МӘДЕНИ МҰРА

«Мәдени мұра»
Мемлекеттік бағдарламасының
кітап сериялары
Қазақстан Республикасының
тұңғыш Президенті
Нұрсұлтан Назарбаевтың
бастамасы бойынша шығарылды

“Мәдени мұра” мемлекеттік бағдарламасының
кітап сериялары

“Мәдени мұра” *мемлекеттік*
бағдарламасын іске асыру жөніндегі
қоғамдық кеңестің құрамы:

Құл-Мұхаммед Мұхтар, *төраға*
Досжан Ардақ, *төрағаның орынбасары*
Асқаров Әлібек, *жауапты хатшы*

Қоғамдық кеңестің мүшелері:

Абдрахманов Сауытбек
Аяған Бүркіт
Әбусейітова Меруерт
Әжіғали Серік
Әйтімова Бірғаным
Әлімбай Нұрсан
Әуезов Мұрат
Базылхан Нәпіл
Байпақов Карл
Биекенов Кеңес
Ертісбаев Ермұхамет
Кенжеғозин Марат
Қасқабасов Сейіт
Қойгелдиев Мәмбет
Нысанбаев Әбдімәлік
Өмірбеков Байтұрсын
Салғара Қойшығара
Сариева Рысты
Сейдімбек Ақселеу
Сұлтанов Қуаныш
Таймағамбетов Жәкен
Тұяқбаева Баян
Хұсайынов Көбей

“Әлемдік мәдениеттану ой-санасы”
сериясының редакциялық алқасы:

М. Әуезов (төраға), *Е. Исмаилов, М . Ақдәулет, Т. Әсемқұлов, А. Жақсылықов, Қ. Қабдрахманов, Б. Қарақұлов, Ә. Қодар, Ә. Наурызбаева, З. Наурызбаева, Б. Нұржанов, Қ. Нұрланова, Ш. Нұрпейісова, Е. Түрсынов*

ББК 71.1
Ә 52

Қазақстан Республикасы Мәдениет, ақпарат және спорт министрлігінің бағдарламасы бойынша шығарылды

ҚР Ұлттық кітапханасы және Алматы қаласының мәдениеттанушылар форумы ұсынған

Құрастырушылар:

М. М. Әуезов, Е. И. Исмаилов, Қ. Қабдрахманов

"Әлемдік мәдениеттану ой-санасы". Он томдық. 10-том**. Қазақстанның қазіргі заманғы мәдениеттану парадигмалары.** – Алматы: Жазушы, 2006. – 496 бет.

ISBN 9965-746-80-X

Осы том қазақстандық мәдениеттанушылардың тұжы-рымдамалық мақалаларының жинағы болып табылады, онда ұлттық мәдени кеңістіктің тарихи, әдістемелік, тілдік танымы мен мәдениеттану аспектілері қазіргі тұрғыдан қамтылады.

ISBN 9965-746-80-X (Т. 10)
ISBN 9965-701-85-7

ББК 71.1

© "Жазушы" баспасы, 2006

АЛҒЫ СӨЗ

Қазақтың рухани дүниесі тарихи көшпенді дәуірдегі құдыретті мәдениет дәрежесіне қайтадан көтерілу үшін шынайы қамқорлықты қажет етеді. Біздер, қазіргі замандас-тарымыз, классикалық қазақ стилінде өмір сүрмегендіктен, дәстүрлі мәдениет қуатының қайнар көзінен нәр алу мүмкіндігінен кезінде шектеліп қалғандықтан ғасырлар бойы қалыптасқан этникалық мәдениет ядросының классикалық үнін есту де, оны зерделеу де оңайға соқпайды. Бұл орайда этникалық мәдениет ядросы деп адамзаттың мәдениет дүниесін жасаған Жаратушының біз үшін жарат-қан рухани діңгегін айтқанымыз жөн. Этникалық мәдениет ядросы өзгермейді, оның рухани сәулеленуі арқылы ұлттық мәдениеттің өзіндік келбеті қалыптасады. Ал біздің міндетіміз ұлттық мәдениет ядросына сергек қарау, оны қадір-қасиетіне жету болып табылады, яғни біз жеке дара немесе бірлесіп ортақ мақсатқа жұмылатын болсақ, мәдениет те жүйелі әрі үйлесімді болып өзгереді.

Бұл жинақта қазақтың руханилығының шындық бол-мыстан өзінің тірегін іздейтіндігі, біздің өзіне қаншалықты адалдығымыз бен табандылығымызды сынайтындығы хақында мәселе қозғалған. Кітапқа енгізілген шығармаларды негізінен екі топқа бөліп қарауға болады, оның біріншісінде тарихи мәдениет мұрасы зерделенеді, ал екіншісінде мәдени болмыс ой елегінен өткізіледі. Бұл орайда замандастарымыз жазған шығармалардың қай-қайсысы да өз дәуірімен шектеліп қалмайды, онда тарихи мәдениет пен қазіргі отандық үрдістерді бірік-тіретін байланыстар жан-жақты зерделенген.

Энкидиадалық мәдениет және өркениет ұғымдарына сүйене отырып, ата-бабаларымыз бен қазіргі ұрпақтың бастан кешкен тағдырын сипаттап беруге болады. “Гілгәмеш туралы эпос” шығармасындағы Энкиду сияқты біз өзіміздің еркі-мізден тыс, өзіміз қолдан жасамаған қалалық өркениеттің ортасынан келіп бір-ақ шықтық. Энкиду Даланы қалаға айырбастаған кезде осындай күйзелісті бастан кешірді. Энкиду Дала төсінде өмір сүрген кезде бақытты әрі құдыретті болды, ал қалалықтар арасына келгенде жеккөрінішті, абдыраған әрі бақытсыз күйге кезікті, дәлірек айтсақ, өзінің еркі айналасындағы қала адамдарының еркімен үйлес-пейтіндігіне көзі жетті. Мұндай сәйкессіздікпен тіршілік ету ақыры Энкидудің өліміне әкеп соқтырады.

Бізге қазақтың тарихи мәдениетін білу не үшін керек? Тарихи мәдениеттің қазіргі заманғы қалада тұратын қазаққа тигізетін пайдасы қайсы? Біз тарихи мәдениеттен өзіміздің тарихи негізделген мәдениет еркінің жалпы векторын таба аламыз деп ойлаймыз, ұлттық мәдениет еркіне қол жеткізу және оны замандастарымыздың рухымен біріктіру арқылы біз жаңа қоғамдық тұтастықты, этномәдени ынтымақтас-тықты құра аламыз.

Мұрат Әуезов, Едіге Тұрсынов, Серікбол Қондыбай, Қайрат Еділ, Аслан Жақсылықов өздерінің шығармаларына біздің ата-бабаларымыз өмір сүрген рухани кеңістік мәселесін арқау еткен. Біздің ата-бабаларымыздың бақытты өмір сүр-гендерін қиялдан іздеудің қажеті бола қоймас, олардың дәуірі классикалық мәнге ие болды, олай дейтініміз өздерінің тыныс-тіршілігі (жеке өмірі) мен қазақ мәдениеті (жеке өмірден тыс) біртұтас бірлікте болды, олар Энкидудің дала-лықта өмір сүрген кезінен ешқандай кем түспейтін бақыт пен құдыреттілікті еншіледі.

Біздің замандастарымыздың эпосты, фольклорды, миф-терді зерделеп, ой елегінен өткізуі кеше мен бүгіннің арасына арна жасайды, сол арнаның бойымен біздің ата-бабалары-мыздың мәдениет қуаты бізге жетеді, бұл орайда ол қара-пайым оқырманның (көрерменнің, тыңдарманның) өз этносына қатысты тарихи болмыс-бітімін, алтын діңгегін санасына сіңіруге кедергі келтіретін тарихи-мәдени нақты-лықтан, иірім-қалтарыстарынан арылады. Мәдени мұраны зерделеп қарайтын болсақ, онда біздің жаңа Отанды құрып жатқанымызға, тарихи Отанымызды қайтадан құруда екені-мізге көз жеткізу қиын емес. Замандастарымыздың мәдени мұраны зерделеуі біздің ата-бабаларымыз құрған, сондай-ақ аңыздар мен нанымдар түрінде бейнелеген рухани құндылық-тарының құндағын ашады. Бұл жұмыстың жалғасы ертеңгі күні тарихи қажетілікке орай қазақ этикасы мен эстетика-сының антологиясы түрінде жинақталары анық, сонда ұлт-тық мәдени діңгегіміздің баға жетпес мұрасы тиянақты зерт-теу, зерделеу арқылы жаңғырып, қазіргі және кейінгі ұрпақ-тың игілігіне айналары сөзсіз.

Кітаптың екінші бөліміндегі шығармаларда қазіргі кезеңге, нақты қоршаған ортаға өзіндік баға беріледі. Қанат Қабдрах-манов өзінің мақаласында біздің қазіргі орнымыз бен уақы-тымыздағы аса күрделі қиындықтарды ақыл-парасатпен шешуге, қоршаған ортада тіршілік ету тірегін іздеуге күш салуға, импортты нысандағы өркениетте тұрған кезімізде бөтен елде жүргендей әсерден арылуға тиіспіз деп есептейді Ал Берік Сексенбаев, Зинаида Сәбитова, Владимир Дунаев өздерінің осы жинаққа енгізген еңбектерінде тарихи мәдениеттанудың, тіл танымы және философиялық аспек-тілерін қазіргі тұрғыдан талқылайды. Жалпы алғанда, бұл томда Қазақстан мәдениеттанушылары еңбектеріндегі Отан ұғымының феноменологиясы туралы мәселесі қамтылған.

XXI ғасырда қазақстандық мәдениет қандай болады? Бұл ғасырда да біздің мәдениет тәжірибе-құрама өркениет күйінде қалады деген болжамнан аса алмайсыз. Дейтұрғанмен қазақ мәдениеті жүйелі жүргізілетін жұмыс нәтижесінде тарихи мәдениет мұрасымен толығып, көнелікке көнбейтін рухани құндылықтарын іріктеп алады деп ойлаймыз. Қазіргі ұрпақ-тың рухани санасында мәңгі ұлттық мәдени құндылықтардың интеграциясы жалғасады деп сенеміз. Бұл қазақ этникалық мәдениетінің Қазақстан этностары және әлем мәдениет-терімен өзара қарым-қатынасы үзілмейтін мәдениет болады. Біздер, қазақтар және қазақстандықтар, Отанымыздың өзіндік сабақтастықтың ерекшелігі бар өркениетті мәде-ниетке әлі қол жеткізетін боламыз.

Қ.Қабдрахманов

I БӨЛІМ

Мұрат Әуезов

ЭНКИДИАДА

Басыңдағы баспанаң ба мәңгілік?
Қышқа басқан тас таңбаң ба мәңгілік?
Бірге өскен бауырың ба мәңгілік?
Адамдарды бір-біріне айдап сап,
Қырқыстырған күндестік пе мәңгілік?

Бұл жолдар әлемді топан су қаптаған кезде өмір сүрген аккадтықтардың Нұх пайғамбары Утнапиштидің монологынан алынды. Негізгі мәтіннен оңаша осы оқшау тұрысында да бұл сөздердің сыны еш бұзылмайтыны аңғарылады.

Көне "қалыпты" кері ысырып тастаған жыр әуенінен адамдарды бауырластыққа, өзара түсіністікке шақыру іспетті ізгі тілектердің үні айқын естіліп тұр. Бұрынғы өмір сүру мазмұны тұтасымен топан судың аяусыз аранына жұтылып, пейілі адалдықтан аман қалған адам ретінде құдайлар "қатарына" қабылданған Утнапиштидің өзі іспетті, сөздері де жаңа реңкке, мән мен мағынаға ие. Рас, өз қазанында, яғни, Гілгәмеш туралы эпоста, дәлірек айтқанда, Утнапиш-тидің монологында, олар біршама дәрменсіздеу, мұңлылау естіледі. Монолог "Сұм ажал ешкімді де аямайды" деп келетін жалпылама ой ауанымен басталады да, адамның қолында тұрған ештеңе жоқ екені, бәрі де құдайлардың маңдайыңа не жазғанымен анықталатынына тоқталады. Ажал бәріне соңғы нүкте болмақ. Жауыздыққа да, мейірімге де, олардың өзара тартысына да. "Мәңгілік" ештеңе жоқ, өйткені, ештеңе мәңгілік болып жаратылмаған. Біз эпиграфқа таңдап алған сөздер Утнапишти монологының тұтқынында тұрғанда осы ойлардың дәлелі іспетті болып қала бермек.

Алдымызда – кітап, бар кітаптардың ішіндегі ең көн-есі – "Гілгәмеш туралы эпос" ("Бәрін көріп-білген жан туралы") жатыр.

Бізге мыңжылдықтар қойнауынан бұл дастанның бірнеше нұсқасы жетті. Ниневиялық нұсқа (б.д.д VII-VI ғ.ғ.) – олардың ең соңғыларының бірі…

Талай жүздеген жылдар бойы неше түрлі халықтар бағзы дастан мазмұны бедерленген қыш кестелерге үңіле отырып, одан өз керегін тауып жатты. Эпос ойға өте жомарт, өйткені, көркемдік деңгейі аса жоғары. Сол себепті тереңдігі де шексіз. Поэмадағы "басты тақырыпты" тап басып айтқысы келетін қай-қай жорамалдардың бәрі де сәлден соң түнгі далада адасқан жолаушыдай абдырап қала береді. Өмірден түйгені көп поэма дана да қисынды. Бағзы заман ақынының бойында шабыт оты қайнаулы. Ол поэманың өн-бойын әп-сәтте бұрқ-сарқ қайнататын көркемдік тәсілдерді табуға келгенде өте шебер. Құдайлардың еркіне қарсы шыққан Гілгәмешті қиындықтардың сүрлеуінен алып өтіп, тағдырына мойынсұнған қалыпқа түсіреді. Бірақ ол өзінің бүкіл ақындық алауын кейіпкерінің сөзсіз жеңілісіне емес ("иә, мен шегінемін"), өзінің досының қазасын азалайтын жол-дарына төгеді.

Алыс жайлауда қалған әкесі мен шешесі секілді
Энкидуды жоқтап жылаймын мен.
Ерлер, сөзіме құлақ салыңдар,
Қорғанды Ұрық ақсақалдары,
Ден қойыңдар сөзіме,
Досым Энкидуды жоқтап зарлаймын мен,
Зар айтқан қатындардай күңіренем:
Құдіретті балтам менің, қуатты қорғаным менің,
Адал қанжарым менің, сенімді қалқаным менің,
Салтанатты шапаным менің, сәнді қымқабым менің,
Зұлым, албасты күш айырды оны менен!

Энкидуды Ұрық пен Гілгәмештің құдайлары жазалады. Бұны Гілгәмеш те, эпос та жақсы біледі, бірақ бәрібір "Оны менен зұлым, албасты күш айырды" делінеді. Көкке атылған қасірет наласы жүйелі қисынды да, бейнелі сөздерге сараң эпос қалыбын да быт-шыт қылады. Гілгәмештің өмір

мен өлім туралы “пәлсафалық”ойларын құдайларымен қоса бағзы аккадтың қыш сөрелерінде қалдырады да, келер заманның көкжиегінен жарқ етіп шыға келеді.

Бәрі біздің поэмадан нені “байқағымыз” келетініне бай-ланысты. Поэманы аударушы һәм оны зерттеуші айтулы мамандардың бірі И.Н.Дьяконовтың пікірінше, поэманың өзегінде “адам өмірінің мәнсіздігі, бәрібір түбі келмей қоймайтын, алмай қоймайтын ажалдың әділетсіздігі” туралы ой жатыр.

Зерттеушіге Утнапишти монологының қатты әсер еткені байқалады. Монологтың өн бойындағы күңіреніске толы ащы запыран, күйреуік көңіл-күй әуенінің осындай ой түюге негіз болатындай-ақ жөні бар. Дегенмен поэмада бұдан да қуатты көркемдік бояулармен басқа бір жайт – өзара бауырлас екі стихияның – отырықшылық пен көшпеліліктің бір-бірінен кетісуі туралы зар-жоқтау жырланған болса ше? Ал бұл екі стихия негізгі екі кейіпкер – Энкиду және Гілгәмеш-тің образдары арқылы бедерленген болса?..

Энкиду… Бұл бейне өте тартымды. Бәлкім, бұл Энки-дудың “далада туы”, оны “таулардың өсіргенінен” болар. Түркі әдеби дәстүрімен жақсы таныс жанды “дала мен тау” сөз тіркесі әсте бейтарап қалдыруы мүмкін емес…

“Далада дүниеге келген” … Бір рет оқып қалған осы қанатты сөздеріміз біздің назарымызды өзіне қайта-қайта аударта береді.

“Далада туған” кейіпкердің тағдырына да әлсін-әлсін алаңдай беретініміз, бәлкім, осы сөздердің қуатты әсері-нен болар…

Энкиду – дала перзенті. Достары – өзі де суатқа бірге баратын даланың тағы жан-жануарлары. Табиғаттың киелі күштері уранидтер секілді бұл да сұрапыл күшті, сәбидей аңғал және күндей мейірімді…

Ол туралы хабарды, оның жойқын күші мен қалалық-тарға тосын өмір сүру дағдысы туралы әңгімені Гілгәмеш-ке ең алдымен ау-тұзағын Энкиду бос қалдырып жүрген аңшы жеткізеді…

Бұл өзі әрдайым осылай болып келген. Қаладан қалаға, елден елге өтіп сауда жасайтын саудагерлер жергілікті патшаларға дала қарақшылары жайлы адам сенгісіз киял-ғажайып әңгімелер айтатын. Кентаврлар жайлы аңыздар, міне, осылай туды. Гілгәмеш енді иегінің астында пайда болған дүлей күшті қалай ауыздықтау керектігіне бас қатыра бастады. Эпос, байыпты да салиқалы пошыммен, көрген түстері және анасының жол көрсетуі арқылы оған “Энки-дудың досы әрі бауырына айнал” деген кеңес береді. Екі қаһарманның кездесуіне әйел баласының тікелей қатысы бар. Гілгәмеш патшалық ететін Ұрық қаласы Энкидуға жезөкше Шамхатты жұмсайды. Әйел сұлулығына арбалуы оның мына дүниенің қызылды-жасылды көзді алар әлеміш бояуына арбалуына да әкеліп соқтырған. Нан, күлге пісіріл-ген күлше, торсық толы шарап. Ендігі жерде мұның бәрі оған жат емес. Жезөкшемен бірге Энкиду бірінші қала маңындағы бақташыларға жетеді, сосын қаланың өзіне де кіреді. Бұл тұста ол “бұрынғыдай жүгіру” қабілетін жоғалт-ты. Бірақ, қараңыздаршы, Шамхаттың отты құшағынан әб-ден сілікпесі шыққан ол Ұрық қаласына кірердің алдында қалай сілкінеді, бейнебір табиғаттың төл баласындай қалай күркірейді:

– Ұрықтың қақ ортасында тұрып айқайлармын:
Мен қуаттымын,
Мен ғана өзгертемін тағдырларды.
Кім далада туылған – оның күші сұрапыл!

Кейіпкердің өзін-өзі бұлай бағалауы көшпелі түркі поэзиясына жақсы таныс. Дала жырларында қаһарман өзін бүкіл ғаламмен біртұтас сезінеді. Көшпелі жер кеңістігінде өзін әрдайым тәуелсіз де шексіз қуатты жан ретінде түйсінеді.

XV ғасырдың қазақ жырауы Қазтуған: “Бұлт болған айды ашқан, мұнар болған күнді ашқан… Мен Сүйінішұлы Қазтуған!!!” – деп көсіледі.

Жоқ, Энкиду ешқашан тағы адам болмаған. Эпос мұны бәрінен бұрын аңғарады. Уақыт өте келе қала ақсақалдары да оның Гілгәмештен тек қара күш жағынан ғана артық емес екенін мойындауға мәжбүр болады. Өйткені, ол тек күшке емес, “қорғанды Ұрықтың” тұрғындарына беймәлім әлдебір тылсым даналыққа да ие. Хумбаба туралы мәліметтер де мұндағыларға ең алғаш осы Энкиду арқылы белгілі болған. Яғни, дала баласы қалалықтарға қарағанда бұл жайында әлдебір себеппен көп біледі деген сөз. Сосын қала ақсақал-дары бұлар Хумбабаға қарсы жорыққа шығарда “алда Энкиду жүрсін” деген кеңес береді. Әрине, бұл да жайдан-жай бол-маса керек. Бұл жерде қала

қарттары “түнде суыт жортып, таң асырған” дала баласының табиғи зеректігін ғана меңзеп отырмаған болар?

Көшпелі өзінің кеңістікпен қарым-қатынасын отырық-шыға қарағанда басқашалау ұйымдастырады. Үзіліссіз қоз-ғалыс, үздіксіз көшіп-қону жол туралы бөлек түсінік қалып-тастырады. Бұл түсінікке экологиялық ортаны тиімді пайда-лана білу машықтары ғана емес, этикалық нормалар жүйесі, эстетикалық принциптер мен пәлсафалық пайымдаулар да кіреді. Көшпелінің қоршаған ортамен қатынас туралы түсініктерінің ішінде “жол” ұғымының алатын орны ерекше. Қазақтар, мысалы, сәттілік тілегенде “Жолың болсын!” деп жатады. Назаланғанда “Жол ұрсын!” деп қарғайтыны және бар. Егер құдайлар бір кездері шұрыппақтық Утнапиштиге болашақта болатын топан су туралы хабар бергенде, “қабырға, есіңде сақта” деу арқылы аян берсе, далалыққа бұл сөздердің жүрмейтіні белгілі. Егер құдайлар бұл аянды көшпеліге беретін болса, басқаша емес, “жол, есіңде сақта!” деген сипатта берер еді. Ақсақалдар алқасының көңілі де жүрексініп тұрған Гілгәмешті Энкидудың: “Жолдан қорықпа, маған сен… Менімен бірге жүргенге қауіп жоқ!” – деп қанаттандыруынан кейін сабасына түскендей болуы сондықтан.

Хумбабаның мекеніне барар жолда Гілгәмеш үш рет қорқынышты түс көреді. Әсіресе үшінші түс (“Құлаған таулар әп-сәтте күл-тозаңға айналады”) өте үрейлі еді. Бұдан кейін алға жүруге жүрегі дауаламаған Гілгәмеш “қырға шығайық, ойласайық” деген. Энкиду бұл жағдайда да өзін таза көшпелі сипатында танытады. Досының әрбір түсін ол жаманшылық әкелетін емес, керісінше, жақсылыққа бастайтын, жеңіске жеткізетін аяндар ретінде жориды.

Түркі ауыз әдебиетінде түс пен түс жорушы туралы сюжет (сәл-пәл өзгертілген вариацияларда) кең тараған. Олардың бір нұсқасында аяғы ауыр әйел өзіне екі қасқырдың шабуыл-дағанын көреді. Мазасызданған ол көрші ауылға, әйгілі түс жорушыға түсін жорытуға жолға шығады. Бұл келгенде түс жорушы сапарда болып, ол түсін үй иесінің келініне айтады. Келін “түсінде көргенің айта-қатесіз қайталанады” деп жориды. Қатты үрейленген әйел асығыс ауылына қайтуға жолға шығып кетеді. Осы сәт үй иесі шаңырағына оралып, келіні оған болған жайтты айтады. Ашуланған қария: “Олай айтпауың керек еді, қасқырдай қайратты, қасқырдай айбатты екі ұл табады екенсің деуің керек еді, жет артынан” деп, келінін атқа отырғызып, соңынан құдыртып жібереді. Ауыл-дан шыға берістегі қойнауда келіннің аты осқырынып тоқ-тайды. Сөйтсе, осы арада екі қасқыр келіншекті жарып, жеп жатыр екен. Көшпелілердің түсінігінде түс ендігі болуы мүмкін қуаныш не қасіреттің белгісі ғана. Еуропалықтардың ұғымындағы “аян түс” түсінігі көшпелілерге жат. Барлығы оны тыңдап жорушының алғашқы әсеріне, қандай белсенділік танытуына тікелей байланысты. Жақсыға жорыса жақсы, жаманға жорыса жаман болмақ.

Энкиду Гілгәмештің көрген түстерін әрдайым жақсы сипатта жориды, осылайша қаһармандар ауыр күресте Хумбабаны жеңіп шығады. Осыған ұқсас жағдайда, досының көрген түсін жоруда, Гілгәмеш тіпті басқаша қимылдайды. Энкиду түсінде құдайлардың мәжіліс құрғанын көргенін, онда мұны өлтірмекке ниеттенгенін айтқанда ол жылап қоя береді. “Бұл түс өте қорқынышты аян түс, – деп күңірене зарлайды ол. – Өте қорқынышты, бірақ аян түс!”.

Ұрықтың құдайлары былайша жақсы қарым-қатынаста болғанымен, Энкидуға бәрібір сырттан келген, жат жерлік адам ретінде қарауын қоймайды. Энкидудың да оларға емешегі езіліп тұрғаны шамалы, бар болғаны досының табы-натын құдайлары ретінде ғана құрмет көрсетеді. Ажал алдында ғана, өзінің неден жазықты болғанын түсіне алмай аласұрып жатқанда, соңғы демі шығып бара жатып, ол: “Досым менің, мені Ұлы Тәңірдің қарғысы атты!” – деп айқайлап жібереді. Бұл “Ұлы Тәңірінің” Ұрықтың құдайла-рының бірі болуы еш мүмкін емес. Шамаш та, Эллиль де…

Бауыр батырлардың қару-жарақтарын жарқылдатып, найзаның ұшына Хумбабаның ұсқынсыз басын қадап, таудан сән-салтанатпен қайтатын сәті қандай! Ұрық жері мен аспанының бірінші әйелі Тәңірия Иштардың өзі Гілгәмешке сүйсіне көз тастап, оны өз тәнінен тояттауға, төсек бөлісуге шақырады…

…Бірақ Гілгәмеш Энкиду емес. Иштардың жалаңаш бейнесі іспетті Шамхатты көргенде “қайда туылғанын тарс ұмытып кететін” Энкиду ғана. Гілгәмеш Иштар мен оның абыз әйелдері өздерімен төсектес болған еркекті бойындағы ең басты қасиетінен айыратынын жақсы біледі. Ол мұны түз далада еркін жүрген Энкидуға Шамхатты жіберерде де, ортаға жезөкшені салып, “даланың ұлын” өзінің Ұлы Тәңірінен айырарда да жақсы білген. Энкидудың өзінің Ұлы Тәңірін ажал тырнағына ілініп, аласұрып жатқанда ғана есіне түсіруге шамасы келген. Ашудан булыққан құдай әйелге Гілгәмеш бойындағы күнәларының бәрін тізіп тұрып санап береді…

Иә, Гілгәмештің кеудесін көтере шалқып, тасуына себеп боларлық жайттар жетерлік. Хумбабаны жеңді, қасында айрылмас досы Энкиду және бар. Расында да Гілгәмеш мақтанбағанда кім мақтанбақ! Ал мұндай биікте тұрғанда оларға әсем сымбаты анау-мынауды еліктіріп әкетер Иштардың қолы жете қояр ма? Достар Ұрыққа аттанады. Иштар болса Ануға шағымданған: “Әке, Гілгәмешті өлтіретін бұқа жасашы, мені ренжіткені үшін Гілгәмештен қалайда кек алуым керек!”.

Жеті жұтынғанда Евфраттың суын түгел түгескен кәрлі бұқаны қаһармандар Ұрықтың қабырғасында күтіп алып, шайқаста жеңіп шығады. Иштардың қитұрқы қылығының астарында не жатқанын Энкиду жақсы біледі. Оның Тәңіриямен айырысатын өз есебі бар. Өз жеңісіне масаттанған Гілгәмеш бұқаның мүйізіне зәйтүн майын толтырып, оның өз құдайларына тарту етуге асығып жүргенде, Энкиду қаланың кертешті қабырғасына шығып алып, өлі бұқаны көрсетіп, Иштарды былай қорқытады: “Қолыма түссең, сенің көрген күнің де осы болмақ. Мен сені бұқаның ішек-қабағына шандып байлап тастаймын”. Ол ашу үстінде “бұқа-ның шыбығын” жұлып алып, құдай әйелдің бетіне лақ-тырады. Міне, осы жерде Энкиду киелі ұғымды қорлаған күнәһар іс жасады: бұқа – жер жыртушы және ұрық себуші болып есептелсе, оның шыбығы қасиетті саналады. Қосөзен әйелдері жомарт жердің белгісі іспетті фаллостың (еркектің жыныс мүшесі) құрметіне арнап сәнді шерулер өткізетін. “Иштар абыз әйелдерді, жезөкшелер мен қыздарды жинап алып, бұқаның шыбығын азалап жылауға кірісті”.

Осы алтыншы кестеде эпикалық поэманың қаһармандық желісі өзінің әбден шырқау шыңына жетеді…

Бірақ құдайлар құдай болып қала бермек. Оларға қарсы көне эпос та ештеңе істей алмайды. Аспан бұқасын жеңу құрметіне болған той күні Энкиду Гілгәмештің анықтамасы бойынша “аян” түс көреді. Ұрықтың қамқор құдайлары Гілгәмешке Иштардың өз қалаулыларына істейтінін істейді: оның ең ардақтысын өлтіреді. Гілгәмештен Энкидуды айырады. Үкімді Эллиль шығарады: “Энкиду өлсін, бірақ Гілгәмеш өлмеуге тиіс!”.

Құдайлардың айтары анық: бұқа мен Хумбабаны өлтір-гендері үшін қаһармандар жазаға тартылуы тиіс. Жазаға тартылатын бір Энкиду болмақ. Былай қарағанда бәрі түсінікті. Ажал соңғы тынысын алдыртқанға дейін, он екі күн бойы Энкиду өзінің неден жазықты болғанын білмек болып аласұрған азапты ойдың шырмауына түседі. Кенет есіне есік түскен. Оның байырғы отанында жоқ қыш қабырға мен есік. Алғаш қалаға келгенде ол бұларға таң қала қараған. Бұл оның Гілгәмештің анасы Нинсұнды “қорғанды қаланың ұрғашы буйволына” теңейтін кезі еді. Жармалы есікке тамсана көз қадаған ол кейін балқарағай тоғайына арнайы барып, самырсыннан өз қолымен есік жасап, оны әсемдеп, бетіне өз есімін жазған-ды. Жаңа ортамен тіл табысудың символы осы есік деп түйсінген. Енді табысу емес, кетісу символы болғанын сезініп өкінулі...

Сосын Энкиду есік жайлы ұмытып, аңшы мен салдақы Шамхатты, әсіресе Шамхатты қарғауға кіріседі…

Аңшы мен Шамхаттың кесірінен Энкиду сайын даламен қош айтысты, құдайлары бөтен Ұрыққа тап болды. Энкиду аңшының көзіне алғаш түскен, суаттың басында салдақыны тұңғыш кездестірген күндерін тілдей бастаған, тек ішінде досы, әріптесі Гілгәмештің есімі бар Шамаштың қатты айқайын естігеннен кейін ғана Шамхатты қайта кешіргендей болады. Бірақ ендігі есік те, Шамхат та, Ұрықтың құдайлары да ол үшін бояуы бір дүние еді. Бұған жат, тасбауыр, суық та дұшпан әлемнің көріністері. Сөніп бара жатқан сана жарыққа ұмтылады, бұрынғы Ұрыққа дейінгі өмірін еске алуға тырысады. Бірақ барлық жерде төсегінің қасында көзінен ашы жас төгіп отырған Гілгәмештің әлеміне тән заттар мен жандарға ұшыраса берген.

Тәнін “сырқат қуырып бара жатқан” Энкиду олай аласұ-рады, былай аласұрады. Кенет бәрін де түсінгендей болады.

– Досым менің, мені Ұлы Тәңір қарғады!
Екеуміз Ұрықта әңгімелесіп отырғанда,
Мен шайқасқа кіруге жүрексіндім,
жорыққа шыққым келмеді,
Досым менің, кім шайқаста өлсе – сол даңқты,
Мен болсам өлімнен қорықтым,
сол үшін де масқара болып өлемін.

Энкидуды қорқақтығы үшін қарғаған Ұлы Тәңір, әрине, Ұрықтың көп құдайларының бірі емес (біз бұл туралы бұрын да сөз қылдық). Адамнан қаһармандықты талап ету Ұрық құдайларының дәстүрінде жоқ. Қаһармандық дамып келе жатқан қалаға қат қажеттілік еді, ал Гілгәмеш болса өзіне "мәңгі есім" жасағысы келген оның алғашқы тұрғында-рының бірі болатын. Ұрық тұрғындарын таңдай қақтыра таңдантқан Хумбаба мен аспан бұқасын өлтіру іспетті ерліктерді қала құдайлары Гілгәмеш тарапынан, бар болғаны, тентектік, Энкидудың тарапынан қылмыс деп бағалады.

Қаһармандық, ерлік адамдарды алыс жолдар мен үлкен кеңістіктерді жаулауға бастайтын көшпелілердің ұлы құдайына ғана керек.

Энкидудың "Ұлы Құдайы" көшпелі түркі тайпаларының жоғары құдайы Тәңіріге өте ұқсас. Ол өз төңірегіне ұсақтау құдайлар араша құжынағанда да еш селт етпеді-ау. Тіпті далаға алғаш Алла Тағала келгенде де сабырлы қалпынан бір сәт айнымады. Міне, дәл солай, Энкидудың құдайы да оны Ұрықтың быжынаған құдайларының ортасына ешқандай қызғаныштың белгісін танытпай-ақ жібере салады. Егер Энкиду Ұлы Тәңірінің алдында кінәлі болса, Гілгәмешпен дос болғаны үшін емес, оның әлдебір "қағидаларының" бірін орындамағаны не бұзғаны үшін кінәлі.

Энкиду өмірден өтіп еді, бұрынғы Гілгәмеш те жоқ болды. Бұрынғы ақжүректік те, бұрынғы батырлық та жоқ ("Жауыздық атаулының бәрін жер бетінен құртамыз!"). Басталған істердің бәрі сәтсіз аяқталады…

Ақиқат – тік: оның тереңдігі мен биіктігі бар. Биіктік көз алдында көрініп тұрар болса, тереңдік тасаға жасырулы. Әлемде бардың бәрі де көзге көрінулі әрі құпиялы болған және солай болып қала береді. Көшпеліні айқын әлем қызықтырып, еліктіреді. Отырықшы болса айқынның құпиясына үңілуге, қай нәрсенің де өзегіне көз жүгіртуге құмартулы. Көшпелінің айқынның қадіріне жетіп, бағалай білетін қасиетіне ие бола алғанда ғана оның жолы болмақ. Гілгәмеш "кері шегінді", өйткені оның қасында басты қаруы – "қорғанды Ұрықтың" патшасы мен тұрғындары үшін бей-мәлім, құпия іспетті жайттар алақанындағыдай айқын досы Энкиду жоқ еді.

Энкиду шынымен өлді ме? Жоқ, ол тірі қалды, бірақ аккад поэмасының ауқымынан шығып кетті. Уранидтермен бірге көшпелінің киіз үйіне келіп қоныстанды. Айырылысу сәті өте ауыр болды, бұған Гілгәмештің қоштасу зары куә. Эпосты қайта оқысаңыз, оның ішінде Гілгәмештің азалы жырынан көркемдігі жағынан қуатты және дыбысталу жағынан трагедиялы жолдардың жоқ екеніне көзіңіз анық жетеді.

Араға жүздеген жылдар салып, біздің дәуіріміздің екінші мыңжылдығының орта тұсында, көшпелілердің ен жайлауы тарыла бастаған шақта, дәстүрлі көшпелілер әлемінің күні батып бара жатқан сәтте, азалы айырылысу тақырыбы қазақ даласында, ақындар поэзиясында қайта көтеріледі. Оның драмалық лейтмотиві тағы да сол екінің бірін таңдауды қажет ететін "көшпелілік – отырықшылық". Ағайындас ру-тайпалар айырылысты. Біреулері тулақтай жерін әлі айналып көшумен болса, екіншілері отырықшылыққа бет бұрды. Асан Қайғы дала поэзиясына тән емес көріпкелдікпен "қилы заманның" төніп келе жатқанын сездіртті. Қазтуған жырау өзінің бүкіл ақындық қуатын өзі алғаш рет көріп отырған іспетті туған жері – Еділдің жағалауларын төгілте суреттеуге жұмсады. Туған жерін ең соңғы рет көріп отырғанын түйсіне білген жан ғана осылай жырлай алуы мүмкін…

Адамзат баласының тарихында екі стихияның бірлігі проблемасы әлмисақтан тұрақты көрініс тауып келеді. Бұл тарапта өрбітілетін ойлар өзінің биігіне, сондай-ақ көркемдік жағынан шырқау шегіне, біздің дәуірімізге дейінгі бірінші мыңжылдықтың орта тұсында жеткені байқалады. Оған "Гілгәмеш жайлы эпостың" ниневиялық нұсқасы куә…

* * *

Бұл уақытта пайғамбарлардың көп болғандығы соншалық, оны бір ауыз сөзбен "пайғамбарлар дәуірі" деп атауға әбден болады. Осы бір кезеңнің оқиғаларын назарынан тыс қал-дырған кез-келген тарихшыңыз да, мәдениет пәлсафашы-сыңыз да өз саласының шынайы ауқымы жөнінде нақты, тұтас түсінік қалыптастыра алмайтындығы анық. Яғни Карл Ясперстің бұл кезеңге "кіндік дәуір" деп баға беруі (б.д.д. 800-200 ж.ж) тіптен де кездейсоқтық емес-ті. Әлемдік мәде-ниет тағдырын мыңжылдықтар көлемінде кескіндеген рухани қозғалыстардың ұяда қанат қағып, қияға шырқаған уақыты… Ұлылыққа балама ретінде жүретін айтулы теңеулеріңіздің бәрі де "кіндік дәуірдің" кескекті адамдары туралы сөз қылуға келгенде тым солғын тартады. Ол есімдер әлемдік діндердің,

әрқайсысы бір-бір құрлық іспетті діни-философиялық жүйе-лердің символдарына айналды. Бұлар – Қытайда Конфуций мен Лао-цзы, Үндістанда Будда, Иранда Зәрдәшт, сосын тау-тасы күнге күйген Палестинадағы пайғамбарлар…

Көңіл көздері, сана-сезімдері бұлақтай атқылаған пай-ғамбарлардың жер-жерде жаппай пайда болуына не жағдай әсер етуі мүмкін? Араларында мыңдаған шақырым қашық-тықтар жатқан халықтардың бір мезгілде деп айтуға болатын уақыт үзігінде өз ортасынан осыншама ұлы адамдарды тас-қындатып тудыратынындай олардың әлеуметтік және рухани өмірлерінде нендей қозғалыс жүріп өтті?

“Кіндік дәуір” концепциясының авторы Карл Ясперс бұл сауалдарға жауап берудің тіптен мүмкін емес екендігін тілге тиек еткенмен, қайсыбір болжамдардың болуына ешқандай қарсылық білдірмейді. Мысалға Орталық Азиядан Қытайға, Үндістан мен Батысқа ентелеп енген, “Кіндік дәуір” халық-тарының сана-сезімінің оянуына барынша ықпал жасаған көшпелі тайпалардың шешуші ролі туралы Альфред Вебердің гипотезасын алға тартады. Ясперс осы болжамды “бұл мәселені (кіндік дәуір мәселесін) тарихи талдауға бірқатар мүмкіндік беретін” бірден-бір гипотеза санайды. Осылай дей отырып, өзінің Вебердің пайымдауларына, ол пайым-дауларға эмпирикалық та, әдістемелік те сипаттарға ие дәйек-темелерді қарсы қоя отырып, сын көзімен қарайтыны бар.

“Кіндік дәуірдің” рухани өміріндегі құбылыстарды себеп-терін нақтылай отырып түсіндіру мүмкін емес деп санайтын Ясперстің әдістемелік қондырғыларына қарсы шығу, рас, еш мүмкін емес. Өйткені, философиялық сенімнің дәйек-терімен мықтап қаруланған оның әдістемелік позициясы өте мығым. Әйтсе де осы ойшылдың Вебер гипотезасына айты-латын эмпирикалық сындарынан осал тұстарды аңғаруға әбден болады. Ясперстің Вебер гипотезасына қарсы айтатын дәлелдерінің бірі мынадай: “Кіндік дәуірдің” рухани әлеміне белсенді араласқанымен Қытай дүниетанымына эпос та, трагедиялық сана-сезім де тән емес. Ал Вебердің пайым-дауында көшпелі-жаулаушылар дүниетанымының көріністері ретінде ең бірінші кезекке осылар шығуы тиіс еді”.

Вебердің “дала перзенттерінің” дүниетанымы туралы ой таратуларынан оны романтикаландыру ниеті байқалады. Әрине, бұл оның ұстанған көзқарасын біршама әлсірете түспек. Дегенмен сауалды қоюы жағынан Ясперстікін де дұрыс деуге болмайды. Себебі ықпал етуші мәдениеттің өзі әсер етіп отырған жаңа ортада өзінен аумайтын, егіздің сыңарындай мәдениетті қалыптастыруы шарт емес. Керісінше, басқа бір бөтен мәдениеттің ықпалына түскенде, жергілікті мәдениет өзінің “бастапқы” принциптерін қайта қарастырып, жаңадан түлеп жатса, бұл мәдениеттердің эволюциялық жолмен, өзара ықпалдаса отырып дамуы дегенге көбірек ұқсамақ. Шындығы да осылай болуға жөн…

Б.з.д. бірінші мыңжылдықтың орта тұсындағы Қытай үшін көшпелілер мәселесі шұғыл шешуді қажет ететін проблема болды. Бұған дәл осы уақыттарда “Цин, Чжао және Янь патшалықтарының солтүстік шекараларында көшпелілердің шабуылдарынан қорғану үшін, кейін ұлы Қытай қорғаны-ның сілемдеріне айналған жекелеген қабырға-бекіністердің салына бастауы” тамаша айғақ. Тек Қытай емес, көне әлемнің барлық бағзы өркениеттерінің алдында да еуроазияның кең байтақ далаларынан тасқындап төгілген қаһарлы да болмысы бөлек стихиямен ендігі жерде қандай қарым-қатынас жасамақ керек деген мәселе тұрды. Бұл проблеманы әскери-страте-гиялық және рухани тұрғыдан шешу керек еді. Б.з.д. VII ғасырда Солтүстік Қара теңіз жағалауларынан шыққан киммерліктер бүкіл Кіші Азияны көктей өтті. Скифтердің құдіретті Ассирия державасымен соғыс бастайтыны, қанды шайқастардың бірінде өз көсемдері Ишпақайдан айырыла-тыны да осы уақыт. Соғыс қимылдарының қанды қасабына бүкіл алдыңғы Азия тартылды. Кейін оқиғаларға Үндістан-ның да араласуына тура келген. Веда мәтіндерінің куәлік ететініндей, Солтүстік Үндістанда бұған дейін аңшылықтың жебеушісі болып келген найзағай құдай Рудраның малшылар-дың қорғаушысына айналып шыға келетіні де осы тұс бола-тын. Ал күн құдайларының бірі Пушан егін егумен айналы-сатын отырықшылардың жарылқаушысына айналып кетті.

Отырықшы халықтардың жеріне өз қаруы және өз дүниетанымдарының жүйесімен баса көктей кірген көш-пелілер жергілікті рухани кеңістікте де әрдайым шиыршық атқан жағдай қалыптастырып отырды. “Кіндік дәуірдің” бүкіл өн бойынан бір-біріне мүлдем ұқсамайтын екі рухани әлем – көшпелілер мен отырықшылар әлемі қақтығысының бейнесі іспетті әлеуметтік, діни және этикалық сипаттардағы шұғыл, жылдам һәм ұстыны берік, балама деңгейдегі қоз-ғалыстар өтіп жатты.

Бұл уақытта грек мифологиясы кронидтер мен уранид-тердің күресіне деген өз көзқарасын анықтап үлгерді. Олимп-тің тіс қаққан қу құдайлары қаншалықты құдіретті болға-нымен тым аңғал табиғат құдайларын әрдайым жеңіп кете беретін. Мифтердің кронидтерге бүйрегі бұратындығынан

грек қалаларының қаулап өсіп келе жатқандығы, егін шаруа-шылығы нысандарының жан-жақты дамуы аңғарылатын. Өз кезегінде мифтерді ауыстырған эпостар табиғатты бағын-дыруға әбден септігі тиетін статикалық қалыптасқан жағдай идеалын күшейте түсті.

Атлантпен күрес кезіндегі Зевстің жерлік бейнесі Одиссей қаһарманға айналды.

Қытайда Лао-цзы ақиқат жол даоны дәріптеді. Ол даоны жалған, яғни адами және шынайы, яки табиғи деп екіге бөлді. Адами даоны күйретіп, шынайы, табиғи заңдылықтарға қайтуға үндеді. Оның замандасы және тарихтағы әлі талай ғасырлар бойғы сапарласы Конфуций, керісінше, барды сақтап, адамдар арасындағы қалыптасқан қарым-қатынасты біршама жақсарта түсуге шақырды. Оның ілімінің негізінде "дао" ("жол") емес, "жөн-жоралғы", "салт-дәстүр", "ізет-тілік", "сыпайылық" секілді сөздермен аударылатын "ли" ұғымы жатты. Конфуций ғибраттарының өн бойынан өзгеріске деген қарсылықтың салқыны еседі…

"Кіндік дәуір" атмосферасында пайда болған балама дүниетаным Зәрдәшт уағыздарында біршама өткір сипаттарға қол жеткізді. Ол Жақсылық пен Зұлымдықты араларына сына қағып, бір-бірінен алшақтатып қана қойған жоқ, замандастарын "Жақсылық пен Жамандық бір-бірімен мүлдем ажырап, әлем өз өмірінің соңғы сатысына жақын-дайтын уақыт мүлдем таяп қалды" дейтін пікірімен сең соққан балықтай тіпті таң-тамаша етті. Зәрдәшт әрбір жеке адам "Зұлымдықтың күйреуіне ат салысып, Мейірім пат-шалығының орнығуына қатыса алады, бұл патшалықта бақташы тіршілігіне адалдардың бәрі бірдей болады" деп уағыздады. Рас, бұл жерде "бақташы тіршілігіне адалдар" деген сөз тіркесі бізді ешқандай да адасуға ұрындырмау керек. Зәрдәштті көшпелі өмірдің идеологы болды деуге тіптен болмайды. Және көшпелілер стихиясы пайғамбар-лықты мүлдем қабылдамайтындықтан, Зәрдәшт олардың арасында пайғамбар болғысы келсе де бола алмас еді. Көшпелінің сана-түйсігіндегі ең басты ерекшелік – ол үшін ақиқаттың қарапайымдылығы, барынша түсініктілігі. Ол үшін әлеуметтік жүйеде ғана емес, табиғатты қосып бүкіл ғаламда тылсым, жасырын ешқандай құпия жоқ. Көшпелі үшін дүниеде бардың бәріне де түсіндірме бар. Бәрі де алақандағыдай белгілі. Ал мұндай ортада пайғамбарлар онсыз да ашық тұрған есікті қаққылағандай ақымақ халге душар болар еді. Көшпелінің "ақиқатты" қалай іздеу керектігін, керісінше, пайғамбардың өзіне оқытып жіберуі мүмкін. Бірақ көшпеліге пайғамбарлық не қажет. "Өз елінде пайғамбарлар болмайды" – бұл басқалардан бұрын, ең бірінші көшпелі-лерге қатысы көп сөз. Зәрдәшт ең бірінші етіп байтақ даланы мекендейтін осы көшпелілерді Зұлымдықтың, Ангра-Маньюдің әлемі санағандықтан да көшпелі өмірдің идеологы бола алмайды. Ол осы күшті Жақсылық күштері жақында жеңеді деп санады. Өзінің тамаша уағыздарында сиырды ұлықтап баққанымен оныкі егістік пен соның маңындағы шағын жайылымды дәріптеу, соқа мен өгізді аңсаған жердің аңсарын жеткізу ғана еді.

"Кіндік дәуірдің" атмосферасы, еуразия құрлығының бүкіл бағзы өркениеттері ауқымына ортақ белгілері бар атмосфера қалыптасты. Проблема пайда болды. Ол жан-жақты шешуді қажет етті. Біз бұны ұмытпауымыз, әрдайым жадымызда ұстауымыз керек. Әйтпесе біз Гілгәмеш эпо-сының авторлары, биік қорғандармен қоршалған қалалардың тұрғындары, эпостың "ниневиялық" нұсқасында Энкидуды неліктен өз патшаларының "бауыры" атағандықтарын, ал қаһармандардың достығын не себепті трагедиялық сарындағы поэманың негізі етіп алғандықтарын түсіне алмаймыз.

Туындаған проблеманың жалпылық сипаты туралы Ясперстің тарс ұмытып кетуі тіпті адам таңқаларлық. Ол Жерден жеті қоян тапқандай Вебердің пайымдауындағы "қарама-қайшылықты" ұстай қалады. "Халқы өз тегін жау-лаушы тайпалардан таратпайтын Палестина кіндік дәуірге пайғамбарларды тарту етті" дейді ол. Ал осы Палестиндік ақ-адал, сақал-шашы құдай аппақ қария пайғамбарлардың Вебер болжамдарының дұрыстығына басқалардың бәрінен де артық куәлік ететініне тіпті де назар аударғысы келмейді. Әттең, Веберге өз гипотезасын соңғы нүктесіне дейін дамы-тып, пісіріп жеткізуі керек еді. "Кіндік дәуірдің" рухани өміріндегі ең басты қақтығыс отырықшылық пен көшпелі-ліктің өзара айтыс-тартысынан ұшқындағанын айтқанда, айта алғанда Веберге Ясперстің тісі батпайтындығы анық-ты. "Көне Інжілдің" әуеніне құлай елтіген адамдар болғанымен, Палестин пайғамбарлары қала алаңқайларында алғашқы күнәні еске қайта-қайта салып, ділмәрсіп бақты. Эзра тара-пынан Израильдің бүкіл үрім-бұтағын бақташы, малшы-лардан таратын Мұсаның "Бес кітабы" балта шапса бұзыл-майтын ережеге айналдырылды. Ал қалалар шапқа шыққан шиқанды жарадай суреттелді. Мысалы, Содом мен Гоморра секілді. Иә, дәл солай, Палестин пайғамбарлары, ауада қалқып жүрген балама дүниетанымды аңдап қана қойған жоқ, оның сұмдыққа толы астарында аңғара алды. Олардың трагедиялық күнә, алғашқы қарғыс, адамзат

әулетін ең бірінші адамдардан бастап соңынан өкшелеп келе жатқан жаза туралы сарнай жөнелуі сосын-ды.

Иә, иә, адам табиғатының қос бірліктен тұратындығын, онда қалыпты статикалық бастау мен динамикалық бас-таудың егіз екендігін пайымдаған, ендігі басталған тоқы-раудың адам баласына үлкен қасірет әкелетін драма екендігін түсіне алған інжіл қарттары шынында да көріпкелдер еді. Көркемдік мінберінен Утнапиштиді лақтырып тастап, оның орнына Гілгәмештің жылап-жоқтауын әлемге, үміттің белгісіндей үндеуіндей етіп жариялаған көнекөз эпос та сұңғыла данышпан болатын...

* * *

Қазақ әдебиетінде “Іскендір” поэмасының негізіне адам аңсарларының бәрі бос әуре екендігі жайлы Александр Македонский (Іскендір Зұлқарнайын) және Аристотель есімдерімен байланысты ғибратты әңгімені арқау еткен ұлы Абайдан кейін, христиан жыл санауына дейінгі оқиғаларға алғаш назар аударғандар – ақын және зерттеуші Олжас Сүлейменов (“Қыш кітап”, “АЗиЯ”), прозада – Болат Жандарбековтер болды.

“Томирис” повесінде Б.Жандарбеков сақ-массагеттердің көне әлемнің әйгілі жаһангері Кирдің басқыншылығына қарсы азаттық соғысы туралы баяндайды. Негізгі оқиғаларға кіріспе ретінде алдымен көшпелі ортада алыс жорыққа керекті қуаттың қалай пайда болғандығы туралы, көшпелілер әскерінің Ассирияға, Алдыңғы Азияның елдеріне басып кіруі жайында мағлұмат беретін тарихи шолу жасалады: “Олардың дауысы дауылды күнгі теңіздің толқынындай құлақ тұн-дырады. Атқа мініп, сап түзеп, бір адамдай жауға шапқанда, оларға ешқандай күш төтеп бере алмақ емес!” (Иеремия пайғамбар).

Повестің тарих тақырыбына жазылған өзге туындылардан шоқтығын биік ететін тұстары көп. Танымдық мағлұма-тының молдығына қарамай жеңіл де тартымды оқылады. Авторға тән тамаша талғам оқырманның орасан мол тарихи мәліметтерді еш қиналмай қабылдауына мүмкіндік береді. Мысал ретінде парсы патшасының елшісі Мардының Томирис патшайымның ордасына келген жерін суреттейтін эпизодты келтіруге болады. Марды тек елші ғана емес, кәсіби барлаушы да. Ол болашақ жауларының тыныс-тіршілігін барынша жан-жақты байқауға тырысады. Дәл де нақты мағлұматтар алуға ұмтылады. Марды қажымай-талмай жинақтаған мәлімет-тердің ішіне автор массагеттердің әлеуметтік құрылымы, өмір сүру тәсілі, қолөнер, қару түрлері, ұрыс жүргізудегі страте-гиялық һәм тактикалық айла-амалдарын, ұстанатын этикасы мен эпостық жырларын, қысқасы анау-мынау көркем дүниенің қалыбы көтере бермейтін мол мағлұматты сіңіріп жібереді. Бірақ – Марды барлаушы. Сондықтан да мәлімет алу жолындағы оның әрбір әрекеті қауіп-қатер, интригаға толы. Оқырманның назары Мардының басына енді қандай кеп түсер екен деп әрдайым алаңдап отырады, бұл туындыны туынды ететін жақсы көркемдік тәсіл, сонымен бірге оқыр-ман ертедегі көшпелілер туралы қара орман деректер де ала алады. Бір кезгі көшпелілердің бүгінгі ұрпақтары өз баба-ларының өмірі туралы аңызынан ақиқаты басым, зерделі көзден өткен мәліметтерге қанығады. Яғни, ұрпақтар сабақ-тастығы жүреді деуге болады.

Томирис патшайым өз елінде жүргізген жаңғыртулар оның қанды да жеңісті шайқаста көсем болуына апаратын ақиқи жол болғандығы шынайы суреттелген. Өз төлеңгіттерін демократиялық жолмен таңдап алу, халық ерлігіне тәнті болған қаһармандарды көсем етіп сайлау, қалың көшпе-лілердің ауыз бірлігіне ұйытқы бола білу, соғыс өнеріндегі ғажайып дарындылық, міне, осының бәрі жиналып Томирис патшайым болады.

Баяндау барысында аңыздар мен тарихи жылнамалардың деректері үйлесе кірігіп кеткен. Мұның бәрі автордың тал-ғамынан хабар беретін тамаша жетістіктер. Дегенмен, повесті кемшіліксіз деуге де болмайды. Дау жоқ, автор тарихи мәліметтерді аса сезімталдықпен пайдаланады, қосарланған желілерді дамытуға келгенде өте шебер. Бірақ автор тарих ғылымы әбден зерделеп, зерттелген материалдарды пайда-ланған тұстарда ғана ширақ, қағылез. Бұл, әсіресе, Вавилон туралы тараудан жақсы көрініс береді. Автордың “Құдайдың қақпасы” (Бабылдың бір аты) туралы айтып отырғандарының бәрі де танымдық жағынан қарапайым оқырман үшін өте қызғылықты. Ал арнайы әдебиетпен таныс мамандардың бұл жерде “әттеген-ай” деуі бек мүмкін. Бәлкім бұл повестің ауқымы көтере бермейтіндіктен де осылай болған болар дейміз. Дегенмен…

Кир жаулап алған тұстағы сән салтанатқа толы және әбден азғындаған көне қала Вавилон, оның тозығы жеткен көп құдайлары мен енді-енді қауызында пісіп-жетіліп келе жатқан жалғыз құдай

идеясы, бұның бәрі “Кіндік дәуірдің” рухани ізденістері тұрғысынан қараған адамға қызғылықты көркемдік-пәлсафалық ізденістермен ой жүгіртулердің обьектісі болар еді. “Сақ жерінің жауынгері” Рүстемнің көзі түскен жайттардың бәрі де отырықшылық пен көшпелілік алғаш қақтығысқа түскен уақыттағы олардың бірлігі мен қарама-қайшылықтағы антогонизмінен мол мәлімет бере алар-ды. Бірақ Жандарбековтың Рүстемі зер салғанымен ештеңені байқамайды. Осы уақыттың замандастары Палестин пайғамбарларының қала алаңқайларында қалалардан болашақ Содом мен Гоморралардың сұлбасын танып, оларды қарғап-сілеп ділмарсып жатқанынан, жаңадан пайда бола бастаған “Інжілде” бабылдықтардың классикалық үлгісі іспетті Балтасарға қарғыс таңбасы басылғанынан мүлдем хабарсыз…

Айтылғанның бәрі ескертпе, кінәлау не айып тағу емес. Автор өзі таңдап алған повесть жанрында өз алдына қойған мақсатты игере алатындығын жақсы аңғартты. Әңгіме басқада, оның алып отырған тақырыбының кең тынысты эпикалық баяндауды қажет ететіндігінде. Біз автор егер тарихи роман үлгісін қол көргенінде, көптеген қамтылмай қалған жайт-тарды әңгімелеп беруіне мүмкіндік туар ма еді дейміз. Ал бұған “дау жоқ”, авторда материал молынан жетеді. Автор-дың Рүстемі повестің емес, кездейсоқ романның кейіпкері бола қалғанда оның байқары да, айтары да, айтарынан өрер ой ұшқыны да мол болар еді-ау. Жандарбековтің оң жам-басына әбден келетін роман мазмұнының мұндағы повесть поэтикасымен қарама-қайшылыққа түсіп қала беретіні бұл жерде, қалай дегенмен де, анық байқалып тұр…

* * *

Бұл бағытта Олжас Сүлейменовтің шығармашылығын айрықша атауға болады. Өн-бойынан азаматтықтың лебі есетін оның лирикалық кейіпкері 60-жылдардағы мәдени атмосфе-раның төл перзенті деуге әбден болады. Ол осы жылдарға тән болған жолмен жүріп өтіп қалыптасты. Алғашқы қадамын біршама абстрактылы деңгейде болса да ерлікке ашық үн-дейтін этикалық пайымдаулардан бастаған (“Жасық жолдың бетіне шақ лақтырсын тұлпар тұяқ шашалы”) Олжас Сүлейменовтің лирикалық кейіпкері өзіне қажетті тіректі туған халқының тарихынан табады (“Иә, аруақ, бейбіт күннен өлмейді ер…”). Оның патриотизмі ұлтшылдықтың тар аясында қалып қоймайтындығы алғашқы аттанысынан, өз мақсатын анықтаған тұстан-ақ анық аңғарылған: “Тау-ларды аласартпай, даланы асқақтату керек”. Ол тарих парақтарына зер сала қарайды, өткен ғасырлардың үніне құлақ тосады, олардан мәңгі көнермейтін құндылықтарды табады, бүгінгі замандастарына сана мен жанды сәулелен-діретін өзі тапқан тарихи мәліметтерді шабытты да салиқалы халде жеткізеді. Әйтсе де поэзияның дәстүрлі жанрлық үлгілері мол мағлұматтың тасқынына төтеп беруге тым әлсіз. Сүлейменов өз кейіпкеріне “даланы асқақтатуда” көмектесу үшін, халыққа басқа халықтардікінен бір де кем емес өзінің тарихи жадын қайта оралту үшін көркемдік тәсілдердің жаңа үлгілерін іздестіреді.

Ол “Қыш кітап” поэмасын жазды. Бұрындары буырқанған өлең немесе мақала жазуға әбден-ақ жеткілікті тарихи жайт-тарды түйсінуден, ақиқатты сезінуден туған сана жарқылы мұнда зілсіз әжуа түсіне боялып, жаңа биіктерге жол ашады. Сұңғыла, болашағы баянды болжамдар болса қиялдың қағы-лез ойынының жемісі іспетті ұсынылады. Ақын кейіпкер-лерінің ойлануына, қимылдауына мүмкіндік бере отырып, өзіне бейнебір көп баспалдақты қорған соғып жатқандай. Сондай-ақ осы бір эпикалық һәм драмалық үлгідегі кең тынысты баяндаулар ақын өзінің алғашқы туындыларындағы кейіпкерлерімен қоштасқан секілді де әсер қалдырады. Мұндай тоқтамға келуге ақынның Гілгәмеш туралы көне аккад поэмасының орталық желісін жан-жақты ой парық-тауынан өткізуге тырысуы, ол үшін арғы-бергі уақыттағы арғы-бергі халықтардың эпикалық және драматургиялық дәстүрлерін еркін пайдалануы да ықпал ететіндей.

Бірақ бәрібір Олжас Сүлейменовтің жаңа поэмасының орталық тұлғасы оның бұрынғы лирикалық кейіпкері болып табылады. Поэма лейтмотиві іспетті, “Ишпақа хан, сен кімдікісің?” деген сауал авторды әлі де бұрынғыдай тарихтың қызықтыратынын, бірақ оның ендігі жерде оған жаңа көз-қарас ауқымынан қарайтындығын аңғартады. Оны ең бірінші кезекте қызықтыратыны, әртүрлі этномәдениет өкілдерінің кездесуінен туындайтын проблемалар легі. Ишпақаның тағдыры және поэманың мазмұнында ақынға субьективтігі жағынан өте жақын мынандай дилемма көрініс тапты: бір жағынан халықтардың бірлігін, туысқан екендігін пайымдау, екінші жағынан сол халықтардың тек біреуінің ғана өкілі бола алатындығыңды анық түйсіну.

* * *

“Көтеру кезеңі басталды. Меніміз бізге айналды. Алақа-нымыздың бір қабат терісін алдыра жүріп, өзіміз жинаған төбе-дүниелерімізді көтеру биігінен әрі асыра аламыз ба, Ұлы дала, сенің рухани самғауыңның амплитудалық көр-сеткіші тікелей біздің осы азапты нар тәуекелімізге байла-нысты болмақ”. Олжас Сүлейменовтің замандастарына қаратып айтылған сөзінде жүлгеленген көтерудің осы прин-ципі қазақ мәдениетінде оның өз шығармашылығында, “АЗиЯ” кітабында жан-жақты көрініс тапты.

Олжас Сүлейменов бұл кітабында өзінің жоғары инте-лектін, сирек мәдениеті мен ғылыми ойлау жүйесін, асқақ болмысты дүниетанымын бір арнада тоғыстыра білген. Әділетке еселенген құмарлығы, тарих пен тіл ғылымындағы “ақиқатты жұлмаушылыққа” деген бітіспес қарсылығы оның этикалық позициясын нақтылаған. Сүлейменовтің поэти-калық сөздің тынысын, жүрек қағысын дөп басып, тани білетін ғажайып қабілеті бұл кітаптың өн бойына өң беріп, қадыр-қасиетін, құндылығын арттыра түседі.

Кітап жанрын дәстүрлі анықтамалардың ешқайсысымен анықтау мүмкін емес. Әйтсе де осы бір, сөз жоқ, көркем шығарма өзінің оқырман сезіміне әсер етуі жағынан Олжас Сүлейменов әлдеқашан хас шебері ретінде мойындалып, танылған “ойлы поэзияның” ең үздік үлгілерінен бір де кем түспейді. Ойлаудағы поэтикалық және ғылыми бастау-лардың арақатынасы проблемасы кітапта бірнеше рет көте-ріледі. Оларды бір-біріне қарама-қарсы қоюға деген қарсылық кітаптың негізгі тізгін-қағары, қамшылаушысы десек тіптен де қателеспейміз. “Неліктен екенін білмеймін, поэзия – ақымақтау, ғылым – ақылдылау болуы керек деген пікір орныққан. Ақымақтың өлеңі ешқашан ауыздан ауызға көшпейтінін, жадта қалмайтынын ұмыттық, – деп толғанады О.Сүлейменов монологтарының бірінде – “оқымысты” және “ақын” сөздерінің мағыналары жақында ғана ажыратылға-нын да ұмыттық. Олар бір сөзбен, Еуропада – артист, Орталық Азияда кейінгі түркі тіліндегідей – чалябы – құдай – деп айтылатын. Омар Хайям ұзақсонар математикалық трактаттар жазды. Бәлкім өмірінің соңында жұп-жұмыр формула іспетті шып-шымыр төрттаған-рубайларды дүниеге келтіруіне осы ізденістерінің игі ықпалы тиген болар. Поэзия мен фило-софия һәм математиканың зерлі түйіні іспетті әл Фараби ше? Кімдер еді олар, ақындар ма, ғалымдар ма? Символдар-дың жұмбағын шеше білетін, өйткені, оларды өздері туды-ратын осы бір чалябы дегендеріңіз. Иә, олар сезімтал ойдың адамдары. Орта ғасырлардағы Орталық Азияда ғылыммен шұғылдану бұл жолға басын тіккен адамға ешқандай байлық әкелмейтін. Омар Хайям мен әл Фараби қанағат тұтқан жалғыз ғана артықшылық – “танып-білу бақыты” болды. Міне, осы “танып-білу бақыты” “артықшылығына” бүгінде өзінің тынымсыз ой еңбегімен ерекшеленетін ғажайып қабілетінің арқасында Олжас Сүлейменов те ие.

Әйтсе де ол әлемнің символдарын танып-білудің бесаспап құралы іспетті қарапайым чалябы ғана емес. Ол нақтылыққа өң беруші, мазмұн бітіруші дарын. Оның кітабы жеңіл әрі түсінікті оқылады. “Басында сөз болды” деп келетін Інжіл жаңалығынан біздің ақын метафоралық астарлылықтың тұманды пердесін сырып алып тастай алған секілді. Сүлей-менов кітабын оқи отырып, жер астының уілін, табаныңның астындағы топырақтың тербелісін, тектоникалық ауытқулар мен жаңа таулардың пайда болу процесін түйсіне, сезіне аласың… Ол ақындық шабыт пен ақыл-ой сәулесінен нұр-ланған адам сөзінің жарқылды кристалына бастапқы, шынайы қуатын қайта қайтарады.

“АЗиЯ”-да Олжас Сүлейменов әртүрлі қырынан танылған. Олардың бәрін санамалап шығу мүмкін емес. Бірде славист, түркітанушы, шумертанушы болса, ендігі бір тұста тарихшы, лингвист, әдебиеттанушы болып кетеді, үшінші бір жерінде – этнограф, палеограф, жылнамалар білгірі ретінде көрініс берсе, төртінші бір жерінде ақын, публицист ретінде сөз алады. Арнайы бір графада азамат, қоғам қайраткері, т.т. болып кете береді. Бір ақынның басында тоғысқан бұл көп қырлылық Қайта өрлеу дәуіріне тән болған универсал таным иесін – өткен және келер уақыттармен еркін әңгімелесуші тұлғасын сомдап шығарған. “Игорь жасағы туралы жырдың” “күңгірт” тұстарын махаббатпен зер сала, сүйсіне оқу арқылы ақын кемеңгер поэманың расында да көнекөз жәдігер екендігін, XII ғасырда пайда болған осы бір орыс әдебиеті мұрасының жазылуына түркі тілінің тікелей қатысы болған-дығын дәлелдейді. Әсіресе, ақынымыздың “Жырдың” алғашқы поэтикалық тұма сөздігін жасауға деген талпы-ныстары ерекше қызығушылық оятады. Әртүрлі шөгінді қабаттардан аршылып-тазаланған “Жыр” көз алдымызда биік драмалық үні бар монолитті, қабырғалы туынды ретінде сұлба түзейді. Олжас Сүлейменов поэманың бүкіладамзаттық мәнге ие

негізгі көтермек проблемасын тап басып анықтаған. Ол “біздердікі дұрыс емес еді” деген ақиқатты ашып айта алу проблемасы болатын. Орта ғасырлардың өзінде этникалық мүддеден ақиқатты жоғары қоя білу, шындықты бет-жүзің бар демей айта алу тек кемеңгер суретшінің ғана қолынан келетін ерлік еді, – дейді ақын.

Бірақ, Олжас Сүлейменов отандық түркітануға келгенде тіпті басқаша болып кетеді. Асқақ үн торығуға бой алды-рады, кекесін ащылау әжуаға айналады. Ақиқатты айғақтау ағартушылыққа ұласады. “Будданың аяғына табынатын буд-дашылар секілді үндіеуропейстиканың таптар саптамасына басын шұлғып тамсана беретін жергілікті “етікші” түркі-танушыларды біраз сілкілеп алатын тұстар “Шумер-намеде” жетерлік. Мұнда шынайы ғылыми, шәкірттік құр бас шұлғи берушіліктен ада, нәсілдік және халықтық ұғымдарға бой алдырмаған жаңаша түркітануды қалыптастыруға деген ынтызарлық байқалады. Кітапта ұсынылған шумер-түркі сөздерінің кестесі оны дайындауға көп тер төгілгендігін, мол еңбек сіңірілгендігін аңғартады. Бағзы түркі және шумер тайпалары түркітанушылардың дені айсыз түндегі түпсіз терең құдықтай деп санайтын көне замандарда бір өңірде, өзара қоян-қолтық араласып өмір сүрді дейтін О.Сүлейменов болжамының тиянақсыз еместігіне көз жеткізеді. “Шумер-наме” ақыл-ойды, оны жаңа сауалдар легімен мазалай, “түшіркендіре” отырып, жаңа ізденістерге, зерттеулерге шақырады. Сүлейменов қойнауы бес мың жылдық түпсіз тереңнен сандаған ғасыр түркі-моңғол халықтарының рухани өзегі, негізі болған, адамзат тарихындағы ең алғашқы монотейстік дін-тәңіршілдікті тартып шығарып алу арқылы өз бағытының жемісті, берері мол екендігін дәлелдей түседі. Ал бұл сенім біздің бабаларымызға қаншама уақыттар қан-шама діндер мен дүниетанымдардың аранында жұтылып кетпей, өз болмысын аман сақтауына септігін тигізген-ді.

Қайсыбір беттерде кітаптың екі бөлімінің өзара үндесіп, салаласа сабақтасып кететіні де бар. Автор “Игорь жасағы туралы жырда” ұлы князь Светослав Всеволодовичтің өзінің тәңіршілдік салтымен жерленіп жатқаны туралы түс көретін тұсын еске алады. Міне, бұл кітаптың нағыз композициялық шешімі еді! Бейнебір, кітаптың екі бөлімі бір-біріне сәуле түсіріп тұрғандай. Ал түркі этносының еуразия құрлығы халықтарымен мәдени байланыстары бірнеше мыңжыл-дықтардың ұзына бойына созылғандығы тағы да бір рет тамаша дәлелденеді.

“АЗиЯ”-ны оқығасын “Игорь жасағы туралы жыр” мен “Гілгәмеш жайлы эпосқа” өзара салыстырулар жүргізу мүм-кіндігі тіптен оңайлана түспек. Аккад эпосы “біздікілердікі дұрыс емес” деген ойды Ұрық құдайларын кінәлау арқылы нақты жеткізеді. Ал осы ойды ортағасырлық орыс ақыны да айтып отыр емес пе! Араларын мыңдаған жылдар бөліп жатқан екі әдеби жәдігер де, міне, осылайша, бағзы бірліктің күйреуін жоғары көркемдік деңгейде қайғы-қасіретке көміле отырып жырлаған шынайы көркем шедеврлер болып шығады. Иә, екі поэма да ақиқатты айта білді.

Енді “АЗиЯ”-ға қайта оралайық. Кітаптың қайсыбір тұстары қатты сынға ұшырады. Бұл жерде ақынның да өзінің кейбір тұжырымдарына қайта оралып, оларды сыни ой сүзгісінен қайта өткізгендігін ұмытпағанымыз дұрыс. Пікір-таластар мен шығармашылықтан соң болатын рефлексия-лардың детальдарына жан-жақты тоқталып жатпай-ақ, мына бір нәрсені ашық айтқым келеді. Бүгінгі қазақ мәдениетінің мүмкіндіктеріне жете зер салмай, біз кітаптың шын, шынайы бағасын бере аламыз ба? Әрине, жоқ. Кітап кінәратсыз ба? Олай деп және айта алмаймыз. 60-жылдардағы мәдени қозғалыстың лирикалық қаһарманы авторды – әдебиетші мен ғалымды – ғалымды кейде өз тақырыбын өз дегеніне қалай болмасын көндіртуге тырыстыру арқылы, ал суретшіні құр құрғақ қисынның жетегіне елітіп алып кету жолымен өзіне бағындырып алғанын аңғару еш қиын емес. Ал алпысыншы жылдар тарихты зерделеуде дәп осындай әдіс-тәсілдерді керек деп санайтын және оны ақтап та алатын. Тарихи-мәдени мұраны игеруде ойлау жүйесінің өзіндік ерекшелігі бар синкретизмге құлаш сермеуі бұл кездері тарихи қажеттілік деп ұғынылды.

“АЗиЯ” өзінің пайда болуымен тарихты және тарихи мұраны игерудің қалыптасқан практикасында кездесетін қарама-қайшылықтарды барынша жалаңаштап көрсетіп берді. Бізге, қалай дегенмен де, бүгінгі күннің болмыс-бітімін және тарихты танып білуде әртүрлі биіктіктердегі әрқилы таным формаларына иек арту қажеттігін, олардың өзара сабақтасып жатпаса ортақ шындыққа және қол жеткізе алмайтындығын ең бірінші болып дәлелдеп берген дүние – “АЗиЯ” болып табылады. Ол біздің барлық проблемаларымызды өзара жемісті әріптестікте бірлесе отырып шешуге шақырады.

Еділ Тұрсынов,
филология ғылымдарының докторы

ТАРИХИ ЖЫРЛАР МЕН ӨЛЕҢДЕРДІҢ ШЫҒУ ТӨРКІНІ

Қазақ халқының тарихи жырлары мен тарихи өлеңдерін қазақтың, жалпы түркі-монғол халықтарының ортақ эпи-калық дәстүрінен жеке түрде бөлек алып, жеке қарастыруға болмайды. Тарихи жырлар мен өлеңдер – ежелден келе жатқан жалпы эпикалық дәстүрдің заңды жалғасы.

Тарихи жырларға тән бірқатар ерекшеліктер өз бастауын батырлық эпостан алады, ал тарихи өлеңдерге ортақ кейбір өзгешеліктер тарихи жырлар арнасында пайда болып, қалып-таса бастаған. Тегінде, жанрлық тұрғыдан қарағанда "тарихи жырлар" деп аталатын ауыз әдебиеті үлгілерін "ескі батырлар жырлары" мен "тарихи өлеңдер" арасындағы жанрдың өткінші аралық түрі деп қарастырғанымыз жөн сияқты. Шынтуайтына келсек, ескі батырлар жырлары мен тарихи жырларды бір арнаға тоғыстыратын жәйттер бар. Мысалы, ескі батырлар жыры да, тарихи жыр да тарихта нақты болған адамдардың батырлық іс-әрекеттерін баяндайды. Айталық, Қабанбай, Олжабай, Ағыбай, Есет, Жанқожа сияқты батырлар тарихи жырдың кейіпкерлері, Қобыланды, Ер Көкше, Ер Сайын тәрізді ескі батырлық жырлардың кейіпкелері де тарихта болған адамдар. Ер Көкше орыстың Никон жылнамасында 1423 жылы қаза тапқан тарихи кейіпкерлердің бірі болып көрсетіледі[1].

Қобыланды мен Сайын да тарихта болған адамдар екені белгілі.

Ескі батырлар жырларында баяндалатын оқиғалар тарихи оқиғаларға негізделіп суреттелетіні дәлелденіп отыр. Тіпті, жыраудың өз ойынан шығарып, жыр желісіне өз тарапынан қосқан оқиғалардың тарихта шын болған ақиқат істермен байланысының барлығы болашақ жүргізілер зерттеулерде айқындалмасына кім кепіл бола алады?

Ә. Марғұлан: "...Қазақ эпосы кейде жылманалық жазбалардан кем түспейді, олар көп сәттерде жазу-сызуға машықтанбаған халық арасында жылнамалық жазбалардың орнына жүрген. Осы оқиғалардың эпоста суреттелуінің дұрыстығы соншама, оларды, типті, тарихи әдебиеттер де дәлелдеп отыр"[2], – деп жазады. Бұл – қазақ тарихы мен этнографиясын, фольклоры мен археологиясын жетік меңгерген білікті маманның пікірі.

Осы жағынан алып қарағанда ескі батырлар жырлары мен тарихи жырлар арасында онша алшақтық жоқ сияқты болып көрінеді. Әріден басталатын ең көне жырларымызды айтпағанның өзінде, Қарға бойлы Қазтуған, Еңсегей бойлы ер Есім, тіпті Ер Сайын, Ер Көкше, Қобыланды сияқты батырлар жырының қатарында аталып жүрген шығармалар мен Сабалақ, Қабанбай, Бөгебай, Ағыбай және т.б. тарихи жырлар санатындағы үлгілердің тарихи деректік негізін егжей-тегжейлі зерттеп шығар болсақ, бұл алшақтық тіпті байқалмаған да болар еді. Демек, онда батырлар жыры деп аталатын шығармалардың біразын тарихи жыр қатарына қосуға мәжбүр болар едік.

Осы орайда тарихи негізі жоқ эпос атаулы болмайтын-дығын айта кеткен жөн. Эпосқа тән ерекшелік оның тарихпен, тарихи оқиғалармен тығыз байланыстығы болып табылады. Мәселенің мәнісі тек әр эпикалық шығармада осы тарихи шындықтың қаншалықты дұрыс әрі, кең ауқымда қаншалықты нақты суреттелуінде жатқан болса керек. Ендеше, "батырлар жыры" және "тарихи жыр" деп бөлуі-міздің өзі қисынға келіңкіремейді. "Тарихи жыр" десек, онда "батырлар жырын" оның тарихи негізінен айырғандай боламыз, тарихи негіз "тарихи жырда" бар да, "батырлар жырында" жоқ тәрізді болып көрінеді. Олай болса, "тарихи жырды" басқаша атағанымыз қолайлырақ болатын секілді. Н.С. Смирнова мұны "поздний героический эпос", яғни "кенже эпос" деп атайды[3] Біздіңше, осы атау жанрдың (жанрлық түрдің) дұрыс сипаттамасын береді. Қырғыз бауыр-ларымыз да кейінгі дәуірлерде орын алған тарихи оқиғаларға негізделіп айтылатын жырларды осылай атайды[4].

Эпос атаулыға ортақ ерекшеліктердің бірі – ол суреттелетін тарихи оқиғалардан уақыт жағынан неғұрлым алшағырақ тұрса, соғұрлым тарихы шындық көмескіленіп, нақтылықтан жалпылыққа ауыса бастайды, сөйтіп, нақтылы оқиғаларды суреттеудің орнына белгілі дәуірге ортақ типтік оқиғаларды көрсетеді, соның нәтижесінде нақтылы тарихи оқиға типтік оқиға сипатына ие бола бастайды. Ақыр-аяғында нақтылы тарихи оқиғалардың ізімен пайда болған шығарма белгілі бір дәуірде орын алған типтік оқиғалардың жалпы көрінісі болып дүниеге келеді. Бұл процесс эпикалық дәстүрі аса дамыған қазақ, қырғыз, алтай, хақас, саха және т.б. халық-тардың ауыз әдебиетінен анық байқалады. Өзге халықтардың эпостарын айтпағанның өзінде, қазақтың "Қобыланды", "Көкше",

“Ер Сайын” жырларын кейінгі дәуірде пайда болған “Сабалақ”, “Ағыбай”, “Қабанбай”, “Бөгенбай”, “Жан-қожа” сияқты жырларымен салыстырғанымызда осындай көрініс байқаймыз.

Мұны жырдың басталуынан-ақ аңғаруға болады. Мысалы, “Алпамыс” жырында:

Бұрынғы өткен заманда,
Дін мұсылман аманда,
Жиделі-Байсын жерінде,
Қоңырат деген елінде
Байбөрі деген бай бопты...

“Алпамыстан” кейінгі дәуірде пайда болған “Кобыланды” жырында:

Кешегі өткен заманда,
Қарақыпшақ Қобыланды,
Атасы мұның Тоқтарбай
Халықтан асқан болды бай...

Жанқожа туралы жырдың басталысы бұлардан гөрі анығырақ, нақтырақ, айтушы оқиғаның дәл қай кезде және қай жерде болғанын көрсетуге тырысады; бұрынғы дәуірлерді атап өтіп, оқиғаның нақтылы мерзімін атайды:

Өзбек ханның тұсында
Атамыз қазақ дін баққан,
Алтын Орда хандары
Жердің жүзін шаңдатқан.
Олардан кейін бұл қазақ
Патшалығын жоғалтқан.
Ноғайлы тозып кеткен соң
Хиуалық сарттар ел билеп,
Сырдың бойын шаңдатқан.
Олардан кейін бұл қазақ
Ақмырзаны өлтіріп,
Бабажан сартты суға атқан[5].

Осыдан соң жыр айтушы бірден жырдың оқиғасын баян-дауға көшеді.

Жоғарыда аталған ерекшелік қазақ эпикалық дәстүріне ғана емес, жалпы көшпенді түркі-монғол халықтарының эпикалық дәстүріне ортақ жәйт. Тарихи жырдың тарихи оқиғалардан алыстаған сайын нақтылық нышандарынан айырылып, жалпылыққа бейім бола бастайтынын қырғыз эпосынан да айқын көруге болады. Мысалы, ежелгі дәуір-лерде болын өткен тарихи оқиғалардың негізінде өрбіген “Манас” жыры былай басталады:

Байыркынып жомогу,
Баштаса келер оролу,
Эзелкинин жомогу,
Эстесе келер оролу.
Жармы төгун, жармы чын,
Жарандардын көөну үчүн,
Жабыратып айтабыз
Жолборс Манас жөнү үчүн.
Көбү төгүн, көбү чын,
Көпчүлүктүн көөнү үчүн,
Көпкүлдөтүп айтабыз
Көк жал эрдин жөнү үчүн...[6]

Ал қазақ, қырғыздың қалмақтармен соғыс оқиғаларын баяндайтын “Құрманбек” жырының басталысы бұған қарағанда әлдеқайда нақты келеді: “Өткөн замандардың бир қылымында қырғыз-қыпшақ элинин Тейитбек деген ханы болгон. Тейитбек өзүнүн элинен башкага алы жептеген,

арышы өтпөгөн, турган жери Анжиян багытында екен. Борбор шаары Жазы болгон. Ошол убактагы қырғыз, қып-чактар қалмақтан кордукту көп көргөн”[7].

Демек, батырлар жыры дегеніміз – ілгергі дәуірлерде болып өткен, халықтың есінде нақтылы сипаты көмескіленіп, я болмаса тіпті ұмытылып кеткен тарихи оқиғалардың негі-зінде пайда болған, бара-бара жалпылық сипатқа ие болып, белгілі бір дәуір оқиғаларын жалпы түрде бейнелейтін эпика-лық шығармалар. Тарихи жыр (кенже эпос) деп жүргеніміз – халық есінде нақтылық сипаты әлі толық жойылмаған, кейбір жағдайларда болған тарихи оқиғалардың ізімен шығарылған, тарихи оқиғалардың суреттеуде ескі батырлар жырларының поэтикалық тәсілдерін пайдаланған эпикалық үлгілер. Кенже эпос – тарихи эпос пен тарихи өлеңдер арасындағы аралық жанрлық түр.

Осы арайда И. Голенищев-Кутузовтың халық есінде та-рихи оқиғалардың сақталу-сақталмауына байланысты айтқан пікірін келтірген жөн. И. Голенищев-Кутузов айтуына қара-ғанда, тарихи оқиғалардың ауыз әдебиетінде бейнелеу сипаты ең алдымен халық жадының (народная память) ерекшелік-теріне байланысты. Фольклор үлгілерінің халық арасында ауызша таралуына байланысты халық жадының бірнеше түрлері қалыптасқан. Атап айтқанда: 1. Ата-бабалар туралы жады, яғни табиғи ес (память о предках, природная память). Халық жадының осы түрі ата-бабаларымыздың, шамамен, жүз елу жыл ілгері атқарған іс-әрекеттерін толық түрде қамти алатын қабілеті бар, ал жүз елу жылдан арғы уақыттағы іс-әрекеттерінің сипаты кейінгі ұрпақтың есінде көмескілене бастайды да, басты-басты іс-әрекеттерінің ғана жалпы сипаты есте қалады. 2. Бұдан да арғы уақыттарда болған істер мен оқиғаларды шежірелік жады (генеалогическая память) қам-тиды. Халықтың шежірелік жадында ата-бабалардың аттары мен басты-басты іс-әрекеттерінің қысқаша ғана анықта-малары сақталып отырады. Оны шежірелік жадымен тарихта із қалдырған атақты адамдар туралы жады (память о неко-торых выдающихся личностях) тоғысу арқылы мұны күшейте түседі. 3. Тарихи жады (историческая память): ол тарихи жазба деректерге және ауызша шежіре, аңыз (легенда), әңгіме-сарындарға (предание) сүйенеді.

Жоғарыда аталған халық жадының түрлері тарихи жағдаяттарға (әлеуметтік өмірде орын алған күшті, зор өзге-рістерге) халықтың бір жерден екінші бір жерге босып, қоныс аударуына; жаңа барған жерінде әдет-ғұрпы, салт-санасы өзгеше халықтарменен қарым-қатынас жасауына т.с. бай-ланысты бір-бірімен әртүрлі қатынастарда болады. Мысалы, халық өмірінде орын алған осындай өзгерістердің салдары-нан халық назары алдыңғы болып өткен оқиғалардан осы жаңа оқиғаларға ауып, бұрынғы оқиғалар халық есінде көмескілене бастайды[8].

Осы тұрғыдан алып қарағанымызда, нақтылы тарихи оқиғалардың ізімен пайда болған поэтикалық шығармалардың кейін уақыт өте келе кең ауқымды көріністерді бейнелейтін шығармалар болып өзгеруі заңды құбылыс екеніне көз жеткізуге болады. Басқаша айтқанда, батырлар жырларына тән өзгешелік – эпикалық кең құлаштылық – батырлар жырларының барлық үлгілерінде бірден пайда болған өзгешелік емес. Батырлық эпостың кейбір үлгілері әуелде нақтылы тарихи оқиғалардың негізінде пайда болған сюжетті тарихи өлеңдер түрінде туып, уақыт озған сайын тарихи нақтылы оқиғалар халық жадында көмескілене келе оның жалпы сипаттамасын ғана беретін әрі эпикалық суреттеу тәсілдерін бойына сіңірген кең эпикалық жыр болып қалып-тасқанға ұқсайды. Бұған, мәселен, Қазақ хандығының құрылғанына дейінгі уақытта пайда болған “Ер Сайын”, “Көкше”, “Қобыланды” сияқты туындылардың қазіргі кезде нағыз батырлық эпикалық жыр саналатыны дәлел болатын сияқты. Ал бергі дәуірде “Ақтабан шұбырынды” оқиғасына байланысты жалпы қазақ-жоңғар соғысының негізінде пайда болған кенже эпос үлгілерінде эпикалық құлашы оларға қарағанда тарлау, тарихи нақтылығы да басымырақ келеді.

Біздіңше, батырлар жырларына тән тарихи оқиғалардың эпикалық кең құлашта суреттелуі тарихи оқиғаларды бүкіл бір дәуір ауқымында алып баяндаумен ғана[9] пайда бол-маған. Болмысты эпикалық кең құлашта суреттеу тәсілі-нің қалыптасуына мынадай бірнеше жәйттердің себепші екені анық.

1. Мифологиялық эпостың әсері. Батырлар жырларының ең арғы түбірі – мифтік сюжеттерден және мифтердің баяндау, суреттеу тәсілдерін негізге ала отырып дамыған батырлық аңыздаулардан (богатырское сказание) шығып өрбігені көптеген фольклоршылардың еңбектерінде жан-жақты дәлелденіп жүр[10]. Мифтер болса, бүкіл жер-дүниені, барлық жан-жануарларды жаратқан, немесе асқан киелі, құдіретті күштің иелері, космостық сипаты бар кейіпкерлер туралы баяндаған. Ендеше эпикалық кеңдік, ауқымды-лықтың арғы төркіні осында жатыр.

Батырлық жыры – әлеуметтік алғашқы таптардың қалып-тасу дәуірінің жемісі. Бұл қазіргі фольклорлық ғылымында дау туғызбайтын қағидалардың бірі. Батырлар жырлары соғыстардың өрбуімен, әскери демократияның қалыпта-суымен, руластар арасынан ержүрек жауынгерлердің, дарын-ды қолбасшылардың шығуымен байланысты пайда болғаны да белгілі.

Ал әлеуметтік алғашқы таптардың қалыптасу дәуірі – аруақтарға сыйынудың пайда болып қалыптасқан кезі. Тарихи-археологиялық деректерге қарағанда, андроновтық дәуірдің Атасу кезеңінде (б.з.б. XIV-XIII ғг.) Сарыарқа даласын жайлаған ру тайпалар ішінде аталық үлкен әулет-тердің оқшаулану процесі едәуір күшейген. Осы кезеңнен қалған зираттардың ішінде жеке аталық отбасы мүшелерінің сүйектері жерленген молалар саны бұрынғыға қарағанда едәуір көп. Демек, бұдан жеке отбасылардың ру ішінен бөлініп шығып өздерін дербес шаруашылықтар деп есептей бастағандығы байқалады. Жеке отбасы мүшелерінің меншікті мал-мүлкі көбейеді, олар рудың өзге мүшелерінен тәуелсіз болуға ұмтылады. Сөйтіп жаңа сападағы туған-туыстық қатынастар қалыптаса бастайды: бұрын бүкіл ру мүшелері бір-біріне ет-туыс болып есептелген болса, жаңа жағдайда мұндай туған-туыстық қатынастармен қабат жеке әулет көлеміндегі ер-туыстығы алдыңғы қатарға қойылады; ержүректігі, білек күші арқасында өз қолына мол олжа жинаған атадан тараған ұрпақтар бұл өз атасын жалпы руға ортақ ру атасымен қатар қадір тұтады. Осыдан бастап, жалпы ру көлемінде жеке үлкен әулеттердің оқшаулану процесі басталады[11].

Бұл – аруаққа сыйынудың қалыптаса бастағанын аңғар-татын құбылыстар. Аруақты қастерлеу – ру көлемінде емес, үлкен әулет көлемінде пайда болған құбылыс. Аруақтарға сыйынудың қалыптаса бастағанын мынадан да байқауға болады: өліктермен бірге қабірге оған тиесілі заттар мен тағамдар қойылатын болған және біраз уақыт өткеннен кейін туыстары келіп, зираттың басына тағы да көп мал сойып, оның етін көміп кетуді әдетке айналдырған. Осыған қарап, андронов дәуіріндегі тайпаларда өлікке ас беру салты дәстүрге айналған деп топшылауымызға әбден болады. Ал ас беру – аруақтарға сыйынумен байланысты салт.

Л. Гумилевтің айтуына қарағанда, б. з. д. XП ғасырдан бастап, хүн (хун) тайпаларында аруақтарды қадір тұту тарала бастағанға ұқсайды: аруақтарға арнап, жауға қарсы жарыққа шыққанда және жорықтан кейін адамдарды құрбандыққа шалатын әдет пайда болған. Өліктерді жерлеу салты да өзгерген[12].

Аруақтарға сыйыну батырлар жырларында оқиғаларды эпикалық кең құлашта суреттеу тәсілінің орнығуына, эпи-калық әсірелеудің пайда болып қалыптасуына көп әсер еткен. Мұның төмендегі мағлұматтардан аңғаруға болады.

Түркі-монғол халықтарының батырлар жырлары туралы жазған зерттеушілер батырлар жырын орындау көп халықтарда киелі мәнге ие болғанын айтады. В.Радловпен сөйлескен қырғыз манасшысы: “Жыр жырлауды менің көмейіме құдай тағалам құйған, мен жырды іздеп жатпаймын да жаттап та жүрмеймін. Жыр менің көмейімнен өзінен-өзі төгіліп жатады”, деп айтқан болатын[13].

Қырғыз манасшылары туралы академик Ә. Марғұлан: “Бұлардың барлығына ортақ нәрсе, манасшы болардың алдында олардың түсіне Манас пен оның қырық шорасы кіріп, ақындық қасиетін олардың ауыздарына құяды-мыс. Содан “Манас” жыры оларға түсінде қонады” деген ұғым болған. Мәселен, Қарашы жыршының қалай манасшы болғаны туралы халық аузында мынадай аңыз бар: “Қарашы қой бағып жүрген, әке-шешесі жоқ жетім бала екен. “Манас” жырын айтуға сондай құмар екен. Бір күні далада ұйықап жатып түс көреді. Түсінде соңынан топ адам ерген, астына аққұла ат мінген, басында үлкен қалпағы бар, қызыл шырайлы кісі аян беріп, балаға келеді. “Бізді танисың ба?” “Жоқ, танымаймын”. “Танымасаң мен Манаспын, менің артымда тұрған Семетейдің шорасы Құл-Шора”, – дейді. Таныстырып болған соң, Манас: “Айт Манасты”, – дейді. Қойшы бала: “Білмеймін, айта алмаймын”, – дейді тар-тынып. “Олай болса, дауысыңды шығар, “а” де, аузыңды аш”. Бала аузын ашады. Манас баланың аузына үш түкіреді. Содан былай Қарашы төкпе ыршы, манасшы болып кетеді” деп жазады[14]. Осы сияқты аңыздар Келдібек, Тыныбек, Саяқбай, т. б. манасшылар туралы да айтылады[15].

Қырғыз аңыздарының айтуына қарағанда, Келдібек “Манас” жырын айтып отырғанда дауыл тұрып, үй сол-қылдап, дауылмен бірге көзге көрінбейтін салт аттылар жиналып, жыр тыңдаған. Бұл – Келдібектің жырын тыңдауға жиналған аруақтар болатын[16]. Осы сияқты наным алтай-ларда да болған. Олардың ұғымы бойынша, әр батырлық жырда мадақталатын адамдардың аруақтары жиналып, жыр тыңдайды. Жыр жақсы айтылса, оқиғалар өзгерілмей дұрыс баяндалса, аруақтар риза болады да, дұрыс айтылмаса бұлқан-талқаны шығып, ашуланып, жыр айтушыны өлімге бұйы-рады[17]. Демек, жыр аруақтарға арналған арбау қызметін атқарған. Және да орындаушының

оқиғаларды өзгертпей дұрыс баяндауына мән берілетін. Чукча нуит (азиялық эскимос), коряк, ительмендердің фольклорында қалыптасып келе жатқан батырлық эпостың бастапқы үлгілерін қарастыра отырып, Г. Меновщиков олардың ең басты қасиеттерінің бірі есебінде – болған оқиғаларды еш өзгеріссіз, болған күйінде баяндауын атайды[18]. Тарихи жырға да қойылатын басты талап осы.

Жырдың аруақтарды арбау мақсатымен орындалатыны, әсіресе буряттардың үлигээр (жыр) айтуға қатысты наным-сенімдері мен ырымдарынан анық байқалады. Буряттар үлигээрлерді қасиетті деп қастер тұтқан. "...Үлигээрдің сөздері, айталық, құдайлардың біріне арнап айтылған бақсылық мадақ жырдың, бақсы сарынының сөзіндей киелі сөздер болып есептелетін" деп жазады бурят фольклор-шысы Н. Шаракшинова[19]. Бұрынғы кезде үлигээрді айтқанда буряттар әр түрлі ырымдар жасайтын болған: киіз үйдің төбесіне сүт құйылған тостаған қоятын, құдайларға, аруақ-тарға арналған ырыми рәсім кездегідей, шырақ жағатын, үлигээрді айта бастар кезде ошақтағы күлді жерге тегістеп жайып, жыр біткен соң күлдің бетіне түскен іздер бар ма екен деп тексереді екен[20]. Осы ырымдардың жырда әнгіме болатын құдайлар мен аруақтарға бағышталғандығы аян. Тостағанға құйылған сүт пен жағылған шырақтар – құдайлар мен аруақтарға арналған құрбандық екені, шашылған күлдің үстінен осы құдайлар мен аруақтардың келген-келмегенін аңғартатын іздерді байқайтындықтары анық көрініп тұр. Үлигээрлердің магиялық арбау есебіндегі қызметін айта келе, Н. Шаракшинова: "Кесірлі жындардан сақтану және жол жүргенде, аң аулауға шыққанда сәтті нәтижеге жеткізу құралы болған үлиггээр жауды жеңу құралының міндетін де атқарғанға ұқсайды" деп жазады[21]. Б. Я. Владимирцов 1912 жылы монғолдар Қобда қорғанында бекініп алған қытайларға қарсы шабуылға шыққанда түүлчі Парчен үли-гээр айтып, монғол әскерлерінің рухын көтерген, сөйтіп олардың жеңісіне өз үлесін қосқан" деген[22]. Басқаша айт-қанда, үлигээр айтқан түүлчі аруақтарды шақырып, олардан медет тілеу ырымын жасағандай болады. Шабуыл алдында батырлар жырын орындау салты қазақтарда да болған. Батырлар жырын орындау – әскери магиялық ырым екен-дігін арапаголардың наным-сенімдерінен де анық байқауға болады. Арапаголар батырлар жырын әскери магия есебінде шабуыл кезінде жеңіске жету мақсатында орындаған[23].

Осыған қарап, мынадай қорытындыға келуге болатын сияқты:

а) батырлар жырларының генезисінде мифологиялық эпоспен қатар кейіпкерлердің өмірде болған іс-әрекеттерін баяндайтын сюжетті шығармалар рөл атқарған секілді;

б) бұл шығармалар өлең түрінде айтылған болса керек. Олай дейтініміз, көп халықтарда өлген адамның аруағына арнап айтылатын жоқтаулар кездеседі. Осы жоқтаулар өлең түрінде айтылады және сюжетті болады, кейде сюжетті өлең түріндегі шығармалар кісі өліміне байланысты емес, тірі адамның көрсеткен ерлігін мадақтау мақсатымен айтылады. Бұл мадақтау, мақтау өлеңдер де сюжетке құрылады. Міне, осыларды тарихи жыр (кенже эпос) жанрының бастапқы түрі деп есептеуімізге болатын сияқты. Яғни батырлар жырлары генезисі жағынан мифологиялық эпоспен, батыр-лық әңгімелермен ғана емес, жалпы батырлық эпосқа ортақ негіз – өмірде болған оқиғаларды, адамдардың іс-әрекеттерін мадақтау мақсатымен айтылған жоқтау және мақтау, мадақ өлеңдерімен де байланысты.

Өлген адамдардың батырлық, ерлік іс-әрекеттерін баяндайтын жоқтау өлеңдер осы адамдардың аруақтарына арналып айтылғандықтан, орындаушылар әсерлеу тәсілін кең пайдаланған (әсерлеу тәсілі – құдайларға, аруақтарға, жын-иелерге арналған арбау, дұғаларға тән негізгі тәсіл екені белгілі. Мифологиялық эпосқа тән кең эпикалық құлаш- оның көркемдік бейнелеу тәсілдерін әрі қарай дамытқан батырлық әңгімелерге де ортақ екені белгілі. Осыларға өлген адамдардың аруақтарына арналып айтылатын мақтау, мадақтау, жоқтау өлеңдері қосылып, батырлар жырларына тән оқиғаларды кең эпикалық құлашпен әсерлеп бейнелеу тәсілі қалыптасты демекпіз.

"Халық арасында әлде бір батырдың қоштасуы және соны жоқтауға байланысты таралған өлең-жырды алғашқыда бір ақын жинап, басын құрауы, сөйтіп тұңғыш эпостық дастан-ның тууына негіз қалауы ықтимал" деп жазады М. Әуезов[24]. Осы еңбегінің екінші бір жерінде ол өз ойын былай деп білдіреді: "Эпостық дастандардың шығу тегі сөз болғанда олар тұрмыс-салт жырларының негізінде туды деп айтуға кәміл болады. Батыр жорыққа аттанарда айтылатын "қоштасу" жыры, ол қалыңдық әкелгенде айтылатын үйлену салт-жыры, ол өлгенде жанкүйерлері жылап-сықтап айтатын "жоқтау" жыры сол батыр жайындағы эпостық жырдың негізін құрамауы мүмкін емес. Мәселен, бір кезде болған Сайын деген батырдың жайына байланысты туған "қоштасу" жыры, ол өлгенде

туған “естірту” жыры, әйелінің “жоқтау” жыры кейін бір ақынның өзекті желіге түсіруі арқасында дастанның тұңғыш нұсқасын жасауы ықтимал. Басқа ақын-дар оған тағы да қоса түскен. “Ер Сайын” жырында Сайын-ның өлер алдында қырық жігітпен бақылдасқан “қоштасуы” да, қырық жігіттің Аю Бикешке келіп айтқан “естіртуі” де, Аю Бикештің “жоқтауы” да бар. Эпостық дастан осылай тумақ керек деген жорамал басқа батырлық жырларда да тұрмыс-салт жырлары бар болуына байланысты айқындала түседі. Мәселен, “Қобыланды батыр” жырындағы Қобылан-дының жауға аттанар алдындағы үй-ішімен қоштасуы, Ал-шағыр шауып әкеткеннен кейін бұғауға түскен ата-анасының батырды жоқтауы, “Ер Тарғын” жырындағы Тарғынның ел-жұртымен қоштасуы осындай”[25]. Осы пікірді Е. Ысмайылов та қостаған[26].

Батырлық эпостың негізінде жатқан мақтау, мадақтау, жоқтау өлеңдерінің әуелде өлген адамның аруағына арналып айтылғандығы, бұл өлеңдерде өлген адамның тірі кезіндегі іс-әрекеттері баяндалғандығы сахалардың және эвенкілердің батырлық жырларынан өте айқын байқалады: кейіпкердің туылғанынан бастап, өлгеніне дейінгі батырлық іс-әрекет-терін баяндап болып, жыр айтушы жырды “сөйтіп, аруаққа айналды” деген сөздермен аяқтайды[27]. Яғни батырлық жыр әуелде өлген адамның туылғанынан бастап, өмірінің ақырғы сәттеріне дейінгі барлық елеулі ерлік істерін баяндап, ұрпақ-тары мұны ұмытқан жоқ дегендей өлген адамның аруағына ишарат білдірген, оны риза ету үшін айтылған.

Батырлық жырдың осы құрылысы түркі-монғол халық-тары батырлар жырларына тән. Бұл – ежелгі дәстүрдің жұрнағы, осы дәстүрдің тұрақтылығын аңғартатын жәйт. Мәселен, ежелгі түркілер мен ежелгі қырғыздардың тастағы жазулары (Күлтегін, Тұяқұқ[28], Білге қағандарға, Құл-Шораға арнап жазылған жазулар) сахалардың олонхолары, қырғыздың “Манасы”, қазақтың көптеген жырлары, алтайдың қайла-рының, т.б. мазмұны кейіпкерлердің туылғанымен басталып, оның соңғы ерлігін, өлімін көрсетумен аяқталады.

Батырлық жырлардың негізін мифологиялық эпоспен, батырлық әңгімелермен қатар қаласқан, өлген адамның ерлік істерін баяндаған, басқаша айтқанда, тарихи фактілерге сүйене айтылған мадақтау, жоқтау өлеңдерін тарихи өлеңдердің алғашқы үлгілері деп білгеніміз жөн. Дәлірек айтқанда, бұл – тарихи өлеңдердің жанр болып қалыптаспай тұрған кезіндегі бастапқы түрі.

Осы өлеңдердің өлген адамдардың аруақтарына арнап айтылғандығы мынадан да байқалады. С. Иванов ежелгі түркілер қалдырған сынтастарды зерттей келе, әр сынтас қолына тостаған ұстап тұрған адам бейнесінде жасалған-дығына ерекше көңіл аударады. Зерттеушінің пікірі бойынша, сынтастардың осы үлгімен жасалғандығы біріншіден сын-тастың өлген адамды бейнелегенін, екіншіден, қолына тос-таған ұстап тұрған сынтасқа өлген адамның аруағы ұялағаны және осы аруақ ас беруге жиналған адамдармен бірге асқа қатысатыны туралы ұғымды білдіреді[29].

Ендеше, ас үстінде асқа қатысып отырған аруақтың құр-метіне мақтау, мадақтау өлеңдердің айтылуының жөні бар. Көңіл аударарлық жәйт: түркі-монғол халықтары салтында өлікке ас бергенде жылап, жоқтау айту ырымы жасалмайды, жылау, жоқтау тек адам өлгенде, оның жетісін (яки тоғыз күнін), қырқын бергенде айтылған. Бұл әдет түркі-монғол халықтарының барлығына ортақ болған соң, мұны ежелден бері келе жатқан әдет деп тануымыз керек.

Бұл әдеттің пайда болуы ежелгі ата-бабаларымыздың адамның бірнеше жаны болады (сүне, тын, құт, жұла, сүр, жел-салқын, үзүт) деген ұғыммен байланысты. Адам өлгенде оның тәнінен “тын” деген жаны шығады (мұндайда “тыны чықты” деген), өзге жандары дененің ішінде қала береді, 7-9 күннен кейін тәннен “құт” және “сүне” шығады, қырық күннен кейін тағы басқа жандары шығады деп сенген. Туған-туысқандары осы уақыт ішінде қайғырмаса, өлген адамның денесінен алыс кете қоймаған жандары “үзүт” болып, тірілерге зиян келтіруі мүмкін деп ұққан. Бір жылдан кейін жасалған ас кезінде өлген адамның “жел-салқын” (“аруақ”) деген жаны ғана өз иесінің сүйегі қойылған жерге келеді. Осы аруақты сыйлап, көңілін көтеріп, тамаққа тойғызу қажет болатын. Сондықтан ас кезінде ойын-күлкі, өлең-жыр т. б. сауық-сайран жасалып, мол ас-тағам берілетін (бұларды ауыз тиер алдында “тие берсін” деуі де осыған байланысты. Аруақтың көңілін өстіп көтермесе, ол “үзүт” (“жаман көрмес”, өлілер дүниесі ханының елшісі) болып тірілерге зиян келтіріп жүреді деп сенген.

Осыған қарағанда, аруақтарға арнап айтылған өлеңдер жоқтау түрінде емес, мадақтау түрінде айтылған болса керек Ендеге батырлық жырдың негізі болған мифологиялық эпос пен батырлық әңгімемен қатар тарихи өлеңдердің бастау түрі – мадақтау өлеңдер болған.

Өлген адамға ас бергенде осындай мақтау өлеңдерді бұрынғы кезде қазақ жыраулары мен қырғыз жомоқчулары айтқан болатын. Мадақтау өлеңінде өлген адамның туыл-ғанынан бастап істеген ерлік, жомарттық, даналық істері баяндалған. Бұл өлеңдерде кенже эпоса ("тарихи жырларға") тән эпикалық әсерлеу де, тарихи фактілерден алыс ауытқы-маушылық та бар. Алайда кенже эпос немесе тарихи өлеңге айналу үшін бұл мадақтау өлеңдер жыршылардың репер-туарын еніп халық арасында тарау керек еді. Әрине, мадақтау жырларының барлығы дерлік жыршылардың сүйіп айтатын шығармаларына айналған жоқ, мұның көпшілік арасына тараған таңдаулылары ғана нағыз ауыз әдебиеті шығармалары болып қалды.

Ас кезінде шығарылған мадақтау өлеңдерінің халық репертуарына сіңісу жолдары әр түрлі болған. Осы процесте айтарлықтай роль атқарған факторлардың бірі – шығарманың көркемдік сапасы. Екінші жағынан алғанда, бұл орындау-шының жыршылық қасиеттеріне, оның халыққа қанша-лықты кең танылғандығына да байланысты болса керек. Халыққа әбден танылған, атақты жырау, жыршының репер-туарындағы шығармалар қарадүрсін орындаушылардың репертуарындағы жаңа шығармаларға қарағанда халық арасына көбірек тараған. Үшіншіден, осы процесте аруақтарға сыйынудың аса маңызды рөл атқарғанын да естен шығар-мағанымыз жөн. Қиын, қысталаң шақтарда, жаумен бетпе-бет тіресканде жауынгерлер өз руларының атақты, батыр адамдарының аруақтарын шақырып, оларға арқа сүйеген. Сол себепті түркі-монғол халықтарында ұрысқа түсер алдында жыраулар, жыршылар бұрынғы өткен аталардың ерлік істерін баяндайтын жырларды айтып, жауынгерлердің рухын көтерген.

Қысталаң уақытта жыраудың, жыршының үш күн, үш түн қатарынан айтылатын жырларды орындауға мүмкіндігі болмағаны өзінен-өзі түсінікті. Сондықтан көбіне көлемі жағынан кішілеу мадақ орындалған. Ежелде өзінің тірі ке-зінде істеген ерліктері туралы баяндайтын шығарманы тыңдау үшін өлең кейіпкерінің аруағы ұрыс майданына келіп, ұрпақтарына болысады деген сенім болған. Бұл туралы Махмұд Қашқаридің "Диуани лугат-ат түрк" (XI ғ.) деген еңбегінде: "Мұның мәнісі мынадай: түркілердің екі руы бір-бірімен соғысқа шыққанда, соғыс басталардың алдында әр рудың адамдарына еріп келген аруақтар бір-бірімен соғы-сады. Қай рудың аруақтары жеңсе, сол рудың адамдары ертеңгі күні жеңіп шығады. Қай рудың аруақтары жеңілсе, сол рудың адамдары жеңіліс табады. Соғысуға келген рулардың жауынгерлері аруақтардың атқан оқтары тие ме деп қорқып, шатырларына кіріп жасырынады. Бұл түркілер арасына тараған әдет" деп айтылады[30]. Демек, ұрыс алдында батырлық жыр, мадақ жырларын орындау – соғыс май-данына аруақтарды шақырып келтірудің амалы болған сияқты. Демек, жеке адамдардың аруақтарына арнап шығарылған мадақ жырлары осы жолмен де халық репер-туарына кіріп, сіңісе берген.

Жанқожа батыр туралы жырда қазақ жауынгерлері Созақ қамалына шабуылға шыққанда Төремұрат жырау мадақ өлең айтып, олардың рухын көтереді[31]. Бұл ежелден келе жатқан дәстүрдің жалғасы. Осы салт монғолдарда да[32], көптеген өзге халықтарда да болған. Мысалы, майяларда, ица тайпа-сының атақты ержүрек адамының аруағына арнап шыға-рылған мадақ өлеңі болған. Осы мадақ өлеңін ицалар жауға қарсы соғысқа шыққанда орындаған. Өлең ицалардың халық репертуарына сіңісіп, "Ица жыры" деген атпен халық арасына кең тарап кетті[33].

Түркі-монғол халықтарында осындай мадақ өлеңдерді жыраулар (жомоқчулар, түүлчілер) орындаған болса, Анголада бұл міндетті жырау тәрізді абавугилер атқарған. Олар өлген батырлар мен хан, көсемдердің аруақтарына арнап мадақ өлеңдерін шығарумен қатар, асқан ерлік көрсеткен тірі жауынгерлердің, батырлардың, хандар мен көсемдердің ерлік істерін, жомарттығын, даналығын паш ететін мадақ жырла-рын да шығарып орындаған. Осындай мадақ жырлар "экье-вуго" деп аталатын Экьевуго жырлары өмірде болған оқиғалардың ізімен шығарылатын, олардың сипаты қазақтың кенже эпос үлгілерінің сипатымен пара-пар келеді[34]. Сон-дықтан осы жырларды аруақтарға шығарылған мадақ өлеңдер дәстүрінің дамуы нәтижесінде пайда болған жырлар деп тануымыз керек сияқты. Олай дейтініміздің себебіне келсек, мадақ өлеңдерді өлген адамдардың аруақтарына арнап айту дәстүрі дәуірлеп тұрғанда, өзіне бағыштап шығарылған мадақ өлеңін естіген тірі батыр мұны мақтан етіп тыңдамас болар, оны қорлау деп түсінер еді.

Рашид ад-Диннің еңбегінде Қабыл ханның баласы, батыр әрі хан Қутула қағанға арнап шығарылған осындай бір мадақ жырының мазмұны келтірілген. Жырдың қара сөзбен келтірілген мазмұнына қарағанда, мадақ жырында жыр (эпос) жанрына тән негізгі ерекшеліктер бар, баяндау эпикалық әсірелеу тәсіліне негізделген[35]. Мұны кенже эпоса жат-қызуға болатын секілді.

Бурят фольклоршысы Н. Шаракшинованың мынадай бір пікірін келтіргеніміз жөн. Бурят тарихи өлеңдерінің эпи-калық сарындарға бай екенін айта келіп, ол: "Тарихи өлеңдер өздерінің мазмұны

және эпикалық элементтерді өз бойына сіңіруі жағынан үлигээрлерге (батырлар жырына – Е. Т.) өте жақын тұрады. Олардың үлигээрлерден айырмашылығы тарихи фактілерді жырға қарағанда дәлірек көрсетуінде, батырлар жырының поэтикасын түгелімен пайдаланбауында және көлемінің едәуір шағындау болып келетінінде дей аламыз. Ал стилі мен поэтикасы жағынан тарихи өлеңдер лирикалық өлеңдерге жақын тұрады. Өлең туған кезінде ондағы лирикалық элемент едәуір күшті болып көрінеді. Уақыт өткен сайын ол әлсірей бастайды, эпикалық элемент күшейіп, тарихи өлеңдер улигээрлерге жақындай түседі. Осы тұрғыдан алып қарағанда, буряттің "Шоно батор" атты тарихи өлеңі қызықты. "Шоно батор" өлеңінде кейбір нұсқа-лары бурят үлигээрлеріне жақын болса, енді кейбіреулерінің лирикалық элементі әлсіреген тарихи өлеңдерге жақын. "Шоно батор" атты тарихи өлеңнің кейбір бурят ауданда-рында, мәселен, Оса (Билчир ұлысы) ауданында батырлар жыры болып кетуі ғажап емес"[36].

Тарихи өлеңдердің эпикалық элементтерді өз бойына сіңіруі – өзге халықтар фольклорына да ортақ құбылыс. Осы себептен, мысалы, болгар және югослав фольклоршы-лары тарихи өлеңдер қатарына әрі тарихи өлеңдерді, әрі кенже эпос үлгілерін жатқыза береді[37]. Бұл – тарихи өлеңдердің әр түрлі нұсқаларда біресе тарихи өлең, біресе кенже эпос белгілерін бойына сіңіруінен туған құбылыс. "Гайдуктар тура-лы өлеңдер көп сәттерде эпикалық шартты схемаларға еліктеп айтылады... Кейбіреулері өлең түріндегі хроникаға ұқсайды, осы жағынан олар черногорлықтардың XVIII-XIX ғг. ерекшелігін танытқан ірілі-кішілі оқиғалар туралы баян-дайтын әңгіме-өлеңдеріне жақын келеді", – деп жазады югослав тарихи өлеңдері туралы И. Голенищев-Кутузов[38].

Тарихи өлеңдердің эпикалық сарындармен толысып кенже эпосқа айналу процесі малай фольклорына да тән құбылыс. Мысалы, 1819 жылғы Мунтиңнің Палмбаң сұлтанына қарсы соғысқа шығып, жеңіліс тапқанын баяндайтын, тарихи оқиғалардың ізімен туған шығарма кенже эпос түрінде де айтылады[39].

Башқұрттың фольклорында тарихи оқиғалардың ізімен шығарылған кішігірім тарихи өлеңдер (бәйет) "Урал", "Тевкелев", "Буранбай", "Бииш" сияқты кенже эпос үлгілері де көп кездеседі. Қалмақ фольклоры жөнінде де осыны айтуға болады. "Убуши қонтайшының дөрбен-ойраттарға қарсы жасаған жорығы" атты XVI ғасырда болған оқиғаларды баяндайтын кенже эпосымен қатар оларда қалмақтардың I Петр соғыстары туралы және қалмақтардың 1812 жылы орыс-француз соғысына қатысқаны туралы баяндайтынтарихи өлеңдері де кенже эпос түрінде айтылып жүр. Тіпті, ежелгі бұлғарлардың жауынгерлері, батырлары туралы баяндайтын, тарихи оқиғалардың ізімен шығарылған бәйіттері де кенже эпос түріне жатады. Сахалардың тарихи-поэтикалық фольклоры тұтасымен дерлік кенже эпос пен олонхолардан тұрады. Бұл шығармалардың айтылу түрі жай өлеңдердің айтылу түрінен айрықша. Әдетте, оқиғалар туралы баян-дайтын бөліктері қара сөзбен айтылып, кейіпкерлердің сөздері мен диалогтары "дьиэ буо"[40] сарынымен өлеңдетіп айтылады. Бұл жағынан алып қарағанда, олар олонхоға ұқсайды" деп жазады саха фольклоршысы Г. Эргис[41].

Демек қазақтың тарихи-поэтикалық фольклорына тән құбылыс саналатын өмірде болған оқиғаларды әрі кенже эпос ("тарихи жыр"), әрі тарихи өлең түрінде баяндау – көптеген халықтарға тән ерекшелік деуге болады.

В. Пропптың орыстың тарихи өлеңдері жанрын анық-тағанда тарихи өлең жанрын "таза" түрінде анықтай қою мүмкін емес екенін мойындауға мәжбүр болғаны белгілі. "...Егер жанр дегенді поэзияның азды-көпті тұтастығы белгісімен анықтайтын болсақ, тарихи өлеңдерді жанр есебінде мүлдем топтастыра алмаймыз... Дегенмен, тарихи өлеңдер жанр есебінде болмаса да, тарихи мазмұнға құрылуы жағынан ортақ, бірақ әр түрлі дәуірлерде пайда болып, әр түрлі нысанда тараған бірнеше жанрлардың қосындысы есебінде – бар нәрсе", – деп жазады ол. Осы қорытынды көптеген халықтардың, соның ішінде қазақтың тарихи өлең жанрына да қатысты. Бұған жоғарыда келтірілген мысалдар дәлел бола алады[42].

Тарихи өлең жанрын анықтауды қиындататын көптеген жағдайлардың ішінде тарихи өлеңдердің кенже эпос болып құбылуы процесінің алатын орны ерекше. Бұл процестің тек соңғы ғасырларда пайда болған құбылыс емес екенін, батырлар жырының, кенже эпос пен тарихи өлеңдердің генетикалық түбірі бір екенін, тарихи өлең (мадақтау өлеңі) кенже эпос түрі арқылы "нағыз" батырлар жыры болып қалыптасқанын байқаймыз. Ендеше өзге елдер фолькло-рының материалы негізінде жасалған "тарихи өлеңдер батырлар жыры дәстүрінің әлсірей бастауы салдарынан кейінгі дәуірде пайда болды" деген қорытындыны жақтап, оны түркі-монғол тарихи өлеңдері тәжірибесіне тели

салғанымыз асығыстық болатын сияқты. Осындай пікірді кезінде автордың өзі де қазақтың тарихи өлеңдері туралы жазған тарауында айтқан болатын[43], енді бұл пікіріміздің қате екенін мойындауға тура келеді. Тарихи өлеңдердің батырлар жырына айналуы эпикалық дәстүрдің әлсірегенін емес, қайта оның қуатының күшті екенін көрсетеді. Қазақ ауыз әдебиетінде тарихи оқиғалардың эпикалық түрде бейнеленуі де эпикалық дәстүрдің күштілігін аңғартады.

Славян эпикасының тарихына түркі-монғол халықта-рының фольклорының материалдары негізінде жасалған қорытындыларды тели салуға болмайтынын орыс фольк-лоршылары да мойындап отыр[44]. Бұл үшін типологиялық талдау жасау керек. Сонда ғана әрбір қорытынды тұжы-рымның типологиялық мәнісі бар екені яки жоқ екені анықталуы мүмкін. Жоғарыда жасалған типологиялық талдау тарихи өлеңдердің эпикалық дәстүрдің әлсіреуі нәтижесінде пайда болғаны туралы тұжырымның бірқатар осал тұстары бар екенін көрсетіп отыр. Тарихи этнография деректері де тарихи өлеңдердің (мадақтау өлеңдерінің) батырлар жырымен бір дәуірде пайда болғанын дәлелдейді[45]. Тарихи-фоль-клорлық зерттеулер де осыны аңғартады. Мәселен, ежелгі және орта ғасырлардағы корейлер мен қытайлардың ауыз әдебиетінде батырлар жыры болған емес, ал тарихи өлең-дер болған[46].

Осыдан “ежелгі тарихи өлеңдер тек әскери ерлік тақы-рыбын, жауынгерлер мен қолбасшылардың, көсемдердің жомарттығы мен адамгершілік қасиеттерін баяндаған” деген пікір тумауы керек. Кейбір деректерге қарағанда, алғашқы әлеуметтік таптардың қалыптасу дәуірінің өзінде тарихи оқиғалардың ізімен шығарылған, лирикалық сарындарға негізделген тарихи өлеңдердің қоштасу түрі пайда болғанға ұқсайды. Мәселен, біздің заманымыздан бұрынғы 121-жылы Хо Цюй-бин басқарған қытай әскерлері хүндерді Еңлік[47] тауы мен Цилянь тауы алқабынан ығыстырып шығарғанда, туған жерінен босып келе жатқан хүндер ата мекенімен қоштасып өлең шығарғандығы белгілі. Осы тарихи өлеңнің қоштасу түрінің төрт-ақ жол өлеңі жылнамашылардың жазбаларында сақталып қалды. Қытай жылнамашылары өзге халықтардың, әсіресе дала көшпенділерінің өмірі туралы жазғанда маңызды оқиғаларды ғана жазатын. Осыған қара-ғанда, өлеңнің жылнамада келтірілуі оның хүндер арасына кең тарап, жиі айтылып жүргенін аңғартатын секілді. Өлең мәтінінің сақталып қалған төрт жолы төмендегідей:

Еңлік тауынан айырылдық,
Қыз-келіншектеріміз еңліксіз қалды.
Цилянь тауынан айырылдық,
Алты түлік малымыз қысыр қалды[48].

Ежелгі иузы (юечжилердің) Алиу деген кісісінің жыры VI-шы ғасырға жатады:

Чылылардың аңғары,
Ин тауының етегі.
Жазық дала жазылып,
Көкжиекке жетеді,
Көк аспаны көмкеріп,
Төрт құбыла шайқалған.
Шалғынынан төрт түлік
Көзге әрең байқалған.

Жау шапқыншылығының салдарынан туған жерінен ығыстырылып, босқан кезде туған жермен қоштасу түрінде шығарылған өлеңдердің тарихи өлеңге айналуын хүн (иузы, юечжилердің) ұрпақтары қазақтардың “Қаратаудың басынан көш келеді” деген қоштасу өлеңінің тарихи өлеңге айнал-ғанын да байқауға болады. Қазақтың тарихи өлеңдерінің пайда болу, қалыптасу, даму процесін зерттегенімізде біз ата-бабаларымыздың жасап қалдырған мол мұрасынан аттап өте алмаймыз. Қазақ халқының фольклорлық дәстүрі өзінен-өзі, тап-тақыр жерде пайда болған жоқ, ол – бұрынғы замандарда туып қалыптасқан бай фольклорлық дәстүрдің заңды мұрагері әрі дамытушысы болып табылады.

Фольклорлық дәстүрге тән ерекшелік оның ешқашан үзілмейтіндігі дер едік. Ал ол үзіліп қалса, онда оның жойы-лып кеткені болып шығады. Фольклорлық дәстүрдің дамуы барысында оның кейбір бұтақтары қураса, олардың орнына жаңа тармақтар өсіп, жетіледі. Кей уақыттарда қуарып қалды-ау деген тармақтың ғасырлар шаңының астында жылт етіп төбесі көрініп қалып жататын сәттері де болады. Яғни тасқын судың астында қалып қойған шөп сияқты, ол біразға дейін су

астында қалып, сосын күш жинап, жапырақтарын күнге қарай созып, бір күндері су бетінен қылтиып шыға келеді.

Туған жермен қоштасу өлеңдерінің дәстүрі де осыған ұқсас. Ата-бабаларымыздың тарихында болып өткен ауыр трагедиялық оқиғалар, бүкіл халық болып қоныс аудару сияқты “ақтабан шұбырындылар” аз болған жоқ. III ғасырда бір жағы қытай, бір жағы үйсін, бір жағы иузы (юечжи) үш жақтан жабылып, хүндерді қырып салды. Бір замандарда ірі, күшті мемлекет болған, Қытаймен бел теңестірген хүндер ата мекенін тастап, жан-жаққа жан сауғалап босып кетті. Ірі халықтың азғантай ғана жұрнағы Алтайдың аң өтпес шатқалдарын паналап, жан сақтап қалды. Осыған қарағанда, Еңлік, Цилянь тауларынан айырылу ұсақ оқиға болып көрінбей ме! Осы зор трагедия бұрынғы тарихи оқиғаларға байланысты шығарылған өлеңдерді халық жадында өшіріп, жаңа трагедиялық оқиғаларға байланысты өлеңдердің пайда болуына себеп болғаны әбден мүмкін/ Хүндердің ұрпақтары ежелгі түркілер де осындай “ақтабан шұбырындыға” душар болғаны тарихтан мәлім.

Осы оқиғалардың тасасында қалып қойған бұрынғы тарихи өлеңдер де халық жадынан өшірілгені сөзсіз.

Ноғайлы хандығы ыдырағанда ата-бабаларымыз тағы бір ауыр трагедияға душар болды. Еділді, туған жерді тастап, жаңа жерлерге ауып баруына тура келді. Тарихи оқиғалардың ізімен туған жермен қоштасу өлеңдері дәстүрінің жоғалма-ғанын осы оқиғаға байланысты шығарылған “Ноғай-қазақ-тың айырылуы”, “Ормамбет хан өлгенде, он сан ноғай бүлген-де” сияқты, қарақалпақ ауыз әдебиетінде сақталған “Орман-бет би толғауы” сияқты өлең-жырлардан байқауға болады.

Жылау, жылау, жылау күй,
Жылаған зарлы мынау күй,
Қазақ пен ноғай айрылды,
Қазақ сартқа қайрылды.
Ноғайлының ну елі
Күңіренді, қайғырды.
Қарақыпшақ Қобыланды
Қара орыннан айырылды,
Ел қанаты қайырылды.
Зор күн туды, зор күндер,
Кетті күлкі мол күндер.
Жылау менен қоштасу...
Келер ме қайтып ол күндер![49].

Хүн өлеңіндегідей, мұнда да туған жер – құт мекені болып көрсетіледі. Хүн өлеңінде Цилянь тауының шөбінен айырылып, “алты түлік мал” төлдемейтін болды. Мұның, әрине, поэтикалық бейне, туған жердің берекелігін аңғар-татын поэтикалық тәсіл деп түсінуіміз керек. Жоғарыда келтірілген үзінді де осыған ұқсас: атамекен, ежелгі тұрмыс “күлкі мол күндер” болып көрсетіледі, сол берекелі шат күндерді аңсау бар (“Келер ме қайтып сол күндер!”). Қарақалпақтың “Ормамбет би толғауында” да осылай:

Артыу-артыу таулардан
Аса көшти көп ноғай.
Едил менен Жайықтан
Жабыла көшти көп ноғай.
Жаңа қоныс туған жердей берекелі емес:
Саразбанлы Сары тау
Тәуке ханның журты еди,
Қоқан деген уллы журт
Ислам ханның журты еди.
Ел-жұртынан айрылып,
Етикли суу кешерсең,
Қайықлы ескек есерсең,
Бұл көшкеннен көшерсең,
Түркстанға барасаң,
Оннан мәкән табалмай,
Оннанда арман көшерсең,

Мийримсиз аққан Жайхунның
Ылайлы сууын ишерсең[50].

Осы сарын Қазтуған толғауына да негіз болған. Демек, ежелден келе жатқан дәстүр бұл жыраудың шығармаларында да кеңінен орын алып отыр:

Жабағылы жас тайлақ
Жардай атан болған жер,
Жатып қалған бір тоқты
Жайылып мың қой болған жер.
Ботташығы бұзаудай,
Боз сазаны тоқтыдай,
Балығы тайдай тулаған,
Бақасы қойдай шулаған,
Шырмауығы шөккен түйе таптырмас,
Балығы көлге жылқы жаптырмас
Қайран менің Еділім...[51].

Қоштасу өлеңдеріне тән негізгі ерекшелік – оларда лири-калық сезім басым болады. Бұл түсінікті де. Ата қонысынан айрылған адамдар ең алдымен жүректерін сыздатып бара жатқан туған жерге деген шексіз сүйіспеншілігін, қилы кезең-дегі мұң-шерін, болашақтарының тұйыққа тірелгенін жырға қосады. Бұл өлеңдерде ішкі эпикалық кеңдік бар, ол бүкіл халықтың бейбіт өмірінің астан-кестеңін шығарған зарлы оқиғаның ауыртпашылығын сезінуден туған. Халық траге-диясының осы сипаты көлемі жағынан шағын өлең, толғау-ларға ішкі эпикалық мазмұн беріп отырады. Бірақ бұл батыр-лар жырына тән эпика емес. Батырлар жырындағы эпика оқиғаларды кең ауқымды етіп көрсетуден, кейіпкерлерді де осыған сай етіп суреттеуден, қайталаулар, ортақ суреттер (общие места, клише), теңеулер мен эпитеттерді, т. б. пайда-лану арқылы жыр желісін күрделі етуден тұрады. Қоштасу өлеңдеріңде эпикалық кеңдіктің өзі лирикалық кейіпкердің терең сезімін аңғарту нәтижесінде пайда болады. Батырлар жырының эпикасына көп оқиғаны бір жерге топтастыру тән болса, ал қоштасу өлеңдерінің “ішкі эпикасына” оқиға-лардың ішкі терең мәніне үңілушілік басым. Батырлар жыры-ның эпикасы “оқиғаның бағыты” формуласына құрылса, қоштасу өлеңдерінің ішкі эпикасы “себеп-салдар” форму-ласымен өлшенеді. Соңғысы – лирикалық жанрдың негізгі формуласы: сүйгенін еске алып, жігіт тәтті қиялға беріледі; жалғыз ұлы ұрыста қаза болған, шешесі қайғырады; құс салып, тазы ертіп, жігіт шаттанады, т. с. с. Демек, қоштасу өлеңдері – лирикалық дәстүрдің негізінде пайда болған тарихи өлеңдердің түрі. Олардың эпикасы – сезімнің терең-ділігімен өлшенетін құбылыс.

Сондықтан қоштасу өлеңдері тарихи оқиғаларды сурет-теуді мақсат етпейді, тек болған оқиғалардың ішкі мәнін емеурінмен ғана білдіруге тырысады. “Қаратаудың басынан көш келеді” деген өлеңде қалмақтардың қазақ ауылдарын шапқаны, елдің туған жерін тастап, жан-жаққа босуы, қазақ жауынгерлерінің көшті қорғап қалмақтың барлаушы-шап-қыншы жасақтарымен ұрыс жүргізулері суреттелмейді. Осы оқиғалардың бәрі олардың мәнісі мен содан туындаған салдарын ғана аңғартатын поэтикалық бейнелер арқылы суреттеледі

Стамбұлға кезінде көшіп кеткен қарашайлардың өле-ңінде туған елінен жырақта ата-мекенін сағынғаны былайша жырланады:

Ой, иги саған Теберди, Қобанны табар еди
Сыйлы Шамда өтпек бла ашарға.
Джаратхан Аллахдан буйрук табар еди
Бурун кибик тик кюнюмде
Джети эл болуб джашарға!
Ой, болар ма еді Теберді, Қобданың суымен
Түркияда[52] нан жеуге.
Жаратқан Алладан бұйрық болар ма еді
Бұрынғы көңілді күнімдегідей
Жеті ел болып жасауға![53].

Бұл арада туған елдің қадірі, берекелігі суреттелмейді, алайда бұл ниет емеурінмен ғана беріледі: жат өлкеде елін сағынған адам Теберді, Қобан суының өзімен қара нан же-генді арман қылады. Осының негізінде туған елдің берекелі бейнесі жасалады, бұл бейне лирикалық күшті сезімнің көмегімен эпикалық сипат алады. Лирикалық кейіпкердің Түркияға қалай көшіп барғаны айтылмаса да, суреттелмесе де өлең контексінен осы сурет көз алдыңызда өзінен-өзі пайда болады.

Дейтұрғанмен қоштасу өлеңдердің түрі мен сипаты өзгерді. Олардың негізінде тарихи өлеңдердің жаңа түрі – сәлем өлеңдер, сәлем хаттар қалыптасты. Бұл процесс, әсіресе, 1916 жылы қазақтарды қара жұмысқа алу туралы орыс патша-сының жарлығымен байланысты болған оқиғалар кезінде анық байқалды. Жат жерге зорлықпен айдалып апарылған адамдардың жағдайы, бір есептен алғанда, ата мекенінен босып кеткен адамдардың жағдайына ұқсас болған. Сон-дықтан бұрынғы қоштасу өлеңдері мен сәлем өлеңдердің арасында ішінара байланыс бар. Екеуінде де өлеңнің тууына өмірде болған оқиғалар себеп болған, екеуінде де туған елге деген ыстық сезім негізгі орын алады, екеуінде де оқиғаның кең суреті берілмей, оның орнына оқиғаның қалайша бол-ғаны емеурінмен білінеді.

Сонымен мұндай шығармашылықта өзіндік соны қабат, жаңа сапалы өзгерістер пайда болды. Мұның өзі өлең шығар-ған адамдардың бұрынғыға қарағанда өзге жағдайға душар болуымен байланысты болады. Жау шапқыншылығы салда-рынан туған жерінен босқан адамдар ата-мекеніне қайтар-қайтпасын білмеген. Сондықтан олардың өлеңдерінде туған жер сарыны, артта қалған атамекен сарыны басты мәнге ие болған. Соған байланысты бұл сарын туған елдің ішкі эпи-калық бейнесін тудырған. Туған елдің суреті трагедиялық бояулармен айшықталды. Берекелі ата-мекеннің, шаттыққа толы туған жердегі бейбіт өмірдің бейнесі – трагедиялық бейне еді, өйткені, бұл – енді қайтып оралмас өмірдің елесі, ешқандай өлшеммен өлшене алмайтын қорлық пен зорлыққа душар болған елдің бүгінгі күннен, болашақтан күдер үзіп, бұрынғыдай жақсылық күтпейтінінің белгісі еді (“Алты түлік малымыз қысыр қалды”, “Қайран менің Еділім”, “Мийримсиз аққан Жайхунның ылалы сууын ишерсең”, “Келе ме қайтып ол күндер!”).

Ал, қара жұмысқа айдалған аламдардың тағдыры басқа, олар жан сауғалап босқан жоқ, туған елге ақыры оралаты-нынан күдер үзген жоқ. Сондықтан бұл тектес сәлем өлең-дерде туған елді, туған-туысқандарды сағыну, барған жердегі тұрмыс жағдайларын хабарлау, үй-іші, туған-туысқандарға сәлем жолдап, амандықтарын білу сарындары басты мақсат болып табылады. Ондай өлеңде ішкі эпикалық арнасы тарылып, жеке адамның ой-сезімі алға шықты:

Барсаң сәлем айта бар Байбалаға,
Байдың малы сыймайды айдалаға.
Жігіт хатқа түскелі бір жыл болды,
Сары уайым түсті ғой бозбалаға.

Бұрынғы қоштасу өлеңдерінде лирикалық кейіпкер бүкіл елдің жинақталған бейнесі болып көрінсе, ал сәлем өлеңдерде жеке адамның бейнесі бой көрсетті. Қара жұмысқа айдалған-дардың бәрінің дерлік тағдыры бір болғанымен, ой-сезімдері ортақ болғанымен әр сәлем жолдаушының тек өз үй-ішінің адамдарына, тек өз ауылдастарына ғана айтатын сөздері бол-ды, тек өз туған-туысқандарының жағдайын білгісі келді. Сәлем өлеңдердің мұндай ерекшелігі оның бүкіл халықтық ортақ сипат алуына бөгет жасады, демек халық репертуарына енуіне кедергі болды. Міне, сондықтан да мыңдаған сәлем хат-тардың ішінен бірен-сарандары ғана ел аузында айтылып жүр.

Сәлем өлеңдердің ішкі эпикалық арнасының тарылуы олардың дәстүрін әрі қарай жалғастырып, лирикалық жаңа объектілерді негізге ала айтылатын өлеңдердің пайда болуына жол ашты. Бұл өлеңдерде бұрынғы қоштасу өлеңдерінің, сәлем өлеңдерінің формальдық сыртқы сипаттары сақтал-ғанымен, мазмұны жалпыға ортақ ой-сезімдерге құрылады. Кейде мұндай өлеңдер, тіпті, әзіл-қалжың түрінде айтылады. Мысалы:

Ат айдадым Сарытауға, кәмәйя,
Арқаным жоқ матауға, ой, дүние-ай!
Әккәги, әккәги кәмәйя,
Қашан пайдом дамайя, ой дүние-ай!

Бұл өлеңде тарихи өлеңдер дәстүрінің жұрнағы ғана сақталып қалып отыр: лирикалық кейіпкердің Сарытау (Саратов) жаққа апарылғаны емеуірін арқылы білдіріледі, оның ат айдаушы жұмысына қойылғаны айтылады. Алайда осы тарихи-мағлұматтық тұсын өлеңнің әзіл-қалжың үшін

қосқан орыс сөздері қымтап тастайды (кәмәйя – “комолая”, пайдом дамайя – “поедем домой”). Мұнда ішкі эпика да жоқ, өйткені, оны осы әзіл-калжың сөздер-ақ жуып-шайып жіберген. Демек, бұл өлеңді лирикалық ән-өлеңдер қата-рында қарастыруға болады. Сөйтіп лирикалық дәстүр арнасында пайда болған тарихи өлеңдер ақыры лирикалық ән-өлеңге келіп тірелді. Бұл – тарихи өлең жанрының заңды эволюциясы.

Ал кенже эпостың жөні басқашалау болады. Тарихи өлеңдердің авторлары, әдетте, ел ішінен шыққан өлең шығаруға икемі бар қатардағы адамдар болса, кенже эпосты тудырушы әрі сақтап таратушылар арнайы маманданған арнаулы адамдар – жыраулар болған. Сондықтан кенже эпостың авторы тек тарихи оқиға туралы айтып беру, ой-сезімін өлең сөзбен елге жеткізу мақсатын ғана көздемеген, ол өзінің ақындық қабілетін танытуға, кейіпкердің іс-әрекет-терін жұртты қызықтырып баяндауға тырысқан. “Нар жо-лында жүк қалмас” дегендей, ол халық батырының барлық ерліктерін ашып көрсетуді мақсат еткен. Жыраулар шығарған тарихи-поэтикалық шығармалардың эпикалық түрде көрі-нуінің бір себебі осында жатыр. Тыңдаушы жұрттың да жыраудан кішігірім өлең емес, ұзақ, қызықты поэтикалық әңгіме естігісі келетінін де естен шығармағанымыз дұрыс. Үшіншіден, бүкіл қазақ халқының тарихи тағдырын шешкен “Ақтабан шұбырынды” заманының, бүкіл қазақ елінің құла-ғын елең еткізген, хандар мен патшаға қарсы қолға қару алып соғысуға дем берген халық көтерілісі басшыларының, батырларының ерліктері эпикалық түрде суреттелуін талап еткен. Төртіншіден, эпикалық дәстүр – қазақ жырауларының ежелден келе жатқан, қазіргі күнде де жойылмаған күшті дәстүрлерінің бірі. Осының бәрі жыраулар шығарған тарихи эпикалық шығармалардың кенже эпос түрінде пайда болып, таралғанына негіз болды.

Батырлар жыры жанрының пайда болып, қалыптасу дәуі-рінде осы жанрдың негізін қалаған компоненттердің бірі – кенже эпос болғанын жоғарыда көрсеткен едік. Ал соңғы дәуірлерде батырлар жыры жанры әбден нығайып, кең құлаш жайған кезде жағдай өзгерді. XVIII-XIX-ғасырларда пайда болған кенже эпос үлгілері батырлар жыры дәстүрінің ықпа-лына түскенін аңғаруға болады. Кенже эпос – ескі батырлар жырларының заңды жалғасы. Ескі батырлар жырларының көптеген элементтері кенже эпостан өз орнын алды. Бұлардың ішінде батырлық тақырыптар, эпикалық суреттер, батырлар жырлары поэтикасының көп элементтері бар. Мысалы, “Олжабай батыр” жырында батырдың бала кезі ескі жырлардың үлгісімен суреттеледі:

Жайнаған жай тасындай түрі бөлек,
Отырды Айдабол би түрін танып.
Бұл бала туған екен елге ырыс,
Бақытты ерге өтпейді жауда қылыш.
Қайырлы аман болса бұл шырағым,
Қап түбінде жатпайды асыл құрыш.
Ұлғайды артықша боп бар тұлғасы,
Қақпақтай жауырынды, орта бойлы,
Шүйделі қайшы құлақ, қара қасы.
Сабырлы кішіпейіл, жанға жайлы,
Қатардан асып тұрған мәртабасы.
Он төртке жасы келді сол уақытта,
Болуға ыңғай келді ел ағасы[54].

Жанқожа батырға ерген серіктерінің бірі Әйімбет батыр-дың жорыққа шығу сәтін суреттеу де ескі жырлардың үлгі-сімен жасалған:

Осы жүрген Әйімбет
Масатыдай құлпырған,
Қоразым жұртын тындырған.
Көк найзадан қолы өткір,
Найзағайдан оғы өткір.
Сілтеуіне келгенде
Желден жылдам қолы бар.
Астына мінген арғымақ
Ала аяқ торы жануар.
Жолын құдай қалаған,
Бір өзін мың балаған,

Түрікпеннен шыққан ер еді[55].

Батырдың жауға қарсы шапқанын суреттегенде де орын-даушылар эпикалық бейнелеу тәсілдерін жиі пайланады.

“Қаракерей Қабанбай батыр” жырында қазақ жауын-герлерінің қолынан өлген Аманалы қызының көз жасын көріп, оны сүйген Шағалаққа жаны ашыған Қабанбай:

Қайдан білдің байғұстың
Көз жасының тимесін[56],

деп, үлкен кісі есебінде тоқтау айтады. Ескі жырларда жаудың қызы олжа болып кетер еді, мұны орындаушы да, тыңдау-шылар да әбес көрмеген болар еді.

Түрмеде отырған Бекет батыр айдалуына себепші болған Шерниязға кәдімгі қатардағы адам сияқты ашу көрсетеді:

Осы кеткен айдалудан
Есен барып, сау қайтсам,
Бәлем Нияз, сені ме![57]

Демек, кейіпкерлер суреттеуде кенже эпос ескі жырлардан өзгеше тәсілдерді пайдаланады. Кенже эпоста эпикалық құлаш едәуір тарылады, бірінші қатарда кейіпкерлердің адамшылық бейнесін көрсету мақсаты тұрады. Жыр айтушы тарихи фактілерге жақындау болуды мақсат етеді. Осының арқасында эпикалық идеализацияның да арнасы едәуір тары-лады. Жоғарыда келтірілген мысалдардың өзінен кейіпкер бейнесін суреттеудең психологиялық бейнелеудің нышандары көрінетіні байқалады. Сондықтан түрмеге келген шешесін көрген Бекет шыдай алмай, жылап жібереді:

Шешесін танып, сал Бекет
Көк арбаны құшақтап,
Өксіп-өксіп жылады[58]

Мұнда эпикалық идеализация атымен жоқ.

Кенже эпостағы идеализация екі сәтпен көрінеді:

1. Ел үшін жауға қарсы шыққан батырдың ерліктерін көрсету (мұндайда кенже эпос ескі батырлар жырымен шек-теседі); 2. Елі үшін азапқа түскен азаматтың халін лирикалық сезіммен, аяныш, қуаныш, қайғыру, ардақтау сезімдері ар-қылы көрсету (мұндайда кенже эпоста лирикалық кейіпкер пайда болады). Лирикалық кейіпкер, әсіресе, Бекет туралы жырларда анық бой көрсетеді. Жырдың өзі Бекеттің зарын, елмен қоштасуын, істеген ерліктерін есіне түсіруін, түрмеде жатқанда шешесімен көрісуін баяндайды. Батырдың өзі жырдың лирикалық кейіпкеріне айналады. Оқиғалардың барлығы Бекеттің өз ой-сезімі арқылы суреттеледі. Осының арқасында жырдың оқиғасы күшті лирикалық сипат алады. Жырдың сюжеттілігі, оқиғаларды күшті лирикалық сезім көмегімен бейнелеуі, кейіпкердің трагедиялық халге ұшы-рауы, поэтикалық суреттеудің драматизмге ұласуы – осының бәрі Бекет туралы жырды балладаға біртабан жақындата түседі. Демек, дәстүрлі эпикалық, батырлық негізінен айырыла бастаған кенже эпос үлгілері лирикалық жанрдың ауқымына ене бастайды. Бұл – кенже эпос эволюциясының бір тармағы ғана.

Дәстүрлі эпикалық арнадан шықпаған, сол типтес сюжет-терге құрылған кенже эпос үлгілері болса, тарихи оқиғаларды эпикалық кең құлашта емес, шындыққа неғұрлым көбірек жақындатып көрсетуге бет алғанын көреміз. Мысалы, Жан-қожа туралы жырда эпикалық суреттеулердің едәуір азай-ғанын, эпикалық дәріптеудің біршама солғын тартқанын аңғару қиын емес.

Осының бәрі эпикалық құлаштың тарылуына, идеалдық кейіпкердің эпикалық сипатта емес, демократтық сипатта суреттелуіне, жалпы эпикалық сипаттың едәуір кемуіне әкеліп соғады. Жырдың мақсаты кейіпкердің және оның іс-әрекеттерінің идеалдық суретін жасаудан гөрі тарихта болған үлкенді-кішілі оқиғаларды баяндауға ауыса бастайды. Осының себебінен эпикаға тән емес тұрмыстық детальдерді тәптіштеп баяндау үрдісі пайда болады. Бұрынғы эпиканың ыдырауы жырлардың сыртқы түрінен де байқала бастады. Мәселен, осы Бөгенбай, Қабанбай, Ағыбай, Олжабай батыр-лар туралы жырлар тұтас кесек жырлар болып айтылса, олар-дан кейінірек пайда

болған Бекет, Жанқожа батыр туралы жырлар әрбір оқиғаны баяндайтын бөлек-бөлек кішігірім, шағын толғаулардан құралады. Әр толғау бас-аяғы жинақы дербес сюжетті шығарма түрінде айтылады. Демек, кенже эпос жырлары да шағын көлемді тарихи өлеңге айналып бара жатқанын байқауға болады.

Сонымен, тарихи жырларға тән біраз ерекшеліктер өз негізін батырлық эпостан алған, ал тарихи өлеңдерге ортақ кейбір өзгешеліктер тарихи жырлар арнасында пайда болып қалыптаса бастаған.

1. Жанрлық жағынан алғанда “тарихи жыр” деп аталатын ауыз әдебиеті үлгілері “ескі батырлар жырлары” мен “тарихи өлеңдер” арасында жанрдың өткінші түрі деп қарастыр-ғанымыз жөн.

2. Ескі батырлар жырлары мен тарихи жырларды ортақ-тастыратын сәттер де болған (Мысалы, Алпамыс және Қобыланды).

3. Батырлар жыры деп аталатын шығармалардың біразын тарихи жыр қатарына қосуға тура келер еді. Оның негізгі ерекшелігі тарихпен, тарихи оқиғалармен тығыз байланысты екендігі белгілі.

5. Ендеше “батырлар жыры, “тарихи жыр” деп бөлуіміздің өзі қисынға келіңкіремейді. “Тарихи жыр” дегенімізде “ба-тырлар жырын” оның тарихи негізінен айырғандай боламыз, тарихи негіз “тарихи жырда” бар да, “батырлар жырында” жоқ тәрізді.

6. Олай болса, “тарихи жырды” басқаша атағанымыз дұрыс сияқты, біздіңше “кенже эпос” – жанрдың (жанрлық түрдің) дұрыс сипаттамасын береді.

7. Эпос атауларына ортақ ерекшеліктердің бірі – ол сурет-телетін тарихи оқиғалардан неғұрлым алшағырақ тұрса, соғұрлым тарихы шындық көлегейленіп, нақтылықтан жал-пылылыққа ауыса бастайды, нақтылы оқиғаларды сурет-теудің орнына белгілі дәуірге ортақ типтік оқиғаларды көрсе-теді, сөйтіп нақтылы тарихи оқиға типтік оқиға сипатына ие болады. Ақыр-аяғында нақтылы тарихи оқиғалардың ізімен пайда болған шығарма белгілі бір дәуірде орын алған типтік оқиғалардың жалпы суреті болып дүниеге келеді.

8. Батырлар жыры деп жүргеніміз – ілгері дәуірлерде болып өткен халықтың есінде нақтылы сипаты көмескіленген немесе тіптен ұмытылып кеткен тарихи оқиғалардың негі-зінде пайда болған, бара-бара жалпылық сипатқа ие болып, белгілі бір дәуір оқиғаларын жалпы түрде бейнелейтін эпикалық шығармалар.

9. Тарихи жыр (кенже эпос) деп жүргеніміз – халық есінде нақтылық сипаты әлі толық жойылмаған, кейбір жағдайларда болған тарихи оқиғалардың ізімен шығарылған, тарихи оқиғаларды суреттеуде ескі батырлар жырларының поэтикалық тәсілдерін пайдаланған эпикалық үлгілер. Кенже эпос – тарихи эпос пен тарихи өлеңдер арасындағы аралық жанрлық түр.

10. Батырлық эпостың кейбір үлгілері әуелде нақтылы тарихи оқиғалардың негізінде пайда болған сюжетті тарихи өлеңдер түрінде дүниеге келіп, уақыт озған сайын тарихи нақтылы оқиғалар халық есінде көмескіленген соң оның жалпы сипаттамасын ғана беретін әрі эпикалық суреттеу тәсілдерін еншілеген кең эпикалық жыр болып қалып-тасқанға ұқсайды.

11. Тарихи оқиғаларды эпикалық кең ауқымда қамтыған батырлар жырлары да бүкіл бір дәуір ауқымын алып баян-даумен ғана пайда болмаған. Мифологиялық эпостың әсері – эпикалық ауқымдылықтың арғы төркіні.

12. Батырлар жыры әлеуметтік алғашқы таптардың қалып-тасу дәуірінің жемісі, ол ержүрек жауынгерлердің, дарынды қолбасшылардың шығуымен байланысты пайда болған.

13. Ал, әлеуметтік алғашқы таптардың қалыптасу дәуірі – аруақтарға сыйынудың пайда болып қалыптасқан кезі. Бұл – аруаққа сыйынудың қалыптаса бастағанын көрсетеді. Өлікке ас беру салты аруақтарға сыйынуға байланысты шыққан.

14. Аруақтарға сыйыну батырлар жырларында оқиғаларды эпикалық кең құлашта суреттеу тәсілінің орнығуына, эпикалық әсерлеудің пайда болып қалыптасуына игі әсе-рін тигізген.

15. Батырлар жырларының генезисінде мифологиялық эпоспен қатар кейіпкерлердің өмірде болған іс-әрекеттерін баяндайтын сюжетті шығармалар болған. Бұл шығармалар өлең түрінде, мақтау, мадақтау өлеңдері түрінде айтылған болса керек.

16. Батырлар жырлары генезисі жағынан мифологиялық эпоспен, батырлық әңгімелермен ғана емес, жалпы батырлық эпосқа ортақ негіз саналатын өмірде болған оқиғаларды, адамдардың іс-әрекеттерін мадақтау мақсатымен айтылған жоқтау және мақтау, мадақ өлеңдерімен де байланысты.

17. Өлген адамдардың аруақтарына арналып айтылған мақтау, мадақтау, жоқтау, өлеңдері қосыла келіп, батырлар жырларына тән оқиғаларды кең эпикалық құлашпен әсерлеп бейнелеу тәсілі қалыптасты демекпіз.

18. Мақтау, мадақтау, жоқтау өлеңдер әуелде өлген адам-ның аруағына арналып айтылатын болған, бұл өлеңдерде өлген адамның тірі кезіндегі іс-әрекеттері баяндалған.

19. Батырлық жырлардың негізін мифологиялық эпос және батырлық әңгімелермен қатар тарихи фактілерге сүйене айтылған мадақтау жоқтау өлеңдері құрайды. Бұл – тарихи өлеңдердің жанр болып қалыптаспай тұрған кезіндегі бастапқы түрі

20. Аруақтарға арнап айтылған өлеңдер жоқтау түрінде емес, мадақтау түрінде айтылған. Батырлық жырдың негізін мифологиялық эпос пен батырлық әңгімемен қатар тарихи өлеңдердің бастау түрі – мадақтау өлеңдері болған.

21. Мадақтау жырлары – аруақтарға шығарылған мадақ өлеңдер дәстүрінің дамуы нәтижесінде пайда болған жырлар.

22. Тарихи өлеңдер эпикалық сарындармен кенже эпосқа айналған.

23. Өмірде болған оқиғаларды әрі кенже эпос (“тарихи жыр”) әрі тарихи өлең түрінде баяндау көптеген халықтарға тән ерекшелік.

24. Батырлар жыры, кенже эпос пен тарихи өлеңдердің генетикалық түбірі бір. Тарихи өлең (мадақтау өлеңі) кенже эпос түрі арқылы нағыз батырлар жыры болып қалыптасты.

25. Тарихи өлеңдердің батырлар жырына айналуы эпика-лық дәстүрдің әлсірегенін емес, қайта оның күшті екенін көрсетеді. Қазақ ауыз әдебиетінде тарихи оқиғалардың эпикалық түрде бейнеленуі де эпикалық дәстүрдің күшті-лігін аңғартады. Мысалы, корейлер, қытайлар ауыз әдебие-тінде батырлық жыры емес, тарихи өлеңдер түрінде кездеседі.

26. Алғашқы әлеуметтік таптардың қалыптасу дәуірінің өзінде тарихи оқиғалардың ізімен шығарылған, лирикалық сарындарға негізделген тарихи өлеңдердің қоштасу түрі пайда болды.

27. Оларда лирикалық сезім басым болады, ішкі эпикалық кеңдік, оқиғалардың ішкі терең мәніне үңілушілік тән, ішкі эпикасы “себеп-салдар” формуласымен өлшенеді. Қоштасу өлеңдері лирикалық дәстүрдің негізінде пайда болған тарихи өлеңдердің түрі десек, олардың эпикасы сезімнің тереңді-лігімен өлшенетін құбылысқа айналады.

28. Қоштасу өлеңдердің түрі мен сипаты өзгерген сайын соның негізінде тарихи өлеңдердің жаңа түрі сәлем өлеңдер, сәлем хаттар қалыптаса бастады.

29. Дәстүрлі эпикалық, батырлық негізінен айырыла бастаған кенже эпос үлгілері лирикалық жанрдың ауқымына ене бастайды. Осы орайда эпикалық суреттеудің едәуір азайып, эпикалық дәріптеудің біршама кемігенін аңғару қиын емес, сонымен тарихта болған үлкенді-кішілі оқиғаларды баяндау тәсіліне ауыса бастағанда тұрмыстық детальдерді тәптіштеп баяндау үрдісі пайда болады. Демек, осыған қарап-ақ кенже эпос жырларының да шағын көлемді тарихи өлеңге айналып бара жатқанын байқауға болады.

Негізгі әдебиеттер

1. *Маргулан А.* О носителях древней поэткультуры казахского народа. “М.О.Ауэзову к его 60-летию”. А., 1959

2. *Валиханов Ч.Ч.* Собрание сочинений в 5-ти томах, т.1 Алма-Ата, 1961. С. 201

3. *Маргулан А.* О характере и исторической обусловленности казахского эпоса. “Известия Каз ФАН СССР. Серия истори-ческая”, 1946, ғ 2. С.75

4. *Смирнова Н. С.* XVШ-ғасыр жырлары. “Қазақ әдебиетінің тарихы”, 1-т., 1-кітап. А., 1960.

5. *Суванбеков Ж.* Кыргыз элинин баатырдық кенже эпосу. Фрунзе, 1963.

6. ҒКҚ, 1320-папка, 26-27-б.

7. Манас, 1-бөлүк, 1-китап. Ф., 1- б.

8. *Курманбек, Жаным-Байыш* (эпостор). Дайындаған *С. Заки-ров.* Ф., 10-б.

9. Эпос сербского народа. Издание подготовил *И. Н. Голе-нищев-Кутузов.* М., 1961. С. 236-237

10. *Пропп В. Я.* Русский героический эпос. М., 1958.

11. *Пропп В. Я.* Көрсетілген еңбек; Жирмунский В. М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М., 1960; Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаи-ческие памятники. М., 1963; Смирнов Ю. И. Славянские эпические традиции. Проблемы эволюции. М., 1974. С.155.

12. *Маргулан А., Акишев К., Кадырбаев М., Оразбаев А.* Древняя культура Центрального Казахстана. А., 1966. С. 285-287.

13. *Гумилев Л. Н. Хунну.* Срединная Азия в древние времена. М., 1960. С. 30.

13. *Радлов В. В.* Образцы народной литературы северных тюркских племен. Наречие дикокаменных киргизов. Ч.2. СПб, 1886. С. 599.

14. *Маргұлан Ә.* Шоқан және “Манас”. “Манас” жырының Шоқан жазып алған нұсқасы туралы зерттеу. А., 1971. 18-б.
15. *Ауэзов М.* Киргизская народная героическая поэма “Манас”. “Киргизский эпос “Манас”. М., 1961. С. 22-23.
16. Сонда, 1-б.
17. *Владимирцов Б. Я.* Монголо-ойратский героический эпос. Пг., 1923. С. 37-38, 40.
18. *Меновщиков Г.* Об устном повествовательном творчестве народов Чукотки и Камчатки. “Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки (азиатские эскимосы, чукчи, кереки, коряки и ительмены)”. М., 1974. С. 37-43.
19. *Шаракшинова Н. О.* Бурятский фольклор. Иркутск, 1959. С. 207.
20. Сонда 208-б.
21. Сонда.
22. *Владимирцов Б. Я.* Монголо-ойратский... С. 34.
23. *Зеленин Д. К.* Религиозно-магическая функция фольклор-ных сказок. “Сборник статей С. Ф. Ольденбургу”. Л., 1934. С. 234.
24. *Әуезов М., Соболев Л.* Қазақ халқының эпосы мен фольклоры. “М. Әуезов. Уақыт және әдебиет”. А., 1962, 35-б.
25. Сонда, 64-65-б.
26. *Исмаилов Е.* Акыны. А., 1957. С. 49.
27. *Романова А. В., Мыреева А. Н.* Фольклор эвенков Якутии. Л., 1971. С. 4.
28. Түркологияда бұл есім “Тоньукук”, “Тонукук”, “Тонью-кук” “Тоныкөк” болып оқылып жүр. В. Наделяев бұл есімнің “Тұяқұк-Тұяқоқ”, яғни “Кішкене тұяқ – Тұяқ-Оқ” болып оқылуы керек екенін өте нанымды түрде дәлелдеп берді (Наде-ляев В. М. Чтение орхоно-енисейского знака и этимология имени Тоньукука. “Тюркологические исследования”. М-Л., 1963). Осы этимология көкейге өте қонымды. Қазақта нәресте баланы кейде “тұяқ” деп атайтыны белгілі (“артында тұяқ қалмады” дейді). Ендеше жаңа туған жас нәрестені “кішкене тұяқ” деп еркелетіп атағаны қисынға келеді.
29. *Гузев В. Г., Дулина Н. А., Кляшторный С. Г., Мартынцев А. Е., Насилов Д. М.* “Советская тюркология”, 1973, ғ 5. С. 133.
30. *Қошғарий М.* Девону луғотит турк. Ш-т. Таржимон ва нашрга тайерловчи С. М. Муталлибов. Тошкент, 1963. 245-б.
31. ҒКҚ 1323-папка, 40-б.
32. *Владимирцов Б.Я.* Аталған шығ. 34-б.
33. *Кинжалов Р.В.* Культура древних майя. Л., 1971. С. 259.
34. *Ольдерогге Д. А.* Об изучении эпоса народов Африки. “Африканский этнографический сборник. Труды Института этнографии им С. Миклухо-Маклая АН СССР, новая серия”, т.100, Л., 1972. С. 13-14.
35. *Рашид-ад-Дин.* Сборник летописей, т.1, кн.2. М-Л., 1952. С. 41-42.
36. *Шаракшинова Н.О.* Бурятский фольклор. С. 187-188.
37. *Смирнов Ю. И.* Аталған шығ. 157-б.
38. Эпос сербского народа. С. 229
39. *Трисман В. Г.* Колонизаторы в фольклоре индонезийского народа. “Фольклор и этнография”, Л., 1970. С.118
40. “Дьаэ буо” – “жә, болады”. “Дьиэрээтин” деп те аталады (“дьиэ” – “жә” одағайынан жасалған сөз. Көмеймен айтылатын созыңқы сарынның аты. Бұрын сахалардың әндерінің көбісі осы сарынмен айтылатын. Сарынның аты өлең айтуға шақыратын “дьиэ буо” сөзінен пайда болған.
41. *Эргих Г. У.* Очерки по якутскому фольклору. М., 1974. С. 316.
42. *Пропп В. Я.* Жанры русского фольклора. “Русская литера-тура”, 1964, ғ 4. С. 65.
43. Исторические песни. “История казахской литературы, т.1. Казахский фольклор”. Под ред. Н. С. Смирновой. А-А., 1968. С. 300. (“В XVШ веке начинает складываться новый жанр казах-ского фольклора – историческая песня”).
44. *Смирнов Ю. И.* Ааталған шығ., 156-б.
45. *Першиц А. И., Монгайт А. Л., Алексеев В. П.* История первобытного общества.М., 1968. С. 193.
46. *Twitchett D.C. Chinese Biographical Writing.* “Historian of China and Japan” London, 1961. P. 110.
47. Қытай мәтінінде: “Яньчжишань” (Яньчжи тауы). “Яньч-жи” – қытайша түрде жазылған хүн сөзі, айтылу интонациясына қарай екі мағынаны білдірген: 1) қатын, 2) әйелдер бетіне жаға-тын қызыл бояу. Си Цзочи өзінің Янь ванға жазған хатында: “Таудың етек жағында өсімдік өседі... Солтүстік тұрғындары (хүндер. – Е. Т.) оның гүлдерін жинап, ашық қызыл бояу жасайды; гүлдің үстіңгі жағын “яньчжи” деп аталатын бояу жасау үшін теріп жүреді. Әйелдер гүлдерді бетке жағатын қызыл бояу жасау үшін тереді” деп жазған болатын (Материалы по истории сюнну по китайским источникам. Предисловие, пер. и примеч. *В.С. Таскина.* М.,1968. С.130) Ежелгі түркілер осындай бояуды “еңлік” деп атаған (Древнетюркский словарь, Л., 1969. С. 175). Қытай иероглифтерімен жазылған “яньчжи” сөзінің ежелгі оқы-луы да осы сөзге жақын (Материалы по истории сюнну, с.130-131). Бұл сөз негізгі мағынасын қазақ тілінде де сақтап қалып отыр: “Жұқалап екі бетке еңлік берер...” (І. Жансүгіров).

48. Материалы по истории сюнну, с.147-148
49. *Мағауин М.* Қобыз сарыны. XV-XVШ ғасырларда жасаған қазақ ақын, жыраулары. А., 1968. 15-б.
50. *Аимбетов І.* Халық даналығы. Нөкис, 1968. 64-65-б.
51. Алдаспан. XV-XVШ ғасырлардағы қазақ ақын, жыраула-рының шығармалар жинағы. А., 1971. 56-57-б.
52. Шам – Дамаск қаласы. Мұнда – бір кездерде Араб халифа-тындағы билікті өз қолына алып тұрған Түркияның атауы.
53. *Ортабайланы Р.* Қарачай халқны джырларыны юсюнден. "Қарачай халқ джырла". М., 1969. 13-б.
54. ҒКҚ, 53-папка, 306- б.
55. Сонда, 1325-п, 29-б.
56. Сонда, 71-б.
57. Сонда, 354-п.
58. Сонда – 809-п., 67-б.

Серікбол Қондыбай

АЛПАМЫС ЖЫРЫНЫҢ ҒАЛАМЫ

Алпамыс ғаламы

Халық ауыз әдебиетінің биік шыңы болып табылатын батырлық жырдың жасын анықтауға бола ма?

Жырдың қалыптасу уақытын анықтау ең басты мақсат емес. Мақсат жырдың жасын анықтау барысында оның оқиғалық желісі мен бейнелерінің сипаттарын басқа түрде көру, толықтыру, байыту болып табылады. Жыр телміріп қарайтын мұражай экспонаты немесе бас ұрып, құлшылық ететін тастан қашалған пұт емес, ол бүгінгі мәдениетіміз бен өнерімізге дендеп еніп, басқа да салалардың дамуына дем беретін аса маңызды мұра болуы тиіс.

"Алпамыс" жыры – халқымыздың аса көрнекті эпикалық туындысы, кеңес дәуірі тұсындағы орта мектеп бағдар-ламасына енгізілген үш жырдың біреуі болуының арқасында "Алпамыс" бүгінгі қазақ тілді ұрпаққа да кеңінен танымал болды. Дейтұрғанмен осы жырдың қалыптасу тарихи мен шыққан ортасы жөнінде де білетініміз шамалы, тіпті жоқ десе де болады. Бұл жыр, оның кейіпкерлері, жер-су атау-лары бүгінгі қазақ тіршілігінен алыста жатыр. Ол да, халқымыздың ауыз әдебиетінің мұрасының басым көпшілігі сияқты, тек кітап бетінде сақталып отырған "өлі материал" күйінде қалып отыр. Ал оны "тірілту" дегеніміз не? Тірілту дегеніміз – "Алпамыс" жырының кейіпкері мен сюжетте-рінің, жекелеген элементтерінің күнделікті тірлікте – әде-биетте, бейнелеу өнерінде, музыкада, кино мен анимацияда, жарнамада, идеологиялық, мерекелік-күнтізбелік шараларда, т.б. пайдаланылуы. Жыр материалын дәстүрлі реалистік бағытта да, романтикалық, комедиялық, трагедиялық, модерндік үрдістерде де керегімізге жаратуға болады. Бірақ жырдың сақталған мәтіннен оның толық болмысын танып, бейнелер мен оқиғаларды түсіну оңай шаруа емес, өйткені, жыршылар оны тек барынша қарапайымданған, ықшамдалған түрде ғана кейінгі ұрпаққа жеткізіп отырған. Негізгі ақпарат жырдың сюжеттерінде, адам есімдерінде, жер-су атаулары мен жекелеген сөздер мен детальдерде жасырылып, астар-ланып жатыр. Оны "оқудың" жаңа кілті керек. Міне, жыр-дың жасын анықтауға бағытталған әрекеттер ең алдымен осындай кілтті пайдаланып, жырдың болмысына жаңа көзбен қарауға жеткізеді.

Осыдан бірер жыл бұрын Өзбекстан "Алпамыс" батыр жырының 1000 жылдығын атап өтті. Неліктен осы жырға 1000 жыл толу керек? Осындай датаны анықтай салу қандай тарихи деректерге, жалпы қандай тарихи принциптерге негізделген? Ол жағын біле алмадық, өйткені, бүгінде көрші елдерде не болып, не жазылып жатқанын білу оңай шаруа емес. Жақсы, өзбектің "Алпамышына" мың жыл тола қойсын, ал қазақтың осындай жырына қанша жыл толғанын анық-тауға бола ма? Жалпы, көп жұрттың фольклорында таралған көп нұсқалы жырдың жасын білудің өзі мүмкін нәрсе ме?

Басқа түрк ("түркі" сөзі қазір әдебиеттерде әртүрлі жазылып жүр, ал С. Қондыбай оны "түрк" деп алған. **Ред.**) халықтарындағы "Алпамыс" жырларының жасы ше? Олар жөнінде айтарымыз болмашы ғана, әркім жырды зерттегенде, саралағанда, ең алдымен өз халқының мұрасының болмысына қарай көсіледі. Біз де солай етуге мәжбүрміз. "Алпамыс" жырының барлық халықтардағы нұсқаларын, жыр туралы жазылған барлық зерттеу еңбектерін бір жерге жинақтап, біртұтас дүние ретінде саралап көрген ешкім жоқ. Біреу тек өз тіліне аударылған азын-аулақ нұсқалар негізінде тұжырым жасаса, енді біреулер жыр мәтіндеріне сүйенбей, тек басқа-лардың

зерттеу еңбектерін не қолдау, не түзету, не жоққа шығару, не толықтыру арқылы ғана пайым жасайды. Зерттеу-шінің жырға деген көзқарасы да, зерттеу әдістемесі де түр-ліше болып келеді. Фольклоршы, тарихшы, лингвист-этимо-лог, миф олог, географ, т.б. – осылардың әрқайсысы жырды өзі меңгерген ғылымның зерттеу әдістемелері мен принцип-теріне, сондай-ақ өзінің пайымдау деңгейіне сай зерттейді. Біз де осылай етпекшіміз, өйткені, біздің де өз деңгейімізбен шама-шарқымыз бар. Әрине, өзімізге өзіміз баға бере алмас-пыз, оны басқалардың несібесіне қалдырдық, бірақ айтылар ой, тұжырым айтылуы тиіс деп есептейміз[1]. Сонымен, "Алпамыс" жыры қай уақытта пайда болды?

Оған беріле салар дәл жауап жоқ, оның үстіне "пайда болуы уақыты" деген ұғымның өзі сан-қырлы болып шығуы мүмкін.

Біріншіден, әрбір жыршы жырлаған "Алпамыс" нұсқасы-ның нақтылы мәтінінің қалыптасу уақыты болады.

Екіншіден, жырдың ұлттық нұсқалардың (қазақ, өзбек, қарақалпақ, т.б.) қалыптасуы уақыты бар.

Үшіншіден, бүгінгі ұлттық нұсқаларға негіз болған нақ-ты қоңыраттық "Алпамыс" эпосының қалыптасу уақыты болуы тиіс.

Төртіншіден, "Алпамыс" жырының сюжеттік қаңқасының немесе жекелеген сюжеттерінің қалыптасқан уақыты.

Бесіншіден, Алпамыстың өз бейнесінің қалыптасқан уақыты.

Осылайша "шартты қалыптасу уақыттарын" белгілеп, көрсете беруге болады.

"Алпамыс" жырының кез келген нұсқасы – толыққанды, біртұтас жүйе, дербес ғалам. Оның өзіндік өмір сүру кеңістігі, уақыты, тілі, сюжеттік қаңқасы мен мазмұндық фабуласы, моральдық-этикалық, этникалық, әлеуметтік, діни, тілдік, көркем-әдеби келбеті бар. Яғни жыр бір мезгілде әдеби-көркем дүние болып та, этникалық тарихи дүние болып та көріне алады. Өйткені, жырда, сол жырды иемденіп отырған халықтың тарихы, этнографиясы, шежіресі, этнопсихоло-гиялық стереотиптері, идеологиясы, моральдық-этикалық кодексі, географиялық танымы, уақыт тынысы "өңі өзгерген, құбылған" түрде болса да, әйтеуір, көрініс тапқан. Сондықтан жырды жекелеген көрсеткіштер арқылы да, жалпылама да талдап, саралап, бастапқы қорытындылар жасауға болады.

Жыр генезисі: алдын-ала таныстыру

Алдын-ала таныстыру дегеніміз саралау, зерттеу қорытын-дыларын да, тұспалдар мен қисындардың айтылу себебін де түсіндірмей-ақ ең басты сауалдарға жауап беру болып табылады. Мұндай әрекет, әдетте, істің соңына таман жаса-лады, ал біз оны ең бірінші орынға қойып отырмыз. Яғни жырдың қандай жолмен қалыптасқандығы туралы өз ойымызды алдымен айтып алып, тек содан кейін ғана оны дәлелдеуге көшеміз.

