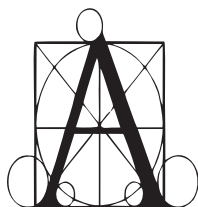




«Жаңа гуманитарлық білім. Қазақ тіліндегі 100 жаңа оқулық»
жобасы Қазақстан Республикасының Тұңғыш Президенті –
Елбасы Нұрсұлтан Назарбаевтың бастамасымен
«Рухани жаңғыру» мемлекеттік
бағдарламасы аясында
іске асырылды

С.В. ЛУРЬЕ

ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭТНОЛОГИЯ



С.В. ЛУРЬЕ

ТАРИХИ ЭТНОЛОГИЯ

УДК 39
ББК 63.51
Л 82

**«Жаңа гуманитарлық білім.
Қазақ тіліндегі 100 жаңа оқулық»
жобасының редакциялық алқасы:**

Редакция алқасы:
Төраға *Көшербаев Қ.Е.*
Төрағаның орынбасары *Аймағамбетов А.Қ.*
Жауапты хатшы *Кенжеханұлы Р.*
Редакция алқасының мүшелері:
Жаманбалаева Ш.Е.
Күреңкеева Г.Т.
Қарин Е.Т.
Құлсариева А.Т.
Құрманбайұлы Ш.
Масалимова Ә.Р.
Мұтанов Ф.М.
Нұрмұратов С.Е.
Нұрышева Г.Ж.
Раев Д.С.
Саңғылбаев О.С.
Сеңгірбай М.Ж.
Сыдықов Е.Б.

**Кітапты басуға әзірлеген
«Ұлттық аударма бюросы»
қоғамдық қоры**

Бас редактор *Сеңгірбай М.Ж.,
саясаттану бойынша
философия докторы (PhD)*
Аудармашылар *Артықбаев Ж.О., тарих
ғылымдарының докторы,
профессор*
Аманжолов Қ.Ф.
Ізімұлы М.
Қами Н.И.
Әдеби редактор *Ізімұлы М.*
Жауапты шығарушы *Үркінбаев С.Ж.*
Ғылыми редактор *Егізбаева М.Қ., тарих
ғылымдарының кандидаты,
қауымдастырылған
профессор*
Пікір жазғандар *Қалишабаева Б.К., тарих
ғылымдарының докторы,
профессор*
*Қатран Д., тарих
ғылымдарының
кандидаты, доцент*

*Ш.Ш.Уәлиханов атындағы
Тарих және этнология институты
ғылыми кеңесінде талқылаудан өтті*

Л 82 **Лурье С. В.**
Тарихи этнология. – Алматы: «Ұлттық аударма бюросы» қоғамдық қоры, 2020 жыл.
– 500 бет.

ISBN 978-601-7621-08-7

Бұл оқулықта психологиялық антропология, этнопсихология, мәдениеттану, этнос экологиясы, дәстүртану тарихы баяндалады. Әлемнің этностық картинасы, оның құрылымы мен өзгеру механизмдері және функционалдық этносішілік конфликт, этностың өзін-өзі құрылымдауы теориялары орыс, армян, ағылшын, фин, түрік халықтарының тұрмысынан алынған тарихи очерктермен жан-жақты дәйектеліп беріледі. Сондай-ақ оқулықтағы әдіснамалық түсініктемелер тарихи және әлеуметтік материалдарды талдау үшін этнологиялық концепцияларды қолдану тәсілдерін көрсетеді.

Оқулық сала мамандарына, студенттерге және осы тақырыпқа қызығушылық танытқан барша оқырман қауымға арналған.

**УДК 39
ББК 63.51**

ISBN 978-601-7621-08-7

© Лурье С.В., 2003
© «Ұлттық аударма бюросы» ҚҚ, 2020



...Біздің мақсатымыз айқын, бағытымыз белгілі, ол – әлемдегі ең дамыған 30 елдің қатарына қосылу.

Мақсатқа жету үшін біздің санамыз ісімізден озып жүруі, яғни одан бұрын жаңғырып отыруы тиіс. Бұл саяси және экономикалық жаңғыруларды толықтырып қана қоймай, олардың өзегіне айналады.

Біз алдағы бірнеше жылда гуманитарлық білімнің барлық бағыттары бойынша әлемдегі ең жақсы 100 оқулықты әртүрлі тілден қазақ тіліне аударып, жастарға дүниежүзіндегі таңдаулы үлгілердің негізінде білім алуға мүмкіндік жасаймыз.

Жаңа мамандар ашықтық, прагматизм мен бәсекелестікке қабілет сияқты сананы жаңғыртудың негізгі қағидаларын қоғамда орнықтыратын басты күшке айналады. Осылайша болашақтың негізі білім ордаларының аудиторияларында қаланады...

Қазақстан Республикасының Тұңғыш Президенті –
Елбасы Н.Ә. Назарбаевтың
«Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» атты еңбегінен

МАЗМҰНЫ

Алғы сөз	11
----------------	----

1-ТАРАУ

ЭТНОЛОГИЯ НЕНІ ЗЕРТТЕЙДІ	13
---------------------------------------	-----------

Этнология және антропология	15
Этнология және әлеуметтану. Этнология және мәдениеттану	15
Этнология және саясаттану	16
Этнология және этнография	17
Эволюционизм теориясы, оның шығу тарихы, этнографиялық зерттеулерде мазмұндалуы мен қолданылуы.....	18
Диффузионизм теориясы, оның пайда болу тарихы, мазмұны және этнографиялық зерттеулерде қолданылуы.....	21
Функционализм теориясы, пайда болу тарихы, мазмұны және этнографиялық зерттеулерде қолданылуы.....	23
Б. Малиновский функционализм аксиомалары туралы.....	24

2-ТАРАУ

ТАРИХШЫ ЭТНОЛОГИЯ ТУРАЛЫ НЕНІ БІЛУГЕ ТИІС	29
--	-----------

Тарихи-этнологиялық талдау тәжірибесі	29
Шаруалардың жерді пайдалану үлгісі	29
Финдердің тың жерді игеру моделі	31
Түркиядағы кемализм	34
Ереван	37

3-ТАРАУ

ЭТНОЛОГИЯДАҒЫ НЕГІЗГІ ҰҒЫМДАР	43
--	-----------

4-ТАРАУ

ҚАЗІРГІ ҒЫЛЫМДАҒЫ ҰЛТТЫҚ МІНЕЗДІ ЗЕРТТЕУ ТАРИХЫ	56
--	-----------

Алуан түрлі халықтың психологиялық ерекшеліктерін зерттеудің бастауы	57
Ф. Боастың идеялары	57
Р. Бенедикттің мәдениет этосы туралы ілімі	61
М. Мидтің далалық зерттеулер эталонын жасап шығаруы.....	64
Психологиялық талдаудың этнологиялық зерттеулерге әсері	65
А. Кардинер және оның «негізгі тұлғалық құрылым» тұжырымдамасы.....	68
Ұлттық мінезді зерттеу	73
Мәдениетке негізделген тәсіл.....	76
Тұлғаға негізделген тәсіл.....	78
Ұлттық мінезді зерттеудегі психологиялық талдаудың рөлі.....	81
Құндылық тәсілін қалыптастыру	85
«Әлем картинасы» тұжырымдамасы	88

Этнологиядағы психологиялық тәсілдің дағдарысы	90
Психологиялық антропологияның 10–50-інші жылдар аралығындағы мәні	92
Қазіргі психологиялық антропология*	93
Психологиялық антропология жаңа ғылыми контексте	95
Мәдени психология деген не?	100
Когнитивтік антропология деген не?	106
5-ТАРАУ	
ЭТНОСТЫҢ ӨМІР СУРУ ӘРЕКЕТІ МЕН ТІРШІЛІГІН ҚАМТАМАСЫЗ ЕТУІ.....	114
Тарихи-этнологиялық талдау тәжірибесі	128
Фин этносының «әлем картинасы»	129
6-ТАРАУ	
ҚАЗІРГІ ЭТНОЛОГИЯДАҒЫ МӘДЕНИЕТ ТУРАЛЫ ІЛІМ	137
«Мәдениет» терминінің заманауи түсінігінің бастауы	139
Эволюцияшылдардағы «мәдениет» ұғымы	140
Б. Малиновскийдің мәдениетке көзқарасы	142
А. Радклифф-Браунның мәдениетке көзқарасы	143
Т. Парсонстың мәдениетке көзқарасы	145
Мәдениет модельдері теориясының пайда болуы	147
А. Кребердің мәдениетке көзқарасы	147
Л. Уайттың мәдениеттануы	150
К. Гирцтің мәдениетке көзқарасы	151
Ресейдегі мәдениеттану мәселелері	153
Ресей мәдениеттануындағы құндылықтық және іс-әрекеттік тәсілдер	155
Мәдениет орайындағы бейімделушілік-әрекет етушілік тәсіл	157
Л. Козер функционалдық конфликт туралы	159
Л. Пай және оның «байланыстылық сезімі» тұжырымдамасы	160
Тарихи-этнологиялық талдау тәжірибесі	161
Орыс шаруаларының отарлау моделі	161
7-ТАРАУ	
МӘДЕНИ ДӘСТҮР ЖӘНЕ ЭТНОС.....	173
«Дәстүр – жаңғыру» оппозициясы	173
Ресейде дәстүртанудың қалыптасуы	177
С. Эйзенштадт және оның дәстүр туралы ілімі	181
Мәдениеттің «орталық аймағы»	185
Дәстүрдің түзілуі	187
Дәстүрді зерттеудің тағы бір жолы (<i>этностық мәселе</i>)	189
Тарихи-этнологиялық талдау тәжірибесі	195
XIX ғасырдағы армяндар	196
8-ТАРАУ	
ҰЖЫМНЫҢ ӘЛЕУМЕТТІК БАҒДАРЛАРЫ ЖӘНЕ ӘЛЕМНІҢ ЭТНОСТЫҚ КАРТИНАСЫ.....	214
9-ТАРАУ	
ӘЛЕМНІҢ ЭТНОСТЫҚ КАРТИНАСЫ.....	226
Осы тарауға енгізілген негізгі ұғымдар	234
Тарихи-этнологиялық талдау тәжірибесі	235
Ән сиқырынан тәртіп сиқырына өту	236

10-ТАРАУ

ӘЛЕМНІҢ ЭТНОСТЫҚ КАРТИНАСЫНЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫ.....	246
Тарихи-этнологиялық талдау тәжірибесі	247
Түрік дүниетанымындағы өзгерістер.....	251

11-ТАРАУ

ӘЛЕМНІҢ ЭТНОСТЫҚ КАРТИНАСЫНЫҢ ӘРАЛУАНДЫҒЫ ҚАҒИДАЛАРЫ	268
Тарихи-этнологиялық талдау тәжірибесі	271
Орыс общинасы және Ресей мемлекеттілігі.....	273
Translatio Imperii	293

12-ТАРАУ

ЭТНОСТЫҚ ҮДЕРІСТЕРДІ ЗЕРТТЕУДІҢ ӘДІСНАМАЛЫҚ ПРОБЛЕМАЛАРЫ	304
Тарихи-этнологиялық талдау тәжірибесі	304
Британия империясы.....	305

13-ТАРАУ

ДӘСТҮРЛІ СОЦИУМ ЖӘНЕ ТҰЛҒАЛЫҚ САНА	326
Тарихи-этнологиялық талдау тәжірибесі	331
Елкезбенің тағдыры.....	331
Шығыс мәселесі.....	334

14-ТАРАУ

ДӘСТҮРЛІ САНАНЫҢ ФУНКЦИОНАЛДЫҚ КӨРІНІСІ РЕТІНДЕГІ БҰЛҒАҚ	342
Тарихи-этнологиялық талдау тәжірибесі	344
Орыс бүлігі.....	344

15-ТАРАУ

ЭТНОСТЫҚ ТОСЫННАН ӨЗІН-ӨЗІ ҚҰРЫЛЫМДАУ ТҮСІНІГІ.....	359
Тарихи-этнологиялық талдау тәжірибесі	362
Ереван: батырлық туралы аңыздың іске асуы.....	364

16-ТАРАУ

ФУНКЦИОНАЛДЫҚ ЭТНОСІШІЛІК КОНФЛИКТ.....	373
Тарихи-этнологиялық талдау тәжірибесі	379
Түркиядағы әскери төңкерістер	379

17-ТАРАУ

ЭТНОСТЫҚ БАСТЫ МӘДЕНИ ТАҚЫРЫБЫ	387
Тарихи-этнологиялық талдау тәжірибесі	389
Орыс шаруалары общинасының ыдырауы.....	389

18-ТАРАУ

ЖИНАҚТАЛҒАН МӘДЕНИ СЦЕНАРИЙ ЖӘНЕ МӘДЕНИЕТ ТРАНСМИССИЯСЫ	412
Тарихи-этнологиялық талдау тәжірибесі	413
Ереванның бірінші көшесі.....	413
Мәдениетті меңгеру тетігі	428

19-ТАРАУ**ЭТНОСТЫҢ ЖӘНЕ ОНЫҢ ДИАСПОРАЛАРЫНЫҢ ӨЗАРА ҚАРЫМ-ҚАТЫНАСЫ431****Тарихи-этнологиялық талдау тәжірибесі 434**

Армян диаспорасы.....434

Қарабақ қақтығысы.....441

20-ТАРАУ**МӘДЕНИЕТАРАЛЫҚ БАЙЛАНЫС..... 447****Тарихи-этнологиялық талдау тәжірибесі 448**

Күнгей Кавказдағы орыс пен армянның байланысы ахуалы..... 448

Екі империяның тоғысында (орыстар Орта Азияда,
ал ағылшындар Үндістанда) 458

Британ Гарвалы.....469

21-ТАРАУ**ТАРИХИ-ЭТНОЛОГИЯЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР ӘДІСНАМАСЫ 480****Эмпатия – психологиялық түрғыдан түсіндіру 480****Этнос константаларын зерттеудің түрленген тәсілдері хақында 485**Тарихи-этнологиялық зерттеулердің негізіне алынған жетекші
теориялық ережелер.....494

Бұл оқулықтың міндеті – тарихшы-студенттерді болашақ зерттеу жұмыстарына қажет болатын этнологиялық мәліметтермен таныстыру. Сондықтан мұнда этностардың өмір сүру жағдайына, өзін-өзі ұйымдастыруына, ұдайы өзгеріп отыратын табиғи және әлеуметтік-мәдени ортаға бейімделу үдерістерін түсіндіретін этнология ғылымының бөлімдеріне, сондай-ақ осы ғылым саласының тәсілдерін тарихи зерттеулерде қолданудың өзіндік ерекшеліктеріне баса назар аударылады.

Оқулықта этнологияда, сондай-ақ мәдениеттану, дәстүртану, әлеуметтану, саясаттану, конфликтология салаларында қалыптасқан тұжырымдамаларға шолу жасалады. Этнологияның ХХ ғасырға дейінгі дамуы туралы очерктер, халықтар өмірінен алынған тарихи материалдар оқулықты мазмұндық тұрғыдан байытып, оқырманына толық мәлімет қорын ұсынады. Ал аталмыш тарихи очерктердің басым бөлігі автордың зерттеу жұмыстарына, кейде өзі жүргізген тікелей бақылау нәтижелері мен екінші деңгейлі дереккөздерге негізделіп жазылған. Олардың біршама түсіндірмелік сипатқа ие болу себебі де сол.

Оқулыққа енген толыққанды тарихи очерктер тарихи этнологияның теориялық ережелерін мысалмен түсіндіріп, әдістері мен ұғымдық аппаратын нақты материалды зерттеуде қалай қолдануға болатынын көрсетуге мүмкіндік береді. Осы орайда мазмұнды күрделендірмеу үшін деректану мәселелері қарастырылмайды. Кейбір очерктерге әдістемелік түсіндірме берілген, ондағы мақсат – студенттерге тарихи-этнологиялық тәсілдерді іс жүзінде қолдануды үйрету.

Анағұрлым ауқымды әдістемелік мәселелер жеке тараумен берілген. Әрбір тарау соңындағы ескертпелер, «Ой салатын сауалдар» әдіснамалық сипаттағы мәселелерге көңіл бөлуге және өз бетінше зерттеу дағдысын дамыта түсуге септігін тигізеді, сондықтан өзін-өзі бақылау аспабы да, нақты тарауда мазмұндалған материалды жетік игеру құралы да бола алмайды. Дұрысы – оларды келесі тараулардың тақырып аясын ғылыми талдау ісіне назар аударуға ықпал ететін өтпелі буын ретінде қарастырған жөн. Әлгі сұрақтардың әрқайсысында соған қатысы бар нақты тарауда қарастырылатын проблема қисынды түрде мазмұндалған, бірақ тарау мәтінінің өзінде, әдетте, оған тиянақты жауап берілмейді, өйткені – тарихи этнологияға тән динамиканың сипаты сондай. Алдын ала қойылған сұрақтарға өз бетінше жауап іздеу студенттердің келесі тарау материалдарын ұғынуын жеңілдетуге тиіс.

Қазіргі этнологияның негізгі проблемаларын қалай қисынды түсіндіруге болады? Бұл онша қиын емес. Ешқандай арнаулы лексикаға жүгінбей-ақ, күнделікті тұрмыста қолданылатын сөздермен оған мынадай анықтама береміз: «Оншақты жылдың ішінде бірнеше сатылы кезеңдерді өткере отырып, папуас өз тайпасы қабылдаған ғарыш жөніндегі дәстүрлі түсініктерден біржола ажырап кетуі мүмкін. Сөйтіп, миссионер оны ақнәсілді адам құдіретінің қайнар көзі Библияда жатқанына сендіруі мүмкін... Бес жылдан кейін папуас Өкілдер палатасы депутаттығынан үміткерді жақтап дауыс беріп, жүк көлігінің тең қожайынына айналады және өзі осыдан он жыл бұрын тотемдік құдірет ретінде табынып жүрген Айға адам аяғы жеткенін біледі. **Сана-сезімдегі мұндай қым-қуыт өзгерістерге адамның қалай шамасы жеткені және мұндайда оның қалай ақылынан адасып кетпей жүргені жұмбақ күйінде қалады»¹.**

Міне, іс жүзінде этнология ғылымы жауап іздейтін сұрақ – осы. Оның жауабы табылса, бұл күндері әлі де бұлыңғырлау болып тұрған көптеген басқа сұрақтың жауабы табылар еді.

Жоғарыда келтірілген сұраққа қазіргі этнологияның бірінші кезектегі көптеген проблемасы жинақталған²:

- әлемнің этностық картинасы деген не;
- оны өзгертудің тетіктері қандай;
- қандай да бір мәдениеттің өкілі әлемде болып жатқан өзгерістерге қалай бейімделеді;
- осы өзгерістерге ол өмір сүріп жатқан қоғам қалай бейімделеді;
- қоршаған ортаны адам қалай қабылдайды;
- оның ойынша, қоршаған ортадағы заттардың мәні қандай;
- сол мәндердің орын алмасуы оның санасында қалай жүзеге асады;
- сол мәндердің орын алмасуына мәдениетаралық байланыс қалай әсер етеді;
- этностық дәстүрдің икемділігі мен құбылмалылығының шегі қандай;
- этнос мүшелерінің санасында кез келген жағдайда сол күйі өзгерместен қала беретін не нәрсе, не ұмытылады, не өзгереді және қалай;
- мәдениеттің ішкі парадигмаларының өзара байланысы және өзара тәуелділігі қандай, олардың қозғалысының ықтимал бағыты, тербеліс шегі қай мөлшерде;

– этнос мәдениетінде бүкіл құрылымды біріктіріп ұстап тұратын, буырқанған қоғамдық үдерістердің және т.с.с. кезінде ыдыраудан сақтап қалатын мызғымас бөлшектер бар ма.

Соңғы онжылдықтарда этнологияның алдына қойылған осы секілді шешімін күткен сұрақтар жыл санап көбейіп келеді. Этнология ғылымына берілген анықтама этнологтардың назарына іліккен толып жатқан жаңа сұрақтардың бәрін бірдей ескеруге үлгермей жатыр. Мысалы, мәдени антропология тұжырымдарының соңғы жылдары шығарылған сөздіктерінің бірінде этнологияға мынадай анықтама берілген: «Бұл – салыстырмалы пән; оның мақсаты – халықтар арасындағы мәдени (бастапқы кезде физикалық та) айырмашылықтарды сипаттап, олардың даму, көшіп-қону және өзара әрекеттесу тарихын қалпына келтіру арқылы түсіндіру. «Этнология» термині гректің «этнос» – ортақ әдет-ғұрыптар біріктіріп тұрған халық, ұлт деген сөзінен шыққан»³. Бұл анықтаманың өзі тым бұлыңғыр. Сонымен қатар ұғымның сипаттарын толық қамти алмайды. Әңгіме *этнологияның этнос өміріне қатысты бүкіл мәселені зерттейтіні жөнінде өрбіп отыр. Мәселе оларды қандай көзқарас тұрғысынан зерделейтініне байланысты ғой.*

Дәстүрлі түрде этнология аясына қатысы бар немесе соңғы жылдары әлдебір белсенді ғылыми мектептер соған жатқызған пәндік салалардың тізбесін келтіруден бастаймыз (Этнология назарына алынған пәндерді санамалау барысында мейлінше дәстүрлі, әрі әбден орныққанынан біртіндеп онша ескі емес, жаңаша түрлеріне қарай ойысамыз). Сонымен, этнология мына салаларды:

- халықтардың материалдық мәдениетін;
- әр алуан халықтың әдет-ғұрыптарын, салт-дәстүрлерін, наным-сенімдерін;
- әрқилы халықтардың туыстық жүйесін; қауымдардың өзара туысқандық жүйесін;
- халықтардың әлеуметтік және саяси құрылымдарын (отбасылық қарым-қатынастарын, билікке қатысын және т.б.);
- халықтарға тән мінез-құлық жүйелерін;
- әртүрлі халықтар ұстанатын тәрбие беру жүйелерін;
- бір халықтың мәдениетінің әр алуан құрамдас бөліктерінің өзара байланысы мен бір-біріне тәуелділігін;
- халықтардың мәдени ерекшеліктерінің кешенін өзара салыстыру;
- қандай да бір халықтың мәдени қырларының (мәдени өзгерістерінің) динамикасын;
- халықтардың психологиялық ерекшеліктерін зерттейді.

Этнология және антропология

«Этнология» және «антропология» терминдерінің мағыналас екеніне мына бір жайтты келтіру арқылы дау айтуға болады. Этнологияның қамту аумағы антропологиямен салыстырғанда әлдеқайда ауқымды. Антропологияның назарына этнос пен этностық топтардың этногенезі, халықтардың орналасу ісіне демографиялық үдерістердің ықпалы сияқты мәселелер іліккен емес, әрі мұндай мәселелерді зерттеушілерді әдетте ешкім «антропологтар» деп атамайды. Ал, олай болса, ***антропологияны шартты түрде этнологияның бір бөлігі ретінде қарастыруға болады.***

Осы ұғымдардың арақатынасының тарихы туралы қысқаша анықтама келтірейік. Бастапқы кезде, XIX ғасырдың алғашқы жартысында, этнология өзінің пәндік саласына нақты антропологияны да кіргізді. Бұл этнология аясына «адамзат нәсілінің ерекшеліктерін, олардың дене бітімінің айырмашылықтарын, ақыл-ой қабілеті мен моральдық (ахлақтық) ұстанымдарын, сондай-ақ салт-дәстүрін, тілі мен тарихын зерттеу ісін де жатқызған «Париж этнология қоғамының» жарғысында көрініс тапты. XIX ғасырдың орта шенінен бастап этнологияны халықтар туралы, ал антропологияны адам туралы ғылым ретінде өзара қарсы қою ағымы дүниеге келді. Мәселен, Германияда «Антропология, этнология және ілкі тарих қоғамының» (1869), Италияда «Италиялық антропология және этнология қоғамының» (1871) және т.б. құрылуы осыған дәлел бола алады. Этнология мен антропологияның арақатынасын анықтауға қатысты бұл ұстаным Парижде өткізілген Халықаралық географиялық конгреске (1875) де ұсынылды, өйткені жиын барысында Антропология, этнология және тарихқа дейінгі археология секциясы жұмыс істеді.

Сонымен қатар XIX ғасырдың екінші жартысынан бастап басқаша дәстүр – этнологияны антропологияның құрамдас әлеуметтік бөлігі ретінде қарастыратын тағы бір үрдіс қалыптасты (соның ықпалымен Англияда құрылған «Этнологиялық қоғам» (1863) мен «Антропологиялық қоғам» (1863) 1871 жылы «Ұлыбритания мен Ирландияның Корольдік антропологиялық институты» болып қайта құрылды)⁴.

Этнология және әлеуметтану. Этнология және мәдениеттану

Этнос дегеніміз – әлеуметтік және мәдени қауым, сондықтан этнологтар өз еңбектерінде әлеуметтану мен мәдениеттану салаларындағы тұжырымдамаларды пайдаланады. Этностық үдерістердің көпшілігі әлеуметтану және мәдениеттану саласындағы ұғымдарда кездесуі ықтимал. Мысалы, этностық үдерістер көбіне дәстүр ұғымының көмегімен, оның қызмет атқаруы мен түрленуі тұрғысынан сипатталады. Этнологияның ерекшелігі –

әлеуметтану, мәдениет, экономика салаларындағы жалпы заңдылықтармен қатар, этностың тіршілік-тынысындағы ерекше заңдылықтарды да қарастырады. Этнология мәдени дәстүрдің өзгергіштігі мен икемділігі жөніндегі қағиданы мойындай отырып, мәдени дәстүрдің түрленуі кезеңінде этноста қандай ерекше үдерістер өтетіні көбірек қызықтырады. Ол дәстүр мен мәдени өзгерістердің жалпы теориясына өзіндік таным бөлігін енгізеді де, дәстүртануды одан әрі толықтырып, тереңдете түседі.

Сондай-ақ әлеуметтану тәрізді этнология да құндылық тәсілін пайдаланады, бірақ әлеуметтану құндылықтарды зерттеу арқылы қоғамның қазіргі мәдени, саяси және т.б. доминанттары мен олардың даму үдерістерін көрсетуге тырысады. Ал этнологияны көбінесе әлемнің этностық картинасын қалыптастыруда құндылықтардың қандай міндет атқаратыны, психологиялық көзқарас тұрғысынан олардың қалай ауысатыны, этнос ішіндегі әрқилы топқа тән құндылық доминанттарының арақатынасының қаншалық маңызға ие екені қызықтырады. Сөйтіп, этнология дәстүртанудың құрамдас бөлігі, ал дәстүртану этнологияның құрамдас бөлігі болып шығады. ***Этнология, мәдениеттану және әлеуметтану өздерінің зерттеу өрісінде тоғысады, бірақ бір-бірінен, әлбетте, ой қорытындылары мен ізденіс жетістіктерін ала отырып, әрқайсысы әлгі зерттеу өрісіне өзіне тән, жаңа қырынан келеді.***

Сонымен, біз этнологияның азды-көпті шамада өзге ғылыми пәндермен қиылысатын реттерін қарастырдық. Енді этнология:

1. *Өзге ғылым үшін қажетті материал болып табылатынына, мысалы, этнологияның саясаттануға қарым-қатынасы сондай екеніне;*
2. *Өзге ғылымды өзінің ой қорытулары мен жинақтауларына арналған материал ретінде қарастырып, басқа ғылымды түсіндіру тетігі болатынына; этнологияның этнографияға қатысы сондай екеніне; жоғарыда өзіміз байқағандай, этнологияның тарихқа қатысы да сондай болып шығатынына мысалдар келтіреміз.*

Этнология және саясаттану

Әр алуан халықтың мінезін әдеби тұрғыдан сипаттауға талпыныс Феофрастан басталып, әлі күнге шейін жалғасып келеді. Мұндай сипаттамалар жай ғана, еріккенде оқитын қызықты мәтін қалпында қалып қойған жоқ. Халықтардың тұрмыс-тіршілігінің сипаттамасы сонау Рим империясының тұсында-ақ жүйеге түсіріліп, «халықтарды басқару өнерінің» негізіне айналды, яғни өкімет үшін мәңгі бақи өзекті болып қалатын ұлттық мәселеде, сыртқы шекаралық саясатта маңызды рөл атқарды. Саяси мүдделер үшін осылай мақсатты түрде зерттеу жүргізу дәстүрі Византияда мейлінше

жетілдіріліп, атап айтқанда, император Константин Багрянородныйдың «Империяны басқару туралы» (IX ғ.) еңбегінде кемел деңгейге көтерілді. Византияның сыртқы саясаты, ең алдымен, шекаралық саясат түрінде құрылды, сол себепті ол төңірегіндегі тайпалар мен ұлыстарға айла-шарғы жасау қажет болды. Бұл үшін олардың психологиялық ерекшеліктерін және, қазіргі этнологтың сөзімен айтқанда, «мінез-құлық моделін» білу қажет саналды. «Византиялықтар жабайы тайпалар туралы мәліметтерді мұқият жинап, жазып отырды. Олар «жабайылардың» әдет-ғұрпы жөнінде, олардың әскери күштері, сауда-саттық байланыстары, бір-бірімен қарым-қатынасы мен өзара қақтығыстары туралы, ықпалды адамдары және оларды сатып алудың жолдары жайында нақты, дәл ақпарат алғылары келді. Византия дипломатиясы осындай мұқият жиналған мәліметтерге сүйене отырып жүргізілді»⁵. Әрине, ондаймен Византия ғана айналысқан жоқ, этнологияны кейінгі тарихта да осы мақсатта қолданып келген деп батыл тұжырым жасауға болады. XX ғасырдың ортасындағы «ұлттық мінез-құлықты» зерттеудің ғылыми мектебі, жоғарыда атап өткеніміздей, тікелей саяси мақсат ұстанғанына төмендегі материал арқылы көз жеткіземіз.

Этнология және этнография

Ал енді бізге неғұрлым қызықты мәселеге көңіл аударамыз, **нақтырақ айтқанда, этнологияны өзге ғылым салалары үшін түсіндірмелік үлгілер мен теориялар туындатушы**, әрі түсіндіру тәсілдерін жасап шығарушы **ғылым ретінде қарастырамыз**. Бәрінен бұрын, мұны этнографияның мысалымен түсіндірейік, өйткені қазіргі этнология, көп жағдайда, нақ мынадай ыңғайда бой көрсетеді: этнографиялық материалдарды жүйелеу, жинақтап, түсіндіру тәсілдерін түзеді. Осы екі пән арасындағы қарым-қатынастың ерекшелігі осындай. Қазіргі этнология этнографияға тұжырымдық аппарат береді. Ал этнография, негізінен, бұрынғысынша сипаттама ғылым болып қала береді. Этнология оның теориясы болып табылады.

Этнография мен этнология (антропология) іс жүзінде синонимдес ұғымдар деген кең жайылған пікір онша қисынға келмейді: Кеңес Одағында «этнография» деп аталған ілім саласы Батыста «мәдени антропология» аталды. Шындығында, «этнография» термині Батыста да бар, шамамен Ресейдегідей мән-мағынаны білдіреді. Ал мәдени антропология дүниеге келген сәттен бастап әлдеқайда ауқымды ғылым саласы ретінде танылып, ең алдымен, халық мәдениетінің құрылымы мен болмысын түсіндіретін тұжырымдамаларға назар аударды: сипаттама, «сырттай бақылау» материалдары (қаншама көп болса да) – ол үшін әлде тұжырымдамаларды тексеруге, әлде оларды тексеруге (біріншісінен гөрі екіншісіне) арналған құрал ғана еді⁶. Этнографиялық материалдар түсіндіру материалдары ретінде пайдаланылды.

Соңғы кезде этнологияға қатысты осы көзқарас кең өріс алып келеді. Мәселен, жуырда шыққан этнологиялық терминдер сөздігінің бірінде «қарапайым түсінікте, этнология – теориялық халықтану саласы, сипаттама-лық ілім – этнографиядан ерекшелігі осы»⁷ деп беріліп, бұның өзі де жақында пайда болған тұжырым екені айтылады. Осы сөздікке сәйкес, «этнология зерттейтін негізгі сала – тұрақты даму үстіндегі этнос теориясы... халықтарды санаттау және олардың өзара бағыныштылығы (субординация) қағидаттарын, сондай-ақ *эмпирикалық, деректанушылық материалды өңдеу тәсілдері болып табылады*»⁸.

Мұны этнологияның дамуы барысында пайда болған және түсіндіру тегі ретінде далалық этнографиялық зерттеулерде қолданылған теорияларға жүгіне отырып, нақты мысалдармен түсіндіреміз.

Эволюционизм теориясы, оның шығу тарихы, этнографиялық зерттеулерде мазмұндалуы мен қолданылуы

Этнология ғылымындағы алғашқы елеулі теориялық мектеп болып саналатын эволюционизм теориясы XVIII ғасырдың аяғында пайда болып, XIX ғасырда кең таралды. Эволюционизмнің қалыптасуы сол кездегі жаратылыстану және қоғамдық ғылымдардың барлығында көрініс тапқан жетекші ғылыми парадигмаға, нақтырақ айтқанда, даму теориясына байланысты болды. Даму теориясы тұңғыш рет Л. Океннің тіршілік атаулының бәрі «бастапқы шырыштан» шыққаны туралы тұжырымдамасында жүйелі түрде баяндалады. Оның «идеясын Ж. Ламарк одан әрі дамытып, «тіршілік иелерінің барлық түрі даму барысында қоршаған ортаға бейімделуге жағдай жасайтын қасиеттерге ие болады да, әлгі қасиеттер тұқым қуалау арқылы келесі ұрпақтарға беріледі» деген болжам айтты. Эволюция мен табиғи сұрыпталу теориясын айқын, нақты түрде Ч. Дарвин 1859 жылы жарық көрген «Түрлердің шығу тегі» деп аталатын кітабында мазмұндады. Ол көп ұзамай этнологиялық зерттеулер үшін негізгі теориялық базаға айналды.

Эволюционизм гуманитарлық ғылымдарға да елеулі әсер етіп, XIX ғасырдағы ғылыми ойдың басты бағытын сипаттайтын, бұдан былай қоғамның дамуы ешқандай сілкініссіз, апатты жағдайдан аулақ, тек эволюциялық жолмен жүретін болады деген оптимистік көзқарасты қуаттады. Осындай эволюцияшыл алғышарттар негізінде Францияда О. Конттың әлеуметтану теориясы пайда болды, оны Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль, Ш. Летурно тәрізді ізбасарлары әрі қарай жалғастырды.

Этнологияда «бұл мектептің байырғы өкілдерінің бірі болған Г. Клемм 1843–1847 жылдары бес томнан тұратын «Адамзат мәдениетінің жалпы тарихын» жариялады. Онда ол адамзат дамуының жалпы тарихын үш кезеңге бөлді». Г. Клеммнен кейін іле-шала Австрия заңгері әрі этнологы И. Унгер

1850 жылы басты еңбегі – «Неке және дүниежүзілік тарихи даму» еңбегін жарыққа шығарды. Ақыры, 1859 жылы Т. Вайц өзінің «Жабайы халықтардың антропологиясы» деп аталатын кітабын шығарып, осы ғылымның алдына... мемлекеттер құрылған кезеңге дейінгі даму бағыттарын зерттеп, сол арқылы «тарихтың табиғи негізін» дайындау міндетін қоя отырып, антропологиялық, психологиялық және мәдени-тарихи көзқарастарды біріктіруге тырысады.

Г. Клемм, Т. Вайц және И. Унгер этнографиядағы эволюциялық ойлау жүйесінің негізін қалаушылар ретінде таныла алады. Ал олардың ізбасарлары, ағылшын этнологтары Э. Тайлор, Дж. Мак-Леннан және Дж. Лаббок алғаш рет және бір мезгілде эволюцияшыл тұжырымның тиянақталған нұсқасын ұсынды (1871 ж. Э. Тайлордың «Алғашқы қауымдық мәдениет», Дж. Мак-Леннанның «Патриархат теориясы» атты еңбектері жарияланды, ал одан бір жыл бұрын Дж. Лаббоктың «Өркениеттердің пайда болуы» деген кітабы жарық көрді). Тайлор өз еңбегін адамзаттың ежелгі мәдениет үлгілерін зерттеу жұмыстарына сүйеніп жазса, Мак-Леннон неке мен отбасының жалпы тарихын жаңғыртумен шектелді... Этнографиямен ғана емес, археологиямен де, жаратылыстану ғылымдарымен де айналысқан Лаббок болса теорияшыл ғалым ретінде неғұрлым тереңдей түсіп, дамудың одан әрі жалғаса беретінін басшылыққа алды...

Германияда эволюционизмнің қалыптасуы О. Пешельдің, А. Бастианның және И. Липперттің есімдерімен байланысты.

О. Пешель эволюцияшыл бағытты одан әрі дамытуға талпынып, адамзат қоғамының дамуын өсімдіктердің өсіп-жетілуімен салыстыра негіздеме болды... А. Бастиан 1871 жылы шыққан «Этнологияның жалпы негіздері» атты еңбегінде «жасуша теориясы» аталатын ілімді басшылыққа алып, оны географиялық аймақтар тұжырымдамасымен ұштастырды. Барша адам баласының тұрмыстық жағдайы бірдей болған ретте жасушалар (зерттеуші бұл жерде «қарапайым идеяларды», бастапқы мәдени элементтерді айтып отыр) жер жүзінің барлық түкпірінде бірдей болуға тиіс еді. Оның пікірі бойынша, осы «жасушалар» бүкіл құбылыстардың негізінде жатыр, әрі «қарапайым идеялардың» түрленімі болып табылатын «этностық идеялар» кейпінде Жер шарының әр алуан географиялық аймақтарындағы өмір шындығындай көрінетін тарихи дамуды түсінудің кілтін қолға ұстатады. А. Бастиан осылайша «сан алуан құбылыстың барлығын өз жүйесінде адамзаттың болжалды алғашқы қауымдық мәдениеті іспетті көрінетін саны ықшам бірнеше негізгі элементке қысқартуға үміттенді... Ақыр соңында, эволюционизмнің кейінгі өкілдерінің бірі И. Липперт өз еңбектерінде адамзат «мәдениетінің прагматикалық тарихын» жасау мақсатын көздеді, сонымен бірге ол «барлық жерде үстемдік құратын негізгі ынталандырушы» тетік – «тіршілікті қамтамасыз ету» мұраты деп білді...

Орыс эволюционизмінің бастауында К.Д. Кавелин түр, ол Э. Тайлордан он шақты жыл бұрын ескіліктің сарқыншақтары (ескіліктің қалдығы) теориясын дәлелдеп шықты; кейінгі эволюцияшылдар қатарында Л.Я. Штербергті, Н.И. Зиберді және М.М. Ковалевскийді атауға болады. Әсіресе соңғысының еңбектері айрықша мән-маңызға ие.

М.М. Ковалевский «қоғамдық даму үдерісін» қарастырып, патриархалды общинаға арналған бірқатар еңбек жариялады.

И. Бахофеннің эволюцияшыл мектебін жақтаушы швейцариялық ғалымдардың жұмыстары да өз ізін қалдырды. Кезінде оның «ана құқына» арналған зерттеулері жаппай мойындалған еді. 1897 жылы жарық көрген «Матриархат» – И. Бахофеннің басты туындысы.

АҚШ-та эволюцияшыл бағыт тым баяу таралды. Л. Морганның «Туыстық жүйелер және оған тән қасиеттер» (1858) деп аталатын еңбегін эволюциялық бағыттағы алғашқы туынды деуге болады... Л. Морганның «Ежелгі қоғам» атты монографиясы (1878) да айрықша маңызды. Ғалым онда алғашқы қауымдық құрылыстың дамуын үш сатылы (жабайылық, варварлық және өркениеттік) кезеңге, алғашқы екі кезеңнің әрқайсысын тағы үш сатыға жіктейді. Осы тәсім бойынша ол алғашқы қауымдық қоғамның дамуын өнертабыс пен жаңалық ашу, әлеуметтік ұйымдасу түрлері, отбасын құру, меншіктену сияқты салалардан іздестірді»⁹.

- Нақты эволюцияшылдық теория адамзат мәдениеті дамуының әлдебір әмбебап бастауы мен әмбебап заңдарын табуға талпыныс ретінде танылды.
- Эволюционизм түрғысынан алғанда, кез келген мәдени элементтің дамуы алдын ала белгіленген, ал оның кейінгі түрлерінің бастапқы нышандары әрбір мәдениетте кездеседі. Даму үдерісі әлемдегі барлық мәдениеттерде бірдей кезеңдер мен сатылар арқылы жүреді.
- Әртүрлі мәдениеттің ұқсастығы, адамдардың барлығы шамамен бірдей ақыл-ой қабілетіне ие, деңгейлес болғандықтан, ұқсас жағдайларда шамамен бірдей шешім қабылдауымен түсіндіріледі. Әртүрлі мәдениет арасында өзара байланыс болуының әлде болмауының еш маңызы жоқ. Қарабайыр халықтар – эволюцияның күрделі ойынындағы құрал ғана.
- Үздіксіз өрлеу барысында қарапайымнан күрделіге өтудің бірбеткей үдерісі де жүзеге асады.
- Эволюционизм аясында дарвинизммен тығыз байланысып жатқан «алғашқы қауымдық қоғам» мифологемасы түзілді. Эволюцияшыл этнологтардың пікірі бойынша, «алғашқы қауымдық қоғам» барлық халыққа бірдей әлеуметтік, мәдени және экономикалық модельдерде болды.
- Қазір де кездесіп қалатын жазу-сызуы жоқ халықтар ежелгі заманның сарқыншақтары ретінде бағаланды. Олардың мәдениетін зерттеп

зерделеу арқылы «алғашқы қауым» көрінісін тұтастай қалпына келтіруге алып барады деп пайымдалды.

- Далалық бақылау экспедицияларында этнологтар тапқан мәдениет элементтерінің әрқайсысы «алғашқы қауымдық қоғамның» мифологема-сымен шендестіріліп, мәдени дамудың әлдеқандай кезеңіне жататын мүкәммал ретінде жіктеліп сараланды. Соның нәтижесінде алғашқы қауымдық қоғамның әлдебір «озық қарқынмен» дамығандай салалары ерекше көрінді, осылайша мәдениеттің әртүрлі элементінің өзара байланысы жүйеге келтірілді.
- Мәдениеттің әртүрлі элементі жүйелі тізбек құрап, қандай да бір мәдени модель дамуының сатылы кезеңдерін айқын көрсетіп береді деп пайымдалды.
- Әр алуан мәдениеттің осындай элементтерінің қоғам дамуының әлдеқандай деңгейіне сәйкес келетін-келмейтіні олардың көзқарасы тұрғысынан салыстырылды.

Өз дәуірінде зор идеологиялық маңызға ие болған ой түйіндеріне қазір тоқталып жатпаймыз, оларды этнологтардың өздері немесе түсіндірушілері этнографиялық материалдарды эволюционизм қағидаттары негізінде жүйелеу нәтижелерінен қорытып шығарды.

Ғылымның одан әрі дамып, жаңа деректердің жинақталуына орай, XIX ғ. соңына таман эволюцияшыл теорияның әлсіз қырлары, олардың шыннайы өмірлік деректеріне қайшы келетін осал жақтары анықтала бастады. Жаңадан табылған ауқымды этнографиялық материал көп ретте эволюцияшыл тәсімдермен үйлеспейтін болып шықты. Мәдениетті, оның өзгеруі мен таралуын зерттеудің соны бағыттары мен мектептері пайда бола бастады. Әдетте олар антиэволюциялық бағыт ұстанып, қоғамдық құбылыстар дамуының тарихи жолын теріске шығарды. Эволюционизмнен күдер үзген кейбір антропологтар ортақ ой түюден мүлде бас тартып, эмпирикалық зерттеулерге ойысып кетті.

Диффузионизм теориясы, оның пайда болу тарихы, мазмұны және этнографиялық зерттеулерге қолданылуы

Диффузионизм теориясының пайда болуы неміс ғалымы, географ әрі этнолог Ф. Ратцельдің есімімен байланысты, оның «Антропогеография» атты негізгі еңбегі 1909 жылы жарық көрді. Ол диффузияшыл ілімнің теориялық және әдістемелік ережелерін жасап, антропогеографиялық мектептің негізін қалады. Ф. Ратцельдің пікірі бойынша, қандай да бір мәдениетті қалыптастыру барысында топографиялық орта жетекші рөл атқарады,

адамзат қоғамы сол ортаға икемделіп, бейімделе бастайды. Ф. Ратцель халықтардың қоныс аударуын адамзат тарихының басты факторы деп есептеді.

Диффузионизм «мәдениеттің немесе оның әр алуан элементінің дамуын олардың бір немесе бірнеше орталықтан таралу үдерісі ретінде қарастырады... Оның мақсаты – мәдениеттің немесе оның жекелеген элементтерінің кеңістікте таралуын дәл көрсету, олардың шыққан аймағын анықтап, мәдени элементтердің жүріп өткен жолдарын қалпына келтіру және сол орын алмастырудың қай уақытта болғанын нақтылау».

Диффузионизм теориясы аясында бірнеше ғылыми бағыт пайда болды. **Тарихи-географиялық бағыттың** негізін қалаған – Э. Норденшель, оның «Салыстырмалы этнографиялық зерттеулер» атты іргелі еңбегі 1919 жылы жарияланды. Бұл бағыттың міндеті мәдениетті зерттеу арқылы мәдени дамудың уақыт бойынша дәйектілігін көрсету еді. **Гелиолетикалық бағыт** мәдениеттің дамуының бәрі Ежелгі Мысырдан бастау алады деп есептейді. **Мәдени шеңберлерді зерттеу** «алғашқы қауымдық қоғамның дамуын түгелдей бірнеше бастапқы мәдени шеңберге телуге құрылған, бұл шеңберлердің әрқайсысында белгілі бір мөлшерде мәдени элементтер шоғырланған... Адамзаттың ежелгі тарихының өн бойында мәдениеттің жекелеген элементтерінің арасында өзара байланыс орнады, соның нәтижесінде белгілі бір географиялық кеңістікте мәдени шеңберлер пайда болып, кейін Жер шарының басқа бөліктеріне жекелеген элементтер түрінде немесе тұтас кешен қалпында, әсіресе соңғысы көбірек тарала бастады... Адамзат мәдениетінің әрбір элементі өмірге бір-ақ рет келеді, кейін ол әрдайым белгілі бір мәдени шеңбермен ұштасып отырады... Осының негізінде адамзаттың ежелгі мәдениеті аталмыш мәдени шеңберлердің бәрінің жиынтығымен теңестіріледі; мәдениеттің түрлі нұсқалары көші-қон және араласу нәтижесінде ғана пайда болуы мүмкін».

Мәдени шеңберлер теориясы диффузионизммен тығыз байланысып жатыр (Л. Фробениустің «Мәдениет туралы табиғи ғылымдарға негізделген ілім» (1919), Ф. Гребнердің «Этнология әдісі» (1905), В. Шмидт пен В. Копперстің «Мәдени-тарихи этнология әдістері туралы қолданбалы кітап» (1937) атты еңбектері). Г. Элиот-Смит те диффузионизм теориясының өкілі, оның «Мәдениет» деп аталатын негізгі еңбегі 1925 жылы жарыққа шықты¹⁰.

- Мәдени элементтердің пайда болуы географиялық жағдайға байланысты. Әр элемент нақты бір аймақта дүниеге келіп, содан кейін Жер шарының түкпір-түкпіріне таралады.
- Мәдениеттің дамуындағы басты факторлар оның элементтерінің өзара ауысуына, орын алмасуына, бір-біріне өтуіне байланысты. Мәдениет орын алмасу, элементтерінің жылжып отыруы арқылы түрленеді, бұл

орайда тұрмыстық материалдар ғана емес, идеялар, идеологиялар, мифологиялар және басқалары да ауысуы мүмкін.

- Далалық зерттеулерден табылған материалдың бәрі белгілі бір тәртіппен жүйеленеді, содан кейін мәдени модельдердің шығу орталықтары (пайда болу ошақтары) мен таралу жолдары анық байқалады.
- Мәдениеттің әр элементі белгілі бір географиялық және этностық түп-төркіні бар нәрсе ретінде бағамдалды.
- Әр мәдениет өзіндік және өзгелерден алынған мәдени элементтердің қайсысы көбірек болуына байланысты қарастырылды.
- 20-сыншы жылдарға таман диффузияшылдық бағыт мән-маңызынан айырыла бастады. «Мәдени шеңберлер» мен тап осындай қолдан жасалған басқа да теориялық тұжырымдардың эмпирикалық бақылауларға сәйкес келмейтіні көрініп тұрды.

Функционализм теориясы, пайда болу тарихы, мазмұны және этнографиялық зерттеулерге қолданылуы

Функционализмнің теориялық негіздерін Германияда Р. Турнвальд, Англияда Б. Малиновский шамамен бір мезгілде жасап шықты. Олардың басты кітаптары – «Адамзат қоғамының әлеуметтік негізі» 1931 жылы, «Мәдениеттің ғылыми теориясы» 1944 жылы жарық көрді. Бірақ Германияда функцияшылдық ілім жетекші орынға шыға алмады, ал Англияда ықпалды бағытқа айналып, әлеуметтік және мәдени антропологияның дамуына елеулі әсер етті. Сонымен қатар функцияшыл теорияның тағы бір түрі – құрылымдық функционализм теориясы да болды, оны дамытушы А. Радклифф-Браун өзінің «Қарабайыр қауымдағы құрылым және оның қызметі» деп аталатын негізгі еңбегін 1952 жылы жариялады.

«Бұл мектеп XX ғасырдың 20-сыншы жылдарынан бастап елеулі ықпалға ие болды, алайда сонау 1895 жылы француз әлеуметтанушысы Э. Дюркгейм жасаған функцияшылдық әдістің негізгі қағидаттары әлеуметтік құбылыстардың қызметін зерттеу мақсатында бұрыннан қолданылып жүрген еді...

Бұл бағыттың одан әрі дамуына ықпал еткен тағы бір жайт алуан түрлі қоғамдық құбылыстардың арасындағы өзара байланыстарды терең түсінуге талпыныс болды... Қоғамдық өмірдің түрлі салаларының өзара байланысын зерттеуге баса назар аударылды»¹¹.

а) Б. Малиновскийдің нұсқасы.

- Тарихи үдерісті тап басып тану мүмкін емес. Мәдени элементтердің ұзақ мерзімге созылған эволюциясын зерттеуге талпыну – бос әурешілік.

- Этнологияның міндеті мәдени құбылыстардың атқаратын қызметтерін, өзара байланысы мен бір-біріне әсерін басқа мәдениеттердің ықпалынан тыс, әрбір жекелеген мәдениет аясында зерттеу болып табылады.
- Этнология «әлеуметтік институттар» тұжырымдамасын, яғни мінез-құлықтың әлеуметтік тұрғыдан бекітілген және мойындалған нормалары мен модельдерін басшылыққа алады. Солардың көмегімен әрі солардың аясында жеке адамдар бір-бірінен күтетін әрекеттерді жүзеге асырып, әлеуметтік және жеке тұрғыдан елеулі нәтижелерге қол жеткізеді. Тұтас алғанда, «әлеуметтік институттар» қоғамның әлеуметтік-функционалдық құрылымын қалыптастырады.
- Мәдениет жеке адамның қажетін өтеуге, ең алдымен, оның ең басты үш сұранысын: базалық (атап айтқанда, тамақ ішу және т.б. тәни қажеттігін), өндірістік (атап айтқанда, өмірден өз орнын табу, еңбек бөлінісі, қорғану, ұрпақ өрбітуді реттеу, әлеуметтік бақылау) және интегративтік (психологиялық қауіпсіздік, әлеуметтік үйлесім, тұрмыс құру мақсаты, таным жүйесі, заң, дін, сиқыр, мифология, өнер және т.б. салалардағы) мұқтаждығын қанағаттандыруға қызмет етеді. Осы сұраныстар аясында мәдениеттің әр қырының өз қызметтік міндеті болады. Мысалы, Б. Малиновскийдің пікірі бойынша, сиқыр неше түрлі қауіп-қатерден психологиялық қорғануды қамтамасыз етеді, миф арқылы осы қоғамға тән басқару және құндылықтар жүйесінің тарихи беделі артады¹². Мәдениетте басы артық және пайдасыз элемент болмайды.

Б. Малиновский функционализм аксиомалары туралы

1. Мәдениет, шын мәнінде, құрал ретінде қолданылатын тетік, соның көмегімен адамдар өздерінің мұқтажын өтеу барысында қоршаған ортада ұшырасатын өзіндік проблемаларды оңтайлы шешуге мүмкіндік алады.
2. Мәдениет – әлдебір нысандардан, әрекеттер мен ұстанымдардан тұратын жүйе, оның құрамдас бөліктерінің бәрі – қандай да бір мақсатқа жетудің құралы.
3. Мәдениет – әрбір элементі дербес болып келетін тұтас құбылыс.
4. Сол нысандардың, қызмет түрлерінің және ұстанымдардың бәрі отбасы, әулет, қауым, тайпа тәрізді институттар түрінде пайда болып, өмірлік маңызды міндеттерді шешу мақсатында жұмылдырылған. Арнайы ұйымдастырылған осы құрылым экономикалық кооперация, саяси, құқықтық және білім беру қызметі үшін қажетті тұғыр түзеді.
5. Мәдениетті динамикалық тұрғыдан, яғни қызмет түрі ретінде қарастырғанда, білім беру, әлеуметтік бақылау, экономика, таным жүйесі, наным-сенім, мораль, сондай-ақ шығармашылық және көркемдік қызмет тәсілі тәрізді әр қырынан талдауға болады.

Мәдени үдерісті нақты жүзеге асуы тұрғысынан қарастырсақ, адам факторын айналып өте алмаймыз, қызмет түрлерінің арақатынасын белгілеп отыратын – нақ осы фактор. Адамдар бір-бірімен сөйлесу немесе рәміздік әрекет ету арқылы өзара байланысқа түсіп, мәдени элементтерді қалыптастырады. Мәдени үдерістің өзі мәдени элементтер, адам топтары және рәміздер жүйесі тәрізді үш құрамдас бөліктен тұрады¹³.

