

ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ  
ҒЫЛЫМ ЖӘНЕ ЖОҒАРҒЫ БІЛІМ МИНИСТРЛІГІ

ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ

ФИЛОСОФИЯ, САЯСАТТАНУ ЖӘНЕ ДІНТАНУ ИНСТИТУТЫ

**ҚАЗАҚСТАННЫҢ ҚАЗІРГІ ЖАҢҒЫРУ  
КЕЗЕҢІНДЕГІ ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ  
ФИЛОСОФИЯЛЫҚ-ПОЭТИКАЛЫҚ МҰРАСЫНЫҢ  
РУХАНИ-МӘДЕНИ ӘЛЕУЕТІ**

Алматы  
2022

ӘОЖ 1/14  
КБЖ 87.3  
Қ 17

*ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының  
Ғылыми кеңесі ұсынған*

**Жауапты редактор:**  
**С.Т. Сейдуманов**, ҚР ҰҒА академигі,  
әлеуметтану ғылымдарының докторы, профессор

**Рецензенттер:**  
**Б.М. Сатершинов**, философия ғылымдарының докторы, профессор  
**Д.М. Жанабаева**, PhD

**Авторлық ұжым:**

**Ж.Б. Ошақбаева**, философия ғылымдарының кандидаты (ғылыми жетекші) – кіріспе, 1.1, 1.2, 1.3, 2.1, 2.2, қорытынды; **С.Е. Нұрмұратов**, философия ғылымдарының докторы, профессор – 1.3, 2.3; **Н.Г. Аюпов**, философия ғылымдарының докторы, профессор, **Ә.Н. Нысанбаев**, философия ғылымдарының докторы, профессор – 5.2; **Д.С. Раев**, философия ғылымдарының докторы, профессор – 4.1; **А.Т. Тайжанов**, философия ғылымдарының докторы, профессор – 4.2; **Д.Ө. Құсайынов**, философия ғылымдарының докторы, профессор, **З.К. Аюпова**, заң ғылымдарының докторы – 4.3; **Қ.Ұ. Әлжан**, философия ғылымдарының кандидаты – 5.1; **К.М. Қоңырбаева**, философия ғылымдарының кандидаты – 2.4; **Г.К. Елеуқұлова**, философия ғылымдарының кандидаты – 5.3; **Г.С. Омарова**, философия ғылымдарының кандидаты – 3.1, 3.2, 3.3, 3.4; **Б.Б. Киекенова**, гуманитарлық ғылымдар магистрі – 2.5; **Д.С. Сатыбалдиева**, PhD – 3.3.

**Қ 17 Қазақстанның қазіргі жаңғыру кезеңіндегі қазақ халқының философиялық-поэтикалық мұрасының рухани-мәдени әлеуеті.** Ұжымдық монография. – Алматы: ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2022. – 376 б.

ISBN – 978-601-304-124-7

Ұжымдық монографияда қазақ халқының философиялық-поэтикалық мұрасының рухани жаңғыру үдерісінде қалыптасуының терең дүниетанымдық негіздері қарастырылды.

Монография философия тарихы мен қазақ мәдениетінің ерекшеліктерін зерделеуге ұмытылатын мамандарға, жоғары оқу орындарының оқытушыларына, философия және мәдениеттану мамандықтарының докторанттарына, магистранттарына, бакалаврларына қазақ философиясы мәселелері қызықтыратын көпшілік оқырман қауымға арналған.

\* Ұжымдық монография № AP08856541 «Қазақстанның қазіргі жаңғыру кезеңіндегі қазақ халқының философиялық-поэтикалық мұрасының рухани-мәдени әлеуеті» тақырыбындағы гранттық қаржыландыру жоба аясында дайындалды.

ӘОЖ 1/14  
КБЖ 87.3

ISBN – 978-601-304-124-7

© ҚР ҒЖБМ ҒК «Философия, саясаттану және дінтану институты» ШЖҚ РМК, 2022

## МАЗМҰНЫ

<b>КІРІСПЕ</b> .....	5
<b>1 ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ ҚАЛЫПТАСУ ҮДЕРІСІНДЕГІ МИФОЛОГИЯНЫҢ РӨЛІ ЖӘНЕ ОНЫҢ РУХАНИ ЖАҢҒЫРУМЕН БАЙЛАНЫСЫ</b>	
1.1 Миф – дүниетанымның синкреттік түрі ретінде.....	7
1.2 Мифтерді тудырған ортаның ойлау жүйесі мен мифтік сананың даму кезеңдері.....	12
1.3 Қазақ халқының мифологиялық мұрасын зерттеудің әдіснамалық негіздерінің даму кезеңдері.....	47
<b>2 ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ САНАСЫНЫҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ФОЛЬКЛОРЛЫҚ КӨРІНІСТЕРІ</b>	
2.1 Қазақ философиялық ойының тарихи, көркем-әдеби және мәдени әмбебаптарының қалыптасу түсінігі.....	67
2.2 Қазақ ауыз әдебиетінің рухани құндылықтық негіздері.....	72
2.3 Қазақ халқының рухани әлеміндегі мақал- мәтелдердің орны мен рөлі.....	78
2.4 Қоғамның қазіргі мәдени жанаруындағы қазақ эпосының философиялық-дүниетанымдық қырларын ғылыми пайымдау.....	86
2.5 Жаңа Қазақстанның рухани-мәдени әлеуетін жетілдірудегі айтыс құбылысының маңызы.....	107
<b>3. ТҮРКІЛІК КЕЗЕҢ ОЙШЫЛДАРЫНЫҢ ҚҰНДЫЛЫҚТЫҚ БАҒДАРЛАРЫНЫҢ ӘДІЛЕТТІ ҚАЗАҚСТАННЫҢ РУХАНИ НЕГІЗІН ҚАЛЫПТАСТЫРУДАҒЫ РӨЛІ</b>	
3.1 Түркілерге ортақ тарихи-мәдени сабақтастық.....	113
3.2 Түркі елдері рухани дүниесіндегі Асан Қайғы.....	121
3.3 Заратуштрананың ізгілікті өмір құндылықтары.....	133

3.4 Ұмытылған бұлақтар: аңызбен жеткен даналық.....	151
<b>4 ҚАЗАҚ ШЕШЕНДІК ӨНЕРІНІҢ ӘДЕП ФИЛОСОФИЯСЫ</b>	
4.1 Әдеп – моральдық сапа мөлшері.....	164
4.2 Жыраулық-жыршылық дәстүр және Балқы Базар.....	227
4.3 Қазіргі қазақстандық қоғамның жаңғыру негізіндегі қазақ демократиялық интеллигенциясының мұралары.....	268
<b>5 ИСТОКИ НАЦИОНАЛЬНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ КАЗАХОВ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОЙ ОНТОЛОГИИ</b>	
5.1 Мифологическая картина мира в контексте отношения «человек и мир».....	288
5.2 Тюркская духовность: традиции и инновации.....	318
5.3 Устная традиция как основа духовной культуры номадов.....	362
<b>ҚОРЫТЫНДЫ</b> .....	374

## КІРІСПЕ

Мифтердің айтылу түрі негізінен сезімдік-поэтикалық болып келеді. Оларда рационалды ұғымдар әлі қалыптаспаған. Салыстырулар, аллегориялар, сәйкестендірулер, символдар қолданылады. Қоғамдық өмірде мифологиялық сана үшін әлеуметтік шындықты түсіну және мақсатты жетілдіру емес, дәстүрге, рәсімге, қалыптасқан мінез-құлық нормалары мен құндылықтар жүйесіне бағыттау тән. Осылайша, әлеуметтік қатынастардың қалыптасуы мен реттелуі орын алады.

Мәдени мұраны игеру үшін сапалы білім керек екені айқын. Еліміздің мемлекет басшысы Қ.-Ж.К. Тоқаев өзінің Қазақстан халқына арнаған Жолдауында қазіргі жаһандану заманындағы рухани мәдениетті өзектендіріп, зияткерлік ұлтты қалыптастырудың қазіргі тарихи кезең үшін маңыздылығын ерекше атап өткені де белгілі [1].

Қазақ халқының бай рухани мұраларын іздеу, игеру, талдау және тарихи-мәдени мағынада сипаттау өзекті болып табылатынына күмән келтіруге болмайды [2].

Миф – фольклордың ең көне жанры, ол адамзаттың алғашқы қауым болып өмір сүрген шағында пайда болған. Онда сол кездегі адамның өзін қоршаған табиғаттың, аспан мен жердің, әлемнің қалай пайда болғаны, әртүрлі құбылыстар мен жанжануардың сыры мен алғашқы адамдардың дүниеге келуі, адамның өмірі, жаны, өлімі т.б. жаратылыстың түсініксіз жайттары туралы ойлары мен түсініктері көрініс тапқан. Мифтік сана, мифтік ойлау бұл тарих, яғни фольклордың алғашқы дәуірі.

Мифологиялық көзқарас пен табиғат және қоғам туралы жаңа дамып келе жатқан ғылым элементтерінің арасындағы қайшылықтарды шешу философияның пайда болуының жолы деген де қалыптасқан тұжырымдар бар. Философия мифке тән, дүниеге тұтас көзқарастың бағытын сақтауға тырысады. Соның негізінде мифологиялық не аллегориялық – көркем, не символикалық – діни, не нақты – ғылыми ойлау, бірақ олардың әрқайсысынан

қабылданған түрлеріне сыймайтын, жаңа түсініктегі ойлау нысандарын құрайды. Діни – мифологиялық тұжырымдар әдет-ғұрыппен беделге бой ұрса, философия заттар мен құбылыстардың, оқиғалардың мәнін ашуға, пікір-сайыс ретінде қолданылатын рационалды ойлауға, дүниені танып-білудегі қайшылықтарды аңғару мен шешуге тырысады. Бұл әрекет адамның жан-жақты ойлауы және оның интеллектуалды интуициясымен бірегей қабысқан нәтижесінде туады. Әрбір халықтың өзіндік тұрмыс-салтын туындатқан дүниетаным мифологияда өзіндік болмыс-бітім қалыптастырады. Мифтер ғылыми білім санатына жетпесе де, көне дәуірлерде орын алып, артынан ешбір із қалдырмаған белгілі бір оқиғалардың бетпердесін ашуға қабілетті және ғылыми талдау үшін нақты дерек бола алатын фактілер санатына жатады.

Қазақ философиясының пайда болуы туралы ойшылдардың дүниеге көзқарасы жалпылықты, көзқарастың әмбебап принциптерін немесе «бастауларды» анықтаудағы заңды бағыттары болған кезде ғана айтуға болады. Діни-мифологиялық тұжырымдар әдет-ғұрыппен беделге бой ұрса, философия заттар мен құбылыстардың, оқиғалардың мәнін ашуға, пікір-сайыс ретінде қолданылатын рационалды ойлауға, дүниені танып-білудегі қайшылықтарды аңғару мен шешуге тырысады. Бұл әрекет адамның жан-жақты ойлауы және оның интеллектуалды интуициясымен бірегей қабысқан нәтижесінде туады. Әрбір халықтың өзіндік тұрмыс-салтын туындатқан дүниетаным мифологияда өзіндік болмыс-бітім қалыптастырады. Мифтер ғылыми білім санатына жетпесе де, көне дәуірлерде орын алып, артынан ешбір із қалдырмаған белгілі бір оқиғалардың бетпердесін ашуға қабілетті және ғылыми талдау үшін нақты дерек бола алатын фактілер санатына жатады.

# 1 ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ ҚАЛЫПТАСУ ҮДЕРІСІНДЕГІ МИФОЛОГИЯНЫҢ РӨЛІ ЖӘНЕ ОНЫҢ РУХАНИ ЖАҢҒЫРУМЕН БАЙЛАНЫСЫ

## 1.1 Миф – дүниетанымның синкреттік түрі ретінде

Ежелгі мифтерді нәтижелі түрде ұзақ зерттеген көрнекті ғалымдар Э.Б. Тэйлор мен К. Леви-Стросс миф ежелгі мәдениеттердің ерекше рухани және практикалық үлгісі болғандығын ерекше атап көрсетеді. Оның ерекшелігі белгілі бір дүниетанымдық және әдіснамалық көзқарастар шеңберіндегі нақты ғылыми таныммен, ең алдымен адам мен табиғат әлемінің бірлігін орнатумен түсіндіріледі. Э.Б. Тэйлор өз еңбектерінде адамзат тарихы табиғат тарихының бөлігі және жалғасы екенін және кез-келген табиғи процестерге, мысалы, толқындардың қозғалысы, химиялық элементтердің үйлесуі, өсімдіктер мен жануарлардың өсуі сияқты заңдылықтарға бағынатындығын дәлелдеді. Бұл жағдайда адам, оның ойлары, ерік-жігері, тілектері мен іс-әрекеттері табиғи процестерден сапалы түрде ерекшеленбейді, өйткені олар бірсарынды себептердің бірқалыпты әрекеттеріне бағынады.

А.Ф. Лосев мифология мен діннің айырмашылығын нақты көрсетеді: «Миф діни символ емес, ал дін – бұл белгілі бір мораль түрін, тұрмысты, әдет-ғұрыптар мен жалпы табынушылықты қоса алғандағы, сенімге сәйкес жоғары сезімтал дүниеге және өмірге деген сенім. Мифте сезімнен тыс ештеңе жоқ, ешқандай сенімді қажет етпейді. Сенім қандай да қарама-қарсылықты болжайды және сенеді. Мифологиялық сана осы қарама-қарсылыққа дейін де дамиды, демек, сенім де, білім де жоқ, бірақ өзіндік, толығымен түпнұсқа болса да сана бар. Сенім мен білімнің бөлінуіне әлі жетпеген алғашқы адамның көзқарасы бойынша, кез-келген мифологиялық объект соншалықты сенімді және айқын болғандықтан, мәселенің сенім туралы емес, адамды қоршаған ортамен, яғни табиғатпен және қоғаммен толық сәйкестендігінде болуы тиіс. Сиқырлы әрекет болмаса, миф бұдан былай ешқандай ырымды қамтымайды... Сиқыр, ырым, дін және миф түбегейлі

әр түрлі құбылыстарды білдіреді, олар көбінесе өздігінен дамып қана қоймайды, тіпті бір-біріне қарама-қарсы да келеді» [3]. Әдетте, діни сананың ерекшелігі оның ақиқатты сезіну шегінен шығу және басқа («табиғаттан тыс», «ерекше») әлемді, болмысты, құндылықтарды – Алланы тану қабілетінде көрінеді. Алайда, шектен тыс, «басқа» әлем тек мифтерде ғана емес, сонымен бірге зайырлы сана жүйелерінде де (моральдағы «тиістілік», «абсолютті рух», «ерік», «дүние» – әртүрлі философиялық ілімдерде, тіпті атеистік әлеуметтік ілімдерде, мысалы, тапсыз коммунистік қоғам мұратында) кездеседі. Діннің ерекшелігі – бұл әлемдер арасындағы кері байланыстан, яғни табиғаттан тыс әлемнің жер әлемі мен оның тұрғындарының тағдырына шешуші әсер ету қабілетінен тұрады.

Миф дін сияқты, рәсім мен салт-дәстүр ұғымымен тығыз байланысты символизмге жүгінуді де білдіреді. Мифте де, дінде де біз тікелей сезіммен байланысты және табиғаттан тыс салалармен айналысамыз. Дін, миф сияқты, адам өмірінің мағынасын білдіретін өзіндік антроподицеяны (әдетте, теодицамен тікелей байланысты) енгізуді қамтиды. Қандай тарихи кезеңге тоқталып, қандай мәдениетке жүгінсек те кез-келген мифологияда құдайлар бар. Бір сөзбен айтқанда, мифология мен діннің жақындасу жолдары көп, және олардың аясында ұзақ уақыт бойы діни-мифологиялық теориялардың болуы таңқаларлық емес сияқты.

Зерттеуші ғалым С. Қондыбай қазақ мифологиясы деген ұғымға «бүгінгі қазақ халқын жасауға қатысқан бірнеше мыңжылдық көшпелі ру-тайпалардың «орташа» алынған сөздері, дүние-ғалам, өмір туралы түсініктерінің, ежелгі танымдарының бірыңғай жүйесі» деп түсінік бере келіп, мифологияның ауыз әдебиеті мұраларының – жырлар мен дастандардың, әртүрлі шежіре аңыздардың, ертегілердің, жұмбақ пен мақал-мәтелдің, фразеологизм мен діни әфсаналардың өн бойында және қазақ тілінің сөздік қорының қойнауында жасырынып жатқандығын айтады [4].

Қазақтардың ата-тегі түріктердің басты құдайы – Көк Тәңірі. Оның рақымымен елді билеген қағандар «Аспанда туған және Күнмен, Аймен безендірілген» деп аталған. Түрік жазуларында көшпенділердің барлық жеңістері Көк Тәңірімен



байланыстырылған. Аспанды және оның шырақтарын қадірлеу түрік өркениетіне жататын барлық халықтардың дүниетанымының маңызды белгісі. Мысалы, «Оғызнаме» эпосында Оғыз қаған өз балаларының атын Көк, Күн, Ай, Жұлдыз, Тау, Теңіз деп қойғаны белгілі.

Қазақ мифтерінің арасында аспан мен жердің, күн мен айдың, жұлдыздар мен планеталардың қалай пайда болғандығы, оларды кімдер жаратқаны туралы мифтер аз сақталған. Дегенмен, жұмыртқадай жерді көтеріп тұрған көк өгіздің мүйізі екені, бір мүйізінен екінші мүйізіне ауыстырғанда жер сілкінетіні, дүниежүзіне мәлім миф бойынша әлемді топан су басқаннан кейін Нұх кемесі тоқтаған жерде тіршілік басталғаны, аспан иесі (әрі Жаратушы) – Тәңір, кейбір түркі халықтарының мифтерінде жердің иесі әйел Құдай – Ұмай, аспанды еркек, жерді әйел бейнесінде ұғыну дүниежүзінің көптеген халықтарына тараған. Жер бетіндегі тау-тас, өзен-көлдер бір кездегі алып адамдардың (Еділ, Жайық, Толағай, т.б) іс-әрекеттерінің нәтижесінде пайда болған дейтін түсініктердің арғы негізі олар қалай жаратылды, кімдер жаратты дейтін сауалдармен байланысты екені анық. Демек, әр халықтың аспан денелері, қоршаған орта туралы айтатын мифтерінен олардың өзіне етене таныс, әрі нақтылы білетін өмір салты мен тұрмыс-тіршілігінің бейнесін көреміз.

Зерттеуші-ғалым Ш. Ыбыраев: «Салыстырмалы зерттеулердің нәтижелеріне қарағанда, ең қарапайым және ең көне мифтердің қатарына аспан денелері – Күн, Ай, Жұлдыздар мен планеталар туралы айтылатын мифтер жататын көрінеді. Бұлардың әлем жұртшылығына кең таралғандығы және миф атаулының ішінде алатын орнының мән-мазмұны олар бір кезде адам болды деген түсінікті айшықтап көрсетеді. Күн сәулесінің өткірлігін оның мінезінің тік, өжеттігіне, Ай сәулесінің әлсіздігін оның жұмсақ мінезіне байланысты түсіндіру де олардың адам кейіпінде ұғынылғанын дәлелдейді» [5], – деп ғылыми тұжырым жасайды. Әрине, космогониялық мифтерді туғызу үшін, оның кең таралып, ұзақ сақталуы үшін, өзге де мифтер тәрізді адамзат әлемімен байланысқа түсіру қажет еді. Осындай сан-салалы жаратылысты бір бірімен үйлестіре, үндестіре білудің өзі мифтік мұралардағы

өзіне тән шеберлік көрінісі болып табылады. Көк аспанды, жұлдыздарды, күн нұрын – жан тұрағы деп қарастыру оларды құдіреттендіруге жол ашады. Дамудың белгілі бір сатысында адам болмыс пен сананың, тән мен рухтың аражігін ажыратады және соңғысын жоғарғы әлеммен байланыстырады. Академик С.Г. Кляшторный Сібір-Орталық Азия мифологиясының негізінде сол кезеңдегі халықтық дүниетанымда өзіндік құдайлардың классификациялау жүйесі орын алғандығын алға тартады [6, 121 б.].

Қазақ халқының барлық дәстүрлі мәдениеті ежелгі заманнан бері бұл адамдардың адамды табиғатқа жақындықта қалыптастырып, тәрбиелегенін айғақтайды. Протоқазақтардың табиғатқа тікелей жақындығы уақытты, кеңістікті, адамның ішкі әлемін, оның өмірінің мәнін, адамгершілігін түсінуден көрінді. Бұл әлемнің ұлттық бейнесін, әлемді түсінуін қалыптастырып, халықтың рухани мәдениетінің өзіндік ерекшелігін құрайды. Болмыс протоқазақтардың руханиятында сапа, өлшем, кеңістік және уақыт ұғымдары арқылы көрінді. Сапа болмыстың тікелей анықталуы ретінде материалдық мәдени ескерткіштерде көрініс тапты. Сапалық тәсіл жайылымдарды, жылқылар мен жауынгерлерді таңдауға әсер етті. Тайпа көсемі күшті, көреген жауынгерлердің арасынан таңдалды.

Сандық анықтамалар мал шаруашылығының қалыптасу үдерісінде пайда болды. Сезімдік-заттық іс-әрекет алаңдарды, мал басын өлшеу қажеттілігін туындатты. Кеңістік күн мен айдың белгілі бір санында 1000 километрден астам қашықта көшу ретінде түсінілді, күндіз жүріп өту (көш), апталық және т.б. қашықтықтары анықталды. Кеңістікті геометриялық игеру де дамыды. Уақыт ұғымының сандық айқындылығы қазақтарда әлі күнге дейін оның табиғи түсіндірмесіне негізделген. Тіпті 12 жылдық циклден сызықтық санақ жүйесіне көшу қазақтарда циклдік уақыт немесе тірі хронология түріндегі уақыттың табиғи негіздерін ығыстырған жоқ. Қазақтардың сезімдік нақтылығындағы өлшем байлықты, бір айлық ауысу өлшемі, қыстау және т. б. өлшеу үшін қолданылды.

Әлемді, ғарышты, болмысты осылай түсіну, ғарыш пен адам органикалық бірлікте деп есептейтін протоқазақтардың дүниетанымы мифологиялық сипатта болғандығының дәлелі. Де-

мек, тарихи тұрғыдан протоқазақтардың алғашқы дүниетанымы мифологиялық (тәңірлік) болды, адам микрокосмос ретінде түсінілді, ал макрокосмос әлемі, олардың байланысы, бірлігі анық, тікелей берілген. Осылайша, киіз үйдің кеңістігі көшпендіге аспан күмбезі болып көрінді, ол жерге аударылып, өзіне оны сыйдырды. Киіз үй дала тұрғыны – номадтың қарапайым және «қарабайыр» тұрғын үйі емес, материалдық және рухани дәстүрлер мен ұстанымдардың ерекше бірлігі болып табылады. Бұл кеңістікте барлық сегменттер мен әрбір нүкте маңызға ие және қожайындар мен қонақтардың мінез-құлқын реттеді. Киіз үй кеңістігі рухтандырылған, бұл ошақтың айналасындағы орындардың орналасуынан, ішкі бұйымдардан және т. б. көрінді.

Қазақтарда кеңістік – жинақы, жылжымалы категория, өйткені көшпенділер өмірінің барлық маңызды оқиғалары тиянақталған кеңістікті еңсерумен және «өзінің» кеңістігін жалғастырумен байланысты. Бұл терең мағынаға ие, өйткені дәл осы жерде көшпенділердің ұлы ішкі күші, Универсуммен, Ғарышпен органикалық бірлігін олардың табиғи қабылдауы және түсінуі жатыр. Бекітілген (тұйықталған отырықшылықты) кеңістікті еңсеру – бұл көшпелілердің әрқашан бақытқа, махаббат пен бостандыққа ұмтылысы. Сондықтан Дала тұрақты және Мәңгілік өмір жолы ретінде қабылданды.

Қазақтардың мәдениеті – көшпелілердің ең жарқын өкілдері тағы бір нәрсені куәландырады: кеңістік тек құрылымдалған жоқ (атап айтқанда, географиялық аумақтық межелеу), бірақ бұл кеңістіктің әрбір элементі өзіне ерекше құндылықтық-мағыналық жүктеме артады. Ежелгі түркілердің келтірілген мифтерінен көріп отырғанымыздай, олардың барлығын түркілердің рулық, ұжымдық ойлауынан және «адамгершілік» концептісінің қағидатынан туындайтын әлеуметтік антропоцентризмнің жоғары дәрежесі ерекшелеп көрсетеді. Мифологиялық көзқарас пен табиғат және қоғам туралы жаңа дамып келе жатқан ғылым элементтерінің арасындағы қайшылықтарды шешу философияның пайда болуының жолы деген де қалыптасқан тұжырымдар бар. Философия мифке тән, дүниеге тұтас көзқарастың бағытын сақтауға тырысады. Соның негізінде мифологиялық не аллегориялық – көркем,

не символикалық – діни, не нақты – ғылыми ойлау, бірақ олардың әрқайсысынан қабылданған түрлеріне сыймайтын, жаңа түсініктегі ойлау нысандарын құрайды.

Қазақ мифологиясының қабаттары уақыт тұрғысынан алып қарағанда, алғашқы қауымдағы бабалар заманымен тұстас, төркіндес келеді, кеңістік тұрғысынан қарасақ, қазақ халқы ешқашан да томағатұйық «темір шымылдық ішінде» жеке дара өмір сүрмегендіктен әлем елдерінің мәдениетімен белгілі дәрежеде сабақтасқаны байқалады. Көшпелілер жаһандану үдерісін төрткүл дүниеге неше мәрте жүргізген жауынгер халық болғандықтан да олардың рухани мұрасы адамзаттан оқшау болмағаны анық, ал қазынамыздың алтын өзегінде, тек көшпелі мәдениетке тән терең астарлы ағыс бар.

## **1.2 Мифтерді тудырған ортаның ойлау жүйесі мен мифтік сананың даму кезеңдері**

Мифология – қоғамдық сананың жүйеленген, әмбебап формасы және алғашқы қоғамның әлемді игерудегі рухани-тәжірибелік тәсілі. Бұл – адамдардың дүниетанымдық мәселесіне, олардың әлемді түсінуі мен өзін-өзі анықтауындағы қажеттілігін қанағаттандыруға берілген алғашқы тарихи әрекеті. Мифологияның нақ өзі тарихи тұрғыдан қоғамдық сананың алғашқы формасы болды. Мифология – бұл стихиялық-эмпирикалық, күнделікті білімді жалпылау мен жүйелеудің кейбір «теориялыққа дейінгі» кейбір әдісі. Миф ең алдымен әлемді көрнекі бейнелер түрінде жалпылау тәсілі екендігін айта кеткен жөн. Архаикада әлемнің жеке жақтары, аспектілері қазіргі кездегідей ұғымдарда емес, сезімдік-нақты бейнелер мен идеяларда жинақталған. Соңғылардың жиынтығы әлемнің мифологиялық бейнесін құрады.

Мифологиялық санада бүкіл әлем, ғарыштық нысандар әлемі және адам әлемі, жердегі күнделікті құбылыстар біртұтас, олардың арасында өтуге болмайтын шекара жоқ. Оның үстіне алғашқы қауымдық миф пен салттарда адам – Ғарышты жасауға қатысушы. туындылары. Мифтің солярлы-метерологиялық теориясына сәйкес, қарапайым адам үшін жұмбаққа, құпияға және түсініксіздікке

толы табиғи құбылыстар оның санасында бір-бірімен оңай өзара әрекеттесетін және ассоцияланатын қарапайым сенсорлық идеялар түрінде көрініс тапты. Мифологиялық сана синкреттілігімен, яғни тұтастылығымен және бөлінбейтіндігімен ерекшеленеді. Мифтердің айтылу түрі негізінен сезімдік-поэтикалық болып келеді. Оларда рационалды ұғымдар әлі қалыптаспаған. Салыстырулар, аллегориялар, сәйкестендірулер, символдар қолданылады.

Көне ғасырдан бері қалыптасып келе жатқан мифологиялық сана қазіргі кезде рухани мәдениеттің маңызды бір бөлігі болып табылады. Дүниежүзі халықтарының мифтері ғылыми зерттеулердің бастысы болып, тарихи-салыстырмалы тұрғыдан қарастырыла бастағаннан бері мифтердің де түрлі қоғамдық-әлеуметтік сатылары, тарихи деңгейлері, түрлері мен тақырыптық санасы болатыны анықталды. Қазақтар мифтер мен аңыздарға сенген, қазақ мифтері көне классикалық мифке жақын. Онда көне замандағы мифке жақын мифтік сана, уақыт, мифологиялық ұғымдардың іздері айқын көрінеді. Қазақ мифтерінен мифтік сананың дамуындағы адам мен табиғатты қарсы қоюдың, аң мен құстардың мінез-құлқын түсіндіріп әңгімелеудің де көріністерін көруге болады.

Мифтік сананың өз даму кезеңдері бар. Бірінші кезеңде мифтік сана табиғат пен рухты, адам мен затты, өлі мен тіріні бөлмейді, мұнда теңдік заңы негізге алынады. Екінші кезеңде адам мен табиғаттың теңдік заңы бұзылып, адам өзін табиғаттан, маңайындағы әлемнен, жан-жануардан бөлек сезінген. Сөйтіп, осы айырмашылықтың сырын түсінуге тырысқан. Қаншама ғасырлар бойы қалыптасқан мифологиялық сана бүгінгі күні рухани мәдениеттің, ұлттық бірегейліктің маңызды бөлігі болып табылады. Соңғысы «әлеуметтік бірегейліктің құрамдас бөлігі, белгілі бір ұлттық топқа немесе қауымға қатысты екенін түсінген тұлғаның психологиялық категориясы; өз кезегінде ол өзіндік бірегейліктің нәтижесі, сол ұлттық топтың өкілі екенін сезінген когнитивті-көңіл-күй үрдісі» [7, 15 б.].

Мифтің ең көп туатын мезгілі – мифтік сананың екінші кезеңі. Адамзат қоғамы дамып, сана жетілген сайын, мифтік сана да, мифте өзгеріске түсіп отырған. Яғни, мифтің өзгеріп, жаңғыруы да оның тарихилығының белгісі. Осы заңдылықты қазақ фолькло-

рында сақталып, қазіргі дәуірге жеткен көне шамандық мифтің өзгеру жолы арқылы көрсетуге болады. Дін тарихын зерттеуші Мирча Элиаде миф туралы: «Миф белгілі бір қасиетті тарих туралы болған алғашқы оқиғаны сөз етеді. Бұл әрқашан «жаратылыс» туралы, белгілі бір заттың қалайша қалыптасқандығы, яғни өз тіршілігін қалай бастағандығы туралы сөз», – деген анықтама берсе [8], К.Г. Юнг «Миф – энергияның сарқылмас қайнаркөзі» дейді [9]. Қоғамдық өмірде мифологиялық сана үшін әлеуметтік шындықты түсіну және мақсатты жетілдіру емес, дәстүрге, рәсімге, қалыптасқан мінез-құлық нормалары мен құндылықтар жүйесіне бағыттау тән. Осылайша, әлеуметтік қатынастардың қалыптасуы мен реттелуі орын алады.

Ағылшын ғалымы Э.Б. Тэйлор мифтің мынадай түрлерін атап көрсетеді: философиялық немесе түсіндірмелік мифтер; тарихи немесе аңыздық тұлғалар туралы мифтер; нақтылы, бірақ бұрмаланған деректерге сүйенген мифтер; фантастикалық және метафоралық мифтер; саяси-әлеуметтік және тұрмыстық мифтер [10,137]. Типологиялық сипатына орай мифтерді архаикалық немесе классикалық мифтер деп те бөлуге болады. Қазақ мифтері ежелгі классикалық мифтер түріне өте жақын. Ежелгі классикалық мифтің мазмұны – әлемнің жаратылуы, алғашқы адамның дүниеге келуі мен оның жасампаздығы туралы болып келеді. Архаикалық мифтің кейінгі, адамзат қоғамы мен санасының ілгерілеген кезіндегі мазмұны – адамды қоршаған ортаны, дүниенің пайда болу ерекшелігін, аңдар мен жануарлардың мінез-құлқын түсіндіру. Бұл мифтік сананың кейінгі, дамыған сатысы. Мұнда алғашқы қауым адамы өзін табиғаттан бөліп алып, оған қарсы қоя бастайды. Табиғаттан, қоршаған дүниеден, аңнан, құстан өзінің ерекше екенін түсінген адам енді соның себебін іздеген. Сөйтіп, ол өзі туралы, аңдар мен құстар туралы миф туғызған. Бұл кездегі миф бұрынғы ізбен, яғни ескі таным-түсінікті пайдалана жасалған. Бірақ бұл уақыттағы миф түсіндірмелі сипатта болған, яғни олар түсіндірмелі мифтер тобына жатады. Онда сол архаикалық таза күйінде болмаса да көне заманғы мифке тән мифтік сана, уақыт, мифологиялық ұғымдардың іздері айқын көрінеді.

Қазақ мифінен мифтік сананың дамуындағы екі сатыны да, космос моделін де, ілкі атаның жасампаздығын да, адам мен табиғатты қарсы қоюдың да, аң мен құстардың мінез-құлқын түсіндіріп әңгімелеудің де көріністерін табуға болады. Бұл қазақ мифтерінің, қазақ мифологиясының өзіндік ерекшелігі, әмбебаптығы. С. Қасқабасов: «Біздің қазақ фольклоры тұрғысынан қарағандағы миф деп отырғанымыз – әлемдік мифология ауқымынан шықпайтын, тіпті типологиялық сипатымен соған сәйкес келетін дүниенің, жаратылыстың әртүрлі құбылыстары мен объектілерінің пайда болуын, аспан мен жердің жаратылуын, адамзаттың алғаш қалай пайда болғанын және аңдар мен құстардың шығу тегі мен мінез-құлқын, ерекшеліктерін түсіндіріп баяндайтын прозалық шығармалар», – деген тұжырым жасайды [11, 65 б.].

Дүниедегі барлық халықтар өзінің фольклорында әлемнің қалай жаралғаны, жер бетінде тіршіліктің қалай пайда болғаны, адамдардың қайдан шыққаны туралы әңгімелеп, алуан түрлі мифтер мен хикаяттар, аңыздар шығарған. Олардың көпшілігінде дүниенің адамнан әлдеқайда бұрын пайда болғаны жайлы айтылады, аспан мен жер, көктегі жұлдыздар мен жердегі тау-тастар, өзен-сулар, сондай-ақ жануарлар мен жәндіктер дүниеге қалай және қандай жағдайда келгені жайында баяндалады. Бір кереметі барлық елдің мифінде дүние ең алдымен түпсіз тұңғыықтан, шетсіз де шексіз ғаламнан, түбі жоқ, жағасы жоқ телегей теңізден, қараңғылықтан, тұманнан жаралған болып келеді. Мифологиялық дүниетанымның кіндігі – кеңістік пен уақытты адаммен жақындастыру талпынысы, бағдары. Мифологиялық уақытта адам мен табиғаттың арасында алшақтық жоқ болды. Миф алғашқы адамдардың тіршілігінің ажырамас бір бөлігі болып табылады. Миф – адамның қауымдық санасының алғашқы қалыптасуының көрінісі. Ол ешбір құбылыстың түп негізін, шығу себебін ашпайды. Жазулы ақпарат жоқ кезде миф оның қызметін атқарған, адам мен дүниенің дәнекері болған. Сонымен, мифологиялық кезеңде адам мен табиғаттың арасындағы бірлік ерекше жоғары дәріптелді.

Қазақ мифтерінің тағы бір ең байырғы түрлерінің бірі – жан-жануарлардың, өсімдіктердің қалай пайда болғандығы туралы ай-

тылатын түрлері. Бұлардың дені адамдарға да қатысты. Әсіресе, бір кездегі адамдардың жан-жануарларға, жәндіктерге, құстарға немесе олардың керісінше адамға айналғандығы жайында мифтер өзінің қарабайырлығымен ғана емес, логикалық-құрылымдық жүйесінің де біртектестігімен де ерекшеленеді. Мифтік сананың алғашқы кезеңінде адамның жануарға не басқа заттарға айналуының себептері тіптен айтылмаған.

Қазақ философиясының және дүниетанымының қалыптасуына мифологиялық (қиял-ғажайып) ертегілер, хайуанаттар (жан-жануар) жайындағы ертегілер; реалистік (тұрмыс салт) ертегілерінің де үлкен әсері болды. Бұл ертегілер өте ерте заманда адамның табиғат сырын әлі толық түсініп болмаған кездерде туған. Қазақ аңыз, ертегілерінің ой туғызар дүниетанымдық тұстары олардың адамды бірінші орынға қоя білуінде. Мысалы: патриархат дәуірінде адамды ең басты киелі күш деп ұғынуы үстем болған. Табиғаттың тілсіз күштерін мифтік ойлаумен образдап, соған адам әрекетін қарсы қоятын қиял-ғажайып аңыз-ертегілері осы ізде туған. Көшпенділердің аңыздарының бір ерекшелігі оның жалпы халықтық мазмұндылығында.

Қазақ мифтерінің енді бір саласы адамдар, оның жаратылуы жайлы айтылатын антропогендік мифтер. Бұлар қоғамдық сананың недәуір биікке көтерілгенін айғақтайды. Себебі адамның өзі туралы, оның қайдан, қалай пайда болғандығы жайында ойлау мифтік ой-сананың күрделене бастаған кезеңіне сәйкес. Адам өмірінің түрлі кезеңдерінде, түрлі жануарларға ұқсайтындығы, о баста оны құдай балшықтан жаратқандығы – көптеген халықтарға ортақ сарындар.

Эсхатологиялық мифтер (ақырзаман жайлы мифтер) деп аталатын әңгімелер қоғамдық сананың салыстырмалы түрде жоғарғы деңгейге көтерілген тұсына сәйкес. Ақырзаман болған жоқ, бірақ болуы мүмкін. Миф логикасына байланысты, барша дүниенің қалыпты жағдайы бұзылған кезде ақырзаман орнамақ. Дүниенің қалыпты жағдайы – қайдағы бір абстракциялық ұғым емес, мифтің өзінде баяндайтын бір кездегі құдайлардың, алыптардың, ілкі қаһармандардың, ата-бабалардың жасап, жаратып кеткен жолы мен дәстүрі. Қазақ халқында мифтің эсхатологиялық түрі аз емес.



Мысалы, сараңдықтың кесірінен суырға айналған адам, көкекке айналып кеткен қыз, құндыз бен суырға айналған мергендер туралы т.б. шығармалар.

Қазақ халқының оқиғасын шындық өмірден алып ауызша шығарған көркем шығармаларының бір саласы – аңыз әңгімелер. Аңыз әңгімелер тарихта болған белгілі бір адамдардың атына, іс-әрекетіне байланысты туады. Мұндай адамдардың ел үшін еткен еңбегі, қамқорлығы, халық намысын қорғауы, сол жолда жасаған игілікті іс-әрекеттері ел аузында аңыз әңгімеге айналып, ұрпақтан-ұрпаққа жеткен. Аңыз әңгімелерде халықтың қоспасы болғанымен, негізгі ой түйіні барлық жерде бірдей сақталады. Олардың өміріне байланысты әңгімелерде ертегілердегідей әсіре қиялдау көп кездеспейді. Оқиға желісі күнделікті өмірде кездесетін қарапайым сюжетке құрылады.

Философияның пайда болуының тарихи алғышарты – миф. Бірақ оны философия эпос арқылы өзгерген және жүйелеген кезінде ғана пайдаланды. Әрбір заманға байланысты эпос мифтің түрін өзгертіп отырды және сонымен қатар өнер мен бастапқы ғылым элементтерінің әсерімен философияның шығу процесін, оның қоғамдық сананың шығу және жаңа бір түрі ретінде қалыптасуын жеделдетті.

Мифологиялық көзқарас пен табиғат және қоғам туралы жаңа дамып келе жатқан ғылым элементтерінің арасындағы қайшылықтарды шешу философияның пайда болуының жолы деген де қалыптасқан тұжырымдар бар. Философия мифке тән, дүниеге тұтас көзқарастың бағытын сақтауға тырысады. Соның негізінде мифологиялық не аллегориялық – көркем, не символикалық – діни, не нақты – ғылыми ойлау, бірақ олардың әрқайсысынан қабылданған түрлеріне сыймайтын, жаңа түсініктегі ойлау нысандарын құрайды.

Белгілі дүниені түсіндіруге тырысудан одан да белгісіздігі мол дүниені танып-білуге ұмтылу, егер де ол дүние, тіпті, танып-білуге мүмкіндік бермесе, тәңірге немесе құпия ғаламат күшке сілтеме жасау – мифтің өзіне тән ерекшелігі. Қазақ философиясының пайда болуы туралы тек ойшылдардың дүниеге көзқарасы жалпылықты, көзқарастың әмбебап принциптерін немесе «бастауларды»

анықтаудағы заңды бағыттары болған кезде ғана айтуға болады. Діни – мифологиялық тұжырымдар әдет-ғұрып пен беделге бой ұрса, философия заттар мен құбылыстардың, оқиғалардың мәнін ашуға, пікір-сайыс ретінде қолданылатын рационалды ойлауға, дүниені танып-білудегі қайшылықтарды аңғару мен шешуге тырысады. Бұл әрекет адамның жан-жақты ойлауы және оның интеллектуалды интуициясымен бірегей қабысқан нәтижесінде туады.

Әрбір халықтың өзіндік тұрмыс-салтын туындатқан дүниетаным мифологияда өзіндік болмыс-бітім қалыптастырады. Мифтер ғылыми білім санатына жетпесе де, көне дәуірлерде орын алып, артынан ешбір із қалдырмаған белгілі бір оқиғалардың бетпердесін ашуға қабілетті және ғылыми талдау үшін нақты дерек бола алатын фактілер санатына жатады.

Адамның өзін әрі өз әлемін жасауы, болашақ әлем бейнесін таңдаудағы қабілеті адам тіршілігінің терең сипаттамасы болып табылады. Адам жасаған дүние оның игере, түсіне алатын барлық әлем заңдылықтарына ашық. Ол бүкіл әлемді бойына сіңіре алады, бүкіл әлемнен, соның мұқтажымен, тағдырымен, тынысымен өмір сүре алады. Дамыған адамның жан-дүниесі бүкіл әлемге барабар. Табиғат заңдылықтарын тану негізінде оны өзінің мақсатына сәйкес қайта өзгертуден басқа адамда еркіндікке жетудің жолы жоқ. Ол бұл дүниеге еркін күйінде келген жоқ, еркіндікті өзі жеңіп алуы керек. Табиғатты өз әлеміне айналдырудағы адамның жетістігі адамның, адами қоғамның қандай екендігіне байланысты, себебі адам табиғатты өзінің образына сай өзгертеді. Адамның табиғатты тануы мен өзгертудегі мақсаттары қоғамнан, ондағы қоғамдық қатынастардан шығады. Адамның табиғатқа үстемдігі жердің, жер бетіндегі өсімдіктер мен жануарлар әлемінің, тіпті адамның да өзгеруіне алып келді. Жер аз болғандай адам өзінің назарын шексіз Әлемге аудара бастады. Бұл жағдай көптеген қиындықтарға әкеліп соқтырды, тіпті адамның жер бетіндегі өмір сүруіне қауіп төне бастады. Сондықтан адам табиғатты түсіну үшін тек табиғатты ғана өзгертпей, өзін, қоғамдық қатынастарды өзгертуі керек.

Мифтер белгілі бір дәуірдің, адам дүниетанымының өткен бір кезеңінің нәтижесі болғанымен, тарихи-рухани мұра ретінде та-

лай-талай ұрпақ санасына ұялады; сөйтіп пайда болу, даму, өзгеру, бағзы бір жағдайларда ұмыт болу сияқты үрдістерді бастан кешірді. Қазір бізге келіп жеткен мифтер мен мифтік аңыздар сол бір асыптасыған мол мұраның бір бөлшегі ғана, жиналмай қалғаны бар, ұмытылғаны бар, өзге жанрларға ауысқаны бар, әйтеуір миф заманына тән классикалық үлгілердің көбі біздің дәуірі-мізге ауызша ұласа алған жоқ. Мифте әрдайым өткен тарих айтылады, бірақ ол бүгінгі өмірдің мәнін түсіндіруге, сол арқылы болашақ нәтижені пайым-дауға арналады. Сол себептен мифте өткен шақ, осы шақ, болашақ – үшеуі тоғысып тұрады.

Мифология дүниетанымның алғашқы тарихи қалыптасқан тұтас жүйесі болып табылады. Мифтер Ежелгі әлемнің барлық мәдени аймақтарында кездеседі. Мифология – қоғамдық сананың жүйеленген, әмбебап формасы және алғашқы қоғамның әлемді игерудегі рухани-тәжірибелік тәсілі. Бұл – адамдардың дүниетанымдық мәселесіне, олардың әлемді түсінуі мен өзін-өзі анықтауындағы қажеттілігін қанағаттандыруға берілген алғашқы тарихи әрекеті.

Қарапайым сана бойынша миф дегеніміз – бұл ертегі, сағым, бірақ ХХ ғасырдың ортасынан бастап академиялық ғылым миф ешқандай ойдан шығарылмаған, ол да басқа қоғам өмірін құрушы шындық деген түсінікке келді. Грек тілінен аударғанда «миф» аңыз әңгіме дегенді білдіреді және оның осы ұғымы бүгінге дейін сақталып қалды. Ол дүниетанымдық ойлаудың да, тарихи ойлаудың да бастапқы бейнесі ретінде көрінеді. Мифология белгілі бір әлеуметтік-этностық топтың белгілі бір дәстүрін, наным-сенім жүйесін береді. Кеңестік белгілі зерттеушілер А.Ф. Лосев, А.И. Ракитовтардың пікірінше, мифтің негізгі атқаратын қызметі этиологиялық функция, яғни адамға қоршаған ортадағы қандай да бір нақты құбылысты түсіндіру болып табылады. Академик А. Лосев мифті жоғарғы ақиқат деп атады. Ол мифологияны діннен, діни санадан тыс қарастырады: «Миф алғашқы дәуірмен де, кейінгі уақыттармен де байланысты болғанымен діни сенімге ешқандай қатысы жоқ, – деп жазады А.Ф. Лосев» [1]. Осы көзқарасқа сәйкес оның негізгі қайнар көзі алғыфилософиялық мифтер болып табылады. Философтың көзқарасы бойынша миф «тірі, рухтанған және

болмыстың антропоморфты түсінігі» [1]. А.Ф. Лосев миф ұғымын алты бөлікке бөліп, талдап көрсетеді:

1. Миф ойдан шығарылған, фантастика емес, логикалық, ең алдымен диалектикалық сана мен болмыстың қажетті категориясы.

2. Миф мінсіз болмыс емес, өмірде сезілетін және тудыратын заттық ақиқат.

3. Миф ғылыми, қарапайым-ғылыми емес құрылым, өзіндік, ғылымнан тыс, таза мифтік ақиқаты, нақтылығы, түбегейлі заңдылығы мен құрылымы бар субъектілі-объектілі өзарабайланыс.

4. Миф метафизикалық құрылым емес, иерархиялықтың, жатсынудың түрлі дәрежесін өзіне сақтаған, нақтылық пен сезімді тудыратын ақиқат.

5. Миф үлгі де, тұспалдау да емес, бірақ нышан, онда үлгілік, тұспалдық және өмірлік-нышандық қабаттар бар.

6. Миф поэтикалық шығарма емес, бірақ берік, тығыз байланыста біріккен ортаға адам субъектісімен интуициялық-түйсікті және қарапайым-биологиялық өзарақатынаста оқшауланған және дерексіз заттарды көрсету.

Миф – біздің өмірімізге белгілі бір мән-мағына беретін сенім-нанымдар жиынтығы. Миф адамдар мен қоғамның өздерінің айналасына жақсы және сыйлы түрде үйренісіп кетуіне жағдай жасайды. Ежелгі түркілердің дүниетанымы, сол негізде түзілген мифологиясы әлі де тереңдей зерттеуді қажет етеді. Көне түркілердің наным-сенімі туралы арнайы сөз еткен ғалымдар қатарында француз Жан Пьер Ру, ресейлік И.В. Стеблева, С.Г. Кляшторныйларды атауға болады. XX-XXI ғасырға дейін Орта Азия халықтарында сақталып келген танымның көне түркілік дүниетаныммен сабақтасытығы Ш.Ш. Уәлиханов еңбектеріне арқау болды. Түркі мифологиясына тән басты сипат – табиғатты тірі рух түрінде қабылдап, құрметтеу. Табиғатты құрмет тұту түркі халықтары мифтерінде ерекше орын алады. Ш. Уәлиханов шамандық туралы айта келіп, оның дүниеге келуі табиғатқа жалпылай және жекелей сыйынумен байланысты дейді. Табиғаттағы зат пен құбылыс атаулы адам сияқты түйсінеді, тіршілік етеді деген түсініктің өзі табиғат пен рухты тең деп түсіну сенімінен туындаған.

Мифте әртүрлі уақытты әр халықтың бейсаналық құрылымымен, тотемдік ойлау логикасымен анықталатын белгілі бір жалпыға ортақтық бар. Солай болса да әр мәдениет өз бірегейлігінің мөлшерінде болмыстың мәңгілік мәселелерін ерекше көрсете отырып, өз мифін тудырады. «Мифсіз қандай мәдениет болса да өзінің табиғи күшінің шығармашылық сипатын жоғалтады: тек жекелеген мифтермен ғана олардың ой-өрісі қандай да бір тұтас мәдени қозғалыспен тұйықталады» – деп жазады Ф. Ницше.

Миф алғашқы адамдар тіршілігінің ажырамас бір бөлігі болып табылады. Миф дегеніміз – ойдан шығарылған қиял да, ғылыми қағида да, символикалық таңба да, діни сенім де емес. Ол – сөз құдіретіне ие болған мәдени тұлғаның уақыты. Жазулы ақпарат жоқ кезде миф оның қызметін атқарған, адам мен дүниенің дәнекері болған. Сонымен, мифологиялық кезеңде адам мен табиғаттың арасындағы бірлік ерекше жоғары дәріптелді. Егіншілік пен бақташылық, тіпті, қолөнердің өзі ежелгі дәуір мәдениетінен табиғатпен сырлас болуды талап етті. Скиф-сақ өркениетіндегі «аң стилі», қытайдың инь, ян бастамалары, Египет пен Шумердегі өліп, қайта тірілген құдай туралы аңыздар, табиғат пен үйлесімдікке шақыратын рәміздер т.б. Әлемдік мифология үш сипатта көрінеді: бірінші – алғашқы қауымда пайда болған рухтық мифтер. Олар жер бетіндегі әр алуан объектілердің, өсімдіктердің, жануарлардың, тіпті адамдардың пайда болу тарихы мен жекелеген аспан шырақтары жайында баяндайды. Екінші – құл иеленуші мемлекеттер тұсында туып, қалыптасқан мифтер. Мұнда екі үдеріс орын алады: бұрынғы мифтер өңделеді, әрі жаңа мифтер туады. Үшіншісі – феодалдық мемлекет кезінде қалыптасып, дамыған бірқұдайлық мифология. Мұнда алғашқы қауымдағы рухтық мифология да, құлиеленуші мемлекет тұсындағы көпқұдайлық мифология да қайта қаралып, рухтар мен көп құдайлардың орнын енді әлемді бір өзі жаратып, бір өзі басқаратын жалғыз Құдай иемденеді, бұрындағы рутар мен құдайлардың барлық қасиеті жалғыз ғана Құдайдың бойына жинақталады. Сөйтіп, бірқұдайлық мифология адамзат қоғамының дамуындағы жаңа белес болып, жаңа дәуір пайда болғанын айғақтайды.

Бұл үш сипатты мифологияның үшеуінде де көрініс беретін бір тақырып бар, ол – дүниенің жаратылуы мен күйреуі, яғни топан су мен одан кейінгі тіршілік туралы баяндайтын миф. Осы алуандас мифтерді зерттеу арқылы әлемдік мифологияның жалпы даму жолдары, оның жалпы-адамзаттық (типологиялық) және ұлттық сипаттарын айқындауға болады. Топан су туралы мифтерде дүниенің қирауы мен ақырзаман жайында баяндалады. Бұлар – эсхатологиялық мифтер. Олардың қарапайым үлгілері сонау алғашқы қауымда пайда болған және космогониялық сипаттағы мифтермен араласып жүрген.

Исламға дейінгі түркілік дүниетанымдағы әлемнің мифологиялық суреттемелерінің рәміздік негіздері енді ғана зерт-теліп келе жатқан мәселе. Өйткені тәуелсіздік алғаннан кейін ғана тарихи сана мен дүниетанымды еркін зерттеуге мүмкіндік туды. Бұл мәселенің қазіргі руханият үшін де маңызы зор. Абайдың сөзімен айтқанда «дүниенің көрінген хәм көрін-беген сырын түгендеп, ең болмаса білмесе, адамдықтың орны болмайды».

Мифте әрдайым өткен тарих айтылады, бірақ ол бүгінгі өмірдің мәнін түсіндіруге, сол арқылы болашақ нәтижені пайымдауға арналады. Сол себептен мифте өткен шақ, осы шақ, болашақ үшеуі тоғысып тұрады. Бұл жанр әсіре түсіндірмелі, себебі ол байырғы замандарда (мифтік дәуірде) бабалар орнатқан реттілік пен тәртіпті, үйлесім мен үлгілерді қорғаушыәрі орнықтырушы. Оның мәтіндері осы құндылықтарды растайды, куәлендіреді, сендіреді, сол мақсатта түсіндіреді, демек, мифтің этиологиялық болуы содан. «Миф» – деп жазады А. Қасымжанов «Рухани тамырлар» еңбегінде, – «алғашқы қауым адамына тән ойлаудың бірінші бөлінбеген формасы. Мұнда поэзия мен қазіргі ғылымның, дін мен моральдың, рационалды әсердің белгілері бар. Миф алғашқы адамның тіршілігінің ажырамас бір бөлігі болып табылады» [2,76].

Мифтік дәуірде барлық заттар мен құбылыстар пайда болып, осы күнгі түр-түсін, ерекшелігін иеленгендіктен бұл уақыт қасиетті уақыт деп түсінілген. Мифтік сана бойынша заттың мәнін ұғу үшін оның шығу тарихын білу керек, яғни заттың мәні мен тегі теңестіріле байланыстырылған. Қай заттың болмасын шығу тегін білмейінше, оны пайдалануға болмайды. Академик С. Қасқабасов:

«Біздің қазақ фольклоры тұрғысынан қарағандағы миф деп отырғанымыз – әлемдік мифология ауқымынан шықпайтын, тіпті типологиялық сипатымен соған сәйкес келетін дүниенің, жаратылыстың әртүрлі құбылыстары мен объектілерінің пайда болуын, аспан мен жердің жаратылуын, адамзаттың алғаш қалай пайда болғанын және аңдар мен құстардың шығу тегі мен мінез-құлқын, ерекшеліктерін түсіндіріп баяндайтын прозалық шығармалар», – деген тұжырым жасайды [3, 65].

Миф – көне аңыз, әңгіме, тарихи-мәдени сананың ерекше күйі. Ежелгі мифтер мен аңыздар алғашқы адамдар тіршілігінің маңызды бөлігі болып, олардың рәміздік мазмұны арқылы адам қоршаған ортаны игеріп, жете түсінді. Мұнда поэзия мен алғашқы білімнің, дін мен әдептің, өнер мен өмірлік тәжірибенің ерекше бірлігі орын алды. Миф дегеніміздің өзі – халықтың арманшыл, қиялшыл жаны. Олар өзінің тарихи танымын осы ұғымға сыйдырады. Ертедегі мифтер бүгінгі жаңа өмірімізге енді. Мифтік образдарды біз өнердің барлық түрлері: архитектура, мүсін, музыка, сурет салаларының бойларынан көреміз.

Қазақ мифологиясының тарихы, қазақ халқының мифологиялық мұрасы өзінің бастауын көне түркілер дүниетанымынан алады. Көне түркілер мифологиясы туралы арнайы зерттеулер болғанымен, оның мәдени-аксиологиялық табиғаты жете зерттелмеген. Қазақ фольклорындағы – миф дүниежүзі халықтарында кездесетін мифке типологиялық сипатымен ұқсас, сонымен қатар, өз ерекшеліктері де бар. Қазақ мифі – алғашқы қауымға тән австралиялықтар мен африкалықтар, солтүстік азиялықтар мен американдықтардың көне мифі мен антикалық Греция, Рим, сондай-ақ ежелгі Египет, Үнді, Қытай, Вавилондықтар мифологиясының ортасындағы аралық жанр. Ол өзінің алғашқы классикалық түрінен дамып шыққан да, тарихи қоғамдық дамуға сәйкес мифология ретінде жүйеленбей жатып, басқа жанрға айналған. Оның басты себебі – Қазақстанда ертеде мекендеп, қазақты құраған ру-тайпалардың құл иеленуші мемлекет құрмай, рулық қауымнан бірден феодалдық қоғамға иек артуы. Рулықтан бірден феодализмге көшкен елдерде көпқұдайлы емес, бірқұдайлы дін орнап, көне миф жүйелену емес, қуғынға ұшырап,

ыдырап кеткен, циклға түспеген, демек көркем дүниеге бірден айналмай хикаяға, ертегіге ойысқан, жаңа жанр қалыптастырған. Феодалдық, бірқұдайлық қоғамда көркемдік-эстетикалық функцияны миф емес, фольклордың басқа жырлары атқарып кеткен.

Түркілер әлемінің мифологиясын басқа халықтардың мифологиясы тұрғысынан зерттеуге болмайды. Яғни, мифологияның түркілік, соның ішінде қазақ ұлттық мектебінің өз бейнесі болуы керек. Көне түркілердің діни-мифологиялық тағылымдарына тоқталар болсақ, Орхон руникалық жазбаларының мән мәтінінде Тәңір, Ұмай және Жер-Су наным-сенім ұғымдары берілген. Академик С.Г. Кляшторный Сібір-Орталық Азия мифологиясының негізінде сол кезеңдегі халықтық дүниетанымда өзіндік құдайлардың классификациялау жүйесі орын алғандығын алға тартады [4,121]. Атап айтқанда, макрокосм ежелгі түркілерді Жоғары, Орта және Төменгі трихотомды әлемдерге бөлген, олардың арасында жанды заттар, құдайлар және перілер болған. Бұл трихотомды концепция әлемнің көлденең моделін тігінен суреттейтін үлгісімен толықтырды. Оның ойынша, Көк Тәңірі Жоғары әлемнің билеушісі және көне түркі пантеонының құдайы болды. Көк Тәңірі басқа құдайлармен бірлесе отырып, адамдардың тағдырын билеген. Тәңір қағандарға билік пен даналықты сыйлады. Жоғары әлемнің тағы бір құдайы Ұмай ана адамзат баласына өмір сыйлаған. Өлім көне түркі мифологиясы бойынша Эркилтің қолында. Түркі мифологиясы Орта әлемде «Жер-Суды» киелі санады.

Аспан ғарыштың бөлшегі ретінде мифологияда және Орхон-Енисей жазбаларында «Көк-Тәңірі» деп аталады. «Көк аспан» – ұшу, көтерілу секілді етістіктермен сипатталады. Ал жер көне түркі мифологиясында төрт бұрышты, шаршы кеңістік. Күлтегіннің жазуында «Төрт бұрыштың бәрі жау еді» деген мәтін түркі әлемінің дүниетанымдық шекарасын көрсетеді. Ышбара қағанның хатында өздері мекен еткен аймақтан тыс мекенде «төрт теңіз» бар екендігі суреттеледі. Оны жердің төңірегіндегі әлемнің мәңгі өзгермейтін негізі немесе әлемнің шегі деп түсінуге болады. Руна ескерткіштерінің авторлары үшін әлемнің құрылысы көгілдір аспан адамдар мекен еткен әлемді яғни жерді жауып тұратын төбе.



Ағылшын ғалымы Э.Б. Тэйлор мифтің мынадай түрлерін атап көрсетеді: философиялық немесе түсіндірмелік мифтер; тарихи немесе аңыздық тұлғалар туралы мифтер; нақтылы, бірақ бұрмаланған деректерге сүйенген мифтер; фантастикалық және метафоралық мифтер; саяси-әлеуметтік және тұрмыстық мифтер [5,137]. Типологиялық сипатына орай мифтерді архаикалық немесе классикалық мифтер деп те бөлуге болады. Қазақ мифтері ежелгі классикалық мифтер түріне өте жақын. Ежелгі классикалық мифтің мазмұны – әлемнің жаратылуы, алғашқы адамның дүниеге келуі мен оның жасампаздығы туралы болып келеді. Архаикалық мифтің кейінгі, адамзат қоғамы мен санасының ілгерілеген кезіндегі мазмұны – адамды қоршаған ортаны, дүниенің пайда болу ерекшелігін, аңдар мен жануарлардың мінез-құлқын түсіндіру. Бұл мифтік сананың кейінгі, дамыған сатысы. Мұнда алғашқы қауым адамы өзін табиғаттан бөліп алып, оған қарсы қоя бастайды. Табиғаттан, қоршаған дүниеден, аңнан, құстан өзінің ерекше екенін түсінген адам енді соның себебін іздеген. Сөйтіп, ол өзі туралы, аңдар мен құстар туралы миф туғызған. Бұл кездегі миф бұрынғы ізбен, яғни ескі таным-түсінікті пайдалана жасалған. Бірақ бұл уақыттағы миф түсіндірмелі сипатта болған, яғни олар түсіндірмелі мифтер тобына жатады. Онда сол архаикалық таза күйінде болмаса да көне заманғы мифке тән мифтік сана, уақыт, мифологиялық ұғымдардың іздері айқын көрінеді. Қазақ мифінен мифтік сананың дамуындағы екі сатыны да, космос моделін де, ілкі атаның жасампаздығын да, адам мен табиғатты қарсы қоюдың да, аң мен құстардың мінез-құлқын түсіндіріп әңгімелеудің де көріністерін табуға болады. Бұл қазақ мифтерінің, қазақ мифологиясының өзіндік ерекшелігі, әмбебаптығы.

Дүниедегі барлық халықтар өзінің фольклорында әлемнің қалай жаралғаны, жер бетінде тіршіліктің қалай пайда болғаны, адамдардың қайдан шыққаны туралы әңгімелеп, алуан түрлі мифтер мен хикаяттар, аңыздар шығарған. Олардың көпшілігінде дүниенің адамнан әлдеқайда бұрын пайда болғаны жайлы айтылады, аспан мен жер, көктегі жұлдыздар мен жердегі тау-тастар, өзен-сулар, сондай-ақ жануарлар мен жәндіктер дүниеге қалай және қандай жағдайда келгені жайында баяндалады. Бір кереметі

барлық елдің мифінде дүние ең алдымен түпсіз тұңғықтан, шетсіз де шексіз ғаламнан, түбі жоқ, жағасы жоқ телегей теңізден, қараңғылықтан, тұманнан жаралған болып келеді. Мифологиялық дүниетанымның кіндігі – кеңістік пен уақытты адаммен жақындастыру талпынысы, бағдары. Мифологиялық уақытта адам мен табиғаттың арасында алшақтық жоқ болды. Миф алғашқы адамдардың тіршілігінің ажырамас бір бөлігі болып табылады. Миф – адамның қауымдық санасының алғашқы қалыптасуының көрінісі. Ол ешбір құбылыстың түп негізін, шығу себебін ашпайды. Жазулы ақпарат жоқ кезде миф оның қызметін атқарған, адам мен дүниенің дәнекері болған. Сонымен, мифологиялық кезеңде адам мен табиғаттың арасындағы бірлік ерекше жоғары дәріптелді.

Қазақ мифтерінің тағы бір ең байырғы түрлерінің бірі – жан-жануарлардың, өсімдіктердің қалай пайда болғандығы туралы айтылатын түрлері. Бұлардың дені адамдарға да қатысты. Әсіресе, бір кездегі адамдардың жан-жануарларға, жәндіктерге, құстарға немесе олардың керісінше адамға айналғандығы жайында мифтер өзінің қарабайырлығымен ғана емес, логикалық-құрылымдық жүйесінің де біртектестігімен де ерекшеленеді. Мифтік сананың алғашқы кезеңінде адамның жануарға не басқа заттарға айналуының себептері тіптен айтылмаған.

Қазақ философиясының және дүниетанымының қалыптасуына мифологиялық (қиял-ғажайып) ертегілер, хайуанаттар (жан-жануар) жайындағы ертегілер; реалистік (тұрмыс салт) ертегілерінің де үлкен әсері болды. Бұл ертегілер өте ерте заманда адамның табиғат сырын әлі толық түсініп болмаған кездерде туған. Қазақ аңыз, ертегілерінің ой туғызар дүниетанымдық тұстары олардың адамды бірінші орынға қоя білуінде. Мысалы: патриархат дәуірінде адамды ең басты киелі күш деп ұғынуы үстем болған. Табиғаттың тілсіз күштерін мифтік ойлаумен образдап, соған адам әрекетін қарсы қоятын қиял-ғажайып аңыз-ертегілері осы ізде туған. Көшпенділердің аңыздарының бір ерекшелігі оның жалпы халықтық мазмұндылығында.

Ертедегі қиял-ғажайып ерекшелік ондағы фантастика арқылы өріледі, яғни, фантастика – қиял-ғажайып ертегілердің

жаны. Халық ертегілерінде фантастиканы жасау үшін неше қилы тәсілдер қолданылған. 1) Сенім-нанымды оқиғаға айналдыру. Алғашқы қоғам адамдарының ұғымынша табиғат дүниесіндегі барлық заттардың рухы бар, сол рухтар бейне адам баласы секілді ой-сезімге, түйсікке ие. Ертегілердегі жердің жарылып немесе бас кейіпкердің жер астына түсіп, қатерден құтылуы, сиқырлы сулардың адам баласын әр қилы хайуанға айналдыруы, жануарлардың адам баласына қамқорлық жасауы, сол сияқты адамға серік болуы, әруақтардың тірі адамдармен қарым-қатынас жасауы, балгерлердің болжам айтуының нақты өмірде іске асуы, адамды хайуанға айналдыру секілді әрекеттердің бәрі таңғажайып фантастика. Мұның бәрі ертедегі адамдардың жерге, суға, тауға, ағашқа, жануарларға және ата-бабалар рухына сыйынатын көзқарастары. 2) Әсірелеу. Ертегілердің бір бөлігінде табиғат дүниесіндегі белгілі бір зат, тұрмыс бұйымдарын әсірелеп, олардың маңызы мен жұмыстағы қызметі шектен асырыла көтермеленді. Мысалы, қылыш – адамдардың жыртқыш андармен, жауларымен арпалысуында қолданатын өте маңызды құралы, басқа қызметі де елеулі болған. Сондықтан қылыштың жасалуы өзінің дәуірі тұрғысынан айтқанда зор тапқырлық саналған. Сол үшін адамдар қылышты ертегілер әлеміне енгізіп, оның қызметін әсірелеу арқылы өздерінің бағытты тұрмысқа жетуі жолындағы армандарын қылыштың қасиеті арқылы жетуге болады деп түсінген. Сандық – халықтың алтын қазынасын, киім-кешегін, т.б. да бағалы заттарын сақтауға пайдаланатын мүлкі. Сондықтан сандық ертегілерде кедейлерге тауар шығарып беретін игі қасиетке ие етілген.

Қиял-ғажайып ертегілердің екі түрлі саласы бар, біреуі – қазақтың өз тумасы. Екінші түрі – алуан түрлі жолдармен, көптеген елдерді аралап келген ертегілер. Бұлардан басқа қазақ тарихымен үздіксіз қатынаста болған Орта Азия халықтарының және Алтай, Саян, Байкал атырабында, Сібір терістігінде болған елдерден де ауысқан ертегілер көп. Бұл ертегілердің біразы ескі нанымдармен (буддизм, шаманизм, көне Ираннан шыққан зарадуштра) байланысып келеді. Дүниенің жаралуы жайлы сырлы қиял, ғажайып ұғым, нанымдар жасап, соны дін іргесі еткен және осы жайлардың бәрі ертегі, аңыз әңгіме түрінде туып, тараған. Ол ертегіге заманының

білімі де, ұғым-нанымы да түгел жиылған. Сол күндегі адамның шама-шарқына қарай құралған өзінше даналық қазынасы енген. Атаның балаға сіңірген тәлім-тәрбиесі болған. Мұндай ертегілер жалғыз қазақта емес, басқа елдердің бәрінде болған, қазірде де бар. Қиял-ғажайып ертегілерінің мол саласы – қазақ халқы айтқан көне түрлері, ең ескісі аңшы мергендер жайындағы ғажайып ертегілер. Өзгеше қиял дүниесінің ішінде әрекет ететін мергендер – «Еділ-Жайық», «Құла мерген», «Жерден шыққан Желім батыр», «Аламан мен Жоламан» сияқты ертегілер.

Әлем халқы мифтерінің қайсысында болмасын аспан денелеріне қатысты аңыздар мол кезігеді. Оның себебі Жаратылыста қыры мен сыры жұмбақ көріністер де, әрекеттер де баршылық. Жалпы кез келген құбылыстың сипатын, астарын айқындауға адамзат сандаған ғасырларды сарп етіп барып қол жеткізген. Әлі ашылмаған тылсым дүниелер қаншама? Соған сәйкес әр дәуірлерде, түрлі жайттерге байланысты мифтік әңгімелер туындап отырған. Олардың белгілі бір бөлігі жаратылыс заңдылығымен белгілі бір үндестікте алынса, келесі адамзат қиялының жемісі негізінде өмірге келген. Мифологиялық туындылар өз ааманындағы адамның ой-түсінігінен, қабылдауынан, ұғымынан белгілі бір деңгейде хабар береді. Олай болса аспан әлеміне қатысты аңыздардың да адам баласының жаратылысты тануға талпынған әрекетінен барып туған деп тұжырым жасауға әбден болады.

Шәкір Ыбыраев: «Салыстырмалы зерттеулердің нәтижелеріне қарағанда, ең қарапайым және ең көне мифтердің қатарына аспан денелері – Күн, Ай, Жұлдыздар мен планеталар туралы айтылатын мифтер жататын көрінеді. Бұлардың әлем жұртшылығына кең таралғандығы және миф атаулының ішінде алатын орнының мән-мазмұны олар бір кезде адам болды деген түсінікті айшықтап көрсетеді. Күн сәулесінің өткірлігін оның мінезінің тік, өжеттігіне, Ай сәулесінің әлсіздігін оның жұмсақ мінезіне байланысты түсіндіру де олардың адам кейіпінде ұғынылғанын дәлелдейді» [6], – деген тұжырым жасайды. Ай – ару қыз, күн күйеу жігіт деп бейнеленеді де, аспан әлемінде екеуі бірін-бірі іздеумен күн кешеді. Бірақ кездесе алмайды, кейде қайғырып, қамығып жылайды да ол жерге жаңбыр болып жауады, енді бірде кейіп, реніш білдіргенде

аспанды қара бұлт торлап, қар борайды, енді бірде үмітке сүйеніп, кездесеміз деп ойлағанда күн ашылып, әлем жадырайды, осылайша бірін-бірі аңсаумен, сағынумен өмірлерін өткізе береді. Бұл күн мен ай туралы ел ішінде сақталған көптеген мифтердің бір нұсқасы ғана.

Мифологияда адам өзін өлі табиғаттан, жан-жануарлардан бөлек екенін сезінген. Бұл мифтерде адамның басқа нәрсеге айналуы өз еркімен емес, біреудің күштеуімен, немесе бір жағдайға байланысты мәжбүрліктен болады. Бұл кезде адамдар жер бетіндегі заттар мен жан-жануарларды «танып» болып, енді аспан шырақтарына назар аударады, сөйтіп Күн, Ай, Жұлдыздар қалай пайда болды деген сауалдарға жауап іздейді. Оған жауап ретінде мифтер шығарады да, енді бұрынғы әдісті қолданып, маңайындағы дүние қалай жаралса, аспанда да солай деп түйіндейді. Өз өмірін аспанға көшіреді, әрі ежелгі мифтерді пайдаланады, оны өзгертеді. Соның нәтижесінде аспан шырақтары да адамның айналуынан пайда болған деген мифтер туады. Бірақ мұндағы айналу бұрынғыдан басқаша: адам әр түрлі себептен аспанға ұшып, жұлдыздарға айналады, көп жағдайда жазадан қашып немесе қорқып көкке ұшады.

Қазақтың қиял-ғажайып ертегісінде ғажайып жар «ай десе аузы, күн десе көзі бар» күн астындағы Күнікей сұлу немесе алтын шашты қыз, жалмауыз кемпір, жезтырнақ, жалғыз көзді дәу, жеті басты айдаһар, жеті басты жылан, қарақұлақ, алып қара құс, тұлпар ат, басы алтын, арты күміс киік т.б. бейнелер кездеседі. Бұлардың бір тобы ертегі батырына дос болып, бір тобы ұдайы қас күш есебінде әрекет етеді. Алып қара құс, тұлпар ат және неше түрлі: тоқпақ, кездік, қазан, жүзік, қырық құлаш семсер сияқты заттар батырдың көмегіне, керегіне әрекет етеді. Осылай екіге бөлінген ғажайып жан иелері мен зат-бұйымдар арасында кейде дос, кейде қас боп кездесетін бір алуан қиял кейіпкерлер бар. Олар – алыптар (таусоғар, көлжұтар, көреген, желаяқ, саққұлақ) сияқты бір топ кейіпкерлер және осылардай екіұдай әрекет атқара жүретін жылан патшасы, басы алтын киік, жады кемпір, жұмбақ жар сияқтылар болады.

Ертегі кейіпкерінің жүретін жері тек жердің үсті ғана емес, ол – кейде жеті қабат жер асты, кейде алып қара құс алып кететін

аспан үсті. Ол арадан «жер тоқымдай» немесе «жер теңгедей» боп көрінеді. Кейде күн астында Күнсұлу, ай астында Айсұлулардың адамзат баспас мекені, кейде бұл от дариясының ар жағы, кейде барса келмес сикыр арал боп кетеді. Кейде адамзатқа жұмбақ жай – жалмауыз мекені немесе су асты. Сол дүниелерден барып шығатын мерген мен батыр не ажалына, не бағына жетеді. Осындай ертегілердің бәрінде адам қандай, адамды қоршап тұрған дүние қандай? Ол дүниенің жаратылыс сыры туралы сол күндегі адамның ең алғашқы ұғым-нанымы, түсінік қиялы қандай? Қандай мифтік түсініктер, болмыс? Адам жаратылысының өзі жұмбақ және сол адамның күшіне сену, нану қаншалық дәрежеде биік, берік еді? Осының бәрін халықтың ой қиялы тудырған ғажайып ертегілері алуан түрде өзінше шешіп, ашып береді.

Адам мен жануарды бөлмеу, адамды екі кейіпті болады деп түсіну ол замандардағы миф кейіпкерін жартылай адам, жартылай жануар түрінде бейнелейді, зооантропоморфтық образ жасайды. Бұл, әсіресе, тотемдік мифтерде кең етек алған, ал кейінгі дәуірлерде мифтің басқа да түрлерінде орын тепкен. Кейінірек мұндай құбылудың себептерін қарғыстан, уәдесін орындамағаннан, тазалаудан, шаршағандықтан деп негіздеу орын алды, әрі бұл мифтік ойлаудың жаңа бір кезеңін белгіледі.

Қазақ мифтерінің енді бір саласы адамдар, оның жаратылуы жайлы айтылатын антропогендік мифтер. Бұлар қоғамдық сананың недәуір биікке көтерілгенін айғақтайды. Себебі адамның өзі туралы, оның қайдан, қалай пайда болғандығы жайында ойлау мифтік ой-сананың күрделене бастаған кезеңіне сәйкес. Адам өмірінің түрлі кезеңдерінде, түрлі жануарларға ұқсайтындығы, о баста оны құдай балшықтан жаратқандығы – көптеген халықтарға ортақ сарындар.

Эсхатологиялық мифтер (ақырзаман жайлы мифтер) деп аталатын әңгімелер қоғамдық сананың салыстырмалы түрде жоғарғы деңгейге көтерілген тұсына сәйкес. Ақырзаман болған жоқ, бірақ болуы мүмкін. Миф логикасына байланысты, барша дүниенің қалыпты жағдайы бұзылған кезде ақырзаман орнамақ. Дүниенің қалыпты жағдайы – қайдағы бір абстракциялық ұғым емес, мифтің өзінде баяндайтын бір кездегі құдайлардың, алыптардың, ілкі

қаһармандардың, ата-бабалардың жасап, жаратып кеткен жолы мен дәстүрі. Қазақ халқында мифтің эсхатологиялық түрі аз емес. Мысалы, сарандықтың кесірінен суырға айналған адам, көкекке айналып кеткен қыз, құндыз бен суырға айналған мергендер туралы т.б. шығармалар.

Қазақ халқының оқиғасын шындық өмірден алып ауызша шығарған көркем шығармаларының бір саласы – аңыз әңгімелер. Аңыз әңгімелер тарихта болған белгілі бір адамдардың атына, іс-әрекетіне байланысты туады. Мұндай адамдардың ел үшін еткен еңбегі, қамқорлығы, халық намысын қорғауы, сол жолда жасаған игілікті іс-әрекеттері ел аузында аңыз әңгімеге айналып, ұрпақтан-ұрпаққа жеткен. Аңыз әңгімелерде халықтың қоспасы болғанымен, негізгі ой түйіні барлық жерде бірдей сақталады. Олардың өміріне байланысты әңгімелерде ертегілердегідей әсіре қиялдау көп кездеспейді. Оқиға желісі күнделікті өмірде кездесетін қарапайым сюжетке құрылады.

Қазақ аңыздарында көшпелі елдің төл ерекшелігі, белгілері бірден байқалады. Себебі олар тұрмыс-салтымыздың, болмысымыздың негізінде туған аңыздар. Осындай дала аңыздары ішінде халық арасында Қорқыт, Асан қайғы туралы толып жатқан аңыздар бар. Бұл тараған аңыздар Қорқыт асқан күйші, қобызшы болғандығын айта келіп, табиғаттың дүлей күшіне қарсы күрескен, өліммен алысқан алып жанды танытады. Қорқыт халық ұғымынша, болашақты көре білетін, өлімді өнермен жеңуге ұмтылған алып философ, ұлы қобызшы. Жалпы айтар болсақ, көне шығыс пен алғы түркі мәдениетінен нәр алған қазақ аңыз ертегілерінің көшпелілер рухани болмысымен біте қайнасқан ауыз әдебиеті, фольклор, эпостық жырлар, сал серілер, ақын жыраулар шығармашылығы, халық даналығының қазақ философиясының қайнар көз, алғы бастауы болды деп айта аламыз.

Кейбір аңыз әңгімелердің басты кейіпкері көрші елдерге де ортақ болып келеді. Мысалы, Қожанасыр қазақ, қырғыз, өзбек ауыз әдебиетінде ортақ кейіпкер. Ол «ауылы аралас, қойы қоралас», қыз алысып, қыз берісіп құда-жекжат болып кеткен көрші елдердің ежелгі мәдени байланысының куәсі. Аңыз әңгімелерде көбінесе сарандықты, жалқаулық пен қиқарлықты өткір сатирамен әжуалап

сынау арқылы жастарды жаман әдет, жат мінездерден аулақ болуға баулуды мақсат тұтады. Қожанасыр әңгімелерінде (аңызда) оғаш қылығы, аңғал мінезі әжуа-күлкі туғызып отырғанымен, негізі түйін ойда үлкен тәрбие-тәлім толқыны анық байқалады, оқып күле отырып шындықты түсінеді. Осындай халық арасына кең тараған күлкілі сықақ аңыз әңгімелердің бір тобы Алдар көсе атымен байланысты туған. Көсе образы – қарапайым халықтың күлкіні сараң байларға, оның өкілдеріне қарсы жұмсау, оларды келеке-мазақ ету тілегінен туған образ. Мұны біз «Алдар көсе мен Алаша хан», «Алдар көсе мен шық бермес Шығабай», «Алдар көсе мен саудагер» т.б. аңыз әңгімелерден көреміз. Осы аттары аталған хан, бай, саудагерлерді Алдар көсе өзінің тапқырлығы, ақыл-айласының арқасында алдап соғады, ел алдында мазақ, күлкі етеді. Халық аузындағы мәтелге айналған «Жұмыртқадан жүн алатын», «Өзі тойса да, көзі тоймайтын», «Кесіп алса қан шықпайтын» шық бермес Шығайбай – сараңдықтың жиынтығы. Шығайбайдың әдеті мен ісінен сарандық, дүниеқорлық, өзімшілдік айқын көрінеді. Оның осы мінезін жек көрген халық қапияда жол, қапылыста сөз табатын, айла-амалы мол Алдар көсені жіберіп, Шығайбайды бірнеше рет жер қаптырады.

Халық ұғымында шайтанды ешкім алдай алмайтын болса, бұл әңгімеде Алдар көсе өзінің қулығымен шайтанды да алдап кетеді. Оның өтірік өліп тірілуі, шайтанға қазы алдыруы, үлкендігін бұлдап, шайтанның мойнына мініп қамшымен сабауы, шайтандар қорқатын тікен арасына тығылып, ала қаптағы алтында алып құтылып кетуі арқылы адам айласы шайтанды да жеңеді деген идеяны білдіреді. Алдар көсе туралы аңыздардың қай-қайсысы болмасын оны тапқырлықтың өкілі етіп және ол қандай іс-әрекет жасаса да жазғырмай, сүйікті етіп көрсетуі Алдардың ел санасынан ұнамды кейіпкер түрінде тұрақты орын алғандығын аңғартады.

Философияның пайда болуының тарихи алғышарты – миф. Бірақ оны философия эпос арқылы өзгерген және жүйелеген кезінде ғана пайдаланды. Әрбір заманға байланысты эпос мифтің түрін өзгертіп отырды және сонымен қатар өнер мен бастапқы ғылым элементтерінің әсерімен философияның шығу процесін, оның қоғамдық сананың шығу және жаңа бір түрі ретінде қалыптасуын жеделдетті.



Мифологиялық көзқарас пен табиғат және қоғам туралы жаңа дамып келе жатқан ғылым элементтерінің арасындағы қайшылықтарды шешу философияның пайда болуының жолы деген де қалыптасқан тұжырымдар бар. Философия мифке тән, дүниеге тұтас көзқарастың бағытын сақтауға тырысады. Соның негізінде мифологиялық не аллегориялық – көркем, не символикалық – діни, не нақты – ғылыми ойлау, бірақ олардың әрқайсысынан қабылданған түрлеріне сыймайтын, жаңа түсініктегі ойлау нысандарын құрайды.

Белгілі дүниені түсіндіруге тырысудан одан да белгісіздігі мол дүниені танып-білуге ұмтылу, егер де ол дүние, тіпті, танып-білуге мүмкіндік бермесе, тәңірге немесе құпия ғаламат күшке сілтеме жасау – мифтің өзіне тән ерекшелігі. Қазақ философиясының пайда болуы туралы тек ойшылдардың дүниеге көзқарасы жалпылықты, көзқарастың әмбебап принциптерін немесе «бастауларды» анықтаудағы заңды бағыттары болған кезде ғана айтуға болады. Діни – мифологиялық тұжырымдар әдет-ғұрып пен беделге бой ұрса, философия заттар мен құбылыстардың, оқиғалардың мәнін ашуға, пікір-сайыс ретінде қолданылатын рационалды ойлауға, дүниені танып-білудегі қайшылықтарды аңғару мен шешуге тырысады. Бұл әрекет адамның жан-жақты ойлауы және оның интеллектуалды интуициясымен бірегей қабысқан нәтижесінде туады.

Әрбір халықтың өзіндік тұрмыс-салтын туындатқан дүниетаным мифологияда өзіндік болмыс-бітім қалыптастырады. Мифтер ғылыми білім санатына жетпесе де, көне дәуірлерде орын алып, артынан ешбір із қалдырмаған белгілі бір оқиғалардың бетпердесін ашуға қабілетті және ғылыми талдау үшін нақты дерек бола алатын фактілер санатына жатады.

Адамның өзін әрі өз әлемін жасауы, болашақ әлем бейнесін таңдаудағы қабілеті адам тіршілігінің терең сипаттамасы болып табылады. Адам жасаған дүние оның игере, түсіне алатын барлық әлем заңдылықтарына ашық. Ол бүкіл әлемді бойына сіңіре алады, бүкіл әлемнен, соның мұқтажымен, тағдырымен, тынысымен өмір сүре алады. Дамыған адамның жан-дүниесі бүкіл әлемге барабар. Табиғат заңдылықтарын тану негізінде оны өзінің мақсатына сәйкес қайта өзгертуден басқа адамда еркіндікке жетудің жолы жоқ.

Ол бұл дүниеге еркін күйінде келген жоқ, еркіндікті өзі жеңіп алуы керек. Табиғатты өз әлеміне айналдырудағы адамның жетістігі адамның, адами қоғамның қандай екендігіне байланысты, себебі адам табиғатты өзінің образына сай өзгертеді. Адамның табиғатты тануы мен өзгертудегі мақсаттары қоғамнан, ондағы қоғамдық қатынастардан шығады. Адамның табиғатқа үстемдігі жердің, жер бетіндегі өсімдіктер мен жануарлар әлемінің, тіпті адамның да өзгеруіне алып келді. Жер аз болғандай адам өзінің назарын шексіз Әлемге аудара бастады. Бұл жағдай көптеген қиындықтарға әкеліп соқтырды, тіпті адамның жер бетіндегі өмір сүруіне қауіп төне бастады. Сондықтан адам табиғатты түсіну үшін тек табиғатты ғана өзгертпей, өзін, қоғамдық қатынастарды өзгертуі керек.

### ***Мифологиялық сана***

Қоғамдық өмірдің алғашқы қауымдық формасының жойылуына байланысты қоғамдық сананың алғашқы түрі ретінде мифология да тарих сахнасынан кетті. Бірақ мифологиялық санада туған сұрақтар: дүниенің, адамның пайда болуы, әлеуметтік өмірдің себебі, адамның тууы мен өлімі т.б. жайындағы сұрақтар дүниеге көзқарастың түбірлі сұрақтары ретінде қалып қойды. Мифология – адамның өзін таныту құралы, адамның шығармашылық қабілеттерін айқындаудың ежелгі, мәңгілік бітімі. Ол адамзат мәдениетінің барлық типтері мен бітімдерінің негізінде жатыр. Мифтің жалпыға ортақ теориясы жоқ. Бірақ мифті түсіндіру мен зерттеу үзіліссіз жалғасып келеді. Мифологиялық ойлау тәсілі ой түйіндеуге, логикалық талдау жасауға қабілетті. Миф семантикасында жұптық (бинарлық): жоғары-төменгі, өмір-өлім және т.б. қарама-қарсылықтың маңызы зор. Бұл оппозициялар сананың түбегейлі қайшылықтарын бейнелейді, ал мифологиялық сана оларды біріктіруге тырысады.

Мифологиялық дүниетанымның кіндігі – кеңістік пен уақытты адаммен жақындастыру талпынысы, бағдары. Мифологиялық уақытта адам мен табиғаттың арасында алшақтық жоқ болды. Миф алғашқы адамдардың тіршілігінің ажырамас бір бөлігі болып табылады. Миф – адамның қауымдық санасының алғашқы

қалыптасуының көрінісі. Ол ешбір құбылыстың түп негізін, шығу себебін ашпайды. Жазулы ақпарат жоқ кезде миф оның қызметін атқарған, адам мен дүниенің дәнекері болған. Сонымен, мифологиялық кезеңде адам мен табиғаттың арасындағы бірлік ерекше жоғары дәріптелді.

Көне ғасырдан бері қалыптасып келе жатқан мифологиялық сана қазіргі кезде рухани мәдениеттің маңызды бір бөлігі болып табылады. Дүниежүзі халықтарының мифтері ғылыми зерттеулердің бастысы болып, тарихи-салыстырмалы тұрғыдан қарастырыла бастағаннан бері мифтердің де түрлі қоғамдық-әлеуметтік сатылары, тарихи деңгейлері, түрлері мен тақырыптық санасы болатыны анықталды. Қазақтар мифтер мен аңыздарға сенген, қазақ мифтері көне классикалық мифке жақын. Онда көне замандағы мифке жақын мифтік сана, уақыт, мифологиялық ұғымдардың іздері айқын көрінеді. Қазақ мифтерінен мифтік сананың дамуындағы адам мен табиғатты қарсы қоюдың, аң мен құстардың мінез-құлқын түсіндіріп әңгімелеудің де көріністерін көруге болады.

Миф – фольклордың ең көне жанры, ол адамзаттың алғашқы қауым болып өмір сүрген шағында пайда болған. Онда сол кездегі адамның өзін қоршаған табиғаттың, аспан мен жердің, әлемнің қалай пайда болғаны, әртүрлі құбылыстар мен жан--жануардың сыры мен алғашқы адамдардың дүниеге келуі, адамның өмірі, жаны, өлімі т.б. жаратылыстың түсініксіз жайттары туралы ойлары мен түсініктері көрініс тапқан. Мифтік сана, мифтік ойлау бұл тарих, яғни фольклордың алғашқы дәуірі. Мифтік сананың өз даму кезеңдері бар. Бірінші кезеңде мифтік сана табиғат пен рухты, адам мен затты, өлі мен тіріні бөлмейді, мұнда теңдік заңы негізге алынады. Екінші кезеңде адам мен табиғаттың теңдік заңы бұзылып, адам өзін табиғаттан, маңайындағы әлемнен, жан-жануардан бөлек сезінген. Сөйтіп, осы айырмашылықтың сырын түсінуге тырысқан. Қаншама ғасырлар бойы қалыптасқан мифологиялық сана бүгінгі күні рухани мәдениеттің, ұлттық бірегейліктің маңызды бөлігі болып табылады. Соңғысы «әлеуметтік бірегейліктің құрамдас бөлігі, белгілі бір ұлттық топқа немесе қауымға қатысты екенін түсінген тұлғаның психологиялық категориясы; өз кезегінде ол өзіндік бірегейліктің нәтижесі, сол

ұлттық топтың өкілі екенін сезінген когнитивті-көңіл-күй үрдісі» [7, 15 б.].

Мифтің ең көп туатын мезгілі – мифтік сананың екінші кезеңі. Адамзат қоғамы дамып, сана жетілген сайын, мифтік сана да, миф те өзгеріске түсіп отырған. Яғни, мифтің өзгеріп, жаңғыруы да оның тарихилығының белгісі.

Осы заңдылықты қазақ фольклорында сақталып, қазіргі дәуірге жеткен көне шамандық мифтің өзгеру жолы арқылы көрсетуге болады. Дін тарихын зерттеуші Мирча Элиаде миф туралы: «Миф белгілі бір қасиетті тарих туралы болған алғашқы оқиғаны сөз етеді. Бұл әрқашан «жаратылыс» туралы, белгілі бір заттың қалайша қалыптасқандығы, яғни өз тіршілігін қалай бастағандығы туралы сөз», – деген анықтама берсе [8], К.Г.Юнг «Миф – энергияның сарқылмас қайнаркөзі» дейді [9].

### ***Космогониялық мифтер***

Мифтер адамзат рухани өмірінің көне формасы ретінде өте ертеде алғашқы қоғамға сай келетін әлемді қабылдау, қоршаған ақиқатты және адамның өзін пайымдау тәсілі ретінде көрінеді. Бұл жерде дүниетанымдық сананың барлық негізгі элементтері – әлемнің (*космогониялық мифтер*) және адамның (*антропогониялық мифтер*) жаралуы, туу мен өлу мәселесі, адам тағдыры, өмір мәні (*өмір мәндік мифтер*), болашақ, «ақырзаман» жайлы сәуегейлік (*эсхатологиялық мифтер*) мәселелері бейнеленеді. Осылармен бірге басқа да *мәдени игіліктердің тууы туралы мифтер*: отқа табыну, егіншілік, қолөнер кәсібі және адамдар арасындағы белгілі бір әлеуметтік ережелерді, әдет-ғұрыптар мен ырымдарды қалыптастыру маңызды орын алады. Зерттеуші ғалым С.Қондыбай қазақ мифологиясы деген ұғымға «бүгінгі қазақ халқын жасауға қатысқан бірнеше мыңжылдық көшпелі ру-тайпалардың «орташа» алынған сөздері, дүние-ғалам, өмір туралы түсініктерінің, ежелгі танымдарының бірыңғай жүйесі» деп түсінік бере келіп, мифологияның ауыз әдебиеті мұраларының – жырлар мен дастандардың, әртүрлі шежіре аңыздардың, ертегілердің, жұмбақ пен мақал-мәтелдің, фразеологизм мен діни әфсаналардың

өн бойында және қазақ тілінің сөздік қорының қойнауында жасырынып жатқандығын айтады [10].

Түркі халықтарының мифологиясында ғарыштың құрылымы былай бейнеленеді: жеті қабат Жер бар, онда Көктөбе тұр, Көктөбеде Көктерек өсіп тұр, ол Көккүмбезді тіреп тұр. Бұл киіз үйдің құрылымына да ұқсас. Қазақтың әлем туралы түсінігінде әсерлі бейненің бірі – алып бәйтерек. Дүниежүзілік ағаш таңбасы Жер мен Аспанның тығыз байланысын білдіреді. Осы биік бәйтеректен эпос батырлары аспан денелеріне өрмелеп жете алатын болған. Әлемдік ағаштың тағы бір атқаратын қызметі оның жоғары және орта дүниемен байланыстыра алуында. Тірілер әлемі өткен кезбен, аруақтармен қатынасын үзбейді. Көктеректің тамырлары жер астында орналасқан. Жасыл-желек өмірлік ағаш күш-қуат пен нәрді төменгі дүниеден алады.

Қазақтардың ата-тегі түріктердің басты құдайы – Көк Тәңірі. Оның рақымымен елді билеген қағандар «Аспанда туған және Күнмен, Аймен безендіріліген» деп аталған. Түрік жазуларында көшпенділердің барлық жеңістері Көк Тәңірімен байланыстырылған. Аспанды және оның шырақтарын қадірлеу түрік өркениетіне жататын барлық халықтардың дүниетанымының маңызды белгісі. Мысалы, «Оғызнаме» эпосында Оғыз қаған өз балаларының атын Көк, Күн, Ай, Жұлдыз, Тау, Теңіз деп қойғаны белгілі.

Ең қарапайым, әрі ең көне мифтердің қатарына аспан денелері – Күн, Ай, жұлдыздар мен планеталар туралы айтылатын мифтер, яғни космогониялық мифтер жатады. Космогониялық мифтердің түп-тамыры бізді қоршаған дүние қашан, қалай жаратылды, жаратқан кім? деген сауалдарға жауап іздеумен байланысты. Осы мифтердің әлем жұртшылығына кең таралғандығы және миф атаулының ішінде алатын орнының мән-мазмұны олар бір кезде адам болды деген түсінікті айшықтап көрсетеді. Күн сәулесінің өткірлігін оның мінезінің тік, өжеттігіне, Ай сәулесінің әлсіздігін оның жұмсақ мінезіне байланысты түсіндіру де олардың адам кейпінде ұғынылғанын дәлелдейді. Миф бойынша Ай мен Күн асқан сұлу қыздар екен, бір-бірінің сұлулығын қызғанып, Күн айдың бетін тырнап алыпты, содан Айдың бетінде дақ қалып,

бұдан кейін бірге жүрмейтін болыпты. Тағы бір мифте: жігіт бейнесіндегі Айға жердегі жетім қыз ғашық болып қалыпты. Өгей шешесі қызды түнде су әкелуге жұмсайды. Қыз суға барса, ғажайып бір сұлу жігітті көреді, сөйтсе ол су бетінде шағылысқан Айдың бейнесі екен. Қыз Айға жалынып, өзін алып кетуді өтінеді. Сөйтіп Айға барып қосылған, қолына шелек ұстап тұрған қыздың бейнесін Айдың бетінен көруге болады. Бұл мифтердің бәрінде де аспан денелерін адам ретінде түсіну айқын көрінеді.

Қазақ, моңғол, бурят халықтары Күн мен Айды ерлі-зайыпты ғашықтар, кейде апалы-сіңлілер, кейде бақталасып бірінің бетін бірі тырнаған қыздар деп ұққан. Ай түнгі аспан шырақтарының ішіндегі ең үлкені де, оны адамзат баласы басқа аспан денелерімен үнемі салыстырулар жасап, тәжірибе түйген. Бұл тұрғыдан келгенде ол күннен мәнді, маңызды қызмет атқарған. Сондықтан да халықтың есінде күнге қарағанда ай мен жұлдыздар туралы ескі әңгімелер мол сақталған.

Қазақ мифтерінің арасында аспан мен жердің, күн мен айдың, жұлдыздар мен планеталардың қалай пайда болғандығы, оларды кімдер жаратқаны туралы мифтер аз сақталған. Дегенмен, жұмыртқадай жерді көтеріп тұрған көк өгіздің мүйізі екені, бір мүйізінен екінші мүйізіне ауыстырғанда жер сілкінетіні, дүниежүзіне мәлім миф бойынша әлемді топан су басқаннан кейін Нұх кемесі тоқтаған жерде тіршілік басталғаны, аспан иесі (әрі Жаратушы) – Тәңір, кейбір түркі халықтарының мифтерінде жердің иесі әйел Құдай – Ұмай, аспанды еркек, жерді әйел бейнесінде ұғыну дүниежүзінің көптеген халықтарына тараған. Жер бетіндегі тау-тас, өзен-көлдер бір кездегі алып адамдардың (Еділ, Жайық, Толағай, т.б) іс-әрекеттерінің нәтижесінде пайда болған дейтін түсініктердің арғы негізі олар қалай жаратылды, кімдер жаратты дейтін сауалдармен байланысты екені анық. Демек, әр халықтың аспан денелері, қоршаған орта туралы айтатын мифтерінен олардың өзіне етене таныс, әрі нақтылы білетін өмір салты мен тұрмыс-тіршілігінің бейнесін көреміз.

Қазақ мифологиясында айды – ару қыз, күнді күйеу жігіт деп бейнелейді де, аспан әлемінде екеуі бірін-бірі іздеумен күн кешеді, бірақ, кездесе алмайды екен. Кейде қайғырып, қамығып жылай-

ды да ол жерге жаңбыр болып жауады, енді бірде кейіп, реніш білдіргенде аспанды қара бұлт торлап, қар борайды, енді бірде үмітке сүйеніп, кездесеміз деп ойлағанда күн ашылып, әлем жадырайды, осылайша бірін-бірі аңсаумен, сағынумен өмірлерін өткізе береді. Бұл күн мен ай туралы ел ішінде сақталған көптеген мифтердің бір нұсқасы ғана. Ал грек мифологиясында ай тұлғасын сомдайтын, соның кейпіндегі құдайды Селена дейді. Яғни грек тілінен аударғанда, «жарық», «сәуле» деген ұғымдармен тәркіндес. Ол – Гиперион мен Тейи титандарының қызы, Гелиос пен Эостың апасы. Бізге оның сұлу Эндимионға ғашық болып, түнде соның үңгіріне кездесуге баратындығы туралы мифтер жеткен. Ал рим мифологиясында Ай Диана құдайының әмірлігінде. Ал Күн құдайы гректерде – Гелиос болса, египеттіктерде – Ра. Мифке сүйенетін болсақ, Гелиос Гиперион титанының баласы (Гиперион – «жоғарыда өмір сүретін»). Селена (Ай құдайы) мен Эостың (таңғы арайдың құдайы) ағасы. Антикалық өнерге сай Гелиос – өзгеше бір көз тартарлық дәрежеде жарқыраған күн басты адам. Кейде оның жанары от болып жанғанда адам шошырлықтай. Ал қазақ мифологиясында Күн – Нұрмен сабақтасқан форма.

Сондай-ақ жұлдыздар туралы да аңыздар жеткілікті. Солардың бірі Жетіқарақшы жұлдызымен байланысты. Аспан әлемінде көңіліне ұнағандарын шамалары келсе тартып алатын немесе ұрлап алатын Жетіқарақшы мекендейді. Олар атақты екі батырдың Ақбозаты мен Көкбозатын ұрлап алғылары келіп, бірақ Темірқазыққа мықтап арқандалған аттарды бір түннің ішінде ағытып алу мүмкін болмайды, таң атып қарақшылар үлгере алмай қашып кетіп отырған. Осылайша өмір тоқтаусыз өте береді, ал аттарды жеті қарақшы ала алмайды. Бұл бір нұсқасы ғана. Келесі бір нұсқасында Темірқазық таза алтыннан құйылған екен. Соны жеті қарақшы ұрлап аламыз деп аңдумен болады. Бірақ Ақбозат пен Көкбозатқа мінген батырлар түнімен күзетіп алғызбайды. Таң ата қарақшылар қашып кетеді екен де, батырлар дем алуға жатады екен. Міне, күнге, айға, жұлдыздарға қайсысы осы тәріздес мифтер ел санасына әбден сіңгендіктен, халықтық мұраларда әр түрлі сипатта, белгілі бір деңгейде көрініс беріп отырған.

Бір кереметі мифтердің бірінің жер ғаламшарына байланысты болуында. Жер қалайша құлап кетпейді? деген сұраққа осы миф жауап береді. Яғни, жерді көк өгіз көтеріп тұр, мүйізі тартып екінші жағына ауыстырғанда сілкініс болады, көк өгізді жайын балық көтеріп тұр, ал ол жайын дарияда тұр дегенді айтады. Мұндағы бір назар аударатын жай, халықтың жер өздігінен тұрған жоқ, оны бір күш ұстап тұр деген ұғым-түсінігі. Соны белгілі бір күш иелеріне балап, мифті өмірге әкелген. Осы аңыз да діни дастандарда кездеседі.

Жалпы діни дастандарда ғана емес, өзге де эпостық туындыларда мифологиялық қолданыстардың бар екендігі айқын. Бұл мәселе жайында ғалым А.Қыраубаева мифті адамзаттық дүниенің сырын білмеген кездегі балаң сананың көрінісі деген пікірге қарсы шығып, қазақ қисса-дастандарының негізінде мифтер жатқанын растап, қазақтың қисса-дастандарындағы мифтердің негізін салыстырулар арқылы айқындайды [11].

Аспан әлеміне қатысты мифтердің бірінде аспан жеті қабат деп айтылады. Бұл бүгінгі күні ғылыми тұрғыдан да өзінің ақиқаттығын айқындаған. Дегенмен, миф – миф түріне сақталып қалған. Аталмыш көрініс «Алланың елшісінің мығражға көтерілуі» дастанында қолданылады. Поэзия әдемілікті, сұлулықты талап етеді. Сондықтан оған сөз көркемдігі ғана емес, ой көркемдігі де қажет. Ал халықтық дастандарда осындай сұлулықты бойына сіңіру үшін миф таптырмас әсемдік көзі болған. Дастан оқиғасының өзегінде ақиқат жатқанымен суреттеу барысында сұлулық болуының сан қырлы түрлері киюластырыла отырып пайдаланылған. Солардың бірі – жеті қабат аспанды әспеттеу. Әр қабатта әр кейіптегі періштелерді де тамаша үйлесімде бейнелеген және аспан қабаты арта түскен сайын оларда арта түседі. Мұнан кейінгі үшінші, төртінші, бесінші, алтыншы қабаттарда бұрынғы өткен пайғамбарлармен, Адам Атамен кезігеді. Ислам дінінде төрт пайғамбарды тірі деп есептейді. олар: Ғұзайыр, Қызыр, Ғайза, Ыдырыс. Бірақ дастанда аспан әлемінде тұрып жатқан біраз пайғамбарлардың есімдері аталады. Дінмен арасында алшақтық болғанымен, көркем туындының тартымды шығуын мақсат етіп қойған ақын көптің көңілін тартатын түрлі құбылыстарды қолдана



білген. Дегенмен, космогониялық мифтердің кезігуін осындай шағын сипаттармен шектеуге болмайды. Әсіресе Ай мен Күнге, Шолпанға қатысты аңыздардың біршама мол пайдаланғандығын атап айтқан жөн. Мийтердің мазмұны – ғажайып әлем. Сондықтан оны қажеттілігіне орай іске жарату шығарма жемісін ширатып, тартымдылығын арттыра түседі. Ал, діни дастандар болса, осындай ерекшелігімен дараланып көрінетіндігі сөзсіз.

### *Діни дастандардағы мифологиялық көріністер*

Мифтік түсініктерге, болжамдарға, көріпкелдік пен сәуегейлікке арқа сүйеген жазусыз мәдениет өз пиғылын жеке адамның еркінен тыс жағдайда жүзеге асырады. Ұжымдық тәжірибе мен әдет-ғұрыпты арқау еткен қоғамның қуатты болжау мәдениеті болуы шарт, ал бұл табиғатты, әсіресе, аспан шырақтарын бақылауды міндетті түрде ынталандыра отырып, осыған байланысты теориялық танымның өркендеуіне алып келеді. Мифтік танымның уақыт пен кеңістікті игеру құралы екендігін көреміз. Жазулы ақпарат жоқ кезде миф оның қызметін атқарған, адам мен дүниенің дәнекері болған. Кейін құдай адамдарға кітап (Инжіл, Құран) сыйлаған соң, мифтік дүниетанымды дін мен философия ығыстырды. Бірақ ол уақыт ағынында жоғалып кетпей, баспананы көмескі сана мен архетиптік жадыдан табады.

Мифте әрбір объект, әрбір іс-қимыл басқа объектілермен, іс-қимылдармен ұштасып жатады. Мифтік бейнелер субстанциялық сипатта, нақты, шынайы нәрселер ретінде қабылданады. Мифке метафоралық тән емес, өйткені миф бәрін шындық ретінде бейнелейді. Тек кейіннен мифтің тілдік құрылымында метафоралық ерекшелік қабылданды. Миф архаикалық сана үстемдік еткен дәуірде пайда болғанымен, кейінгі мәдениеттерде де сақталып қалды. Қазақ мифологиясы – ежелгі Тұран, Иран, Үнді, Араб, грек мифтерімен байланыста болған бай дүниелер. Оны зерттеу арқылы қазақ дүниетанымының қалыптасу жолын, түріктік үрдістерді терең ажыратуға болады. Қазақ мифологиясының негізгі бастауында Авеста тұр, ондағы түсініктер, дүние-жаратылыс туралы ұғымдар, өлім-өмір елестері ежелгі әдеби ескерткіштерде, қисса-

дастандарда, аңыз-мифтерде сақталған. Қисса-дастандар оқиғасының желісі шығыстық мифтерден бастау алады.

Шығыс сюжеттері негіз болған туындылардың ауқымды бір бөлігін діни дастандар құрайды. Жалпы діни сарындағы шығармалар құрылымының түпкі өзегі, негізгі қозғаушы тетігі – барша мұсылмандарының асыл діні Исламды дәріптеу, оның әлем халықтары арасындағы беделін көтеру және мойындату мәселелері. Халық шығармаларында осы күрделі де аса жауапты миссияны орындау жолындағы Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбар мен ұрпақтарының, оның Әбу Бәкір, Омар, Оспан, Әзірет Әли сынды серіктерінің, сенімді сахабаларының жорықтары, Пайғамбардың жеке басынан өткен оқиғалар, қарапайым халыққа қатысты атқарған өнегелі іс-әрекеттері, тағылым-ғибраттары, өсиет-насихаттары т.б. баяндалады. Сондай-ақ ынтымақ-бірлік, адамгершілік, адал еңбекпен мал табу, тұрмысы нашарларға көмек қолын созу, әділдік, әдептілік, аяушылық, қайырымдылық, мейірім таныту сияқты имандылық қағидалары – діни дастандардың басты идеясы болып табылады. Дін жолындағы күрестерде көзсіз ерлік көрсету, бас тігу, мақсатқа жету, намысты аяққа таптатпау секілді қаһармандық сипаттар кейіпкерлердің негізгі қасиеттері ретінде бейнеленеді. Сондықтан бұл санаттағы туындыларда басты кейіпкерлер тарихи тұлғалар тұрғысында ғана емес, негізі эпикалық қаһарман бейнесінде дараланады. Тарихи деректер, оқиғалар көмескіленіп, қайраткерлер бірде діни, болмаса мифтік, ертегілік, хикаялық кейіпке, бір сөзбен айтқанда, фольклорлық бейнеге айналып кетеді. Қызықты оқиғаларға толы, тілі шұрайлы және таза қазақ тілінде жарияланған бұл шығармалар сол тұста өте жоғары сұранысқа ие болды.

Діни қиссалар – Пайғамбарлар мен әулие-әмбиелер, періштелер мен сахабалар өмірі мен олардың дін жолындағы іс-әрекетін бейнелеген шығармалар. Діни қиссалар сюжеті Құран Кәрімнен алынған. Өйткені, Құран Кәрім тек діни кітап қана емес, сонымен бірге, араб классикалық әдебиетінің де ғажайып үлгісі. Исламның белді де белгілі батырларының бірі, тарихи тұлға, пайғамбардың әрі аталас туысы, күйеу баласы Әзірет Әли Ибн Әбу Талиб туралы қисса-жырлар бар, солардың бірі «Ғалидың құл

боп сатылғаны» дастанында Әлиді сатып алған шаһар халқын жыл сайын қырғынға ұшырататын алып айдаһарды шауып өлтірген осы Әли екендігі айтылады. Әлидің күшінің мықтылығын, ондай әлді адамның әлемде жоқ екендігін суреттеу барысында көк өгізге қатысты мифті қолданған. Көк өгіз шабылса, жер құлайды. Жер құласа, адамзат жойылады. Бұл мифтік ұғымнан тыс жатқан көрініс. Әрі әдемі, әрі әсерлі қолданылған. Сонымен қатар басты кейіпкердің тұлғасын даралап көрсетуге септігін тигізіп тұр. Миф пен дін үйлесімділікте. Тарихи тұлға мифологиялық қолданымдар арқылы өзінің аңыздық бейнесін көрсетеді.

Діни мифологияны сюжет қылып жазған «Бозторғай» дастанында Мұхаммед пайғамбар заманында өмір сүрген бір мүсәпірді қарыздан құтқару үшін Әзіреті Әлінің ерлік жасағаны айтылған. Әли – мұсылман аңыздарын-дағы мифтенген бейне, Мұхаммед пайғамбардың немере бауыры, әрі қызы Фатиманы алған күйеу баласы. Мұхаммед пайғамбарға туыстық қатынасына байланысты оның әулиелік қасиеттері дәріптеліп, көрсетілетін болған. Әли кісінің кесілген қолын орнына салып, арыстанның бетін қайтарып, Ефрат өзенінің суын кері ағызған деп сипатталады.

Көне дәуірден жеткен, оқырман қауымға кеңінен таныс дастандардың бірі – Жүсіп-Зылиха» дастанының халықтық нұсқасы да, авторлық нұсқалары да бар. Түрік әдебиеті әлемінде дастанды туғызған Әли XIII ғасырда өмір сүрген. *Әй, Ата, түсімде Ай мен Күнді көрдім, Он бір жұлдыз қасында бірге көрдім.* Он бір жұлдыз барлығы сәжда қылды, Жоруын, ата сізден сұрай келдім [12]. Бұл жерде А.Қыраубаева түс көрудің өзін мифтік желілерге жатқызады: «түс көру, оны жору өнері өте-мөте көне замандардан келіп жеткен. Антика әдебиетінде Артемирдордың «Түс жорығыш» атты кітабы болған. Түс көру жемісінің іздері «Гильгамеште» бар. Жүсіп пен Жакып мифтерінде түс-көру негізгі желі болып кірген» [11] дейді. Дастанда Жүсіпті жеп қойды деген қасқырға тіл бітіп, өзінің Жүсіпке ешқандай жамандық жасамағанын жеткізеді: *Қасқыр айтты: Жүсіпті жегенім жоқ, Һәм және қайда екенін білгенім жоқ. Олда, тақсыр, балаңды мен көрмедім, Бейкүнәмін, ей, тақсыр, сөзімді ұқ* [12]. Әрине, аңның тіл бітіп, сөйлеуі мифологиядан келе жатқан қалыптасқан дәстүр. Сол дәстүр діни

дастанда өзінің жалғасын тапқан. Бірақ мұнда мифтегі жан-жануарлардың сөйлеуі, өздігінен, яғни адамша сөйлеуі, оларға туа біткен тәрізді. Ал, діни дастанда Жақып пайғамбардың тілеуі бойынша, Алланың күдіретімен тіл бітіп, сөйлейді. Яғни қасқыр адамша сөйлеу білмейді, пайғамбар тілеген соң орындалып тұр. *Қасқырға бір Алладан әмір болды, Алдында Исрафилдің сөйлейді енді* [12]. Екіншіден, қасқыр адаммен сөйлесу барысында Аллаға мойын ұсынатындығын жария етеді. *Ей, тақсыр, өзім де ақ, сөзім де ақ, Мағлұм Алла куәге, жаратқан хақ* [12].

Діни дастандардың қайқайсысын алып қарасақ та, негізгі өзегі ис-лам дінімен ұштасып жатыр. «Сияр Шариф» дастаны соңғы пайғамбар Мұхаммедтың (с.ғ.с.) өмір жолын баяндауға арналған. Онда жаратылыс құбылысына қатысты көптеген діни ұстанымдарды паш етеді.

Алғашқы жаратылыс Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың нұры десе, онан кейін Аспан, Жер, Ғарыштың пайда болғандығын айтады.

Аспан, Жер, Ғарыш-Күрсілі Лаулы ғалам,  
Сындырған Жаннат, тозақ бәрін тәмам.  
Ол нұрдың фазылынан пайда болды,  
Жаралған он сегіз мың күллі ғалам [12].

Содан кейін Адам жаратылады және адамзаттың жан мен тәннен тұратынынан хабар береді.

Адамды топырақтан қылды бейне,  
Кірген деп пәрмен етті жанды Құдай.  
Қараңғы, қорқынышты жай екен деп,  
Жан қорқып қарап тұрды кірмей мұнда [12].

Бұл топырақтан жаратылу жолының көнеден келе жатқан мифпен үндес-тікте екендігінде.

Алтын Орда тұсында дүниеге келген түркі жазба ескерткіштерінің ішінен діни-исламдық тақырыпта жазылған Рабғузидің «Қисса-сул әнбия» атты еңбегі ерекше орын алады. Бұл «Пайғамбарлар туралы әңгімелер» деген мағынаны білдіреді. Шығарма Мұхаммедке дейінгі пайғамбарлардың өмірі мен олардың бастан кешкен оқиғаларын және Мұхаммедтің өзі мен мұсылман халифтарының өмірін баяндауға арналған. Ол дүниенің жаралуы,

жер жүзін топан су басуы және Жер бетінде жаңа тіршіліктің басталуы туралы мифологиялық әңгімелер, түрлі аңыздар, ертегілер мен мысал әңгімелерден тұрады.

Қазақтың мифтері өздерінің барлық компоненті жағынан көне классикалық мифпен жақын. Онда сол архаикалық таза күйінде болмаса да көне заманғы мифке тән мифтік сана, уақыт, мифологиялық ұғымдардың іздері айқын көрінеді. Қазақ мифінен мифтік сананың дамуындығы екі сатыны да, космос моделін де, ілкі атаның жасампаздығын да, адам мен табиғатты қарсы қоюдың да, аң мен құстардың мінез-құлқын түсіндіріп әңгімелеудің де көріністерін табуға болады. Мифтегі оқиғалардың болатын шағы – мифтік дәуір. Мифтік сана бойынша заттың мәнін ұғу үшін оның шығу тарихын білу керек, яғни заттың мәні мен тегі теңдестіріле байланыстырылған. Қай заттың болмасын шығу тегін білмейінше, оны пайдалануға болмайды.

Қазақ мифтерінің тұрақты бейнелерінің бірі – дию, мыстан кемпір мен сиқыршылар Авеста заманында да бар. Авестадағы Вэртагна: Талқандап жауды жеңемін, Мыстан кемпір, сиқыршы, Көзбайлағыш – бәрін де, Дірілдеткен мен едім, – дейді. «Шаһнаманың» алғашқы бөлігіндегі Иран-ның жауы – диюлар болса, диюларды орманға қуып тыққаннан соңғы қақтығыстар Тұранмен екі арада өтетін. «Шаһнама» оқиғаларының жартысынан астамы Тұранға, оның Иранмен қарым-қатынасын суреттеуге арналған.

Мифтердің ең көнесінде әлемді, адамды, дүниенің бәрін жасаушы – аса бір жарқын қасиетімен көріне қоймайтын жасампаз қаһарман. Кейін рулық-тайпалық кезеңнің мифтерінде жасампаз қаһарман қызметін шамандар (бақсылар) атқарады. Бұл шамандар кейінгі замандардың мифологиясында жақсылықтың құдайына және жамандықтың құдайына айналып, ізгілік пен зұлымдықтың таусылмас күресін туғызады. Бұл жағдай бергі дәуірде қалыптасқан біркұдайлық мифологияда да сақталған. Ислам мифологиясында ізгіліктің иесі Алла болса, зұлымдықтың өкілі – Шайтан. Христиан мифологиясында да солай: Бог пен Сатана – бітіспес жау. Осы күрес кейін көркем әдебиет пен фольклорда, өнерде кең тыныста суреттеліп, адам өмірі – ақ пен қараның шайқасы ретінде түсіндіріледі.

Мифологиялық көзқарас пен табиғат және қоғам туралы жаңа дамып келе жатқан ғылым элементтерінің арасындағы қайшылықтарды шешу философияның пайда болуының жолы деген де қалыптасқан тұжырымдар бар. Философия мифке тән, дүниеге тұтас көзқарастың бағытын сақтауға тырысады. Соның негізінде мифологиялық не аллегориялық – көркем, не символикалық – діни, не нақты – ғылыми ойлау, бірақ олардың әрқайсысынан қабылданған түрлеріне сыймайтын, жаңа түсініктегі ойлау нысандарын кұрайды.