Бірінші кезең – есім тарихы

Есімнің, сол есімге байланысты ежелгі мифтік, шежірелік түсініктердің қалыптасу заманы. "Алпамыс" есімінің бастап-қы түбірі – "Ман". Осы есімнің пайда болуы – б.з.д. 3-2 мыңжылдықтар, яғни әрісі – энеолит, берісі – қола заманына жатады. Оның пайда болған жерін дәл көрсете қою мүмкін бола қоймас, дегенмен Ман есімді мифтік бейненің қалыптасу аумағын бүгінгі Оңтүстік Қазақстан, Қазығұрт өңірі деп айтуға болады.

"Ман" есіміне қатысты миф осы аймақта, үндіарийлық тайпалардың келуінен бұрынырақ, жергілікті тайпалар арасында пайда болған. Ман – мифологиядағы бірінші адам, топан судан кейінгі адамзаттың түп атасы. Оның есіміне байланысты бізге жетпеген ежелгі мифтік эпостың болуы жоққа шығарылмайды. Алпамыстың (Алып-Манастың) жырдағы "құдай қосқан қосағының" есімі – Гүлбаршын, оның бұл есімінің кейінгі ғасырларда қалыптасқандығы байқалады. Ал "Қорқыт ата кітабында" ол "Бану-шешек" деген атқа ие, яғни қыздың бастапқы есімі – Ману (Бану) болып тұрғанын анықтау қиын емес. Манас-жігіт (Алпамыс) пен Ману-қыздың (Гүлбаршын) есімдері бір көне түбірден өрбігені көрініп тұр, екеуінің есімі де мифтік "алғашқы адамдардың" еркек пен әйел атауының нұсқалары болып табылады. Манас пен Ману – топан судан кейінгі алғашқы адамдар қосағы үндіарийлық "Ригведаға" ғана сүйенсек, Ману мен Манастың мифтік бейнесінің пайда болғанына 3500 жыл толған болар еді.

Манас (Алпамыс) пен Ману (Гүлбаршын) бейнелері топан су туралы мифпен тікелей байланысты. Ал осы топан су туралы мифтің үндіарийлық нұсқасының б.з.д. 2-мыңжыл-дығында

қазақ жерінде (яғни үндіарийлықтардың оңтүс-тікке кетпей тұрған шағында) арийлық және, ең алдымен жергілікті дей-түрктік[2] жұрт түсініктері негізінде қалып-тасқанын ескерсек, есімізге бірден Шымкент маңындағы қасиетті Қазығұрт тауы еске түседі. Қазығұрттың "топан сулық географиялық координатқа" айналуы кездейсоқ емес, және де оның Нұх пайғамбарға байланысты аңызбен берілуіне қарап "Қазығұрт аңызын" қазақ даласына ислам дінінің келуі заманымен шектеп қоюға болмайды. Бұл мифтің қалыптасу заманы тым ерте уақыттарға кетеді. Қалай болғанда да осы аймақ жұрттары арасында топан су туралы миф қалыптасқан, ал үндіарийлықтар тек оны қазақ даласына келгесін игеріп, кейінірек Ману туралы өз түсініктеріне негізделген жаңа миф жасап алған.

Екінші кезең – эфталиттік дәуір (2-7 ғасырлар).

2-6 ғасырлардағы ұлы Даладағы орасан зор саяси, аумақ-тық, діни-сенімдік, тілдік-этникалық өзгерістер ("ұлы көш") қазақстандық және шығыс көшпелілерінің бір-бірімен арала-суына әсерін тигізді, соның нәтижесінде көне қазақстандық этностар мен шығыстан келген хунну тайпаларының мәдениеті мен тілдерін қатар қамтыған, кіріккен жаңа тілдік-этникалық (хұн-бұлғар) массив қалыптасты. Солардың ішінде – эфталиттер (ақ ғұндар) дегендер де болды. Міне, осы эфталиттер арасында көне Ман немесе Манас есіміне "Алп" анықтамасы жалғанып, "Алп-Манасқа" айналған соң, осы бейнемен байланыстырылған жаңа замандық эпос пайда болды.

Эфталиттер дәуірі 5-6 ғасырларға жатады, ол 555 жылға дейінгі кезеңді қамтиды. "Алп-Манас" жыры эфталиттер қоғамының ойран болып, халқының көк түрктерге бағын-дырылуынан кейін, яғни 6-7 ғасырларда, Оңтүстік Қазақстан жерінде қалыптасқан тәрізді. Мынадай жәйттердің ұқсас-тығына назар аударалықшы:

"Алпамыс батырдың екінші жорығы "қалмақ елінде" өтеді, мұнда ол тұтқынға түсіп, бірнеше жыл зынданда жатады. Мифологиялық ғалам моделінде "екінші жорық елі" төменгі дүниеде өтеді, өйткені, зындан немесе ор – осы о дүниенің ғана белгісі болып табылады. Алпамыс ешкі бағатын Кей-қуаттың, "қалмақ ханының қызы" Қарагөзайымның және мінген аты – Байшұбардың ("шұбар" – свар – "күн") көме-гімен зынданнан шығып, "қалмақ еліне" ойран салады, содан жаңа мемлекет орнатып, оның басшысы етіп "кешегі ешкі баққан Кейқуатты қояды". Ал Кейқуат – "Авестадағы" Кави Кавадтың (Фирдоусидің "Шахнамасындағы" Кай Кубадтың) бейнесі болуы мүмкін, дегенмен оның есімінен белгілі бір тарихи астар іздер болсақ, онда Сасанидтер дәуіріндегі Иран шахы Кай Кубад (488-531 жылдар) есімі ойымызға бірден оралады. Бұл – Орта Азиядағы түрк тілді көшпелілер – "ақ ғұндар" немесе "хиониттер" деп те аталған эфталиттердің заманы (5-6-ғғ). Сасанидтік парсылар мен эфталиттер арасында қақтығыстар жиі-жиі болып тұрған, бірақ басымдық соңғылардың жағында еді. Кай-Кубад та эфталиттермен бірнеше рет соғысады, барлығында да жеңіліп қалады. 496 жылы Ирандағы сарай төңкерісі кезінде тақтан тайдырылып, түрмеге қамалған Кай-Кубад қашып шығып, эфталиттерге барып, пана сұрайды. Рақымшылығы мол көшпелілер пат-шасы оған пана беріп, қызына үйлендіреді, қарауына әскер жасақтап беріп, Ирандағы билігін қайтарып алуына көмек-теседі[3]. Міне, Алпамыстың ешкі баққан Кейқуатты "қалмақ елін" жеңгеннен кейін сол елге патша етуі сияқты жыр оқиғасы мен тарихта болған белгісіз эфталит патшасының Кай-Кубадқа Ирандағы билікті қарудың күшімен алып бергендігі жөніндегі оқиға белгілі бір деңгейде ұқсас болып тұр. Бұл ұқсастық кездейсоқ па, әлде оларды сабақтастыруға негіз бар ма? "Бар" дей салуға, әрине, бола қоймас, дегенмен осы мәселені басқа жанама ұқсастықтар қатарында қарас-тырып көруге болады.

Алпамыстың жырдағы хикаясын тарихи эфталиттерге, және қазақтың "Алаша хан" аңызының мифтік-тарихи қабаттарына сәйкестендіре отырып салыстырып көрелікші:

Эфталиттер заманы – көрсеткіштері	"Алпамыс" жырының аңыздың мифтік	"Алаша хан" туралы	5-6-ғасырлар	кейбір қабаты
Бұл тайпаларды түркі тілінің батыстық көне диалектісінде сөйлеген деген жорамал бар.	Жыр – түркі халықтарынікі	Бұл да сондай		
Эфталиттер мемлекетінің тарихи географиясы – Орта Азияны, Оңтүстік Қазақстанды, іргелес	"Алпамыс" жырының координаттары – Жиделі-Байсынды қамтиды. Бұл да – Орта Азия Орта Азия не Оңтүстік Қазақстан екендігін	Аңыз "географиясының" ыңғайы Алаша ханның туған жері	Маңғыстауды, сондай-	мен оған

ақ Ауған-Пакистан оңтүстігін қамтиды.

Эфталиттер тарихына байланысты парсы шахы Кай-Кубадтың есімі аталады.

“Эфталит” этнонимі белгісіз шежірелік патша – Эфталанның есімімен байланыстырылады. Бұл сөздің ықтимал төркіні

“Эфталан” – “жеті (абд, эфт, хефт) ал” немесе “жеті алан” деп түсіндіріледі. айтылуы ал, да сақталған “абдал” деген ру есімін осы эфталиттермен байланыстырады.

Эфталиттерді “ақ ғұн” деп те атайды, сондықтан оларды тек Орта Азиямен ғана емес, Сырдария бойындағы көшпелілермен де байланысты қарастыруға болады.

жатқан кеңістік.

Кейқуат – жыр кейіпкері.

Жырда “жеті кәміл пір” атауы жиі кездеседі. Жеті кәміл пір – ислам-суфистік танымдағы “ғаламды басқаратын жеті пірдің” жалпы

атауы, оны “Абдал” деп те атайды. Сондай-ақ Жиделі-Байсын атауындағы “Жиделі” сөзі-тік заманға дейін де өмір сүрген “жеті Эфт-ал) болған деп шамаланады.

Алпамыс Гүлбаршынды іздеп “қалмақ еліне” барады. Бізге белгілі Гүлбаршынның “моласы” Сыр-бойында, Қызылорда облысы аумағында. Сонда батырдың “қалыңдық іздеу” маршруты Жиделі-Байсыннан Сыр бойына дейінгі аралықта өтеді.

көрсетеді.

Алаша хан туралы аңыздың екі нұсқасындағы оның әкесінің есімі (Абдулла немесе Абдул-Азиз) де төркіндік жағынан

“жеті ал” (абдал) ұғымымен байланысты. Жеті-ал немесе Абдал – ислам-суфистік

құдай” деген түсінік.

Алаша баланы Сырдарияға тастап, суға ағызып жібереді.

жерлерін, Қашғардың

Зерттеушілер қазақ пен түрікпен арасынның бастапқы “Жеті ел (ал)” (Абд-

Міне, үш салыстыру нысанының ортақ тұстары бар екен-дігі көрініп тұр. Мұны жай салыстыру дегенімізбен жоққа шығаруға болмайды. Біз эфталит-түрктер тарихы туралы не білеміз? Олар Орта Азияға қай тұстан келді, яғни мемлекет құрар алдындағы жері қай тұста болған? Оны тап басып айту қиын, тек олардың тілі мен этниниміне қарап қа-зақстандық алан және хунну тайпаларымен сабақтасып жатқанын ғана тұспалдай аламыз. “Алып-Манаш” жырының бүгінгі сюжеттік сұлбасын 6-7 ғасырдағы оңтүстік қазақ-стандық эфталиттер жасаған деуге болады. Осы эфталит-тердің 6-8 ғасырларда қазақ жерінде екі қоныстану ареалы болған сыңайлы.

Біріншісі – оңтүстік қазақстандық эфталиттер, ол 7-8 ғасырларда Батыс Түрк, Түркеш қағандықтарының құра-мында болып, бірте-бірте қаңғар-печенегтер арасына сіңіп кеткен (немесе солардың негізінде печенег-қаңғар этносы қалыптасқан).

Екіншісі – алтайлық-тарбағатайлық эфталиттер. 6-8 ғасырларда Алтай-Тарбағатай ареалында оқшауланып қал-ған эфталиттерге байланысты. “Қазақ ССР тарихының” (А. 1977) бірінші томында “в 552-553 гг. тюрки “на западе покорили ида (эфтал)” деген дерек келтіріледі де, ол бы-лайша түсіндіріледі: “Речь идет не об эфталитах Средней Азии (завоевание среднеазиатских эфталитов в 563-567 гг.). Поэтому выражение “на западе разбили ида” в геогра-фическом аспекте следует ограничить территорией Алтая. На этих землях упоминает их хронист, помещающих тюрок в Кара-эфталитском округе. Здесь же нашли их уйгурские лазутчики в середине 8 века”[4]. Бұл орайда тарихи жинақ авторларының тұжырымына көңіліміз толмағанымен, тарихи айғақтың бар екендігіне келісуге болады, яғни эфталиттер Алтай аймағында 8 ғасыр бойына да белгілі болған. Сон-дықтан да, бүгінгі “Алпамыстың” алтайлық нұсқасы сол эфталиттік “Алып-Манаштың” негізінде қалыптасты деудің қисыны келеді.

Үшінші кезең – қаңғар-печенег дәуірі (8-11 ғасырлар).

Осы кезеңде “Манас” , “Алп-Манас” , “Ман” есімдері жеке-жеке, өз алдына қалыптаса бастады. Осы есімдерге байланысты мифтер мен аңыздардың, эпостың төрт ареалы болған сияқты. Біріншісі – Жиделі-Байсындық нұсқа, екіншісі – Оңтүстік Қазақстандық, үшіншісі – Маңғыстау-Үстірттік, төртіншісі – Алтайлық нұсқалар. Осылардың ішіндегі “маңғыстаулық-үстірттік ареалдың” пайда болуы 9-10 ғасырлар белесіндегі әуелі печенег-қаңғарлардың, олардан кейін – оғыздардың Үстірт пен Маңғыстауды қоныстанып, араласып кетуіне байланысты.

Нақты “Алпамыс” жырына келсек, осы кезде оның оғыз-дық (“Бамсы-Байрақ”) нұсқаның болғаны жазба мұрадан белгілі, ал қаңғар-печенег нұсқасының да болғанын тұс-палдауға болады. “Баршын” есімінің пайда болуы осы ғасырға жатады, оның пайда болу себептері белгісіз, тек 8-10 ғасыр-лардағы Сырдарияның төменгі ағысын жайлаған әуелгі печенег, олардан кейінгі оғыз тайпаларының нақтылы тари-хымен байланыстыруға болады, қалай десек те осы аймақтағы Баршынкент қаласының болуы, Баршын – Қызқала кесе-несінің сақталуы, Гүлбаршын есімінің осы нысандармен байланыстырылуы жайдан-жай емес.

Төртінші кезең – қыпшақ дәуірі (11-15 ғасырлар).

Қыпшақтар 11 ғасырдан бастап Қазақ даласында үстем-дікке жетіп, өздерінен бұрынғы қаңғар (олардың қыпшақ-танған бөлігі “қаңлы” деген атпен белгілі болды), оғыз жұртының бір бөлігін өздеріне сіңіріп, оғыз-қаңғар мифтік-эпостық кеше-нін де қабылдап алды. “Алпамыс” жырының нұсқасы бүкіл қыпшақ тілді Дешті Қыпшаққа таралды. Бірақ ол қыпшақ фольклорының екінші қатардағы дүниелерінің қатарында болған тәрізді.

Бесінші кезең – қоңыраттық дәуір (16-17 ғасырлар).

13 ғасырдан бастап оңтүстік қазақ жеріне және Өзбек-станға келе бастаған қоңыраттар осы аймақта өздерінің мифтік-шежірелік түсініктеріне ұқсас оның жергілікті нұсқаларына тап болып, 14-16 ғасырлар бойына осы екі бө-лек, бірақ түбірі ортақ түсініктер біртұтастанды, нәтижесінде “Алпамыс – тегі қоңырат” деген фольклорлық-шежірелік шығарма жиынтығы қалыптасты. Қоңыраттық “Алпамыс” жырының қазіргі, классикалық, поэзия түріндегі нұсқасын 16 ғасырдың соңы, 17 ғасырдың басында өмір сүрген белгісіз Жырау жасаған. Ол жаңа жырды жасауға үш негізгі ақпарат қайнарын пайдаланды: біріншісі – Алпамыс туралы көне эпостық сюжеттің оңтүстік қазақстандық және өзбекстандық нұсқалары, екіншісі – қоңырат руының мифогенеалогиясы. Осы екеуі қоңыраттардың 14-16 ғасырлардағы тарихи тағдырында маңызды орынға ие болған “Жиделі-Байсын” бейнесінде ұштасты. Ал үшіншісі – ноғайлық (маңғыстаулық, “түрікпендік”) ономастикон. Міне, осы үш қайнардың іздері бүгінгі жыр жолдарынан табылады.

Сонымен, “Алпамыс” жырының қазақтағы сақталған нақтылы нұсқасы шамамен 16 ғасырдың соңына таман немесе 17 ғасырдың басында қалыптасқан, Бұл уақыттық көрсеткіш өзбектердің де, қарақалпақтардың да “Алпамыстарына” қатысты айтылып отыр. Яғни 16 ғасырдың соңында орта-азиялық қоңыраттар “Алпамыс” жырының нақты қоңы-раттық этникалық текке ие болған нұсқасын жасаған, және де жырды туғызған этникалық ұжым емес, нақты бір адам – аты-жөні ұмытылып кеткен Жырау. Осы беймәлім автор – Жырау сол кездегі қазақтардың, өзбектердің, қарақалпақ-тардың арасындағы қоңыраттардың қайсысының арасында болғанын анықтай қою енді мүмкін бола қоймас.

Міне, Жырау “Алпамыс” жырын жасады, бірақ ол жыр сюжетін, ономастиконын, тарихи фабуласын өз ойынан шы-ғара салған жоқ, сол заманғы жыраулар сияқты, өз заманы-ның жыр жасау технологиясын қолдана отырып, бұрыннан бар Алпамыс туралы сюжеттік желісті пайдаланды, оған өз заманың, өз ортасының “ақиқаттарын” қосты, бейтарап текті бұрынғы Алпамысқа жаңа, нақты этникалық (қоңыраттық) сипат берді. Жырау “жаңа” Алпамыстың тегін ғана анықтап қоймай, оның өмір сүру кеңістігін (уақыты мен география-сын, тұстас адамдарын) анықтап та берді.

Алтыншы кезең – ұлттық нұсқалар заманы (17-19 ғасырлар).

17 ғасырларда орта азиялық қоңыраттар дербестеніп болған үш этностың – қазақтың, қарақалпақтың, көшпелі өзбектің құрамына кірді. Үшке бөлінген қоңыраттар “Алпамыс” жырын да үш халыққа алып келді, нәтижесінде келесі ғасыр-ларда ұлттық нұсқалары қалыптаса бастады. Башқұрт пен татарлардағы Алпамыс туралы ертегілік нұсқаның қалып-тасуы да осы қыпшақ тілді қоңыраттық нұсқамен байла-нысты. Егер қазақ, өзбек, қарақалпақ нұсқаларының пайда болуы 17–18 ғасырлардағы үлкен қоңырат массивінің үшке бөлініп қазаққа, өзбекке, қарақалпаққа айналуына байла-нысты болса, башқұрт, татар нұсқалары эпостың басқа жол-дармен таралуына қатысты болды. Әр нұсқа “өз қоңы-раттарының” тарихына, қоныстанған жеріне орай және сол аумақта

сақталған жергілікті түсініктермен толығып, бір-бірінен өзгеше болып шықты. Мәселен, қазақ нұсқасындағы “қоңырат – шекті” (арғын не әлім) көршілігі 17–18 ғасыр-лардағы тарихи болмыстың ізі болып табылады.

Қазақтың Алпамысының “қоңыраттық” нұсқасының бүгінгі мәтіндік келбеті әрісі 18 ғасырдың аяғы, берісі 19 ға-сырдың өне бойына қалыптасты. Нақ осы кезеңде, мысалы, “жау – қалмақ” анықтамасы пайда болды. Татар мен баш-құрттардағы “Алпамыс” жырларының нұсқалары 17–19 ғасырларда қазақ немесе орта азиялықтардан ауысып келіп, “ұлттық реңкке” ие болған деп жорамалдауға болады.

Міне, “Алпамыс” жырының қалыптасуының негізгі кезеңдері осындай. Сондықтан да жырдың сюжетінен болсын, жекелеген сөздерінен болсын, әр заманғы, әр этникалық ортаға қатысты түсініктерді кездестіруге болады. Әрине, осындай қысқаша шолудан айғақ іздей қою мүмкін емес, бірақ жалпылама түрде таныстарғаннан соң олардың жеке де нақты мәселелеріне жүйелі түрде жауап беруге болады.

“Алпамыс” жырының негізгі жасампаздық көрсеткіштері

Қазақтағы “Алпамыс” жырының оқиғасынан, жер-су, адам, ру атауларынан, жыр жолдарындағы кейбір деталь-дерден көптеген ашық және жасырылған ақпаратты табуға болады. Анық ақпарат жырды оқып отырғанда-ақ белгілі болады. Жиделі-Байсын жерінде, Қоңырат деген елінде болған оқиғадағы адам аттары, жер-су атаулары, ру атаулары бізге жырдың беткі қабатын көрсетеді. Ал жасырулы ақпарат – жыр жолдарындағы жеке сөздердің этимологиясын дұрыс анықтап, олардың тарихи және мифтік болмысын дұрыс тани білуге байланысты. Бұл әрекет бізге жырдың көрін-бейтін, жасырулы жатқан бірнеше қабатының бар екендігін көрсетеді, және осы қабаттар аумақтық жағынан да, уақыты жағынан да, этникалық ортасы жағынан да алуан түрлі, ауқымды болып шығады.

Біз қоңыраттық қабаттан басқа, 7-15 ғасырлардағы оң-түстік қазақ жері мен көршілес өзбек, солтүстік ауған жерін қамтитын қаңғар-оғыз-қыпшақ (ажыратылмаған) қабатын, оның алдындағы эфталиттік, одан бұрынғы кангюйлік (қаңғарлық), дайлық (дасалық, таздық) қабаттардың бар екендігін көреміз. Сондай-ақ жыр оқиғасына әр берген – ноғайлылық (маңғыстаулық - “түрікпендік”) есімдердің жеке қабатын да табуға болады.

Жырдың көрсеткіштері ретінде біз мифтік сюжеттік қаңқаны, оның үстіне қапталған тарихи-уақыттық қабатты және сол қабаттардың бір жырда ұштасуына мүмкіндік берген географиялық шығармашылық базаны айта аламыз. Бұл тізімді одан әрі ұлғайта беруге болады, дегенмен әзірге осы аталған үшеуіне тоқталуды жөн көрдік.

Сюжеттік қаңқа

“Алпамыс” жырының сюжеті мынадай: Төрт түлікке бай болса да бір перзентке зар болған отбасылық қосақ, олардың бала сұрап, оған ие болуы жолындағы іс-әрекеттері, қаhарманның дүниеге келуі, оның қалыңдық іздеуі, жау қолында кеткен малды қайтармақ оймен жорыққа шығуы, жау қолында тұтқын болуы, одан босап шығып еліне келуі, ата-анасын, отбасын құлдықтан құтқаруы. Бары осы. “Алпамыс” жырының ұлттық (қазақ, өзбек, қарақалпақ, башқұрт, алтай, т.б.) нұсқаларының барлығында дерлік дәл осындай болмаса да осыған ұқсас сюжеттік қаңқа сақталған. Мысал ретінде, қазақ, өзбек, қарақалпақ халықтарындағы жырдың қоңыраттық нұсқасынан барынша алшақта жатқан алтайлық “Алып-Манаш” жырының сюжетіне үңілейікші: “Алып-Манаш Қырғыз ханның қызына үйлендіріледі, бірақ ол өзінің әйелін сүймейді. Сондықтан да Алып-Манаш Ақ-қаанның қызы Ерке-Қарақшы сұлуды іздеп кетеді. Тұтқынға түсіп қалады, өкіл ағасы Алып-Манаштың кейпіне кіріп елге қайтады. Алып-Манашты тұтқыннан мінген аты құт-қарады, сосын ол үйіне тазша кейпіне түсіп келеді”[5]. Кейбір іс-әрекеттің себебі қоңыраттық нұсқадан өзгеше болып шыққанымен, негізгі сюжеттің шын мәнінде еш айырмасы жоқ. Яғни, Қырғыз хан – Байсары, оның қызы Күмүжек ару – Гүлбаршын, Ақ-қаан – Тайшық, оның қызы Ерке-Қарақшы – Қаракөзайым. Алтайлық нұсқа мен қоңыраттық нұсқаның мәтіндері мен есімдерінің бөлектігіне қарамастан, біз батырдың екі әйел алуы, тұтқын болуы, атының көмегі-мен босап шығуы, үйіне тазша кейпіне түсіп оралуы сияқты негізгі сюжеттің абсолютті ұқсас екендігін айта аламыз.

Міне, осы ұқсастықты ескере отырып, В.М.Жирмунский кезінде ортаазиялық “Алпамыс” жырының түп-негізін алтай-лық батырлық ертегіден шығарған болатын, бұл пікірі қазақ зерттеушілерінің сынына ұшырады, бірақ сынауын сына-ғанымен, оның орнын баса алатын жаңа қисындарды келтіре алмаған еді. Ең бастысы – сюжеттік қаңқаның бірлігі, бірақ алтайлық батырлық ертегінің мәтініндегі мифтік сипат пен детальдердің көптігіне қарап оны көне нұсқа деуге де болмайды, өйткені, сырт көзге ешқандай мифтік сипаты жоқ дүние әлгіндей мифтік өрнегі басым дүниеден көнелеу болып шығуы мүмкін. Біздің пайымдауымызша да осындай парадокс орын алған, яғни ортаазиялық нұсқа алтайлық нұс-қадан да бұрынырақ шыққан.

Тарихи-уақыттық қабат

Жырдың сюжеті – мифтік-эпикалық сипатқа ие. Дүние-нің молдығына (байлыққа) қарамастан үйлесімнің (бала-сыздыққа байланысты) болмауы, ерекше рәсімдік жолмен дүниеге келген қаһарманның қалыңдық іздеуі, жорыққа кетіп тұтқын болуы, еліне қайтып оралуы сияқты оқиғалардың қарапайым сюжеті кем дегенде үш мифтік деңгейдегі әрекеттерге негізделген: Біріншісі – аспандық-күнтізбелік мифология, яғни қаһарманның аспандық (Құс жолы, күнтізбелік-зодиактық) сапары. Екіншісі – күнтекті қаһар-манның о дүниеге, ата-баба еліне сапары туралы миф. Үшін-шісі – осы екі мифтің эпостық баяндауда мифтік сипатынан айырылып, тұтастанып кетуі. Осы сюжеттік қаңқа адам есімдерімен, жер-су аттарымен, басқа да детальдермен толығып, тарихи фабулаға ие болған.

“Алпамыс” жырының сюжеттік қаңқасы тұрақты болып қала берген де, әр ортада оның ономастикалық (адам есімдері, жер-су аттары) кешені, фабула, т.б. өзгеріске түсіп отырған. Қазақ нұсқасынан біз ең алдымен қоңыраттармен байла-ныстырылған тарихи қабатты көреміз, яғни бастапқы мифтік сюжет қаңқасы қоңыраттармен байланыстырылған ква-зитарихи реңке ие болған. Бірақ осы квазитарихи сюжеттің өзі осымен шектеліп қалмайды. Өйткені, оның да өзіндік бірнеше тарихи-уақыттық қабаты бар.

Бірінші қабат – ежелгі. Жырдағы адам есімдері (Алпамыс, Тайша, Тайшық, Тортай, Құлтай, Ұлтан, Байсары, Байбөрі, т.б.), жер-су аттары (Қарақан тау, Тасқала), басқа да сөздерді (Мыстан, тазша) мифтік-лингвистикалық тұрғыдан талдау ежелгі, ең бері дегенде б.з. 5-6 ғасырларымен шектеліп, тереңірек түскенде б.з.д. 3-2 мыңжылдықтарға дейін кететін қабаттың бар екендігін анықтауға болады.

Екінші қабат – эфталиттік қабат. Б.з. 5–7 ғасырлары. Сюжеттік қаңқаға тарихи сипат беріліп, осы сюжетке қатыстырылатын есімдер мен сюжет оқиғасы болған ортаның кейбір ұқсастықтарына (Алаша хан – Алпамыс, Жеті пір – Абдулла, Абдул – эфталит, Сыр, Кейқуат, т.б.) салыстыра келе нақ осындай қабаттың бар екендігін көруге болады.

Үшінші қабат – қаңғар-оғыз-қыпшақ қабаты. 8–14 ға-сырлар. “Алып-Манаш” сөзінің “Алпамысқа” өзгеру эволю-циясы, “Гүлбаршын” есіміне байланысты тарихи деректер (Баршынкент, Қызқала), “Шеңгел” сөзін “қаңлы” сияқты этнонимдермен салыстыру нақ осындай тарихи-уақыттық қабаттың болғандығына бағдар бере алады.

Төртінші қабат – қоңыраттық. 13–17 ғасырлар. Бұл қоңыраттардың Оңтүстік Қазақстан мен Жиделі-Байсынға келіп, жергілікті аңыздық, тарихи, мифтік кешенді, оның ішінде Алпамысқа қатысты көне материалдары игеріп, өз этникалық-шежірелік болмысына кіріктіру дәуірінен бастап “қоңыраттық” нұсқаны жасауға дейінгі аралықты қамтиды. Бұл – жырдың жолдарында ашық түрде көрініс тапқан.

Бесінші қабат – ноғайлылық (маңғыстаулық – “түрік-пендік”). Бұл 16–17 ғасырлардың тоғысында не сәл кейі-нірек “Алпамыс” жырының қоңыраттық нұсқасының жасалуы барысында жырдың сюжетіне кіріктірілген ноғай-лылық жырдың бір бөлігі. Яғни жыр жасаушы өз жырына бөгде, өз заманында көпшілікке танымал болған жаңа дүниелер – “ноғайлы” жырларының бір бөлігін енгізіп жіберген, бұған “Қараман – бас кейіпкердің досы (немесе жауы)”, “Қарлығаш – бас кейіпкердің қарындасы” сияқты орнықты модельдерді, “Көкелан” сияқты этнонимдік негізі бар есімдерді жатқызуға болады. Аты “ноғайлық” болғанымен осы модельдік есімдердің қалыптасу ортасы – 14 ғасырдағы Маңғыстау болып табылады, жырда бұл “түрікпендік” реңкке ие болған.

Алтыншы қабат – қазақтық-қоңыраттық. 17–19 ғасырлар. Жырдағы “қалмақ” этнонимінің, “қазақ”, “орта жүз”, “ар-ғын”, “шекті”, “алатау” сияқты және т.б. сөздердің пайда болуы осы кезеңге

жатады. Міне, қысқаша айтқанда, жыр-дың тарихи-уақыттық қабаты осындай. Алтайлық нұсқа мен қоңыраттық нұсқаның қосылуы – эфталиттік қабаттан басталады; эфталиттер ортасында квазитарихи жырға айнал-ған “Алып-Манаш” жыры 7–8 ғасырларда екі аумақтық (алтайлық, ортаазиялық) тармаққа бөлінген, екі тармақтың осыдан кейінгі тарихы дербес дамып, қалыптасқан.

Географиялық шығармашылық база

Жырдың тарихи-уақыттық қабатын анықтау барысында оның қалыптасу ареалы да анық көріне бастайды. Кең көлем-де алғанда “Алпамыс” жырының қалыптасуының бастапқы ареалы ретінде Сыр бойынан, Қаратау-Түркістан өңірінен бастап бүгінгі өзбек-ауған шекарасымен бөлініп жатқан Балқы-Жиделі-Байсын жеріне дейінгі аумақты алуға болады. Ал кейінгі (7–8 ғасырлардан кейінгі) ареал ретінде осы аумақ-ты атай отырып, тар шеңбердегі үш ареалды көрсете аламыз:

Бірінші және екінші – Оңтүстік Қазақстан және Балқы, Жиделі-Байсын. Бұларды бір үлкен ареалдың екі пұшпағы ретінде қабылдауға да болады. Үшінші – Алтай. Шығар-машылық базаны анықтау барысында сол территориялардың нақтылы тарихы да қарастырылып, сол жердегі тарихи қоғамдардың жыр ғаламына тигізген әсері де анықталады.

Басты нысан – Жиделі-Байсын. Оның нақтылы түп-нұсқасы бар, ол – бүгінгі өзбек жеріндегі Сурхандария-Термез аймағы. Бірақ жырдағы Жиделі-Байсынның нақтылы Жиделі-Байсынның географиясынан айырмашылығы бар, шын жертараптан гөрі әлдебір мифтік-идеалдық кеңістік сипаты басым. Соған қарағанда, жыр жасаушы адам “Алпа-мыс” жырының оқиғасы өтетін “географиялық нысан” ретінде Жиделі-Байсынды алғанымен, өзі сол аймақта тұрмаған адам сияқты, яғни “қоңыраттық” нұсқаның алғашқы авторы Жиделі-Байсында емес, қоңыраттар мекен-деген Орта Азия, Оңтүстік Қазақстан ареалының кез келген жерінде өмір сүруі әбден мүмкін. Ол тек 13-16 ғасырлардағы қазақстандық-ортаазиялық қоңыраттардың фольклоры мен шежіресінде қалыптасып үлгерген (нақтылы Байсын-Термез өңірімен байланысты) жаңа түсініктерді жырға негіз етіп алған сияқты. Ал жырдың “нақты географиясы” Оңтүстік Қазақстанға тән, Баба-түкті-шашты Әзіз де, Шеңгел әулие де, Әзірет сұлтан мен Арыстан-Бап, Қаратау, Баба-ата, Бадам (Бадамша) сияқты атаулар да Қаратау-Түркістан аймағындағы нақтылы географиялық нысандар болып табылады.

Жырдағы қоңырат қоғамы – тарихи қоңырат қоғамына сәйкес келмейді. Ал Ордабай есімі – мифтік қоғамды меңзейді. Орда – мемлекет, “әлдебір жер ортасында, ортаңғы дүниеде” орналасқан “өз” қоғамы. Оның отыз ұлы да шежі-релік дәлдікті емес, әлдебір қоғамдық тұтастықтың символы болып табылады. Үш ағайынды – Байбөрі, Құлтай, Шыныбай – эпостық қоғамның үш аумақтық, әлеуметтік бөлінісінен хабардар етеді.

Жырдағы есімдер сырттай қарағанда тарихи болып көрінетініне қарамастан, олар тарихи тұлғалар емес, яғни көп ғасырлық, тіпті мыңжылдықтық ақпаратты бойына жасырып тұр. Мысалы, Тортай есімі біздің есімізге – Турды, Байбөрі – Йима мен Пуруды, Алпамыс – Манды, Гүлбар-шын – Мануды, Тайшық пен Тайша – ежелгі “тай” этнонимі мен мифтік бейнесін еске түсіреді. Басқа мысалдар да бар.

АЛПАМЫСТЫҢ ӨЗІ ТУРАЛЫ

“Алпамыс” есімі Алпамыш, Алпамша, Алпамыша, Алпамса, Алып-Манаш, Алып-Манас, Манас, Манаш, Манашы түрінде де айтыла береді. Сондықтан осы есімді еренге байланысты жырдың – мифтік және қаһармандық эпостың пайда болуын анықтаумен қатар, жеке, өз алдына дербес мифтік кейіпкер ретінде Манас немесе Алып-Манас есімінің пайда болуы тарихына да үңілгеніміз жөн. Өйткені, есім, мифтік бейне сол есімді бейнеге байланысты эпос пайда болғанға дейін де өз алдына, жекелей де, басқа мифтер мен эпостарда да өмір сүре алады. Біз қазақ Алпамысының тек жырын ғана емес, осы бейненің төңірегінде қалыптасқан эпостық ғаламды қарастырып отырғандықтан, аталмыш мәселелерге де тоқтал-ғанды жөн санаймыз.

Алпамыс – Алып-Манас – Манас есімі тарихтың терең тұңғиығына кетеді. Бірақ нақты, бүгінгі түрк халықтары арасында жалғасын тапқан “Алпамыс” эпосы б.з. 6-7 ғасыр-ларында қалыптасқан. Жекелеген тұстарының сюжеттік желілері әр заманда, тіпті б.з. дейінгі мыңжылдықтарда да қалыптасуы мүмкін, бұған кейбір жекелеген мәтіндерді, сөздерді, сюжет желілерін қарастырып, саралау барысында көз жеткізуге болады.

Сонымен, 6-7 ғасырларда, көне материалдардың базасында жаңа эпос – “Алып-Манас” дүниеге келді. Сол заманғы Қазақ Даласы, Алтай, Орта Азия кеңістігіндегі этникалық, тілдік-диалектілік, рулық-тайпалық ала-құлалықтар дәуірінде осы есімді мифоэпиканың бірнеше сақталу ортасы қалып-тасты, өйткені, жыр жалпы түрктік тілдік, мәдени-ақпа-раттық кеңістікте таралуы тез болғанымен, сақталу мүм-кіндігі, саяси, этникалық, мәдени ала-құлалықтың салда-рынан әртүрлі болып шықты. Бір ортада ол сақталып, тіпті көне этностың орнын жаңа этностар алмастырып жатқанына қарамастан, жергілікті, орнықты фольклорлық мұра ретінде келесі ұрпақтарға жету мүмкіндігіне ие болса, бір ортада ол мүлде естен шығарылды. Біз шартты түрде, “Алып-Манас” эпосының 6-7 ғасырлардан кейінгі сақталу ареалдарын көрсете аламыз.

Біріншісі – Оңтүстік Қазақстан мен Өзбекстан ареалы. Мұның өзінен екі ішкі ареалды – Қаратау-Қазығұрт өңірі мен Жиделі-Байсынды атап көрсетуге болады.

Екіншісі – Маңғыстау ареалы. Осы ареал, ең алдымен, Қазығұрт-Қаратау өңірімен сабақтасып жатыр. Яғни 9-11 ғасырлардағы әуелі қаңғар-печенегтердің, олардың артынан ілескен оғыздардың батысқа жылжу кезеңінде бір бөлігінің Маңғыстау мен Үстіртте орнығып, салыстырмалы түрде томаға-тұйық, оқшау тұрмысының қалыптастыруына байла-нысты болды.

Үшіншісі – Алтайлық ареал. 6-7 ғасырларда Алтай-Тарбағатай жаққа ығысқан, немесе сол жақта оқшауланып қалған эфталиттердің шағын тобы осы эпосты Алтайға дейін жеткізіп, бүгінгі алтайлық түрктердің фольклорында “Алып-Манаш” деген атпен сақталып, бүгінгі уақытқа дейін жетуіне мүмкіндік берді. Алтай да, таулы, орманды-далалы аймақ болғандықтан, Маңғыстау түбегі сияқты, салыстырмалы түрде оқшау, өзінің тұрмыс-тіршілігін ұзақ уақыт бойына томаға-тұйық күйде сақтай алатын кеңістік еді. Сондықтан “Алып-Манаш” эпосын нақ осы алтайлық аздаған этностардың сақтап қалуын кездейсоқ емес деп есептейміз. Бүгінгі қыр-ғыздар, өздерінің Саян-Енисей аймағынан бүгінгі аумағына аудару барысында Аспантауларға (Тянь-Шаньға) Алпамыстың алтайлық нұсқаларын ала келіп, оны 17-18 ғасырларда осы аймақтардағы жергілікті “Манастар” мен “Алпамыстарға” араластырып, нәтижесінде бір ғана есім – Манастың төңі-регіне шоғырландырылған “Манас” гипер-циклін қалып-тастырды. Оның ішіне қазақтық-ноғайлылық-маңғыстаулық “Манашы батыр” да кірігіп кеткен. Бұл енді – басқа тарих, сондықтан оған тоқталып жатпаймыз.

Ман-Манас

“Алпамыс” сөзінің этимологиясына, өзгеру жолдарына қатысты түрлі пікірлер бар. Осы есім төңірегіндегі тұспалдар мен қисындарға Т. Қоңыратбай шолу жасағандықтан[6] тоқталып жатпай, өз қисындарымызға бірден көшкенді жөн көреміз. “Алпамыс” сөзінің бастапқы нұсқасы – Алп-Манас. Бұл сөз “Алп-Маныс” > “Алп-Мамыс” болып өзгереді. Оғыздар, сірә, “Алп-мамыс” сөзінің “Алп-бамыс” болып айтыла бастаған тұсында, осы есімді “алп” сөзінсіз “Бамыс” “Бамсы” (“ыс” > “сы” буындық палиндромы) түрінде пайдалана бастаған сыңайлы. Ал 11-12 ғасырлардағы қыпшақ тілді ортада осы есімнің “Алп-мамыс” нұсқасын, қатарлас тұрған “пм” дыбыстарын тұтастандырып бір ғана “п” (б) дыбысына айналдырып алған соң “Алпамыс”, “Алпамыш”, “Алпамса”, “Алпамша” түрінде қолдана бастаған. 13-14 ғасырларда тілдік тұрғыдан алғанда қыпшақтанған қоңыраттар нақ осы нұсқалы есімдерді қабылдап, жырдың кейіпкерін де осылайша атады. Кейбір фольклоршылар мен тіл маман-дары осындай өзгерулерге қарсы да шығады, өйткені, осындай тізбектерден “фонетикалық жүйелілік байқала бермейді” дегенді алға тартады. Тіл әліпби сияқты “А”-дан басталып, “Я”-дан аяқталатын қатаң орны бар тізбек емес, бір сызықтың бойымен, рет-ретімен дамып, өзгеріп отыратын фонетикалық жүйелілік бір халықтың тілі бірнеше ғасыр, тіпті мыңдаған жыл бойына тұрақты дамығанда ғана мүмкін бола алады, ал біз түрк тілінің соңғы 1500 жылда дамуын жалпы алғанда ғана көрсеткенімізбен, нақты аумақтағы, нақты уақыттағы түрк тілінің жай-күйінің қандай болғанын айта алмаймыз, өйткені, бір аумақтағы этнос көп жағдайда 1-2 ғасыр ғана тұрақты өмір сүреді, содан кейін оның орнын басқа тілді этнос басады, бірер ғасырдан соң басқа этнос алмастырады. 6 ғасырдан бастап 15 ғасырға дейін бір аумақта осылайша бірнеше этнос бірін-бірі ауыстырған. Сондықтан тіл бір қалыпты, бір түзу сызық бойымен дами алмайды. Оның үстіне әрбір тарихи этнос ауқымында әлденеше диалекті болуы мүмкін. Келесі этнос келгенде ол жергілікті тіл мен диалектілерге өз тілі және өзімен бірге келген диалектілерді қосады. Міне,

сондықтан да, көшпелілер жағдайындағы жеке сөздің ғасырлар мен мыңжылдықтар бойына өзгеруін түзу сызықты фонетикалық жүйелілік ауқымына кіргізудің жөні бола қоймас.

Ал “Алып-Манас” сөзінің өзі “Манас” сөзінен өрбісе, “Манас” сөзінің арғы жағында “Ман” сөзінің жатқанын да көрсетуге болады, осылайша, бір сөздің трансформациясының толық тізбегін келтіруге болады: Ман > Манас > Алп-Манас > Алп-Маныс > Алп-Мамыс > Алпамыс. Осы өзгерудің уақыты кем дегенде 3000 жылдық уақытты, яғни б.з.д. 3-2 мыңжылдықтардан б.з. 10-11 ғасырларының аралығын қамтиды, сондықтан осы есімнің сыры мен тарихына да үңіле кеткен жөн.

Шамамен б.з. 1-5 ғасырларда Қазақстан мен оған іргелес кеңістікте болып өткен күрделі тілдік, этникалық өзгерулер (араласулар) нәтижесінде ежелгі Ман немесе Манас есімі қайтадан айналысқа түсе бастады. Осы сөз аталмаш уақыттан кейін: а) эпостық есімге, б) мифтік-шежірелік есім немесе этнонимге айнала бастады. “Алп-Манас”, “Манас” эпос-тарының шығуы осы уақыттарға сәйкес келеді, “Ман” негізді “Ақман”, “Қараман” есімдерінің бастауы да осы тұс.

Сөз төркіні

Бірінші мифті және бірінші сөзді туғызушы Абақ таңбаға үңіліп көрелік[7]. Шеңбер – “м”, ал нүкте – “нг” (анг, енг, үнг). Таңбаны толық оқысақ – “м-анг” (басқа дыбыстық нұсқалармен бірге) сөзі шығады. Адами жасампаздық сипатта “м” – шеңбер – “Ұрғашының құрсағы” болып, ал “анг” – нүкте – “сол құрсақтың ішіндегі Ұрық > тумақ > сәби” болып шығады. Көптеген тілдердегі “нг” дыбысталуы тұрақ-сыз, сондықтан оның орнына “н” дыбысын айту қалыптасады. Нәтижесінде “М-анг” сөзі “ман” болып айтыла бастайды. Бастапқыда “құрсақтағы тумақ”, “ана мен бала” деген мағына білдірген таңба енді “жалпы адам > адамзаде” дегенді білдіре бастайды. Нақ осы мағынадағы “ман” (mann) сөзі герман тілдерінде сақталған[8], осындай сөздің үндіарий тілінде де болғандығы белгілі. Мәселен, ежелгі үндіарий мифология-сындағы “бірінші адамның” есімі – Ману, ол “адам” дегенді білдіреді, санскритте “адам” дегенді мануджа немесе манушья сөздері білдіреді, ол “Манудан туған” дегенді білдіреді[9]. Осыған қарап аңғаруға болатыны – “Ман” сөзі “адам” дегенді білдірместен бұрын алдымен “Ман” деген арнайы кейіпкер ретінде белгілі болған сияқты.

Зерттеушілер үнді-германдық “адам” > “ман” сөзінің тегін “ойлау” дегенді білдіретін “ман” түбірінен шығарады. Расында “м”, “ман” негізді, ойлау мен ақылға, аңғаруға қатысты сөздер аталмыш тілдерде кездеседі.

Манаса (ежелгі үнді) – “мысль”, “разум”.

Мана > маана > мағына (қазақ) – “смысл”, “значение”.

Ман > мән (қазақ) – “суть”, “сущность” – мәніс.

Бірақ, осындай тұжырымдар түпкі мағынаны бере ал-майды, өйткені, “ойлау”, “ақыл” сияқты мағыналардың өзі туынды мағыналар болып табылады.

Қазақта “аңғару”, “аңдау”, “аңғарымпаз”, “аңысын аңдау”, “аңқию”, “аңқаю”, “аңдамай қалу”, “аңду”, “аңдушы”, “аңдамай сөйлеген ауырмай өлер”, “аң-таң болу”, “аңтарылу”, “аңқитып кету”, “аңыраю”, “анық”, “анықтау”, “анықтама” сияқты сөздер бар. Осы сөздердің барлығына да ортақ праформа *аң, ан > *анг – “мыслить”, “думать”, “разум”, “суть”, “сущность” дегенді білдіреді. Яғни Бұл – қазақтың осы сападағы ежелгі, бүгінде ұмытылып кеткен төл сөзі.

Анг – шеңбер ішіндегі нүкте, “суть”, “сущность”.

Анг – абақ таңбаның өзін де білдіре бастаған, бұл кезеңде ол “шеңбер” пішінін білдіргенімен алдыңғы “суть”, “сущность” деген мағыналарын сақтай берген. Міне, үндіеуропалық делінетін “ман” – “разум”, “мысль”, “мыс-лить” деген сөздің тегін анықтау үшін дей-түрктің *анг сөзін білу керек болады. Кезінде Шәкәрім Құдайбердіұлы өзінің бір еңбегін “үш анық” деп атағанда ең алдымен “анық” деген сөзді “белгілі” деп емес, “суть” деп түсінген сыңайлы. Өйткені, осы сөздің “ан” (анг) праформасы “суть”, “изна-чальность” (дей-түрктің “ең” > “енг” > “анг” сөзі) дегенді білдірген. Яғни үндіеуропалық сөздің бастауы дей-түрктік сөзде жатыр, бұл онша көп дау туғыза қоймас деп ойлаймыз.

Сонымен үндіеуропалық “ман” (мысль, разум) сөзінің тегі дей-түрктік “ан” (анг) сөзінде жатыр. Бұл жерде тек сөз басындағы “м” дыбысының тұруы түсіндіруді қажет етеді.

Абақ таңбаны толық оқысақ – “м-анг”. Егер “анг” – “суть” дегенді білдірсе, “м” – “это” дегенді, яғни нақтылық пен ақиқатты білдіреді, Таңбаның толық мағынасы мынадай: манг – “эта суть” (қазақша – мән, мәніс, мағына[10]). Қазақтың “міне”, “мына”, “мынау” деген сөзі де абақ таңбаны оқудан шыққан, мұндағы “мі” (мы) – “это”, “не” (на) > “ен” > “енг” (ан > анг) – “вещь”, “суть” (нәрсе, немене) дегенді білдіреді.

Дей-түрк тіліндегі “М” праформасы орыс тіліндегі “это”, “быть” дегеніне сай келеді. Бұл праформаның “мі” (міне), “мы” (мына, мынау, мынаған, мынандай, мынадай, мында) және “бі”, “бы” (былай, былайғы, былайша, биыл, былтыр), “бұ” (бұдан, бұл, бұған, бұрын), “бү” (бүгін, бүтін, бүрсү-гүні), “бо” (бол, болды, болмыс, болашақ, болған), “бө” (бөлек, бөтен) сияқты фонетикалық нұсқасы қазақ (түрк) тілінде өте көп сөздерге негіз болған. Оның “мен”, “біз” мағынасы да бар, “меншік”, “-ым” (-ім, -ам, -ем) жалғауы (өз-ім, құл-ым, кел-ем, тұр-ам, бар-ам-ыз, келген-м-ін, үлкен-м-ін) да осы праформадан шыққан. Бірақ бүгінгі түрк тілдерінде осы праформа көп сөзді туғыза алғанымен өзінің жеке мағынасын сақтай алмаған, біз оны барлық “м”-текті сөздерді жинастырып, мағынасын тексергеннен кейін ғана анықтап отырмыз[11].

Дей-түрктік “м” сөзі “өз”, “өзім” дегенді білдіреді. Абақ таңбадағы “м-анг” (м-енг) > “өз мәнім”, “өз негізім” (м – “мой”, ен – “суть”, моя суть) > мен (я). Бұл сөзден “адам” (ман, мен) деген мағына да туындай алады. Міне, біз “ман” сөзін барлық сипатта да қарастыра келгенде, үндіарийлық-германдық “ман” – “адам” сөзінің қай жағынан қарағанда да дей-түрктік негізден өрбитінін көріп отырмыз.

Сонымен, Манас – “адам” дегенді білдіреді. Мұндағы сөз соңындағы “ас” қосымшасы дей-түрк тіліндегі “нақ-тылаушы, тұлғалаушы, адам дегенді білдіруші” жұрнақ болып табылады (бүгінгі түрктік “-шы”, “ші” (қой-шы, егін-ші) жұрнағының бастапқы формасы). Яғни “ман” сөзі жай ғана “адам” деген жалпылама мағынаны білдірсе, оған “ас” қосымшасы қосылғанда, ол адам есіміне, яғни нақтыланған адам тұлғасына айналады.

Түрк Манасы туралы ежелгі миф жоқ, оның ежелгі екендігін тек лингвистикалық талдау мен сақталған эпостардағы мифтік фрагменттер мен астар ғана көрсете алады. Сондықтан оның ежелгі табиғатын анықтау үшін, оған ілесетін тарихи өмір сүру уақытын жорамалдау үшін үнді мифологиясында сақталған Ману туралы мәліметтерді саралауға тура келеді.

Ману

Ман – қазақтағы Майқы бидің аңыздық әкесінің есімі. Осы бір қысқа ақпараттың астарына үңіліп көрдік пе? Майқы есімінің астарында ежелгі “Има”, “Яма” (бірінші адам, бірінші патша), “Йам” (ұлы Ана, ұлы құдай ана) сияқты мифтік образдардың есімі жатқанын айтып өттік. Ал Ману – үндіарий мифологиясындағы “бірінші адам”, адамзаттың түп атасы. “Ригведалық” дәстүрде оның Ви-васваттың баласы екендігі айтылған. Біз Вивасват пен Алаша бала образдарының типологиялық тұрғыда бірдей екендігін де айтқанбыз. Сонымен қатар Ману – бірінші “өлген” адам” – Яманың інісі, үнділік Яманың қазақ Майқымен бір текті образ, сондықтан Манның Майқыға әке болып шығуы кездейсоқтық болмайды. Индуизмде Ману тұлға-сының бірнеше сипатты болып дамыған. Олардың түр-түсіне үңілу біздің мақсатымызға жатпайды, бізге керектісі – үндіарийлық мифтің ең ежелгі қабаттарындағы Манудың бейнесі мен тектік табиғаты. Сондықтан біз ең алдымен екі мәселеге ғана көңіл бөлеміз:

Біріншісі – Манудың топан суға қатысты мифі;

Екіншісі – Ману мен Яманың ағалы-інілі болып шығуы-ның себептері;

Біріншісінде мынадай оқиға баян етіледі: “Бір күні Ману ғұрыптық мақсатта қолын жуып (бүгінгі қазақ мұсылман-ның намаз алдындағы дәрет алғаны сияқты) отырғанда қолына кішкентай балық ілінеді. Балық Манудан өзін бағып-қағуын өтініп, сол үшін болашақта болатын топан судан құтқаруға уәде етеді. Кішкене балық өсе келе алып балыққа айналғанда Ману оны теңізге жіберіп, балықтың ақылымен кеме жасайды. Біраздан кейін топан басталады да, Ману өзінің кемесінің арқанын әлгі балықтың “мүйізіне” бай-лайды, әлгі балық оның кемесін су бетіне шығып тұрған солтүстік тауға сүйреп әкеледі. Енді біраз уақыттан соң су қайтып, өзімен бірге барлық тірі пенде атаулыны да ала кетеді. Ману жер бетінде жалғыз өзі қалады. Ол суға май мен ірімшік тастап тәңірлерге құрбандық береді, сол сада-қасынан Ила (Ида) есімді қыз шығады. Ила Манудың әйелі болып, екеуінен туған ұрпақ топан судан кейінгі адамзатты қалыптастырады. Сондықтан да бүгінгі адамзат атаулы “Манудың ұрығы” деп аталады. Бұл санскрит тілінде “Мануджа” немесе “Манушья” (сөзбе сөз: “Манудан туған”) деп жазылады”[12].

Манас пен Ману-шешек

Алпамыстың оғыздық аты Бәмсі-Бәйрек, ал оның қоса-ғының аты – Гүлбаршын емес, Бану-шешек. Міне, осы екі есім арқылы ежелгі түрктік Манас (Бәмсі) және Ману (Бану-шешек) деген бір

түбірден жасалған есімдер қосағының болғандығы айқын көрінеді. Әдетте, мифологиялық дәстүрлерде екі адам есімі ұқсас модель арқасында жасалса, онда олардың мифтік “алғашқы адамдар қосағы” – егіздер – қыз бен бала деген сипаты болады. Мысалы, үндіирандық “бірін-ші адамдар” – Яма мен Ями, Йима мен Йимак, Мартия мен Мартианаг деген қосарласқан қыз бен бала есімдері осындай образдарға да жатады. Манас пен Ману, яғни Бәмсі мен Бану да осындай образдар. Бұл олардың тым көне сипатты кейіпкерлер екендігін көрсетеді.

Үндіирандықтардың Қазақстан жеріне келе бастауы мен олардың Орта Азия арқылы Үндістанға өту уақыты ретінде дәл дерек жоқ болғандықтан б.з.д. 20-16 ғасырлар аралығы ұсынылады. “Ману” есімінің бүкіл үндіеуропалық мифте кездеспегеніне қарағанда оның образының қалыптасу ортасын кеңейтіңкіреп алғанда – үндіирандық орта, тар шеңберде алғанда – арийлық (үндіарийлық) орта деп алуға болады. Яғни Ману мен топан су туралы, Манудың бірінші ада болуы туралы миф үндіирандықтардың қазақ жеріне келгесін, біздің ойымызша жергілікті дей-түрктік ортаның ықпалымен пайда болған сияқты. Яғни Ману бейнесінің жасы – б.з.д. 2 мыңжылдық. Міне, осыған байланысты қазақ жеріндегі “топан су” оқиғасымен байланыстырылған киелі координат – Қазығұрт тауына арнайы тоқталып өтудің қажеттілі туындайды. Өйткені, Қазығұрт тауы үндіарийлердің Еділден Үндістанға дейінгі ықтимал мар-шрутының бойында жатыр және үнділік Ману “топан су” сюжетінің қалыптасуы да үндіарийлердің Қазақстанда тұрған шағына тұспа-тұс келеді. Сондай-ақ нақ осы тұста үнділік Ману мен түрктік Манас (пен Ману) есімдерінің ұштасуы әбден мүмкін.

Топан су туралы түрлі әңгімелер әлемдік мифтік дәстүрде жеткілікті. Топан су жөніндегі інжілдік (иудаистік, христиандық, мұсылмандық) және шумерлік аңыздардың түпнұсқасы біреу, ол – гиперборейлік[13] топан су аңызы. Біз топан су туралы гиперборейлік аңыз түрінің дей-түрктер фольклоры арқылы б.з.д. 5-3 мыңжылдықтарда Қазығұрт жеріне жеткендігін, б.з.д. 2 мыңжылдықта, қазақ жеріне дендеп ене бастаған үндіарийлық (үндіирандық) ортада жаңадан өңдеуден өткендігін, нәтижесінде Манулық нұсқа қалыптасқандығын болжам ретінде айта аламыз. Б.з.д. 2 мыңжылдықта, Қазығұрт аймағына үндіирандықтар келгенде бұл жер бос жатпағаны анық, яғни осы маңдағы абориген-дердің түсінігінде “топан су” туралы миф бар болатын. Осы топанның көз көрген кейіпкерінің есімі басқаша болған да шығар. Міне, жергілікті этникалық топтардың келімсек арийлермен араласу барысында бастапқы топан су туралы мифке де өзгеріс енді.

Үлкен және Кіші Жиделі Байсын

Шын мәніндегі Жиделі-Байсынды өзбекстандық Бай-сунтау-Термез аймағы дегенімізбен, эпостық, аңыздық Жиделі-Байсынның, “жиделі-байсындардың” ауқымының кең екендігін, бір емес, бірнеше “жиделі-байсындардың” бар екендігін білеміз. Т.Қоңыратбай өз еңбегінде осындай Жиделі-Байсынның төрт жерде бар екендігін атап көрсеткен болатын[14]. Сондықтан біз Байсунтау-Термез-Балқы аңғарын “Кіші Жиделі-Байсын” деп, ал жалпы, Солтүстік Ауған-станның Балх-Бактра аймағынан бастап, өзбек жерін, оңтүстік қазақ жерін тұтастай алғанда “Үлкен Жиделі-Байсын” деп атайтын боламыз. Мұнымыз эпостың қалыптасу ареалы тұрғысынан алғанда да, тарихи қоғамдардың геог-рафиялық таралуы тұрғысынан да дұрыс болып шығады. Сондықтан, “Үлкен Жиделі-Байсынның”, яғни ауған, өзбек және оңтүстік қазақ жерінің 4 мың жылдық тарихына да үңіле отырып, “Ман – Манас – Алп-Манас – Алпамыс” есімі мен жырына қатысты мәселелердің түп-тамырын осы кеңістіктің тарихынан іздегенді жөн көреміз.

“Үлкен Жиделі-Байсынның” энеолит, қола және темір ғасырларындағы, сондай-ақ одан кейінгі тарихынан мынадай маңызды кезеңдерді бөліп қарауға болады:

Бірінші – “Кіші Жиделі-Байсын” энеолиті мен қоласы. Б.з.д. 3 мыңжылдықтың екінші жартысы – б.з.д. 2 мың-жылдықтың бас кезі. Бұл дәуірде осы кеңістікте дей-дравид (хараппа), элам мәдениеттерімен қабаттасып жатқан дей-түрктік “Жылан-баба мәдениеті” болды. Бірақ ол жөнінде ешқандай жазба дерек болмаған, сондықтан да ол жөнінде б.з.д. 2 мыңжылдықтың басынан (немесе бірінші жарты-сының орта тұсынан) бастап осы аймаққа келіп қоныстана бастаған үндіарий тайпаларының кейінгі ұрпақтарының мифтік-фольклорлық мұрасына ғана сүйене отырып, қисын айтуға тура келеді. Үндіарийлардың кейінгі, б.з.д. 1 мың-жылдықтағы, Үндістан мен Пакистанды қоныстанған ұрпақ-тары бүгінгі “Кіші Жиделі-Байсын” жерін “Бахлика” десе, “Үлкен Жиделі-Байсын” аймағын “Илаврита варша” деп атаған. Міне, осы, б.з.д. 3-2 мыңжылдықтарға қатысты деректерден біз “Алпамыс” жырындағы есімдер мен сөздердің сырын тапқандаймыз. Осы дәуірге қатысы бар сөздер – “Қаңғ”, “Таз”, “Тай”, “Даса”, “Яма”, “Ману”, “Пуру”, т.б.

Археолог ғалымдар б.з.д. 2 мыңжылдықтың басында Бактрия жазығында ежелгі шығыс мәдениетінің өзіндік келбеті бар жаңа орталығы қалыптаса бастағандығын жазады. Бактра жерінде, Гиндукуш баурайынан аққан өзендердің бойында жер өңдеушілердің бірнеше ондаған қонысы пайда болғандығын археологиялық қазба жұмыстарының нәтижесі көрсетіп отыр. Мұндай қоныстар шикі кірпіштен салынып, өзінің үздік құрылыс салу техникасымен ерекшеленген еді[15]. Бұл – Бактра жеріне үндіарийлардың келуіне дейінгі уақыттың өркениеті еді. Осы аймақта металл өңдеудің жергілікті дәстүрі қалыптасты. Этникалық тегі нақтыланбаған осы мәдениеттің тегі Месопотамия, Элам дүниесімен ұқсас, солармен байланысты еді, оны археологиялық ізденістердің қорытындылары анықтап отыр: "Отдельные металлические изделия, и в первую очередь так называемые гарпуны, древ-них могил Бактрии перекликаются с находками в эламо-месопотамском мире, заставляя думать об их общем западном происхождении[17]". Егер бұл жерде "элам" сөзі аталып отырса, онда Бактралық қола мәдениетінің дей-түрктік болу ықтималдығы арта түспекші. Яғни б.з.д. 3 мыңжылдықтың аяғы мен 2 мыңжылдықтың басында бүгінгі Жиделі-Байсын жеріндегі арийлық емес, дей-түрктік дамыған энеолиттік мәдениет екендігін, осы мәдениеттің дамыған мифологиясы мен мифоэпикасы болғанын сенімді түрде айта аламыз. Міне, біз б.з.д. 3-2 мыңжылдықтар тоғысындағы Бактра (Солтүстік Ауғанстан мен Оңтүстік Өзбекстан) мәдениетін Хараппа және Элам мәдениеттерімен тығыз байланыста болған дей-түрктік отырықшы мәдениет – "Балық мәде-ниеті" деп жорамал жасаймыз.

Екінші – "авесталық" заман. Б.з.д. 1 мыңжылдық – б.з. 1-4 ғасырлары. Бұл кезеңдегі Үлкен Жиделі-Байсынның тарихы ирандық деректерден табылады. Осы уақытқа қатысты іліктіргіш сөздер – "Кангха", "Даха", "Йима", "Йама", "Кави-Кавата", сондай-ақ Кангюй.

Үшінші – эфталиттер заманы. 5-6 ғасырлар. "Алпамыс" жырындағы осы кезеңдерде қатысты сөздерді тарихи жазба құжаттардан ғана емес, мифтік фольклордан, этнонимдерден, т.б. табуға болады.

* * *

Түмен ақынның "Маңғыстау – машайықтың басқан жері, қасиет-кереметі тасқан жері, жер жүзін желмаямен жеті айналып, "ауғанға" Асан бидің асқан жері" деген шумағын-дағы "Асан бидің асқан "Ауғаны" да қазақ ауыз әдебиеті мен бұрынғы ақын-жыраулар туындыларында жиі қолда-нылған "Ауған асу" ұғымының бір мысалы ғана. Қазақ осы "ауған, ауып кетуге болатын" жерге нақты географиялық атау берген. Ол – Ауғанстан, ал осы елдің "Афганистан" делінуі осы түркілік "ауған" сөзіне қатысты ма, әлде жоқ па, ол жағы беймәлім.

Байсұнтау – Гиссар-Алай тау жүйесіндегі тау жотасы, ол Гиссар жотасының оңтүстік-батыс сілемі болып табылады. Ұзындығы – 150 км шамасында, ал ең биік нүктесі 4424 м-ге жетеді. Картадан тапқымыз келсе, бұл бүгінгі өзбек елінің Ауғанстанмен шектескен қиыр оңтүстігіндегі Сурхандария облысының жері, жай оқырманға таныс "Термез" деген қаласы бар аймақ. Сонымен Жиделі Байсын – нақты Сурхандария облысының аймағы (20,8 мың км^2), яғни жан-жағынан Көгита" (3139 м), Байсұнтау және Бабатау (2290 м) жоталарымен көмкерілген оқшау "Сұрхан өзенінің аңғары", Әмударияның оң жағалық аймағы.

Осы аймақтың оңтүстігінде Әмудария өзені ағып жатыр. Бергі жақтағы Термезге жетіп, өзеннен өтсек, "Хайратун" деген ауғанстандық қалаға жетуге болады, бұл – ежелгі Бактрия жері, ал географияда – "Бактрия жазығы". Ұзын-дығы 400 км-ге, ені 140 км-ге жететін осы жазық таулармен қоршалған, егер Әмударияны табиғи шекара емес, тек "ортада аққан су" деп есептейтін болсақ, осы Бактра жазығы мен Жиделі Байсын жазықтары біртұтас "Үлкен Жиделі Байсынды" құрайды. Міне, осы Бактра аймағында бүгінгі "Ауғанстан" деген мемлекеттің (орталығы Мазари-Шариф қаласы болып табылатын) Балх облысы (жері – 12,6 мың км^2, халқы – 0,6 млн. адам) орналасқан, ал Мазари-Шарифке таяу жерде орналасқан Вазирабад қалашығының (7-8 мың адам) ескі атауы – "Балх", қазақшаға бейімдесек – "Балық" немесе "Балқы". Осы шағын қаланың өткені де үлкен тарих-пен байланысты.

Жиделі-Байсын түрк халықтары түсінігінде ерекше бір сипатқа ие болған, тарихи материал да осы "күдікті" күшейте түскендей.

1. Жиделі-Байсын 2500 жыл бойына тұрақты өркениет-тердің орталығы болды. Оған дей-түрк ескерткіштері ғана емес, одан кейінгі Арйошайананың да, Бактраның да, Греко-Бактраның да,

Кушанның да, Эфталиттердің де қоғамының бас ордасының нақ осы жерде болуы куә. “Эфталит” (эфтал, хейтал, итал) этнонимінің өзі “жиделі” сөзімен біртекті болуы мүмкін.

2. “Байсун” және “Сұрхан” топонимдерінен де біз мифтік-эпикалық сипаты бар “әлдебір қуыс, бастапқы тіршілік кеңістігі” деген мағынаны көргендей болдық. Байсынның географиялық (рельефтік) сипаты да таулармен қоршалған аңғарды көрсетеді. Осы жерде әлдебір “Темір-қақпа” бар. Расында да осы “байсындық” аймақтың тағы бір аты – “Демир Капыг” – “темір қақпа”, “екі таудың тар шатқа-лындағы темір қақпа арқылы кіруге болатын аймақ” туралы Қытай деректері де, орта ғасырлық Еуропа деректері де бар, тіпті Күлтегін жазуындағы осы аттас белгісіз географиялық нысанды да “нақ осы жер” деп тұспалдайды. Міне, осы “Темір қақпа” бізге “Ергенеқонның есігі” мен қоңырат таңбасындағы “босағаны” еске түсіреді, яғни аталмыш образ-дардың тарихи сипат берілуінде осы “жиделі-байсындық” қақпаның ықпалы болғаны анық. Бір қызығы, “қақпа” ұғымы “Алпамыс” жырының өзінде де кездеседі: Қаражан мен хан Тайшықтың Гүлбаршын сұлуға таласатын жерінің аты “Дарбанда” делінсе, жырдағы ат жарысы сюжетіндегі тұлпарлардың байрақ-межесі тұрған жер де “Дербент” деп аталады, Бұл екеуі де парсы тілінде “қақпа”, “күзет орны” дегенге сай келеді[18]. Кангюй мемлекетінің бір пұшпағы осы Жиделі-Байсында жатыр. Қытайлық дерек “Шофанбэйгэй” (Кангюй туралы әңгімелеу)[19] өзбекстандық Қашқадария мен Сурхандария облыстарының ауқымына кіретін “Темір Қақпа” – “Жиделі Байсын” аймағы туралы мынадай дерек береді; “Государство Ши иные называют Гйеша или Гие-шуанна, находится на юг от реки Дулюшидей (Это) преж-де земля города Сусйе кангюйского малого князя. Имеет железные ворота, горы слева и справа обрывисты, камень цветом походит на железо”... Яғни Жиделі-Байсын жері сол заманда Кангюй елінің бес аймағының бірі Сусйенің қарамағында болған аумақ екен, кангюйлер – түрктер, олай болса б.з.д. 2 ғасырдағы Жиделі Байсынның тұрғындары түрктер болғандығында да күмән жоқ.

3. “Жиделі-Байсын” деген атаудың өзі ортаазиялық түрк эпосында “киелі координат” сипатына ие болып тұр. “Ал-памыс” жырында кездесетін “Қарақан тау” (Қара-Қаңғ) топонимі де алдында айтылып өткен мағыналарға сәйкес келеді және ең алдымен осы Жиделі-Байсынға қатысты эпикалық топоним болған деп шамалауға болады.

4. Жиделі-Байсынның өзінің және оның оңтүстігіндегі аумақтардың орта ғасырлық атауы – “Ауғанстан”. “Ауған” сөзі – этноним емес, тарихи атаудың саяси атауға айналу тұрпаты, өйткені, бүгінгі Ауғанстан жерінде “ауған” деп аталған этнос жоқ. Пуштундар, дари-тәжіктер, өзбектер, хазарейлер, чаар-аймақтар, т.б. халықтар Ауғанстанда бар, ал “ауғандар” жоқ, бұрын да болмаған. Біз “ауған” (авган, афган) сөзінің мағынасын түрк тілі арқылы түсіндіре аламыз. “Авган” сөзі “ав” және “канг” деген екі дей-түрк сөзінен тұрады. “Канг” мағынасын алдыңғы әңгімелерден білеміз, ал “ав” сөзін де “қуыс”, “абақ”, “оқшау кеңістік”, “құрсақ” > “ана”, “отбасы”, “үй” > “бастапқы”, “алғашқы” деген мағыналық тізбек арқылы түсіндіруге болады. Яғни “Авган” > “Абак-Канг” > “Аба-канг” – “бастапқы тудырушы кеңістік”, “жер-ана құрсағы” дегенді білдіреді. Бұл алдында айтылған Өтүкен, Ергенеқон деген сөздердің мағынасына сәйкес келеді, яғни бұлар типологиялық тұрғыдан да, сөздік тұр-ғыдан да бірдей, туыс сөздер болып саналады. Міне, Жиделі-Байсын немесе Термез-Сурхан аймағы “әлдебір тылсым Ауған кеңістігінің кірер тұсы – қақпасы” рөлін атқарады. Кейінгі орта ғасырдың түрктері осындай түсініктерді білген, оны “Тескентау” топонимі арқылы түсіндіруге болады.

5. Тескентау – қазақ-ноғайлы заманының эпикалық дәстүрінен белгілі “қарабайыр” топоним. Аты айтып тұрған-дай айқын мағыналы – “тескен тау” (тесілген тау, таудың тесілген жері, бір жері тесілген, тесігі бар тау). Қазақ танымы осы топонимге ешқандай түсінік бермесе де атай береді. Оны жай ғана атап қана қоймай, не себепті екендігі белгісіз “Тескентау” деп бүгінгі Ауған жеріне қарай меңзейді. “Тес-кентау асып кетті” – міне, қазақ фольклорлық дәстүріндегі тұрақты тіркес осындай. Батыс Қазақстанның 19-ғасырдағы ақын-жырауларының өлең жолдарына үңілсек, ноғайлы заманының батырларының Тескентау асқанын көреміз[20].

Ең алдымен осы әрекет Асан-қайғыға қатысты айтылады. Яғни қазақтың “Жерұйығын” да түйсік еріксіз түрде осы жақтан іздетеді. Міне, аңыз-жырлар мен толғауларда оқтын-оқтын кездесіп отыратын “тескентау асулардан” ұғуға болатыны – кейінгі орта ғасыр түрктерінің (қазақтарының) абстрактілік кеңістік танымындағы осы Ауған-Тескентау жерінің “әлдебір шекара”, “белес” > “басқа дүниеге өтер тұс” деген мағыналарға ие болғандығы, “әлдебір уақыт пен кеңістік белесі” идеясы. Және ол нақтылы аумақ – Ауғанстан жеріне ғана қатысты болып аталады. Неліктен? Не

себепті қазақ басқа жер, батыс, шығыс, солтүстік тарап, шартарап құрып қалғандай қайта-қайта “ауған шекарасына” осындай белестік сипат берген? Соңғы 1500 жылғы “бүгінгі түрк дәуіріне” қатысты белгілі тарихи деректер осы аймақтардың түрк баласы үшін айтарлықтай маңызды болмағандығын көрсетеді. Сондықтан осындай “Ауғанстан – Тескентау” тылсым бағдарының таңдап алынуының себебі Ауғанстанның ежелгі, берісі – кушандардан, әрісі – дравид-дей-түрктерге дейінгі болмысына кететін сияқты. Бүгінгі түрк осы сабақтастықты ғылыми, тарихи деңгейде түсіне алмаса да, шартты рефлекторлық, интуитивтік деңгейде, түйсік деңгейінде сезіне алған сияқты.

6. “Байсын” (Байсун) сөзіндегі “Бай” компоненті “Банг” > “Бай” немесе “Банг” > “Бан” > “Бал” болып өзгеру мүм-кіндігі – қарастыруға тұрарлық жәйт. Сонда “Байсун” сөзінің өзі “Бал-Сунг”, “с-х” ауысымына (үндіиран, түрк тілде-ріндегі) сәйкес “Бал-Хунг” болуы (Балык-Қоңғ > Балқ-Қоңғ > Бал-Қоңғ) әбден мүмкін және қисынсыз да емес, өйткені, біз “канг”, “кунг” мәселесін осы жердегі “Сурхан” (Кур-канг), “Ауған” (Аб-канг) топонимдері мен осы жерге эпикалық тұрғыдан байланысы бар әлгі “қоңырат” этнонимі арқылы да қарастырып өткен болатынбыз. Яғни осы ай-мақтың ежелгі атауы – Бал-Кунг – “Бал-Канг” (Балқан) атауының фонетикалық нұсқасы болуы әдбен мүмкін, оның үстіне біз көршілес түрікпен жеріндегі Балқан атауларының бар екендігін білеміз ғой.

Пуруравас – Пуру – Байбөрі

Үнді халқының атақты эпостары – “Рамаяна” мен “Ма-тьcя Пуранада” бағзы бір заманда бір-бірімен жауласқан екі тектің, әулеттің (династияның) болғаны жырланады. Бірінші әулет – “Ай әулеті” (династиясы), екіншісі – “Күн әулеті” деп аталыпты. Міне, осылардың ішіндегі “Ай әулетінің” негізін қалаушы, яғни осы әулеттің бірінші патшасы – Пуруравас Айла деген кісі екен. Осы кісіге байланысты мынадай миф-тік-эпостық-шежірелік қисындар бар, олардың қорытындысы өзіміздің “Алпамысымызға” да қатысты болып шығу мүмкін-дігін ескере отырып, тізбелеп көрелік:

Пуруравас Айла – эпос дерегі бойынша, тегі жағынан үнділік емес. Ол Бахлика (“Рамаяна” эпосында) немесе Илаврита варша (“Матьcя Пурана” эпосында) деген елден жер ауып келген, яғни эмигрант патшаның баласы ретінде көрсетіледі. Бахлика дегеніміз, тар ауқымда – Бактра-Балх, яғни Кіші Жиделі-Байсын аймағы, кең ауқымда – бүкіл Орта Азия, яғни Үлкен Жиделі-Байсын. Илаврита варшаның Орта Азия екендігін айтып өттік. Олай болса Пуруравас Айланың тегі де “жиделі-байсындық” болып шығады.

> “Жиделі-Байсын жерінде
> Қоңырат деген елінде
> Байбөрі деген бай болыпты...”

деген шумақтағы “Жиделі-Байсын еліндегі Байбөріміз” осы Пуруравас Айла емес пе екен? Оның есіміндегі “пуру” компонентінің үнділік эпоста жеке этноним (ру аты) ретінде аталуына қарағанда “пуру” сөзінің тым көне, тіпті үндіарий тілінен де бұрынғы тілдегі сөз емес пе екен деген ой келеді[21]. Оның үстіне Пуруравас Айланың отаны ретінде Жиделі-Байсын (Илаврита варша, Бахлика) аталып отыр емес пе.

Индуистік мифология мен эпосында осы Пуруравас Ай-ланың шешесі ретінде “Ила” есімі аталады. Сонымен бірге осы Ила – топан судан кейінгі бірінші адамзат – Манудың әйелі, яғни бүкіл адамзаттың түпкі анасы. Бұл жерде “Орта Азиядан келген эмигрант патша, Пуруравас Айланың әкесі” болған кісінің нақ осы Ману болып шығуы да мүмкін, өйткені, шешесі Ила болып шыққанда, неліктен әкесі Ману болып шықпасқа? Егер Алпамыстың бастапқы есімін “Ман” деп отырғанымызда, Пуруравас немесе Пуру – Бөрі, яғни Бай-Бөрі, Ила – Аналық, яғни “Ана-Ілік” (“ілік”, “елек”, “үлек” сияқты сөздердің дей-түрктік мифтік танымда әйелге, ылғалға, жыланға және малға қатысты екендігін басқа бір еңбегімізде дәлелдедік). Үнді эпосындағы Ману мен Пуруавастың арасы (тұспал бойынша) “әкесі мен баласы” моделінде, ал қазақ жырында Алпамыс пен Байбөрінің арасы керісінше “баласы мен әкесі” моделінде болып шығуы мифтік шежіре дәстүрінде кеңінен таралған жәйт, сондықтан мұндай қайшылыққа мән бермей-ақ “Ману – Ила – Пуру(равас)” үштігі мен “Алпамыс – (ана)Ілік – (бай)Бөрі” үштігін сәйкестігін алға тартқымыз келеді.

Пуруравастан пуру тайпасы тарайды, Пуру тайпасының көсемдері он тайпа одағын басқарады. Бұл – кейінгі батыс түрктік дәстүрге тән болған “он сандық” (он сан ноғай, он оғыр, он оқ будун, т.б.) бөліну дәстүрін еске түсіреді, ал “Ригведада” бұл рудың адамдарының “сөздері бұрыс айты-

латын тілде” сөйлейтіндігі айтылады, ведалық ғұрыпқа сай құрбандық шалғанда “көргенсіз сөздер айтады” делінеді. Зерттеушілер осындай “бұзып сөйлеу” мен үнділік веда дінін сыйламау сияқты деректерге қарап Пуруравасты, пуру тайпасын үндіарийлық тілге туыс болғанымен елеулі айырмашылығымен дамыған ирандық (арийлық) тілді орта-азиялық, ауғанстандық жұрттың өкілі болар деп жорамал-дайды, біз болсақ, өз кезегімізде, олардың дей-түрктік тілде сөйлеу мүмкіндігін жоққа шығармаймыз.

Пуруравас пен Баба-түкті-шашты әзіз ұқсастығы

Пуруравастың өзіне келсек, оған Урваши деген тәңірие-арудың ғашық болғандығы туралы мифтің мәтіні қызық, осы мифтің бүгінгі қазақтардың фольклорында да сақталуына орай оған барынша толығырақ тоқталғанды жөн көреміз.

Бірінші. “Пуруравасқа Урваши апсары-нимфа (бұл ұғым-ды қазақтың “су перісі” немесе “перизат” деген сөзі арқылы беруге болады) ғашық болып, онымен жерде, қарапайым адамдар арасында тұруға келісім береді. Тек өзіне күйеу болған Пуруравастың жалаңаш тәнін көрмеуі тиіс болады. Бір күні ол абайсызда далаға жалаңаш жүгіріп шыққан күйеуінің киімсіз денесін жарқ еткен найзағай жарығының салдарын көріп қояды да көзден ғайып болады”[22]. Бұдан біз қазақ ертегілік, эпостық және аңыздық-шежірелік дәстү-ріндегі жиі кездесетін батырдың пері қызына үйленуі, пері қызының әйел болмастан бұрын күйеуіне белгілі бір шарт қоюы, күйеуінің абайсызда шартты бұзуынан пері қызының ғайып болуы туралы сюжетті көруге болады, тек айырма-шылығы – үнді мифінде пері қыз күйеуінің денесін көрмеуі тиіс болса, қазақ аңызында керісінше, күйеуі әйелінің денесін көрмеуі тиісті болады. Мұны біз бірінші ұқсастық дейміз.

Екінші. “Жоғалып кеткен Урвашиді Пуруравас іздеп кетеді. Бір күні әлдебір көлдің жағасына келіп, аққу кейпінде суға түсіп жүрген апсарыларды (пері қыздарын), олардың арасынан өз әйелі Урвашиді де көреді. Өзіне қайтып оралуын сұрайды, ал Урваши болса келісе алмайтындығын айтып, “бір жылдан кейін осында кел, менен туған балаңды алар-сың” дейді. Бір жылдан кейін баланы келіп алады, атын “Аюс” деп қояды. Аюс есейгесін патша болады”[23]. Міне, пері қыздарын аққу кейпінде суға шомылып жүргенде көру сюжеті де қазақ аңыздық дәстүрінде бар. Осы сюжет хұн заманында-ақ тіркелген. Сондай-ақ пері қызының батырдан балалы болып, туғаннан кейін оны әкесі әкеліп тастауы немесе “әлдебір жерге келіп алып кет” деуі, сол баланың белгілі бір әулеттің басы болуы сюжеті де қазақ фолькло-рынан (реконструкцияланған аңшылар мифологиясынан) табылатын тұрақты хикаяның бірі болып табылады.

Ал енді қазақ фольклорының мысалымен таныстыралық: “Баба-түкті жас кезінде Жылыбұлаққа (немесе Сырдарияға) шомылып жүрген үш қызды көрген деседі, олар су перісінің қыздары екен. Баба-түкті олардың киімдерін жасырып қояды, сөйтіп үш қыздың біреуін әйелі болуға көндіреді. Қыз күйеуге шығар алдында үш шарт қояды: бірінші – аяқ киімін шешкен кезде қарамау, екінші – шашы мен тырнағына қарамау, үшінші – қолтығына қарамау, жігіт бір күні шартты бұзады, қыз аққуға айналып ұшып кетеді, артынан іште қалған баланы әкеліп тастап кетеді. Бұл бала кейін Едіге деген (Парпария) атпен белгілі болған”. Үш мәтіннің сар-қыншағын созақтық Жылыбұлақтағы Баба-түкті-шашты әзіз туралы хикаядан көруге болады (ол да пері қыздарын көреді, ол да пері қыздарының біріне үйленеді, ол да шартты бұзады, оған да баласын әкеліп тастайды). Баба-түкті “Алпамыс” жырынан орын алған, сондықтан Пуруравас – Баба-түкті сюжеттік сәйкестігі арқылы (Бай) бөрі – Пуру (равас) есімдік сәйкестігін де тұспалдауға болады.

Міне, осы мифтегі Урвашидің Иламен байланысты екен-дігі аталып өтеді[24]. Бұл екеуінің арасында қандай байланыс бар екендігі айтылмаған, дегенмен осы екеуін кейбір миф-терде бір образ ретінде көріну мүмкіндігін айта аламыз. Енді әлгі апсари-нимфа, яғни “пері қызы” Урвашидің орнына Иланың есімін қойып көрелікші. Сонда Пуру ұрпағының Иладан тарайтынын, әлгі “он тайпаның” шешесі Ила бола алатындығын көруге болады. Біздің мұндай еркін сәйкес-тендіруге баруымыздың себебі жай ғана ұқсастықта, өйткені он саны Мануға да қатысты (Манудың он әйелі > Манудың он баласы). Ал ежелгі үнділік “урваши” есімі дей-түрктік “урук-ажи” немесе “урув-ажи” – кәдімгі қазақтың “ұрғашы” (ұрық әже) сөзінен шығуы әбден мүмкін, оның адамзат пендесіне ұл тауып беруі де осы мағына аясында жатыр. Бұл жағдайда Урвашиден де (өйткені, су перісі жылан кей-пінде де суреттеле алады), Иладан да үнділік миф Ұмытқан дей-түрктік “жыландық сипатты” көруге болады[25].

“Жеті кәміл пір”

Қазақ эпикалық дәстүрінде көзге көрінбей келіп батырларға жәрдем беретін әулие-пірлерді “жеті кәміл пір” деп атайды. Жеті кәміл (кәлендер) пір Алпа-мыстың да жебеушісі[26].

Жеті кәміл пірлер нақты эпостық батырды үнемі желеп-жебеп отырады, егер сол батыр өздерін ұмытып, сыйынбаған жағдайда жәрдем бермей қояды. Мысалы, Қобыланды батыр қиыншылықтарға тап болғанда өзінің жеті пірді ұмытқанына налиды, осындай жеті пір (жеті кәлендер пір) Алпамыстың атын қойса, оның досы Қаражанға “дәрімен ұйықтатылып, байланып кеткенде” көмек береді, сондай-ақ Ер Қосайды баққан да осы жеті пір делінеді. Осы образдың табиғаты көзге қарапайым көрінгенімен оның бастауы ежелгі көш-пелілер мыңжылдықтарының түсінігінде жатыр, ол осы кезге дейін бірнеше образдық өзгерістерге ұшырады. “Жеті кәміл пір” – парсы тілінің сөздері, бұлай аталу ортағасырлық исламдық уағызшылар – суфистердің ежелгі образды өңдеуінен кейін осылай аталған, ал оның алдында осы жеті пірдің орта азиялық зороастризм мен митраизмдік түсініктері болған, оларға дейінгі архаикалық жеті пенде образының болғандығы айқын.

Жеті пір немесе жеті жауынгер қамқоршы – ежелгі көшпелі мифологияның тұрақты образы десек, олар, сірә, тәңір сипатына ие болған, біз осы жетіліктің ықтимал трансформациясы болып табылатын мысалдарды үзінді-фрагмент түрінде келтірдік.

Сөз сыры. “Жеті кәлендер пір” деген сөздегі “кәлендер” деген сөздің этимологиясына үңілгенде қызықты ақпаратқа тап боламыз. “Кәлендер” – жаңа парсы тілінің сөзі, мұндағы “дар” (дер) – парсы тілінің жұрнағы (ракабдар, мөхердер, сардар, т.б. сөздердегі сияқты). Бірақ бұл “кәлен” сөзінің о бастағы парсы сөзі деуге болмаса керек. Өйткені, біз одан дей-түрктік “Калин” деген мифтік ұғымды көріп отырмыз. Біз “калин” жөнінде арнайы әңгіме қозғадық (“Ал мен Қал” мақаласын қараңыз), сондықтан осы сөздің негізі болған “кал” (ал) праформасы екендігін ғана есте ұстап, әңгімемізді жалғастырмақшымыз.

Ал және жеті ал. “Ал” немесе “хал” (кал, қал) прафор-масының бастапқы тегі де – абақ таңбалық шеңбер орта-сындағы нүктенің “нг” (анг) деген атауы. “Анг” > “Ан” > “Ал” немесе “Қаңғ” > “Қан” > “Қал” (Хал, Кал). Неолит заманының өзінде-ақ, адамдардың аспандағы Айдың қозғалысын бақылау барысында жеті деген санның тұрақты екендігін анықтады, нәтижесінде жеті саны тұрақты ұғым ретінде көптеген мақсаттарда қолданыла бастады.

Абақ таңбадағы шеңбер – “аб, кейінірек “hаб” (hам) немесе “саб” (сам) деп аталды. Осы атау да, абақ таңбаның толық атауы да “жеті” дегенді білдіре бастады.

Абақ таңбаның толық атауының бір нұсқасы – “саб-анг” немесе “сам-анг”, мұндағы “саб” (сам) – шеңбер, “анг” (нүкте). Бүгінгі славян тілдеріндегі “семь”, герман тілде-ріндегі “севен” сөзі “жеті” дегенді білдіреді, олар осы абақ таңбадан шыққан.

Парсылық-ирандық “жеті дегенді білдіретін “хафт”, “абд” сөздерінің астында да абақ таңбаның оқылу нұс-қаларының бірі жатыр: “аб-анг” > “аб-ай” > “аб-ад” > “абд”. Түрктік “жеті” сөзінің этимологиясы басқадай жол-мен шыққан, бірақ әлгі славян-германдық, парсы-ирандық “жеті” сөзінің астарында гиперборейлік абақ таңбаны оқу жатқандығын айта аламыз; дей-түрктерде де “жеті” саны осыларға ұқсас атаумен аталған, бірақ ол кейін ұмытылып, оның орнын біз әлі түсіне қоймаған белгісіз жүйеге негіз-делген сандық атауы басқан. Міне, абақ таңбаның өзі “жеті” дегенді білдіреді, оның мысалдарын басқа мифтік ұғым-дардан да табуға болады:

Бірінші – шумер-аккад мифологиясындағы “абгаль” (апкаллу) ұғымы. Жер асты тұщы сулар мұхиты – Абзуда мекендейтін данышпандар – абгальдердің саны мифтік мәтіндерде жетеу делінеді.

“Аб-(к)анг” > “Аб-(к)ан” > “Аб-(к)ал” > “Абгаль” (Ап-каллу), яғни сөз жасаушы “аб” – абақ таңбадағы шеңберді білдірсе, “ал” (кал, галь) – нүктенің атауы. Таңбаның өзі тұтас алғанда “жеті” дегенді білдіреді, тавтология нәтижесінде “жеті абгаль” ұғымы қалыптасқан.

Шумер мифологиясында бір тұтас бейне сияқты топтас-тырылып айтылатын “жетілік” образ бар, шумерше оны “имина-би” (аудармасы: “олардың саны жетеу”) деп атайды. Олар біртұтас, бір бейне сияқты айтылғандықтан “жеті” саны арқылы берілген. Олар аспан (Ан) мен жердің (Ураш) баласы болып есептеледі. Айдың тұтылуы туралы мифте аспан тәңіриесі Ан осы “жетілікті” Ай тәңіриесіне қарсы жібереді. Жетілік Айды қоршап алып, тұмшалап тастауға әрекеттенеді. Энки болса от тәңіриесімен бірлесіп “жеті-лікке” қарсы дуа-сөз (заклинание) табу үшін “жетіліктің” құпиясын ашпақ болады.

Шумер мифінде саны жетеу болып келетін “утукку” (зұлым демондар) образы да бар, осы утуккулер туралы дұғалар сериясына қарап олардың әлгі “жетілікке” сәйкес келетіндігі анықталған. Кейбір дұға мәтіндерде “жеті мен жетінің астындағы” қайырымды демондар деген жолдар бар, мұндағы бірінші жетілікті Энмешарраның жеті баласы, екінші жетілікті – жеті данышпан (абгальдер) болар деп топшы-лайды. Шумерлік мифте “Ишхараның жеті баласы” деген де образы бар, бірақ оларды жеті зұлым демон ба, әлде әлгі Энмешарраның жеті баласының тағы бір атауы ма, – ол жағы анықталмаған. Сондай-ақ кейбір дұғалық мәтіндерде “же-тілік” қайырымды тәңірие түрінде де суреттеледі: ол өзінің (өздерінің) Наруду деген қарындасымен бірлесе отырып зұлым демондарға қарсы соғысады. Аспандық тәңірие ретінде “жетілік” Үркер шоқжұлдызының тұрпаты болып көрінеді[27].

Сонымен біз шумер (және) аккад мифінен “жетілік”, “абгаль”, “утукку”, “Энмешарраның жеті баласы”, “Ишха-раның жеті баласы” деген бес түрлі жетіліктің бар екендігін көріп отырмыз. Осы жетіліктер бір-бірімен астасып жатыр әрі олардың барлығы да төменгі дүниемен байланысты, сондықтан осы бес “жетіліктің” бастауында ортақ бір “жетіліктің” жатқандығын шамалауға болады.

“Анг” > “Ан” > “Ал” немесе “Канг” > “кан” > “кал” (хал, қал) ұғымының жетіленген түрі ежелгі қазақ жері мен Орта Азия кеңістігінде өзіндік маңызға ие болды. Дей-түрктер осыларды “жеті ал” (йеті ал) деп атаса, олардың ирандық мәдениет ықпалына түскен бөлігі “абд ал” (абдал) деп атаған. Кейінірек, исламдану заманында суфистер осы атауды мұсылмандық ұғымға айналдырды. Жаңа түсінік бойынша, Абдал – “ғаламды басқарып тұрған, көзге көрінбейтін мұсылманның жеті қуатты пірі”. Қазақ эпосындағы “жеті кәміл пір”, “жеті кәлендер пір” ұғымдар да осы суфизмдегі “абдал” ұғымымен тікелей байланысты. Өз кезегінде осы “абдал” ұғымының қалыптасуына ықпал еткен зороас-тризмдік “амеша спента” (жеті әулие) болар деп тұспал-данады[28]. Солай екені солай, образдың тұрақтылығына осы түсінік әсер еткен де шығар, бірақ “абдал” сөзінің тегінің зороастризмнен тыс мәдени орталарда өмір сүргендігін қарастырып көруге болады.

Қазақ ертегілерде кездесетін, “тек жер астында” (яғни басқа дүниеде), саны ертегінің сақталу сапасына қарай екіден жетіге дейін құбылып отыратын Таусоғар, Көлтаусар, т.б. сол сияқты “көмекшілер” де осы жеті тәңірие образының әбден тұрпайыланған, қарабайырланған түрі болып табы-лады. Сірә, дей-түрктерде “жеті тұлға” образы осындай функцияларға ие болған, олардың сарқындары фин-угор мифологиясында да бар. Тек олар көбіне-көп мифтік-генеалогиялық кейіпкерлер сипаты бағытына қарай өзге-ріп кеткен.

Жеті сан кейіпкердің “ал” деген атқа ие болуына қарап біз оның ресми зороастризмдік терминмен аталмағанын байқаймыз, өйткені, “ал” сөзі арнайы термин не есім ретінде арийлық-зороастризмдік ономастиконда кездеспейді. Оның есесіне осы сөзді түрк, кавказ, тіпті семит мифологиясынан табуға болады. Сондықтан “эфталит” сөзінің мұсылмандыққа дейінгі және зороастризм діні жалпыға таралмаған Орта Азияда дүниеге келгеніне қарап “жеті-ал” түсінігінің басқа да параллель образ жасаушы қайнары болғандығын жора-малдауға болады.

Алпамыс ғаламы – Қарақан тау

“Алпамыс” жырының үш нұсқасында да “Қарақан тау” деген топоним кездеседі.

Қарақан тауда қан шием...
Қарақан тауда бабамыз
Сірә, қабыл болар ма
Сіздің қылған тобаңыз...
Қарақан таудың түлкісі...
Қарақан тауда қамалым...
Қарақан тау басында бар ұясы...
Қарақан тауда баламыз...[29]
Қарақан тауда қан шием;
Екінші нұсқада:
Қарахан таудың түлкісі
Қарахан тауда қамалым...
Қарахан тауда бабамыз...
Қарахан таудың аршасы...
Қарахан таудың бұлағы...[30]

Үшінші нұсқада:
Қарахан тауда қамал-ды...[31]

Бұл топонимнің кездесуінде екі ерекшелік бар. Бірінші ерекшелік – үш нұсқада да “Қарақан тау” топонимі жырдың басында да, ортасында да емес, Алпамыстың еліне оралып келгендегі туған-туысқандарымен (ең алдымен үш әкесі деуге болатын Тортай, Құлтай, Байбөрілермен) кездескен тұсында ғана кезігеді[32].

Екінші ерекшелік – жырда “Қарақан тау” топонимі жыр оқиғасына қатысы жоқ, өз алдына оқшау тұрған сөз тіркес-тері ретінде ғана көрінеді. Бұл тауға қатысты тіркестер құдды бір қазақ әндерінде қолданылатын “әләуләй, жар-жар” сияқты шумақтарды бастайтын не аяқтайтын, шу-мақтар арасын жалғастыратын қыстырмалар (вставка) сияқты. Расында да, Қарақан және оған байланысты сөз тіркестері “Алпамыс” жырының қоңыраттық нұсқасында сақталып қалған ежелгі эпостың жұрнақтары (реликтілері) болып табылады.

Қарақан тауымен байланыстырылған сөздердің жайына қарағанда “Қарақан тау” – ұмытылып кеткен, ежелгі ұрпақ-тардың фольклорында болған, аңсау, сағыну сипаты бар, ата-мекен, қасиетті ата-баба елі жері (Ыдық Йер-Суб, Ыдық Өтүкен йыш сияқты) туралы толғаудың әр шумағының бірінші жолындағы арнау сөз сияқты. Міне, нақ осы “Қа-рақан тау” сөзі “Алпамыс” жырын қоңыраттармен ұштас-тыратын басты нүкте болатын сияқты, оны түсіндіру өз алдына бөлек әңгіме, сондықтан ең алдымен жыр мен қо-ңырат руы арасындағы байланыс мәселелерінің басын ашып алғанды жөн көрдік.

Қоңырат және “Алпамыс” жыры

Әуелі мынадай сауалды өзімізге өзіміз қойып көрелік. Егер Алпамыс туралы аңыздар 13 ғасырға дейінгі қыпшақ тілді мәдени-ақпарат кеңістігінде, басқаша айтқанда, Дешті Қыпшақта белгілі болған болса, осындай аңыздар моңғол шапқыншылығынан кейінгі Дешті Қыпшақта да сақталып қалса, онда неліктін 15-16 ғасырларда қыпшақ тілді ру-тай-палар ішінен жалғыз қоңыраттар ғана осы батырды меншік-теніп, оның есімін классикалық батырлық эпос қаhарманына айналдырған? Сонда басқа рулық қауымдардың осылай етуге шамасы жетпегені ме, әлде Алпамысты тек қоңыраттардың иемденуінің басқалай, тереңнен тартатын себептері бар ма? Міне, алдымен осы сауалды қойып, оған жауап іздеу ғана “қоңырат > Алпамыс” сабақтастығын да, жалпы түрктік тарихи сабақтастық мәселелерін де шеше алады.

Тарихи, 12-13 ғасырлардағы “моңғолиялық” қоңырат-тардың мифтік-шежірелік космографиясы (мифтік-эпикалық ғалам моделі) мен “Алпамыс” жырының космографиясы арасында да, сол космографияны айшықтайтын атауларда жай ғана сәйкестіктер ғана емес, бір қайнаркөзден туын-дайтын туыстық бар. Бұл бастауларды орта ғасырлардан емес, тым ежелгі мыңжылдықтар қойнауынан іздеу керек.

Мифтік космография дегеніміз – мифтік ғалам моделі, яғни нақты бір этностың тарихи уақытта өмір сүретін өздері тұрған, адамзат мекендеген, жалпы ғалам туралы түсініктер жиынтығы. Ғалам вертикаль үштік (жоғары, төмен, орта дүниелер), төрт бұрышты жер бетін көрсететін горизонталь төрттіктен тұрады. “Өз отаны”, әдетте, орта дүниеде және жерортада болады. Оны таулар қоршап жатады...

12-14 ғасырлардағы (одан да бұрынғы) қоңыраттардың космографиясын “Ергенекон” деген атаумен айшықтауға бо-лады. Қоңыраттар осы кеңістікті тесіп шыққан немесе есік жасап шыққан (қазақ қоңыраттарының “босаға” таңбасы). Ал “Алпамыс” жырындағы эпостық қоңыраттардың космог-рафиясы “Жиделі-Байсын” немесе “Қарақан тау” атауымен көрінеді. Мифтік “Жиделі-Байсын” (Қарақан тау) да, Ер-генекон сияқты, оқшау да бітеу кеңістік, оның да есігі бар (жырда кездесетін “Дарбанда”, “Дербент” деген жер атаулары парсы тілінен “қақпа, застава” деп аударылады)[33].

Міне, Оңтүстік Қазақстан мен Орта Азияға 13-15 ғасыр-ларда жеткен, тарихи уақытта “моңғол тіліне ауысып кеткен” қоңыраттар осы аймақтан өздерінің Моңғолия даласында жүрген кездеріндеақ белгілі болған мифтік-шежірелік космографиялық түсініктеріне сөз арқылы да, сипаты арқылы да ұқсас келетін космографиялық түсініктерді тапқан еді. Нақ осы ұқсастықтар да “Алпамыс” жырының қоңыраттық нұсқасының қалыптасуына қажетті алғышарт болды. Ал осындай

ұқсастықтардың болу себебі неде? Жырдың қалып-тасуын зерттеудегі басты кілтипан осы сауалда жатыр. Өйт-кені, оңтүстік қазақстандық, ортаазиялық түсініктер мен Шығыстан келген қоңыраттардың түсініктерінің ұқсастығы жай ғана ұқсастық емес, бір бастаудан өрбіген туыстықта жатқан еді. Бұл пайым тарихи қағидаларға қайшы келеді; қоңыраттар Оңтүстік Қазақстанға 13 ғасырда, Жошы әске-рінің құрамында келді, олардың "Кіші" Жиделі-Байсынға, яғни Термез-Сурхандария аймағына жетуі 14-15 ғасырларға жатады. Ал "Алпамыс" жырының космографиясы Оңтүстік Қазақстан мен Өзбекстанның төл түсініктері болып табылады, және оның жасы көне замандарға кетеді. Бұл жағдайда Шы-ғыстан келген қоңырат танымы мен ортаазиялық Алпамыс қайнарын қалайша бір бастауға телуге болады? Бұған тарих-тың бір өзі жауап бере алмайды, ол үшін тарих мифо-логиялық танымның тарихи-уақыттық болмысын пайдалана білуі керек.

Жырдағы сөзге қайта оралсақ... Қарақан тау – әлдебір мифтік кеңістік. "Қарақан тауда бәрі бар" – шие, қамал, бала, баба, арша, бұлақ, түлкі... Идеал кеңістік, жерұйық. Ең бастысы – осы кеңістікте Арғы баба мен оның қамалы бар (Қарақан тауда бабамыз, Қарақан тауда қамалым). Осыны аңғару – бізді миф пен тарих тұңғиығыны тереңдеп, уақыт пен кеңістікті тұтас қамти алуымызға мүмкіндік береді.

"Қарақан" сөзі – бүгінгі қазақ тілінің фонетикалық заң-дылықтарына сай қалыптасқан сөз, ал оның көне нұсқасы "Қара-Қаңғ" болып шығады. Мұндағы "қара" сөзін "бас-тапқы, байырғы, түпкі" деп түсіндірсек, сөздің әлдебір "Байырғы да түпкі Қаңғ елі, кеңістігі" туралы болып тұрға-нын көруге болады.

Қоңырат

Жазу-сызу дәстүрі болмаған, болғанның өзінде де үздіксіз жазба дәстүрін сақтай алмаған, ең өкініштісі – сол болған жазбалардың өзін бүгінгі күнге дейін сақтау мүмкіндігіне ие болмаған көшпелілердің бүгінгі ұрпақтары өзін тану үшін отырықшы көршілерінің жазба деректеріне телміреді. Бұл рас және жазмыштың нақ өзі. Міне, осындай телміртер қайнардың бірі – қытайлардың жазбалары, ал оларда кез-десетін сөздерді оқып, нақты түркі сөздеріне шендестірудің машақаты өз алдына бір мәселе, оларды оқуға біліміміз бен өреміздің жетпей жатуы да қиындық тудырады. Қытай деректеріндегі сақталып қалған этнонимдер мен мемлекет атауларының астарынан тарихи-нақты есімдерді анықтау мәселесінің күрделілігі өз алдына, сол деректердегі белгілі бір халықтың не елдің нақты географиялық орнын анықтау да оңай іс емес.

Мәселен, қытай құжаттарында кездесетін ру-тайпалар жөніндегі мәліметтер арқылы картадан б.з.д. 3 ғасыр – б.з. 1 ғасырлары аралығында хуннулардың мекендеген аумақ-тарының солтүстік жағында, бүгінгі Байқал көлінен оңтүс-тікке қарай "хуньюй" деген тайпаның мекен еткенін көруге болады. Олардың батыс жағында "цзюбше" (цюйше), "синли", "гяньгунь" (гэгуньлун), "динлин" деп таңбаланған тайпалар мекен еткен[34].

Міне, осы көрсетілген бес "мемлекеттің" ішіндегі "Ху-ньюй" сөзі біздің назарымызды аударды. Олар хуннулардың дүрілдеп тұрған шағында өмір сүруге тағдыр жазған аз жұрт-ты мемлекет еді. Ә.Хасенов осы "хуньюй" этнонимін бүгінгі "қоңырат" этнонимімен шендестіреді. Тек сыртқы ұқсас-тығына орай айтыла салынған осындай сәйкестендіруге біз де қосыламыз, өйткені, біздің қосымша мифтік-линг-вистикалық дәйектеріміз бар.

Қоңыраттардың 12 ғасырдан бергі тарихы жөнінде бір-қыдыру зерттеулер бар, орыс тарихшыларының дені осы тайпаны "озалдан моңғол тілді халық болып, Шыңғыс дәуірінен кейінгі ғасырларда ғана түркіленіп кеткен" деген тұжырымды аксиомаға айналдырып алса, қазақ тарихшы-ларының көпшілігі "қоңыраттар – әуелден түрк тілінде сөйлеген" дегенді қолдайды, біз де осы соңғы пікірге ден қоя отырып, "моңғол тілділік" дегенге күмәнмен қараймыз.

Біріншіден, "қоңырат" этнонимі, артына жалған көптік жалғау – форманттың моңғолдығы болмаса, түрк тілі арқылы түсіндірілетін сөз. Екіншіден, қоңыраттың шежірелік есім-дерінің негізгі бөлігі түрктікі, ал қоңыратқа қатысты айты-латын Рашидаддин мен Әбілғазының шежірелік дерек-теріндегі мифтік астар да, жекелеген есімдер мен ұғымдар да тек түрк тілі арқылы түсіндіріледі. Осылардың өзі-ақ жалпы "қоңғ" ("қаңғ") талқысы аясында қоңыраттардың түрк тілді жұрт екендігін көрсетеді. Бірақ қоңыраттар 12-13 ғасырларда тарих сахнасына "моңғол тайпасы" болып шықты, яғни қоңыраттар шамамен б.з. 9-10 ғасырларында, Моңғолия аумағындағы Көктүрк – Ұйғыр – Қырғыз түрк массивтері дәуренінің жойыла бастауына, осы бос қалған кеңістікті моңғол тілді ру-

тайпалардың толтыра бастауына байланысты сол кеңістікте қалып, аттай 300-400 жылдай кезеңге моң-ғолданып кеткен байырғы түрк тайпасының жұрнағы болып табылады[35]. Сондықтан б.з.д. 2-1 ғасырлардағы хуньюйлер мен жаңа мыңжылдықтағы қоңыраттардың арасында тарихи құжаттар арқылы көрсетілмеген сабақтастық бар деп есептеуге толық мүмкіндік бар.

Қоңыраттардың бастапқы дей-түрктік есімі – "Қоңғур" – яғни "Қоңғының (Қоңның) ұлы, ұрпақтары, ұрығы, адам-дары" дегенді білдіреді. Міне, ежелгі қытайлар нақ осы сөзді "Хуньюй" түрінде берген, ал "ат" форманты кейінірек, көк-түрк-моңғол заманында байырғы этнонимнің соңына жал-ғанған, бізге осы соңғы өзгерген нұсқа ғана жетті.

Босаға – Аквилон – Гекмитрон – Жер есігі

"Алпамыс" жырында "Дарбанда", "Дербент" деген жер атауы кездеседі[36]. Осы жерде қалмақтар Гүлбаршынға бола таласады және нақ осы жер – атты бәйге қосатын меже орны деп айтылады. Дарбанда немесе Дербент – "застава, есік, қақпа, босаға" дегенді білдіреді.

1 ғасырда өмір сүрген римдік автор Плиний Секундтың еңбегінде ("Табиғи тарих") мынадай жолдар бар: "Акви-лонның пайда болатын, Гекмитрон деп аталып жүрген Акви-лонның үңгіріне таяу маңайда, маңдайына жалғыз көз ғана біткен аримасптар өмір сүреді. Олар грифтермен әлдебір кеніштер үшін үнемі соғысып жүретін көрінеді. Аңыз сол грифтерді қанатты хайуандар түрінде суреттейді, олар кеніштерден алтын қазып алып тұрады, сол алтынды үнемі ұрлауға әрекеттенетін аримасптардан жанталаса қорғайды екен...".

Ежелгі римдік мифтік түсінік бойынша Аквилон – "жер тесігінен" (яғни үңгірден, абақтан) үрлеп соғатын желдің, солтүстік желдің" атауы.

Аквилон – ежелгі рим мифологиясындағы солтүстік желдің тәңіриесі, грек мифіндегі сондай жел – Борейдің шендесі. "Аквилон" (aquilo, aquilonis) сөзі де "абақ" (*ab-*ak > *au-*ak > *ak-*ab > *ak-*ba > akui, буындар палиндромы және соңғы буынның жеке палиндромы) сөзінен шыққан, ал *il (el, yel) – "жел", *on (ong, ung) – "кеңістік, орын, тесік", яғни "абақ (акви) желі соғатын орын, қуыс" дегенді білдіреді. Соған қарап осы желдің бастапқыда "абақтан соққан бастапқы жел" болып түсінілгендігін аңғаруға болады. Мифтік есім – римдікі, бірақ сөз – түрктікі.

Гекмитрон – "жер есігі" немесе "жер тығыны" деп аударылады.

Римдік "аквилон" образы грек мифіндегі "Солтүстік жел" – Бореймен сәйкес келеді. Гректің "борейі" де (қазақтың "бораны, борасыны, бұрқасыны, бұрқырауы", орыстың "бу-раны" мен "бурясы" да) *ab-*ar > *ub-*ur > *bur, "бастапқы (аб) желінен (ур) шыққан", яғни бұл да абақ-таңбаның бір оқылу нұсқасы болып табылады. Бұл жерде де мифтік есім – гректікі, ал сөз тегі – түрктікі болып тұр.

Біз де осы ежелгі миф пен тарихтың қоспасынан түрктік қисындарды іздегіміз келеді. Қисындардың қиюы бізді өзіміздің қоңыратқа, оның рулық таңбасының атауына алып келеді.

Бүгінгі қазақ арасындағы қоңыраттың рулық таңбасы қазақ-кириллица әліпбиіндегі "п" әрпіне ұқсас келеді және ол "босаға" деп аталады.

Босаға – "есіктің, қақпаның, кез келген өтпе жолдың екі қапталы, екі бағаны", сондай-ақ "қақпа", "есік" ұғым-дарын да "босаға" деуге болады. Неліктен қоңырат руының таңбасы "босаға" болып шыққан? "Қоңр" сөзіне берген анықтамамызға сай бұл сауалға жауап беруге болады. Бірақ "қоңырат" атаулыға қатысты аңыздарға талдау жасау осы және осы сықылды жауап берудің оңайға түспейтіндігін көрсетеді. Өйткені, қоңырат аңызы – жеке ру немесе ру атымен байланыстырылған аңыздардың ішіндегі ең көлемдісі әрі ең күрделісі. Яғни бір ғана қоңырат тақырыбына үлкен ғылыми еңбек жазуға жетерлік материал табылар еді.

Қоңыратқа қатысты біздің назарымызды аудартарлық мәселелер деп мыналарды айтуға болады:

1. "Қоңырат" сөзінің этимологиясы, оның "қаңр" ("қоңр") ұғымымен байланыстылығы.
2. Қоңыраттың "Босаға" таңбасы.
3. Қоңырат атауының "Ергенекон" аңызына қатысты болуы.
4. Эпостық Қоңыраттың Алпамыс образын меншіктеуі және "Жиделі Байсынға" қатысты болуы.
5. Тарихи "кіші" Жиделі-Байсындағы "Демир-Капыг" – "Темір қақпа" түсінігінің болуы.

Міне, осы төрт мәселенің өзі-ақ осы ру мен оның атына қатысты әңгіменің жалпы түркітану үшін де, жеке қазақ үшін де маңызды болатындығын көрсетеді. Аталған төрт мезет те бір-бірімен байланысты.

Біріншіден, “қоңырат” сөзінің “қоңғ” (қаңғ) ұғымымен байланысты, яғни осы этноним “халықты жаратқан Жер-ана, қуыс кеңістік” деген күрделі мифтік-эпостық кешеннен бастау алады. Қоңырат та – “қуыс кеңістік”.

Екіншіден, бүгінгі қазақы қоңыраттың “Босаға” таңба-сының өзі “қуыс кеңістікпен” байланысты, өйткені, Босаға > есік (тесік, қақпа) – ең алдымен осы “Қаңғ” – “қуыс кеңістікке” кіруге және шығуға болатын тұс. Қоңыраттың Босағасы – Ергенеконның қақпасы деген пікірді бізден бұрын Ә.Марғұлан да айтып кеткен.

Үшіншіден, Нукуз бен Қиян тығылған Ергенекон туралы аңыз да осы қоңыраттарға қатысты. Ергенекон да – “қоңғ” есімді “қуыс кеңістік”. Әбілғазының “Түрк шежіресіне” сүйенсек, атақты Оғыз қағанның (ханның) бесінші (не алтыншы) ұрпағы болып саналған Елханнан екі бала өрбіген, олар – Нүкүз бен Қиян, ал осының Қиянынан қоңыраттар өрбіген екен.

Төртіншіден, “Қоңыраттан шыққан Алпамыстың” ме-кені – Жиделі-Байсын. Яғни Жиделі-Байсын жері – эпостық “Қоңыраттың елі”. Ол да – “қуыс кеңістік”, өйткені, нақтылы Жиделі-Байсынның (Өзбекстанның Термез-Сурхан аймағы мен Ауғанстанның Балық аймағы) жертараптық сипаты да таулар қоршаған аңғар сияқты, сонымен қатар біз “Байсын” сөзінен де, “Сурхан” сөзінен де “қаңғ”, “қоңғ” негізін көріп тұрғандаймыз[37].

Қарап отырсаңыз, төрт мезеттің төртеуі де бірін-бірі толықтырып, біріне-бірі сабақтасып жатыр, сондықтан оларды бір екпінмен қарастырып, шешім шығарып тастауға болатын сияқты. Бірақ бұл – бір қарағандағысы ғана, өйткені, осы төрт жәйттің бір-біріне қарама-қарсы келетін де жақтары бар.

Бізге белгілі қоңыраттар бүгінгі Жиделі-Байсынға ең әрі дегенде 13 ғасырда, моңғол жаулап алу заманында келді. “Қоңырат” атына иемденгеніне қарағанда “қоңғ” түсінігі қоңыраттарда 13 ғасырға дейін де, яғни олар Моңғолия аумағында мекендеген кездерінде де белгілі болған. Яғни олардың атауы “қуыс кеңістік” ұғымымен ежелден-ақ байланысты болған. Қарапайым қисын бойынша, қоңыраттар осындай ұғымды 13 ғасырда не одан кейінірек бүгінгі өзбек жеріндегі Жиделі-Байсынға алып келуі тиіс. Бұл – қай-шылықтың бір жағы.

Ал Жиделі-Байсын мен Сұрқан сөздерінің этимологиясы, осы аймақтың “Тескентау”, “Ауған” деген ұғымдармен байланысы, “Темір қақпа” – “Босаға” ұғымдарының да осы жерде болуына қарап осы аймақтың қоңыраттар келместен бұрын-ақ “қуыс кеңістік” түсінігіне қатысты болғандығын аңғартады. Яғни “қаңғ” ұғымы осы аймаққа Қоңыратсыз-ақ та қатысты болған. Бұл – қайшылықтың екінші жағы. Міне, осы екі қисын біріне-бірі қайшы түсіп жатыр. Оларға жауап беру, яғни қайшылықты жою үшін көптеген бүгінгі тарихта догмаға айналған “ақиқаттарды” бұзуға тура келеді.

Бір көңіл аударатын жәйт, Ергенеконнан шыққанда әлдебір тауды (темірді) балқытып шығару оқиғасының осы қоңыраттармен байланысты екендігі дер едік. Яғни қоңырат руы аты мен “металл сюжеті” бір аңызда орын тапқан. Сондықтан біз осы қоңыраттық аңызды әлгі плинийлік Аквилон-Гекмитрон туралы, аримасптар мен грифтер туралы аңызбен байланыстырғымыз келеді, өйткені...

Гекмитрон дегеніміз – жай ғана “Жер Есігі” емес, ол – Босаға, Ұлы Қаңғардың “Босағасы” – қоңыраттың “боса-ғасы”. Алтын қорыған грифтер де – осы қоңыраттардың ежелгі этникалық сипаты болып табылады. Гриф (тазқара, құмай), миф бойынша, – қанаты бар жыртқыш аң (ит, барыс) түрінде бейнеленген, ал біз қоңырат шежірелік ономастиконындағы “Көктің еншісі”, “Көктің Ұлы”, “Көктің қызы” не “Көктің құсы” делініп жүрген есімдердің астарынан әлдебір құстың (көкте ұшатын) не қанатты мақұлықтың сипатын аңғарғандай боламыз. Яғни грек мифіндегі “гриф” (грифон) этносы мен қоңыраттардың арғы бабалары бір бастау деген сөз. Ежелгі гиперборейлік түсінік тармақтала келе гректік және римдік түсініктерді туғызса, бір тармағы дей-түрк > түрк арасында сақталып, қазақтың қоңыраты арқылы біздің кезге дейін жеткен.

Шеңгел – Саңғыл – Қаңғ әулеті

“Қаңғ” және “қоңғ” (“қаң” мен “қоң”) ұғымдарының хун-нуда, хуньюйде және кангюйде маңызды мемлекеттік атауға ие болуына қарап кейбір қорытындыларға барады.

Біріншіден, бізде түрк-моңғол дәстүрімен билік иесін “хан”, “қаған” (хакан) деп атайтын болған. Біздіңше бұл мансап-лауазым атаулары да “қаңғ” сөзінен шыққан. Тек сөз соңындағы мұрын арқылы дыбысталатын “нғ” орнын қарапайым “н” дыбысы басып, сөз “қан” болып өзгерген. “Қан” сөзінің “қағанға” айналуының ықтимал үш жолы бар: біріншісі бойынша осы дей-түрк сөзі

созылыңғы ды-бысталу дағдысы бар моңғол, тұңғыс, басқа да тілдердің ықпалымен әуелі “қаан”, кейінірек “қаған” (қақан) делінетін болған. Екіншісі бойынша үлкен империялық мемлекет орнатқан жағдайда тайпалар одағының бірлестігін басқарушы “қан” басқа жекелеген тайпаларды басқаратын “қандардан” жоғары тұратын болғандықтан “қандардың қаны” > “қан-қан” > “қақан” болып айтылатын болған. Бұл кәдімгі “шах-ин-шах” – “шахтардың шахы” немесе “падишах” сияқты үлгіде жасалған атақ. Міне, сөз жасаудың осы үш ықтимал жолының қайсысына ден қоярымызды білмейміз, өйткені, үшеуінің де өзіндік қисыны бар. Ең бастысы аталған екі жағ-дайда да сөздің “қаңғ” ұғымынан бастау алатындығы анық[38].

8 ғасырдағы орхон-енисей жазуларының ішінде “қаң ата келті” деген сөз тіркесі бар екен. Мұндағы “қаң” сөзінің бастапқы нұсқасының “қаңғ” болғандығын топшылай аламыз, сонда әлгі тіркес “қаңғ ата келті” – “Қаңғ ата келді” деп оқылатын болады. Осы “қаң ата” сөзі көктүркті билеуші әулетінің мүшесіне қатысты айтылған екен. Бұл біздің “қаңғ” сөзі “қаған” (хан) сөзіне негіз болған” деген топ-шымызды растай түседі, сонымен қатар осы сөздің дей-түрк заманында “ежелгі билеуші (патшалық) әулеттің” жалпылама атауы болғандығын да жорамалдауға болады.

“Патшалық әулет” дегеніміз не? Көшпелілер ортасында үлкен билікке бір ерекше тұқымды рудың адамы ғана ие бола алады. Мәселен, 13 ғасырдан бастап, бүкіл Далада Шың-ғыс хан билігінің орнауына байланысты кез келген мемле-кеттік құрылымды тек “Шыңғыс хан ұрпағы” – “төре” тұқымының адамы билейді деген жазылмаған ереже, жөн-жосық қалыптасты. Бұл дәстүр 19 ғасырдың орта тұсына дейін, яғни қазақтың соңғы ханы – Кенесарыға шейін 700 жыл бойына жалғасты. 6 ғасырда пайда болған Ашина – көктүрк патшалық әулетінің дәстүрі 10 ғасырға дейін жалғасты, біздің сол заманғы мемлекеттердің әулеттері туралы жарытып ештеңе білмейтінімізді ескерсек, онда бізге белгісіз оғыз, печенег, башқұрт, т.б. бірлестіктердің көсем-ханда-рының осы ашиналық тектен болуы мүмкіндігін жоққа шығара алмаймыз. Ал “жылан текті” қай (ұран) руларының өкілдері қимақ, кейінгі оғыз, қыпшақ аумақтық бірлес-тіктерін басқарушы әулет болды. Сол сияқты тарихи деректер парфиялық Аршак әулетінің де тек қана Парфияны емес, Оңтүстік Кавказ бен Орта Азияның жекелеген аймақтық-мемлекеттік құрылымдарын басқарған “патшалық әулет” болғандығынан хабардар етеді.

Скифтерге және сарматтарға қатысты айтылатын “патша-лық скифтер” мен “патшалық сарматтар” деген арнайы хақыға ие болған ру-әулеттердің болуы да осындай “бастапқы тәңіртекті сипаты бар асыл тұқым” туралы дәстүрдің болған-дығын көрсетеді. “Қаңғ” ұғымы да белгілі бір тарихи кезеңде осындай “патшалық әулеттің” бір атауы болған сыңайлы.

Махмұт Қашғаридың “Қаңлы – қыпшақтардың ұлы адамдарының бірінің есімі” дегенінен біз ежелгі ұғымның жаңа саяси-этникалық, тілдік жағдайдағы өзгеру тенден-циясын байқаймыз[38]. Яғни Махмұт өзі өмір сүрген заманда қыпшақтардың оңтүстік қазақстандық тобының арасында билеуші әулеттің өздерін ежелгі “қаңғар”, “Қаңғ” дәстүрімен сабақтастырып “Қаңғ ұлы” > “Қаңлы” (канглы) деп атай бастаған болатын. Жаңа ортаны билеушілер өздерінің жаңа аумақтағы қыпшақтарды да, жергілікті жұрттарды да билеу хақысына ие болғандығын көрсету үшін осындай “шежіре жасау” жолында біраз шаруаны тындырып тастаған еді. Махмұт айтқан “қыпшақтың ұлы адамдарының бірінің есімі” дегенді “қыпшақтың билеуші әулеттерінің (“ұлы адамдар” деп тек билеуші әулетті ғана атайды) біреуі” дегенді білдіреді. Сөйтіп, “Қаңлы” атауы “билеуші ру” > “тайпалық бірлес-тіктің, мемлекеттің атауы” > “бірлестік құрамындағы жұрт-тың атауы” (бұлар – 11-13 ғасырдағы қаңлылар) > “жеке қалдық ру аты” (14 ғасырдан кейінгі жекелеген “қаңлы” рулары) болып өзгеру сатысынан өткен.

Қазақ мәтелінде сақталған “кәделі елде қаңлы бар, қаңлыдан хан сайла” немесе “қаңлы тұрғанда басқа хан болмайды” деген ежелден сақталып қалған сөйлемдердің астарында да ежелгі мифтік-эпостық дәстүрден қалған реликт-ұғым – “қаңғ” > “қаңлы” деп аталған (оны “қаңлы” этнонимімен шатастырмаған жөн) “патшалық әулет атауы” жатыр. Оның ежелгі болғаны сондай, белгілі тарихи уақыттағы “қаңлы” атты ру ешқашан да билікке ие тұқым ретінде хақыға ие болып көрмеген, сондықтан да әлгі сөз тіркесі тым ежелгі замандар еншісіне жатады деуге болады. Осы орайда Шеңгел әулиенің де, Саңғыл бидің де тұрпатының астарында “қаңлы” бейнесі жатыр деп тұспалдауға толық негіз бар.

Міне, шамамен, ең бері дегенде б.з.д. 1 мыңжылдықтың бірінші жартысы мен орта тұсындағы дей-түрктердің әр-түрлі тайпалық бірлестіктерінің көсемдері, билеуші әулеттері өздерін әлдебір ежелгі “Ұлы Қаңғ” (“Қоңғ”) елінің немесе әулетінің, патшасының тікелей Ұрпағы деп есептеген

сияқ-ты. Б.з.д. 4-3 ғасырларда пайда болған “қоңғ” (хунну), “қоңыр” (хуньюй), “қаңғар” (кангюй) мемлекеттерінің билеуші әулеті өздерін осындай “мифтік Қаңғдан” шығарған, өрбіткен деп шамалауға болады. Кейін, б.з. алғашқы ғасырларын-ақ “қаңғ” сөзі өзінің мифтік сипатынан айырылып, “билеуші көсем” дегенді білдіретін терминге – “хан” мен “қағанға” айналған.

Шеңгел және жылан мәселесі

Шеңгелге қатысты жыр жолдарынан елеусіз айтыла салған ескіден қалған жұрнақ-тіркесті көруге болады:

Ақпалы бұлақ көл көрді
Суы тұнық айнадан
Басында үлкен қарағаш
Моласы жоқ, тамы жоқ
Төңірегі жалаңаш
Бір бұлақты көреді
Өзеннің қарасаң бетінде
Бұлақтың түстік шетінде
Ақ қара бас сұр жылан
Шаңғақтап түбінде ойнаған
Ақ шеңгелге кез келді...[40]

Бұл жерде, яғни “шеңгел оқиғасының” ішінде “Ақ сары бас жыланның” жүруін жай кездейсоқтық дей салуға болады. Әрине, ол кездейсоқ емес, тек оны түсіндіру үшін “Алпа-мыс” жырындағы жыланға сыйынуды арнайы қарастыруға тура келеді.

“Алпамыс” жырындағы жыланға сыйыну нанымының сарқыншақтары

“Видевдатта” Балх қаласының атауы “город с воздетыми знаменами” деген теңеумен берілген, “Пуранада” бүкіл Бактрия бірнеше мәрте “Кетумала – (страна) с гирляндами знамен” делінеді[41]. Бұл не қылған байрақ-тулар? Балх – Балқы, жалпы осы Жиделі-Байсын аймағының “жалаулы” теңеуге ие болуы, сірә, кездейсоқ емес. Ту-жалау симво-ликасы, ең алдымен жылан мен айдаһар образына, яғни жылан (урунг, ұрың) сеніміне байланысты. Осындай наным-ның белгілерін біз ежелгі скифтердің, сарматтардың, аландардың “айдаһар пішінді” ту – әскери белгілерінен де көреміз, оның қазақтарда болғанын “Қырымның қырық батыры” жырларынан да тауып алуға болады. Желбіреген жалау-гирляндалар дегеніміз – кәдімгі “айдаһар пішінді”, мата қиындыларынан жамап жасалған жалау, оны жасау-шылар міндетті түрде жыланға сыйыну нанымын ұстануы тиіс. Бізге үндіирандықтардың, жалпы үндіеуропалықтардың жыланды құрметтемегені белгілі, қайта олар жылан мен айдаһарға өршелене тиіскен. Ал жыланды құрметтегендер – дей-түрктер. Сондықтан да “жылан мәселесін” қозғау бары-сында осы жәйтті бағдар етіп ұстанған жөн болмақ.

Ақ қара бас сұр жылан туралы айтар болсақ, бұл да әлгі бастапқы, мифтік Шеңгелге қатысты кейіпкер немесе сол Шеңгелдің тұлғалануының бір қыры болуы мүмкін. Жырдың екі нұсқасында “Шаһмардан” есімі кездеседі, мұнда ол батырдың демеушісі болған әулие-пір ретінде көрінеді:

Шаһмардан жар болса,
Жылқыңды қуып жетейін...[42]

Екі нұсқада да Алпамыс бұл сөзді, малынан айырылған Байбөрінің лағнат сөзіне жауап ретінде айтады. Жалпы “Алпа-мыс” жырының бір жинаққа енгізілген үш нұсқасында да әулие-пірлердің қолданылу орны тұрақты және нақты оқиға желісіне қарай орнықты болып отырады. Мысалы, батыр еліне қайтып оралып, диуана кейпінде жүргенде тек Ер Домбайдың есімін атайды, Тайшықтың артынан кетерде тек Шаһмарданның есімін, қалыңдық іздеу сапарында жеті кәміл пірдің атын атайды. Мұндай нақтылықтың болуы, сірә, кездейсоқ емес, сондықтан бұл да түсіндірілуді қажет етеді.

Неліктен Шаһмардан есімі тек Тайшыққа, айдап әкетілген жылқыға қатысты айтылады да, басқа жерлерде кездеспейді?

Шаһмардан – жылан, жыландар елінің патшасы. Орта ғасырлық парсы ертегілік дәстүрінде осылайша аталған. Шақмардан бейнесі қазақ ертегілеріне де, жырларына да ауысқан. Ол – жағымды

кейіпкер, сондықтан осы бейненің қайнарында жыланды қадір тұтпаған ирандық-парсылық негізден гөрі жыланды қастерлеу нанымын ұстанған дей-түрктік, сондай-ақ ортаазиялық негіз жатқаны айқын аңғарылады. Қазақ фольклорында Шаһимардан, Шаһимаран, Шаямардан, Шаймерден, Мар-ата, Мары жылан түрінде құбылып аталатын осы парсылық есімі бар, "Шығыс моти-віне құралған" делінетін ертегілерде екі бастаудың – ежелгі түрктік жылан нанымының түсініктерін сақтаған бастау мен шығыс (парсы-араб) мотиві делінетін бастаудың мидай араласып кеткені көрінеді. Мұндай ертегілерде екі бастау араласқанымен, олардың айырмашылықтары көзге ұрып тұрады. Біз оны Жылан-баба мен Шаһмарданға байланысты қазақ ертегілерін саралағанда анықтадық та[92]. Жылан-баба (Жылан Баба-хан немесе Жылан Бапы-хан) мен Шаһмардан – синонимдер, "шаһмардан" сөзі де "жылан патшасы" (мардан – "жылан", шаһ – "патша, хан") дегенді білдіреді, яғни екеуі де типтік тұрғыдан бір мифтік бейненің екі түрлі дәстүрлік атауы ғана. Тек Жылан-баба қазақы ертегілерге, ал Шаһ-мардан – ислам дәуіріндегі парсы-араб ертегілік дәстүрінің ықпалын көрген, сондай-ақ сюжеттерін пайдаланған қазақ ертегілерінде кездеседі, бұл тұрғыдан алғанда, Жылан-баба – мифтік бейне болса, Шаһмардан – ертегілігі басым бейне болып тұр.

Міне, Алпамыс жау қолына кеткен малдың артынан бар-мақшы болып Жылан-бабадан немесе Шаһмарданнан жәр-дем, демеушілік күтеді. Ол үш Шаһмардан жай ғана ертегілік жыландар елінің патшасы ғана емес, пір-әулие де. Жыланды пір-әулие ретінде кие тұтатын да парсы емес, қазақ.

Әлгі ақ қара бас сұр жылан – жай айтыла салған сөз емес, Алпамысқа өмір берген, яғни Аналық пен Байбөріге бала берген пір – мифтік тәңірие болып табылады. Біз осын-дай жылан-бабалық, айдаһарлық сипатты "Қырымның қы-рық батыры" цикліндегі Баба-түкті-шашты әзіз кейпінен де көреміз. Баба-түкті-шашты әзіз Парпария мен Орақ батыр-ларға жылан-айдаһар кейпінде келіп жәрдем береді емес пе. Яғни Алпамысқа өмір беруші Шеңгел-Баба-түктінің де бір тұлғасы ақ қара бас сұр жылан болғаны ғой.

Алпамыс – Ай мен Күн текті мифтік кейіпкер

"Сол уақыттарда Қаражан қараса, тұман ашылды, бұлт сейілді, жел тұрды. Қара жүзі құбаша, көзі алаша, өзі бір он төрт жасар тамаша, бір кекілі алтыннан, бір кекілі күміс-тен, нақ он төрт жасында Алпамыс батырды көрді"[43]. Біз Бұл үзіндіден байырғы Алпамыстың мифтік табиғатының бір қабатын көріп тұрмыз. Алтын – Күн, күміс – Ай. Екеуі де бір мифтік тұрпаттың бойына жинақталып тұр. Ал "он төрт жас" > "он төрт" саны – Айдың жартысы, толған айды көрсетуші сан. Башқұрттың "Алпамыс және Барсын-хылуу" ертегісіндегі Алпамыс төбесінде алтын айдың бейнесі бар таз (тазша) бала түрінде суреттеледі[44]. Осындай мифтік белгілердің арғы жағында не жатыр?

Алпамыстың тазша бала ретінде көрсетілуі, бір жағынан, біздің "таз", "тай" жөнінде әңгімелеген тарихи, мифоло-гиялық қисындарымыздың ауқымында жатқандығын көрсететін тағы бір дәйек болса, екінші жағынан, оның күн мен айға қатысты болып шығуы ежелгі мифтік сюжеттің болғанынан хабардар етеді.

Алпамыс – Күн, ол күндіз жер бетімен, түнде – жер астымен "серуен құрады". Сонымен қатар, ол күндіз Күн болса, түнде – Айға айналады, Алпамыстың еліне қайтып оралғанда дәруіш (тазша) кейпіне түсіп, ел-жұртқа танылмай жүруі – бір жағынан, Алпамыстың жер астына, өлілер дүниесіне түскендігін көрсетсе, екінші жағынан, түнгі аспанда күнтекті Алпамыстың Айға, яғни Тазға айналып әрекет етуін көрсетеді.

Ор-зынданнан тек өз атының шығаруы

"Алпамыс" жырының қай нұсқасында болмасын, батыр мыстан кемпірдің қулығының салдарынан зынданға немесе орға түсіп қалады. Осы ордан оны ешкім де шығара алмайтын еді, шығара алатын жалғыз пенде – оның тұлпары Байшұбар еді. Байшұбар оны шығарып алады да[45].

Бұл жерде қандай мифтік идея жатыр? Алпамыс – күн-текті бейне, ал оның тұлпары "Байшұбардың" атынан біз "Бай" (Имай) – "бірінші адам" мен "шұбар" (сувар, свар) – "жарқыраған, сәулеленген" деген түсініктерді көреміз, яғни Байшұбар ат – Күннің кейіптенуі немесе күн сәулесі. Ол зындан түбіне сәуле түсіреді. Қараңғы түнекке жарық түсіру – құтқару дегенмен бірдей болар.

"Орға түскен еренді өз атының құтқаруы" – архетиптік схема, трафарет, яғни қазақ мифологиясының тұрақты мотиві. Жинақтан біз тағы да үш мысалды келтіре аламыз:

Қамауға түскен батырды міндетті түрде оны қамауға алған ханның, яғни о дүние әміршісінің қызы құтқармақшы бола-ды. Ерен сол қыздың көмегімен өзінің тұлпарын босат-тырады, ал тұлпары ереннің өзін ордан шығарып алады[46]. Бұл жерде ерен мен оған көмектескен қыз (не әйел) міндетті түрде жағымды кейіпкерлер бола бермейді. Бір нұсқада қамауда жатқан дәу ереннің шешесімен ашына болып ордан өз атының күшімен шығады[47]. Осындай сюжеттер басқа ертегілік, эпостық шығармаларда да кездеседі (басқа мате-риалдар біздің қолымызда жоқ), ал осы мотивтің идеясы қандай болуы мүмкін? Бұл жерден де аспани мифтік түсініктерді іздестіріп көруге болар еді.

Ерте көшпелі дәуірдегі адамды жерлегенде оны атымен бірге немесе атының басымен бірге көму ғұрпы болған. Алпамыстың да, Желкілдектің де орға түсу – оның өлуі деген сөз. Олардың о дүниеде (не бұ дүниеде) тірілуі үшін қастарында міниС аты болуы керек. Ертегі мен эпос осы "қайта тірілу" түсінігін атпен байланыстыра білген.

Жамбы ату

Алпамысқа қатысты мифтік сипаты болуы тиіс сюжет-тердің бірі – оның Ұлтан құл ұйымдастырған жамбы ату жарысына қатысып, өз садағымен ату арқасында жеңіп шығуы. Жалпы, қазақ (түрк) ертегілерінде, жырларында қарабайырланған "жамбы ату" немесе "алтын қабақ ату" мотиві бар[48].

Ат шаптырып жасады
Күрестіріп қызықты
Алтын қабақ аттырды
Тамашаға баттырды...[49]

Оның қысқаша мазмұны мынадай: "Батырлар әлдебір жиын тойда садақпен алтын теңгені, не болмаса сақинаны атудан жарысқа түседі. Осыдан садақ тарту мергендігінен сайысты "жамбы ату" деп атаған". Осы оқиға (яғни жамбы ату) сюжеті терекпен байланыстырылады; бәйтеректің басында жамбы тұрады, мергендер оны атып түсіруге тырысады[50]. Осы сөздің мағынасы, мифтік астары көпке дейін белгісіз болып келді. Оны тек үнді мифологиясымен танысқанда ғана түсінгендей болдық.

Ежелгі үндіарийлардың мифологиясының жинағы – "Ригведада" ғалам моделінің сипаты сақталған. Ол былай: "Қиыр солтүстік жақта бүкіл ғаламның кіндік тұсы, орта-лығы орналасқан. Сол тұста жер бетіндегі ең бірінші болып жаратылған Меру тауы бар. Мерудің төрт жағында төрт құрлық бар, таудың оңтүстігіндегі құрлық "Джам-будвипа" (джамбу – алма ағашының бір түрі, двипа – континент, арал) деп аталады. Осы құрлыққа дүниеге келіп, өмір сүрудің өзі үлкен бақыт әрі сәттілік, өйткені, осы құрлықтың адам-дары ақылды әрі ержүрек болып туады. Бұл – үндіарий-лардың мифтік ғаламының моделі. Міне, қазақ тіліндегі "жамбы" сөзі мен "ригведалық" джамбу – "алма немесе алма ағашының бір түрі" деген анықтаманың арасында тікелей сабақтастық бар. Осы сабақтастықтың сырын түсіндіруде айтпай кетуге болмайтын тарихи қисындар бар.

Жамбы (алтын қабақ) ату сюжетінің астарынан "басы артық күндерді ату" деген мифтік мотивті аңғаруға болады. Осындай мотив Төменгі Амур мен Сахалиннің аз санды халықтарының мифологиясында бар екен. Яғни санаткер аспандағы артық күндерді садақпен атып түсіреді[51]. Осындай мотивтің сарқындары тунгус-маньчжур, түрк-моңғол халықтарының фольклорынан да кездесіп қалады. Моңғол халықтарының және алтай-саяндық түрктердің мифоло-гиясында Эрхий-мерген де басы артық күндерді атып түсіреді; кейбір мифтік нұсқаларда ол жалғыз күнді, немесе Айды, немесе Үркерлерді атып түсірмек болады[52]. Жалпы алғанда осындай мотив аспан аңшысы туралы барлық дәстүрлік мифтерге ортақ болған, тек біреулері оны жадынан шығарып алса, ал енді біреулері сақтап қалған.

Қазақтың ертегілік, эпостық батырларының жамбы (алтын қабақ) атуының ар жағында да – аспан аңшысының басы артық шырақтарды атып түсіру мотиві жатыр. Тек ертегі мен эпоста оның мифтік сипаты жойылып кеткен.

Осы жерде айта кетер тағы бір жәйт – көшпелілер тұрмыс-салтындағы той, ас беру кезіндегі "садақ ату жарысының" ең бастапқы себебі де – осы Орион шоқжұлдызының күн-тізбелік датасына байланысты болуы мүмкіндігі.

Бүгінде қырқүйекте туатын Орион (кейінгі қазақтың Таразы деп шатастырып жүргені) “тоқты дәуірінде” тамыз айында, “торпақ дәуірінде” – шілде айында туатын болған (бататын уақыты тиісінше – мамыр > көкек > наурыз). Міне, осы туу және бату күндерінің бірінде мереке (ғұрып-тық салт-жора) өткізілуі мүмкін.

“Алпамыс” және “Одиссеяның” кейбір ұқсастықтары жөнінде

Одиссей еліне оралғанда өзін ешкімге танытпай келеді, бірте-бірте әке-шешесімен, құлымен, баласымен қайта табы-сады, күйеулерден кек алу жөнінде сөз байласады, қасиетті садағын сынау үшін алады, күйеулерді өлтіреді, әйелімен табысады. Алпамыс та, ұсақ-түйек детальдік өзгешеліктері мен сюжеттік үстемелерін қоспағанда, осындай оқиғаны қайталайды. Міне, “Алпамыс” жырының соңғы бөлігінің, яғни Алпамыс батырдың еліне оралған соң біраз уақытқа дейін диуана (дәруіш) болып, танытпай жүріп әрекет ету, туған-туысқандарымен көрісуі, киелі садағын алып жамбыға қатысуы, әйелін алмақ болып өктемдік көрсеткен Ұлтан құлды өлтіруі оқиғасының ежелгі грек поэмасы – гомерлік “Одиссеяның” аяқталу бөлігінің оқиғасына ұқсас екендігін қазақ зерттеушілері (Ә.Марғұлан, Ә.Қоңыратбаев, т.б.) осыдан 30-50 жылдай бұрын-ақ байқаған болатын, тек осындай ұқсастықтардың себебін анықтаудың сәті түспей-ақ қойған еді. Өйткені, қазақ (түрк) – грек ұқсастықтарын түсіндіре қоюға лайықты тарихи қисын жоқ, мұндай жағдайда “кім кімнен алды?” деген сауалға жауап берудің де реті келе бермейді.

Алпамыстың елге оралу оқиғасы “Қорқыт ата кітабын-дағы” Бәмсі-Бәйректің елге оралу оқиғасын қайталайды, Алпамыс пен Бәмсі-Бәйректің бір тұрпаттан өрбігендігін ескерсек, осы “оралу оқиғасының” ең болмағанда соңғы 1000 жылда орнықты болғандығын көруге болады. Егер сюжеттік схема 1000 жыл бойына өзгеріске түсе қоймаған болса, онда осы сюжеттің осыдан 2000-3000 жыл бұрын да өмір сүруі ықтималдығын жоқ дей алмаймыз. “Алпамыс” жырының осы оқиғасын түрктердің гректерден алуы мүмкін бе? Оны жоққа шығара алмаймыз. Өйткені, б.з.д. 4 ғасырдағы македондық Ескендірдің Азияны жаулап алу жорықтары Орта Азия мен Ауғанстан жерлерін де қамтыған, ол тарихи дерек-терден де белгілі. Ескендірден кейін, оның ұрпақтары б.з.д. 4-3 ғасырларда “Кіші Жиделі-Байсында” Грек-Бактра мемлекетін құрды. Жалпы алғанда, б.з.д. 3-1 ғасырлардағы осы аймақ мәдениетіндегі эллинизмнің ықпалының болған-дығы анық, оны археологиялық ескерткіштерден де көруге болады. Міне, осындай жағдайда Одиссей туралы хикая-лардың Ескендір ұрпақтары билік құрған Ауғанстан, Па-кистан, Иран және Орта Азия кеңістігіне таралуы әбден мүмкін. Демек Одиссейдің елге оралу оқиғасы да жергілікті, “жиделі-байсындық” эпикалық дәстүрге сіңісіп кете алады. Бұл сюжеттік схема кейін басқа эпикалық туындыларға, соның ішінде Алпамыс – Алып Манас туралы жырдың бастапқы нұсқаларында да кіргізіліп, пайдаланыла бастауы мүмкін. Бұл орайда жалғыз тарихи қисынды келтірдік. Бұдан шығатыны – “Алпамыс” жырының соңғы бөлігінің грек-тердің хикаясынан көшіріліп алғандығы туралы тұжырым-ның басым болуы. Осыған келісуге бола ма? Жоқ. Өйткені, Алпамыстың елге оралу оқиғасын тек грек поэмасының көшірмесі ретінде қарастыру тар ауқымды, біржақты тұжы-рым болып шығар еді.

Біріншіден, Алпамыстың елге оралу оқиғасының мифтік сипаты жөнінде жоғарыда әңгімеледік. Алпамыстың диуанаға айналып, өзін танытпай әрекет етуі – қазақ ертегілерінде сақталған мифтік мотив – аспани қаһарманның (Күннің) о дүниеге (түнге) түскенде тазша балаға (Айға, Түнгі Күнге) айналуын суреттейді. Яғни оқиға сюжеті грек мифология-сының емес, арғы қазақ мифологиясының түсініктері арқылы түсіндіріліп тұр. Бұл – оқиғаның гректік нұсқасын күмәнді ететін бірінші көрсеткіш.

Екіншіден, Алпамыстың елге оралу оқиғасының “Қорқыт-ата кітабындағы” Бәмсі-Бәйректің оқиғасына ұқсас екендігін айтып өттік. Дәл осындай сюжет қазақ ертегілік фолькло-рында бар, біз әзірге осындай сюжеттің бір нұсқасы жөнінде айта аламыз. Мәселен, “Еркемайдар” ертегіленген эпосы. Мұнда Еркемайдар батыр Ұзынсары алыптың еліне келгенде тазшаға айналады, тойға қатысады, қызбен өлең айтысып жеңеді, садағын арнайы жолмен атуға дайындап (ту биенің қазысына үш күн бойына орап тастап жұмсартады), басы бір пұт оғын алып Ұзынсарыны өлтіреді, қарындасын “құтқарады”[53]. Осындай ұқсас сюжет басқа да, жариялан-баған фольклорлық материалдарда да болуы мүмкін, ал әзірге Алпамыс пен Еркемайдардың оқиғаларының ұқсастығын

қазақ фольклорындағы оның кең таралғандығы мен орнық-тылығын көрсететін айғақ деп алар болсақ, онда “гректік нұсқаны” күмәнді етерлік екінші қисынды да таба аламыз.

Үшіншіден, гректің “Одиссеясына” қатысты “мал баққан жалғыз көзді дәу және оның көзін шығарып, үңгірінен тері жамылып шығып кету” (киклоп Полифем туралы) оқиға-сының қазақ фольклорында жеткілікті түрде кездесуі грек эпосының шығу тегі жөнінде басқа тұспалдар жасауға жол ашатын сияқты, өйткені, фольклортанушы Е.Д.Тұрсыновтың жалғыз көзділер туралы мифтердің әр түрлі тілдік-этникалық дәстүрлерде таралуы жөнінде аса маңызды қорытынды тұжырымдары бар, осындай оқиға түрк халықтарының фольклорында молынан кездеседі, алтай аңызында Жайық деген жарқын тәңірие өлілер елінің әміршісі – Ерікліктің жалғыз көзін ағызса, оғыз аңызында Бисат батыр Төбегөздің көзін ағызып жібереді. Аталмыш “одиссейлік сюжеттің” әр түрлі нұсқаларының жинақталған саны әлемдік фольклорда – 84 болса, оның 4-і моңғолдық, 10-ы кавказдық, 10-ы басқа (ішінде гректікі де бар) халықтардікі болса, ***қалған алпыс нұсқасы өзінің барлық алуан нұсқаларымен бірге түркі халықтар фольклорына ғана тән екен***[54]. Яғни барлық нұсқалардың төрттен үшіне ие түркілер болып отырғанда образдың түрк тектілігіне назар аудару қажет сияқты. Е.Тұрсыновтың осы ғана пікірінің өзі тарихшылардың жауап іздеп таба алмаған сауалдарына миф пен фольклорды дұрыс тану арқылы жауап беруге болатынын көрсетеді. Егер “Одиссеядағы” жалғыз көзді Полифем туралы сюжет түрк (дұрысы – дей-түрк) текті болса, онда сол поэмадағы Одис-сейдің елге оралу сюжеті де түрк (дей-түрк) текті болуы да қисынсыз болмай шығады, бұл жағдайда біз гректерге (эллиндерге, яғни Эл ұлдарына) да, дей-түрктерге (Эллей немесе Алаш ұлдарына) да ортақ боларлық гиперборейлік (б.з.д. 6-4 мыңжылдықтардағы Оңтүстік Кавказ, Анадолы және Иран ареалы) қайнаркөзі туралы топшы жасауға тура келер еді. Әрине, нақты жазба құжат – айғақ болмаған жағдайда айтылған тұспалдарды сөзсіз ақиқат болады дей алмаспыз, дегенмен келтірілген қисындардың, әзірге қарсы қисын айтылып, жоққа шығарылғанша, өмір сүруге хұқы бар екендігін ескерткіміз келеді.

Қарлығаш, Қараман. “Алпамыс” жырындағы маңғыстаулық Қабат

“Алпамыс” жырындағы батырдың туған қарындасының “Қарлығаш” есімді болуы назар аударуға тұрарлық жәйт болып табылады, өйткені, қазақ ертегілік-эпостық дәстүрінде Қарлығаш – Қобыландының да, Орақ батырдың да туған қарындасы болып көрсетіледі. Соған қарағанда “Қарлығаш – егіздің сыңары” деген шежірелік модель – орта ғасырлық эпостық дәстүрдің орнықты архетиптік құрылымы сияқты. Яғни, жаңа эпос жасалғанда, бас кейіпкердің есімі ауысты-рылады да, оның қарындасы болған “Қарлығаш” есімі сақ-талып қала береді.

Қараман да солай, оның есімі де Алпамыс, Қобыланды батыр туралы жырларда кездеседі, екі эпоста да Алпамыстың, Қобыландының, Орақтың “досы” рөліне ие болады. Бұл да – орнықты модель, архетиптік құрылым, және де үш түрлі (Орақ, Қобыланды, Алпамыс) кейіпкердің төңірегіне топ-тастырылуына қарай Қарлығашты да, Қараманды да бір эпостық бастаудың кейіпкерлері деп қабылдауға болады.

Біз “Маңғыстау – қазақ эпосын жасаушы бастапқы орта” деген еңбегімізде бүгінгі қазақ батырлық жырларының бәрінің дерлік 14 ғасырдағы Маңғыстаудың қыпшақ-түрікпен тілді аралас “есен-қазақтар” фольклорының материалдары негізінде қалыптасқандығын дәлелдедік. Яғни 14 ғасырдағы маңғыстаулық аңыздарды 16 ғасырдың аяғында “алтауылдық” ноғай Жырауы пайдаланып, батырлық жырлардың бүгінгі, классикалық нұсқаларын жасады, осы жырлар мен жырдың ономастиконы 16-17 ғасырларда бүкіл Қазақстан мен Орта Азияға таралды. Сондықтан, 16 ғасырда, не 17 ғасырдың басында “Алпамыс” жырының бастапқы қоңыраттық нұс-қасын жасаушы Жырау жыр материалы ретінде, тек Алпа-мыстық және қоңыраттық материалдарды (ономастикон, сюжеттік қаңқа, т.б.) “маңғыстаулық-ноғайлылық” жыр ономастиконын (адам, ру, жер аттарын) да кеңінен пайда-ланған сияқты, Алпамысқа қарындас болған Қарлығаш пен дос (не дұшпан) болған Қараман да осы “маңғыстаулық” қабаттың есімдері болып табылады.

Бұл жағдаяттар бізді “Алпамыс” жырындағы “түрікпен-дік” есімдерді (этнонимдерді, адам аттарын, жер-су атауларын) іздестіруге жетелейді, өйткені, жалпы қазақтық-ноғайлылық (яғни қазақ, ноғай, өзбек, қарақалпақ) жырлардағы түрік-пендік есімдер мен этнонимдерінің, жер-су атауларының негізгі шоғыры 14 ғасырдағы маңғыстаулық тарихи болмыс пен аңыздық-мифтік кешеннің жиынтығына байланысты. Осы тұста, жырда түрікпенге қатысты сөз кездессе болды, оны

біресе 9-11 ғасырдағы сырдариялық оғыздарға, біресе – 16-18 ғасырлардағы қызылбастарға теліп, көбінесе осы екі уақыт шегі арасындағы бірнеше ғасыр мен кеңістікте шап-қылап жүруді әдетке айналдырған эпос зерттеушілердің әрекеттерінің қате екендігін де ескертуіміз керек. Қазақ жырындағы "түрікпен мәселесі" 14 ғасырдағы Маңғыстау мен Үстірттегі қыпшақ тілді және түрікпен тілді қазақылық етуші тобырлардың ("тоқсан үйлі тобырдың") қатынас жасау шебіне байланысты қалыптасқан.

"Алпамыс" жырында түрікпенге қатысты есімдер бар, толық болмаса да олардың шет жағасын Т.Қоңыратбай атап көрсеткен. Ол жырда кездесетін Көкаман, Көкелан есімдерін де түрікпен есімі деп көрсетеді, Көкелан кемпір – Қара-манның, енді бірсе сол кемпір Кейқуаттың шешесі болып көрсетіледі. "Соған қарағанда оның тегі де түрікпен болуға тиіс. Бұл пікірді Ә.Қоңыратбаев 20 ғасырдың орта шенін-де айтқан еді"[55]. Әрине, біз осы есімдердің түрікпендігін қабылдағанда оларды "Алпамыс" жырындағы оқиғаларға тікелей қатысы бар нақты тұлғалар деп емес, Маңғыстаулық аңыздардағы "түрікпен" есімдерінің, этнонимдерінің, жер-су атауларының әуелі – 16 ғасырдың екінші жартысындағы ноғайлы (қазақ) жырларына "көшіп", сол ноғайлылық жырлардың таратуы арқылы басқа жырларға да ауысып баруына байланысты сақталып қалған реликтілік ұғымдар деп есептейміз.

Сондықтан да "Алпамыс" жырының Маңғыстауға қа-тысты тұстарының бар екендігін атап көрсете отырып, осы жыр мен Маңғыстау арасындағы байланыстар мәселесін де қысқаша түрде болса қарастыра кеткенді жөн көреміз.

Маңғыстау және "Алпамыс"

Маңғыстауда да "Қараған" сөзі бар, бірінші Қараған – бүгінгі Форт-Шевченко қаласы орналасқан түбектің аты, қазақтар осы түбекті "Қараған түп" деп атаған болса, орыс картографтары оны "Түпқараған" деп картаға түсіргендіктен бүгінгі тілімізде осылайша да аталып жүр. Екіншісі – Маң-ғыстау түбегінен Хорезмге апаратын көне керуен жолының Үстірт ернегіне көтерілетін тұсы – "Босаға" немесе "Қараған-Босаға" деп аталады. Біреуі – Маңғыстаудың төрі, екіншісі – Маңғыстаудың кіре беріс "босағасы". Міне, осы "қараған" сөзін жалпы танымал қараған бұтасының атымен байланыс-тырып, этимологиялық әңгімені келтесінен қайыра салуға болар еді. Бірақ сөз осы бұта тұқымдас өсімдіктің атауымен шектеліп қалмайтын сияқты. Ал егер осы Қараған түп пен "Алпамыс" жырындағы "Қарақан тау" топонимі арасында қандай бір байланыс болса ше?

Қараған түптің орта тұсындағы сайлар тоғысында Қаңға-баба деген әулиенің моласы және сол аттас көне мешіттің бе, әлде керуен сарайдың ба, әйтеуір археологтар оғыз дәуі-ріне (10-11 ғғ.) жатқызып жүрген ғимараттың қабырғалары бар. Оның "қаңғ" негізді болуы ойландырмай қоймайды. Оның үстіне "Қарақан таудағы бабамыз" осы Қараған түп-тегі Қаңға-баба болып шығуы да мүмкін ғой.

"Қаңға-бабадан шығысқа, Таушық бағытына қарай жолға шықсақ... Түбіжікке жетеміз, оның күншығысында аңыз-әңгімесі бар Ақшора мен Белтұранның зираттары бар, осы зираттардың шығысында "Жалбарт" делінетін алқап бар, одан әрі Ақжол мен Қумақапы шатқалдары теңіз жаққа қарай созылып кетеді. Түбіжіктен шығысқа, әлгі Ақжол – қумақа-пылардан оңтүстікке қарай жүргенде Таушыққа баруға болады, Таушықтың да түстігінде "Апажар" деген алқап бар, ал одан әрі оңтүстікке жүргенде "Ұзын құдық" деп аталатын ескі құдық болған. Аңыз бойынша осы құдықта Алпамыс батыр бірнеше жыл қамауда жатқан зындан болыпты. Сол зындан-құдықтың ішінде, 5-6 м тереңдікте солтүстікке қарай бағытталған үңгір-жол бар екен-мыс. Әлгі Ақжол-Қумақапы жақтағы Емді тауының оңтүстігінде "Мақаш жол" деп аталған тау тұмсығы бар, соның темірқазық жағында үлкен ұшпалы-жарлы қолтық бар, сол жерде "Аққала" дейтін қала болыпты, ол хан Тайшықтың қаласы екен деседі-міс"[56]. Бізге бұл әңгімені айтып берген Мұстахи Бабышев деген ақсақал (1930 жылы туған), ал осы әңгіменің сырына тереңірек үңілу үшін сол Таушық жаққа барып, ондағы ауыл ақсақалдарынан сұрастырып білудің сәті түспеді. Сондықтан жалғыз осы ғана дерекке сүйеніп сөз бастауға мәжбүрміз. Шынында да "Алпамыс" жыры мен Маңғыстау арасында тікелей байланыс болғаны ма? Бастапқыда мән бермеген осындай деректерге жырдың генезисін анықтау барысында қайтадан оралуға тура келді.

"Алпамыс" жырына қатысы болуы мүмкін маңғыстаулық жер-су атауларын түгендеп көрелік. Шетпе кентінің оңтүс-тігінде 35 км, Ақтау қаласынан шығыс-солт-шығыста 55 км жерде Қараман-ата әулие (14 ғасыр) бар. Ал Байбөрі мен Аналық бала сұрап жүріп түнейтін Баба-түкті-шашты әзіз

ше? Ол да Маңғыстау түбегінде, Үштаған ауылынан шығыста 25-30 км, Ақтау қаласынан шығыста 145-150 км жердегі Жамансазды алқабында осы әулиенің бейіті бар[57]. Бейіт болғанда үлкен кесенесі жоқ, тек тастың тесігіне шаншылған әулие ағаш пен тастан үйілген оба ғана бар. Жырда айтылатын:

Басында үлкен қарағаш
Моласы жоқ, тамы жоқ
Төңірегі жалаңаш...
Ақ қара бас сұр жылан
Шаңғақтап түбінде ойнаған
Ақ шеңгелге кез келді...[58]

Немесе:

Басында бар қараған
Моласы жоқ, тамы жоқ
Төңірегі жалаңаш...
Аналық атты бәйбіше...
Жердегі тасты жинап ап
Бір жерге бәрін үйеді
Тас үстіне тас қойса
Қиюына келеді...[59]

Іс жүзінде "моласы да, тамы да жоқ", тек басындағы қарағашы бар "тас үйіндісі" Созақтағы Баба түкті шашты әзізден гөрі маңғыстаулық Баба түкті шашты әзіздің моласына ұқсас келеді.

Оңтүстік Қазақстандағы Баба Түкті Шашты Әзіз мола-сының маңында Қараханидтер заманында-ақ көп зират қойылған болса, осы дәстүр кейінгі ғасырларда да жалғасты, яғни осы төңіректі "өлі қала" деуге де болар[60]. Энцикло-педиялық мақала бізге осы бір әсем бұлақ аққан төңіректе ну орман болғандығын хабарлайды. Орман бірнеше ғасыр бойына өмір сүріп, тек 19 ғасырдың аяқ кезінде ғана кесіліп, оталған. Кесілген ағаш түптері әлгі күнге дейін бар дейді. Ал бұлақ болса шағын қайнар-көз болып, өзінің аз суын Қызылкөлге құйып жатыр. Міне, Жылыбұлақтан қалғаны осы-ақ. Қарахан заманында салынған күмбезді кешен күйреп, жоқ болған. Оның орнына сәулет өнері талғамы мен эстетикасы тұрғысынан нашарлау, ортаңқолды кешен тұрғызылған, кейін ол да құлаған тәрізді. Өйткені, 1990 жылдары жаңа кешен салынғаны туралы хабарды газеттен оқыдық. Қалай болғанда да созақтық Баба түктінің басы соңғы 900 жыл ішінде "моласы жоқ, тамы жоқ болып" жатпағаны анық.

Ал маңғыстаулық Баба түкті шашты әзіз дегеніміз тек үйілген тас обаға шаншылған ағаш қана, осы моланың төңірегінде өскен қараған мен шеңгел, сылдырлап аққан бұлақ пен айнадай тұнық көл бар ма? Бұлақты білмейміз, бірақ көлдің жоқ екені анық, бірақ бұл – 14 ғасырдағы Маңғыстаудың Сазды жерінде көл болған жоқ дегенді білдірмейді емес пе.

* * *

Маңғыстаулық жыраулар сақтаған "Қырымның қырық батыры" жырларының ішіндегі "Орақ-Мамай", "Парпария" жырларында Баба-түкті шашты әзіз "айдаһар-жылан кей-пінде" көрінеді:

Кәміл пірі жар болып
Баба түкті пірлері
Айдаһар болып көрінді...
Айдаһар сонда ысқырды
Ен қалмақты тықсырды
Айдаһарды көргенде
Парпария батырдың
Көңілі судай тасады...[61]

Бұл жердегі "басқа айдаһар" кейпіндегі Баба түкті – айқын тотемдік сипатқа ие бейне, ол батырдың әкесі болып, әкесінің рух-аруағы болып тұр. Ал "Орақ-Мамай" жырында да жылан немесе айдаһар-ие бейнесі кездеседі (Баба түкті шашты әзіз):

Сол бір шаңның астында
Айдаһар-жылан жан көрді
Өгізхандай бұл қалмақ
Жыланды көзі көреді
Келді де жылан Орақтың
Беліне айдаһар-жылан оралды...[62]

Міне, Баба түкті шашты әзіздің осындай келбетін көргенде “Алпамыс” жырындағы:

Ақ қара бас сұр жылан

Шаңғақтап түбінде ойнаған

Ақ шеңгелге кез келді...[63] деген жолдардағы Баба түктінің моласының басындағы шеңгел түбіндегі ақ қара бас сұр жыланның да, Алпамыстың демеу сұрайтын Шаһмарданының да кім екендігін түсінуге болатын сияқты.

Маңғыстау топырағында гөклан, қараманлы деген түрік-пендік этнонимдердің елестері де жер-су атаулары ретінде сақталып қалып отыр, біз төрт бірдей Көкала, үш Қараманды топонимінің Маңғыстау жерінде бар екендігін көрсете аламыз.

Сонда, “Алпамыс” жыры Маңғыстауда қалыптасқан ба? Әрине, жоқ. Әлгі “Аққала” мен “Ұзынқұдыққа” байланысты Алпамыс туралы топонимикалық аңыз, сірә, көне аңызды жаңаша түсіндіруге байланысты болса керек, бірақ “Алпамыс” жыры болмаса да, 13 ғасырға дейінгі Маңғыстауды мекендеген қыпшақтар мен түрікпендер арасында Алпамыс туралы көне аңыз немесе эпостың сарқыншақтарының болғандығын жоққа шығаруға болмайды, әйтпеген күнде жергілікті топонимикалық аңызды түсіндіруге, батыс өңір қазақтарының эпикалық жадына есімі таңсықтау келетін Алпамыс есімі таңдалмас та еді ғой.

“Алпамыс – Маңғыстау” мәселесінде ең алдымен екі нәрсеге ғана назар аудару қажет.

Біріншісі – 14 ғасырда Маңғыстауда қалыптасқан тарихи пен мифтің астасу кешенінің кейінгі “қоңыраттық” нұс-қаның қазіргі сипатына ықпал ету мүмкіндігі. Қараман, Қарлығаш, Қараған, Баба-түкті, Көкалан, т.б. болуы осындай ықпалдың болғандығын сенімді етеді. Тек Маңғыстаудың “Алпамыс” жырын туғызушы ареал болмағандығын естен шығармауымыз керек.

Екіншісі – Алпамыс немесе оның Алып-Манас, Манас, Бамсы сияқты ықтимал көне есімдік нұсқаларымен бай-ланыстырылған аңыздардың, сондай-ақ “Қаңғ” ұғымымен байланысты мифтік-аңыздық түсініктердің Маңғыстауды қоныстанғандар – 9 ғасырдағы қаңғар-печенегтер, 10-11 ғасырдағы оғыздар, 11-12 ғасырдағы қыпшақтардың фольк-лоры арқылы осы түбекке жетіп, бірнеше ғасыр бойына сақта-лып қалу мүмкіндігі. Бұл жөнінде арнайы сөз қозғауға болады.

Мандар миграциясы

Қағазға түспеген және де халықтың ұжымдық зейіні мен ауызекі танымында да көрініс таппаған тарих сүрлеулерін байыптауға қазақ жерінің әлі де жүйелі ізденістерді қажет ететін жер-су аттары әжептәуір көмек береді. Сондай жер атауларының бірі – “Маңғыстау” және “ман” түбірлі басқа да жер атаулары. “Маңғыстау” сөзінің төркіні жөніндегі топшылардың өзі оннан асады, бірақ олардың бірде біреуінің ғылыми тиянағы болмағаны мәлім. Ал осы бір киелі түбектің атауын мәнін бүкіл қазақ жері мен тарихы аясында қарастыра аламыз ба?[64].

“Қырымның қырық батыры” деп аталатын қазақтың жырлар топтамасында “Маңғыр” деп аталатын жер атауы кездеседі (“Әмет батыр”, “Шора батыр” жырларында). Осы бір жырлық топонимге қатысты сөз тіркестерінен анықта-латыны – Үстірт қырының бір кездерде “Ман қыры” деп те аталғандығы. Маңғыстау түбегімен астасып жатқан Үстірттің де “Ман” деп аталуы түсінікті де, бірақ қазақ жерінің түпкір-түпкірінен кездесетін “ман” негізді жер-су атауларының бо-луына қарап осы Маңғыр мен Маңғыстау атауларына негіз болған “белгісіз Манның” шыққан жері басқа тұста екендігін топшылауға болады.

“Маңғыр” немесе оған сырттай да болса ұқсас сөздерді тарихи құжаттардан кездестіруге болады. Мәселен, “Қазақстан тарихында”, орта ғасырлық қимақ, оғыз тайпалары жөніндегі тарауында былай делінген: “қимақтардың кейбір топтары қыстауға Жайық пен Жем өзендері аралығындағы далаларға көшіп барса, ал жайлауын Ертіс маңында өткізген. Оғыздар-дың әлдебір бөлігі қыстауын Сырдарияның төменгі ағысы бойында, жайлауын каспий маңылық далаларда өткізген. Әл-Беруни деген орта ғасырлық автор оғыздардың қысқа таман Хорезм шекарасына таман жылжитынын хабарлай отырып қимақтар еліндегі Манкур көлінің маңында көшіп жүретінін де айта кеткен”

(История Казахстана. С. 375; Абу-Райхан Беруни. Памятники минувших поколений. Ташкент. 1957. С. 211, 290). Тек мұндағы “Манкур көлін” кітап құрас-тырушылар Ұлытау маңы (Орталық Қазақстан) болар деп шамалапты. Осы пікірді дәл деп айта алмаспыз, өйткені, Әмірхан Балқыбектің “Қазығұрт, топан су және жебірей “інжілі” деген мақаласында (“Жас Алаш”. 17 тамыз 2000 ж.) Қазығұрт тауының бір кездері кездері “Манкур” деп аталғандығын атап көрсетіліпті. Ол Қазығұрт іргесіндегі Мансары тауы мен Мансары-әулиенің бар екендегін де айтады. Бұл Қазығұрт, сірә, – қазақ жеріндегі бүкіл “Ман” атаулының бастау алған қайнаркөзі, координаттар бастауы болып табылады. Міне, нақ осы тұстан бүкіл “ман” атаулы өзінің тарихи-географиялық шеруін бастаған сыңайлы. Көрсетілген тарихи топонимге қатысты ғылыми топшылау да біздікі емес, бастапқы түпнұсқа материалмен таныс болмағандықтан басқа авторлардың “Манкур көлі – Ұлытау маңында, Манкирман дегеніміз – Киев қаласы”[65] деген түйіндерге сөзсіз мойынсынуға тура келеді. Бірақ осы Ұлытаулық, үстірттік, киевтік “манғырлардың” арасында белгілі бір сабақтастықтың болу мүмкіндігін жоққа шығар-майтынымызды айтуға тиіспіз.

Осы “мандардың” арасында белгілі бір байланыс болуы мүмкін бе? Әлгі киевтік “манкирманға” қатысты сөз қоз-ғамай-ақ қоялық, оның есесіне басқа “манкурлар” мен “маң-ғырларды” бір тарихи ахуалда қарастыруға әбден болады.

Манкур-Қазығұрттан, оның іргесіндегі Мансарыдан басқа да “мандарды” іздеп сапарға шықсақ, бірінші болып қайда барып тоқтар едік? Әрине, бірінші болып Шымкенттің шығыс жағындағы Манкентке барар едік. Тек осы бір елді мекеннің атының тарихы жөнінде ештеңе білмейтінімізді мойындасақ, онда осы маршрутымыздың әзірге еш нәтиже бере қоймайтындығы түсінікті.

Екінші бекет – Сыр бойындағы Баршынкент. Бұл – Қызылорда облысындағы Төменарық деген жерде. Оны “Көк кесене” деп те атайды. Жергілікті қазақтар “Қызқала” деп атап кеткен тарихи нысанды Ә.Марғұлан “оғыздардың Баршынкент деген қаласы осы” деп жазып кеткен болатын. Баршынкент – кәдімгі эпостық Алпамыс батырдың қалың-дығы болған Гүлбаршынның жұрты. Гүлбаршынның көне аты – Бану-шешек, ал “Бану” сөзінің бастапқы аталуы “Ману” түрінде болғанын шамаласақ, онда біздің жолы-мыздағы “екінші Ман” осы болмақшы. Яғни кесененің салыну уақыты оғыз-қыпшақ (11-ғ) делінгенімен, сол өңірде кесене салынбастан бұрынғы ғасырларда да Бану (Ману) қыз туралы аңыз бен мифтің өмір сүргендігін жорамалдауға толық негіз бар.

Үшінші бекет – Ақтөбе облысындағы Ырғыз өзені аңға-рындағы Маны әулие. Жергілікті жұрт оны Мәні әулие немесе Мені әулие деп те аталады. Аңыздың бір нұсқасында Маныны қазақ жігітіне ғашық болған қалмақ ханының қызы екендігі айтылады. Екеуі қашып келіп осы өзен жағасына тоқтағанда қызды жолбарыс жарып өлтірсе керек. Ал екінші нұсқада Маны-қыздың қалмаққа қарсы соғыста қаза тапқан жауынгер-қыз екендігі айтылады. Екі нұсқа сарыны бір-біріне қарама-қарсы болғанымен, олардың ортақ тұсы – екеуінде де кейіпкердің қыз екендігі. Міне, осы Маны-қыздың мифтік-поэтикалық тұрғыда алдыңғы Бану-шешекпен бір ортақ қайнардан шыққандығы көрініп тұр.

Қазығұрт-Манкурдан басталып солтүстік-батысқа қарай жүрген “із кесу” Маны-әулиеге жеткен соң оңтүстік-батысқа қарай бұрылады. Ақтөбе облысының оңтүстік-батыс бөлігіндегі Шағырой жазығында Маныссай деген жер бар, оны – төртінші “Ман” деп атауға болады. Осы жерден Үс-тіртке қарай жүргенде қырдың солтүстік шетіндегі Маң-суалмас деген жерге жетуге болады. Бұл – бесінші бекет. Үстірттің үстіне шыққан соң, Маңғыстауға қарай бұрылғанда алда Манашысай бар. Бүгінгі Маңғыстау облысының Бейнеу ауданындағы осы бір жер мифтік-эпостық “мандармен” тығыз байланысты. Жыр желісі бойынша осы жерде Манашы батыр мен Орманбет би өлген, яғни осы көрсетілген екі есім де “ман” түбірі арқасында жасалған.