б) *А. Радклифф-Браун нұсқасы*¹⁴

- Нормалар, құндылықтар, сезімдер, ғұрыптар – осының бәрі адамнан жоғары тұрады, олардың мақсаты – қоғамды біріктіру. Жанды организмнің құрамдас элементтері өз қызметін атқарғандықтан ғана тірі болатыны секілді, адамзат қоғамы да өзара байланысты, әрі бірін-бірі толықтырып отыратын мәдени элементтер құрылымынан түзіледі.
- Әлеуметтік жүйе «құрылымдар» мен «әрекеттерден» тұрады. «Құрылымдар» тұрақты модель болып табылады, жеке адамдар бір-бірімен және қоршаған ортамен солар арқылы қарым-қатынасқа түседі. Бұл құрылымдар әлеуметтік тұрғыдан өзара әрекеттесу нәтижесінде және әлеуметтік қарым-қатынастарды реттейтін нормалар арқылы түзіледі. Барлық құрылымдық элементтердің міндеті – әлеуметтік бірліктің және әлеуметтік жүйенің тұрақтылығын қолдауға өз үлесін қосу.
- Адамдардың әрқайсысы белгілі бір әлеуметтік құрылым аясында қызмет ету арқылы бірлесе өмір сүреді. «Әрекеттің» әрбір түрінің қызметі – әлдебір әлеуметтік маңызды міндеттің шешімін табу, сондай-ақ құрылымның жалғастығы үзілмеуін қамтамасыз ету.
- «Институттар» тұрақты кейіпте болады, жеке адамдар әлеуметтік тұрмыста солардың көмегіне сүйенеді. Әр «институт» белгілі бір әлеуметтік маңызды міндетті орындау, нақты базалық қажеттілікті өтеу, топтық мүдделерді жүзеге асыру үшін қызмет етеді.
- Салт-жора, әдет-ғұрып, моральдық нормалар адамдардың мінез-құлқын реттеуші (құқықтық нормалардың әсері секілді) ретінде қарастырылып, мәдениетте келелі міндет атқарады деп есептеледі. Олар мәдени тетіктер ретінде және адамдардың маңызды өмірлік мұқтажын өтеуге немесе олардың бірлесе өмір сүруіне жағдай жасауға арналған белгілі бір қызмет түрлерін бақылау тетіктері ретінде бағаланады.
- «Нормалардың бөлінуі» тұжырымдамасына сүйенсек, атқаратын қызметі тұрғысынан келісілген әлеуметтік жүйе аясында адамдар нормалардың сан түрлі жиынтығын басшылыққа алады, қоғамның барлық мүшесінің мүддесін көздейтін нәтижелерге қол жеткізу үшін бұл өте қажет. Топ мүшелерінің әрқайсысы әріптесінің мінез-құлқынан белгілі бір әрекет күтеді, ол да мұны заңды деп есептеп, оның үдесінен шығуға тырысады (бұл теория кейіннен Т. Парсонстың әрекеттік әлеуметтануы шеңберінде одан әрі дамытылды).

- Мәдениет элементтерінің бәрі өздерінің қандай мұқтаждықты қанағаттандыратынына байланысты жіктеледі.
- Мәдениет элементтері өздерінің мәні және тұтас мәдени жүйедегі қызметі тұрғысынан қарастырылады.
- Әрбір әлеуметтік институт қоғамның тұрақтылығына жағдай туғызатын элемент ретінде түсіндіріледі.
- Әр мәдениет тұтас жүйе ретінде қарастырылғандықтан, этнолог өзі қол жеткізе алатын этнографиялық далалық зерттеу материалының көмегімен мәдениеттің алуан түрлі элементінің өзара байланысты әрі бір-біріне тәуелді екенін, «кездейсоқ» элемент болмайтынын, сондықтан қолда бар этнографиялық материал нақты мәдениеттің атқарушы буыны ретінде сол мәдениеттің құрылымына түгел жатқызылатынын дәлелдеуге тиіс.
- Қоғамда үстемдік құрып тұрған нормалар мен құндылықтардың бәрі, ең алдымен, нақты қоғамның өмір сүруі үшін қажетті қызмет атқаратыны мойындалды, осы орайда сол қоғамның мүшесі саналатын жеке адамға жайсыздық тудыруы ықтимал екені ескерілген жоқ.

Сонымен қатар XX ғасырдың бас кезінен бері этнология аясында «психологиялық антропология» аталған мүлдем жаңа бағыттағы мектеп дами бастады. Оның іргесін қалаушы – америкалық Ф. Боас, көп адам оны жалпы ғылыми антропологияның негізін салушы деп те атайды. Бұл бағыттың тарихы 4-тарауда егжей-тегжейлі қарастырылады. Бұл этнографтар үшін ғана емес, тарихшылар үшін де маңызды, ал «тарихи этнологияның» дамуы туралы әңгімені Ф. Боастан бастаған жөн.

Сонымен, этнология ғылымының дамуы барысында бірін-бірі алмастырып отырған, этнографиялық материалды жүйелеп, бір ізге түсіруге жағдай туғызған бірнеше тәпсірлі теория-тәсімге қысқаша шолу жасаудың өзі этнологияның қалай түсіндіруші теория бола алатынын көрсетуге мүмкіндік береді.

Егер далалық зерттеулер материалдарымен ғана шектелер болсақ, түсініксіз қалпында қала беретін этнографиялық ерекше құбылыстарды эволюционизмнің, мәдени диффузия теориясының немесе функционализмнің көмегімен түсіндіруге болады. Бұл түсіндірмелердің әлгі ерекше құбылыстарға қаншалық сәйкес келетіні және осы тұжырымдамалардың өздері де дұрыс болмай шығуы ықтимал екені – басқа мәселе.

Енді 1-тараудың басында келтірілген мысалға – «есі ауысып кетпей жүрген папуасқа» қайта оралайық. Оның өміріндегі бірқатар өзгерістер сырттай бақылаушыға тым ауқымды болып көрінгенмен, папуастың өзіне ешқандай әсер етпейтінін мойындауға тура келеді: жаңа нәрселер, тәртіптер, үлгілер оның санасында, әлеуметтік қарым-қатынасында бұрынғы ескі тәртіптер мен модельдерді алмастырады, бірақ олардың бұрынғы атқаратын

қызметі сақталып қалады. Заттар алмасады, ал мәдени құрылым бұрынғы күйінде қала береді, өйткені мәдениет элементтері өзгермейді. Осыны, яғни әлдебір кілт ретінде қабылданатын белгілі бір этнологиялық тұжырымды білгендіктен, соның көмегімен этнографиялық материалды жүйелеуге кірісуге болады. Мысалы, белгілі бір әлеуметтік құрылымда бірін-бірі алмастыра алатын нәрселер мен құбылыстардың тұтас тізбегін түзе аламыз.

Құрылымдық-функционалдық теория біздің мысалымыздағы папуас тап болған жағдайды түсінуге едәуір септігін тигізеді. Бірақ эволюционизм немесе мәдени диффузия теориясы секілді ол да шектеулі. Мысалы, ол мәнділіктің өзгеруі қалай жүзеге асатыны туралы сұраққа жауап бере алмайды. Оған жауап беру үшін, этнографиялық материалмен қатар, тарихи материалды да талдау керек болар еді. Бұл орайда **этнологиялық теорияларды тарихи материалды түсіндіру тетігі ретінде пайдаланып, бұған қоса, этнологиялық тәсілдердің арасынан тарихи деректерді талдау үшін қолдануға болатындарын іздестіру қажет.**

Этнография саласындағы міндеттерді орындау үшін қаншалық тиімді болғанмен, функционализмнің тарихшыға тигізетін пайдасы шамалы.

Әрине, этнология тұрғысынан келгенде, тарих пен этнографияны бір-бірінен бөле-жарып қарауға болмайды. Этнографиялық деректерді түсіндіру мақсатында пайда болған әлеуметтік институттар тұжырымдамасының тарихи-этнологиялық тұжырымдамалар үшін де мәні зор. Ең бастысы – **мәдени этнология тарих үшін де, этнография үшін де бірдей маңызды. Тарихи материалды онсыз да жинап, хронология бойынша тізбектеуге болады, бірақ көп жағдайда түсіндіріп беру мүмкін емес. Тарихқа қатысты алғанда, этнология түсіндіру тетігі ретінде қызмет етеді (көп жағдайда солай).**

Дегенмен тарихшы үшін этнологиялық тұжырымдамалардың қайсысы тиімдірек деген сұрақты қоймас бұрын, тарихи **зерттеулер аясында этнологиялық мәселелерді қалай белгілеуге болатынын** көрсету керек.

ЕСКЕРТПЕЛЕР

- ¹ *Keesing P.M., Keesmg F.M.* New Perspectives in Cultural Anthropology. Holt, Rinehart and Winston – New York, 1971. – p. 357.
- ² «Этнология» терминін ғылыми айналымға 1784 жылы А. Шаванн енгізді. XIX ғасырдың бірінші жартысындағы алғашқы этнологиялық қоғамдар: «Париж этнология қоғамы» (1839), «Америка этнология қоғамы» (1842) және т.б. пайда болды.
- ³ *Winthrop R.H.* Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology. – New York, 1991. – p. 101.
- ⁴ *қар.:* Этнография и смежные дисциплины. – М., 1994. – с. 68.

- ⁵ История дипломатии. – М., 1941. – т. 1. – с. 98.
- ⁶ 20-сыншы жылдардың соңында кеңестік этнография ғылымында этнология туралы теріс көзқарас қалыптасты. 1929 ж. этнографтар кеңесінде «этнология әлеуметтанудан бөлек сала ретінде дербес шыққысы келетіндіктен, қоғамтанудың буржуазиялық суррогаты болып танылуға тиіс» деген пікір де айтылды (Этнография и смежные дисциплины. – М., 1994. – с. 68).
- ⁷ Краткий этнологический словарь. – М., 1995. – с. 90.
- ⁸ сонда
- ⁹ Этнография и смежные дисциплины. – с. 125–130.
- ¹⁰ сонда – 141–142, 149–150-б.
- ¹¹ сонда – 178–179-б.
- ¹² Б. Малиновский – этнологияның ірі классиктерінің бірі, Краков қаласында дүниеге келіп, білім алған, Жаңа Гвинея мен Маланезияда далалық этнографиялық зерттеулер жүргізген. 1927–1938 жылдар аралығында Лондон экономика мектебінде жұмыс істеді, 1938 ж. АҚШ-қа қоныс аударып, 1942 ж. дүние салғанға дейін Йель университетінде дәріс оқыған.
- ¹³ *Malinowski B.* A Scientific Theory of Culture – Chapel Hill, 1944. – p. 150.
- ¹⁴ Кембридже білім алған, белгілі этнолог У. Райверстің шәкірті. Оқуды бітірген соң, Андаман аралдарында, Австралия және Африка аборигендерінің арасында далалық зерттеу жұмыстарын жүргізген. Капштадт, Сидней университеттерінде жұмыс істеп, қызмет кезеңінің соңғы 20 жылында Оксфордта еңбек етті. 30-ыншы жылдардың аяқ шенінен бастап Ұлыбритания Корольдік этнография институтының президенті болды.

Ой салатын сауалдар

1. Гуманитарлық ғылымдардың өзара қарым-қатынасы қандай екені жайында ойланыңыз. Осы ғылым салаларында дүниеге келген қандай тұжырымдар әдетте тарихи материалды ретке келтіру және түсіндіру үшін қолданылады?
2. Мектеп бағдарламасынан белгілі, негізіне эволюционизм алынған теорияларды еске түсіріңіз. Қай тарихи кезеңдерді түсіндіру үшін функционализмді қолданған жөн?
3. Тарихи деректерге қатысты алғанда, «түсіндіру тетігі» не болып табылатынын анықтаңыз. «Түсіндіру тетігін» қолдануға қай кезде қажеттілік туғанын еске түсіріңіз.

ТАРИХШЫ ЭТНОЛОГИЯ ТУРАЛЫ НЕНІ БІЛУГЕ ТИІС

Алдыңғы тарауды этнология тарихқа қатысты түсіндіруші тетік бола алады деп түйіндедік, осы тарауда *тарих қандай да бір түсіндіру тетігін қажетсіне ме* деген сұраққа жауап беруге тырысамыз.

Ықтимал жауаптар мынадай болуы мүмкін:

- жоқ, егер тарихшының міндетін әлдебір уақытта, әлдеқандай аумақтағы фактілерді хронологиялық тәртіппен тізбектеп беру ретінде қарастырап болсақ – қажетсінебейді (Бұл жерде, расында, қандай да бір тұжырымдамалық тірегінен айырылған мұндай сипаттама болуы мүмкін бе деген сұрақ туындайды);
- иә, егер тарихшының міндетін кеңірек, әлдеқандай уақиғалардың арасына байланыс орнатып, олардың себеп-салдарын тауып, ерекшелігін түсіндіру ісі ретінде қарастыратын болсақ, әрине, қажетсінеді.

1-тарауға қатысты «Ой салатын сауалдарда» әлдебір тарихи деректерді түсіндіру үшін түсіндіргіш тетіктерді пайдалану қажеттігі туындаған кездегі ықтимал нақты мысалдар жөнінде сөз қозғалды. Бәлкім, мұндай жағдайларды еске түсірудің сәті түскен, бәлкім, түспеген шығар, әйтеуір, түсіндіргіш тетіктің тарихшыға түкке қажеті жоқ деген қорытынды жасалды. Олай болса, бұл пікірге дау айтамыз. Сондықтан төменде әртүрлі халықтың өмірі жөніндегі бірнеше тарихи очеркті алға тартамыз. Бұл фактілерді тарихи ұстаным тұрғысынан түсіндіру әсте мүмкін емес. Дей тұрғанмен төменде мазмұндалған уақиғалардың оғаштау көрінетіні соншалық – оларды еш түсіндірмесіз қалдыру да дұрыс болмас еді.

■ Тарихи-этнологиялық талдау тәжірибесі

Шаруалардың жергі пайдалану үлгісі

Орыс шаруалар общинасын, әсіресе Сібір аумағындағы мұжықтар қауымының даму қарқынын зерттеушілердің ең көрнекті өкілдерінің бірі – осы тақырыпқа бірнеше көлемді еңбек арнаған А.А. Кауфман бір кітабында «жүйеліліктен жүрдай, кесіп-пішу мен шектеулерге негізделген, кей өңірлерде үкіметтің реттеуші ықпалына мүлде ұшырамаған осынау жер иелену тәртібі, әлбетте, ала-құлалықтан ада бола алмайды, онда меншіктің бір ғана түрі – жеке-дара, әулеттік-мұрагерлік шаруашылық пішіні ғана жоқ»¹ деп

жазады. Тағы бір кітабында сөз арасында мынадай ескерту жасайды: «Не-ліктен [жер ресурстарын] үдемелі ығыстыру әрекеті кері эволюцияға – теңгермелі пайдалануға емес, әулеттік иеліктерді бекітуге емес, басқаша жолға алып келді? Мұны, бәлкім, «еңбек ету құқы» деп түсіндіруге болатын шығар? Бірақ сол құқық Сібірде, сірә, Ішкі орыс губернияларында осы бағытқа ықпал етті де, неге Украинадағы отбасылық, жеке-дара иеліктерді тиянақтау ісіне бөгет жасамады?»²

Шынында да, статистикасы өте қызық: XIX ғасырдың басына таман Ішкері Ресейде қауымдық жер пайдаланудың жалпы үлес салмағы 98%-дан (солтүстік және шығыс аймақтарда) 89%-ға дейін (оңтүстік және батыс аймақтарда)³ ауытқып тұрды, бұл Шығыс Арменияда да тап осындай – 86 % шамасында⁴, салыстырмалы түрде Бессарабияда – 77%, есесіне Белоруссия мен Сол жағалаудағы Украинада шамамен 35% болды⁵. Грузия мен Литвада, Ресей империясының ұлты фин тұрғындарында ол нөлге теңесті. Осылайша, көршілік деңгейі, араласып-құраласу оңтайлылығы, үкіметтің араласу әдібі халық тыныс-тіршілігіндегі жер пайдалану сияқты маңызды факторға онша әсер еткен жоқ.

Бұған капитализмнің даму деңгейі қандай екенінің еш қатысы жоқ. Белоруссия мен Украинаға қарағанда, ол Ішкері Ресейде жоғары еді. Кертартпалық пен дәстүршілдік те бұған әсер етпеген: XIX ғасырдың соңында ішкері орыс шаруалары Сібірде іс жүзінде мұралауға құқылы общиналық жатақтар құрды, алайда оларда жер тапшылығы артқан кезде өздігінен іске қосылатын теңдестіруші тетік пәрменді болды. Армениядағы шаруалар жер бөлісудің бұрын үстемдік құрған үлгісінен гөрі, Ресейде кең таралған мейлінше теңдестіру моделін қолай көрді де, Столыпин реформасы кезінде Ресей үкіметі тықпалап баққан отбасылық жер пайдалану жүйесін қабылдамады. Бұл кезде Ресейдің орталық аймақтарымен салыстырғанда, Күнгей Кавказдағы капитализмнің даму деңгейі төмен болды.

Тарихшы осы жерге бөгеліп, тарихи факт екенін мойындай салуға қақылы. Олардың айқын түсіндірмелерінің ешқайсысы көңіл қанағаттандырмайды, сондықтан да А.А. Кауфман сияқты қадам жасап, «бұл, менің ойымша, ғылыми таным аясынан шығып кететін мәселе»⁶ деп мәлімдеуге болады (Дегенмен барлық нәрсенің түсінігін тауып үйренген А.А. Кауфманның өзіне мұндай ой тую оңай болмағаны сөзсіз).

Бұл жерде А.А. Кауфман «ғылыми таным» деп тарихты, экономика мен демографияны мензеп отыр. Зерттеуші мәселеге этнология көзқарасы тұрғысынан үңілмегендіктен, оның тұжырымы негізді қорытынды бола алмайды. Шаруалардың жер пайдалану тәртібіне қатысты әлгінде келтірілген деректерді этнология түсіндіріп бере алады.

Қалай? Бәрінен бұрын, әр халықтың жер алқабын бір-біріне ұқсамайтын әртүрлі тәсілмен игеретінін түсіндіреді. Осының өзі-ақ – тарихи факт, бірақ ол тарихи материалға қатысты этнологиялық тәсіл қолданғанда ғана айқын дерекке айналады, осыған орай:

- ✓ Әрбір этнос мәдениетінің өз ерекшелігі бар, бұл ерекшеліктер алуан түрлі нәрседен көріне береді. Әрбір этнос өзінің дербес логикасын иеленеді, осы логиканың үдесінен шыққанда ғана нақты мәдениет үшін не нәрсе тұрлаулы (не ешқашанда өзгермейді, не ерекше реттерде ғана өзгереді), ал не нәрсе екінші деңгейде екенін (оп-оңай түрлене беретінін) түсіндіріп беруге болады.

Енді қайтадан тарихи деректерге назар аударамыз.

Финдердің тың жергі игеру моделі

Климаты қатал, орманы жынысты, топырағы тастақты солтүстік қиырды мекендеген орыстар мен фин-тауастардың (Батыс финдерінің) жер игеру тәсілдерін салыстырамыз. Орыстар әрдайым топтана қоныс аударып, ұдайы бір-бірін қолдай, қорғаштай отырып, тың жер танаптарын өңдеуге жұмылады. Фин жаңа жерге шағын отбасымен жайғасып, жападан-жалғыз табиғат кәрімен күресуге кіріседі. Біртіндеп егін егетін алаңқай жасап, үйшік тұрғызды. Көбінесе осымен істі тамамдайды, өйткені одан әріге шамасы жетпейді. Орнына басқа біреу келіп, шама-шарқы жеткенше оның ісін жалғастырды.

Алдыңғы жағдайдағы сияқты, келтірген фактілер айқын түсіндірмесі жоқтығымен қызықты. Орыс тарихы классиктерінің еңбектерінен бастап, көптеген тарихи шығармаларда қоныстану мен жер алқаптарын игерудің ұжымдық алгоритмін сипаттауға авторлар ден қоймағандықтан, нақ осы түсіндірме сипаты аса ділгірліктен туындағанын баяндайды. Солтүстік пен солтүстік-шығысқа қарай жылжи отырып, орыстар тап болған табиғи жағдайлардың күрделі болғаны соншалық – ұжымдықтан басқа тәсілмен оны игеру мүмкін емес еді. Финдердің табиғаты жағынан тап осындай жер аумағын игеруі өте сенімді көрінеді. Сол аралықта орыстармен ассимиляцияға түспеген, орыс тұрғындармен араласып кетпеген фин тайпалары жаңа жер аумақтарын игеруді жалғастыра берді. Орыстар солтүстікке жылжыған сайын, финдер де олардан алыстап, солтүстікке қарай қозғалып, тың жер аумақтарын игере берді. Өзара жақын байланыс орнатқанына қарамастан, финдер орыстардың әлдеқайда қолайлы көрінген жаңа жер аумақтарын игеру тәсілін көшіріп ала қойған жоқ. XIX ғасырда, ішкі Финляндия

алқаптарын игеру қарқынды жүріп жатқан кезде де, фин жападан-жалғыз әрекет етуін жалғастыра түсті.

Ю. Ахонның әңгімесінде финдердің жаңа жер аумағын игеруі сипатталады. «Алғашқы ұрпақ қолдарынан келгенін істеді. Алғашқы қоныстанушылардың күш-қуаты сарқылды, тіпті көздерінің оты өшіп, үміттері үзілді: асқак тұтқан көктегі арман құлап түсті. Келесі буын да осынау жер пұшпағына тер төгуге келеді. Бәлкім, оның еншісіне баянды бақыт бұйырар. Оған жұмыс істеу оңайлау. Олардың алдында бұрынғыдай ит түмсығы батпайтын ну орман тұрған жоқ. Біреудің қолымен үй салынған, егістік жыртылған, тек дән себу қалып тұр. Бәлкім, уақыт өте келе, осы жерде бай хутор бой түзеп, одан кейін көрікті кентке айналатын шығар. Әрине, барша капиталын – бұла күшін осы жерге көмген алғашқы қоныстанушыларды жұрт әлдеқашан естен шығарған. Олар қарапайым еңбек адамдары, жасампаз қолдар еді. Бірақ нақ осы халықтық капитал Финляндияның тусыраған ен даласын жайқалған егіс алқаптарына айналдырды... біздің танаптарда күздік бидай гүлдеп, масағын толтырған кезде қоныстанушылардың алғашқы буынын еске аламыз. Әйтсе де олардың бейіттеріне ескерткіш қойып, ардақ тұта алмаймыз, біздің алдымыздан олардың мыңы өтті, бірақ аты-жөндері белгісіз болып қалды»⁷.

Тиімді шаруашылығы бар қазіргі абат Финляндия туралы ойлай отырып, расында, осынау жазба жолдарды оқудың өзі біртүрлі қызық көрінбей ме?

Шаруалардың жерді пайдалану үлгісі туралы тарихи очеркте мысал ретінде бір бөлігі тарихи тұрғыдан бір-бірімен етене байланыста болған халықтар (славяндар, ішкі орыстар мен финдер); XVIII–XIX ғасырларға дейін бір-бірімен атүсті байланыс жасаған халықтар (орыстар, грузиндер, армяндар, молдавандар); сондай-ақ іс жүзінде бір-бірімен мүлде қатыспаған халықтар да (армяндар мен литвалықтар, грузиндер мен литвалықтар, грузиндер мен финдер) аталды. Келтірілген деректерден ***көршілік деңгейі мен араласу жақындығы жер пайдалану тәсілі тәрізді халық тіршілігінің осындай аса маңызды факторына онша әсер ете алмағанына көз жеткіземіз.*** Халықтардың қоңсы қонуы мәдени алмасуларға жол ашатындай көрінеді. Прагматикалық тұрғыдан ақталып тұрған кезде жерді пайдалану тәртіптері неліктен сондай алмасулардың арқауына айнала алмады?

Кем дегенде, алмасу арқауы оны көшіріп алатын халыққа тартымды көрінуге тиіс. Тарихшы да, этнолог та мәселені осылай қоя алады... бірақ олар әрқилы талдайтын болады. Тарихшы финдердің индивидуализміне, оларға ұжымдаса әрекет етудің ұнамайтыны соншалық – алақандай жерді айдап, егін егу үшін пәлен ғасырлық шыршаны түп-тамырымен қопаруға, қойтастарды домалатуға барша күш-қуатын сарқып, жалғыз өлуге бейілдігіне

сілтейді. Алайда финдер аса ақылды халық болғандықтан, тірліктің кей жағдайларында еңбек шығынын азайту үшін уақытша ұжымдарға бірігіп отырғандықтан, бұл әлгі сауалға жауап бола алмайды. Мәселен, олар хуторлар арасындағы жолды «қауым» деп аталатын көпшілік болып салды. Онда неге олардың көп ретте ағаштарды түбірімен қопаруға «қауымдаса» кіріспегенін түсіндіру мүмкін емес. Демек, финдерге жер игерудің ұжымдық тәртібін тартымсыз етіп көрсететін айрықша себеп болған, бұл себептің маңызы соншалық – адамдардың текке құрбандыққа шалынуына да қарамауға мәжбүр еткен деп топшылаудан басқа амал қалмайды.

Бұл фактілерді анықтау үшін тарихшы адалдыққа жүгініп, керекті мәліметтер алуға болатын дереккөздерін қарап шықса – жетіп жатыр. Алайда осы жағдаяттарды түсіндіруге септігі тиетін ешқандай дереккөз жоқ. Тарихшы тұйыққа тіреледі. Финдердің бұл мінезінің қисынға келмейтіні көрініп тұр: халық жұмыстың бір түрінде қолданып жүрген еңбекті жеңілдету тәсілін соған ұқсас екінші жұмысқа (жол салу мен егіс алаңын тазарту үшін ағаштардың түбірін жұлуға) қолдана алмайды.

Этнологтың бұл сұраққа беретін жауабы біреу ғана болуы мүмкін: зерттеушінің көзқарасы басқа болғанмен, аталмыш халық үшін жұмыстың бұл екі түрі бір-біріне ұқсамайды. Фин этносына тән қауым картинасында жұмыстың бұл екі түрін бір-бірінен ажыратып тұратын және жер игеру үшін ұжымдық еңбекті пайдалану өздеріне жайсыз тиеді деп есептеуге итермелейтін белгілі бір парадигмалар бар. Финдердің өмір шындығын ұғынуында осындай оғаштау көрінетін әлдебір ерекшелік бар екені көзге ұрып тұр.

Бұл ерекшеліктің не екені келесі тарауларда айтылады. Ал қазір әңгіме тарих үшін түсіндіру тетігі ретіндегі этнология жөнінде өрбіп отырғандықтан, фактінің болуының өзі маңызды екенін атап айтамыз.

- ✓ Этнолог үшін әртүрлі мәдени элементтер мен мінез-құлық модельдерінің өзара байланысы әрбір этнос мәдениетінде өзінше көрініс табатыны сөзсіз. Бір мәдениетте әлдебір құбылысқа жататын нәрсе екінші мәдениетте мүлдем басқа салаға тән болуы мүмкін. Осындай әрбір нақты жағдайды түсіндіру үшін мәдениетті тұтастай қарастыру қажет. Оны тарихи этнология курсына толық меңгеріп алғанша оқып-үйренуге тура келеді. Тап қазіргі сәтте мәдениеттің алуан түрлі элементінің өзара байланысу ерекшелігі сол халықтың қоршаған ортаны түйсінуінен туындайтыны зерттеушіні тосын нәтижеге жетелеуі мүмкін екенін түсінудің маңызы зор.

Енді келесі тарихи очеркке көшейік.

Түркиядағы кемализм

Түркияның өткен кезеңінде, әсіресе XX ғасырдағы тарихында, тарихшыны еріксіз таңғалдыратын, оған қоса, дәстүрлі тарихи әдістердің көмегімен түсіндіруге келмейтін жайттар бар.

Бір кездері түріктерге Осман империясының құлауы ғаламдық кесепат сияқты көрінді. Өйткені түріктердің өзін-өзі бірегейлендіруі сонымен байланысты еді. Шынында да, империя Бірінші дүниежүзілік соғыстың салдарынан құлап түскен кезде, түріктерге күллі әлем күйреп қалғандай сезілді. Қас пен көздің арасында, сырт қарағанда, тым асығыс күйде Мұстафа Кемалдың «Ұлттық антын» жария етуі жұртшылыққа сиқырлы кереметтей әсер етеді.

Жеңіске жеткен Кемал Түркияны қайта өрлетуге, бірақ мүлдем жаңаша, айқын сызылған өз шекарасы бар зайырлы республика ретінде құруға кіріседі. Оның реформалары мемлекет пен басқару ісін ғана емес, сондай-ақ діни, мәдени, тұрмыстық салаларды да қамтиды. Мұның бәріне тұрғындар еш қарсылық білдірген жоқ. Ешқашанда өзін ұлтына қарай бірегейлендірмеген, ұстанған дініне орай ұйысқан империялық халық ұлттық мемлекет құрды. Ислам дінін ұстанатынын өзінің басты сипаты санаған халық халифаттың жойылуына, тым тұрпайы түрде алуан түрлі тыйымдардың енгізілуіне жайбарақат қарап, ақырында, (түріктің ар-намысының рәмізіндей болған қызыл телпектерін шешті де) өздері күні бүгінге дейін жек көретін еуропалық баскиім – жиекті қалпақты (намаз оқып, сәждеге маңдайын тигізуді қиындату үшін әдейі) киіп алды. Бұл кезде шаруалар, құдды, түк болмағандай, өздерін бейғам ұстады. Зиялы қауымның шектеулі бөлігі ғана бөле-жарылып, әрі-сәрі күй кешкендей болды.

Осының бәрін күрт дағдарыстың нәтижесінде түрік халқының ой-санасында елеулі өзгерістер болған еді деп бағамдауға бола ма?

«Иә» деп жауап беруге тиіс тарихшы да, этнолог та. Бірақ олардың әрқайсысы осы «иә» деген жауаптың астарынан нені түйсінер еді? Халықтың билікке ниеті түзу болды, әрі Кемалдың реформаларын бұлжытпай қабылдады. Бұдан тарихшы халық кемализмді және оның жаңғырту мен батыстандыру идеологиясын қабыл алды деп қорытынды түйер еді, бірақ жалпы түрік бұқарасы Кемал идеологиясын жақтыртпағанын дәлелдейтін деректер жетіп-артылады.

Деректерді сипаттауды жалғастыра берейік:

Кемалшыл идеологияны түрік шаруаларының бұқарасы түгелдей теріске шығарды. Әдебиетте мұның мысалы өріп жүр. Мәселен, Х. Эдиптің «Жәлепті өлтіріңдер» романында халық бір көйде (ауылда) ұлтшылдық

идеологияны уағыздауға тырысқан патриот-мұғалиманы қалай жазалағанын суреттесе, ал Я. Кадри «Бөгде» романында Анадолы көйіне (ауылына) қоныстанып, бар уақытын Кемал идеяларын насихаттауға арнаған, ақырында, Анадолы шаруаларында қандай да бір ұлттық сезімнің жұқанасы жоқтығына көзі жеткен бұрынғы офицер Жамил жөнінде әңгімеледі. «Біз түрік емес, мұсылманбыз» дейді шаруалар. Кемализм насихаты қаз қауырсынына күйған судай шаруалар санасына сіңбей қойды. Ұлт-азаттық күрес олардың түсінігінде жиһад – дін үшін соғыс күйінде қалды. Көйлерде ұлтшылдықты насихаттау үшін құрылған «түрік ошақтары» дәстүрлі кофеханаға айналып, ақырында, олардың қызметі көбінесе тоқырап тынды. Үкімет діни оқытуға тыйым салып, көз жазбай қадағалауға көшкен жылдары шаруалар араб тілі мен Құранды астыртын оқып-үйренуге көшті. Ауылдық жерлерде бұл жаппай сипат алды. Әйтсе де түрік шаруалары Кемалдың дінге қарсы іс-шараларына ашық түрде қарсы шыға қойған жоқ.

Бұл – тарихшы үшін шынында да жұмбақ, түсініксіз нәрсе. Деректермен қалай да санасу керек. Сонда да кейбір зерттеушілер қоғамның адамгершілік, имандық нормаларына қол сұғып, нұқсан келтірген осындай реформалардың қарсылыққа тап болмау себебін тұрғындардың көпшілігі оның мәнісін ұқпағандығымен ғана түсіндіруге болады деген пікір айтты⁸. Осы көзқарас кейде шындыққа жуықтайтын секілді.

Түрік жазушысы М. Мекал 1967 жылы «Шығыс майданда еш жаңалық жоқ» деген очерктер легін жариялады, онда ол бір әйелмен әңгімесін келтіреді. «Билік басында кім тұр?» деген сұраққа әлгі әйел: «Сұлтан» деп міз бақпай жауап қайтарады.

Мұндай мысалдар аз емес. Сөйте тұра, өмір шындығынан түрік шаруаларының бейхабарлығы аса таңғаларлық нәрсе сияқты: өйткені шаруа отбасынан шыққан жігіттердің бәрі әлі күнге шейін кемализм идеологиясының жалаугері болып келе жатқан армия сапында қызмет етеді және онда әр сарбазға тиянақты түрде кемалшыл идеалдар сіңіріледі. Қалайша әскери киімін шешкен бойда бұрынғы сарбаз бәрін мүлде ұмыта қалады?

Жаңа дүние тарихын зерттеуші маман немесе әлеуметтанушы түрік шаруаларының дүниетанымы жөнінде неғұрлым көбірек дерек жинаған сайын, соғұрлым көбірек қайшылықтарға киліге береді.

Әсіресе Түркияда кәдімгідей дәстүрге айналған әскери төңкерістердің қалай өтетініне осы көзқарас тұрғысынан қараған қызықты. Күштердің арасалмағы да әр кезде бірдей шамада. Армия кемализм идеясына адал. Оған елді батыстандырып, дәстүрлі ислам құндылықтарынан бас тарту желісін жүргізетін саясаткерлер арқа сүйейді. Халық исламға жан-тәнімен берілген, батыстандыру идеологиясын жат санайды. Халық саясаткерлерге белгілі бір моральдық қысым көрсетіп, исламды жақтаушы күштер де біртіндеп өкіметке өтеді. Сол кезде армия да іс-қимылға кіріседі. Халық қалай көңіл бөледі

бұған? Журналист П. Геллерт 1960 жылдардың басындағы әскери төңкеріс жайындағы очеркінде мұсылмандар жамағатының елдегі исламизмнің жолын кесу үшін билік басына келген әскерилерді қалай қуана қарсы алғанын суреттейді⁹.

Түрік халқының мұндай мінез-құлқын тарихшының түсіндіріп беруі неғайбіл. Финдердің жаңа жер аумақтарын игеру моделін сипаттаған алдыңғы мысалдағы сияқты, осы очерктегі түрік халқының мінез-құлқындағы көпекөрінеу қисынсыздықтар да айқын түсінік беруге келмейді.

Антрополог мәселені басқаша қояды: түрік шаруалары өз еліндегі өзгерістер жөнінде шынымен ештеңе білмеді ме, әлде білгілері келмеді ме? Сөйтсе, түрік шаруаларының ой-санасында өздерінің бірегейлігін сақтап, сана-сезімдерін бүлдіруге әсер ететін нәрселердің ешқайсысын көрмеуге, естімеуге септесетін әлдебір өзіндік ерекшеліктер бар болып шықты.

- ✓ Келесі тарауда егжей-тегжейлі айтылатын осы ерекшеліктер этностың қызмет атқару өзгешелігіне, өзін қоршаған саяси және мәдени болмыстың өзгерістерінен қорғану реакциясына байланысты екен. Өзіне өлім қаупін төндіретін ахуалға көңіл аударып, қам жасаудың әр этносқа тән өзіндік ерекше моделі болады. Алайда іс жүзінде ондай реакция қашанда этностың өмір шындығын түсінуіндегі кейбір өзгерістерге сабақтасып жатады.

Мәселен, осының барлығы түрік шаруаларының ой-санасында күйзеліс тудыратын нәрселерден іргесін алшақтатып, аулақ кеткендерін (қысталаң шақта мұндай жағдай жеке адамның басында да болады), қоршаған болмыс бұрын қалай көрінсе, содан танбағаны, яғни Түркия ұлттық мемлекетінде емес, Осман империясында өмір сүру салтын жалғастыра бергендерін аңғартады. Сырттай қарағанда, олардың мінез-құлқы, әрине, түсініксіз көрінеді.

Сонымен, тарихи, әлеуметтік, экономикалық үдерістердің заңдылықтарына қоса, этностық үдерістердің заңдылықтары да қабаттаса жүреді екен. Іс жүзінде әрдайым солай болатынын атап айтқан жөн. Қандай да бір әлеуметтік сілкіністі бастан өткерген халықтардың этномәдени ерекшеліктері оларды әрқашанда азды-көпті ретке келтіріп, түзетіп отырады. Кейде бұл түзетулер тым елеусіз болғандықтан, тарихшы оны байқамай, өтіп жатқан уақиғаларды саяси, географиялық, әлеуметтік және т.б. жағдайлармен мүдірмей түсіндіріп бере алады. Алайда бұл үнемі мүмкін бола бермейді. Кейде халықтың этномәдени ерекшеліктері айқын басымдықпен әсер етеді. Этномәдени ерекшеліктердің сыртқы көрінісі әр алуан халықтың мәдениеті сияқты соншама әркелкі, соншама ала-құла болатындықтан, әлеуметтік және т.с.с. үдерістердің көріністерінен гөрі, оларды тап басып тану, аражігін ажыратып алу қиынға соғады.

Этностық үдерістердің, этногенез немесе этностың өзін-өзі ұйымдастыру үдерістерінің көріністеріне тікелей ұшырасқанда, жай-ахуалды түсіндіріп беру тарихшыға одан да қиын.

Ал ол өзіне миллиондаған адамды баурай тартатын әжептәуір қуатты құбылыс болуы мүмкін. Мысалы, заманауи Ереванның қалыптасу тарихы тап сондай. Соны қарастырып көрелік.

Ереван

Миллион тұрғыны бар қаланың моноұлттық сипаты бірден көзге шалынады, осы ерекшелік әлеуметтанушылардың урбанизацияны ірі қалалардың міндетті түрде қоса қабат жүретін көпұлттылығымен байланыстыратын байламының тас-талқанын шығарады. Одан әрі өркендеп, өзінің шекарасын кеңейткен сайын, Ереван қауымы біртектілене түсті. Бұл қалада өңкей армяндар ғана тұрады.

Мұндай ерекше құбылыс – урбанизация ырқына орай полиэтностық мекеннің моноэтностық қалаға айналып кету мысалы жер жүзінде кездеспейді. Осы тұрғыдан Ереван еш қалаға ұқсамайды.

Ереванның армяндары ата-бабасынан қалалықтар, урбандалған, қала өркеніетіне әлдеқашан бауыр басқан халық кейпінде көрінеді. Ал Ереван өзінің қарым-қатынас әдібімен, өте тығыз, **үйреншікті әрі консервативті ортасымен тұтасып, шектелген қала** сияқты. Ол дәстүрі бүлінбеген ескі шаһарға ұқсайды: құдды, өзге қалаларда дәстүрлі қарым-қатынастардың ыдырауы шапшаң жүріп, ал Ереванға келгенде шабандап қалған, бірақ түбінде оған да жететін тәрізді. Бірақ олай емес. Ереван-тарихтың, Ереван-аңыздың бас айналдырарлықтай ғұмыр жас қиып бергеніне қарамастан, Ереван – мүлде жаңа, мүлде жас қала. Біз білетін Ереван осыдан отыз жыл бұрын бой көтерді. Соңғы жүз жылдықта оның орнында Шығыстың кәдуілгі уәлаяттық кенті – әуелі шығыстық парсылар басқарған Эриван хандығының, содан кейін орыс әкімшілігіне бағынған Эриван губерниясының әкімшілік орталығы тұрды. Тіпті XX ғасыр басында да қала халқының саны 30 мың адамға жетпеді.

Қайтадан алдымыздан ерекше құбылыс шығады. Урбандалу (кенттену) әдетте салт-дәстүрлерді жойып, әлеуметтік ортаны алуан түрлі құндылықтар мен мінез-құлық түрлеріне мейлінше ашық әрі төзімді ету үдерісімен қоса жүреді. Ереванда бұл үдеріс керісінше өрбиді. Қаланың көлемі ұлғайып, оны индустрияландыруға орай (қайткенде де, сонымен қоса) Ереванның әлеуметтік ортасы бұрынғыдан да томаға-тұйықталып, консерватив бола түсті.

Әлеуметтанушылардың бақылауы бойынша, армян астанасында армяндарға бұрын бейтаныс болған, бірақ қаланың бүкіл тұрғыны лезде қабыл алған мінез-құлықтың, этикеттің, әдет-ғұрыптың жаңа үлгілері қалыптаса бастаған. Бір қызығы, «дене еңбегімен айналысатындар мен егде адамдар тобынан гөрі, ой еңбегінің өкілдері мен 18–29 жас аралығындағылар әлгі нормаларды табанды ұстанады» екен¹⁰. 1959 және 1979 жылдардағы халық санағы аралығында Ереванда және бүтіндей республикада отбасы мүшелері санының көбеюі үрдісі байқалды. Соның нәтижесінде, 1989 жылғы санақтың мәліметтері бойынша, қазір орташа армян отбасында 4,7 адам бар, сондықтан осы көрсеткіш жөнінен Армения мен Ереван бұрынғы Одақтың бүкіл мұсылман емес республикаларының және олардың астаналарының арасында жетекші орында тұр¹¹. Айта кетерлігі, қатардағы қарапайым қала тұрғындары отбасының іріленуі табиғи өсімнің (бала туудың өлім-жітім көрсеткішінен басым түсуі) елеулі түрде құлдырауымен қатар жүрді (өсім шамасы 1960 жылғы 27%-дан 1987 жылы 15,1%-ға, ал 1988 жылы 8,9%-ға кеміп кетті). Бұл қаладағы армян отбасының орташа статистикалық іріленуі біржақты өсім есебінен емес, оның құрылымын күрделендіру арқылы жүзеге асқанын білдіреді.

Бұның өзі урбандалумен және өнеркәсіпті дамытумен бірге жүреді деп есептелетін үдерістерге де кереғар. Ереванда бұл үдеріс салыстырмалы түрде таяуда – ХХ ғасырдың 50–60-ыншы жылдары ғана басталды.

Миллион тұрғыны бар аса ірі қала ретінде Ереван көз алдымызда қалыптаса бастады... Ондағы тұрғындар санының көбеюі өткен ғасырдың 50–70-інші жылдарына сәйкес келеді. Бұл жылдары бұрынғы КСРО-ның басқа қалалары да бұрынғы шаруалардың, шағын қалалардағы тұрғындардың, сан түрлі қоныс аударушылардың есебінен қарқындап өсті. Бұл кезді халықтардың жаппай қоныс аудару, жаппай араласу, елдің бүкіл аумағында аса ірі интернационалдық орталықтардың құрылу кезеңі деуге болады¹²...

Ереванға да бүкіл Одақ жерінен жұрт ағылып жатты, бірақ армяндар, түгелдей дерлік армяндар ғана келді. Ереван тұрғындарының бірсыпырасы – армян ауылдарынан шыққандар, басқалары (саны жағынан көбі) – өзге одақтас республикалардың, соның ішінде Грузия мен Әзербайжанның ірі қалалары мен астаналарынан келген мигранттар. Бұған қоса, мыңдаған армян шет елдерден келді. Адамдар легі соншалық ала-құла еді: арасында тау түкшіріндегі елді мекендердің шаруалары, Тифлис, Париж тұрғындары да бар. Бұған «байырғы еревандықтар» қосылды. Көз алдымызда мүлдем жаңа, теңдесі жоқ құбылыс – этностың іс жүзінде ешқандай жоспарсыз, ешкімнің реттеуінсіз табиғи әрі үйлесімді қауым болып жиналуы нәтижесінде

даңғайыр ұлттық орталық өздігінен құрыла бастады. Қазіргі Арменияның аумағы тым шағын екенін қаперге алсақ, іс жүзінде қала-мемлекет өсіп шықты деуге болады.

Бұл – аймақтарды жасанды интернацияландыру саясатымен заманауи Ереван сияқты мегаполисті жасау мүмкін емес елде болған уақиға. Тарихтың «қалыпты» дамуы тұрғысынан қарағанда, мұндай қала болуға тиіс емес еді. Интернационал қалалар – Тбилиси, Баку тарихи және әлеуметтік-демографиялық дамудың нақты нәтижелеріндей көрінетін. Осыған ықпал ететін сыртқы факторлар өте қысқамерзімді болды да, армян астанасының тағдырына әсер ете алмады. Соғыстан кейінгі жылдарда армян репатрианттарын тарту саясаты ұзаққа созылмады, әрі елге оралғандардың көпшілігі Сібірге жер аударылып, жазықсыз жаза тартты. Ереванның орнында «қалыпты» интернационалдық қала жасауға бірнеше мәрте талпыныс жасалғанмен, ешқандай нәтиже шықпады. Ереван өзін жабық, тұмшаланған орта ретінде танытқандықтан, келімсектер мұнда ұзақ тұра алмады. Айта кететін жайт – кеңестік режим кезінде интернацияландыруға саналы түрде қарсылық көрсету туралы әңгіме қозғаудың өзі әсте мүмкін емес еді. Сол жылдары Балтық жағалауы республикаларының астаналарында, Ереваннан бір айырмашылығы – антиорыстық көңіл ауаны күшті болғанмен, интернацияландыру үдерісіне бәрібір қарсы тұра алмады. Ереванда барлығы сиқырға арбалғандай, өздігінен жүзеге асып жатты. Тарихшы осы үдерісті әлдекім бағыттап отырғанын, әлде соны мойындағанын айғақтайтын еш мағлұмат таба алмас еді. Ереванды қалыптастыруға қатысты идеологияның ешқандай ізі жоқ. Құпия архивтердің көмбесін ашу қарекетінің ешқайсысы тарихшыға Ереванның қалыптасу жұмбағын шешіп бере алмайды. Осы сирек құбылыстың мәнісін сол сәтте армян этносы өзінің «қайта құрылымдалу» кезеңін бастан өткеріп жатқанымен, әрі саяси әлеуметтік және демографиялық үдерістерге қарағанда, этностық үдеріс пәрменді, күшті болғанымен түсіндіруге болады.

Этносішілік үдеріс қарқынды жүріп жатқан ортада бөгделер өздерін қолайсыз сезінеді. Жаңадан пайда болған шектеулі социум, шын мәнінде, жас организм сияқты әрекет етеді, яғни бөгде нәрсені бойына жуытпайды. Оған біршама уақыт оңаша, өзімен-өзі қалып, түзілімделу, өзінің құрылымдары мен стереотиптерін нығайту қажет.

Өйткені армян тарихында қазіргі Ереванның аналогы болған емес. Тарихи уақыт кезеңінде Двин, Ани, Каре сияқты ірі армян қалалары салтанат құрды... Бірақ олар шағын, кейде ауқымды өлкелердің астаналары болды. Солар сол өлкенің сән-салтанаты, мақтанышы болғанмен, тек армяндар өмір сүретін өлке орталықтары деңгейінен аспады, қайткенде де, армян халқының тұрмыс-тіршілігі тоқайласып, шоғырланатын шаһарға айнала қоймады. Ешқандай орталыққа ұйысу күштері оларға жер жүзіне

жайылған армяндарды жинақтай алмады. Содан соң армяндар сол жер аумағынан айырылып қалды да, қалада тірлік еткісі келетіндері бөгде қалаларда, бөтен орталықтарда, әлемнің көптеген астаналарында өмір сүруге көшті. Өздерінің ерекше алғырлығын көрсете отырып, жергілікті халықпен қан араластырмастан, армяндар әбден шектеулі күйінде бөтен қаланың тіршілігіне кірігіп кетті, егер мүмкіндік болса, сол жерді игеріп, бөтен қаланың мүмкіндіктерін кәдесіне жаратып, қажетіне бейімдей білді. Көптен бері өз астанасы болмағанмен, өзгелердің астанасына бейімделе білді.

Сөйтіп, армян этносында өздігінен этносты біріктіру, «өзін-өзі ұйымдастыру» үдерісі жүріп жатты. Түптеп келгенде, Ереванның жалпыкеңестік ұлттық саясатқа соншалық қайшы қалыптасу сипаты сонымен бір мезгілде жүріп жатқан әлеуметтік, экономикалық, саяси үдерістерден әлдеқайда қуаттырақ болып шықты, сондықтан оны елемеуге, мән бермеуге тырысқан сияқты. Қала кеңестік ұстанымдар тұрғысынан да, әлеуметтік заңдылықтар тұрғысынан да қисынға келмейтін оғаштау құбылыс болды. Егер этностың «өзін-өзі ұйымдастыруы» барысында кейбір кезде иеленетін күш-қуатын ескермесек, осынау ерен құбылыс түсініксіз күйінде қалар еді.

Міне, тарихшының әлде мұндай ерен құбылыс бар екенін елеп-ескермеуге тиіс болғанының (иә, Ереванның ерекшелігі туралы жалқы жол, сыңар сөйлем жазылған жоқ, ал ресми қалыптағы статистика оның тігісін жатқыза, жырығын жымдастыра сипаттады) немесе осыншама маңызды тарихи оғаштықты түсіндіру тетігі ретінде этнологияға жүгінуінің тағы бір жарқын мысалы – осы.

- ✓ Сонымен, тарихтағы этностық үдерістердің көрінісі сырт қарағанда қисынсыз, түсініксіз деректердің жиынтығы сияқты. Бұған қоса, әлеуметтік, экономикалық және т.б. үдерістер нақты жүзеге асқанда этностық бояу «иеленіп», өзін түсіндіріп беру үшін этнологиялық теорияларды қолдануды талап етеді. Осы орайда, ең алдымен, этнологияның тарихи материалды түсіндіруші тетік ретінде маңызды рөл атқаратынын айтуға тура келеді.

Этнология көп ретте тарихтың «қалыпты» өрбуі тұрғысынан оғаш, қисынсыз көрінетін деректерді түсіндіріп беруге мүмкіндік туғызады.

Нақты тарихи тұлғалардың іс-әрекеттерін этнологияның көмегімен түсіндіру мүмкін емес – әрбір жекелеген жағдайда тұлғалық ерекшеліктер этностық ерекшеліктерден жоғары тұрады.. Этнопсихология дегеніміз – әрқашанда топтың немесе бұқараның психологиясы.

1-тарауда этнология қалайша этнографияның түсіндіру тетігі болатыны айтылды. Ол үшін қандай да бір этнологиялық теорияның негізгі ережелері мазмұндалып, этнографиялық деректерді жүйелеудегі негізгі қағидаттары

қандай екені сипатталды. Біздің тарихи этнология курсының мақсатына айналатын тарихи деректерге қатысты да енді осылай істеу керек болып тұр. Жоғарыда келтірілген этнографиялық сипаттамалар бізге мысалдан басқа ештеңе еместей көрінген еді, енді одан бір өзгешелігі – тарихи этнология теориясы да, тарихи материалдарды жүйелеу қағидалары да, оны жүйелеудің *әдіснамасы* да келесі тарауда жан-жақты қарастырылады. Бұл жерде әдетте тарихшы қолға алатын құралдардың көмегімен түсіндіруге көнбейтін, сондықтан да этнология ғана бере алатын түсіндірудің жаңа модельдерін талап ететін тарихи фактілердің аз емес екенін көрсету маңызды болды. Енді біз **тарихтағы этностық үдерістердің көріністерін түсіндіру үшін сан алуан этнологиялық теорияның қайсысы неғұрлым қолайлы** деген мәселені алға қоюға тиіспіз. **Ол – тарихи этнология**, яғни әрқилы этнологиялық, сондай-ақ әлеуметтанушылық және мәдениеттанушылық мектептердің жетістіктерін бойына сіңірген жинақтамалы теория (назария). Оның шығу тегі мен тұжырымдамалық негізі жөнінде осы оқулықтың келесі тарауларында сөз қозғалады. Бірақ әуелі тарихи этнологияның мазмұнын баяндау барысында пайдаланылатын негізгі терминдердің мағынасын анықтап алғанымыз жөн. Оны тарих материалдарын талдау үшін арнайы жасақталған тарихи этнологияның өзіне анықтама беруден бастаймыз.

ЕСКЕРТПЕЛЕР

- ¹ *Кауфман А.А.* Крестьянская община в Сибири. – СПб., 1897. – с. 12.
- ² *Кауфман А.А.* К вопросу о происхождении русской крестьянской общины. – М., 1907. – с.44.
- ³ *Качоровский К.Р.* Русская община. – М., 1900. – с. 71.
- ⁴ *Акопян М.А.* Сельская община в Восточной Армении во второй половине XIX – начале XX в.в. – Ереван, 1988. – с. 40.
- ⁵ *Качоровский К.Р.* Русская община. – с. 71.
- ⁶ *Кауфман А.А.* К вопросу о происхождении русской крестьянской общины. – с.44.
- ⁷ *Ахо Ю.* Выселок. – СПб., 1896. – с. 17–18.
- ⁸ *қар., мысалы: Позняньска К.* Старая и новая Турция. – М., 1974. – с. 105.
- ⁹ *Геллерт П.* Операция «Ататюрк»//Новое время. – 1960 – № 2. – с. 23–25.
- ¹⁰ *Карпетян Р.* Формирование населения Еревана//Население Еревана: Этносоциологическое исследование. – Ереван, 1986. – с. 30.
- ¹¹ Народное хозяйство в СССР в 1989 г.: статистический ежегодник. – М., 1990. – с. 37.
- ¹² Население СССР. 1988: статистический ежегодник. – М., 1989. – с. 70.