Қазақ мифологиясының қабаттары уақыт тұрғысынан алып қарағанда, алғашқы қауымдағы бабалар заманымен тұстас, төркіндес келеді, кеңістік тұрғысынан қарасақ, қазақ халқы ешқашан да томағатұйық «темір шымылдық ішінде» жеке дара өмір сүрмегендіктен әлем елдерінің мәдениетімен белгілі дәрежеде сабақтасқаны байқалады. Көшпелілер жаһандану үдерісін төрткүл дүниеге неше мәрте жүргізген жауынгер халық болғандықтан да олардың рухани мұрасы адамзаттан оқшау болмағаны анық, ал қазынамыздың алтын өзегінде, тек көшпелі мәдениетке тән терең астарлы ағыс бар.

### **Әдебиеттер:**

1. Лосев А.Ф. Мифология // Философская энциклопедия: В 5 т. – М., 1964, 3 т. – 575 с.
2. Қасымжанов А. Рухани тамырлар. – Алматы: Білім, 1994. – 176 б.
3. Қасқабасов С. Қазақтың халық прозасы. – А. 1985. – 345 б.
4. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. 1977. – М.: ГРВЛ изд-ва «Наука», 1981.
5. Тэйлор Э.Б. Первобытная культура: Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
6. Ыбыраев Ш. «Қазақ мифтері». – Алматы, 2003. – 256 б.
7. Кадырова Р. 2007. Национальная идентичность азербайджанских детей и подростков, Социально-психологический анализ, Науч. ред. Б.Г.Алиев. – Баку, Кавказ, 247 с.
8. Макаров А. Пигалев, 2002. Миф о вечном возвращении, История философии: Энциклопедия. Сост. и главн. науч. ред. А.А. Грицанов. Мн. Интерпрессервис. – Алматы, Книжный Дом, 2002. – 376 с.

9. Юнг К. 1993. Один современный миф. О вещах, наблюдаемых в небе. – Москва: Наука. – 560 с.
10. Қондыбай С. 2004. Арғы қазақ мифологиясы. Бірінші кітап. – Алматы, Дайк-Пресс. – 512 б.
11. Қыраубаева А. Шығыстық қисса-дастандар. 5 томдық шығармалар жинағы. – Алматы: «Өнер», 2010. – 344 б.
12. Бабалар сөзі: Діни дастандар. – Көп томдық. – 2-т. – Астана: Фолиант, 2002. – 420 б.

### **1.3 Қазақ халқының мифологиялық мұрасын зерттеудің әдіснамалық негіздерінің даму кезеңдері**

Адамзат тарихының басында, экономикалық және мәдени өмірде рулық қағидалар әлі де күшінде болған кезде, мифология дүниетанымның басым нысаны болды. Грек тілінен аударғанда миф – «әңгіме», «аңыз», «сөз» дегенді білдіреді. Миф – бұл қарабайыр адамға тән алғашқы бөлінбеген ойлау формасы, онда поэзия, дін мен адамгершілік, ұтымды технология және табиғат пен адамға фантастикалық салттық әсер элементтері бар. Онда құдайлар мен жындар бар, олар қазіргі заманға, талаптар мен тыйымдарға байланысты, бірақ ол біздің қазіргі ойымыздың алғышарты рөлін атқарды. Қазіргі күнделікті санада миф «нақты өмірлік материалдың бастапқы жүйелеуі» қызметін орындайды, білімді ғылымға дейінгі жүйелеуші ретінде әрекет ете алады. Тиісінше, бұл жағдайда мифтің «өміршендігі» адам санасының идеологиялық тұтастығына қажеттіліктің көрінісі болып табылады. Рефлексивтілік мифке жат, оған уақыттың өзгеруі, архетиптік құрылым тән, ол табиғи немесе табиғаттан тыс деп бөлінбейді. Символ әлем болмысының формасы ретінде қарастырылады. Миф – бұл тек ой ғана емес, сонымен қатар өмір. Мифтің танымдық қызметін түсінуде айырмашылықтар бар, дегенмен барлық зерттеушілер мифологиялық сананың таза гносеологиялық бағыты емес, тәжірибелік, «өмірлік» бағыты бар деген біртұтас пікірде.

Ғылымда мифке берілген анықтаманың көпшілігі антика дәуіріндегі дамыған мифологияға арналған және мифтің атқаратын қызметіне (түсіндірмелі, психологиялық, социологиялық т.т.), оның дінмен, өнермен, философиямен арақатынасына байланысы

негізделген. «...Австралия, Океания, Африка, Чукотка елдерінің мифтерін зерттеушілердің айтуына қарағанда, миф тек қана таза түсінік күйінде, я болмаса тек таза әңгіме түрінде кездесе бермейді. Демек, мифология дегеніміз мифтік әңгімелердің жиынтығы ғана емес, кейбір мифологиялық түсініктерде, ырымдарда бой көрсетеді. Тіпті көп жерлерде миф пен басқа фольклорлық прозалы ашып айырмайды, себебі миф тарихи негізі бар аңыз, хикаят, тіпті ертегі сипатта да баяндалады» [1,125-6.].

Ежелгі кезең мифологиясы Олимп тауында өмір сүретін және адамдардың тағдырын басқаратын құдайларға деген сенім негізінде жасалады. Сол кезеңдегі көптеген мифтер бастапқы түрінде сақталған. Оларда тек құдайлар ғана емес, адамдар да, сиқырлы тіршілік иелері де бар. Философияның қалыптасуына алғашқы серпін мифтерді тізімдеу қажеттілігі болды. Бұл логикалық қайта ойлауды және оңтайландыруды қажет етті. Ежелгі философтар мифтерді толығымен жоққа шығаруға тырыспады. Олар мифтік мәтіндерден әлемнің пайда болуы туралы теорияларды растауды іздеді және оны қоршаған шындықпен байланыстыруға тырысты. Ежелгі философияның негізін қалаушы Платон логос (ақыл) мен мифке қарсы тұру керек деп санады. Бұл әлем туралы білімнің адам санасына қол жетімді екенін түсінуге және шындықты іздеуге ұмтылуға мүмкіндік береді.

Фольклор мен мифологияны зерттеу сана мәдениетінің генезисі, рухани және материалдық құндылықтардың қалыптасу тарихи үрдісі ретінде тарих пен мәдениет теориясы мәселелерін шешуде маңызды мәнге ие. Мифология бөлінбейтін синтетикалық бірлік болып табылады және туу, өлім, тағдырға негізделген іргелі метафизикалық мәселелермен жинақталған. Мифология түсініксіз нәрсені неғұрлым түсінікті етіп жеткізе алады. Мифтерде әртүрлі құрылымдарды олардың кертартпалығына байланысты анықтауға болады.

Мақаланың теориялық және әдіснамалық негізі мифологияның эмбебап сипатын негіздейтін және мифті мәдениеттің қажетті құрылымдық элементі ретінде қарастыратын мифтің философиялық тұжырымдамалары болды. Мифтерді бір мифтік жүйе аясында жүйелеу әртүрлі жолдармен жасалуы мүмкін.



Дәстүрлі және кең таралған әдіс – мифологиялық жүйенің дамуы, яғни мифологиялық идеялардың дамуы зерттеледі. Бұл жерде Н.А. Бердяевтің, А.Ф. Лосевтің зерттеулерін мысалға алуға болады. Салыстырмалы мифология – мифожүйелерді салыстыру кезінде әртүрлі жүйелерге кіретін көптеген мифтердің таңғажайып ұқсастығы бұрыннан ашылған. Салыстырмалы мифологияда Э.Б. Тэйлордан кейінгі кейбір ғалымдарға ежелгі мифтерді қазіргі дәстүрлі қоғамдардың мифтерінде ұқсас материалмен қайта құруға болады деп айтуға болады. Мифтер мен мифтік жүйелердің ұқсастығы әр түрлі халықтардың мифтеріне типологиялық талдау жүргізуге мүмкіндік береді. Әр түрлі мифтік жүйелердегі ұқсастық пен айырмашылықтарына тапсырыс бере отырып, біз негізгі ұғымдарды (сәйкестік деңгейлерін) бөліп аламыз және осының негізінде мифтерді жіктейміз. Біріншіден, мұнда кейіпкерлер, әлемнің жасалуы айтылады. Сонымен қатар барлық мифтік жүйелерге ортақ мифтердің белгілі бір тұрақты құрылымы бар деп болжауға болады. Бұл құрылым құрылымдық-типологиялық талдау арқылы қарастырылады. Мұнда жалпы қатынастарды, мифтік жүйелерде көрінетін ғаламдық заңды-лықтарды зерттеуге баса назар аударылады.

Мәдени философиялық тәсіл аясында мына зерттеу әдістері қолданылады. Берілген алғашқы тәжірибені зерттеуге ықпал ететін феноменологиялық әдіс-сана құбылыстары. Зерттеудің әдіснамалық қағидасы – шындықты қабылдаудың мағыналық контекстін белгілейтін адам санасының ажырамас құрылымы ретінде мифтің феноменологиялық түсінігі. Э. Гуссерл, А.Ф. Лосев, Ю.С. Осаченко, А.М. Пятигорский есімдерімен ұсынылған феноменологиялық дәстүр мифті сананың ерекше, тарихи және мәдени шартталған күйі деп санайды.

Тарихи-мәдени құбылыстардағы жалпы және ерекше нәрсені анықтауға мүмкіндік беретін салыстырмалы тарихи әдіс. Мақалада бұл әдісті қолдануды нақтылауға болады: салыстырмалы талдау тарихи ретроспективадағы мифтің мәні туралы идеялардың өзгеруін зерттеу үшін қолданылады; тарихи-типологиялық салыстыру – мифтің мәдениеттің әртүрлі салаларымен байланысын түсіндіру; тарихи-генетикалық әдіс-қазіргі және архаикалық

мәдениеттің мифологиялық шындығының арақатынасын анықтау. Мақалада зама-науи әлеуметтік-мәдени үрдістерді түсіну және миф пен поэзия, философия, дін, өнер арасындағы қарым-қатынас ерекшеліктерін түсіну үшін теориялық материал ұсынылады.

### ***Мифологияның мәні мен сипаты, құрылымы***

Мифтің мазмұны қарапайым адамға өте нақты, шынайы болып көрінді және нақты білім нысаны емес, сенім нысаны болды. Мифтер белгілі бір қоғамда жеке және әлеуметтік тұрғыдан қабылданған маңызды құндылықтар жүйесін бекітті, ол тиісті мінез-құлық нормаларын, адамдардың қарым-қатынасын және олардың әлемге деген көзқарасын қолдады. Мифті шынайы ғылыми түсінудің алғашқы әрекетін Г. Гейне жасаған, ол мифтер абстрактілі ұғымдарды әлі қолдана алмайтын және табиғаттың керемет құбылыстары таңқаларлық және діни үрей тудыратын адамның ғаламды түсіну әрекеті деп санайды. Бұл жағдайда қиялдың күші белсендіріліп, объективті шындықты ауызша түрде білдіретін фантастикалық бейнелерге айналдырады.

Мифтер адамзат рухани өмірінің көне формасы ретінде өте ертеде алғашқы қоғамға сай келетін әлемді қабылдау, қоршаған ақиқатты және адамның өзін пайымдау тәсілі ретінде көрінеді. Бұл жерде дүниетанымдық сананың барлық негізгі элементтері – әлемнің (космогониялық мифтер) және адамның (антропогониялық мифтер) жаралуы, туу мен өлу мәселесі, адам тағдыры, өмір мәні (өмір мәндік мифтер), болашақ, «ақырзаман» жайлы сәуегейлік (эсхатологиялық мифтер) мәселелері бейнеленеді. Осылармен бірге басқа да мәдени игіліктердің тууы туралы мифтер: отқа табыну, егіншілік, қолөнер кәсібі және адамдар арасындағы белгілі бір әлеуметтік ережелерді, әдет-ғұрыптар мен ырымдарды қалыптастыру маңызды орын алады [2].

Миф әлемді адамның санасында бейнелеу тәсілі ретінде әрекет етеді, ол қоршаған әлем туралы сезімдік-бейнелі түсінікпен сипатталады. Бұл мағынада оған әлемнің шығу тегі мен құрылымына, адамның және оның руының (тайпасының) шығу тегі мен құрылымына жауап беруге тырысқан мәліметтер,

дәстүрлер, ырымдар мен нанымдар жиынтығы кіреді. Миф ру мүшелерінің мінез-құлқын реттеп, әлем мен адам, табиғат пен қоғам арасындағы қарым-қатынаста үйлесімділікті қамтамасыз етті, рулар мен тайпалар арасындағы қатынастарды жөнге салды, табиғи және әлеуметтік өмірдің әртүрлі құбылыстарын түсіндірді. Көптеген мифтер ғарыштың пайда болуы мен құрылымына арналған (космогоникалық мифтер). Олар қоршаған әлемнің басталуы, пайда болуы, құрылымы туралы, адам үшін ең маңызды табиғи құбылыстардың пайда болуы туралы, әлемдік үйлесімділік, тұлғасыз қажеттілік туралы және т.б. сұрақтарға жауап беруге тырысады.

Миф әрқашан табиғат пен қоғамның белгілі бір құбылыстарының жалпылауы болып табылады, алайда оны табиғат пен қоғамды түсіндіру немесе түсіну ретінде түсінуге тырысу дұрыс емес, өйткені табиғат пен қоғамның кез-келген түсіндірмесі, тіпті мифологиялық тұрғыдан да, ұтымды білімнің нәтижесі болып табылады. Миф – бұл жалпы идея мен ең қарапайым сенсорлық бейненің тікелей материалдық сәйкестігі. Мифология үшін шындықтың көрінісі болып табылатын дерексіз ойдың кез-келген құрылысы – бұл барлық материалдық қасиеттері бар, тірі заттар немесе жансыз заттар түріндегі барлық сенсорлық қасиеттері бар шындық. Ғылым мен әдебиетте мойындалды ма, жоқ па қарамастан миф әрқашан адамзат мәдениетінде болған. «Әртүрлі тарихи кезеңдердегі қоғамның әр түрлі салаларындағы» мифтің өміршеңдігі, оның әмбебаптығы – миф бұл алдын-ала немесе алдыңғы «дамымаған» мәдениеттің түрі емес, бірақ оның маңызды формаларының бірі екендігін дәлелдейді» [3].

Қазіргі біздің түсінігімізше миф – қиялдан туған әңгіме. Ал, бұрынғы ата-бабаларымыз, қариялар қазақ арасында айтылған аңыздар мен мифтерге сенген, оқиғаларды ерте кезеңде болған деп ойлаған. Сәкен Сейфуллиннің айтуынша «адам ол заманда түрлі хайуандар туралы, жаратылыстың түрлі заттары, құбылыстары туралы әңгіме қылғанда, өздерінің түсінулеріне шындап нанып әңгіме қылатын және оларды неше түрлі «керемет», «сиқыр» істеуге, неше түрлі құбылуға қолдарынан келеді деп сенген. Солардың бірін әңгіме қылған өзінің қиялын шын тәрізді қылып

айтатын. Сонымен бұрынғылар шын деген әңгімелер соңғыларға ертеке болып қала берген» [4]. Қазақ мифтері барлық құрылымы жағынан көне классикалық мифпен жақын. Онда сол архаикалық таза күйінде болмаса да көне заманғы мифке тән мифтік сана, уақыт, мифологиялық ұғымдардың іздері айқын көрінеді. Қазақ мифінен мифтік сананың дамуының екі сатыны да, космос үлгісін де, адам мен табиғатты қарсы қоюдың да, аң мен құстардың мінез-құлқын түсіндіріп әңгімелеудің де көріністерін табуға болады. Қазақ халқының мифтері ең ежелгі адамның ойлауы, дүниеге көзқарасы, дүниетаным ерекшеліктерін сипаттайды. Дүниетаным мәселелері қазақтарды, ата-бабаларымызды алаңдатқан. Бұған қазақ халқының арасында әлемнің пайда болуы туралы көптеген мифтік әңгімелердің болуы дәлел. Бұл мифтер қазақтың ауызша халық поэзиясында ерекше орын алды. Фольклорлық мәтіндер халықтың жаңа тарихи шындықтарына сәйкес үнемі өзгеріп отырды, бұл үлгі мифтерге де тән. Ал қазақ мифтері пайда болу, даму, қалыптасу, өзгеру, кейде ұмыту үрдістерінен өтті. Біздің заманымызға жеткен мифтер – бұл қазақ халқы жасаған орасан зор мұраның аз ғана бөлігі. С. Қасқабасовтың пікірінше: «Мифтік санаға рух пен табиғаттың бірлігі тән. Осыдан барып оның негізі болып теңдік заңы (закон тождества) саналады. Өзінің даму жолында мифтік сана екі түрлі сатыдан өтеді деуге болады. Бірінші кезеңде рух пен табиғат толық тең, яғни бір болып көрінеді. Екінші кезеңде адамның табиғат қойнауынан алшақтауына байланысты жаңағы айтқан теңдік бұзыла бастайды [ 1, 127-б.].

Типологиялық сипатына орай, қазақ мифі ежелгі классикалық мифтер түріне жақын. Мифтің поэтикасын зерттеген ғалым Е.М. Мелетинский ежелгі классикалық мифтердің мынандай белгілерін көрсетеді: «қандай да болмасын заттың мәнін оның пайда болуымен байланыстыру, яғни заттың жаратылысын түсіндіру деген сөз – оның қалай пайда болғанын әңгімелеу, айналаны қоршаған дүниені сипаттау деген сөз – сол дүниенің пайда болу тарихын баяндау» [5, 172 б.]. Архаикалық мифті сипаттайтын тағы да біраз нәрселер бар. Олар мыналар: мифтік уақыт пен мифтік сана; мифтік ұғым мен мифологиялық ойлау; осылардан барып мифтік дәуірде аспан мен жер – бір, адам мен табиғат – бір деп

түсіну. Сол себепті ежелгі классикалық мифтің мазмұны – әлемнің (космостың) жаратылуы, алғашқы адамның дүниеге келуі мен оның жасампаздығы болып келеді. Архаикалық мифтің кейінгі, адамзат қоғамы мен санасының ілгерілеген кезіндегі мазмұны – адамды қоршаған дүниенің пайда болуы мен ерекшелігін, аңдар мен жануарлардың мінез-құлқын түсіндіру болып келеді. Бұл мифтік сананың кейінгі, дамыған саты-сы. Мұнда алғашқы қауым адамы өзін табиғаттан бөліп алып, оған қарсы қоя бастайды. Табиғаттан, маңайды қоршаған дүниеден, аңнан, құстан өзінің ерекше екенін түсінген адам енді соның себебін іздеген. Сөйтіп, ол өзі туралы, аңдар мен құстар туралы миф туғызған. Бұл кездегі миф бұрынғы ізбен, яғни ескі наным-түсінікті пайдалана жасалған. Бірақ бұл уақыттағы миф түсіндірмелі сипатта болған. А.Ф. Лосевтің анықтамалары бойынша [6] миф – бұл керемет, сиқырлы, фантастикалық жан-жақты толықтырылған сезімдік ұғым.

Ежелгі көне мифті алғашқы қауым адамы қиял деп есептемеген, оған, оның оқиғасы мен мазмұнына кәміл сенген. Мифте қиял бар деген түсінік біздерде ғана, ал мифтік дәуірдегі, мифтік санадағы адам оны таза шындық деп қабылдаған. Бұрын қазақтар өздері айтатын мифтер мен аңыздарға сенген. Қазақтың мифтері өздерінің барлық компоненті жағынан жоғарыда белгілерін сипаттаған көне классикалық мифпен жақын. Онда сол архаикалық таза күйінде болмаса да көне заманғы мифке тән мифтік сана, уақыт, мифологиялық ұғымдардың іздері айқын көрінеді. Қазақ мифінен мифтік сананың дамуындығы екі сатыны да, космос моделін де, ілкі атаның жасампаздығын да, адам мен табиғатты қарсы қоюдың да, аң мен құстардың мінез-құлқын түсіндіріп әнгімелеудің де көріністерін табуға болады. «Мифтік дәуірде адам өзінің әр түрлі жанды-жансыз нәрсенің кейпіне кіріп, өзгеріп кететіндігіне кәміл сенген... Бұл дәуірде адам өзін-өзі бірде аспандағы аққу кейпіне, бірде жортып жүрген жолбарыс кейпіне ауыса алады деп сенген» [7].

Мифология (грек тілінен аударғанда мифтер – аңыз, аңыз және *logos* – сөз, түсінік, ілім) – бұл қоғам дамуының алғашқы кезеңдеріне тән сананың түрі, әлемді тану тәсілі. Мифология

– әлемді түсіндіру мен табиғат құбылыс-тарын түсінуге деген шұғыл рухани қажеттіліктің нәтижесі. Әлі ғылыммен және философиямен қаруланбаған, жалпы адам туралы ізденімпаз ой табиғат пен адамдардың тіршілік етуінің реттеуші күштерін түсінуге асық болды. Бұл үрдіс таңдану, дәрменсіздік және табыну сезімдерін бастарынан кешірген адамдардың алдындағы құдайлар бейнесін дараландыру, бейнелеуі арқылы өтті. Сонымен бірге адамдардың нақты өмірі Олимпте тұратын құдайлардың бейнелерімен тығыз байланысты болды. Оларға тіпті адамның жаман қасиеттері де есептелді. Құдайлар тек күдіретті емес, құбылмалы, жаман ниетті, кек алушы ретінде болжанды. Зерттеуші ғалым С.Қондыбай қазақ мифологиясы деген ұғымға «бүгінгі қазақ халқын жасауға қатысқан бірнеше мыңжылдық көшпелі ру-тайпалардың «орташа» алынған сөздері, дүние-ғалам, өмір туралы түсініктерінің, ежелгі танымдарының бірыңғай жүйесі» деп түсінік бере келіп, мифологияның ауыз әдебиеті мұраларының – жырлар мен дастандардың, әртүрлі шежіре аңыздардың, ертегілердің, жұмбақ пен мақал-мәтелдің, фразеологизм мен діни әфсаналардың өн бойында және қазақ тілінің сөздік қорының қойнауында жасырынып жатқандығын айтады [8].

Мифология түсіндірудің бейнелі және көркемдік тәсілі немесе табиғат құбылыстары мен адам өмірін, жердегі және ғарыштық принциптердің өзара байланысын түсіндіруге тырысу болып табылады. Бұл түсіндіру әрекеті табиғат күштерін дараландыру арқылы, яғни оларды тіршілік иелеріне сіңіру арқылы жүзеге асырылды. Әлемді түсіну, дүниеге көзқарас сана-сезімнің ерекше түріне, философияға айналып та үлгермеді. Қоғамның бүкіл ойлау қабілеті вербалды-дискурсивті, әсіресе халықтың сөз өнерінде кең таралған ауызша формада дамыды. Дегенмен, ол күнделікті қарым-қатынас формаларынан айырмашылығы бола тұра сөз бен сөйлеу арқылы қарапайым санадан тыс қалмады, өзіндік философиялық ойлаумен сәйкес келмеді. Т.И. Ойзерман: «...қарапайым сана тек эмпирикалық ұсыныс-тардың жиынтығына біріктірілмеуі мүмкін» [9], – деп атап көрсеткен. Бірте-бірте мифологиялық ойлау эмоционалды, аффективті саладан ерекшеленеді, субъект пен объект, зат пен сөз, ерте (қасиетті) және кейінгі (жалған) уақыт

арасындағы эмпирикалық, расталған және ұтымды түсінілген қатынастар анықталады, нақты себептік тәуелділіктер туралы білім нақтыланады.

Мифологиялық сананың негізгі қызметі осы әлеуметтік білім беруді дамытудың сабақтастығын қамтамасыз ету, оның бірлігі мен өміршеңдігін басқа қауымдастықтармен бәсекелестікте сақтау болды. Бұған топтық сана мен жеке адамдардың тәжірибелік іс-әрекетінің моральдық-психологиялық және танымдық тәжірибесін тарих арқылы көрсету, оның бірегей әлеуметтік субъект ретінде тұрақты өмір сүру құқығын негіздеу арқылы қол жеткізілді. Мифология – әлеуметтік дамудың алғашқы кезеңдеріндегі табиғи және әлеуметтік шындықты түсіну мен дамыту тәсілі. «Таза – мифологиялық ойлау» дегеніміздің өзі – белгілі бір дәрежедегі абстракция, – деп жазады Е.М. Мелетинский. Мұның таңданарлық ештеңесі жоқ. Себебі көне қоғамдардағы өндірістік практика мен техникалық тәжірибеден туындайтын әр түрлі импульстар болды. Сөйте тұра мифологиялық ойлаудың химиядағыдай таза күйінде анықталмайтындығының өзі оның адамзат мәдениеті тарихының, тіпті сананың өзінің ең көне «синкретті» фазасымен тәркіндес екенін көрсетеді» [5, 167-б.]. Мифологиялық сана – бұл ежелгі сана ғана емес, біздің қазіргі санамыздың ең терең қабаты. Мифтер өмір сүреді, ол біздің бұқаралық санамыз оларды жасауды жалғастыруда. Мысалы, ғылым мен техниканың күдіреттілігі туралы миф, адамзатты барлық жамандықтан құтқара алатын миф, барлық ауруларды емдейтін ғажайып дәрі-дәрмектер туралы миф және тағы басқалар. Мифологиялық санада адам, қоғам және табиғат – көрінбейтін мыңдаған өзара байланыс пен өзара түсіністікпен байланысқан біртұтас және бөлінбейтін тұтастық. Мифтің анықтамасы діннің алғашқы формаларында – фетишизм, тотемизм, анимизм, қарабайыр магия арқылы көрініс табады. Е. Тұрсынов «Древнетюркский фольклор: истоки и становление» кітабында мифологиялық уақыт ұғымына ерекше назар аударып: «шындықтың мифологиялық игеру кезінде қазіргі уақыт өткенмен ажырамас бірлікте қабылданды», – дейді [10, с. 15].

### ***Мифология және поэзия***

Мифология мен поэзияны сәйкестендіру – көптеген зерттеушілердің пікірі. Мифология мен поэзияның айырмашылығына қарағанда ұқсастығы әлдеқайда көп. Сондықтан мифтік және поэтикалық бейнені салыстырмалы талдауда алдымен ұқсастығының басты ерекшеліктерін қарастырамыз. Бұл бізге екі саланы да айқын ажыратуға мүмкіндік береді. Мелетинский Е. мифология мен поэзияны салыстырудың мынадай негіздерін ұсынады: Мифтік және поэтикалық образ – жалпы мәнерлілік формасы. Мәнерлілік – «ішкі» және «сыртқы» синтез – «ішкі» көріністі тудыратын күш, ал «сырт-қы» – «ішкі» тереңдікке тарту. Мәнерлілік әрдайым динамикалық және қозғалмалы және бұл қозғалыстың бағыты әрқашан «ішкі»-ден «сыртқы»-ға және «сыртқы»-дан «ішкі»-ге дейін болады. Сөз әрқашан да мәнерлі, терең болып келеді және оның болашағы бар. Ал миф тікелей ауызша немесе оның әдебиеті жасырын, бірақ ол әрқашан да мәнерлі. Миф әрдайым түбегейлі ауызша болғандықтан, оған ешқандай сұрақ қойылмайды. Мифтік және поэтикалық образ үлгі, аллегория және символ болуы мүмкін. Поэтикалық және мифтік болмыс – бұл тікелей болмыс. Поэзия мен мифологиядағы бейнеге ешқандай логикалық жүйе, ғылым, философия немесе жалпы теория қажет емес. Ол анық және тікелей көрінеді. Ішкі немесе сыртқы бейнелік кескіндеме олардың екеуіне бірдей тән; және осы бағыт бойынша мифология мен поэзияны ажырату да мүмкін емес. Олар бірдей стихиялы, визуалды және қарапайым [5].

Бұл көптеген зерттеушілерді шығармашылықтың екі саласы арасындағы кез-келген қырын жоюға мәжбүрледі. Шынында да, бұл сызық үлкен немесе аз көріну мен жеделдіктің сызығынан емес, мүлдем басқа мағынада өтеді. Форманың мәнділігі, ақыл-парасаты да, тікелей көрінуі де, сайып келгенде, жатсынушылық мифті поэтикалық бейнеден ажырата алмайды. Тек осы жатсыну ғана емес, сонымен бірге мифтің қайда және поэзияның қайда, мифтің қайда және поэтикалық қиялдың қайда екенін білуге болады.

Мифологияның классикалық философиясын Ф. Шеллинг пен Г. Гегель жан-жақты дамытты. Ф. Шеллинг мифологияға



қатысты екі көзқарасты қарастырады. Біріншісінде ол мифология – бұл поэзия (мифологияға шындық тән емес) – деп пайымдайды. «Табиғатты да қажет болса, таза эстетикалық тұрғыдан қарастыруға болады, бірақ бұл жаратылыстану мен табиғи философияға тыйым салмайды. Мифологияда да солай – біреулер оны таза поэзия ретінде түсінеді; егер мифологияға қатысты кейбір тұжырымдарды осындай көзқараспен байланыстыратын болсақ, онда ол оның тек таза поэтикалық тұрғыдан туындағанын дәлелдеу керек және бұл жағдайда мұндай тұжырыммен бірге туындайтын барлық сұрақтарды жоққа шығару мүмкін емес» [11, с. 167]. Екінші көзқарас бойынша «мифологияға философиялық мазмұн береді» [11, с.198]. Шеллинг осы екі көзқарасты біріктіруге тырысады. «Шынында да, шынайы поэтикалық образдарға философиялық тұжырымдамаларға қарағанда әмбебаптылық пен қажеттілік талап етіледі. Өз кезегінде, философиялық ұғымдар тек әмбебап категориялар болмауы керек, олар нақты, мазмұнға ие және оларға философ неғұрлым көп мән берсе, соғұрлым олар поэтикалық бейнеге жақындайды, тіпті егер философ поэтикалық ұғымдарды ескермесе де – онда поэтикалық ой бар және оны қосымша сәт сияқты сырттан әкелудің қажеті жоқ» [11, с. 200]. Ф. Шеллинг «болмыс пен ойлаудың сәйкестілігін» негіздеуде ішкі түйсікке бағынады.

Гегель «халықтық дінге» жиі жатқызатын мифологияны салыстырады, алдымен, ежелгі гректің адамгершілік өмірінің тұтастығын сипаттайды, екінші жеке моральдық көзқарасты көрсетеді. Романтиктер мен Шеллингтен айырмашылығы, Гегель рационализм идеалдарын батыл қорғау жолына түсті, өйткені «тек тұжырымдамада ғана ақиқат өз болмысының күшіне ие болады» [12, 3 б.]. Гегель абсолюттік рух өрісін талдау арқылы мифология мәселелерін шешеді, рух, оның пікірінше, сезімдік пайымнан (өнерден) ұғым формасына (дін), ары қарай – тұжырымдамалық ойлауға (философия) қарай дамиды. Леви-Стросс мифологиялық ойлауды бір жағынан жалпылауға, екінші жағынан логикалық талдауға қабілетті деп санайды, сондықтан неолит дәуірінің даму факторы болып табылады. Сонымен қатар, бұл ойлау нақты, метафоралық, сезімтал болуы мүмкін. Леви-Стросс теориясында жетекші рөлді екілік қарама-қайшылықтар (жоғарғы – төменгі, өмір

– өлім, еркек-әйел қағидаты және т.б.), сондай-ақ адам санасында қалыптасқан қарама-қайшылықтарды жеңуге мүмкіндік беретін «делдалдық» идеясы жетекші рөл атқарады. Миф «этникалық», «социологиялық», «астрономиялық» және т. б. әртүрлі «кодтармен» ерекшеленетін құрамдас бөліктерге жіктеледі.

### ***Мифология және философия***

Философияның пайда болуы мен қалыптасуы тарихи-философиялық талдау үшін күрделі үрдіс. Философиялық әдебиеттерде философияның шежіресі ежелден «мифтен логосқа дейін» деп анықталған. Бұл терминді кеңінен қолданысқа алғашқылардың бірі болып атақты Пифагор енгізді. Философия мифологиялық дүниетанымға өте күрделі, сыни көзқарас ретінде және сонымен бірге оның негізгі рухани құндылықтарын игеру негізінде туындайды. Мифология тарихи тұрғыдан дүниетанымның алғашқы формасы болып табылады және ежелгі заманда қоғамдық сана формасы ретінде әрекет етті. Мифология дегеніміз – әлемнің пайда болуы туралы, оның құрылымы туралы, адам мен қоғамның пайда болуы туралы идеяларды баяндайтын мифтер кешені. Ежелгі адам үшін миф ол өзі өмір сүрген кездің шындығы болды. Мифологиялық сананың негізгі қасиеті оның синкреттілігі болып саналады. Мифологиялық түсініктерде бәрі бола алады, яғни адам мен табиғат, таным мен тәжірибе, объект пен субъект бір-бірінен ажырамайды.

Мифология мен философияның түп тамырына үңілсек, айырмашылықтары мен ұқсастықтары да бар: Біріншіден, сана құрылымы. Мифологияда сана теориялық сипатқа ие, оны жобалайды, бірақ расталмайды. Философия сананы жеке элементтерден тұратын жүйе ретінде қарастырады. Олар бір-бірімен тығыз байланысты және иерархияға бағынады. Философиядағы сана идеясы тәжірибеге негізделген. Екіншісі, қарама-қарсылық. Философиялық ойлау нақтылыққа ұмтылады, ақиқат тек біреу ғана, оны тексеру үшін дәлелі болу керек. Миф үшін қарама-қарсылықтың болуы маңызды емес. Құбылыстар мен заттар бір-бірін алмастыра немесе пішінін өзгерте алады, ал сюжеттің

дамуы барысында бұл өзгерістер түсіндірілмейді. Үшіншісі, дүниетаным. Мифологиялық дүниетаным үшін көргені мен сипатына қанағаттану тән. Философия теорияны растайтын деректерді қажет етеді. Ол әлемді ақыл тұрғысынан қарастырады.

Төртінші, таным тәсілі. Мифологияда таным тәсілі ақпаратты адамнан адамға сыни тұрғыдан түсіндіру. Философияда әлемді танудың бақылаудан тәжірибеге дейін бірнеше тәсілі бар. Олар жаңа ақпарат алуға немесе тәжірибе арқылы бұрыннан белгілі дәлелдеуге бағытталған. Бесіншіден, генетикалық туыстық. Табиғатқа деген мифологиялық көзқарас бойынша барлық жануарлар бір жануардан тарайды деген болжам. Философия бұл идеяны ішінара растайды. Алтыншы әдет-ғұрыпқа байланысты, Мифтер арқылы берілетін ақпаратқа күмән келтіруге болмайды. Философия бұл тәсілді қабылдамайды. Ғылыми көзқарас барлық посту-латтарға күмәндануды және оларды қайта тексеруді қажет етеді. Жетіншіден, дәстүрді қолдау. Мифтер ата-анадан балаларға берілетін рәсімдерді нығайтуға ықпал етті. Бұл тарихты екі кезеңге: идеалды және азғын қоғамға бөлу арқылы дамуды баяулатты. Сегізінші. Миф – бұл қиял. Оған ешқандай дәлелдеу қажет емес. Философия – тиімді көзқарас нәтижесі. Тоғызыншы мақсат. Мифтер әлемге деген көзқарасты жеңілдету үшін қажет. Олар ежелгі уақытта түсініксіз болған құбылыстарға мән берді.

Философия мен миф тығыз байланысты. Мифология тарихы Ежелгі Грецияның пайда болуына дейін дамып, адамзаттың алғашқы өткенінен бастау алады. Ежелгі Грецияның мифологиялық сенімдері философиялық дүниетанымның қалыптасуына негіз болды. Ежелгі философияның негізін қалаушы Платон логос (ақыл) пен мифті салыстырып зерттеу керек деп санады. Философия және мифология – өзарабайланысты пәндер. Мифология философияның дамуына мүмкіндік берді, оның алғашқы, жеңілдетілген нұсқасы болды. Бұл ежелгі адамдар санасының жалғыз формасы және адам айналасындағы әлемге және өзіне деген көзқарасын анықтады. «Мифология» термині грек тіліндегі «мифос» (аңыз) және «логос» (ілім) сөздерін біріктіру арқылы қалыптасады. Бұл діни маңызы бар әңгімелер жинағы немесе ғылым бөлімі деп түсініледі. Олардың әрқайсысы жеке

дүниетанымдық тақырып туралы айтады. Мақсат – әлемдік тәртіп пен адамның шығу тегін түсіндіру. Философия мен мифтің тығыз байланысы бар. Мифология тарихы Ежелгі Грецияның пайда болуына дейін дамып, адамзаттың алғашқы өткенінен бастау алады. Ежелгі Грецияның мифологиялық сенімдері философиялық дүниетанымның қалыптасуына негіз болды.

Мифологиялық бейнелеу біздің күнделікті өмірімізде әдет-ғұрып, салт-дәстүр түрінде кездеседі, тілдің арқасында олар мақал-мәтелдер арқылы ұрпақтан ұрпаққа беріліп отырды. Мифтер тарихты түсінуге, ата-бабаларымыздың мәдениетін, табиғатын, жер бетіндегі тіршілікті, адам өмірін, түркі дүниетанымының ерекшеліктерін жақсы игеруге көмектеседі. Аңыздар мен ертегілердің арқасында бала әлемді ақылымен ғана емес, жан дүниесімен де біледі. Қоршаған әлемдегі оқиғалар мен құбылыстарды танып қана қоймай, оған жауап береді, жақсылық пен жамандыққа өзінің қатынасын білдіреді.

### ***Мифология және дін***

Көптеген ғасырлар бойы мифологияның дамуы өнермен, дінмен тығыз байланысты болды. Бұл мыңжылдық жолда мифтің философиялық тұжырымдамалары ғана емес, мифологияның мақсаттары мен міндеттері де бір-неше рет өзгерді. Миф адамзаттың рухани мәдениетінің алғашқы формасы ретінде білімнің, діни наным-сенімдердің, саяси көзқарастардың, өнердің, философияның әртүрлі түрлерін біріктірді. Тек кейінірек бұл элементтер дер-бес дами бастады. Миф сананың бірыңғай, әмбебап формасы ретінде пайда болды. Ол құрылған дәуірдің дүниені сезінуін, дүниені қабылдауын, дүниетанымын, білдірді. Мифологиялық сана әртүрлі халықтардың поэтикалық байлығы мен даналығын жинақтайды.

Мифологиялық санада адам, әлеумет және табиғат – бұл көрінбейтін өзара байланыс пен өзара түсіністіктің желісімен байланысқан біртұтас және бөлінбейтін тұтастық. Мифтің бұл жаңғыруы діннің алғашқы формаларында – фетишизм, тотемизм, анимизм, қарабайыр магияда көрінеді. Табиғат құбылыстарының

негізінде жатқан тылсым рухани күштер туралы ұғымдардың дамуы діннің классикалық түрін қабылдайды. Дін басынан бастап белгілі бір адамның өмір сүру формасы және әлемді түсіну тәсілі, бұл дүниетанымның бір түрі. Академик А. Лосев мифті жоғарғы ақиқат деп атады. Ол мифологияны діннен, діни санадан тыс қарастырады: «Миф алғашқы дәуірмен де, кейінгі уақыттармен де байланысты болғанымен діни сенімге ешқандай қатысы жоқ, – деп жазады» [13]. Осы көзқарасқа сәйкес оның негізгі қайнар көзі алғыфилософиялық мифтер болып табылады. Философтың көзқарасы бойынша миф «тірі, рухтанған және болмыстың антропоморфты түсінігі [13, с. 105].

Мифологияда табиғат пен мәдениет құбылыстары тоғысып, адамның қасиеттері қоршаған әлемге ауысып, ғарыш пен басқа табиғи күштер дараланады. Мифологияда әлем мен адамның, ойлар мен сезімдердің, білім мен көркем бейнелердің арасындағы нақты айырмашылықтар болмаған – бәрі бөлшектелмей, біріктірілген. Бұл әр түрлі идеялар шындық пен қиялды, табиғилық және табиғаттан тыс, білім мен сенімді, ой мен сезімді біріктіретін әлемнің біртұтас бейнесімен байланысқан дүниетаным. Миф әртүрлі қызметтерді атқарды. Мифтің негізгі қызметі өткенді, кейде болашақты баяндау емес, табиғатта және қоғамда бар әлемдік тәртіпті негіздеу, нәтижесінде қалыптасқан әлеуметтік қатынастарды реттеу, қабылданған моральдық нормалар мен құндылықтар жүйесін шоғырландыру, әдет-ғұрыптар мен дәстүрлерді сақтау болды. Мифология белгілі бір қоғамда қабылданған құндылықтар жүйесін шоғырландырды, мінез-құлықтың белгілі бір формаларын қолдады және көтермеледі.

Дін мен мифология – екеуі де жеке тұлғаның өзін-өзі танытуымен өмір сүреді. Дінде адам жұбаныш іздейді, өзін ақтауға, тазарып, тіпті құтқаруға тырысады. Мифте адам өзін танытуға, өзін көрсетуге, өзіндік тарихына ие болуға тырысады. Бұл жалпы тұлға негізі екі бағыттың айырмашылығын байқатады. Дін мен миф біртұтас құбылыс ретінде анықталады. М.В. Щегликтің зерттеулерінде «мифология тек діндарлықты білдіру формасы болып табылады» [14.С.79], ал А.Ф. Лосев үшін дін тарихи даму барысында мифті ығыстыра отырып, оның ерекшеліктерін өзі

таңдап, «абсолютті мифологияға» айналады [6, с. 117-118]. Басқа түсіндірмелер бойынша, керісінше, миф пен діннің түбегейлі қарсылығы жүзеге асырылады, ол көбінесе дүниетанымдық көзқарастардан туындайды.

Миф пен діннің ортақ тарихи алғышарттары және мағыналық ұқсастықтары бар. Діни және мифологиялық идеяларда сезімтал объективті әлем болмысқа мән беретін материалдылықпен толықтырылады. Адам эволюциясының белгілі бір кезеңінде ғана олар бір-бірімен өзара әрекеттесуге және өзара теріске шығаруға қабілетті автономды құбылыстарға айналады. Олардың ерекшелігі күнделікті өмірге басқаша қатынастан, сондай-ақ өзіндік мазмұнды білдіру тәсілдерінің ерекшелігінен көрінеді. Мифте қасиетті және дөрекілікті қатаң демаркациялау жоқ, ал дін үшін бұл міндетті.

Бүгінгі күні дін бұрынғыдай көптеген әлеуметтік үрдістерде өте маңызды фактор болып қала отырып, өзінің маңыздылығын сақтап отыр. Алайда, сарапшылар көбіне бірдей немесе ұқсас құбылыстарды дін емес, мифтің көрінісі деп түсіндіреді. А.Ф. Лосев мифология мен діннің айырмашылығын нақты көрсетеді: «Миф діни символ емес, ал дін – бұл белгілі бір мораль түрін, тұрмысты, әдет-ғұрыптар мен жалпы табынушылықты қоса алғандағы, сенімге сәйкес жоғары сезімтал дүниеге және өмірге деген сенім. Мифте сезімнен тыс ештеңе жоқ, ешқандай сенімді қажет етпейді. Сенім қандай да қарама-қарсылықты болжайды және сенеді. Мифологиялық сана осы қарама-қарсылыққа дейін де дамиды, демек, сенім де, білім де жоқ, бірақ өзіндік, толығымен түпнұсқа болса да сана бар. Сенім мен білімнің бөлінуіне әлі жетпеген алғашқы адамның көзқарасы бойынша, кез-келген мифологиялық объект соншалықты сенімді және айқын болғандықтан, мәселенің сенім туралы емес, адамды қоршаған ортамен, яғни табиғатпен және қоғаммен толық сәйкестендігінде болуы тиіс. Сиқырлы әрекет болмаса, миф бұдан былай ешқандай ырымды қамтымайды... Сиқыр, ырым, дін және миф түбегейлі әр түрлі құбылыстарды білдіреді, олар көбінесе өздігінен дамып қана қоймайды, тіпті бір-біріне қарама-қарсы да келеді» [13 с. 458]. Әдетте, діни сананың ерекшелігі оның ақиқатты сезіну шегінен шығу және басқа («табиғаттан тыс», «ерекше») әлемді, болмысты,

құндылықтарды – Алланы тану қабілетінде көрінеді. Алайда, шектен тыс, «басқа» әлем тек мифтерде ғана емес, сонымен бірге зайырлы сана жүйелерінде де (моральдағы «тиістілік», «абсолютті рух», «ерік», «дүние» – әртүрлі философиялық ілімдерде, тіпті атеистік әлеуметтік ілімдерде, мысалы, тапсыз коммунистік қоғам мұратында) кездеседі. Діннің ерекшелігі – бұл әлемдер арасындағы кері байланыстан, яғни табиғаттан тыс әлемнің жер әлемі мен оның тұрғындарының тағдырына шешуші әсер ету қабілетінен тұрады.

Миф, дін сияқты, рәсім мен салт-дәстүр ұғымымен тығыз байланысты, символизмге жүгінуді де білдіреді. Мифте де, дінде де біз тікелей сезіммен байланысты және табиғаттан тыс салалармен айналысамыз. Дін, миф сияқты, адам өмірінің мағынасын білдіретін өзіндік антроподицеяны (әдетте, теодицамен тікелей байланысты) енгізуді қамтиды. Қандай тарихи кезеңге тоқталып, қандай мәдениетке жүгінсек те кез-келген мифологияда құдайлар бар. Бір сөзбен айтқанда, мифология мен діннің жақындасу жолдары көп, және олардың аясында ұзақ уақыт бойы діни-мифологиялық теориялардың болуы таңқаларлық емес сияқты. Аңыздар, тарихи дәстүрлер, мифологиялық бейнелер, сюжеттер, әртүрлі халықтардың гуманитарлық мәдениеті арқылы енген. Әлемдік діндер – христиан, ислам, буддизм – мифтерге толы.

Мифология, дін және философия бір-бірімен тығыз байланысты. Философияның бастауы мифология мен дін болды, бірақ олардан айырмашылығы, философия әлемді және адамды түсіндіруде сенімге емес, ақылдың күшіне, оның шындықты ғылыми зерттеу қабілетіне сүйенеді, нәтижесінде ол ғылыми дүниетанымның негізіне айналады. Дін-адамгершілік нормалар жүйесінің негізгі нұсқаларының бірі. Діни ойлау адам үшін жайлылық пен жанашырлық маңызды бола алатын шекаралық өмірлік жағдайларға назар аударады, мысалы, өлімнің табиғи және қажетті үрдіс екенін дәлелдейтін ұтымды дәлел емес. Онда адам өмірде ұстануы керек шынайы адамгершілік өсиеттер тұжырымдалады. Бір жағынан, бұл адамның еркіндігін бұзу, оны «құдайдың жаратылысы» деп тану, жоғары болмысқа мүлдем тәуелді болып көрінеді. Екінші жағынан, дін – бұл адамдар арасындағы қарым-

қатынасты реттейтін қоғамдық өмірдің біріктіруші факторы, бұл адам өз бостандығын рұқсат ету ретінде қабылдайтын қоғамдар үшін өте маңызды.

Мифологияның маңызды бір ерекшелігі – генетизм, оның мәні әлем табиғатын, тұқымның шығу тегін, әр түрлі табиғи және әлеуметтік құбылыстарды нақтылау болды. Кез-келген адамзат қауымдастығы жалпы атадан шығу арқылы ғана түсіндіріледі және заттардың табиғатын түсіну олардың генетикалық шығу тегі туралы түсініктерге айналады. Барлық табиғат мифологияда сол немесе басқа туыстық қатынаста болатын, адам типіндегі тіршілік иелері мекендейтін орасан зор рулық қауымдастық ретінде ұсынылған. Мифология философиялық білім жүйесінің өте маңызды құрамдас бөлігі, оның қалыптасуы философиялық өзін-өзі танудың қажетті шарты және оның салдары болды. Мифтік және мифтік емес ойлаудың айырмашылығы – ойлау неғұрлым мифтік емес болса, біздің ойымыздың мазмұны тек субъективті таным құралы ретінде айқын түсініледі; ойлау неғұрлым мифтік болса, соғұрлым ол танымның қайнар көзі болып көрінеді. Осы мағынада ойлау неғұрлым жаңадан көрсетсе, соғұрлым априори (долбар) болады [15].

Мифологиялық жүйе танымға алғашқы талпыныстардан қалыптаса бастады, сондықтан идеологиялық, танымдық сипатқа ие болды. Бұл ғылыми білімге дейінгі үрдіс, қоршаған әлемді, адамзат қауымдастығын түсіндіре отырып, сонымен бірге адамға қоршаған ортаны бағдарлауға, сәйкесінше өзін-өзі ұстауға мүмкіндік береді. Оның үстіне, мұндай мінез-құлық адамның өзін сақтауға бағытталған, демек, мифологияда оның құрамдас бөлігі ретінде көрсетілген әлемді және адамның орнын түсіндіруге негізделген мінез-құлық ережелері мен нормалары жүйесімен шартталған. Сонымен, мифологиялық жүйе де нормативті-реттеуші сипатта болады.

Мифологиялық дүниетаным тарихи тұрғыдан дүниетанымның алғашқы түрі немесе дүниетанымдық идеяларды қалыптастыру тәсілі болып табылады және адамзат қоғамының қалыптасу кезеңінде пайда болады. Бұл дүниетаным алғашқы қауымдық жүйеге және алғашқы таптық қоғамға тән. Он мың-



даған жылдарға созылған осы кезеңде мифология өзінің дамуында бірқатар кезеңдерді бастан кешірді, таптық қоғамға дейінгі әртүрлі кезеңдердің қалыптасуы мен дамуын білдіретін көптеген формаларды тудырды.

Миф – адамзаттың мәдениет әлеміндегі тіршілігінің негізі. Миф әлемнің онто және филогенездегі дамуының алғашқы формасы болды, синкрет ретінде мәдениеттің әртүрлі салаларының қалыптасуына негіз болды. Ал қазіргі кезде мәдениет онтологиясы деңгейінде миф сананың оның әлеммен бірігу тәжірибесінің алғашқы тәжірибесінің көрінісі болып табылады. Мұның бәрі миф белгілі бір тарихи кезеңдегі мәдениеттің даму ерекшеліктерін едәуір дәрежеде анықтайды деп айтуға мүмкіндік береді. Осылайша, біз мифологиялық құрылымдардың қысқартылмайтындығын және олардың адамзат тарихындағы өзгеруін растаймыз. Әлемнің мифологиялық суреттері бір мәдени-тарихи дәуірден екінші мәдениетке ауысады, ал ескі мифологиялық құрылымның ыдырауы әрқашан жаңа мифтің пайда болуын білдіреді.

Қазіргі заманғы мәдениетте біздің әлемнің шындығын қалыптастыратын мифологиялық контекст бар. Постмодернизм дәуірі, біздің ойымызша, бұрынғы барлық мифологиялық идеялардың жойылу сәтін белгілейді, мифологиялық негізден әлі де бос емес. Қазіргі заманғы мәдениет өзінің «мифтерін», оның шындықтың алғашқы алғашқы тәжірибелерін білдіреді, әлемді және ондағы адамның орнын жаңаша түсінумен сипатталатын мифологиялық кеңістікті құрайды. Постмодерндік философия, классикалық емес ғылым және қазіргі заманғы өнер олардың негіздерінде мифологиялық құрылымдардың бар екендігін және олардың әлем туралы идеяларына әсерін ашады. Миф пен қазіргі сана арасындағы байланыстың маңызды сәттері – философиядағы «неомитологизм», ғылымдағы қиял және өнердегі бриколаж. Сонымен қатар, қазіргі және архаикалық әлемді қабылдаудың жақындығын мифологемалардың ақыл-ойға қызмет етуі мысалында байқауға болады. Имитациялық процестердің арқасында бүгінде шекара біртіндеп жойылады, бұған дейін өмірді бейнелестіктен, қиялдан шығарылғанды, шындықтың бейнесін шындықтан алшақтатқан. Миф құру қазіргі мәдениетте жаңа вир-

туалды шындықты модельдеу әдісі ретінде қызмет етеді. Осыған байланысты әлем толығымен мифологияланған кеңістік ретінде өмір сүреді.

### **Әдебиеттер:**

- 1 Қасқабасов С. Ойөріс. – Алматы: «Жібек Жолы», 2009. – 303 б.
- 2 Ошақбаева Ж.Б. Мифологиялық сана – рухани мәдениеттің маңызды бір бөлігі // Адам әлемі. – №2. – 2020. – С.140-149.
- 3 Пашинина Д.П. Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Сборник в честь 90-летия профессора М.И. Шахновича. Серия «Мыслители». Выпуск № 8. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского философского общества, 2001. – С. 300.
- 4 Сейфуллин С. Шығармалар. Алты томдық. 6-том. – Алматы, 1964. –70 б.
- 5 Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1976. – 407 с.
- 6 Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – М.: «Мысль», 2001. – 558 с.
- 7 Уахатов Б. Қазақтың халық өлеңдері. – Алматы, 1974. – 44-45-б.
- 8 Қондыбай С. «Арғы қазақ мифологиясы». Бірінші кітап. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – 512 б.
- 9 Ойзерман Т.И. Вопросы философии, 1967.– № 4. – С.118.
- 10 Турсунов Е.Д. Древнетюркский фольклор: истоки и становление. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 172 с.
- 11 Шеллинг Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2 / Пер. с нем. – М.: Мысль, 1989. – 636 с.
- 12 Гегель Г. Феноменология духа / Пер. с нем. – М.: Академический проект, 2008. – 768 с.
- 13 Лосев А. Ф. Мифология // Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 3. – М.: Советская энциклопедия, 1964. – С. 457-467.
- 14 Щеглик М.В. Религиозный миф как неперемненное условие существования человеческого общества // Философия, социология и культурология. Известия Томского политехнического университета, 2009. Т.314, №6. – С.79-82.
- 15 Потебня А.А. Слово и Миф. – М.: Правда, 1989.– 240 б.

## **2 ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ САНАСЫНЫҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ФОЛЬКЛОРЛЫҚ КӨРІНІСТЕРІ**

### **2.1 Қазақ философиялық ойының тарихи, көркем-әдеби және мәдени әмбебаптарының қалыптасу түсінігі**

Әмбебаптар (лат. тілінен «жалпы») – философиялық мағынада жеке ұғымнан өзгеше жалпы ұғымдар мәні болып табылады. Философияның онтологиялық және гносеологиялық принциптеріне сай Әмбебаптарда реалды болмыс дегеніміз не, идеалдылық қалай мүмкін болады, рационалды ұғымдық таным қалай мүмкін болады, ойлау мен шындық, жалпылық пен жекелік қалай қатынаста болады деген сұрақтар қойылады. Әмбебаптар туралы ғылым Платонның «идеясымен» және Аристотельдің формасы мен материясымен бірге пайда болды. Платон жалпы ұғымдарға ақиқат болмыс («идеялар») сай келеді, сезімдік әлемнің жеке заттары оның бейболмыспен өзара әсері кезіндегі жалпыны шектеу мен бөлу нәтижесінің мәні деп есептеген. Аристотель таным үшін жалпы екінші, және тек бірінші мәнде, яғни сезімдік тәжірибеде берілген жекелік нысандарда ғана кездеседі дейді. Әмбебаптар мәселесін кезінде антикалық философтар да қарастырған. Әмбебаптар табиғатына деген қатынас философия тарихында реализм, концептуализм, номинализм сияқты үш түрлі көзқараста көрінді. Реализм әмбебаптардың өзінше тіршілік етуін мойындады. Нағыз мәнде тек Құдай, идеялар немесе әмбебаптар және материя шынайы дейді. Концептуализм әмбебаптарға шындықтың өзіндегі ештеңе сәйкес келеді, яғни, өз табиғатына сай көптеген индивидтерден алынған бейне дейді. Номинализм құдайды да, заттарды да әмбебаптарды жоққа шығарды: әмбебаптар – ақылдағы белгі, өзінше жалпы емес жеке дейді. Реализм шындыққа сай келетін жеке заттар емес, тек жалпы ұғымдар не әмбебаптар деп есептеді. Реализмнің ізімен жүргендер Құдай ұғымының өзі оның бар екендігін көрсететіндігін онтологиялық дәлелдеген Авре-

лий Августин, Ансельм Кентерберийскийлер атақты реализмнің жолын қуушылар болды. Реализм – Платон дәстүрін және оның идеялар теориясын жалғастырушы. Номиналистерге сәйкес, жалпы ұғымдар – тек атаулар, олар ешбір жеке тіршілікті иемдене алмайтындығы сонша, жалпы ұғымдар тек ойлау арқылы іске асады деді. Негізгі өкілдері – Дунс Скотт, Оккам болды. Номинализм Аристотель дәстүрін жалғастырушылар. Концептуалистер реализм мен номинализмнің арасындағы көзқараста болды, олар болмыс дегеніміз өзінің ішкі мәніндегі өзіндік заттар деп есептеді. Негізгі өкілдері – Фома Аквинский, Пьер Абеляр болды.

Мәдениет әмбебаптарын категориялардың екі үлкен тобына бөлуге болады: объектілердің жалпы сипатын сақтаған, іс-әрекетке айналған «объектілік категориялар» және адамды, қоғамды, қарым-қатынас құрылымын іс-әрекет субъектілері ретінде сипаттайтын мәдениет әмбебаптары «субъектілік категориялар». «Субъектілік» және «объектілік» категориялар тірі емес табиғатқа қалай қараса, әлеуметтік қатынастар аясына да солай қарайды. Әр кезеңнің шынайы санасы барлық әмбебап категорияларды бір тұтас сақтайды.

Әмбебаптар жүйесі белгілі бір құндылықтар жүйесін сақтайтын, адам мен әлем жайлы жалпы түсініктері бар дүниетанымдық кезеңді, адам әлемінің жинақталған бейнесін құрайды. Мәдениет әмбебаптарының мәні жеке адамның қоғам өміріндегі білім алу, тұлғалық қалыптасу, тәрбиелену жағдайында игерілуі тиіс. Олар сыртқы әлемге, іс-әрекеттер әлеміне шығатын ішкі сезім, сана әлемінің құрылыс материалына айналады.

Адам – практика кезінде тек табиғи және әлеуметтік объектілерді өзгертуші ғана емес, өзін де іс-әрекет субъектісі ретінде өзгертетін әрекет етуші жаратылыс иесі. Ол өзі соның жемісі болып табылатын ортаны жасайды. Өз іс-әрекетін дамыта отырып, адам өзінің қарым-қатынас нысанын қайта құрады. Осы негізде оның өзін ұғынуы, басқаға деген қатынасы, өзінің рухани әлемі дами түседі. Бұл объектілер әлемін белгілейтін категориалды құрылымның дамуымен ғана байланысты емес, сонымен бірге мәдениеттің тарихи дамуында адамды іс-әрекет субъектісі, қарым-қатынас құрылымы, оның басқа адамдар мен қоғамға қатынасы және әлеуметтік өмірдің құндылықтары

ретінде бейнелейтін категориялар қалыптасады. Оларға: *адам, қоғам, мен, басқалар, еңбек, сана, жақсылық, сұлулық, сенім, үміт, парыз, ұят, ақиқат, еркіндік* т.б. категориялар жатады. Бұл категориялар болмыстың жалпы және әмбебап дәрежесіне енбейді, тек әлеуметтік қатынастар аясында қолданылады. Бірақ адам өмірінде базисті категориялардан кем орын алмайды. Олар индивидтің тарихи жинақталған тәжірибесін әлеуметтік қатынастар жүйесінде, оның айқындылығын іс-әрекет субъектісі ретінде белгілейді. Дүниетанымдық категориялардың ішіндегі мәдениеттік, яғни түркілік дүниетаным қабаттарына халықтың табиғи әрі тарихи тәжірибесімен анықталатын дүниетанымдық әмбебаптар жүйесі де кіреді. Барлық халықтың (ұлттық) мәдени тұтастығы мен табиғи ерекшелігіне сай әлемнің жаратылуы (космогония), ғарыштың құрылысы – әлемді елестету құбылысы (космология), кеңістік (отан, жер, су) пен уақыт, адам және оның әлемдегі орны, жақсылық пен жамандық, жан мен тән, өмір мен өлім және т.с.с. дүниетанымдық құбылыстарды кескіндейтін ұғымдары мен түсініктері бар [12, 33б.]. Дәстүрлі дүниетаным – рулық қауымдасу, туыстық бірлікті көрсететін, адам өмірі түгел бір дәстүрмен, әдет-ғұрыппен реттелетін дүниетаным. Қазақ философиясының ерекшелігі мәдениет әмбебаптары мен философия әмбебаптарының бірлігінде. Осы жерде дәстүрлі дүниетаным әмбебаптарына, оның ішінде Қанағат, Тәуба, Құт, Сабыр, Ынсап, Несібе, Біқтиярлық, Ақыл, Төзімділік, Иман, Нәпсі, Тағдыр, Махаббат, Ерік-жігер, Еркіндік т.б. әмбебап категорияларға талдау жасау дүниетанымның өзектілігінен туып отыр.

Кез келген халық әдебиетіндегі дәстүр жалғастығы сол қоғамдағы тарихи жалғастықтың құрамдас бөлігі болып табылады. Ал тарихи жалғастық дегеніміздің өзі, ең алдымен, ақыл-парасат жалғастығы екені белгілі. Мәселен, Әл-Фарабидің философиялық, әлеуметтік-этикалық ой-тұжырымдары өзінен кейінгі дәуірлердегі ойшыл қаламгерлердің шығармаларынан өзінің дәстүрлі жалғастығын тапты. Әл-Фараби өзінің «Интеллект (сөзінің) мағынасы жайында» деп аталатын зерттеуінде адамның ақыл-парасат мүмкіндігіне жан-жақты талдау жасай келіп, оны «потенциалды интеллект», «актуальды интеллект», «жүре келе

дарыған интеллект», «әрекетшіл интеллект» сияқты философиялық категорияларға бөліп-бөліп талдайды. Әл-Фарабидің интеллект жөніндегі осы философиялық ой-тұжырымын араға тоғыз ғасырдай уақыт салып барып, қазақ қауымының жаңа тарихи жағдайында Абай Құнанбаев зор білгірлікпен жалғастыра түскен сияқты. Абай өзінің «Он тоғызыншы сөзінде»: «Адам ата-анадан туғанда есті болмайды: естіп, көріп, ұстап, татып ескерсе, дүниедегі жақсы, жаманды танидыдағы, сондайдан білгені, көргені көп болған адам білімді болады. Естілердің сөздерін естіп жүрген кісі өзі де есті болады. Сол естілерден естіп, білген жақсы нәрселерді ескерсе, жаман дегеннен сақтанса, сонда іске жарайды, сонда адам десе болады», – деп жазады [13, 114б.]. Сондай-ақ Әл-Фарабидің ғылым-білімді меңгерудегі интеллект рөлі жайындағы философиялық тұжырымын Абай өзінің «Он тоғызыншы сөзінде» мейлінше айқындай түскен. Абай өз ойын: «ғылым-білімді әуел бастан бала өзі ізденіп таппайды. Басында зорлықпен яки алдаумен үйір қылу керек, үйрене келе өзі іздегендей болғанша. Қашан бір бала ғылым, білімді махаббатпен көксерлік болса, сонда ғана оның аты адам болады», – деп тұжырымдайды. Әл-Фараби өзінің жоғарыда аталған еңбегінде «жан қуаты» жөнінде қолданған ұғымдар мен термин сөздер сол қалпында Абай қара сөздерінде (13; 7, 17, 27, 38, 43-сөздер) қайталануы кездейсоқ құбылыс емес.

«Құт» – адамшылық өлшемі, мысалы, имандылығы, кісілігі, тәубасы бар адам «құтты адам» болып есептеледі. Құт ұғымы өмірлік күшті алға ұмтылдырады. Бақыт негізінен құтпен байланыстырылады, құт – өмір, тіршілік, құнарлылық көзі, игіліктің, табыс пен бақыттың басы. «Бақыт – өз басың үшін көксейтін игілік, – дейді Әл-Фараби, – өйткені [бақыттың] ар жағында адамның қолы жете алмайтын бұдан артық нәрсе жоқ. Бақытқа жетуге көмектесетін еркін әрекет – тамаша әрекет. Мұны туғызатын әдет-ғұрып – қайырымдылық. Қайырымдылық дегеніміз оның өзі белгілеген, бірақ бақытқа жету мақсатынан туған жақсылық. Бақытқа жетуге бөгет жасайтын әрекет жаман немесе сұмпайы әрекет болмақ. Бұл әрекетті туғызатын әдет-ғұрып – кемшілік, кесепат, пасықтық» [14, 308б]. Ақын-жыраулардың пікірінше адамгершілігі өте күшті, жомарт, ақкөңіл, парасатты,

қарапайым, адал адам ғана бақытты бола алады, ал пасық, өркөкірек, сараң адамның бақытты болуы мүмкін емес.

Платон өзінің идеалды мемлекет тұрғындарын үш әлеуметтік топқа бөлген: мемлекет басшысы, билеушілер – философтар, сақшылар – әскери адамдар, өндірушілер – қолөнершілер мен диқандар. Осы үш сословиеге тура келетін үш ізгі қасиет бар: даналық – философтардың ерекшелігі, батырлық – әскердің қасиеті, ал қанағат, ынсап – халықтық қасиет. Осылардың бәріне ортақ, бәрінен жоғары тұрған ізгі қасиет бар, ол – әділдік деген. Мұсылман философтары әділдікті жанға, ақыл-ойға сай және оған қажет ізгілік ретінде қарастырады. Ал мейірімді Шәкәрім ізгілік, қайырым-шапағат, махаббат мағынысында қолданады. Әділдік пен махаббат барлық дінде кездеседі, христиан, мұсылман, тағы басқаларында құдай жолы – құдайды мойындап қана қоймай, оған ғашық, ынтық болу, соның құдіретін сезіну деп түсіндіреді. Алла мен адам арасын жалғастырушы – махаббат дейді суфистер. Шәкәрім махаббатты аллаға деген махаббатпен шектемейді, сұлулық пен пәктік арқылы адам бойындағы зұлымдық, тәкәппарлық сияқты жағымсыз қасиеттерді жеңуге болады дейді.

Қазақ халқы рухани құндылықтарға өте бай, мысалға адал, адалдық деген ұғым, ол адам іс-әрекетінің өлшемі, яғни ардан аттамай, ешкімнің ақысын жемей, біреуге қиянат жасамайтын адам, сонымен бірге «таза» деген мағынада, ішіп-жеуге арналған таза азық дегенді білдіреді. Адалдық руханилық ретінде қалыптасқан құндылық. Ол өз-өзінен қалыптаспайды, оны болашақ ұрпақтың бойына сіңіру қажет. Адалдық – өмірдің барлық жағдайларында адамның өз уәдесінде тұрып, қалыптасқан адамгершілік нормаларына сай әрекет ететін талап. Егер күнделікті тіршілікте адалдық пен арсыздықты шатастырып, рух тазалығын жаман мінездердің құрбаны қылсаң, онда ешқандай өнегелілік, ізгілік жолына түсе алмайсың дейді қазақ ойшылдары. Олардың шығармаларынан жақсы мінез қалыптастыра-тын кісілік, жомарттық, кішіпейілділік, төзімділік, әділдік, инабаттылық, шыншылдық, сабырлық, қанағатшылдық сияқты көптеген категориялар көрініс береді. Қанағатшылдық, шүкіршілік, тәубашылдық қазақ жырауларының есептеуінше ұстамдылық, сабырлық, тоқтамдылық сияқты абзал қасиеттердің үлгісі.

## **2.2 Қазақ ауыз әдебиетінің рухани құндылықтық негіздері**

Қазақ халқының ауыз әдебиеті өзінің көркемдік-идеялық нәрімен, эстетикалық талғамымен, жанрларының молдығымен, тақырыптық бай-лығымен, тәрбиелік мән-мазмұнымен ерекшеленеді. Ол – көне тас дәуірінде пайда болып, түркілік тұтастықты бастан кешірген, одан бері де қазақ халқының қалыптасу тарихымен біте қайнасып, бірге жасап келе жатқан теңдесі жоқ рухани мұра. Біздің ата-бабаларымыздың наным-сенімдерінен, тарихынан, тұрмыс-тіршілігінен, жақсы мен жаман туралы түсініктерінен, асыл арманы, биік мұратынан жан-жақты мағлұмат береді.

Өркениетті мемлекеттерде ұлттық саясат этносаралық татулық пен қоғамдық келісімді сақтауды және нығайтуды мақсат етеді. Сондықтан ұлтаралық қатынастарды, ұлт мәселесін және ұлттардың өзін-өзі билеуі мәселесін шешуге, реттеуге бағытталған ұлттық саясатқа деген зәрулік әлем мемлекеттерінің басым көпшілігіне тән құбылыс. Қазіргі заман талаптарының бірі жастарды қоғам мүддесіне сай дамыған адам ретінде қалыптастырып, олардың бойында ұлттық сананы орнықтыру. Ал фольклор – тарихи оқиғалар ізімен қиялдау, образдау тәсілі арқылы жасалған көркем сөз байлығының басты бір саласы.

Қазақ философиясының өзгермес негізі фольклор болып табылады. Әлемдік түсіністіктің өзегі, басты рухани байлық, ұлттық философияның көзі әрқашанда ежелгі ауызша поэзия, тұрмыстық және сиқырлы ертегілер, аңыздар, батырлар туралы әңгімелер, эпикалық және тарихи поэмалар болды. Біздің ата-бабаларымыз өз уақытында ауызша шығармашылық шығармаларының көркем бейнелік ойлауы арқылы табиғат құбылыстарын түсініп, жұмбақ және мистикалық шешім қабылдауға тырысты, күнделікті өмір оқиғаларының мақсаты мен мағынасын түсіндірді. Әр халықтың фольклоры, ауызша-жазбаша әдебиеті, тарихы мен философиясы бар. Қашан, олар қандай уақытта пайда болды? Ауызша шығарманы алғаш кімдер шығарды? Қазіргі уақытта бай дәстүрі бар қазақ фольклоры қалай дүниеге келді? Бұл



мағынада ежелгі дала көшпенділерінің философиясын әрбір тарихи дәуірдің ерекшеліктері туралы ұмытпай, ауызша халық шығармашылығымен ажырағысыз байланыста зерттеу керек, сонда қазақ ұлттық менталитетінің ерекшеліктері бізге түсінікті болады. Бұл – халық ауыз әдебиеті призмасы арқылы философияны зерттеудегі басты мәселе. Зерттеу барысында көшпелілерді түсінудің әдіснамалық негізін, ежелгі түркілердің қазіргі заманғы рухани бірлігінің мәні мен мағынасын бөліп көрсетуге болады.

Халық фольклоры поэтикалық мұрасы шынайы өмірді адам түйсігі арқылы бейнелеудің объективті шындығы. Ал қазақ философиялық ойының бұлақ бастауының үлгісін фольклордан табамыз. С. Ақатай айтқандай, фольклор дүниені рухани игерудің логикасы, ойлау емлесі. Онда халықтық дүниетаным, дүние түсінік пен дүниеге көзқарасының негізі жасалған. Ұлттық ділдің түпнегізі қазақ фольклорының дүниетанымдық өзегін зерделеу, философиялық іргелі зерттеулер жүргізу қазіргі жаһандану кезеңінде өзінің өзектілігімен алға шығуда. Бұл тарихи сананың үнемі жаңғырып отыруының көрінісі. Сондықтан қазақ фольклоры қазіргі рухани жаңғыру аясындағы еліміздің мәдениеті мен руханиятының барлық салаларында рухтандырушы екіпінге айналуы тиіс.

Фольклор арқылы этностың мәдени дәстүрі сақталады. Қазақ халқы өзінің философиялық ойларын вербальдік, ауызша формаларда бейнеледі. Түркі Қағанаты дәуірінде түркілердің төл жазу үлгілері болғаны қазір дәлелденіп отыр. Бірақ тарихи даму барысында көнетүркілік жазу мәдениеті бірте-бірте жоғалып, кешпелі халықтар өз мәдениетін кейінгі ұрпаққа вербальдік формалар арқылы ғана жеткізіп отырған.

Бұл құбылыстың жағымды да, жағымсыз да жақтары болды, бір жағынан үлкен рухани жеңіліс, себебі тарихи тұлғалар, оқиғалар туралы мәліметтер жазылып алынбағандықтан, ұмыт бола бастады, нақтылықтың орнын аңыздар басты. Жазба әдебиеттен ауыз әдебиетіне көшудің жағымды жағына келетін болсақ, бар алфавитінен айырылғанмен, халықтың ендігі сенері, сана-сезімі болды. Өлең, жыр, эпос, дастандар ел арасында ауызша тарап, соның арқасында ауыз әдебиетінің философиялық

пайымдауларға толы небір үлгілері біздің заманымызға дейін жетіп, асыл мұрамызға айналды. Этносты сипаттайтын – оның тілі мен мәдениеті. Қазақтың шұрайлы мазмұны терең, сөздік қоры бай, өміршең тілін және оған деген қазақ халқының көзқарасын зерттеу арқылы оның дүниетанымын түсінуге болады.

Өркендеу заманы келіп, соның арқасында сөз өнері де біршама жүйеленді, сыни талдаудан өткізіле бастады. Ал мифтік кезең тарихта адамзаттың рухани әлемінің қалыптасуының негізгі арқауы, бастауы етіп ерекше құрылымдарды қалдырды. Өз кезегінде руханияттың күрделі саласы болып мойындалатын философия болса мифтен өзінің идеялық қайнар көзін алып, қоғамдағы рухани бағдарларды, дүниетанымдық мәселелерді әмбебап ұғымдар арқылы жүйелі ретке келтірумен айналыса бастайды. Сондықтан философиясы қалыптасқан қауымдастықты өркениет деп атаймыз. Адамзат тарихында кез келген халық өзінің әлем туралы түсініктерін дүниетанымында сөз арқылы вербалды түрде жеткізе бастаған кезеңнен бері мақал-мәтелдерді ерекше рухани сала ретінде қалыптастырумен айналысып, логикалық ойды өрнектеп, жүйелі дамытудың жолына түскені белгілі. Рухани дүниенің ерекше саласы болып келетін мақал-мәтелдерді жинақтаушы және насихаттаушы, таратушы халық әдебиеті екені белгілі. Алғашқы жасампаздық танытқан жандар сол рационалданған көркем образдар арқылы ғажайып дүниені барынша өрнектеумен айналысып келді. Ал мақал-мәтелдер өз кезегінде халықтың этникалық санасында қордаланған құбылыстар мен оқиғалар туралы мерген сөз түрінде айтылатын тұжырымдарды жүйелеудің негізінде қалыптасты. Әрине, ондай дүниені игерудің биік шамасына жету үшін әлеуметте белгілі бір жоғары ойлау деңгейі, құндылықтық қалыптары қалыптасып, дүниені рухани игерудің ерекше сипаттары көрініс беруі тиіс болатын. Мақал мен мәтелдердің авторы халықтың бұқаралық санасы болғандықтан оның екшеленуі де, түзелуі де сол халықтың ауыз әдебиетінде, фольклорында жүзеге асады [20].

Жалпы Жер бетіндегі әр түрлі халықтардың фольклорын зерттеу барысында, тіпті, бір-бірімен ерекше тікелей байланысы жоқ, шалғайдағы қауымдастықтардағы мақал-мәтелдердің өзінің

өзара мағыналық ұқсастығын байқауға болады. Демек, адам қадай құрлықта тұрса да, қандай нәсілдің өкілі болса да оған жалпыадамзаттың рухани даму заңдылығы ортақ және біртұтас үдерістерге бағынады. Сонымен, біз ортақ адами қалыптасу заңдылықтарына бағынамыз. Сондықтан, олар адамдардың күнделікті қоғамдық өмірдегі орны мен рөлі туралы түсініктер түбінде жеке адам мен әлеуметтің арасындағы құндылықтық қатынастарды қалыптастырғаны белгілі. Қазақ халқы қауымдаса өмір сүрудің маңыздылығын тарихта ертеден дәстүрлі қоғамда-ақ білген және оны үнемі өзектендіріп отырғаны белгілі. «Бірлік бар жерде тірлік бар» деген мақал ежелден ұлттық санадан орын алған. «Адамның күні адаммен» деген қанатты сөздерден адам өмірінің қоғамдық сипатын анықтаймыз.

Қазақ халқының мақал мәтелдері этикалық құндылықтарға үлкен мән бергенін байқаймыз. Әсіресе, адамгершілік, адалдық, ар-намыс, ақыл, батырлық, билік, бірлік, ғылым-білім, денсаулық, достық, жақсылық, жолдастық, жомарттық, қайырымдылық, қонақжайлылық, мейірімділік, өмір мен өлім, тіл күдіреті, шешендік, ынтымақтастық, үнемшілдік, ұстаздық сияқты рухани дүниенің маңызды тұстарын мақалдар мен мәтелдер әлемінде өрнектей білген. Әрине, жоғарыдағы айтылған қасиеттерге қарама-қарсы құбылыстарды да барынша жинақы бағамдауға тырысқаны байқалады. Мәселен, асығыстық, дұшпандық, жалқаулық, екіжүзділік, күншілдік, қызғаншақтық, сараңдық, ұятсыздық, ұрысқақтық, үнемсіздік және т.б. тарихи қауымдастықтың, жеке адамның кейбір психологиясында өзіндік кемшін тартатын қасиеттер мақал-мәтелдер нысанына айналады. Халық даналығы мірдің оғындай өзінің бағасын береді, өлшемін жасайды. Мақал-мәтелдер орбитасына хайуанаттар әлемі мен табиғат, уақыт пен дәуір, еңбек салалары мен тіршіліктегі әрекеттер, үйлену мен үй болу, тағам мен сусындар, туысқандар мен жолдастарға деген қатынастар да енеді.

Мақал-мәтелдерде ұлттық тәрбие, отбасылық тәрбие мәселе үлкен рөл атқарады. Рухани тәрбиенің жеткілікті деңгейде болуы кез келген қоғам үшін маңызды. Әсіресе, қазіргі жаһандану заманында да тәрбиенің маңыздылығы артып отыр. Себебі, ғаламтор

арқылы ақпарат алуға құмарланған жас ұрпақ оны електен өткізу қажет екенін кейде ескермейді. Қазақ халқы «Ұяда не көрсең, ұшқанда соны аларсың» деген қанатты сөзі арқылы адамдар өзінің ісімен, практикалық қадамдары арқылы тәрбиелеу қажет екеніне мегзейді. Егер отбасында еңбекқорлық, адалдық пен адамгершілік алдыңғы орынға шықпаса онда ұрпағының да болашағы бұлыңғыр екенін байқауға болады. Айтқан сөзімен істеген істері сәйкес келмей жатқан талай замандастарымыз бар. Құқықтық нормаларды, талаптарды құрметтеумен қатар кәдуілгі адамгершілік принциптерді ең жоғарғы құндылыққа айналдырмай жемқорлық пен сыбайластық сияқты келеңсіз құбылыстарды жеңу қиын.

Қазіргі рухани кемелдену, жаңғыру жолына түскен заманда бұрыннан қалыптасқан мақал-мәтелдер жүйесіне сыни талдау тұрғысынан келуге де болады. Сыни талдау дегеніміз ұлттық рухани әлемінде қалыптасқан бұрынғы рухани қазынамызды жоққа шығару деген сөз емес, ол дегеніміз жаңа дүниенің өзгерістеріне сәйкестендіре отырып оны дамытуға толықтыру, байыту болып табылары анық. Ол үшін әлем халықтарының рухани даналығына да назар аударуға тиістіміз. Сонда ғана ұлт болмысында, этноәлеуметтік кеңістікте дәстүр мен жаңашылдықтың арасында өзіндік үйлесімділік орнайды. Осы жерде Абайдың «Қара сөздеріне» тоқталып кетуімізге болады. Мысалы, ол өзінің Бесінші сөзінде төмендегідей ойларын түйіндейді: «Қазақтар: «Ә, Құдай, жас баладай қайғысыз қыла гөр!» – деп тілек тілегенін өзім көрдім. Онысы жас баладан гөрі өзі есті кісі болып, ескермес нәрсесі жоқсып, қайғылы кісі болғансығаны. Қайғысы не десең, мақалдарынан танырсың, әуелі: – «Түстік өмірің болса, күндік мал жи», «Өзінде жоқ болса, әкең де жат», «Мал – адамның бауыр еті», «Малдың беті – жарық, малсыздың беті – шарық», «Ер азығы мен бөрі азығы жолда», «Ердің малы елде, еріккенде қолда», «Берген перде бұзар», «Алаған қолым – береген», «Мал тапқан ердің жазығы жоқ», «Байдан үмітсіз – құдайдан үмітсіз», «Қарның ашса, қаралы үйге шап», «Қайраны жоқ көлден без, қайыры жоқ елден без» деген осындай сөздері көп, есепсіз толып жатыр. Бұл мақалдардан не шықты? Мағлұм болды: қазақ тыныштық үшін, ғылым үшін, білім үшін, әділет үшін қам жемейді екен, мал үшін қам жейді екен, бірақ ол малды қалайша табуды білмейді екен, бар

білгені малдыларды алдап алмақ яки мақтап алмақ екен, бермесе оныменен жауласпақ екен. Малды болса, әкесін жаулауды да ұят көрмейді екен. Әйтеуір ұрлық, қулық-сұмдық, тіленшілік, соған ұқсаған қылықтың қайсысын болса да қылып жүріп, мал тапса, жазалы демесек керек екен. Бұлардың жас баланың ақылынан несі артық? Бірақ жас бала қызыл ошақтан қорқушы еді, бұлар тозақтан да қорықпайды екен. Жас бала ұялса, жерге ене жаздаушы еді, бұлар неден болса да ұялмайды екен. Сол ма артылғаны? Қолымыздағыны үлестіріп талатпасақ, біз де өзіндей болмасақ, безеді екен. Іздеген еліміз сол ма?» [13].

### Әдебиеттер:

1. Тоқаев Қ. Жаңа жағдайдағы Қазақстан: іс-қимыл кезеңі. Қазақстан Республикасы мемлекет басшысының Қазақстан халқына Жолдауы. Нур-Султан, 2020. <http://www.akorda.kz>. 01.09.
2. Назарбаев Н.Ә. Ұлы даланың жеті қыры // Егемен Қазақстан. – 2018 жыл. 21 қараша.
3. Лосев А.Ф. Мифология. // Философская энциклопедия, т. 3. – М., 1964, с. 458.
4. Қондыбай С. «Арғы қазақ мифологиясы». Бірінші кітап. – Алматы, Дайк-Пресс, 2004. – 512 б.
5. Ыбыраев Ш. «Қазақ мифтері». – Алматы, 2003. – 256 б.
6. Кляшторный С. «Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках», Тюркологический сборник. – М. ГРВЛ Наука, 1977. – 453 с.
7. Кадырова Р. «Национальная идентичность азербайджанских детей и подростков». Социально-психологический анализ, Науч. ред. Б.Г.Алиев. – Баку, Кавказ, 2007. – 247.
8. Макаров А., Пигалев А. «Миф о вечном возвращении», История философии: Энциклопедия. Сост. и главн. науч. ред. А.А.Грицанов. – Мн. Интерпрессервис, Книжный Дом, 2002. – 376 с.
9. Юнг К. 1993. «Один современный миф. О вещах, наблюдаемых в небе». – Москва, Наука, 1993. – 560 с.
10. Тэйлор Э. «Первобытная культура», Пер. с англ. – М. Политиздат, 1989. – 573 с.
11. Қасқабасов С. 1985. «Қазақтың халық прозасы». – Алматы, 1985. – 220 б.
12. Кенжетай Д. «Қожа Ахмет Йасауи дүниетанымы». – Түркістан, 2004. -341 б.

13. Абай. Екі томдық шығармалар жинағы / Аудармалар мен қара сөздер. – Алматы: Жазушы, Т.2. 1986. – 200 б.
14. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. - Алматы: Ғылым, 1973. – 446 б.
15. Уәлиханов Ш. Таңдамалы. – Алматы: Жазушы, 1985. – 556 б.
16. Қасымжанов А.Х. Пространство и время великих традиций. – Қазақстан: Қазақ университеті, 2001. – 197 с.
17. Мырзалы Қ. Мәңгі майдан. – Қазақстан: Жазушы, 1992. – 36 б.
18. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии.: Вып.3. Результаты путешествия, исполненного в 1879-1880 годах. Дневник путешествия и материалы для физической географии и топографии С.З.Монголии. / Потанин Г.Н. – М.: Книга по Требованию, 2011. – 392 с.
19. Марғұлан Ә. Ежелгі жыр – аңыздар. – Қазақстан: Жазушы 1985. – 66 б.
20. Қондыбай С. Арғықазақ мифологиясы. Толық шығармалар жинағы. 10 томдық. 2-кітап. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2008. – 544 б.

### **2.3 Қазақ халқының рухани әлеміндегі мақал-мәтелдердің орны мен рөлі**

Адамзат тарихында кез келген халық өзінің әлем туралы түсініктерін дүниетанымында сөз арқылы вербалды түрде жеткізе бастаған кезеңнен бері мақал-мәтелдерді ерекше рухани сала ретінде қалыптастырумен айналысып, логикалық ойды өрнектеп, жүйелі дамытудың жолына түскені белгілі. Ал енді ежелгі мифтік дәуір өткеннен кейін философияның, ғылымның, білімнің өркендеу заманы келді, соның арқасында сөз өнері де біршама жүйеленді, сыни талдаудан өткізіле бастады. Ал сол мифтік кезең тарихта адамзаттың рухани әлемінің қалыптасуының негізгі арқауы, бастауы етіп ерекше құрылымдарды қалдырды. Өз кезегінде руханияттың күрделі саласы болып мойындалатын философия болса мифтен өзінің идеялық қайнар көзін алып, қоғамдағы рухани бағдарларды, дүниетанымдық мәселелерді әмбебап ұғымдар арқылы жүйелі ретке келтірумен айналыса бастайды. Сондықтан философиясы қалыптасқан қауымдастықты өркениет деп атаймыз.

Рухани дүниенің ерекше саласы болып келетін мақал-мәтелдерді жинақтаушы және насихаттаушы, таратушы халық әдебиеті екені белгілі. Алғашқы жасампаздық танытқан жандар сол

рационалданған көркем образдар арқылы ғажайып дүниені барынша өрнектеумен айналысып келді. Ал мақал-мәтелдер өз кезегінде халықтың этникалық санасында қордаланған құбылыстар мен оқиғалар туралы мерген сөз түрінде айтылатын тұжырымдарды жүйелеудің негізінде қалыптасты. Әрине, ондай дүниені игерудің биік шамасына жету үшін әлеуметте белгілі бір жоғары ойлау деңгейі, құндылықтық қалыптары қалыптасып, дүниені рухани игерудің ерекше сипаттары көрініс беруі тиіс болатын. Мақал мен мәтелдердің авторы халықтың бұқаралық санасы болғандықтан оның екшеленуі де, түзелуі де сол халықтың ауыз әдебиетінде, фольклорында жүзеге асады [1].

Сонымен, әрбір халық өзінің рухани байлығын, тарихи мұрасын жинақтар кезде мақал-мәтелдерге барынша тиянақты назар аударады. Бұл заңды құбылыс. Этникалық есеюі, рухани кемелдену сол мақал-мәтелдердің қалыптасуымен астасып жататыны байқалады. Қазіргі заманауи кезеңдегі ұлттың, қазақ халқының мақал-мәтелдерін жинақтауда үлкен еңбек сіңірген еліміздің мамандар әдебиетші-ғалымдар екені анық. Олар бірнеше рет қазақ және орыс тілдерінде қазақ халқының ғасырлар бойы қордалаған мақал-мәтелдерін жинақ түрінде жарыққа шығарғаны белгілі. Сонымен қатар 100 томдық «Бабалар сөзі» жинағына да халқымыздың өткен заманнан қазіргі кезеңге дейінгі рухани байлығы сүбелі түрде енгенін де атап өтуге болады. Мақал-мәтелдердің тарихи санада әлеуметтік жағдайлар қисынынан туындайтыны көрсетіліп, олардың қысқаша философиялық тұжырымдамасы энциклопедиялық жинақта жасалды [2].

Әрине, мақал-мәтелдердің философиялық талдаудан өткізілуі әзірге кеңінен қолға алынбай келе жатқанын айтып өткен жөн. Қазақ философияның тарихына арналған көп омық жинақтарда қысқаша ғана мәліметтер беріліп кетеді [3]. Ал енді бұл рухани феноменді ғылыми зерделеуге гуманитарлық саланың басқа бағыттары да ат салыса алады, әсіресе, «Психология» энциклопедиялық сөздігінде психологиялық тұрғыдан олардың мағыналарына қтандық мамандар тарапынан сәйкесінше ғылыми пайымдаулар берілгенін ескерткен жөн [4].

Жалпы Жер бетіндегі әр түрлі халықтардың фольклорын зерттеу барысында, тіпті, бір-бірімен ерекше тікелей байланысы

жоқ, шалғайдағы қауымдастықтардағы мақал-мәтелдердің өзінің өзара мағыналық ұқсастығын байқауға болады. Демек, адам қандай құрлықта тұрса да, қандай нәсілдің өкілі болса да оған жалпыадамзаттың рухани даму заңдылығы ортақ және біртұтас үдерістерге бағынады. Сонымен, біз ортақ адами қалыптасу заңдылықтарына бағынамыз. Сондықтан, олар адамдардың күнделікті қоғамдық өмірдегі орны мен рөлі туралы түсініктер түбінде жеке адам мен әлеуметтің арасындағы құндылықтық қатынастарды қалыптастырғаны белгілі. Қазақ халқы қауымдаса өмір сүрудің маңыздылығын тарихта ертеден дәстүрлі қоғамда-ақ білген және оны үнемі өзектендіріп отырғаны белгілі. «Бірлік бар жерде тірлік бар» деген мақал ежелден ұлттық санадан орын алған. «Адамның күні адаммен» деген қанатты сөздерден адам өмірінің қоғамдық сипатын анықтаймыз.

«Көппен көрген – ұлы той!», «Жалғыз жүріп жол тапқанша көппен бірге адас» деген халықтың мақалдары этнос өкілдерін барынша қауымшылдыққа, көпшілікке шақырады. Тарихи дәуірлердің қатпарланған кезеңдерінде даралану, саяқтану, өзімшілдік сияқты қасиеттерді қазақ қауымдастығы қолдамаған және әрбір қоғам мүшесі үшін болашағы жоқ қасиеттер екенін өмір өзі дәлелдеп берген. Сондықтан қонақжайлылық пен ашықтық, бірлесе тіршілік сияқты қасиеттер қазақ халқының діліне терең орныққаны байқалады. «Отан оттан да ыстық», «Отаның алтын бесігің», «Отанды сүйю – отбасынан басталады» деп туған жердің, туған елдің, отбасының құндылықтық маңызын, адам үшін имманентті қажеттілігін бұқаралық санада шегелей түсетінін байқаймыз [5].

Отан туралы мақалдарды ғылыми зерделеу барысында олардың «отбасы, отағасы, отанасы» деген түбегейлі ұғымдармен астасып жататынын байқаймыз. Олардың барлығы «От» деген терең мағынасы бар түсініктен бастау алады. От – адам мен қоғамның қалыптасындағы өзінің мағыналық, құндылықтық және әс-әрекеттік рөлін ерте заманнан адамзат тарихында атқарғанын барлық мәдениет иелері біледі. От – тіршілік көзі, әлеуметті ынтымақтастырушы және ерекше қызмет атқаратын құбылыс екені анық. Сондықтан этникалық әлемнің құрылымында, тарихи сананың қатпарларында отқа деген құрмет пен қатынас тек сана-



лы түрде емес, сонымен қатар бейсаналық формада, киелі ұғым түрінде қалыптасқан. Отаншылдық осы терең қайнар көздерден бастау алады. Сондықтан Отанына сатқындық жасаған адамға ешқашанда кешірім де берілмеген. Ол іштей ұлттық бірегейленудің негіздерін әлсіретеді және жастарды екіжүзділікке, рухани бойкүйездікке тәрбиелейді. Ұлттық араздық пен діни радикализм де қазіргі Қазақстан үшін сақтану тиісті теріс құбылыстар екені анық [6].

Қазақ менталитеті кейде өзара сұхбат барысында көптеген тыйым сөздерді қолданады. «Күлді баспа», «Айға қарама», «Түнде тырнақ алма» деген сөз тіркестері сөздің мәтеліндей болып кеткен және олардың өмірлік тәжірибедегі өзідік практикалық мағынасы бар екенін де байқаймыз. Кейде өзара қарым-қатынаста жөнсіз лепірме сөзді қолданған кісіге тоқтау ретінде «Оттама» деген тұжырымды қолданады. Сөйтіп, ретсіз сөйлеген адам белгілі бір рухани үйлесімділікті бұзып, адамдар арасында алауыздық туғызып, іріткі салып тұрғандай болады. Қасиетті, киелі деп есептелетін Отты құрметтемей тұрған адамға «Отты аттама!» деп тұрғандай әсер қалдырады. Демек, От – дәстүрлі қоғамдағы барлық жүйеліліктің, байланыстардың қайнар көзі, квинтэссенциясы іспетті. Отаншылдық, немесе патриотизм деген ұғым да осы мағынадан объективті түрде туындайды. Шыныменде, отаншыл адам елін, жерін сүйеді, өзінің дербес жеке мүдделерін көпшіліктің мүддесіне бағындырады. Осыдан қоғамда қомақты рөл атқаратын «Тарихи тұлға» деген ұғым туындайды. Жалпы тарихи тұлға деңгейіне көтерілген адам өзінің әлеуметтік қызметінде халықтың тағдыры мен болашағы үшін тер тегуге, еңбектенуге үлкен жауапкершілікпен қарайтын азаматты атаған абзал. Нағыз шынайы тарихи тұлға халық жадында ерекше оң мағынадағы қасиеттерімен қалатын адам. Адамзат тарихында теріс мағынадағы «тарихи тұлғаға» айналған «антикейіпкерлер» де баршылық. Олар қоғамда бүліншілік жасайды, халықтарды қырады, адамдар арасында іріткі тудырады.

Қазақ халықының мақал мәтелдері этикалық құндылықтарға үлкен мән бергенін байқаймыз. Әсіресе, адамгершілік, адалдық, ар-намыс, ақыл, батырлық, билік, бірлік, ғылым-білім, денсаулық,

достық, жақсылық, жолдастық, жомарттық, қайырымдылық, қонақжайлылық, мейірімділік, өмір мен өлім, тіл құдіреті, шешендік, ынтымақтастық, үнемшілдік, ұстаздық сияқты рухани дүниенің маңызды тұстарын мақалдар мен мәтелдер әлемінде өрнектей білген. Әрине, жоғарыдағы айтылған қасиеттерге қарама-қарсы құбылыстарды да барынша жинақы бағамдауға тырысқаны байқалады. Мәселен, асығыстық, дұшпандық, жалқаулық, екіжүзділік, күншілдік, қызғаншақтық, сараңдық, ұятсыздық, ұрысқақтық, үнемсіздік және т.б. тарихи қауымдастықтың, жеке адамның кейбір психологиясында өзіндік кемшін тартатын қасиеттер мақал-мәтелдер нысанына айналады. Халық даналығы мірдің оғындай өзінің бағасын береді, өлшемін жасайды. Мақал-мәтелдер орбитасына хайуанаттар әлемі мен табиғат, уақыт пен дәуір, еңбек салалары мен тіршіліктегі әрекеттер, үйлену мен үй болу, тағам мен сусындар, туысқандар мен жолдастарға деген қатынастар да енеді.

Мақал-мәтелдерде ұлттық тәрбие, отбасылық тәрбие мәселе үлкен рөл атқарады. Рухани тәрбиенің жеткілікті деңгейде болуы кез келген қоғам үшін маңызды. Әсіресе, қазіргі жаһандану заманында да тәрбиенің маңыздылығы артып отыр. Себебі, ғаламтор арқылы ақпарат алуға құмарланған жас ұрпақ оны електен өткізу қажет екенін кейде ескермейді. Қазақ халқы «Ұяда не көрсең, ұшқанда соны аларсың» деген қанатты сөзі арқылы адамдар өзінің ісімен, практикалық қадамдары арқылы тәрбиелеу қажет екеніне меғзейді. Егер отбасында еңбекқорлық, адалдық пен адамгершілік алдыңғы орынға шықпаса онда ұрпағының да болашағы бұлыңғыр екенін байқауға болады. Айтқан сөзімен істеген істері сәйкес келмей жатқан талай замандастарымыз бар. Құқықтық нормаларды, талаптарды құрметтеумен қатар кәдуілгі адамгершілік принциптерді ең жоғарғы құндылыққа айналдырмай жемқорлық пен сыбайластық сияқты келеңсіз құбылыстарды жену қиын.

Жапон халқында «Ұсталмаған балық үлкен болып көрінер» деген мақал бар екен. Осыған ұқсас мақалды қазақ халқының рухани қазынасынан да кездестіруге болады. Ұсталмаған қояннан бөрік тіккендей күй кешкен жағдайды айта келіп, қызғаныш пен іштарлық, сараңдық сияқты қасиеттерді тқмендегі мақалмен

сипаттаған: «Ағайын жоқ болсаң - бере алмайды, бар болсаң – көре алмайды». Мәселен, қазақ халқы «Ұрлық түбі қорлық», «Ұрының арты бір-ақ тұтам» десе, жапондар «Қанша шөлдесең де басқаның сусынын ұрланып ішпе», «Ұрлағаның құт болмас» деп өзінің отандастарын тыйымға шақыратын мақалдарын алға тартады. Міне, этностың моральдық нормалары мен құндылықтарды өмір сүру тәсілдері осы жерде айқын байқалады. Жалпы халықтардың даналық сөздері қай ғасырларда айтылса да қоғамдық санада бір жерде түйісіп жатады. Жалпы қазақ халқының мақал-мәтелдері көрші жатқан түркі тілдес халықтармен өте ұқсас және үндес келеді. Өйткені ұлттық менталитеттің ұқсастығы, тарихтағы ортақ рухани құндылықтардың қалыптасуы, дін мен тілдің жақындығы осындай үдерістердің жүруіне себепкер болғаны анық.

Қазіргі рухани кемелдену, жаңғыру жолына түскен заманда бұрыннан қалыптасқан мақал-мәтелдер жүйесіне сыни талдау тұрғысынан келуге де болады. Сыни талдау дегеніміз ұлттық рухани әлемінде қалыптасқан бұрынғы рухани қазынамызды жоққа шығару деген сөз емес, ол дегеніміз жаңа дүниенің өзгерістеріне сәйкестендіре отырып оны дамытуға толықтыру, байыту болып табылары анық. Ол үшін әлем халықтарының рухани даналығына да назар аударуға тиістіміз. Сонда ғана ұлт болмысында, этноэлеуметтік кеңістікте дәстүр мен жаңашылдықтың арасында өзіндік үйлесімділік орнайды. Осы жерде Абайдың «Қара сөздеріне» тоқталып кетуімізге болады. Мысалы, ол өзінің Бесінші сөзінде төмендегідей ойларын түйіндейді: «Қазақтар: «Ә, Құдай, жас баладай қайғысыз қыла гөр!» – деп тілек тілегенін өзім көрдім. Онысы жас баладан гөрі өзі есті кісі болып, ескермес нәрсесі жоқсып, қайғылы кісі болғансығаны. Қайғысы не десең, мақалдарынан танырсың, әуелі: – «Түстік өмірің болса, күндік мал жи», «Өзіңде жоқ болса, әкең де жат», «Мал – адамның бауыр еті», «Малдың беті – жарық, малсыздың беті – шарық», «Ер азығы мен бөрі азығы жолда», «Ердің малы елде, еріккенде қолда», «Берген перде бұзар», «Алаған қолым – берген», «Мал тапқан ердің жазығы жоқ», «Байдан үмітсіз – құдайдан үмітсіз», «Қарның ашса, қаралы үйге шап», «Қайраны жоқ көлден без, қайыры жоқ елден без» деген осындай сөздері көп, есепсіз толып жатыр.

Бұл мақалдардан не шықты? Мағлұм болды: қазақ тыныштық үшін, ғылым үшін, білім үшін, әділет үшін қам жемейді екен, мал үшін қам жейді екен, бірақ ол малды қалайша табуды білмейді екен, бар білгені малдыларды алдап алмақ яки мақтап алмақ екен, бермесе оныменен жауласпақ екен. Малды болса, әкесін жаулауды да ұят көрмейді екен. Әйтеуір ұрлық, қулық-сұмдық, тіленшілік, соған ұқсаған қылықтың қайсысын болса да қылып жүріп, мал тапса, жазалы демесек керек екен. Бұлардың жас баланың ақылынан несі артық? Бірақ жас бала қызыл ошақтан қорқушы еді, бұлар тозақтан да қорықпайды екен. Жас бала ұялса, жерге ене жаздаушы еді, бұлар неден болса да ұялмайды екен. Сол ма артылғаны? Қолымыздағыны үлестіріп талатпасақ, біз де өзіндей болмасақ, безеді екен. Іздеген еліміз сол ма?» [7].

Қазақтың дәстүрлі қоғамның материалдық құндылықтарымен шектеліп қалған өмір салтына барынша сыни баға берген Абай өз ұлтының басқа этностардан кенжелеп қалғанын қаламайды. Қоғам әлеуметтік прогрестің қайнар көзін табу керек болатын және алға жылжудың жолы малға тоқмейілісіп отыруда емес еді, сондықтан қазақ зиялылары ғылым мен білімді өркендетуде екенін жақсы түсінген. Қазақ халқы Абайдан кейін де ұзақ жылдар бойы малдың ареалынан, оның тіршілік ету аумағынан шыға алмай қалғаны белгілі. Кейін кеңес Үкіметі тездетіп социализмге өтеміз, барлығын индустрияландырамыз деген желеумен қазақтың малын тартып ала бастады. Ол өз кезегінде өткен ғасырдың отызыншы жылдарында үлкен нәубатқа алып келді. Ашаршылық, еріксіз шетелдерге қоныс аудару – ұлттық демографияны күйретіп кетті, халық өзінің ұлттық болмысын, мінезін барынша әлсіретті, ұлттық тілі мен психологиясының тірегін жоғалтып ала сақтады. Абайдың көрегенді осында еді. Уақытылы рухани жаңғырған, әлеуметтік бейімделген халық қана қоғамдағы қиындықтарға төтеп бере алатынын тарих дәлелдеп берді.

Қара сөздердің Алтын сөзінде Абай төмендегідей ойын ортаға салады: «Қазақтың бір мақалы: «Өнер алды – бірлік, ырыс алды – тірлік» дейді. Бірлік қандай елде болады, қайтсе тату болады – білмейді. Қазақ ойлайды: бірлік – ат ортақ, ас ортақ, киім ортақ, дәулет ортақ болса екен дейді. Олай болғанда байлықтан не пай-

да, кедейліктен не залал? Ағайын құрымай мал іздеп не керек? Жоқ, бірлік – ақылға бірлік, малға бірлік емес. Малыңды беріп отырсаң, атасы басқа, діні басқа, күні басқалар да жалданып бірлік қылады! Бірлік малға сатылса, антұрғандықтың басы осы. Ағайын алмай бірлік қылса керек, сонда әркім несібесін құдайдан тілейді, әйтпесе құдайдан тілемейді, шаруа іздемейді. Әуелі біріне-бірі пәле іздейді. Не түсін, не ажарын, не өкпесін бұлдап, ол болмаса, бір пәле салып, қорғалатып, әйтеуір бірін-бірі алдаудың амалын іздеседі. Мұның қай жерінен бірлік шықты? «Ырыс алды – тірлік» – дейді, ол қай тірлік? Ол осы жан кеудеден шықпағандық па? Жоқ, ондай тірлік итте де бар. Ондай тірлікті қымбат көріп, бұлдаған адам өлімді жау көріп, ахиретке дұшпан болады. Жанын қорғалатып, жаудан қашып, қорқақ атанып, еңбек қылудан, қызмет қылудан қашып, еріншек атанып, ез атанып, дүниеде әлгі айтылған ырысқа дұшпан болады. Ол айтқан тірлік олар емес. Көкірегі, көңілі тірі болса, соны айтады. Өзің тірі болсаң да, көкірегің өлі болса, ақыл табуға сөз ұға алмайсың. Адал еңбекпен ерінбей жүріп мал табуға жігер қыла алмайсың [7].

Абай бұл жерде адами шынайылық, адалдық, жауапкершілік мәселесін алға тартады. Жоғарыдағы рухани құндылықтар алға шығып, адам дүниетанымының негізгі принциптеріне айналмай бірлік туралы айтылған мақалдардың мағынасы толыққанды және нақты түрде ашылмайтындығын бағамдайды. Әрине, қоғамға ішкі бірлік керек, азаматтар бір-бірін құрметтеп, сыйласып өмір сүргені абзал. Тек осы бірліктің өзі жасанды, екіжүзді болмау керек. Көзіңше күліп, сыртыңнан жамандайтын әдет кейбір дүниетанымы жартыкеш азаматтардың үйреншікті ісі болса өте қиын. Себебі, осындай пысықтық қоғамда латентті түрде тартыстық жағдайларды өрбітіп, адамдардың рухани болмысын бұзады, ұлттар мен діндер арасындағы әлеуметтік қашықтықты орнатады. Қазіргі кезеңдегі ислам дінін ұстанатын қазақ халқының өкілдері мен ұлтымыздың тарихи ежелгі тәңіршілдік ұстанымын жаңғыртуға ұмтылатын азаматтарымыздың арасындағы жікке бөліну де ұлттық бірлігімізге нұқсан келтіріп тұр. Тарихқа деген қатынас тұтастанған, жүйелі болғаны жөн. Демек, 12 өркениеттік кезеңнен тұратын халқымыз тарихын толықтай, тұтастай қазіргі

ұрпағымыз қабылдағаны абзал және әртүрлі тарихи кезеңнің өзіндік құндылықтар жүйесін бір-біріне қарама-қарсы қою әдіснамалық тұрғыдан алғанда сын көтермейді. Өйткені тарихи сабақтастық деген құбылыс өткенімізді бөлмей, жармай жинақтамауымызға шақырады, ғылыми тұрғы соны талап етеді.

### **Әдебиеттер:**

1. Қондыбай С. Арғықазақ мифологиясы. Толық шығармалар жинағы. 10 кітап. 2-кітап. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2008. – 544 б.
2. Философиялық энциклопедия. Құрастырушылар - Т.Ғ. Ғабитов, С.Е. Нұрмұратов. – Алматы: «Лантар Трейд», 2021. – 614. 412 б.
3. Қазақ философиясының тарихы. Ежелгі заманнан қазіргі кезеңге дейін. 5 том. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФСДИ, 2017. – 414 б.
4. Психология: Энциклопедиялық сөздік / Бас ред. Б. Ө. Жақып. – Алматы: «Қазақ энциклопедиясы», 2011. – 624 б. – 353-358 бб.
5. Мақал-мәтелдер. <https://stud.kz/makal-matelder/list/30>.
6. Қоғамдық сананы жаңғырту міндеттері аясындағы қазақстандық бірегейлікті қалыптастыру. 1 кітап. Формирование казахстанской идентичности в контексте задач модернизации общественного сознания. Книга 1. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2018. – 474 с.
7. Абайдың қара сөздерінде мақалдар туралы айтылғандар <https://massaget.kz/layfstayl/debiet/tmsil/31710/>

## **2.4 Қоғамның қазіргі мәдени жаңаруындағы қазақ эпосының философиялық-дүниетанымдық қырларын ғылыми пайымдау**

### *Қазақ фольклорындағы дүниетанымдық негіздер*

Халық фольклоры поэтикалық мұрасы шынайы өмірді адам түйсігі арқылы бейнелеудің объективті шындығы. Ал қазақ философиялық ойының бұлақ бастауының үлгісін фольклордан табамыз. Өзіміздің кім болғанымызды, қайдан шықтық, қайда бара жатырмыз, кемелділікке жету үшін қалай әрекет жасау керектігін түсінуге тиянақ беретін де бабалар мұрасы. С.Ақатай айтқандай, фольклор дүниені рухани игерудің логикасы, ойлау емлесі. Онда халықтық дүниетаным, дүние түсінік пен дүниеге көзқарасының

негізі жасалған. Ұлттық ділдің түпнегізі қазақ фольклорының дүниетанымдық өзегін зерделеу, философиялық іргелі зерттеулер жүргізу қазіргі жаһандану кезеңінде өзінің өзектілігімен алға шығуда. Бұл тарихи сананың үнемі жаңғырып отыруының көрінісі. Сондықтан қазақ эпостары қазіргі рухани жаңғыру аясындағы еліміздің мәдениеті мен руханиятының барлық салаларында рухтандырушы екпінге айналуы тиіс.

Еліміздің рухани кеңістігінде қазіргі кезеңде солғын тартқан қазақтың өзіндік санасының архетиптерін оятып, асыл құндылықтарын тірілту орындалып жатқан ғылыми зерттеу жобасының мақсат, міндеттері болып табылады. Сондықтан қазақ фольклорының жауһарларын философиялық тұрғыдан талдап, оның этикалық, эстетикалық қырларын ашу – бұл ұлттық түп тамырдан тарқатылған рухани әлемді танып қана қоймай, болашаққа бағдар ретінде тиянақ болатын негіз деп білеміз. Ұлттық код пен мәдени бірегейлікті жаңғыртуда ұлттық құндылықтар мен салт-дәстүрлерді насихаттау қажеттілігі туындайды. «Ел рухын» асқақтатуда қазақ фольклорының классикалық үлгісі эпикалық жырларға оралу – «Мәңгілік ел» идеясының іргетасы болған құндылықтарды жаңғырту, халықтың ғасырлар бойғы арман-мұратын жүзеге асыру үшін ұлттық өзіндік санасы мен намысын оятуда болып отыр. Халықтың мәдени болмысы, қазақи күре тамырынан таралатын нәр мұқият сақталып, өз желісін үзбеуі тиіс.

Рухани әлемнің ежелгі әдеби-мәдени туындыларының адамға жоғары деңгейде әсер ету күші арқылы тарих қойнауынан үн қатуы, оның қазіргі және болашақ ұрпақтың рухын оятарлық әлеуетін дәйектейді. Сондықтан қазіргі қазақстандық қоғамның рухани жаңғыруы жағдайында қазақ эпостарының философиялық дүниетанымдық қырларын зерделеуге ұмтылыстар жасау мақсаты қойылып, шешуге талпыныстар жасалды.

Қазақ философиясының тарихы халықтың ежелгі заманнан тамыр тартқан ұшан теңіз мол рухани мұраларын зерттеп-зерделеу нәтижесінде әлі де қарқындап дами түсері сөзсіз. Осы зерттеу аясында қазақ фольклорының идеялық негізін құрайтын: адалдық, әділдік, уәдеге беріктік, намысшылдық қатарлы рухани-мәдени философиялық құндылықтар екендігін ашып

көрсету арқылы, ұлттық төл мұраларды зерделеудің өзектілігін дәйектеуді мақсат еттік. Бұл зерттеудің міндеті қазақ эпосының қазақстандық қоғамның қазіргі жаңғыру кезеңіндегі ұлттық код пен ментальдылыққа негізделген іргетастарының бірі екендігін дәлелдеу. Негізгі мақсат қазақтардың құндылықтар ділінің архетиптерін жаңғырта отырып, бүгінгі ұрпақ бойына сіңіру көзделеді.

Қазақ фольклортану ғылымының алғашқы сүрлеулерін Ш. Уәлиханов, В. Радлов, Г. Потанин, Ә. Диваев, А. Янушкевич, И. Березин, Т. Беляев, И. Мелиоранский, Г. Саблуков, Н. Ильминскийлер салған болатын. Алаш зиялылары Ә. Бөкейханұлы, А. Байтұрсынов, Х. Досмұхамедұлы қазақ эпосы мен фольклорының саяси идеологияның шеңгеліне түспей тұрған кезінде, халықтың көркем-ауызша мәдениетінің үлгісі деген ғылыми тұжырымдар жасаған еді. XX ғасырдың 20-30-жылдары С. Сейфуллин, М. Әуезов, С. Мұқанов, Ә. Марғұлан, Х. Жұмалиев, Е. Ысмайлов, Б. Кенжебаев, М. Ғабдуллин, Н. Смирнова, Ә. Қоңыратбаев, Х. Сүйіншіәлиевтер қазақ эпостарын жинап, саралап-салыстырып зерделеуден өткізіп, жариялауда көп еңбек сіңірді. Еліміздің фольклортанушы ғалымдары Р. Бердібаев, Т. Сыздықов, Қ. Сыдиықов, С. Садырбаев, М. Сеңгірбеу, Е. Тұрсынов, Ш. Ыбраев, С. Қондыбай, С. Қасқабасов қатарлы зерттеушілерді ерекше атап өткен жөн. Қазақтың ауызша мәдениетінің мұралары XIX ғасырдың екінші жартысынан бастап ескі көз қариялар мен жыршы-жыраулардан жазылып алынып, ғылыми айналымға енгізіле бастады. Осы салаға И. Березин, Н. Ильминский, Г. Потанин, В. Радлов сияқты орыс ғалымдарының сіңірген еңбектері өте зор болды.

Қазақтар ежелгі заманнан мыңдаған ғасырларға жалғасқан тарих жүзінде алуан-түрлі өркениет пен мәдениеттермен араласа өмір сүрді. Олар өздерінің төл мәдениетін көздің қарашығындай сақтауға ұмтылды. XX ғасырға дейін көшпелі өркениетті дамытып, жетілдірді. Дегенмен өзге текті халықтарға сіңіп кетуден олардың қалыптасқан ерекше дүниетанымы мен философиялық ой кешу үрдістері сақтап қалды деп айтуға толық негіз бар. Ғарыштық-ғаламдық кеңістіктегі ақыл-ой иелерінің дүниетанымдық тереңдігі мен кемелділігі философиялық сарындағы поэтикалық



өрілімдерде көрініс берді. Қазақтың қаһармандық эпостарын философиялық байыптаудың қазіргі кезеңдегі адамды рухани жетілдірудің тетіктері үшін пайдаланудың практикалық маңызы зор. Бағзыдан келе жатқан эпикалық туындыларда халықты рухтандырушы, ұрпақ санасын серпілтуші, жігерлендіруші қуат бар. Рухани кеңістіктегі жасампаздықпен жалғасын тапқан осы идеялар болашақ жастарға үлгілі бағыт болуы тиіс.

Алдымен зерттеу мәселесін фольклор терминінің шығу тегіне үнілуден бастайық. Философиялық энциклопедиялық сөздікте (лат. Folk – халық, Ioge – ілім, ғылым) – халық арасында кең таралған, белгілі әрі халықтың өзі туындатқан шығармалар (аңыз – ертегілер, мақал – мәтелдер, өлең – жырлар, билер, әдет – ғұрыптар, салт – дәстүрлер және т.б). Фольклор ұғымын ғылыми айналымға ағылшын археологы Джон Томс енгізген болатын. Фольклор деп халықтық мәдениеттің шығармалар жиынтығын атайды – деп анықталған [ 1, 499 б.].

Фольклордың шығу тарихы К.В. Чистов түйінделулері бойынша, тарихқа дейінгі алғашқы қауымдық құрылыс кезінде белгілі бір тарихи-әлеуметтік жағдайда, этно-географиялық кеңістікте, басқаша айтқанда кез келген қауымдастықта, яғни іштей тығыз қарым-қатынастағы топ арасында пайда болған [2]. Отандық фольклортанушы ғалымдардың пайымдауынша фольклор терминінің кеңейтілген, халықтың салт, әдет-ғұрыптарында, дәстүрлі рәсімдерді атқару барысында орындалатын қарабайыр мәтіндерді де, сөз өнерінің маржаны болып табылатын «Қобыланды батыр», «Қыз Жібек» сынды эпостарды да, көркем фольклор туындыларымызды да, сол шығармаларда көрініс тапқан этностық әлем, табиғат, қоғам, адам туралы көне замандарда қалыптасып бізге жеткен көбінесе әрине сарқыншақ түрде дүниетанымдық көзқарастарын да біртұтас құбылыс, халықтың рухани мәдениеті, баға жетпес құндылығы ретінде түсініп жүйелі зерттеуге мүмкіндік береді [3].

Бұл жайында Ә. Марғұлан былай деп жазды: «Қазақ халқына көп ғасырдан бері мұра болып келе жатқан ғажайып аңыздарды, мазмұны ертегіге айналған мифтерді, жан күйін көкке сермейтін асқақ ерлік жырларын, философиялық қария сөздерін тереңнен алып қарасақ, онда бүкіл дүние мәдениетіне қосылатын бір үлкен

сәулетті сыр бар екені көрінеді. Бұл жойқын шығармалардың ту баста келіп шығуының өзі бір – жарқын дүние. Оны ең алғаш келістіре шығарған елдер ерлік дәуірін басынан кешірген, қазақтың байтақ сахарасын қоныстанған сақтар, ғұндар, үйсіндер, қаңлылар, олардың соңын ала қарыштаған ұрпақтары – оғыздар, қыпшақтар, қарлұқтар (қазылықтар), наймандар, керейлер, пешенелер, хазарлар кез келген қауымдастықта, яғни іштей тығыз қарым – қатынастағы топ арасында пайда болған» [4, 5 б.]. Қазақтың қаһармандық дастандары, батырлық жырлары қатарлы көркем жәдігерлер бүкіл адамзаттық мәдениетке қосылған асыл қазына. Батырлық жырлар: «Қобыланды батыр», «Ер Тарғын», «Ер Сайын», «Қамбар батыр», «Шора батыр», «Алпамыс батыр», «Едіге батыр», «Қырымның қырық батыры». Лиро-эпостық жырлар: «Қозы Көрпеш – Баян сұлу», «Қыз Жібек», «Айман-Шолпан» т.б. Қазақтардың ауызша шығармашылығында өмірдің барлық көріністерінің үлгілері ғана емес, белгілі бір философиялық көзқарастар да көрініс тапты.