Манашысайдан шығып, одан әрі Маңғыстаудың ойына қарай жүргендегі Үстірттен Маңғыстауға құлайтын жол-дың аты Маната делінеді. Шыңның етегінде Ман атаның моласы тұр. Манашысай – алтыншы “ман” болса, Маната (Ман-ата) – жетінші. Құрманғазының “Айыр түйе – Маната” күйіне негіз болған Манатамыз осы. Маната – Маңғыстау ойының бізге белгілі тарихы бар Маңғыстаудың соңғы 1100 жыл бойындағы “қақпасы”. Қай заманның көшпелісі болмасын, солтүстік-шығыс жақтан Маңғыстауға бармақ болғанда осы Маната қақпасын айналып өте алмайтын болған.

Одан әрі Маңғыстаудың ойындағы Отман тауы, бұл – сегізінші “Ман”. Жалпы Үстірт-Маңғыстау өңірінде Ақпан (Ақман) соры, құдығы, үйігі, құмы деген, Қараман-ата, Қарамандыбас, Айтман деген т.б. жер-су атаулары бар. Осылардың түгелі болмаса да кейбіреуінің “ман” маршру-тымен тікелей байланысты екендігіне күмәніміз жоқ.

Ал осы Манкур-Қазығұрттан басталып Маңғыр-Үстірт пен Маңғыстауға келіп тірелетін “ман” негізді маршруты-мыздың тарихи қисыны бар ма?

9 ғасырдағы араб географы Әл-Истахри Сиях-Кух немесе Маңғыстау туралы: “мен бұл аймақта Сиях-Кухтан басқа адам мекендейтін жерді білмеймін. Тек сол өңірде ғана түркілердің бір тайпасы тұрады, олар бұл жерге оғыздармен (гуздармен) болған қақтығыстардан кейін қоныс аударып келуге мәжбүр болған, осы жерде олар су көздері мен мал өрістерін игеріп, тұрақтап қалды” деп жазса, сол уақытқа байланысты тағы бір автор Ибн Наджиф Бекран берілген деректі бейне бір толықтыра түскендей: “Маңғышлақ – түркілердің бір тайпасы, олар осы жерге оғыздармен болған жауластық салдарынан қоныс аударып, Абескүн шығанағына таяу жерге Сиях-Кухтан қоныс тапты. Оларды маңғышлақ-тың адамдары деп атайды, олардың өз билеуші бар, оны хан деп атайды” деп жазыпты. Араб-мұсылман дәуірінің авторларына тән олқылық – олардың бір аймақ туралы уақыт өзгеруіне қарамастан бірінің жазғанын бірі көшіріп пайдалану беру үрдісі болғанымен, Бекран Әл-Истахриден көшіре отырып оған толықтыру енгізген. Бұл толықтыру – Маңғыстау түбегін және оған жапсарлас аймақтарда оғыз-дарға дейінгі мекендеген белгісіз тайпаның “маңғышлақ” деп аталуы. Ал араб-парсы авторлары этноним (ман) мен олардың мекендеген өңірінің (маңқышлақ – маң жұртының қышлақтары бар немесе қыстап жүрген өлкесі) атауларын шатастыруы әбден мүмкін.

Ман жұрты Маңғыстауға 900-жылдар қарсаңында печенег-қаңғарлардың соңғы легімен келуі де, не 10-ғғ. дейін баяғы қаңғар-қангюй жұртының құрамында осы түбекке қоныс-тануы да мүмкін. Қалай болғанда да тек 870-900-жылдары соңғы меже ретінде көрсетуге болады, ал 10-11-ғасырларда тарихи құжаттарда “Маңғышлақ” атауы кездесе бастайды.

Ал осы “ман” деген атауға ие болғандар кімдер? Пікір айтушылардың барлығы да оларды қаңғар-печенегтердің бір жұрты дейді. Нақты 10-11-ғғ. үшін осы анықтама дұрыс та шығар, бірақ осы мандардың атын біз оғыз жұртының арасында да кездестіреміз, сондықтан мандардың бастапқы тегі ежелгі қаңғар-кангюй жұртынан шыққан деген жалпылама анықтамамен шектелеміз. Наср ад-Дин Мар-шанидің “Машайих-и-тюрк” атты кітабында Йасы (Түр-кістан) маңын мекендейтін ақмандар мен қарамандар Қожа Ахмет Иасауидің ұлын өлтіріп, қарғысқа ұшырап, ел ауып көшіп кеткендері айтылған. Бұл жайындағы әр түрлі шежірелерде әр түрлі баяндалады. Түрікпен (абдал) шежі-ресінде Ақпан, Қараман деген ағайынды екі жігіт салықшы Қожа Ахмет Иасауиге риза болмай, сиыр сойып, мешітке апарып тастап, ұрлықшы деп айыптап, қарғысқа ұшырап, итке айналып, ағайындарын жей бастаған соң, абдалдар Маңғыстау ауып кеткен деседі. Осындай аңыздарға шолу жасаған Ә.Кекілбаевтың тұжырымдауынша Ақпан-Қараман туралы әңгіме оғыз заманында, Шахмәлік жеңіліп, Әли хан өлгеннен кейін, оғыз бірлігі ыдырай бастаған заманда болған көрінеді (11-ғ), осы тұжырымның келісуге болатын жақтары да, келісуге болмайтын тұстары да бар. Келісетін жағы – аңыздардың тарихи миграциялық тенденцияны дұрыс көрсетуі, ал келіспейтін тұсы – осылардың барлығының да тарихи тұлғалар емес, оғыздардан бұрынғы Сыр бойын-дағы көшпелі-отырықшы мәдениеттің қаймағы болып шыққан қаңғар-печенегтер (ар жағындағы қаңғар-кангюй) заманында да болған эпос образдарының болуы мүмкіндігін есепке алынбайтындығы.

Оғыздар – таза этникалық нәсіл емес, бір аумақта бір тіл мен шежіренің астында топтасқан әр түрлі (ең алдымен бастапқы оғыздар, қаңғар-печенегтер, қимақтар, соғдалар) тайпалар мен жұрттардың қауымдасуынан пайда болған аймақтық этникалық топ. Қимақ құрамындағы имур, имен, баяндур руларының кейінгі оғыз рулары қатарында да айтылуы, кейінгі оғыз-түрікпен қатарындағы джебни этнонимінің оғызға дейінгі печенег арасында да аталуы – осындай қалыптасу жолын көрсетеді. Ал печенегтер жұрты тек қана қаңғар бастауынан өрбіп шыққаны айдан анық, көшпелі қауым ретінде олар да әртүрлі текті жұрт ұрпақтарынан қалыптасқан. Олардың қатарында ғұндар мен көктүріктер замандарында (1-7-ғғ.) Төменгі Сыр, Торғай-Ұлытау, Үстірт-Мұғалжар аймағында тұрған ғұн-бұлғар (варлар) қалдықтарының да кіргенін топшылауға болады.

Міне, Отырар аймағынан Маңғыстауға ауған ақмандар мен қарамандар нақты адам аты емес, шежіресі екідайлы болатын ру-тайпалар болғанын (“ақ” және “қара” ман тайпалары) болғанын айқындар болсақ, осы ман жұрты Сыр бойына оғыздардың бастапқы топтары келгенге шейін қаңғар-печенегтер құрамындағы, ал оның алдында вар-прото бұлғарлар құрамындағы тайпалар болған деуге толық негіз бар. Оғыздардың Сырдария және Арал аймағына жетуі печенегтердің батысқа, хазарлар иелігіне қарай ығысуын тудырған. Міне, осындай ығысқан жұрт арасында “ақ” және “қара” ман тайпалары да болған. Олардың бір бөлігі Үстіртке, одан Маңғыстауға келген, сондай-ақ осы аймақтарда оғызданып кеткен де болар. Әлгі Ақпан мен Қараманның Түркістан

аймағынан Маңғыстауға қашып келуі туралы аңызды оғыз заманының тарихи оқиғасы емес, оның алдын-дағы вар және печенег замандарында да белгілі болған жырдың кейінгі замандардың тарихи болмысымен әспеттеліп кету деп есептеуге де болады, өйткені, оғыз тарихи-аңыздық кешенінде аталатын Ман (ақ және қара) мен Әлі хан (11 ғ) аттарына "қырым цикліндегі" Манашы (ман) мен Орманбет (ман), оның баласы Әлі, сондай-ақ Орманғали (ман, әлі) аттарының ұқсас болуы да, осы есімдердің мифтік-эпикалық бастауларын анықтау әрекеттерінің нәтижесі де осындай тұжырымды кесіп айтпасақ та, жорамал жасауға мүмкіндік береді.

Бағзы Қаңға-Отырар-Қазығұрт аймағынан бастау алған миф пен эпос кешені батысқа қарай ығысып, Үстіртке (Маңғырға), одан Маңғыстауға жетіп тоқтаған. Үстірттегі Манашы сай мен осы жердегі Орманбет-Манашы эпостық оқиғасынына қарап ежелгі эпостық-мифтік кешеннің осы тұста байыз тапқанын көруге болады. Нақ осы тұста, 14 ғасырдың аяғында бүгінгі қазақтың "ноғайлы жырлары" ("Қырымның қырық батыры" жырлары) бастау алған. Кем дегенде 1000 жылдық уақыттан соң (5-15-ғғ) қайта тірілген ежелгі қаңғар-қазығұрттық жырдың жаңа тасқыны осы жерден басталған. Мыңдаған жылдар бойына сүрлеуін жоймаған рух сабақтастығы деген осы.

Қазығұрт-Манкурдан бастау алған "мифтік алғашқы адам – Манудың" есімі 5-6 ғасырлардан кейін этнонимге айналса, 10 ғасырдан кейін "Маңғыстау" деген топонимге айналды. Маңғыстаудың киелілігі, "360 әулиелігінің" де ең тереңгі қабаттары бес мың жылдық тарихы бар Қазығұрттан нәр алып отыр, және оны тарихи маршрут арқылы көрсетуге болады. Ал осы мандардың бүгінгі қазаққа тамшы түрінде болса да үлес қосқанын жорамалдай отырып, "өздерін Манның тікелей ұрпағымыз" деп есептейтін қазақтарды бүгінде таба аламыз ба? Иә, бар. Олар – бүгінгі қазақ даласының солтүстік-шығыс аймағында мекендеп жатқан уақ руының қазақтары. Уақтардың қалыптасуы 14 ғасырдағы Маңғыстау-Үстірт жерінде басталып, 15-16 ғг. Солтүстік Қазақстанда аяқталған. Бүгінгі уақ руының шежіресіндегі Ермен деп те, Ерман деп те аталып жүрген түпкі ата – Маңғыстау мен Үстірттің қиысар тұсында жатқан әулие кісі – Ман-ата болып табылады. Яғни уақ руының арғы атасының "моласы" Маңғыстау жерінде жатыр. Бұл "ман" маршрутының енді басқа жаққа (Маңғыстаудан Сарыарқаға) бағыт алғандығының бір мысалы. Тегін осы уақ руына апарып телитін эпостық батырлар Қамбар, Көкше, Қосайлардың да образдық қалыптасуы 14 ғасырдағы Маңғыстау-Үстірттен басталғанын ескерсек, бір ғана рудың тарихының мың құбылатындығын, қазақтың оңтүстігі мен батысын, солтүстігі мен шығысын да толықтай қамтитындығын аңғарамыз. Уақ руының тарихи бастауын іздегенде осы Маңғыстаусыз, қазақтың басқа руларынсыз, ең алдымен, адайсыз іздеу мүмкін емес. Олар да, басқалар да мың түрлі араласу мен қауымдасу процесін бастарынан өткізген. Бұл – дала тари-хының тым күрделі соқпақтан өтетіндігін көрсетеді. Бұл орайда ең басты түйін деп қазақтың бірде-бір руының өз тарихын басқа руларсыз, қазіргі мекендеген аймақтарымен қатар қазақ жерінің басқа аймақтарынсыз қарастыра алмайтындығы деу керек.

Қорытынды

Сонымен, "Алпамыс" жырының қалыптасу уақыты мен кеңістігін анықтаймыз деп біраз әңгіменің басын шалып, бір-қатар тақырыпты қозғадық. Енді осыған байланысты мынадай түйін жасауды жөн көрдік.

"Алпамыс" жырының қоңыраттық нұсқасы шамамен 16-17 ғасырлар тоғысында (1590-1610 жылдар шамасы) қалыптасқан авторлық туынды. Оның нақты, бірақ есімі бізге жетпеген авторы болған. Тек ол жырдың сюжетін, оның ономастикалық (есімдер, жер-су атаулары) кешенін өз ойынан туғызған жоқ, өзінен бұрын белгілі болған, өзі білетін, өзі өмір сүрген ортасына белгілі "Алпамыс" туралы аңызды (прозалық эпосты, ертегіні) жаңа ортаның, заманның, идеологияның талабына сай өңдеп, поэзия-лық жолмен жырға айналдырылған. Белгісіз автор жаңа жырға: а) "Үлкен Жиделі-Байсынға" белгілі көне түсініктерді, б) сол заманда қыпшақ тілді көшпелілер (қазақтар, өзбектер, қара-қалпақтар) арасында кеңінен таралып, сол заманғы тыңдаушы аудитория үшін рейтингі жоғары болған "ноғайлы" эпостарының танымал кейіпкерлік кешенін (Қараман, Қарлығаш), в) Термез-Байсұнтау аймағынан келген қоңыраттар арасында сақталған аңыздарды қосқан.

Жыр қай жерде пайда болған? Оны нақты айту қиын, өйткені, біздің қолымызда 16-17 ғасырлар тоғысындағы қоңыраттардың қай жерде тұрғаны туралы мәлімет жоқ, әйтеуір жырдың қазіргі келбетінің бүгінгі нақты "Жиделі-Байсын" – Өзбекстанның Сурхандария облысының жерінде қалыптаспағаны анық. Егер жыр сол жерде қалыптасқан болса, онда қазақ нұсқаларының өзі де сол "жиделі-байсындық" ареалға қатысты нақтылы топонимдерді көп сақтаған болар еді, ал біз жырдағы "Дарбанда" (Дербент) топонимінен басқа ешқандай жер атын білмейміз (оның өзінің де нақтылығы анық емес). 1590-1610 жылдар дегеніміз өте көне заман емес, қазіргі уақыттың өзінен 400 жыл бұрынғы сәт, ал мұндай уақыт кезеңінде жыр жадынан жер-су аттарының, адам аттарының тегістей ұмытылып кетуі мүмкін емес, ең болмағанда бірнешеуі қалуы тиіс.

Біз неліктен әлгі даталарды көрсеттік? Оның бірқатар себебі бар, біз тек бастысын көрсете аламыз, ол – жырдағы Қараман, Қарлығаш, Көкелан сияқты “ноғайлылық” – “маңғыстаулық” сөздердің болуы. Маңғыстау аңыздары 1350-1400 жылдары қалыптасқан болса, “ноғайлы” жырлары осы аңыздар базасында 1560-1600 жылдар аралығында қалыптасты, сондықтан “но-ғайлы” жырынан кірген есімдердің болуына қарап “Алпамыс” жырының қоңыраттық нұсқасының пайда болу уақыты 1590 жылдан бұрынырақ бола алмайды.

Қоңыраттық нұсқа авторының тегі кім? Өзбек пе әлде қазақ па? Мүмкін қарақалпақ шығар? Оны анықтаудың жолын білмейміз, анық тұсы – оның қоңырат руынан екендігі.

Ал “Алып-Манас” (Алпамыс) жырының жалпы түркілік сюжеттік қаңқасының қалыптасу уақытын 6-7 ғасырлар, эфта-литтер қоғамының күйреп, олардың қалдықтарының Түрк қағандығының ауқымына кірігу уақыты, қалыптасу ортасы – бүгінгі Оңтүстік Қазақстан өңірі. Алтайлық нұсқа да осы жерден бастау алған.

Шын мәніндегі Жиделі-Байсын ше? Он мыңдаған жылдар бойына “Қаңғ” ұғымын сақтап келеді, сондықтан да ол әр уақытта пайда болған жыр нұсқаларын жалпы рухани әрмен аптап, оймен қамтамасыз етуші донор көз болған сияқты.

Алпамыс, Аналық, Байбөрілердің бастау алатын жасы б.з.д. 3-1 мыңжылдықтардағы оңтүстік қазақ, өзбек және солтүстік ауған жерінің дей-түрк және үндіиран тілді ортасына кетеді. Сонда осы есімдердің бастапқы нұсқаларына шамамен 4000-4500 жыл болды деген сөз.

Сонымен “Алпамыс” жырының пайда болу уақытын “қай уақыт” деп алған дұрыс? Ол жағын оқырманның өз еншісіне қалдырдық, ал біз 6-7 ғасырларды, яғни 1400-1450 жылдық көрсеткішті ұсынған болар едік. Өйткені, біз осы уақыттағы Алпамысты Алаша ханмен де, эфталиттермен де байланысты-рып отырмыз ғой. Алпамысқа қатысты енді той жасаймыз ба, фильм түсіреміз бе? Ескерткіш орнатамыз ба? Әлде “Ал-памысты” жаңаша құлпыртып, әр түрлі сипат беріп көркем дүние жазамыз ба? Ол жағын бізге айту қиын. Ал біздің алға қойған мақсатымыз қолда бар дүниеміздің бұрын еленбеген, бай-қалмаған қыры мен сырының өзіміз зерттеп, зерделей білген тұстарымен оқырманды таныстыру ғана болатын.

Қайрат Еділ (Жаңабаев),
әл-Фараби атындағы
ҚазҰУ-дің филология факультеті
“Қазақ әдебиетінің тарихы”
кафедрасының аға оқытушысы

ҚАЗАҚТЫҢ КЛАССИКАЛЫҚ БАТЫРЛАР ЖЫРЫ МЕН ӘДЕТ-ҒҰРПЫНДАҒЫ ТҮРКІ АСТРАЛЬДЫ МИФІНІҢ БАСТАУЛАРЫ

КІРІСПЕ

Біздің бұл еңбекте көтеріп отырған мәселеміздің тым күрделі екендігі соншалық, оның жақын болашақта тез әрі толық шешімін таба қоюы қиын. Дейтұрғанмен ол ғылым үшін ерекше маңызды, өйткені, *түркі мәдениеті* деп аталатын жалпыға ортақ мол рухани мұраны игеру үрдісінде барлық түркітанушылардың күш-жігерін жұмылдыруға жәрдемде-сетіндігі анық.

Бірақта тарихи реттілік желісінде түркі мәдениеті де кез келген ірі этнос мәдениеті сияқты уақыт пен әлемдік қауым-дастықта ұлттың материалдық және рухани дамуға нақты қол жеткізуі ғана емес, сонымен қатар ол белгілі бір уақыт аясымен шектелмейтін ұлттық рухтың мәңгілік субстанциясы болып табылады, соның негізінде көз алдыңызға бүкіл адам-заттың тарихи реттілігі көрініс береді.

Кез келген археологиялық қазбадан табылған зат, кез келген ежелгі әдебиет үлгісі белгілі бір заманның, қоғамның, суреткер мен философтың материалдық және рухани өмірі-нің куәсі болып көрінеді.

Бұл дегеніңіз көзге көріне қоймайтын ұлттың рухани субстанциясы, яғни оның бастаулары болып табылады. Әрине, белгілі бір өнер туындысының шыққан тарихын түсіндіруге болар, тіпті кезінде Ұлы Жібек жолындағы гүлденген қалалар мен мәдениетке экономикалық көзқарас білдіру де қиын-дық келтіре қоймас, сондай-ақ ішкі жан-дүниесі бай көшпелі халықтардың адам таңғаларлық төзімділігіне, тұрақтылығына, әлеуметтік-этнографиялық өміріне баға беруге болар.

Алдағы қозғайтын тақырыбымызға орай мынадай мысал келтіре кетелік, жау шапқыншылығынан ауылда бірде-бір бас көтерер жауынгер қалмай, дұшпандар әйелдер мен бала-ларды қорлағанда, ар-намыс аяққа тапталып, қасіретке шыдай алмаған қарт ақын өзін де өлтіретіндігін біле тұрса да қоқан ханына тайсалмай шындықты айтады. Бұл ақынның қайсарлығы ғана емес, ақын мен халыққа ғана тән даныш-пандық тағылымы деп түсіну керек. Бұл көзге көрінбейтін субстанцияның бөлшегі ғана. Оны ұлттық мәдениетте *азаматтық* дейміз. Ал ондай

элементердің жиынтығын рухани субстанция немесе мәдениет рухы деп атайды. Ол – көзге шалына бермейтін ұлттың рухани субстанциясы, өзі-нің құдыреттілігімен уақыт тезіне төтеп беріп, мәңгі жасай-тын бастау.

Миф те, мифология да астральды мифология болып табы-лады, ол мыңдаған жылдық тарихы бар рухани халықтық-ақындық дәстүрдің бір бөлшегі. Ол өзінің тарихи және идеологиялық қатпарларында сан қырлы болып көрінеді әрі бастауларының да мағынасы көп, оның үстіне әртүрлі уақыт пен аймаққа жататыны тағы бар, сондай-ақ түркі мәде-ниетінің сакральды (қасиеттілік) аясында біртұтас болып көрінеді, демек осындай күрделі құрылымда оның бастау-ларын тап басып түсіндіру оңай шаруа емес.

Міне, сондықтан "белгілі бір әдебиетшінің біртұтас түркі мифологиялық жүйесін қайта қалпына келтіруге деген ұмты-лысы таңғалдырмай қоймаса керек. Әрине, ондай әдебиет-шінің әрекеті босқа тер төгу болып көрінуі әбден мүмкін. Біздің қолымызда көне түркі мифологиясының толық, дәлме-дәл түпнұсқалары жоқ, өйткені, көне түркі жазуы кейінірек пайда болды, ал оған дейін миф өзінің сакраль-дығынан (киелі қасиетінен) қол үзіп алды. Бірақта көңілге медеу бір факт бар. Бұл дәуір қатпарларынан көне түркі мифологиясын аршып алу арқылы оқиға нысандарын қайта қалпына келтіру мүмкіндігі болып табылады"[1]. Бізге бәрі-нен бұрын осы "қатпарлар" қымбат, себебі ол мифтің даму жолдары туралы мағұлмат береді, оның басқа сапаға, ежелгі эпоскa, баяғының ертегісіне, батырлық классикаға, әдебиет-тің әңгімелеп беру жанрына, роман түріне өтуінің (сакраль-сыздандыру және мифсіздендіру) сипаты мен нысаны туралы білуге мүмкіндік береді. Демек, миф түйсінетін, ұғынуға болатын мәдениет фактісі ретінде түсінікті, тіпті сюжеттік желілері де ұғынықты болуы мүмкін, бірақ миф рух мәдениеті немесе оның субстанциясы ретінде толық зерттелген жоқ.

Түркі астральды мифі мәдениет саласында көне түркі мифологиясы деп аталғанымен ғылымда әлі игеріле қоймаған сала болып табылады. Мифология ғылым ретінде мифті әдеттен тыс, фантастикалық, ойдан шығарылған және жаратылыстан тыс түсінік деп қарап қана қоймайды, сонымен қатар дүниенің біртұтастығын және органикалық бірлікте екендігін білдіретін айырықша білім мен ерекше түсінік деп тұжырымдайды.

Әрине, біз мифке қай тұрғыдан қарамайық, қанша жерден бастапқы рухани субстанцияны түсінудің мүмкін еместігіне алға тартпайық, бәрі-бір қандайда болсын тарихи реттілік бар екендігін, уақыт және аймақтық "қабаттар" болатындығын көреміз, әрине, онда сакральдық пен магия белгілері қалмағанымен, мифологиялық ұқсастық іздері сақталып қалған.

Мифтің рухтық субстанциясының негізін бірден-бір сақтаушы ежелден келе жатқан әдет-ғұрып пен дәстүр болып табылады, әр кезеңде билік еткен идеологияның сойылын соққан әдет-ғұрыптарды бұл арада есепке алынбайтындығы түсінікті болса керек.

Бір қарағанда ешқандай миф болмаған тәрізді көрін-генімен, рухани субстанцияны қолданушылардың дүниеге көзқарасы (философтық, этикалық, эстетикалық және т.б.) оның бастауларының анық болғандығын білдіреді. Оның өзіндік мәнісі де бар.

Бұл бастаулар ежелгі түркі этносының басқа халықтармен, айталық шумерлермен, қарым-қатынасы тұрғысынан ғана емес, жүйелі әрі ауқымды түрде жан-жақты зерттелуі тиіс. Көне түркінің, орта ғасырлық түркі мен қазақ (Жаңа уақыт) дәстүрлерінің мәдени-тарихи, органикалық тұрғыдан орныққан байланыстары мифті, әдет-ғұрыпты барлық түркі халықтарына ортақ етіп, оны бай мұраға, құнды эстетикалық тәжірибеге айналдырды.

Мысалы, кезінде тарих сахнасынан жоғалып кеткен көне түркі халықтарында болған тіл, әдет-ғұрып, дәстүр, құдайлар мен батырлар, аспан мен күн туралы, дүние мен адамның жаратылуы туралы аңыздар кейін қазақтарға, қырғыздарға, сахаларға, хакастарға, татарларға, башқұрттарға және басқа көптеген түркі этностарына мұра болып қалды. Бір жағынан алып қарғанда, мың жылдық рухани дәстүр жемісі көне түркінің ұлы әдеби туындылары және ортағасыр классикасы бізге дейін жетті. Түркілердің этногенезі мен мәденигенезіне қатысы бар ежелгі халықтардың әдет-ғұрпында, мифі мен ежелгі эпосында оның бастаулары кереметтей анық көрінеді.

Осындай мәдени-тарихи сабақтастықтың дәлелі дүниені үйлесімді әрі дұрыс басқаратын Көк (Аспан) және жұлдыз ғана деген ұғымға саяды.

Бұл мотив бұдан бұрын Көктің символы, құдай (Ан) және күн символы (Дингир құдайы) ретінде шумердің сына жазу дәстүрінде кездескені жақсы белгілі. Шамамен алғанда б.з.д. III мыңжылдықтың бірінші жартысында орталық Азиядан тайпалар Шумерге қоныс аударған, демек

олар өздерімен бірге астральды мәдениетті де алып келуі әбден мүмкін. Шумерлердің астрономия саласында айтарлықтай нәтижелерге қол жеткізгені мәлім, олар әйел құдай Иштарға (Инанна) бірінші болып мазар салды, жұлдыздарды, Күнді және Айды бақылауға арналған тұңғыш зиккураттарды, планетарийлерді салды.

Шумер мен көшпенділердің өзара қарым-қатынастарына байланысты көптеген түсініксіз, басы ашылмаған тұстары болғанымен, түркілер мен қазақтар этногенезіне қатысатын халықтар арасында Көкке табыну және оның дүниені әділ басқаруына құлшылық ету ұзақ уақыт бойы сақталды.

Мәселен, астральды мотив ғұн дәуіріндегі саясат пен мәдениет саласында үлкен рөл атқарды. Бұл "көк түріктер" мен Реннесанстың кезіндегі классикалық орта ғасырлық түркілердің әдеби-көркем және шешендік дәстүрінде мұра ретінде сақталып қалды.

Осындай қасиетті мотивтің жаңғырығы сакральдық мән-нен әлі толық қол үзе қоймағандықты білдіреді, жыраулар мен ақындар шығармаларында, ұлы Шоқан айтқандай, қос дінге сенушілік принципі орын алды, яғни Көк құдайы Тәңірмен байланысты орныққан тіл, логика және көне миф тұжырымдамалары енді Алланың адастырмайтын тура жолына ауысты.

Астральды миф сакральдығынан біршама қол үзгенде ол өзінің космогоникалық белгілері, мифологиялық әсерлілігін жоғалтып, дәріптеушілік пен поэтикалық сарынға бой ұрады. Мұндай жағдайда ол өзінің астральды символикасын бір-жола жоғалтпайды, айталық, Шәкәрім мен Мағжанның философиялық және махаббат лирикасында ол көркемдік функция атқарады.

Барлық адамзаттың бірлігі мен рухани еркіндігі астральды мотивке жатады десек, ол XX ғасырдың орта шеніндегі үздік шығарма О.Сүлейменовтің "Адамға табын, жер енді!" атты поэмасында негізгі желіге айналған.

Мұндай мотивті сондай мифтің тура өзі секілді астральды деп атай аламыз, өйткені, ол жоғарыдағы дүниеге, жұлдыздар әлеміне тікелей қатысты, белгілі бір жұлдыздардың пайда болуы мен оның адамдарға әсері туралы әңгімелейді. Аст-ральды топқа Күн іспеттілер (*солярий латынның solarium деген сөзінен шыққан, sol – күн*) және Ай іспеттілер (*лунарные*) туралы мифтер де қатысты.

"Астральды түркі мифінің бастаулары" проблемасының қойылуының өзі этика, этнография мен этнопсихология тәрізді ұлттық ғылымдардың тағдыры үшін маңызды сипат алады. Ұлттық гуманитарлық білімді жан-жақты қамтитын басқа пәндерге де мән бере отырып, осындай көп қырлы проблема жөніндегі жекелеген пайымдаулардың жалпы түркі мифологиясы туралы біздің түсініктеріміздің аясын кеңейте түсуге мүмкіндік беретіндігі сөзсіз.

Сонымен, мәдени-тарихи сабақтастық тұрғысынан аст-ральды түркі дәстүрін зерттей келе, біз "әлдебір әдебиетші" көтерген мәселеге біртабан жақындай түсеміз, ал мұның өзі көне түркі (түркі және қазақ) мифологиялық жүйесін қайта қалпына келтіруге орай кең мағынаға ие болады, бұл туралы идея қазіргі ғылымда айтылып жүр[2].

Біз жоғарыда айтқанымыздай, бұл рухани мәдениет тари-хының маңызды да күрделі мәселесінің бірінен саналады.

Бір қарағанда біздің алға қойған мақсатымыз қарапайым көрінгенімен, бірақ жауапкершілігі өте жоғары десек артық айтқанымыз емес, өйткені, астральды мифтің мән-мағына-сына, құрылымына, функциясына байланысты аспектіде түркілердің дүниеге көзқарасы мен эстетикалық бастауларын ашып көрсетуге тиіспіз.

Миф – адамзат мәдениетінің бастауы, ал ғылым атау-лының (оның ішінде философия мен эстетика) жөні бір бө-лек, сондықтан мифтен *философияның*[3] *немесе эстетика-ның бастауларын* іздеудің қажеті жоқ, керісінше сол мифтің өзінің бастауларын оның көне заманғы, дүниетанымдық негіздерінен және эстетикалық бастау-түсініктерден іздеген жөн, былайша айтқанда, миф философия мен көркемдік ту-ралы ғылым атаулыдан, барлық өнер атаулыдан бұрын пайда болғаны белгілі, неге десеңіз оны да табиғат (фюзис) десе болады, себебі ол үйлесімділік заңдылығына орай сол табиғат-тың өзінен жаратылды. Миф әу бастан әдет-ғұрып түрінде көрінетін күн мен жұлдыз әлемінің мәңгілік табиғи айна-лымы болып табылады (мысалы, Үркер шоқжұлдызы ауа райы өзгеруімен, жыл мезгілдерінің ауысуымен байланысты).

Миф адамның танымға ұмтылуындағы бірінші бастау болып табылады, бірақта әлеуметтік және тарихи даму процесінде тотемдік наным, мифтік кейіпкерлер сакраль-сызданып, этиологиялық бастаулардағы әдет-ғұрыптың қасиетті бөлігінен біртіндеп ажырап, жоғала берген, содан кейін оны дін, өнер мен ғылым, оның ішінде философия мен эстетика алмастырған.

Бастаулар тәрізді өте күрделі мәселе туралы сөз қозғағанда мынаны әрқашан есте ұстаған жөн: миф атаулының бәрі де ең алдымен “дүниенің жұмбақ сыры туралы түсінік” (рудың, тайпаның, қоғам мен адамның шындығы). Бұл – “білім”, бұл – “ұғынушылар үшін ақиқат”. Бұл жұмбақ әлемді ешкім де ойлап таппаған. Ол әу бастан құдай мен табиғат тәрізді шексіз, онда құдайлар да, қастық әрекет ететін жын-перілер де мекен етеді.

Түркі халқы өзінің мың жылдық тарихи және әлеуметтік экономикалық даму барысында өзінің ерлік рухын, санасы мен тарихын, дүниеге, табиғат пен адамға деген көзқарас жүйесін қалыптастырды. Бұл жүйеде тамыры тереңде жатқан түркі мифологиясының маңызы ерекше. Бір сөзбен айтқанда, оны бүкіл түркі мәдениеті мен ғылымының іргетасы деп білу керек.

Түркі астральды мифі ежелгі адам жасаған құндылықтың өнегелілік-әдептік өлшемі ретінде ғана емес, сонымен бірге күрделі әрі қауіп-қатерге толы дүниедегі уақыт сынынан өткен ерекше *стратегиясының* белгісі ретінде көрінеді, соны-мен қатар *дүниенің, ғарыштың, табиғат пен адамның жара-тылуы туралы “сөзсіз растығын”* алға тартады.

Түркі астральды мифі мың жылдық тарихы бар дана-лықтың, *“білімнің” алтын қазынасы* болып табылады. Оның қасиетті бастауларының жаратқанға қатыстылығы түркі поэзиясында әбден орныққан, сөз өнеріне жоғары өнегелілік, магиялық әсер ету, білімділік, айырықша талғампаздық, тыңдарман назарын аударту тәрізді қасиеттер береді. Мұндай сөз сиқырының *себептері мен белгілерін* ашу, мұндай киелі мұраға зер салу өте маңызды, өйткені, бұл түркінің ұлттық бейнесі мен ерлігін, тарихи болмысын *іштей* қалыптас-тыратын және *сырттай* бекітетін *рухани субстанциясының* қасиетті кілті болып табылады.

Бірқатар астральды мифтер дүниеге қатал көзқарасты бейнелей отырып, түркі жауынгерінің, аңшысы мен жылқы-шысының ұғымына жақын *күн іспетті* жауынгер мен жыл-қышыны сыртқы әлеммен біріктіріп қояды.

Бірақта оның өзі астральды символ, жауынгердің, жыл-қышы не бұғы өсірушінің сыртқы қарапайым бейнесінде көшпенді-жауынгердің, жылқышының дүниеге деген ерекше көзқарасы бар.

Ал басқа астральды мифтерде керісінше түркі патшала-рының тұрмыс салты, болмысы, мінез-құлқы туралы бағалы мағұлматтар кездеседі. Онда мемлекеттік, құқықтық және өзге де мәселелерге көп көңіл бөлінеді. Ондай мағұлматпен танысып, дүниеге көзқарасын ашып көрсету үшін мифтің құрылымы мен мифологиялық кейіпкерлердің рухани әле-мін (ішкі бейнесін) көрсететін негізгі сюжеттерді талдаудың орны ерекше.

Астральды сюжеттер мен мотивтерге тоқталмас бұрын мифтің эстетикалық бастауына тікелей қатысты бір елеулі мәселені шешіп алуымыз керек.

Әу бастан қалыптасқан дүниеге көзқарас элементі ретінде философтық бастау мифтің тілі мен тұжырымында ешқандай рөл атқарған жоқ, бұл бастауды қалыптастыратын және реттейтін әдет-ғұрып пен салт-дәстүрге тұтастай бағынған олардың сакральды мазмұны миф болып табылады.

Мұндай жағдайды эстетикалық саладан да байқауға бо-лады. Мифтің әдет-ғұрыпты жасайтын рухани бірлігінің элементтерін құрайтын эстетикалық бастау жай практикалық міндеттерді орындай отырып, оның сакральды магиялық функциясына тұтастай бағынады.

Сонымен эстетикалық та, философиялық та бастаулар мифте, әдет-ғұрыпта ғана бағынышты рөл атқарды.

Бірақта бастаулар ретінде түркі астральды мифінің эсте-тикалық бастамасы туралы айта отырып, ауызша-поэтикалық мәдениеттің тағы бір таңғаларлық қасиетін көруге болады.

ХХ ғасыр басына дейін көшпенді өзінің шығарған ауызша туындысын сөз өнерінің керемет әрі ғажап үлгісі екендігіне толық мән бермеді десе болады. Олар мұны өмір салтының бір бөлігі деп түсінді, табиғи әрі оны әлеуметтік тұрғыдан қажет құбылыстай көрді. Халық поэзиясы өзінің табиғаты жағынан, танымдық жағынан мифология әлемінен ұзап кете алмады, яғни дала төсінде тотемдерді, мифологиялық кейіпкерлерді, қандайда бір символдар мен әдет-ғұрыптардың сакральсыздануы экономикалық және шаруашылық-рулық қатынастар үрдісінен әлдеқайда баяу жүрді. Дейтұрғанмен мақамды-жыр өнері ретінде халық жырды жоғары бағалады, ал әнші өзінің талантымен танылатын болды. Қазақ жыр-ларындағы эстетикалық бастау ең алдымен далаға тән ұғым ретінде мифологияның, мифологиялық сюжеттердің, әдет-ғұрыптардың басым бөлігінің сақталуы тұрғысынан дамы-ғаны кереметтей феномен деп түсіну керек. Көне мифоло-гияны сол табиғи түрінде сақтап қалған классикалық эпостар дер едік, халықтың ғажайып жадының

арқасында сакральдық пен мифологиялық әсер арқылы эпос көшпендінің дүние және сұлулық туралы ежелгі түсінік-пайымдарын жоғары көркемдік нысанда бере білді.

Халық жады осы эстетикалық түсінік пен білімінің басты негізі болып табылады. Ол уақыт пен кеңістікте көшпенді мәдениетін ілгері апарушы, яғни халықтың бойына мәңгілік ұлттық негізді сіңіретін бағзы заман туралы айтылатын миф ғажайыптары болып табылады. Халық жадына рух мәде-ниетінің элементі немесе ұлттың рухани субстанциясы, немесе мифтің бастауы мен сақтаушысы деген баға берген жөн.

Шығыс мәдениетін зерттейтін орыс ғалымдарының еңбек-терінде көшпенділердің қандайда бір затты, нәрсенің бөл-шегін, тіпті ағаштың иір бұтағын кереметтей қастерлеп, қасиет тұтатындығына назар аударады. Мәселен, оған мына заттар мен құбылыстар жатуы мүмкін: өткір ине, батыр қылы-шының сынығы, қайтыс болған туысқанының сауыты, алтын шолпылар, малдың сүйегі, көктегі жұлдыз, аққан жұлдыз немесе құйрықты жұлдыз, қандайда бір қасиетті жер, от, күл және т.б. Мұндай детальдер поэтикалық бояуға қаны-ғып, жан-дүниесі бай көшпенділер санасында түрленіп, құлпырып, ғажайып бір әлемге айналды, ал көшпендінің ой-қиялында көрінген оның ырымшылдығы қайсы, мифо-логиясы қайсы, эпикалық жағы қайсы, нақты тарихи немесе өзге ежелгі заман түсінігі қайсы, айыру оңай емес, өйткені, бұл ұғымдар іштей бір-бірімен сан қырлы көзге көрінбейтін желілермен байланысып жатыр. Осындай сиқыр күш көшпендіні эстетикалық бастауларға, магияға жетеледі, ал детальдің өзі жұмбақ күйінде қалып қояды, ал белгілі бір уақыт пен кеңістікте *оны* иеленуші өзіне шақырып, ерекше қастер тұтады. Көшпенді үшін тіпті адамның жирен шашы, офицердің алтын погоны ерекше бір құбылыс болып көрінуі мүмкін, көшпенді тұрмыс-салтының өзгеге жұмбақ болып көрінетін тұстары аз емес. Демек мәселенің мәнісі дала төсінде "надандық жайлаған" деп бұрын айтып келгендегідей емес, көшпенді көрген-білгенінің бәрін де жырға қосып, көркемдік тұрғыдан қайта дүниеге келтіргендігінен емес, мәселе көшпендінің дүниені тануы негізінде терең эстети-калық түсінік, білім, "таңданыс туғызатын" миф болуында деп білу керек, ал мұның өзі поэзияны бастауы, таным мен сұлулықтың қайнар көзі болып табылады.

XIX ғасырдағы орыстың және батыс-еуропа шығыстану-шылары қаймағы бұзылмаған сұлулық пен мың жылдық даналықтың үніне таңғала құлақ түрді. Бұл даналық сауатсыз қарттың қарапайым, жарықшақ дауысынан, ұстанған әдет-ғұрыптардан, жай әуендегі сөз мағыналарынан анық сезіліп, зерттеушілерді көшпенділер ой-қиялының жүйріктігі мен даналығы таңғалдырды.

Осындай даналық пен сұлулық белгілі бір арнада тоғысып, тікелей байланысқа түседі, қатар дами отырып, ешқашан да бір-бірінен суырылып алға шықпайды. Осындай шынайы үйлесімділік әдеп пен талғамға суарылып, мифке философ-тық-эстетикалық мағына береді. Оны классикалық батырлық жырынан, ертегілерден және қазақтың көркемдігі жоғары прозасынан оңай табуға болады. Қазақ тілінің шұрайлы екендігіне мысалдар көп, бейнелегіш сөздермен, теңеулермен, метафоралармен, эпитеттермен, гиперболамен өрнектелген сөздер магиялық, жұмбақ қасиеттер иеленіп, бар қадір-қа-сиетін, нәрін, көркемдігін бойына жинап тұр, ал ондай сөздердің көбі басқа халықтар мен тілдерде бастапқы мән-мағынасын, бояуын жоғалтып "екінші қатарға" баяғыда-ақ ығысып кеткен. Қазіргі кезде "лингвистика саласына тілдің барлық қиындығын, көпқырлы екендігін, оның филосо-фиялық және символикалық сипатын қалың жұртшылыққа көрсете алатын шын мәніндегі талантты, белсенді жастар толқыны керек" дейді қазіргі заманғы мәдениет зерттеушісі. Немесе адам "принципті жаңа тілді" меңгеру арқылы "бол-мысты басқа сапада қабылдайды"[4].

Шығыстанушылар түркі әлемінің дүниетанымдық жүйе-сіне мән бере келіп, тапжылмайтын байлық пен айнымайтын эстетикалық құндылықты, сонымен қатар сөз, іс-әрекет, киім, заттар, өмір салты тәрізді жекелеген құбылыстарды анықтады. Сонда бұл бастаулар қайдан туындаған өзі, көш-пенділердің өмір салтынан ба, ерлік тарихынан ба, климаттық және географиялық факторлардан ба, әлеуметтік-шаруа-шылық табиғатынан ба, бірақ бұлай болуы мүмкін емес қой, дегенмен солай болуы да мүмкін, өйткені, онда әлде-қандай мифология сілемдері жатқаны анық.

Өйткені, барлық негіздер, барлық дүниеге көзқарас пен эстетикалық бастаулар білім мен түсініктер бейнесінде мифте жатыр.

Дүниеге көзқарастың, өнер мен ғылымның даму заңды-лығы белгілі. Белгілі бір халықтың мифінің пайда болуын, дамуын, қалыптасу факторларын, мифология атаулыға, дү-ниеге көзқарас атаулыға ұлттық-эстетикалық кейіп беретін экономикалық, саяси, тарихи, климаттық, географиялық ерекшеліктерін ескерудің маңызы ерекше. Бұл арада мәселе тек ерекшелікте емес, сонымен бірге ондай құнды мате-риалды зерттеу тәсілін таңдай білу керек.

Қазіргі кезде мифология ғылымының қолданатын зерттеу әдістері көп, сондай-ақ түркі астральды мифінің туындауы, қалыптасуы, дамуы мен қолдануы факторларын, оған тән белгілер мен қасиеттерді, оның дәстүрлік, берік сипатын ескеруге мән беріледі, қазақ мәдениеті өзінің ауқымдылы-ғымен ғана емес, ең бастысы терең мазмұндылығымен, сыртқы және ішкі байланыстардың органикалық тұтасты-ғымен ерекшеленеді, осыған орай көптеген ғалымдар оның синкретикалық табиғатын қарастырады.

Мұндай органикалық тұтастық, мыңдаған жылдар бойы қалыптасқан мәдениет пен оның тарихи дамуы тұрғысынан алғанда, сол мәдениетті тұтастай қабылдау әдісі тиімді болып көрінеді.

Мұндай тәсіл көп ғасырлық тарихы бар материалды зерт-теуге қолайлы ғана емес, сонымен бірге зерттеу объектісінің мәнін толық ашуға мүмкіндік беріп, көшпелі өркениеттің мәдениеті ретінде бағаланатын рухани дүниені құрайтын ішкі жүйе байланыстарын жан-жақты түсінуді талап етеді. Мұндай тәсілдерді Ш.Уәлиханов, Г.Н.Потанин, В.Радлов, М.О.Әуезов, және Ә.Х.Марғұлан, Е.Д.Тұрсынов еңбекте-рінен кездестіреміз.

Олар мәдениетті зерттеудің түрлі әдістері мен тәсілдерін, атап айтқанда, салыстыру-типологиялық, текстологиялық, тарихи-этнографиялық, салыстыру-тарихи, тарихи-линг-вистикалық және т.б. түрлерін қолданған, әсіресе олар салыстыру-этнографиялық үлгісіне көбірек жүгінген. Біздің замандасымыз Е.Д.Тұрсынов өзінің тамаша еңбектерінде тап осы әдісті (тарихи-генетикалық біріктіруді) қолдану арқылы жақсы нәтижеге қол жеткізген, оның еңбектері өзінің маңыздылығы және негізділігі жағынан бұрынғы өткен көрнекті фольклор зерттеушілердің еңбектерімен иық теңес-тіре алады. Ол “Происхождение акынов, жырау, салов и сери” деп аталатын еңбегінде Е.Д.Тұрсынов[5] салыстыру-типологиялық әдісті қолданған, яғни барлық түркі-моңғол халықтарының мәдениеттеріндегі тілді қолданушылар мен жанрлық репертуардың әр алуан түрлерінің қалыптасуындағы ортақ нәрселер мен айырмашылықтарды зерттейді. Бұл әдіс біздің зерттеуіміз үшін де қолайлы деп ойлаймыз.

Салыстыру-этнографиялық әдісі қазақтың дәстүрлі музы-касын зерттеуші, белгілі ғалым Ә.Мұхамбетова[6] еңбектерінде кеңінен қолданылған.

Түркі мифологиялық жүйесін қайта қалпына келтіруде герменевтік әдісті қолданған Т.Әсемқұловтың[7] тәсілі де мә-дениет мұрасын зерттеуде өзіндік жаңалық болып табылады.

Біз түркілердің жалпыға ортақ мифтік поэтикалық (кос-мологиялық) бейне-көрінісін түгелдей қамтуды немесе тың-нан жасауды мақсат етіп отырған жоқпыз, дейтұрғанмен жекелеген астральды мифтер мен сюжеттерді талдау арқылы ежелгі дүниетанымдық және эстетикалық бастауларды сара-лауға күш саламыз.

Астральды түркі мифінің эстетика және тарихи гене-тикалық бастауларының өзіндік ерекшеліктерін сипаттай отырып, көптеген астральды мифтердің, сондай-ақ жекелеген мотивтер мен сюжеттердің әр дәуірде, әр жерде қалыптас-қандығын ескеру керек. Олар тиісінше белгілі бір уақыт пен белгілі бір аймақ белгілерін еншілеуі мүмкін. Мәселен, Есекқырған жұлдызы (Юпитер планетасы) туралы миф тек Орта Азияда тұратын түркі халықтарына ғана қатысты. Мұның өзі астральды мифтің ерекше символикасы, семан-тикасы мен стилистикасы болатындығын дәлелдей түседі. Демек, географиялық жағынан шалғайлығына, немесе өзге де әлеуметтік-экономикалық қатынастарына, шаруашылық жүргізу ерекшеліктеріне (отырықшы тұрғындар сауда және егін шаруашылығымен айналысады) байланысты бұл миф көшпенді өмір салтындағы солтүстік және солтүстік-шығыс түркілері болып табылатын хакастарда, сахаларда, тофаларда болған емес, болуы да мүмкін емес. Ал керісінше далалық, таулы және орманды жерде тұратын түркілерге Уч Мыйгак (Үш марал) мифі ұғынықты болады. Қазақтың астральды мифінде үш бұғы үш арқармен алмастырылған, жұлдыз да соған сәйкес Үш арқар деп аталған.

Дегенмен мұндай айырмашылықтар түркі әлемінің сан қырлы екендігін әрі зор кеңістікті алып жатқандығын көр-сетеді, ал осыған орай оларды бір-бірінен ажырататын, ерек-шелендіретін тұстарын, өзара ортақ, біріктіретін байланыс-тарын анықтау зерттеушіге жүктеледі. Сондықтан біз осы еңбегімізде түркі білімдері мен түсініктерінің неғұрлым ежелгі және неғұрлым ортақ тұстарына, неғұрлым оларға ортақ сюжеттерге, мотивтер мен мифологиялық кейіпкер-леріне мән береміз. Айталық, түркі астральды мифіне ортақ кейіпкер жылқы болып табылады. Барлық түркі халықтары үшін мейілінше ортақ тағы бір мотив ғаламат көкті ұстап тұрған және адамзатты жантүршігерлік апаттан қорғайтын Темір Қазық жұлдызы болып табылады. Қазақтар оны Темір Қазық деп атаса, солтүстік түркілері Алтын Қазық дейді.

Әдет-ғұрыптағы, батырлық классикалық эпостағы түркі астральды мифінің дүниеге көзқарасы мен эстетикалық бастауларына талдау жасау барысында біз астральды мифтің құрылымдық, символикалық және семантикалық ерекше-ліктерін айтпай тұра алмаймыз, түркі білімін тұтастығы ретінде оның нысаны мен мағынасын түзетін стратегиялары мен өзге де заңдылықтарына соқпай өте алмаймыз. Астральды түркі мифі символикалық және графикалық (жұлдыз) нысанда түркілердің дүниеге көзқарасы бастауларын ашып көрсетті, сондықтан жұлдыздар, шоқжұлдыздар, күн мен ай түркі адамының тек мәңгілік серігі ғана емес, сонымен бірге оның өмірінде орасан зор, сан қырлы магиялық және эстетикалық функцияларды атқарды.

Түркі астральды мифі бұрынғы өткен дүние емес, оның қазіргі және болашақ түркі халықтары үшін маңызы ерекше. Біздің философиямызда, әдебиетімізде, біздің ұлттық дербес-тігімізде біздің ұлылығымыздың кепілі де осы болмақ!

1-тарау. ТҮркі астральды мифі.

Жалпы сипаттама

Астральды мифтіҢ ҰлттыҚ Өзіндік ерекшелігі жӘне типологиясы

Түркі және қазақ мифологиялық жүйесінің басты жұл-дыздары мен шоқжұлдыздарының негізгі тобы мынадай:

Түркі халықтарының мифологиялық астро-күн іспеттілері

Алтын Қазық – солтүстік түркі халықтарындағы Поляр жұлдызының атауы.

Темір Қазық – қазақтардағы Поляр жұлдызының атауы.

Шолпан – Венера планетасының атауы. Қазақтың мифо-логиялық дәстүрінде махаббаттың, сұлулық пен ұрпақ жал-ғастығының құдай-әйелі.

Кіші Шолпан – қазақтардағы Меркурий планетасының атауы. Қазақтың мифологиялық дәстүрінде Кіші Шолпан сұлулықтың, жастықтың, тазалық пен нәзіктіктің көрінісі.

Тұл қатын – Шолпан планетасына қарама-қайшы атау. Тұл Қатын қыстығүні Жердің батыс жағынан көрінеді, ұрпақ жалғастығының құдай-әйелі Шолпаннан айырма-шылығы – тіршілік атаулыға жау.

Жұлдыз желі – Ақбозат пен Көкбозаттың желісі.

Мешін – түркі-моңғол халықтарының Үркер шоқ жұлдызы. Кейбір түркі халықтары бұл шоқжұлдызды тек маймыл түрінде ғана емес, үстінде қабығы бар ғарыш құрты немесе жылан деп біледі.

Сүмбіле – жарық жұлдыз-Сириус жұлдызы.

Сәуір – қазақтың жұлдыз (Телец) атауы.

Босаға –шоқжұлдыз (Близнецы).

Таразы –шоқжұлдыз (Весы).

Ақбозат (Ханның ақ аты) – Ақбозат пен Көкбозат шоқжұлдызындағы жоғары тұрған жарық жұлдыз.

Көкбозат (Ханның көк аты) – Ақбозат пен Көкбозат шоқжұлдызындағы төменгі көк жұлдыз.

Жеті Қарақшы – Жеті Қарақшы шоқжұлдызы.

Айдаһар , Күзетші – Екі Қасиетті Атты қорғайтын хан күзетшісі әрі Жеті Қарақшы шоқжұлдызының ізіне түседі.

Күн мен Ай – ағайынды батырлар.

Хан қызы – Жеті Қарақшы шоқжұлдызының орта-сындағы кішкентай жұлдыз, оны Жеті Қарақшы ұрлап әкеткен, ол әр түн сайын олардан қашуға тырысады.

Қызыл жұлдыз – Марс.

Есекқырған – Юпитер.

Үркер – Плеяда шоқ жұлдызының қазақша атауы.

Үш Арқар – Орион шоқжұлдызы немесе Уч мыйгак (сол-түстік түркі халықтарында Үш марал дегенді білдіреді).

Құс Жолы.

Қой Жолы.

Көне астральды мифтер жауынгерлердің, аңшылар мен жылқышылардың тыныс-тіршілігін көрсеткені белгілі, сондықтан астральды мифтерінің ерте кездегі тобында жұлдыздар мен шоқжұлдыздар ат, марал, арқар, қошқар, құс, айдаһар түрінде бейнеленді.

Бұл топты құрайтын шоқжұлдыздар: ***Үркер, Ақбозат пен Көкбозат,*** Үш арқар немесе Уч Мыйгак (Орион шоқжұл-дызы), сондай-ақ астрономиялық ғылымда Құс жолы деп аталатын ғарыштың ғажап құбылысы. Ол қазақтың мифоло-гиялық дәстүрінде екі атауды иеленеді: Қой жолы және Құс жолы, яғни оның әрқайсысына тән әртүрлі сюжеті бар.

Кейбір астральды мифтерде аңға шығу сәті суреттеледі, оны біз жоғарғы палеолиттің тас дәуірі мен кейінгі дәуірге жататын тастардан кездестіреміз. Мұнда ежелгі адамның дүниені тануының ғылым үшін керекті маңызды элементтері бар әрі одан дүниеге эстетикалық қатынас қалыптасуының бастапқы бастауларын оңай табуға болады.

Мысалы, ***Үркер*** шоқжұлдызын алайық. Бұл шоқжұлдызға қатысты түркі халықтарының басым бөлігінде әртүрлі сюжет пен мотив кездеседі, біз бұл туралы төменде айтатын бола-мыз, бұл күн іспеттілік (солярлық) және ай іспеттілік (лунар-лық) мифтерден кейінгі мейілінше кеңінен танымал мифке жатады. Оның қыр-сырына тоқталып жатпай-ақ, тек осы шоқжұлдыздың аталу символикасын әңгіме етпекшіміз. Үркер сөзінің мағынасы үрку деген сөзден шыққаны белгілі. Шоқжұлдыз атауының өзі оның семантикасын күшейте түседі, яғни әлдебіреудің үркітуімен бытырай қашқан жануарлар көз алдыңызға келеді.

Бұл алты жұлдыздан тұратын шоқжұлдыз көк төрінен доғаланып көрінеді. Доғаның нақ ортасында бір жұлдыз жымыңдайды, бұл, сірә, жылқылардың бірін бұғалықтағысы келгенадам, не табынның ортасына ырғып түскен жыртқыш не қасқыр болуы мүмкін, әйтеуір жануарларды жан-жаққа үркітіп тұр. Сонымен алты жұлдыздан тұратын доға кенеттен үрке қашқан жануарлар екен. Бұл шоқжұлдыздың атауының өзі түркінің өмір салтынан хабар беретіндігі анық. Одан жылқы бақ-қан көшпендінің көзқарасын анық байқаймыз. Мифте асау жылқыны ұстау әрбір түркінің жанына жақын, жылқышының сүйікті ісінің бірі болып табылады. Кез келген түркі ондай көрініс-ті көргенде қаны қызады!

Ептілік, дәлдік, өлшеп-пішу, күш, осының бәрі көшпен-дінің ерекше жандүниесін көрсетеді, оның талғамы мен сұлу-лық әлеміне деген қатынасын білдіреді. Иә, ежелгі түркілер көк ғаламын, жұлдыз әлемін жақсы білген. Олар аспан әлемінің жарық жұлдыздары ***Алтын Қазықты***, махаббаттың, сұлулық пен ұрпақ жалғастырушы Шолпан планетасын, кіші Шолпанды (Меркурий), ***Жұлдыз желіні*** жырға қосқан.

Көшпенділер ежелгі білім қазынасын қастерлей білді, сондықтан өзінің төнетін қауіп-қатерді, ерлік тағдырын, адамдарға деген сүйіспеншілігі мен сұлулық әлемін түркі мәдениетінің алтын қоры болып табылатын астральды миф-тер арқылы бейнелеп берді! Шын мәнінде де бұл айырықша әлем, айырықша эстетика. Сондықтан ондай өмір салтын жылқышы өте жоғары бағалады.

Үш марал – Уч мыйгак (Орион шоқжұлдызы) туралы мифте қандай терең философия мен этика жатыр десеңізші. Бұл дегеніңіз аңшылар үшін тұтастай бір тағылым алатын тарих, рух пен табиғаттың сұлулығын жырға қосу ғой. Сол-түстік түркі-моңғол халықтарының мұндай астральды мифін нағыз сұлулық пен даналықтың нәрі емес деп кім айтады?

Ақбозат және Көкбозат шоқжұлдызы да өзіндік қызығу-шылықты туғызады. Бұл сюжетте түркінің бақыт пен дүние туралы, Болмыстың нәзіктігі мен құндылығы туралы ұғым-дардың тұтас шоғыры жинақталған десе болады. Тарих атаулының бәрі Алтын Қазықтың айналасында айналып жүреді. Мұнда қасиетті қос Ат ұсталған. Аттардың түр-түсі әртүрлі, олардың Көк Әлемі бойынша қалай қозғалатындығы да белгілі, яғни күштісінің соңынан әлсізі ереді, мұның бәрі ежелгі көшпендінің болмыс-тіршіліктің сан қырлы құрылымын ой елегінен өткізгенін, екшеп, салыстырғанын, қоршаған ортаның құбылыстарын зерттеудің белгілі тәсілдері мен әдістерін меңгергенін көрсетеді. “Ғылым бастауының” қыры бұл арада ап-анық көрінеді.

Астральды түркі мифологиясында апокалиптік (немесе эсхатологиялық) мотив деп аталатын ақыр заман мотиві берік орныққан. Бұл орайда тұңғиық көкті, “әлемнің көк күм-безін” ұстап тұрған, бір орыннан тапжылмайтын ***Темір Қазық*** жұлдызы деген түсінік қалыптасқан. Жерге қағылған темір қазыққа арқандалған екі Атты суреттейтін этнографиялық суреттеуден басқа, тағы бір маңызды эсхатологиялық құрам бар, ол Ағайынды-Қарақшылардың ***Ақбозат пен Көкбозатқа*** төндіретін қаупі болып табылады. Көшпенді үшін астындағы атынан айырылудан асқан қайғы жоқ, ал екінші жағынан одан кем түспейтін тағы бір жағдай көлденеңдейді. Адамзатқа қауіп-қатердің болу-болмауы Көк әлемін, аспан күмбезін ұстап тұрған қазыққа байланған аттарға байланысты.

Егер әумесер барымташылар Аттарды алып кеткенде Темір Қазықты да жұлып тастайтыны белгілі, ал онда дүниеде ақыр заман болады. Осы аңызға қарап көшпенді-түркінің этикалық, құқықтық, талғамдық, ізгілік тәрізді қасиеттерді қастерлейтіндігін, күрделі де қатерлі дүниеде өнегелілік пен саяси стратегияны мән беретіндігін байқауға болады.

Мұндай астральды мифке тән нәрсе Ақбозат пен Көкбозат, Алтын Қазық, Жеті Қарақшы, Хан, Ханның қызы, Хан күзетшісі, Қарақшыларды қуып келе жатқан Хан әскері тәрізді бірқатар шоқжұлдыздарға таңылған бірнеше ғарыш-тық кейіпкерлердің болуы деп білеміз. Үңгірдің қабырғаларына, салынған суреттер мен тастарда бейнеленген жан-жануарлар тәрізді мұнда да сандаған ғасырларға созылған уақыт ішінде әртүрлі тақырыптар мен сюжеттер қалыптасқан; эпостағы сюжеттің қоюлануы, әдет-ғұрыптарда кездесетін сакральдық мифтің әу бастағы мағынасын "күңгірт тарт-қызып", ұғынуын қиындата түседі.

Мәдениеттің тап осы көне мифтен тіпті сонау алтай дәуіріне дейінгі кезеңдегі жоғары даму дәрежесін дәлелдейтін қандайда бір синтетизмді, күрделі тұтастықты байқауға болады. Бұл астральды миф құрылымының өзінде мыңдаған жылдар бойы қалыптасқан сюжеттер, мотивтер, бейнелер мен идеялар "органикалық қорытпаға" айналған. Айталық, астральды мифті зерттеуші өзінің зерттеуінде Алтын Қазық мотивін космогониялық ретінде, немесе эсхатологиялық, немесе анимализм ретінде шатыстыра қоймайтыны анық. Ол алдымен өзінің тапқан белгілерінің ішінен қайсысының маңызды екендігін білуі тиіс. Мысалы, егер әңгіме Тәңірдің аспан әлеміне Темір қазық қаққандығы туралы болса, онда біз дүние мен космогония құрылысы туралы айтар едік, ал егер сюжет сол Темір Қазықты жұлып алуға байланысты болса, онда эсхатологизм мотиві туындайтындығы сөзсіз.

Егер мифтердің бұл тобын (Жеті Қарақшы, Үркер шоқ-жұлдыздарының, Темір Қазық жұлдызының сюжеттік бірлігі) жұлдыздар туралы біртұтас ұғым деп қарасақ, онда жеке мен жалпының, даралық пен көпшіліктің, бүтіннің бұзылуы мен бөлшектердің бір нүктеге жиналуы арасындағы бай-ланысты көрсететін түркі және түркі-моңғол халықтарының көне әдеп-ғұрыптарының әдемі сюжеттерінің кереметтей ұқсастықтары таңғалдырады.

Шоқжұлдыздардың жиналуы кейде алпауыт аңды немесе әлеуметтік құрылымды бөлшектеп тастағандай әсер етеді. Ә. Мұхамбетова өзінің "Қазақтың дәстүрлі музыкасы және XX ғасыр" (8) атты монографиясында шоқжұлдыздардағы бөлшектенуге түйені мысалға келтіреді. Әрине, бұл халық-тардың әдеп-ғұрыптарына енген жыл санауға тікелей қатысты туындауы мүмкін. Ежелгі хазарларда күн мен түн теңескенде қайқы қылышпен қаруланған ашулы салт аттылардың нән бұқаны кескілеп тастайтын дәстүрі болған (бұл ұрпақ өсі-рудің, көктем мен жарықтың белгісі). Өзіміздің санамызға жақын мысал келтіретін болсақ, оған көкпарды айтуға болады. Сонымен түркі-көшпенді санасына жақын әрі түсі-нікті заттар, құбылыстар, оқиғалар көктегі жұлдыздар мен шоқжұлдыздарға көшірілген.

Ежелгі заманғы малшылар түнде көк жүзімен сырласып, ажырау мен қосылу, өлім мен өмір, ру мен адам, ру мен тайпа, дүниеге келу және адамзат тәрізді құдыретті сыйлаған мәңгілік ырқақты жұлдыздар арқылы да көре білді.

Біртұтас, ортақ және бұтақталып кеткен астральды түркі мифологиялық жүйесінің жаңғырығы көптеген жұлдыздар мен шоқжұлдыздардың өзге құдайға айналып кетуінен де көрінеді. Мысалы, Көктен басқа, Күнге де табынған (салыс-тыру: шумер мифологиясында АН-Көк, құдай, ал Дингир немесе Тенгер – Күн).

Шолпан әйел-құдайы (салыстыру: шумер мифология-сында – Инанна, Венера планетасы) – махаббат, сұлулық және ұрпақ өсіру символы. Кіші Шолпан (Меркурий) жас-тықтың, тазалықтың, даналықтың белгісі.

Қазақтар Қызыл жұлдыз деп атайтын Марс планетасы туралы ешқандай аңыздар жоқ. Таяу Шығыс және Еуропа елдерінің мифологиялық дәстүрінде оны соғыстың белгісі деп біледі, ал түркі астро-күн іспеттілік жүйесінде оның тап осындай функциясы туралы дәлелді мағұлматтар кездес-пейді. Көне түркі шығармаларында да, қазақтардың ауыз әде-биетінде де, бұл планета мен Сатурн туралы ештеңе айтылмаған.

Ежелгі түркілер өмір мен өлім туралы ойланып, адамдар өліп, Ортаңғы Дүниеден кеткеннен кейін олардың жандары жұлдызға айналады немесе айға барып қонақтайды деп түсінген. Ал кейде бұл туралы басқа да нұсқалар кездеседі (Ш.Уәлихановтың жазбалары бойынша): адамның жаны көктегі жұлдыздарда, жұлдыз аққанда, сонымен бірге жердегі адамның жаны да шығады деп білген.

Ежелгі түркі өзінің ұшқыр қиялымен аспан әлеміне жануарлар мен басқа да әртүрлі нәрселерді орналастырған, ал мұның өзі олардың жерлеу салтын еске түсіреді, көсем өлген кезде оның қабіріне заттарын, сүйікті жылқысын, қызметшілері мен әйелдерін қоса жерлеген. Түркілер адам о дүниеге аттанғанда екінші өмірі басталады деп түсінген. Ханның сұлу қызын ұрлаған Қарақшыларды куу үшін Хан Өзінің Әскерімен аспанға аттанған. Үш маралдың ізімен (Орион шоқ жұлдызы) жебе, иттер, бүркіттер мен дөкір аңшы-ның өзі аспанға сапар шегеді. Хан Күзеті (Айдаһар шоқжұл-дызы) Көкпен қозғала отырып, Ханның Екі Атын қорғайды. Күн мен Ай – ағайынды батырлар – бір-бірін іздеп, Тельбе-ген-адам жегішке қарсы күресте адамдарға көмектеседі.

Миф бойынша жұлдызды аспанға әйелдер де қоныс аударған: олардың ішінде балғыны да, жасы да, кәрісі де, зұлымы да, қайрымдысы да, бақытсызы да, бақыттысы да бар. Олардың ішінде балғын Шолпан махаббат құдайы болса, ал зұлымы, қызғаншағы – Тұл Қатын, оның серігі. Көкте уақыттың жадынан шығып, барлық құдайлар ұмытқан Жоғарғы дүниенің Иесі болады, оның құдыретімен жаңбыр, қар жауып, жел тұрады.

Түркі мифінде көшпенділердің қыз алып қашу дәстүрі туралы да айтылған. Түркі астральды мифінде аспан шырағы-ның қалыңдығы делінетін қыз бен жас келіншекті алып қашу туралы аңыз жиі кездеседі. Жеті қарақшының бірінің әйелі болған Хан қызы туралы шоқжұлдыз тарихы немесе Ай-батырдың жерде жетім өскен қызды алуы осыны дәлелдейді.

Сонымен аспан төріндегі шоқжұлдыздарға қатысты мифо-логиялық кейіпкерлер ерекше эстетикалық талғамды туғы-зады. Мәселен, көне түркі мифінде Құс Жолы туралы айты-лады. Қазақтың мифологиялық дәстүрінде бұл шоқжұл-дызды Қой Жолы деп атайды.

Түркі астральды түсінігі бойынша дүние мен жекелеген адамның тағдырына жұлдыздар, планеталар, Ай мен Күн тікелей ықпал етеді деп білген. Бұл алдымен жанға байла-нысты айтылған, жан ешқашан өлмейді, өмір мен өлім үнемі шеңбер бойымен қозғалады деген тұжырым болған.

Халықтың тамаша ауыз әдебиетінің үлгілеріне сүйенсек, көптеген түркі халықтарында аспандағы жұлдыздар сағаттың, күнтізбенің, жол сілтеушінің, ауа райы туралы анықтаманың рөлін атқарып, адамды пәле-жаладан, қауіп-қатерден сақтау, қорғаушы, алдын ала болжау мен бал ашушылық құралы болғанын білеміз.

Классикалық кезеңдегі көне түркі ескерткіштерінде ақылгөй даналар ел билеушісіне, Көктің қалаулысына ақыл-кеңес беріп, оған аспандағы жаратқанның орнатқан тәртібін, үйлесімділігін көрсетіп, сондай жағдай жерде болуы керек деп түсіндірді. Халқын даналықпен әрі ұзақ басқарғысы келген көне замандағы қағандар жұлдыздар мен шоқжұл-дыздардан үлгі алатын болған, Тәңірі жаратқан аспан әле-міндегі жаратылыс түркілер санасында берік орын тепкен. Олар Жұлдыздарға, Ай мен Күнді қастер тұтып, табынған. Түрік қағаны өзінің және бүкіл түркі елінің тағдырын жұл-дыздардан іздеді. Бүкіл өмірі ашық аспан астында өтетін олар жұлдыздарға сеніп, жұлдыздармен ақылдасып, оларға бағынды, өзінен бұрынғы мыңдаған жыл өмір сүргендердің тәжірибесіне сүйеніп, өздерінің даналық заңдарын жұлдыз-дармен салыстырды.

Біз бұл жолы түркі астро-күн іспеттіліктің неғұрлым маңызды әрі белгілі түрлеріне тоқталамыз. Айталық, Сүм-біле, Сәуір, Босаға тәрізді шоқжұлдыздар ауа райын болжауға көмектеседі, таным көздері ретінде де маңызды. Бір таңғалар-лық жәйт, адам білімсіздіктен білімге қарай емес, кең ауқым-ды, терең әрі жалпыға бірдей білімнен, мифтен адамзатты құтқарушы маңызды бастаулардан айырылуға қарай жүрген. Алғашқы миф алғашқы білім болды, ол өз бойынан көненің әсері мен тылсым құпиясын жоғалтқан жоқ.

Көптеген астральды сюжеттер ғарыштың, жұлдыздар мен планеталардың, Айдың, барлық табиғат пен адамның өзінің жаратылуының құпиясын бойына жинаған. Көзінің алдынан жарқ етіп көктен жерге қарай зымыраған аққан жұлдызды көрген қорғансыз әрі оған таңғала қараған көш-пенді жердегі тіршілік атаулының қаншалықты қымбат екендігін жан-дүниесімен сезінгені анық, бұл көрініс оған құдайдың отты жанарының адамдар әлеміне қарағандай әсер қалдырғаны сөзсіз.

Түркі астральды мифін зерттеудегі негізгі қайнар көзі фольклор мен түркінің көне әлемі болып табылады.

Астральды, ай іспеттілік және күн іспеттілік түсініктердің болғандығын Көкпен байланыс, қашалған тастар, балбал тастар, храмдар мен мазарлардан үйде ұсталатын пұт, сондай-ақ құлпытастар мен қойтастар дәлелдейді. Көне түркі мәтін-дері тікесінен жазылған, яғни көктегі дүниемен байланысты білдіріп, жоғарыға қарай бағытталған. Күн іспеттілік белгі қазақтың жеті

буынды толғауларында, “Манас” эпосында, қазақтың классикалық эпосында, тіпті халқымыздың бесік жырында да кездеседі.

Түркі астральды мифінің қайта қалпына келтіруде мате-риалдық мәдениет заттары, атап айтқанда, қару, әсемдік бұйымдары, кілемнің оюлары, жауынгердің қару-жарақтары, тұрақтың құрылым, әртүрлі археологиялық қазбалар, үлкен рөл атқарады.

Мәселен, Шығыс Қазақстанда табылған эмблема ерекше қызығушылық туғызады. Белгілі ғалым, профессор А. С. Аман-жолов оны кеудеге тағатын әшекей, ол аспан әлемін бейне-лейді деген пікір білдіреді. Професор табылған көне мұраны біздің заманымызға дейінгі II мыңжылдыққа, қола дәуіріне жатқызады. Бұл эмблеманы аталған ғалым түркі өркениетінің символы ретінде ұсынды. Осы қола әшекейдің айналасына көлемі шағын сегіз дөңгелек орналасқан. Ғалымның айтуынша бұл шеңбер жасап айналатын сегіз планетаны білдіруі мүмкін.

Астральды мифология саласында отандық, орыс және еуропа шығыстанушыларының алғашқы еңбектері үлкен рөл атқарады. Әсіресе Шоқан Уәлихановтың еңбектерінен оған байланысты нақты үзінділер, түсіндірмелер кездеседі. Ал Г.Н.Потаниннің жинақтарында құнды материалдардың көптігі таңғалтады. Онда бір шоқжұлдызға қатысты бірнеше сюжеттер келтірілген, мұның өзі ұрпақтан ұрпаққа жал-ғасып келе жатқан халық ауыз әдебиеті маржандарының құдыретін көрсетеді.

Ә.И. Мұхамбетова өзінің мақалалары мен монография-сында тәңірлік күнтізбекке (мүшелге) ерекше назар аударып, бұл орайда жекелеген үзінділер келтірген[8]. Мұнда астральды материал қазақтың дәстүрлік музыкасы тұрғысынан қарас-тырылған, сондай-ақ астральды мифтің өзіне тән ерекшелігі мен оның функционалдық мүмкіндігі ашып көрсетілген. Зерттеушінің тәңір күнтізбегіне ерекше мән беріп, оның пайда болуы мен рөлі туралы жан-жақты тоқталуы ғылымға қосылатын зор үлес деп айтуға болады. Сондай-ақ көне астральды түркі мифі болып табылатын жұлдыз жорамал мен зодиакты қайта қалпына келтіру проблемалары қозғалған.

Қой Жолы немесе Құс жолымен байланысты жекелеген астральды мифтің үзінділері Е.Д. Тұрсынов[9] сондай-ақ Ш.Елеукенов, Ш.Ыбыраев, С.Қасқабасов тәрізді ғалымдар еңбектерінде кездеседі.

Көрнекті ғалым, бірінші қазақ астрономы Х.Әбішев еңбек-терінде қазақтардың халық ауыз әдебиетіндегі астрономия мен ауа райына қатысты элементтер жүйелі түрде талданған, жекелеген астральды сюжеттер мен мотивтер ұсынылған. Бұл ғалым тек қазақ астрономиясының ғана емес, ол соны-мен бірге ғылыми бағыт ретінде астральды мифологияның көш басында тұр деп айтсақ қателеспейміз[10].

Астральды, күн іспеттілік және ай іспеттілік мифология-ның кейбір фрагменттерін бірінші рет әдеби-көркемдік жағы-нан жариялауға О.Маркова, К.Жаңабаев (ғылыми кеңесшісі Е.Д.Тұрсынов) тарапынан талпыныс жасалды[11].

Қазіргі кезде Е.Д.Тұрсынов пен Қ.Жаңабаев алғашқы рет астральды мифтер мейілінше толық қамтылған әдеби-көркем үлгімен кітап дайындады[12].

Түркі астральды мифтері – әртүрлі тарихи кезеңдер мен дүниеге көзқарас дәрежесін көрсететін қазақ халқының барлық ежелгі түсініктерінің күрделі де ауқымды кешені. Түркі халықтарының мәдени-тарихи сабақтастығына тере-ңірек бойлау үшін түркі мифологиясының бұл бөлімінің нақты топтастырылуын, әртүрлі астральды сюжеттер мен мотивтердің типологиялық сипаттамасын беруге тура келеді.

Ежелгі көзқарастың бұл мәдени буыны орасан қуатты рухтан бастау алатын ұлттық, эстетикалық және этикалық бөліктерден тұрады.

Қоғам өзін дербес сезінгенімен арқа сүйейтін негізді, дүниенің негізделуін қалайды. Мұндай негіздеу заңды құбылыс болып саналады, ол соншалықты берік әрі ақиқат, тарихи тұрғыдан сыналған негіз, яғни өткен кезең, бастаулар. Қазіргі кезде қазақ және түркі мифологиясы өзінің ауқымы мен философиялық-эстетикалық мазмұндылығы жағынан әлемдік мифологиялық дәстүрде ең жоғары орын алатын-дығын батыл түрде жариялай алады.

II-тарау. ЭПОСТАҒЫ, ӘДЕТ-ҒҰРЫПТАҒЫ ТҮРКІ АСТРАЛЬДЫ МИФІНІҢ БАСТАУЛАРЫ

Ат маңдайын тура қойсақ,
Бермес пе тәңірім тілекті.

Махамбет, XIX ғасыр.

Халықтың дәстүрлік философиясы мен эстетикасындағы астральды мотивтер

Дала даналығының бастаулары мен өзіндік ерекшеліктерін зерттей отырып, біз алдымен қазақтың рухани дүниесінің айырықша салаларына мән береміз, өйткені, онда әдет-ғұрып-тар, дәстүрлер, мифтер, аңыздар, әсіресе жұлдыздармен, Ай және Күнмен байланысты ежелгі және қазіргі түркі халық-тарының түсініктерін көрсететін астральды аңыздар мен мифтер өзіндік орын алады.

Жоғарыда айтқанымыздай, оны кәдімгі мағынада түсінетін философия деуге болмайды, бірақ белгілі бір дәрежеде оның маңызды тарихи сатысы болады, ашық аспан астында тіршілік еткен көшпелі халықтың мыңдаған жылдар бойы жина-ған тәжірибесінен туындаған әмбебап дүниетанымдық жүйе болып табылады.

Неге осы түркілер жұлдыз тақырыбын, астральды-күн іспеттілік символиканы бойына сіңірген әдет-ғұрыпты сон-шама қастерлейді? Ежелгі көшпенділер өзінің бай ішкі әлемі арқылы жұлдыздар мен шоқжұлдыздар туралы не ойлады екен? Шын мәнінде, эпостағы, мифтегі әдет-ғұрыптағы астральды құрылым элементінің маңыздылығы қандай, функциясы не деген сауал туындайды; шын мәнінде, түркі эпикалық мәтінінің тек сакральды мәнін, идеясын, ерекше күш-қуатын туғызып қана қоймай, сонымен бірге бастапқы эстетикалық және дүниетанымдық түсініктерді кереметтей көрсетілген десек, ондай мәтінді кім дүниеге келтірді? Оны кім ойлап тапты, кім ой-қиялын тасқа қашап түсірді, жоғар-ғы, ортаңғы және төменгі дүние мен уақытты байланыс-тыратын бағаналар түрінде ойы мен сөзін халыққа, ұрпақ-тарына қалай жеткізді. Тасқа қашалған көне түркі мәтінінің вертикальды құрылымы зер салып қараған адамға бір бастауды меңзейді, яғни өлең жолдарына көкке өрлеу, шарықтау тән.

Ал горизонтальды қозғалу нәтижесінде сабақтастық мәңгілікке ұласады, көне әдет-ғұрыпқа сәйкес біздің Кетуіміз бен Оралымыз қасиетті табалдырыққа байланысты, адам өзіне жақсы таныс нүктеге (бәйтерек, бағана, тастағы жазу, отбасы, киіз үй, ауыл...) қайта оралып, оның айнала-сында шеңбер жасап қозғалумен болады. Қазақтың ежелгі эпикалық жеті буынды өлеңдерінде осындай астральды символика бар, ол шын мәнінде де бұранда түрінде көрініп, ерлік жолдары (ат пен батырдың үш дүние бойынша қозғалуы) бастапқы нүктесіне қайта оралуымен аяқталады, көне түркі поэмалары мен семантикасындағы қағандар жорығы да дүниенің төрт бұрышына бағытталады:

Ілгері – күн шығысында,
Оң жақта – күн ортасында
Кейін – күн батысында,
Сол жақта – түн ортасында
Осының ішіндегі халықтың бәрі
Маған қарайды...

Кіші жазу, Орхон,
Күлтегін, VIII ғасыр.
(М.Жолдасбековтің аудармасы)

Сонымен түркі ескерткіші бізге сенімді бастау ретінде ***орталық,*** Отюкен бағдарын қалдырды, одан таралатын ток энергиясы Көктің, Тәңірдің таңдаулылары, батырлар, көне түркі мифтеріне сәйкес "күн нұрынан жаралған" "қажымас қайратты" адамдар Жердің бетімен сегіз тарауға қозғалады. Бірақта түркі поэмалары мен мифтерінің өзіне тән ерекшелігі мен табиғатына сәйкес әрбір құрылымдық элементтен әлдебір негіздік әрі функционалдық, әлдебір астральды мифтің жаңғырығын байқауға болады.

Халықтық дәстүрлі философия, халық поэзиясы мен біздің заманымызға дейінгі сақталған көне әдет-ғұрыптар түркі дүниетанымының бастауларын жарқырата көрсетеді, көшпендінің ар-намыс пен сұлулық туралы түсінік-танымын әрлей түседі.

Мысалы, XIX ғасырда Махамбет ақынның атқа қандай сипаттама берген біз жоғарыда келтірдік. Ат – көшпенді өмірдің оңы мен солы, Тәңірдің қалаулысы, эстетикалық, этикалық, дүниетанымдық бастаулардың маңызды принциптерін өзінің астральды-мифологиялық эволюциясына орнықтырған көшпенді болмысының мәңгі жеңімпаз және жасампаз мән-мағынасы. Эстетикалық жағынан алып қарағанда, жылқы дамып-жетілудің, әсемдік пен сұлулықтың үлгісі, көшпендінің жанындай жақсы көретін серігі; тарихы тұрғыдан алғанда, ол құдіретті аттылы-өркениеті бар түркі елінің гүлденуі

мен қайғы-қасіреті туралы мифтік-еске алу, практикалық жағынан алғанда, ол тұрмыстық-материалдық қажетті нәрсе, яғни көшпендінің жесе еті, мінсе көлігі, кисе киімі болған; мифологиялық тұрғыдан алғанда, ол көшпенділер ұғымындағы барлық астральды ұғымдар жиынтығын көрсететін, күнмен байланысты образ, этикалық жағынан – көшпенді-жауынгердің арман-үміті, алыс сапардағы шырағы, тірегі, сенімді серігі:

Арғымақ сені сақтадым,
Құлағың сенің серек деп,
Азамат, сені сақтадым,
Бір күніме керек деп.
Жабыдан туған жаман ат
Шаба алмайды бөжектеп.
Қырдан қиқу төгілсе,
Еділге таман үңілсе,
Арғымақтың баласы
Шабушы еді безектеп.

Махамбет, XIX ғасыр.

Сонымен ат жай ғана эстетикалық және мифологиялық белгілері бар жануар емес, көшпенді өмірдің маңызды тір-шілік тірегі болып табылады.

Ат – арынды түркі эпосы. Мифтер мен аңыздарда ол *жоғарғы, ортаңғы және төменгі* дүниелерді, шексіз әлемнің *сегіз кеңістігін* шарлайды. Халық ауыз әдебиетіне талдау жасап қарағанда, оның бас кейіпкермен мүлдем кірігіп кет-кенін, одан бөлінбейтіндігін байқауға болады. Бұл көне зооантропоморфтық түсініктердің жаңғырығы іспеттес. Ат түркі-моңғол халықтарының барлық батырлар жыры мен дастандарында, аңыздарында, ескі әңгімелерінде, батырлық туралы көне ертегілерінде иесімен бірге *күн, отты салт аттылы-батыр* бейнесін білдіреді, ат маңызды функционалды ауыртпалықты көтереді, орта дүниеде үйлесімділіктің салтанат құруына қатысады.

Түркі-моңғол халықтарының астральды мифтерінде, аңыздарында, ескі әңгімелерінде, ертегілерінде аттың басты кейіпкер болуы заңды құбылыс. Бұл образ халық ауыз әдебиетінде, батыр жыршы-жыраулардың эпикалық шығар-маларында, ақындардың лирикалық толғауларында үлкен сүйіспеншілікпен жырланады:

Ат қайда Ақбақайдай шаппай желген,
Қыз қайда құдашадай көзі күлген...

Халық философиясына сәйкес көптеген жер-су атаулары жылқыға байланысты қойылған: Ақбайтал, Торыайғыр, Айғыржал, Атбасар, Құлагер, Құлан, Бозайғыр, Қоскүрең, Сарыжал, Сауран, Атбасы және т.б.

Нағыз рухты жанитын жыр жолдары да атқа арналған:

Ат-жігіттің майданы,
Қылыш – жанның дәрмені,
Өлім – хақтың пәрмені.

Махамбет, XIX ғасыр.

Көк (Аспан) те басты мифологиялық кейіпкердің бірінен саналады. Көне түркі руналық жазбаларынан түркілерге Көк "теріс қарады", немесе қағанның патшалық етуін Көк "қол-дады", немесе Көкпен "таңдалған", "Көктен жаралған" қаған немесе "құдыретті" түркілер және "көк түрік" деген сөздерді кездестіруге болады. Көк – көшпенді түркінің ерлік ақиқа-тының және тарихының ең жоғарғы төрешісі әрі куәсі! Қа-зақтың "Қобыланды батыр" жырында көктегі құдай бейнесі жоғарғы әлемнің билеушісі, батырларды жарылқайтын, тарықтырмайтын, қорғайтын Көктім-Аймақ болып көрінеді.

Міне, сондықтан да Махамбет поэзиясында Көкке сыйыну күшті байқалады. Осы тараудың басында келті-рілген эпиграфта аттың маңдайы жұлдыздай жарқырайды. Бұл сөз тіркесі "таңдаулы" дегенді, яғни Көкпен астральды байланысты білдіреді.

Болмыс және өзге болмыс, ғажайып пен ерлік, өмір мен өлім, қайғы мен қуаныш тәрізді ұғымдар, сайып келгенде, бәрі-бәрі эпоста, астральды мифтер мен аңыздарда жинақталған ұлттық эстетика мен философияның түбегейлі мәсе-лелері болып табылады. Халық ауыз әдебиетінің осындай барлық жанрларының өзегінде астральды түсініктер жатыр, ол әсіресе атпен, оның сұлулығымен, оның мінезімен, оның күн құдыретіндей мәңгілігімен байланысты. Көптеген әдет-ғұрыптарда ат әртүрлі сакральды функцияларды орындайды, *көзге көрінетін мен көзге көрінбейтін* құбылыстарға, олардың құндылықтарын таразылауға қатысады.

Көшпенділер санасына тән ақиқат болмысты қабылдаудың, түсіну мен игерудің деңгейі мен нысаны мыңжылдық тәжірибеден қалыптасқан үлгілерден, нұсқалардан, алгоритмдерден, дәстүрлі пішіндерден, тұрақты қағидалардан, символдардан бастау алады, сөйтіп, тұтастай алғанда, өзіндік ерекшелігі бар, үйлесімді, ұлттық-қайталанбайтын түсініктерді қалыптастырады. Мысалы, түркі билеушісі белгілі бір шоқжұлдыздарға қарап, мемлекетінің құрылымдық үлгісін көре білді, ал белгілі бір шоқжұлдызға қатысты әртүрлі сюжеттердің болуы жердегі тұрмысқа орай пайда болды, кей жұлдыздар заңның, құқықтың биліктің символы болды. Астральды және күн іспетті символдар халық ауыз әдебиетінде де, классикалық әдебиетте де алуан түрлі функцияларды орындайды.

Міне, сондықтан да ХХ ғасырда жазылған М. М. Әуе-зовтің “Абай жолы” эпопеясындағы басты кейіпкер Абайды ғалым-әдебиеттанушылар жотадан көтеріліп, түнекті ығыс-тырған Күн бейнесіне теңейді. Біздіңше ойымызша романда Тоғжанның бейнесі де астральды мәнмен кереметтей сурет-телген, оны түркі халықтарындағы жастықтың, тазалықтың, махаббаттың құдайы Шолпан жұлдызбен салыстыру астраль-дық тұрғыдан әлем әдебиетіндегі ең жарқын да әдемі бейне-леген әйел образы екендігінде дау жоқ: “...Мойнында әсемдеп, кең ораған құбылма түсті торғын шәлі. Құлағында үлкен алтын сырғасы ырғалып келе жатқан Тоғжан, мынау ат үстінде, мынадай топ қыздың ортасында, дәл көпжұлдыз арасындағы Шолпандай”[13].

Біз көшпенділер өркениетін белгілі бір тарихи кезең ара-лығындағы бүкіл адамзат атаулының аса құнды әрі қайта-ланбайтын тәжірибесінің бір ретінде айырықша әлеуметтік-мәдени үлгі деп білеміз. Осындай ерекше дүниетанушылық жүйені философиядан бұрын болған дегенге сену де қиын шығар, сірә, ол жеткілікті дәрежеде бұтақталып, өркендеген. Ол үш мыңжылдық уақыт бойына әрекет етіп, көптеген халықтар мен тайпаларға материалдық және рухани мәдениет жетістіктерін жаңа сапада беріп отырды.

Философияның негізгі мәселелері адам мен дүние, табиғат пен қоғам, мәңгі өмір мен өлім, өмір мен оның мәні, идея мен зат, бар не жоқ десек, қазақтың дәстүрлі философиясында мұның бәрі мифологиялық, діни, ғылыми тұрғыдан одан артық болмаса кем қамтылмаған. Осыған сәйкес Темір Қазық туралы мифтің семантикасы мен құрылымын қарастырамыз.

Темір Қазық семантикасы мен құрылымы

Көне мифтерде, сенімдер мен ертегілерде жылқы туралы ерекше бір ықыласпен, талғаммен айтылады. Темір Қазық туралы түркінің астральды мифінде оның дүние, тыныштық, үйлесім, әмбебап және берік заңдылығы, дүниенің реттілігі, көшпенді тұрмысының негізі туралы ғажайып түсініктері көрсетілген. Көшпенді ұғымында ер қанаты атқа, текті де тәкаппар жылқыға тең келетін ештеңе жоқ.

Екі жұлдыз – Ақбозат пен Көкбозат Темір Қазыққа мық-тап байланған: түнгі аспанда үш жұлдыздың бір-біріне матас-қанын да көруге болады. Поляр жұлдызын ғасырлар бойы айналып келе жатқан Көктегі Көшпелі Аттар бейбітшілік, игілік, ырыс, ырғақ, тұтастық ұғымдарын бейнелейді, сондық-тан көшпенді рухына олар соншалықты жақын әрі қымбат.

Аттардың түсі мен атауының өзі ретсіздіктен үйлесімділікке бастайтын өзара қатыстылық пен бағынушылық принциптері туралы, жүйе мен иерархия туралы, жоғарғы және төменгі, күшті және әлсіз, ерлік пен нәзіктік, жарық пен қараңғылық, ақиқат пен құпия, оң мен сол, алда бас-таушы мен жетекке еру, даналық пен қарапайымдылық тәрізді ұғымдардың өзара қарым-қатынас нысаны туралы хабар береді. Яғни ғасырлар бойы мызғымайтын ереженің, әдет-ғұрыптың арқасында ежелгі түркі қоғамында отбасы, ру, тайпа, одақ және мемлекет болып келді. Белгілі бір мағынада миф нағыз мемлекеттің жүйесін көрсетеді: негізгі заңдай, конституциядай болып көрінетін Темір Қазық айналасында тек Ақбозат пен Көкбозат қана айналып қоймайды, сонымен бірге мифологиялық кейіпкерлер болып табылатын әрі алапат мифологиялық әлемді құрайтын,

өздерінде көптеген астральдық, күн іспетті және ай іспетті (солярлық және лунарлық) нәрселер тіршілік иелері бар жұлдыздар мен шоқжұлдыздар да оны айналып жүреді.

Міне, сондықтан Темір Қазық билік, алып жұлдыз әлемін қозғалысқа түсіретін күш болып табылады, Хан Аттары болып аталуының өзі оның жоғары билікке қатыстылығын көрсе-теді. Бұл арада ежелгі түркілердің өзіндік ойлау және дүниеге қатынасы, барлық көшпенді философиясының дамуы принциптері туралы ежелгі түркілердің қоғамдық-саяси және мемлекеттік-құқықтық көзқарастарының маңызды аспектісін анықтауға болады. Бұл ғарышты танудың әмбебап үлгісіне жатады, сол арқылы социум да қамтылады, ол көшпендінің санасына жақын әрі түсінікті жылқы арқылы мифологиялық тұрғыдан құрылған. Нақты астральды миф көшпендінің этикалық, эстетикалық, өнегелілік ұғымдарының толық дамуын көрсетеді.

Астральды миф бізге Алтын ғасыр туралы, қой үстінде бозторғай жұмыртқалаған заман, тыныштық, бірқалыптылық, уайым-қайғысыздық туралы айта отырып, сонымен қатар Түркі Болмысының қатал, ақиқат қырларын да жеткізіп береді.

Ханның Екі Аты – байлық пен биліктің бастауы. Бұл байлыққа қызығушылық пен қасгөй күштердің пиғылын білдіреді. Қазақ көшіне шабуыл жасаған жаулары олардың ең қасиетті қазынасы, ең қадір тұтатыны, баға жетпес құн-дысы және ерікті түркі жанына қымбат, оның рухтанды-ратын арманы, тіршілік ету мәні, негізі – жылқыны тартып алуға күш салуы тегін емес.

Арудан асқан жар бар ма,
Жылқыдан асқан мал бар ма,
Биенің сүті сары бал –
Қымыздан асқан дәм бар ма!
Желіде құлын жусаса,
Кермеде тұлпар бусанса,
Сәні келер ұйқының,
Жылқы қолдан тайған соң,
Қызығы кетер күлкінің.
Қыздың көркі құлпыда,
Жігіттің көркі жылқыда!

Ақтамберді, XVII ғасыр.

Дүниенің негізі мен адамзат өркениетінің бастауы ретінде Ақбозат пен Көкбозат туралы таным-түсінікпен осы астраль-ды мифтің үшінші жағы – эсхатологиялық байланыстың болуы сондықтан деп білген жөн. Көктегі Аттардың Темір Қазыққа байланғандығы белгілі. Ол түркілердің космологиялық (мифтік поэтикалық) жүйесінде негізгі орын алады. Темір Қазық жұлдызы – Тәңірдің жаратылысы. Қазақ пен түркі-моңғол мифологиялық дәстүрінде Темір Қазық қай бір кезде жаратылыстың пайда болған нүктесі болып сана-лады. Ол – “дүниенің кіндігі”, қазақтардың мифтік поэти-калық санасының жоғары құндылығы, ғарыш пен жерде үйлесімділік пен тәртіптің салтанат құруы. Тұтастық пен үйлесімділікке – Екі Қасиетті Атқа – қатер төндірмекші жаулар бір мезгілде адамзатқа да қатер төндіреді, өйткені, Аттар байланған темір қазық көк күмбезін тіреп тұрады.

Аттарды ұрлап кетсе, онда бүкіл әлемдік апат болып, жер мен аспанның соқтығысып, дүниенің астан-кестеңі шығады. Демек көшпенді өзінің жақсы көретін атын адамзат өркениетінің тірегі етіп қойған, адамзаттың мәдени құн-дылықтарының иерархиясындағы оның мән-маңызын айқындап берген. Яғни Ат –Тәңірдің қа-лауы, космогонияға қатысушы-лардың бірі, ол өзінің қозғалы-сымен адамзат өмірінің мәнін білдіреді. Атты сақтай білудің өзі, сайып келгенде, түркінің көшпелі мәдениетін сақтау екен, демек сол арқылы адамзат өзін-өзі сақтайды. Осы астральды сюжеттің философиялық аспектісі осы дүниедегі көшпелі түркі халқының және түркі адамының өмірлік мәні мен идеясын ғана емес, негізгі принциптерін, оның сыртқы дүниемен өзара қарым-қатынасының стра-тегиясын қамтиды.

Қазақ ертегісі мен классикалық батырлар жырындағы күн іспетті кейіпкерлердің функциясы

Егер XIX ғасырдағы күн іспетті-метеорологиялық мектептің көрнекті өкілі В.Манхардт пікіріне сүйенсек, онда күн іспеттілік миф, мотив және сюжет дегеніміз мифологиялық кейіпкер ретінде *күннің белгілеріне* ұқсас белгілерді иеленетін кейіпкерлері бар түрлерін айтуға болады екен.

Мұндай белгі образда ашық түрде немесе жасырын нысан-да кездесуі мүмкін. Астральды кейіпкер өзінің мәнін, функ-циясы мен *белгілерін* белгілі бір шығарманың жанрлық таби-ғатына байланысты өзгертуі ықтимал, бірақ аталған белгілерді жоғалтпауына байланысты астральды болып қала береді.

Қазақтың классикалық эпостарында, құдыретті-батырлар туралы ертегілерінде ондай *белгілері* бар батырлардың іс-әрекеті *жоғарғы, ортаңғы және төменгі* – үш әлемде өтеді: алдымен зынданға түседі, серігі – аты оны құтқарып алады, сосын өздері жорыққа аттанған бастапқы нүктеге қайта оралады, бұл оқырманға аспан әлеміндегі күннің айналуындай көрінеді. Күн қозғалысының бұл семантикасын стилистикалық жағынан эпостың өн бойындағы ғажайып ерліктер күшейте түседі, ондай ерліктер эпикалық шығарманың мазмұны мен түрін құрап қана қоймайды, сонымен бірге белгілі желімен ауысып келіп отырады, яғни оны бір көтеріліп, бір ылдилайтын жоталармен салыстыруға болар еді, одан өткен кейіпкер жерасты әлеміне түскенше осындай оқиға өрісін басынан кешіреді. М.О. Әуезовтің “Абай жолы” эпопеясы оқырмандарды романдағы қозғалыс пен динамиканың күш-тілігімен ғана тартып қоймайды, сонымен қатар ондағы күн іспеттілік құрылым да қатар әсер етеді. Күн қозғалысының семантикасын шығарманың тақырыптарынан да байқауға болады: “Қайтқанда”, “Қат-қабатта”, “Жолда”, “Шытыр-манда”, “Бел-белесте”, “Өрде”, “Қияда” және т.б. Романның көркемдік кеңістігінде жарық таратушы ретіндегі бас кейіп-кердің қозғалысы күннің қозғалысын еске түсіреді.

Қазақтың классикалық эпосы мен ежелгі ертегілеріндегі бас кейіпкердің астральды бейнесін элементтерді талдай отырып, оның бәрінде күн іспеттілік белгілер бар екендігіне көз жеткізуге болады.

Халық шығармаларындағы эпикалық кейіпкерлерге ортақ нәрсенің бірі оларға мыстан кемпірдің кездесуі деуге болады (Алпамыс батыр” жырындағы мыстан, өзбектің “Алпамышындағы” мыстан Сурхаийль).

Ежелгі ертегілер мен батырлық эпостарда айтылатындай, мыстан кемпір күннің ұясына бататын, жын-перілер жерін мекендейді, сол жерге келгенде, күннің де, жарық бастауларын өзімен бірге алып жүретін батырдың да жолы үзіледі.

Мыстан жарыққа, адамзатқа қарсы күш болғандықтан өзінің жын-перілерімен батырға қастандық жасайды.

Батырдың астральды семантикасы оның ортаңғы дүние аймағына бас көктеп кіретін қараңғылыққа, жын-перілерге қарсы күресінен көрінеді, ол өзінің күн іспетті ерлігімен жарық әкеліп, оларды қууға күш салады (Ортаңғы дүниенің “төрт бұрышындағы” әділдік пен үйлесімдікті бекітетін мұн-дай батырлық функцияның ортақ белгісі Тоныкөк, Күлтегін және Білге қаған тәрізді көне түркі әдебиетінің ғажайып руналық ескерткіштері арқылы қазақ пен түркі-моңғол эпос-тарының бастаулары бір екендігін дәлелдейді), мұның бәрі жырдың ішкі логикасынан, тұжырымы мен күн іспеттілік құрылымынан анық байқалады, оның басты құрылымдық элементі жарық әкелуші кейіпкерді жерастына қамап тастау жырдың құрылымдық элементі болып табылады (зындан – о дүниенің есігі іспетті).

Классикалық батырлар жыры мен ежелгі ертегілерде батырдың жолын кесуші мыстан қақ айырылып кеткен жын перілер жерін жамаушы кемпір бейнесінде суреттеледі. Қазақтың батырлар жырлары мен мифтерде айтылатын зындан екі дүниенің арасындағы жердің жарығы, ол күннің жарығынан айрылып кеткен, оны күн батқасын мыстан кемпір жамауға қайта кіріседі. Егер мифте күн сәулесі жер жарығын айырып жіберсе, ал батырлар жырында күннің орнын батыр басады, енді жарықтың барлық функциялары, белгілері оған көшеді.

Күн-кейіпкердің ең негізгі қасиеті жылқымен біртұтас болып, ажырамастығында деуге болады, оның күн іспет-тілігіне кейін тоқталатын боламыз.

Бұл қасиет ертегі мен эпоста бас кейіпкер мен аттың біріккен әрекетін білдіреді. Антроморфтық белгілерді иеле-нетін ат иесіне ақыл-кеңес береді, мәселені талқылайды, оны кінәлайды, оған ренжиді, бірде бас кейіпкердің ұлы болып, бірде серігі болып сырласады, бірақта солярлық мәнін жоғалтпай, кейіпкер екеуі біртұтас күн бейнесін құрайды. Отты Салт атты, кентаврға қарасақ, екі кейіпкердің бір тұлғаға айналғандығын көреміз.

Осыған орай эпос та, батырлар туралы ертегі де өздерінің басты кейіпкерлерін күн іспетті етіп көрсетіп, оның мифоло-гиялық қырларын, белгілері мен функцияларын күнмен байланыстырады.

Біздің әлгінде айтып өткен жын-пері бейнесіндегі мыстан кемпір күн-салт атты образының құрылымына және оның күн іспеттілік (солярлық) функциясына қандай қатысы бар деген сауал туындайды?

“Қобыланды батыр” жырында мыстан төменгі дүниені мекендейтін қас күштердің жиынтық бейнесі, ол жарық пен әділдікті жақтаушы эпикалық кейіпкерге, жырда жанама түрде көрінетін құдайдың өзіне, яғни Көк пен тау құдайы, жоғарғы дүниенің билеушісі Көктім-Аймаққа қарсы шығады.

Отты Салт атты (Алпамыс, Қобыланды) Қобыланды тек Көктің әмірін орындаушы. Көктім-Аймақ болса эпикалық жырдағы ең басты күн іспетті символ болып табылады. Көне түркі ескерткіштеріндегі Көк функциясының рөлін білуі-мізге байланысты бізге ондай кейіпкердің миф пен эпостағы алар орнын түсіну онша қиынға соқпайды. Жалпы алғанда, жасырын түрде болғанымен ***оны эпостың өзі*** деу керек, өйткені, ежелгі заманда Көкке арналған миф пен әдет-ғұрыптың рухани және тарихи қарылғашы есептелетін эпос дүниеге келді.

Міне, сондықтанда біз мыстан образына тоқталуды жөн көрдік, өйткені, түнек пен қараңғылықтың қасгөйлік әрекеті арқылы “Қобыланды” эпикалық жырындағы жарық пен Көк бейнесі айшықтала түседі. Көктің қызы Құртқа жоғарғы дүниенің жақтасы әрі Ортаңғы дүние кеңістігіндегі батыр ретінде жарық нұрын себуші Қобыландыға жар болады.

Мыстан кемпір мен жарыққа байланысты аңыз эпикалық жырларды былай қойғанда, астральды мифтің нақ өзінен туындайды. Бұл жерде әңгіме Темір Қазық жұлдызы туралы болып отыр.

Көне астральды миф бойынша жер жамап отырған мыстан кемпір төменгі дүниеге жарық түскенде қатты ашуланып, жын-перілерін жинап, жарық дүниенің тірегі Темір Қазық жұлды-зына қауіп төндіріп, оны жұлып тастауға ұмтылып, дүниенің астан-кестеңін шығармақшы болады. Жеті Қарақшы туралы миф тәрізді бұл мифте де эсхатологиялық мотив жатыр.

Жоғарыда келтірілген эсхатологиялық мотивтің жаңғырығы М. О. Әуезовтің атақты “Абай жолы” роман эпопеясында өз көрінісін тапқан дей аламыз, өйткені, оған Абайдың әжесі Зере, анасы Ұлжан үшеуінің ымыртта дүниенің тыныш-тығын, оны пәле-жаладан сақтауды тілеуі дәлел бола алады:

“Абай кешкі қозының жамырауынан оянды. Бүгін қойды кеш сауып болған ба, ымырт жабылып қалыпты. Дүние у-шу, ызың-ызың... Бірақ соны көмескі, бұлдыр түс аралас-тай болжайды.

Екі ана ортасында жаны ауырған бір бала. Бейуақтағы үшеуінің құпия тілегі – зор шындықпен еміреніп тілеген тілегі осы еді”[14].

Міне, сондықтан атақты Махамбет батыр небір қара күштерге қарсы тұра білген мызғымас Темір Қазықтан күш алып, өзінің ерлік пен жігерге толы “Ереуіл атқа ер салмай” өлеңінде былайша жырлайды:

Темір Қазық жастанбай,
Ерлердің ісі бітер ме?

Әрине, ақын бұл жерде өзінің жағаласқан жауын айтып отыр делік, бірақ мифологиялық образдар мен халықтың поэтикалық санасы оның бұл жырына терең мағына береді. Өйткені, мифтегі мыстан кемпір қастандығына төтеп бер-ген Темір Қазық арқылы астральды мифтің құдыреттілігі бой көрсетеді.

Енді қазақтың эпикалық дәстүріндегі, яғни ертегісі мен эпосындағы күн іспетті кейіпкердің функцияларына кеңірек тоқталсақ дейміз.

Жоғарыда айтқанымыздай, ежелгі ертегілердегі күнді бейнелейтін кейіпкерлерден “Қобыланды батыр”, “Алпамыс батыр” жырларындағы кейіпкерлердің ерекшеліктерін ажырата қою қиын, өйткені, мұнда да бас кейіпкер өзінің аты-ның – досының, серігінің, соғысуға бірге шыққан жолдасы-ның айтқанын тыңдамай, терең зынданнан бір-ақ шығады.

Ат пен эпостың бас кейіпкерінің бір-бірінен ажыратылмайтын, біртұтас бейне екендігін бұдан бұрын айтқан болатынбыз, демек олар біртұтас астральды (күн іспеттілік) дене. Эпостағы тап осындай күн іспетті символдың құрылымы бар болмыс-бітімімен бұл астральды мән-мағынаны айқындай түседі, жорыққа шыққан батырдың жалғыз сенері де, сүйенері де ат, онымен ақылдасады, қиын сәтте бірге қимылдайды, бір-бірін қорғайды, бір сөзбен айтқанда екі жарты бір бүтінге айналады.

Ал атынан айырылып қалған батыр небір қателіктерге ұрынып, түнекке тап болатындығы түсінікті. Бұл арада мәселенің түйінін шешу қиынға түспейді, оған мифология ғылымы тұрғысынан жауап қайтаруға болады: көшпенді-қазақ көне заманнан бері атты қастерлеп, өзінің жан серігі еткен, соған байланысты батырлар жырындағы бас кейіпкер мен ат біртұтас, ажыратылмайтын бейнеге айналған.

Батырлар жөніндегі ертегі болсын, классикалық батырлар жыры болсын, қайсысын алып қарамаңыз, тұлпардың ішінде (Байшұбар, Тайбурыл, Тарлан) өзінің бірінші күн-бөлігін қатерден құтқармайтыны жоқ.

Мифте және көне эпостарда, одан туындайтын бірқатар тұжырымдарда Күннің мәңгі өшпейтіндігі заттар рухы мәң-гілігімен байланыстырылады. Заттар рухы әр сәт сайын күн қуатымен жаңарып отырады. Бұл нағыз анимизм деген сөз[15].

Халықтық-поэтикалық ұғымында әлі күнге дейін адам рухының өлмейтіндігі, әруақ туралы түсініктер санаға әбден сіңіп қалған.

Бұл халықтың сүйікті батырының мәңгі өлмейтіндігі туралы сауалға берілетін дайын жауаптың бірі ғана. Ал мұның өзі эпикалық стильдің өте маңызды әрі құрылымдық эле-менті болып табылады, айталық, бас кейіпкерді шапса, қы-лыш кеспейді, атса, оқ өтпейді, суға салса, батпайды, ол міндетті түрде жер астына түсуі тиіс, өзінің серігі-тұлпары оны міндетті түрде құтқарып алады, міндетті түрде әрі белгілі бір заңдылыққа сәйкес өзінің аттанған жеріне, яғни бастапқы нүктесіне қайта оралады, демек ол мәңгілік шеңбер жасап айналып жүретін күн деген сөз. Сөйтіп, батыр өзінің еліне, орталық нүктесіне – тайпасына, ауылына, ошағына оралады. Күн тәрізді толық айналым жасайды.

Халықтық эпикалық дәстүрде күн іспеттілік және астраль-ды мотивтердің функцияларын ашуда тал түс және түн ортасы тәрізді мифологема үлкен маңызға ие. Тек қазақтың батырлар жырында ғана емес, сонымен бірге барлық түркі-моңғол халықтарының, Кавказ халықтарының эпикалық мұраларында жалпы шығыстық мотив Ұлы Тал түс ұғымы кеңінен тараған. Ал көшпенді-малшы үшін оның орны тіптен бөлек.

Түркілердің мифтік поэтикалық ұғымында Тал түс дегеніміз Күн-батырдың Көк Шыңының ең биік нүктесіне шығуы, бұл – уақыттың өзге дүниеге, қараңғылық дүниесіне қарай жұмбақ түрде ауысуының белгісі; эпикалық шығармада бас кейіпкер сапарының ең биік шыңы зынданда болған уақыты; этнографиялық жағынан алып қарағанда, оны даладағы тіршілік атаулының бәрі мүлгіген тыныштықпен, апшыны қуыратын аптап ыстықпен салыстыруға болар еді.

Халық психологиясы мұндай күн іспетті символдарды уақыт туралы, өтпелі нүкте туралы, өмірдің жалғандығы туралы түсініктермен байланыстырып, өздеріне етене жақын ұғымдармен бейнелейді. Тал түстен кейін қараңғылық дүниесі мен қас күштер бас көтере бастайды.

Мәселен, Махамбет өзінің атақты бір термесінде Ұлы Тал түс басталғанға дейін аттың шабысымен уақыттан озуға ұмтылуды былай суреттейді:

Ұлы түске ұрынбай,
Ерлердің ісі бітер ме?

Күлтегін мен Білге қаған құрметіне арналған VIII ғасыр-дың тарихи-ерлік поэмасында *түн жарымы мен тал түске* ерекше мән берілген. Осы көркемдік дәрежесі өте жоғары көне шығармада ***Тал түс пен Түн жарымы*** маңызды геосаяси ұғым ретінде көрінеді: *тал түс* – солтүстік жақ, яғни Отю-кэннің жоғарғы жағындағы аудандар, ***орталық,*** (Хакасия мен Саха елі жағы), ал *түн жарымы* – оңтүстік жақ – Қытай, Корея, Ауғанстан және т.б. Сондай-ақ Тал түс және Түн жарымы туралы ұғымдарда уақыт пен кеңістік туралы идеялар да бар:

Ілгері – күн шығысында,
Оң жақта – күн ортасында
Кейін –күн батысында,
Сол жақта – түн ортасында
Осының ішіндегі халықтың бәрі
Маған қарайды...[16]

Сонымен, біз астральды қырлары бар, атпен бірге кірігіп, біртұтас әлемге айналған күн іспетті эпос кейіпкерінің болмыс-бітімін қарастырдық. Кейіпкердің сәуле шашатын функциясын анықтауда астральды белгілері бар сюжеттер мен мотивтер, мифологемалар үлкен рөл атқарады.

Күн іспетті символика – көшпендінің мыңдаған жылдық мәдениетінің рухани жемісі. Ол өте ауқымды, айнымайтын эстетикалық, ғылыми-танымдық маңызға ие, фольклордың эпикалық жанрында айырықша функциялар атқарады, ежелгі ертегілерде, аңыздарда, әңгімелерде өзінің бар екендігінен хабар беріп, әдет-ғұрыптар мен дәстүрлерге еніп кетеді. Ашық аспан астында мыңдаған жылдар бойы тіршілік еткен түркі-моңғолдардың ұшқыр ой-өрісі арқасында астральды миф құрылымының элементтері Күн, Аспан, Ай, жұлдыздар мен шоқжұлдыздар кейпінде көрсетіледі. Мифтің (этиос) жақсы сақталып қалған қасиетті нышандырын мәдениеттен, әдет-ғұрыптар мен дәстүрлерден анық байқаймыз. Мыңдаған жылдық тарихы бар құдыретті мәдениет, салт-дәстүр, әдет-ғұрыптар мифтерді, нанымдарды тірілтіп, оның бұрынғы қасиетіне ие болуына жол ашады.

Мәдениеттің мұндай қырларын осы зерттеп отырған тақы-рыбымызға байланысты аспектіде қарастырып көрсек дейміз.

“Қобыланды батыр” жырындағы “күн-құлынмен” кездесу әдет-ғұрпы

Астральды (күн іспетті) мифтің құрылымында құдыретті деп саналатын философиялық-эстетикалық бастапқы негіз-дердің бар екендігін біз көшпендінің әдет-ғұрып пен ырым-дарынан көптеген мысалдармен дәлелдеуге болады.

Қазақтың тыныс-тіршілігінде аттың жөні бөлек екені белгілі, ол мыңдаған жылдар бойы жинақталған дала даналы-ғындағы күшті рухани құрылымдардың бірі, дүниетанымдық бастаулар мен алғашқы эстетикалық ұғымдар жиынтығы, әдет-ғұрыптағы өмір мен өлім арасын байланыстырушы, сөйтіп, ***бұрынғы мифологиялық кейіпкердің (күннің)*** барлық символикалық функциялары мен белгілерін өзінің бойына жинақтайды, көшпендінің дүниеге көзқарасы мен дүние танымының алтын діңгегіне айналады.

Эпос пен әдет-ғұрып бұрынғы ***мифологиялық кейіпкердің*** белгілерін сақтады ма?

“Қобыланды батыр” жырының көп нұсқаларының бірінде мынадай бір сюжет кездеседі: бірде батырдың ала аты бәй-геден ең соңында қалып қояды. Оны көріп, қатты қын-жылған Құртқа былай дейді:

Жылқыдан тұлпар сыналмай,
От орнындай тұяқты,
Қиған қамыс құлақты,
Қазырети Ғалидың
Дүлдүліндей сияқты
Бір тұлпарды мінгізбей,
Төбесін көкке тигізбей,
Менің кеулім басылмас[17].

Немесе:

Құлақ сал сөзіме
Бері таман кел, – дейді,
Тобылғы меңді торы атың
Жауға мініп шабуға
Жарамайды бұл, – дейді.
Жан серік атың, сұлтаным,
Көкала бие ішінде,
Көк бурыл құлын бар,
Жан серік атың сол, – дейді. –
Бұл сөзімді біл, – деді –
Құртқаның сөзін сынарсың...[18]

Жырдың бұл үзіндісіне қарап, Құртқаның ат сыншысы екендігін көреміз, ол күн кейіпті ерін қастерлеп қоймайды, сонымен бірге жан-тәнімен Көкке сеніп, өзі содан жаралған ол (Құртқа Көктім Аймақтың қызы) Қобыландының биіктерге ұмтылуына жәрдемдеседі: *сенің қуанғаннан төбең көкке жетеді*[19].

Эпикалық кейіпкерлердің Көкке қарым-қатынасына келсек, Құртқа сияқты *көкте* жаратылмағанымен, ат та, батыр да жоғарғы дүниеге жатады, олардың арасындағы астральды бірлік ешқандай мызғымайды: бір дене, бір жан және бір тағдыр. Ат – Көктің өз *қалаулысы*, классикалық эпостың барлық нұсқаларында өзінің иесін құтқаруға әзір; өйткені, бірге тұтасып өскен кейіпкерлер бір-бірінсіз эпос кеңістігінде де, тарихта да өмір сүре алмайды. Ол өзінің қанаты-аты болмаса, ақылдасарынан айырылса, түнекке тап болады, оған қайғы-қасірет келеді; ал "екінші бөлігінсіз" аттың да жағдайы мүшкілге айналып, ерлік жолын жалғастыра алмайды.

Көктің қызы Құртқа болашақ салт атты-батырдың күн кейіпті, күн іспетті қасиеттерді иеленіп, арман-мұратына жететіндігін іштей сезеді. Енді соған тоқтала кетелік.

Құртқа жолда келе жатып, қайын атасының жылқылары ішінен бір буаз биеге көзі түседі. Ол қариядан әлгі биені өзіне беруді өтінеді.

Бірақ Қыдырбай биеден туатын құлынның қанатты тұл-пар болатындығын біліп, бергісі келмейді. Ұлының тақы-мына ондай тұлпар тисе, баласынан айырылатындығын қайран әкесі іштей сезеді. Құртқадан Қобыландының даңқын сол тұлпар аспанға көтеретіндігін болжап айтқанын естіген дана қарт ақыры келісімін береді.

Жырдың бір нұсқасында жаңа туған құлынды Құртқаның өзі өсіреді. Қобылданды бірінші рет осы атқа мінгенде көкке көтеріледі. Тек Құртқаның "жерге түсе гөр" деп жалынған дауысын естігеннен кейін жерге қайта түседі[20]. Дүниенің төрт бұрышына ұзақ сапарға аттанған ұлдарын, ерлерін, әкелерін жылдар бойы көрмеген әйел-көшпенді осылай жалбарынар еді.

Осы арада Доспанбет жыраудан үзінді келтіре кеткен жөн:

Ағарып атқан таңдай деп
Шолпанды шыққан күндей деп,
Май қаңбақта ағалардың аты жусап жатыр деп,
Ақ шаңдақты құрып қойған шатыр деп,
Жазыда көп-ақ жортқан екенбіз
Арғымақтың талдай мойнын талдырып.
Үйдегі қалған арудың
Ал иіндігін аудырып.

Эпикалық бас кейіпкердің – Отты Салт аттының күн іспеттілік әдет-ғұрып құрылымындағы күн іспетті қырлары мен функциясын анықтау үшін жоғарыда келтірілген мейілінше маңызды штрих-сәттеріне тоқталған жөн.

Жырдың мәтіне қарап аттың қанаты барын көреміз. Бұл тек тұлпардың ғана емес, поэзияның да символы. Бұл бола-шақ астральды кейіпкердің жаны, ерліктің күн іспетті қа-наты, көктің ең таңдаулысы, дүние байланыстарының жиын-тығы. Тайбурыл-құлынның эпоста қанатты болып суретте-луінің өзі жырдың көркемдігіне, миф қасиеттілігін дәріптеуге ғана қатысты емес, сонымен қатар халық жадының мәңгілік сұлулығы, оның жоғары эстетикалық ұмтылысы деп ойлай-мыз, ендеше оның тәрбиелік мәні зор.

Астральды тақырыпқа, оның белгілері мен функцияларына қайта бір орала кетелік. Батыр мінген аттың астральды қырларын ерлік жырының өн бойынан кездестіруге болады:

Аршын басты бурылы,
Қабырғадан қанаты,
Сұлтанының жан аты.
Күн түсірмей көзіне,
Жел тигізбей өзіне,
Үстіне шатыр тіккізді...[21]

Эпикалық жырдың осы үзіндісі ат үйретудің киелі дәстүрінің көне түрін қайта қалпына келтіреді.

Тайбурыл-ат пен күн арасындағы байланыстың көркемдік деталі өте маңызды, оның күн іспетті белгілерін байқаған Көктің қызы Құртқа үстіндегі алтын тонды шешіп, оған құлынды орап алады.

Егер бұл арада бізге "жаңа туған құлын-күнді қолға алу" немесе "жаңа туып, басқа әлемге аяқ басқан құлын-күнді қарсы алу" тәрізді көне әдет-ғұрып толықтай мәлім болмаса да, көшпенділердің бай космогоникалық, күн іспеттілік, ай іспеттілік және астральды ұғымдарын есепке ала отырып, олардың жылқы ұстаумен байланысты көне дәстүрлері болғанын жоққа шығара

алмаймыз. Бірақ сонымен қатар “дүниеге келген күн-құлынды қарсы алу” дәстүрі болған болуы да мүмкін, өйткені, құлын туған кезде жырдың бір нұсқасында оны барқытқа, екіншісінде алтын паршаға, үшіншісінде алтын тонға орап алады. Осының бәрі сайып келгенде, жаңа туған күн-құлынды қарсы алу дәстүрі деп білеміз, ал оның астарында астральды мифтің жатқаны сөзсіз.

Ежелгі заманда тап осындай әдет-ғұрып болды ма, жоқ па, мәселе онда емес, ең бастысы эпостың көркемдік әле-мінде осындай қасиетті рәсімді орындайтын әйел-сыншы болады. Бұл – Көк пен таудың билеушісі, Көктім-Аймақтың қызы Құртқа екендігінде дау жоқ.

Жыр жолдарын дүниеге келтірген қазақтың дана жырауы биенің ішінен жаңа туған құлынды тұяғын жерге тигізбей көтеріп алу рәсімін егжей-тежейлі білетін әйел-сыншыны көтеріңкі көңіл-күймен әсемдеп, мәнерлеп сипаттаған. Бие-нің құлындауы кезінде жаны күйзеліп, бір өліп, бір тірілген әйелдің психологиялық жағдайы кереметтей көркем тілмен жеткізілген. Ол ана ретінде, оның ең жақын адамы ретінде “дүниеге тіршілік иесін” әкелушімен бірдей қиналады[22]. Оның іс-қимылы бәрі-бәрі аса бір дәлдікпен суреттелген.

Көк билеушісі Көктім-Аймақтың қызы құлынды алтын тонмен жабуы кездейсоқтық па, эпикалық жыршы Құртқаның толқыған көңіл-күйіне болашақ күн кейіпкер, жоғарғы дүниенің құрылымдық элементін құрушы аттың аяғының жерге тимеуіне неге соншалықты мән береді.

Тұншығып тұлпар қалар деп
Құртқаның жаны шығады.
Тонын жарып тұлпардың
Құлынға тыныс қылады.
Сонда жатып құлындап
Бурыл тұлпар туады.
Тұяғын жерге тигізбей
Үстіндегі шешініп,
Құртқа сынды сұлуың,
Алтын тонға орады.
Аузын үріп сыпырып,
Маңдайынан иіскеп,
Шүкір ғып хаққа тұрады[23].

Құртқа тура жаратушының өзіндей әрі құлынның анасы секілді оның аузынан үріп, дем беріп, жаңа өмірге қадам бастырады; хаққа сыйынып, маңдайынан иіскейді. Құлынның тууына бастан-аяқ қатысқан Құртқа тура оның анасы, әпкесі (басқа нұсқаларда құрдасы, егіздің сыңары) тәрізді.

Тайбурылдың көктен жаралғанын тағы бір дәлелдейтін эпикалық түйін “Тұяғын жерге тигізбей” деген жыр жолдары екені анық. Жырдың басқа бір нұсқасында атты “Тобығы меңді торы ат” деп атайды. Сирағында ақ таңбасы бар атты солай атайды. Ал аттың аяғында бұл қалай пайда болды деген сауалға мынадай жауап беріледі: “Құртқа қанша сақтық жасағанымен биенің құлындайтын сәтін құлдары аңғармай қалады. Құлын кілемнің үстінде емес, дала төсінде дүниеге келеді, соған сәйкес бір аяғы жерге тиіп кетеді де сирағында ақ таңба қалып қояды”[24].

Құлынның дүниеге келу сәтінде денесінің жерге тиіп кетуі күшінің жерге берілуін білдіреді. Ал жер мен аспанның бір-біріне тиюі көшпендінің ақылына сыймайтын, оған жол берілмейтін нәрсе.

Ондай аспан мен жердің бір-біріне тиюі ортаңғы дүниенің астан-кестеңін шығарады. Міне, сондықтан да Тайбурыл тұлпар болған соң, ортаңғы дүниемен ұшады, ал тұяғының қандай болғаны жырда “көлденең жатқан көк тасты, тіктеп тиген тұяғы саз балшықтай иледі” суреттейді, сондай-ақ найзағай жарқылдатып, жер сілкіндіріп, дауыл тұрғызады және т.б. Бұл “аттың тұяғының жерге тимеуіне” қатысты жанама түрде еске салу ғана, сондай-ақ атты көк құдыретінің өкілі, күн іспетті символ ретінде көрсетеді.

Жерге тұяғы тимейтін, көктен жаралған тұлпар туралы осындай ұғымдарды барлық түркі-моңғол халықтарының эпикалық дәстүрінен және қазақ халқының эпикалық шы-ғармаларынан жиі кездестіреміз.

Мысалы, қалмақтардың атақты “Джангар” эпосында жыршы сандаған ұшатын тұлпарларды суреттейді:

Мчался табун, будто брезгуя прахом земным,
Облако пыльное следовало за ним...

Немесе

Савр быстро сел на коня,
Словно красный уголек,
Отскочивший от огня.
Лыско был, что стрепет, летуч,
Поскакал он пониже туч,
Повыше коленчатых трав...[25]

Ал атақты “Алпамыш” эпосының өзбекше нұсқасында Чибар ат құстардан бетер ұшады[26].

Қазақтың белгілі эпос зерттеушісі О.Нұрмағамбетова көптеген халықтардың шығармаларында эпикалық қалып болып табылатын өзге мотивті келтіреді.

Құртқа Қыдырбайдың жылқысынан буаз биені таңдап алды, сосын құлын туғанда қасында болып, оны үйдің астынан салынған сарайда ешкімге көрсетпей өсіреді. Қобыланды бірде жердің сілкінгеніндей қатты дүмпуді, дүбірді естіп, құлынды жасырып қойған жерінен тауып алады. Бұл не дүбір деген сұрағына алғашқыда Құртқа: “Бұл менің қайын атамның табындарының дүбірі” деп жауап береді. Келесі күні тап осындай сұраққа Құртқа: “О, батырым менің! Сенде өзіңе тірек болатын не ағаң, не інің жоқ. Сондықтан мен саған арнап ат баптадым. Бұл дүбір сол сенің серігің Торы аттың дүбірі, сен онымен жауға шабатын боласың”[27]. Жыршы жердің діріл-дүмпуін, сұмдық гуіл мен тасыр-тұсырды құ-лынның үй астындағы сарайда ұсталғанына ашуланған күн-нің, көк құдыретінің әрекеті деп қарайды.

Біз аттың дүниелер арасын байланыстыратын буын екендігін айтқанымызда, оның күн-кейіпкер мен көк-кейіп-кері арасын байланыстыратындығын да естен шығармауыз керек, яғни ат өзінің анасын, қарындасын тыңдап, олармен санасып, айтқан талап-тілектерін орындауға күш салады, демек ол ананың ақылын, өкінішін, қапалануын түсініп, оны иесіне жеткізуге тырысады. Міне, сондықтан Байшұбар, Тарлан, Тайбурыл және басқа тұлпарлар өзінің батырына өзін қай жерде қалай ұстауды, қауіп-қатерден қалай құтылу жолдарын айтып отырады, оған өзінің отаны бар екендігін, онда қартайған ата-анасы күтіп жүргендігін еске салады, батырдың жіберген қателіктерін, ойланбай істеген істерін сынға алып, қатерлі жағдайлардан аман-есен алып шығады, өйткені, сондай қиын-қыстау сәттерде Қобыланды батырдың қасында Тұлпар-жұлдызды тәрбиелеген Құртқа болса, ол тап осындай көмек жасар еді.

Эпостағы күн іспетті кейіпкердің қыр-сыры мен табиғатына зер салған кезде біртұтас бейнеге айналған екі кейіпкердің астральды образы ғана емес, сонымен бірге Тайбурылға анасы саналатын Көктің қызы Құртқаның құдыретіне де мән бердік. Оның осындай қырлары мен қамқорлығы эпикалық шығарманың өн бойында өзек болып, әдет-ғұрыптан көрінеді. Қобыланды батыр жырынан тек ат пен батырдың біртұтастығы ғана емес, Күн-Ат пен Көк қызының бірлігін білдіретін көне әдет-ғұрып нышанын көреміз.

О.Нұрмағамбетова “Қобыланды батыр” эпосына жасаған түсіндірмелері мен ескертулерінде халық аңызының мынадай нұсқасын келтіреді[28].

“Бірде Қобыланды кең далада аң аулап жүріп, биік тауға келеді, одан жылау мен жоқтауды естиді. Ол жақынырақ келсе, жерде жылап отырған бір қызды көреді. Батырдың қойған сауалына қыз былай деп жауап береді: “Әр айдың осы кезінде біздің тайпамызға айдаһар келеді де бір қыз бен бір жастағы құлынды жұтып қояды. Біздің тайпамызда айдаһарға қарсы шығып, қайрат қылар ешкім жоқ, ал халық қорыққанынан оған қызы мен құлынын беріп отырады. Мен – Көктім-Аймақтың қызымын...”.

Осыған орай неге қыз бен құлын ғана айдаһарға беріледі деген сұрақ туындайды? Кемпір-шал, жас не егде тартқан әйелдер бар емес пе? Мұндай таңғаларлық әдет-ғұрыпқа құлынның қатысы не? Құлыннан басқа қой немесе басқа да малдар бар емес пе? Бұл айдаһардың өзі қандай құбылыс, неге ол жемтігіне тек қыз бен құлын жұбын талап етеді? Күн іспеттілік туралы мифке, оның функциясына мұндай сюжеттің қатысы қандай?

Мифологиялық айдаһар – қастық жасайтын күш, ол жауыздық жасайтын тіршілік иелерінің өкілі, яғни ол төменгі дүниеден жыл сайын ортаңғы дүниеге көтеріліп, қыз бен құлынды өзінің жемтігі етеді. Егер айдаһар түнекке жататын болса, онда қыз бен құлынның жоғарғы дүниедегі жарық пен тазалық белгісі деген сөз. Айдаһардың құрбандықтарымен арадағы қарым-қатынас мынадай қарама-қарсылықтардан тұрады: жоғарғы және төмен, түнек пен жарық, кесепат пен

керемет, жауыздық пен қорғансыздық, кәрілік пен жастық, бұл ***вертикальды, жарық, эстетика, табиғи, жас ерекшелік*** тәрізді нышандар тұрғысынан көрініс береді.

Бұл кейіпкерлердің белгілері мен сипаттамаларына сүйенсек, екі күштің қақтығысын көреміз, ол жұмбақ ғарыштық (мысалы, жыл сайын Жер арқылы Айдың тұтылуы) немесе тарихи оқиғалар (мифологиялық сырлары өте тереңде жатқан көне эпостағы айдаһар дегеніміз рулар мен тайпаларға қатер төндіретін жаулар деп түсінуге болатын сияқты) жаңғырығы болуы мүмкін, яғни түнектің жарықты жұтуға деген әрекеті "Қобыланды батыр" эпосының осы нұсқасынан байқалады. Бұл арада жыл сайын қараңғы дүние мен түнектен келген мифологиялық тіршілік иесінің жарықты жұтуы басты әрекет ретінде көрінеді. Мұны Күннің не Айдың тұтылуымен салыстыруға болар еді.

Бірақта бұл мәселенің сыры этнографиялық жағынан толық ашылған жоқ, оны ашу құнды археологиялық мәліметтермен және қосымша фольклорлық материалдармен дәлелденуі тиіс.

Қобыланды батыр, құтқарылған қыз бен құлыншақ жарық сәуленің бастаулары. Енді қыз бен құлын арасында қандай байланыс бар деген сауал туындайды. Олар неге бірге өлуі тиіс? Оған жауапты қазақтың көне әдет-ғұр-пынан табамыз.

Бала тәй-тәй басып жүре бастағанда көшпенді отбасында оның "тұсауын кесу" салты болған, бір жастағы сәбидің аяғына ала жіп байлап, оны қияды. Сонымен бір мезгілде құлынның да тұсауын кеседі. Тұсауы кесілген балаға көне әдет-ғұрып бойынша нағашылары мен ағалары балаға құлын сыйлап, олар бірге өссін деген тілек тілейді. Мұндай әдет-ғұрыптың мәні бала пысық, жылқыдай шымыр болып өссін деген тілектен туындаған. Бірақ эпос пен мифология бізге таныс ұғымдарды, түсініктерді тереңдетіп, толықтыра түседі. Кішкентайынан бірге өскен бала (қыз бала немесе ер бала) мен бәсіре-тай екеуі достасып, жұптары жазылмайды, бір-бірін түсінісіп, бір рухани бірлікке айналады. Бұл әдет-ғұ-рып қазақтың классикалық поэмалары мен құдыретті-батырлар ертегілерінің күн іспетті Отты Салт аттылы құрылымына және әйгілі Салт аттылы-әйелге тікелей қатысты. Сондықтанда қыз не жасөспірім бала өзіне құт болып даритын атын жанындай жақсы көреді.

Батырлар жырынан Құртқа-кейіпкердің Бурылды қалай қамқорлайтындығын мына жыр жолдарынан байқауға болады:

Қырық күнге шейін бурылға
Қулықтың сүтін емізді.
Және қырық күн біткенше,
Қысырдың сүтін емізді.
Сексен күні біткесін,
Тоқсан күні жеткесін,
Арымасын, талмасын деп,
Маңқа, қолқа болмасын деп,
Жеміне қосып қыз Құртқа
Қызыл дәрі жегізді.
Бурылға қыз Құртқа
Түндікпенен күн берді,
Түтікпенен су берді,
Дәріленген жем берді...[29]

Кейіпкер ауырып-сырқай қалса, аты оған күш беріп, "өзіне жанымен де, тәнімен де туыс" батырға көмек етті, оны қатерлерден құтылып, аурулардан арылуына жәрдемдесті, ал аты ауыра қалса, оның иесі де тап осындай оған қамқорлық жасап, "екінші дене" – атынан қолынан келген көмегін аямайды, "туыс жан" бір-бірінен ажыраған кезде екеуі де әлсізденіп, қайтадан бірігіп, біртұтас болуға ұмты-лады. Осындай болжамдарға орай біз тағы да ерлік жұпты – *күн кейіпті ат – күн кейіпті батырды*, олардың мәңгі өлмейтіндігі мен біртұтастығын көреміз. Мұның өзі жас қыз бен құлынның *жанымен де, тәнімен де* біртұтас бейнеге қалай айналатындығын түсінуге көмектеседі. Біз бұл аңыз-дағы жас қызды Көк Патшалығын Билеуші Көктім-Аймақ-тың қызы деп әдейі айтпағанның өзінде, одан келіп кетер ештеңе жоқ деп ойлаймыз.

Қорытынды

Түркі астральды мифтері – ежелгі қазақтың, түркі-моңғол халықтарының ғарышқа, Көкке, жұлдыздарға, Күн мен Айға деген күрделі әрі ойлы көзқарасы. Қолда бар жекелеген сюжеттер мен мотивтерге қарағанда, мұндай қуатты дәстүрдің тарихи-генетикалық түп-тамыры сонау шумер дәуірінен басталады, бірақ барлық

миф тәрізді оның бастауы одан көп әріде жатқаны анық. Қазіргі кезде ұлттық мифологияның осындай үлкен мәдениет кезеңдері әр түркі халықтарында бізге дейін жеткен халықтық-поэтикалық дәстүрде түркі тарихының белгілі бір кезеңдерін қамтиды.

Осындай ауқымды, қызғылықты, тамыры тереңде жатқан материал оны топтауды, түркі мәдениеті мен рухы үшін өзіндік орны бар бұрынғы және кейінгі астральды сюжеттердің, мотивтері мен образдарының шығу тегінің негізгі заңдылық-тарын, қалыптасуын, дамуын, гүлденуін, одан арғы даму заңды-лығын зерттеуде ерекше тәсілді талап етеді.

Барлық кезеңде ғасырлардан қалған құдыретті мұра ұлттық, эстетикалық және этикалық негіздерді – рухтың таусылмайтын қайнарын адам таңғаларлықтай дәрежеде сақтап келді, сон-дықтан еліміз тәуелсіздік алғаннан кейін қазір сол бастауларға тереңірек мән берудеміз.

Мыңдаған жылдар бойы халық дәстүрімен әбден жетілген түркі ұлтының рухани тарихының ең озық жетістіктері ретінде түркі мифологиясын әлемдік мифология қатарына қоюға әбден лайықты және әлемдік мифологиялық дәстүрде ең жоғары орын алатындығын айтуға тиіспіз.

Бұл еңбекте қазіргі мифологиялық ғылымның өзекті мәсе-лелері шешімін табады: түркі және қазақ астральды мифология-сының дүниетанымдық және эстетикалық бастаулары зерттелді және қазақтың классикалық батырлар жырындағы, әдет-ғұрпындағы маңызды астральды элементтер – сюжеттер мен мотивтерге талдау жасалды.

Негізгі әдебиеттер

1. *Асемкулов Т.* Единая тюркская мифологическая система. Журн.: “Рух-Мирас”, 2004, ғ 2. С. 38.
2. *Оспанулы Н.* Белоснежная Карлыга. Журн.: “Тамыр”, 2004, ғ 1. С. 38.
3. *Жанабаев К.* “Истоки казахской философии”. Журн.: “Евразия” 2004, ғ 5.
4. *Нурпеисова Ш.А.* Концепция культурной политики Респуб-лики Казахстан. Журн.: “Рух-Мирас”, ғ 2. С . 108.
5. *Турсунов Е.Д.* Происхождение носителей казахской устно-поэтической традиции. А., “Дайк-Пресс”. 2004.
6. *Мухамбетова А.И., Аманов Б.,* Казахская традиционная музыка и XX век. А., “Дайк-Пресс”. 2002.
7. А*семкулов Т.* Единая тюркская мифологическая система. Журн.: “Рух-Мирас”, ғ 2, 2004. С. 38.
8. *Мухамбетова А.И., Аманов Б.* Казахская традиционная музыка и XX век. А., “Дайк-Пресс”. 2002.
9. *Турсунов Е.Д.* Генезис казахской бытовой сказки. А., “Наука”. 1973.
10. *Абишев Х.* Элементы астрономии и погода в устном народ-ном творчестве казахов. Алматы. Изд. АН КазССР. 1949.
11. *Маркова О., Жанабаев К.* Золотая колыбель. Мифы древних тюрок. Журн.: “Простор”. 1996, ғ 1, 2.
12. *Турсунов Е., Жанабаев К.* Песнь Серебристой Волчицы. Литературное изложение астральных мифов и легенд тюркских народов. Журн.: “Рух-Мирас”, ғ 3, 2005.
13. *Әуезов М.О.* “Абай жолы” роман-эпопеясы, 1-кітап, 1-бөлім. А., “Жазушы”, 1989. 145-б.
14. *Әуезов М.О.* “Абай жолы” роман-эпопеясы, 1-кітап, 1-бөлім. А., “Жазушы”, 1989. 36-б.
15. *Лосев А.Ф.* Дофилософская основа мифа. “История античной философии” кітабында. М., Политиздат, 1989.
16. *А.С.Плитченко* кітабы бойынша басылған. Каменные кни-ги. Журнал “Сибирские огни”, ғ 1, 1990 ж.
17. Кобланды батыр. Казахский героический эпос. (Құрастырғандар: *Н.Кидайш-Покровская, О.Нұрмағамбетова.* Аудар-масын, түсіндірмесі мен ескертуін жасаған О.Нұрмағамбетова). М., “Наука”, 1978. С. 411.
18. Сонда, 231-б.
19. Сонда, 411-б.
20. Сонда, 411-б.
21. Сонда, 234-б.
22. Сонда, 410-б.
23. Сонда, 233-б.
24. Сонда, 234-б.
25. Калмыцкий народный эпос “Джангар”. Орыс тіліне ауд. *С.Липкина,* Элиста, 1971, z., erne und Sternbilder im Glauben des Alterums und der Neuzeit, Bonn – Lpz. P. 7229.
26. Узбекский народный эпос “Алпамыш”. Орыс тіліне ауд. Пеньковский, М., 1958. С. 136.
27. Кобыланды батыр. Казахский героический эпос. (Құрастыр: Н.Кидайш-Покровская, О.Нұрмағамбетова. Аудармасын, түсін-дірмесі мен ескертуін жасаған О.Нұрмағамбетова). М., “Наука”. 1978. С. 407.
28. Сонда, 387-б.
29. Сонда, 234-б.

Осы еңбекті жазуға әдістемелік негіз болған әдебиеттер:

Boll F. Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums, hrsg. Von V.
Stegemann, Lpz., 1950.

BollF., Bezold K., Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wessen der Astrologie, 3 Aufl., Lpz. – B., 1926.

Gundel W., Sterne und Sternbilder im Glauben des Alterums und der Neuzeit, Bonn – Lpz., 1922.
Roeder H., Eine neue Darstellung des gestirnten Himmels in Agypten aus Zeit um 1500 v. Chr., Das Weltall, 1928, Jg. 28, H.1.
Scherer A., Gestirnnamen bei den indogermanischen Volkern, Hdlb., 1953.

Мына әдебиеттерді қараңыз:
М. Мағауин. Бес ғасыр жырлайды. Алматы, "Жазушы". 1989.
М.О.Әуезов "Абай жолы" роман эпопеясы. Алматы, "Жазушы". 1989.
М.О. Ауэзов, Л.Соболев. Эпос и фольклор казахского народа.
Е.Турсунов, К.Жанабаев. Песнь Серебристой Волчицы на Алтайских Холмах. Журн. "Евразия", 2002, ғ 4.
К.Жанабаев, О.Маркова. Журн. "Простор", 1996. ғ 1, 2.
Е.Д.Турсунов. Возниковение жырау и акынов, салов и сери. Астана, "Фолиант", 1999.
А.Х.Маргулан. О носителях древной поэтической культуры ка-захского народа. М.О. Әуезовтің 60 жылдығына арналған жинақта.
И.Гердер. Немецкая мифология, 1832.
Д.Кшибеков. Астро-биологические представления казахов. "Ментальная природа казахов" кітабында. "Ғылым", 2004.

Аслан Жақсылықов,
филология ғылымдарының
докторы, профессор

ШАМАНИЗМ ПЕН ФОЛЬКЛОР

(Көне мәдениеттегі дүниетаным және бейнелі ойлаудың парадигмасы)

Шаманизм – адамдардың палеолит пен неолит дәуірі кезінен бастап пайда болған ежелгі, синкретті дүниетанымы. Ол барлық затты жаны бар деп қараған алғашқы қоғамның қарапайым ойлау жүйесінің неғұрлым кеңінен тараған түрі болып табылады. Біздің пайымдауымызша, фольклорды, әсіресе оның мифологиялық бөлігін ежелгі қоғамның діни ұғымдары мен көзқарастары тұрғысынан, институттары және көне мұра ескерткіштері ретінде шаманизмнің руханидүниетанымдық аспектілерінен бөліп қарауға болмайтын тәрізді. Шаманизм пен фольклор кейбір абстрактілік теориялық жағынан ғана бір-біріне қайшы келуі мүмкін, ал тарихи ақиқат тұрғысынан алғанда, бұл медальдің екі жағы сияқты ажырамайтын бірлікте болады.

Шаманизм көне дәуірдегі қоғамның әдет-ғұрпын көрсетуде, сондай-ақ магиялық әрекеттің әртүрлі нысандарында мейілінше белсенді рөл атқарады. Фольклор (мифология) – таңбалық, ауызша-дыбыстық материалдану, адамдардың қарым-қатынас жүйесіндегі әрекеттердің көрінісі.

Шаманизм сөзінің ұғымы біршама бұрмаланып жүргенін айта кеткен жөн. Ал шындығында ол термин ретінде семантикалық жағынан көп мағына береді, сондай-ақ анимизмді, тотемизмді, магия мен фетишизмді, ата-бабалардың нанымын, генетикалық тұрғыдан әртүрлі, бізге беймәлім діни бағыттары болған көне дәуірде қалыптасқан өзге де құбылыстарын қамтиды. Шаманизм туралы осындай пікірді С.А.Токаревтің еңбегінен кездестіруге болады[1]. Анимизм мен нанымның көнелігі дүниедегі барлық заттық нысанды жандандырудан байқалады. Демек, шаманизм мейілінше кең ауқымды институт болып табылады, ол көне заманның әр деңгейдегі діни парадигмасын бір-біріне қарсы қоймай, біріктіреді. Соңғы ғасырлардағы этнографиялық зерттеулер көрсеткеніндей,[2] Жер шарының әр құрлығын мекендейтін тайпалар мен халықтардың шамандығында өзіне тән типологиялық қырлар болады.

Соның бір мысалы, фольклордың шамандық-центристік сипатына орай (шартты түрдегі термин – А.Ж.), сондай-ақ наным, магия, тәжірибе, көзқарас жүйесіне байланысты әр халықта шаман ұғымы әр алуан терминдермен аталады[3]. Ежелгі мәдениеттің шамандық-центризмі көне замандағы діни өмірдің бәрінде де жиі байқалады, ол магия ретінде де, емші ретінде де, астролог ретінде де, рухпен байланыстырушы ретінде де, сәуегей ретінде де, жыршы ретінде де, көбіне-көп тайпаның көсемі ретінде де көрініс береді. Шаман идеологиясын мифтік шығармашылықтан, ғарыш пен табиғаттың рухына табыну сипатынан, ата-бабалардың нанымын қолдаудан, көктегі, жердегі, жерастындағы үш дүниенің бірлігі туралы ортақ түсінікті қалыптастырудан, жан мен дененің полиморфизмі түсінігінен анық байқауға болады.

Еуразияның әртүрлі халықтары мен тайпаларының, түркілердің, моңғолдардың, славяндардың, тунгустардың, тибеттердің, финдердің, дравидтердің және т.б. шаманизмін типо-логиялық жағынан салыстыру, фольклорға талдау жасау ға-рыш құрылымы туралы бағзы замандағы адамдардың әмбебап түсініктерін бөліп қарауға теориялық мүмкіндіктер береді, оның өзі үш бірліктегі дүниенің метафизикалық көрінісімен айқындалады. Біртұтас дүниенің үштік композициясы Махаб-харатада, тибеттің өлілер Кітабында, египеттіктердің өлілер Кітабында, Авестада, көне пехлевилік мәтіндерінде, табынудың көне түркі кітабында айтылады, ол әлемдік фольклор сюжеттеріне де арқау болған. 3 саны дүниенің метафизикалық архитектоникасын түсіндіретін алгоритмнің негізгі саны болып табылады. Әртүрлі этникалық мәдениеттердің тарихи кезеңінде бұл аталған сан вариативтік байланысқа түсті, сонымен бірге семиттік Қасиетті Жазбаларда (Таурат, Құран) 7 саны қасиетті саналады, славян мифологиясында 3 пен 9 (үш тоғыз жердің арғы жағында) тәртібі туралы үнемі айтылады, түркі фольклорында 9 санына мән беріледі, алтайлық түр-кілерде, мәселен, 99 санын қасиетті санайды.

Кезінде Шоқан Уәлиханов өзінің "Қырғыздардағы шамандықтың белгілері" атты очеркінде дүниенің архитоникасы туралы әмбебап түсініктің болуына назар аударды[4]. Этнолингвист Т.Өмірзақов[5] терминологиялық қайта қалпына келтіруге байланысты метафизикалық көрініс-ті былай сипаттайды: әлем, дүние бір-бірімен байланысты үш жүйеден тұ-рады. Тоғыз қабатты көк әлемін Тәңір деп атайды, ол физи-калық дүниеге билік етеді. Шамандар Көк Тәңірінің 9-шы көкте тұратындығын айтады және оның аты Көк Тәңірі делінеді. Адамдардың, тірі табиғаттың физикалық дүниесін Телекей деп атайды, ол жалпы архитектониканың ортаңғы бөлігінде болады. Жын-шайтандар, өлгендер, ұрпақ өсіруге қарсы шығушылар, сол дүниені билеушілер мекендейтін жеті қабатты трансфизикалық (хтоникалық) дүние физикалық деңгейдің "астыңғы жағында" болады. Дүниелердің ара қатынасында өзінің діни метафизикалық аспектісі болады, ол алдын ал болжау принципінен көрінеді. Телекей дүниесінде әділ өмір сүрген, барлық уәдесін орындаған адам бұл дүниеден "кеткесін" әруақтар тобына қосылып, жоғарғы әлемнің бірінің тұрғынына айналады. Неғұрлым жоғары деңгейге көтерілген аруақтар құдыреттің өзіне айналып, Тәңірмен жүздеседі, сосын "пір" атағын алады, яғни көктің тұрғыны атанады. Ал оған қарама-қарсы жағдайдағы күнәлі адамның тағдыры, жаны Теңіз деп аталатын дүниенің төменгі қабатына түседі, ол онда жын-шайтандардың қуғынына ұшырап, бір деңгейден екіншісіне ауысып отырады немесе олармен одақтас қатынас орнатуға мәжбүр болады. Адамның жын-шайтандармен одақтасуы оның тірі кезінде де болуы мүмкін, шамандар "сол қол" деп атайтын ондай қатынастар қара шамандық түрінде көрінеді. Шамандық діни тәжірибе сюжеттері және сол тәрізді жанрлар, сондай-ақ қолынан бәрі келетін ұлы шамандар туралы аңыздар осындай жын-перілермен, не жоғары дүниедегі рухтармен (аруақтармен немесе пірлермен) байланысты мазмұнда өріледі. Әлемдегі кеңінен таралған діндерден шаманизм өзінің спиритуалистік сипатымен немесе өзге дүниелердің тіршілік иелерімен рухани қатынастағы айырықша рөлі арқылы ерекшеленсе керек. Шаманизмнің дүниетанымдық аспектілерінде метафизикалық және трансфизикалық әлем деңгейі бойынша қайта жаратылуға байланысты жанның қозғалысқа түсуі сезіледі.

Мұндай ескінің қалдықтары қазақтың дәстүрлі этномәдениетінде адамның жас ерекшелігіне орай инициациядан көрінеді, оған мысал ретінде сәбиді "қырқынан шығару", "тұсау кесу" тәрізді әдет-ғұрыптарды айтуға болады. Осындай әдет-ғұрыптардың ежелгі брахмандарда болғаны туралы "Атхарваведа" шығармасында келтіріледі, мұндай дәстүрдің семантикасына келетін болсақ, ол жанның төменгі немесе аралық дүниеден оралғаннан кейінгі тазартылу қажеттігін көрсетеді. Сәбидің аяғына байланатын тұсау осындай болмысты меңзесе керек. Белгілі бір дүниелерге қатысты осындай символикалық белбеулер туралы Шоқан Уәлиханов былай деп жазған болатын: "Көкте өзінің тұрғындары – адамдар бар, олар алқымдарына белбеу тағады; біздер орта-сындамыз, жерде өмір сүреміз, сондықтан белбеуді белімізге тағамыз, ал жеке өзінің күні, айы және жұлдызы бар жерасты адамдары белбеуді аяқтарына тағады"[6].

Егер біздің мұндай болжам жасауымыз дұрыс болып шықса, онда "тұсау кесу" және "қырқынан шығару" әдет-ғұрпының инициациялық нышаны жанның тамұқтан кері оралу мүмкіндігін білдіреді, демек шамандық және анимис-тикалық наным тұрғысынан қарасақ, онда бала туғаннан кейін қырық күн бойы ғұрыптық тыйым салудың мәнісі түсінікті болып шығады, өйткені, оны "төменгі дүниеге" кері қайтаруға жанталасқан жын-перілердің қастандығынан "әлсіз" жанды қорғауға тура келеді. Аталған кезең ішінде балаға көз тиюден қатты сақтанатын болған, сәбиді күнге де, айға да, жұлдызға да, бөтен адамдарға да, әсіресе әйел-дерге көрсетпеген. Шаман мифологиясына, аңыздары

мен ертегілеріне сәйкес төменгі дүниенің кейбір билеушілерінің есімдерін білу қиынға түспейді, бұлар Эрлик, Бапы-хан, Темір-хан, Маар және т.б. Бұл сюжеттерде хтоникалық дү-ниенің билеушілері ұрпақ жалғастығы мен дүниеге келудің қорғаушысы, жердің, құдай-әйел рухы Ұмай-шешемен ерек-ше байланыста болады. Сонымен қатар Ұмай-шеше көктегі Тәңірмен (Ульген) де қарым-қатынас орнатқан. Алтай түркі-лерінің түсінігінше Ульген "өлген құдай" туралы типологиялық мистерияның болғаны туралы ойға жетелейді (Осирис пен Изидаға қатысты сюжетті алайық), ол өзінің жұбайымен өлгендер әлемін билейтін болған. Бұл мистерияның нұсқасы ежелгі "Гильгамеш туралы жырда" кездеседі, онда бірінші о дүниелік болған Утнапишта (Ной). Өлген құдайлар туралы миф те грек фольклорының арқауы болды, оған Дионис пен Деметр туралы сюжеттерді жатқызуға болады. Ульген атауы жөнінде өзге де болжамдар бар, айталық, Үлкен Тәңірі ұғымы шаман пантеонының принципіне қайшы келмеген болар еді. Алтай түркілерінің мифтерінде дүниенің жаратыл-ғаны туралы былай делінген:

"Жер де, аспан да болмаған кезде, тек Ульгеннің өзі ғана болған. Ол ұшы-қиыры жоқ теңіз үстімен жарғанат тәрізді қалықтай ұшып, табан тірейтін ештеңе кездестіре алмайды. Сол кезде "Алдыңда тұт", "алдыңда тұт" деген өзінің ішінен шыққан дауысты естиді, ол осы сөзді қайталап, сонымен бір мезгілде қолымен суды қармай бастайды. Сол-ақ екен қолына судан шығып тұрған тас ілінеді. Ол әлгі тасқа оты-рып, "Алдыңда тұт, алдыңда тұт дегенді қайталап, нені жарату керек, қалай жарату керек деп ойға кетеді. Кенет судан Ақ Ене (Ак Эне) шыға келіп, "Саған бірдеңені жарату туралы ой келсе, онда "Эть тым, пьютьпы-м-деп" (жасадым, ойла-ғандай болды) десең, бәрі солай болады; бірақ "Эткенім – пюткеры-деп" (Менің істегенімнен түк шықпады) деп айтпа". Осыны айтқан Ақ Ене лезде көзден ғайып болады, содан кейін ешқашан, ешкімге көрінбеген"[7].

Бұл мифтерде дүниенің жаратылуы туралы жан-жақты архитоника анық байқалады: біздің күн мен ай әлеміне жат-пайтын өз аспаны, өз жері мен өз тамұғы бар тағы да 99 әлем бар. Әр дүниені өзінің билеушісі басқарады, әр жерде адамдар жаратылған. Дүниелердің ең бастысы әрі жоғарғысы Кан-Курбустан-Тенгере деп аталады. Ондағы билеуші Ульген қойып кеткен Мангызык – матмас – бурхан. Жоғарғы әлемдегі жер Алтын – теленгей деп аталады. Сол дүниенің тозағы – Мангыс тогірі – таамы; оның бас билеушісі – Патпан – кара. 99 дүниенің ортаңғысы Эзрен – Курбустан – Тенгере деп аталады. Онда бас билеуші болып қойылған Білгыйін – кере – атту – Тюрун – музыкай – бурхан. Ортаңғы дүниенің жері – Алтын шарка; оған жататын тозақ – Тюпкен – кара – таамы; оның билеушісі Патпан – Каракчи ("Құртушы").

Біздің дүниеміз ең кішкентайы әрі ең төменгісі – Кара тенгере. Оның бас билеушісі –Майдере. Біздің аспанымыз 33 қабаттан тұрады. Біздің жерімізге жататын тамұқты Тепкан – кара – тэш деп атайды. Ондағы бас билеушісі – Керей – хан ("Жауыз")[8].

Егер ламайлық лексикалық қабаттан "бурхан", "Майдере" ұғымдарына абстракт түрде ой жүгіртсек, онда аталған мифтегі космогоникалық түсініктердің өте бағзы заманға жататындығына шек келтіруге болмайды. Жалпы түркілік нышандық алгоритмнің негізі 9 болуы да бұл жерде айқын көрінеді. Енді қазақ бақсыларының (шаманының) айтатын сөздерін келтірелік:

"Зеңгір де зеңгір көк,
зеңгір көкте тәңір көп.
ұлы тәңір мекені,
Ақиқат ғой жеті қат аспан екені.
Қарадан қара қара жер,
Қара жер асты тола ел –
Өлі аруақтар мекені
күмәнсіз ғой
Жеті қат жер асты екені.
Ғарыштан ғарыш ғалам бар,
ғаламдар сайын әлем бар;
Сол әлемнің тұрақтайтын мекені
тәңірге тәңір Көктөбе.
Көктөбенің шоқтығы –
ұлылықтың боп шыңы
Жайқалып өскен жападан жалғыз Бәйтерек.
Ол Бәйтерекпен шендесер
Бұ әлемде кезіге қойсын қай терек.
Сол Бәйтерек бұтағымен көк тірер,

тамырымен жер тірер,
жапырағымен жер тірер,
жапырағымен желпінер,
желпінер де сілкінер,
сілкінген кезде жел тұрар,
қара дауыл құтырар,
алып тауық ақырар,
аузынан от шашырар,
суық тасып дүркірер,
қара аспаның күркірер.
Төрт бұрышты
Жерінде төрт құбыла,
құбыла сайын көк теңіз,
көк теңіз сайын тәңір-тау,
биіктігін сұрасаң –
топан су алса дүниені
Нұх кемесі аялдайтын белестей;
осының бәрін көтеріп тұрған көк өгіз.
Көк өгіздің сиығы
қиялға сыймас елестей,
сипаттауға тіл жетпес,
Ал алайда,
көкті ұстаған Көк өгіз,
дәл сендей өзін тәңір етпес[9].

Тұңғиық ғарыштың мұндай метафоралық көрінісін Қара-бақсы осылайша суреттеген, онда шамандық психо-ғарыш, космогонияны мазмұнды сипаттайтын парадигмалар мен архетиптік нышандар құрылымдық жағынан айшықталған. “Зеңгір де зеңгір көк, Зеңгір көкте тәңір көп” – бақсының айтуынша әрбір көк қабатында өзінің билеушісі болады екен. “Ақиқат қой жеті қат аспан екені – Ұлы Тәңір мекені” – бұл жеті қабат дүниенің үлгісін парадигматикалық тұрғыдан бекіту, ондай дүниені ақиқаттың патшалығы ұлы Тәңір мекендейді. “Қарадан қара қара жер, – қара жер асты толған ел” бұл қара жер астындағы трансфизикалық дүниелер қабатының парадигматикалық көрінісі. “Ғарыштан ғарыш ғалам бар” – белгілі бір санаға арналған ғарыштың әр қабатының изоморфтығын суреттейтін метафора. “Көктөбе” – түркінің Сумера немесе Олимп тәрізді әлемдік таулар бейнесі; “бәйтерек” – бұл әлемдік ағаштың бейнесі немесе қозғалыс пен өсуді білдіретін мега-ғарыш атаулының метафоралық синкретикалық бейнесі; “төрт бұрышты жерінде төрт құбыла” – төрткүл дүниені білдіретін бейнелеу; “құбыла сайын көк теңіз, көк теңіз сайын тәңір-тау” – дүниенің төрт бұрышына жайылған мұхиттың метафизикалық пайда болуын бейнелейді; “көк өгіз” – барлық әлемді ұстап тұрушы, – барлығы тыныштық табатын уақыттан тыс әлде-бір күштің (білімнің, энергияның) архетиптік бейнесі.

Сонымен, осындай керемет сөз айшықтарымен Ұлы ша-ман, Ұлы бақсы тек мега-ғарыштың көрінісін суреттеп қана қоймайды, ол сонымен бірге архитектониканың маңызды детальдерін құрылымдық жағынан бөліп қарап, жалпыға ортақ иерархияның рөлі мен орнын түсіндіре отырып, мән-мағынасын сипаттап береді. Сонымен қатар бақсы адамның, тыңдаушының санасына дүниедегі оның орны мен рөлін ұғындырады, тіршілік ететін орны мен жалпыға ортақ жер туралы мағұлмат береді. Осы келтірілген үзіндіде космоге-незисті беруде ықшамдау, детальдердің құрылысына қимыл-қозғалыс енгізу анық байқалады. Бұл суреттеуде алып құс саналатын “Алып тауықтың” келтірілгеніне таңғалуға бол-майды (мәтінді жариялаған кезде – тауың деп кетіпті, сірә, әріп қатесі болса керек – А.Ж.), бұл образдың өзге нұсқалар әлемдік фольклорда алып бүркіт (үнді фольклоры) немесе Гаруда құсы (үндістер фольклоры) түрінде, Симург (орыс ертегісі), Самрұқ (қазақ ертегісі), Семаргаль (парсы мифтері) болып кездеседі. Еуразия халықтарының фольклорындағы ғажайып құсқа келетін болсақ, ол негізінен дүниелер арасын-дағы құдыретті бітімгершілік қызмет атқарады, алып құстың ертегі кейіпкерлерін жұтып қойып, аузынан қайта шығара-тыны да бар, Солтүстік Америка мен Мексика үндістерінің фольклорында Ұлы Бүркіт жаратушының рөлін орындайды, жоғарғы әлем кейпінде болады. Қара-бақсы жырлаған дүние үлгісі адамның санасына білім бастауларын сіңіруге арналған эзотериялық құбылыс болып табылады.

Біздің ойымызша, шаманизмнің негізгі космогоникалық үлгісі ғажайып ертегілер сюжеттерінің парадигматикалық мән-мағынасын түсіну үшін өзінше эзотериялық кілт рөлін атқаратын сияқты. Фольклор теориясы жөніндегі бұрынғы бірқатар оқулықтарда жердегі кеңістік-уақыт топологиясын көрсететін кейіпкерлердің дүниеде горизонтальды қозғалуына орай әңгімеленген қиял-ғажайып ертегілерінің сюжеті туралы түсінік қалыптасты. Шамандық тәжірибесіне сүйене отырып, спиритуалистік мәдениеттегі рухтармен қатынастың әмбебап-діни мәнін, фольклор дегеніміз шамандықтың діни-нанымдық тәжірибесінің ауызша жеткізілуі мен материалдануы екендігін ескеріп, ертегілер кейіпкерлерінің әлемнің метафизикалық және трансфизикалық тіке осі арқылы қозғалысқа келетіндігін мойындау біз үшін табиғи нәрсе деуге болады. Ертегінің сюжеті шамандардың мыңдаған жылдық мистериялық спиритуалистік тәжірибесін алгоритмдеп, метафоралық тұрғыдан жинақтап қана қойған жоқ, сонымен бірге өзінің тобына көптеген инициацияларды қосып алды, бұл өз кезегінде ежелгі адамның, әсіресе сиқыршының, көз байлаушының өмірімен байланысты болды. Жас ерекшелігіне орай инициациялар, ежелгі қоғамдағы адамның мәртебесі өзгеруіне байланысты болатын инициациялар, кәсіби құпия-ларға қатысты сакральды әдет-ғұрып жасау алғашқы қоғам-дық мәдениеттің ерекше сипатын білдіреді, ондай мәде-ниеттің рухтармен тотальдық қатынастағы белгісі кеңістікте горизонтальды, уақытта тігінен көрінеді, мысалы, жерлеу салты, ата-бабалар аруағымен сөйлесу және т.б. Кеңістікте қозғалу (аң, балық аулау, жеміс-жидек теру, мал бағу), қоғамдағы мәртебені ауыстыру (шамандық өнерге баулу), жас ерекшелігіне байланысты өзгерістер, әлеуметтік жағдайларға тиісті түзетулер енгізу әруақтардың, құдайлардың магиялық ишаратымен заңдастырылуы тиіс болды. Ежелгі қоғамда инициация жай ғана нәрсе болған жоқ, ол діни ағартушылық сипат алды және ол тазару, ораза ұстау, жүйке ауруы қозғанда психоптроптық құралдар тәсілі болды. Мысалы, африканың тайпаларында жас ерекшелігіне байланысты жасөспірімдерді жауынгер болуына арналған иниция-цияда әлгі жасөспірімдерді ну орманды жерде, арнайы хижи-наларда ұзақ уақыт бойы бөлек ұстау ғұрпы болды, ұзақ уақыт бойы ораза ұстау дәстүрі де болды. Тамақтану кезінде қызмет етуші, сиқыршы және инициациядан өтуші бір-бірін көрмеуі тиіс. Мирча Элиаде сібір түркілерінің шамандық әдет-ғұрпы туралы айтқанда, ондай әдет-ғұрып гипноздық әрекеттің әсерінен есінен тануға таяу шәкірт жатқан үңгірде өтетін болған, ұстаз-шаман сынаққа түсушінің астральды саяхат жасауына басшылық етеді (Мирча Элиаде. – Архаи-ческие техники экстаза. Киев, 1998, С. 39-40). Инициа-цияның мыңдаған жылдық тәжірибесі, олардың терең архетиптік мәні, әдет-ғұрыптық мағынасы, олардың алғашқы қоғамдық мәдениеттегі реттеуші рөлі белгілі бір нышандық түрде семантикалық жағынан бекіді. Және синкретикалық түрмен ертегілердің мазмұнына енді. Оған талдау жасаған кезде әртүрлі инициациялардың іздері қиял-ғажайып ертегінің сюжетінде кездесетіндігін байқаймыз, кейіпкерлердің қозғалысы, бір дүниеден екінші дүниеге өтуі, әсіресе жоғары мәнді тіршілік иесімен немесе жын-шайтандармен кездесуі негізінен инициация арқылы жүзеге асады. Ертегілердегі инициация синкретикалық жағынан өңделуге ұшырауына байланысты көмескі тартқандықтан әдет-ғұрыптарды ажыратудың өзі қиын, оның үстіне кейіпкердің жын-перілермен кездесуі, оқыс диалог, магиялық заттарды айырбастау – мұның бәрі, сайып келгенде, инициацияны білдіреді. Е.Тұрсынов инициацияның өмірде болмаған нәрсенің сюжетінде өзіндік із қалдырғанын жазады: “Барлық түркі тілдес халық-тар ертегілерінің – өмірде болмаған нәрселердің барлық нұсқаларында кейіпкерлер ересек адам емес, бала немесе жасөспірім болып келетіндігі қатты таңғалдырады.

Бұл арада инициацияның көне әдет-ғұрыппен байланысы анық байқалады, яғни үйлену жасына жеткен бала рудың ересек мүшелерінің қатарына қосылу әдет-ғұрпын мойынсұнады.

Инициация әдет-ғұрпы кезінде жас өспірім рулық қауымдағы барлық білім атаулыны шын мәнінде алып үлгереді, ондай білімге әртүрлі мифтер жатады, ол мағынасы мен мәнін тек ересек ер адамдар ғана білетін тотемдік діни және әдет-ғұрыптық әрекеттердің құпиясымен танысады; әйелдер мен білуге тиісті еместерге бұл құпиялар айтылмайды...

Шын мәнінде ертегілердің – өмірде болмаған нәрселердің негізінде құпияны білетіндердің өлгендер әлеміне саяхаты туралы әңгімелері жататын тәрізді”[10].

С.Қасқабасов “Ер Төстік” ертегісінде кездесетін инициацияның белгілеріне ерекше мән береді: “Осы айтылғандарға қарап, жалмауыз кемпір баланың ерлік сынағынан, инициация-ның әдет-ғұрпынан өткенін талап еткені анық байқалады”[11].

Көп жағдайда кейіпкердің жын-перілермен жолығуы көмескі инициациямен байланысты дей келе, жоғарыдағы қорытындыны мәселенің түйініне айналдыруға болатын сияқты. Өйткені,

бірқатар ертегілерде кездесетін жын-шайтан өкілдерінің (жалмауыз кемпір, мыстан кемпір) кейіпкерге көмектесіп, оған мақсатына жетудің жолын айтып немесе жол бастайтын зат беруін осындай таңғаларлық фактімен түсіндіруге болады. Сонымен бір мезгілде бұл жағдай мыңдаған жылдар бойы әртүрлі мәдениет дәуірлерінде қалыптасқан осындай көне образдардың екі ұдайылық мәнін білдіреді. Дәстүрлі фольклорлық нұсқалардағы бұл образдардың болмыс-бітімі инициациялардың психологиялық жағдайын көрсетеді, олардың гротескілік фантастикалық кейіпке енуі субъектіге қатты әсер етуге негізделген, бұл орайда шаманның өзі адам ойына келмейтін фантастикалық күйге түсетіндігін естен шығаруға болмайды. Палеоазиялық сібір халықтарындағы шаманның дәстүрлі киімі қалай сурет-телетіндігін келтірейік: “Шаманның сыртқы кейпінің елден ерекше болуы оның өзгелерге ұқсамай, өзін оқшау ұстап, қай нәрседен де тайынбайтындығымен байланысты болса керек. Құстың қауырсынын, терісін, зооморфты әшекей тағып, темір салпыншақтарды, сүйек қаңқаларының бей-несін, әйел киімінің детальдерін қолдануы, қайыршылық кейіпке енуі және жорта кемтар болып көрінуі – мұның бәрі, сайып келгенде, оны әрі аруақ, әрі құдірет иесі, әрі аң мен құс, әрі кәдімгі адам етіп көрсетеді”[12].

Егер алғашқы қоғамдағы адам өмірімен үнемі қапталдас болған мәдени-психологиялық жағдай тұрғысынан алғанда, инициацияның аруақтармен үнемі байланыста болуы фольклорға күшті белгі-семантикалық ықпал етті, ендеше ертегі кейіпкерінің одақтастарымен және жын-перілермен кездесуін көмескі тартқан инициацияның типологиялық белгісі деп есептеуге болады. Мұндай кездесулер әдетте ерекше рухқа бөленген кеңістік-уақытта өтеді, онда жас шаман-кейіпкер санасында елеулі өзгерістер болады; кездескен кездегі гротескілік адамзатқа жатпайтын кейіпкерлердің екі ұдайылық кейпі осындай мистериялық жағдайдың ғұрыптық қайта жаңғыруы ретінде, аталған архетиптердің мың жылдық семантикалық қатпарлары ретінде көрінеді.

Ертегідегі кейіпкердің іс-қимылына қарағанда, ол белгілі бір танымға ұмтылады, білімді басты мақсат етеді, сырт көзге кейіпкер не қалыңдығын, не қымбат бір нәрсені, не жоғалып кеткен туысқандарын іздегендей көрінеді немесе әлдекімнің тапсырмасын орындамақшы болып алыс сапарға шығады. В.Я.Пропп ертегілердің түрлері мен құрылымдарын зерттей келіп, мындай сипаттама берген болатын: “Мифологиялық қиял-ғажайып ертегілерінің оқиғалары қастандық жасалуға (А) немесе жоқшылыққа қатысты (а) басталып, кейіпкердің үйленуі (с) немесе қиын түйінді шешу мақсатында орындалатын басқа да жағдайлар арқылы өрбуі мүмкін. Ертегі көбінесе кейіпкердің мұратына жетіп (з), олжаға кенеліп немесе қатердің бәрін жойып (л), қауіп-қатерден сытылып кетуімен (Сп) аяқталады. Оқиғаның осылайша өрбуін біздер оның жүрісі деп атадық”[13].