Ой салатын сауалдар

1. Әр мәдениеттің өзіндік логикасы болатынын көрсететін мысалдар табуға тырысыңыз.
2. Мәдени алмасу проблемасы жөнінде ойланып көріңіз: өзге мәдениеттің сырттай әбден оңтайлы сияқты көрінетін элементтерін қабылдамайтын халықтың мінез-құлқына мүмкіндігінше мысал келтіріңіз.
3. Осыған ұқсас жағдайларға халықтардың әрқилы көңіл бөлетініне мысал келтіріңіз. Бұл уақиғаларды әр халық өкілдерінің өмір шындығын түйсініп, ұғынуындағы айырмашылықтар болуымен түсіндіру мүмкін бе?
4. Жоғарыда келтірілген халықтар өмірінің тарихи очерктерінен туындауы ықтимал сауалдардың бәрін өзіңіз үшін қисынды түрде тұжырымдап шығыңыз. Осы сипаттамалардың барлығы келесі тарауларда жалғасын табады. Тарихи этнологияны практикалық игеру тұрғысынан да орыс халқының, финдердің, түріктер мен армяндардың өмірінен келесі тарихи очерктерді жазу кезінде сіздің сұрақтарыңыздың жауабын осы оқулықта берілген талдаудың ағымымен салыстыру пайдалы болар еді.
5. Әртүрлі этностың өмір шындығын, болмысты түйсінуіндегі алшақтықты олардың әр алуан салт-дәстүр ұстануына байланысты түсіндіруге бола ма? Осыны ойлап көріңіз.

Этнологиядағы «этнос», «мәдениет», «қоғам», «дәстүр» тәрізді негізгі, базалық ұғымдардың әрқайсысы ғылымның басқа да бірқатар саласына ортақ. Солардың кейбіреулерін келесі тарауларда мұқият қарастырып, жан-жақты әрі толық сипаттама береміз. Бұл тарауда әлгі ұғымдар мен олардың анықтамалары айналымға енгізіліп, оқулықта соған сәйкес қолданылатын болады. Бірақ бұл анықтамаларды жалпыға ортақ, бәрі мойындалған демейміз, іс жүзінде аталған ұғымдардың бірде-бірінің жалпыға ортақ мәні анықталмаған.

Мұнда берілетін анықтамалардың мағынасы толық емес, бірақ бізге керекті құбылыстарды сипаттауға қолайлы. Толық мағыналы бола алмайтын, бірақ кейбір шектеулі мақсаттар мен міндеттердің аясында қолданылатын анықтамалар *операциялық* немесе *жұмысшы анықтама* деп аталады.

Оны айналып өте алмаймыз: тарихи антропология – қалыптасқан ғылым емес, онда қолданылатын кез келген термин әзірше түпкілікті сипатқа ие болған жоқ, олар тарихи-этнологиялық білім молайған сайын түзетіліп, жөнделуі мүмкін. Бұған қоса, «дәстүр», «мәдениет» т.б. ұғымдар тарихи этнология аясында анықталмайды және анықталмауға тиіс. Оларды қолдану аясы өте кең, ал тарихи этнология осы ұғымдардың кейбір мәндерін өз мақсаты үшін пайдаланады. Аталған терминдердің қандай мағынада қолданылатынын осы тарауда айтып өтеміз.

Ең алдымен, тарихи этнологияның өзіне анықтама бергеніміз жөн. Ол нені зерттейді? Біз бұған дейін халықтың бір тобының немесе қалың бұқараның мінез-құлқына тарихи деректерді зерттеуден туындайтын немесе ақылға қонатын қисынды түсіндірме беру мүмкін болмаған жағдайда, түсіндіру тетігін құру үшін тарихшы этнологияның кейбір салаларын орнымен пайдалана алады дегенбіз. Осындай тарихи жағдаяттардың көпшілігі қазіргі кезде этностық үдерістердің әлеуметтік, экономикалық, мәдени және т.б. үдерістерден үстем болып тұрғанына байланысты. Оларды түсіндіру үшін әлеуметтік, демографиялық, экономикалық, мәдениеттанымдық, әлеуметтік-психологиялық теориялар жеткіліксіз. Этностық үдерістер құбылыстардың жаңа тұрпатты санатына жататыны жөнінде мәселе көтеріп жүрген этнографиядағы түсінікке сәйкес, «этностық үдерістер» ***этностың айрықша қауым ретіндегі өзіне тән заңдылығы бойынша оның ішінде болып жатқан жайттарды*** емес, этностың өзіне не болып жатқанын түсіндіреді.

Мысалы, этнографтар эволюциялық және трансформациялық этностық үдерістерді бөліп көрсетеді. «Бұлардың біріншісі этностың кез келген элементінің, ең алдымен, тілі мен мәдениетінің елеулі өзгеріске ұшырауынан көрінеді. Мәселен, костілділіктің пайда болуы немесе тілдің басқа тілге жұтылып кетуі (ассимиляция), материалдық және рухани мәдениеттің өзге этностық және интернационалдық элементтерін көшіріп алуы т.б. Эволюциялық этностық үдерістерге, сонымен қатар этностардың құрылымындағы әлеуметтік (таптық-кәсіптік) елеулі өзгерістер (мәселен, индустрияландыру мен урбанизация кезінде), демографиялық құрылымның өзгерістері және т.б. жатады. Трансформациялық этнос үдерістеріне адамдардың қандай да бір этносқа жатуының өзін өзгертіп жіберуі ықтимал этностық элементтердің өзгеруін жатқызамыз»¹. Жоғарыда аталған этностық үдерістердің бәрі жалпыәлеуметтік үдерістермен және заңдылықтармен анықталмай, **этностың өз заңдары бар дербес жүйе ретіндегі даму қарқынының салдары** болса ғана тарихи этнологияның зерттеу нысанына айналады. Баршаға түсінікті болуы үшін ондай өзіндік этнос үдерістерін *этносішілік* деп атаған жөн болар.

Онда мынадай сұрақ туады: **Бәлкім, этнологияның этносішілік үдерістерді түсіндіретін салаларын ғылымның жеке бағыты ретінде бөлек шығарып, жүйеленген түрде мазмұндаған дұрыс шығар?** (Бірден ескерте кетейік, бұл жерде этногенез проблемалары қозғалмайды: аталған мәселемен бұрыннан қалыптасқан білім саласы айналысады; осы орайда қалыптасып үлгерген, өзіндік тарихы бар этнос бастан кешіп отырған қарқынды үдерістерге зер салу маңыздырақ). **Этнологияның өз ішінде мұндай әдістер жүйеленбеген, керісінше, әртүрлі тармақтарға шашырап кеткен.** Бұған этнология тарихымен, сондай-ақ басқа да салалас пәндермен танысуды бастағанда көз жеткіземіз.

Бұл мәселеге бәрінен де психологиялық антропология жақын, ол сан қилы жолдармен халықтың этностық ерекшеліктерін сипаттауға және қай халықтың да өкілдерінің мінез-құлқы осы ерекшеліктерге байланысты анықталатынын көрсетуге тырысады. Осы орайда **мәдени экологияның** (этностардың бейімделу қасиеттері мен мәдени өзгерістері барысын зерттейді), **мәдениеттану мен дәстүртанудың** жетістіктерін де ескерген жөн. Соңғы екеуі, басқа мәселелермен қатар, мәдениеттің оны ұстанушылар арасында «таралуын», мәдени трансформация үдерістерін, мәдениеттің тұрақты бөлшектері («орталық белдемі») мен шеткері құрамдас бөлшектерінің мазмұнын, мәдени дәстүрдің құрылымы мен оның өзгеру тетіктерін, сондай-ақ **әлеуметтану, конфликтология** шеңберінде қарастырылатын **жаңғырту (модернизация) теориясын** зерттеумен айналысады. Келесі тарауларда осылардың бәрін мұқият қарастырамыз.

Алқазір мына фактілерді қаперге алғанымыз маңызды: **тарихи этнология этностың қызмет атқарымындағы заңдылықтардан туындайтын**

халықтар тарихының өзгерістерін зерттейді – бұл орайда осы өзгерістердің сыртқы тұрпаты да, көрініс беруінің себептері немесе тетіктері де қамтылады. Басқаша айтқанда, тарихи этнология этнос қауымдарының тіршілік етуінің және трансформациясының тетіктері мен заңдылықтарын зерттейді, ал олар экономикалық, мәдени, геосаяси және т.б. заңдылықтармен қатар, тарихтың ілгерілей түсуіне ықпал етеді.

Соңғы анықтаманы басшылыққа ала отырып, тарихи этнологияны шартты түрде екі тармаққа бөлуге болады:

1. **Тұрақты жағдайдағы этностың қызмет атқару тетіктері мен заңдылықтарын зерттеу.** Бұған әлемнің этностық картинасы құрылымының проблемаларын, оның құрамдас бөліктерін сипаттау, әлемнің этностық картинасының ықтимал түрленуін және оның этностық қауым мүшелері – жеке адамдар мен этносішілік топтар арасына таралу заңдылықтарын зерделеп, әлемнің этностық картинасының тұтастығын қолдау тетіктерін, этностың психологиялық қорғаныс тәсілдерін зерттеу жатады.
2. **Этностар өзгеруінің тетіктері мен заңдылықтарын зерттеу.** Бұған әлемнің этностық картинасына қатысты мәселелерді, этнос институттарының құрылымын, сондай-ақ этностың қызметтік және бейқызметтік дағдарысының барысын, этносішілік топтардың тіршілік ету заңдылықтарын, этностың өзін-өзі құрылымдауын, этносаралық байланыс жағдайларын зерттеу жатады.

Осы мәселелер оқулықтың жекелеген тарауларында қарастырылады.

Енді «этнос», «қоғам» және «мәдениет» ұғымдарына анықтама береіік. Бұл оңай емес, өйткені этнология аясында осы үш ұғым көбінесе бірінбірі алмастыра қолданылады. Ал бұлардың соңғысы «этнос» ұғымын таза биологиялық тұрғыдан қабылдау мүмкіндігін жоққа шығарады. «Этносты» биологиялық тұрғыдан түсіндіру шынымен дұрыс емес, біз мұны төменде көрсетеміз.

Біз үшін өзектісі «этнос» ұғымы болғандықтан, бұл ұғымға бұрын беріліп келген анықтамаларға қысқаша тоқталайық.

Бір кезде кеңестік ғылымда аталған терминнің екі мағынасы болды және олар өзара тайталасқа түсті. Ресми ғылым солардың академик Ю.В. Бромлей қалыптаған біреуін ғана мойындады: этнос – әлеуметтік-мәдени құбылыс ретінде танылды. Ғалымның өзі «этникос» деп атаған этностық қауым, оның пайымдауы бойынша, «белгілі бір тарихи кезеңде әлдебір аумақта қалыптасқан ортақ белгілері, оған қоса, салыстырмалы тұрақты мәдени (тілді қосқанда) және психикалық ерекшеліктері бар, сонымен қатар өздерінің бірлігін, әрі осындай өзге бірлестіктерден айырмашылығы

барын сезінетін (өзін-өзі сезіну), соны өзіндік атауымен (этноним) бекіткен адамдардың бірнеше ұрпақ буынының тұрақты бірлестігі»². Бұл анықтамаға қарсы ешкім дау көтермегенмен, мағынасы тым тар еді. XX ғасырдың 80-інші жылдары жартылай ресми ғылымда бұл терминді түсіндірудің студент жастар арасында кең танымал болған, бірақ ғылыми жұртшылық мойындай қоймаған балама нұсқасы таралды – оны Л.Н. Гумилев енгізді, этносты ол биологиялық бірлік, «биосфера феномені» деп түсіндірді³. «Этнос» ұғымының арнайы бекітілмесе де, ақыры, қалыптасқан мағынасы Бромлей мен Гумилев ұсынған анықтамалардың екеуін де қамтиды және «халық» сөзінің синонимі деуге болады. Айтқандай, Батыс ғылымында да «этнос» сөзінің (ол жақта сиректеу қолданылады) мағынасы осыған ұқсас: «ортақ дәстүрлер біріктіретін адамдардың бірлестігі – ұлт»⁴ деп түсіндіріледі, бірақ оның да мәні бұлыңғырлау. Батыс ғылымында «этнос» сөзі термин ретінде өте сирек қолданылады. Г. Деревенің «Этнопсихоанализ»⁵ атты еңбегі – осы орайда келтіруге болатын аз ғана мысалдардың бірі.

«Этностың» ресейлік ғылымда таралған анықтамасы көкейге қонбайтынын қарабайырлау түрде былай (петербургтік этнолог Е.М. Колпаков секілді) көрсете аламыз: «Бір айта кетерлік жайт – этностың нақтылы анықтамасының сапасыздығы соншалық – кеңестік партиялық-мемлекеттік аппаратты еш қиналмастан, түгелімен соған тели салуға болады. Белгілі бір тарихи кезеңде әлдебір аумақта қалыптасқан адамдар ма – бар. Тілдік ерекшелік пе – аппараттық-кеңселік жаргон деген сол емес пе! Мәдениеттің ерекшелігі керек пе – материалдық мәдениет саласын айтпағанның өзінде, ортақ салт-дәстүрлер, мінез-құлық ережелері т.б. толып жатыр. Бірлігіміз бен мүдделер ортақтығын сезіну, сондай-ақ әлемге әйгілі «біз» – «олар» деген қарсы қоюшылық көптеген халықпен салыстырғанда, бізде айқынырақ. Өзіндік атау деген қандай түсінік? «Номенклатура», «ең үздік адамдар», жай ғана «адамдар», «нағыз коммунистер», «біздің адамдар»... Айтқандай, аппараттың тағы бір қосымша белгісі бар: эндогамия – топ ішіндегі адаммен некелесу. Демек, бұл анықтама бойынша этностың әлеуметтік қауымдастықтың басқа түрлерінен, тіптен кеңестік партиялық-мемлекеттік аппараттан еш айырмашылығы жоқ. Соған қарамастан, ешкім де ұлт пен басқару аппаратын қатар қоймайды, солай емес пе? Қорыта келгенде, біздің этнографиядағы қазіргі «этнос» ұғымы өмір сүруге қабілетсіз. Ол сипаттайтын болмыстағы құбылысты салыстырмалы түрде басқа ұқсас құбылыстан ажыратып алу мүмкін емес»⁶.

Енді «этнос» терминінен туындайтын атауларға ойысайық. «Этно» түбірі көбіне «халықтық» деген мағынада қолданылады, бірақ арнайы мағынада, «халық медицинасы», «халық музыкасы» т.б. деп айтқанда, нені ойласақ, соны ғана білдіреді.

«Этностық» (ethnic), «этносқа тиесілік» (ethnicity) деген терминдер кең таралған, бірақ Батыс ғылымында олар өз мағынасында сирек қолда-

нылады және көбіне аз ұлттарға, диаспораларға қатысты айтылады. Орыс тілінде «этностық» термині «этнос» ұғымымен тығыз байланысты, ал ағылшын тілінен калька түрінде аударылса, ерсі көрінеді. «Этностық» термині бізге Батыстан ауысты, бұл орайда оның бастапқы мағынасы сақталған. Дегенмен бұл жерде де сәйкессіздік бар. Мысалы, «Қысқаша этнологиялық сөздікте» «этностық» терминіне этностық топқа тән мәдени белгілердің жиынтығы деген түсініктеме беріледі, бұның өзі осы терминнің ағылшын тіліндегі мағынасына сай келеді. Оған сәйкес этностық топ неғұрлым ауқымды әлеуметтік-мәдени қоршаған ортамен міндетті түрде азды-көпті шиеленісті жағдайда болады, бірақ сол ортаның бір бөлігі ретінде түсініледі, бұл «этностық» деп танылатын мәдени белгілердің ерекшелігінен көрініс табады. Алайда сөздікте одан әрі ешқандай сілтемесіз немесе түсіндірмесіз бірден «оны [этносқа тиесілігін] ашып көрсету басқа халықтардан өзіне ғана тән мәдени-тарихи өзгешелігімен ерекшеленетін, мысалға келтірілетін қауымдастық ретінде алынған кез келген халықтың неғұрлым толық әрі жан-жақты мінездемесін қамтамасыз етеді»⁷ деп тұжырымдалған. «Этностық» терминін осылай кеңінен түсіндіруге болатын шығар, бірақ бұл орайда оның сирек кездесетінін, жалпыға ортақ қолданылып жүрген ұғымға қайшы келетін жаңа түсінік екенін айта кету керек еді. Ғылымда ондай да болады. Бірақ содан кейін «этностық» терминіне анықтама беру мән-мағынасыз сөздердің жиынтығына айналып кетеді: оны белгілі бір халықтың ұлтына, оның этностық «образына» қатысты қолдануға болады. Мазмұн-мағынасы тұрғысынан бұл термин этносты өзінің атауы, тілі, тұрмыс салты мен мәдени-тарихи өзгешелігінің басқа да құрамдас бөліктері бойынша өзге халықтардан ерекшеленетін, субъектив тұрғыдан өзін-өзі сезінуі (шендестігі) өзіне тән ерекшеліктерін қайта таба алатындығынан туындайтын адамдар қауымы ретінде түсінумен тығыз байланысты»⁸. Осыдан сәл жоғары мынадай тұжырым жасалған: «этнисити» термині (неге екені белгісіз, сөздің ағылшынша транскрипциясын келтіріпті) «жеке адамды белгілі бір этнос қауымының өкілі ретінде белгілеу үшін қолданылады»⁹ (Соңғы жылдары «этностық» терминінің осы мағынасы да ұшырасатыны рас, бірақ салыстырмалы түрде сирек қолданылады).

Сөйтіп, орыстілді әдебиетте «этнос» ұғымына және содан туындайтын ұғымдарға байланысты терминдердің жалпыға ортақтығы туралы әңгіме қозғамақ түгіл, азды-көпті көкейге қонатын түсіндірмесі де жоқ деп тұжырымдауға толық негіз бар. Осыған сүйене отырып, ресейлік жетекші этнографтардың кейбірі терминдердің бұл тобына анықтама беруді қоя тұру керек деп пайымдайды: «Этностық» термині арқылы белгіленетін құбылысты ғылымның дамуының қазіргі кезеңінде қандай да бір дәлме-дәл анықтама арқылы белгілеу мүмкін емес. Ондай анықтама ойлап табуға тырысамыз деп, қателікке ұрынуымыз ықтимал, «этностық» деген ұғымның кейбір қырларын абсолюттендіріп, қалғандарын тастай салуымыз ғажап емес...

Этностық пен этнос ұғымдарына қатысты өрескел субъективизм де, шектен шыққан онтологияландыру да мәселенің мәніне үңілуден алшақтатып жібереді»¹⁰.

Мұндай пессимистік тұжырымның мейлінше әділ екенін мойындау керек. Алайда арнаулы этнологиялық терминдерге анықтама беруден қашқақтар болсақ, этнологияның басты бағыттарының бірінің мазмұнын қалай түсіндірмекпіз? Әрине, жағдайдың осылай қалыптасуы тарихи этнология курсының қиындатып жібереді, әрі арнайы терминологиялық шолу жасауды талап етеді. Оның үстіне, қандай да бір қалыптасқан санаттық құралды алаңсыз пайдалана беруден бас тартуға, тарихи этнологияға қатысты өз терминдерімізді асқан сақтықпен енгізуге тура келеді.

Тарихи этнология шеңберінде «этнос» ұғымы *жалпы әлеуметтік заңдылықтармен қатар, күрделі полиэтносты қоғамдарға жат айрықша заңдылықтарға да бағынатын ерекше әлеуметтік жүйе* туралы әңгіме болған кезде қолданылады.

Дегенмен бұл жерде маңызды ескерту жасамақпыз. Келесі тарауларда келтірілетін мысалдардан этностың өмір сүруі мен қызмет етуіне алғышарт жасап беретін заңдылықтар ассимиляциялық үдерістер нәтижесінде қалыптасқан, яғни мүшелері әрқилы, бәрі бірдей «қандас» туысқан бола бермейтін қоғамдарды қамтитынына көз жеткізуге болады. Мысалы, орыс этносы мен америкалық этнос тура сондай. Екі жағдайда да этностардың тиісінше славяндық және англосаксондық өзегі болған, бірақ айналасына басқа халықтардың өкілдерін жинап, сіңіріп алып отырған. Аралас неке оларды одан әрі нығайта түсіп, екі қауымдастықтың да азды-көпті беріктігін қамтамасыз етті. Әрине, Ресейде де, Америкада да ассимиляция үдерісі ақырына дейін жеткен жоқ, бір қоғамға ұйысқан барлық халықтар мен тайпалардың өкілдері бір ұлтқа айналып кете алмады. Сондықтан ұзақ жылдар бойы Американы этностық айырмашылықты түгел жойып жіберетін «балқыту қазанына» теңеп келген америкалықтар енді абайлап сөйлейтін болды, қазір өз қоғамын олар «салат» деп атайды, бұл алуан түрлі этностық топтар мен аз ұлттардың бейберекет қоспасы дегенді білдіреді. Алайда орыстар да, америкалықтар да өзгелерді сіңіріп алу арқылы ұлғая түсуге бейім этностар болып есептеледі. Осман империясының ыдырауы салдарынан ой-сана дағдарысына ұшырағанға дейін түріктер де сондай еді. Орыс тілінде «түрік болу» дегенді білдіретін «потурчиться» деген етістік пен осыдан туындаған «потурченец» – «түрік болған адам» деген ұғым беретін зат есім бар. Ондай бейнелі сөздер азды-көпті мөлшерде барлық халыққа тән. Сондықтан этносты биологиялық жақындықтан түзілген қауым деудің еш мәні жоқ деп пайымдаймыз.

Енді басқа қауымдарға емес, этностарға ғана тән заңдылықтарға ойысайық. *Бұл заңдылықтар этностың орнықтылығын қамтамасыз ететін ішкі тетіктері болуына байланысты, аталмыш тетіктер мәдени бел-*

гілер мен сипаттардың этнос мүшелері арасында айрықша тәсілмен бөлінуінен көрініс береді.

Этносқа тән қасиеттер:

- этностың барлық мүшелеріне тән белгілі бір мінез-құлықтық және коммуникативтік модельдер (алдыңғы тарауда осы жағдайды дәлелді түрде сипаттайтын бірер мысал келтіргенбіз);
- этностың ішіндегі белгілі бір топтарға ғана тән мінез-құлық, коммуникативтік, құндылықтық, әлеуметтік-саяси модельдер мен мәдени элементтер; бұл үлгілердің этностың ішінде бөлінуі бейберекет жүргізілмейді: бәрі біріге келіп біртұтас құрылым түзеді. Бұл құрылым бірнеше маңызды қызметтік міндет атқарады: этнос ішіндегі әртүрлі топтардың арасындағы өзара қарым-қатынасты өздігінен реттейді (бұл топтар сырттай бір-біріне қарсы тұрса да), этностың тұрақтылығын орнықтыруға жағдай жасайды, дағдарыс кезінде этностың әрқилы бөліктерінің мінез-құлқын белгілейді және біз этностың «өзін-өзі құрылымдауы» деп атауға ұйғарған үдерісті бақылауға алады: бұл – этностың жаңа, кейде аса ауқымды, сырт қарағанда, этностың өмірін түбегейлі өзгертіп жіберердей көрінетін, оның тіршілік етуіндегі өзгерген мәдени-саяси жағдайға сай келетін әлеуметтік институттар құру үдерісі.

Заңды әрі этносқа ғана тән үдерістер төмендегі жайттарды:

- 1) этностың барлық мүшелеріне тән мінез-құлықтық және коммуникативтік модельдердің тұрақтылығын;
- 2) әртүрлі топтың, атап айтқанда, әлеуметтік жіктердің немесе құндылықтың сан қилы бағытын ұстанатын топтардың өзара әрекеттесу мүмкіндігін қамтамасыз ететін әр этносқа тән ерекше мәдени модельдер жүйесін қолдауға бағытталған.

Аталған модельдер тобының біріншісі мен екіншісінің біріне тозғындау (деструкция) қатері төне қалса, бүкіл этнос дүрлігіп, өзінің әлеуметтік институттарын елеулі деңгейде өзгертіп жіберуі мүмкін. Дегенмен бұл өзгерістер белгілі бір заңдылықтарға сай жүреді, курсымыздың негізгі мақсаттарының бірі – осы заңдылықтарды зерттеп-зейіндеу.

Тарихи этнология зерттейтін этностық үдерістер жөнінде айтқанда, этнос мүшелері қызметіндегі олардың этностық константалары арқылы анықталатын қырлары да, этностың әлеуметтік-мәдени немесе табиғи қоршаған ортасы өзгерген жағдайда «этнос константаларын» сақтап қалуға талпыныстан туындаған этностың әлеуметтік институттарын жетілдіру жағы да ескеріледі.

Осы айтылғандарға қосарымыз – этностық үдерістер стихиялы түрде өздігінен жүреді, этнос мүшелерінің қалауына қарамайды, әрі ырқына бағынбайды; оларды «белгілі бір мақсатқа, көбінесе саяси мұратқа жетуге

ұмтылған бұқара халықтың әрекеті болып табылатын» ұлттық қозғалыспен шатастыру мүмкін емес¹¹.

Осы айтылғандарды ескере отырып, «этнос» ұғымына неғұрлым ауқымды анықтама беруге тырысайық.

- ✓ Этнос – адамның өмірдегі белсенділігінің сипатын айқындайтын өзіндік мәдени модельдері бар, әр әлеуметтік ортаға тән қоғамның ішкі мәдени модельдерінің бірегей арасалмағын ұзақ уақыт бойы, ауқымды әлеуметтік-мәдени өзгерістер кезінде де ұстап тұруға бағытталған ерекше заңдылықтарға сай жұмыс істейтін әлеуметтік қауым.

Енді мынадай сұрақ туындайды: Келтірілген анықтаманы «мәдениет» және «дәстүр» ұғымдарына қатысты қолдануға бола ма?

«Мәдениет» ұғымын этнологияда қолданылып жүрген мағынасында алсақ, әрине, болады. Этнологиялық «мәдениеттің» өзі нақты қоғамды біріктіруші, әрі ыдыраудан сақтайтын құрылым саналады. Арасында ресейлігі де (мысалы, Э.С. Маркарян), шетелдігі де (мысалы, Т. Шварц – қазіргі жетекші психоантропологтардың бірі) бар антропологтардың көпшілігі мәдениетті бейімделу жүйесі ретінде қарастырады.

Бейімделу модельдерінің жиынтығын мәдениет ретінде түсіне аламыз. Онда этнос дегеніміз не болады? Осы модельді, яғни мәдениетті ұстанушы. ***Олай болса, этносты белгілі бір мәдениетті ұстанатын қоғам деп түсінуге болады. Бірақ мәдениетті қасаң немесе арнаулы, этнологиялық мағынада: мәдени-саяси жағдай өзгеріп бара жатқан кезде де, ішінде өзін-өзі сақтаудың айқын тетіктері болатын, өз мүшелерінің сыртқы – табиғи және мәдени-саяси ортаға бейімделуіне де (мәдениеттің бейімделгіштік қызметі – осы), сыртқы болмысты өз қажеті мен мұқтажын өтеуге бейімдеуіне де (мәдениеттің бейімдегіштік қызметі – осы) жағдай жасайтын қызметі алдын ала белгіленген құрылым ретінде түсінсек қана.*** Тарихи антропологияға қатысты алғанда, «мәдениет» терминін нақ осы мағынада ғана түсінетін боламыз.

«Дәстүр» терминіне қатысты да осыны айтуға болады. «Мәдениет» термині тәрізді, оның да бірнеше мағынасы бар және бәрі бір-біріне кереғар болып келеді. Мысалы, «дәстүр» терминін тар мағынада алғанда, қағидаттық түрде өзгермейтін, икемсіз, өткеннің сарқыншағы деп түсінуіміз мүмкін. Қазіргі этнологтардың бірі А. Ройс «дәстүр» ұғымы қатып қалған қасаң қағидамен, ебедейсіздікпен астасып жатыр деп есептеп, оны этнологиялық сөздіктен сызып тастауды, оның орнына икемділікті, өзгеріске бейімдікті білдіретін «стиль» ұғымын пайдалануды ұсынады¹².

Өзге зерттеушілер, мәселен, С. Эйзенштадт дәстүрді үнемі өзгеріс үстіндегі нәрсе ретінде қарастырады. «Дәстүрлі қоғам үнемі өзгеріп отырады»¹³, бұл өзгерістер тым ұсақ та, қоғамның бүкіл әлеуметтік ұстынының

трансформациясымен байланысты аса ауқымды да болуы мүмкін. Дәстүр креативті және консервативті құрамдас бөліктердің ажырамас бірлігінен тұрады. Дегенмен дәстүрлі қоғамдағы өзгерістер өздігінен жүрмейді. Ол дәстүрдің ішкі табиғатынан туындайды. «Дәстүр» терминін өзі қалай түсінетінін ұғындыру үшін С. Эйзенштадт XX ғасырдың 60-ыншы жылдарының басында Э. Шилз ұсынған «мәдениеттің орталық белдемі» тұжырымдамасына жүгінді, ол – мәдениеттің қозғалмайтын, өзгермейтін өзегі және оны айналып жүретін қозғалмалы, өзгергіш мәдени «шеткері аймақ»¹⁴.

Бұл тұжырымды басшылыққа алсақ, «мәдениет» ұғымы мен «дәстүр» ұғымы іс жүзінде мәнделіс болып шығады. Сонымен бірге ***этносты да дәстүрді ұстанушы ретінде қарастыра аламыз: бұл орайда дәстүрді бір-бірімен мықтап бекітілген, мызғымас тұтастық болып табылатын, алайда сыртқы жағдайларға байланысты алуан тұрпатқа ие болуы мүмкін мәдени парадигмалар кешені ретінде ұғыну керек.*** Сөйтіп, дәстүрге берілген анықтама іс жүзінде мәдениеттің анықтамасымен мәнделіс болып тұр. Бұл анықтамалар бір құбылыстың әрқилы сипаттарын ғана білдіреді. Мәдениет туралы айтқанда, ол бейімделгіш және бейімдегіш қасиеттерге ие, атқаратын қызметіне сай түзілген тұтастық екені атап көрсетіледі. Дәстүр жайында айтқанда, оның нақты дәстүрді ұстанатын қоғам ұшырауы ықтимал әлеуметтік-мәдени өзгерістердің сипатын айқындайтын мызғымас мәдени ядросы болатынын анықтап алады. Олай болса, мәдениет ұғымымен салыстырғанда, дәстүрді неғұрлым ауқымды тар ұғым деп есептей аламыз. Тұрақты да, өзгермелі де алуан түрлі мәдени элементтердің кешені болып табылатын мәдениет түпкі мәні тұрақты, кейде ғана едәуір ауқымды болуы ықтимал өзгерістерге бой алдыратын мәдени парадигмалардың жиынтығы деп танылған дәстүрді де қамтиды.

Тарихи этнология курсы өткенде «мәдениет» және «дәстүр» ұғымдарына әлі талай ораламыз. Оған қоса, олардың әрқайсысын талдауға жеке тарау арналады. Сондықтан мызғымайтын «мәдениеттің орталық аймағы» дегеннің не екені туралы сұрақты қозғамай-ақ қояйық¹⁵. Кезегі келгенде көре жатармыз. Қазір соның мәдениетте бар екенінің өзіне назар аударғанымыз маңыздырақ.

Енді ***«дәстүрлі сана», «этностық сана», «менталитет», «әлемнің этностық картинасы»*** ұғымдарын қарастырайық.

Дәстүрлі ой-сананың негізгі сипаттары мынадай болады.

Әлгінде айтылғандай, тарихи этнология аясында «этнос» және «дәстүр» ұғымдары өзара тығыз байланысты, сондықтан сөз қолданысымыздағы «дәстүрлі ой-сана» және «этнос ой-санасы» ұғымдары да іс жүзінде мәнделіс болады. Біздіңше, «этностық сана» дегеніміз – этностың «дәстүрлі ой-санасы». Оның толық анықтамасы 9-тарауда беріледі. Оқулықта қазіргі саясаттануда кең таралғандай, «этнос ой-санасы» ұғымын этностық топтар (диаспоралар) мүшелерінің санасы ретінде түсінуге және «аз ұлт», «диаспора»

мағынасындағы «этностық топ» термині қолданылмайды (арнайы келтірілген жағдайларды қоспағанда).

Енді соңғы жылдары кең қолданылып жүрген «менталитет» сөзін қарастырайық.

Ол шетелдік термин секілді естілетіндіктен, зерттеушілердің көпшілігі бұл шетел тілінен ауысқан, мағынасын білу үшін шетел тілдері сөздігін ашсақ жеткілікті деп есептейді. Алайда шетелдік ғылымда «менталитет» сөзі мүлдем қолданылмайды, ағылшынның «mentality» сөзі термин саналмайды, әрі бекітілген анықтамасы да (ең болмаса, анықтаманың бірнеше түрі) жоқ. Кейде француздың «mentalité» сөзі термин ретінде пайдаланылады, бірақ оның да қалыптасқан мағынасы жоқ. «Қоғамдық ғылымдар сөздігінде» оған мынадай анықтама беріліпті: «Бұл терминнің: «ұстаным», «ақыл-ой қызметі», тіпті «ойлану» (соңғысын Л. Брюль ұсынған, 1922 ж.) деген әртүрлі мағынасы бар. Антропологтар мен әлеуметтанушылардың сөздік қорында ол мүлдем кездеспейді, бірақ кейбір тарихшылар, Анналдар мектебінің ізбасарлары пайдаланады»¹⁶. Тек 1994 жылы ғана ресейлік зерттеушілер жаңа терминге тиісінше мағына үстеуге алғаш рет әрекет етті (ақыры, оны неологизм деп тапты).

«Менталитет» ұғымына орыс ғылыми тілінен бос тұрған орын оңай табылды. Мәселе мынада: ол кезде сана мен санадан тыс жайттарды анықтау үшін жалғыз-ақ сөз қолданылатын, ол – «психика». Бірақ оның медициналық астары бірден аңғарылады, сондықтан антропология, әлеуметтану, тарих салаларындағы әдебиетте қолданылмайды. Әлеуметтану өзіне-өзі қайшы келетін әдіс тауып алды. «Сана» сөзіне «санадан тыс» деген мағына қоса жүктелді. Сананы зерттеуге арналған толып жатқан экономикалық, экологиялық, саяси және басқа зерттеулердің бәрі шын мәнінде ой-санадан тыс ұстанымдарды зерттеуді мақсат тұтатын. «Менталитет» сөзі (шетел әдебиетін көп оқыған адамдар ретінде танылған әлеуметтанушылар бұл сөзді пайдаланбайтын) қолданылса, ондай екіұштылық жойылар еді. «Менталитет» сөзін пайдаланудың тағы бір елеулі пайдасы бар. Ол икемді, сондықтан өткенді де, қазіргіні де жатсынбайды, ішкі қайшылықтар қанша терең болса да, оларды ашу үшін қолдануға болады, сондықтан «дәстүр» ұғымымен қатар қолдана аламыз. Бұл жағынан келгенде, дәстүр халықтың менталитетінен көрініс табады немесе дәлірегі: **менталитет – дәстүрдің материалдауға көнбейтін құрамдас бөлігі**. Тарихи этнология курсында ол осы мағынада қолданылатын болады.

«Менталитет» сөзі жаңа термин болғандықтан, оған ресейлік зерттеушілер берген анықтамаларға қысқаша тоқтала кетейік. Ол әрқашан динамикалық ұғым ретінде қарастырылды. Мысалы, тарихшылар Л.Н. Пушкирев пен А.А. Горский «менталитет» ұғымын орыс тілі арқылы жеткізуге тырысып, бірін-бірі толықтырып тұратын «өлемді тану» және «өзін-өзі сезіну» деген екі терминге тоқталды: бұлардың біріншісі адам санасындағы әлемнің

бейнесін де қамтитын, субъектінің әлем туралы танымынан туындаған, яғни әлемнің адамға әсер етіп, әлемнен әсерленуіне сәйкес адамның мінез-құлқы қалыптасатын «екіжақты» элементін де қамтитын белсенді әсерлену болып табылады; екіншісі адамның айналадағы орта мен қоғамдағы өзінің орны мен рөлін сезінуіне баса зер салады»¹⁷.

Оның үстіне, «менталитетті» қоғамның өзін-өзі ұйымдастыруының негізі, мәдени дәстүрдің ұстыны деп түсінеді, бұл да өте маңызды: «Бейнелі түрде алғанда, менталитетті іргетасы «ұжымдық санадан тыс жайттардан» соғылған, шатыры жеке адамның өзін-өзі сезінуінің деңгейі болатын құрылыс ретінде қарастыра аламыз. Менталитеттің құрылымы «әлемнің бейнесі» мен «мінез-құлқы кодексінен» түзіледі. Екеуінің тоғысқан жерін «сана парадигмасы» деп атауға болатын сияқты»¹⁸. Бұл анықтаманы тұтас келтірмейміз, өйткені тым күрделі, әрі бытысып жатыр. Бірақ бағыты айқын: әңгіме адам санасындағы өзек туралы, ол сан қилы сыртқы жағдайлар кезінде әртүрлі сипат алуы ықтимал, бірақ бүкіл этнос үшін біркелкі болып шығады, әрі оның ішкі мәдени интеграторы ретінде қызмет етеді.

«Этнос менталитеті» ұғымына «Қысқаша этнологиялық сөздікте» неғұрлым тұтас әрі толымды, бірақ негізсіз анықтама беріліпті. Бұл терминнің ондағы анықтамасы мынадай: «нақты халыққа тән ойлау жүйесі; белгілі бір мәдениетке немесе мәдениеттер тобына тән, әдетте сезіле бермейтін және осы мәдениетте табиғи жайт болып танылатын тұрақты изоморфизм (тұрақтылық, өзгермеушілік, инвариант); бұл жүйенің идеологиялық қысымның әсерінен өзгеруі мүмкін емес. Этностық менталитетті білу, атап айтқанда, сананың эмоциялық және рационалдық деңгейлерінің арақатынасын анықтау және этностық топтың (оның өкілдерінің) шешім қабылдауы, сондай-ақ оның «біз» – «олар», «өзіміз» – «бөтен» қосарлы оппозициясын қайтадан көтеру шараларын белгілеу үшін маңызды»¹⁹. Сөйтіп, «менталитет» дегенде, психиканың белгілі бір ойлау модельдерінен тұратын, үнемі сезілмейтін әлдебір тұрақты қатпарын түсінеміз. Ондай өзгермейтін ойлау түрлері болатынын ешкім дәлелдеген жоқ. Психикада ешқашан өзгермейтін парадигмалардан тұратын қатпарлар бар және ол барлық этнос мүшесіне тән деп тұжырымдама жасау үшін байыпты негіз керек. Дегенмен көрсетілген оппозициялардың өзгермейтіні туралы, сондай-ақ тереңде жатқан этностық ерекшеліктер этнос мүшелері, жекелеген адамдар тобы деңгейінде шешім қабылдануынан көрініс береді деген тұжырымдарды теріске шығару қиын емес.

Сонымен, әзірше «менталитет» ұғымының қанағаттанарлық анықтамасы жоқ деген қорытынды жасауға болады.

Дегенмен осы терминді «этнос дәстүрімен астасып жатқан саналы және бейсана бағдарлар» деген мағынада тарихи этнологияға енгізуге тырысайық. Терминнің толығырақ анықтамасы 9-тарауда келтіріледі.

«Әлемнің этностық картинасы» ұғымын «менталитет» ұғымына жақын деуге болады. Біздің курста ол да өзекті мәселелердің бірі және келесі тарауларда оған толығырақ анықтама беріледі. Ал қазір *әлемнің этностық картинасы қандай да бір этнос мүшелері үшін етене, бір жағынан, бейімделгіштік қызмет атқаратын, екінші жағынан, нақты халықтың мәдениетіне тән құндылық доминанттарын бойына сіңірген, дүниенің құрылымы туралы ерекше сипатта түзілген түсінік* екенін айтсақ та жеткілікті.

Әлемнің этностық картинасын этнос мәдениетімен немесе дәстүрімен теңдестіре алмаймыз. Ол уақыттың жылжуымен бірге өзгеріп отырады, тіптен этностың ішіндегі әртүрлі топтар үшін бір уақытта әлемнің бірнеше бейнесі болуы мүмкін. Әлемнің этностық бейнесі әр жолы этностық мәдениеттің бір қыры және этностық дәстүр шыңдалуының белгілі бір нұсқасы түрінде қабылданады. Бірақ жоғарыда айтылған кез келген этностың міндетті түрде құрамдас бөлігі болып табылатын өзгермейтін коммуникативтік және мінез-құлықтық модельдері әлемнің этностық картинасының кез келген нұсқасынан көрініс табады.

Тарихи этнологияның кейбір өзекті ұғымдарымен таныстыру барысында алдын ала, жедеғабыл анықтамалар берілді. Осы анықтамаларды нақтылай түсіп, тарихи этнология үшін маңызы олардан еш кем емес басқаларын енгізу үшін психологиялық антропология мен басқа да сабақтас салалар бойынша белгілі бір деңгейде білім алу керек.

Біз оларды жүйеленген түрде баяндаумен шектеліп қалмай, іс барысында тарихи этнология үшін маңызды жайттардың бәрін қамтуға тырысып бағамыз.

ЕСКЕРТПЕЛЕР

- ¹ Краткий этнологический словарь. – с. 59.
- ² Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. – М., 1983. – с. 58.
- ³ Гумилев Л.И. Биография научной теории, или Автонефролог//Знамя. – 1988. – № 4. – с. 212.
- ⁴ Winthrop R. Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology. – p. 101.
- ⁵ Devereux G. Ethnopschoanalysis. Berkley. – Los Angeles, 1978.
- ⁶ Колпаков Е.М. Этнос и этничность//Этнографическое обозрение. – 1995. – № 5. – с. 15.
- ⁷ Краткий этнологический словарь. – с. 86.
- ⁸ сонда
- ⁹ сонда – 81-бет.
- ¹⁰ Чешко С.В. Человек и этничность//Этнографическое обозрение – 1994. – № 6. – с. 40.

- ¹¹ Семенов Ю.И. Социально-исторические организмы, этносы, нации// Этнографическое обозрение. – 1996. – № 1. – с. 3.
- ¹² Royce A.P. Ethnic Identity: Strategies of Diversity. – Bloomington, 1982.
- ¹³ Eisenstadt S.N. Tradition, Change and Modernity. – New York, 1973. – p. 253.
- ¹⁴ Shils E. Centre and Periphery//Polanyi M.(ed.).The Logic of Personal Knowledge: Essays. – London, 1961.
- ¹⁵ Во всяком случае, трудно согласиться с утверждением Э. Шилза, что она «представляет собой средоточие ценностей и верований» (Shils E. Centre and Periphery. – p. 117).
- ¹⁶ Dictionnaire des Sciences Humaines. Sociologie, Psychologie social, Anthropologie. – Paris, 1990.
- ¹⁷ Горский А.А., Пушкарев Л.Н. Предисловие//Пушкарев Л.Н. (отв. ред.). Мировосприятие и самосознание русского общества (XI–XX вв.). – М., 1994. – с. 3.
- ¹⁸ Усенко О.Г. К определению понятия «менталитета/Русская история: Проблемы менталитета. – М., 1994. – с. 4.
- ¹⁹ Краткий этнологический словарь. – с. 85.

Ой салатын сауалдар

1. Операциялық анықтама деген не?
2. 2-тараудағы ой салатын сауалдардың арасында мынадай сұрақ болды: Этностардың болмысты қабылдауындағы алшақтықтарды олардың дәстүрлері әрқилы екенімен түсіндіруге бола ма? Осы тараудағы материалды пайдалана отырып, бұл сұраққа да жауап беріңіз.
3. 2-тарауда келтірілген халықтардың өмірінен алынған тарихи очерктерге сүйене отырып, этносшілік үдерістерден мысалдар келтіруге тырысыңыз.
4. Осы тарихи очерктердің материалдары негізінде қандай да бір этносқа тән мінез-құлық модельдерінен мысалдар келтіріңіз. Осы тарауда келтірілген «мәдениет», «дәстүр» ұғымдарының анықтамалары тұрғысынан мінез-құлық модельдері этноста қандай қызмет атқаруы мүмкін екені туралы ойланыңыз.

**ҚАЗІРГІ ҒЫЛЫМДАҒЫ
ҰЛТТЫҚ МІНЕЗДІ ЗЕРТТЕУ ТАРИХЫ**

Тарихшы үшін ең керекті этнологиялық тәсілдер «ұлттық мінез» ұғымына, дәлірек айтсақ, әр халықтың оны өзгелерден ерекшелендіріп тұратын психологиялық қырлары болатынын мойындауға байланысты. «Ұлттық мінез» ұғымын сипаттау үшін антропологтар ондаған жылын сарп етті, соның өзінде ол әлі күнге дейін кейде мифологема тәрізді көрінеді. «Тұтас алғанда, кейбір психологиялық сипаттар алуан түрлі ұлт өкілінің бәріне ортақ»¹ деген сенім едәуір кең таралған, бұл жерде қандай «бәріне ортақ кейбір психологиялық сипаттар» айтылып тұрғаны жайында ғалымдар арасында азды-көпті келісім болса, бұған қарсы ешкім дау айтпас еді. 1960 жылы антропологтар Х. Дайкер мен Н. Фрейда мынадай сұрақ қойды: «Халықтардың әртүрлі болатыны белгілі, бұл – ортақ пікір. Бірақ мына сұрақ жауапсыз қалып тұр: осы ерекшеліктер шынымен ұлттық айырмашылық па, яғни, тұтас алғанда, ұлттық мінез болып санала ма? Бұл сипаттар ұлттың ерекшелігі ме, яғни бір ұлттың екіншісінен айырмашылығы барын білдіре ме?»². 60-ыншы жылдардың аяғында А. Инкельс пен Д. Левенсон: «Қазіргі танымымыз бен зерттеушілік технологиямыз шектеулі, сондықтан қандай да бір ұлтта ұлттық мінез болады деп тұжырым жасай алмаймыз» деген пессимистік қорытындыға келді³. Бұл күндері де ғалымдардың көпшілігі осы саладағы ғылыми ізденістер дағдарысқа ұшырады деп есептейді. Дегенмен әртүрлі этнос мүшелерінің мінез-құлқындағы, ойлау жүйесіндегі, дүниетанымындағы, өмір шындығын түйсініп, әсерлену ерекшеліктеріндегі психологиялық айырмашылықтарды зерттеу барысында ешқандай елеулі жаңалық ашылмады немесе нақты топшыланды деу дұрыс болмас еді. Бұл жаңалықтар мен топшылауларды білу тарихи этнологияның негізін құрайтын теориялық ережелерді түсіну үшін қажет, сондықтан этностың барлық мүшесіне тән деп есептеуге және ішкі этностық интегратор ретінде белгілеуге болатын ұлттық мінездің құрамдас бөліктерін іздеу тарихын мұқият шолып шығайық.

Бұл өте маңызды, өйткені этнологиядағы психологиялық бағыттың қалыптасуы барысында көптеген қызықты ғылыми идеялар айтылды, олар біраз уақыт ұмыт қалып келді, алайда қазіргі тарихи-этнологиялық әдісті қалыптастыру үшін өте қажет. Психологиялық антропология дағдарысының себептерін талдау да тарихи құбылыстарды талдауға жарамды этнологиялық құралдар жасап шығаруға септігін тигізеді. Сонымен қатар тарихи

этнологияның өзіне қатысты тұжырымдамаларды сипаттар алдында оның соңғы кездердегі жетістіктерін зерттеумен шектеліп қалмай, осы ғылыми мектептің бүкіл тарихын мұқият қарап шығу қажет.

■ Алуан түрлі халықтың психологиялық ерекшеліктерін зерттеудің бастауы

Ф. Боастың идеялары

Даму барысында этнологиядағы психологиялық бағыттың атауы сан мәрте өзгерді, бірақ тұжырымдамалық сабақтастығы сақталып қалды. Ол әуелі «Ф. Боастың тарихи мектебі», кейін «Мәдениет және тұлға», содан «Ұлттық мінезді зерттеу мектебі» деп аталды, 60-ыншы жылдардан бастап қазірге дейін «психологиялық антропология», арагидік «этнопсихология» деп аталады. Мүмкіндігінше, осы сабақтастыққа шолу жасауға тырысайық. Осыған орай бұл мектептің даму тарихында назарымызға іліккен бағыттардың бәрін психологиялық антропология деп атамақпыз (ғылымның осы саласында еңбек еткен, 60-ыншы жылдардың басында өмір сүрген көрнекті ғалымдар бұл атауға қарсылық білдірмегенін ескерсек, осылай атауға әбден хақымыз бар).

Психологиялық антропология өмірге келген алғашқы жылдардан бастайық: бірқатар ғалымдар сол кезде үстемдік құрып тұрған ғылыми парадигмаларды (эволюционизм, мәдени диффузия теориясы) жоққа шығарып, халықтардың өмірін зерттеудің мүлдем жаңа жолдарын ұсынды. Функционализм мен оның далалық этнографиялық зерттеулерге арналған қызықты да едәуір тиімді түсіндіру тетігі туралы жоғарыда айттық. Қазір Ф. Боастың идеяларын қарастырамыз, өйткені олар көп ретте тарихи зерттеулерді түсіндірудің тым тәуір құралы саналатын этнопсихологияның өмірге келуіне түрткі болды. Айтқандай, нақ осы Ф. Боастың идеялары психологиялық антропологияның да, мәдени антропологияның бірқатар желілік бағыттарының да негізгі теориялық постулаттарын алдағы ондаған жылдарға арнап белгілеп бергенін ескерте кетелік. Оны «қазіргі этнологияның сәулетшісі» деп тегін атамаса керек.

Ф. Боас Германияда дүниеге келіп, Гейдельберг, Бонн және Киль университеттерінде білім алған. Әуелі физика және математика саласы бойынша маманданып, кейін географияға ауысқан, сосын этнология мен лингвистикаға біржола тұрақтаған. 1883–84 жылдары Баффин жеріне экспедицияға шығып, эскимостардың арасында тұтас бір жыл тұрғаны Боас үшін бетбұрыс болды. Бұл жұмысының қорытындысы Америка этнология бюросының есебінде жарияланып, эскимостану саласындағы алғашқы еңбектердің біріне айналды. Арктикадан оралған соң Ф. Боас Берлин халықтану мұражайында

ассистент ретінде қызметке орналасып, негізінен, Солтүстік Американың солтүстік-батыс жағалауын мекендейтін бел-ла-кула тайпасының тұрмыс-тіршілігіне қатысты этнографиялық материалдар жидасын (коллекциясын) зерттеумен айналысады.

1886 жылы Ф. Боас Американың солтүстік-батыс жағалауына алғаш рет экспедицияға шығып, бір жылға жуық уақытын сонда өткізеді. Сол кезден бастап Америкада біржола орнығып қалады. Енді ол солтүстік-батыс жағалауға жыл сайын экспедицияға шығып тұрады (1897 жылға дейін). Сол кезде Нью-Йорктегі Жаратылыс тарихы мұражайында жұмыс істейді, ал 1901 жылдан бастап оның директоры болады. Сол сәттен, яғни АҚШ-қа барғанына он жыл өткеннен кейін, ондағы этнологиялық жұмыстардың бәрі Ф. Боастың басшылығымен жүргізіледі. 1896 жылы Колумбия университетінде физикалық антропологиядан сабақ береді, кейін профессор атағын алған соң, этнография, лингвистика, этнология бойынша лекция оқып, бұл жұмысын 1937 жылға дейін жүргізеді. Ф. Боастың еңбектерінің басым көпшілігі эскимостардың және Американың солтүстік-батыс жағалауында тұратын үндістердің, негізінен, квакиутль тайпасының өмірін зерттеуге арналған.

Ф. Боас осы зерттеулерге кіріскен кезде этнологияда эволюцияшыл парадигма үстем болып тұрған еді. Германияда Ф. Ратцельдің антропогеографиясы мен мәдени диффузия теориясының дәурені жүріп тұрды. Ф. Боас алғашқы еңбектерінде-ақ эволюцияшылардың идеяларын да, Ф. Ратцельдің идеяларын да теріске шығарды. Рас, Баффин жеріне саяхатқа шыққанда әлі де Ф. Ратцельдің географизмінің ықпалында болды, содан кейін аз ғана уақыт Л. Морганның идеяларын жақтады, бірақ көп ұзамай сол кездегі этнологиялық бағыттардың бәріне сенімсіздік білдіре бастады⁴.

Ф. Боастың теориялық ойларының дамуына сол кездегі адамды зерттеу теориялары мен әдістеріне қатысты ғылыми сенімсіздік түрткі болды. Ол XIX ғасырдағы антропология дәстүрлі түрде аксиома деп таныған, бірақ, өзінің пайымдауынша, жете дәлелденбеген фактілердің бәрін жоққа шығарды. Ең алдымен, бұл – адамзат қоғамы, әлеуметтік институттар, мәдениеттің төменгі қалыптан жоғарғы қалыптарға қарай дамитыны туралы ілім – эволюционизмге қатысты еді. Іс жүзінде Ф. Боас этнологияны мүлдем жаңа бағыт ретінде түбегейлі қайтадан жасауды ұсынып, бұрынғы этнологиялық мектептердің бәрі жалған жолға түсіп кеткен, сөйтіп, жалған қорытынды шығарған деп жариялады. Оның идеясы этнографиялық деректерді қайтадан жинап (бұл орайда Боас далалық зерттеулердің сапасы мен дәлелділігіне қойылатын талаптарды өзіне дейінгі межеден әлдеқайда жоғары деңгейге көтерді), – біртіндеп жаңа әдістер мен жаңа тұжырымдамалар жасай отырып, – содан кейін жаңаша ой қорытудан тұрады.

Ғылыми айтыс-тартыста Ф. Боас тайпалар мен халықтар мәдениетін зерттеу барысында жалпылама теориялар мен ортақ тәсімдерді қолдануға қарсылық білдіруді басты тезис ретінде ұстанды. «Бүкіл адамзат

мәдениетінің даму заңдарын анықтауға талпыныс жасамас бұрын дербес мәдениеттердің даму үдерісін түсініп алуға тиіспіз»⁵, – деп жазды ол. Осыған орай этнология тарихи-географиялық аймақтармен шектелген нақты мәдениеттерді егжей-тегжейлі және жан-жақты зерттеу қажет деп, өмір бойы талап етіп келді, сонымен қатар «біздің ғылымның түпкі мақсаты бұл еместігімен» де келісетін.

Ф. Боас жаңа теориялар мен жолдар табуға мейлінше ауқымды кеңістік беретін *әрбір мәдениеттің өзіне тән бірегей даму жолы болады* деген алғышартты, яғни толық мәдени плюрализмді басшылыққа алды. Ф. Боас мәдени плюрализмнің дұрыстығына шынымен сенді ме, оны жекелеген тайпалардың антропологиясын зерттеу құралы ретінде пайдаланған жоқ па деп күмәндануға болады, бірақ кейінгі тәжірибелер көрсеткендей, жаңа мектеп құрылған кездегі алғашқы жылдары мәдени плюрализм далалық зерттеулер жүргізу үшін едәуір тиімді әдіснамалық алғышарт болды.