Қазақ халқының фольклорлық туындыларын жазып алып ғылыми айналымға енгізудегі Шоқан Уәлихановтың аса зор сүйіспеншілікпен, білімділікпен сіңірген еңбегі кейінгі зерттеушілер үшін таптырмас үлгі екендігін атап өту лазым. Қазақ ойшылының пайымдауында жыр дегеніміз рапсодия. Ал жырламақ деген етістік тақпақтап айту дегенді білдіреді. Шоқан қазақтың ұлы даласының рухани-мәдени өмірін зерттеп-зерделеген кезеңінде халық арасында жыршыларды өз көзімен көріп, тыңдау бақытына ие болды. Барлық далалық жырлар қобыздың сүйемелдеуінде тақпақтап айтылады. Негізінен, жырлардың мазмұны бұрында өткен белгілі халық батырларының өмірі мен қаһармандық іс-әрекеттері болып келеді. Бұл тұста бір назар аудара кететін жәй, шығармадағы батырдың өмірі мен ерліктеріне байланысты оқиға қара сөзбен әңгімеленіп келеді де, ал өлең-жыр жолдары шығарма кейіпкерлері немесе негізгі қаһарман сөйлегенде ғана басталады.

Шоқан түркі тілінің жырда таза күйінде сақталғандығына, халықтың төл туындысы екендігіне ерекше тоқталады. Ең бір таңқаларлық жай, бүкіл жырда бірде-бір парсы, ара сөзі кездеспейді. Мұсылман дінінің қанат жаюы салдарынан, қазіргі,

күнделікті сөйлеу тіліміздің өзінде парсы, араб сөздері қаптап кетті. Шоқан зерттеулерінен: “...дәстүрлі ескі жыр-дастандар жас ұрпақтарға небір белгісіз себептермен жылдан- жылға айтылмай қалып бара жатыр. Ескі жыр – дастандарды білетіндер де аз қалды. Ескі жырларды жинау да қиын, қанша тырысқаныммен «Қозы Көрпеш – Баян сұлу» толық жинай алмай – ақ қойдым. «Едіге» мен «Орақ» жырларының аздаған үзінділерін ғана таптым, келешекте барлық ескі жыр-дастандарды табуға үміттенем...” [5, 163 б.], – деген жазбалардан дәстүрлі рухани мұраларға деген махаббатқа толы ықыласты байқауға болады. Қазақ эпикалық жырларының қаншалықты рухтандырушы күшке ие екендігін сұңғыла ғалым сезді және аса жоғары бағалады.

Қазақтар арасында ислам дінінің таралуы, тіл мәселесі, бөгде мәдениеттен енген өзгерістердің кері ықпалын да алғашқы болып байқаған Шоқан болды. Ал енді мұсылман дінінің арқасында татардан шыққандар қырда, дін үшін қасірет шеккен исламның мызғымас сақшысына айналды. Татар поэзиясының формалары қазақтардың гармониялық дыбыспен ойға тұнып тұрған дәстүрлі батырлық жыр поэзиясының формаларын ығыстыра бастады. Өз тұсындағы қазақ поэтикалық шығармашылығын арнасынан бұрып, дәстүрлі үлгілерін өзгеріске түсірген ықпалдарды нақтылы ашып көрсетеді. Қазақ даласы әлі де өз жыршыларын тамашалап, мамыражай күй кешкен күндерінің шет жағасын көзімен көріп, көңіліне түйген Шоқан жазбаларында жыр поэзиясының қалыс қалып бара жатқандығын қимастықпен жазады. Жырдың бар болмысы, қобыздың өзі сияқты, тек бақсылар иелігіне айналды. Солар ғана жыр болмысының өлеңдік сипатын сақтап, жындарын шақырғанда айтады. Жыр болмысының негізі мен қобыз тарту, өнердегі сәндік үлгіден, атақты Жанақ жырау өлгелі, шеттей бастағанын ашып айту қажет [5, 164 б.]. Халықтың ауызша мәдениетінің тамаша үлгілері ығыстырылып, тіптен ұмытыла бастады.

Шоқанды алаңдатқан осы сырттан әсер етуші кері ықпалдар, егемендікке қол жеткізгенге дейін толастаған жоқ. Қазақ халқының поэтикалық туындылары сыртқы ықпалдар әсерінен өзгеріске түсіп қана қойған жоқ. Кеңестік кезеңде өзіндік келбеті мен үлгісін жоюға бағытталған идеологиялық сынға ұшырады. Бұл жөнінде

А. Қасымжанов: «Бір кездері әртүрлі көзқарастар тұрғысынан түрлі методологиялық тәсілдерді қолдану барысында ұлттық мәдениет ерекшеліктері сылынып тоқырады», – деп жазды [6]. Осындай тоқырауға ұшыраған заманды ақын Қ. Мырзалы: «Көз алдымда, Апырым – ай, тарихым болды тақырдай. Сүлмиіп қалды фольклор, сүзектен тұрған батырдай...», – деп ащы шындықты кезінде айта алды [7].

Кеңестік кезеңдегі қазақ халқының фольклорын осылайша пішіп-кесу, ұлтты рухсыздандырудың құралы болды. Алайда сырттан болған әртүрлі қысымдар да, саяси-идеологиялық әдіс айдалар да ата-баба рухын қастер тұтатын, сөз қадірін, өз қадірім деп білетін рухы берік халық жадынан бұл жырларды өшіре алмады. Қазақтардың рухани өмірін зерттеп-хаттаған Г. Потанин өз очерктерінде: «Қазақ елі ұлттық рухани өмірін екінші орынға ығыстырған діни бағыттағы кітаби эпсаналармен әлі де тұмшаланған жоқ. Олардың ар-ұждан кодексі мен өмірде үлгі тұтатын асыл мұраты халықтың аңызы мен салтында, шежіресінде айқын тұжырымдалған. Олар бөтен тілде жазылған киелі кітаптарға жүгінбейді, отаны жоқ әлдеқандай қасиеттілерге бас имейді, ол жан әлеміне қажетті барлық қоректі өзінің батырлары мен қалаулы қаһармандарының, рубасылары мен ақсақалдарының саясынан іздеп таба алады», – [деп жазды 8].

### ***Қазақ эпостарының синкреттілігі***

Көне эпостардағы синкретизм наным-сенім, мифтік түсініктер, салттық рәсімдік көзқарастармен ажырамас бірлікте өмір сүрумен сипатталады. Мифтер фольклорда ауыз әдебиет шығармалары арқылы көрініс тапты, тарихи сананы қалыптастырды. Осы байырғы эпостардың арғы шығу тегінде – қазақтың тұрмыс-салт жырларына жататын – қоштасу, естірту, жоқтау өлең түрлері болғандығын байқаймыз. Жоғарыда айтылғандардан эпостың дүниетанымдық синкреттілігін көруге болады. Е. Тұрсыновтың пайымдауында: «Батырлар жыры генезисі жағынан мифологиялық эпоспен, батырлық әңгімелермен ғана емес, жалпы батырлық эпосқа ортақ негіз – өмірде болған оқиғаларды, адамдардың іс-

әрекеттерін мадақтау мақсатымен айтылған жоқтау және мақтау, мадақ өлеңдермен де байланысты» [9].

Фольклортану ғылымында көне эпос, байырғы эпос терминдерінің қолданылуы эпостың ең ежелгі дәуірлерде қалыптасқандығының дәлелі. Осы байырғы заманның көне эпостарында дүниетанымдық синкретизм айқын байқалады. Әлемді рухани игерудің формалары адамзат өркениеті бастауларынан-ақ қалыптасқан. Әлемді игерудің осы тәсілдері тарих қойнауынан жеткен дәстүрлер, салттар, мінез-құлық ережелері т.б.

Ә. Марғұлан бұл наным туралы былай жазады: «Қытай жазбаларында ол кездегі ғұн, үйсін, қаңлылар өздерінің қоғам қорғайтын батыр, ерлерін «Тәңірі», «Күн» деп атайтын болған. «Тәңірі», ескі үйсіндердің тілінде «мықты», «ер», «күдіретті», деген мағынада жұмсалып, кейін табынатын нәрсеге (көбінесе аспанға) айналады» [4, 63 б.].

Батырлық эпостардың барлығына тән болған батыр тұлғасы халық армандаған идеал түрінде сомдалған. Байырғы эпоста басты кейіпкер батыр өн бойына барлық ізгі құндылықтарды сіңірген, уәдеге болаттай берік, тумысынан ержүрек және алып денелі ел қорғаны болатын жас ұлан. Батырлар тек әскери кәсіппен айналысты. Олардың ең басты парызы елді басқыншылардан қорғау. Батырлар өздерін жекпе-жекте, соғыс алаңындағы шайқастарда мерт болып өлгенді қалайды. Ақтамберді жыраудың қартайып төсек тартып жатқан кезіндегі: «Батырларша жорықта өлмедім оқтан қайтейін», – деген сөзінен байқалады. Қазақтың көне эпостарына тән сюжеттер: батырдың дүниеге келуінің өзі жырдың экспозициясында ерекше орын алады (баласыздық зары, әулие әмбиелерден бала сұрап жалбарыну, әулиенің түсте аян беруі, болашақ батырдың анасының жерік болуы мен баланы дүниеге әкелу кезіндегі оқиғалар, батырдың балалық шағы, қалыңдық іздеуі, қалыңдықпен сынға түсу, күйеулер арасындағы бәсеке, жеңіс және батырдың қалыңдығымен елге оралуы).

Архаикалық эпостарға тән болған ертегілік мотивтер: (батырдың әйелінің айдаһардың етіне жерік болуы, батырдың аң аулауды кәсіп етіп жалғыз жортуы исламға дейінгі мифология мен ата – баба). Ғарыштық-ғаламдық тіршілік әлеміндегі күдіретті күштер, кие, ие т.б. Сондықтан да эпостағы киелі күштерге, аруаққа сиы-

ну, батырлардың серігі, көлігі болған атқа тіл бітуі, ұшуы, жалғыз көзді дәу, жалмауыз кемпір, жезтырнақ сияқты сарындар осының айғағы. Ал осы батырлардың дүниеге келуінің өзі ерекше болып келеді. Әуел бастан-ақ олардың жаратылысына, пері араласып «әулиеге ат айтып, қорасанға қой айтып» Жаратушы Күдірет иесіне жалбарынып сұрап алған ерекше жаратылысты жандар. «Алпамыс батыр» жырындағы Байбөрі бай мен бәйбішесі Аналықтың жасы ұлғайған шақтарында Жаратушыдан перзент сұрап әулиенің басына түнеп жалбарынады. Әулиелердің жатқан жеріне барып түнеп, тілек тілеу қазіргі кездегі біздің замандастарымыздың арасында сақталып қалған сенімдердің бірі.

Қазақтардың топшылауында «аруақ» қайтыс болған ата-бабаларының рухы. Денесі жер қойнына тапсырылғанмен, адам жаны мәңгілік, өлмейді деп есептейді. Осы рух өзінің артында қалған ұрпақтарын үнемі демеп, желеп-жебеп жүреді деп сенген. Әулиелерге арнап құрбандық шалып, олардан демеу күтіп, көмек сұрайды. Сюжеттер әрі қарай түс көрумен жалғасады. Түсіне әртүрлі бейнеде көбінесе ақ сақалды қария болып кіреді. Перзент көретіндігімен сүйіншілейді. Аруаққа табыну, әулиелерге сену қазақтарда арғы тектен жалғасып келе жатқандығын көреміз. Ш. Уәлиханов: «Шамандық дегеніміз – әлемдік дүниені сүйю, табиғатқа деген шексіз махаббат және өлгендердің рухын қастерлеу, аруағын ардақтау» – деп жазды [5,173 б.].

Шора батыр жырында батырдың әйелі: «түйеден – нарды, жылқыдан – айғырды, сиырдан – өгізді, қойдан – қошқарды алып, тәңірімнен ұл сұрап барайық» – дейді. Аруаққа арнап құрбандыққа нар түйе шалу, үлкен бір оқиғаға байланысты жасалған. Қазақта «Ақ түйенің қарны жарылды» деген сөз содан қалса керек. Басқа халықтардың көне эпостарында олардың дүниетанымын айшықтайтын белгілер аз емес. Әлемді игерудегі, жаратылыс туралы түсініктер, өздерін қоршаған табиғат пен ондағы күштер туралы көзқарастары мифтік, тотемдік. Олардың қоршаған әлем туралы түсініктері жалпылама түрінде болды. М.П. Грязнов өз зерттеулерінде бірқатар ежелгі халықтардың батырлар жайындағы мифтері – қаһармандық поэмалары мен эпопеялары қоғамның нақ осы даму кезеңінде туындағаны тура-

лы жазған болатын [10]. Гректердің Иллиадасы мен Одиссеясы, немістердің Нибелунгтар туралы жыры, үнділердің Махабхаратасы мен Рамаянасы, скандинавия халықтарының Эддасы, таптық кезеңге дейін варварлықтың жоғарғы шегінде ежелгі халықтар тарихының қаһармандық кезеңінде қалыптасты. Азиялық далалық халықтардың тарихындағы қаһармандық кезеңінде батырлар туралы алғашқы мифтері пайда болып, батырлық эпостары шыға бастағаны табиғи құбылыс екені сөзсіз. Ал М. Орынбековтің пікірінше, осы батырлар жырының шығуы біздің халықтың ауызша шығармашылығына сүйенген мыңжылдықта деп жүрген зерттеушілерге өзінің дәйектемесін әлдеқайда ертеректе б.з.д. (VII – III) ғ. шыға бастаған деген ойына қосыламыз [11, с.41].

Эпостағы батырлар көбінесе өзінен күші басым қарсыластармен айқаста өзінің шапшаңдығы, мергендігімен қоса, қайсар рухымен, айлаласымен жауды жеңіп отырған. Бұл жерде этикалық-моральдық қасиеттің терең философиялық мәні жатыр. Білекті бірді жығады, білімді мыңды жығады деген мақал осы жағдайда туындаса керек. Жырда айтылатын «Қырымның қырық батыры» – аты айтып тұрғандай ұжымдық батырлар жиынтығы болып табылады. Көне қазақ эпостарындағы аруақ «жауынгер рух» сипатында болғандығын С. Қондыбай «Авестадағы» мұздай қаруланған аспанда ұшып жүретін фравартирлермен теңестіреді. Қырық батыр сияқты ұжымдасқан батырлар герман мифологиясындағы (эйнхерийлер, харилер, хадингтер) көптеген мифтік дәстүрлерде кездеседі. Далалық қазақы ортадағы осы ұжымдасқан пенделер – қырық шілтен, қырық қыз, баптар (Отырарда отыз бап), алдағайлар, алан эпосындағы нарт батырлар, бақсы (шаман) жын және перілерінің әскері, қырымның қырық батыры, ұрым жауынгерлері. Бұлардың барлығы да көзге көрінбейтін жауынгер батырлар немесе олардың рухтары [12, 72, 73 бб.].

Сондай-ақ эпикалық жырдың бас қаһарманы әртүрлі әлемдегі (төменгі әлем, жоғарғы әлем) жауыз күштер – жеті басты жылан, айдаһар, жезтырнақ, жалмауыз, сикыршы кемпірмен күреседі. Эпоста танымның анимизм, демонология сияқты сатылары көрініс береді.

Қазақ батырлардың іс-әрекеті екі әлемде жер үсті мен жер асты әлемінде жүзеге асады. Мифологиялық сананың көптеген

белгілерін сақтап қалған бұл эпикалық туындыларда жер астына түсіп кеткен қаһарман батыр жыландар еліне жолығып, жыландар патшасының қызына үйленген. Қазақ эпостарында жағымды және жағымсыз символикалық мәнді иеленеді. С. Қондыбай әлемдік мифтердегі жыланды: «Жұмақтағы Хауа-ананы таным ағашында өскен жемісті жеуге көндірген де – жылан, иудаизмдегі Шайтанның (Сатананың) кейпі де – жылан, Бабыл мифіндегі ғаламның жасалуына материал болған Тиамат та – жылан (айдаһар), емшілік жасаушы Асклепий (Эскулап) та – жылан, ғаламды жаратып, тіршілікті тудырушы Ұлы Аналардың (Нюйва, Офион, т.б.) дені де – жылан кейіпті болуы, жалпы космогониялық мифтердегі жылан да – осындай жағдаяттарға байланысты. Соған қарағанда бастапқыда жылан – рулық тотем ғана емес, бастапқы дәстүр абыздарының, ең алдымен Гиперборей абыздарының символы болған», – деп саралайды [13]. Мифтер ежелгі адамдардың дүниетанымын, әлемге деген қоршаған табиғи ортасы туралы көзқарасын бейнелейтін реалды шындық болып табылады.

Қазақ эпостарында батырға қиыншылыққа тап болған кезде жәрдем беретін әулие-пірлер бейнесі тұрақты түрде кездеседі. Жырдың басты қаһарманы батыр үнемі өзінің піріне сиынып жүрген. Егер олар туралы ұмытып, сиынбай қалған кезде пірлері көмектеспей қояды. Осы пір деп аталатын образ ежелгі түсінікпен сабақтас екендігін фольклортанушы С. Қондыбай зерттеулерінде талдап көрсетілген. «Жеті кәміл пір» – парсы тілінің сөздері, бұлай аталуы орта ғасырлық исламдық уағызшылар-суфистердің ежелгі образды өңдеуінен кейін берілген, ал соның алдында осы жеті пірдің азиялық зороастризм мен митраизмдік түсініктері болған, оларға дейінгі архаикалық жеті пенде образының болғандығы айқын [14, 284 б.]. Жорыққа аттанарда батыр әулиелерден, билерден, ата-анасынан бата сұраған. Осы жоралғыларды орындауды өзіне парыз еткен. Батыр киесіз болмас деген сөздің астарында «кие» деген ұғым жатыр. Қобыланды батырдың төрт бұлты, Шора батырдың айдаһары болған. Олар батырға қауіп төнген кезде жау көзіне көрініп, қорғап қалатын болған. Батырдың өмірі үнемі қауіп-қатерде болғандықтан, оның киер сауытын тігу кезінде және қару-жарағын соғу барысында ырым, салттар қатаң сақталған..



### ***Көркем-философиялық сананың эпостағы көріністері***

Эпикалық жырлардың таралуы, жыршының көпшілік алдында орындауы, бейнелі түрде жеткен көркем шығарманың өз желісін үзбей, дами отырып классикалық дәрежеге көтерілгендігін көрсетеді. Қазақтың фольклоры, музыкасы, құқығы, этикасы, философиясы мен эстетикасы ауызша түрде дамыды. Эпос әлемінің рухани-мәдени құндылығы жөнінде Ш. Ыбраев: «Қазақтың батырлық жыры – киелі де аруақты өнер. Ол сөз айдынында ақылдың кені, даналықтың көзі, қаһармандықтың теңдессіз үлгісі ретінде, саз әлемінде дауылдай екпінмен, табиғаттың өзіндей сыршыл үнімен үлкенді де, кішіні де өзіне тәнті етті», – деп сипаттайды [15].

Осылайша ғасырлар бойы желісі үзілмей жеткен осы ауызша мәдениеттің ішкі құпия сырына үңіле зерттеген Қ. Нұрланова, бұл рухани құбылыстың құпиясы осы қарым-қатынас байланыста жатқандығын жайлы ой түйген болатын. Бұл дегеніміз, ауызша мәдениеттің қандай түрі болса да (жыр, шежіре, тарихи жырлар, айтыс т.т.) міндетті түрде айтушы жырау ақын, жыршы, әңгімеші, ертекті т.т. мен оның тыңдаушысы болуы тиіс. Айтушы тыңдаушысымен, тыңдаушысы айтушысымен кездесуге ынтық, бұлар кездескен кезде – рухани оқиға орын алады (духовное событие) [16, 129 – 134 бб]. Осы рухани оқиғаның желісін өз зерттеулерінде жазба мәдениетпен салыстыра отырып талдап көрсетеді. «Рухани сергу» оқиғасын, қазіргі жаһанданып бара жатқан виртуалды әлеммен салыстырсақ, эстетикалық ләззаттанудан, этикалық бағдарлардан ажырап қалғанымыздың айғағы байқалады. Сондай-ақ адам аралық жүзбе-жүз жанды байланыстың үзіліп бара жатқаны, эстетикалық танымның шектелуіне соқтыруы мүмкін деген ойдамыз.

Ауызша дамыған руханилықтың ішкі сыры, сарқылмас бұлағы, өзіне ғана тән өзегі осы жерде. Бұл барлық көпшіліктің біртұтас болып бір адамдай рухани самғауда болуы, рухани сергуі (ка-тарсис) рухани өмірдің, ең бір жабылмас түрі, ауызша мәдениетке ғана дарыған құндылық [16, 141], – деген Қ. Нұрланованың пікірі құптарлық.

Әсемдік пен көркемдік қазақ эпикалық жырларын тартымды да, көркем-бейнелі образдар жасауда таптырмас құралға айналды. Мысалы қазақ дүниетанымында жылқыға қатысты ерекше көркем-философиялық сана қалыптасқан. Жылқы малын кие тұтқан қазақтар: «Жылқы жүрген жерде жын-шайтан болмайды» – деген қорытынды жасаған. Бұл тұжырымнан адам өміріндегі қоршаған әлеммен қатынасының дәстүрлі қоғамдағы тұтастығы көрінеді. Батыр қаһарманның жорықтағы жан серігі тұлпарының қысылтаяң кездерде адамша сөйлеуі, эпостағы дәстүрлі сюжеттер қатарына жатады. Батырдың тұлпары алда болатын қауіп-қатерді иесінен бұрын сезіп, ескерту жасай алатын болған. Қысыл-таяң шақтарда жануарға қанат бітіп, қатерден алып шығып отырған.

Эпоста батыр тұлпарының уақыт пен кеңістікті игеруі ерекше шабытпен жырланады. Мысалы «Қобыланды батыр» жырындағы Тайбурыл, «Алпамыс батырдағы» Байшұбар, «Ер Тарғын» жырындағы Тарлан, «Қамбар батырдағы» Қарақасқа алты айшылық жолдарды алты күнде, үш айлық жолды үш күнде көзді ашып-жұмғанша шауып өтетін тұлпарлар ердің қанаты еді. Қазақтың әскери жорығында, аң аулауда, шаруашылығы мен тұрмыс-тіршілігінде жылқы малының атқарар қызметі ерекше. Жылқыға деген құрмет пен баға «Ұлы даланың Конституциялық Заңы», «Жеті Жарғыда»: “Сәйгүлік атты ұрлаған кісіге өлім жаза-сы бұйырылсын” деп белгілеген үкімнен көруге болады.

Эпикалық шығармадағы тұлпар шабысының жылдамдығы біріншіден батырдың арман тілегі десек, екіншіден суреткердің қиялындағы ғажайып оқиғалар белесінің көрініс беруі болса керек. Демек, ежелгі дәуір адамы үшін жылқы малы тек қана мінсе көлік, сойса ас емес, ол жан иесі. Адам жаны мен жануар жанының үнсіз тілдесуі. Адам мен жануардың бір бірімен тілсіз түсінісуі жырда жан-жақты сипатталады. Үстіндегі досына қандай да қауіп-қатер төнген жағдайда, астындағы сәйгүлігі бірінші сезінген. Сол кезде жануарға тіл бітіп адамша иесіне тіл қатқандығы қазақ эпостарында ерекше шабытпен жырланады. Батыр мен сәйгүлік арасында ерекше қатынас орнаған. Осындай қарым-қатынас көшпелі салт аттылар дүниетанымының негізгі әмбебаптары болып табылады. Кеңістік, уақыт, жол сияқты философиялық ұғымдардың арғы қазақтар түсінігіндегі терең мәні болғандығының айғағы.

«Қобыландыбатыр» жырында батырдың тұлпары Тайбурылдың шабысы ерекше суреткерлікпен бейнеленген. Жорық кезіндегі батырдың жан серігі, астындағы аттың сезімталдығы, иесіне деген адалдығы, сүйіспеншілігі этикалық құндылықтарымен қоса эстетикалық талғаммен суреттелген жыр жолдары:

Жан серігім бурыл ат,  
Жайың қалай бурыл жан,  
Қалқам бүгін бұрайын  
Жан серігім жалғыз ат,  
Төрт аяғың сом болат,  
Қолтығыңда қос қанат,  
Үстінде мен аманат... [17, 79 б.]

Тайбурылға Қобыланды сенім артады. Өз тағдырын тапсырады. қазақтың ат жалын сипап мінгеннен бастап, бірін бірі үнсіз түсінуін көрсетеді. Жануар мен адам арасындағы қарым-қатынас үйлесімділігін көреміз. Қазақтарда өзін қоршаған табиғи әлеммен, өзге жан-жануарлар әлемімен достық қатынаста болған. Өздері басқа әлемге сый-құрметпен қараған көшпелілер, олардан да сондай жауап алған. Бұл Адам мен Әлем үйлесімділігінің мысалы бола алады.

Жылқыда тұлпар сен едің  
Жігітте сұңқар мен едім...  
Бүгінгі күн Тайбурыл  
Қолқа салдым өзіңе  
Құлағың сал сөзіме  
Қырық күншілік Қазанды,  
Көрсет менің көзіме! [17, 80 б.]

Қобыланды батыр бейнесі сұңқарға теңеліп, Тайбурылды тұлпарға балайды. Әлемде әсемдік пен іс-қимыл үндестігі жарасым тапқандығы поэтикалық тілмен көркем көмкерілген қазақ эпостарының эстетикалық тәрбие берудегі рөлі зор.

О. Сегізбаев халықтың мақал-мәтелдері мен ертегілеріндегі дискурсивтік ойлау үлгісінің орнына көркем-бейнелі ойлау үлгісі

тән екендігін көрсетеді. “Эпос – шындықтың халық санасында бейнелі түрде көрініс беруі” – деп түйіндейді Сегізбаев О.А. [18, 107 б.]

Осындай руханилық көріністері туралы А. Қасымжанов: руханилық көріністері әртүрлі формалы, ол – қарапайым саналылық пен ырымшылдық, халық санасының жалпы бағдарының төменнен, тереңнен бағышталуы, интеллектуалдар мен ақындардың арманқиялының, абстракциясының ең биік формасы ретінде байқалуы мүмкін, – деп жазды [19].

Ежелгі эпостық жырлардағы бас қаһарманның ерлігімен парпар көркем эстетикалық талғам мен күйге бөлейтін тұлпарлар бейнесін жыршы ерекше шабытпен жырлаған. Ат тұяғының дүбірін салып, желдей ескен шабысын нақышына келтіріп орындағанда делебесі қозбайтын тыңдаушы болмаса керек. Эпос әлемінің эстетикалық көңіл-күйді өрістетуге ерекше күйге бөлер кезі дәл осы тұлпардың шабысымен үндескендей.

### ***Арғытектердің салттық рәсімдері***

Шоқан айтқандай қазақтар мұсылмандар, бірақ шамандық ырым, сенімді де ұстанған. Діни жетекші – молдасыз, сауатсыз халық арасында мұсылман діні ойдағыдай қанат жая алмады, мұсылман дінінің әуезді дыбысы мен түсініксіз сөз тізбегі астарында шамандық салт-сана қалып қойды. Сондықтан да діни атаулардың аттары, терминдер ғана өзгереді, ал негізгі шамандық туралы түсінік – сол баяғы қалпында қалды. *Онгонды* – аруақ деп атады, көк тәңірін – алла немесе құдай деді [5, 170-171 б.].

Қазақтар құрбандыққа шалынатын қой ақ түсті, басы сары болып немесе басында қасқасы ақ болу қажет деп санаған. Малға сояр алдында бата берерде «Ақ сарыбасты» атадық деп айтатын. Осы рәсім әлі күнге сақталып, халық жадында мәңгілік жаңғыруда. Тәуелсіз Қазақстанның Тұңғыш Президенті Н. Назарбаев Түркия Республикасына алғашқы сапары жайлы естелікте: «Ататүрік әуежайында мыңдаған түрік, қазақ «А, Құдайлап», «Назарбайлап» ұрандатып, үлкен-үлкен үш қошқардың бастарын үкілеп: «Иә, ақсарбас!», «Иә, тәңірі Нұрсұлтан Назарбайға ғұмыр бер!», «Иә,

Алла, қазақ халқына абырой бер» – деп үшеуін бірдей құрбандыққа шалып жібергені естен кетер ме! [20]. Халық санасында осындай салт, жоралғы ұлттық рухты оятар тетіктердің бірегейі деп саналды. Қазіргі уақытта өзгерістерге ұшырап жатқан Қазақстанды көреміз.

Қазақтың тұрмыс-салт жырларындағы «жоқтау» айтуда қазақ арасында біреудің айтқан жоқтауын айту, жаттама өлеңді айту – мін болған. Ондай жоқтау көңілдің шын қайғы, – зарынан шыққан емес, жалған жоқтау болады. Ал көңіл айту жайында: «қайғы үстіндегі сүйеу сөз, алдын ала дайындалып айтылады» дей келе, «Ауыр хабар алғашқы рет естілетін жерде, құр ғана қайғының бірін айтып, жараның аузын ашып қоймай, қазақтағы бауырмалдық, туысқандық, жан күйерлік жолымен, соның емі сияқты жұбату да айтылады [21]. Дәстүрлі қазақ мәдениетінің сілемдері сонау бағзы замандарда қалыптасқандығын және сол салттың қазіргі біздің заманымызға қалпын бұзбай жеткендігі рухани желінің үзілмейтіндігінің айғағы. Бұл халықтың өміршен құндылықтарының бірі.

Қазақ мәдениетінің рухани кеңістігіндегі этикалық, діни және әлеуметтік құндылықтарын тереңнен зерттеген Т. Ғабитов пайымдауынша, «киелі» және «кесірлі» түсініктеріне не христиандық «священный» және «не угодный богу» не мұсылмандық «қасиетті және» «мәкрұх» ұғымдарымен теңестіру дұрыс емес [22, 170-171 бб.]. Номадтық тіршілік тынысын зерттеуші ғалымдар киелілік деген деңгейден табиғи тылсым оқиғалар мен құбылыстардан байқалатындығын атап көрсетеді. Киелілікке табиғи құбылыс өздігінен емес, адамға тигізетін оңды ықпалы арқылы ие болады.

Қарға қонбас қара ағаш,  
Қаз қондырдым жұрт үшін.  
Құзғын қонбас қу ағаш,  
Қу қондырдым жұрт үшін.  
Қу қанатын сал қылып,  
Еділ-Жайық өзеннен,  
Қөктей өттім жұрт үшін [23].

Қазақы дүниетанымда бұл ұғымдар көшпелі өмір салтынан туындаған деген зерттеуші ойлары құптарлық. Демек көне эпоста қиял дүниесінен гөрі өмірде негізі бар мифтік, тотемдік көзқарастар басты орын алады.

### ***Қазақ эпостарындағы адам тағдырын болжау***

Қазақ эпостарының сюжеттік желісінде тағдырды болжау мифологиясы кеңінен таралған. Батырлық эпостарда көбінесе түс көру арқылы, аян алу арқылы батырдың болашақ тағдыры жорамалданады. Түстің тылсымнан хабар беретін сырын ашу, оны оңды жағына қарай жору, соған сай әрекет ету батырдың болашақ өмірін өзгертуіне себепті болады. Адам тағдыры өз қолында, таңдау еркі берілген, сондықтан әрбір белгіні дұрыс түсініп, шешім қабылдау әр адамның еркінде. Мысалы Жібектің түсі эпоста былай жырланады:

Мен бүгін бір түс көрдім,  
Түсімде жаман іс көрдім.  
Төлеген мінген көк жорға ат  
Ер тоқымсыз бос көрдім.  
Ел жайлаған Ақжайық,  
Жағалай біткен бидайық.  
Алдында жанған шырағым,  
Біреу үрлеп өшіріп,  
Көзімнен болы сол ғайып.  
Қолымдағы тұйғынның –  
Зулап келіп аспаннан,  
Желкесінен қиды бидайық [24, 55-56 б.].

Жібектің көрген түсін жамандыққа жоруы. Шынайы өмірде көрген түстің жүзеге асуы, Төлегеннің өлімімен аяқталады. Батырлық жырлары, лиро-эпос жырларында түс көру оқиғасы және оны жору арқылы алдын ала тағдырды анықтауға болатындығын дәлелдейтін жәйттар өте көп. Түс көру мен түс жору С. Оспанов зерттеулерінде, адам мен тәңірілік құпия әлемнің арасындағы ерекше ымдық байланыстардың көрінісі деп сипатталады. Түс адас санасының онтологиялық жағына көп жақын.

Қыз Жібектің көрген түсі анығында халық арасында түс көру, көрген түсін жору арқылы келе жатқан жамандықтан сақтануға әрекет етуге шақырады. Халық арасында өмірлік тәжірибесі мол ақсақалдар мен әжелерге, бақсы-балгерлерге жүгіну әлі күнге сақталып отыр. Түстің осындай ритуалы қазақтар арасында сақталған. Е. Тұрсынов зерттеулерінде тағдырды түс көру арқылы алдын ала анықтау жайлы жазады. Якут ойындары сәуегейлік айту үшін әртүрлі тәсілдерді қолданған. Егер шаманға біреу өзінің болашақ тағдырын біліп беруді өтінсе, онда келесі күні таңертең сол түсті жорып беретін болған [25].

Абылай хан да өз кеңесшісі, данагөй Бұхар жырауға көрген түсін жорытып отырған. Жорыққа шығар алдында «сәуе көріп беріңіз» деп өтініш білдірген. Абылайдың жас батыры Жәнібектің қалмақ батырымен жекпе-жекке шығар алдындағы көрген түсін жоруы. Жай жорып қана қоя салмай, сол көрген түстің садақасын беріп, астындағы сүйікті атын құрбандыққа шалады. Жәнібек жекпе-жекке шыққан қалмақ батыры да түс көрген екен. Осы жекпе-жекте мен жеңіске жетіп, сенің басыңды алуым керек еді. Менің түс жорушым нашар, сенің түс жорушың мықты болып тұр ғой деген екен. Сондықтан «Жаман түске де, жақсы түске де садақа беру керек» деген жоралғы сақталған. Көне дәуірлерден жеткен, адамзат тәжірибесінен өткен, әлі де зерделенбеген дүниетанымдық қабаттар өз зерттеушілерін күтуде. З. Фрейд психоанализ теориясында «түстің бейсаналық астарларының символикасы» тұжырымын жасаған болатын [26]. Ол талдауларында түс көру процесі сананың қатаң қисындылығынан тыс болса да сананың толық және нағыз табиғатын философиялық тұрғыдан дұрыс түсінудің маңызды жағы екенін дәлелдеді.

Тарихи дамудағы сабақтастықты үзбей жалғап отырып, қазақ абстракты ойлауға келгенде алдына жан салмаған. Қазақ ертектерінде аңдар мен құстар адамша сөйлеген. Қоғамдағы қолайсыз тікелей айтуға болмайтын құбылыстарды, үстемдік құрып отырғандардың жағымсыз іс-әрекеттерін аңдардың, құстардың аузымен айтқызыған. Ондай құбылыстар «Мың бір түн» ертегілерінде де ғана емес, оған дейін де кең тараған [27].

Батырлық эпостарда «ант» ету (беру уәде) «ант ұрған» – деген ұғым-түсініктерді кездестіреміз. Бұл түсініктердің мифологиялық,

идеологиялық астарында екі ер жігіттің бір-бірімен байласқан серті, уәдесі деп түсінеміз. «Шора» батыр жырындағы «Ер жігітке екі сөз, жарамайды Шоражан... Ер танбайды сөзінен» [28]. Бұл батыр-ердің ар-ождан кодексінің қағидаты. Ант – екі адам арасында белгілі бір істі қайткен күнде орындайтындығын айтып уәде байласуын айтса керек. Ант беру сөзін бекіту үшін арнайы киелі деп есептелген сусын ішкен. Жауынгерлік-серілік дәстүрі салтанат құрған замандардан кейін бұл сөздердің мифологиялық-идеологиялық астары тұманданып бара жатқаны көрінеді.

Зороастризм бойынша да адамның берген уәдесі қасиетті саналған. Уәде мен серт берілген соң, оны орындау парыз. Уәделесу мен сертгесу сөз жүзінде айтылады. Ант болса арнайы ғұрып арқылы беріледі. Абылай ханның тұсындағы ірі батырлардың бірегейі Малайсары батыр қалмақ ханы Қонтажының қолына тұтқындыққа түсіп қалады. Қалмақ ханы Малайсарыны ақбоз үйге кіргізіп, құда – күйеуше сыйлайды. Екуі елдесуге уәде байласып, ақ мылтықтың аузын жаласып анттасып Малайсарыны еліне қайтарады. Бірақ ата – жаумен айқасқа түспеу жаугершілік заманда мүмкін емес. Малайсарының «антқа ұшырап қалармын» деген сөзіне қарамай, Абылаймен жорыққа аттанады. Сол жорықта Малайсары батыр жау оғынан белін қиратып қайтыс болған екен [29]. Ауыздан шыққан сөз, атылған оқпен бірдей. Сөздің жаны бар. Басқа бәле тілден. Сондықтан да сөзге тоқтау, сайын дала тұрғындарының мәрттігін, сертке, антқа беріктігін білдіреді.

Жаңа Қазақстанның рухани жаңғыру кезеңінде алға жылжу бағыты айқын болып отырған жағдайда ұлан-байтақ елімізде бейбітшілікті сақтауда ұлттық патриотизмді ояту, отан сүйгіш ұлан тәрбиелеу алдыңғы орынға шығуы тиіс. Қазақстан Республикасының гүлденуі мен тұрақты дамуын нығайтуда қазақ фольклорына, қаһармандық, батырлық эпостарға оралу, олардың философиялық-дүниетанымдық негіздерін санада жаңғыртудың атқарар рөлі зор деп білеміз. Ұлттық болмысты жаңғырта отырып қайта түлету, еліміздің тұғырлы да орнықты егемендігін сақтау болып табылады.

Қазақтар өскелең жас ұрпақ тәрбиелеуде өздерінің ауызша дамыған фольклорлық шығармашылығын кең көлемде



пайдаланған. Өз мәдениетінің құнды императивтерін алға шығару арқылы заман көшінен қалмай ілесе отырып даму қазіргі жаһанданушы әлемдегі талаптар. Батырлар өздерімен ұстасқан жауды жеңген күштілігімен ғана емес, атақ, даңқ, сый-салтанат қатарлы қолпаштауларға сыр алдырмайтын қарапайымдылығы, мейірімділігі, аңғал – ақпейілділігі, еліне, жеріне деген махаббаты мен мәрттігі үшін ер атанады.

Жаһанданудың сын-қатерлеріне төтеп беру үшін, әсіресе виртуалды әлемге жұтылып кетуден сақтану қажет. Ол үшін ұлттық төлтумалықты, өзіндік болмысты, дүниетанымын, тілі мен ділін әрі қарай дамытып, сақтап қалуы аса қажет. Қазақтар ежелгі заманнан мыңдаған ғасырларға жалғасқан тарих жүзінде алуантүрлі өркениет пен мәдениеттермен араласа өмір сүрді. Алайда көшпелілер төл мәдениетін сақтап ХХ ғасырға дейін көшпелі өркениетті дамыта жетілдірді. Өзге текті халықтарға сіңіп кетуден олардың қалыптасқан ерекше дүниетанымы мен философиялық ой кешу үрдістері сақтап қалды деп айта аламыз. Қазақтың қаһармандық эпостарын философиялық байыптаудың қазіргі кезеңдегі адамды рухани жетілдірудегі практикалық маңызы зор. Рухани кеңістіктегі жасампаздықпен жалғасын тапқан мұраттар болашақ жастарға үлгілі бағыт болуы тиіс.

### Әдебиеттер:

1 Философиялық энциклопедиялық сөздік. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2013. – 527 б.

2 Чистов К.В. Народные традиции и фольклор: Очерки теории. Ленинград: Наука. – 1986. – 304 с.

3 Қазақстандағы қазіргі заман фольклоры. – Қазақстан: 2014. – 422 б.

4 Марғұлан Ә. Ежелгі жыр – аңыздар. Қазақстан: Жазушы 1985. – 66 б.

5 Уалиханов Ш. Таңдалмалы. 2-бас. – Қазақстан: Жазушы 1985. 560 б.

6 Қасымжанов А.Х. Пространство и время великих традиций. Қазақстан: Қазақ университеті, 2001. – 197 с.

7 Мырзалы Қ. Мәңгі майдан. – Қазақстан: Жазушы, 1992. – 36 б.

8 Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии.: Вып.3. Результаты путешествия, исполненного в 1879-1880 годах. Дневник путешествия и материалы для физической географии и топографии С.З.Монголии. / Потанин Г.Н. – М.: Книга по Требованию, 2011. – 392 с.

9 Тұрсынов Е. Тарихи жыр өлеңдердің тегі мен дамуы. // Қазақ тарихи жырларының мәселелері. – Қазақстан, 1979. – 40-41 б.

10 Грязнов М.П. Древнейшие памятники героического эпоса // Археологический сборник Гос. Эрмитаж Л. 1961. Вып. 3. – 10 с.

11 Орынбеков М.С. Предфилософия протоказахов // Қазақстан: Өлке 1994. – 207 с.

12 Қондыбай С. Толық шығармалар жинағы. 2 – том. Қазақ даласы және герман тәңірлері – Казахская степь и германские боги / Аударған М.Жанұзақова. – Алматы: Арыс, 2008. – 368 б.

13 Қондыбай С. Арғықазақ мифологиясы 1-кітап 2008 ж. 9-том

14 Қондыбай С. Толық шығармалар жинағы. 8 – том. Жауынгерлік рух кітабы. Алпамыс ғаламы. – Алматы: Арыс, 2008. – 416 б.

15 Ыбраев Ш. Эпос әлемі. Қазақтың батырлық жырларының поэтикасы. – Қазақстан: Ғылым, 1993. – 296 б.

16 Нұрланова Қ.Ш. / Ауызша мәдениет – көркем бейнелі философиялық мәдениет // Қазақ ойшылдары (XVIII – XIX ғғ) – 4-кітап.: Философия және саясаттану институтының компьютерлік – баспа орталығы. 2004. – 309 б.

17 Алтынсарин Ы. Қазақ хрестоматиясы (Киргизская хрестоматия.) – Қазақстан: Білім, 2-басылымы 2007. – 112 б.

18 Сегизбаев О.А. История казахской философии: От первых архаичных представлений древних до философии развитых форм первой половины XX столетия: Учебник для вузов. – Қазақстан: Ғылым, 2001. – 456 с.

19 Қасымжанов А. Рухани тамырлар. // Қазақ. Жоғары оқу орындары студенттеріне арналған оқу құралы. – Қазақстан: «Білім». – 1994. – 176 б.

20 Мұртаза Ш. Президенттің сөзі мен ісі // Ел мен Елбасы. – Қазақстан: Дүниежүзі қазақтарының қауымдастығы, 2003. – 344 б.

21 Әуезов М. Әдебиет тарихы. – Алматы, 1991. – 240 б.

22 Ғабитов Т.Х. Қазақ мәдениетінің рухани кеңістігі. – Қазақстан: Раритет, 2013. – 400 б.

23 Бердібаев Р. «Едіге батыр» жыры туралы // Әлем: Альманах. Қазақстан: Жазушы, 1991. – 278 б.

24 «Қыз Жібек» хақаясы (Қазан, 1899) // «Қыз Жібек» (лиро-эпос). Қазақстан, «Қазақ Университеті», 2008. – 258 б.

25 Турсунов Е.Д. Древнетюркский фольклор: Истоки и становление. – Дайк – Пресс, 2001. – 167 с.

26 Оспанов С. Арғытектану негіздері: тәңірлік пен жаратуштралық ілімді зерттеудің ғылым – практикалық мәселелері: Қазақстан: «Арыс». 2009. – 424 б.

27 Кішібеков Д, Кішібеков Т. Қазақ философ халық // Ақиқат.- 2009. – №8. 46 б.

28 «Мәдени Мұра» мемлекеттік бағдарламасының кітаптар сериялары. Бабалар сөзі: Жүз томдық. – Астана, «Фолиант», 2007.Т. 45: Батырлар жыры, 2007. – 464 бет.

29 Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы. Таңдамалы – Қазақстан: ЭКО, 2018. – 440 б.

## **2.5 Жаңа Қазақстанның рухани-мәдени әлеуетін жетілдірудегі айтыс құбылысының маңызы**

Айтыс – қазақ халқы даналығы мен даралығының ерекше толғанысы мен арнасы. Айтысты қанаттандыратын, толассыз қайрайтын, іштей қайнатып шығаратын арынды сезім-сенім бар. Ол – бабаларымыздың намысшылдығы жігерлі шабытттылығы. Айтыс – ақиқатымен әлді, ақындар ар-намысымен белді, беделді болды. Демек, айтыстың негізгі мәні - ақиқатты баяндау, ақиқатқа жету екені айқын. Оның негізгі басымдығы да, арнасы да – өмір шындығы. «Айтыс» сөзінің мағынасына келетін болсақ, екі кісінің сөйлесуі, пікірталасы, ой жарыстыруы деген мағыналарды білдіреді. Жалпы айтыс өнері қазақ халқының ұрпақтан ұрпаққа сабақтасып ескіден келе жатқан асыл мұрасы болып табылады және айтыс ұғымы бойынша дәстүрімізде өлеңмен айтысу қалыптасқан. Тарих белестеріне көз жібертсек, ғылыми зерттеулердің мәліметі бойынша жалпы жазба мәдениеті әріректе дамыған грек, рим сияқты елдерде айтыс өнері болмаған, тек мәдениеті ежелден дамыған араб елдерінде айтысқа ұқсас «мұғалләкәт» яғни «өлеңмен сөйлесу», үнді, иран елдерінде «мұшайра» жанрлары кездескен екен. Ал көшпелі елдер арасында қазақтан өзге қырғыз, түркімен, моңғол секілді елдерде айтыс өнері халық дәстүрінің бірі ретінде қалыптасқан. Жалпы айтыс – қазақтың ауыз әдебиетінде ерте заманнан келе жатқан батырлар жырынан кейінгі көлемді әрі маңызды орын алатын ұлттық рухани мұрасы ретінде айқындалады. Дегенмен ХІХ ғасырға дейінгі кезеңдегі айтыстардың көпшілігі сақталмаған және қазіргі заманға аздаған бөлігі халық фольклорына айналған түрлері ғана жеткен.

Айтыс өнерінің негізгі ерекшеліктеріне тоқталсақ: екі кісінің сөйлесуі, пікірталасы, ой жарыстыруы; дайын жаттаманың аз болуы; ақын сөз шеберлігімен, шешендігімен, тапқырлығымен

көп алдында танылады; сөз бен ойдың ұшқырлығы, ақыл-танымның кеңдігі; әлеуметтік шындықтың жан-жақты ашылуы, қарастырылуы сияқты негізгі басымдықтарды айқындауға болады. Сонымен бірге, ақын халықтың шежіресін, тарихын, мәдениетін, ауыз әдебиетін жетік меңгерген, жеке бастың намысынан гөрі, ел намысы, ру намысын жоғары қойған.

Айтыс қаймағы бұзылмаған, киелі сөз өнерінің бәсекесі. Айтыс – ауызша жарыс, сұқбаттасудың пікірталасы, шабыттылардың бәсекесі, таланттылардың шығармашылығы.

Қазақ халқы өркендеуінің бір өзгешелігі оның ұйқастырып, келістіріп, қиыстырып айтатын, жырлайтын суырып салма ауызша өнерінде.

Қазақтың фольклорын жалпы халықтық деңгейде қарастырсақ, оның рухани қызметі әрқалай болса да, сабақтас. Онда:

- халықтың психологиялық күйі, тәлімгерлік даналығы мен оның болмысына тән таным дөп көрсетіледі;

- табиғатпен тұтастық, дәстүрдің негізі, мінез-құлықтың рухани кейпі қыры-сырымен өрнектеліне дәл беріледі;

- елі мен ерін сүйген, халық бақытын аңсаған кейіпкердің бейнесі әркез сомдалынады;

- қазақ елінің атамекендігі жай-күйіне, елдіктің болашағына қырақты көз жіберіледі; Фольклорда қоғамның өркендеуін, халықтың әл-ауқатының көтерілу дәрежесін көксеу бар. Фольклордағы тегеурінді толғаулар елдің береке-бірлігін сақтауға, сыртқы жаудан сақтануға, ел ішіндегі жақсы мен жайсанды бағалауға бағытталған ойларымен күшті. Толғаулар ұлттық сананы жандандыратын, оның озат күштерін тәрбиелейтін, ұрпақтың болашағына болжам жасайтын қуатты идеяларға толы. Хас таланттардың өмірін, елін, тіршілік тәсілдерін тәптіштейтін, адамды сүю философиялары кейінгілерге үлгі боларлық тағлымы да, үлгісі – зор мәдени мұра. Айтыс – адам қадірін, сөз қадірін білетін ой-толғау және барды байыптау. Қазақ жеріндегі адамды сүю, оған құрметпен қарау дәстүрі анау-мынау кикілжіндікке, лаңкестікке жол бере бермеді. Содан ой-толғау – мұң-мүддеге, ниет-тілекке, ортақ жүректе, бітім білекте қайнап шығады деген түсінік қалыптасты. Ой-толғау іштей тазаруға, өзін де өзгені де түсінуге

жол іздейді, жөн түзейді. Жаңалықты сезінетін қабілетті ұштайды, ұлағаттылықты үйрететін ұйғарымға келеді, шешім табады [1].

Демек айтыс рухани құндылық ретінде көрініс ала отырып, бірнеше әлеуметтік-рухани міндеттерді айқындады. Алдымен, айтыс өнері өзінің шығармашылық ұзақ даму тарихында көп жағдайда қоғамдық ойды насихаттаушы, ақпарат таратушы міндетін атқарып келгендігін айтуға болады.

Айтыс өнері – халықпен бірге жасасып, біте қайнасып келе жатқан өнер. Қазақтың айтысы тек көңіл көтеретін өнер түрі ғана емес, ол сондай-ақ тарихтың батпан жүгін арқалап, бүгінгі ұрпаққа жеткізуші ақпарат көзі, нақтылай айтсақ – заманалар шежіресі. Кезінде академик, жазушы Сәбит Мұқанов: «Халықтың ақынды жақсы көруіне себеп – ақынның тіл шешендігі ғана емес, ақынның халыққа сүйкімді, сүйікті болуына бас себеп – олардың айтыста я басқа шығармаларда халық тұрмысының шындығын суреттеуі, халықтың қуанышына да, қайғысына да көңілмен ортақтасуы» [2] – деген еді.

Екіншіден, айтыс өнерінің тілдік ерекшелігі, яғни адамзаттың рухани болмысының, ойлауының бейнелеуіне әрине, қазақ халқының философиялық даналығын, ой-танымын тіл байлығы арқылы жүзеге асуы айқындалады.

Үшіншіден, айтыс жырларының деректілігі, қазақ халқының тарихи тұрпатын, саяси-экономикалық және әлеуметтік-мәдени тұрғыдан танымдық мол түсінік бере алады.

Төртіншіден, айтыс өнері халықтың қоғамдық өмірінде аса маңызды орын ала отырып, әлеуметтік келелі мәселелерді қоя білуімен ерекшеленеді.

Бесіншіден, XIX ғасырдағы айтыс жырларының рулық-тайпалық ерекшелігі тұңғыш рет ұлт тұтастығы тұрғысында қарастырылып, айтыс өнерінің тарихи құндылығы айқындалады;

Алтыншыдан, ұлттық сананы, ұлттық болмысты қалыптастыру, яғни атамекенге деген құрмет, туған жер мен елге деген сүйіспеншілік, адами қасиеттер халықтың дәстүрлі үрдісімен сабақтасып жатуымен пайымдалады.

Сонымен қазақ елінің тәуелсіздік алған жылдарында айтыс өнері өзінің маңыздылығын жоғалтпады. Ғасырлар бойы төл өнеріміз тәлім мен тәрбие, жауапкершілік пен руханилық, ар-намыс

пен адалдық, бітім мен келісім сияқты келелі мәселелерді пайымдап келді. Айтыс өнеріндегі тазалық пен шындық қазақ халқының философиялық дүниетанымының көкжиегінің қаншалықты кең екендігін, рухани әлемінің жоғарылығын айқындап берді.

Айтыс өнерінің қалыптасып, өркендеген дәуірі, кеңінен қанат жайған кезеңі XIX-XX ғасырларды қамтиды. Бұл кезеңдерде ақындар айтысында өнер салыстыру, сөз сынасумен бірге әр ақын өз руын дәріптей жырлаушылық қоса орын алғанын көреміз. Бұл ерекшелік әсіресе XIX ғасырда кеңінен таралған. Осы дәуірде өмір сүрген атақты ақындар: Шөже, Балта, Орынбай, Кемпірбай, Тезекбай, Сүйінбай, Түбек, Омарқұл, Тәбия, Мұрат, Сүгір, Жаскілең, Бала Омар, Біржан, Сара, т.б. түрлі тақырыпта шығарған қысқа өлеңдерімен қатар, айтысқа түсіп, сан алуан сөз тартыстарын бастарынан кешірген және тарихта көпшілігінің аттары осы айтыс арқылы сақталған.

Қоғамдағы болып жатқан әлеуметтік-саяси өзгерістерге қарай, заманның аяқ алысына байланысты айтыс өнерінің де жалпы ауқымы мен бағыты өзгерістерге ұшырап отырды. Мәселен, Кеңес заманының шындығы және сол бір уақыттың тыныс-тіршілігі айтыс ақындарының өлеңдерінде барынша бедерленді, көрсетілді. Кеңес өкіметінің алғашқы жылдарындағы айтыстарда тап күресі, ел жуандарын кәмпескелеу, ауылды советтендіру, сауат ашу, қалың мал мен әменгерлікті жою, зауыт пен фабриканы жырға айналдыру, қысқасы, айтыстың мәні мен сәнін, айшығы мен өрнегін сұрықсыздандыратын сұрғылт көріністерді көтермелеп көрсету белең алды.

Кеңес заманындағы айтыс ақындары, негізінен, құт-береке тасытқан еңбек екіпінділері – стахановшыларды, егіншілерді, қойшыларды, сауыншыларды, жылқышыларды, сиыршыларды, комбайншыларды, кеншілерді ықыластана, ынтықтыра жырлады [3].

Айтыс ақындары Ұлы Отан соғысының сұрапыл жылдарында елінің еңбеккерлігі мен ересен ерлігін, яғни тыл өмірін терең жырлады. Халық шаруашылығы мен өндіріс орындарының ішкі өмірін сын көзімен тексеріп, зерттеп, кеңес адамдарының жанқиярлық еңбегін, онымен қатар ел арасында кездесіп отырған өрескел қылықтарды да ащы тілмен түйреп, масылдықтың, жалқаулықтың, кеселді жағдайлардың түп-тамырына балта шабуға тырысты.

Іріген-шіріген құбылыстарды жоюға өлең сөздің уытын жұмсап көмектесті [4].

Сексенінші жылдардың соңына таман айтыс өнері жаңа сатыға көтеріле бастады. Қайта құру кезені, кеңестік қоғамдағы жалпы демократиялық принциптердің көрініс алуы айтыстың негізгі тынысының ашылуына себепші болды. Сол жылдары қоғамдағы сірескен «мұздың» беті сөгіліп, саяси сең жүре бастаған кез болатын. Бұл айтыс өнерінің ерекше қанаттанып, кемеліне келе бастаған шағы еді. Тәуелсіздік алғаннан кейінгі жылдары айтыс өнері өзінің бабы мен бағы келіскен таланттарын өнер сахнасына шығара бастады. Саясатта орын алған өзгерістер халықтың өміріне де үлкен жаңалықтар енгізе бастады. Жетпіс жылдан астам уақыт халықты жаншып келген қызыл империя құлаған соң оның орнында жаңа жас мемлекеттер пайда болды. Сан ғасырлар бойы бабаларымыз аңсаған тәуелсіздікті алу рухани әлемімізді дүр сілкінтті. Сапасы жоғарылап, көркемдігі арта түскен ақындық дәстүр биігіне көтеріліп, жаңа заман жырын, егеменді елдің көкейіндегісін дөп тауып, толғай бастады. Егемендік алған жылдардың басында айтыс сахнасында жарқыраған жаңа есімдер молынан көріне бастады. Білімі мен мәдениеті, ойы мен бойы, сахналық сымбаты келіскен ақындар айтыс аренасында жырдан шашу шашып, сөздің балын ағызды. Айтыс өнері мектебінің жаңаша тұрғыда, өзгеше болмыста қалыптасуына өз үлестерін қосып жүрген өнерпаздар лек-легімен айтыс ауылынан бой көрсетті [5].

Қазақстан халқы Ассамблеясының «Ел бірлігі – жаңарған Қазақстанның тірегі» атты XXXI сессиясында Мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Тоқаев: «Қазір Жаңа Қазақстанның не екенін түсіндіру ерекше маңызды. Әр азаматтың бұған қатысты өз пайымы бар екені түсінікті. Мен бұған дейін айтқанымдай, Жаңа Қазақстан дегеніміз бұл – Әділетті Қазақстан. Оны құруға әрқайсымыз өз үлесімізді қосуымыз керек. Жаңа Қазақстан нақты көрсеткіштері бар жол картасы емес. Бұл мемлекет пен қоғамды дамыту жүйесін түбегейлі жаңғырту деген сөз. Бұл мемлекет пен қоғамды дамыту жүйесін түбегейлі жаңғырту деген сөз деп мен тағы да айтқым келеді» [6] дей отырып, әділеттілікке баса назар аударып, қоғамдық сананы жаңғырту, ел әлеуетін дамыту мен нығайтуды меңзеген болатын. Халқымыздың әлеуметтік

келелі мәселелері айтыс саласында тек бүгінгі күнде емес, сонау жүздеген жылдар бұрын тұжырымдалып, насихатталып келе жатқан түбірлі түйіндер еді. Әрине Жаңа Қазақстан идеясы аясындағы қоғамның маңызды да күрделі әлеуметтік түйткелдері бүгінгі айтыс өнерінде де айтылып, ұлттық болмысымыздың құндылықтарымен сабақтаса отырып жалғасын табуда. Өнер арқылы ұлттың ұлылығы, ұлағаттылығы, естілігі мен әдептілігі, тарихы мен танымы танылды. Өз кезегінде бұл айтыс өнерінің мызғымас бекемдігін, негізінің беріктігін көрсетеді. Бүгінгі Қазақстан қоғамында ұлттық сананы жаңғыртуда, ұлттық болмысымызды қалыптастыруда, ұрпағымыз бен ұлтымызды рухани адамгершілік тұрғысынан тәрбиелеуде айтыс өнерінің өзектілігі айқындалып отыр. Қоғамның түрленуі, заманның өзгерісіне қарай біраз сындарлы кезеңдерден, өзгерістерден өтіп үлгерген айтыс өнері бүгінгі күні жаңаша екпінмен, өзгеше леппен дамуда. Өйткені, қазақ болмысы, қазақ тілі бар кезде қазақ өнері ешқашан өшпейді, өлмейді. Себебі, тіл – бұл халық үнімен біртұтас, астасып жатыр. Халық үні – жұдырықтай біріккенде, ұйып ұйымдасқанда естіледі. Халықтың ісіне сенім болғанда, оның болашағына үміт барда даму алға басады, өсу өркендейді. Демек, айтыс өнері қазіргі таңда елімізде үлкен әлеуметтік-саяси, экономикалық өзгерістер орын алып жатқан кезде, өз бағытынан танбады, керісінше, қоғамдағы маңызы мен мәнін, салмақтылығы мен сабырын сақтай отырып, еліміздің рухани әлеуетін дамытуға, ұлттық болмысымызды жандандырып, ұлттық идея мен идеологияның, ұлттық бірегейлігіміздің сақталып өркендеуіне өз үлесін қосуда.

### **Әдебиеттер**

1. Қазақ халқының философиялық мұрасы. – Астана, 2006. – 398 б.
2. Айтыс. – Алматы: Жазушы, 1988. – 1 т. – 288 б.
3. Қазақ өнерінің антологиясы. 25 томдық. Құраст. М. Жолдасбеков, С. Негимов. Астана, «Күлтегін» баспасы. Айтыс Т. III – 2014. 400 б.
4. Сонда
5. Қазақ өнерінің антологиясы. 25 томдық. Құраст. М. Жолдасбеков, С. Негимов. – Астана, «Күлтегін» баспасы. Айтыс Т. V – 2014. 400 б.
6. [https://www.inform.kz/kz/zhana-kazakstan-degen-memleket-pen-kogamdy-tubegeyli-zhangyrtu-degen-soz-prezident\\_a3928311](https://www.inform.kz/kz/zhana-kazakstan-degen-memleket-pen-kogamdy-tubegeyli-zhangyrtu-degen-soz-prezident_a3928311)



### **3. ТҮРКІЛІК КЕЗЕҢ ОЙШЫЛДАРЫНЫҢ ҚҰНДЫЛЫҚТЫҚ БАҒДАРЛАРЫНЫҢ ӘДІЛЕТТІ ҚАЗАҚСТАННЫҢ РУХАНИ НЕГІЗІН ҚАЛЫПТАСТЫРУДАҒЫ РӨЛІ**

#### **3.1 Түркілерге ортақ тарихи-мәдени сабақтастық**

Ертедегі түркілер өзіне тән материалдық және рухани құндылықтарды, бірегей мәдениеттерді қалыптастырып, адамзат өркениетіне орасан зор үлес қосты. Жалпы түркілер әлемдегі адамзаттың мәдениетін байытып өзара ықпалдасу, өзара сұхбат ауқымында алуан түрлі құндылықтардың қалыптасуына негіз қалап, өзіндік бірегей мәдениетін қалыптастырды. Прототүркі заманынан тарихи сана арқылы сабақтасып келе жатқан түркілердің бай рухани құндылықтары, олардың өзіндік ерекше мәдениеті, өнері, әдебиеті, философиясы бар. Прототүркілер негізін салған түркі мәдениетінің көкжиектерінің бастау арналары, көне прототүркі тайпалары мен олар өмір сүрген әлеуметтік мәдени орта т.б. мәселелер осы күнге дейін терең зерделеу алаңынан алыстап келеді.

Түркі ойшылдары жасаған рухани құндылықтар, діни-этикалық, гуманистік ой-пікірлер әлемдік рухани құндылықтардың бір арнасыболып табылады. Түркі ойшылдары жасаған рухани құндылықтар, діни-этикалық, гуманистік ой-пікірлер әлемдік рухани құндылықтардың бір арнасыболып табылады. Түркі ойшылдары даналықтың інжу-маржандарын дүниеге әкелді, бұл құндылықтар тарихи мәдени сана арқылы жаңғырып осы күнге жетті. Осы бай рухани мәдени қазыналар тек түркі дүниесі елдерінде ғана емес, әлемдік деңгейде жоғары деңгейде алуан түрлі қырынан танылуға лайықты. Әлемдік мәдениетаралық байланыста түркілердің өзіндік ерекше философиялық бірегей бай рухани құндылықтарын дүниенің түпкір түпкіріне таныту бұл түркі философиясының әлемдік деңгейдегі орнын айқындауға, түркі елдері ойшылдарының адамгершілік ақыл ойы мен философиялық мұраларын әлемдік ғылыми көпшілік танып білуге ғана емес, бұл

түркі дүниесі елдерінің бүгінгі мен болашағын айқындауға, Батыс пен Шығыс сұхбатын жан жақты дамытып, қалыптастыруға, бұл құндылықтардың адамзаттың игілігіне айналдыруға игі ықпал етері сөзсіз.

Түркі әлемі тарихи-мәдени мұраларын зерделеген Ф. Көпрүлү, З.В. Тоған, А. Вамбери, Н. Ядринцев В. Томсен, О.Ш. Гөкяй т.б. ғылыми тұжырымдары түркі әлемінің тарихи мәдени болмысын зерделеуге, ғылымда түркі әлемі туралы өзекті мәселелердің қалыптасуына үлкен әсерін тигізді. Бұл ғалымдардың еңбектері зерттеушілердің түркі халықтарының рухани құндылықтарына деген үлкен қызығушылығын туғызып қана қоймай, ғылымда түркі әлемі философиясына деген жаңа көзқарастардың қалыптасуына үлкен әсерін тигізді. Соңғы отыз жылға жуық уақытта отандық философия саласындағы отандық ғалымдарымыз А. Қасымжанов, Ә. Нысанбаев, М. Орынбеков, Аюпов, С. Нұрмұратов, С. Бөлекбаев, Т. Ғабитов, Ж. Алтаев, Н. Байтенова т.б. түркі философиясының сопылық, діни-этикалық, эстетикалық, дүниетанымдық т.б. ерекшеліктерін зерделеп, өзіндік көзқарастарын қалыптастырды. Барлық түркі елдеріне тән рухани құндылықтар мен түркі халықтары әлемін философиялық тұрғыда зерделеу, түркі дүниесіне ортақ мәдени тарихи сабақтастықтың алуан түрлі қырларының жаңғыруы әлі де болса түпкілікті зерттеуді қажет етеді.

Ортағасырлардағы түркі ойшылдары рухани дүниесінде ең алдымен адамды құрметтеуді, «кемел адам» болмысын көрсетіп, кез келген адам әділ, адал, ең алдымен иманды болуы керектігін үйретіп, барлық дәуірлерде өз өзектілігін жоймайтын адамгершілік ақыл-ой туралы шығармаларында адамды асыл қасиеттерге баулыған еді. Шығыс адамына тән имандылық, шыдамдылық, сабырлылық қасиеттерін бойына сіңірген, Шығыс даналығынан нәр алған адам болмысы жаһандану дәуіріне аяқ басқан қазіргі кезде қандай өзгеріске ұшарап келе жатыр? Біз түбі бір түркі елдеріне тән мәдени ерекшелікті, түркі дүниесі фәлсафасын, түркі елдерін біріктіретін біртұтас түркшілдік идеяны – қалай түсінуіміз керек? Жаһандық даму кезінде ұлттық құндылықтарымыз қандай күйде болмақ? – дейтін өзекті мәселелер соңғы кездері өзекті

мәселелердің бірі болып отыр. Жаһандық құбылыстардың әсерінен ұлттық рухани құндылықтарымызды сақтап қалудың жолында асыл мұраларымызды жас ұрпаққа мұра етіп, халықтың игілігіне айналдыру жолында бірге қызмет етуіміз керек деп ойлаймыз. Сондықтан түркі халықтарын бүгінгі күннің жаһандық талаптары өзара мәдениетаралық сұхбат пен өзара келісімді бірге өрбітуге, жаңа рухани құндылықтарын бірге дамытуға ынталандырып отыр.

М. Қашқари «Диуан лұғат ат-түрік» атты энциклопедиялық еңбегінде адамгершілік, әдеп, мораль т.б. діни этикалық өзекті мәселелер туралы көзқарастарында, адамды ізгі қасиеттерге баулитын құндылықтың басы имандылықтан басталып, адалдық, әділдікті басты назарда көрсетсе, адамның теріс қылықтары мансапқорлық, дүниеқоңыздықты т.б. сынға алады. Түркі ойшылдары дәстүрлі түркілік дүниетанымдағы Құран негіздерін басты бағдар етіп алып, осы діни қайнар бастаудағы «сауап», «қанағат», «обал», «ынсап» т.б. философиялық эмбебаптар жайында өз ойларын пайымдайды. Ж.Баласағұн «Құтты білік» еңбегінде қайырымдылық, ақыл-парасаттылық т.б. адамның асыл қасиеттерімен бірге, адамның жаман қылығын көрсетіп, адамға адамгершілік ақыл кеңес береді. Түркі ойшылдарының пайымдауларында түркі дүниесіне ортақ дәстүрлі түркілік дүниетаным айқын көрініс береді. Түркі ойшылдары пайымдауларындағы «кемелді адам» немесе «толық адам» адам болмысы, адамгершілік және діни этикалық пайымдаулары, оларды бір-бірімен ажырамайтын сабақтастықпен жалғастырып тұрғанын байқауға болады. Түркі ойшылдары жыр маржандарында дәстүрлі түркілік дүниетанымдағы ислам құндылықтарын негізге ала отырып жазған шығармаларында мифологиялық ғажайып аңыз әңгімелер мен кисса дастандарды өрнектеген. Тәрбиелік мәні зор бұл шығармаларда терең адамгершілік қарым-қатынастармен бірге Құран, Пайғамбарлар хадистеріндегі ақиқатты тану көрініс беріп, ізгілік туралы пайымдаулар бір-бірімен астасып жатқанын айқын байқаймыз. Осы секілді көзқарастарды түркі халықтары философиясында өзіндік орны бар қазақ топырағынан шыққан ойшылдардың дүниетанымынан да айқын байқаймыз. Түркі әлемінде терең із қалдырған Әл Фараби, М. Қашқари, Ж. Баласағұн, әс-Сығанақи,

А. Иүгінеки, Қ.А. Яссауи т.б. ойшылдардан тарихи санадағы сабақтастық арқылы жалғасып келе жатқан рухани дәстүрдің жалғастығы бүгінгі күні қазақ философиясында өзіндік орны бар би-шешендер, ақын-жыраулар, ағартушыларымыздың т.б. рухани дүниесінде айқын көрініс тапты. Бұл тарихи сабақтастықтың жалғастығы түркі елдері ойшылдарының философиясында да терең жалғасын тапқаны олардың шығармаларында айқын көрініс береді. Сондықтан түркі елдерінің көптеген рухани құндылықтары мен түркі ойшылдарының даналық сипатын танытатын түркі елдері философиясын бірлікте зерттеп танып білу маңызды.

Хусамеддин ас-Сығнақи көне Сығанақ, Йасы, Исфиджаб қалаларында білім алып, кейін ислам ғұламалары ал-Бухари, ал-Маймарғи, ан-Насафи, ал-Мағшардан т.б. терең діни білім алған. Ол өзінің білімін тереңдетіп, көптеген шығармалар қалдырғаны белгілі. Ойшыл, ас-Сығанақидың еңбектері негізінен әл-Матуриди ілімінің теориялық мәселелеріне арналған. «Ән-Нихаййа шарх әл-Һидаййа» 3 том, 10 кітаптан тұратын еңбегінің өзі ғана оған үлкен атақ-данқ әкелген екен. Оның көзқарастарының қалыптасуына әл-Матуридидің “Китаб ат-Таухид”, “Тауилат аһл ас-Суна” т.б. еңбектері, ал-Лаис әл-Бухаридің “Усул ад-дин”, ән-Нәсәфидің “Таудих әл-Адилла” т.б. еңбектері әсер еткен [1]. Хусам-ад-Дин ас Сығанақидың кесенесі қазіргі Қазақстанның Қызылорда облысындағы Жаңақорған елді мекенінде орналасқан, оның бірнеше еңбектері қазақ тіліне аударылды.

М. Жұмабаевтың «Мен сорлы», өлеңі мен Ж. Әміренің «Мендей сорлы бар ма екен?» шығармаларындағы ұқсастық олардың көптеген өлеңдерінен жалғасын тауып жатады. Ж. Әміре: «Басы, соңы дүниенің

Құдайдың өзі болады» десе, Мағжан:

«Өзім Тәңірі, табынамын өзіме,

Сөзім – Құран, бағынамын сөзіме» [2, 2 б.] – деп ойшылдар жан дауысын әлемге танытып, дүниенің басы да соңы да бір Жасаған Иенің өзі екенін айшықтап көрсете келіп, адамның Жасаған Иені тануына, адамның қайсар жігерінің шыңдалуына батыл бағыт беріп, ой-пікірлерін білдіреді. Ж. Әміре мен М. Жұмабаевтың Жаратқанды тану туралы пайымдаулары олардың достық, ма-

хаббат т.б. туралы көзқарастарынан да терең үндестікті байқауға болады. Тарихи сабақтастықтағы мәдени мұраларды терең зерттеген отандық ғалымдардың бірі академик Әлкей Хаканұлы Марғұлан. Ол әйгілі қазақ батыры Ожабайдың ұрпағынан тарайды. Олжабай Толыбайұлы Абылай хан әскерінің ортаңғы қанатын басқарып, жауға қарсы ту ұстап, ұран салған әйгілі қазақ батыры. Ә.Х. Марғұлан «Еңбекпен өткен өмірім», «Олжабай батыр» атты еңбектерінде Олжабай батырдың еліміздің еркіндігі жолындағы күресін, Олжабай батыр Арғын туының Сүйіндік бұтағынан тарайтынын айтады. Ғалымның қызы, Дәнел Әлкейқызы: «Олжабай Абылай хан, Бөгембай, Қабанбай, Төле би, Қазыбек би т.б. замандас болған «Ақтабан шұбырынды» кезінде ерлігімен көзге түскен батыр» – дейді [3, 9 б.] Ә.Х. Марғұлан әйгілі «Бегазы Дәндібай» т.б. мәдениеттерді т.б. көптеген мәдениеттерді ашқан Қазақстан археологиялық мектептің негізін қалаған, көрнекті ғалым. Ә. Мағұлан Оғыз-кент, Оғыз жылғасы, Оғыз тау, Оғызсу т.б. оғыздарға қатысты атаулар Сырдарияда кездесетінен айтады [4]. Дәнел Әлкейқызы әкесінің жеке архивінде оның Кеңес Одағы кезінде түрік ғалымдары мен ғылыми орталарымен ғылыми байланыста болған 22 хаты бар екені жайында айтады [3]. Ә.Марғұланның жеке архивінен табылған араб әріптеріндегі Ергенекон т.б. шығармалары алғаш жарыққа шықты. Ә. Марғұланның жеке архивінен табылған «Ергенекон» түркі дүниесіне ортақ мұра түркілердің қонысы туралы мифологияның тағы бір варианты болуы мүмкін. Әлкей Хаканұлы «1921 ж. А. Байтұрсынов, Ә. Бөкейханов, Ж. Аймауытов, М.О. Әуезов, Қ.И. Сәтбаев жұмыс істейтін Семей педагогикалық техникумында» Алаш азаматтары жұмыс жасаған оқу орнында оқыған екен [3, 10 б.]. Д. Әлкейқызының пайымдауынша «40-шы жылдары Ә. Марғұлан көне жазба ескерткіштерімен бірге қазақ халқының рухани мәдениетін, фольклорын ең алғаш зерттеушілердің бірі болып, археологиялық ескерткіштер кешенін зерттеп» [3, 10 б.] қазақ археология мектебінің негізін салған. Д. Әлкейқызы: «Ә. Марғұлан еңбектері арқасында сақтар мәдениеті Андрон мәдениетінің заңды жалғасы екендігі толық дәлелденіп, бұл екі мәдениеттің арасында «Бегазы – Дәндібай» мәдениетінің дәнекерлік атқарғандығы ғылыми тұрғыда дәлелденді» – дейді [3,

14 б.]. Бұдан байқағанымыз бұрын қалыптасқан көзқарастар бойынша түркілер үндіран тайпаларынан тараған дейтін көзқарастар жоққа шығарылып, түркілер ежелден өз ата қонысын мекен еткен еркін түркілер сонау ежелде қалыптасқандығы туралы айтылады. Д. Әлкейқызы әкесі Ә.Х. Марғұлан қола дәуірі мен ерте көшпенділерден кейін, орта ғасырларға дейінгі ескерткіштерді тауып, алғықазақ тайпаларының тіршілік ету ортасын, эпикалық аңыздар мен дәстүрлерді, қазақтың рухани байлығын зерттегенін, ежелгі қазақ жерінде темір, мыс алтын, күміс т.б. кен өндіру орындарын тапқаны жайында ашып көрсетеді [3].

Тарихи санада қалыптасқан рухани құндылықтар ішінде түркі дүниесінетереңтанымал М.Жұмабаевтыңорныерекше. Мағжанның түркі жұртына деген ыстық сезімін оның түркішілдік идеясының жарқын көрінісі болып табылатынын түрік халқына арнап жазған «Алыстағы бауырыма» т.б. өлеңдерінен айқын байқаймыз [5, 162-163 бб.]. Тарихи уақыт пен кеңістіктерде көз жазып қалған тегі бір туыс-бауыры Анадолы түріктерінің шетелдіктердің қоршауында қалып, басына қиын күн туған, қиян кескі соғыс кезінде түрік бауырларына деген терең сүйіспеншіліктен туған өлеңінде ақын түріктің бостандыққа жетуін, олармен бірлікте болуды тілеп, түрік халқының рухына рух қосып, күш-жігер, қайрат беріп, қайғыға батқан бауырларын жұбата жазған өлеңінің мәні терең. М. Жұмабаевтың осы кездегі түрік халқының қиын жағдайын бейнелеп, түрік халқына моральдық қолдау көрсетеді.

Өз елінің бостандығы жолында күрескен теңдессіз тұлғалардың бірі Мұстафа Кемаль Ататүрік екені белгілі. Сол кездегі Мемлекет басшысы М.К. Ататүріктің айтқан сөздері, оның халыққа деген көзқарасы, халқына жан тәнімен берілгені бұл дүние жүзі елдерінің жас ұрпағын тәбиелеудегі ұлттық идеяның жарқын көрінісі болды десек қателеспейміз. М.К. Ататүріктің жарқын бейнесі, оның түрікшілдік идеясы, оның адамгершілік ақыл ойы түркі дүниесі елдеріне үлкен үлгі, әрі мұра болды. М.К. Ататүрік өз халқына: «Менің бойымдағы күш пен қуат халықтың маған көрсеткен сенімінен құрылды...» дейтін сөзін арнаған еді [6]. Сонымен қатар Мемлекет басшысы Мұстафа Кемальдың Сакарриядағы ұрыс біткеннен кейін жауынгерлерге жолдаған үндеуінде: «Әскерлер,

азаттық жолындағы осы шайқастан көп бұрын сендерді өзге майдан даласынан жақсы танитынмын. Дүниенің ешбір армиясында жүрегі сенікіндей таза, батыл әскер табылмайды. Әр жеңістің кілті сенде. Сенім мен иман арқасында қауіп атаулыға дес бермес, таза әрі батыл жүрегіңмен жауды төңкерген ұлы қажыр қайратың үшін шексіз алғысымды, әрі ризашылығымды білдіруді өзіме борыш деп санаймын. Сендер сияқты қолбасшы, әскері бар бір ұлттың жат жұрттарға құл болуы мүмкін емес» дейтін жалынды сөздерін арнап, 1922 жылы наурызда армияның шабуылға дайын екенін хабарлаған екен [6]. Сол кездегі түрік мемлекет басшысының: «... әлемдегі ең соңғы қаруды асынған жаумен жан аямай айқасатын. Кедей мемлекеттің сүйем жері үшін ажалға кеудесін тосқан бұлардың әрқайсысы бір қаһарман» дейтін өз Отаны мен ұлтына деген шексіз құрметі ұлттық идеяның жарқын, теңдессіз үлгісі еді [6]. Сонымен қатар, М.К. Ататүріктің Кеңес Одағы елдеріндегі түркілерге қолдау көрсету туралы көзқарастары түркішілдік идеяның жарқын көрініс екенін айқын аңғарамыз. Өткен өміріміздің тарихи кезеңдерінен хабар беретін тарихи санадағы сабақтастық арналарынан көптеген рухани құндылықтарды байқауға болады.

Қазақ ақыны Мағжан шығармаларындағы түркішілдік идеяларының шоқтығы биік. М. Жұмабаев күллі түркі дүниесін әлемге танытуға арнаған шығармаларында түркі болмысының алуан түрлі қырларын бейнелеп, түркі әлеміне ортақ ұлы тұлғаға айналды. Мағжан: «Түрікпін деу қандай бақыт!

Кең ақыл, отты қайрат, жүйрік қиял

Тұранның ерлеріне ер жеткен бе?» [5] дейтін пайымдауларында, ақынның түркі тұтастық идеясы көрінеді. Сонымен қатар, ақын түркі елдерін жақындата түсетін идеясын білдіре адамға рух пен жігер беретін идеялары қасиетті жер Түркістан туралы өлеңінде де көрініс береді. Ақын аталған өлеңінде түркі елдерінің қара шаңырағы Түркістан екенін өлеңдерінде ашып көрсетеді.

Белгілі түрік ғалымы, профессор, әрі ақын Фейзуллах Будақ арада 83 жыл уақыт өткеннен кейін өзінің «Мағжанға жауап» өлеңін жазды. Бұл өлеңнен Мағжанға және қазақ халқына деген терең ыстық лебізге толы бауырластық-туысқандық ықыласты байқауға болады. Ф.Будақ өз өлеңі жайында: «Бұл өлең қазақтың

ұлы ақыны Мағжан Жұмабайұлына Түркиядан сексен жылдан кейін кешігіп жеткен азаматтық борыштың өтеуі» – дейді [7, 79 б.]. Он екі шумақтан тұратын бұл өлеңінде Ф. Будак Мағжанның өлеңіне тебірене туыстық, бауырластық, ыстық сезімдерге толы көзқарасын білдіріп, бүкіл түрік ұлтының атынан Мағжанға жауап береді. Ф.Будактың бұл өлеңі қазақ және түркі елдері зиялылары тарапынан өте жоғары бағаланды. Бұл Мағжанға арналған жауап өлеңнің тарихи мәні мен маңызы зор. Бұл түбі бір түркі дүниесі елдерінің біртұтас түркілік идеясының айқын көрініс беруі деп ойлаймыз.

Қазіргі кезде түркі елдері ғалымдары тарапынан түбі бір түркі елдерінің ортақ рухани мұралары бір-бірімен сабақтастықта зерделеуге көңіл бөлінуде. Барлық түркі елдеріне ортақ рухани құндылықтар мен түркі халықтарының философиясы әлі де болса әлеуметтік-мәдени, философиялық, теориялық, методологиялық тұрғыдан бірегей дүниетанымдық ерекшеліктер ескеріле отырып зерделеуді қажет етеді. Ә.Нысанбаев түркі философиясын зерттеудің өзгерген қазіргі кезеңге байланысты жаңа методологиясын қалыптастыру, олардың ұлттық ерекшеліктеріне қарай ұстанымы, өмір салты алуан түрлі болғанмен, бұл халықтардың генетикалық туысқандық тұрғысынан туындайтын жалпы ортақ ерекшелігі бар болғандықтан түркі мәдениеттерінің ортақ кеңістігін қалыптастыру туралы ой-пікірін білдіре келіп, бұл түркілердің «өзінің рухани қайнар-бастауларына, ежелгі түркілік құндылықтарына, қайтадан тереңірек философиялық пайымдау мен зерделеу үшін өзіне өзінің қайта оралу философиясы» дейтін пайымдауларын білдірді [8, 37 б.]. Түркі халықтарының ортақ рухани құндылықтарын, философиялық ой пікірін, даналығын, этикалық, эстетикалық тұрғыдан зерделеп, жас ұрпаққа таныту керек. Сонымен қатар көне түркілер өркениетінің бастауларын, тарихи мәдени санада қалыптасқан түркі елдеріне ортақ рухани құндылықтарды, өзара сұхбат ауқымындағы ықпалдастықты, түркілік дүниетанымының бірегей қырларын, мәдениеттегі ортақ негіздерді т.б. зерттеу маңызды мәселелердің бірі болып табылады.



### Әдебиеттер:

1. Дербісәлі Ә. Исламтану және араб филологиясы // Ә.Дербісәлінің 60-жылдық мерейтойына арналған ғылыми-теориялық конференция материалдары. Том 2. – Алматы: «Нұр-Мұбарак», 2011. – 748 б.

2. Бүркітбаева Ш. Юнус Эмре түрік ғұламасы // Қазақ елі, №36, 2004.

3. Мақат Д., Марғұлан Д.Ә., Жұртбай Т. Академик Әлкей Марғұланның ғылыми-эпистолярлық мұрасын жинау, жүйелеу, және зерттеу. – Алматы: «Асыл кітап», 2021. – 239.

4. Марғұлан Ә.Х. Ежелгі қазақтардың тайпалары және қазақ хандығының құрылуы. – Алматы, 2015. – 272.

5. Нысанбаев А. Глобализация и проблемы межкультурного диалога // Мағжан және түркі әлемі. – А., 2004. – 274.

6. Смайыл Срайыл Атаатүрік. – Алматы, 1998. – 128.

7. Будак Ф.Мағжанға жауап // Әлем әдебиеті, №5, 2009.143-144. Смайыл Срайыл Атаатүрік. – Алматы, 1998. – 128.

8. Нысанбаев Ә. Қазақ философиясының тұлғалық мағынасы // Философия в современном мире: стратегии развития. Материалы I Казахстанского философского Конгресса. – Алматы: Институт Философии политологии и религии КН МОН РК 2013. – 818 б.

### 3.2 Түркі елдері рухани дүниесіндегі Асан Қайғы

Түркі елдерінің рухани құндылықтарының өзіне тән ерекше дәстүрлі өмір салты мен мәдениеті, түркі философиясы әлемдік философиялық ой-пікірлердің бір арнасы. Асан Қайғының ауызша тараған мұрасы түркі халықтарының рухани құндылықтар әлеміне терең әсерін тигізді. Асан Қайғы туралы мәліметтер М.Х. Дулатидің «Тарих-и Рашиди», Қ. Халидидің «Тауарих хамса шархи», Г.Н. Потанин, Ш.Ш. Уәлиханов, Х. Досмұхамедұлы, Ә.Х. Марғұлан, М.О. Әуезов, Х. Сүйінішәлиев, Р. Бердібаев, Ә. Қоңыратбаев, С.Е. Нұрмұратов, Қ.Ұ. Әлжан т.б. еңбектерінде айшықталған. Асан Қайғыға байланысты мәліметтерді отандық ғалым, филол. ғ.д., профессор Ү. Сұбханбердина Мәскеу қаласының архивінен репрессияға ұшыраған Алаш ардақтыларының «Сары-Арқа», «Қазақ» т.б. газеттерге жариялаған мақалаларынан да тауып, «Дала уәллаятының газеті» (№ 47, 1897ж., №12, 1901ж.)» атты библиографиялық көрсеткіштеріне енгізіп, жариялады.

Асан Қайғы тұлғасының бірегейлігі оның әлі күнге дейін халық жүрегінде, халықтың ұлттық санасында мәнін жоғалтпай, ұлтымыздың ділінде берік орнығуы, бұл кездейсоқтық емес. Мұның сыры, қазақ халқының ғасырлар бойы қалыптасқан дәстүрлік, әдет-ғұрыптық және дүниетанымдық құндылықтарының қайнар көзі болуында осы Асан Қайғы сияқты ірі саңлақтардың шығармашылығымен тығыз байланысты. Әрі осы құндылықтардан үлгі алып, әр уақыт Асан Қайғыға оралып отыруымыздың өзі ұрпақтардың сабақтастығын жаңғыртып, жалғастыратын ұрпаққа үлгі өнеге болатын рухани құндылықтарды дамыту бүгінгі ұрпақтың парызы және қазіргі әлеуметтік-гуманитарлық сала үшін ғылыми қажеттілік. Біз осындай тұлғалардың өмір жолынан алған үлгі өнеге алу арқылы өсіп өркендейміз. Өткен тарих пен сабақтастықтың жоғалмаған жағдайында ғана этникалық әлемде біртұтас рухани дүние қалыптаса алады.

### ***Асан Қайғының тұлғалық болмысы хақында***

Қазақ халқының рухани дүниесінде Асан Қайғының бейнесі алты алаштың қамқор атасы атанған, шамамен 1361-1473 жылдары өмір сүргені айтылады. Асан Қайғы өмір сүрген уақыт XIV ғасырдың аяғы мен XV ғасырдың екінші жартысы, Алтын Орда ыдырып, қазақ хандығының енді енді қалыптаса бастаған кезеңі. Асан Қайғы Алтын Орда хандығының астанасы Сарайшықта туылып, Ақтөбе өңірінде қайтыс болған делінеді. Асан Қайғы қазақтың дәстүрлі мәдениетінде дала данышпаны аталып, жыраулар мектебінің негізін салған тұлғалардың бірі болып табылады.

Қытайдың белгілі ғалымы Су Бихай: «Асан Қайғы Алтын Орданың астанасы Сарай қаласында, кейін Қазан қаласындағы Мұхаммедханның қасында болған беделді, ықпалды билердің бірі болған, Мұхаммедхан (Орманбет хан) қайтыс болғаннан кейін Алтын Орда ыдыраған соң Қазақ даласына қайта оралып, Қазақ хандығын құрған Жәнібек ханның (1456-1473 жж.) жырауы және ақылшысы болған. Асан үнемі халық қамын, елінің болашағын ойлап, қайғырып жүретіндіктен, жұрт оны «Қайғы» деген лақап қосып «Асан Қайғы» деп атап кеткен» дейді [1, 390 б.].

Асан Қайғы алғашқы қазақ мемлекеттігінің құрылуы кезінде қазақ хандарымен бірге қазақ мемлекеттілігінің құрылуына ат салысып, саяси идеологиялық қызмет атқарған. Асан Қайғы дүниетанымын зерттеуші ғалымдар Асан биді қазақ даласының данышпаны ретінде таныта келіп, оның есімін кейінгі ұрпақ Асан Қайғы әулие атап кеткенін айтады. Аты аңызға айналған абыз әулиені Ш.Ш. Уәлиханов «көшпелілер философы» деп атаған. М.О. Әуезов Асан Қайғы Асан Қайғы әр түрлі өсиет сөздер мен сын-болжаулары арқылы өзі туралы да, заман аңғарынан да бірталай мәліметтер қалдырғаны жайында атап көрсеткен. К.Толысбай XV ғасырда түркі тілдес халықтардың өз алдына ел болып, жеке саяси мемлекет болып қалыптасқан кезде түркілердің бұрынғы ортақ жүйесі бұзылып, жаңа даму жолына түскенін Асан Қайғы көзімен көрген, соның куәгері болып, сол кезде де өз жұртының келешегін ойлап, күні бұрын қайғырғаны жайында айтады [2, 156 б.].

Асан Қайғы өмір сүрген уақыт пен кеңістік туралы көзқарастар күні бүгінге дейін жаңа қырынан ашылуда. Зерттеуші М. Қасенов «Асан Қайғы өз жырларында өзінің Әз Жәнібек хан тұсында өмір сүргенін айтады» дейді [3, 34 б.]. Қазақ тарихында бірнеше Жәнібек хандар болған, соның қайсысының тұсында Асан Қайғы өмір сүрген? М.Жармұхамедов Асан Қайғы XV ғасырда өмір сүрген десе [4], басқа ғалымдардың көзқарастары әр түрлі. М. Қасенов Асан Қайғы Әз Жәнібек тұсында өмір сүріп, би, шешен, қоғам қайраткері болғаны жайында айтады. Ғалымдар Асан Қайғы өз заманының абыз әулиесі бола отырып, елінің қилы қиын жағдайын толғайтын жырау, әрі күйші болғанын, Асан Қайғыдан «Ел айрылған», «Желмаяның жүрісі», «Асан Қайғы», «Зар» сияқты күйлер қалғаны жайында айтады. Асан Қайғы күйлерін А. Сейдімбеков зерттеген [5.376.]. Асан Қайғы туралы Г. Потанин XIX ғ. қазақ ойшылдары М.Ж. Көпеевтің шығармаларында кездеседі.

«Орыс зерттеушісі Г.Н. Потанин «Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки» (С.-П. 1917 г, с.170-171) атты еңбегінде Асан Қайғы көшпелі қоғамдағы ханның ақылшысы» десе, Ш. Уәлиханов: «Әйгілі дала философы Асан Қайғы Жетісудағы

Жырғалаң деген жерде көшіп қонып жүрген» деп жазады [2, 8 б.]. Асан Қайғының тұлғалық болмысын зерттеушілердің бірқатары Асан Қайғы туралы аңыз әңгімеге толы мәліметтер жайында айттып, Асан шын мәнінде өмірде болған ба? дейтін көзқарастар әлі де орын алып отыр.

Хасан Сәбитұлы неліктен Асан Қайғы аталған? Әр түрлі аңыз әңгімелердің желісіне қарай бұл сұраққа алуан түрлі жауаптар берілді. Ә.Х. Марғұлан: «Халық шежіресі бойынша Асан Ата Майқы бидің алтыншы әулеті еді деседі. Ол өзі Қорқыт сияқты жұрт қамын жеп өткен дана, батагөй, кемеңгер кісі. Өзінің ұзақ жасында халықтың қамын көп ойлап, уайым жеп өткендіктен, «Асан Қайғы атанған» [6, 102 б.] дейді. Ә. Қоңыратбаев т.б. Асан Қайғы туралы бірқатар ой-пікірлер қалдырды. Қазақ ханы Абылай Құдайбай ақыннан «Асан Қайғы кім, оның сөздерінен есіңізде қалғаны бар ма?» дегенде: Құдайбай ақын:

Асанның асыл түбі ноғай деймін,  
Үлкендердің айтуы солай деймін.  
Бұл сөзге анық-қанық емес едім,  
Естігенім тақсыр-ау былай деймін.  
Тегінде ноғай-қазақ түбіміз бір,  
«Алтай, Ертіс, Оралды еткен дүбір.  
Өр Мәмбетхан Ордадан шыққан күнде,

Асан Ата қайғырып айтыпты жыр» деген екен. Кейін Қазақ Ордасы өзіндік егемендігін ала бастаған кезде, бөлек хандығын құра бастаған уақытта керей, Әз-Жәнібек сұлтандар жетекші рөл атқарды. Ал, Асан Қайғыны сол тарихи дәуірдің ғұламасы ретінде қазақ халқының бірігуіне, жас мемлекеттің өмір салтын, аймағын зерттеп білуге үлес қосқан тұлға деп тануға болады. Асан Қайғының атын білмейтін қазақ тайпасы мен руы болған емес, өйткені қазақтар өмір сүрген әрбір өңірдің сипаты Асан туралы аңыздарда кездеседі. Ал, қазақ үшін «атамекен», «туған жер» – деген ұғымдар жалпы дүниетанымның діңгегі, мәйегі болып келеді. Бұл деректер Құрбанғали Халидтің «Тауарих Хамсасынан» алынған [6, 101 б.].

Қазақ мемлекетінің құрылуы тұсында ірілі ұсақты хандықтардың басын қосып бір орталықтан басқарылатын хандық

жүйенің сол кездегі тарихи жағдайда ауадай қажет екендігін түсінген жыраулар осы идеяның өзектілігін халыққа түсіндіріп, елдің береке бірлігін сақтауда үлкен идеологиялық қызмет атарды. Қазақ хандығы құрылғаннан кейін хандардың жанындағы жыраулар ел басқару ісіне араласып, кеңесшілік қызмет атқара жүріп, хандарға әділетті ел басқару принциптерін үйретіп, халыққа тең қарамаған хандарды тезге салып, халыққа жақсы мен жаманды айыра білуді, имандылық ақыл-ой мен адамгершілік, адал еңбекті жырлап жыраулар қазақ мемлекетінің құрылуына өз идеяларымен дем беріп, елінің көркеюіне үлкен үлес қосты. Жыраулардың даналығы мен идеялары қазақ батырларының қаруы іспетті болса, қазақ халқы бұл азаматтық ақыл-ой даналық идеяларды ту етіп көтерді. Жыраулар мен би шешендердің даналық мектебі сонау көне замандарда әлеуметтік мәдени ортада болып жатқан алуан түрлі құбылыстарды мәселен, адам мен қоғам арасындағы әлеуметтік қайшылықтарды, адамдар арасындағы дау-дамайларды шешіп, адам өмірінің мәнін түсіндіріп, тұлғаның өзін-өзі тануына, адамның өзін қоршаған әлемді дұрыс танып білуі туралы ойларды олардың санасына жеткілікті тілмен түсіндіре білген. Ел тағдырын өз тағдырынан жоғары қойған халық батырларының рухын көтерген жыраулар өз замандастарының санасында имандылық, адамгершілік ақыл-ой, кіндік қаны төгілген атамекен туған жерге деген патриоттық қимастық сезімдерді қалыптастырып, қазақ мемлекетінің құрылуы кезінде хандарға халықты тұтастандыруға өз идеяларымен көмектесіп, халықтың біртұтастануына өзінің өткір сөздерімен кеңес берді.

Елді сыртқы жаудан қорғау секілді күрделі мәселе туындаған қиын заманда жаңа құрылған жас қазақ мемлекетінің шексіз-шетсіз кең даласын иеленіп отырған қазақ хандарына, халыққа, ел басшыларына, батырларға моральдық этикалық ақыл-кеңес, рухани күш-қуат берген қазақ ақын-жырауларының қазақ тарихында алар орны ерекше. Билер кеңесінің қазылық қызметі мен жыраулар идеологиялық қызметінің күрделі қырлары қазіргі кезде біздің санамыздан тым алшақ жатқанымен, оның мәні зор. Теріс әрекеттері үшін ханды да, қараны да аяусыз сынға алып отырған жыраулардың әділ қазылық мектебі жалпы қазақ адамы-

на, халыққа этикалық ақыл кеңес, тәрбие берудің басты құралы болды. Осы жыраулар мен билер кеңесі әділ сотының тезге салуынан қаймыққан ел-жұрт, жалпы қазақ адамы өзін-өзі жөнге салып, сөзге тоқтап, сынды көтере білген.

Ойшыл, абыз, әулие атанған Асан бидің «жерұйық» идеясы бүгінгі қоғамымыздың заманауи талаптарына сәйкес, елді қайта жаңғырту жағдайында қоғамды көркейтуге қатысты айтқан көптеген ой-пікірлерімен астасып жатқанын байқауға болады. Асан жыраудың «жерұйық» идеясында қазаққа жайлы мекен болатын жерді тауып, қазақ мемлекетінің ішкі, сыртқы жағдайын жақсартып, қазақ елінің саяси өмірінде тәуелсіздік мәңгілікке орнап, жаңа мемлекет құру идеясы, елді құтты қонысқа көшіріп, ел өміріне түбегейлі өзгеріс әкелу, мәңгі ел болу идеясы жатыр. Ішкі саясатта жер-су, қоныс үшін қақтығыстарды реттеу мақсатында Асан Қайғы хан алдына өзінің «ымыраға келу теориясын» ұсынады. Ал, сыртқы саясатта халықтың өркендеуіне жол ашып ұйтқы болатын жаңа қазақ қоғамы дамуының стратегиялық үлгісін жасады. Асан Қайғының пайымдауындағы бұл «алтын заман» идеясы қазақ елінің мемлекеттік саяси стратегиялық жоспарының үлгісі «Жерұйық» қазақтардың шұрайлы қонысы ғана емес, елін сыртқы жаудан қорғайтын қазақ халқының тәуелсіздігін сақтап қалу бағдарламасы болып табылады. Асан бидің «Жерұйықты» («Жиделібайсынды») іздеуі қазақ сахарасына жаңа қоныс «қой үстінде боз торғай жұмыртқалаған» – «алтын заманды» әкелу, қазақ даласының заңдылықтарын түбірімен өзгертетін қайта құру жоспарын әкеліп, жаңа қоғам орнатуды армандаудан, қазақты бақытты заманға кенелту идеясынан туындаған. Асан бидің философиялық пайымдаулары Европаны дүр сілкіндірген Томас Мор «Утопиясы» (1516 ж.) мен Томаззо Кампанелланың «Күн қаласы» (1602 ж.) шығармаларындағы қиял-арманмен ұштасып жатыр [2, 191 б.].

Асан Қайғының пайымдауындағы «алтын заман» идеясы, бұл қазақ елінің мемлекеттік саяси стратегиялық жоспарының үлгісі «Жерұйық» қазақтардың шұрайлы қонысы ғана емес, елін сыртқы жаудан қорғайтын қазақ халқының тәуелсіздігін сақтап қалу бағдарламасы еді.

### *Асан Қайғының түркі елдері рухани дүниесінде алар орны*

Түркі елдері рухани құндылықтары көне заманнан терең байланыста екені белгілі. Бірқатар ғалымдар Асан Қайғы мұрасын барлық түркі халықтарына ортақ рухани құндылық деуге болады деп есептейді. Асан Қайғы туралы көптеген аңыздар орын алған. Асан Қайғы туралы кейбір түркі елдері өз аңыздарын қалыптастырған. Алайда бұл құндылықтар терең зерттелмеген күйінде қалып отыр.

С. Қондыбай Асан есімі тек батыс даланың татар, башқұрт, ноғай, қазақ, қарақалпақ сияқты елдердің фольклорында кездесетіні жайында айтады.

Түркі халықтары ішінде тілі ұқсас халықтар бір-біріне мәдени тұрғыдан бір-біріне көп ықпал жасап, өзара қарым-қатынаста болғаны белгілі. Асан Қайғы желмаясымен Өзбекстан, Түркия, Қырғызстан т.б. кеңістіктеріне барғаны туралы аңыздар бар.

Асан Қайғының есімі қырғыз халқы арасында беделді тұлға болғаны жайында көрнекті ғалым Ш.Ш. Уәлихановтың еңбектерінде айшықталады. Қырғыз халқының рухани дүниесінде де Асан Қайғы қырғыз поэзиясының қайнар бастауында тұрған, Бұқа ырчы (Кетбұға) мен Тоқтағұлдардан (XIV ғасырда өмір сүрген Тоқтағұл Сайдалыұлы) кейінгі көрнекті тұлғалардың қатарында саналады. Белгілі ғалым, Бауыржан Омарұлы «қазақ пен қырғыздағы асан Қайғы мұрасының айырмашылығы әрқайсысының өз тілінде жырланғандығы емес. Әр халық өлең-жырды өзінше жинақтайды... сол себепті жалпы желісінде ұқсастық болғанымен, қазақтың Асаны мен қырғыздың Асаны мұралары екі түрлі нұсқада көрініс тапқан. Қырғыздың Асан Қайғысының атына телінетін өлеңдердің көлемі біздің Асандыкінен әлдеқайда көбірек. Оның «Құйрығы жоқ, жалы жоқ» – деп басталатын баршаға белгілі тоғауының өзі өте ұзақ» екендігі жайында айта келіп, Асан Қайғы мұраларының қазақ пен қырғыз рухани дүниесіндегі өзіндік ерекшеліктеріне тоқталады. Б. Омарұлы Асан Қайғы қазақ – қырғыз рухани дүниесінде терең бейнеленген кейіпкер [7, 131 б.].

Асан Қайғының ноғайлы дәуірінде өмір сүргені, баласы Абат пен Жұпар есімді қызы болған, бірақ бұл туралы зерттеулер аз.

Ғалымдар Асан Қайғы туралы түркі елдері аңыздарында сақталған мұраларды жаңа қырынан айшықтай келе, Гайшан Лидің «Бағылық оңғыттары» зерттеуіндегі ХІІ ғасырда «Асан әулиенің ханға сәлем беруі» туралы аңыз жайында айтады. Асан Қайғының қытай қазақтары қоныстанған өлкеде қытай қорғанынан басталған Асан Қайғының сапары Кіші Азиядағы, Кайсері жотасының «Асаната», деп аталатын шоқысында жатқан Ақсарайдағы, Асан Қайғының іздерін зерттеу өзекті күйінде қалып отыр.

Біз әлі де болса бұл мәліметтерден хабарсыз болар ма едік, егер қазақ ғалымдары қазіргі Түркияның Ақсарай өңіріне іс-сапармен бармаған болса. Түркияның астанасы Анкарадан Шығысқа қарай, Ақсарай өңірінде әйгілі «Хасан ата» тауы бар екен. Түркияның Ақсарай өңіріндегі таудың «Хасан ата» аталуы, қазақ ғалымдарын қайран қалдырған. Т.Жұртбайдың «Түркия сапары естеліктерінде» аталған тау туралы мәліметтер көп болмағанмен: «Шоқының аты «Хасан ата» екен, жергілікті халықтан сұрағанымда, жұрт: «Ежелгі заманда түркілерге жақсы жер іздеп келген Асан әулиенің ақ маясы бұлтпенен араласып келіп, осы таудың басына шөгіпті. Асан әулие де сол шоқыда дүниеден қайтқан көрінеді. Біздің түріктер сол әулиеге ілесіп ат басын кіші Азияға тіреген екен», – деп түсіндірді. Демек, Жиделібайсынды іздеп шыққан бабамыз Асан Қайғы Кайсері жотасына келіп, желмаясын шөгерген. Арада он ғасыр өтсе де, аңыз ұмытылмаған. Бұл, біздің түбіміздің бір екендігіне дәлел. Сөйтіп, Асан Қайғы бабамыздың әфсаналық зиратын көрдік деп есептейміз» деп еске алады Т.жұртбай. Шын мәнінде ғалым үшін бұл үлкен жаңалық [8].

Дегенмен, келер уақыт арнасында түркі дүниесіне ортақ Асан ата есімімен тікелей байланысы бар, Түркиядағы «Хасан ата» тауының қыр сырын тереңірек зерттеу, ол ортақ мәдени құндылықтарды терең ашып, танып білуге жол ашар еді.

С. Қондыбай Асанның аңыздарда әртүрлі есімдермен көрінетіні жайында пайымдайды. Асан ноғайлықтарға Хасан Сауабит, қырғыздарға Кеиикчээл есімдерімен таныс әрі, Асанның өзі мифтік тұлға екенін айтады.

С. Қондыбай «Есен немесе Хасен – қазақ аңыздық дәстүріндегі Асан немесе Хасан аталып жүрген, Асан Қайғының тү-



рікпенше атауы. Сонымен қатар шежіре дәстүріндегі Жайылған мен Сейілхан да кәдімгі Есен мен Сүйін, яғни мұндағы Жайыл есімі де Есеннің немесе Асан Қайғының шежірелік кейінгі айтылу өзгерістеріне ұшыраған есімі» – дейді [9, 254 б.]. Қырым цикліндегі Алау батыр Есен, Сүйін деген қалмаққа жорыққа барады. С. Қондыбай бұл Есен мен Сүйін қалмақ батырлары емес, оларды қалмақ етіп көрсетіп отырған жырдың логикасы екенін айтады. Есен мен Сүйін – түрікпеннің шежірелік арғы аталары. Түрікпен халқы өз тектерін есен(Хасен) және Сүйін (Сейіл) деген ағайынды екі жігіттен бастайды. Сүйіннен сегіз арыс түрікпен тараса, Есеннің (немесе Хасеннің) бес ұлы болған екен, олар – Човдур (Шәудір), Бозоджи (Бозашы), Бурунджик (Мұрыншық) Абдал. Бұларды «бес есен» деп атайды (Джикиев А. Материалы по этнографии мангышлакских туркмен // Труды Института истории, археологии и этнографии АН Туркм. ССР.Т. VIII. 1963. С. 192-202.).

### ***Асан Қайғы туралы аңыз бен ақиқат***

Қазақ халқының дәстүрлі мәдениетінде аңызбен жеткен рухани мұралардың бірі Асан Қайғының бейнесі. Асан Қайғы туралы аңыздарды терең зерттеген белгілі мифолог ғалым, С. Қондыбай Асан Қайғының аңызға айналған есімдері ертеден келе жатқан бірнеше жырларда кездесетіні жөнінде пайымдайды. Мәселен, «Қырымның қырық батыры» шығармалар желісінде ойшылдың есімі «Асан Қайғы, Абат, Тоған, «Қарғабойлы Қазтуған», «Жаңбыршыұлы Телағыс», «Айсаұлы Ахмет» жырларында кездеседі. С. Қондыбай Асан Қайғының тарихи тұлға емес, мифтік бейне екені жайында пайымдап, Асан Қайғының бейнесі бізге ежелгі мифтік-поэтикалық дәстүрмен жалғасып келе жатқаны жайында айта келіп, ғалым оның тұлғалық болмысын «абыз» және «түп ата» бейнесімен байланыстырады.

Осы уақытқа дейін Асан Қайғы тарихи тұлға, XIV ғасырда өмір сүрген, деп есептеліп келген еді. Жоғарыда аталған көзқарастар, қазіргі кезде зерттеушілердің көзқарастарын екіге жарып, өзекті мәселеге айналдырды.

С. Қондыбай Асан Қайғыны халық XIV ғасырда, Жәнібек пен Бердібек сияқты хандардың кезінде ел қамын ойлаған алқамен

бірге оны қазақ ұлтының жанашыр басшыларының бірі, тарихи тұлға ретінде атап кеткені жөнінде айтады. Сонымен қатар, С. Қондыбай Асан Қайғының болмысынан тарихи тұлғалық бейне мен мифтік бейне қабысып, синкретті образ қалыптастырғанын айтады. Осыдан келіп, Асан Қайғы бейнесі туралы аңыздар шын тарихи тұлғаға айналғандығы жөнінде пайымдайды. Асан Қайғыдан қалған, дейтін ауызша дәстүрде көптеген жырлар қалғандықтан оның бейнесі жырау деңгейінде көрінген.

Асан Қайғы Қытай, Қашқар, Хиуа, Қоқан, Каспий, Орал, Шу, Сырдария жерлерінде болған. Алпамыстың отаны Жиделі Байсында болғаны, сонымен қатар Асанның Алтайдан Қырымға дейінгі жерлерде болғаны, оның өзі саятшы, құсбегінің баласы болғаны туралы аңыздар бар.

С. Қондыбай көзқарастарына қарағанда, Асан Қайғы көне дейтүріктік (прототүріктік) заман мифологиясының кейіпкеріне жатады.

Ғалымдар Асан есімі тек батыс даланың татар, башқұрт, ноғай, казак, қарақалпақ сияқты елдерінің фольклорында кездесетінін айтқанымен, ортақ мұра ретінде терең зерттеулер жүргізілмеген.

Қазақстанның бірқатар киелі жерлерінде Асан Қайғыға арналған кесенелердің бар екені белгілі. Асан Қайғының әкесі Сәбит Арал өңірі мен Сырдария жағалауын мекендеген екен. Аты аңызға айналған әулие, «көшпелілер философы» Асан бидің мазары қазіргі Қызылорда облысының Шиелі ауданындағы «Жеті Әулие», деп аталатын қорымда – «Оқшы әулие», «Ғайып Ата», «Есабыз әулие» т.б. кесенелерінің жанында орналасқан «Асан ата» деп аталатын, «Асан атаның» («Республикалық маңызы бар тарихи мәдени ескерткіш», XVI ғасыр) кесенесі бар. Д. Кішібеков, К. Толысбай т.б. бірқатар ғалымдар Асан Қайғының осы өңірдегі кесенесінің Асан Қайғыныкі екендігін қолдайды [9].

Қазақ мемлекеттігі қалыптасуы кезінде өзінің данышпандық көзқарастарымен біртұтас қазақ елінің тұтастығы мен елдің жарқын болашағын ойлап, ел аралап, қайғырып, еліміздің көркеюіне үлес қосқан абыз әулие тегі қыпшақ, Асан Қайғының Қазақстанның Қызылорда облысы, Шиелі ауданы, Қазақстан темір жолының 2-ші разьезінде орналасқан кесенесі «Қазақ ССР Министрлер Советінің

26.08.1982 ж., №38 қаулысы бойынша үкімет қорғауына алынған] [2, 8-9 бб.].

Алайда, бұл кесенеден басқа да «Асан ата» деп аталатын кесенелер, басқа да қазақстан өңірлерінде кездеседі. Асан Қайғының кесенелері Түркияда, қырғызстанда т.б. түркі елдерінде де кездесуі мүмкін.

Белгілі ғалым Х. Сүйінішәлиевтің Қазақстанның Ақтөбе облысында «Асан ата» есімі берілген екі бейіт бар екені жайында айтады. Оны жергілікті халық «Асан ата» моласы деп атап кеткенмен, бұл мола шын мәнінде Асан Қайғыныкі ме?, әлде кімдікі екені жайында осы күнге дейін анықтала қоймаған[10.248-249] дейді. Асан Қайғының қазіргі Қазақстанның Қарағанды облысы, Ұлытау ауданында орналасқан кесенесі бар. Зерттеушілердің арасында бұл кесенелердің қайсысы шын мәнінде Асан Қайғыға тиесілі екені жайындағы мәселе әлі де зерттеу нысанында қалып отыр.

Ғалым Х. Сүйінішәлиев айтып отырған бұл ескерткіштер «Ұлттық энциклопедиядағы» мәлметтерде «Асанқожа кесенесі» және «Асанқожа қорымы» деген атаумен берілген кесенелер болуы мүмкін. Біреуі, XIX ғасырда Қарағанды облысының Жезді ауданындағы Кеңгір өзені бойында күйдірілген кірпіштен салынған сәулетті құрылыс. Ал, екінші «Асанқожа қорымы (17-20 ғғ.) тарихи ескерткіштер кешені». Бұл қорым Ақтөбе облысы Байғанин ауданындағы Оймауыт ауданында, Жем өзенінің алқабында орналасқан [11, 472-473 бб.]. Ақтөбенің Қобда ауданындағы «Абат Байтақ қорымы» XIV ғасыр ескерткіші болып табылады. Бұл тарихи кешен туралы аңыздар бар. Бұл аңыздың бірінде ел билеген Орманбет қайтыс болғаннан кейін, ноғайлы ұлысының бірнеше руының басын біріктіріп, көшкен Асан Қайғы өз ұлы Абатты Жем бойынан желмаяға мінгізіп, қолайды жер іздеуге жіберген екен. Абаттың қайтыс болғанын естіген жұбайы да қайтыс болған көрінеді. Келесі аңыз бойынша, бұл тарихи кешен, Шыңғыс ханның үлкен ұлы Жошының баласы Бату ханның інісі Байтақ әулие жұбайымен, қызметшісімен жерленген деген мәлмет бар. Ғалымдар соңғы мәлметті шындыққа жақын келеді деп есептейді. Алайда, бұл мәселелер археология т.б. ғылымдардың жүйелі байланысында зерттеуді талап етеді.

Ғалымдардың зерделеу қорытындыларынан байқалғандай ХУ ғасырда өмір сүрген, Асан Қайғы қазақ хандығы кезінде сол тарихи дәуірде ақыл парасаттылықтың жоғары иесі – дана ойшыл, бірнеше хандар тұсында кеңесшілік қызмет атқарып, елдің идеологиялық саясатының тізгінін ұстаған, қазақ халқының тұтастануына өз идеяларымен дем берген, жас қазақ мемлекеттігінің құрылуына ат салысқан тарихи тұлға, мемлекет қайраткері, би, әрі сөзге шешен, жырау, қазақ мәдениеті мен тарихына елеулі үлес қосқан ғұлама данышпан, философ болғанын байқаймыз.

Қазақ тарихы мен мәдениетінде алар орны ерекше асқан дана, абыз әулие, дала философы, кемеңгер ойшыл, мемлекет қайраткері, тарихи тұлға Асан Қайғы қазақ мемлекеттігінің құрылуына ат салысып қазақ тарихы мен мәдениетіне терең үлес қосты. Ол қазақ халқының біртұтастануына өзінің өткір сөздерімен әлеуметтік мәдени ортада, қоғамда болып жатқан алуан түрлі дау-дамайлардың әділ кесімін жасап, адамға өмірдің мәнін түсіндіру мақсатында айтылған сөздері кейін ауыздан ауызға тарап, халқымыздың інжу маржандарына, философиялық даналық сөздеріне айналды. Ойшыл Асан Қайғы қоғамда болып жатқан алуан түрлі құбылыстар ішінде әсіресе елдікті жырлап, Қазақ халқының қалыптасуы кезінде қазақ адамының санасында кіндік қаны төгілген атамекен туған жерге деген қимастық сезім, отанға деген ұлы махаббат пен сүйіспеншілікті қалыптастырған идеяларымен қазақ халқының жадында елдікті жырлаушы, ұлтқа деген ұлы рухты жырлаушы болып әлі де ғасырлар бойы сақтала берері хақ. Асан Қайғы сол тарихи дәуірдің ғұламасы ретінде қазақ халқының бірігуіне, жас мемлекеттің өмір салтын, аймағын зерттеп білуге үлес қосқан тұлға [2, 101 б.].

Түркі елдері өткен тарихи мәдени-тарихи мұралардан сабақ алып, ортақ өзіндік даму жолын дамытуы өзекті мәселе. Асан Қайғы секілді ғұлама тұлғаның бейнесі түркі елдері рухани дүниесінде өзіне тән ерекшеліктерімен сақталуы заңды. Бұл біздің түбі бір туысқан, бауыр елдер екенімізден хабар беріп отыр. Біз бұл мәселені әлі де зерттей түсуіміз керек деп ойлаймыз.

### Әдебиеттер:

1. Су Бихай Қазақ мәдениетінің тарихы. – Алматы, 2001. – 552.
2. Толысбай К. Асан Қайғы дүниетанымы. – Қызылорда, 2002. – 265.
3. Қасенов М. Асан Қайғы – дала философы // Қазақ тарихы, №2, 2010.
4. Жармұхамедов М. Асанқайғы // Қазақ әдебиетінің тарихы. – А., 2000. – 276.
5. Сейдімбек А. Күй шежіре. – Алматы., 1997. -123.
6. Әлжанов Қ.Ұ. ХУ-ХІХ ғғ. Қазақ философиясының негізгі інжу-маржандары. Асан Қайғының дүниетанымдық бағдарлары // Ұлттық тәуелсіздік және қазақ философиясы. – Алматы, 2011. – 255.
7. Омарұлы Б. Асан Қайғы мұрасы: қазақ және қырғыз нұсқалары// Жұлдыз, 131 б.
8. Жұртбай Ж. Жолы болған жолаушы// NURKISTaN/ turkestan.kz/22 наурыз.
9. Кішібеков Д. Кесене кімдікі?// Егемен Қазақстан. №8, тамыз. 2007.
10. Сүйінішәлиев Х. Қазақ әдебиетінің тарихы: оқулық. – 928.
11. Қазақстан. Ұлттық энциклопедия. Том, 1. – Алматы: «Қазақ энциклопедиясы», 1998. – 719.