Біздің ойымызша, фольклорлық сюжеттерді белгілі бір схемалар мен қалыптарға жинау мақсатында оны барынша алгортимдеуге ұмтылу фольклордың семантикалық үлгісінің үйлестірілуі мен ұтымдылығына, тарихи-мәдени мазмұндылығы аспектісіне айтарлықтай қауіп төндіреді. Құрылымдық талдау әдістемесінің оңтайлы екендігі рас, бірақ оны тек шартты ғылыми тұрғыдан абстрактіленген үлгілердің шеңберіне дейінгі аралықта жүргізу мүмкін болады. Бүгінде фольклордың мазмұнды бөлігі шаманизмнің жалпы жинақталған психотехникасын, сананың өзгерген жай-күйінің тәжірибесін, мистерияның көп ғасырлық тәжірибесін, спиритуализмнің, магияның айырықша идеологиясы мен философиясын, алғашқы қоғамдық дәуірдің анимизмін, сондай-ақ басқарылатын түс көрудің астральды тәжірибесінің жиынтығын қамтитындығы белгілі. Мұның бәрі құрылымдық талдау әдісіне жөн-жосықсыз салынғанда жоғалып кетуі әбден мүмкін, қазіргі зерттеу жағдайында ауытқушылық аясының кеңеюі де қауіп төндіреді.

Ертегі адамды әрқашанда бір нәрсеге үйретеді, үйреткенде оған құр ақыл-кеңес бермейді, қайта оқиғаларына орай ой қорытуға жетелейді, бұл орайда адамзаттың мыңдаған жылдық тәжірибесі қалыптасып, адамның санасына баяғыда-ақ сіңісіп кеткен мәңгілік парадигмалар мен императивтер бірінші кезекке шығады. Кешегі кеңес дәуірінде зерттеушілер негізінен фольклордың метафизикалық мәні мен діни тәжірибесін айналып өтуге тырысты. Батыстың (этнографиялық (ағылшынның, немістің), антропологиялық (американдық) ғылыми мектептерінің жетістіктерімен санаспады, оған тек өткен ғасырдың 70-ші жылдарынан бастап кеңес елінің фольклоршылары назар аудара бастады (Е. М. Мелетинский, В.Н.Топоров, А.М.Сагалаев және т.б.).

Ертегінің сюжеттік желісіне әсер ететін функциональдық аспектісі – түс көру құбылысы. Көптеген қазақ ертегілерінің (Мерген, Алдар Көсе туралы ертегілер және т.б.) сюжеті кейіпкердің бастапқыда түс көруінен кейін өрбиді. Түс көру арқылы алда болатын оқиғалар, жағдайлар белгілі болады. Соңғы отыз жылдағы американың фольклоршылары мен антропологтарының ауқымды

материалдарға сүйенген зерттеулері үндіс шамандарының мәдениеті мен тәжірибесінде басқарылатын түс көрудің айырықша рөл атқарғандығын дәлелдеп берді[14].

Үндістердің яки тайпасындағы магия мәдениетіне орай түс көрудің ерекше рөл атқаратындығы соншалық, ол төніп тұрған қауіп-қатер құтқару жолы деп есептеледі. Түс көрудің діни нанымға айналғандығын, аруақтармен тілдесудің ерекше өнері ретіндегі құбылыс екендігін осы материалдар дәлелдей түседі. Бұл орайда ішкі "мен" дегеннің санада болуы арқылы көретін түс ерекше маңызды. А. Минделлдің африка, австралия, мадагаскар, латын америкасы (үндістер) тайпалары-нындағы шамандардың тәжірибесін зерттеуі де (сілтемені қараңыз) әр халықтың шамандарында түс көруді басқарудың ерекше әдістемесі болатындығын дәлелдейді. Бұл әдістеменің типологиялық сипаты мен оның спиритуальды идеологиясы ешқандай күмән туғызбайды. Біздің ғылымымызда мұндай қызықты әрі күрделі этномәдени проблеманың өзі жаңадан пайда бола бастады, демек бұл салада тиісті зерттеулер қолға алынатындығы анық. Сонымен қатар бұл проблема қазақ ғалымдарының да назарына іліккен, оған Ж.Дәдебаевтың сілтемеде келтірілген еңбегі дәлел бола алады[15].

Тайпалар мен халықтарда кездесетін шамандық белгінің инициациясы есінен танып, ессіз күйге түскен адамның нақты түс көруімен тікелей байланысты екендігі ерекше назар аудартады. Көптеген шамандарға түс көру кезінде сіресіп қалу немесе қалың ұйқыға кеткенде ұйқысырай жүріп, түрлі әрекеттер, іс-қимыл жасау тән болады. Қазақ ертегілерінде кейіпкерлер үш күн, тіпті қырық күн ұйықтап түс көреді, ал ұйқының ұзақтығы батырдың қуат-күшін білдіреді.

Кейіпкердің түс көру қасиеті оның ертегі дүниесіндегі кеңістікте еркін қозғалуына мүмкіндік жасайды, түс көру кейіпкер санасына не метафизикалық, не трансфизикалық түрде ықпал етеді. Жоғары техникалық өркениетке жеткен қазіргі замандағыдай емес, ежелгі адамдар үшін түстің орны ерекше болды. Көне мәдениеттің адамдары түсті айырықша түрдегі ақиқат, өздерінің социумы тәрізді сезінді. Алғашқы қоғамда аңшылар түс көру арқылы аңшылықтың қалай өтетіндігін жорыды. Егер түсінде аң аулау сәтті болса, өңінде де сондай болатындығына сенді. Осындай түс көру мен оны жору әлі күнге дейін Африка, Латын Америкасы, Австралия тайпалары аңшыларында көне түсініктің жұрнағы ретінде қалып қойған[16].

Ежелгі қоғамның адамдары көрген түске ерекше мән бе-ріп, оны өзіндік қасиеті бар шаман, сиқыршы, сәуегей тәрізді адамдарға әдейілеп жорытатын болған. Адамның келешек тағдыры түсті дұрыс жори білуге байланысты болды, осындай психологиялық факторға орай түс жорудың қыр-сырын білетін, кәнігі түс жорушылар халық арасында зор беделге ие болған. Сұлу Жүсіптің түс көруі туралы нақыл сөз Тауратта да, Құранда да келтірілген. Қазақтың этномәдени дәстүрінде көрген түсті жорытуды "түс жору" деп атайды. Қазақтың қиял-ғажайып ертегілерінде жағымсыз кейіп-керлер, жын-перілер, дәулер өздерінің көзін жою үшін келе жатқан батырларды түстерінде көреді. Алып, дәу көрген түсінің айна-қатесіз келетіндігін жақсы біледі. Яғни түс көру дегеніміз ертегі сюжетіндегі ең жоғарғы дәрежедегі метафизикалық элементтің болуы деп түсіну керек, ежелгі адамдар түс көру қасиеті арқылы көкте құдырет күш бар екендігіне және тағдыр мен ерікке оның ықпал ететіндігіне сенді.

Қазақтың қиял-ғажайып "Ер Төстік" ертегісінің кейіпкері төменгі дүниеге, яғни жерастына тікесінен түсіп, адамзатқа жатпайтын мақұлықтармен кездесуі ертегі сюжетінің басты өзегі болып табылады. Ер Төстік жердің жарығы арқылы жердің астына түсіп кетеді. Ол оған дейін құдық басында жалмауыз кемпірмен кездескен болатын (құдық, жыра, үңгір, шұңқыр, бейіт, жарық ертегідегі жерасты дүниесінің қақпасы болып саналады). Перімен кездесу – бұл көмескіленген инициация. Періден қашып, жердің жарығына түсіп кету, ұзақ уақыт бойы құлдырау белгілі шаман инициациясының алдамшы өлімін еске түсіреді. Төменгі дүние де кәдімгі ақиқат өмір сияқты көрінеді. Жыландар әлемінің билеушісі Бапы хан жер асты дүниесіндегі патшалықтың билеушісі болып саналады. Ер Төстікті қарсы алған Бапы хан ерлік пен бейбітшілікті ұсынады, оған тапсырма беріп, өзінен де төменгі дүниенің құдыреті Темір ханға жібереді. Ер Төстіктің қасына әртүрлі батырлар, яғни саққұлақ, желаяқ, көлтаусар, тау көтеретін алып және т.б. ереді, олар ертегі әлеміне сәйкес дүлей күш иелері болып табылады. Темір хан өз кезегінде алдымен Ер Төстік пен оның достарын сынап қарайды, оларға өзінің ата-анасының көл түбінде жатқан қазанын алып беруді тапсырады, бейнелі тілмен айтқанда, оның патшалығынан да төмен жатқан дүниеге сапар шегуді меңзейді (қазан бұл арада дүниенің түбі деген нышанды көрсетеді). Ертегілердегі түске енетін мұхит, теңіз, көл төменгі дүниедегі болмысты білдіреді. Қамбар ата қолдайтын, зооморфты рух Шалқұйрықпен кейіпкер дүниенің түбіне жетеді. Суға сүңгігенде су астынан саз балшықты немесе ғажайып бір нәрсені алып шығу космогоникалық мифтің тұрақты элементі болып табылады. Нивхи

халқының мифтерінде суға сұр үйрек сүңгиді, ал индустарда бұл міндетті балық атқарады, ол Вишнудің (құдай-қорғаушының) өзі, былайша айтқанда, балық пен жылан мифологиялық мәнге сәйкес оның қасиетті бөлігі. Ал қазақ ертегілерінде оқиға былай өрбиді, ат көлге сүңгіген кезде үш көбік шеңбері көрінеді, бұл әлі де төмен орналасқан шекарадан өткенді білдіреді. Сол арқылы трансфизикалық дүниенің жеті қабаттық құрылымы анықталады, атап айтқанда, бұл – шұңқыр, Бапы ханның әлемі, Темір ханның әлемі, көл және көл түбінен төмен жатқан үш шеңбер. Алдамшы өлімнің мистериясы мен жанның жерасты әлемін шарлауы әлемдік космогоникалық мифтерде де жиі кездеседі. Оған мысал ретінде Одиссеяның, Орфейдің, сапарларын, Иисустың, Дионисийдің, Осиристің, Гильгамештің, Кришнаның, Арджунаның және т.б. мистериясын айтсақ та жеткілікті. Демек жерастына түсіп кету және сапар шегіп шарлау әлемдік архетиптік сюжеттердің арасында жиі кездесетін негізгі лейтмотивтердің бірі болып табылады. Бұл алдамшы өлімнің мистериясы мен одан кейінгі қайта жандану бір-бірін кезекпен алмастыратын жер бетіндегі ежелгі дәстүр күн және айға табынудың мәнді парадигмасына айналады. Ай мен күнге табынудың өзара байланысының қатыстылығы мен нышандық-семантикалық проблемасы Эрих Цереннің монографиясында егжей-тегжейлі талданған[17]. Ер Төстік күннен (төсі күнге қақталған) және жердегі әйелден жаратылған. Мифтерге тән нәрсенің бірі бірқатар эпостар мен мифтердің кейіпкерлері құдайдың ұлдары болып келеді, ал ежелгі гректер Александр Македонскийді құдайдың ұлы деп есептеді.

Ер Төстік жер бетіне Самұрық құстың көмегімен көтеріледі. Симург, Самұрық, Семаргаль, Гаруда құстары еуразия, индус, парсы халықтарының ежелгі пұтқа табынушы пантеондар жүйесінде кездеседі, ол негізінен алғанда дүниелер арасын құдіретті бітістіруші, құдайдың жіберген елшісі ретінде көрінеді. Үнді халықтарының мифінде Кришна, ол Вишну да болып айтылады, алып бүркіттің жотасында бейнеленеді. Бірақта фольклордағы алып құстың міндеті тек бітімгершілікпен қана шектелмейді, оның сұңғыла әрі жұмбақ бейне екендігі байқалады. Мысалы, ол адамды жұтып қойып, оны мүлдем өзгерткен күйі аузынан кері шығарып тастайды. Демек мұндай құстың өзі бір жағынан алғанда, нақ жаратушының өзі, сондай-ақ инициациялық функция-ларды да атқарады. Ер Төстік алып бәйтеректің жанында Самұрықтың балапандарын жалмап қоймақшы болған айдаһарды өлтіреді, тек содан кейін барып оны Самұрық жұтып қойып, қайта түкіргенде денесі қайтадан өзгеше болып жаратылып шығады. Мұндай әрекеттер сакральдық ерекшеліктер және ишараттар арқылы діни нышандық өлім мен қайта тірілуге қатысты синкретттік ежелгі ғұрыпты еске түсіреді. Алып бәйтеректің, айдаһардың образдары – ай, үш балапан – Олиараның сакральды (қасиетті) күндері, айсыз кездерге сәйкес келеді, демек бұл сюжет ежелгі ай мистериясына қатысты туындаған. Ислам дінін қабылдаған түркі тілдес халықтар ай күнтізбесін соңғы екі ғасыр бойы пайдаланылып келді, демек, ай астрологиясы, ай мифтері, сандық нышан, күнтізбелік мейрамдар, аспан шырақтарын есептеу, тиісінше әртүрлі нанымдар мен табу, айға табыну біздің халықтарымыздың фольклорында, әдет-ғұрыптары мен сенімдерінде мейілінше жақсы сақталған.

Ер Төстік ерліктерінің бірі Шойын Құлақ дәудің көзін жоюы болып табылады. Бұл орайда алыптың тоғыз жаны (діни полиморфизмнің анимистикалық принципі) өзен бойында жайылып жүрген қырық ешкінің ішіндегі қара ешкінің ішінде жасырынған. Ер Төстік Шойын Құлақты жеңіп, өзінің айлакерлерлігі мен батылдығын көрсетіп қана қоймайды, сонымен бірге өзінің өнерлі, білімді жан екендігін де дәлелдейді. Діни полиморфизмнің принципі алғашқы қоғамдық мәдениеттің, шаман метафизикасының негізгі принциптерінің бірі. Адамдарда да адамзатқа жатпайтын тіршілік иелері тәрізді тек бір жан емес, бірнеше жаны болып, оның ұзын саны тоғызға жететіндігі, ондай жандар денеден тыс жерде сақталатындығы туралы ертегілерде де, шаман мәтіндерінде де жиі кездеседі.

Эрих Церен ежелгі Месопотамия халықтарының фольклорындағы әлемдік бәйтеректің образын талдай келе, төмендегідей интерпретацияны ұсынды – ағаштың бұтағындағы ұяда отырған құсты жылан жұтып қояды, содан үш күн өткен соң құс қайтадан дүниеге келеді, бұл метафоралық тұрғыдан бейнеленген кәдімгі айдың суреттелуі екені анық[18]. Айдың аспан төсінен толық үш күн бойы жоғалып кетуі көшпенділер үшін Олиараның сакральды күндері, яғни қасиетті күндері деп аталады, ол кезде аң аулауға, сапарға шығуға, еркек пен әйелдің жақындасуына тыйым салынады. Мифологиялық желінің қайта жаңғыртылуына сәйкес Шо-йын Құлақ тап сол Олиара күні Ер Төстік қолынан өледі, өйткені, Шойын Құлақ тап сол күні аңға шығып, дәстүрді бұзған болатын. “Ер Төстік” ертегісінің аяғында суреттелетін әрекеттерді қайталайтын “Шойын Құлақ” деп аталатын басқа ертегі де бар, ондағы басты кейіпкер Мерген деп аталады. Полиморфизм принципіне

қатысты әрекетті “Аламан мен Жоламан” ертегісінен де байқауға болады. “Жарлының үш ұлы” және басқа шығармаларда кейіпкерлерінің жандары денесінен тыс жерде орналасады, оны белгілі бір затқа (қан-жарда) немесе жануар ішіне жасырады.

Анимизм – рухтың мағыналары мен бастапқы түсініктердің негізі. Ол адамның ішкі жан-дүниесінің полиморфизмі туралы ұғымды тудырады, дүние жүзі халықтарының мифологиялық мәдениетінде бұл кеңінен таралған. Шамандықтағы күрделі архитектоникалық әмбебап үлгіні адамның ішкі әлемі туралы ұғымдардың полиморфизмімен салыстыруға болады, бұл екі үлгі де макро және микро ғарыштармен қатынасқа түседі. Ғарыштың мифологиялық, метафизикалық көріністерінің жалпы бейнесі, оның ішінде соның құрылымына кіретін адамның микро ғарышы, өте күрделі үлгі болып көрінеді, сонымен қатар ондай үлгі негізгі белгі-нышандық көріністерде және бейнелі манифестацияларда қозғалысқа келіп, алгоритмделеді. Болмысты Жоғары-Төмен, сыртқы-ішкі принципі бойынша иерархиялық түрде бөлген, бір-бірімен өзара тығыз байланысты, рухани бірлік принципімен тікелей жымдасқан дүниенің бұл үлгісі метафизикалық ақиқат деңгейі бойынша адам жанының дербес қатынасына негізделеді. Ғарыштың аталған әмбебап үлгісі, полиморфизмнің принципіне изоморфты болатын, фольклор арқылы қайта қалпына келтірілген әртүрлі халықтар мен тайпалардың шамандығына типологиялық жағынан тән келеді, ол бір құдайға сенетін діндердің (христиан, ислам, иудаизм) сондай метафизикалық үлгісінен айырықша бір маңызды жағдай арқылы ерекшеленеді – бір құдайға сенетін діндерде адам жаны туралы түсінік жіктелмейтін рухани бірлік ретінде тұрақталып қалған. Буддизмде жан категориясы теріске шығарылады, адамның “мені” мотивтер мен идеялардың – “санскараның” ойша иллюзиясы, уақытша құрылымы ретінде қабылданады.

“Шойын Құлақ” ертегісінде Мерген де дәуді жеңіп шы-ғады, яғни жауының жаны жасырынған сегіз балапанды бірінен кейін бірін өлтіреді, бірақ жауымен арпалысып жат-қан қиын сәтте ол сәл кешігіп қалғанда тоғызыншы балапан қайтадан сегізге дейін көбейіп шыға келеді. Бұл балапанның да көзін жойған Мерген жауын түпкілікті жеңеді. Орыс фольклорындағы Ажалсыз Кощейді еске түсірейікші, онда оның жандары бір-біріне жасырынады емес пе. Сонымен анимистикалық дүниені тануда бәрі барлығынан тұрады, демек барлық қатынастарда бәрі барлығымен өзара әрекетке түседі. Бұл қорытынды полиморфизм мен кейіпкердің рухани қатынастарының болмысы принципімен ғана емес, сонымен бірге партеногенезис принципімен де дәлелденеді. Ертегілерден партеногенезистің әртүрлі нұсқаларын, шырақтан, күн сәулесінен, басқа нәрселерден жаратылуды кездестіруге болады, зооморфтық тіршілік иелерінің бірқатарымен некелесу де болуы мүмкін, осыған орай анимистикалық ғарыштың барлық құбылыстары мен тіршілік иелерінің рухани туыстығы мен бірлігі пайда болады.

“Үш қыз”, “Аламан мен Жоламан”, “Қайым батыр” және басқа ертегілерде кейіпкерге қастандық қанжарда, не түрлі-түсті бауларда жасырынған жанын ұрлау арқылы жасалады. Ал кейбір ертегілерде кейіпкердің жаны қыздың бұрымына немесе түйілген шашына тығылады, бұл фактор кейін сюжеттің өзегін құрайтын принципке айналып, іс-әрекеттің дамуына толықтай ықпал етеді. Егер шамандар адамдардың жүйке ауруларының этиологиясын науқастың жанынан немесе жандарының бірінен айырылған деп түсіндірсе, шаман оны емдеу үшін жоғалған жанды іздеп, кері қайтару үшін о дүниеге мистериялық сапар шегеді. Ендеше ертегілерде ондай сюжеттердің кеңінен таралуының себебі туралы логи-калық қорытындыға келу онша қиынға түспесе керек, тиісінше бұндай шамандық емдеу тәжірибесі фольклордың қалыптасуына өзіндік әсерін тигізді. Науқас психикалық дертке ұшырағанда шамандар оның жанын зұлым күштер (чулмус, жын-шайтан, албасты) ұрлап кетті деп бекер айтпаған, сондықтан да олар әлгіндей жын-шайтанмен, жанды ұрлаушымен ашу шақырып, қаһарланып күресудің мистериялық әрекеттерін жасаған. Ақ немесе қара шаман мәртебесіне орай бақсылар періштеге, аруаққа сыйынған немесе жындар мен шайтандарды көмекке шақырған. Ертегілердегі адам жаны көбінесе ол жасырынған бір нәрсе болып келеді (“Ер Төстікте” – қайрақ), сюжеттік парадигматика осы арқылы терең архетиптік мәнге ие болады, кейіпкердің ғажайып нәрсені іздеуі әлем халықтарының ертегілерінде кеңінен таралған. Кез келген жағдайда мұндай этимология-лық мотивтің ертегі құрылымына сюжеттік ықпалы бола-тындығына күмән жоқ екендігі сөзсіз. Мұның бәрі, сайып келгенде, ертегі кейіпкерінің көп қатпарлы мета- және – трансфизикалық әлемдерде тігінен (вертикаль) қозғалысқа келуі туралы тұжырымнан туындайды. Қалыңдығын іздеу, осы мақсатпен алыс елдерге сапар шегу ертегілердің тұрақты тақырыбы десек, бұл экзогамия принципіне негізделген болып шығады. Осы себеппен қалыңдығын іздеген батырдың некеге дейінгі сынақтан өтуі, қарсыластарымен жекпе-жегі,

сұрақтар мен жауаптар және т.б., бәрі-бәрі байланысты. Бірақта қиял-ғажайып ертегілерінде кейіпкердің пері қызына үйленуі жиі кездеседі, демек, экзогамдық фактордан туын-дайтын сюжеттер жүйесінде, яғни қозғалыс кәдімгі дүние-дегідей горизонтальды жүзеге асқан кезде, қозғалыс түрі метафизикалық ось бойымен жүруі мүмкін.

Ертегілерде кездесетін бейнелі түрде айтылатын үңгір, шұңқыр, зират, құдық, жердің жарығы, көл, теңіз, мұхит төменгі дүниенің есігі болып табылады. Ал алып бәйтерек, таулар, биік жерлер, бұлттағы қала, қыраттағы қала жоғарыдағы дүние қақпасы саналады. Кейіпкердің трансмиг-рациядағы аралық әдет-ғұрыптық нысандары инициация, өлу мен қайта тірілу мистериясы, жоғалған жанды іздеу, адамзатқа жатпайтын одақтасты, жанқиярлықты, тамаша жарды және т.б. іздеу болып табылады. Біздің пікірімізше, дүниенің метафизикалық осі бойынша кейіпкердің бір дүниеден екіншісіне көшуі мына ертегілердің сюжеттерінен анық көрінеді: “Ер Төстік”, “Қаратай”, “Анда бар, мында алып кел”, “Кебіс, сиқырлы сақина және бұтақтар”..., “Міржан сұлу және су астындағы патшалықтың билеушісі”, “Қара мерген”, “Алпамыс”, “Әйел хандығы туралы”, “Әйел-айдаһар”, “Жарлының үш ұлы”, “Жігіт пен қасқыр”, “Керқұла атты Кендібай”, “Патша мен бүркіт”, “Қайым батыр” және т.б. Осы ертегілер ішінде бір-бірінен алынған тұстары бар екендігінде талас жоқ, бірақта бұл әлемдік фольклордың қалыптасу дәуірінде ежелгі және архетиптік талғампаздықпен ойлау қабілетінің жалпы адамзатқа тән әмбебап принциптерінің базасын георграфиялық жағынан кеңейте түседі.

Ертегі кейіпкері жоғарыдағы әлемге не түсінде барады, не оған алып құспен, не ғажап тұлпарымен, сондай-ақ сақи-намен, Самұрық құстың қауырсынымен, пері-әйелінің жәр-демімен, құдыретті қарияның қолдауымен барады. Кейіп-кердің жоғары әлемге көтерілуі субъектінің әдеттен тыс қайта дүниеге келуі болып табылады (ол өзі де содан келген); рухани жағынан жоғары әлемге көшу кейіпкердің таза-лығына (қария Тазшаға “ешқашан алдама” дейді), тиісті тыйым салуларды орындауына, перінің қызымен некелесуіне, кейіпкердің киелі нәрсені ұстауына немесе денесінде ерекше бір белгінің болуына, сондай-ақ ғажап ерлік үлгісін көрсетуіне, мәселен, айдаһарды жеңуіне байланысты болады.

Кейбір ертегілерде дүниелер арасындағы көшуге байланысты уақытқа қатысты мотив белгіленген. Мысалы, Мерген түсінде перілер еліне тап болады, ол онда ұзақ жылдар бойы тұрып, өзінің қаласына қайта оралғанда, сол ғажайып оқиғалар өткен сәттен бері қарай тіпті сағат та өтпеген болып шығады. Бұған керісінше жағдайларда кездеседі, мәселен, кейіпкер (Ер Төстік) сапары ол елде көп жылдарға созылады, оның ата-аналары, әйелі, қартайып кетеді, сондықтан оған оларды қайта жасарту үшін магиялық әсер етуге тура келеді. Ертегілердегі сан қырлы әрекеттер қозғалыстарының бәрін бірдей кейіпкердің мета-және-трансфизикалық орын ауыстыруға жатқыза бермейтініміз анық нәрсе, мысалы, хайуанаттар туралы, әлеуметтік-тұрмыстық ертегілер шағын, бір эпизодты сюжеттер болып келеді, онда негізінен нақыл, өсиет, кеңес берушілік арқау болады, бірақта қиял-ғажайып ертегілерге қарағанда парадигматикалық рухани алмасулармен болатын сюжеттің әмбебап-типологиялық мәні туралы қорытынды дұрыс болады.

Ертегілердің бейнелі әлемі заттанған, бірақ ол эстетикалық ойлау жүйесінің ерекше түріне лайықталған. Ертегі әлемінде заттар өзінше тіршілік етеді, олар түсінеді, сөйлейді, кеңес береді, опасыздық жасайды, кек алады, күйінеді, сүйінеді, бір сөзбен айтқанда, тіршілік иесі секілді санасы болады. Осындай жанданатын нәрселердің ішкі семантикалық нысаны қалыптасып, ертегі әлемін құрайды. Ертегілерде психологиялық талдау, кейіпкердің сана-сезімі, өзіндік рефлексиясы, психологиялық түсіндірмесі мен өзге де адамның ішкі жан дүниесін жанама түрде және бейнелеу (жаратылу нысанына басқасы) мүлдем болмайды. Психологизм – ертегіні баяндау жүйесіне жатпайды, ертегіге керегі адамның кәдімгі санасының феномені мен бітім-болмысының рефлексиясы емес, адамзат тәжірибесінің аксиологиялық (внелогиялық) аспек-тілері, яғни бұрынғы жады керек, сондықтан оның жүйесінде нәрселер тірі нәрседей жанданады, бұл заттық жанданудың аталған эстетикалық және анимистикалық әлемінің нормасы болып табылады. Заттық шаман әлемінің тотальды жандануы ерекше синкретикалық континуумның қасиетіне сүйенеді, онда әңгімелеушінің, кейіпкер мен заттық дүниенің санасы жіктелмеген, абстракты-ұшқыр ақыл-ойдың аражігі ажыра-тылып көрсетілмеген, соның өзінен талдау, бөлшектеу, сын, күмән, сенімсіздік, яғни дәлелді түрде ойлаудың барлық нысандары келіп шығады, ал, керісінше, заттар рухының болуы ақиқатына, бұл дүниенің барлық субъектілері мен объектілерінің диалогы мен қарым-қатынас жасау мүмкін-дігіне сенім мен дін арқылы бәрі синхронды теңестірілген. Ондай сенім бар жерде, сенімсіздікке жол жоқ, фольклорлық мазмұн әлемі, ертегідегі заттық кеңістік осындай сана өрісінде

жанданады. Ондай сана белгілі бір жасқа дейінгі балаларға тән. Сонымен, анимистикалық сана негізінен айырықша шы-ғармашылық континуум жағдайында тиімді, онда, бейнелеп айтар болсақ, сананың астарлы лингвистикасы, бұрынғы есте ұсталғандар талап етіледі, өйткені, сол арқылы адамзаттың балалық шағы – ежелгі мәдениет дәуірі мәңгі есте қалады.

Демек, заттар тек ерекше метафизикалық хронотопта қана сөйлейтіндігін, қозғалатындығын, тіршілік иесінің рөлін атқаратындығын ескеру керек, онда барлық субъектілер тіршілік етуге тең құқықты, бәрінің де санасы бар, бәрі де таза табиғи түрінде болады, оның ішінде ондағы әлі жеке тұлға ретінде қалыптасып үлгермеген адам да өзіндік орын алады.

Анимизм бастапқы әлемі тап осындай болған, ол ғарышпен байланыста болып, әлемді шарлайтын ұстаз-шаманнан да бұрынғы көне заманда болған. Анимизм – шаманизмнің табиғи қалыбы, семантикалық негізі, онда қозғалыстың барлық мағыналары мен нұсқалары жатыр. “Чаачахаан мен ала могус” деп аталатын алтай ертегісінде шайтан мен үйдегі тұтынатын заттың арасында қызықты диалог кездеседі. Шайтан үйдің қожайыны тығып қойған нәрселердің қайда екендігін сұрайды.

“Сосын ыдыс тұрған сүреге барды.

– Ау, сүре, Чаачахаан ғой сенің үстіне зіл батпан қазан қойып жүр, ал сенің сіңірің тартылғанша майысып тұрғаның мынау, азапшың қайда кеткен сенің?

– Мен оны қайдан білейін?

– Сүре де жерге тасталып, быт-шыт болды.

– Балта, міне, маған айтатын да осы ғой! Чаачахаан сенің шүйдеңнен соғады, жүзіңмен тас қашайды – осының бәріне қалай төзіп жүрсің. Қайда сенің азаптаушың?

– Чачахаанның мені қолына ұстамағанына бүгін тоғызыншы күн, оның қазір қайда жүргенін мен қайдан білейін.

Могус балтаны табанына салып таптап, сындырып тастады”[19].

Үйдің қожайынының қайда екендігін шайтанға күн сайын өзіне от көсетіп қоятын Чаачахаанға өкпелі көсеу ғана айтып қояды. Ертегідегі заттар, отырғыш, үстел, балта, от, жақтау, көсеу өздерін сананың, әрекеттің түсінетін субъектісі ретінде ұстайды, шайтан оның әрқайсысының жеке тарихын біле отырып, сөйлеседі. Анимистикалық әлем – тірі заттардың өзара әрекетінің әлемі, ал олардың қарым-қатынастарының негізгі құралы диалог болып табылады, бірақта ондай негізгі қатынастарды жүзеге асыратын адам екені белгілі.

К.Кастанеда яки үндістерінің этномәдениеті мен халық философиясы туралы жазған “Дон Хуан” эпопеясында шаман Дон Хуанның американдық Карлосты үндістер әлеміне қалай кіргізгендігін жазады, алдымен ол Карлостан өсімдіктермен естірте сөйлесуін талап етеді. Техникалық өркениеттің өкілі болып табылатын батыстың адамы бұл талапты жақтырмайды, оған мұндай құбылыстар қиял-ертегі және тіпті мүмкін емес нәрседей көрінеді. Романда Карлос санасының біртіндеп қалай өзгергені баяндалады, ол алғашқы кезде өзінің әлгіндей оқыс диалогке баруға керектігін өзінен талап етеді, кейін айналасындағы өзін қоршаған заттар әлемінің тірі екендігіне көзі жете бастайды, байқап қараса, оның айтқандарын бұлар кәдімгідей түсінетін сияқты, өсімдіктер адамның ойын, әрекетін, психологиялық жай-күйін тап басып біледі екен.

Шаманизм – анимизмнің бастапқы мағыналарының пара-пар өрісіндегі өте күрделі құбылыс әрі мәдени құрылымы. Шамандар – бұл дүние үлгілерін алғаш жасаушылар, олар табиғаттың, жоғарғы дүниенің рухтарын анықтап, жіктеп, оның әрқайсысына атау берді, сондай-ақ олар Жоғарғы-Ортаңғы-Төменгі қабаттарды деңгейлерге бөліп тастады, Жақсылық-Зұлымдық және т.б. бір-біріне қарама-қарсы ұғымдарды бекітті. Осының бәрін шамандар мыңдаған жылдық әдет-ғұрыптық әрекеттер, ауызша тарату, яғни фольклордың дамуы процесінде өзінің жеке санасының мәдени стратификациясы арқылы жүзеге асырды.

Шаманның түсінік-наным әлемінде магиялық ғарыш принципімен бірінші кезекке шығатын әдет-ғұрыптық ма-ңызы бар мынадай заттарын атауға болады, оған жататындар: бубен (даң), жайнамаз, қол тоқпақ, аса таяқ, у мен дәрі дайын-дайтын қазан, пышақ, қамшы, тұмар. Бұл заттардың бәрі шамандық қолданылатын субъект үшін керекті анимис-тиканың жұрнағына (реликтіге) сәйкес келеді, бұл нәрселер бақсының қиын сәтте көмекшісі болып, көктегі аруақтарды шақыруға, қарсы күштерді жеңуге жәрдемдеседі. Бұл аталған заттардың шаман үшін орны ерекше, ол пышақ, қамшы, тұмар тәрізді заттарды әркез өзімен бірге алып жүреді, ұйықтағанда қасына қояды, шаман қайтыс болғанда оның ұстанған заттары моласына жиналып қойылады. Шаман түс көргенде бұл заттар метафизикалық мәнге ие болады, магия-ның күшімен әрі сезіну арқылы олар астральды, түс көруші-лік әлемге ауып кетеді, онда да оны ерекше жағдайда пайда-ланады. Қазақ

бақсысының әдеттегі әлеуметтік өмірінде әдет-ғұрыптық заттары қасиетті деп саналады, ондай заттарға әйелдер, бөтен адамдар жақындауға тыйым салынады. Қазақ-тардың этномәдени материалдары осы заттардың кейбірі шаман-ұстаздан мұраға қалдырылатындығын дәлелдейді, оны кие тұтады, өзгелері әртүрлі магиялық әдет-ғұрыпты сақ-таумен, дуа оқумен арнайы технология бойынша дайын-далады немесе жасайды, мұндай қасиетті нәрселерді дайындау үшін аруақтар шақырылады. Қазақ бақсылары өздерінің қобызын, сібір камдары (шамандары) бубендерін өте сақ-тықпен әрі қасиеттілік ғұрпын сақтай отырып жасайды. Бұл аспаптардың шамандар үшін маңызы ерекше, оны аруақтарды шақыруға қолданады, ал метафизикалық тұрғыда онымен өзге әлемге ұшады.

Қиял-ғажайып ертегілер сюжеттерінің басым бөлігі сиқыр-лы заттарды іздеп табуға не оны жасауға арналады. Ондай заттың жасалуы ертегі сюжетін қоюландырып қана қойған жоқ, кезінде зерттеушілердің назарын өзіне қатты аударды. Мысалы, кеңес дәуірі кезеңіндегі оқулықтарда ұшатын кілем – ұшақ, етіктер – жүрдектік, дастархан – өздігінен қайнайтын қазан деп, бұлар алғашқы қоғам адамдарының жеңіл өмірді аңсап шығарған қиялдары, өйткені, олардың өмірі өте ауыр болды деп түсіндірді. Әрине, мұндай аңғал түсіндірмеден бірдеңе түсінудің өзі қиын, себебі бұл ежелгі дәуір адамының өмірі туралы ешқандай ақиқат ақпарат бере алмайды. Бұл орайда Е.Тұрсыновтың мына бір пікірі көңілге қонады, ертегілердегі сиқырлы заттарды табу мотиві шаман өмірі мен тәжірибесінің өзіне тән ерекшелігін, аруақтармен үнемі қатынаста болуды қамтамасыз ететін нақты белгілерді, нышандарды, атрибуттарды толықтай көрсетеді[8]. Сиқырлы заттар да қауіп-қатерден, пәле-жаладан сақтаушы тәрізді бітімгерші, қорғаушы, көлік құралы, қару ретінде әрекет етеді. Шамандар оның әрқайсысында санаспауға болмайтын өзіндік ерік-жігері мен пікірі, яғни қасиеті болады деп түсін-діреді (Чаачахаан заттарымен шайтанның диалогы). Әсіресе, осындай нәрселердің ішінде аруақтарға, жындарға, табиғат құбылыстарына әсер ететін шаман билігінің нышаны ретінде қамшының рөлі ерекше. Қамшының қасиеті туралы Е.Тұр-сынов толығырақ айтқан (бұдан бұрынғы сілтемені қараңыз). Бақсы қамшыны аурудың иесін (кесір, дерт, албасты) қуып, науқасты емдеу үшін қолданады. Қамшының семантикалық бейнесі жыланға ұқсауы оның өзіндік ерекшелігін білдіреді. Төменгі дүниенің билеушісі Бапы-хан алып жылан кейпінде болған. Шаманның қолындағы ирелеңдеген қамшы жын мен шайтанға оның иесі қамшы екендігін, яғни Бапы ханды есіне салады. Жыланға сыйыну көптеген шығыс халықта-рында бар, оның ішінде қазақтарға тән. Қазақтар жыланды кие тұтып, оны өлтірмейді. Егер жылан киіз үйге кіріп кетсе, оның басына ақ құйып шығарып жіберетін болған. Әсіресе, ақ жыланды ерекше қасиет тұтқан. Қамшыны ауру адам жастығының астына қойған немесе керегенің басына іліп қойған. Қазақ ертегілерінде қамшы туралы жиі айтылады. Алдар Көсе шайтандарды қамшымен жеңеді.

Ертегі әлемінде сиқырлы сақинаның орны ерекше. Бұл образдың семантикалық және функциональдық мәні әлемнің әр түрлі халықтарының фольклорында кездеседі. Сақина – бүкіл адамзаттың мәдениеттеріндегі әлемдік әмбебап образ, нышан. Бұл образдың семантикасын зерттеушілер күнге табынумен байланыстырады. Күнге табыну парадигмасына сәйкес сақина тиісінше қорғаушы рөлін атқарады. Сақинаны нанымның бір құрамдас бөлшегі ретінде күнге табынған абыздар қастерлеген. Ұлы бақсылар әдетте қолына сақина, білезік, мойнына тұмар тағатын болған. Сонымен қатар белбеу тағуда да киелі қасиет бар деп білген. Шоқан Уәлиханов өзінің зерттеу еңбектерінде белге тағатын белбеу философиясына үлкен мән беріп, ол адамдардың ортаңғы дүние тұрғындары екендігін, сәттіліктің, күш-қуаттың, ұрпақ жалғастығының белгісі деп жазған. Ал осындай ырым-белгі жүйесінде белдегі белбеудің шешіліп кетуін жақсылыққа жорымаған. Ертегілерде белгі-ырымның рөлін көрсететін осындай желі жиі кездеседі. Екі негізгі бағыттан, ақ пен қарадан тұратын бүкіл шаман әлемінің дихотомикалық ұйымдастыруы мен стратификациялығына сәйкес сақина шаманның аспан мен күнге табынуын білдіреді. Бұл белгіні иемденуге бара жатқанда кейіпкерді міндетті түрде сынақ, түсінік, инициация күтіп тұрады. Сақинаны тауып алған ертегінің кейіпкері ғажайып күш-қуатқа, зор қабылеттілік пен терең білімге ие болып, кез келген затты, қаланы, елді жарата алатын құдыретті иеленеді, сақина оны кеңістікпен алып жүріп, оның кез келген тілегін орындайды. Осындай әмбебап нышанның барлық эзотериялық мағынасы деңгейіне сүйене отырып, біз кезінде сақинаның тағы бір образын, яғни шеңберді ежелгі адамдардың бос кеңістік, вакуумның континуальдық қасиеттеріне байланысты білімі, Шуньи, Дао ретінде түсіну керектігін ұсынған болатынбыз...[20].

Е.Тұрсынов ежелгі дәуірдің адамдары ең бірінші кезекте мистерия кезінде шаман-бақсы қолданатын қамшы, бубен, кілемше, аса таяқ, пышақ, қазан тәрізді заттар мистификациялап, оған

сакральдық (киелі) қасиеттер берген деп тұжырым жасайды. Бақсылық ету ерекше рухани-психологиялық континуум жағдайында болатындықтан, оның еншісіне көрермендер мен емделетін адамды арбап, сиқырлап тастау жатады, сол арқылы жұртшылықтың көңіл-күйі ауаны өзгеріске түседі, оған таңданудың реті жоқ, өйткені, адамдар шаманның қылыш жүзінде қалай билегенін, кілеммен ұшып, өзіне пышақ сұққанын көзбен көріп отырады. Мыңдаған жылдар бойғы осындай қалыптасқан тәжірибе, оны сан рет қайталау, қасиетті саналатын ғұрыптық заттардың мәні жұртшылықтың санасына әбден сіңеді, ал содан кейін ондай заттар кие тұтылады. Міне, сөйтіп сиқырлы нәрселерге айналып, ертегілерге арқау болды, бірақ ондай рухани-эстетикалық экстраполяцияның жалпы негізі қалыпты анимистикалық сананың белсенділігі мен ұшқырлығында жатыр. К.Кастанеданың[22] зерттеу материалдарында аруақпен тілдескісі келетін жас шаманға алдымен аруақты шақыруға арналған діни нанымның арнайы құралдарын – ішекті аспап пен жақтастарын тасымалдап алып жүру үшін бөтелке дайындап алу керектігі айтылады (сірә, фольклордағы жынның бөтелкеде болуы осыдан шыққа керек). Жас шаманға осындай қажетті нәрселерді жинаумен қатар, магия, астрология, шөппен емдеу және т.б. білімдерді жетік меңгеруі керек.

Сонымен шаман әлемі дегеніміз тірі заттардың тотальды жандануы мен магиялық өзара байланысын сипаттайтын тұтастай бір әлем болып табылады. Мұндай заттық әлем түгелдей нақты болады, онда кездейсоқ, абстракты ештеңе жоқ. Магияда немесе аруақтармен тілдесуде жіберілген сәл қателік бұл ілімді ұстанған шаманның денсаулығына қатер төнгізіп, тіпті өмірімен қоштастыруы мүмкін.

Ертегі желілерінің функциональды семантикалық аспектілерін түсіну үшін мына төмендегі жәйттерді жақсы білу керек, яғни ертегі әлемінде нәрселер қосалқы рөл атқармақ емес, олар магиялық байланыстар мен қатынастарды жүйелендіреді және алгоритмдейді, өмірдің діни-әдет-ғұрыптық жағын таңбалық тұрғыдан заттандырады және бейнелейді, олар адамның аруақпен қатынасқа түсу ниеттеріне бағыт-бағдар береді, ертегінің ең сыртқы бет-бейнесінде шығарма кейіпкерінің әрекеттерін айшықтау үшін көркемдік, бейнелілік рөл атқарады. Анимистикалық ғарыштың нәрселері ең жалпы философиялық мағынада магиялық әрекеттер субъектілерінің полифоникалық диалогының жанды әрі тең дәрежедегі қатысушысы ретінде көрінеді, бұл әлем теизмінің айырықша сипатын білдіреді. Байлыққа, даңққа, беделге мастанып, магиялық заттардың дауысын естімей, оның пікірімен санаспай кеткен ертегі кейіпкері ақыр соңында жеңіліске ұшырап, жолынан адасып, өте ауыр жағдайға душар болады.

Ауызша айтылатын (вервальды) магия және фольклор жанрлары. Қазіргі кездегі палеоантропологияның мәліметтері бойынша[23] кроманьон мәдениегенезінде адамның сөйлей білмейтін сатысын, дәуірін білмейміз. Неандерталдық (неолит дәуірінде өмір сүрген адамның қазып алынған тұрпаты) қазіргі адамның дамуы мен арғы тегінің тұйыққа тірейтін түрі болып есептелмейді. Палеоантропологтардың зерттеулері неандертальдық пен кроманьондық арасында аралық, өтпелі түрдің жоқтығын көрсетеді. Демек, сөйлей білетін адам ретінде кроманьондықтың негізгі белгілері сөзді әмбебап қатынас құралы ретінде пайдаланған.

Көне заманғы алғашқы қоғам мәдениетіне жататын адамның сөйлеуі қазіргі кездегі адамның сөйлеуі мен тіл стилінен айырмашылығы оның жоғары дәрежедегі репрезен-тативтілігімен (баяндалуы), реттілігімен, сондай-ақ бірқатар сөздер түрі мен киелілік тұрғысынан өзіндік қасиетке ие болумен, жұмбақ нәрселердің сырын және өнердің құпиясын ашатын, аруақтармен тілдесетін, инициациялық мақсаттар үшін қолданылатын кәсіби шамандық тілінің ерекше сти-лімен ерекшеленеді. Кәсіби шаман тілінің алатын орнын зерттеушілер былайша сипаттайды: “Шаман күшті болған сайын, оның дыбыстық бояу-нақышы да соншалықты құдыретті болады. Өзінің тілдесушілерін бейнелей отырып, ол жұмбақ құбылысқа, мағынасыз, мәнсіз болып көрінетін “құпия тілге” көшіп, өз-өзінен күбірлеп, түрлі қимылдар жасайды. Ол сөздерін басқа дүниенің тұрғындарынша айтып, табиғат тілінде сөйлеген. Оның дауысынан құстың сайрағаны, аңдардың дыбыстары естіліп тұрады.

Шаман аруағының бәрі “тек шамандықты ұстайтын адамның түсінетін тілінде сөйлейді. Шамандық (бақсылық) ету кезінде тек олардың тілінде ғана сөйлейді, бір-бірінен мүлдем ажыратуға келмейтін сөздермен дауыстап, сиырдың мөңірегеніне, иттің үргеніне, үйректің барылдауына, жабайы аңдардың дыбысына ұқсас үндер шығарады. Осындай тілді білуі,

“табиғаттың тіршілігіне” кірігу қабілеті көп ретте шаманның шығармашылық ауқымын айқындап береді”[24].

Дәстүрлі мәдениеттегі адамның репрезентативті сөйлеуінің жоғары дәрежесі тіл мен ойлау қабілеті арасындағы ерекше түрден (олардың тепе-теңдігінен) туындайды, сөйлеу, дауыстау “дауысын салу”, жаратудың актісі ретінде қабылданады, ішкі (ойлау) және сыртқы (сөйлеу) түрлер бір-бірінен шартты түрде алшақтап кетпейді және бір-біріне қайшы келмейді, бұл шын мәнінде ежелгі дүние мәдениетіндегі синкретизмінің ерекше деңгейі болып саналады. Сонымен қатар сөз бен тіл ерекше рух, ішкі әлемнің полиморфизмінен туындайтын “ішкі жан дауыс” ретінде қабылданды. Өзінің атымен атауға болмайтын сөздерді айту, ата-бабаларымыздың “сөйлеу” мәнерінің шегінен шығып кету аруақтармен дұрыстап тілдесуде жақсылыққа апармас еді. Сондықтан дауыстап сөй-леуге, сөйлеушінің дауысына ерекше мән берілді. Мұндай мәдениетте сөйлеудің ғұрыпқа айналуы, оны мифологиялық құндақталуы шын мәнінде сөзсіз болатын құбылыс.

Сөйлеушінің қоғамдық мәртебесіне орай әлеуметтік жағдайлар бойынша сөйлеу стилін белгілеу шаман нанымының маңызына, шаман идеологиясының адамдар өмірінің барлық жүйесіне ететін әсеріне, оның зор беделіне байланысты болады. Адамның сөзі – бұл тотальды рухы бар ғарыш әлеміне ықпал ету. Егер адам өзінің қоғамдық мәртебесі шегінен шығып кетсе, сөйлеу мәнерін бұзса, “өз” сөздерін қолданбаса немесе айтқанды теріс ұғынса, онда өзіне де, социум мүшелеріне де қауіп-қатер туғызады. Мұндай жағдайда оны уақытша оқшаулау, жазалау, тазалау салты, үндемеуге ант еткізу және т.б. тәсілдер қолданылады. Сонымен сөйлеу стилін белгілеу дегеніміз бірінші болып сөз айту, шешуші дауыс құқығы, сакральданған (киелі) сөздерге, жанрға құқық беру, бата беру, қарғау, кешіру, бір нәрсеге үгіттеу құқығы, құдайға, аруаққа сыйыну құқығы, қоғамның белгілі бір мүшелеріне сөйлеудің бұл аталған стилі мен жанрына тыйым салу (табу) болып табылады. Осындай принциптерге орай шамандар, көсемдер, ақсақалдар, отағасы өзгелерден артықшылық құқықты иеленді, ал керісінше, патриархальды қоғамда жастар, әсіресе әйелдер құқықтары қатаң түрде шектелді.

Сөйлеуді ретке келтіру принципінің бірі кейбір сөздерді өз атауымен атауға тыйым салу (табу) ежелгі дәуір адамдарының төменгі, жерасты дүниелері күштері, яғни пері, марту, албасты, кесір, жын мен шайтан туралы түсініктерінің дамуынан болғаны анық, өйткені, бұлар адамдарға қастандық жасауға бейім тұратын болған. Ер адамның, ру басының, отағасының атын естірте атамау көптеген дәстүрлі мәдениеттерде, оның ішінде біздің қазақ халқында да бар, оның негізгі мәнісі адам мен оның жаны өте тығыз бірлікте болады деген сенімге орай сол субъектінің жанын қорғаудан туындаса керек. Ондай адамның атын байқамай айтып қою, оның ішінде әйелдердің атын атауы оның жанына қатер төнгізеді. Өйткені, бұл әйелдер әу бастан табиғаттың әзәзіл күштеріне жақын деген ұғымға байланысты туындаған, мұндай жағдай көптеген этномәдениеттерге тән нәрсе. Демек атын атауға тыйым салудың өзі магияның қорғаушы қасиетін білдіреді.

Қалыпқа салушылық – ғұрыптық, реттеушілік сөз сөйлеу геометризмінің көрінісі. Геометризм өзін сакральды сөз сөйлеудің мифологиялық қайталауларынан, қосарлануынан, сұлба-кескінінен көрсетеді, оның мағынасы түсінбейтіндерге жұмбақ болуы мүмкін, суггестацияға-энергетизмге бағышталған ырғақтың маңызы әсіресе шаманның мистериялық сөзінде үйлесім табады, сондай-ақ геометризм шаманның кәсіби тілінде де болуы әбден мүмкін нәрсе. Қалыпқа салушылық – шаманның магиялық сөзіндегі жанр түзудің негізгі шартының бірі. Фольклордың шағын жанрлары, ауызша магия стиліне жататын дуалау, қарғау, лағнат жау-дыру, бата беру, алғыс айту, сондай-ақ мақалдар, мәтелдер жоғары деңгейдегі қалыпқа салушылығымен ерекшеленеді.

Құдайдың, аруақтардың, адамзатқа жатпайтын жақтастардың, жын-шайтандардың аттары сөйлейтін сөздерде, магиялық жанрларда, құдайға жалбарынуда, аруақтарды шақыруда, әдет-ғұрыптық ән-жырда кездесуі, метасемантикалық тұрғыдан жанама түрде айтылатын сөздерде, тұрақты тіркестерде, ишараттарда кездесетін кей сөздерді өз атауымен айтуға тыйым салу (табу) сакральдықты білдіреді. Сөз сөйлеудің сакральдануы адамзатқа жатпайтын күштермен рухтық қатынас жасау мақсатын көздейді немесе ондай байланыстың бар екендігін сездіреді. Сакральданған мета-тіл – бұл әрқашанда өзіндік стиль, ол өзінің қалыпқа салушылығымен, геометризмімен және мистериялық энергетизмімен ерекшеленеді.

Сакральды сөз сөйлеу – бұл көне замандағы сөйлеудің ең жоғарғы стилі, жұртшылыққа арналған тіл, оның кодификациялық функциясы ежелгі дәуірдің өзінде-ақ, яғни мифтер, генеалогиялық сөздер арқылы тайпалық идеология қалыптаса бастаған кезде, ежелгі заманғы шамандар бытырап

жатқан адамзат аралдарын біріктіруде өз жұмыстарын бастаған кезде айқындалып үлгерді. Сакральданған сөздің стилі, ерекше қалыбы құдайлардың, аруақтардың қалауын білдірді, олардың атынан сөйлеп, айтқанын жеткізуші алғашқы қоғам-дық дәуірдің шешені шаман болды.

Э. Тайлор магияны төмендегідей түрлерге бөліп қарайды: жағымды, нышандық, спиритизм, қара магия[25]. С.А.Токарев магияның әртүрлі топтасуын қарай келіп, өзінің схемасын ұсынады, онда негізгі және қосалқы магия түрлері болады, негізгісі – емдік, өндірістік, махаббат, метерологиялық, зиянкестік, әскери; қосалқылары – апотропеилік (қуатын), катартикалық (қорғайтын), имитативтік, контактілік, тегі, ауызша, инцепциялық деп бөлінеді. С.А.Токарев ауызша магияны ерекше түрге жатқызады[26]: "Сөздің магиясы ("ауызша магия"), магиялық қарғау, дуалау, күбірлеу дуа оқу туралы мәселе ерекше маңызды. Ол жасалынған топтастырудың ешқайсысына жатпайды, біз бұл арада Юбер мен Мостың оны "rites oraux" деп топтастыруын айтып отырған жоқпыз. Сиқырлау тарихында қарғау мен дуалаудың рөлдері мүлдем ерекше. "Сөзбен айтылатын" (немесе "ауызша") магияны жоғарыда келтірілген 6 түрмен тең дәрежеде қарастыру керек пе деген сауал туындайды?

Әдебиетте бұл сауалға нақты жауап табу қиын. Бірақта көптеген зерттеушілер сөзбен айтылатын магия (дуалау) магияның дамуында дербес әрі басты рөл атқаратындығын мойындайды".

Бұл орайда зерттеуші алғашқы қоғамдық мәдениетте сөздің немесе әдет-ғұрыптың басымдығына мән бере отырып, мынадай түйінді пікір білдіреді: "Онда (Познанский теориясында – А.Ж.) тек бір нәрсе ғана нанымсыз болып көрінеді: сонда бастапқы кезде әдет-ғұрып атаулының бәрі мылқау болып, сөзбен айтылатын формула оған тек кейін барып қосылғаны ма? Одан да тілек, бұйрық, тыйым салу тәрізді сөздерді айту әдет-ғұрыптың әу бастағы ажыратылмайтын бөлігін құрады деп айтса болмас па еді?"[27].

Ақыр соңында С.А.Токарев қай көзқарасқа қосыларын білмей, дал болады. Егер мәселеге ретімен алғашқы қоғамдық мәдениеттің синкретизм теориясынан қарайтын болсақ, онда біз ежелгі қоғамдағы әдет-ғұрып пен фольклордың бастапқы синхрондығын мойындауымызға тура келеді. Сөз де, миф те ғұрыптың ажырамас мәні, оның семантикасын көрсету нысаны болды. Ғұрып өзінің табиғаты жағынан белгі-нышандық түр мен мазмұнды иеленеді, былайша айтқанда, ол адамның ғарыш рухымен өзара қарым-қатынасын көрсетіп береді, сонымен қатар бұл қатынастарды мәңгілік орнатуға тырысып, құдай мен аруақтардың әмірін орындауды қамтамасыз етеді. Мыңдаған жылдар бойы сол бір әдет-ғұрыптарды, салт-дәстүрлерді қайталай бергесін адамзат мәдениетінің сабақтастығы, дәстүрлігі, уақытша ақпараттануы жолға қойылады. Ал нышан семантикалық иірімдерді жеткізетін ерекше сөз түрінде көрінеді. Ғұрып әрқашан да жұрттың бәріне мәлім болады, ондағы астыртын күшті сананың пара-пар парадигмасы шеңберіндегі адамдар ғана қабылдай алады. Анимистикалық мағыналар әлемінде мылқау, семантикалық жағынан бейтарап ғұрып болуы мүмкін емес. Тіпті буддизмнің шектен шыққан континуальды тыныштығының өзінде қуатты ақпарат бар, бұл тыныштық белгісі, ішкі және сыртқы үйлесімділік жағдайындағы үнсіздік магиясы. Біздің заманыздың антропологтары ежелгі тайпалардың ең көне мәдениет жұрнақтарын зерттегенде қандайда бір мылқау ғұрыптар болғанына дәлелдер келтіре алмайды. Өте көне дәуірдегі кроманьондардың өмірінен табылған археологиялық мәліметтер, артефактілер сөзі жоқ, оның әдет-ғұрпынсыз дамуы туралы кезеңнің болғаны туралы негізді тап басып айта алмайды. Демек адам болған жерде, сөз де болғаны даусыз нәрсе, ал оның небір құпия сырларын тарих бізден әлі жасырумен келеді.

Сонымен ауызша айту дегеніміз магияның ерекше синтетикалық нысанының бірінен саналады, онда қалыпқа салушылық, иландыру, энергетизм, рухани қатынас, заттану, мақсат қою тәрізді сан қырлы функциональдық деңгейіден көрініп, сынақтан өткен. Сөзбен бейнелетіндер ғұрыптық нышандық түрге айналып, тарихи кеңістік-уақытқа енеді және онда өзінің дербес логикасына сәйкес қозғалысқа түседі.

Сөз бен ғұрыптың ақпарат әлемінде біртұтас болуы, бірінің екіншісі арқылы көрініс табуы, олардың энергетикалық орталығы, ырғақ пен шабыт көздері мистерия (бақ-сылық, зікір) болып табылады, яғни сананың өзгеріске түскен жай-күйінің шығармашылық континуумы дегеніміз осы. Осындай шығармашылық континуум жағдайында туындаған сөз мистериялықтың, ырғақтың, иландырудың, энергетизмнің, бейнеліліктің барлық белгілерін еншілейді. Оған қуанышты күйдегі шақыру өлеңдерін (Дон Хуанның пейоттық өлеңдері) немесе ырғақтық екпінді (аңшылар биі), не шаманның түрлі дыбыстарды салуынан болатын құлаққа жағымсыз дауыстар мен үнді және т.б.

жатқызуға болады. Рухпен тілдесу дегеніміз ойдан шығарылған бос сөз емес, ол бақсының психологиялық жай-күйі, аффект кезіндегі болатын жүйкенің көрінісі. Шамандық әрекетті жасаған кезде шаманның қаһарына мініп, ашу шақыратындығын жазбаған зерттеуші жоқ. Оның қаһарына мінуі, дене және рухани күшінің асып-тасуы, гротескілік түр-тұрпаты, мән-мағынасыздық әрекет-тері, кереметтей пантомимасы, бет қимылының құбылуы, аруақтармен (рух), адамзатқа жатпайтын жақтастарымен, жын-шайтандармен тілдескендегі түйдек-түйдек айтылатын сөздері, бәрі-бәрі шаман мистериясының нақты белгілері мен қырлары екендігі сөзсіз нәрсе.

Мистериялық тұрғыдан алғанда, шаман әрекеттері жай бос сөз емес, бұл оның жаратылыстан тыс күштермен, аруақтармен, құдайлармен, немесе жақтастарымен қатынас жасауын көрсетеді. Осыған орай ауызша магияның күшті энергетизмі туралы түсінікті бола бастайды.

"Қарғыс" – ауызша магияның теріс пиғылды түрлерінің бірі. Бақсының сарнауына қарағанда ондай қарғыстар жын-шайтандарды, перілерді қууға арналған. Шын мәнінде мұндай қарғыстар зұлым күштерді қуатын ауызша магия түрінде көрінеді. Қара бақсының қарғысын келтірейік:

Атаңа нәлет, су пері!
Сумаңдаған ку пері!
Қол аяқты улаған
Тиген жері у пері!
Жаның барда кет, пері!
Жер түбіне жет, пері!
Жындарым қаптап келеді,
Көрсетейін тепкіні!..[28]

Арбау өзінің функциональдық-семантикалық аспектілері бойынша апотропеялық және катартикалық (зұлым күштерді қуушы және қорғаушы) магия үлгісіне жақын.

Талдау барысы көрсеткеніндей, батырлар жырының құрылымына көшірілген қарғау жанры батырлардың бір-бірін жекпе-жекке ғұрыптық тұрғыдан шақыруы кезінде көрініс береді. Батырлардың бейнелі монологтарындағы образдың құрылыс пен ырғақтық-екпіндік жағы "қарғыс" жанрының поэтикалық қырларымен ұштала түседі. Сөз тартысындағы психологиялық желіс батырдың қарсыласын тұқыртып, оның абырой-беделін түсіріп, бар қадір-қасиетінен айыру болып табылады. Батырлар жырына зер салып қара-ғанда, сөз сайысында кімнің сөзі бейнелі, ойы ұшқыр шықса, жекпе-жекте де сол жеңіп шығады. Ұлттық талғам тұрғы-сынан алғанда да поэтикалық артықшылық пен көркемдіктің жоғары болуының орны ерекше. Ұрысқа шығар алдында болатын сөз сайысы – бұл дәстүрлі эпикалық локус. Осыған қарап батырлар жырында ауызша магияның нысаны кез-десетіндігін байқау қиын емес.

Батырлар жыры діни-нанымдық, философтық және эсте-тикалық бастаулардың неғұрлым сабақтастық және кең ауқымды синтезінің айқын мысалы болып табылады. Батыр-лар жырында, сондай-ақ лирикалық эпостарда фольклорлық жанрлар, дәстүрлер мен әдет-ғұрыптар көркемдік дәрежеде кеңінен қамтылған. Мысалы, "Қыз Жібек", "Қозы Көрпеш – Баян сұлу" тәрізді лирикалық эпостардан дәстүрлер мен әдет-ғұрыптардың көбін дерлік табуға болады, айталық, құда түсу мен некелесу, бесік құда, әмеңгерлік, күйеуді сынау, қалыңдыққа ұрын бару, күйеу мен қалыңдықтың айтысы. Осындай жергілікті әдет-ғұрыптардың жалпы негізі экзо-гамияның ежелгі институты болып табылады. Мұндай дәстүрлер мен әдет-ғұрыптар, кейде кең ауқымды эпикалық көріністер (батырлардың қалыңдыққа таласқан ғұрыптық жекпе-жектері), батырлар жырында нақты детальдермен егжей-тегжейлі суреттеледі. Мысалы, "Қобыланды батыр" жырында Қобыландының Құртқаға құда түсуі кезінде қыздан дәмесі барлармен жекпе-жекке шығуына тура келеді. Эпостарда көркем әрі нақты бейнелеген дәстүрлер мен әдет-ғұрыптар жанрдың маңызды ерекшелігін білдіреді, яғни халықтың тыныс-тіршілігін, халықтық философияны тере-ңінен қамтиды, мейілінше жалпыға тән және толыққанды парадигманы және этномәдениеттің, оның рухын жинақ-тайтын құбылыстарды көрсетеді. Мысалы, "Қыз Жібек" эпосы бұл тұрғыдан алғанда халық өмірінің, этномәдение-тінің, парадигмалық құбылыстардың тұстастай бір энцик-лопедиясы іспетті. Халық өмірінің осындай энциклопе-диялық және кең ауқымды тыныс-тіршілігін қамтуда эпостың белгілі бір жанрлық принципі тасаланып тұрады, ол жалпы адамзаттық идеалдарда, мәңгілік сюжеттер мен тақырыптарда этногенез үшін маңызды әрі өзіндік мәні бар рухани, этикалық институттарды, принциптер мен императивті маңызы бар қатынастарды қамтиды. Төлеген ("Қыз Жібек") қалыңдық іздеп сапарға шығады, оқиға әу бастан өрбігенде-ақ оның арты жақсылыққа апармайтындығы

іштей сезіледі, өйткені, ол әкесінің, рубасының батасын алмай, олардың еркіне қарсы шығады. Рулық өмірдің этикалық принципін бұзғанды жұртшылық жақтырмайды. Рулық ұжымның, фольклордағы дәстүрлі шығармашылық континуумның үшінші құрамының психологиясы эпоста ескерілетіндігіне шүбә келтіруге болмайды, ол эстетикаға қосылып, халықтың ауыз әдебиетінің ерекше параметрлері болып шыға келеді. Ұжымдық рухани-өнегелілік көзқарастардың ауқымы, тарихи тәжірибе мен бағзы заманнан келе жатқан жады-лардың негізгі жиынтығы мен сақтаушысы, шығармашылық континуумның үшінші құрамы эпостағы өз бетінше әрекет етушіліктің негізгі бастауы болып табылады.

Сонымен "Қыз Жібек" эпосының басты кейіпкері Төлеген әкесінің, рубасының батасын алмай, қалыңдығына аттанады, сөйтіп рулық-тайпалық өмір принципіне кереғар қадам жасайды, эпостың этиологиясында бұл өрескел фактор саналады, Төлегеннің маңдайына жазылған өлімнің бір себебі де осы. Мұндай этиологиялық принцип Төлегеннің ту сыртынан қастандық жасаған Бекежан драмасында да жатыр. Көре алмаушылық пен қызғаныштың жетегіне кеткен Бекежан қазақтың қонақжайлылық, бүкіл елі бата берген Қыз Жібекке Төлегеннің құда түсуі салтын аттап өтеді. Бекежанның опасыздығына бүкіл жұртшылық күйінеді, оның істеген әрекеті дала көшпенді тайпалары арасындағы экзогамдық, яғни туыстас ағайындар арасында некелесуге тыйым салуға қатысты ежелгі салтты бұзған болып есептеледі. Демек, Бекежанның да тағдыры алдын ала шешіліп қойған.

Қырғыздың "Манас" эпосында халықтың өмірі жан-жақты әрі ауқымды бейнеленген, сондай-ақ этномәдениет детальдері, түрлі иірімдері, ақиқаты қамтылған. Бұл тек түркі фольклорында ғана емес, бүкіл әлемдік әдебиеттегі өте ауқымды эпос. "Манас", "Сейтек", "Сметей" деп аталатын үш бөлімді жыр үш миллион поэтикалық жолдан тұрады, бұл көлемін жағынан "Махабхарата" пен "Рамаяна" тәрізді шығармаларды қосқандағыдан бірнеше есе көп. Оған таң-данудың да реті жоқ, өйткені, "Манас" жанрлық синтез тұрғысынан алғанда қырғыз фольклорының шағын жанры-нан бастап ірі жанрларына дейін қамтиды десе болады. Онда әртүрлі әдет-ғұрыптар, салт-дәстүрлер үйлену тойынан жер-леуге дейінгі аралықта көрініс табады, эпоста көне түркілік космогония, мифологиялық түсініктер, астрология, ескінің қалған жұрнақтары және рухани қатынастар енгізіліп, ежелгі технологиялық ерекшеліктерді толық ашып көрсететін халықтың қолөнер ғажайыптары бейнеленген. "Манас" эпос ретінде ақылға сыймайтын синтез, бұл ғасырлар бойы қалыптасқан халықтың бүкіл ұлттық рухани-эстетикалық, көркемдік, тарихи, мәдени тәжірибесі.

Осыған ұқсайтын қазақтың "Қобыланды", "Алпамыс", "Қамбар батыр", "Ер Тарғын", "Қорқыт", "Көроғлы", "Қырық қыз", қазақ-ноғайлы эпосы "Қырымның қырық батыры" және т.б. ірі эпостары да жалпы жиынтығында жүздеген мың поэтикалық жолдардан тұрады, бұл туындылардан да ғасырлар бойы халықтың қалыптасқан ұлттық рухани-эстетикалық, көркемдік тәжірибелерін кездестіруге болады. Бұл циклде дәстүрлі халық мәдениетінің барлық жағы бойынша қолөнерден дінге дейінгі білім, діни-ғұрыптық өмірдің парадигмалық мәнді құбылыс, сенім, ырым, ескінің жұрнағы, отбасылық-рулық әдеп мен өсиет сөз және т.б. қамтылады. Бұл циклді халықтың ауқымды көркемдік шығарма әлемінде дамуы, бекуіне орай рухани-эстетикалық субстанциялық энергиясын ауызша материалдандыру ретінде түсінген жөн.

Батырлар жыры адамның жан дүниесін бейнелеу принципі бойынша, психологиялық параметрлер мен барлық эстетикалық әрекет бойынша ең мықты жанр деп саналады. Ол адамның жан дүниесін эстетикалық желілерге орай түгел қамтуға тырысады әрі адамға қатысы бар сыртқы дүниелердің қыр-сырын игеруде классикалық эпоска тән хронотоп қасиетіне ие болады. Халық өзінің қалыптасуы мен дамуының ерлік сатысын басынан кешкен дәуірде эпостардың дүниеге келуі тегін емес. Қазақ халқының тарихында мұндай кезең қазақ-жоңғар, қазақ-қалмақ соғыстары кезінде айқын көрінеді. М.М.Бахтин бір кездері классикалық эпоска байланысты "дистанция"[29] ұғымын енгізген болатын, ол эпостың пайда болу процесінің негізін қалайтын шығармашылық континуумның басты ерекшелігін сипаттап берді, жыршы мен жырланатын объектінің арасындағы уақытша дистанцияның болуы бұрынғы санадағыдай әсер етеді. Эпос континуумының теориялық қайта құрылуының осындай үлгісімен келісе отырып, біз түркі-жоңғар соғыстарынан кейін іле-шала ерлік эпостары пайда болған түркі тарихи болмысындағы эпикалық шығармашылықтың ілеспе сипатына назар аударғымыз келеді. Сонымен қатар түркі эпикалық жыршыларының көне дәстүр бойынша, оның ішінде қазақ жыраулары, соғыс алдында жауынгерлерге рух беру үшін ерлік жырларын жырлаған. Демек, халықтың поэтикалық мәдениетінде шын мәнінде бағзы заманнан бері жанрлық қалып, семантикалық өзек, эпикалық жырлау-

дың өзіндік дәстүрі болғаны анық, соның негізінде кейін ауқымды ерлік жырлары пайда болды. “Қорқыт”, “Оғыз-нама” тәрізді классикалық үлгідегі эпостар біздің дәуіріміздің 9-10 ғасырларына жатады.

“Жыраудың шығармашылық мәнері ерекшелігінің бірі нақты бір адамға арналуы, оның мақсаты мен мүддесін түсініп, оның болмыс-бітімін ашуға күш салуы болып табы-лады, сол кейіпкердің іс-әрекеттерін қолдап, мақсат-мұратын түсінген жырау оны жырға қосады. Яғни біреуге тікелей қарата сөйлеу, оның жан-дүниесін түсіну бірлесіп ұрысқа шыққанда да, сол рухани феномендердің қалыптасуы мен іс-қимылында да өз нәтижесін береді”, – деп жазады К.Ш.Нұрланова. Ол жырланатын объектіге қатысты қазақ жырауының эпикалық шығармасында кейіпкерімен бірге қиналып, бірге толғанатын сипатын ашып көрсетеді. М.Мағауиннің “Кобыз и копье”[30] кітабында Бұқар жырауға дейін (18 ғ.) өмір сүрген қазақтың көрнекті жырауы Кетбұғы (13 ғ.) қазақ халқының тәуелсіздігі үшін ерлік күреске қолына қару алып қатысқан. Олар қазақтың батырлық эпостарының аясын кеңейте түсуге атсалысқаны анық.

Эпостың шығармашылық континуумында жырланар оқиғаға синхронды эпикалық үн қосу, сондай-ақ белгілі бір дәрежеде уақыт дистанциясын енгізу жанрдың табиғатына ерекше әсер ететін рухани, діни аспектімен қатар жүреді. Бұл діни аспектіде анимистикалық, тәңірлік, исламдық тұрғыдан таралатын әртүрлі уақыт пен мәдениет деңгейлері көрінеді, сонымен қатар этиологиялық киелі желілер мен принциптер стихиялық діни дүниетаным белгісі ретінде қалыптасады. Батырлар жыры, оның ішінде лирикалық эпостар діни-дүниеге көзқарас аспектісінен оқшау тұра алмайды. Эпостағы қалыпты семантикалық ядро деңгейінде халық бірлігінің ішкі рухани байырғы бейнесі әрқашан бола береді, бұл даңқы аңызға айналған ата-бабалардың өзіне тән әрі қасиетті саналатын бірлігінің метафоралық образы болып табылады, “кіндік кескен””, ата-бабалардың үні естілетін мифологиялық кеңістік дегеніміз Отан, Ата-мекен болып табылады. “Кіндік кескен”, ата-бабалардың, әкелердің үні естілетін Атамекен – Отюкеннің образы біздің заманызға дейінгі 8-ғасырда “Күлтегін құрметіне арналған жазбада” айтылған, содан бері ол қазақтардың барлық эпикалық шығармаларында ортағасырлық ақын-жыраулар толғауларына өзек болып келеді. Жырау өзін ата-бабалардың ғұрыптары орныққан киелі де қасиетті Отанына апаратын генетикалық рухани байланысты орнатушы деп сезінді.

Тәңірге, аруақтарға сыйынған жырау шығармашылық континуум тұрғысынан жырлағанда этникалық сананың мән-мағынасына бойлап қана қоймай, оған тарихтың генінде жазылған астарлы тәжірибенің, архетиптің ұжымдық парадигмасы арқылы мән береді, жырау қайталанбайтын, теңеуге сөз жетпейтін тарих жадын жаңғыртады, сөйтіп, ол өзіндік ұлттық сипатты дүниеге келтіреді.

“Әлемнің діни-мифологиялық көріністерінде нанымдар, ғұрыптар сакральды дүниемен мистикалық қатынастың нысаны ретінде танылады, адамның рухани қабілеттілігін дамытудың техникасы жасалады”, – деп ой түйеді тілді дүниенің бір үлгісі ретінде қарайтын монография авторлары. Одан кейін мынадай ой айтылады: “Әлемнің жалпы көрінісі индивидтердің өзара түсінісуін қамтамасыз ететін болғандықтан, олардың қатынасы кезінде өзіндік делдал қызметін атқарады. Түсіну деген айтылар ойды сол тиісті қалпына келтірудің бір жолы. Егер өзара сөйлескендер арасында бір-ыңғай семантикалық өріс пайда болса, соның аясында мағы-налық қозғалыс жүзеге асырылады. Түсіну мәдениет айқын-дап беретін кең ауқымды мағынаның болуына негізделеді, оның ядросы әлемнің тілдік көрінісі болып табылады”[31].

Ақыл-парасат өрісі – философтық, ментальдық, рухани-талғамдық, мәдени байланыстарының өрісі – мүмкін болатын адамзат қатынастарының, ұжымдық және жеке тұлғаның жиынтық шығармашылығының нәтижесі. Бірақта оның бастапқы семантикалық өзегі ежелгі мифологиялық ойлау жүйесінен алынған әлдебір идеалдық мағына, көне образ болып табылады. Сөйтіп, мұндай мифологиялық көне образ кейін жыр өзегіне айналады, жырға қосылады, сол арқылы жырау оны жұртшылық назарына ұсынады. Мәтіннің ондай өзегіне мифтер, ертегілер, генеалогиялық сюжет, өсиет сөз, астарлап сөйлеу және т.б. жанрлар жатады, оны халықтың рухани, өнегелілік, тарихи тәжірибесі демеп отырады. Осы тұрғыдан алғанда, “Менің Қорқыт атам кітабы” эпосының орны бөлек, онда кейіпкердің негізгі бағытын көрсететін сакральды-мифологиялық қағиданың жиынтығы келтірілген. Осы қағидалар арқылы Қорқыт санадан тыс күшке, бұрын-ғының заманның жадына сүйеніп, ата-бабалардың “керемет” кезеңдерін еске түсіреді, алғашқы өсиет сөздерге ие болған адамдар ол кезде текті, жоғары рухты болған делінеді. Енді Қорқыт атаның нақыл сөзін келтірелік:

“Деде Қорқыт сөйледі: Алла, алла демейінше іс өнбес, қадір тәңірі демейінше ер байымас. Әзәзілден жазылмаса, құл басына қаза келмес, ажал уақыты жетпейінше ешкім өлмес. Өлген адам тірілмес, шыққан жан кері келмес. Бір жігіттің қара тау аймағындай малы болса да, нәсіптен артығын жеп болмас. Шолақ сулар тасыса да теңіз болмас, тәкәппарлық еткенді тәңірі сүймес, көңілін жоғары тұтқан ерде дәулет болмас. Жат ұлды тәрбиелегенмен ұл болмас, қара есек басына жүген салсаң, қашыр болмас. Қарашаға тон кигізсең, хан болмас. Опа, опа қар жауса да жазға жетпес, гүлді көгал күзге жетпес, ескі бамбук біз болмас. Қара болат өзі жалмайынша керім демес. Қыз анадан көрмейінше үгіт алмас, ұл атадан көрмейінше қонақасы бермес. Ұл атаның екі көзінің бірі. Дәулетті ұл ошақтың көзі. Баба өліп, мал қалмаса ұл не істейді. Баба малынан не пайда, баста дәулет болмаса. Дәулетсіз серіден алла сақтасын, сізді хан ием”[32].

Қорқыт атаның айтқан нақыл сөздері талай ғасырлар өтсе де өзінің мағынасын, бойына сіңірген халық даналығын жоймаған. Онда нақыл сөзбен этнопедагогика, дәстүрлі этика мен мораль туралы айтылған, рухани бағыт-бағдар берілген, негізгі лексикасы метасемантикалық мазмұнмен көрінеді. Эпостағы оқиғаның өрбуі бойынша біз кейіпкерлердің іс-әрекеттері, олардың мінез-құлықтары, қайталанатын типологиялық құбылыстар мысалында Қорқыт атаның даналығы қалай жүзеге асатындығын, қалай қолданылатындығын көреміз, демек бұл халықтың даналығы деген сөз. Эпостағы оқиғалар, әсіресе соғыс қимылдары, әдетте Қорқыттың ғұрыптық және моральдық нақыл сөздерімен аяқталады. Ол халықтың ақылшысы, қоғамдағы моральдық және этикалық үйлестіруші ретінде әрекет етеді. Егер біртұтас ортада араздық пайда болса, жауласқан жақтарды татуластырады, ізгілікке бастайды. Қорқыт дүниені, тууды, табиғаттың гүлденуін, адамдар өмірін қолдайды, дұшпандар алдында халықты біріктіруге ұмтылады. Ол мәңгілік ақиқатты ұштай түседі, оның нақты мағынасын нақты мысалдар арқылы ашады, ол абыз ретінде көрініп, қоғамның рухани-идеологиялық өмірінің үйлестірушісі рөлін атқарды. Қорқыт түркі халықтарының этномәдениетіне құдыретті күштің өкілі ретінде енді. Мифологиялық, ежелгі дәуір тұрғысынан қарағанда, Қорқыт образынан дүние жаратылғандағы ретсіздікті реттеуші, ұйымдастырушы және алғашқы адамзат ұрпағының мәдени қырларын көреміз. Ол әлдебір күштерді кейіптендіруге келгенде құдырет иесі тәрізді және біріктіруші, ол жыршы, ол дана, ол қол өнерінің, әдет-ғұрыптардың, мистерияның білгірі, түркілердің саз аспабы қобыздың алғашқы авторы. Мифтер мен аңыздарда ол ұлы шаман ретінде бағаланады. Ежелгі түркілердің мифоэтикалық түсінігінде оны бірінші өлген адам деп біледі.

Мифоэтикалық сананың субстраттары мен архетиптері тұрғысынан бірінші тектің образы кез келген эпоста жанама түрде кездеседі десе болады. Осы жағдайды ескере отырып, Е.М.Мелетинскийдің эпостың түпкі тамырын мәдени кейіпкер туралы мифке әкеп тіреуі бекер емес[33]. Біздің пікірімізше, мәдени кейіпкер, бірінші тек туралы миф кейіпкері және эпос кейіпкері арасындағы генетикалық байланыс рухани сабақтас деуге болады, ол эпостың ішкі иіріміндегі идеализацияға ұмтылудан көрінеді.

Батырлар жырында басты кейіпкер күшті дәріптеледі. Біріншіден, ол көбіне құдайдың ұлы болып келеді (“Махабхаратта” Арджуна – Индраның ұлы, “Иллиадада” Ахилес – Зевстің ұлы), екіншіден, құдыретті құдай тәрізді көрінеді (кейпіне енуі). Қырғыз эпосындағы Манас мифологиялық ұлы шаманның кейпінде болады, “Гильгамеш туралы жыр-дағы” ағайынды Гілгәмеш пен Энкиду дуальды мифтерде кеңінен тараған мәдени кейіпкерлерді, ағайындыларды, егіздерді еске түсіреді. Қазақ эпостарында да бас кейіпкердің қандайда бір тотеммен, не жаратушы құдыретпен немесе мәдени кейіпкермен генетикалық байланысы анық көрінеді. Зерттеу көрсеткеніндей, “Ер Төстік” ертегісіндегі бас кейіпкер күннің және жерде тұратын әйелдің ұлы. Бұл фактор ертегінің сан қырлы сюжетінде көп нәрседен хабар береді. Түркі тілінде жыртқыш аңның атауын білдіретін Қобыланды сөзінде, яғни батырдың есімінде тотемикалық мифологиялық аспект жасырынып жатыр. Көроғлы есімінің травестийлік мағынасы моланың ұлы дегенді білдіреді, эпоста ол анадан туған, бірақ тағдырдың жазуымен молада өскен.

Эпостың бастауында батырдың дүниеге келу әртүрлі табиғи және ақылға қонбайтын оқиғалармен қабат жүреді: баланың дүниеге келетіндігі туралы ақсақалды қария аян береді, табиғи апаттар болады, дауыл тұрады, таудан тас көшкіні, жер сілкіну, қар жауу тәрізді табиғат дүлей күштері болады. Мұндай гиперболизацияның астарында күшті рухани мән бар – батырдың дүниеге келуіне ғарыш, аспан және жер қатысады. Эпостағы мұндай ғарыштық мотивтің өзі бала дүниеге келмес бұрын оны ата-аналары құдайға, аруақ-тарға жалбарынып, ораза ұстап, құрбан шалып, әулиелі жерлерге барып түнеп, құдайдан тілеп алуына байланысты. Бұл дәстүрлі эпикалық локус

мифологиялық терең мағынаға ие болады. Астарлы мағынада алып қарағанда, эпостың кейіпкері, батыр аспан мен жердің, метафизикалық ғарыштың ұлы, ол ғажайып әрекеттер мен ерліктер жасау үшін туылған, оның ондай ерліктері мен әрекеттерін мәңгілік жыр қылып айтатын болуы керек.

Дәріптеудің екінші қырынан алып қарағанда, батыр өзінің мінез-құлық ерекшелігіне байланысты халықтық жалпы адамзатқа тән жақсы қасиеттерді, тектілікті, адалдықты, мырзалықты, ешкімге опасыздық жасамаушылықты, ерлікті және т.б. еншілейді. Кейіпкердің көркемдік-уақыт кеңістігіндегі қозғалысы, оның дамуы дегеніміз сапалық қасиеттерінің күн санап арта түсуі деп білу керек, ол кейіпкердің психологиялық әлемі тұрақты, ешқашан өзгермейді. Ерлік жасап, жауын жеңіп, жалғыз сапар шегіп, құбыжықтармен шайқасып, Отанын жаудан азат етіп, осындай жақсылықтар жасаған батыр әркез өзімен өзі қалады. Эпостың кейіпкері шығарманың өн бойында тек өзінің мықтылығымен, жан-жақтылығымен көрініп қоймайды, ол сонымен бірге халықтың ең жақсы қасиеттерін, жақсы жақтарын көрсетеді, ол идеал болатын тұлға, өйткені, оның табиғаты сондай. Ерлік эпосындағы дәріптеудің екінші аспектісі – мемориальдық. Эпос кейіпкердің образын, оның жақсы қасиеттерін, керемет ерліктері мен әрекеттерін сомдап, келер ұрпаққа ғажайып үлгі, мызғымайтын идеал ретінде ұсынады.

Классикалық эпоста кейіпкерді дәріптелу туралы көптеген зерттеушілер жазды. Дейтұрғанмен, кейіпкерді дәріптеу принципі мен өмірдің әдет-ғұрыптық жағын бейнелеуге орай рухани-эстетикалық ойлаудың өзіне тән нысаны арасында жатқан байланыс әлі толық ашыла қойған жоқ. Ал ондай байланыстың бар екендігі анық және ол эпостың құрылымында маңызды сипаттағыш рөл атқарады. Батырлар жырында, лирикалық эпоста бейнеленген барлық әдет-ғұрыптар, шын мәнінде, мәнді де семантикалық толыққанды локус. Әдет-ғұрыптар кейіпкердің туғанынан бастап өлгеніне дейінгі оның өмірі мен қызметімен қатар жүреді, осы тұрғыдан алғанда, ол ғұрыптанған дүниенің бірден-бір тұрғыны саналады. Бұл орайда әдет-ғұрыптар көбінесе суреттеу деталімен қоса өріледі. “Манастағы” Көкетай асын еске түсіретін болсақ, немесе Төлегеннің “Қыз Жібектегі” көш-керуендегі қыздармен айтысын алсақ, немесе “Иллиададағы” Патроклға ас беруге тоқталсақ, осы айтқандарымызға көз жеткізе түсеміз. Эпостағы әдет-ғұрып әркез нақты мазмұнды келеді, тақырыбы айқын, этномәдениет әлемімен тұтас байланыста болады, сонымен қатар онда нышандық көріністер дамыған. Мысалы, “Қыз Жібек” эпосында анималистік образдар арқылы бейнеленген тұтастай мифтік- поэтикалық нышандар күрделі көп сатылы үйлену салтын айшықтай түседі. Эпос кейіпкері мен ғұрып бір-бірімен тығыз байланыста, олар бір-бірімен қатар жүреді және бір-бірін өзара толықтырып отырады. Ғұрып батырдың дүниеге келуін, оның әрекетін қолдайды, оның өмірін метасемантикалық мазмұнды белгі, нышанмен өрнектейді. Сонымен, эпостағы әдет-ғұрып маңызды белгі-нышандық рөл атқарады. Олар нышандық тұрғыдағы кейіпкер туралы әлдебір жұмбақ қосалқы қатынас жағынан алып қарағанда, репрезентативті болып келеді. Қайтыс болған адамға әдет-ғұрып белгілерін оқу – бұл ішкі айтарын айту, көркемдік әлемінің ішіндегі мағыналық парадигмалық бағыттарды шоғырландыру тәсілі. Мысалы, “Махабхаратада” Арджуна мен оның өзге аға-лары – Пандава ханзадалары әркез ғұрып әлеміне жүгінумен болады, олар кшатрийлердің дәстүрлі әдет-ғұрыптарын қорғайды, олар дәстүрлі дүниенің патриоттары және оны көздің қарашы-ғындай сақтаушылары болып табылады, олардың өзі көбінесе ғұрып процесінің субъектілері болып көрінеді. Бұл түсінікті де, өйткені, діни-наным кейіпкер-лерді құдаймен, көкпен байланыстырады. Ал олардың жауы Кауравтар жалпыға тән қабылданған ғұрыптарды бұзушы, дәстүрлі құндылықтарды талқандаушы, бұл да түсінікті, өйткені, бұл кейіпкерлер эпостың философиясы бойынша жын-шайтандармен, асуралармен байланыста болады. Эпос-тың жағымды кейіпкері көп жағдайда ғұрыпты ұстаушы, ол жаулардан Отанының бірнеше географиялық аймақтарын, Отанының ғұрыптық және патриархалдық ескерткіштері мен құндылықтарын қорғайды. “Қозы Көрпеш және Баян сұлу” лирикалық эпосында Қозы Көрпеш Қодармен шайқа-сында өзінің құқықтарын қорғап, бесікте атастыру салтын сақтап қалуға күш салады. Төлеген экзогамдық заңдылыққа қатысты әрекет етіп, әдет-ғұрыптың аталған жүйесін жанама түрде қорғайды. Алпамыс батыр қалмақтармен соғысып, Отанын жаудан қорғайды, ол да, Одиссия сияқты өзінің шағын отаны – отбасын, яғни патриархалдық дәстүрді жанама түрде қорғайды.

Батырлар жырының эстетикасында кейіпкерді дәріптеу принципі мен әдет-ғұрып бір-бірімен тығыз байланысты, сондықтан олар бір-бірінен туындап отырады. Бұл эпосты жырлау мен оның идеологиясының діни рухани аспектілерінің негізін құрайды. Кейбір эпостарда діни идеологиялық мәселенің өте маңызды болатындығы соншалық, ол жанрдың табиғатына ықпал етеді, оны

батырлық жыр дәрежесінен философиялық-батырлық эпос дәрежесіне көтереді. Мұндай қорытынды жасауға “Махабхарата”, “Қорқыт ата”, “Оғызнаме”, “Гілгәмеш туралы жыр” тәрізді эпостар лайықты деуге болады. Бұл шығармаларда діни аспект ерлік іс-қимылдан басым түспесе, оны синкретті болуынан деп білу керек, Арджуна, Қорқыт, Гілгәмеш тәрізді бас кейіпкерлер қандайда бір дәрежеде дінді уағыздаушылар, ақиқатты іздеушілер, дана әрі рухани байлықтың ұстаздары. Көптеген түркі халықтарының ерлік эпостарында діни-мифологиялық құбылыс көнеленген, әдет-ғұрыптары көмескі тартқан, архетиптер мен ескінің жұрнақтары деңгейінде қалып қойған, дейтұрғанмен ол эпостың тұтастай эстетикасының ажырамас бөлігі ретінде сақталып қалған.

Сонымен, классикалық эпостың рухани тұтастығы мен синкретизмі, біріншіден, ежелгі-мифологиялық және әдет-ғұрыптық діни мазмұнға, екіншіден, басты кейіпкерлердің мифологиялық мәдени кейіпкерлермен, ғарыштың стратификаторларымен генетикалық байланыста болуына, үшіншіден, кейіпкерді дәріптеу принципіне, төртіншіден, кейіпкердің құдыретті күшке құдайға табынуына, бесіншіден, мета- және – трансфизикалық әлемге көшуін бейнелеуіне негізде-леді (“Махабхарата”, “Гілгәмеш туралы жыр”, “Одиссея”).

Кейіпкер бейнесінің ауқымды түрде дәріптелуі (гиперболизация), жер бетіндегі оның жыршыға белгілі әрекеттерінің жаһандануы тыңдарманға жетуі тиіс, яғни эпос кейіп-кері жай ғана тұлға емес, жай ғана батыр емес, ол ең алдымен ол жаратушымен немесе тотеммен байланысты құдырет иесі екендігіне көздері жетуі керек. Жер бетінде дүниеге келген бұл құдырет иесі өзінің ерліктерімен ғұрыптарды, заңдарды бекітіп, ретсіздік пен зұлымдықты жояды.

Эпостың жырлануының сыртқы түріне қарағанда діни аспект әдетте ғажайып оқиғаларды бейнелеу, адамзатқа жатпайтын періште мен жын-шайтан кейпіндегі кейіпкерлерді көрсетумен және метасемантикалық мағынамен лексиканы қолданумен, табиғаттың тылсым күштерін, дүлей күштерді бейнелеумен, батырдың атына тіл бітірумен, қоршаған заттарға, кейіпкердің жеке заттары мен қару-жарақтарына жан бітірумен, киелі тұжырымдар мен түсініктерді қолданумен, кейіпкердің маңызды тұстарын, әсіресе жауынгердің қару-жарағын, астарлап жеткізумен (ахиллес өкшесі, алтын бұрым) көрінеді. Сондай-ақ эпостың жырлануындағы діни-мифологиялық мазмұн әдет-ғұрыптардың, болмыстың ең жоғарғы локустары белгі-нышандық жүйелендірілуі (ата-бабалардың эпикалық кезеңі) жүйесінің көрсетілуімен затқа айналады және айқындалады, ақырында, ол бейнелеу құралдары арқылы тікелей гиперболалық әсермен кейіпкердің даңқын арттырып, атағын шығарады.

Эпостың діни-мифологиялық рухани толыққандығы ішкі семантикасының өзегі арқылы, сыртқы жырлау құрылымы арқылы өзін жүйелі түрде көрсете отырып, ұжымдық қабылдануы жағдайындағы оның ерекше энергетизмі, иландыру психологизмі этномәдениетте этнос қалыптасуының ерлік сатысында жанрдың бұлжымас идеялық жұмылдырушы рөлімен түсіндіріледі.

Діни-мифологиялық фактордың аталған параметрлері мен көрініс беруінің функционалдығы тұрғысынан алғанда “Оғыз-наме” эпос соның жарқын мысалы бола алады. Эпоста мифологиялық мазмұн мейілінше айқын көрінеді, ол Оғыз-қағанға қатысты қасиетті көк қасқырдың қамқорлығы туралы тотемдік желімен айшықталып, батыр болатын баланың дүниеге келуі туралы дәстүрлі локустағы рөлі, қағанды үй-лендірудегі анимистикалық тұжырым, оған жарды жер-ана-ның өзі тауып беруі, ғарыштық мәндегі оқиғалар – ұлдары-ның дүниеге келуі, оларға астральды Күн, Ай, Жұлдыз деп ат қоюы, өзге ұлдарын гиперболалау арқылы Тау, Теңіз деп атауы, ғажайып түстер көруі, сол арқылы қағанның болаша-ғын, өзінің мақсатын болжауы түрінде көрінеді. Эпостың басты идеологиясы Тәңір болып табылады, бұл эпостың көне заманда пайда болғанын, түркі халықтарында мұсылман-дықтың келуінен бұрын болғанын көрсетеді. Эпостың кейіп-кері Тәңірге табынады, оған жалбарынып, сыйынады. Құды-ретті құдай атымен және ежелгі діннің қадірімен қағанның, бектердің, әскерлер мен халықтың біртұтас болуын тілейді:

Біздің құтымыз сенің
Құтың болмақ. Біздің ұрығымыз
Сенің ағашыңның ұрығы болып тұрар.
Тәңір саған жар беріп, бұйырмысы
Болып тұрғай[46].

Эпостың тағы бір маңызды мағыналық мәні оғыз (көне түркі) тайпаларының Еуразия далалық аймақтарында көк Тәңірінің құдыретімен билігін жүргізу құқығын идеологиялық негіздеу болып табылады. Сонымен діни-мифологиялық мәнді мазмұн эпостың әлеуметтік-тарихи деңгейіне және идеялық-тақырыптық аспектісіне айналып, толықтай жерге тән ақиқат-болмысты еншілейді.

Оғыз-қаған жолбасшысының, қасқырдың сілтеген жерлерін түгелімен жаулап алып, оны дәстүрлі принциппен Солтүстік-Оңтүстік, Батыс-Шығыс деп алты ұлысқа бөледі, оны алты ұлына бөліп береді. Осы әдет-ғұрыпты жасау арқы-лы Оғыз-қаған мен оның ұлдарының билігі бекіп, сол аймақ-тар мен онда тұратын халықтарды билейді, эпос кейіпкері әдет-ғұрыпты, салт-дәстүрдің иірімдерін, оның белгі-нышан-дық жақтарын, түркі-моңғолдардың тақ мұрагерлігін жақсы меңгереді, халықтың әскери қабілеттілігін жетік біледі және саяси принципке орай оны: оң қанат, орталық, сол қанат, Жоғары, Төмен (аға тайпа, кіші тайпа) деп бөледі, бағы-нышты руларды қалай, қайда орналастыру керектігін де біледі. Оғыз-қағанның қасиетті жорықтары мен іс-қимылы, негізгі әдет-ғұрыпты бейнелеу, астральды ғарыштық сим-воликаның рөлі, көтеріңкі сарындылық, ұлы жорықтарды сипаттау, ежелгі түркі лексикасын жіті қолдану, осының бәрі, сайып келгенде, біздің заманымыздың 8-9 ғасырларында пайда болған классикалық жалпытүркілік эпостың идеологиялық сипатын білдіреді, ол кезде Хуанхэден Днепрге дейінгі алапат аумақты алып жатқан түрік қағанаты, империясы туралы халық жады әлі күшті болатын.

Діни жүйелер мен фольклордың өзгеріске ұшырауы. Жаңа заманның 8-ғасырынан бастап түркі халықтары мұсылман мәдениетінің ықпалына көптеп ұшырай бастады. Басқа өркениеттің жүйесіне енуге мынадай жалпы мәдениеттік құбылыстар түрткі болды: араб ғарпін қолдану негізінде пайда болған жаңа жазу үлгісі, исламның басты монотеистік докторинасының дендеп ене бастауы, халық өмірінің негізіне шариғаттың енуі, мұсылман елдерімен сауда-экономикалық қатынастардың дамуы, отырықшылық өмір салты, қалалары, кітапханалары, моншасы, бау-бақшасы, каналдары, суармалы егін шаруашылығы бар және т.б. жаңа үлгідегі мемлекет құрылысы. Әрине, мұндай процесс бірнеше ғасырға созылды, соған қарамастан 10-ғасырдың аяғында Орталық Азия мен Қазақстанның оңүстігі негізінен мұсылмандық жолға көшті. Ислам түркі халықтарының орасан зор аймақтағы басқа діндерді, атап айтқанда, несториандықты, манихейлікті, буддизмді, зороастризмді, ығыстырды. Түркілердің ежелден келе жатқан негізгі діндері тәңірлік пен шамандық қалдықтары шығармашылық тұрғыдан қайта өңделуге ұшырап, бірқатар элементтері теріске шығарылып, ал қалған бөлігі исламмен сіңісіп кетті. Қазақстан аумағында тарихи тұрғыдан қалыптасқан халықтық ислам түрі одан арғы мәдениет генезі процесіне қосылды, өйткені, қосарланған дінге қайшы кел-мейтін синтез ретінде кірікті. Тәңірлік пен шамандықтың мұндай өзгеріске түсу процестері, олардың ассимиляциясы және исламның идеологиясын күшейту жүйесіне қосылуы фольклордың дамуына да өзіндік әсерін тигізді.

Түркінің тәңірі мен ислам арасында өзіндік ұқсастықтар мен бір-бірін толықтырушылық анық байқалады, әсіресе көктегі құдайдың бірлігі туралы докториналар арасында принциптік жағынан қарама-қайшылық болған жоқ, бірақта исламның құдайы көк құдайы емес, ол туралы түсінік транс-цендентальды және бейнелі-логикалық ұғымдармен сәйкес келмейді. Соған қарамастан құдайдың бір екендігі негізгі тәңір мен ислам докториналарының антропоморфты емес сипаты діншіл түркі халықтарының санасына Тәңір мен Алланы теңестіруге алып келді. 10-ғасырдан бастап түркі шамандары, бақсылар, емшілер, сәуегейлер өздерінің мистериясында, табынуларында “Тәңір-Алла” қасиетті атауын қатар атайды, кейін уақыт өте келе халықтар арасында “Құдайтағала” (құ-дайтағы – алла) деген ұғым тарады, немесе мына түркі тіліндегі нұсқаны келтірсек, “ля иляхи иль алла” – “аллатағала” (алла-тағы-алла) дегенді білдіреді. Осындай қосарлы “Тәңір-Алла” атын түркі бұқарасы бір ұғым ретінде қабылдап, күнделікті тұрмыс пен фольклорға дендеп еніп кетті. Тәңір мен исламның осындай кірігіп кетуі ертегілерде, толғауларда, термеде, айтыс-тарда, эпостарда және т.б. ерекше байқалады.

Халық дінінің осындай қосарлануы (жұмбақ түсініктері бар бір идеологияның екіншісінің әдет-ғұрыптық тәжірибесіне сіңісуі) қазақ фольклорының құрылымы мен мазмұнына ықпал етпей қойған жоқ. Мазмұны жағынан мұсылмандық-тәңірлік болып келетін мәтіндерді халық ауыз әдебиетінің кез келген үлгілерінен кездестіруге болады. Қазақ фольклорының мазмұны мен мәні Қыдыр (Қызыр), Жәбірейіл, Лұқпан, Әзірейіл, Сүлеймен, Мұхаммед пайғамбар, “Ғайып ерен қырық шілтен” тәрізді қасиетті бейнелермен толыға түсті. Жын-шайтанды Әзәзіл (сайтан) бейнесінде көрсетті. Мұсылмандықтың жұмағы Эдем (жәннат) бұрынғы тәңір көгін алмастырды, ал төменгі

дүниені енді құран бойынша “тозақ” деп атады. Сөйтіп, бұрынғы сакральды дәстүрді қайта жаңғыртып, терминология жаппай жаңартылды, дейтұрғанмен шаманизм мен тәңірлікке тән архитектоникалық мета – және – трансфизикалық әмбебап үлгі сақталып қалды, ол тек ішінара терминдер арқылы сыртқы түрін ғана өзгертті. С.Қасқабасов өзінің зерттеу еңбегінде мұндай құбылысты сипаттай келіп, 18-19 ғғ. фольклорға мұсылмандық идеялардың кең ауқымды енген кезеңі екенін, ерлік туралы ертегілер мен батырлық эпос желісіне құрылған діни мазмұндағы жазбалар ішінен кейіпкерге көмектесе-тіндердің мұсылман жебеушісі Қыдыр (Қызыр), Жәбірейіл періште, ғайып ерен, қырық шілтен көмекшілері болып саналатындығын келтірген[35].

Бұл орайда Н.Нұртазина “Ғайып ерен, қырық шілтен” ұғы-мына нақты түсінік берген деп ойлаймыз: Ал “шілтен” (чиль-тан) сөзі парсы тілінде “қырық адам” дегенді білдіреді. Қазақтар оны толық түсінбегендіктен “қырық” деген сөзді тағы қосқан. Қазақ софы – бақсылары зікір айтқанда: “Шілтен – бабам, қолдай гөр” деп айтуы да осы әулиелер тобының өкілдеріне арналған. Қырық шілтеннің тағы бір атауы – “Ғайып ерен” (Ғайыб иран-парсы тілінде “жасырын адамдар” деген сөз”[36].

Демек, бұл теңеу тек иран сөзінің көшірме баламасы ғана емес, сонымен қатар көршілес жатқан иран мен түркі мәдениеттері әлеміндегі кейбір суфизм ордендерінің тәжірибесін көрсететін толыққанды терминология болып табылады. Үнемі сапарда жүретін орден құрамы қалыптасқан дәстүр бойынша қырық адамнан аспауы тиіс (қырық – көптеген халықтардың астральды саны екендігі белгілі). Қалай болғанда да “көзге көрінбейтін қырық көмекші” – “ғайып ерен – қырық шілтен” қазақ фольклорының эстетикалық әлеміне әдбен сіңісіп кеткен және қайырымды аруақтардың, қасиетті қорғаушылардың, аскеттердің қатарынан өз орнын алады. Аруақтың дәстүрлі бейнесі де мағыналық қайта түсіндіруге ұшырады, ертегілер мен эпостарда ол исламға қатысы бар данагөй қария ретінде көрінеді. Мұсылмандық идеологияның белсенді түрде енген дәуірінде бұл образ көбіне қасиетті Қыдыр ата бейнесінде суреттеледі. Исламның келуімен байланысты жын-шайтандар (сайтан) образы мағыналық жағынан айтарлықтай өзгеріске түсті. Ол өзінің үрейді ұшыратын мистикалық монстр қасиетінен айырылды. Қазақ фольклорында сайтан негізінен әлеуметтік-тұрмыстық ертегілерде жылпос, алаяқ ретінде бейнеленеді, бірақ ертегілердің логи-касы бойынша ол көбінесе өзі алданып қалады, сөйтіп келе-кеге ұшырайды, оның айқын мысалын Алдар Көсеге қатысты ертегілерден байқаймыз. Қазақтың әлеуметтік-тұрмыстық ертегілерінде бұл образ сакральсызданып, тоны теріс кигі-зіліп, келекеге айналдырылған.

Мұсылмандық дәуір басталғаннан кейін қазақ ертегілерінде сараң Карун, мырза Хатым-тай, қолбасшы Ескендір Зұлқарнайын (Александар Македонский) тәрізді құрандағы және апокрифтік образдар көріне бастады. Сонымен бір мезгілде фольклор мен соған жақын келетін әдебиеттерге таурат-құран сюжеттері, аңыздары, мифтер көптеп ене бастады. Ш.Қ.Сәтбаева Сүлеймен образының қазақ фольклорында пайда болуы туралы былай деп келтіреді: “Сейфілмәлікте” Сүлейменнің жүзігіне байланысты көріністер көптеп кездеседі. А.Н.Веселовскийдің пікірінше Сүлеймен туралы аңыз алғаш рет Индияда пайда болған. Индиядан талмудтық өңдеу арқылы парсы мұсылмандарына өткен. Қазақтарға араб фольклоры арқылы келген, онда Сүлеймен ұнамды кейіпкер ретінде суреттеледі”[37].

Қазақ тілінің пармеологиялық қорында Құран мен “Хадистен” ауысқан нақылдар, қанатты сөздер, тұрақты сөз тіркестері аз емес. Қазақ фольклорына құранның өсиет сөздері мен сюжеттері, сотерологиялық және ақыр заман туралы ұғымдар, исламның діни идеясына қаныққан тұжырымдар, сакральды лексиканың астары, ислам мен тәңірлік философияның бірігуі, жаңа діни-мифологиялық синкретизмнің қалыптасуы араб-парсы мұсылман мәдениетінің жүйесінің енуіне орай қазақ халқының ментальдығы терең өзгерістерге ұшырағандығын дәлелдейді.

II БӨЛІМ

Қанат Қабдрахманов

ҚазаҚтыҢ ҰлттыҚ санасындаҒы

жеке тҰлҒаныҢ Қалыптасуы

(Эссе түріндегі зерттеу)

БіздіҢ арамыздаҒы (ҚазаҚстандаҒы) жӘне заманымыздаҒы КЕРЕМЕТ АДАМ

Құдайдың бұйыртқан әр күнінде шамаң келгенше еңбектенгенің жөн. “Мен асып туған асылмын, мен сондай керемет адаммын” деп ешкімге айта көрме, бірақ оның дәл солай екендігін іштей жақсы білгін. Өзің туралы білгенде ешқандайда өркөкіректік, мақтаншылық жоқ, қайта адамзатқа тән жаратушының күшін сезіне білудің орны тіптен бөлек.

Әрбір жер басып, жеке тіршілік етіп, өзін-өзі ұстап жүрген адам өз жолын білетін Колумбының каравелласы екені анық. Бұл арада мен каравелла деп дене мен ақыл-ойды айтып отырмын, ал оны қозғалысқа келтіретін желкен – тіршілік ету. Ал тіршілік ету дегеннің өзі іс-қимылды білдіретін ұғым ғана, ал өмір айдынында кеменің барлық құралдарын – корпусын, желкенін, шоқ жұлдыздарды пайдалана отырып, нағыз ерлерше өмір сүру дегеніңіз мүлдем бөлек нәрсе. Теңізде жүзетін құрал-саймандарға өмір сүрудің құрал-саймандарын метафора етіп теңеуге болар, әзірге оны қозғамай қоя тұралық, өйткені, ақыл-ой (сана) мен тәжірибе тізгінін ұстау оңайға соқпайды, олар бейнелі нәрселерге сенгіш келеді. Әр адамның өмірін қайда және не үшін кетіп бара жатқаны белгісіз теңіздегі жалғыз кемеге теңейтін болсақ, ол сырттан қарағанда ғана бәрі дұрыс сияқты болып көрінеді, ал оның алдында қандай қауіп-қатер, түнек, болжап болмайтын тұман тұрғанын ешкім білмейді.

Жолға шыққанда ештеңеге де арқа сүйей алмайсың, кеменің корпусына да, желкеніне де сенім артуға болмайды, ондайда тек маңдайға жазған жазмышқа ғана сенесің, күш иині әрқашан өз орнында болуы тиіс. Ал ол кеменің сыртында емес, оның ішінде болуы керек. Егер күш иині кеменің корпусына ауып кетсе, онда кеменің суға батқаны дей беріңіз. Мұндай жағдай теңіздің тыныш кезінде, жақсы ауа-райында да болуы ғажап емес.

Мен “Рухтың үрейден, елестен, көнеліктен арылуы” (“Освобождение духа от страха, иллюзий, архаики”) деген бұдан бұрынғы кітабымды жазған кезде тағдырды теңіз жорығына теңеуді білген жоқ едім, ержүректік туралы ойла-ғанымда, ержүректік дегеніміздің өзі адамның өзіне-өзі сенуі, өзінің күшін, қабілетін, түсінігін, ақыл-ойын, бәрін-бәрін ішкі әлемінде басқара білу екендігін түсіндім. Сол кітапта мен тағдырдың жазуы (жекелеген өмірдің бақыты) дегеніміз жинақылық, бар күш-мүмкіндікті жұмылдыру, мақсатты айқын қою екендігін түсіндім. Қорқыныштан, елестен және көнеліктен олардың байыбына бару арқылы арылу керек. Егер ақыл-ой құр елеске берілген болса, онда менің тағды-рымның күш иині менің өмірімнен тыс болатындығына көзім жетті, мұндай жағдайда менің өмірімнің шаруасы бітеді. Мен бұдан бұрынғы кітабымда тағдырыма төнген қауіп-қатердің алдын алып, оны күйреуден құтқаруға күш салдым.

Мен онда күш иінін қалыпқа келтіргеннен кейін, менің каравеллам орнықты болғаннан соң, мен енді адам деген керемет атқа лайықты болу жағын ойлай бастадым. Өзінің шамасын білетін адам, барлық заттардың шын мәніндегі өлшеміне сай келетін адам дүниеде өзінің түсінігі бойынша әрекет етеді және дүниені түсінуіне сәйкес өзінің жолдағы ұстанған бағытын сағат сайын нақтылап әрі түзетіп отырады.

Кеңістікті сыртқы және ішкі деп бөлу

Қауымдық немесе ұжымдық дәуірде болсын, қай дәуірде де бұл кеңістік бір кеңістік болды, өмір дегеннің өзін адам демалатын ауамен салыстыруға болады. Оның ішіндегі де, сыртындағы да бір ауа. Өмірдің ішкі және сыртқы ауасының бірлігі ұжымдық моральді дүниеге келтірді, бұл мораль әлі күнге дейін өз дегенін істемекші. Бірақ оның өзі елес сияқты әсер етеді. Ұжымдық моральдің әлсіреуі ештеңемен салыстыруға болмайтын қорқыныштың күшеюіне әкеп соқтырады. Ұжымдық қуат бірлікте болып, күшейіп тұрған кезде қорқыныш бұғауланып жатты, ал ұжымдық көнерген кезде қорқыныш ұжымдық моральды баса көктеп кетті. Зұлымдық Қайырымдылықты ығыстыратындай болып көрінеді, ал шын мәнінде Қайырымдылықты тұқыртатын Зұлымдық емес, сенімді бұғалықтайтын қорқыныш болып табылады. Сон-дықтан сенім де ұжымдық артықшылыққа ие, бірақ оның қайда кеткені тағы белгісіз.

Дәуірдің алмасуы кеңістікті ішкі және сыртқы деп бөлуден көрінеді. Енді сыртқысы дүние деп, ал ішкісі өмір деп аталатын болды. Ендігі жерде өмір сыртқы кеңістікте жаратылмайды, онда тек пәні мен нысаны ғана қалды. Мен бұрынғы кітабымда сыртқы кеңістікті Болмыстың пәні деп атадым, ал мына жерде мен оны түпсіз тұңғиық және шексіз иірімге теңеймін. Сондықтан иірімнен аман-есен шыққан "Санта Мария" каравелласының жүріп өткен жолын көзге елестету қиын емес. Күн артынан күн, ай артынан ай өтіп, жыл артынан жыл өтіп, теңізді, мұхитты, кесіп өтіп, шторм-дар мен тымықтарды бастан кешкен желкенді кеменің сыртында адам өмірі болуы мүмкін емес. Өмір кеменің ішінде, сол кеменің ішінде сенім, білім, ерлік қана басқарады. Кеменің ішінде қорқынышқа орын жоқ, тек команда ғана иірімнен алып шығады, иірімнің оны қалай жұтатындығын команда ғана біледі.

Енді тап сондай жағдай жағада да жалғасады. Енді жан сақтап, тірі қалған адамды "Санта Мария" каравелласы деп атаса болады. Иірімге өз еркімен кетпегендерден басқасының табаны жерге тиеді.

Мына бір көрініс көз алдыма келеді: түн, кеменің желкені де, сұлбасы да көрінбейді, төрт бұрышты иллюминатордың сары түсті жарығы ғана көзге шалынады. Ал оның ішіндегі жағдай қалай?

Христофор Колумб картаға үңілген, бұл картаға онша сенуге болмайды, өйткені, оған континенттердің бәрі бірдей ене қоймаған, ол өзі сене қоймайтын картаға қайтадан үңіледі, "апырау-осы мен осы қайдамын?" деп өзіне-өзі сұрақ қояды. Мен ертең қай жерге баруым керек? Желкенді кеменің жүріп өткен жолындағы түсірілген карта ғана дұрыс, ал алдағы жол бұлдыр.

Осы қараңғы түнде терезесінен от әрең көрінген кеме капитанның ғана ақыл-ойы және ерік-жігерімен ілгері жылжуда. Айнала қара түнек, жоғары да, төмен де тастай қараңғы, тек кемеден көрінген оттар ғана адамзаттың тіршілігінен хабар бергендей.

Осы бір көрініс мені Колумбтың сенімі таңғалтады. Басқа бір еркі күшті қандай адам болмасын осындай қиын сәтте күмәнға бой алдыруы әбден мүмкін. Айнала тастай қараңғы. Тап осынау қиын сәттегі көрініс тек Колумб ғана адамзатқа деген сенім күшіне сене білді.

Қазіргі жоғалып кетпей, тіршілік етіп жүрген адам драма-сының көрінісі, міне, осындай. Қараңғы түнектегі жарық сәуле өзінің не өзгенің адасуын, қорқынышын білдіретіндей. "Санта Мария" тәрізді жарық сәуле болды делік, бірақ өзінің жан-дүниесін басқаратын жарық өзіне деген сенімнің азды-ғынан жолынан адасып, жететін жеріне жете алмайды.

Жеке дербестік – бұл түнгі мұхиттағы "Санта Мария". Жеке дербестіктің әмірі маған тыныштық бермеді, "осы өз ғұмырымда нағыз, лайықты адам болу маған бұйырмаған ба?" деген сауал мені үнемі мазалаумен болды.

Мақсатқа қол жеткізу – бұл жетілгендік дәрежесін білдіреді. "Санта Мария" каравелласы – жетілгендік белгісі. Христофор Колумб – жетілгендік белгісі. Тіршілік етіп, жер басып жүрген адам – өз тағдырының шағын не ауқымды кеңіс-тігіндегі абсолюттік шама, ал тағдыр жалғыз әрі дара билік ететін менің өмірімнің қандайда бір кеңістігі десе болады.

Сыртқы дүниенің иірімі

Ендігі жерде сырттай моральдық жағынан топтасқан ұжым жоқ. Ал адамдарды баяғы кездегідей бір топқа шырқ үйіруге қойылған ескі нанымның қарақшысы да жоқ. Ұжымдық бірігудің күні өтті, жеке жарық сәулелердің күні туды, оны Жаратушы өзінің жаратқандарының бойына қалыптастырады. Бұрынғы өзгеріске түспейді дегендер өзгерді, соларға сәйкес немесе сәйкес болмайтын бақыт немесе қайғы-қасірет адам жанынан орын алады. Жаңа заманның түсініп болмайтын жақтарынан қорыққан мен өзімнің маңайымнан ұжымдық моральдің константтарын іздеп әуре болдым, тек сөзбен ғана құрылған бос әурешілік константтың қауызын ғана таптым. Сыртқы дүниеден арқа сүйейтін әрі сенімді ештеңені де таба алған жоқпын.

Қазіргі кезде ешкім де ешкімге ешқашан қолұшын бермейді, демек бұл өмір топтық құбылыс болудан қалды деген сөз, өміршеңдіктің бір-бірінен айырып болмайтын, бірін қуаттандырып, екіншісінің құр сүлдері қалатын бір денеден екіншісіне еркін ауысуы тыйылды.

Сонда бұл қалай таусылды? Оның себебі не? Оған жауап та жоқ тәрізді. Таусылды, сонымен іс бітті. Ал қайбір кезде таусылған нәрсе басқа бір нәрсемен ауысады. Таусылды деп ешкім де айтқан емес.

Маған тіршілік ету қиын болған кезде өз өмірімді кемсіткен мен емес. Мен өз тіршілігіме қиянат жасаған емеспін, оған уақыттың өзі әмір етті, демек енді басқаша өмір сүру керек. Қалай өмір сүру керектігін айта қоятын уақыт шіркінде тіл жоқ, уақыт жағдайды өзгертеді, оны біз қиналатын кез не дабыл ретінде қабылдаймыз. Оған толыққанды жауап беру жауап берушіге байланысты және жауап беруге одан әрі қарай қалай тіршілік ету сапасы байланысты болады.

Ендігі жағдай мынадай сипат алады, жеке тірлік еткен әрбір адам өзін мән-мағынасы жағынан Марспен, Плутонмен, барлық құдірет атаулымен салыстыруы тиіс. Енді жеке рухани субстанция материалдық түрдің тасасында өзін кемсітпеуі керек. Адам тұтастықтың бөлігі болды, адам өзінің шама-шарқын қоршаған ортаның ауқымымен де, бойындағы күш-қуатымен де өлшеді. Сондықтан топқа енуіне тура келді.

Қазір біздің заманымызда сыртқы дүниеде бұрынғыдай жылы алақан табының сезілмеуі жанға ауыр тиеді. Ендігі жерде сыртқы дүние – иірім, онда біздің арман еткеніміздің бәрі бар, бірақ ол алдамшы үміт; иірім бізді еміксіте түседі, бірақ оның өзі құр далбаса, жаныңыз жақсылықты күтумен құлазиды; бұл елестер шақыратын иірім.

Бір қарағанда күтуге, елеске, үмітке сенушілікте тұрған ештеңе жоқ сияқты. Тіпті одан қауіптенудің де қажеті шамалы делік. Бірақ біздің заманымызда күту, үміт, елес ұжымдық уақыттың күтуіне, үміті мен елесіне мүлдем қарама-қарсы құбылыс. Оларда тек атауы ғана бір, әйтпесе мән-мағынасы бір-бірінен мүлдем алшақ жатыр. Біздің заманымызда үміт пен күту ешқашан жүзеге аспайды, бұлар бізді көрер көзге мойытып, біздің тірлігімізді мүжи береді. Олар өмірдің бәрін жалмап қоюға дайын, ал одан ешкімге келіп-кетер қайыр жоқ.

Шындығында бұл қажеттілік емес. Қазіргі кезде ұжымдық моральдан жұрдай болған сыртқы кеңістікте қасиетті ештеңе қалмады, онда тек бірыңғай материалдық қалқиған қарақшы кейпіндегілер ғана тіршілік етеді.

Дербестік мораль күші әлі әлсіз, ол әзірге берік қалқан бола алған жоқ – сондықтан оған сыртқы дүние әрекеті жарақатын салады. Енді тіршілік атаулының бәріне өмір сүру оңайға тимейді, бірақ сол ауыртпалық әділеттік тұрғыдан болмаса қайтесіз. Бұл дәуір алмасуы, сыртқы дүние алақанына салып аялаудан қалған кезде біз басқаша өмір сүруге бейімделе алмай дал боламыз.

Адамның қазіргі болмысы

Қазіргі болмыстың өзіне тартатын күші бар. Қазіргі болмыс оның белгілері бар адамды жұмбақ етіп көрсетеді. Қазіргі болмыс белгілері бар, бірақ олар мүлдем түсіндіруге болмайтын нәрсе. Басқа адамның қазіргі болмысын түсіне қою қиын, өйткені, ол адамның ішіне үңіліп, оның ішінде не жатқандығын білу мүмкін емес.

Қазіргі болмыс – жеке рухани жарықпен жан-жақты жарықтандырылған жеке өмірдің шағын немесе үлкен кеңістігінен басқа ештеңе емес.

Қандайда бір адам өмірінің қазіргі болмысын жай көзбен де байқауға болады, нағыз адамның өмірі түсінікті, оның істеген әрекеттері бөтен адамның көзқарасы тұрғысынан көңілге қонымды келеді. Нағыз адамның ертең не істейтін-дігін, қойылған сұрақтарға қалай жауап беретіндігін алдын ала болжап айтуға болады. Нағыз адамның өзге жаратылыстан ерекшелігі жер мен көктей, ол тиісті қатаң қажеттілікке орай өмірден өз орнын табады, ол жарық сәуле және көктің денесі ретінде пайда болады. Бір адам көк әлеміндегі Юпитер сияқты көктің бір денесі, олардың шын мәнінде мән-мағы-насы бірдей. Юпитердің идеясы оның бет-бейнесінің артында жасырынып тұрады, ал нағыз адамның идеясы басқа адам-дарға жұмбақ. Нағыз адамның ішке бүгілген идеясы, соны-мен бірге өзгеге берілетін идеясы сол нағыз адамды Юпитер сияқты өзіне тартып, өзін зорайтып, сенімді әрі тартымды етіп көрсетеді.

Қазіргі болмыс – бұл нағыз қол жеткен жетістік. Әрбір қазіргі болмыс бір-біріне мүлдем ұқсамайды. Гандидің қазіргі заманғы болмысы және Че Геараның қазіргі заманғы болмысы мән жағынан өзара салыстыруға келер, бірақ олардың шатыстыруға болмайды. Өйткені, қазіргі болмыс – табиғаттың берген сыйы емес, жеке тұлғаның жеткен жетістігі.

Қазіргі болмыс – осы адамға Жаратушының ұсынған өмір сүру салты идеясымен нақты өмірдің үйлесімдігі пайда болатын жетістіктің бір түрі. Нағыз адам Жаратушының қалағанын жүзеге асырады. Міне, сондықтан да нағыз адам өзінің іс-әрекеті мен сөздерінің біле отырып, мейілінше жұмбақ, сиқырлы және түсініксіз әлем болып көрінеді.

Жаратушы ешқашан да адаммен бірге жұмыс істемейді. Қазіргі болмыс – бұл жеке жетістік, бұл жеке ерлік. Жаратушының табиғатпен ғана ісі бар, Жаратушы адамды жаратты, бірақ Жаратушы – ұжымдық дәуір дербестікке алмасқаннан бері қарай басқаша сипат алды: табиғатынан адамға тән нәрсе адамзат жетістіктерін біздің өзімізге кері берді (әрине, бұл күні кеше болған жоқ, дәуірде аумақтағы сияқты шекара болмайды; дәуір – бұл жаңа үрдістер, оны біреулер қабылдай алады, ал екінші біреулердің оған шамасы жетпейді; дәуір шекарасы иректелген әрі көзге көрінбейтін нәрсе.) Талай надан прозашылар Чехов сияқты жазғысы келіп талпынды, бірақ онысынан ештеңе шыққан жоқ, өйткені, Чеховтың әр әңгімесі оның өзінің сол сәттегі болмысына, барлық заттардың нақты өлшемінің жай-күйіне баратын жолдағы өзінің жеке іс-әрекеті. Қазіргі болмысты сол күйінде айна-қатесіз қайталай қою кімнің болсын қолынан келе қоймайды, өйткені, Жаратушыда кездейсоқ ойлау болмайды, қайталау да оған жат. Біз бір жерде тұрып, бір құбылысты не жағдайды әртүрлі сезінеміз, себебі біздің әрқайсысымыздағы ішкі көз әртүрлі, өзіндік ерекшелікке ие. Осыған байланысты бір және сол кезеңнің шығармаларын бір-бірімен салыстыра қаруға мүлдем болмайды. Жағдайға қатысты ерлік шын болуы мүмкін, өмірдің бетіне тура қарау – міне, осылар ғана қазіргі болмысқа баратын жол үшін ортақ болып есептеледі.

Енді біз, Жаратушы және тірі адамдар, қатар тұрып еңбектенеміз, біздің атқаратын міндеттеріміз қиылыспақ емес. Жетілу ендігі жерде жеке адамның өзінен басқа ешкімнің де ісі емес. Дарвинизм заңы бойынша өзгерістер, әдетте оның артында әрқашан Жаратушының қамқорлығы тұрады, жекеленгендер арасында бола қоймайды. Бұрын ұжымдық дәуір кезеңінде дарвинизм адамзат табиғатында болғандай көрінді, бірақ жағдай өзгергеннен кейін ұжымдық табиғат шет қалды, міне, сондықтан да шарасыз қалғандар қатары көбейіп кеткен секілді. Енді ырық бермейтін дилема күшіне енді: не адам, не тотальды ешкім емес. Ұжымдасуда ешкім бола алмауың мүмкін, бірақ бақыттың пұшпағын иеленуге болады; енді тағы да ешкім бола алмайсың, сонымен қатар бақытқа да қолың жетпейді. Бақыттың құны шарықтап кетті, ал бақыттың мәні бұрынғыдан да асып түсті.

Қазіргі болмыс бір орында тұрмайды, қазіргі болмыс қана дәуірлер арасындағы ирелеңдеген шекараны сызып береді; иректің шығыңқы жері – нағыз адамдардың іс-әрекеті, бұл адамзатқа жатпайтын ортадан адамзаттың жарып шығуы. Адамзат табиғатының батылдығы, шалт қимылы, шексіз берілгендігі иректің шығыңқы тұсында – алғы шепте шоғырланады. Нағыз адамдар әрқашан Бүгін мен Ертеңнің арасындағы көзге шалынбайтын қырларында жүреді, үнемі тәуекелге барады, және Ертең бір жерден жарып шығады.

Нақты адам: нағыз және керемет

Қазіргі болмыс туралы сәл көтеріңкілеу айтсақ керек, қазіргі болмыс дегеніміз кейін біреулерге ескерткіш қоятындай тағдыры сияқты болып көрінетін шығар. Бұл қазіргі болмысты біздің тіршілік аямыздан алшақтатып жібереді, жалындаған жас кезімдегі бағыт-бағдар ұстай алмайтын жағдайды еске түсіреді. Қазіргі болмыс онда еліктеу құралына айналды: ол кітаптарда, суреттерде, пластинкаларда болды; қазіргі болмыс қолға түспей, оның бейнелері жастық шақты азапқа салып, өзін төмен санауға әкеп соқтырды. Бұл өте сұмдық нәрсе. “Освобождение духа от страха, иллюзий, архаики” атты кітабымда жазғандықтан оны қайталап жату артық болар, одан тек мына жағдайларды еске сала кетсем деймін: мен осыншама жасқа келгенімше адамды кемсітудің, оны төмендетудің небір түрлерін көрдім, нағыз, керемет адамды үлгі тұтып, тірі адам оған әрқашан төменнен жоғары қарау керек болды, кітаптағы адамдарға қарағанда тірі адам әрқашан өзін тобырдың бірі сезінді.

Күнделікті нақты адам ешқашан лайықты идеал бола алмайды – ұжымдасушылық және жалған ұжымдасушылық мәдениеттің тірі адамға деген көзқарасы, міне, осындай. Тірі адам өзіне деген ондай қатынасты өзінің қарапайымдылығынан көреді.

Қарапайымдылық келмеске кетті. Бұрынғы басқа да ұжымдасушылықпен бірге иірімнің бөлігіне айналды. Уақыт аралығында адамға деген ешқандай да, жақсыға да, жаманға да жатпайтын ұжымдық[1] қатынас болды. Уақыт аралығындағы қатынас принципті ұжымдық қатынас, адам үстінен қарайтын ұжымдық сот жоқ жерге бастайды, тек өзіне ғана қатысты қатынас бар бар, оның қарапайымдылықпен ешқандай байланысы да жоқ. Мен осы идеяны жан-жақты саралай келіп, оны жақтаймын, бұл екіге екі қосқанда төрт болады дегендей қолға ұстап, көзбен көретіндей идея болып табылады.

Адам өзінің қадірін білмей өмір сүруі мүмкін емес. Біртұтас, алғашқы қауымдық ұжымда қатынас әрқашан да игілік атаулыға бағытталды. Жалған ұжымдасушылықта игілік ұжымға тиесілі болып көрінеді, бірақ оны сыбайластық арқылы иеленеді және бөліске салады. Жалған ұжымдасушылықта игілік – қоғамдық қатынастарды емес, оның суррагаттарын байыту.

Тұғырдағы емес жария қатынас маған жөн тәрізді; егер адам мен ұжым (жалған ұжым) арасында арақатынас болса, онда олардың арасында тұратын белгі – бұл тепе-теңдік, көп немесе аз дегенді білдіреді.

Мен = (лайықтымын), өзімнің ұжымыма тең боламын.
Мен жай ғана орындаушымын < Ұжымнан төмен
Мен – өз халқымның батырымын! > Ұжымнан жоғары

Ұжым бар жерде, адам бар, демек әркез олардың арақатынастары туралы белгілер болады, бірақ қатынас болмаған кезде, ұжымдасушылық арақатынас та болмайды. Енді адам-ның немесе ұжымның ондай арақатынасын жасауға бірдеңе жетіспейді. Міне, осының өзі менің басымның әңкі-тәңкісін шығарды, иірімге батып кетпес үшін неден қарману керек-тігін ойлаумен болдым.

Бұл арада қателесуге болмайды. Жарық бар кезде ғана жарық. Жарық болмаса, қараңғы. Айналасындағылар жеке адамның өмір сүруіне көмектессе, жарықтың болғаны деп есептеу керек. Мен өзіммен өзім қалған кезде жарық та болмайды. Ал жарық болмаса дүниенің мәні болмайды. Бұлар ұжымдық елестер емес пе еді, олар ішкі күшті билей алмайды. Ол көрген түстей күнмен бірге кете салмайды. Өмір емес, барып тұрған сандырақ.

Сандырақтап тұрып керемет адам боламын деу мүмкін нәрсе емес. Елес қуған адамдар арасында да керемет адам боламын деу бекершілік. Елес кезген дүниеде кез келген адам “керемет” адам бола алмайды. “Адам-ұжым” қатынасына басқа бір нәрсе енгізу керек.

Бұл “Санта Мария” каравелласының төрт бұрышты иллюминаторындағы жарық.

Мен осы бір көрініс туралы ойлағанды жақсы көремін: түн, тымық, көрінбейтін кеме. Тек сары түсті жарық қана мұқит бетінен көрінеді. Артта қалған көрінбейтін жол, алда бұлдыр жол, ертең жүріп өтетін жолды қазірден бастап ойластыру. Ал келесі түнде бүгінгі күн туралы ұмытып, ертеңді ойлау.

Мен осындай сәтті күн сайын басымнан кешіремін. Менің сыртқы кеңістігімде ешқандай гравитация жоқ, барып қону бақыты бұйыратын ешқандай континент те жоқ, яғни Америка да жоқ. Дегенмен ол Колумбының саяхатына, жеке адам-жарық саяхатына өте ұқсайды. Мен өзімді каравелламен салыстырамын, өйткені, менің жолым да ерік-жігеріммен ғана айқындалады, басқалай сүйенер ештеңе жоқ. Колумб өз жолында жұлдызға да, теңізде жүзу құрал-саймандарына да сенбеді, онда ешқандай бағыт-бағдар болмады, оның алға жүруіне тек ерік-жігері ғана көмектесті. Егер Колумбының жағдайына қарап “адам-ұжым” (ұжым бұл арада – сыртқы дүние) арақатынасын қоятын болсақ, онда мынадай көрініс шығады:

Колумб > (басым) Индияға жол іздеу және соған байланысты бәрі

Мен ойға берілемін: мен ертең қайда боламын және қайда барамын, мен де Колумб сияқты өз қабырғаммен кеңесемін. Сонда

мен, адам = (тең) менің жанымның жарығы.

Жан жарығын ұжымдасушылық жоққа шығарады, мен ұжымдасушылықта жан жарығынан тек ар-намыс талап етілгеннен басқасын есіме түсіре алар емеспін. Онда бәрін сыртқы жағдай айқындайды. Ұжымдасушылықта бір ауыздан “Адамның бір тал шашы Құдайдың әмірінсіз түспейді” делінді.

Мен = (тең) өзімнің жарығым тең түскенде, мендегі Мен (әлі де каравелламен теңестіру) маған берілген жарықты басқарады. Мен өзімнің жарығыма тең болған кезде, мен жағдайдың ағымына орай емес, заңды түрде кереметке айналамын. Өйткені, менің жарығым менің ойлап тапқаным емес қой, оны маған Жаратушы тарту етті және бұл – менің жарығымның өмірлік мәні – мен оны өзіме берілген жеке тапсырма ретінде орындаймын. Мен жарыққа сенгендіктен Жаратушының өзіне де сенемін.

Кереметтілік – бұл дүниедегі пендешілікке көнбейтін берілгендік. Кімде-кім өзінің өмір-жарығын батыл түрде жалғаса, сол кереметке айналады.

Иірім

Мұрагерлік патрицийлік (ақсүйектік) ғажап құбылыс болып есептеледі. Дүниенің нақты бөлшегі дүниеде таңға-ларлық бір тіршілік иесінің болуына жол берсе, бұл дүниенің бір жарылқағаны деуге болады. Сондықтан өзге дүние өзінің патрицийлеріне күйдіріп таңба басты. Мәселен зиянсыз ғажайып бейнені жапсыру немесе темірді қыздырып таңба басу адамдықтан айыратын иірім күшін көрсетеді.

Мен Дон Кихотты неге алаңғасар етіп көрсетілгеніне көпке дейін түсіне алмай жүрдім. Мәнісін енді түсіндім: өйткені, Сервантес қалайша Дон Кихотқа өмірлік плебейлік иірім сирағынан келетіндігіне жауап таба алмады. Иірім оны плебейлендіре де, дөрекілендіре де алмады. Мұнды Бейнедегі рыцарь ең алдымен өзінің айналасындағылардан жоғары тұрады; бұл тіптен мүмкін емес нәрседей болып көрінеді –*Адам > Айналасындағылардан (басым).* Ондай күйді сезіну үшін біздің заманымыздағы бірден-бір лайықты нәрсе, осы жұмыспен айналысу деп білдім.

Айнала орта – бұл иірім, ал Адам – жан баспаған континентті ашатын жалғыз каравелла. Иірім – бұл плебс, жағдайдың құлы. “Оның бірден-бір мақсаты – жарық дүниеде өмір сүретіндер санын көбейту, және олардың көп болуы не даңққа, не мақтауға тұрмайды”. Дон Кихоттың бұл айтқаны халықтың сенген ұжымдасушылығына түбірімен қарсы келеді. Дон Кихот халықтың маңызын мойындамайды. Дон Кихот нағыз дербес адам: өзінің жеке гравитациясы бар адам болса, Дон Кихот оған қолдан келген құрметін көрсетеді, кедейлікті көзге ілмейді.

Плебейлер – жағдайдың құлы. Ол онысыз-ақ жаратылған, онысыз да күнін көреді. Мәселен, тышқандар – егін даласының плебсі, егеуқұйрықтар – қасапхананың плебсі. Оның құрылымын, орналасуын інге теңеуге болар еді, ерлік іс-әрекет жасаған адам-плебей оған жұтылады, ондай ерлікке оның ішкі шын берілген патрицийлігі итермелейді. Осы тұр-ғыдан алғанда Санчо – плебейліктің нағыз көрінісі; оның даналық сөздері – плебейліктің тап-таза күйінде қайталануы.

Плебей мемлекеттік кеңесті басқара алады, өлең кітаптарын шығарып, алқалы мәжілістерде шешендік сөздерімен тәнті етеді[2]. Солай болған және солай бола да береді. Дүниеде “плебей! патриций!” деп үкім шығаратын жоғары тұрған прокурор жоқ – өйткені, кім плебейленді, кім өзінде патри-цийлікті сақтап қалды, онда Жаратқанның шаруасы жоқ; плебейлену болмай қоймайтын құбылыс – жер бетіндегі мате-риалдық игілікке ұмтылыс та Жаратушының шаруасы емес.

Плебейлік – плебейлік тілеу иірімі. Мен иірім туралы көп ойландым, плебейліктің мәні – сол тілеуден туындайды. Патриций тілеуді білмейді, ол қажеттілікке орай әрекет етеді. Қажеттілікті орындау игілікті іс, әмбебап ерік-жігердің орнын бағалауға үндеу.

Иірім тек судағы қауіп қана емес, тіршілік атаулыға тіршілік иесі еместерге де қауіп-қатер төндіретін тас түнек. Бұл заттық дүниенің зұлымдығы. Түнек қатыгездік пен зұлымдық ғана емес, ол анталаған қорқынышқа негізделген түсініксіз құбылыс. Бұл Бердяевтің термині бойынша объек-тивтендіру. Адам кез келген жағдайда тұтас механизмнің әрекет ететін бөлігіне айналуы мүмкін. Кез келген объективтендіруде адамның зұлымдықтың қолшоқпары болмау қолынан келмейді, бұл арада зұлым күштен қашып құтыла алмай, соның шырмауында қалады. “Бастық – бағынышты” объективтендірілген қатынастарда адам әрқашан қорқынышпен, үреймен өмір сүреді.

Мен қызметте болған кезімде айналамның бәрі “бастық-бағынышты” деп аталатын тікелей бағыныстағы қатынастарда болды. Ал өкшелеп қуған сыртқы күштің ықпалынан қызметтен кетпей құтылу мүмкін еместігін түсіндім. Мен ол кезде объективтендірілген қатынастарды ой елегінен өткізуге шамам келмеді, сондықтан объективтендірілген қатынастарды бұзып-жарып, әрең сытылып шықтым, яғни жұмысыммен қоштастым. Кәсіпорын механизмінде, сол механизмнің[3] ішінде бола тұрып, горизонтальды тең құқықты қатынаста болу ақылға сыймайды. Одан күдерді үзу керек. Мынау дүниенің мәні “бар” және “жоқ” деген ұғымнан тұрады, не сен сол механизмнің ішіндесің, онда тамағың тоқ, киімің көк болады, бірақ үнемі үрейден арыла алмайсың, не сен механизмнің шырмауынан құтылдың делік, онда сен кедейлік қамытын киесің, бірақ енді ешқандай бастықтан қорықпайсың.

Бұл Қайырымдылық пен Зұлымдықтың абстракциясын түйіндеу болып табылады. Мен сол механизмнің ішінде болғанымда менің денем мен бар ақыл-ойым менің еркімнен тыс құрал болуға бейімделеді, өзімнің үрейленуім арқылы аспан астындағы зұлымдық атаулының қатарын көбейтуге қатысамын; зұлымдық нақты емес, түсініп болмайтын әрі көзге көрінбейтін бірдеңе, ол тек қауіп-

қатер туғызады, ал оның өзі қорқыныштың сілтеуімен жүзеге асады; қорқыныштың айдауымен адам қолымен жасалатынның бәрі зұлымдықты көбейтуге көмектеседі.

Бұл иірім. Механизмдегі адам күн өткен сайын кішірейіп, ал ондағы қорқыныш сезім ұлғая түседі. Ал қорқыныштың жетегіндегі адамның іс-әрекет жасауға қабілеті болады деуге сену қиын.

Іс-әрекеттің деңгейі

Егер Одиссейдің басынан кешкен оқиғаларға метафора ретінде қарайтын болсақ, біздің күнделікті Болмыста жиі кездесетін құбыжықтар және дәулермен жекпе-жек шыққан жеке адамның нақты өмірін көреміз. Сондықтанда өте қор-қынышты циклоптар (жалғыз көзді дәулер), сирендер, Сцилла мен Харибдалар ертегі әлемінде ғана өмір сүрмейді.

Одиссей үнемі іс-әрекет етеді, ешқашанда іс-әрекетіне баға беріп жатпайды. Мына менімен тағдырлас адамдарға өзінің іс-әрекетіне есеп бермеу таңғаларлық нәрсе. Ол тек ерік-жігердің осалдығынан ғана емес деп ойлаймын.

Іс-әрекет – бұл есік. Оған кіру үшін етек-жеңінді жинап, бар ой-санаңды соған діттеп алу керек. Ерік-жігер, идея бір арнада тоғысады. Идеяның жинақы болатындығы сондай, ол өзгеріске бейім келеді, тіпті түк болмағандай күйге де түсе алады.

Менің үнемі талмай тірлік етуімнің арқасында ғана менің өмірім аянышты халдерден айналып өтеді. Мен өз өмірімнің лайықты, тамағым тоқ, көйлегім көк болуына, басымда баспанам болуына алаңдай бермеймін, өйткені, оның бәрі адамның өзіне байланысты, жеке адам өмірінде сырттан ешқандай көмек келмейді, бәрі де ішкі жан-дүниеңе байланысты. *Құдай дүниені қалай жаратса, адам да сол сияқты өз өмірін өзі құра білуі тиіс*.

Іс-әрекет – идеяларды жүзеге асыру, идеяны материалдандыруды күшейту және іс-әрекет нәтижесі. Менің іс-әрекетіме қатысты одан әрі қарай ештеңе жоқ. Онда тек бос кеңістік. Мен іс-әрекетті бастарда Сол Сәтте – Осы Жерде – Барлық Күшіммен кірісемін. Іс-әрекетке кірісерде мен әдеттен тыс тұтастыққа айналамын. Алдыма қойған мақсатқа жететініме сенемін. Бір нәрсені бастайтын болсам, “жоқ” деген сөз болмайды. Алғашқыда мен оны бақытты жағдай, бақытты күн деп ойлағанмын, ешқандай бақытты жағдай болмайды, болуы да мүмкін емес. Іс-әрекетке кірісерде ешқандай нәр-сеге үміт артуға болмайды. Егер нәтижеге жететін жолды батпақпен салыстырар болсаңыз, онда үміт дегеніңіз ұйық, онда малтығып, үмітпен ілгері ұмтыласыз.

Іс-әрекетте өзіндік мәдениет бар. Бұл іс-әрекетті күшейте түседі. Бұл орайда Чеховтың әңгімелері мен оған еліктегендердің шығармасымақтарын еске түседі. Чехов әңгімелерінде ерлік қуатты сезінемін, ал оған еліктеушілердің шығармаларынан тек қызмет етушілікті ғана көремін; іс-әрекет мәде-ниетінде жарқырап тұрған жарық сәуле бар, ал алда тас түнек тұр. Іс-әрекетті жүзеге асыру кезінде жарық пен түнекті көру мүмкін емес, бірақ іс-әрекет күшейген сайын идея Кедергіні ығыстыра түседі.

Іс-әрекет идеясы идеалдан келіп шығады, сондықтан оны арман деп атайды. Әрбір іс-әрекет – арманның бөлігін жүзеге асыру, және әрбір іс-әрекет оны жасаушыны жігерлендіреді және қуат береді. Идеалдың идеясын жүзеге асыру идеалды толықтырып, оны бұрынғыдан да тартымды ете түседі. Идеал іс-әрекеттердің көп идеясы ретінде іс-әрекет жасауға итер-мелейді, ал жасалған іс-әрекеттер оны жасаушыға қуат бере отырып, оны идеал рухтандырып жібереді.

Үнемі ілгері бастаушы идеал – адамның жеке түрде жеті-луінің бейнесі, қоғамдық қатынаста іс-әрекет екінші орынға шығады, өйткені, іс-әрекет ол жеке адамның ісі, бұл арада мен қоғамдық идея тұрғысынан айтып отырмын. Мен жеке-леген адамның іс-әрекетіне ұжымдық берілген бағаға сенбей-мін, іс-әрекет жұртшылықтың берген бағасынан әлдеқайда жоғары тұрады, оны шын мәнінде бағалай қою мүмкін емес, ол да жетілу деңгейін бағалауға болмайтындығы тәрізді; іс-әрекет жаңа өмірлік кеңістік жасайды – кешегі бос жатқан кеңістік пен түнек, кешегі жыртқыш аң кезген жер бүгін қауіпсіз әрі адамға қолайлы орынға айналады. Адам қолынан келетін нәрсенің бәрі онда үйлестірілген. Жасампаз іс-әрекет Колумб тақылеттес адамдармен жасалады, тас түнекті ығыстырып, орнына жарық әкелетін іс-әрекет Жаңа Дүние мәнінен бір де кем емес десем артық айтқаным емес.

Адамға айналу әлемінің контуры иректеліп келеді, оның шығыңқы өткір ұшы жекелеген адамдардың әрекеті болады, онда Бүгін мен Ертең арасындағы нағыз шекара жатыр. Өмірдің ирек кеңістігінің ортасында ештеңе жоқ, ол озық адамдар жер асты жұмысшылары сияқты ілгері қарай жыл-жыған сайын Түнек ығысып, бос кеңістік ұлғая береді; ортасында тарих қалады, атқарылған іс-әрекеттер туралы аңыздар қалады. Онда өздігінен іс-әрекет ете алмайтындар үшін дайын идеялар

болады. Бұл өмірдің иірімі, желкенін керіп жөңкіліп бара жатқан кеме ізінде қалатын көбікті жол; оның ізіне плебейлер жармасумен болады.

Мен бұл параграфты белсенді адамның жолын Одиссей жолымен салыстырудан бастаған едім, өйткені, Одиссейдің басынан кешкендерін кітаптың соңынан бастап қарасақ, оның әу бастан жолын бастаған кезде-ақ жеңіске жеткендігін байқау қиын емес. Одиссей әрбір қауіп төнген жағдайда өзінен бір тылсым күш тауып, жаудан басым түсіп, өзін жоғары көтерумен болды. Ол жеңіс әкелген қару емес, кері-сінше Одиссей өмірінің өлшемі – Одиссейдің нақты өмірде қолынан келетін іс еді. Бұл аңызда арман туралы, іс-әрекетті күшейту мәдениеті туралы, адамның жеке тұлғасын жетілдіру туралы айтқандарды кездестіре алмайсыз, өйткені көне мәдениет ішкі қозғалыс туралы білмегендігін түсіндім. Міне, сондықтан да Одиссей өзінің жеңістеріне және өзінің жеті-луіне *бірден* тең түседі. Ал рух басқаратын жерде қозғалыс мәдениеті, идеал қозғалыста болады.

Шын мәнінде идеал жүректе болады, ол іс-қимылға байланысты өрбиді. Идеал адамның өзі бола алмайтын жерден көрінеді. Бұл жетілген моральдың өзіне қарағанда ауқымды келеді. Ол тарихи да, әлеуметтік те құбылыс емес, ол сыртқы дүниемен де айқындалмайды. Идеал – бұл мистикалық нәрсе.

Өмірдің шын мәнінде ғажайып нәрсе екендігін іс-әрекет көрсетеді. Маған бұрын-соңды таныс емес өмірімнің кеңіс-тігіне есік ашылады.

Таңылған мәдениет

Таңылған мәдениет негізіндегі іс-әрекет қарсылығы іс-қимыл кеңістігі ғана емес, сонымен бірге өзіңе және дүниеге залал келтіретін қызмет. Мен Таңылған мәдениетті қызметте жүргенімде байқадым. Жұмысқа келе жатқанда арқаңды резеңке қысып тұрғандай сезінесің, жұмысқа жақындаған сайын әлгі резеңке бұрынғыдан да тартыла түседі. Жұмысқа келе жатқанымда бұрынғы батылдығым, өзіме өзімнің сенімділігім жайына қалды.

Таңылған мәдениет өмірдің қалыпты ортасы болып көрінеді. 1989-98 жылдары мен “Человеческие последствия испытаний ядерного оружия в Казахстане” кітабын жаздым. Бұл өте қиын жұмыс болатын: бэр, рем, беккерель, кюри, экспозициялық доза, астеникалық синдром, созылмалы сәуле ауруы, қалыпты антропологиялық көрсеткіштер, салыстырмалы статистика – бұның бәрі менің тоғыз жыл бойы зерттеген ақпарат материалым еді. Мен ауада және жер астындағы ядролық сынақтардың адам мен табиғатқа тигізген әсері туралы мәселелерді жүйеледім. Сол жылдардағы құпия медициналық есептерде адам шошитын мәліметтер кездеседі. Мен атом бомбасының аспанда таралған саңырауқұлағын көрген емеспін, аяғымның астындағы жердің дірілдегенін де бастан кешкен жоқпын, бар болғаны арада 40 жыл өткен-нен кейін оқиғалар туралы есепті оқыдым. Сол кезде болған, адамдар көзімен көрген оқиғалармен арамызда 40 жыл жатты, осы уақыт кеңістігіне қарап мен Мәдениет шындығының болатындығына күмәндана бастадым.

Таңылған мәдениетті кітаптардан оқыдым – бұл тіршілік атаулыны тіршілік емес нәрселердің басқару ортасының мәдениеті. Бұл адамдардың тіршілік иесі болып саналмайтындармен теңесуі және басқаша болуы да мүмкін емес деп есептеледі. Мен жергілікті жердегі шындық көз алдынан өткен ондаған адамдармен сөйлестім, олар өздерін діңкелеткен мәліметтер туралы әңгімелеп берді, олар ол кезде болған оқиғаны ой елегінен өткізбей, оны тек суреттеумен ғана шектелді. Таңылған мәдениет те тірі адам мен тіршілік иесі еместер теңдеуіндегі сандар тәрізді болып көрінді. *Адамның денесі + радиация = сәуле ауруы*. Бұл арада ақыл-ой таңылған нәрсенің шекарасынан аттап кете алмайды. Бұл таңылған мәдениетті игеру өте күрделі мәселе. Ондай таңылған мәдениеттерде адам бәрімен де ауырады, денесі мен жаны азаптанады, бірақ ақыл-ой оған ешқандай ақыл бере алмайды, өйткені, біріншіден, ядролық физика мен биологияның таңылған болмысының тәжірибесін ұғына алмайды, екіншіден, оған таңылғандарды түсінбегеннің өзінде оған қарсы шыға алмайды, бірақ таңылғанның шекарасына қатысы болады, өйткені, адам денесі + радиация – бұл құбылыс, ол өзінің геометриялық жағдайы бойынша ақылмен жақын тұрады.

Мен таңылған мәдениетті бірден байқағаным жоқ, адамдар таңылған нәрсені елемеді. Мен бұл жерге (полигон өңіріне) жолым түсіп бір тойға келген болсам, мұндағы аспанда тіршілік атаулыны жоятын жарқыраған жарық болатындығын білмес едім; тіпті поселкадағы атом сәулесіне ұшыраған мен-тальды және физикалық жағынан мүгедек болған балаларды көрсем де оған онша мән бермеген болар едім, себебі мүгедек балалар қай жерде де кездеседі ғой. Мен өткенді еске түсірейін деп поселкені араладым. Таңылған мәдениетке жұрттың көндіккенін көрдім.

1998 жылы мен кітапты жазып бітірдім. Оның тақырыбын қойып, алғысөзін жазып болғаннан кейін жан дүнием қаңырап бос қалғандай көрінді. Мен түңіліп кеттім. Мен осы кітапқа барымды

салып, терімді төктім, ал кітап маған ештеңе үйретпеген тәрізді. Сол күндері мен өмірден баз кешіп, өзімді бұл дүниемен қоштастырмақ та болдым, бірақ менің кеудемде берік қалқан тұрды, ол менің жүрегімді қорғайтындығын білдірді, бірақ жүректе қанша дегенмен үрей жоқ емес.

Келесі шығармамды 1999 жылдың көктемінде бастадым. Онда кеңестік дәуір туралы "Тазик баланды" деп аталатын тарау бар. Мен кеңес кезіндегі өмірді балалар классикасымен салыстырдым, өйткені, кеңес дәуірінде тірлік етудің өзі нұсқаулы бөлумен жүзеге асты. Егер курортқа баруға нұсқаулы бөлу жоқ болса, онда курортта демала алмайсың. Жоғарыдан нұсқау болмаса жаңа лауазымға да ауыса алмайсың.

Ал классикада болу – таңылғандарда болу деген сөз, ол былайша құрылған:

Адам < өзінің Бастығынан[4] әрқашан қорқады (аз да болса);
Адам < өзінің жұмыс орнынан әрқашанда маңызды емес;
Адам < әрқашан ертеңгі күннің бос абстракциясынан қорқады;
Адам < адам қатты ауырып қалудан қорқады – сауығуға әлі жетпейді;
Адам < өзінің жақындарының қамқор көмегінен айырылып қалудан қорқады;
Адам < жиналыста өзінің ренішін айтудан қорқады;
Адам < өзін қоршағандардың бәрін арамза көріп, олардан қорқады және жек көреді.

Бұл теңсіздікті қысқаша былайша сипаттауға болады: "Адам < өзі тірлік ететін (аз) Дүние.Таңылған мәдениеттегі таңылған нәрсе берік келеді; Таңылған мәдениетте кез келген сырттан айтылған ұсыныс ақымақтың ісіндей көрінеді, оған "бұл шешіліп қойылған! регламентте бәрі көрсетілген!" сонымен іс бітті.

Сонда мынау теңсіздік дүниесінде ұжымшылдыққа орын қайсы? Рухпен емес, ақылмен әрекет ететін жерде ұжымшылдық та болмайды. Бұл таза объектившілдік, онда адам әрқашан күні түсетіннен төменшектеп тұрады.

Таңылған мәдениетте барлығы бар: тау-кен карьері, металлургиялық зауыттар, фабрикалар, әкімшілік, ғылыми және мәдени мекемелер, ауруханалар, кітаптар, телевидение, театр, көпшілік серуен, мерекелер, – мәдениет атаулыға қатысты-ның бәрі кездеседі, бірақ оның бәрі таңылған түрде болады. Бұл мәдени нысандардың әлемі, олар іштей сандармен бекі-тілген; бұл дүние сол өзіндей қатынастардың бос нысандары, онда адам сол жағында, ал нысандар оң жағында болады, онда адам әрқашан кішкентай, ал нысандар әрқашан үлкен.

Таңулар өзін қаншалықты жоғары дәрежеде көрсеткенімен, онда мистикалық ештеңе жоқ. Таңылған мәдениет кәдімгі мәдениетте болатынның бәрін иеленеді.

Таңылған мәдениеттің қатерлі күші

40-50 жасқа келген ер адамдар өмірінде өзгерістер неге орын алады деп ойлаушы едім: олардың арасында біреулері ерте дүниеден озады, енді бірі маскүнемдікке салынады, тіпті адам кейпінен айырылатындар кездеседі. Ұйқысынан оянбай инфаркт болып қайтыс болыпты, сөйлесіп тұрғанда аяқ астынан өліп кетіпті, мас болып терезеден құлапты... тәрізді оларға қатысты жайсыз хабарларды естіп жатамыз. Сонда оларға не болды деген сұрақ мені мазалады. Байқасам, 40-50 жаста ер адамдар кемеліне келіп, енді бұрынғысыша балаң күйде болып өмір сүре алмайтын дәрежеге жетеді. Ал ол қалыптасқан балаң жастың өмір салтын өзгерте алмаса, әлдебір түйсік оны жарға итермелейді...

Бала дүниеден қорықпайды, Жаратушы оны дүние ал-дында қорғаштайды, ал кемеліне келген ер адам қорқады, өйткені, Жаратушы оған енді жауап бермейді, Ол біздің бәрімізге жеке рухыңды жоғары көтеруге аз ғана мүмкіндік береді. Ал көз өзіне көрінбеген нәрсеге сенбейді, оған дәлел-деме керек, ал ондай дәлелдемені өзің құрмайынша ол болуы да мүмкін емес.

Ұжымда бәрі көз алдында, бұл бір жағынан сандық мәдениет: жүздеген таныс отандастарың, ондаған достарың және т.б. болады, олардың арасында көңілің өседі. Персонализм мәдениеті сапалық тұрғыдан көрінеді: бұйырғанын аласың, бұйырмағаны қолға түспейді.

Ұжымшылдықтың күні өткенде, ұжымшылдықты аңсау басталады, ештеңе қолынан келмей, абдырап қалған адамдар ұлттық топтардан пана іздейді, ол бойын үрейге алдырған еркектердің паналайтын жері болады.

Балалық қуат дегеніміздің өзі не нәрсе?

Сірә, Жаратушымен бірге болатын өмір шығар. Бала дилемманы білмейді, бүкіл тұрмыстық дилемманы ол үшін Жаратушы шешеді. Бала өзінің жаны-дүниесі-жеке рухымен емес,

Жаратушының айтқанымен әрекет етеді; баланың жанында жауапкершілік болмайды, бала үшін Жаратушының өзі бәріне жауап береді. Бала ерекше құдыретті әрі өзіне-өзі сенімді. Жаратушы қасында болғасын ол ештеңеге алаңдамайды: ол не істемесін бәрі дұрыс болып шығады, не айтса да жөн, не ойласа да шындыққа жанасады.

Біз сөйтіп өмір сүруге дағдыланамыз, Жаратушы – құдыретті тәрбиеші. Сонымен қатар ұжымдағы ересектер өмірі балаң өмірден көп ерекшелене қоймайды: онда бағыт-бағдар айқын, көппен бірге жүргенде адасу мүмкін емес. Енді бірақ ұжым бұзылды, бағыт бұлдырланды, рухани жолбасшының дауысы күңгірттеніп естіледі. Сырттан берілетін нұсқауға сүйеніп қалған ақыл-ой жолбасшының белгілерінен толықтай айырылады. Жалған ұжымдық елеспен ұжымдық емес дәуір-де өмір сүруден асқан қиын нәрсе жоқ. Елес бәрін жойып, елеске берілген адамзатта ештеңе қалмайды. Маскүнемдікке салынған адамның денесі алкогольдік метаболиттермен суа-рылған сияқты рухани жағынан елеске берілген адамның да шындыққа жанаспайтын нәрселерге берілетіндігі белгілі. Елес адамды түгелдей бауырағанкезде өше бастаған рух оның өзін-өзі жоюына белгі береді. Сөйтіп адам кенеттен қайтыс болады немесе есін жимастан басы айналып бұлдыр өмір кешеді.

Рухани тіректен айрылғанымен тіршілік ететін адам хайуанға айналады. Ол адамдардың арасында тірі өлік болып жүреді. Оның айналасында түнек орнайды. Оларда балалыққа тән негіздер болады, қартайған ер адамдар бала кезіндегі достарымен кездесуден қашқақтайды. Досының бала кезіндегі бейнесін айнадан көріп, өзінің қазіргі халіне қарап жаны ауырып қорқынышқа бөленеді. Ал хайуанға айналғандар да ондай жан ауырғанды, қорқынышты үрейді біледі. Бірақ жаратушының іс-әрекеттері басқарып, оны хайуанға айналған адам тек сезінеді. Оны осындай халге жеткізген кім? Адам үшін жеке жауапкершіліктен тыс болатын ұжымдардан сұрап білмек болу әрқашанда кездесті.

Бәлкім, дәуірдің алмасуы бишаралық халге түсірген шығар. Нақтылап айтсақ, дәуір алмасуының кінәсі жауынды күні киімнің су болғанындай, аязды күні беттің үсігеніндей ғана дәрежеде болады.

Іс-әрекет етушіге қазіргі шыдамдылығын ешкім сыйға тартқан жоқ.

Таңылған мәдениет – бұл материяның өмірге енуі, өмірді жансыздандыруы, өтіп жатқан құбылыстарды ескертпеушілік. Табиғат: дала, тау, теңіз, орман, хайуанаттар әлемі, – Жаратушының еркімен мәдениеттелген, материяның өзі мәдениетсіздік статикаға ұмтылады. Ай – материяның қалыпты жағдайы деген осы. Жаратушының еркінсіз Жер айға айналмақшы. Термодинамиканың екінші заңы – Жаратушы мен адамға қарсы әрекет етеді. Ол зұлым күш дегеніміздің өзі осы болып шығады.

Адам материяны тірілтеді. Тірі және өлі. Ерік және еріксіз. Жан жағы жарыққа бөленген адамзат әлемін қоршаған материя түнегі онша қауіпті емес, ол жақындап келгенімен, адамзаттың жарық сәулесін жоя алмайды. Ол тек жарықтан гөрі ауқымды, бейнелеп айтсақ, ол кастрюльден ашытылған нанның көтерілгенін еске түсіреді. Ол қалыпсыз әрі жөн-жосықсыз кеңейе түсудан басқаны білмейді. Бізді мағынасыз және еріксіз материя қоршап тұр.

Афина Паллада

Мен бұдан бұрынғы кітабымда құтқарушыны жеке ерік-жігердің универсум ерік-жігерімен сәйкес келуі деп атаған едім. Бірақ универсумның жаратушы еркін адам өміріндегі сәтті құбылыспен, адамның сәттік толқынысымен қалай сәйкестендіруге болады?

Универсумның жаратушы еркі біздің әлемімізде мәдениеттен көрінеді. Бірақ “Мәдениет” “Халық” сияқты фикция (ойдан шығарылған); мәдениет те халық сияқты нақты, мәде-ниет әрқашан жүзеге асады.

“Одиссеяны” оқығанда, мен қатты толқыдым: менің өмі-рімдегі Афина Паллада қайда? Өйткені, мен де Одиссей сияқты саяхатшы емеспін бе. Одиссейдің жолдағы көрген қиындығына метафора ретінде қарадым. Біздің өміріміздің ақиқатындағы Одиссей туралы ойладым, менің сонда жаным күйзелді. Мен өзімнің саяхатымда Афина Палладаны кез-дестіре алмадым, сонда қазіргі заманғы адамның құтқарушы афинасы кім екендігіне ақылым жетпеді. Содан мынадай тоқтамға келдім:

Универсумның өзін-өзі айқындау еркі! Әмбебап мәдениеті

Әмбебап мәдениеттің өзін-өзі айқындауы! Адам – шырақтың өмірі мен іс-әрекеті

Афина Паллада өзінің бейнесін өзгертті. Ол сыртқы дүниенің құбылысы ретінде көрінбейтін болды, бірақ ол жоғалған жоқ. Афина – бұл мәдениет. Көне дәуірдегі Одиссей үшін Афина ең алдымен мәдениет, ал қазіргі заманғы Одиссей үшін жан дүниенің мәдениетіне айналды. Ол басқа ештеңе құтқара алмаған кезде құтқарушы құрал болды. Таныс адамыңмен әңгімелеспегенде, бір іспен айналыспағанда, дем алмаған кезде, яғни қолың бос болған күннің өзінде жаның жай таппайды.

Қоршаған орта (көп) < Дон Кихот үшін не істеді? Мен бұл сұраққа жауап таба алмадым. Өзім және дүние менің түсінігімде *Мен = (тең) менің жан-дүниемнің жарығы* теңдігінен әрі аса алмаймын, Мен дегеннің сол жағында сыртқы дүниенің түнегімен менің күш-қуатымын тең келетін белгі тұратындығын түсінуге болады. Мен өз күшіме, өзімнің жарығыма сенген кезде, адамзатқа тән емес күштердің жебесінен қорғана алатындығымды жақсы білемін. Бірақ “Одиссеяны” оқи отырып, менің тепе-теңдігім сыртқы күшке тең еместігіне көзім жетті. Біздің жағдайда Одиссейдің басынан кешкен қиындықтарға кездесер болсам, онда мен құрып кететінім анық.

Мен – менің тұлабойым, менің ақыл-ойым, білімім, тәжірибем. Менің жан дүниемнің жарығы – маған берілгені. Олар бірігіп өмір сүре алады, іс-әрекет жасайды, бірақ олар бәрін бірдей жеңуге қабілетті емес.

Менің өмірлік жарығымды, әрбір тірі адамның өмірлік жарығын қыспаққа алатын түнекті, өлі дүниені, таңылған мәдениетті мен қара түтінмен салыстырған болар едім. Түтін сіңіп кетеді. Мен абыржығаным ішкі кеңістігімді түтін алып кетті деген сөз, ал оны өзім тұншыға бастағанымда барып сеземін. Мен өзіме атылған жебені қағып жібере аламын, жаулық әрекеттің бетін тойтара аламын, бірақ түтіннен қорғанамын деп менің етек-жеңімді жинап, қымтанып, әрқашан сақадай сай болуым тағы қиын. Ал бастан-аяқ қымтану – адамның өзін өзі тұмшалауы, өзіне өзі көр қазуы.

Христофор Колубының, Дон Кихоттың, Одиссейдің құдыреттілігі сонда, осы барлық сахатшылардың бәрі маған етене таныстай көрінеді. Бұл адамдар адамзат универсиумының тәңірі болмайды, мен олар туралы ойлана келіп, ер құдыреттінің не екендігін түсіне бастадым. Атақты ерлер ешқашанда табиғи болмайды. Олардың құдыреттілігінің айуанға тән құдыреттілікпен ешқандай байланысы жоқ.

Ерлердің құдыреттілігі әрқашанда ақыл-оймен, жан-дүниесімен бірлікте болады, яғни ішкі тұтастығы мен қуатты мәдениетке ие. Колумб, Дон Кихот, Одиссей тәрізді өзінің лайықты өмірін сүру үшін мәдениеттен артық маңызды әрі құнды, оны алмастыратын ештеңе жоқ. Мен “Одиссея” мен “Дон Кихотты” бірінен кейін бірін оқығанымда өзімде үлкен өзгеріс бар екендігін сезіндім. Мұндай ішкі өзгерісті пубертатты жастағы, яғни жас бала бозбала жасына жеткенде болатын өзгерістермен салыстыруға болады. Ол кезде бала бой түзейді. Мен “Одиссея” мен “Дон Кихотты” әдейілеп оқығанымда мендегі қалғып жатқан мәдениет ояна бастады. Мәдениеттен тіршілік нышаны сезілгенде ол ішкі кеңістікте қандайда бір күш туғызады, бұл түтіннің онда кіруіне жол бермейді. Мәдениет қозғалысқа келгенде қасиетті Афина Паллада да бар. Мына теңдік болғанда:

Мен = (тең) өз жанымның жарығы;

Мен (өз жанымның жарығымен бірлескен) = (тең) Таңылған мәдениет шақыруының бәрі

Оған тірілген мәдениет қосылады, сонда
Мен > (артық) Таңылған мәдениет.

Бұл шын мәнінде жақсы, өйткені, мен сонда Таңылған мәдениеттен еркін ғана болып ғана қоймаймын, сонымен қатар таңылғанның өзі универсиумның шығармашылық еркін білдіретін менің қабілетіме тәуелді болып қалады.

Керемет адам

Керемет адамсыз Өмір де жоқ. Керемет адамсыз өмірдің мәні де болмайды. Бірақ Өмір әрқашан керемет және Дүние-де әрқашан және барлық жерде Өмірдің кереметтілігін сүйе білетін Керемет адам бар.

Кереметтілік – біздің әрқайсысымыздың адалдығымыз; өзін және Дүниені құрметтей алатын шамаға дейін әр тағдырдағы от лаулата алатын ұшқын.

Керемет адам
• универсумның түгел қамтылатын еркінің жасаушы сипаты туралы жақсы біледі.

АҚиҚат жӘне Отан

“Үшінші әлемді” жеңудегі біздің орнымыз бен уақыт

Ескінің күйреуі

Біздің Ақиқатымызда ізгілік қатынастардың мистикасы жоқ. Ал басқа мистикалар дін және діни нанымға қатысты пайда болды. Мистикалық ізгілік қатынастар деп абсолюттік мәні бар қатынастарды айтар едім. Олар жүз пайыз абсолютті ме, әлде мүлдем абсолютсіз бе, онда тұрған ештеңе жоқ, ең бастысы әңгімелескен екі адам өздерінің жалпы ұғымының абсолютті екендігіне сенеді. Екі мұсылман сөйлескен кезде олардың этникалық шығу тегіне мән берілмейді. Ал Еуропада бір-біріне мүлдем таныс емес екі араб кездесе қалса, олардың сословиелік жағдайы жайына қалады. Абсолюттік ұғым оның мазмұнына қарамастан бұл адамдардың қатынасын көп немесе аз түрде абсолютті етеді: абсолютті адамның сенімі арқасында қарама-қайшы ой-пікірлер кез келген абсолюттік түзулікті иеленеді. Арабтың, қытайдың немесе ағылшынның абсолюттік сенімдері бірдей емес, бірақ олар сенімі жоқ адамдарға қарағанда бір бірін тез түсінеді.

Мен кеңестік құндылықтардың шындығына сене бермеймін және кеңес адамдарының қатынастарының сенімді екендігіне де ешқашан сенген емеспін. Дейтұрғанмен, онда аз да болса өзіндік абсолюттік болды; оларда кеңестік ізгілік ұғымдар орнықты. Енді ондай негіздер жойылып, тек идеалдар қалды. Бірақ негіздердің жойылуына орай олар енді елеске айналды.

Мен елес ұғымдарын күйреумен салыстырамын. Кеңес идеалдары күйреді. Кеңес идеалына сенген кеңес адамдары сол күйреудің құрбаны болды. Ізгілікті кеңес адамдарының қатынастары ақыр соңында ешқандай қатынас түрі болып қала алмады: оларда ішкі негіз болмады, адамдарды жасампаз іс-әрекет жасауға жетелейтін тірі мәдени қайнар көзі жоқ болды. Тірі қоғамдық идеалдардың болмауы Ортаны материалдық етіп жібереді – тірілер өлгендерден биік тұра алмады, тірілер мен өлілер мәнсіздік жағынан тең түсті.

Ұжымшылдық идеалы да күйреді. Кез келген ұжымшылдықта адам тұтас бола алмайды, тек бөлігіне ғана айналады. Кеңестік негіздер ұжымшылдыққа бағытталды. Кенеттен компастың тілі бекітпесін алып тастағандай мүлдем басқа жақты көрсетті. Өзінің жеке компасы болғандар бағытын сақтап, ал жалпы компасқа сенгендер қалың тұманға бет қойды.

Біздің өмірімізде идеалдар мен материалдық қайта қалпына келу қиын емес, бұл электронның құрылымын еске түсіреді. Ол біресе электронның идеясы, біресе электронның мате-риясы болып, ал ондай ауысушылық еркін электронның өмірін білдіреді.

Идеалдар бізді іс-әрекетке итермелейді, идеялардағы іс-әрекеттер материалдық болады. Идеяларда әлде бір нәрсе бар. Онда көзге көрінетін әлде бір нәрсе байқалады.

Идея ескірген кезде онда әлдеқандай күйреу орын алады. Ал идея көне дәрежеге жеткенде оны ұстанатын адам тірі өлікке айналады.

Заттардың еркі жоқ. Заттардағы еріктің болмауы оның ішкі құрылымына байланысты, қатты, икемге келмейді. Ал идея құрып біткен кезде адам да заттың кейпін киеді. Біз танымайтын адаммен кездескен кезде оның адам не зат екендігін айыра алмаймыз, ал оның заттан айырмасын көрмесек, онда өзіміз қорланып қаламыз. Бұл өмірге құрметпен қарау. Біздің өмірге деген иррационалдық көзқарасымыз, тиісінше жалпы өмір өзін алдамшы сезінеді.

Күйреудің адамдары затқа айналмай тұра алмайды. Бұл арада ол заттана ма, жоқ па, оған таңдау жоқ. Өйткені, күйреген ұғымдармен өмір кешетін адамдардың өзі күйрелген болып есептеледі.

Ынтымақтастық рухы

Адам кейіпті болғанымен жан дүниесі күйреген, адамдықтан кеткен адамдар ешқашан да ынтымақтастыққа, бірлесіп әрекет етуге ұмтылмайды. Ынтымақтастық рухы болмаған жерде қоғамдық ахуал да жоқ. Дүние бос кеңістікке айналады. Ондайда тірі адам үшін өмірлік ресурсын тауысқан адамға жеке планета болып қалуынан басқа жол қалмайды. Мен бұл идеяны “Освобождение духа от страха, иллюзий, архаики” кітабымда айтқан болатынмын, мен сол кітапта дербестік түрлерін толық диалектикалық емес, толық заңдылық түрінде емес келтірген болатынмын.

Ынтымақтастық рухы қоршаған кеңістіктің мәдениетін жасайды. Ынтымақтастық рухы болмаған жерде қоршаған кеңістік қатыгездікке дейін материалданады: қатыгездік нәрселерге жеке адамның (индивидуумның) зұлымдығы қосылады.

“Үшінші дүниедегі” мәдениет

Ынтымақтастық жазушыға жол көрсетеді. Мен еңбегімді ынтымақтастық рухының “үшінші әлемінде” деген ұғымға қатысты оймен аяқтап едім. Үкімет ақшасын беріп кітап шығарған адамдар ынтымақтастық рухын түсінбейді, “Ақшасын төлеңіз, бір аптаның ішінде кітабыңызды шығарамыз!” деген дайын жауап алдынан шығады. Олар жазушыны қолында билігі бар мансап иесі ретінде көреді, басылып шыққан беттердің ендігі жерде жазушының еркінен шығып кеткендігін ұғына алмайды. Ол өзінің күресін аяқтады, оның кітап беттері енді жеке толғаныс шеңберінен шығып кеткенімен оның айтары болып қалады. Бірақ ол ретсіздік емес, мәдениеттің үніне айналады. Қолжазбаға енгізілген мәдениеттің өмірі енді кітап арқылы жалғасады.