«Әрбір мәдениетті, – деп жазды Ф. Боас, – тарихи құбылыс ретінде ғана түсінуге болады». Ол өз еңбектерінің бәрінде осындай тарихшылдықты (историзмді) қуаттады: «Тарихи талдау мақсатында әрбір тарихи нақты мәселені, ең алдымен, тұтас құбылыс ретінде қарастырып, оның қазіргі пішіні қалыптасқанға дейінгі даму жолын зерттеуге тырысамыз». Зерттелетін құбылыс үздіксіз қозғалыста болады. «Қарабайыр мәдениеттің тұрақтылығы туралы пікір, – дейді Ф. Боас, – нақты фактілерге қайшы келеді, ондай мәлімет алынған жерлердің бәрінде заттардың түрі мен салт-жоралар үнемі қозғалыста болатынын көреміз». Бірақ бұл өркендеу жолы болуы міндетті емес.

Ф. Боастың түсінігінде мәдениет – адамның есею және өзі атқаратын мәдени рөлін меңгеру барысында бойына сіңірген мінез-құлық модельдерінің жиынтығы. Ғалымның тұжырымдауы бойынша, этнология деректері тіліміз ғана емес, эмоцияларымыз да қоғамдық өмірдің және халқымыздың тарихының нәтижесі екенін дәлелдейді. Сөйтіп, Ф. Боастың тәсіліне әрбір нақты қоғамды ішінен, оның бір мүшесінің көзқарасы тұрғысынан қарастырған кезде, едәуір ашық деңгейдегі әлеуметтік-мәдени детерминизм (бұл көзқарасқа сәйкес жеке адамның мінез-құлқы мен ойлау жүйесі әлеуметтік немесе мәдени себептермен түсіндіріледі, ал адамның жеке тұлға ретіндегі ерекшеліктері мен оның ерік-қалауы ескерілмейді) және сол мәдениетке сыртынан қарағанда, оған ашықтан-ашық агностицизм (қандай да бір құбылыстың, атап айтқанда, мәдени дамудың мәні мен себептерін тану мүмкін емес деп тұжырымдау) тән болып шықты. Мәдениеттің қалыптасу тарихы, болашағы құпия күйінде қала береді. Мәдениеттердің ұқсастығы мен айырмашылығы олардың географиялық орналасуына да, табиғи жағдайларға да тәуелсіз. Оның үстіне, мәдениеттердің даму кезеңдерінің бірінде ұқсас болуы мен айырмашылығы осы мәдени арақашықтықтың кейін де сақталып қалатынын көрсетпейді. Ғалымның осы тезистері түгелімен кейінгі антропологияның негізгі тіректеріне айналды.

Америкалық үндіс тайпаларының арасында ұзақ уақыт далалық зерттеу жүргізгеннен кейін Ф. Боас «кез келген мәдени элемент өзі құрамдас бөлігі болып табылатын біртұтас мәдениет тұрғысынан түсіндірілуге тиіс» деген қорытындыға келді. Ф. Боас мәдениетті өзара үйлесімді, бір-бірімен тығыз байланысты көптеген бөліктен тұратын біртұтас жүйе ретінде зерттеудің негізін қалады. Бір мәдениеттің элементтерін екінші мәдениет сіңіріп алуы механикалық үдеріс түрінде жүргізілмейді және мәдени байланыстардың өзінен-өзі жүзеге асатын салдары да емес. Алмасу үдерісі жүзеге асқан жағдайда өзге мәдениетке ауысқан мәдени элемент қайта пайымдалып, бұрынғы мәдениеттегі күйімен салыстырғанда, өзгеше мәнге ие болады.

Сыншылар Ф. Боасты антропологияның дамуын кері бұрып, мәдени дамудың жалпыға ортақ заңдарын іздестіруден алшақтатып жіберді деп кінәлады. Бірақ ол күрделілігі жағынан әлдебір үндіс тайпасының мәдениеті дамыған европалық ұлттың мәдениетінен еш кем емес, олардың арасындағы айырмашылық біреуінде жазудың болуы, екіншісінде болмауы түрінде ғана көрініс беруі – жай ғана мәдениетаралық айырмашылық, одан басқа ештеңе емес деп тұрып алса ше? Шынымен, көптеген жазуы жоқ тілдердің құрылымы жазуы бар тілдермен салыстырғанда әлдеқайда күрделі, грамматикасының дамуы да жоғары, сондықтан, уақыт өте келе, тілдік құрылым оңайлана түсудің орнына күрделілене береді деп тұжырымдауға ешқандай негіз жоқ.

Ф. Боас Колумбия университетінде өзінің ғылыми мектебін құру жолында көп еңбектенді, мәдени антропология курсы түбірімен қайта жасап, көп ретте жаратылыстану ғылымдарына жақындатты және студенттердің далалық зерттеу жұмыстарын жүргізуге дайындығына баса назар аударды. Оның антропологияны оқыту жүйесі және Колумбия мектебі студенттерінің санасына сіңірілген болған қағидаттары туралы шәкірті М. Мидтің естеліктеріне қарап пікір түюге болады:

«Колледжде біз кейбір көркем стильдер қарапайым өрнектерден бастап дамығанын, бірақ даму барысында күрделі түрден қарапайым түрге ауысқан басқа стильдер де болғанын білдік... Далалық бақылау жұмысы барысында Батыс әлемінің өзара байланысты мәдениеттерінен немесе өз тарихымыздың әр кезеңіндегі халық өмірінен алынған үлгілерден әлдеқайда асып түсетін айырмашылықтарды кездестіруіміз мүмкін екеніне дайын болатынбыз... Тарихшының ой-санасы алдын ала кесімді идеялардан таза болуға тиіс, бұл идеялар қазір өзі жұмыс істеп жүрген дүние бөлігіндегі басқа мәдениеттерге қатысты болса да мейлі. Үлгілі жағдай ретінде этнограф көз алдындағы тұрғын үйді жаңа, күтпеген нәрсе ретінде қабылдауға тиіс. Ол белгілі бір тұрғыда осындай үйлер де болатынына, олардың шаршы, дөңгелек немесе сопақша болып келетініне, қабырғаларының бар-жоғына, күн сәулесі түсетініне және жел мен жаңбырды өткізетін-өткізбейтініне, адамдардың тамақ пісіретін-пісірмейтініне, сонда тұратынына, тамақ ішетініне таңғалуға тиіс.

Далалық зерттеу жұмысында ешқандай құбылысты өзінен-өзі түсінікті нәрсе ретінде қабылдауға болмайды... Әлдебір тұрғын үйді бұрыннан белгілі үйден гөрі ауқымды немесе шағын деп, сәнді немесе жұпыны деп қарастырар болсақ, бұл үй оның тұрғындары үшін не болып табылатынын жадымыздан шығарып алуымыз ықтимал... »⁶

- ✓ Психологиялық антропология әу бастан-ақ эволюционизм идеясына күмәндана қарады. Оның ізбасары – тарихи этнология туралы да осыны айтып, оны да психологиялық антропология секілді деуіміз керек еді. Бірақ ол, керісінше, әрбір мәдениеттің өзіне тән даму жолы болатынын мойындайды, өткен ғасырдың алғашқы отыз жылында Ф. Боас пен этнологтардың көпшілігі ұстанған батыл да өткір мәдени релятивизмді – мәдениетті оның тарихи жолынан тыс қарастыруды жоққа шығарады. Тарихи этнология әртүрлі мәдениеттердің даму және өзгеру тарихын ғылыми тұрғыдан зерттеуге болады, ол «құпия шымалдықпен» бүркеулі тұрған жоқ деп пайымдайды, сонымен қатар Ф. Боастың «мәдениетті барлық құрамдас бөліктері белгілі бір тәртіппен өзара байланысып жатқан біртұтас жүйе ретінде зерттеу керек» деген идеясын да қостайды.

Тарихи этнология тұрғысынан келгенде, мәдени алмасулар болуы мүмкін, бірақ олар өздігінен жүзеге аспайды. Сіңірілген элементтер жаңа әрі күрделі мәдени қатпарларға кірігіп кетеді, бірақ олардың жаңа мәдениет аясында міндетті түрде басқа мәнге ие болатыны туралы идея (психологиялық антропологияға тән) күмәнділеу. Тарихи этнология өзінің алдына өзге мәдениеттің элементтерін сіңіріп алу қандай жағдайда және қандай тетіктер бойынша жүргізілетінін, мәдени элементтердің мәні қай кезде елеулі түрде өзгеретінін, қай кезде бастапқы мәні сақталатынын түсіндіру міндетін қойған.

Тарихи этнологияның Ф. Боас мектебінен айырмашылығы – әлеуметтік-мәдени детерминизмді жоққа шығарады, бірақ психологиялық ұйымдастырудың белгілі бір қатпарлары мәдени детерминизмге ұшырағанын және бұл нақты этнос мүшелерінің барлығына тән екенін мойындайды.

Р. Бенедикттің мәдениет этосы туралы ілімі

Психологиялық антропология саласындағы көрнекті еңбектің бірі саналатын «Мәдениет модельдері» кітабының авторы Р. Бенедикт (бұрын Ф. Боастың студенті болған әйел) *әрбір мәдениет ішкі мәдени элементтердің ерекше конфигурациясын иеленетінін, олардың бәрі мәдени*

элементтердің бір-бірімен арақатынасын ғана емес, сондай-ақ олардың мазмұнын да анықтайтын мәдени тақырып (бұл тақырыпты ол «мәдениет этосы» деп атайды) арқылы біріктірілгенін көрсетеді. Дін, отбасылық тұрмыс, экономика, саяси институттар – осылардың бәрі біріге келе қайталанбас біртұтас құрылым түзеді. Осы орайда әрбір мәдениетте қарым-қатынас жүйелерінің, іс-әрекет тәсілдерінің, қоғамдық институт түрлерінің толып жатқан ықтимал нұсқалары арасында мәдениет этосына сай келетін белгілі бір бұлжымас нұсқалар болады. Мәдениет этосы адам өмірінің барлық салаларында: меншікті бөлісу жүйелерінде, әлеуметтік жіктелу құрылымында, материалдық заттар мен оларды өндіру технологияларында, жыныстық қарым-қатынастың барлық түрлерінде, қоғамішілік одақтар мен мүдделес топтарды (кландарды) қалыптастыруда, экономикалық алмасуларда және т.б. көрініс береді. Осы институттардың бәрінің (осында келтірілгеннен басқаларының да – олар өте көп) түрлері мен нұсқалары толып жатыр, бірақ қандай да бір мәдениеттің шеңберінде әр жолы солардың біреуі ғана кіріктіріледі. Р. Бенедикттің пікірі бойынша, мәдениет өзінің этосына сай келетін қандай да бір әлеуметтік модельді жүзеге асырғанда, сол институттардың басқа түрлеріне мүлдем дерлік орын қалдырмайды. Осы мәдениетке тән емес өзге жайттар онда өзінің дамуына қажетті кеңістік таба алмайды. Өз мәдениетіміз тұрғысынан біз үшін неғұрлым маңызды болып көрінетін өмір қырлары біздікінен өзгеше бағдар ұстаған басқа мәдениеттерде мүлдем мәнсіз болуы ғажап емес. Біздің мәдениеттегі кейбір жайттар басқа мәдениеттерде өзгеше мәнге ие болып, біз үшін ақылға қонбастай болып көрінуі ықтимал. «Адамдар қоғамының әрқайсысы, – деп атап өтеді Р. Бенедикт, – өзінің мәдени тұжырымдарын осылай сұрыптаған. Өзгелердің көзқарасы тұрғысынан алғанда, әр мәдениет іргелі жайттарды елемей, болмашы нәрселерді қадір тұтады. Бір мәдениет ақшаның құндылығын өрең ұғынса, басқаларға – күнделікті тіршіліктің негізі. Бір қоғамда технология өмірлік маңызды салалардың өзінде де өте әлсіз, дәл соған ұқсайтын екінші бір «қарабайыр» қоғамдағы технологиялық жетістіктер күрделі болып келеді және нақты жағдайларда қолдануға арналған. Бір қоғам – жастық шақтың, екіншісі – өлімнің, үшіншісі өлгеннен кейінгі өмірдің аса ауқымды суперқұрылымын түзіп жатыр»⁷.

Мәдени конфигурациялардың әрқайсысы ерекше бір тарихи үдерістің нәтижесі саналады. Сондықтан Р. Бенедикттің пікірі бойынша, қандай да бір мәдениеттің даму деңгейі жөнінде айтудың еш мәні жоқ. Өйткені оларды салыстыру мүмкін емес! (Бұл жерде Р. Бенедикт психологиялық антропологиядағы мәдени релятивизмнің әйтеуір бір кезде болған неғұрлым шекті деңгейін айтса керек).

Р. Бенедикт адамдардың мінез-құлқын әлдебір мәдениеттің жемісі ретінде жай ғана сипаттап қоймай, одан да көбірек жұмыс тындырды. Ол мәдениетті *психологиялық тұтастық, ішкі үйлесімді жүйе* ретінде

сипаттамақ болды. Ол жеке адамның психологиясы, жеке тұлғаның психологиялық дамуы дегенге қызыққан жоқ, өз еңбектерінің бәрінде әр қоғамдағы сан алуан институттың психологиялық тұрғыдан өзара байланысына баса назар аударды. Ол әлеуметтік-мәдени жүйе және жеке тұлғаны жүйе ретінде қарастыру ұғымдарының арасын айқын бөліп тастауға ұмтылған емес, нақты қоғамның мүшелері болып табылатын жеке адамдар мен мәдениеттің құрылымдық элементтерінің психологиялық тұрғыдан сәйкес келуі мәселесіне зер салды. Р. Бенедикт негізін қалаған бұл тәсіл психологиялық антропологияда өткен ғасырдың 60-ыншы жылдарына дейін үстемдік етіп келді.

Р. Бенедикттің тұжырымдамасы туралы айтқанда (бұл тұрғыдан ол басқа да көптеген антропологтар тұжырымдаған көзқарастарға елеулі ықпал етті), зерттеушінің адам табиғаты ерекше икемді болатынын болжап кеткенін ескеру керек: әлеуметтік және мәдени орта іс жүзінде жеке адамнан өзіне керек тұлғаны жасап алады, жеке тұлға мәдениеттің бір бөлшегіне айналып кетеді.

Солтүстік Америкадағы квакиутль, зуньи тайпаларының және Ұлы жазық үндістерінің, сондай-ақ Малайзиядағы добу тайпасының арасында жүргізілген далалық зерттеулердің деректерін негізге алған Р. Бенедикт оларды біртұтас психологиялық тақырып біріктіріп тұрған әртүрлі төрт мәдени конфигурация ретінде сипаттайды. Ол негізгі мәдени тақырып – мәдениет этосының ықпалымен мәдениет элементтерінің мәні өзгеріп кететінін және біртұтас мәдени ұштасудың бір бөлшегіне айналатынын көрсетіп берді. Зерттеуші, сөйтіп, квакиутль тайпасының мәдениетін – дионисийлік, зуньи тайпасының мәдениетін аполлондық деп белгіледі (бұл жерде Ф. Ницшенің «Музыка рухынан трагедияның өсіп шығуы» атты еңбегімен сабақтастық байқалады). Квакиутль (дионисийлік) мәдениетін Р. Бенедикт күнделікті тәжірибенің шектеуін бұзуға, табиғи шеңберден шығуға, болмыстың басқа түріне қол жеткізуге ұдайы ұмтылыс ретінде бағалады. Осы мақсатта олар адамды ессіздікке жеткізудің биден бастап есірткі заттарына дейінгі түрлерін қолданады. Бенедикттің пікірі бойынша, зуньи тайпасы (аполлондықтар) бейбітсүйгіш, мейірімді, қақтығысқа бейім мінезден ада.

Ол кезде Р. Бенедикттің теориялық ізденістерін антропологтардың бірен-сараны ғана жақтағанына қарамастан, мәдени антропологияда мәдени модельдер проблемасы алға шықты.

XX ғасырдың 20-сыншы жылдарынан бастап психологиялық антропология «Мәдениет және тұлға» мектебінің аясында дами бастады, ғылыми бағыттың атауынан-ақ көрініп тұрғандай, оны жақтаушылар әлдебір қоғамда қабылданған мәдениет пен сол мәдениетті ұстанатын жеке тұлға арасындағы байланысты анықтамақ болды. Психологиялық антропология әу бастан психологиядан да, әлеуметтік-мәдени антропологиядан да елеулі түрде ерекшеленетін. Олардың алғашқысы – жеке адамның психикасын,

екіншісі оның мінез-құлқы мен ойлау жүйесін зерттеп, соның көмегімен осы жеке адамдар өмір сүріп жатқан әлеуметтік және мәдени жүйенің жалпы көрінісін қалпына келтірмек болса, *психологиялық антропология мәдениетті де, жеке адамды да кешенді түрде, дәлірек айтсақ, белгілі бір мәдениеттің өкілі ретінде қарап, жеке адамның өзін зерттейді.*

XX ғ. 60-ыншы жылдарына дейін психологиялық антропологиядағы «Мәдениет және тұлға» бағытында «мәдениет» пен «тұлға» ұғымдарының арасында тығыз байланыс бар деген түсінік басым болды. Конфигурациялық тәсіл осы болжамға негізделген. Ал мәдениеттің құрылымы мен жеке адамның құрылымы арасындағы ұқсастық мәдениетті ұстанушылардың мінез-құлқы жайындағы этнографиялық сипаттамалардан көрініс табуы міндетті емес. Ол аса ықтият жүргізілген салыстыру жұмыстары және мәдениеттің көптеген деңгейлерін ойша біріктіру арқылы ғана көрінуі мүмкін. *Соның нәтижесінде мәдениеттің өзі жеке тұлғаға ұқсайтын тәрізді. Ал индивид мәдениеттің шоғырлануының шырқау шегі – «мәдениеттің микробөлшегіне» ұқсайды.*

- ✓ Тарихи этнология алғаш рет Р. Бенедикт еңбектерінде айтылған әлдебір ішкі мәдени интегратордың болатыны туралы идеяны меңгеріп алды.

Тарихи этнология мәдениет этосы тұжырымдамасын Р. Бенедикт қолданған шеңберден әлдеқайда тар ауқымда қолданады.

■ М. Мидтің далалық зерттеулер эталонын жасап шығаруы

Жасы үлкен құрбысы Р. Бенедиктпен салыстырғанда, Ф. Боастың айнымас шәкірті сияқты М. Мидтің еңбектеріндегі ерекшелік – теория жасаумен ешқашан айналыспағаны, сөйте тұра, оларда тұжырымдамалық жалпылама ой қорыту мүлдем жоқ деуге болмайды. Бірақ оларға ешқашан үстемдік берілмеген, теориялық материалға алғышарт ретінде алынбаған, тек зерттеу жұмыстары тәжірибесінен шығарылған (бірақ бұл мұның әрқашан дұрыс болғанын білдірмейді) және «әлдебір ескерту секілді» әрдайым аздықөпті бөлшектік сипаты болған... М. Мид XX ғ. 20–30-ыншы жылдарындағы психоантропологиялық еңбектердің белгілі ережелерін жасап шығарды. Сонымен қатар эмпирикалық материалды зерттеудің және оны студенттерге үйрету әдіснамасының толып жатқан тәсілдік амалдарын жасау арқылы психоантропологияның мінез-құлық моделін қалыптастырып, оның жергілікті тұрғындармен қарым-қатынасы қандай болуы керегін көрсетіп берді. Сондықтан ол далалық зерттеулер жүргізудің эталонын жасап шықты десек, артық айтқандық емес және осы эталон 20-ыншы жылдардан бастап 60-ыншы жылдардың соңына шейін маңызын жоғалтқан жоқ.

Тарихи этнологияның даму болашағы тұрғысынан алғанда, антропологиядағы далалық зерттеулер әдістемесі бізді қызықтырмайды, сондықтан М. Мидтің артында қалған мол мұрасының басқа қырына үңілейік: психологиялық антропологияның ғылыми бағыт ретінде қалыптасуына оның тұжырымдамалық ескертулерінің тигізген әсері іргелі теориялық зерттеулерден еш кем болған жоқ. Психологиялық антропологияның балалық шақты зерттеуге: бала тәрбиелеу тәжірибесіне, ең алдымен, сәбилерді күтіп-бағудың және баланың дәрет алуының ерекшелігіне ұзақ жылдар бойы айрықша көңіл бөлу керегін де нақ осы М. Мид белгілеп берді. Батыс елдеріне жатпайтын кейбір халықтардың есею үдерісін алғаш рет хатқа түсірген М. Мид олардың баланы жөргекке орауы, жуындыруы, тазалыққа үйретуі адамның тұлға ретінде қалыптасуына аса зор ықпал етеді деп есептеді, сонымен қатар қоғамның ересек мүшелерінің балаларға қатысты бейсана көзқарасын және ересектер мен балалардың арасындағы қарым-қатынас тәсілдерін, балаларды ойнату, басқару әдістерін зерттеуге баса назар аударды.

Ол адамның жасына байланысты циклдер жайында, адам өміріндегі өтпелі кезеңдер туралы жұрттың бәріне белгілі түсініктердің терістігін дәлелдеуге ұмтылды, оның бәрі «өркениетті әлемде» қабылданған балалар мен жасөспірімдерді тәрбиелеу тәжірибесіне байланысты еді. М. Мид адам жасының циклдері туралы үйреншікті тұжырымның тас-талқанын шығарды. Ол Самоа аралдары тұрғындарының мәдениетін мысалға келтіре отырып, жыныстық жетілу кезеңінде міндетті түрде болады деп түсіндірілген психологиялық өзгерістер мүлдем болмауы мүмкін екенін, ал ұрпақтар кикілжіңі деген Батыс мәдениетіне ғана тән сипат екенін дәлелдеп берді. Сонымен қатар кейбір халықтарды мысалға келтіре отырып, еркектер мен әйелдердің мінездеріндегі ерекшеліктер, бала тәрбиесіндегі аналар мен әкелердің атқаратын міндеті туралы айтып жүргеніміз шартты түсінік екенін негіздеді. Сөйтіп, М. Мид әртүрлі мәдениеттің ерекшелігін көрсетіп берді.

■ Психологиялық талдаудың этнологиялық зерттеулерге әсері

Психологиялық антропология дүниеге келген күннен бастап психологиялық талдаудың ықпалына түсті. Алғашқы кезде бұл ықпал зерттеу нысанын таңдау кезінде ғана сезілетін. Бірақ көп кешікпей, психологиялық талдаудың көптеген теориялық тұжырымдамасы антропологияға емін-еркін еніп кетті.

3. Фрейд негізін қалаған психологиялық талдау бір мезгілде психотерапиялық тәжірибе, әрі жеке тұлға тұжырымдамасы ретінде пайда болғанын еске саламыз. Фрейдтің ілімі бойынша, адамның тұлға ретінде қалыптасуы балалық шақтан басталады, ол кезде әлеуметтік орта жыныстық құмарлықты қоғамда жол беруге болмайтын жағымсыз құбылыс ретінде басып тастайды.

Сөйтіп, адамның психикасына зақым келтіреді, бұл кейін әртүрлі пішінде (мінездің өзгеруі, психикалық аурулар, жайсыз түс көру, көркем шығармашылық ерекшеліктері т.с.с.) адам өмірінің өн бойында байқалып отырады.

Этнологтар З. Фрейдтің нақ осы постулатына қарап, әр халықтың бала тәрбиелеу тәжірибесіндегі айырмашылық олардың мінезіндегі ерекшеліктердің қалыптасуына алып келеді деген қорытынды түйеді, өйткені бөгде әлеуметтік-мәдени ортада өскен балалар алатын психологиялық жарақатпен салыстырғанда, біртоға, үйреншікті әлеуметтік-мәдени ортада тәрбиеленген балалар бірқалыпты ғана психологиялық зардап шегеді.

З. Фрейдтің ғылымға қосқан маңызды үлесі – адам психикасының құрылымы туралы ілімді енгізуі. Бұл ілім оның еңбектерінде екі нұсқада көрініс береді. Бір жағдайда адам санасы «бейсана» (оның мазмұнын адам нақты түрде тиісті деңгейде сезіне алмайды), «сананың алды» (оның мазмұнын адам күнделікті өмірде сезбейді, бірақ ерекше жағдайларда сезуі мүмкін) және «сана» түрінде жіктеледі. Екінші жағдайда «ол» («id») – адам қоғамында жол берілмейтін жүгенсіздіктер ретінде адам санасынан ығыстырып шығарылған ұмтылыстар мен тілектердің қоймасы. «Мен» («ego») және «асқын Мен» («super-ego») – адамның бала кезінде бойына сіңген, бірақ толық сезіне қоймаған тыйымдар жүйесі ретінде жіктелген. «Ол» және «Мен» арасында психологиялық «цензура» қызметін атқаратын «қорғаныш кедергісі» тұрады. Бұлардың соңғысы санадан тыс ұмтылыстардың сыртқа шығуына мүмкіндік бермейді. Сана «МЕНге» мәндес емес, психоаналитиктер «МЕНнің» бейсана қызметінің бірқатарын, атап айтқанда, психологиялық қорғаныш қызметін қарастырған. Қорғаныш тетіктері туралы ілім мәдениеттер мен қоғамдарды психологиялық тұрғыдан зерттеуге, сондай-ақ мәдениеттің бейімделу қызметі мен қасиетін зерделеуге елеулі серпін берді (бұл туралы жеке тарауда айтылады).

Психоаналитиктердің көпшілігі өздерінің кейбір еңбектерінде антропология мәселелерін біршама сәтті қарастырады. Бұл үрдістің бастамасын салған да – З. Фрейдтің өзі, ол сонау 1913 жылы «Тотем мен тыйым» атты еңбегін жариялады. Психоаналитиканың әр алуан бағытын ұстанған Э. Фромм, Рейх, Г. Рохайм, Э. Эриксон, Г. Дереве (бұлардың соңғысы этнопсихиатрия деп аталатын ерекше бағыттың негізін қалады) секілді бірқатар ғалымдар да антропологияға соқпай өтпеген. Психологиялық антропологияның дамуына олардың қандай идеялары айрықша әсер етті? Бір атап өтерлік жайт – бұл идеялар ондай кәсіпқой психоаналитиктердің антропологиялық материалды зерттеуінен алынған жоқ, осы орайда олар көбінесе дилетант болып көрінетін (А. Кардинер туралы ғана олай дей алмаймыз, оның этнологиялық тұжырымдамасы туралы төменде айтылады). Психологиялық антропологияға З. Фрейдтің «Түс жору» деп аталатын, түгелімен клиникалық материалға негізделіп, қояншық ауруы проблемаларына арналған жұмысы ерекше ықпал етті.

Осы еңбекте мазмұндалып, психологиялық антропологияның негізіне алынған бірнеше басты идеяны келтірейік.

1. Жеке тұлғаның динамикалығы тұжырымдамасына сәйкес, адам психикасының саналы да, бейсана да қатпары болады, олардың арасын цензураның қызметін атқаратын, әрі бейсана түрде адамды әлеуметтік ортамен шиеленіске түсуіне итермелейтін ұмтылыстарын басып отыратын қорғаныш кедергісі бөліп тұрады.
2. Психологиялық рәміз тетігі (психосимволикалық механизм) тұжырымдамасының көмегімен бейсаналықтың мазмұны (бейнелер, тілектер, ұмтылыстар, еске алу, қиял) өзгеріске түсіп (немесе З. Фрейд айтқандай, сублимацияланып), адамды шиеленіске апармастан сананың мазмұнына айналып кетеді.
3. Адам болмысында бейсаналықты оған зақым келтіретін тәжірибенің бәрін ығыстырып шығару арқылы қалыптастыру тұжырымдамасы (бұл, ең алдымен, адам өмірінің алғашқы жылдарына қатысты).

Сонымен қатар адамдағы бейсаналықтың мазмұнын және оның санаға қалай әсер ететінін зерттеу үшін этнологтар психологиялық талдау әдістемесін, атап айтқанда, еркін ұқсастыру (ассоциация) әдісін пайдаланатыны туралы да айту қажет.

Бір психоантрополог (Ф. Бокк) айтқандай, З. Фрейдтің көзқарасы бойынша жеке адам үшін невроз қандай болса, қоғам үшін мәдениет те сондай. Егер бұл тезисті қабылдасақ, онда қоғамдық институттарды өтем тетіктері ретінде қарастырып, олардың түзілімін қандай да бір қоғам мүшелері өмірінің бастапқы кезеңінде алған зақымдаушы тәжірибеге байланыстыра талдауға болады деп қорытындылай аламыз. Ондай тәсілдің үлгісін А. Кардинердің тұжырымдамасымен танысқан кезде қарастырамыз.

Психологиялық антропология З. Фрейдтің кейінгі еңбектерінен жеке тұлғаның құрылымы «id» («ол»), «ego» («мен») және «super-ego» («асқын мен») тәрізді үш бөліктен тұратыны туралы идеяны және осы құрылымдардың өзара әрекеттесуін сипаттайтын тұжырымдаманы алған.

Психологиялық талдауды психологиялық антропологияда қолданудың мақсаты, Г. Рохайм айтқандай, қандай да бір қоғам мүшелерінің істеген істерін неге солай жасайтынын түсіндіру болып табылады. Ол былай деп жазды: «Мен, ең алдымен, бір-бірінен едәуір айырмашылығы бар мәдениеттерге қатысты мәдени шарттылық теориясын қолдану олардың арасында ұқсастық орнатуға жетелемеуі керек екенін көрсетуге тиіспін (бұл жерде жеке адамның дамуындағы классикалық психоанализ бөліп көрсететін деңгейлерге сәйкес ұқсастық туралы айтылып тұр)... Соған қарамастан, мәдениеттердің арасындағы айырмашылық деңгейі көбіне асырып көрсетілетінін дәлелдемекпін»⁸. Г. Рохайм психоанализ тәсілін қолдану арқылы әртүрлі мәдениеттен анықталған психологиялық даму заңдылықтарының көрініс беруі

әрқилы болуының деңгейі мен себептерін көрсетпекші еді. Атап айтқанда, ол әртүрлі мәдениетте «Эдип комплексінің» көрініс беруін мұқият талдады.

Г. Рохаймның әртүрлі мәдени ортада қалыптасқан жеке адамдардың бойындағы «super-егоның» көрініс беру тәсілдерін зерттеуі де көңіл аударуға тұрарлық. Ғалымның пайымдауынша, ондай алуан түрлі нұсқаға назар аудару – «антропология мен психоанализдің бірін-бірі толық түсінбеуінің басты себебі. Бұл тым қарапайым әрі өте қатерлі... Антропологтардың арасында иудей-христиан өркениеті өкілдерінің «super-egosы» бар, ал өзге халықтардың өкілдері басқа бағытта әрекет етеді деген сенім кең таралған... Егер біздің өркениетіміздің ішіндегі мораль мен «super-егоның» формалары әртүрлі болса және олардың арақатынасы қандай екенін түсіндіру оңайға соқпаса, онда өзге өркениеттердің өкілдеріне қатысты антропологтар былай дейді: бұл халықтарда «super-ego» жоқ, оларда біздің этикалық кодымызға сай келетін құндылықтар болмайды»⁹. Г. Рохайм мысал ретінде Р. Бенедикттің жапон мәдениетін зерттеуін келтіреді. Ол былай жазыпты: «Бұл екі мәдениеттегі (біздің және жапондардың) «super-ego»-ның орасан зор бөлігі бір-бірінен мүлдем өзгеше құрамдас бөлшектерден тұрады. Өз басым, жапон мәдениеті туралы айтқанда «super-ego» терминін мүлдем қолданбас едім. Бұл жерде жапондардың іс жүзінде күнә дегеннің не екенін білмейтінін, бірақ «күлкіге қалу», «масқара болу» тәрізді ұғымдардың оларда да бар екенін түсіндіре кеткен жөн. Сондықтан «super-ego» терминін де, «ішкі комплекс» сөзін де қолданбаймын, өйткені жапон мәдениеті аясындағы «ішкі комплекс» мағынасының біз түсінетін мағынадан өзгешелігі соншалық – бұл құбылысты жапондарға қатысты сипаттаған кезде осы терминді мүлдем қолданбаған дұрыс»¹⁰.

- ✓ Соңғы жылдары психологиялық антропология шеңберінде пайда болған тұжырымдамалардың көпшілігі психоанализбен байланысты. Көптеген этнологиялық зерттеуде «бейсана», «түпсана», «психиканың қорғаныш тетіктері» және т.б. тәрізді психоанализден алынған ұғымдар қолданылған.

А. Кардинер және оның «негізгі тұлғалық құрылым» тұжырымдамасы

XX ғасырдың 20-сыншы жылдары психологиялық антропология саласында далалық зерттеулер материалы едәуір жиналып қалды. Жалпы, психоантропологиялық теорияның керегі біртіндеп сезіле түсті.

А. Кардинер сондай теория жасауға талпынып, бала тәрбиесінің, қандай да бір мәдениетте үстемдік ететін тұлғалық типтің және осы мәдениетке тән әлеуметтік институттардың өзара байланысын бейнелейтін өз үлгісін ұсынды. Ішкі мәдени интегратор ретінде «негізгі тұлғалық құрылым»

(basic personality structure) ұғымы ұсынылды, ол әлдебір қоғамның барлық мүшелері үшін бірдей тәжірибе негізінде қалыптасып, жеке адамға сол мәдениеттің әсерін мейлінше сезінуге және неғұрлым жайлы әрі қауіпсіз жағдайға қол жеткізуге мүмкіндік беретін тұлғалық сипаттамаларды қамтиды. «Негізгі тұлғалық құрылым» тұжырымдамасы психоанализ аясында пайда болып (А. Кардинер әуелі психоаналитик дәрігер болып жұмыс істеген), антропологияға кейінірек енгізілді. 1936 жылы ол мәдениет және жеке тұлға мәселелері бойынша семинарлар сериясын өткізді, онда психоантропологтардың бірқатары өздері зерттеген халықтар, жүргізген далалық жұмыстар туралы баяндама жасады. Осы семинарлардың әрқайсысынан кейін А. Кардинер жаңа ғана жұртшылық назарына ұсынылған материалға қатысты өзінің түсіндірмесін ортаға салатын. Жаңа тұжырымдама осындай далалық зерттеулерді талдауға қолайлы түсіндіру тетігі тәрізді көрінді.

«Негізгі тұлғалық құрылым» тіршілікті қамтамасыз ету тәсілдерін, отбасылық ұйымдарды, бала тәрбиесі тәжірибесін, оларды тәрбиелеуді және әлеуметтендіруді – адамды белгілі бір қоғамның мүшесі ретінде қалыптастырып, мінезінің қырларын, білімін, дағдыларын және т.б. анықтайтын, белгілі бір қоғамда қабылданған «бастапқы қоғамдық институттар» арқылы түзіледі. Сөйтіп, «бастапқы қоғамдық институттар» осы қоғамның мүшелеріне тән мазасыздық деңгейін, невроздар сипатымен психологиялық қорғаныш тәсілдерін белгілейді. «Кейінгі қоғамдық институттар» (фольклор, мифология, дін) «негізгі тұлғалық құрылымның» бейнесі, соның жемісі болып табылады («институттар» ұғымын А. Кардинер жеке адамның өсуі мен дамуы барысында оған белгілі бір деңгейде ықпал ету құралы деген операциялық тұрғыдан қолайлы тәсілмен белгілегенін ескерте кетейік).

А. Кардинер қоғамның немесе мәдениеттің біріктіруші өзегі ретінде (өткен ғасырдың 40-шы жылдарына дейін ғалым өз теориясын біршама тұйықталған жағдайда күн кешіп жатқан тайпаларға қатысты ғана қолданған, оның теориясына сәйкес «қоғам» және «мәдениет» ұғымдары мәнделі болып келеді), Р. Бенедикт тәрізді, тақырыпты немесе этосты емес, осы қоғамға тән және оның мүшелерінің мінез-құлық ерекшеліктеріне түгелдей алғышарт болатын жеке тұлғаның психологиялық кескінін алды. Ғалымның пікірі бойынша, әрбір қоғамда жеке тұлғаның үстемдік құратын типі бар, оны психологиялық және психотерапиялық әдістемелердің көмегімен анықтауға болады, қоғамдағы мәдени уақиғалардың бәрі соның араласуымен жүзеге асады. А. Кардинер идеяларының негізінде әлдебір қоғамда, әлдебір мәдениетте сол қоғамның барлық мүшелеріне азды-көпті мөлшерде тән болатын «негізгі тұлғалық құрылымның» болуы оны қалыптастыруға біртұтас мәдени тәжірибе ықпал ететінімен түсіндіріледі. Өйткені «бастапқы қоғамдық институттар» болып табылатын отбасылық ұйымдардың, сәбиді күтіп-бағудың, бала тәрбиесінің модельдері, ғалымның пікірі бойынша, әртүрлі мәдениетте әрқилы болады және бір мәдениеттің ішінде салыстырмалы түрде

біркелкі болып келеді, сондықтан сол немесе басқа қоғамның барлық мүшелерінің мінезінде және психологиялық келбетінде ұқсас белгілер пайда болуына жағдай жасайды. Мысалы, атап айтқанда, бір қоғамдағы балалар біркелкі психологиялық зақым алады, өйткені олар біртұтас «бастапқы қоғамдық институттар» шеңберінде өсіп жатыр, сондықтан осы мәдениеттің барлық мүшелерінің психологиялық комплексі шамамен бірдей болады. Осы «бастапқы қоғамдық институттарға» бейімделу барысында адамның психикасы ерекше түзетуге тап болады, оның психологиялық құрылымы, эго-құрылымы ерекше өзгеріске ұшырайды. Аталмыш қоғамдағы «негізгі тұлғалық құрылым» – сол өзгерістердің нәтижесі.

«Қайталанбалы әлеуметтік институттар», яғни мифология, өнер, фольклор, саяси мекемелер, экономикалық жүйе – осының бәрі жеке адамның бала кезінде көрген зардабын өтеуге әрекет етуінің нәтижесі. Бәрінің зардабы ұқсас болғандықтан, оны өтеу үлгілері де ұқсас, енді бұл, атап айтқанда, сол халықтың мәдениетінің стилін белгілейді.

«Негізгі тұлғалық құрылымның» иерархиялық жүйесі мынадай болуы мүмкін:

1. Бейсана тәжірибеге негізделген жобалық жүйелер (бұл санатқа жеке адамның психологиялық қорғаныш жүйесі мен «super-ego» жүйесі жатады).
2. Қоздатқыш күштердің рұқсат етілген модельдеріне жататын жаттанды нормалар.
3. Іс-әрекет модельдерінің жаттанды жүйесі.
4. Нақты әлемнің бір бөлігі ретіндегі тыйымдар жүйесі.
5. Таза эмпирикалық жолмен қабылданған болмыс.

«Негізгі тұлғалық құрылымның» бірінші деңгейі (жобалық жүйе) бейсана болады, әрі бейсана кешеннің нақты нысанға көшірілуі арқылы ғана көріне алады. Бұл жобалық жүйелерге негіз болған институттың өзі трансформацияға тап болмаса, олар трансформацияға ұшырамайды. «Негізгі тұлғалық құрылымның» соңғы, бесінші дәрежесі (тұлғаның эмпирикалық тәжірибесі) саналы болғанмен, жағдайға байланысты өзгеріп отыруы мүмкін. Қалған топтар тұлғалық сипаттамалардың осы екі кешенінің арасында орналасқан деуге болады.

Әдетте «құндылық жүйесі» деп аталатын нәрсе жоғарыда келтірілген деңгейлердің бірде-біріне жатпайды, олардың бәріне таралып, бөлшектеніп кетеді. Құндылықтардың бірқатары идеалдарға жатады, мысалы, «адалдық»; басқалары іс-әрекетке байланысты бейнелерден туындайды, демек, үйренудің нәтижесі, мысалы, «таза жүру». Үшінші біреулері әлеуметтік кешендерден бастау алады, оларға бірде жоғары мән берілсе, кейде мүлдем елеусіз қалдырылады. «Бостандықтың» құндылығы соншалық – оны абсолют терминдермен түсіндіру мүмкін емес, тек кейбір жағдайларға қатысты бағалауға

болады. Әртүрлі қоғамдағы бостандық тұжырымдамасы әрқилы. Идеологияларға қатысты мәселе де құндылықтар жөніндегі мәселедегі қиындықтарға байланысты. Идеология жобалық жүйелермен қатар қойылған және мазмұны жөнінен бейсана тәжірибені жосықтандыру болып табылады.

А. Кардинер «жобалық жүйенің» қалыптасуын былай сипаттайды. Болмысты қабылдап, тұлғаның мүдделерін эмоциялық жолмен бағыттап отыратын бастапқы тәжірибе жинақтала келіп, сыртқы дүниенің объектив шындығы ретінде көрініс береді. Бұл өмір шындығы адамның мінез-құлқына әсер етіп, белгілі бір әрекеттердің алдында қорқыныш сезімін туғызады. Осыған жауап ретінде адам жобалық жүйе шеңберінде өзіне белгілі бір қасиеттер жүктейді, соның арқасында әлгі қорқынышты жеңе алады. Содан кейін жосықтандыру жүреді, соның нәтижесінде құрылған жүйеде қорқыныш атаулының бәрі психологиялық тұрғыдан сейіліп кетеді.

Адам бір мезгілде жобалық жүйеде де, дәйекті өмір шындығында да өмір сүреді. Бұл орайда осы екі жүйенің кереғарлығы тым жоғары болуы мүмкін, мұның өзі, тұтастай алғанда, қоғамда ширыққан ахуал туғызуы ықтимал. Барлық қоғамда институциялық модельдер болады, олар бір мезгілде жобалық жүйеге де, жосықтық жүйеге де сүйенеді. Екеуінің біреуінде ғана үстем болатын мәдениет жоқ: мәселе олардың бір-бірінен қаншалық алшақ кетуінде немесе қаншалық үйлесім табуында, психологиялық болмысты бөлшектеп тұрған ұғымдарды қаншалық бойларына жиғанында жатыр¹¹.

А. Кардинер өзінің тұжырымдамасы негізінде қоғамдық институттар мен әртүрлі мәдениеттегі тұлғалардың типтерін салыстыра зерделеуді, сондай-ақ әлеуметтік өзгерістер үдерісін зерттеуді ұйымдастырмақ болды, бұлардың соңғысын мәдениет мүшелерінің тұлғалық өзгерістерімен қатар қойды. Оның пікірі бойынша, сонымен бірге бұл өзгерістер – бастапқы қоғамдық институттардың, мысалы, сәбиді жөргектеу тәжірибесі өзгеруінің салдары. Ол бастапқы қоғамдық институттардың кемінде біреуінің өзгеруі осы мәдениетте үстемдік етіп тұрған тұлғалық құрылымның өзгеруіне әкеп соқтыратынын тұжырымдады¹².

А. Кардинер және оның этнологтар мен психологтар арасындағы пікірлестерінің көпшілігі қаншама күш салғанмен, бала тәрбиелеу тәжірибесі мен тұлғалық құрылымның арасында тікелей байланыс бар екенін дәлелдеудің сәті түспеді және, түптеп келгенде, ондай байланыс болатынының өзі күмән туғызды. «Бәлкім, – деп жазды Р. және Ф. Кисингтер, – мәдениетті үйрету тәрбие тәжірибесінің шеңберінде емес, оған кереғар түрде жүзеге асатын шығар», қайткен күнде де «білім берудің келесі баспалдақтары шәкірттердің психологиялық типтерінің қалыптасқан құрылымына жаңа мазмұн үстеумен қатар осы құрылымның өзін өзгертіп жіберетіні»¹³ көрініп тұр. Сонымен бірге зерттеушілер тұлғалық құрылымның икемділігі мен тәрбиелеу тәжірибесі ортақ болғанның өзінде де, бала кездегі тәжірибенің ұқсас болатынын артық бағалаған болуы мүмкін, бірақ «негізгі тұлғалық

құрылым» абстракт ұғым күйінде қала берген. Оның үстіне, «негізгі тұлғалық құрылымды» тіркеудің жалпыға ортақ әдісі де жоқ, сондықтан антропологтар «типтік тұлғалық құрылымдарды сипаттауға тырысып, шын мәнінде, өздерінің жеке әсерін баяндап шыққан»¹⁴.

Бірнеше жылдан кейін басқа бір этнолог К. Дюбуа «негізгі тұлғалық құрылым» ұғымын эксплициттік түрде жоққа шығармастан, «модальдық тұлға» (modal personality)¹⁵ деген жаңа ұғым енгізуді ұсынды. Антропологтардың көпшілігі «А. Кардинер тұжырымдамасына қарағанда, мұны зерттеушілік тәжірибеде қолдануға қолайлырақ» деп тапты. Жаңа ұғым тұлғаның қарапайым статистика арқылы анықталатын неғұрлым кең таралған типін, яғни нақты қоғам мүшелерінің басым көпшілігін білдіретін.

А. Кардинердің «негізгі тұлғалық құрылым» ұғымы нақты мәдениет мүшелері арасындағы терең ішкі айырмашылықтармен үйлеспейтін: кез келген мәдениетте тұлғалық құрылымның бір ғана типі болуы мүмкін, әйтпесе бүкіл тұжырымдама өз мәнінен айырылып қалады. «Модальдық тұлға» ұғымын пайдаланған антропологтар көп ұзамай бір ғана тұлғалық типтің үстемдік құруын бірде-бір қоғамнан таба алмай, «әр қоғамда бірнеше «модальдық тұлға» болуы мүмкін» деген қорытындыға келді.

- ✓ Тарихи этнология қандай да бір мәдениет мүшелеріне тән белгілі бір психологиялық ерекшеліктер болады деген психологиялық антропология аясында айтылған идеяны жатсынған жоқ. Бұл ерекшеліктер, атап айтқанда, қоғамның әр мүшесіне тән, әлеуметтендіру барысында қалыптасқан бейсана комплекстерге қатысты. Осы бейсана комплекстер адамның мінез-құлқына да, адамның қоршаған ортаны қабылдау сипатына да әсер етеді. Оның үстіне, адамның қоршаған ортасындағы мәдени жүйе аясында өздеріне қарсылас ретінде әлдебір нәрсенің, өтемнің болуын талап етеді. Алайда тарихи этнология адамның психологиялық өтеме мұқтаждығы мен фольклордың, мифологияның, әсіресе діннің арасында тікелей байланыс бар деп есептемейді. Сыртқы ортаның зақымдау әсерінен арылу мақсатында адамның және адамдар ұжымының психологиялық өтемді қажетсінуінің өзге тұжырымдамасын ұсынады.

Тарихи этнология қандай да бір этнос мәдениетінде «модальдық тұлғалық құрылым» болатынын жоққа шығарады, тұлғаның қалыптасуында бала кездегі әлеуметтендірудің айрықша маңызды болатынына күмән келтіреді және қандай да бір мәдениет аясында «бастапқы қоғамдық институттардың» біртұтас жүйесі болуы мүмкіндігін мойындаудан үзілді-кесілді бас тартады, өйткені мәдениеттің гомогендігін жоққа шығарып, оның өзін уақыт өте өзгеріп отыратын, әрбір қоғамда бір мезгілде сан түрлі үлгіде көрініс беретін құбылыс ретінде қарастырады.

А. Кардинердің еңбектерінде «жобалық жүйенің» қалыптасуын мысалға келтіру арқылы психологиялық қорғаныш тетіктерінің жеке адамға қатысты емес, қоғамға қатысты әрекет етуі алғаш рет көрсетілгені тарихи этнология үшін айрықша маңызды. А. Кардинердің «жобалық жүйесі» туралы ой-пікір кейіннен этнологияда «әлемнің этностық картинасы» аталған ұғымға жақын, біртіндеп соған ұқсап келеді. Сонымен бірге бұл – тарихи этнологиядағы аса маңызды ұғымдардың бірі.

■ Ұлттық мінезді зерттеу

XX ғасырдың 40-ыншы жылдары «модальдық тұлға» тұжырымдамасын басшылыққа алған мәдени-антропологиялық зерттеулер соны соқпаққа түсті. Ендігі басты тақырып ұлттық мінезді зерттеу болды¹⁶.

Бұл күтпеген жерден басталды. Бұрын «зерттеудің антропологиялық әдістері мәселені тым жеңілдетіп жібереді, қазіргі ауқымды қоғамдарды зерттеу үшін оларды қолдануға болмайды»¹⁷ деп саналатын. Бірақ Екінші дүниежүзілік соғыс басталған соң, Американың әскери ортасында: «Соғыс кезінде және соғыстан кейін әрекет ету үшін жауларымыз бен олардың көсемдерінің психологиясын түсінудің пайдасы тиеді, сондай-ақ одақтастарымыздың психологиялық сипаттарын білген де артық етпейді; өйткені олар күндердің күнінде дұшпан болып шығуы ықтимал. Сол сияқты, Американың ұлттық мінезін білу моральдық деңгейді көтеріп, әскери рухты шыңдай түсуі мүмкін»¹⁸ деген ой туындады.

Ескерте кетейік, ұлттық мінезді зерттеу жазба мәдениеттердің ғылыми тұрғыдан сипаттауының алғашқы тәжірибесі емес. Өткен ғасырдың 20-жылдарынан бастап Э. Сепир және т.б. антропологтар «біз қарабайыр халықтарды ғана емес, өркениетті қоғамдарды да зерттеуге тиіспіз»¹⁹ деген ұсынысты батыл айта бастады. Сол кезде Қытай миссионерлік университетінің әлеуметтану профессоры Д. Калп алғаш рет жазба мәдениеті бар халықтың шаруалар қауымдастығын зерттеуін жариялады²⁰. Бұл шаруаларды зерттеуге арналған жұмыстардың тұтас сериясының бастамасы болды, олар біртіндеп антропологиядан айшықты орын алды.

Ұлттық мінез-құлықты зерттеу аясында егемен саяси құрылым – «ұлттың» субъектілері болып табылатын, ортақ әлеуметтік дәстүр арқылы біріккен адамдар қауымдастығы зерделенді. Мәдениет пен жеке тұлғаларды зерттеу барысында тәуір ұйымдастырылған тікелей далалық бақылау жүргізу және т.б. әдістемелер ұлттарды зерттеуге жарамсыз болып қалды. М. Мид және басқа антропологтар ұлттық мінезді (ұлттық мәдениетті деп түсінуге болады) *қашықтан* (at distance) зерттеу әдісін жасауды қолға алды²¹. Бұл заманауи құжаттарды зерттеуге бейне бір өткен ғасырлардың мәдениетін зерттегендей көңіл бөлу әрекеті еді. Тікелей бақылаудың белгілі бір

элементтерін, тіптен сұхбат жүргізу мен тест өткізуді де қолдану иммигранттар мен әскери тұтқындарды зерттеу кезінде ғана жалғастырылды. «Қажеттілікке бағынуға мәжбүр болған М. Мид пен өзге де ғалымдар әдебиетті, фильмдерді, газеттерді, саяхатшылар берген есептер мен үкімет мүшелерінің сөйлеген сөздерін, насихат әдіптерін талдау әдістерін жасап шықты. Осы жасалымдарда конфигурацияшылдардың әдістері қолданылды». Бұл жерде әр мәдениетті оның элементтерінің біртұтас мәдени тақырып арқылы анықталатын конфигурациясы ретінде қарастыратын, Р. Бенедикт салып кеткен теориялық тәсіл туралы айтылып тұр. Г. Горер қашықтан зерттеу әдісін ғана қолдана отырып, орыстардың ұлттық мінезі туралы кейін танымал болған еңбегін жазып шықты. «Бұл кітап менің жеке тәжірибем мен бақылауыма негізделмеген. Мен «шетелдік турист» ретінде КСРО-ға 1932 және 1936 жылдары екі рет қысқамерзімдік сапармен бардым. Орыс тілін меңгеруім де мардымсыз: қарапайым мәтінді сөздіктің көмегімен ғана оқи аламын»²², – деп жазды ол кейін.

Негізіне конфигурациялық парадигма алынған ұлттық мінезді зерттеудің бәрінің ең басты екі белгісі бар: біріншісі зерттеу нысаны болып отырған, қандай да бір ұлтқа тән мәдени элементтер өзара байланысты деп қабылданады; екіншісі кез келген ұлттық мәдениет онда қалыптасқан бала тәрбиесінің модельдері арқылы анықталады.

Ұлттық мінезді сипаттаудың мысалы ретінде Р. Бенедикттің зерттеулеріне жүгінейік. Ол жапондар тұтқындарға қатал, бірақ Жапония соғыста толық күйреген соң, олардың жеңімпаздарға құрметпен қарап, ынтымақтастық орнатуға әзір болғанының себебі не деген сұраққа баса назар аударды. Америкалықтардың көбі Екінші дүниежүзілік соғысқа дейін және оның барысында жапондар тұнжыраңқы кейіпте, дұшпандық пиғылда болады, кегін ішіне сақтаған ұлт болып қала береді, бейбіт бағдарламаларды орындамауға тырысады деп қауіптенген, бірақ бұл қорқыныш негізсіз болып шықты. Соғыстан кейін жапондар түбегейлі өзгеріп кеткендей, өздерінің жеңілгенін мойындап, жаңа демократиялық саясатты құлшыныспен қарсы алған жаңа адамдардан тұратын ұлтқа айналып шыға келгендей көрінді.