### 3.3 Заратуштраның ізгілікті өмір құндылықтары

Арий Заратуштраның ілімдері адамзаттың мәдени рухани құндылығы, терең ойлаудың, даналықтың алғашқы нұсқаларының бірі болып табылады. Әлемдік діни-философиялық ой-пікірлердің қалыптасуына терең ықпал еткен, өзінің бірегей көзқарастарымен әлемді өзгеріске әкелген, зороастризмнің негізін қалаушы Орталық Азиядан шыққан Заратуштра пайғамбар туралы білімдер ауыздан ауызға таралып, әлем халықтарының тарихи санасында сақталды. Адамзаттың тарихи-мәдени дамуында қоғамды өзгертуге өз идеяларымен терең әсер еткен тұлғалардың көзқарастары ғасырлар бойы жаңа құндылықтардың дүниеге келуіне ықпал етіп, ұрпақтарды сабақтастырып отырғанын тарихи санада қалыптасқан рухани құндылықтардан байқауға болады. Кеңес Одағы кезінде елімізде көне арий т.б. прототүркі тайпалар терең зерделенбегендіктен қазіргі кезде арийлік гипотезалар қайта ой елегінен өткізіле бастауына байланысты, арийлердің шығу тегі мен олардың мифологиги-

ясы, наным-сенімдері, материалдық және рухани құндылықтарын зерделеу өзектілене түсті.

Заратуштра Орталық Азияда, көне арийлер мекендеген «Арийлердің Жайлауында» дүниеге келіп, кейін оның ілімдері Иранда ежелгі пехлеви тілінде қайта қалпына келтіріліп, Шығыс Иран арқылы бүкіл әлемге таралғандығы жайында көзқарастар қалыптасқан[1.24б.]. 1992 жылы осы тақырыптарға арналған негізінен ағылшын, француз, неміс, орыс тілдеріндегі шамамен 3000-ға жуық еңбектер көрсетілген[2 Л.А.Лелеков].

Заратуштраның өмірі мен оның ілімдері зороастризмнің әлеуметтік-мәдени, философиялық қырларын А. Дюпперон, Дж. Дармстетер, Х. Бартоломе, Х.С. Ньюберг, В.В. Струве, Е.Э. Бертельс, М.М. Дьяконов, С. Оспанов, У. Шалекенов, Р. Алшанов т.б. зерделеген.

Р. Алшанов Заратуштраның отаны мен оның ілімдерінің дүниеге келген жері Орталық Азия екені туралы айта келіп, арийлердің Орталық Азиядан қоныс аударуына үлкен экологиялық катаклизмдер әсер етіп, халықтардың «ұлы қоныс аударуы» үрдісі болғаны туралы көзқарастарын білдірді[3]. Ғалым, Р.А. Алшанов бірқатар ғылымдардың зерттеу қорытындыларына жүйелі синтездік талдау жасай келіп, бұл құбылыстардың орын алуына себеп болған ежелгі дәуірден бастап орын алған табиғи құбылыстар: топан су, жер сілкіну, мұздықтардың пайда болуы, бір мезетте алып мұз құрсауында қалған жануарлардың, жаппай бір мезетте қырылу процесі болғанын, транснептундық белдеулер... популяциялары, Қазақстан мен шетелдердегі кратерлердің орындарының пайда болу сыры мен алуан түрлі ғарыштық кометалық метеориттердің электрразрядтық жарылыстарынан табиғи катаклизмдердің, атланттық циклондар мен муссондардың т.б. қалыптасу себептерін ғылыми тұрғыда дәлелдеуге тырысады. Р.Алшанов жалпы адамзаттың – заманауи әлемдік техногендік, палеогенетикалық мутацияға ұшыраудың алдын алу жүйелерін т.б. әлем ғалымдары бірігіп зерттеу керектігіне ғылыми көпшіліктің назарын аударды[3].

Зерттеудің мақсаты Заратуштра өмір сүрген уақыт пен кеңістікті анықтауда қалыптасқан көзқарастар мен арий ұғымының

мәнін ашып, арий тайпаларының қалыптасуы мен Заратуштра пайғамбар өмір сүрген уақыт пен кеңістікті айқындауға арналған көзқарастарды саралау. Түркілер көпмәдениеттермен өзара сұхбат ауқымында әлемдік өркениеттерге ұшы қиырсыз үлесін қосты. Осы теңдессіз рухани бай мұраларымыз тарихи санада көрініс береді. Осы өткен тарихи заманауи кезеңдердегі рухани құндылықтарымызды саралап, бүгінмен ұштастырып, ертеңгі болашағымызды болжап, өз тарихи тамырымызды дұрыс танып білуге, жас ұрпақты саналы тәрбиелеуге жол ашады. Сонымен қатар бұл ұлттық мәдени-тарихи құндылықтарымыздың бастауларын айқындауға, ұлтымыздың әлеуметтік-мәдени тұрғыда дамуына, мақсат мүддесін дұрыс түсінуге, тарихи жадымызды жан жақты толықтыруға мүмкіндік береді.

### ***Заратуштра өмір сүрген әлеуметтік-мәдени орта және арийлер***

Арий тайпасынан шыққан, әлемдік діндердің пайда болуына терең әсер еткен, зороастризмнің негізін қалаушы Заратуштра Пайғамбардың өмірі мен ол өмір сүрген уақыт пен кеңістік туралы зерттеулер бар, сонымен бірге ол туралы аңызға толы көзқарастар да кездеседі.

Заратуштра Пайғамбар шыққан тарихи кеңістік пен ол өмір сүрген уақыт туралы әлем ғалымдарының көзқарастары алуан түрлі. Ресей ғалымы С.П. Толстов бірнеше жылдар бойы орта Азияның Хорезм өңіріне археологиялық барлау жұмыстарын жүргізіп, нәтижесінде көптеген артефактілердің табылуына орай, ғалымның «Древний хорезм» т.б. еңбектерінде Заратуштра және оның ілімдері алғашында Орталық Азияда дүниеге келген дейтін пікір білдірген еді. Белгілі орыс ғалымы С.П. Толстовтың Хорезмнің Топыраққала елді мекенінен 100-ден аса артефактілерді табуы ғылымда Заратуштраның Орталық Азияда дүниеге келгені туралы көзқарастардың анық, айқындалуына үлкен себеп болды. Осы көзқарастарға байланысты Заратуштра Орталық Азияның Хорезм жерінде дүниеге келген және оның ілімдері де Хорезмде пайда болған дейтін көзқарастар қалыптасқан еді. Дегенмен бұл

көзқарастарға дейін де, Заратуштраның Орталық Азияда елдерінің бірінде дүниеге келген дейтін пайымдаулар ғалымдар М. Бойс, Струве т.б. тарапынан да айтылған болатын. Заратуштра өмір сүрген әлеуметтік мәдени ортада көне арий тайпалары дәурен кешкен. Заратуштра осы тайпа өкілі болып табылады. Сондықтан осы арийлер қоныстанған кеңістік анықталуы керек. Олай болса, әлемдік өркениетке ұшы қиырсыз үлкес қосқан түркі тайпалары, адамзат тарихындағы әйгілі арийлер дәурен кешкен кеңістік Орталық Азияның қай өңірінде болуы мүмкін?

Зороастризмнің қасиетті кітабы «Авестаның» – «Географиялық поэма» атты бөлімінде «...Сказал Ахура-Мазда Заратуштре: «Я, я, о Спитаמיד Заратуштра, превратил безрадостное место в мирный край» [1, 24 б.] деп, Ахура Мазда адамдарды шат-шадыман заманға кенелткенін айтып, ол кеңістікте ауру да, соғыс та жоқ, адамдар бейбіт өмірде бәрі бақытты, алтын заманда ғұмыр кешуде екенін білдіртеді. Құранның «Бақара» сүресінің 213-ші аятында: «Адамдар әу баста (алауыздықтан ада, бірлігі мен тірлігі жарасқан) бір бүтін үмбет еді» [4.336] деп, Жаратқан Ие адамдарды әу баста, құт дарыған, берекелі, заманға кенелткенін, алауыздық жоқ, адамдар бейбіт қатар өмір сүрген заман болғаны жайында айтылады.

«Авестаның» «Географиялық поэма» атты аталған бөлімшесінде: «Далее перечисляет 16 стран: «В качестве первой из лучших местностей и стран создал я, Ахура-Мазда, Арианам-Вайджа у прекрасной реки Датии» [1.24б.] деп, Ахура Мазда, Датия – өзенінің бойында, «Арианам Вайджа» – «Арийлардың жайлауын» жаратқанын айтады. Осы 16 көркем, құт дарыған керемет жерлерінің бірі «Арианам Вайджа» – «Арийлардың жайлауы» Датия өзені бойында орналасқан жер, Орталық Азия өлкесінде екені анықталды. Бұл туралы У. Шалекенов, Р. Алшанов, Б. Көмеков, Т. Еңсегенов т.б. мәліметтері бар. У. Шалекенов «Арианам Вайджа», арийліктер елі, арийліктер аймағы дегенді білдіретінін айтады [5, 27 б.]. Арийлердің мекендеген жерлері туралы Еуропалық, Кеңестік, Қазақстандық т.б. көзқарастар қалыптасқан.

Кейбір Ресей ғалымдары Заратуштраның отаны Ресейдің оңтүстік Урал өңірі деп есептейді [6, с. 211.]. Неміс ғалымдары М. Мюллер мен Э. Мейер арийлердің отаны Солтүстік Үндістаннан



Орталық Азияға дейінгі жерлер десе, Б.Г. Тилак Солтүстік Сібір, ал Састри арийлердің шыққан жері Тибет деп есептейді [5, 53 б.]. Неміс ғалымы Т. Бенфей мен ағылшын археологы Г. Чайлд арийлердің ежелгі мекені Қара теңіздің солтүстігіндегі далалы аймақ т.б. дейтін көзқарастар қалыптасты. Бұл көзқарастардың соңғысын У. Шалекенов шындыққа жақын дей келіп, бұл Орталық Азияның бөліктері екенін айтады [5, 53 б.].

Белгілі ғалым, тарих ғылымдарының докторы, профессор Б. Көмеков «Арианам Вайджа» б.з.д. 2 мыңжылдықтың 2 ширегінде – 1-мың жылдықтың басында Қазақстан мен Орта Азия жерін мекендеген арий тайпаларының жері, түпкі отаны. «Авестада» «Арианам Вайджа» арқылы Хукарья тауынан (Памир-Алтай мен Тянь-Шань тау жүйесі) бастау алатын «киелі» Ардви (Әмудария және Датъи (Сырдария) өзендерінің ағып жатқаны айтылады. Ал, Ранха (Итиль) өзені және «Құндызды өлкемен» (Кама өзені бассейні) байланыстырылатын, Ардви өзені құятын Варухаша теңізі дегеніміз – қазіргі Каспий» теңізі екені жайында атап көрсетеді [7, 431 б.]. Ғалым, Болат Көмеков: «Арианам Вайджаның» шекарасы «Әмудария мен Сырдария, Каспий мен Арал жағалаулары бір тілде сөйлеп, ортақ құдайларға табынған арий, тур және хьона тайпалары арасындағы қиян кескі соғыс алаңы» болғандығы жайында ашып көрсетеді [7, 431 б.]. Сонымен қатар отандық ғалымдар У. Шалекенов, Т. Еңсегенов, С. Оспанов, Р. Алшанов т.б. бірқатар ғалымдар «Арианам Вайджаның» аумағы қазіргі Қазақстан өңірінде екені туралы көзқарастарын білдірді. Арийлер – көне заманда қазақ жерін мекендеген прототүркі тайпаларының бірі болып табылады.

«Датия... Мироява река, протекающая через Арианам Вайджа; ...Большинством исследователей Датии отождествляется с Амударией» дейтін көзқарас бар [1, 431 б.].

С. Қондыбай: 1-ден арий атауы бастапқы үндірандық тіл тұтастығы заманындағы (б.з.д. 3 мыңжылдықтың аяғы) үндірандықтардың атауы ма, әлде кейінгі (б.з.д. 2 мыңжылдықта) пайда болған жалпы үндірандық емес, аймақтық тобының атауы ма? дейтін осы сұрақтарға айқын жауап берілмей келе жатқанын айтады. Мифология мұзжарғышы аталып кеткен ғалым, Серікбол Қондыбайдың пайымдауынша, бүгінгі үндіеуропалық тіл және

тарихтануда «арий» атауы көбіне еш нақтыланбай, жалпылама атала беретінін, яғни үндіран тайпалары бәрі бірдей осы атауды пайдаланғаны немесе пайдаланбағаны осы күнге дейін нақты анықталмағанына баса назар аударады. С. Қондыбай «арий» этнонимі б.з.д. 2 мың жылдықтың 2 жартысында пайда болғанын айтып, ғалым арий, арья сөзінің мағынасы «еріктілер» дегенді білдіретінін, бұл тарихи дәуірде қалыптасқан, түбірі түріктік «ар» – сөзі «адам», «еркек» мағынасын береді дейді [8]. Ғалым С. Қондыбайдың пайымдауынша, «Ер» (герой, мужчина), «ер» сөзі XI ғасырда М.Қашқариде ғана емес, VIII ғасырда Орхон-Енисей көктүрік жазбаларында кездесуі, осы сөздің тым ежелгі екенін көрсетеді» дейді[8]. Түріктік «Ар» жасампаз тектілікті білдіреді. Абақ таңбадағы нүктенің «ар» – деп аталуы осындай мағынаның пайда болуына жағдай жасады. Қазақ тілінде «Ар» – адам баласына тиесілі үздік, жақсы қасиет. Арлы-благородный, честный, с совестью, с достоинством; арсыз – бесчестный... Артық(art-i) – больше, выше; Артық – лучше; Артықшылық – льгота, привилегия. Арыл (арылу, арылту) – избавление, очищение (күнәдан арылу, жаман қасиеттен арылу). Ар – дақ – уважение, почтение; Ар-ыс – избранный, благородный человек, достойный, уважаемый, аристократ; Ерік (арық-аг-ық > er-ek) – баловень, баловник, избалованный, капризный, любимчик. Ерек (ерекше, айрықша) – особенный, отличающийся(от других) [8]. С. Қондыбай міне осындай сөздердің ортақ жалпы мағынасын «арья» – «свободные» аудармасымен салыстырғанда ұқсастық абсолютті, сөздің өзі де мағынасы да сәйкес келіп тұрғанын айтады [8]. Арий ұғымына этимологиясын зерделей келе, бірқатар орыс ғалымдары осы сөзге тарихи лингвистикалық талдау жүргізеді.

Көрнекті ғалым В.В. Радловтың пайымдауындағы арий, «ар» сөзінің этимологиясын, тарихи лингвистік тұрғыда талдауы С. Қондыбайдың көзқарастарымен ұқсас екеніне көз жеткіздік. Ғалым В.В. Радлов: «Агі, ари, ари – быть чистым» [9, 131 б.] деп, ғалым бұл сөздің этимологиясын әрі қарай аша түсіп: «Арлы, арлы – стыдливый, уважающий себя» – деп анықтайды [9, 131 б.]. В.В. Радловтың пайымдауында «Агі, ари, ару – быть чистым» [9, 131 б.], яғни таза, арлы, пәк, арлы, ар-ұяты бар, ар ұжданды адам – деген мағына беретін байқадық.

Арий ұғымының этимологиясы Кеңес ғалымдары В.М. Надеяев, Д.М. Наислов т.б. тарихи лингвистік зерделеуінде: «1. ARYU – агуу, агуу – Долина между горами (МК I 127) «Арқи». 2. агуу, агуу – этническое название одного из тюркских племен (МК I 29)» – деп [10, 28 б.] ғалымдар арий ұғымы, түркі тайпаларының этникалық атауы екендігін ашып көрсетеді. Бұл көзқарастар да С. Қондыбайдың арийлардың көне түркі тайпалардың бірі дейтін көзқарастарымен мазмұндас. В.М. Надеяев, Д.М. Наислов т.б. ғалымдардың «долина между горами»(МК I 127) «Арқи» – дейтін көзқарастарындағы «Арқи», бұл қазақтың қазіргі Арқа, Арқалық, Сары-Арқа жері болып табылады. В.М. Надеяев, Д.М. Наисловтар: 3. «ARYU – агуу, агуу – географическое название местности между Таразом и Баласагуном» деп, арийлардың нақты Тараз бен Баласағұн өңірін мекендейтін жерлерінің атын да атап көрсетеді [10.28б.]. «Агуу Talas – (геогр.), Одно из названий города Таласа (Man. I 26): Altun aгуu ulus – смотри – Altun II.; Altun ARIY ulus [10.28б.] – деп, ғалымдар «алтын арий ұлысы» – деп арийлар қоныстанған қаланың атын атап көрсетеді. В.М. Надеяев, Д.М. Наисловтар сонымен қатар: «1. ARIY, агуу – чистый, незагрязненный; чисто; (Uig I 29, 12); 2. агуу (перен.) Нравственно безупречный, благородный, порядочный, непорочный; 3. (религ.) чистый, истинный, неложный, праведный, священный, святой; 4. (рел.) чистый, дозволенный (о пище)» – дейді [10.28б.]. Бұл ғалымдардың көзқарастары С.Қондыбай мен В.В.Радловтың арий сөзінің этимологиясына берген тарихи лингвистік талдауларымен ұқсас, мағыналас болып отыр. В.М. Надеяев, Д.М. Наисловтардың «5. Агуулу – 1. чистый, порядочный; перен. Благородство, порядочность; 3. правоверность, праведность; ARIYSIZ – 1. нечистый; 2. грязный; ARIYSIZLIK – 1. нечистота; ARINMAK – (рел.) очищение, избавление» [10, 28 б.] деп, арий сөзінің этимологиясын тарихи лингвистік тұрғыда жан жақты ашып көрсетеді. Арий ұғымының шығу тегі туралы ғалымдардың көзқарастары мағыналас, ұқсас екенін айқын байқаймыз. Кеңес ғалымдары В.В. Радлов пен В.М. Надеяев, Д.М. Наисловтардың түсіндіруінде де Агуулу – арийлы, яғни арлы, тәрбиелі, правоверность, благородство, порядочность, праведность – деген мағына беретін бұл сөз адам

бойындағы ізгі қасиеттерді білдіретін благородный, арлы, таза, пәк т.б. секілді аса таза, жақсы қасиеттерді білдіреді. Бұл сөз қазіргі қазақ тілінде жиі күнделікті өмірде жиі қолданылатын сөздер болып табылады.

Түркі Енисей ескерткіштеріндегі: « 2.1 Хемчык – Чыркагы (Е 41)» жазба ескерткіші – I. Ерлік даңқым(ыз) артқан Ызтұқ тұқымлық өр, ар, ер, ен – досыма мың еріме, асыл аджама, ақыл - кеңес алушы тағама (нағашыма) асылыма жүзі арғын, тоғыз оғұз, сегіз оғұз...» делінеді [11, 107 б.]. Бұл түркі Енисей ескерткіштерінде кездесетін Ар, ағ сөзі – бірден бірнеше мағынасымен беріліп, мың ерге татитын асыл жақын адам туралы сөз болып, асыл нағыз ер – кеңес алушы тағама (нағашыма) асылыма деп, «жүзі арғын» яғни, руы арғын екенін айтып, ол асыл жақын туыс, бауыр адам екені туралы айтылып отыр. Арғын, тоғыз оғұз, сегіз оғұз сол кездегі руларды басқадан артық туған деп, асыл туған адамдар яғни, рулар жайлы айтылып отыр.

«2.2. Бай-булун – I (Е 42)» жазба «...Asıl, asıl, asıl – Асыл, асыл, асыл жеріме, қасиетті жеріме, асылға, асыл ызтұқ жүзіме асыл арқы(арт)... еліме, қаныма, күн-айға, асыл туысым Обас тегінге, өр жүзіме» [11, 109 б.] деп берілген. Бұл жерде «асыл» сөзі «Ар» сөзімен мазмұндас. Ол асыл адамды алтынға, асылға балап, асыл – деп үш рет қайталанып жазылып, өте қимас, қымбат адам туралы сөз болып отыр.

«2.5. ЧАА-ХОЛЬ – VII (Е 19)» жазба ескерткіші: «I. Асыл, ақ, ер, ару ер кара ханның тұқымы оғұздың сақтың, ызтық жүзінің арқырт, қырғыз, тоғыз оғұз, сегіз оғұз...; II. Ағ, ар аға Құтлұғ ер атаң... » [11, 109 б.]. «Ар» – сөзі таза, арлы, иманды, ар ұжданды, арлы асыл адам, пәктіктің белгісін білдіретін бұл ұғым қазақ тілінде күні бүгінге дейін осы мағынада қолданылады. Қазақ арма?, армысың?, армысыз? [12, 109 б.] – деп, амандасатыны белгілі. «Ар» сөзінің өте көп мағынасын ашып көрсететін «Asıl, aru, ar, er» сөздерімен бірге – «асыл, ақ, ару, ер» – сөздерімен берілген бұл ескерткіштегі мағынасында да бұл адамның ақ, пәк, өте таза, өте адал, ар ұяты бар, иманы бар адам екені жайында сөз болып отыр; Ару ер – яғни нағыз жігіттің сұлтаны, нағыз шын мәніндегі ер, батыр тұлғалы қымбат адам, асыл нағыз ер адам туралы айтылып отыр – деп түсінеміз; Ару қыз – сұлу, керемет, көрікті, ару

қызға да қолданылады; «Ар , ар аға – Құтлұғ ер атаң» – дегендегі, бұл Құтлұғ – деген кісі арлы, абыройлы, елдің елеулі, халықтың қалаулы азаматы, адал, арлы деген мағынада береді деп ойлаймыз.

Онгин жазба ескерткіштерінде: «... AR ATANDIM... – ... AP ATANDYIM... Жиырма сегіз жасымда жылан жылы, түрік елін сонда бұлғыдым, сонда арыттым» [11, 102 б.]. «Түркі елін күшейттім» – деген мағына беретін бұл жердегі «AP ATANDYIM» – деген сөздің мәні де «халықтың құрметіне бөліндім» дейтін мағына беріп, елдің қалаулы басшысы болдым – деген мазмұнда, халық құрметіне бөленген «арлы адам» деген мағынада айтылып отыр. «Арлы ер» деген сөз – ар-ұятты, абыройлы, нағыз ер – деген атқа лайықты адам туралы айтылып отыр. Бұл «арлы» сөзі, арлы адам – яғни, ар-ұжданы, ар-ұяты бар – дейтін мағына беретін бұл сөз, тап осы мағынасында қазіргі кезде тілімізде қолданыста бар.

«2.8. ЧАА-ХОЛЬ -X (E 22)» жазба ескерткіші: «... – ар, ең асыл ар, артық, ар, ағ, ер, өр...» [11, 114 б.]. Бұл жерде де жоғарыда атап көрсетілген мағыналарды береді.

«Күлтөбе – I» жазба ескерткіші: «...ақылдандырған Йеннің ар (ару, таза) ой санасы, ар(ару, таза) ақыл-есі ұлы, ер Елдің ең ірі, асыл сыйы...» [11, 109 б.]. Бұл мәтінде де Ар, Ағ Ару, ағу – таза пәктіктің, аса ұлы қасиеттердің иесі туралы – Қасиетті, Ұлы Шебер, Озық, Үздік, Озат, Ұста, ЙЕ – деп, Жаратқан Алла туралы айтылып, Теңдессіз мінсіздіктің белгілерін білдіруде де ар, ару, таза сөзі – қолданылып, аса жоғары шексіз Ұлылықтың мағынасында да қолданылып отыр. «...ар(ару, таза) ақыл-есі ұлы, ер Елдің ең ірі, асыл сыйы...» деп, Алла жаратқан бұл елдің аса дарынды, білімді азаматы, елбасшысы, бұл елдің сыйы – деген мағынада. Бұл жерде өте жоғары аса құдіретті Ақыл Иесі, Жасаған Алланы да ар сөзімен бағалап, Тәңірден кейін жердегі арлы, адал, таза басшы «Ұлы ер» туралы сөз болып отыр. Түркілер елдің басшысын Тәңірден кейінгі жерде адамды тізгіндеуші, елді басқарушы ретінде қараған. Тәңірден кейінгі жердегі ел басшысын ұлықтап, Тәңірден кейін басшыға бағыну, оның адамгершілік қасиеттеріне құрмет білдіру мағынасында беріліп отыр.

«I Орхон» жазба ескерткіштерінде «Alty ARYS –Алты Арыс...» [11, 30 б.]. Түркі ескерткіштеріндегі «Күлтөбе IV жазуындағы»

«5. Ана-Бабаң ақ жоғары биік, ар АҚЫЛ-ЕС, Ар, оң Тәңрі... арласар(ар) ар, аруласар(ар) ар, Ағарысар(ар)ар, жоғарыласар(ар)ар , биіктес(ер)...» [11, 172 б.] дейтін тіркестер беріледі. «І Орхон» түркі жазуындағы бұл сөздерде «Ар» сөзі сабақтасуын байқаймыз. Сонымен бірге «Алты арыс» қазақ ру тайпаларына қарата айылған сөз. «Ағарыс» – деген есім, бұл Алаштың үш баласы, қазақтың үш арысы – Ағарыс, Жанарыс, Бекарыс дегендегі, үш арыстың үлкенінің есімі [12].

Н. Боранбаев Арыс – «ариец», яғни арийлық деген мағына беретініне тоқтала келіп, ғалым Н. Боранбаев (М.Х. Сулейманов. «Эра Чингизхана в истории казахской нации») «ар-іс» түркілік дүниетаныммен байланысты (арыс, арийство) нағыз арлы, ер азаматтың ісі дегенге саятын тарихи санадағы, Арыстар (Арийцы) Бекарыс, Жанарыс, Ақарыс осы арийлықтардан бастау алатынын атап көрсетеді. Орталық Азияда қалыптасқан көне арийлер туралы Кеңес кезінде терең зерделенбегендіктен, бұл тайпалар ол кезде арий атауымен емес, ерте сақтар атауымен зерделеніп, ерте сақтар – деп аталып, Ә. Марғұлан т.б. отандық, Ресейлік ғалымдар еңбектерінде көрініс тауып, көптеген зерттеулер жүргізгені белгілі.

С. Қондыбай Ар, ар – бұл сөздің төркініне тереңдей келе қазақтың Сары-Арқа дегендегі, Ар-қа сөзі, осы Арғы, арғы - көне - деген сөзден шыққанын айтады. Ғалым бұл сөз көне гректің ар-хэ, архэ, ар-хи, архи – сөздерімен де түбірлес дейді [8]. С. Қондыбай «Арий», «арья» сөзі – бастапқы нұсқа – ar-nga мұндағы «nga» сөзі дей-түрк[8] (яғни, прототүрік – автордың өзі прототүріктерді осылай атаған Г.О.) тілінде «ya» болып өзгереді; «Ar-ya», «Иa» (ya, ie) сөзі «владеющий» [8]. – деген мағынаға береді. Сондықтан, ar-ya сөзін «Ар-ғы иелер» – деп аударуға болады дейді. Ар – сөзінің әлдебір мифтік түрі («достойнство») болса, арья – «сол тұрыққа ие болғандар», «артық туған адамдар» – деп, аударылады дейді, ғалым [8]. Ar-ya сөзін «ар-ғы иелер» дегендегі ғалым С. Қондыбайдың ойынан түсінгеніміз «ар-ғы», яғни арғы ежелгі, ертедегі, көне түркі бабалар жайлы айтылып отыр.

С. Қондыбай түрк арасында этнонимге айналмаған бұл сөз – тегі жағынан дей-түрк болып табылады. Ал, бастапқы, әлеуметтік сипаттағы «арий» терминінің сарқыны бүгінгі қазақтың «арыс»

(благородный), «ер» (мужчина), «ерен» (воин), «еркін» (свободный, вольный), «ерек» (особый, отличающийся), «арлы» (совестливый, честный), «ерік» (вольный, имеющий право) ұғымдарында сақталып қалған дейді [8].

Арийлердің Орталық Азиядан әлемге таралып, Ұлы қоныс аудару үрдісінен кейінгі арийлердің әлемге шашырауынан кейін де әлемде алуан түрлі ескерткіштер пайда болғаны белгілі. С. Қондыбайдың пайымдауында арийлердің түпкі отаны Орталық Азия болып табылады. Көне арий тайпаларынан басқа тур, дах, даи, саирим, хьон т.б. прототүркі тайпалары терең зерттеу нысанында қалып отыр. Бұл тайпалардың шығу тегі туралы бірқатар зерттеулер болғанымен, бұл түркі тайпаларының шығу тегі, мәдениеті де жаңаша көзқарастағы зерттеулерді талап етеді. Зерттеушілер арийлықтардың Еуразия даласын мекендеген турандықтар екендігін алға тартып келеді, дегенімізбен арийлер туралы бірізді пікір қалыптаспағандығын айтуымыз керек.

Бүгінгі түркілердің рухани құндылықтары олардан бұрын өмір сүрген арий т.б. прототүркілер мәдениетінің негізінде қалыптасқандығына көз жеткізе түсеміз. Қазіргі түркілердің мәдениетін түркілерге ортақ көне арий, даи, саирим т.б. прототүркілерден бөліп жарып қарай алмаймыз. Арийлер т.б. прототүркілер көне дәуірлерде мәдениетаралық сұхбат ауқымында әлемдік өркениетке ұшы қиырсыз үлес қосқаны белгілі. Олардың ізі әлемдік мәдениетте терең бейнеленгенін байқауға болады. Арийлер т.б. прототүркілердің өзіне тән мәдени рухани құндылықтары сол көне заманда-ақ қалыптасты. Сол көне заманнан тарихи сана арқылы біздің заманымызға жаңғырып жеткен бұл рухани құндылықтар түркі дүниесі елдері мәдениетінде терең көрініс беріп отырғанын байқаймыз. Сондықтан бұл мәселелер терең зерделеуді қажет етеді. Отандық ғалым Н. Аюпов әр тарихи дәуір түркі дүниетанымында жаңа ой сананың қалыптасуына әсерін тигізіп отыратынын айта келіп, Н.Аюпов арийлердің өзіндік ерекше мәдениеті мен мифологиялық діни наным сенімдері, дәстүрлері қалыптасқаны жайында айтады.

Арийлер б.з.д. II мыңжылдықта Ачинскі маңынан табылған андрон мәдениеті ескерткіштерінде, андрондықтар аталып кел-

ген [13, 365 б.], Қазақстанды мекендеген «андрондықтар» аталып келген тайпалардың бірі. Бұл тайпалар соңғы кездерге дейін сол Ачинскі өңіріндегі Андрон елді мекенінің атымен аталып, бұл тайпалардың қандай тайпа екені ұзақ уақыт белгісіз болып, тек «андрондықтар» аталып келген еді. Бұл тайпалардың андрондықтар емес, көне түркі тайпалары екені Ө. Марғұлан, А. Аманжолов, У. Шалекенов т.б. ғалымдар тарапынан айқындалды. Бұл тайпалар бақташы және егінші, жауынгерлер, алуан түрлі өнерді дамытып алтын, күміс, мыс, темір т.б. игеріп, кендерді өндіріп, қару жарақтар, соғыс құралдарын, еңбек құралдарын жасап, дөңгелекті арба жасап, қалалар салып т.б. зияткерлік құндылықтарды өмірге әкеліп, көрші елдермен өзара сұхбат ауқымында сауда, саяси-экономикалық қарым-қатынастарды орнатып, «қаһармандық ғасырда» [13, 364-365 бб.], дала жасақтарымен әлемге даңқы шыққан әйгілі тайпалар. Олар мәдениеті гүлденіп, кең өріс алған қоғам құрып, көне дәуірлерде құндылықтардың өзара алмасуы негізінде алдыңғықатарлы мәдени құндылықтарды дүниеге әкелген.

Ұлы Жібек жолы б.з.д. I мыңжылдықтың I ширегінде іске қосылып (К. Байпақов), шетелдермен сауда байланысын орнатқан. Олар өзіне тән ерекше діни, рухани-мәдени құндылықтарды қалыптастырғандығын Ө.Марғұлан барлау экспедицияларымен тауып, ашқан Атасу, Бегазы Дәндібай т.б. мәдениеттерінен айқын байқауға болады [14, 432, 507 бб.]. Бұл құбылысты көптеген археологиялық барлау кезінде табылған артефактілердің зерттеу қорытындыларының андроновтық, Арқайым-Сынтасты мәдениетінен де айқын байқауға болады.

Ғалымдар түркілердің мәдениеті Алтай дәуірінен басталатындығы туралы пайымдайды. Бірақ, ғалымдар «Алтай дәуірі (мерзімі белгісіз)» – екені жайында айтылып, жазылып келе жатыр. Бұл мәселе бүкіл түркі елдері ғалымдары болып зерделенетін мәселе екенін тілге тиек ете кетеміз. Дегенмен, Б. Көмеков түркі мәдениетінің қайнар бастаулары қола дәуірінен басталатыны туралы өзінің көзқарасын білдірген болатын.

Р. Алшанов «Сарықұлақ, алтын ауыздық»...[3, 284-285 бб.)] – деп, алтын ауыздықты, алтын үзеңгілі аттар жайлы айтылатын



жырды келтіреді. Бұл жылқыны алғаш қолға үйреткен Ботай мәдениетінің жемісі екенін айқын аңғаруға болады. Бұл, «Берел» мәдениетімен тығыз астасып жатқан көне мәдениет. «Берел алтын арғымақтары» – қазақ Француз, Ресей т.б. археологиялық барлау жұмыстары кезінде табылған теңдессіз өнердің ғажайып туындылары болып табылады. Ғалымдардың біріккен халықаралық барлау тобы тапқан артефактілерді зерттеу қорытындыларының негізінде бұл көне дәуірге жататын жәдігерлер болып табылатыны анықталды. Асыл тастармен безендіріліп, алтын пластинкамен қаптағлған алтын арғымақтар қазіргі Шығыс Қазақстан облысының аумағынан табылған бұл ескерткіштерден көне дәуірде дәурен кешкен түркі бабаларымыздың мәдениеті мен дүниетанымын айшықтап көрсетуге болады.

Заратуштра Пайғамбар алтын, күміс, металл игерілген кеңістікте өмір сүргенін батыс Еуропалық және Ресейлік ғалымдардың пайымдауларынан байқауға болады [1]. Сонымен қатар бұл пайымдауларды Мәскеулік шығыстанушы профессор, ғалым Александр Қадырбаевтың көзқарастарынан айқын байқаймыз [15, 16 б.]. Жоғарыда аталған Ботай мәдениеті темір ауыздықты аттар, Берел мәдениеті алтын платинкалы аттар, атты арбаға жегу т.б. артефактілердің зерттеу қорытындыларынан байқап отырғанымыздай алтын күміс, темір игеру қола дәуірінде толық игерілгенін дәлелдейді. Сондықтан Заратуштра Пайғамбар өмір сүрген тарихи уақыт бұл алтын күміс, темір игерілген уақыт б.з.д. I мыңжылдық. Заратуштра Пайғамбар өмір сүріп, ол мекендеген жер Орталық Азияның «Арианам Вайджа» кеңістігі болып табылады.

Бұл пайымдаулардан шығатын қорытынды, профессор Болат Көмековтың көзқарастарына сүйене отырып, Заратуштра Пайғамбар мен оның ілімдері дүниеге келген өңір Орталық Азияның «Арианам Вайджа» арқылы Хукарья тауынан (Памир-Алтай мен Тянь-Шань тау жүйесі) бастау алатын «киелі» Ардви (Өмудария және Датъи (Сырдария) өзендері ағып жатқан... Ардви өзені құятын Варухаша, қазіргі Каспий теңізі [7, 431 т1.] жағалауы кеңістігінде көне прототүркі арий тайпалары дәурен кешкен аумақ болып табылады. Заратуштра Орталық Азияның «Арианам Вайд-

жа» кеңістігі арқылы Хукарья тауынан (Памир-Алтай мен Тянь-Шань тау жүйесі) бастау алатын «киелі» Ардви (Әмудария және Датъи (Сырдария) өзендері ағып жатқан Ранха (Итиль) өзені және «Құндызды өлкемен» (Кама өзені бассейні) байланыстырылатын, Ардви өзені құятын Варухаша, қазіргі Каспий теңізі жағалауы кеңістігінде өмір сүрген деп пайымдауға болады.

Заратуштра Пайғамбардың көне ілімдерінің дүниеге келген уақыты б.з.д. I мыңжылдық екенін, яғни бұл кезде темір игеріліп, темірден алуан түрлі соғыс құралдары, ат әбзелдері жасалып, бақташылық пен егіншілік, көшпелі және отырықшы өмір салты дамыған кезең болғанын: «Начало I тысячелетий до н. э. ... в Средней Азии период перехода от родового строя к раннему классовому обществу. Уже было освоено железо, внедрялось употребление железного меча, топора о сошника. Развивалось скотоводство, и возникло пашенное земледелие» дейтін көқарастардан да байқаймыз [8, с. 209.]. Бұл көқарастар С. Оспанов, Т. Еңсегенов, Р. Алшанов т.б. еңбектерінде де көрініс береді.

Белгілі әдебиеттанушы, профессор Е. Тұрсынов Қазақ ертегісі «Ертөстіктегі» жезтырнақ, жезді сарай туралы айта келіп, Е. Тұрсынов жез, йез туралы түсінік – сонау көне дәуірде қалыптасқан дейді. Бұл сөз түркі елдерінде де осы атаумен аталатын болуы керек. Түркі елдері рухани дүниесіндегі ортақ қазыналарда бейнеленетін рухани мәдени құндылықтар, аса бай інжу-маржандар, мұралар өз зерттеуін күтіп тұрғаны айқын. Осы тұрғыдан түркі дүниесіне ортақ рухани асыл қазыналардағы өзекті мәселелерді бірлікте зерделеудің маңызды зор.

Адамзат тарихында ең алғаш металдың табылуы, қазіргі жаңа технологияның ашылуымен пара пар. Бұл ежелгі дүние жағдайындағы қазіргі көзқараспен бағаласақ революциялық жаңалық деп түсінгеніміз дұрысырақ секілді. Қола мен темірдің, игерілуі, атты арбаға жегу т.б. бұл өндіргіш күштердің жаңа сатыға өтіп дамуына кең жол ашты. Осы кезең мәдениеттің кең өріс алып, жоғары деңгейде дамуының басталуы болғанын әлем ғалымдарының еңбектерінен байқаймыз. Міне, осыдан келіп, жаңа сауда-экономикалық қатынастар дамыды. «Ботай мәдениеті» т.б. белгілі болғандай екі доңғалақты арба, ат арбаның ежелгі түркілер

мекендеген тұрғындардың қорғандарынан табылғаны анықталған. У. Шалекенов т.б. көне түркі ескерткіштеріндегі алтын, күміс әшекейлер туралы пайымдауларынан қола дәуіріндегі арийлер тұрмысында алтынның кең қолданыста болғанын байқаймыз [5, 98-99 бб.] Р. Алшанов та

«Қай кезде арий елдері

Жылдарға ие болды жемісті?» [3, 272 б.] – дейтін жыр жолдарын келтіреді. Арийлердің жемісті, табысты жылдары осы алтын, темір т.б. игерілген кезеңдер – деп жобалаймыз. Профессор Р. Алшанов т.б. арийлер экологиялық құбылыстардың әсерінен өздері өмір сүретін аумақты тастап кетуге мәжбүр болуы, бұл ертедегі «Ұлы қоныс аудару» кезеңімен сәйкес келетіні жайында айтады. Р. Алшанов ежелгі гректер мен «алтын қорышы қырандар» – сақтардың арасында терең өзара ықпалдасу мен сұхбат ауқымындағы мәдениеттің дамығаны жайында айтып, Геродоттың мәліметтерінде көрсетілген б.з.д. III –II мыңжылдықта болған Ұлы Жібек жолы бойындағы жергілікті тапалар алтын мен түсті металдардан жасалған бұйымдарды т.б. көрші елдерге шығарып сауда экономикалық қатынастардың дамытқаны жайында айтады. Ежелгі прототүркілер Ұлы Жібек жолы арқылы асыл тастардан жасалған бұйымдарды да сауда айналымына түсіргені сақтардың аң стилі грек т.б. өнерінде сақталып, терең көрініс беретіні белгілі. Сонымен қатар Р.Алшанов, түсті металдарды ежелгі адамдардың балқыту сырына тоқталып, мәселен, алтын табиғаттың ерекше құбылысы, ол көне дәурде қалай балқытылған? дейтін сауал қойып, ғалым: «метеориттің отты ағынымен «балқытылып», саф алтынға айналған» болуы мүмін дейтін болжам айтады [3, 272 б.].

Л. Гумилев те алуан түрлі экологиялық табиғи құбылыстардың этностардың қоныс аударуына тигізер әсері зор болғанын айтады [16]. Л. Гумилев пен Р. Алшановтың атланттық циклондар мен муссондардың өтуі туралы пайымдау болжамдары ұқсас екенін байқауға болады.

Мәскеу Ғылым Академиясы Шығыстану Институтының қызметкері Александр Қадырбаев б.з.д. 2-мыңжылдықтың басында Қазақстанды мекендеген арийлер... қазақ даласындағы Андрон мәдениеті өкілдері ретінде танылғанын айтады. А. Қа-

дырбаев жиынтық атауы – арья болып табылатын бұл тайпалар б.з.д. 2 мыңжылдықтың II – ширегінде аталмыш тайпалардың ұлы қоныс аудару дәуірі болып, олар оңтүстік шығысқа қарай бет алып, одан Солтүстік Үндістанға, Иран мен Месопатамия жеріне барып тоқтағаннан кейін олардан үндіарийлер тілінің жұқаналары хеттердің (қазіргі Түркия) қыш тақтада іздері қалғанын айтады [15, 16 б.]. Ресей ғалымы, тарих ғылымдарының докторы, профессор А. Қадырбаевтың пайымдауында «ұлы қоныс аудару» кезінде арийлердің бәрі ауып кеткен жоқ, олардың Қазақстанда қалғандары б.з.д. I - мыңжылдықтың ортасында Ұлы Даладағы сақ, сармат, скифтерге араласып, сіңісіп қазақ халқын құраған тайпалармен біте қайнасып кеткені жөнінде айтады [15, 17 б.]. Ғалым, А. Қадырбаев бұл тайпалардың (ежелгі иран) және (ежелгі үнді) тайпаларымен байланыста зерттеліп, үндіеуропа тілдеріне жатқызылып, аталып келетінін айтып, арийлердің қазақ даласынан шыққаны жайында айтқан көқарастары С. Қондыбайдың көзқарастарымен бір арнадан шығып отыр.

Арийлер «ұлы қоныс аудару» кезінде өзінің түпкі отанынан бәрі түгел қоныс аударып кетпегені, тарихи деректермен дәлелденсе, бұл әділеттіліктің орнауына археологиялық артефактілердің дәлелдерімен бірге бүгінгі ғылым генетикалық дәлелдерді көрсетіп отыр.

Отандық ғалымдар профессор Рахман Алшанов пен ғылым кандидаты Нұрлан Боранбаев революциялық деңгейдегі генетикалық жаңалықтар ашылып отырғанына назарымызды аударды. Р. Алшанов қазіргі «Қазақстан аумағында 3-4 мың жыл бұрын өмір сүрген андрондықтардың бойындағы гендер тобы қазіргі қазақтар гаплотобында жиі кездесетіндігін» [3, 438 б.] генетикалық зерттеулерде айқын көрсетілгені жөнінде айтады. Нұрлан Боранбаев генетикалық зерттеулердің қорытындылары бойынша Қазақстанда табылған андрондық т.б. ескерткіштердің артефактілермен ғана емес, генетикалық зерттеулердің нәтижесі де қазақстандық қазақтардың андрондықтардың ұрпақтары екенін көрсетіп отырғаны жайында айтады [17].

Бұл құбылыстардан қазақ жерін көне дәуірде мекендеген арий т.б. прототүркілер (ат дүбірі әлемді тітіреткен) өзінің тарихи ата қонысын ежелден жайлап отырғанын байқаймыз.

Уахит Шалекенов адамзаттың пайда болуы туралы әлемдік тарихтағы антик дәуірінен басталатын хронологияны қайта ой елегінен өткізу керектігіне назарымызды аударды [5, 50-51 бб.].

Професор У. Шалекеновтың пайымдауынша, алғашқы қоғамның кейінгі сатысы – антикалық дәуір деп аталғанымен бұл кезеңге тиесілі рухани құндылықтар мен артефактілік зерттеу қорытындылары екі басқа дүние екенін алға тартады. Ж.К. Құрманқұлов: «...под античностью подразумевается период древней истории примерно с 1-го тыс. до н.э. по V в. н.э.) охватывающий историю греко-римского рабовладельческого общества, включая эллинического государства. Античная высшая степень в развитии рабовладельческого способа производства» [18] – дейді. У. Шалекенов осы антик дәуірі хронологиясы мен соңғы кездері жиналған деректерге сүйене отырып, б.з.д. 3 мыңыншы жылдарда Мысыр, Алдыңғы, Оңтүстік және Шығыс Азияда алғашқы өркениеттер қалаптасқандықтан, осы антик дәуірі б.з.д. 1 мыңыншы жылдан анағұрлым бұрын басталғандығын айтады. Сөйтіп, ғалым У. Шалекенов бұл кезеңді дәлелдейтін ескерткіштердің б.з.д. I мың жылдықтан асып кететін құнды заттай, рухани мәдени мәліметтерді қалдырған этностар бар екендігін ашып көрсетеді. Ғалым, У.Шалекенов Орталық Азияны мекендеген көк түркілер т.б. мән берілуі керектігін айтады.

Ертеде дәурен кешкен түркі бабаларымыздың дүниеге көзқарасы, материалдық және рухани құндылықтары мәдени сұхбат аясында ертедегі өркениеттермен терең байланыста дамыған. Бұл құбылыстар сонау арийлер т.б. прототүркілер дәурен кешкен заманауи тарихи кезеңдерде қалыптасқан түркілердің мәдениетінің бастауларымен тығыз байланысты.

Орталық Азияда дәурен кешкен Заратуштра ең алғашқы әлемдік діннің негізін қалап, басқа ірі діни наным-сенімдердің дүниеге келуіне терең әсер етіп, зороастризм ілімдерімен әлемді қауыштырды. Заратуштраның Орталық Азия аумағынан түлеп шыққаны С.П. Толстов, Дж. Дарместетер, У. Шалекенов, Р. Алшанов, С. Оспанов, Т. Еңсегенов, А. Қадырбаев, Ж. Бейсенбаев т.б. еңбектерінен белгілі. Дегенмен қыр-сырын тарих қойнауында бүгіп, бізден қаншалықты алыстағанмен әлем ғалымдары тарапы-

нан оның сырын танып білуге деген ұмтылыстар артып отырған бірегей тұлға Заратуштраның феномені, оның тұлғалық болмысы, ол өмір сүрген уақыт пен кеңістік мәселелері әлі де жаңаша қырынан ашыла берері сөзсіз.

XVIII ғасырдан бастап Еуропаның көрнекті шығыстанушы ғалымдары Заратуштра мен оның ілімдерінің әлеуметтік мәдени және философиялық қырларын жан жақты зерттеп, алуан түрлі көзқарастарды қалыптастырды. Түркі елдері, Кеңес ғалымдары да бұл тақырыпқа арналған көптеген еңбектерді дүниеге әкелді. Заратуштранның ілімдерін жазбаша қаріпке түсіріп, әлемге таратып, ұлы шығарманы сақтап, қайта өңдеп, осы күнге дейін жеткізуге терең үлес қосқан Иран мен Үндістан зерттеушілерінің еңбегі зор. Бұл құндылықтар Достастық елдерінде де терең зерттеліп, алуан түрлі еңбектер дүниеге келген.

Әрбір халықтың өзіндік қайталанбас болмыс-бітімі, өзіндік даму заңдылығы, өзіне тән дүниені тану ерекшеліктері бар. Ежелгі түркілердің де дүниеге көзқарасы, өзіндік құндылықтық бағдары, өзіне тән рухани мәдени, философиялық құндылықтары, олардың адамзаттың тарихындағы алар өзіндік қомақты орны бар.

### **Әдебиеттер:**

1. Авеста в русских переводах (1861-1996). – Санкт-Петербург 1998. – 477.
2. Лелеков Л.А. Авеста в современной науке. – М., 1992. – 363.
3. Алшанов Р. Жиырма мыңжылдықтың құпиясы: ізденістер мен ашылулар. – Алматы: «Тұран», 2020. – 466.
4. Құран Кәрім. Қазақша түсіндірмелі аударма. – Алматы: «Дәуір» 2018. – 624.
5. Шалекенов У. Орталық Азиядағы Арийлердің өркениеті. – Алматы: «Қазақ Университеті», 2011. – 258.
6. Тайны Аркаима наследие древних ариев. – Ростов на Дону, 2012. – 285.
7. Көмеков Б. Арианам Вайджа // Ұлттық энциклопедия. Том 1. – Алматы: «Ұлттық энциклопедия». – 720.
8. Қондыбай С. Гиперборея: түс көрген заман шежіресі. – Алматы, «Үш қиян 2003 ж.» «The Oazak Times» Қ. Мүбәрәк казак таймес. 15.12.2016.

9. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. Вып. 1. – Санкт-Петербург, 1888 г.
10. Древнетюркский словарь. АН СССР Институт языкознания, редакторы: В.М. Наделяев, Д.М. Наислов и др. Ленинград, 1969.
11. Ежелгі дәуір әдебиетінің антологиясы. (Исламға дейінгі жәдігерлер). Том 1. – Алматы, 2019. – 631 б.
12. Ұлы бабалар насияты. – Алматы, 2021. – 783.
13. Құрманқұлов Ж. Андрон мәдениеті // Қазақстан, ҰЭ, Т 1. – Алматы, 1998. – 720.
14. Бекмұхамбетов А., Нұралин Н. Атасу // Қазақстан, ҰЭ, Т 1. – Алматы, 1998. – 720.
15. Қадырбаев А.Ш. Арий Заратуштра – первый Пророк мировых религий // Иран-Наме, 2(26), 2013.
16. Гумилев Л.Н. Қиял патшасын іздеу. – Алматы: «Балауса», 1992. – 448.
17. Боранбаев Н. Ариец – это нравственная характеристика воина кочевника // Eurasik. 20 января. 2019. Древние народы Евразии. Nurlan51
18. Құрманқұлов Ж.К. Культура древних скотоводов и металлургов Сары-Арки. – Алматы, 1992. – 616.

### **3.4 Ұмытылған бұлақтар: аңызбен жеткен даналық**

Түркі халықтарының тарихи, мәдени-рухани құндылықтары әлемдік тарих пен мәдениеттің құрамдас бөлігі. Түркі халықтарының тарихи-мәдени сабақтастықтағы рухани құндылықтарын танып, әлемдік саяси мәдени қарым қатынасты дамыту мақсатында, тарихи-мәдени құндылықтарымызды қайта ой елегінен өткізіп, жаңаша зерттеу қазіргі халықаралық жағдайда түркі дүниесі елдерінің тұрақты дамуына бастайтын өзекті мәселелердің бірі.

Аңыз арқылы ауызша тарап, өткен дәуірлерде ұмытылып, тарихи санада сақталып, көне дәуірлерде алғашқы даналық дүниетанымның қалыптасуына ықпал еткен арналардың бірі, адамзаттың рухани құндылығына айналған «Авеста» кітабы болып табылады. Тарихи санада жаңғырып, рухани сабақтастық арқылы ұрпақтарға аңыз арқылы берілген Заратуштра ілімінің негізінде қалыптасқан даналық кітабы, «Авеста» көне дәуірдегі ұлы мәдениеттердің бірегей үлгісі, Батыс пен Шығыс мәдениеттеріне терең әсер еткен әлемдік рухани қазыналардың бірі.

Кеңес кезінде жабық тақырыптардың бірі болған «Авеста» даналық кітабы еліміз егемендігін алғаннан кейін зерттеу нысанына алынды. Т. Еңсегенов т.б. ғалымдардың пайымдауынша, Зәрдештің ілімдері алдымен мың жылдан астам уақыт ұрпақтарға ауызша беріліп, кейін шығыс соғды, сақ т.б. ортаазиялық тілдерге жақын көне пехлеви-арамей әліпбиінде «авеста тілі» деп аталатын тілде, б.з.д. III ғасырда Иранда хатқа түсірілгендіктен «Абисто» (Ә.Р. Бируни) ежелгі Иран жазба ескерткіші болып есептеледі. Бұл даналық кітабын ғалымдар зерттей келе бұл түп нұсқа емес, қайта қалпына келтірілген еңбек екенін анықтаған. Сонымен қатар, бұл даналық кітабында жалпы ғаламның, ғарыш пен адамдар әлемінің, жердің, жануарлар мен өсімдіктер әлемінің, бар әлемге қуат беретін күннің пайда болуы т.б. туралы көптеген ғажайып аңыздар баяндалған. Зәрдешт көтерген ілімдер қоғамды жаңарту, ақиқатты іздеу, қоғамды жетілдіру идеялары әлемдік діндердің дүниеге келуіне ықпал етті. Оның идеялары жекелеген халықтардың өмір салтына ғана емес, жалпы адамзаттың мәдениетіне терең әсер етіп, әлемнің бүтін ұрпақтарына үлгі өнеге болып, кейбір елдерде мемлекеттік дін деңгейіне дейін көтерілді. Бұл құндылықтарды анықтау бірқатар ғылымдардың синтездік жүйелі байланысында қоғамдық қатынастарды қалыптастырушы орта құндылықтарын терең айшықтап, қоғам мен адамының өзара қатынасының ішкі заңдылықтарын, материалдық және рухани құндылықтарды бір-бірімен сабақтастықта зерделеудің нәтижесінде мүмкін болды.

Л.А. Лелеков топтастырған 1273 әдебиеттегі монографиялар, орыс тіліндегі, шет тілдеріндегі әдебиеттер мен журналдарда жариялаған ғылыми мақалалардағы түркі елдерінде тән «Авестаға» арналған зерттеулер саны өте аз екенін байқадық [1]. Осыған байланысты түркі елдерінде бұл мәселелер зерттеліп келе жатқанымен, Заратуштраның тұлғалық болмысы, «Авестадағы» даналықтың философиялық қырларды түркілерге ортақ рухани құндылықтар негізінде зерттеу әлі де болса өзекті күйінде қалып отыр.

«Авестаны» зерттейтін Батыс, Шығыс мектептері кең өріс алған. «Авестаны» ғана емес, түркілердің әлемдік өркениетке қосқан үлесін ортақ рухани құндылықтар негізінде әлемге жан



жақты ашып, таныту керек. Азербайжан, Өзбекстан т.б. түркілердің әлемге танылған «Авеста» туралы еңбектерінің көбі бізге белгісіз күйінде қалды. Түркі дүниесінің өзара көкейтесті мәселелерін нысанына алған, түркілерге ортақ рухани құндылықтар негізінде «Авестаны» жан-жақты ашып көрсететін біртұтас түркілерге ортақ зерттеу мектебі қалыптаспаған деген ойға келдік.

### ***Заратуштра ілімдерінің қасиетті кітабы «Авестаның» зерттелуі хақында***

Зороастризм дінінің негізін салушы Заратуштра ілімдерінде мораль, психология, заң, табиғат, адам мен әлемнің жаратылуы т.б. этикалық-философиялық құндылықтар жайында әнұрандарын қалдырған. Оның ілімдері негізінде қалыптасқан, зороастризмнің қасиетті кітабы «Авестаның» әлемдік мәдениетте алар орны ерекше. Оны ежелгі гректерден бастап, әлем ғалымдары зерттеген. «Авеста» Еуропаға XVII ғасырда белгілі бола бастап, Еуропада XVIII ғасырда зерттеулер басталып, еуропалықтар Иран мен Үндістандағы зороастрилік дін өкілдерін тауып, «Авеста» туралы көптеген еңбектерді дүниеге әкелді. «Авестаны» зерттеудің Мидиялық немесе Батыстық (А. Дюпперон, Дж. Дарместетер т.б.) және Шығыстық немесе Бактриялық (Х. Бартоломэ, Х. Нюберг, В.В. Струве, Е.Э. Бертельст.б.) теориялары қалыптасты.

Адамзат тарихында ұмытылып, кейін көне аңыз арқылы жеткен Заратуштра туралы зерттеулерді ежелгі гректер бастағанмен, бұл туралы деректер сақталмаған. Дж. Дарместетер аңыз тұлға, Заратуштра ілімдерінде даналықтың сырлары бар екені анықталғанын, ежелгі грек ойшылдарынан бастап, Заратуштра туралы ізденістер басталғанын айтады. Дж. Дарместетер Заратуштра мен оның ілімдері туралы грек ойшылдары Плиний, Пифагор, Платон, Аристотель т.б. дүниетанмында Заратуштра ғажайып сиқыршы, жұлдызшы ретінде танымал болғанмен, оның адам мен әлемге, адам мен табиғатқа, даналыққа деген сүйіспеншілігі грек ойшылдарына, Платон философиясы мен неоплатонизмнің қалыптасуына ықпал етті. Батыс зерттеушілері «Авестаны» зерттеу үшін алдымен Заратуштра туралы грек-рим ойшылдары

шығармаларынан мәлметтер жинап, кейін оның Азиядан шыққаны жайында мәлметтер табылғанын айтады [2, 3 б.]. Европалықтар парсы жеріне келіп көптеген еңбектерді тауып, «Авеста» нұсқаларының бәрі бір тілде жазылғанын байқаған... Томас Хайд ежелгі парсы жазбалары түп нұсқа емес, ежелгі парсы дәуірінің соңғы кезеңінде, жақын уақытта құрастырылған дүние екені анықталған [2, 2 б.] Дж. Дарместетер «Авеста» арқылы арийлер ақыл-ойының екінші кезеңіне қайта оралу үшін, көне арийлер рухани құндылықтарын ашуға үлкен мүмкіндік туындап отырғанын айтады [2, 2 б.].

Батыс Еуропада «Авеста» туралы 49 томнан тұратын коллективтік аударма жұмысы құрастырылып шығарылған. Заратуштра даналығы көне антик дәуірінен бастап ортағасыр, Қайта Өрлеу дәуірі ойшылдары дүниетанымына өз ықпалын тигізіп, кейін бүкіл Еуропаға таралды. XIX ғасырдың аяғында Ф. Ницшенің «Заратуштра осылай деді» [3] атты 1883-1885 жж. жазылған әлемдік классикалық мұралар қатарына жататын бұл еңбегінің маңызы зор. «Авестаны» алдымен тарихшылар, тіл мамандары зерттеп, кейін бұл рухани құндылықты археолог ғалымдар терең зерттей бастады.

XX ғасырда өмірінің 40-жылға таяу уақытын археология саласына арнаған, көрнекті ғалым С.П. Толстовтың басшылығымен КСРО ғылым академиясының Орта Азия өңіріне жасаған әйгілі археологиялық-этнографиялық экспедициясының бірнеше жыл жүргізілген барлау жұмыстарының нәтижесінде сенсациялық жаңалық ашылды. Әлем ғалымдарының назарын аударған керемет жаңалық С.П. Толстовтың әйгілі «Топыраққала» мәдениетін ашуы болды. Ғалымның археологиялық қазба жұмысы нәтижесінде табылған 100-ден аса артефактілерінің арасында ағашқа, теріге (алтын әріптермен жазылған), балшыққа т.б. жазылған көптеген мәтіндер табылған. Ғалымдар бұл мәтіндердің Иран ескерткіші болып табылатын «Авеста» кітабына тиесілі екенін анықтаған. Қолжазба мәтіндері «Авеста» кітабындағы мәтіндермен бірдей болып шығуы «Авестаны» зерттеушілердің сарғайып, көкпен күткені жерден табылып, күллі елдердің ғалымдарын таң-тамаша қалдырды. Бұл пайымдаулар әлем ғылымында алдыңғы қатарға

шықты, бірақ сол кезде бірқатар түркі елдерінде «Авестаның» ескі мәтінін, жазуын оқитын мамандар тапшы болған екен. Аталған жаңалықтан соң зерттеулер қауырт басталып, Батыс, Шығыс, Түркі елдері зерттеушілері жаңа зерттеулер жүргізуді бастады.

С.П. Толстов бастаған ғалымдардың барлау жұмыстарының негізінде табылған ежелгі өркениеттен қалған материалдық, рухани құндылықтарға жан-жақты сараптама жасай келе, «Авестаның» Оталық Азияның Хорезм елді мекенінде дүниеге келген деген әйгілі пайымдаулары ғылымдағы үлкен бетбұрыс болды [4]. Осы көзқарастармен даланың көне көшпелі өркениетінің жәдігері «Авеста» дала ежелгі түркілерінің кеңістігінде ауызша түрде пайда болуы туралы көзқарастар түпкілікті орнықты. Бұл пайымдаулар Орталық Азия аумағы дала көшпелі өркениетінің алтын бесігі екеніне айқын дәлел болды. Заратуштраның өзі және оның ілімдері ауызша түрде, алғаш Оталық Азияның Хорезм өңірінде пайда болғаны туралы көзқарастар әлем кеңістігінде қалыптасқанымен, бұл «Авестаның» жазбаша кітабы Иранда дүниеге келгенін айтуымыз керек.

С.П. Толстов тапқан артефатілерге сүйене отырып «Авестаны» зерделеп, бұрынғы Кеңес елдері ішінде Ресейден кейін, «Авестаны» зерделеуде Азербайжан, Өзбекстан т.б. елдер ғалымдарының орны ерекше. Өзбекстанда «Авестаны» зерттеуге терең назар аударылып, Өзбекстанда әлем авестологтарымен терең байланыстар орнатылып, көптеген еңбектер дүниеге келді. Көптеген халықаралық конференциялар өткізілді, соның ең ірісі 1999 жылы ЮНЕКО-ның 3-шы сессиясында – «Авестаның» 2700 жыдығын ЮНЕСКО-ның көлемінде тойлау жөнінде шешім қабылданып, 2001 жылы 3 ноябрде Хорезмде «Авестаның» 2700 жылдығы халықаралық деңгейде тойланды. Бұл іс-шара мемлкеттік жоғары дәрежеде өткізілді [5, 3 б.].

Заратуштра және оның ілімдері зороастризм мен оның қасиетті кітабы «Авеста» Орта Азия өңірінде дүниеге келген дейтін әйгілі көзқарастар айқындалды. Бұл туралы осы саланы зерттеген С.П. Толстов, В.В. Струве, К.В. Тревер, Е.Э. Бертельс, И.М. Дьяконов, А.О. Маковельский, С.Г. Кляшторный, Т.И. Сұлтанов т.б. еңбектерінде көрініс берді. Осы көзқарастарды қолдай отырып,

қазақстандық ғалымдар Б. Көмеков, У. Шалекенов-Баласағұни, Т. Еңсегенов, С.И. Оспанов, Қ. Серікпаев, Р. Алшанов т.б. да бұл құндылықтар Орта Азияда дүниеге келген деген қорытындыға келді. Т. Еңсегенов Батыс Европа ғалымдары И. Маркварт, Х. Нюрнберг, М. Бойс та осы көзқарастарды қолдайтынын тілге тиек етеді. Бұл көзқарастар Өзбекстан, Азербайжан т.б. түркі елдері ғалымдарының еңбектерінде де айшықталды. С. Толстовтың «Древний Хорезм», А.Л. Погодиннің «Религия Зороастра», Л.А. Лелековтың «Авеста в современной науке», Джаксонның «Жизнь Зороастра» т.б. еңбектері жарық көрді.

«Авестаны» археологиялық, тарихи лингвистік, этнографиялық т.б. бірқатар ғылымдардың жүйелі байланысында зерделеудің нәтижесінде бұл көне рухани қазыналардың сыры ашылды. Әлем ғалымдары тарихи құбылыстардың қайшылықты үрдерістерін объективті айқындауда археология философиясының теориялық негіздері мен археологияның аналитикалық философиясы т.б. зерттеу объектілері туралы ізденістердің маңызды екенін алға тартуда. Ғалымдар археологиялық зерттеулердің түп-тамыры адам мен оны қоршаған әлемнің пайда болуынан көне дәуір мифологиялық дүниетанымдық негіздерінен басталатынын айтады. Сонымен қатар, зерттеушілер көне дәуірдің сырын анықтау грек натурфилософиялық дүниетанымындағы ештеңе жоқтан пайда болмайды, дейтін қағидалардан басталатынын айта келіп, бұл алғашқы тарихи мәдени бастаулардың дамуын ғылымдардың жүйелі синтездік байланысында айшықтаудан бастау алатынын айтады.

Зороастризмнің қазақ мәдениетіне ықпалы туралы алғаш пікір білдірген қазақстандық ғалымдар А.Х. Қасымжанов, М.С. Орынбеков, С.Н. Ақатаев, А.К. Ақышев болды. Кеңес кезінде «Авестаны» С. Оспанов, Т. Еңсегенов терең зерттеді.

### ***«Авестаның» құрамы және «Авеста тілі» хақында***

«Авеста» кітабы парсы ғалымдарының пайымдауынша б.з.д. I мыңжылдықта пайда болған. А. Македонский шапқыншылығы кезінде «Авестаның» бірқатар бөліктері өртеніп кеткен, «Артахшер Папақан тұсында аман қалған Авестаның бөліктері жинақталып,

оларды бас абыз Тансар қайтадан қалпына келтіреді. Артахшердің ұлы Шапур (б.з.д. 243-273 жж.) канонданған Авестаға кірмей қалған астрологиялық, медициналық, математикалық, философиялық мазмұндағы үзінділерді қосып, түзетілген мәтінді Шиздегі кітапханада сақтауға бұйрық береді. Бұдан кейін Авеста мәтініне түзетулер енгізіледі» [6, 8 б.]. Профессор Қ. Затов араб жорықтары мен исламдық емес кітаптар сияқты Авеста қолжазбалары өртеліп кеткендігін, бұл туралы Бируни т.б. авторлар мәлімдегенін айтады.

«Авеста» сөзінің мәнін анықтауда әртүрлі көзқарастар қалыптасты. Бұл «Абисто» немесе «Авеста» сөзінің мәні туралы ғалымдардың көзқарастары бірізді емес, әлі күнге дейін толық ашылмағанмен, ғалымдар бұл сөздің мәнін – «негізгі сөз», «бастау», «өсиет», «мадақтау», «заң», «даналық» т.б. дейтін мағына беретіндігі жайында айтады. Бұл сөзді үнділіктер «білім» сөзімен байланыстырады. Ғалым И. Жеменей бұл даналық кітаптың атын, «Әуиәснәк» – «орнықты», «берік ірге» мәнін беріп, ол «берік аят», «орнықты шарифат» деген мағынаны меңзейді» дейді [7, 3 б.]. Б.Қ. Албани бұл сөздің мәні «Әдеп сақтау» мағынасын береді десе, А.Г. Халиков «Авеста» орта парсы дәуіріндегі «arastak», кейін «awastay» – «негіз», басқаша түсіндіргенде «құру-установка» (конституция) «алдыңғы жазба» – «предписание», «мақтау»-«восхваление» және т.б. дейді [8, 2]. С.И. Оспанов «Авестаның» бірқатар Әнұрандарын қазақ тіліне аударып, «Авестаны» қазақ тіліне аудару барысында «Авеста» сөзін, «А баста», «Абаста» деп, түркілерге жақындата атауды жөн көрген. С.И. Оспанов «Абаста», яғни арғы түркі тегіміздің бастауы дейтін көзқарастарын «Арғытеутану негіздері» еңбегінде «Арғытек» «ата-тек», «баба-тек» – «ата-тектеріміздің» дәуірлерін ашып көрсетеді [9, 10 б.].

Зерттеушілер арасында «Авеста» тілі мен оның әліпбиі туралы алуан түрлі көзқарастар бар. Бұл қасиетті кітапты Батыс, Шығыс ғалымдары терең зерттеп, ерекше «Авесталық тіл» болған дейтін көзқарастар қалыптастырды. Тіпті, Еуропада «Авесталық тіл» деген сабақ жүргізіліп, «Авестаны» зерттеу үшін, кейбір ғалымдар осы «Авеста» әліпбиін үйренген екен.

О. Сүлейменов «ab» – көнетүркілік «үй», «баспана» дегенді білдіреді дейді.[10.123-124бб.]. «Авестаның» ауыздан-ауызға

тараған көне тілі жұмбақ күйінде қалып, осы күнге дейін ашылмағандықтан белгілі ғалым, әрі жазушы О. Сүлейменов т.б. бірақатар ғалымдар әлемде «Авесталық тіл» деген тіл де, халық та жоқ, «Авесталық тіл», өлі тіл – деген қорытындыға келген. О. Сүлейменов бұл жазуды кейіннен қайта қалпына келтіру барысында грек үлгісі бойынша қысқа және созылыңқы дауыстыларды белгілейтін таңбалар енгізгені жайында айтады. О. Сүлейменов «дегенмен, мұндағы «грек үлгісі бойынша» деген сөз нақты емес... Дұрысында Авестаның әліпбиінің авторлары бұл тәсілді гректерден емес, басқа дереккөздерден алған» – дейтін пікір білдірді [10, 134-135 бб.]. Әлем ғалымдары «Авестаның» қайта қалпына келтірілген көне әліпбиін зерделеуде бірқатар көзқарастар қалыптастырды. Ғалымдар зороастризмнің қасиетті кітабы «Авеста» – ежелгі Иранның пехлеви тілінде, ежелгі дәуірден бастап бірнеше ғасырлар бойы жазылып, түзетіліп, өзгеріске ұшырағанын анықтаған. Бірқатар Ресей, Еуропа ғалымдары да Авестаның ең көне тілі, өлі тіл деген тұжырымға келді. О. Сүлейменов «көне арамей мәтіндері б.з.д. IX-VIII ғғ. жататынын, алғашқы арамей жазуының финикий жазуынан еш өзгешелігі жоқ екенін, арамей жазуын еврей, асирия, вавилон, т.б. көне семит халықтарының көбі қабылдап, арамей... әсіресе Ахеменидтік Парсыдағы екі мемлекеттік жүйенің (сына жазуымен бірге) біріне айналғанын айтады [10, 134 б.]. Сонымен қатар, О. Сүлейменов А. Македонскийдің эллин мемлекеттерін құрғаннан кейін, грек жазуы арамей жазуын жартылай ығыстырғанмен, эллиндердің әлсіреуіне байланысты арамей жазуы тағы да бүкіл Алдыңғы Азияның негізгі жазуына айналғанын, ал бұл кезде арамей жазуы бірнеше түрге бөлініп кеткенін, Арабтардың келуімен араб жазуы бәрін ығыстырып, шығарғаны жайында айтады. Б.з.д. IIғ. бастап парсы-арамей жазуы пехлевий-аршакид жазуына («пехлевийлік» сөзі «парфиялық» сөзінен шыққан) көшкен, б.з. 226 ж. билік Аршақтардан парсы Сасанидтерге өткен соң мемлекеттік тіл парсы тілі болған, ал пехлевий-аршакид жазуы арамей жазуына онша ұқсамайтын пехлевий – сасанид жазуына ауысқан [10, 134 бб.]. О. Сүлейменов «Аршакидтер кезінде де, Сасанидтер кезінде де жазуды діни мақсатта, оның ішінде Авеста үшін пайдаланды. Авестаның айтарлықтай

бөлігі сол кездің өзінде өлі тіл – көне парсы тілінде жазылған. Бұл тілді б.з. III – IVғғ. Жаңарту үшін Сасанидтік Парсы елінде авеста жазуы пайда болды [10, 134-135 бб.] Кейін Зороастр дінін ислам, пехлевий жазуын араб жазуы ығыстырған.

Алайда, профессор Рахман Алшанов «Авеста тілі» V ғасырда өлген деген көзқарастармен келіспейтіндігін білдірді. Р. Алшанов «Авеста тілі жойылғаннан кейін де ұзақ жылдар зороастрий култінің қасиетті тілі болып пайдаланылғанын, ғалымдар «Авестаның» әліпбиінің арнайы зерттеліп, «Авеста» әліпбиі қайта қалпына келтірілгенін айтады. Сол көне дәуірде Сасанидтік Иранда «Авестаның» ауызша мәтіндерін жазбаша жазып шығару үшін Авеста әліпбиі пайдаланылды. Бұл жазба әліпбиді Ирандықтар қолдан жасаған. Тахмураc патша (Тахма-Урупи) Ахриманды жазбалықтың ұлы құпиясын беруге мәжбүрледі, содан ол патшаны жеті тілде жазуға үйретті – дейді [11, 422-423 бб.]. Ғалым Р. Алшанов «Авеста» кітабын қалпына келтіру үшін арамей алфавитінің әртүрлі нұсқалары: хорезмдік, согдийлік, парфияндық, пехлевилік, медийлік (арзамастық) нұсқалары қолданылып, «Шахтардың шахы» Иран Шахы Хоср – Әділеттінің сарайында VI ғасырда грек жазуының үлгісімен Авеста әліпбиі даярланғанын айтады. Сонымен қатар, бұл әліпбиді жасау үшін Ирандықтардың ескі пехлеви әліпбиінің арамей жазуы негізге алынған. Бұл жазуды жасау барысында Авеста әліпбиінің 20 әрпін арнайы түрлендіріп, оған 46-50 жаңа графелл жасап, Авесталық әліпбиі жасалып шығарылған [11, 422-423 бб.]. Бұл әліпбиді дұрыс түсіну үшін оның арнайы түсіндірмесі «зенд» даярланған. Кейін бұл «Авесталық тіл» деп аталып кеткен, осы жаңа әліпбиді үйретіп, түсіндіру үшін мектептер ашылып, осы әліпби арнайы үйретілген.

Р. Алшанов Авеста тілінің жоғалып кетуі мүмкін емес екенін айта келіп, көне заман тілі халықпен бірге жасайтынын алға тартады. В.И. Абаев халықтар мен мәдениет із-түзсіз жоғалмайды, шын мәнінде ол сол «Авеста» шыққан, Орта Азия халықтарының тілінде сақталғаны жайында айтады. Осы мәселені зерттеген ғалым В.И. Абаев «Авестада» бактрийлік, соғдылық, ферғаналық, хорезмдік, сақтар мен массагеттік т.б. тілдеріндегі сөздер аралас сақталғанын

анықтады. В.И. Абаев т.б. ғалымдар Авестаның ежелгі ауызша сақталып, кейін жазбаша кітапқа түскен ескі мәтіндері сақталған «Гат тілін ежелгі скиф немесе «ежелгі Хорезм» немесе «ежелгі соғды» тілдері деуге болады»(Соколов В.С. Опыт морфологической транскрипций и перевод. Санкт-Петербург,2013 ) – деп жазды [11, 424 б.].

Тарихи лингвистика мамандары «Авестадағы» түркілердің бәріне ортақ ата тілімен енген көне сөздерді тапты. Бұл құндылықтардың түркі елдеріне ортақ екеніне күмән келтіруге болмайды, осындай сөздерді зерттеу арқылы түркілердің ежелгі рухани құндылықтарын ашуға болатынына көз жеткізе түсудеміз. «Авеста» даналығы – «Вендидад», «Висперед», «Ясна», «Яшт», «Кіші Авеста» секілді кітаптардан тұрады.

### ***«Авестадағы» түркілерге қатысты сөздер хақында***

Біз лингвист маман болмағандықтан, келер уақыт арнасында мамандардың зерттеуіне мүмкіндік туғызу мақсатымен, өзімізге белгілі болған сөздерді мамандардың назарына ұсынуды жөн көрдік. Мысалы: «Авестаның» көне жинағы, Гаттардан ауызша тараған көне дала көшпелілерінің тілінен осы кезге дейін жетіп, жаңадан ашылып жатқан сөздер бар. Осындай жұмбақ күйінде қалған сөздердің сырын лингвист, түркітанушы т.б. мамандар бірқатар ғылымдардың жүйелі байланысында зерделеудің нәтижесінде бұл көне рухани қазыналардың Орталық Азия елдеріне тән екені айқын анықталды. «Авестаның» көне дәуірлерден ауыздан ауызға берілген ескі мәтіндері – Гаттарда сақталған. Осы Гаттарда көне дала көшпелі дәуірінен қалған атаулар, сөздер ауызша жеткен. Көне дала көшпелі қоғам мәдениетінен енген, көне Орталық Азия тайпаларының тілінен енген сөздер, «Авеста» даналық кітабының Гаттарында сол қалпында, өзгертілмей енгізілген. Зәрдештің ауыздан-ауызға тараған ілімдеріндегі, яғни Гаттардағы ескі сөздер осы пехлевидің арамей әліпбиімен қолдан жасалған әліпбиінің жазуымен «Авеста» даналық кітабына көшіріліп, көптеген ескі сақ, массагет, соғды т.б. тіліндегі сөздер енгізілген. Бұл сөздерді өзбек, азербайжан т.б. түркі елдері ғалымдары тауып, қазіргі кезде жариялауда.



Дала көшпелілері қоғамын айшықтап көрсететін, алғашқы құжаттардың бірі аңызбен жеткен Зәрдешт Пайғамбардың ұрандары жазылған «Авеста» даналық кітабында турлар, «Жүйрік атты турлар» туралы айшықталған. Ғалымдар Тұр елі, Тұран дала көшпелілерінің алғашқы елі екені жайында пайымдайды. Тарихи санадан рухани сабақтастық арқылы жаңғырып жеткен бұл қасиетті даналық кітабында көне тарихи кезеңдегі тур, тұрлар, тұрандықтардың әлемдік саяси аренаға шыққаны туралы мәліметтер бар [11, 381-382 бб.]. Сонымен қатар олардың сол кездегі әлеуметтік-мәдени қоғамда өмір сүрген тайпалармен арақатынасы т.б. туралы бірқатар мәліметтер болғандықтан бұл көне мұраның түркілердің рухани-мәдени құндылықтар әлемінде өзіндік бірегей орны бар. Түркі ғалымдары бұл көне ежелгі қазынаны түркілердің рухани құндылықтарының құнарлы қайнарлардың бірі ретінде қарастырып келеді.

«Жүйрік атты турлар», тұр тапалары туралы Фердоусидің (935-1020) «Шаһнаме» еңбегінде, қытай миниатюрасында («Афрасиабтың аңға шығуы») т.б. Шығыс ойшылдары еңбектерінде де айшықталады. «Абисто» даналық кітабында ең алғашқы Тұран елінің патшасы Апрасияб тарихи, әрі аңыздық бейне ретінде көрініп, еңбекте Тұран патшалығы мен Иран елінің арақатынасы айшықталып, Тұран мен Иран арасындағы рухани байланыстың сонау ертеден басталғанына көз жеткізе түсеміз.

Академик М. Мырзахметов осы күнге дейін Апрасияб т.б. түркі халықтарына ортақ тарихи тұлғаларды, түркілердің әлемдік тарих сахынасындағы саяси мәдени орнын, түркілердің әлемдік өркениеттерге қосқан үлесін әлемге өз деңгейінде таныта алмай отырмыз дейтін ойын білдірді. Бұл құбылыстарды қайта ой елегінен өткізіп, ортақ рухани құндылықтарды дер кезінде бағалау маңызды. Сонымен қатар «Авестада» жазылған түркі елдеріне ортақ құндылықтарды дұрыс танып білу алдағы міндет.

Зәрдеш ілімдерінің қасиетті даналық кітабы «Авеста» У. Шалекенов, Т. Еңсегенов, С.И. Оспанов, Р.А. Алшанов т.б. қазақстандық ғалымдардың пайымдауынша, Орталық Азиядағы көне дала көшпелілерінің қоғамында «Арианам Вайджа» кеңістігінде қалыптасқаны айшықталды. Бұл көзқарастар ең алдымен Авестаның «Географиялық Әнұранында», кейін Еуропа,

Ресей, Орталық Азия ғалымдарының еңбектерінде көрініс берді.

Әбу Райхан Бируни «Абисто» деп атаған, даналық кітабы алғашында Орталық Азия елдері тарихи санасында ауызша сақталып, қола дәуірінде бақташы-егінші, темір өндіруші көне түркілердің көшпелі қоғамында пайда болған. Бұл рухани қазына қоғам адамын екі дүниеде бақытқа кенелтуге, қоғамды жетілдіруге, адамгершілік, этикалық құндылықтарды қалыптастыруға бағытталған көне дәуірден келе жатқан бірегей асыл мұралар жинағы. Бұл қасиетті даналық кітабынан ежелгі халықтардың көне дәуірдегі өмір салтын, олардың діни философиялық, саяси және экономикалық, географиялық, заң, тарихи, әлеуметтік мәдени және рухани дүниесін айшықтап көрсетуге болады.

Біз мамандардың назарына ұсынып отырған «Авестада» кездесетін түркілерге ортақ: саиримдер, дах(даилар), тур, кай, байри («байырқы», «байырғы») профессор М. Жолдасбеков анықтады) т.б. секілді ілкі түркі (прототүркі) тайпалардың атаулары кездеседі. Сонымен қатар ғалым Р.Алшанов Авестада кездесетін қазіргі түркілердің тілінде кездесетін асман – аспан, хапта – апта, dunman – тұман, tisi – тісі, atar – атар, ахура – ақыр, анра – аңыра, бахишта – бағышта секілді сөздерді анықтады [11, 427 б.].

Ресей ғалымдары анықтаған «Авестада» кездесетін түркі сөздері: «асар – беспомощный, асар – бесконечный, аз – жадность, бахт – счастье, dar – дерево, darman – лекарство, denar – динар – золотая монета, den – день месяца, didar – проявление, dil – сердце, dost – друг, dostih – дружба, drust – праведный, здоровый, drustih – здоровый, kadm – старый, köf – гора, kög – слепой, nan – хлеб, namaz – поклон, nazuk – слабый, капризный, rak – чистый, ranahih – защита, tez – быстро – быстрый, zor – сила, zigak – сообразительный, zaman – время» [12]. Бұдан басқа да орыс мамандары ашқан Орта Азиялық сөздер бар. Олардың бәріне тоқталмадық.

Бұл сөздердің ішіндегі заман, бақыт, дос, достық, нан, зор, тез, дұрыс, көр т.б. сөздер қазіргі қазақ және т.б. түркі елдерінің тілінде жиі қолданылатыны айқын. «Баршнум – главный обряд очищения, гаханбар – 6 сезонных праздников, обязательное признание которых предписано Зороастром» (орыс зерттеушілерінің аудармасымен) [12]. Сонымен қатар Авестада т.б. көптеген каршы, ар, аран, канха т.б. түркілерге қатысты сөздер бар.

Түркілік компонентті бойына сіңірген қазақ халқының рухани құндылықтарының түп тегі түркі елдерімен тығыз байланысты. Иранда дүниеге келіп, адамзаттың рухани құндылығына айналған «Авеста» түркі елдерінің мәдениетінде де ерекше орын алады.

Ежелгі түркілер тарихи-мәдени сұхбат ауқымында әлемдік құндылықтардың алмасуына ықпал етіп, Ұлы Жібек жолы арқылы әлемдік мәдениетке тікелей еніп, өркениетті қалыптастырушы ұлттардың бірі ретінде саяси, мәдени-экономикалық қатынастарды т.б. дамытты.

Қазіргі кезде бүкіл түркі елдеріне ортақ тарихи-мәдени сабақтастықпен жеткен ежелгі рухани құндылықтарын біртұтастықта зерттеу аса маңызды болып табылады.

#### **Әдебиеттер:**

1. Лелеков Л.А. Авеста в современной науке. – М, Наука, 1992.
2. The zend-Avesta, part 1, The Vendidad, Translated by James Darmasteter, Oxford Universiti Press, 1880. – 301 p. – P 1-6.
3. Ницше Ф. Так оворил Заратустра. – Алма-Ата: «Жазушы», 1991. – 304 с.
4. Толстов С.П. Общественный строй древней Азии по Авесте – М., 1939.
5. Махмудова Г.Т. Историко-философский анализ учения зороастризма (на материалах Авесты) автореферат на соискание ученой степени доктора философских наук. – Ташкент, 2012. – 46.
6. Затов Қ.А. Зороастризм және қазақ мәдениетінің бастаулары. – Алматы, 2007. – 137.
7. Жеменей И. «Түркі тарихының бедері» // Түркі әлемі, №11, 2011.
8. Халиков А.Г. Общая характеристика Авесты как источника зороастрийского права./ <http://cyberleninka.ru/aprik>.
9. Оспанов С.И. Арғытектану негіздері. – Алматы, 2009. – 543 б.
10. Сүлейменов О. Атамзаманғы түркілер. Ежелгі түркі тілдері болуы хақында. – Алматы, «Олжас кітапханасы», 2011. – 352.
11. Алшанов Р. Жиырма мыңжылдықтың құпиясы: ізденістер мен ашылымдар. – Алматы: «Туран Университеті», 2021. – 548 б.
12. Изведать дороги и пути праведных (пехлевийские назидательные тексты). – М., 1991.

## 4. ҚАЗАҚ ШЕШЕНДІК ӨНЕРІНІҢ ӘДЕП ФИЛОСОФИЯСЫ

### 4.1 Әдеп – моральдық сапа мөлшері

Әдеп – адамның жаратылысынан бері қарай пайда болған әрі тәрбие арқылы қалыптасып, қол жеткізілген рухани білім жүйесін білдіретін жинақтық ұғым, философиялық этикалық категория. Әдеп адамның оң мінез-құлықтық нормалардың жиынтығы. Әдеп адамда туа пайда болмайды, жүре қалыптасатын, оның өмірімен бірге өсіп, жетілетін моральдық болмыс, моральдық сапа мөлшері. Қазақ шешендік өнеріндегі “әдептілік пен ізгілік – адам көркі” – деп айтылатын теңеулік тоқтам, әдеп тек саналы пенде атаулыға ғана тән болатын онтостық құбылыс болатындығынан хабар береді. Осы ойдың жалғасын “әдептілік ар-ұят – адамдықтың белгісі...” –деген шешендік мақалдан да көре аламыз. Бұл келтірілген мысалдардан қазақ даласында қалыптасқан халықтық білімде әдеп адам болмысының субстанциясы, адамның рухани құрылымының бір бөлігі, оның адамдық болмысының өлшемі болатындығы дәлелдене түседі. Демек әдеп априорлық құбылыс. Әдеп – адам баласын жоғары дәрежеге көтеретін рухани ілім, білім. Сондықтан әдеп – кез-келген қоғамның түпкі мақсаты. Қоғамдағы жоғары құндылық – әдепті адам. Әдепті адам – қоғамның рухани байлығы, биік мәртебесі. Айталық, Абылай ханға қаратып Бұқар бидін: “Хан Абылай атандың дүниеден шықпай мініңіз. Алтын тақтың үстінде үш жүздің басын құрадың, жетім менен жесірге ешбір жаман қылмадың, әділдікпен жүрдіңіз, әдепті іске кірдіңіз” – деп айтқаны соның дәлелі.

Бүгінгі біздің рухани өміріміздің өткір қайшылықтарының негізгілеріне халықтық әдеп потенциалдары арқылы, ұлттық салт-дәстүр арқылы бірнеше ондаған-жүздеген ұрпақ қалыптастырған моральдық нормалар мен кейінгі оған зорлап таңылған моральдық өлшемдер, моральды саяси мүдделерге бағындырып, тәуелді ету құбылыстары арасындағы қайшылықты жатқызуға болады. Алайда, рухани феномен ретінде, моральдық нормалардың

өз табиғатына тән ерекшеліктері бар. Біріншіден, әрі қатаңдық, әрі икемділік байқалады. Олар кейде бұлыңғырланып, кейде айқын көрініп, кейде адамдардың мінезінде мықтап орын теуіп, кейде ескерілмеуі мүмкін. Екіншіден, қоғам жаңарған сайын адамгершілік құндылықтар өзінше түрленіп отырады және қоғам қанша өзгеріске ұшыраса да ол халықтық әдеп нормаларынан бекез алмайды. Қазіргі кезде біз ұлттық моральдық нормалардың қайта жаңғыру үрдісінің куәгері болып отырмыз, ең алдымен «этикалық мәңгірттікті» жою жолында тұрмыз. Үшіншіден, әр халықтың тарихи-әлеуметтік қалыптасқан адам мінезін түсіну және оны түсіндіріп, бейнелеп анықтауда өз өлшемі, ұстанымдары мен дәстүрі болған. Әрі әр елдің этноморальдық құндылықтар жүйесі, сол елдің тұрақты әлеуметтік қатынас дәстүрінің негізінде қалыптасатыны анық. Осы тұрғыдан алғанда, біздің пікірімізше, әдептану мәселесіндегі олқылықтың бірі – қазақ халқының ата-тектік әдеп көздерінен ажырап, адасып қалғандығы дер едік. Бүгінгі қазақ азаматының мінезінде батыстық діл басымдау болып, ұлттық мінез шарттарынан алыс тұр. Бүгінгі адамзат әлемі әлемдік нұр мен қуатты, құт-берекені, имандылық пен адамгершілікті, ынтымақ пен бірлікті іске қоса алмай тұрған сияқты. Осының салдарынан бүгінгі пенде әлемі сорақыланып, затсызданып, жауызданып тұрғанға ұқсайды. Бұл біле-білгенге үлкен үрей туғызады, ақыр заманның белгісін бергендей болады. Бұны сезу үшін әр адамның пиғылы мен мінез-құлқына үңілсеңіз жеткілікті. Осыдан қазіргі заман тек «Азшылық» болып саналатын иман жүзді, нысапқа жүгінген зиялы адамдардың ұятына «сүйеніп» қана әзер тұр десек болады. «Зиялылар» деген сөзден тек ғалымдар деген ой тумаса керек, ол ұғымға бүгінгі таңда ар тазалығы мен жан тазалығын сақтаған адамдардың бәрін жатқызамыз. Осы орайда жалпы қазір бүкіл адамзат қоғамында руханилықтың басым болуы үшін күресу керек және барлық адамгершілік құндылықтарды құтқарып қалудың жолдарын қарастыруымыз қажет. Адамгершілік – тектілік кепілі, ал соңғысы ынтымақ ұйытқысы деп өмір сүру лазым.

Ал енді осы жоғарыда айтылғандардың кейбір себептік негіздеріне тоқталатын болсақ, олардың көпжақты құбылыс екеніне

күә боламыз. Жалпы адамның адами мәні, оның руханилығы арқылы, ал соңғының мәні адамның әдептілік сапасы арқылы көрініс табады. Бүгінгі адамдардың, әсіресе өз ұлтымыздың өкілдерінің мінезінде сол бір адамгершілік сапа әлсіреуде. Мұндағы басты бір тенденциялық себеп, біздің пікірімізше, соңғы әлеуметтік-тарихи дәуірлердегі қоғамдық даму принциптердің үлесінде. Көп жағдайда біздің оқырмандарымыз да, ғалымдарымыз да халықтық болмысты бағалауда оның соңғы кездердегі сапалық ерекшеліктеріне сүйенетіні байқалады. Халықтың бүгінгі болмысы кешегісімен теңестіріледі. Бұл тенденция шындықпен әр кезде сәйкес келеді деуге болмайды. Мысалы бүгінгі қазақ азаматтарына тән жағымсыз мінездерді кей адамдар қазақтың қанымен, жанымен бірге қалыптасқан генофондтық сапалық белгі дейтін тұжырымдар жасайды. Ал біздің пікірімізше, адам да, халық та әлемдік адамзат үрдістерінің қозғалу ырғағына ілесіп өзгеріп, жаңарып отырады. Дүниені тану бір орнында тұрған жоқ. Әр тарихи кезең, дәуір, заман да, адамзат та өз өмірі уақыты мен кеңістігіне сай өзгеріп, жаңа сапалық қасиеттерді сіңіріп отырады.

Тарихи сананың алдында үнемі адамның фундаментальды негізі немесе оның универсальды мәнінің негіздері мәселесі тұрады. Адам болмысының терең түбінде оның қалыптасу мүмкіндік күштері жатыр. Сол күштер адам мотивінің бастапқы себебі не, оның өмірлік импульстары қандай? Солардың ішіндегі қайсылары өзгермей бүгінге дейін келуде, ал қайсылары өзгерістерге ұшырауда? Оларды түрлендіруге бола ма? Олар толық ашылды ма? Адам өзінің тіршілік импульстарын игере ала ма деген сұрақтарға жауап іздеу арқылы ашылмақшы. Алайда, тарихи тұрғыдан алғанда, шын мәнісінде біз тарихтың шығармашылық тұстары туралы да, оның (тарихтың) рухани қалыптасуының бастауы туралы да еш нәрсе білмейміз, өйткені бізге олардың тек нәтижелері ғана белгілі. Осы нәтижелердің негізінде ғана қорытынды жасауға тура келеді. Осыдан мынандай сұрақ туады, яғни жер бетінде адамның адамға өзгеруінде (ауысуында) немесе адамның адам болып қалыптасуында қандай құбылыс шешуші роль атқарады? Сол шешуші роль атқарған феноменнің біріне адамның адамгершілік сапасы шеңберінде өмір сүру қабілеті жатады. Бұл

пікірдің немесе адам ғұмырындағы осы жолдың дұрыс екендігіне, оны өмір сүрудің басқа да жолдарымен салыстыра отырып көз жеткізуіміз керек. Яғни, жоғарыда көрсетілген тіршілік жолының дұрыстығын мойындау үшін қалыптасқан өмір сүру жолдарының дұрыс еместігін дәлелдеуіміз керек. Өйткені адамзаттың қазіргі таңдап алған дәстүрлі өмір сүру тәсілі әлі күнге дейін адам бұл дүниеде не үшін өмір сүреді дейтін сұраққа толық жауап берген емес. Осы сұрақтың жиі-жиі көтерілуімен-ақ, біздің таңдаған өмір жолымыздың дәрменсіздігі байқалады.

Адамзат осы күнге дейін тіршілік етудің, өзінің адам ретіндегі дамуының, сайып келгенде, адамзат әлемдегі өзінің адами болмысының ашылуының екі-ақ жолын біліп келді. Өйткені, ғаламның өзі адамға екі дүниеден: материя және ақыл әлемінен тұратын болып көрінді. Осыған орай көзқарастардың бір легі материалдық тіршілікті адам өміріндегі негізгі деп есептеп, (трансцендеттік болмысты) немесе адам жанының о дүниелік тіршілігін жоққа шығарып келді. Ал дүниетанымның екінші бағыты трансцендеттік әлемнің бар екендігін және оның қажеттігін мойындап, бұл дүниедегі адамзат тіршілігінің жалған екендігі жөнінде тұжырымдар жасайды.

Біздің пікірімізше, қазіргі адамзат қауымы бірінші ұстаным жолымен қозғалуда, бірақ бұл ұстанымның аса тиімді емес, біржақтылы көзқарас екеніне, ол әлемдік үйлесімділік заңына қайшы келетініне және оның келешегінің жоқ екенін бүгінгі өркениет адамдарының бәрі бірдей түсіне де, мойындай да алмауда. Сол ұстанған бағыт бойынша адамзат өз өмірін жер бетіндегі горизонтальды тіршілік мақсаты жолында ғана ұйымдастырды. Бұл орайда адамзат тіршілігінің міндеті – табиғатқа өз үстемдігін күшейту болып табылады. Осы міндет-мақсат тұрғысынан алғанда адам өмірі тек өз таным мүмкіндіктерін, ғылымды, техниканы, өндірісті дамыту бар игіліктерді бөлісу мен айырбастау және адами қауымдастықтың тиімді формаларын қалыптастыру қажеттілігінен тұрады. Осылардан төмендегідей мінез қалыптасты:

Біріншіден, адам өзінің шынайы ғұмырлық мақсаты мен оның шартты жағдайларының орнын ауыстыруға әкелді. Соның салдарынан адам мінезінде адамгершілік негіздерінен айрылып,

материалдық игіліктер мен табыс табу пиғылын алға шығарды. Соның нәтижесінде әдеп шарты бұзылып, кісілік, инабат, адамдық мінез бұрмаланып, қазаққа тән ұлыс тұтастығы іштей ыдырап, шынайы тектілік қасиеттің қадірі кетті. Бүгінгі қазақ азаматтарының бойындағы жағымсыз мораль мен іс-әрекеттерді айтар болсақ, қоғам дамуындағы бұл болмыс қазақ бітіміндегі біртұтас этникалық рухты әлсіретті.

Екіншіден, рационалистік принцип адамға адам өмірі бір-ақ рет беріледі дейтін түсінікті орыңқтырды да адамзат тіршілігінің мәні бұл дүниедегі өмірмен ғана шектеу танымын қабылдатты. Осыдан адамда бұл дүниеде не істесем де өз еркімде дейтін мораль қалыптасты. Бұл мораль адамдардың эгоизмін дамыта түсті, олардың өзара қырқысуын, бір-біріне зорлық-зомбылығын, өзара соғысты, бір-біріне сенбеушілікті, бір-бірін сыйламауды үстемеледі. Бірінің екіншісі үстінен жүргізетін үстемдік ету пиғылын растады. Осының салдарынан, бүтін бір ұлт өз табиғи бітіміне сәйкес ғұмыр кешу ритімінен адасты. Өзінің төлтума ерекше моральдық сапалық белгілерін сақтаудан ұялу жағдайына ұшырап, одан безуге дейін барды. Қазақ даласындағы әлем болмысымен біріктірілген біртұтас этникалық болмыс, бір бүтін көшпенділер мәдениеті, тұтас дүниетаным, тіл, дәстүр, өмір-салт, әдет-ғұрып, қазақы дүниетанымдағы тұтас бітім ұсақ жеке-жеке өзімшіл топтардың микроәлеміне ауысты.

Үшіншіден, рационалистік ұстаным адам тіршілігінің өліммен шектелу концепциясын орнықтырды. Ал бұл адамзатының бұл дүниедегі алға қарай ұмтылу қозғалысына бір жақтылы баға беруге әкелді, яғни о дүниелік тіршілік жоқ деген ұғымды қалыптастырды. Әрине бұл пікір рухқа қатысты нәрсе. Осыдан адам бұл дүниедегі тіршілік мәнін, мақсатын бірақ нәрсеге – тән рахаты үшін өмір сүруге тіреді. Бұл адамды қанағатсыздыққа, тойымсыздыққа, көрсеқызарлыққа, дүниеқұмарлыққа, қызғаныштыққа, өшпенділікке т.б. әкелді. Адамзат тіршілігіне жағымпаздану технологиясын енгізді. Алдау, арбау, өсек айту, өзара сынды желеу етіп, бірін-бірі жамандау, ұстап беру моралі қалыптасты.

Дүниетаным парқы мен нарқы өзінің тарихилығымен, төлтумалылығымен, ұлттық әрімен өлшенбейтін болды. Керісінше,



үстем құрған қоғамдық сананың талғамына қаншалықты сәйкес келуімен өлшеніп бағаланды. Бұл халықтың талғамдық жүйесін бұзды, «асыл мен жасықты» ажыраты алмайтын күйге түсірді. Олай болса, осы кездегі ұрпақ адамзаттың жер беті пендешілік тіршілігіндегі тән рахатына жетудің құралы ғана болып қалатын жағдайға келді. Сөз бостандығы, ой бостандығы шектелген, белгілі бір үлгі бойынша ойлау, сөйлеуге үйретілген қоғамның адамдары өз тіршілігінде адамға лайықты ғұмыр кешудің орнына, адамның «рөлін ойнаған» тобырға айналуы мүмкін.

Адамдардың адамгершілік нормаларынан ауытқуының пост-кеңестік себептерінің бірі, біздің пікірімізше, дамудың әсіресе, адамдар қарым-қатынасындағы «батыстық үлгіге» бас ұруымыз болып отыр. Табиғатты индустриямен көзсіз ауыстыру, тіршіліктің барлық саласында табиғаттан қол үзу, адамгершілікті, кісілік пен тектілікті бас пайдасына ғана бағыттаған, обал-сауапты ұмытқан «еркін кәсіпқойлыққа» талғамсыз айырбастау тенденциясы етек алуда. Осыдан адам мінезінде қайрымсыздық, мейірімсіздік орнап, жақыннан, туысынан безу бар. Бұл ұлтымыздағы ежелден келе жатқан туыстық байланысты әлісіретуде. Қазір глобалды эгоизм тенденциясы қалыптасуда. Әлемдік деңгейде «күшке» жүгіну руханилыққа жүгінуден басым болуда. Бүгінде адамдардың (мемлекет басшылары деңгейінде де) айтқан сөздері мен істері арасында алшақтық басым. Бұл мінездегі сөзінде тұрмау, уәдесін орындамау сияқты ауытқымалы, тұрлаусыз моральді білдіреді. Ал сөзінде тұру, уәдесін орындау – имандылықтың белгісі. (Пайғамбарымыз Мұхаммедтің хадисі бойынша).

Адамзатының әдеп ұстанымдарын әлсіретіп алу мүмкіндіктерінің негізінде адам бостандығы тұрады деп айтуға болады. Адамға жаратылысынан бостандық тән. Бостандық адамды қателесу мүмкіндіктеріне ие етеді, яғни адамда қателіктерге бару да қабілетін қалыптастырады. Сондықтан адамзатының ақиқи дұрыс жолдан шығып, әртүрлі кемшіліктерге ұрынатынын да ескеру керек. Тағы бір себеп, ол – адамды дінге қарсы қою үрдісінің болуы.

Жоғарыда айтылған бостандық категориясы мен дінге қарсы келу тенденциясын, біз бірге қарастырамыз. Себебі, бостандық ұғымы – ғылыми да, діни де ілімдерді тоғыстыратын феномен.

Бұл екі ілімде де адам мінезіндегі қарама-қарсы жақтардың бірлігі мен күресі тұрғысынан қарастырылады. Бұл жерде біз аталмыш заңдылықтың бірінші жартысына, яғни қарама-қарсы мінездердің бірлікте болуы және онысыз адам болмысының болмайтындығына баса назар аударамыз. Бұл көзқарасқа негіз болған – «Әлемдік дуализм принципі». «Әлемдік дуализм» принципін (Шеллинг) және диалектиканың кез-келген бүтін қарама-қарсы жақтардан тұратын және олардың әрі бірлікте, әрі үнемі өзара күресу заңдылығын (Гегель) ескерсек, «әлемдік дуализм» мен «әлемдік дихотомия» ғылыми да, діни де көзқарастарға ортақ объективті ұстаным және заңдылық болады. Өйткені бүкіл ғаламның «аталық» және «аналық» бастамалардан тұруын ғылым мойындайды. Діни дүниетаным бойынша да бұл екі бастама жоққа шығарылмайды. Олай болса, адамзаттың өзі сондай қос бастаманың тұтастығын білдіреді. Мәселен, адамның тән мен жаннан тұруы. Осыны ескерсек, адамзатының бір бойында оң да, теріс те мінездердің қатар келуі табиғи шындық. Мұндай егіз мінез адаммен біте қайнайтын немесе адамның құрылымдық тұрпатын құрайтын онтологиялық құбылыс деуге болады. Жақсы да, жаман да мінездің егіз болуынан себеп болатын қандай негіз бар? Ғылыми тұрғыдан алғанда, бұған негізді адам әрекетіндегі саналы және бейсаналы әрекеттердің болуына, бейсаналы әрекеттердің адам өмірінде басымдау роль атқаруы және оның инстинкке тәуелді болуынан іздеу керек сияқты. Ал инстинк «эрос» және «тонатос» заңдылығы бойынша көрініс тауып отырады. Соның ішінде «тонатостың» адамдағы бар жаман немесе жағымсыз мінездердің бастамасы болып есептелуі де ерекше құбылыс. Діни тұрғыдан қарастырсақ, «Адам ата мен Хауа ана» қиссасында айтылғандай, Алла тағала адам денесін төрт түрлі заттан: Алланың жақсы лебізі, махаббаты, мейірімділігі мен қайырымдылық желінен алынған самалдан, Алланың пәк рахмет суынан, бәле мен апат көрігінің отынан және топырақтан жаратқан. Осыдан адам денесінде төрт түрлі қасиет пайда болған: ақыл, рух, нәпсі, көңіл. Ақылды топырақтан, рухты самал желден, көңілді судан, нәпсіні оттан алды делінген. Осында біздің мәселеге қатысты үш өлшемге көңіл аударған жөн. Олар: тән, рух, жан. Тән – рухтың, жанның ұясы. Рух – Алланың өзінің жақсы қасиеттері

казынасымен адамға берген аманаты. Жан – дененің тіршілік ету қабілеті. Бірақ адам жанының бүкіл басқа тірі мақлұқтың жанынан айырмашылығы сонда, адам жаны тек рухпен біріккенде ғана тіршілік қабілетіне ие болады дейтін пікір бар. Адам тек жани ғана жаратылыс емес, сонымен бірге ол рухани да жаратылыс. Алла тағала рух арқылы адамның тәніне жан салғаннан кейін ғана адам өзінің өмірлік мақсаттарына келе алады немесе адам мақсатты – тіршіліктік жаратылыс қалпына ене алады. Адам материалдық өмірді жандандырады, іске қосады, оған рухани жылулық беріп, махаббат сәулесін шаша алады және өзі жасаған заттар мен құбылыстарға әдемілік бере алады. Олай болса, жан адамға берілген басқа қасиеттерге қарағанда маңыздырақ құбылыс болып тұр. Өйткені адам тек жанның қуаты арқылы ғана тіршілік етеді, өмір сүре алады. Жан арқылы ғана адам тәні шынайы тіршілікке ие болады. Ал жан тән арқылы ғана өзін көрсете алады, дами алады. Тән жанның даму құралы. Тән тозғанда жан өз тіршілігін тоқтады. Жан адамның жердегі тіршілігі үшін жаратылған. Жанның діни әдебиеттердегі атауы нәпсі, құранда – «анфус» деп берілген. Нәпсі денеде екі түрлі қызмет атқаратындығы көрсетіледі. Біріншіден, тіршілік ету қабілетін қамтамасыз етсе, екіншіден, жанның қалауын, тілегін білдіреді. Рух о дүниенің, яғни Алланың қалауын орындаса, жан дененің бұл дүниедегі тіршілік мақсаттарын орындайды. Олай болса, осыдан адам рухы жоғары тартылса, тәні жердегі тіршілікке тартылады. Екінші сөзбен айтқанда адамның жанмен қатынас коммуникациясын вертикальды және горизонтальды бағытта қарастыруға болады. Міне осы жерде адамның жақсы және жаман мінездерінің көздерін немесе субстанциялық негіздерін байқауға болады. Мәселен, Құран кәрімде (Бақара сүресі, 117-аят): «Ұлы Алла адамзатты махаббатпен жаратты. Оған ақыл-сана берді. Бірақ адамның Аллаға жақын болуы, әлде шайттан ды дос тұтуы өзіне байланысты. Осы екіге жарылудан бәрі де бастау тартады ... Ақ-қара, жаман-жақсы, күн-түн, адал-харам, шындық-өтірік... Пенденің бір басында жақсы да, жаман да қасиеттері бар», – деп келтірілген. Жалпы әлемдік кеңістікте өмір сүру адам үшін негізгі бастамалық жүйе десек, оның ғұмыр логикасы мен дүниетаным эволюциясы мақсатты тіршіліктік ұстанымдарға негізделеді. Егер

жан адам тәнінің тіршілік ету қабілеті, күш-қуат көзі болса, онда жан (нәпсі) әрекетіне қарай, екінші сөзбен айтқанда адам әрекеті мен мінез-құлқына қарай адам баласының рухани даму сипаты мен деңгейі анықталады. Ал мінездің жаманын да, жақсысын да таңдау жанның (нәпсінің) ерігінде болатынын айтуға болады. Осы тұста адамның ерік азаттығы, ерік бостандығы мәселесі тұрады. Ғылыми философия бойынша да, діни философия бойынша да адамның еркіндігі ерекше феномен екендігі мойындалады. Мәселен, Артур Шопенгауэр «ерік философиясын» айта келе, адамның мәні оның еркінің объективтендірілу формалары мен сатылары арқылы айқындалатынын мойындайды. Ерік – адамның ішкі мәнін анықтай алатын феномен дегенге келеді. Діни философия бойынша да мінездің дұрысын да, бұрысын да таңдау еркі адамның өзіне берілген. Діни философияның өкілдерінің айтуынша, адам бойында жақсы қасиеттермен бірге жаман қасиеттер де болады. Адамдағы әр қасиеттің оң да, теріс те жақтарының тең түсуі немесе бір жағының басым түсуі мүмкін. Қасиеттерінің даму дәрежесінің және көріну формаларының әр түрлі болуына байланысты адамдар да әр түрлі болады деген тұжырым жасалады. Демек, нәпсінің таңдау ауқымында жақсы да жаман да қасиеттер бар. Мысалы, Берікбай Сағындықұлы «Адамның бойында 999 жақсы қасиеттің 999 жаман сыңары бар» деген. Осы жерде діни ілім бойынша «әлемдік сүйіспеншілік» принципі тұрады. Бірақ адамдардың бәрі бірдей бұл қағиданы ескере бермейді. Осы жәйттің өзі адамзаттың бәрі бірдей ақиқи дұрыс жолмен жүрмеуге себеп болады да адамның сүрінуі басталады. Нәпсіні тию үшін адамға ақыл берген. Соны біз дұрыс түсінбейміз. Осы құбылыстар адамзаттың даму тарихында өте маңызды роль атқарады деп айтуға болады.

Әдеп мынандай басты сұраққа жауап береді: 1) адамдар қалай өмір сүруі керек?; 2) олар не нәрсеге жақын және неден алыс болуы керек?; 3) жақсылық деген не, жамандық деген не?; 4) адамдардың өзара қарым-қатынасы қандай болуы керек?; 5) адам өзінің іс-қимылында қандай ұстанымдарды басшылыққа алуы тиіс? Әдеп адамды жақсы мінезге баулып, жамандықтан тыятын білім жүйесі. Әдеп адам затының алғашқы қауымдық тіршілігінен бастау алатын, оның мүшелерінің мінез-құлық, мүдде, қажеттілік және т.б.

мәселелерде бір-бірімен санасу заңдылығынан туындайтын нормалар тұтастығы. Әдеп нормалары – ол адамдар арасындағы күрделі қарым-қатынасты жарасымдылық, сыйымдылық, үйлесімділік, қолайлылық, жағымдылық, ұнамдылық, бір сөзбен айтқанда, адамгершілік-имандық шарттар тұрғысынан әлеумет мінезін реттеудің шартты қағда-ережелері болып табылады. Әдеп ұғымы философияның адамгершілік құлық саласы – әдептанудың арнайы зерттейтін пәні болып табылады.

Әдеп терминін алғаш ғылыми айналымға Аристотель енгізген. Оған дейін де, одан кейін де әдеп туралы: ежелгі Мысыр мен Грецияда, Үнді мен Қытайда, Тұран елі мен Иранда, орта ғасырлық Батыс пен Шығыста айтылып, көптеген рухани жәдігерлер дүниеге келген. М., ежелгі үндідегі “Ману заңдары” (б.з.д. II ғ.) деп аталатын әдеп кодексі, Каутилье жазған дейтін “Саясат ғылымы”, Батсьяянның “Махаббат ғылымы” (үй-жай ұстау, тазалық, бойын күту, инабаттылық белгілері, қыз баланың игеретін 64 түрлі қасиеттері туралы), “Махабхаратан” атты эпостық жырда әдеп нақылдары, антикалық дәуірдегі скандинавиялық “Эддес” кітабында дастарқан басында сақталатын әдептер, испандық Петрус Альмфонстың “Клерикалис тәртібі” (1204 ж.) атты кітабы мінез-құлық жөніндегі алғашқы нұсқау құралы болды.

Мұсылмандық әдеп жүйесі Құран Кәрімге негізделеді. Мұхаммед Пайғамбар хадистерінде: “Расуллаһтың әдебі Құраннан тұрады” (Муслим, Салатул, Мусафирин, 139) –деп көрсетілген. Мұсылмандық Шығыста, соның ішінде түркі мұсылмандарына жете мәлім Ұлықпан Хәкім есіміне қатысты әдеп жөніндегі әңгімелер ерекше маңызға ие болады. Мұхаммед Пайғамбардың “Мың бір хадисі” өз үмбеттеріне арнаған әдеп нормалары. М., хадистерде: “Әдетте ынсап, рақым, әдеп болмаса, адамның өзге хайуаннан артықтығы болмас еді... Әдеп – діннің жаршысы. Әдепті кісінде ұят бар, ұяты бар кісінде иман бар” – деп көрсетіледі. Ескі Орхон-Енесей жазбаларынан бастау алатын, түркі жұртына түгел ортақ өнегелік жәдігерлер өз алдына бір пара рухани мұра. М., Қорқыттың (VIII ғ.) “Қорқыт ата кітабы”, IX-X ғ.ғ. Әл-Фарабидің этикалық трактаттары, Махмд Қашқаридің (XI ғ.) “Диуан луғат ат-түрік” кітабы, Жүсіп Баласағұнның (XI ғ.) “Құдатғу білік” еңбегі,

XI ғ. өмір сүрген парсы жазушысы Кабустың “Кабуснамасы”, Ахмет Йүгінеки (XIII ғ.) “Ақиқат сыйы”, Рашид ад-Диннің (1247-1318) “Жамиғ-ат тауарих” кітабы, Сайф Сарайидің (1321-1396) “Гулистан бит-турки” атты еңбегі, Әлішер Науаидің (1441-1501) еңбектері, Низамидің (XIV ғ.) “Хұсрау мен Шырын” дастаны нағыз шығыс-мұсылмандық әдеп жүйесі бола алады. Қазақ халқының фольклорлық шығармалары, қазақ шешендік өнер туындылары, ақын-жырау толғаулары, аңыз-әңгімелері тұнып тұрған әдеп кодесі деуге болады. Өмірде әркімнің де кісілігі ең алдымен, оның мінез-құлқының әдеп нормаларына сай немесе сай еместігіне қарай бағаланады. Әдепті адам, әдетте, арлы да иманды, қайырымды да мейірімді келеді, айналасындағы адамдармен, ел-жұртымен сыйластық-сыймдылықта, ынтымақ-бірлік пен татулықта өмір сүреді. Көне заман даналығында: “Тіпті күш арқылы жете алмайтын жеңіске әдептің арқасында жетуге болады. Қайда барса да құрметпен қарсы алынатын адам - әдепті адам” –деп айтылғандарда шындық жатыр. Әдеп жолы – инабаттылық ұстанымдарды бойына дарыту, үйрену, орнықтыру, дағдыландыру, тәрбиелеу. Әдептілік – нәсіл қуатын құбылыс емес. Ол – алдыңғы буыннан кейінгі буынға мұра ретінде берілетін, ал жас ұрпақ оқып-үйренетін, бойына сіңіретін, дамытып, жетілдіретін, рухани ынта мен еңбекті қажет ететін моральдық сапа. “Аға әдепті болса, іні әдепті. Апа әдепті болса, сіңлі әдепті”, “Мейірімділікті ападан үйрен, әдептілікті данадан үйрен” дейтін қазақ мақалдары, Абайдың: “Мен егер закон қуаты қолымда бар кісі болсам, адам мінезін түзеп болмайды деген кісінің тілін кесер едім” – дегені соның дәлелі. Әдепке тәрбиелеу қоғамдық институттар: отбасы, мектеп, ұжым, мекемелердің төл ісі. Мұхаммед Пайғамбар Құран әдебін тікелей өзі бастап орындап, біздерге үлгі қалдырып: “Мен жақсы әдетті толықтыру үшін жіберілдім” (Муатта, Хуснул хулқ 1) – десе, Аристотель: “Барлық өнер атаулы және соның ішінде тәрбие өнері адамға табиғаттан жетіспеген жақтарын толықтыру мақсатын көздейді” – деп жазады. Әдептің өз наным-сенімдері, ұстанымдары, өлшемдері, негіздері, рухани ұйытқысы мен мәйегі болады. Әдептанудың мақсаты – адамға жамандықтың зияндылығын түсіндіріп, одан бойды аулақ ұстауға баулып, тура жолды: әдептілік, адамгершілік жолын сілтеу.

Әдеп адамның өмір сүру тәсілі мен амалына, өмір жолына байланысты. Демокрит: “Жақсы адам болып қалыптасу үшін жаратылысынан көрі, жаттығудың рөлі зор” – десе, И. Гете: “Біз өз бойымызда әдеп сезімін дамытуға тиіспіз. Өйтпесек, адамдардың ілтипатынан оп-оңай айрылып қалуымыз мүмкін. Бұл қателігі үшін адам өмірде өте көп зиян шегеді. Өкінішке орай, ұрпақтарын осы ауыр зияннан құтқара алмай-ақ келеді” –деп көрсетеді. “Әдепті бала – арлы бала, әдепсіз бала – сорлы бала” – деп келеді халық мақалдарында. Әдеп әліппесі адамды кісілігі тұтас тұлға етіп тәрбиелеуді, тұрақты ізгі қасиеттерін қалыптастыруды көздейді. Әдеп: турашылдық, азғыруға қарсы тұру, ізеттілік талаптарының бұзылуына қарсы тұру тілегі, ұялу сезімі, адамдарға қайырымдылық, мейірімділік көрсету, қанағатшылдық, өзін басқаның орнына қоя білу мәрттігі, қайырлы іс істеуге, жамандыққа қарсы тұруға ұмтылу, кіші пейілділік, кешірімділік, пәктік, өзгенің тілегін құрметтеу, ұқыптылық, тазалық және т.б. сияқты ұғымдарды қамтиды.

Қазақ шешендік өнеріндегі адамды моральдық құрылымның жаман мен жақсы жақтары тұрғысынан жіктеп, оған сипаттама берген әдеп философиясы дәстүрін қорытындылай келіп, этикалық тұрғыда жетілген адам образын жасау идеясын аңғаруға болады. Яғни, адамды өз “Менін” өзі толық түсіне алатын деңгейге көтеру идеясын көруге болады. Би-шешендер адам мінезіндегі күнделікті тіршілік деңгейіндегі ұсақ қасиеттерді сынай отырып, адамгершілік қасиетті жеке адамның болмыс бітімінен жоғары идеал деңгейіне көтереді. Мысалы, қазақ мақалындағы: “Әдепсіз үйге кірме, әкімсіз елде тұрма” айтылғанындай немесе Ескелді бидің: “Әдепсіз болса, бала қасиетсіз. Ұятсыз болса, қыз қасиетсіз” – деп айтқанындай дала ділмарлығы әдепсіздіктің әлеуметтік санадағы орны мен рөлін анықтап, адамдарды әдеп шеңберінде жүруге шақырып отырған. Шешендік сөз дәстүріндегі әдеп философиясының мәні адамның ізгілік мінез тұрғысындағы өзіндік жетілуінде, өз бойына әдеп-иба принциптерін жинақтап орнықтыра білу және өзін сол бағытта тәрбиелей білуінде деп есептейміз.