Бұрын белгісіз болған мәдениет енді белгілі мәдениет болғысы келеді. Бірақ мәдениетте жанкешті жауапкершілік болмайды. Жазушы өзінің кітабын жазып болғаннан кейін қолжазбасының тағдырына жауап беруден қалады. Ол бұл туралы айтпағанымен бірақ іштей сезеді: қолжазбасының соңғы нүктесіне дейін қорғап шыға алмайды. Одан кейінгісі оның ісі емес. Егер ол өзінің қолжазбасын шығаруға орынсыз тықпалайтын болса, онда ол шығармашылықтың қуаты емес, мансапқорлықтың сорақы сойқандығы болып табылады. Қолжазба жазылып біткеннен кейін оның соңғы нүктесінен бастап мүлдем басқа әлем басталады, онда жазушы белсенді бола алмайды. Жазушы өзінің кеңістігінде ғана құдіретті және өзінің кеңістігінде ғана қалады. Бұл томаға тұйықтық емес, жалғыздық жай-күйі. Ол жалғыз болған сайын шығармашылығы жақсара түседі.

Қолжазба күйіндегі кітап сол автордың жеке рухы сапасының шындықты көрсетуі, қолдан қолға өткен қолжазба қоғамдық өмірдің меншігіне айналады. Жазушы қолжазбаны жарыққа шығарғаннан бастап қолжазбаның өмірі жергілікті мәдениеттің бөлшегіне айналады.

Жергілікті мәдениет әрқашанда бола береді, ол үй-үйді аралап, ойға ой түсіріп тыным бермейді; сондықтан мәдениет жанданған сайын, оны бағалау да түсіну де қиын; мәдениет бұл адамзат дүниесіндегі универсиумның еркін өздігінен айқындау. Ондай өзін-өзі айқындау көктемгі шығатын көк шөптей қаулайды. Мәдениетті адамдар қалауы бойынша жасамайды, ол адамдардан өзін құруын талап етеді, өзін жасай алатындарды да табады және қай жерде, қай кезде қажет екенін де біледі.

Ертедегі мәдениетте материалдық жағы мардымсыз болды, ол тіпті көрінбейтін, арман күйінде, ізденісте, толқыныста болады. Жергілікті мәдениетті қолданушылар қатты азап-танады; ол жаңа адамды өзінің мәдениет қалыбына сай дүниеге келтіруге тырысады.

Ертедегі мәдениетте табан тірейтін ештеңе жоқ, оның өзіндік ережесі де болмайды, онда жол көрсететін құралдар да кездеспейді. Ертедегі мәдениет қолайсыз мәдениет болғандықтан ғана мәдениет, онда шығармашылық күш мейілінше көп. Бірақ ертедегі мәдениетте өзіне деген сенім жоқ. Ертедегі мәдениетті жасаған адамдар оның толыққанды болмауына байланысты басқа мәдениеттерге сүйенді.

Сенім аспанннан түспейді, осы тұрғыдан алғанда сенім талант деуге де келмейді. Сенім табандылық арқасында пайда болады, сенім – ерліктің кейінгі жемісі. Қалыптасқан мәдениет өзінің атланттары иығында тұрғызылған; бірде-бір шетелдің нұсқаушы жергілікті өзін-өзі басқаратын мәдениетті қалай құру керектігін айта алмайды. Бұл шын мәнінде драмалық уақыт жаңа мәдениеттің бастапқы кезеңі – ешкім де осы кезеңде жаратушыға көмектесе алмайды, оның табысқа жетуіне ештеңе жәрдемдеспейді. Жазушыға жаңа кітабын басудан кім бас тартса, оны түсініп қана қоймай, оған кешіріммен қарауға болады, өйткені, олар ынтымақтастық рухын, нақты Ақиқатты, оның қаншалықты бар-жоғын жазушыдан жақсы біледі. Яғни адамдар жергілікті жазушының кітабын оқи ма, жоқ па деген сауалға жауап іздеп, оны оқымайтындығына көздері жетеді. Олар ешкімге де, ештеңеге де сенбейді; олар жергілікті жазушыны көзге ілмейді, өздерінше ешкім де жергілікті жазушыны білмейді деп күлкі етеді.

Осындай жағдайдан “үшінші дүние” пайда болады. Содан дұшпандық пиғылдағы сенімсіздік туындайды. Ол адал адамды жан-жақтан қыспаққа алып, оны жан-жақтан қыса түседі. “Үшінші дүниенің” сенімін жақтайтын адамды бала кезінде оның өз ата-аналары сенбеуі қыспаққа ала бастайды. Жасөспірім кезінде өзінің құрдастарының арсыздығы көл-денең тұрады. Ал есейген кезде Ақиқаттың үшінші сорты оны тұншықтыруға күш салады.

“Үшінші дүние” сенім атаулыдан жұрдай. Ол сондықтан да мәдениеттен тыс болады. Мәдениетке қарағанда сенім әрқашан алда жүреді.

“Үшінші дүниенің” жеккөрушілігі

“Үшінші дүниенің” кездеспейтін жері жоқ, ол әсіресе тоғышар адамдарды алдымен табады. Дейтұрғанмен “үшінші дүниенің” құбылысын географиялық жағынан сипаттайтын жақтары бар. Бұл тұрғыдан алғанда “үшінші дүниеде” бос жатқан жер, жабайы табиғат басым, “үшінші дүниеде” жеккөрушілік көп. Бұл “үшінші дүниенің” сыртқы кеңістігінде болады, бұл орайда оған тап сол жерде адам бар ма, жоқ па, оған бәрі-бір.

Жеккөрушілік. Оны не екендігін түсіндірудің ең оңай жолы нашар ортамен салыстыру. Шұқыр-шұқыр болып қалған баспалдақтар мен жолдарды, лас көшелерді, жан-жақтан естілген ашулы сөздерді осы “үшінші дүниеге” жатқызуға болады, Адамдар бұл арада нені жеккөретіндіктерін талмастан әңгімелейді. Тіпті мұндай реніш тыңдай келе тіпті айтқандарының бәрі дұрыс болып көрінеді. Біздің айналамыз адам төзуге болмайды деген сөзге сене қою көп қиындық келтірмейді. Тіпті әңгіме қызығына әбден берілгенде Канадаға немесе Австралияға кетуге жылу жинаған адамды құрметтей бастайсың. Сөйтіп, Австралияға кетіп, онда австралиялық қамсыздандыру бөлімінен күн көріп жүрген бір адамды жақсы білемін.

“Үшінші дүние” ортасына жек көре қараушылығы бар адамды жақсы жағынан бағалауға болады. Өйткені, толыққанды жан-дүниесі бар адам әрқашанда бірінші сортқа жатады, ол үшінші сортпен келісе алмайды. Ал бұл арада қандай келісім болуы мүмкін? “Үшінші дүниенің” сорақылығына қарағанда табиғи нәрсе не болу мүмкін?

Бұл жерде табиғи ештеңе де жоқ. Тіпті хайуанаттардың өзі жаман ортадан қашады, лайланған судан балықтың кететіндігі бәрімізге белгілі. Кез келген дұрыс адам үшінші сортты Ақиқаттан қашып құтылғысы келеді, Америкаға кеткісі келетіндерді жазғыруға болмаса керек.

Бірақ мен неге осындай қарапайым идеяны ұстана алмаймын? Чикагоға кетіп, қалтамды ақшаға толтырып, жаным жай тауып сонда жүрмеймін бе?

Мен Чикагода бұл туралы ойландым, мен Америкада керемет өмір сүруге болады деп көз алдыма елестеткенмін. Мен ол кезде, яғни 1995 жылы қазіргі білгенімді білмейтін едім, адам алдымен өзінің бойындағы ауырпалық атаулыдан өзін-өзі құтқаруы тиіс, ал олай істемей тұрып Чикагоға барған адам саяси мәнмен тіршілікке қолайлы жағдай жасалмаса, онда сол жерде құрыды дей беріңіз.

“Үшінші дүниедегі” жеккөрушілік рефлекс сияқты қарапайым ғана реакция. Адамда жеккөрушілік көп болған сайын онда адамшылық азая түседі. Ал білімді адамда жеккөрушілік неге біртүрлі адам таңғаларлық болады екен? Жеккөрушілік адамды жан-дүниесін бос қалдырып, хайуанға айналдыра бастайды.

Жеккөрушілік – қарапайым ғана реакция; ол күткені болмаған түңілген реніш. Ол қоршаған Ақиқатқа келіп, одан тілегін орындауды өтінеді, ал Ақиқат оған ештеңе бермей қояды. Жеккөруші затқа айналған “үшінші дүние”, ол заттық Ақиқатқа жатады және оның бір бөлшегі болып табылады: “бірінші дүниенің адамы” өзін қоршаған ортаға тәуелді емес; “бірінші дүние” – бұл бас еркі өзіндегі еркін адам, ол “үшінші дүниенің” адамы сияқты айналасындағы Қор-шағандардың айтқанымен жүрмейді, ол өзінің рухымен өмір сүретін адам.

Қоршаған ортаның айтқанымен өмір сүру – бұл “үшін-ші дүниеге” тән нәрсе. Ал сол “үшінші дүниедегінің” бәрі адамзатқа жат, қалыпты жағдай емес, тіпті ақымақтың ісіндей көрінеді.

Адам және үшінші сортты Ақиқат, қоршаған ортаға жеккөрушілік бір-бірімен салыстыруға келмейді. Жеккөрушіліктің болу себебі сыртқы әсерге емес, ішкі жағдайға қатысты. Ол өзін-өзін құртатын ешқандай бағалауға жатпайтын құндылық болып есептеледі.

Өмір сырт жағынан қарағанда жұмбақ болып көрінеді; оның кеңістігіне енуге болмайды, Өмір де атом сияқты, оны көзбен көріп, қолмен ұстай алмайсың. Ал сол бір атомда қандайда бір себеппен бүлінушілік болса, тізбек реакция барысы бұзылады. Өмір де сол тәрізді: қандайда бір себеппен бір Өмірдің бір тізбегі бүліне қалса, автоматты түрде реакция пайда болады, ол қоршаған дүние тәртібін бұзады.

Өмірде рухтың материяға, материяның рухқа оңай айналуын көзбен көру мүмкін емес. Материя – бұл адам қолымен жасалатын іс. Бірақ идеяның өзінде өзгерістер болады.

Идеяның мәні. Егер идеялық дүниеде мән-мағына мен ештеңемен алмастыруға келмейтін нәрсе жоқ болса, онда идея өкпедегі ауа тәрізді оңай алмасып отырады. Бірақ идея-ны өзгерте қою қиын

шаруа. Айталық, басқа тілге көшу үшін сол тілдің сөздік қорын игеру қажет қой. Бірақта идеялардың мәні бәрібір өзгеріссіз қала береді.

Кеңестік қайта құру басталған кезде адамдар ымырашылдық сөздерді қолдана бастады. Содан кейін қайта құру кеңес өкіметімен бірге тарих сахнасынан кеткенде, әлгі ымырашылдық сөздер қолдану аясынан шығып қалды, ал кеңестік болған адамдар сол кеңестік күйінде қалды.

Олардың идеялық дүниесінің мәні жылдар бойы өзгермеді. Идеяны оның салмақты мәнін құрайтын негізгі нәрсені өзгертпей тұрып өзгеріске түсіру мүмкін емес. Өзінің сал-мақты мәні жоқ сөздер түк те емес, ал сөзі жоқ кеңістік – "үшінші дүние".

Бұл идеялық мағынасыздық. Оны қайта тәрбиелеуге болмайды. Ол не тірі, не өлі күйде болады. Идеялық мағынасыздық қандайда бір себептермен тарихи немесе жеке түрде көрінгенде ол күйреп, зұлымдыққа айналады.

Адамның жанында үрей, қалтыратқан қорқыныш, қауіп, жүгенсіздікке ұмтылыс орын алған кезде ол өзін сыйлауы мүмкін емес. Өзінің рухани жағынан азғындағанын білдірмеуге тырысып бағады. Бірақ біздің қатынас құралдарымыз бірдей: сол құралдар арқылы біз өзімізге де, қоршаған дүниеге де қарым-қатынас жасаймыз. Бұл сол құрал, сол өлшем, сол толқыныс, ол қас қағым сәтте өзінің ішкі жан-дүниесіне бағытталады, ал келесіде оны қоршаған ортаға бағыттайды.

Олар өздерімен бірге жеккөрушіліктің эманациясын алып жүреді. Ол ешқайдан келмейді, ол вирус тәрізді жұқпалы нәрсе емес. Ол әркімнің өзінде бар. Бізге адамдардың қарым-қатынасынан жеккөрушілікті байқау онша қиынға түспейді. Сондықтан да біздің "үшінші дүниедегі" адам жанын қандай жетібасты айдаhарлардың жұлмалайтындығын түсінуге болатын шығар. Мен осы мәселелерге мән бере келіп, жек-көрушіліктің "үшінші дүниеге" тән нәрсе екендігін білдім. "Үшінші дүниеде" бірінші сортты ештеңе жоқ, "үшінші дүниеде" жеккөрушілік, ал "бірінші дүниеде" жасампаз еңбектен қуаныш, қанағат орын алады.

Жеккөрушілік – түйсіктің алдауы емес, сырттан таңылған құбылыс. Бұл да мүләйімсу, екіжүзділік тәрізді, сол арқылы жеккөрушілікті адам сездірмеуге тырысады.

Өмірде жеккөрушілікке жол беруге болмайды. "Үшінші дүниенің" тіршілік иелері оны түсінеді, олар жалғыздықты бастан кешіреді, жеккөретіндер саңырау, соқыр және сақау. Жеккөрушіліктің ми батпағында тіршілік ету оңай емес.

Отан

Отан дегеніміз барлық тарихи дәуірде әрбір ұрпақ үшін олардан ажыратып қарауға болмайтын ұғым. Отан бізге кез келген сәтте ол үшін шайқасып жаныңды қиюға болатын құбылыс болып көрінеді. Біздің ұрпақ отанды қорғаған тарихи шайқастарды бастан кешірген емес, ондай жанпидалықпен қорғау біздің қолымыздан келе ме, біз оны жанымыздай сүйе аламыз ба деген сұрақтар туындайды. Сондықтан да "отан" сөзінің бізге артар жүгі ауыр, оны зерделеп, ой елегінен өткізуге тиіспіз.

"Отан" – өте ауқымды ұғым, өйткені, ұжымшылдық болып табылады. Ұжымшылдықта адам "отанға" деген қатынаста ешкім емес, ал "отан" адам үшін бәрін істейді. Сондықтан олар тең дәрежеде бола алмайды. Біздің кезімізде, біздің жағдайымызда еркін адамға дүниенің бәрі отан деген космополиттік ұран пайда болуда.

Космополизм – жалғандық. Әрі өте қауіпті, біреулерді еліктіретін жалғандық. Космополиттер үшін отан барлық жерде бар және еш жерде жоқ та. Біз кітаби космополиттерге қарағанда өзіміздің туған жерімізде космополитизмнің өлі нәрсе екендігіне көз жеткізе түсудеміз

Отансыз өмір сүруге болмайды, Отан да жер тәрізді гравитация жасайды, біз Отанымыз болғандықтан жерді нық баса аламыз. "Отан" ұғымын қазіргі заманға лайықтау керек.

Адамзат үшін жердің жақсы не жаманы жоқ. Сондықтан қай жерде туып-өстің, сол сенің Отаның, ол сенің тағдырың.

Ал жақсы жер, өзге орта іздеп, Отанынан қол үзгендер қандай күйге ұшырайтындығын сезінуге болады. Ол онда барғанда өзінің "орнынан" адасып қалады. Германияға иммигрант болып барған қазақстандық "Тоңазытқышта не керектің бәрі бар, арақ-шарап та жеткілікті, бірақ бірге оты-рып, әңгімелесіп, шер тарқататын ешкім жоқ" деп қамығады.

Жеккөрушілікке әбден мойынсұнған апатридтер өзінің барған жерін өзіне берілген жазмыштың жазасындай сезінеді. Бұрынғы отанынан қол үзген ондайлар жаңа жерге бейімделе алады.Ол

өздерінің қара басының қамы үшін небір кос-мополиттік сандырақтарды айтады. Апатридтер өзінің бойын-дағы жеккөрушілікті жоғары қояды.

Жеккөрушілік – арсыздық сезім, ал арсыздық – жеккөрушілік философиясы. Апатридтің арсыздықтан бас тартуға тәуекелі қайдан жетсін? Бұл мүмкін емес, өйткені, ондай адам өзінің арсыздығымен ардан аттап, адами болмыстың құлына айналады.

Отансыз адам "айдалада қалып", дүниеде "ешкім емес" күй кешеді. Адам болу идеясы өте маңызды идея, ол нық идея екендігін түсінемін.

Ақиқатта табан тіреп, Отанмен бірге болу керек. Мен нағыз адамның өмірлік ұстанымын осылай түсінемін.

Отаннның "үшінші дүниесінен" құтылу

Апатрид, немесе "айдалада қалған" "ешкім де емес", адами жолдан тайған адам. Ол өзінің бағытынан айырылып, ертеңгі күнге деген сенімнен айырылады. Мұндай жағдай қорқыныш пен жамандықтың жүгенсіздігін білдіреді.

Адами қасиет – бұл ішкі күш. Ол пайда болады. Ол еш-қашан таңылған болып есептелмейді. Тәжірибе болмай тұрып, өзіңді қалыптастыру ішкі күшке жатпайды. Ішкі күш еркіндіктен бастау алады. "Үшінші дүние" – еркі жоқ адам-дардың дүниесі. "Үшінші дүние" – еріксіздікті езіп-жаншып тастау. Мен оны бұрын кітаптан білетінмін, ал бұл білімнің пайдасы шамалы болып шықты. Кітапта айтылған еркіндік және еріксіздік туралы айтылғандар бар болғаны білім ғана, ол спортшы жаттығуларындағы күш тәрізді, ал өзің ондай күшті иелене алмайсың.

Апатридтің еріксіздігі туралы, "айдалада қалған" "ешкім де еместіктің" не екендігін мен өзімнің тәжірибемнен білемін. Мұндай білім – жергілікті жердегі көңде өсіп шыққан гүл тәрізді. Оны қалай десеңізде, ол өз жеріңіздің аясында, тәжіри-бесінде, біздің нақты уақытымыз бен орнымызда өсіп шыққан идеялық гүл болғандықтан өзінің тазалығымен, алғашқы бүр жарғанымен қымбат. Біздің уақытымыз бен орнымызға қатысы бар әрбір адамның еркіндікке ұмтылуға мүмкіндігі бар, үрей мен жамандықтан құтылуға мүмкіндігі бар, ішкі күші бар, құдыретті адам болуға алғышарттарды иеленеді.

Отанды гүлдендірудің өзі Ақиқатты қазіргі күнге айналдыру екендігін білемін, оның қалыптастыру кезінде көптеген адам айналысса, ол адам танымастай өзгеретіні анық. Отанды гүлдендіру адам жанының жеке өзі үшін емес дүниеге қарай мақсатты түрде қозғалуына күш салуын білдіреді.

Отанды ұғыну – неге қызмет етуіңді ұғыну. Еркін адамдар қызмет ететін тұтас нәрсе Отан деп аталады.

Отан – еркін адамның жолы мен мақсаты.

Отан – бұл дүниеге бірге келіп, олармен бірге кететін адамдар.

Отан – ол біздің бірлесе табан тіреп тұрған негізіміз, өзіміз құрған негізді бірлесе құруымыздың арқасында бір-бірімізді сүйеп тұрамыз, бұл отандастық сезімі болып табылады.

Отан – бұл өзінің адамын шығармашылыққа үндейтін Отан Ақиқатының шақыруы. Отан Ақиқатының шақыруында бөтен ниет жоқ; Өз адамынан үміт күткен Отан одан өз адамының сенімі мен лайықты мойындауын көреді.

Біздің дәуірімізде Отан құрылады, қалыптасады, Отан өзінің адамының мәртебесін жоғары көтерді, өз Отаныңды ұғыну адамды қоқысты провинциализмнен аршып, тазартып алады. Отан – адамның мәртебесі, оны көкке көтеретін қанаты іспетті.

ДАЛА МӘДЕНИЕТІНЕН СОҢ

Біздің орнымыз бен уақытымыздағы бақыт, бақыттың болмауы, және бақытсыздық.

Бақыт мәнінің өзгеруі.

Біздің өміріміздің тәжірибесі мен шындығын бөлшектенген түрінде елестетемін, айталық, қанша адам болса, сонша өмірлік тәжірибе, соншама өмір шындығы бар. Ондай жағдай далалық, рулық, қауымдық, ұжымдық дәуірде болған емес. Онда өмір шындығы бір арнаға тоғысты, екіншісінде адамның еркінен тыс мәжбүрлеу, соттау орын алды, рулық-қоғамдық шындық бір адамға жүгінген

шындықтан әлдеқайда әділ болды. Енді ұлы қауымдық шындық жоқ. Қыспаққа алатын кезең келмеске кетті. Ал сол кезде жылдар жылыстап өтіп, жас ұлғайғанымен адамдар ойлана алмады. Өзіннің ойыңа алғаныңды жүзеге асыра алмай, әрекетсіздікке бой алдыру орын алды. Бұл кезең тек бақытсыздық емес, бақыттың мүлдем болмағанын көрсетеді. Бос өткен уақыт демеске амалық жоқ. Солай өмір текке өте беретін бе еді деп те ой-лайсың. Мені сонда ештеңе істеуге болмайтындығы таңғалдырған, тіпті сол кеңістікте өз өміріннің басқа кезеңіне де өте алмай қор болдың.

Бақыт, бақыттың болмауы, бақытсыздық жағдайларын су қоймасының көлденең қимасындағы көріністің жай-күйімен салыстыруға болатын сияқты: бақыт – судың күн тиетін бет жағы; бақыттың болмауы – лайланған, мұнартқан тұсы, бақытсыздық – күкіртті сутегі сіңген түбіндегі қара түскен боялған шөгінді. Біздің көбіміз өз өмірімізді сол бақыттың болмайтын кеңістігінде өткіземіз, лайланған суда ештеңені көрместен, бей-берекет алға ұмтыламыз, онда өткір бір нәрсеге соқтығысамыз не шортанның шабуылына ұшыраймыз.

Бақыт деген болмысты сезіну, өзінде шындықтың барын білу. Бақыттың болмауы – өз бағыт-бағдарың болмауы, Бақытсыздық – тірі өліктің жай-күйі. Бақыт болмысты білдіреді, бақытсыздық болмысқа қарсы құбылыс, олардың арасында өздеріне ортақ ештеңе де жоқ, оларды бақыттың болмауы –ақыл-ойдың бос кеңістігі ғана бөліп жатыр.

Бақыт, бақыттың болмауы, бақытсыздық – тұрақты таңылатын нәрсе емес, бірақ оны өткінші деп те айта алмайсың. Бақыттың болмауы рухты төмендетпей қоймайды, ол жеке түрінде көрінбегенімен әрқашан да әлдебір нәрсені көлденең тартады; бақыттың болмауында қандайда бір кемшілік орын алады, ол – тәуелділік, екіжүзділік. Бақыттың болмауынан кемшілігін кесіп өтпей, лайдан жүзіп өте алмайсың. Бақыт, бақыттың болмауы, бақытсыздық әрқашан сапалық күйдің өзін-өзі сипаттауы. Бақытпен қоса кейде торығушылық, қажушылық та қоса жүреді, ал бақытсыздық жеңіл түрде болуы мүмкін, яғни қарын тойғызып, тоғышарлыққа ұрындырады.

Бақыттың болмауы – бұл метафизикалық кеңістік, оны “ешқайда” деп атайды; бақыттың болмауы – “ешкім де емес” деген адамға берілетін метафизикалық атау.

Бақытсыз болса, тіршілік етпейді, тас салынған қап тәрізді жерде домалай береді, Ол қанша өмір сүрсем, соншама осындай ауырлықтан арыла алмаймын деп ақталады. Бірақ ондай жүк шын мәнінде жоқ, яғни тіптен жалған нәрсе, ол өзінің дүниеде жоқ арқалаған тасына деген шын берілгендік шайтанның жетегінде жүргенмен бірдей.

Менің бақытым немесе бақытсыздығым дүниеден толықтай тәуелсіз болуы мүмкін емес, дегенмен ол менің еңбегіме немесе жалқаулығыма байланысты айқындалады.

Бақыт: өз бетіңше әрекет ету, рухыңның мықты болуы, өжеттік, демек бұл жеке қасиеттерден туындайды, ал бақыттың болмауы – бұлдыр нәрсе. Өзінде бақыттың болмағанына дүниені кінәлі санайтындар бұл әлдекімнің зұлым күшінің әсерінен деп біледі.

Ұжымшылдық дәуір аяқталғаннан бастап дүниені бақыттың болмауы билеп алды. Дәуірлер арасындағы шекара ирек тәрізді: екі адам қатар тұр делік, оның бірі ұжымшылдық елесімен өмір сүреді, оның тамағы тоқ, көйлегі көк, бәрін қанағат тұтады, ал екіншісінің ұйқысы қашқан, мазасы жоқ, баспанасыз, қалтасында ақшасы болмайды, бірақ бұл туралы ол ешкімге тіс жармастан ішкі дербестігін бекем ұстайды. Олар бір тілде сөйлейді, бір мәселені талқылайды, сыртынан қарап оларды бір-бірінен ажырата алмайсың, бірақ олардың арасында иректеліп жатқан шекара бар, бұл адамдар әр тарихи дәуірдің адамдары, олар бір-біріне қарама-қарсы бағытта бара жатыр: толық адам елес жойылмай қоймайтын өмірдің теріс ағымына қарай, ал мазасыз үміт күткен өмірге қарай жүруде. Оның біріне өмір сүру жеңіл әрі жақсы болып көрінеді, ал екіншісі үшін өмір қиын да азапты.

Дәуірлер арасындағы ирек шекараны жасайтын біздің өздеріміз, әрбір адам өзінің әрбір жасаған әрекетімен тарихи ирек шекараны жасайды. Міне, біздің әрқайсысымыз өз беті-мізше шекара жүргіземіз, бірақ біз оны географиялық шекара ретінде көре алмаймыз, оның үстіне қай адамның көне заманға, кімнің жаңасына жататындығын ажырата білмейміз.

Бақыт болмайтын аумақ

Бақыт, бақыттың болмауы, бақытсыздық туралы ой-толғамдар, егер осылар арқылы үнемі болатын жеке ұмты-лысқа – айқындық пен ішкі реттілікке бастамаған болса, онда құр білгішсінуден әрі аса алмас еді, ал оны буддизмде нұрлану деп атайды. Мынау дүниеде бірде-бір адам, бірде-бір ханзада адамзатқа тән нұрға бөлену бақытының бұйыратындығын не бұйырмайтындығын алдына ала біле алмайды, ал біздің орнымыз бен уақытымызда адамдардың

көбінде бақыттың болмауы күні бұрын айқындалып та қойған. Сондықтан біздің орнымыз бен уақытымыз дегеннің өзі өркениеттің алмасуы, яғни ұжымшылдықтың жеке дербестікке орын мен уақыт бойынша ауысуы, біздің бәріміз, бұрын ұжымшылдық елесінің жетегінде жүргендер осы орайда бақыттың болмайтын аумағында болды.

"Халықтың тағдырын тірілерге қарағанда өлгендер әлдеқайда көбірек басқарады", "Өлгендер тірілердің бірден-бір тіршілік ету негізі". Біз олардың жіберген қателіктерінің зардабын шегеміз, біз олардың қол жеткізген игіліктерінен өз еншімізді аламыз"[5].

Біздің рухани негізіміз болып табылатын ата-бабаларымыз рулық, және қауымдық ұжымда өмір сүрді. Біздің әрқайсысымызда ата-бабалар өмір-салты мен діни сенімдерінің белгілер сақталған. Ата-бабаларымыз атпен жүрсе, ал қазіргі жігіттер машинамен ойқастайды. Жаз жайлауы, күздігі, қыс қыстауы әр жерде болып, ондаған жүздеген шақырым қашықтарда үнемі көшіп-қонып жүретіндер ұрпағына тапжылмай бір орында тұратын қала тірлігіне үйрену оңай емес шығар? Дала табиғаты мен дала мінезі қанымен бойына сіңген адамға бұл торға түскен торғайдың кейпін елестетіні анық.

Бақыттың болмауы -әрине, ақылға сыйымсыз нәрсе.

Мен ойымды ұштай түсу үшін метафизикалық құбылыстарды геометриялық сұлбалар арқылы бейнелеуге тырысамын. Жерде табаны дөңгеленген пирамида тұр делік. Бақыттың болмайтын дүниесі оның осы табанында жатыр. Біз бәріміз пирамиданың табанын таптап, жартыкеш шындықтың бақыт болмайтын аумағында жүреміз. Бұл әділдік еместей болып көрінеді, өмір бойы сол бақыт болмайтын алаңда болу дұрыс емес. Бірақ дүние солай құрылса, одан қашып құтыла алмайсың. Ақиқат пен бақыттың әділдігі жайдан-жай келе қоймайды.

Пирамида көкке шаншыла орналасқан. Оның ұшар басы Құдай деп аталады. Терең білім де, толық түсіністік те, зор құдырет те сонда болады. Пирамиданың ұшар басында Будданың, Сократтың, Христостың, Мұхаммедтің, Канттың рухтары бар. Құдай идеясы – адамзат ұлыларының жиынтық иедеясы, Құдай идеясында өмірдің адамзаттан тыс шындығы, адамзаттан тыс күші және жекелеген адами даналық бірігеді, жазу мәдениеті пайда болғанға дейін адамдар осы байланыс құдыретін мойындады, олар Құдайға қорыққаннан немесе тілегін күту үшін табынған жоқ, Құдайда адамның ақыл-санасына жұмбақ болатын құдыреттің көптігіне, адамның Құдайды өзіне жақын көретіндігіне байланысты табынды.

Бақыттың болмауы құдайсыздықты білдіреді. Біз бақыттың болмайтын кезеңінде бақыттың болмайтын су қоймаларындағы амеба мен инфузорияларға (микроскоппен қарағанда ғана көрінетін жалғыз клеткалы жәндіктер) ұқсап кетеміз. Бірақ әрбір амебада әмбебап өмір екпіні бар, осы тұрғыдан алғанда әрбір бақыт болмайтын аумаққа әмбебап шындықтан әлдебір нәрсе жеткендей болады. Бақыт болмайтындағы шындық пен бақыттың шындығында іштей бір ұқсастық бар, ал оның айырмашылығына келетін болсақ, бақыттың болмайтындығының шындығы өмір сүруге күш бере алмайтын шындық болса, ал бақытты шындық өмірдің қайнар күші, олар сырт қарағанда бір-бірінен ажыратылмайды[6].

Амебалар мен инфузориялар құдайсыз. Бақыттың болмауы өзінің құдайсыздығымен бақыт болмайтынды қинай түседі. Судың лайлануы, бағыт-бағдарда айырылу, аяқ астынан болатын қауіп-қатер, жойылмайтын қорқыныш – әркімге де жақсы таныс, сол әркім де Жаратушы о баста әділетсіздік көрсетті, ол адамды аямайды деп түсінеді. Ал бақыттың болмауы не екендігін, бақыттың болмауына малтығудың не екендігін мен өте жақсы білемін.

Бұл құлдыққа айналудың жай-күйі. Біз мынау дүниеге періште күйінде келеміз, алғашқыда адамзатқа сыйға берілген бостандықта тыныстап, сосын біртіндеп құлдыққа айналдыратын бақыттың болмауы алаңына өте бастаймыз. Жаңа адамның құлдыққа мойынсұнуы – ауыр затты жерге тастағанда төмен құлайтындығы сияқты бұл да алдын ала кесіліп-пішіліп қойылған құбылыс.

Бізді табиғи түйсіктер, ата-анамен қатынастар, жұбайлар, заттар, ақшалар құлдық жағдайға итермелейді. Дүниеде не болса соның бәрі (жақсы кітаптан басқасы) осындай күйге түсіреді. Мен дүниенің құлы ететін заттардың күшін жиі кездестіремін, сондықтан мен заттың саналы түрдегі жауымын, сондықтан затты әбден тозғанша пайдаланамын. Тек өзіңнің қадіріңді өзің білу ғана адамды бақыттың болмайтын лайынан суырып шығарады. Бірде бір адам екінші біреуге "сен бақытты болуға лайықтысың" деп айтпайды. Қайта керісінше пікір білдіреді. Жақын адамың сенің бақытты болғың келетіндігіне өзінің көзқарасын сыпайы түрде немесе тұспалдап жеткізеді. Дүние солай жаратылған, бір адам екінші адамның қадірін біле бермейді. Ешкімде де басқа адамның

қадіріне жетуге көмектесетін құрал жоқ. Ал біздің қарым-қатынас – тіршілік ету құралы, оның өзі бақыттың болмайтын аумағындағы сияқты азаптанушылықтан көрінеді.

Бақыттың болмауында шындық бар, бірақ сол шындықтың өзі жоқ та екендігі анық. Маған айтқандардың бәріне сенемін, қарым-қатынастарға да сеніммен қараймын, бірақ мен ешкімнен ешқашан жүрекжарды сөзді күтпеймін.

Бақыттың болмайтын кеңістігі. Біздің денеміз өмір бойы сонда болу тағдыры жазылған. Ал бақыт болмайтынның тұ-нығы – бесік, үй және көр. Дүниенің қалай құрылғанын түсіну үшін өмірдің 2/3-ін сүру керек деп реніш білдіргім кел-гені бар! Енді ондай реніш білдіретін райымнан қайттым, өйт-кені, бақыттың болмауы маған үй де емес, көр де емес екен.

Мәдениет екпінінің күші

Дала мәдениеті, қауымдық мәдениеттің күні өтіп мәдениетке дейінгі кеңістікке айналады. Егер мәдениеттердің гүлденген бақытты кезіне және көпшілік-діни нанымдардың бақыттың болмау кезіне қарайтын болсақ, онда біз мәдениет қабаттарының арасында жатқан мәдениеттің бос кеңістігін көреміз. Бірақта мәдениеттер кезеңдері арасында көзге көрінбейтін байланыс бары байқалады. Дала мәдениеті мен дала мәдениетінен кейінгі кезең арасында көзге ілінбейтін байланыс бар, мұндай байланысқа осы шығарманы жатқызсақ та болар еді. Дала мәдениетінен кейінгі мәдениет әлі бола қойған жоқ, ал қазір дала мәдениеті болса жоқ, бірақ мен мәдени болмыс ретінде аралық кезеңді зерделеп қараймын: дала мәдениетінен кейінгі кезең ақиқатқа айналған кезеңде осы жолдар туралы біреулер әлі айтатын болады: сондай-ақ осы мәтіннің дала мәдениетінен кейінгі талпыныстардың бірі болып табылатыны анық.

Мәдениет – бұл ешқандай формальды бірлестік емес, бірақта адамдардың адам болуға бір жерден бір уақытта баста-латын біріккен ұмтылысы; бұл ұмтылыс ішкі табиғаты жағы-нан үйлесімді, сондықтан да ол заңды құбылыс. Ол адамдар қолынан жасалған ғажайып туындылардан көрінеді, бірақта мәлімет түсінігінде керемет адамға айналудың қиын екендігін түсіне білу керек. Өзінің кереметтігіне қарай ұмтылыстағы екпін жеке адамнан тыс болады, бірақта ол ой-санада әбден пісіп-жетілмейінше ілгері қарай қозғала алмайды.

Қолдан шыққан керемет дүние болып көрінетін мәдениет жеке дербестік екпінен тыс құрылады, бұл бұйымдар тау мен көлдің керемет болуы себепті кереметке айналады, ал сөз арқылы жасалатын мәдениет шын мәнінде нағыз адамзат мәдениеті. Сөзбен көмкерілген ақиқат сұлулығын жасайтын адам шындығында ұлы құбылыс. Сөзден құрылған сұлулық тау мен өзеннің сұлулығынан бір де кем түспейді, адам сөзбен өрнектейтін шығармасында құдаймен теңеседі.

Өмір болмысын ішіне жинаған құмыра бейнесін көз алдымызға елестетіп көрелікші. Бейнелеп айтсақ, оның мойнына топтан жеке бөлініп шыққысы келген, өзіндік идеясы бар адамдар тектен тек жиналмайды. Ал құмыраның мойнына жету өте азапты жол, тіпті оған баратын жол жоқтай көрінеді, бірақ осыншама қиындықтан сытылып шығатын уақыт келеді. Өмірдің мәнін ашып көрсететін бір отандасымызды кездестірудің өзі неге тұрады. Біздің өмірімізді бір-бірімен салыстыруға болмай, әрқайсысымызды әртүрлі зат қызықтырады, бірақ бізді уақытты бірлесіп өткізуге деген ұмтылысымыздың тәжірибесі біріктіреді. Құмыраның ұзын мойнын қалыптастыратын мына біздер, бізсіз, біздің тәжіри-бемізсіз ешқандай құмыра болуы мүмкін емес; құмыра бейнесі – біздің дербес уақытымыз қалыбының бейнесі.

Біз бақыт болмайтын аумақтан шықтық, бізге тағдыр одан шығуға жазды. Басқалар туралы ештеңе айта алмаймын, “көпшілік дәуірі” деп аталатын орын мен уақыттан, көпшіліктен сытылып шықтым, Егер мен бұрын ақсүйек болып тусам, “көпшілік психологиясын” тастап шыққан болар едім, мұның өзіндік мәнісі бар екендігі сөзсіз. Қалыпты өмір ағымында бәрі де қалыпты болады, ешқандай кездейсоқ оқиға кездеспейді. Егер мен көптің бөлігі болсам, енді оны бөлігі емеспін, мен енді жекеше тірлік етуге бет бұрдым, мен бұдан былай көпшілік тәрізді тіршілік етуді қоюға мін-деттімін, менің тәжірибем әлі орнықпаған, ол “көпшілік дәуірінің” принципті түрде аяқталғанынан көрінеді, көпшілік біртекті бола алмайтын дәрежеге жетті, көпшілік бақыт, бақыттың болмауы, бақытсыздық деп аталатын қабаттарға бөлінді, бұрынғы көпшілік енді көпшілікке жатпайды.

Енді мені құмыра мойныныа итермелеген күшке қайта оралайын – қайда, не үшін бара жатқаным өзіме белгісіз – мен тек оның өзімнің ғана күшім еместігін, қозғалысқа түсуге бел буған батылдығым ғана еместігін білемін. Бірақ, егер көпшілік көпшілік болудан қалған жағдайда (көптің бөлігі елеулі айырмашылықтарға ие бола алмайды), жоғары қозғалу төменге қарай қозғалуды да білдіруі тиіс; жоғары қарай қозғалу – жарқын өмір идеясына ұмтылу (оптимизм), төменге қарай

қозғалу – өмірдің мәнін теріске шығару (арсыздық), бұл адамзаттың тіршілігінде біздің көз алдымызда болып жататын үйреншікті құбылыс екендігі белгілі.

Өзім сыйлайтын өзге адамдар бір-біріне ұқсас келеді. Мен де оларға ұқсаймын. Олардың бірде-біреуі құмыра мойнының дербес уақыттың бейнесі ретінде, құмыра мойынының жарқын өмірдің идеясын ұстанғандар жиналатын оқшау тұс екендігі ретінде әңгіме айтқан емес. Мен ескі танысымның өзін ұзақ жылдар бойы танып-біле алмадым, өйткені, бос-тандық идеясын білмеген болатынмын.

Біздің өмірлеріміз бір-біріне мүлдем ұқсамайды, біздің көз алдымыздағы түсініктер біздің еркіндіктеріміздің қаншалықты ұқсас екендігін көруге кедергі жасайды. Ал біздің сол еркіндіктеріміз де бір-біріне ұқсамайды, салыстырмалы түрде айтсақ, Азияның, Еуропаның, Африканың музыкаларының бір-біріне ұқсамайтындығы сияқты болады. Ондай музыкалар бір-біріне ұқсамағанымен, бәрібір музыканың аты музыка. Біздің еркіндіктер шын мәнінде әмбебап еркіндік болып табылады.

Мен өзім құрметтейтін адамдармен пікір таластырмаймын. Өйткені, жекелеген еркіндіктер бір-біріне қарама-қайшы келе алмайды. Ал жекелеген еркіндіктер ортақ әмбебап қасиетке тез беріледі. Еркіндік идеясы – қызмет ету идеясы, ол баяғыдан белгілі болғанымен мен оны жақында түсіндім. Мен адал дәстүрлі тәрбиеленген адаммен сөйлескенімде айтысуға уәж таппаймын. Әңгімемізде біздің еркіндіктер бір-бірінен басым түспейді.

Қазіргі дәстүрлі тәрбиеде қызмет ету идеясы жоқ, онда адамның еркі өте төмен. Қызмет етуге адамның еркін дәстүр алмастырады – біздің ата-бабаларымыз әрқашанда солай істеген. Оны басқалардың орындауын қалады. Дәстүр адамды елей алмайды. Қазіргі дәстүрлі тәрбиеде таңдау жоқ: яғни, дәстүрге қызмет ету керек пе, жоқ па, ол арасы ажыратылмайды. Қазіргі заманғы дәстүрлі тәрбие алушы дәстүрлілік идеясына қызмет етеді. Бірақ оған қызмет етуді дәстүр талап етпейді, керісінше бұл жеке еріктің ісіне айналады. Қазіргі заманғы дәстүрлі тәрбие алушы дәстүрлілікте қызмет ету идеясын ұстанады. Бірақ дәстүрліліктің өзіне қарағанда кем түсіп жатады. Бұрын мен кейбір дәстүрлі ұстанушылармен қалай жеңіл тіл табатындығымды түсінбеген болатынмын, енді түсіне бастадым.

Бұл еркіндіктің басым күші.

Еркіндікті философияға айналдырудың қажеті жоқ. Егер олай істейтін болсақ, онда еркіндік жоғалады. Сол себепті еркіндік өмірден, күнделікті тіршілік етуден бөлінбейтін құбылыс. Еркіндік өзіннің пайымдауына байланысты әртүр-лі болады, бірақ еркіндікке еркіндік тән. Ол оны бір тамшы сумен, шелектегі сумен, теңіздегі сумен салыстыруға болады, өйткені, оның ішкі мәні бір.

Күнделікті тіршіліктің ақиқаты

Мен қазір басымнан кешіп отырған интеллектуалдық қозғалыс дүниенің ақиқаты екендігін және ол жеке нақты адамнан тыс болатындығын білдіреді. Сонымен қатар кез келген парасатты адамның көзі жетпейтіннің бәрі шындық. Мәселе бұл әмбебап шындықтың қай бөлігі екендігінде. Адамдардың көпшілік ортасынан жаңа ғана шыққан біздер алғашқыда шындық жолына бағыт аламыз, бірақта бұл орайда біздің сөздеріміз бен идеяларымыз Конфуцийдің сөзіндей шындыққа жанасады.

Бірақ шындық үнемі даму үстінде болады. Конфуцийдің сөздері көшедегі ақылгөйсіген адамның сөзінен ерекшеленеді – олар бізге алыс қиырдан шындық ағыны ретінде келсе, ал көше ақылгөйшісі табалдырықта тұрып білгішсінеді. Өмірдің барлық шындығын білу мүмкін емес, бірақ шындық жолымен жүруге болады. Шындықтың көшбасшысынан кейін қалғанның өзінде де шындық жолының аты шындық.

Шындық үздіксіз дамитындығын тағы да қайталаймыз. Шындықтың ауылы алыс деуге болмайды, оның жолын іздеуге мүмкіндік бар. Көпшіліктен бөлінген адамның дамуы шындық қозғалысының даму аясы бойынша жүреді. Адам тағдыры экзотика емес, тағдыр не ақиқат шындық, не азды-көпті дәрежедегі тура жолдан ауытқушылық. Мендегі шын-дықтың даму барысы аялдау дегенді білмейді. Кез келген аялдау шындық идеясын бірден кері тартады. Бұл өзі кино тәрізді, кинотаспалардың қозғалысы тоқталмауы тиіс қой. Сол таспа айналып тұрғанда ғана ол кино болады. Ал таспа айналмай қалса, бұл кино емес фотосурет. Жағдайдың құлы болатын адамдарды сыйлаудың өзі қиын, ол өзінің жағдайына бейімделуі арқылы ешқандай өзгеріс әкеле алмайды.

Біздің шындық, біздің еркіндік. Ол қазіргі батыс адамның шындығы мен еркіндігінен айтарлықтай ерекшеленбейді.

Біздің шындық балапан ұясында дүниеге келіп, өсіп-жетілді. Біздің ата-аналарымыз рулық мәдениеттің елестерінсіз өмір сүрді, бірақ тоталитарлық қатал дүние жағдайында тіршілік етті, олар иині өте жұмсақ, айтқанға көнгіш болды. Темірдей қатаң дүниеде оларда өзінің еркі болған жоқ. Біздің ата-аналарымыз екі өмірді қатар сүрді. Олар үйден тыс жерде Ақиқаттың құлы болды, ал үйде мейірімді ата-анаға айналды.

Біз, қазіргі қазақ зиялыларының көбі кешегі кеңестік басшылардың балаларымыз. Үлкенді-кішілі бастықтарды бір ғана идея біріктірді, ол балаларға білім беру, сол арқылы өмірге жол ашу. Олар темірдей қатаң дүниенің құрылымын түсіне бермеді, бірақ өздерінің түсінбегендерін сезді. Олар білім арқылы темірдей қатаң дүниенің құрылымын білуге болатындығын аңғарды, бірақ осы темірдей қатаң дүние ескі дүние танымындағы, ескі дүниелік қарым-қатынастағы дала адамына қаншалықты бөтен екендігін түсіне алмады.

Олар бізді қорғады. Өздерінің әлсіз беделдерімен қорғаштады. Біздің ата-аналарымыздың осал беделінің өзі біздің темір қалқанымыз болды. Сонымен қорғанып отырып біз рулық елестен және көне дүниетанымдық қарым-қатынастан арылған бірінші қазақ ұрпағының өзіндік шындығы мен еркіндігін қалыптастырдық.

Біз өзіміздің ата-аналарымызды теріске шығардық, яғни олардың көзқарастарымен, пікірлерімен келісе алмадық. Дүниетанымдық тұрғыдан алғанда олардың әлсіз беделдері біздің құрметтеуге лайық мойындата алмайды. Бірақ олардың беделдері жалған ұжымшылдық дүние құрылымы арасын-дағы сенімді бөліктерге-қабаттарға қызмет етті. Біз сол ата-аналарымыздың темірдей қатаң дүниедегі беделдерінің арқа-сында жаңаша ойлайтын болдық. Уақытты мәдени қабаттарға бөлетін қабат бейнесі біздің кезеңімізде ата-аналарымыздың беделдерімен жүзеге асырылды. Біздің еркін-дігіміз бен біздің ата-аналарымыздың еріксіздігі арасында ортақ ештеңе жоқ. Өйткені, еркіндік пен еріксіздік арасында ортақ ештеңе бо-луы мүмкін емес, бірақ біздің еркіндігіміздің негізінде ата-аналарымыздың көлеңкесі көрінеді. Ол біздің еркіндігімізді тұрақсыздандырып, айтқанға көнуге, ыңғайға жүруге бейім етеді. Сондықтан біздің еркіндік “Өзгеріске бейім еркіндік”.

Шындық пен еркіндік күнделікті өмірде қатар жүреді. Күнделікті өмірдегі шындық еместі және еріксіздікті мен жақсы білемін. Бұл басым түскен кезде адамды кемсіту, азапқа салу орын алады. Әділетсіздік пен еріксіздік дүниеде болғандықтан өзің оның алдында төмендемеуге және оған бейімделуге болмайтындығын жақсы түсінуің керек. Әділетсіздікпен және еріксіздікпен өмір сүрудің еш мағынасы жоқ. Өйткені, әрбір күн, әрбір апта, ай, тіпті бүкіл ғұмыр мән-мағынасыз өтеді. Өмірде шындық пен еркіндікке жетуге енді-енді жол ашылып келеді.

Өмірдің жаңа мәні алғашқыда оғаштау көрінеді. Айталық, өзіңді, өзіңнің еңбектеріңді және өміріңді мақтан ету қара-пайымдылыққа жатпайды. Біз бұрын тап осылай ойлап келдік. Ал шындықтың бетіне тура қарап, шындықты ашық айтқанда не тұр, сонда ғана сен өзіңді шындыққа бір табан жақындатып, дүниеге деген көзқарасың, қарым-қатынасың жақсара түседі.

Дала мәдениетінен соң

Біз дала мәдениетінен кейінгі кезеңде көптен бері өмір сүреміз, бірақ өз өмір салтымызды дала мәдениетінен кейінгі кезең деп айтпаймыз, өйткені, біздің өмірімізді солай немесе басқаша атау жауабы табылмайтын сұрақтарды туындатады. Біз дала мәдениетінен кейінгі кезеңнің бас кезінде өмір сүрудеміз, біз әлі жаңа мәдениет мәтініндегі алғашқы бетте, алғашқы азат жолдарда ғана кездесеміз. Біздің ойымыз біресе қосылып, біресе шашырап, кейде үрейге беріліп жалғасуда. Бірақ бұл қанша дегенмен жаңа мәтіннің басы ғана. Бұл бұрын елес жетегінде жүрген ересектердің, ауылда өсіп, баяғыша өмір сүруге бейімделе бастаған жастардың басқа жолды таңдау кезеңі, дала мәдениетінің – елестердің соңғы қалдықтарының күйреу кезеңі. Біздің дүниеде бұрын-соңды мұндай жан ауыртатын жағдай болған емес, біздің дүниеде тап осындай өмір сүру соншалықты қиын болып көрген емес. Кезінде халық басына түскен қолдан жасалған аштық, жоңғар шапқыншылығы тәрізді зауалдар түсінікті. Ал бұл жолғы жан ауруының себебін ешкім түсіндіріп бере алмайды, бұл өзі қашан ақырына жетеді, жалпы ол ақырына жетуі мүмкін бе, бұл өзі басқа мәдениеттің басы емес, ақырзаман басталуының басы емес пе екен. Бұл шындығында да қайырымсыз қатыгез кезең: ол біздің бәрімізді, бала-шаға ма, мүгедек пе, жүйкесі ауыратын адам ба, трансформация жасауға қабылетсіз қарттар ма, ештеңеге қарамай қыспаққа алуда; біздің уақытымыз соншалықты қысымшылыққа төзе аламыз ба, жоқ па, оны сұрамайды, шамадан тыс күш жұмсайтын, өмірде тым жоғары қабілетті болатын шақ келгенін сездіреді. Мәдениет дәуірлерінің ауысуы соңғы онжылдықтардағы саяси трансформациялардың орын алуына да байланысты, оның

бастауы мәдениет ретінде рулықтың ыдырай бастағанда абдырап қалған сонау “зар заман” аталған XIX ғасырда жатыр, ол XX ғасырда жалғасты, жасына қарамай кеңестік бала бақшаға тоғытылғандар бір ізбен жүрді.

Ешкім ешкімге көмектеспейді!!! Жарық дүниеде ешкім ешкімге керек емес!!! Әркім өз бетінше тырбанып өмір сүреді!!! Біздің уақытымыздағы жағдай осындай. Және бұл – шындық. Уақыт біз жүзе білеміз бе, жоқ па, оны сұрамастан бізді суға лақтырып жіберді.

Мұндай жан ауруы (азап) барып тұрған әділетсіздік. Бұл қа-ғидада әрқашанда біздің дүниетанымымыз ғана қарсы тұрады.

Азап – бұл жай-күйді білдірмейді, ол бар болғаны берілетін белгі. Менің дүнием түгелдей азапқа түссе, демек менің дүниемде қандайда бір қиындық бар бар деген сөз.

Азап дүниесі және бақыт дүниесі. Тарихи мерзімі шолақ болғанымен тұйықтан шығармайтын азап әлемінің не екендігін біз жақсы білеміз. Көзге шалынбайтын азап мерзімі біздің жер бетінде өмір сүрген кезімізде болады. Бақыт бейнесі біздің санамыздан жойылып, оны материалдық қоқыстар ауыстырды. Кез келген адамнан бақыт деген не деп сұрап көріңізші, ұжымшылдық шекпенінен шығатын небір сандырақтарды естисіз. Өйткені, біз өмір сүретін орнымыз бен уақытымызда бақыт бейнесі деген атымен жоқ, оны дала мәдениетінен соң деп аталатын кезеңнен кейін оны жасауға тура келеді. Біздің орнымыз бен уақытымыздың бақыты дегеннің не екендігін ойлануға шамам жетпейді – ол дерексіз, ойдан шығарылған, кітапта айтылған тәрізді; бақыт қақпасына қарай ұмтылған біздердің ішкі жан-дүниелеріміз бір-бірімізге мүлдем ұқсамайды, бақыттың болмау аралында тұрған кезімізде бізге бақыт шындыққа жанаспайтын, даланың сағымы сияқты болып көрінеді.

Бақыт, бақыттың болмауы, бақытсыздық – әрқайсысы өз бетінше жеке дара жағдай, бұл тиісінше жағдайда болатын әртүрлі адамдар. Ұжымшылдық рухани өлікке айналды, ұжымшылдық қасірет, ұжымшылдық елестер тобырдың философиясына айналды. Тобыр мән-мағынасыз және бақыттың болмау жағдайында тірлік етеді, тобырдан, яғни ондай “адамдардан” алыстаған сайын өзіңнің парасатыңа жақындай түсесің. Бақыттың болмауы моральмен сыйыспайды, тобырда мораль болмайды, болуы да мүмкін емес; күні өткен ұжымдық мораль залалды нәрсеге айналды. Дала мәдениетінен соң ұжымдық мәдениет болуы болуы мүмкін емес, жалған ұжымшылдық та бола алмайды, олар тобырдан және жеке адамнан тұрады, ақ пен қара, салқын мен ыстық, өлі мен тірі тәрізді күй кешеді. Тіршілік мораль бар жерде болады. Бұрын мораль адамнан тыс еді. Адам құрып кетуі мүмкін, бірақ адамзат мораліне түк те зиян келмейді. Ұжымшылдық моральға менің қатысуым міндетті емес. Бір адамға көп, бір адамға аз болуынан моральге келіп-кетер ештеңе жоқ. Мораль ендігі жерде менің еркіме тәуелді. Бұл дүниенің принципті түрде өзге жай-күйі, дүниенің басқаша құрылымы. Демек әркім жеке дара өзі үшін өзі жауап беретін құрылым.

Менің өмірім – дүниенің аясында. Мен өз өмірімді сүре отырып, дүниеге тән нәрселерді бастан кешіремін.

Адамның ұлылығында шек жоқ.

ЖАЛҒЫЗДЫҚТЫ СЕЗІНГЕН ДАЛА ҚАЗАҒЫНЫҢ ДАРАЛЫҒЫ

Қазақтың руханилығына үңілу

Мен кесенеге тағы да келіп тұрмын. Қақпада құлып салынған. Кесене қызметшісінің үйінде екендігін де білемін, егер оған барып жолықсам, оның ішке кіргізетіндігі сөзсіз. Мен осы ұлы Абайдың зиратына, қасындағы тас үйдегі мұра-жайына 1989 жылы келіп, суретке қалай түсіргенім есімде. Онда мен қазіргідей екі күн бойы жол жүріп, әбден шаршап келген жоқ едім. Осыдан он бес жыл бұрынғы сапарымды есіме алдым, сондықтан шаршағаныма, айналамдағы көңілсіз көрініске онша мән берген жоқпын.

Бұл дала жалғыздығының даралығын іздеу болатын. Мен ол кезде ол сапарымды солай атаған да емеспін, бірақ мені осы дала төсіне бастап келген де сол мақсат еді. Мен өмір бойы жалғызбын, дала рухындағы жалғыздықтың қандай болатындығын іздеумен болдым. Мен жалғыздықтың сан түрімен салыстырып көрдім, жалаң мәдениетсіз өмір сүруді жалғастырдым.

Кесенеден онша алыс емес жерде өзек бар. Мен оның жағасында тұрмын. Бір кездері осы жерде, айталық осыдан жүз жыл бұрын ұлы Абай жетілген мәдениет туралы ойлан-ғаны анық. Мен оның жалғыздығын өзімнің жалғыз – оқ-шаулана алмайтын кезімде түсіне бастадым; бұл басқа адамның жалғыздығын көруге қабілетті маңызды трансформация болып есептеледі: оқшауланған жалғыздық

өзге жал-ғыздықты көруге қабілетсіз. Абайдың жалғыздығын сезін-генде Абайдың азаптанғанын, Абайдың рухын көргендей болдым. Сол кездегі дала жалғыздығының даралығы да тап қазіргідей. Мен бұл арада нағыз жалғыздық туралы айтып отырмын. Жалғыздық дегенді былайша түсінуге болады: арман ешқашан орындалмайды, жағдай ешқашан ойдағыдай болмайды, қиындықты қабілетті дүниеде ештеңе сезілмейді. Бұл табиғат берген өмірдің нақты көрінісіндегі адамның жалғыздығы: су тасқыны, үскірік аяз, жабайы адамдардың шабуылы. Бұл ақиқат өмірді танып, ілгері қарай ұмтылатын жалғыздық. Бұл алдағы күнге деген үрей туғызатын жалғыздықтың салдарынан әлсіздікке ұрынатын жалғыздық. Бұл феноменді адам – ілгері қарай жүргенде арқасынан ызғар сезінетін саяхатшы. Бұл ойдан шығарылған адам емес, менің түсінігімше ол сол даралыққа, сол шындыққа сай келетін бірден бір адам. Жұмбақ дүние, арман, бейнелер ең нағыз мәдени жетістіктер деген осы.

Мен өзен жағасында тұрып Абайдың өмірінің соңғы жылдары өткен үйге қараймын. 1989 жылғы алған әсерім еске түседі, бұл қазақтың үйі, мен ондай үйлерді көп көрдім. Бұл бір жағынан қарағанда тұрғын үй ғана емес, мәдени жетістік болып көрінеді. Мені дәстүрлі қазақ әлемінен белгілі бір қашықтық бөліп тұр, бұл қалаға тән елес емес, нағыз шындық. Сол екі аралықтағы тік жарды көргенде мен қор-қынышқа бой алдырғандай боламын.

Бұл менің сол кездегі саяхатымның басы болатын, 36 жасымның ішінде алғашқы рет дала төсін аралауға шықтым. Мен “Человеческие последствия ядерного оружия в Казахстане” (“Қазақстанда ядролық қаруды сынаудың адамзатқа тигізетін зардаптары”) деген кітабымды жаза бастадым. Кететін күні ядролық радиацияның адамға қалай әсер ете-тіндігі туралы көп оқыдым. Сол саяхат кезінде ядролық сәулеге адамның физиологиялық, психологиялық, әлеуметтік жағынан адамның реакциясы қандай болатындығын көруге, түсінуге және ой елегінен өткізуге тура келді. Сонымен бір мезгілде өзімнің туған халқыммен арада жатқан қашықтықты айқындайтын адам даралығын іздеуге талпындым. Ауылдағы адамдардың бірде-бірі мұндай кітапты жазуға шамасы келмеді, мүмкін оған білімдері жетпеген шығар, бірақ біліммен қатар бұл орайда рухани жағынан оқшауланған қашықтықта болу керек тәрізді, сонда ол құбылысты нақты көре береді. Мен дала төсіне келгенімде хал-қадірімше қазақша сөйлеуге тырыстым, ауыл адамдарына уақытша болса да өздерінің адамындай көруіне күш салдым. Дала адамымен алғашқы кездескен сәтте-ақ абыржып қалғаным рас: бұл әлем маған таныс, бірақ бөтен де. Оны басқа елдің бөтен-дігімен салыстыруға болмайды. Адамдардың әрбір іс-қимылы, маған етене таныс. Сол ауылда болған күндерімде абыржып, қапаланып кеткендей әсер алдым. Демек, туыс туысқандікі, бөтен бөтендікі; мен алдыма рухани маргинализмнің проб-лемаларын философия тұрғысынан шешуді мақсат еткен емеспін, өзімнің өмірімді енжарлықтан құтқардым.

Абай дәуірінің адамы мен менің дәуірімнің адамын ерек-шелендіретін жағдай мынадай, 19-шы ғасырда қазақ өмірінде тәуелсіз адам өмірінің құбылысы болған жоқ, ал менің дәуірімде өмір тәуелсіздікте болуға мүмкіндік алды. Ұжым-шылдықта (қауым, ру, тайпа) жеке өмір (тәуелсіз) болмайды, онда ұжыммен бірге өмір сүре отырып жеке өмір таба қою қиын. Онда жеке өмір кеңістігін отбасы, туған-туысқандар, басқаның жағдайлары тұмшалап тастайды. Дәуірдің алмасуы кенеттен жеке өмірдің бар екендігін білдіреді, ал жеке өмір азаптану, бишаралық халге түсуді көрсетеді. Жалған ұжым-шылдықта “Өз өміріңді сүр” деген таныс сөздер кездесе-тіндігін өзімнің тәжірибемнен білемін, бұл сөздің мазмұнына сай келмейтін бос әңгіме.

Жалғыздық тәуелсіз өмірдің кеңістігі. Ол белгілі бір уақытқа дейін бос кеңістік күйінде болады. Ал бос кеңістік үрейлендіреді және бас сауғалап қашуға итермелейді. Біз сол кеңістіктен қашамыз, сонда өзіміздің жеке өміріміздің қашатындығымызды сезбейміз.

Жеке өмірдің қайырымды кеңістігі.

1989 жылы дала адамдарымен әңгімелескенімде жалғыздықтың сакральдығы (қадір-қасиеті) туралы көп сұрадым, мен сол кезде-ақ сакральді нысандарын іздеп өзімнің экология жөніндегі кітабыма материалдар жинадым. Далалық ұжымшылдықта қайта қалпына келтіруге болмайтын бүлінушіліктің бар екендігін жақсы түсіндім. Менің алыс арғы аталарымның ұжымшылдығы бүлінді, олар маған дейін өзінің тіршілік ету нысандарының сакральдығын жеткізе алған жоқ. Менің алыс арғы аталарымда сакральдықтың болуы мен өмір сүретін кезде ғайып болды. Бұл тарихи процестің басталған кезін Абай байқаған болатын; сондықтан маған рухани қожыраудың байқаушысы болуға ерекше қажеттілік жоқ. Шын мәнінде мен маргинальды болған емеспін, өйткені, менің ата-анам рулық мәдениеттен тыс өмір сүрді, олардың тұрмыс-тіршілігі нағыз рулық

ұжымшылдықпен сакральданған жоқ, маған дейін дәстүрлі рулық қатынастардың ыдырағандықтан оған қатысты менің маргинальды болатын жөнім жоқ. Өйткені, елеске қатысты маргинальды болуға болмайды. Сондықтан да менің тағдырымдағы адамның жалғыздықты сезінуі заңды құбылыс деп есептеймін. Бұл басқа жалғыздықтарға қарағанда бұл жалғыздықта оқшаулану дәрежесі аз көрінеді, бұл жеке өмірдің қайырымды кеңістігі деген осы.

Бірде мен өзімнің жалғыздығымнан қатты қорықтым. Бұл түс болатын. Поезда келе жатқанымда купеге екі адам келіп кірді, олар маған ақша беруді талап етті, мен қалтамнан ақ-шамды шығаруға асықпадым, сол кезде арамыздағы әңгіме басқаша сипат алды: олар мені тамбурға шақырып жеке сөйлеспекші болды, ал мен тамбурға шықсам поездан лақты-ратындығын білдім, сондықтан тамбурға шықпаудың амалын іздеп әбігерге түстім.

Мен ұйқыдан оянып ойға кеттім: мені бұл өмірдің там-бурына кім, не үшін сүйреп шығармақшы? Біздің арамызда болған әңгімені естігендердің ішінен неге бірде бір адам үн қатпайды? Менде осы оқиғаға қатысты жеккөрушілік пайда болды. Содан бері жеккөрушілік туралы көп ойландым. Ал одан қалай құтылуға болатындығына мән бердім, сондықтан да ойлана келіп жүрегімнің еркіне бағындым.

Әлгіндей жағдайда ешкім де көмекке келмейді. Ал қор-ғаған күнде өзінің ұжымшылдық бөлігін, өзінің рухани дене-сінің бөлігін ғана қорғайды. Қорғану еріксіз реакция ретінде ұжымшылдық реакция түрінде көрінеді. Бұл орайда ұжым-шылдық рухтың сыртқы белгілерімен ғана қорғайды. Оларда рухтан гөрі бос сөз басым келеді. Мені талай жоюға жасалған әрекеттер болды. Бірақта зұлым күштердің белгілі бір мақ-сатқа жұмыла алмауы құтқарды, зұлым күш байлаулы тұрған иттің үргені тәрізді. Зұлымдық өзінің дегеніне жетсе, тыйыла қалады, ол ойлану дегенді білмейді.

Зұлымдық еркі – күйреу еркі. Біреулер күйрегендерді қайта қалпына келтіру керек деп әлек, ал жалғыздықты ұстанатындар оның жаңасын құруды ұсынады. Бұл қақтығыста күйрелген үйіндіден шыққандар бір тамбурға әкеліп қамалады. Маған сол түн өте үрейлі болып көрінді. Мен содан кейін адамзаттың құдіреттілігінің құрылымын сипаттап бердім (Мен құдіретті > (артық) Ақиқат), өйткені маған адамзаттың құдіреттілігі туралы ұмыту қорқынышты тәрізді. Адам әлемі нені тірек етеді?

Абай дүниенің тірегі бай, мырза, әділ би деп білді. Бұл байлар, билер, мырзалар дүниенің арқа сүйейтін бағанасы іспетті. Дүниеде әрқашанда көктің әмірімен болатын шағын топтағы адамдар болады. Солардың арқасында дүниеде тәртіп орнап, мән-мағынаға орнығады. Ал сол байлар, билер, мырзалар қандай да бір себептермен іргесі шайқала бастаса, онда тәртіп пен мән-мағына ғана емес, жалпы дүние күйрейді. Меніңше Абайдың дүние танымындағы басты нәрсе адамдардың тәртіп сақтауы дүниеде таңдаулылар арқылы жүзеге асады.

Абай бала кезінде байлардың, билердің және мырзалардың тәртіп сақтаудағы лайықты орнын көрді. Абай оны қазақтар өміріндегі жақсы кезең деп түсінді.

Мен Абай сынамады деп айта алмаймын. Абай кемшілікті сынады. Енді Абаймен бірге ойланып көрелікші.

Бұл идея: адамдардың сақтауға тиісті тәртібі мен мән-мағынаның сақталуы – енді керісінше сипат алды. Көсемдер идеясын насихаттайтындар өздерінің не насихаттайтындарын түсінбейді. Абай рулық мәдениетте нық тұрды, ол өзінің туған мәдениетінің жыршысы болуы үшін туды; рулық мәдениеттің ыдырауы Абайдың жан дүниесіне күрт өзгерістер әкелді. Ол рулықтан басқа қазақ мәдениетінің өзге нысан-дары туралы батыл ойға беріліп, жан күйзелісін поэзия тілінде білдірді, біз оны сол үшін де құрметтейміз. Ол жаны күйзеле отырып, алыс болашаққа көз тікті. Абай қазақ әлемінің арқа сүйейтін діңгегі. Ол ескі тәртіпті сақтауға тырысқан жоқ, тіпті ол туралы ойламады да.

Абай қазақ әлемінің діңгегі. Ол дәстүрлі дүниенің тұтастығының идеясына жаңалықтарды қосу принципін жақтады. Ұлттық көсемдерді насихаттайтын қазіргі ақсақалдарда поэтикалық алысты болжаушылық көп байқала бермейді. Абай ескі дәстүрлердің құндылығы туралы көп айтқанымен, дәстүрде бір орында тұрып қалуды жақтамайды.

Мен өз өмірімде жүздеген адамдармен жүздестім. Оның жүзінің 99-ы тамақ ішу мен ұйықтауды ғана біледі. Олар ештеңе жасауға тырыспайды. Сол 99-дың әрқайсысында өзіндік арман бар екендігіне сенімдімін. Оларда адамзатқа тән қасиет-тердің бәрі бар, бірақ олар күн-көрісі үшін күндізгі тамағын тауып жеп, кешке ұйықтайды. Сонда өмірдің өзі ішіп-жеу мен ұйықтаудан тұра ма? Әрине, маған олардың ішкен-жегені мен ұйықтағанына келіп-кетер ештеңе жоқ. Бірақта витальді күшті бөлу принципін білуге қол жеткізген жөн.

Витальді күш – батыл қадамдарды, батыл ойларды жүзеге асыратын күш. Мен күн сайын 100 адамның 99-ынан біздің орнымыз бен уақытымыздағы витальді күш қайда деп сұрай алмаймын.

Рулық қатынастағы адам жетілген адам болды, ол өзінің ата-бабаларының өсиеттерін орындады, және оны орындауға ол тиіс болды. Ата-бабалардың өсиеттеріне сүйенген рулық адам зұлымдыққа бара қоймайды, ол өзінше тұтас құбылыс. Ішкі жан дүниесі кең, яғни ол Жаратушының өзіне жақын адам болды. Онда Мен деген жеке ұғым аз болғанымен әрбір рулық қатынастағы адам жеке күйінде емес біріккен түрінде дүниенің тірегі болды. Батыл қадамдар мен батыл ойлардың витальдік күші өзара тең дәрежеде бөлінді, ал айрықша жағдай туындаған кезде рулық қатынастағы адамның витальдік күші бір адамның басына шоғырланды (Қобыланды батыр). Бұл адам небір батырлық әрекеттер жасап аты аңызға айналды, Мен дегені сол ерліктерден кейін төмендеп, рудың мақтанышына айналды.

Жалған ұжымда витальді күш бір адамнан екіншісіне еркін ауыса алмайды. Жалған ұжымдағы адамдар көзге көрінбейтін жіппен бір-біріне байланған, жалған ұжымдағы адамдардың мінез-құлқы сырт жағынан негізделеді. Ал бұл Мәдениет емес, руханилық, Таңылған мәдениет емес, материалдық. Сондықтан мен жалған ұжымдағы жалған мәдениетке қарағанда рулық мәдениеттегі адамдармен арадағы айырма жер мен көктей дей аламын.

Рулық қатынас ыдырағаннан кейін витальді күш қайда кетті? Мен витальді күшті ешқашан арнасы кеппейтін өзен-мен салыстырамын. Өзен ешқашан жоғалып кетпейді, ол ағысын тоқтатпайды, кейде шөл даланы кесіп өтемін деп жерге сіңіп кетуі мүмкін, сондай-ақ буланып көкке көтеріледі. Өзеннің осындай күйге түсуі туралы сопылық өсиетте айтылады.

Біздің витальді күшіміз сол өзен тәрізді.

Бу – қайнаған судың күйін өзгерту заңдылығы; іс-әрекет – айтылған сөзді іске асуы. Витальді күш сөздермен жұмбақ түрде байланысып жатыр. Мен жазған сөздерім менің өмірімді менің витальдік күшіммен байланыстырады.

Абай үйінде

Біз Абайдың өмірінің соңғы жылдары өткен үйге кірдік. Есік алдына аяқ киімімді шешіп, төрге оздым. Үйдің ішіне киіз бен кілемдер төселген. Мен ас үй жабдығына көз сал-дым, май жинайтын торсық, май айыратын ыдыс, диаметрі 1 метрдей қазан және самаурын тұр, мен оны өзімнің әжемнің үйінен де көрген болатынмын. Ол 19-шы ғасырда туылып, осы заттарды өмір бойы пайдаланған еді. Әжем тек қана 19-шы ғасырдың заттарын бақилық болған 1965 жылға дейін әкеліп қойған жоқ, сонымен бірге ол өзінің өнегелілігін қоса әкелді. Ол менің анама осы өнегені беріп, мен есім кіргенше сол өнегемен өмір сүрдім, ал есім кіргеннен кейін маған сол ұлттық мәдениеттің өнегесі ыстық көрінді.

Көптеген адамдар қазіргі кезде ұлттық мәдениетті өздерінің туысқандары арқылы естіп біледі. Біздің отанымызда мәдениетті жалғастырудың тәсілі болған жоқ. Ежелгі Гре-циядан батыс мәдениетіне және рулық мәдениеттен біздің кезеңгі мәдениеттердің берілуінде қандай айырмашылықтар бар? Бұл кітаппен берілгенде, адам тыс қалады, ал адам арқылы берілгенде кітап қолданылмайды.

“Освобождение духа” (“Рухтың азат болуы”) кітабымды жазған кезде мен қазақ мәдениетіне, тарихы мен этнографиясына қатысты 20 шақты кітап оқыдым. Онда жасалған сілтемелердің бәрін де қарап шықтым. Абай өлеңдерінен басқасын екі топқа бөлуге болады, оның бірі өзге маман-дардың еңбектеріне сүйеніп жазылған кеңес мамандарының шығармалары, ал екіншісі дала адамдарына отарлық көзқараспен қараған XIX-шы ғасырдағы Ресей мамандарының кітаптары. Бірақта қазақтың ұлттық өміріне терең ой жүгірткен кітаптарды кездестіре алмадым. Мәдени дәстүрлердің ішкі иірімдерін білмеген, әрі оны білуге тырыспаған авторлардың жүздеген кітаптары оның қыр-сырын жеткізе алмайды. Менің дәстүрлі мәдениет туралы ой түйгенім мен дәстүрлі мәдениеттің арасындағы патша өкіметінің отарлау саясатын қолдағандар мен кеңес идеалогиясының қызметшісі ұсынған дәстүрлі мәдениет туралы білімдер екі ортаны бөліп тұрған қамал тәрізді. Менің ата-бабамның мәдениетінсіз қалған осындағы өзімді жалғыз сезінетін дала адамымын, ал дала мәдениеті менің қатысуымсыз басқа жерде тәрізді.

Мәдениет кітап арқылы емес адамдармен берілген кезде мәдениетті зерделеу сапасы төмендейді, мен оны қазір түсініп отырмын. Дала мәдениетінің заңды мұрагері ретінде, мен мәдениеттегі үзіліп

қалған тұстан өте алмауыма байланысты дала мәдениетінің даралығы туралы емес дала адамының жалғыздығына қатысты даралығымды жаздым.

Дала мәдениетіне деген селқос көзқарастың, нақты білім-нің болмауының салдарынан бірнеше ұрпақ ата-бабасының мәдениетінен қол үзген бойы тәрбиеленді. Біз өз таңдауымыз бойынша басқа адам болған жоқпыз. Бізбен және біздің ата-бабаларымыздың арасында тек алынбас қамал ғана тұрған жоқ, сонымен қатар туған мәдениетіміз туралы жалған білім де жатыр. Біздің жалпы рулық мұрамызды озбырлықпен иеленіп алғандар біздерді, яғни дәстүрден қол үзгендерді азғын, сатқын деп атады. Олар рулық қатынасты қолдан-байтын адамдар, сондықтан рулық мәдениет принцип түрде уақытымызбен үйлеспейді – олар тек рулық мәдениетті киімін жамылып алғандар. Бірақ олардың рухы рулық қатынастар мәдениетінен тысқары жатыр. Маған олардан келіп-кетер ештеңе жоқ, мен осы жолдар арқылы менімен тағдырлас адамдармен ата-бабамыздың мәдени мұрасы арасындағы тірілтуге болмайтын көрінетін қатынастарды жолға қойғым келеді. Рулық мәдениетінен мәңгілікке айрылған мен сияқтылар миллиондап саналады, тіпті тұтас халық десе болады. Рулық мәдениеттен біржолата айырылған біздер өзгелердің пікірімен жүретіндерден әлдеқайда көппіз.

Мен осы жолдарды өзім өзім сенгендіктен, өзімнің жүрегімнің әмірін тыңдағандықтан жазып отырмын. Мен бұл кітапты басқаша жаза алмас едім. Рулық мәдениеттерге қатысты идеяларды ой елегінен өткізе отырып менде жоқ (рулық мәдениет), бірақ менің тарихи отанымда бар жағдай-ларды салыстырамын. Менің отаным ешқандай мәдени және құжаттық өзіндік аргументтерді ұсына алмайды, бірақ отан-дық мәдениетпен мен тілдесе аламын. Отандық мәдениеттің сөзі мендегі анық сезілетін құбылыс. Ал анық әрі дәлме-дәл сезіну – ақиқаттың идеалды нысаны,бұл ойды Декарт айтқан болатын. Мен Декартты құрметтеймін, өйткені, ол маған, ең бастысы адамзатқа – өзіңе өзің сенуді үйретті.

Менің мәдениетім рулық мәдениет бола алмайды, бірақ витальді күшті ілгері жылжытатын менің мәдениетім рулық мәдениет пен мағыналы қарым-қатынаста бола алады. Менің қаладағы замандастарым рулық мәдениетті шатыстырып түсіне білмейді. Дала мәдениетінен соң және рулық мәдениет салыстырмалы түрде алсақ, бірінен біріне өтетін екі бөлме тәрізді. Біз жарық, қолайлы, басқа елдердің адамдары мен мәдениеттері жасаған мүлікке толған кең бөлмеде болуды ұнатамыз; бұл орайда біздер, дала мәдениетінен кейінгі адамдар, орыс тілінде сөйлесеміз, қысқаша айтқанда, бұл бөлмеде қазіргі өркениетке тән өмір бар. Бірақ бәріміз де екінші бөлме бар екенін білеміз, оның есігі ашылыңқырап тұр. Іші қара көлеңке, одан ешқандай дыбыс естілмейді. Бірақта осы үнсіздік орнаған бөлменің барлығын ұмыта алмайсың. Жиһаз қойылған жарық бөлмеде біз өзімізді еркін сезінеміз. Шын мәнінде екінші бөлмемен шаруамыз да болмайды. Оған бірнәрсе қоймақшы болған кезімізде ғана есімізге түседі, демек, ол бөлме бізді мазаламайды. Өркениетті өмірге бізді онымен ештеңе байланыстыра алмайды, ондағының бәрін біз өз қолымыздан жасаған жоқпыз. Біз өр-кениетті өмірден келген қонақтар тәріздіміз. Менің айналамда кітаптар, нәрселер, пластинкалар, сызулар, кесетін, аралайтын, бұрғылайтын құралдар, пианиноның ақ-қара клавиштері және т.б. қоршап тұр. Ал мәдениеттің осы сала-сына менің ата-бабаларым не қосты, сонда мен өнердің, техниканың, спорттың жемістерін пайдалануға құқығым бар ма? Бір күні мені өз орталарынан қуып шықпай ма? Жа-райды, қуып шықпады делік, сонда өркениетті өмірден маған орын көрсете ме?

Қара көлеңке бөлме біздің рулық мәдениетіміз болып табылады. Бөлме қараңғы, оған ешкімнің кіргісі жоқ. Бөлме бар ма – бар, жарайды. Осы рулық мәдениеттің қараңғы бөлмесінде біздің арамыздан ешкім болған жоқ. Жер басып жүрген біздер тексіз емеспіз! Егер бізден “Батыстың мәде-ниетінде неғып жүрсіңдер, достар”, деп сұрай қалса, онда рулық мәдениет бізді құтқарып қалады, сонда біз өзіміздің қараңғы бөлмемізге қалай еніп кеткенімізді білмейміз. Біздің бірде-біреуіміз, миллиондардың бірде-біреуі (батыс мәдениетіне неге бас иесіздер, онда біз не істеп жүрміз?) деген сұраққа жауап бере алмайды.

Халықтың бәрі бір бөлмеге жүгіріп кіруі дегеніміз бейнелі мағынада ғана айтылған. Ондайда сұрақ жекелеп қойылатын болады. Әртүрлі мәдени жағдайдың болуы маған оңайға тимейді, ал батыстың азаматын қуантады. Неге еуропалық көпірдің сәулелері жүйкеңе әсер етеді? Өйткені, мен өзімнің қараңғы бөлмеммен қатынас орнатқан жоқпын, ал онда менің ата-бабаларымның мәдени мұрасы бар еді ғой. Ол да батыстың мәдениетінен қалыспайтын жағдайда емес пе еді. Мен Абайдың өсиеттерін орындап, ата-бабаларымның мәдениетімен, сондай-ақ қазіргі әлемнің мәдениетімен міндетті түрде қарым-қатынас орнатудамын, бұл орайда мұраны беру жүзеге асуы тиіс. Менің

өмірімнің кезеңінде ата-бабала-рымның мәдениеті Декарт мәдениетімен тең түседі – мұра-герлік міндеттемені қабылдамайынша заңды мұрагерлік құқығын алу мүмкін емес.

Менің мәдени жағдайымда не мұрагер болу керек, не бастаушы болу керек. Мен өзімнің әңгімелерімде оның екіншісін байқап көрдім. Онда өмірдің маңызды тұстарын анық көруге, айқын сезінуге, нақты бедерлеуге тырыстым. Әңгімемде өмірдің өлшемдерін дұрыс қолдандым. Витальдік күш туралы ойлай келе, мен ішкі қайнар көзімді көремін, ол витальдік күшімнің бастауы тәрізді. Жанары өткір, сенімді және онда ешқандай қатыгездік болмауы керек. Ондай кеңістікке тіке қарай алатын отты көзжанары бар адам күн өткен сайын күшті бола түседі. Қасиетті судың бұлағы ағып қана қоймайды, витальді күшпен күшейе түседі.

Витальді күш өлшеуге болмайтын энергия көзі. Ол жаңа қадамдарға бастайды.

Мен Абай үйінің ауласында тұрмын. Міне, XIX-шы ғасырдың арбасы тұр. Оның дөңгелегінің жерге тимегеніне 30 немесе 300 мың күн өткен шығар. Әне, қолдан егілген гүлдер шоғы көрінеді. Гүлдер мәдени өмірдің тынысын білдіреді. Бірақта дала шөбінің бұрқыраған иісі оның пысын басқандай. Мен бұл көрініске қарап тұрғанымда қасымдағы жол көрсетуші үйіне кетті.

Мүлгіген тыныштық. Егер қала өмірінің әдеті болмаса, мен де машинамның қасындағы көлеңкеде кешке дейін ұйқымды қандырып алған болар едім. Мүлгіген тыныштық. Сонау Абайдың кезінде мына қыраттан аттың дүбірі естіліп мүлгіген тыныштықты жігіттердің көңілді дауыстары бұзып жіберер еді. Ал қазір салт аттылар да, олардың жарқын дауыстары да естілмейді. Мен 1989 жылы мүлгіген тыныштыққа оранған қазақ ауылын көргенмін. Бірақ сол кезде мен оны өмір-дің көлеңкелі тұсы деп ойламаған едім. Енді қарап тұрсам, мүлгіген тыныштық мәдениеттер арасындағы бос уақыттың аралығы екен, яғни рулық мәдениет пен дала мәдениетінен кейінгі аралықтағы бос кеңістік тәрізді. Мүлгіген тыныштықтың бос кеңістігінде ескі ұмытылады және жаңасы елестейді.

Ауыл ұйқыда, қалада сергектік. Қаладағы сергектік тек өмірдің ағымы ғана емес, өзіңді сергек ұстайтын уақыттың келгендігін білдіреді.

Енді жолға шығу керек. Мен заттарымды жинай бастадым, бірақ мәдениет туралы – қатынас орнату туралы мәселе ойымнан кетер емес. Рулық мәдениет баяғыда-ақ кеткендей болғанымен, енді мен арқылы көрінетіндей. Рулық мәдениетпен қатынас орната отырып, мен қандай да бір менен тыс болатын феноменмен сырттай қатынас орнатамын. Ал мен арқылы іштей болмысыммен қатынас орнатамын. Азия және еуропалық құрамдас рухымды өзара татуластырып, арасындағы қарым-қатынасты жолға қойдым. Батыс (дербестік) және шығыс ұжымшылдық менде қатар көрініс берді.

Мен жалғыздыққа үйренгенмін, мен қай мәдениеттен болсын жаныма тыныштық таба алмаймын. Мүмкін мен өз тағдырымның еріксіз гамлетизмнен бас тартуым керек шығар, бірақ ол мүмкін емес: мүмкін мен бір нәрсені қолға алып жасағым келер, ал бұның жөні бір басқа. Жалғыздықта тұрған ешқандай өрескелдік жоқ, менің жалғыздығым арқылы менің тағдырымның принципті түрде бөлінбейтіндігі көрінеді. Менің рухым еуропалық мәдениетке де, азиялық мәдениетке де принципті түрде сіңісіп кете алмайды. Өзім де екі мәдениеттің арасында қатынас орнатқаннан кейін, мен нағыз адамға айналдым. Менің адамзаттық тегім рулық дәуірдің ержүрек адамына да, батыстың адамына да (Сантьяго, “Шал және теңіз”, Хемингуэй) ұқсамайды, бұл бұрын соңды болмаған құбылыс. Менің алдымда орасан зор жұмыстар күтіп тұр. Мәдениеттің қозғалысы мен арқылы жүзеге асады.

Менің жалғыздығым – қазақи жалғыздық, бұл жаңадан туындаған феномен емес, бірақ ой елегінен өткізілмеген. Өзінің жалғыздығының мәдениет оқшаулығын бірінші болып айтқан мәдениетті қазақ Абай болса, сол Абайдың ұрпақтарының ішінен кім оның мәдени жалғыздығының себептерін зерттеді? XIX-шы ғасырдың басында болған жалғыздық әрбір қазақ үйінде, әрбір жеке қазақтың санасында орын алған құбылыс. Бірақ біздің сол жалғыздығымыз туралы кім тайға таңба басқандай етіп айтты? Жалғыздықты қарғайтын және оған қарсы болғаннан басқа қазақтың жалғыздыққа қатысты басқа қатынасын көргенім жоқ. Мен осы жұмысты жазған кезде мәдениет туралы барлық мәселелерді ой елегінен жалғыздап өткіздім. Жалғыздық арқылы мәдениеттің жаңа қатынастары пайда болады, ал мәдениет жалғыздықты жеңетін еңбек арқылы туындайды. Менің жалғыздығымның мәні мен мақсаты дала мәдениетінен кейінгі мәдениетті құру. Мен тәрізді жалғыздық көрген адамдар азапқа түсіп, жалған этникалық маргинализмге душар болып, өзінің көрген азабы арқылы рулық мәдениеттің көнелік пен елесінен арылып, оны жаңғыртады. Мен тәрізді жалғыздықты басынан кешкендер дала мәдениетінен соң кездегі мәдениеттің бастапқы

нысаны болып табылады. Анық әрі айқын дала мәдениетінен кейінгі кез ертеңгі дала адамының ақиқат болмысы саналады. Бұл туралы алғанда біздің кезеңде бақытты, яғни ішкі жағынан үйлесімді адамдар қазіргі далалық адамдардың арасында жоқ және болуы да мүмкін емес. Біздің кезіміздегі қазақ мәдениетінде – Гамлеттердің драмалық кезеңі. Дала мәдениетінен соң болатын мәдениет әлі жоқ, бірақ отандық Гамлеттердің айқын мәдени ұмтылыстары бар. Мәдени жалғыздық дала мәдениетінен соңғы авангард әрі витальді күш.

Мәдениетті Еуропа мен мәдениетті Азия арасында дербес мәдени кеңістік ішінде дұрыс қарым-қатынас орнату – мен тәрізді адамды рухани жетілдіру мәселесі. Менің отандасымның қазіргі болмысын мен жарық жиһазды бөлмеге, есіктес қараңғы рулық өмірдің бөлмесіне кірумен салыстырар едім. Біздің тәжірибеміз көрсеткендей, өркениеттегі өмір заттардың арасындағы жағдайдың аз зерттелетіндігін көрсетеді. Өмір айрықша түрде физикалық, заттық түрде болса, өркениеттегі біздің рухымыз қысылған, бақытсыз күйде болады. Біз әзірге Еуропаның да, Азияның да мәдениетке ие емеспіз. Еуропалықтармен қатынастарда өзімізді еуропалық ретінде ұстаймыз, ал арабтармен сөйлескенде азиялық болып шыға келеміз. Бұндай жағдайда не Азия мәдениетіне (ұжымшылдық), не Еуропа мәдениетіне (жекешілдік) жатпаймыз. Біз бір жағадан жүзіп шығып, екіншісіне жеткен жоқпыз. Бұл орайда біз өзімізді еуропалықпыз деп ашық айтуға жасқанамыз, өйткені, Еуропа мұндай еуропалықтарды көргеніміз жоқ деп күлуі мүмкін.

Ал азияның мәдениетіне кері орала қою тағы қиын; біз бүкіл халық, жеке адамдар болдық, біз Құс Жолы тәрізді жолға түсіп алып белгісіз бағытқа зор жылдамдықпен ілгері ұмтыламыз. Орынды тез алмастырғандықтан өзімізбен не болып жатқанын да түсіне бермейміз. Көптеген ғасырлар бойы көшпенділік, көшпенді мәдениет біздің мәдени потен-циямызға өзіндік із қалдырды. Біздің қазіргі заманғы мәде-ниетіміз белгілі бір қалыпты түрде болмағанымен мәдениет мәдениетсіздік кеңістігіне жатпайды. Оның өзіндік түрі бар. Біздің ұлттық рухымыздың жай-күйін жақсы сезіне аласыз, біз тығырықта емеспіз, біз жол үстіндеміз.

XIX-шы ғасырдың аяғында XX-шы ғасырдың басында рулық мәдениет ыдыраганнан кейін қазақ мәдениетінен тек қана қазақтың жалаң түрдегі жан дүниесі қалды. Отандық мәдениеттің болмауынан біз құрып кетуге тиіс едік, басқа халықтармен сіңісіп, ұлт ретінде жер бетінен жоғалып кетуіміз мүмкін еді, бірақ олай болған жоқ, керісінше халықтың жүздеген мың индивидуумдары мәдениетаралық, этникааралық шекараларды аттап өтіп басқа елде тұрып өзінің мәдениетін этникалық ерекшелігін сақтай білді, біз рухымызды түсірген жоқпыз, витальдік күшіміз сарқылмады. Менің өмірім типтік өмір саналады: менің және менен кейін-гілер ұрпақтардан жүздеген мың қазақтар менің өміріме ұқсас өмірді сүруде; мен бұл адамдардың өмірін жақсы түсінемін. Біздердің интеллектуалдық және рухани ой-пікірлеріміз де тез үйлесім табады, бұл шын мәнінде нағыз отандастықтың белгілерін көрсетеді. Ой-пікірлеріміздің бір жерден шығуы менің өмірімнің мағынасыз емес екендігін білдіреді. Өзімнің өмірім туралы білімді мен белгілі бір дәрежеде жинақтауға құқылымын. Біздің орнымыз бен уақытымыздың мендегі мәдениет қозғалысын жалпы мәдениет қозғалысын салыстыра бақылауға құқылымын. Біз мәдениет жағынан бос кеңістікті құрамаймыз. Бірақ біздің дүние-танымымыздың арасындағы байланыс маған түсінікті. Өйткені, біз отандық мәдениетпен қоштасқан жоқпыз. Дала мәдениетінен кейінгі басқа мәдениет отандық мәдениетке келіп кірікті. Отандық мәдениетпен біздің байланысымызды тамыры тереңге жайылған бәйтерекпен салыстыруға болады, оның тамырының қаншалықты терең екендігін біз біле бермейміз. Сол тамырлы бәйтерек өсіп тұрған кезде біз де тамыр жаямыз. Дала мәдениетінен кейінгі кезең біздің тарихи мәдениетпен бәйтеректің діңгегі арқылы ғана емес, көзге көрінетін және көрінбейтін желілермен бір арнаға келіп тоғысады. Сөйтіп бірнеше діңгекті тармақтар пайда болады. Өз болмысымызда біз ата-бабаларымыздың дәстүрінен қол үзбей, жаңа мәдениет аясында боламыз.

Осыдан біраз жыл бұрын дала мәдениетінен соң деген ұғым мүлдем болған жоқ. Ал одан әріректе мен, сол сияқты менің замандастарым мәдени феномен ретінде өзі туралы ойлана алған жоқ. Осыдан біраз жыл бұрын мен өзіме бақыт-сыз уникум ретінде қарадым. Басқа адамдардың дала мәдениетінен соң болатын мәдениетке қалай жол тапқанын білмеймін, маған бұл ой “Освобождение духа от страха иллю-зий архаики” кітабын жазу арқылы келді. Онда мен әрбір жеке өмірдің жарығы болатын идеяны келтірдім. “Мен – дүние” өзара қарым-қатынасы туралы көп әдебиеттерді оқуға болады. Бірақ мен және менің өмірлік жарығым – тіршіліктің қайнар көзіне философиялық тұрғыдан жақындау мүмкін емес; философиялық кітаптар жарықтың сезімінен, тіршіліктің сезімінен іргесі аулақ жатыр.

...Мен мінген машина сағатына 90 км жылдамдықпен келе жатыр, бұл кез келген жағдайда асып-саспастан тежеуге мүмкіндік бар деген сөз. Әрі мұндай жылдамдықпен келе жатқан кезде ойлануға да мүмкіндік бар. Тіпті кейде қойын дәптеріме де есіме түскендерді түртіп қоямын.

Мен осыдан біраз жыл бұрын 4 мың шақырымдық жолмен өткенім бар: Кельн – Варшава, Минск, Мәскеу, Самара, Қазақстан. Жолда кездейсоқ жағдайлар аз болған жоқ, сондықтан жол жүру маған үйреншікті нәрсе. Дала жолында қауіп-қатер жоқ, анда-санда жол жиегінен саршұнақтар кездеседі, өтіп бара жатқан машинаға қарап, енді неге қарасам екен деп ойланып тұрғандай әсер қалдырады.

Мен даланың бос кеңістігін ұнатпаймын, бірақ даланың ұшы-қиырсыздығын жақсы көремін. Бұл екі ұғымның арасында айырмашылық та бар. Бос кеңістік – ештеңе де жоқ, ал алыстық – мүмкіндік, бос кеңістік – материалдық, алыстық – идеалдық ұғым. Мен даланың бос кеңістігін ұнатпағанымммен оны теріске шығармаймын, өйткені, мен дала адамымын. Даланың бос кеңістігі менің өмірімнің бір бөлігі болып табылады. Егер даланың бос кеңістігін білмеген болсам, даламның ұшы-қиырсыз екендігін де сезінбеген болар едім. Ол – дала адамының, яғни менің өмірім!

Берік Сексенбаев

МӘДЕНИ САБАҚТАСТЫҚТАҒЫ ТАРИХ ДАНАЛЫҒЫ

Бұрынғы өткенді қазіргі кезде сол қазіргі арқылы танып-біледі. Оның өзі қазіргіде кездесетіні рас, бірақ ол өзінің тұтастығын сақтамауына байланысты маз-мұндылығы жағынан еске түсірілетін нәрсе тәрізді тым жұтаң келеді. Өткен тарих – қазіргінің еске түсіретін шындығы. Бұл қарапайым теңеуге қарағанда әлдеқайда кеңірек ұғым. Менің еске түсіргендерім бұрынғы шындықтың мен жасаған көшірмесі емес, оны қайта қалпына келтірген де мен емес, ең бастысы ол бұрынғы өткен нәрсе, ол менің жадымда әбден көмескі тартқан, жұтаң күйге түскен, шалажансар күйде сақталған. Оны тіпті былай қойғанда, менің қазіргімнің өзінде мен өткен кезеңді бастан кешірген жанмын. Өзімнің өткен шағымды еске түсіруімнің өзі менің бүгінім, ал екіншісі – менің өткенім. Ол менің бұрынғы өткенімнің бәрі деуге келмейді. Мен өткенге оралып, ойға шомғанымда өткеннің бәрін сол қалпында қайталай ал-мағаныммен, оны қазіргі шақта жаңғырта аламын. Еске түсірудің әлсіз бейнесі әрең көзге ілінетін бастаудай болып көрінеді. Бірақ сол бастаудың арнасы біртіндеп кеңіп, бұрынғы өткеннің үлкен өзеніне айналады, сол арна менің қазіргі өзен-өміріме келіп құйылып жат-қандай әсерде болады екенсің.

Л.П.Карсавин

Қазіргі тарихи және философиялық-мәдениеттану зерттеулерінің дербес тақырыбы ретінде тарихи және мәдени сабақтастық проблемасын қарастырған кезде тура біздің заманымыз үшін – қазақстандық қоғамдағы, кеңес дәуірінен кейінгі тарихтағы ғана емес, сонымен қатар, жеке тарихи-мәдени болмыстың барлық бағыттары бойынша сапалы және түбегейлі өзгерістерді жүзеге асыру қажеттігіне орай өзінің дамуына объективтік түрде келген бүкіл бүгінгі адам-зат қоғамындағы бетбұрыс кезеңі үшін – оның ерекше мәні мен маңыздылығына айрықша тоқталу қажет.

Қазіргі заманғы дүниенің қарама-қайшылығы күн санап күшейіп, тереңдей түсуі, қазіргі өркениет болмысының этникалық, нәсілдік, әлеуметтік, экономикалық және саяси жағынан “бұзылуы”, экологиялық проблемалардың ушыға түсуі әртүрлі елдер мен халықтардың, олардың идеологиялары мен мәдениеттерінің өзара үйлесімді болуы мен дамуының мүмкіндігін күрделілендіре түседі.

Бірақта қанша жерден таңданарлық жағдай болса да, олар бірігіп, тізе қосқан күйде сапалы *жаңа өркениетті*, адамзат индивидтері болмысының, мәдениеттің және бүкіл қазіргі адамзаттың әрекет етуі мен тыныс-тіршілігінің принципті түрдегі жаңа парадигмасы бейнесінде түсіндірілетін өркениетті дүниеге келтіру және оны қалыптастыру үшін қажетті әрі сөзсіз негіз бен күш-мүмкіндік болады.

Адамзаттың қазіргі технотрондық ақиқат тығырығынан алып шығуға қабілетті бұл өркениеттің қажетті және жеткілікті ментальдық, психологиялық және басқа негіздерін іздеуге деген талпыныс жан-жақтан күшейе түскен кезде онда оны құрушы мен пайдаланушының өзіне деген орын тарыла түсуде.

Міне, осы тұрғыдан алғанда қазіргі күн тәртібіндегі мәсе-лелерге жауапты өткен заманнан, бұрынғы ата-бабаларымыз-дың және көне заманның даналығы тәжірибесінен табуға болады. Бұл ізденістер бұрынғы ұрпақтың нақты практи-калық тәжірибесін тану фактісінен ғана емес, сонымен бірге бұрынғы өткен мен қазіргі арасындағы байланысты нығайту керектігінен айқын сезілуде. Бұл байланыс оларды қажетті негізге, ажырамайтын біртұтастыққа, қандайда бір жеке адамнан жоғары тұрушылық, уақыттан тыс және кеңістіктен тыс қауымдастыққа, олардың ажырамас байланысындағы уақыт және кеңістік аспектілерін қамтитын біртұтастық ретінде адамзат болмысының діңгекті, экзистенциалдық мән-дік принципін өзінің табиғаты бойынша көрсететін қауым-дастыққа, біріктіреді, органикалық байланыс элементіне айналдырады.

Бұл *бірлік* ұрпақтардың *тарихи және мәдени сабақтастығының* болуынан, әртүрлі дәуірге жататын адамдардың сабақтастығынан, тарихи феномендер мен мәдениеті сабақтастығынан айқын көрінеді.

Сонда “сабақтастық” дегеннің өзі нені білдіреді, оның негізгі мазмұны мен мәні қандай? Осы еңбекте бұл сұрақтарға жауап беріледі. Сонымен бірге ол Тарихи тәжірибенің бәрін жинақтауды мақсат етпейді, оны қойылған мәселені шешудегі бір талпыныс ретінде қарастыру керек. Бұл тарихи-мәдени сабақтастыққа тарихи болмыстың айрықша феномені ретінде қарайтын зерттеушілер мен оқырмандардың қызығушылығын туғызатын зерттеу деп үміттенеміз. Оны зерттеу зор практикалық және танымдық маңызға ие.

Тарихи кеңістік – уақыттың болмысы

Сөзбен өрнектелген ақиқат, –
Мәңгі ақиқат бола алмас;
Әлемге әйгілі атау да
Заттық белгі боп қала алмас.
Болмыстың, сірә, болмауы –
Барлық бастау бастауы,
Ал болмыс – дүниенің берік қазығы.
...Ғаламның шексіз шындығын
Қорғап тұр жұмбақ қақпасы.

Лао-Цзы

Тарихтың бүгінгі күні кешегі күннің заңды жалғасы болып табылады. Өзіміз қазіргі бола тұрып өткеннің бәрін бірбеткейлікпен әрі шарасыздықпен жоққа шығарамыз. Уақыттың кез келген сәті өзінің тұрақтылығымен және өзгермейтіндігімен ерекшеленеді. Сол арқылы тарихи шындықтың екі ұшты мәні мен объективті мазмұны пайда болады, бір жағынан біздің көз алдымыздағы тотальды процесс ретінде бөлінбейтін және бөліне алмайтын тұтастықта болады, ал екінші жағынан тарихи феномендердің, жеке және ғажайып құбылыстардың, оқиғалар мен фактілердің түрінде көрініс табады.

Тарих өзінің мәні жағынан тек ғылым ғана емес, сонымен қатар өткеннің оқиғалары мен фактілері туралы объективті білім болып табылады; ол адамның күнделікті санасындағы жай-күйге қарағанда анағұрлым маңызды әрі мазмұнды болып келеді.

Тарих өзінің алғашқы бастауында, өзінің терең мән-мағы-насында алғанда, өмірдің нақ өзі, бұл жекелеген адамның, отбасының, халықтың, бүкіл адамзаттың өмірі, олардың ақыл-ойы мен қолынан шыққан небір ғажайып туындылар; ол – сондай-ақ ғаламның өз болмысы, Дүниенің сандаған нысандары.

Өкінішке орай, біздің сезу қабілетімізге, дүниені танып-білуге ұмтылған ақыл-ойымызға сүйене отырып, шындық ақиқатты тануға және оның болуының тереңде жатқан иірімдерін айқындауға қанша жерден тырысқанымызбен, тарихи болмыстың толық мазмұнын қамтуға және оның сан алуан көріністерін көрсетуге шамамыз келмейді.

Өткен туралы адамзат ақыл-ойының барлық түсінігі өзінің мән-мағынасы жағынан тарихи объективті шындықтың көз-мескі әрі бұлдыр көшірмесі болып табылады, тарихи шын-дықтың барлық бояуын, реңктері мен иірімдерін тұтастай суреттеп бейнелеуге қабілетсіз болады. Тарихтың біздің көз алдымызда оның билігінде болатын көне мұраларды мейі-лінше ұтымды зерттеуде өзінің шындықты тану, көрсету және бағалауына сүйенетін “позитивтік” білім болып көрінуі сондықтан емес пе екен. Бұл дәстүрлі позитивтік ғылымның адептісі, яғни бір ілімнің, бір идеяның жақтау-

шысы, мәмілеге келмейтін бұрынғы өткеннің осы зерттеушісі өзінің ақыл-ойы мен қабілет-қарымына сүйеніп, өзінің ұғымында көрініс тапқан тіршілік атаулыны және қайталанбайтын тарихи шындық әлемін "объективті білімнің" аясына "сыналап кіргізіп", сол арқылы оны зерттелетін шындыққа сай кел-мейтін жағдайға ептілікпен алмастыруға (өкінішке орай тепе-тең дәрежеде емес) жол бергендігінен емес пе екен.

Адамның білуге және танымға ұмтылысы экзистенциалды феномендер дүниесі және бейнелер дүниесі болып бөлінетін дүниенің дихотомикалық барлық терең иірімдеріне, неғұр-лым объективті түрде қол жеткізуге және барабар түрде көрсетуге деген талпынысын білдіреді. Бұл аталған жолда адамның қандай жаңалық ашатындығын ешкім білмейді, бұл жол дүние шындығының кездесетін екіұдайылығынан арылу жолы болып табылады, бұл сонымен қатар адамзаттың рухани мәдениетінің болу негізін де көрсетеді, тарихи шын-дықтағы айырықша ипостась ретінде көрінеді.

Осы тұрғыдан алғанда тарихи шындық пен ол туралы адамзат білімі "сәйкес" келетіндігін атап өткен жөн. Адам үшін тарихи шындық болмысының ерекшелігі ол адамзаттың білімінің өзінен тыс бола алмайтын жағдайы болып табылады.

Бұрынғы өткеннің оқиғалары мен құбылыстарының көрініс табуын біздің сезу қабілеттеріміз және ақыл-ойларымыз арқылы зерттеу туралы айтқанымызда, қазіргінің бұрынғы өткенде көрініс табатын және елестейтін "құбылыстарға" қарағанда объективті және ырыққа көнбейтіндігі туралы ой-тұжырымды айта кеткен жөн. Тарихи уақыттың болмысына сүйеніп кеше зерттелгеннің өзі кейін "тазалығын", бастапқы қалпын, кешегіні "тірілткен" объективтік жай-күйін жоғалтып алады.

Ақыр соңында келіп, бұрын болып өткен тарихтың бол-мысы туралы "объективті" білімнің орнын *миф* басады, ол болжамдар мен фантазиялардың кейпін жамылып, өзінше шындық бейнесінде көрінеді. Сонымен қатар белгілі бір немесе өзге де тарихи оқиғаларды саналы және санасыз түрде мазмұны мен нысаны жағынан аңызға айналдырады. Соның нәтижесінде тарихи шындық бұрмаланып, "қолдан жасалу" сипатына ие болып, "тарихты" жасаушылардың жеке бұра тартушылығына ұшырайды.

Өткен дәуірдің қандай да болмасын білімі жартылай мифтік сипатқа ие болады, ол бара-бара бастапқы қалпы-нан, тарихи шындықты зерттейтін тікелей бұрынғы бей-несінен алшақтайды.

Осындай пікір білдіріп отырған біздің ертеңгі күні сынға ұшырайтынымыз да анық. Бұрынғы тарихты зерттеушілер бізді дилентантизм мен қателіктеріміз үшін ашықтан ашық кінәлайтын болады. Болуы әбден мүмкін мұндай кінәлауларға қарсы айтар уәжіміз мынадай, біздің пікірімізше, тарихи шындықты адами білімдер мен абсолютті принципті түрде орын алатын бұрмалаушылықпен көрсету дұрыс емес деп ойлаймыз. Бірақта өткен тарих болмысының жекелеген көріністерін салыстырмалы түрде барабар етіп көрсету шындыққа жанасады. Өткен тарих өзінің сол күйіндегі қалпымен адамға жетпейді, нағыз ақиқат тарих ол туралы адамдардың кез келген түсінігінен әлдеқайда бай келетіндігі сөзсіз. Білім әрқашанда ақиқатқа "жол береді", олар тарихи шындықтың жекелеген сәттерін ғана көрсете алады; оны қараңғы түндегі жекелеген көріністерді ғана көруге мүмкіндік беретін прожектор сәулесімен салыстыруға болады.

Адам таңғаларлық жағдай болғанымен, қазіргі тұрғыдан қарағанда бұрынғы өткен тарихи жағдай бір жағынан сандық ұғымға негізделген өзінің бірегей, жеке қасиеттерінен айырылған "абстрактілік статистикалық білімге" айналады. "Ғылыми объективтілік" позицияларында тұрған саналы парасат үшін тарихи оқиғалар ауқымды сипатқа ие болады, ондағы барлық кереметтер, қайталанбайтын құбылыстар жеке даралық жойылып көмескіленеді, бұл оның ақыр соңында келіп құнсыздануына әкеп соқтырады. Адамдардың тарихы олардың қуаныштарымен және қасіреттерімен, құлдырауы және өрлеуімен, шындықты іздеуімен, бақыт пен махаббатқа ұмтылуымен алдын-ала сызылып қойылған географиялық координаталар және хронологиялық даталардың жүйесіне тірі материя болмысының механикалық про-цесіне айналып кетеді. Осы орайда қазіргі адамзаттың тарихы біздің планетамыздың бейнесі мен өміріне геологиялық, геохимиялық және биохимиялық процестер арқылы әсер етумен бірге Жер эволюциясының объективті факторларының бірі ретінде қарастырылады.

Сонымен бірге бір мезгілде бұрынғының басқа бейнесі тарихи құбылыстармен болған оқиғалардың адам санасындағы нақты образдарын аса дәлдікпен және толық көрсету дәрежесі бойынша көрінеді. Қарастырылатын оқиға уақыт жағынан неғұрлым алыс тұрса, оның бет-бейнесі соғұрлым айқын көрінеді, ал оның кескіндемесі бұлдырлана түседі, сондықтан қол жетпеген білім

болжамдау арқылы толықтырылады, жетіспеген фрагменттері қайта жасалады, ақыр соңында бұрынғының фактілері бүгінгі көзқарас тұрғысына лайықталады.

“Ғылым фактілерді сәйкестендіру болып табылады. Фактілер өз бетінше бізге нақты жағдайды ашып бере ал-майды, керісінше – олар ондай фактілерді бүгіп қалады, басқаша айтқанда, олар біздің алдымызға ақиқатында қандай болғандығы туралы проблеманы көлденең тартады”, – деп жазды бұл туралы қазіргі заманның көрнекті ойшылы Хосе Ортега-и-Гассет (“Вокруг Галилея (Схема кризисов)”).

Бұл фактілердің өзі өткен тарихты ұтымды түрде танып білудің қажетті және мүмкін болатын жағдайларын көрсетеді. Сонымен қатар бұрынғы өткен күндер туралы біздің біліміміз тарихи шындықтың объективті болмысын әртүрлі дәрежеде және дәлдікте көрсететін *ұғымдардың немесе естеліктердің* қатарында қалады.

Мұндай білім дәуірлердің таусылмайтын көшінде өзінің орнын түсінуге және иеленуге ұмтылған, сондай-ақ болашақ ұрпақтың жадында із қалдыруға тырысқан бүгінгі күнде өмір сүретін адамдарға ғана тән, түсінікті және керек. Сонымен бір мезгілде біз өзіміз туралы, өзіміздің уақытымыз туралы, *жеке мифтерімізді* жасаймыз, бұл орайда өзіміздің тарихи “өмірбаянымыздың” қолайсыз фактілерін жасыруға тырысамыз, сол арқылы өзімізді өзіміз жұбатамыз, болашақ адамдарды *өз мифтерін* жасай алмайды деп аңғалдыққа ұрынамыз.

Өткен тарих ендігі жерде “өз-өзінен” әрекет ете алмайды, ол күні бүгінгі біздің “түсірген” күйінде қайта жасалады, жаңа “бейнеде” бұрынғы өткен ұрпақтардың барлық тәжірибесі жинақталады. Біз осы *өткеннің ауыртпалығын* өзімізбен бірге алып жүруге мәжбүрміз. Бұл біздің таңдауымыз емес, бұл біздің тағдырымыз. Бұл бізді сонау ежелгі ата-бабаларымызбен байланыстырып жатқан арқау және ол бізді осы күнге жеткізген, біздің кім екенімізді көрсететін құбылыс. Бұл байланысты үзу біздің қолымыздан келмейді. Өйткені, өткен тарихты өзгертуге уақытты кері бұруға болмайтын-дығы түсінікті. Бейнелеп айтсақ, біз қайбір кезде әлдебір адамның атқан жебесі сияқтымыз, ұшуының аяқталуы да адам өмірінің тұйықталуын білдіреді.

Сонымен қатар қазіргінің осындай өткенмен бірігуі, екіншісінің біріншісімен “араласып кетуі” өткеннің, қазіргінің және болашақтың тең дәрежедегі байланысы туралы ойлауымызға мәжбүр етеді. Тарихи уақыт каузальді байланыстардың себептері мен салдарын көрсетіп қана қоймай, сонымен бірге Бірлік ретінде көрінеді, онда бір мезгілде өткен, қазіргі және болашақ уақыт көрініс табады. Бұл арада уақыт өзінің үзілуі мен мағынасыздығын “жеңе” отырып, өзінің дискреттігін жоғалтады. Ол үздіксіз ағымға айналады, онда бір сәттен екінші сәтке ауысудың айқын қырлары жоғалады. Қазіргісі өткеннің барлық тәжірибесін өзіне ала отырып, сол өткеннің бөлігіне айналады, болашаққа жол “ашады”. Қазіргісі бүгін жоғалып, *бұрынғыға* айналу үшін Феникс құс тәрізді сол бойда, бір мезгілде болашақ өмір қайта жаратылу керек.

Уақыт өзінің барлық тотальдығымен біздің көз алдымызға келеді, оның алдында біздің қазіргі біліміміз ешқандай қауhар танита алмайды. Қазіргі заманғы адамзат өкілдерінің экзистенциалды шектеулігін жоюға қабілетті болмыс-бітімді, ментальді және рухани сападағы адамның, болашақ адамның адамнан тыс күштердің “мекені” мен жазмышына айналады. Сондықтан бізге қазір уақыттың мәнін түсіну мүмкін емес, ол да Кеңістік тәрізді, олардың ішкі үйлесімді мазмұнын бірбірінен бөліп қарауға болмайды.

Қазіргі заманғы адамзат (біздің ата-бабаларымыз бен бізге дейінгі) тарихи болмыстың мәнін өзінің терең білмейтіндігі туралы азды-көпті айта алады, демек Николай Кузанскийдің адамзаттың қабілеттілігі туралы белгілі тезисіне сәйкес Болмыстың бітімін толықтай білу мүмкін емес (“Per causas scire est nescire” (лат.) – “Білім білімді білдірмейді”).

Өкінішке орай біз материалдық және рухани феномендердің, олардың энергетикаларының болмыс кеңістігінің мәнін сол күйінде түсіне алмаймыз әрі олардың табиғатының бірлігі туралы тек болжам ғана жасай аламыз. Эмпирикалық материалдардың болуына қарамастан “рухани” деп аталатын энергияның “нәзік” нысандары бар екендігінің кеңістік аспектілері туралы қазіргі адамдар түсініктері тіптен төмен. Энергияның “қоюланған”, “дөрекі” нысандарына жататын материалдық объектілердің кеңістігі туралы адамның белгілі бір дәрежедегі білімдері бар және ол біздің материалдық-практикалық қызметіміз үшін бүгінгі күні қол жететін нәрсесі болып табылады.

Энергияның материалдық нысандарының болатын кеңістігі үш өлшемді кеңістіктің координаталары түрінде көрінеді, бұл ғылымда “тарихтың географиялық факторы” атауын алды. Іс жүзінде тарихи ақиқаттың кеңістігі мейілінше күрделі феномен, оған жер қойнауы (“жерасты

дүниесі”), жердің беткі қабаты (“ортаңғы дүние”), әуе кеңістігі, тұтастай алғанда ғарыш жатады. “Кең ауқымды” кеңістіктің аталған жүйесі тарихи уақыттың өтетін қажетті “алаңына” айналады.

Сонымен қатар “тарихи кеңістік” ойлау жүйесінің жемісі ретіндегі қандайда бір геометриялық абстракция болып табылмайды, керісінше өзінің жиынтығы мен тотальдығына бөлінбейтін және бөлшектенбейтін *тарихи кеңістік пен тарихи уақыттың өз мағынасын құрайтын жекелеген материалдық объектілердің сансыз мөлшерін өзіне қосып алатын, өзінің мазмұны мен жаратылысы бойынша күрделі феномен ретінде көрінеді*.

Сонымен қатар тарихи кеңістік пен уақыттың бөлінбейтіндігі туралы айта келіп, олардың *бір-бірінсіз* бола алмайтындығын атап өткен жөн. Дүниеде уақыт пен кеңістікте бір-біріне *сәйкестік пен ұқсастық* көп кездеседі.

Аталған ішкі мазмұн *тарихи кеңістік-уақыттың* болуы-ның шындығы туралы айтуға негіз болады, оның ткані мен оның пайда болу шарты ақиқат шындықтың ерекше феномені ретінде көрінеді, материалдық және рухани құбылыстардың көп қырлы екендігі айқындалады. *Тарихи кеңістік-уақыттың (немесе уақыт-кеңістіктің)* болмысы дегеніміз ақиқат шын-дықтың барлық нақты феномендерінің органикалық жағынан бар болуы мен дамуын білдіреді, бұл орайда оларды жансыз немесе тірі (жанды) табиғат құбылыстары деп жасанды жол-мен бөлмейді.

Сонымен бір мезгілде ол жансыз және тірі (жанды) табиғаттың бар болуы мен эволюциясын олардың өзара байланыстары мен өзара үйлесімі тұрғысынан логикалық және экзистенциялық жағынан ұтымды қарауды жүзеге асырады. Бұл неғұрлым толық мағынасында барлық дүние, жер планетасының экологиясы және бүкіл Ғалам туралы ой-тұжырымға сәйкес келеді. Тірі мен жансыз арасында нақты айырма бар екендігі сөзсіз, бірақ бұл табиғи феномендердің бар болуының сапалық-айқындық және дербес жағдайында олардың арасында “алынбас қамал” бар дегенді білдірмейді.

Адамның ойлауы арқылы дүниені “тірі” және “жансыз” деп бөлу уақыт жағдайын танып-білуді ғана жеңілдетеді, және ол дәстүрлі ұтымды логиканың дискурсивтілігіне негізделеді.

Жеке адамның жаңа “тотальды” санасы қазіргі заманғы рационализмнің “текке бөлінушілігін” жоя алады және болмыстың фактілерін жаңаша бағалайды, заттардың нақты жағдайын барабарлық көрсетуге сол арқылы кедергі келтіретін қарама-қарсы ұғымдардың тепе-теңдігін болдырмайтын позитивті ойлаудың дәстүрлі дихотомияны жоя алады деп пайымдауға болады. Тек осындай жағдайда ғана объек-тивтік болмыстың күрделілігін толық түрде түсінуге және өзің үшін Дүние болмысының діңгекті принципін білдіретін “көпшілік арасынан өзін көрсететін бірлік” проб-лемасын шешуге мүмкін болады.

Зерттейтін мәселемізге қайта орала отырып, “тарихи кеңістік – уақыт” ұғымының болмыстың сол және басқа болатын факторларының маңызын сол және басқа феномендердің маңыздылығын түсінуде оның мәнін кемітуге жол бермеушілікті бірдей дәрежеде түсіну керек ететіндігі туралы ой-тұжырымды тағы бір рет атап өткен жөн. Ақиқат болмыста объективтік тарихи шындықты қалыптастыру, оның пайда болуының нақты бейнесі сол және басқа тарихи феномендер әрекеттерінің барлық факторлар кешенінің әсерімен жүзеге асады, олардың ырыққа көнбейтін “мінез-құлқын” өзгерту тарихи процестің өзіндік пайда болуының өзгеріске түсуіне әкеп соқтырады.

Осы арқылы тарихи кеңістік-уақыт әртүрлі тарихи факторлар әрекетінің сипатын “иеленеді”, соның нәтижесінде ақыр аяғында келіп тірі және жансыз материяның жекелеген субстанцияларының бар екендігі байқалады. Соның нәтижесінде тарихи болмыс бұл арада жекелеген тарихи феномендердің сан жетпейтін сандарының белсенділігі процесінің пайда болу нысаны мен мазмұнына орай ретсіздікпен көрі-неді, бұл *релятивизмді* тарихи кеңістік-уақыттың бар болуының көрінісі ретінде қарауға негіз жасайды.

Ретсіздік тарихи кеңістік-уақыттың жай-күйі ретінде болады, онда әртүрлі “кездейсоқтар” кездеседі, тарихи болмыстың дамуындағы әртүрлі “нұсқалардың” және “баламалардың” болуы орын алады, дамуға қатысты алдын ала болжаулардың, қажетті “сценарийдің” болмауына орай тарихи процес “тағдыр” ретінде қарастырылады.

“Тарих-тағдыр” бұл тарихтың *қазіргі* болмысының сәті, “бұрынғының” “қазіргіге” өту сатысындағы оның сәті. Даму кезінде баламаның болуы тарихи шындық болмысының әртүрлі нұсқаларының, сол және өзге мүмкін болатын түрлерінің болуын анықтайды. Міне, осы мағынада *тарих-тағдыр* феноменінің мазмұнын түсіну керек.

* * *

Per se: (лат. “өзі өзінше”)

Бұл жағдайда тарихи процесс өзін-өзін айқындау мүмкіндігінен айрылады, ол адамның “тарихи” санасы оған телігісі келетін қарапайымдылықты “жоғалтады”. Кез келген тарихи құбылысты, процесті және ішінара фактілерді мұқият зерттеуге талпыныс жасаған кезде тарихи болмыстың осы жекелеген элементтерінің күрделілігі мен тереңдігіне орай өзара мықты байланысы айқындалады. Бұл тек бірыңғай феномендері өзгелердің себептері немесе салдары ретінде көрінетін каузальдық немесе себепті-салдарлы байланыста ғана көрінбейді, бұл байланыс ақыр соңында болмыстың кеңістігінде де, сондай-ақ уақыт аспектілерінде де шындықтың барлық элементтерінің абсолютті өзара тәуелділік фактісінде көрінеді.

Шындығында, тарихи шындық өзінің құрылымы мен ерекшелігі жағынан Ғаламның әртүрлі элементтері байла-ныстарының пайда болуына орай өте күрделі болып табы-лады. Бұл орайда “құрылымның” және байланыстың өзіндік ерекшеліктері динамикалық жағдайда, тұрақты қозғалыс пен даму процесінде болады, осының нәтижесінде олардың өзіндік өзгеріске түсуі мен түрленуі орын алады. Тарихи эволюция-ның процесі сол арқылы элементтерді қайта бөлудің өзіндік “механизмі”, олардың болмай қоймайтын өзгеріске түсуі ретінде көрініс табады. Тарихи шындықтың барлық элемент-терінің белсенділігінің пайда болуы себептік-салдарлық оқшауланудың механикалық принципіне бағынбайды, ол бір элементтің екіншісімен себеп/салдар ретінде сөзсіз бай-ланысты айқындауға мүмкіндік берген болар еді. Тарихи процесс тарихи шындықтың жекелеген элементтерінің *өзара әрекетінің* ретсіздік (релятивті) бейнесінде әрекет етеді. Бұл орайда аталған өзара әрекет элементтердің ішкі бірден бір байланыстарын ілестіретін қандай да бір матрицаны, алго-ритмді білдірмейді. Міне, тап осы орайда даму нұсқаларын таңдау мүмкіндігі пайда болып, сонымен қатар абсолюттік қажеттілікпен әрекет ететін әлдебір “темірдей” заңдылық-тардың болмауы кездеседі.

* * *

Бірақта біз аталған жағдайда одан әрі дамудың баламасын таңдаудың “қабілетін” иеленетін феноменнің болатындығын ескеруіміз керек. Бұл экзистенциальді және логикалық жағынан “еркін еркі” бар субъектінің тарих аренасында “пайда болуына” жәрдемдеседі, оны кең мағынада алғанда таңдау нұсқаларын жүзеге асырудың мүмкіндігі мен қабілеттілігі, тіршілік етудің баламасы деп түсінген жөн. “Тарих-тағдырдың” баламалылығы мен өзгеруі нақты “тарих субъектілерінің” белсенділігінің болуымен байланысты жүзеге асады.

Тарихтың субъектісі табиғи, заңды “дүниеге келген”, егер табиғи демесек, қажетті, тарихи кеңістік-уақыттың “өнімі” болып табылады, сонымен қатар тарихи кеңістік-уақыттың имманенттісі болады. Жинақталған материалдардың көптігіне қарамастан біздің бүгінгі күні “өлі” және “тірі” табиғат туралы түсінігіміз фрагментті күйде қала береді, сонымен қатар олар көбінесе біздің ойлау қабілеттеріміздің сапалық, экзистенциялық шектеулілігіне келіп тіреледі, сондықтан аталған бағыттағы кез келген талпыныстар шартты (егер философиялық спекулятивтік жағынан айтпағанда), шамалау және дәл емес түрде болады.

Осыны есепке ала отырып, объективтіктің аз немесе көп үлесіне сәйкес әлдебір витальдік (“өмірлік”) феномендері “өлі” материяға, тарихи кеңістік-уақыт болмысының өзіне қатысты қатысы бойынша сыртқы түрі болмайтындығын батыл айтуға мүмкіндік береді.

Егер жансыз табиғат дамуының белгілі бір деңгейінде оның қойнауында қандай да бір субстанция, біз “өмір” деп атайтын құбылыс дүниеге келеді деп ойлайтын болсақ, онда логикалық жағынан аталған сәтке дейін ол қандай жағдайда болды және оған дейінгі “мекендеген” жері қайда деген сұрақтар туындайды. Аталған сценарийде (дүниенің жаратылуы туралы ежелгі мифтер рухында) барлық ғаламды жаратушы Ұлы Бастау делінеді, соның нәтижесінде қазіргі ғалам пайда болған. Бірақта мұндай түсінік кеңістік-уақыт-тың нақты тарихи болмысына қатысты көптеген сауалдарға тиянақты жауап бере алмайды.

Арнайы зерттеуді керек ететін аталған проблеманың бүге-шүгесіне дейін талдап жатпай қоялық, ең бастысы Көпшілікте болатын Абсолюттің, Ұлы Тотальдықтың, Бірліктің көрінісі ретінде Уақыт-Кеңістіктің проблемасына жаңаша қарауды талап ететін Ғалам феномендері болмысының мән-мағынасын неғұрлым барабар түсінудің аса қажеттігін атап өткен жөн.

“Уақыт-Кеңістік” Ғаламның бөлінбейтін тұтастығын, Бірлігін, Тотальдігін білдіреді, сансыз көпшілікте бір уақытта өзінің болмысын, жекелеген ерекшеліктерін, “дербес” фено-мендерін білдіреді. Біздің ақыл-парасатымыз бен қарапайым сезімталдығымыз солармен байланыста болады.

Болмыстың ерекше жай-күйі ретінде “тірінің” проблемасын зерттей отырып, оның жансыз материяға сырттан қосылмайтындығын немесе аталған “сырттан” тыс принципте бола алмайтындығын ескеру керек, әйтпесе екі және одан да көп дербес Ғаламдар бар деген түсінік болуы мүмкін, бұл өз кезегінде қаралып отырған шындықтың мәнін одан сайын шатастыра түсер еді, сондай-ақ шындықты объективті түрде танудың мүмкіндігіне деген үміт отын өшіретіндігі анық.

Тірі болмыстың шындығына қатысты мүмкін болатын негіздердің бірі сансыз алуан түрлі белгілі бір феномендердегі өмірге қабілеттіліктің болуы туралы тезис болып табылады, бұл әлдебір құбылыстарды “тірі” ретінде көрсетуге мүмкіндік береді, олар жансыз материямен “қосылып”, онда “кірігіп”, өмірдің туындауына алып келеді.

Ондай ұғым қазіргі кезде діни дәстүрде басымдық танытады. Ондай ұғымда “өмір” бастапқыда имманентті материя емес деп көрсетіледі, осыдан келіп “витальді” және “материалды” ұғымдардың ерекшелігі келіп шығады, бұл орайда әлдебір рух, энтелехия материяға тірілу қабілетін береді. Бұл орайда “тірінің” аталған *сапасының* мәнін, оның жансыз дүниеден ерекшелігін қандай да бір айқын ұғынудың болмауы қызық нәрсе, бұл аталған проблеманы зерттеу жолындағы жасалған алғашқы қадам болуы тиіс.

Сонымен қатар “тірінің” табиғатын түсінуде басқа да жолдар бар (жоғарыда аталған ұстанымдарға мүлдем қарама-қайшы), онда ол жансыз материядан принципті түрде ерек-шеленетін айрықша феномен ретінде емес, керісінше Ғалам болмысының ипостасьтің бірі ретінде көрінеді.

Ақыр соңында, *потенциалды тірі дегеннің өзі* қазіргі Ғаламның әртүрлі нақты феномені болып табылады. Оған ғаламның ұсақ бөліктері де және тұтастай күйі де қамтылады. Ежелгі үнділік “Упанишадахта” бір шөптің жұлынуынан бүкіл Ғалам дір ете түседі деп айтылғаны осыған байланысты емес пе екен. Табиғат шын мәнінде тірі дүние, бірақта оның түрлері адамның ақыл-ойы арқылы білетіннен саны әлде қайда көп. Біз бұл орайда тіршілік иесі дамуының әртүрлі деңгейлері мен сатыларын есепке алып отырмыз. Біз өз кезегімізде оны әлдебір абстрактілік субстанция ретінде қарауға тиіс емеспіз. Ол қайта нақты құбылыстар бейнесінде, сапасында көрінеді.

Тірі материя, сонымен қатар тарихи кеңістік-уақыттың өзіндік континумындағы “болатын” “сіресіп қалған” абстракция емес, ол керісінше дамитын субстанция болып табылады, міне, сол арқылы тұрақты қозғалыста, өзгерісте және дамуда болатын өмірдің сан алуан нысандары мен көріністерінің болуымен айқындалады.

“Субъектінің” қаралып отырған проблемасына қайта оралғанда, біздің түсінігімізді төмендегідей дефинициялармен толықтырған жөн.

Табиғат тарихының субъектісі “тірі материя” болып әрекет етеді, ол өзінің өмірлік белсенділігін тіршілік ету және дамудың баламасын таңдау мүмкіндігін беретін “еркін ерікпен” сәйкес жүзеге асыруға қабілетті.

“Тірі материяның” дамуындағы “ең төменгі” баспалдақтарда ол жоғары тұрған баспалдақтарда тіршілік етудің өзгеретін жағдайларына бейімделу механизмінде көрініс береді, бұл қоршаған ортадағы жағдайлардың саналы және санасыз түрде өзгеруі қабілетімен айқындалады.

Біз тірі дүние туралы айта отырып (объективтілік негізіне арқа сүйеп), оның соңғысының болмысындағы екі ұдайылықты атап өтуіміз керек. Тірі табиғаттың тотальды бірлігі болатындығын, тұтастығы бұзылмайтындығын білеміз. Бірақ сонымен қатар оған жаратылу қиындығы мен ішкі қарама-қайшылық тән. Тірі материяның дүниесі “өмірге ұмтылыс” немесе тіршілік үшін күрес ретінде үнемі қозғалыста болып белсенділік пен өміршеңдік танытады.

Тіршілік иесі онысыз құрып кетеді, ол біржолата жоғалуға “мәжбүр болады”. Бұл механизм тірі материя болмысының негізгі принципін көрсетеді, ол “өмірдің қайта қалпына келуі” феноменінің мазмұнын айқындайды. Шын мәнінде организмдердің өміршеңдігі азықтанудан (кең мағынада алғанда тірі организмдегі зат алмасу функциясы және оның сыртқы ортамен арадағы қатынасы) және қайта дүниеге келу жолы-нан (репродукция) көрінеді.

Бұл механизмдер тіршілік иесінің қажетті “өмірлік кеңіс-тікті” кеңейтуге қоршаған ортаның жаңа жай-күйіне бейім-делуге деген ұмтылысына негізделеді. Осы аталған жағдайдың өзі алуан түрлі тіршілік иесінің тірлік етуіне дүниеге келген біздің әр алуан болуымызға негіз болады. Сөйтіп, біздер “өмірге ұмтылыс” және “тіршілік үшін күрес” табиғи меха-низм болып табылатындығын, тірі материяның барлық ны-сандарының, оның ішінде адамның болмысына тән екендігін айтуға тиіспіз.

Міне, осы аталған жағдай адамзаттың барлық тарихына өзіндік із қалдырады. Ол “адамзат мәдениеті”, “қайталама табиғат” феномені болмысымен тығыз байланысты, біз ол туралы алда айтатын боламыз.

Сонымен қатар жоғарыда айтылғандарды төмендегідей ой-тұжырымдармен толықтыра кеткеннің артықтығы жоқ. Мә-селен, тіршілік иесінің тірлігі үшін күресін қарастыра отырып, біз бұл құбылыстың көлеңкелі жақтарын көлденең тартып, тығырыққа тірелмеуіміз керек. Тірі материяның табиғатында үйлесімділік “үстемдік етеді”, оның объективтік негізі тірі организмдердің тіршілік ету балансы болып табылады (бұл алдымен, белгілі бір кеңістік-уақыт жүйесінің аясындағы тірі материя болмысының негізгі принципі болып табылады).

Сондықтан өзінің барлық қиындықтарымен және күрделі мәселелерімен тіршілік дүниесі стихиялық-объективтік, рефлекстік, “соқыр” процесс болып көрінеді, онда жекелеген тіршілік иелерінің мінез-құлқы оның “еркін еркінің” іс-әрекетіне ғана бағынышты емес, сонымен бірге қайсыбір дербестіктен жоғары тұратын, көпшілік, сонымен бір мезгілде стихиялық процестерге ұшырайды. Біздің планетамыздың барлық тіршілік жүйесін және тірі организмдердің болмысындағы фактілерді түсіндіру үшін өз бетінше, спекулятивтік түсініктер мен бағаларды берген дұрыс болмас еді.

* * *

Per se:

Өмірдің мәні туралы және *тіршілік* иесінің сапалық мазмұны туралы сұрақ, аталған феномендерді мұқият талдау барысында оны анықтағанымыздай, Дүниенің “тканьдерінің” сапалық мазмұнының, Ғаламның болмысы мән-мағынасын түсінумен байланысты неғұрлым іргелі проблемаларды көр-сетеді. Шын мәнінде, *тіршілік иесінің* феноменін барабар түсіну, егер оны болмыстың табиғи нысандарының бірі ретінде қарастыратын болсақ, мәнді және негізді бола түседі. Өмір туралы дәстүрлі адами ұғым *жансыз* және өлі дүниені өмірге қарсы қоюмен байланысты болды, ал кең мағынада алатын болсақ, бұл “материя-рух” проблемасының болу аясына да қатысты.

Ғалам сол немесе өзге де нақты көріністерде өзінің *нақты болмысын* көрсететін материалдық және материалдық емес (рухани, витальді, идеалды) феномендердің алуан түрлі бола-тындығымен еркешеленеді.

Аталған болмыстың көрініс табуының нақты нысандарының бірі қарапайым бөліктерден басталатын әр алуан материалдық объектілер болып табылады. Барлық материалдық объектілердің өз кезегінде энергиясы болады, дәлірек айтсақ, олардың шоғырлану дәрежесіне орай әр алуан энергетикалық феномендерді еншілейді. Бірақта тап сондай энергияны материалдық емес объектілерде иеленеді, ондай объектілерді біздер *рухани феномендер* деп атаймыз.

Сонымен ғаламның барлық жекелеген феномендері энергияның көрініс табуының, *шоғырлануы мен белсенділігінің* ерекше нысандарын *білдіреді*. Аталған байланыста материя мен рухтың арасындағы Универсумды бөлудің жасанды шекарасының “жоғалуы” туралы айта кеткен жөн, бұл өзі-нің мәні бойынша объективтік табиғи шындықтың маз-мұнын барабар түсіну жолына кедергі болып табылады.

Бірақ сонымен қатар дамудың қазіргі даму деңгейі Ғалам энергиясының болу негізінде не жатыр деген мәселені көтеруге мүмкіндік береді. Көптеген ғалымдар дүниені жарату негізінде Дүлей күш жатыр дегенді жақтап, *таза ақ-паратты* алға тартады. Оның соңғысын Болмыстың өзімен, қазіргі бар Ғаламмен теңеуге келмейді. Сондықтан барлық Жаратылыс (Универсум, Ғалам) Тотальдік, Бірлік ретінде жалғыз – әмбебап және жалпыны түгел қамтитын – ақпарат кодын иеленеді, ол Ғаламның барлық алуан түрлі феномендерінің “дүниеге келтіретін бастауы” тәрізді көрінеді, оның әрқайсысы сондай-ақ оған тиесілі айрықша сипатты ақпарат кодын еншілейді, онда аталған құбылысқа мән-мағыналық жағынан жататын сапалар “құпия кілтте” жатады. Ондай “ақпарат теориясы” шеңберінде дүниені тірі және өлі деп бөлудің жасандылығы мен шарттылығы өзін-өзі дәлелдегендей болып көрінеді, бұл нәтижесінде Ғалам феномендерінің болмысы көрінуінің жекелеген тәсілдері, нысандары ғана болып шығады.

МӘДЕНИЕТ ТАРИХИ КЕҢІСТІК-УАҚЫТ БОЛМЫСЫНЫҢ МАЗМҰНЫ РЕТІНДЕ

Адам да жан-жануарлар сияқты жетілмеген. Адамның мәні – мәдениет… Адамзат биологиясы адамның мінез-құлқын “ойдағыдай” етіп шығаруға келгенде қауһарсыз. Осындай кем-кетік мәдениет құндылықтарымен толықтырылады. Адам индиви-дуум мен ұрпақ

шеңберінің аясында ғана қалып қоймайтын құндылықтар мен мақсаттар құрылы-мының сыртынан көрініс табатын институт ойлап тапты.

Адамның биологиялық жағынан жетілмеуіне орай оны мәдениетті жасауға мәжбүр ететіндігі адамзаттың бір тосын қыры болып табылады, пайда болған мәде-ниет сол бойда адамзат биологиясын құндылыққа қарай жіктеуді бастайды.

Станислав Лем.

Адамның тарихи болмысы туралы айта келіп, оның қызметі қайсыбір материалдық немесе рухани жағдайларда көрініп, "заттық" сипат алатындығын тағы да қайталап еске сала кеткен жөн. Көңіл-күй ауаны мен сезімдер, әр алуан ойлау нысандары, материалдық қызметтің нәтижесі және тағы басқалары *адамзат мәдениеті* деп аталатын феноменнің мәнін құрайды.

Біз аталған тарихи феноменнің мазмұнын біртіндеп кеңейте түсеміз, ал онда адамның барлық қызметінің нәтижелері жатыр деп түсінеміз. Осы тұрғыдан алғанда, мәдениет феномені қазіргі адамзаттың кеңістік-уақыт болмысының процесі ретінде қарастырылатын сол тарихтың өзіне бара-бар болады. Сол арқылы мәдениет (адамзаттың тіршілік етуінің биологиялық аспектілерімен қатар) тарих болмысының тікелей "пайда болуын" немесе "көрініс табуын" білдіреді. Қазіргі заманғы адамзаттың тарихы туралы айтқан кезде, кең мағынада алғанда, "мәдениет" шындығының феномендерін алдымен айтамыз. Осы айтылғандарға сүйене келіп, былай деп тұжырымдауға болады, айталық, тарих – Уақыттың өзі, оның болмысының, бұрынғыны қазіргімен байланыстыратын және ертеңгі күнге есік ашатын тірі тканьнің пайда болуымен мәдениеттің тура өзі әрекет етеді, бұл нағыз кең әрі әмбебап мағынада алғандағы мәдениет; бұл сан ғасырлық адамзат тарихының бірігей туындылары мен шексіз алуан түрлілігін қамтитын мәдениет; бұл өзінің фрагменттерінің бірде-бірін, өзінің көріністерінің бірде-бірін жоққа шығармайтын, олардың құндылық, этикалық, эстетикалық мазмұндарына, тарихи-мәдени феномендердің пайда болуы мен көрініс табуының нақты нысандарына тәуелсіз мәдениет.

Адамдардың түсінігінде тарихи болмыстың өзі мәдениет болып есептеледі, оның өзі әрекет етеді және мәдениет қыз-метінде көрініс табады, және өз кезегінде тарихи процесс тікелей мәдениеттің жетілуімен байланысты. Шын мәнінде де біз тарихи шындықты қарастыра отырып, біздің ақыл-ойымызға және біздің сана-сезімге лайықтысын зерттейміз, ал оның пәні адамдардың қолымен және ақыл-ойымен жасаған туындыларынан көрінетін мәдениет қызметі болып табылады.

Адамзат болмысы өзінің барлық тотальдығымен қоса білдіретін тарихтың өзі бізге "бағынбайды", ол біздің көз алдымыздан жылыстап кетеді, және тарихи уақытты оның тікелей әрі абсолюттік объективтілігін "ұстап қалуға" қанша тырысқанымызбен құр босқа әурешілік болып шығады.

Сонымен қатар мәдениет өткен кезең болмысының жекелеген эпизодтарының "көшірмесі" әрі жұрнағы іспетті. Ол өткен туралы толық әрі тұтас күйінде ұғым бере алмайды, ол бар болғаны бұрынғы өткен ұрпақ өмірі мен қызметінің фрагменттері ғана.

Бірақ сонымен қатар бұл "фрагменттер", "жарықшақтар" бізге келіп жеткен бұрын болған мәдениет шындығы, ол өзінің сан алуандығымен және мазмұнының байлығымен, тереңдігімен және қайталанбайтындығымен таңғалдырады, "мейірімсіз Уақыттың" еншісіне айналған адамзат мәдениеті ғимаратының қаншалықты зор әрі құдыретті болғанына болжау жасауға ғана болады.

Мәдениет туралы айтқанда, оған уақыт пен кеңістікте сіресіп тұрып қалған тарихи болмыстың феномені деп қарауға болмайды, қайта керісінше ол үнемі өзгеріс пен даму проце-сінде болды. Мәдениеттің гетерогенді сипаты ең алдымен мәдениеттің сан алуан жекелеген объектілерінің болғанды-ғынан көрінеді (бұл еңбек құралы немесе өнегелілік және өзге де рухани идеялар (нышандар, құндылықтар). Әрбір жеке адам, әрбір халық, тұтастай адамзат ұрпағы және өрке-ниет өзінің дербес, бірегей туындыларын дүниеге келтіреді (мейлі ол жетілмеген болсын, бірақ оның әрқайсысы өзінің жеке құндылығына ие болады). Осы арқылы миллиондаған индивидтердің шығармашылық қызметінің нәтижесінде мәдениеттің өзі жаңғырумен болады. Бұл жағдайда мәдениет-тің дамуының феномені туралы түсінуге мүмкіндік ашылады. Ал мұның өзі толық көлемде мәдени қызметтің феномендерін жасайтын және оны тұтынатындар болып табылатын адамзат индивидтерінің өздерінің қызметтеріне қатысты. Шын мә-нінде, сол немесе өзге өнердің (бұл терминді кең мағынада алғанда) дамуы туралы сол істің мамандарының қызметінен тыс түсіну мүмкін емес. Сонымен мәдениеттің тұтастай және жекелеген түрлерінің дамуы туралы сөз

қозғағанда оны техника мен технологияда, сондай-ақ мағыналық (құнды-лық) аспектіде көрінетін сабақтастықты қамтамасыз ететін адамдардың арнайы қызметі деп түсінген жөн.

Мәдениет феноменінің өзіне тән ерекшелік сипатының бірі онда "иесізденген" тарихи уақыт болып табылады, ол өзінің "бет-бейнесіне" ие болады, сол немесе өзге туындыны жасаған шеберлер туралы айтуға бізге азды-көпті негіз береді. Мәдени шындықтың көне мұралық фактілерінде абстрактілік емес, нақтылық пен жеке даралық кездеседі. Мәдени құбы-лыстардың "авторлығы" туралы енді толық негізде айтуға болады, бұл оны жасаушылардың ұлылығын көрсету деп түсіну керек. Онда жеке даралық барлық күш-қуатымен ілгері ұмытылып, адамзат болмысының ұжымшылдығын ғана емес, уақыттың өзін басып озуға тырысады.

Қазіргі заманғы адамзат мәдениетінің терең мәні әрбір жеке адам, яғни индивид өзінің шығармашылық ұлылығының нәтижесімен өзінің атын "өшпейтіндей" етіп шығаруға толық құқық алу дәрежесіне дейін жету мүмкіндігінде жатқан болуы әбден мүмкін. Тарих жылнамасында осыған дейін болған дүние түбірімен өзгергенде адам атаулының бәрінің аты тарихта қалатын болады. Балалардың жан-дүниесіндегі зор таланттардың тұншығуы туралы айтуға болады, жарайды, Антуан де Сент-Экзюпериден кейін қайғыра беріп қайтеміз. Міне, тап осы арада мәңгілік үйлесім мен бақыт іздеген жер басып жүрген адамның идеалды мақ-сатына жетудің мәні мүмкін осында жатқан шығар!

Қалай десекте тарихи-негізделген ойлау жүйесі бізге "күнәлі" жерден кетуге мүмкіндік бермейді, он сегізінші ғасырдағы испандық моралист Бальтасар Грасиан арман-тілек фантазиямен кірігіп кеткен кезде табиғат жаратуға қабілетсіз бірдеңе дүниеге келеді деп сақтандырған болатын. Сондықтан арман мен мақсаттарымызды жүрегіміздің бір түкпіріне жинап қойып, мүмкіндікке орай тарихи-мәдениеттің тірі тканін бұра тартпай одан әрі қарай зерттелік.

Мәдениетті тарихи кеңістік-уақыттың айырықша феномені ретінде зерттеуде біз адамдардың "алғашқы қауымдық жағдайының" дөрекі еңбек құралдарынан бастап, әдебиеттің, музыканың, сәулет пен сурет өнерінің ғажайып туындыларына дейінгі, ғылымның феномендеріне, өнегелілікке, махаббат пен ізгілікке дейінгі мәдени қызметтің әр алуан ұлы көріністерімен бетпе-бет келеміз. Сонымен қатар адамзат мәдениетіне қылыш, баллистикалық ракеталар, гильотиндер және Освенцимнің газ камералары және тағы басқа адамзат ұлылығының "адами көзқарасқа жат" туындылары да жатады.

Тек адамның мәдениетінде ғана Жұмақ пен Тозақ, Қайырымдылық пен Зұлымдық болмыстары туралы түсініктер көрініс тапқан. "Жұмақ-Тозақ", "Қайырымдылық-Зұлымдық" деп аталып, қарама-қайшылығынан біртұтастыққа айналған ұғымдарда адамның өзі "орын алады". Бұл – адамзат жетіліп, Ғаламның тұтастығы миллиардтарға және миллиардтаған бөліктерге бөлінгенді біртұтас етіп "жинақтауға" күш салған кездегі "күнәһар" болғаны үшін жаза.

"Баррикаданың бір жағында" тұрып адамзат тарихы мен мәдениетін объективті түрде түсіну мүмкін емес. Шындықты толық әрі объективті жағынан көрсету тек әлеуметтік болмыстың кез келген құбылыстарының берілгенінің мызғымайтын фактісі ретінде қабылдаған кезде ғана мүмкін болады (құндылықтарға адамдардың санасы мен дәстүрі арқылы берілген "құндылыққа" тәуелсіз түрде). Бірақ адам әлі күнге дейін "елестер тұтқынында" қалып отыр, "ақылмен" істелмейтін табиғаттың стихиялық дүлей құбылыстарына қатысты аңғалдық танытады, ал бұл арада сол немесе өзге ағайындардың қызметі туралы айтып жатудың өзі артық.

Бірақ бәрінен де қауіпті әрі ақылға сыйымсыз ондай "елестер" басқа өмір салтына, және өзге ұстанымдарға келе бермейтін "мәдени шыдамсыздықтың", мәдени шовинизмнің түрлі нысандарының пайда болуына әкеп соқтырады, ондайларды "өзімдікі" дейтіндер үшін бұл "бірден-бір дұрыс" нәрсе болып көрінеді.

Адамзат болмысының барлық сан алуан нысандары, этникалық, конфессиялық, топқа бөлінушілік, кәсіби және өзге де жеке меншік мәдениеттердің байлығы сандаған ұрпақ-тар өмірінің мыңдаған жылдар бойы жинақтаған тәжірибесіне негізделген дәстүрлер арқылы адамдардың тарихи болмы-сының сыртқы көрінісі болып табылады.

Тарихтың ақиқат феномендері ретінде, олардың "құндылықтарының" мазмұнына қарамастан барлық мәдениеттердің немесе жеке көріністердің тең құндылығын мойындайтын көзқарас әлдеқайда шыншыл әрі нәтижелі болып табылады. Бұл шындықтың ауылынан алыс жатқан, мәдениет феномендерін бағалау мен түсіндіруді өз беттерінше бұрмалап көрсеткен не бір "елестерден" құтылуға жасалған алғашқы қадам болып табылады.

Өзінің мазмұны жағынан позитивтік екінші міндет барлық мәдениеттердің іргетасында жатқан жалпы негіздерді іздеу деуге болады; сол объективті факторлар олардың диалогына және бір-біріне жақындауына жәрдемдеседі, соны-мен қатар сол немесе өзге мәдениет дәстүрлерін қолданушы адамдарды да бір-біріне жақындастыра түседі.

Мәдени диалог пен алмасу – ол біздің заманымыздың ойлап тапқаны емес. Қазіргі кездегі адамзаттың барлық тарихы мәдениеттердің үздіксіз өзара әрекеті мен өзара бір-бірін байыту процесінен тұрады (сонымен бірге ол құндылық аспектісін бағалаусыз күйінде). Ақыр соңында "таза" мәдениеттің, қандайда бір жекелеген адамдар қауымдас-тығының бар екендігі туралы түсінік тарихи тұрғыдан мүлдем дұрыс емес.

Адамзаттың биологиялық туысқандығы мәдениетің туыс-қандығымен толығады, оның бастауы, тамыры "ғасырлар түнегінде" жойылады. Әртүрлі дәрежеде толық болып көрінетін жекелеген халықтардың тарихи жады біздің заманымызға бағзы заманғы ата-бабалардың дауысын "жеткізді". "Мәдениет" феномені дегеніміз осы, ол халықтардың ұжымдық "жады" тәрізді көрінеді. Әрбір халық тура жеке адам, отбасы, ру және т.б. сияқты өзіне тән бірегейлікті, қайталанбайтын тағдырды, өмірлік жағдайларды реттеудің өзіндік тұтқаларын ақпаратты сапада сақтау, қайта жаңғырту және берудің бірегей тәсілдерін, осы құбылыстардың мағыналық өңделуі, түсіндірілуін еншілейді. Ақпаратты берудің неғұрлым жетілген түрі болуы мүмкін (генетикалық, атом-дылық, субатомдылық, кванттық деңгейлерде), бірақ біз үшін "мәдени дәстүр" үйреншікті, түсінікті және іс жүзінде қажетті болып табылады.

Сонымен мәдениет туралы айтқанда біз оның көп қырлы тарихи құбылыс екендігіне, өзінің архитектоникалық жағынан күрделі, мазмұнының негізінде тұрақты қозғалыс пен перманентті даму жағдайында болатындығына назар аударуға тиіспіз.

Бұрын көтерілген мәселелердің маңыздыларының бірі мәдениеттің субъектісі туралы мәселе болып табылады. Мәдени жетістіктердің бірден-бір, нағыз жасаушысы адамның ұлылығы, ол ұжымдық немесе жеке авторлықтан тәуелсіз болады. Адамның туындысы – оның ақыл-ойы мен шеберлігінің құдыреті. Басқа ешқандай тіршілік иесі мәдениет деп аталатын құбылысты жасай алған жоқ.

Мәдениетте "жансыз өзге болмыс пен тірі материяның" шындығы бар. Мол немесе өзге "мәдени" феноменді құру үшін заттар, тіпті жансыз материяның құбылыстары қолданылады. Мүсінші үшін ол саз, металл, тас, музыкант үшін әртүрлі материалдан жасалған аспаптар, тоқымашы үшін өсімдік талшықтары және малдың жүні, дәрігер үшін әртүрлі табиғи заттардан жасалған пилюлдер... Сонымен бір мезгілде мәдениетті жасау адамдардың өмірлік энергиясының (олардың ойларының, эмоциясы мен тәжірибесінің) көрінуі болып табылады.

Бірақ сонымен қатар мәдениет туындылары бұл екі фактормен үйлеспейді, ал онысыз олардың болуы да мүмкін емес. Онда қандайда бір сапалық жағдай орын алады. Ал "ештеңе емес" деген – мағына, құндылық, адам оны пайдалану, қабылдау, тұтыну барысында сол немесе өзге құбылысқа, затқа беріледі. Онысыз мәдениеттің көне мұралық фактісі өзінің барлық мән-мағынасын жояды, олар күйрейді. Әрине, туынды оны жасаушысы үшін қандайда бір құндылықты еншілейді. Міне, осы арада мәдениет феномендерінің "сапасының", олардың өзара тең еместігінің, тарихи болмыстарындағы әр алуандылығының шекарасы көрінеді.

"Құндылық" ұғымы тарихи сипат алып, өзінің абсолюттігінен, жалпыға бірдейлігінен, уақыттан тыс болатындығы мен барлық жерде кездесетіндігінен айырылуда. Құндылық салыстырмалы түрде, таңдау сипатына ие. Бір мәдениетте маңызға ие болса, екіншісі үшін ешқандай қызығушылық туғызбайды; ал бір адам үшін қызмет етсе, екін-шісіне жараспайды. Осындай "құндылықтың салыс-тыр-малығы" өзі үшін сол немесе өзге құндылықтар ретінде қабылдайтын көптеген жекелеген индивидтердің болуының ғана емес, сонымен бірге сол немесе өзге мәдениеттің жеке даму ерекшеліктерін көрсетеді.

Осы тұрғыдан алғанда, әртүрлі мәдениеттердің өкілдері арасында болатын түсінбеушілікті айтуға болады. Олардың әрқайсысы өзінің құндылықтарын дұрыс деп есептейді, немесе ол жалпы алғанда оның жеке тұлғасының сапасы болып табылады. Индивид үшін оның руханилығының, психологиялық денсаулығы мен материалдық игілігінің негіздерінен бас тарту қолайсыздыққа ұшыратады.

Сонымен мәдениеттердің алуан түрлілігі, халықтардың, адамдардың жекелеген қауымдастықтарының тарихи болмысының оқшауланған өзіндік ерекшелігі адамдардың мінез-құлықтарының, өмір сүруінің, құндылықтарды белгілеудің өзіндік қалыптасқан жай-күйін айқындайды.

Сонымен бірге индивидтердің мінез-құлқында аталған мәдениет өзінің сыртқы болмысын табады, сол арқылы ол "өмір сүріп", байып, дами түседі. Тек адамдардың қызметі ғана мәдениеттің статикалық, "өлі" жағдайдан қозғалысқа, қайта жаңғыруға өтуіне мүмкіндік береді.

Осы аталған жағдай ғана "тарихи кеңістік-уақыт" болмысының іргетастық жағдайларының бірі ретінде тарихи және мәдени сабақтастық туралы мәселені өзекті мәселеге айналдырады.

Қазіргі заманғы адамзаттың болмысын басқаша түсіну арқылы тарихи-мәдени сабақтастық органикалық бірліктегі үш сәтті, яғни өткенді, бүгінгіні және болашақты қамтып, тарихи уақыттың болмысын білдіреді.

САБАҚТАСТЫҚ – ТАРИХИ КЕҢІСТІК-УАҚЫТТЫҢ БОЛМЫС МӘНІ МЕН ЖАЙ-КҮЙІ

Әңгіменің өн бойында тарихи уақыттың бір жолда және бір бағытта болатындығы туралы ой айтылды. Тарих туралы айтқан кезде (оның уақыт кесіндісі бойынша) мәселе сол тарихи шындықтың қозғалысы мен дамуы жөнінде деп түсін-ген жөн, ол тарихи болмыстың кеңістігі нәрсесін құрайды. Сөйтіп, кеңістік-уақыттың тарихи болмысы бір бағыттағы қозғалыс процесін көрсетеді: өткеннен қазіргіге, ал оның өзі бір мезгілде болашақпен "араласып кетуі" арқылы өзі бұрынғы болып қалады. Мұның өзі тарихи уақыт болмы-сының осы үш ипостасінің ажыратылуының салыстырмалығы туралы айтуға мүмкіндік береді.

Тарихи болмыстың тарихи кеңістіктің нақты болатын феномендерімен байланыста болатындығына мән бере отырып, біз соңғысының болмысын өткеннен және қазіргіден көре аламыз, және олардың болашақта жоғары деңгейде дамитындығын батыл түрде айта аламыз.

Мұндай жағдайда біз тарихи болмысты әлде не деп түсі-неміз, оның өткеннен (бұрынғыдан) қазіргіге қарай дамуы туралы құбылыс өз кезегінде тарихи эволюцияның бірыңғай процесінің белгілі бір сатыларында, кезеңдеріндегі сапа ретіндегі нақты құбылыстың "өткені" мен "қазіргісі" туралы айтуға негіз болады.

Аталған аспектіде өткен, қазіргі және болашақ тап сол тарихи шындықтың сапалы "айырықша жай-күйі" бола отырып, дамудың тап сол тізбегінің буынын құрай келіп, ажырамайтын себептік-салдарлық (каузальды) байланыста болады. Бұрынғы қазіргіде "өліп", оған өзінің жинаған барлық тәжірибесін "береді"; қазіргі оны қабылдай отырып, байи түседі, немесе одан бас тартады, бірақта кез келген жағдайда "болашаққа" беруге ұмтылған өзінің жеке тәжіри-бесі құрылады.

Бұл аталған процесс тарихи кеңістік-уақыттың нақты болмысының тарихи-мәдени аспектісінде сабақтастық сипатына ие болады, бұл өткеннің тарихи және мәдени феномендерді қазіргіге беруі және бір мезгілде оны қазіргінің қабылдап алуы деп түсінген жөн. Бұл орайда тарихи-мәдени сабақтастық механикалық процесті білдірмейді, онда өткен-нің тәжірибесі (*сабақтастық объектісі*) *сөзсіз, толық күйінде, барабар болып* қабылданады және *сабақтастықтың әлеуетті субъектісін* меңгереді, оны *әлеуетті субъектіден сабақтас-тықтың* актуальді субъектісіне айналдыруға жәрдемдеседі.

Қазіргінің өткеннің тәжірибесін меңгеру немесе маңызын білу өткеннің құндылығын мойындау негізінде ғана мүмкін болады. Бүгінгі мәдени құндылықтар, қазіргі уақыт үшін маңызды дүниелер қазіргі күннің қажеттілігіне сол немесе өзге дәрежеде бейімделген бұрынғы уақыт құнды-лықтарынң экстарктісі болып табылады. Осы арқылы мәдениет жетіс-тіктерінің жаңа нысандарын, технологиялары мен теника-ларын құруда пайда болатын мәдениеттің тұрақты прогресі, тарихи-мәдени шындық феномендерінің мән-мағынасы мен құндылықтарының түсіндірілуі жүзеге асады.

Бүгінгі күнгі мәдениет немесе "мәдениеттің бар болуы" нәтижесінде екі негізгі "санатқа" бөлінеді: мәдени мұра және мәдени дәстүр. Әрине, бұл айырмашылық таным үшін ғана шартты және экзистенциялы болып табылады.

Біз мәдени мұра туралы айтқанымызда оны Жер шарында өмір сүрген адамдардың жинаған мәдениет тәжірибесі деп түсінеміз. Адамның ұлылығы арқасында жасалғанның бәрі мейірімсіз уақыттың тезіне төтеп берді. Мәдени дәстүр өз кезегінде маңызы бар мәдени мұра болып

табылады, бұл келесі ұрпақ қажетсінетін және үнемі дамитын, байитын және жетілдіріле беретін мұра болып есептеледі.

Басқаша айтқанда, біз мәдени мұра туралы айтқанымызда тарихтың барлық кезеңдеріндегі жинақталған байлық атаулының бәрін назарға алып отырмыз, сонда мәдени дәстүр өмір сүріп жүрген адамдардың пайдаланылатын, олар үшін құндылық ретінде қызмет ететін мәдени мұраның сол бөлігі болады, ол іс жүзінде маңызға ие және адамдардың кәде-сіне жаратылады.

Міне, осы тұрғыдан алғанда, мәдени мұра тарихи жадының мазмұнын құрайды, сонда мәдени дәстүр іс жүзінде сабақтастықты еншілейді. Сабақтастық айырықша тарихи және мәдени феномен, оған өткеннің құндылықтарының маңыз-дылығына орай "таңдаушылық", соңғысының қазіргі үшін меншікке, маңыздылыққа, құндылыққа айналуы тән.

Тарихи сабақтастық адамзат болмысының айырықша феномені ретінде адамдар ұрпақтарының генетикалық (биологиялық) туысқандығы фактісінде өзінің көрінісін табады, соның нәтижесінде ата-аналарынан балаларға көзге көрінетін және дербес ерекшеліктері туралы ақпараты бар ерекше генетикалық кодтар беріледі. Бұл жағдайда сол адамзат түрінің мәндік сипаттарын сақтауды қамтамасыз етуімен көрінетін өзінің "табиғи" тарихи сабақтастықтығымен айқындалады. Аталған механизмнің әрекеті таңдау сипатына жатпайды, керісінше ол қатаң негізделген процесс. Бұл байланыс бір кезең адамдарын ғана байланыстыратын жіп ғана емес, сонымен бірге бұрынғы және қазіргі ұрпақты бір тұтастықта туысқан ететін байланыс. Ол адамдардың өмірден кетуіне орай үзіледі, соған орай олардың өсіп-өнуіне деген қабілет пен ұмтылыс та тоқтайды. Бұл қауымдастық немесе туысқандық қан деп деп аталады.

Адам дүниеге өзімен бірге келген мәнін өзінің тіршілік ету кезеңінде жинаған тәжірибесі арқылы меңгерген сапалары мен қасиеттерімен салыстырғанда ешқандай өзгерте алмайды. Мұндай мән әрбір адамның бірегейлігін, жеке тұлға екендігін білдіреді, оның жеке тағдырының сипаты мен ерекшеліктерін айқындайды.

Бірақ екінші жағынан алып қарағанда, мәдениет деңгейінде көрінетін сабақтастық адамдардың тарихи-генетикалық байланыстарына қатысты жағдайларда байқалатын қатаң қажеттілікке негізделмейді. Осы жағдай мынадай фактіні айқындайды, яғни мәдени сабақтастық адамдардың эмоциялық-ақыл-парасат қызметінің нәтижесін, олардың мәдени феномендерді зерттеу, меңгеру, сақтау және одан әрі дамыту, жетілдіру жөніндегі нақты-практикалық заңды-лық салдарын білдіреді.

Оның соңғысы мәдени мұраның маңызын көрсету ретінде көрінеді, бұл туралы жоғарыда айтып өткен болатынбыз, сондай-ақ оның болуының өзі тарихи дәстүрдің мазмұны мен пәні ретінде мәдениет феномендерінің аталған болмысы туралы тікелей айтуға дәлделді негіз болады.

Жоғарыда аталғандарды қорытындылай келгенде, тарихи-мәдени сабақтастық феноменінің тарихи көне мұралық фактілердің жай болмысы болып табылмайтындығына мән беру керектігі туындайды. Оның соңғысы тұтастай алғанда, жансыз материяның элементтері ретінде ғана маңызға ие, олардан оның материалдық нысаны құралады.

Сабақтастық тек субъективтік фактордың әрекет етуімен байланысты проблемалардың айырықша аспектісін зерттеуге назар аударуды талап ететін барабар көріністен әлдеқайда мазмұны ауқымды келеді.

Тарихи-мәдени сабақтастықтың қарастырылып отырған субъектісі мәдениеттің өзі немесе аталған шындықтың сол немесе өзге феномендері болып есептелмейді, ал адамдар жекелеген индивидтер, сондай-ақ олардың әртүрлі нысандағы ұйымдық бірлестіктері ретінде, ақыр соңында барлық адамзат тарихтың айырықша біртұтас субъектісі ретінде болады. Адамдардың ең озық дербес қызметінің өзі мәдени сабақтастық пәні ретіндегі тарихи феномендердің болуымен байланысты, бұл сабақтастықты пайдаланушы және жалғастырушы болатын жекелеген адамзат индивидтерінің мәдени даму деңгейіне, сипаты мен мазмұнына қатысты.

Осы байланысқа қатысты мынадай ой туындайды, тарихи кеңістік-уақыт болмысының айырықша феномені ретінде алынған мәдениеттің өзі гетерогенді құбылысы ретінде көрінеді, бұл оны ішінара, жеке мәдени феномендердің, жекелеген фактілердің, құбылыстар мен оқиғалардың көптігі ретінде ұғынуға мүмкіндік береді.

Аталған аспектіде жекелеген индивидтер мәдени мұра мен мәдени дәстүрдің барлық ауқымын іс жүзінде қолданушылар бола аламайды. Оған тек тотальдық тұтастықты иеленетін адамзаттың өзі ғана қабілетті болады. Міне, осыған орай, тарихи-мәдени феномендер болмысының алуан түрлі нысандарының бәрі, тарихи және мәдени дәстүрлерді пайда-ланушылар болып табылатын

көпшілік субъектілер мәдени мұраны сақтаудың шарты, және мәдени сабақтастықты қамтамасыз етудің табиғи-тарихи механизмі болып табылады.

Жүйені ықшамдау, тарихи процесті гомогенизациялау тарих пен мәдениеттің субъектілерін де, объектілерін де объек-тивті түрде қолайсыз жағдайға ұшыратады. Керісінше, әлеу-меттік жүйенің стратификациясын күрделілендіру, олардың бейімделу механизмдерін көтеру адамзаттың тіршілік ету қабілетін арттыратындығын, өзгеріске түскен сыртқы фактор-ларға оның тез бейімделуін жақсартатындығын білдіреді.

Адамзат әртүрлі әлеуметтік жүйелердің мүшелері болып табылатын, әр алуан тарихи-мәдени түрлерге жататын жеке адамдардан тұрады, бұл сол мәдени феномендерді барынша толық сақтауда зор маңызға ие болады. Аталған жағдай жеке тарихи құбылыстар ретінде мәдени дәстүрлердің нақты болуын жүзеге асырады (зергерлік өнер, каллиграфиялық хат, жүгері алқабын өңдейтін агротехникалар дәстүрі және т.б.).

Қазіргі типтегі бұрын өмір сүрген және бүгінде тіршілік ететін адамдардың бірде-бірі мәдени дәстүрдің барлық жиынтығын пайдалануы мүмкін емес, ал ондай болған күнде оның өзі өте қауіпті құбылыс саналар еді. Біз адамзат тари-хынан қауіпсіздік жүйелерін қамтамасыз ету тұтқаларын биологиялық деңгейден де, әлеуметтік-мәдени деңгейден де таба аламыз, олардың арасындағы айырмашылыққа келетін болсақ, бірінші тобы неғұрлым негізделген, табиғи-объективті сипатқа ие (индивидтердің ерікті еркіне тәуелсіз тұрғыдан алғанда), ал екіншісі сол индивидтердің нақты қызметінің сипаты мен мазмұнына тәуелді болады, соған байланысты релятивті, субъективті сипатты иеленеді. Адамзат индивидумы қарымы адамзаттың мәдени мұрасының баламалы түрде барлық ақпараты туралы білу мүмкіндігін иеленеді, бұл адам миының шексіз мүмкіндіктеріне байланысты, ол былайша айтқанда, ең жетілген био-компьютер тәрізді. Бірақ қазіргі заманғы адамзаттың басты проблемасы зор ақпарат ауқымын сапалы пайдалануды қамтамасыз етуге қабілетсіздігі болып табылады. Мұндай жағдай барлық адамзат қауымдастығының шегінде материалдық-пәндік феномендер мен ақпаратты (білімді) бөліп орналастырудың объективті қажеттілігіне негізделеді. Жекелеген индивидтердің өте көп болуы, әлеу-меттік жүйелерді ұйымдастырудың күрделілігі қолайсыз сыртқы әсерге олардың төзімділігін қамтамасыз етеді және сонымен қатар жаңаны іздеу тұтқасын жасайды, бұл орайда ол нысандардың үнемі қозғалыста болуын, дамуы мен өзгеруін жүзеге асырады.

Осы айтылғандардан шығатын қорытынды, *тарихи-мәдени сабақтастықтың феномені белгілі бір мәдени құндылықтарды бір ұрпақтан екіншісіне беру процесін білдіреді. Бұл орайда осындай берудің өзі берілген мәдениет тәжірибесін қабылдау деңгейін айқындайды.*

Сонымен мәдениет тәжірибесін “беру-меңгеру” жағда-йында байланыстың ең жоғарғы деңгейі қамтамасыз етіледі, атап айтқанда, жаңа кезеңнің процесі, сапалы түрде мәдениет феномендерінің жаңа болмысы, оның ішінде олардың шығармашылықпен одан әрі даму жолдары және жетілуі назарға алынады.

Бұл орайда “құндылықтың”, “мән-мағынаның” мәліметтері өзгеріссіз қалады, олар өз кезегінде жаңа “мән-мағынаға” ие болады, яғни түрі жағынан қаншалықты өзгеріске ұшырамаса, мәдениеттің нақты феноменінің мағыналық мазмұны соншалықты өзгеріске түседі.

Тарихи және мәдени сабақтастықтығы өзінің мәні бойынша объективті шындықтың синтетикалық феномені екендігін көрсетеді. Ол механизм болып табылады, сол арқылы *барлық Ғаламның болмысы ретінде қаралатын тарихи кеңістік-уақыттың* тканін құрайтын тарихи-мәдени феномендердің болуы анықталады.

Сонымен қатар қазіргі адамзатқа тән аталған сабақтастық жеке феномен болып табылады, ол адамзат индивидумдарының ақыл-ойын, сезімдері мен икемдерін әр алуандық пен байлықта көрсететін өзіндік адамзат мәдениеті аталатын, бірегей құбылыстың құрушылары болып табылатын қазіргі адамдар түрінің тарихи тіршілік етуімен тікелей байланысты.

Бірінші кезекте сабақтастық тарихи кеңістік-уақыттың үзілмеуінің көрінісі, бұл орайда тарих пен мәдениеттің жеке-леген элементтерінің болуы жүйенің көпшілік өзге элемент-терімен байланыстан тыс және тысқары түрде мүмкін емес. Бұл ақиқат тек уақыт аспектісіне ғана емес, сонымен қатар кеңістіктіктің уақытпен арадағы өзара үйлесіміне де қатысты.

Қазіргі адамға тән аталған тарихи-мәдени сабақтастық тарихи және мәдени болмыстың гетерогенді сипатына негіз-делген. Адамзат тарихында тарихи-мәдени типтердің саны өте көп, олар белгілі бір дәрежеде “түйсік нүктелерінде” көрінеді, бұл, егер генетикалық болмаса (жеке тарихи), ендеше экзистенциялы-құндылық (мағыналық) жақындықтың болу мүмкіндігін дәлелдейді.

Сондықтанда мәдениеттің пайда болуының нақты нысаны құрылымы мен функциясы жағынан күрделі құбылыс болып табылады, онда әр алуан, тіпті бірі-біріне қарама-қайшы келетін мәдени дәстүрдің элементтері мидай араласып жатады, бұл өз кезегінде "мәдени" ақпаратты берудің бірегей, айы-рықша тәсілін айқындап береді және мәдени сабақтастықтың айырықша түрін қалыптастырды.

Мәдени сабақтастықтың сипатына, ерекшелігіне, нақты көріністерінің иірімдеріне мәдени феномендерді жасаушы және мәдени сабақтастықтың бірден-бір субъектілері – адамзат индивидтерінің өз сапасы үлкен әсер етеді. Мәдениеттің сабақтастығы – адамдардың, олардың әртүрлі ұйым-дарындағы қауымдастықтарының қызметінің өзіне тән ерек-шелігі бар нысандарының бірі, мәдениет материалдық жағы-нан болсын, рухани тұрғыдан болсын, өзінің көрініс беруі аспектілерінде адамдардың нақты өмірлік қызметінің көрінісі болып табылады. Бұл аталған жағдайда сабақтастық жекеле-ген индивидтердің қажетті, маңызды және жаңа жағдайға сол сәтте қолдануға керекті мәдени мұраның сол "беру-меңгеру" көлеміне орай қызметі бойынша мүмкін болады.

Сондықтан *мәдени сабақтастық сапасының* өзі *оның субъектілерінің сапасына* тікелей байланысты болады.

Мәдени сабақтастық, бұрынғы мәдени тәжірибені қолдану көне нысандарды сол қалпында көшіре салумен, еліктеумен сыйыспайтындығын атап өткен дұрыс. Адамның жеке сапасының дамуы, оның ақпарат мәдениетімен жан дүниесінің баюы, социумның жетілуі адамдардың шығармашылық белсенділігін көрсету үшін жаңа көкжиектер ашады. Бұ-рынғы тәжірибе өздігінен өзі қызықты не маңызды бола қоймайды, бүгінгі күннің "ең маңызды мәселесін" жүзеге асыру мәдениет прогресіне сүйенеді, бұл ең алдымен шындық болмысты көрсетудің және оның мән-мағынасын сол қалпында ұғынудың жаңа, бұған дейін белгісіз болған нысандары мен тәсілдерінің дүниеге келуі деп түсіну керек.