Р. Бенедикт оны былай түсіндіреді: жапондардың жақсы қасиеті – өздері таңдаған бағытты одан әрі жалғастыра беруге ұмтылу, оның орайы келмеген ретте дәл сондай табандылықпен басқа бағытқа жылжу. «Жапондардың балама этикасы бар. Олар өз мақсатына соғыс арқылы жетпек болды, бірақ оның сәті түспеді. Содан соң бұл жолдан бас тартып, бағытын өзгерту мүмкіндігін табуға тырысты»²³. Р. Бенедикттің пікірі бойынша, осылай еш өкінішсіз бағытын өзгерту қабілеті есею барысында әр жапонның бойына сіңірілетін тәжірибеден бастау алады. Жапон отбасындағы бала тәрбиесінің ерекшелігі бала белгілі бір жасқа келгенде тәрбиелеу әдісін күрт өзгертуде жатыр. Шамамен 6–7 жасқа дейін балаларды бетінен қақпайды, ал сәл есейген соң, әрбір жағымсыз қылығы үшін қатаң жазалайды. Бала тәрбие-

сінің осындай тәжірибесі «жапондардың әлемге көзқарасының екіжақты болуына ықпал етеді, бұл екіжақтылықты қандай жағдайда да елеусіз қалдыруға болмайды. Белгілі бір жастан бастап тәртіпке бағынуға тиіс екеніне қарамастан, сәби кезіндегі артықшылықтары мен психологиялық еркіндігі олардың жадында мәңгі сақталып қалады. Бұл – олардың жазаға тартылуды білмеген кезі туралы естелік. 6–7 жасқа келген соң жапон баласы әрбір тентектігі үшін қатаң жазаланады да, өздеріне қолданылған кез келген санкцияның алдында қорғансыз екенін сезінеді. Егер бірдене бұлдіріп қойса, өз отбасының мүшелері де қарсы шығады»²⁴.

- ✓ Ұлттық мінезді зерттеу мәдениеттің, дәлірек айтсақ, ұлттық мәдениеттің психологиялық қырларын психология тұрғысынан зерттеудің алғашқы тәжірибесі болды. Ұлттық мінез қай халық өкілдерінің де психологиялық ерекшеліктерін бейнелейді. Психологиялық антропология ұлттық мінезді зерттеуге кіріскен соң, әртүрлі ұлт өкілдерінің ұқсас жағдайда өздерін әрқилы ұстайтыны тәрізді ерекшеліктер болатынын мойындады. Бұл – кең таралған көзқарас, әрі көркем әдебиетте жиі ұшырасады. Сөйте тұра, әлеуметтік ғылымдар бұл айырмашылықтың не нәрсеге байланысты екенін сипаттау міндетін өздеріне жүктей алмады, себебі бұл үшін қажетті әдіснамалық құралдары болмады. Әртүрлі мәдениет өкілдеріне тән дүниеге көзқарастың ерекшеліктері – психологиялық антропология ғана емес, тарихи этнология үшін де өзекті тақырып. Осылардың екіншісі бұл айырмашылықты түсіндірудің өз нұсқасын ұсынады.

XX ғасырдың 30-ыншы жылдарының соңы мен 40-ыншы жылдарының басында бір мезгілде ұлттық мінезді зерттеудің бірнеше теориялық-әдіснамалық тәсілі ұсынылды. Әдетте оларды мәдениетке негізделген және тұлғаға негізделген деп негізгі екі бағытқа жіктейді. Мәдени-орталықтандырылған тәсіл өзінің идеясы бойынша әлеуметтік-мәдени құбылыстарды олардың психологиялық болашағы тұрғысынан сипаттауға бағытталған және қағидаттық тұрғыдан бірқатар тұжырымдамалар мен ғылыми болжамдар қалыптастыруға тиіс, бұлар одан әрі психологиялық, тұлғаға негізделген деңгейде дамытылады. Сонымен бірге тұлғаға негізделген тәсіл әр алуан мәдениет ұстанатын адамдардың мінез-құлқындағы, сол мәдениеттің институттарындағы, құндылықтары мен нормаларындағы айырмашылықтар мен ерекшеліктерді психологиялық тұрғыдан түсіндірудің теориялық негізін жасап шығаруға тиіс. Осы тәсілдердің әрқайсысына мұқият тоқталайық.

Мәдениетке негізделген тәсіл

Төменде келтірілетін тәсілдер әдетте былай аталады:

1. Бұрын «Мәдениет және тұлға» мектебінің өкілдері жүргізген жұмыстарды жалпы және тұтастай басшылыққа алған зерттеулер. Бұл бағытты ұстанушылардың арасында бәрінен бұрын М. Мид пен Р. Бенедиктті атаймыз. Осы зерттеулерде «ұлттық мінез» ұғымы мен жеке тұлға ретіндегі адамның арасындағы байланыс салыстырмалы түрде әлсіз, осал еді. Бұл ұғым «мінез-құлықтың мәдени моделі» ұғымына жақынырақ. Мысалы, М. Мид ұлттық мінездің негізгі үш қырын тиянақты зерттеді: 1) қандай да бір мәдениетке тән кейбір мәдени конфигурациялардың салыстырмалы сипаттамасы (атап айтқанда, әртүрлі қоғамдық институттың арасалмағын салыстыру); 2) сәбиді күтіп-бағу мен бала тәрбиесін салыстырмалы талдау; 3) қандай да бір мәдениетке тән тұлғааралық қарым-қатынастарды, мысалы, ата-ана мен бала арасындағы және құрдастар арасындағы қарым-қатынасты зерттеу²⁵. Сөйтіп, осы парадигма шеңберінде ұлттық мінезге «мәдениеттің ішіндегі құндылықтарды немесе мінез-құлық модельдерін бөлу мен реттеудің айрықша тәсілі» деген анықтама беруге болады.
2. Ұлттық мінезді нақты қоғамның мүшелері арасында қабылданған ұстанымдар, құндылықтар және наным-сенімдер жүйесі ретінде түсінуді басшылыққа алған зерттеулер. Ұстанымдар мен құндылықтарды тұлғамен шендестіруге болмайтыны, олардың тұлғаның азды-көпті беткі қабатта жатқан кейбір қырларын ғана бейнелейтіні түсінікті болғандықтан, бұл тәсіл едәуір шектеулі, әйтсе де оны жақтаушылар құндылықтар мен ұстанымдардың және тұлғаның бойындағы неғұрлым терең қатпарлар арасында өзіндік байланыс барлығын жоққа шығармайды. Осы тәсілдің шеңберінде Э. Фромм наным-сенімдер, ұстанымдар, құндылықтар, сезімдер ауаны секілді идеялардың біршама саналы жүйесі ретінде танылған «әлеуметтік тұлға» тұжырымдамасын ұсынды. XX ғасырдың 40-ыншы жылдары нақ осы оңайлатылған тәсіл әскери мақсаттар үшін неғұрлым қолайлы сияқты көрінді, әрі соның негізінде дұшпанға психологиялық тұрғыдан ықпал ету әдістері жасала бастады.

Кейбір зерттеушілер «әлеуметтік тұлға» тұжырымдамасы – жеке адамдардың үлтішілік ұқсастықтары мен ұлтаралық айырмашылықтарды сенімді түрде көрсетуге болатын зерттеу алаңы деп пайымдады. Олар әлеуметтік тұлғаны зерттеудегі жетістіктер жеке адамның өз тәжірибесі мен әлеуметтік жағдайдан туындаған стереотиптер арасындағы байланыстың анықталуына және дербес-бейсана мен әлеуметтік-құндылықтың қалай түйісетінін, сондай-ақ өзара сабақтасатынын көрсетуге

апарып тірейді деп есептеді. Іс жүзінде басқа терминдер мен өзгеше (оқшауланған тайпаларды емес, ұлттарды) зерттеу алаңы арқылы «негізгі тұлғалық құрылым» тұжырымдамасын тағы бір рет байқап көруге әрекет жасалды. «Негізгі тұлғалық құрылым» тұжырымдамасын ұлттық мінезді зерттеу үшін Г. Горер ашық қолданып, жапондар (сол кезде соғысып жүрген жаулары)²⁶ мен орыстардың (болашақ ықтимал қарсыластары)²⁷ мінез-құлқын зерттеу барысында пайдаланды. Әлеуметтік тұлғаны зерттеу құндылық тәсілін дамытуға серпін берді (бұл туралы төменде айтылады).

3. Ұлттық мінезді зерттеудің мәдениетке негізделген тәсілмен байланысты тағы бір бағыты ХХ ғасырдың 40-ыншы жылдары едәуір кең таралған еді, кейін іс жүзінде ұмытылып кетті. Бұл тәсіл ұлттық мінезді әдебиет, өнер, философия тәрізді мәдени өнімдер арқылы зерттеуді көздейді. Ұлттың ділі немесе кейде айтылып қалатындай, ұлттың кемеңгерлігі солар арқылы көрініс береді деп есептейді. Алайда элитаның – ұлттың таңдаулы өкілдерінің бойынан табылатын нақ осы «ұлттың кемеңгерлігі» мен бүкіл ұлт мүшелеріне ортақ қасиет – ділдің арасалмағы қандай болатынын ешкім ашып бере алмады. Бұл зерттеулер Фульенің еңбектерінен бастау алады (ХІХ және ХХ ғасырлар тоғысында). Оның пайымдауы бойынша, халықты түсіну үшін ондағы элитаның дүниетанымын білу қажет және сол жетіп жатыр, өйткені бұл бүкіл халықтың дүниетанымымен байланысты, бірақ мейлінше айқын көрінеді. Осы дәстүрді негізге алған публицистер Ф.М. Достоевскийдің, Л.Н. Толстойдың, А.И. Гончаровтың романдарына сүйеніп, орыстың жан-дүниесін сипаттап жатты. Ол да түк емес, Ресеймен соғысқа дайындық барысында неміс қолбасшылары осы тәсілді пайдаланбақ болды, мұндай жағдайда оның іске алғысыз екеніне тәжірибе жүзінде көз жеткізді: орыстардың шынайы психологиялық мінезі орыстың аса көрнекті шығармаларында сипатталғандағыдан мүлде басқаша болып шықты.

Теориялық тұрғыдан ұлттың ділі туралы мәселе біртұтас мәдениеттің ішіндегі алуан түрлі мәдени дәстүрлердің – ХХ ғасырдың 50-інші жылдары Р. Редфилд бейнелі түрде айтқандай – храмдар мен мектептер мәдениеті мен шаруалар қауымдастығы мәдениетінің арасалмағы туралы мәселе ретінде қойылуы мүмкін²⁸. Әрине, «ұлт кемеңгерлігі» нақты ұлттың мүшелеріне немесе оның қандай да бір қатпарларына азды-көпті мөлшерде тән болатын белгілі бір құндылықтардың үстемдігін білдіретінін мүлдем жоққа шығаруға болмайды. Бірақ ұлттың сол қатпары қаншалық қалың, аталмыш құндылықтардың сол қатпардан тыс таралу деңгейі қандай екені туралы мәселе әдебиеттің зерттеуі үшін басы ашық күйінде қалды. Бұл жерде көркемсурет пен кино мүлдем көмектесе алмайтын еді.

- ✓ Ұлттық мінезді зерттеу үшін мәдениетке негізделген тәсілді қолданған зерттеушілер этнологияны одан әрі дамыту үшін «ұлттық мінезді» мәдениет ішіндегі құндылықтарды немесе мінез-құлық модельдерін тарату мен реттеуді жүзеге асыратын ерекше тәсіл ретінде сипаттауға болатыны туралы маңызды идея ұсынды. Бірақ мәдениеттің реттеуші қызметі қандай екені және мәдени мінез-құлықтың осынау мәдени моделі әлдебір мәдениеттің нақты мүшелеріне қалай ықпал ететіні туралы мәселе шешілместен қалды.

Әлеуметтік алғышарттар туғызған стереотиптер мен жеке адамның тәжірибесі арасындағы байланыс тәсілі туралы, дербес бейсаналық пен әлеуметтік-құндылықтың тоғысып, өзара сабақтасуы туралы да мәселе қойылды.

Ұлттық мінезді зерттеудің мәдениетке негізделген тәсілі шеңберінде тарихи этнология үшін айрықша көкейтесті осы екі мәселенің қанағаттанарлықтай шешімі табылмай қойды.

Тұлғаға негізделген тәсіл

Өткен жылдардағы этнологиялық теорияларды қаперге алсақ, «негізгі тұлғалық құрылымды» және онымен байланысты «қайталама қоғамдық институцияларды» зерттеу адамның мінез-құлық сипатын анықтауға тиіс болғанмен, ешқандай нәтиже шықпағандықтан, антропологтардың бір бөлігі қандай да бір қоғамда тұлғаның белгілі бір типі үстемдік құратыны туралы айтуға болатын-болмайтынын анықтау үшін статистикалық зерттеулерге жүгінбек болды. Ұлттық мінез-құлықты зерттеу ерекше ғылыми мектеп ретінде пайда болар алдында, ең болмағанда, бір ұлтқа біртұтас «модальды тұлғалық құрылым» тән болатынын күту мүмкін еместігі айқын көрініп тұрды, олар әрқашан бірнешеу болады.

Этнологтар А. Инкельс пен Д. Левенсон ұлттық мінезді «модальдық тұлға» ұғымы (К. Дюбуаның «модальдық тұлға құрылымы» ұғымына жақын) арқылы, яғни нақты ұлттың ересек мүшелерінің көпшілігіне тән ерекшеліктер, мінезінің қырлары мен психологиялық сипаттары бір бойынан табылатын жинақты тұлға арқылы бейнелеуге әрекеттенді. Бұл ғалымдардың көзқарасына сәйкес, «ұлттық мінез нақты қоғамның ересек мүшелеріне модальдық болып табылатын, салыстырмалы түрде берік сақталған тұлғалық ерекшеліктерге және тұлғалық модельдерге (тұлғалық типтерге) сай келеді²⁹. Сөйтіп, ұлттық мінезді зерттеудің тұлғаға негізделген тәсілі, А. Инкельс пен Д. Левенсонның пікірі бойынша, әлдебір қоғамның аясында белгілі бір тұлғалық сипаттардың таралу деңгейін зерттеу болып шығады. «Модальдық тұлға» – сол қоғам мүшелерінің көпшілігін бейнелейтін тип. Сонымен

бірге ұлттық мінез-құлық сол қоғамдағы тұлғалардың белгілі бір типтерінің таралу жылдамдығына байланысты болады. Осыған орай алуан түрлі тұлғалық тип кез келген ұлтта болуы мүмкін, бірақ солардың кейбірі тым жиі кездесе, басқалары өте сирек немесе ілуде біреуі ғана ұшырасады деп пайымдалды.

Модальдық тұлғалар болатыны туралы топшылауды кей ретте эмпирикалық деректер де қуаттайды: үндістердің бірқатар тайпаларын зерттеу барысында олардың 20 пайыздан 40 пайызға дейінгі бөлігіне қандай да бір ортақ тұлғалық сипат тән екені анықталды. Кейбір, мәселен, авторитарлық сыңайдағы айырмашылықтар еуропалық халықтарда да ұшырасады, бірақ оларды этностық айырмашылыққа жатқызуға болмайды, мәдени шарттылық ретінде қарастырған жөн. Сонымен қатар мәдениетшілік айырмашылықтар, яғни халықтың әрқилы топтары мен таптарының арасындағы айырмашылық мәдениетаралық айырмашылықтан едәуір ауқымды болуы мүмкін.

Қоғамда бірнеше «модальдық тұлға» болатыны мойындалғандықтан, «модальдық тұлға» – қоғамның бір бөлігіне тән ерекшеліктер жиынтығы, басқа бөлігінде жоқ белгілердің кешені деген қорытынды жасауға болады. Мұндай ретте ұлттық мінез – ұлттың барлық мүшесіне тән мінез-құлықтың, эмоциялық және т.б. сипаттардың жиынтығы екені туралы мәселе біржолата доғарылады немесе мүлдем басқаша қойылуға тиіс, мәселен, былай: ұлттың мінезі осы этностың әрбір өкіліне тән психологиялық ерекшеліктердің жиынтығы емес, ол тұтас ұлт ішінде әртүрлі тұлғалық типтің таралу ерекшеліктері арқылы анықталады.

А. Инкельс пен Д. Левенсонның түсіндіруіндегі «модальдық тұлға» ұғымы іс жүзінде «ұлттық мінез» ұғымымен мәндес және осы қоғам мүшелері арасында біршама кең таралған психологиялық сипаттардың кешені деуге болатын теориялық абстракция болып табылады. Бұл психологиялық сипаттар жекелеген тұлғалардың бойынан алуан түрде көрініс беріп, сан қилы тәсілмен түрленіп отыруы мүмкін. Сөйтіп, біртұтас мәдениеттің ішінде тұлғалық ұйымға жататын типтердің алуан түрлі нұсқасы болатыны мойындалды. Ондай мультимодальдық этносты қарастырған кезде ұлттың өзін ұжым ретінде танып, сол ұжымды құрайтын жеке тұлғалардың ұлттық мінез-құлығы емес, ұжымның өзінің сипаттары жайында айтуға болады. Сонда «модальдық тұлға» қоғам мүшелерінің арасында бірдей бөлінеді, сонымен бірге қоғамның өзін ортақ негізі бар психологиялық типтердің конфигурациясы ретінде қарастыра аламыз. Бұл ортақ негіздің қайдан шығатыны, қоғамның ішінде «модальдық тұлғаның» бөліну сипаты, психологиялық типтердің конфигурациясына қандай да бір, мысалы, сол қоғамның тұрақтылығына жәрдемдесетін міндет артылуының бар-жоғы туралы А. Инкельс пен Д. Левенсон ештеңе айтпайды. Тіптен «қайталанбалы қоғамдық институттар» мен «модальдық тұлғалық құрылым» арасында байланыс болатынына күмән келтіреді.

Егер А. Кардинердің анықтамасы бойынша «негізгі тұлғалық құрылым» жеке адамды өз өмірінде нақты мәдениет пен идеологияны қабыл алып, іске асыруға және осы мәдениет аясында өзінің жеке басына мейлінше сай келетін бағаға ие болуға, «әлеуметтік талаптарға» мейлінше сай келуге, мәдени модельдерге барынша бейімделе білуге, ең ауқымды психологиялық қорғауға ие болуға барынша қабілетті ететін болса, А. Инкельс пен Д. Левенсонның пікірі бойынша, «әлеуметтік талаптарға» және белгілі бір мәдени үлгілерге бағыну «ұлттық мінезді» түсіндірудің бір бөлігі болуға тиіс емес. Тұлғалық тип пен әлеуметтік жағдайлар арасында міндетті байланыс жоқ, қайткенде де, ондай байланыстың сипаты бұлыңғыр.

Ұлттық мінезді тұлғаға негізделген тәсіл арқылы зерттеу жұмыстарында «тұлға» ұғымының, негізінен, Д. Линтон берген анықтамасы қолданылды. Соған сәйкес, тұлға – «жеке адам бастан кешетін психологиялық үдерістер мен жағдайлардың ұйымдасқан жиынтығы, адамның мінезі осыдан туындайды...»³⁰ Жасырын психологиялық үдерістер мен адамның мінез-құлқы арасындағы байланыс атап көрсетілді. Психологиялық үдерістер ретінде, ең алдымен, сезімдер, түйсіктер, эмоциялық ұстанымдар түсінілетін. Осылардың бәрі, этнологтардың ойынша, олардың арасында А. Инкельс пен Д. Левенсон да бар, ұлттық бітімге ие. Алайда бұл зерттеушілер ішкі психологиялық үдерістер мен адамның мінез-құлқы арасындағы байланысты зерттеуге емес, тәжірибе мен басқа да сондай әдістер арқылы эмоциялық жүйелердің әртүрлі типінің («модальдық тұлға құрылымның» құрамдас бөліктері ретінде) үлестік арақатынасын зерттеуге баса назар аударды.

Дегенмен ХХ ғасырдың 40–50-інші жылдары «модальдық тұлғаны» зерттеушілердің алдына қойылған міндеттер 60-ыншы жылдардың соңына дейін шешілместен қалды. Сол жылдары А. Инкельс не істеу керегін жазуды жалғастыра берді: «Ұлттың бір бөлігінен таңдап алынған тұлғааралық белгілер мен синдромдардың немесе тұлғалық типтердің таралуын қазір сайлаушылардың ұстанымдары мен ниетін біркелкі етіп бөліп жүргеніміздей өлшеу қажет. Қиындыққа толы осы жұмысты қолға алмай тұрып, әуелі әлеуметтік талдау жүргізу үшін қандай тұлғалық элементтерді зерттегеніміз дұрыс екенін біліп алғанымыз жөн. Ұлттың таралуындағы осындай маңызды тұлғалық өлшемдерді анықтаған соң, сол жұмыстың нәтижелерін түсіндіруді үйренуге, содан кейін осы қорытындыларды жүйенің құрылымдық қырлары туралы ақпаратпен біріктіріп, болжау тактикасын жасауға және біздің теорияларымыздың қаншалық өміршеңдігін ұлттардың жаңадан таралуы орайында және жаңа жағдайларда сынап көруге тиіспіз»³¹.

- ✓ Этнологтар мәдениетке негізделген тәсілдің аясындағыдай тұлғаға негізделген тәсілдің аясында да таралу мәселесін, бұл жолы – біртұтас қоғамның ішіндегі тұлғалардың психологиялық типтерінің таралуы мәселесін көтерді. Мәдени модельдердің таралуы мен психологиялық

типтердің таралуы секілді мәселелер өзара байланысты екені сөзсіз, бірақ осы байланыстардың сипаты анықталмастан қала берді.

Ұлттық мінезді зерттеу үшін тұлғаға негізделген тәсілді қолданған зерттеушілер этнологтарға сонау Ф. Боастан мұраға қалған әлеуметтік-мәдени детерминизмнен бас тартты. Олар «әлеуметтік талаптардан» гөрі, тұлғалық-психологиялық үдерістерге көбірек мән берді. Әлеуметтік жүйелердің тұрақтылығын түсіндіруге одан әрі нақ осы тәсіл көмектеседі.

Ұлттық мінезді зерттеудегі психологиялық талдаудың рөлі

Психоантрополог К. Клакхон (оның еңбектерімен алдағы уақытта мұқият танысамыз) «әлеуметтік ғылымдарға психологиялық талдаудың ықпалымен қатар қоятындай әсер еткен басқа ешқандай тұлға туралы тұжырымдама болған емес» деп әділін айтты. XX ғасырдың 30-ыншы жылдарының ортасына шейін таралған бастапқы психологиялық талдау теориялары әлеуметтік-мәдени теориялардың жеткілікті деңгейде кеңінен дамуына мүмкіндік бермеді. Психоаналитиктер әлеуметтік ортаның адамға және оның тұлға ретінде қалыптасуына айрықша ықпал ететінін, «ego» және «super-ego» сыртқы күштер мен организмнің қозғаушы күштерінің өзара әрекеттесуіне негізделгенін бұрыннан мойындайтын еді. Соған қарамастан, адам психикасының сыртқы әсерлерге және сол сыртқы қозғаушы күштер мен тұлғаның өзара әрекеттесуіне жауап ретінде психологиялық талдау теориясын жасау секілді аса маңызды бағыттар бойынша ештеңе істелген жоқ. Психоаналитиктер жеке адамның ішкі әлемінде жүріп жатқан үдерістерге, инстинктер мен жазалау тетіктерінің өзара әрекеттесуіне баса көңіл бөліп, бұл да бейсана қызметімен байланысты болғанмен, жеке адамның бойындағы когнитивтік және коннати́втік үдерістерді елеусіз қалдырды.

Ұлттық мінезді зерттеуді кеңінен өрістету психологиялық талдаудағы жаңа бағыттардың дамуына жағдай жасады, адамның қоршаған ортамен өзара әрекеттесуі, адамның сыртқы ортаны қабыл алуы, сыртқы ақпараттың белгілі бір қатпарын жоққа шығару, бейсаналықтың когнитивтік қызметі мәселесі айрықша өткір қойылды. Атап айтқанда, ұлттық мінезді зерттеудің тұлғаға негізделген тәсілі аясында ара-тұра жеке адамның психологиялық қорғанышының бейсана тетіктерінің ұлттық-арнаулы құрылымдары мен бейімдеу тетіктерінің ұлттық-арнаулы құрылымдары туралы мәселе көтерілетін.

Ұлттық мінез-құлықты зерттеу ауқымында адам психикасының адаптивтік қасиеттерін зерттеу мысалы ретінде Э. Фроммның «әлеуметтік

мінез» тұжырымдамасын келтіруге болады. Бұл тұжырымдама мәдениетке негізделген тәсілдің бір нұсқасы ретінде дүниеге келді (ол туралы Э. Фромм бастапқыда «әлеуметтік мінез-құлық» деп әлдебір мәдениетте мейлінше кең таралған нормалардың, құндылықтар мен наным-сенімдердің жиынтығын танып келгенін көрсеткенде айтылды). Бірақ ұсынылған тұжырымдама төңірегіндегі айтыс-тартыс әдеттегідей оны әржақты түсіндіруге әкеп тіреді. «Әлеуметтік мінез-құлық» нақты мәдениеттің аясында қабылдауға болатын мінез ретінде ғана емес, осы мәдениет, осы әлеуметтік-мәдени ұйым талап ететін мінез ретінде қабылданатын болды. Басқаша айтқанда, «әлеуметтік мінез-құлық» осылай түсіндірілгенде, адам осы қоғамның ішінде өзін жайлы сезінуіне бастайтын белгілерге ие болады. Жалпы, әлеуметтік талаптар мен тұлғалық құрылым арасындағы сәйкестік туралы бұрын әңгіме болған кезде, А. Кардинер мен оның тең авторы Р. Линтон жеке адамның қоғамда өзін жайлы сезінуі туралы мәселе көтергендерін өздері де байқамаған еді. Бұл жердегі айырмашылық – Э. Фромм қоғамның нақты жағдайындағы (мысалы, фашизм тұсындағы) жеке тұлғаның өзін жайлы сезінуі мәселесін қарастырды, мұндай жайлылық тұлғалық құрылымның өзгергіштігімен, қозғалмалылығымен етене байланысты еді. А. Кардинердің пайымдауынша, тұлға мен ортаның арақатынасы сәби кезден басталады, әрі бұл ортадағы кез келген жаңалық жеке адамға біршама ауыр тиеді.

Психологиялық талдау саласында біртіндеп жаңа постфрейдтік модель қалыптасты. Оның басты айырмашылығы неде? Тұлға ерекше жолмен ұйымдасқан, өзінің орталығы мен шеткері аймақтары бар, салыстырмалы түрде тұрақты жүйе ретінде қарастырылады. Мінездің қандай да бір қырының қызметтік маңызы тұлғаның біртұтас құрылымында оның қандай орын алатынына байланысты. Шет аймақтарда саналы тілектер, наным-сенімдер, адами құндылықтар жатады. Неғұрлым тереңдегі деңгейлерде қорғалатын және «ego»-интеграциялық үдерістер жүреді. Одан да тереңіректе бейсана тілектер, ішкі қайшылықтар, «өзінің» және «өзгелердің образы» орналасады. Осы құрылымдардың бәрі динамикалық жүйенің («ego», «id», «super-ego») ішінде ұдайы өзара әрекеттесіп жатады, бұл жағдайда «id» пен «super-ego» санадан тыс болса, «ego»-ның үш құрамдас (саналы, сана алдындағы және бейсана) бөлігі болады. Психика салаларының әрқайсысының өз функционалдық міндеті мен тұлғаны тұтас жүйе ретінде қолдау тұрғысынан атқаратын ролі бар. З. Фрейд еңбектерінде кездесетін психикалық жүйенің ертеректе (саналы, сана алдындағы және бейсана) және кейіннен келтірген («ego», «id», «super-ego») екі тәсімі мұндайда бір-бірімен астасып кетеді де, ішінара қайтадан қорытылады (З. Фрейд «super-ego»-ны сана саласына жатқызады).

Тұлғаның құрылымына мұндай көзқарас ұлттық мінез-құлықты зерттеудің мәдениетті «үйреншікті ерен құбылыс», яғни сәби шақтан дарыған феномен ретінде қарастыратын бағытта кең таралған. Ондай тәсілдің

мысалы ретінде Г. Горердің жұмыстарын келтіруге болады. Кейін бұл тәсілді ХХ ғасырдың 60-ыншы жылдары Дж. Уайтинг пен И. Чайлд өз еңбектерінде одан әрі дамыта түсті.

- ✓ Тарихи этнология үшін адам «мені»-нің белсенділігіне қатысты психоаналитикалық тұжырымдар және «мен»-ді қорғау» (әдетте «ego»-ны қорғау» дейді) тетіктері айрықша маңызды.

«Қорғаныш тетіктері» ұғымын З. Фрейд «неврозға апарып соқтыруы ықтимал шиеленістерде «ego» қолданатын тәсілді белгілеу үшін»³² енгізді.

З. Фрейдтің қызы әкесінің теориясын (психологиялық антропология үшін де, тарихи этнология үшін де маңызды тұрғыда) одан әрі дамытып, «Мен және қорғаныш тетіктері» атты көрнекті еңбекті жарыққа шығарған. А. Фрейд «ego»-ның қорғаныш тетіктері бейсана екенін және олардың түйсік талаптарын қабылдамайтынын»³³ атап айтты. Психоаналитиктер К. Холл мен Г. Линдсей қорғаныш тетіктерінің негізгі екі сипатын: 1) олардың өмір шындығын жоққа шығаратынын немесе бұрмалап көрсететінін; 2) бейсана деңгейде әсер ететінін бөліп көрсетті. Мұндайда «қорғаныш тетіктері» ішкі де, сыртқы да болмыстың фактілерін бұрмалауы мүмкін. «Мысалы, «мен» өзін белгілі бір мұқтаждықтар мен инстинктілердің және сыртқы нысандардың бар екенін білмеуінің арқасында қорғап қалады»³⁴.

Психологиялық талдау саласында психиканың қорғаныш тетіктерінің мынадай түрлері бөліп көрсетіледі:

1. Репрессия – зақымдаушы тәжірибені санадан алып тастауға көмектесетін тетік. Репрессия белгілі бір ойлар мен сезімдерді жоққа шығарумен қоса жүруі мүмкін.
2. Проекция – өрбіп, өрлеу барысында бойындағы өзі жақтырмайтын қозғаушы күштерді өзге адамдар мен нысандарға таңады. Мысалы, ата-анасын немесе мұғалімді жақтырмаса, жеке адамның бойында бейсана бұрмалау арқылы «олар [ата-ана, мұғалімдер және т.б.] мені жек көреді» деген пікір пайда болады.
3. Интроекция – түпкі нәтижесінде адам өзі үшін елеулі өзгенің (өзі ұнататын немесе жек көретін) бойындағы қасиетті өзіне таңа салатын, ішке тартатын (интериорлайтын) үдеріс (бұның бір көрінісі – өзін басқыншымен бірегейлендіру).
4. Алмастыру – өзінің саналы ұйғарымы бойынша қабылдауға болмайтын сезімдерін, қозғағыш күштері мен сезімдік ауанын бір нысаннан басқа бір мойындалған нысанға көшіру; неғұрлым маңызды нысаннан маңызсыздау нысанға ауыстыру. Мысалы, бастығына ренжіген адам өшін әйелі мен балаларынан алады.
5. Регрессия – зақым келтіретін жағдайға тап болған адам даму барысында өзіне неғұрлым ертеректе тән болған мінез-құлық дағдысын қайтадан пайдаланады.

6. Реакция қалыптастыру – жағымсыз сезімдер мен эмоцияларды қарама-қарсы сезімдермен және эмоциялармен алмастыру; «super-ego» тұрғысынан тыйым салынған маздаулы махаббатты соншама сұрапыл жек көру сезімі алмастыруы мүмкін.
7. Жосықтандыру (рационализация) – уақиғалардың шиеленісті түйінін тарқататындай етіп түсіндіру.
8. Сублимация – қорғаныштың мейлінше кең тараған түрінің бірі. Жеке адамның көзқарасы тұрғысынан жағымсыз мақсаттар жағымды болып өзгертіледі де, сондай мақсаттарға айналып кетеді. Сублимация үдерісі кезінде кейде белгілі бір мақсаттар қарама-қарсы мақсаттармен алмастырылады.

Көріп тұрғанымыздай, қорғаныш тетіктері туралы ілім де, психологиялық антропология тәрізді, мәдениеттерді зерттеуге белгілі бір көзқарас тұрғысынан елеулі серпін беруі мүмкін еді.

Мәдени бейімделу тетігі ретіндегі бірегейлендіру үдерісін психоантропологиялық тұрғыдан түсіндіруді мысалға келтірейік. «Бірегейлендіру» (идентификация) терминін психологиялық талдауда алғаш рет З. Фрейд қолданып, баласы ата-анасының образын бойына сіңіруге тырысатын ата-ана мен баланың қарым-қатынасындағы кейбір әдеттен тыс қайтадан қалыптасуды солай түсіндірді. Фрейд кейіннен осы терминді ұйымдасқан топтардың ішкі қарым-қатынасы барысында «ego»-ның қайтадан қалыптасуының кейбір қырларын түсіндіру үшін пайдаланды. Фрейдтің пайымдауынша, бірегейлендіру – «ego»-ның нысанмен байланысқа түсу тәсілі, оның барысында нысан «ego»-ның ішіне тартылады (интериорланады).

Бірегейлендіру үдерісі қосарлы қызмет атқарады. Бір жағынан, әлеуметтену үдерісіне жағдай туғызады (бала өзін ересектермен шендестіреді, бұл орайда бірегейлендірудің сипаты әр мәдениет үшін әртүрлі болады). Екінші жағынан, бірегейлендіру қорғаныш қызметін атқарады, оны А. Фрейд айрықша атап айтты. Мысалы, адам қорғанған кезде өзін басқыншымен, яғни неғұрлым күштімен шендестіріп, оның артықшылығын өзіне таңуы мүмкін. Көптеген мәдениетте ұжымдық психологиялық қорғаныштың осы түрі үстемдік құрған.

Қандай да бір мәдениетке тән әлеуметтендіру тұрпаты сол мәдениетке тән мазасыздық типіне байланысты, түптеп келгенде, өзін-өзі бірегейлендірудің осы түрі көп жағынан сол мәдениет мүшелерінің нақты дүниені түйсінуін айқындап, мәдениеттің барлық элементтерінің конфигурациясына әсер етеді. Бірегейлендірудің адаптивтік қызметі адам санасының сыртқы әлемді түзетілген, бейімделген күйде түйсінуінен көрінеді, бұл кезде бүкіл сыртқы әлемге тән мазасыздық деңгейі төмендейді. Болмыстың құрылымы «қорғаныш тетіктерінің» белсенділігі барысында айрықша мәнге ие болған рәміздік элементтер арқылы түзілгендей болады.

Әр мәдениеттің өз «қорғаныш иерархиясы» бар, әрбір нақты қоғамның мүшелері көбіне өз психикасының белгілі бір қорғаныш сипатын пайдаланады. Осы дәстүр шеңберіндегі мәдениет пен тұлғаның арасындағы байланыс тетігін Г. Деверо мейлінше ұстамдылықпен түсіндірді: «Этностық бейсаналық дегеніміз – жеке адамның психикасындағы санадан тыс сегментінің бір бөлігі, бұл осы мәдени қауымдастықтың басқа мүшелеріне де ортақ. Этностық санадан тыстың өзі әрбір жаңа ұрпақ басымдыққа ие мәдени үлгілердің талабына сай репрессиялауда үйренетін материалдан тұрады»³⁵. Г. Девероның бұл қорытындысы тарихи этнология үшін айрықша маңызды³⁶.

■ Құндылық тәсілін қалыптастыру

Этнологтардың арасында алғаш рет «құндылық» ұғымына түсіндірме бергендердің бірі К. Клакхон айтқандай: «...құндылықтар – әрекет етудің ықтимал құралдары мен тәсілдерін ескере отырып, (жеке адамның әлде топтың) мақсаттарын айқындайтын индивидке немесе индивидтер тобына тән қалау-тілек туралы саналы немесе бейсана түсінік»³⁷. Бұл анықтама М. Смиттің құндылықтарды ерекше тұрпатты ұстанымдар ретінде қарастыруына мүмкіндік туғызды, «олар стандарттар ретінде қызмет етеді, таңдау солардың көмегімен жасалады. Жеке бастың құндылықтарына қалаулы, әрі басымдық берілетін нәрселер жатады; олар, негізінен, «болсын» және «қалаймын» деген етістіктерге емес, «болуға тиіс» деген етістікке байланысты»³⁸. Әйтсе де «құндылық» ұғымының анықтамасы алуан сипатты болып келеді. Мысалы, М. Рокич өзінің анықтамасы бойынша құндылықтар «тиістілік» санатына жатпайтынын атап көрсетеді. Оның пікірінше, «құндылықтар – жеке тұлға мен қоғам үшін мінез-құлықтың немесе тіршілік ету ахуалының (state of existence) нақты пішіні басқаларына қарағанда ұнамдырақ екеніне қалтқысыз сену»³⁹.

Құндылықтар жеке тұлға мен қоғам арасындағы қиылысу нүктесі бола алады, ал, тұтастай алғанда, құндылық тәсілі мәдениетаралық нұсқаларды зерттеп, түсіндіруге бағытталған. Кейбір зерттеушілер құндылықтарды тұлғаның квинтэссенциясы ретінде қарастырады⁴⁰. Сонымен бірге құндылықтарды осылай түсіндіру құндылықтың бағдары (value orientation) ұғымымен байланысты: К. Клакхон оған «табиғаттың, ондағы адамның алатын орнының, адам мен адамның, қалаулы мен қалаусыздың қарым-қатынасының, тұлғалар арасындағы және адам мен қоршаған ортаның арасындағы қарым-қатынастың жинақталған тұжырымдамасы, (адамдардың) мінез-құлқын анықтайтын тұжырымдама»⁴¹ деген анықтама берді.

К. Клакхон кейін кроссмәдениетті (мәдениеттер тоғысын) зерттеу тәсілін жасап шығарып, құндылықтарды жүйелеу әдісін⁴² және тиісті тест жүргізуді ұсынды. Бұл осындай жұмыстардың алғашқыларының бірі болды.

Антропологтар, әлеуметтанушылар, психологтар құндылықтар мен құндылық бағдарды зерттеп, оның әдістемесін жасау жұмыстарын әлі күнге дейін жалғастырып келеді⁴³.

Құндылықтарды зерттеу үшін қолданылатын тестілер деген не? Алуан түрлі болып келетін олардың бәрінің негізінде К. Клакхон мен Ф. Стродбек қалыптастырған теориялық постулат жатыр, оған сәйкес «бүкіл адамзатқа ортақ, шектеулі мөлшердегі проблемалар бар, барша адам барлық уақытта солардың қандай да бір шешімін табуға тиіс. Шешімдері алуан түрлі бұл проблемалар кездейсоқ мәселелер емес, әрі олардың саны да шектеулі; әңгіме бірнеше ықтимал шешімнің ішіндегі белгілі бір нұсқалары туралы болып отыр»⁴⁴. Мәселен, тестілердің көмегімен адамның жалпыға ортақ мәселелерге, яғни уақыт пен кеңістікке, табиғат пен адамдарға, діни санаттарға және т.б. көзқарастары зерттеледі. Осылайша, кез келген мәдениет алуан түрлі мәдениеттер үшін бірдей, демек, солардың нақты әрқайсысы үшін кездейсоқ болып келетін алдын ала белгіленген бірнеше тұрғыдан сипатталады.

К. Клакхонның пікірі бойынша, адамзат тәжірибесінде болмыстың осындай аса ауқымды мәселелеріне қатысты жауаптардың бірнеше нұсқасы ғана бар. Мысалы, адамның уақытқа көзқарасы туралы мәселенің үш-ақ жауабы болуы мүмкін. Адам қазіргіге, өткенге және болашаққа бағдар ұстайды. Табиғатқа көзқарасы да үшеу: табиғатқа бойсуну, онымен үйлесім табу, оны бағындыру. Құндылық тәсілді жақтаушы антропологтар құндылықтарды институттық ұйымдар мен мәдени модельдерді зерделеу арқылы емес, қоғамның бірқатар мүшелерімен сұхбат жүргізу арқылы зерттеді. Бір қызығы, К. Клакхон да осындай тым турашыл тәсіл арқылы «негізгі тұлғалық құрылымды» қайта түзіп, тұйыққа тіреліп тұрған ұлттық мінез-құлықты зерттеу ісін арашалап алмақ болды.

К. Клакхон ұстанған ғылыми бағытты, сол кезде үстемдік құрып тұрған көзқарастарды ескерсек, бұл әрекетті түсінуге болады. Атап айтқанда, тұлға мәдениетті сипаттайтын құндылық бағдарлар жүйесі ретінде қарастырылды (осыған айрықша назар аударайық! Мәдениеттің құндылық басымдылықтары мен осы мәдениеттің мүшесі ретіндегі тұлғаның құндылық басымдылықтары бірегей бағамдалды. Мұндай бірегейліктің күмәнділігі рәміздік антропология шеңберінде бірер жылдан кейін ғана анықталды). К. Клакхонның пайымдауынша, әр адамның ішінде өз тұлғасының бір бөлігі ретінде, әдетте осы мәдениетке тән мінез-құлықтардың, әлдеқандай салт-дәстүрдің әсерімен қалыптасатын белгілі бір құндылық бағдарларының иерархиясы болады. Олар адам санасына әлеуметтенудің бастапқы жылдары сіңіріледі де, біртіндеп осы мәдениеттің бәрін қамтитын қырына айналып кетеді. Көріп тұрғанымыздай, К. Клакхонның тәсілі ойластырылуы тұрғысынан А. Кардинердің «бастапқы және кейінгі қоғамдық институциялар» тәсіліне жақын.

К. Клакхон мен оныңтең авторы Ф. Стродбек өздерінің зерттеу нысаны – құндылық бағдарын былай анықтайды: «Құндылық бағдар – теориялық көзқарас тұрғысынан бытыраңқы, синтезделген жағдайда адамдардың алуан түрлі әрекетін белгілеп, жалпыадамзаттық проблемалар деп аталатын сұрақтарға жауап беретін, осы мәдениеттің көрініс беруінің желілік бағытын, өзекті тақырыбын құрайтын бағалаушылық, когнитивтік және т.б. элементтердің өзара әрекеттесуінен пайда болатын қатаң бағдарланған қағидаттар кешені»⁴⁵.

Сонымен, К. Клакхон мәдениет интеграциясындағы құндылықтардың рөлі мен мәдени өзгерістер үдерісінің жүру барысын зерттеуге баса назар аударды, бірақ құндылықтар тұлғаның ішкі әлеміне қалай сіңірілетіні туралы мәселені қозғаусыз қалдырды, өзінің ғылыми зерттеулеріне септігі тиетіндей тұлғаның қандай да бір тұтас теориясын жасауға ұмтылған жоқ. Сондықтан К. Клакхон құндылық бағдар теориясын жасап шығаруға зор ықпал ете тұра, оның зерттеулері ұлттық мінезді зерттеу ісіне елеулі үлес қосты дей алмаймыз.

Ұлттық мінезді зерттеу аясында құндылық тұжырымдамасы қай санатқа жатады деген мәселе (ең алдымен, жеке адамға қатысты ма, әлде топқа қатысты ма) даулы болып келді. Этнологтардың көпшілігі жеке адамды мәдениетті ұстанушы, бірінші кезекте, ұжымдық құндылықтар туралы, содан кейін ғана тікелей өзі туралы ақпарат бере алатын адам ретінде қарастырды. М. Мид жазғандай, «өз ұстанымы топтың ұстанымынан ерекше деп сенетін топтың әр мүшесі өзінің мінез-құлқынан көрініс беретін ұжымдық құндылықтарды ұстанушының жарқын үлгісі болып табылады, әрі мұндай жағдайда әлдебір мәдениет туралы ақпарат көзі ретінде қызмет етеді»⁴⁶.

Ұлттық мінезді зерттеу аясындағы сан қилы зерттеу дәстүрлерінде құндылықтардың ішкі мәні мен жаратылысына әртүрлі көзқарас қалыптасты. Мәдениетке негізделген тәсілдің өкілдері ұжымдық құндылықтар жеке адамның құндылық құрылымына ықпал ететінін айтты. Тұлғаға негізделген тәсілдің өкілдері, керісінше, топтық құндылықтарды қалыптастыруға нақты мәдениеттегі модальдық тұлғалардың жеке басының ерекшеліктері ықпал ететінін алға тартты. Соңғы тезисті дәлелдеу үшін кроссмәдениет зерттеулері шеңберінде статистикалық әдістер мен психометриялық тәсілдер белсенді түрде қолданылды.

Алайда осы екі тәсілдің арақатынасы мен ықтимал синтезі туралы мәселе едәуір кеш, ХХ ғасырдың 60-ыншы жылдарының соңында ғана көтеріліп, психологтар рәміздік өзара әрекеттесуді зерттеу аясында сол кезге дейін ғалымдар қозғаусыз қалдырып келген жеке бас құндылықтарының қалыптасу үдерісі туралы және оларды әлеуметтік-мәдени ортаның өзгеруіне сәйкес жетілдіру жайындағы мәселелерді зерделеу арқылы жеке және топтық құндылықтар арасындағы өзара әрекеттесудің тұжырымдамалық тәсімін жасауға тырысты. Әсіресе этнолог М. Смит ХХ ғасырдың 60-ыншы жылда-

рының соңында рәміздік өзара әрекеттесу теориясында (ол туралы төменде айтылады) ұсынылған тәсілдерді этнологиядағы құндылықтарды зерттеуге қатысты қолданып, құндылықтар тұжырымдамасын адамның тұлғалық құрылымының өзегі ретінде де, адам өзін-өзі қалыптағанда басшылыққа алатын ұйытқы, жетекші ретінде де қарастыра бастады.

М. Смиттің пайымдауынша, жалпы мәдени құндылықтар немесе этнологияда берілген анықтамада айтылғандай, мәдениет құндылықтары мәдениеттің жекелеген мүшелері ұстанатын жеке бастың құндылықтары болып табылады деп есептеу қателік болар еді. Ол тұлғалық құндылықтар – мәдениет пен қоршаған ортаның күрделі өзара әрекеттесуінің нәтижесі деген болжам жасады.

■ «Әлем картинасы» тұжырымдамасы

Өткен ғасырдың 50-інші жылдары «әлем картинасын» (world-view) зерделеу ісі құндылықтарды зерттеумен бәсекелес басты бағыт болды, кейін когнитивтік антропология осыдан дамып шықты.

«Әлем картинасы» тұжырымдамасы, ең алдымен, өзін қалыптастырған Р. Редфилдтің есімімен байланыстырылады. Оның анықтамасы бойынша, «әлем картинасы» – дүниенің жаратылысына деген қандай да бір халыққа тән көзқарас, өздері мен өздерінің іс-әрекеттері, әлемдегі белсенділігі жөніндегі қоғам мүшелерінің ой-пікірі. «Әлем картинасы», мәселен, «мәдениет этосы», «ойлау тәсілі», «ұлттық мінез» секілді категориялардан ерекшеленеді. Ұлттық мінез тұжырымдамасы, ең алдымен, мәдениетке сырттай бақылаушының көзқарасына қатысты болса, «әлем картинасы», керісінше, сол мәдениет мүшесінің сыртқы дүниеге көзқарасын зерттейді. Бұл қандай да бір мәдениеттің: Мен кімін, жалпы, біз кіміз? Кімдердің арасында өмір сүріп жүрмін? Ана немесе мына нәрселерге қатысым қандай? – деген ежелгі сұрақтарға берген жауаптарының тұтас бір кешені секілді. Құндылық тәсілінде осы сұрақтардың бәріне әмбебап тілде, дәлірек айтсақ, еуропалық мәдениет тілінде жауап берілсе, «әлем картинасы» тұжырымдамасы мәдениеттің өзін түсіндіріп, оған тән реңктерді анықтайды, мәдениетті зерттеуге эмпатия (жанашырлық) әдісін қолдануды құптайды⁴⁷.

Р. Редфилдтің пікірі бойынша, құбылысты әуелі ішінен көру керек, содан кейін ғана оны «сырттай» түсінуге болады, яғни сыртқы мәдени тұрғыдан ұғынуға тырысқан жөн. Ғалым «пәнді ішінен көру» талабын мәдениетке де, оны ұстанушыларға да қояды, зерттеуші олардың психологиясын, құнды, олардың орнында өзі болғандай түсінуге тиіс. Өйткені мәдениеттің өкілі оның материалдық немесе материалдық емес кез келген элементін мүлдем басқа, біз күтпеген түрде түсіне алады. Мәдениетті ұстанушының көзқарасымен қарамасақ, мәдениет элементтерін де, тұтас мәдени жүйені де түсіндірген кезде қателікке ұрынуымыз ғажап емес.

Мәселен, обшинаны экологиялық жүйе ретінде зерттеген кезде оны сипаттау сол қауымдастықтың экология ғылымына еш қатысы жоқ мүшелерінің сипаттауынан мүлдем басқаша болар еді. Зерттеушілер обшинаны экологиялық жүйе, әлде әлеуметтік жүйе деуі мүмкін, ал оның мүшелері үшін ол – туысқандық байланыстар жүйесі, өз қауымдастығының ерекшеліктерін олар туысқандық қарым-қатынастың ерекшеліктері ретінде түсіндіреді. Олардың бүкіл құндылықтар жүйесі, өз-өзіне және қоршаған ортаға, сыртқы дүниеге көзқарасы осы байланыстардан тамыр тартады. Этнолог осы мәдениетті ұстанушының дүниеге көз тігетін нүктесін табудан бастауы қажет, егер бұл жоғарыда келтірілген мысалдағыдай туысқандық жүйе болса, алдымен оны түсініп алуға тырысқаны жөн.

Мәдениетті зерттеу үшін оған оны ұстанушының көзімен қарап, анық көрініп тұрған әртүрлі элементтің мән-маңызын, сол элементтер арасындағы байланысты да көре білу керек. Зерттеуші мәдениет туралы сөйлегенде, оны ұстанушының өзі секілді, дәйекті, сол санатта, сол мақаммен айтуды үйренуге тиіс.

Р. Редфилд біртұтас жалпыұлттық «әлем картинасы» болмайды деп есептейді. Бір мәдениетте бірнеше мәдени дәстүр: атап айтқанда, «мектептер мен храмдар» мәдени дәстүрі (ғалым оны «үлкен дәстүр» деп атайды) және қыстақ (шаруалар) қауымының дәстүрі (оны «кіші дәстүр» дейді) болады. Тиісінше, әртүрлі қауымның дәстүрі де («әлем картинасы») алуан түрлі келеді.

XX ғасырдың 70-інші жылдары К. Гирц берген анықтама бойынша, «әлем картинасы» – осы мәдениетті ұстанушыға тән «заттардың болмысының... табиғаттың, өзінің, қоғамның өзі ойлап тапқан тұжырымдамасының көрінісі»⁴⁸.

«Әлем картинасы» тұжырымдамасының мәні, ең алдымен, когнитивтік – адамдардың қоршаған ортаны тану тәсілі туралы ақпаратқа қанық болуға тиіс. Бірақ іс жүзінде қандай да бір халыққа тән әлем картинасын сипаттаушы ғалымдар көбінесе халықтардың дүниені қалай танитынын емес, сол танымның нәтижесін: космологиялық, онтологиялық, эсхатологиялық жүйелерді зерттейді. Этнологиялық еңбектердегі «әлем картинасы» этнографиялық абстрактілеу, яғни антропологтың «бұратаналық философияның» тұтас бейнесін беруі, «бұратана» үшін оның философиялық жүйесінің үлгісін жасауы болып шығады. Сөйтіп, «әлем картинасын» сипаттау көбінесе зерттеушілік әдіске айналып кетеді. Р. Редфилдтің өзі де кейде «әлем картинасын» сипаттауды «тәсіл» деп атайды, этнолог соның көмегімен дүниеге «бұратананың» көзімен қарап, «солардың тәртібін, солардың санаттарын, солардың акценттерін» жеткізуге тырысады, яғни қандай да бір халықтың мәдениетін түпнұсқалық тұрғыдан түсінуге талпынады. Зерттеуші өз еңбегінде «әлем картинасын» жеткізуге ұмтылып, оған кез келген халықтың нақты когнитивтік ұстанымдарын, философиялық ой-толғамдарын, этика-

лық және эстетикалық нормаларын, діни және «ғылыми» наным-сенімдерін сыйғызып жібереді.

- ✓ Құндылық тәсілмен салыстырғанда, «әлем картинасын» зерттеу мәдениетті ұстанушылардың сол мәдениетті сипаттайтын санаттарына айрықша назар аударуды көздейді. Ол үшін мәдени жүйелердің алуан түрлі екенін мойындауға тура келеді.

«Әлем картинасын» зерттеу ғалымның мәдениетке сіңісіп кету, оған ішінен көз жіберу тәсілін қолдануына сүйенеді, сонда мәдениеттің өзін, оның орталық және шеткері элементтерін, мәдени өзгерістер тетіктерін түсінуге жаңа мүмкіндіктер пайда болады.

«Әлем картинасы» – тарихи этнологиядағы оның құрылымын, қалыптасуын, түрленімін зерттейтін өзекті ұғымдардың бірі.

Этнологиядағы психологиялық тәсілдің дағдарысы

Өткен ғасырдың 60-ыншы жылдары Мәдениет және Тұлға бағытындағы дағдарыс кезеңі ретінде сипатталады. Хсюдің редакциясымен жарық көрген «Психологиялық антропология»¹ жинағында Хонигман өзінің 50-інші жылдары антропология саласының ынта-ықыласы бәсеңдеп, бағыты өзгере бастағанын аңғарғанын жазады. Сол кітапта М. Спиро былай дейді: «Бір кезде Мәдениет және Тұлға мектебінде әлеуметтік-мәдени ой түйіндерін өзінің тұжырымдамалық аппаратына енгізу үшін тұлғаның психологиясына үңілу әрекеті де, антропологияда тұлға тұжырымдамасын пайдалануды заңдастыру әрекеті де сәтті болған, сол мектеп бұл күндері құрдымға кетіп барады деуге әбден болады»^{II}.

60–70-інші жылдары бірқатар қорытынды еңбектер жарияланып, олардың авторлары «Мәдениет және Тұлға» мектебінің жетістіктерін өздерінше түсіндіруге тырысты. Ұғымдар нақтыланып, қиял мен ғылыми елес сейіліп, жауабын психологиялық антропология енді беруге тиіс мәселелер ауқымы айқындала түсті. Дегенмен, тұтастай алғанда, бұл саладағы толымды зерттеулер саны азайып кетті. Бір таңданарлығы – әдістерді, ұғымдарды, тәсілдерді айқындау біртіндеп өз төңірегінен шыға алмай қалды. «Алуан түрлі теориялық тәсілдер қаптаған тұжырымдамалық кереғарлыққа жұтылып кетті. Әрбір теориялық тәсіл тұжырымдамалық қайшылықтардың белгілі бір қырын бейнелейтін болды, осындай жиі туындайтын қайшылықтарды шешу үшін жаңа тәсілдер ойлап табыла бастады»^{III}. Осының бәрі «1960 жылдары әлеуметтік ғылымдардағы түсіндіру тәсілдері дәуірінде психологиялық антропологтардың психоаналитикалық теория жасап шығаруды одан әрі жалғастырған» жұмыстарына тән еді^{IV}.