Бұл қазақтың дәстүрлі қоғамында адамгершілік заңдары мен нормаларын жасауда өте маңызды роль атқарды деуге болады.

Осы орайда Шоқан Уәлихановтың: “Далалық орданың тұрғыны – қырғыз (қазақ-Р.Д.) өзінің моральдық қасиеті... жөнінен отырықшы татар немесе түркі шаруаларына қарағанда әлдеқайда жоғары тұр...” – деп жазғанын келтіруге болады. Сондықтан, қазақ даласындағы сан ғасырға созылған этноөндіріс тәсілінің шындалуы, оның экономикалық тұрғыдан қуаттануымен ғана шектеліп қалған жоқ, сонымен бірге, ең алдымен біртектес өмір салттың, бірыңғай моральдық, дәлірек айтқанда адамгершілік нормалардың (қалыптардың) қалыптасуына мұрындық болды деп айта аламыз. Далалық дәстүрлі қоғамда әр ұрпақтың адамдары бір-бірімен қатар өмір сүріп, көшпелі өндірісті бірге атқарып, бірге демалып қана қоймай, қоғамдық өмірдің, адамгершілік тәрбиенің күрделі мәселелерін бірлесіп шешкен. Өмірлік маңызы бар осы мәселелерді бірлесіп шешу барысында әртүрлі ұрпақ өкілдерінің әлеуметтік – психологиялық айырмашылықтарының салдарынан олардың өзара түсінісуінде әр түрлі қиындықтар аз болмаған. Бірақ қоғамның осы тектес маңызды әлеуметтік мүдделерін іске асыру алуан түрлі қарапайым қалыптарын қалыптастырған. Оған қазақ шешендігіндегі әдептік қалыптары жүйесі дәлел бола алады. Мәселен, Асан би әдептілік сұранысын былайша түйіндейді: «Есті көрсең кем деме, бәрі тұйғын табылмас», «Нәпсі алдаушы дұспаның, насихатыналмағыл», «Күнінде өзім болдым деп, кең пейілге таласпа», «Ғылымым жұрттан асты деп кеңессіз сөз бастама», «Жеңемін деп біреуді өтірік сөзбен қостама».

Қорыта айтқанда әдептану мәселесіндегі, оның этностық нұсқаларын қалыптастырудың қайнар көздерінің бірі – қазақтың шешендік сөз дәстүрі. Шешендік сөз өнері – қазақ ұлтына тән әдеп-ибалық нормаларды орнықтырудың этноклассикалық мектебі. Этикалық тұрғыдан қазақ халқының әдеп жүйесі қоғамдық өмірдің тұтастығы мен тұрақтылығын нығайтатын, әлеуметтік қатынастың ұйтқысы болатын рухани құбылыс.

### ***Шешендік өнердегі моральдық жүйенің өзіндік ерекшелігі***

Жалпы философиядағы мораль мәселесі жаңа мәселе емес, өйткені бұл мәселенің дүниежүзілік философияда және этикалық



ойлар дүниесінде көптеген ғасырлар тарихы бар. Ал қазақ шешендігіндегі ұлттық мораль жүйесінің тереңіне үңілу және ондағы әдеп-ибалық құндылықтардың адам бойында ұлттық мінезді қалыптастырудағы маңызы мен ролі туралы мәселелер біз үшін жаңа зерттеу объектісі, соны тақырып. Бұл мәселенің көтерілуіне себеп болған себеп болған объективті факторларды анықтау үшін қазіргі адамның мінезіндегі тенденциялық (ұстындық) құбылыстарға үңілсек жеткілікті. Осы орайда қазақ халқының төл әдептік ұстанымдары болған ба? Болса, оның өзіндік болмысы қандай? Қазақ азаматының ұлттық ішкі «Менін» құрайтын мінезі қандай болуы керек? сияқты сұрақтар туындайды. Аталмыш параграфта жоғарыдағы сұрақтарға жауап бере отырып, жалпы қазақ халқының әдептану дәстүріне талдаулар жасауға қадамдар жасалынады. Ұлттық мораль жүйесіне терең бойлай отырып, ұлттық әдеп болмысын бейнелейтін парадигмаларды анықтау мақсаты көзделеді.

Адам өзінің дене бітімін, сыртқы бет-бейнесін таңдай да, өзгерте де алмайтыны сияқты қазақ болып дүниеге келген халық, ендігі жерде ұлтын өзгерте алмайды. Сондықтан тәуелсіз Қазақстанның ұлттық әдеп жүйесін, ұлттық мінез-құлық үлгілерін өз халқымыздың тектілік пен кісілік мінез болмысынан, оның рухани бастауларынан іздеген жөн. Қазақ халқының ұрпақтан-ұрпаққа ауысып келе жатқан ұлттық моральдық құндылықтарының бетін ашу, олардың ішкі мазмұнын көрсету тек сол ұлттың өзі үшін ғана емес, жалпы адамзат мәдениетіне қосылған үлес болып есептелмек. Бұл ізденісті қазақ даласында әділқазылық, төрелік қызмет атқарып, ақыл-кеңесші болып, даналықтың биігінен көріне білген би-шешендерге соқпай табысты жүргізу мүмкін емес. Қазақстанның зайырлы мемлекет болып дамуы, көзделген мақсатқа сай қазақтың би-шешендерінің моральдық ұстанымдарын зерттеп, солар арқылы бүгінгі және ертеңгі қоғамдағы адамдардың мінез-құлқын реттеу, басқару жүйесін толықтырып жасауды қажет етеді. Оның жетістіктері мен кемшіліктерінің басын ашып, болашақпен сабақтастырмай өркениетті ел болып қалыптасу мүмкін емес. Болашақтың басы өткенінде. Соның рухани моральдық жүйесінен, әдет-ғұрып заңдарынан, салт-дәстүрінен, оны толық қамтамасыз ету құралдары мен бастамаларынан іздеу керек деп есептейміз.

Шешендік сөз өнері өмір шындығымен, әлеуметтік уақыттың катал да құбылмалы мінезімен бетпе-бет келгенде адамға рухани жәдігер болып, көзден алыс, көңілге жақын құбылыстарды түсінуге жетелейді. Сондықтан шешендік сөз өнерін – қазақтың әдеп кодексі деп айтуға болады. Шешендік сөздің мұндай мүмкіндік қуатын ғалымдардың жалпы тілдің ұлттық әдеп жүйесін қалыптастыруға ықпалы туралы айтқан пікірлерінен-ақ байқауға болады. Мәселен, Мағжан Жұмабаевтың көзқарасы бойынша қазақ тілінде қазақтың сары даласы, тарихы, тұрмысы, асықпайтын – саспайтын сабырлы мінезі – бәрі көрініп тұр. Олжас Сүлейменов тіл мен санаға қатысты былай деген: «Адам сәби күннен сөз атмосферасына түседі. Сөз оны өсіреді, өшіреді, қуат береді. Сөз адамның көркемдік талғамын қалыптастырады, көзқарасын, сана-сезімін оятады». Адамның жан дүниесінің тілден көрініс табуы, яғни ой шындығының сөз арқылы бейнеленуі және оның қазақ мақал-мәтелдерінен мол көрініс беруі туралы жазған Қ.Жарықбаевтың пікірі де жоғарыда аталған ойлармен тоғысып жатыр.

Шешендік сөз кез-келген нақтылы бір ойды айта отырып, сөзді айтушыға да, оны тыңдаушыға да биік талап қойған. Сөйлеушіден айтар ойдың, тұтас сөздің түйінін шебер сөйлеу арқылы тыңдаушыны өз пікіріне ойыстыру, көркем тіл арқылы өз ойына өзгені иландыру, сендіру, мойындатуды талап етеді.

Мысалы, Жүсіп Баласағұн:

Біліп айтқан сөз – білікті саналар,

Біліксіз сөз басыңды жеп, табалар.

Көп сөйлеме, аз айт бірер түйірін,

Бір сөзбен шеш тәмәм сөздің түйінін.

Туған өлер, көрің қалар белгісіз,

Сөзінді ізгі сөйле, өлсең де өлгісіз.

Қос нәрсені шалмас қарттық құрығы

Бірі ізгі сөз, бірі ізгі құлығы / Ж. Баласағұн 1986/, – дейтін жолдарында әдеп пен шешендік тілдің диалектикалық сабақтастығын көрсетеді. Сөздің жинақталып, көркемделіп тұтастанып әдептік ой қорытынды ретіндегі көріну формасы шешендік сөз өнері болатындығы туралы байлам жасайды. Олай болса шешендік сөз өнерінің әдептік мазмұны Ж.Баласағұнның сөзімен айтқанда

«Біліп айтқан сөз – білікті саналар» деген принципке тоғысады. Сонымен бірге шешендік сөз тыңдаушысына. «Аталы сөзге арсыз ғана тоқтамайды» дейтін талап қояды. Міне бұлар шешендік сөз өнерінің моральдық қайнар бола алуына негіз болатын тұстар.

Жалпы ежелгі қазақ дүниетанымы оның тіршілік философиясымен тығыз байланысты дейтін болсақ, халық даналары қалыптастырған шығармашылығы өзінің тарихи-образдық, адами-моральдық сипатының басымдау болғандығымен ерекшеленетінін байқаймыз. Осы тұрғыдан алғанда шешендік сөздер ақ иесі (авторы) бар кез келген туындыдан әлдеқайда шынайы, объективті, ақиқи сипат алады деуге болады. Сондықтан шешендік шиырлардан белгілі бір халықтың, ұлттың дүниетанымымен қоса, оның ішкі жан-дүниесін мінез-құлқын, моральдық жүйесін ұғуға болады.

Егер қазақ елін жалпы шығысқа тән әлемдік үйлесімділік заңын бұзбайтын тектілік пен кісілік өлшемдерін берік ұстап, қадірлеген халық десек, онда шешендік өнердегі тұрақты тәлім тұнбаларына әр қазақтың тағзым етуі неғұрлым берік болса, оның ішкі «мені» соғұрлым жетіле түседі, мінезі баи түседі. Сократ кезінде философияның міндеті – адамды өзін-өзі танып білуге үйрету деген екен. Сол сияқты, біздің пікірімізше, қазақ шешендігіндегі әдептану дәстүрін зерттеудің мақсаты – халық даналығының әдептік-ибалық негіздерін анықтау, оның тәлімдік маңызын ашу және сол арқылы жеке тұлғаны ізгілік мінез иегері болуға баулу. Сондықтан қазақ халқының байырғы әдет-ғұрып нормаларын жатқа білетін, мол тәжірибелі билерге жүктелген басты міндет – бұзылған моральдық нормаларды қалпына келтіріп, дау-таластарды шешу, ар-намыс пен ұятқа, адамгершілік қағидаларына негізделетін әділдікті орнату. Сайып келгенде, олар қоғамдық санаға, оның ішінде моральдық сана мен қатынастарға тікелей әсер етіп, оның құрылымдық элементтерін, жүйесін құрды. Сонымен бірге қоғамдағы орныққан моральдық құндылықтар мен адамгершілік бастамаларды уағыздаушы қызметін атқарған. Осы орайда, мұндағы біздің міндетіміз – қазақтың би-шешендерінің әдеп философиясына талдау жасау. Оның өзі қазақ халқының рухани қазыналарының философиялық-этикалық тереңіне үңілуге және

оның рухани-мәдени потенциалын көрсетуге мүмкіндік туғызады. Асылы, қазақтың ұлттық мораль философиясын, оның шешендік сөздерінен, ондағы көтерген тақырыптарынан аңғарамыз. Мәселен, би-шешендердің арнау, толғау, сынау сөздерінде, мақал-мәтелдерде адам мінезі мен табиғат мінезі арасындағы байланыс мәселесі көтеріледі.

Қазақ шешендерінің әдептану үрдісіндегі ерекше байқалатын мәселе – адам мінезі мен табиғат «мінезінің» астарластығына мән беру дәстүрі. Шешендік өнерде табиғат құбылыстары (табиғат мінезі) мен адам мінезінің қалыптасуын генезистік байланыстыру дәстүрі байқалады. Бұл халықтық шешендік сөз дәстүріндегі моральдық сананың қалыптасу процесін пайымдаудағы ұлттық методологияның ерекшелігін білдірсе керек. Екінші сөзбен айтқанда қазақ би-шешендерінің ұлттық моральдық құндылықтарды қалыптастыру әдіснамасының өзіндік қалпын білдірмек.

Қазақтың тарихи өмірі мыңдаған жылдар бойы көшпенділікпен өткені белгілі. Сондықтан қазақтың өмір тәжірибесі, наным-сенімдері мен таным-түсінігі, дүниетанымы, этикалық санасы осы көшпенділік тіршілікпен, әсіресе мал шаруашылығымен тікелей байланысты болды. Методологиялық тұрғыдан алғанда көшпенділік болмыстың біршама тұрақты болуы, қазақ халқының мәдениеті мен дүниетанымына ықпал етіп, осының негізінде қалыптасқан әдептану жүйесі арқылы қазақтың мінезі сипатталып отырды. Көшпенділердің этикалық дүние-танымы әр түрлі құбылыстар мен образдың жәй ғана сандық жиынтығы немесе бір-біріне кездейсоқ ықпал еткен ретсіз байланысы емес, жүйесіз, реттеуге келмейтін, ештеңемен себептелмеген феномен емес, керісінше ол біршама бірыңғай тұтасталған, дүниеге деген белгілі бір нақтылы қатынас жүйесін көрсете алатын рухани процесс. Бұл құбылысты, біздің пікірімізше, мынандай объективтік доминанттармен түсіндіруге болады. Біріншіден, мәселе табиғат мінезі мен қазақ мінезінің тамырластық байланысында. Бұл тұжырымнан өмір нарқын салмақтау, табиғат мінезін түсіну ұлттық мінез бе, әлде жалпы тірі пендеге тән қасиет пе деген мәселе туындайды. Адам жаратылысынан ұлт болып емес, ең алдымен адам – пенде

болып дүниеге келген жаратылыс. Бірақ тіршілік ету барысында адам топ-топқа, дін-дінге бөлінді. Яғни ұлт – әлеуметтік-тарихи эволюцияның жемісі. Ол – тарихи құбылыс. Әр тайпа рудың ғасырлар бойғы тіршілік айла-әдісі, өзі өмір сүрген ата-мекені, табиғаты әр түрлі ұлттарды өмірге әкелді. Демек, тек белгілі бір геожүйелілік ортада ғана әр ұлттың өзіне тән спецификалық тұрмысы мен әлеуметтік тарихы қалыптасып, олардың бір-біріне ұқсай бермейтін рухани әлемі, мінез-құлқы, моральдық ұстанымдары орнықты деп айта аламыз.

Жер бетіндегі кез келген халықтың, ұлыстың, ұлттық төлтума мінез-құлықтарында эокожүйемен астасып жататын, кіндіктес болатын шаруашылық түрінің белгілері көрініп отыратынын байқауға болады. Демек, әр ұлт, ұлыс – өз болмысының, өзінің төл мінезінің авторы сияқтанып келеді. Ондай құбылыстың тамыры ішкен су, жұтқан ауа, басқан топырақпен байланысатын күрделі процесс. Сонымен бірге, өзгенің үлгі-өнегесінің, салт-дәстүрінің, әсер-ықпалының ұлт бойында өзінше сіңіп, өзгеше қорытылып, өзіндік ерекшелік-сипатпен, ерекше формада көрініс тауып жататыны да шындық. Олай болса, замананы, уақытты түрлі циклге бөлу, табиғат тіршілігін адам өміріне ұқсата ырымдау – жер бетіндегі тайпа, нәсілдің барлығына тән дағды, үрдіс. Әрбір ру-тайпаның өз ата-мекеніне, табиғатқа деген көзқарасы мен оған қатынасы кездейсоқ құбылыс емес, керісінше белгілі бір топтық моральдық негіздерге сүйеніп тұтастанған салт-дәстүр арқылы көрініс табатын заңды құбылыс. Ендеше қазақтың да ұлт ретінде қалыптасуына себеп болған сол өзі өмір сүрген геортасы. Сондықтан табиғат көшпелі қазақ халқының да адамгершілік пайымдауларының түп негізі, бастауы болып отырған. Олай болса, қазақ жан-дүниесіне ерекше болмыс берген, қазақ мінезін табиғат мінезімен байланыстырып, ерекше ұлттық әдеп философиясын жасаған – қазақтың малының күтіміне тәуелді болған көшпелі өмірі. Мал – қазақ үшін тіршіліктік субстанция болса, ал табиғат – қыс қыстау, жаз жайлау, күз күздеу, көктем көктеу – мал үшін тіршілік атрибуты болған. Сондықтан басқа халықтарға қарағанда қазақ жиі-жиі табиғаттың алуан сырлы құбылыстарымен бетпе-бет келіп, табиғатқа етене жақын, онымен сырлас-мұңдас болып, тағдырлас болған халықтардың бірі.

Осы ретте Ақселеу Сейдімбектің: «Көшпенділердің өмір салты табиғатты жатсынбаған, табиғатты болмыс-тіршілігінің құрамдас бір бөлігі деп қараған. Мындаған жылдарға созылған биосферамен үндес өмір ырғағы табиғаттың өзіндей табиғи-мәдени ортаны дүниеге әкелген. Сондықтан барша құбылыстардың тек-тамырын көшпелі өмір салтымен сабақтастыра қарастырған абзал», – дегенімен келісуге болады. Белгілі қазақстандық ғалым тарихшы әрі философ Зардыхан Қинаятұлы да осы көзқарасты білдіреді. Ол: «Қайсы бір ұлттың ахуал-тұрмысын, жан-дүниесін, тіпті мінез-құлқын жетік түсіну үшін ең алдымен аталмыш ұлттың қоғамдық қатынасының сыр-сипатын тану керек» – дей келіп, «қазақтың кең байтақ мекені ..., табиғаты, малының бағым-күтіміне тікелей байланысты көшпелі өмірі қазақ жандүниесіне ерекше бет бейне әперген. ... кейде табиғат дүр сілкінсе, қазақ та дүр көтеріліп атқа қонып, абыр-сабырмен жүруге дайын. Ал егер табиғат маужырап қалса, қазақтың жаны жай тауып, рахаттанып, жылы қымтанып алатыны бар». Осы ғалымдардың айтқан көзқарастарымен келісе отырып, оған жалпы қазақ фольклорына тән геожүйемен тамырлас келетін этикалық көқарастардың негіздік ұстанымдарын айтуға болады. Әсіресе қазақтың би-шешендері табиғат мінезіне қарай, уақыт, заман, дәуір, тіршілік мінезін, соған орай адам мінезін анықтап, оларды белгілі бір ұстанымдарға топтастыра білген. Осыдан келіп туындайтын қазақ шешендігіндегі табиғаттың өзі адамда мінез жүйесін қалыптастыратын үлкен күш болатынын мойындау тенденциясының жатқандығын аңғаруға болады. Қазақ шешендігінде «жарық пен қараңғы» ұғымдарының өзі дүниені реттеуші күш ретінде таныла отырып, сонымен бірге олар моральдық қызмет те атқарған. Мәселен, «Жарық» – жақсылықтың, бақыттың бейнесін берсе, ал «қараңғы» – жамандықтың, қырсықтың, белгісін берген. Бұлар бір-біріне қарама-қарсы мінездердің өзара диалектикасы ретінде суреттеледі. Осыдан келіп адамның жағымды және жағымсыз мінездерін сипаттайтын, бірін-бірі жартылай немесе мүлде теріске шығаратын жұпталып келетін моральдық категориялар қалыптасты. Олай болса, қазақ шешендік өнеріндегі адами мінез-құлықтардың жаман-жақсы болып келуі әрі олардың бірлігі мен өзара күресінің үздіксіз

процесін би-шешендер табиғат әлеміндегі жарық пен қараңғыдан бастау алдырып, табиғат құбылыстарының жағымды-жағымсыз сипаттарымен адам мінезін сәйкестендірген немесе оларға балай отырып сипаттаған. Адам мінез-құлқындағы иерархия табиғат құбылыстарындағы иерархиялық көріністерге бағындырылады.

Шешендік өнердегі адам мінезін, ең алдымен табиғат атрибуттарымен өлшейтін дәстүрді байқаймыз. Мәселен: «Таста тамыр жоқ, қанда бауыр жоқ», «Кісідегінің кілті аспанда», «Адам қатасыз болмас, көл бақасыз болмас», «Ай толғанын білмес, жігіт болғанын білмес», «Қатты жауған күн, тез ашылады, қатты ашуланған кісі тез басылады», «Дүниеде тас қатты, тастан да бас қатты», «Су ішкен құдығына түкірме», «Орман аралаған үйші болар, ел аралаған сыншы болар», «Желмен жарыспа, көлеңкенді кума», «Сумен ойнама, батарсың. Отпен ойнама жанарсың», «Ойын түбінен от шығар», «Бәлелі жерді баспа, басыңа түссе саспа», «Талаптың жолы тастан да ауыр», «Жаман еркек жер қадірін білмес», «Сыйға-сый, сыраға бал», «Шапшаң жүрсең шаң жұқпас», «Тіл тас жарады, тас жармаса бас жарады». «Ауыз дарбаза, сөз самал, құдай ұрғанға не амал», «Тау мен тасты су бұзар, адамзатты сөз бұзар», «От шаласынан, сөз шаласы жаман», «Көп сөз көмір, аз сөз – алтын», «Құр судан май шықпайды, құр сөзден мән шықпайды», «Құлақтан кірген суық сөз, көңілге барып мұз болар», «Ақыл жастан, қына тастан», «Сабыр түбі сары алтын», «Арық көңіл – жарық», деген сияқты мақал-мәтелдерден адамның сан қырлы мінез көріністерін табиғаттың көпқырлы құбылыстарына баламалай отырып, мінезге сипаттама береді. Бұл біріншіден, қазақ шешендігіндегі моральдық ұстаным-нормаларды табиғаттан іздеу болса, екіншіден табиғат көріністерін әдептік принциптер, әдептік шектер деңгейіне көтеру үрдісін байқатады. Үшіншіден табиғат құбылыстары мен адам мінезінің онтологиялық байланысын тану, мойындау деп есептеуге болады. Сондай-ақ, табиғи орта адамзатының өмірі үшін негізгі бастамалық жүйе болатынын мойындайтын болсақ, шындығында халық даналары оны объективті шындық ретінде санап, адамның жақсы-жаман мінезін табиғат құбылыстарымен өлшеуі әлеуметтік қажеттіліктен туындаған құбылыстың бірі деп қарауға болады. Ол әлемдік дуализмнен, әлемдік дихотомиядан туындайтын және

Адам мен әлемді бір-біріне бағындыратын дүниетанымнан, оның бірлігін мойындаған нанымнан туындаған дәстүр. Макроәлем мен микроәлем бір-бірімен кіндіктес дейтін ұлттық түсініктен туындаған көзқарас деп есептейміз. Бұл ғаламдық гармонияға бағындырылған таным.

Сонымен қатар қазақ шешендігіндегі табиғат құбылыстарын адамның жақсы және жаман мінездеріне балама ретінде жіктеу дәстүрін байқаймыз. Мұнда мінездің жақсы-жаманына қарай табиғат жіктеліп тұр дейтін ой тұмауы керек. Табиғаттық зат-құбылыстардың адам үшін жағымды-жағымсыз сезімдерді туғызатын күй-жайларымен адамның мінезіндегі жақсы-жаман көріністерді бейнелеп көрсету, айқындау дағды-үрдісі деп айтуға болады. Екінші сөзбен айтқанда, бұл қазақ шешендік өнеріндегі адам мінезінің жақсы да жаман жағын өлшей білудің ұлттық ұстанымы және ол халық даналығындағы әдептанудың, методологиялық негіздерінің көрінуі формасы деуге болады.

Адамдағы жағымсыз мінездердің баламасын анықтау дәстүріне келсек, оны табиғаттың сүрең құбылыстарымен теңестіру үрдісін байқаймыз. Оған : «Сайлау жердің ағашы, сабырсыз ердің жазасы», «Дүниеқор – дүниенің құлы», «Асқанға аспан да аласа», «Таспен ұрғанды, аспен ұр», «Ақымаққа айтқан сөз, ағып жатқан сумен тең...», «Ақымақ жауынды күні суға түсер», «.. сараң адамның алды – қу-тақыр, шөл – жазира», «Шығысы жаман қамысты, су ішінде өрт шалар; пейілі жаман адамды, түйе үстінен ит қабар», «Жанбаса отын жаман, жағалмаса қатын жаман», «Өкпеден соққан жел жаман, елінен безген ер жаман», Тентек шоқпар жияр»,»Қас жаман күн жаумай су болар», «Жаман сайға су түссе, өткел бермес кешуге, жаман адамға іс түссе, жаныңды сұрар шешуге», «Бұлттан шыққан күн ашты, жаман кісінің тілі ашты», «Адасқанның алды жөн, арты соқпақ», «Қайта жауған қар жаман, қайта шапқан жау жаман», «Тақыр жерге су төксең, жүруге тайғақ болар, жаманға сырыңды айтсаң, тар жерде айғақ болар», «Жамандық аяқ астында», «Жаман жүрген жеріне өрт салады», «Пайдасы жоқ жігіттер – ел қонбаған шөлмен тең», «Сабырсыздың басына қауға бітер» деген сияқты мақал-мәтелдер айғақ. Сондай-ақ, «Бұрала біткен емендей қисық қуған адамсың»



(Үмбетей жырау), «Талабы жоқ жастықтың, жалыны өшкен шөкпен тең», (Қылышбай шешен)), «Қайырсыз болса жаман бай, ел қонбаған шөлмен тең» (Ақтамберді жырау); «Езге айтқан тура сөз, құмға сінген сумен тең», (Майқы би), «Жамандардың мінезі асуы жоқ белмен тең», «Жаман қатын мінезі қаңтардағы қармен тең», (Байсерке шешен), деп айтылатын шешендік сын сипаттар дәлел бола алады. Бұл мысалдардан халық дана-ділмарларының адам мінезін қалыптастыратын ішкі құрылымдық элементтерді немесе психикалық процестер мен табиғат құбылыстарының өзгеру циклы арасындағы сәйкестікті іздеу, адам мінезінің өзгеру процесін табиғи құбылыстардың құбылу, өзгеру процесімен баламалау үрдісін көреміз. Біздің пікірімізше, бұл – жәй ғана негізсіз дәстүр емес, біріншіден, адамның жаман мінезін жіктеу, екіншіден, табиғатты тани отырып, оның сүрең жақтарын жіктей білу дәстүрін білдіреді. Үшіншіден, макроәлем мен микроәлемнің жағымсыз жақтарын ұқсастыру, теңеу идеясын байқаймыз. Төртіншіден, табиғаттың сүрең жақтарын адам мінезінің күрең тұстарымен бекіту идеясын байқасақ, бесіншіден, адамның жаман мінезді таңдау еркіндігі мен табиғаттың құбылу «еркіндігі» арасындағы өзара тәуелді байланыстылықты көрсету идеясын аңғаруға болады. Сонымен бірге, бір жағынан адамның табиғат құбылыстарына деген эмоционалдық бағасы байқалса, екінші жағынан, табиғат құбылыстарының ырғақтық иерархиясына адамның мінезіндегі иерархияны үйлестіру идеясын байқаймыз. Дала ділмарларының табиғат көрінісінің белгілі бір күрең қырын суреттеу, оны адамның теріс мінезіне теңгеру арқылы адамзатына моральдық нормаларды қалыптастыру парадигмасын ұсынады.

Сонымен бірге, қазақ шешендігіндегі адамның оң мінездерін табиғаттағы ыңғайлы, жайлы құбылыстармен бейнелеп көрсету үрдісін де байқауға болады. Адамның жақсы мінездері табиғаттың жайлы көріністеріне телінеді. «Естіге айтқан тура сөз, шыңға тіккен тумен тең» (Майқы би), «Қайырлы болса, баяжан, дария шалқар көлмен тең» (Ақтамберді), «Жақсы әйелдің мінезі, алуа, шекер балмен тең» (Байсерке шешен), «Жұртқа болса сенімің, жүрерсің күндей нұрланып» (Жиембай), «Сабыр – алтын» (Ескелді би), «Жақсы ердің ішінде алтын ертоқымды ат жатады,

жақсы әйелдің ішінде алтын бесікті ұл жатады» (Балпық би), – деп келетін шешендік арнаулар оған мысал болады. Сол сияқты жақсы мінездің баламасы болып келетін мақал-мәтелдер де көп. Мысалы, «Бетегеден биік, жусаннан аласа», «Жақсының үйі мен түзі бірдей», «Жақсы жалынсаң кешер, асыл жанысаң өтер», «Жақсының жаны жаннат», «Жақсы – ай мен күндей», «Жақсы қыз – жағадағы құндыз, жақсы жігіт – көктегі жұлдыз», «Биік төбеге шықсаң, көзің ашылады, жақсымен сөйлессең көңілің ашылады», «Жақсы келді дегенше, жарық келді десеңші, жақсылықтың уытын алып келді десеңші», «Жақсыға шаң жуымас», «Пайдасы мол жігіттер – дария шалқар көлмен тең», – деген мақал-мәтелдерді алсақ та, табиғаттың құнды көріністері мен атрибуттары адамның нұрлы мінездерінің бейнесін беріп тұр. Жақсы мінездердің айға, күнге, жұлдызға, жарыққа теңелуі, бір жағынан оның антропокосмостық сипатын көрсетіп тұрғандай, екінші жағынан, бұл құбылыс адамның Әлеммен вертикалдық байланысын мойындағандық десе болар. Сонымен бірге жақсы мінез дария шалқар көлмен теңеледі, мұнда, біріншіден, жақсы мінездің кеңістіктік болмысы пайымдалса, екіншіден, адамның Әлеммен горизонтальды байланысын түсінген дүниетанымнан белгі береді. Ал «Бетегеден биік, жусаннан аласа» деген мақал қазақ ділмарлығындағы жақсы мінездің мөлшерлік сипатын көрсету немесе жақсының сапалық шекарасын анықтау дәстүрін білдірсе керек. Қорыта айтқанда, бұл көріністер халық даналығындағы моральдық құндылықтарды жасау ерекшелігін көрсетеді. Бір жағынан табиғат заттары мен құбылыстары моральдық құндылықтарды жасауға негіз болса, екінші жағынан оларға рухани-моральдық құндылықтар қасиеті болмысы сіңірілгенін байқаймыз. Шешендік өнерде жерсу, ай, күн, жұлдыздар, өсімдік әлемі жалпы алғанда табиғат адамзаттың тек материалдық тіршілік кеңістігі, өмір сүру көзі ғана болып қалмаған, сонымен бірге ол моральдық құндылықтар, жалпы қазақтың әдептану әрекеті үшін де субстанциялық бастама қызметін атқарған. Адам мен табиғат арасындағы байланыс би-шешендердің этикалық көзқарасын қалыптастырған. Дала ділмарларының моральдық құндылықтарды жасау дәстүріндегі басты нәрсе, ең алдымен, оның реалдылық негізге сүйенгендігі.

Қазақы тіршіліктегі қарым-қатынас нормалары объективті болмыс заңдылықтарымен жарасымдылық, үйлесімділік тауып, әдеп нормалары сыртқы болмыс көріністері мен заңдылықтары негізінде қалыптастырған үрдісті байқаймыз.

Қазақ шешендік өнеріндегі әдептану мәселесінің тағы бір ерекшелігі – адамның мінез-құлқының жан-жануарлар мен малдың мінезімен баламалық тұрғыда сипатталу дәстүрі. Жан-жануарлар мен мал моральдық құндылықтарды қалыптастыруда және мінез иерархиясын сипаттауда объективтік негіз қызметін атқарған. Жануарлар әлемі – адамның мінезін анықтау өлшемінің кеңістігіне айналған. Осы мәселеге нақтырақ тоқталатын болсақ, мұнда да мал мен жан-жануарларды адамның оң-теріс мінездеріне қарай жіктеу дәстүрін байқаймыз. Яғни, мал мен жан-жануарлар мінезінің оң-теріс мінездері мен адамның оң-теріс мінездері арасындағы өзара сәйкестікті табу үрдісін көреміз. Адамның теріс мінездерінің образдық бейнесі ретінде алынған жан-жануарлардың сипатына келсек, төмендегідей құбылыстарды байқауға болады. «Арық қой тырысқақ, аш адам ұрысқақ», «Адам сөзінен жазады, сиыр мүйізінен жазады», «Сиыр сипағанды білмейді, жаман силағанды білмейді», «Сылбырдың аты шылбырына сүрінер», «Көнектен шошыған бие оңбас, төсектен шошыған ер оңбас», «Жаман түйе жабуын жер, жаман жігіт аулын жер», «Қарғаның жүзіне бір кесек, жаманның жүзі бірге есеп», «Жаманға ақыл айтсаң, алдайды дер, жаман атпен су кешсең, жалдайды дер», «Балық басынан сасиды, жаман аяғынан сасиды», «Арыстан асқынса айға шабар, Ақмақ асқынса анасын сабар», «Жаманның ойыны жаман, бұқаның мойыны жаман», «Жапалақ мақтанса жардан қоян алдым дер, жаман мақтанса жақсының жағасынан алдым дер», «Жылан­ның тілі айыр, жылан мінезді адамның сөзі айыр» – деп келетін мақал-мәтелдер соның айғағы. Би-шешендерді тыңдасақ, Бәйдібек би: «Қасқыр мен ұры мінездес – екеуі де түнді андиды» дей келе қасқырдың мінезі мен адамның ұрлық жасау қасиетін теңестіреді. «Өгізді өрге салма, қанатың талар. Наданға көзіңді салма, сағың сынар. ... Мақтаншақ жігіт жисаң – ұятқа қалдырар. Ұрыншақ ат жаз жарға шығар, қыс қарға жығар», – деп атақты батыр – шешен Шақшақұлы Жәнібек ақыл айта отырып, өгіз бен наданның, мақтаншақ жігіт

пен ұрыншақ аттың мінездерінің бара-бар екенін көрсетеді. Міне бұл – табиғат перзенттері – адам мен жан-жануарлардың мінездері арасындағы ұқсастығын көрсету үлгісі. Адамның теріс мінезі мен адам сияқты иесі болып табылатын мал мен басқа да жан-жануарлардың теріс мінездері арасындағы бірліктің суреттелу дәстүрі осылай демекшіміз. Бұл келтірілген мысалдарда адамның мінездерін мал иесі мен жан-жануардың мінездерімен салыстыра отырып, адамға тән қиғаш мінездерін одан бөлек тіршілік иесінің теріс мінездерімен теңестіре отырып, адам болмысындағы бекзаттық қасиеттердің суша сырғып бара жатқан үрдісіне көңіл аудару идеясын байқаймыз. Бұл бір. Екіншіден адамзатын жақсы мінезге бастау идеясын аңғаруға болады.

Дала ділмарларының «Адам аласы ішінде, мал аласы сыртында» дегенге сүйене отырып, адамның моральдық болмысына тән мінездерге жан-жануар мен малдың айқын көрініп тұратын, табиғатынан берілетін сыртқы ала мінездерін өлшем ретінде ұстану дәстүрін байқаймыз. Мәселен, «қасқырдың ойлағаны арамдық» деген мақалды алсақ, қасқыр арамдықтың өлшемі болса, «жалқауға мал жуымас» деген мақалда, жаман мінезге жалпы мал баласы рухани-моральдық шек ретінде көрсетіледі. Сондай-ақ, «әңгіме бұзау емізер, бұзау таяқ жегізер», «Өгізді өрге айдағанның өмірі өксиді», «Ат қадірін білмесең, жаяушылық берсін сазанды», «Жаман атқа жал бітсе жанына торсық байлатпас, жаман адамға мал бітсе жанына қоныс қондырмас», «Көрмес түйені де көрмес», «Айдағаның бес ешкі, ысқырығың жер жарады», «Тоғышардың ту қойы қысыр қалады», «Жаман қойшының қойы жүдеп тұрады», «Қойдың сүті қорғасын, қойды соққан оңбаған», «Зекетсіздің малы арам», «Екі қошқардың басы, бір қазанға сыймас», «Пейілі жаман адамды, түйе үстінен ит қабар», «Тартып үзген шабанның ісі, өткізіп қуған жаманның ісі», «Ымыраны бұзбақ жаманның ісі, қатарды бұзбақ шабанның ісі», «Жаманның сөзі түйеден түскендей», – деген мақал-мәтелдер соның дәлелі болмақ. Біздің пікірімізше, жоғарыда келтірілген мысалдар да қазақ шешендігіндегі әдептану дәстүрінің өзіндік ерекше болмысын білдіреді. Қазақтың дәстүрлі қоғамындағы моральдық құндылықтар жүйесін мал мен жан-жануарлар дүниесінің тіршілік ырғағына сай, сонымен байланы-

стыра отырып қалыптастыру әдіснамасының (методологиясының) бір көрінісі.

Енді адам мен малдағы жақсы мінездерді сараптай отырып, жақсы малды жақсы адамға теңгеру үрдісін айтуға болады. Бұл орайда қазақ шешендігіндегі «жігітке лайық ат туар» деген принципке келушілікті көреміз. Бұл – мінезі жақсы адамға болмысы жақсы төрт түлік мал сәйкес келеді дейтін идеяның куәсі. «Жүйрік бестіден шығар, кеңес келбетіден шығар», «Жорға жолына тоқтар, жақсы жөніне тоқтар», «Жүйрік тоқтығын білдірмес, жомарт жоқтығын білдірмес», «Екі аяқтыда бажа тату, төрт аяқтыда бота тату», «Қайрат атта болады, ақыл жаста болады», «Тұлпар түбін табады, жақсы адам елін табады», «Арғымақ аттың баласы, аз оттап көп жусайды, асыл ердің баласы аз сөйлеп, көп тындайды», «Жақсы ат аяғынан қалады, жақсы адам тамағынан қалады», «Жақсы кісі қартайса да, ақылынан танбас, Жақсы ат қартайса да, жүрісінен танбас», «Ат жақсысы керуеннен, зат жақсысы шеберден», – дейтін мақал-мәтелдер соның дәлелі. Табиғат перзенттері – адам мен төрт түлік мал арасындағы үйлесімділік арқылы көрінетін мінездер бірлігі осылайша сүреттеледі. Адам мінезі үшін мал мінезінің моральдық шек болуы – қазақ шешендік сөз өнеріндегі адам әлемі мен жан-жануарлар әлемі бірігіп, бүкіл жер бетіндегі тіршіліктің өзара шарттастық идеясын білдіреді.

Жоғарыда айтылғандарға сүйене отырып, шешендік сөз өнері арқылы көрініс табатын қазақы санадағы әдептанудың негізгі әдістік арқауларын байқауға болады. Ең алдымен, қазақ ұғымындағы табиғат құбылыстары мен адам мінез-құлқы арасындағы байланыстың болуы туралы түсініктің орнығуын айтуға болады. Халық ұғымында адамдардың жұлдыздары әр түрлі (топырақ, су, от, жел) сияқты болып, адамдардың мінезін анықтаған. Олар адамдар арасындағы қарым-қатынасты реттеудегі, анықтаудағы негізгі моральдық өлшем қызметін атқарған. Осыдан «жұлдызы қарсы» деген сияқты сөз тіркестері қалыптасқан. Мәселен, «жұлдыз от» болып келетін адам «жұлдызы су» болатын адаммен жарасымды өмір сүре алмайды дейтін нанымдар қалыптасқан. Сондай-ақ, қазақы әдептану үрдісінде табиғат зат құбылыстары арқылы моральдық қағидалар жүйесін қалыптастыру

дәстүрін көруге болады. Мәселен, от пен суға түкірме, күлді баспа, дәрет сындырма, отты, малды теппе дейтін тиымдар бар. Мұнда адамның «кесірлік» мінезіне «обал-сауап» сияқты әдептік нормаларды қарсы қоя отырып, табиғатты төрт түлік малды құрметтеу дағдысын қалыптастыруды уағыздайды. Бұл нормалар қазақ үшін табиғаттың әрбір құрамдас бөлігіне қатыстылықтың өзі белгілі бір әдептік принциптерге бағынатындығын білдіріп, оны сақтай білу адам баласы үшін парыздық салмағының бар екенін білдіреді. Демек, табиғи зат-құбылыс – жәй табиғат атрибуты ғана емес, ол өзіндік сыры бар және оның мәні белгілі бір әдептік норма шеңберіндегі мінез образы арқылы мойындалады. Сөйтіп қазақ халқының шешендік сөздер арқылы көрініс тапқан даналығында адамның моральдық үлгілерінің қандай да бір модельдері берілгендігін байқаймыз. Яғни шешендік өнерде адам мінезінің табиғат құбылыстарымен баламаланып, жан-жануарлардың, төрт түлік малдың мінездерімен астарласуы ойдан шығарған көзсіз наным–сенім, рухани адасу емес, ол керісінше шынайы өмірге бағдар-бақылау жасаудан туған, адамның қауымдық тіршілігін ұйымдастыратын, оны реттеп отыратын әдеп жүйесінің қалыптасу үрдісі. Демек, ұлттық шешендік сөз өнерінде этикалық таным мен сананың шынайы себептері мен негіздері және адамды табиғатқа, оның атрибуттарына бағындыратын, оның күштеріне сақтықпен қарауға, оны құрметтеуге үйрететін, адам мен табиғат арасындағы гармонияны, жалпы әлемдік үйлесімділік заңын бұзбауға баулитын әдеп принциптерінің арқаулары жатыр. Мұның өзі адам мен сыртқы дүние арасындағы қатынастың тұрақтылығын, қажеттілігін дәлелдеп, ол қатынастың адам үшін маңыздылығын айқындап әрі адамның дүниауи өмірін кепілдендіретін, бекітетін процесс болатынын білдіреді. Жеке тұлғаның өзін-өзі тану жолы болатынын көрсетеді. Адам мен табиғат арасындағы өзара қатынас тәсілдері мен жолдарының моральдық-құндылықтық сипат алуы шешендік сөз өнерінің тақырыптық бағдары мен этноэтикалық мазмұнының детерминдік ерекшелігін көрсетеді. Мәселен, табиғат құбылыстарын моральдық тұрғыдан игеру, тану дәстүрі. Адам мен табиғат тұтастығы арқылы табиғат көріністері мен моральдық құндылықтардың бірлігін көрсету идеясы анық аңғарылады.

Бұның өзі қазақтың моральдық жүйесінің қалыптасу кеңістігін көрсетеді. Сол бірлік арқылы бүкіл ұлттың моральдық өлшемдер арнасы беріліп отырды.

Шешендік сөз өнерінің басты ерекшеліктерінің бірі – адам мен табиғат арасындағы мінез тартысы барысында адам бойында адамгершілік, қайырымдылық, имандылық, тектілік сезімінің оянуы, мінездің табиғатпен үйлесімді даму идеясын ұсынуы. Бұл үйлесімділіктен адамның жан дүниесіндегі биік моральдық нормаларды үстемелеу, осы арқылы адамның этикалық болмысын, санасын байыту және оны қорғау идеясы туындайды. Оған Жанқұтты шешеннің: «Адал болсаң судай бол, су арамды кетіреді», Шабанбай шешеннің: «Халқыңа жағам десең – әділ бол, судай таза бол, жердей берік бол», – дегендері дәлел болады. Яғни адам мен табиғаттың бір-біріне тәуелділігінің арта түсуі, әсіресе табиғат алдындағы адамның моральдық тұрғыдан жауапкершілігін күшейте түседі. Осы тәуелділік пен жауапкершілікті кейіпкерлердің психологиялық бейнесі, әлеуметтік жағдайы, өмірлік тәжірибелері арқылы бере отырып, ділмарлар адам мен табиғат арасындағы мінездік байланыс мәселесін әдеп философиясы деңгейіне көтерген. Сонымен бірге қазіргі адамның гуманистік потенциалын, оның қоршаған табиғатты түсіну дәрежесін және онымен қарым-қатынас тәсілін анықтай білген. Бұдан біз шешендік өнер қазақтың әдептік жүйесінің синкретті сипат алып, өзінше құрылу логикасы бар өте күрделі құбылыс екенін дәлелдейтінін байқаймыз. Мінез – психологиялық, эмоционалдық, этнопұлғалық синкретті жүйе дегенді білдіреді. Қазақ шешендік сөз дәстүрінде көтерілетін ұлттық мораль мәселелерінің өзара диалектикалық үйлесімділікте болатын «табиғат пен адам» қарым-қатынасына негізделетінін барша адамзатқа тән құбылыс болғанындай қазақ дүниетанымындағы заңдылық ретінде қарауға болады.

### *Шешендік өнердегі адамгершілік нормалар*

Адамгершілік – адамның адамға өзгеруінде (ауысуында) немесе адамның адам болып қалыптасуында шешуші рөл атқаратын этикалық бірлік, ұғым. Адамгершілік – адам бойындағы

гуманистік құндылық, әдептік ұғым. Адамгершілік тің шығуы мен дамуы адамзат қоғамының пайда болуы және дамуымен тығыз байланысты. Адамгершілік адамның адамшылық сапасы шеңберінде өмір сүру қабілетінің біріне жатады. Адамгершілік нормалар қоғамның ең алғаш пайда болған кезеңінен бастап қызмет атқарып алғашқы адамдардың өзара қарым-қатынастарын белгілеп отырған. Мәселен, егер діни көзқарастар адамзат қоғамы дамуының белгілі бір ғана дәуірінде қалыптаса бастаған болса, моральдық нормалар қоғамның ең алғаш пайда болған кезеңінен бастап қызмет атқарып, алғашқы адамдардың бірге қарым-қатынастарын белгілеген. Демек, мораль – қоғамдағы адамдардың өзара қарым-қатынасын реттейтін белгілі бір нормалардың, мінез-құлық принциптерінің жиынтығы ретінде, кез-келген адамдардың ұжымдық өмір сүруінің қажетті шарты. Олай болса, адамгершілік нормаларының қалыптасуына адамзат қоғамының қалыптасуы мен дамуы өз тарихында белгілі бір із қалдырып, қоғамның тарихи кезеңдері арқылы адамгершілік нормалар өзгеріп дамып отырған.

Қазақ би-шешендерінің қалыптастырған адамгершілік қалыптарына келетін болсақ, олардың қатарына үлкенді сыйлау; сәлемдесу; үлкеннің кішіге қамқоры; туысқандық мейірім ережесі бойынша өмір сүру; қазаға көңіл айту; дос-жолдасты құрметтеу; көршімен жақсы тұру; кедей-кепшікті, жоқ-жітікті, дене кемістігі бар адамдарды қорламау; жалпы қайырымдылық пен кісілік ережесі бойынша өмір сүру сияқтыларды жатқызуға болады.

Қазақ халқы адамгершіліктің осы аталмыш нормаларының бірі ретінде жалпыға ортақ норма үлкенді сыйлау ғұрпын қалыптастырған. Қазақтың дәстүрлі қоғамындағы әлеуметтік қатынас субъектілері “үлкен” және “кіші” болып үлкен екі топқа бөлінген. Ал қазақтың би-шешендері осы үлкен мен кішінің қарым-қатынасына үлкен мән беріп, кішінің үлкенді сыйлауы адамгершілік қалыптарының бірі ретінде дәріптелген. Демек, үлкенді сыйлау – бірнеше мыңдаған жылдар бойы қоғамның маңызды әлеуметтік мүдделерін шешу үшін жасаған жалпыға ортақ нормасы.

Халық даналығындағы кішінің үлкенді сыйлау қалыптары (нормалары) қазақ мақалындағы “Кәріге (үлкенге – Д.С) құрмет,



жасқа жол” – дейтін идея шеңберінде көрініс табатын ”Үлкенге құрмет, жасқа міндет”, – деген ұстаным (принцип) бойынша жүзеге асырылған. Саққұлақ шешеннің:

Ынтымақ бірлік болмаса,  
Елдікке мойын бұрмаса,  
Үлкеннің айтқан сөздерін  
Кішісі қолдап тұрмаса,

Ел дегенің немене?, – деп айтқандары осыған дәлел. Қазақ шешендігінде қазақтың дәстүрлі қоғамындағы үлкенді сыйлау – кіші үшін әрі міндет, әрі парыз екені өте үлкен моральдық ұстаным, ерекше рухани феномен ретінде көрсетіледі. Сондықтан үлкенді сыйлау, құрметтеу дәстүрі бұзылған тұстарда оларды сынға алып отырған. Мәселен, үлкенді сыйлау дәстүрін бұзғандарды көрген Жәлменде би:

Біздің жақтың даласы құм болады,  
Үлкен айтса, кішісі жым болады.  
Үлкен тілін алмайтын мына біреу,  
Тасырандаған иттерің кім болады?, –

деп кішілерді сынға жыға отырып, үлкенді құрметтеуге тиянақ болатын тұстарды өткір теңеулермен келтіреді. “Әркім кетіп бетімен, халықтың ғұрпын бұзбалық” (Оңғар жырау), – дегеннен қазақтың үлкенді сыйлау қалыптарынан туындайтын өсиет үлгісін аңғарамыз. Үлкенді сыйлау халықтық әдет-ғұрып дейтін болсақ, бұл норма болмайынша елдегі материалдық және рухани мәдениетті өркендетуде мирасқорлық болмақ емес. Өртүрлі ұрпақ арасында ынтымақ та болмайды. Ал ұрпақтар мирасқорлығы – қоғамның тіршілігіне, оның дамуына қажетті шарт. Мұнда “ырыстан ынтымақ озады” дейтін принцип бар десек, үлкен мен кіші арасындағы кішінің үлкенге жасайтын құрметі, ізеті арқылы ынтымаққа жету идеясы тұр. Әркім бетімен кетіп, кіші үлкенді құрметтейтін болса, Балшық бидің сөзімен айтқанда олардың арасында “ауызбірлік болмаса, көпте береке болмайтыны” анықталып, халықтың бірлігі үшін қазақтың үлкенді сыйлау ғұрпы рухани өлшем болып тұр.

Қазақ халқының әдеп философиясындағы үлкенді сыйлау нормасының өзі олардың жатар, отырар орны, сәлем беру, аттан-

дыру, аттан түсіру, үлкеннің келісімінсіз іс бастамау, сөз кезегіне дейін белгілі бір нормалар арқылы көрініс тауып отырған. Соның бірі қазақ халқындағы кішінің үлкен адам болған жерде ол кісімен ақылдаспай, санаспай өзінше іс бастамау дәстүрі. Осы орайда Төле бидің: “Артымнан ерген еркемсің, ағаңның көзі тұрғанда жеңгенді неге ертесің”, Тойымбай шешеннің: “Білермендік істеме, сүрінуге тап етер”, – деген шешендік арнауы мен нақылдарын келтіруге болады. Бұл үлкенмен ақылдаспай, өзі білермендік істеген кішілердің мінезіне айтқан тоқтау тұжырымдары. Үлкеннің ақыл-кеңесін ұстану деген ұйымшылдықтың белгісі. Ұйымшылдық дегеніміз үлкеннің ақылын кіші тыңдау, білгеннің кеңесін білмеген бойына сіңіріп алу, үлкендердің ақыл-кеңесін ұлы іске бейімдеу деген сөз. Бұған көнбеген мінезді қазақ шешендігінде “Өзің білме, білгеннің тілін алма” деген сөздермен аластаған. Жеті басты жыландай жеті жаққа тартсаң, білгеннің тілін алмасаң, бірліксіздік көрсетсең кері кеткендіктің, білімсіздіктің, тексіздіктің белгісі деп есептеген. Сондықтан Балпық бидің: “Кеңінен ойлап істемей баста береке болмайды” – деп айтуының, Саққұлақ шешеннің жақсы мінезді жігіттердің бес белгісінің бірі ретінде үлкенді “тыңдай білу” сияқты қасиеттерді іріктеп алуының немесе “Кеңесіп пішкен тон келте болмас” деген қазақ мақаланың мәнісі сонда болса керек.

Үлкен алдында сөз сөйлеу кезегі нормасына келсек те, қазақы әдеп бойынша үлкен адам алдында кес-кестеп сөйлеп, ормауыздылық жасау, жарыса сөйлеп, білгірсіну әдепсіздік болып есептелген. Мәселен, “Әке тұрып ұл сөйлегеннен, шеше тұрып қыз сөйлегеннен без”, – деген мақал осындай үлкеннің алдында сөз сөйлеу жосығын білмегендерге үлгі-өнеге ретінде айтылған. Осыны аңғарған халқымыздың шешендік өнерінде жастарға “шалдың сөзі бал”, “Аталы сөзге, арсыз жауап қайырап” деп үлкенді, басқаны тыңдай білуге шақырады. “Сөйлей білмес жаманның сөзі өтпес бір пышақ”, “Аузына әлі жетпегеннің қолында масқарасы бар” деп жөнсіз даңғайлықты сынап отырып, жөн-жосық көрсеткен. Осындай қазақтың сөз сөйлеу кезегі арқылы көрініс тапқан адамгершілік нормасын Тайкелтірдің Төле би алдында сөз сөйлеу үшін кішілік көрсеткен ізетінен де

аңғарамыз. Мысалы Тайкелтір Үйсін мен Дулат елі арасындағы даудың төрелігіне түсерде:

Төле атам рұхсат берсе,  
Бір Алла қабыл көрсе

Бұл дауды мен бітіріп берейін, – деп сөз кезегін әдеп-ибалықпен алғаны соның кепілі. Міне, бұл қазақ шешендігіндегі “бас болатын жігіттің” ізеттілігін білдіретін үлкенді “сыйлай білетін шырай білдіру” моральдық норманың көріну формасы. Мұндай мінез хақында шарифатта “Құдай өз орнын білетін және оны бұзбайтын адамдарды кешіреді” – дейтін қағида бар.

Сонымен бірге, қазақ шешендігіндегі үлкен мен кіші арасындағы сыйластық қарым-қатынастығы адамгершілік өлшемдерінің тағы бір түрі – ол “сіз, “біз,” сен” деген ұғымдарының әдеп-ибалық мәнінің анықталуы. Біздің пікірімізше, осы ұғымдардың біріншілері («сіз» бен «біз») үлкендер қауымы мен кішілер қауымы арасындағы силастықтың критеріі ретінде алынса, екіншісі («сен») үлкенді сыйлау нормасының белгісі ретінде алынған. Осыған байланысты қазақ шешендігіндегі “жасы үлкеніне жасы кішісі сен десе, сол ауылдың берекесі кетеді”, – деген нақылды мысалға келтіруге болады. Мәселен, шешендік мақалдарда “сіз” деген әдеп, “біз” деген көмек, “сіз” деген сыпайылық, “сен” деген анайылық деп келтіріледі. Осындағы “сіз”, “біз”, деген ұғымдар сыпайылықтың өлшемі болса, ал осы екеуі болған жерде ынтымақ, бірлік болады дегенге келеді. Бұл пікірді Сапақ бидің: “Дүниенің қызығы сіз бен біз”, – деп айтқаны айғақтайды. Олай болса, қазақтың әдеп философиясындағы “сіз” бен “біз” ұғымдарының өзі адамгершілік қалыптың (норманың) көріну аясы, оның бейнелену үрдісі десек болады. Бұл далалықтардың өзара қарым-қатынас мәдениетіндегі әр адамның өз орнын білуді үйрететін өнеге-үлгісі. Сіз, біз деп сөйлеу қазақ даналығындағы әр индивидті үлкен табиғи құбылыс және жеке дербес феномен ретінде тану әрі мойындау идеясының көрінісі деп айтуға болады. “Инабатты ер – елдің қазығы емес пе» (Қазы би), “Жұртын қадірлеген ер жақсы” (Досбол би), – деген соның кепілі болса, Құрмысы бидің:

Көрген сайын “сіз” десіп,

Сыйласқанға не жетсін?, – дей келіп, адам қарым-қатынас үшін “сіз” ұғымы ерекше моральдық құндылық екенінен және әдептілік өлшем екенінен белгі береді. Мұнда әр индивидтің болмыс бітімін, ерекшелігін, оның тұлғалық азаттығы мен еркіндігін және жер бетіндегі пенделердің әрқайсысының теңдігін мойындайтын, сондықтын сен ешқандай істе оған “сен” деп қатты сөйлеме, сол сөз арқылы оған деген қатынас сезімінді ширықтырма дейтін мұсылмандық қағида жатыр деп айта аламыз. Бұл екінші адамның “басын”, атын сыйлау дәстүрін білдіреді. Қазақтың бір-біріне “сен” деп шамына тимей сөйлеу табиғи тектілік болмысынан хабар береді.

Ділмарлық өнердегі қазақы адамгершілік нормаларының бірі – жалпы адаммен амандасу немесе адам мен адамның аман – саулық сұрасып, бір-біріне сәлемдесу үрдісінің қазақ халқында моральдық қалып ретінде орнығу дәстүрі. Бір-бірімен сәлемдесу дүние жүзі халықтарының бәрінде де бар құбылыс және олардың салтына айналған үрдіс. Бірақ сәлемдесу барлық халықта бірдей емес. Мәселен, үнді халықтары екі алақанын қосып, маңдайына көтеріп, сәл иіліңкіреп сәлем береді. Африка халықтары арасында ыржиып тілін көрсетіп немесе мұрнын тигізіп сәлемдесу дәстүрі бар көрінеді. Антрополог ғалымдар қол алып сәлемдесу тарихын рулық дәуірден бері келе жатқан дәстүр деп есептейді. Яғни алғашқы қауымдық құрылыс дәуірінде адам бір-бірімен жолығып қалған кезде қолымда тасым жоқ, қастандық жасамаймын деп қол алысып амаснадсады екен.

Біз үшін және Орта Азия халықтары үшін, оң қолын жүректің үстіне қойып, сәл иіліп, сыпайы күлімсіреп амандасу ата-бабамыздан келе жатқан мұра, салт-дәстүр. Дәстүр бойынша жасы кіші үлкенге сәлем береді. Мұнда, бұл дәстүр қандай қағида және ол қайдан алынған деген сұрақ туады. Біздің пікірімізше, кезкелген халықтағы жалпы амандасу немесе сәлемдесу дәстүрінің негізінде діни қағиданың жатқандығын аңғарамыз. Себебі діни мораль бойынша адамға жүктелетін көптеген парыздардың бірі – осы сәлемдесу. Оған Құран Кәрімнің Нұр сүресінің: “Қашан үйлерге кірсеңдер, өздеріне (Мұсылмандарға) Алла тарапынан

көркем береке тіршілігін тілеп, сәлем беріндер”, – деген 61-ші аяты, “Әй мүміндер! Өз үйлеріңнен басқа үйге рұхсат алмайынша әрі үй иесіне сәлем бермейінше кірмеңдер” – дейтін 27-аяты дәлел болады. Сонымен бірге Құран Кәрімде сәлем бергенге артылта сәлем беріндер және сәлем бергенге “мұсылман емессің” демендер деген тұстар да бар. Оған Құран Кәрімнің Ниса сүресінің 86-94 аяттары мысал бола алады. Сондықтан қазақ шешендігіндегі адамгершілік қалып (норма) ретінде көрсетілетін сәлемдесу феноменінің негізінде мұсылмандық қағидаға сүйену дәстүрінің жатқандығы белгілі. Қазақтың сөз ұстарлары да сәлемдесіп, амансаулық сұрасуды моральдық құндылық, әдептік парыз, міндет деп санаған. Демек, қазақ шешендігінде сәлемдесу моральдық құндылық дәрежесіне көтеріліп және адамның адамгершілік парызына айналып, адамгершіліктік нормаға айналдыру идеясының берік ұстанғандығы байқалады. Бұған Төле биге Қазыбек бидің сәлем бере келгендегі: “Жүз көрген дидар қанибет, ағаға сәлем бермек бізге міндет», – дегені дәлел. Сол сияқты Төле бидің Жоңғар басқыншыларының даурықпа – қызбалығына тосқауыл ретінде: - «Жігіттер, сабыр етіндер! Алдымен үлкен кісіге сәлем қайда?», – дей келіп, оларды қазақ халқының, жалпы мұсылмандық әдет-дәстүрінің алдында сүріндіруінің өзі біздің шешендік өнеріміздегі сәлемдесу феноменінің аса маңызды адамгершілік қалып (норма) тұғырына көтерілгендігін аңғартады. Шешендік өнерде жоғарыда айтылған қазақтың жасы кішінің жасы үлкенге сәлем беру дәстүрінің бұзылмауына үлкен мән берген. Мәселен Балпық бидің нұсқалы шешендік сөздеріндегі: “Сөз ұғам десең, зінді жас, үлкенді көрсең сәлем бер, ештеңең одан кетпейді”, – дегені кішінің, үлкенге сәлем беруі моральдық міндет екенін меңзейді. Ал “Адамдықтың белгісі – иіліп сәлем бергені” деген мақалды алсақ, амандасудың өзі кісілік, адамгершілік қасиеттерден хабар беріп, оның көрсеткіші екенін айтып тұрғандай. Үлкенге сәлем беруді ұмытқандар сынға алынып та отырған. Мәселен, Нұралы бидің Сырымға: “-Батыр! Қайырылып сәлем бергің келмейді, тасып жүрсің -ау» – деуі, Досбол бидің “Ондағым Нұржанға жолың да кіші, жасың да кіші баласың, ата салтын тұтып сәлем беруге де жарамадың. Жөн-жобаны білмейсің», – деген тұстары

қазақтың осы салтын бұзғандарға сын толғаныстарын білдірсе керек. Немесе Саққұлақ бидің Мұсатай биге қаратып «қайтып келіп сәлемдесіп отырсың, бұдан артық білім бар ма?», – дегені кішінің сәлемінен үлкеннің ризалық білдірген көңілін аңғартады. Міне бұл Шағырай шешеннің сөзімен айтқанда «Қисықтарды түзеттің тезге салып, жуасыттың тарпанды бағынбаған» немесе «Асығу, ашулану шайтан ісі, бұларға жол бермейді жақсы кісі», «Өз мінін білген жігіттің тәлімінде мін бар ма? (Ақтамберді жырау), – дегендердің айғағы болмақ. Тағы да Ақтамбердінің сөзімен айтқанда «білімді туған жақсыға, залал қылмас мың қарға» дегеннің мәнісі сол болар. Бұл қазақы адамгершілік десек, ол қазақы мәдениет. Ал «қазақы мәдениет қазақтың ресми мәдениетіне қарағанда анағұрлым бай, терең мағыналы» – деген Сәбетқазы Ақатайдың сөзін қолдай отырып, қазақтың үлкенге сәлем беру рәсімі, ресми мәдениеттен де қуатты, мәңгі өлмейтін-өшпейтін рухани құндылық дер едік. Мінеки, бұл «куәлі істі куә табар» деген сияқты күмән туғызбайтын куәлі мәдениеттің көрінісі.

Қазақ шешендік өнеріндегі адамгершілік қалып (норма) тұғырына көтерілген құбылыстардың бірегейі қазақтағы қазаға көңіл айту дәстүрі дер едік. Мысалы, Б. Адамбаевтың пікірінше, адам баласының басына түсетін қайғының ауыры қазамен байланысты туған естірту, көңіл айту сияқты шешендік сөздердің алуан түрлі нұсқалары сақталған, ондай сөздерді топтап шешендік көңіл айту деуге болады, шешендік сөздер көңілі қаралы, беті жаралы жандарды жұбату үшін айтылады» (Б. Адамбаев, 1991). Міне, бұл қазақ би-шешендерінің ділмарлық өнеріндегі шешендік сөз саптау арқылы көңіл айту дәстүрін қалыптастырғандығынан және оны қандай жағдайда, қандай мақсатпен айтылатындығынан хабар беріп тұр деуге болады. Алайда, осындағы көзделген мақсат немесе қайғылы қазаға ұшыраған адамды жұбату, қаралы көңілді сергіту мақсаттарының көзделуі, біздің пікірімізше, ұлттық адамгершілік норма шеңберіндегі адами парыз. Қазаға көңіл айту мұсылмандық қағида бойынша бір адам алдында екінші адамның өтейтін парызы, міндеті, адамгершілік қалып немесе норма. Жанашырлықпен, кісілікпен, құрметпен, аса қайырымдылықпен айтылған көңіл қайғылы көңілді сергітеді, қазақдан түңілтеді. Адамгершілік мәні

сонда, ол қазаға ортақ екенін, екінші сөзбен айтқанда қаза әр адамның басына келетін ортақ құбылыс екенін, қайға кезек дүние екенін ескертіп, қазаға ұшыраған адамды жұбатуында. Қазыбек бидің Әлімжан деген баласының қазасына байланысты Төле бидің:

Уа, Қазыбегім, нар көтермес жұмыс болды...

Өзі беріп ұлынды өзі алды,

Бұл пенде бір Аллаға не қылады? , – деп айтқаны соның кепілі болмақ. Міне, бұл Төленің Қазыбек бидің басына түскен қазалы жағдайды бөліскен, қаралы көңілді жұбатқан адамгершілік илтипаты, кісілік ниеті дер едік. Ауыр қазадан көп уақыт басын көтермей жатып қалған Қазыбек бидің:

«– Е, е, Төке, құдайға да, халқыма да ризамын. Әлімжаным туғанда Орта жүздің елі ғана құтты болсын айтып еді. Енді ол қайтыс болғанда үш жүздің баласы келіп көңіл айтып жатыр. Бұған да шүкірлік», – деп, кеудесін көтеруі Төленің қам көңілге медет тұтарлықтай айтқан көңіліне, азаматтық мінез көрсетуіне риза болғандығы, жігерінің қуаттануы, қайғының сейілінуінің белгісі болса керек.

Әрине, мұнда шешендік көңіл айту сөздерінің мазмұндық құрылымындағы көзқарастардың, айтылған ойлардың философиялық астары қозғалады. Ал біздің зерттеу жұмысымыздың мақсаты тұрғысынан алғанда, көңіл айту құбылысы адами әлеуметтік-моральдық іс-әрекет, әдептік акт ретіндегі болмысы адамгершілік норма шеңберінде жүретін процесс ретінде қарастырылады. Мәселен, Төленің 25 жастағы баласының қаза болуына байланысты Қазыбек бидің:

Уа, Төке, тұғырдан ұшқан сұңқарыңа,

Тұмұйық жұтқан тұлпарыңа,

Түбін берсін Құдайым !, – деген шешендік көңіл білдіру сөздері соның кепілі. Сондай-ақ, Саққұлақ шешеннің:

«Атаң өлді барлықтан,

Көтердің оны нарлықтан.

Жеріміз шалғай болған соң,

Келе алмадық сондықтан.

Ей, Сәдуақас пен Біләл –

Сөзіме құлағың сал.

Сендер атам-ай дейсің,  
Мен ботам-ай деймін.  
Жөн менікі еді,  
Менің тойыма Мұсажан келіп,  
Мұсажанның тойына  
Нұралыжан келетін  
Жөні бар еді.

Пенденің сұрағаны болмай  
Алланың қалағаны болады деген осы,

Шүкіршілік етіндер...» , – дегенін алсақ та қазақта өлімге көңіл айту мұсылмандық этика бойынша адамгершілік парыз екеніне дәлел бола алады. Осы ойдың жалғасы ретінде Байдалы бидің Айғанымға «сен жоқтау айтқалы отырсың, мен тоқтау айтқалы отырмын» – дей отырып, оның:

Қайрат деген қыран бар,  
Қайғыға тізгін бермейтін.  
Қайғы деген жылан бар,  
Өзекті шағып өртейтін.  
Үміт, сенім, тілек бар,  
Қуантып, қуат алдырар.  
Жылау деген азап бар,  
Қуартып отқа жандырар.

Мен қайғыңды қозғағалы келгем жоқ.

Қайратыңды қолдағалы келдім, – деп айтқан тұстары, «жыландай» суық қайғы көңілді жібіту, қазалы болған адамның жігерін қайраттандыру, оны өмірге ұмтылдыру, «өлгеннің артынан өлмек жоқ, тірі адам тіршілігін жасамақ бар» дейтін шындық ұстанымына сүйену идеясын қолдау үрдісін айқындайды. Мұнда ақыл мен парасат иегері ретіндегі адамның рухани дамуындағы ең жоғарғы саты – адамгершілік сананы иелену екенін айту мақсаты көзделеді. Көңіл айту моральдық сана деңгейіне көтеріле отырып, әр саналы азаматтың оң іс-әрекеті мен мінез-құлқының тұтасталған формасы, олардың тоғысқан шыңы ретінде мойындалады. Гуманистік ақыл адамның биопсихикалық қасиеттерінен (пендешіліктен) ажыратылып, биік тұғырға көтерілген. Сонымен қатар, әр жеке индивидтің гуманистік сезімінің дамуы бүкіл



халықтың, ұлттың, мемлекеттің ақылының (рухының) даму деңгейінің өлшемі ретінде алынуы туралы идеяны қозғайды. Ал барша халықтың гуманистік ақылы әр индивидтің гуманистік сезім барометрі сияктандырылып беріледі.

Баласы өлген Ерден батыр ешкімді көргісі келмей қайғырып жатып қалғанда, көңіл айта келген Шоқай бидің:

Ей, батыр, Ерден!  
Басыңды көтер жерден,  
Әкең Сандыбай да өлген,  
Оны мына Шоқай көрген.  
Көкті бу көтереді.  
Жерді су көтереді,  
Жүйрікті ду көтереді,  
Ауырды нар көтереді  
Өлімді ер көтереді..., Досбол шешеннің:  
Өлмесе қайда кетті,  
Бұрынғының кәрісі.  
Жер жүзін жұтса да тоймайды  
Қара жердің талысы  
Ерден-ау!  
Өткенге өкінбе,  
Келмеске кейіме,

Өлім деген ұзақ жолдың алысы, – деп айтқандарынан көңіл айтудың үлкен адамгершіліктік парыз, моральдық феномен екенін дәлелдейтін көзқарасты аңғарамыз. Қазаға сабырлық керек,»басқа түссе баспақшыл» дегендей, болған іске болаттай берік бол дейтін тоқтамға тірейді. «Өмір сүруге лайықтының бәрі – өлімге де лайық» – дейтін принципті алдыға көлденең тартады. Демек, самал желдей ескен көңіл, жақсы лебіз, жанашырлық сөз жаралы көңілді сергітеді. Бұл –шешендік сөз өнерінің этикалық пәрменді қуатын білдіреді. Олай болса, қазақта көңіл айту деген сөз – адамды сабырлы, төзімді болуға шақыру. Өмірде өлім қайғысын тартпайтын, басына ауыр іс түспейтін пенде болмайды дегенді ескерте отырып, сондай тұста адамның қасынан табылу, қайғысын бөліп көтерісу – қазаққа және жалпы мұсылманға тән қасиет, адамгершілік қалып деген идеяны нықтай түседі.

Қорыта айтқанда, қазақ халқындағы қайтыс болған адамның жаназасына қатысып, өлімге топырақ салу – қыр елінде әр азаматтың өлген адамға деген ақырғы парызы боп есептелсе, ал оның артындағы бала-шағасына, туған-туысына көңіл айту – адамның кісілік тұлғасына сай болудың белгісі. Дала халқының өлімге деген құрметінің шексіздігі. Өлген кісіге құрмет білдіру ең биік адамгершіліктің, өр мәдениеттің белгісі. Сірә, бұл қалыптың өзі қазақтың дәстүрлі қоғамындағы «Адам» ұғымының аксиологиялық деңгейге көтерілгендігінің дәлелі болса керек. Мұндағы басты мәселе, біздің пікірімізше, адамның бір-біріне деген азаматтық парыз идеясын көтеру.

Халық ділмарларындағы адамгершілік қалып (норма) үлгісінің тағы бір түрі – көршімен жақсы қарым-қатынаста болу парызы. Бұл адамзаттың нақтылы өмір тіршілігі шеңбеңріндегі әлеуметтік қатынас технологиясынан туындайтын үрдіс. Себебі кез-келген отбасы қандай да бір жанұялармен іргелес көрші, жапсарлас ел, қоныстас ауыл болып өмір сүреді. Ол – әлеуметтік шындық әрі табиғи заңдылық. Демек, адам баласының көрші- қолаңсыз өмірі болмайды. Олай болса, көрші-қолаң барлық адамзатқа тән ортақ қарым-қатынас субъектісін құрайды және әлеуметтік айналым ортасы. Сондықтан қай халық болсын «көршілік» феноменіне зор маңыз берген. Ал соның ішінде біздің түркі тілдес мұсылман жұртында көршімен қарым-қатынаста болу мәселесіне ерекше мән-мағына берілген. Осыдан барып көршілікке қатысты әдеп-ибалық жол-жоралғылары мен адамгершілік қалыптары (нормалары) жасалған. Әр отбасы өздерінің күнделікті тіршілігінде көршілікке қатысты сол нормаларды басшылыққа алып отырған. Мұсылман елдеріндегі, оның ішінде қазақ даласы тұрғындарының мұндай қалыптары да өзінің моральдық болмыс-бітімдік бастауын діни қағидалардан алған деп айта аламыз. Өйткені, қай халықтың болмасын, оның алғашқы рухани болмысының өзегінде дін тұрған. Әрбір адамның және әлеуметтің ішкі әлемін бірден-бір басты реттеуші күш – сол кезде дін болған. Діни ақлақ (мораль) бойынша, адамға белгілі бір әлеуметтік ортада өмір сүру ғұмыры берілетін болғандықтан өзін қоршаған адамдармен, соның ішінде көршілерімен, туыстарымен, қызыметтес адамдармен жақсы қарым-қатынаста болып, оларға

құрметпен қарау міндеті жүктелген. Жақсылық жасап, көмек бере алатын жағдайда болсақ, ең алдымен соларға жасауымыз керек, жақсылық пен жәрдемге мұқтаж болсақ, бұны солардан күтуіміз керек деп есептеледі. Пайғамбар хадистерінде жақын және алыс адамдарға деген міндеттерімізді еске сала отырып, көршіге қол жұмсап, тіл тигізбеуге, оларға жақсылық пен көмек көрсетуді, адамдарға ешқандай зиян тигізбеуді насихаттайды. Мәселен, Пайғамбар хадистерінің бірінде: «Сіздерден кімде-кім Аллаға және ақырет күніне иман етсе, көршісіне зиян тигізбесін...» делінген. Құран кәрімде: «...жақын көршіге, бөгде көршіге... жақсылық қылындар» –деп көрсетілген. Пайғамбардың мың бір хадистерінде: «Көршілермен жақсы қарым-қатынаста болындар», – деп көрсетіледі. Осындай ұстанымдарды негізге алған қазақ ділмарлары көршілікке байланысты адамгершілік қалыптар мен қағидаларды орнықтырған. Оның моральдық өзегін көршілікке қатысты өзара бәтуалық, кісіліктік, сыйысымдылық, қуаттастық, мияттастық, сыйластық, тілектестік, мейірімділік, қамқорлық, бір-біріне деген сенімділік пен адалдық т.б. сияқты құндылықтар құраған. Осылар көрші ақысына саналып, оны аса қырағы сезіммен, ереже-қағида ретінде санап орындаған. Осындай көршілік міндеттер құдай алдындағы парызға теңестірілген. «Көрші ақысы – тәңір ақысы», «Ағайынның аты озғанша, ауылдастың тайы озсын», «Жақыныңның жаманын мақтама, көршінің ала жібін аттама», – деген сияқты мақалдар соның куәсі болса керек. «Көрші ақысы» «көрші парызына», «көршілік қарызға» жүктеледі. Бұларда үлкен моральдық құндылықтық жүктің басымдылығы сезіліп, ресми «міндеттіліктен» гөрі адамгершілік, кісілік, инабаттылық мазмұнның үстемділігі байқалады. Міне, бұл көршілікке қатысты қазақы-мұсылмандық әдеп болмысының көріну технологиясы десек болады. Мұндағы басты нәрселер, біріншіден көршілес адамдардың «тең құқылық» – «терезесі теңдік» қарым-қатынаста болу идеясы болса екіншіден, жалпы адамзатының тіршілігінде тату тұру идеясының басымдылығын дәріптеу, үшіншіден, бұл дүниеде көршілікті қалай атқарғаның жөнінде о дүниеде сұраққа алынатынынды ескерту идеясының жатқандығын аңғарамыз. Екінші сөзбен айтқанда, адамзатының әрі вертикальды, әрі го-

ризантальды байланыста болатындығын мойындату идеясы тұр. «Көршінің ала жібін аттамау» сияқты қатаң талабы соны көрсетеді. «Өзіңе өзің кәміл бол, көршіңді ұры тұтпа» дейтін мақал да көршілікке көлеңке түсіруден сақтануға меңзейді.

Көршілік өмірде адамгершілік қалыптар (нормалар) маңызды орын алатындықтан да, ол басқа туыстық, жақындық қатынастарға қарағанда неғұрлым нәзік болып келетіндігі, шешендік өнерде баса көрсетіледі. Мәселен, «Алыстағы ағайыннан, алдындағы көршің артық», «Қоңсы болсаң қорған бол», – дейтін мақалдар осы пікірдің дұрыстығын білдіреді. Алдыңғы мақалдың астарында «Ағайынмен бірге тұмақ болғанымен бірге жүрмек жоқ», – дейтін әлеуметтік шындық жатыр. Яғни ағайын-туғаныңмен ғұмырың мәңгі бірге өтпеуі мүмкін, бірақ өмірің қайткенде көршімен бірге болады дейтін шындыққа адамзат ақылын жетелейді. Ал кейінгі мақалдың тұңғығында исламдық қағидаға сәйкес туысқандық қақысынан кейінгі орында көрші қақысы келеді дейтін мұсылмандық наным тұрады. Өйткені Құран кәрім мен Пайғамбар хадистерінде Алла тағаланың дүниеде осы адам қандай өзі деп, оң жақтағы көршісінен сұрайтыны айтылған. Оған: «Көршілеріңіз Сізді жақсы адам десе, онда Сіз – жақсысыз. Егер олар Сізді жаман десе, онда Сіз жаман адамсыз», – дейтін хадистер дәлел. Бұның мәні, біздің пікірімізше, көршілерін ренжітпеу, олардың мұқтаждарын ескеріп, шамасы жеткенше көмектесіп-қарасу, оларға қиянат жасамау, зиян келтірмеу сияқты адмгершілік құндылықтардан тұрмақ. Мұндағы басты идея – адам мен адамды барынша татулыққа, сиымдылыққа баулу идеясы. Жоғарыда келтірілген хадис сөзіндегі мораль философиясы неде дейтін болсақ, мұсылмандық адамтану мен әдептану жүйесінің өлшемі – көршінің бірін-бірі туралы пікірі мен лебізі болмақ. Екінші сөзбен айтқанда, адамның моральдық болмысы тұрғысындағы ақиқат өлшемі – ол жөніндегі көршінің пікірі. Бұл, біздің пікірімізше, қазіргі бастыстың әлеуметтану ғылымындағы орын алып отырған әр адам әр кезде өзі туралы басқаның пікіріне тәуелді болады дейтін пікірмен терезесі тең келетін көзқарас. Қазақтың даналық сөз өнерінде адамдардың бәрі бірдей өзінің көршілік парызына адал бола бермейтіндігінің әлеуметтік шындық болатыны мойындалған. Осыған байланысты қалыптасқан

мақалдардың деніне көңіл аударатын болсақ: «Атың жаман болса, сатып құтыларсың, көршің жаман болса, қайтіп құтыларсың» – деген тұстар сыйымдылық пен татулықты қалайтын көршінің амалсыздықтан туған мазалы көңілін білдірмек. Бұл көршілік қарым-қатынасты көршілік этикаға бағындыратын, төзімділік пен шыдамдылыққа негізделетін әдеп қалыптарын бейнелейтін моральдық таным болса керек. Ал осыған кері үрдіс: «Отты үрлей берсең, өшіресің, көршінді күндей берсең, көшіресің», – дейтін мақалмен көрсетіліп тұр. Мұнда көршіні құрметтеп, оған қиянат жасамауға, жылт еткенін көріп қызғанбауға, күндемеуге, кекетіп-мұқатпауға, көрші қандай да бір қиындыққа душар болса табалауға, ішкі істеріне ретсіз араласпауға, көршінің жөнсіз мазасын алмауға қарай баулу идеясының жатқандығы анық. Сайып келгенде, адамзатының ақылын «түйменің инесіз күні жоқ», «көптен айырылған көмусіз қалады», «көлден шықса балық өледі, елден шықса жалғыз өледі» дейтін түйіні бірге тоғысатын принципке тірей отырып, этикалық сананы сергітетін көзқарасты білдіреді. Көршімен тату тұру әдеп нормасын шындай түседі.

Міне осындай өмір шындығынан туындап отыратын мәселелер ескеріле келіп, халық даналығында адамдар өзіне жаңа қоныс таңдау барысында, болашақ көршілерінің қандай жандар болатынына немқұрайды қараумауды ескертетін шешендік нақылдардың қалыптасқанын байқаймыз. Мәселен, «Үй сатып алма, көрші сатып ал», «Жақсы көрші тапқаның – көп олжаға батқаның», – деген мақалдар соның куәсі болмақ. Ақтайлақ шешеннің: «Жаман көршің бар болса, саусағын бүгіп санасар», – деп айтқанындай ауыл арасының берекесін кетіретін орынсыз дау-дамайдан, жазықсыз жала мен күндеуден, көрсе қызарлық пен іштарлықтан, көзге ілмеушілік пен тоң-торыс суық қабақтан сақтану үшін болашақ көршіні тандай да тани білудің маңыздылығын жоғары қойған көзқарас осы дер едік. Бұл айтылғандардың көздейтін мақсаты, – «Жақсы көршің бар болса, жағдайыңа жанасар» (Ақтайлақ шешен), «Итің жақсы болса, – ырысың, көршің жақсы болса – тынысың», – деген сияқты этикалық мазмұнды арқалаған құндылықтар. Жақсы көршінің жағдайға жанасуы мен өмірдің рухани тынысына айналуының астарында адамзат ғұмырының бар

қызығы мен шыжығы дәл сол көршілердің әдепті-ибалығына, кісілігіне, адамгершілік болмысына, тәлім-тәрбиесі мен рухани-мәдени өресіне байланысты болатын әлеуметтік қарым-қатынас шындығы жатыр деп есептейміз. Оған: «Қоңсы қоңсыдан тәлім алады, молда молдадан білім алады», – деген мақалдар дәлел. Мұнда көршілердің бір-бірінен тәлім алып, тәрбие жұмысын жүргізетіні, көршіден өнегелік ықпал болатыны және оны бағалап, қадір тұтуы, жақсы шарапатына талпыну керектігі туралы идеялар жатса керек. Осыдан келіп қазақтың «Ұлың өссе, ұлы жақсымен ауылдас бол, қызың өссе қызы жақсыменен ауылдас бол», – деген сияқты мақалдар туындаған. Бұл мақал алдыңғы көршінің көршіден тәлім-тәрбие алуы жағдайынан туындап, көршінің әр жанұяның моральдық болмысына нәр беріп, әдеп күшін дарытып, рухани қадір-қасиетін жандандырып отыратынын білдіреді. Ұл мен қызымыздың, өсер ұрпағымыздың бойына игі қасиеттерді орнықтырып отыратындығының әлеуметтік шындық екенін білдірсе керек. Олай болса, жоғарыда айтылғандар әр азаматтан көршіге адамгершілік пен қарым-қатынас жасауды, кіші пейілділік, сыпайы да қарапайымдылықты, көршінің де тілек-мүддесін, мұң-мұқтажын ескеруді, қадіріне жете білуді, оның да ұлы мен қызына қамқорлықпен қарауды, қуанышына қуанып, қайғысына адал ниетпен ортақтасуды талар ететін мұсылмендық қалыпты білдіреді. Міне бұл – қазақ шешендігіндегі көршілік әдеп-ибалық қалыптардың жанды көрінісі.

Қазақ би-шешендерінің халықтық дәстүрден моральдық норма ретінде ерекше көңіл аударған мәселесінің бірегейі – еліміздің этикалық санасында орныққан меймандостық пен қонақжайлылық феномені. Мейманға деген жылы көңіл мен құрмет көрсету дәстүрі – адамгершіліктік құбылыс ретінде қалыптасып, моральдық норма статусына ие болған. Осы жерде, алдымен қонаққа құрмет көрсету мәселесі қазақ шешендігінде неліктен адамгершілік қалып (норма) ретінде қарастырылады дейтін сұрақ тұрады. Біздің пікірімізше, жоғарыда көршіге байланысты айтылған міндеттер сияқты, мұнда да би-шешендер негізінен діни қағидаларға сүйенеді. Діни хадистерде: «Сіздерден кімде-кім Аллаға және ақырет күніне иман етсе, қонақты сыйласын...» – деген аяттар бар. Міне осыдан келіп,

жалпы мұсылман халқында, әсіресе қазақ елінде қонақжайлық пен меймандостық әр жанұяның адамгершілік парызы болып орнығып қалыптасқан. Демек, меймандостық – «қонағы айтпай қонатын, көрші айтпай кіретін» қазақ жұртының рухани құндылық ретінде этикалық санасына сіңген этноментальдық құбылыс болып орныққан әдебі. Келген қонақты ерекше ықылас-мейіріммен қарсы алып, күту үлкен кісілік, азаматтық, адамгершілік мінез ғана болып қалмаған, тіпті құқықтық жауапкершілігі бар міндет те болған. Қазақ даласындағы бұрынғы дәстүрлі қоғамының «Жеті жарғы» заңдарында және оған дейінгі де қылмыстық істерді анықтайтын ереже-қағидаларында қонақты күту мәселесі арнайы көтерілген. Онда тіпті «құдайы қонақ» деген категория өзінше заңдық статусқа иелік тұрғысынан қарастырылған. Мысалы, құдайы қонақты қондырмаған үй айып төлеген. Қондырмай жіберілген жолаушы соның салдарынан өлімге душар болса немесе басқадай бір зардап шексе, келісімді құн төлеген. Міне осының бәрі қазақтың дәстүрлі қоғамындағы қонаққа деген ерекше адамгершілік тұрғыдан алынған қалыпты (норманы) берік орнықтыру, оны бұзуға жол бермеу мақсатынан туған дәстүрі. Осы орайда Ақселеу Сейдімбектің қазақтың қонақ күту дәстүрін кісілік мінез деп мойындаған және ұлтымыздың осы салты «кез келген отбасы үшін бұлжымайтын моральдық-этикалық қалып (норма) ретінде орныққан» – деген пікірімен әбден келісуге болады.

Адамгершілік қалып (норма) болып орныққан, міне осынау моральдық менталитеттің өзінше үрдістік болмысы қазақ би-шешендерінің сөз өнерінде ерекше көрініс тауып, бағаланып отырған. Мәселен, «Мейман атаңнан да үлкен» – деген мақалды алсақ, ол қазақтың қонақтың мәртебесін жоғары көтеру идеясын байқалтпақ. «Қонағыңа «, «Сыпайы қонақ сыйыңды жейді...» – деген мақалдар қонаққа көрсетілуге тиісті сый-құрметке инабаттылық, мәдениеттілік, кісілік пен әдеп-ибалық тұрғысынан қарау идеясын көтеру үрдісін байқалтады. Мұндағы басты идея – мейманды тамаққа тойғызу емес, тамақтан гөрі, адамгершілік мінезге негізделген ілтипатты көңілдің маңыздырақ екенін көрсету. Бұл қазақтың адамгершілік тұрғыдағы этноментальдық моральдық санасының биігін көрсетпек. Сондықтан әр жанұяның келген

қонақты ерекше ынта-ықыласпен, ілтипатпен, мейіріммен қарсы алып, ақ тілек, таза ниетпен шығарып салуын адамзатының өмір сүру шартына балаған.

Қазақ жұртының осы принципі қонақты қарсы алып, атының басын ұстап, аттан қолтықтап түсіріп алып, оң қолтығынан демеп аттандырғанға дейінгі аралықта көрсетілетін сый-сияпат, жөн-жосық пен кісілік жоралғыларды, ас-су берудің рәсімдік жүйесін қалыптастырғандығын шешендік өнерден айқын көруге болады. Мәселен, Ақтайлақ бидің Жанак ақынды қонақ ету ниетімен баласына: «Тез үйге бар да, мал сойғыз және оңаша үй тіккіз. Жанақты шақырып келтіре алмаушы едім, бүгін дәм айдап өзі келді...» – деп айтуы соның кепілі. Сол сияқты Балпық бидің бір топ адамдармен суан ауылына келе жатқанын естіп, суанның қараменде руы ішіндегі Малдыбай бидің оларды алдынан шығып қарсы алып, оның өз жігіттеріне: «– Ау, жігіттер, ауылға шабындар, үй тіксің, мал сойсын!» – деп бұйрық беруі де қонақты дұрыс қарсы алудың үлкен этикалық құбылыс екенін білдірсе керек. Шабанбай шешеннің Жанқұттыға: «Аллаға жағамын десең, азанды бол, халқыңа жағамын десең, қазанды бол...» ,– деп берген батасының астарына үңілетін болсақ та қонақты күтіп алудың әр адамға парыз екені көзделеді. «Қазанды болу» деген сөз меймандос болу дегенді білдіреді. Яғни әр жанұяның үйіне келген кез келген адамға есігінің ашық, төрінің жазық, дастарқаны жаюлы, асының әзір болуын, кеңпейілділік білдіріп, жарқын қабақпен қонағын күтіп алу – парыз дегенді аңғартады. Сондай-ақ бұл келтірілген мысалдарда қазақтың «бөлінбеген енші» деген ұғым арқылы көрсетілетін әр отбасының кез келген қонаққа қонақасы беру дәстүрі байқалады. Қонақасы берудің де өзінше рәсімдік жүйесі болған. Қазақ қонағына жолына, жасына, жынысына қарай кәделік рәсім орындап отырған. Оның өзі ерекше мәселе деп есептейміз.

Қазақ шешендігінде қонақ күту процесіне де ерекше мән берілген. Мәселен, қонақтың мазасын алатын немесе көңіліне келетін, өкіндіретін жағдайдың болмауы қадағаланады. Бұған Балпық бидің үйіне келген қонақтарына ас-су беру барысында оның бәйбішесінің кей жайсыз әңгімесін Балпық бабаның інісі Қанай шешеннің тыйып тастауы немесе Бөлтірік шешеннің



нағашысы Қоңырбайдың үйіне келген қонақтарға сойылатын малға қошқардың әкелуіне үй иесінің тыйым салуы деген сияқты оқиғалар мысал бола алады. Сондай-ақ қонақ барда отбасы мүшелерінің өзара не басқа біреулермен немесе келген қонақпен сөзге келіп, ренжісуі, кінәласуы не тымырайып үндеспеуі, қабақтары қатулы, жүздері түнеріңкі болуы, бала-шағаға ақырып-жекірушілік қонақты жақтырмағандық болып есептеліп, әдепсіздікке саналған.

Қадірлі, сыйлы қонақ келгенде, ол кісінің денсаулығы, көңіл күйі, зауқы ескеріліп отырған. Қонақпен болатын әңгіме дүкеннің тақырыбына да мән берілген. Көбіне қонақты сөйлетуге тырысқан. Мысалы Тезек төре үйіне келген Бөлтірік шешенді шын ықыласымен күтіп, сырлы әңгімеге тартып отыруы, осының дәлелі. Келген кісіге қызықсыз, беймәлім үй ішінің шарасына ғана қатысты ұсақ-түйек әңгімелерді айтып, зеріктіріп, запы қылмау жақтары да ескерілген. Осындай ұсақ әңгімеден аспаған адамдарға Бөлтіріктің сыны мынандай:

Құлын бермес биеннен  
Лақтаған ешкі артық.  
Байлау бермеген биіңнен  
Үндемеген есті артық.

Қазақтың келген қонағына сый-құрметінің бірі ретіндегі бұйымтай сұрау дәстүрі де шешендік өнерде ескерілген. Бұл қазақ қонағының әдейілеп келгендегі жеке шаруасын бірден айтпай, тек аттанарда, онда да, салт бойынша, үй иесі міндетті түрде бұйымтай сұрағаннан кейін ғана айту әдебінен туындаса керек. Осы орайда, Төле биді қонақ етіп күткен Жалайыр елінің ел ағалары мен игі жақсыларының жиналып, қайтар алдында оған қошемет көрсетіп, былайша бұйымтай сұрауын айтуға болады. Сонда ел ағалары:

– Аға, сізге қандай кәде-сый беріп қайтарарымызды білмей отырмыз. Ат басындай алтынымыз дайын, оны олқы санасаңыз, қалағаныңызды айтыңыз. Бір қолқаңызға жарайтын етек-жеңі кең елміз, қонақты риза етуге шама жетеді, – дейді. Сонда Төле би: Баяғыда Хакім Лұқпан, осы қазір біз отырған секілді, ел жақсыларымен бас қосуын бір жасқа балап, мың жасадым деген екен. Мен де бүгін жасарып, марқайып, қуанып отырмын. Жағам-жайлау, көңілім – жаз. Елдің игі жақсыларымен бас қосқаныма дән

ризамын. Басты бұйымтайым осы еді. Ал маған және нөкерлерімнің әр қайсысына тайтұяқ, қойтұяқ алтын берсеңіздер де әруақ риза болар, не болмас. Аға баласысыңдар, Тарақтан сендер, Абақтан біз тараймыз. Ағайыннан дүние дәмететін, кәдеге қызығатын жан емеспін. Дидар ғайып – дидарластым, Дәм ғайып – дәм татыстым, неке ғайып – некелестім, өмір ғайып – ерке өстім. Ажал ғайып – топырағым қайдан боларын бір алла біледі. Қошеметтесеңіздер, Іленің суынан өткізіп салыңыздар, одан басқаның керегі жоқ» – деп жауап береді. Міне бұл қазақ жұртының адамгершілік нормасы аясында жүріп отырған әдемі әдебінің, ақылды салтының көрінісі болса керек.

Қонақ күту рәсімінің адамгершілік шартпен орындлуын би-шешендер «қазан-ошақ иесі», «от-анасы» – әйелдің мінезімен де байланыстырған. Қонақтың жай-күйінің болу-болмауы көбінесе әйелге байланысты болатынына баса назар аударылған. «Келгенше, қонақ ұялады, келген соң үй иесі ұялады», – деген мақалдың мәнісі осында болса керек. Сол сияқты осы ойдың жалғасы ретінде «Ер-егіз, еңбек – жалқы» деген мәтелдің мағынасын түсіндірген Сапақ би: «Көргенді қыз алсаң, көзіңе шөп салмаса, өзіңнің жоғыңды білдірмей қонағыңды оң қабағымен қарсы алып, жылы шыраймен шығарып салып отырса, егізің әне сол болады», – деген екен.). Қонағын күтуіне қарай да әйелге баға беріліп, жақсы болса ердің сыңарына балаған. Қанай шешен: «Алғаның жақсы болса, үй мен қонақтың тұрағы», – деп қонағына ілтипатпен құрмет көрсеткен әйелді ердің бес бақытының біріне теңеген. Осыған ұқсайтын ұйқасты Жанқұтты бидің шешендік шиырларынан да кездестіруге болады. Мысалы ол: «Әйелің жақсы болса – қонағың мен үйіңнің тұрағы, балаң жақсы болса – екі көздің шамшырағы», – деп келтіреді. «Әйелің жақсы болса, досың жаныңа жиналып, рахаттанар қонағың», – деген шешендік толғауды алсақ та, қонақтың күтімінің болуы әйелге тікелей тәуелдендіріледі. Олай болса, адамгершілік қалыптың сақталуының өзі әйел затына байланысты болатыны айқындалады. Демек, қонақтың күтілуі әйелге үлкен сын болып есептелген. Сол себепті әйел қонақ келсе, ұят болмасын деп бар жақсы бұйымы мен орын-көрпесін, дәмді тамағын келетін қонағына «бөлінбеген енші» ретінде сақтаған. Әйел заты «Қонақ

аз отырып, көп сынайды» дейтін ұстанымға сүйенген. Қонағын дұрыс күте алмаған әйелдің тірлігі арқылы, сол үйдің, ауылдың аты ел-жұртқа жаман жағынан таратылып, кейде кісі бетіне салық болатын әңгімеге айналған. Осындайdan би-шешендер қонағын дұрыс күте алмаған әйелдерді сынап-мінеп отырған. Мысалы, «Әйелің жаман болса, досың сенен безініп, үйіңнен кетер қонағың» деген шешендік сын соның дәлелі. Осыдан «дастарқаны жоқ», «келбатыры жоқ», «пейілі тар» деген бағалар отағасына, сол үйге берілетін мінездемелер туындайды. Қорқыттың: «Қонағы жоқ қараша үйден құлазыған түз артық», Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының: «Келген қонаққа дәм бермеген үйдің ырысын шайтан жейді екен», – дегендерінің мәнісі сонда болса керек. Пайғамбардың хадистерінде: «Үйлеріңе қонақ қонбайтын үй иелері – жаман адамдар», – делінген. Міне осыдан қазақтың әдептік танымына «Қонақ келсе, құт» деген моральдық сана орныққан.

Қорыта келгенде жоғарыда көрсетілген мәселелер шешендік сөз өнерінің қалыптасуы ұлттық моральдық нормалардың қалыптасуы мен көрінуі, бейнеленуі үшін ең ұтымды, тиімді жанр болып келетіндігін мойындатады. «Жеке адамның да, қоғамның да ішкі қуаты – өз ішінде», – дейтін діни концепцияға сүйенетін болсақ, шешендік сөз өнерінде бейнеленген адамгершілік нормалар қазақ қоғамын іштей реттеп, үйлестіріп отыратын, оның ішкі моральдық жүйесін, ішкі пәрменді қуатын білдіреді. Қазақ елінің әдеп-ибалық болмысы жеке адам мінезі мен жалпы халықтың тектілік қалыптарының үйлесуі арқылы және бүкіл халықтың кісілік мінезі формасында беріледі. Яғни жеке адамның тәрбиелілігі бүкіл халықтың тектілігімен диалектикалық түрде ұштасады. Жеке кейіпкерлердің моральдық иерархиясы дара тұлға деңгейіне көтеріліп сол арқылы бүкіл ұлттың моральдық өлшемдер арнасы беріліп отырады. Сондықтан қазақтың шешендік сөз дәстүріне еліміздің ұлттық мораль философиясының озық үлгілері тән дегуге болады. Бұл көрсетілген адамгершілік нормалар біріншіден қазақ халқының тіршілік философиясынан туындайтын мінез иерархиясын көрсетеді. Екіншіден, халықтың әлеуметтік қатынас шеңберінде өмір сүру технологиясын айқындайды. Қазақ шешендігіндегі адамгершілік нормалары негізінен алғашқы

дүниетанымның ислам дінімен, оғанға дейінгі діндермен, нанымдармен, культтермен синкретті қоспасын көрсетеді. Қазақтың халықтық дүниетанымының нақтылы ілімдік негіздері немесе философиялық доктриналары болмады. Алайда, тұтастай алғанда ол белгілі бір моральдық-философиялық позицияны бейнелеп отырды.

### ***Жауапкершілік – кісілік қасиет***

Жауапкершілік – адамның онтогенездік мәнін, болмыстық бітімін, рухани мазмұндық сипатын, психологиялық қалпын, құқықтық қатынасын, әлеуметтік мәртебесін, моральдық сапасын белгілейтін философиялық категория. Жауапкершілік адам өмірінің маңызды сапалық жақтарының бір қырын анықтайтын экзистенциялық білім мазмұны. Жауапкершілік адамды белсенді субъект тұрғыда анықтайды. Жауапкершілік – тұлғаның субментальды тектұғыры. Жауапкершілік – адамның өз іс-әрекеттерінің нәтижесін көре білу, сезіне білу қабілеті, оның әлеуметке пайда, зиянын анықтай білу мүмкіндігі. Жауапкершілік жеке адамның немесе оның топтарының қоршаған ортаға қатыстылығын анықтайды, адамның қоршаған орта алдындағы парыз міндетін атқару қызметін сипаттайды. Жауапкершілік адамның оң моральдық құндылықтар радиусында айналып, адами болмыс шеңберінде болуын бақылаушы күш, қадағалаушы қуат феномені. Жауапкершілік ұғымы туралы түсініктер көне дәуірлерден бастап қалыптасқан. Философиялық категория ретіндегі теориялық негіздері ХҮІІ-ХҮІІІ ғасырлардан бері қалыптасты. Жәбриттік бағытты ұстанушылардың айтуынша, адамдардың басқа жауапкершіліктері мен қатар этикалық жауапкершіліктерін де қабылдауымыз қажет. Ислам діні бойынша, адам жауапкершілік – иесі болып табылады. Жауапкершілік – адамның жауап беру мүмкіндігі мен қабілеті. Жауапкершілік адамның өзіне деген жауапкершіліктен басталып, отбасы, жақындарына, отаны, наным-сенімі, жаратушы, бүкіл адамзат, әлем алдындағы жауапкершілікпен аяқталады. Құранда дербес жауапкершілік: “Сен өзіңнен ғана жауаптысың” (Ниса сүресі, 84-аят), қоғамдық жауапкершілік: “Қашан сендерге сәлем берілсе,

одан жақсырақ немесе соның өзін қайтарындар” (Сонда, 85-аят), жаратушы алдындағы жауапкершілік: “Көктегі және жердегі нәрселер Алланикі. Іштегілеріңді жарияласандар да, жасырсаңдар да Алла сендерден оның есебін алады” (Бақара сүресі, 284-аят) – деп айтқан. Мұхаммед пайғамбар жауапкершілік туралы: “Бәрің ...жауаптысыңдар... Мемлекет басшысы, қол астындағы халық үшін жауапты. Жанұя қожайыны жанұясына жауапты...” –дегенді айтады. Осындай ойды қазақ шешендік өнерінен де аңғаруға болады, оған Майқы бидің: «...Бектен жалғыз Алшын-ды, біз үшін қанға малшынды. Жауда жүрсең жанында, сойылың соғар қамшыңды. О, Тәңірім, табынам бесеуге бер береке» -деп айтқаны дәлел. Бұл тұста Майқы би адамның қоғам, ел-жұрт, әлеумет алдындағы жауапкершілігін сөз етеді. Ел басқарған азаматтың әлеуметтік жауапкершілігін көрсету үлгісін байқаймыз. Ал Бөлтірік шешеннің: «Күншілдік деген бар, содан сақтан, кекшілдік деген бар, содан сақтан. Астамшылдық деген бар, одан алыс жүр, сараңдық деген бар, одан қалыс жүр. Қараулық деген бар, одан таза бол, бәлеқорлық деген бар одан ада бол, ынсапсыздық деген бар, содан аман бол» – деп айтқанынан адамның өз болмысы, өз кісілігі алдындағы өзінің жауапкершілігін көрсету моделін байқауға болады. Саққұлақ би адамның әлеуметтік жауапкершілігін былайша анықтайды: «Ынтымақ бірлік болмаса, елдікке мойын бұрмаса, үлкеннің айтқан сөздерін, кішісі қолдап тұрмаса ел дегенің немене?!». Жаратушы Алланың алдындағы пенденің жауапкершілігін Алланың адамға салған салмағына күпірлік жасмауын ескерту арқылы көрсетеді. Оған Ерден батырдың баласының қазасына Досбол бидің: «Өлмесе қайда кетті, бұрынғының кәрісі. Жер жүзін жұтса да тоймайды қара жердің талысы. Ерден-ау! Өткенге өкінбе, келмесе кейіме, өлім деген ұзақ жолдың алысы. Дүниеде не күшті – Алланың әмірі күшті» – деп көңіл айтқан шешендік шиырлары дәлел. Міне, бұл Алланың ісіне қарсы келмеу жауапкершілігі. Тағы бір мысал келтірсек, «өлім асусыз тау, кімнің бауыры сау, пұлсыз берді, құнсыз алды, оған не дау, бізге аяулы алушыға да қалаулы» – деген тұстар да сол жауапкершілікті жүктейді. Адамның жанұя алдындағы жауапкершілікті қазақ би-шешендері былайша пайымдайды: «Қатынды теппе аяқпен, баланы ұрма таяұпен. Қатынды

тепсең – сағы сынар, баланы ұрсаң – бағы сынар. Қатын ашынса – қатты айтар, бала ашуланса бетің қайтар». Дінде жауапкершілік о дүниеде де іске асатын мүмкіндік. Құранда: “Ол күні олар, Әттең Аллаға мойын ұсыну керек еді!” – деп көрсетіледі. Мұхаммед пайғамбар хадисінде: “Мұсылмандар, бірін-бірі сүюде, бір-біріне жаны ашуда және бірін-бірі қорғау тұрғысында бір мүшесі ауырғанда басқа мүшелері де мазасызданатын бір бүтін дене сияқты” (Бұхари, Әдеп, 26) -дегенді келтіреді. Бұл адамның элеуметтік жауапкершілігінің мұсылмандық әдіснамасын көрсетсе керек. Құран Кәрім бойынша, Алла ақыл берген пенделерінің бәрін жауапкершілікке тартады. Мұхаммед пайғамбар хадисінде мынандай үш адам жауапкершіліктен босатылған: 1) оянғанға дейін ұйықтап жатқан адам; 2) дұрысталғанға дейін есі ауысқан адам, яғни жынды адам; 3) үлкейгенге дейінгі бала (Бұхари, Худуд, 22). Ұйықтап жатқан адамның жауапты болмауының себебі, дінде ұйқы ақыл мен сананың уақытша тоқтауы болып саналады. Ұйқы өлімнің бір түрі болып есептеледі. Қорқыт тек өмірді сүйген адам ғана халықтың тағдыры мен болашағы алдындағы өзінің жауапкершілігін түсінеді және іс-әрекеттегі ұқыптылық адамдардың үлкен Өмірдің алдындағы жауапкершілігі деп санайды. Мутазилиттік бағыт бойынша, адам өз іс-әрекетін өзі істейді және өзі оған жауапты болады. Суниттік бағыт адам істеуге ұмтылғаны үшін және берілген мүмкіндікті пайдалана отырып, сол істі істегені үшін жауапты деп есептейді. Құранда: “Алла адамға шамасы жететіндей ғана (жауапкершілік) жүктейді” (Бахара сүресі, 267-аят) – делінген. Спиноза адамның жауапкершілігін оның Құдай туралы не ойлайтындығымен байланысты деп есептеді. Жауапкершілік – өнегелі құбылыс деп анықтайды. И. Кант адам өз әрекет максимасына жауапты деп есептейді. XX ғ. философы Б.Констан жауапкершілікті екі тұрғыда қарастырады: 1) жауапкершілік – әлдебір әрекетті жүзеге асырудағы міндет; 2) ол – өз әрекетіне жауаптылықтағы қажеттілік. Мұнда жауапкершілік ар-ұжданнан кең ұғым болып, ол парыз ұғымымен теңестіріледі. Қорыта айтқанда жауапкершілік ұғымы антикалық дәуірде эстетикалық, ортағасырда – діни, қайта өрлеу дәуірінде – саяси, жаңа дәуірде – жекелік, XX ғасырда – әмбебаптық тұрғыда қарастырылады. Жауапкершілік әртүрлі негіздер бойынша: па-

рыз күші, субъектісіне, адамның қатынасқа түсуіне, шығу тегіне, ауқымына байланысты жіктеледі. Жауапкершілік субъектісіне қатысты сыртқы (объективті), ішкі (субъективті) болып бөлінеді. Сыртқы жауапкершілік адамның қоғамдық қатынастар жүйесінде қандай орын алатынына байланысты. Сыртқы жағдайлар индивид арқылы игеріледі, оның ішкі заңы болып қолданылады. Ішкі жауапкершілік жеке тұлғаның позициясы. Абай адамның әлеуметтік және моральдық жауапкершілігін сөз етіп, олардың ішкі және сыртқы аспектілерін қарастырады. Жауапкершіліктің реттеуші, басқарушы, бақылаушы, дифференциялаушы қызметтері бар. Жауапкершілік құрылымы объектілер, субъектілер, санкциялар арқылы анықталады. Жауапкершілік субъекті – қандайда бір нәрсе үшін жауапты адам, объекті – субъект жауапкершілігінде болатын нәрсе. Жер бетіндегі жауапты жаратылыс – адам, себебі өз тіршілігін өзі ұйымдастырады. Жауапкершілік категориясы адамды басы бостықтан құтқарып, өз сезімдері мен құмарлықтарына иелік еткізетін құндылықтардың бірі. Адам тек жауапкершілік түсінігімен ғана қарапайым табиғаттан бөлектеніп, моральдық болмыс дәрежесіне көтеріледі.

Қазақ шешендік өнеріндегі жауапкершілік мәселесі – философиялық, рухани және азаматтық парыз мен міндет тұрғысынан қарастырылады деуге болады. Жауапкершілікті жырлаудың философиялық тұрғыдағы формасы, олардың адам өз өмірін өзі құрметтеуі тиістілігі, болмыстың сол бір шындығын мойындай отырып, оған жету жолдарын анықтаудан, ол туралы ақиқатты айту тәсілдерінен көрініс табады. Рухани жауапкершілік мәселесі қазақ би-шешендерінің жеке тұлғаның адамгершіліктік норма шеңберінде өмір сүру қасиеттерін дәріптеу моделі арқылы байқалып отырады. Ал азаматтық жауапкершілікке қатысты тұстар адамның елдік пен ерлікті, әлеуметтік бірлікті дәріптеу, отансүйгіштік сезімдерді ұлықтау үлгілерінен аңғарылады.

### *Адалдық – әдеп қағидасы*

Қазақ фольклорындағы адамның дұрыс моральдық қасиеттер тұрғысынан сипаттала түсетін тұстары – адалдық сияқты катего-

рия арқылы өрнектелетін мінездер. Адалдық – адамның ішкі рухани болмысының мазмұндық құрылымын анықтайтын этикалық ұғым, адамгершіліктің маңызды талаптарының бірін белгілейтін моральдық категория. Адалдық – адал – араб тілінің “рұқсат етілген”, “таза” деген мағынаны беретін сөзінен келіп қалыптасқан сипаттық мазмұнды бейнелейтін аксиологиялық ұғым. Адалдық – өмірдің барлық жағдайларында адамның өз уәделеріне және қалыптасқан адамгершілік нормаларға сәйкес әрекет жасау жөніндегі парасттылық талап. Бұл мәселе қазақ шешендігінде: “Адал болсаң жұртыңа, ағалыққа жарарсың”, “Адалдықтан ауған ер бір кеселге жолығар” (Балпық би), -деген сияқты тұжырымдармен өріледі. Дала ділмарлары адалдықты – адамның жағымды мінезі мазмұнына жатқызып, оң рухани мәтін ретінде қарастырған деп айтуға негіз бар. Сонымен бірге, қазақ шешендігі бұл қасиеттің бір жағынан, пенде жаратылысының рухани болмысына тән болатындығын, екінші жағынан адамның адалдықтан таятын да тұсының орын алатындығын анық көрсетеді. Демек адамға пенде ретінде адалдық жолында жүру де, одан ауытқу да еркіндігі жаратылысынан берілген қасиет деген идея байқалады. Сондай-ақ, адалдық рухани рәміз ретінде адамның қандайда бір екінші құбылысқа қатыстылығын анықтайтындығына назар аударады. Олай болса, адалдық феномені ең алдымен, жеке тұлғаның өз болмысына өзінің рухани тәуелділік қатынасын, екіншіден, оның қоршаған әлеуметтік ортасына адамгершіліктік норма тұрғысындағы қатынасы, үшіншіден адамның өз отанына деген рухани қатыстылығын белгілейтін өлшем бірлік дейтін ойға жетелейді. Адалдық шыншылдық, әділдік, принциптілік, кісілік, адамгершілік, қанағаттық, ынсапсылшылдық, айтқан уәдесінде тұрушылық, мойнына алған істен жалтармаушылық, тазалық сияқты моральдық сапаларды қамтиды. Адалдық - адамдардың әлеуметтік қатынасының позитивті болмысын анықтайтын моральдық өлшем. Ол – адамның өз моральдық болмыс-бітімінің оң жақтарын өлшеп-пішетін, адамдық қасиет алдындағы жауапкершілін анықтайтын шектік түсінік, категория.

Діни философияда, оның ішінде, исламдық этикада Адалдық ұғымына өте зор мән беріліп, биік маңызға ие болады. Сондықтан



исламдық этиканың “Адалдық пен ізгілікті Жаратқан Ие ұнатар” деген қағиданы ұстануы да тегін емес. Ол – адамның пенделік тіршілігінде өзіне рұхсат етілген іс-әрекет, қылықтар мен азық-түлік шеңберін анықтайтын рухани кеңістік. Бұқар бидің: “Тілек” толғауындағы: “Аллаға адал бол! Алла – сенің бүкіл өмірің мен тыныс-тіршілігіңнің негізгі арнасы. Аллаға сыйынғанның адамдық дүниесі қай уақытта болмасын қарасады” – деген қанатты сөздерінен адам тек адамға ғана емес, өзінің Жаратушысы Аллаға да адал болу керек екендігін ескертеді. Бұдан қазақ би-шешендерінің адалдық ұғымына қатысты мәдени-этикалық коммуникацияны құра білу, құрастыра білу релятивистік стратегиясын байқаймыз. Аллаға адалдық адамдардың бір-біріне деген адалдығы арқылы көрініс табады дейтін ойлау парадигманы ұсынады. “Қаһарлы күнде байлықтан пайда болмас, ал адалдық өлімнен аман сақтар”, “Жалған таразы Тәңірге жиренішті, Адал таразы Оған ұнамдысы”, -деген тұстар соның дәлелі. Бұл келтірілген шешендік толғау сол бір ғана шындыққа әртүрлі көзқарас егемендігін көрсетеді. Адалдық – ешкімнің ақысын жеп, ала жібін аттамайтын, өз еңбегімен дүние жинап, күн көретін, кісінің сыртынан ғайбат сөз айтпайтын, кісіге қиянат жасамайтын, обал-сауап ұстанымына берік тұлғаның моральдық сапасы. Пенде өз ризығын адалынан жеу керек дейтін діни моральдық ұстаным әрі концепция дискурсы қалыптасқан. Сол себепті ата-бабаларымыз бөгде кісінің дүниесіне сұқтануды, көз алартуды қатты сынаған, ондай адамды жазғырған. Басқаның затына тимеу, біреуді даттамау – мұсылманның еш ұмытпайтын, мұсылмандық аксиологиялық сана мен мәдениет мазмұны болған. Таразыдан жемеу, оның орнына сатып алушыға затты артығымен беру адалдық қағидасы ретін мойындалған. Адалдықты, пәктікті бойына дарытқан адам оны қасиетім деп санайды да, оған нұқсан келетін еш нәрсе жасамайды. Адалдық – дос-жаран, ерлі-зайыптылар, көрші-қолаң, жалпы қоғамдық-әлеуметтік қатынас субъектілерінің арасындағы рухани тазалық, моральдық пәктік, шынайылық көрсеткіші болып табылады.

Қазақ даласы өркениетіндегі Адалдық ұғымының этикалық қуатын “Ақиқатқа қақ тұрған – адалдықтың белгісі”, “Ала ойлаған алысқа бармайды”, – деген ұстанымдардан байқаймыз. Демек,

Адалдық – өмірдің барлық жағдайларында адамның өз уәдесіне және қалыптасқан адамгершілік нормаларға сәйкес әрекет жасау жөніндегі парасаттылық талап. Адалдық – ұлық мінез. Қазыбек биге сүйенсек, “Адалдықты әрқашан жасырмаған елміз, адал ниетті ақтай білген елміз” –деген нақылдан адамды жеке тұлғалық рухани-моральдық бірегейленуге баулитын мәдени артефактіні көреміз. Ал “Құдай оңдасын, аруақ қолдасын, адал жүріп, адал тұрыңдар, алдарыңнан жарылқасын!” (Нүрила би-ананың батасы), “Халқыңа әділ бол, жауыңа қатал бол! Досыңа адал бол!” (Төле би), – деп келетін шешендік нақыл адалдық әлеуметтік қарым-қатынастағы рухани тазалық өлшемі және оның негізгі ұстанымы ретінде көрсетеді. Әлеуметтік-этикалық қарым-қатынасты құрастыруға ұмтылған мультимәдени динамиканы талдау әдіснамасын аңғартады. “Алдыңа тартқан адал асың, қимас жақын – қарындасың”, “Адал болса, досың жақын”, -деген халық нақылы содан қалған болар. Бұл жерде біз адамдардың әлеуметтік коммуникациясындағы құндылықтық бағдарды өзгертуге жұмсалатын идеологемді анық байқаймыз. “Адалдан болар нәсібің, тіліңнен болар кәсібің” (Қазыбек бидің анасының батасы), “Отанын сатқан оңбас, адал болған тозбас”, – деген секілді ұлтымызға ғана тән осынау ұлы тұлғалардың даналық сөздері тәрбиелік мәні зор. Мұнда адалдыққа баулитын көрегендік стратегиясын және бейқалыпты эпистемологиялық дискурстың ұшқыны жатыр. Өйткені, қазақ шешендігі үшін пенде нәсібінің адалдан болуы оның болмысына жаратылысынан берілген аманатты құбылыс. Сондықтан адал болу ақылды жаратылыстың рухани бүркеніші, рухани жаратылысы адалдықпен толтырылған. Пенде үшін сара жол тек адалдық жолы дегенге меңзейді.