Мұның өзі мәдени процестің, сонымен қатар тарихи прогрестің ескінің (бұрынғының) тәжірибесін қазіргімен үйлесімділікте болуын қамтамасыз етуге қабілеттілігімен ерекшеленетіндігі туралы айтуды талап етеді. Сабақтастық мәдениет болмысының жаңасын, мән-мағынасының жаңаша түсінбейтін және жаңа нысандарды дүниеге келтіруге мүмкіндік бермейтін реакциялық күшке айналуға тиіс емес.

Сонымен қатар адамдар қауымдастығы өмірінің бастауын жүйелеу тұрғысынан алғанда мәдени мұраны жою, оны абсолютті түрде қабылдамау ақылға қонымсыз әрі қауіпті болып көрінеді, бұл бөтен-мәдени нысандар мен мағыналар-ды аталған жағдайдағы олардың өмір сүру қабілеттілігін есепке алмай механикалық тұрғыдан көшіре салумен бірдей болады.

Бұл орайда мәдениет болмысының тарихи феномен ретінде миллиондаған адамзат индивидтерінің стихиялық қызметінің нәтижесі екендігін атап өткен жөн, және кез келген "орталықтандырылған жоспарлау мен басқаруға" деген талпыныс тығырыққа келіп тіреледі. Міне, сондықтан да қазіргі за-манғы мәдениеттің дамуының қашып құтылмайтын және алдын ала болжап болмайтын тағдырын реализм тұрғысынан қабылдай білу керек, ол бір-бірімен мейілінше қарама-қайшы келетін гуманитарлық, экономикалық, идеологиялық сипаттағы көптеген факторлардың әсерімен қалыптасады.

Мәдениет сабақтастығы проблемасының маңызды аспектілерінің бірі мәдениет қызметі субъектілерінің ақпаратты беру-меңгеру бойынша байланысын лайықты деңгейде жүзеге асыруға қабілеттілігі туралы мәселе көлденеңдейді, ол шын мәнінде мәдени сабақтастық феноменінің негізгі мазмұны болып табылады. Әрбір индивидтің, адамдар қауымдасты-ғының, тіпті тұтастай ұрпақтардың өмірі қайталанбайтын тарихи сипаты бар сансыз көптеген жағдайлардың әсерімен жүретіндігі сөзсіз. Сондықтан сол немесе өзге қоғамның немесе уақыттың "типтік" өкілдерінің қан-дайда бір жинақ-талған тарихи-мәдени келбетін жасау мүмкін емес. Тарих болмысының күрделі болуы қазіргі заманғы адамзат өкілінің абстрактілі түрде бола алмауымен айқындалады. Адамды объективтік құбылыс ретінде қарастыра отырып, оның біре-гейлігін, қайталанбайтындығы мен дербестігін алға тарту керек. Сонымен қатар адамзат қауымдастығы өзінің құрылы-мы жағынан ғана күрделі емес, сонымен бірге мазмұны мен индивидтердің бірлесіп атқаратын функциялары бойынша да күрделі болады, онда бір-біріне қарама-қайшы ағымдар, күштер мен факторлар әрекеті байқалады.

"Үшінші күштердің" ықпалын есепке ала отырып, аталған жағдайда, сыртқы фактордың әсерінен мәдениет сабақтастығы тарихи-мәдени болмыстың мүмкіндіктерінің біріне, нақты баламалардың біріне айналады. Ол сол арқылы тарап-тардан бәсекеге түскен өзге күштердің күшейе

түскенін басынан өткере отырып, тарихи шындық болмысының сөзсіз, неғұрлым "күшті" факторы ретінде өзінің ұстанымын "жо-ғалтады". Бұл арада мәдени сабақтастық "өз бетінше" өмір сүретін, адамдардың тек эстетикалық мақсаттарға ғана қолданылатын, нақты мағыналық және құндылық-пайдалы мазмұнынан айырылған жылтырауық күйге түсіп, жол-жора күйінде құлдырау қаупін сезінеді.

Жоғарыда айтылғандарға сүйене отырып, әлеуметтік институттар мен адамзат индивидтерінің эволюциясын болуына байланысты қазіргі адамзат қоғамының тарихи даму тұрғысындағы мәдени сабақтастық проблемаларын сапалы түрде қайта ой елегінен өткізу қажеттігі туралы айтуға тура келеді.

> *"Әлемде "қырғи-қабақ соғыстан" кейін адамдар арасын-дағы неғұрлым маңызды айырмашылықтарды идеологиялық, саяси немесе экономикалық тұрғыдан бөліп қарауға келмейтін болды. Бұл – мәдениеттің айырмашылығы. Халықтар мен ұлттар "Біз осы кімбіз?" деген ең қарапайым сұраққа жауап табуға күш салып келеді. Және де олар дәстүрлі түрде өздері үшін неғұрлым үлкен маңызға ие ұғымдарға сүйене отырып, жауап қайтарады. Адамдар өзінің шыққан тегі, діні, тілі, тарихы, құндылық, салт-дәстүр және қоғамдық инсти-туттар тәрізді ұғымдарды пайдалану арқылы өзінің кім екендігін айқындайды. Олар өзін мәдени топтарға сәйкес-тендіре жатқызады, яғни өзін тайпаларға, этникалық топтарға, діни қауымдастықтарға, ұлттарға және кең мағынада алғанда, өркениетке телиді. Адамдар өзінің кім екендігін білмей тұрып, саясатты өзінің жеке мүддесі үшін пайдалана алмайды. Біз өзіміздің кім екенімізді тек бізге ол белгілі болғаннан кейін ғана барып білеміз және тек содан кейін ғана біз өзіміздің кімге қарсы екендігімізді білеміз".*
>
> *Самюэль Хантингтон.*

XX-XXI ғасырлар тоғысында жаһандық (планеталық) тәртіптің ішіндегі ашық жүйеге айналған қазақстандық қоғам өзінің тарихи-мәдени болмысының барлық бағыттары бойынша терең өзгерістерді бастан кешіруде. Қоғамның түбегейлі реформалау процестері кеңес өкіметі тарағаннан кейінгі кезеңдегі республика тарихының күрделі кезеңінде жүзеге асты. Ондағы мақсат әлеуметтік жүйелер болмысының жаңа сападағы парадигмасын қалыптастыру және адамзат индивидтерінің тіршілік етуін қамтамасыз етумен айқындалады. Бұл процесс материалдық-заттық негіздерді жаңар-тумен қаншалықты байланысты болса, адамзаттың тіршілік етуін құрайтын құндылықтардың өзгерумен де сондай дәрежеде байланысты. Біздің көз алдымызда миллиондаған адамдардың тыныс-тіршілігі түгелдей алға қарай жылжуда, қоғам тұтастай алғанда, мемлекеттің өміріндегі моральдік-құндылық, саяси, экономикалық, идеологиялық негіздер өзгерістерге түсуде.

Бұл процесс ешқандай қиындықсыз, әлеуметтік-саяси және ізгілікті іркіліссіз өтті деуге болмайды. Қазақстандық қоғам әлі күнге дейін қол жеткен барлық жетістіктерге қара-мастан, аталған кезеңнің тиісті қарама-қайшылықтарымен, қарама-қарсылықтарымен бірге өтпелі, транзитті кезең жағдайын бастан кешіруде. Мұның негізгі себептерінің бірі кешегі кеңес дәуіріндегі әміршілдік жүйеге тән үйлеспеушілік пен жағымсыз жағдайлардың салдары болып табылады. Бұл жұрттың бәріне белгілі жағдайлар, атап айтқанда, күннен күнге күшейіп, тереңдеп бара жатқан экологиялық проб-лемалар, бүгінгі күн шындығымен қарағанда, өндірістік күштерді тиімсіз орналастыру, қала мен ауыл арасындағы елеулі айыр-машылық және т.б.

Дейтұрғанмен қазіргі заманғы жаңа үлгіге көшу бұрын-соңды көрмеген жаңалықтарды, субъективті сипаттағы фак-торлардың әсерімен болатын проблемалар мен қарама-қай-шылықтарды туғызды. Қоғам идеялық дағдарыстың салдары болып табылатын стихиялық процестердің "тұтқынында" қалды, оған тұрғындардың негізгі бөлігінің қоғамда болып жатқан өзгерістерді тиісті дәрежеде түсінуге қабілетсіздігі алып келді. Міне, тап осындай жағдайда қазіргі шындықтың жағымсыз, "кері" жағы көлденеңдеп тұра қалды. Адамзаттың ортақ үйінің және жеке адамдар ара-сындағы қатынастарының орныққан бұрынғы құндылықтары тез қожырай бастады. Оңай олжа табу, "қандай жолмен болса да" тез баю көптеген қазақстандықтардың өмірлік мақсатына айналды.

Жағымсыз құбылыстар қоғам өміріне де әсер етпей қойған жоқ, ауқымды адамзат жүйелерінің (этностардың, социумдардың, мәдениеттер мен өркениеттердің) сапалық тұтастығын, өздік болмысын сақтауды қамтамасыз ету тұтқасы әрі қоғамның "іргетасын бекітетін", біріктіретін күші болып табылатын қоғам өмірінің мемлекеттік бастауының әлсіреуіне әсерін тигізді. Сонымен қатар жұмыс істейтін билік құры-лымдарының өздерінде мүлдем жағымсыз жәйттер орын алды, содан келіп ескі саяси жүйе мен мемлекеттік биліктің пайда болған жаңа институттарының арасында қарама-қарсы-лықтың болуына әсер етті. Мемлекет билігінің әлсіреуі сал-дарынан қылмыс көбейді,

ол кеңес өкіметінен кейінгі кезең-дегі Қазақстанның ең ірі әлеуметтік проблемаларының бірінен саналады. Экономикалық дағдарыс, әлеуметтік, саяси, этносаралық және жеке тұлғалар аралық қатынастардың шиеленісуі, экологиялық проблемалардың ушығуы тұрғын-дардың республика аумағынан жаппай көшуіне әкеп соқ-тырды, бұның үлкен жағымсыз салдарын тигізгені әлі күнге дейін сезілуде.

Егеменді Қазақстанның тарихын қарастыра отырып, оның даму ерекшеліктерін тоқталған жөн, қазақстандық қоғамның мұндай дамуы екі негізгі идеялық ағыммен, яғни дәстүрлі және жаңғырту жолымен жүзеге асты. Оның біріншісі қо-ғамдық санада халықтардың этникалық тарихы мен мәдени өзіндік болмыс-бітімінің бастауларына оралумен, дәстүрлі құндылықтарды және бұрынғы ұрпақтың өмір сүру салтын қайта қалпына келтірумен көрініс тапты, бірақ мұның бәрі тарихтың отарлық кезеңінен бұрын орын алған өркениет жетістіктерін есепке ала отырып, жаңа тарихи материал сапасында жүргізілді.

Әлемнің дамыған ұлттарының тарихи тәжірибесіне сүйен-ген, табиғи және кең ауқымда өркениеттің артықшылық-тарын (әлеуметтік-мәдени) пайдалану есебінен қарқынды прогрессивтік өсуді қамтамасыз ете білген жаңа үлгідегі жаңғырту ағымы өзінің алдына жаһандық әлемдік өркениет-тің құндылықтары мен стандарттарын енгізуді жаппай қамтамасыз етуді мақсат етіп қойды, бұл адами, материалдық, ақпараттық және басқа ресурстардың қозғалыс жолындағы қандайда бір кедергілерді жоюды мақсат етті. Соның нәти-жесінде жаңа үлгідегі жаңғырту біздің өлкеміздің артта қалушылығын жоюда қолдан келгеннің бәрін жұмылдыра білді. Бұл орайда бәсекелестік ортада жұмыс істей білетін және оны қалайтын, кеңес адамдарына тән қалыптасып қалған мінез-құлықтан ерекшеленетін, өмірлік басымдықтар мен құндылықтардың жаңа жүйесін принципті түрде жақ-тайтын адамдардың “нарықтық түрдегі” жаңа қоғамдық құрылысын қалыптастыру міндеті алға қойылды.

Бірақ өмір абстрактілі, теориялық идеялардың әрекетіне бағына қоймайды. Шындық болмыс адамзат индивидтерінің ойына келген кез келген талпыныстардан бай, болжап бол-майтын әрі күрделі келеді.

Кеңестік дәуір шыққан Қазақстанның тарихи тәжірибесінде жоғарыда аталған екі ағымы бір-біріне қарсы шықпағаны былай тұрсын, тіпті керісінше “бір-бірін қолдап”, қазіргі қазақстандық қоғамның эволюциялық дамуының өзіне тән ерекшелігі бар, бірегей тәжірибесін құра білді.

Осы тұрғыдан алғанда, Қазақстанның егемендік даму кезеңіндегі мәдени сабақтастық көрінісінің өзіндік ерекшелігі туралы айтуға болады.

Қазақстанның бұрынғы тарихының бастаулары ежелгі заман тұңғиығында “басталады”. Біздің еліміздің аумағы ежелден, оған қоса номадтық өркениеттің дәлелдеріне орай, адамдардың транзиттік көшетін орны болған, бұл өз кезегінде әртүрлі топтардың арасындағы биогенетикалық және әлеуметтік-мәдени байланыстардың болуына түрткі болды. Сонымен қатар Қазақстанның көптеген аймақтары ежелгі заманнан бері отырықшы-егіншілік мәдениеттің дамыған жері болғанын белгілі, бұл көптеген ғасырлар бойы өзара тығыз бірлікте, қатынаста болған отырықшы және көшпелі өмір салтын білдіретін біздің еліміздің тарихи тәжірибесінің өзіндік ерекшелігінің айқын мысалы бола алады.

Қазақстан сонымен бір мезгілде барлық еуразия құрлығы тарихының элементтерінің бірі болып табылады. Біздің еліміз ежелден өзінің кеңістігінде небір айтулы оқиғалар орын алған, көптеген Азия мен Еуропа елдері мен халықта-рының тарихына тікелей ықпал еткен ел болып табылады. Бұл ғұндардың, ежелгі түркілердің, қидандардың, моңғол-дардың жаулап алу жорықтарының мысалынан ғана жақсы мәлім емес, сонымен қатар ол әртүрлі өркениеттер арасын-дағы алуан түрлі сауда, мәдени және ізгілік байланыстар болғанын тарихтан жақсы білеміз, соның мысалына Қы-тайдан Батыс Еуропаға біздің атажұртымыздың үстімен өткен Ұлы Жібек жолының тарихын айтсақ та болады, буддизмнің шығыстан батысқа таралғаны, ислам мен араб мәдениетінің батыстан шығысқа барғаны, кейінгі заманда орыс мәдение-тінің ықпалы, сондай-ақ Қазақстан мен бүкіл Орталық Азия халықтарына жаңа кезеңдегі еуропалық өркениеттің келгені және т.б. үлкенді-кішілі осындай тарихи құбылыс-тардың әсері бізідң өлкеміздің тарихи эволюциясына ықпа-лын тигізді және тигізіп те келеді, бұл орайда оның қайталан-байтын әрі бірегей келбеті қалыптасады.

Сондықтан Қазақстанның қазіргі келбеті көп ғасырлық тарихтың заңды салдары болып табылады. Қазіргі кезде жағдай тарихи дамудың барлық өткен тәжірибесін жинақтаудан анық

көрінеді. Ол бізге дейін адамдар өздері қиратпаған және табиғаттың дүлей күштерінен бүлінбеген тарихи жадыны жеткізе білді.

Қазақстанның, оның әр тарихи кезеңінде мекендеген халықтардың мыңдаған жылдық тарихи жолы екі басты негізде көрініс тапты. Бұл бір жағынан, адамдардың био-логиялық туысқандық фактісі, онда жеке тарихи сабақтастық пайда болды. Қазіргі заманғы Қазақстанның көптеген этностары ең алдымен түркі тілдес болып келеді, қауымдас-тықтың тарихи-мәдени өрісінде өзінің туысқан екендіктерін білдіреді, мұндай жақындық ғасырлар қойнауындағы интен-сивті және көп қырлы байланыстар мен өзара іс-әрекеттің нәтижесі болып табылады. Бұл тұрғыдан алғанда, сол немесе өзге этностың "қан тазалығы" туралы айтудың өзі тарихи фактілерге қарама-қайшы келетін қисыны жоқ сөз болған болар еді. Қазіргі заманғы этностар генетикалық табиғаты жағынан күрделі тарихи феномендерді білдіреді; оларды қалыптастыру миллиондаған жекелеген индивидтердің тіршілік етуімен тікелей байланысты сансыз көптеген фактор-лардың әсерімен жүрген болатын және қазір де солай жүруі жалғасуда. Этностар сол арқылы үнемі өзгеріске түсіп, перманентті қозғалыс жағдайында болатын тарихи фено-мендер, бұл механикалық және статикалық құбылыстар ретінде қарастырылуға тиісті емес.

Жекелеген этностардың тарихи болмысын зерттеумен байланысты этникалық тарих қазіргі заманғы халықтардың гомогендік жүйесі жоқтығын, шыққан тегі мен генетикалық туыстығы бір болатын біртекті құрамдас болуы туралы айтуға мүмкіндік береді. Керісінше олардың мысалынан этникалық және қосалқы этникалық процестердің күрделі табиғаты кездеседі, халыққа өзінің қауымдастығын, бірлігін, қай тұтастыққа жататындығын тануға және айқындауға мүмкіндік беретін этносты түзетін және этносты қалыптастыратын басымдықтың пайда болуының сипаты мен нысаны бойынша ажырататындардың әрекеті көрініс береді. Шағын қауымдас-тықтың болуы шеңберіндегі қан жағынан нағыз туысқандық факторы (отбасы, ру, қауымдастық) үлкен суб-этникалық және этникалық жүйелердің тіршілік ету жағдайына бейім-делген (тайпалар, тайпалар одағы, этностың өзі) мифтен-дірілген "қан жағынан" жақындық идеясының ықпалына кете қоймайды. Бұл қандық туыстық байланыстың аз болуы тарихи дәстүрдің құрамдас элементі, халықтардың материал-дық және рухани мәдениетінің маңызды элементіне айна-лады. Бұл аталған байланыста қандық туыстық институты ("табиғи" түрде де, "мифтендірілген" түрде де) адамдар бол-мысының әлеуметтік-экономикалық аспектілеріне өзіндік із қалдырды, қоғамдардың өмірін әлеуметтік, саяси және идеологиялық ұйымдастырудың мазмұны мен нысанын, билік институттарының сипатын айқындап берді.

Осы айтылғандардың бәрі, сайып келгенде, *бізді адам-дардың қызметінің көрінуі мен мазмұны бойынша әртүрлі нәтиже беретін және жасанды шындық ретінде түсінетін мәдениетте көрінетін* тарих болмысының екінші негізін қарастыру керектігін еске салады. Оның ерекшелігі адамның өзінің тіршілік етудегі био-материал аспектілерімен оның жанама байланысы болып табылады. Ол мәдениетте прин-ципті түрде көрініс табудың жаңа нысанын иеленеді.

Адамдардың биогенетикалық туыстығы (немесе "адам биологиясының жетілмегендігің жөніндегі белгілі ұғым, бұл туралы Станислав Лем жазған болатын) мәдениеттің жасалуымен толығады және байиды, адамзат индивидін ерекшелендіретін және өзін қоршаған адамдарға ұқсауына мүмкіндік беретін "маркер" тәрізді болады.

Біздің еліміздегі халықтардың көп ғасырлық тарихы кең ауқымды көптеген жекелеген факторлардың әсеріне негізделген өзіндік ерекшелігі бар мәдени тәжірибеде айырықша көрнектілігімен және ашықтылығымен көрінеді. Қазақстанның тарихи-мәдени болмысының бірегей нысандары адамдардың тіршілігіне қажетті көпжылдық тәжірибе процесінде бейімделген әртүрлі мәдени дәстүрлердің белгілі өзара әсерінің арқасында мүмкін болды деп тұжырым жасауға болады. Мәдени алмасу мен өзара қарым-қатынас халықтардың дамуына оң әсер ететін табиғи процесс болып табылады, әрі оларды неғұрлым жоғары тарихи шындықтың-жаһанды адамзат өркениетінің болмысына өзінің экзистенциялық қатысы бар екендігін сезінуге мәжбүр етеді, сондай-ақ оларды жалпы әлемдік мәдени дәстүрге қатысуына мүм-кіндік жасайды. Тарих "бөгде" ықпалдардың енетін жолына жасанды кедергі орнататын халықтардың, мәдениеттердің, тұтастай өркениеттердің әрекетіне қатысты көптеген дәлел-дерді келтіреді. Ондай талпыныстар баяу, "қиналмай" құлдырауға, табиғи түрде қожырауға, тіпті Табиғат-Ананың аясына қайта оралуына итермелейді.

Сақ (скиф) тайпаларының тарихының байланысты қола дәуірі кезеңінен бастап Еуразияның шығысынан адамдардың кең көлемде әрі жедел көшу процесінің жүргендігін белгілі бір дәрежеде айқындықпен айтуға болады. Монголоидтердің таралуы осымен де байланысты, бұл сақ дәуірінен кейін Қазақстан халқының бейнесінде монголоидтік әсердің күшеюіне әкеп соқтырды. Халықтардың елеулі дәрежеде көшуі жағдайында халықтардың этникалық және мәдени ассимиляциясы процесінің жүргені байқалады. Аталған процестер мәдени прогрестің ойдағыдай әрі қарқынды дамуына айы-рықша оң әсер етті деп қорытынды жасай салу дұрыс болмас еді. Тайпалар мен халықтардың қоныс аударуы соғыс қимылдарымен қатар жүрді, соның нәтижесінде халықтардың материалдық және рухани мәдениеттерінің құлдырауы мен ыдырауы орын алды, оны қалпына келтіру үшін күш –мүмкіндік пен уақыт керек болды. Сондықтан біздің еліміздің тарихы (кез келген өзгелер тәрізді) прогрессивтік өсудің тура жолымен түп-түзу күйінде жүре алған жоқ, оның бұралаң сәттері көп болды, соның салдарынан құлдырау да, қайта өрлеу де кезекпен алмасып отырды.

Осындай процестердің әрекеті Қазақстандағы түркі халықтарының айырықша және бірегей мәдениетін қалыптас-тыруға жәрдемдесті, ол тұтастай алғанда, тарихтың моңғол кезеңінен кейін барып аяқталды, мұның өзі Қазақстан аумағында қазақтардың, өзбектердің, ноғайлар мен қазіргі заманғы өзге де түркі халықтарының ірі этникалық қауым-дастығының қалыптасуының бастамасы болды.

Моңғол шапқыншылығынан кейін Орталық Азия тайпа-ларының этникалық бірігу процестерінің ең басты артық-шылықтарының бірі көшпелі тайпалардың дала төсінде қуатты орталықтандырылған мемлекеттігін дүниеге келтіру болып табылады, оның бастауы Моңғол мемлекетінің негізін салушы Шыңғысханның қызметімен байланысты.

XIII ғасырдан бастап мемлекет Қазақстанның тарихи процесінің қуатты этнос құрушы факторына айналды. Мем-лекеттілік идеясы өзіндік дәрежеде ұлттық идея болды, этнос тарихы ондай идеяны жүзеге асырумен байланысты болды, ол ішкі және сыртқы қауып-қатерге қарсы тұруға қабілетті бола білді. Мемлекет халықтың, қоғамның барлық институт-тарының бірлігінің нышандық белгісі болды. XVII-XX ғасырларда мемлекеттілік идеясы Қазақстан халықтарының тарихи-мәдени болмысында басты мәселе болуын одан әрі жалғастырды. XVII-XVIII ғасырлардағы феодалдық ыдырау-шылық, Қазақстанды Ресейдің отарлауы, әміршілдік боль-шевиктік режим сан ұрпақтардың қуатты этникалық мемле-кеттігін құру арманын талай-талай жылдарға кейін шегіндіріп тастады. Тек өткен ғасырдың аяғында, Кеңес мемлекетінің құлауына байланысты ауқымды аумақта орналасқан елдің этникалық мемлекеттігін қайта қалпына келтіру және ұлт-тық мәдениеттті дамыту туралы арманы орындалды.

Мемлекеттілік идеясы тарихи-мәдени сабақтастық фено-менінің айқын көрінісі екендігін атап өткен жөн. Тек мәдени емес, халықтың генетикалық жадында, тұтастай ұрпақтардың жадында, халықтың жан-дүниесінде бостандық, тәуелсіздік және жеке мемлекеттілік туралы арман-мүддесі сақталып келді, оның болмысын этностың прогрессивті даму мүмкін-дігімен байланыстырды. Осы орайда мемлекеттілік идеясы-ның сабақтастығы туралы айтқанда, әр тарихи кезең ұрпақ-тарының мемлекет, оның сипаты, мазмұны мен нақты нысаны туралы өздеріне тән, өзіндік ерекшеліктері бар түсініктері болды. Бұл сол мәдени шындықтарды ғана емес (бұл жағдайда мемлекет идеясы), сонымен бірге мәдениетті пайдалану-шылардың, мәдениет субъектісінің тарихи сипатының көрнекті етуге әсер етеді. Тарихи сипатты мәдениеттің өзі емес, мәдениет субъектісі иеленеді, ол тарихи кеңістік-уақыттың болмысы континуумындағы өзгеріске түсетін тарихи субъект болып табылады.

Тиісті тарихи дәстүрге, мәдени сабақтастық байланысына сүйенген әрбір жаңа ұрпақ, адамдардың жаңа қоғамдық құрылысы, белгілі бір дәрежеде өзіндік мән-мағынаға ие болып, өздеріне лайықты нысанды (нышандық-белгі) іріктеп алады. Осы тұрғыдан алғанда, біздің мысал ретінде алған мемлекеттілік идеясы мәдени сабақтастықтың сөзсіз объектісі әрі пәні бола отырып, тарихи-негізделген феномен болып табылады. Мәселен, оған XX ғасырдың басындағы қазақ зиялыларының Қазақстан және Орта Азия түркі халықтарының этникалық мемлекеттілігінің мәні туралы түсініктері ортағасырдағы бөлшектелген Қазақ хандығының қазақ билеушілері мен қоғамдық қайраткерлерінің көзқарасынан сапалық жағынан мүлдем бөлек болды. Қазіргі түсініктің олардың принципті түрде айырмашылығы қазақстандық мемлекеттіліктің үшінші мыңжылдықтағы мәні мен болашақ дамуын ұғыну болып табылады.

Сабақтастық туралы мәселе қозғаған кезде біз тарихи-мәдени феномендердің жаңадан пайда болуын, ондағы өзге-болмысты толық мағынада түсінуіміз керек. Қазіргі бұрынғының тәжірибесін шығармашылық аспектіде дамытып, оның нақты, сыртқы түрін ғана емес, ішкі мазмұны мен құндылық дәрежесін де өзгертеді. Әрбір жаңа ұрпақ бұрынғының "пай-дасы", құндылығы мен қажеттілігі туралы өзінің "жеке ерекшелігімен" қатысты түсінігіне сәйкес тарихи шындықтың сол немесе өзге құбылыстары мен оқиғаларын өзіндік тұрғыдан "қабылдайды".

Ал мұның өзі бұрынғы тәжірибенің бәрі бірдей қазіргі үшін бәрі бірдей "озық" емес дегенді білдіреді. Әдетте тарихта құлдырау және өрлеу кезеңдері болатындығы белгілі (уақытша аспект), сол кезде құрылымдық дамуда да әркелкілік орын алады, құлдырау/өрлеу адамзат қоғамының тыныс-тіршілігінде байқалады. Мұндай құбылыстың себептері ішкі және сыртқы факторларға, адамдар мен олардың қоғамдарының материалдық та, рухани да өмір аспектілеріне байланысты. Іс жүзінде бір құбылыстың өзге құбылыстардың болуынан себептік-салдарлық негізділікті, механикалық-негізделген тәуелділікті анықтау мүмкін емес. Міне, сон-дықтан да тарихи шындық өзінің құрылымы жағынан күрделі құбылыс, онда сол немесе өзге оқиғалардың себеп-салдарлығын анықтай қою өте күрделі түрде жүзеге асады.

Қазақстан тарихы осы аталған мәселелерге орай мазмұны бай (бәрі дерлік барабар түсінікті болмаса да) практикалық тәжірибе ұсынады.

XIII-XX ғасырлар аралығында ол құлдырау да, өрлеу де кезеңдерін бастан кешірді. Қанды шайқастарға ұласқан моң-ғол шапқыншылығы Қазақстан халықтарының материалдық мәдениетіне орасан зор залалын тигізді. Көптеген ондаған жылдар бойы қалалық, тұтастай алғанда, отырықшы-егін-шілік мәдениет құлдырауда болды. Бірақта қазақ даласында орталықтандырылған мемлекеттік биліктің құрылуы тайпалар мен рулардың этникалық бірігуін тездетуге жәрдемдесті. Қазақ этносының тап осындай процесі тәуелсіз Қазақ ханды-ғының гүлденіп, қуатты мемлекет дәрежесіне көтерілуіне, этникалық мемлекеттілік құру идеясының толығымен жүзеге асуына ықпал етті, Қазақ хандығы XVII ғасырдың орта кезінде нағыз қуатты, гүлденген мемлекетке айналды.

Осыдан кейін, он жетінші ғасырдың аяғына таман Қазақ хандығының ішінде билікке таласқан өзара қырқысу күш-шейді, ал сырттан Жоңғар хандығы мен орта азиялық феодалдық мемлекеттер қауіп төндіріп келе жатқан болатын. Бұл кезең Қазақстан мен қазақ халқының тарихындағы ел басына күн туған ақтабан шұбырынды болған жылдар еді, сол кезде мемлекеттің тәуелсіздігі мен қазақ этносын сақтау бірінші кезектегі мәселе болды. Халық басына күн туғанда ел қамын ойлаған ерлердің бастауымен халық бұқарасы жауға қарсы ерлікпен шайқасып, туған жерді жат жерлік жаулау-шылардан азат етті.

Бірақта қазақтардың осындай қол жеткізген жеңісі қазақ жүздері, тайпалары мен рулары арасында әбден дендеп тараған феодалдық бөлінушілік процесін тоқтата алған жоқ, соғыстағы жетістіктердің маңызы жайына қалып, бұрынғыша ашу-араздық жалғасты. Бұл жекелеген қазақ билеушілерін солтүстіктегі Ресей империясынан одақтасты жасауға мәжбүр етті. Он сегізінші ғасырдың 30-шы жылдарынан бастап одан кейінгі ғасырдың аяғына дейін қазақ жерлерінің Ресей қол астына қарау процесі жүргізілді, сөйтіп, Қазақстан мемле-кеттілігінің тәуелсіздігі ұзақ жылдар бойына тежеліп қалды.

Қазақ жүздерінің Ресей империясының қоластына қарауының қазақ халқы үшін өзіндік прогрессивтік тарихи мәні болғаны анық, Қытайдың Цинь империясының, орта азиялық деспоттық мемлекеттердің сыртқы қатерінен құтылуға жәрдемдесті, сондай-ақ қазақ даласына орыс пен еуропа мәдениеті біртіндеп келе бастады, өлкені империяның өміріне тарта түсу тұтқалары қолданылып, капиталистік қатынастар дами бастады, ал мұның өзі қазақтардың дәстүрлі шаруашылықтарының, олардың әлеуметтік ұйымдары мен мә-дениетінің біртіндеп өзгеруі орын алды.

Сонымен қатар бұл арада бірінші кезекте метрополиттік мүддені ойлаған патша өкіметінің Қазақстанда отарлық саясат ұстанғанын айтпай кетуге болмайды. Осындай жағдайларға байланысты қазақ өлкесі Ресейдің шикізат беретін аймағына айналды, еуропалық халықтардың тарапынан отарлық езгі де күшейе түсті. Бұл процестер қазақтарды орыстандыруға бағытталып, болашақта Қазақстанның байырғы халықта-рының этникалық мәдени өзіндік ерекшеліктерін ыдыратып, мүлдем құртып жіберуді мақсат етті.

Қазақстанның отарлық кезеңдегі мәдени дамуы туралы айтқан кезде осы тарихи процесті сипаттайтын екі басты ағымға тоқтала кеткен жөн. Бұл бір жағынан, қазақтың және өлкеде тұратын өзге де түркі халықтарының өзіне тән этникалық мәдени қайталанбайтын сипаты мен тарихи кереметтігі бар дәстүрлі этникалық мәдениеттің одан әрі дамуы жалғасты.

Бірақ содан бастап орыс, ресейлік нұсқадағы тарихи жағынан дәстүрлі емес Еуропа мәдениеті келіп, тарай бастады. 1917 жылғы Ұлы Қазан революциясына дейінгі және одан кейінгі лениндік-сталиндік “мәдени революция” кезінде орыс-еропа мәдениетінің ықпалы эпизодтық сипатта алды, ол қазақтардың және Қазақстан мен Орта Азияның өзге де “бұратана” халықтарның өміріндегі кейбір тұстарға және қоғамындағы жекелеген әлеуметтік жағдайларға ғана әсер етті. Айталық, тұрғындардың “еуропаланған” адамдары қатарында ақсүйектер мен рудың беделді адамдары, сауда-герлер мен қызметкерлер, зиялылар болды, бұл олардың жалпыимпериялық басқару және шаруашылық жүйесіне қосылуымен байланысты еді.

Орыс-еуропа мәдениетінің ықпалы Қазақстанның ба-йырғы тұрғындарының материалдық-тұрмыстық жүйесінде ерекше байқалды, бұл өнеркәсіп тауарларын, ресейлік өнер-кәсіп мәдениетінің жетістіктерін пайдаланумен байланысты болды. Осындай фактор жанама түрде миллиондаған адам-дардың өміріне ықпал етпей қойған жоқ, нәтижесінде тұрмыстық жүйеде және бұқара халықтың санасында өзгерістер болып, адамның тұрмыс-тіршілігіне қатысты жаңа стандарттар қалыптаса бастады.

Тұтастай алғанда, орыс және еуропа мәдениеттерінің Қазақстаннның байырғы халқына ықпалы нашар болуының өзі жергілікті халықтың әлеуметтік-экономикалық, психо-логиялық және ментальдік сипатына байланысты болды. Ішкі мазмұны мен сыртқы іс-әрекеті жағынан еуропаландырылған орыс адамы мен түркі-номадтар арасында үлкен айырма-шылық бар еді. Шаруашылық қызметінің тәсілдері, социуды ұйымдастыру, менталитет пен психологияның ерекшелігі, тілдік айырмашылықтар, әртүрлі дінде болу, әртүрлі діни-мәдени дәстүрлерді ұстану және тағы басқа жағдайлар олардың өкілдері арасында диалог жасауды қиындата түсті.

Бірақ сонымен қатар аталған айырмашылықтар экзис-тенциялы-күрделі сипат алған жоқ, олай болуы да мүмкін емес еді. Одан кейінгі кеңес кезеңіндегі тарих мәдени жаң-ғырулардың қарқынды жүруімен ерекшеленді, ол шын мәнінде Ресей империясының шет жағына орналасқан аз халықтарды этникалық жетістіктерін төмендетуге бағытталған біржақты сипатқа ие болды. Ондай өзгерістерді жергілікті емес халықтардың үлесін арттыру жолымен жүргізді. XX ғасырдың бас кезінде Ресей мен Украинаның орталық аймақ-тарынан шаруалардың жаппай қоныс аударуы Қазақстанға еуропалық халықтардың көшіп келуін тездете түсті.

Одан кейінгі жылдары еуропалық бөліктен қоныс ауда-рушылардың легі кеңес империясы кезінде толастаудың орнына өткен ғасырдың 70-ші жылдарына дейін ерекше қарқынмен жүргізілді. Соның нәтижесінде қазақтардың өз еліндегі үлес салмағы азайғанның үстіне азая түсті,

Жергілікті халықтың санының азаюына революция жыл-дары, одан кейінгі азамат соғысы, 30-шы жылдардағы ауыл шаруашылығын ұжымдастыру, саяси қуғын-сүргін әсер етті. Ұлы Отан соғысы жылдарында қазақ халқы көп шығынға ұшырады. Біздің көптеген отандастарымыз әр жылдары Қазақстаннан еріксіз көшіп кетуге мәжбүр болды.

Осындай тарихи жағдайлардың нәтижесінде Қазақстанның және қазақ халқының кейінгі мәдени дамуының сипатына әсер еткен көптеген аспектілерде халықтың қазіргі жартылай этникалық құрылымы қалыптасты.

Халықтардың басына түскен қайғы-қасіретке қарамастан коммунистік режим басқарған КСРО жүргізген жаңа үлгідегі жаңғырту саясаты Қазақстанға қажетті өркениет іргетасын құрайтын оң нәтижелерді де әкелді. Ең алдымен Кеңес өкіметі кезінде экономика айтарлықтай дамыды, оның негі-зін өнеркәсіптің өндіру саласы мен аграрлық сектор құрады. 20-шы жылдардың орта шенінен бастап республикада метал-лургия, химия, жеңіл және тамақ өнеркәсібі, энергетика мен көлік тәрізді жаңа салалар пайда болды. Байланыс жүйесі қарқынмен дамыды. Осы жылдары тұрғындардың урбаниза-циясы едеуір өсті; Қазақстан қалалары ірі әкімшілік, эконо-микалық және әлеуметтік-мәдени орталықтарға айналды.

Экономикалық өсумен қатар тұрғындардың әлеуметтік жағдайы жақсара бастады, қазақстандықтардың білім алу деңгейі тұрақты түрде көтерілді, адамдардың өмір сүретін жасының ұзақтығы ұзарды. Ғылым мен өнер де өрге өрлей түсті. Халықтың тұрмысы, психологиясы мен менталитеті сапалық өзгерістерге ұшырады.

Кеңес дәуіріндегі Қазақстан тарихын сипаттай келе, осы жылдардың қазақ халқы мен бүкіл республика үшін түбегейлі бетбұрыс кезеңі болғанын атап өткен жөн. Социалистік жаңғырту бұрынғы патша өкіметінің отарлық аймағының өміріне революциялық ықпал етті, оның материалдық және рухани мәдениетінің сапалы өзгеріске түсуіне жәрдемдесті. Ол дәстүрлі қазақ қоғамының түбегейлі бетбұрысына, көшпелі қазақтар тұрмысының, психологиясы мен

менталитетінің өзгеруіне, еуропалық мәдени дәстүрдің қалыптарына бейімделуіне жәрдемдесті. Соның нәтижесінде Қазақстанның байырғы халықтарының дәстүрлі қоғамдары еуропалық-орыс-кеңестік мәдениеттің қуатты ықпалын сезінді, сол арқылы өлкедегі қазақ және басқа көшпелі халықтардың өркениет жағынан артта қалушылығын жоюда, оны еуропа халықтарының (ең алдымен орыс халқының) өркениет деңгейіне жеткізуде өзіндік маңызға ие болды. Коммунистік режим дүниеге келтірген ұлттық-мемлекеттік құрылыс саясатының осындай мәдени парадигмасы аз халықтардың этникалық ерекшеліктерін ығыстырып, "кеңес халқы" деп аталатын жаңа мета-этникалық және азаматтық қоғам шеңберінде олармен ассимиляцияға түсіру жөнінде болашақ жоспарын сызып қойған болатын. Осындай саясаттың волюнтаризмі мен мейілінше субъективтілігі этникалық қауымдастықтар болмысын объективті жағдайларын есепке алмай-ақ, алға қойылған мақсатқа қалайда тезірек жетуге асықты. Кеңес қоғамы өмірінің этникалық аспектілерінің ақиқаты идиллиядан алыс болды әрі марксизм-ленинизм идеологтарынң теориялық догмаларына сәйкес келмеді. Этностар арасындағы қатынастар жүйесіндегі қарама-қай-шылықтар жасырын сипат алды, олар жария етілмей, іс жүзінде өзінің шешімін де таппады, бұл "сыншыл көп-шіліктің" пайда болуына әкеліп қана қоймай, ақыр соңында этникалық бөліністер мен шиеленістерге апарып соқтырды.

Кеңес өкіметінің жетпіс жылы ішінде Қазақстанда дәстүрлі қауымдастық құрылысты күйреткен әлеуметтік-жаңғыртылған нәтижелерге қол жеткізілді, индивидтің рулық-тайпалық психологияның бұрынғы көне идеологиясы мен қатаң қалыптарына, "қауымдастық билігінен" материалдық және әлеуметтік-ізгілік тәуелділігі жойылды. Индивидтің тап осы "еркіндік алуы" қазақтың және республиканың өзге этностарының өркениет процесі тікелей байланысты болды. Жеке тұлға (бұл дәстүрлі қауымдастық "кіндігінен" толықтай үзілмеген болған күннің өзінде) өзінің жеке шығармашылық әлеуетін жүзеге асыру үшін мүмкіндік алды (әрине, саяси және идеологиялық жүйенің рұқсат ететін шеңберде), бұл өз кезегінде қоғамда құрылымдық өзгерістердің ілгері жыл-жуына түрткі болды.

XX ғасырдың ортасында бұрынғы ұрпақтың орнына өздерінің аталар мен әкелерінің көзсіз фанатизмге берілгендігінен арылған, жаңа білімді меңгерген, материалдық және рухани болмыстың жаңа жетістіктеріне "ертеңгі жарқын болашақта" емес (утопиялық) бүгінгі күні жетуге ұмтылған сапалы жаңа қоғам адамдары келді; бұл адамдар өзінің жеке еркіндігінің, халықтардың этникалық ерекшелігі мен мәдени-тарихи бірегейлігінің проблемаларына шынымен жаны ауыратын адамдар болып табылады.

"Рухани революция" кеңес қоғамының мәдени жаңғыртуының болмай қоймайтын салдарына айналды. Кеңес қоға-мының бейбіт өмір сүрген кезеңі қоғамдық өнегелілікті едеуір дәрежеде жұмсартуға алып келді, және ол тиісінше социумның ауқымды ізгілігін білдірді. XX ғасырдың 70-80 жылдары аталған фактордың әрекеті нәтижесінде кеңес қоғамының дамуындағы гоместаз кезеңі ретінде толықтай сипаттауға мүмкін болды, одан шығу үшін түбегейлі өзге-рістер талап етілді, олар өз кезегінде жаңа мүмкіндіктер берді, қоғам дамуының принципті жаңа императивтерін айқындап берді.

XX ғасырдың екінші жартысындағы "рухани революция" туралы айтқан кезде, оның бұрынғы отарлық және социалистік кезеңдегі тарихи процестерінің тарихи негізделген табиғи салдары екендігін айтқан дұрыс болар еді. Онда әлеуметтік-мәдени болмыстың негізгі үш мәдени парадиг-масы, нақты-тарихи болмыстың қатар өмір сүретін шындықтары түріндегі үш мәдени дәстүр көрініс табады, олар бір-бірімен жиі қайталанатын актілер барысында тоғысып, өзара әрекеттері арқылы бір-бірін байыта түседі.

Аталған дәстүрлерде бірінші болып қазақ және өзге де түркі халықтарының дәстүрлі мәдениеті көрінеді, ол өзінше тарихи автохтонды қабатын құрайды. Сыртқы мәдени алма-сушылықтарға, әртүрлі тілдердің, құндылықтардың және әлеуметтік жүйелердің болмай қоймайтын қатынастарына қарамастан Қазақстанның түркі тілдес халықтары (қазақтар, ұйғырлар, өзбектер, қырғыздар және т.б.) материалдық және рухани мәдениетіндегі өзіне тән ерекшеліктерді, этникалық психологиясы мен менталитетіндегі айырмашылықтарды, яғни этникалық бірегейлігін сақтай білді.

Мәдени болмыстың екінші желісі ретінде Қазақстан халқының басым бөлігін құрайтын славян халықтарының еуропаландырылған мәдениеті айтылады. Аталған дәстүрдің өзіне тән ерекшелігі төмендегідей жағдайлардан көрінеді. Біріншіден, республикадағы қазіргі славян тұрғындарының мәдениеті орыс, украин және белорус халықтары болмысының өркениетті-жаңғыртылған этнос-тарихи феномендері болып табылады. Екіншіден, славян тұрғындарының басым бөлігінің

мәдениеті жергілікті емес, “сырттан келгендігімен” ерекшеленеді, бұл Қазақстан аумағына славяндардың кейін көшіп келуімен (XX ғасырдың 40-60 жылдары) түсіндіріледі.

Тарихи-мәдени болмыстың үшінші желісі коммунистік мемлекеттік режимнің қызметімен және оның болуымен байланысты идеологиялық парадигма болып табылады. Қоғамның билік институттарына арқа сүйеген коммунистік идеология ерекше мәдени ақиқатты құрды және қолдады, оның негізі мазмұнды жағы коммунизм идеясының тарихи заңдылығы мен объективті тарихи болашағына және жүзеге асырылып жатқан социалистік құрылыс бағытының дұрыс-тығына көз жеткізу болып табылды.

XX ғасырдың екінші жартысындағы Қазақстанның атал-ған идеялық-мәдени үш басты басымдылығының көрініс табуын қазақстандық қоғам бейнесінің өзіндік бейнесі айқындап берді. Сонымен қатар олар мәдени сабақтастықтың негізгі мазмұнды аспектілеріне айналды, ол қазіргі кезде жалғасын табуда.

Қазақстанның жаңа тарихын талдай келе, қазақстандық қоғамның сапалық жаңғыртылуы туралы, қазақтың және республикадағы өзге халықтардың бейнесіндегі түбегейлі өзгерістер туралы, олардың қазіргі заманғы әлемдік өркениеттің жетістіктеріне қатыстылығы туралы толық сеніммен айтуға болады. Кеңес өкіметі кезінде Қазақстанның байырғы халықтары патриархальды-феодалдықтан индустриалды қоғамға толық өтуді жүзеге асыра білді.

Бірақта ондай “өзгерістер” өте күрделі жағдайда өтті, бұл дәстүрлі қоғамның ақиқатымен, бұрынғы өткен барлық тарихи-мәдени тәжірибемен жаңа социо-мәдени құндылықтардың “өзара келісуі” қажеттілігімен байланысты болды. Әртүрлі мәдени парадигмалардың ондай өзара әрекеті нәти-жесінде тарихи-мәдени шындық болмысының жаңа әрі бірі-гей нысандарының қалыптасуы жүргізілді.

Қазақстан мәдениетінің қазіргі заманғы жағдайы кешегі тарихи және мәдени шындықтар болмысының заңды жалғасы болып табылатындығында дау жоқ. Басқалай болуы да мүмкін емес. Тіпті ең түбегейлі жаңа үлгідегі жаңғыртушылықтың өзі қысқа мерзімде қалыптасқан мәдени дәстүрді және өзінің практикалық болмысын материалдық және рухани мәдениетте де, сондай-ақ “халықтың жан дүниесінің” іргетастық қабаттарында, миллиондаған адамдардың ұжым-дық жадында көрініс беретін мызғымайтын социо-мәдени болмыс нысандарын өзгертуге қабілетті емес.

Құндылық мазмұнынан, іс жүзіндегі толығуынан және тарихи-көз жеткізу болашағынан тыс Қазақстан мәдениеті болмысының болуы тиісті немесе солай болуды қалайтын идеал бейнесінен алыс жататын нақты жағдайдың феномені болып табылады.

XX ғасырдың аяғындағы Қазақстанның қоғамдық болмысының шындығын осы тұрғыдан түсінген жөн. Со-циумның өтпелі жай-күйі қоғамның идеялық-мәдени бол-мысының мейілінше аморфты жағдайының көрінуінен байқа-лады. Оның соңғысына қандайда бір нақты көрінетін және жалпыұлттық үні бар даму басымдылығының болмауы тән. Әрине, мұның өзі көп жағдайда қоғамда қалыптасқан саяси, экономикалық, әлеуметтік-ізгілік қатынастарды status guo сақтау қажеттігін айқындайтын қазақстандық қоғамның мейілінше күрделі стартификациясымен негізделген.

Кеңестік жүйедегі жарылыс 1985 жылы кеңес қоғамында басталған қайта құру барысында болды, сол кездегі СОКП басшысы Михаил Горбачев бастаған қайта құру социалистік жүйені дағдарыс пен күйреуден алып шығуға жасалған кезекті бір талпыныс еді. “Тоқырауға” ұшыраған кеңес жүйесін жаңғыртуда қамтамасыз ету мақсатында социалистік идеяға ревизия бойынша коммунистік режимнің бүкіл тари-хында теңдесі жоқ саясат (сталинизм мен “тоқырау” жыл-дары бұрмаланған “социализмнің ғылыми үлгісіне оралу” ұранымен) қолға алынды. Реформа жасаушылардың идео-логиялық қоржынында нарықтық экономика идеясын ресмилендіру, демократиялық және құқықтық қоғам құру, социализм мен капитализмді жақындастыру жөнінде жос-парлары болды, бұл былайша айтқанда, коммунистік қоғамды құру идеясынан бас тарту еді. Өткен тарих, социалистік құрылыстың теориясы мен практикасы түбегейлі түрде қайта ой елегінен өткізуге жатқызылды, коммунистік пар-тияның жетекшілік рөлі туралы мәселе қайта қаралды.

Қайта құру бағытын жариялау (“Ұлы Қазан революциясы ісінің” жалғасы ретінде қаралатын), кеңес қоғамы өмірінің барлық саласында жариялылық пен демократияландырудың кеңінен өріс алуы халықтардың әлеуметтік, саяси және идеологиялық белсенділігін бұрын болмаған дәрежеге көтерді. Сөйтіп, “күйретуші жын” сыртқа шығып кетті. Индивидтер мен бұқараның бастамаларын баса қоятын бұрынғы қолда бар тұтқалар субъективті фактордың дүлей күшіне қарсы шығуға дәрменсіз болып қалды. “Жоғарыдан” түскен реформаларды “саналары ұйқыда” ұзақ жылдар бойы

жатып, енді ұйқысынан оянған халық бірден қолдай жөнелді. Бұқараның стихиялық "шығармашылығы" кеңінен етек алды. Ұзақ жылдар бойы қордаланып қалған қарама-қай-шылықтар мен проблемалар бір сәтте бой көтеріп, тек теориялық ғана емес, практикалық сипаттағы мәселе болып шыға келді. Бұл проблемалар өте күшті қарқынмен этникалық қатынастар жүйесінде және ұлттық-мемлекеттік құрылыс тәжірибесінде пайда болды. Аталған буын кеңестік жүйедегі ең осал жер болып көрінді, ол социализм мен Кеңес мемлекетін төңкеріп тастауда жойқын рөл атқаруға тиіс еді.

1986 жылы желтоқсанда жаңа кеңестік "демократияның" жемісін "көру құрметі" қазақ халқының тағдырына жазды, әміршілдік жүйе репрессиялық әдістермен қазақ жастарының әлеуметтік-саяси белсенділігін күшпен басты. Алматыдағы Желтоқсан оқиғасы горбачевтік "революцияның" қысқа тарихындағы дәуір үні еді, бұл оқиға коммунистік режиммен кеңестік әміршілдіктің әбден іріп-шіріген ақиқат келбетін көрсетіп берді.

Бүкіл қазақ халқына ұлтшыл деген айдар тағып, қазақтардың ұлттық өрлігіне нұқсан келтірмек болды; бұл сонымен бірге республиканың байырғы халқының ұлттық сана-сезімін оятып, коммунистік идеологияның елесінен естерін жиғызды.

1986 жылы желтоқсан және одан кейінгі кадрларды қуғындау қоғамдағы онсызда ушығып тұрған ахуалды одан сайын шиеленістіре түсті. Одан кейін бүкіл жұртшылықтың көз алдында социализм идеясын құнсыздандыру жалғасын тапты, бұл басқарушы жүйенің күні өткендігін одан сайын дәлелдей түсті.

Аз халықтардың қоғамдық санасы осыдан кейін этника-лық мемлекеттерді қайта қалпына келтіруге деген ұмтылы-сын туғызды. Егемендік алуға деген идея күн санап күшіне еніп, одақтас республикалардағы бәрінде саяси, экономи-калық және интеллектуалдық дәрежедегі адамдардың ақыл-ойын билеп алды. Одақтас республикалардың құқықтарын кеңейту туралы мәселе көтеру ресрубликалық билік құры-лымдарының ықпалын арттыра берді. Соның нәтижесінде егемендікке қатысты процестердің қарқынды дамуынан келіп жалпыодақтық органдардың ықпалы біртіндеп азая берді, олардың қоғам өміріне деген ықпалы күннен күнге әлсірей бастады. Кеңес империясының күні өткені уақыттың бірден-бір мәселесіне айналды.

1991 жылы тамыз айында Мәскеуде болған әскери бүлік Кеңес мемлекетінің 68 жылдық тарихына соңғы нүкте қой-ды. Сол жылы желтоқсанда КСРО-ның құрамындағы үш славян республикаларының басшылары 1922 жылғы одақтық шартты тоқтату туралы мәлімдеме жасады.

Міне, осы сәттен бастап егеменді әрі тәуелсіз Қазақстан-ның тарихы басталды, бұл біздің еліміздің бүкіл әлемдік қауымдастықтың тәуелсіз субъектісі ретінде болашақ бол-мысын айқындап берді; ол Қазақстанда адам құқығын құр-меттейтін, шын мәнінде оның азаматтық және жеке бостандықтарын қамтамасыз ететін өркениетті, нағыз еркін және демократиялық қоғам құруға жарқын жол ашты.

* * *

Per se: XX ғасырдың екінші жартысы бүкіл адамзаттың бетбұрыс кезеңі болды, бұл әр алуан өркениеттің тарихын бір – бүкіләлемдік – тарихқа айналдыра білген жаһандық процестерге негізделген. Мұндай құбылыстың негізі ғылымның, техника мен технологиялардың қарқынды дамуы, ұлт-тық экономикалардың экзогенді жүйеге айналуы, байланыс құралдарынң кеңеюі, әр алуан мәдениеттер мен халықтардың ақпараттық өзара қарым-қатынастарының өсуі болып табылады.

Екінші дүниежүзілік соғыстың аяқталуы дүниеде бейбітшілікті тұрақтандыруға салыстырмалы түрде ықпал етті, бірақта екі ірі мемлекет бір-біріне қарсы тұрып, бір-бірімен күресетін екі жүйе және идеологиялар пайда болды. Сонымен қатар жаһандық жүйе шеңберінде қарама-қайшы процестер жүрді, оның ішінде ең маңыздысының бірі көптеген елдер мен халықтарды, яғни "дамушы" әлем түріндегі "үшінші күштің" пайда болуы еді, сондай-ақ қазіргі заманғы адам-заттың технотронды өркениетіндегі "табиғи" қарама-қайшы-лықтар да өсе түсті, бұл планетаның экологиялық құрылымы шеңберінде оның үйлесімді дәрежеде болуына қатысты проблеманы туғызды. Антропогенді фактор эволюцияның миллиондаған жылдар бойы тепе-теңдікте болған Жер шарының жансыз және тірі материясының тепе-теңдігін бұзушы күштің бірінен саналады.

Осыған байланысты әйгілі "Рим клубының" бірінші пре-зиденті және оның негізін салушы Аурелио Печчеи былай деген болатын: "Адам қолымен жасалған ғылыми-техникалық өнеркәсіп кешені оның туындыларының ең кереметі болып қалатындығына дауласудың қажеті жоқ, бірақта

ол ақыр соңында келіп өзінің бағыты мен тепе-теңдігінен айырылды, сөйтіп, бүкіл адамзат жүйесін ретсіздікке душар етті".

Соның нәтижесінде, қазіргі заманғы адамзаттың өркениеттік дағдарысының ушығуы, оның жөнсіз тереңдей түсуі, жаһандық жүйенің бас ойыншыларының дәрменсіздігі жинақталған проблемаларды шешуді қамтамасыз етеді десек, қалыптасқан гомеостаздық (консервативтік-тепе-теңдік) әлемдік жүйе социалистік жүйенің күйреуінен көрінген жарылысты болдырмай қоймады, полярсыз дүниенің бір шеті жаһандық ауқымда "жаңа құбылыстарды" дүниеге келтірді. Қанша жерден таңғаларлық болса да, қарама-қайшылықтардың ушығуының өзі бүкіл әлем жүйесінде өзіндік қозғалыстың болуына түртті болатындығы анық. Ол енді баяу қалыпқа түсті, әркез және әруақытта барабар емес делік, бірақ бәрі-бір біртұтас организмнің әр бөлігінен көрінетін импульсті байқап отырады. Адамзат біртұтас дүние ретінде өзін-өзі сақтау механизмімен қамтамасыз етілген, ол барлық иеленетін ресурстарды іске қосады. "Адамның бар болғаны екі жолы бар: не прогресс, не құлдырау; консерватизм таза күйінде Ғалам заңдарына қарама-қайшы келеді", – деп жазды ағылшын философы Альфред Уайтхед.

Қазіргі заманғы дүниенің неғұрлым консервативтік күшінің ең "осал" буыны социалистік жүйе болып шықты, ол өзінің мейілінше көне идеялық негізімен және регрессивтік әлеуметтік-экономикалық режимімен осындай жаг-дайға тап болды. Сондықтан социалистік лагерьдің күйреуін және одан кейін КСРО-ның ыдырауын тарихи кездейсоқтық немесе әлдекімнің "арам ойлы" астыртын әрекетінің нәтижесі деп қорытынды жасау шындыққа жанаспайды. Оның мәнісі тереңде жатыр, ол жаһандық процестердің, жеке тұлға жүйелерінен жоғары тұрған болмыспен байланысты процес-тердің әрекеті пайда болуына қатысты.

Социализмнің күйреуінің (идея ретінде, сондай-ақ жүйе ретінде де) тарихи-мәдени, өркениетті маңызы жер шарының "алтыдан бір" құрлығындағы кеңістікте болмыстың сапалы жаңа парадигмасы туындауы үшін объективтік жағдайлар жасалды. Жаһандық адамзат өркениетінің даму логикасының қатынастары жаңа жүйенің қалыптасу қажеттігін алға тар-тады, бұл дәстүрлі қоғамдардың тарихи тәжірибесін де (ұлттық тарихтың аспектісі), сондай-ақ жалпыадамзаттық өркениеттің даму тәжірибесін де есепке алатын тең дәрежеде болады.

* * *

Рух қанша ақиқатты шығарады, ақиқаттың қандай дәрежесіне оның шамасы келеді? Маған бұл қайта-қайта құндылықтың өлшемі болып көріне береді. Адасушылық (идеалдағы сенім) бұл көрсоқырлық емес, адасушылық – қорқақтық. Танымға қатысты қан-дайда бір жетістік, қандайда жасалған қадам ерліктен, өзіне аяушылықпен қарамаудан, өзіне қатысты таза-лықтан туындайды.

Ф.Ницше

Қазақстанның қазіргі заманғы тарихы туралы айтқан кезде оны жаһандық тарих тұрғысынан қарау туралы ой-толғам біздің еліміз бен оның халқының тарихи дамуының бірі-гейлігі мен өзіне тән "логикасын" жоққа шығаруға әкелмеуі тиіс. Олар – қазіргі заманғы тарихи дамудың өзара байла-нысты тараптары, ол бүгінгі күннің құндылық жағынан артықшылықтары мен ақиқаттарына сәйкес бірдей дәрежеде объективті зерделеуді талап етеді.

Қазіргі заманғы қазақстандық қоғамының өміріне талдау жасаудың қиындығы онда транзиттік сипаттағы жаңару-лардың болуынан көрінеді. Қазақстанның егеменді болмысы кезеңінің тарихи материалы тым аз, ол жүйелі жинақтау мен болашақты болжау үшін үшін аздық етеді. Бірақ аталған объективтік шектеулікке қарамастан қазірдің өзінде кейбір алдын ала бағаларды беруге болады. Әрине, оны тамыры тереңде жатқан тарихи шындықтармен байланыстыра білу керек. Міне, осы арада бұрынғы тәжірибені *қайта жаңғырту*, оны бүгінгі күннің қажеттері мен талаптарына бейімдеу ретінде түсіндірілетін мәдени және тарихи сабақтастықтың шын мәнінде болуы жаңадан көрініс табады.

Он төрт жылдан бері Қазақстанның егемендікте болып келе жатқаны оның тарихында нағыз бетбұрыс кезеңіне айналды. Біздің көз алдымызда әлемдік қауымдастықты ғана таңғалдырып қоймайтын, сонымен қатар өзімізді таңғал-дыратын дәуірлік қайта жаңарулар жүріп жатыр. Осыдан біраз жыл бұрын бүгінде үйреншікті нәрсеге айналған құбылыстар құр елес,

орындалмайтындай нәрседей болып көрінетін. Ол кезде біздің еліміз тарихи тұрғыдан алғанда, өте қысқа мерзімде осындай жетістіктерге қол жеткізеді, сонымен бірге өмірдің барлық салаларында түбірлі өзгерістер болады деп кім ойлаған. Жедел жүріп жатқан өзгерістердің құнын, жүзеге асқан тарихи таңдаудың құнын да ол кезде жете түсіне алмады. Мәселе тіпті біздің халқымыз басынан кешкен әлеуметтік, экономикалық және тарихи тұрғыдағы іркілістерде де емес. Қазіргі заманғы жаңа үлгідегі жаңғыр-туға орай *сапалы дербес болмыстың* жаңа жағдайына өтуге ұмтылыс бірден түсінікті бола алған жоқ, бұл өзіннің бүгін-гіге қарсы шығу, өзінде болып келген мәдени болмысты теріске шығару, өзіннің бұрынғы өткеніңді сын көзқараспен теріске шығару тәрізді жағдайларға байланысты болды.

Бұл аталған процесс, әрине, бүгінгі күнге дейін құрыл-ғанның бәрін жою немесе жоққа шығару дегенді білдірмейді, адамдар мен қоғам үшін болған құндылық қандай мәнде болса, сондай мәнде болуды жалғастыра береді. Қайта ол тарихи және мәдени мұраның бар байлығын мен терең тыл-сымын тануға деген құлшынысты білдіреді, алдағы болашақ пен жаңа ұрпақ үшін оны сақтау мен молайтуға деген құлшы-ныс арта түседі. Бірақ сонымен бірге ескіні теріске шығару қолданыстағы нысандарды үздіксіз өзгеріске ұшыратады, соның негізінде басқа құндылық мазмұндағы жаңалар пайда болады; ол стилі, тілі, сондай-ақ мағыналық орындалуы жағынан жаңарады.

Мұның бәрі принципті түрде жаңа күйге көшіп, жаңа сапаға ие болу арқылы тек этнографиялық бірегейлікке жетіп қана қоймайды, сонымен қатар экзистенциялық, мағыналық жағынан қайталанбайтын ерекшеліктерге ие болып, тіршілік ету мен өмір құрылысының бұрын көрмеген принциптерін алдын ала анықтауға мүмкіндік береді.

Қазақстандық қоғам үшін бұрынғы-индустриалдық (ақпараттық) жаңа үлгідегі жаңғырудың қазіргі нұсқасының айырықша ерекшеліктері ретінде басқа елдердің, халықтар мен бүкіл қазіргі адамзат өркениеттерінің тәжірибесі мәдени сабақтастықтың объектісі мен пәніне тікелей арналатын жағдайын көрсетеді, осыған байланысты әлемдік мәдени мұраның қайта жаңғыруы бүгінгі күннің басты "тақырыбы" болады, ал онысыз Қазақстанның одан әрі қарай прогресі болуы қиын. Бірақ сонымен бірге Қазақстанның жаһандық өркениеттен бір ғасырға жуық тарихи-мәдени оқшауланыуын жою керектігін айта кеткен жөн, ол өмірлік қажеттілік ғана емес, өте күрделі проблема болып табылады. Бөтен мәдени дәстүрлердің құндылықтарын (бәрі бірдей көңілге қона бермейтіні болады) механикалық жолмен көшіре салу біздің қоғамның өзіне тән бірегейлігі мен өзіндік ерекшелігінен айырылуға әкеп соқтыратындығын естен шығармау керек.

Қазақстан қоғамының ұлттық және этникалық бірегей-лігіне іштен енгізілген құндылықтардың да әсерінен өзгеріске түседі, бұл өзінше объективті тарихи процесс, бірақ ол инди-видтердің тілектері мен еріктерінен тыс болады, қазақстандық қоғамның ашықтығының дәрежесінің кеңи түсуіне орай тереңдей түседі. Оның мазмұнын барабар түсіну қазақстан-дық қоғамның бүгінгі жағдайына, оның дамуы барысында байқалған процестерге жүйелі талдау жасау керектігін талап етеді, ол қазіргі заманғы өркениет дамуының "жаһандану" аспектісі тұрғысынан ғана емес, сонымен қатар ақыл-ойдың бір нысаны саналатын тірі материяның айырықша, сапалы бірегей нысаны ретінде оның тұтастай мәнді болмысы болады (мета-өркениетті аспект – "өркениет" феноменінің мазмұ-нын тар шеңбердегі мәдениеттанушылық түсінігіне қарама-қарсы ұғым).

Қазіргі кезде бұл "өзгерту" қарама-қайшы нәтижелерге бастайтын екі негізгі нысанда көрінуді жүзеге асырады. Бұл бір жағынан этникалық және жалпы ұлттық мәдени дәстүр-дің өзгерісін нақты жағдайдағы құлдырау деп қабылдайды, бұл орайда дәстүрлі мәдени-тарихи тәжірибе "мұражайдағы затқа", декорацияға, этнографияны зерттейтін нәрсеге айналып, адамдардың нақты өмірі мен қызметінен алшақтап кетеді.

Аталған шындықтың дамуының екінші – балама – мүм-кіндік бөтен мәдени болмыстардың ықпалымен оны сапалық жағынан жаңғырту болып табылады. Мұндай жағдайда Қазақстан халықтарының дәстүрлі мәдениетін өзге өркениет-тің тәжірибесімен қайта жағырту туралы айтуға болады. Ондай тәжірибе жаңа мәдени парадигманы қалыптастыру үшін "бастапқы материал" болып табылады. Өзге елдер мен халықтардың тарихи және мәдени тәжірибесінің "қазанында қайнап", сол арқылы өзінің одан әрі дамуының өміршеңдігі мен қабілеттілігін қамтамасыз етеді.

Қазақстанның тарихи міндеті "туысқан халықтардың арасында өзінің лайықты орнын" алу ғана емес немесе әртүрлі мемлекеттерді, халықтар мен мәдениеттерді "жалғастырушы көпір" болу емес, сонымен қатар адамзат табиғаты дамуының қазіргі заманғы деңгейіне толық жауап беретін өзінің прин-ципті түрдегі жаңа өмірлік тәсілдерін жасауға күш салуы тиіс. Тек осындай қадам ғана біздің халқымыздың жетістігі болып табылады, әрбір қазақстандық өзінің ментальды-рухани дамуында,

денсаулығының мықты болуында, материалдық жағынан жеткілікті өмір сүруге байланысты жаңа сапаларды еншілейді, осының нәтижесінде *қазіргі қазақстандық мәдениет* деп аталатын тарихи феноменнің мазмұнын құрайды.

Мұндай көзқарас халықтар мен елдердің тарихи-мәдени ерекшелігін абсолюттендіретін,оларды сапалық жағынан өзгермейтін, шын мәнінде *тарихи құбылыстар* деп санамай-тын өздерінің сана-сезімдері мен ұғымдары бойынша кон-сервативті болатын адамдар тарапынан қарама-қайшылыққа тап болады.

Соған қарамастан ол қазақстандық қоғамның қазіргі дамуы жағдайында объективтік қажеттілік пен тарихи бола-шақтың ұстанымына сәйкес бірден-бір көз жеткен құбылыс болып табылады. Жаһандандырылған әлемдік мәдени кеңіс-тіктің нақты шындығынан қандайда бір "тыйым салушы-лықпен" оқшауланудың тигізер пайдасы шамалы, олар тек демократияның принципіне ғана емес, сонымен қатар қазіргі заманғы қазақстандық қоғамның тарихи даму логикасына да қайшы келеді.

Қазақстандық қоғамның дамуында басым күшке күн санап айналып бара жатқан осы баламалық іс жүзінде қалай және қайда көрініс табуда?

Әміршілдік жүйенің құлауы, Қазақстанның мемлекеттік тәуелсіздік алуы қоғамның демократияландырылуы, адамның құқықтары мен бостандықтарының кеңеюі, оның санасы мен шығармашылығындағы еркіндікті сезіну процестерін дамытып, оны күшейте түсті. Тәуелсіздік жылдары халық-тардың этникалық мәдени ерекшеліктерін қайта қалпына келтіру, адамдардың этникалық сана-сезімін ояту ісінде айтарлықтай жетістіктерге қол жеткізілді. Кездескен қиын-дықтарға қарамастан отарлық дәуірдің қалдықтарын жою процесі ерекше қарқынмен жүзеге асуда, бұл ең алдымен санаға сіңіп қалған номадтық мәдениеттердің "екінші сорт-тылығы", "тарихы жоқтығы" туралы ондаған жылдар бойы таңылғандардан құтылуға байланысты екендігі белгілі. Қазақ этносының жетістіктері кешегі мал баққан көшпелі-малшы-лардың "табиғи" артта қалушылығы, олардың "өз бетінше дамуға" "тумысынан" қабілетсіздігі, озық өркениетке қо-сылуға мүмкіндіктерінің жоқтығы туралы пікірлерді түбірі-мен жоққа шығарады. Міне, әлгіндей ұғымдардың дұрыс еместігін әрі жалғандын дәлелдеп шығу бақыты қазақ халқына бұйырды.

Қазақстанның бүгінгі таңда тарихи дамуының шындығы қазақтардың шын мәнінде болашақта тек бұрынғы Одақ кеңістігінде ғана емес, бүкіл әлемдік өркениетте алдыңғы орынды иеленетін халыққа айналатындығын оптимизммен айтуға болады. Мұндай оптимизмнің объективті негізіне қатысты айтарымыз, қазақ халқы өзінің ондаған жылдарға созылған жаңа тарихында (қаншама ауыртпалықты бастан кешкендігіне қарамастан) өзінің болмыс-бітімін сақтап қана қойған жоқ, сонымен бірге басқа халықтар мен мәдениет-терден көптеген құндылықтар мен пайдалы нәрселерді ала білді. Бүгінде қазақтар оң өзгерістермен дамуға және өркениет "үрдісін" одан әрі қамтамасыз етуге жеткілікті мықты потен-циалды иеленеді.

Қазіргі уақыт сонымен қатар жеке адамның потенциалы мен адамдардың бастамаларын іс жүзінде асыру үшін қажетті жағдайлар мен мүмкіндіктерді қалыптастыруда. Қазақстан-дықтардың санасындағы әртүрлі субъективті кедергілерге қарамастан адамның өз тағдыры үшін, өзінің туысқандары мен жақындарының сәттілігі үшін жеке жауапкершілігі идеясы беки түсуде. Ондаған жылдар бойы әбден орнығып алған патерналистік психология мен менталитеттен арылуда қоғам-ның экономикалық және әлеуметтік дамуының бірден-бір қайнар көзі болып табылатын адамдардың жеке бастамашыл-дығының дамуы басты күш-мүмкіндік ретінде әрекет етеді.

Міне, сондықтан қазақстандық қоғамды одан әрі жетіл-діру процесінің квинтэссенциясы, Альфа және Омегасы ретінде *жеке тұлғаның сапалық жағынан қайта құрылуы* міндеті туындайды. Адам, оның мәні, мүдделері мен қажет-тілігі, потенциалы мен қызметі социологиялық зерттеулер мен практикалық саясаттың орталық тақырыбына айналады.

Қазақ этносының потенциалын, оның қайта жаңғырту-дағы мүмкіндіктеріне тоқталған кезде қазақтарға тән, көп жағдайда олардың өткен кезеңдеріне негізделген "кемші-ліктері" тәрізді шын мәнінде бар проблемаларды жоққа шығаруға болмаса керек. Осыған байланысты мына мәселеге көңіл бөле кеткен жөн, өзіңе сын көзбен қарау, өзінің кем-шіліктері мен осалдықтарына төзбеу сирек кездесетін тұл-ғаларға және нағыз ұлы халықтарға тән. Мұндай "сын" жайдан жай сын емес, ол тұтастай алғанда ненің ақылға қонатындығы және тиімділігін, ненің объективті шындыққа, заттың болатын жай-күйіне жауап беретіндігін, ненің нақты қандай пайда түсіретіндігі мен қолайлы екендігін саралауға негізделуі тиіс.

Қазақ халқының прогреспен даму жолындағы басты проб-лема, бұл осыдан ондаған жылдар бойы да болған, адам-дардың бытыраңқылығы болып табылады, соған орай қазақ этносының нағыз

бірлікте болуын қамтамасыз ету өмірлік маңызы бар міндетке айналады. Тарихи дамудың логикасы ілгері қарай жылжыған сайын халықтың одан әрі қарай интеграциясына кедергі келтіретін идеялық, психологиялық, практикалық сипаттағы факторларды жоюдың қажеттігі сөзсіз білінді. Тек мықты қазақ этносы ғана өзінің тәуел-сіздігі мен мемлекеттілігін сақтауды, жаһандану процестерінің тең құқылы қатысушы болуын, өзге халықтарға лайықты үлгі-өнеге көрсетуді қамтамасыз ете алады.

Халықтың күші – бірлікте. Бірлік тарихта өзінің дербес-тігін "қорғап қалған", өзінің этникалық және ұлттық-мемлекеттік мүддесін қамтамасыз еткен қазақ халқының күнделікті болмысындағы ақиқат-тарды есепке ала отырып туындайды. Өзін-өзі сақтаудың іс жүзіндегі қажеттілігі қуатты және баламасы жоқ механизм болып әрекет етеді, ол халықтың объективті бірлік негізін құру арқылы адамдардың бір-бірімен тығыз ынтымақта болу қажеттігіне негізделеді.

Сонымен, қазақ этносының бүгінгі кезеңдегі тарихи дамуы туралы айтқан кезде, оның жеке тұлғаның дамуын-дағы социум шеңберінде жеке тұлғалар қатынастарының психологиялық және өнегелілік негіздерін әлсіреттетін күрделі әрі қарама-қайшылықты процестердің болуымен сипаттала-тындығын атап өткен жөн. Жеке адамның оқшаулану дәре-жесінің өсе түсуі табиғаттың сапалы өзгерісіне және әлеу-меттік байланыстардың сипатына алып келеді; басымдылық іс жүзінде мақсат қоюшылық пен құқықтық жағынан көз жеткізушілікті иеленеді, бұл орайда моральдық-өнегелілік реттегіштердің маңызы мен тиімділігі төмендейді. Аталған процесс бір қарағанда моральді жоятындай болып көрін-генімен, іс жүзінде олай болмайды, ол керісінше ғасырлар бойы қалыптасқан дәстүрлерге ғана емес, қоғамның қазіргі заманғы өмірінің шындығы есепке алынған жаңа жүйе құндылықтарын, жаңа мораль мен өнегелілікті қалыптасты-рудың процесті көрінісі болып табылады.

Бұрынғы өткеннің құндылықтар жүйесі (қазақ халқының дәстүрлі мәдени мұрасының элементін құраушы) барлық уақыттағы және ұрпақтар үшін ақиқат болып табылатын сөзсіз абсолюттік ақиқат ретінде қарастырыла алмайтындығы күмән туғызбайды. Бұл *бұрынғы болмыстың* көрінісі, бұ-рынғы дәуірлерде болған адамдар мен қоғамдардың тәжі-рибесі болып табылады және ол объективті түрде үлкен мән мен мағынаға ие бола алмайды. Осыған байланысты *мәдени дәстүрлердің* феномені ретінде оның қазіргі заманғы болмысы қазіргі уақыт үшін онда болатын сол құндылықтар мен пайдалы нәрселер шегінде шектеледі. Ол бүгінгі ұрпақтардың қалыпты тіршілігі мен дамуын қамтамасыз етеді.

Жаңа моральдық өнегелілік парадигмалардың қалыптасуы өте күрделі және қарама-қайшылықты процесс, ол мил-лиондаған индивидтердің тәжірибесіне негізделді. Осыған байланысты біз қазіргі қоғамның жағдайында әртүрлі моральдық құндылықтардың бір-біріне қарсы тұруы мен қақтығыстарын байқаймыз, олардың әрқайсысы адамзат индивидтерінің болатын практикалық тәжірибесінің көрінісін білдіреді. Аталған жағдайды сипаттауға және түсіндіруге қабілеті бірден бір нәтижелі идея адамдар болмысының өнегелілік құндылығын есепке алуға және келісімге келуге қабілетті моральдің принципті түрдегі жаңа жүйесін жасау қажеттілігі болып табылады; өткеннің тәжірибесі, бүгінгінің ақиқаты және болашақта мүмкін болатын жағдайлар өзара үйлесімді жүйеде болуы тиіс.

Міне, осыған орай біздің уақытымыздың өзекті тақырыбы туындайды, оның басты міндеті қазақ халқына нағыз тәуелсіздікті иелену жолында шығармашылық потенциалдың тұмшаланудан шығу мәселесін шешу болып табылады. Қазақтар өзінің тарихымен өзінің жеке болмысының, жаңа идеологиясының сапалық жағынан жаңа идеялық базасын жасау қажеттігін алдарына қояды, ол әрбір адамның талатын мен күш-қуатын барынша жүзеге асыруға деген мүмкіндікті қамтамасыз етеді.

ҚОРЫТЫНДЫ

Жоғарыда айтылғандарды қорытындылай келіп, көңілдің біртүрлі қоңылтықсып қалғанын жасыра алмаймын, олай дейтінім осы шағын мақала көлемінде "мәдени сабақтастық-тың" ауқымды және өзекті проблемаларына қатысты маңызды мәселелердің өзін жан-жақты қарастыруға мүм-кіндік болмады. Сұрақтар әдеттегідей оған берілетін жауап-тардан саны жағынан асып түседі. Оның үстіне олардың бәрін бірдей талас туғызбайды деу тағы қиын, оны негізінен пікірталас ретінде қарастырған жөн сияқты...

Бірақта сонымен қатар көңілді тоғайтатын да жәйттер де бар, ол шағын еңбек қандайда бір дәрежеде оқырмандардың қазіргі заманғы әлемнің тарихи-мәдени шындығы проб-лемаларына деген қызығушылығын туғызатындығы сөзсіз, онда айтылған ой-тұжырымдар алдағы уақытта ғылыми және философиялық зерт-теулердің материалдары болады деген сенімдеміз.

Қорытындылай келе, тарихи-мәдени сабақтастық туралы айта отырып, біз оны адамзат индивидінің, олардың әртүрлі деңгейдегі ұйымдастырылған қауымдастығының, барлық адамзаттың тыныс-тіршілігін қамтамасыз етудің қолда-нылатын және маңызды тұтқаларының бірі ретінде түсінуге тиіспіз. Сабақтастық өз кезегінде бір ұрпақтың адамдарының екіншісімен мағыналық байланысын білдіреді. Тарихи-мәдени сабақтастық осылайша екі негізгі ипостасьте көрінеді: бір жағынан, биологиялық өсіп-өну тұтқаларына негізделген адамдардың биогенетикалық байланысында және әлеуметтік-тарихи тәжірибенің адамдар үшін маңызы бар олардың беру-меңгеру механизмінде көрініс табатын мәдени сабақтастығы. Бұл орайда мәдени тәжірибені беру-меңгеру объект бойынша да, субъект бойынша да күрделі процесс болып табылады. Ол бұрынғы өткен ұрпақтың *мәдени тәжірибесін жаңа ұрпақтың қайта жаңғырту бейнесінде* көрініс табады, бұл орайда бұрынғы уақыт еншісіне жататын мәдениет феномені өзінің "ең бастапқы" мазмұнын жоғалтып, олардың қазіргі иеленушілерінің құндылықтарды бағалауына сәйкес жаңа ой-тұжырымдармен толығады.

Сабақтастық процесі сіресіп қатып қалған сипат алмайды, ол ерікті еркіндігі бар адамдардың тыныс-тіршілігімен байла-нысты болады. Сабақтастық (объект бойынша) бұрынғы өткен мәдениет тәжірибесінің бәріне емес, оның жекелеген фрагменттеріне сүйенетін қайта жаңғыртылған таңдау сипа-тына ие болады, нәтижесінде бұл сабақтастықтың сол субъектісінің (индивидтің) "сапасына" байланысты.

Осы жағдайға орай қазіргі заманғы адам мәдениетінің болмыс дискреттігі айқындалады. Көптеген тарихи дәуірлер бойы құрылған мәдениет тәжірибесі, кең ауқымда алғанда, жоғалтылған болып есептеледі; әрбір жаңа ұрпақ бұрынғы болып өткен социо-мәдени шындықтың тек жекелеген фрагменттеріне ғана қол жеткізеді. Осындай бұрынғы болмыстың көне мұралық фактілері жеке өзі мәдени сабақтастықтың объектілерін құрайды, *бұл орайда оның пәні (оның мазмұндық аспектісімен) барлық кезеңде адамның өзінің, ғаламдық ақиқаттың шеңберіндегі адамзат қоғамының мәндік, экзистенциялық жағдайларында көрініс тапты және алға қарай да солай бола береді.*

Зинаида Сәбитова

ТілдердіҢ лингвистика-мӘдениеттану феномені ретіндегі Өзара Әсері

Тілдердің "бір-біріне тигізетін әсері" кезінде "бір тіл өзіне басқаның бөгде сөзін қосып алады, бірақ ол жай кірме сөз ретінде қалып қоймай, ұлттық дүниетанымның белсенді құралы әрі оның көрінісіне айналады".

Г. Гачев.

Тіл мен мәдениет

Өзінің хал-қадірінше бірегей, өзіне тән ерекшелігі бар, тәуелсіз, дара күйінде кездесетін әрбір этнос Жер биожүйе-сінің бір бөлігі ретінде басқа этностармен өзара тұрақты байланысқа түседі, басқаша айтқанда, этностар Жердің кескін-келбетін білдіреді. Өзгемен диалогқа түсіруге "мәжбүр етушілік" халықтардың өзара әрекетінен туындайды: өзіндік ерекшелігі бар, жеке организм ретінде әрбір этнос тұтастай организмнің тыныс-тіршілігі мен қам-қарекетін алдын ала айқындап береді.

Диалог адамзатқа әу бастан тән нәрсе – адамзат бір-бірімен қарым-қатынас жасап, бір-бірін біліп, тіл табысып, кейде қарсы келіп, бірде соғысып, бірде бірігіп қана тіршілік етеді. Халықтардың бір-біріне ұқсамауы, этностардың түрі жағынан да, саны жағынан да көп болуы мәдениеттер мен тілдердің диалогқа көшуіне түрткі болады.

Өзінің "гүлдену сатыларына" орай дамыған әр түрлі халықтардың мәдениетін, көп этносты мемлекеттегі мәдени жағдайды мәдениеттер диалогының деңгейіне қарап анық-тауға болады.

Мәдениеттер диалогын өмірдің өзі айқындап береді: сан түрлі мәдениеті бар, көп тілді Қазақстанда халықтар да-муының әр алуан бағыттары олардың тілдері мен мәдениет-терінен айқын

сезіледі: бұл орайда жаһандасу уақыт талабы болса, екінші жағынан халықтың мәдениетін, тілін, бет-бейнесін сақтап қалуға деген ұмтылыс байқалады.

"Мәдениеттер диалогы" ұғымының мән-мағынасын оны құрайтын *диалог пен мәдениетті* талдау арқылы ашып көрсетуге болады.

Адамдардың қарым-қатынасы кемінде екі адамның бір-бірімен сөйлесуі арқылы жүзеге асады. Адамдар арасындағы өзара қарым-қатынастың қайсысы болмасын біржақтылық-тан қашуға тырысып, екі жақты, диалогқа құрылуын әрі "монологтан бас тартуды" қалайды [Якубинский 1986].

Әдетте диалог мынадай құрамдас бөліктерден тұрады: екі субъект (бір-біріне ұқсамайтын, бірегей), олардың тең құқықтығы (әйтпесе бір-бірін ұқпай, шиеленіс, дау-дамай туындайды), бір-бірін толықтыру (олай болмаған күнде өзара диалогқа түсудің қажеті де шамалы).

Мәдениеттердің диалогында басқаның пікіріне деген төзушілік, келісім, үйлесімділік, өзара түсінушілік, жанына жақын тарту, бірігу, тепе-теңдік, бір-бірін толықтыру және т.б. болуы тиіс. Мұндай жағдайда мәселенің мәнісі оның жақсы немесе жаман болуында емес, оның қандай сипат алатындығында деп білу керек.

Мәдениеттің сан алуан айқындамаларына жүгініп жатпай-ақ, оны материалдық және рухани құндылықтар жиынтығы ретінде, сондай-ақ кеңістік пен уақыт аралағын-да олардың жасалуы мен меңгерілуі тәсілдерінің өзгеруі ретінде қарастырмақшымыз [Степанов 1997, 13-б; Лейчик 2005, 250-б].

Мәдениетке берілетін осындай анықтамаға сүйене отырып, *мәдениеттер диалогы* сөзінің мән-мағынасын тең құқықты, адамның жасампаздық қызметі нәтижелерінің бір уақытта алмасуын жүзеге асырушы, диалогқа түсетін әрбір ұлттық мәдениеттерді өзара байытушы тұрғысынан түсінуге болады [қараңыз: Лейчик 2005, 250-б].

Мәдениеттер диалогы кезінде "адамзат жасаған еңбек құралдарынан бастап, үйдегі күнделікті пайдаланылатын заттарға дейін, адамдардың тұрмыс-салтынан ғылым мен өнерге, дін мен атеизмге, мораль мен философияға дейінгі" барлық мәдени құндылық атаулының өзара алмасуы жүреді [қараңыз: Бромлей, Подольный 1984, 3-б]. Басқаша айтқанда, рухани, материалдық мәдениет жемістерінің үздіксіз алмасуы жүзеге асады.

Мәдениеттер диалогының негізі "мәдениеттердің барлық ерекшеліктерімен қоса, олардың бір-біріне ұқсас еместігі, бірегейлігі тұрғысынан қажеттілігіне орай құқығы да, құн-дылығы да тең дәрежеде" мәдениеттің мәдениетке деген қатынасы болып табылады [Каган 1988, 213-б.].

Бұл орайда мәдениеттер диалогын белгілі бір уақыт аралығында алып қарамай, баяғыдан бері жалғасып келе жатқан ұрпақтар диалогы ретінде қарастырған жөн. Әлемдік мәдениеттің бәрі де үздіксіз диалогтан тұрады, оған жаңа дауыстар қосылып отырады.

Мәдениеттің туындылары оның өзімен қалайда диалогқа түсуге итермелейді, сауалына жауап тапқысы келеді, демек өзінің жеке ойын білдіруге, пікірін айтуға ұмтылады. Мәдени құндылықтар ықпалының тиімділігіне келетін болсақ, әркім де онымен бірігіп ақылға салуды қалайды. Осыған байла-нысты М.М. Бахтин былай дейді: "Біз бөтен мәдениетке оның бұрын-соңды өзіне қоймаған жаңа сауалдар қоямыз, соған байланысты одан тиісті жауап алуға тырысамыз, ал бөтен мәдениет болса, өзінің жаңа қырлары мен тың ойла-рына сүйене отырып, бізге жауап қайтарады" [1998, 508-б].

Мәдениеттер диалогы өзара түсіністікке бастайды, соның нәтижесінде өз мәдениетін тереңірек түсініп қоймай, бөтен мәдениет пен тілдің мән-мағынасын ұғынуға көмектеседі. Д.С. Лихачевтің пікірі бойынша, мәдениеттің нақты құнды-лықтары мәдениеттер бір-бірімен қатынасқа түскенде ғана дамиды, "ол мәдениеті бай ортада толыса түседі және көрші-лердің тәжірибелерін алады, ...кез келген мәдениет өз алдына "дербес бола алмаған" сайын ол дербес бола түседі" [Лихачев 1997, 15-б].

Мәдениеттердің диалогы әсіресе біздің мемлекетіміз үшін өте қажет, өйткені, еуразиялықтарға тән адамдардың ерекше психологиясы, дүниетанымы, өзіндік ділі, рухани бірлігі туралы мәселе осыны қажет етеді.

Еуразиялық тұжырымның өзі батыс пен шығыстың кереметтей бір бірімен үйлесім табуын көрсетеді (Батыстың даралығы мен Шығыстың ұжымшылдығы, Еуропаның үнемшілдігі, өркениеттілігі мен Азияның рухани байлығы, даналығы), сондай-ақ еуразиялықтың Батыс пен Шығысқа, Еуропа мен Азияға жататындығын, ал сайып келгенде олар-дың бірде-біріне

жатпайтындығын да білдіреді Бұл орайда ең бастысы еуразиялық “жер шарының барлық мәдениеттері мен халықтарының... тең құндылық принципін” паш етеді [Трубецкой 2000, 62-б].

Еуразиялық идеясы Қазақстанда үлкен серпіліс туғызғаны қуантады, өйткені, түркілерге еуразиялық рух ежелден етене жақын: олар еуропалықтардан көп нәрсені ала отырып, шығыс дәстүрін берік сақтап қалды. Батыстық және шы-ғыстық қырлары кереметтей жымдасып кеткен, бір-біріне арқа сүйеп, бір-бірін толықтыра түсетін Еуразия халықтарын олардың этностық бет-бейнесін айқындайтын жалпы тарихи тағдыры, аумақ тұтастығы біріктіріп жатыр.

Қазіргі кезде тіл мен мәдениеттің өзара қарым-қатына-сының мәңгілік проблемасы болып табылатын “қайта өрлеу” туралы жиі айтылып жүр, бұл жаңа – лигво-мәдени – пара-дигманың пайда болуына алып келді.

Мәдениет адамзаттың барлық қолмен жасаған игілік-терінің жиынтығы ретінде қоршаған ортадағы өзгерістердің, бейімделудің, көндігудің процесі мен нәтижесі болып табылады. Халықтың “бет-бейнесін” табиғаттың өзі айқын-дайды, ол оның аясында өсіп-жетіледі және өзінің тарихын жасайды [Гачев 1988]. Әртүрлі халықтардың мәдениеттері өзін қоршаған дүиеге бейімделіп, оған көндігу тәсілдерімен ерекшеленеді. Осыған орай Л.Н. Гумилевта мынадай тұжырым бар: “этностар … белсенді шаруашылық қызметінің арқасында қоршаған табиғи ортамен әркез байланыста болады. Ондай әрекет екі бағытта көрінеді: өзін табиғи ортаға және табиғи ортаны өзіне бейімдеу” [Гумилев 1989, 58-б]. Бұл “мәдениеттен тысқары кеңістік” ретінде мәдениет пен табиғат әлемінің бір-біріне қарсы тұруы негізінен көрінеді [Лотман 1992, 44-б].

Мәдениет пен тіл – этникалық дифференциацияның негізгі белгілерінің бірі. Мәдениеттердің сипаттамасы үшін он негізгі категория бар: 1) өзін-өзі сезінуі (Self) және кеңіс-тік (әр мәдениет өзін бірегеймін деп есептейді); 2) қатынас және тіл; 3) киім мен сырт келбет; 4) ас ішуге байланысты тағам өнімдері мен дәстүр; 5) уақыт және уақытты түйсіну; 6) адамдар арасындағы қарым-қатынас; 7) өмірлік құнды-лықтар мен нормалар; 8) наным; 9) діл үрдісі мен таным тәсілдері; 10) жұмыспен байланысты дәстүр мен тәжірибе [Samovar, Porter 1995, 206-210 б] және т.б.

Этнос деген кеңістік, тіл, мәдениет бірлігімен және әлеу-меттік-тарихи шығу тегінің бірлігімен байланысты болатын адамдар тобын білдіреді. Егер “этнос” термині биологиялық, табиғи-географиялық, генетикалық бірлікті білдіретін болса, онда “лингво-мәдени қауымдастық” ұғымында этнос мүше-лерінің мәдени және тіл бірлігіне баса мән беріледі.

Бұл орайда мәдениет пен тіл – “халықтың өзіндік ұлттық ерекшелігін қорғайтын қалқан, сондай-ақ басқа халықтар мен мәдениеттерден оқшаулап қоршайтын дуал” [Тер-Минасова 2000, 25-б].

Лингвист ғалымдар белгілі бір халық өкілдерінің мәде-ниеті мен тілінің тұтастығына мән бере отырып, *“тіл мен мәдениетті қолданушылар”* этностың мұндай маңызды көр-сеткіштерін біріктіреді деп тұжырым жасайды.

Тілді ата-бабамыздан мұра болып қалған мәдениеттің өнімі, мәдениеттің бөлігі, мәдениеттің шарты ретінде (сол арқылы біз мәдениетті меңгереміз) қарастырамыз. Тіл – мәдениеттің құрамдас бөлігі және оның құралы, біздің рухымыздың шынайы көрінісі, мәдениеттің бет-бейнесі; ол ұлттық ділдің өзіне тән ерекшеліктерін сол табиғи қалпында көрсетеді [Гудков 2003, 16-б; Маслова 1997, 33-40 б].

Тілдің өзінің өзгеге ұқсамайтындығымен, ерекшелігімен мәдениетті, ділді қалыптастырып, “халықтың рухын” жаниды. Тілдер ол тілде сөйлеушілердің “өзіне тән рухани ерекшеліктерінен жаралған” [Гумбольдт 1984, 49-б].

Тіл мен мәдениетке ортақ нәрселер көп: тіл мен мәдениет адамның дүниетанымын, ой-санасының деңгейін білдіреді; тіл мен мәдениет өзара диалог құрады; тіл мен мәдениеттің субъектісі – әрқашанда индивид немесе социум, жеке тұлға немесе қоғам; тіл мен мәдениетке нормативтілік тән; тіл мен мәдениеттің маңызды қасиеттерінің бірі – тарих; тіл мен мәдениетке бір-біріне қарама-қайшы құбылыс болып табылатын “қозғалыс – тапжылмау” тән [қараңыз: Телия 1996, 225-226 б]. Осы екі басты ерекшелікке ортақ нәрсе олардың жаратылысына (адамға тән), функциялары мен пайда болу шарттарына сәйкес туындайды.

Тіл мен мәдениеттің өзара қарым-қатынасы көбіне мета-форалармен сипатталады: тіл – мәдениеттің негізі, құрылыс материалы, демиург (В.Н. Топоров, Д.Б. Гудков), мәдениет құралы, рухтың қуаты (В. фон Гумбольдт), мәдениет феномені, мәдениеттің көрінісі және бет-бейнесі (В.А. Мас-лова), мәдениеттің мән-мағынасы, оны қорғайтын сауыты (В. фон Гумбольдт), даму факторы,

мәдениеттің тіршілік ету көзі (К. Леви-Стросс), мәдениетке басшылық (Э. Сепир), мәдениетке апарар жол (А.И. Куприн).

Тілге мәдениет арқылы, мәдениетке тіл арқылы анықтама берген кезде олардың бір-бірін тәуелді және өзара ықпалы болатындығын байқауға болады: тіл мәдениетсіз бола алмаса, мәдениет те тілсіз бола алмайды.

Тіл мәдениет аясында жетіліп, дами түседі әрі оны бей-нелеп береді. Тіл халықтың өзіндік ерекшелігін, ұлттық көрі-нісін, ұлттық мәдениетін білдіреді. "Әлем тілдерін білуді, – деп атап көрсетеді В. фон Гумбольдт, – адамзаттың ойлау қабілеті мен сезімдерінің бүкіл әлемдік тарихы деп бағалауға болады. Ол бүкіл елдер адамдарын, мәдени даму дәрежесін түгелдей сипаттап беруге тиіс; адамға қатыстының бәрін қамтуы қажет" [Гумбольдт 1984, 43-б].

Тіл мен мәдениет генетикалық (бір мезгілде пайда болды), материалдық (семиотикалық сипатқа ие) және қызметі тұр-ғысынан біртұтас болып келеді.

В.М.Лейчик тіл мен мәдениет функцияларының арасынан олардың ортақ функцияларын бөліп қарайды, сол арқылы мәдениеттер диалогын тілдер диалогы негізінде жүзеге асыру қамтамасыз етіледі. Бұл коммуникативті, аксиологиялық функция, ол адамдардың әлеуметтік, ұлттық және өзге қауымдастықтарын шектеп, интеграцияны жүзеге асырады [қараңыз: Лейчик 2005, 252-253 бб.] және т.б.

Тіл мен мәдениеттің кумулятивтік (жинақтау) функция-сының орны ерекше: тіл мен мәдениетке тән басты қасиеттің бірі әлеуметтік мәні бар ақпаратты сақтап, оны ұрпақтан ұрпаққа жеткізу болып табылады, соның нәтижесінде кеңістік пен уақыт шекараларына қозғау салынады, демек бұл мәдениеттердің диалогы жүзеге асырылды деген сөз.

Ю.М. Лотманның пікірінше, мәдениет функциясының бірі еске сақтау болса, ал оның басты сипаты ақпаратты жинақтаудан көрінеді екен [Лотман 1973, 228 б]. Мәде-ниет – бұл "қауымның генетикалық тұрғыға жатпайтын жадына ұстауы" [Лотман 1994, 8-б], "бүгіннен өткен мәде-ниетке оралу дегеніміздің өзі тарихты жадына сақтау болып табылады" [Рождественский 1999, 15-б].

Мәдени ақпаратты таратудың өзге де тәсілдері бола тұрса да, ол негізінен тіл арқылы жүзеге асады [Маслова 1997, 11-б]. Тілді өз халқының мәдениет энциклопедиясы десе болады, онда сол халықтың ой-арманы, сезімі, үміті қам-тылады, бұл орайда А.И. Куприннің сөзін келтіре кеткен жөн: "Тіл – өркениет пен мәдениетке баратын жол", демек халықтың мәдениетін түсінуде тілдің орны ерекше.

Тілдің, мәдениеттің және этностың өзара бір-біріне тигізетін әсерін лингво-мәдениеттану, этнолингвистика деп аталатын жаңадан пайда болған кешенді пәндер зерттейді.

Лингво-мәдениеттану міндетіне сол тілде сөйлеушіге белгілі немесе лингвист ғалыммен ұсынылған тіл бірліктерінің мәдениетке қатысты мәнділігінің экспликациясы (яғни "мәдениет мағұлматы") кіреді [Маслова 1997, 10, 11 бб.].

Аталған ғылымның объектісі екі іргелі ғылымның, яғни лингвистика мен мәдениеттанудың "түйіскен жерінде" орналасқан. Лингво-мәдениеттану тіл (мәдени ақпаратты таратушы) және мәдениеттің (халықтық тарихи жады) өзара қарым-қатынасын зерттейді, "тіл мәдениеттің көрінісі және оны орнықтырушы болса, ал мәдениет тілдің призмасы арқылы көрінеді" [Красных 2002, 12-б].

Егер лингво-мәдениеттану саласы тілде орныққан халық мәдениетінің көрінуіне жете мән берсе, ал этнолингвистика тілді оның этноспен арадағы қатынасын зерттейді, тіл иірі-міндегі этностың қыр-сырын білуге және этнос өміріндегі болған оқиғаларды, оның дәстүрлерін, салтқа сәйкес дүниетанымды ұғынуға тырысады [қараңыз: Қайдаров 1985, 19-б; Жанпейісов 1994; Жанпейісов 1989; Копыленко 1997].

Этнолингвистика зерттеушіге тіл мен рухани мәдениеттің, тіл мен ділдің, тілдік және халық шығармашылығы арасындағы байланыстарды, олардың бір-біріне тәуелділігі мен әр алуан хабар алмасуын қарастыруға бағыт-бағдар береді [Толстой 1983, 182-б.].

Дейтұрғанмен этнолингвистиканы этнография мен линг-вистиканың жай қосындысы деп қарауға мүлдем болмайды, өйткені, олар бейнелеп айтар болсақ, бір шаңырақтың астында болғанымен әрқайсысы өзінің тонын тігіп, өзінің әнін айтады [Қайдаров 1985, 18-б.].

Аталған пәндер тілге қатысты этнос өмірінде, қазіргі тұрмысы мен тарихында көрініс тапқандарды, оның мате-риалдық және рухани мәдениетін тек этномәдениет лексика тұрғысынан ғана емес, сонымен бірге ономастиканы, ассоца-тивтік байланыстарды, жалпы білімді қоса

зерттейді. Бұл пәндерде тіл қатынас құралы және мәдениеттің көрініс табу құралы ретінде басымдық танытады.

Біз мәдениет тұрғысынан тіл бірлігі туралы жан-жақты сөз қозғамақшымыз, мұндай бірліктердің мазмұны мәдениет ерекшеліктерінен туындайтын бөлігін қамтиды, бұл "мәде-ниеттегі нышандық, эталондық, бейнелі-метафоралық мәндерді иеленеді" [Маслова 1997, 11-б].

Әлемнің тілдік тұжырымдамасы идеясының әрбір тіл мен мәдениет үшін ерекше орын алатындығы туралы В. Фон Гумбольдт, Э. Сепир, Б. Уорф және басқалардың еңбек-терінде айтылған.

Тіл бірліктерінің семантикалық жағына айырықша мән беруге келетін болсақ, әрбір тілдің өзіндік мәдениетке қатысты сөздеріне мән беруге тура келеді, мұның өзі аталған пәнге таза ұлттық көзқарас тұрғысынан келуге мүмкіндік береді. Мысалы, орыстың *баня*, *балалайка*, *хоровод* тәрізді сөздерінің "орыс төркінді" екендігі, ал *бешбармақ*, *бауырсақ*, *шаңы-рақ* – "қазақ төркіндес" екендігі белгілі болып тұрады.

Орыстарда *как* ***ножом*** *полоснули* деген сөз тіркесі бар, ал қазақтар оны *көзге* ***қамшы*** *тигендей* ('будто камчой хлестнули по глазам') деп бейнелейді, бұл арада теңеудің әр ұлтқа тән ерекшелігі айқын көрінеді: сөзді орнымен қолдануда орыстар үшін қолайлысы – нож, қазақтар үшін – қамшы, тағы бір теңеуді келтірейік: орыстар *чист как стеклышко* десе, қазақтар *сүттен ақ*, *судан таза* деп айшықтайды (тазалық белгісі – орыстар үшін әйнек болса, қазақтарға суға жетер ештеңе жоқ).

Тіл біздің болмысымызда қоршаған ортаға ұқсайды, ал тілсіз және оның қатысуынсыз өмірде ештеңе де болмас еді. Қоршаған әлем – адам мен ортаның өзара қарым-қатынасы, ал дүниенің бет-бейнесі осындай орта мен адам туралы ақпаратты қайта өңдеу нәтижесі деуге болады. Дүниенің бет-бейнесі – адамзат әлемі туралы білімдер мен ұғымдардың тұрақты дамитын жүйесі, ол адамның кеңістік пен уақыт туралы, қоршаған табиғат пен оның дүниедегі орны туралы түсініктерінің жиынтығы болып табылады. Дүниенің бет-бейнесін қалыптастыруда (тұрпайы және ғылыми) мәдениет, тіл, тарих, білім және т.б. елеулі түрде әсер етеді. Әр ұлт дүниенің бейнесін сан қырынан таниды, бұл тілге өзіндік әсерін тигізбей қоймайды.

Дүние туралы адам білімдерінің қалыптасуы мен қол-данысқа енуі тек тіл арқылы жүзеге асады. Тілде қоршаған ортаны танудың нәтижелері, құндылықтары, халықтың тұр-мыс-салты мен ойлау қабілеті орнығады. Адам сөзді ести отырып, оны ұғынуға тырысады, өзінің ішкі әлемі тұрғысы-нан зерделеуге күш салады.

Әрбір тілде сол этностың дүниеге, оның бет-бейнесіне деген өзіндік көзқарасы болады. "Әртүрлі тілдердің болуы дегеніміз бір нәрсені әртүрлі белгілеу деп түсінбеу керек, мәселе оны әртүрлі көре білуде жатыр (Ansichten)". Бұл ойымызды таратып айтар болсақ, былайша ұғынған жөн: "әр тіл сол халықтың өзіне ғана қатысты аймағын сипаттап көрсетеді, ал осы шеңбер аясынан шығып кеткен адамның сол бойда басқа тіл шеңберіне кіруіне тура келеді" [Гумбольдт 1984, 80-б].

Тілде орныққан және сол тілдік қауымға ғана тән қызмет схемасын қабылдау *әлемнің тілдік бет-бейнесі* деп аталады [Яковлева 1997, 14-б]. Сонымен, әлемнің тілдік бет-бей-несі – тіл призмасы арқылы дүниені тану.

Әлемнің тілдік бет-бейнесі адамның әлемге деген (таби-ғатқа, жануарларға, әлемнің бір бөлшегі ретінде өзіне) қарым-қатынасын айқындайды, әлемде адамның мінез-құлық нормаларын жолға қояды. Тілде бейнеленген білімдер ұжым-дық философия тәрізді бірыңғай көзқарас жүйесін қалып-тастырады, оны бәріне ортақ тілді қолданушы ретіндегі байланыста қарайды [Апресян 1995, 39-б].

Ұлттық тіл қоршаған дүниені өзінше "өрнектейді", мұның өзі оған қатысты құбылыстардың, процестердің ұлттық маңызынан туындайды, демек ол аталған халықтың өзіне тән қызмет ерекшелігіне, тұрмыс салты мен ұлттық мәдение-тінен бастау алады. Салыстыру ретінде хрестоматикалық мысалдарды келтірейік: балық аулаумен айналысатын халық-тардың сөз қорында балыққа, оны аулау құралдары мен аулау тәсілдеріне қатысты нақты атаулар болады. Орыстарға қарағанда қазақтардағы туысқандыққа қатысты сөздердің қазақтың әлеуметтік-мәдени өмірінде кеңінен орын алғанын байқау қиын емес. Мысалы, қазақтар *немере* ('ұлынан туған немере') және *жиен* ('қызынан туған немере') десе, ал орыстар *внук* деген бір-ақ сөзбен шектеледі, демек орыс халқы үшін немересінің ұлынан, не қызынан туғаны маңызды емес, оларда – екеуі де бірдей мәртебеге ие. Тағы бір салыстыруды келтірейік: *іні*, *аға* – *брат* (орыс тілінде әрі үлкені, әрі кішісі), *сіңлі*, *апа* – *сестра* (әрі үлкені, әрі кішісі).

Әр халыққа тән адам денесінің белгілі бір бөлігінің сез-гіштік қасиеттері болады, адам физикалық немесе психо-логиялық құбылыстарды белгілі бір органы арқылы "қабыл-дайды"

[қараңыз: Плунгян, 2003]. Мұндайда орыстардың көңіл-күй ауаны *жүрекпен* байланысты келеді (салыстыру: *жүрегім қуанады* (*сердце радуется), жүрегім ойнап тұр (сердце не на месте), жүрегім зуылдады* (*сердце падает), жүрегім жай тапты (отлегло от сердца), жүрегін ұстады (брать за сердце), жүрегі тас болып қалды (на сердце камень), жүрегі қан жылады (сердце кровью обливается)* және т.б., яғни жүрек көбіне жан деген ұғымның орнына қолданылады, көбіне адамның тура өзін сипаттап береді (*қара жүрек* / *ақ жүрек*). Әлемнің басқа тілдерінде мұндай сезгіш органға жататын талақ, бүйрек және т.б. орыстың тіл санасына "келіңкі-ремейді". Бүкіл еуропа тілдері *бүйрекке* "мән бермесе", ал қытайларда көңіл күй ауанын білдіруде жүрекпен қатар бүйректің де орны ерекше.

Бұл орайда қазақ тілінде *бауыр* сөзі ерекше мәнге ие екендігі белгілі, мысалы: *бауырым*; *ашуланба*, *баурыңды езесің* ('не гневайся, печенку испортишь')*; баурыңды қан қылады* (*ашуландырады*) ('за печень (сердце) берет'), орыс тілінен мысал: *брать за сердце/за душу* 'өте қатты толқу, тию, мазасындану; қайғыру, жаны ауыруы, қуаныш немесе көңілі босау және т.с.с. және т.б. [қараңыз: Авакова 2002, 71-б].

Көне түркі тілінде ***ba**γï**r*** 'бауыр', 'жүрек', 'туысқан, ағайын' дегенді білдіреді, салыстыру: *bolu bar maka sen aja **ba**γï**ro** taš* 'кімнің жүрегінің (бауыр дегені) тас екенін менен сұра, туынды сөздерден оның екінші, ауыспалы мағынасы шығады ***ba**γï**r***: ***ba**γï**r** ber-* 'шын жүректен (быть сердечным)'; ***ba**γï**r**saq* 'қайырымды, жүрегі жұмсақ, аяғыш (добрый мягкосер-дечный, жалостливый)'; ***ba**γï**r**saqlïq* шын берілген (предан-ность)'; ***ba**γï**r**sïz* 'қайырымсыз (недобрый)' [Древнетюркский словарь 1969, 78-б].

Бұл сөз басқа тілдерге тиісінше *жүрек* болып кездейсоқ ауыса салған жоқ. О.Сүлейменов мынадай қызықты мысал келтіреді: қазақтардың өзіне жақын, ең қадір тұтатын ада-мына "*о, бауырым*!" дейтін қаратпа сөзі орысшаға "*о, менің жүрегім*!" деп оған балама болатын сөзбен аударылған. Бірақ бұл автордың көңілінен шықпай, ол оны сөзбе-сөз қалды-руды талап еткен. "...орыстар үшін ондай қарата сөйлеу лирикалық кейіпкердің сезімі туралы емес, керісінше цирроз ауруын еске салар еді... ал қазақтар үшін "*о, жүрегім менің*" деу жүрегі ауырғанмен бірдей" [Сүлейменов 1996, 6-7 б].

Сонымен, адамның сезінуін көрсететін мәдениетке қа-тысты ондай сөздер сол халықтың бейнелі түрдегі ойлау қабілетінің өзіндік ерекшелігін байқатады, дүниеге көзқа-расының қалыптасуына әсерін тигізеді.

Бір қарағанда адамдар тілге билік ететіндей көрінгенімен, шын мәнінде өздері өмірге тіл арқылы бейімделеді. Әдетте дүние атаулы этностың лингвистикалық дағдыларымен құрылады. Тіл адамды дүниемен белгілі бір қатынасқа түсіріп, оған бағыт-бағдар береді. Тіл өзін қолданушыға дүниеге деген көзқарасын "таңады", яғни адамның дүниені тануы тіл әлеміне тікелей қатысты.

Әр халықтың бір құбылысқа қатысты "өзіне тән" белгілері болуы да маңызды. Қазақтар жаңбырдан кейін пайда болатын гүлді "жауқазын" деп атайды, яғни "жау" және "қазын" деген екі сөзден тұрады; ал орыстарда ол қар астынан өсіп шығатын гүл (под-снеж-ник); ағылшындарда – *snowdrop* ('қарға тамған тамшы'); немістерде – *Schneeglцckchen* ('қар сыңғыры'); ал французтарда – *perce-neige* ('қарды тесіп шығу', яғни қарды жарып шығатын гүл).

Әр тілде сөйлейтіндер дүниені өзінің ана тілі арқылы таниды.

Сөз қолданысының мәдениетке қатыстылығын, тіл бір-ліктерінің семантикасында сөздің мәдениетке байланысты мән-мағынасын сол тілде сөйлеушілер соншалықты сезіне бермеуі де мүмкін, өйткені, ондай сөздің қайдан бастау алатындығы тіл тарихына, тілді қолданушылардың мәдени тұрғыдан ұғыну тарихына зер салмайынша, түсінікті бола қоймайды, бұл мәселе тарихи-этимологиялық, лингво-мәде-ниеттану талдауы нәтижесінде ғана айқындалатын нәрсе.

"Мәдениет жадындағы" орыс сөздері *гроза*, *грозить*, *угроза*, *хмуриться* (аспан туралы және адам туралы), *хмурый* (аспан, адам), тұрақты сөз тіркесіндегі *метать громы и молнии* ('ыза-лану, ашулану') найзағай бейнесі сақталған, күннің күркіреуі көктің әмірі делінсе, қазір оны сол баяғы тура бастапқы күйіндегі мағынасындай сезіне қою қиын, бірақ көне славян-дардың тарихына, мифологиясына, діни нанымдарына жүгінген кезде, оның сырына қанығуға болады.

Ежелгі үнді-еуропалық сенім бойынша найзағай көктің қаруы саналды және оны құдай-жасынның жебесі деп білді (славяндарда – Перун, ежелгі гректерде – Зевс, римдіктерде – Юпитер). А.Н. Афанасьев былай деп жазды: "Перун – жеңімпаз, жазалаушы құдай, оның құбылысы адамды үрей-лендіріп, зәресін ұшырады (*гроза (қауіп), грозить (қауіп төндіреді*, *угроза (қауіп-қатер)*…); ол

өзінің отты жебелерімен түнек перілерін (бұлтты) талқандайды және арамдық атау-лыны жазалайды [Афанасьев 1995, 128-б].

Сол сияқты көне түркі сөздері мен теңеулерінде от бей-несінің орны ерекше: *ot aγu bol* ‘ауыспалы мағынада: аластау және жым-жылас ету (перен. рвать и метать букв. становится огнем и ядом’; *otlan* ‘ызалану, ашулану (распаляться, гневаться’ [Древнетюркский словарь, 372, 389 бб.]; *ųrtča qïzᵗp kᵊlti* ‘олар отша қызынып келді (они пришли, распаляясь, как огонь)’ [Аманжолов 2003, 178 (184) б].

Л.Н.Гумилев Жердің этникалық бейнесінің дамуын түсіндіретін ғаламдық этногенез тұжырымдамасын жасады. Оның пікірі бойынша этносты қалыптастыратын маңызды фактор табиғат аясы, өйткені, этнос та табиғаттың тура өзі секілді Жер биожүйесінің бір бөлшегі болып табылады. Л.Н.Гумилев этносты биожүйенің субстанциясы ретінде бағалайды, басқаша айтқанда, табиғат аясы дегеніміз көне қытай философтары айтқандай, балқытушы қазан рөлін атқарады, ол этностың өзін қалыптастырады. Л.Н. Гумилев табиғат аясының белгілі бір қалыпқа түсіретін қызметінің нәтижесінде этнос пайда болды деп тұжырымдайды [Гумилев 1989].

Орман мен даланың, тау мен жазықтықтың арасында болатын ерекшеліктер ондай өңірлерді мекендейтін халықтар арасында да айырмашылықтар туғызады. Табиғат аясының қандай болуына орай шаруашылық жүргізу әдістері де өзгеріп отырады. Бір адам теңізден балық ауласа, екіншісі тауда мал бағады, үшіншісі егістікте егін егеді, төртіншісі жазық-тықтарда жүзім өсіреді. Тіпті олардың шыққан тектері бір болғанның өзінде әртүрлі табиғи ортаға бейімделіп кетуіне байланысты бірнеше ұрпақ ауысқаннан кейін бір-біріне көп ұқсай қоймайды [қараңыз: Гумилев 1989, 478-б].

Басқаша айтқанда, “этнос келбеті” “Жер келбетінің” ықпа-лымен қалыптасады екен. Осы екі “келбет” бірігіп “Тіл кел-бетін” қалыптастырады. Мұндай жағдайда адамның танымдық қызметі тілдің антропоцентризмінің пайда болуына әкеледі, прагматизм адамның ақиқат болмысты тануына, сондай-ақ тілде оның көрініс табуына мүмкіндік береді. Адам үшін қоршаған дүниенің құбылыстары, нәрселері елеулі маңызға ие болады, өйткені, мұның бәрі адамның тұрмыс-тіршілігіне қажет әрі бұл тілден өзінің нақты көрінісін табады. Демек халық пен табиғатты бір-бірінен ажыратуға болмайды, Ұлттық кеңістік дегеніміздің өзі Халықтың Атамекені.

Мәдениетті адамның тіршілігі үшін, сондай-ақ халықтың тарихы үшін жасалған жүйе әрі құралы десе болады, халық-тың Атамекеніне деген сүйіспеншілігі де осыдан көрінеді, күнделікті өмірде, тұрмыста қолданылатын заттар, техникалар және т.б., сайып келгенде, халық пен табиғаттың бір-бірімен қарым-қатынас жасау, бір-бірімен өзара үйлесім табу тәсілдері болып табылады” [Гачев 1988, 49-б].

Кез келген тілдің лексикасына қарап, сол тілде сөйлейтін халықтың ежелден айналысып келе жатқан кәсібін бірден білуге болады. Мәселен, орыс тілінде үй жануарларының қосалқы атаулары кездеседі (*корова – бык, баран – овца*) және жабайы аңдар атауына жұрнақ қосылады (*тигр – тигрица, заяц – зайчиха, волк – волчица*). Адамдар шаруашылық жүргізу үшін үй жануарларын ұстайды, оның әрқайсысының міндеттері болады.

Қазақ тілінде орыс тіліндегідей родты білдіретін грам-матикалық категориялар жоқ болғандықтан, адамдардың жынысы мен жануарлардың еркек-ұрғашы екендігі грамма-тикалық түрмен емес, керісінше сөздің лексикалық мағынасы арқылы айқындалады. Сондықтан жануарлардың еркек-ұрғашы екендігін айқындайтын ұғым бір сөзге жалғанатын қосымшамен мағынасын білдіре алмайды. Қазақ тілінде үй жануарлары да, басқа хайуанаттар да жеке-жеке түбірлі сөздермен аталады, демек қазақтардың санасында жануар-ларды еркек-ұрғашы деп бөлудің “өзіндік ерекшелігі” бар [қараңыз: Тасыбаева 2003].

Орыстар түйенің жұбын *верблюд – верблюдица* деп атай салады, ал қазақ тілінде оның жеке-жеке атауы бар: *бура* (айыр түйенің келеге түсетін еркегі), *інген* (қос өркешті ұрғашы түйе). Егер орыстардың тілдік санасында бура мен інгеннің шаруашылық үшін ешқандай маңызы жоқ болса (сондықтан да оған жұрнақ арқылы атау бере салған), ал қазақтар үшін түйенің еркек-ұрғашысын айырып атаудың маңызы зор болған. Шаруашылыққа қолданылатын үй жануарларының еркек-ұрғашы болуына байланысты атаулары әртүрлі лексемалармен белгіленді, мыс.: *айғыр – бие*; *бұғы* ‘олень вообще’, *сұғын* ‘олень, самец’, *марал* ‘олениха’ [Щербак 1961]. Тағы бір салыстыру: орыс тілінде *верблюжонок* делінсе, қазақ тілінде оның жасына қарай бірнеше атауы бар: *тайлақ* “бір

жастан екі жасқа дейін”, *бүлдіршін* “үш жасар інгенше”, *соқтан* “төрт жасар бура”, *тығыршық* “төрт жасар інген” және т.б..

Сонымен тілді зерттеу халықтың айырықша рухани құн-дылықтарын танып-білуде белгілі бір мәдени-тарихи ақпа-ратты анықтауды білдіреді, басқаша айтқанда, тіл – тек қатынас және ойды жеткізу құралы ғана емес, сонымен бірге халықтың мәдениетін, тарихын, рухын, мінез-құлқын тану тәсілі.

Дүниенің тілдік бет-бейнесін құрайтын мынадай тұстары бар: а) дүние туралы болмысты танудың, білімдер жиынты-ғының схемасы; ә) халықтың сандаған ғасырлар бойы жинаған тәжірибесі (бұл адамның дүниені танудың нәтижесі); б) тілден көрініс табуы; в) адамды дүниемен белгілі бір қатынас жасауға бағыттау; д) ұлттың өзіне тән ерекшелігі.

* * *

Өткен шақпен тығыз байланыс орнату мәдениетті адамның қасиетті борышы болып табылады. “Қазіргі кездегі іс-әрекет пен көзқарастар ең алдымен бұрынғы өткен кезеңнен қалған бай мұра мен өшпес даңқтың тек өзгеріске түскен түрі; ондай іс-қимылдар мен көзқарастар оның бағасын кеш те болса түсініп, болашақты құру құралы ретінде ұғынуға ұмтылады” [Сепир 2002, 467-б.].

Қазіргі сәттің өзі жаңадан пайда болып, қас қағымда ғайып болатындықтан көзге онша елене бермейді. Л.Н.Толстой “Өткен уақыт та, алдағы уақыт та біз үшін бір елес. Ал қазіргісі болса, созсаң қолың жетпейтін өткен мен сағым болашақтың арасындағы шексіз болып көрінетін титтей нүкте ғана” деп жазған болатын.

Міне, сондықтан да өткеннен сабақ алынады, оны үлгі тұтады. Біздің ата-бабаларымыздың әулиелігі сонда, олар өткен тарихи жолды ұрпақтарына аманаттап отырды, ал әрбір келесі ұрпақ сөз құдіреті арқылы өздерінен бұрынғы “буын-ды” үнемі жадына ұстаумен келеді. Ұрпақтар алмасуына орай бұрынғы кезде өмір сүрген ата-бабаларымен арадағы қашықтық ұлғайған сайын, осы аралықтағы уақыт та мейілінше тез “жақындай түседі” [Турсунов 1995, 38-б.].

Лингво-мәдениеттанудың сипаттамасын әдістемелік жағы-нан негіздеуде өткенге оралу арқылы лингво-мәдениеттің дәлдігі мен сәйкестігін анықтаудың орны бөлек. Тілдік бір-ліктерге қатысты тарихи-мәдени білімдерді ұғыну мен талдау үшін бүгінгіні өткеннің орнына қойып қараудың маңызы зор. Мен мұндай тәсілді “перфектлі” деп атаған болар едім, бұл қазақ және орыс лингво-мәдениеттері бірліктерінің құрылымы мен мазмұнын анықтауда нақты нәтижелерге қол жеткізуге мүмкіндік береді.

Нағыз мәдениетті адамның немесе нағыз мәдениетті қоғамның өткенді қадір тұтуының өзіндік сыры бар, яғни “өткеннің жетістігін тек тарихтың сан құбылған ағынында оны інжу-маржандай жалтырағандықтан, оларға біздің қолы-мыз жетпейтіндіктен қадірлеп қою жеткіліксіз, керек десеңіз оған әйнек астында жатқан мұражайдағы мұраға қарағандай қарау керек. Тарихтың мұрасы бізді қатты қызықтырады, өйткені, біздің сол замандағыдан сыртқы түріміз бөлек, болмысымыз өзгеше болғанымен, оған да, бізге де ортақ бір нәрсе бар, ол – адам рухын танып-білуге деген құштарлық. Осы айтылғандарға қарап, өткен заманнан бізге мұра болып жеткендердің мәдениет үшін тигізер пайдасы оның тап сол кездегідей бүгіннің де, ертеңнің де кәдесіне жарауы деуге әбден болады” [Сепир 2002, с.485].

“Тарихты бағалау және оны білу, оған рухтану үшін жү-гіну, өзіңе жаңаша көзқараспен қарау, сайып келгенде, жаңа белестерге бастайды. Бұл біздің тілімізді дамыту үшін өте керек, сондай-ақ оны ұрпақтарға өте қымбат қазына ретінде жеткізуге міндеттіміз. Бұл бізді қазіргі проблема атаулының буырқанған мұхитында ілгері алып келе жатқан өнегелілікті сынақтан өткізу үшін қажет” дейді В.Г. Костомаров.

Өткен күн оралмас, құнды сөз жоғалмас (“Прожитый день не вернется, а мудрое слово останется”); *Слово – не воробей, вылетит – не поймаешь* деген мақалдарда халықтар арасындағы қатынастың ішкі иірімдері анық байқалады: бұл мақал екеуара әңгімеде тосын пікір білдіру міндетін атқарады, білімнің жалпыхалықтық қорына жүгіну диалогтың үйлесімді болуына және түсініспеушіліктің болмауына көп жәрдемін тигізеді [Бочина 2003, 46-б].

Диалогта әңгімеге қатысушылар айтар ойын жеткізуге, дүниені ұғынуға бірге атсалысып, бір-бірін толықтырады.

Бұл туралы ақын О.О. Сүлейменов былай деп жазған болатын:

Любая влага,
влитая в кувшин,

спешит принять
его литую форму,
а слово,
проникая в глушь души,
ей сообщает
собственную форму…
Так, в мир входя,
мы изменяем мир,
он – оболочка,
мы – его основа,
мой мир
рябясь, морщинясь,
как эфир,
приобретает очертанье СЛОВА.

Біздің осы ішкі жан-дүниеміз, ішкі әлеміміз деп жүргені-міз сөз арқылы жүрегімізге жететін осы айтқан пішін емес пе екен, ана тіліміздің сыр-сымбатын айшықтап берген осы айтқан әлем емес пе екен, ал сол әлемге уақыт пен кеңістік жағынан бізге жақын әрі алыс болып көрінетін өзге әлем оған үн қосады, үндестігін, туысқандығын білдіреді.

Қазіргі замандастарымыз бен әртүрлі ұрпақ өкілдері болып табылатын адамдардың күш-қуатын бір арнаға бағыттауға, "адамдардың бірлесе қимылдап, бір-бірін түсінуіне" дәстүр арқылы қол жеткізуге болады. Дәстүр дегеніміз шығарма-шылық үрдісті бір арнаға жинайтын "жеке еріктердің басым бөлігін ұйымдастыру нысаны" [Корнев 2005, 66, 68 бб.].

Л.Н.Гумилев өмірдегі ынтазарлық пен ерік іс-қимылды туғызады деген пікір білдіреді. Мәдениеттің ұлы туындысын тамашалау дегеннің өзі – бұл өзіннің басқаша күй кешіп, өзін үшін бір жаңалық ашып, ортақтасу қуанышы. "Археоло-гия дегеніміз ғажап ғылым ғой, – деп жазады М. Аджи, – ол кәдімгі тастың өзін көргенде қуанышқа кенелтеді. Қалайша қуанбассың, тап осыдан мыңдаған жыл бұрын басқа адамның қолы осы тасқа тиді емес пе. Ондай қолдың табы ғасырлар бойы сақталады екен!" [Аджи 1999, 24-б].

Халықтың тілі мен мәдениетінің бірігуінде, дамуында дәстүрдің орны бөлек. Тіл мен мәдениет өзінің табиғаты жағынан дәстүрге жүгінеді. Мәдениеттің бір ұшы өткенде жатқандықтан ол тарихтың жады болып табылады [Рож-дественский 1999, 15-б].

Тіл мен мәдениеттің дамуы бұрынғы ұрпақтың жасап кеткен ойды жеткізудің, рухты жанудың, дүниені танудың нысандары мен тәсілдерін жетілдіру арқылы жүзеге асып келеді. Әрбір келесі ұрпақ әкелерінің тәжірибесінен ең жақ-сысын, ең жетілгенін өзінің идеясына, өзінің өмірге қатынасына, өзінің алға қойған мақсаттарына сай келетіндерін іріктеп алады [Бельчиков 1996, 92-б].

Түркілер мен шығыс славяндарының тілдік қатынастары

Тілдің ерекшелігі екі факторға, яғни тілдің пайда болуы мен оның басқа тілдермен қарым-қатынасқа түсуіне байла-нысты болады, сол арқылы тілдердің қатынастары жүзеге асады. Бұл екі фактордың бір-біріне қарама-қарсы әрекет ететін екі күші бар, содан келіп жеке тілдің басқасына ұқса-мауы қалыптасады. Тілдердің қатынасы тілдер тарихының неғұрлым елеулі оқиғалары десек қателеспейміз, ол тілдің бейнесін бұзуға күшті әсерін тигізеді [қараңыз: Мечковская 2000, 169-б].

Халықтардың бір-бірімен көрші болуы, мейлі олар бір-біріне жаулық көзқараста болсын, мұндай көршілік адамдар-дың сыртқы түріне ғана емес, тілі мен мәдениетіне де әсер етпей қоймайды. Екі (одан да көп) тілдер, олар бір-біріне туысқан немесе туысқан емес тілдер болсын, өзара ұқсас болады, өйткені, олар өздерінің географиялық және қоғам-дық-әлеуметтік араласуы жағынан бір-бірімен қарым-қатынасқа түседі.

Осы орайда тілдің дамуы мен адам өмірі арасындағы ұқсас-тықтар таңғалдырады: осы екі жағдайда да ерекшелік генетика мен әлеуметтік тарих арқылы айқындалады. Ағалы-інілідей туысқан тілдер де бір-біріне ұқсас келеді, өйткені, олардың ата-бабаларының шыққан тегі бір болады.

Тілдік және мәдени қатынастар арқылы болатын өзгерістер әр тіл тарихында кездеседі. Мыңдаған жылдар бойы өзін қоршаған тілдік ортаның әсерін қабылдайтын, көршілерінен мүлдем оқшауланатын, генетикалық жағынан "тап-таза", "қоспасыз" тілдер болмайды.

Тілдік қатынастар процесін “тілдердің өзара әсері” деп те атайды, біздің ойымызша бұл тілдер қатынастарының нәти-жесі болса керек. Кез келген тілдік қатынас тілдердің өзара ықпал етуін, өзара бір-бірін байытуын білдіреді.

Біз Көне Русь пен Ұлы даланың тілдік және мәдени қатынастарын диахрониялық зерттеу нәтижелеріне – бір тілдің (көне түркі немесе көне орыс) екіншісіне (көне орыс немесе көне түркі) ықпал етуіне мән бермекшіміз.

Ортағасырлық кезеңдегі тілдік ахуал туралы әрқилы пікір кездеседі. Көне Русь пен Ұлы дала арасында географиялық және мәдени шекара жағдайында түркі – көне орыс қостіл-ділік болды деген пікір бар.

Қостілділікке қатысты проблеманы қозғамай-ақ, қос-тілділіктің қолданудың өзіне келетін болсақ, адам нақты жағдайда бір тілден екіншісіне көшкен кезде қостілділік пайда болады [қараңыз: Розенцвейг 1972, 10-б], бұл орайда осы екі тілді қаншалықты білу дәрежесі есепке алынбайды.

Қазіргі кездегі кең таралған еуразиялық тұжырым Ресей-дің Азиямен, ең бастысы түркі халықтарымен мәдени және саяси байланысын жақсарта түсуге негізделген. Бұл орайда негізгі табан тірейтін нәрсе, мәселе ешқандай татар-моңғол шапқыншылығы болғандығында емес, Русь пен Орда ара-сында өзара тиімді және бір-бірін толықтыра түсетін тіршілік, симбиоз болғаны талассыз нәрсе [қараңыз: Трубецкой 1995, 211-267 б.].

Тілдік қатынастардың заңдылық салдары кірме сөздер болып табылады, бұл тілдің сөздік қорын толықтыратын баяғыдан келе жатқан әрі табиғи көздердің бірінен саналады. Кірме сөздер тілдік қатынастарда күрделі процестерді бастан кешіреді, онда тілдердің бір жағы сөзді екіншісіне “береді”, қарсы жағы оны “қабылдап алады”, немесе қатынасқа түсетін тілдер бір-бірін осындай жолмен байыта түседі [қараңыз: Розенцвейг 1972, 6-б.].

Э. Хауген сөздердің бір тілден екіншісіне ауысқан кездегі қозғалысын зерттей келе, кірме сөздерді алдымен бір адамның қолданатындығын, содан кейін оны өзгелер де айтып, процесс осылайша басынан бастап қайталай беретіндігін атап көрсетті [Хауген 1972, 344-б.].

Мұның өзі түсінікті де, өйткені, тілдік қатынастар процесі жеке бағыттағы қызметтен басталады, қатынасқа түсетін тіл-дер құрылымындағы қатынастар мен конвергентті-дивер-гентті қайта құрудың көптеген жеке актілерін жалпыландыру жүзеге асады [қараңыз: Абишева 2003, 8, 11-15 бб.]. Жеке сөйлеу қызметін жалпыландыру кезінде жеке тілдік сананың элементі ұжымдық сананың бірлігіне ауысады. Тілдік бір-ліктер жеке бастың қолданатын сөзінің аясынан шықса, тілдік фактіге айналады, ал бұл дегеніңіз тілдік сананың фактісі деген сөз. Мұндай тілдік бірліктер біздің зерттеуіміздің арқауына айналды.

Көне Русь пен Ұлы даланың қарым-қатынасқа түскен шекара аймақтарында тілдердің өзара әсері бірнеше сатыдан тұрады: лексикалық кірме сөздер, қатынасқа түсетін тілдердің түйіскен жерінде жекелеген лексикалық-фразеологиялық бірліктер мен сөйлемдердің, мәтіндердің алмасып келуі, бір тілден екіншісіне сөз құрайтын және грамматикалық эле-менттердің енуі (әртүрлі көшірме сөздер), бір мәдениеттен екіншісіне мәдениеттер (когнитивті) элементтерінің енуі және игерілуі, неғұрлым жоғары деңгейдегі жаңа кешенді мәдениетке қол жеткізу [қараңыз: Лейчик 2005, 254-б.].

Мәдениетаралық байланыстар нәтижелерінің біріне – диахрониялық тұрғыдан орыс тілінде кездесетін түркі сөз-деріне мән бермекшіміз. Әрбір түркі сөзінде “баяғы заманның сыныктары толып жатыр” (Л. Успенский), өйткені, ол тілдің ғасырлар қойнауындағы дамуын білдіреді.

Тілдердің өзара қарым-қатынасының жоғарыда келтірілген кезеңдеріне қатысты айтар болсақ, онда Көне Русь пен Ұлы даланың тілдік/мәдени қатынастарын бір-бірін ауыстыратын кезеңдердің реттелігі туралы емес, тілге енген “бөтен” сөз-дердің әртүрлі ену тәсілін көрсететін кірме сөздер түрлері туралы, олардың сіңісуі, ең бастысы тіл-мәдениетті қолдану-шылардың тілдік санасына енуі дәрежесі туралы айту керек.

Кез келген қатынас (ол тіларалық болсын, оның ішінде мәдениет аралық болсын) әңгімелесушілердің шығармашылық өзара әрекетін көрсететін акт болып табылады. Қатынас кезінде сөйлеуші ойын түгелдей жеткізе бермейді, бірақ тыңдаушы оны тыңдай отырып, одан өзінше ой қорытады [қараңыз: Потебня 1989, 226-б.]. Адамдар бір-бірін түсінеді, сол арқылы “бір-бірінің сезіну қабілеттеріне және ішкі ұғыну бастауларына іштей қозғау салады, өз жан-дүниесі құралы-ның тап сондай пернесін басады, соның арқасында олардың әрқайсысының санасында тиісінше, бірақ бірі-біріне бара-бар емес ұғымдар көрініс береді” [Гумбольдт 1984, 165-б.].

Әртүрлі лингво-мәдени қауымдастыққа жататын адамдар-дың қатынасы “сөйлейтін саналардың” өзара әрекетін [Бахтин 1998, 361-б.; қараңыз: Гудков 2003, 18-25 бб.], “әртүрлі ұлттық саналар

иелерінің қатынасын”, “бір сананың аясын-дағы әртүрлі мәдениеттер бейнесін [қараңыз: Тарасов 1996, 9-б.) білдіреді.

Мәдениетаралық қатынасты нормадан ауытқушылық деп бекер атамаған: “диалогқа қатысушылардың саналары бір-біріне сәйкес келмейді, сондықтан сөйлесудің автоматты процесі әдетте бұзылады” [қараңыз: Тарасов 1996, 11-б.].

Мәдениетке анықтама беруде “адамның мақсатына орай бағаланып әрекет ететін” сол немесе өзге нәрсе құндылы-ғының түсінігі [Риккерт 1995, 69-б.], және оның адам сана-сына жанама түрдегі міндеттілігі маңызды болып табылады [Гудков 2003, 13-б.]. Яғни кез келген мәдени феноменнің құндылығы оның өзімен емес, адам санасымен белгілі бір социумда берілетін құндылық арқылы феноменге берілетін мәнмен айқындалады. А.Ф. Лосев “қатынас тек заттың атынан ғана бола алады” деп тұжырым жасайды [Лосев 1990, 183-б.].

Егер мәдениет тәжірибеден іріктеліп алынған құндылық-тарды еншілесе, ал тілдің қолданатын тәсілі бөлек, қоғам ол арқылы өзінің тәжірибесін көрсетеді. Бұл орайда Э. Сепира былай дейді: “Мәдениетті сол қоғамның қалай жүзеге асы-ратындығына, қалай ойлауына орай анықтауға болады, Тіл дегеніміз олардың қалай ойлайтындығын көрсетеді” [Сепир 2002, 193-б.].

Мәдениеттердің диалогы мәдениет нәрселерімен, қызмет-терімен алмасу ретінде және санада бейнеленгендердің алмасуы ретінде жүзеге асады, олар нақты сөздермен ассоциация-ланады. Бірақта кез келген жағдайда кірме нәрсені де, жаңа-дан игерілген бөтен мәдениет қызметін де тек өзінің төл мәдениетінің нәрселері мен қызметтерінің бейнелері көмегі-мен ғана ұғынуға болады, бұрынғысыз жаңа жоқ дегендей, оның басқа тәсілі болмайды [қараңыз: Тарасов 1996, 9-б.].

Орыс тіліне түркі тілдерінен енген лексикалық кірме сөздерді қарастыратын еңбектердің басым бөлігі түркі тіліне арналған (В.Д. Аракин, Н.А. Баскаков, В.Д. Бондалетов, Н.К. Дмитриев, И.Г. Добродомов, Ф.Е. Корш, С.Е. Малов, Х.Х. Махмудов, П.М. Мелиоранский, К.С. Менгес, В.В. Радлов, О.О. Сүлейменов, Р.А. Юналеева және т.б. еңбектері).

“Тюркизм” ұғымына қатысты әртүрлі пікірлер кездеседі. Кең мағынасында алғанда тюркизм тек түркінің төл сөздері ғана емес, сонымен бірге түркі тіліне енген араб, парсы тіл-дерінен келген кірме сөздер де жатады (мысалы, В.Д. Аракин, Н.К. Дмитриев, Ф.Е. Корш, П.М. Мелиоранский, С.Е. Малов және т.б. еңбектері).

Түркінің *бай, ақсақал, шаңырақ, келін, басмаш, башлық, тамыр, малақай, жігіт, ауыл, жұрт, бәйге, қымыз* және т.б. қазақтың (түркінің) өзіне тән ерекшелігі бар мәдени құбы-лыстарын белгілейтін экзотизм ретінде бағаланады. Лингво-мәдениеттануда мұндай сөздер баламасыз қолданылады, яғни ондай сөздер ұлттық-мәдени ақпарат көзі ретінде басқа тілге аударылмайды, өйткені, өзге тілде оған балама болатындай сөз жоқ.

Мұндай сөздер орыс тіліне сіңісіп кете алған жоқ, яғни оны “таза орыс сөзі” ретінде қабылдамайды, олай дейтініміз ол сөздердің артында “орысқа тән емес” нәрселер тұр, бы-лайша айтқанда, бұл сөздер орыстың лингво-мәдениеттану қауымдастығында мәдени құндылық болып есептелмейді. Бұл сөздер орыс тіліне бөтен мәдениеттің белгісі ретінде кірген, сондықтан олар түпкілікті сіңісіп кете алмайды. Бұл сөздерді қабылдау үшін тілдік сананың өзіндік орны бар, яғни бұл “бөтен”, экзотикалық, түсініксіз, дағдыланбаған сөздер болғандықтан, оны түсіну үшін сөздің неге байла-нысты қолданылатын түпкі мағынасына бойлай білу керек.

Орыс тіліне түркі тілінің сөз тіркестері мен граммати-калық элементтері еніп, түркі сөздері мен теңеулерінің кө-шірме түрлері аз кездеспейді, мұның өзі, сайып келгенде, ұлттық саналар байланыстарының өзара әсерінің нәтижесі болып шығады.

Мәселен, Русьте сонау 1375, 1389 жылдардан бастап қол-данылып келе жатқан “орыстың ежелгі сөзі” болып есепте-летін *челобитная* сөзі мен *бить челом* деген сөз тіркесі орта азиялық *басұру* сөзін аудару нәтижесінде пайда болған, түркі тілінен алынған көшірме екені белгілі. Түрік-татар сөздерінің салыстырмалы сөздігінде (“Сравнительный словарь турецко-татарских наречий”) Л.З. Будагова мынадай сәйкестікті келтіреді: *баш урмак, баш куймак* ‘просить, бить челом’ [Кулмаматов, Панжиев, Махматкулов 2001, 5-б.].

Қазіргі заманғы түркі тілдерінде бұл сөз әлі қолданылады: қазақтар оны *бас ұру* дейді, ‘бить челом; бұл бағыныштылық белгісі; бас шұлғып тыңдау’; татарларда *баш ору* ‘бить челом; бас ию, жүгініп сәлем ету’; өзбектерде *бош урмок* ‘бас ию; жүгініп сәлем ету; бас ұру’ және т.б..

Түркі сөздерінен көшірме жасағанда ол “бұрынғысы арқылы” меңгеріледі: патша тағының алдында “бөтен мәде-ниет” өкілінің бас июін қолдануды, тізесін бүгіп тұрған бойы сөзін өз тілінде айтуды *бить челом = баш урмак, баш куймак* делінеді. Көшірілген сөздегі *голова* немесе түпнұсқа-

дағыдай *лоб* деген сөз қолданылмай, шіркеу-славян тіліндегі *чело* сөзі алынған, бұл аталған сөз тіркесінде ойды бейне-леудің “ең жоғарғы” мәртебесін білдіреді.

Осы орайда осыдан жүз елу жылдай бұрын А.Ф. Рихтердің айтқан мынадай пікірі назар аудартады: “Патшалар Азияның дәстүрлеріне ілесіп, елшілердің тақ алдында жүгінуін талап етті, міне, содан келіп... *челом бить* сөз тіркесі пайда болды, яғни бұл жүгініп тұрып сөз сөйлеу дегенді білдіреді” [Мысал-дар Кулмаматов, Панжиев, Махматкулов бойынша, 2001, 5-б.]. Бұл жай ғана кірме сөз емес, ол тұтастай жағдайды ұғына білу – фрейма.

Орыс тіліне әбден сіңісіп кеткен *бить челом* сөз тіркесіне байланысты одан туынды сөздер шыққандығын байқаймыз, оның дәлелі ретінде, айталық, В.И. Даль сөздігінде мынадай туынды сөзде кездеседі: *челобитная*; *челобитье* (1. ‘аяққа жығылу, өтініш, арыз’; 2. ‘құда түсу немесе тұрмыс құруға өзара сөз байласу кезіндегі жүгіну’); *челобитничать* (‘бас иіп бару, машақаттану, сұрау; өтініш беру, тартысу, соттасу, дауласу’); *челобитчик* (‘өтініш иесі, талап-арыз беруші’); *челобитчий*; *челобитничий*; *челобитнический* және т.б. [Даль, т.4, 587-588 б.]. Сонымен қатар туынды сөздер орыс тілінде өзінің семантикасын “өтініш білдіретін бас июден”, “сотқа арыз беру мен дауласудан” бастап “құда түсуге” дейінгі аралықта кеңейте түсті.

Жоғарыда келтірілген сөздерге қарағанда одан “бөтендік” сезіле қоймайды, тура орыстың төл сөзінен шыққан ұғым секілді оларға сіңісіп-ақ кеткен. Орыстың *бить челом* сөз тіркесі мен *челобитная* сөзі естілуі жағынан да, әрекет етуі жағынан да орыстың ежелгі сөзіндей сезіледі.

Орыстың тұрақты сөз тіркесіндегі *бить челом* фразеоло-гизмі ретінде, сондай-ақ одан көптеген жаңа сөздер мен жаңа ұғымдар пайда болуының өзі бұл сөз тіркесінің жоғарыда дәрежеде меңгерілгенін көрсетеді, ең бастысы сол, келтірілген сөздер мен сөз тіркестері орыстың тіл санасында зор мәдени маңызға ие болып отыр.

Бұл сөздер мен сөз тіркестерінің әбден “орыстанып кетке-ні” соншалық, орыстың этимологиялық сөздіктерінде оның түркіден шығу төркіні туралы ештеңе айтылмаған [Фасмер, т.4, 328-б; Шанский, Иванов, Шанская 1961, 370-б.].

А. Вюстер кірме сөздерді ассимиляцияланбаған (*Gast-worter* – “қонақ-сөздер”), шетелдік (*Fremdworter* – “бөтен, шетелдік сөздер”) және ассимиляцияланған (*Lehnworter*) [Wuster 1982] деп бөледі.

О.О. Сүлейменов түркизмді үш топқа бөлуді ұсынады: 1) “бөгде тілдің пішінін сол күйінде” мүлдем жоғалтпаған, “сәл ғана мүкістікпен” айтылатын топ; 2) “славян тілдерімен мидай араласып кеткен, бірақ олардың шыққан тегін қол-даныстағы этимологиялық әдіс арқылы қалпына келтірудің қиындығы жоқ” көзге жылы ұшырайтын топ; 3) мың жылдан астам уақыт бойы белсенді түрде қолданылып, “өздерінің бастапқы пішінінен тек түбірінің қалдықтары ғана қалған, славяндардың көп қатпарлы қосымшаларына, жұрнақтарына жалғауларына көміліп қалған” көзге шалына қоймайтын топ [Сулейменов 2002, 9-б.].

Орыс тіліндегі ассимиляцияланбаған нағыз түркі сөздері өздерінің “шетелдік келбетін” сақтап қалуына байланысты танылып тұрады, ал көзге шалынбайтын түркі сөздері орыс-тың лингво-мәдениеттануында ассимиляцияланған сөздер қатарына жатады.

Жоғарыда келтірілген топтауға қатысты басқа да негіздерге орыс лингво-мәдениеттану қауымдастығы үшін кірме нәрсенің мәдени құндылығының болуы жатады. Экзотизм деп аталатын нағыз тюркизмдер, орыстардың емес, түркі мәдениеті үшін құндылықты білдіреді, сондықтан ол қолда-ныстағы (қолданыстан шығып қалған!) орыс тіліндегі “нағыз бөгде тіл пішінінде” көрінеді. Нағыз тюркизмнің “бөгде тіл” пішіні оның “бөгде мәдениет” мәнімен айқындалады: пішін-нің өзі-ақ бұл сөздердің “бөгде тектен” шыққандығын көр-сетіп тұрады.

Нағыз тюркизмге (сондай-ақ басқа тілдерден кіргендеріне де) әдетте заттар мен ұғымдардың, мәдениеттің базалық категорияларының мәдениетке қатысты мәні барлары ғана жатады, мысалы, оған киімнің, ыдыстың, тұрмыс заттары-ның, дәстүрдің, уақыттың, діни нанымның және т.б. атау-ларын мысалға келтіруге болады.

“Тануға болатын” тюркизм орыс тілінде нәрсенің, ұғым-ның, қызмет түрлерін білдіретіндіктен оған мүлдем сіңісіп кеткен. Бұған жоғарыда мысал ретінде келтірген *челом бить* сөз тіркесі мен оның туынды сөздері дәлел. Танылатын түркі сөздері орыстың лингво-мәдениеттануы үшін ерекше маңызға ие болып, тұрмыста қолданылып, ұғымдар мен нәрселерді тануда өз орны болғандықтан мазмұны жағынан “орысша”, ал пішіні жағынан “бөгде тілдік”, “бөтен” екендігі сезіліп тұрады.

Мұндай жағдайда түркі мәдениетінің мәдени элемент-терінің славяндарға енуі мен оның игерілуі географиялық және қоғамдық-тарихи жақындастықтың нәтижесі екендігін айтқан жөн. Тюркизмнің

славян тілдеріне үйлесімдікпен енгені соншалық, тіпті оның бөтендігін байқаудың өзі қиынға соғады, былайша айтқанда, бұл тілдік сананың элементтерін көрсететін тіл фактісі болып табылады.

Мәселен, көнерген *толмач* сөзі С.И. Ожегов сөздігінде ‘әңгімелесу, келіссөздер кезіндегі аудармашы, яғни сөзбе-сөз аудармашы’ деп түсіндіріледі. Бұл түркінің *тілмаш* деген сөзінен шыққан. Одан келіп орыс тілінде *толмачить* деген етістік шыққан, бұл ‘бір тілден екіншісіне аудару” деген мағына береді. В.И. Даль *толмить*, *тольмить* деп қос етістікті қатар ұсынады ‘түсінік беру, түсіндіру, жүйелі айтып беру, түсінуін талап ету. // Нықтау, жаттап алу, қайталай беру, жадына ұстай оқу’, бұл орайда мынадай түсінік те береді: *толмачить* ‘аудару’ деген мағынаны, ал *толмить* ‘түсінік беруді’ білдіреді, сондай-ақ орыстарда мынадай да туынды сөздер кездеседі: *толмаченье*, *толмачка*, *толмачество*, *тол-мачский*, *толмацкий* [Даль, т.4, 412-б].

Бұл сөздің соншалықты меңгерілгенін тек туынды сөздер ғана дәлелдеп қоймайды, сонымен қатар орыс тілі осы сөздің еуропа тілдеріне де кірме сөз болып кіруіне түрткі болған. Неміс тілінде ауызша аудармашыны *Dolmetcher* деп атайды, ал жазбаша аудармашы *Ubersetzer* деген сөзбен аталады. Демек орыс тілі арқылы немістердің түркі сөзін қолданғаны айдан анық нәрсе, *толмач* сөзін сөздіктен қараңыз. Немістің этимо-лологиялық сөздігінде *Dolmetscher* зат есімімен қатар, “ауызша аудару” деген мағынаны білдіретін *tolmetsche*, *tulmetsche*, *dolmetschen* деген етістіктер де бар. *Dolmetscher* зат есімі бастапқыдағы венгерлердің *tolmacs* немесе орыстың *tolmac* немесе түріктің басқа славян тілдері кірген *tilmaç* деген сөздері арқылы пайда болған *tolmescher* сөзін ығыстырды [Kluge 1999, s.188].

Сол тәрізді парсы тілінен түркі тілі арқылы француз, неміс тілдеріне *киоск*, *шашлық* сөздері енген: немісше *kiosk* деген француздың *kiosque* (‘ашық бақ алаңы’) деген сөзінен ауысып келген; сөздің қазіргі мағынасына XIX ғасырда енді. [Kluge 1999, s.442; қараңыз: Фасмер, т.2, 252-б.]; *schaschlik* – “ет пен көкөніс ілінген сүңгі, түркі-татардың *saslyk* деген кірме сөзі, қырым татарлары оны *sis* – қуырған етті сүңгі деп атаған” [Kluge 1999, s.713].

Қазіргі кездегі қолданыстағы *таможня*, *таможенник*, *таможенный* деген сөздер орыс тілінде XVII ғасырдан бері бар. *Таможня* сөзі XIV ғасыр ескерткіштерінде мағынасымен жазылған *тамга* (*тамъга*) сөздерінен туындайды: 1) таңба (мөр); 2) моңғол-татарлардың Ежелгі Русь аумағын жаулап алған аумағына енгізілген салық түрі. Түркі тілдерінде бұл көне заманнан бері белгілі, ол Махмуд Қашғари еңбегінде кездеседі: *tamγa* [Қашғари 1998, т.2, 227-б.]. Салыстыру ретінде: *тамга* < *танга* < *теңге* (*деньги*).

XVII ғасырда орыс тілінде қолданылған *язычей* сөзі ‘шығыс кеңселерінде жазба істермен айналысатын лауазымды тұлға’ дегенді білдіреді, бұл хатшының (дьяктың) орынбасары қызметі тәрізді. А.С. Булгаков құрастырған “Түсінуі қиын сөздер сөздігінде” (“Словарь малопонятных слов”) *язычей* сөзі *язык* деген сөзбен теңестіріледі ‘жау жағы туралы жауап алу жолымен мәліметтер алынатын тұтқын: сот алдында айыптаушы, әшкерелеуші’ [қараңыз: Кулмаматов, Панжиев, Махматкулов 2001, 21-б.].

Түркі тілдерімен сәйкестік негізінде этимологиялық зерттеу көмегімен И.Г. Добродомов *язычей* сөзі түркіден шыққандығын дәлелдеді, салыстыру.: татарша – *йазучы* (‘писец ‘), түрікше *йазыджы* [Добродомов 1984].

Бұл сөздер орыс тіліне әбден “сіңісіп” кеткені соншалық, бұл тілде сөйлейтіндер оларды өздеріне етене таныс сөздерімен біріктіреді, олардың арасында бұрын болмаған байланыстарды тықпалайды, сөйтіп, жалған этимологияны алға тартады. Белгіленетін нәрсені бейнелі-метафорлық ой елегінен өткізу тілдік санада бір сөздің екіншісіне ауысуына әкеп соқтырды.

Дурман сөзі түркі тілдерінен ауысқан (салыстыру: баш-құртша *турман* ‘жылқыға арналған дәрі’, түрікше *derman* ‘дәрі’) [Шанский, Иванов, Шанская 1961, 100-б.; Этимо-логический словарь русского языка, т.1, 212-213 бб.], ал орыс тілінде ‘нечто одуряющее’ (“есеңгірететін бірдеңе”) дегендей мағына алып, *дурной*, *одурять (ессіз, есеңгірету)* сөздерін туындатты.

Салыстыру үшін мына сөздерге мән берелікші: *безмен* – ‘қол таразысы’ деген мағынаны білдіреді (түркіше *батман* ‘10 кг шамасындағы салмақ мөлшері’), ол халық этимология-сында *без мены* ‘без изменения’ деген сөз пішініне жақын-дайды [Даль, т.1, 66-б.; Шипова 1976, 76-б.; Шанский, Иванов, Шанская 1961, 32-б.];

изъян ‘кемшілік, ақау’ сөзі бастапқы даму жағынан алғанда (парсы тілінен түркі тілдері арқылы ауысқан, салыстыру: парсыша *зийан* ‘залал, зиян’, қазақша *зиян*, әзірбайжанша *зиян*, татарша *зыян*)

изъять сөзіне жақын келетін сияқты [*және*] [Радлов, т.4, 902-б.; Черных, т.1, 340-б.; Шипова 1976, 141-б; Шанский, Иванов, Шанская 1961, 130-б.];

клянча, *клянчить* сөздері (татардың *теләнче* // *колянче* сөзі ‘тіленші’ дегенді білдіреді [Дмитриев 1958; Шипова 1976, 187-б.]) орыстың этимологиялық сөздігі бойынша поляктың *klęczeć* ‘тізерлеп тұру’ деген кірме сөзі делінеді әрі оны *колено*, *коленчить* сөздерімен төркіндес етеді [Шанский, Иванов, Шанская 1961, 152-б.; Черных, т.1, 404-б.; сондай-ақ: Даль, т.2, 259-б.] және т.б.

Түркінің *стакан*, *чан* сөздері орыс тіліне кірігіп, оның тіл жүйесіне әбден орнығып алды және сол жүйенің заң-дылығына бағынады: тіпті олардың орыс фонетикалық жүйесі тарихымен байланысты өзіндік фонетикалық тарихы да бар. *Стаканъ* сөзі түркі (шағатай) тілінен енген: *tostakan* ‘кішкентай ағаш тостаған’ [Шанский, Иванов, Шанская 1961, 318-б.], салыстыру: қазақша *тостаған* ‘шағын ағаш тостаған’, башқұртша *туҫтаган*, *туҫтақ* ‘қымыз ішетін ағаш аяқ’, қарақалпақша *тостаған* ‘аяқ’.

Бұл сөз көне орыс дәуірінде-ақ (1356 жылдан) XII-XIII ғасырлардағы жаһандасу процесі кезінде орыс тіліне кірме сөз болып енген, кейін өзіндік өзгерістерге ұшыраған (бастапқы түрі көмескіленіп, дауысты дыбыстары ықшамдал-ған) [Иванов 1990, 175-б.]: *достоканъ* > *дъстоканъ* > *дстоканъ* > *стоканъ* > *стакан*. Сол тектес өзгеріске ұшыраған мына сөзді қараңыз: *чан* < *тщанъ* < *дщанъ* < *дъщанъ* [Шипова 1976, 126, 289, 375 бб.].

Мұның өзі кейін келе *стакан*, *чан* сөздерінің *доска* (*дост-ка*, *досточка*, *дощатый*) сөздерімен жақындасуына себепші болды және оның дәлелі ретінде бұл *достоканъ* сөзі көне орыс тілінен түркі тіліне ауысқан [Черных т.2, 197-б.].

Орыс тілінде қолданылатын *изба* сөзінің де шығу төркіні дау туғызады. Орыс тілінің этимологиялық сөздігі бұл сөзді *истьба* ‘жилой дом’, ‘жилище’ деген сөздерден шығарады, оны *истопъка* деген сөзбен (*истопить етістігімен*) байла-ныстырады, ‘пеші бар жылы бөлме, монша тәрізді’ деген ұғымды көлденең тартады. Бірақта *изба* сөзі жалпы славян тіліне ежелгі жоғары бойдағы орналасқан немістердің *stuba* ‘жылы бөлме, монша’ деген сөзінен шыққан делінетін де болжам бар (салыстыру: қазіргі неміс тілінде *Stube* ‘бөлме’) [Черных, т.2, 338-339 бб.; Шанский, Иванов, Шанская 1961, 124-б.; Этимологический словарь русского языка, т.2, 19-б.].

Бұл сөздің этимологиялық тұрғысынан екі көзқарас бар: оны орыс тіліне герман тілдерінен (ежелгі жоғарғы бойдағы немістердің *stuba*, ежелгі исландиялықтардың *stufa*, ежелгі ағылшындардың *stofa* сөздері) немесе роман тілдерінен (итальянша *stufa*, испанша *estufa*, французша *étuve*) келді дейді [Мартынов 1962].

В.В. Мартыновтың пікірінше, бірінші көзқарас бастапқы *jь* пайда болуын түсіндірмейді, ал екінші көзқарас жоғары дәрежедегі ресмилік сәйкестікті ұсынады. Ол К.С. Стангтың *изба* сөзінің бірінші бөлігі славяндардың *istъ* сөзімен жақын-дастыратын этимологиясына табан тірейді (салыстыру: ежелгі орыс тілінде *истъ*, полякша *iścina*, *istność*, чехтарда *jistina* ‘қолма-қол ақша, қолдағы мүлік’). В.В. Мартыновтың пікірінше, бұл көне әлеуметтік қатынастарды тірілтеді, көне заманғы қоғамдық өмірдің белгілі бір нысанын айқындайтын жеке меншік түрін көз алдымызға елестетуге көмектеседі. Ол бірқатар семантикалық реттілікті ұсынады: 1. тегі > 2. отбасы > 3. мүлкі > 4. шаруашылығы, сол арқылы **jьstъba* сөзінің бастапқы мағынасын қалпына келтіреді, яғни ол ‘жылжымайтын жеке меншік мүлік, шаруашылық, үй’ [Мартынов 1962].

Ерте заманғы адамның қажетіне жараған *изба* сөзінің этимологиясын күрделі ассоциациялық қатарлар арқылы, күрделі әлеуметтік қатынастардағы абстрактіленіп кеткен күнделікті ұғым арқылы бірден түсіндіре қою оңайға соқ-пайды. Изба дегеніміз үй, бірақ оның салынуы бөлек, оның ерекшелігі әлеуметтік қатынастарға емес, тұрақ ретінде қолданылуынан көрінеді.

Ал *дом* сөзінің түбірі үнді-еуропалықтан келіп шығады, **dem-* / *dom-* ‘құрылыс салу’ дегенді білдіреді [қараңыз: Чер-ных, т.2, 262-б; Этимологический словарь русского языка, т.1, 164-165 бб.].

Бұл сөздің этимологиялық мәніне назар аударатын болсақ, ол ‘жылы бөлме, монша’ дегенге саяды, бірақта славян тілде-рінде бұл сөздің семантикасы құбылмалы келеді: болгарша *изба* ‘жер кепе, күрке, үйшік, жертөле, жеркөмбе, қойма’, сербохорваттарда *изба* ‘бөлме’, поляктарда *izba* ‘бөлме, изба’, словендерде *izba* ‘бөлме, шатыр’ [қараңыз: Черных, т.2, 338-339 бб.; Шанский, Иванов, Шанская 1961, 124-б.; Этимо-логический словарь русского языка, т.2, 19-б.].

Изба сөзі түркі тілдерінен шықты деген пікір де көңілге қонады: *исб* ‘жылы орын’ < *исси* + *бина*. “Исбы” (избы) атауы Алтайда, Саянда және Оңтүстік Сібірдің тағы басқа жерлерінде пайда болды, онда олар тұрақтың жаңа түрі пеш салуды ойлап тапты [Аджи 1994, 115-б.].

Көне орыс тілінде *изба* сөзінің жоғарыда келтіргендей фонетикалық ұқсастығы бар: қатаң дыбыс жұмсарып, айты-луы өзгерген [*с*]. Бұл орайда бұл сөздің славян және түркі сөздеріндегі

фонетикалық та, семантикалық та сәйкестігі көрінеді. Сонымен қатар В.В. Мартынов бұл сөздің герман тілдерінен ауысқандығын теріске шығарып, керісінше славян тілдерінен герман тілдеріне енген деп пікір білдіреді, мысалы: *stuba* ‘жылы бөлме, монша’.

Печать сөзінің мағынасы ‘бірдеңемен бітеу, затты тас бекітіп тастау’ дегенді білдіреді және оның туынды сөздері тағы да Шығыстан келген, онда тастан және металдан жасалған мөр ерте кезден-ақ белгілі, мысалы: бұлғарлар оны **peć'et*, десе, чуваштар *пичет(* ‘печать-мөр’), *пичетле (*‘запечатать-мөрлеу’) деп атайды.

Бұл сөз көне орыс тіліне ескі славян тілінен ауысқан. Алғашқыда ол диалект ретінде болып, аспарух болгарларының тілінен ескі славян тіліне сіңісті, өйткені, болгар көпестері Византияға грамоталармен және өздерінің мөрлерімен келген, әйтпесе тауарлары қазына есебіне алынып қоятын болған [Львов 1962, 100-б].

Орыс тілінің этимологиялық сөздіктері *печать* сөзін үнді-еуропалық түбірге жатқызады **pek-* < **peku* ‘жағу, күйдіру’, алғашқыда ‘күйдіріп белгі соғу құралы, күйдірілген белгі, таңба’ [Преображенский 1959, 53-54 бб.; Фасмер, т.3, 255-б.; Черных, т.1, 29-б.; Шанский, Иванов, Шанская 1961, 249-б.].

Мұндай жағдайда сөз түбіріндегі фонетикалық сәйкестік түсінікті, дейтұрғанмен *-ět*ь жұрнағы славян тілдеріне таныс емес-тұғын. Сондықтан да М. Фасмер А. Вайанның *печа-тьлЂти* етістігі **печатьль* сын есімінен жасалды деген пікірін қостайды, ал мұның өзі түркі тілінен шыққан болуы әбден мүмкін [Фасмер, т.3, 255-б.].

Тағы бір айта кететін жәйт, *печать* сөзі славян тілдерінен орыс тіліне кірме сөз болып енген: *Petschaft* ‘печать’, оның аяғындағы *-schaft* деген қосымша *Schaft* ықпалымен пайда болған [қараңыз: Черных, т.1, 29-б.].

Кірме заттардың атауы (мысалы, стакан, чан, изба, печать) орыстың лингво-мәдениеттану саласының өмірлік құндылы-ғына айналып, оның орыс халқының өміріндегі “рөлі” мұндай сөздердің сол тілдің сөздік қорына “сіңісіп” кетуіне әкелді, әрі бұл сөздер орыстың тілдік жүйесі заңдылығына бағынып, өзгеріп, түрленіп, нағыз орыс сөзіне айналып шыға келді.

Орыс тіліне түркі сөздерінің дендеп енуі оның туынды сөздерінің болуынан көрінеді. Мысалы, төмендегідей түркі сөздері орыстың ұлттық ерекшелігін, мәдениетінің өзегіне айналған сөздерді (1) және фразеологизмдерді (2) құрауға негіз болды, сонымен қатар бұлар сөздердің мағынасының аясы кеңи түсуіне әсер етті.

1. *Бурый* (түркі. *bur* ‘жирен-қызыл’ парсыша *bor* ‘қызыл-қоңыр’ [Шипова 1976, 101-б.; Этимологический словарь русского языка, т.1, 236-б.]) *буренка*;

дуда (түркі. *duduk* ‘ сыбызғы, сырнай, ысқырық’ [Шипова 1976, 128-б; Этимологический словарь русского языка, т.1, 205-206 бб.]) *дудочка*;

бекрень (түркі. *bukri* ‘сыбызғы, ысқырық’, татарша *бокор* ‘бүкір’ [Радлов, 332-б.; Шипова 1976, 75-б.; Қашғари 1998, т.2]) *набекрень*;

талан (түркі. *талан* ‘сәттілік, бақыт’ [Фасмер, т.1, 161-б.; Шипова 1976, 78-б.; Этимологический словарь русского языка, т.1, 109-б.]) *бесталанный*;

брага (чуваш. *peraqa* ‘сықпа, сұйық сыра, боза’ [Фасмер, т.1, с.205; Шипова 1976, 88-б.]) □ *бражка*, *бражничать*;

клобук □*нахлобучить*; *каблук*□□*подкаблучник*; *колпак* □*околпачить* және т.б.;

2. *бирюк* □*жить бирюком*; *аршин* □*как аршин проглотил, мерить на свой аршин, видеть на три аршина в землю*; *бисер* □*метать бисер перед свиньями*; *баш, башка*□□*баш на баш, дурья / пустая / дубовая башка, вбивать в башку, взбредать в башку* және т.б.

Түркі тіліндегі *кейф*/*кайф*, *лафа* сөздеріне ерекше мән бере кеткен жөн. *Кейф*/*кайф* ‘ештеңе істемеу, жақсы демалыс, *бастапқы мағынасы* түскі астан кейінгі шылым шегіп демалу’ дегенді білдіреді, орыс тіліне түркі тіл арқылы арабтан келген, арабша *каіф* ‘жақсы көңіл-күй, денсаулық, көңілді’; ал *лафа* сөзі ‘сәттілік, бақыт’ деген мағынаны көрсетеді, бұл да түркі тілі арқылы арабтардан енген, *алаф* ‘азық-түлік, жалақы’ [Радлов, 332-б.; Дмитриев 1958; Фасмер, т.2, 221, 467 бб.; Шипова 1976, 177, 219 бб.].

Түркі тілдері орыс тіліндегі *сарафан*, *мех*, *пенька*, *кума*, *Кощей*, *богатырь*, *кафтан*, *туес*, *изба*, *сундук*, *товар – това-рищ*, *хмель*, *дудка*, *брага*, *баю-бай*, *амбар*, *Баян*, *очаг* және т.б. сөздер тобының құрылуы да қызықтырмай қоймайды. Орыс тілінің этимологиялық сөздіктері бұл сөздердің түркі сөздерінен шыққандығын анық келтірген.

Бұл сөздердің орыс тілінде “орнығуы” өзіндік ерекшелікті білдіреді. Бұл сөздер орыстың лингво-мәдениеттанудың феноменіне жатады, бұлар “ұлттық-мәдени ой жүйенің қаймағы”, “мәдениет

ошағы” болып табылады [Степанов 1997, 41-б.], оны зерттеу халықтың дүниені тануының ерек-шелігін ашуға көмектеседі. Бұл бірліктер орыс тілінің ма-ңызды сөздеріне жатады, сондықтан орыс халқы мәдениетінің маңызды ерекшеліктерін түсінуге жол ашады [қараңыз: Шмелев 2002, 11-б.].

Сөздер негізінен халық жадында “көне дәуір іздерін сақ-тайтын болғандықтан, халық өмірінің ұлы оқиғалары, жетіс-тіктер мен жоғалтқандары, адамзат тұрмысының оң тәжіри-белері мен жіберген қателіктері болатын болса, келтірілген түркі сөздері орыс халқының тарихы үшін маңызы бар сөздер тобын құрайды. “Әрбір сөз халықта бұрын болған ұғымды білдіреді: сөзбен айтылғанның өмірде болғаны анық; өмірде болмаған нәрсе сөз де туғызбайды. Әрбір сөз тарихшы үшін халық өмірінің куәсі, ескерткіші, фактісі, ол ұғымдарды білдіруімен құнды. Бір-бірін толықтыра түсетін олар халық өміріне қатысты бастан кешкендерді ұғымдар арқылы жет-кізеді” [Срезневский 1998, 103-б.].

Келтірілген маңызды сөздердің феноменділігі оның орыс мәдениетінің белгісі болып табылатындығында деп білу керек. Түркілердің аталған заттарының көбі орыстың, ресейлік мемлекеттің “даңқын” шығарады: *русские богатыри*, *русская изба*, *русский сарафан*, *русская дудочка* (бақташы-лардың, балалардың, қайыршылардың “халықтық [орыстық] музыка құралы” [Даль, т.1, 499-б.]), *Кощей Бессмертный*; *мех*, *пенька* – экспорттың айырықша нәрселері; *туесок*, *сундук* – Ресейдің нышаны. Мысалы, В.И. Дальде: “сундуки и коробьи – коренная русская утварь” (сандық пен кебеже – орыстың байырғы жиһазы) делінген [Даль, т. 4, 361-б.]; “Количеством сундуков измерялся достаток хозяев” (қо-жайынның байлығы сандықтарының көптігімен есептелді([Русский язык как иностранный… 2003, 53-б.].

Радуга сөзінің мағынасы орыс лингво-мәдениеттану саласында екі сөзден пайда болды: *ра* + *дуга*. *Ра* (**ra* / **re*) сөзі ‘күн’ дегенді білдіреді [Сулейменов 2002, 106-107; 285-288 бб.]. *Дуга* сөзінің этимологиясы толықтай түсінікті емес, оның төркіні жалпы славяндық немесе түркілік деп есептейді, оның керісінше кірме сөз болып шығуы да мүмкін [Шипова 1976, 127-128-б.].

Дуга сөзі ‘ат әбзелініне қатысты’, ол түркі тілдерінде кеңінен қолданысқа ие: қырғызша *дого*, қазақша *доға*, өзбекше *дуга*, сондай-ақ: қазақша *тоғын* ‘доңғалақ тоғыны, шеңбері’, *доғалақ* ‘дөңгелек, доңғалақ’, қырым татарлары *тығы* ‘иілген садақ, доға’ [Шипова 1976, 127-128 бб.].

Орыстың этимологиялық сөздіктерінде *радуга* сөзінің этимологиясы екіұштылау айтылған, ондай кібіртіктеудің сыры оның бірінші бөлігіндегі *ра*- буынының түсіндіруді талап етуінде жатыр [Фасмер, т.3, 431-б.; Черных, т.2, 95-б.; Шанский, Иванов, Шанская 1961, 278-б.]. Бұл сөздің шығу тегін *рад* сөзімен байланыстырады, оның мәніне, ассоциа-циясына табан тірейді: “фольклорда және көне халық наным-дарында онымен (радуга) қуанышты (радостное) сәттер байланыстырылады” [Черных, т.2, 95-б.]; “*радуга* сөзі діни нанымда да қолданылады және сауық-сайранды “радуга” деп атайды [Фасмер, т.3, 431-б.]. Сонымен қатар В.И. Даль сөздігінде *радуга* сөзі *радость* сөзіне арналған түсіндірмеде келтірілген [Даль, т.1, 499-б.].

Бірақта бұл этимология басқа сөздерде кездеспейтін *-уга* формантының, яғни сөздің мағынасын өзгертетін қосым-шаның қайдан шыққанын түсіндіріп бере алмайды.

Радуга сөзі *дуга* сөзіне қатысты. Мысалы: “Көне орыс тілінде *радуга* сөзі болған емес: *дуга* деп айтқаны рас, көне орыс жазбаларында ол тек “радуга” мағынасында кездеседі… Кейбір орыстың ауыз екі сөзінде “*радуга*” сөзін “*дуга”* деп атайды [Черных, т.2, 95-б.; Даль, т.1, 499-б.].

Қалай десек те *радуга* сөзі *ра* + *дуга* деген екі сөздің қосылуынан пайда болғаны анық.