Психологиялық антропологияның ішінде зерттеу пәні жөнінен де, қолданатын әдістері тұрғысынан да бір-біріне ұқсамайтын бірнеше бағыт пайда болды. Олардың қатарына психофизиологияның этностық ерекшеліктерін, когнитивтік үдерістерді, есте сақтауды, эмоцияларды, тілді салыстырмалы зерттеуді және этностық сана мен өзін-өзі сезінуді, бала тәрбиелеу мен әлеуметтендіру ерекшеліктерін т.б. зерттеулерді жатқызамыз.

Дағдарыс, тұтас алғанда, этнологияны да қамтыды. Этнология 70–80-інші жылдары интеллектуалдық ыдырауға ұшырады: мәдени зерттеулер арасындағы айырмашылық көбейіп кетуіне қоса, зерттеушілік мамандықтардың бөлшектенуі де үдей түсті. Эрик Вольф айтқандай: «Мәдениеттің жетекшілігіне сенушілердің ыдырауға бейім тұрған шіркеуі болған нәрсе енді мүшелерінің көздеген мүддесі әртүрлі холдинг компанияға айналып кетті»^V. Этнопсихология мен психологиялық антропология 60-ыншы жылдары мәндес ұғым ретінде қабылданса, енді мүлдем бөлек салаларға айналды.

Халықтың ботаника туралы түсінігін зерттейтін этноботаника немесе халықтың география туралы түсінігін зерттейтін этногеография тәрізді этнопсихология халықтың өзі туралы ой-пікірін зерттейтін этноғылым ретінде қабылданатын болды. Бұл тәсілдің мысалы үшін, атап айтқанда, этнопсихологияны тұжырымдамалық модельдермен, әсіресе алуан түрлі тайпа мен халықтардың «өздік», «тұлға», «ынталылық» тәрізді идеяларды түсінуіне қатысты жайттарды зерттеумен теңдестіре қарайтын Голловель еңбектерін келтіруге болады.

Психологиялық антропологияның жағдайы ше? Ол «далалық зерттеулермен байланысы көбірек субпәндердің бірі» болып шықты»^{VI}. Бұл кезде антропологиядағы эмпирикалық зерттеулердің беделі түсе бастаған. Антрополог Дж. О'Мира былай деп жазды: «Антропологтардың көпшілігі адами мәселелер субъектив болып келеді, сондықтан эмпирикалық ғылымдардың назарынан тыс қалуға тиіс деп есептейді. Ұзаққа созылған далалық зерттеу жұмысынан жақында ғана келгенмін, осы уақытқа дейін антропологтардың арасында сын ретінде айтылып келген эмпирикалық ғылымдарды жоққа шығару қарсы пікірді қабылдамайтын декларацияға айналғанын көріп қайран қалдым»^{VII}.

Сол уақытта психологиялық антропология өзімен-өзі түйықталып, өзін кім және қашан құрғанына көбірек көңіл бөле бастады: зерттеушілік қызығушылық қандай да бір мәдениет өкілдеріне емес, антропологтың жеке басына ауып кетті. Бұл тұрғыдан алғанда, психологиялық антропология түсіндіру тәсіліне жақындай түседі.

Сонымен бір мезгілде мәдениетті психологиялық тұрғыдан түсіндіру саябырлап, семиотикаға көбірек назар аударыла бастады. Енді мынадай сұрақ туындады: «Мәдениет мінез-құлық стереотиптерінің жүйесі ме, әлде адам топтарының мінез-құлық үлгілерінің жүйесі ме?.. Егер бірінші көзқа-

расты ұстанар болсақ, онда мәдениетті тікелей бақылау арқылы зерттеуге тиіспіз; егер екінші көзқарасты ұстансақ, онда мәдениеттің өзі бақылау жүргізіліп отырған мінез-құлықтан көрініс беретін мұраттардан, тұжырымдардан және білімнен тұратын болғандықтан, оны тікелей бақылау жолымен зерттеу мүмкін емес екенін мойындауға тура келеді»^{VIII}. 1960–1970 жылдары түсіндірмелі антропология өрлей бастаған кезде, мәдениетті зерттеу мен психиканы зерттеу арасында кедергі-қамал орнады. Оған дейін Американың Мәдени зерттеулер мектебінде де, Британияның Әлеуметтік ұйымдарды функционалдык зерттеу мектебінде де ондай кедергі болып көрмеген еді. Оны алғаш рет этнологтардың жаңа ұрпағы орнатты: Клиффорд Гирц – солардың бірі. Сонымен бірге психологиялық антропология соңғы жылдарға дейін мәдениетті және мінез-құлық модельдерін зерттеуден бойын аулақ салып келді.

Психологиялық антропологияның 10–50-інші жылдар аралығындағы мәні

Этнологияның психологиялық бағытында дүниеге келген тұжырымдамалардың бәрі («мәдениет этосы», «негізгі тұлғалық құрылым», «негізгі модельдік құрылым») ғылымның дамуына елеулі үлес қосты, дегенмен этносаралық және мәдениетаралық айырмашылықтардың себептері мен мәнін, этностық мәдениеттердің өмір сүруі мен жетілдірілуінің тетіктерін түсіндіру үшін әлі де жеткіліксіз. «Ұлттық мінез» тұжырымдамасын әлдебір мөлшерде жалпыға ортақ етіп қалыптастырудың сәті тіпті түспей қойды, бұл саладағы зерттеулер іс жүзінде басталған сәтте-ақ өзара бәсекелес көптеген бағыттарға бытырап кетті, олардың жетістіктерін біріктіруді ұзақ уақыт бойы ешкім қолға алған жоқ. «Ұлттық мінезді» зерттеу аясында пайда болған бағыттардың арасынан «құндылық тәсіл» ғана әрі қарай дамыды, этносаралық айырмашылықтардың бар екенін сеніммен көрсетіп беруге мүмкіндік туғызды, алайда оның да сол айырмашылықтардың мәні мен түп-төркінін түсіндіруге жеткілікті тұжырымдамалық базасы болған жоқ. Уақыт өте келе, құндылық бағдарды зерттеу жұмыстары осы бағытты теориялық тұрғыдан байыпты түрде дамытуды қойып, эмпирикалық зерттеулермен, сондай-ақ зерттеу әдістемелерімен және деректерді түсіндірумен айналысты. Этнология аясында дүниеге келген құндылық тәсілі біртіндеп әлеуметтану саласына және маркетинг, саясаттану т.б. қолданбалы пәндерге ойысып кетті. Құндылық тәсілімен қатар пайда болып, алғашқыда сонымен үндесіп жатқан «әлем картинасын» зерттеу бағыты дами келе, когнитивтік антропологияның дүниеге келуіне түрткі болды: бұл бағыт 50-інші жылдары психологиялық зерттеулер мен тұлғаның санасында мәдениеттің құбылуы мәселесін, мәдениеттің жеке адамның психологиясы мен іс-әрекетіне ықпалын зерттеуден аулақтай

бастады (соңғы ширек ғасырда кері үдеріс жүріп, антропологияның осы екі бағыты – психологиялық және когнитивтік бағыттар өзара тығыз байланысты болып шықты, кейде оларды ажырату қиын). 50-інші жылдары когнитивтік антропология саласындағы зерттеулер біртіндеп француз структурализмімен жақындаса түсті. Мәдени антропология (бірінші кезекте, когнитивтік антропология) мен француз структурализмінің синтезі ретінде структурализмнің америкалық нұсқасы пайда болып, «рәміздік антропология» немесе «түсіндіру тәсілі» деп атала бастады.

Қазіргі психологиялық антропология*

70-інші жылдардың басына таман психологиялық антропология әбден тұйыққа тірелді, тіптен 60-ыншы жылдардың соңынан 80-інші жылдардың ортасына дейінгі уақытта оны есепке алмаса да болатындай көрінетін. Тұтас теория құруға ұмтылудың орнына, жалпы гуманитарлық, тіпті саяси мазмұндағы қағидаттармен шектеліп қалғандықтан, ғылымнан гөрі публицистикаға, беллетристикаға көбірек ұқсайтын постмодернистік сынды есептегенде, антропологияның өзі рәміздік антропология және когнитивтік антропология болып екіге бөлініп кетті. Біріншісі мәдениетті мәнділіктер жүйесі ретінде зерттей бастады, бірақ сол мәнділіктер жеке адамның санасында қалай көрініс табатынын ескерусіз қалдырды, сөйтіп, мәдениет пен психологияның арасына мызғымас кедергі орнатып, антропология ғылымы ауқымындағы қандай да бір психологиялық көріністерді қарастырудан бас тартты. Осыған орай психология антропологиялық зерттеулерді мүлдем қаперге алмайды деп есептелді.

Олай пайымдауға негіз де бар еді, сондықтан антропологтар осы түсініспеушілікті сөйлітіп, өз зерттеулеріне психологтарды да тарту үшін көп еңбектенді. Бірақ психологияның өзі де дағдарысқа ұшырап, тығырықтан шығар жол іздеп жүрген, осындай ізденіс барысында бұрын психологияның шеткері аймағы саналған биология тәрізді мәдениет те психологиялық зерттеу көзі екенін еске түсірді және осы орайда антропологияны қаперге алған жоқ. Мәдени психология солай қалыптасты, 90-ыншы жылдардан бастап оны психологиялық антропологияның бір бөлігі ретінде бағалауға болады.

70-інші жылдар мен 80-інші жылдардың бас кезіне оралайық. Рәміздік антропологиямен қатар дамыған когнитивтік антропология объективтендірілген мәдени алаңды емес, жеке адамның діл (ментальдық) кеңістігіндегі мәнділіктер жүйесін зерттеумен айналысты. Бұл ғылым психологиямен,

* Бұл жөнінде мына оқу құралынан толық оқи аласыз: Лурье С.В., Психологическая антропология: история, сегодняшний день, перспективы. – М.: Академический Проект, 2003.

дәлірек айтқанда, психологияның ұсақ салаларының бірі – қабылдау, ойлану, есте сақтау теорияларымен айналысатын когнитивтік циклмен тығыз байланысты еді. Алайда бар кілтипан жеке адамның мәдениет туралы ой-пікірін зерттеу мәдениет феноменінің өзін түсіндіру үшін ешқандай жаңа мүмкіндік тауып бермеуінде жатқан. Мәдениеттегі (жеке адамның ментальдық әрекетіне тәуелсіз) мәнділіктермен діл тұрғысындағы мәнділіктерді зерттеу жұмыстарын біріктіріп, олардың арасындағы байланысты табу керек болды, әйтпесе мәдени антропологиядағы негізгі екі бағыт бір кездегі психологиялық антропология тәрізді тұйыққа тірелгелі тұр. Когнитивтік антропология когнитивтік психологиямен бірігіп кетіп, ал рәміздік антропология семиотикалық герменевтикаға айнала салуы ықтимал. Бір мезгілде объектив мәдени мәнділіктерді де, ментальдық мәнділіктерді де зерттейтін, бірақ мәдени мәнділіктерді психологиялық себеп-салдарымен бірге, ментальдық мәнділіктерді объективті мәдениетпен өзара байланысты тұрғыдан қарастыратын ғылымның қажеттігі туралы мәселе қайтадан көтерілді. Осы жерде психологиялық антропология тағы да бой көрсетті.

1984 жылы қазіргі психологиялық антропологияға жол ашып берді деуге болатын жинақ жарыққа шықты^{IX}. Онда мәдениет пен психологияны кешенді түрде зерттеу мәселесі бұрынғыдай бет қаратпас турашылдықпен көтерілмеді. Мәдени және психологиялық бастамалардың байланысу нүктесін табу, қандай да бір өзара байланыс барын сенімділікпен анықтау тәрізді жеңілдеу міндет қойылған. Қандай бағытты ұстанатынына қарамас-тан, жинаққа сол кездегі жетекші антропологтардың бәрі қатысыпты. Бұл әлдебір қалыптасқан ғылыми бағытты таныстыратын жинақ емес, кейбір мақалаларды басқалары теріске шығаруға тырысатын пікірталас-жинақ еді. Рәміздік антропологияның жетекшісі Клиффорд Гирц мәдени мәнділіктерге психологиялық сипат беруге тырысатын тәсілдердің бәрін жоққа шығармақ болады. Оның қарсыластары екі топқа бөлінеді: бір бөлігі мәдени мәнділіктердің бойында психологиялық құрамдас бөлшектер жоқ, олар тек жеке адамның бойындағы сондай қасиеттерді оятады деген ұстаныммен келіседі, екіншісі мәдени мәнділіктер ынталандырушы және эмоциялық құрамдас бөліктерден ғана тұрады деп пайымдайды. Қай-қайсысынан да өзіндік бір қосарлылық байқалады: өзінің мәнділік жүйелері бар мәдениет пен өзінің мәнділік жүйелері бар ментальдық алаң қатар өмір сүреді. Терминологиядан шатаспау үшін Д'Андрад осылардың біріншісін рәміздер деп атауды ұсынды. Міндет айқын – объективтендірілген болмыс пен ментальдық болмыстың өзара байланысын орнату керек.

Бұл онша қиын міндет емес, бірақ сондай өзара байланыстың не екенін анық та дәлелді көрсетіп беруге антропологтардың талай ұрпағының да, ондаған теорияның да шамасы жетпегенін ескеру керек. Психологиялық антропология осылай өмірге келді. 1992 жылы «Психологиялық антропологиядағы жаңа бағыттар» деп аталатын қалың том жарық көрді (1994 жылы

қайтадан басылды)^X. Нақ сол 1994 жылы «Психологиялық антропология жөніндегі күнделікті пайдаланылатын кітап»^{XI} басылып шықты. Тұтастай алғанда, екі басылым да жоғарыда келтірілген міндетті орындау тәсілдерін айқындауға арналған.

Біртұтас жетекші тәсіл ұсыну, яғни ғылыми мектеп қалыптастыру туралы айтуға әлі ерте. Психологиялық антропология жалпы зерттеушілік міндет арқылы біріктірілген (эксплициттік емес, имплициттік түрде) алуан түрлі тұжырымдамалардың жинағы болып табылады. Олай болса, психологиялық антропология аса ауқымды ғылыми алаңды қамтиды, әдетте дербес ғылым саласы саналып келген бірқатар пәндердің басын қосады. Мысалы, бұл басылымдарда когнитивтік антропология, мәдени психология, кросс-мәдени зерттеулер психологиялық антропологияның тармақтары ретінде көрсетілген.

Осының өзі бұл пәндердің арақатынасының құрылымын (басқа да талай нәрселерді) және олардың өзара байланысын түсіндіруге едәуір қиындық келтіреді. Қайтпек керек? Психологиялық-антропологиялық басылымдарда келтірілген когнитивтік антропология саласындағы жұмыстардың анализін алып тастасақ, психологиялық антропология жұтаң тартып, едәуір деңгейде маңызынан, айрықша «дәмділігінен» айырылады, ал когнитивтік психологияны қазір жалпы психологиялық антропология атымен баяндалып жүрген нұсқалармен шектесек, психологиялық антропологияның одан әрі дамуы барысында төтенше маңызға ие болуы ықтимал аса ауқымды материал айналымнан шығып қалмай ма? Мәдени психологияға қатысты да осыны айтуға болады.

Бұл орайда біз қазір пәнаралық күрделі проблемалардың түйінін тарқатып отырғанымызды және әзірше пәнаралық деп те атауға болмайтын зерттеу алаңында тұрғанымызды ұмытпағанымыз жөн. Осы үш ғылымның да айқын белгіленген саласы жоқ, олар әртүрлі, кейде бірін-бірі жоққа шығаратын тәсілдерден тұрады. Олардың бір бөлігі басқа пәндерге тиесілі шеңбердегі тәсілдермен ұштасып жатыр, енді бір бөлігі, керісінше, басқа пәндерге қайшы келуі ықтимал. Олар зерттейтін мәселелердің көпшілігі, әділін айтсақ, солардың әрқайсысына бірдей мөлшерде тән болуы мүмкін. Дегенмен оларды ғылымның біртұтас саласы ретінде қарастыруға болмайды, өйткені әрқайсысының өз ерекшелігі бар. Біз ішінара ұштасып жатқан жайттармен бетпе-бет келіп тұрмыз.

Психологиялық антропология жаңа ғылыми контексте

Қазіргі психологиялық антропологияны мұқият зерделесек, атауы үйреншікті болғанмен, іс жүзінде жаңа ғылым пайда болғанын көре едік.

80-інші жылдары қайта түлеген психологиялық антропология өзі мұрагері болып, атауын алған ғылымнан өзгеше өмір сүрді. Осының өзі

ғылыми пәнге де әсерін тигізді. Психологиялық антропология мамандары біздің міндетіміз – мәдениет пен психологияны кешенді түрде зерттеу деп алаңсыз жар салу мүмкіндігінен айырылған еді. Олардың көпшілігі өз міндетін жалпы және, тұтас алғанда, бұрынғы күйінде көруді жалғастыра бергенмен, алға қойған мақсаттарын көптеген ғылыми парадигмалар өзгеріп кеткен өз дәуірінің тілінде де, толығып-толысқан, орынсыз асықпайтын және алғышарт ретінде әлі дәлелденбеген тезистерді ұсынбайтын қазіргі ғылыми тілде де түсіндіруі қажет болды. Антропология балаң шақпен қош айтысты, қазір ол – ақыл-есі толысқан, есейген ғылым. Мәдениет пен психологияны кешенді түрде қалай зерттеуге болады, тіптен соның өзі қағидаттық түрде мүмкін бе деген сұрақты қоймай тұрып, алдымен психологиялық және мәдени феномендер әртүрлі кеңістікте жатпайтынын, бір-бірімен ұштаса тоғысатынын дәлелдеу керек болды. Өйткені психологиялық антропологияның қайта түлеуі антропологтардың да, психологтардың да көпшілігі өздері зерттейтін салалар өзара тоғыспайды деп қуаттаған кезге тура келді.

Бұған психологиялық антропологтар батыл қарсылық білдірді: психологиядан мүлдем бөлек жатқан мәдениет те, мәдениетпен ешқашан тоғыспайтын психология да болмайтыны – ақыл таразысына салғанда анық көрініп тұрған факт. Бірақ ақыл-ес таразысы – ғылыми дәлел емес. Психологиялық антропологияның өзі де әуелі анық көрініп тұрғандай болғанмен, дәлелдеуге көнбейтін немесе жоққа шығарылған фактілерден талай рет бас тартқан. Мысалға тұлғаның қалыптасуы сәби кездегі тәжірибеге байланысты екені туралы топшылауды алайық. Оған ешкім күмән келтірген жоқ, бірақ зерттеулер оның шынымен әсер ететіні туралы айтуға да тұрмайтынын көрсетіп берді. Осы жерде жаңа жол іздеу керек еді. Ол үшін әуелі шектен шыққан ештеңе болмағанына өзіңді сендіруің керек: «Психология мен антропологияның арасында жақын туыстық байланыс бар, біз де бір-бірімізге көп нәрсе бере аламыз. Бірақ туысқандық міндетті түрде жанға жылы жақындық сезімін сыйлай бермейді, ондай сезім туыстық қарым-қатынас енгізілген құрылымға байланысты кеудеден кері итеретін суық болуы да мүмкін. Салалардың академиялық құрылымы оларды бір-бірінен қашықтата түседі, соның салдарынан өзара түсінісу қиындап, ынтымақтастық мүмкіндігі азайып кетеді. Антропология мен психологияның синтезіне ешқандай қажеттілік жоқ. Таяу болашақта болмайды да, әрі болмағаны жақсы. Айырмашылықтардан шығармашылық тұрғысынан сабақ алу керек»^{XII}.

Антропологтар әуелі психологияның өзін мұқият зерделеп шықты. Оның ішінде не болып жатыр, психология, шынымен, түгелдей антропологияға дұшпандық көзқараста ма? Олай емес екен. Психологтардың антропологиялық зерттеулерге мүлдем мән бермейтіні жайында күні кешеге дейін айтылып келгеніне қарамастан, антропологтар мен психологтардың ынтымақтастығы кросс-мәдени зерттеулер аясында жалғасып келген екен.

Бұл зерттеулер сылбыр жүргізілгені рас, бірақ оның өзіндік объектив себебі бар. Кросс-мәдени зерттеулер жөніндегі белгілі маман Харри Треиндис сол кезді былай деп еске алады: «Антропологтар өздерін психологтар секілді ұстады, яғни көпсалалы өлшемдерді пайдалана отырып, ауқымы тар салаларды зерттеді. Психологтар, керісінше, көбіне өздерін антропологтар тәрізді ұстауға тырысып, сипаттамалы этнографияға тереңдеп еніп кетті, сондықтан Кросс-мәдениет зерттеулері қоғамында өткізілген кездесулерде кімнің антрополог, кімнің психолог екенін ажырату қиынға түсетін»^{XIII}. Сонда олардың арасындағы алшақтық қайда қалады? 90-ыншы жылдары Майкл Коул осы тақырыпқа арналған тұтас зерттеу еңбегін жазып шықты^{XIV}. Дегенмен мәселені әу бастан анық та дәл белгілеу керек. Антропология, әлеуметтану және психология үшеуінің арасындағы шекара, бір жағынан, тым бұлыңғыр, «қайткен күнде де айқын емес, тұрақсыз және оңтайлылық тұрғысынан түсіндіруге келмейді»^{XV}, екінші жағынан, антропология мен психологияның негізіне алынған бастапқы парадигмалар елеулі түрде өзара үйлеспейді. Психологиялық антропологтардың көпшілігі әртүрлі мәдениет ұстанатын адамдардың психологиясы да әркелкі болады деп санайды. Мәселе мынада: ондай айырмашылықтар әмбебап психологиялық конституцияның әртүрлі нұсқасы ма, әлде әртүрлі психологиялық конституция бола ма? Қайткенде де, антропологқа айырмашылық болғаны керек. Психологтар үшін психология – күллі әлемдегі адамдардың бәріне қолдануға болатын ортақ заңдар шығаратын әмбебап ғылым. Олар осы әмбебап заңдардың аясынан шығып кететін феномендердің ешқайсысын мойындамайды. Мәдениет оның қамтитын аумағынан тыс жатыр, сөйтіп, кросс-мәдени зерттеулер барысында психобиологиялық айырмашылықтар табылмағандықтан, психологтар көп ұзамай бұл тақырыпты назардан тыс қалдырды.

Тағы да сұрақ туындады: бәрі бірдей сөйтті ме? Психологиямен жақынырақ танысқан соң, бұл ғылымның өзі де ауқымды дағдарысқа ұшырағаны белгілі болды. Демек, психология ғылымының қазіргі сәтте шеткері орналасқан, бірақ антропологтарға мейлінше жақын алғышарттарға негізделген тармақтары бар деп жорамалдауға болады. Бәлкім, психологиялық-антропологиялық алғышарттарды жалпы психология болмаса да (бұл тұрғыда түйісу нүктелері табылмауы ғажап емес), психологияның нақты бағыттары үшін қызықты болатындай етіп мазмұндауға тырысу керек шығар? Алға қойған мақсатын ешкім дәл осылай ашық белгілемеген болуы мүмкін, бірақ теориялық тығырықтан шығудың осы екі жолы ішкі түйсікпен табылғанға ұқсайды және екеуі де сәтті болды.

Психология ғылымында негізіне бір мезгілде адамның физиологиясы да, мәдениеті де алынған бір тармақ расымен болып еді. Ол... атап айтқанда, ресейлік психологияның басты бағыты болған «әрекетшіл тәсілдің» өкілдері: Выготский, Леонтьев, Лурия және басқалар ұстанған кеңестік психология. Марксизм идеяларымен тәрбиеленген «әрекетшіл тәсілдің» негізін

қалаушылар адам санасын қалыптастыратын қуатты құрал – әлеуметтік ба-
зисті жоққа шығара алмаған болатын. Қазір «өрекетшіл тәсіл» Америкада
кең танымал және көптеген психологтар оны ғылымның осы саласын дағ-
дарыстан алып шығатын жол ретінде қарастырады. Ал осыдан ондаған жыл
бұрын америкалық антропологтар кеңестік психологияға экзотикалық тұр-
ғыдан қарайтын. Енді бұл психологиялық антропологиямен тығыз байла-
нысып жатқан ғылымдағы жаңа бағыт – мәдени психологияға ұласып кетті.

Екінші тәсіл дұрысырақ тәрізді көрінді. 70-інші жылдары пайда болған
«когнитивтік революция» әлемді шарпыды. Когнитивтік ғылымдар деген
ұғым өмірге келді. «Когнитивтік революция» 70-інші жылдары антропо-
логиядан психологиялық бағытты ығыстырып шығарды. Мәдениет мінез-
құлықтан да, мінез-құлық модельдерінен де емес, рәміздер жүйесінде жа-
сырылған ақпарат пен білімнен тұрады деген түсінік бой көрсетті. «Антро-
пологтар (ең алдымен, мәдени антропологиядағы өзекті бағытқа айналған
рәміздік антропология айтылып тұр) біртіндеп психологиялық құбылысқа
үқсай түскен феномендерді талдауға бой ұрып, сонымен бір мезгілде өзде-
рінің зерттеп жүргені тап-таза «мәдениет», ешқандай психологияға қатысы
жоқ деп мәлімдеді. Тіптен «self» немесе эмоциялар тәрізді феномендерді
зерттеп жүрген антропологтар да мәдениетті өздері психология саласы деп
таныған нәрселерден ажыратып алуға тырысатын»^{XVI}. «Осы когнитившілдік
революцияның басты күші қазіргі компьютердің дамуымен бірге келген ин-
теллектуалдық толқыннан шықты. Халықтарды ғылыми тұрғыдан зерттеу
ісіне ойлану, сезіну тәрізді бақылауға көнбейтін ментальдық емес үдеріс-
терді ескеретін тұжырымдардың керегі жоқтай көрінетін. Бұл сенім шахмат
ойнап, қисынды жұмбақтарды жаңғақша шағатын компьютерлік бағдарла-
маларға қатаң байлаулы болатын. Компьютерде де бағдарлама бар, ендеше
ол халықтарда неге болмасын!»^{XVII}.

Алайда «когнитивтік революцияның» екінші қыры бар. «Когнитивтік
ғылымдарға» когнитивтік психология да жатады, оның дамуы ұзақ уақыт
бойы жасанды интеллект идеясымен байланысты болды. Сөйте тұра, ол әсер
алу, ойлану, есте сақтау секілді мәселелермен айналысты. Кейбір авторлар
бұл үдерістер белгілі бір деңгейде мәдени тұрғыдан біріктіріледі деген қо-
рытындыға келді. Сонымен қатар 50-інші жылдары психологиялық антро-
пологиядан бөлініп шығып, мәндердің ментальдық құрылымын зерттеуді
қолға алған когнитивтік антропология дами бастады. Осы екі бағыттың ара-
сында ынтымақтың орнауы салыстырмалы түрде тез жүрді. Енді психоло-
гиялық антропология өз идеяларын когнитившіл психологтарға да түсінікті
болатын когнитивтік антропология түрінде мазмұндауы керек еді. Сөйтіп,
психологиялық және когнитивтік антропологиялардың арасында екеуіне де
түсінікті, әрі өзара ұштасып жатқан жаңа сала пайда болды, ал психология-
лық антропологтар мәдени модельдер мен тәсімдерді ментальдық кешенге
жатқыза бастады.

Бұл кезде антропологиядағы постмодернистік бағыт суырылып алға шығып, іс жүзінде ғылыми дәстүрдің үйреншікті мағынасынан бас тартуды ұсынды. Пәнаралық өзара әрекеттесу қажеттігі туындап, психологиялық антропологияның алдына неғұрлым айқын терминдер енгізіп, ғылыми мазмұндаудың неғұрлым қатаң тілін қабылдау, яғни постмодернизмнің кез келген ықпалынан бас тарту талабы қойылды. Қазіргі жетекші антропологтардың бірі Теодор Шварцтың көзқарасы бойынша, «егер психология антропологиялық білімнің нәтижелері мен бастапқы қозғаушы күштерін қабылдай алмаса, онда психология да, антропология да кінәлі. Олардың екеуі де адам табиғаты туралы мәселені көтергенмен, бірін-бірі жоққа шығарады – прагматикааралық түсініспеушілік. Бұл күндері кең таралып отырған постмодернистік тәсіл басқалар зерттеп жүрген әлемді ашуға қарсы оппозицияға айналды. Онда «конструкция жасау», «ену», «мәдениетті жазу» туралы айтылады. Антропология адасудың шекарасын іздеп, «өзінің дербес болмысын құрмақ болады», «тарихты айтып бермек» («story telling»), өзін-өзі сезінуі тым батыл, әдебиеттік және моральдық талаптары таудай, ғылымды сайентизм деп есептеп, санаттан шығарып тастамақ, әлемді сөз деп біледі, өзінің түйсігіне және эмпатикалық түсінуіне сенеді, иррационалды болып барады. Бұл – ғылым емес, Жаңа ғасырдағы діни ағым... Егер антропология мен психологияның арасындағы қарым-қатынасты, жалпы алғанда, дұрыс бейнелесем, онда өзге пәндерді зерттеп жүрген әріптестерімізге біздің «story telling» бағытымызды қабылдаудың керегі жоқ»^{xviii}. Психолог үшін керекті тәсіл ретінде ол өзі ойлап тапқан мәдениеттің тәжірибелік-іс жүргізушілік модельдері тұжырымдамасын ұсынды. Д'Андрад біресе когнитивтік психологияның, біресе психологиялық антропологияның атынан әрекет етіп, когнитивтік антропологияның түсіндіру аспабын психологиялық антропологтар үшін үйреншікті де түсінікті етуге тырысты және психологиялық антропологияның проблемаларын когнитивістік ғылым тілінде қалыптау үшін мүмкіндік туғызуға ұмтылды.

Әрине, психологиялық антропология шеңберінде жатқан жұмыстардың жалпы жиынтығына психоаналитикалық антропология тәрізді неғұрлым дәстүрлі бағыттар да кіреді. Өйткені классикалық психоанализ ұзақ жылдар бойы антропологиямен байланысты болып келді. Қазір оны көп жағынан психологияның басқа бағыттары ығыстырып шығарды, бірақ оның қуаты сарқылды деп кім айтыпты? Сондықтан да психологиялық антропологияның бір бөлігін ғана басқа ғылымдардың тіліне аударуға болады. Бұған да шүкір. Бірақ соған бола өзіміздің ғылыми дәстүрімізден бас тартуға болмайды. Психологиялық антропологияның басты қиындығы сол – конъюнктураның ықпалымен басқа ғылымға айналып кетпей, өзінің бастапқы қағидаттарын, тәжірибесін, жетістіктерін сақтап қалуы керек. «Психологиялық антропологияның дамуы оның қиындықтары мен қайшылықтарын ашып берді, солардың маңыздыларының бірі – біздің субпәніміз орналасатын тұғырды

анықтап алу. Өткен ғасырдың 40–50-інші жылдары, «Мәдениет және Тұлға» мектебі гүлденіп тұрған кезде, әлемді Парсонсша тұлғалық жүйеге, мәдени жүйеге және қоғамдық жүйеге бөлу мәдениет пен тұлғаны зерттеу алаңын айқын көрсетіп беріп еді. Бұл зерттеулердің мақсаты мәнділікті және жеке адамға арналған мәдени форманың ынталандырушы күшін талдауға тұлғалық теорияны қолдану болатын. Алайда әлеуметтік ғылымдардың толып жатқан бағыттары дамыған сайын, Мәдениет пен Тұлға орналасқан теориялық тұғырдың орны бұлыңғырланып кетті. Бұл өзгерістер психологиялық антропологияның күйреуі секілді көрінді. Антропологиядағы психологиялық және басқа бағыттардың аражігін жаңа тәсіл ғана ажыратып бере алады»^{XIX}. Бірақ аражікті ажыратқанмен, психологиялық антропологияның мәнін өзгертпеуге тиіс. Өйткені, бұрын да айтқанымдай, көптеген психологиялық антропологиялар әлі күнге дейін мәдениет пен психологияны кешенді түрде ғана зерттеуге болады және солай істеу керек деп есептейді. Бұл мәселені шешуге осы бағытты ұстанушылардың алғашқы өкілдеріндей бірден кірісіп кету мүмкін емес. Әр қадамды теориялық жағынан мұқият ойластырып алу керек. Ол да аз – оны пәнаралық коммуникация үшін қолжетімді ету мақсатында түсінікті тілде қалыптау қажет. Өйткені XX ғасырдың соңғы отыз жылында ғылым көптеген жаңа біліммен толықты, оны ескерусіз қалдырсақ, психологиялық антропологияның даму жолында жаңа кедергі пайда болады, ал егер жақсылап ойлансақ, ол бізге жаңа көкжиек ашып беруі мүмкін. Бір кезде когнитивтік революция да психологиялық антропологияны тұншықтырып тастайтындай көрінген, бірақ, түптеп келгенде, тығырықтан шығар жол тауып берді.

Мәдени психология деген не?

Мәдени психология – мәдениетті психологияның негізгі құрамдас бөліктерінің бірі ретінде қарастыратын кіші ғылыми пән. Қандай пәннің кішісі? Қисынға жүгінсек, психологияның деп жауап беру керек. Қазір бұл ішінара солай, өйткені психологияның дағдарысқа ұшырағаны барған сайын айқын көріне түсуде және психологтардың бірқатары (әсіресе когнитивтік психология мамандары мен даму психологиясы мамандарының арасында жиі кездеседі) бізді мәдени психология құтқарады деп жар салып жүр. Бұл жерде бәрін анықтап алу керек. Олар мәдени психологияны тұтасымен алмай, оның кейбір ережелерін, кейбір бағыттарын ғана айтады. Өйткені мәдени психология көптеген тәсілдердің жиынтығы болып табылады, олардың ешқайсысы оны толық сипаттай алмайды. Ал оны мынадай кейіпте: *өзара байланысты бастапқы идеялар мен әртүрлі көрініс беретін тәсілдердің кешені ретінде алсақ, мәдени психология психологиялық антропологияның кіші пәні ғана болар еді*. Мәдени психологияның тарихы психологиядан

басталатындай көрінгенмен, іс жүзінде психологиялық антропологияның ішінде өмірге келді. Шын мәнісінде, ол көз алдында не болып жатқанын аңғармайтын көптеген психологиялық антропология маманы әлі күнге дейін жоқтап жүрген, қазіргі психология ғылымына қуатты қысым көрсеткен фактор болды. Бұл – күнде көріп жүрген табиғат суретіндегі өзгерісті аңғармайтынымыз тәрізді «үйреншікті қабылдау» әсері. Ондай кезде көз алдымызда нақты сурет емес, сол сурет туралы санамызда баяғыда қалыптасқан түсінік тұрады.

Мәдени психологияда көптеген тәсіл бар, бірақ солардың бірде-бірі бұл бағытты толық сипаттап бере алмайды. Олардың әрқайсысы мәдени психологияның өзекті тұжырымдамалық алғышарттарының көпшілігін қабылдайды, бірақ бәрін емес; көптеген жағдайда осы тәсілдерді бір-бірімен сыйыспайтындай етіп жіберетін алғышарттарды сақтап қалады. Мәдени *психология термині* әртүрлі контексте қолданылады. Осы тәсілмен байланысты қазіргі өзекті идеялардың көпшілігі алуан түрлі ғылыми бағыт шеңберінде дүниеге келген.

Соңғы 10–15 жылда жарияланған теориялық жұмыстардың бірқатары мәдени психологияны пәнаралық тәсіл ретінде қарастыруға болатын, бірақ аралас ғылыми бағыттардан түбірімен ерекшеленетін дербес ғылыми бағыт ретінде сипаттайды. Мысалы, Шведер оның жалпы психологиядан, кросс-мәдени психологиядан, этнопсихологиядан және психологиялық антропологиядан айырмашылығын түсіндірді. Кейде осындай қарсы қоюдың өзі даулы болып көрінеді. Психологиялық антропологияның өзі де біртұтас ғылыми мектеп және зерттеу тәсілдерінің жиынтығы емес, ал Шведер психологиялық-антропологиялық тәсілдердің аз ғана бөлігіне тән кейбір тұжырымдамалық модельдерді ғана жоққа шығарды, бұл орайда оның өз теориясын психологиялық антропологияның бір бөлігі ретінде қарастыруға болады. Джейн Миллер мәдени психологияны пәнаралық сала деп, оның тарихи бастаулары антропологияға, психология мен лингвистикаға барып тірелетінін айтады, бұл бастаулар көбіне әлгі аталған салалардың шеткері аймағы болып саналған немесе біраз уақытқа дейін ұмытылып кеткен аймақтарына жатады. Телеологиялық келешек тұрғысынан «мәдени психологияны болашақтағы ауқымды теорияның негізі, әрі соған қарай жақындай түсу жолы ретінде түсінуге болады» деп пайымдайды ол. Ол, тұтастай алғанда, мәдени психологияға тән бірқатар негізгі теориялық ережелерді бөліп көрсетеді.

- (1) жеке адамның субъективтігіне назар аудару;
- (2) мәдениет, психология және тәжірибе арасындағы өзара байланыс туралы редуционистік емес түсінік;
- (3) мәдениет пен психиканың мызғымас бірлігі туралы түсінік;
- (4) психологиялардың мәдени әралуандығы қажеттігін мойындау;
- (5) коммуникация және интеракция мәселелеріне көңіл бөлу^{xx}.

Мәдени психологияда «нақты әлем, жеке адамның субъективтігі және мәдени мәнділіктер бір-біріне жұтылып кетуі мүмкін емес» деп пайымдалады. Бұл тәсіл мәдени немесе психологиялық детерминизммен ұштасып жатқан редуccionизмді жоққа шығарады. Жалпы психологияда тәжірибені түсіндіру барысында қолданылатын санаттарға өзінен-өзі көрініп тұрғандай қарайтын әдет бар. Бұған керісінше, мәдени психологияның тұжырымы бойынша, тәжірибе – өзінің тұжырымдалуына қарай айқындалатын нәрсе емес. Мәдени психология әлдебір уақиғаның моделі туралы бір ғана түсінік болатынын жоққа шығарып, тәжірибені түсіндіру әрдайым ақпаратты еркін салыстырумен бірге жүреді деп пайымдайды. Адам психикасының негізгі заңдылықтары нақты дүниені түйсінуге байланысты екенін жоққа шығару мүмкін емес, бірақ түйсінуші субъектінің көзқарасы қандай екеніне қарамастан, өмір шындығы ешқашан өздігінен танылмайды. Бұл мүмкіншілікті көп жағдайда әлгі субъект ұстанатын мәдениеттің өзі береді. Заманауи мәдени психологияда субъективтік пен мінез-құлық қырлары мәдени айқындалған наным-сенімдер мен үзілмеген үміттер ретінде қарастырылады. Индивидтер тәжірибенің түсіндірілген мәніне белсенді түрде қосылғандар ретінде ғана емес, «интенциялық» дүниені ұжымдаса жасап жатқандар ретінде де қарастырылады. Индивидтер бақылаушыдан тәуелсіз түрде бір ғана өмір шындығын емес, әрқайсысының өз әлеуметтік-тарихи негізі бар көптеген болмысты құрап шығуы мүмкін екенін мойындай келе, мәдени психологтар дәстүрлі когнитивтік тәсілдер мен даму психологиясына байланысты тәсілдерге емес, адамның іс-әрекетіне көбірек көңіл бөледі.

Мәдени психология әлеуметтік топтардың психологиясын ғана емес, жеке адамның психологиясын да қамтиды, тіпті, бірінші кезекте, сол жеке адамның психологиясын зерттейтін сияқты. Бірақ жеке адамның психологиясы мәдени тұрғыдан құрастырылады, әрі мәдени тұрғыдан мейлінше өзгермелі болады деп түсіндіріледі. Кейбір мәдени психология мамандары (олардың арасындағы ең танымалы – Майкл Коул мен Дж. Верч, соңғысы – әлеуметтік-мәдени тәсілдің жетекшісі, бұл тәсілді мәдени психологияның бір бөлігі ретінде қарастырамыз) мәдени психология Выготский, Лурия және Леонтьев секілді ғалымдардың есімімен байланысты әлеуметтік-тарихи тәсілден тамыр тартады деп пайымдайды. Бұл тәсілге «мәдени тұрғыдан жанасушы, тарихи тұрғыдан дамушы, мәнмәтіні ерекше психологиялық үдерістер жүріп жатады, олар адамның практикалық іс-әрекетінен туындап, соған орнығады» деген ереже өзек болады. Екінші бір тұжырымдама бойынша, мәдени психология жеке адамдар мәдени тұрғыдан құрастырылған әлемде өмір сүреді, бұл олардың қарым-қабілеттерін дамытудың іргелі факторы болып табылады деп түсіндіріледі. Бұл тәсілді, бұрын білетініміздей, Шведер ұстанған, Брюнер мен Миллер де осы бағыттың танымал өкілдері саналады. Миллер: «Мәдени психология шеңберінде мәдени және психологиялық феномендер өзара тәуелді, тіптен бірін-бірі құрастыратын құрамдас бөлшектер

ретінде түсіндіріледі. Мәдени психология мінез-құлықта жеке адамға тән айырмашылықтар болуы мүмкін екенін жоққа шығармайды. Жеке адам – мәдениетті ұстанушы және оның субъективтігі мәдени мәндер мен тәжірибенің ықпалымен қалыптасады. Сондықтан да психология мен мәдениеттің күрт екіге жарылуы (дихотомия) мүмкін емес. Сондай-ақ мәдени мәндерді түсіну кезінде жеке адамның субъективтігі қаперге алынуға тиіс деген пікір кең таралған. Рәміздер мен тәжірибенің мәдени мәні жеке адамның көзқарасы тұрғысынан ғана түсіндірілуі мүмкін, олар сол үшін пайда болған, әрі ынталандырғыш күші соған ғана әсер етеді. Психикалық тұтастық постулатын жоққа шығара отырып, мәдени психология жеке адамның психологиялық дамуын түсіндіру үшін мәдени айырмашылықтардың алуан түрлі болатынын мойындау қажет деп пайымдайды. Олай пайымдауға психологиялық үдерістердің мәдени тұрғыдан құрастырылуы, сондықтан мәдени мәндер мен тәжірибенің арасындағы айырмашылықтарға сәйкес әртүрлі нұсқалары болуы мүмкін екенін мойындау фактісі түрткі болған. Мәдени психология әмбебап психологиялық үдерістер болуы мүмкін екенін жоққа шығармайды, бірақ соның өзі мәдени мәндер мен тәжірибенің белгілі бір ұқсастығы себепті пайда болады-ау деп пайымдайды. Биологиялық үдерістердің маңызы да жоққа шығарылмайды, бірақ олар мәдени тұрғыдан тәуелді деп есептеледі»^{XXI}, – деп жазады.

Дегенмен қазірдің өзінде бірнеше теориялық еңбек жарияланды, оларды мәдени психологияның жеке ғылым ретінде пайда болғанын қуаттайды деп сипаттауға болады. Бұл жұмыстарға тән ортақ ереже – психологиялық үдерістер мәдени тұрғыдан жанасушы, тарихи тұрғыдан дамушы, контекстік тұрғыдан ерекше түрде жүреді, сонымен бір мезгілде адамның нақты іс-әрекетінен туындап, соған тамыр жіберген деген тұжырым. Мәдени психологияның тағы бір тұжырымында жеке адамдар мәдени тұрғыдан құрастырылған әлемде өмір сүреді, бұл олардың қабілеттерін дамытудың іргелі шарты деп түсіндіреді. Миллер осыған орай Майкл Коулдың, Ричард Шведердің және Джером Брюнердің еңбектерін атап өтеді^{XXII}.

Мәдени психологияда объектив әлем, жеке адам субъективтігі және мәдени мәндер бір-бірімен қосылып кете алмайтыны айтылады. Бұл тәсіл мәдени және психологиялық детерминизммен ұштасып жатқан редуционизмді жоққа шығарады. Тәжірибе өзі тұжырымдама жасайтын нәрсемен айқындалмайды. Мәдени психология тәжірибені түсіндіргенде әрқашан еркін алынған ақпаратты да қамтуды көздейді. Дүниені дәйекті дәрежемен толықтыруға құштар адами әмбебап үрдіс бар бола тұра, өмір шындығын, болмысты өз бетінше тәуелсіз бақылау ұстанымы тұрғысынан танып-білу ешқашанда мүмкін емес^{XXIII}. Миллер мәдени психологияға мәдени детерминизмді жолатпау керекін атап көрсетіп, «трансмиссия» немесе мәдени тұрғыдан үйрету тәрізді антропологиялық тұжырымдамаларға сақ қарайды, өйткені олар жеке адамның субъективтігі мен мінез-құлқын мәдени наным-

сенім мен үміттену арқылы толық айқындалған үдерістер ретінде қарастырады, әрі мәдени коммуникация мен мәдени келісімді бәрін қамтитын, еш қиындық туғызбайтын үдерістер деп түсіндіреді. Мәдени психология балама көзқарас ұсынады: жеке адамның субъективтігі мәдениеттен тыс немесе оған тәуелсіз түрде ешқашан қалыптаспайтын болса да, оны мәдениетпен тең дәрежеде қабылдауға болмайды. Жеке адамдар тәжірибенің мәнін түсінуге белсенді, әрі ұжымдасқан түрде интенционалдық («құрастырылған») әлемді жасап жатқан күш ретінде қарастырылады. Жеке адамдар бақылаушыға тәуелсіз бір ғана болмысты емес, әлеуметтік-тарихи тұрғыдан негізделген көптеген болмысты «құрастыратынын» мойындай келіп, мәдени психологтар адамның іс-әрекетіне зор мән береді. Мәдени психологияның психологиялық детерминизмді жоққа шығаруы, ең алдымен, мәдени формалар тек мәдени тұрғыдан құрастырылған қорғаныс тетіктері ретінде қызмет ету үшін дамиды деген идеяға қатысты.

Алайда мәдениет пен психологияны бір-біріне тәуелсіз деп қарастыру мүмкін емес. Мәдени психология бұл екеуін өзара бірін-бірі құрастырушы деп таниды. Адамдар өз тәжірибесінің мәндерін өздері қабыл алған мәдени құрастырылған алғышарттар негізінде белсенді құрастыратынын мойындау арқылы психологияның ішінара болса да мәдени тұрғыдан құрастырылатынына көз жеткізуге болады. Әрине, жеке адамның субъективтігі де мәдени тәсімдерге сүйенгенмен, мінез-құлықта әрқашан жеке-дара айырмашылық болады. Индивид – қандай да бір мәдениетті ұстанушы және оның субъективтігі мәдени мәндер мен мәдени-шартты тәжірибенің әсерімен қалыптасады, сондықтан да психология мен мәдениеттің күрт екіге жарылуы (дихотомия) мүмкін емес. Бұл орайда мәдени мәндерді түсіну барысында жеке адамның субъективтігі қаперге алынуға тиіс. Мәдени рәміздер мен тәжірибе жеке адамға қатысты терминдер арқылы ғана түсінілуі мүмкін, өйткені мәндер де, ынталандырғыш күш те жеке адамға ғана керек. Психологиялық үдерістер мәдени тұрғыдан құрастырылған, сондықтан нақты мәдениет аясында жол берілетін мәндер мен тәжірибелер шеңберінде өзгеріп отыруы мүмкін. Мәдени психология әмбебап психологиялық үдерістер болуы мүмкін екенін жоққа шығармайды, бірақ соның өзі мәдени мәндер мен тәжірибелердің белгілі бір ұқсастығына орай пайда болады-ау деп топшылайды. Биологиялық үдерістердің мәнді екені де жоққа шығарылмайды, бірақ олар мәдени тұрғыдан тәуелді деп пайымдайды^{xxiv}.

Мәдени психология дискурсқа, интеракцияға және тәжірибеге назар аудара отырып, психоаналитика теориясын қайтадан қалыптап, оны мәдениеттің психологиялық өлшемдерін түсіндіру үшін қолдануға көбірек көңіл бөледі. Индивидтер «жекешеленген self», «туысқандық self», «рухани self», сондай-ақ «дамушы self» тәрізділерді жаппай дамытып жүргенмен, осы self-тердің сапалық табиғаты мен маңызы мәдени тұрғыдан құбылмалы келеді. Мәселен, Америкада дербестендірілген self және онымен байланысты

эмоциялық күштер мен шектеулер басым, ал туысқандық және рухани self-тер мен олардың балама күштері және шектеулері үнділер мен жапондар арасында өзекті орын алады.

Дәстүр бойынша мәдени наным-сенімдер мен құндылықтар психологияда әлеуметтендірудің өзіндік мақсаттарына ықпал ететін, бірақ негізгі адами ынталанулардың ықтимал кешенін түсіндіруге қажетсіз жайттар ретінде қарастырылады. Осы негізгі адами ынталану түрлері индивидтік терминдер арқылы қалыпталуға бейім, бұл орайда агенттің қоршаған ортаны басқару, өз әрекеттерін бақылау, өзін-өзі көрсету жолдарын іздеу және т.б. тілектері алдыңғы орынға шығады. Мәдени-психологиялық зерттеулер психологиядағы көптеген қазіргі ынталану құрылымы Батыс әлемінен тыс мәдениеттердегі әртүрлі ынталану үлгілерін түсінуге қолайсыз болуы мүмкін екенін көрсете отырып, мәдени мәндердің мінез-құлықты ынталандыруы үдерісін түсінуге өз үлесін қосады.

Кросс-мәдени психологтардың «дәстүрлі мәдениет өкілдері танымның абстрактілі үлгілерін ойлап табуға қабілетсіз» деген қорытындысына қарсы мәдени психологтар «зияткерлік қабілетті зерттеу нәтижесі зерттелушілердің мәдени ортасы есепке алынуына тікелей тәуелді» деп пайымдайды: зерттелушілер беймәлім материалға немесе өздерінің көзқарасы бойынша ешқандай нақты пайдасы жоқ процедураларға тап болғанда (яғни «батыстық» өркениеттің өкілдеріне арналған жасалымдарға сәйкес сынақтан өткізілгенде), олардың зияткерлік әлеуеті мардымсыз болуы мүмкін, бірақ олар үшін неғұрлым мәнді тәжірибелік алаңда және нақты табиғи жағдайда олардың интеллектісінің деңгейі мен «Батыс» мәдениетінің өкілдеріне тән деңгейдің арасында ешқандай айырмашылық жоқ. Осындай жаңалықтар «когнитивтік қабілет әмбебап болып табылады, олардың құбылып тұруы қойылған міндеттің мазмұнына байланысты» деген маңызды қорытынды шығаруға жетелейді. Осы саладағы зерттеулер таным туралы неғұрлым шектеулі пікір түйюге және ойлану нәтижелері мен үдерісін бірін-бірі құрылымдап отыратын жайттар ретінде түсінуге бастайды. Оқыту да мәдени қолдау көрсетілетін, жеке адамның жетістігі емес, интеракцияның нәтижесі ретінде түсіндіріледі.

«Көптеген теоретиктер сан мәрте мойындағандай, – деп жазады Джейн Миллер, – шынайы психология әрқашан мәдени психология болды және болып қала береді. Оның ғылымға қосқан басты үлесі – мәдениет тұжырымдамасын қайта ой елегінен өткізіп, адамзаттың дамуын жаңаша түсіндіруі. Нақты әлеуметтік құрылым салаларында адами даму балалық шақта ғана емес, өмір бойы да тәжірибе жинақтау ретінде қарастырылады. Мәдени тәлім алуды бір мезгілде белсенді агент те, белсенді мәдениет те модельдейтін үдеріс ретінде түсіну үшін қазірдің өзінде көп нәрсе істелді. Бұған қоса, мәдени психология – тұжырымдамалық мәселелердің қайнар көзі. Антропология, психология, лингвистика тәрізді салалардың ішінде мәдени психология маргиналдық ұстанымда болғанмен, өз идеяларының жаңа, әрі олардың

мультикультурализмге релевантты болуының, сондай-ақ байырғы халықтардың психологиясын ескеру ниетінің арқасында осы үш салада да маңызы артып келеді. Мәдениет пен психология туралы ойланудың жаңа жолдарын ұсынатын мәдени психология әлеуметтік ғылымдар үшін маңызды жаңа тәсіл болып табылады»^{xxv}.

Мәдени психологияның жалпы ғылыми қорға қосқан ең басты үлесі – мәдениет тұжырымдамасының дамуын жаңаша түсінуге және оған жаңа мазмұн беруге жетелейтін тұжырымдамалар жасап шығаруы. Баланың дамуы қазір әмбебап мақсаттарға емес, оқшауланған мақсаттарға бағдарланған деп, нақты әлеуметтік құрылым салаларында тәжірибе жинақтау ретінде түсіндіріледі. Мәдени тәлім беру бір мезгілде белсенді агент те, белсенді мәдениет те, модельдеуші үдеріс ретінде де сипатталады. Жеке адамның субъективтілігінің мәдени дағдыларды сіңіруге әсері және оның мінез-құлыққа ықпалы туралы, мәдени трансмиссияның эксплициттік үдерістері мен мәдени дағдыларды имплициттік сіңіруі жайында, мәдениет пен психологияның арасындағы айырмашылықтардың қажеттігі мен мүмкіндігі жөнінде мәселелер көтерілді.

Когнитивтік антропология деген не?

50-інші жылдардың соңы мен 60-ыншы жылдардың басында когнитивтік антропология мамандары тілдің лексикасы мен семантикасын талдап, мәдениет туралы білімді когнитивтік тұрғыда ұйымдастырудың кілті осында жатыр деп пайымдады. Мәдени тәлім беру, мәдени білімді көпшілікке тарату, мәдени мәндер мен саяси тәртіптің өзара қарым-қатынасы, мәдени хабарлардың тартысшыл табиғаты тәрізді құбылыстарға бастайтын когнитивтік үдерістерге, сондай-ақ мәдени мәнге ынталануға күш беретін үдеріске жеткілікті мән берілген жоқ. Қазіргі когнитивтік антропология мамандары мәдениеттің жеке адамның субъективтілігі мен мінез-құлқына ықпалын зерттеуге арналған жұмыстарында, негізінен, жоғарыда аталған тақырыптарға жүгінеді. «Соңғы отыз жыл бойы когнитившілдер өздерінің ұстанымын сан мәрте қайта қарады. Қазір теоретиктер тілдің лексикасына емес – дискурсқа, семантикасына емес, мәдени тәсімдерге көбірек көңіл бөледі. Ұжымдық тұрғыдан түсіндірілген тәжірибе жеке адамдардың ойлау жүйесінің іргетасын қалайтыны төңірегінде теориялық пікірталастар жүреді»^{xxvi}.