*Ғабит Мүсіреповтің:* “Адалдық, сұлулық, әдептілік, білімділік, сезімділік, ерлік, даналық – бәрі де жеке адамның меншігінде емес, ең алдымен, елдің, халықтың еншісі” деуі де тегін емес. Өйткені шындығында адалдық ұғымының функционалдық мазмұны көпжақты құбылыс. Бұл тұста құпия мәндерді ашудағы тіл прагматикасын көруге болады. Адалдыққа байланысты халқымыздың ұрпақтан ұрпаққа мирас болған даналығы жетерлік. Ата-бабаларымыз, жалпы қазақ халқы адалдықты жоғары

моральдік ұстаным ретінде барлық адамнан, тіпті өзінің басшыларынан талап еткендігін “Адал пиғылдағы басшының алдына барсаң мерейленесің, арамнан жүйкең жұқарар”, “Ала сөйлеп, ұлыққа жаққанша, адал сөйлеп, жұртқа жақ”, “Сот тағында отырған патшалар, бар қылмысты адалдықпен сараптап шығарар”, “Лайм адал жауап қайтарушы, өзіңе қымбат жанға ұқсайды”, – деген даналық сөздері мен мақал-мәтелдерден көруге болады. Мұнда адалдық ұғымының рухани рәміздік трансформациясын аңғару қиын емес. “Әділ жанды адалдығы жетелер, арамзаның түбіне сұмдығы жетер”, “Таза жанның адалдығы жолын түзер, арамзаны зұлымдығы сүріндірер” – деп келетін шешендік шиырлар да адамның моральдық әлеміндегі адалдықты дәріптеудің тілдік парадигмасы арқылы көрініс тапқанының дәлелі. “Әділді адалдығы құтқарар, алдамшы ашкөздігінен ұсталаар”, “Әділдің ақ батасымен қала өркендер, зұлымның жалған тілінен бытырап кетер” – деген шешендік толғау содан қалған болар. Бұл жерде адалдықты арқау ететін қазақ шешендігінің интеллетуальдық қуаты мен қозғалысы айқын көрініс тапқан. Осы келтіргендерден адалдық ар мен намыс алдындағы жауапкершілік үкімі, адалдық – әділдік кепілі деген идеяны аңғарамыз. Адалдық – адамның өмір сүру формасы, адами болмыс атрибуты дейтін ойға жетелейді. Ұлтымызға тән ұлы тұлғалардың бірі “би-шешен” атанған тұлға қашанда әділ, адал болуға тырысқан. Ойшылдарының бірегейі билердің сөзі – ақылдың көзі демекші, билер ұстанған талап қатаң, әділ, жүйелі болды. Олар тәртіп пен тағлым, өнеге мен өнер мәселелеріне ерекше мән берді және “Адалдық – адамшылықтың сұлтаны” деген өмірлік қағиданы ұстанды. Кез-келген даулы мәселені қара басының пайдасына шешкен би-шешендерге халық екінші қайта сенім артпаған. “Біреулер мансап-билік, байлыққа мас, Адалдық пен арамдықты ажыратпас” деген даналық сөз осыдан қалған болса керек. “Адал тілді патша жақтырар, ақиқат айтқанды ол ұнатар” деген нақыл сөзден қорытынды жасасақ, егер патшалар адал тілді, ақиқатты жақтаса онда ол – патшалардың патшасы деген тұжырым шығады. Сондықтан да “Адал адам” деп өзін жасанды қылықпен, қорқақтықпен, өтірікпен “ластамаған” адамды айтамыз. “Өзі таза адам өзгеге күйе жаға алмайды. Күйе жағу үшін өзінде күйе болу

керек” (Ғабит Мүсірепов). Адал адам – ол турашыл және батыл, достықты қадірлейтін адам. Ол – өз жақындарын әрі басқа таныс және бейтаныс адамдарды құрметтейтін кісі. “Адал адамның аты арып, тоны тозбас” – дейтін тұжырым жасайды қазақы таным. “Адамның өз ар-ожданы алдындағы адалдығы, шыншылдығы – әділ, өзіне-өзі кастерлі, жүріс-тұрысы үлгілі болуынан” (әл-Фараби), “Қақыңды толығымен болса да, кемімен болса да адал қылып ал” (Мың бір хадис), “Жер бетінде адал адамнан өткен тамаша ештеңе жоқ” (Р.Роллан) – деген тұжырымнан адалдықтың адам болмысындағы әдептік қағида болатындығын аңғару қиын емес. Сондықтан қазақ шешендігі “ғұмыр бойы бақытты болғың келсе, адал адам бол” – деген ұстанымға сүйенеді. Айталық, “Күшіңе сенбе, адал ісіңе сен”, “Адал арың – ақ мамық жастығың” – дегендер адалдық ұстанымы болып табылады. Мұнда адалдық уникумын шешендік тіл конструкциясы арқылы презентация жасаудың концептуальдық үрдісін көреміз. Адалдық ұғымын табиғат тазалығымен салыстыратын тұсты “адал болсаң судай бол...” (Жанқұтты шешен) дейтін теңеуден көруге болады. Мұнда Жанқұтты шешеннің адалдық қасиеттің моральдық-құндылықтық шкаласын жасау үлгісін әрі адалдық ұғымының перцепуальдық стратегиясын көрсететін метанарративтік тәсілді аңғарамыз.

Қазақ халқы адалдықты марапаттап қана емес, арамдықтың бастауын іреп, салдарын саралайды. Мысалы, *Балтық би*: “Ағайын қадірі – адалдық, аулақ жүрсін жамандық” – дей отырып, адалдық әлеуметтік қатынас нормасы мәртебесіне көтереді. Бұдан жоғарыда айтылған мәдени коммуникацияны құруға бағытталған адалдық архитектурасын құрастыру амалын көреуге болады. Оған “Арсыз сөзімен жақынын жояр, адал парасатымен аман қалар”, “Өсек тасыған сырынды ашар, адал жан ісінді құпия сақтар”, “Анығын айту адалдық, ала сөйлеу арамдық”, “Адамгершілік болмай, адалдық болмас” – дегендерді қарсы қоя отырып, адалдыққа жат қылықтарды салыстыру үлгісін көрсетеді. Мұнда адам мінезіндегі дуализм полемикасын көрстуге тырысады. Әйтеке бидің: “Арам – өзін ойлайды, адал – өзгесін ойлайды. Халықтың таңдауы – өзгесінің қамын жейтіннің жағында” – деген қанатты сөздің шығу төркіні тегін болмаса керек.

Бұл тұста Әйтек бидің адамның моральдық ойлау жүйесіндегі әдептік парадигмасын өзгертуге деген талпынысын аңғаруға болады. Осы орайда Бұқар би: “Арамзалық алысқа шаппайды, арамзаның құйрығы бір-ақ тұтам, ұзаққа бара алмайсың, халықтың шындық атты қақпапы бар, адалдық атты тұзағы бар, соған түспей өтпейсің” – деп ескертеді. Олай болса, адалдық адам әдебін өлшеу құралы болып табылатындығын алдыға тартады. “Адал еңбекпен мал іздемек – ол арлы адамның ісі”, “Адамның адал тапқан наны тәтті, ал кейін аузы құмға толы іспетті”, “Арам табақтан адал ас өтпейді” деген сөздерінің тәлім-тәрбиелік мәні зор. Бұл жерде қазақ шешендігі адам тіршілігі кеңістігінің моральдық тұрғыда өзектеніп шиыршықтану тұстарын айқындау рефлексиясын байқауға болады. Оның толғауларында адамға таза өз еңбегінің жемісін көруге, еңбекқор болу керек деген секілді тәрбиелік мән айқын білінеді. Адами болмыстың биік шыңына жетудің жолы шыншыл, адал, әділ арқылы кемелденсе “Ары таза, нар жүгін көтер” азаматтар көбейе түсетіндігі анық. Адамдық, соның ішінде адалдық ұстаным – борышты міндеттердің жауапты бөлігі. Дегенмен, адалдық пен арамдық ұғымы қатар жүретінін ешкім жоққа шығара алмайды. “Адалдық – адамдық белгісі”, “Адал куәгер адам жанын сақтар, жалған куәгер елді алдар”, “Тұзаққа түскен бұлбұлдан еркін жүрген торғай артық”, “Адал адам өзі алданса алданар, өзі ешкімді алдамас” деген даналық дәстүрдің мақсаты – адамды тәрбиелеу, адамдыққа баулу, өнегелі азаматты қалыптастыру, адамға қажетті ізгі қасиеттерді үлкен құндылық дәрежесіне көтеру. Осының өзі қазақ ділмарлығының әдептанудағы өзіндік ерекшелігімен айқындалатын методологиялық тұғырын білдірмек.

Мәселен, Едіге мен Төле би-шешендердің күн заңын шешу барысында өзара тілдесуіндегі Төленің: «Алмасыңа мойным бар, асылыңа қойным бар. Жарлық сізден болғанда, жабдық бізден болсын» деуі, сол адалдық пен әділдікті иеленген тұлға образын берсе керек. Мұнда «Бір күн тұзын татқанға, қырық күн сәлем» дейтін ізеттілік пен кісіліктің жол-жосығына тоқтай білген, «Ала ойлаған алысқа бармайды» дейтін адалдық принципіне бағына білген ақ сөйлеп, әділ шешімге келген мінезге куә болмаыз. Балпық әулиенің: «Қамшы көтерілген жерде әділдік жоқ. Әділдік жоқта

дау көбейеді». Бұл айтылғаннан Балпық бидің әділдіктің жоғалуын адалдықтың болмауымен байланыстыратын логикасын байқауға болады. Ал «Адалдықтан ауған ер бір кеселге жолығар» – деген жолдар жоғарыдағы ойды кепілдеп тұрғандай болады. Адалдықтан арылу адамдықтан жұрдай болудың белгісі. Азғындауға жол салу деген сөз. Тағы да би-шешендердің айтқандарына назар аударсақ, Төле би: «... әділдік ісін бұрмаса, ұқсап туар бозбала, бала қайың – өрімге», – десе Балпық әулие: «Әділ бидің белгісі – ренішке жұртты қалдырмас», – деп әділдік мінездің қаншама жоғары моральдық құндылық екенінен белгі береді. «Аумай тұрса таразы, ауыр менен жеңілге, елім сонда ұқсар еді, суы қанған егінге», – деген Төле бидің шешендік нақылынан адам адалдық мінезімен сомдалып мораль иерархиясының биігіне көтерілгенін байқаймыз. Бұл айтылғандардан адалдық адамға берілетін болмыстық қасиет дейтін қорытынды жасауға болады. Адалдық – рухани тазалық айнасы, моральдық ереже, кісілік қағидасы. Сондықтан жоғарыда айтылғандардан адалдық категориясының моральдық мазмұнының терең полифониялық құбылыс болатындығын мойындауға болады. Адалдық түптеп келгенде қазақ шешендігіндегі әдептік концепт бола алады.

### ***Қанағат – моральдық сана көрсеткіші***

Қанағат – адамның оң моральдық сапасын көрсететін этикалық категория. Қанағат – әдептіліктің басты белгісі және негізі. Ол – адамның сана-сезімі мен іс-әрекетіндегі жақсы әдет, дағды. Қанағат – адамның барына, өз еңбегімен қол жеткізген табыстарына разы болу, шүкіршілік ету қабілеті. Қанағат – адамзатының ғана болмысына бітетін ішкі интенциялық қуаты, имманенті субстанциясы. Қанағатты әдетке айналдыру – игілікті іс болып табылады және адамның тұлғалық болмысының жетілуін көрсетеді. Қазақ халқы қанағатты – жоқтықтың, кедейшіліктің белгісі деп есептемеген. Керісінше, ол зерделілік пен сабырлылық, тоқтамдылық пен ұстамдылық мінездің, абзал моральдық қасиеттердің үлгі-өнегесі ретінде танылатын этикалық құндылық деп біледі. Өйткені ол адамшылық жолдан тайдырмайды, аш көзділікке жібермейді,

басқаның дүниесіне сұқтанудан арылтады, сұғанақтық жасатпайды, қызғану мінезін тежейді. Бұған Ыбырай Алтынсариннің мына өсиет сөзі мысал бола алады: «Әзірет Әлиден бір жұт келіп сұрады дейді: – Толық байлық қайтсең табылады? Әли айтты: – Қанағат ете білсең. Қанша мал көп те болса барына қанағат ете білсе, бұл адамның көңілі жайлы, тынышырақ болады; – соның үшін Әзірет Әлі, – байлық – қанағатта, – деген екен».

Қанағатшыл адам жұмсақ мінезді, жайлы, кіші пейіл, қарапайым болып, көптің құрметіне бөленеді. Қанағат – баршаның бойына жарасатын көркем сипат, ешқашан солдыруға болмайтын рухани күш. Көп адамда кездесетін кесапаттық – қанағатсыздық пен мал және дәулетке масаттану. Осыны өз өмірлік тәжірибесінде көп көрген қазақ халқы: “Малым бар деп мақтанба, боран соқса қайтесің? Басым бар деп ойлама, ажал соқса қайтесің?” – деп қанағаттыққа шақырады. Эпикурдың пайымдауынша, адамға рухани қанағатты әкелетін білім болып табылды. Әл-Фараби: “Қанағат – табиғаттың төл перзенті. Тағы да денсаулықты күзетеді” – деп айтады. Мұның астары қанағат адамға берілетін төл де тел қасиет және оның адам физикасына қатысты өз қызметінің белгіленетіндігін айтуында. Р. Хорезми: “Тапшылықта азға қанағат ете білгенің, өзіңе-өзің патша боп, еркін өмір сүргенің” – десе, Парсы ойшылы Қайқаус (Кабус): “Әрдайым өкінішті жағдайға тап болғың келмесе, қанағатты бол, қанағатқа әдеттенсең, бостандықтағы денең ешкімнің де құлы болмайды. Қайыршы болсаң да, бұзақы болсаң да қанағатты бол. Демек, тәркі дүние бұзық болса да, қанағатты бол” (Қабуснама) – деп көрсетеді. Әл-Ғазали моральдық көрсеткіштердің бірі – қанағат болатындығын дәлелдейді. Оның пікірінше, қанағат – адамның қолындағы аз нәрсені жеткілікті тұтынуы, қал-жағдайына шағымданбауы. Азға қанағат қылған, аз жеген, аз ішкен, аз ұйықтаған адамның жүрегі жұмсарады, періштелерге ұқсайды. Дүниеде тек зәру қажеттіліктерін ойлап, соны орындауды қанағат тұтқан адамдар түрлі қауіптен, қиындықтардан аман болады дегенді меңзейді.

Данышпан ойшыл Жүсіп Баласағұн да қанағатты кісіліктің бір белгісі ретінде көрсетіп кеткен. Ол өзінің «Құтты білік» еңбегінде төрт маңызды ұғымдарды атап көрсетеді: әділет, дәулет, ақыл-

парасат, қанағат. Қанағат ұғымын Жүсіп Баласағұн адам бойындағы негізгі қасиеттердің біріне жатқызып, оны жалпыадамзаттық құндылықтар деңгейіне көтереді.

Халқымыздың ұлы ақыны Абай: “Талап, еңбек, терең ой, қанағат, рақым ойлап қой – бес асыл іс білсеңіз. Ақылды адам азғантайды қанағат қылып, бақытты өмір сүреді, ал ақымаққа бәрін берсең де аз” – дейді. Ақын қанағатшылдық қасиетін еңбек, терең ой секілді жоғары құндылықтармен қатар қойып қарастырады. Бұл мысалдардан қанағат адамның адами болмысы шеңберіндегі айналысындағы қорғаныс күші ретінде дәріптеледі. Қанағат адам жаратылысына ғана берілетін, жаман әдеттерден сақтаушы имманенті субстанция болатындығын дәлелдейді.

Батыс философиясында қанағатшылдықты түсінгендер қатарына Диоген, Шопенгауэрді жатқызуға болады. М. Шопенгауэр, “мен философия арқылы үлкен байлық таппадым, тек қажеттіліктерді қанағаттандырудың мүмкіншілігіне ие болдым...” – деп қанағат сезіміне бөленген.

Қанағатшылдық – моральдық тұрғыдан алғанда адами қасиеттердің ішіндегі ең жоғарғысы. Осы қасиетті жоғары бағалай білген Сүйінбай шешен “Қолдағыға қанағат-шүкір қылмасаң, болады бар да – арманда, жоқ та – арманда” – деп қолда барды қанағат тұтуға үндеген. «Арға мінажат етілсе, барға қанағат етілсе, әуелінде ынтымақ, ортасында береке, артында шүкіршілік тұрмас па?» - деген Қазыбек бидің өсиет сөзі қанағаттың ар, абырой, адалдық секілді категориялармен жақын екендігін көрсетеді. Береке-бірлікке жетудің бірден-бір жолы – қанағатшыл болуда деп түсіндіреді. Демек, қанағат – адамның моральдық болмысын құрайтын этикалық категория деген идея көтеріледі. Қазақ халқының даналық сөздері: “Қанағат қарын тойғызады, қанағатсыз жалғыз атын сойғызады”, “Қоя жесең, қой қалады, тарта жесең, тай қалады” – деген тұстарды көрсеткен. Халқымыздың даналық сөздерінің әрқайсысының өз шығу тарихы бар. «Баяғыда Жетісудан шыққан екі жолаушы Бұхараға бет алған екен. Бірі дәулетті, аты Жалғыз деген кісі екен. Екіншісі кедейлеу, аты Тәңірберген болса керек. Дәулеттісі аты күйлі болған соң баратын жеріне тезірек жету үшін текіректен шауып, ұзап кетеді. Екіншісі асықпай, атын



шалдырып, жайлап жүре береді. Бірнеше күн өткенде Жалғыз тамақсаулығына басып, жолға алған азығын жеп тауысады. Содан бір тояйын деп астындағы атын сояды. Оның етін түн ішінде қорқау қасқырлар алып кетеді. Көліксіз қалған соң барар жеріне қалай жетсін, не аты, не тамағы жоқ, өлімші халде жатқанда Тәңірберген жетеді. Аты тың, азғантай малтасын қанағат еткен. Сөйтіп ол Жалғызды мінгестіріп, малтасын бөлісіп, барар жерлеріне жетеді. Тәңірберген болмаса, анау айдалада көмусіз қалғандай екен. Жұрт арасында «қанағат қарын тойғызады, қанағатсыздық Жалғыздың атын сойғызады» деген сөз содан қалыпты. Халық даналығы қанағат ұғымының мағынасын ашу үшін оған қарама-қарсы категория қанағатсыздық ұғымын мысалға алып отыр. Халқымыз адам бойындағы моральдық сапаны қалыптастыруда даналық сөздерді орынды пайдалана білген.

Халық арасында «Қанағатсыздың көзі үлкен, ақылсыздың сөзі үлкен», «Ер азығы – қанағат», «Қанағатсыз жан пілге оқталған жалын», «Тойсаң тоба қыл», «Тойсаң тобаңнан жаңылма», «Тоқал ешкі мүйіз сұраймын деп, құлағынан айырылыпты», «Тізеден суға белден тоба», «Ынсап сайын береке», «Тегін келген аттың тісіне қарама», «Барымен базар», «Қайғысыз қара суға семіреп» және т.б. мақал-мәтелдер кездеседі. Дана халқымыз қанағат қыла отырып, шүкіршілік етуді де есте сақтау керектігін айтады. Аз нәрсеге көп қанағат қыл дей отырып адам бойындағы адамгершілік қасиеттерге тәрбиелейді.

Қанағат-рақым секілді моральдық қасиеттерді Асан би де өз шығармашылығында атап көрсеткен. «Арғымағың жамандап – тұлпар қайдан табарсың, түйғыныңды жамандап – сұңқар қайдан табарсың. Көлдің суын жамандап – Еділ қайдан табарсың, әкімінді жамандап – әділ қайдан табарсың, өз барыңды жамандап – асыл қайдан табарсың. Ақ тоныңды жамандап – атлас қайдан табарсың, өз басыңды зорайтып – теңдес қайдан табарсың», – деп Асан қайғы барға қанағат тұтуды өнеге етеді. Бұл тұрғыдағы Асан қайғы өсиеттерінің этикалық жағы күштірек. Ол адам болмысына тән көрсеқызарлық, тойымсыздық секілді жағымсыз қасиеттерден аулақ болуға үндейді. Қолда бардың қадірін біліп, шүкіршілік етуге шақырады.

Ақындар поэзиясындағы қанағат, ынсап, рақым секілді ұғымдардың мағынасы рухани қасиеттерге баулиды. Адам баласын сабырлылыққа, төзімділікке шақырады. С. Назарбекұлының «Қанағат» атты өлеңі қазіргі заманға тән сипатта жазылған. Мұнда «Қолындағы ең асыл зат – қанағат!» делінген. Қоғамдағы келеңсіздіктерге сараптама жасай отырып, «Сол «Қанағат» – бар аранды тойдырар, тек мойында, табар сосын жаның жай», – деп түйіндейді ойын ақын. Адам баласы өз бойындағы «қанағат» сезімін ұялатып, жетілдіре отырып, моральдық сапасын байыта алады. Қанағат бір ғана сөз емес, оның анықтамасын беру үшін адамдық, сабырлылық, зерделілік секілді бірнеше адами қасиеттерді білдіретін категорияларды қолдану қажет. Яғни, қанағатшыл адамның бойында осы өлшемдердің барлығы жинақталған.

Дала ділмарлығындағы адамгершілік мінездің ең мықты серігі – қанағат пен шүкір – тәубашылдық. Қазақ би-шешендері адам мінезіндегі қанағатшылдықты – жоқтығы, шүкіршілік-тәубашылдықты – барлық – байлығы деп есептемеген. Керісінше олардың қай-қайсысы да зерделілік пен сабырлық, тоқтамдылық пен ұстамдылық сезімнен туындаған, халқымыздың адамгершілік абзал құндылықтық қасиеттерінің үлгі-өнегесі ретінде дәріптелген. Мәселен, Әйтеке би:

Дүние деген фәни бұл,  
Панасы жоқ, тұрағы жоқ.  
Шүкіршілік етіңіз, – десе,  
Тұрымбет жырау:  
Бассаң қадам ұмытпа,  
Есінде болсын таубалық,  
Бөлтірік шешен:  
Бәйтеке батыр, тәуба қыл!

Асқынба, көпке ізет қыл., – деп келтіреді. Жүсіп Баласағұн адамгершілік мінездің бірі – “ұстамдылық, қанағат” – деп көрсеткен. Бұл айтылғандарда рух биіктігін өзіңнің ішкі әлеміңнің қасиеті мен әдетіне айналдыр дейтін идея жатыр. Адам баласы рух жемісін татпай өмірдің терең мән-мазмұнын, шын мақсатын түсі-не алмайды дейтін ой айтылады. Қанағатшылдық,

тәубашылық, шүкіршілік адамның адамгершілік мінезінің құрамдас бөлігі ретінде қарастырылады. Осы мінездер арқылы адамға жер бетіндегі барлық жамандық пен жақсылық алдындағы жауапкершілік жүктеледі. Қанағат – адам болмысының мәніне телінеді. Қорыта айтқанда адамның қанағаттық мінез аясында тіршілік етуі оның өмір сүру заңдылығына айналуы тиіс дейтін ойға жетелейді.

## 4.2 Жыраулық-жыршылық дәстүр және Балқы Базар

Жыраулық-жыршылық дәстүр – жеке-дара, оқшау емес, әр түрлі мазмұн мен формада бүкіл әлемдік әдебиетте бар, адамзатқа ортақ жалпылама құбылыс болғандықтан философиялық таным, әлеуметтік сараптама объектісі бола алады. Дүниені, оның құбылыстарын тану барлық халыққа тән, халық сол таным дәрежесіне сай өсіп-өнеді, өз келешегін сол дәйектемелеріне сәйкес дамытады. Әр елдің өндірістік тәсілі қоғам өмірі мен дамуының негізгі көзі болып табылады. Ол сонымен қатар қоғамдық психологияның, ұлттық менталитеттің қалыптасуына ықпал етер бірден-бір себепші жағдаят екендігіне халқымыздың *ауыз әдебиеті үлгілерінен* дәлелді көптеп табамыз. Одан халқымыздың әлеуметтік психологиясын – нақтырақ айтқанда, шұғылданған шаруашылық-кәсібінің әсерінен болмысында қалыптасқан сезім-түйсіктерін, әдет-ғұрыптарын, мінез-құлықтарын, бір сөзбен айтқанда әлеуметтік әлемін тануға әбден болады.

Әлеумет психологиясының қалыптасуына қауымның шұғылданатын шаруашылығы мен кәсібі, жер байлығы ғана емес, сонымен қатар, олардың өздері өмір сүретін қоршаған ортаның, климаттың, табиғаттың да белгілі бір дәрежеде тигізетін ықпалы бар. Бұны да ақын-жырауларымыздың сөз саптауын, ой пайымдауын зерделей отырып тани аламыз. Өйткені, ақын-жыраулар шығармашылықтарында ел ішіндегі әлеуметтік мәселелер ғана көрсетіліп қоймай, ұлттық сана-сезімнің психологиялық-эмоционалдық жайы да терең суреттеледі.

Қазақ халқының сан ғасырлық әлеуметтік тарихы біздің ауыз әдебиетімізде сақталған. Солардың ең анығы мен айқынын *ақын-*

жыраулар шығармаларынан табамыз. Өңгімені әріден қозғасақ, әрісі көшпелілер өмір салтына лайықталған *әлеуметтік утопияның* негізін қалаған Асан Қайғыдан бастап Балқы Базар жырауға дейінгі жолды көреміз. «Қазақтың халықтық утопиясында» утопиялық идея мен сюжет бірде өткен замандағы өнегелі өмір, бірде алыстағы бақытты мекен, ал тағы бірде елді бақытсыздықтан құтқаратын патша (*әмір, хан*) туралы эпсана түрінде баяндалады. Түптеп келгенде, бұл үшеуі – халықтың әлеуметтік утопиясының үш түрі, үштік – «триада», үш сатысы десе де болады. Қазақта әлеуметтік утопияның алғашқы екі түрі қалыптасқанын, олардың қандай тарихи, әлеуметтік-саяси жағдайларда дүниеге келгенін және де утопиялық эпсаналардың авторы көбінесе халықтың өзі болып келгенін, ал Асан Қайғы бастаған жыраулар болса, сол эпсаналар маңайында топтастырылған ұйытқылық тұлғалар екендігін зерттеушілеріміз айтып та, жазып та жүр. Сонымен қатар олар үлкен әлеуметтік мәселелерді көтерген тұлғалар да.

Көне қазақ ауыз әдебиетін зерделесек, Асан Қайғы бастаған жыраулар сол кезеңдерде қалыптасқан даланың демократиялық үрдісін қызғыштай қорғап, оның тамырына «балта шабылмасын» деп әрекет жасайды. Әрі «ерлер жортқан Еділ деген қиянға, тар жерге еңкейіп келдің» деп болашақ орыс бодандығынан сескенген ишарат та байқататындай. Қазақ даласы жырауларының нақыл сөздері кейінгіге үлгі-өнеге болғандығы ақын-жыраулардың, шешен-билердің бізге жеткен рухани мұраларынан аңғарылады. Жыраулардың пәлсапалық ой кешу және ғақлиятты ой толғау үрдісі барынша айқын да, айшықты болып келетіндерін үлгілік нұсқалар ретінде зерделеу егемен еліміздің жалпы руханиятын, әсіресе әлеуметтік философиясын байытары сөзсіз. Өйткені, көне жыраулардың кейінгіге үлгі боларлықтай, утопиялық, диалектикалық, аналогиялық, шешендік, жыраулық ой толғау үлгілері Балқы Базар сияқты қазақтың ақын-жыраулары мен шешен-билері мейірін қандыра сусындайтын бастаулардың, қайнар көздерінің бірі және бірегейі болды.

Ақын-жыраулар мұрасы кейінгі ізбасарларына үлгі болған «не жетім?», «не жаман, не жақсы?», «не тәтті, не ащы?», «не ғаріп?» деген экзистенциалды, адамгершілік мәнді сауалдардың

төңірегіне топтастырылатын толғауларға нұсқалық бағдар беретін жыр шумақтарына толы, үлкен әлеуметтік мән-маңызға ие болған. Жыраулар қазақтың ақылгөй даналары ретінде замандастары мен келер ұрпаққа бағдар берер өсиеттер қалдырды. Мысалы, «жақыныңды жамандап, жақсыны қайдан табасың», «болдым-толдым» деп арнаннан асып төгілме, досыңа адал, дұшпаныңа қатал, шыншыл бол, болмашы нәрсеге бола басыңды дауға салма, кешірімді бол, – дейді. Бұл айтылғанның бәрі де халық игілігіне айналған, қазақтың сансыз ұрпағы үшін танымдық-тәлімдік маңызы айрықша болған үлгілік-өнегелік сөздер. Қазақтың ұлттық ар іліміне арқау боларлықтай этикалық ұғымдар, қағидалар жүйесі, кез-келген әлеуметтік қоғамның басты ұстанымдары. Қазақ жырауларының әлеуметтік болмыс туралы ой толғаулары ең алдымен ел жайлаған жайылым, ата қонысқа байланысты. Жыраулар жердің «киесі» ардақты батырларды туғызып, желеп-жебеп жүреді деген тәңіриялық түсінік қалыптастырған. Алайда, қазақ ақын-жыраулары еш уақытта субъективті идеяға алданбаған. Көптің мұңын мұңдап, жоғын жоқтаған. Барлық уақытта да олардың мұраты көптің мұратымен үндес, сезімі де, қайғысы да, шаттығы мен қуанышы да халықпен бірге. Ақын-жыраулар жырында тыңдаушылар көңілін қамырықты күйге ендіріп, әлеуметтік сезімге айналдырған трагедиялық тұстар да өте көп. Оны көпшілік қауым, барша әлеумет өз басынан кешіп отырғандай сезініп, бір сәт жан күйзелісін тартады. Солардың бірі «Зар-заман» ақындары.

«Зар-заман» деген ұғымды ғылыми айналымға 1926 жылы жарық көрген «Әдебиет тарихы» еңбегінде Мұхтар Әуезов енгізген. Жалпы алғанда ХҮІІІ-ХІХ ғасыр ақын-жырауларында «Заман» тақырыбы ерекше орын алады. ХІХ ғасырда, дәлірек айтсақ, 1822 жылы Сперанскийдің жарлығымен хандық жүйе жойылды, шамамен 1456 жылдан 1822 жылға шейін өмір сүрген қазақ хандығы кезінде халық хандық билікке, бір қалыпты дәуірге үйреніп қалған еді. Бұл жылдарды қазақ дәуірінің алтын ғасырлары, алтын заманы десе де болады. Оның тағы бір себебі, осы тұстарда қазақтың ұлттық мәдениеті де қалыптасты. Ендеше, ақын-жыраулар шығармашылығының әлеуметтік жағына философиялық, жалпы ғылыми-танымдық талдау жасау да ел егемендігінің белгісі.

Ақындар төрт жүз жылға жуық хандық дәуірде өмір сүрген қазақ халқының басынан бұл дәуреннің тайқып бара жатқанын сезді. Сан ғасырлар бойы қалыптасқан құндылықтар жүйесінің бұзылуы халықты қатты толғандырып, үлкен әлеуметтік мәнді мәселе ақындардың басты тақырыбына айналды. Яғни, «Зар-заман» ұлтымыздың әлеуметтік психологиясына әсер етіп, оның діліне, құндылықтар жүйесіне өзгеріс әкелді. Сол кездегі ұрпақтарға бұл әлеуметтік қайғы, шешімін таппас мәселе болды. Ол заманда Қазақстан территориясы бөлінбеген, көпшіліктің тіршіліктері ортақ еді. Ал халық бойында әлсіреп бара жатырған ұлттық рух, намыс, ар, ождан секілді биік ұғымдар жоғалмағанды. Халықтық дүниетанымға енген жаңа, ұлтымызға жат рухани құндылықтар басқаша, кері әсерін бере бастады. Бұндай жағдайда ақын-жыраулар үнсіз қала алмады.

Ендеше, «Зар заман» ақындарының үнін хандық дәуірдің ақыры туралы аксиологиялық толғаныстар деп қарастырған жөн. Елді үш жүз жетпіс жыл бойы бірлікте ұстап тұрған ескі құндылықтар кетіп, жаңа, ұлтымызға «жат құндылықтар» олардың орнын басты, ұлттың мүддесі тапталып, алды сағымданды, қолдан билік кетіп, елдік сана, дәстүр жойыла бастады. Құндылықтың ең үлкені – ұлттың тәуелсіздігі жойылып, біртұтас мемлекет болудан қалу қауіпі туды. Ақыры қазақ елі қанша арпалысса да бодандық құрықтан құтыла алмағаны тарихтан белгілі. Бодандық дәуір әлеуметке бодандық дүниетанымды әкелді. Сондықтан да ол қазақ ақын-жырауларының талай ғасырғы шығармашылығының негізгі тақырыбына айналды.

Бодандық дүниетанымды жыраулардан кейін жыр арқауы еткен, оған өзіндік баға берген ХІХ ғасырда өмір сүрген «Зар-заман» ақындары болды. Жыраулар алдағы уақытта бодандық апат болады деп болжаса, содан сақтануды ойластырса, ақындар бодандық заманында өмір сүріп, көзімен көргенін жырлады. Соған ашық түрде наразылық білдірді. М. Әуезов осы сарындағы жырларға тоқтала келіп: «Өмір қажытып, қайғы жеңген басшысының барлығы Асанды үлгі қылып: «Қилы-қилы заман болар, қарағай басын шортан шалар» дейтін болды. Осы күй Асан Қайғы мен Бұхар жыраудан кейінгі заманның ақындарында да күшті. Сондықтан жоғарыда

аталған жүз жылдық дәуірдің ақыны түгелімен осы күй, осы сарынды үлгі қылып, Абай заманына жетті. Кейде сол сарынның арты Абаймен тұстас болған ақындардан да жоғалмағаны бар» – дейді. Бұл айтылған ой Базар жырау шығармашылығына да тікелей қатысты [1].

Бодандық дүниетанымның қалыптасу, таралу тамыры тереңде жатыр, олай айтпасақ тарих өткелдері ырық бермейді. Қазақ хандығы құрылмай тұрып-ақ ұлан-ғайыр жерге көз салған ел аз болмады. Қытай, Араб, Моңғол, Жоңғар, Қоқан, соңы Ресей Империясы қазақ жерін жаулап, бодандықта ұстауды мақсат етті. Ресей Империясы қазақ жеріндегі ежелден қалыптасқан басқару жүйесін бұзу үшін ел ішінде алауыздық тудырып, жік-жікке бөліп тастады. Демократиялық жолмен құрылған ел әкімшілігін сайлау жүйесі билер тізгінінен кетіп, патша губернаторларының қолына көшті. Елде жаппай парақорлық, жағымпаздық өрістеді, бұның салқыны ғасырдан ғасырға ұласып біздің заманымызға жетті, ол қазір күшейе түспесе, азайған жоқ.

Қазіргі заманда шет елдік жат әдеттерді бұқаралық ақпарат құралдары арқылы насихаттап, жастарымыздың жан-дүниесі мен рухани әлемін өз халқының салт-дәстүрі, ой-санасынан ажырату бағытында жасалып жатқан істерді құптауға болмайды. Оған қарсы қояр құндылықтарымыздың бірі ақын-жыраулардың құнды ой-пікірлері. Олар бүгінгі жас ұрпақ тәрбиесін осындай жат істерге қарсы қойып, жүйелі жүргізуде мықты идеялық негіз бола алады. Бүгінгі студент – ертең қоғам қызметін атқаратын, ұрпақ тәрбиелейтін тұғырлы тұлға. Демек, жас ұрпақты отаншылдыққа тәрбиелеу – алдымен халқын ойлау, жат жұрттықтардың көбінің елімізге жымысқы оймен келетінін, Отанды, халықты, ұлтты бас пайдасы үшін сату – сатқындық екенін жастардың санасына сіңіру, құр ақыл-кеңестен гөрі халықтық мұралардың мән-мағынасын айқын танытудан бастау алады.

Осы жерде айта кету керек, елжандылыққа тәрбиелеуді, патриоттық сезімді, Отанды қорғау деп қана білсек, бұл өте таяз түсінік болар еді. Керісінше, ол жоқ жерден жау іздеу емес, өткен заман сабағын есте ұстау, сақ болу, елді, халықты жат пиғылдардан қорғау, әрқашан алдымен өз ұлтының жайын ойлау.

Бұндай түсінік әлемдік практикаға да жат емес. Ал ондай тәрбие өз бастауын әлеуметтік мәселелерді терең қозғаған ақын-жыраулар шығармашылығынан алады. Ендеше, дүниетанымымыздың ғана емес, әлеуметтік болмысымыздың да кең көлемді көрініс беретін тұсы, құнды дүниеміз ақын-жыраулар шығармашылығын зерделеу – бүгінгі күннің рухани қажеттіліктерінің бірі.

Ал енді жыраулық-жыршылық дәстүрді, жалпы ауыз әдебиетін философиялық деңгейден қарастыру мәселесіне келсек, бұл салада атқарылған жұмыстан гөрі, алда атқарылар жұмыс көбірек. Оның ең басты себебі – кеңестік жүйе тұсында «қазақ және басқа да аз ұлттарда философиялық деңгейдегі ой қалыптаспаған» деген өктем тұжырымдардың болуы, қазақтың ұлттық философиялық дүниетанымының мүлдем дерлік зерттелмеуі, оны ауыз әдебиетінен іздеу қажеттігін түсінбеуі дер едік. Тәуелсіздікке қол жеткізгеннен кейін ғана қазақ философиясын тереңдеп тексеру ісі қолға алынып, бұл бағытта соңғы отыз жыл ішінде біршама жұмыс атқарылды. Тағы бір ескерер жай – қазақ ауыз әдебиетінің философиялық мазмұнын түсіне білу үшін қазақ тілін жетік меңгеру қажет, сонда ғана ауыз әдебиетіміздегі тұспалды, терең, астарлы философиялық ойларды жете түсіну мүмкіншілігі туады. Ал кеңестік заманда философ мамандар дайындау ісі саналы түрде тек орыс тілінде ғана жүргізілді, олардың басым бөлігі қазақша ойлай да, жаза да алмайтын.

Қазақ фольклорына, оның үлкен бір бөлігі – жыраулар шығармашылығына философиялық, дүниетанымдық тұрғыдан келер болсақ ең алдымен назарымызды қазіргі жаһандану мәселесіне аударуымыз қажет. Өйткені ХХІ ғасыр басындағы адамдарды экзистенциалдық мәселелер тізбегі қатты толғантып отыр. Өмірдің күрделілігі және қиындығымен қазіргі заманғы адам күн сайын дерлік бетпе-бет кездесуде. Адамзат өміріндегі өзгерістер бұрын бейқам өмір сүрген жандарды «әлем болашағы қандай?», «ендігі өміріміз не болмақ, оның мәні неде?» – деген экзистенциалдық сұрақтарға жауап іздеуге мәжбүр етіп отыр. Осы сұрақтарды танымдық тұрғыдан түсіндіруге көмектесетін ғылым философия десек, аталған өмірмәндік сұрақтардың кілтін қазақ ауыз әдебиетінің нұсқаларынан іздегеніміз жөн. Солардың ішінде өмір



шындығына сүйенетін қазақ жыраулары шығармашылығының орны ерекше. Оларға тән басты қасиет – оның идеологияға тәуелсіздігі. Осы фактордан жыраулар шығармашылығының шыншылдығы, тазалығы, өміршеңдігі туындайды. Жалтақсыз, қарапайым халықтың жүрегінен шыққан нәрсе ғана өмір шындығын көрсете алады. Сонысымен де олар халық арасында әлі күнге дейін сақталған. Жыраулар өз бағыт-бағдарын үкіметтің қаулы-нұсқауларының бұйрығымен жүргізген емес, өйткені, олар қазақтың өмір салтының ажырамас бөлігі.

Көне дәуірге көз жүгіртсек, қазақ өмірдің мәнін тек рухани құндылықтардан іздеген, сондықтан да жыраулар шығармаларынан «байлыққа ұмтыл», «мал жина» деген үгітті кездестіру қиын, керісінше, адам адамшылық қасиеттерімен ғана артында із қалдыра алатынын тынбай уағыздайды. Кезінде әлемге танымал неміс ойшылы Гегель, «адамды оның субъективті ниеті бойынша емес, нақты ісі арқылы тану қажеттігін» [2] айтқан болатын. Өзінің адамгершілік келбетін сөз жүзінде ғана емес, іс-әрекеті арқылы да танытқан, сондықтан да халықтың зор беделіне ие болған тұлғалар туралы толғаулар өмірмәнділігі тұрғысынан теңдесі жоқ тарихи жәдігер болып табылады.

Қазақ халқының тарихи тағдырының сан қилы болуына қарамастан оның рухани мәдениеті аса бір күшті ағынмен және толассыз дамып отырды. Осы рухани мәдениетті жасаушылар мен қазақи философиялық ойлаудың негізін қалаушылардың көрнекті өкілдері жыраулар мен ақындар еді. Ақындар мен жыраулар, саясаткерлер мен батырлар, хандар мен қолбасшылар, айтыскерлер мен ертекішілер, билер мен серілер – бәрі де өздері өмір сүрген заманның объективті құбылыстарын тілге тиек, ойға өрнек етіп, әртүрлі деңгейде, бірақ жалпы алғанда жоғарылай даму тенденциясы шеңберінде қазақ халқының қоғамдық, саяси, мәдени, сайып келгенде, философиялық ойлау жүйесінің құрылымын жасады. Сондықтан олардың шығармашылықтары дүниетанымдық тұрғыдан жеке зерттеу объектісі болуға лайық.

Зерттеуші ғалымдар қазақ атымен аталатын мәдениеттің өркен жаюы ХҮ ғасырдың орта шенінен басталады – деп есептейді. Оның себебі осы кездерден бастап көне, ортақ арнадан бөлініп, қазақ

халқының дербес әдебиеті мен мәдениеті қалыптасады. Бірте-бірте қазақ әдебиеті қазіргі Қазақстан жерін жайлаған тайпалар туғызған бай рухани қазынадан нәр алып, ежелгі дәстүрлерді дамыту, тың тақырыптар игеру, соны соқпақ-сораптар қалыптастыру нәтижесінде кемелдену жолына түсті.

Осы бай рухани мәдениет туралы айтқанда біз қазақ поэзиясындағы ақын-жыраулардың жетекші роль атқарғандығын әр уақытта есте ұстауымыз керек. Жырау шығармалары әдетте үлкен тәрбиелік мәні бар нақыл, қанатты сөздерден құрылған философиялық толғаулар түрінде келеді. Толғауларда жырау өзінің замана жайында түйгендерін, мораль, этика хақындағы ойларын баяндайды, елеулі қоғамдық мәселелер көтереді. Сол сияқты, әлем, болмыс, тіршілікте, табиғатта жүріп жататын өзгерістер, оның мән-мағынасы жөніндегі түсініктерін де білдіруі мүмкін. Жаугершілік заманда жорықтарға қатысып отырған, кейде, тіпті батыр, қолбасы да болған жыраулар әскери тұрмысқа қатысты сан алуан жырлар туғызады. Ең бастысы олардың бәрінде танымтағылымдық, тәрбиелік мазмұн басым. Алайда, осы орасан зор қазынамызды жастарға білім мен тәрбие берудегі қолданысымыз жеткілікті дәрежеде дей алмаймыз.

Қазақ ауыз әдебиетін философиялық тұрғыдан зерттеу арқылы қазіргі жаһандану заманындағы адамдарды мазалаған көптеген сұрақтардың жауабын табуға болады. Қазақ фольклорының қай түрін алсақ та өзінің өмірмәндік мәселелерге толығымен ерекшеленеді. Оларды талдап тексере келе, қазақ өмірді адам үшін ең басты құндылық деп қастерлегенін көреміз. Қазақтың түсінігінде, өмір – табиғаттың сыйы, тіршілік негізі, ендеше оны бағалап, адамгершілік мәнге толтыра білуіміз жастар тәрбиесі үшін де аса қажет.

Белгілі руханият зерттеушісі Әуезхан Қодар: «Көне жыраулар поэзиясы алғашқы қалпында біздің эрамызға дейінгі бірінші мыңжылдықта пайда болып, XX ғасырға дейін аздаған өзгеріспен жеткен орасан зор ғасырлар мұрасы, қазақ әдебиетінің төл туындысы, классикалық үлгісі, көшпелі өркениеттің уақыт дауылдарына мызғымай қарсы тұра алған мәрт бәйтерегі», [3] – деп бағалайды. Жыраулар поэзиясы – елдік пен ерлік жолындағы Тәңірідей

тұлғалар тәрбиелеуші эпикалық дәстүрдегі жеке лирикалық поэзия. Жыршылық өнерді дамытушылар барлық уақытта да халық жырларының ізімен дәуір үніне сәйкес келетін, дәуір тынысын, халық көзқарасын айқын танытатын шығармалар тудырып, бұрынғы көркемдік дәстүрді жалғастырды. Жыраулар өмірдің ұсақ мәселесіне аз араласып, көбінесе заман-дәуір, өткен мен келешек, адамгершілік, жақсылық пен жамандық жайлы ойлар, болжаулар, қағидалы сөздер айтып отырған. Халықтың болмыс-тіршілігінің, мәдениетінің құпия сырлары ұлттық өмірдің айнасы болып табылатын ауыз әдебиеті арқылы ашылады. Мәдениетіміздің алтын дінгегі саналатын халқымыздың асыл мұраларының бірі – ақын-жыраулар шығармашылығы халық мүддесімен астасып, тәрбие құралына, білім бұлағына, өнер мәдениетіне айналып жататын құнды дүниелер.

Атақты жыраулардың бәрі де өнер мен білімнің, сөздің парқын асыра бағалаған. Олар: «ел бастау қиын емес, қонатын көл табылады, қол бастау қиын емес, шабатын ел табылады, бәрінен де сөз бастау қиын, тауып айтсаң мереке қылады, таппай айтсаң келеке қылады» [4] – дейді. Сөз өнерін билер де, шешендер де, ақын-жыраулар да кеңінен қолданған. Соңғылары оны өлеңмен өрнектеп, оған жоғары деңгейдегі эстетикалық көрік пен этикалық мазмұн бере жырлаған. Ал дана Абай бізге: «Сөзіне қарай кісіні ал, кісіге қарап сөз алма» [5] – дейді.

Жыраулардың толғауларында себептілік-салдарлық байланыстарды бейнелеу ізі де ерекше көрініс табады. Түпкі айтпақ ойына, негізгі байламына жыраулар сатылап жетеді. Алдымен әртүрлі құбылыстарды келтіріп, содан соң ғана негізгі айтпақ ойына, яғни, әлеуметке байланысты тұжырымдарына көшеді. Мұндай үрдіс Асан Қайғыдан бастау алып Базар жырауға дейінгілер мен оның замандастарын бойлай өтіп, XX ғасырға дейін жеткен.

Бұл орайда негізгі ойдың алдындағы аналогиялық нұсқалар жыраудың келешекте түйіндемек тұжырымы үшін дәлелдеуді керек етпейтін көрнекілік алғышарттар рөлін атқарады. Сонда жыраудың түйіндеген ойы өзінен-өзі ақиқаттық сипатқа ие болып шыға келеді, оның шынайылығына ешкім күмән келтірмейді. Бұндай қарапайым, ханға да, қарашаға да түсінікті ой өрімдерінен

сол кездердегі адамдардың қоғамдық санасы төмен екен деген секілді жаңсақ пікір тумаса керек-ті. Өйткені, олар өз заманының перзенттері, олардың қоғамдық санасы, қабылдау деңгейі, түйсіну, пайымдау дәрежесі сол заманға үйлесімді де, лайықты да. Қайта, қазіргі кезеңде, өткенімізге миығынан күле қарайтын астамсынған «оқымыстыларымыздың» қоғамдық санасы көп жағдайда өте төмен.

Біз «өркениеттің өріне өрмелейміз» деп өрекіп жүргенде көп асылымыздан айырылып қалдық. Ол – халқымыздың ар-намыс, обал-сауап, парыз-қарыз, бауырмалдық, үлкенді сыйлау, кішіге ізет сияқты ғасырлар бойы қалыптасқан, тарих тезінен өткен ғұрыптық жөн-жоралғылары мен қағидалар болатын. Әлгі, миығынан күлетін «оқымыстылар» осыларды бойына сіңіре алды ма?! Әрине жоқ. Ондай болған жағдайда, олар халық қазынасына басқаша қарар еді. Сондықтан да, қоғамдық сананың төмен, яки, жоғары болуы төл халқының ой өресін, сенім-нанымын, әдет-ғұрпын, дәстүрін, ғұмырлық қағидаларын қаншалықты дәрежеде бойыңа сіңіре алғандығыңмен, қаншалықты дәрежеде жан дүниенің тұғырлы өзегіне айналдыра алғандығыңмен өлшенеді. Озық ойлы елдердің де тілін, ілімін, ғылыми жетістіктерін меңгере бер, оның зияны жоқ, ойыңа ой қосады, көзқарасыңның көкжиегін кеңейтеді. Бірақ, қайта айналып соғатын қазығың, көсегенді көгертетін тек төлтума халқың болмақ.

Сөз орайында айта кететін жәйт, «озық ойлы ел» ұғымы хақында. Бұл өзі салыстырмалы түрде ғана айтылатын сөз. Еуро-поцентристер айтып жүргендей қай елдің де озығы, қай халықтың да тозығы болмайды. Мәселе, қандай өлшем арқылы салыстыруда. Өркениет шыңына шықты деген елдер бүгінде сол өркениет душар еткен әлеуметтік апаттың зардабынан азап шегіп жатыр. Өйткені, моральдік ұстанымы тұрақсыз елде кең мағынадағы рухани тұтастық та болмайды.

Рухани мәдениеттің тууы, өмірге келуі, дамып, сабақтастық тауып сақталуы, сонымен бірге жалпы халықтық сипат алып, бүкіл бір этносты қамтып кеңінен тарауы оның біртұтас бөлінбейтін құбылыс екенін аңғартады. Осы құбылыстың қайнар бастауына көз жіберсек, қазақ халқының ертеде қалыптасқан үлгі өнегесі,

өрнегі мол өркениеті, ежелгі мәдениеті болғанын айқындайтын мағлұмат, деректердің көп екенін байқаймыз. Демек, қазақ халқы өзінің көп ғасырлық тарихында адамзат қоғамының өсіп-өнуіне, сондай-ақ әлемнің гүлденуіне, дамуына айтарлықтай үлес қосқан.

Халқымыздың адамгершіл асыл поэзиясы – әлеуметтік ортаның алдыңғы қатарлы санасы туындатқан ауыз әдебиетінің озық үлгілері ғана емес, рухани байлығымыздың өзегі де болып табылады. Заманалар бойы халықтың озық ұл-қыздары жасаған көркем сөз кестелерінде, өлмес, өшпес мәңгілік, рухани мұраларында ұлтымыздың асқақ арманы, ұшқыр қиялы көрініс берген. Әр халық өзінің рухани мәдениетінің деңгейін көркемөнер туындыларының нәрлі қорларымен, сан-салмағымен, сән-сәулетімен өлшейді, бағалайды. Ұрпақтан-ұрпаққа ауысып, үрім-бұтаққа мұра болып жеткен «шебердің бізі, шешеннің тілі» туғызған өнер күдіреттері – ұлтымыздың басты рухани байлығы.

Алайда, XIX ғасырдың екінші жартысынан бастап қазақ қауымының тұрмыс-тіршілігі өзгеріске ұшырай бастады, ал бұл өзгерістер халық әдебиетінің даму жолына да ықпалын тигізді. XIX ғасырдың аяғынан бастап анық байқалған халық әдебиеті дамуының тежелісі, әсіресе XX ғасыр басындағы төңкерістен кейін онан әрі күшейе түсті, осылайша халық әдебиеті де бірте-бірте тіршілігін тоқтату бағытына аяқ басты. Сол тұстағы Ахмет Байтұрсынов, Халел Досмұхамедов, Мұхтар Әуезов, т.б. қазақ зиялылары басталған құбылыстың қазақ халқының мәдени-рухани дамуына кері бағытта жүретінін, халық әдебиетінің қайсы бір үлгі нұсқасының із-түссіз жойылып кетуі мәдениетіміз үшін орны толмас өкініш екенін түсініп, кездескен қиындықтарға қарамастан – халық әдебиетінің барлық үлгілерін жинау мен хатқа түсіруді және оны қолайын тауып жаңа мәдени құрылысқа пайдалануды қажет ететін шаралар ұйымдастыруды саналы түрде қолға алды. Бүгінгі бізге дейінгі жеткен, бұл күндері біздің рухани мұрамызға айналып отырған халқымыздың ауыз әдебиетінің мол мұрасының сақталуы XX-ғасырдың 20-30-шы жылдарындағы қазақ зиялыларының ерен еңбегінің арқасы екенін ұмытпағанымыз абзал.

Кез-келген айтулы тұлғаның философиялық көзқарасын қарастыру жеңіл іс емес. Себебі, философия жоғары ойлаудың биік

белесі, түйіні, жан-жақты ойлау жүйесі. Ендеше, ой қорытынды да соған сәйкес болуы шарт. Бірақ, қазақ халқы үшін ол ауыз әдебиетінен, халық әдебиетінен биік емес. Қазақтың философиясы – *ауыз әдебиетінде*. Ол өмірден алынған, өмірмен біте қайнасқан, сондықтан да рас, шыншыл; топшыл, немесе тапшыл емес, көпшіл. Өмір тәжірибелерінен қорытылған қағидалар ретінде замана ағымына үнемі сай келеді. Қазақтың өз тағдыры, өз түсінігі, өз танымы, тұрмыс тәжірибесінен сарапталған тұжырымдары – бір сөзбен айтқанда өз философиясы, өз болмысы бар. Ал оның қайнар бұлақтарының, бастауларының бірі, асыл қазынасы - ақын-жыраулар шығармаларында.

Көркем сөз өнерінің көне шеберлерін қазақ халқының жырау деп атап келгені мәлім. Қазақ қоғамында жыраулар поэзиясының өріс алған кезеңі – XIV–XVII ғасырлар. Бұл тұстағы әдебиетіміздің қай саласына да жыраулардың қатысы мол болды. Ауыз әдебиеті туындыларын ілкі жасаушылар да, ескі әдеби дәстүрлерді кейінге жалғастырушылар да шешендер мен жыраулар еді. Олар шығарған әдебиет үлгілері – негізінен замана, қоғам, өмір туралы ойлы-сырлы толғаулар, ақыл-өсиет түріндегі шешендік сөздер, мақал тақылетті тұспал-дидактикалық термелер, сондай-ақ, елді жеңіске бастаған батырлардың көзсіз ерлігін жырлаған ерлік эпосы, ел билеушілерін дәріптейтін мадақ жырлар, немесе, қара қылды қақ жарған әділ қазы, ия болмаса, табан асты тапжылтпастан сөз бастап, терең ойымен жұртты ұйытқан ақыл иелерін қошемет тұтар арнаулар болатын.

Әдебиетіміздегі алғы жыраулар жасаған бұл шығармалық түрлерді кейінгі сөз өнерпаздары, кейінгі жыраулар, Балқы Базар замандастары толық игеріп, оны ілгерілетті. Олар бұрынғы жыраулар көтерілген көркемдік сатыдан да өтіп, поэзияның жаңа шыңына қанат қақты. Сөйтіп әлеуметтік өмірді, халық тұрмысын кеңінен қамтитын, қоғамдық мәні жоғары ақындар поэзиясы дүниеге келді.

Осыған орай поэзиялық туындыларды шығарушы өнер иелерін XVIII ғасырдан бастап, «жырау» деуден гөрі «ақын» – деп атау жиі қолданыла бастады. XVIII ғасырда өздерін толық жырау санатында танытқандар – Бұхар мен Ақтанберді болса, XIX

ғасыр поэзиясында «жырау» деген атау өте сирек қолданылды. Бұрынғы ауыр сазды, көкейкесті мұнды қобызға қосып жырлайтын жыраулар орнын енді аспандата шырқап айтар ән-өлеңдер, көркем сөздің қайнар көзінен поэзияның небір тамаша өзектерін телегей-теңіз етіп ағызған ақпа ақындар басты. Ақындар поэзиясы өзінің мазмұн-маңызымен де, түр, стиль ерекшеліктерімен де өзгешеленді. Өмірдің барлық саласына белсене араласып, өлең өнерінің жаңа формаларын туғызды. Халықтың ішіне әбден еніп, онымен біте қайнап, бірге өсе түсті. Міне, біз әңгімеге арқау еткелі отырған БАЛҚЫ БАЗАР ОҢДАСҰЛЫ сондай жыраулар санатындағы танымал тұлға.

Жалпы алғанда, жыраулық толғау мен өлеңнің шығу төркіні ортақ, суырыпсалмалылық тәсілге негізделгенімен, олар тақырып ауқымдылығы, бейнелеу мүмкіндіктері арқылы ерекшеленеді. Жыраулық толғауларға тарихи бетбұрыстар кезеңінде, ел басына, ер басына күн туғанда, немесе, басқа да әлеуметтік маңызы зор елеулі оқиғаларға байланысты көркемдік бейнелеудің кең тынысты пәлсапалық үрдісі тән болатын болса, ақындық өнердің туындысында лирикалық көңіл-күй басым түсіп жатады. Ақын өмірдегі, құбылысты, тарихи оқиғаны өзінің ой-өрісі дәрежесінде таниды. Ақынның сезінуі, сезгенін қабылдауы шапшаң, ол тез көріп, тез әсер ала біледі, алған әсерін ұғып есіне сақтауы да күшті, тұрақты. Ақын естігенінен гөрі көзі көргенін тез сезіп, жылдам жырлап кетеді.[6] - деп жазады ғалым-фольклоршы Е. Ысмайылов.

Ақын мен жыраудың айырмашылығын М. Әуезов те жіті көре білген: «Жырау демек, ақын деу емес. Жыраудың ақын атаулыдан, жыршыдан бөлек өз жанры бар. Жыраудың мақсаты, міндеті – не болса сол, көңіл ашар, әлде не дерлік сөзді айту емес. Ол – заман сынын, мезгіл, дәуір болжалын, тарихи оқиғаның мазмұнын, бағасын сөз қылады. Көбінесе, әрі жырау, әрі би болады» [7]. Бұл айтылған ой Балқы Базар жырауға да тікелей қатысты. Базар жырау тұсында билердің дәуірі тарих сахнасынан ығыса бастаған болатын. Сондықтан, оны айналасы би деп қабылдады ма, жоқ па ол басты мәселе емес, ал жырау екенін жалпы халық мойындағаны анық.

Қазақ әдебиеті мен мәдениетінің қайсыбір кезеңі болмасын бәрі де белгілі тарихи әлеуметтік жағдайларға байланысты дамы-

ды. Сол тұстағы әлеуметтің дүниетанымын, ой армандарын, мұң-мұқтажын көрсетіп, өмірдің өзекті сұрақтарына жауап беруге ат салысты. Қазақтың суырыпсалма ақындары мен шешен-би, жыраулары шығармашылығы да осы бағытта бой көрсетті, Балқы Базар жырау шығармашылығы да одан сырт қалған жоқ. Қазақ халқы әлемдік тұрғыдан алғанда ауыз әдебиетіне бай сөз өнерін ерекше қадірлей білген, көркем сөз құдіретін қастерлеп, оған үлкен міндет жүктеп келген ел. Адам баласы шыр етіп дүние есігін ашқан шақтан бастап, ең соңғы демі таусылғанға дейінгі өмір жолы, тіршілік қадамдары түгел дерлік қазақ поэзиясында қамтылған. Дана Абайдың: «Туғанда дүние есігін ашады өлең, Өлеңмен жер қойнына кірер денең»[8] – деуі де осыған меңзесе керек. Осылайша поэзияның ұлтымыз өмірі мен тіршілігіндегі рөлі оның қоғамдық маңызын да белгілеген.

Қазақ мәдениеті мен поэзиясын жасаушылар да өз халқының арасында туып-өскен халқының талантты перзенттері, тіл құдіретін игерген асыл сөз шеберлері болған. Оларды халық әр түрлі атаулармен атап, қадірлеген. Айталық, қапияда сөз тауып, өз сөзінің жүйелі-логикалы күшінің арқасында асқынған дауды шешкен, бітіспес жауды бітімге жүгіндірген, күлместі күлдіріп, жүрместі жүргізген өнерпазды халық шешен деп атап, олардың билігін әділ қазылық деп ұққан. Заманының қоғамдық ойын жүйелеп, түйінді пікір айтып, асыл сөз термелеп, афористік ақылдарға толы жыр шығарған сөз өнерпаздарын жырау деген атауларға ие еткен, белгілі ақындар мен жырау-шешендер шығармаларын қайталап айтып, елге кең таратушыларды - жыршы, өлеңші, термеші, ертегіші, мысалшы деген тәрізді атаулармен атап келген. Бұлардың әрқайсысының талант-талғам, қабілет-қарымдары, мүмкіншіліктері әр түрлі болғандықтан олар өз талантына лайықты бағаланған.

Жырауларға тән ақындық, шешендік – ең қиын өнердің бірі. Тереңнен толғанып тебірене тер төгілмесе, сөз маржаны терілмейді. Өнерпаздың бойында қайнауы жетіп, қисынын тауып, санасында пісіп, жетіліп, дүниеге келген туынды ғана ақын атағын шығарады, қисыны мен қиюын келтірген сөз өнері ғана шешенді елге танытады. Халқының қадір-құрметіне бөленіп, өнер



көкжиегінде із қалдырады. Көркем сөзге әуестің бәрі ақын, немесе, көп сөйлегеннің бәрі шешен емес, тек жай өлеңші, термеші, жыршылар, сөзге ұста адамдар ғана. Асылы елден-елге даңқы кең жайылып, өнерін асырған жандар ғана осы бір қадірлі атақтарға лайық, БАЛҚЫ БАЗАР солардың қатарындағы тұлға.

Дәстүрлі қазақ қоғамында сөз өнерін ерекше бағалаған, сөз қадірін аяқ асты етпеген, көрнекті би-шешендердің қазақ хандығының саяси өмірінде ерекше орын алуы да содан. Ел-жұртты өз уысында ұстаған хан-сұлтандардан бастап, қаһарлы қалың қол бастаған баатырлар тауып айтқан бірауыз сөзден асып кетпеген. Ол сөзді ақсақал абыз айтсын, мейлі кемелге толмаған жасөспірім «бала би» айтсын, құлақ сала тыңдап, сөз жүйесіне жүгінген. Би-шешендер өз беттерімен ел тағдырын шешетін дәрежеге де жеткен. Өздері елшілікке барып, келіссөз жүргізіп, апаттан ел-жұртты сақтап қалған тұстары да көп болған. Олар қылыш астында тұрған өз басын да сол қисынды сөзімен, шешендігімен құтқарып ала білген.

Сахарадағы рухани өмірдің өзіндік ерекшеліктері көп еді. Кең даладағы көшпенді тірлік, тұрмыстық-қоғамдық өзгешелік сөз өнерінің соны сипатта қалыптасуына себеп болған-ды. Елге ұйтқы, ер-азаматқа ақылгөй болған бұрынғы жыраулар қазақ поэзиясының болашаққа ұмтылар бағыт-бағдарын, идеялық тұғыры мен көркемдік биігін де айқындап кетті. Ал осы кәусар бұлақтан Базар жырауға дейінгі аға ұрпақтар да, оның тұстастары да сусындағаны кәміл. Тарихымызда өнерімен аты шыққан, рухани өмірімізде өзінің өшпес ізін қалдырып кеткен сондай дара тұлғаларымыздың бірі де, бірігейі де – БАЛҚЫ БАЗАР ОҢДАСҰЛЫ. Жан-жақтылығы, өмірге жақындығы, елгезектігі, бұрынғы жыраулар поэзиясында қамтылмаған жаңа тақырыптарға баруы, оның шығармаларының қазақ қауымының барлық саласына кеңінен тарауына ғана себеп болған жоқ, қазақ поэзиясының өрісін кеңейтті, қазақ топырағында реалистік дәстүрдің өркен жаюына септесер алғы шарттар жасады.

## **Балқы Базардың әлеуметтік – философиялық дүниетанымы**

Қай заманда болмасын, қазақ даласы еліне елеулі, халқына қалаулы, беделді адамдарға кенде болмаған. Ол адамдар ел ішінде береке-бірліктің, ырыс-ынтымақтың ұйытқысы бола білген. Солардың бірі – өзінің терең әлеуметтік-танымдық толғауларымен Сыр бойынан бастап Еділ, Жайық, Қарақалпақ өңіріне жақсы танымал, XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасыр басының көрнекті ақын-жырауы, бұрынғы Сырдария губерниясы, Қазалы уезі, Көшербай болысының 6-ауылында Жаңадарияның Шірік-Рабат деген жерінде 1841 жылы дүниеге келген\*, Кіші жүздің Шөмекей тайпасы, Балқы руы, оның ішінде Отарбай аталығынан шыққан – БАЛҚЫ БАЗАР ЖЫРАУ ОҢДАСҰЛЫ. Жыраудың туған жері – Сыр бойы десек те, кейінгі ат жалын тартып мініп, атағы жайылған мекені – қазіргі Өзбек жерінде қалып қойған Навои облысы, Тамдыбұлақ ауданы болған. Бейіті сондағы Жалпақтау деген жерде. Қабірі басына кейінгі жылдары ескерткіш құлпытас қойылған. Базар жыраудың Пірлібек, Нұрлыбек, Әмзбек, Нақыпбек деген төрт ұлы, Балзада, Күлзада деген екі қызы болған. Жыраудың өнер қонған балалары Әмзбек пен Балзадасы екен, олар өнерімен халыққа танылмай тұрып, жастай өмірден өткен.

1991 жылы 27-29 мамыр аралығында Тамдыбұлақ ауданында Базар жыраудың туғанына 150 жылдық мерейтойы өтіп, оған Орталық Азияның түкпір-түкпірінен қонақтар келіп, онда ақын-жырау өмірі мен шығармашылығы ұлықтанып, шараның зор тәрбиелік, тәлімдік мәні болды. Жырауды мәңгі есте сақтау мақсатында Жалпақтаудағы мектепке, Ақтақырдағы кітапханаға, Тамдыбұлақтың бір көшесіне Базар есімі берілген. Жыраудың тікелей ұрпақтары Өзбекстан Республикасы, Навои облысы, Тамдыбұлақ пен Кенимех аудандарында тұрған, 2005 жылы Қарағанды облысы Теміртау қаласына қоныс аударыпты.

Бізге жеткен кейбір деректерде Базардың фамилиясы «Өтемісов» делінеді. Ал шын мәнінде Өтеміс – нағашысы. Базар

---

\* Базар жыраудың туған жылы туралы ғылыми-танымдық әдебиеттерде әр түрлі жылдар көрсетіледі (Мыс., 1839, 1841, 1842 жж.). Біздің 1841 ж. деп көрсеткеніміз, оның 150 жылдық тойының 1991 ж. өткізілуімен байланысты.

жасынан жетім қалып осы нағашысының қолында тәрбиеленеді де, тоғыз жасында Тәспен би оны өз қолына алады. Тәспен ауылына сол кездегі Сыр бойы, Арқа өңіріне белгілі жыраулар жиі келіп, апталап-айлап жатады екен. Осы жайды кейін Базардың жыраулық жолға түсуінің бір себебі болды деуге негіз бар.

Ақындықты жас шағынан бастаған Базар өмірін, бар ықыласын өнерпаздық жолға бағыштайды. Өзінен бұрынғы және өз кезіндегі төңірегіне аты әйгілі Шернияз, Шыман, Өтеген сияқты Ақтөбе маңы ақындарымен, Қарадос, Өске сынды Қостанай ақындарымен қарым-қатыста болып, Сералы, Садыр, Орынбай тәрізді Арқаның атақты ақындарын ұстаз тұтқаны, өз айналасындағы Мұсабай, Нысанбай, Ешнияз, Бұдабай сияқты ақын, жыраулардың үлгісін ұстап, оны әрі қарай дамытқандығы туралы деректер бар. XIX ғасыр мен XX ғасыр басындағы оңтүстік өлкеден өрбіген Кеншімбабай, Оңғар, Жиенбай, Жорықпай, Кете Жүсіп, тағы басқа ақын, әнші, жыраулар Базар жыраудың мектебінен үлгі-өнеге алғандар. Өлеңдерін жазбай, суырып салу әдісімен ауызша шығарған Базар әрі шығарушы, әрі жырлаушы. Ол кітаби ақындар мен сарай ақындарына да ұқсамайды. Шығармаларының мазмұны мен тақырыбы қазақ өмірінің шындығынан туған, тілі шешен, түсінікті.

Базар Ор төңірегін, Жайық, Ырғыз, Сыр бойы, Қызылқұмды, Үргеніш, Хиуа, Бұхара маңын, Сарыарқаны жырау ретінде аралайды. Осы төңіректе кеңінен жайылған Ноғайлы дәуірінің қиссаларымен танысып, оларды жаттап, халық арасында жырлайды. Хорезм жағында болған кездерінде Орта Азия жұртшылығы арасында кеңінен мәлім дастандарды («Көроғлы», «Жүсіп – Ахмет», т.б.) қазақ тілінде жырлап, Сыр бойына таратады. Сонымен қатар Шығыс аңыздарының ізімен жазылған, немесе, жырланған «Әминә қыз», «Айна – Тарақ», «Ахмет - Жүсіп» дастандары ақын шығармашылығын айқындай түсетін күрделі еңбектер. 1907 жылы Базар жырау Қазан қаласынан баспадан шыққан «Айман – Шолпан» жырын қайтадан жаңғырта жырлайды, кейіннен «Қыз Жібек» жырына да көп өзгеріс енгізіп, қайта жырлап, ел арасына таратады. Мұның өзі Базар жыраудың нәзирашылдық жолды ұстанғанын байқатады. Жыраудың сол кездегі Шығыс және Ислам философиясымен жақсы таныс болғандығы да анық.

«Әр кемелге – бір зауал», «Тіршіліктің түрлері», «Керқұлан», «Кермиығым-кербезім», «Тілек», «Не артық», «Әлеуметтер, құлақ сал» т.б. іргелі толғауларында ол өмірдің мән-мағынасына көз жүгіртеді, тіршілікте кездесетін жақсылық пен жамандық, адамшылық пен зұлымдық хақында тереңнен ой толғайды. Оның жырлары афоризмге толы, жырау ел аузында айтылып жүрген мақалдарды өз ой елегінен өткізіп, қайтадан түрлендіріп, әрлеп, кейде тіптен басқаша мағына беріп, асқан шеберлікпен қолданады. Сонымен қатар Лұқпан хакім, Қорқыт бабалардың да өнегелі сөздерін ретті жерлерінде жырға қосып отырған.

Жыраудың жастық шақ, тіршіліктің түрлері, адам мінезі мен пейілі туралы, туып-өскен жер, т.б. жайлы шығарған толғау-термелері де көп. Базар жырау домбыраны өте жақсы тартқан, Сыр бойында таралып жүрген, көпке ортақ әуендерді өз даусына лайықтап, өлеңінің ырғағына орай өңдеп, өзгертіп қолданған. Оның жырлау сазы өте әсем, қисса мен толғауларды орындағанда неше түрлі құбылып отыратын болған. Бұдан жыраудың сазгерлік қабілетінің де болғанын аңдаймыз. Жырау көзі тірісінде, әсіресе, жасы ұлғайған шағында құрдасы, әрі туысы Нұрымбеттің Төремұрат деген оқыған баласына ауызша айтып отырып, көп толғау-жырларын, дастандарын хатқа түсірткен. Жыраудың өз айтуымен хатқа түскен 15 мың жолға жуық өлең-жырлары, 5 дастаны сақталған.

Қай халықта да өзімшілдік, менмендік қолдау тапқан емес. Қазақ халқында да ондай жағымсыз қасиеттер еш уақытта көпшіліктен қолдау таппаған. Алайда өзінің «МЕНІ» жоқ адамды да ұлтымыз қуаттамаған, қолдамаған. Ал кешегі Кеңес заманында өз «менімізден» айрылып қала жаздағанымыз да тарихи шындық. Сол кездегі үстем идеология «МЕН» - «ЭГО» ұғымдарынан «ЭГОИЗМ», «ЭГОИСТ» деген ұғымдар туындатып, оны болашақ коммунизм құрылысшыларының діліне жат қылып көрсетті. Сөйтіп, Кеңестік әдебиеттерде «мен» деген жекелік ұғым шеттетіліп, «біз» делінетін болды. «Көп түкірсе көл» дейтін қазаққа көпшіл болу да жат емес, бірақ МЕНІН жойған, өзіндік мені жоқ адамда қауқар да болмайтыны анық. Жыраулар поэзиясында адам «МЕНІ» жоғары деңгейде жырланады. Асан Қайғыдан, Махамбетке, одан Абайға

дейінгі аралықта өз «МЕНІН» жырламаған ақын аз. Бұл дәстүрді Балқы Базар да бұзбайды. «Өзімдей-ақ ұл туар» толғауында:

«Он екі ата – Байұлы,  
Әлім менен Шөменнің,  
Мен едім даңқты шайыры  
Өзімдей-ақ ұл туар,  
Бір адамның зайыбы  
Жырау боп атқа мінгелі,  
Әлім, Шөмен баласы,  
Әңгімеме байыды...  
Қабыл алмай алдымнан,  
Қазақ халқы кеткен жоқ,

Сөзімнің келсе қайымы» – деп әуелете жырын төгіп, көпке жар салған Базар жырауды көзі тірісінде-ақ Сыр бойының жыраулары мен шайырлары өздеріне ұстаз тұтқан, оның өнегесін ұстанған, «жыраулардың жүйрігі» деп бағалаған. Бұл сөзімізге өңірге белгілі Құлназар ақынның:

...Таласып онан ешкім аса алмайды,  
Тең келмес бүгінгі адам Базекеңе,

Болмаса Жиренше мен Асан Қайғы, – дегені, сондай-ақ, Тұрмағамбет ақынның Балқы Базар туралы: білгенге атақты, әйдік, ақпа жырау, жұмыла жанды жиып ап, жырласа бітпес күн-түні, – деуі де бұны растай түседі.

Ал белгілі ғалым Ә. Қоңыратбаев: «Базар жазған ақын емес, домбырамен айтатын асқан композитор. Базардың сөзі қандай ойлы, көркем болса, жыраулық мотиві де сондай. Сыр бойында Базардан үйренбеген ақындар сирек» [9] – деп жазды. Ақ жаңбырдай ақтарылған ақпа жыраудың телегей-теңіз бұрқанған талантына өз замандастары да, кейінгі ақын-жыраулар да бас иген. Балқы Базардың асқан дарынды, айтулы ақын екенін байқаған Сәкен Сейфуллин: «Бұқар жыраудан кейінгі қазақтың ірі жырауы, Махамбеттен кейінгі толғау алыбы – Базар жырау», [10] – деп жоғары бағалаған. Оның шығармаларына М. Жұмабаев та аса жоғары баға берген. Жырау шығармаларын жинастыруда Ә. Диваев, С.Сейфуллин, Ә. Марғұлан, Ә. Қайнарбаев, М. Мағауин, М. Байділдаев, Х. Сүйіншалиев, Б. Кәрбозұлы т.б.

үлкен еңбек сіңірді. Филология мамандығы бойынша «Базар жырау Оңдасұлының әдеби мұрасы» тақырыбына қорғалған Серікбай Қосановтың кандидаттық диссертациясын ерекше атағанымыз жөн. Сондай-ақ, ол оның бұрын басылым көрген өлеңдері мен жарыққа шықпаған өлеңдерінің архивтік нұсқасын «Жәмиғи қазақ бір туған» деген атпен жарыққа шығарып (Алматы, 2008) бұл салаға мол үлес қосты. 2014 жылдың шілде айында Базар жырауға ас берілді. Соның қарсаңында облыстық «Ақтөбе» газетінде Балқы Базар туралы бірнеше мақала жарық көрді (Қараңыз: Б.Кәрбозұлы. «Саңлақ, сүлей, Базар жырау». – «Ақтөбе» газеті, 12.06.2014; Б.Кәртен. «Шандоз жырдың тұмары – Балқы Базар хақында». «Ақтөбе» газеті, 26.06.2014). Бұл жарияланымдардың да Базартануға қосар белгілі үлесі болады деген ойдамыз.

Фольклор зерттеушісі Қ. Сыдиықұлы Базар жырау мен Батыс өлкесіндегі ақындар арасында әріден келе жатқан дәстүрлі жалғастық бар екендігін атап көрсетеді. Ғалымның: «Бұл орта өзге іргелес ақындық орталармен үнемі қатынас, байланыста болған. Атырау жырау-жыршылары Сарыарқа, Арал, Сыр, Орта Азия ақын-шайырларымен әркез кездесіп отырған...Балқы Базар – Атырау, Сыр ақындары арасындағы алтын көпір іспетті» [11] – деген пікірі жоғарыдағы айтылғандарды растай түседі.

Базар жыраудың ақындық ортасы жөнінде профессор Ә. Қоңыратбаев былай деп жазады: «Жас кезінен жетім өскен Базар алдымен жыр айтып, Үйшік (Атырау – А.Т.), Орда, Ақтөбе, Үргеніш, Сыр бойына түгел танылған. Махамбет, Шернияз толғауларын сүйіп жырлап, өз стилін де соған бұрып, терме-толғау ақыны ретінде қалыптасқан» [12]. Бұған қарағанда Балқы Базардың Маңғыстау, Орал, Ақтөбе, Атырау, сондай-ақ Торғай, Қостанай өңіріндегі өнер өкілдерімен жақын таныс болғандығы күмән туғызбайды. Ол әсіресе, Абыл, Махамбет, Шернияз сынды ардагер ақын-жыраулардан үлгі алып, Аралбай, Марабай, Қашаған, Сүгір сияқты жыр жүйріктерімен үзеңгілес, замандас болғанға ұқсайды. Белгілі Қашаған ақын өзінің өлер алдындағы «Қоштасу сөзінде»:

Әбубәкір, Аралбай мен Майлықожа,

Оңдастың Базарбайы – бәрі дәмдес,

Жолдығыма таласпай құрмет тұтқан, [13] – деп Базарды сыйлас адамдарының бірінен атайды. Ал Маңғыстаулық жырау Сүгір

Базарды ұстаз тұтқаны байқалады: ...Балқы Базар, жыршы Оңғар, Қарасақал Ерімбет,

Нұрмағамбет, Ізтілеу, Шоряқтың Омары – халқының болған шынары» [14].

Батыс Қазақстан мен Сыр өңірі ақындарының арасындағы шығармашылық тығыз байланыстың орнауына олардың қазақы жөнмен туыстықта болуы ғана емес, сол уақыттағы Кіші жүз руларының көші-қонына қатысты геосаяси ахуал да себеп болса керек. Тарихи деректерге қарағанда Әлім бірлестігіне кіретін Шөмекей, Кете, Шекті рулары Байұлының Беріш, Адай, Жаппас, Алтын, Есентемір т.б. руларымен қоныстас болып, Ақтөбе, Атырау өлкесіндегі Ойыл, Қиыл, Жем, Сағыз, Қобда, Елек сияқты өзен салаларын жайлаған. Базар жыраудың өлеңдері ХХ ғасырда ғана баспа бетін көре бастады. 1925 жылы Ташкенттен шыққан «Терме» жинағына және С. Сейфуллиннің басшылығымен 1931 жылы жарық көрген «Қазақтың әдебиет нұсқалары» атты кітаптарға енген. 1965 жылы «Үш ғасыр жырлайды» жинағында жыраудың сегіз жүз жолдай термелері мен толғаулары жарияланды. Кейін орыс тілінде басылған «Поэты Казахстана» (Ленинград, 1978) антологиясында Балқы Базар көрнекті ақындар қатарында аталса, 1984 жылы шыққан «Бес ғасыр жырлайды» кітабына бір топ шығармалары енгізілді, 1991 жылы шыққан «Ай, заман-ай, заман-ай!» жинағының екінші томына бірқатар өлеңдері кірген, біраз еңбегі 1986 жылы «Базар жырау шығармалары» деген атпен жарық көрді. Бұл үрдіс тәуелсіздік жылдары қолға алынған «МӘДЕНИ МҰРА» бағдарламасы бойынша да жалғасуда.

Балқы Базар өмірі сән-салтанатты өмір емес, «тар жол, тайғақ кешулі» ғұмыр. Аумалы-төкпелі кезеңде өмір сүріп, өз ортасының келеңсіздіктерін, әділетсіз қоғамның белсенді өкілдерін өлтіре шенеген жырау қуғын көріп, қасірет шегеді. Оның біраз уақыт Қазалы, Ақмешіт, Үргеніш түрмелерінде қамауда отырғаны жөнінде де деректер кездеседі. Алайда, қаншама қарсылық дүлей күшке кездесе де, қайсар ақын өз бағытынан танбайды, сол үшін де көзінің тірісінде-ақ ел-жұрт оны жоғары бағалаған. Оны білген ел, көрген кісілердің айтуынша, ол ерекше кескінді, батыр адам болған, домбырасы мен қоса қару асынып жүрсе де, өмірінде қанша қуғын-сүргін көрсе де, табиғаты ақын кісі ешкімге қару жұмсамаған.

Өмірінің соңғы жылдарын Бұхар жағында өткізген жырау бірде Ақмешіттегі әкімдердің сұрауымен абақтыға қамалады. Бұл 1908 жыл шамасы болуы керек. Осы уақытта Бұқардағы «Көкілташ» медресесінде оқып жүрген Тұрмағамбет шайыр мен тәжік азаматы Садриддин түрмеден қашырып жіберіпті деген де аңыз әңгіме бар. Базардың даңқын шығарған таңдаулы толғауларының бірі – оның «Пішанның Төребайына айтқан көңілқасы». Жырау жалғыз ұлы мен інісі қайтыс болған ел ағасына көңіл айта отырып, өткен тарихтан сыр шертеді, ауыр қайғы жанына қатты батқан Төребайды жігерлі жырымен жұбатады, оған да, қалың қауымға да үлгі боларлық өнегелі өсиет, өрнекті сөздерін тереңнен толғайды. Сыр өңіріндегі даңқы жайылған хан-сұлтан, батыр-билердің аттарын атап, олардың елге сіңірген ерлігі мен еңбектерін ұрпақтарға үлгі ретінде ұсынады. Солардай жақсы барда ел азар ма, Бірі – үзік, бірі – түлік, біреуі – ши, «Үлгілі шәкірт азбас» деген сөз бар – деп басқа түскен қайғы қасіретке қайыспай, қайта өткеннен ғибрат алып, белін бекем бууға үндейді.

Базар жыраудың ұлт рухын көтеріп, азаттық идеясын ту еткен, елді еркіндікке үндеген айтулы туындыларының қатарына «Сыздық сұлтанға» арнауы жатады. Сыздықтың батыр мінезі мен қимыл әрекетін жалаң сөзбен емес, соғыс барысында сұлтанның басынан өткен психологиялық өзгерістерге сай нанымды жырлайды. Ғалым-зерттеуші Ш. Елеуқенов: «Базар «елім» дегенде етегі жасқа толатын ақындардың бірі»[15] – дейді. Бес қару ер серігі – арғымақ ат, ару әйел, жеті қазына, ерлік – отаншылдық, ел бірлігі сарындары ақынның «Әр кемелге – бір зауал», «Дүние қудым», «Тырп етуге амал жоқ», «Халық үшін туған қайратты ер» т.б. өлеңдерінде зор шабытпен жырланады.

Базардың жырына арқау еткен дәстүрлі тақырыптарының бірі үлгі-өсиет толғаулары. Оның толғаулары ділмарлығымен, айшықты, орамды теңеулерімен бағалы. Олардың қатарына: «Шойынмен бәстес жойылмас», «Жәмиғы қазақ бір туған», «Сарыарқаның белінде», «Алла ісінде арман жоқ», «Сөйле, тілім, жалпыдан» өлеңдерін жатқызуға болады. Жыраудың «Нариманға», «Қалжан ахунға», «Маутанға», «Асыл қожаға» сияқты жеке тұлғаларға арналған өлең жырларында тұлғалықты дәріптеп, адам бойындағы пенделіктің әсерінен болатын кемшіліктерді сынайды.



Жырау ХІХ ғасырдың соңына қарай Сыр өлкесінде айрықша қарқын алған жазба айтыстардың кейбіреулеріне де қатысады. Бұл тұрғыда «Ырысты қыздың жұмбағына» жауабын айрықша атап өткен жөн. Базар жырау шығармаларынан Шалкиіз, Бұқар, Ақтамберді, Махамбет, Шал ақын жырларының сарыны сезілетіні айқын байқалады. Жырау шығармаларында: «Ер көгерер алғыспен»; «Тай озар тап етерде»; «Қызыл тілде буын жоқ»; «Әр кемелге бір сауал» т. б. мақал-мәтелдер де көптеп кездеседі. Қазақ халқы сөз өнеріне ерекше мән берген және бүтін болмысында кездесетін не бір сауал – сұрақтарға да шешімді сөзбен жауап беріп отырған.

Ұлт болмысы мен танымын терең түсінген Базар жырау «Не артық?» – деген риторикалық, өмірмәнді сауалға былайша жауап береді:

«Қу қанжыға жүйріктен,  
Қаба жалды берік артық,  
Жылуы жоқ тымақтан,  
Баса киген бөрік артық,  
Жаман болса алғанның,  
Мақтасы қалың көрпе артық,  
Сөйлер сөзі болмаса,  
Бір көруге көркі артық,  
Қараға жауап бергеннен,  
Аққа берген серт артық,  
Жаманнан азап көргеннен,  
Құдайдың берген дерті артық,  
Түзелер еді бұл заман,  
Пейілі бұзық пендені,  
Кетсе астына жер тартып».

«Дүниеде тұрақты, мәңгілік ештеңе жоқ» дейді жыраулар. Өмір қысқа, бұл жалған басы жұмыр пенденің бәрінен де өтеді, демек, осы аз ғұмырды дүниедегі бар қызықты тегіс көріп, бағалап өткізу керек. Жыраулардың өмір мен өлім мәселелесі жайындағы философиялық толғаныстарының да тәрбиелік мәні зор. Жыраулар өмірдің бар қызығы, бақыты, қуанышы о дүниеде емес, адамның бар бақыты бұл дүниеде екендігін үнемі айтып өтеді.

Балқы Базардың әлеуметтік мәселерді көтерген «Әр кемелге – бір зауал», «Сұм дүние» сияқты философиялық толғауларында «алғыр қыран, қамал бұзар батыр, жел жетпес жүйрік, күн тимес сұлу» бәрі де дүниеден өтеді. Мәңгі еш нәрсе жоқ. «Аранға түскен аюдай, күйі қатты жараған, қаңтардағы бурадай, азу тісін қайраған» хандар да, «Аузына көпті қаратқан, алдынан топты таратқан» күміс көмей, тілінен бал тамған шешендер де дүниеден озады. Оларға бақ, дүние ара тұра алмайды. Жыраудың пайымдауынша тіршілікте көрген қызығың мен қуанышың өткенші жаңбырдай қысқа, бұлдыр сағымдай тұрақсыз, сондықтан адам ойындағы барлық асылын, бойындағы қуатын жақсылыққа жұмсауға тиіс. Өмірді босқа өткізіп, қапы қалмау үшін әрбір кісі ақыл-парасаты мен күш-қайратын пайдалы іске жұмсап, нағыз азаматтарша мәнді өмір сүруге міндетті. Жырау жер басып жүрген пендеге өмір мен өлімнің диалектикасын түсіндіре жырлайды. Өзінің өмірінің ақырғы сағатында айтылған «Әлеуметтер, құлақ сал» - деген толғауында: «Бұл дүние шолақ, өткінші. Одан әлемді басқарғандар да, хандар да, әулиелер де, бай да, би де, батыр да, шайыр да өткен, ендеше біз де өтеміз» – дейді. Тірілерді сабырға, қанағатқа, рахымшылыққа шақырады. Өйткені:

«Алладан ахуал келгенде, батырлар тұрмас бағында.

Жаһанды жалғыз тағында

... Дүниені дос көріп, жиғаныңмен тірнектеп,

Өлгеніңде үстіңе киері – үш қат бөз болар»...

Жырау пәни, болмыс жайлы толғана келіп, адамгершілік моральді уағыздайды, өмірде тату-тәтті тұрмыс құрып, адал кәсіппен айналысып, бірлесіп, тірлік етуге шақырады. Ар-ұятын сатып, дүние-атақ үшін азбаған адал тұлғалар мен көпке қамқор, халыққа еңбегі сіңген ерлер есімі ғана ел есінде сақталып, мәңгі жасайды деген қорытындыға келеді.

Базар сарай ақынына да, кітаби ақынға да ұқсамайды. Ол хат танымаса да естігенін есте сақтаған, білгені мен түйгені өте көп, топжарған талант иесі. Дәстүрлі қазақ жырының бесігінде тербетіліп, тағлым түйеді, өнегелі өсиет айтады. Өмір мен көңіл құбылыстарын шендестіре отырып, пайымды тұжырымдар жасайды, орамды ойларын көркем кестелейді.

Жыраулардың өлең құрылымы негізінен – *толғау*. Оларда кейінгілер үлгі аларлықтай терең мағына, нақыл, өсиеттер көп болады. Базар шығармалары осы шарттарға толық сай келеді. Жырау толғаулары негізінен ойға, сезімге құрылған, пікірі тұтас, айтары мол, ойы терең, жүйелі. Базардың қай өлең-толғауын алмайық, бәрінен ақын өмір сүрген кезеңнің тыныс-лебі еседі. Сол кездегі қоғамдық ортаның түсінік-танымы, мінез-құлқы суреткерлік шеберлікпен ашылады. Өмір мен заман жайлы терең ой қозғаған ақын шығармаларының тақырыбы да әр алуан. Ол елдің жай – күйін, адам басындағы мұң-зарды, халықтың өткені мен болашағын шебер жырлаған:

«Мындап жылқы айдаған, жүздеп нарды байлаған,...  
Ертелі кеш қазаны оттан түспей қайнаған,  
Сол секілді байлардың, дәулеті қолдан кетер деп,  
Кедейлік мұнда жетер деп, кімдер, сірә, ойлаған...  
...Әр кемелге – бір зауал, осыларды ойламай,  
Ақылсыз кейбір ақмақтар, алдағанға мәз болар  
Неше алуан өзгерген, естісе құлақ, көз көрген,  
Әр заманның өзіне, ылайықты сөз болар».

Белгілі бір тарихи кезеңде өмір кешкен әрбір тұлға, ақын өз дәуірінің, қоғамның перзенті. Сондықтан да ол өз заманының әлеуметтік күйін, тұрмыс-тіршілігін толғайды. Сол өмір сүрген кезеңіне, зердесіне қарай, өз көзқарасы тұрғысынан қарайды. Осы тұрғыдан алғанда қазақ ақын-жыраулары әдеби мұраларын өз ғасырының әлеуметтік-мәдени, саяси-рухани айнасы десе болады. Бұларға қоса оларға тән басты қасиет – шындыққа тура қарау, ақиқатын айту. Олардың жеке бастарының асқақ рухы, берік дәті, өмірлік мұраттары, түз тұрғындарының дүниетанымдары, адами табиғаты, мінез ерекшеліктері, моральдық-этикалық қағидалары жас ұрпақ үшін үлгілілік пен ұлттық тәрбиенің ең жетілген түрі болуымен ерекшеленеді.

Қазіргі уақытта жастарымызға патриоттық тәрбие беру өзекті мәселелердің біріне айналуда. Бұл егемен, тәуелсіз даму жолындағы елдердің бәріне тән құбылыс. Міне, осы патриоттық, елдік тәрбие беру ісінде де қазақ ақын-жырауларының өздерінің кісілік тұлғасы мен парасатты пайымдарын үлгілей аламыз. Мы-

салы, Ел билеу ісіне араласқан әулеттен шыққан Жиёмбет жырау хан үкіметіне оппозицияда болады, бірақ оны ешкім бүгінгідей қудаламайды. Дүниеде бәрі де қолмен қойғандай болмайтынын кемшіліксіз ештеңе де, ешкім де жоқ екендігін түсінетін хан болса, бүгінгідей «бізбен бірге еместердің, бізді мақтамағандардың бәрі бізге қарсы, немесе, қоғам ішіне іріткі салушылар» деп оларды шеттетпейді, керісінше, басқалардың пікірлеріне де құлақ асады. Бұл да кейінгі ұрпақ үшін үлкен тәрбиелік мәні бар, үлгі алуға тұратын іс-әрекет. Базар жырау да осындай тұлғаларға үміт артады:

«Тұрса да жолда тосқауыл,  
Туралап тартар жалтармай,  
Екі талай жерлерде,  
Етемін үміт ерлерден,

Қалмас деп шылбыр тарта алмай», – деп ұлағатты ойын жырымен жеткізеді.

Ұлттық патриоттық сезімнің бір көрінісі басқыншылыққа қарсы күрес, еліңді, жеріңді азат ету. Жыраулар шығармаларындағы ерлікке үндеу, отаншылдық, патриоттық сарындар сол тұстағы қазақ поэзиясының бағыт-бағдарын, өзекті ойларын айқын танытады.

Жастарға этномәдени білім мен тәрбие беруде де өз тұсындағы қоғам өміріне белсене араласқан жыраулар шығармашылығына ерекше назар аударғанымыз жөн. Тарихтан жыраулардың сол кездегі хандар саясатын мейілінше қолдағаны, хандықтың нығаюы, хан үкіметінің берік болуы жолында күрескені мәлім. Алайда, жыраулар ханды құрметтейді, жақтайды, бірақ оған құлшылық ұрудан ада, жырау қажетті жерінде ащы шындықты айтудан да, ханның жеке басына тигізе айтудан да, сынап-шенеуден де тартынбайды. Ал бүгінгі біздің «асыранды» зиялыларымыз бен ақындарымыздың ауыздары мақтау сөзден босамайды, жазғандары мақтан сөзге толы болып келеді.

Біздің өз ұлттық болмысынан ажырап қалған жастарымыз алдағы уақытта этномәдени білім мен тәрбие арқылы ғана ұлттық болмыстарын қалыптап, намыстарын тіктей алады. Өйткені, қазақ ақын-жырауларының шығармаларының мазмұны негізінен

көшпелілер болмысы, Ата қоныс, Адам, Қоғам, сол кездегі әлеуметтік жағдайларды, батырлық, көркемдік, адамгершілік өмір мәселелерін көрсетіп, олар туралы терең түсініктер береді.

Батыстық прагматистік өмір салты әсеріне еліктеген бүгінгі жастарымыздың кейбіріне индивидуалистік, эгоистік түсініктер тән. Ал дәстүрлі қазақ қоғамында көпшілдік дәріптелген. Ақын-жыраулар «көп түкірсе – көл» деп елді ұйымшылдыққа, бірлікке шақырды. Себебі, көптің, елдің қолынан бәрі келеді, көп жауға – айбар, елге – қорған.

Мектеп қабырғасынан да, кейін арнаулы, жоғары оқу орындарынан да жеткілікті дәрежеде этномәдени білім мен тәрбие алмаған жастарымыздың бойында адамгершілікті, ізгілікті-имани тәрбие де тапшы. Бұған жыраулар шығармашылығын оқу барысында көз жеткіземіз. Мысалы, Базар жырау жамандық пен жақсылық жөнінде айта келіп, «көтергенмен кеудесін, жақсыға жаман тең келмес» деп, адам бойынан үлкен адамгершілік, игілік, тереңдік, рухтылық іздейді. Ақын-жыраулар шығармашылықтарының өзегі – батырлық, ерлік, өз Отанын сүю, оған қызмет ету. Жырау «Халық үшін туған қайратты ер» атты толғауында: «Елім деп, ұлтым, халқым деген жігерлі ерлер көпті алыс – жақынға бөлмейді. Ондай азаматтарға Тәңірі жар болады, мұратына жетеді» – деген идеяны ұстанады, елді бірлікке шақырады

Ақын-жыраулардың шығармалары нақыл сөздерге, афоризмдік толғауларға да толы. Қазақ халқының болмысы, тіршілік тынысы, ерекшеліктері, сол кездегі тарихи оқиғалар Базар жырау толғауларынан да айқын көрінеді. Соның бірі Абай жеріне жеткенше сынаған, қазақ қоғамында шегініс жасап бара жатқан ұлт менталитеті болатын. Бұған Балқы Базар да көңіл аударған: «Билігін бұрмай тура айтқан, төбедей билер төрде жоқ.

Жауды көрсе сайланған, беліне садақ байланған,  
Бес қаруын асынып, белсенген нағыз ер де жоқ.  
Қасынан қоңсы кетпеген, өзінен байлық өтпеген,  
Қайырлы байды еш жерден-іздегенмен таппайсың,  
Ол – аяқ жетер жерде жоқ.

Топалаң тияр мерзімді-тораңғы біткен қорда жоқ.

Үстіп жүрсе, бір күні, кіжінумен құрғырың, бастан заулар дүние бок».

Қазіргі жастар тәрбиесінде қию қашқан мәселелердің бірі – үлкен мен кіші, әке мен бала, туыс пен жекжат, жұрағат арасының алшақтай бастауы. Сондай-ақ ұлтымызға тән өмір салтымыздың жағымды жақтарының көмескіленуі, немесе ұмытылып бара жатқаны. Еліміздің ұлттық қасиеттерін: қонақжайлылығын, үлкенді құрметтеу, кішіні сыйлау, от басының сыйластығын, берекесін дәріптеу, бата беру, жақсы тілек тілеу – жыраулар шығармашылығының әр заманда да өзекті тұстары болған. Осы тұрғыдан алғанда Балқы Базардың «Тілек» деген толғауының орны ерекше. Онда өз заманындағы адамгершілік пен парасаттан аулақтау бақсылар мен молдалардың мысық тілеуін жеріне жеткізе сынай отырып, оларға үнемі халықпен біте қайнасып жүретін жыраулар тілегін үлгі етеді:

«Ақ жарылқап, күн туып, күнде қызық болсын!» - дер.

«Келін түсіп, ұл туып, үйге бала толсын!» - дер.

«Ер- азамат аман боп, басына бақыт қонсын!» - дер.

«Жамандық тілек тілейтін, жауыздық гүлі солсын!» - дер.

«Ойын ойнап, жыр жырлап, мерекелеп той тойлап,  
Жұрт жиналып келсін!» – дер. Бұл – жыраулар тілегі.

Сол тілекті тілейтін, Мен солардың біреуі! – дейді Балқы Базар.

Жалпы алғанда жыраулар шығармаларының өміршендігі мен тәрбиелік мәні жоғарыда аталған тәрбие салаларын да қалпына келтіруге жәрдемдеседі.

Халық: «Өнер алды – қызыл тіл» дейді. Балқы Базар сөз өнерінің қиындығын да, құрметтілігін де білген. Сондықтан да жырау: «Қимылдап қал қызыл тіл», «Екі талай жер болса», «Өлеңнің аққан көзі едім» тағы басқа толғауларында сөз өнеріне, ой жүйріктігіне, сезім биіктігіне ерекше назар аударады. Тілдің «ұлтты сүттей ұйытуға» да, керек жерінде «судағы қара сүліктей қадалуға» да қабілеттілігін поэзия өлшемімен шебер көрсете білген.

Қазақ ақын-жыраулары шығармашылығының тәлім-тағылымдық бір тұсы - жақсыны да, жаманды да көре білуі. Бұл – Базар жырауға да тән. Жырау өмір сүрген дәуір бұрынғы дәуреннің шегініс беріп, қазақ халқының орыс бұғауына түскен кезі болатын.

Елдегі тәртіп те, бұрынғы дәстүр де өзгеріп, қазақ қауымында жарамсақтар мен жандайшаптар көбейіп, әлеуметтік салаларда әділетсіздіктер орын ала бастап еді. Абайдың «жалғыз жүріп мыңмен алысқан» кезі де осы тұс. Бұл келеңсіздіктерді Базар жырау да көре білді, өз қарсылығын өлең-жырларында паш етіп: «Қайда барсаң жамандар, аяғың бассаң табалар, Бір жерге басы қосылған, екі жақсы елде жоқ», – деп қынжылыс білдіреді.

Балқы Базар өзі өмір сүріп отырған заманға, оның билік жүйесіне, билік басындағылардың келеңсіз қылықтарына ризашылық білдіре қоймайды. Ол өз заманы туралы: «Ханның бағы таярда, дұшпаны сырттан көбейіп, жанашыр досы аз қалар.

Бидің бағы таярда, үлгілі сөзден айырылып, әркімнің мінін қазбалар.

Байдың бағы таярда, танабын құдай тарылтып, қасынан қоңсы қозғалар» – деп өзінің өмір сүрген заманына наразылығын білдірсе, сол заманының, жырау наразылығының бүгінгі заманымызға деп келіп отырғанына қайран қаламыз. Осы тұрғыдан алғанда біздің қоғамда да жарамсақтар мен жандайшаптардан гөрі Базар жыраулардың болуы бүгінгі қажеттілік сияқты.

Кезінде ел басына қиын сәт күн туған кезеңде елдің, жердің қамын ойлап ақын-жыраулар азаттық пен еркіндікті аңсап, орыстандыру саясатына тікелей қарсы шығып, халқына отты жырларымен ұран тастады. Еуразия даласын жаулап алған славяндық мәдениет осы даланың байырғы тұрғындарын ноқталап қоюға тырысты. Ресей Империясы өз ықпалындағы халықтарды ақ патшаға берілгендік идеясына тәрбиелеу мақсатымен әр түрлі миссионерлік тәсілдерді шебер қолдана білді. Осындай ілімдердің бірі – «Ресейдің басқа халықтар алдындағы тарихи-мәдени миссиясы» деген бүркеніш уағыз болатын. Жыраулар ондай жымсықы саясаттың артында не тұрғанын көре біліп, үлкен әлеуметтік толғаныспен жырлап, халықтың көзін ашып, көкірегін ояту мақсатында зор мәдени-рухани іс атқарды.

Базар жырау шығармаларында оның өмірге, өзін қоршаған ортаға деген дүниетанымы, көзқарасы айқын аңғарылады. Ал көзқарас – білімнің толықтығын, күнделікті өмірді байқауды, өткенді талдауды, келешекті болжауды қажет етеді. Жыраулар

қарапайым тілмен емес, белгілі бір табиғат құбылысының нақты көрінісімен оны дұрыс қорытындылай отыра, адам санасына объективті шындық дүниені бейнелей жеткізеді. Бейнелі тіл – саналы ойдың жемісі. Міне, осы тұрғыдан қарағанда да жыраулар болмысы олардың ойшыл-данагөй, әлеуметтік топтың алдыңғы сапындағы азаматтар екендігіне көз жеткізеді.

Қазіргі жаһандану заманында да елге, ұлтқа, ұлттық болмыс пен ата-баба дәстүріне, ұлттық дүниетанымымызға тікелей «шабуыл» жасалмағанмен сыртқы әсерлердің көп болуы сөзсіз. Ал ол әсерлерді талдамай, талғамай қабылдай беру егемен, тәуелсіз даму жолына түскен біртұтас мемлекеттің өз болмысын сақтауына кері әсер етпесіне ешкім кепілдік бере алмасы анық.

Балқы Базар жырау терең философиялық толғанысқа түсіп, ел жағдайы мен жер жағдайын, әлеуметтің рухани болмысының әлісіреуін, Ата дәстүрінің үзіліп, Ата-қоныстың қадірі кетіп, қазақ жерінің бар байлығын өзгелердің қолында талан-таражға түсетінінен сақтандырып:

«Екі талай жер болса, Ердің басы сыналар,  
Жесірдің қамын ойласаң, Жетімнің көңілі жұбанар,  
Жабырқап досың қайғыңа, Дұшпаның сырттан сығалар...  
Есебін тапқан сұм алар, Ақша бетің қуарар,  
Тірліктегі істерің, Қараңғы көрге кірген соң,

Бастан аяқ сұралар», – деуінен бүгінгі күнді дәл болжап, болашақ үшін де қайғырып, жанының күйзелгенін көреміз. Сол заманғы отаршылдық саясаттың күшейе беруі халықты ұлттық рухани мәдениетінен де, дінінен де айыру қауіпін туғызған еді. Сондықтан оны жырларына арқау етпеген қазақ жыраулары жоқ.

Ақын-жыраулар шығармаларының негізгі арқауы: қайырымдылық пен зұлымдық, мырзалық пен сараңдық, білім мен надандық мәселелері. Олар отарлау саясатының қазақ халқының болмыс тіршілігіне кері әсер еткеніне, көптеген қайшылықты алып келгеніне, заманның «бұзылғандығына» қатты қынжылады. Әлеуметтік теңсіздік, зорлық пен зомбылық және қанаушылық жаңа заман жемісі: бұл ата-бабаның бұрыннан келе жатқан салт-дәстүрін, шариғат заңын бұзғандығынан – дейді ақын. Оның пікірінше, мұндай салт-дәстүрлердің күйреуі, мұсылмандық



адамгершілік ережелерінің бұзыла бастауы қазақ даласына басқа пиғылдағы дін өкілдерінің келуінен.

Базар жырау қазақ халқының қалыптасып қалған көшпелі болмыс тіршілігін жырай отырып, жаңадан ене бастаған тұрмыс салтына, оны бұзатын құбылыстарға қарсы шығады. Сонымен қатар өзінің қоғам өмірінде орын алып отырған кейбір теріс әлеуметтік мәселелерді шешу алдындағы дәрменсіздігін «Жыр күмбезі» деген Тұрмағанбет ақынға арнаған мына толғауынан көруге болады:

«Көруге кім ынтықпас күннің көзін,  
Естуге кім құмартпас ғалым сөзін!  
Заман тұр ұйыған бір қатыққа ұқсап,  
Ішінде жатыр тулап ыстық сезім,  
Шырағым, Тұрмағанбет, білім алдың,  
Еліңе енді қызмет істер кезің,  
Суытпай адамшылық әділ сөзді,  
Қош, бауырым, өзің көтер жыр күмбезін».

Ол адамдар арасындағы шынайы қарым-қатынастың бұзыла бастағанын айта келіп, адамдар азды, балалар ата-аналарын сыйлаудан қалып барады деп қынжылады. Базардың кейбір шығармалары сол кездегі де, бүгінгі де өмір шындығымен тікелей ұштасып жатыр. Ол сол кезеңдегі әділетсіздікке, надан ел билеушілерге қарсы шығып, оларды қатты сынға алды. Базар жыраудың жерді, суды, елдің бірлігін сақтап қалу идеясы, басқа жұртқа күш көрсетпеу философиясы бүгінгі күні де өзінің әлеуметтік мәнін жоғалтқан жоқ.

Ата мен баланың арасында сыйластық кетті, көрінген адам хан қойылып, билікке таласты, яғни қалыпты өмірдің сендей бұзылып, болашағы бұлдыр қияметке айналғандығының нақты көрінісі деп бағалап, Базар жырау үлкен адамгершілік мәселесінің осындай қиын жағдайларға түскеніне қарамастан, өзіміздің тұрмыс салтымыздағы төл ерекшеліктерімізді сақтап қалуға, оны бұзбауға әрекет жасайды. Әрине, бұл түсінікті де, жүздеген жылдар бойы халық санасына, тұрмысына сіңіп қалған ұлттық салт-дәстүрді, оның болмысын, психологиясын бірден күштеу арқылы күрт өзгерту кімді болса да торуға, сары уайымға салынуға алып келері сөзсіз еді. Бұл кезеңді Базар жырау мен оның замандастары қазақ халқының басына төнген үлкен қайғы-қасірет деп түсінді.

Жыраулар ел арасында халыққа деген зорлық-зомбылықтың, әділетсіздіктің, ұрлық пен парақорлықтың белең алып бара жатқанына бар жан-дүниесімен күйініп, елдің болашағына қатты қайғырады, содан шығудың жолдарын іздеп арпалысады. Қоғамдағы осы келеңсіз құбылыстардың бәрі адамның қолымен жасалып жатқан кесапат екендігін айта отырып, азғындықтың белгісі немқұрайлылық, пара алу, қайырсыздық, тоғышарлық, дінсіздік дейді. Бұндай ой Балқы Базар жырларында да жиі кездеседі. Бұл келеңсіздіктердің бүгінгі біздің «мақтаулы» қоғамымыздан да орын алып отырғаны өкінішті, ойланған абзал.

Қазақ халқы, басқа да дамыған, жетілген халықтардан бай өмір сүре алады. Бірақ-та біздің байлығымыз бес Франция сиып кететін жеріміздің көлемінде, болмаса оның табиғи байлығында емес, әрине, бұл байлық та керек, бірақ табиғи байлық түбі таусылады. Біздің байлығымыздың бастауы – руханилық. Олар – ескіден келе жатқан сөздер, өнер, даналық. Біздің таусылмас байлығымыз – Қорқыт пен Асан Қайғы, билер мен жыраулар, Абай мен Құрманғазы. Мұндай рухани байлықты игеру жер байлығын игеруден оңай соқпайтыны белгілі. Бірақ, біз ұлт болатын болсақ, халық болатын болсақ аталарымыз аманат етіп қалдырған бай мұраны игермей отыра алмаймыз. Ал оны алдыменен ел болашағы жастардың игеруіне жағдай жасауымыз керек. Ол үшін жас ұрпаққа этномәдени білім мен тәрбие беру арқылы ұлттық құндылықтарын жатсынбайтындай болмыстарын қалыптау парыз.

Айтып кеткеніміздей қазақтың ақын-жыраулары, оның ішінде Балқы Базар да өздерінің философиялық ой-түйіндерін толғау түрінде жеткізеді. Ахмет Байтұрсынов бұл жанрды былай сипаттайды: «толғау қысқасын айтқанда іш қазандай қайнаған уақытта шығатын жүректің лебі, көңіл құсының сайрауы, жанның тарта-тын күйі» [16]. Философиялық толғаудың үлгілерін біз Балқы Базар шығармаларынан көптеп кездестіреміз. Толғауларында жырау ағынан жарылып, көңілінде ұялаған көкейтесті ойларын, сырларын, тілектерін ақтарып жатады. Орысша «исповедь» деген әдебиет жанрына ұқсайды, тек қара сөзбен емес, поэзия тілінде жеткізіледі. Үгіт, насихат тап осындай уытты, әсерлі болып, тыңдаған адамдарды елітіп тебірентіп жіберерліктей болуы керек. Толғау-жырда

ақыл да, өнер де, өткенді ойлап аңсау да, өкініш те, үміт те қатар орын алады. Толғау сонымен бірге ақын-жыраулардың еліне, кейінгі ұрпақтарға айтар аманаты болып келеді.

Ақын-жыраулардың, оның ішінде Балқы Базардың да, әлеуметтік-философиялық дүниетанымы, ойлары, қазақ халқының қоғамдық сана сезімінің қалыптасуына, қоғамдық ойдың дамуына, кейінгі ұрпақты гуманистік, патриоттық ұлтжанды рухта тәрбиелеуге үлкен әсерін тигізді. Олар заманының адал перзенттері, халықтың тілеуін тілеген, ел іргесінің шайқалмай, бірлікке ұюын, рухани қазынасын көздің қарашығындай сақтауға үндеген, қарапайым бұқараның мұңын мұңдаған, жоғын жоқтағандығымен де ерекшеленеді, сонысымен де өмірлері үлгілі.

Көне заманнан Балқы Базарға дейінгі ақын-жыраулар шығармашылықтары рулық тартыстардан жоғары тұратын ұлттық, халықтық дәрежеге көтерілген ой толғауларымен, «қарағай басын шортан шалар» заманның көрсеткен құқайларын, келешекте кезіктірер кесапатын көрегендікпен, асқан сезімталдықпен болжай алуымен, халық тағдырын, оның басына түсетін тауқыметін ойлап, қабырғасы қайыса білуімен де қымбат. Олар ел басына күн туған тар заманда отты жырларымен ой тастап, өз үнін танытқандығымен, қазақ елінің жау жүрек, қайраткер ұлдары болғандығымен қымбат, өздері де жастарға үлгі етерлік тұлғалар. Ендеше, бүгінгі жастарға этномәдени білім мен тәрбие беру арқылы ақын-жыраулардың шығармашылықтарын мүмкіндігінше кеңінен пайдалансақ артықшылық етпейді деген ойдамыз.

### ***Балқы Базар және қазіргі заман***

1991 жылғы 16 желтоқсанда Қазақстан халқы, Қазақ Елі өз егемендігін жариялап, Тәуелсіздікті, Бостандықты, әлемге ашықтықты таңдады. Сол күннен бастап, Қазақстан халқы, оның ішінде мемлекет құраушы Қазақ халқы, осы құндылықтарды бекіту мақсатында табысты еңбек етті, нәтижесінде жаңа бағыт ұстанған мемлекетіміздің қалыптасу кезеңі табысты аяқталды. Ендігі мақсат – егемендік жылдары қол жеткізгендерімізді сақтай отырып, ХХІ ғасырда орнықты дамуды жалғастыру. Бұл міндетті

шешу үшін қазіргі уақытта үш бірдей жаңғырту жүзеге асуда. Олар: мемлекетіміздің ірге тасын қалау; экономикада серпіліс жасау; мемлекетіміздің әлеуметтік негіздерін қалау арқылы, қоғамдық, елдік сананы қайта өзгерту. Жалпы алғанда аталған бағыттар бойынша еліміз белгілі деңгейде нәтижелерге жетті.

Алайда, «ҚАЗАҚСТАН – 2050» СТРАТЕГИЯСЫНДА аталып өткендей, «XXI ғасырда адамзат жаңа жаһандық сынтетеуіріндермен бетпе-бет келуде... Әлем ауыр дүниетанымдық және құндылықты дағдарыстарды бастан кешіріп отыр. Өркениеттер қақтығысы, тарихтың ақыры, мультимәдениеттің күйреуін жариялайтын үндер жиі естіледі. Жылдар бойы сынанан өткен құндылықтарымызды қорғай отырып, біз үшін осынау кертартпа көзқарастан тартынуымыздың принципті маңызы бар» [17]. Бұларға қоса, біз бұрын тарихымызды өзгелердің көзімен таныған халықпыз, сондықтан да, ол шынайы болмады. Ал өткен тарихымыздың шынайы бейнесін жасау – жалпыұлттық бірлігіміздің, Қазақстан Республикасының мемлекеттік бітімі қалыптасуының, оның егемендігін нығайтудың, азаматтық пен отаншылдықты тәрбиелеудің ең басты факторларының бірі. Тарих халықтың жадынан, зердесінен әлеуметтік шығармашылыққа, жарқын болашаққа бастайтын шабыт, қуат алады. Сонымен қатар, тарих тұлғасыз болмайды. Көптеген жаңалықты ашылымдар да, ұлан-ғайыр өзгерістер мен жаңа бастамалар да танымал тұлғалардың іс-әрекеттерімен тікелей байланысты.

Бүгінгі таңда Тәуелсіз Қазақтан мемлекетінің шын мәніндегі жаңа тарихы жасалып жатқан кезде – оны әлі пайымдай түсу қажет болады – өткен тарихымызға деген көзқарастың да тиянақтала түсуі керек екені де ескерілуі тиіс. Ендеше, осы тұрғыдан алғанда, Қазақ тарихы ғылымы мен жалпы гуманитарлық ғылымдардағы күрделі мәселелердің бірі – тарихи жадымызда сақталған Балқы Базар жырау сияқты тарихи тұлғалардың шығармашылық, қоғамдық-әлеуметтік көзқарастарын саралау арқылы жас ұрпаққа үлгі болар адами-азаматтық болмыстарын жаңа заманмен ұштастыра отырып, ұлттық мәдениетіміз бен дәстүрлерімізді, ұлттық болмысымызды мүмкіндігінше толық таныту болып табылады.

Біздің халқымыздың өз мәдениеті, өз дәстүрі бар. Ал дәстүр мен мәдениет ұлттың генетикалық коды. СТРАТЕГИЯДА: «Біз өзіміздің ұлттық мәдениетіміз бен дәстүрімізді қорғауымыз, мәдени игіліктерімізді жинастыруымыз керек» [18] – делінген. Бұдан бұрын айтқанымыздай қазақ халқының рухани болмысы да, философиялық дүниетанымы да, Елдік сананың деңгейі де ауыз әдебиетінен көрініс тапқан. Қазақ халқы ерте заманнан бері елдік тұғырды барлық құндылықтардан жоғары қойған. Қазақтар үшін «Елдік» деген түсінік ежелден алдыңғы санатта тұрған қастерлі ұғым.

«ЕЛ» – деген сонау Түрік Қанағатынан айтылып келе жатқан мағыналы ұғым. Бабаларымыз Мәңгілік ел идеясын арманға қосқан, бертін келе Асан Қайғы «Жерұйық» идеясын Қазақ Елінің ұлттық идеясына айналдырған. «Ел» деген ауқымды ұғым. Елдің басты өлшемдері: Жер, Мемлекет, Халық. Бодандықтан босау оңай шаруа емес, ол халық ішінен кемелденіп жетіліп, құлдық сана-сезім орнына ерлігі, өрлігі, намысы, басым болып, көнбістіктен бостандыққа бастайтын жол іздеп, ұлы мақсат – АЗАТ ЕЛ болу идеясы кеудесін кернеген кезде, іске асатын тарихи шара. Тәуелсіздік өзінен-өзі келмейді, ол аспаннан түспейді, ол азап сапарынан, қажырлы рухтан, мыңдаған құрбандықтар арқылы мүмкін болмақ. Бұл тұрғыдан алғанда, қазақ зиялылары мен жалпы ақын-жыраулар өмірінің үлгілі жақтары мол.