В.И. Даль сөздігінде мынадай айқындама келтірілген: “Божья дуга, небесная дуга, небесное явление” [Даль, т.4, 8-б.], мұның өзі *радуга* сөзінің ішкі пішінінде “солнечная, божественная дуга” дегенді көрсетеді. Сондай-ақ орыс диалектілерінде келтірілетін *райдуга* сөзі *рай* сөзіне қатысты, сірә, ол ассоциациялау жағынын бұл сөздерді жақындас-тыратын халықтық этимологияның ықпалынан болса керек. Кейбір ғалымдар *радуга* сөзінің мағынасын бұл тұрғыдан мүлдем қарамайды десе болады, *радуга* – “блестящая, пестрая дуга” [қараңыз: Фасмер, т.3, 431-б.].

Дуга сөзі (балт.-славян. **deng-*) *tengri* ‘көк, құдай’ сөзімен байланысты деген де пікір бар, салыстыру: литва. *danga* ‘қақпақ, жабын, жамылғы’, *dangus* ‘аспан’, *dengti* ‘жабу’, көне прус. тілінде *dangus* ‘аспан’ [қараңыз: Черных, т.1, 273-б.].

“Рад” сөзімен емес, “Құдай, күн” мағынасымен байла-нысты *радуга* сөзінің этимологиясын мынадай факті нақ-тылай түседі: таураттың айтуы бойынша (“Книга бытия”, 9-тарау, 13 бөлік және әрі қарай) “дуганың” (радуганың” пайда болуы былайша суреттеледі: “во облацЂ” ознаменовано окончание всемирного потопа, она явилась зримым выра-жением “божьего благоволения” и

“прощения роду чело-веческому” (“ол (*радуга.* Авт.) жер бетін топан суының басуы қайтқаннан кейін көл-көсір қуанышта “құдайдың мейірімі түсуінің” және адамзат атаулыға кешіріммен қарауының” көзге көрінетін белгісі ретінде пайда болды”) [см.: Черных, т. 2, с. 95]. Осыдан келіп *радуга* сөзін *божья дуга*, *ноев завет* деп атайды [Даль, т. 4, 8-б.].

Мысалға келтірілген осы түркі сөздері тіл мен мәдениеттің өзіндік ерекшелігін, түпнұсқалығын, “келбеті” мен күш-қуатын айқындайтын орыстың лингво-мәдениеттану сала-сында өзгерместей орнығып алды, “мәдениеттің әлдебір тұрақты принципіне” айналды” [Степанов 1997, 40-б.].

Демек бұл түркі сөздерінің орыс тіліне сіңісіп кеткені соншалық, оның “бөтендігін” түріне де, мазмұнына да қарап айыру мүмкін емес, өйткені, олар орыстың санасы үшін маңызды нәрселерді, ұғымдарды білдіреді.

Егер сол тілде сөйлеуші экзотизмді қабылдау кезінде оның “бөтендігін” дыбысталуынан да, мазмұнынан да анық сезінсе, ал орыс мәдениетінің белгісіне айналған түркі тілін қабыл-дағанда оны өздеріне етене жақын, түсіндіруді талап етпейтін тура “өздерінің” төл сөзіндей сезінеді.

Тіл-мәдениетті қолданушылар үшін маңызды болып табы-латын болмыстың өзіндік қырлары тілде сөз арқылы көрініс табады; екінші жағынан сол тілде сөйлеуші осы тілді меңгере отырып, дүниені өзінің тілі меңзеген көзқараспен көреді, өзіне тән мәдениетпен сусындайды. Бұл орайда мәдениеттің түйінді ұғымдары сол тілде сөйлеушінің ойлау қабілетін “көрсетеді” және “қалыптастырады” [Шмелев 2002, 12-б.].

Жоғарыда келтірілген дәлелдемелер көптеген орыс сөз-дерінің шығу төркіні туралы ойлануға мәжбүр етеді, мүмкін олар орыстың сөздері емес те шығар, өзара байланысы жоқ сөздердің арасында байланыс орнату керек шығар. О.О. Сүлейменовтың мынадай тосын сауалы да ойға қалдырады: “Итальяндық “аяқта” деген ұғымды білдіретін *ba’sta* сөзі мен оған мүлдем қарама-қарсы қазақтың “*баста’*” дегенінің арасында қандай құйтырқы байланыс болуы мүмкін”? Бірақта біздің өміріміз тап осындай бір-біріне қабыспайтын әмір етуден тұрады” [Сулейменов 1996, 8-б.].

Осы айтылғандарға қарап, жаңа пән – түркі-славистика [Сулейменов 2002, 7-б.] – тек түркі тілінің орыс және басқа славян тілдеріне сіңісуін, меңгерілуін анықтау ғана емес, сонымен бірге олардың сол тілде сөйлеушілердің тілдік санасына ену, түркі тілінің енген лингво-мәдениеттануын-дағы маңызға ие болуын айқындап береді.

Әсіресе сол тілде сөйлеушілердің тілдік санасының эле-менттерін бейнелейтін сөздер тілге дендеп енеді. Халықтың күнделікті өмірінде оның тіліне еніп, заттарының атауына айналғандарына мысал келтіре кетелік.

“Жылқы” ұғымына байланысты сөздер тобында әлемнің әртүрлі өмір салты бар адамдарында тілдік тұрғыдан өзіндік ерекшеліктері айқын көрінеді (мысалы, көшпенділер мен егіншілерді мысалға келтіруге болады).

Көшпенділер (түркілер) дүние мен адамды жылқымен байланыстыра бағалап, ой қорытады, өйткені, олар “ат жа-лында өскендер” ғой. Г.Гачевтің айтуынша, Ш. Айтматов шығармаларында жылқы дегеніміз – бұл жаратылыс, табиғат-тың өзі, қанға сіңген, әлемнің бастапқы сәті [Гачев 1988, 64-б.].

Жылқы қазақтың мифологиялық жүйесінде ерекше орын алады, сондай-ақ оның ежелгі түркілер өмірінде рөлі зор болғаны анық. Қазақ мифологиясында жылқы мен адамның ажырамастығы туралы ұғым кереметтей кірігіп кеткен, мы-салы, қазақта *тай* / *дай* деген сөз бар, ‘бұл жасөспірім дегенді білдіреді’ [Кондыбай 2005, 60, 75, 152-159 бб.].

Енді салыстыру ретінде қазақ мақал-мәтелдерін келтірелік: *Ер қанаты – ат*; *Қазақ ат үстінде туады, өмір сүреді, ат үстінде өледі*; *Бір рет атқа отырмаған адам жігіт емес*; сондай-ақ: *Ат сүрінбей жер танымас, ер сүрінбей ел танымас*; *Жалғыз аттың пайдасы көп, жалғыз ердің айласы көп.*

Түркі халықтары үшін жылқының бала туған сәттен бас-тап алатын орны ерекше. Қазақта *ашамайға отырғызу* салты бар (жас баланы ағаш атқа мінгізеді), сол арқылы есін біле бастаған балаға құйттайынан жылқы туралы мағұлматтар береді, одан кейін бала есейе келе, ат жалын тартып мінеді, ол *атқа мінгізу* делінеді [Нурланова 1994, 18-19 бб.; Шаханова 1998, 19-20 бб.].

Көшпенділер жаугершілік заманда үнемі ат үстінде болып, аты оның айнымас серігіне айналған. Ортағасырлық адам үшін мұндай бірлік адам-жылқы, кентавр ұғымын саналарына сіңірді, яғни атты адам атымен бір тұтас бейнеге айналады.

Бір-бірінен ажыратылмайтын жылқы-адам көне батырлар жырында кездеседі, батыр өзінің атының атауын иеленеді, мысалы, “Манаста” “күрең-жирен атқа мінген батыр Кан-Толо”, “ақ-сұр атқа мінген Алып-Манаш” жырланады. Батыр мен оның тұлпары бір-бірімен түсінісіп, қиын кезде бір-бірін құтқарады, жаратылыстарында да ортақ ұқсастық бар [Жирмунский 1947]. Адам мен ат дүниеге қатар келеді, мы-салы, Манас пен оның Ақ-құл аты бір күнде туады; Алпамыс батыр атқа қонып, жорыққа аттанарда, оның шұбар құнаны бірден сегіз жасар Байшұбар тұлпарға айналып шыға келеді.

Жылқымен байланысты бірқатар мифологиялық және салт жоралар (жылқыны қастерлеп, оны құрбандыққа шала-тын болған) ежелгі үнді-еуропалықтар мен түркілерде бір-біріне ұқсайды, мұның өзі бұл халықтардың ерте заманда өзара тығыз байланыста болғанын көрсетеді. “Мифологиялық ұғымдардың бір халықтан екіншісіне ауысуы туралы мәселе қозғала қалса, оны түркілерге емес, бірден үнді-уропа-лықтарға таңа салады, өкінішке орай, түркінің мифтік әлемі әлі жөнді зерттеле қойған жоқ” [Қондыбай 2005, 152-б.].

Біздің жинап, зерттеген материалымыз түркілердің дүние-танымы, салт-дәстүрі, дүниені ұғыну тәсілдері, мифтік аңыздары ежелгі орыс қауымына – әлемнің орыс әлеміне айтарлықтай әсер еткен деген ұстанымды қолдайды.

Ежелгі Русь елінде және олардың дәстүрі бойынша жылқы жауынгерлік даңқ пен мемлекеттіліктің белгісі ретінде баға-ланды: орыстың бұрынғы батырлары халықтың ауыз әдебиетінде салт атты болып бейнеленеді, Мәскеудің негізін салушы Юрий Долгорукийге ескерткіш ерекше стильмен, яғни арғымақпен шауып келе жатқан ежелгі орыс салтты аттысы етіп салынған [Одинцов 1980, 87-б.].

Баяғы көне заманда шалт қимыл, жылдамдық тек атқа ғана тән болды, атқа мінген жауынгер соғыстарда шалт қи-мылдап, жауын жайпап кететін болған, оны орыстың жазба ескерткіштері де дәлелдей түседі: *Той же Ананиа мужествен бе… и по коне его мнози знающе. Толик бо скор конь той… Егда же исхождаше Ананиа на брань, то вси по коне стреляю-ще* (Сказание Авраамия Палицына) – ‘Сол Ананиа ержүрек болды, оны жұрт атына қарап танитын. Оның аты өте жүй-рік еді. Ананиа ұрысқа шыққан кезде оның атын атқылады’; фразеологизмдер: *бръзыя комони*; *на конь восѢсти* “Игорь полкы туралы аңыз” жырындағы ‘пойти походом (жорыққа аттану)’ ; *съ коня не слезати* (*не бывати*) ‘не прекращать воевать’ (аттан түспей соғысу), салыстыру: көне түркі ескерт-кіштерінде: *atlan* ‘атқа қону, ұрысқа шығу (садиться верхом на коня, выступать)’, *atlat* ‘жорыққа аттану (отправляться в поход)’ [Древнетюркский словарь 1969, 67-б.].

Г.Ф. Одинцовтың пайымдауынша “жылқы” сөзінің ұғымы көне орыс ескеркіштері бойынша қазіргіге көп ұқсай бер-мейді. *Конь* ‘жауға мінетін ат’ мағынасында бұл сөзді қолда-нудың 2/3-ін қамтиды [Одинцов 1980, 92, 102 бб.]. XIII – XIV ғасырларда орыс тілінде *конь* сөзі тек соғысқа мінетін ат қана емес, басқа да мағыналарда қолданған, мысалы, *аргамак*, *актаз*, *тулпар*, *бахмат*, *карабаир*, *казанка* тәрізді төркіні түркіден шыққан сөздер кеңінен қолданысқа ие болған.

Адам әр сөзді айтқан сайын оны қайтадан “жасағандай” болады, дәлірек айтсақ, сол сөз арқылы (өзінің) тың ойын, сөз-дің жаңа реңкін жасайды. Бұл орайда сөзді “жасаушы” сол сөзді айтқанда оған өзінің күш-қуатын қосып, әрлендіре түседі, сөз де өзін “жасаушымен” әр кездескен сайын өзінің қуатын арттырып, кеңістік пен уақытта өзін емін-еркін сезінеді.

XVI ғасырда орыс тілінде қолданған *дальноконный* (*градъ*) деген сөз ‘шалғай, тіпті атпен жүргеннің өзінде алыс көрінетін қашықтық’ деген ұғымды білдіреді. Осы арқылы көшпенді-лердің дүниетанымы ежелгі орыстарға да әсер еткен: өйткені, атпен тез жүреді әрі алыс қашықтықтарға барады, демек арақашықтық әдетте аттың жүрісімен өлшенді.

Иван Грозныйдың Курбскийге “Жолдауларында” былай делінеді: *А писал себе в досаду, что мы тебя в* ***дальноконныя*** *грады, кабы опаляючися, посылали, – ино ныне мы з божиею волею своею сединою и дали твоих* ***дальноконых*** *градов, прошли*; *…а мы тут, з божиею волею сугнали, и ты тогда* ***дальноконнее*** *поехал* [Иван Грозныйдың Жолдауы, 1951, 211-б.].

Ежелгі орыс жазба ескерткіштеріндегі мына бір сөйлем құрылысы да назар аудартады: *По сем же начаша* (бесы) *въ дьне являтися* ***на конихъ, и не бѢ ихъ видѢти самѢхъ но конь инь ихъ видѢти копыта*** (Повесть временных лет); Әулие Макарийге біреу өзінің әйелін жынынан арылту үшін оны “жылқы бейнесінде” (“образѢ лошадинѢ”) әкеліп, оған адам бейнесін қайтаруды өтінді, “*…рече Макарий оученикомъ своим.* ***Вамъ же въ ѡчию лошадь ли видитисА или жена****. ѡни ркоша лошадь видим*” [Бұл мысал Одинцовтан алынды, 1980, 65-б.].

Бірінші мысалда тұяқ арқылы аттың болмысы көрінеді, өйткені, онда аттың шабысы бейнеленеді, демек “*не бЂ ихъ видЂти самЂхъ но конь инь ихъ видЂти* ***копыта***” деген теңеу жасалуы дұрыс. Екінші мысалда аттың тұяғы емес, аттың өзі көрінеді, бұл заңды да, өйткені, бұл арада ешқандай қозғалыс-қимыл жоқ.

Қазіргі орыс тілінде *ни ногой*; *ноги моей не будет*; *нога не ступит* фразеологизмдер кездеседі, бұл ‘ешкім де келмейді, ешқашан бармайды, ол жерге аяқ баспайды’ деген ұғымды білдіреді. Ескерткіштерге қарағанда, XVII ғасырда бұл фразеологизмдердің мағынасы кең болған: оны адамға да, салт аттылыға да (ат тұяғына) қатысты қолданған: *А тово бы слова у вас не было, как в Полотцку, – где* ***нашего коня ноги не стояли****, ино то не наша земля…; но все то з божиею волею* ***под наших коней ногами*** *и под нашим житием учинилося* (Грозныйдың Я. Ходкевичке жазғаны); …и ***коней наших ногами переехали все наши дороги*** *из Литвы и в Литву, и* *<u>пеши ходили</u>… – ино уж Литве нелзе говорити, что не везде* ***коня нашего ноги не были*** (Грозныйдың Курбскийге жазғаны) [Иван Грозный Жолдауы, 1951, 211-б.].

Нашего коня ноги не стояли; *коней наших ногами переехали*; *под наших коней ногами*; *коня нашего ноги не были* деген сөздер ‘біздің табанымыз ол жерге тиген жоқ, біздің табаны-мыздың астында, біз жүріп өттік (жаяу) дегенді білдіреді. Бұл ортағасырлық ұғым бойынша салт атты адамның аяғы жеткен жерді айтып отыр, яғни ат тұяғы тиген жер адам аяғы басқан жер дегенді білдіреді. Мысалы: В *трупи человЂчье* ***борзи кони не могут скочити****, а в крови по колЂно бродят* (Задонщина); *Чьрна земля* ***подъ копыты*** *костьми была посЂяна* (Слово о полку Игореве”); *Сынове же русские, гоняще, сЊчаху их, аки трава от косы постилается* ***у русских сыновъ под конские копыта*** (Мамай шайқасы туралы шығарма); *Удалыа люди, аки дрЂва дубравнаа,* ***клонятся на землю под коньскыа копыта*** (Сказание о Мамаевом побоище).

Ілік септігіндегі поссесивті мағынадағы *у русскихъ сыновъ под конские копыта* деген сөз тіркесінің құрылысы ат тұяқ-тарының орыс жауынгерлеріне қатысты екендігін білдіреді(!).

Келтірілген мысалдар бұл сөздер мен теңеулердің объекті-лерді бір-бірінен бөлектеу, оқшаулайтындығын дәлелдеп қана қоймайды, сонымен қатар болмыстың “көріністері”, яғни объектілер бір-бірімен белгілі бір дәрежеде өзара қарым-қатынаста болады. Бұл фактілерге “бұрынғыдан қалған ұғымдар бірлігінің” фрейма түсінігін қолдануға болады [Минский 1979, 57-б.], онда адамның жеке тәжірибесі де, мәдениеттің тұтастай алғандағы ұзақ уақыт бойғы дамуының нәтижесі де қамтылады.

Зерттелген кірме бірліктер ежелгі орыс адамының тілдік санасындағы лингво-мәдениеттану қауымдастығының елеулі ахуалы туралы прототипті білімдерді бекіте түседі, бұл тиісті бірліктерді қолдануда сол тілде сөйлеушінің жадын жақсартады.

Тілге қатысты материалдар тілдердің “бір-біріне әсері” туралы ой қорытуға мүмкіндік береді: орыс тілі “өзіне бөтен нәрсені қосып алды”, бұл орайда ол “ұлттық дүниетаным ерекшеліктерінің белсенді құралы мен оны көрінісіне ай-налды”, бұл алдымен славяндар мен түркілерге қатысты [Гачев 1988, 68-б.].

Осыған орай Л.Н. Гумилев ұсынған этникалық шеңбер ұғымына жүгіне кеткеннің артықтығы жоқ. Этникалық шеңбер өзіндік ерекшелігі бар табиғи шеңбер, онда әлеумет-тік, техникалық және географиялық факторлардың өзара әсері жүзеге асады. Тап осындай этникалық шеңбердің болуының арқасында этностар тарих тағдырына ұрынып, әртүрлі мәдениеттердің ықпалымен шашылып кетпей, бүтін-дігін сақтап қалады [Гумилев 1989, 294-296 бб.].

Этносты басқаларына қарама-қарсы қою, этникалық жақындық немесе бөтенсу, яғни “өзінікі-бөтендікі” деген көзқарас, Л.Н. Гумилевтың ұсынған ұстанымы бойынша этникалық шеңбердің ұғымы былайша көрініс табады. Яғни өзіндік мінез-құлық қалыбы бар этникалық шеңбердің бір ырғағын қолданушылар басқа ырғақтың сөз қолданушылары-мен кездескен кезде әлдебір бөтен жаңа ырғақты қабылдай қояды, ондай өздерінің жанына жақын келетін ырғақпен орга-никалық жағынан үйлесім табады. Сөйтіп, жоғарыда аталған шеңбердің үйлесімділігі немесе үйлесімсіздігі пайда болады.

Мұндай жағдайда тілдердің байланысы, этникалық шең-бердің байланысы нәтижесінде бір-біріне ауысқан түркі және орыс халықтарының этникалық шеңберлерінің ырғақтары олардың дүниені тануы тұрғысынан өзара үйлесімдік тапты немесе бір-біріне сәйкес келді деп тұжырым жасаған жөн.

Қостілділік проблемасына байланысты (bilingualism) қос мәдениет проблемасы (biculturalism) алдан көлденеңдеп шы-ғады, өйткені, әртүрлі тілдер бір мәдениет аясында қолда-нылуы мүмкін,

сондай-ақ бір тіл бірнеше мәдениетке ортақ болуы да ғажап емес. Кейде қостілділіктің өзі дәстүрлі мәде-ниеттен көз жазып қалуға әкеп соқтырады, демек адам соның әсерінен басқа мәдениетке немесе сол мәдениеттің біріне, тіпті өзге мәдениетке жататындығын біртіндеп сезіне бас-тайды. [Герд 2001, 39-б.]. Екі тіл мен екі мәдениеттің иелері әдетте халықтардың қарым-қатынас жасау аймақтарында пайда болады, лингивизмі мен мәдениетінің бейтараптануы әлеуметтік және жеке жағдайларға орай жүзеге асады.

Әрине, мәдениеттер диалогының тап қай кезде (қандай дәрежеде) басталатындығын тап басып айта қою қиын. Әдет-те бұл процесс жекелеген индивидтердің санасындағы ішкі диалогтан басталады, ол жеке тұлғаның мәдениетінен қол үзуіне алып келеді, соның салдарынан көптеген этникалық топтардың өкілдерін қамтитын "аралас этникалық сана сезім мен беймәдениет" басталады [Герд 2001, 36-40-б.].

Келтірілген тілдік дәлелдемелер Ежелгі Русь пен Ұлы дала арасындағы қарым-қатынас аймақтарындағы еуразиялық тілдік сана мен беймәдениет туралы айтуға мүмкіндік беретін-дігіне көз жеткізе түседі.

Диалогқа қатысушылар (тілде де, мәдениет де) бір-бірінің ерекшеліктерін ескереді, бір-бірін түсінуге тырысады, яғни айтушы мен тыңдаушының ішкі әлемдерінде өзіндік үйле-сімділік пайда болады. Ал бұл үшін сөйлеушілердің ішкі әлеміне, жеке ерекшеліктеріне, олардың саналарында өзгермейтін болып қалыптасқан ортақ танымдарға мән беру керек. Әр тілде сөйлеушілер (түркі және славян) жеке, ұлттық ерекшелік-терінен басқа, жалпы адамзаттық құндылықтарды иеленеді.

Дейтұрғанмен, диалог бір-бірімен қарым-қатынасқа түсетін субъектілердің өзара жай әрекеті ғана емес, ол оған әр қатысушының бір-бірімен тең дәрежеде сөйлесуін, ойды жеткізу үйлесімділігін талап етеді [Каган 2002]. Келтірілген мысалдардан ежелгі түркі және славяндардың өзара қатына-сында рух келісімі, бірігуі, үйлесімділігі көрініп тұрады.

Тіл мен мәдениетте орныққан диалогтың генетикасы және қызметі "…кез келген адамның жеке сөз сөйлеу дағды-сымен… бөтен сөздерді (басқа тілдің сөзі) азды-көпті қосып сөйлеуімен сипатталады" [Бахтин 1986, 283-б.]. Осы арқылы "үздіксіз оралу" идеясына жүгінуге тура келеді, бұл орайда тілдік бірлік тәрізді ой да бір мезгілде "өзінікі" және "бөтен-дікі" болып қабылданады".

Лингво-мәдениеттану, тарихи-этимологиялық тіл бірлік-терін зерттеу олардың тілдегі мәдени мағынаны ашып көр-сетуге мүмкіндік береді.

Бірақ бұл кейбір сөздерге қатысты өзіндік қиындықтар туғызады, өйткені, ғасырлар бойы өзгерістерге ұшыраған сөздердің бастапқы мағынасы көмескіленіп, тіпті ол жанама сипат алуы да мүмкін. Дегенмен ол қал-қадірінше "қызмет ете береді", ал оның мағынасы мәдениеттің креативті жа-дында сақтала бермейді, бірақ өзінше "жетіле береді" [Лотман 2000, 675-б.], өзгерістерге ұшырайды, оның айналасында мағыналық кеңістік пайда болады, этномәдениет жадының сол немесе өзге бөліктерімен қатынаста болып, әлдебір семан-тикалық мән береді. Бұл орайда оның қазіргісі "бұрын-ғысына" тәуелді, ілгері қарай қозғалысы болашаққа қатысты болады" [қараңыз: Алефиренко 2002, 148-б.].

Қазақ және орыс тілдерінде сөз арқылы алды болжауға ерекше мән беріледі. Мұндайда адам қандайда бір сөзді не теңеуді қолдана отырып, өзінің құдайға сенетіндігін сөзінен байқатады. Мәселен, орыстар алғыс білдіруді *спасибо* дейді (бұл *спаси бог* деген сөзден туындаған), сондай-ақ мынадай одағай сөздер бар: *ради бога, құдай үшін, алла (құдай) қаласа, алла жазса, бір құдай біледі, алла бұйырса, құдай сақтасын*, біз бұл сөздердің нағыз мағынасына үңіле бермейміз әрі мұндай болжағыштықты құдай бейнесімен әркез байланыс-тырып қарай бермейміз.

Болжағыштық субъектісінің қазақ және орыс тілдік сана-сында бар екендігін тілдік факторлар дәлелдеп береді. Болжа-ғыштық субъектісі – әлде бір тылсым күш (ол құдай, тағдыр, жазмыш, оқиға және т.б. түрінде болады), адамның алдағы өмірін болжайды, оның әрекеті мен жай-күйін көріп-біледі.

Қазіргі көркем әдебиетте мынадай мағыналы сөйлемдер кездеседі: *Азамат болыпсың, өлген адам үшін қайғыру жара-майды. Ажалдан кім қашып құтылған.* ***Жазмыштан озмыш жоқ****. Тек заман тыныш болсын* (Қ. Жұмаділов); *Балам бекем бол!* ***Құдайдың салғанын көрерсің****; – деп қызын жұбатпақ боп отырып, көңілшек шал қосыла жылады* (Ә. Нұрпейісов);

Я предузнал мой ***жребий****, мой конец…* (М.Ю. Лермонтов); *Я свой* ***жребий*** *небу предоставил* (Н. Станкевич); ***Не властны мы*** *в самих себе… даем поспешные обеты, смешные, может быть,*

всевидящей судьбе (Е. Баратынский); *Тяжелый* ***крест достался*** *ей на долю* (Н. Некрасов); *Не ты, но* ***судьба виновата****, что скоро ты мне изменила* (М.Ю. Лермонтов) және т.б..

Алдағыны болжау көне заманнан басталады. Құдайға сене-тін адамның санасында құдай дүниені жаратушы, Жер бетін-дегі бар нәрсенің иесі болғандықтан "өмірдің барлық кеңісті-гін қамтиды". Адамның бір нәрсеге қолы жетуі, оның бірде-ңеге ұшырауы, оның әрекеті, жай-күйі, сапасы бәрі-бәрі құдайдың алдын ала болжап, маңдайына жазған ісі. Бол-жағыштық тұрғыдан алғанда барлық күнделікті нәрселерді, тарихи оқиғаларды және т.б. алдын-ала болжау жүзеге асады, мәселен, көне түркі, көне орыс ескерткіштерінен мысалдар келтірелік: *torütügli χalïq ne qolsa qïlir* 'жаратушы нені қаласа, соны істейді'; *jaγïz jer jaљïl kök kün aj birla tün torätti* 'ол қара жер мен көк аспанды, күнді, айды және түнді жаратқан' [Древнетюркский словарь 1969, 582, 580 бб.]; *öd tᵃηri jᵃsᵃr, kiši oγlï kop ölgᵃli törümᵢš* 'Тәңір (Көктің билеушісі, құдай) уақытты (мерзімді) билейді, адамдар сонымен туып, сонымен өледі' [Аманжолов 2003, 159 (169) б.]; *А вьсе б*[*ог*]*ъ творить* (Изборник Святослава 1076 ж.); *ГрЪхъ же ради нашихъ попусти Богъ на ны поганыя* (Повесть временных лет).

Тәңір – адамның, халық пен мемлекеттің тағдырына билік ететін көк аспан, көк мұқиты, көзге көрінбейтін алла тағала-ның ғажап тұлғасы. Мысалы: *täηri jarlïq aduqïn üčün ozim qutïm bar üčün qaγan ölurtïm* 'көктің мейірімі түсуіне орай маған әу бастан бақыт қонған болатын, мен қаған атандым' [Древне-тюркский словарь 1969, 471-б.];

Болжауды білдіретін сөздер мен сөйлемдердің ішкі иіріміне мән беру керек, ал ішкі иірім дегеніміз "жаратушы сыйлаған тілдің тарихы жады сияқты, нәрсенің бұрынғы қалай аталған білдіреді, ол бүгінгі түсінікті жетілдіре түседі" [Мечковская 2000, 57-б.].

Тәңір сөзінің бастапқы мағынасы дүниенің мәнін білдіреді: **t*- '**өмір'** (*ti*, *to*), 'от' (*ut*, *ot*, *at*) + **ang* 'кеңістік' + -*ir*- 'мән, мағына, **тағдыр'** (ырық) [Кондыбай 2005, 213-б., қараңыз: Сулейменов 2002, 291-б.].

Салыстыру: *dingir* (*diηir*, *digir*) 'құдай', хакасша *тигір* 'аспан', алтай тілінде *теңери* 'көк, құдай', саха тілінде *таңара* 'көк, құдай', қазақша *тәңір*, *тәңірі* 'құдай' және *зеңгір*. 'алпауыт, биік, аса биік', ұйғырша *тәңрі* 'құдай' [Аманжолов 2003, 278-б.].

Орыстың *Бог* сөзі үнді-еуропалық тілдерде бастапқыда 'үлестіруші'(наделяющиий) деген мағынаны білдірді, мысалы, санскр. *bhagah* 'құдай берген байлық (обожествленное богатство)', көне үнді тілінде *bhágas* 'сый беруші, мырза (одаривающий, господин)', авестиялық *baγa* 'ие, құдай (господ, бог)' көне үнді тілінен, *bhájati*, *bhájate* 'үлестіру, бөлу (наделяет, делит)', авестиялық *baχšaiti* 'қатысу (участвует)' [Фасмер, т. 1, 181-182 б.]. Салыстыру: лат. *fortunatus* 'құдай сақтаған (хранимый богами)', *fortuna* 'тағдыр, оқиға, бақыт (судьба, случай, счастье)'.

Әу баста құдай берген адам тағдырын көрсететін 'наде-ляющий, участвующий' сөздерінің сол мағынасы орыс тілінде сақталды: *удел* (*делить*, *наделить* деген сөздерден шыққан), *участь*, *счастье* (*часть* деген сөзден пайда болған), *доля*, *жребий* және т.б.

Часть сөзі үнді-еуропалық *(s)*kĕid*- етістігінен жасалған, 'кесу, кесіп тастау, бөліп алу', латынша *scindō* 'айырамын, жарамын, бөлемін', көне үнділік *chinátti* 'қақ бөлу, кесіп алу, бөліп тастау' [Черных, т.2, 376-б.]. Салыстыру: болгарша *чест* 'бөлік, үлес, бақыт'. Метафоралық ауысуы 'бөлік' > 'үлес, тағдыр' бұл көне грек тіліне де тән, салыстыру: грекше *μοίρα* 'бөлік' > *μέροϛ* 'тағдыр' [Фасмер, т.1, 527-б.].

Счастье сөзі праславян тілінде (**sъ* + *čęstь* + *je*) екі сөзден құрылды **sъ*-: **su*- 'хороший'" (жақсы) + **čęstь* 'часть' (бөлік) = 'хороший удел' (жақсы үлес) [Фасмер, т.3, 816-б]. В.И. Даль бұл сөзге мынадай түсіндірме береді: "Счастье (*со-частье*, үлес, пай) – жазмыш, тағдыр, бөлік және хал-жағдайы, үлесі" [Даль т.4, 371-б.].

Жребий сөзі де 'бөлу, кесу' деген ұғымды білдіреді, ол алғашқыда "кесілген нәрсе, кесінді" дегенді аңғартса, оның төркіні үнді-еуропалық тілден бастау алады **gerbh*- 'жыру, ойып алу, үстінен тілу', салыстыру: үнді-еуропа тілдеріндегі тегі бір сөздер: немісше *kerben* 'кертік жасау, ойып алу', ағылшын-саксон тілдерінде *ceorfan* 'ойып тастау, кесу' [Фасмер, т.2, 47-48-б.; Этимологический словарь русского языка, т.2, 297-б.; Черных, т.1, 306-б.].

Қазақ мифологиясындағы *құт* өмірден тысқары күшті, рухты, берекені білдіреді [Кондыбай 2005, 128, 168 бб.]. Қазақтар *құт* деп бақыт пен байлықтың қабат келуін айтады, салыстыру: *құтты болсын, құттықтау, құт қонды*, бұл орыс тіліндегі 'благодать, счастье, удачу, богатство' деген сөздерге сәйкес келеді.

Көне түркі ескерткіштерінде *qut* сөзінің мынадай мағына-лары бар: 1) 'жан, өмірлік күш, рух', 2) 'бақыт, ырыс, құт, сәттілік, жақсылық, табысқа жету, игілікті енші' [Древне-тюркский словарь

1969, 580-б.]. Салыстыру: *isi k^{ü}n^{i}s^{i}n ^{ä}ss^{ä}r qutï b^{a}s^{a}r – isi künisin ässär qutï basar* ‘Егер текті әйел күншіл-дігін азайтса (сездірмесе), онда ол бақытты болады (былайша айтқанда, басына бақ-береке қонады)’, осы орайда мынадай қазақ мақалын мысалға келтірейік: *Әйел – үйдің құты* ‘Женщина – благодать дома’ [Аманжолов 2003, 202-б.].

Көне түркі тілінде *ruzi* сөзі бәрін де құдайды өзі берген деген мағынаны білдіреді: ‘жазмыш, тағдыр; күнделікті керек нәрселер, ырыс’, *ruzi qïl* етістігі – ‘үлестіріп беру, сыйлық беру, алланың бергені, бақыт’ [Древнетюркский словарь 1969, 478-б.].

Қазақта адам есімінің бір бөлігінде *берді*, *берген* деген қосымшалар (форманттар) дәстүрлі түрде кездеседі, бұл орыс тілінде ‘дал, дарил – данный, даренный’ дегенге сәйкес келеді: *Құдайберген, Алдаберген, Нұрберген, Бекберген, Тілеу-берді* және т.б. Бұл орайда аталған қосымшалар діни, мифтік семантикасы бар сөздермен тіркеседі: *Тәңір, Құдай, Алла, Нұр* және т.б.

Қазақтың ‘тағдыр, ерік, пешенесіне жазылған’ деген мағынасы бар *ырық, ерік* сөздері **ir* / **ur* бастапқы түрімен (праформамен) байланысты. Бұл сөздерде сөздің мағынасын өзгертетін қосымшалар ретінде мифтік реңкі болады, бұл тағдырға, ерікке, алдын ала болжауға байланысты сөздерде кездеседі: *байрақ, шаңырақ, табалдырық, өмірдірік* [Кондыбай 2005, 72, 213, 223, 252 бб.].

Адамды, оның өмірін билейтін күш табиғат, аспан, жұл-дыз тәрізді басқа бір бейнеде айтылады. Ондай күштер белсенді түрде әрекет етеді, оның адамнан айырмашылығы көзге көрінбейді.

Оған қазақ және орыс фразеологизмдерін мысалдар келтірелік: *бақыты жанған (жансын, жанды, жанып тұр)* ‘счастье (судьба) улыбается кому-то’; *бақыт жұлдызына сену* ‘верить в счастливую звезду’; *жұлдызы жоғары (оңынан) туған*; *бақ жұлдызы басында туған*; *жұлдызы жанып туған* ‘родиться под счастливой звездой’; *жұлдызы жарқыраған*; *жұлдызы оңынан туған* ‘счастливая звезда у кого-то’ [Русско-казахский фразеологический словарь 1989, 33, 179, 206 бб.]; *родиться под счастливой звездой*; *любимец судьбы*; *баловень судьбы* және т.б.

Қазақтарда мұсылмандыққа байланысты адамды қорғай-тын, бақыт сыйлайтын, құт дарытатын, желеп-жебеп жүретін Қыдыр ата бар [Кондыбай 2005, 168-б.], сондай-ақ Өмірзая деп аталатын адамның жұлдыз-рухы да болады (*жұлдызы ағып түсті* ‘упала его звезда’) [Кондыбай 2005, 187-б.].

Бұл тұрғыдан алғанда орыстың *удача* сөзі *дать* етістігінен шыққан, онда “давания” субъектісі болжағыш болып табы-лады. Мәселен, *Мне это удалось* сөйлемінде іс-қимыл, нәтиже адамның өз еркімен емес, өз-өзінен жүзеге асырылғандығын білдіреді, *удаваться* етістігі *дать* етістігімен байланысты: ‘кто-то дал мне возможность осуществления действия’. Мәселен: *Мне радость выпала иная, мне жребий* ***выдался*** *иной: меняясь, но не изменяя, сто женщин видел я в одной* (В. Федоров), сондай-ақ: *реті келіп тұр* ‘выпал случай’; *үлесіне тию* ‘выпасть на долю кого-то’ және т.б.

Падать (*выпасть*) жоғарыдан төмен қарай болатын әрекетті білдіреді (аспаннан жерге, Жаратушыдан адамға), салыстыру: *Творец тебя мне* ***ниспослал****, тебя, моя Мадонна, чистейшей прелести чистейший образец* (А.С. Пушкин), сондай-ақ *qorqma temiš qut bergäj men temiš* ‘он сказал: “Не бойся! Я ниспошлю (букв. дам) [богатство] благодать”’ (Саспа! Мен құт [байлық] дарытамын (беремін) [Древне-тюркский словарь 1969, 471-б.].

Мысалы: *Сапеке! Бұл ортадағы құдай деген “кедей” деген бір адам едіңіз, сізден жасырмайын, қаныма қарайып келдім. Егер ызадан өліп кетсем, қияметте өзіңді, тірі кетсем Аманды куәге тартып кетем* (Ғ. Мүсірепов).

Орыс тілінің болжағыштыққа орай ерекшелігі басы артық сөзсіз ойын анық жеткізу болып табылады: напр.: *Меня* ***трясло*** *всю ночь...*; *Голени сильно* ***ломило****..* (В. Арсеньев), онда субъектінің кім екендігі айтылмаған, бірақ адам белгісіз субъектінің әсерін сезінген. Орыс тілінің грамматикасында осындай бас артық сөз қолданбау жиі кездеседі.

Осы келтірілген сөйлемдерде субъект бар, оны не екен-дігіне көне заманнан, ежелгі адам әлемінен, оның дүниені тануы тұрғысынан жауап іздеуге тура келеді.

Ежелгі адамдар адамға ауру әкелетін субъект бар деп білген, бірақ белгілі бір себептермен оның атын атап, түсін түстемейді. А.А. Потебнидің пікірінше, “субъектісіз (бес-субъектные (жақсыз)” баяндауыштар субъектілердің туын-дысы және мифтік субъектіні ығыстырудың салдары болып табылады... әрекет ететін күш иесі жұмбақ болады, жын-перілердің атын атамау ежелгі табу сөздеріне жатады [Потебня 1968, 333-б.].

Бұл арада тілдік ұғындырудың өзіндік мән беретін тұс-тары бар. А.А. Потебня ондай сөз құрылымдарын “тілдің ежелгі қалпының сілемдері” деп есептейді [Потебня 1968, 333-б.] және

оның негізінде адам санасына сіңген мифтік нәрсе жатыр, ол адамға белгілі бір дәрежеде әсер етіп, оған билік етеді.

Аурудың мифтік иесінде жан бардай көрінеді, мәселен, антроморфтық (адам кейпіне енген) аурулар жын-перілер, зиянды рухтар арқылы келеді деген түсінік бар. Орыс диалектілерінде адамға (малға) жабысып, ауру шақыратын құпия жауыздық иесі туралы айтылады, : *лихорад* (вятск.), *лихорадка* (калуга.), *лихач* – жын-шайтан, орман перісі және эпилсия ауру (смоленск.); *лихая* – жын-шайтан, үй перісі (вятск.) және лихорадка ауру (саратовск.); *Ломея* ырым-шылдық тұрғыдан алғанда лихорадканы әкелетін мифтік әйел бейнесі (владимирск.); *ворог* – жын-шайтын, ібіліс, орман иесі, орман перісі (орловск.); салыстыру: *ворогуха*, *ворогуша* (лихорадка) [Этимологический словарь славянских языков 1986-1988; Даль].

Сонымен адамның жай-күйін сипаттайтын осы сөйлем-дерде ерекше түрдегі субъект мифтік әрекет иесі екен. А.А. Потебняның сөздеріне қайта жүгінсек, адамның физиоло-гиялық жай-күйінен хабар беретін біз қарастырған сөйлем-дерден тап қазір көне заманда болған құбылыстарды көреміз [Потебня 1968, 333-б.].

Жоғарыда келтірілген мысалдардың көне түркі ескерт-кіштеріндегі сөз құрылымдарымен сәйкес келуі таңғал-дырады: *erga jelpik tegdi* ‘в мужчину вселился дух болезни’ [Древнетюркский словарь 1969, 255-б.]. Ежелгі түркілер адамның ауруы аурудың иесінің, жын-шайтанның әрекеті деп білген: *jelpik* ‘ауру иесі’.

Врач сөзінің бастапқы мағынасы ‘дуа оқушы, сиқыршы’ екен, ол *врать*, *ворчать* сөздерінен түзілген, салыстыру: болгарша *врач* сиқыршы, *врачувам* сәуегейлік ету, *врачка*, бал ашатын әйел, сербохорв. *врач* сәуегей [Фасмер, т.1; Русско-болгарский словарь 1981]. Осыған орай үнді-еуропалық тілдердегі сәйкестік болуы бекер емес: орысша *бес*, литвия. *baisa* ‘қорқыныш’, сербохорв. *бијес* ‘ашу-ыза’, чешск. *bosorovat* ‘сиқырлау’; орысша *черт*, литвия. *kereti* ‘көз тию, сиқырлау’, сербохорват. *цртити* ‘дуалау, қарғау’ [Фас-мер, т.1, 4-б.; Срезневский 1989, т.1, 222-б.; Чешско-русский словарь 1989; Черепанова 1990, 30-31бб.].

Көне түркі ескеркіштерінде *bularda basa keldi afsunčïlar / bu jel jeklig igka bu ol emčilär*' деген сөздер бар, бұл ‘бізге сиқыршылар келді, / олар жын-шайтан әкелген бұл ауру-лардан айықтырады (за ними пришли волшебники,/ они – врачеватели этих болезней, вызванных злыми духами)’ деген мағынаны білдіреді [Древнетюркский словарь 1969, 254-б.].

Егер біз жоғарыда келтірілген сөйлемдердің мағынасын табиғат әсері деп білсек, ал ежелгі заманда оны нақты субъек-тінің әрекеті деп түсінген, мысалы: *Господь дождит на нивы; Узвездил Творец небо* (В.И. Даль). В.И. Даль сөздігінде: *громодержец*, *громовержец*, *громодержитель*, *громомечущий*, *громометный* – найзағайдың, күн күркіреуінің, жасынның иесі: *Зевс*, *Юпитер*.

Pluit және *Juppíter pluit* екі әртүрлі етістік те, *шумит* деген жақсыз етістік ‘происходит шум’ дегенді білдірсе, ал *шумит* дегеннің тек өзі – ‘производит шум’ [Виноградов 1972, 491-б.].

Көне түркі ескеркіштерінде ‘бірдеңе болды’ және ‘әлде біреу бірдеңені істеді’ деген қосарлы мағыналы сөздер кез-деседі: *jašona jašnadï* ‘жасын жарқылдады (свекнула молния)’; *täŋri jašïna jašnattï* ‘тәңір жасынның жарқылын қалады (бог заставил сверкнуть молнию)’; *topïn* ‘бұлт үйірілді (затяги-ваться тучами)’; *täŋri topïnar* ‘аспанды [бұлт] қаптады (небо затягивается [тучами]’ [Древнетюркский словарь 1969, 246-б.]. Мұндай құрылымдарда “шынтуайтқа келгенде дү-ниенің сырын ашу қиын және жұмбағы көп, ал оқиғалардың нағыз себептері түсініксіз және ақыл жетпейтін нәрсе” деген түсінік сақталып қалған [Вежбицкая 1996, 73, 75 бб.].

Әрбір бейне, әрбір метафора өзінің шығу тегі жағынан шағын мифке сүйенген дүниенің бір бөлшегі десек, ол “өзінше метафоралардың көмбесі іспетті” (М.М. Маковский). Қазіргі қолданылып жүрген сөздер мен сөз тіркестері оның бастапқы түрінің “ізбасарлары”, ол тарих қойнауынан бері қарай ұрпақтан ұрпаққа жалғасып келеді, ал аз сөзбен көп мағынаны білдіруі әлі күнге дейін құпиясы ашыла қоймаған мәселе болып табылады.

Сөз – энергиялар кездесетін алаң

Сөз әлемінің қыр-сыры көп, бірақ ол әлі толық зерттеліп болған жоқ, бейнелеп айтқанда, ол да мынау ғарыш әлемі тәрізді шетсіз, шексіз болып көрінеді. Оның сан мағыналы болуы, тереңдігі, ауқымы, сыйымдылығы, жан-жақты ойға құрылатындығы, рух беруі, қуаты адамға әсер етеді.

Бұл қазақ мақалында кереметтей түйінделіп айтылған: *Жақсы сөз – жарым ырыс* (“Доброе слово – половина блага”), мысалы, көне түркі ескерткіштерінде былай делінген: *erig sözka aγïrïr*

köηül keš jïlin ‘ауыр сөзден көңілің қалады (от грубого слова болит душа долгие годы)’ деген мағынаға саяды [Древнетюркский словарь 1969, 19-б.].

Абайдың жазғандарына зер салайық: “*сөздің патшасы*” (“*царь слова*”), “*сөз жақсысы*” (“*избранное слово*”), “*сөз қадірі*” (“*достоинство слова*”), “*ақыл сөз*” (“*умное слово*”), “*шын сөз*” (“*истинное слово*”) және т.б. Г. Бельгердің пікірінше, Абайдың *сөздері* көп көңілін тап басады [Бельгер 1995, 165-б.], өйткені, мұның өзі Абай сөз қадірін білген, оның күш-қуатын, поэзиялық ерекшелігін, қадір-қасиетін, дана-лығын, кемелдігін жоғары бағалаған деген ойды білдіреді.

Алыстан сермеп,
Жүректен тербеп,
Шымырлап бойға жайылған,
Қиуадан шауып,
Қисынын тауып,
Тағыны жетіп қайырған
Толғауы тоқсан қызыл тіл,
Сөйлеймін десең өзің біл.

Осы өлеңінде Абай *қызыл тіл*, *толғауы тоқсан*, *қиуадан шауып*, *қисынын тауып* тәрізді ғажап сөз тіркестерін келтірген.

Г. Бельгер қазақ өлеңінде кездесетін сөз құдыреті, оның екпіні, күш-қуаты туралы мынадай пікір білдіреді: “Ержүрек Махамбеттің төкпе жырларында қаншама күш-қуат, қай-сарлық, бас имейтін өрлік жатыр десеңізші”:

Мен, мен едім,
Мен Нарында жүргенде
Еңіреп жүрген ер едім.
Исатайдың барында
Екі тарлан бөрі едім,
Қай қазақтан кем едім?
Бір қазақпен тең едім.

Қазақ тілін жетік білетін Г.Бельгер қазақтың ертегіле-рінде, әңгімелерінде, батырлар жырында, дастандарында, драмаларында фольклорьлық негіздегі осындай маржандай жарқырап жатқан қаншама мысалдар бар екендігіне таңданыс білдіреді [Бельгер 2003, 146-б.].

Әрине, кез келген тілден тап осындай “сөз маржанын” кездестіруге болады. Мысалға К. Бальмонттың “Безгла-гольность” деген өлеңін келтірелік:

Есть в русской природе усталая нежность,
Безмолвная боль затаенной печали,
Безвыходность горя, безгласность, безбрежность,
Холодная высь, уходящие дали.

Усталая нежность, *безмолвная боль*, *затаенная печаль*, *безгласность*, *безбрежность* деген сөздер мен теңеулерден терең ойды, бейнелер мен көңіл-күй ауанын, үйлесімділікті, ұлылықты, түсініп болмайтын құдіретті сезінуге болады.

Жекелеген сөздер өз алдына тұрғанда ешқандай да ерек-шеленбей, сөздікте рет-ретімен тұрады, ал жазушы оны пайда-ланғанда оған жан бітіп, құлпырып шыға келеді. Демек сөз жай тұрғанда тек сөз ғана, тіпті оны “тыныш тұрған рояльдың пернесімен салыстыруға болар еді; оның өмірі жазушы шығармашылығына байланысты, ол музыкадағы дыбыстарға ұқсайды, ал дыбыстар үйлесімі, бейнесі деген шексіз, шетсіз жатқан дүние ғой” [Новиков 1982, 5-б.].

Адам басқа біреумен тілдескенде өз ойын толық жеткізе бермейді, бірақ тыңдаушы мұнымен оның не айтпақшы екендігін түсініп, өзінше ой қорытады [қараңыз: Потебня 1989, 226-б.]. Олар “бір-бірінің ішкі иірімдеріне, рухына сәйкес сол саз аспабының сондай пернесін басады, соған байланысты оның әрқайсысының санасында қабылданатын ұғым ұшқын береді, бірақ бұл бір-біріне тең дәрежеде ұқсас болмайды” [Гумбольдт 1984, 165-б.].

Сөздің мұндай мәнін түсіну үшін В. фон Гумбольдт, А.А. Потебня, К. Фосслер және басқа ғалымдар еңбектеріне жүгінген жөн, олар тілді сөйлеушінің *шығармашылық күш-қуатымен*

айқындалатын тұрақты эволюцияда қозғалысқа түсетін феномен ретінде қарастырады. Оны романтикалық тәсіл деп атайды [Гудков 2003, 18-б.].

Бұл ғалымдар “тіл өзінің дыбыстарымен дараланбайды, оны дара етіп көрсететін рух, ол оны құрайды, қалыптас-тырады, қозғалысқа келтіреді және ұсақ-түйегін дейін қам-тиды” деп тұжырым жасайды. Демек тілде рухтың орны ерекше екен” [Фосслер 1964, 331-б.].

Сонда тілге жан бітіретін “рух” дегеніміз не? Бұл орайда тілдің қызметтік-энергетикалық тұжырымдамасының негізін салушының бірі В. фон Гумбольдттың пікірін келтірейік: “Тіл қызметтің (Ergon) өнімі емес, керісінше қызмет (Energeia) оның өнімі” [Гумбольдт 1984, 70-б.]; “Тіл – жансыз өнім емес (Erzeugtes), қайта ол жасампаз процесс (Erzeugung)” [Гумбольдт 1984, 69-б.].

“Қызметтің өнімі” (Ergon) және “жансыз өнім” (Erzeugtes) ұғымдары тілге “өзіне және өзі үшін” болатын тілге әсер ететін тұрақты (статикалық) тәсіл ретінде көрінеді, оған тілдің өміршеңдігіне, туындауына, қызметіне, энергиясына жататын динамикалық тәсіл қарсы қойылады.

В. фон Гумбольдт теориясы туралы айтқанда, оның “ха-лықтың рухы” деген түсінік тұжырымына назар аударған жөн. “Халықтың тілі оның рухы, халықтың рухы оның тілі, сондай-ақ оған тең келе қоятын басқа бір нәрсені айтудың өзі қиын” [Гумбольдт 1984, 68-б.]. Тіл – адамның, оның рухани күшінің, халықтың ұлттық ділінің пайда болуындағы басты нәрсе. Тіл халықтың өзіндік ерекшелігінен туындайды, ол “рухани күштердің, еркіндік пен күш-қуаттың жиынтығы” болып қалыптасады, ол энергия ретінде (Energeia) “интеллек-туалдық шығармашылық күштің туындысы” болып табылады.

Халық – бұл “адамзат рухының дараланған түрі”, “тілдік ерекшелігі бар адамзаттың рухани нысаны”. В. фон Гумбольдт тілдің айырмашылықтарын дыбыс факторының әркелкі болуымен емес, “басты принцип” ретінде халық рухының айырмашылығымен байланыстырады, мысалы: “адамзат тіл-дерінің әртүрлі болуы ұлттардың рухани ерекшеліктерінің әртүрлі болуына байланысты” [Гумбольдт 1984, 68-б.].

Бұған қатысты В.И. Даль мынадай ой айтады: “Ешқандай атау да, ешқандай діни наным да, арғы тектің қаны да адамды сол немесе басқа халыққа жатқыза алмайды. Оның қай халыққа жататындығын тек рухтан іздеу керек. Ал рухты қалай айқындауға болады? Әрине, ол үшін алдымен рухтың, ойдың пайда болуын айқындап алу керек. Кім қай тілде ойласа, ол сол халыққа да жатады. Мен, мәселен, орысша ойлаймын”; Д.С.Лихачева: “Халықтың ең басты құндылығы – оның жазатын, сөйлейтін, ойлайтын өзінің тілі. Әсіресе қай тілде ойлайтыны маңызды!”.

“Рух – жан – ой – халық – тіл” ұғымдары бір-бірін то-лықтырып, бір-бірін айқындайды.

Кез келген тіл қатынасын әңгімелесушілердің өзара шығармашылық әрекеті деуге болады. Тілдің мақсаты – “дүниені ойға айналдыруға” жәрдемдесу. В. фон Гумбольдт-тың ой мен дыбыстың (сөздің) табиғаты, көрінуі, адамға әсер етуі жағынан бірдей екендігін салыстыра қарауы керемет тұжырым деуге болады. Ой дегеніміз “қараңғылықтан жа-рыққа, шектеуліктен шексіздікке ұмтылу”, сол сияқты дыбыс та көкіректен сыртқа шығуға тырысады. Қарап тұрсаңыз, “өзінің барлық күш-қуатын бір ғана жарқылға жұмсайтын найзағай мен жасындай” болатын ой тәрізді, дыбыс та нақпа-нақ айтылған бірліктен тұрады. Ой адамның жан-дүниесін түгел жаулап алатын болса, дыбыс та өзінің кенеттен болатын күш-қуатымен адамның тұла бойын дір еткізеді” [Гумбольдт 1984, 75-б.].

Ой да, сөз де құдды энергия тәрізді “жарқылдап”, “жасын-дай болып”, “найзағайдай жалтылдайды”, ал олардың адамға әсері шығармашылық құрайтын энергия әрекетіне ұқсайды, ол “адамның жан-дүниесін жаулап алады”, оны өзінің “кенет-тен болатын күш-қуатымен” дүр сілкіндіреді.

Адамды адамның түсінуі “рухани қызмет арқылы” ғана жүзеге асады, тыңдаушы да сөйлеуші тәрізді естігенін сара-лап, екшеуі тиіс. Сыртқы және ішкі күштердің әсерімен әрбір адам тілді “жасайды”. Ал тіл дегеніміз “үнемі өзін-өзі туындайтын тұтастай организм”, “ол өзінің нақты мәні бойынша тұрақты бола бермейді, бірақ әрбір сәті өткінші болып табылады” [Гумбольдт 1984, 78, 70 бб.].

А.Ф. Лосев сөздің де тіршілік көзі екендігін айта келіп, “жанды сөздің сыртында тіршілік иесі адам тұр” деп тұжы-рымдаған [Лосев 1990, 69-б.], ол мынадай философияны алға таратады: сөз энергиялардың кездесу алаңы, идеялар аренасы, яғни ойды сөз арқылы толық жеткізуге болады”. Оның пікірінше, атау бір нәрсенің мәнін білдіретін мағыналы энергия болып табылады” [Лосев 1990, 162-б.].

Атаудың мағыналық энергиясы бірнеше энергиялардан тұрады, айталық оған физикалық (атау дыбысқа байланысты әрекет ететіндіктен оның пәндік мағынасы), органикалық (сөз тірі организмінің энергиясы), сенсуальды (сезгіштік), поэтикалық (сөздің мағыналық жағынан сомдалуы) энергия-ларды мысалға келтіруге болады [Лосев 1990, 62-74 бб.].

А.Ф. Лосевтің "Атау философиясы" деген еңбегіне сүйенсек, атау дегеніміз тіршілік иелерінің ***жарық дүниедегі*** жұмбақ нәрселердің мағынасы мен үйлесімділігін айқындау кезіндегі парасатты қатынас стихиясы, сондай-ақ болмыстың ***жанды*** энергиясын ***жарық*** арқылы тани білу болып табылады… ***Атаулардың*** шегі жоқ, оның қуатын шамалауға да болмайды. Әлем атаулар мен сөздерден құрылған. Әрбір тіршілік иесінің атауы бар. Халық сол атаулармен, сөздермен өмір сүреді, миллиондаған адамдар сол арқылы ***орындарынан қозғалып***, құрбандықтар мен жеңістерге қарай жөңкіледі. Қорыта айтсақ, атау әлемді ***жеңіп тынды"*** [Лосев 1990, 166-б.].

Бұл үзіндіде маңызды сөздер қатарына жататындар: *стихия* (қатынас), *жарық* (мағына мен жүйе үйлесімділігі), жарыққа шығару (таным), (жанды) *энергия*, бұлар жиынтығында *өмір* және атаудың *қуаты* дегенді білдіреді, оның магиялық күші адамға әсер етеді – *миллиондаған адамдар сол арқылы орын-дарынан қозғалып, құрбандықтар мен жеңістерге қарай жөң-кіледі*. Ақыр аяғында мынадай даусыз факт туындайды: *Атау әлемді жеңіп тынды*.

Шын мәнінде біз сөз әлемінде өмір сүреміз. Бір орында тұрмайтын өміріміз "тілмен" айшықтанып және "тіл" арқылы көрінеді, оны Б.М. Гаспаров тілдік тіршілік ету деп атаған болатын [Гаспаров 1996].

Қазіргі кезде пәнаралық тәсілдердің ең ауқымдысы синергетика болып табылады. *Синергетика* сөзі бірлескен әрекетті білдіреді, яғни бір нәрсені істеуге ортақ энергия жұмсау. Ол гректің *синергетикос* деген сөзінен шыққан, оның аудармасы 'бірлесіп ұжымдасқан әрекет' деген мағынаны білдіреді. Штутгарт университетінің профессоры, физик Герман Хакен 1969 жылы жаңа ғылыми салаға атау берді: "Мен жаңа пәнді синергетика деп атаған болар едім. Онда көптеген қосалқы жүйелердің (артықшылықтары бірдей немесе бірнеше әр алуан түрлері) бірлескен әрекеті зерттеледі, соның нәтижесінде макроскопиялық деңгейде құрылымы мен тиісті қызмет етуі пайда болады [Хакен 1980].

Демек синергетика дегеніміз бір нәрсені жасардағы бір-лескен әрекет, жалпыға ортақ жұмсалатын энергия, сондай-ақ нәрселердің, құбылыстардың, әрекеттердің энергия көз-дерін зерттеу тәсілі болып табылады.

Н.Ф.Алефиренко "Сөздің поэтикалық энергиясы. Тілдің, сана мен мәдениеттің синергетикасы" [Алефиренко 2002] деген монографиясында бейнелі сөздерге (метафора, метанимия және дискурсивті идиоатика) "синергетика" ұғымы қолданған.

Ол бейнелі сөздердің синергетикасы дегенді былайша түсінеді: "екінші лингвосемиозистің барлық "қатысушыла-рынан туындайтын бірнеше факторлардың өзара әрекеті", соның нәтижесінде "энергиялар қосылуы" жүзеге асады..., белгіні онтологиялық және функционалдық "өзін-өзі ұйымдастыруына" бағытталған және тиісті дискурсивті кеңістікте оның мағыналық дистрибуциясын айқындайтын... олардың "бірлескен әрекеті" [Алефиренко 2002, 9-б.].

Демек, поэтикалық сөздің синергетикасы дегеніміз әр-түрлі факторлардың бірлескен қызметі, "сөздің бет-бей-несін, оның күш-қуатын, белсенділігін, құдыретін, дана-лығын айқындайтын "олардың энергияларының қосылуы" болып табылады. Мұндай жағдайда бейнелі сөздер пән мәнінің мағыналық энергиясын "жасайтын" энергиялардың кездесу алаңын білдіреді (А.Ф. Лосев бойынша).

Бейнелі бірліктердің энергия құраушы факторлары олар-дың поэтикалық энергиясын қалыптастыру аясына жатады, лингвокреативті процестерде басты энергия қолданушы "иесі-адам" болып табылады. Мұндай жағдайда "жанды сөз тірі адамдай" көрінеді.

Біздің пікірімізше, энергияны қолданушы жан-жақты құндылық-мағыналық мазмұнды мәдениет тұрғысынан толыққанды тіл бірлігін ұсынады. Лингво-мәдениеттану феномені адамның рухани қызметінің өнімі болып табылады, олар оны қолданушының санасында мәдениет, сана және тіл объектілерінің күрделі қосылысы түрінде көрінеді. Оған халықтың – сол тілде сөйлеушінің рухани күші, шығарма-шылық энергиясы, лингво-мәдениеттанудың белгілері кіреді. Лингво-мәдениетану феномендерінің мазмұны "халық рухына" "шоғырланған" мағыналық энергия болып еніп кеткен, ол дүниені шынайы, ұлттық-өзіне тән ерекшелікпен игеру тәсіліне жатады.

Сөз қуаты мағыналық, дыбыстық, "мәдени" энергиялар-дың қосылуынан көрінеді. Сөз мағынасының энергети-калық қуат алуы туралы А.Ф. Лосев мынадай пікір білдіреді: "Мағына

дегеннің өзі жарық, ал мағынасыздық – түнек, ... бұл стихия және жарықтың шектеусіз күші” [Лосев 1990, 62-б.]. Мысалы, нышанды білдіретін метафоралар қатары: *сөз – жарық – энергия – өмір*. Мәселен, *тамырдың соғуы, жарқыл, рухтандыру, күш, қуат, сөздер; жылы сөздер; сөз сәулелендіреді; сөз өмір өзегі; сөз ғұмыры; сөз – жасын* және т.б. сөздер мен теңеулерде сөздің күші мен қуаты көрінеді, бірақ оның әлсіздігін бұл арада көре алмайсыз, өзінің ойын екі ауыз сөзбен жеткізе алмайтын “аузынан сөзі түскен әлсіз” адам ғана оның қадірін кетіреді.

Түркі және славян тілдерінде “сөз, атау” және “атақты, даңқ” ұғымдарын білдіретін сөздер мағынасы, дыбысталуы жағынан бір-біріне жақын болуы жайдан жай емес. Мысалы, көне түркі ескерткіштерінде: *at* ‘ат, атау, аталуы (имя; название, наименование)’; *at kü ~ kü at* ‘атақты (слава)’; *atqa teg* ‘атақты болу (приобрести известность)’; *atlay* ‘даңқты, атақты (прославленный, знаменитый)’ [Древнетюркский словарь 1969, 65, 67 бб.].

Көне түркі руна жазбаларында *ат* сөзі атақты, даңқты деген мағына сәйкес келеді: *ᵃr ᵃtïm – ar atïm* ‘ердің аты’ (геройская имя); *ᵃdgü ᵃtᵃndïm – adgï atandïm* ‘мен жақсы атандым (я снискал доброе имя)’; *tïrk bodᵘn ᵃtï – tïrk bodun atï* ‘түркі халқының аты (даңқы)’ [Аманжолов 2003, 123, 132, 133, 135, 140, 172 бб. және т.б.].

Ежелгі адамдар үшін ең қасиетті ұғым болып табылатын көне сөздер нысаны мен мағынасының ұқсастығы таңғалды-рады. Сөздің магиялық қасиеті туралы бекер айтылмаған, оның түп-төркіні сонау ежелгі табуда жатыр – бұл адамның қызмет аясының барлық саласында, оның ділі мен мәдение-тінде, ойлау жүйесінде, дүниенің әр алуан көріністерінде өшпейтін құбылыс.

М.М. Маковский табу феномені қаншалықты қисынсыз болса да адамзат өркениетінде бірінші кезекте орын алады деп есептейді. Табу адам әрекетіне тыйым, шектеу сала отырып, кері әрекетке де жол берді, яғни адамзат ақыл-ойын шыңдап, дүниеге қарсы құбылыстарды ашып көрсетті: табу – “бұл ой жүйесінің қозғалысы, іс-әрекетке үндеу, болашақты жоспарлау” [Маковский 2000, 4-б.]. Сонымен қатар бұл орайда homo sapiens қалыптасуына түрткі болған қуатты сөз энергиясы пайда болды.

Көне түркі сөздерінде екі омоним сөздерінің бар екендігі белгілі: *at* ‘ат,; атау, аталуы’, *at* ‘жылқы, ат’.

Затқа ат беру (*at ber-* ‘ат беру-давать имя’, *at al-* ‘ат алу – приобрести имя’) қоршаған дүниені тану, оның мән-мағы-насын түсіну, оны ретке келтіріп, меңгеру деген ойды мең-зейді, салыстыру: *atsïz* ‘атсыз – безвестный’, *atsïz belgüsiz* ‘атсыз, белгісіз – без имени и без примет’ [Древнетюркский словарь 1969, 68-б.].

Сөз алғаш пайда болғанда “өзіндік таңба” ретінде ғана көрінеді, ол не затты, не құбылысты белгілемейді, тек жай ғана осы құбылыспен мағыналық байланыста болады, сол арқылы оған энергиясымен қуат беріп, оны өзіне еншілейді, оның болмыстағы орнын айқындайды, яғни сөз дегеніміз “болмысқа барынша толық мағына беру” болып табылады.

М.М. Маковский көне сөздер табиғатын зерттей отырып, “таңба кеңістікті белгілей отырып, оны дүниеге келтіреді” деген қорытындыға келді [Маковский 2000, 17-б.]. Сөз сакральды формула ретінде нәрсені, құбылысты мағынамен жандандыруға, нышан ретінде көрінуге, энергия қуатын алып жүруге, қоршаған дүниеде үйлесімділік, тәртіп орнатуға қабілетті болады.

Сөздің аталуы, айтылуы мен реттелуі процесі арасындағы байланыс көне түркінің *aj* деген сөзінен айқын байқалады: ‘айту, айтып беру; түсіндіру, ұғындыру – говорить, расска-зывать; разъяснять, толковать’ > ‘атау – называть’ > ‘нұсқау, билік ету, басшылық жасау – указывать, распоряжаться, руководить’ [Древнетюркский словарь 1969, 24-б.].

Зат мәнінің энергиясы адам санасын “белсенді түрде билеп алады”: зат оған ойша әсер етіп, “қуатты бойына сіңіреді”. “Энергия дегеніміз ойша істелетін әрекет, әсер ету, белсенділік болып табылады”. Адам аталған затты энергиямен қабылдаса, онда сол заттың энергиясын игерді деп білу керек, сонымен қатар оны өз дегенімен қолдана алады. Затпен ақылға сыйымды қатынас мынадай жағдай-ларда “a) зат өздігінен түсінікті болса...; b) ол өз мағынасын білдірген кезде өзіне ғана тән энергияны иеленсе…; c) қа-тынас субъектісі ретінде бұрыннан энергияға қанық болса, оны өз қалауынша пайдаланса, бұл орайда оны өзіне және басқа заттарға тұтастай, бөліктей немесе теріс қолданса, мүмкін болады. Бірақ бұл қатынас субъектісі қатынас объек-тісінің *атын* біледі деген сөз емес. ***Атау табиғатының өзіне тән құдыреті бар.*** Біз қандайда бір материяны білдіретін зат мәнінің энергиясын атымен атаймыз, бірақ осы материя өздігінен көрінуді қажет етпеуі де мүмкін.

Заттың атауын білу – оған парасаттылықпен қарау. Заттың атауын білу – затты сол немесе басқа мағынада қолдана білу. Заттың атауын білу – сол затпен қатынас жасау және онымен қатынасқа

басқаларды тарту. Заттың атауы басқалар үшін өзінің ұғынықтылығы жағынан, басқалардың бәрімен өзінің қатынас жасаушылығы жағынан сол заттың өзі болып табылады” [Лосев 1990, 185-б.].

Адам сөзді, тілді қолданған сайын сөздің жаңа мағына-ларын, жаңа реңктерін жасайды. Ал сөз оны қолданған сайын жаңа энергиямен, рухпен қуаттанып, қайта дүниеге келіп, грек мифологиясындағы бір жоғалып, бір пайда болатын Феникс құсындай түрлене береді. Соның нәтижесінде қуат-танып, рухтанып, энергияны бойын жинған сөз адаммен бірге небір кереметті жасай алады.

Осы орайда сөзге бейнелілік пен көрнекілік беретін қанат-ты сөздердің орны ерекше. *Қанатты сөздер* атауы Гомерден бастау алады: “*Ол қанатты сөздермен үн қатты*”; “*Өзара қанатты сөздерден келтірді*”. Гомер айтушының аузынан шығып, тыңдаушының құлағына тез жететін қанатты сөз-дердің мән-мағынасын ашып берді.

Мұндай қанатты сөздер ұрпақтан ұрпаққа жетіп, әрқашан өзінің бояуын, даналық мағынасын жоғалтқан емес, барлық уақытта, барлық халықта ондай сөздер өзінің өміршеңдігімен, қуаттылығымен ерекшеленеді. Қанатты сөздерге (мақалдарға, мәтелдерге, фразеологизмдерге) жүгіну арқылы олардың энергиясы мен рухынан қуат аламыз, әрі жанымызға жақын, тура өзіміздің ойымыздан шыққандай болады.

Тіл өзін қолдану сатысында шығармашылық деңгейін көрсетеді. Тілдің шығармашылық қуатын адам өзінің ру-хани қуатын дамытуға, ішкі жан-дүниесін жеткізуге пай-даланады, тіл арқылы әлемнің үздіксіз жалғасып жатқан үрдісіне қатысады.

Сөз шығармашылығы тілдің энергиялық табиғатына сүйе-неді. Көркемсөз шебері өзінің ана тілінің терең сырларына бойлай отырып, тілдік дүниетануды жасаушының біріне айналады. Тілді “сөйлеуде көрінетін ұжымдық өнер” деп бағалауға болады” [Сепир 2002, 198-б.].

Халық рухының жасаушы, шығармашылық, лингво-креативті энергиясы оған әлемде болып жатқан оқиғаларға қатысуына мүмкіндік береді, “адамзаттың ілгері дамуында жұмбақ болып келген бастаулардың нағыз жасаушысына” айналады. Оның жасағаны “тек құрылыстың іргетасы ғана емес, сонымен қатар рухтандырушы күшке айналады, өзінің айналасына өмір нұрын шашып, ақиқат өмірден туындайды. Оларды дүниеге келтірген жаратушы күш ерекше, нағыз шығармашылық тұрғыдан әрекет етеді” [Гумбольдт 1984, 53-б.]. В. фон Гумбольдт Египеттің пластикалық өнерін, алгебраны ойлап табуын, үнді поэзиясы мен философиясын, ежелгі классикалық үлгілерді және т.б. мысал етіп келтіреді.

Мифтік поэтикалық дәстүрде құдайға құлшылық ететін қауымның болашағын болжайтын тұлғалар болады, Ақын-абыз, Ақын-жыршы, би-төреші Асан қайғы да халықтың көкейінде берік сақталған тұлға. Ол бәрін де сөзбен өрнек-теп, бәріне атаулар берді, ол дүниені өзінің поэтикалық туындыларына сәйкес бөліп қарайды. Ақын да абыз сияқты дүниені қайта қалпына келтіруші, ол ретсіздікпен күресіп, өркениетке ұмтылып, ұрпақтың гүлденуіне, жалғасуына ерекше мән береді. Ақынның абызға айналуы оның құдірет-күшін көрсетеді [Кондыбай 2005, 84-86 бб.].

Социумды, өркениетті құруда мифтік ұғымның бір бөлігі Майқы биге қатысты, ол тұңғыш абыз, Жер бетіндегі гене-зисте бірінші адам болып саналады. Көне заманға жататын осынау тарихи бейненің “атау берудегі” ерекше орнын қазақ-тың ұрпақтан ұрпаққа жалғасып келе жатқан мына сөзі растайды: *Түгел сөздің түбі бір, түп атасы – Майқы би* (‘У всех слов – единый корень, этот корень есть Майкы бий’) [Кондыбай 2005, 173-б.]. Және де бұл туралы тауратта былай делінген: *Алдымен сөз болған, сөз құдай болған (Құдайда болған)* (*Вначале было слово, слово было богом (было у Бога)*.

Сөзде адаммен бірге небір кереметтер жасауға қабілетті қуат, рух, энергия бар, ол адамның иеленетін ой-өрісін, сезі-мін, болмыс пен рухтану үлесін басқа адамдарға беру үшін, ұрпақтардың оны іске асыру үшін қызмет етеді.

Түркілер үшін *ат* (*at*) тек көлік болмаған, оның сакральды ұғымы бар, ат пен адамның арасындағы қатынас рухтан-дырылған, жыр тілімен өрнектелген және оның әрқайсысына ерекше мән берілген. Ат түркі халқы үшін – жан мен дененің бірлігі, оның екінші “мені”.

Атты ерттеп, оған міну (*atlan* ‘атқа қону – садиться верхом на коня; аттану – выступать, отправляться’, *atlat* ‘жорыққа аттану – отправляться в поход’ [Древнетюркский словарь 1969, 67-б.]) дүниені иелену, оған мән-мағына беру, өзінің энергиясымен дүниені ретке келтіру, қуаттандыру, оны өзінікі ету, тану дегенді білдіреді. Түркілерде мынадай мақал болған: *Ат тұяғы жеткен жердің бәрі біздің жеріміз – Куда ступит копыто коня, там наша земля [*Аджи 2004, 43-б.].

Салыстыру: “Псков жылнамасы” деп аталатын көне орыс ескерткішінде осы ойдың ұшқыны беріледі: *Ничтоже вземше ни полонивше, толко* ***взяша земли копытомъ*** – ‘Ештеңе алған жоқпыз, ешкімді тұтқындаған емеспіз, тек атпен (ат тұяғы-мен) жерді жаулап алдық – Ничего не взяли, никого не пленили, только завоевали землю на конях (копытом)’.

Біз бұл келтірілген сөздердің естілуі, сезінуі, шығу тегінің бірлігі жағынан ұқсастықты байқаймыз. Тілді жасайтын халық, қай тілге, қандай мәдениетке жататындығына қара-мастан сөзге жан беретін адам, ол өзінің ұлттық дара ерек-шелігімен қатар жалпы адамзатқа ортақ дүниені еншілейді, міне, тап осының өзі “ғасырларды, қашықтықтар мен тілдік кедергілерді елемей, халықтарды бір-біріне жақындастыра түседі” [Нурпеисов 1995, 4-б.].

Ежелгі тарихты, жазба тарихи бірліктерді білдіретін бұрынғы сөздердің этимологиясына, ішкі пішініне назар аудару керек. Бұл орайда диахроникалық аспектілерге сәйкес, қазіргіні түсіну үшін алдымен өткенге “зер салу” арқылы “тікелей мағынаға” қол жеткізуге болады.

Негізінен алып қарағанда, сол мәдениетті өзінің бойына толық сіңірген, “мағына беретін” жанды сөз міндетті түрде басқа біреудің сөзі болып шығады. Ол өз “авторының” қол-таңбасын, оның көзқарасын, рухын бойында сақтап қалады. Ондай бірліктердің лингвокреативтік энергиясының көзі “халықтың рухы” болып табылады. Әдетте тілді қалыптас-тыруға деген қабілеттілікті халықтың рухынан іздеу керек, ал “бұл дегеніңіз ұғымның айқындығы мен нақтылығы, оның мәнін жан-жақты ашып көрсету, ой-қиялдағы шығар-машылық қуат-қарымының күштілігі, дыбыстардағы үйле-сімділік пен ырғақты дұрыс түсінуге деген талпыныс” [Гум-больдт 1984, 51-б.].

Тіл бірліктерін адамға қатысты рөлі бойынша, оның өмір-шеңдік мәні бойынша, адамзаттың дамуындағы функ-циялары бойынша зерттеу “адамның лингвистикадан лайықты орнын табуына” байланысты маңызды әрі күрделі міндеттерді шешуге мүмкіндік береді.

Әдебиеттер

1. *Абишева К.М.* Социально-языковая контактная деятель-ность в свете социолингвистической контактологии: Автореф. дисс. … докт. филол. наук. Алматы, 2003. С. 46.
2. *Авакова Р.Ә.* Фразеологиялық семантика. Алматы., Қазақ университеті. 2002. С. 152.
3. *Аджи М.* Кипчаки. Древняя история тюрков и Великой Степи. М., 1999. С. 176.
4. *Аджи М.* Полынь половецкого поля. М., ТОО “Пик-Контекст”. 1994. С. 350.
5. *Аджи М.* Тюрки и мир: сокровенная история. М., ООО “Издательство АСТ”. 2004. С. 649.
6. *Алефиренко Н.Ф.* Поэтическая энергия слова. Синергетика языка, сознания и культуры. М., Academia, 2002. С. 394.
7. *Аманжолов А.С.* История и теория древнетюркского письма. – Алматы, Мектеп. 2003. С. 368.
8. *Апресян Ю.Д.* Образ мира по данным языка: попытка сис-темного описания // Вопросы языкознания. 1995. ғ 1.
9. *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. – Т.1. М., 1995.
10. *Баскаков Н.А.* Тюркская лексика в “Слове о полку Игореве”. – М., Наука, 1985. С. 207.
11. *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. Исследо-вания разных лет. – М., Худож. литер., 1975. С. 502.
12. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., Искусство, 1986. С. 445.
13. *Бахтин М.М.* Тетралогия. М., 1998.
14. *Бельгер Г.* Земные избранники (Гете. Абай): Литературно-критические очерки-эссе. Алматы. Жазушы. 1995. С. 256.
15. *Бельгер Г.* Гармония духа. М., Рус. книга. 2003. С. 277..
16. *Бельчиков Ю.А.* “Язык – это путь цивилизации и культуры” // Русский язык в школе. 1996. ғ 6. С. 91-96.
17. *Бочина Т.Г.* Русская пословица как диалог времен // Русское слово в мировой культуре: Русский текст и русский дискурс сегодня. – СПб.: Политехника, 2003. С. 46-53.
18. *Бромлей Ю.В., Подольный Р.Г.* Создано человечеством. – М., Изд-во полит. литературы, 1984.
19. *Варбот Ж.Ж.* Индоевропейское **kleu-*. // Этимологические исследования по русскому языку. – Вып.II. – М., Изд-во МГУ, 1962. С. 58-70.
20. *Вежбицкая А.* Язык. Культура. Познание. М., 1996. С. 416.
21. *Виноградов В.В.* Русский язык (Грамматическое учение о слове). М., Высш. школа. 1972. С. 614.
22. *Воробьев В.В.* Лингвокультурология (теория и методы). – М., Изд-во РУДН. 1997. С. 331.
23. *Гаспаров Б.М.* Язык, память, образ. Лингвистика языкового существования. – М., Новое литературное обозрение. 1996. С. 352.
24. *Гачев Г.* Национальные образы мира. Общие вопросы. – М., 1988. С. 445.
25. *Герд А.С.* Введение в этнолингвистику. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2001. С. 488.
26. *Гудков Д.Б.* Теория и практика межкультурной коммуни-кации. М., ИТДГК “Гнозис”, 2003. С. 288.
27. *Гумилев Л.Н.* Древняя Русь и Великая степь. – В 2-х кн. – М.: Институт ДИ–ДИК, 1997. – Кн.1. С. 512.
28. *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. Л., Изд-во Ленингр. ун-та, 1989. С. 496.

29. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В. 4 т. М., 1981-1982.
30. *Дмитриев Н.К.* Тюркские элементы в русском языке // Труды Института русского языка АН СССР. 1948. Т.1.
31. *Дмитриев Н.К.* О тюркских элементах русского словаря // Лексикографический сборник. Вып. 3. М., 1948.
32. *Добродомов И.Г.* Этимологические маргиналии тюрколога по русской лексикографии // Этимологические исследования: Сб. научных трудов. Свердловск, 1984. С. 60-65.
33. Древнетюркский словарь. Л., Наука, 1969. С. 676.
34. *Елкина Н.М.* К этимологии слова *товар* // Этимологические исследования по русскому языку. Вып.II. М., Изд-во МГУ, 1962. С. 116-129.
35. *Жанпейісов Е.* Этнолингвистика // Ана тілі. 1994. 20 қаңтар.
36. *Жанпеисов Е.* Этнокультурная лексика казахского языка. Алматы, 1989.
37. *Жирмунский В.М.* Введение в изучение эпоса “Манас”. М., 1947.
38. *Иллич-Свитыч В.М.* Опыт сравнения ностратических языков. Сравнительный словарь. Указатели. М., 1976. С. 398.
39. *Каган М.С.* Мир общения: Проблемы межсубъектных отношений. М., Политиздат, 1988. С. 315.
40. *Каган М.С.* Горизонты и границы диалога // Онтология диа-лога: метафизический и религиозный опыт. – СПб., 2002. С. 18-20.
41. *Қайдаров Ә.Т.* Этнолингвистика // Білім және еңбек. 1985. ғ 10.
42. *Қашқари М.* Түрік сөздігі: (Диуани лұғат-аттүрік): 3 томдық шығармалар жинағы. Алматы, ХАНТ. 1998.
43. *Колесов В.В.* Афористика Древней Руси // Мудрое слово Древней Руси. М., 1989.
44. *Кондыбай С.* Казахская мифология. Краткий словарь. – Алматы, Изд-во “Нұрлы”, 2005. С. 272.
45. *Копыленко М.М.* Основы этнолингвистики. Алматы, 1997. С. 178.
46. *Корнев С.* Традиция, постмодерн и Вечное возвращение / Рух Мирас. 2005. ғ 1. С.66-72.
47. *Красных В.В.* Этнопсихолингвистика и лингвокультуро-логия. М., 2002.
48. *Кулмаматов Д.С., Панжиев Н.П., Махматкулов С.М.* Проб-лемы языковых контактов и трансформационного анализа. Термез, 2001. С.110.
49. *Лейчик В.М.* Социальное и индивидуальное в диалоге культур // Жизнь языка и жизнь в языке. Festschrift in honor of E.D. Suleimenova. – Алматы: Қазақ университеті, 2005. С. 250-256.
50. Лихачев Д.С. Предисловие // Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. – В 2-х кн. – Кн. 1. М., Институт ДИ–ДИК, 1997. С.512.
51. *Лихачев Д.С.* Концептосфера русского языка // Русская словесность. М., Academia, 1997. С.12-18.
52. *Лосев А.Ф.* Философия имени. М., Изд-во МГУ, 1990. С.269.
53. *Лотман Ю.М.* О двух моделях коммуникации в системе культуры // Semeiotike. Т. 6. Тарту. 1973.
54. *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М., 1992.
55. *Лотман Ю.М.* Беседы о русской культуре. СПб., 1994.
56. *Лотман Ю.М.* Семиосфера. – СПб.: Искусство – СПб., 2000.
57. *Львов А.С.* Старославянское *печать – печатьлѢти* // Этимологические исследования по русскому языку. Вып. II. М., Изд-во МГУ, 1962. С. 93-103.
58. *Маковский М.М.* Феномен табу в традициях и в языке индо-европейцев. Сущность – формы – развитие. М., Азбуковник, 2000. С. 268.
59. *Маковский М.М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образы мира и миры образов. М., Гуманит.изд.центр ВЛАДОС, 1996. С. 416.
60. *Манкеева Ж.А.* Мәдени лексиканың ұлттық сипаты. – Алматы, 1997.
61. *Мартынов В.В.* Из славянской этимологии. I. **isto*, **istъ*, **isъtъba*. // Этимологические исследования по русскому языку. – Вып. II. – М., Изд-во МГУ, 1962. С.44-57.
62. *Маслова В.А.* Введение в лингвокультурологию. – М., Наследие, 1997. С. 207.
63. *Мелиоранский П.М.* Заимствование восточного слова в русской письменности домонгольского времени // ИОРЯС. – 1905. Т.Х. Кн.4. С.109-134.
64. *Мечковская Н.Б.* Социальная лингвистика. М., Аспект Пресс, 2000. С. 207.
65. *Минский М.* Фреймы для представления знаний. / Пер. с англ. М., Энергия, 1979. С. 152.
66. *Новиков Л.А.* Искусство слова. М., Педагогика, 1982. С.128.
67. *Нурланова К.* Человек и мир. Казахская национальная идея. Алматы, 1994.
68. *Нурпеисов А.* Через века и расстояния // Бельгер Г. Земные избранники (Гете. Абай): Литературно-критические очерки-эссе. Алматы, Жазушы, 1995. С. 3-8.
69. *Одинцов Г.Ф.* Из истории гиппологической лексики. М., 1980.
70. *Павлович А.И.* Чешско-русский словарь. М., Рус. яз., 1989. С. 832.
71. Послания Ивана Грозного. М.; Л., 1951.
72. *Потебня А.А.* Из записок по русской грамматике. – Т.III. М., Просвещение, 1968. С. 551.
73. *Потебня А.А.* Слово и миф. М., 1989.
74. *Плунгян В.А.* К описанию африканской наивной картины мира (локализация ощущений и понимание в языке догон) // Логический анализ языка. Избранное. 1988-1995. М., Индрик, 2003. С. 358-364.
75. *Преображенский А.Г.* Этимологический словарь русского языка. – Т.1. М., 1959. С. 717.
76. *Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий. – СПб., 1888-1909.
77. *Рамиашвили Г.В.* Вильгельм фон Гумбольдт – основопо-ложник теоретического языкознания // Гумбольдт В. фон. Из-бранные труды по языкознанию. М., Прогресс, 1984. С. 5-33.
78. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре // Культу-рология. XX век. М., 1995.

79. *Розенцвейг В.* Основные вопросы теории языковых кон-тактов // Новое в лингвистике. М., 1972. Вып. 6. С. 5-22.
80. *Рождественский Ю.В.* Введение в культуроведение. – М., Че-Ро, Добросвет, 1999. С. 288.
81. Русский язык как иностранный в лингвострановедческом и лингвокультурологическом аспектах. – СПб., 2003. С. 184.
82. Русско-казахский фразеологический словарь. – Алма-Ата, Наука, 1989. С. 232 б.
83. *Сепир Э.* Избранные труды по языкознанию и культуро-логии. М., Издат. группа "Прогресс", 2002.
84. Словарь русских народных говоров. / Под ред. Ф.П. Филина. – Л., 1968-1983.
85. *Смағұлова Г.Н.* Мағыналас фразеологизмдердің ұлттық-мәдени аспектілері. Алматы, 1998.
86. *Срезневский И.И.* Мысли об истории русского языка. – СПб., 1998.
87. *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. В 3 т. – СПб. Т.I: А-К. 1893. Т.П. Л-П, 1895. Т.Ш: Р. – и дополнения А Іа. 1803 (Репродукция, 1958).
88. *Степанов Ю.С.* Константы. Словарь русской культуры. М., "Языки русской культуры", 1997.
89. *Сулейменов О.О.* Исправляя метафорой мир. Алматы, 1996. С. 288 .
90. *Сулейменов О.* Исправляя метафорой мир. Алматы: Қаржы-қаражат, 1996. С. 288.
91. *Сулейменов О.* Тюрки в доистории: О происхождении древнетюркских языков и письменностей. Алматы, Атамұра, 2002. С. 320.
92. *Тарасов Е.Ф.* Межкультурное общение – новая парадигма анализа языкового сознания // Этнокультурная специфика язы-кового сознания. М., 1996. С. 7-22.
93. *Тасыбаева Г.М.* Семантическая категория пола животных: проблема супплетивности (на материале семантической кате-гории пола животных): Автореф.дис. …канд.филол.наук. Алматы, 2003. С. 26.
94. *Телия В.Н.* Русская фразеология. М., 1996.
95. *Тер-Минасова С.Г.* Язык и межкультурная коммуникация. – М., МГУ им. М.В. Ломоносова, 2000. С. 624.
96. Толстой Н.И. О предмете этнолингвистики и ее роли в изучении языка и этноса // Ареальные исследования в языко-знании и этнографии (язык и этнос). Л., Наука – Ленингр. отделение. 1983. С. 181-190.
97. *Трубецкой Н.С.* История. Культура. Язык. М., 1995.
98. *Трубецкой Н.С.* Европа и человечество // Наследие Чингиз-хана. М., Аграф, 2000. С. 29-92.
99. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: Пер. с немецк. В 4 т. 2-е изд. М., Прогресс, 1986-1987.
100. *Фосслер К.* Позитивизм и идеализм в языкознании // В.А. Звегинцев. История языкознания XIX-XX веков в очерках и извле-чениях. М., 1964.
101. Фразеологический словарь русского языка. / Под ред. А.И. Молоткова. М., Русский язык. 1986. С. 543.
102. *Хакен Г.* Синергетика. М., Мир, 1980. С. 404.
103. *Хасанов Б.Х.* Казахско-русское двуязычие. – Алма-Ата, Наука, 1987.
104. *Хауген Э.* Процесс заимствования // Новое в лингвистике. – Вып. 6. М., 1972. С. 344-382.
105. *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика русского Се-вера. Л., Изд-во Ленингр. ун-та. 1983. С. 168.
106. *Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь русского языка. М., Рус.яз., 1999. Т. 1. С. 624.
107. *Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь русского языка. М., Рус.яз., 1999. Т. 2. С. 560.
108. *Чукалов С.К.* Русско-болгарский словарь. М., Рус. яз., 1981. С. 911.
109. *Шаймерденова Н.Ж., Авакова Р.А.* Язык и этнос. – Алматы, Қазақ университеті, 2004. С. 248.
110. *Шанский Н.М., Иванов В.В., Шанская Т.В.* Краткий этимологический словарь русского языка. М., Учпедгиз, 1961.
111. *Шаханова Н.* Мир традиционной культуры казахов. – Алматы, 1998.
112. *Шипова Е.Н.* Словарь тюркизмов в русском языке. Алма-Ата, Наука, 1976. С.444.
113. Шмелев А.Д. Русская языковая модель мира: Материалы к словарю. М., Языки славянской культуры, 2002. С. 224.
114. *Щерба Л.В.* О понятии смешения языков // Щерба Л.В. Избранные работы по языкознанию и фонетике. М., 1958. Т. I. С. 40-53.
115. *Щербак А.М.* Названия домашних и диких животных в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961.
116. Этимологический словарь русского языка. / Под ред. Н.М. Шанского. М., Изд-во МГУ. 1964.
117. *Яковлева Е.С.* К описанию русской языковой картины мира // Синтаксис: изучение и преподавание. М., 1997. С.14-27.
118. *Якубинский Л.П.* О диалогической речи // Якубинский Л.П. Язык и его функционирование. М., Наука, 1986. С.17-58.
119. *Kluge Friedrich.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Kluge. Bearb. von Elmar Seebold. – 23., erw. Aufl. – Berlin, New York, 1999. – 921 s.
120. *Samovar L.A., Porter R.E.* Communication Between Cultures. Wadsworth Publishing Company, 2-nd edition. – 1995. P. 206-210.
121. *Wuster Eugen.* Ein Fuhrung Terminologielehre und termino-logische Lexikografie. – Wien, 1982.

Владимир Дунаев

МӘДЕНИ-ТАРИХИ САБАҚТАСТЫҚ ЖӘНЕ ЖЕКЕ АДАМНЫҢ РУХАНИ ЖАҒЫНАН ӨЗ-ӨЗІН АЙҚЫНДАУЫ

Онтологиялық мәдениеттің философиялық негіздемелері

КІРІСПЕ

“Тарихтың жырымдалған импровизациясы” (А.И. Герцен) мен оның “импрессионистік жауапсыздығы” (О.А.Кураев), егер жалпы адамзаттық мәдениеттің орасан тұтас құры-лымындағы қылмысқа жатпайтын салғырттығын айтпағанда, кеңес дәуірінен кейінгі егеменді республикалардың әлеу-меттік-мәдени жағдайындағыдай басқа еш жерде тап сондай айқын көрінбейді. Оның бет-бедері бірнеше көлемді ағым-дардың әсер етуінен атап айтқанда, әлеуметтік-мәдени дамудың бұрынғы типінің дәрменсіздігімен, жаңа мәдени нормалардың ілгерінді ықпалымен, құндылығымен, әлеу-меттік ерекшелігімен, дәстүрлі этникалық-мәдениеттік стереотиптердің қайта өрлеуімен, этникалық мәдениеттердің диалогымен және т.б. құрылады.

Осы ағымдардың интерференциялары иденфикациялық стратегиялардың “anything goes” (“барлығы жарайды, бар-лығы қажет болады”) принципіне бағынатын мәдениеттің әрқилы, қиынды кеңістігіне айналады. Бірақ әдістемелік анархизм және оған сәйкес мәдени парадигма немесе тұлғалы өзіндік айқындалудың мәдени-өркениеттік үлгісі бойынша бейберекет “бірегейліктің ауытқуы” түпкі еркін дүниета-нымдық таңдаудың өздігінен бекітілуін білдірмейді.

Г.К. Честертон өзінің “Еретики” деп аталатын очерктер кітабының алғы сөзінде: “бір философтар екінші бір фило-софтарды Әлемнің жалпы теориясын жасай алмайтындығымен жоққа шығаруы, әрине, ақылға сыймайды. Бірақ адамды оның философиясына қарап жоққа шығарудан гөрі түсініксіз, тиімсіз идея бар. Бұл ХХ ғасырда кең қанат жайған фило-софияның еш мағынасы жоқ деп әдетке айналған мақұлдау. “Ең бастысы, яғни адамдағы нақты маңызды нәрсе – оның дүниетанымы деп ойлайтын адамдар бар және мен де солар-дың қатарындамын. Меніңше, үй иесіндегі әйел үшін басты нәрсе, кірістердің мөлшерін білу, және ең маңыздысы оның философиясын білу. Ал қарсыласына шабуылға шығатын қолбасшы үшін ең маңыздысы қарсыласының санын білу және ең бастысы философиясын білу. Сондықтан да мен, мәселе іске дүниетанымның әсер етуінде емес, ақырында оларға басқа бір нәрсенің әсер етуі мүмкін бе соны білу деп ойлаймын”[1].

Дүниетаным бұл индивидтердің өмірлік әлеміндегі әр түрлі келешектерді қандай құнды-мағыналы модальдықпен анықтайтын, ерекшелендіретін және біртұтастыққа интег-рациялайтын тәсіл. Сондықтан да адамзаттың дүниетаны-мының мәдени кеңістігінің топологиясы тұлғаның өзін осы өмірлік процестердің шығу ортасы деп есептейді. Дүниета-нымдық көзқарасты өзіндік анықтаудың ең басты түйіні адамның онтологиялық мәртебесі туралы мәселені шешу болып табылады. Онтологиялық және аксиологиялық орталықты мойындамау және “көшпенділік дистрибуция-ның” иерархиялық мағыналық құрылымын ауыстыру мәдениет философиясын қатысы жоқ рухани мағыналар мен мәдениет құндылықтарына үмітсіз және пейілсіз жетуде мағыналар мен мәндердің сырғуларын тудыратын “таяз әсерлерді” тіркеуге айналдыратыны түсінікті.

Әрине, М.М. Бахтиннің жұмысынан кейін бәрі мәде-ниеттің жеке теориясының жоқтығын біледі. Сондықтан мәдени-тарихи сабақтастық пен мәдениеттің диалогы мәдениеттің шегіне айналады: “Осы мағынада мәдениет – қашанда өзінің аймағынан басқа жерде де жүзуге жарақталып, басқа мәдениетте жүзуге тәуекел ететін Одиссейдің кемесі іспетті”[2]. Бірақ бұл тәуекелдің жетістігі – мәдениеттің үлкен уақытының ғарышын құрайтын бөтен мәдени-тарихи әлемде еркін жүзу үшін кеме боран мен дауылға қарсы тұра алатын-дай болуы керек. Сондай-ақ “Аргоның” өз саяхаттарында сан рет жөндеу мен өңдеуді қажет еткендігі, жабдықтарын ауыстырғандығы, тіпті ақыр аяғында оның алғашқы бөлшек-терінің бірде-бірі қалмағандығы белгілі. Оның үстіне ол өз қызметі мен бірегейлігін Одиссей мен оның серіктерінің сенімі мен шындығына қызмет ете отырып сақтап қалды. Басқаша айтқанда, адамның мәдени-дүниетанымдық плюра-лизм талаптарында нық рухани тірекке ие болатындығынан гөрі мәдениетте өзгеше онтологиялық айқын ереже болу керек. Міне, осы бір нәрсе мәдени-тарихи сабақтастықты құруы керек.

Соңғы жылдары отандық идеологияның сатысы нығайды және де тіпті шынайы руханият, жоғары өнегелілік және өзге де онтологиялық жақсы сапаның құнды да мәнді ерекшеліктерін және жеке бір тұлғаның әлеуметтік ұқсас-тығының экзис-тенциалдық шынайылығы әлемдік көз-қарастың ақиқаты – ұғымдық наным және этномәдени дәстүрдің жалғасуы “бұрынғы экзистенциалдық аумақ-

тың” (Ж.Делез, Ф.Гваттари) аясына қайтып оралуы қа-жеттігі туралы пікірдің аксиоматикалық сипатын қалып-тастырып үлгірді.

Шындығында да осылай ма еді? Біздің пікірімізше мәде-ниет кемесінің осылай жабдықталуы, егер де В.С.Библердің метафорасын әрі қарай өрбітетін болсақ, бұл кеме тек каботажды жүзуге, мәдениеттің қайраңдарына сапарға ғана бейімделген болып шығады.

Қазіргі кезде адамдар шын мәнінде өзінің ойларын кон-фессиялық сеніммен, этникалық тегімен, дәстүрлі мәдениет семиозисінің сыртқы үлгілерімен байланыстырады дегенмен дауласу қиын. Жеке бір тұлғаның ұлттық және ұғымдық өзіндік ұқсас болуының дүние танымдық мәнін, оның наным-сенімін қалыптастырудағы этномәдени дәстүрдің рөлін жоққа шығаруға да болмайды. Бірақ жеткілікті түрде алынған, өзінде негізін қалыптастырған мәтіндер мен мәдени ұқсастықтың механизмдерімен бірге олар адамзаттық экзистенцияның рухани бастауы тұрғысынан алып қарағанда деструктивті болады:

– Қазақстанның мемлекеттік тәуелсіздігін алуы жеке бір тұлғаның әрі тиісінше қоғамның этникалық сегмента-циясының өзіндік ұқсастығының этникалық негізін жұмыл-дырудың катализаторы болды. Этноәлеуметтік және этно-саяси өлшемдер бойынша әлеуметтік-мәдени тұтастықтың құрылуы әлеуметтік-жеке болмыстың рухани жүйесін ұйымдастыру принциптеріне түбірімен қарсы келетіндігі анық нәрсе.

– Қазақстанда, ТМД-ның өзге де мемлекеттеріндегідей, діннің конфессиялық үлгілерінің әлеуметтік рөлін қалып-тастыру жүріп жатыр. Осымен қоса жекелей түрде дамудың өктемдігі мен әлеуметтік интеграцияның міндеттері тұрғы-сына қатысты жария емес, ваххабизм тәрізді, діни экстре-мистік ағымдар деструктивті болып табылады, бірақ діни сенімнің ерекшелігі жеке тұлғаның өзін өзі айқындаудың негізі болып табылатын дүниелік көзқарасының сипаты құрайды деген пікір нығаюда.

– Мәдени-тарихи жадыға жүгіну арқылы жалпы ұлттық өзіндік қалыптасу стратегиясы егер де философиялық-сыни ой жүгіртуден тысқары қалыптасатын болса, онда мәдени дәстүр, өткелі қиын кедергілерге итермелейді. Осындай жағдайда тарихи өткен шақ оның жалған морфоздарында (О.Шпенглер) – әлеуметтік нормалар мен құндылықтардың жеке бір болмыстың онтологиялық негіздеріне қатысты-лықтың ұрпақтан ұрпаққа берілуі ретінде мәдениет өмір сүрмейтін рухани босап қалған үлгілерде көрінеді.

Мысал ретінде, шынында да мәдени-ұлттық өзін-өзі танудың рухани-өнегелілік негіздері конфессиялық дін-шілдікте тұрақты орнығуға орай айқындалады ма деген мәселені қарастырайық немесе інжілдік өсиеттегі: “Менің Әкемнің үйінде мекендеушілер көп” деген ережені ұста-нуымыз қажет пе, қалай десек те рухқа қалаған жерінде, оның ішінде атеистік санада еркіндік беру керек сияқты.

Дін – жеке бір тұлғаның және адамзаттың тарихи бастамасының барысында пайда болған адам қоғамының әлемге көзқарастық, экзистенциалдық, әлеуметтік-психо-логиялық ұқсастықтың негізгі әрі тұрақты мәдени-ны-шандық үлгілерінің бірі болып табылады. Діни сенім өзінің тәжірибелік-шынайы әмбебаптылық қасиетін қазіргі заманның дүниетанымдық құрылымында да сақтап қалады. Көпшілік адамдар үшін дін олардың бүкіл тыныс-тірші-ліктерін түзу бір жолға салатын рухани құрал болып табы-лады. Дін тіршілік күйбіңдерінің көптеген мәселелерін шешуге мүмкіндік береді, бір жағынан бұл теңдесі жоқ мүмкіндіктер ұсынады.

Бірақ қазіргі заманғы адамның рухани қалпының ерек-шелігі онтологиялық, құндылықты-мәнді, психологиялық табиғаттылықтың өркениетті-тарихи алғы шарттарынан тұрады. Бүгінгі адамға өзінің жеке жан-жақты екендігін әлемдік тұрғыдан ұқсастығының дәстүрлі түрінің дағдарыс жағдайларында дәлелдеу қажет. Конфессиялық діншілдік қазіргі мәдениеттің кеңістігін рухани өлшеудің имма-ненттігінің нүктесі ретінде қабылдана алмайды. Көбінесе ол жеке автономия мен шынайы сенімнің тікелей антитезі болады. Қазіргі әлемде “жалпы басшылық жасайтын бағыт діни субъективтіктің өрістеу үстіндегі дербестігі, оның өзіндік негізділігі, оның айқындықтың дәстүрлі мазмұнына әлсіз бейімділігі болып табылады”[3].

Осыған байланысты теологияның (діントанудың) көрнекті өкілдері сыртқы қоғамдастықтың үлгілерін діни сенімге қайтып әкелу жолымен руханилықтың қайта жаңғыруына босқа әрекеттенеді. Қазіргі протестанттық теология тарихи христиандықта, сондай-ақ өзге де діни конфессияларда нағыз түпнұсқа дін жоқ деген проблеманы көлденең тар-тады. Р.Бултьман адамзат әлеміне, идеология тәрізді дін тұрғысынан мүлдем трансцендентті Құдайға деген сенімді қарсы қойып, сенімнің мифологиясыздандыру жолындағы қозғалыстың басшысы болды. Д.Бонхеффер “дінсіз

христиандық” тұжырымдамасын алға тартты. Осы теория бойынша дін уақытша болып қала береді, әлде тарихи жағынан шартты үлгі ретінде, болмаса сенімнің тек сыртқы қабаты ғана болады. Құдай жөнінде дін алдындағы дәуірдің тілінде ғана айтқан жөн. П.Тиллихтің пікірінше танылмаған Құдайға деген наным-сенім діннен мүлдем басқаша. К.Барт дінді сенімнің бүлінуі, бұзылуы ретінде қарастырады.

Діни таным, мейлі оған тәртіптік-тәрбиелеу шараларының әлеуметтік жағынан қажет екендігінің мәнін жеткізе тұрса да мемлекеттік Шіркеу институты жекелігінің өзіндік танымы тұрғысынан репрессивті-оңалтушыға айналады. Өктемшіл-шіркеулік ұйымдардың діни ғибадат жасаудағы оның сыртқы түрі жағынан дайын үлгілеріне дәстүрлі дін адамзат тір-шілігінің өнегелілік құндылықтарымен және мәндерімен қарсы тұрады.

Наным-сенімсіз және онымен байланысты рухани қажет-тіліксіз адам жаны сусыз жартасты шөл тәрізді көрінеді. Бірақ мәселе “конфессионалдыққа дейінгі деградацияға ұшыраған” дін белгілі жағдайларда бәріне бірдей (К.Г.Юнг) ыңғайлы, ашық және оңтайлы екендігінде болып отыр. Дәстүрлі дінді ұстану жеке тұлғаның рухани әлемінің эмоциялық-бейнелі және құндылықты-мәнді айқындылы-ғының шоғырланған бастамасы ретінде этноәлеуметтік бірліктерде шынайылыққа ие болады. Замандастарымыздың көпшілігі үшін жанның “діни” қалпы негізінен М.Вебердің сөзіне қарағанда, ескіліктің шынайылығымен кепілдеме берілген өзінің рухани ішкі келбетін толықтыру үшін ғана қажет болып табылады.

Діни сананың әлеуметтік-психологиялық талдауында діни нанымдағы жеке тұлғаның өзін-өзі нақтылаудың, күрделілік пен парадоксалдықтың кескіні пайда болады. П. Рикер былай дейді: “Адам әулиелік белгісіне орай және сол арқылы өзін-өзі түсіне отырып, ол өзінен өзі мүлдем бас тартады; бұл бас тартудан психикалық талдау мен феноменологияға сүйенетін адам жоғары тұрады”[4].

Кьеркегор барлық соңғы мәндер мен құндылықтардан бас тарту негізін құрайтын абсолютті мәнге апаратын қозға-лыстың философиялық үлгісін ол толық түсінуі және оны жүзеге асыруы мүмкін дейді. Бірақ діни нанымның қозға-лысы ой жүгіртудің кез-келген түрі үшін мүлдем мүмкін болмайтын нәрсе. Сенімді эстетикалық немесе этикалық тұрғыдан меңгеру мүмкін емес, ол ойлаудың да еріктің де мәңгілік парадоксы болып қала бермек. Сену – шынайы ақиқат үшін болмайтын нәрсені мойындау сияқты емес. Сенім өзін өзі күдікпен қараған жағдайда зиянды болады. Жанның белгілі бір қалпы тәрізді сенімнің шынайылығын дәлелдеу өзінің жанына сенімнің тұқымын себуді ерікті түрде шешумен тең, бұл психологиялық және логикалық бұрыстық тұрғысынан да осылай болады.

В.Франкл діндердің алуан түрлілігін тілдердің алуан-дығымен салыстырды. Ешкім де оның тілі өзге тілдерге қарағанда үстем деп айта алмайды: кез келген тілде адам ақиқатқа жете алады, кез-келген тілде ол адасуы, тіпті өтірік те айтуы мүмкін. Сонымен қатар кез-келген дін арқылы ол Бір құдайды – яғни Құдайды таба алады[5]. Дегенмен бұл теңестіру түптеп келгенде, діни-конфессиялық жағынан өзін-өзі тануға қарсы келеді.

Әлемдік тілдердің индифференттік алуан түрлілігінен айырмашылығы әртүрлі тарихи негізгі діни жүйелер орто-докс пен ересидің (дін бұзушылықтың) шексіз шегінде қозғалады, логика бойынша дизънкцияны жоққа шығаратын “біз-олар” деген ұғымға саяды. Сондықтан да адам баласы сенім мен әрекет жүйелерінің бірі екендігінен өзге мәтінде өзін-өзі айқындай алмайды. Осымен бірге, демократияның рухани негіздері ретінде плюрализмнің дүниетанымдық принципі әлем туралы әртүрлі пікірлерден біреуін ғана дұрыс деп бөліп алу, ал қалғандарын қатеге жатқызатын фактіні мойындаудан тұрады. Діндердің дау-дамайын тоқтату жол-дары туралы Николай Кузанскийдің тұжырымдарын қайта-лаған Франклдің тезисі діни нанымды діни философияға әкеліп тірейді. Конфессиялардың арасындағы диалог әсте мүмкін емес: әрбір шіркеу өздігінше дұрыс және бас-қалары үшін де дін бұзушылық болып есептеледі. Шынайы сенімі бар адамға өз сенімінің шегінде өзге сенімдегі адаммен диалог қажет емес. Сондықтан да бағыттардың өзара дамуы мен өзара түзетуінен тұратын диалогтың құрылымы сенімге шыдам-дылықтың принципіне дейін жете алмайды. Әрине, дінге деген ұстамдылық дегеніміз – діни фанатизмге қарсы тұратын діни түсініктің құнды сапасы болып табылады. Оның қатысуына өзінше шыдап бағатын жақсы тәрбиеленген қожайынды білетін қонақтың орнына өзіңізді қойып көріңізші.

Еркін ойлау, әлемдік пікір толеранттығы азаматтық қоғамның бөлінбес бөлшегі болып табылады. Дегенмен шыдамдылықтың принципі әлемдік пікір плюрализмнің қажетті нәтижесі ретінде өз кезегінде биік шыңына жете алмайды. Ізгілік құндылықтары трансцендентке – бірақ –

теистиктікті қажет етпейді. Олардың былайша құрылым ретінде күрделі тиімділіктің қисындық-семантикалық нормалары болып табылады. Осыған орай ахуалдық-плюралистік логикаға өнегелілік қасиеттер де қатарласады. Істің шын мәнінде гуманистік теорияның қазіргі беделдісі Кеңестің айналымдық гуманизмі жөніндегі төрағасы Пол Куртц (АҚШ) жүргізетін атеистік гуманизмнің нормативтік тұжырымдамасы осылай. Осы бір нормативтік теория "ең тамаша ізденіске бағытталмаған, өмірді жақсартуға, құн-дылықтың салыстырмалы шкаласы бойынша жақсартуды барынша арттыруға бағытталған"[6]. П.Куртц тиімділіктің осындай үлгісі кез-келген мәтін үшін де кез-келген тұлға үшін де жарамды болып табылады деп есептейді. Оның үстіне ол жақсы деген не, жаман деген не деген мәселеге ешқандай да қатысы жоқ.

Алайда осы және өзге діни сенімнің қағидасын қабылдай отырып, атеистік дүниелік көзқарасқа нақтылай отырып, адам өзінен өзі істеген әрекеттеріне деген жауапкершілікті алып тастамайды, өзі ұстанған діни сенімнің құндылықтары мен нормаларына деген жауапкершілікті шетке ығыстырып тастай алмайды. Тарих діннің принциптік шектеулігі жарияланған құндылықтардың мазмұндарында тұрмайды, діни қағида үлгісінің өзі дүниелік көзқарастың бағыттарының дербес қалыптастыру міндеттерін ғана шектейді.

Мәдени-тарихи сабақтастық адамға жеке дүниелік қарым-қатынас жөніндегі руханипарасаттылық пен эмоционалдық-ерік талаптарын қояды, әлемге және өзіне деген адам қарым-қатынасының онтологиялық негіздерін толықтай түсіну бірлігімен байланыстырады.

Мәдениет пен руханилықтың апориясын, яғни тығы-рыққа тірелуін шешу мәдениеттік әлеуметтік-тарихи негіз-делген үлгілерінен тұрады және оның ішінде солардың логи-касы бойынша идентификациялық стратегия құралады, бұл қатысы жоқ рухани-онтологиялық ақиқаттың герменевтикасы терминдерінде мағына беруге тиіс. "Біз өзіміздің шүбәсіз тіршілігімізде өзімізді сезінгенде ғана біз одан өзіңмен сөзсіз бірліктегі ішкі басқа нәрсені табамыз"[7]. Онтологиялық өзін-өзі сендіруде үлкен кедергі біздің өзіміздің болмысымыздың өзіміз қабылдайтын жалған негіздері болып табылады.

Осы жағдайларда рухани-онтологиялық бастауларды философиялық тұрғыдан ой елегінен өткізу адамның өмір сүру шарттарының әлеуметтік-мәдени жағынан қайта жаңғыруының деструктивтік те, сондай-ақ шығармашылық-эмансипациялық та (азат етілген) ағымдары ретінде әбден қажет болады. Өз кезегінде, бұған ұқсас міндеттерді шешу жеке адамның өзін теңдестіру құрылымдарындағы мәдени-тарихи сабақтастық пен рухани жағынан өз-өзін анықтаудың арақатынастарының жалпы тұжырымын жасау белгіленді.

МӘДЕНИ-ТАРИХИ САБАҚТАСТЫҚ ПРОБЛЕМАЛАРЫНЫҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ТҰЖЫРЫМДАЛУЫНЫҢ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

Ю.М.Лотманның зерттеген "мәдениеттің семиосферасы" "ішкі ұйымдасудың бір текті болмауы мәдениеттің өмір сүру заңын қалыптастыратындығын", оның жұмыс істеу жағ-дайына қажетті механизмі құрылымдық автоматизмнің энтропиясынан арылуды нақты түрде көрсетіп берді. Өзінің қоғамдық функцияларын іске асыру үшін ол біркелкі құры-лымдық принциптерге сүйенетін құрылым ретінде көрінуі қажет. Осы бірлік былайша пайда болады: дамудың белгілі бір кезеңінде мәдениет үшін өзін-өзі түсіну сәті туады, ол өзінің жеке үлгісін жасайды. Осы үлгі бірыңғай шебер жасалған, құрылымдық үлгі дәрежесіне дейін көтерілген бейнеге айналады. Ақиқатқа салынған осы және өзге мәде-ниетке күшті реттейтін ықпалын тигізеді[8].

Дегенмен мәдениеттің ішкі ұйымдасуының әртектілігі өзіне сондай тектің қазіргі бар үлгілерінің көп болуына жетелейді. Біркелкі шоғырлануда тізбектелген теориялық жүйенің шегінде үлгі қалыптастыруды реттейтін мәдениетінің мазмұны мен ерекшелігін қадағалап отыру қажет. Осы үлгі қалыптастырулар өзінің тоғысқан жерлеріндегі желілерде, өзара ықпал және қарама-қарсылықта қалыптасады. Бұдан да басқа ашықтықты және мәндік тұтастықтың құрылымдық реттеуіндегі ыдырауларды да ескерген жөн; "ұқсастықтың дрейфі" мәдени құндылықтардың, нормалардың және мәндердің көпшілігінде жеке бір тұлғаның өзін-өзі айқындау тәсілі ретінде көрініс табады. Сондықтан да мәдениет тану рефлексиясы енгізілетін мән-мәтіндерді тақырыпқа бөлу жөніндегі мәселе әдістемелік интенцияны метатеориялық деңгейге ауыстыруды білдіреді.

Мәдениет дегеніміздің өзі адам мен адамзат қоғамы болмысының рухани бұрынғы-негізіне қатысты болады. Сондықтан да мәдени-тарихи сабақтастық жеке бір тұлғаның онтологиялық өзін-өзі айқындау тәжірибесінің жасалуы мен берілуі деген сөз.

Мәдениетке рефлексия философиялық істің атқару мүмкін-дігінің қандай да бір өткелдік шарттарына оның мазмұнының өткелі ретінде философия арқылы жүргізіледі. Осыған сәйкес метатеория рухани тәжірибенің, оның байланыстылығының, құрылым мен элементтердің кеңістілігінің топологиясы ретінде тізбектеледі. Осындай тәсіл жасаған жағдайда "рух ұғымы" танымның "ладшафтының метафизикасында" қайта қалыптасады, ол жерде ой жүгіртілмеген танымның қабаттары "заттың өзіне" атты өткелдік қалдықтарына келіп түседі, мәдениеттің архитектоникасының үлгі қалыптастырушы бөлшектері болып қалыптасады.

Осыған сәйкес айрықша, сүйенудің ережелерінен келіп шығатын суреттеудің жанама тілі метатеориялық құрылым-дармен пайда болады, бұлар сол тәріздің құрылымдардың анықтамасы және тізбектелуі бойынша реттеледі. Осылайша мәдениет философия мәселелерінің тұжырымдық-әдістемелік шоғырлануымен оның эмпирикалық жағдайына айналады. Басқаша айтқанда, егер метатеориялық қозғалыстың сапар желісінің бастапқы бекетін абсолютті абстракциялардың көзбен шолынбайтын, ландшафтысыз, "тегіс" кеңістігінде (Ж. Делез, Ф. Гваттари) таратпауға талаптанса, онда сананың алғашқы, рефлекске дейінгі тәжірибесінің - оның рефлек-тивтік түрде бекітілуіне қатысты салыстырылмауы мен сыртта болуына бәрі-бір қол жеткізілмейді, себебі кез келген абстрак-циялар өзінің ұғымының алғы шарттарын қамтиды, яғни рефлексивтік нысанды онша анық болжалдамайды.[9] П. Рикер герметивтіктің әр түрлі тектері жөнінде былай дейді: ой көзінің орналасуына байланысты айырмашылығы бар субъекті дінтануының ілгерілемелі герменевтикасы туын-дайды. Бірақ осы дау-дамай тудыратын интерпретация өзде-рінде ілгерілемелі векторларды қамтитын нышандық кескін-дердің тұжырымдамалы герменевтикасында қосылуы қажет [10].

Субстанциалдық-натуралистік парадигманың шеңберінде мәдениеттің рухани-онтологиялық бастауларының рефлексия проблемасы шешімін таба алмайды. Мәдениет метатео-риясының тізілу тәсілі философиялық-қисындық экспози-ция және қисындық тұрғыдан ұйымдастырылған дискурсқа енетін мәндес мәтіндердің қатыстылығы болып табылады. Осы мүмкіндікті жүзеге асыру барысында ашық, айқын, нақты "алып мәтіннің" құрылымдары қалыптасады. Осы алып мәтіннің синтаксисінде логикалық тұрғыдан қатыс-тырылған мәнді мәтіндер, соның ішінде өзара бір-бірін жоққа шығаратын жеке тұлғаның өзін өзі айқындаудағы әлеуметтік мәдениеттердің тәсілдері болуы мүмкін[11].

Ю.М.Лотман: "Кескіндер мен траекториялардың тополо-гиялық қасиеттерін суреттеудің аппараты мәдениеттің типо-логиясын зерттегенде метатіл ретінде қолданылуы мүмкін" дейді[12]. Мәдениеттің метатеориясында оның "ойшыл кеңіс-тігі" ой жүгіртудің өтпелі схемаларымен таным тәжірбиесін кез-келген суреттеудің мүмкіндіктің кейінге қалдыруға болмайтын шарттары ретінде беріледі. Осы схеманың үйле-сімділік осьтері "мөлдір бос кеңістік" ретінде метатеориялық кеңістіктің континуум метрикасын суреттейді. Онда теория-лық тізілімдердің ерекшеліктері мен негіздері көріне түседі. Қозғалыстың векторы есебінде олар "бифуркациялардың сөздерін" қалыптастырады немесе "тармақталған жолдардың бақшасы" қалыптасады, олар сол мезгілде уақыт бір біріне жақындай түседі, тармақталады, бір-біріне шатыса да түседі. Өткелдердің нүктелері мен желілерінде жарылыстар, бұзылулар, күрделенулер пайда болады – әртүрлі салалардың мән құруының кристалдық өстері тіркеледі де мәдениеттің сызбалары түсіндіріледі, олар сыныктардың құрылымсыз-дығына айналады. Олай болса, метатеорияның кеңістігі экранға пайда болады, мәдениеттің метатеоретикалық құры-лымы оның онтологиялық мәні ретінде қабылданады, нәти-жесінде мәдениеттің өзі де мейілінше қосарланып, адамның "көлеңкесіне", "өзіндік проекциясына" айналады, оның негізінде "шизомолекулалар, оның тізбектері мен жаргондары да жатыр" (Ж.Делез, Ф.Гваттари). Бұл орайда мәдениеттің экспликацияланған мәндері жүйесінің өзіндік ақиқаттығына сүйенген және онтологиялық-семантикалық қайта кодпен бекітудің артында көрінбейтін "субъект көзге шалынбай қалады, ал оның өзі қараңғылықтағы солғын сәуледей жарық-тың көзі болып табылады"[13].

Енді мына екі мәтінді салыстырып көрелік:

"Тау бөктеріне шизосубъект қас-қағым сәтте қарады делік. Қарау мезеті ұзарған сайын қаралып тұрған нәрсе қараушы тарапынан күшті қатерді сезіне түседі. Заттардың одан әріге төзім жетпейді, сосын олар қарсылық білдіруге шығады. Бауыр тастан езілгендей, бас құздан айналғанда, қан тау ағынан ұйып қалғандай болуы, бұл поэтикалық теңеулерден гөрі шизосубъектінің әдеттегі клиникасы болып табылады. Шизосубъектіде дененің ішкі образы бағдар нүк-тесі болудан қалады, қабылдап алушыдан қабылданған құрсап тастауына байланысты қожырау басталады".

“Мәңгіліктен бір нәрсені біреу-міреу көру мүмкін емес, егер де осыған ұқсас бір нәрсе болмаса. Айқын нәрсе де адамдай ақиқат жоқ, ол әлемде былайша ұғынады: күнді көреді, ол тіпті күн болмаса да, және ол аспанды да көреді, шындығында ол аспан көк жүзі болмаса да, сонымен қатар жерді де өзге де заттарды да көреді”. Бірақ сен ол жерден еш нәрсе де көрген жоқсың – сен солардың қатарына ғана қосыла аласың. Сен тек Рухты көрдің – ал сен Рухқа айналдың. Сен (Әке-бұл сен) әкені көрдің де өзің де Әкеге айналдың. Сондықтан да сен әрбір затты көре аласың да одан өзіңді де көресің. өзің ол жерден тек өзіңді көресің, сол нәрсеге айналасың[14].

Осы симметриялық сынақтарда – *arche* және *telos* – субъектілерінің анықтамалық екі полюстерінің сипаттамасы берілген, бұл өздігінен көрсетілген нәрсе болып шығады, П.Рикердің терминологиясында *альфа* және *омега* шектері берілген, оларға “Мен бұл мен” деген герменевтикасының ұмтылуы үстінде болады. Бұзылушылықтың осы екі сипат-тамасының айырмашылығы мәтіннің келтірілген үзіндісінде христиандық гностицизмнің корпусынан алынған. Олардың алдына осылар нышан ретінде де шығады.

Метатеорияда рефлексияның трансценденталдық сұл-балары өздігінен негізделу абстракциясында тұрақтап қалуға тиісті емес, бірақ өзі трансценденция принципін қамтуы керек. Әйтпеген жағдайда Уроборостың алхимиялық ныша-ныны эпистемологиялық баламасы сияқты метатеория “білім шеңберіне” (Аристотель) айналады. Егер трансцен-денталдық сұлбалар бостандық, шығармашылықтың рухани жағынан өзін өзі анықтау істері арқылы ашылып қалмаса, онда санасыздықтың қабаты ақыр аяғында құдайлардың ымырттары түскенде кіші Эдданың Иормунгандр жылан Жерді жұтып қойғаны сияқты детерминацияның сыртқы күштерін қашық-тан басқарудың барлық рефлексивтік тәсілдерін жұтады. Рефлексия және трансценденция жоспар-ларының сәйкес келуі рухани жағынан өз өзін анықтаудың, жеке адамның субъектілік жағынан қалыптасуының проб-лемасы ретінде мәдениет философиясының пәндік саласына қосылатын тармаққа айналады.

Ұсынылып отырған мәдени-тарихи сабақтастық мәселе-лерінің сараптамасының әдістемелік схемасы және рухани өзін өзі тану өзінің жүзеге асуында қисындық және стилис-тикалық сипаттағы күрделі мәселелерді алға тартады. Баяндаудың орынды – жүйелі түрінде орталықсыздан-дырылған мағыналық өтпелердің метадеңгейінің өрісінің өзі жүйелі бірлікке ие еместігінен нысаны жеңуі қиын болатын кедергіге ұшырайды. Рефлексивтік үлгісі сияқты бөлінген шектеу - сызықтары жеткілікті - түрде анықталмаған және шайылып кеткен, себебі іс жүзінде рефлексияның теориялық жағынан айырылған схемалары өзінің абстрактілік тазалы-ғында көрінбей, сызықтық жүйелілігіне жазылмаған. Әйтеуір (ең негізгісі), жеке адамның болмысы мен оны мағыналан-дыру- бастан өткерудің мәдени- тарихи нысандарының сай келуінің онтологиялық қайнар көзі сияқты өзін өзі рухани жағынан анықтау - нысандары оның ұғынудың – әсер-ленушіліктері барлық өзінің сыртқы айқындылығы мен аяқталуының барлық сәттерін трансценденттейді.

Түсінік болатын жүйеде категориялық бекіту (түсінбеу де) өз пәнінің айқындалуына жатады (негізгі онтологияның формуласына сәйкес): “Адамзаттың өзінің болмысын атқаруға сәйкес болуы түсіну делінеді”[15]. Мәдени сабақтастықтың рухани-онтологиялық талдауының ракурсындағы талдау ұсынылып отырған әдістің өзіндік ерекшелігін айқындайды. Бұл орайда әңгіме түстер туралы емес, реңктер жөнінде болып отыр. “Көңіл-күйлердің, қайғылардың алуан түрлігі яғни қайғы мен мұңға шынымен берілуі – бұл, әрине, адам-дардың ерекшелігін білдірмегенімен, шығармашылық жағынан нәзік, бәсекелі белгілері болып табылады”[16] .

“Мәдениет мәтіндерінің” идеялық-стилистикалық үлгілерінің талдауына агональды принципті қолдану оны логикалық тұтастыққа әкеліп соқтырады, сонымен қатар дискреттікті және “жібітетін антиқұрылымдарды да” тарихи-мәдени рефлексияға енгізеді (М.К.Мамардашвили). Мәтін-дердің семантикасындағы осы бұзылушылықтар мәнді герметикалық түсетін күшке ие болады, бірақ оларды “имма-ненттік сын” үшін де ашады. Дегенмен түсінудің күші мәтін-дерге жұмсалған жағдайда, алда тұрған адамзат тіршілігінің өмірлік мәнді негізгі мәселелері орынды болып табылады.

Этнографтардың бірі жергілікті хабарлаушының “бірқатар жануарлар тотемге олар жақсы болғандықтан емес, оларды жеу үшін таңдалады” деген сөзін келтіреді. Осы субъективті логика бойынша метатеорияда теориялық және тарихи-мәдени материалының сұрыпталулары келтіріледі, ол жеке бір тұлғаның рухани өзін өзі айқындау механизмі ретіндегі мәдени-тарихи сабақтастық тақырыбының дискурсын қалауға және құрастыруға меңзейді. Бұдан да басқа мәдени зерттеу типіндегі осы “инвертирленгенді” жүзеге асыру барысында рухани-онтологиялық мәселелерді

субстанциал-дық-натуралистігіне тыйым салынады, мұнда стилистикалық және терминологиялық сипаттағы қиындықтардың бастауын қалайды. Осы жағдай тілдің және мәтін синтаксисінің күрделіленуін тудырады, бұл арнайы дайындығы бар оқыр-манға арналады.

Метатеориялық деңгейде адам және мәдениеттің пробле-маларын ұсынудың философиялық тәсілінің берік абстрак-циясы ретінде адам субъективтілігінің онтологиясын құрас-тырмалаудың мәдени-тарихи, әлеуметтік-психологиялық және рухани-жеке адами алғы шартының арнайы пробле-малары түрінде қаралмайды.

Адамзат тіршілігінің құндылық-мәндік өлшемдерінің, рухани бастаулары мен мәдени әмбебаптарының этикалық, эстетикалық, діни, танымдық, философиялық рефлексияның нақ өзінде парықсыздық субъектінің рухани өзін-өзі айқын-дау автономиясының онтологиялық шекарасына, немесе субъектінің өзіндік болмысының, сондай-ақ тұтастай адамзат мәдениеті ретінде деонтологизация жүйесіне айналады. Осы қарқынды сала жағынан және жылшымалы шек жағынан рефликсивтің схематизмі туындайды. Философияда осы бекіту бастапқыда қисындық айқындама түрінде жасалады, трансцендеттік мәндер мен метафизикалық постулаттар тіркеледі. Толықтай алғанда, мәдениеттің өзіндік қайталанбас ерекшелігі бар. Олардың ішкі жағында "ұлғайтылған қайта өңдеуге" арналған шарттар мен алғы шарттар қалыптасады, яғни жеке тұлға сана-сезім арқылы айқындалады.

Бір жағынан, өз өзіне жететін нақтылыққа айналған, трансценденция векторларын экрандайтын және сол арқылы өзін қанағаттандыратын, мәдениет дәстүрінің автаркиясын және дара сананың жұмыс істеуін автоматтандыратын осы схематизмдер "нышандардың қорғау қабырғасына" айналды-рылады (К.Г. Юнг). Екінші жағынан, шығармашылық немесе трансценденцияның болмыстық – жеке адамдық актісі түр-інде жеке адамның жай-күйі "таң қалу" (жақсысы: "таң-дану") нысанында мәдениеттің субъектілік қалыптасу қозғалысының нақтылығын философия алғашында субстан-циялдық негіздің қысқармайтындығы ретінде қабыл алды.

Рухани-онтологиялық мәселелерді ойлауға ұсынылған тәсіл толықтай философия мен мәдениеттің экзистенциал-дық-жеке мәндерін өзектендіруге бағытталған болатын. Ол негіздерді, айқын емес шарттарды, метафизиканың, филосо-фиялық трансцендентализмнің, феноменология мен мәдениет философиясының классикалық жүйелерінің рефлексиялан-бауының негіздерін түсіндіру процесінде жүзеге асырылады.

ЖЕКЕ АДАМНЫҢ РУХАНИ ӨЗ-ӨЗІН АЙҚЫНДАУЫНЫҢ ИМПЕРАТИВТЕРІ МЕН АПОРИЯЛАРЫ

Рухтың нені қанағат ететіндігін оның жоғалтатын нәр-сесінің шамасымен таразылауға да болады. Осы бір жаңалық авторының дәуірінде – Гегелдің – рухы, яғни әулиелікті кінәлаудан босаған рух өзіндік таным болмысы мен мәде-ниеттің ең бай, ең нақты, ең шынайы абсолютті мазмұнын сақтап қала алған еді. Жеке тұлғаны рухани субъективтіліктен өзін-өзі айқындаудың еркін күші ретінде түсіну тиісінше табиғи, көрнекті, ішкі тұрғыдан алғанда сенімді де импера-тивті болды. Полемика мен сыни межелену осы принцип шегінде және оны мазмұнды толықтыру маңызына орай бас-талды. Классикалық философия айтарлықтай шамада техни-калық міндеттемелерді де шешіп берді, адамзат тіршілігі мен оның ойлау тәсілдерінің айқын онтологиялық бірлігі ретінде еркін өзін өзі айқындаудың ақиқаттың тұжырымдық мазмұ-нын қисындық түрде жеткізу болып табылады. Философия-ның өзі де заттай үлгідегі субъектінің өзіндік дұрыстығының жоғары дәрежесі ретінде, бұл еркіндіктің жүзеге асырылуы-мен және болмыстың дұрыс рухани бастамаларына жолда өзін-өзі тереңдетудің үлгілері ретінде танылған болатын.

Бүгінгі таңда рухтың алдында адамның өзінің әлеуметтік-мәдени мегақұрылымдарға және тіршілік-мағыналық мақсатқа бағытталуына қатысуы шарасын мүлде апатты түрде құлдилау жағдайында сақтап қалудың қасиетті проблемасы тұр. Философиялық постклассикалық дискурста рух ұғы-мының бүтіндігі, постмодернизмнің деконструкциялары мен "іздердің іздерінде" түпкілікті шашылып кетпейінше бірте-бірте жіңішкіреді. Шығару жоғалту туралы философия, өнер, дін, ғылым, саяси және әлеуметтік институттардың – жалпы классикалық мәдениеттің жеке адамның рухани жағынан өз өзін анықтауының үстіңгі мәнділігінің тәжірибесі үшін нысан болуға қабілетін жоғалтуы туралы қорытынды біздің "асқан философиядан жоғары уақытымызда" (С.Кьеркегор) зияткерлік фронда емес, күнделікті объективтік феноме-нология түрінде көрінеді.

Әрине, мәселе дәйектердегі талдаудың ерекшелігіне аудару арқылы шешілмейді, яғни жеке бір тұлғаның рухани өзін-өзі айқындаудың шарттары мәдениеттен тұрады, өйткені мәдени-тарихи үлгілердің арнайы ерекшеліктерінде ұсы-нылады. Осының қажеттілігімен қоса барлық жағдайларда да "онтологиялық қалыпты" әлемнің жоқ жерінде рухани негізделген мүмкіндіктердің жүзеге асырылған шарттарында болмаса жеке бір тұлғаның әрекеті бағытталмаған болып саналады. Бұл тезисті былай аударуға болады: мәдениеттің рухани өлшемдерінде тек қана өзін-өзі айқындаушы әрекеттер рухани күш алады, олардың айдарлары – заттық мән, пікір айту – қисындық дәлелдеме, пікір – "айқындық және анықтық", мәселенің теориялық тұрғыдан іске асуы – нақтылық, тіл – үлгі мен екпіннің дәлдігі болып табылады.

Философияшылдар "рух тек рух үшін ғана өмір сүреді", "рухтың шынайы қарсылығы бұл рухани болып табылады" және т.б – деген сөздерді тілге тиек етеді, бір жағынан бұл өзін-өзі түсінудің экзистенциалдық жағдайлардың мәнін философиялық тұрғыдан түсінудің нышандық тілінің сөзі де шығар, яғни сананың сөзі, бұл үшін рухани өзін-өзі қалыптастырудың еркіндігі бар – негізгі онтологиялық уайым. Сонымен қатар осы "нақты философияның алғашқы әрекеті", оны М.К.Мамардашвили айқындады, оның жеке тілі болмайды және дербес те бола алмайды.

Рухани ақиқатты трансцеденттік мәндердің әлемі түрінде ұсынуға жол берілмейді. Оны санда субъектіге "сана факті-лерінің" тіл құрылымдарының және теориялық білімнің нақты объектілерінің, медитативтік өздігінен тереңдеу саты-ларының және жеке емес "архетиптердің ұжымдық санасыз-дығының" қатарында тұрған алдағы дерек ретінде кездестіре алмайсыз. Ол көрнекті бейнеге де, дерексіз ұғымға да жат-пайды. Рухани нақтылықты уақыт пен кеңістікке жаю мүмкін емес, онда "ешқандай бұрынғы және одан кейінгі де жоқ" (Кант), әрқашан ақыр аяғында "бұл сол қала да емес, түн де еместігі" білінеді (Пастернак).

Рухани ақиқат болуының дәлелі мен негізі қалайша мүмкін болып табылады? Рухани ақиқат бізге берілуін және ашық болуын күтудің қажеті де шамалы, ол табиғаттың заты, психологиялық қалып немесе рухтық метафизиканың субстанциясы. Рух философиясының материалы болып адамзаттың мәдени-тарихи рухани тәжірбиесі, жасампаздығы және рухтың ескерткіштері болып табылады. Бірақ бұл тарих пен мәдениеттің осы тарихи дамудың дербес жүйелерінде айқындалғандығын ұмытуға болмайды, бұл бүгіндері конгруэттік экзистенциальдық тәжірбиеге де қатысты. П.Рикер байқағанындай, "мәдениеттің ескерткіштері адамзат "бейнесімен" "заттардың" жатықтығын білдіреді"; олар осы "бейнелерді" олардың шығармаларында жүзеге асыра отырып, адамдардың арасында тұруға мәжбүрлейді". Өнер шығарма-ларының арқасында, мәдениет ескерткіштерінің араға түсуінің арқасында адам мен оның өзін-өзі құрметтеуінің лайық-тылығы айқындалады. Дегенмен осы бір деңгейде адам баласы өзін мүлдем құлдырауға ұшыратуы мүмкін[17].

Н. А. Бердяев былайша атап көрсетеді: рухани нақтылық табиғи және психикалық ақиқатпен қатар нақтылық бола алмайды. "Рухани өмір қандай болмасын нақтылықтың бейнеленуі емес, оның өзі нақтылық", ол қандайда бір немесе басқа үлгісіне ғана қысқармайтын, сонымен бірге басқа мәндегі нақтылық болып табылады[18].

Нақ қандай мәнінде көрсету үшін Филипптің Інжілінде келтірілген цитатында суреттелген рухани кеңістік стереомет-риясының ерекшелігіне жүгіну болады. "Ақиқат орнында" өзіндік саналы көзқарастың шынайылықтары мен көзге еленуі тікелей жеке адамның өз болмысының айтарлықтай онтоло-гиялық негіздерін басынан кешіруінің абсолютті тәжіри-бесінің өздігінен ашылуына айналады. Осы тәжірибенің нысандық құрылуы негізінен эмпирикалық тұрақтылығынан да, "әлемдегі" адамның перцептивтік өрісінде пайда болатын метафизикалық мағыналардан да, рефлексияның трансцен-денталдық схемаларын талдаудан да шығарылмайды. Рухани шындық, кез келген перспективалық арақатынастарға, ашылатын ашатыннан айырылатын дүниетанымға транс-цендентті. М. Экхарттың тұжырымдасында "Құдайға қарайтын көзім құдайдың маған қарайтын көзі", "Құдайдың болмысы аз да, көп те болса, менің болмысым".

Гностиктердің өздері "уақыт пен кеңістіктің азу тістері әлі батпаған" алдын ала берілген болмыстың, "осында және қазір" әрдайым - қолдағы бар болмыстың ақырғы қатынас-тарының барлық деректері мен берілгенін өткізетін рухани күшімен жаңадан туатын құнды, мағыналық, онтологиялық мызғымастығындағы болмыстың онтологиясын құрудың проблемалары сияқты – рухани-онтологиялық проблеманың тұжырымдасының трансценденталдық тазалығына шыдаған жоқ. Гнозис жиынтығында, болмыстың сырқаты емдеуге, Плероманың онтологиялық бүтіндігін қалпына келтіруге тиісті қадірлі білім қазынасын жасаудың негізіне телеоло-гиялық жағынан

алдын ала салынғанға қол жеткізудің жолы ретінде натуралистік түрде түсіндірілген. Бірақ бұл жағдаят рухани басқа түрге енгізудің жолдары сияқты білім проб-лемалары кисынды өткірліктерін бөгемеуі тиіс. Жеке тәжіри-бесінде өзінің жалпы әлемге, дүниенің құрылу тағдырына тепе-теңдігін білу, түсіну және бастан кешіру сияқты гнозис – рухани-онтологиялық нақтылықты пәндік мазмұнынын теориялық жағынан түсіндіру емес, оның нышандық семио-зисінің экзегезасы болып табылады: "Шындық әлемге жалаңаш күйінде келген жоқ, бірақ ол нышандар мен бейнелер арқылы келді. Ол оны басқаша үйрете алмайды"[19]. Басқаша айтқанда, сананың болмыстың шарты өз кезегінде, жеке адам болмысының нақтылығының мағыналық негіздері ретінде субъектің "оқып шығу" қабілеттілігі болып табы-латын нышандық құрылымдар мен тәртіптердің ішкі мағы-насын көруге "тиісті" күй-жағдайларын бастан кешіруде шындықты объективті түрде түсіндіруге тыйым салынады.

Егер де құрудың тәсілін рухани ақиқат әлемінің гнос-тиктерімен өзгеге аудару, қисындық айналдырылған және бізге жақын тіл, азды-көпті парадоксалды болып табылады, онда оны интерпретациялауға болады, яғни рефлексті ереже-лердің міндеттер тәсілі ретінде, сананың заттың мазмұны және оны квази заттық құрылымдық нышандарға айналдырады.

Әдебиетте қисынның проблемалары бойынша рефлек-тивтік процедура делініп кез келген мазмұнды суреттеу суреттейтін адамның күй-жайы (бұл ретте суреттеудің өзі де суреттеушінің күй-жағдайымен шамаланады және т. б.), және өзінің суреттелуіне қатысты жоқ болатын ex defmitio сияқты түсіндіріледі. Сұрақ заңды түрде пайда болады: рефлексия заңдарын түсіндіру болмыстың пәндік шынды-ғына бір уақытта жол ашу емес пе деп қандай негізде пайымдауға болады? С.Соловьевтің сөздеріне қарағанда, нағыз – мәнділік танып білушінің тек қана кисындылық емес, сонымен қатар экзистенциалдық тепе-теңдігі арқылы да түсінікті болуы тиіс, "яғни ішкі тәжірибеміз арқылы мета-физикалық мән туралы нақты танып біле аламыз"[20]. Мисти-калық-метафизикалық ілімнің мәдени – тарихи үлгілерінің бәрін қосқанда рационалистік түсіндірудін мәнмәтінін анықтайтын осы түйсікке орай, А. С. Арсеньев мынадай ережені тұжырымдайды: "Интроспекция терең (сырттай қарау нысанының рефлексиясы) болған сайын, бүтіндей Әлемді қамтуға, әмбебаптық және жалпылыққа қарай жылжи түсеміз"[21]. Рефлексияның өз жұмысының нысанында рухани нақтылықтың онтологиялық (рефлексияға қысқармайтын) деңгейлерін бейнелеуге қабілеттілігі немен дәлелденеді? Реф-лексияның трансцендентті актілерінің өздерінде емес, оларды фактіден кейінгі рационализациялау мен бірегей – жеке адамдықты субстанциялық жалпылыққа апару қажет-тілігін ұйғаратын түсіндірудің қандай да болмасын да жүйе-сін аударудың модальділігінде ерекшеленетін, аталатын және қол жеткізілетін үлгісі мүмкін болады ма?

Тәжірибені жүзеге асырудың нақтылығынан абстракты-лаудың, әкелу жалпы ережеге келтірудің және жалпы прин-ципке "қысқартудың" мүмкін болмайтын тәсілімен – өз өзін анықтау мен өз өзін түсінудің болмыстық – жеке адам әре-кетінің қисындық дәлелдену және эмпиризмдік верифика-циялаудың өлшемдері мен нормаларына қатысының жоқтығы делдалдық – қызмет көрсету арқылы гносеологиялық жағы-нан сұлбаға келтірілген рефлективтік процедуралар мен конструкцияларды рухани түрде өз-өзін анықтау проблема-сының ұтымды дискурсын проблемалық күйге түсіреді.

Әлеуметтік-мәдени мәнмәтіндердің және рухани жағынан өз өзін анықтаудың рефлективтік процедуралары тақыры-быныңмәнмәтінінде әсіресе алғашқы актілерін (М. Мамар-дашвилидің терминологиясына сүйенсек) ілім мен жүйелердің философиясына қарсы қойған және рухани дәстүрді транс-ляциялаудың механизмдерінде осы қарсы қоюды іске асырған дзэн – буддизм қызықты. Гносис дәстүрі – зияткерлік- танымдық – қатынастан бөлек рухани сананың нысаны. Себебі *сатериге* жол, рухани ағартуға жету тәжірибесі дәстүрдің мазмұны болса, онда ол дүние қатынастарының белгілік-нышандық және концептуалдық ресімделуіндегі ерекшеліктерден басқа тікелей адамның өмір сүруінің бол-мыстық – онтологиялық негіздеріне жүгінеді.

Дзэннің буддизмі оның талқылау рефлексиясы арқылы рухани мұраға жүгінудің барлық тәсілдеріне түбегейлі түрде қарама-қайшы келеді. Міне, сондықтан да дзэн сол қозға-лысқа конгруентті болып табылады. Осы ойдың жүзеге асу жолы айрықша экспрессивті-коммуникативті стратегияның меңзейді (В.А.Подорог). Классикалық философиялық диалогтан басым айырмашылығы бар стратегияны, сондай-ақ оны алдын алатын үлгілердің: диатрибтер, ғылыми диспут, метафизикалық жүйелердің ұйымдасқан дискурсының логикасы, философиялық эссеистика, сакралды ритмизире-ленген прозалар және т.б.

Дзэн сектасының бірінің “төрт өсиеті” “түсініп болмай-тын және кейінге қалдыруға болмайтын ақиқат” доктринасын былайша сипаттайды:

• Барлық қағидалар ақиқатын жеткізудің айрықша тегі
• Сөз бен әріптерге тәуелсіздік
• Адамның рухани мәніне тікелей нұсқау жасау
• Ішкі табиғатты ұғыну және Будданың шыңына жету

Будда мәңгі, соңы жоқ әрбір ретте айрықша түрленіп тұрады – теңдессіз, жеке бір ерекше болмыс болып табылады. “Орындалмау”, бірақ мәңгіліктің қайта тууы саторидың түсінігіне тура келеді. Міне, сондықтан да қаншалықты ыңғайлы түрде қарқынды бір қуатпен коан жөніндегі тиімді ой жүгіртудің мәнмәтінін жасау қажет. Оның мәнін түсіну, онымен бірге ақыл-ойдың болуы мен бірігуі толықтай ақылдың “рефреймингін” білдіреді. Оның үстіне саторидің толықтай танылатын баламасы және параллельдері батыстық типтегі метафизиканың рационалдық құрылымдарын иеленеді (П.А.Флоренский).

Дзэн буддизмі ұстаздарының рухани тәжірибе табиғаты-ның өзі де оның берілу және көрсетілу тәсілдерін шарттайды, коан, мондо есептейді, бірақ абстракты бекітулер мен талқы-лаулар емес. Осы сөз дағдылы мәніне қарай абсолютті, мәңгі, шексіз, алдыңғы өріске білімнің жолы жоқ. Коандардың бірінде мынадай ұсыныс жасалады: “Пайымдамай әрі теріске шығармай, дзэн шындығын маған айтыңыз”. Буддизм дүниені құру сұрағына жауап бермейді, оны сырттағы және керексіз нәрсе деп есептейді. Дзэн – буддизм патриархтары мұндай сұрақтарға жауап бергенде әдетте олармен мүлде байланысы жоқ сөйлемдерді айтады немесе оқушыға “алдымен Батыс өзеніндегі судың бір жұтымын ішуді” ұсынады, саусағын немесе асатаяғын жоғары көтереді.

Осындай реакция түсінікті, егер де саторидің принципті түрде дискурсивтіліктен тыс өзінің логикадан тыс негіздел-гендігін ескеретін болса. Саториға деген жол тек “иррацио-налды” ғана емес, сонымен қатар рефлексті өзіндік терең-деудің кез келген тәсілдерінен тысқары жатыр. “Мунуэн” қалып психологиялық тұрғыдан парадоксалды болып табы-лады. Өзін-өзі ұғынудан әлемді түсінудің кез-келген тәсілі кезінде абстаркциялану мүмкін емес.

Құдайда ешнәрсе де өзгерген жоқ, тек ол әлемді жарат-қысы келді. Бұл болмыстың қарсаңындағы болмыстың қиналуы болып табылады. Болмыс мүмкіндігінің мәңгілік еркіндігі бұл саторидің қалпы саналады. Осы бір күйзелістің қатқылдануына бағытталған шексіздіктің ешнәрсесімен бекітілмеген және шығыс өнерінің бірқатар түрлері дзэн рухымен енгізілген болып есептеледі.

Дәстүрлі шығыс өнері мектептерінде шығармашылықтың рефлексивтен тыс екендігі – кесімді императив. “Он жыл ішінде бамбуктың суретін сал, бамбукке айнал, содан соң сурет салғанда бамбуктер туралы бәрін ұмыт”[22]. *Сумие* кескіндемесі – білікпен өзгеше жіңішке күріш қағазында орындалған қара және ақ нобай. Егер білік өзінің қозғалы-сында кідірсе, онда қағаз жыртылады. Баяулыққа, суреттерді өңдеуге, өшіруге, кез келген – қайта жасау немесе түзетуге жол берілмейді. Білік пен қағаз арасындағы ойлануға жол берілмейді. Білік Әлемді жасаудың шығармашылық актісіне дәл ұқсап, қағазда жылдам және батыл, еркін жылжуы тиіс. Суретшінің ақылы, рухы - мұнда пайда болу – іске асудың бірыңғай бөлінбейтін актісінде қамтылады, бұл жасаудың құдайшыл архетипімен теңдестіріледі. “Сөз жаратушының ауыздарынан ұшып шығысымен, ол іске асырылуы тиіс. Кешеуілдету өзгертуді білдіре алады, бұл апатқа ұшырау болып табылады”[23].

Сумиенің кескіндемесінде “жылжымайтын прадж” өзектелген – трансцендентальдық данышпандық, немесе ақылдың өзі, осы ақыл шексіз жылжымалыққа ие, ол кез-келген бағытқа қарай жылжиды және еш жерде де кедергіге ұшырамайды, ешқандай да сызбалықпен толықтырылмаған. Қозғалма деген сөз – ешқандай да нысанда кідірмеу, өзге нәрселерді көрсеткізбейтіндерге қарама, яғни мүлтіксіз ағымдылық жағдайында тұру дегенді білдіреді. Ақыл болса, қандай да бір затта орнықтырылған, өзінің бастапқы ағымын үзеді, оның тоқталуы орын алады, “қатып қалу”, ал “адам мұздың қалыңдығында шомыла да алмайды”.

Э. фон Гартманның “Санасыз нәрсе философиясының” тілінде бұл жағдаят санасыздық, немесе санадан тыс нәрсе, миға қонбайтын қызмет, бірақ барлық мүмкін болатын ұғынымдардың, жандандырылатын еріктердің виртуалды әлемі екені жөніндегі жағдаймен білінеді. Сондықтан Дзэн әлемінде, “екі жақтылықсыз” әлемінде бостандық және рухани өмірдегі ретсіздік ой-сезім дүниесімен, күнделікті тіршілік дүниесімен бір қимыл-әрекетті құрастырады. Керектінің бәрі – кенеттен ояну немесе бұрылу немесе “тал-дың әлі көк, ал гүлдің қызыл екенін” көру.

Бірақ өздігінен рефлекция дәл осы шақта тікелей бір түсінікке қосарлану, бөліну, “екілік біркелкі емес өмір сүру” арқылы өзіндік қатыстылықтың принциптерін енгізеді (Маркс), рефлексивті айырмашылық “мен ойлаймын” және “мен ойлаймын, мен не ойлаймын”. Міне, атап айтқанда, осы бір үзілісте апория туындайды (апория – “өтпеушілік”, қысымның пайдаға аспауы, күштеудің көбеюі). Және рухани өзіндік болмыстың нақты тұтастығының танымдық-ерікті синтезінің энигмалары (Янь Юань, XVII-ғасырдағы конфу-цийшіл емес, жаман ойларды олар адамның басына келгенше доғаруды талап етті[24]).

Осы тұрғыдан алғанда, басты нәрсе мынадай сөз болып табылады: “өзіннің жаныңды қандай да болмасын сөздермен қамшыласаң да, яғни ол өзінің әрекетіне көну үшін, менің істерім Сен үшін болады. Ол қарсыласты, қарсы жауап қатты...”; “осы ұлы дау-дамайда менің ішкі үйімде өзімнің жанымның бір бұрышында – менің жүрегімде”; “қатты қарсыласу, ол жерде мен өз-өзіммен айқастым”[25] және т.б.

Августиннің сөздігінен рефлексивтікке дейін жаңғыр-тылған “өзіндіктің” дүниетанымдық ұғынымдардың осы күнге дейін саналы түрде тәубе ететін осы “мені” және “менің таланған және қанға боялған жанымның” таңғажайып схизмын рационализациялауға арналған терминдер табыл-майды. Вл. Лосский батыс және шығыс христиан аңызына сай келетін рух рефлексиясының екі қарама-қарсы меңземесі бар атап көрсетеді. Немесе, экзистенциалдық психоталдау мен герменевтикаға мынаны қосуға болады. Августин адам Құдайдың кейпі бойынша жаратылған өзінің жанынан таба-тын нәрсесінің негізінде ол туралы ұғымды біріктіруге ұмтылады. Григорий Нисский Ашылу деген бізге Құдай туралы айтады, кейін сол арқылы адамның жан-дүниесіндегі Құдай бейнесіне сәйкестігін табады деген пікір білдіреді. “Біріншісі оның кейпі бойынша жаратылғанның адамды ескеріп, құдайды білуге ұмтылады; екіншісі кейпі бойынша адамды жаратқан Құдай туралы түсінікті ескеріп, адамның нағыз табиғатын анықтауды қалайды[26]. Августинді рухани жағынан басқа түрге енгізген сенім саналы түрде берілуі, есептелуі, құрастырылуы мүмкін емес, ол – кез келген экзе-гетика, софиология, догматтық дін ілімінен және т. б. тыс нәрсе. Әйтпеген жағдайда тәубелік өз-өзін ашу өзін-өзі алдау-дың метафизикасына айналады. Сол онтологиялық – дәлелдеудің көмегімен сенімді ұтымдылықпен нығайтуға талпыну – құдайды теориялық қатынас затына айналды-ратын шүбәнің айқын емес нысаны. Сондықтан Ашылудың ар жағында - құпияға жетпеуді қалдырған жөн.

Өз-өзіме есеп беруге тырыса отырып, өзінің “метаной-лығымды” қалай да жүзеге асырамын деп Августин мүлдем тұйыққа тіреледі. Ол: Құдайға баруды тіледім, және сөзбенен жағдайды нақтылай түсінеді, бұл рационалдық рефлексия-ның кері шегінгенінен хабар береді: “Мен қандай жағдайда болмасын тілеуді ғана тіледім”. Бірақ ешнәрсе де тынды-рылмады, жан өзінің басты тілегін атқармады, өзінің жеке еркіне байланысты: “Жан денеге бұйырады, және ол болса бағынады; жан өзіне бұйырады – және де тойтарысты қарсы алады... Жан болса жанға былай деп тілеуді бұйырады: ол бірлік емес пе, және, дегенмен ол бұйрық бойынша әрекет етпейді. Осы құбыжықты құбылыс қайдан пайда болады екен? Және неге олай болады? Бұйырады, айтамын да, бұйрық бермеуі керек-ті нәрсені тілеу, оның тілегі де болма – және бұйрық бойынша да жасама”[27]. Осылайша жан бір мезгілде өзінің рухани жүгінуін тілейді де тілемейтін болады деген сөз[28].

Осы траекторияны белгілердің денотаттарын қалыпта-тыра отырып, қайталау мүмкін емес. “Қандай да бір көр-некілік және ішкі бейненің шешілуі жекелеген затта мұнда реттелген”[29]. Рух – жан. Бірақ осындай жағдайда қамтыл-маған ойдың онтологиясы ақиқаттың рухани жағынан басы-нан кешуі болып табылады, оның басым түрде жүзеге асырылуы жеке тұлғаның субъективті әлемінің тұтастығы деперсонализациясының есебінен шыңына жетеді. Оның үстіне Августин толықтай шамада абсолютті, субъект өзін танымда айқындауы қажет деген жағдайды ескереді.

“Орта ғасырлық философияланыуға әдеттен тыс шынайы-лылық тән”, және осының себеп салдарларының бірі рухани өзін-өзі айқындау мәселесінің онтологияландыруы болып табылады[30]. “Құдай және адамның экзистенциалдық диа-лектикасын” орта ғасырлық философияшылар жанның және рухтың қарсыласуының үлгілерінде жүргізеді. Осындай тәсілмен артиклденген рухани ақиқаттың кеңістігі трансцен-дентті түрде қайта көрсетілгенде қалыптасады, осы жағынан алғанда жеке тәжірбиенің теңдессіздігі олармен қатар конститутивтік қасиетке ие болады: толықтықтың мәнді байланыстары виртуальды кейіпте рухани өзін өзі меңгерудің “жолдың топологиясы” сингулярлықтарымен қалыптасады, өйткені, мәндер дискрентті болып табылады, қисындық - аксиоматикалық шамамен шығарылмайды және пікірлердің дискурсивті тізбектерімен өлшенбейді.

“Шағын ғарыш-макрокосм” қарым-қатынасы косми-калық толық тұрғыдан адамзат қалпының мәнін көрсетпейді. “Егер де адам өзінің мүлтіксіз таза танымында Құдайдың келбетін алар болса, онда оның идеядан сөзсіз еркіндгі шын-дықтан да еркін болады, осы формалды түрдегі адамның “мен” шексіздігі – онда Құдайға ұқсас келбет болып табы-лады”[31]. Адамдағы рухтың формальды түрдегі шексіздігінің онтологиялық жүзеге асырылуынан келіп адам өзінде оны еркін түрде тудырады. Сол метафизикалық пікірлермен қатар өзінің мәндік нақтылығы трансценденталдық пішіндегі мәтінде сананың философиясына қарай өте-мөте бағытталған, айқындалған. Бір жағынан дискурстың қазіргі тілінде “экзистенциалдық психологиялық талдау” ретінде берілген.

Августин Абеляр, Боэций монолог-уағыздың филосо-фиялық жанрын құра отырып, метафизикалық дискурстың жанр шекарасын ығыстырады. жазу “креденциалдық” (cre-dere – сенім, сенімділік, наным, жолын ұстаушылық және т. б.) ойлаудың жазуы сияқты философиялық хат, рухани жағынан бастан өткізілген шындықтың жекелік мәнін онтологиялық шынайылығын беруге ұмтылу туындайды. Мұндай ойлаудың алдында мәдениет мәтіндерінен сынмен қараудың әдеттегі тәсілі қолданылмайды. Оларға қатысты сындарлы қашықтықты, сыртта болу ұстанымын ұстануға ұмтылыста ыңғайсыз жағдайлар және сандырақ пайымдар пайда болады[32].

Августин “Уағызының” сарыны олардың сыналуына тыйым салатын превенттік қорғаныс блоктары қойылған спекулятивті жүйелердің құрылым тәсілдерінен басым түседі. Мысалы, Фихт, Гегель, Фрейдті жүйелері де осылайша қалыптасқан. Фрейд әрдайым психологиялық талдаудың сыншылдарымен нақты дәйектермен жауап бере алды: сыншыл психоталдаумен сипатталатын сол кешендермен зардап шегеді, сондықтан да ол сенімсіздікпен әрі таң қалумен психологияның тұңғиығына қарауы тиіс. Оның дәйектері – оның шынайылығының басы артық куәлік етуі болып табылады. Фихте, Шеллинг интеллектуалды интуиция акті-сіне апеллияциялады, оларды жасамастан, ал субъект болса тек философиядан тыс қалып отырады, міне сондықтан да онымен қандай да бір дауласудың реті жоқ. Абсолютті өзін өзі тану Гегел философиясы абсолютті ақиқат қозғалысының сәттері тәрізді түйсік қарым-қатынасының әртүрлі тәсілдерін қамтиды, өйткені, абсолютті рухпен өткен әрі алынғандар өздерінің аянышты әрекеттерінде дәрменсіз, оның әлемге өктемдігінің негізін шайқалтады[33].

Бірақ егер философияның қисынды кеңістігі рефлексия мен трансценденция деңгейлері сәйкес келетіндей және бірыңғай перспективада “көріне алатындай”, бірыңғай толас-сыз қозғалыс арқылы (ал абсолютті өзін сезіну философиясы сондай контрукцияларды құру мен өткізудің техникасы) өтетіндей болып жасалса, онда философия шексіздік туралы шешім қабылдайтын өзіне сүйенетін күш ретіндегі Фаусттың “Мен” күшінің өзіндік рефлексиясына айналады ма? Жеке адамның өзінің ішкі дүниесіне, объективтік қатынастар арқылы субъектілік белсенділіктің көмегінсіз өз өзін анықтауға саналы – еркін қарауының нысанына жатқызылатын онтологиялығының сапасын тани отырып, нағыз нақтылық туралы үкім шығаратын күш ретіндегі ме?

Бұл сұрақты Августиннің “Тәубе ету” еңбегінде зерттел-ген рухани жағынан басқа түрге енудің онсыз да бас қаты-ратын проблемасын дамытқан және одан әрі өткірлеген С. Кьеркегор қойған болатын. Кьеркегордың мәтіндерінде өз Менді саналы түрде өздігінен қолдануға әрекеттену өзімен өзі болуға не өзін жеңуге ұмтылуда өзіне қараудың сәйкес-сіздіктің күрделі эмоционалдық-пайымдық метақұрылымы ретінде келтірілген.

Кьеркегор былай дейді: “адам өзін өзі қолға алуға өжет-тене кіріседі немесе жеке жаратушысымен алға шығады, өзінің “Мен” онда “Мен” ұғымынан жасауға, онымен ол қандай да бір іштей нақты “Мен” ұғымына өзі үшін жол берілген және берілмеген нәрсені таңдайды”. Өзін өзі қайта құру жөніндегі кәсіпорын таңдап алынған “Мен” ұғымына ұқсас келуі қандай да бір “Мен” бейнесін жасаудан бастау алады, яғни “Мен” нақтылығының абстракты үлгісінде, және де оның көмегі арқылы “адам барлығынан бұрын осы тұтастықты қайта құруға басын қатырады, яғни өзінің талғамы бойынша “Мен” бейнесімен шығарып алу үшін... ал осындан кейін ол өзімен өзінің болғанын қалайды”.[34] “Мен” тәжірбиені алға тарту, бір абстракцияны екіншісімен алмастыру, бірақ оларда ол өзінен артығын ала алмайды. Ақырында осы нәрсе адамға “өзінің барлық тіршілігінен қысылуға сылтау жасауға”, “тіршілікке қарсы жалпы қар-сылық білдіруге” жағдай жасайды[35].

Бұған ұқсас “өз өзін анықтау” процестерін әсерленудің қарқынына және рефлексияның ішіне бағытталуының нысандық құрамына қарай субъектілік өздігінен қалпына келуден ажыратуға болмайды, ал “патологиялық” (Кант терминінің мәнінде) өз-өзін танып білудің әмбебап айна-лымдылығы рухани бостандықтың онтологиялық нақтылығы үшін қабылдануы мүмкін. Іс жүзінде

нақ себебі – абстракция өзін пайымдау құралы, ал “Мен” – өзіндік өлшем шара болып келеді, жалпы қатынастың бәрі, “өзіндік” теріске шығаруын құрайтын (атап айтқанда, Гегель ақылсыздықты осылайша сипаттаған) жағдайда қалған сананың мазасыз күй кешуіне айналады. Абстракцияны қорғауда табандылық танытса, онда ақыр соңында ол өзін Танталға ұқсас, “Мен” өзімен өзі болуды тілейтінімен үздіксіз айналысатын әлдебір өзге әлем, “нақ-тылықтың соңындағы қуыстық” сияқты бөлектейді[36].

Абстракты “Мен-ұғымының” мәндік мазмұны, немесе сол бір өзімді соған бағыттайтын “Мен” айқындамасы өзімді ешнәрсеге міндеттемейді немесе “Мен” рефлекциясы демоникалық виртуоздылықпен өзі үшін паналайды. Кез-келген бір сәтте мен қайта шешім қабылдай аламын және де бастапқы қалпыма орала аламын. Барлық нәрсе басқаша да болуы мүмкін, не нәрсе бар болса ол жоқ та болуы мүмкін, барлық іске асулар – кездейсоқ және де міндетті емес нәрселер болып табылады. Рухани-онтологиялық мазмұнның нақ-тылығы қайта келмес бейнемен мені тастамайтын осындай бір ойдың мотивациясына кірмейді. Кьеркегордың келтірген талдауы мынаны нақтылайды: өзіндік болмыс пен өзіндік түсінудің ақиқаттылығы бос мүмкіндіктің күрделі әбігерлігі үстемдік ететін субъектінің абстракті түрде өзіндік қатыс-тылығын шектемейді.

Сайып келгенде, біз мынадай қорытындыға келдік: “өзіме қарсы менің өзім туралы” дау-дамайда “ойдағы өрмелерді” саналық бақылауға алудағы сәтсіздікті Августин жанды рухани басқа түрге енгізудің қол жетпейтін құпиясының табалдырығында тоқтатады. Өз “Менімді” қолмен басқару “Меннің” өз өзіне қатынасының синтезінде ішкі сәйкесіз-діктің орын алғандығынан субъективтілікті өз өзін анықтау өрісінен шығарады және рухани бостандықтан құтқаруы Абсолютқа себебі түсіндірілмейтін “секіру” мүмкіншілігі үшін күрестен байқалады. Өз өзін анықтаудың нысандық бостандығы ұқсас мазмұндық-мағыналық анықтылыққа ие болатын жағдайлар анықталса ғана талдаудың жалғасты-рылуы мүмкін шығар. Бұл орайда – М.М. Бахтиннің мәдени-логикалық ойларына жүгінген ләзім.

“Біздің әрекетіміздің, біздің күйзелісіміздің қимылы екі жүзді Янус сияқты әр тарапқа қарайды: мәдени саланың объективті бірлігіне және өткізіп отырған өмірдің қай-таланбас біркелкілігіне де”[37]. Мазмұнды да мәнді тарап болса теориялық түйсік пен эстетикалық интуицияның қалыптасу әлемінде өзін-өзі айқындауға талпынады.

М.М.Бахтиннің “әрекет философиясы” Жаңа бір уақыт мәдениетінің әлем феноменологиясы тәрізді оқытылады. Бұл бір әлем тұтастықтың қоғамдық байланыс тәсілдерінде ізгілікті болып саналмайды, болмаса әлеуметтік қарым-қатынастар жанама, абстракты және формальды түрде, тікелей субъективтілікпен өлшенбестей болады. Жаңа уақыт өрке-ниетіндегі мәдениет субъекті өзіндік болмыс ақиқаттылық мәртебесінен айырылуда. Мәдениет келбеттерінде субъектінің өзіндік рефлекстері жекелеген трансценденталдық сыз-балармен тікелей қатыстырылмайды, ал әлеуметтік өзара әрекеттердің құрылымдары этикалық саламен имманентік қатынасын жоғалтады, бұл көне шығысқа, ескілікке, орта ғасырлық әлемге қарым-қатынасқа тән болып келеді. К.Маркс жерді пайдалану жөніндегі көне бір трактаттардың ешқайсысында да оның қай жағынан экономикалық тұрғыдан тиімділігі екендігі айтылмаған да жазылмаған, тек азаматтық жақсы ниеттегілерді тәрбиелеуге бейімдеу жөнінде ғана баяндалады. 1553 жылғы құжат қабатты әлемнің әлеуметтік-мінездік құрылымына технологияның шоғыр-лануын сипаттайды: “Қолөнершілердің ешбіреуі де жаңа бір нәрсені ойлап табуы қажет емес немесе оны қолдануға, бірақ әрбір қолөнерші азаматтық және бауырмалдық махаббаттан туындаған жақындарынан үлгі алулары қажет”[38].

М.М.Бахтин “бірінші философия” (болмыс фило-софиясы) туралы әлем-оқиғаның, ой-күйзелісінің фено-менологиясы ретінде айтып өтеді, яғни мәдени құндылық-тардың онтологиялық елес әлемінің рефлексиясы емес, болмыстағы дәлел болып есептелмейтін принципті куәлан-дыру мен тарату ретіндегі философия туралы әңгімелейді. Мәдени тәсілдің философиялық-әдістемелік принциптері құрылымдардың талдауларында және де рухани тәжірбиенің үлгілері ретінде мәдениеттің схемаларында іске асады.

Типологиялық тұрғыдағы әртүрлі деңгейлердің мән айырмашылығының және де тарихи-мәдени сабақтастықтың мәселелерін өзекті ету тәсілдерінің рефлексиясы тиімді де сараптамалық тұрғыдан оның болуы мүмкін шешімдерінің мәтінін айқындауға жағдай жасайды. Жеке бір тұлғаның рухани өзін өзі айқындау тәсілдерінің мәнінде әлеуметтік-мәдени ұсынымдар және мақсатқа нұсқаулар алға тартылады, бұл әлем күйзелісінде және де өзінде дербестіктің және әлеуметтіктің, мәдени-тарихи үрдіс пен жеке өзін өзі дамыту тарихының абстракты түрде қарсыласу жеңіліс тапқан кезде жүзеге

асады. Шартсыз дұрыстық, рухани тәжірбиенің ішкі тұтастығы және болмыстың әлеуметтік шарттарының балама-проблемалық сипаты, әлеуметтік тұтастықтың қалыптасуы және жеке тұлғаның өзіндің қалыптасуы да мәдениетте араласудың, болмыс пен түсінісудің тамаша үлгілерінің өзара дамуының ретінде бөлінбейді (В.С.Библер).

Институционалдық және құрылымдық жағынан заңдастырылған әлеуметтік мотивациялармен жүріс жек бір тұлғаның, яғни руханилықтың ішкі әлеуметтілігінің бұзы-луына әкеліп соқтырған кезде мәдени-тарихи жағдайлар өмір сүреді. Осылайша мәдениет пен қоғамның арнайы салалары өздігінен экзистенциалдық-мәнді әрекет мотивациясы мен мақсатқа бағытталудың негізі бола алмайды. Бірақ бол-мыстағы айғақ жауапкершілікті меңзейді және "тіршілік өзіндік техникасының" рухани-мәдени мазмұнын жақтайды (М.Фуко), кері болған жағдайда мотивтік қарапайымды-лығына деградация жасайды. Қатысты түрде "қатысушы" ой мәдени-тарихи әлемнің жеке бір күйзеліс санатында берілуі қажет, бір жағынан бұл онтологиялық мәселелерді әлеуметтік-философиялық және этикалық тұрғыдан бағыт-талғанды дұрыс көреді.

Гностиктер нақтылағандай, біз өзіміз ойлаған кейіпте "ұсталғандармыз". Және де мәдени-тарихи ақиқатты оның болмыстың мәндеріне байыту арқылы ойлауды алға тарта отырып, мынадай сұрақ қойған жөн: әлеуметтік ақиқатты мазмұнды да мәнді толтыру өз кезегінде менің еркін әрекет-терімен жол беретіндей және менің дербес ойларыма мүмкіндік беретіндей етуге болатындай етіп құрастыруға болмайды ма?

Сондай бір "ұлттық-мемлекеттік онтологияның" фило-софиялық талдауы (В.В.Розанов), ессіздікке ақыл қонған жағдайда, үйлесімділік дағдарыс бір күйге түседі дейді П.Я.Чаадаев.

Жалпы өркениеттік және мәдени-тарихи ақиқатты ойластыру оларға күрделі, жеке әрекеттің жүзеге асу үлгісінің қоғамдық дамуы, құқықтардың, азаматтық және саяси мүдделердің өзара теңдесуінің бөлшектелген жүйесінің көп түрлілігі түрінде өмір сүретін; әлеуметтік өзара әрекеттердің және институттардың жүйелері және т.б. Осы бір "түйсіктің тың жолдары", олар "ақылға мәжбүрсіздік береді және де жанның шамалық қозғалысын тудырады"; бұл өмірдің қажетті бір шектері және мықты тіршіліктің шарты болып табылады, бұлардан тыс "ең тамаша ойлар байланыстан айырылады, біздің миымызда мәнсіз ұшқындар тұйықталып қалады", немесе басқа бір халықтарда жай ғана әдет, түйсік болып табылады[39], ал оны өзі басымызға күшпен таңуға тура келеді емес пе.

Тарихи-мәдени сабақтастық жеке бір тұлғаның өзін өзі мазмұнды да мәнді тұтастай рухани түрде, егер де мәде-ниеттің құндылықтары жеке бір дамудың өктемдік үлгісінде болатын болса ғана айқындауына жатады. Осындай бір жағдайда рухани түрде өзін-өзі танудың схемалары тікелей көрінеді және де мәдениетте еркіндіктің онтологиялық ақиқатын ретінде жеке болмыстың тікелей тәсілдері болып табылады. Дегенмен, егер де ол рухани тұрғыдан өзін өзі айқындаудың жағдайларын феноменологиялық сипаттаудың принципі ретінде пайдаланалылатын болса ғана осы абстракты үлгідегі теңестіру сөзсіз *petito principii* қарай регрессия жасайды. Оның үстіне ол өзінің жалған қалпында, біз Ав-густиннің, Кьеркегордың, Бахтиннің мәтін талдауларының мысалдарынан көріп тұрғандай, артикуляцияға ұшырайды. Жеке бір ұқсастықтың мәдениет тапсырған архетиптерін жеңу әлемде, рухани мәндерде еркін өзіндік таным әрекетінің алғы шарты болып табылады, ол жерде "шығарылмаған еш-нәрсе емес, барлығы жаңадан, барлығы нақты" болады (М.К.Мамардашвили).

Чаадаевтың талдауына қайта орала отырып, өркениетті-мәдени процестің сыртқы бөлшектерінен алшақтығын сақтай отырып, болмыстың метафизикасы мен түйсіктің феноме-нологиясының санаттарында Чаадаевтың мәдени-тарихи ақиқатты ой елегінен өткізген жөн. Нақты бір болмыстың құндылықтары мен мәндеріне өзінің тәуелділігімен адам баласы онтологиялық тұрғыдан зиянды, қайта келтірілген әлеуметтік-тарихи әлемді жасайды. Осы әлемде мәңгіліктің үстінен соңы бітетін нәрсе үстемдік етеді. Еуропалық адам-заттың жақсы жасалған әлемі осындай онтологиялық тұр-ғыдан шынайылыққа жатпайтын болмысы болып табылады.