Когнитивтік антропологияны жақтаушылар мәдени тәсімдермен, «танымының мәдени бөлігімен» жұмыс істейді. Олар мәдени білім жүйелерін мидың қалай шектеп, қалай бейнелейтініне назар аударады. Ұрпақтан-ұрпаққа тұрақты түрде беріліп отырудың нәтижесі ретінде мәдени білім ұйымдастырылған түрге көшеді, сөйтіп, адамның ақыл-ойының мүмкіндігі мен шектеуіне «сәйкес келеді»^{xxvii}.

Когнитивтік антропология мамандары алуан түрлі когнитивтік және мәдени жүйенің егжей-тегжейін зерттеп қана қоймай, осы жүйелердегі ортақ белгілерді ашуға бағытталған зерттеулермен де айналысады. Олардың когнитивтік әмбебаптықты зерттеу тәсілдері эмпирикалық және салыстырмалы болып келеді. Жекелеген қоғамдар туралы деректер мәдениетаралық болашақ тұрғысынан қарастырылады, әмбебап құрылымдар мен үдерістер оқшауланған болып табылады, сондықтан олардың тарихи және эволюциялық дамуы туралы қорытынды жасалады. Тұжырымдық жүйелерді когнитивтік-антропологиялық зерттеулер әдетте жеке адамның өзгергіштігін елемейтін жинақталған модельдер болып келеді. Алайда мәдени білімдегі жеке адамның өзгергіштігі индивидтік модельдердегі айырмашылық мәдени жүйелер түрінде қалай ұйымдасатынын және өзгергіштік мәдени жүйелердегі өзгергіштікке қалай түрткі болатынын қарастыратын когнитивтік антропологиялық зерттеулерде өзекті орын алады. Таяуда жүргізілген зерттеулер индивидтің өзгергіштігі фактісі мәдениетке когеренттік баға беруді қалыптастыру мүмкіндігін жоққа шығармайтынын көрсетті. Мәдениеттің күрделі әрі жалпылама үлгісіне қосымша ретінде топтардың ішіндегі мәдени білімге қатысты жеке адамның өзгергіштігін сипаттау және өлшеу үшін «пәтуа (консенсус) ретіндегі мәдениеттің» формалды математикалық моделі қалыпталды^{xxviii}.

Когнитивтік антропология өзінің тәсілдері жөнінен психологиялық антропология мен мәдени психологияға жақындау. Осы үш саланың зерттеу алаңы әлі де ажыратылмаған, әрқайсысы өз мақсаттары, міндеттері мен әдістері бар дербес пән ретінде (қалған екеуімен тығыз байланысты болса да) қалыптаса ма, әлде, ақыр аяғында, бірігіп кете ме – соны да айта алмаймыз. Қазір олардың аражігін ажырату өте қиын. Үшеуіне де, әрқайсысына да бірдей қатысты деп нық сеніммен айтуға болатын зерттеулер осылардың әрқайсысы жүргізетін зерттеулердің тең жартысын құрайды. Қалған жартысын да, сонымен бірге танымның басқа салаларына – кросс-мәдени зерттеулерге, когнитивтік психологияға, даму психологиясына, психолінгвистикаға жатқызуға болады. Сонда олардың үшеуінің әрқайсысында қалатын зерттеулер шынымен ерекше болып шығады. Ричард Шведерді психологиялық антрополог деп те, мәдени психолог деп те есептеуге болады, сонымен қатар оның когнитивтік антропология бойынша жазған еңбектері де бар. Рой Д'Андрадтың көптеген еңбегін психологиялық антропологияға жатқызуға болады, оның бірқатар идеясы мәдени психологияда белсенді қолданылып жүр, өзі көбіне когнитивтік антропология маманы ретінде көрінеді. Ол да түк емес, оның пікірі бойынша, «мәдениет когнитивтік психологияның саласы болып кетіпті: ол когнитивтік психологияның мазмұнына айналған. 1957 жылға дейін мәдениеттің анықтамасы, ең алдымен, бихевиористік болатын, ал мәдениет мінез-құлықтың, іс-әрекеттің немесе салт-жораның моделі болды. Бихевиористік мақам лингвистикадан да, психологиядан да

табылатын. Онда когниция бар деген идея үш саладағы (мәдениетті немесе антропологияны, лингвистика мен психологияны зерттеу) ұқсас бағыттар бойынша бір мезгілде осы пәндердің үшеуін де қамтыды. Меніңше, бұл жақсы алмастыру еді. Бірақ психологияда да, лингвистикада да, антропологияда да салғырттық пайда болды»^{xxix}. Мәдениеттің когнитивтік жүйе екені туралы «таза» психологиялық антропологияның маманы М. Спиро^{xxx} да айтты.

ЕСКЕРТПЕЛЕР

- 1 *Bock Ph. K.* Continuities in Psychological Anthropology. – San Francisco, 1980. – p. 107.
- 2 *Duijker H.C.J., Frijda N.H.* National Character and National Stereotypes: Confluence. – Amsterdam, 1960. – p. 31.
- 3 *Tnkeles A., Levenson D.J.* National Character: The study of Modal Personality and Sociocultural Systems//Lindzey C., Aronson E. (eds.). The Handbook of Social Psychology. – Massachusetts (Calif.); London; Ontario, 1969. – V. IV – p. 428.
- 4 *Ғұмырнама алынған дереккөз: Аверкиева.* Франц Боас//Институт этнографии: краткие сообщения. – М., 1946. – Вып. 1.
- 5 *Осы жерде және одан әрі дәйексөз алған дереккөз: Аверкиева.* Франц Боас//Институт этнографии: Краткие сообщения. – М., 1946. – Вып. 1.
- 6 *Мид М.* Культура и мир детства. – М., 1988. – с. 9–12.
- 7 *Benedict R.* Patterns of Culture. – Boston and New York, 1934. – p. 36–37.
- 8 *Roheim G.* Psychoanalysis and Anthropology: Culture, Personality and Unconscious. – New York, 1950. – p. 3.
- 9 *сонда* – 5–6–б.
- 10 *Benedict R.*//Culture and Personality, Preceding of an Interdisciplinary & Conference Held Under Auspice of the Wiking Fund. – New York, 1943. – p. 139. (Цит. по: *Roheim G.* Psychoanalysis and Anthropology: Culture, Personality and Unconscious. – p. 6).
- 11 *қар.: Kardiner A.* Психологические границы общества.
- 12 *қар.: Kardiner A., Lipton R.* The Individual and His Society – New York, 1945.
- 13 *Keesing P.M., Keesing P.M.* New Perspectives in Cultural Anthropology. – p. 340.
- 14 *Kottak C.Ph.* Cultural Anthropology. – New York, 1982. – p. 229.
- 15 *Du Bois C.* The People of Alor: a Socio-Psychological Study of an East Indian Island. – Minneapolis, 1944.
- 16 Ұлттық мінез-құлықты зерттеудің қызғылықты ерекшелігін атап өтейік: зерттеу барысында «ұлттық» деген сөз «мемлекет»,

- «азаматтық» деген мағынадан гөрі, әдетте орыс тілінде айтылатын «халық» («этнос»), «мәдениет» деген мағынада қолданылды.
- 17 *Mead M.* National Character//Kroeber A.K. (ed.). *Anthropology Today*. – Chicago, 1953. – p. 652.
- 18 *Bock Ph.K.* *Continuities in Psychological Anthropology*. – San Francisco, 1980. – p. 108.
- 19 *қар.: Sapir E.* Culture, Genuin and Spiritios//*American Jurnal of Sociology*. – 1927. – № 29; *Sapir E.* *Anthropology and Sociology*//Ogbum W.F., Goldenweiser H.(eds.). – Boston, 1927.
- 20 *қар.: Kulp D.* *Country Life in South China*. – New York, 1925.
- 21 *Mead M., Metraux Ph.* (eds.). *The study of Culture at a Distance*. – Chicago, 1953.
- 22 *Gorer G., Rickman J.* *The people of Great Russia: a Psychological Study*. – London, 1949. – p. 8.
- 23 *Benedict R.* *The Chrysanthemum and the Sword*. – Boston, 1946. – p. 304.
- 24 *сонда – 287-б.*
- 25 *қар.: Mead M.* National Character//Kroeber A.K. (ed.). *Anthropology Today*.
- 26 *Gorer G.* Themes in Japonese Culture//*Transactions of the New York Academy of Science*. – Series II. – V. 5. – 1943.
- 27 *Gorer G., Rickman J.* *The people of Great Russia: a Psychological Study*.
- 28 *Redfield R.* *Peasant Society and culture. An Anthropological Approach to Civilisation*. – Chicago, 1956.
- 29 *Inkeles A., Levenson D.J.* National Character: The study of Modal Personality and Sociocultural Systems//Lindzey C., Aronson E. (eds.). *The Handbook of Social Psychology*. – p. 983.
- 30 *Linton R.* *The Cultural Background of Personality*. – London, 1952. – p. 27.
- 31 *Инкельс А.* Личность и социальная установка//Парсонс Т. (ред.). *Американская социология*. – М., 1972. – с. 50 (*басылым ағылшын тілінде, 1968*).
- 32 *Freud S.* *The Problem of Anxiety*. – New York, 1936. – p. 43.
- 33 *Freud A.* *The Ego and the Mechanisms of Defence*. – London, 1946. – p. 9.
- 34 *Hall C.S., Lindsey G.* *Theory of Personality*. – New York, 1957. – p. 11.
- 35 *Devereux G.* *Basic Problems of Ethnopsychiatry*. – Chicago; London, 1980, p. 6.
- 36 *Девис Дж.Э.* Социология установки//Парсонс Т. (ред.). *Американская социология*. – с. 55.
- 37 *Kluckhohn C.* Values and Value Orientations in the Theory of Actions//*Pamsons T., Shils E.* (eds.). *Toward General Theory of Action*. – Cambridge, 1951. – p. 395.
- 38 *Smith M.B.* *Social Psychology and Human Values*. – Chicago, 1969. – p. 102.

- ³⁹ *Rokeach M.* The Nature of Values. – New York, 1973. – p. 5.
- ⁴⁰ *қар.: Smith M.B.* Social Psychology and Human Values. – p. 102.
- ⁴¹ *Kluckhohn C.* Values and Value Orientations... – p. 411.
- ⁴² *қар.: Kluckhohn C.* Toward a Compression of Value-Emphases in Different Cultures// *Whites L.D.* (ed.). The State of the Social Sciences. – Chicago, 1956. – p. 116–132.
- ⁴³ *қар.: Zavalhni M.* Values// *Triandis H. C., Bristin R. W.* (eds.). Handbook of Cross-Cultural Psychology. – Boston, 1980. –P. V.
- ⁴⁴ *Kluckhohn Fl., Strodtbeck FL.* Variation in Value Orientations. – Evenston New York, 1961. – p. 10.
- ⁴⁵ *сонда*
- ⁴⁶ *Mead M.* National Character//*Kroe her A. K.* (ed.)'. Anthopology Today. – p. 645.
- ⁴⁷ *қар.: Redfielt R.* The Little Community: Viewpoints for the Study of a Human Whole. – Uppsala and Stockholm, 1955.
- ⁴⁸ *Geertz. Cl.* Ethos, World-View and the Analysis of Sacred *Symbols*// *Hamme E.A, Simmons W.S.* Man Makes Sense. – Boston, 1970. – p. 325.

Ой салатын сауалдар

1. Әлеуметтік-мәдени детерминизм тұжырымдамасының мәні неде? Сіз оны толығымен қабылдайсыз ба? Қабылдасңыз, сіздің ойыңызша, оның шектеуі неде?
2. Мәдени релятивизм тұжырымдамасының мәні неде және оның эвристикалық құндылығы қандай? Тарихты зерттеу үшін бұл тұжырымдаманы қолдануға бола ма, болса – қалай?
3. Психологиялық антропологияның даму барысында «тұлға» және «мәдениет» тұжырымдамаларының өзара қарым-қатынасы қандай болды?
4. «Жобалық жүйе» тұжырымдамасының мәні неде? Сіздің пікіріңіз бойынша, оның «менталитет» және «әлемнің этностық картинасы» тұжырымдамаларымен арақатынасы бар ма? Ойлап көріңіз, «жобалық жүйе» ұғымы 2-тарауда келтірілген алуан түрлі халықтың өмірінен алынған тарихи очерктерді түсіндіруге көмектесе ала ма?
5. «Психологиялық қорғаныш тетіктері» тұжырымдамасын сол очерктердегі фактілерді түсіндіру үшін қалай қолдануға болатыны туралы ойланыңыз.
6. Қалай ойлайсыз: сол тарихи очерктердегі фактілерді түсіндіруге құндылық басымдылықтарды зерттеу көмектесе ала ма? Көмектесе – қалай?

7. 3-тарауда келтірілген «әлем картинасы» мен оның Р. Редфилд берген анықтамасының арасында а қандай йырмашылық бар?
8. Тарихшыға когнитивтік тәсілдің қандай пайдасы бар?
9. «Мәдениеттің таратушы моделі» 2-тарауда келтірілген халықтар өмірінен алынған тарихи очерктердегі фактілерді түсіндіруге көмектесе ме?

- I Hsu F. L. K. Psychological Anthropology. Homewood, Ill.: Dorsey Press: 1961,
- II Ibid., p. 468.
- III Stanley R. Barrett. The Rebirth of Anthropological Theory. Toronto, Buffalo, L.: Univ. of Toronto Pr., 1984, p.4.
- IV Geoffrey M. White and Catherine A. Lutz. Intriduction. In: New direction in Psychological Anthropology. Theodor Schwartz, Geoffry M. White, Catherine A. Lutz (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 4.
- V Wolf E. They Divide and Subdivide and Call It Anthropology // The New York Times, 1980, N 30.
- VI G.M.White and C.A.Lutz. Introduction. In: Theodore Schwartz, Geoffrey M. White, and Catherine A. Lutz (eds.). New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge Univ. Pr., 1992,p.1.
- VII O'Meara J.T. Anthropology as Empirical Science//American Anthropologist. Vol.91, 1989, No 2, June, p. 354.
- VIII J. B. Cole. Anthropology For the Nineties. N.Y, L.: The Free Press, 1988, pp. 73–74.
- IX Richard A. Shweder, Robert A. LeVine (eds.) Cultural Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion. Cambridge, L., NY., New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984.
- X New direction in Psychological Anthropology. Theodor Schwartz, Geoffry M. White, Catherine A. Lutz (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 1994. (first – 1992).
- XI Handbook of Psychological Anthropology. Philip K. Bock (ed.) Westport, Connecticut-London; Greenwood Press, 1994.
- XII Jahoda, G. Psuchology and Anthropology. A Psychological Perspective. L., NY etc: Academic Press, 1981, pp. 266-267, 274.
- XIII Harry C. Triandies. Introduction to Handbook. In: Handbook of Cross-cultural Psychology. Social Psychology. Vol. 5. In: Triandis, H. C., R. W. Brislin (eds.) Boston, L., Sydney, Toronto: Allyn and Bacon, Inc., 1980, p. 11.

- xiv M. Cole. *Cultural Psychology*. Cambridge, Mass., L. (England): The Belknap Preee of Harvard University, 1996.
- xv Smith, M. B. *Anthropology and Psychology*. In: *For a Science of Social Man*, ed. J. Gillin. New York: The MacMillan Company, 1986, p. 33.
- xvi Ewing, P. Kathering. *Is Psychoanalysis relevant for Anthropology?* In: Theodor Schwartz, Geoffrey M. White, Katherine A. Lutz (eds.). *New direction in Psychological Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 251.
- xvii Roy G. D'Andrade. *Cultural Meaning systems*. In: Richard A. Shweder, Robert A. LeVine (eds.) *Cultural Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge, L., NY., New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984, p. 88.
- xviii Theodore Schwartz. *Anthropology and Psychology*. In: *New direction in Psychological Anthropology*. Theodor Schwartz, Geoffrey M. White, Catherine A. Lutz (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 324, 344–346.
- xix Geoffrey M. White and Catherine A. Lutz. *Intriduction*. In: Theodor Schwartz, Geoffrey M. White, Catherine A. Lutz (eds.). *New direction in Psychological Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 3–4.
- xx Miller Joan G. *Cultural Psychology: Briding Diciplinary Boundaries in Understanding the Cultural Grounding of Self*. In: *Handbook of Psychological Anthropology*. Philip K. Bock (ed.) Westport, Connecticut-London; Greenwood Press, 1994, p. 142.
- xxi *Ibid.*, pp. 144–145.
- xxii *Ibid.*, pp. 139–140.
- xxiii *Ibid.*, p. 142.
- xxiv *Ibid.*, p. 145.
- xxv *Ibid.*, pp. 159–160.
- xxvi Dorothy Holland. *The Woman who Climbed up the House: Some Limitations of Schema Theory*. In: *New Directions in Psychological Anthropology*. Edited by Theodore Schwartz, Geoffrey M. White, Catheneri A. Lutz Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 68.
- xxvii D'Andrade, R. G. *The Culture Part of Cognition // Cognitive Science*. 1981, № 5, p. 182.
- xxviii Romney, A. K., S. C. Weller, and W. H. Batchelder. *Culture as Consensus: A Theory of Culture and Informant Accuracy*. *American Anthropologist*. 1986, № 88.

- ^{xxix} Preview a Colloque of Cultural Theorists. In: Richard A. Shweder, LeVine, Robert (eds.) Culture Theory. Essays on Mind, self. and Emotion. Cambridge, london, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984.
- ^{xxx} Melford E. Spiro. Some reflections on Cultural determinism and relativism with Special Reference to Emotion and Reason. In: Richard A. Shweder, LeVine, Robert (eds.) Culture Theory. Essays on Mind, self. and Emotion. Cambridge, london, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984, p. 323.

**ЭТНОСТЫҢ ӨМІР СҮРУ ӘРЕКЕТІ МЕН
ТІРШІЛІГІН ҚАМТАМАСЫЗ ЕТУІ**

Өткен тарауда, әсіресе тарихи этнология тұжырымдамасын мазмұндау үшін этностың *өзгермелі әлеуметтік және мәдени-саяси ортаға бейімделуі* сияқты құбылыспен танысу қажеттігі айтылған еді. *Бұл – материалдық-құымдастырушылық және психологиялық тұрғыда бейімделу.* Этностың сыртқы жағдайларға психологиялық бейімделуі туралы кейінірек сөз қозғаймыз. Заманауи ғылым саласында неғұрлым жеңіл, әрі әжептәуір дамыған бағыттар: материалдық және әлеуметтік бейімделуден бастаймыз.

Бұл тақырыпты зерттеу *мәдени экология* немесе *этноэкология* деп аталатын бағыттың аясында өтті (іс жүзінде бұл түсініктерді синонимдер деуге болады). Әдетте мәдени антропологияның бір бөлігі ретінде қарастырылатын, бірақ өзіндік ерекшелігі бар осы бағыттың тарихына қысқаша тоқталамыз. Мәдени экология дегеніміз – этнология ғылымының әлі күнге дейін эволюцияшыл дәстүрді жалғастырып келе жатқан бағыты.

Л. Уайт пен Дж. Стюард мәдени экологияның негізін қалаушылар ретінде танылған. Олардың ілімінің мән-маңызы неде?

Л. Уайт іс жүзінде ХІХ ғасырдағы эволюционизм дәстүрін тікелей жалғастырды, бірақ ол мәдениеттің дамуына ерекше көңіл бөліп, оның көріністерін ерекше құбылыс қатарына жатқызды (соңғы жайттар Л. Уайтқа дәстүрлі мәдениеттанудың негізін қалаушы ретінде қарайтын көзқарасты қалыптастырды. Бұл туралы кейінгі тарауларда айтылады).

Л. Уайттың тұжырымдамасына сәйкес, мәдени даму табиғи ресурстарды пайдаланудың тиімділігін арттыру арқылы жүзеге асырылады, түптеп келгенде, бұл халық санының өсуіне, еңбек өнімділігі мен экономикалық маманданудың артуына алып келеді. Бұл даму барысы сатылы кезеңдерге бөлінуі мүмкін. Мәдениеттің басқа аспектілерінің бәрі материалдық жағдайға тәуелді болады. Олардың маңызы екінші орында. Кәнігі эволюцияшылар секілді, Л. Уайт та өзінің теориясын жалпы адамзат мәдениетінде қаделеуге жарамды әмбебап назария ретінде бағалады.

Дж. Стюард тап ондай нағыз эволюцияшыл болған жоқ. Ол мәдениеттің әмбебаптығынан ауытқып, өзіне тән табиғи жағдайларға бейімделу қажеттігіне орай дамып-жетілетін әр мәдениетті айрықша жүйе ретінде қарастырды. Оның пікірінше, тап сондай табиғи жағдайда, әрі шамамен бірдей технологиялық даму деңгейінде тұрған қоғам ұқсас түрде дами тұра, табиғаттың эволюциясы әрқилы жолдармен жүзеге асады. Осынау «параллель эволюция»

құбылысы географиялық тұрғыда бір-бірінен алыс орналасқан және өзара байланыс орнатпаған қоғамдардың даму үдерісінің ұқсастығын алға тартады. Дж. Стюардтың пікірі бойынша, әртүрлі қоғамдардың ұқсастығы мәдени диффузия тұжырымдамасымен түсіндірілмейді. Әлдеқандай мәдени нысандардың шығу тегін түсіндіру табиғи ортаның өзара байланысын, қоғамның технологиялық даму және қызмет атқару деңгейін талдаудан тамыр тартуға тиіс. Осылайша, Дж. Стюард «эволюцияның көптігі» тұжырымдамасын, нақ осының негізінде мәдени өзгерістер теориясын жасады («мәдени өзгерістер» мен «әлеуметтік өзгерістер» терминдері ешқандай синоним емес екенін есте ұстайық. «Әлеуметтік өзгерістер» туралы қоғамды жаңғырту теориясының мазмұнына, ал «мәдени өзгерістер» туралы қоғамның белгілі бір жүйе ретінде қоршаған ортаға бейімделу үдерісіне қатысты айтылады).

Дж. Стюардтың этнологияға көзқарасының кейбір ережелерін көрсету үшін оның негізгі еңбегінің кейбір бөліктерін ұсынамыз.

Мәдени экология мәдени-табиғи өзара әрекеттесудің кез келген жағдайында қолданылатын жалпы заңдардан гөрі, әр мәдениеттің өзіндік ерекшелігін анықтауға молырақ мүмкіндік беретін мәдениеттердің өзара айырмашылығының пайда болуын түсіндіруге ұмтылады...

Мәдени экология мәдениет тарихының релятивистік және неоэволюциялық тұжырымдамаларынан ерекшеленеді, өйткені ол әрбір мәдениеттің табиғи ортасын (экстремәдениет) сыртқы мәдениет факторы ретінде қарастырады, әрі мәдениетке түсініктеме беруге тырыспайды. Оның міндеті – адамзат қоғамының қоршаған ортаға бейімделуінің белгілі бір мінез-құлық модельдерін әзірлеу керектігін, не керек емесін айқындау немесе сол мәдениетке тән мінез-құлық дағдыларын жетілдіру, не жетілдірмеу жағын анықтау...

Мәдени экология адамзат қоғамын биосфераның бір бөлігі ретінде ғана емес, бейімделу барысында пайда болған осы қоғамға тән мәдени ерекшеліктерді зерттейді...

Мәдени экология мына үдерістерді:

- 1) азық-түлік және басқа да табиғи ресурстарды пайдаланатын белгілі бір мәдениетке тән тіршілік ету ортасы мен технологиясының арақатынасын;
- 2) табиғи ресурстарды игерудің әртүрлі технологиясымен байланысты мінез-құлық үлгілерін;
- 3) осы мінез-құлық модельдерінің мәдениеттің басқа аспектілеріне әсерін зерттейді¹.

Біз қазіргі мәдени экологияда әлдебір халықтың мәдениеті мен географиялық ортасы арасындағы байланысты нақтылайтын ұзақ тарихы бар идеяның дамуын көреміз.

Әсіресе адамның жеке қасиеттері мен дүниені тануының халықтың табиғи жағдайына тікелей байланыстығын ашық түрде айтқан географиялық және климаттық детерминизм саяхатшылардың өз заманында әлдебір халықтың психологиялық ерекшеліктерін сипаттаған жазбаларынан анық көрінді. Сондықтан ағылшын агенті Дж. Чардиннің Персияға саяхаты жөніндегі баяндамасында (1720): «Ыстық климаттың әсері дене мен ақыл-ойды әлсіретіп, қиялдың қанатын байлап тастайды»² деуі – қалыпты түсінік. Мұндай амал философияға да тән. Мәселен, неміс тарихшысы әрі философы И.Г. фон Гердер «ұлт даналығы» мен қоршаған орта арасында байланыс бар екеніне табан тіреп алды.

Халық мәдениетінің географиялық ортаға, өзін қоршаған дүниеге сәйкестігі идеясы Ч. Дарвиннің эволюция теориясында белсенді түрде дамытылған бейімделу идеялары арқылы ғылымға енген. «Түрлердің пайда болуында» Дарвин әлемдегі тіршілік иелерінің көптеген түрінің мекендеу орындарына бейімделуін және жетілген бейімделу дәрежесі әр түрдің тіршілік етуіне қалай әсер ететінін көрсетуге тырысты.

Бұл кезеңде «мәдени бейімделу» тұжырымдамасы ХІХ ғасырдағы қоғамдық ғылымдардың жетекші парадигмасына айналды, алайда ол кезде қоршаған орта, тіршілікті қамтамасыз ету стратегиясы мен қоғам арасындағы қарым-қатынастар туралы елеулі зерттеулер бола қоймады.

Сөз жоқ, бұл идея этнология ғылымында да көрініс таппай қалған жоқ. Мұның көрнекті өкілі бір кездері этнологияның басты доктринасының бірі болған антропогеографияның негізін қалаушы Ф. Ратцель еді. Оның маңызы этнологияда Ф. Боас дәуірінің басталуына, яғни қазіргі этнологияның қалыптасуына орай жойылды.

Этнологияда жаңа, Боас ғылыми парадигмасы қалыптасуының алғашқы онжылдығында, яғни ХХ ғасырдың ортасына дейін адаптивтік амал үстем болды (егер ағылшынтілді ғылым туралы айтар болсақ, алдымен француз этнологиясында ағылшын-америкалық бағытпен қатарлас, әрі іс жүзінде қиыспастан дәурен сүрген географиялық детерминизм ұзақ уақыт бойы жетекші тұжырымдама қатарында қалып, ақырында, әлеуметтік географияны туындатуға алып келгенін көрсетуге тиіспіз). Ф. Боастың еңбектерінде «поссибилизм» деп аталатын тұжырымдама болды, онда табиғи орта этнос қауымдарының мәдени тұрғыдағы әрқилы нұсқаларының пайда болып, дамуына іргетас ретінде қарастырылды.

Халық мәдениетінің сыртқы қоршаған ортамен тікелей байланысы туралы идеяның қайта оралуы Дж. Стюард есімімен байланысты. Оның еңбектері соғыстан кейінгі кезеңдегі этнологияда бейімделу тұжырымдамасының жетекші рөл иеленуіне түрткі салды. Мәдени антропология жинақтаған

деректердің кең ауқымды мағынасын бейімделу терминдері түсіндірді. Әсіресе бұл XX ғасырдың 50–60-жылдарына, рәміздер, діни рәсімдер мен тыйым атаулы адамзат қоғамының өздері мекендейтін табиғи ортаға материалдық-мәдени және экономикалық-өнеркәсіптік тұрғыдан икемделуіне демеу болған ерекше әлеуметтік құрылым ретінде материалистік терминдермен түсіндірілген кезеңге тән еді.

Мәдени экологтардың көпшілігі соңғы жылдары Л. Уайт пен Дж. Стюард теорияларынан айтарлықтай алшақ кете тұра (әсіресе қоғамның сатылы кезеңмен даму тұжырымдамасын қолданудан қашқақтады), бәрібір, қоғамда өзінің тіршілігін қамтамасыз етудің модельдері қалайша пайда болды деген сұраққа «мәдениетті әлеуметтік жағынан шарттандырған – мінез-құлық жүйесі, ал ол қоғамды өзінің экологиялық тауашасына икемдеуге бағытталған» деп қайтарған оңай жауапқа бәрі құлақ асады. Сондықтан мына бізге де «бейімделу» ұғымының мәнін мейлінше дәл түсініп алу қажет. Ол ағылшын тілді де, орыс тілді де этнология мен мәдениеттануда қатарласа дамығандықтан, осы терминдердің екі түсіндірмесінде ой елегінен өткіземіз.

Америка этнологиясында «бейімделу» ұғымы қалай түсіндірілді деген сұраққа жауап беруден бастаймыз, өйткені Ресей ғылымына қарағанда, онда шамамен жиырма жыл бұрын ол кең таралған концептіге айналды, дей тұрғанмен Америка этнологиясының аясында ол Ресей этнологиясындағыдай соншалық күрделі даму жолынан өтіп, айтарлықтай мағыналық жүк арқалай алған жоқ.

«Бейімделу» терминінің ресми анықтамасынан бастайық. Антропологиялық аталымдардың соңғы шыққан сөздіктерінің бірінде осы ұғым былайша түсіндіріледі:

«Бейімделу – мәдениет пен қоршаған орта арасындағы әлеуметтік жүйенің күнелтіс пен тұрақтылықты сақтауға бағытталған өзара икемделу үдерісі. Таза биологиялық мағынада бейімделу белгілі бір организмнің өз пішімі мен өзіндік мінез-құлқының өзгеріске ұшырап, тірі қалуына мүмкіндік беретін сапалық қасиеттерді иеленуін білдіреді. Антропологиялық мәнмәтінде бейімделу дегеніміз – сыртқы орта мен тіршілік ету стратегиясы арасындағы өзара әрекеттесудің жемісі, яғни экономика мен әлеуметтік құрылымның табиғи ресурстарын игерудің ерекше технологиясы болып табылады»³.

Сонымен, бейімделу – халық пен қоршаған орта арасындағы өзара әрекеттесудің оңтайлы өзара әрекеттесудің тәсілін орнықтыру үдерісі немесе нәтижесі (екі түсіндірме де жарамды), сол тәсіл халықтың әлгі ортада (тіпті бақылаушы этнологқа қатерлі көрінсе де) күнелтіп, өз балаларын өсіріп-өндіруіне, сол арқылы халықтың саны өспесе де, кемінде, тұрақты өсімін сақтап қалуына мүмкіндік береді. Мәдениет те адамзат ұжымының қоршаған ортаға бейімделуіне жәрдемдесетін негізгі тетік саналады.

Мәдениетте қалыптасқан географиялық және климаттық жағдайларға қолайлы тұрғынжай салып, киім-кешек тігуге, қорек табуға мүмкіндік беретін мінез-құлық ұстанымдарының үлгілері болады. Осынау мінез-құлық модельдері әлеуметтану барысында ұрпақтан-ұрпаққа жалғасып отырады. Тап солар этностың тіршілік ету үдерістерімен тікелей байланысты осынау мінез-құлық модельдері, адамзат қоғамының қоршаған ортаға бейімделу көрінісі ретінде зерттеудің негізгі арқауына айналады. И. Кохеннің дәйексөзін келтіре отырып, бейімделу дегеніміз – «адамның өзінің мекендеу ортасын өз қажеттіліктерін қанағаттандыру үшін жемісті пайдалануына мүмкіндік беретін үдеріс»⁴ екеніне ден қоямыз.

Көбінесе «мәдениеттің екі негізгі адаптивтік аспектісі» ерекше көзге түседі: «олар қоршаған ортаның энергетикалық әлеуетін азыққа айналдыруға байланысты. Әр мәдениеттің негізгі қорек табу стратегиясы және оны қоғам мүшелеріне бөліп берудің айрықша үлгісі бар. Осындай басымдыққа ие азық табу стратегиясы мәдениеттің басқа аспектілеріне сәйкес келетін шаманы антропологтар түрліше бағалайды, алайда әлеуметтік одақтың тиімділік деңгейі оның тіршілікті қамтамасыз ету стратегиясына байланысты болады»⁵. Сонымен, негізінде, «әрбір мәдениет – адами бейімделудің стратегиясы, ал ерекше әлеуметтік модельдің әр элементі мекендеу ортасынан молырақ энергия алуға арналған құрал ретінде түсіндірілуі мүмкін»⁶ екенін жазады И. Кохен.

Бұл тәсіл халықтың бүкіл мәдениеті, тіршілігін қамтамасыз етуіне тікелей байланысты тек дүниәуи ғана емес, сондай-ақ әлеуметтік, рухани мәдениеті де, мейлі, толықтай болмаса да, оның өмір сүру әрекетінің стратегиясымен айқындалады, ұйымдасып, құрылымдалады. Мәдениет экологтары қоршаған ортаны, қоғам мен тіршілікті қамтамасыз ету технологиясын біртұтас өзара байланысты жүйе ретінде қарастырады, зерттеу объектісі де қоғамның өзі емес, нақ осы әлеуметтік-табиғи кешен болып табылады; онда мәдениет, М. Спируның сөзімен айтқанда, «адамның ең маңызды адаптивтік құралы болғандықтан, оның психобиологиялық организмді мен әлеуметтік және физикалық ортасының қасиеттері арасындағы *делдал буын* саналады»⁷.

Бірақ, бұған қоса, ерекше «медиатор» рөлінде ойнай отырып, мәдениет қажет болған ретте өзін кеңістік пен уақыт ағымында пішімін өзгерте салатын вариативтік құбылыс ретінде де танытады. «Адамның рәміздемілік қабілетінің жемісі бола тұра, – деп жазады М. Спиро, – түрлі тарихи жағдайларда өзінің экологиялық тауашасына орай мәдениет әрқилы тарихи мән-жайлардан, саяси жағынан күдіретті немесе үйірімпаз лидердің іс-әрекеттерінен, тұтқиылдан болатын табиғи және әлеуметтік уақиғалардан (соғыс, қуаңшылық, жау шапқыншылығынан) т.б. өзгеріп, түрлене алады және түрленуге тиіс. Егер мәдениет дегеніміз – адамның немесе адамдар тобының тіршілік етудің функционалдық талаптарына бейімделуіне көмектесетін

құрал болса, адамзаттың тарихи тәжірибесіндегі айырмашылықтардың алуан түрін табу таңғаларлықтай нәрсе емес»⁸.

Этнологтар материалдық және әлеуметтік бейімделуді ажырата қарайды. Материалдық бейімделу деп тұрғын үй жабдығын, киіну мәнерін, тіршілікті қамтамасыз ету технологиясы мен соған байланысты рәсімдерді айтады. «Әлеуметтік бейімделу, – дейді Э. Моран, – ең алдымен, әлеуметтік және экономикалық ұйымдастыруды қамтиды. Мұндайда бейімделу түрлері икемді, нұсқалары қисапсыз көп, мекендеу ортасындағы және басқа адамдар ұжымдарымен қарым-қатынастағы өзгерістерге сергек болып келеді»⁹.

Мәдени экологиямен бір мезгілде адамзат қоғамын «өзін-өзі ұйымдастырушы жүйе» ретінде түсіну тән, «ол қоршаған орта жағдайының өзгерістері туралы ақпаратты қабылдап алып, әлеуметтік-мәдени жүйенің белгілі бір сипатын өзгертуге қабілетті»¹⁰. Сондықтан, жалпы алғанда, әлеуметтік-мәдени жүйе тұтас нәрсе ретінде сипатталатын өзінің қоршаған ортасына қандай жолмен икемделетінін зерделеумен қоса, мәдени экология басқа, маңызы бұдан да кем емес мәселені: мәдениет бөліктері (әлеуметтік институтыялар, мәдени модельдер) бір-біріне қалайша бейімделетінін де зерттейді¹¹.

Осыған жуықтас қорытындыға Ресей ғалымдары да келді. Айта кететіні – этностың бейімделуі мен тіршілігін қамтамасыз етуі тақырыбына Ресей этнографтары мен мәдениеттанушылары ерекше көңіл бөлді, әрі орыс зерттеушілерінің жетістіктері кейде батыстық әріптестерінің жетістіктерінен әлдеқайда асып түсті.

Әйтсе де әңгімені өзінің мақсаттары, міндеттері мен зерттеу әдістері жөнінен Батыс мәдениеті экологиясына жақын тұрған біздің елдегі этнос экологиясының қалыптасуынан бастаймыз. Этнос экологиясының ілкі тарихы В.И. Козловтың еңбектерінің бірінде мейлінше тиянақты баяндалған. Соның мақаласынан үзінділер келтіреміз.

Бір жағынан, халықтардың шығу тегін, мәдениетін, тұрмысы мен басқа да параметрлерін, сондай-ақ осы параметрлердің өзгеру үдерістерін зерттейтін ғылым ретінде этнографияның және, екінші жағынан, адамдар тұратын табиғи ортаны (физикалық география), сондай-ақ тұрғын халықтардың жер бетіне аумақтық орналасу ерекшелігі мен олардың шаруашылығын зерттейтін ғылым ретінде географияның (экономикалық география) арасында бұрыннан берік байланыс орнаған.

Этнография мен географияның қиылысар тұсынан кейбір кеңес ғалымдары айрықша пән – антропогеографияны немесе этногеографияны жасауға талпынып, соның аясында адамдардың этностық қауымдастығы мен олар мекен еткен табиғи орта арасындағы байланысты қарастырды¹², алайда мұндай талпыныс қолдау таппай, географиялық детерминизм секілді идеясы үшін іле-шала сынға ұшырады.

Этнография мен географияның арасын жақындатудың жаңа талпынысы 1940 жылдардың соңы мен 1950 жылдардың басында ғана байқалды және ол екі тараптан шығып, екі жақын бағыт бойынша жүрді. Олардың біріншісі ерекше ғылым саласы – этностық географияны қалыптастырудан көрініп, оның міндетіне халықтардың (этностық қауымдардың) географиялық жайғасу жайын зерделеп, олардың орналасу ерекшеліктері мен әлеуметтік-экономикалық, саяси, табиғи және басқа да факторлар арқылы өзге халықтармен тығыз байланысындағы аумақтық өзара қарым-қатынасын зерттеп-зерделеу кіреді¹³...

Этнографияның жоғарыда аталған міндеттерінің кейбірі (әсіресе халықтардың белгілі бір табиғи ортаға орналасуын зерттеу жөніндегі) адам экологиясымен, бәрінен бұрын, этнос экологиясымен тікелей байланысты еді. Алайда шетелде кең таралған «экология» термині және сонымен байланысты ұғымдар кеңес кезеңіндегі этнографияда 80-інші жылдарға шейін қолданылған емес.

Кеңес ғылымында этнографияны география мен экологияға жақындатудың басқа бір жолы ХХ ғасырдың 50-інші жылдары шаруашылықтық-мәдени типтер (ШМТ), яғни шамамен әлеуметтік-мәдени дамудың бірдей деңгейінде орналасқан, әрі ұқсас табиғи жағдайларда өмір сүретін (мысалы, «теңіз жануарларын аулайтын арктикалық аңшылар», «қуаң дала мен шөлейтті жерлердің малшылары», «тропикалық белдеудің егіншілері» және т.б. типтер) халықтарға тән шаруашылық пен мәдениеттің (ең бастысы, материалдық мәдениеттің) тарихи тұрғыдан қалыптасқан қырлары туралы тұжырымдамасы пайда болуына орай назарға ілікті.

Соңғы бағыт – Дж. Стюардтың «мәдени экологиясына жақындау», дей тұрғанмен кейінгісі сипаттама жазу мен типтендіруден гөрі, этностың әрқелкі табиғи мекендеу ортасына байланысты этномәдени құбылыстардың алуан түрлі болатынын түсіндіруге тырысты¹⁴.

Мәдени экологияның аналогы Ресейде өткен ғасырдың 70-інші жылдарының екінші жартысында «этнос экологиясы» деген атпен пайда болып, «этнографияның адам экологиясымен (әлеуметтік экологиямен) тоғысында орналасқан, әрі этнос географиясымен, этнодемографиямен және этнос антропологиясымен ұласу белдемі бар ғылыми пән»¹⁵ деп түсіндірілді. Этнос экологиясының Дж. Стюард дамытқан мәдени экологиядан айырмашылығы – ойдан құрастырылғандай көрінетіні, бәлкі, бұл да ғылыми қызметкерлерден Батыстағы қоғамдық ғылымдардың жетістіктерін теріске шығаруды талап еткен кеңестік идеологияның олжасы болған шығар. Сондықтан этнос экологиясынан айырмашылығы – мәдени экологияның негізінде «әлдебір этностық топтардың мәдениеті, тіпті олардың әлеуметтік ұйымы бейімделетін табиғи ортаның шешуші рөлін мойындау, сайып

келгенде, бүкіл этнос тарихының географиялық тұрғыдан негізделетінін мойындау жатыр»¹⁶.

Шын мәнінде мұндай шектеу қоюға болмайды, осы ғылыми бағыттардың екеуінде де географиялық детерминизм ауаны бірдей сезіледі.

«Этнос экологиясы этностық топтардың, тұтас этностардың өз мекендеріндегі табиғи және әлеуметтік-мәдени жағдайларда тіршілігін қамтамасыз етуінің дәстүрлі жүйесін, сондай-ақ орныққан экологиялық өзара байланыстардың адамдар денсаулығына әсерін зерттеуді; этностардың табиғи органы пайдалануы мен сол ортаға әсер етуін, табиғатты ұтымды пайдалану дәстүрлерін, этно-экожүйелердің қалыптасып, қызмет ету заңдылықтарын зерделеу міндетін алдына қоятынын»¹⁷ жария етті.

Мәдени экологиядағы сияқты, этнос экологиясында да адамзат қоғамының қоршаған ортаға бейімделуін зерттеуге жете мән берілді. Мәдениет осындай бейімделуді жүзеге асыратын тетік ретінде қарастырылды. Мәдениеттің көмегімен «адамдар қандай да бір табиғи ортаға («экологиялық тауашаға») икемделіп қана қойған жоқ, сондай-ақ «мәдени ландшафт»¹⁸ жасай отырып, сол ортаның өзін азды-көпті түрлендіріп өзгертті.

Ресей ғылымының (армян ғылымы дегенді қосып қойған жөн, себебі мәдениеттанудың айрықша армян мектебі біртіндеп қалыптасты) шеңберінде бейімделу және адаптивтік тетік ретіндегі мәдениет ұғымдарын орнықтыруға Э.С. Маркарян ерекше еңбек сіңірді. Осы құбылыстарды оның түсіндіруі, Батыс этнологиясындағы пайымдарға қарағанда, әлдеқайда шынайы әрі мазмұнды көрінеді.

Э.С. Маркарянның пікірінше, бейімделу «жүйенің өзін-өзі сақтауға қабілеттілігі кері байланыс қағидасы бойынша өзін ортамен сәйкестікке алып келеді»¹⁹. Бұл «мәдени мутациялар» қағидасы бойынша жүзеге асады – әлдеқандай себептермен адамзат қоғамының сыртқы ортаға қатысты қажеттіліктерін қанағаттандыра алмаған мәдениеттің ішінде инновациялар (жаңа енгізілімдер, соны бастамалар) жүйесі пайда болады. «Егер инновацияны әлеуметтік жүйе қабылдаса, онда олар мутацияның табиғи іріктеуінен өткен сияқты әлдеқандай пішімдегі таптаурын қалыпқа түседі де, мәдени дәстүрмен нығайып, олардың рекомбинациясы биологиялық популяциялардың генетикалық бағдарламаларында бекіп қалады»²⁰. Мәдениетте қоршаған ортаға адаптивтік бола алатын инновациялар, мінез-құлықтық, институциялық және басқа да модельдер ғана бекиді. Сөйтіп, бейімделу дегеніміздің өзі қоғамды әлеуметтік-мәдени қайта құру ісі болып шығады. Қоғам, сонымен бірге, ұдайы қозғалып, өзгеріп отырады. Бір жағынан, бейімделу – қоғамның ішіндегі мәдени өзгерістердің, екінші жағынан, мекендеу ортасын өзгертіп, түрлендірудің, «мәденилендірудің» қозғаушы күші ретінде алға шығады. Сондықтан мәдениеттің өзіне Э.С. Маркарян «ортаға бейімдеуші-бейімделуші әсер ететін әмбебап тәсіл»²¹ ретінде баға берді.

Осынау ұласпалы тәсілді іс жүзінде этнос экологиясы немесе кейде «этноэкология» аталатын ғылым проблемаларымен айналысып жүрген ресейлік ғалымдардың барлығы атап өтті. «Этноэкология этносты, оның мәдениетін, өндірістік қызметі мен игерулі табиғи ортасын **динамикалық** бірлікте қарастырады, яғни **күрделі дамушы жүйе** түрінде көрсетеді»²².

Осы тұста Ресей ғылымындағы және Батыс ғылымындағы «бейімделу» терминінің түсінігі арасында айтарлықтай айырмашылықтар бар екенін атап өткен маңызды. Егер батыстық мәдени-экологиялық ұғымдар тұрғысынан келетін болсақ, «мәдениетке адаптивтік жүйе ретінде қараудың өзі оның өзгеріске қабілетті нәрседен гөрі тұрақты (байыпты) құрылым екенін көрсетсе»²³, ал Ресей ғылымы үшін «бейімделу адамзат мәдениетінің динамизмін бейнелейтін»²⁴ құбылыс болып шығады. Бейімделу проблемаларын зерттеу «нақты мекендеу ортасындағы бірнеше қолайлы мүмкіндіктің бірін таңдау жағдайында адамзат қауымының (оның мәдениетінің, тіршілік етуінің, табиғатты пайдалануының) даму жолын талдап шығуды білдіреді. Мұндай таңдау «адаптивтік стратегия» (adaptive strategy) терминімен белгіленіп жүр. Әлбетте, ол әрдайым ортаның ерекшеліктерінен ғана емес, сондай-ақ топтың технологиялық дамуынан, салт-дәстүрлерінен, мәдени құндылықтарынан, сыртқы әсерлерден және басқа да көптеген әлеуметтік факторлардан құралады»²⁵. Көріп отырғанымыздай, осы түсіндірмеде адаптивтік стратегияны қалыптастыруға әлеуметтік, одан да қызығы, құндылық факторлардың әсері айрықша аталып өтеді. Сонымен, Батыс ғылымындағыдан гөрі, Ресей ғылымында (кеңес кезінде де) бейімделу проблемаларын түсіндірудің биологиялық баяны, тіпті материалдық ауаны әлдеқайда азырақ болып шықты. Үйреншікті терминді едәуір күрделендіріп жіберді. Сірә, **осы мәнмәтінде мәдениетті адаптивтік тетік ретінде түсіну қандай жағдайда да оның тіршілікті қамтамасыз ету қызметін реттеуге кірісуіне бөгет жасап қана қоймай, мейлінше күрделілеу түсініктеме береді**. Ол жөнінде оқулықтың келесі тарауларында әңгімелейміз.

Ресей этнологиясында «тіршілікті қамтамасыз ету» (subsistence) ұғымы да елеулі өзгеріске ұшырады.

Америка этнографы Р. Лоуи²⁶ ұсынған бұл термин, тегінде, азық табу мен оны өндіру технологиясын білдірді. Ресейде «тіршілікті қамтамасыз ету» ұғымы әлдеқайда күрделірек түсіндірмеге тап келді. Ресейдің көрнекті этнологтарының бірі И. Крупник тіпті «тіршілікті қамтамасыз ету» ұғымының өзін едәуір шамада «орыс тіліндегі төлнұсқа білім деп есептеуге болады» деген пікір айтты. Ағылшынның subsistence сөзінің (тікелей тәржімасы «тіршілік ету, қоректену, өмір сүруге септесетін нәрсе» дегенді білдіретін) аудармасын этнографтар арасында С.А. Арутюнов тұңғыш рет қолданды. Әлбетте, «тіршілік етуге», әсіресе «қоректенуге» қарағанда, «тіршілікті қамтамасыз ету» ұғымының мағынасы кең, мазмұны терең екені даусыз.

Сәтті табылған терминнің негізінде шетел этнографиясында бұрынғысынша кәдуілгі азық өндіруге бағытталған шаруашылықтың тұтынушылық түрлері: аңшылықты, терімшілікті, ерте егін салып, мал төлдету қарекетін меңзейтін subsistence сөзінің бастапқы мағынасының аясынан алысқа ұзап кететін тың категориялар пайда болды²⁷.

Тіршілікті қамтамасыз ету дегеніміз – «өндірістік қызметтің, демографиялық құрылым мен мекендерге орналастырудың, еңбек корпорациясының, тұтыну және бөлу дәстүрлері ерекшеліктерінің өзара байланысты кешені, яғни әлеуметтік мінез-құлықтың экологиялық тұрғыдан байланысқан пішімдері, олар адамзат қауымдарының нақты мекендеген ортасының ресурстары есебінен өмір сүруін қамтамасыз етеді²⁸. Бұл – «тиісті әлеуметтік-ұйымдық аумақтық игеру жолымен жүретін қоғамның табиғи ортаға экологиялық бейімделу үдерісі»²⁹.

Этнология туралы маңызды ұғымды егжей-тегжейлі түсіндіру қамымен «тіршілікті қамтамасыз ету мәдениеті» ұғымын орнықтыруға арналған «Тіршілікті қамтамасыз ету мәдениеті және этнос» атты ұжымдық монографияның теориялық тарауларына жүгінеміз.

Тіршілікті қамтамасыз ету жөніндегі қызметтердің бірі «қоғам – табиғат», екіншісі «қоғам – индивид» қарым-қатынастары болып табылатын координаттар кеңістігінде өрістейді. Табиғи ортаны адамдардың нақты игеруінің бүкіл циклі – материалдық игіліктерді өндіру, бөлу және тұтыну – белгілі бір әлеуметтік-ұйымдық пішімде жасалады... Мәдениетті адам қарекетінің тәсілі ретінде түсінуге сәйкес, қоғамның материалдық технологиясы оның әмбебап технологиясының қосалқы жүйелерінің бірі болып шығады. Ол қоғамның әлеуметтік технологиясымен – қоғамдық қарым-қатынастарды ұйымдастыру және индивидтердің мінез-құлқын әлеуметтік тұрғыдан реттеу тәсілдерімен етене сабақтасып, өзара байланысып жатады...

Мәдениеттің әлеуметтік-технологиялық кешені, тұтастай алғанда, өзіне қоғамдық тұрмысты ұйымдастырудың қандай да бір (тарихи және этностық тұрғыдан орныққан) тәсілдерін қамтамасыз етудің екі түрлі амалын теліп алады... Бұл құралдардың бірінші тобы қоғамдық жүйенің құрылымдық «негізін» (еңбек бөлінісі, меншік, туыстық, неке, қоғамды басқару және т.б. институттары) құрайтын әлеуметтік қарым-қатынастардың ең кең тараған түрлерін қалыптастыратын әлеуметтік институттардың жиынтығы болып табылады... Индивидтерге емес, әлеуметтік топтарға арналып, топ ішіндегі байланыстарды ұйымдастырудың басты міндеттерін иелене тұра, оның мотивациялар саласына тікелей тиіспестен, ішкі және сыртқы жағдайлар аясымен, адами әрекеттің мінез-құлықтық көріністерімен өзінің реттеушілік мүмкіндіктерін шектеп тастайды. Нақ осы шекте институциялық тәсіл шартты түрде гуманитарлық амал ретінде белгілеуге болатын басқа тәсілдер тобынан елеулі түрде ерекшеленеді. Соңғылары адамдар қызметінің

белгілі бір әлеуметтік-мақсатты мотивацияларын қалыптастыруға бағытталған, демек, адамның ой-санасының өрісін өзінің реттеуші әсерінің тікелей объектісі ретінде алады. Өңгіме алуан түрлі нормативтік-күндылықтық және дүниетанымдық идеялар мен этикалық, діни, эстетикалық және басқа да сипаттағы ұғымдар жөнінде болып отыр... Сондай-ақ аталмыш рухани білімді ұжымдық сана қорынан индивидтер санасының қорына (үйрету, тәрбиелеу, оқыту, әлеуметтік бақылау, әлеуметтендіру және т.б.) енгізудің әлдебір этномәдени қауымдастыққа тән тәсілдерін (технологияны) құраушы механизмдер жиынтығы жөнінде де сөз қозғалды (бұл типті гуманитарлық технология деп те атауға болады)...

Ұжымдық тұрмысты ұйымдастыру тиімділігіне осында қол жеткізіледі, осылайша, сыртқы емес (қоғамның институциялық құрылымында объективті), ішкі – адам іс-әрекетінің идеологиялық және психологиялық алғышарттары қызмет атқарады.

Мазмұны жағынан қаншама алшақ кеткендей, әрі әлеуметтік қарым-қатынасқа «жарамсыз» сияқты көрінсе де, кез келген әлеуметтік білім, кез келген әлеуметтік сала дерегі шын мәнінде қоғамның әлеуметтік технологиясының құрамдас бөлігі болып шығады. Демек, қайткенде де, нақты қоғамдық тетігінің құрылымын қолдап, қайта жасауға қатысады...

Индивидтерді психологиялық жайсыздыққа ұшырататын да, әлеуметтік ұжымды психологиялық тұрғыдан ыдырататын да тым күйзелісті факторлар олқылығын өтеу қызметтері адамның тіршілігін қамтамасыз ету практикасына демеу болар көптеген символикалық акцияларды атқаруға бейіл. Тәжірибелік тұрғыдан нақ осы акциялардың толықтай «мағынасыздығы» мен тиімсіздігінде олардың түбінде тиімді болатындығы жатыр.

Өмірі мен тұрмысына қауіп төндіретін әлдеқандай факторларға байланысты адамдардың алаңдаушылығы неғұрлым жоғары болса, әрі осы қауіпке қарсы тұру шамасы немесе мүмкіндігі кемшіндеу түссе, олардың жалпы тіршілікті қамтамасыз етуінің мінез-құлықтық жиынтығында әлгіндей қарама-қарсы тұру ишарасын жасаушы символикалық әрекеттер соғұрлым ауқымды орын алады³⁰.