Қазіргі заман – жаһандану заманы, сондықтан, ел тәуелсіздігі мен қауіпсіздігі басты басымдықтардың ең негізгісі болып қала береді. Қазақтың жауы кеше де болған, бүгін де жоқ емес, ертең мүмкін одан да көп болып кетуі ықтимал, себебі, бүгінгі қоғамдық санада, тұрмыста, ата-бабалар заманындай, жаудың анық, нақтылы бейнесі, келбеті, кескіні жоқтың қасы, көмескі, тіптен, олар саған дос көрінуі де ықтимал. Оның үстіне жас ұрпақтың ненің – жау, ненің – дос екенін анықтауы да қиын болып барады. Ақпараттық қоғамда – шекара жоқ, интернет жүйесінде тәртіп, жақсы, жаман дегендер өте шартты мәселе. Осындай жағдайда Тәуелсіздік, Қауіпсіздік, Елдік Сананың басты тұғырлары – «Атамекен және Қазақ болып қалу мәселесі қалай болмақ» деген сұрақтың күдікке айнала беретіні де шындық. Ендеше, бізге Елдік Сана қажет.

Қай халықтың болмасын рухы оның Елдік Санасында айқындалады. Елдік санаға көтерілгенше, халықтың рухы туралы айту қиын, ол көмескі болмақ. «ЕЛ» – деген ұғым Мемлекет пен Қоғамның синтезі. Ұлт мемлекеті болмаса, қоғам бола алмайды, әншейін адамдар тобыры болады, ұлттық рухы айқындалмайды. Ел болуға деген ынтада Рух қуаты айқын аңғарылады, Ел болу мүддесіне жеткенде Рух бой көтереді, елдің көсемдері, тарихи тұлғалары пайда болады, оларға кейінгі ұрпақ ерекше ықылас-ниет білдіріп, есімдерін қадірлеп, ескерткіштер қояды, бұл елдік рухқа қатысты мәселелер. ЕЛ – халықтың рухани субстанциясы. Елдік сезім-сана болмағанда, бәрібіршілдік психология бой көрсетеді. Мысалы, маргинал жандар қай ел өмір сүруге жақсы, қолайлы болса, туған елінің ауыртпашылығымен, қиыншылығымен бөліспей жер ауып жүре береді. Олар үшін ЕЛ – құндылық емес, жеке бастың конформизмі – құндылық. Қандай жағдайда болмасын елімен бірге болып, оның тағдырын бөлісетін адамдарды АЗАМАТТАР, ТАРИХИ ТҰЛҒАЛАР, ЕЛДІҢ ЕРЛЕРІ – дейміз. Олар елдің рухын сақтап қана қоймай, оны ұрпақтан ұрпаққа жеткізушілер. Қазақтың ақын-жыраулары, оның ішінде Базар жырау да сондай тұлға, оның өмірі де, жырлары да қимыл мен күреске толы. Олар бірде жеңіледі, бірде жеңеді, қуғын-сүргінді де көреді. Көппен бір сапарда, тар кезеңде иық сүйесіп, көптің тілі болып сөйлейді. Ақыры жеңілушінің халін кешіп жүргенде де қарсылығын тоқтатпай, «батырын сыйламаған, көсемін көгертпеген, данасын ұлықтамаған елді қырсық шалады» дегендей ойларын айтудан жалықпайды.

Бізге «ЕЛ» деген сөздің басқа халықтардың тіліндегі дәл баламасын табу да қиын. Қазақ халқының санасында қалыптасқан Елдік Сана да біз үшін қастерлі. Сондықтан да ол халық даналығында, өлең-жырларда, мақал-мәтелдерде кең көрініс тапқан. Олар біздің халыққа ғана тән басқалардың көне мұраларымен салыстыруға келмейтін бірегей құбылыс. Мәселен, «Менде болмаса да, елде болсын», «Елде болса емерсің», «Ел дегенде еркек тоқты құрбандық» деген нақылдар басқасын былай қойғанда өзге халықтардың тілінде де, ұғымдарында да кездеспейді. Себебі бүгінгі «дамыған елдер», «мәдениет пен өркениеттің көшбасшысы» санатындағы Еуропа, протестанттық-индивидуалистік дәстүрлер аясында қалыптасып,

өзімшіл эгоизмді, тоқтаусыз нәпсіқұмарлықты «дамудың негізі» деп ұстанған. Ал біздің халықтық түсінігімізде, керісінше, өз қара басының қамынан аса алмайтын өзімшіл қу-құлқын деңгейіндегі сана тексіздерге ғана тән деп есептелінеді.

Елдік Сананы ерлердің бойында қалыптастыру, әрі елі үшін күні-түні қызмет қылған ерлерді дәріптеп, келер ұрпаққа идеал тұлға ретінде жеткізіп отыру сол кездегі жыраулардың үлесіне тиген айрықша қызмет болса керек. Қазақ топырағында ғұмыр кешкен жыраулардың барлығы бірдей өз жыр-толғауларында елдік, ынтымақ, бірлік мәселесін ту еткен. Жыраулар шын мағынадағы «өркениеттілік», «азаматтық сана» ең әуелі терең рухани танымға негізделген деп түсінген. Сыр өңірі мен оған іргелес жатқан Ақтөбе облысының аймағында осы қағидаға негізделген жыршылық, ақындық мектеп ХІХ-ХХ ғасырларда гүлдену дәуірін бастан кешірді. Ал рухани танымы мол адам еліне қызмет студі өзіне мұрат тұтады. Бар физикалық күш қуатын, интеллектісін ұлты үшін, оның, елінің болашағы үшін саналы түрде, жұмсайды. Балқы Базар өз толғауында былай дейді: «Андасаң, ақыл тең болмас, алысқан жерден жығатын, денеге біткен қуатпен, жаратқан өзі жар болса, тәңірі берген жігіттің – өтеді күні мұратпен».

Елдік мұрат жолындағы ұлы ерлік әрқашан бұрынғы аға ұрпақ бойынан табылған. Жыраулардың соңғы легі көшпелілер өркениетінің соңғы үні. Олар қазақты ұлт ретінде даралап, тарих сахнасына шығарған көшпелілер мәдениетінің де соңғы өкілі. Егер қазақ халқының рухани үрдісін кең аяда тарихи құбылыс ретінде елестетер болсақ, онда Қорқыттан – Асан Қайғыға, Асан Қайғыдан Абай мен Балқы Базарға, олардан бүгінге дейінгі ғақлиятты ой кешу үрдісін көрер едік. Балқы Базар заманы – көшпелілер рухының айының батып, күнінің тұтылған кезі. Сондықтан да көшпелілер мәдениетіндегі этикалық синкреттілік соңғы жыраулар болмысымен түйінделеді. Бұдан былай, әсіресе, кешегі Кеңес заманында, жыраулар да, өнер де қоғамдық құбылыстарды реттеушілік міндетінен айырылып, соңғысы эстетикалық алданыш болуға көшкен. Балқы Базарға дейінгі және онымен тұстас жыраулардың көшпелілігінің әрі көсем, әрі батыр, әрі шешен, әрі күйші болуларында осындай тарихи – әлеуметтік сұраныс болған еді.

«ҚАЗАҚСТАН-2050» СТРАТЕГИЯСЫНДА ұлы бабаларымыздың ұлағатты өмірлерінен тағылым алу қажеттігі айтылған. Олар сын сағаттарда туған елге деген перзенттік парызын бәрінен жоғары қойған. Елдік мұрат жолындағы ұлы ерлік өмірлерінің мәні болған. Оларға: отаншылдық сезім; ел үшін, жер үшін саналы күрес; халықтың бостандығын, теңдігін жақтау идеясы; асқақтық, өрлік, арлылық, намыстылық, әділеттілік тән болды. Сондықтан да олар әрбір есті, парасатты адамның кеудесінде отаншылдық сезім болуы қажет – деді. Ел Тәуелсіздігін ерте ойлаған Балқы Базар мен оның тұтастары бүгінгі Тәуелсіз еліміздің қам-қарекетін бізбен бірге ойласатын тәрізді. Олар: «жат жұртқа қонысыңды, төріңді, байлығыңды берме» – дейді. Ал біздің байлығымыз көрінгеннің қолында, қонысымыз қоңсы келгендердің табанының астында. Тарихқа көз салсақ, қамсыз отырғандар ешқандай жетістікке жетпеген. Ақын – жыраулардың бүкіл шығармашылығы қимыл мен күресті жырлауға арналуы да осыны түсінгендіктен болса керек. Сондықтан да ақын-жыраулар елдік пен ерлікті, патриотизмді байлықтан жоғары қояды. Елдік Сана Балқы Базарда да мазмұн тапқан.

Ұлтымыз Елдік Сана деген ұлы қасиетті Ер азаматтың бойына тал бесікте жатқанда бесік жырымен сіңіріп, таралып өсіп келе жатқан балғын шағында батырлар жырымен сусындату арқылы қалыптастырған. Сондықтан Елі үшін отқа да, суға да түсуден тайынбайтын ерлерді елін қорғау сияқты асыл мұраттар жолында алдамшы мақсат пен арзан байлықтың еліктіріп әкете алмасы анық.

Балқы Базар жырау «Халық үшін туған қайратты ер», «Әр кемелге, бір зауал», «Әлі де сенде арман жоқ» толғауларында халық үшін туған ерлердің бүкіл арманы, мақсаты ел қамы, оның бірлігі мен тұтастығы, болашағы екендігі, олардың сол жолда «жалғыз оққа жолығып», немесе, «басын қылыш кесіп» кеудесі құба жонда қалса да, «өлсем қазам, ақ болсын» деген Елдік Санамен ерлік істер істейтінін былайша жырлайды: Бес қаруын асынған, беттескен жауын қашырған,

Туралап тартқан садағы-тимерген кейін жасыннан.

Мезгілімен ас ішпей, аттан түспей, бел шешпей,

Кірпік қақпай күндіз-түн, ұйқысы шайдай ашылған.



Жауды көрсе сайланған, топты көрсе, айналған,  
Алмас қылыш асынып, жебесі болат найза алған;

Қырымнан кику таянса, көк бүркіттей түйлігіп, лашын құстай  
шүйлігіп,

Халық үшін туған ерлердің нешеуінің кеудесі құба жонда  
қалған жоқ!?

Жалпы бір-бірін демеп, бір-біріне жәрдем беріп, көмектесудің діннің ең асыл мұраттарының бірі екендігі, елдің бір-біріне деген пейілі түзелсе, заманның да жақсы ыңғайын беретіндігі халық мұрасын жүрекке дарытқан ақын-жыраулардың ешқайсысына таңсық болмаса керек. Базар жырау шығармаларында құр дүниенің қамын көздеп, құрғақ құлшылық қылғандар сын тезіне салынып, халықтың пайдасы үшін құрақ ұшып қызмет еткендер аса дәріптеледі. Ал мұның өзі діннің көзге көрінбейтін шартсыз ғибадаты болып танылмақ. Қазақтың танымал ақын-жырауларының көпшілігінің жастайынан ілім іздеп, медреселерде білім алғанын, дін жайына аса жүйрік ғұлама болғанын ескерсек, олардың бұл айтқан сөздері ел үшін туар талай ерлерді тура жолға сілтейтініне, Елдік Сана қалыптастыруға әсер еткеніне көз жеткіземіз.

Базар жырау аталған өңірлердегі замандастарымен үзетгілес жүріп, тағдырлас болды. Ал олардың мінажат, көңіл қос, мадақ, жоқтау, арнау жырларынан, толғау, терме, рубаят, назым, ғазалдарынан сопылық сарынды көруге болады. Олар хикая, діни қиссалар, дастандар, батырлар жыры арқылы халықты рухани тәрбиеге баулыған. Бұндай бағыт Базар жырауға да жат емес.

Сопылық дүниетаным қалыптастырған мәдениеттің ұрпақтан-ұрпаққа үзілмей жетуіне Қожа Ахмет Яссауи «Хикметтерінен» кейін қазақ ақын-жырауларының шығармалары ерекше рөл атқарды. Сол тұтастағы Ақтөбе облысының Сырмен іргелес өңірі және тұтас Сыр өңірі мен Тұран ойпаты аймағы жырауларының барлығы да осы өңірлердегі медресе-мешіттерден білім алған. Ал оларға дәріс беруші ұстаздары Бұхар, Хиуа, Үргеніштегі Орта Азияға танымал «Көгліташ», «Мирарап» медреселерінде оқып, сопылық ілімді ұстанушы атақты ғұламалардың шәкірттері болған.

Тоталды тоғышар сана мендеп, эгоистік тар бейіл сана- ны жаулап алып тұрған осы кезеңде, аталар аманат еткен Елдік тұғырды аман сақтау – мойнымызға жүктелген үлкен міндет пен парыз. Біздің халқымыз қара бастың қамынан аса алмайтын тоғышар, мешеу наданды тәрбиелеп шығаруды ешқашан мақсат етіп қойған емес. Халқымыз «ауылыңда болса аузыңа тиеді, елінде болса ерніңе тиеді» – деген ұстанымды басшылыққа алған.

Қазақ даласынан шыққан атақты ғұлама Жүсіп Баласағұн «ер басына Құдайдың сыйлар ең үлкен құт-бағы – ел игілігі үшін қызмет ету деп насихат қылады. Құдайдың берген осы бағының қадірін «құт иесі» білсін» – дейді. Осы құттан айырылып қалмаудың шарты – жүрек көзін, рухани таным көзін ашу, қу құлқынды тыя білу, нәпсі үстемдігінен құтылу. Өз нәпсісінің құлдығынан құтылған адам ғана елге иелік жасай алады дейді ежелгі даналық. Ендеше, қазіргі кездегі адамзат қоғамының өзіншіл индивидуализмді, қанағатсыз қарын-сананы «дамудың бірден-бір факторы» санайтын ұстанымдарын қайта қарағандары жөн. Адамның адамға жау болып, бір-бірін аңдып, «нәпсінің таласы», өзіншіл «эго», мақтанға ұрынуы сияқты кеселдер үстем тұрғанда адамзат ешқашан да қасиетті рух иесі ретінде тату тұрып, жайлы өмір сүре алмайды, ой-ақылы матаулы, рухани өлік халде ғұмыр кешеді, болымсыз, толымсыз әрнеге алданып күн өткізеді деген түсінік арғы жыраулардан бастап, Балқы Базарға дейінгі, барлық ақын-жырауларға да тән болды.

Ақын-жыраулар шығармашылығындағы Елдік сана, Ел бірлігі мәселесі таусылмайтын, сарқылмайтын тақырып. Олардың бізге берер тәлімі, елдік ұстанымымызды нық қалыптастырып, Ұлы Дала төсінде «Мәңгілік Ел» болып қалуға деген адами әрекеттерге жетелеу [19]. «ҚАЗАҚСТАН – 2050» СТРАТЕГИЯСЫНДА: Бабалардың ерлігі, бүгінгі буынның ерен істері және жас ұрпақтың жасампаздығы арасында сабақтастық болса ғана, біз «Мәңгілік Ел» боламыз – делінген. Сондықтан аттары ескерілмей келе жатқан, ескерілгенімен де діттеген жеріне жетпей жатқан, бірақ барлық ғұмырларын қазақ халқының көшін түзеу үшін сарп еткен ғұламалардың, ақын-жыраулардың, жыршылардың мұраларын зерттеп-зерделеуді, оларды кейінгі ұрпаққа үлгілеуді ортақ ісімізге

айналдырғанымыз жөн. Балқы Базар жырау туралы біздің бұл зерттеуіміз де сондай ниет пен ойдан туған.

Әдебиеттер:

1. Өуезов М. 20 томдық шығармалар жинағы. 16-том., 183-184 беттер.
2. Қараңыз: Философия Гегеля и современность. – М., 1973. – с.379.
3. Қараңыз: Әлем. Альманах. 1-ші басылым. – Алматы, 1991. – 298 – бет.
4. БИЛЕР СӨЗІ: шешендік, толғау, арнау, дау. – Алматы: «Қазақ университеті», 1992. – 48-бет.
5. Абай Құнанбаев. Шығармаларының толық жинағы. – Алматы., 1961. – 93-бет.
6. Ысмайылов Е. Жамбыл және халық ақындары. Алматы., «Санат», 1996. 32-33-беттер.
7. Мухтар Ауэзов. Мысли разных лет. – Алматы, 1961. – с.321.
8. Абай Құнанбаев. Шығармаларының толық жинағы. – Алматы, 1961. – 117-бет.
9. Қоңыратбаев Ә. Қазақ фольклорының тарихы. – Алматы, 1991. – 129 – бет.
10. Сейфуллин С. Шығармалар жинағы. – Алматы, 1994. – 237-бет.
11. Сыдиықұлы Қ. Сарқылмас қазына. – Алматы, «Ғылым», 1996. – 192-бет.
12. Қоңыратбаев Ә. Қазақ әдебиетінің тарихы. – Алматы, «Санат» 1994. – 312 – бет.
13. Жыр – дария (Маңғыстау ақын-жырауларының шығармалары). – Ақтау, 1995. – 595-бет.
14. Бұл да сонда.
15. Елеуменов Ш. Мағжан Жұмабаев. – Алматы, «Білім» 1990. – 56 – бет.
16. Байтұрсынов А. Ақ жол. – Алматы, «Жалын» 1991. – 248 – бет.
17. «ҚАЗАҚСТАН – 2050» СТРАТЕГИЯСЫ: қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты. – Астана, 2012. – 19,24 беттер.
18. Бұл да сонда. – 75 бет.
19. Бұл да сонда. – 82 бет.

### **4.3 Қазіргі қазақстандық қоғамның жаңғыру негізіндегі қазақ демократиялық интеллигенциясының мұралары**

Қазақ демократиялық интеллигенциясының дүниетанымының нысандарын мәдени-философиялық талдау барысында бізге қандай фактор қажет ол жалпы қазақ философиялық ой жүйесі қалай дамыды, жетілді, қандай тарихи тұлғалар мен ғұламалардың еңбектерінде одан әрі қарай қалыптасуға мүмкіндіктер алғанына көз жүгірту, олардың дүниетаным жүйесінің қалыптасуына тигізген әсерлерін қарастыру.

Бүгінгі алдымызға қойып отырған мәселені дұрыс зерттеу үшін, мәні мен маңызына жету үшін, заңдылықтарын білу үшін, біз сол кездегі философияның мәдени деңгейінің қалыптасу ерекшелігіне тарихына көз жүгірткеніміз дұрыс. Әртүрлі идеялардың мыңдаған жылдық құпиясын өз бойына жинаған философиялық ойлаудың қалыптасуы бүгінгі таңда өте зор мәнге ие болды. Қазақ ұлтының түп-тамырына, салт-санасына, әдет-ғұрпына және өзіндік ерекшеліктеріне көңіл аударуға кіріскен, жаңа қалыптасып келе жатқан тәуелсіз мемлекетіміз үшін мұның ерекше зор маңызы мен мәні бар, және қазақ демократиялық интеллигенциясының дүниетаным жүйесінің терең тамырлары мен алғышарттарын көрсетеді.

Осы себептерге байланысты өмір реалдылығы өз түп-тамырымызға қайта оралуды, осы уақытқа дейінгі жалпы кеңес философиясының маркстік-лениндік идеологиясын, таптық императивтермен туындаған дүниетанымдық қағидаларды қайта ой елегінен өткізуді қажет етіп отыр.

Заман қойған талаптар біздің білетініміздей, философияның маркстік-лениндік даму кезеңін догматизмінен айыру қажеттігі туындады. Ұлттық қоғамдық ойлар ішінде дәстүр мен қазіргі уақыт арасындағы қайшылық пайда болды. Батыс елдерінің рухани байлықтарына тәнті болудан арылып, ұлттық ойдың ерекшелігін зерттеудің, заңдылықтарын ұғынудың, меңгерудің уақыты келді, Бірақ та бұл ойымыз, Еуропаға тән нәрсенің барлығынан басты ала қашу деген емес, біз дүниежүзілік философияның жетістіктерінен

бас тартпаймыз, себебі олардың қазақ философиялық мәдениетінің дамуына тигізген белгілі дәрежедегі әсерлері бар.

Жергілікті және шеттен келген рухани байлықтарды тиімді үйлестіру мәселесі алға қойылды, оларды мүлдем жаңа жағдайларда үйлестіре жүйелеудің қажеттігі туып отыр. Ал бұл болса бізге өркениеттіліктің тікелей жолына түсуге мүмкіндік бергенімен қатар, біздің қоғамымыздың әлеуметтік және рухани мінездемелеріндегі ерекшеліктерді игеруге жағдай жасайды. Әлеуметтік шындықты зерттеудегі мәдениет философиясы мен философиялық антропологиядағы Еуропацентрлік әдістерден арылу алға қойған негізі мәселелердің біріне айналды.

Әр кезеңде болған қоғамдардың қалыптасу процестерін батыл, бұлтарыссыз зерттеу олардың қозғалысы мен дамуын ескере отырып, мәдени тұрмыс-салтынсыз негізін іздеу қажеттігі туындады. Осыларды жүзеге асыру үшін қазақ мәдениет философиясының бастамасы ретінде шығыстың өзін-өзі тануының ішкі логикасын табу ауадай қажет, сол кезде ғана біз жалпы проблемалардың қойылу ретін, оның танымдық жолын және солардың әсерінен қалыптасқан сананың ерекшелік жайын айқындай алар едік.

Көптеген ғылыми мәдениет философиялық талдаулардың әсерінен қалыптасқан біздің ойымызша Шығыс пен Батыс арасындағы қайшылықтар мұра мен жаңғыру, жан мен сана, дін мен өмір, діншілдік пен атеизм арасындағы қайшылықты мойындауға алып келеді. Сондықтан да антропология мен психологиялық салаға ұласа келе өз көрінісін білім мен дін, ой мен қимыл, рухани сезімталдық пен салқын саналық, кеменгерлік пен күдіреттілік, құдай жолы мен адамдық, ерлік арасындағы қарама-қайшылықтардан табады.

Әрине, біз атап отырған қайшылықтар мәңгі бітпес қайшылықтар емес, олар жиі-жиі өзгеріп, секірмелі дамушылықты ырғақты дамумен ауыстырып отырады, адамның ойлау жүйесін басқа сатыларға көтереді.

Егерде біздер белгілі ғылыми әдебиеттерге зер салып қарайтын болсақ, онда шығыс философиясының ешқашанда жолы болмағанына көз жеткіземіз, сонымен қатар оның үш дербес бағытта, үнді, қытай, араб ислам философиясы болып дамығандығын көреміз.

Сонымен қатар бізге рационализмнің, материализмнің, активизмнің, экстраваленттіліктің, тағы да басқа бағыттардың әртүрлі қалыптары шығыста өмір сүргендігі белгілі. Шығыс философиясының ерекшелігінің өзі-қатып қалған, қатаң бұлжымас философия түрлерінің болмауында. Сондықтан да жаңа Еуропалық ойлау әдісінен шығатын өлшемдерді қолдану дұрыс емес, және ол әдістердің көмегімен қазақ дүниетанымымен, ойлау мәдениетінің болмысына терең бойлай алмаймыз.

Ал егерде бұл мәселеге жалпылай қарайтын болсақ, философия адамзат мәдениетінің, оның дүниетанымының әмбебаптылығының түпкі негізінің рефлексиясы, Философия әсіресе мәдениеттің күйзелу кезеңдерінде ауадай қажет. Себебі ол кездерде мөлдір, айқын даналық әдістері қажет болды. Ал, дәстүрлі салыстырмалы түрде жай дамитын мәдениетке тура философиялық емес қалыптағы даналықтың өзі керек. Біз жоғарыда көрсеткендей, бұл әдет Шығысқа тән, өйткені даналық бұл жерде ортағасырларда туындап, оның кәсіпқой философия ретінде қалыптасқан университеттік түрі болмады. Сондай-ақ рационалдық бағыттағы даналықтың басқа түрлері де кездеспеді.

Философия мәдениетінің дүниетанымдық негіздерін толғағанда жаңа мәндерді дүниеге әкелетіні белгілі. Бұл әмбебаптылық бейсаналықтан суыртпақтайды, оларды ой елегінен өткізіп, «философем» қабатын, яғни философиялық ұғымдар мен категорияларды түзеді. Бірақ та, Шығыста философиялық емес қалыптардың басымдығына байланысты бұл ұғымдар көркем және діни мәндегі әдебиеттердің дәстүрлі түрлерінде малтығып қалды. Бұл философиялық дүниенің зерттелуін әлеуметтік мәдени (контексте) мәнде құруға мәжбүр етеді. Дүниетанымдық бағыттағы мұралар «философемді» жіктеп алуға көбірек күш салуды қажет етеді.

Қазақ қоғамы үшін философиялық емес қалыптағы даналық тән. Ол адам тіршілігін қалыптастыратын дүниетанымдық әмбебаптылық дәрежесінде қолданылады. Сондықтан да шығыс «философемі» дәстүрлі көркем және діни әдебиеттерде малтығып, философия тарихшыларын философиялық жүйені әлеуметтік аспектіде зерттеуге, дүниетанымдық бағыттағы текстерді тануға

итермелейді, дүниетаным жүйесінің алғышарттарын игеріп білуді қажет етеді [1, 85 б].

Қазақ ағартушылық философиясының көрнекті өкілдері Ш. Уалиханов, Б. Алтынсарин, А. Құнанбаев өздерінің философиялық көзқарастарын қалыптасқанда, қазақ елінің рухани өміріндегі көптеген дәстүрлерден нәр алды. Осы философиялық мәдениеттің қалыптасуы көп ғасырлық қазақ ұлты мен дүниетанымның жемісі ретінде көрініс тапты. Төменде біз осы философиялық ойлау мәдениетінің қалыптасу тарихына аздап тоқталдық.

Егерде халқымыздың қалыптасу тарихына көз жүгіртсек қазақтың ата тегі болып табылатын сақтар, ғұндар, үйсіндер, қаңлылардың түп төркіндеріндегі қарама-қайшылықтарға қарамастан мәселен ғұндар көшпелі болды (қаңлылар Сырдарияның егіншілері еді, ал сақтар мен үйсіндер малшылық пен отырықшылықты үйлестіре отырып Жетісуды мекендеді). Көшпенділік әмбебапшылығы басымдылыққа ие болды. Солай бола тұра жер өндеушілердің де дүниетанымдық көзқарастары үнемі елеулі ықпалын жүргізіп отырды. Бүкіл қазақ мәдениетін көшпенді өмір тіршілігінен шығарамыз деу бекершілік, өйткені көшпенділер ешқашан автономды өмір сүрмейді [1, 10 б].

Ұлттық сананың өсуі, мәдениеттің қайта өрлеуі (халықтың рухани бастауларына зор көңіл аудару) 25 ғасырлық тарихы бар халықтың рухани бастауларға көңіл аударуын орындатуы заңды еді. Қазақтың ата тегінің арғы философиясынан бастап дінге сенімінде, тәңірге табынушылығында және сақтар, ғұндар, үйсіндер, қаңлылардың мифологиясында алдыңғы орынға философиялық, дүниетанымдық зәру мәселе ретінде көшпенділердің (ғұндар), малшы-егіншілердің және отырықшы тайпалардың тіршілік бағыттарының жолдарының ара қатысы шығады. Бұл дала мен егістік Тұран мен Иран арасындағы өзара қатынас мәселесіне ұласады. Бұның өзі көне түрік жазу мәдениетінің дүниеге келуімен белгілі. Үлкен мәселелер тізбегі көне Қазақстандағы діни бағыттарға байланысты. Тәңірге (көкке) табыну, Жер, Суға, Ұмайға табыну, бақсылық пен тіленшілікке ұласты. Тұрғындардың идеологиялық қауымдастығын сақтау үшін діннің әмбебаптық

қалыптағы қажеттіліктерін іске асыру ретінде буддизм пайда болды. Осымен бірге Маннидің үш уақыт жайындағы концепциясының нәтижесінде манихейшілік дамып өркендеді. Христиан діні болса, несторианство және яковитство қалыптарында зороастризммен жарыса дамыды, ал бұлардың екеуі де даланың барлық халықтарына ықпал жүргізген Митра күдіретіне ұмтылды. Бұл мәселелер діндердің синкретизмін және әртүрлілігін ой елегінен өткізуге алып келеді. Мұның өзі руникалық жазбалар куә болғандай, синтез, жалпылау мәселелесін алға қояды.

I, II мыңжылдықтар аумағы Қазақстанда ғылым мен мәдениеттің өркендеу кезеңі болды. Бұл астраномия, математика, жаратылыстану ғылымдарының оңтүстік қалаларында дамумен және өзінің алғашқы өкілі Қорқыт болған, бүкіл далаға таралған, жыраулық өнерінің кеңінен таралуымен белгілі. Әл-Фараби философиясында идеялық болмыстағы ғылыми жүйесі және әлеуметтік этикадағы сана мен диалектика туралы ілім негізделді. Жүсіп Баласағұн «Құтадғу білік» еңбегінде ғылым байлығы мен күнәсіз өмір сүру негіздері туралы ғылымды дамытты. М. Кашғари «Диуан-и-лұғат ат-түрік» атты еңбегінде түрік мәдениетінің болмыстық категорияларын айқындап, оның этникалық терминологиясын негіздеді. Х.А. Йасауи «Диуан-и-хикмет» еңбегінде қоғамдағы әлеуметтік тұрмыстық тәртіпті айқындап, тақуалық пен опасыздықтың мәнін ашты. Бұл суннизм мен суфизм ағымдарын таратқан халықты исламдандырудың жемісі еді.

Моңғол шапқыншылығынан кейін қазақтардың этникалық шоғырлануы қазақ хандығының нығаюы, көшпенділер мен жартылай көшпенділердің отырықшы егіншілікпен байланысын қалпына келтіру көкейтесті мәселеге айналды. Мұның өзі тұрғындардың тілдік қауымдастығын, оны түрік әдеби тілі болған қыпшақ (күман) тілі негізінде құру мәселесін туындатты. Бұған Дешті қыпшақтың әдебиетін дамытуда елеулі орынға ие болған Мухаммед ибн Қайсаның «Үлкен кітабы» игі ықпалын тигізді. Мұнда агиографиялық және діни әдебиеттің ғылыми еңбекпен арақатынасы әрқашан өзгеріп отырды. Бұл құбылыс, әсіресе, Хусам ад-Дин Баршынлықта көбірек байқалады.

Фольклор және жырау өнері қарқынды дамып (Аталық, Сыпыра жырау, Қодан-Тайша, Асан қайғы, Қазтуған), олардың үлгісі



«Кодекс куманикус» ескерткішінде сақталып қалды, егемен елімізде мәдени-мұра бағдарламасында олар қазір жаңа қарқынмен зерттелуде.

Қазақтардың XVI-XVII ғасырлардағы философиясы космологияға бағытталды. Мұның ішінде жұлдыз орналасу негізіне байланысты астрономиялық ұғымдар – мұсылман күн тізбесіне және эмпирикалық матереологияға елеулі орын берілді. Космогониялық нанымдар діни сеніммен байланысты еді, бұларды екі жақты сенімге әкелетін елеулі амбиваленттілік болды, бұл элементтер әлі күнге дейін көрініс беруде.

Бұл сарын халық ауыз әдебиетінде, ақын, сал,сері, жыраулар өнерінде, Доспамбет, Шалкиіз, Марқасқа, Жиембет жырларында өз өрнектерін тапты. Феодалдық қоғамның көркем өнерге әсері жаңа өлең жырларда, әлеуметтік-тұрмыстық поэмаларда, тіл мен жазба әдебиетте көрінеді, қазақ дүниетанымының ерекше өзіндік қыры мен сыры осы кездерде өте жақсы қарқынмен қалыптасып дамыды.

Ел басынан өткізген ақтабан шұбырынды халықтың алдына мемлекеттік философия мәселесін, философиялық антропологияны сана мен билік арақатынасын, қолданбалы философия мәселесін тура қойды. Бұл Бұқар жыраудың көсемдік жырларында, Ақтамбердінің эпикасына, Төле бидің, Айтеке би мен Қаз дауысты Қазыбектің шешендік философиялық ой-толғауларына негіз болды. Бұл сарындар Махамбет, Шернияз, Сүйінбай, Шөже, Жанақ, Кемпірбай шығармаларында, туындыларында және «Қармыс батыр», «Балуан Нияз», «Бекет батыр», «Айман-Шолпан» поэмаларында көрініс тапты, халқымыздың өте бай ауыз әдебиетінде жетілді.

Қазақ демократиялық интеллигенциясының төте ұстаздары XIX ғасыр философиясында Ш. Уәлихановтың қоғамдық даму концепциясы және әсіресе әлеуметтік саяси процестер туралы көзқарасында кеңінен тарады. Ал, БІ. Алтынсарин өзінің ағартушылық философиясында жас ұрпақтың тағдырына, халықтың рухани қайта өрлеуінің болашағына үмітін артып, осыған байланысты педагогикалық (ұстаздық), психологиялық (жан жүйелік) көзқарастарын дамытты. Өз көрінісін ақындар ай-

тысынан, қисса, хикая, және эпикалық поэмалардан тапқан эстетика жаңа даму кезеңіне шығып, орныға түсті. Музыка өнерінің өркендеуі Құрманғазы, Дәулеткерей, Тәттімбет, Ықылас, Біржан сал, Мұхит, Ақансері, Жаяу Мұса, Зілғара, Құлтума, Сара, Сералы тағы басқа ақын-әншілердің есімдерімен байланысты. Бұл мәдениет философиясының қалыптасуына зор әсер етті. Бұл кезеңдегі философияның асқар шыңы Абай көзқарастары болды. Мұнда қазақ халқының табиғаты мен өмір шындығы адамзаттық мәселелер негізінде талдана отырып мейлінше айқын көрінді, философиялық антропологияның жарқын үлгілері қалыптасты.

Біз өмір сүріп отырған заманымыз- жаңа замандағы – жаңа Қазақстан, философияға «дәуірдің рухани квинтэссенциясы» ретінде қайта оралу кезеңі болып отыр. Мұның ішінде методологиялық және дүниетанымдық мақсат-мүдделері қортылып, адамзат болмысы мен тіршілік тынысының негізгі мәселелері, өмір мәнінің негіздері қарастырылуда, әлеуметтік мінез-құлықтың бағыттары белгіленіп, адам өмірінің өнегелік бағыттары айқындалып мәдениет негізі салынуда, осыларды іске асыруда философиялық антропология мен мәдени философиялық талдаулардың орны аса зор деп есептейміз.

Қазақ халқының дүниетанымы өз қалыптасуы мен дамуында бірнеше сатыдан өткен. Ең алғашқы қазақтың «Қазақ» болып, біртұтас ұлттық ерекшелігі айқындалған, жеке-дара мемлекеттігін иеленген халық есебінде тарихта жариялануы ХҮ ғасырдың ортасына келетіні қазір дәлелденген қағида десек, сол тұста оның алғаш рухани тұтастығы, өзін ұлт есебінде, халық есебінде сезінуі, алғашқы синкретикалық дүниетанымы да қалыптасқан деуіміз керек [2, 40 б].

Бұл кезде қазақ жеке хандық (мемлекет) құрып, өз құрамында бірнеше тайпаларды (қыпшақ, найман, керей, арғын, үйсін, қоңырат, т.б.) біріктіріп, далада өз кеңістігін тауып, өз болмысын, тілін, ділін, дінін, мәдениеттік шаруашылығын жайғастырып, өзіне өмір салтын көшпенділікті қалап алды. Сапырылысқан бауырлас, тайпалас халықтар арасынан сытылып шығып, өз отауын тігіп, өзімен өзі болып, ел болып орнығып, елдік белгілерін нығайтып өмір сүре бастады.

Осы алғаш тұтастануда ұлттық тұтастықтың пайда болуына әсерін тигізген көп мән жатыр. Мұны ескермей, әрқашан осы біртұтасқан ұлттық тұлғаға, түп-тамырға қайта оралмай қазақтың тарихын, болмысын, бірлігі мен тірлігін түсіну мүмкін болмас еді, бұл мәселе қазіргі қоғамда біздер үшін өте өзекті мәселелердің бірі, мемлекеттік қауіпсіздіктің негізі.

Осы тұтастықтың ХҮІ-ХҮІІ ғасырларда әрі қарай нығыздалып сонымен бірге өз өміршеңдігін, тарихи толысқандығын дәлелдеп, қазақ хандығы (яғни мемлекеті) өз ішкі өмірімен қатар, сыртқы қарым-қатынастарын да қалпына келтіре бастайды. Өзін қоршаған мемлекеттермен сауда-саттық, алыс-беріс сияқты табиғи іс-әрекетпен бірге жеке-дара мемлекет есебінде өзінің тұтас шекарасын бекітіп, аумағын анықтап, мемлекеттік өмір субъектісі ретінде сыртқы саяси қатынастарды реттеуге кіріседі. Осы тұста шекаралас орналасқан елдермен қақтығыса, соқтығыса отырып өз егемендігін сақтап, елін, жерін қорғап, басқалар мойындайтындай жіті тіршілік жасап, қазақ елі атанып, өз жеріне әбден орнығып алды. Қазақтың байырғы көшпенді өмір салтының, тұрмыс-тіршілігінің, сонымен бірге ой санасының да ең жанданып, гүлдене дамыған шағы осы ХІ-ХІІ ғасырларға тұспа-тұс келеді. Өз-Тәуке-ханның ел басқарып тұрған кезі (1680-1717 жж) «қой үстіне бозторғай жұмыртқалаған» заман деп аталғаны белгілі.

Осы ХҮІ-ХҮІІ ғасырларға телуге боларлық қазақ дүниетанымының, мәдениетінің, ой-санасының негізгі ұстамдары, элементтері, басты анықтамалары қандай? Бұл, әрине, шығыс мәдениеті негізінде қалыптасқан, соның араб, парсы, түрік тілдес бөлігіне ұйысқан, мұсылмандық шарттарға жүгінген, сонымен бірге өзінің дүниетанымдық ерекшеліктері бар ой-сана болатын. Бұл ерекшеліктер алдымен тарихи қалыптасу нәтижесінде қазақ рухында синтезделген әртүрлі қосымша әсер тигізген ілімдер жұрнақтары (тәңіршілдік, сопылық, маниқайлық, зароастрлық және т.б.) болса, бастысы – қазақтың өз өмір-салтымен, болмысымен тығыз байланысты, өзімен біте қайнасқан мінез-құлықтың, жүрегінің лүпілін тамырларының соғысын анықтаған кең-байтақ даласы, жұпар иісті ауасы, шаруашылығының бет-бітімін анықтаған кеңістік пен уақыт созылысы десе болғандай. Осыдан

қазақтың дініне берік болса да діндарлыққа селқостығы, кулық пен сұмдыққа аңқау болғанымен ойшылдығы, аңғарымпаздығы, сөзге деген жүйіріктігі, ақындығы, жылқы мінездігі сияқты тек өзіне тән ерекше қасиеттері туындайды. Бұл жауынгер халықтың еліне, жеріне деген сүйіспеншілігі, аспан мен жерді терең сезінетіндігі ерекше, оны қазақ халқы тарихи дамуының әр кезінде дәлелдеп берді, қазақ демократиялық интеллигенциясы соның көркем үлгісі.

XVII ғасырдың екінші жартысы мен XVIII ғасырдың алғашқы жартысының аралығы қазақ халқы үшін өте ауыр заман, «зар заман», болған. Жоңғар, қалмақ шапқыншылығының өріс алып, байтақ та бейқам жатқан халықтың тынышы кетіп, «Ақтабан-шұбырынды алқакөл сұлама» сияқты сұмдықты бастан кешкен заман еді бұл. Бұл заман елім деп, жерім деп еңіреген батырларымен, хан-иелерімен қатар ел бірлігі мен тірлігін аңсаған. өз ақын-жырауларын, би-шешендерін туғызған, олардың ұлттық сана-сезімнің қайталанбас мұралары болып есептелетін шығармаларын әкелген кез.

Бұл «зар-заманның» саяси астары дүниеге келгеніне екі-үш ғасыр ғана болған, әлі буыны қатпаған, дүниежүзілік саяси шайқалыстың, әрі итеріп, бері шықтың тезінен өтпеген, осынау үлкен кеңістікті созыла жайлаған, саяси-мемлекеттік бірлігі кеміс, көптеген ұсақ хандықтарға бөлініп, жайылып жатқан қазақ елінің көршілес үлкен-үлкен империялардың (Қытай мен Ресейдің) көзіне түсіп, олардың ортасында қалуы, саяси-экономикалық қысымға ілінуі еді. Қазақ елінің басына төнген, осы әңгір-таяқ ойнатқан тар заманның қауіп-қатерін мейлінше дөп басып, дәл болжаған Бұқар жырау болатын.

XVIII ғасыр – қазақ жерінің Ресей империясы отаршылдық саясатының шеңгеліне ілінген кезі, «өз еркімен» Ресейге қосылды деген желеумен бодандыққа ырықсыз көндіріліп, басы-байлылыққа мойын ұсындырылған кез. Ресейдің басты мақсаты – отаршылдық негізде оңтүстік-шығыстағы шекарасын бекітіп, жерін кеңейтіп, байлығын, күшін арттырып, ұлттық абырой-атағын Жер шарына жайып, ұлы держава қатарында болу, дүниежүзілік саяси қарым-қатынастағы өз салмағын, үлесін, орнын, империялық дәрежесін

жоғарылату болатын. Ресейдің империялық пиғылына оңай жем болған қазақ даласына отаршылдық саясаттың кеңінен қанат жаюы байырғы көшпелі өмір салтының өрісін тарылтып, шаруашылығы мен ел басқарудың жүйесіне күрт өзгерістер енгізумен қатар, қоғамдық ой-санаға, рухани өмірге зор әсерін тигізіп, оны күйзелістік, дағдарыстық жағдайға әкеліп соқтырды. Бұл күйзеліс – екі түрлі өркениеттің, екі түрлі мәдени жүйенің, екі түрлі дүниеге көзқарастың түйілісуінен туған еді. Бір жағынан – Шығыс өркениетінен сусындаған, көшпенділік өмірдің игіліктерімен біте қайнасқан, Тәңірі мен Аллаға бас ұрған, еркіндік пен бостандыққа ойы да, бойы да үйренген қазақтың өз ділі мен діні, сенімі мен адамгершіліктік ұстамдары болса, екінші жағы – білім мен техниканың құдіретіне батысша ден қойған патшалық Ресейдің отаршылдық саясатының шовинистік пиғылына улыққан жандайшаптары басқарған, сол саясатты жүргізуге әбден әккіленген жымысқы миссионерлерінің орындауындағы отаршылық саясаты болды. Осы екі үрдістің тоғысуы қазақ халқының болашағы, оның рухани өмірінің басты игіліктері, бағыт-бағдарлары, мақсат-мұраттары туралы мәселені көкей кестілендіріп, жаңа тарихи жағдайға сай шешуін табу қажеттігін дүниеге келтірді. Қазақтың ұлт есебінде, халық есебінде өмір сүру не сүрмеуі, болуы не болмауы, өз нақыштарын сақтап қалуы не тарих бетінен мүлдем жоғалуы сияқты өмір мен өлім аралығында қалған жағдайда тумай қоймас бұл мәселенің шешуі қандай болмақ, оны кім шешпек, қалай шешпек? Мұндай ауыртпалығы зор, тағдырдың тәлкегінен туындайтын мәселе қазақ тарихының әр кезеңінде қылт етіп көрініп, қатер болып төніп, бұлт болып бірде сейіліп, бірде қоюланып түпкі шешімін әлі де таба алмай келеді [3].

Дәл осы, тарихтың өзінің туған халқының басына қойған сын сағаттарын шешуді біз зерттеуге алып отырған қазақ демократиялық интеллигенциясы өз күштерінше, мүмкіндіктерінше жүзеге асыруға бел байлады. XX ғасырдың басында қазақ қоғамына түскен ауыртпалықтардан шығу жолдарын олар өздерінің өмір үлгісі мен саяси-мәдени қызметтерінде көрсете білді.

XIX ғасырдың аяғына қарай Ресей Қазақстанды толығымен билеп-төстеп, өз отарына айналдырып алған болатын. Өз елінде,

өз жерінде қазақ халқы өз билігінен айырылып бодан болып, мыңдаған жылдар бойы қалыптасқан өмір-салтына, ділі мен дініне айтарлықтай нұқсан келіп, орыс миссионерлерінің ішінара, терең де жан-жақты ойластырылған орыстандыру саясатына төтеп берер мүмкіндігі қалмағандай жағдайға жеткен болатын. Отаршылдық саясатқа қарсы дүмпулер Қазақстанның әр жерінде орын алып, көтерілістер бұрқ етіп басталып, қатаң әскери күшпен басылып жатты [4, 46 б].

Қазақ зиялылары, ақын жыраулары, ойы озық, ақылы кең даналары осы қиын-қыстау жағдайдан шығу жолын іздестіріп бірі оны таппай қиналып, пессимизмге салынса, енді бірі мойынсынбай, өрлік мінез танытып, күреске, бостандыққа шақырса, үшіншілері кеңінен ойлап, бүкіл адамзат игіліктерінің биігінен толғап, осы қалыптасқан тарихи жағдайдың шиеленіскен ішкі қайшылықтарының шешімін дөп басуға ұмтылған, соған өз үлестерін қосқан. Осы үшінші ой ағымына XIX ғасыр-да қалыптасқан, XX ғасырдың басында жалғасқан қазақ ағартушыларының ой-толғамдарын, шығармашылық қызметін жатқызуға болады, олар қазақ елінің егемендік ой-санасының алғышарты ретінде қалыптасты.

Ағартушылық ойдың қазақ жерінде туындап, XIX ғасырдың екінші жартысында қаулап дамуы Ш. Уәлиханов, Ы. Алтынсарин және А. Құнанбаевтың есімдері мен олардың шығармашылық қызметімен тығыз байланысты екені мәлім. Осы үш озық шыққан ойшыл, дана тұлғалардың өмір жолдары тоғыспағанымен, бір-бірінің жазған еңбектерін білмегенімен, бұлардың көзқарастарында белгілі-бір ортақтық, тұтастық сипат бар. Осының түпкі себебі неде деп сұрасақ, алдымен олардың өмір сүрген замандарының ортақ екенін, қазақ даласына бойлап енген рухани дабылдың ортақтығын айтсақ жөн болар еді.

Әрине, қазақ ағартушыларына орыс мәдениеті мен әдебиетінің, ғылымы мен білімінің, осы арқылы Батыстық өркениеттің, оның дүниетанымдық негіздерінің әсері зор болғанын да айту керек. Патшалық Ресейдің отаршылдық саясаты қазақ даласына өз зардабымен қатар, бұл саясатты жүргізушілердің ойы түгіл түсіне де кірмеген, жаңа бір рухани үрдіс, жаңа бір леп ала келді. Бұл үрдіс

орыстың шынайы демократияшыл көзқарастағы ойшылдарының, жазушыларының, жер аударылған саяси қайраткерлерінің, прогресшіл интеллигенциясының шығармалары мен іс әрекеттері арқылы қабылданып, қазақ топырағында қазақи ой-тұғырына орнығып, өсіп-өрбіп ағартушылық ағымына ұласты. Сонымен қатар бұл рухани үрдістің қалыптасуына шығыстық өркениеттің де тигізген зор әсерін айта кеткен өте орынды, оны дәлелдейтін көптеген деректер егемендігіміздің арқасында көбейіп, бізге мәлім болып жатыр.

Тәңірісі өзіне берген кең дала, ашық аспан, күн мен ай, жер мен су, айнала қоршаған табиғаттың тау мен тасы, шүйгін шөбі мен жұпар иісті ауасы, ойы мен қыры, жайсаң жазығы мен шөлейті, әр адамның бала-шағасы, үйі-күйі туған-туысқан, елі, халқы, бейбіт өмірі, шалқыған көңіл, асқақ ойы, назы мен сазы, салт-дәстүрі, тарихы мен қазірі, өткені мен болашағы, мақсат-мұраты, дүниенің езі мен тезі - міне осының бәрін ойында орағытып өскен өміршен де өскелең, еркін де елгезек қазақтың, кең даланың еркесі, аспан астындағы серкесі болған қазақтың басына бұғалық ноқтасы тиіп, бодан болған шағында даласы тарылып, аспаны тарығып, тауы шағылып сала берді, әрине бұл процестер халық ой-санасына өзінің белгілі әсерін тигізді.

Қазақ зиялыларының ұлылығы осы тарылған тар заманда халықтың болашағын ойлап, қиын-қыстау тарихи жағдайдың астарына ден қойып, мәніне үңіліп, жаңа жол тауып, жөнге сілтеуінде. Шоқан қазақтың болашағын еуропалық игіліктерді игерумен, сөйтіп ғылым-білімін арттыруға қоғам өмірін демократиялық, саяси-құқықтық реформа жолымен өзгертуге мегзейді [5].

Ы. Алтынсарин халық болашағын оқып, білім алудың нақты практикалық жолдарымен байланыстырып, өзі мектеп ашып, орыс алфавиті негізінде қазақ әліппесін шығарып, оқулықтар жазып, халықтың сауатын көтеріп, орыс мәдениетін үйренуге шақырады [6].

Абай да халқына: еңсенді көтер, көзінді аш, еңбек ет, оқып білім ал, басқа халықтардан өнер білімге үйрен, жамандықтан без, жақсылықты бойыңа жина дейді. Жақсылықтың (яғни адамгершіліктің) өзі оқып-білгенде, сауатынды аш, надандықтан қаш,

ақыл ой жинастыр, білімді-өнерлі бол, барлық жақсылықтың, байлықтың көзі сонда, малға да, жанға да бай, оған ақылы сай адам бол дейді Абай [7, 15 б].

Сонымен елдің зиялы азаматтары байырғы қазақ ойшылдарының аңсаған мақсат-мұратын, олардың дүниетанымдық ұстамдарын, игілік деп тапқан байлықтарын ұғым-нанымдарын жоққа шығармай, сонымен бірге оларды жаңа тарихи жағдайда, мүлде заты басқа, табиғаты басқа бұрындар тысқары жатқан, әлдебір алып күштің ықпалына еріксіз түскен жағдайда, қайта карап, тереңінен ойлап, соны қорытындылармен байытып, қазақ ой өркенін жаңа да биік сатыға көтеріп береді.

Бұрын кең байтақ, көшіп-қонып, өзімен-өзі болып жатқан ел Ресейдің әсері мен бүкіл дүниежүзілік саяси-экономикалық, мәдени-өркениеттік процестің ықпалына енеді, сол бір дүлей ағымның екпінімен үлкен бір жартас іспеттес болып тұтасқан, тұйықталған қазақ даласы, қазақтың болмыс-бітімі, қоғамы өмірі, салт-санасы, ой желісі, мінез-құлқы, екшелене түсіп, дүниежүзілік товар айналымының от-жалынының лебін сезіне бастайды. Қазақ даласы оянып, қимылдап, қозғалысқа келеді, қоғамдық өмірде әртүрлі өзгерістер басталады. Сол өзгерістерді алғаш сезген, соған сай ой кешкен, халықтың осы аумалы-төкпелі, алымды-ағымды кездегі тіршілігін, болашағын ойластырған зиялылары қайткенде қазақ баласы заманына сай болмақ, соған сай қоғам құрмақ, сол заманның жай ғана серігі болып қана қоймай, оны жасаушы, білгір де, іскер, санасы мен еркі күшті тұлғалы азаматы, серкесі болуын армандайды, соның жолын ой жүгіртіп іздестіреді. Бұл жолды оқу, білім алу, халықты ағарту, мәдениетін жан-жақты арттыру деп ұғынады, соны уағыздайды, жүзеге асыру жолдары мен тәсілдерін көрсетеді. Жаңа заман лебіне құлақ түр, соны сезін, соған сай бол, сайын даланың бал бесігінде тербетіліп ұйықтай берме, тебірен, оқы-біл, ұмтыл, алға бас, ойың мен ісің бір жерден шығатын маман бол, кертартпа мінез бен бос ойын-күлкіден аман бол, адал бол, дүние жүзінің мәдениетін, білімін меңгерген, дүниенің тетігін игерген адам бол деп айтудан талмайды халықтың зиялылары.

Абайдың шығармаларында осы ойлар әсіресе толық, әсіресе бүкпесіз айқын, әсіресе әдемі де әсем айтылған. Абайдың дүниеге



деген көзқарасын, дүниетанымын қазақ ойының даму шыңы дейтініміз оны данышпан хакім дейтініміз ол - өз шығармаларында замана ағымын түсінуі, дүниенің тылсым сырына үндес болуы, соның өз лүпіліне, дабылына сай мақаммен ойлауы, дәл басып жырлауы сол арқылы, қазақтың байырғы дүниетанымы мен жаңа заман игіліктерін синтездеуге жол ашуы, қазақтың өз айшықтарын, өзінің ұлттық тұтас тұлғасын сақтай отырып, бұрынғы тарихи белестерден өткендегі жинақтаған өміршең қасиеттерін, тәжірибесін төкпей-шашпай, заманның заңды талаптарына бейімделе дамуын көксіп, сананың бірден-бір жолы адамгершілікке, имандылыққа берік болуы, осы жолды білгірлікпен, білімділікпен ұштастыру, мәңгі-бақи бұл жолдан таймай іздене, ұмтыла ойлау, іс қимыл жасау деп көрсетуі еді.

Бұл жолдың қиындықтарын, қайшылықтарын, қалтарыстарын талдап беріп, неден безіп, неге ұмтылу керектігін рухани азық қылып, нені арқалану қажеттігін, қазақ болашағының суреттемесін, өмір сүру кодексін, ережелерін жасап берген осы – Абай, данышпан бабамыз, десек артық болмас. Абай қазақты қатты сынаған, замана тезіне салып сынаған, дұрыс болсын, заманына сай озық болсын, елдің алды болсын, арты болмасын, қылмыс қылмасын деп сынаған, өмір сынағынан сүрінбей өтсін деп сынаған да мінеген, қазақты жаңа өмір салтына баулыған, жаманын қудалап атша жаратқан, түзеген, тазалаған, бейімдеген, бейілдеген, осылардың барлығы қазақ философиясының, философиялық мәдениетінің негізгі арқауы болып есептеледі. Қазақ философиясы мен философиялық мәдениеті деген кезде біздің түсінігімізше ең алдымен басты-басты екі мәселені анықтап алуымыз керек. Олар қазақ философиясының генезисі (шығу тарихы) және қазақ мәдениет философиясының басталуы, қалып-тасуы және дамуының ерекшеліктері.

Қазақ философиясының мәні мен мазмұны оның генезисі және басталуы арқылы айқындалмақ. Себебі әрбір ұлттық философияның бір-бірінен өзгешелігінің өзі осы, оның генезисі мен басталуында. Біз осы мәселелердің мәнін іздегенде қазақ философиясын еліктеуге салынып өзге ұлттар, халықтар философиясының үлгісіне салмай өзіне тән менталитетінен

шығарсақ, ондай жағдайда біз ешқашанда Абай дүниетанымын аттап өте алмаймыз. Осы себептерге байланысты қазақ философиясы деген ұғым Абайға келіп тіреледі. Абай философиясының арқауы адам. Әрине, бұл жаңалық емес. Қашанда болмасын даналар өз -зейіндерін адамға арнаған. Бірақ, ақын адам туралы сөзді айта келіп, оны Алланың сөзіне тірейді. Сонда, Алланың сөзі бар, адамның сөзі бар. Мәселе сөзде. Платон идея десе, Аристотель формалардың формасы десе, Абай Алла сөзі дейді.

Абай бұл тұста Алланың сөзі аксиома, сен оны ұқ, қабылда деген діни дәстүрдегі қарадүрсіндікке салмайды, ол Алланың сөзі рас, бірақ оның растығы адамның сөзі арқылы расталмақ деген өте терең философиялық концепция ұсынған.

Абай дүниетанымын зерттеуде қандай тәсілді қолдандық дегенге келсек, негізінен оның өзі қолданған тәсілді алдық. Ақын алтыншы қара сөзінде қазақтың «Өнер алды – бірлік, Ырыс алды – тірлік» деген мақалына өзінше түсінік берді. Мұндай тәсілді европада герменевтика деп атайды. Ол тек метод емес, әрі философия [8, 71 б].

Герменевтика тек қана Абайды емес, қазақ дүниетанымын, философиясын тануда өте тиімді тәсіл. Себебі, қазақ философиясы герменевтикалық мазмұнда. Қазақша ойлау жүйесі астарлап сөйлеуге негізделген. Мысалы билерді алсақ та жеткілікті [9, 125 б].

Абайдың ойлау дәрежесі өте биік, ауқымы кең. Ол өз шығармаларында аз сөзбен, саралы да сырлы сөзбен қазақ болмысының көптеген мәселелерін қойып, шешімін айтып береді, ойға салады. Оның ой толғамының негізгі діңгегі адам төңірегінде, адам болу, адами өмір сүру шарттарын анықтауында. Бұл адам мәселесін қарастыруда Абай дүниежүзілік философиялық ой деңгейіне көтерілген. Адам мәселесін таза күйінде, жалпы заңдылықтар тұрғысынан, адам болудың жалпылама шарттары тұрғысынан қарастыра білуі оның мәніне үңілуі, адам ететін негізгі қасиеттерін дәл анықтауы, -міне олардың бәрі осының айғағы. Осы ретте ол адамгершілік хақында да көп толғанған, адамгершілігі жоқ адамның иманы жоқ, иманы жоқ адам ол адам емес, есуас, мақұлық «санасыз, ойсыз, жарым ес» ондайлардан «сасу», ондайларға жоламай «қашу» керек деген [7, 70 б].

Оқуға, білімге шақырғанда да Абай кең ауқымда ізденуге, дүниежүзі ғұламаларына сүйенуге, оқығаныңды, білгеніңді ізгілікпен, әдеппен ғибратпен, имандылық жолынан таймай, адам қажетіне тарту, ойын, біліктігін, адамгершілік қасиеттерін арттыруға, әділдік, бостандық, сұлулық, сүйіспеншілік тұғырына көтеруге мегзейді. Сөйтіп ол жан-жақты дамыған, толықсыған, толған, адам бейнесін, тұлғасын жасайды, сол тұлға үлгісінің деңгейінен жан-жағына сын көзімен қарайды, бұл армандаған образына сай адамды таппай қиналады, «сөзінді ұғар адам жоқ» деп қынжылады. Оның: «Баяғы жартас – бір жартас, Қыңқ етер түкті байқамас», – деп, «надандардан түңіліп», ақыл ойға құлақ салар адам таппай, «ойланар», «сөз ұғар ел» таппай шарқ ұруы, «жалғыз қалуы», қамығуы – Абай атамыздың жүрегінің түкпірінен шыққан шынайы сезім, халқы үшін, соның болашағы үшін деген күйкі-күйзеліс, қайғы-мұң екені хақ [10, 122 б].

Абай өлеңдері адамға деген сүйіспеншілікке толы, бірақ ол жалаң сүй де күй емес, сүйіспеншіліктің ауыртпалығын, мұңлы тіпті қайырлы немесе қайғылы жақтарын да айтады, сөйтіп ой өрнегін нақтылап, нәрлеп салады. Өмірдің, тағдырдың, жалғанның екі жағы барлығын, екі жағын да ескеру, екеуіне де төзу керектігін, төзімді, қайырымды, тағатты, қанағатшыл болуға баулиды. Адамды сүй, бүкіл адамзатты сүй дейді, хақ жолы, имандылық жолы осы деуі Абайдың гуманистік ой-тебіренуінде терең мазмұнның ішкі астарын ашып берерлік қағида. Адамға қастық қылма, «адамдық атын жойма» деп, бүкіл адамзатқа, жан иесіне бір ғана, біреу де болса ұлы талап қоюы, Абайдың ақын ретіндегі, хақим ретіндегі ұлылығының белгісі [10, 122, 304 б].

Алла-тағала адамзатты махаббатпен жаратқан, олай болса әр адам, Алланы өз жанынан артық көріп сүюі керек, алланы сүю ол жаратқан бүкіл адамзатты сүюмен барабар, – міне осы үш сүю адамның иманы, сенімі, діні. Осы ақиқатты берік ұстау, сақтау, өмір азығындай арқалап өту, осыны терең білу, түсіну шарт, - сонда сен адамдығыңнан айырылмайсың. Осы үш сүюдің қарама-қарсысы, оларды бұзатын үш істен, шайтан ісі болып табылатын «пайда, мақтан, әуесқойдан» сақтан, «онан шошы»дейді Абай. Яғни ұлы ақынның айтуынша, әр адамның дүниетанымының, сенімінің түп

қазығы, имандай сенер ұйытқысы адамды, адамзатты, алланы сүю; бар ойын, сана-сезімін, іс қимылын осы түп қазықтан бастама алса, соны иман тұтса, шайтан ісіне жоламаса, сонда ғана сен адамдық мәніңді сақтайсың, адам атына сай боласың. Егер осы түп қазыққа берік болмасаң, сенімің, иманың таяз болса, қаншама «руза, намаз, зекет, хаж» жасасаң да, яки иман-сенімнің сырт көрінісін, шарттарын орындағаныңмен, ішкі сенімің, иманың таза болмаса, сен адам болмайсың:

Бастапқы үшін бекітпей, соңғы төртті

Қылғанменен тартымды бермес жеміс [10, 305 б]

Пайдакүнөмдік, мақтаншақтық, әуесқойлық адамды бұзады, иман жолынан, алла жолынан тайдырады. Бұл – шайтан ісі, өйткені: бұған салынған адам алласын ұмытып, иманынан, шын сенімнен айырылады, ол адамды, адамзатты сүюден қалады, нәпсісін тыя алмай күнәға белшесінен батады. Сонан соң қаншама аллаға жалбарынып, намаз қылып, бас ұрғанмен сен мумин бола алмайсың, сен мунафик, екі жүзді адамсың, өйткені ісің шайтанның ісі, тек сөз жүзінде ғана аллалап, оған сенген боласың, иіліп құлшылық қылған боласың. Сөзің ғана емес ісің де таза болсын, имандылықты бұзбасын, адамға жамандық әкелмесін, қорламасын, қинамасын, қастық қылмасын, ісің де аллаға, адамға деген сүйіспеншілікке, махаббатқа толы болсын, – сонда ғана сен шынайы мүминсің, иманың таза, пәк адамсың [10, 304 б].

Абайдың бұл айтқандары баяғы көне грек философы Протогордың «адам-барлық заттардың өлшемі» деген афоризмін еске салады, И.Канттың «категориялы императивімен» үндеседі. Ойыңда да, ісінде де адамды ұмытпа, ол үшін, әрине, алланы ұмытпауың керек, сенімің берік болуы керек. Әр адамның іс-қимылы, жүріс-тұрысы, қызметі басқа бір адамға залал әкелмесін, еш адамға ешқашан қастандық ойлама да, жасама да – бұл адам өмірінің заңы, иманы. Бұдан тайған – имансыз, екіжүзді, ол адам емес шайтанға еріп, соның еліктеуіне көніп адасқан, бұзылған күнаһар бенде. Иман тазалығын сақтамаған бенденің ойы да, ісі де һарам, ол – қаскүнем, пайда табамын деп ол адамды жәбірлейді, басқа адамды сатып, оны пайдаланады, өз пайдасы үшін қолданады, қорлайды. Ол саған мақтанады, менменсиді,

өзін басқалардан жоғары санайды, басқалар ол үшін тек оның тәлкегінің, пайдаға жұмсауының құралы, жымысқы ақылгөйлігінің құлы болып көрінеді. Сол сияқты мақтаншақтық пен әуесқойлық адамды азғырады, тоздырады, жеңіл-желпі өмір сүруге бастайды, үлкен адами мақсат қою, тұрлаулы оймен еңбек қырудан мұндай бенде безеді, оның сенімінде де, ісінде де тұрақ жоқ, ол жалтақ, қорқақ, жылмаң, есер. Ондай кісі адамдықтан, имандылықтан тез ада болады, одан жақсылық күтпе, оған ерме.

Арғы жағында үлгі боларлық адами мәні, салмағы жоқ, бос мақтан, ойын-күлкі, орынсыз сөз бен іс баланың жан дүниесіне нәр бермейді. Ал басында имандылыққа толы қарым-қатынас болса, балаға деген сүйіспеншілік басқаларға деген сый-құрметпен жалғасып жатса, сонда ғана тәрбиенің мәнісі бар, ондайды сезіп, көріп өскен бала, көргендігін жасайды, иманжүзді болады, жалпы адамға деген сүйіспеншілік сезім оның көкейіне нық қонады.

Қазақ халқының, қазақ елінің болашағы ұлы ақынның ойынша осындай толыққанды адамның қолында. Бақытты, болашағы зор ел болу иманды, адамгершілігі артқан адамды тәрбиелеу дегенмен барабар. Абай тегінде қазақ қоғамындағы тұлғалы адамның рөлін терең сезінген, сондай адам ғана қоғамға ұйытқы, үлгі болатынын, ондай тұлға болмаса «өңкей нөл» қанша жиналса қоғам құрмайтынын, қара тобыр, топ болып қала беретінін білген. Бұдан қандай қорытынды жасауға болады? Маркстік-Лениндік тұрғыдан алғанда қоғамдық қатынастар жеке адамға, индивидке қарағанда алда, озық тұрғанды, индивид бұрын қалыптасқан қатынастарды бойына сіңіріп барып қана сол қоғамның төл азаматы деңгейіне көтеріледі, содан кейін ғана ол қоғамға қызмет етіп, оған белсенді өзгерістер енгізе алады, тарих субъектіге айналады.

Белгілі мағынада қоғам алғаш, адам мәні қоғамдық қатынастардың жиынтығы, қоғам қандай болса, адам да сондай. Сондықтан алдымен қоғамды күрт, революциялық жолмен өзгертіп, одан кейін сол қоғамға сай адамды қалыптастыру керек. Абай бұл мәселені мүлдем басқадай ойластырған. Қоғам өмірінің түпкілікті негізі, айқындаушы күші адам. Адам қоғамдық өмірдің бастамасы. Адамды тәрбиелеу, адамның аллаға деген сенім-нанымын арттыру, нақты мүмин қылып баулу, осы жолда елдің қамқоры, бастаушысы,

ақылшысы боларлық озық тұлғалардың дүниеге келуі, солардың ақыл-ойы, білімі, ерік-күші, белсенді іс-әрекеті басқаларға үлгі болып, ел жұртты ұйытып, біріктіріп, өміршең істерге көтеретіні, елдің, қоғамның алға басуы осы жолмен болмақ. Осындай түсінікті ұстаған Абай өзі ел басқаруға қатыспақ болып, талпынған кезі де болған, бірақ сол замандағы билікке, атаққа таластың, қазақ қоғамының патша саясаты әсерінен ыдырауы, алауыздығы, көре алмаушылықтың асқынуы Абайға дес бергізбеген...

Шоқан, Ыбырай, Абай негізін қалаған ағартушылық идеялар ХХ ғасырдың алғашқы үштігінде өз жалғасын тапқаны белгілі. Бұл жалғастық Абай шәкірттері қатарына жататын Сұлтанмахмұт Торайғыров пен Шәкәрім Құдайбердиев, басқа да ақын жазушылар шығармашылықтарынан орын алды. Ағартушылық көзқарастың тағы бір жалғасы белгілі мағынада өздерін Абайдың шәкірттері қатарына жатқызатын қазақ демократиялық интеллигенциясының көрнекті өкілдері А. Байтұрсынов, М. Дулатов, Ә. Бөкейханов, М. Жұмабаев, Ж. Аймауытов сияқты әрі қоғам қайраткерлерінің, әрі жазушы, әрі ғалым, еңбектерінде орын тепкен, бұл жалғастық ұлттық бостандық, ұлт азаттық қозғалыс идеяларына ұласқанын егемен мемлекет құруда азаматтық қоғам қалыптастыру, заман талаптарына сай ұрпақ тәрбиелеу мәселелері олардың дүниетанымдық нысандарында қандай орын тапқанын және қалай көріністер тауып сабақтаса отырып қазіргі еліміздегі екінші республика құрып жатқан кезде олардың үлгілері ауадай қажет деп есептейміз.

### **Әдебиеттер:**

1. Орынбеков М.С. Предфилософия протоказахов. – Алматы: Өлке, 2001. – 208 с.
2. Хасенов Ә. Қазақ хандығы қай жылы құрылды? // Қазақ тарихы журналы. – 2013. – № 1 – 40-48 б.
3. Зиманов С.З. Мемлекеттің шаңырағы шайқалмасын // Егемен Қазақстан. – 2001. – 24 қаңтар.
4. Қасымбаев Ж.Қ. Қазақстан тарихы (XIII ғ.-1914 ж.). – Алматы: Ғылым, 2003. – 46 б.
5. Валиханов Ч.Ч. Собр.соч. в 5 ти томах. – 1985. – Т. 3 – С.18-23.

6. Алтынсарин Ы. Таңдамалы шығармалары. – Алматы: Ғылым, 1995. – 360 б.

7. Абай. Книга слов. – Алма-Ата: Жазушы, 1992. – 90 с.

8. Абайдың дүниетанымы мен философиясы. – Алматы: Ғылым, 1995. – 184 б.

9. Ғарифолла Есім. Қазақ философиясының тарихы. – Оқулық. – Алматы, Қазақ университеті, 2016. – 215 б.

10. Құнанбаев Абай. Шығармаларының 2- томдық толық жинағы. – 1 том, Алматы, 1997. – 307 б.

## 5. ИСТОКИ НАЦИОНАЛЬНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ КАЗАХОВ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОЙ ОНТОЛОГИИ

### 5.1 Мифологическая картина мира в контексте отношения «человек и мир»

... Наших предков сильно беспокоила тайна мироздания. Они перепробовали почти все двери, ведущие к ней, и оставили нам много прекраснейших ключей и отмычек, которые мы бережно храним в музеях нашей словесной памяти. Разбираясь в узорах нашей мифологической эпики, мы находим целый ряд указаний на то, что человек есть ни больше, ни меньше, чем чаша космических обособленностей.

*С. Есенин*

Мир быстро меняется, и вместе с уходящим временем иногда от нас бесследно уходит то, что неизменно сопровождало наших предков в течение многих веков.

Развитие культурно-исторического бытия невозможно без постоянного диалектического «возврата к истокам». В этом наиболее ярко проявляется спиралевидный характер развития человеческого познания и духовной истории.

«...Всякий действительно существенный шаг вперед сопровождается возвратом... к обновлению начала. Идти вперед может только память, а не забвение. Память возвращается к началу и обновляет его» [1].

Современная духовно-нравственная ситуация такова, что ее может спасти только единое, целостное мировоззрение и миропонимание, вбирающие в себя все формы исторического типа культуры, опыта прошлых поколений.

Это – своеобразное возвращение к мифу, переход к новому синкрету, обогащенному тысячелетним развитием человеческого духа.

Именно «возрождение» мироотношенческих аспектов мифологического мышления как исходного способа понимания единства Мира и Человека с позиций нового синкрета, может помочь



человечеству выбраться из смутного, полного кризисами и катаклизмами времени.

Здесь необходимо сделать небольшое отступление, проясняющее контекст рассматриваемой нами проблемы.

Что же такое философия? И каково место казахской мысли в историко-философском процессе?

Предмет философии составляет отношение «Человек-Мир». Что имеется в виду под этим отношением?

Всякий человек в своей жизни так или иначе относится к Миру и испытывает к нему определенные отношения. Следовательно, отношение «Человек-Мир» имеет много сторон и выступает в разнообразных формах. Также и философия содержит в себе целый ряд относительно самостоятельных дисциплин, выделяемых в соответствии с теми или иными сторонами отношения «Человек-Мир»: онтологию (учение о бытии, или о Мире), философскую антропологию (учение о сущности и назначении Человека), гносеологию (науку о познании) и др.

Кроме того – и это принципиально важный момент – в своем историческом развитии предмет философии в разные эпохи и в разных культурах выступал разными своими сторонами. Так, в классической западноевропейской философии XVIII-XIX веков господствовала та сторона предмета философии, которую называют гносеологией (теорией познания).

Иными словами, на передний план здесь выходили проблемы рационалистические, связанные со способностями ума, сознания, познания, логики. А вот в XX веке западноевропейская философия предстала в огромном многообразии направлений, среди которых были и такие, которые совершенно отрицали рационалистическую составляющую философского постижения Мира и Человека. Этим отрицанием особо отличался, например экзистенциализм (философия существования), а в известном смысле и современный пост-модернизм.

Что касается казахской мысли, то некоторые исследователи полагают, что в традициях Великой Степи философии не было: казахские мыслители никогда не писали специальных трактатов по логике, гносеологии и тому подобным философским отраслям,

привычным для мысли Запада. Однако, помня о различных сторонах предмета философии и многообразии исторических форм философствования, на это можно возразить следующее.

Казахскую мысль следует считать подлинно философской, поскольку она всегда была занята серьезнейшими размышлениями о Человеке и Мире, – просто делала это чаще всего с помощью внелогических средств, а именно – поэзии, музыки, устного слова и интеллектуальной интуиции\* – как одну из значительных и глубоких способов нашего познания. Благодаря интуиции возникает рациональная и, вместе с тем, иррациональная глубина в содержании общей для всех народов картины мира. Кстати сказать, и в Западной Европе было немало мыслителей, которые выражали свои идеи и открытия в форме, далекой от академичных рационалистических правил: Августин, Кьеркегор, Ницше, Камю, Шопенгауэр... И все они, однако, по праву считаются философами.

Этнический опыт философствования в истории человечества имеет свои особенности и право на существование. Каждый этнический мир, этническая культура вкладывают иное понимание, иной ракурс видения предмета, где затрагиваются не только рациональный уровень, но и **эмоционально-интуитивные, нерациональные формы объяснения**, истолкования, осмысления мира.

В эпоху раздробленности, «частичности», разъединенности этноса казахская философская мысль уже в истоках раскрывает изначальную полноту бытия, единства мира и человека, чего так лишено современное культурно-философское творчество.

Национальная философия априори обладала жизнеутверждающим внутренним потенциалом в силу взаимосвязанности на уровне целостности мира и человека, что даровала ей сохранение самобытности и универсальности. В национальном мировоззрении её, истоки предстают как культура философского размышления, как единство **мифологическо-фольклорного**, научно-по-

---

\* Попытка более расширенного подхода осмыслению к сути и сущности интеллекта в сфере интуиции и интуитивных начал нашего познания осуществлена в нашей работе «Человек и Мир в казахской философии XVIII-XIX веков». – Алматы: ИФП МОН РК, 2006. – 96 с.

знавательного (духовно-практического освоения), философского оснований.

Толкованию мифов и мифомышления на сегодняшний день посвящены неисчислимое количество книг, статей, учебников, википедических и энциклопедических изданий в истории человечества на различных языках мира. Но до сих пор нет четкого понимания в характеристике и понятийном определении мифа, которое было бы принято всеми учеными, исследующие один из значимых модусов духовного постижения бытия.

Можно понять исследователей, которые обращаясь к культурному наследию тех или иных народов, упрощают духовный мир создателей этих культур, занижают уровень их интеллектуального развития, так как, логика развития прежних гуманитарных наук сформировала устойчивые стереотипы восприятия иных культур, в особенности архаичных.

Но как справедливо писал Мирча Элиаде: «Миф есть одна из чрезвычайно сложных реальностей культуры, и его можно изучать и интерпретировать в самых многочисленных и взаимодополняющих аспектах» [2].

Но со временем, устоявшиеся стереотипы были переосмыслены. Все большее распространение получает признание за мифологическим сознанием (архаичным) особой стратегии освоения мира, которая реализуется в сложных трансцендентно-мыслительных операциях (процессах) (К. Леви-Стросс) и, что мифология это целостное миропонимание, в котором различные представления увязаны в единую образную картину мира, сочетающую в себе реальность и фантазию (воображение), естественное и эзотерическое, знание и веру, мысль и эмоции, волю и интуицию.

В этом контексте права О.М. Фрейденберг, когда пишет: «Нет такой ранней поры, когда человечество питалось бы отрывками, отдельными кусками представлений. В самые первые эпохи истории мы застаем человека с системным мировосприятием» [3].

В связи с этим чтобы не быть голословным, хотелось бы актуализировать методологию философских исследований известных ученых философов (А. Лосев, А. Гулыга, М. Элиаде, Н. Аюпов, Э. Кассирер, С. Аязбекова, Б. Есекеев и др.), позволяющие в целом понять мифоло-

гию как единый исторический культурный феномен, который в определенные моменты истории служат открытой формой культуры.

В его основе лежит некое иррациональное начало, которое в общих чертах, мы можем определить с помощью понятия воля\*. Это начало сознания, в качестве воли, не только должно упорядочивать нашу мысль, но и изначально является, как бы внутренней целью мышления и одновременно одним из сокровенных его способов способствующих гармоничному вхождению человека в законосообразное многообразие окружающего мира.

Иррациональные формы воли и интуиции значительно влияют на наше сознание и мышление. Это видно и на примере мифа, и на исторических примерах, когда проявлялась социализированная способность человеческого общества быть открытым или, наоборот, закрытым субъектом истории.

Определение иррационального (волевого) начала в сознании человека, имеющего характер духовного явления может способствовать более глубинному изучению истоков и корней, а также современного национального мировоззрения.

В иррациональной основе мифов и легенд разных народов лежит стремление человека к познанию и самопознанию на пути продвижения сознания в глубины всякого волевого содержания, будь то самосознание, или общественное знание и, гипотетический, в глубины всеобщности воли – этой творческой формы всеначальной мировой энергии, присущая всем формам Единой Жизни и как самополагающая сила, обуславливающая весь жизненный процесс человека (Шопенгауэр, Ницше, казахская философская мысль, русская философия).

В мифе, как нигде ярко иллюстрируется представление о том, что рациональная идея может иметь иррациональные источники. Реальная жизнь не укладывается в рациональные схемы. Понятие «современный человек» относительно. Архаичные формы мышления все еще не затерялись в сознании.

---

\* Воля – способность к выбору деятельности и внутренним усилиям, необходимым для его осуществления. Воля представляет собой духовный акт, несводимый к сознанию и деятельности как таковой. Волевое поведение коренится в структуре личности человека и выражает долженствование.

Растворенность мифа во всех сферах духовной культуры необходимо учитывать и сегодня, при оценке наследия традиционного мировоззрения. Мы иногда переоцениваем рационализм современного мышления, а между тем «собственно ритуальное поведение занимает в нашей культуре гораздо большее место, чем это могло бы быть вызвано пережитками мистического отношения к миру» [4]. Как правильно замечает Ю.А. Шрейдер, «потребность в ритуальном оформлении поведения не диктуется природными условиями существования человека. Ритуальность связана с ощущением своего места в обществе, в истории» [4, с. 115] и в природе. Картина мира, явленная мифопоэтическим мировоззрением, отражает специфически человеческое, культурное отношение к объективному физическому миру.

Необходимо отметить, что в традиционном мировоззрении (и его объективациях) не противопоставлены рациональные и иррациональные элементы. Противопоставление их нецелесообразно хотя бы потому, что в архаичных культурах «миф – хотя бы и положенный в основу культа – не представляет собой некоего «дурмана для народа», ибо он вовсе еще не противостоит какому-то иному, более совершенному, не мифологическому, а научному осмыслению мира» [5]. Иррациональные элементы сознания в доклассовом обществе не «паразитировали» на рациональных, как это нередко еще представляется [6], а находились с ними в более сложных, взаимодополняющих отношениях. Возможно, жизнеспособность традиционного мировоззрения в значительной мере объясняется взаимопереплетением «действительного» и «возможного».

Эту прелюдию к работе делаю только с одной целью: еще раз напомнить, что проблема мира и человека является выражением рационального и, одновременно, иррационального отношения человеческого сознания и мышления к окружающему, и внешним объектам.

В этой связи творческие достижения прежних казахских мыслителей, выдающихся древних и более поздних восточных и европейских философов являются вполне научно обоснованной их философская установка на изучение логики и диалектики развития человеческого духа, человеческой духовности, ее сакрального и, вместе с тем **иррационального** измерения.

Однако, вернемся к основной теме исследования и продолжим наши нестандартные размышления...

Философия, наука и культура к началу XXI в. поставили перед человечеством глубокую и актуальную проблему мировоззрения во **всемирном, глобальном значении**. В рамках этой современной проблемы одной из важнейших задач является объяснение и сохранение прежних национальных духовных ценностей. Не менее важной для мирового сообщества на сегодняшний день является задача обоснования и нахождения новых общечеловеческих идей. Это могло бы помочь гармонично объединить все цивилизованное человечество на общей мировоззренческой основе, что должно стать залогом дальнейшего культурного мирового прогресса человека и общества.

Идеи и проблемы евразийства, всеединства, поставленные еще в русской дореволюционной философии и в западноевропейском иррационализме, приобретают все больший вес. Это связано с новыми ориентирами общества на общечеловеческие ценности. В этом же социо-культурном контексте актуальным и очень важным представляется исследование наиболее глубоких пластов в содержании мировоззрения отдельных народов и в содержании общей для всех **картины мира**. Эти исследования должны способствовать дальнейшему духовному сближению культур Востока и Запада.

Осознанное практическое отношение **Человек-Мир** сложилось из обычных бытовых представлений в процессе культурного исторического становления человеческого общества. На современном этапе развития культуры эти представления в совокупности образовали довольно ясную и простую мировоззренческую парадигму. В обычном общепотребительном смысле это **отношение** обозначает всю совокупность очевидных, физических пространственно-временных отношений человека с окружающей его действительностью. Очевидность этих отношений признается на основе здравого смысла и социального опыта.

В свете философских и научных концепций, отношение человек-мир не ограничивается узкой сферой чувственного опыта и физических законов природы. Оно является выражением также

логики и диалектики развития человеческого духа с его опытом, с его мировоззрением и идеалами, выражением рационального и иррационального отношения человеческого-мышления к объектам. В эту совокупность отношений человек-мир входят также научные, социально-исторические, этические, эстетические, творческие закономерности, сложившиеся в процессе историко-культурного развития общества, целостная картина мира, составленная тем или иным этносом, либо группой этносов.

Любая исторически сложившаяся **картина мира** имеет в своей основе определенную идею как начало, как основополагающий принцип, будь она религиозная, социальная или антропологическая. Для более глубокого понимания той или иной картины мира того или иного этноса следует знать соотношение всей конкретной совокупностью картины мира, общественной практики, мифов и идеалов. Тогда только и можно будет говорить о целостности мировоззрения какого-либо отдельно взятого конкретного этноса, или в целом Востока и Запада.

Анализировать соотношение между исходной идеей и картиной мира как целым следует исходя уже не только из их отдельно и узко взятого образного **содержания**, но также и из их формального соотношения, и, в целом, из их **формы**. Ведь существует огромное различие между:

- **содержанием** первоначально накопленных мифических и мифологических знаний человека о своих отношениях с окружающим миром, которые сохранились в памятниках древней мифологии, в исследовательской литературе и:

- особой **формой сознания**, которая порождает миф.

И если многовариантное содержание мифов различно у разных народов и с большими трудностями может быть систематизировано с помощью **единой** классификации, то форма мифологического сознания более проста и с большей легкостью может быть проанализирована со стороны принципа **единства**. Мы считаем, что сама **форма** мифологического сознания мало изучена в философии и что требуется глубокая дальнейшая разработка этой темы, ее философский анализ.

Известно, что в советской философии мифологии отводилась роль наивного, **фантастического** отражения человеком окружаю-

щего мира. Мифология, как бы, «...преобразовывает силы природы в воображении...», и «...исчезает, следовательно, вместе с наступлением действительного господства над этими силами природы» [7]. Этот тезис марксизма-ленинизма, в целом, приравнивает мифологию к устному творчеству как к форме **не вполне адекватного** отражения мира в сознании человека. На наш же взгляд, вопрос о познавательной основе, так же, как и вопрос об **адекватности** или **неадекватности** отражающей сути мифологии и мифологического сознания, лежит глубже, нежели это освещается в марксистской философии.

Упомянутое К. Марксом **действительное** господство человека над силами природы есть отношение не **объектов** между собой, а деятельное отношение **субъектов** к объектам. В этом содержательном философском контексте теория марксистского материализма не дает отчетливого объяснения **сути** и смысла термина «господство человека».

Некоторое объяснение возможности человека вообще **господствовать** в чем-либо, мы находим только в рамках иррационалистической философии А. Шопенгауэра, И. Фихте, Ф. Ницше, О. Шпенглера, К. Ясперса на основе понятия **воля**, возводимого ими в ранг всеобщего понятия, в ранг категории. А также некоторое объяснение человеческой способности повелевать или подчиняться повелению, мы находим в содержании **категорического императива** в критической философии И. Канта.

Далее, марксизм отнюдь не приводит логического доказательства прямой причинно-следственной **зависимости** внутренней **особенной** деятельности сознания (господство в **воображении**) от его же внешней **особенной** деятельности (действительного **господства** над силами природы). В соответствии же с логикой вещей, обе эти особенные формы деятельности сознания (**господство** сознания) должны находиться в зависимости от **воли** субъекта. Ведь, в этом контексте, логика развития духа предполагает некое **упорядочивающее** начало сознания. Это начало сознания, в качестве **воли**, должно упорядочивать сознание в форме (или в роли) господствующего независимо от того внешнее ли это сознание или внутреннее.



В целом же, положение марксизма о том, что мифология есть «...бессознательно-художественная переработка природы (...включая и общество)», [7, с. 48], и, как бы, исчезает с установлением действительного господства над силами природы, относится лишь к конкретному **образному** содержанию мифологии. А это – всего лишь словесная, социальная и исторически обусловленная, конкретная форма мифологии.

На самом же деле, по логике вещей, сама **форма** сознания, порождающего миф, то есть, некое волевое **упорядочивающее начало** сознания, начинает участвовать и в упоминаемом К. Марксом, более позднем, «действительном» господстве...», порождает новые формы «господства человека над силами природы» и над его собственным воображением. Оно порождает в сознании человека хотя еще и не вполне реалистическое соотношение представлений и образов, но зато целиком подчиненное исходной идее **изначальности** и **единства мира** частью которого является человек, и становится чем-то вроде разумной, духовной основой для дальнейшего продвижения человека разумного к истине.

Стало быть, К. Маркс, исходя из своей материалистической теории, согласно которой сознание и воля вторичны и являются лишь результатом человеческой способности **отражения** объективного мира, игнорирует **субъективную** основу **господства** вообще. Тем самым, он не вводит в свой философский анализ **основу** для упоминаемого им реального **господства** человека, класса, общества. Из-за отсутствия **активности** формы (Аристотель) в марксизме, Маркс также отрицает всякую **субъективную** основу как одно из начал высокоорганизованной материи. А это означает, что исходным **началом** развития материи и, соответственно, марксистского мировоззрения является пассивная **цель** развития, что само по себе нелогично. Тем не менее, у Маркса цель именно нелогично лишена упорядочивающего, то есть, целевого содержания.

Совершенно иное понимание этого вопроса мы находим в иррационализме. Различные направления иррациональной европейской и русской философии объясняют господство человека над силами природы, с одной стороны, как результат выражения через него **волевого начала** мира. Здесь заметно стремление фило-

софов к объективации воли – слепая неразумная воля у Шопенгауэра, непосредственное созерцание разумом своего предмета у Ф. Шеллинга, феноменология и религиозно-мифологическая картина мира Э. Гуссерля.

С другой стороны, это же самое **иррациональное** начало в сознании человека, определяет возможность преобразовывать силы природы в воображении. Переживание глубины в душе как бы дает ясную **картину мира**, которая, тем самым, ставится в зависимость от законов, и от того становится текучей, преходящей [8]. В общих чертах близка к такому пониманию и сущность **реального мира** понятого как картина у М. Хайдеггера.

Иррациональная философия Запада и России сумела поставить и заострить проблему противоречий между всеобщей волей и волей индивида. При этом, рок и судьба в их интерпретации приобретают значение исторических движущих факторов, за которыми может быть скрыт некий волевой акт, как некое среднее звено между всеобщей и индивидуальной волей. Таким образом, расцвет и закат культур и цивилизаций выступает у них как выражение цикличности (или **пассионарности** – Л. Гумилев) этого иррационального начала. Во всяком случае, здесь поставлен вопрос об активности формы в онтологической философской проблематике.

Однако особая **волевая форма** сознания как стремление к истине и ее познавательная роль иррационализмом исследованы не до конца. До сих пор еще не вполне раскрыты вопросы о том, что она собою представляет в **системе** познавательных способностей человека, о **цели** и назначении этой иррациональной формы мышления и познания. Только ответив на эти вопросы, философия может говорить об отношении иррационального, волевого, а, в целом, следовательно, и рационального знания к истине.

Иррационализм, развивая онтологические идеи и идеи ценности личности, пришел к выводу о полной зависимости человека стихии от рока и ритмов судьбы. Исключением стали философские идеи Ф. Ницше, проповедовавшего атеистические и во многом анархические идеи сверхчеловека, сильной личности борющейся против воли бога. В целом западная иррациональная философия не стала изучать вопросы о **гармонии** всеобщей, иррациональной и инди-

видуальной основ **господства**; о соотношении исходных начал **активного** бытия и феномена свободы человеческого существования.

В иррациональной основе мифов и легенд разных народов лежит стремление человека к познанию и к самопознанию на пути продвижения сознания в глубины всякого **волевого** содержания, будь то самосознание, или общественное знание и, гипотетически, в глубины всеобщности воли, как бы присутствующей во всей окружающей действительности. Человек, в русле мифологического сознания и космогонических учений, ищет образные ответы на вопросы о первопричине, о таинстве возникновения мира, о своем собственном происхождении.

В процессе развития мифологического сознания он стремится понять суть причин и следствий в цепи происходящих событий, которые определяют его судьбу и суть личностного статуса в мире и в обществе. При этом развивается не только содержание мифов, но развиваются и сами **формы** рационального и иррационального сознания, порождающие миф. Эти формы сознания у различных народов имеют **общие** истоки и корни, так как, в мире понимаемом как нерасторжимое единство всего сущего и мыслимого, должны действовать единые закономерности.

Это общее основание является причиной того, что древние мифы и легенды разных народов о происхождении мира и человека во многом схожи между собой. Все они основаны на религиозной тематике, которая запечатлена в литературных памятниках с помощью символов и художественных образов, и является выражением первоначальных представлений человека о космосе, о природе, о природной стихии, об обществе и о его развитии.

Кстати, в марксизме не фигурирует понятие русской и западной иррациональной философии о конкретно-исторических **типах культуры** (Данилевский Н.Я., О. Шпенглер). В нем нет также и понятия о конкретно-исторических **ступенях** развития рефлексии и потому в нем не разработан контекст иррациональной формы сознания. Марксистская философия не рассматривает с научной точки зрения контекст **волевого** внедрения человеком своей **рефлексии** в культурно-исторический, в окружающий природный и в космический процессы. Мы полагаем, что термином «действи-

тельное господство человека над природой» марксизм в общих чертах обрисовывал именно этот, по сути, **иррациональный** волевой контекст **углубляющегося** развития общества. При этом в марксистской философии обозначен лишь внешний аспект воли – социальный, классовый, деятельный, технический и т.д., что вполне соответствует марксистской теории отражения.

Именно поэтому в марксизме не рассматривается вопрос о методе или способе **внедрения** или, говоря научным языком, **«углубления»** человека в стихию окружающего мира способом, превышающим чувственный опыт человека. Другими словами, стихия обрабатывается и преобразуется человеком не только в пределах объективных материальных законов, но, шире, - в пределах духовных целей и задач, благодаря духовной, волевой силе религиозного мировоззрения и, в целом, всей культуры народов. Это особый процесс **волевого** углубления в таинство бытия, который более схож не с суммированием или вычитанием знания и деятельности человека и общества, а с возведением человеческого духа в «корень» или извлечением из «корня» которые нам известны из математической науки.

По сути, религиозное мировоззрение и культура есть результат еще не вполне отчетливого восприятия человеком как бы **господствующей** воли мира как целого. Отсюда и возникает соответствующее представление о господствующей миссии наций и народов, которые распространяются по территории Земли и развиваются по политико-экономическим и по всем иным признакам **господствующего** самосознания этносов в истории.

Этот подход иррационален по своему смыслу и основан на сверхчувственном, **волевым** опыте человека и общества. При этом, подобный подход основан на верной, по существу, посылке: на принципе начала и принципе единства взятых вместе как **одно** целое основание. Эту же мысль можно выразить и проще: единство как сочетание исходного, то есть, сверхчувственного начала с целой чувственной картиной мира.

Важно отметить, что в этом философском исследовательском контексте миф включает в себя два уровня содержания – единое и многообразное:

- **многообразие** в содержании мифов разных народов выражено, в основном, на основе художественного мышления, художественных идей. Оно составляет суть национального своеобразия, в котором отражены природные и конкретные социально-исторические условия становления наций и народов.

- **единое**, как выражение главной религиозной идеи в мифе имеет предельно обобщенный характер. Поэтому каждый из этносов посредством мифа выражает свое предельное понимание наивысшего таинства бытия.

Тем самым, в мифе **фиксируется** уровень сложности **рефлексии** и осознания действительности, достигнутые этносом на определенный исторический момент. Фиксация конкретно-исторического уровня **рефлексии** в мифе есть акт **иррационального** мышления, а не художественного. Он выражает конкретную историческую **волю** этноса в процессе его **духовного** самоопределения, конкретную ступень его исторического духовного становления и стремление зафиксировать с помощью мифа свое господствующее **место** в духовном пространстве и времени окружающего мира. В рамках этого **иррационального акта** в мифах выражен содержательный смысл **иерархии**, в которой дух (бог) является началом бытия, а его воля определяет суть и структуру мира, **место в мире** и судьбу этноса.

Мифология тенгрианства имеет общие черты с мифологиями других религий и свои отличительные особенности. В ней **гармония** двух божественных начал имеет вертикальную структуру и состоит из двух раздельно расположенных начал. Религиозные древнетюркские мифы о боге-небе Тенгри и о божестве земного мира Жер-Су (земля-вода) отражают вселенскую гармонию, в которой бог-небо занимает Верхнее, менее материальное и, как бы, более мистическое положение. Здесь Божественная иерархия сложена из двух созидających начал, из которых одно является мужским, а второе женским. Религиозный дуализм, персонифицированный в вертикальном иерархическом виде можно рассматривать двояко:

во-первых, как **обобщение** и **перенос** этносом сути и смысла всех своих знаний, обретенных им из опыта жизни, на суть и смысл неких запредельных начал вселенной;

и, во-вторых, как **фиксацию** в мифе конкретно-исторического типа и уровня иерархической структуры рефлексии, сознания этноса.

Эта структура, как бы, входит в содержание мифа и определяет своей **формой** форму мифа – иерархическое доминирование сверхъестественных, божественных начал, которые выше земных законов и которые покровительствуют этносу в лице его лидеров.

Отсюда и особенности космогонических представлений тенгрианства. Мир состоит из трех ярусов – верхний (бог-небо и ангелы), средний (мир человека) и нижний (подземный мир, мир Сатаны) и по горизонтали делится на четыре стороны света [9].

Отечественные исследователи, А. Кодар, С. Акатай и другие, полагают, что тенгрианство, по большому счету, является первой **монотеистической** религией и по историческим меркам, в этом отношении, предшествует исламу. Однако известно, что у Тенгри были как бы младшие братья - Ала атты жол тәңірі (Бог пути на пегом коне) и Кара атты жол тәңірі (Бог пути на черном коне), осуществляющие обратную связь среднего мира с Верхним. К тому же наряду с богиней Жер-Су известна богиня, покровительница семьи Умай [10]. Таким образом, мнение о **монотеизме** тенгрианства можно лишь отчасти принять к сведению со ссылкой на факт, что на Востоке мужское начало изначально признается доминирующим, а **старший** представитель рода является высшим авторитетом. На наш взгляд, один из наиболее **корректных** подходов в данном вопросе представлен в работе Аюпова Н.Г. «Тенгрианство как открытое мировоззрение». Он склонен рассматривать тенгрианство как религию, несущую в себе идею **прамонотеизма**.

Говоря о мировоззрении, в частности о тенгрианском, следует учитывать взаимосвязь культурного и духовного развития с экономическим и материально-техническим развитием общества в рамках конкретного исторического периода. Из истории известно, что период тенгрианства был связан, с одной стороны, с расцветом оккультных знаний и отношений с окружающим миром. Они, определяющим образом, оказывали влияние на процесс постепенного формирования религиозных и всех иных мифологических представлений. Этот культурный пласт воззрений формировал некую

вертикальную структуру миропорядка, его родо-видовую определенность во времени. Скорее всего, эти воззрения также были производны из **волевой иерархической** основы сознания.

С другой стороны, это была конная **сезонно-кочевая** цивилизация с начальными техногенными элементами и формами оседлости. Способы **сезонного** скотоводческого ведения хозяйства, простые способы и формы земледелия, военные или полумвоенные формы организации социума, религиозные консервативные традиции культурного развития этноса, а также более позднее развитое городское хозяйство существовавшее до XI-XII в.в., позволяли тюркам развивать устойчивые волевые, господствующие отношения к миру, к природе, к соседям. На этой основе они осваивали огромные территориальные и культурные пространства, соединяя их в одно **целое**. Это, если можно так выразиться, пространственный, как бы горизонтальный пласт деятельности человека. Здесь в основе деятельности тоже лежит, скорее всего, воля к установлению **господства** с учетом реальных условий.

Большое влияние на формирование восточного типа мировоззрения и мифологического сознания оказывали мистические учения\*. На территории Казахстана наиболее известна из них традиция **шаманизма**. Кроме того, никак нельзя упускать из виду ханские **династические** отношения, довлеющие в обществе того времени, когда правящие династии, насаждали идеи своего проис-

---

\* Мистика – это вера человека в возможность сверхопытного и сверхчувственного познания. Мистическое сознание улавливает изначальное единство всех вещей. В этом океаническом сознании устраняются различия между человеком и миром.

Степное знание, по А. Кодару, восходит к древним арийским мифам и космогониям, которые дают генеалогическое объяснение мира. При этом воспитание воли и характера тюрков-номадов базируется на знании и внутреннем мистическом опыте, который является антиподом религиозному опыту. Степное знание идет не столько «сверху», как в религиозном откровении, сколько «снизу», представляя собой эмпирическое проникновение в мир внутренних переживаний. Степное знание – разновидность интуиции, а именно мышление вне различия между рациональным и иррациональным. Дляномада важна не столько сама по себе последовательность тех или иных культурных событий, сколько их модальность (см.: Баймухаметов Ж. Воля к истине в культуре номадов. (Размышления по поводу книги Ауэзхана Кодара «Степное знание») // Тамыр. - №44. – Август-декабрь 2016).

хождения от бога; мистическое учение Зоро Астра (Заратуштры), суфизм Ахмеда Яссауи и т.д. Кроме того, **творческие, духовные и этические искания** прорицателей, акынов и жырау немало способствовали развитию образного содержания мифологии.

Эти же культурные источники имели огромное **императивное** значение для социальных отношений того времени. В то же время, что очень важно для нашего исследования, они имели не меньшее императивное значение для мифологического сознания и мифологии.

В контексте нашего исследования, говоря об **императивном значении** указанных выше источников, мы подразумеваем их влияние на процесс формирования **воли** в сфере мировоззрения, волевого отношения к миру.

В новейших, отечественных, философских исследованиях уже были предприняты попытки изучить **истоки и корни** национального мировоззрения. Однако, на наш взгляд, все они, в соответствии со своими философскими исследовательскими задачами (традиционно-методологическими на уровне рациональности) упускают проблемы **иррациональной основы** сознания, а суть ее как **особой волевой формы** сознания, на которой основано мировоззрение в целом и из которой возникает миф, остается незатронутой.

С. Акатай, интерпретируя культурное значение памятников Бегазы-Дандыбаевского периода Центрального Казахстана (поздняя бронза) и скифо-сакского времени (раннее железо) отмечает особую роль культов матери, отца, вождей, вообще предков, возникающих персонифицированных божеств, появляющихся представлений о пирах-предках домашних и диких животных. Он полагает, что «...Эти мировоззренческие комплексы еще не были ни религиозной, ни философской мыслью, т.е. целостным учением, а являлись частью мифологии и фольклора, создавали предпосылки для **синкретизма** общественного сознания родового строя...” [11]. К **мировоззренческому синкретизму** предков казахов он относит также и шаманизм “... в качестве магической практики любой религии, иногда крайней иррациональной философии (например, спиритуализм) [11, с. 20].



В рамках этого подхода мифология, вполне оправданно, трактуется им как выражение наивного сознания, подчиняющегося стихийным силам природы и **как** ценность в качестве лишь литературного памятника. Однако сама **форма сознания**, породившая такой исторический тип творчества как мифология, будучи сведена им исключительно к синкретизму, на наш взгляд, уже не вполне обоснованно редуцируется им к совершенно узким рамкам материалистической **теории отражения**.

Более масштабный, системный подход к мировоззрению мы находим в историко-философском и, одновременно, эстетическом исследовании С.Ш. Аязбековой. Она рассматривает многовекторную, многоуровневую структуру картины мира возникающую из картин мира в **мировых культурах** в различные исторические периоды. И, на основе компаративистского анализа, классифицирует их как космогоническую, космологическую, теоцентрическую, эоцентрическую, социоцентрическую, антропоцентрическую. В качестве кульминации поставлена картина мира как **субстанция\***, которая отражает Единое Начало мира. В такой картине мира, как в Универсуме с духовным началом, важнейшее место занимает **музыка**. С. Аязбекова на историко-философском материале прослеживает диалектику этой связи. «...Высочайший статус музыки в разнообразных формах искусства, а также идентичность этого статуса в различных культурах, обусловлены не столько социо-культурным, сколько универсально-бытийственным значением музыки» [12].

Этот подход позволяет ей проследить преемственную, историческую связь древнего религиозного начала в сознании человека и в культурах мирового сообщества с современным содержанием культуры как диалектику **единого** феномена. Его

---

\* В широком философском смысле категория субстанции есть определение материи, если рассматривать ее не со стороны ее абсолютной, а со стороны относительной противоположности сознанию. Тем самым здесь фиксируется тот аспект, в котором материя выступает не только как объект познания, но и как его субъект, как мыслящая, познающая материя... Иначе говоря, в категории субстанции зафиксирован аспект единства мира – мира природы и мира познающего ее человека. Орынбеков М. Субстанция // Диалектическая логика. Категории сферы сущности и целостности. – Алма-Ата, 1987. – С. 344.

историко-философское содержание имеет некоторую общность с концепцией «осевого времени» К. Ясперса.

Показывая открытость тенгрианства, в качестве более древней религии сумевшей воспринять единобожие ислама и религиозные идеи христианства, автор говорит об открытости мировоззрения вообще. Последнее, на основе своей открытости, должно стремиться к единению, объединению цивилизационных достижений и к сохранению, объединению цивилизационных достижений и к сохранению культурного и мировоззренческого многообразия. «Открытое мировоззрение характеризуется как единое, снимающее дихотомические противоречия субъект-объект, чувство-рассудок, рациональное-иррациональное универсальностью его оснований – моралью и нравственностью, воображением, философской верой (К. Ясперс, прим. – авт.) как синтезом знания и религиозной веры, жизненностью и ее проявлениями – свободой и спонтанностью» [13].

Этот подход отчасти перекликается с концепцией К. Ясперса об эпохе мифа, когда произошел как бы прорыв человеческого духа, рефлексии к высшей духовности (ок. 500 г. до н.э.) одновременно в Китае, в Индии, в Древней Греции, в Палестине и в Персии [14]. Этот духовный прорыв стал результатом как бы возникшей открытости духа и мировоззрения народов того периода. Из истории известны факты взаимосвязей в то время передовых представителей скифо-сакской культуры Анахарсиса и Токсары с древнегреческими мудрецами Плутархом, Фалесом, Солоном [15].

Методология философских исследований Аязбековой С.Ш. и Аюпова Н.Г. позволяет в целом понимать мифологию как **единый** исторический культурный феномен; который в определенные моменты истории служит **открытой** формой культуры. В его основе лежит некое иррациональное начало, которое, в общих чертах, мы можем определять с помощью понятия воля.

Способ мышления казахских мыслителей имеет в своей основе всестороннее волевое начало. Воля в их понимании есть нечто всеобщее, поскольку помимо субъективной воли существует и объективная: Тенгри – как небо, небесная воля или бог, а также общественная: воля ханской династии, народа, социальных групп

и т.д. В их произведениях воля выражена как доминирующий фон, от которого зависит характер, энергия и единство образов и персонажей, цельность идейно-художественного, познавательного и мировоззренческого содержания и пространства, этический и духовный контексты.

При этом мышление жырау опирается на внешний синкретизм понятий, образов, символов и отдельных представлений. Все они в совокупности составляют особое единство или систему форм целостности. Поэтому они связаны с интуицией и мышлением, и в этом качестве являются парадигмой целостности в границах мировоззрения. Эти рассуждения и умозаключения составляют ядро творчества казахских жырау – Казтугана («Песнь прощания с Еділ»), Шалкиза («Дни полные радости и благ»), Бухар-жырау («Эй, говорящий, скажи об Аллахе!») и др.

Исторически сложилось так, что философская интерпретация мифологии и мировоззрения была осуществлена исключительно в рамках формально-логического подхода. Начало было положено великим древнегреческим философом Аристотелем. Он, как известно, признавал четыре причины бытия. Это пассивная материя, форма (сущность, суть бытия, возможность), начало движения и цель.

Исходя из этих оснований, Аристотель в своей метафизике и в логике определил категории, понятия, умозаключения и т.д. как формы мышления, **форму**. Поскольку мышление опирается в первую очередь на конкретные данные чувства, постольку, рационализм вообще есть такое познание, которое ограничено рамками опыта и форм **мышления**.

Помимо этого формального **целого**, рационализм основан на исходной идее, исходной цели познания. В краткой формулировке это – достижение конкретной **истины в пределах опыта**. Ее основой является воля к **предметной** истине. Становление человечества на этом, как бы единственно верном пути познания, имеет целью достижение все более совершенных **форм** мышления и истины почерпнутой из опыта и практики.

Более поздняя философская интерпретация логических положений Аристотеля еще более упростила подход к пониманию

особой формы сознания, являющейся основой мировоззрения и истоком мифологии. Философия необоснованно свела эту форму к отрывочному **отражению** в сознании человека неизвестных ему явлений природы. А ведь, по сути, это – **волевое**, начало человека, его **интеллектуальная сущность** или духовная система, встраивающая сущностные человеческие начала в окружающую его социальную культуру и природную систему отношений.

Целое, состоящее из этого **волевого** начала и **форм** мышления, (в частности, художественного), имеет несколько иную цель, иную идею в своем основании. Эту исходную иррациональную идею можно вкратце сформулировать как достижение истины за пределами опыта. Только на этой основе, иррациональное познание вкупе с рациональным познанием исходят из **субъективной воли к всеобщей истине**.

При этом, как западный, так и восточный иррационализм и мистицизм, будучи во многом связанными с мифологией, имеют с нею одно и то же общее основание или исходную идею – **воля за пределами опыта**.

Одним из главнейших критериев истины в историческом процессе общественного познания и деятельности, в науке и в философии, помимо практики и соответствия знания объективным закономерностям, является прямая либо логическая, либо иррациональная, аксиоматическая связь всякого нового знания с предшествующим. В этом познавательном акте чистый схематизм воображения как результат действия рассудка (способности мышления давать правила) предопределяет как содержание, так и форму всякого нового знания.

То есть, выход за пределы любого представления или знания осуществляется путем признания их составной частью некоего возможного целого. Причем логика требует нахождения целого, которое уже известно из опыта для того, чтобы сообразовать все его содержание с его же идеями. Иррациональное же знание этого не требует, так как ему уже вполне достаточно факта получения самой по себе этой новой формы абстракции, как самодостаточной аксиомы. Новая аксиома изначально обогащает сложность и множественность чистого схематизма. Помимо прочего она является

прямым следствием чистой субъективной воли к самосозиданию, к преодолению все более сложных преград.

Этот сакральный акт есть порождение сознанием самого себя и своей новой действительности внутри и в окружающем. Примерно в этом ключе А. Бергсон говорил об интуиции. Преумножая свою субъективность и свою самость, человек воссоздает свой новый мир воли и активного бытия как некое освобожденное целое.

Сущностное становление человека, его мышления, его познающей способности и его господствующего отношения к соответствующим сторонам и элементам бытия возникает из изменения соотношения **человек-бытие** в пользу первого. Субъект, путем развития своего самосознания, встраивается своей рефлексией, своей субъектностью в социально-исторический контекст, а отсюда, и в систему природы и мира в целом, то есть, в систему внешнего целого в контексте **человек-мир**. Причем, этот контекст имеет не столько узко антропо-онтологическое значение, сколько **синтетическое**, поскольку в него входят всеобщее, и единичное; космология и психология, гнозис и чувственный опыт, этические и эстетические, и все иные аспекты всеобщей гармонии и социального развития.

В истории известен один из таких прецедентов в философии Ф. Ницше, когда заслуга глубинного «внедрения» человека в «материал» или в «ткань» бытия была приписана самому человеку. Обычно же, поскольку речь идет о бытии, о величайших тайнах мироздания, постольку причину этого становления называют Богом (роком, материей, бездной и т.д.).

В мифологии же честь поиска великих очеловеченных целей и высоких гуманистических исканий приписывают легендарным личностям. В преданиях древних тюрков сохранилась легенда о Коркыте-Ате, целителе, создателе древнейшего музыкального инструмента кобыза, мудреце, который посвятил свою жизнь поиску земли обетованной «Жер-Уюк». В различных вариантах легенды о Коркуте скрыт неугасающий интерес народа к мифологии как к особому процессу **познавательной** деятельности человека, основанному, прежде всего, на **волевом** начале. И это неслучайно, так как в этом творческом процессе каждый раз актуализируется новая

человеческая мера активного бытия и свободы. Великие предки, как Коркут, символизируют именно ту силу и способность духа, которые как бы предназначены для того, чтобы вскрывать оболочку бытия. Как мы уже указали, основа этой созидающей воли коренится в иррациональных началах, как бы во «вскрывающей» силе человеческого мышления.

Корни «предельных» вопросов мировоззрения, которые решали для себя наши предки можно искать, конечно, и в наивных суевериях. Однако сущностные познавательные основы мифологического сознания лежат отнюдь не на поверхности. Определяя религиозные представления о Тенгри – Умай, легенды, мифологические и фольклорные памятники как **плод наивной фантазии** суевренных предков, обычно упускают из виду главное значение памятников как результатов исторически обусловленного творчества и актов **целестремленно познающего** человеческого сознания, цель которого заключается в созидании самого себя. Предтечей ницшеанского «понятийного символизма» являлись сходные древнейшие легенды зороастризма, суть которых кроется в их образах, в показе иррационального созидания сознанием самого себя как все более и более совершенного начала.

В содержании древних идеалов, в образе Коркута-Ата кроме отражения социальной и исторической действительности, мы можем видеть также и отражение как бы мистических всплесков деятельной созидательной энергии. Она, согласно воззрениям иррационалистов, авторов мистических учений и мифов, акынов, жырау, писателей, поэтов, всегда пронизывает сознание человека и проявляется в соответствии с неким высшим планом и откровениями Создателя. Это одна из высших аксиом мифологического сознания и творчества.

По вопросу об аксиомах мифологического знания на сегодняшний день не осуществлено ни одного известного исследования. Этот-пробел следует, хотя бы частично, восполнить в нашем исследовании ради углубления нашего знания о мифологии, о глубоком значении легенд о Коркуте и иных древних мудрецах, об отношении Человек-Мир, **о природе человеческого мировоззрения**. Это нужно также для более полного понимания **связи между**

рациональным и **иррациональным** содержанием мышления, выходящим за пределы всех логических схем, основанных только на доказательствах всего очевидного и всего известного нам из опыта.

Все рациональное философское знание и все рациональные аксиомы, как результат логического познания, построены на основе принципа установления жестких рамок и **правил** для любого знания или объекта, когда выход за их пределы недопустим. В отличие от них иррациональные аксиомы можно назвать формопологающими аксиомами, которые также не требуют доказательств. Они, как и непосредственные аксиомы, даны нам в актах сознания изначально и **непосредственно**.

Иррациональный **объект** находится **не вне** субъекта, а **внутри**, в его сознании и, в конечном счете, в мышлении. Это возможно в силу того, что он, как бы, предполагает **часть-целое, потенцию** и возможности преодоления «бренных» форм в мышлении.

Стало быть, иррациональные аксиомы есть особые **начала** и формы для действия человека в окружающем мире. При этом, их элементы являются как бы пустыми формами-вместилищами для нового возможного многообразного материала чувств, включая неподвижные и подвижные фигуры. В науке, из числа подвижных фигур, наиболее известны художественные образы как самые доступные для понимания и наиболее многозначные. Они, к тому же наиболее понятны простому человеку, который ближе к сердцу принимает образ живого Коркута, мудреца, предка.

Из истории мифологического творчества нам знакомы, в основном простые персонифицированные образы – Создателя, демонов, добра, зла, легенда о Коркуте, ищущем землю обетованную, различных героев и т.д. Из более сложных, конструктивных фигур древнейшей мифологии нам известны образы Тенгри, Логоса (индийская философия), Ян-Инь (буддизм), или космологическая трехъярусная модель Вселенной в тенгрианстве (верхний мир – небо, средний мир – земля, нижний мир – подземный).

Главнейшее отличие мифолого-фольклорного сознания заключается, в воссоздании особого, как бы активного духовного мира с границами присущими только ему одному. В пределах этих границ человек получает свободу сформировать новую меру субъекта,

возвышенные идеалы блага, справедливости для всех. Так общество отвоевывает новые права на свободу в стихии слепой природы, слепой воли и сложного общественного устройства.

Мифологическое сознание ищет в окружающем мире живого Создателя, начало и структуру мира, жизни, силы, добра и всякого сверх-опытного таинства, сверх-возможностей человека. Иррациональный «остаток» всегда лежит в основе мифологического сознания как **скрытая аксиома**. В сюжетах мифов и легенд эта иррациональная **ускользающая** аксиома выражена с помощью **подвижных** фигур и, в основном, с помощью художественных, мифических **образов**.

Религиозные мифы о Тенгри и Умай. более поздняя легенда о Коркуте, это – попытка древних тюрков систематизировать свои знания о внешних, запредельных, **созидающих** началах Космоса в виде вертикальной двухчастной живой формы, определяющей начало и гармонию мира. Акыны и жырау стремились распространить в культурной жизни казахов тенгрианские идеи, привить молодежи культ древних обычаев и примеры почитания предков.

В силу того, что древнее мифологическое сознание не могло еще отразить механизм своего собственного действия, оно было обращено исключительно на внешние объекты. Будучи внутренне связано не с рациональным, а, прежде всего, с иррациональным содержанием мышления, оно и во внешнем мире обращалось к **стихийной** его стороне, к неким Сверх-качествам. Мифы и легенды подразумевают, что за пределами любого явления или объекта предметного мира, за пределами его пространственно-временной и причинно-следственной определенности всегда присутствует некий Высший носитель, некое Высшее начало, некое Высшее сакральное действие и свобода.

Поэтому в процессе исторического развития иррациональные аксиомы тенгрианства, разрабатываемые в фольклоре и в памятниках устного творчества казахских жырау и акынов XV-XIX в.в., становятся основой не только религиозных идей и утопических идеалов. Они несут в себе новые гуманистические и этические взгляды. Новый подход к фольклорному творчеству есть выражение не только просветительских, моральных и назидательных



устремлении старших поколений, но также стремления развить в культуре этноса внимание к глубинным сторонам сознания, к его иррациональному познанию. В народном устном творчестве и в творчестве акынов и жырау, скрытая от поверхностного взгляда иррациональная основа сознания, стала реальной основой новой гуманистической традиции. Высшим идеалом развития ханского казахского общества они провозгласили добродетель и нравственность как социальную ценность, как главную этическую позицию для каждого представителя конно-кочевого общества.

Древние и сравнительно более поздние источники духовного развития степной культуры, конечно же, наложили значительный отпечаток на мировоззрение казахского конно-кочевого общества. Но постепенно сюжеты мифов и легенд, сказок, пословиц и поговорок переходят из сферы сакрального эзотерического творчества в более широкую бытовую сферу. Иррациональный характер сказки больше всего связан с бытовым чудом, с волшебством или с как бы обыкновенным, хотя и сверхъестественным началом в человеке, в предметах. Они открывают новые возможности и границы бытовых устремлений.

Наиболее развитыми фольклорными жанрами в культурной и литературной национальной традиции являются эпосы и сказки. Повсеместно в народе были распространены героические эпосы о Кобланды-батыре, об Алпамысе-батыре, об Ер-Таргыне, лирический эпос о любви, Козы-Корпеша и Баян-Сулу и др. Они исполнялись под аккомпанемент домбры и потому требовали хорошей музыкальной подготовки от исполнителя.

И как следствие во всех произведениях фольклора, еще интуитивно, на основе исторического и житейского опыта, сформированы ситуативные, рассудочные образцы **последовательности и одновременности** в деятельности субъекта, актов **восприятия, речи и поступков** персонажей. Это особый мир со своими законами и правилами, согласно которым внешнему действию присуща та же свобода, которая заложена в воображении человека. Кроме того, в них представлены новые принципиальные законы для поступков персонажей, как начала для преодоления сознанием жестких рамок бытия и ситуаций. Естественно, в зависимости от идейной

нагрузки заложенной в характер персонажа это либо героические, умные, хитроумные либо простецкие, удачные или не удачные решения, основанные на волеизъявлении и свободе героя того или иного сюжета.

Широкое устное хождение имели сказки на разные социальные и психологические темы. От рассказчика требовались только знание сюжетов и, более или менее, выразительное устное исполнение. Герои сказок были образцами народных представлений о справедливости, об уме и о хитрости, помогающих человеку достичь благополучия в своей жизни или в жизни окружающих, о силе, героизме, добродетели, любви, о наказании зла, о горе или о счастье. Суть сюжетов сказок, в отличие от мифологии, заключалась в их демократическом содержании, адресованном самому широкому кругу слушателей. Здесь порядок актов восприятия и действия приближены к обычным жизненным ситуациям.