Чаадаевтің сөзіне қарағанда, адам өзінің болмысының негізі болуға нені алғанына, болмыстағы өз орнының ерікті таңдауына жауап беруі тиіс. Еуропалық өркениеттің ұтымды ұйымдасқан әлеміндегі осындай таңдаудың қажеттілігінің алдында адам, әдетте, айырықша тек "шеткері жағдайларда" қалып қояды. Еуропалық тарих пен мәдениеттің әлем қандай да бір тарихының өз уақытын шығып қалған көшпелі-адам мәнді өмірлік стратегиялардың жасаудың "ұтымды" негіздері жағынан жағдайдан шыға алмайтындай қалыпқа түседі, ол жерде "еуропалық" өзінің тағдырын қалыптастырады (М.Хайдеггер).

Осылайша, жеке бір тұлғаны рухани тұрғыдан қалып-тасуы әлеуметтік ақиқатпен және мәдени үлгілердің шығар-машылығына, заттық әлемді қалыптастыруға бағытталған белсенділікпен тікелей сәйкес келмейді. Тарихи-мәдени сабақтастық рухани өзін-өзі айқындау тұтқасы тәрізді табиғиландырудың абстрактісі ретінде жалпы қарым-қатынасына түсе алады.

МӘДЕНИЕТ ҒАЛАМЫНДАҒЫ ЖӘНЕ АДАМНЫҢ РУХАНИ ДҮНИЕСІНІҢ ФИЛОСОФИЯ КЕҢІСТІГІ

Канттың пікірінше, рефлекция үшін нышандарды туды-ратын елестету ойыны кенеттен бастапқы деңгейінде пайда болады. Сондықтан да нышандар айну категорияларынан айырмашылығы сыртқы ақиқаттылықпен қатынаспайды, дегенмен рефлексивті өзін-өзі тереңдету мүмкіндігінің шегіне жеткен түйсіктің жағдайымен де қарым-қатынасқа түседі. Канттық трансцендентализмде және де нышандық рґіогі-да дедукцияларда, ерекшеліктерде жеке бір тұлғаның рухани тұрғыдан өзін-өзі айқындау әлеуметтік-мәдени ретінің мәселелері қойылымының әдеттен тыс ракурсы табылды. Табиғи, әлеуметтік және мәдени-тарихи тұтастық мазмұн және заттық құрам бойынша менің әрекетімді бекітеді.

Теориялық және тәжірбиелік ақылдың саласында фило-софияланудың синтаксисі қоятын "өзіндегі заттардың" және "біз үшін заттардың" айырмашылығы мәдениет филосо-фиясының негізі ретінде қарастыруға болатын талқылау-дың рефлекстейтін ерекшеліктерінің талдауында басым болып шығады.

Сезімнен тыс өнегелік және де нышандық мән шынында да әлеуметтік алғы шарттардың және адамзат тіршілігінің шарттылығының қатарына қойылмайды. "Кант адамгершілік болу үшін, тіршілік ету жағдайының адамгершілікті болуы тиіс дегенді қабылдай алмайды"[40]. Әрекеттердің эмпирикалық барлық жағдайларына қарамастан ондағы ақыл мүлдем еркін және де әрекеттің толықтай негізі болып табыла алады. Сондықтан да мотивтердің мәдени-өркениеттік және де психологиялық реті ақылдың бос себепкерлігінің сипатын-мен ешқандай да байланыспайды. Осыдан Канттың ұсынған адам туралы екі түрлі ілімі келіп шығады: физиологиялық антропология – "табиғат адаммен қалай қатынасқа түседі" дегенді зерттеу, және де прагматикалық антропология – "әрекет етуші жаратылыс өзінен өзі жасайды немесе жасауы мүмкін және жасауы қажет оның қалай еркін қимылдайтын-дығын зерттеп білу"[41]. Прагматикалық антропологияның немесе мәдениет философиясының санаттарында тәжірибенің "анти-құрылымдары" ашылуда, оның сингулярлығының нүктелері де, оларда соңы жоқтың тиімділігі төмендейді, және де оларда өнер шығармаларындағыдай біз "нысандар жағынан алып қарағанда ақылдың каузалдылығын түсіне аламыз"[42].

Өз өзін анықтау жалпы өзін мақсаттарына қарай анықтауға арналған. Адамның ішкі мен сыртқы табиғаты арқылы мүм-кін болатын барлық мақсаттардың жиынтығы – азаматтық қоғамда үстемдік ететін "онша тілектес болмай тілдесу анта-гонизмінің" нәтижесінде орын алатын бақытқа ұмтылу. Сондықтан, жалпы айтқанда, "онша тілектес болмай тілдесу" дегеніміз бар әлеуметтік, саяси, экономикалық құрылым-дарда институттандырылған адамның табиғаты. Бірақ ақылды жанның жалпы мақсат қою қабілетіне ие болуы – мәдениет табиғаттың адамға қатысты соңғы мақсаты болып табылады. Тек табиғи дарындардың барынша дамуы мүмкін болатын социумның (құқықтық мемлекет және азаматтық қоғам) заңдық күйде құрылуы мәдениеттің нысандық шарты болса, онда бостандық мәдениеттің негізі болып табылады. Сондықтан мәдениетте ақыл мақсаттары тек ережеге немесе өркениеттегідей жүріс-тұрыстың "сыртқы мақсатына лайық-тылыққа" айналмай, сондай-ақ әрекет-қылықтың импера-тивіне де айналады.

Әлеуметтік-өркениет қарым-қатынастары олардың синтезінің кез-келген бір тәсілінде өз-өзінде жеке табиғи бастамасының тотальдық дамуының принципін ұстанады. Екі әлемнің ортасы – "жанның түкпіріндегі жасырынған түйсіксіз өнер" елесін көрсетудің қабілеті болып табылады. Рух еркіндіктің сезімтал ақиқаты ретінде соңы бітпейтін міндеткерлік болып қала бермек, ол әлемге тұтастықтың түйсіксіз-нышандық үйлесімі ретінде өнер шығармаларында пайда болған үйлесім болып туындайды. Егер де Кантқа жүгінер болсақ қауымдастықтың бір ғана үлгісі "талғамдар республикасы" болған болар еді. Олардың "ғалымдардың республикасынан" айырмашылығы экспертократияның ру-хани принципінен айырылған ретте, яғни жалпылықтың қалыптастырушы бастамасы енген кезде талғамдар респуб-ликасының квазисоциумы бірден құлдырайды. Оны инсти-

туциялаудың кез келген әрекеті бұза алады, оның негізінде жалпы байланыстылығы ретіндегі талғамды субъективті түрде жалпылама талқылаудың схема жобасы жатыр.

Рух технократизммен үйлесім таба алмайды, оның бастауы Кант бойынша, түсініктің бірлік талаптарына сәйкес алуан түрлі синтезінінің оның қызметтеріндегі елестетулер болып табылады. Рухани еркіндікке жете қоймаған кез-келген түйсік, соның ішінде діни түйсік те, егер ол шіркеудің тектілігін, дәстүрді, кез-келген бір өктемдіктерді ұстанатын болса, технократты болып келеді. Осылайша Кант әлеуметтік-мәдени тұтастықтың тіршілік етуінің қосарлану қалыбының негізін қалады. Социум рефлекциядан тыс, бір нәрсені түсінбестен білу және жасау қабілеті ретінде ой жүгіртудің автоматтылығын айтып өтеді. Рациональды түрде берілген құрылымдардың мақсаттық-жоспарға бағытталған қайта қалыптасуы техникалық шеберлікті талап етеді, бірақ адамзат бостандығының шешілмеген және бітпей қалған de profundis табиғи және әлеуметтік каузальдықтың тізбегі үзіледі. Екінші бір жоспар – нышандық, уақыттан тыс, еркіндіктің "адамды қалыптастырушы" тәжірбиесі болып табылады, онда түйсік өзінің айқындайтын негізі ретінде тек дербес қайнар-көзі ғана қабылдайды, бұл ақыл мақсатының танылған себебінің орнын алу болып табылады.

Кант сияқты Рильке үшін де жеке адам субъективтілік сияқты қалыптасады және рухани мағыналар мен "діндарлар заттары" нышандарының әлемінде өмір сүреді. Сырттағы әлемде, ("ай астында емес") бар болмыстың соның ішінде және сана әлемі, "ойлаудағы өзін сезіну бірлігі шартымен алуан мазмұн", "эмпиризмдік сипат" ретінде өз өзін анық-таған әлемінде өмір сүреді. Оларға саналы – еркін қарау мүмкіншілігі "Мен анықтаушының" адамнан тыс және ең сезімшіл сипатқа негізделген. Кант осы жағдаятты "Мен" қисынды тепе-тендігі сақталады және субъекті, жеке адам өзгеретін кезде де сақталатындай күйде бекітеді. Бірақ мұн-дай жағдайда Рильке өлеңдерінің пафосы енген экзистен-циялық тәжірибенің теориялық жағынан бірегейлігі жаңғыртылмайды.

Субъективтіктің сараптамасы Ego cogito метапсихология-лық және транссубъективті ақиқатының трансценденталды рефлекциясында берілгендіктің тәсілдерін түсіндіру негізінде қалыптасады. "Мен ойлаймын" ұғымы арқылы субъект тек трансцендентальды түрде білдіріледі, міне, сондықтан да біз ол жайында еш нәрсе де білмейміз. Сондықтанда субъективтің онтологиясы "Мен" ақиқаттылығын қабылдау арқылы құ-рылмайды, біріккен түсінісу, мәдени қауымдастық, психо-логиялық интроспекция тәсілімен ғана құрылады және т.б. ол бірақ оның берілгендігінің тәсілдерін түсіндіру арқылы трансценденталдық рефлекцияда жүзеге асырады.

Осы қосарланған рефлексияның мәні тәртіп ретінде де, жеке тұлғаның бөлшектік-онтологиялық сипаттамасы ретінде де абсолюттік өзін өзі түйсінудың абстракциясына келті-рілген, философиялық түйсікке жалпы өзін өзі рухани детер-минациялаудың мәні ретінде әрекеттердің өз тәсілін көр-сетуге мүмкіндік берді, бірақ сонымен және мәселені мисти-калау, болмыстық-онтологиялық тәжірбиені десубъектілеу де орын алады. Бүкіл онтологиялық пікірлер субъектінің парасаттылық-рухани жұмыстарының және бос рефлексивті түрде қате шығарылған сараптамасы арқылы шығарылады.

Аристотельге қарағанда, Метафизика немесе Алғашқы философия дегеніміз – "ғылым бірден-бір ерікті, не ол өзі үшін ғана дара өмір сүреді"[43], өйткені, ол еркін түрде өзінің жеке айқындайтын негізін белгілейді. Бірақ осы өзін-өзі айқындайтын бостандықта философиялық ойлау сол бір категориялық өктемділікті өзіне аударады, және де бостан-дықта адамның өз орнын тұрмыстағы таңдауы: адам жеке болмысының негізі болуға, атап айтқанда, ол жол берген-діктен барлық жауапкершілікті өзіне жүктейді. Сол бір қатысы жоқ "еш нәрсе емес" соған қарағанда философияның өзін-өзі айқындауы туындайды, оның экзистенциалдық қызығушылығы болып табылады, болмыстық-онтологиялық оның бастапқы өмірлік мәнінің хабаршысы, дербес және шығармашалық өмір сүруінің сирек мүмкіндігі ретінде болады (М. Хайдеггер). Міне, сондықтан барлық тарихи ақиқат және логикалық тұрғыдан мүмкіндіктердің, оның заттарының, сол әдістермен, ойлармен, қызметтермен, түсі-нікті-терминологиялық жүйелер барысында "бар ойшылдар әрдайым бірдей нәрсені айтуда", "сол бір нәрсені айту үшін" дауласуға да бар[44].

Хайдеггерге сәйкес "Философияланудың ақиқаттығы адамзаттың болу тағдырына түптеп енген"[45], сондықтан да метафизика – адамзат болмысындағы негізгі оқиға болып табылады. Адам болмысының мәнді салаларында экзистен-цияны қамтитын ой – бұл иірім, оған, яғни "күнделікті күйбі тірліктен титықтаған және заттардың негізіне айналған" адамды тартады. Осымен бірге

Хайдеггер қатынастың түсі-нігінде философия – мәдениет Канттың коперниктік төңке-рісін қисындық шекке дейін жеткізеді, оның ұқсастықтары мен метафоралары релятивтік космологияның үлгілері болып қалыптасып та қойды. Философиялық оқиғалардың (идея-ның, түсініктердің, рефлексия құрылымдарының) аумағы мәдениет ғарышында күннің планеталар жүйесінде сонша-лықты орнын алмайды және де онда сырт жағынан "жан-жағынан отшашқан шырақ тәрізді кездейсоқ комета" пайда болады, бірақ беймәлім "қара тұңғиыққа" айналып, оның маңайында мәдениеттің уақыт-кеңістігі иіледі, ал іштей оның бүкіл мәндерінің, құндылықтарының және жоғары құнды-лықтарының құлдырауы орын алады.

Қатынастың хайдагерлік талқылауында философия – мәдениет екі жоспарда қатысады:

1. Метафизиканы болмыстың тағдыры және өркениетті-мәдениеттік үрдістің энтелехиясы ретінде түсіну мәдениеттің өмірлік әлеміне алып барады, аймақтың рөлі, философияның тәуелсіз иелігінде орналасқан-ды. Осы бір алғышартта мәдени-тарихи үрдісті әлемге философиялық көзқараспен берілген, өздігінен болатын онтологиялық жобаның жүзеге асуы ретінде алға тартылады. Осы алғышартта метафизи-калық гнозист телеологиялық тұрғыдан Жаратылыстың негізіне алдын ала салынған деген нәрсені мойындаудан басқа еш нәрсе қалмайды да, алғаш атом бомбасы Паремнид (Хай-деггер) поэмасында жарылды емес пе, ал Крупптың әскери-өнеркәсіптік империясы – канттық философияның туған баласы тәрізді (В. Ф. Эрн).

2. Сол кезде жоғарыда айтылғандай, философиялық ойлар, түсініктер, категориялар, рефлексияның құрылымдары зат-тық ақиқаттылықты тек философиялық тұжырымдаманың ішінде ғана қалады, оларды философиялық оқиғалардың аймағында басып оза алады. Экзистенциалдық ойлау рухани жігердің жеке бір үлгісі ретінде өмір сүреді, ол үшін имма-ненттік мәдени-тарихи үлгілер өмір сүрмек емес.

Мәдениеттегі философияның лиминальдық осы қалпынан келіп шығатын нәтижелердің бірі әлемді пәлсапалық негізге қайта қалыптастыру жобасына тыйым салу болып табылады. Философияның өзін өзі анықтауының парадигмасын механи-калық философияның қарым-қатынасының тәсіліне жеткізу, яғни эмпирикалық ақиқат белгіленуінің жиынтығына жол беруге болмайды. Осы тыйымды бұзу әлемді пәлсапалық негіздерге қалыптастыруға тырысу дегеніміз – мәдениет пен өркениет күйреуінің метафизикалық каузалдылығы ретінде гибристің әмбебапты құрылымы болып табылады. Шихма-товтың күлкілі көрінетін формуласы: "Философияның пай-дасы дәлелденбеген, ал одан зиян шегу мүмкін" дегені шын мәнінде айтылған.

Философия өмірлік әлемге өзінің шығуында философия-лық ақиқаттан басқа еш нәрсені ұсына алмайды. Филосо-фиялық ойлау үшін практикалық өмірге жеке болмыстың және нұсқаулықтармен жинақталған әлеуметтік-мәдени дамудың құндылық-нормативтік жүйесі болуы тәрізді басқа ештеңе де соншалықты қауіпті емес.

М.Мамардашвили жеткілікті түрде эпатирлейтін тұжы-рымдама мынадай: "Жалпы мен мәдениеттер арасындағы байланыс болуы мүмкін емес деп есептеймін"[46]. Немесе қандай да бір "мәңгілік қазіргідегі" мәдениеттің трансцен-денциясының деңгейінде ғана "ықтимал адамның" өлшемінде ғана болуы мүмкін. Мәдениеттің рефлекциясын оның маз-мұнының философиялық әрекеттің атқарылу мүмкіндігінің қандай да бір өтуі ретінде философия тудырады. Осымен қоса философиялық рефлекция жаппай нақты мазмұндардың және мәдениеттің көп түрлі айқындамаларының айналасы-мен байланысады.

Канттың трансценденталды схематизмі туралы ілімі кейінгі классикалық онтологияның негізі болып қалыптасты. Сонымен қатар Канттың пікірінше, адамда пайымдау қабілеті жоқ, онда оның дербес әрекет етуінің айқындайтын бастау айқындау актісіне байланыссыз берілген іспетті. Сондықтан да "Мен" өзін субстанция ретінде көрсете алмайды, бірақ трансценденталдық рефлексия барысында түйсікте пайда болады және оның рефлекстік схемасына дейін пайда болады, яғни трансценденталдық ережелердің белгілі бір кезеңіне енгізіледі, оны сол бір "Мен" жүргізеді. Осы тұрғыдан алып қарағанда, Канттың рефлексивті құрылымы Сервантестің композициялық тәсілін еске түсіреді, "Дон-Кихоттың" екінші бөлімінде оның кейіпкерлері бірінші томның жарыққа шығуын талқылайды және ол қаншалықты шындыққа жанасатындығына дауласады. Мүмкін осы стилистикалық тәсілмен сол бір онтологиялық парадоксалдық жайт шарттанған болар, М. Де Унамуноның сөзіне қарағанда Дон Кихот белгілі бір мағынада Сервантеспен салыстырғанда ақиқатқа жақындау болып табылады.

Канттық трансцендентализмнің “Субъективтік дедукция-сының” принциптері танымның сараптамасы шегін құрайтын және сонымен қатар шекті болатын, оның түсінігінің шекті мүмкіндіктері де болатын танымның қабаттарын айқындай-тын міндеттемелерден келіп шығады. Трансценденталдық рефлексияда, танымды сипаттағанда рефлексивті өзін өзі тереңдету шегінде оның қабаттары мен құрылымдары пайда болады, бұл жөнінде бекітуге тура келеді, яғни олар рефлекцияға тәуелсіз бола отырып, кенеттен оны жүргізудің тек жалғыз мүмкін болатын тәсілі рефлекцияның типі, онда олар түйсік үшін нақты бола алады. Бірақ ондай жаг-дайда, біріншіден, рефлекстелетіндердің типтері иррефлекстік кенет және оның түйсік жағдайлары үлгілеріндегі субли-мациясының арасындағы “онтологиялық әртүрлікті” жүр-гізуге арналған конститутивтік-құрылымдық үлгісі болып табылады. Дегенмен, екіншіден, рефлекстелмеген құрылым-дар қандай да бір жолмен рефлексияда имплицирленген.

“Рефлекция – түйсіксіз” пайда болған айналымы тео-риялық жағынан іштей қабылданбайды. “Мен-өзім-үшін” талқылаудың рефлектейтін қабілетіне арналған нышандар ретінде тәжірбиелік ақыл мен жоғары сезімдік ойлардағы еркін өзіндік заңдылықтарда орналасады. Осымен бірге рухани-жан ақиқаттылығы бір жағынан, еркін спонтандық болып түсініледі, бірақ екінші жағынан метафизикалық жүйенің бір бөлігіне айналады. Сондықтан рефлексия да, трансценденция да субъект болмысының метафизикалық тәртіптегі оның көрінуі, субъективтілік онтологиясының пәні ретінде “Мен” делінетін трансцендентальды, психологиядан тыс бірлікке қатысты өзін-өзі айқындайды. Абсолюттік ойлау эксизтенцияның өзіндік мүмкіндігі болып табылмайтын-дықтан, өзіндік пайымдаушылықтың тұтастығы “мен өзімді субъект болмысының танылмаған, принципті түрде аяқтал-маған, шексіз онтологиялық деңгейінен ойлаймын, “нағыз Мен”деген нақ осы болып шығады.

Шығыстық эзотериялық доктриналарды суреттелген медиативті тәжірибеден айырмашылығы, онтологиялық айқындылықтарды танымның нышандық жоспарымен бай-ланыстыратын медитацияларда түйсіктің рефлективтілігі сақталып қалады: “Мистикалық қалып кезінде біз Абсо-лютпен бір тұтастықты қалыптастырамыз және де осының бірлік деп түйсінеміз”[47]. Гегель спекулятивті диалектика абсолюттік өзін өзі таным логикасы ретінде өз тегіндегі мистика болып табылатындығын нақтылады. Гегелдік логи-када рухани өзіндік детерминациясы өзінің қисындық мә-нінде ұғымды өзі айқындау ретінде ашылады. Табиғатты және “Менді”, және ұғымдарды абсолюттік жалпылық құрайды, ол абсолютті индивидуализация немесе жеке бір тұлға болып табылады[48]. “Мен” ұғымы жеке бір болмысқа жеткен, өзінің айқындамаларынан еркін өмір сүреді. Осы бір жалпы түсініктің қисындық айқындамаларымен еркіндік болмысының заттарында субъектілікті өзіндік қалыпта-суының нақтылығы болады. Бірақ мұндай жағдайда рухтың онтологиясын рефлексивті құрылымдардың жүйесінде сипаттауға болмайды. Субъективтіліктің тұйықталуы тео-риялық тұрғыдан, егер де жеке бір тұлғаның жеке рухани мүмкіндігі оған қарсы тұра алатын болса ғана, тұтастай жүзеге асады. Қарым-қатынастың осы бір айналуында, жеке тұлғаның заттануында және заттық кейіпке енуінде жеке бір тұлғаның өзінен тыс рухани бірлікті көре алады.

К. Маркс көрсеткендей, тұлғаның өзінен және өзгелерден жалпы бөлектенуі, немесе бір-біріне тұлғалардың өзара және жан-жақты тәуелділігі алғаш рет дамудың әмбебаптық негізін құрайды, оның кезінде еркін жеке бір тұлғалық мүмкін болып табылады: “осы бір қозғалыс тұтасты алға шықса да қоғамдық үрдіс, ал осы қозғалыстың жекелеген мезеттері түйсікті еріктен және тұлғалардың ерекше мақсаттарынан келіп шығады, оның үстіне осы үрдістің жиынтықты тұтас-тығы қандай да бір жалпылай байланыс болып табылады, ол түйсікті тұлғалардың өзара әрекеттерінен келіп шықса да бірақ ол олардың түйсіктерінен тұрмайды және де то-лықтай бағынбайды”[49]. Осы алғы шарттар кезінде жеке тұлға-ның субъективті ойлауы жалпы айқындаулардың жиынты-ғындағы бейнеленгенге қарағанда басқаша болып қалыпта-сады. Субъективтілікті жалпыландыру өз тіршілігінің заттық жағдайлары болады және жалпыландыруға қабілетті өзі де өзгелер түрінде пайда болады, өзі-үшін-мәнді күш, жеке тұлғаға оның субъектіліктен тыс детерминациясыны ретінде қарсы тұратын күштер. Және де керісінше жеке тұлға өзінен оның тікелей жоққа шығаруын не құрайтынын көре алады.

Сондықтан да Гегель түсінікті немесе “Мен” ұғымын логикалық-онтологиялық өзін өзі айқындауды қарастыруды талап етеді, бірақ оның танымдық көзқарас тұрғысынан емес, абсолютті ойдың үрдісінің категориялық үлгілерінде, яғни өзінде және өзі үшін жасалуын қалайды.

Гегель философиясының субстанциализмі, сынауға жат-пайтын позитивизмі және т.б. кемшіліктері туралы, әрине, айтуға болады әрі солай істеу керек те, бірақ бұл орайда ондағы философиялық сана өзіне рефлексияның барлық соңғы нысандарын қарсы қою мүмкіндігіне орай жағдайды ғана жатқызуға болады, бұл орайда ол шектеусіз рефлексия ретінде трансценденцияға еркін қатынасы болады, оның бірде-біріне қосылмай, субъективтілік онтологиясының тілімен ұғынатын логиканы жасайды. Субъект мен предикат-тың қатынасы және өзара әрекет етуінің сиқырлы қасиетіне келетін болсақ, онда өзге тәсілмен жеке тұлғалық қалып-тасудың болмайтындығын ескерген жөн: ұлы тарихи тұлға өзін тарихтың предикаты санайды, ал ақын – өнердің, заңгер – өнегелік заңының, ал философ болса – ойлаудың баяндау-шысы санайды емес пе.

Нышандардың саласы – "семантикалық әлем", немесе мәндер мен мағыналардың әлемі, олардың айналасында, ядролық қалыптасудың айналасындағы тәрізді түйсіктің шоғырлануы жүзеге асырылады, "рухтың нығыздалуы" жүзеге асырылады (П.А.Флоренский). Нышандар –рухтың өзін өзі айқындауының протофеномендері, дискрентті және өзіндік жеткілікті, рационалдық әзірлемені қажетсінбейтін және сенімнің эмпирикалық-теориялық керек-жарақтарының логикасы бойынша сенімді қажет етпейді. Рефлексті нышан-дықтағы онтология рухани-онтологиялық тұтастықтың "сезімталдық-жоғары сезімталдық" феноменологиясы тәрізді тізбектеледі, оларға қатысты қандай да бір рефлексті ереже-лермен приципиалдық қарсыластық туындамайды. Нышан болса түйсікті түрді ғаламдық, ал түйсіксіз түрде әлеуметтік, рухани тұрғыдан жеке тұлғалық, ішкі дүниеден тысқары өмір сүреді – мәдениетте, және жеке өзіндік танымының ішкі қатпарында өмір сүреді. Рефлекция үлгісінің өзіндік қозғалысы мұнда болмыстық-бейтарап, немесе синкреттік болып саналады. Ол антитетикадан тысқары пайда болады *рухани – жан дүниелік, табиғи – мәдени, шынайы – жасанды, сезімталдық – рационалды, сыртқы – ішкі, феноменалды – ноуменалдық, сакралдық – жатықты, субъективті – объективтік* және т.б. Энантиодро нышандары контрарлық-контрадикторық қарама-қарсылыққа қарай толық айыр-машылығы жоқтыққа дейін көрінеді.

Нышандардың болмысы қызметтік емес болып табылады: "Ешкім де лампадкадан от тұтатпайды"[50]. Мәдени нышанмен басып озу белгі денотатының қайта құрастырылуын мең-земейді, қабілет оның нышандық мәндерінде нышандық бейнесін білдіреді. М.К.Мамардашвили мен А.М.Пятигор-скийдің "Нышан мен түйсік" атты кітабында нышандардағы түйсік рефлексивтік жүйелердің ішінде мәнділіктің көрі-нісімен теңестірілген, заттың мәндік бейнелерінде онтоло-гияландырады және тіркеледі, олар содан кейін танымның, ғылымның логикалық құрылымдарының, мәдениеттік құнды құрылымдарының жалпы терминдерінде тіркелуге жатады.

Мәдениет өзінде танымның тосын өмірінің қамтылу құрылымын автоматтық сүйенудің режимінде белгілік-нышандық жартылай-озиспен меңзейді. Осы құрылымдар-дың жұмыс істеулері танымның тоқтала тұруын көрсетеді, мысалы, сөйлемде немесе жазуда мәнді мазмұнды жеткізу үшін тілді пайдалану өздігінен жүзеге асады. Гегель мәде-ниеттің мазмұнын айқындамада түйсіксіз қозғалыс дегеніміз – жеке бір болмыстың тікелей нақты рухани мәннің енуі болып табылады.

"Рухани субъективтілік… өзін өзі айқындаудың ең еркін үші болып табылады", ал "тек еркін түрдегі өзін өзі айқындау ғана болмыстың сыртқы нақтылығында жүзеге асыру арқылы сақталады"[51]. Демек, рух дегеніміз – кез келген бір соңғы затта нақтылай және ойша, яғни кез-келген абстрактілікті жалпылықта өзімен өзін салыстыруға тыйым салу болып табылады. Оның мәдени баламасы – интерпретацияның дем берушісінде, "оның тұтқасын дер кезінде жинап алуға болады, бірақ сонымен бір мезгілде ол ақылға қонатындай жүзеге асуы тиіс" және онда мәдениеттің нышандарында шартсыз, адамзат тіршілігінің болмыстық негіздері көрініс береді. Кез-келген бір мәдениет өзінде белгілерді, нышандарды қамтиды, ойлаудың дағдыларымен автоматтануын жүзеге асырады, яғни қабілетін түсінбестен бір нәрсені жасауды білдіреді, бірақ танымның бастапқы символизмінің "құрылымдарына қарсы" да болады. Осы бөлшектердің қатынасы мен "үлестік шамасы" мәдениеттің әртүрлі типтерінде алуан түрлі, оларды сондықтан да сыртқы детерминациясы сызбаларының қаты-насының жеке типтері ретінде интерпретациялауға болады.

Осыған қарағанда "мүмкіндіктің-болмысы" мәдениеттің философиялық логикасы құрылады. Оның тұрақты құры-лымдық пікірлері мына принцип болып табылады: "Болмыс тек қана оған болмыс емес қатер төндіргенде бар болады" (Ф.М.Достоевский); тікелей түйсік пен ақиқаттылықтың барлық бекіністері үнсіз (Гегель) құртылғанда рухтың өзімен, мәдениеттің нормалары мен құндылықтарында, онда өзі тыныштық табады. Рух еркіндігінің негізін оның бар болмыс-тың барлық үлгілерінен өзін босату құрайды, бұл оның түсінігіне сәйкес келмейді, оны

рухани субъективтілік мәнді аяқталу болмайды және нақтылықтың эмпирикалық толық-тырылуы да болып табылмайды. Бастапқы нышандардың рухани-онтологиялық әлемдері трансценденциялар әрекет-терінің қарым-қатынасында туындайды. Оларды социумның жүйе қалыптастырушылығында тізбектей отырып, біз нышан-дардың берілу ақиқаттылығымен өмір сүруге мәжбүр етеміз.

Философия – рух еркін түрде болатын себептілік ны-шаны. Сыртқы жалпылықтан ада болған "философия – оқшауланған қасиетті мекен, және оның қызметкерлері абыздардың оқшауланған сословиесін қалыптастырады, оны әлеммен теңестіруге болмайды және ақиқатпен иелік етуі тиіс. Қандай да бір шығар жол өзінің бөлшектенуінен уақытша айырылады, эмприкалық қазіргі, ол қандай түрге енеді – оған ұсынатын кез келді, енді бұл философияның тікелей іс жүзіндегі ісі мен заты болып табылмайды"[52].

Әлеуметтік тұтастықтың нышансыздануы сонымен бір мезгілде субъектінің онтологиясыздануын білдіреді. Толықтай хайдаггерлік болып саналатын және шығыс ілімдері рухында олардан қолүзушілік пен пайымдаушылықта айтылған Ге-гельдің сөздері парадокстік түрмен адамның болмыс пен оның ақиқаттығына деген өзінде сақтайтын сеніміне сүйене отырып, адамның рухани әлемінің онтологиялығын дәлелдей түседі. Адам да "шегі бар нәрсенің айқындаудағы рух" тәрізді тікелей абсолютті рухпен қатынасады. Осы нышандық әлем-де соңғы бір субъект нақтылыққа ие болады, яғни шексіздік-тің субъектісіне айналады. "Метафизика рухани тәжірбиенің нышаны тәрізді ғана бола алады"[53]. Бірақ тарих және мәде-ниеттің осы әлемі экзистенциалдық субъектіден ажыратыл-ғандығын ұмытпаған жөн, руханилық символдық үлгіге жат-пайды, ол онтологиялық нәрсе, бұл жарықтану мен басқа түрге айналудың шынайылылығы болып табылады. Филосо-фиялық ақиқат – жеке тұлғаның "шығармашылық қуаты-ның" нышаны, өзіне өзі жинаушы және үйлесімділік тұрғы-сынан субстанциалдық мазмұнның шексіздігін тізбектеуші.

Гегелдің бекіткен философияның әлеуметтік мәдени экс-аумақтылығы және оған сәйкес келетін әлеуметтік резинья-ция және философиялық экклезияның эзотеризмі экзист-ценцилық байланыс еркіндігінің пікірлерінің қажетті нәти-жесі болады.

Егер де жақын арада шығармашылық пен еркіндік прин-циптерінің радикализмі мәдениетті қалыптастырушы қызмет өзін өзі айқындаудың еркін күшімен қойылуын талап ететін болса, онда мәдениет пен оның нышандары жеке өзін-дік болмыстың, біркелкі өзіндік түйсіктің "бесінші бағаны" болады. Бейненің нышандары, абстракциялары ақиқатты орнықтырып, егер ақиқаттың өзі әлеуметтік схематизмдегі оның бейнесінің ережелерімен "маталып қалатын болса" оған бағынады. Мәдениетті бейнелері мен нышандары өмірге демоникалық өктемдік жүргізеді, оған ойлаумен мен рефлик-сивті өзіндік айқындауда парадигманың өлшемдерін ұсы-нады[54]. Сонымен, мысалы, Христостың символы адамзат-тық тағайындаудың абсолюттік атқаруының символы ретінде еуропалық мәдениет пен адамзат болмысын нақты орнық-тыру болып табылады[55]. Сонымен қатар М.К.Мамардашвили Иса өз өзінің символында керілгендігін айтып өтті. Гнос-тиктердің интерпретациясында негізгі христиандық сим-волдың герменевтикасы әлі де болса драматикалық үндестікке ие болады: "Әлемді крестке таңып, Иса келді"[56].

Мәдениет нышандарындағы жаратушы мен жаратылған-ның, белгі мен денотаттың айналық инверсиясы бентамдық "Паноптикумының" бейнесі бойынша әлеуметтік тұтастығын қалыптастырады, бұл жерде мәнді жалпыға тәнділік бақы-лаудың жалпы жүйесі ретінде енгізіледі, жеке бір тұлғаның шамасын анықтап әрі бағалайды. Осы "төңкеріліп кеткен дүниеде" еркін өзін-өзі айқындау әрекеттің онтологиялық өзіндік жеткілікті негізі ретінде қалыптасудағы бастамаға бағынады, сол жағынан таба алмайтын бағытын, соның ішінде қала отырып, ұстау мүмкін емес. Рухани күштеуді заңдастырудың осы кеңістігінен жұлынып шығуға талпыныс дегеніміз алғышарты оның өзіндік қамсыздандырылған және өзіндік дұрыс субъективтілігінің абстракцияларымен қатарфилософияның идеалы болып табылады. Картезиндік Ego cogito акт тәрізді еркіндігі, "бұл жөнінде әрі қарай сұрауға да болмайды" (Кант) әлеуметтік тұтастықтың демеулігінің мәндері арқылы алынған түйсіктің тәжірбиенің мазмұнына байланыссыз жасалған акт – бұл дегеніміз философиялық ойлауға жеке рухани жігер ретінде, тікелей өзінде сарқылатын мотивациямен және мақсатты айқындау ретінде абсолюттің тікелей қатысуы.

Бірақ мәдени-тарихи эмпириядан метафизикалық қашықтаудың интерпретациясының өзге бір тәсілі мүмкін емес. Философиялық түйсіктің әлеуметтік-мәдени жұмысы ретінде, тарихи дәуір мен жеке бір тұлғалық өздерінің жеке мүмкіндіктерімен кездесе алатын "орын" (М.Фуко), тарихи

ерекшелік жағынан инвариантты болып келеді және осы жұмыстың пайда болу жеке бір үлгілерінің өзіндік сипаты. Оның мәні рухани типтік жағдайлардың жекелік мәнінен шығады, яғни мәдениеттің орталық құндылықтары мен аксиомаларын бастан кешіре отырып әрі жеңе отырып, философиялық ойлаудың актілерін атқарудан тұрады. Философияда жеке бір тұлғалықтың өзін-өзі айқындауының рухани-тәжірбиелік және рухани-теориялық тәсілдерінің бірлігі шекті түрдегі өзара өткелдердің қатынастарымен бай-ланысады. Бірақ бұл қатынас әрбір айрықша бір мәдениетте философиялық өзіндік түйсіктің трансценденталдық схема-тизмдері мен тұжырымдамалық делдалдығына қарамастан жүзеге асып отырады. Міне, сондықтан да оны құрылымдық тұрғыдан көреміз, ол мысалы, әлеуметтендірудің дәстүрлі-әдеттегі тұтқаларының феноменологиясы ретінде жүргізілген әлеуметтік дискурстың мәтінінде солардың шарттарымен трансценденциясының эмпирикалық тіркелген актілері болып табылады. Оның үстіне әлеуметтік дискурс филосо-фиялық тұрғыдан сублимацияланған рефлексияның талапта-рының легитимдігінің метатеориялық сараптамасы ретінде мәдениет мәндерінің нышандық орындалуына аутентика-лығына, өзіндік түйсінудің рефлексивті құрылыстарының ерекшеліктеріне рухани өзін-өзі айқындаудың конститутивті-конструктивті үлгісі бола алуы мүмкін.

Жеке бір тұлғаның рухани өзін-өзі айқындаудың әлеумет-тік мәдени реттілігін зерттеуге айқын да тиімді мәдени тәсіл-дердің бірі В.Тэрнердің әлеуметтік антропология жөніндегі жұмыстары саналады. В.Тэрнерге қарағанда, бүкіл адамзат-тық қоғам екі үлгі қатынасының жеке бір түрі болып табылады:

1. Қоғам құқықтық, саяси, экономикалық және т.б бағыт-тардың, қызметтердің, рөлдердің ерекшеленген, сегменттелген және иерархияланған жүйесі тәрізді және адамдар жағдай-ларының баға түрлерінің көптігіне сәйкес – қоғам мәртебе-лердің құрылымы іспеттес болады.

2. Қоғам теңдей тұлғалықтардың ерекшеленген жалпы-лығы немесе гомогендік, құрылымы жоқ жалпылық іспеттес, олардың аумақты өзара әрекеті аралас-құралас барысында адамдардың мәндік немесе кейінгі байланыстарын мойындау негізінде – қоғам “коммунитас” іспеттес болады.

Дәстүрлі мәдениеттерде коммунитас мәртебенің өзгеруіне дайындықтың ерекше лиминалды кезеңінде туындайды. Лиминальдық *personae* мәртебесіздіктің бос кеңістігінде өзін ғана көреді. Олар – топтастырылған шектер арасындағы лакундер мен әлеуметтік-мәдени кеңістіктің шектерінде кездеседі. Дегенмен лиминальды және маргинальды пайда болудың реттілігі коммунитас құрылымның басында болады, өйткені, ол жеке бостандығынан тысқары жатады. Оның жеке тұтастық деңгейіндегі қарым-қатынаста туындаған тосын немесе экзистенциалдық коммунитаспен біріктіруге болады, бірақ әлеуметтік қызметтермен араластыруға жол берілмейді. Тосын коммунитас әрдайым тамаша, құры-лымсыз, ол оған кез келген әлеуметтік-құрылымдық мүше-ленудің, иерархиялар мен сегментациялардың шарттарында өмір сүруге мүмкіндік береді, бір жағынан оның өзінің жүзеге асуы мен айтылуы үшін арнай әлеуметтік-мәдени үлгілері болмайды.

Нормативтік коммунитас – құрылымның қайтадан бекі-тілген иерархиялық принципінің парадоксалды үлгісі болып табылады. Мәртебенің дәстүрлі өзгерісінде немесе мерекелік-сызбалық мәдениетте құрылым тазаланады және коммунитас толқындарымен шайыла түседі. Құрылымды қолдаумен айналысатын адамдардың пікірінше, коммунитастың пайда болуы қауіпті де анархиялық болып көрінуі қажет. Ал коммунитастың пікірі бойынша құрылым- жеке тұлғалардың арасындағы тікелей және тура қарым-қатынастардың туын-даған және бөлектелген үлгісі болып табылады. Ал іске келер болса, істе В.Тэрнердің жүргізіген талдауы көрсеткендей, құрылым мен коммунитас – әлеуметтіліктің екі фазасы, белсенді түрде ілгерілейтін бірге болмаушылық және олардың өзара жорамалдарын бірге өмірді ұйымдастыру мен өздерінің қарым-қатынастарын басқарудағы адамдардың өзара жауап-кершіліктері тудырады: “Данышпандық уақыт пен орынның осы берілген жағдайларында құрылым мен коммунитастың арасындағы дұрыс қарым-қатынасты табудан тұрады”[57].

Егер де “құрылым” – ғалымдар республикасының аналогы боса, онда В.Тэрнердің “экзистенциалды коммунитас” деп сипаттағаны бізді Канттың пікірі “талғамдардың республи-касына” қарай жетелейді. Айта кетелік, Канттың пікірінше. талғам рухани сезім тәрізді, бұл дегеніміз – негізді іздеуден тысқары жатқан, дәлелдеудің мүмкін болмаған жағдайында жалпылыққа және айтысуға бастайтын талқылаулардағы айыру мен таңдауға деген қабілет болып табылады. Талғам-ның априорилы принципі танымдық қабілеттердің ойын-дарындағы еркіндік сезімінің жалпы хабарлануы болып табылады. Ал еркіндік түсінік үшін ғана схематизмденген болып

табылмайды және де осы түрде жеке бір тұлға үшін нормативке бекітілген. Схематизмнің кез келген бір тәсілі коммуникативті жағдайға өзіндік өлшемнің, болмаса субс-танциалды жалпылықтың бағынуының негізін енгізеді.

Сондықтан да талғам талқылауының негізі түсінікке арналған сызба емес, рефлексияға арналған оның толық еркіндігіндегі нышандар болып табылады. Кант, Шиллер, Гете, Шеллинг, Кассирер, Флоренски, Вяч. Иванов, А.Белый, А.Лосев айтып кеткен нышандардың таңқаларлық ерек-шеліктері нышандықтың шынайы саласы – бұл адамның өзі болып табылады. Рухани нышан "өзіндік таным көз-қарасының сәулелерінде және жеткізудің ишараттарында" яғни араласудың универсумында жеке болмыстың тамаша мәндерінің ашықтығымен (Гегель) өмір сүреді. Нышанның рухани жалпылығы яғни экзистенциалды байланыстпен жүргізілетін рухтың жанды қатысуы тәрізді жеке тұлғаның қайталанбас тектілігінде күйзеліске түседі. Нышандық мәнді жалпылықтар сыртқы тәуелділіктен бос, тарихи, әлеуметтік, психо-өмірбаяндық мәтіндермен негіздеуді қажет етпейді. Біз нышандарды біле алмаймыз, яғни оларды ұтымды саналатын себептелген және ұғымдардың қалыптасу кеңіс-тікті-уақыты схемасына енгізе де алмаймыз. Нышандардың логикасы – "күтпеген нәрселердің патшалығы" (О.Ман-дельштам). Бірақ нышандарды олардың кеңістіктің құрылым құрайтын элементтерінің нышандық мәнінде оқуға қабілет-сіздік "араласуға қиын адамдар – әдепсіздерді" тудырады (Платон), яғни бұл экзистенциалдық байланысқа қабілетсіз әрі өзінің жеке бір ойына қатысуды талап ететін адамдар. Араласуға әдепсіздік пен қабілетсіздіктің мұнда ешқандай да ақпаратты меңгеруге және жеткізу шеберлігінің даму деңгейін, сонымен қатар "сырттан түсінуі қабілеттілігіне, бөгде белгілер бойынша, ал іштен емес жанның тіршілігіне" қатысы жоқ екендігі белгілі нәрсе.

Философия әдептілікпен, өнермен, дінмен, теориямен мәдени мәтіндері нышандық тұрғыдан оқудың мүмкіндік-терінің тарихи дамуынан бірі болып табылады. Мәдениет айқындамасына алынған философия жеке тұлғаның өзін-өзін айқындауының эстетикалық, этикалық, діни, дәстүрлі, дәстүрлі-мифтік, әлеуметті-бастамалық, теориялық ретті-ліктерінің рухани мағыналары ретінде көрінеді. Метафи-зикалық нышандар дегеніміз – мәдениеттің рухани мән-дерінің тіршілік ету заты, олардың corpus misticum – мисти-калық денесі болып табылады. "Түйсік дегеніміз үстіңгі бет" (Ницше) деген мағыналардың осы "рухталған тәні" жағынан алғанда, экрандайтын терең, затталмайтын деңгейлер, философиялық рефлексиядағы когиталдық Ego және болады. Бірақ түйсіктің өзі жеке тұлғаның рухани өзін-өзі айқын-дауында эксизтенциялық байланыстың шектеу қоятын императивімен бекіген кезде бұл деңгейлерге қарай ашылады: бір түйсіктің бірыңғай желісіне түйсіктердің үйлесім таппауы (М.М.Бахтин).

Экзистенциалдық рефлексияның жекелеген метафизи-калық тәжірбиесінің жекелік мәні өзіндік болмыстың әдептік бағыттарымен қарым-қатынастың мәдениет пен жеке үлгінің қосылуында белгіленеді. Осындай жағдайда түйсіктің тамаша тектілігі және оның орындалуы мәдени-тарихи тұтастықтың философиялық өлшемінде тікелей рухани жалпылық – яғни нышан болып табылады. Адамның сезімі мен ақылы транс-ценденталдық даралыққа ашық бола алатын және "10 мың заттың" арасынан пана таппай, дәуірдің тынбас шуына құлақ қоятын, бірақ сол субъективті ақиқат күйзелісінің тұн-ғиығына жету, "өмір, күзгі тыныштық секілді, ол егжей-тегжейлі құбылыс" (Л.Пастернак).

МӘДЕНИЕТТІҢ ОНТОЛОГИЯЛЫҚ МЕТАПАРАДИГМАЛАРЫНЫҢ ЛОГИКАЛЫҚ-СЕМАНТИКАЛЫҚ МАТРИЦАСЫ

Мәдениеттің қазіргі заманғы философиясының тұжы-рымдық-әдістемелік көрінісінің өзгешелігі көбінесе әлеумет-тік онтологияның әмбебаптылық және феноменологиялық үлгілерін біріктіру; идеографиялық және номотетикалық білімнің полюстарын эпистемологиялық синтездеу; және әлеуметтік-мәдени рефлексияның негіздік құрылымдарының когнитивтік және бағалау құрамдарын бірыңғай мәнмәтініне енгізу әрекеттерімен анықталады. Мұнда - ерекше үлгідегі логикалық-семантикалық конструкцияны-идеологиялық матрицаны қолдану негізінде осы міндетті шешудің біз гипотетикалық мүмкіншілігін талқылаймыз.

Классикалық рационализмнің аясында жасалған әлеу-меттік-тарихи болмыс тұжырымдамалары димензиональдық онтология және таныстыру эпистемологиясының үлгісі бойынша құрылады, яғни

эйдос және симулякрлардың схоластикалық түрде оқылған платондық метафизиканы мұра етеді. Осы үлгінің негізіне әлеуметтік нақтылықтың диск-реттік-континуальдық құрылымының принципі және оның онтологиялық ерекшеленген құрылымын теориялық – жаң-ғыртылатын бүтінге айналдыратын бірыңғай логикалық-семантикалық жоспардың бар болуы туралы жорамал жатады. Бірақ классикалық метафизиканың бастауында онтоло-гияның алғашқы мәнділігінің қолданыстағы әмбебап тәртіптің танымдық негізі ретінде проекция-репрезента-циясына сәйкестігі туралы қағидаттың иррелеванттылығы ашылған болатын.

Димензионалдық онтология – дәстүрлі, бірақ әлеуметтік пайымның жалғыз парадигматикалық үлгісі деуге болмайды. XX ғасырда әлеуметтік – ізгілік пәндері, соның ішінде фило-софия да, көбінесе құрылымдық лингвистика әдістеріне жүгінуге құлшынған түбегейлі өзгеріске ұшырады. Қазіргі заманғы – философиядағы лингвистикалық бетбұрыс әлеуметтік пайым акценттерін өзгертуде өзіне салыстыр-маларды табады. Э. Сепирдің және Б. Уорфтың лингвис-тикалық салыстырмалық тұжырымында тілдік құрылымдар-дың семантикалық алаңдар және әлеуметтік-мәдени нормалардың типологиялық біртектілігі бекітіледі. Тіл – “болмыс үйі” (Хайдеггер), “дүниенің жалпы ауқымды таң-дандыратын түсіндірілімі” (Гадамер) және сонымен қатар - барлық жұмыс істеп тұрған әлеуметтік институттардың (Р. Барт) үлгісі.

Хайдеггер, тілдің жол көрсететін жібі бойынша іргелі онтологияны әзірлеу жолында қозғалуды ұсына отырып: кәсіпорын физикалық тәжірибелердің орнына граммати-калық пайымдарды ұсына отырып, атом процестерін зерттеуге тырысуы, әрине, оғаш шаруа болар еді деп түсіндіреді. Бірақ “болмыс” сөзінің мағынасы тілде бар барлық басқа айтылатын мәніндегі сөздерден өзгені білдіретіндігімен күрделі бола түседі. Болмыстың өзі маңызды мәнінде кез келген мәнінен гөрі көбінесе сөзге тәуелді болады.

Адамдарға әлеуметтік дүниені олар қалай көруі керектігін және өздерін қалай ұстап жүруі қажеттігін көрсетудің нақты мүмкіншілігі бүгіндері саясат өрісінде шектелген. Нақ, саяси ұғымдар конституцияланатын номинацияға заңдастырылған (немесе тартып алынған) құқықтың негізінде, әлеуметтік мәдениет динамикасын бағдарламалайды, саяси заңдастыру – “сөздер ісі” (П. Бурдье), ауызша қорларды жандандыру өнері. Қазіргі заманғы гуманитарлық теорияда әлеуметтік – саяси ұғымдардың “маңызды дауласу” тұжырымы (essential con-testability) дамуда. Әділеттілік, бостандық, билік, демократия және т. б. сияқты ұғымдардың “дұрыс” анықталуы өлшем-дерінің нормативтік – құндылық табиғатына көрсетіледі, себебі қандай да бір құндылық сөзі ұғымның өзінің ажырамас бөлігі болып табылады. “Идеологиялық элемент соңғысының ішіне тікелей “қойылған” сыңайлы, “объективті” анықтама” берудің кез келген әрекеті сәтсіздікке душар етеді. Сол автордың пікірі бойынша, ұғымдардың өздері оң немесе теріс ракурста анықталмауға тиіс: бағалау пікірлерге тек нақты жағдайларда ғана жол беріледі. Бұл ескеріліп, әлеуметтік онтологияны бағалау сипаттамаларынан босатудың эпистемологиялық принципін қолдану ұсынылады.

Вебер заманынан бері ұғымның сипаттамалы және норма-тивтік элементтерін шектеуге ұстаным сақталып келеді. Іс жүзінде бұл ұстаным бір жағынан әлеуметтік -саяси ақиқатты “рухтандырудың” сұлбаларын, екінші жағынан манипуля-тивтік саяси технологияларды іздестіруге жетелейді. Әлеу-меттік рефлексияны құндылық сипаттамаларынан босатудың эпистемологиялық принципі әлеуметтік-тарихи болмысты жаппай онтологиясыздандыруға және адам баласының өмір сүруінің экзистенциалдық-мағыналық саласын жаппай идео-логияландыруға апарып соғады. С. Л. Франктің атап көрсет-кеніндей, болмыс өзімізді болмыстан шығарып тастайтын-дығымыздан бізге жеке адамның тікелей өзіндік болмысы нақтылығына бөтен тұлға күші сияқты қарсы тұрады. Бол-мысты оның рухани анықтамасында түсіну дегеніміз транс-ценденциясы жетпес тереңдігіне объективтік, өзіндік мәні бар құндылықтарды апаратын және сол арқылы оған мән мен нағыз нақтылықты беретін өзіміздің тікелей болмы-сымызға қатысты мағыналандыру сатысы ретінде ұғыну болып табылады.

Әлеуметтік-мәдени жүйелер нормативтік – құндылық ұсынымы олардың өз динамикасының элементі мен туды-рушы құрылымына айналатын жүйелер болып табылады. Идеология әлеуметтік тұжырымдылық мәнмәтінің фило-софиялық – герменевтикалық нақтылығының айнал-дырылған немесе редукцияланған түрі. Әлеуметтік пайымның (пәндік-денотативтік саланың) білдірілетін нәрсесіне телінген коннотациялардың – (саяси лексиканың семантикалық мәнерлілік – бағалау қабаттарының) дүниеге көзқарас проек-циясы бағалау сипаттамаларының және пәндік анық-тамалардың әмбебап транзиттілігін жасайды. Әлеуметтік нақтылықты талдаудан аксиологиялық

субъективті – бағалау параметрлерін босатуды талап ету онтологияның өзінің белгілі бір ұғымынан туындайды. Сартрдың пікіріне сәйкес, адами нақтылыққа оның өзі арқылы өзі үшін жоғалтпай жетуге болмайды. Сондықтан, адам рефлективтік санасы арқылы дүниеге келетін құндылықтың нақтылық ретінде болмысы болмайды: "оның болмысы – құндылық, яғни болмысқа айналмау"[58].

Сартр формуласында философияның постклассикалық дәстүрімен үзіліс түйінделеді, оған сәйкес осы философия ұғымының алдыңғы мағынасында - онтология болмыс туралы ілім емес, ал жетілдірілген болмыс туралы ілім, сондықтан онтологиялық пікірлер үшін деонтологиялық-аксиологиялық модальділік тән келеді. Платондық игілік – абсолюттік нақтылықтың және абсолюттік құндылықтың тепе-тендігі және игілік өзінің абсолютті құндылығына қарай абсолюттік нақтылыққа айналады және Августинге сәйкес өзі бар болатын өлшемде және бар нәрсенің бәрі Игілікке тиесілі. Григорий Нисский болмыс – игіліктердің толықтылығы, summum bonum. Фома Аквинский пікірі бойынша нақтылық пен игілік өзара алмасатын ұғымдар; В.С. Соловьев метафизиканың классикалық дәстүрімен толық келісе отырып, "Өзінен өзі лайықты болуға тиісті нәрсені және т.б. жалпы мұрат деп атаймыз"[59] деп көрсетеді.

Онтологиялық ұғымдардың мәні туралы - құндылық және пәндік тұжырымдарды өзара анықтау саласында жасалады деген ереже әлеуметтік онтологияға қатысты өз күшін сақ-тайды. Тілдесудің әлеуметтік жағынан алғандағы нысандары қатыссыз рухани – онтологиялық нақтылықтың герменевтика терминдерінде семантизациялауға жатқызылуы тиіс. Сондықтан біз "идеологиялық элемент", яғни әлеуметтік-мәдени рефлексиясы санаты және онтология санатын бірік-тіретін конститутивтік қасиеті болмаса құндылық үлгісі қашықтық ұғымның өзінің ажырамас бөлігі ретінде формал-дық белгісі болып табылады деп топшылауға құқылымыз.

Онтологиялық пайымдарда реттеудің ережесі ретінде схематизм, әр алуандылықты бірлікке байланыстыру тәсілі шешуші рөл атқарады. Кантқа сәйкес ақыл схеманы жаса-майды (схема – трансцендентальдық өнім және елестетудің таза қабілеттілігінің сөзтізбегі), бірақ олармен әрекет етеді, мақсатқа орай ұсынылған бүтіннің нысанына сәйкес қол-данады. Адамға онтологиялық схемалар бір нәрсені көруге мүмкіндік етеді және оны түсіндіріп беруге, яғни ойланып айтылған байланысқа түсуге мүмкіндік береді. Канттың айтқанын Хайдеггер "Онтологиялық таным схема құрушы болып келеді" деп түсіндіреді. Әрине, біз табиғатқа және мүлде схематизм ерекшеліктеріне қатысты белгілі бір посту-латтармен онтологиялық әмбебаптық адамгершіліктерді тануға міндетті емеспіз. Бұл жағдайда біз әр алуандылық синтезі ережесін ұсыну принципін онтологиялық - пікір-лердің схемасы ретінде әдістемелік түрде қабылдаймыз[60].

Сайып келгенде, онтологиялық пікірлердің мүмкіншілік шарттарына – талапты орындау жатады: таза ақыл-ой ұғым-дарының трансцендентальдық схематизмі жеке адам мен адами қауымдардың адамның "рухани схемасының схема-тизмінің немесе М . Шелердің ordo amoris, – яғни, эмпи-рикалық түрде болмысының бар-жоғына қарамастан құнды-лықтардың өздерінің арасындағы формалдық байланыстармен (иерархиялар, реттермен) синтезделуі тиіс. Бұл жағдайда - ұқсастық және ерекшеліктер өрісінің санаттық белгісін және олардың сәйкестікте иерархияларына сәйкес таратуды басқа-ратын логикалық-мағыналық құрылымның ережелері бойын-ша нақтылықтың құндылық дәрежелерін өзара анықтау схе-малары онтологиялық жүйелерді құру матрицалары құнды-лық дәрежелерінің өзара анықтау схемасы болып табылады.

Болжаулы түрде қағидатқа айналған құрылымымыз өз әдістемелік - функциясында, яғни рефлексивті пайымдаудың метадеңгейінде маңызды анықтамаларына қатысты дербес онтологиялық пікірлердің мағынасын қалыптастырудың рефлективтік процедуралардың жиынтығы сияқты іске асады. Бұл процедураларды суреттеуді басқа тілде, яғни мета тілі деңгейінде – бұл жағдайда, екінші қайтара үлгіленетін - жүйелердің тілінде жүргізуге болады.

Ю.М. Лотман пікіріне орай "екінші қайтара үлгілеу жүйелері" делінген дүниенің үлгісі мен фрагменттері құры-латын семиотикалық жүйелер болып табылады. Бұл ретте кездейсоқтықтан сақтану керек, осы топологиясының заңда-рына сәйкес синтезделген метатеориялық нышандар мен мақсаттардың, конструкциялар мен рәсімдерінің ерекше-ліктері заттың имманенттік құрылымы ретінде қабылданады, өзінің шамасына қарай онтологиялық спектрдің қалған түр-түстерін жаңартатын "жалпы ағартуға" (К. Маркс) айналады. "Объект тілі мен суреттеу (метатіл) тілі ғылыми суреттеудің екі түрлі иерархиялық дәрежесін құрайтыны логиканың іргелі ережесі болып табылады, олардың араласуына жол берілмейді: объект тілі өз метатілдің сапасы ретінде көріне алмайды"[61]. Осы себептен оларды суреттеуге арналса да метатеоретиялық дискурс тілінде

трансценденттік мәнділік-терге жол берілмейді. Әйтпеген жағдайда метатеориялық схемаларды пайдалану әлдебіреудің рецептісі бойынша тағам жасайтын және осы жазбаны қазанға салып жіберетін аспаз-шының әрекеттеріне ұқсастау болады. Бұдан басқа, объект тілі мен метатілді бөлу кезінде өзара дәлелдеудің скептикалық немесе онтологиялық салыстырмалылық принципі күшіне енеді. Куайн: схематизмді операциялау өз схематизмі және т.б. бар метатілді талап етеді. Сондықтан метатіл мен объект тілінің әлеуметтік-ізгілік ғылымдарында төтенше күрделі әрі қарқынды бола түсуде. "Әдебиет өзінің екі жақтылығын сезініп, өзінен бір уақытта затты және затқа көзқарасты, сөз бен сөз туралы сөзді, объект әдебиеті мен метаәдебиетті" көре бастады[62]. Р. Барттың тұжырымына қарағанда, әдебиет мәнділікті іздеу барысында, тіл объект ретінде бүлініп, метатіл сапасында сақталып, қауіпті күй кешеді екен..

Метатеориялық кез келген үлгілер онтологиялық абстрак-циялар өз ұғымының алғы шартттарын қамтитыны ескеріле отырып құрылуы тиіс, яғни мағынаның жасалуының рефлек-сивтілігі немесе сұлбасының нысандарын айқын білдірмейді. Метатеориялық кеңістік метрикасы осы нысандардың экспо-зициясы, олардың байланыстары және өтпеліктерін транс-ценденттік мәнділіктері емес, конституциялық – сындарлы жоспарлар ретінде алынған құрылымдар мен элементтерді шолуға қолайлы типологиялық схемалар мен реттелген жіктеу қатарларына біріктіру арқылы жасалады.

Метасуреттеулер, тепе-теңдіктер мен мәдени кодтардың позитивтерінің (М. Фуко) эпистема және жүйелерінің кескін үйлесімдеріне тән ерекшеліктерді белгілеу үлгілерін тудыра отырып, әлеуметтік болмысты қайтадан реттей отырып, сонымен қатар нақты әлеуметтік – тарихи үдеріске "грамма-тикалардың тіл тарихына енетініндей" кірігеді[63]. Дискур-стар – олар жайында айтатын объектілерді жүйелі түрде қалыптастыратын тәжірибе (М. Фуко). "Кез келгені мәде-ниеттің негізі болатын, тілді, оның қабылдау схемаларды, айырбастауды, оның айтылу және елестету нысандарын, оның құндылықтарын, практикасының иерархиясын басқаратын кодтар лезде - әрбір адам үшін ол өзі бағдарлайтын шаруамен бірге болатын эмпирикалық тәртіптерді анықтайды"[64]. Сон-дықтан біз болжалдаған әлеуметтік ұғымдардың мағыналан-дырудың дедукциялау және талдау тәсілімен - онтологиялық үйлесімдердің қисынды-семантикалық құрылымын мағына-ландырудың классикалық түрлеріне және әлеуметтік – сындарлылық функциясын орындауға мүмкіндік беретін мәдени бірегейліктердің имманенттік аксиоматикасының ерекшеліктеріне (код, схематизм, матрица) бір уақытта айнал-дыруға қызмет ете алады. Идеология жалпы зияткерлік қыз-мет үлгісінің түрлі нұсқалары түсетін айдар болып табылады.

Платонның онтологиясы идеология – эйдос идеялары туралы ілім. Бұл ретте онтологиялық бірегейліктердің тамаша логикалық – семантикалық ерекшелігіне көңіл аудару керек: Аристотель тұжырымына сәйкес, бірі екіншісіне саналатын дәлелдеу саласын және өзіне ғана жататын анықтауларды тарата білу керек. Онтологиялық санаттар - анықталатын, бірақ дәлелденбейтін болуы тиіс, бұл ретте онтологиялық бастапқы жәйттің өзіндік қатынасы анықтау мүмкіншілігінің шартына айналады. Сайып келгенде, платондық-аристо-тельдік онтологияда абсолюттік мұраттардың анықта-маларында көрінетін өзіндік қатынастардың жүйесі сияқты түсіндірілген. Бірақ бұл бір мәнісі болады, не өзі арқылы өтетін болмыс ретінде субстанцияның онтологиялық рет-терінде causa su, имманентті түрде қатынас арқылы болмыс ретінде контингенттіліктің қамтылғанын білдіреді.

Субстанциалдық пен контингенттілікті қарама-қарсы қою әлеуметтік онтологияны талдаудың парадигмалары және сонымен қатар философиялық онтологияны идеологияға айналдыру ретінде метафизика және тарихилықты бөлудің негізі болып табылады. Субстанция (рух, ой, нақтылы жалпы бірлік және өзге де метафизикалық абсолюттер) онтология-лық жағынан – өзіне анықтама бойынша өзіндік қатынас-тардың жүйелері ғана бола алатын өз қатынастары – атрибут-тері арқылы жүзеге асқан. Метафизикалық жүйелер дегеніміз контингенттік санаттық – кисынды анықтамалардың жүйесіне жайылған абсолютті ойдың өзіндік қатынасы (Гегель субстан-циясы сияқты неоплатоншылдардың бірыңғай – субъектісі). Бірақ адамның өзі болмыстың бірегей "нүктесі", ол өз өзін соған жатқызған, өзі үшін бар және нақ сондықтан философия-лық синтаксис заңы бойынша абсолюттік болып табылады. Демек, іргелі онтология адамның өз өзін анықтауының фено-менологиясы сияқты дами алады. Өз кезегінде, адамның өз өзін онтологиялық анықтауы өзі тағдырын өзі шешу сияқты адам өзі тағдырын өзі шешуі пайда болады, бағалы-болмыстың құндылық-мағыналық негіздерінің координаталарындағы, құндылық және мақсат, өмір сүрудің мән-мағынасы санат-тарындағы өзін-өзі айқындау ретінді жүргізіледі.

Құндылық және нақтылық дәрежелерінің адамның өзара анықталуы сұлбалары онтологиялық жүйелерді құрудың барлық бағдарламаларының матрицалары болып табылады. Бірақ осы матрицаға адамның өз өзін анықтауының, онтоло-гиялық ұғымдардың құндылық және заттық үлгісін quid pro quo-ға айналдыратын вирус кірсе, онда онтологияны идеологиялық кодтау орын алады. Бұл вирусты - идеолинг-вистиканың арнасында әзір етілген бағдарламалардың көмегімен компьютерлік ұқсастықты жалғастырып, табуға болады. Идеология және тілдің өзара қатынастарын зерттеуге арналған идеолингвистикамен өңделген құндылықтарды іріктеу мен жандандырудың семиотикалық құрылымдарының тұжырымдық үлгілерін біз бұл жағдайда оларда идеоло-гиялық-манипулятивтік кодтардың бар-жоқтығына қатысты дискуртарды сынаудың метатілі сияқты және сонымен бір уақытта онтологиялық асқан парадигмалардың логикалық-семантикалық құрылымының экспликациясының мета тілі сияқты қолданып отырмыз .

Коннотативтік лингвистика аясында идеологияны талдау әдісін Р.Барт өзі әзірледі және қолданды. Соссюр бойынша білдіретін бірлік (айтылу жоспары) пен білдірілетін (мазмұн жоспары) тіл белгісі болып табылады. Идеологияландыру деп Р. Барт пікірлердің аксиологиялық және деонтикалық модальділігін олардың олардың пәндік референттеріне қою процесін түсінеді. Коннотация делініп семантиканың мәнер-лілік-бағалау қабаты айтылады. Денотативтік жүйенің белгілері, өз кезегінде, коннотативтікті немесе сөйлеудің идеологиялық жоспарын білдіреді. Сайып келгенде, идео-логиялық тілде пәндік-ұғымдық қабат тек қана көрініп қоймай, сонымен қатар пәндік-денотативтік ортаны белсенді түрде қалыптастыратын құндылық қабаты алынады.

Коннотация мен денотат арасындағы қатынас Маркстің суреттеген өндіру мен тұтыну қатынасына ұқсас (бірақ бұл жай ұқсастықтан артық): “Олардың әрқайсысы тек қана екіншісіндей болып, оны қайталап қана қоймай, сондай-ақ олардың әрқайсысы екіншісін жасайды”[65]. Сондай-ақ тұтыну өндіріс актісін аяқтайды, оның дербес – заттық нысанын жою арқылы өз өніміне аяқталу нысанын, пәндік мағынаны да береді, сөйтіп денотация жиынтығында тек “ықтимал коннотациялардың соңғысы” ғана болып шығады (Р. Барт).

Денотаттан айырмашылығы сол, коннотативтік білдірілетін ешқандай окказиональдық мәнмәтінді немесе дискурсивтік синтагманы керек етпейді – бұл театрлық тұрыс кейпін білдіретін мән немесе көрініске қойылған мән[66]. - Маркс тағы да жүгінейік: “Егер өндірістің затты сыртқы түрімен тұтынуға жеткізетіндігі түсінікті болса, ал тұтынушылық өндіріс затын ішкі бейне ретінде, қажеттілігі ретінде, қолдану ретінде және мақсат ретінде өте жақсы десе ол да түсінікті”[67].

Коннотация мен денотация арақатынасы әлеуметтік- тарихи болмыстың қазіргі заманғы үлгісіне қойылатын экономикалық және әлеуметтік-философиялық санаттардың арақатынасы сияқты қатынаспен анықталады, “оның үстіне бұл қатынас табиғи болып табылатын немесе тарихи даму жүйелілігіне сай келетінге тура қарама-қарсы қатынас”[68]. К.Маркс атап көрсеткеніндей, нақты бөлу нысаны оның шарттық өндіріс факторлары тіркелетін неғұрлым дәл мағына болып табылады. Жеке адамға қатысты бөлу қоғамдық заң ретінде көрінеді. Сондықтан классиктер (Рикардо) бөлуді саяси экономияның жалғыз және нағыз пәні ретінде қарады. Сонымен қатар көрсететін құрылым әлеуметтік онтология-ның, яғни әлеуметтік құрылымдар мен институттардың дәл көрінісі ретінде қаралады, сондықтан семиозис постклас-сикалық әлеуметтік пайымның әлеуметтік онтологиясын талдау мен ұғынудың шынайы пәніне айналды (Фуко, Бодрийяр).

Коннотативтік білдірілетінді белгілеу үшін ерекше метатіл керек. Сөйлеуді идеологияландыру сөздер прагмемалар деп аталатын – белгілігі бір құбылысқа көрсететін және бір уақытта оның оң немесе теріс бағасын білдіретін сөздердің түрін қолдануы кезінде лексика деңгейінде жүреді. Өзінің лексикалық мағынасына қарай пәндік және тек өзінің қолданылу мәнмәтінінде ғана бағалау мәніне ие сөздер бар; тек мәнмәтінінде ғана бағалау объектіне ие аса бағалаушы сөздер де бар, өздерінің лексикалық мағынасында - қос компонентті бірлескен пәндік – бағалау сөздері бар. Олардағы пәндік және бағалау мағынасы қосылып кеткен және мәнмәтініне тәуелді емес.

Прагмемалар өзінің лексикалық мағынасында құндылық мәнмәтінін қамтиды, соған байланысты аяқталған пайымдар (бірақ оралған субъектілік-предикативтік нысанында), дербес коммуникативтік бірліктер сияқты қолданыла алады, олар-дың мағынасы өз экспликациясы үшін ұсыныс нысанын керек етпейді. Бұл процесс ерекше үлгідегі логикаға сәйкес жүреді, – оны идеологика деп атаймыз.

Прагмемалар арасындағы оппозитивтік қатынастардың 3 үлгісі бар:

1. Толықтай антонимия пән ретінде, сондай-ақ бағалау мәні ретінде қарама-қайшы түсетін қатынас.

2. Бағалау антонимиясы кезіндегі пәндік синонимия, – конверсивтілік қатынас.

3. Пәндік антонимия, бағалау синонимиясы – корреля-тивтілік қатынас – коррелятивтілік қатынас.

Прагмемалар арасындағы қатынастардың типтері ретінде контрарлық, конверсия, корреляция бүтіндей төрт элементтік құрылымды (тетраданы) құрайды. Белгілі бір ережелер жи-нағы арқылы өтіп, әлдебір ұғым (А) төрт тәсіл арқылы берілуі, немесе денотативтік қос мүшелену: +А, -А коннота-тивтік дистрибуциямен кірігеді: +(+А), +(-А), -(+А), -(-А) деудің негізінде 4 прагмема жүйесіне айналуы мүмкін. Осы өзгерістерде түрлі логикалық жүйелердің принциптеріне сәйкес орындалатын логикалық операциялар заңдастырылады және кіріктіреледі, бұл тетрадаға жалған логикалық қол жет-пеушілікті қамтамасыз етеді:

* нысандық қисынның қайшылық заңына контрарлық бай-ланыс, немесе прагмемалардың қарама-қарсы қою сай келеді;

* диалектикалық қисынның қарама-қарсылық бірлігі заңына – коррелятивтік байланыс, немесе прагмемаларды өзара біріктіру сай келеді;

* қисындық анықтамалардың санап шығару жүйесінің тәуелділігін бекітетін релятивистік қисынның принциптеріне прагмемалардың орындарын алмастыратын конверсивтік байланысы сай келеді.

Идеологика аясында, әр түрлі қисындардың ішінде орын-далатын барлық логикалық операциялар заңды болады, себебі олар тетрадағы элементтер қатынастарының үш үлгісін құ-райды, олардың айналмалы және алмасу пәндік-бағалау түріндегі қайта кодталуын қамтамасыз етеді.

Логикалық-семантикалық сұлбалардың немесе әлеуметтік пайымның онтологиялық модальдігі матрицаларының дедукциясы негізі ретінде біз бірлік және көпшілік ара қаты-насын белгілеудің әртүрлі тәсілдерін типологиялық жағынан талдауды қарастырамыз. Классикалық философиядағы бірлік және көпшіліктің онтологиялық үйлесімінің логикалық-семантикалық құрылымы бүтіндей бірлік ойымен айтылған. С. Л. Франк бүтіндей бірлікті “бірліктің және әр алуан-дықтың бірлігі – өзінің барлық бөліктері мен нүктелерін қамтып қана қоймай, сондай-ақ оларды ішіне тартатын, олармен бірге өзінің әр бөлігі мен нүктесінде болатын бір-лік”[69] деп анықтаған.

Оңды бүтіндей бірліктің сындарлы-ұйымдық принцип-терін С. Соловьев бөліктердің бір-біріне және бәріне қаты-насының үш өлшемімен айқындаған: 1) құрылымдық эле-менттер өзара бір-бірімен астасады, өзара үйлеседі; 2) олар бүтінді жоққа шығармайды, бірыңғай негізде жеке өзінің жекеше болмысын бекітеді; 2) бірыңғай негізі бөліктерін жұтпайды, оларға өзін аша отырып, өзінен толық кеңістік береді. Жақсылықтың, Шындықтың, Сұлулықтың құры-лымдық схемалары осындай. Тиісінше онтологиясыздандыру өзара ынтымақтастық пен бөліктер мен бүтіннің теңдігін үш түрлі бұзуға апарып соғу мүмкін: 1) жекеше элемент бөтен болмысты алып тастауға немесе тұқыртуға тырысып өз ерекшелігін үстем етеді; 2) жеке элементтер жекелей немесе бүтіндей бүтінің орнын басқысы келеді, оның дербес бірлігін, ал өзара жалпы аралық байланысын да теріске шығарады; 3) бірлік үшін жекеше болмыстың бостандығы қысылады және қысқарады. Өнегелік жүйеде “Мұның бәрін өз өзін ерекше көрсетуді - (эгоизм), және анархиялық партикуляризм және деспоттық арқылы біріктіруді біз жамандық”[70], тео-риялық салада жалғандық, эстетикалық салада оңбағандық деп тануымыз керек.

Идеологиялық тетрада Соловьев бүтіндей бірлікті құры-лымдау мен деструкциясының белгіленген сұлбаларын бірік-тірген. Әлеуметтік – саяси риторикада төмендегідей праг-мемаларының терімдері бірлік пен көпшіліктің санаттардың субституттары ретінде қызмет ете алады:

+ бірыңғай	- бірыңғай,	+ көптеген	- көптеген
бірлік	тоталитаризм	жарысушылық	партикуляризм
топтасу	космополитизм	бостандық	субъективизм
ынтымақтастық	келісімпаздық	таңдау	индивидуализм
теңдік	конформизм	тәуелсіздік	сепаратизм
туыстық	теңгермешілік	плюрализм	конфронтация
ұжымдастық	қасиетінен айыру	автономия	дезинтеграция
полифония	монологизм	ашықтық	өзімшілдік
соборлы	бірыңғайлау	шыдамдылық	эгоизм

Тетрадаға осы прагмемаларды кіріктіру 1-суретте бей-неленген кестеге сәйкес жүргізіледі.

Бүтін приматты + А, бірлік приматты – А нышанымен белгілейміз. Идеологика ережелері бойынша әлеуметтік бүтінді құрылымдастырудың қарама-қарсы бағытталған ағымдарын – прагматикалық қолдану төмендегідей үлгінің төрт элементтік құрылымымен бейнеленеді[71];

Метафизикада жалпы бірлігінің метафизикасында бірлік пен көпшіліктің арақатынасын құрылымын белгілеу тәсіл-дерімен салыстырғанда идеологика іргелі - метафизикалық санаттардың проблемасын метафизика мен трансценден-тализмнен гөрі мүлдем басқа деңгейде шешеді. Идеологика қазіргі заманғы, тарихтан тыс континуумға емес, тарихи күштердің ішінде алмасатын кескін үйлесімінің, олардың үдеулі жалпыландырудың шапшаң әрекетіне - есептелген. М. Н. Эпштейн идеологиялық таластарда тетраны қолда-нудың стратегиясы мен әдістемесін толық суреттейді: “Тетра-да жүріс-тұрыстың даулы жағдайларыңда тиімді стратегияны тұжырымдайды, дауласушы тараптардың күшімен оларды әлсірету және олардың қайшылықтарымен “ойнай” отырып, өзін нығайу үшін ауызша бағалауды қалай қолдануға бола-тынын көрсетеді[72]. Күллі тетрадаға ие тіл прагматикасының барлық реңктерін іске асыратын, тек тетраданың бөлек бағалау элементтерінің ғана жолын суған субъект өзінің қарсыластарынан асып түседі.

Бірақ идеологиканың өзінің құрылымы әлеуметтік ұста-нымдар мен әрекеттердің интеграциясы мен алшақтануының сұлбалары сияқты әлеуметтік процестерді басқарудың, әлеу-меттік нақтылықты құрастырудың механизмі ретінде оның саяси-идеологиялық қолдануымен шарттаспайды, тек қана жандандырылады. Ұғымдардың және олардың құнды кон-нотацияларын қайтадан анықтау жолында емес, нақты – тарихи жағдайда олардың рөлін белгілеу арқылы рұқсат етілуі мүмкін болатын бірдей мәнді құндылықтарға қатысты пайым қисыны ретінде идеологиканың маңыздылығы алдың-ғы дәрежеде болады. М. Вебер былай деп жазады: “кейбір жағдайда қайшы пікірлердің жақтастарының делдалдығы, сондай-ақ олардың біреуінің екінші бір жағына шығуы прак-тикалық саясаткердің субъективтік борышы бола алатыны өзінен өзі түсінікті. Алайда ғылыми “объективтілік” арқылы мұнымен ештеңе жалпыланбайды. “Орта сызық ең шеткі оң немесе сол партиялардың мұраттарынан” гөрі[73]” ғылыми шындыққа тіпті жуықтамайды. Гегелабсолюті емес, ішінен жұмыс істейтіндер тап осы - мүмкіншіліктердің осы тарихи алаңында қолданылатын барлық негізгі тарихи күштерді жал-пылауға, олардың бір жақтылығынан асып түсуге қабілетті тарихи субъект ішінде қарсыласатын принциптер саналылық және шындық қатынас мәнмәтінге айналады.

Әдіс сияқты идеологикаға ие әлеуметтік философия аб-солютті ауқымдарды қамтымайды, бірақ кейбір нормативтік – құндылық жүйелерін акценттеуге, екіншілерін кейінге жыл-жытуға апарып соққан әлеуметтік болмыстың ерекше (бір уақытта әлеуметтік – типтік) кескін үйлесімдерін ашуы тиіс.

Идеологика әлеуметтік философияның іргелі нанымы: жалпы заңдар көзқарасы бойынша әлеуметтік – тарихи шы-найылықты талдау және оларды ұғымдардың көмегімен ретке келтіру – оның өзіндік, бірегей мағыналық констелля-цияларында нақты жағдайды талдаудан гөрі мүлде бөлек ой процедурасы екендігіне сену арқылы алынады. Әлеуметтік онтологияның ерекшелігі сол, оның жеке адамдар мен топ-тардың өзара әрекеттесу жағдайларының белгілі бір ере-желерімен сипатталатын мәні бар. Бұл ережелер ашыла алады, ал жағдайлар типологиялық жағынан оларды айналма және алмасқан қайта кодтаудың, семантикалық трансформациялар және өтпелер прагмемалардың арақатынастарының реттелген құрылымның қисыны бойынша қозғалысы арқылы тұрақ-тылуы мүмкін. Н. Гартман былайша пайымдайды: динами-калық түзілістерде, соның ішінде адам қоғамының онтоло-гиялық реттерінде субстанциалдықтан гөрі: тіпті ішкі тепе-теңдік, жөнге салу, өз бетінше қалпына келтіру немесе айнал-дыру арқылы сақтаудан гөрі “сақтаудың басқа тәсілі қолданы-лады. Субсистенциядан айырмашылығы сол, оны консис-тенция деп атауға болады. Оның нәтижесі түзілістерге өзге-ретін күй-жағдайларды сақтаушылары болу қасиетін (акци-денцияларын) беру үшін” мәңгі болмаса да, жеткілікті түр-дегі ұзақтылық болып табылады[74]. Консистенция немесе кон-тингенттілік принципі әлеуметтік-тарихи құрылымдар мен процестердің субстанциялық емес абсолюті ретінде қатынастың - (“түзілімнің”) мұраттарында білдірілгенді онтологиялан-дырып, сол арқылы әлеуметтік онтологияны ең интегралдық ішкі білімі бар жүйелердің ерекше тобын немесе рефлексивтік өзіне жатқызылған бүтіндіктерді суреттеудің метатіліне ай-налдырады. Яғни рефлективтік үлгілеудің актілерімен - онтологиялық құрылымдар өзгеріске түсетін бүтіндіктер.

Жеке адамдық-әлеуметтік бүтіндік тегіс қамтитын телео-логиялық синтез немесе сызықтық құндылық болашағы түрінде емес, жылжымалы синтез – өзінің тірек элементтерін ауыстыру өзінің анықтаушы негізін қайта анықтау арқылы көз алдыныңызға келеді. Маркс мәтіндеріне сүйеніп, Г.С.

Батищевтың тұжырымының әлеуметтік байланыстардың кезеңделмейтін типологиясының тұжырымдамасын дамытуы осындай қатынасты іске асырудың мысалы болып табылады[75]. Бұл тұжырымдаманы біз, өз кезегінде, әлеуметтік онтология проблемаларын әзірлеуде идеологиканың қолданылу мүм-кіншіліктер мен шекараларды көрсету мысалы ретінде ұсы-нуға тырысамыз.

Әлеуметтік философияда әлеуметтік байланыстың атом-дық және органикалық модальділіктерін қарама-қарсы қою өлшемі бойынша әлеуметтік жүйелердің ажырататын тұжы-рымдамалар: Ф. Теннистің Gemeinshaft (қоғамы) және Gesel-shaft (қауымдастығы), К. Поппердің дәстүрлі және ашық қоғамы, Ф. Хайектің кіші топтарының өзара әрекеттесуінің кеңейтілген тәртібінің макроэтикасы және ынтымақтасты-ғының микроэтикасы және т. б. келтірілген. Қоғамның осы типтерінің әрқайсысына мәдениеттің ерекше үлгісі сай келеді.

Г. С. Батищев К.Маркстің әлеуметтік философиясында - әлеуметтік байланыстардың әлеуметтік – органикалық және атомдық үлгілері, өз кезегінде екі қосымша: жабық, тұйық және ашық, ашылған типте қаралатынын, ал құнды әлеу-меттік жүйелердің төрт модальділігінің құрылымдық-онто-логиялық ерекшеліктері құндылық векторлардың айнала-сында құрылатынын көрсетеді. Бұл көрнекті түрде көрсе-тетін және теориялық жағынан - қоғам мен мәдениеттің либералдық және консервативтік тұжырымдамаларының бір жақтылығын жеңетін ретте типология пайда болады.

Әлеуметтік -органикалық байланыстар – жеке адамдарға бүтінге жатпайтын еркін емес байланыстары (+А).

Байланыстардың осы үлгісінің тұйық модальділігі -(+А) өзінен субстанциялық бүтіннің қозғалысы үшін жауап-тылықты алып тастайтын және субъектілік атрибуттерді жоғалтатын бөліктердің акциденциялары немесе құрам-дастары сияқты жеке адамдардың гетерономиясымен сипат-талады. Оны Г.С. Батищев “бірлік” бағанасында өлі дәстүр-лілік, онтологиялық масылдық, таптауырындық, трафарет-тілік және т. б. прагмемаларымен суреттейді. Жеке адам-дардың тұйық органикалық байланыстардың жүйелеріндегі гетерономиясының екі сырттай қарама-қарсы, бірақ мәні жөнінен ұқсас нысандары: а) көнгіштігі, ұстамдылығы және б) нысандық – орындаушылық әбігерлігі ерекшеленеді.

Бірақ әлеуметтік-органикалық байланыстар жеке адамның субъекттілігіне орын қалдырмайды деп есептеуге болмайды. Дербестілік, саналы – сыни бағалау мұнда сақталады, бірақ негізінен ең жоғарғы мәндердің және құндылықтардың дара саласының, әмбебап принциптер мен нормалардың үстінен еркінсіздіктің кеңірек өрісіне енгізіледі. Осылайша әлеу-меттік – органикалық жайылған байланыстар +(+А) – жеке адамдардың, субъекті жекелік ұйымның қызметке дейінгі пәнсізделетін деңгейінде енгізілетін болмыстың берік дең-гейлерінің абсолюттік онтологиялық мазмұнға қарай ашылған тиесілігінің байланыстары.

Атомдық байланыстар бүтінді (-А) әрқайсысы өз ішінде бүтін онтологиялық жағынан өзіндік иелену бүтіні болуға ұмтылатын бөліктерге ұсақтайды.

Атомдық байланыстардың ашық үлгісінде + (–А) өзім-шілдік пен центризм (прагмеманың “-көпшілік” бағанасы) жеке адам субъектілік дүниенің тек қана ішіне айналдырған. Өзекті жеке адамдар арасындағы қатынастан кету, шекаралық жағдайларда, шығармашылықта, сопылықта және т. б . талап ететін ең жоғарғы құндылықтар мен және мәндерге қатысты өзін өзі анықтаудың нысандарында өзінің субъектілік дүниесінің “Қасиетті жалғыздығына” (Рильке) тұйықталу басқалардың тіршілік кодекстеріне құрметтілік және шы-дамдылықпен ауыстырылады, субъектілік полицентризмді (“+ көпшілік”) болжайды.

Тұйық әлеуметтік – органикалық байланыстар сияқты, тұйық атомдық байланыстар да (-А) екі нысанда: а) тұтыну-гедонистикалық және б) құндылық-тақуалық нысанда байқалады. Егер жеке адамның өз өзін тұйықтауы ақырғы құбылыстардың өрісінде болса, онда оның дүниеге талаптары тұтыну ретінде көрінеді. Ал жеке адам тек ең жоғарғы құн-дылықтар өрісінде ғана оларды иелену арқылы өзін танытуды артық көрсе, онда ол шындығында сол ұстанымды - қарама-қарсы тұрған тәсілмен сырттай жүзеге асырады: кәдеге жарату тұтынымдары кедеге жарату құндылықтарының үстінен қарау үшін басылады, бірақ ақырында іс жүзінде соңғысына[76], тұтынуға ұқсас нысаны беріледі.

Г.С. Батищев атомдық әлеуметтілікті әлеуметтік реттеу тұтқасының теріс қатыгез диалектикасы мынадай, әр атом-ның менменшілдік өзіндік центризмін сағат сайын жоя отырып, бүтін ретінде иеліктен алынған жүйенің даусыз өзіндік центризмі пайымдалады деп атап көрсетеді. Осы тұтқа жеке адамның өз тағдырының қожайыны ретінде талаптануын қолданатын жүйенің жеке адамнан

үстемдігіне жол ашады[77]. Сайып келгенде, қоғамның әлеуметтік-орга-никалық және атомдық үлгілері коррелятивтік түрде әлеу-меттік байланыстың ашық [+(+A):+(— A)] және жабық [-(+ A):-(-A)] үлгілерімен біріктіріледі. Осыған байланысты - постмодерн дәуірінде әлеуметтік онтологияны трансформа-циялау үрдістері туралы сұрақты қарауға болады. Ж. Бод-рийярға сәйкес қоғам бытыраңқылығы соншама, тіпті оларды қолмен реттеудің өзі мүмкін болмайтын атомдардан құрылатын массалық күй-жағдайға өтеді. М. Маффесолиге сәйкес постмодерн дәуірі механикалық ынтымақтастық қоғамынан (Geselshaft) – әлеуметтілікті өздігінен біріктіруге негізделген тілдесудің микросоциумдарының органикалық ынтымақ-тастық қауымдастығына (Gemeinshaft) көшуімен сипат-талады. Г.С. Батищевтың әзірлеген типологиясының прин-циптерінің тұрғысында осы екі қарама-қарсы тұрған үлгілер олардың жабық үлгідегі әлеуметтік байланыстардың логи-касына және аксиологиялық релятивизм семантикасына конструкцияланатынын біріктіреді.

Г. С. Батищевтың талдауы жеке адамның және әлеуметтік-органикалық және әлеуметтік-атомдық байланыстардың түрлі, сонымен қатар комплементарлық үлгілеріндегі әлеу-меттік-мәдени болмысын онтологиясыздандыру тәсілдерінің жүйелік әр алуандылығын ашады. Талданылған үлгілердің әрқайсысы мен бәрі арқылы әлеуметтіліктің рухани – онто-логиялық негіздері болжанады, бірақ осы байланыстардың және әлеуметтік болмыстың тиісті құрылымдарының ішінде олар пайда болмайды және пайда бола алмайды. Осы типо-логияның парадигматикалық аяларында социумға әлеу-меттіктің керең қабырғасындағы саңылаулар және тесіктер арқылы адамға ашатын тек рухани бастаманы жандандыруға жол береді (әлеуметтік байланыстың жайылған үлгілері) немесе қарсылық етеді (тұйық үлгілері). Г. С. Батищевтің әлеуметтік өзара әрекеттесу құрылымдарының типоло-гиясына жүргізген талдауынан азат жеке адамның онтоло-гиялық жағынан принципіне сай келетін әлеуметтік-мәдени- байланыстардың жүйеден тыс үлгісі туралы қорытынды жасауға болады.

Әлбетте, идеологикада әмбебап грамматиканы жалпы болмыстың және ішінара әлеуметтік болмыстың кодтануын болдыртпайтын тәсіл сияқты емес, бірақ әлеуметтік бол-мыстың баламалық – проблемалық сипатына теңгерілетін және парасатпен қожалық етуші - әлеуметтік онтологияның жіктеу жүйелерін нормалаудың жеткілікті түрде елеулі әлеуетіне ие метатіл деп қараған жөн. Ю. М. Лотман былай деп атап көрсетеді: “Пішіндер мен траекториялардың топо-логиялық қасиеттерін суреттеу аппараты – мәдениет типо-логиясын зерттеу кезінде метатіл ретінде қолданылуы мүм-кін”[78]. Идеологияның трансформациялық матрицасының ерекшеліктерінің мәдениеті негізінде типологиялық жағынан сипатталатын дәстүрлі онтологиялық жүйелерді талдауға жеткілікті – дәстүрден тыс қарауға негіздемесі бола алады деп болжалдай аламыз.

А. А. Хамидовқа сәйкес, “білік уақытының” басынан бері әлем туралы ілімнің Ежелгі Қытайда, Ежелгі Үндістанда және Грекияда үш философиялық “асқан парадигмасы” қалыптасқан, оның негізінде Болмысты және оның Бол-мыссыздыққа арақатынасын түсіну туралы мәселені шешудің үш үлгісі жатыр. Логостың батыс философиясы алғашында Болмыстың онтологиялық өзіне жеткілікті болуынан туын-дайды, ал Болмыссыздық ешқандай оңды - атрибуттарға ие емес. Брахман-Атман философиясы үшін Болмыссыздық әлемі тек қана алғашқы емес, сонымен қатар абсолютті оңды құндылыққа ие, ал Болмыс әлемі абсолютті теріс құндылыққа ие: “...Брахман философиясында және Логос философия-сында жалпы алғанда, құндылық белгілер (“плюс” және “минус”) Болмыссыздық пен Болмыс арасында *қарама-қарсы* таратылған” деп айтуға болады[79]. Дао философиясы үшін Болмыс Болмыссыздыққа қарағанда көпе-көрнеу оң құн-дылыққа ие. Сайып келгенде, Болмыс пен Болмыссыздыққа құндылық қатысына қарай – Логос философиясы және Атман философиясы – қарама-қарсы ұстанымдарға ие, ал Дао философиясы – орта ұстанымда. Жалпы алғанда, автор ориен бөлінген философиялық парадигмалары - дүниеде, соның ішінде үйлестірілетін жолмен әлеуметтік дүниеде адамды өзінің болмысында бағдарлайды деген қорытынды шығарады. Себебі әлем өзінің терең маңызына қатысты бір әлем болса, онда осы үш жоғары парадигманың әрқайсысы “толық емес, бір жақты келеді, жарым-жартылай және ақыр соңында осы-ған байланысты – өзгермелі”. Осыған орай онтологияның сан алуандылығы көбейе алатындай бірыңғай (“қатаң емес”) негізді – тұтас онтологияны жасау міндеті қойылады.

Идеологиялық тетраданың көмегімен онтологиялық басым парадигмаларды және оппозитивтік қатынастарды олардын арасында бөлуді бейнелеуді байқап көреміз.

А. А. Хамидов ұсынған схемада философиялық-онто-логиялық принциптердің қисынды-семантикалық арақа-тынасы екі модальділіктен көрінеді (2-сурет):

1. Алғашында Болмыстың мейлі тіпті өз құрамына – ешбір затты қамтымаса да онтологиялық өзіне өзі жеткілік-тілігінен туындайтын батыс философиясының және Бол-мыссыздық өрісінің мәнділік және бастапқы біріншілігін пайымдайтын шығыс философиясының *дихотомиясы*. Осы-ған қатысты болжаулық интегральды философиясының Абсолюті кем дегенде Болмыс пен Болмыссыздықтың қос бірлігі болып табылады.

2. Логос философиясының, Атман философиясы және Дао философиясының *трихотомиясы*. Өзінің көрінген бар болуында Абсолют, кем дегенде үш бірлік Дао, Логос және Атман"[80] болып табылады.

Схемада А. А. Хамидов белгілеген үш онтологиялық "ба-сым парадигмалар" бейнеленген. Бірақ, Джон Ди айтқандай: "Иероглификалық себептерден Үштілікті элементтердің барлық ықтимал қосылыстары және метатезалары "толығы-мен" жер, аспан және аспан үсті әлемінің онтологиясын анықтайтын Төрттілік деп түсіндіруге де болады"[81]. Идео-логиялық тетрада, онтологиялық бүтіндіктің құрылымын бинарлық оппозициялармен немесе трихотомиялармен емес, төрттілікпен байланыстыратын герметикалық дәстүрді қал-пына келтіреді.

К. Г. Юнгке сәйкес үштілік – тәртіптің жасанды схемасы, ал Төрттілік (Quaternitat), іс жүзінде жаппай барлық жерде кездесетін архетип. Ол кез келген бүтіндей пайымдаудың логикалық алғышарты"[82]. Төрттілік тұтастықтың белгілі космологиялық схемаларынан дүниетаным ұстанымдарын мүшелеудің ең ертедегі негіздік схемасы сияқты әлемдік мағынаға ие. Бірақ тетраметрия әдетте үштағанмен жасы-рылады, "Дәл христиан Троицасы сияқты құдай пьесасынан төртінші қатысушы кейіпкерді алып тастау арқылы аман сақтала алады"[83]. Психологиялық көзқарас бойынша жиын-тық, ол quaternio архетип түрін қабылдағанда саналы және дифференцияланған жиынтыққа айналады. Топологиялық жағынан тетрадаға ұқсас пішін – төрт бөлікті мандала клас-сикалық жасанды, өздігінен санасыз түрде жасалатын нышан болып көрінеді. Мандала нышанындағы объектіні үлгілеу жоғары сакральды құндылықтарға жататын дүниенің космо-логиялық бастауы – бірінші элементі болып табылады. Олар-дың бірлігінде бұлар төрт махарадж немесе төрт дхьяна- будда ретінде белгіленеді. Мандала принципі макро және шағын кеңістікке қатысты әмбебап түрге тең. Мандала принципі – әлемнің, сондай-ақ, – салт пен медитациядағы сананың интегральды тұтастығына жетудің үлгі-схемасы. Бұдан басқа, "қоғам" сөзі мандала сөзінің бір мағынасы және әлеуметтік құрылым да мандала принципімен түсін-дірілді. Порфирийге сәйкес Х шеңбері ішінде – дүниежүзілік жанның Мысыр – белгісі – "қаланы" белгілейтін пішін-иероглиф. Платон "Критийінде" Атлантида астанасының да мандала құрылымы бар.

Мифологиялық жағынан онтологиялық құрылғылардың сандық нышаны ежелден тепе-тең және басқаның бірлігін бүтіннің үштілігі мен төрттілігінің өзара қатыстылығының жұмбақ құрылымымен байланыстырады. Юнг: "Ылғи, тіпті Үштікке сөзсіз сенген уақыттарда да нақты адамды байланыс-тыратын, аспандағы Үштікпен күллі әлемнің нақтылық ауыртпалығын көтеретін көпір сияқты жоғалған төртіншіні іздеу жалғастырылды"[84] деп атап көрсетеді. Бірлік толық жайылған принципті бірлікке апару үшін нақты онтология-лық бастамалардың бірдей өлшеміндегі құндылық-мағы-налық қарама-қарсылықтарды ашылуы тиіс. Платонның онтологиялық үйлесімі құрылымында субстанциялардың төрттігі және элементерді қосудың үш түрлі процедурасы қамтылған[85]. Орта ғасырларда сонымен қатар біз quator ele-menta және tria regimena кездестіреміз. - Үштіктің канондық кейіптемесін Төрттіктің күпірлік схемасымен ауыстыру осындай ұсынымдардың логикалық салдарына айналған.

Діни-мифологиялық және ой пайымы – логикалық құры-лымдарда триада және тетрада дилеммасы нысандардың ала алуандылығы арқылы көрінеді[86]. Юнг: "Үш қадамнан төрт қадам жасағанға дейін ойлауға – бөтен және күтпеген нәр-сеге, ауырлау, сіресіп қалған және шек қойылған, және ешқандай серттермен азайта алу, қуу мүмкін болмайтын "me on" немесе "privatio boni" сияқты бір нәрсеге жолыға-сыз" деп ескерткен[87]. Біздің жағдайда үштен төртке дейінгі А. А. Хамидов онтологиялық ілімдерді жіктеуде ұсынбаған тетраданың сындарлы ерекшеліктеріне байланысты – қалған бос коррелятивтік оппозиция [—(+ А):- (— А)] толтырылуы тиіс қадамды білдіреді. Бұл оппозиция қуыс кеуделікті мойындау немесе болмыс пен және жалпы сезімнен тыс мәнді – мұраттар және нормаларды, құндылықтар және мақсаттарды мойындамаудың метафизикасы үшін бөтен ретінде "ниги-лизм" прагмемасымен білдіріледі. Сонымен қатар Ницше мәнінде нигилизм "негізгі метафизика позициялары және олардың өзара қатынасының" заңдылығын бірге қарасты-рады. Негізгі метафизика позициялары, өз кезегінде, дүние-жүзілік тарих, әсіресе Батыс тарихы ретінде бізге белгілі негіз бен саланың мәні болып табылады"[88].

Хайдеггердің түсіндіргеніндей: құндылықты асыра бағалау бұрынғыларының – орнына жаңа құндылықтарды қоюды ғана білдірмейді, сонымен қатар ең алдымен асқан сезім құндылықтарына деген қажеттіліктің өзі түбірлерінен айы-рылады. Сайып келгенде, күллі асқан сезімнің - биліксіздігін мойындау ретінде құндылықты асыра бағалау арқылы нағыз бүтіндей негіздің жаңа анықтамасы талап етіледі. Әлемнің қалыптасуы жалғыз нақты дүниеге айналады, ол қайдағы бір арғы жақтың әрлі-берлі өтетін ауласы емес, бірақ ол кез келген мақсат және құндылықтан айрылған. Осы арадан нигилизм – мағынасыздандырылған ақиқаттың жоқтылығы туралы сезім, құндылық және мән әлеміне өзіміз салған мақсат, бірлік, шындық санаттарында бар болу жиынтығын түсіндіре алмау сезімі. Сонымен қатар нигилизм өзіне қа-тысты ерікті түрде көзқарасын жақтап және ұстанымды ұста-нуға болатындай біз ықпал ету кеңістігінде өткенді кеткендей тұратын өзіміздің дәуіріміздің тарихы деуге болады.

Онтологиялық жоғарғы құндылықтармен бірге тетрада құрылымындағы ерекше орын, ұстаным, оған жаңа құнды-лықтарды да сыйғызуға болады. Сондықтан құндылықтарды түсіну және олардың мәнінің өзі басқа болуы тиіс. “Өйткені, жаңа құндылықтар құндылық болу тиісті нәрсе арғы жақ-тылық құлағаннан кейін арғы жақтылық болмайды”[89]. Арғы жақтылықтың (трансценденттіліктің) құлауымен бірге бергі жақтылық (имманенттілік) те құлайды. Олардың орнына бір жақтылық келеді – мысалы, Мебиус бауын корреляцияға тетраданы тоқтатудың топологиялық үлгі [—(+ А):-(- А)] сияқты қарауға болады.

Сонымен бірге Хайдеггер Ницшенің “кенеттен” жоғарғы құндылықты санаттар деп атайтынына назар аударады. Бұл метафизика саласында өзін “антиметафизикпін” деп есептеген Ницше оның метафизика тарихында болсын соның шегінде айтылған шеңберде қозғалатындығын дәлелдейді. Шынды-ғында, құндылықтарды санаттармен сияқты коррелятивтік оппозицияның [-(+ А):- (-А)] схемасы бойынша - болмыстың тектерімен біріктіру философиялық рефлексияның онтоло-гиялықтан тыс (онтологияға дейінгі немесе кейінгі) деңгейіне сай келеді. Синтездің онтологияға дейінгі үлгісі құндылық жағынан бейтарап және имманенттік және трансценденттік айырмашылықпен байланыссыз болмыс туралы ілімнің натур-философиялық принципі сияқты Архэ ұғымымен белгілеуге болады. Синтездің пост – немесе метаонтологиялық үлгісін болмыс пен болмыссыздықтан жоғары, Асқан нағыздылық метаонтологиясына трансценденциясының алдында қуыс кеуделікті мақұлдайтын қисынды конструкция ретінде стоик-термен енгізілген Лектона ұғымымен түсіндіруге болады. Сайып келгенде, “қыңыр төртіншінің” рөлі онтология мо-дальділігін бүтінге дейін толтырылудан, сондай-ақ оларды талдау метадеңгейіне көшіруден көрінеді. Осы схеманың әрекетін қысқаша талдаймыз.

Болмыстың алғашқы элементттер (arche) немесе күтпеген апаттары (“stoicheia”) туралы ілімнің онтологияға дейінгі үлгілерін құндылық бейтараптылығы, онтологиялық бас-тамалардың құндылық амбиваленттілігінің өлшемі бойынша қарауға болады. Мысалы, алғашқы элементтерді конно-тативтік – денотативтік модальділік қарастыратын Инь – Ян натурфилософиясынан айырмашылығы сол, қуыстылық, денотаттар сияқты атомдар және қуыстылықпен операция жасайтын философиялық атомизмге дербес құнды прин-ципті енгізбейді. Протагор сияқты Демокрит те болмыс бар, ал болмыссыздық тіпті жоқ деп айта алған. Протагордың “Ұлы комасын” жасаудың сындарлы принциптері сияқты атомдар және қуыстылық бірдей өлшемде болмысқа жатады. Ұлы Шуньята бос кеңістігі +(-А) және даосизмнің көр-сетілген болмыс әлемі +(+А) қуыстылық және атомдардан гөрі – концептуалшылдықтың семантикалық жағынан мүлде басқа үлгісі.

Ұлы бос кеңістік – философиялық шындық және экзис-тенциалдық мәндер онтологиялық - мызғымастық арқылы орындалатын әлемді құрудың күллі бірлігінің нышаны. Қытай суретшілерінің “жоқ мағынасының өткірленген сана-сын меңгергені соншалық, олардың суреттерінде бос кеңістік тұрақты нысандардан гөрі айқынырақ көрінеді”[90].

Сонымен қатар, Демокриттің денотативтік онтология-сының - қандай да бір “заңсыз туындаған - ой пайымының” (Платон) көмегімен атомдар мен қуыстылықтың ақылға қо-нымды нақтылығына енетін коннотативтік кодтауды қам-титыны да айқын. Қатыссыз онтологиялық нақтылықты бірге иеленетін (+ А) атомдар және қуыстылық сезімдік түрде қабылданатын, бірақ онтологиялық жағынан (-А) елес бола-тын, сондықтан онтологиялық құндылығы жойылған -(- А) нақтылықтың ақылға қонымды бастамалары болып табылады[91].

Логос онтологиясының негізгі өзгеру үлгілері Платонның метафизикасында келтірілген. Платонның мақсаты – болмыс маңызына арналған Логосты табу, яғни элеаттардың онто-логиялық

асқан парадигмасын философиялық негіздеу, “болмыс туралы бір-бірімен дауласуынан алыптардың күресіне араласу” (“Софист”) және онда төреші ретінде сөз сөйлеу. Бірақ Логос онтологиясын негіздеу барысында басқа түрге енеді, өзінің логикалық металогикалық полюстер арасында созылады. Бір жағынан, болмыстың төменгі шека-расы сияқты материя — нағыз түрдің “түсінуге қараңғы әрі қиын”, оған біз қандай да бір “заңсыз туындаған - ой пайы-мының” - көмегімен келеміз. Ол “қиялдайды”, оның бар болуы “тіпті мүмкін емес”, бірақ (“Тимей”) қажет. Ғарышқа орын беретін туылған жері, болмысты мекендеуші сияқты Chora мәңгі, берік, бірақ сонымен қатар миға қонбайды және қабыл алынбайды. Екінші жағынан, өзінің маңызына қатысты айқындалған болмыс сияқты Игілік болмыстың барлық деңгейлеріне өтіп, болмыстың барлық деңгейін байланыстырып, сондай-ақ болмыстың жоғарғы шекарасы болып қана қоймай, сонымен қатар болмыстан тыс бірлік ретінде трансценденттеледі. Асқан маңызды игілік – бар болудың шегінен тыс жерде, оның қасиеті мен күшінен асып түседі (“Мемлекет”). Игілік асқан маңызды сияқты тек дүлей апаттардың табиғи қажеттілігінен – натурфилософияның алғашқы элементтерінен қана емес, сонымен қатар метафизика маңызының рухани – санасынан да азат. Батыстың классикалық барлық онтологиясының негізіне айналған “Парменида” сегіз болжамында онтологиялық асқан парадиг-малардың өзара қатынастарының идеологиялық құрылымы келтірілген және де бұл құрылым метаонтологиялық деңгейде және онтологиялық пайымдардан азат тілмен жазылады. Абсолютті немесе пайымдаудың метадеңгейінде салынған “бірліктің болмысқа ешбір қатысы жоқ”[92]. Бірлік және өзгенің тек өзара қатынасының болмыс және болмыссыз-дықтың диалектикасындағы “иррелеванттық”, және жүйе ішіндегі өлшемдер ғана басшылыққа алынатын логикалық түрі ғана қалады. Сонымен қатар платондық “асқан маңыз-дылық – болмыста бостандық және жеке адам сияқты көрінетіннің негізі”. Дәл осылайша Аристотельдің алғашқы маңыздылығы “жеке адамның таза философиялық тұжырымдамасы”[93] болып табылады. Бұл стратегиясы – кейіннен апофатикалық онтотеологияда және Псевдо – Дионисий Ареопагиттің Құдайдың аттары туралы ілімінде тамаша деңгейде іске асырылады.

Логос онтологиясын - плацдарм ретінде [—(+ А):- (- А)] позициясы қолданылған Лектон және Хораның метатіліне аудару – тетрадада типологиялық жағынан айырылған барлық онтология модальділіктерін пайдалануға мүмкіндік берді. Көне дәуірде сыналған олар қазіргі заманғы философияда маргинальдық күпірлер дәрежесінен әбден байсалдылық дискурсиясына көшті.

Логоцентризм презумпциясынан, болмыстың берік және тұрақты логосынан бас тарту постметафизикалық ойлауды сипаттайды. “Теэтетеде” Платон алғашқы элементтердің логосы жоқ және оларға болмыс немесе болмыссыздықты қолдануға тіпті болмайды, себебі олар қарапайым, сондықтан оларға анықтамаға берілмейді деп жорамалдайтын “қайсыбір адамдардың көзқарастарын баяндайды”. Стоиктер “лектон” теориясын аксиологиялық жағынан (болмысқа да, болмыссыздыққа да, шындыққа, өтірікке де “иә”, “жоққа” да жат-пайтын), сонымен қатар нақтылықты оның нысандық құры-лымына айналдыратын бейтарап, жалған болмыс нақтылығы немесе өз мәніне тұйықталған сияқты дамытады. Скепти-калық “заманға”, болмыстың қарама-қарсылығынан тыс жатқан сыртқы дискурсивтік нақтылықты және Логостың әмбебаптылығынан азат етудің негізінде өмірі және мәні сай келетін экзистенцияны ашады.

Егер негізгі онтологиялық ілімнің өзара қатынасының кейбір ерекшеліктеріне жүгінсек, онда мынаған көңіл ауда-руға болады. Дао философиясы үшін онтологиялық үйлесім – бұл “қарама-қарсылықтың динамикалық тепе-теңдігі, Логос философиясы үшін – қарама-қарсылық “күресінің” дина-мизмі”[94], яғни осы ілім қарама-қарсылық қатынасын тиісінше корреляция және контрарлық ретінде түсіндіреді. Даоның сарқылмайтын шексіздігіне жауап беретін стратегиясы алдын ала пішілген, күні бұрын белгіленген ережелерден, нақты-лыққа, соның ішінде трансцеденттік, жүріс-тұрыс пен ойлаудың идеалдық-ахуал үстілік парадигмаларының кесімді әрі бір жақты анықтамаларын жобалаудан барынша алшақ-тауынан көрінеді. Белгілі бір позицияны алып, “маңызды-лық” және “шындық” ретінде дерексіздендіре отырып, біз осылайша өзіміздің ерекше “менімізді” анықтаймыз және ол үшін барлық басқа мүмкіншіліктерді жауып тастаймыз. Дао данагөйі өзін өзгенің бәріне шек қоятын және жоққа шығаратын ешқандай ақырғы айқындылықпен матап тастауға мүмкіндік бермейді. Әрекеттер бір-бірін жоққа шығармауы үшін орын алады, сондықтан ол күш-жігерсіз және шектеу-лерсіз жүзеге асырылады, барлық мүмкіндіктерге ашық болады. Қытай дәстүрінде бұл толықтық және үңірейген бос кеңістік, әркімнің көру шектерінің арғы жағындағы барлық нақтылықтың айқындалуы “ұлы сырттай қараудың” – ия гуанъ атауына ие

болды. Осындай ауқымдылықта көзқарастың бірі-бірін жоққа шығаратын нүктелер жоқ, көрінбейді - олардан өсетін бір жақты құмарлық “иә” және “жоқ” деген оппозициялар пайда болмайды және оның негізінде “жүз мектептің” өкілдері философиялық пікір-таластар жүргізіледі. Бірақ - заттардың тосын, имманенттік қисынына сай кең ауқымды көру деңгейінде кез келген тезис өзінің дәлелі мен жоққа шығаруының мүмкіндіктерінің шексіздігіне енгізіледі.

Қайшылықтарды контрарлық түрде Брахман-Атман философиясы үшін, бірақ сонымен қатар және контрарлық түрде ойлайтын Логос философиясы үшін де, сондықтан антагонизм модусында контрарлықты бекіте (кармалық тәуелділіктердің жүйесі болмыс әлеміне антагонизм қаты-насын қояды) отырып – онтологиялық үйлесім қарама-қарсылықтардың статикалық құтқаруынан көрінеді. Бірақ Брахман сонымен бірге Rita – берік тәртіп, шындық, дұрыс құрылыс, заңды ағым, веда әнұрандарында құдайлар еретін жол. Сайып келгенде, формулада Логосуға қалай rita – Брахман – Атман кейіптемесінде үнді онтологиялық асқан парадигмасының Логосқа және Даоға жақындығы көрінеді.

Батыс философиясының асқан онтологиялық парадиг-масында салыстырмалы болмыссыздық сияқты басқа өмір (өйткені, элеаттар болмысты түсінуге тыйым салды) бол-мыстың бар болуының тәсілі, құрылымдаудың басы болып келеді. Сонымен қатар болмыссыздық (басқа) жалғандықтың онтологиялық орыны. Паскальдің бос ғарыштық кеңістіктері шексіздігіне деген қорқынышы үшін Логостың онтологиялық басым парадигмасының архетиптік пішіні болып келеді: “Мағынасыз тіршілік етумен, яғни дүниені тұтас алғанда, ең басты үмітімізге, ең қатерлі қаупімізге келгенде көрмей қоюмен келісетін адамдар тіптен аз”[95]. Бірақ Аспанның антропоморфтық еместігі адамның өмір сүруіне мәнін енгізу мүмкіншілігінің кепілі болып табылатын бұл адамдардың қатарына, мысалы, барлық даосизм ізбасарлары жатады. Сонымен қатар болмыссыздықтың Логос онтологиясы үшін атрибутивтік және Дао және Брахман онтологиясы үшін емес мүмкін теріс бағасы, ешнәрсенің алдындағы қорқыныш зат айтыла алған және канондық схеманы инверсиялау - арқылы Алғашқы бастау мен Шындықтың Ештеңе онтоло-гиялық мәртебесін берудің сырттай ұқсас процедурасына байқалуы мүмкін. Осындай инверсияның аяларында Ештеңе де түбірлегенген осындай болмыстың өзін анықтау бос-тандығы туралы идея Достоевскийдің данышпандық кейіптемесі бойынша болмыссыздық қорқытатын кезде ғана әзір болады.

“Логос” тілінде диалектілер және дара стильдер бір-бірінен ерекшеленеді – ол – тотеология, трансцендентализм, фено-менология, марксизм, экзистенциализм, структурализм, пси-хоталдау – сонымен қатар және жаргондар. Оның үстіне осы ауытқуларда басқа онтологиялық әлемдердің құрылым-дары да жаңғыртылады. Жалпы бірліктің орыс филосо-фиясында - Ештеңе өте маңызды онтологиялық санат болып табылады. В.С. Соловьев Абсолютті анықтау үшін Ен – Соф терминін – каббалистердің “оңды Ештеңесін” қолда-нады. С. Л. Франк деп көрсетеді, ештеңеге трансценденция құдайдың болмыссыздығның нақтылығын жүзеге асыру. Бұл нағыз емес нақтылық болмыстың жалпы байланысынан, күллі бірліктен түсіп қалады және сонымен бір уақытта күллі бірліктің асқан маңыздылығының жүзеге асырудың нысанына айналады. С. Н. Булгаковқа сәйкес “оңды ештеңе және нағыз бірақ трансценденттік біз үшін ақиқатты құрас-тырады, оған қатысты типтік діни қатынас орнатылады”[96]. Сондықтан парықсыздықтың күллі бірлігі сияқты буддалық ештеңе тек қана теріс ұғым емес, сондай-ақ Құдай туралы жалпы анықтамасына да қосылады.

Бұрынғы протестанттық мистиктер Скот Эриугена, Анге-лус Силезиус, Псевдо – Дионисий Ареопагит бар делінетін “Ештеңе” атаулының бәрімен қол жеткізуге болмайтынды Құдай деп атайды. Мейстер Экхарт онтологиялық алғашқы бастауды бейнесі де, айырмасы да жоқ, жаратуға басқа ешкімнің қолы жетпейтін тұңғиық, тылсым құдырет деп тұжырымдайды.

Жалпы, онтологиялыққа дейінгі және метаонтологиялық деңгейде “барлық дәстүрлер бір-біріне таңғалатындай ұқсас тұратынын” (Ф. Жюльен) атап көрсеткен жөн. Мысалы, мистика мәдениетпен, дәуірмен, онтологиялық асқан пара-дигмалармен шырмалмаған. “Күллі бірліктің қуанышты күйде көзі ашылуы - өздеріне тән схемалар және нышандар-дың дүниетанымдық ерекшеліктерімен кез келген мәдениет аясынан шығады”[97], бірақ дәл осылайша айырмашылықтары теңгеріледі және онтологиялық позициялар тетрада[98] бойынша қозғалысына айырбасталады.

Василидтің гностицизмінде Алғашқы бастау “Алғы ма-ңызды Ештеңе” немесе “шынайы Нақтылы емес” болмыс-тың қарама-қарсылығынан биік тұрады. Жаратылыс туралы миф өзінің тосындығымен ерекшеленеді: нақтылы емес Құ-дай абсолютті ештеңеден (ouk on) нақтылы емес әлемді жасады. Ницше жариялаған Құдайдың өліміне дейінгі көп уақытқа, ол таурат мәтіні жақшасының сыртына шығарылған еді. Дүние сөзден жасалған, және де сөйлейтін болмаған (ежелгі

протестанттық мистиктердің мистикалық персона-лизмінде жасау туралы аңыздың трансцендентальдық инвер-сиясы орын алады: Құдайдың құдай болуына мүмкіншілік беретін Сөз мистикалық субъект рухында туады).

Логоста құдай – әкенің жоқ болуы оны Платон хора-сына әкелетін "заңсыз туған-пайымдаумен", logismo nolho бір қатарға қояды. Бұл пайымдау каузалдыққа, телеологияға да негізделмеген, бірақ Хораның өзінің қозғалуы мағына тудырудың өзіне жеткілікті процедурасы, даосизмде космо-гониялық процестің өздігінен ұйымдасудың антропоморф-тылық еместігіне құрылысы жағынан ұқсас болып келеді. Сонымен қатар бұл Платон хорасына әкелетін креатив сөзі – мәтінінің осы "өзгеше өнімділігі" болмыс мәтінін мүлде семиотикалық түсіндіруге негізді дайындады – трансцен-дентальдық қажеттілікке шықпай-ақ мұндай мәтінде "әке туралы жазу жоқ" (Р. Барт). Әртүрлі процестердегі "ойлас-тырылған субъектінің" грамматикалық тұлғасынан арылған сөздің өзіне жататындығын білдіреді, бұл онтологиялық ұғымдар үшін негізгі (абсолютті, трансцендентальды) субъек-тінің басы артық эманативті немесе креативті трансцендент-тығына айналады, ал оның орнына синергетикадағы "бифур-кациялар каскадасының", Борхестің "бақтағы таралатын жалғызаяқ жолдар" моделі бойынша Логостың түзу деуге келмейтін, принципті түрдегі ықтимал логикасы келеді.

Логос, Дао, Атман, Лектонның философиялық универ-сумдары – онтологиялық қағидаттардың және экзистен-циальды – стратегиялардың ерекшелігімен сипатталатын жүйелер, олардың өзара бейнеленуінде Philosophia Universalis паралельді рухани-зияткерлік әлемдері, бір-бірінен айы-рылады, сонымен бір уақытта әрбір жүйеден принципті түрде ештеңе де басқалардың назарына ілікпейді. Когеренттік және сонымен қатар негізгі онтологиялық – метапарадигмалар мен идеологиялық тетрадада, кодталған мағынаға меңзеу процедураларының бір-біріне сай келмеуі, әлеуметтік-мәдени салада зерттеулерге сілтеме болады, Онтологияның төрт үлгісінің әрқайсысы тиісті өркениеттік-мәдени үлгілер үшін мағына түзетін метанаррацияның негізі болып табылады[99].

Сонымен қатар қандай да болмасын онтологиялық мета-парадигманы абсолюттеу онтологияны интегральды ұғынуға деген жолды жауып тастайды, сондай-ақ жергілікті мәде-ниеттерге тән құндылық-нормативтік мәнмәтіндерде және ұтымды логикалық-семантикалық құрылымдарда өз өзін анықтау онтологиялық сапалылықтың кепілдігі және таңдау-дың экзистенциалдық шынайылығы болып табылмайды.

О. Шпенглер, әрбір мәдениет-монаданың ішкі өмірі негі-зіне әрбір мәдениет үшін прасимвол алынған вариациялары бар музыкалық тақырыптың үлгісімен салынған деп есептеді. Дәп осы әлеуметтіліктің метақұрылымы (мәдениет морфо-логиясы) бүтіндей әлеуметтік-мәдениеттің барлық элемент-терінің ең жоғарғы рухани – онтологиялық бірлігін қамта-масыз етеді және оны түсіндіруге мүмкіндік туғызады. Сакральды нышандарда біз заттардың рухани – онтология-лық қайнар көздерімен арақатынасын белгілейміз және сондықтан мәннің жоғарғы дәрежесі деп есептейміз. Ны-шанда пәнділік асқан құндылыққа, көбірек нақтылықтың жоғары дәрежесіне ие болады. "Нышандық бейнелілік логикалық түрде қалыптастырылған догмалардың мәтініне жазылған музыка сияқты бірнәрсе"[100]. Бірақ, егер нышандау сакральды өрісті тастап кетсе және эстетикалық немесе өнегелік салаға өтсе, онда нышан механикалық түрге айналады, өзіндік ойлау ерекшелігін қамтиды. Онда сөзсіз инверсия орын алады және жоғарғы нәрсе төменгі симулякр белгіге айналады [101].

Сонымен қатар әртүрлі музыкалық тақырыптарды кірік-тіруге талпыну кезінде бір-бірінің үстіне тікелей қою тек қана какофонияны туғыза алады, сонымен қатар онто-логиялық асқан парадигмаларды тікелей салыстыру оларды бір-біріне өтпейтіндей етеді, сондай-ақ жергілікті мәдениет-терді – монадаларды салыстыру мәдениет диалогының мұраты, сондай-ақ өзара байланысқан бүтіндей сияқты, бірыңғай интегративтік негізде дамитын мәдени-тарихи процесс туралы ұғым сияқты мәнінен айырады. Идеоло-гиканың логикалық-семантикалық принциптерінен туын-дайтын сындарлы-талдау процедураларын қолдану - сонымен қатар - бүтіндей бірыңғай полифонияның элементтері сияқты негізгі әлеуметтік-мәдени прасимволдарды немесе архетип-терді (музыкалық тақырыптарды) олардың ерекше өзгеше-лігінде саралау, салыстыру және түсіндіруге бағыт береді.

Идеолингвистикада тағы бір бөлінетін жағдай бар – идео-логика тетраданың идеорефлективтік деңгейі - және оған сай келетін, – прагмемалардың объект тілінің пәндік сан алуандықтан алынатын баяндауыштардың метатілі. Праг-мемалардың құрылымына кіретін бағалардың өздері мета бағалау

тілінің объект тілі болады. Қандай да болмасын құбылысты оң немесе теріс бағалау өз кезегінде, оң немесе теріс бағалауға болады. Осы деңгейде іздеу және құнды-лықтарды тақырыптау сияқты идеология (Р. Барт) прагма-тикалық метатетрада төмендегідей құрылымы бар нысанында іске асады:

+[+]-[+]
+[-]-[-]

Егер тетрада мандалаға сай келсе, онда метатетрадаға ұқсастықты табуға болады, мысалы, калачакрада – джайн мифологиясының "уақыттардың доңғалағы". Мұнда уақыт-тың төмен түсетін және жоғары өрлейтін ағымдары алты кезеңге бөлінеді: "жақсы – жақсы", "жақсы", "жақсы – жаман", "жаман – жақсы", "жаман", "жаман — жаман".

Метафизика прагматикалық метатетраданың метатілімен тіл-объект тәрізді бүлінеді, ал метаидеялық- логикалық қайта кодтауда оның "аршылып тазаланған нысаны" (Р. Барт) олардың негізгі мәнін қостай қоймайды. Идеологиканың трансформациялық матрицасы оның өзіндік идеологиялық функцияларын – білдіретін референциалдықтан тыс дистри-буциясын – онтологиялық семантиканың бүлінуіне қол-данылған постмодернизммен өзектендірілген.

Болмыс кітабының мәтіндерінің экзегезасы әрекеттерінде Августин "...егер мен ең мызғымастық кітабын жазған бол-сам, мен оны өзімнің сөздерімнен әркімнің қолы жетерлік шындық жаңғырығын таба алатындай етіп жазғанды жөн көрер едім; мен өзгенің бәрін ығыстырып тастайтын айқын бірыңғай ойға құрар едім ..." деген қорытындыға келеді[102]. Бірақ жай "екі құрылымға лезде" – білдірілетін қатарларға және білдіретін қатарларға қатысу мүмкін болмайтындықтан, онда мәтіннің ең жоғарғы мызғымастығы референцияға оның тәуелділігін болжалдайды. Бұл жағдаятты - өзіне барлық позициялар және баламалар эксплициттік түрде бірыңғай айналма және айқасқан өзара анықтаудың, білдіретіндердің азат ойынының (терминологиямызда – идеологикалық метатетрада элементтерінің) сәттері ретінде берілген мета-мәтіндерді түрінде "плюралисттік-холистік" синтез болып келетін метамәтіндер түрінде қазіргі заман тәжірибесін білдіру міндетін қойған постмодернизм толық мәнінде ескереді. Тиісінше онтологиялық ұғымдардың тұрақты және екі ұшты емес нормативтілігін іздеуге интенцияны постмодернизм тоталдық, фундаменталистік-догматтық ойдың қайтала-нымдарына жатқызады, ал әлеуметтік – саяси ұғымдардың нақты референттері қайта құрылып, өз бетімен үзілген әлемнің "ризоморфтық" орталарындағы мәндердің көшпелі дистрибуциясына бағынатын семиотикалық жүйелердің элементтеріне айналған.

Постмодерндік парадигмада белгінің референциалдық тұжырымдамасын сынау мәтін ретінде болмыстың дәстүрлі түсіндірілуін радикалдандыруға әкеп соғады. "Мәтіннен тыс нақтылық жалпы жоқ"[103], онтологиялық пайымдаулардың ерекшелігі сол, олардағы қарапайым білдіретін серияның кейбір бөлігі білдірілетіннің трансцеденттік қабаты болып көрінгісі келмейді. Білдіретін нәрсе өз өзіне жететін нақ-тылыққа айналады, себебі кез келген білдірілетін нәрсе қамтамасыз етсін байланысты жүзеге асыру қолданылады заңнамамен белгіленген тәртіппен көзделген бастан-ақ мәнді субституция позициясына қойылған. Платонизмнің "Син-гулярлы ирегі" димензионалдық онтологияның субстан-циялары метафизикасынан - симулякрлардың — "ешқашан түпнұсқалары болмаған ұқсас көшірмелердің" метафизика-сына (Ф. Джеймисон) алып келген. "Бәлкім, біз үшін дұрыс салауатты ойдан есімізді жиып, жердегі біздің табиғи ортамыз сияқты және өзара бір-бірін жоққа шығаратын елестер тәрізді барлық ақиқатқа бірдей енгізудің уақыты келген шығар? [187] деген Л. Шестовтың қойған риторикалық сұрағына жауап бере отырып, "Ақиқаттың аздығы және сылтаудың көптігі – міне, осыны біз бүгінде өз өмірімізде қанағат тұтамыз" [104], – деп пайымдайды Ж. Бодрийяр.

Референттік емес кеңістікте белгінің қарама-қарсылығы сигналдың дигиталдығымен ауыстырылады. Мұнда терминдер және детерминанттық позициялар жоқ, терминалдар ғана бар. Ешқандай трансценденттігі жоқ, бірақ нормалар және үлгілердің тұрақты имманенттілігіне қосылу бар.

Адам және шындық арасындағы қазіргі заманғы мә-дениетте тікелей және сөзсіз деректердің саласын жылжы-татын шексіз көкжиекке созылатын делдалдардың қабаты жатыр. Қолымызға жететіннің бәрі – бұл көлеңкелер немесе іздер де емес, бірақ болмыстың қатысу іздерінің іздері, сілте-мелердің мерзімін кейінге қалдыратын тізбек. Кез келген әрекеттің постмодернизмнің, постметафизиканың онто-логияны құрудың кез келген ұмтылыстарынан бағдарла-малық бас

тартуды сипаттайтын осы пайымдарда сонымен қатар әлеуметтік-мәдени онтологияны қазіргі заманға транс-формациялау объективтік – үрдісі жаңғыртылған (және абсолюттелген).

Классикалық саяси ойлау жүйесінде саясатшы репрезен-тативтік функцияларды орындайды. Бұл - метафизикалық ұтымдылықтың классикалық үлгісін құраушы ретінде репрезентативтік эпистемология және димензионалдық онтологияға сай келеді. Қазіргі заманғы әлемде саясатшы объективтік мүдделерді ұсынбайды, ол үлгі – сылтауды кон-струкциялайды, топтық аффектілеулермен, "тілек маши-наларымен", ара қатынаста болатын дискурс жүргізеді.

Азаматтық қоғам, құқықтық мемлекет, адамның иелігінен алынбайтын құқықтары және т.б. сияқты ұғымдардың нақты референттері, қайта құрылған және манипуляциялаудың мәтінішілік виртуалдық кеңістікте орналасқан семиотикалық жүйелерінің элементтеріне айналған. Бұқаралық - сана - түсіндірулер шабуылының, яғни нәтижелі манипуляция-лаудың алдында қорғансыз полисемантикалық мәтінге айналған. Айталық, тұрғындардың таланған, талан-таражға түскен бөлігін сіз "коммунистік мәтін" ретінде айтылады, пролетариат өктемдігі мен марксизм-ленинизм ұрандарының тілімен өз проблемаларыңыз бен аяққа тапталған құқықтар туралы білдіруге мәжбүр етіңіз, ал өкімет әрекеттері мәртебелі сияқты, әлеуметтік-мәдени заңдастырылған демократиялық мәтінді ұсыныңыз – "және сіз ақиқаттың үстінен саяси технологиядан ұтып шығасыз"[105].

Саясатшы ретінде дифференцияланған әлеуметтік мүд-делерді ұсынудан босатылады; ақшалар сияқты – табиғи экономикалық көрсеткіштерден босатылады – қазіргі таңда валютамен сауда тауарлармен саудадан 80 мәрте асып түседі – осылайша ақпараттың желілік құрылымдарының асқан кеңістігі және лезге дейін қысылған компьютерлік тармақтардың уақыты кеңістіктің кескін үйлесімдерімен және нақты өмірдің уақыт ырғағымен байланысынан босаты-лады[106]. "Өзіндік сананың трансцендентальдық нысаны сияқты уақыт ақпарат сілемімен қозғалыстың ырғақтарына бағынады, ал адам жалаң күйіндегі номадаларға – ақпарат-тық ағымдардың ландшафтысы жоқ кеңістіктеріне айналады.

Ғаламдандыру заманы типологиялық жағынан әлеумет-тіліктің желілік құрылымдарын әмбебаптандырумен сипат-талады. Ақпараттық технологиялармен жасалған ғаламдық желілер "қоғамдарымыздың жаңа әлеуметтік морфологиясын құрайды"[107], желілік құрылымдар әлеуметтік мейнстримді қамтиды, ал желілік логиканың имманенттік аксиоматикасы әлеуметтік нақтылықтың онтологиялық өзгертулерінің парадигмасына айналады. Құрылымдық тепе-тендік және әлеуметтік эволюция векторларының бір бағыттылығы және ақпараттық технологиялардың дамуы электрондық тармақ-тармен басқарылатын қаржылық ағымдардан тұратын әлемге субстанциальдық сапасын береді. Бұл жаңа нақтылық әлеу-меттік бақылаудан тәуелсіздікке ие болады, қоғамның, мемлекеттік шекаралардың және т.б. үстінен қарайды.

Ең үлкен дәрежеде әлеуметтік ұйымның желілік құры-лымдарына - деконструктивтік стратегиялардың "парадиг-матикалық ойыны" сай келеді, онда идеологиялық тетра-даның онтологиялық (коннотативтік-денотативтік) диспози-циялары бойынша қозғалыстың имманенттік аксиоматикасы жандандырылады.

Ж. Ф. Лиотар постмодернизмді "метаәңгімелерге қатысты сенімсіздік" ретінде айқындаған, сол арқылы бірлік схе-матизмі немесе әралуандық синтезі өзін дәстүрлі филосо-фиялық тұжырымның санаттарында заңдастыру мен бей-нелеуге мүмкіндік берді. "Оның үстіне бұл жүйелер әмбебап түрінде, негізделмеген метатілмен суреттелсе де, әмбебап метатілдің принципі денотативтік пікірлерді дәлелдеуге қабілетті нысандық және аксиоматикалық жүйелердің көптік принципімен ауыстырылады"[108]. Әлеуметтіліктің желілік құрылымы орталықсыздандырылған құрылымдардың пост-модерндік идеологемасында бейнеленеді, ал "парадигма-тикалық ойынның" метатілінде денотативтік пікірлерді дәлелдеу идеологиялық тетраданың диспозициялары бойынша айналма және қиылысатын қозғалысқа конгруэнтті болып шығады.

Ж. Дерридтің көзқарасы бойынша "құрылымның құры-лымсыз орталығы" ұғымы тұтас нысанның ішінде құрылым-дардың теңгерілімін және үйлесімін жасайтын классикалық мәдениеттің негізгі эпистемасы болып табылады, сонымен бір уақытта орталықтың өзінде азат ойынға және элементтерді трансформациялауға тыйым салынған. Бірақ өзіне теңдес-тірілген мағыналық орталық құрылымның объективті қасиеті емес, классикалық (логоцентристтік) онтологиялық парадиг-маның интерпретациядық фикциясы. Абсолютті орталық айналасында ұйымдастырылған құрылым үлгісі оның гете-рогенді элементтерінің арасындағы байланыстардың тармағы сияқты әлеуметтік алаңның

кескін үйлесімін беретін семан-тикалық матрицаға сәйкес тең құқықтық және тең бағалы мағыналық сатыларының қатар өмір сүруінің орталықсыз-дандырылған үлгісімен ауыстырылады.

Тармақ құрылымы таратылған, орталықсыздандырылған ресурсқа ие болады, бұл қорларға кіру жол беру принципімен құрылған қатаң иерархияның түзілуіне кедергі жасайды. Тармақтардың нүктелерінің біріне рұқсат алған жеке адам ресурстардың бәріне толық қол жеткізу мүмкіншілігін бірден алады[109]. Сонымен бір уақытта идеологиялық комбина-ториканың матрицаларына әлеуметтік-тарихи болмыстың онтологиясыздандырудың псевдосубстанциялық үрдісінің және адамның өмір сүруінің экзистенциалдық-мағыналық саласының сапасы беріледі. Желілік құрылымдардың принципімен ұйымдастырылған әлеуметтік онтологияның аморфтығы және кіріктірілмеуі бір жағынан әлеуметтік – саяси ақиқатты "рухтандырудың" жобаларын және екінші жағынан арсыз – манипулятивтік саяси технологияны тудырады. Метаәңгімелердің ұлы дәуірінің соңы бірде-бір идеологияға таралуға және жүзеге асуға қабілетті абсолютті рухани және дүниені құтқарушы мән жоқ деген ұғымды білдіреді. Сонымен бірге Х. Г. Гадамер жазғандай, фило-софия, егер "өзінің қорқынышы мен тәуекеліне салып ағат-тық" тілемесе, рухани дәстүрге деген қатынасынан қол үзе алмайды, оның рухани-зияткерлік, логикалық-әдістемелік және тұжырымдық-терминологиялық басымдыққа жетемін деуі "тарих қойнауынан бізге келіп жеткен ақиқат алдында" шындықпен мүлдем жанаспайды[110].

Өркениеттің "планетарлық ауқымдағы гегемониясы күш-інің" күйреуі (А. С. Панарин) көп жағдайда рухтандыратын ұлы идеяларсыз және рухани мәндердің мәдени-тарихи сабақтастығына дем беретін және пайда болдыратын про-цестерсіз әлеуметтік дүниенің өзіндік рухани-онтологиялық негізді нақтылы теріске шығарылуымен түсіндіріледі.

ҚОРЫТЫНДЫ

М. Хайдеггер өзінің "Көркем дүниенің бастауы" деген әйгілі еңбегінде былай деп жазған: "Сәулет өнері, грек храмы өздігінен ештеңені бейнелемейді. Ол сай-жыралары бар кәдімгі далада ғана тұр... Храмның айналасын тоғыз жолдың торабы десе болады, ал сол жолдың бойындағы туу мен өлім, бата беру мен қарғау, жеңіс пен жеңіліс, қуаттылық пен құлдырау адамзат ұрпағына қатысты тағдырды бейнелейді. Осы сан тараулы байла-ныстардың зор ауқымы халықтың өзінің жасампаздық жолын-дағы әлемі болып табылады. Храм өз орнында тұрып-ақ алғаш рет заттық бейнесін білдірсе, ал адамдар алғаш рет оған қарау мүмкіндігіне ие болады. Храмның құрылысында жартастың асқақтығы мен сабырлылығы бар, сондықтан да ол алғаш рет жартасқа айналды; металдар жарқырайды, бояулар құбылады, дыбыстар дыбысталып, сөздер айтыла бастайды"[111].

Ұлы ойшылдың осы астарлы сөздерінде адам баласының өмір сүруінің рухани мағынасының іске асырылу өрісі ретінде мәде-ниеттің мәні жатыр. Алайда екінші бір ұлы ойшылдың айтқа-нына сүйенсек, метафизикасыз білім алған халық храмға ұқ-сайды, жалпы алғанда ғажайып храм тұр делік, бірақ ол қасиет-тіліктен, атап айтқанда, рухани бірліктен жұрдай храм. Мұндай жағдайда храм өз айналасына адамзат ұрпағының жолдары мен байланыстарын жинай ма немесе біздегі "философиядан тыс" (С.Кьеркегор) жансыз құр өркениет жолдары оны айналып өте ме, бұл принциптік тұрғыдан маңызға ие болмайды.

Жүргізілген талдаудан шығатын негізгі қорытындыға келсек, ол метафизикалық өлшемдермен алғандағы мәдени-тарихи сабақтастықтың өзі, сайып келгенде, өзіндік болмыстың абсо-лютті онтологиялық-мәндік бастауына қатысты жеке тұлғаның өзін-өзі айқындаудағы субстанциялық нысаны болып табылады.

Негізгі әдебиеттер:

1. *Честертон Г.К.* Еретики // *Честертон Г.К.* Вечный человек. М., Эксмо. СПб.: Мидгард, 2004. С.414, 416. *Джеймс У.* Воля к вере. М., Республика, 1997. С. 209.

2. *Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры: Два философ-ских введения в двадцать первый век. М., Политиздат, 1990. С. 287.

3. *Лукач Д.* Повседневная жизнь, частный индивид и религиозная потребность // Религия и общество. Хрестоматия по социологии рели-гии. М., Аспект пресс, 1996. С. 406.

4. *Рикер П.* Герменевтика и психоанализ // *Рикер П.* Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., Искусство, 1996. С. 34.

5. *Франкл В.* Психотерапия и религия // *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., Прогресс, 1990. С. 337.

6. *Куртц П.* Мужество стать: Добродетели гуманизма // Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов. Специальный выпуск. М., Российское гуманистическое общество, 2000. С. 84.

7. *Соловьев В.С.* Критика отвлеченных начал // *Соловьев В.С.* 2 т. Шығарма Т. 1. М., Мысль,1988. С. 723.

8. *Лотман Ю.М.* О семиотическом механизме культуры // *Лотман Ю.М.* Семиосфера. С.-Петербург, Искусство - СПБ, 2000. С. 501-502.

9. *Рикер П. Герменевтика* и психоанализ // *Рикер П.* Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., Искусство, 1996. С.33-36.

10. *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли // *Флоренский П.А.* Имена: Шығармалар. М., ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков, Фолио, 1998. С. 25, 26-27.

11. *Лотман Ю.М.* О метаязыке типологических описаний культуры // *Лотман Ю.М.* Семиосфера. С.-Петербург, Искусство-СПБ, 2000. С. 465.

12. *Юнг К.Г.* Mysterium Coniunctionis. М., Рефл-бук; К. Ваклер. 1997. С. 125.

13. Евангелие от Филиппа // Апокрифы древних христиан: Иссле-дование, тексты, комментарии. М., Мысль, 1989. С. 280.

14. *Хейзинга Й.* Осень Средневековья. М., Наука, 1988. С. 218.

15. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменев-тики. М., Прогресс, 1988. С. 315.

16. *Кристева Ю.* Черное солнце: Депрессия и меланхолия // Постмо-дернизм и культура. М., ИФРАН, 1991. С. 92.

17. *Рикер П.* Герменевтика и психоанализ // *Рикер П.* Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., Искусство, 1996. С. 18.

18. *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа // *Бердяев Н.А.* О человеке, его свободе и духовности: Избранные труды. М., Московский психолого-социальный институт: Флита, 1999. С. 44.

19. Евангелие от Филлппа // Апокрифы древних христиан: Иссле-дование, тексты, комментарии. М., Мысль, 1989. С. 284.

20. *Соловьев В.С.* Кризис западной философии (против пози-тивистов) // *Соловьев В.С.* Сочинения в 2 т. Т. 2. М., Мысль, 1988. С. 112.

21. *Арсенъев А.С.* Размышления о работе С.Л. Рубинштейна "Человек и Мир" // Вопросы философии, 1993. ғ 5. С.143.

22. *Судзуки Д.Т.* Основы Дзэн-Буддизма // Дзэн-буддизм. Биш-кек: МП "Одиссей", Гл. ред. КЭ, 1993. С. 415.

23. *Судзуки Д.Т.* Основы Дзэн-Буддизма // Дзэн-буддизм. Бишкек: МП "Одиссей". Гл. ред. КЭ, 1993. С. 405.

24. *Малявин В.В.* Молния в сердце. Духовное пробуждение в китайской традиции. М., Наталис, 1997. С. 210.

25. *Августин Аврелий.* Исповедь. СПб.: Азбука, 1999. С.185, 186.

26. *Лосский Вл.* Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев., Путь к истине, 1991. С. 169.

27. *Августин Аврелий.* Исповедь. СПб.: Азбука, 1999. С.187.

28. Жан бүтіндігі өзінің қалауынша немесе бұйрығымен өзін қайта құруға байланысты қиындықтарды білмейді.

29. *Мамардашвили М.К.* Проблема человека в философии // О человеческом в человеке. М., Политиздат, 1991. С.12.

30. *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. М., Мысль, 1979. С.17.

31. *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве // *Соловьев В.С. Т.2.* М., Правда, 1989. С. 140.

32. Түсіндірме берген бір ғалым бұл сөз тіркесін "Мұнда Гете қателесіп отыр" деп келтірген.

33. *Соловьев В.С.* Сочинения. Т. 2. М., Мысль, 1988. С. 34.

34. *Къеркегор С.А.* Болезнь к смерти //Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. М., Политиздат, 1990. С. 414.

35. *Къеркегор С.А.* Болезнь к смерти // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. М., Политиздат, 1990. С. 416, 419.

36. *Къеркегор С.А.* Болезнь к смерти // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. М., Политиздат, 1990 С. 418.

37. *Бахтин М.М.* Архитектоника поступка // Социологические исследования, 1986. ғ 2. С. 157.

38. Цит. по: *Зиферле Р.П.* Исторические этапы критики техники // Философия техники в ФРГ. М., Прогресс, 1989. С. 262.

39. *Чаадаев П.Я.* Философические письма // *Чаадаев П.Я.* Со-чинения. М: Правда, 1989. С. 8, 23.

40. *Мамардашвилы М.К.* Кантианские вариации // Квин-тэссенция: Философский альманах, 1991. М., Политиздат, 1992. С. 151.

41. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // *Кант М.* Сочинения в шести томах. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 351.

42. *Кант И.* Критика чистого разума. // *Кант И.* Сочинения в шести томах. Т. 3. М., Мысль, 1964. С.140.

43. *Аристотель.* Метафизика // *Аристотель.* Сочинения в 4-х томах. Т. 1. М., Мысль, 1975. С. 69.

44. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М., Республика, 1993. С. 220.

45. *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М., Республика, 1993. С. 341.

46. *Мамардашвилы .М.К.* Другое небо // *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. 2-ое изд. М., Издательская группа "Прогресс", 1992. С. 334.

47. *Джемс В.* Многообразие религиозного опыта. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. С. 333.

48. Қараңыз: *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 3. М., Мысль, 1972. С. 17.

49. *Маркс К.* Экономические рукописи: 1857-1861 гг (Первоначаль-ный вариант "Капитала"). В 2-х ч. Ч. 1. М., Политиздат, 1980. С. 143.

50. *Мандельштам О.* О природе слова // *Мандельштам* О. 2-т. Сочи-нения. В 2-т. Т. 2. Проза. М., Художественная литература, 1990. С. 182.

51. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии религии // *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Екі том. Т. 2. М., Мысль, 1977. С. 53, 54.

52. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии религии // *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. В двух томах. Т. 2. М., Мысль, 1977. С. 333.

53. *Бердяев И. А.* Царство Духа и царство Кесаря // *Бердяев И.А.* О человеке, его свободе и духовности: Избранные труды. С. 39.

54. Гомердің эпосымен Троя соғысы немесе Улисс саяхаттары туралы нарративінің тарихи шындығының проблемасына мүлде қатыссыз ұғынуға болады.

55. Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии // О чело-веческом в человеке. М., Политиздат, 1991. С. 22.

56. Евангелие от Филиппа // Апокрифы древних христиан: Иссле-дование, тексты, комментарии. М., Мысль, 1989. С. 281.

57. Тэрнер В. Символ и ритуал. М., Наука, 1983. С. 209.

58. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онто-логии. М., Республика, 2000. С.125.

59. Соловьев В.С. Красота в природе // *Соловьев В.С.* Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., Книга, 1990. С.100.

60. Кейбір ежелгі қытай әдебиетінде бес алғашқы элемент бес ше-неунік дәрежелерімен байланыстырылады.

61. Лотман Ю.М. О типологическом изучении культуры *II Лотман Ю.М.* Семиосфера. С.-Петербург., Искусство-СПБ, 2000. С. 449.

62. Барт Р. Литература и метаязык // *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., Издательская группа “Прогресс”, “Универс”, 1994. С. 131.

63. Лотман Ю.М. К построению теории взаимодействия культур // *Лотман ЮМ.* Семиосфера. С.-Петербург, Искусство - СПБ, 2000. С. 613.

64. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: A-cad, 1994. С. 33.

65. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1861 гг. (Первоначаль-ный вариант “Капитала”). В 2-х частях. Ч. 1. М., Политиздат, 1980. С. 30.

66. Барт Р. Риторика образа // *Барт Р.* Избранные работы: Семио-тика. Поэтика. М., Издательская группа “Прогресс”, “Универс”, 1994. С. 315.

67. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1861 гг. (Первона-чальный вариант “Капитала”). В 2-х частях. Ч. 1. М., Политиздат, 1980. С. 28.

68. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1861 гг. (Перво-начальный вариант “Капитала”). В 2-х частях. Ч. 1. М., Политиздат, 1980. С. 45.

69. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в фило-софию религии // *Франк С.Л.* Сочинения. М., Правда, 1990. С. 335.

70. Соловьев В.С. Общий смысл искусства // *Соловьев В.С.* Стихот-ворения. Эстетика. Литературная критика. М., Книга, 1990. С. 131.

71. Эпштейн М.Н. Способы воздействия идеологического выска-зывания (Обзор) // Образ человека XX века. Реферативный сборник. М., ИНИОН, 1988. С. 188.

72. Эпштейн М.Н. Способы воздействия идеологического выска-зывания (Обзор) // Образ человека XX века. Реферативный сборник. М., ИНИОН, 1988. С. 195.

73. Вебер М. “Объективность” социально-научного и социально-политического познания // *Вебер М.* Избранные произведения. М., Прогресс, 1990. С. 353.

74. Гартман Н. Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник 88. М., Наука, 1988. С. 321.

75. Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. СПб.: РХГИ, 1997. С. 298-377.

76. Кьеркегордың мәтіндерінде бұл жағдай егжей-тегжейлі талданған.

77. Бодрийяр Ж. Система вещей. М., Рудомино, 1999, С. 166.

78. Лотман Ю.М. О метаязыке типологических описаний культуры // *Лотман Ю.М.* Семиосфера. С.-Петербург., Искусство - СПБ, 2000. С. 465.

79. Хамидов А. А. Философия Востока и философия Запада: к опре-делению мировоззренческой валидности // Вопросы философии, 2002, ғ 3. С. 134.

80. Хамидов А.А. Философия Востока и философия Запада: к опреде-лению мировоззренческой валидности // Вопросы философии, 2002, ғ 3. С. 136.

81. Джон Ди. Иероглифическая монада // Герметизм, магия, натур-философия в европейской культуре XIII-XIX вв. М., Канон, 1999. С. 185.

82. Юнг КГ. Попытка психологического истолкования догмата о Троице // *Юнг К.Г.* Ответ Иову. М., ООО Фирма “Издательство АСТ”, Канон, 1988. С. 153.

83. Юнг К.Г. Mysterium Coniunctionis. М., Рефл-бук; К., Ваклер, 1997. С. 186.

84. Юнг КГ. Попытка психологического истолкования догмата о Троице // *Юнг К.Г.* Ответ Иову. М., ООО Фирма “Издательство АСТ”. Канон+, 1988. С.163.

85. Юнг К.Г. Попытка психологического истолкования догмата о Троице // *Юнг К.Г.* Ответ Иову. М., ООО Фирма М., “Издательство АСТ” Канон, 1988. С. 116.

86. Мәселен, бұл дилемма мыңдаған жылдардан аса уақыт бойы алхимиктердің ойын мазалап келді.

87. Юнг К.Г. Попытка психологического истолкования догмата о Троице // *Юнг К.Г.* Ответ Иову. М., ООО Фирма “Издательство АСТ”. Канон+, 1988. С. 114.

88. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М., Республика, 1993. С. 93.

89. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М., Республика, 1993. С. 91.

90. Роули Дж. Принципы китайской живописи. М., Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. С. 16.

91. Кез келген натурфилософиялық ілімдерде Бастаулар ақыл жететін алғашқы элементтер, ноумендер болып табылса, праонтологиялық ойлаудың пантеистік-аңыздық нысанында Архе нуминоздық тәжіри-бенің онтологиялық құрылымы элементтері, нумендері болады.

92. Платон. Парменид // *Платон.* Федону Пир, Федр, Парменид. М., Мысль, 1999. С. 368.

93. Доброхотов А.Я. Категория бытия в классической западно-евро-пейской философии. М., МГУ, 1986. С. 83, 122.

94. Хамидов А.А. Философия Востока и философия Запада: к опре-делению мировоззренческой валидности // Вопросы философии, 2002, ғ 3. С. 134.

95. Куртц П. Мужество стать: Добродетели гуманизма // Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов. Специальный выпуск. М., Российское гуманистическое общество, 2000. С. 15.

96. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., Республика, 1994. С. 21.

97. Хейзинга Й. Осень Средневековья. М., Наука, 1988. С. 251.

98. Хейзинга Й. Осень Средневековья. М., Наука, 1988. С. 245, 246.

99. Кобзев А.И. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае // Этика и ритуал в традиционном Китае. Сборник статей. М., Наука, 1988. С. 33.

100. Хейзинга Й. Осень Средневековья. М., Наука, 1988. С. 227.

101. Хейзинга Й. Осень Средневековья. М., Наука, 1988. С. 177.

102. Августин А. Исповедь. СПб.: Азбука, 1999. С. 349.

103. Деррида Ж. О грамматологии. М., Ad Marginem, 2000. С. 313.

104. Бодрийяр Ж. Соблазн. М., Ad Marginem, С. 268.

105. Панарин А. С. Искушение глобализмом. М., Русский Нацио-нальный Фонд, 2000. С. 191.

106. Ритцер Дж. Современные социологические теории. 5-е изд. – СПб.: Питер, 2002. С. 548.

107. Кастелъс М. Становление общества сетевых структур // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – М., Academia, 1999. С. 494.

108. Лиотар Ж.-Ф. Состояние, постмодерна. – М., Институт экспе-риментальной социологии; СПб., Алетейя, 1998. С. 106.

109. Интернеттің әлемдік желілік құрылымымен жүзеге асырылуда.

110. ГадамерХ.-Г. Истина и метод: Основы философской герме-невтики. М., Прогресс, 1988. С. 40, 41.

111. Хайдеггер М. Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М., МГУ, 1987. С. 282. 283, 285.

Сноски

[1] *Серікбол Қондыбай.* “Алпамыс” жыры әашан әалыптасәан? “Алтын Орда”. 2001. 6 шілде. “Жас Алаш”. 2002. 19 аәпан.

[2] Дей сөзін біз “прото” сөзінің баламасы ретінде пайдаландыә, мысалы, прототүрк – дей-түрк.

[3] *М. Барманкулов.* Тюркская вселенная. 1996. С. 123.

[4] История КазССР. 1977. 1-том. С. 325.

[5] *Улагашев И.* Алтай-Бучай. Новосибирск, 1941. С. 140.

[6] *Т. Қоңыратбай.* Эпос және этнос. А., “ұылым”, 2000. 125-128-б.

[7] Абаә таңбадан өрбитін сөздер, жалпы абаә мифологиясы жөнінде “Гиперборея”: түс көрген заман шежіресі”, “Қазаә мифологиясына кі-ріспе” деген еңбектерімізде әарастырған болатынбыз.

[8] Гот тіліндегі “manna”, немістегі “mann”, ағылшындағы “man” сөздері “адам” дегенді білдіреді.

[9] Ману. Мифы народов мира. 2-том. С. 106.

[10] Қазаә тіліндегі “мәйек” (мәйек) сөзі де ұйытәы”, “негіз”, “мән” дегенді білдіріп әана әоймайды, ол да “манг” сөзінің өзгеруінен пайда болған: “манг” > “ман” > “май”-“май-ек” > “мәйек” (суть).

[11] Дәл осы мағына шумер мифологиясында дей-түрктік прафор-малыә нұсәада саәталған, яғни “Ме”-шумер мифологиясындағы бүкіл ғаламның, болмыстың, тірліктің басты “мәні”, “негізі”, орысшалап айтәанда – “суть”. Оны осы сөздің этимологиясын түсіндірмек болған В.К.Афанасьев те растайды: “этимология шумерского слова “ме”неясна, значение, возможно, близко глаголу “быть”, тогда слово надо пере-водить как “сущность”, (“сути”). Мифы народов мира. 2-том. С. 127. Орыс тіліндегі “быть”, “будет”, “был”, “бытие” сияәты “быть” түбірлі сөздердің барлығы да көне түрк тілінен (“бы”, “бұ”) ауысәан, сондыәтан бұл сөзді “үндіеуропалыә” деуге болмайды.

[12] Ману. Мифы народов мира. 2 том. С. 106.

[13] Гиперборейлік теория – дей-түрктердің б.з.д. 6-5 мыңжылдыә-тардағы бастапәы отаны ретінде Оңтүстік-Шығыс Кавказ (Әзірбайжан, Апшерон, Кура-Аракс сағалыә ареалы) атап көрсетіп, б.з.д. 5-2 мың-жылдыәтар бойына иран > түркпен, ауған > өзбек > әазаә жері арәылы Байәал мен моңғол далаларына дейін әоныс аудару жолдарының бол-ғанын мифтік-лингвистикалыә салыстыру әдістемесі (тарих, археология материалдарымен ұштастыра отырып) арәылы дәлелдеу. Біз бұл мәселе жөнінде “Гиперборея: түскөрген заман шежіресі” деген еңбегімізде арнайы тоәталдыә – С.Қ.

[14] *Т. Қоңыратбай.* Эпос және этнос. А., ұылым, 2000. 133-б.

[15] Древние цивилизации. М., Мысль. 1989. С. 212-213.

[17] Бұл да сонда.

[18] Батырлар жыры. 2-том, 1986. 27-б.

[19] Якинф-Бичуриннің еңбегі бойынша Н.В.Кюнердің берген түсін-дірмесі (Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961. Біз осы үзіндіні М.Барманәұловтың “Тюркская вселенная” кітабынан алдыә. 175-б.).

[20] Қазтуған Асан әайғы, Ораә, Мамай,
Әр өтіп Тескентаудан солай кетті,
Артынан Телағыс пен Нәрік кетті.. (Мұрат Мөңкеұлы. “Үш әиян”).

[21] “Пуруравас” сөзіндегі “авас” әұрамының дей-түрктің “авак” > “абаә” екендігін көрсетуге болады, ал есімнің “пурур” немесе “Пуру” бөлігі ежелгі этникалыә атау болуы да мүмкін, әалай болғанда да оның мағынасы белгісіз.

[22] Пуруравас. Мифы народов мира. 2 том. С. 350.

[23] Бұл да сонда.

[24] Ила. Мифы народов мира. 1 том. С. 504.

[25] “Урук-ажи” сөзіндегі “ажи” әұрамы “жылан”, “айдаһар” жегенді білдіреді, яғни арыә-әже – шын мәнінде “Жылан-баба” болып табылады. Біз “Ила” сөзінен де тек әана “ылғалдылыәты” емес, “жылан” (илан, елан) сөзіне негіз болған *ил праформасын да көріп отырмыз.

[26] Алпамыс батыр. Батырлар жыры. 2 том. А., Жазушы. 1986. 20, 30 б.

[27] Семерка. Мифы народов мира. 2 том. С. 425.

[28] Зороастризмде Ахура-Мзда мен “алты кіші тәңірие” бірігіп негізгі “тәңіриелік жетіліктің әұрайды. Осы жетеуі бүкіл ғаламның негізін әалаушы болған “жеті түрлі жасампаздыә” әрекет жасаған. Олардың “өлімсіз әулиелер” – “Амэша-спента” деп атайды.

[29] Алпамыс батыр. Батырлар жыры. 2 том. Жазушы, 1986. 52, 56, 57, 59, 60 б.

[30] Алпамыс батырдың әиссасы. Батырлар жыры. 2 том. А., Жазушы. 1986. 160, 161, 163, 165 б.

[31] Қисса Алпамыс. Батырлар жыры. 2 том. А., Жазушы. 1986. 263 б.

[32] Бірінші нұсәада “Қараән тау” сөзін Кейәуат бір рет, Тортай – төрт рет, Байбөрі – бір рет, Алпамыс – бір рет әолданса, екінші нұсәада Тортай – екі рет, Байбөрі – бір рет, Алпамыс – бір рет, Құлтай – бір рет, үшінші нұсәада – Жәдігер бір рет әолданып сөйлейді.

[33] Алпамыс батыр. Батырлар жыры. 2 том. А., Жазушы. 1986. 17, 27 б.

[34] *А. Г. Малявкин.* Танские хроники о государствах Центральной Азии. Новосибирск. 1982. С. 114; Бичурин (Йакинф). Средняя Азия и Восточный Туркестан. А., Санат. 1977. С. 348.

[35] Шыңғысхан дәуірінің әоңыраттарының “моңғол тілділігінің” өзі күмәнді, өйткені, біріншіден, Шыңғысхан “таза этникалыә моңғол тілді рулардың емес, “моңғол” атауын алған әртүрлі тілді таңбалар, ата есім-дер жиынтығы мен түркілік мифология мен мифолингвистика кешенімен шендестірілгенде әоңыраттың о бастан түркі текті екендігін аңғаруға болады.

[36] Алпамыс батыр. Батырлар жыры. 2 том. А., Жазушы, 1986. 17, 27 б.

[37] “Байсын” > “Байсун”, мұндағы “сун” компонентінің ежелгі айтылу нұсәасы “сунг”, “соңғ” түрінде болған. “С” > “Қ” ауысымының тұраәтылығына сай оның “кунг”, “әоңғ” деген нұсәалары да болған. Яғни “сун” сөзінің астарында кәдімгі “Қоңғ”, “Қаңғ” деген мифтік кеңістік ұғымы жатыр. Сонда Бай-Сунг > Бай-әоңғ – “бастапәы, түпкі кеңістік” дегенді білдіреді. “Сурхан” сөзіндегі “хан” бөлігі де “әаңғ” сөзінің өзгерген түрі, яғни бастапәы есім “сург-канг” немесе “Кур-канг” түрінде айтылған, мұндағы “кур” (сур) сөзін шумерлік “тау” немесе “о дүние” (әазаәшасы – көр, әорған) ұғымының баламасы деп түсіндірсек, онда бұл атаудың да мағынасының Байсынмен астасып жатәандығын көруге болады.

[38] Герман дәстүріндегі “кинг”, “конунг”, “кнес” сияәты сөздердің де осы “әанг” ұғымына сырттай да болса ұәсастығы зерттеушіні ойландыруы тиіс деп есептейміз. Бұл атауларды германдар 2-4 ғг. хұн-гот әарым-әатынасы кезінде хұндардан алуы мүмкін.

[39] *Махмұт Қашғари.* Түркі сөздігі. 3-кітап. А., Хант. 1998. 506-б.

[40] Қисса Алпамыс. Батырлар жыры. 2-том. А., Жазушы. 1986. 197-б.

[41] Балхтың ту-байраәтары туралы аңыз “Видевдатәа” да, “Пура-наға” да ортаә өте ежелгі (б.з.д. 1 мыңжылдыәтың алғашәы жартысы) жанрға – не байырғы түпнұсәанікі (протооригинал), не көне эпостікі болып табылады.

[42] Алпамыс батыр. Батырлар жыры. 2-том. А., Жазушы. 1986. 41-б. Алпамыс батырдың әиссасы. Батырлар жыры. 2-том. А., Жазушы. 1986. 117-б.

[42] Мәселен, “жылан әабыәты жігіт” деген ертегіде (Ертегілер. 2-кі-тап. 14-22 б.) Шаямардан мен жылан баба есімдері, бейнелері әатар аталады, сөз жүзінде бұл ертегі екі түрлі ертегіні жай біріктіре салудан шыәәан. Осындай сипат “Шаямардан”, “Түс көрген патша” деген ертегі-лерден (Ертегілер. 2-кітап. 98-102, 115-118, 245-247 б. 3-кітап, 128-133 б.) де байәалады. Ал Жылан-бабаға әатысты түсініктері бар ертегілер саны да жетікілікті. Жалпы бестомдыә ертегілер жинағындағы 14 ерте-гідегі жылан, Жылан-баба мотиві көрініс тапәан.

[43] Алпамыс батыр. Батырлар жыры. 2-том. А., Жазушы. 1986. 18-б.

[44] *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. Л., 1974. С. 170.

[45] Ертегілер. 4-кітап. 271-б.

[46] Бұл да сонда. 112, 275 б.

[47] Бұл да сонда. 237 б.

[48] Еркемайдар. Ертегілер. 4-кітап. 83-89 б. Байғұлан. 4-кітап. 106-111 б.

[49] “Шора”. Батырлар жыры. 5-том. 1989. 353-б.

[50] Бай мен баласы. Ертегілер. 3-кітап. 247-250 б.

[51] Мифы народов мира. 2-том. С. 461.

[52] Бұл да сонда. 669-б.

[53] Ертегілер. 4-кітап. А., Жазушы. 1988. 89-б.

[54] *Турсунов Е.Д.* Генезис казахской бытовой сказки. А., 1973. 156-167 б.

[55] *Т. Қоңыратбай.* Эпос және этнос. А., ұылым. 2000. 122-124 б.

[56] Топографиялыә карта бойынша өзынәұдыә Таушыә елді меке-нінен оңтүстік-батыста 8 км жерде, ал сол Таушыә елді мекенінің теріс-тігінде (ауылдан 6 км жерде), Қаушы және Емді тауларының аралығын кесіп өтетін Қумаәапы шатәалына кіре берістегі әұдыә “әала” деп ата-лады. Әлгі “Аәәала” дегені де осы болуы керек.

[57] Баба түкті шашты әзіздің моласы Маңғыстау облысы, Маңғыстау ауданындағы Үштаған ауылының шығысындағы “Жабағылы Саз” фер-масынан 3 км жерде.

[58] Қисса Алпамыс. Батырлар жыры. 2-том. А., Жазушы. 1986. 197-б.

[59] Алпамыс батырдың әиссасы. Батырлар жыры. 2-том. А., Жазушы. 1986. 96-3-б.

[60] Баба түкті шашты әзіздің зираты Қаратаудың солтүстік-шығыс жағында, әазіргі Оңтүстік Қазаәстан облысының Шолаәәорған ауда-нының жерінде орналасәан. Қызылкөлдің жағасында, бұрынғы Құмкент әаласының оңтүстігіне әарай 1 км жерде делінеді. Бүгінгі карта бойынша әарастырсаә, Баба түкті моласы тұрған жер Жамбыл облысының Бай-әадам кентінен шығып Шолаәәорғанға апаратын асфальт жолдың бойы маңында.

[61] Парпария. Батырлар жыры. 5-том. А., Жазушы. 1989. 57-б.

[62] *Ораә-Мамай.* Батырлар жыры. 5-том. А., Жазушы. 1989. 148-б.

[63] Қисса Алпамыс. Батырлар жыры. 2-том. А., Жазушы. 1986. 197-б.

[64] *Серікбол Қондыбай.* Қазығұрттан Маңғыстауға дейін. “Алтын Орда”. 2001. 16 наурыз.

[65] “Маңғырға” ұәсас тағы бір топоним Аәсаә Темірдің Алтын Орда мен Руське жорығын баяндайтын “Зафарнамада” кездеседі, мұнда әып-шаә ханзадасы Бір-ярок-углан сол кездері “Манкирманда” өз резиден-циясын ұстағаны айтылады. Осы Манкирман “Узи” өзені бойындағы үлкен әаланың аты болса, “Узи” – Абульфеда жазбасындағы “Аззу” атының бір нұсәасы. Ол – Днепр. “Манкирман” (“Кива Мьен Кермен” – әытай деректерінде, “Мингеркан”-Рашидаддинде) – Киев әаласы. Орыс

тарихнамасында осы атаудың Киевке әатысты екендігін тек 1874 ж. Ф.Брун ғана дәлелдеп, орта ғасырлардағы украин астанасының “ман-кирма” деп аталғанын атап көрсеткен.

[1] *Токарев С.А.* Ранние формы религии. М., Политиздат. 1990.

[2] *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М., Политиздат. 1989; Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985.

[3] *Мирча Элиаде.* Шаманизм. Архаические техники экстаза. К., София. 1998. С. 10-27.

[4] *Валиханов Ч.* Избранные произведения. М., Наука. 1987. С. 307.

[5] *Өмірзаәов Т.М.* Қырыә бір әұмалаә. Алматы, 1990. 5-б.

[6] *Валиханов Ч.* Избранные произведения. М., Наука. 1987. С. 307.

[7] Книга бытия тюркских шаманов. Алматы, Қазаә университеті. 1997. С. 5.

[8] Книга бытия тюркских шаманов. Алматы, Қазаә университеті. 1997. С. 7.

[9] *Мұәтаруұлы С.* өлы баәсы. Қазаә баәсы-балгерлері. Алматы, Ана тілі. 1993. С. 162-163.

[10] *Турсунов Е.Д.* Генезис казахской бытовой сказки. Алма-Ата, Наука. 1973. С. 101-109.

[11] *Каскабасов С.А.* Генезис казахской бытовой сказки. Алма-Ата, Наука. 1973. С. 101-109.

[12] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири (Прос-транство и время. Вещный мир). Новосибирск, Наука. 1988. С. 114.

[13] *Пропп В.Я.* Морфология сказки. М., Наука. 1969. С. 83.

[14] *Кастанеда К.* Дон Хуан. Искусство сновидения. Кн. 9. К., София, 1993; Минделл А. Дао шамана. Путь тела сновидения. Москва – Киев: София, 1996.

[15] Толкование снов (Құрастырушы Ж.Дәдебаев). – Алма-Ата, ұылым, Замандас. 1992.

[16] *Мирча Элиаде.* Шаманизм. Архаические техники экстаза. Киев., София. 1998. С. 40-45.

[17] *Церен Э.* Лунный бог. М., Наука. 1976.

[18] *Церен Эрих.* Лунный бог. М., Наука. 1976. С. 256.

[19] Сібір ертегілері. Алматы, Жалын. 1987. 15-б.

[20] *Турсунов Е.* Генезис казахской бытовой сказки. Алма-Ата, Наука. 1973. С. 58.

[21] *Жаксылыков А.* Философия всеединства и саморегуляции. Алма-Ата, ЦИУУ. 1994. С. 5.

[22] *Карлос Кастанеда.* Учение Дона хуана. Путь знания индейцев яки. Отдельная реальность. Киев, София. 1995. Т. 1, 2. С. 261,381,378.

[23] *Астахова В.Г.* Сотворение или эволюция. М., Политиздат. 1981. С. 77

[24] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири (Простран-ство и время. Вещный мир). Новосибирск, Наука. 1988. С. 149..

[25] *Тайлор Э.* Первобытная культура. М., Политиздат. 1989. С. 92-120.

[26] *Токарев С.А.* Ранние формы религии. М., Политиздат. 1990. С. 429.

[27] Сонда, 431-б.

[28] Қазаә баәсы-балгерлері (Ж.Дәуренбеков, Е.Тұрсынов). Алматы, Ана тілі. 1993. 178-б.

[29] *Бахтин М.* Вопросы литературы и эстетики. М., Художественная литература. 1975. С. 456.

[30] *Магауин М.* Кобыз и копье. Алма-Ата. Жазушы. 1970.

[31] Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира. М., Наука. 1988. С. 27-28.

[32] Қорәыт ата. Алматы, Қазаәстан. 1993. 3-4 б.

[33] *Мелетинский Е.М.* Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., Наука. 1986. С. 67.

[34] Оғыз-наме. Мұхаббат-наме. Алматы, ұылым. 1986. 42-б.

[35] *Каскабасов С.А.* Казахская вольшебная сказка. Алма-Ата, Наука. 1972. С. 53.

[36] *Нұртазина Н.* ұайып ерен, әырыә шілтен. Қазаә әдебиеті. 1977, 28 әазан.

[37] *Сатпаева Ш.К.* Казахская литература и Восток. Алма-Ата, Наука. 1982. С. 74.

[1] Мен адамға деген әоғамдыә және ұжымдыә әатынастарды прин-ципті түрде әртүрлі табиғат тұрғысынан әараймын, өйткені, әоғам мен ұжымды принципті түрде бөліп әарастырамын.

[2] Плебейлік – ер рухының әасиеті. Бұл әорәыныштан жолдан тайған ерлік. Сондыәтан бала плебей бола алмайды – ерлік мүмкіндіктерін жүзеге асыру, әйелдер де плебейлер бола алмайды, олар өмірдің керемет-тегіне елітеді.

[3] Өзгеге үрейден әалай әұтылуға болатындығы жөнінде ештеңе айта алмайсыз. Бұл әркімнің жеке ісі. Өзіңді басәа адамның орнына әою жарасымды іс емес. Өйткені, өзге адамның барлыә бітім-болмысын ұғыну мүмкін емес. Тек ортаә болатын нәрсе – ол механизмнен өзіңді дене күйінде және аәыл-ой арәылы араәашыәтыәта ұстай білу.

[4] Бастыәәа бағыныштылыә, оның айтәанын екі етпей орындау.

[5] *Г.Лебон.* “Психология народов и масс”.

[6] Бұл ешәайдан алынбаған ой, ол Карлейльдің ойымен үйлеседі: “...Табиғат. Ол әділ, жалған емес әрі ұлы, шындыәты ұнатады және өзінің әділдігімен анадай аялайды. Ол тек бір-аә нәрсені талап етеді: зат түпнұсәа болғанда ғана ол оны саәтайды, әорғайды. Шындыә – табиғаттың өз әамәорлығына алған бірден-бір аәиәаты.

Әлемдік мӘдениеттану оЙ-санасы

Он томдық

10-том

ҚАЗАҚСТАННЫҢ ҚАЗІРГІ ЗАМАНҒЫ МӘДЕНИЕТТАНУ ПАРАДИГМАЛАРЫ

Редакторы ***С. Ибраим***
Көркемдеуші редакторы ***Б. Серікбай***
Техникалық редакторы ***З. Бошанова***

Мұқабаны дайындаған “Баур” баспасы

ИБ □□6802

Теруге 10.05.2006 ж. жіберілді. Басуға 14.06.2006 ж. қол
қойылды. Қалыбы 84х108 $^{1}/_{32}$. Офсеттік қағаз.
Офсеттік басылыс. Қаріп түрі “Times/Kazakh ”.
Шартты баспа табағы 26,04. Есепті баспа табағы 30,0.
Шартты бояу көлемі 26,04. Таралымы 3000 дана.
Тапсырыс “ғ . Келісімді баға.

Қазақстан Республикасы “Жазушы” баспасы,
050009, Алматы қаласы, Абай даңғылы,143-үй.