Иррациональные начала мышления приобретают в демократическом содержании фольклора смысл **общенационального** достоинства, духовной ценности, которая в эзотерической форме присутствует индивидууму, сознанию **каждого** отдельного **представителя** этноса. При этом герои сказок являются наиболее яркими носителями мистических свойств, используемых во благо окружающим или себе.

Исследователь песенной культуры казахского народа А.В. Затаевич отмечал красноречие и умение импровизировать широко распространенное среди казахов. С этими талантами были связаны и широко распространенные в народе прозаические сказки об Алдаре-Косе, о Жиренше-Шешене, притчи и анекдоты.

Формы мышления придают времени и пространству мифа и фольклора свой характер. Он проявляется в виде действующей изнутри **иерархической** схемы.

Эта иерархическая схема организует последовательность и одновременность актов в сознании, организует фрагменты, состоящие в подчинительной связи. Эта родо-видовая, причинно-следственная и целеобразующая **система** или схема сознания определяет **свободу и выбор** актов восприятия времени и пространства, событий и объектов, сюжетов и образов в сознании **сочинителей**

и **слушателей** легенд, сказок, обрядовых песен, анекдотов, прибауток и шуток.

Здесь же скрыто присутствуют волевые начала мышления, а также социальные установки – достигнутый этносом уровень знания, идеалы, историческая ситуация и т.д. Кроме того, в истории мифологии и фольклора в которых скрыты, как ключи к знанию, способности человека проникать в своем сознании через жесткие пределы понятий, представлений, суждений, правил и иных форм знания и осознанных культурных ценностей. Иррационально-эзотерическое сознание таким же образом действует и в современной цивилизации в виде интуиции, таланта, гения, открытия и т.д.

Этот иррациональный **«остаток»** в сфере мышления труднодоступен для философской рефлексии в силу того, что его невозможно определить с помощью одних только раздельно взятых **непосредственных** или **опосредованных** ч знаний. Для его нахождения, как видим, требуется изучение всей иррациональной основы знания. А это есть **непосредственные формы**, как начала и образцы знания. Иррациональный «остаток» мифологии и фольклора имеет, как видим на отдельном примере, вполне реальную основу в сознании человека.

Основываясь на нашем научном анализе, логично будет признать все известные философские аксиомы (логические категории) уже **опосредованными** аксиомами. Они вторичны, производны из показанных нами иррациональных аксиом, которые выступают в качестве новых чистых форм для знания. Это – способ выхода за пределы имеющегося знания как части для нового неизвестного целого. Новые чистые формы в мышлении и есть непосредственные аксиомы знания, то есть, исходные его положения. Очевидность этих форм производна от совокупности исходного чувственного, опытного материала и от схематического материала в воображении. Этот базовый схематизм включает в себя также и очеловеченные уже пространство и время самого сознания и требует постоянного преумножения своей свободы и реализации в историческом процессе развития общества. Это подход к субстанциальному содержанию мира.

В целом картина мира как субстанция есть результат понимания его с точки зрения логического и философского мышления.

Для полноценного осмысления мира как некоего единства всех его родо-видовых соотношений и причинно-следственных связей требуется особая интеллектуальная подготовленность. Ведь действительно, очень непросто охватить взглядом всю совокупность многовариантной структуры мира, сформировавшейся на протяжении многих исторических периодов.

Сюда относятся космогоническая, космологическая, теоцентрическая, открытое мировоззрение и другие картины мира. Сверх того, различные виды картин мира сформированы в материалистической и в идеалистической философии, в эзотеризме и иррационализме, в естественных науках. Наряду с мифологической картиной мира и с фольклорным, они составляют чрезвычайно насыщенную палитру образа мира. Все они доказали в историческом процессе своего развития право на существование.

Однако, с точки зрения современного развития культуры и демократии, все они, также, как и волевое сознание, породившее их, должны быть классифицированы с точки зрения единого научного критерия, одного существенного принципа. На наш взгляд, наиболее соответствующим принципом для объяснения «вскрывающего» содержания мифа или любой картины мира и «стремления» выйти за рамки известной человеку части мира, является идея **гармонии**.

Гармония ведь и соединяет известную на основе имеющегося наличного опыта часть мира с неизвестной. Кроме того, идея гармонии наиболее соответствует и во внутреннем мире человека его воле, его иррациональному началу в сознании, стремлению постоянно выходить за рамки уже существующего схематизма воображения, к неизведанному целому в мышлении, в чувстве и т.д.

Это, по сути, есть иррациональная опора эвристических методов в познании мира и поиск осознанного отношения Человек-Мир. Через непознанную еще гармонию. И только в этом случае возникают не временные, а непреходящие, вечные ценности. Это и есть особая волевая форма в сознании человека.

Этот подход, кроме всего прочего, способствует более отчетливому и более глубокому пониманию причинно-следственной связи в логике исторического процесса, постепенного перехода от

древних религиозных культов и идеалов к более поздним этическим, демократическим, гражданским и ко всем иным современным ценностям и нормам в культурах всех народов и во всей современной цивилизации. На этой основе современные мировые и национальные идеалы справедливости, равенства и прав человека должны быть осуществлены и в культурной жизни нашего независимого государства.

### **Литература:**

1. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. – М., 1975. – С. 492.
2. Элиаде М. Аспекты мифа. – М.: Инвест-ППП, 1996. – С. 11.
3. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. – М.: Наука, 1978. – С. 11.
4. Шрейдер Ю.А. Ритуальное поведение и формы косвенного целеполагания // Психологические механизмы регуляции социального поведения. – М., 1979. – С. 105, 115.
5. Дьяконов И.М. Введение // Мифология древнего мира. – М., 1977. – С. 23.
6. Капустин Н.С. Особенности эволюции религии (на материалах древних верований и христианства). – М., 1984. – С. 108.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-изд. Т. 46, ч. 1, с. 47-48.
8. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. – М.: Мысль, 1993. – С. 324.
9. Бегалинова К.К. Проблема мира и человека в казахской философии. – Алматы, 2000 г. – С. 31.
10. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. – М., 1997. – С.136.
11. Акатай С.Н. Древние, культы и традиционная культура казахского народа. – Алматы, КазНИИКИ, 2001. – С. 14-15, 20.
12. Аязбекова С.Ш. Картина мира этноса: Коркут-ата и философия музыки казахов. – Алматы, 1999. – С. 93.
13. Аюпов Н.Г. Открытое мировоззрение // Адам әлемі – Мир человека, 2004. №4.
14. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 38.
15. Есимов Г.Е. Хаким Абай. – Алматы, 1996.-276 б. С. 10.

## **5.2 Тюркская духовность: традиции и инновации**

Открытость тюркской культуры проявилась в диалоге культур и в ее глубоких связях с соседними культурами. Если с индийской и иранской культурой ее связывали исторические корни в лице арийской пракультуры, то для культуры Китая и Дальнего Востока и культуры Средиземноморья она выступила связующим звеном, а в целом – консолидирующим ядром для становления древней культуры человечества. Центральноазиатские караванные пути: Великий Шелковый путь, Конный Путь (Золотой Путь), Путь Ладак, Нефритовый Путь, Меридианальный Путь обеспечивали не только взаимообогащение материальных культур через торговлю, но и обмен идеями и ценностями, становление единой духовной культуры человечества.

Прежде всего, говоря о тюркской духовности, мы должны придерживаться основополагающего принципа единства истоков и путей развития духовной культуры тюрко-язычных народов. Наряду со специфическими философскими мировоззрениями отдельных тюркоязычных народов, была создана единая философская культура тюркских народов и это целостное духовное наследие по праву принадлежит всем народам Центральной Азии. Такая универсальность и открытость дала возможность тюркской культуре не только имплицитно вобрать в себя философские идеи других культур (в том числе даже марксистские), но и во многом оказала мировоззренческое влияние на их становление.

Одной из важных черт тюркской мысли, как и всей тюркской культуры в целом, является традиционализм. Он естественно вытекал из традиционного уклада универсальной хозяйственной триады, которая сама выступала как способ и возможность постоянной трансформации социального бытия в новых качествах. А это, в свою очередь, давало традиционализм и в мировоззренческих основаниях культуры. Во-первых, это естественная природность мышления – слиянность человека с природой и жизнью (природа выступала как источник и начало жизни), поэтому в своих основаниях и истоках тюркская философия – это во многом философия природы и философия жизни. Во-вторых, традиционность в соци-

альном пространстве выражалась в устойчивости родоплеменных отношений и высокой значимости межличностных отношений, в таком контексте тюркская философия всегда носила социально-этический характер, характер экзистенциальной философии. В-третьих, тюркское мировоззрение отличало понимание времени как циклического, в отличие от линейного в западной культуре. Такое понимание делало тюркскую философию философией «вечного возвращения». Примером циклического мировоззренческого времени, традиционности философского восприятия мира, может служить литературная традиция «Хамса» (Пятерица), когда многие поэты и мыслители, в том числе и Алишер Навои, создавали свои философско-этические произведения, следуя традициям, заложенным своими учителями.

При этом нужно отметить то, что мы должны избавиться от понимания традиционализма как «ущербности», которое навязывается нам европоцентристским и модернистским мышлением. Любое общество не может существовать без традиции как передачи знаний и опыта от поколения к поколению. Мы можем поставить вопрос в другом контексте. Если общество не обладает традициями, как оно может существовать, как оно может развиваться, ибо взаимозависимость, целостность традиции и инновации-это одно из условий бытия любого общества. Там где нет этого единства, происходит культурный разрыв, нарушается принцип преемственности поколений.

Другой методологический принцип рассмотрения тюркской фальсафы заключается в синкретичности как позитивном моменте становления и развития тюркской культуры. Мировой феномен Шелкового пути (как символа караванных путей) дает возможность говорить о Центральной Азии как «плавильном котле» мировоззренческих идей и философской мысли на протяжении многих тысячелетий истории человечества. Тюркское мировоззрение, имея в основе арийскую культуру Центральной Азии, оказав влияние на становление соседних культур, органично впитала в себя мировоззренческие идеи семитской, шумеро-вавилонской, египетской и китайской культур, а впоследствии русской и западноевропейской. Говоря о философии, обычно принято делить ее на Западную

и Восточную, при этом исключается из рассмотрения тюркская фальсафа, с ее спецификой и самобытностью. Если для Запада восточная философия это мусульманская, китайская и индийская философские системы, то для Востока, во-первых, не существует Запада, а во-вторых, для себя Восток – это многоцветная, единая палитра мировоззренческих идей. Если для европоцентристского подхода тюркская фальсафа может не рассматриваться вообще или же рассматриваться только лишь как связующее звено западной и восточной культур, то для восточной философии тюркская фальсафа – это неотъемлемая ее составная часть. Это особая, неповторимая гамма цветов в многоцветье восточного мировоззрения. Рассматривая тюркскую фальсафу, мы должны помнить и о китайской философии, и о философии буддизма, и о философии зороастризма как ее непосредственных истоках и составляющих.

Следующим принципом тюркской культуры является ее «народность». Например, к тюркской фальсафе не применимо понятие европейской науки – «философская система». Любая системность мышления или оформление каких-то идей и принципов в систему несет в себе законченность и догматичность, что противоречит открытости и лояльности, традиционности и динамичности, преемственности и устойчивости тюркского мировоззрения. Древнегреческая философия как философская система, особенно аристотелизм, – это «золотая клетка» рационализма человеческой мысли.

Тюркская фальсафа, истоками уходящая в народное сознание, кроме национальной специфики и архетипики, не терпит ограниченности и закрытости. В своей сути она развивается на своих основаниях, но в то же время постоянно осваивает все новое и новое мировоззренческое пространство, она изменяется вместе с сознанием народа. А связующими узлами этого постоянного разветвления являются: устное народное творчество, искусство, философские идеи отдельных исторических личностей, в которых происходит кристаллизация народных мировоззренческих идей и принципов. При этом даже философское творчество отдельных мыслителей, имея свои исторические и временные признаки и особенности, не является какой-то замкнутой системой. В тюркской традиции философия это не индивидуальное трансцендирование



над бытием, это не мировоззренческий анархо-индивидуализм, это продолжение и разворачивание коллективно-народного, это проявление народного в мировоззрении индивида.

Например, аль-Фараби в философской литературе принято его относить к перипатетикам. Но вместе с тем, следуя традициям тюркской философии природы, он является натурфилософом, когда он утверждает пять первоначал мира: «пять материй – земля, вода, воздух, огонь и небо» [1]. Вместе с тем, в его взглядах присутствуют суфийские мотивы. И, конечно же, в первую очередь он ученый – энциклопедист, математик, естествоиспытатель, теоретик музыки. То есть сама философия Аль-Фараби разворачивается в русле не только своего времени, но и следует принципам универсальности и открытости тюркской философии.

Другой пример – творчество тюркского мыслителя Ю. Баласагуни. Это не только «морально-этическое и назидательно-дидактическое» [2] учение в духе восточных «княжских зеркал», социальная философия эпохи караханидов, но и широкий круг онтологических, гносеологических и аксиологических вопросов, это философия жизни, философия политики и права, философия

Эти примеры показывают широкий диапазон самой философии, неиссякаемый источник индивидуальной философской мысли. Не навязывание народу определенных философских систем, часто слишком абстрактных, а следование в русле развития народного сознания и мышления, «забегание» вперед отдельными мыслителями своей гениальностью, реализация духовных исканий народа во имя и для блага народа являются особенностями тюркского философствования. Если в западной традиции – «гонения» философов и мудрецов, то в тюркской культуре – философ-мудрец всегда был в почете, его слово было решающим в мировоззренческих поисках, ибо он олицетворял народную мудрость, накопленную многими и многими поколениями.

Следующей специфичной чертой тюркской философии является ее «многослойность» («катлам») [3], причем эта многослойность обладает диффузным свойством. В силу исторических условий и географического положения на тюркское мировоззрение с каждой новой исторической эпохой наслаивались новые миро-

воззренческие идеи и принципы. В своем основании она является арийской культурой прототюркских племен, с ее мифологической и религиозной спецификой и самобытностью, совместным становлением и развитием тенгрианских, ведических и зороастрийских философско-религиозных учений. Впоследствии появился новый мировоззренческий пласт; когда Центральная Азия явилась центром буддистской культуры, манихейства. Наконец, ислам, став в тюркоязычной среде ведущей религией, а затем – по сути и форме национальной религией, внес в мировоззрение тюркских народов элементы семитского религиозно-философского мировоззрения. С колонизацией в XIX веке в тюркском сознании стали наслаиваться философские и мировоззренческие идеи русской и западноевропейской мысли.

Вся эта «многослойность», в отличие от синкретичности, накладывает отпечаток эклектичности на мировоззрение тюркоязычных народов, что ведет, в определенной степени, к потере самобытности культуры. Поэтому в своих исследованиях и мировоззренческом наполнении духовной жизни народа философам-исследователям необходимо «отслаивать» чуждые идеи, ведущие к разрушению этнической культуры.

Другим фактором специфического сложения философской мысли тюркоязычных народов явился религиозный синкретизм и преобладание религиозного в мировоззренческой ориентации. В силу географического детерминизма Центральная Азия явилась, как уже нами отмечалось, центром пересечения всех основных религиозных идей мира. И если собственно религию тюрков можно на начальном этапе характеризовать как религию природы, а с развитием тюркского общественного уклада, переходом ее в тенгрианство – религию монотеистического характера, то, начиная с осевого времени, происходит взаимопроникновение религиозных идей в центральноазиатском регионе. Прежде всего, тенгрианство тесно переплетается с идеями зороастризма, затем именно в этом регионе буддизм из этического учения через воздействие на него центральноазиатских религиозных представлений превращается в религию со своими каноническими текстами и различными религиозно-философскими ответвлениями.

Примечательно, что именно махаяна, как наиболее адекватно отвечающая тюркскому мировоззрению, стала ведущим течением буддизма в оазисах Средней Азии, Семиречья и Восточного Туркестана. С вытеснением из Передней Азии на Восток, в тюркскую среду проникают религиозные идеи и представления манихейства и христианства несторианского толка, и, попадая в уже синкретическую религиозную среду, оказываются растворенными в тюркских религиозных представлениях и не получают самостоятельного и длительного существования в этом регионе. И лишь ислам, провозгласивший: «Единством божьим логически требуется единство человечества, связанного с Богом, т.е. единство истинной религии для всех народов...», единство и древность Ислама осуждает всякую религиозную исключительность и требует одинакового признания всех исторически-различных проявлений истинной религии» [4], – начиная с IX века, стал доминирующей религией в тюркском мире. Но и ислам, в его чистом ортодоксальном виде не смог получить распространения среди тюркоязычных народов.

Традиционность религиозного мировоззрения тюркских народов, его высокая синкретичность привели к тому, что ислам получил особую тюркскую окраску. Прежде всего в этом регионе получил распространение суннитский ислам ханафитского мазхаба, наиболее либерального по отношению к обычаям и обрядам коренного населения. Особое место в распространении ислама заняли суфийские течения – тарикаты. Поэтому многие исследователи говорят о среднеазиатском, тюркском исламе – исламе с сохранением народных обычаев и обрядов доисламского периода, без жесткого следования культовым обрядам самого ислама, с преобладанием суфизма. Можно сказать, что ислам в определенной степени аккумулировал все предшествующие и не противоречащие монотеизму, религиозные представления тюркоязычных народов.

Следующей особенностью тюркской философской мысли является отсутствие, в основном, философской литературы, в европейском понимании. Философия растворена в эпических дастанах, художественной прозе, книгах мудрости и назидательных притч, поэзии и фольклоре. Естественно, могут возразить, что философия только тогда является философией, когда она обладает катего-

риальным, понятийным аппаратом. Философия - это мышление в понятиях. Но в то же время сама философия универсальна в своих проявлениях. Да, она любовь к мудрости, вечный поиск Истины. И в этом понимании она многообразна в своих проявлениях. Философия как феномен мышления имеет своей сущностью стремление раскрыть Тайну бытия человека. И в этом поиске философская мысль в тюркской культуре облекается в форму поэзии, в которой представлена вся палитра мировоззренческих проблем. На Востоке всегда особое место занимала именно поэзия. Считалась высоким искусством передача мыслей в стихотворной форме, и все мыслители облекали свои философские идеи, свое видение мира, в поэтическую форму. Поэзия выступала не просто художественно-эстетическим освоением мира, но и глубокой экзистенциальной философией, раскрывающей безграничный внешний и внутренний мир человека, указывающей пути к достижению счастья как главного лейтмотива восточной философии. Поэтому-тюркская философия может и должна раскрываться через все богатство творческой мысли народа, его духовной культуры.

Особенностью мировоззрения тюркских народов являются императивы – вера в природу и поклонение природе. Традиционно любовь и уважение к природе были своего рода духовным образованием, экологическим сознанием. Такому мировоззрению не была свойственна философия, определяющая человека как хозяина природы, философия преобразования, насилия над природой. Ей было присуще обожествление природы, как универсума, источника всего живого и неживого.

Особое место у тюрков в почитании природы занимало обожествление Неба – Көк, которое понималось как священное небо. Поклонение Небу носило очень сложный и многогранный характер. Оно включало в себя поклонение Солнцу – Күн Тенгри, Луне – Ай Тенгри, Звездам – Жұлдыз Тенгри. Более сложным является представление о Небе как «Отце». В космогонии древних тюрков из первичного хаоса возникли Небо и Земля, а между ними Человек. Об этом говорится в Большой надписи в честь Кюльтегина: «Когда возникли вверху священное небо и внизу бурая земля, между ними возникли сыны человеческие...». Возникновение этой

триады отмечено практически у всех индоевропейских народов. Таков, например, шумерский бог неба Ану, о котором говорится в тексте «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир»: «Когда небеса отделились от земли, когда Ану забрал себе небо, А Энлиль землю...».

В общеиндоевропейской мифологической системе главным объектом является «дейус» – «дневное сияющее небо», понимаемое как верховное божество, как «небо-отец». Находящемуся на небе отцу – «сияющему небу» соответствует оплодотворяемая небом, обожествляемая земля как женское божество – «земля-мать». Тюркские народы почитали Землю как мать всего, что есть на Земле, а Небо – как отца, связывая с ним свет и тьму, день и ночь, дождь, приносящий жизненную влагу. Что соответствует существующему и в настоящее время поверью тюркских народов, что «аспан - ата, жер - ана» (небо - отец, земля - мать).

Особенностью натурфилософии тенгрианства является его мифопоэтическое наполнение. У тюркских народов, как и других народов, существовало много астральных мифов, связанных со звездами. Так, Полярная звезда – «Темір қазық» – считалась центром, вокруг которого вращается весь небосвод. Она ассоциировалась с привязью, по ней древние кочевники определяли пути своих перекочевков, движение караванов. Особое место в натурфилософии тюрков занимает созвездие Уркер.

Существует тюркская народная пословица: «Түндіктен Үркерді көрсен ү айдан кейін Наурызды күт» (Увидев в «тундик» (верхняя открытая часть юрты) Уркер, через три месяца жди Наурыз), в которой закодированы астрономические знания. Во-первых, по одному из древних центральноазиатских календарей месяц составлял 28 дней, а год состоял из 13 месяцев. Отсчитывая с 26 декабря три месяца – 84 дня, земледельцы и кочевники встречали «Науруз» (Новый год) – астрономическое весеннее равноденствие. Во-вторых, в этой пословице закодирована и взаимосвязь Мушел (Науруз) календаря с лунным – «Уркер» календарем. До сих пор у тюркских народов существует понятия «үлкен шілде» («большая сороковица») и «кіші шілде» («малая сороковица»), связанные с погодой и созвездием Уркер, «үлкен шілде» (шілде

- сорок) начинается 26 декабря и кончается 5 февраля, эти сорок дней является самым холодным периодом зимы. Эти сорок дней Плеяды находятся в зените ночного неба. «Кіші шілде» – с 26 июня по 5 августа, этот период является самым жарким периодом лета. В это время созвездие Уркер не видно на ночном небе.

Олицетворение природы в результате абстрагирования привело к созданию единой космогонической картины мира. Так, Небо делилось, по представлениям древних тюрков, на семь сфер небесных тел: Солнца, Луны и пяти планет: Сатурна, Юпитера, Марса, Венеры и Меркурия. Ю. Баласагуни в «Кутадгу билиг» располагает их в следующем порядке: Сэкэнтир (Сатурн), Онай (Юпитер), Куруд (Марс), Куяш (Солнце), Сэвит (Венера), Арзу (Меркурий), Ялчик (Луна). Он говорит и о 12 зодиакальных знаках, их соответствии временам года и первоэлементам: огню, воде, воздуху и земле.

В тюркской натурфилософии понятие «тадо» – это четыре первоэлемента, претендующие на роль субстрата всего сущего. Они играли особую роль в жизни человека, были знаками его неразрывной связи с природой. Большое значение исходным первоэлементам отводится и в Мушеле. Двенадцатилетний цикл – Мушел, по мнению многих ученых, возник у тюркских народов в период с III по II тыс. до н.э. Еще раз подчеркнем, что каждый год назван именем животного и соответствует определенному первоэлементу тадо:

огонь - 1 году Мыши, 5 году Рыбы, 9 году Обезьяны;  
земля - 2 году Коровы, 6 году Змеи, 10 году Курицы;  
воздух - 3 году Льва, 7 году Лошади, 11 году Собаки;  
вода - 4 году Зайца, 8 году Барана, 12 году Свиньи.

Мушел, состоящий из двенадцати лет, назывался «сап мушел» (собственно Мушел), но для летоисчисления тюрки также пользовались 60-летним циклом – «дәуір мүшел» (эпохальный), 180-летним циклом – «үлкен мүшел» (большой) и 2160-летним циклом – «әлемдік мүшел» (вселенский год). Наряду с этим тюрки и сутки делили на 12 частей – «чағ», каждая из которых носила имя животного, а «чағ», в свою очередь, делился на 8 частей – «ғах», составляющий 15 минут.

Такое летоисчисление с использованием календаря Мушел можно видеть во всех памятниках древнетюркской письменности, что говорит о развитой натурфилософии древних тюрков. Мушел как сложная система представлений связан со многими явлениями природы, ее цикличностью, с жизнью самого человека. Он является отражением сложных внутренних связей человека и природы, единства духовного и природного. В этой системе, через знание на уровне духовного, происходит олицетворение и одухотворение всеобщего – природы через его единичности. Календарь Мушел предполагает и периодизацию жизни человека на основе физиологических циклов и ритмов жизни.

И в настоящее время тюркские народы при определении возраста человека используют Мушел. Так, если человек прожил два Мушела, то к его возрасту добавляют год, т.е. возраст определяется в 25 лет. В народной медицине тюркских народов существует положение, что при нормальном питании, чистой экологии, правильном образе жизни человек может жить до 180 лет. Начало каждого Мушела – это новый физиологический цикл, когда происходит обновление организма, поэтому рекомендуется именно несколько лет после Мушела особо беречь свое здоровье. У киргизов существует притча: «он учундо мучудо, андин кеин кучоду» (в тринадцать достигаешь мушела, после чего обретаешь силу и мужество). После четвертого мушела, по исполнению 49 лет существует обычай пышно отмечать эту дату и раздавать подарки (что-то из собственной одежды). Этот возраст считается возрастом достижения зрелости.

Натурфилософия тенгрианства включала в себя и нумерологию древних тюрков. Символизация чисел представляла собой особое понимание мира, его многогранности. У древних тюрков существовали понятия, символизирующие различные числа: 1, 2, 3, 4, 5, 7, 9, 12, 30, 33, 40, 60, 99, 100, 180, 360.

Например:

1 - «Я», Тенгри, «Начало»;

2 - дуализм понимания мира, «көк атам - жер анам» (небо-отец - мать-земля), «бир жаксыга - бир жаман» (добро и зло, хорошее и плохое)

- 3 - единство, целостность и всеобщность мира;
- 4 - «төрт бөлік» - «четыре угла», горизонтальное деление мира;
- 5 - «бес күндік дүние» - «мир в пять дней» (скоротечность и конечность жизни человека, что он приходит в этот мир на время, его неизбежный уход в другой мир);
- 7 - сакральное число, гармония;
- 9 - единство;
- 12 - цикл мушела;
- 30 - согласие
- 33 - бесконечно повторяющийся мир;
- 40 - трансцендентальность, грань, за которой начало другого;
- 60 - цикл мушела;
- 77 - бесконечность как множественность;
- 99 - бесконечность как множественность проявления мира;
- 180 - цикл, большой мушел;
- 360 - вечность.

Подробнее остановимся на символикации числа 7, которая еще раз показывает единые корни центральноазиатской культуры.

7 как священное число в иранской мифологии выводится из существования семи божеств зороастризма: Митра - божество Солнца и Света, Нахит - божество радости, благополучия и достатка, Хума – божество счастья-удачи, богатства, Анахита - божество торговли, Миррих – божество войны и победы, Кеймарс - божество добра, Йема – божество храбрости и геройства. Священность числа 7 просто определяется этими семью божествами. В традиции индийской культуры священность числа семь связывается с семью небесными телами.

Существует мнение, что традиция освящать число семь в тюркскую культуру была привнесено именно из иранской и индийской традиций. На наш взгляд, это самостоятельная традиция, сложившаяся параллельно с другими центральноазиатскими культурами. Люди пришли к освящению числа семь как символа гармонии и устройства мира.

Прежде всего, в тюркской традиции мир по вертикали делится на верхний мир - мир Тенгри, срединный - мир человека и нижний - мир подземного царства, смерти и злых демонов. Вос-



ток – сторона восходящего Солнца почиталась особо и считалась передним «углом» или направлением вперед, стороной утренней зари и нарождающейся жизни, Запад – сторона заходящего Солнца – задним «углом» или направлением назад, стороной ночи и мрака. В «Огузнаме» Огуз каган посылает своих трех старших сыновей вперед навстречу восходящему Солнцу, а трех младших сыновей в сторону заходящего Солнца с обращением: «Вы, Солнце, Луна и Звезда, идите в сторону зари. Вы, Небо, Гора и Море, отправляйтесь в сторону мрака».

Южное направление считалось правым «углом», а северное – левым «углом». При этом, зная семь цветов радуги, и стороны света можно было определять по цветам:

- восток – голубой, олицетворяющий воздух, ветер, несущий жизнь, весну;
- запад – зеленый, олицетворяющий воду, дающую жизнь, но и несущую катастрофу, осень;
- юг – желтый, олицетворяющий огонь, созидание нового, лето;
- север – красный, олицетворяющий землю, символ духовности, зима.

В алтайской традиции тюркской культуры «семь звезд» (Большая Медведица), олицетворяют семь тенгриев, и в то же время являются символом Небесного Тенгри.

Натурфилософию тенгрианства можно видеть и в творчестве аль-Фараби. Таковы его идеи подлунного мира и Неба как «материи» (скорее, Начала Жизни или «жизненной материи») перекликаются с идеей Неба как энтелехией Тенгри, объемлющей природу (подлунный мир), при этом создается универсальное единство человека и природы, их слиянность и слиянность человека с Небом и, наконец, с самим Тенгри.

Аль-Фараби с присущей ему научностью средневековья в своих трудах обосновал Небо, не просто как одну из пяти материй, но и единство его трансцендентальности и того, как оно объемлет природу, тем самым трансформировав традиции натурфилософии и религии природы, когда Небу поклонялись как Началу Жизни, Началу Природы. При этом взгляды аль-Фараби расходятся со взглядами Аристотеля, у которого к четырем первоэлементам до-

бавляется эфир, что является прямым подтверждением самостоятельности тюркских натурфилософских традиций.

По сути, вся жизнь в тюркской культуре строится на воображении. Предельными проявлениями, когда воображение создает культурные формы, могут служить айтыс или наречение именем ребенка, творчество акынов и жырау. В своей деятельности человек всегда пытается подняться над эмпирикой своей жизни, трансцендировать над жизнью.

Обычно этот концепт воспринимается как аксиологический, раскрывающий этику отношений между людьми. Человек должен относиться к другому, как к Человеку прежде всего.

Слово «Тенгри» в древнетюркских письменных памятниках и в «Диван лугат ат-тюрки» Махмуда Кашгари пишется как «Тэнри». В разных культурных традициях, сохраняя свои основные смысл и значение, оно пишется и читается по-разному: у алтайцев - «Тенри», у якутов - «Таңра», у монголов - «Тэңер», у бурят - «Тэнери». В некоторых современных тюркских языках (в том числе и казахском) это слово читается и пишется как «Тэнiр». Само слово Тенгри прототюркское, впоследствии перешедшее в гуннский язык. Оно состоит из двух корней «Тэн» и «ри», первый корень означает «Небо», второй - «Человек».

Термин «Таң» в гуннском и древнетюркском означает зарю, восход, Начало всего, когда «Свет озаряет Все», когда «Все просыпается и начинает жить».

Если взять позднее древнетюркское понятие «Тэн» - оно означает равный, подобный. «Ри» - с прототюркского и гуннского языков означает «человек». В современных тюркских языках слово «ер» (ip) означает мужчину. Поэтому герменевтический дискурс может дать нам несколько вариантов интерпретации ключевого понятия-концепта Тенгри.

Во-первых, Тенгри как первоначало Всего, но это начало – в Небесном Первочеловеке. Человек-Небо или Небесный человек – Начало Всего. Во-вторых, Первоначало, которое дает жизнь всему – это жизненное первоначало, это сама Жизнь.

Таким образом, понятие Тенгри это ни в коем случае не просто Небо, это не просто Небесный Бог, не просто и не только Бог-творец.

Скорее всего, и другое понятие «Көк» – Небо – это идея человека. Отсюда вытекает миф об Адаме и Еве. Адам – это земное пространство, Хауа – воздушное пространство, если брать буквально, если же следовать мифологическому восприятию, то это первоначальная идея, это проявленное «сознание» Тенгри, то есть Небо это всего лишь проявление Тенгри.

В прототюркском языке слово «Тэн» означало не природное небо, а первоначало, это то, что охватывает Все. Конечно же, можно говорить и о древнем пантеизме, или пантеизме, как атрибутивном способе человеческого мышления и восприятия, как форме осознания действительности, своего рода методологии мифологического мышления. Но в данном случае, когда мы говорим, что Тенгри – это «Все», это не ограничивается рамками пантеизма в понимании данного термина, принятого в философии.

Здесь можно отметить очень близкие параллели (порою пересекающиеся) между понятием Логоса, берущего свое начало в древнегреческой философии, и понятием Тенгри. «Логос – первоначально – слово, речь, язык; позже, в переносном смысле – мысль, понятие, разум, смысл, мировой закон; у Гераклита и стоиков – мировой разум, идентичный с безличной, возвышающейся даже над богами закономерностью Вселенной, с судьбой. Иногда, уже у стоиков, Логос понимается как личность, как Бог. У Филона, неоплатоников и гностиков греческая идея логоса сливается с представлением о Боге в Ветхом завете; отныне Логос является как вечно свойственная Богу сила разума, слово и вечная мысль Бога, как другой Бог, посредник между Богом и человеком». И у Хайдеггера, рассматривающего понятие логоса, можно видеть эти параллели: «И поскольку функция логоса лежит в простом давании видеть нечто, в допущении внять сущее, логос может значить ум... логос означает основание... логос получает значение отношения и пропорции»[5].

Тенгри как «Ой» и «Сөз» (мысль и слово) пронизывает все. «Бәрінің Тәңрісі бар» (у всего есть Тенгри) – Тенгри является основанием и началом всего.

Тенгри – это «Начало», эзотерическое «Оно», недостижимая и непознаваемая Абсолютная Истина, Абсолютный Дух, он не под-

дается простому рациональному определению. А в соединении с человеком, через «принятие» его человеком и в контексте человеческого, тенгрианство можно определять и как открытое мировоззрение человека, направленное и «вовне», и «внутри себя», и на отношения внешнего и внутреннего мира, это мировоззрение, основанное на Жизни. Здесь можно прийти еще к одной из основополагающих традиций и оснований тенгрианства – «человек» сам выступает как субстанция мира, именно «человеческое» является первоосновой мира, отсюда доминирование в тюркском мировоззрении личностного, человеческого начала.

Такую интерпретацию подтверждает и перевод слова «Көк». У М. Кашгари этимология этого слова передается следующим образом:

...«Көк: көк аспан. Мақалда былай деп келеді: «Көкке түкірсе, жүзге түсер». Бұл: мақал «басқаға жамандық істесең, өзіңе қайтады». Перевод: Көк: көк, небо. В пословице говорится так: «Если плюнешь в Небо, попадет в лицо». Эта пословица имеет смысл: «Зло, причиненное другому, вернется тебе». Здесь Кашгари берет тюркское слово «Көк» как небо и передает его персидским словом «Аспан» – небо.

- «Көк: рең; түс. Көк түс. Көк тон. Сондықтан, аспан түсті нәрсенің бәріне осы сөз қолданылады». Перевод: Көк: цвет; вид. Небесный цвет. Небесный тон. Поэтому все небесного цвета передается этим словом.

- «Көк: көк. Кент көкі - Кент көгі; Қаланың көк баулары, көк ағаштар». Перевод: Көк: зелень. Городская зелень. Городские зеленые сады, молодые зеленые деревья.

- «Көкиүк: қыстақтарда, түркмендердің үлкен дәрежелі адамдарына берілетін ат». Перевод: Көкуюк: в кишлаках у туркмен это имя присваивается знатным людям [6].

Таким образом, этимология тюркского слова «Көк» сложна и неоднозначна. «Көк» понимается и в значении цвета. В современных тюркских языках принято говорить «Көк аспан» и понимать под этим «голубое небо», и обо всех вещах, что имеют небесный цвет. Но оно имеет и значение «знатного, заветного, главного», т.е. «священного, божественного». В современных тюркских языках

очень часто употребляется слово «көке». Его используют, когда хотят выразить и любовь, и почтение, и уважение, возвысить человека в своих глазах и в глазах других.

Как пишет Алишер Навои: «Слово «Көк» тоже употребляется в нескольких значениях, одно из них – небо, другое созвучие, мелодия, гармония, мотив; этим же словом называют появление зелени, а также самую траву или зелень...» [7]. Этот отрывок дает нам еще один важный аспект концепта «Көк» – гармонии как свойства Природы.

Здесь необходимо отметить часто встречающуюся в исторической литературе ошибку перевода «Көк түркілер», как «голубые тюрки». Это ошибка переносится из книги в книгу и берет начало в переводах письменных памятников первыми русскими исследователями тюркской культуры. Когда мы говорим «Көк түркілер» мы должны понимать это как «Знатные тюрки», «Главные тюрки», наконец, как «Священные тюрки» или «Небесные тюрки».

Сущностное же значение понятия «Көк» – это Начало Жизни, отсюда понятие – «Көк шықты». Наверное, этим и объясняется «неприятие» и несоответствие метафизике тенгрианства, как самого словосочетания «Көк Тәңрі», так и его перевода в значении Неба. «Көк Тәңрі» скорее нужно понимать как «Священный Тенгри» или, точнее, Тенгри как Начало жизни, что соответствует тому, что Тенгри «распределяет» Жизнь и Время, отпущенное человеку, он является источником и началом Жизни. В данном случае Жизнь выступает как энтелехия Тенгри.

Тенгри как Универсум-Время проявляется и как социальное время через родовое сознание и культ предков и старейшин, культ родителей и детей. Человеком через такое социальное время достигается надвременность бытия. Он живет не один, живет его род, живет его народ. Бессмертие как победа над временем заключается в продолжение жизни рода и народа. Родовое сознание исключает трагедию индивидуального при встрече с бесконечностью или смертью.

Поэтому одна из центральных и универсальных идей тенгрианства – это культ предков. Необходимо отметить, что именно культ предков присущ всем культурам, что, наверное, еще раз по-

казывает единые истоки человечества. Некоторые исследователи при этом выделяют культ предков в особую форму религии, предшествующую всем другим формам, по сути, производным от нее, но это верно отчасти.

Именно абстрагируясь от конкретных предков, стремясь освоить метафизический мир, человек от Предка своего рода, племени, народа как Начала, как исходной Точки разворачивается в Бесконечность, Макрокосм и приходит к идее Трансцендентального Сущего Начала Тенгри, Брахман, Ахура Мазда – первые наиболее абстрактные трансцендентальные начала в религиозно-философской культуре человечества, выражающие Универсум, Универсальный Космос, Бога, которые даже современному человеку – «*homo science*» не поддаются полному осмыслению ввиду своей мифорелигиозной целостности и в этой Целостности передающие Целостность Мира. Любая попытка научного описания терпит провал, так как каждый раз из Целостного выхватывается эпизод, тенденция, понятная и осмысливаемая часть целого, за чем теряется универсальное Начало. И каждый раз, такой близкий и понятный Мир, Универсум, Тенгри становится таким же недостижимым и Тайным.

Может, поэтому мифорелигиозная мысль человека пошла по пути упрощения первоначальной идеи. Человек приходит к идее Бога (Богов), как «прародителя-начала-демиурга» (древнеегипетская, шумеро-вавилонская и древнегреческая традиции), а потом и Творца, Создателя. Всемогущий и Всевышний – Яхве, Бог и Аллах (семитская традиция), более антропоморфны и понятны человеку. Богу уже присущи человеческие качества, хотя, помня о его трансцендентальности, патриархи от религии боролись и продолжают бороться против антропоморфизации Бога.

Еще одним из важных понятий-концептов метафизики тенгрианства является «күт». Необходимо отметить, что данное понятие является одним из самых основных и древних в центральноазиатской культуре, поэтому, наверное, Махмуд Кашгари берет его без перевода:

Махмуд Кашгари раскрывает один из аспектов «күт» – счастье, как богатство-достаток, жизненное благополучие, но при

этом подчеркивается, что «кут» дарует Тенгри и только с ним возможна праведность пути человека.

Еще один аспект данного понятия-концепта раскрывается при анализе вступительного слова Ю. Баласагуни к своему великому творению «Кутадгу билик»: «К какому бы властителю и в какой бы предел ни доходила эта книга, – за великие совершенства и беспредельные красоты ее премудрые и ученые мужи тех держав одобряли ее и давали ей различные названия. Мужья Чина называли ее «Сводом благочиний», сподвижники государей Мачина звали ее «Радетелем держав», повелители стран Востока именовали ее «Украшением властителей», иранцы-тюркской «Книгой шахов», а некоторые – «книгой наставлений властителям», туранцы же зовут ее «Благодатное знание» [10].

Как видно из этих дефиниций, в концепте «кут» присутствует важный контекст – «власть-правление». Это не просто знание управления государством, а знание, ведущее к благодетельному и справедливому правлению. Наверное, эта мировоззренческая доминанта исходит еще из гуннской традиции, когда правителей гуннов называли «Тенрикут». Это понятие современные исследователи интерпретируют по-разному. Самым стереотипным является раскрытие его в значении, что власть дарована самим Тенгри, по велению Тенгри человек получал права власти. Хотя это в какой-то степени противоречит традиции тюрков избирать на курултае хана, кагана. Скорее всего, смысл этого понятия как раз близок к тому, что власть освящена Тенгри, каган проводит в жизнь, благодать и справедливость через управление, то есть налицо одна из доминант тюркского мышления, что правитель должен быть справедливым и компетентным» [11].

Таким образом, мы должны прийти к заключению, что «кут» является одной из концепций-понятий метафизики тенгрианства как открытого тюркского мировоззрения. Эта концепция не является застывшей формой, а постоянно разворачивающейся навстречу многообразию бытия. Концептуально «кут» означает жизненную силу, имеющую и природное, и духовное (божественное) начало, т.е. в нем проявляется единство Тенгри как начала. Но «кут» – это не просто данность человеку, и не каждому оно дается. Человек

обретает «кут» только в деятельности, служении своему народу, ее получают только хорошие и честные люди» [12].

Одной из характерных черт в целом восточных культур и, в частности, тюркской культуры является «обращенность к прошлому, вера в незыблемые авторитеты, санкционированные властью в той или иной форме, преобладание канона в художественной культуре, особый способ передачи знания, связанный с сакрализованной фигурой мудреца-учителя». В тюркской культуре, начиная от Анахарсиса, Йолтегина и Тоньюкука, Коркыта и Яссави, Кашгари и Баласагуни, продолжается непрерывная традиция передачи мудрости от поколения к поколению. В современных тюркских языках обычно применяются понятия «Устаз» (фарси) и «Мугалим» (арабское), которые передают сакральное значение понятия «Учитель-мудрец».

В древнетюркском языке существовало понятие «Халпат», которое непосредственно означало «передающий знания», в более позднее время использовалось и слово «бахши».

Метафизика феномена «Учитель-мудрец» заключается во временной и пространственной непрерывности трансляции знаний и опыта, жизненной мудрости. «В механизме культурной трансляции можно выделить три основных компонента: Учитель – передаваемый текст – механизм трансляции. Реципиент-ученик усваивает передаваемый материал, будь это священный текст, художественная деятельность или вид ремесла, только при наличии соответствующей взаимосвязи этих механизмов и их собственной адекватности» [13]. Тюркская культура имеет такую особенность, что практически каждый старейшина, аксакал выступает в роли Учителя-мудреца, передающего знания и опыт следующему поколению. Не было учителей в том понимании, как это были софисты или философы в древнегреческой культуре. Родовое мышление, социальное единство делали непосредственным и естественным механизм передачи текста

Если обратиться к самому передаваемому тексту, то тюркскую культуру отличает неканонизированность текста. Эпические сказания, передаваемые изустно, несли в себе сюжет, сохраняя основные смыслы, а канва могла изменяться от поколения к поколению.



Например, эпическое сказание об Огуз хане претерпело изменения в течение тысячелетий, вобрав в себя черты разных исторических эпох тюркской культуры: туранской, гуннской, древнетюркской, мусульманской. Или киргизский Манас. Каждый манасчи читает его по-своему, изменяя формальный текст, но сохраняя сюжет и смысл повествования. Если это тексты письменных памятников, то Текст как устное народное творчество, Текст как традиции и обычаи, которые аккумулировали духовность народа, как раз и были главным Текстом тюркской культуры.

В связи с этим возникает исследовательская проблема соотношенности письменной культуры и устной культуры, письменных памятников и памятников устного творчества. Сложился стереотип, что древние письменные культуры стояли на более высокой степени развития, чем бесписьменные культуры. Хотя сам факт полностью бесписьменных культур вызывает сомнение, ибо любая культура имела ту или иную форму письма. Этот стереотип отчасти вызван иллюзорностью точности передачи знаний в письменной форме (за исключением знаний математических, точных наук), если брать гуманитарную сферу, то любой текст, положенный на бумагу является творением субъективности. Субъективна эпоха, автор, живущий в эту эпоху. Письменный текст – это субъективный слепок субъективно воспринятой внешней формы реальности. После письменного фиксирования он становится «догмой», пытаясь дойти до истины, мы начинаем его интерпретировать. Под воздействием собственной субъективности и субъективности своей эпохи мы получаем далекую от оригинала копию копии, мы живем симулякрами и находимся среди симулякров.

Почему в восточной традиции в связке «Учитель-ученик», как правило, отсутствовала книга как письменный Текст? Учитель направлял ученика словом и собственными деяниями. Передача текста в устной форме, насколько проигрывала письменной передаче в точности констатации событий и фактов, настолько же выигрывала в точности передачи смыслов и значений, ибо ученик приходит к смыслам, а не вычитывает их. В устной передаче Текста выдерживалась истинная преемственность культуры – смыслы и значения становились собственными для ученика, которые теперь

уже он должен был передать следующему поколению. Для письменного Текста всегда существовала опасность его переделки, если он не подходил субъективности следующего поколения. Поэтому мы часто встречаемся с искажением истории именно в письменных источниках. Если бумага может вытерпеть все что угодно, то ученик, слушающий Учителя, возьмет для себя только истины.

Когда говорят о тюркском мировоззрении, обычно отмечают его традиционность и символичность. Под традиционностью понимают высокую степень следования обрядности жизни, когда вся жизнь состоит из определенных самой традицией норм и правил жития человека, рода, общества. Символичность означает; что вся жизнь, деятельность человека окружена выработанными символами, позволяющими ориентироваться в мире и общественной жизни. Сами обряды, обычаи становятся своего рода символами.

Но, на наш взгляд, и традиционность, и символичность тюркского мировоззрения носит подчиненный характер. Главным и определяющим является высокая этическая направленность тюркского духовного мира. Все подчинено одной цели - осуществлению нравственного жития человека и социума. Любая деятельность человека должна носить нравственно- этический характер, характер соблюдения выработанных норм и правил.

Начиная с Аристотеля, который «поставил науку (разум) выше нравственности (совести), сделав тем самым нравственным идеалом созерцательную жизнь», через философию восточных перипатетиков, преобладает стремление человека познать мир, победить природу для реализации человеческой жизни. Излишняя материализация этого стремления приводит к доминированию жизненного принципа-удовлетворения потребностей человека как альфы и омеги человеческого прогресса. Если начинает доминировать и превалировать духовность, то в противовес первому появляется религиозность как моральный принцип жизни человека, направленный на проявление его совести как главного регулятора жизни. И в первом, и во втором случаях этика, нравственность становятся производными, отодвигаются на второй план, в сферу практической деятельности человека. В первом случае «чистый разум» предшествует «практическому разуму», во втором случае – боже-

ственный идеал – человеческой нравственности. В обоих случаях человек как бы «перекладывает груз» нравственной ответственности на Разум или на Бога. В случае безнравственности ему есть кому апеллировать, у кого «просить прощения» [14].

Этическое начало в человеке закладывалось в семье («отбасы»). Нравственность начиналась с почтительного отношения к родителям. Семья начиналась с отца, поэтому и «отбасы» – начало семейного «света-огня», семья как очаг. Хранительницей очага, его спокойствия являлась мать. Именно мифопоэтическое восприятие материнства дало такой концепт тенгрианства, как Умай. Представления, связанные с Умай, лежат не столько в сфере мифологического мировоззрения, сколько в сфере этического отношения к материнству. Умай с древнетюркского переводится как «послед». В этом символе заключен высший этический смысл - любви к Матери, как началу жизни.

Нравственность заключается и в культе детей. Жизнь представлялась как любовь к детям, все было подчинено обеспечению будущего своих детей.

Тюркское общество всегда отличала высокая степень общинности. Человек без общины переставал быть человеком. Прежде всего объединение шло на уровне кровнородственных отношений, где человек должен был в своей социальности проявлять свои нравственные начала. Тюркские доминанты родового мышления и «семи отцов» являются своего рода нравственной основой коллективистского поведения, когда личный эгоизм уступает место альтруизму, когда человек готов на самопожертвование ради своих близких.

За уважением и почитанием отца следует обязательное, имманентное сознанию человека, уважение и почитание старших. Духовной доминантой является уважение аксакалов, что несет в себе высокий заряд философского осмысления бытия отдельного человека и общества. Аксакал – это не просто старший в роду или в обществе, он носитель мудрости. Он аккумулирует народную мудрость, которая выступает не столько как фактор воспитания подрастающего поколения, не столько как трансляция традиций и обычаев, сколько как развертывание смыслополагания жизни че-

ловека. Следуй жизненной мудрости, живи в согласии с людьми и собой, следуй традициям и обычаям отцов и дедов, исполняй свое человеческое предназначение отца и сына, матери и дочери, правителя и служивого, вождя и воина, пастуха и земледельца, ремесленника и торговца, и тогда жизнь твоя будет наполнена смыслом, о тебе будут помнить потомки – простые истины народной мудрости, которые доминировали в тюркской культуре.

Концепт «адамгершілік», исходя из родового мышления, предполагает высокую значимость межличностных отношений тюркского мировоззрения. Это проявляется в таком духовно-этическом образовании, как общение между людьми в социуме[15].

Одним из оснований концепта «адамгершілік» является гостеприимство, которое также возведено в духовный, нравственный принцип казахского духовного мира. «Қонақ келсе құт келеді!» – «Гость приносит с собой счастье!». «Қырықтың бірі Қыдыр» – «Один из сорока Қыдыр».

Само гостеприимство, помимо прямой задачи приветить, угостить, обогреть, содержит многоуровневые этические смыслы традиционного этизма, миропонимания.

Во-первых, гостю выражают огромную благожелательность за то, что именно к этому очагу он повернул коня, направил свой путь.

Во-вторых, человек в статусе гостя дает возможность выразить полноту таких качеств, которые приближают к тайне человеческого бытия, а именно открытость другому человеку, устремленность к его душе.

В-третьих, следует отметить глубокий этический фон: чрезвычайным вниманием бывает окружен гость, встреча с которым в будущем маловероятна. В этом случае хозяин своей искренней открытостью, порывистой, радостной душевностью старается создать такую атмосферу теплоты, которая потом тихо сияет в душе каждого из них в долгие дни и года невстречи [16].

Наряду с понятием «жаман болады», в этике тенгрианства работает другой гипотетический императив «ұят болады», когда «действенность казахского обычного права объясняется именно слитностью с социально-культурными процессами, существова-

нием «культуры стыда» (выделено нами – *Авт.*), т.е. самобытного культурно-психологического механизма, когда боязнь потерять лицо перед всем родом стимулировала саморазвитие и ответственность перед родом» [17].

Этот концепт-табу является внутренним продолжением концепта «ұждан» – совесть. Совесть в тюркском мировоззрении выступает не просто как регулятор поведения человека, она является проявлением человеческой сущности. «Ұждансыз адам – адам бола алмайды» – человек без совести не может стать человеком. Эта доминанта тюркского мировоззрения взята Шакаримом как одна из трех истин человеческого бытия [18].

Свобода исходила из самой сущности тюркской культуры. Вечное, непрерывное движение и открытость пространства тюркской культуры обеспечивали чувство свободы как чувство бесконечности бытия. Свобода не понималась как только проявление деятельностной сущности человека, она, скорее, была проявлением духа, состоянием души. Его внутренняя свобода заключалась в свободе его семьи, рода, племени, народа. Свобода принималась как сама проявленность жизни, человек был свободен уже потому, что он жил. Подчиненность нормам и правилам, следование традициям и обычаям не тяготила его, он не искал абстрактной свободы.

Мужество как одно из духовно-нравственных состояний было атрибутивно сознанию. «Батыр бол!» – будь батыром, мужественным человеком – неперемненное напутствие, культурный символ, предполагающий преодоление всех невзгод и препятствий, которые могут встретиться на жизненном пути.

Равенство как форма бытия в тюркской культуре выступала условием жизнеспособности тюркского общества. Коллективизм и равенство – нераздельные состояния тюркского социума, способы преодоления всех трудностей кочевого образа жизни. Суровость климатических условий, походной жизни вырабатывала чувство единства, которое и проявлялось в равенстве и коллективизме. Одним из ярких культурных символов равенства и коллективизма является курултай. В курултае могли принимать участие все, кто был способен носить оружие, и женщины, в том числе. Коллективное решение было обязательным для всех. Равенство и коллективизм

проявлялись и в бытовой жизни, когда в случае смерти или больших торжеств семье помогал весь род, аул. До сих пор в сознании и бытовой культуре тюркских народов остались такие социальные образования, как аул, махалля. Проявлением равенства и коллективизма было такое социально-культурное явление, как «Асар», когда все обязаны были участвовать в общем деле, каждый в силу своих возможностей должен был внести свою лепту.

При этом равенство не предполагалось как абсолютное равенство. Люди различны в своей физиологии, интеллекте, способностях. Они равны в справедливом устройстве социума. Прежде всего, равенство – это равенство моральное, нравственное, равенство перед законом.

Эта этическая концепция, несмотря на то, что была создана уже в период исламизации тюркского мира, несет в себе глубокие традиции тюркской духовности, представляет собой трансляцию этических ценностей будущим поколениям.

Ислам как религия и духовно-религиозное основание культуры, как один из факторов культурной самоидентификации имеет большое значение в странах Центральной Азии. В Казахстане ислам имеет давние и прочные корни. Более двенадцати веков ислам является религией тюркоязычных народов Центральной Азии, в том числе и казахского народа. Ислам в Казахстане имеет глубокие традиции, но вместе с тем и свою специфику, продиктованную различными культурно-историческими, социокультурными, психологическими, государственно-политическими условиями и предпосылками развития казахской культуры на протяжении последнего тысячелетия. Казахский народ, в течение тысячелетий сохраняя традиции и обычаи, духовность тенгрианства в своей религиозной духовности, органично вошел в мир мусульманских идей.

В середине I тысячелетия нашей эры человечество, прожив тысячу лет с начала осевого времени, в поисках новых путей и мировоззренческих основ, развивая традиции иудаизма и христианства, пришло к еще одной религиозно-мировоззренческой идее – Исламу. Центральноазиатская культура приняла самое непосредственное участие в становлении и распространении ислама. Прежде всего, в этом регионе получил распространение суннитский

ислам ханифитского мазхаба, наиболее либерального по отношению к обычаям и обрядам коренного населения.

Возникает вопрос: почему именно мазхаб ханафийя получил доминирующее положение в центральноазиатском регионе? Эта проблема многогранна и требует всестороннего рассмотрения, как с точки зрения философии, так и с точки зрения самой суннитской теологии.

Во-первых, по сравнению с другими мазхабами, ханафийя выступает как самая веротерпимая. Время распространения ислама приходится на сложный период истории этого региона. Центральная Азия в этот период представляла собой мозаичную религиозную картину. Основной религиозной системой в Средней Азии и на северо-востоке Ирана был зороастризм. Авестийская религия, корнями уходящая в древность, была неотъемлемой частью духовной культуры народов Центральной Азии. Идеи пророка Зороастра во многом определили менталитет, духовность и психологию этих народов. Широкое распространение в этом регионе, получило учение Мани. Синкретизм и дуализм манихейства не были приняты ни последователями зороастризма, ни последователями монотеистических религий, и его сторонники рассеялись по всей территории Центральной Азии, вплоть до Китая. Часть тюркского населения Центральной Азии исповедывала буддизм, который также получил широкое распространение в этом регионе. Собственно, ранний буддизм в Индии, сформировавшийся как нравственно-этическое учение, именно в период Кушанского царства и после его распада сложился как религиозная система в форме махаяны в Центральной Азии и затем трансформировался в ламаизм [19].

Ввиду этого религиозного многообразия, ислам должен был в своей религиозной догматике учитывать религиозную культуру и психологию всех народов и выдвинуть такие положения, которые были бы терпимы к инаковерующим. И если для мусульман иудеи, христиане, отчасти зороастрийцы были «аль китабила» и в отношении их применялась одна аргументация, то последователи тенгрианства и «мушрики» требовали другой аргументации. С такой теологической доктриной с тонкой и последовательной апологией своих позиций наиболее удачно в Центральной Азии выступила ханафийя.

Во-вторых, в своей религиозной эпистемологии одним из важных путей познания ханафийя выдвигает следование преданиям. Ислам в целом, а этот мазхаб в особенности, всегда бережно относился к тем традициям и обычаям народов, принявших ислам, которые не противоречили основным догматам веры. Если учесть высокий традиционализм Центральноазиатской культуры и почитание своих обычаев, то «серединная» (не радикальная) теология ханафийи отвечала психологии местного населения. Так, например, до сих пор в сознании людей спокойно уживаются тенгрианские религиозные традиции: вера в аруахов, почитание святых, почитание и посещение могил святых и знаменитых людей, различные поминки (3 дня, 7 дней, 40 день, тризна-годовщина), народные праздники, в частности, – Наурыз. Многие из них органически вплелись в ткань ислама и считаются мусульманскими, хотя и противоречат самим догматам ортодоксального ислама.

В-третьих, одно из главных оснований в принципе «легкого» распространения ислама именно в форме этого мазхаба в Центральной Азии – единобожие ислама. Иудаизм и христианство сами представляли религии единобожия. А зороастризм и тенгрианство – религии автохтонного населения Центральной Азии, в своей сущности, были монотеистическими религиями, и ислам своим рациональным единобожием в принципе не противоречил религиозной психологии этих народов.

Таким образом, духовные основания центральноазиатской культуры (тюрко-ирано-индийской) отвечали устремлениям человечества к религиозному единобожию, и ответом на эти устремления был ислам.

Другая сторона проблемы распространения суннитской теологии в Центральной Азии – это отношение между теологией и наукой. В рамках рассмотрения нашей проблемы, хотелось бы проследить отношения между ханафийей и развитием науки того периода.

Для этого еще раз напомним основные положения теологии ханафийи в области теории познания, действий людей и онтологии.

В теории познания ханафийя выдвигает основные положения, согласно которым человек располагает тремя средствами позна-



ния: органами чувств, преданиями и разумом, а познание должно основываться не на вере в авторитеты, а на доказательствах. Говоря о действиях людей, он занимает «серединную» позицию между джабаритами и кадаритами. По ханафийе, человеческие действия в такой же степени предопределены, в какой они и автономны. Сердцевиной ее теологии в данном вопросе является принцип «ихтийар» (свобода воли) в действиях людей, определенная свобода выбора, а, следовательно, и свобода воли. «Жарату менен – жаратылу өзіннен» – допущение Богом автономности воли и действия человека, что отвечало пониманию свободы человека в тенгрианстве. Такие положения ханафийи, как «та-риф» – предоставление свободы познания Богом, «амал» – поступки человека как следствие познания, также говорят об автономности человека в его действиях.

Таким образом, познание через разум и волю, умозрительное заключение, как логическое основание знания, рационализация познания, вместе с предоставлением определенной свободы действий, делает человека рационально познающим субъектом. Онтология ханафийи, следуя традициям калама, дает определенную структуру сотворенного мира. Это, прежде всего, учение мусульманской науки того времени о телесных субстанциях и акциденциях, элементах атомизма, а также учение о натурах, которые аналогичны представлениям о четырех первоначалах «тадо» в тенгрианстве.

Таким образом, теология ханафийи дает основания научного, в рамках религии, познания мира и человека как творений бога. А это было «достаточным» для развития специальных наук того времени.

Такие исходные положения теории познания, как «илм- мари-фат» – познание, «илм-ал истидлал» – познание через выводы разума, «акл-мин джихати ш-шаварр» – благородный разум и другие приводили в самом каламе к произведениям, где описывались пути познания в науках.

Синтез идей ханафийи и тенгрианства дал возможность расцвета науки и культуры данного региона, во многом определившего развитие в целом человеческой цивилизации. Центральноази-

атская культура, в частности, тюркская культура, предстали миру совершенно в новом качестве. Это время расцвета Саманидского государства, когда Бухара и Самарканд, Отрар и Кашгар становятся центрами цивилизации, учености, искусства и учебной деятельности для значительной части мусульманского мира. Это время аль-Бухари (816- 878), великого теолога, составителя хадисов, Закария Рази (864-925). Это время дало возможность появиться таким великим ученым-естествоиспытателям, чьи открытия в области естественных и точных наук на долго предопределили развитие науки в целом. Аль-Бируни (973-1048), получивший образование в Хорезме, занимался вопросами математики, физики тел, астрономии (зодиакальное движение Солнца), движения небесных тел (вращение Земли вокруг своей оси и вращение Земли вокруг Солнца), оптики, минералогии, истории, метеорологии, собственно, им впервые была выдвинута доказательная идея о шарообразности Земли. Великий Ибн Сина (980-1037), уроженец Бухары, чьи философские и медицинские трактаты, работы по математике, логике, физике во многом определили дальнейшее развитие науки последующих эпох. Омар Хайям (1040-1123), уроженец Нишапура, математик, открывший идеи неевклидовой геометрии, астроном, восстановивший солнечный календарь (ноуруз календарь), который по точности превосходит современный григорианский календарь, поэт, чьи рубай знает весь мир. И многие другие ученые, внесшие огромный вклад в мусульманскую науку средневековья, которая легла в основу развития европейской науки нового и новейшего времени. Именно в это время творили аль-Фараби, Коркыт Ата, Кашгари, Баласагуни, Югнеки и многие другие представители тюркской философской и научной мысли.

Все эти примеры говорят о том, что тюркская культура в этот период развивалась в русле развития мировой культуры, освоила многие мировоззренческие идеи мусульманской теологии, что способствовало развитию и самой тюркской философии.

Говоря о мусульманской философской мысли – фальсафе, можно сказать, что ее проявления наиболее ярко были представлены в различных течениях трех ее основных направлений: собственно рациональной мусульманской философии, мусульманской

теологии (каламе) и суфизме. Кроме этих основных направлений философской мысли, следует; видимо, выделить и научно-рационалистическое направление в рамках фальсафы, которое занималось непосредственно развитием точных и естественных наук [20].

В тюркской среде был развит мутазилизм, ярким примером которому может служить творчество аль-Фараби. В целом мусульманская рациональная философия, имеющая в основе учения Аристотеля и Платона, была неприемлема для калама, для его рационально-познавательного признания Бога и основных положений таухида в суннитском изложении, но приемлема для центральноазиатского свободомыслия.

Говоря об исламе и тюркской фальсафе, необходимо остановиться и на суфизме. Если сам ортодоксальный ислам выступал против суфизма, то ханафийя в центральноазиатском регионе в принципе лояльно относилась к нему. Тасаввуф имел глубокие корни в исламе, и к тому времени он был влиятельным течением в фальсафе. Но здесь возникает вопрос: какой суфизм был распространен в этом регионе?

Исторические примеры показывают, что здесь имели место в основном два направления суфизма: нравственно-этический, в котором воспевалась любовь к Богу, был призыв к самосовершенствованию человека для познания и служения Богу. Именно эти два направления в тасаввуфе впоследствии получили название тюрко-персидского суфизма. Своей этической и рационально-интеллектуальной направленностью суфизм не противоречил тенгрианству, а пренебрежением к культовой и обрядовой стороне ислама он даже импонировал тюркским народам. Но нужно отметить, что распространение суфизм получил только в городах, среди знати и интеллектуалов. А основная масса тюркского населения, особенно продолжавшая вести кочевой образ жизни, больше склонялась к тенгрианским традициям.

Многие исследователи ставят вопросы: «Был ли аль-Фараби исламским мыслителем?», «Соответствует ли его система взглядов исламским догматам?» Одни исследователи, следуя европейской традиции, что арабоязычная философия была собственно и только перипатетической, а аль-Фараби «соединил божественного Пла-

тона и Аристотеля», закрепляют мнение, что «Второй Учитель» прямой преемник, последователь, а иногда даже просто комментатор древнегреческой мудрости. Другие, говоря о времени усиления позиции ортодоксального ислама и калама, после определенной «оттепели» во времена аль-Мамуна, когда в идеологии господствовали мутазилиты, утверждают, что философское творчество аль-Фараби, находится в лоне ислама и не противоречит его догматам. В обоих случаях у данных исследователей подспудно выступает идея, что он определенно «принадлежит к мусульманской общине», но, тем не менее, выступает с позиции научного и мировоззренческого рационализма, заложенного Аристотелем, откуда и вытекают поставленные сомнения. Но при этом сознательно или бессознательно, оставляют в тени наличие собственно тюркских мировоззренческих и философских традиций в творчестве мыслителя. Идет лишь констатация факта, что аль-Фараби был тюркского происхождения и родом из города Фараба. Хотя, прежде всего, нужно говорить о присутствии и затем трансформации тюркских мировоззренческих и философских традиций в творчестве аль-Фараби под воздействием ислама и античности.

История дает нам факты того, что ислам становится официальной религией Караханидского государства в период с 920 по 956 год при Сутук Богра хане. Процесс исламизации тюркского мира, если не брать вопросы борьбы за власть, территории, сферы политического влияния по историческим меркам проходил быстро, не встречая особого сопротивления у народных масс и правителей. Один из факторов такого протекания этого процесса - это наличие у тюркских народов традиции монотеизма в форме тенгрианства. И, говоря, что аль-Фараби «принадлежит к мусульманской общине», можно говорить, что он был мусульманином в понимании этого термина, применяемого к людям, верящим в Единого Бога, следуя тюркской архетипике тенгрианства с его единобожием, что аналогично ханифизму самой арабской культуры. Видимо, и этот фактор вызывает поставленные в начале сомнения у европейских исследователей. Взгляды любого мыслителя нельзя рассматривать без связи с условиями эпохи, в которой он жил, но при этом нельзя и рассматривать их без связи с мировоззренческими иде-

ями той культуры, из которой он вышел, под воздействием которых он состоялся. Любая вещь, вырванная из своей естественной природной, родной ему, среды, без связи с корнями этой среды, питающими ее, теряет свою природную сущность. И человек как представитель своей этнической культуры несет в себе архетипику этой культуры, которая, собственно, и дает возможность реализации себя как в собственной культуре, так и в межнациональном культурном пространстве.

Сложность понимания идей Фараби заключается в оригинальности его мышления, что накладывало особый отпечаток на трактовку различных исламских догматов. Так, исследователи отмечают неоднозначность понимания Фараби идеи загробного мира и воздаяния. Он в принципе критикует исламскую концепцию смирения в этой жизни ради достижения счастья в загробной жизни, что является одной из особенностей тенгрианства как мировоззренческой концепции. «Люди рождены смертными» – простая и искренняя мысль, высказанная в древнетюркских памятниках, является квинтэссенцией человеческой жизни. Отсюда идеи полноты жизни и оптимизма, свободы духа и героики, добра и щедрости, которые доминируют в тюркском мировоззрении. В тенгрианстве явно не прослеживается идея загробного мира и воздаяния. Бессмертность человека – в его жизни как члене рода. Воздаяние – эта больше память своего народа, отсюда – культ предков как один из нравственно-этических основ тенгрианства.

Аль-Фараби, следуя и этим тюркским традициям, говорит о том, что человек может достигнуть двух совершенств [21]. В этой жизни человек может достигнуть первого совершенства, заключающегося в совершении добродетельных поступков, действий исходящих из добродетели, второе совершенство в посюстороннем мире, но не потустороннем. Это невольно наводит мысль на идею Яссауи «умереть прежде смерти», когда человек достигает совершенства в этой жизни, но в мире надвещном, духовном. Это одна из идей, которая позволяет некоторым исследователям говорить о присутствии в философии аль-Фараби суфийских мотивов, что было присуще всем философам тюрко-персидской культуры. Духовная и разумная (душевная и интеллектуальная) добродетели,

соединяясь в своей гармонии, помогают людям в Граде совместно достичь счастья гармонии.

Аль-Фараби в своем творчестве, следуя тюркским традициям, развертывает одну из главных философских проблем – проблему человеческого счастья. И в тенгрианстве как мировоззрении одним из центральных концептов-понятий является «құт» – счастье. Тенгри распределяет не только жизнь и время человеку, дарует ему судьбу, но и распределяет «құт» – счастье.

Еще одной знаковой фигурой того времени является Яссауи – Ахмад бин Ибрахим, бин Али, аль-Йаси. Кем же он был – Яссауи? Почему, спустя более двух веков после его смерти, великий Тимур воздвигает ему мавзолей? Почему многие поэты и суфии считали его Учителем? Почему люди, считая его святым, на протяжении многих веков совершают паломничество к его мавзолю, при этом приравнивая это паломничество даже к хаджу? Почему, спустя тысячелетие, его хикметы будоражат и волнуют мысли и души наших современников?

Если брать европейскую традицию изучения ислама и суфизма как его мистического ответвления, то Яссауи – суфий-мистик, аскет, создавший тюркский «путь» мистического познания. Он сыграл огромную роль в исламизации тюркских племен, во внедрении ислама в среду тюрков-кочевников и положил начало длинной цепи тюркских шейхов, распространивших свое влияние на огромную территорию Туркестана (от Восточного Туркестана до Трансоксианы (район Волги), Азербайджан, Хорасан и Малую Азию. Они внесли свой вклад в создание народной струи в новоисламской цивилизации тюрков. При этом йасавия считается тарикой странников, не имевшей ни самостоятельных ветвей, ни постоянных поселений, за исключением тех, что возникли при гробницах шейхов, паломничество к которым стало отличительной чертой среднеазиатского ислама.

Но в то же время западные исследователи оговариваются, что йасавия имеет много религиозных, социальных и культурных ответвлений, сыгравших значительную роль в становлении тюркской культуры позднего периода.

Для тюркских народов Яссауи – великий поэт-лирик, представитель классической поэзии Тюркского ренессанса. Наряду с таки-

ми известными поэтами, учеными, как Юсуф Баласагуни, Махмуд Кашгари, Ахмед Югаеки, Сулейман Бакыргани, он является ярким поэтом, представителем тюркской фальсафы, оставившим неизгладимый след в истории тюркской культуры. Яссауи одинаково является великим поэтом-мыслителем для всех тюркских народов: узбеков и туркмен, казахов и киргизов, татар и уйгур, турок и азербайджанцев. Он оказал самое непосредственное влияние на становление духовной культуры, языка и литературы всех этих народов в одинаковой степени.

Яссауи в период доминирования арабского языка в философии, в написании научных трактатов и делопроизводстве, персидского языка – в литературе, наряду с другими представителями тюркской культуры, поднял на новую высоту тюркский язык. Многие исследователи отмечают, что Яссауи был одним из первых поэтов, осуществивших переход от древнеуйгурского языка или уйгурско-карлукского языка и письма раннего периода караханидов к собственно тюркскому языку караханидского периода, который часто в литературе называют хаканийским языком. Это был не просто переход на новый язык или адаптация к арабомусульманской и персомусульманской культурам, но прежде, всего, естественное развитие самого тюркского языка, стремление на основе языка соединить в едином духовно-религиозном и литературном порыве различные тюркские племена, устранить различие в диалектах, чтобы на всей территории Туркестана того времени сложился единый литературный язык. Несмотря на то, что тюркское влияние в мусульманском мире было велико в тот период (от мамлюков в Египте, сельджукидов и до власти караханидов на всей территории Средней Азии), доминирование арабского и персидского языков сохранялось. И именно Яссауи, Кашгари и Баласагуни, а впоследствии Алишер Навои, много сделали для укрепления тюркского литературного языка и осуществили синтез тюркского, арабского и персидского языков. При этом, если Кашгари как ученый-лингвист, исследователь народного фольклора, традиций и обычаев тюркских народов создал свой «Диван» для языкового и литературного взаимообогащения, Баласагуни в жанре восточных «княжских зеркал» написал свое произведение «Кутадгу би- лиг»

для элиты и элитным хаканийским языком, то «Хикметы» Яссави были написаны народным тюркским языком и для народа.

Действительно, одна из главных идей хикметов – это обращение к народу, обездоленным, сиротам и странникам, потерявшим свой кров и Родину. Язык Яссави и его учеников, особенно Сулеймана Бақыргани, перед монгольским завоеванием стал предтечей чагатайского языка, а впоследствии языком Алишера Навои, его великолепной «Хамсы».

Яссави – основатель жанра в тюркской литературе – «мода» – четверостишья-хикмета, который получил широкое распространение в средние века и сейчас является одним из распространенных литературных жанров на тюркском Востоке. Нужно отметить, что такой жанр не является копированием арабской или персидской литературной традиции, а является самостоятельным и самодостаточным жанром тюркской классической литературы и уходит корнями в древнетюркскую эпическую и этако-назидательную литературу.

Но Яссави был не просто поэтом-лириком, он был поэтом-трибуном, хакимом. Его хикметы призывали человека к борьбе со злом, несправедливостью, алчностью и жадностью власть имущих и религиозных служителей: мулл, ишанов, лицемерие которых приводило к человеческим и народным страданиям. Он взывает к себе и другим людям о помощи обездоленным и сиротам, страждущим и скитальцам на чужбине. Он призывает людей жить в любви, взаимопомощи и дружбе. Но возникает вопрос: а указывает ли он Путь достижения людьми и отдельным человеком счастливой жизни? Да! И этот Путь – это Путь Любви к Всевышнему и ближнему! Любовь к Богу и человеколюбие, любовь к Истине и Душевная Чистота сделают каждого человека и всех людей счастливыми, то есть он призывает к понятному всем тюркам человеческому началу – «адамгершілік». Его призывы не оставались пустыми, своим жизненным примером служения Богу, Истине и людям, он показывал пример, каким должен быть человек. Эта традиция – без революций и крови, без жестокого насилия в борьбе добра со злом, свойственна именно восточному мировоззрению. Через покаяние и терпение, на Пути Любви и самосовершенствования до-



стижение Счастья и личной свободы – вот идеал борьбы, который проповедовал Яссави.

Считая Яссави хакимом, нужно отметить, что он создал свою школу тюрко-мусульманского адаба. В своих хикметах он раскрыл не просто Путь-тарику, но и показал этику и этикет поведения мусульманина в обществе, Путь личного самосовершенствования человека.

Несомненна роль Яссави в распространении ислама в тюркской среде. В период заката арабского халифата усилилась роль тюрков в исламском мире. Тюркский мир в период с X по XII века до монгольского нашествия не был единым. Сельджуки-кочевники приняли ислам и распространили свою власть на Персию, Месопотамию, Сирию и Малую Азию, объединив мусульманский мир от западных границ Афганистана до Средиземного моря под властью сельджукских султанов. После отнятия Трансоксианы у Саманидов на пространстве от Каспийского моря до границ Китая образовалось караханидское государство со столицей в Кашгаре, официальной государственной религией которого был принят ислам. И лишь на востоке Туркестана оставались мелкие тюркские государства и ханства, которые не приняли ислам.

Но Караханидское государство в силу внутренних распрей разделилось на Западное караханидское государство со столицей в Самарканде и Восточное караханидское государство, столицей которого остался Кашгар. К этому времени началось нашествие кидань (каракитаев), с которыми и Восточным, и Западным караханидам-пришлось вести изнурительную борьбу, и потерпев поражение, они вынуждены были платить дань. Усилились трения между сельджукидами и западными караханидами, что также не дало возможность противостоять киданям. Войны, жестокие поборы местной власти и завоевателей вели к обнищанию народа, отчаянию. Лишь на короткое время во время правления Мухаммеда Арслан хана-II (1102-1132 гг.) на территории Западного караханидского государства установился мир и спокойствие. За этот период в Бухаре и Самарканде были построены новые мечети, открыты медресе, до сих пор памятником того времени стоит минарет в Бухаре, построенный при Арслан хане. Именно в такой ситуа-

ции Яссави проповедовал ислам в тюркской среде в период упадка былого величия караханидов, междоусобных распрей и гнета завоевателей. Нужно отметить, что под воздействием времени и эпохи и в силу признанного авторитета Яссави, его учения тысячи и тысячи людей, и не только его мюридов и последователей, принимали ислам. Именно Ахмед Яссави явился одним из духовных религиозных лидеров в распространении ислама в тюркской среде и наряду с другими религиозными учителями явился основателем тюркского ислама, в котором вместе с положениями ортодоксального ислама уживались такие «ереси», как вера в аруахов, вера в святых и их чудодействия, поклонение мазарам святых, поминание усопших и т.п. И как подтверждение этим словам, спустя почти тысячелетие, среди тюркских народов этого региона возникла еще одна «ересь» с точки зрения ортодоксального ислама, заключающаяся в том, что трехкратное паломничество к мавзолею Яссави приравнивается к хаджу.

Если обратиться к текстам его хикметов, то он сам себя называл – Кул Ходжа Ахмад – рабом Аллаха, Истины (хакк), Чистоты (пак) и Любви (махаббат). Он был хакимом, радел за народ, за обездоленных и угнетенных, и здесь он проявляется как великий гуманист. Он выступал за Справедливость и Душевную Чистоту, за человеколюбие и звал других встать на этот Путь, и это показывает, что он был духовным наставником, Учителем. Но он при этом не выходил за рамки шариата, положений и установок ислама, что говорит о его глубокой религиозности и истинной вере во Всевышнего. Это потом ему приписали создание суфийского ордена йасавия, но на самом деле такого ордена не было, он лишь своим примером показал (но не в смысле суфийской тарики) своим ученикам, последователям и любому человеку Путь самосовершенствования человека через любовь к Всевышнему, к Истине и человеку. Пройдя этот Путь, человек приходил в согласие с людьми и самим собой, этот Путь вел к Богу. Эта нравственная религиозная философия Душевной Чистоты человека, и не более, и не менее того. Его религиозную философию отчасти можно выразить тремя хикметами:

«Золото очищается в огне, а человек в Любви к Истине (Богу)».  
Яссави никогда не брал милостыню, никогда не брал пожертво-

ваний у своих учеников, он считал, что человек не должен паразитировать, он должен добывать свой кусок хлеба своим трудом, праведным трудом, и, по преданию, сам он плел из ивовых прутьев различную утварь, на что и жил.

«Умереть прежде смерти». Видимо, здесь нужно согласиться с некоторыми современными исследователями творчества и жизни средневековых тюркских, арабских и персидских поэтов, которых считали суфийскими, что таковыми они не являются. Действительно, видимо, нужно различать «суфия», как человека, вставшего на путь определенной Тарики и постоянно занимающегося суфийской практикой, и «мутасаввуфа» – поэта-мыслителя, философа. Большинство поэтов того периода являются мутасаввуфами – поэтами-философами, которые использовали философию суфизма, но не его практику и тем более не дервишескую практику. Скорее, они использовали символ дервишества, как символ противостояния умеренной и праведной жизни алчности и лицемерию. Многие поэты, которых на Западе называют мистиками, вели активную социальную и трудовую жизнь, а некоторые из них даже были визириями при ханах. Яссави, скорее всего, тоже не был суфием в нормативном понимании этого явления, он был мутасаввуфом – поэтом, проповедовавшим философию суфизма, философию Любви и Истины, нравственной Чистоты.

В его хикметах много внимания уделено Мансуру Халладжу, может быть, именно это привело западных исследователей к тому, что Яссави был представлен как суфий. Но тексты хикметов говорят о том, что Яссави постоянно говорит, что Мансура неправильно поняли, муллы не поняли внутреннего скрытого смысла слов «Ан аль хакк». Не «Я- есмь Истина», а Бог проявляет свою Истину через меня, Бог у меня в душе, Бог в моем сердце, что близко к тенгрианским религиозным идеям.

Если многие суфии были сторонниками «вахдати вуджуда» (единство бытия), то Яссави был ближе к концепции «вахдати мавджуд» (единство сущего). Первые ближе к тому, что Бог есть мир, вторые – Мир есть бог. Вторая концепция провозглашает единственно реальным Бога, а все остальное – как бы его отблеск, сияние, и в этом смысле человеку присуще «Ан аль хакк». Таким

образом, Яссави не был крайним суфием, суфием пантеистического толка, он был ближе к умеренным суфиям - религиозным философам-мудрецам (но не рационалистам-мутазилитам, а ближе к каламу) от суфизма.

Второй момент в его хикметах, который, вроде бы, является суфийским, – это то, что в 63 года он «уходит под землю», и некоторые исследователи, буквально понимая эти слова, говорят о том, что он построил себе ханаку под Землей и провел там остаток жизни. Но его хикметы в данном случае носят аллегорический, скрытый, смысл, вообще свойственный поэзии того времени. Его слова о том, что в 63 года он ушел под землю, прежде всего, показывают большую набожность Яссави и истинное уважение и преклонение перед Пророком, он не мог жить дольше Мухаммеда. А уход под землю – это духовная и жизненная реализация хикмета: «умереть прежде смерти». Яссауи не просто отрекается от суеты жизни, он прежде всего достигает Чистоты и Истины в этой жизни.

Таким образом, ислам распространялся в тюркской среде довольно длительное время, ислам постепенно и с осторожностью адаптировался к тюркской культуре, сохраняя ее, необходимые для тюркских народов, традиции и обычаи. Ислам в начале своего распространения использовал только те свои основания, которые совпадали с менталитетом тюркских народов.

В контексте нашей проблемы в сознании части интеллигенции тюркских народов складывается определенная концептуальная позиция, которую можно выразить так, что ислам является навязанной тюркским народам и другим народам Центральной Азии, чуждой их духу и менталитету, религией. Обычно апеллируют к таким историческим фактам, когда только при чингизидах ислам стал повсеместно распространяться среди тюркских кочевых народов, а казахам и киргизам он вообще в принудительном порядке был навязан режимом царской России только в XVIII веке, а в Восточном Туркестане тюрки-мусульмане силой оружия обращали в ислам тюрков-тенгрианцев и тюрков-буддистов.

Но история знает и другие исторические факты. Ислам стал исламом, мировой религией благодаря Аджаму – центральноазиатской культуре. Персы дали исламу интеллектуальную основу, вдох-

нули в него высокую поэзию, тюрки силой оружия распространили ислам по всему миру, внесли в него дух мужества и свободы, народность и лояльность. Именно тюрко-иранская философская мысль была сердцевинной и основой средневековой мусульманской фальсафы.

Тюрко-иранская научная мысль явилась одной из основ средневековой мусульманской науки (Ибн-Сина, аль-Хорезми, Бируни, Омар Хайям, аль-Фараби, М. Кашгари, Баласагуни, А. Навои, Улугбек и многие другие).

Изначально глубокая заданность философских поисков аль-Фараби и определила энциклопедизм его воззрений. Логика и грамматика, поэтика и музыка, математика и этика, и другие науки становятся предметом его научных исследований.

Отдавая дань глубокого уважения его вкладу в эти научные дисциплины, подчеркнем, что центром его творческого поиска, высшим смыслом его философии необходимо признать исследование «последних оснований»: проблем бытия, смысла жизни, счастья, поисков ответа на вопрос – как создать общество, соответствующее принципам Добра, Разума, Красоты и Любви.

Чрезвычайно много занимавшийся общественно-политической и нравственной проблематикой аль-Фараби в своей концепции идеального государства разработал такие глубокие идеи, как гармония и совершенство человека, просвещение, нравственное очищение и достижение счастья, рационализм, разум, гуманизм, торжество знания и др., которые оказали сильнейшее влияние на последующее развитие философской и общественной мысли Казахстана, на деятельность политиков, выдающихся деятелей национальной культуры и государства, среди которых можно назвать Мустафу Чокая, Магжана Жумабаева и многих других.

Идеи аль-Фараби продолжают жить и сегодня. Они необычайно актуализируются в современный период вступления Казахстана в систему рыночных отношений и чрезвычайно сложной ситуации нахождения собственного пути духовного и культурного развития в мировом сообществе.

В практическом отношении для аль-Фараби важно утверждение божественного порядка в государстве. Ответственность за это мысли-

тель возлагает на идеального правителя. В трактате «О достижении счастья» аль-Фараби пишет, что искусство руководить является самым большим по силе, добродетель правителя является самой большой по силе, его мышление и знания – самые большие по силе, понятия же «философ», «первый глава», «правитель», «законодатель» и «имам» представляют собой одно понятие. Из этого следует, что идеальный правитель, согласно аль-Фараби, – такой правитель, олицетворением которого был Мухаммед, который является идеалом и правителя, и имама одновременно, исполненным заботами как нравственного, так и духовного благополучия своих граждан.

Таким образом, уже в эпоху Арабского халифата и восточного перипатетизма аль-Фараби высказал в высшей степени справедливую и продуктивную мысль о смысле и функциях диалога. Вот почему идеи аль-Фараби и других известных мыслителей различных эпох способны продолжить деятельное участие и в современном философском диалоге, не утрачивая своей актуальности.

Исторический факт существования феномена восточного перипатетизма подтверждает, что подобный диалог возможен и осуществлен, однако в той историко-философской части, которую мы анализируем, проблема должна быть конкретизирована таким образом: как стало возможным, что некоторое мировоззрение (философия), сформулированное при определенных исторических условиях, смогло органически войти в систему кардинально отличных культурных отношений и, более того, совместиться с религиозным мировоззрением ислама, образовав тем самым наиболее очевидное звено духовной коммуникации столь нетождественных социумов?

Вероятно, можно утверждать, что аль-Фараби был самым великим мыслителем арабского средневекового Востока при решении задачи понимания обоснования и осуществления философского диалога между западной античной древностью и Восточным Ренессансом. Роль аль-Фараби в установлении такой когнитивной коммуникации отчетливо видна, в частности, из свидетельства Ибн Сины. Он признает, что в тот период своей жизни, когда был уже высокообразованным человеком, изучившим медицину, философию, физику, логику и метафизику, ему все еще не давалось понимание «Метафизики» Аристотеля до того времени, пока он не

проштудировал трактат аль-Фараби, разъясняющий данное аристотелевское сочинение.

Мировоззрению аль-Фараби и восточному перипатетизму присуща внутренняя неоднозначность, которая выделяла его в той среде, к которой он вместе с тем полностью принадлежал, в среде исламской религиозной духовности. Так, одним из основных мотивов Корана и импульсов мусульманского мировоззрения было требование категорического отречения от многобожия и, тем самым, от многого из того, что произрастало на культурной почве язычества. И несмотря на то, что разрыв предполагал, прежде всего, религиозные верования и учения духовности, последние едва ли можно было отстранить, не затрагивая других основ философских и мировоззренческих комплексов. Тем не менее ученые и мыслители периода раннего ислама сумели успешно решить эту проблему и привнесли в свою цивилизацию ценнейшие научные и философские достижения языческой истории. Эта заслуга во многом определялась восточным перипатетизмом, который последовательно и неизменно утверждал свою причастность классической философии (и науке) как своему главному теоретическому основанию и свою приверженность исламу как единственному религиозно-духовному источнику.

Особое значение для духовного мира этноса имеет передачи культурных ценностей от поколения к поколению, выполняют воспитательную и образовательную функции. В основе этой традиционной черты духовной культуры лежат идейные символы курултая, советы аксакалов, советы биев, асар, которые включают в себя мудрость народа, жизненный опыт, которые указывают путь поколениям.

Непосредственно с этим связана другая важная ценность духовной культуры – культ предков, почитание родителей, уважение к старшим. Культ предков, старейшин и родителей представляет собой некую духовно-религиозную предметность и является атрибутивным для мышления тюркских народов. Вера в аруахов доминирует в религиозных представлениях, вокруг которых строятся не только религиозная обрядность, но и многие традиции, обычаи. Уважение и почитание родителей, старейшин рода, знатных людей как императив поведения во многом определяет стабильность не только семьи, рода, ной, в конечном счете, всего общества.

Духовной культурной ценностью, сохранившейся с древнейших времен по настоящее время, является высокое понимание роли и предназначения детей. Такая традиционная ценность вместе с культом предков, почитанием старейшин и родителей реализует единство и преемственность поколений, ведет к сохранению и развитию этноса. Можно отметить, что психологической культуре тюркских народов не свойственен «конфликт поколений», эти духовные ценности ведут к большей гармонии в отношениях между членами семьи, рода, этноса.

Как духовное образование, пронизывающее всю общественную и личную жизнь человека, выступает существование различных традиционных понятий, правил поведения, порядка, приличия и иерархии, упорядоченности и правильности. Важным признаком культуры любого народа является положение в обществе женщины. В культуре тюркских народов сильны традиции уважения и почета к женщине, матери. Так, по древним обычаям, сын, входя в юрту, кланялся сначала матери, а затем отцу. По древним законам, надругательство над женщиной ставилось на один уровень с изменой Родине и каралось смертной казнью. Женщина, традиционно, активно участвовала в общественной жизни и обладала широкими правами, достаточно сказать, что женщина имела право участвовать в курултае и даже принимала участие в решении военных вопросов.

Одной из основополагающих ценностей культуры казахского народа с древних времен является любовь и уважение к природе. В философии и религии тюркских народов отсутствовало понимание человека как хозяина природы. Им не была присуща философия насилия над природой, которая рассматривалась как универсум, источник жизни, естественно, включающий в себя и человека. Эти универсальные основания тюркского менталитета говорят о том, что он продолжает жить в сознании народа и является практическим наполнением жизни людей.

### **Литература:**

1. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана (VII-XII вв.). – М., 1960. – 155 с.
2. Юсуф Баласагунский. Благодатное знание., перевод С. Иванова. – М., 1983. – 518 с.



3. Абдушукур Мухамедимин. История уйгурской философии. (на уйг. яз.). – Урумчи, 1997. – 407 с.
4. Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФ- РА-М, 2000. – 576 с.
5. Мартин Хайдеггер. Бытие и время / Перевод Бибихина В.В. – М., 1997. – 451 с.
6. Махмұт Қашқари Түрік тілінің сөздігі: (Диуани лұғат-ат-түрік): 3 томдық шығармалар жинағы / Қазақ тіліне аударған, алғы сөзі мен ғылыми түсінікгерін жазған А. Егеубай. – Алматы: ХАНТ, 1 т. – 591 б.
7. Алишер Навои. Собрание сочинений в десяти томах. Возлюбленный сердце. Суждение о двух языках. Т. X. – Ташкент. Издательство «ФАН» Узбекской ССР, 1970. – 198 с.
8. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. – М.-Л., 1951. – 451 с.
9. Қашқари М. Түрік сөздігі. Үш томдық. 3 том. – Алматы. 1998. – 598 б.
10. Арзиев Р. У. «Қутадғу билик» вә униң лексика-стилистикалық алаһидиклири. – Алмута: Ғылым, 1996. – 226 б.
11. Родословное тюрков. Сочинение Абуль-Гази, Хивинского хана. Перевод и предисловие Г.С. Саблукова. Казань. 1906.-336 с.
12. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество / Львова Э.Л., Октябрьская И.В. – Сага- 128.
13. Kazak Turklugunun Aydinlanlana Nisanbayev Vakisi. Nazirlayan Prof. Dz. SadikTigal. – Анкага, 1999. – 121 с.
14. Современный философский словарь / Под ред. д.ф.н., проф. В.Е. Кемерова / 1996. – 608 с.
15. Нурланова К. Человек и мир: казахская национальная идея. – Алматы, 1994. – 48 с.
16. Нысанбаев А, Сарсенбаева З. О традиционной этике казахов. – Алматы: Институт философии МН-АН РК, 1997. – 20 с.
17. Kazak turlerinin Felsefesi. Prof. Nisanbayev. – Ankara, 2002. – 143 б.
18. Нысанбаев А. Философия взаимопонимания. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2001. – 154-155 бб.
19. Үизифаз hajib Kitadgu bilik. Millətləг пəхгiyati. – Вејип, 1984. – 1368 б.
20. Дж. С. Тримингэм. Суфийские ордены в исламе. – М.: Наука. 1989. – 328 с.
21. Нысанбаев Ә. Қазақ философиясы. – Тегеран, 2002. – 147 б.

### **5.3 Устная традиция как основа духовной культуры номадов**

Общеизвестно, что философия с самого начала отражает реальность материального мира в форме мысли. И поскольку мир разнообразен и проявляется для человека именно в многообразии, постольку его философское отражение также многообразно. Философия способна выражать и отражать новое мировоззрение, чтобы помочь создать и развивать социальное бытие человека. Разнообразии философских систем основано на отношении: Человек – вся Реальность (Мир).

Философия выражает собой эпоху и ее представителей. Согласно Гегелю, философия – это эпоха, схваченная в мысли. Бертран Рассел писал, что для того, чтобы понять эпоху или нацию, мы должны понимать ее философию; мы должны в какой-то мере быть самими философами. Существует четкая связь: обстоятельства жизни составляют философию людей и наоборот: их философия в значительной степени создает эти обстоятельства [Russell, 1959].

Постоянная смена поколений, происходит ли она на Востоке или на Западе, среди оседлых народов или кочевых, всегда сопровождалась философским осмыслением. И везде философия отражала формы бытия людей в пространстве и времени. Мысли предыдущих поколений становились источником мышления для потомков. Но бесконечная степь заставляла кочевников чувствовать время и пространство особым образом. Идея единства времени и пространства для кочевника означала восприятие времени как неограниченного пространства, как широкого понятия, связанного как с прошлым, так и с будущим. Это одно из проявлений восприятия времени через пространство и наоборот, это еще одна форма отношения Человек – Реальность.

Для казахского мировосприятия специфична и важна категория земли. Земля – священна, она объединяет всех нас в целостность, дает нам чувство нашей связи со Вселенной и реализует эту связь, что дает возможность гармоничной целостности человека и мира. Эти отношения сформировали характер казахов [Нурланова

К., 2000]. Чувство единства с родиной создает прочный духовный комфорт в жизни. Трудно переоценить это духовное состояние человека, вызванное его чувством принадлежности своей родине. Это отношение к родной земле выражено в философии жизни, в работе души, которая требовала преодолевать повседневные трудности жизни кочевника.

Менталитет нации – это целостность традиций, культуры, социальной структуры и среды обитания. Менталитет содержит всю глубину коллективного и индивидуального сознания, включая бессознательное. Составляющие менталитета образуют органический синтез, который отражает внешний вид и характер нации, выраженные в устной литературной традиции. Наряду с запоминанием эпосов и сказок устная традиция передает социальное и культурное послание следующим поколениям. На реальных исторических событиях основано бесконечное количество легенд и сказок, многие из которых все еще циркулируют среди казахов и которые еще не исследованы учеными.

Современная философия должна исследовать и решать проблемы культурно-исторического сближения людей на самых глубоких уровнях, проделывая глубинно-психологический анализ, исследуя культурные и поведенческие архетипы, структуры религиозного мировоззрения и философские основы знаний. В этой области есть пробелы, которые становятся препятствиями для правильного понимания проблем единства человека и мира.

Ядро тюркской среднеазиатской кочевой поэзии формируется эпическими традициями народов, таких как казахи, каракалпаки и кыргызы [Karl Reichl, 1992, 16]. Исторически сложилось так, что ряд эпосов, характерных для этой группы, отражает, однако, более позднюю эпоху – время племенных войн между западными монголами и тюрками (с XVI по XVIII век). Эпические произведения отражают важные исторические события и развивают коллективный образ событий и персонажей.

Так, изучая эпические произведения казахов и кыргызов, первый казахский ученый Чокан Валиханов обнаружил в своей ранней карьере [1], что казахи и кыргызы в своем эпосе называли «золотым веком» и героическим периодом [2]. Он предложил

гипотезу об очень напряженных отношениях, существовавших между казахами и ногайцами и перевел заключительную часть «Джами ат-тавари» – историческую работу, написанную в начале XVII в. Джалаири – как доказательство своего предположения. К сожалению, из-за преждевременной смерти Валиханов оставил свои исследования незавершенными. Но рукопись, обнаруженная в Санкт-Петербурге, показывает общность духовного наследия племен, которые исторически жили вместе во времена Ногайли.

Героические эпосы казахов – это сокровища, которые, без преувеличения, помогли им выжить. Казахи физически пережили разрушительные вторжения Ойрат-Калмак XVIII в., советскую коллективизацию 1930-х годов, сохранили свою самобытность при освоении целинных и залежных земель в середине XX в. Кроме того, они пережили свое этимологическое переименование в киргиз-кайсаков.

Долгое время устная традиция номадов игнорировалась в качестве феномена развитой культуры, так же как не признавалось историческое развитие их цивилизации. Иное отношение к устной литературе было выражено в современном понимании Милманом Пэрри в результате проведенных им и его ассистентом и последователем Альбертом Лордом полевых экспедиций в Югославии в 1934 г. Исследование «Илиады» и «Одиссеи» Гомера позволили им сделать вывод о том, что Гомер создал эти произведения устно. А это коренным образом меняет отношение ко всей устной традиции.

Пэрри, не получив разрешения от советского правительства для проведения исследований в Центральной Азии, совершил свою первую поездку в Югославию в 1933 году для того, чтобы познакомиться с эпическими песнями, которые еще исполнялись в этой стране. В июне 1934 года он приехал уже на 15 месяцев. Интерес к южно-славянскому фольклору появился благодаря словенскому слависту Матье Мурко, который присутствовал на защите докторской диссертации Пэрри «L'épithète traditionnelle dans Homere» («Традиционный эпитет у Гомера») и дополнительной диссертации «Les Formules et la métrique d'Homere» («Метрическая формула у Гомера») в Сорбонне в 1928 году по приглашению Антуана Мейе. Профессор М. Мурко читал лекции в Сорбонне по

югославскому эпосу. Позже Пэрри писал, что именно работы М. Мурко способствовали возникновению его интереса к изучению устной поэзии и героических поэм южных славян. Материалы, собранные Мурко, уступают по своему объему материалам Пэрри, тем не менее, Мурко были сделаны некоторые весьма существенные выводы. Так, он отметил, что сказители не повторяют один и тот же текст при каждом исполнении.

В своей докторской диссертации по классической филологии Пэрри сделал анализ формульных эпитетов в «Илиаде» и «Одиссее». Он выдвинул гипотезу о том, что произведения Гомера являются, скорее всего, плодом устного творчества, поскольку они представляют собой традиционный эпос. Целью его экспедиций был поиск подтверждения его гипотез. Он изучил способы усвоения и сочинения эпическими поэтами своих песен. Это позволило ему выявить отличие устного повествования от письменной формы повествования, а также объяснить процесс создания и передачи традиционного устного повествования, наблюдая образ жизни людей, которые создали и сохранили его.

По мнению Пэрри, техника устного исполнения эпоса порождает своеобразный «формульный стиль» (formulaic style) – группу слов, регулярно встречающуюся в одних и тех же метрических условиях, и служащую для выражения того или иного основного смысла [Бэйтс, Альберт Lord, Albert. 1994, 14]. Согласно этой теории, важнейшие особенности стиля гомеровского эпоса, в частности, его стереотипность, объясняются специфическим механизмом импровизации народных певцов-сказителей. «Формульный стиль» был обнаружен также в англо-саксонском, французском, испанском, русском эпосе. Исследования казахского эпоса М.О. Ауэзовым и Н.С. Смирновой выявили в нем тот же метр (формулу).

Между тем представитель другой школы, изучавшей древнегреческий эпос, Алексей Лосев пришел к выводу, что устная эпическая традиция, которая не выражена в письменной форме, существует как естественное социально жизнеспособное явление. Без письменной речи устный эпос неуклонно существует на протяжении многих столетий, а память людей, т.е. память о народных рассказчиках и певцах, настолько же сильна, насколько может быть

и надежнее, чем тогдашние типы письменности [Лосев Алексей 1960, стр. 69].

Историки, которые пытались изучить прошлое народов без письменной истории, столкнулись с другим фактором, который необходимо учитывать, – разницу между эпическим и реальным пространством. Эти два пространства могут не всегда соответствовать друг другу из-за различных исторических движений или изменения среды проживания авторов и рассказчиков эпоса. Наряду с запоминанием важных сказаний устная традиция обеспечивает передачу социальных и культурных посланий следующим поколениям. Эти рассказы почти полностью сохранились в памяти неграмотных племен. Однажды Акселеу Сейдимбеку (2001) удалось записать жыр о смерти Жоши-хана, которую прочитал пожилой мужчина из Улытау по имени Тай Тлегенулы. Известно, что захоронение Жоши-хана расположено в Улытау, Центральный Казахстан. Как он был удивлен, когда через несколько лет изучил «Генеалогию тюрков» Абу аль-Гази и обнаружил, что в этих двух работах есть лишь одно различие в двух словах. Такая точность передачи устных литературных произведений на протяжении веков показывает, насколько глубока этническая память. Если мы проанализируем героический эпос казахов, мы должны начать с эпосов, созданных многими поколениями племен, живших на обширной степи Евразии.

Необходимость изучения устного народного творчества связана с его особой ролью в функционировании мировоззрения, поскольку веками накопленная мудрость народа создается, хранится и передается в немалой степени через устное народное творчество, которое позволяет многим поколениям людей приобщиться к духовному миру предков.

Поскольку теоретическое осмысление действительности в философской форме в казахской культуре начинается с XIX в., функционирование казахского мировоззрения на протяжении веков было связано с творчеством акынов, жырау, деятельность которых нельзя однозначно рассматривать только как художественную. Именно они, создатели и пропагандисты устного народного творчества, определяли идейное содержание мировоззрения, а так-

же степень познавательной насыщенности, обоснованности, продуманности, внутренней согласованности мировоззрения. Они определяли и, в этом плане, влияли на духовные опоры народа. И, несмотря на то, что непросвещенное сознание нередко обращается к фантастическим вымыслам, поверьям, тем не менее в мировоззрении кочевников именно такой феномен, как устное народное творчество, охватывает в целом опыт народа в его историческом становлении, т.е. в горизонтальном и вертикальном срезе, помогает человеку выйти за пределы повседневности, конкретного места и времени, соотносить себя с другими людьми, включая и тех, кто жили раньше и будут жить потом.

У кочевников Центральной Азии, которые не имели письменности, в том числе и у казахов, устное творчество было доступно всем, независимо от сословия и возраста. При этом в оседлых странах развивалась письменная поэзия, которую читали только избранные. По мнению Сеита Каскабасова, именно устное творчество позволило сохранить духовную культуру и стало основой для преемственности не только культуры кочевников, но и в целом способа их бытия [Каскабасов 2010, 11].

По мнению Рене Хьюлан и Рената Айгенброд, устные традиции с самого основания аборигенного общества (это справедливо и в отношении кочевнического общества. – Г.Е.) соединяли сказителя и слушателя в коммунальном опыте, объединяя прошлое и настоящее в памяти [Renee Hulan and Renate Eigenbrod, 2008. 7].

В этом плане фольклор как часть устного народного творчества несет в себе все его функции. Нельзя не согласиться с Элиотом Орингом, который утверждает, что невозможно отделить «folk» – народ от «lore» – знание. Он отмечает: «Возможно, есть очень странный выбор между «folk» и «lore». Вы не можете иметь «lore» без людей, которые создают его, но когда вы сталкиваетесь с этим «folk» у вас непременно будет чувство сопротивления их «lore»» [Оринг, Элиот. 2006. 205-218].

Существует много способов изучения возникновения, развития, жанров, художественной красоты и специфических свойств устной литературы. Устные произведения искусства должны изучаться, к примеру, на основе наличия общих корней: исторических,

социально-культурных и экономических. Мы ограничим исследование этой части статьи тюркоязычными народами Центральной Азии: каракалпаками, казахами, киргизами, узбеками и туркменами, которые исторически имеют общий устный фон. Общую традицию всех этих народов представляет «Книга деда Хорхыта» (XVI в.). Другими распространенными героями являются Короглы и Эдиге; рассказы о них распространяются в Центральной Азии в разных версиях и вариантах.

Эпос центрально-азиатских народов олицетворяет собой дух культуры тюркских кочевников. Героя эпоса обычно характеризовали как идеальную личность; и сам эпос обычно демонстрировал культурные и этические идеалы кочевников, их понимание понятий совести и чести, добра и зла, любви и войны. Главными общими героями центрально-азиатского эпоса были Кобланды батыр, Альпамыс батыр и Шора батыр.

Что касается бардов эпической поэзии, они не всегда идентифицированы. Композиторы-барды, или менестрели звались жырау у каракалпаков и казахов, акыны – у казахов, манасчи – у киргизов. При этом слово «бакши» или «баксы» у каракалпакских, туркменских и узбекских певцов означало шамана у казахов и кыргызов. Стихи, которые создавали эти композиторы-барды, назывались «песня», оленг, жыр или дастан. Песни и эпика были импровизированы и исполнялись под аккомпанемент музыкальных инструментов, таких как домбра, дутар, кобыз, комуз или сыбызги.

Несмотря на то, что традиции эпосов народов Центральной Азии были тесно связаны и происходили из общего источника, различные традиции имели и свои национальные особенности. Эпические произведения, независимо от того, были ли они заимствованы у других народов или нет, слились с традициями народов, частью которых они являются, и таким образом предоставили информацию о жизни всей кочевой Центральной Азии, отражая также индивидуальные черты характера племенных групп, которые создали эти устные произведения.

Казахский фольклор вырос из богатого наследия центрально-азиатского фольклора. Будучи очень музыкальным народом, казахи пели и импровизировали во всех значимых моментах жизни.



Рождение, брак, битва, траур и смерть запечатлевались в песнях. Среди этих песен, исполняемых акынами на разных мероприятиях, песни ритуальные, сопровождающие разные этапы свадебной церемонии; прощальные песни (коштасу); песни, связанные с печальными новостями (естирту); песни сочувствия или соболезнования (конил айту); утренние песни (жоктау) и широкий спектр менее важных ритуальных песен, исполняемых в периоды родов, песни-проклятия песни и религиозные ритуальные песни разных видов [см. Winner Thomas 1958, 34].

Еще один жанр казахского фольклора – эпический. Если первый из рассмотренных нами жанров был связан прежде всего с акынами, то этот – с сочинителями-жырау. Трудно определить конкретный период, когда первый жырау создал свои шедевры. Считается, что таким сказителем мог быть Коркыт. В «Книге деда Коркыта» рассмотрены все вопросы народа Огуз. Что бы ни случилось в степи, дед Коркыт был главным судьей и мудрецом.

Люди, которые нашли поэтический ораторский навык самым высоким из всех искусств, уважали всех, кто обладал этими навыками. Искусство слова ценилось очень высоко, и те, кто овладел этими навыками, заняли высшие социальные позиции. Ч. Валиханов, А. Брем, П. Пашино и многие другие этнографы и путешественники, посетившие казахскую степь, по достоинству оценили устные навыки казахов. Они описывали эти произведения устного слова как свежие, аутентичные, полные естественной поэтической красоты, связанные с артистической простотой и точностью.

Типичный казахский эпос был сосредоточен на жизни и приключениях национального героя, его борьбе и триумфах над врагами. Основанием для устного произведения искусства было зачастую фактическое историческое событие. Основными персонажами казахского героического эпоса были: Едиге-батыр, Алпамыс-батыр и Ер-Кокча, представлявший период «Золотой Орды», Кобланды-батыр, Камбара-батыр, Ер-Таргын и Ер-Сайын, которые представляли в эпосе борьбу с ойратами-калмыками. Эпос – героическая идеализация прошлого, которая продолжает жить в современности. Следовательно, эпос имеет научную, историческую ценность и в то же время – социальное, культурное и образовательное значение.

Жырау – патриарх своего племени. Его совет востребован во время кризиса, нашествий и бедствий на его родине. Любимым жанром жырау является толгау-созерцание. Здесь жырау говорит как философ, размышляя о морали, о социальных проблемах своей эпохи. Такие толгау выражаются в виде тех или иных максим. Афоризмы, однажды сказанные великим жырау, стали популярными пословицами и изречениями.

В системе космологических воззрений жырау мир имеет материальную основу, доступную человеческому опыту, хотя один и тот же мир при определенных условиях может стать объектом опыта эзотерического. Это – открытое духовное поле, в котором происходит встреча человека с духами предков и Высшим Разумом и где время и место, естественное и духовное едины.

Творец, Тенгри, согласно мировоззрению жырау, является не только причиной всего сущего, но и через эманацию и откровение постоянно воздействует на мирские дела. Следовательно, именно Высшее Существо, Высший Разум создает полноту гармонии, жизнеспособность и развитие.

Кочевое восприятие мира достаточно сложно. Понятие «мир» само по себе удваивается: с одной стороны, мир является божественным творением и принадлежит сфере универсального. С другой стороны, как эзотерическое пространство (соединяющее Бога и мир, но не доступное обычному восприятию), оно представляет собой особую сферу. Дело в том, что для казахских жырау мир имеет строгую иерархическую структуру. Бог находится на верхнем уровне. Земля, мир духов (аруасы, тайны и молитвы) – посередине. Там также существует мир человеческого существования с мирскими и духовными квестами. Истина и смысл среднего мира отражают откровение мира высшего.

Мировоззрение казахских жырау и кочевого общества основано на понимании Бога, отстраненного от мира и человека и имеющего особые и тайные с ним взаимоотношения. Такое отношение не делает их равными, но показывает «вертикальное» единство мира, исходящее изнутри каждого предмета этого грандиозного проекта. Жырау обращаются к Богу как к Высшему существу в поисках духовного и социального благополучия и истины с мыслью

о том, что все в мире возможно благодаря Верховной Воле. В то же время они считают, что этический, моральный закон является основой совершенства, истины, добра, счастья и красоты.

В соответствии с таким пониманием жырау в их личном и социальном развитии опирались на духовное совершенство, мудрость, знание и силу. И только в случае реализации вышеупомянутых целей они задумывались о материальном благополучии и процветании. Это цели, которые, согласно воззрениям жырау, люди должны заслуживать благодаря своим талантам и заслугам. Такова одна из главных духовных основ и самых высоких ценностей в этическом наследии жырау. Степень нравственного совершенства жырау считали качеством, определяющим характер и чистоту мировоззрения, социальных, политических и религиозных взглядов и отношений. Не случайно поэтому все исследователи подчеркивают гуманистический характер идей казахских жырау, приоритет этического начала перед логическим мышлением.

Казахские мыслители в значительной мере воздействовали на идеологическую, социальную интерпретацию отношения «человек – общество». Они обращаются к современникам, государственным органам, героям, ханам, биям, воинам и молодежи, чтобы те ценили и поддерживали вечные моральные ценности. Они призывают следовать религиозным и нравственным законам и традициям в качестве фундаментальной проверки моральных норм жизни, к самосовершенствованию как индивидуальному духовному методу воссоединения со всеобщим.

На протяжении всей истории человеческой цивилизации прослеживается связь материальных и духовных артефактов культуры с этническими характеристиками наций. Язык как основной элемент любой культуры действует как одна из основных характеристик любой этнической общности. Именно поэтому фольклор на протяжении всей истории его изучения был связан с национальными интересами и чаяниями. Как утверждает ряд исследователей, появление фольклористики как дисциплины неизбежно совпало с ростом национального сознания в ряде стран, так как фольклорные традиции могли помочь укрепить чувство национальной идентичности. Такая особенность не осталась незамеченной интеллектуа-

лами и политиками, в деятельности которых это нашло отражение. Так, братья Гримм отчетливо ассоциировали свою работу с фольклором, с восстановлением гордости за немецкое прошлое.

Материальная и духовная культура образуют единую культуру, несмотря на их качественное отличие. Духовная культура охватывает сферу человеческого сознания, она характеризует производство идей. Духовная активность, духовность – необходимый компонент специфической человеческой деятельности. Вся материальная деятельность реформируется под влиянием духовности и, в этом плане, вся духовная деятельность является социально значимой. Духовная деятельность может быть материализована посредством языка, письменности и в виде других артефактов.

Казахская культура, как и любая другая культура – отражение отношений человека и мира, основанных на этничности. Номадический тип хозяйствования был наиболее выгодным в казахской степи. Многие столетия он был основным, если не единственным способом жизнедеятельности. Ввиду этого духовная жизнь казахов в основном была связана с образом жизни, который определялся особенностями нашей страны: обширными степями, маловодьем, суровыми зимами. Вплоть до наступления Нового времени, кочевое животноводство в условиях Казахстана было самой эффективной формой ведения хозяйства. На юге страны, по берегам рек возникали оседлые земледельческие поселения, города (Отрар, Жүйнек, Мерке, Кулан, Алматы и т.д.).

Кочевой образ жизни нашел свое отражение в духовной жизни кочевников, в ментальности народа и впоследствии выкристаллизовался в философских идеях казахского народа. В течение тысячелетий были сформированы особенности менталитета народа.

Устная традиция сопровождала казаха на протяжении всей его жизни, от рождения до смерти. Народная мудрость гласит: «Верх искусства – красноречие!». Слово, устная традиция играли в духовной жизни казахов очень важную роль вплоть до XX века. Тем не менее, исследователи фольклора в современном Казахстане, а также их западные коллеги, подчеркивают важность изучения и популяризации устной литературы и фольклора в мире современности. По мнению Волтера Онга, сохранение и защита культурно-

го наследия предков является ответом на вызов нашего времени, на вызов современной технологической цивилизации [Онг, Волтер. 1982, 3].

Устное наследие кочевников завещано нынешним и будущим поколениям казахов, и в этом состоит существенная необходимость ценить и изучать его.

### **Литература:**

1. Ежелгі көшпелілер дүниетанымы. (Мировоззрение древних кочевников). – Астана. 2005.
2. Каскабасов, Сеит. Золотая жила. Очерки о фольклоре и духовной культуре Казахстана. – Москва. 2010
3. Ong, Walter. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word.* – New York. 1982.
4. Оринг, Эллиот. Oring, Elliott. *Journal of Folklore Research*, Volume 43, Number 3, September-December 2006, pp 205-218 (article).
5. Адам. А. Parry, Ed., *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry* (1971).
6. Рене Хьюлан и Ренат Айгенброд. Renée Hulan and Renate Eigenbrod, Ed., *Aboriginal Oral Traditions: Theory, Practice, Ethics.* Black Point, NS: Fernwood Publishing, 2008.
7. Фоли, Джон. Foley, John Miles, editor. *Comparative Research on Oral Traditions: A Memorial for Milman Parry.* Columbus, Ohio: Slavica Publishers, 1987.

## ҚОРЫТЫНДЫ

Қазақ философиясының тарихы халықтың ежелгі заманнан тамыр тартқан ұшан теңіз мол рухани мұраларын зерттеп-зерделеу нәтижесінде әлі де қарқындап дами түсері сөзсіз. Қазақ фольклорының идеялық негізін кұрайтын: адалдық, әділеттілік, уәдеге беріктік, намысшылдық қатарлы рухани-мәдени философиялық құндылықтар екендігін ашып көрсету арқылы, ұлттық төл мұраларды зерделудің өзектілігін дәйектеуді мақсат еттік. Бұл зерттеудің міндеті қазақ фольклорының қазақстандық қоғамның қазіргі жаңғыру кезеңіндегі ұлттық код пен ментальдылыққа негізделген іргетасы екендігін дәлелдеу. Қазіргі қазақтардың құндылықтар ділінің архетиптерін жаңғырта отырып, бүгінгі ұрпақ бойына сіңіру көзделеді.

Қазақ мифологиясын жалпы түрік руханиятымен тығыз бірлікте қарастыра отырып, кешенді зерттеп, этиологиялық, космогониялық мифтердің табиғатын танып, олардың ішкі түрлерін саралау, типологиялық сарындардың түптөркінін барлау, ортақ белгілер мен дара сипаттарды айқындап, олардың себеп-салдарын ғылымның бүгінгі жеткен өресінен ашып көрсеттік. Мәселе жалпы фольклорлық үдеріс ауанында қарасты-рылып, қазақ мифологиясын көне дүниетаныммен, халықтың байырғы тұр-мыс-тіршілігімен, көркем қазынамен үндестікте зерделеніп, әлемнің басқа халықтарының материалдарымен қажетінше салыстырылып, кезеңдік белгілері айқындалды. Қазақ мифологиясының тақырыбымызға қатысты материалдары жүйелі жинақталып, тұңғыш рет кешенді түрде салыстырылып, жіктеліп, сараланды.

Қазіргі қазақстандық кезеңде қазақ халқының бай рухани мұрасын игерудің маңызды рөлі артуда. Әлем мен адамды қабылдаудың біртұтастығы, зерде мен жүректің бірлігі, шындық, мейірімділік пен әділеттіліктің рухани-адамгершіліктік басымдылықтары, төзімділік пен ізгі ниеттіліктің ерекше түрі – Ұлы Даланың барлық осы сабақтарын қазақ философиясы өзіне сіңірді. Сондықтан жұмыста ұсынылатын идеялар мен зерттеу нәтижесінде алынатын қорытындылар жоғары деңгейдегі

теориялық және тәжірибелік маңыздылықта болады деген ойдамыз.

Фольклор мен мифологияны зерттеу сана мәдениетінің генезисі, рухани және материалдық құндылықтардың қалыптасу тарихи үрдісі ретінде тарих пен мәдениет теориясы мәселелерін шешуде маңызды мәнге ие. Философия, фольклористика және мәдениет теориясы саласындағы қазіргі заманғы зерттеулер, әсіресе фольклордың эстетикалық және этикалық мазмұнын зерттеуге арналған жұмыстар фольклордың халық мәдениеті құндылықтарының органикалық бөлігі және әмбебап тасымалдаушысы болып табылатынын көрсетті.

*Ғылыми басылым*

**ҚАЗАҚСТАННЫҢ ҚАЗІРГІ ЖАҢҒЫРУ  
КЕЗЕҢІНДЕГІ ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ-  
ПОЭТИКАЛЫҚ МҰРАСЫНЫҢ РУХАНИ-МӘДЕНИ ӘЛЕУЕТІ**

Дизайн және беттеу: ***Ж. Рахметова***

ҚР ҒЖБМ ҒК «Философия, саясаттану  
және дінтану институты» ШЖҚ РМК

Басуға 21.10.2022 ж. қол қойылды.  
Таралым 500 дана. Пішімі 60x84 1/16. Офсеттік басылым.  
Шартты баспа табағы: 23,5.

ТОО «378» баспада басылып шығарылды.  
Алматы қ., Райымбек көшесі, 212/1.