Сөйтіп, *ресейлік этнос экологиясында адам мен адамзат қоғамының психологиялық бейімделу проблемасы жеке маңызды тақырып ретінде қарастырылады.* «Қоршаған ортаға, – деп жазады В.И. Козлов, – адамдар физикалық тұрғыдан ғана емес, психологиялық тұрғыдан да бейімделеді. Бір топ адам бірдей жағдайда бір ғасырдан астам уақыт өмір сүрсе, мұндай психологиялық бейімделу із-түзсіз өтпейді; себеп-салдарлық заңдылықтары әрдайым айқын көрінбесе де, мұнда адамның психологиялық қалыбы, темпераменті мен табиғи жағдайлар арасында әлдебір байланыс

бар екені белгілі. Жалпы, психологиялық бейімделу тетіктері физикалық деңгейден гөрі икемдірек әрі пәрменділеу, мұндай бейімделу жылдам өтеді, бірақ бұл да уақытты талап етеді. Адамдар белгілі бір көрініске үйреніп, оны жақын тұтады. Адырлы орман белдеуінде өсіп шыққан адам, тіпті климаттық жағдайлары өте жақын болса да, жазық далаға немесе теңіз жағалауына көшкенде өзін ыңғайсыз сезінеді. Далалық алаптарға қоныстанушы орыстар сағыныштың сары табын сейілтуді үшін, ең болмағанда, үй жанына бір қайың немесе басқа бір «үйреншікті» ағашын отырғызған»³¹.

Шет елдегі мәдени экологияның басты бағыттарының өкілдерінен айырмашылығы – ресейлік этнос экологиясы мен мәдениеттану ілімінде бейімделуді мекен еткен табиғи ортаға ғана емес, сонымен қатар әлеуметтік мекендеу ортасына, «қоғамдық (тайпааралық, мемлекетаралық және т.б.) байланыстар мен институцияланған бейбіт (дипломатиялық, сауда-саттық және т.б.) жолмен, сондай-ақ әскери амалдармен олар (сол қоғам мүшелері) байланыс орнататын әлдебір қоғамның қызмет ету перспективасында көзделген өзара әрекеттер аясына да икемделу үдерісі ретінде қарастырады»³².

Осылайша, әрі салыстырмалы түрде тіршілікті қамтамасыз ету жүйесіне қатысты оның *психологиялық құрамдас бөлігінің* негізгі арқауы «адамдардың табиғатпен емес, әлеуметтік-мәдени, этностық ортамен өзара байланысы» екеніне мән берілді... Күйзеліс тудыратын факторлардың әрекетіне өмірдің алмағайып жағдайларында адамның мінез-құлқын (кейде бүгешігесіне дейін) айқындайтын әлеуметтік-мәдени қағидалар қарама-қарсы қойылады.

Мәселен, әлеуметтік тәртіп пен өзін-өзі бақылау рухында тәрбиеленген абхаздар әдетте жақын досымен жанжалдасып қалғанда немесе басқа жағдайларда не істеу керегін жақсы біледі; мұндай орныққан этикет жүйкені шамадан тыс тоздырудан сақтайды»³³.

Психологиялық бейімделудің маңызды рөлі тіршілікті қамтасыз ету мәдениетінің рационалдық та, иррационалдық та элементтерді: рәсімдерді, аңыз-әпсаналарды, идеологияның арнаулы элементтерін өз бойына жинақтауына алып келеді.

Батыстық этнология да мәдениетте иррационалдық элементтер болатынын мойындайды, алайда бұл элементтер психологиялық бейімделуден гөрі, материалдық тұрғыда қарастырылады.

Мәселен, С. Нанда: «Әлеуметтік-мәдени жүйенің әртүрлі аспектісінің бейімделу сипатын атап өте отырып, мәдени экологтар зерттеулерінде әлеуметтік-мәдени жүйе мүшелерінің наным-сенімдері мен мінез-құлықтарының аса иррационалды элементтері өздерінің, өздерін қоршаған ортаның қажеттіліктерін қанағаттандыру үшін рационалды пайдалануда айтарлықтай нәтижелерге жетуіне шын мәнінде ықпал ететінін көрсетуге тырысты. Әсіресе өзін мәдени экологияның бір тармағы – мәдени материализмнің жақтаушысы санайтын М. Харрис мынадай бір мысал келтіреді: жаппай

кедейшілікке ұшырап, аштықты жиі бастан кешіретініне қарамастан, үнді мәдениетіндегі сиыр етін жеуге тыйым салу еуропалықтарға күлкілі көрінеді. Алайда бұл қатаң тыйымның бейімделу тұрғысынан маңызы бар. Сиырлар Үндістанда жеуге жарамды азық ретінде емес, арбалар мен ауыл шаруашылығы құралдарына жегетін жануар ретінде бағаланады. Егер ашаршылық кезінде отбасы өзінің сиырларын жеп қойса, соның салдарынан олар ауыл шаруашылығымен айналыса алмай, түгелдей қырылып қалар еді. Тамаққа сиыр етін пайдалануға діни тыйым салу, жиі қуаңшылық ұратынына қарамастан, қоғамның өзін аман сақтап қалу қабілетін нығайтады»³⁴, – деп жазады.

Адамзат қоғамының тіршілік ортасына психологиялық бейімделу мәселелеріне оралайық.

Өзінің нәзік реттеуші әрі теңгеруші қасиеттерінің арқасында адам психикасы қоршаған ортамен тікелей және қарымта байланыстар орнатуға арналған керемет «құрылғы» болып табылады. Бұл «құрылғының» бұзылып, істен шығуы – экологиялық тепе-теңдік бұзылғандығының, ең маңызды байланыстар үзілгендігінің белгісі, біз ондай байланыстардың бар екеніне кейде ой жүгірте бермейміз де... Этнос экологиясындағы ең басты мақсат – этностардың қоршаған ортамен тіл табысуы мен жай-күйлерін зерттеу, алайда психологиялық бейімделу жайын зерттеу ісі одан да маңыздырақ. Бұл адам өмірінің негізгі заңдылықтарын анықтауға мүмкіндік береді. Тереңдігімен және ұқыптылығымен ерекшеленетін психологиялық зерттеу әдістері халықтың ішкі байланысы және табиғи ортамен байланысы сияқты этнос экологиясының маңызды мәселелерін шешуге көмектеседі³⁵.

Этнос экологиясы тұрғысынан алып қарағанда, «адамның да, адамдар тобының да қоршаған ортамен негізгі байланыстарын ашуға жәрдемдесетін ең қызықты әрі жемісті көзқарас» – өзге географиялық және мәдени ортаға көші-қонды, нақтырақ айтқанда, миграция мен психологиялық денсаулық проблемаларын зерттеу ісі. Мұнда адамның немесе этностық топтың өзінің табиғи және мәдени негіздерімен байланысының қаншалық маңыздылығына, егер мұндай байланыстар жоғалса не болатынына, жаңаша, өтемді байланыстар орнатудың қандай тетіктері барына да бірден көз жеткізуге талпынып көруге болады.

1987–89 жылдары КСРО ҒА Этнография институты этностық экология секторының Күнгей Кавказда бұрыннан тұратын орыстардың психологиялық бейімделуін зерттеу қорытындылары өзге географиялық жағдайда өмір сүріп жатқандарына, тіпті 150 жылға жуықтап, қоршаған табиғи ортаны «туған жер» дейтіндеріне қарамастан, бәрібір, олар өз ата-бабалары ХІХ ғасырдың 30–40-жылдары тастап шыққан өлкеге, ішкі Ресейдің табиғи ландшафтына бейсана түрде психологиялық басымдық беретіндерін байқатты.

Семантикалық жіктеме әдісінің көмегімен Әзербайжанның байырғы орыс тұрғындары мен әзербайжандарда «туған табиғат» ұғымы әрқилы психикалық-мағыналық мәнге ие екені анықталды. Орыстар үшін өзге өлкеге қарағанда туған жердің негізгі семантикалық сипаттамасы: баяндылық, сенімділік, дарқандық болса, ал әзербайжандар үшін бұл – жеңілдік, қозғалмалылық, өзгермелілік екен.

Егер этностың бір бөлігі басқа географиялық кеңістікке қоныс аударса, табаны астында тура мағынасындағы туған топырағы болмаса да, бәрібір, сол этностың бір бөлігі болып қала береді. Ол өзін мәдени және психологиялық пішімге шоғырландырып, барлық жерде өзімен бірге алып жүреді»³⁶.

Қоғамның сыртқы табиғи және әлеуметтік-мәдени ортаға бейімделу мәселесін қарастыра отырып, мына нәрселерге назар аударған маңызды:

«Тұлға қызметінің барысында ол үшін адаптивтік мәні бар әлдебір мақсаттарға жету тиісті топ үшін деструктивтік рөл атқаруы да, керісінше болуы да мүмкін»³⁷. Сонымен, индивидтің ортаға бейімделуі мен қоғамның бейімделуі арасына теңдік белгісін қоюға болмайды екен. Бұған қоса, тіршілік ету мен өсіп-өркендеу тұрғысынан тұтастай қоғам үшін сәтті болып шыққан мекендеу ортасына бейімделу нұсқасы осы мәдениетке кіретін индивидтер үшін қолайлы бола бермейді. Мәселен, И. Крупник Солтүстік халықтарының мәдениеті үшін тұрақтылықтың құны «шаруашылықтық-мәдени сабақтастықтағы орасан шығындар мен ұдайы үзілістер болып шыққанын»³⁸ жазады. Демек, «тұтас халыққа адаптивті нәрсе индивид үшін толықтай адаптивті болмауы да мүмкін»³⁹ екен.

Сонымен, Ресейдегі этностық экология мен шетелдегі мәдени экология этнологиядағы адаптивтік тәсілді жасақтап шықты. Мекендеу ортасына, тіршілікті қамтамасыз етудің материалдық жүйесіне материалдық бейімделу барысы егжей-тегжейлі зерделеніп, оған көптеген кітап пен мақалалар арналды. Психологиялық бейімделу мәселесі, сондай-ақ табиғи емес, әлеуметтік-мәдени ортаға бейімделу мәселелері алға тартылып, олардың маңызды екені мойындалды. Әйтсе де олар шала зерттелген күйінде қала берді.

Мәселен, «Тіршілікті қамтамасыз ету мәдениеті және этнос» атты ұжымдық монографияны талдай келе, В.И. Козлов теориялық мәлімдеме мен оның эмпирикалық бөлігі арасындағы қарама-қайшылықты атап өтеді: «Авторлар «тіршілікті қамтамасыз ету мәдениеті» сипаттамаларының ықтимал аспектілеріне тоқтала келе...» адами мұқтаждық физиологиялық қана емес, сондай-ақ ауқымды шамада әлеуметтік қажеттіліктерге де байланысты екенін ескертеді. Сондықтан тұрғын үйді, мекенжайды, киім-кешекті, тағамдарды зейіндеген уақытта біз, тіпті, кей кезде таза тіршілікке қаделі қызметінен гөрі, оларда өзінің әлеуметтік-нормативтік және гуманитарлық мәдениетіне кіретін нақты қоғамның көркемдік-эстетикалық, беделдік-сәндік, этикалық және идеологиялық қағидалары қаншалық көрініс тапқанына назар аударамыз. Алайда мұндай «кез» монография авторларына әлі келе

қойған жоқ, келешекте де Арменияның елді мекендеріне, ауылдағы армяндардың үй-жайлары мен «қоректену жүйесіне», оларды елдің үш негізгі табиғи белдеміне жіктей отырып, әдеттегідей сипаттама береді. Нақты табиғи ортаға қатысты қолданылатын мұндай «тіршілікті қамтамасыз ету мәдениетіне» ешқандай талдау жасалмайды да, оның тұрғын халықты қаншалық қанағаттандыратыны шын мәнінде беймәлім күйінде қала береді»⁴⁰.

Ал бейімделудің психологиялық аспектісін мақсатты зерттеген этнос экологиясы өкілдерінің бірегейі Н.М. Лебедева: «Этностық топтардың географиялық ортаға психологиялық бейімделуі мәселелері іс жүзінде жүйеленген емес»⁴¹, –деп жазады.

Арктикалық этноэкология тақырыбына назар аударып, Солтүстіктің шағын халықтарының табиғатқа бейімделу тәсілдерін математикалық энергетика әдісімен зерттей келе, И. Крупник тағы да бір жеке тақырып – халықтардың қоршаған ортаға бейімделуінің «рухани» аспектілері бар екенін айрықша атап өтеді. «Жарасымның бұл бөлігі «алгебрамен өлшеуге» көнбейді және дербес ой елегінен өткізуді талап етеді»⁴².

Тарихи этнология осы ақтаңдақты жоюға міндетті. Оның зерттеуінің арқауы халықтың өз тіршілігінің өзгермелі жағдайларына, ең алдымен, саяси, әлеуметтік және мәдени хал-ахуалына психологиялық, әлеуметтік-мәдени бейімделу болып табылады. Нақ сол себепті мәдени экология (=этнос экологиясы) оның теориялық негізінің елеулі бөлігін құрайды.

Халықтардың тарихындағы этностық үдерістердің ерекшелігін түсінуге мүмкіндік беретін шешуші аталымдардың бірі ретінде «бейімделу» терминінің практикалық мәнін ұғыну үшін дәстүр мен мәдениет туралы ілімдерге көңіл аударған жөн, содан соң ғана тарихи-этнологиялық тұжырымдамаларды қарастыруға болады.

Қазір де «бейімделу» тарихи этнологияның негізгі ұғымдарының бірі екенін атап өтеміз, сондықтан бейімделу ұғымының өзі әдеттегі пайымдаудағыдан күрделі бола тұра, этностық үдерістер тарихи этнология аясында адаптивтік құбылыс ретінде қарастырылады. Атап айтқанда, адаптивтік тәсіл әлемнің этностық картинасының және соның негізінде қалыптасатын этнос дәстүрлерінің қалыптасуы мен қызмет атқаруын түсіндіру үшін қолданылады.

■ Тарихи-этнологиялық талдау тәжірибесі

2-тарауда тым қатал табиғи жағдайларға қарамастан, финдердің жападан жалғыз жүріп, ұжымдық еңбекке ұмтылмай-ақ, жаңа жерлерді игергені туралы айтылды. Әлбетте, іс-әрекет жасаудың мұндай қалыбының өзіндік түсіндірмесі бар шығар, осы «оғаштықты» жете түсіну үшін келесі

тарауларда да фин мысалына қайтып ораламыз. Бірақ бір анық нәрсе – тіпті нақ осылайша әрекет етудің әлдеқандай себептері болған жағдайда да, адамдар өздерінің әрекет ету образын мейлінше жайлы сезінуге тиіс еді. Демек, финдердің өз әрекеттерін қалыптасқан жағдайға әбден лайықты көруіне мүмкіндік беретін психологиялық бейімделудің белгілі бір жүйесі бар болған шығар.

Бұл ретте қандай жүйе жөнінде сөз қозғалуға тиіс? Бәрінен бұрын, әрекет етудің нақ осы тәсіліне басымдық беретін финдердің дүниетанымдық жүйесі жөнінде әңгіме өрбуі керек. Сонымен, XIX ғасырдағы финдердің «әлем картинасы» қандай болып еді?

Фин этносының «әлем картинасы»

Егер олардың табиғатқа дәстүрлі қарым-қатынасын бірауыз сөзбен түйіндеу керек болса, «фин табиғатпен күреседі» дер едік. «Бұл жерде адамның табиғатпен мәңгілік, ауыр күресі жүріп жатыр. Финляндияның құнарсыз топырағын өңдеп, тамаша шаруашылық жүргізу қанша адамның өмірін жалмағанын айтудың өзі қиын...»⁴³ XIX ғасырдың ортасына шейін әлдебір жерде егін шықпай қалған жыл болған да емес. Бүтін елді мекендер ашаршылыққа ұшырап, дүйім жұрт аштықтан қырылды.

Бүкіл фин әлемі дегеніміз – адамның сыртқы дүниемен күресінің алаңы, осы алаңда адам жеңіп шығуға міндетті еді. Жай ғана күнелтіп қоймай, дүниені өзіне бағындыруға тиіс болды.

«Адам – табиғат» саласына қатысты мақсат-мұраттар – фин санасындағы басты ойлардың бірі. Оның қорғаныш тетіктері, негізінен, табиғи ортадан келетін қауіпке қарсы бағытталған. Сондықтан, сірә, финдер ұзақ уақыт бойы, санының салыстырмалы түрде көптігіне қарамастан, өздерін әскери шабуылдан қорғай алмады. «Новгород жылнамаларында мына тәріздес хабарламалар үнемі кездеседі: пәленінші жылы новгородтықтар ямьдармен (батыс финдермен) соғысуға барды, қоныстарын өртеп, малын қырып, адамдарды тұтқынға алды, елге бәрі аман-сау оралды»⁴⁴. Финдердің санасында жау санар тайпаның образы, яғни жағымсыз қасиеттерді жапсырмалайтын әлдебір тайпа түрі болған емес. Демек, оның ой-санасында ізгіліктің жауыздықпен күресі деуге болатындай, өзін-өзі қорғауға дайындық та болған жоқ.

Финнің ойында дараланған дұшпан образы да, жеке тұрған жарылқаушы бейнесі де жоқ. Бұл да оның ой-санасының ерекшелігін көрсетеді. Фин өзгеден көмек күтпейді. Иә, ол бәрібір оның адалдығына сене алмас еді. Фин, шынын айтқанда, Құдайға да үміт артпайды. Құдаймен тек келісімшарттық қарым-қатынасқа баруы мүмкін. Ол өзіне ғана сенеді. Жеке басын жарыл-

қаушы образын өзіне теңестіріп, бәріне іштей бекем күйінде қалады. Ол – өзін-өзі қорғаушы.

Фин сияқты, өзін жақсы көретін халықтар некен-саяқ шығар. Жалпы, өзін ардақтайтын халық көп емес, ал финдер солардың қатарына жатады. Көптеген халықтың ой-санасында бастан өткерген алтын ғасырына жатқызылған немесе ақырзаман бояуы қанық жағылған әлдебір теңдессіз төл образы орныққан және де осы образға сәйкеспейтіні олардың өздеріне айқын білініп тұрады. Финдерде мұндай көңіл ортайтарлық қанағатсыздық сезімі жоққа таман. Фин, шын мәнінде, жоғарғы билік ырқына ділгір емес, мына дүниедегі мәртебелі жай-күйіне өзі жеткен. Олардың зерттеушілерді таңғалдырған, өздерін аса ардақтайтын қылығын, сірә, осымен түсіндіруге болатын шығар. «Фин абыройын асқақ ұстайды, ешқашанда артық ақы – «шайпұл» сұрамайды, орайы келгенде қосымша төлем алудан бас тартпаса да, ондай дәмесін байқатудан қашқақтап, соған қатысты тіс жарып, тіл қатпайды, есеп айырысу барысында шайпұл бере ме, әлде жоқ па, ол кесімді ақысын алғанына разы қалыппен алғыс айтады»⁴⁵.

Олардың ой-санасының қызғылықты ерекшеліктерінің бірі өзін, ұлтын, елін финдердің өздері жасады деген иланым болып табылады. Дәлірегі, олар іс бабын саралай отырып, саналы түрде өз елін құрды. «Финляндияда өнердің бағалы ескерткіштері де (жазба XIX ғасырдың соңында жазылған. – С.Л.), танымал ортағасырлық камалдар да жоқ – бұл елдің жұрт қызығарлықтай толыққанды саяси тарихы да болған емес»⁴⁶. Бұл халық «ешқашан тарихта жетекші рөл ойнаған емес; өзінің саяси дербестігінен ерте айырылып, Швецияға қосылған ол алты жүз жыл бойы осы елмен байланыста болып, дербес өмір сүруге, Швециядан бөлініп шығуға бірде-бір рет талпыныс жасамады»⁴⁷. Гельсингфорстың жаңа астанасының да (бұрынғысы – Або) өткен шағы мүлде жоқ. «Әлдеқандай сиқырдың арбауымен пайда болған бұл қала ескіліктің қалдықтарынан, естеліктер мен ескерткіштерден жұрдай. Далиған кең көшелер, түп-түзу төрт бұрышты алаңдар, ғаламат ғимараттар – жаңа заман тірлігінің лебі есіп тұратын көріністер»⁴⁸.

XIX ғасырдың 40-ыншы жылдары финдерде ұлттық қозғалыс кеңінен өрістеді. Бұл Еуропада да, Азияда да ұлттық қозғалыстар жанданған кезең еді. Фин қозғалысы өзінің сыртқы пішімі жағынан әдеттегідей көрінді: барлық жердегі сияқты, тіл мен мектепке ден қойылды. Тек баяғы тарихи дәстүрлер мен даңқты өткен шақ туралы естеліктерге табан тірей алмады. Керісінше, финдер өздерінің ондай даңқты кезеңдерді өткермегендерін сезінді. Бірақ бұған қысылып-қымтырылмады, керісінше, тастай түйіліп, күш жұмылдыра түсті. Финдердің ұлттық қозғалысының, финномандар партиясының көрнекті идеологы Снельман этнос мәдениеті жоқ екенін, оны енді жасау міндеті алда тұрғанын айтты.

Финляндияда ұлттық мәдениетті, ұлтты қалай жасау керегі жөнінде пікірталас жүріп жатты. Снельман «ұлттық рух дегеніміз өзгеріске ұшырамайтын, әлдебір қатып қалған субстанция емес. Ол рухтың өзін туындату сәтінен бастап үздіксіз жүретін жұмыстың нәтижесін білдіреді. Ұлттық рухты дамытудың белгілі бір сатысында ұлт болмысын өзіне жинақтайтын патриотизм туындайды. Демек, бірінші дәрежелі маңызы бар практикалық міндет халықтың бойында патриоттық сезімді қалыптастыру болмақ»⁴⁹ деп есептеді. Снельманның пікірі бойынша «ұлт тағдырында белсенді жасампаздық рөл индивидтің өзіне тиесілі... Ұлт дүниеде не ақиқат, ал не өтірік екенін белсене анықтауға міндетті, әрі өзін-өзі қалыптастырудың ажырамас құқыларын иеленіп отыр»⁵⁰.

Снельманның «келесі онжылдықтар бойы финномандар қызметіне өзек болған» басты ұраны: «ұлт өзінің күшіне ғана сенуге тиіс»⁵¹ болды. Сол бір кезеңдерде бұл халықтардың көпшілігіне онша жатық ұран емес еді, өздерінің тіршілігі үшін күрес жүргізе отырып, олар әлдебіреудің: Құдайдың, дін-дестерінің, тайпаластарының көмегіне үміт артты. Бірақ финдерде достың, жарылқаушы-жәрдемшінің образы болған жоқ. Өз ұранын жандандыра жүріп, кейін Снельман «ұлт өзінің қолы жетпейтін және сақтап қала алмайтын нәрсеге ұмтылмағаны жөн»⁵² деп тұжырды. Бұл да, тұтастай алғанда, әдеттегіден тыс еді. Алғашқы кезде ұлттық қозғалыс, әдеттегідей, романтикалық асқақ арманға тұнып тұрды. Бірақ Снельман мемлекетті құруға мүлде асықпады, ол фин ұлты қалыптасып, саяси бостандыққа қажетті негіз қаланғаннан кейін ғана қолға алынуға тиіс деп пайымдады. XIX ғасырдың екінші жартысында финдер кенет Финляндияның Ресеймен ерікті одақ құрғанын айта бастады. Финдердің мемлекеттілігі жөнінде және Финляндияның Ресейге қарым-қатынасы туралы: орыстар ойлағандай, Финляндия жаулап алынды ма, әлде финдер дәлелдеп баққандай, өз еркімен қосылды ма, демек, автономды күйінде қалды ма деген сауалдар төңірегінде даудай өрши түсті. Ал сепаратизм жөнінде мүлде сөз қозғалған жоқ.

Осылай финдер өздерін және елін «жасады». «Бәлкім, өз отандарын осыншама мақтан тұтатын аздаған халық табылып та қалар»⁵³. Бөгде елдерге табыс табуға аттанған фин міндетті түрде «бес-алты жылдан кейін отанына оралады. Америкалықтар төзімді де еңбеккер финдерді жоғары бағалайды, ал тәуір қызметкер оларда қомақты ақы алады... Бірақ финдер әрқашан еліне оралып, жеке егін шаруашылығын иеленуді армандайды, әдетте олардың армандары орындалады, өйткені олар ойлағанын орындау үшін күш-жігерлерін аямайды»⁵⁴.

Иә, фин өз елін сүйеді. Бірақ ол, тегінде, өзі жасаған елді сүйеді. Өз қолымен жасаған елді. Ол өзіне бағынған табиғатты да ардақтайды. Құрбандық шалып, қан төккен табиғатты ардақтамай тұра алмайды. Адамды табиғатқа

қарама-қарсы қою арқылы жоғарыда келтірілген бүкіл этнографиялық материалды түсінуге болады.

Әлбетте, адам мен табиғаттың текетіресі фин ой-санасының бастапқы сипаттамасы болып табылады. Ондағы ой-ниеттің бәрі табиғатты бағындыруға күштарлықтан тұрады. Финнің трагедиясы да осында: табиғаттың күшімен осы бір күресте ол өзіне ғана сенім артады. Сондықтан өзінің күштілігіне өзін иландырып, өзіне-өзі ерекше мән береді. Финнің ұғымында адам – шынында да табиғатты бағындыруға құзырлы күдіретті болмыс иесі. Мұны біз «Калеваладан» көреміз. Фин ұжымға онша байланысты болмайды. Фин шаруасы хуторда тұрады. Ол көршілерімен жиі араласпайды, отбасынан ұзамайды, ұзап та қажеті жоқ. «Жексенбілік түскі астан соң қожайын қонаққа кетпейді. Иә, оған үйден безудің керегі не? Әйелі – ең жақын досы, балалары өзін құрметтейді»⁵⁵. Фин бүтіндей өзімен-өзі болып, бұйығы күй кешеді. «Кейде сырлы да нұрлы көздері, құдды, өзінің ішіне үңілгендей мөлтендеп, ол томаға-тұйық, әрі үн-түнсіз күйде отырады»⁵⁶. Фин табиғатпен күреске жападан-жалғыз шығады.

XVIII ғасырдың соңында-ақ Финляндия «сиқыршылар елі» атанды. «Олар өз өнерлеріне қалтқысыз сеніп, әдетте балаларына дарытып келді, соған бола бұл өнер тұтас тайпаның игілігі саналды... Финдер ежелден дуасөз арқылы табиғатты адамның тілек-қалауы бойынша әрекет етуге мәжбүр етуге сеніп, жаратылыстың құпия күштерін жетік білуді асқан данагөйлік санады; адам неғұрлым дана болған сайын, оның дуасы табиғи ортаға күшті әсер етеді де, өзіне бағындырып алады деп ойлады... Бағзы замандардан бері финдердің даңқы басқаларға бақсылық қасиеттерімен тарады»⁵⁷. Олар табиғатты сиқырлап, сол арқылы бағындыруға тырысты. Фин санасына сіңіскен мән-мағынаның жосықты әлпеттерінің бірі осындай. Сиқыршы, құдды, бір асқын адам. Ол жалғыздікті әрі тәкәппар келеді. Томаға-тұйық, біртоға күн кешеді. Табиғатпен жекпе-жекке шыға алады. Мақсаты – табиғаттың тылсым күштерін дуасына бағындырып, өз қалауын орындату.

Сонымен, біздің алдымызда XIX ғасырдағы финнің этностық «әлем картинасының» қысқаша очеркі жатыр, онда мына дүниедегі оның қызметінің сипаты, атап айтқанда, салыстырмалы түрде өзін жайлы сезінуі үшін жеткілікті түрде адаптивтік қасиеттерді меңгерген оның қоршаған ортаны игеру сипаты мазмұндалған. Осы очеркті келтіре отырып, оның оқырманға соншалық нанымды болмайтынын да сеземіз, өйткені онда мынадай мәселелер қаузалды: Мұндай «әлем картинасы» қалай қалыптаса алды? Халықтың бейімделушілік жүйесінде шешуші рөл атқаратын құрамдас бөліктер қандай? Олар қалайша шешуші рөл атқарады? Олардың адам қызметін айқындау тетігі қандай? Бірақ әзірше мұндай мақсат қойылмайды. Біз 2-тарауда айтқан тарихи-этнологиялық мәселелердің бірін шешуге (нақты айтқанда,

финдердің жаңа жер аумақтарын игерудегі соншалық ерекше тәсілінің себебін табуға) кілт ұсынып, осы кілт психологиялық бейімделу тетіктерімен байланысты екенін көрсету маңызды болды. Бұрынғы тараулардан алған ілім-білімдер оқырманға кең өрісті әрі иланымды түсінік бере алмайды. Ол кезі келгенде беріле жатар. Әзірше бізге жоғарыда тізбеленген теориялық сауалдарға жауап қайтаруға тура келеді. Мәселен, мәдениеттанудың жалпылама білімі, атап айтқанда, «әлем картинасы» құрамдас бөлігі болып табылатын этностық мәдениет пен адам іс-әрекетінің алгоритмі арасындағы байланысты түсінуге көмектеседі. Дәстүртану саласындағы білім динамикадағы этностық «әлем картинасының» түзілу проблемаларын зерттеуге мүмкіндік береді. Ұжымдық ұғымдар саласының білімі – «әлем картинасында» қандай элементтер түзуші, құрылымдаушы екенін, олардың бейімделу үдерісінде қандай рөл атқаратынын түсінуге жол ашады.

Тарихи этнологиямен түйіндескен қандай да бір білім саласынан алынған мәліметтерді баяндайтын кезде, оқырманның ой-өрісінде әлдебір ғылым туралы қарадүрсін әрі жартыкеш түсінік қалыптаспауы үшін, оларды мүмкіндігінше кең көлемді мәнмәтінмен беріп отырамыз. Сонымен бірге әлдеқандай салада пайдаланылатын нақты идеялар мен амалдардың қайсысы тарихи этнологияда қолданылатынын және олар өздерімен қоса қабат қаделенетін зерттеу тәсілдерімен қалай үйлесім табатынын көрсетуге тырысамыз.

ЕСКЕРТПЕЛЕР

- 1 *Steward J.H.* Theory of Culture Change. – Urbane, 1955. – с. 36–41.
- 2 *Әәйексөз: Glacken C.J.* Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancien Times to the End of the Eighteenth Century. – Berkeley md Los Angeles, 1967. – с. 553.
- 3 *Winthrop R.H.* Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology. – с. 6.
- 4 *Cohen Y.F.* Culture as Adaptation//Cohen Y. (ed.). Man in Adaptation: The Cultural Present. – Chicago, 1968. – с. 41.
- 5 *Nanda S.* Cultural Anthropology. – Belmont, 1984. – с. 78.
- 6 *Cohen Y.F.* Culture as Adaptation. – с. 42.
- 7 *Spiro M.E.* Culture and Human Nature: Theoretical Papers. – Chicago, 1987. – с. 26.
- 8 *сонда*
- 9 *Moran E.F.* Human Adaptibility: An Introduction to Ecological Anthropology. – North Scituate, Massachusetts, 1979. – 97-б.
- 10 *сонда* – 101-б.

- ¹¹ *Aceves J.B., King H.G.* Cultural Anthropology. – New York, 1978.
- ¹² *Крубер А.А.* Общее землеведение. – М., 1928; *Богораз, Тан В.Г.* Распространение культуры на земле: основы этногеографии. – М., 1928.
- ¹³ *Брук С. И., Козлов В. И., Лувин М.Г.* О предмете и задачах этногеографии// светская этнография. – 1963. – № 1.
- ¹⁴ *Козлов В.И.* Введение//Этническая экология: теория и практика. – М., 1991. – с. 6–7.
- ¹⁵ *Козлов В. И.* Основные проблемы этнической экологии// этнографическое обозрение. – 1983. – № 1. – с. 8.
- ¹⁶ сонда
- ¹⁷ сонда
- ¹⁸ *Козлов В. И.* Жизнеобеспечение этноса: содержание понятия и его этнологические аспекты//Этническая экология: теория и практика. – М., 1991. – с. 26.
- ¹⁹ *Маркарян Э. С.* Узловые проблемы теории культурной традиции// Советская этнография. – 1981. – № 2. – с. 81.
- ²⁰ *Маркарян Э. С.* Культурная традиция и задача дифференциации ее общих и локальных проявлений/Методологические проблемы этнических культур: материалы симпозиума. – Ереван, 1978. – с. 86.
- ²¹ *Маркарян Э.С.* Культура как способ социальной организации. – Пущине, 1982. – с. 9.
- ²² *Крупник И.И.* Арктическая этноэкология: Модели традиционного природопользования морских охотников и оленеводов Северной Евразии. – М. – с. 14.
- ²³ *Nanda S.* Cultural Anthropology. – с. 80.
- ²⁴ *Крупник И.И.* Арктическая этноэкология. – с. 16.
- ²⁵ *Маркарян Э.С. и др.* Культура жизнеобеспечения и этнос: опыт этнокультурного исследования (на примере армянской сельской культуры) – Ереван, 1983. – с. 27.
- ²⁶ *Lome R.H.* Subsistence//*Voas F. (ed.).* General Anthropology. – Boston, 1938.
- ²⁷ қар.: *Крупник И.И.* Арктическая этноэкология. – с. 14–15.
- ²⁸ сонда – 16-б.
- ²⁹ *Маркарян Э.С. и др.* Культура жизнеобеспечения и этнос. – с. 36.
- ³⁰ сонда – 61–71-б.
- ³¹ *Козлов В.И.* Основные проблемы этнической экологии. – с. 13.
- ³² *Маркарян Э.С. и др.* Культура жизнеобеспечения и этнос. – с. 9.
- ³³ *Козлов В.И.* Основные проблемы этнической экологии. – с. 13.
- ³⁴ *Nanda S.* Cultural Anthropology. – с. 57–58.

- 35 *Лебедева Н.М.* Психологические аспекты этнической экологии. – с. 100.
- 36 *сонда* – 101–102-б.
- 37 *Маркарян Э.С. и др.* Культура жизнеобеспечения и этнос. – с. 91.
- 38 *Крупник И.И.* Арктическая этноэкология. – с. 231.
- 39 *Nanda S.* Cultural Anthropology – с. 52.
- 40 *Козлов В.И.* Содержание понятия и его экологические аспекты// Этническая экология. – с. 27–28.
- 41 *Лебедева Н.М.* Психологические аспекты этнической экологии. – с. 101.
- 42 *Крупник И.И.* Арктическая этноэкология. – с. 6.
- 43 *Водовозова Е.* Финляндия//Мир Божий. – 1899. – № 9. – с. 3.
- 44 *Народы России: финны, эсты, карелы и ливы.* – СПб., 1878. – с. 4.
- 45 *Пуцикович Ф.Ф.* Финны. – СПб., 1909. – с. 6–7.
- 46 *Водовозова Е.* Финляндия. – с. 7.
- 47 *сонда*– 9-б.
- 48 *Мелюков А.* Очерки Финляндии//морской сборник. – 1853. –т. XXIII. – № 8. *сонда* – 257-б.
- 49 *дәйексөз: Суни Л.* Очерк общественно-политического развития Финляндии. – Л., 1979. – с. 104.
- 50 *сонда* –121-б.
- 51 *сонда* –126-б.
- 52 *сонда* – 131-б.
- 53 *Ава Е.* Очерки Финляндии//иллюстрированный листок. – 1863. – №8. – с. 212.
- 54 *Лезин А.* Финляндия. – М., 1906. – с. 5.
- 55 *Водовозова Е.* Финляндия. –с. 7.
- 56 *Лезин А.* Финляндия. – с. 5.
- 57 *Ава Е.* Очерки Финляндии. – с. 226–227.

Ой салатын сауалдар

1. Тіршілікті қамтамасыз ету жүйесі дегеніміз не?
2. Этностың әлеуметтік-мәдени ортаға бейімделуінің мәні неде?
3. Этносты қамтамасыз ету жүйесінің мәдени-психологиялық элементтеріне мысалдар келтіріңіз.

4. Әлемнің этностық картинасын бейімделу тетігі ретінде қарастыру туралы пікірмен келісесіз бе? «Әлем картинасы» нені бейімдейді және онда бейімдеу үшін қандай мүмкіндіктер жатыр деп ойлайсыз?
5. Психологиялық бейімделудің мәні неде?
6. Финдердің жеке-даралығы құнды доминант бола ала ма?
7. Финнің этностық «әлем картинасының» қандай элементтерін өмір сүру әрекетінің мәдени-психологиялық бөліктері ретінде қарастыруға болады?
8. Сіздің ойыңызша, финдердің «әлем картинасында» не тұрақты, не нәрсе өзгермелі?
9. Этностың «әлем картинасы» сипаттамасына сүйене отырып, финдердің жаңа жер телімдерін неліктен жеке-дара игеруге талпынғанын түсіндіріңіздер.
10. Егер сізге психологиялық бейімделудің мәнін түсіндіріп, олардың құрылым түзуші элементтерін бөліп көрсетуге тура келсе, сіз оны қалай түсіндіріп, қандай тарихи материалдарды пайдаланар едіңіз?

ҚАЗІРГІ ЭТНОЛОГИЯДАҒЫ МӘДЕНИЕТ ТУРАЛЫ ІЛІМ

Мәдениеттану ғылым ретінде (философия саласы ретінде емес) этнология шеңберінде пайда болды. Әрине, «мәдениеттану» термині бұрын да қолданылған, бірақ, шын мәнінде, ол Л. Уайттың құбылыстардың ерекше санаты ретінде мәдениет туралы ғылымды жасау қажеттілігін негіздеуге арналған еңбектерін жария еткеннен кейін ғылыми айналымға кірді. Бұл ХХ ғасырдың 40-ыншы жылдарының екінші жартысында жүзеге асты.

Егер 4-тараудағы америкалық этнология дамуының шолуын еске түсірсек, онда мәдениет туралы ғылым неліктен этнологиялық дәстүрдің бір бөлігі ретінде пайда болғанын түсінуге болады. «Мәдениет және тұлға» мектебі мәдениет проблемаларын зерттеуге көп көңіл бөлді, бірақ ол мәдени феномендерді зерттеудің ерекше саласы ретінде дараламай, оларды психология проблематикасымен тығыз байланыста қарастырды. Алайда адамның психологиясын, жеке тұлғаның психологиялық құрылымын ол іс жүзінде қоғамның мәдени институтының туындысы ретінде қабылдады. Сондықтан нақ осы Ф. Боастың шәкірттері – антропологтар үшін мәдениет этнологияның негізгі проблемасына, ал «мәдениет модельдері» немесе «мәдениет этосы» түсінігі этнологияның өзекті ұғымына айналды деп кәміл сеніммен айтуға болады.

Мәдениетке негізделген тәсілдің өкілдері тарапынан ұлттық мінезді зерттеуге тағы бір қадам жасалды, онда әлдебір халықтың психологиялық ерекшеліктерін түсіндіру ісінде сол халық мәдениетінің ерекшеліктері жетекші орында тұрады. Бұл кезеңдегі көрнекті антропологтардың көпшілігінің еңбектерінде этнология мен мәдениеттану іс жүзінде бір-бірімен жымдасып кеткен.

Америкалық антропологияға тән нақ осы мәдениет мәселелеріне баса назар аудару мәдениетті өзінше дербес феномен ретінде зерттеу қажеттігін жария етуге негіз дайындады. Ол үшін Л. Уайттың және басқа бірқатар антропологтардың пікірінше (олардың көзқарастары жайында төменде айтылмақ), этнологияның пәндік саласы психология мен әлеуметтанудың пәндік саласынан бөлінуге тиіс. Қарап отырсаңыз, психологияда адам санасына сыртқы факторлардың әсерін зерттегенде мәдени факторлар ерекше феномендер ретінде бөліп алынбайды, ал әлеуметтану, Л. Уайттың пайымдауынша, «мәдениетті тек әлеуметтік өзара іс-әрекет (немесе қосалқы өнім) ретінде қарастырады, қоғам дегеніңіз, оның ойынша, мәдениеттің функциясы... Мәдениеттану идеяларының британдық антропологиялық дәстүр мәнмә-

тінінде туындауы екіталай, өйткені ол жердегі басым ережелер әлеуметтік жүйелерді, дәлірек айтқанда, әлеуметтік құрылымдарды ғылыми зерттеудің негізгі объектісі»¹ ретінде зерттеуге бағдарлайды.

Л. Уайттың ұстанымы, бір қарағанда, психоантропологтардың, Ф. Боас ізбасарларының ұстанымынан принципті түрде өзгеше болып көрінуі мүмкін. Алайда оны мәдениетке негізделген психологиялық антропологияның қисынды жалғасы ретінде қарастырған дұрысырақ болар еді. Өйткені мәдени және психологиялық феномендерді жіктеп-межелу мәселесінің түбінде көтеріліп, шешімін табу қажеттігі бұған дейін де аңғарылған еді. Психоантропологтардың өздеріне мұны істеу қиын болды, өйткені олар үшін әдепкі зерттеу парадигмалары мәдени, әлеуметтік және психологиялық тұрғыдағы феномендер топтарының түбегейлі межеленуіне және оларды бір-бірінен бөліп қарауға жол бермеді. Әйтсе де мәдени антропология дамуының күре жолынан біршама шеттеу тұрған, бірақ XX ғасырдың бірінші жартысындағы барлық америкалық этнологтар сияқты, мәдениеттану проблемаларын зерттеуге тартылған этнолог Л. Уайт үшін түсініктер мен құбылыстарды жіктеу және мәдени құбылыстарды бөлек топқа жинау проблемасы қисынды әрі заңды болды.

Әрине, жоғарыда айтылғандарға қарап, «британдық немесе кез келген басқа антропологияда мәдениеттің өз тұжырымдамасы болған жоқ» деген қорытынды шығаруға болмайды. «Мәдениет тұжырымдамасының антропология ғылымымен тығыз байланыстығы сонша – олар кейде, шын мәнінде, біте қайнасқан секілді көрінеді: антропология, кем дегенде, антропология салаларының бірі – мәдениетті салыстырмалы зерттеу болып табылады. Антропологиялық әдебиеттегі мәдениет тұжырымдамасының аса маңызды екеніне байланысты бұл тұжырымдаманың әртүрлі ұстанымдарда пайдаланылғаны және көптеген әдіснамамен байланыстығы таңғаларлық емес»². Оның антропологиялық жұмыстардың көпшілігінде орталық орынға қойылмауы немесе мән-маңызының субъектив түрде төмендетілуі – басқа мәселе.

Біздің ғасырдың 60–80-інші жылдары қалыптасқан, әрі мәдени-орталықтандырылуы америкалықтан еш кем емес ресейлік антропологиялық мектеп дараланып шықты. Қалай десек те, мәдениеттанудың нақ осы ресейлік түсіндірмесі тарихи этнология тұжырымдамасы үшін неғұрлым жемісті болды.

Алайда тарихи этнологияның негізінде жатқан қағидатты идеяларды мазмұндаудан бұрын, ғылымның дамуы үшін маңызы зор мәдениеттану теорияларына қысқаша шолу жасаймыз. Өйткені олардың әрқайсысында тарихи этнология елеп-ескеруге тиіс өзіндік жосықты мәйек бар.

■ «Мәдениет» терминінің заманауи түсінігінің бастауы

Өзінің бастапқы мағынасында латынның *cultura* сөзі ауылшаруашылық өсімдіктердің түбін қопсыту немесе үй құстарын немесе малды азықтандыру дегенді білдірді. XVI ғасырдың басында осынау бастапқы мағына кеңейтіліп, басымдық ауыл шаруашылығы саласынан адамды дамыту саласына, құс өсіруден ақыл-ой өрісін өркендетуге ауысты³. Алайда «мәдениет» сөзін бұлайша түсінуді XVIII ғасырдың соңы мен XIX ғасырдың басына дейін жалпы жұрт қабылдамады.

XIX ғасырдың басында «мәдениет» сөзі «өркениет» сөзінің біресе синонимі, біресе антонимі ретінде қолданылып жүрді. «Өркениет» сөзі латынның *civilis* (азамат) сөзінен шыққан, сөйтіп, ол XVIII ғасырдың аяғында француз және ағылшын тілдерінде адамзат дамуының үдемелі үдерісін, тағылық пен жабайылықтан тәртіп пен талғампаздыққа, азаматтыққа ұмтылған қозғалысты білдіреді. «Мәдениет» пен «өркениет» сөздерінің ағылшын және француз тілдерінде синонимдер ретінде пайдаланылуы XVIII ғасыр соңы – XIX ғасыр басындағы француздар мен ағылшындардың өз дәуірлерінің озықтығына және адамзаттың дамуы ілгерілеп келе жатқанына деген сенімін әйгіледі.

Германияда жағдай басқаша өрбіді. «Өркениет» сөзі, негізінен, теріс түсінікке ие болып, ал «мәдениет» ұғымы оң бағаланды. Онда «өркениет» ұғымы «буржуазиялық» жасанды сыпайылық пен мінез-құлықтың талғампаздығы, тұлғалық қасиеттерді теңестіру мағынасында пайдаланылды, ал «мәдениет» ұғымы адамның шығармашылық қарымын танытатын интеллектуалдық, көркем немесе рухани қызметтің туындысын білдірді.

Алайда Германияда тарихи ғылымның дамуына орай, бұл жаққа прогрессизм идеялары көбірек келе бастайды, бұл, өз кезегінде, мәдениеттің жоғарыда аталған екі түсінігімен өзектескен мәдениеттің «классикалық тұжырымдамасының» қалыптасуына ықпал етті. Оның мәні мынаған саяды: мәдениет – адам қабілеттерін дамыту мен жақсарту үдерісі, ғылым мен өнер шығармаларын ұғынуға көмектесетін, сондай-ақ заманауи дәуірдің озық сипатымен байланысты үдеріс. Немістің романтик-әдебиетшілерінен бір айырмашылығы – герман тарихшыларының еңбектерінде «өркениет» ұғымы да біртіндеп қоғамды дамытудың мақсаты ретінде оң мәнге ие болып, мәдениеттің жаңа түсінігімен барған сайын кірігіп кетеді.

- ✓ Дәл осы мағынадағы «мәдениет» сөзі әлі күнге шейін күнделікті сөйлеуде жиі қолданылады. Бірақ бұл ғылыми термин болып табылмайды. «Мәдениет» ұғымының этнологиялық, атап айтқанда, тарихи-этнологиялық түсіндірілуін зерттей отырып, біз бұдан әрі осы мағынадан алшақтай бермекпіз.

Эволюцияшылдарғағы «мәдениет» ұғымы

Дж. Вико, И.Г. Гердер, Ш. Монтескье сияқты авторлар шығармаларының арқасында мәдениетке этнологиялық көзқарас өте ерте, XVIII ғасырдың басында қалыптасты. Тарихта бұдан бұрын да бірнеше рет қайталанған-дай, осы кезеңде географиялық басқыншылық толқыны адамдардың өздерінің мәдени құндылықтарын, стереотиптерін, тұрмыс салтын басқа елдердікімен салыстыруға қызығушылығының артуына әкелді»⁴. Әртүрлі халық мәдениеттерінің сипаттамалары жарияланып, ықыласпен оқылып, *ғылыми* әдебиеттің жанры ретінде салыстырмалы зерттеулер пайда болады.

Бұл Л. Уайтқа дейінгі антропологтарға тән болған (және қазіргі кезге дейін кездеседі) мәдениетті зерттеу ұстанымын қалыптастыруға серпін береді және ол *мәдениет құраушы бөліктер жиынтығы ретінде көрінетін жерде дескриптивтік-сипаттамалы* деп аталуы мүмкін, *олардың әрқайсысы негізінде басқалармен байланыстырылмай зерттеле береді*.

Бұл ұстаным алғаш рет еуропалық емес қоғамдар туралы жазған XIX ғасыр тарихшыларының еңбектерінде неғұрлым тиянақты көрінеді. Олардың арасында неміс тарихшысы Г. Клеммнің 1843–1852 жылдар аралығында жарияланған «Адамзат мәдениетінің жалпы тарихы» атты он томдық зерттеуінің мән-маңызы аса зор болды. Г. Клемм өз еңбегінде өнер, әдет-ғұрып, еңбек құралдары, наным-сенімдердің дамуын т.б. қарастырған. Бұл зерттеу және одан кейін жарық көрген бірқатар еңбектер этнолог-эволюцияшылдарға, ең алдымен, барлық замандас антропологтардың ішінен мәдениет мәселелерімен көбірек айналысып, оған өз еңбектерінде ерекше көңіл бөліп жүрген Оксфорд университетінің антропология профессоры Э. Тайлорға айтарлықтай игі ықпалын тигізеді. 1871 жылы екі том болып шыққан Э. Тайлордың «Алғашқы қауымдық мәдениет» кітабы өзінің зерттеушілік ұстанымдарында Г. Клеммге жақын болды. Сонымен қатар Э. Тайлордың ағылшын тілінде жазылған («неміс тілінен» айырмашылығы сол – онда «мәдениет» және «өркениет» ұғымдары бір-біріне ешқашан қарама-қарсы қойылмады) еңбегінде «мәдениет» және «өркениет» ұғымдары арасында айырмашылық әсте білінбеді.

Өз еңбегінде Э. Тайлор мәдениетке алдағы бірнеше онжылдық бойына көрнекі үлгі ретінде мойындалған анықтамасын берді: *«Кең этнографиялық мағынада қарастырылатын мәдениет немесе өркениет қоғам мүшесі ретінде адамға тән таным, наным, өнер, мораль, құқық, әдет-ғұрып және т.б. қабілеттер пен әдептерді қамтитын күрделі тұтастықты білдіреді. Адамзат баласының қоғамдары мәдениетінің ерекшеліктері, негізінде, олардың қаншалық зерттеле алатыны адами ойлау мен әрекет ету заңдарын зерттеуге орайлас тақырып болып табылады»*⁵.

Э. Тайлордың анықтамасында мәдениеттің дескриптивтік тұжырымдамасының өзекті элементтері бар. Осы анықтамаға сәйкес, мәдениет

наным-сенімдерден, әдеп-ғұрыптардан, заңдардан, таным мен өнер түрлерінен және т.б. тұратын қалыпта қарастырыла береді, ал бұлар әлдебір қоғамның мүшесі ретіндегі жеке тұлғаға тән нәрсе және ғылыми талдау арқылы зерттелуі мүмкін. Қандай да бір қоғамды сипаттайтын наным-сенімдер, әдеп-ғұрыптар мен «біртұтастың» басқа да пішіндері оны басқа жерде немесе өзге дәуірлерде өмір сүрген өзге қоғамдардан ажыратады. Э. Тайлордың пікірінше, мәдениетті зерттеудің бір міндеті осы тұтасты құрамдас бөліктерге ыдырату және оларды жүйелеп, жіктеу болып табылады.

Э. Тайлордың мәдениетті зерттеу орайындағы ұстанымы белгілі бір әдіснамалық алғышарттарды қамтиды. Ол қатаң түрде ғылыми (scientific – яғни табиғи-ғылыми) әдістермен жүйелі түрде зерттелуге тиіс. Егер осылай дейтін болсақ, мәдениет тұжырымдамасы ғылыми ілімге қаныға түседі. Бұрынғы философиялық концепцияда мәдениет, ең алдымен, адамға тән нәрсе болса, шығармашылық қабілеттерді қанаттандырумен байланысты болса және, ең алдымен, философияға т.б. спекулятивтік ғылымдарға (scholarship), сондай-ақ өнер саласына қатысты болса, ал Э. Тайлор мен сол заманның басқа да антропологтарының еңбектерінде мәдениет ғылыми пәндердің бірі саналады, олардың мазмұндары талданып, құрамдас бөліктерге ыдырайды және осы бөліктер әлдебір қағидалар бойынша жіктеледі. Мәдениетті зерттеу түрлі мәдениеттердің ұқсас элементтерін: наным-сенімдерін, әдет-ғұрыптарын, идеялары мен құндылықтарын, материалдық мәдениет элементтерінің объектілерін, еңбек құралдарын т.б. салыстыруды көздейді. Осы ғылыми парадигма аясында «мәдениет құбылыстары өсімдіктер мен жануарлар түрлеріне ұқсас. Садақ пен жебе де тату-суреттер салу дәстүрі, тіс егеу, ондықтармен санау ғұрпы сияқты салт көрінісін құрайды. Осы салт-дәстүрлердің географиялық таралуы немесе бір өңірден екіншісіне көшуі өсімдіктер мен жануарлардың таралуы мен көші-қоны сияқты зерттелуге тиіс. Э. Тайлор кез келген халықтың тұрмыс-тіршілігін құрайтын құбылыстардың толық тізбесін мәдениет деп атайды»⁶.

Мәдениет тұжырымдамасына осындай көзқарас өркендеу идеясын әсте жоққа шығарған емес; керісінше, соңғысы XIX ғасырдағы этнологтардың басым идеясына айналды, іс жүзінде олардың бәрі дерлік эволюцияшылар еді. Айталық, Э. Тайлордың еңбектерінде әртүрлі қоғамның мәдени сипаттамалары дамудың немесе эволюцияның кезеңдері ретінде қарастырылды, олардың әрқайсысы алдыңғысынан шығып, қоғамдық дамудың келесі кезеңін қалыптастыруға негіз қалады. Осылайша, мәдениет элементтерін талдау, жіктеп, салыстырумен қатар, мәдениет теориясы, Э. Тайлордың ойынша, адамзаттың ілгері жылжуын қалпына келтіруге ұмтылып, «жабайылықтан» «өркениетті қоғамға» алып келген мәдени даму қадамдарын көрсетуге тиіс. Э. Тайлор заманауи мәдениеттің өзі қоғам дамуының неғұрлым көне кезеңдерінің қалдықтары, сарқыншағы деп есептейтін элементтерін зерделеуге ерекше көңіл бөлді.

- ✓ Сонымен, эволюцияшылдар алғаш рет «мәдениет» сөзін ғылыми таң-балаушы термин ретінде, белгілі бір қоғамға, белгілі бір халыққа тән объектілер мен қарым-қатынастар жүйесі ретінде пайдалана бастайды. Әлдебір бағытта зерттеудің нақты тәсілі қандай болғанына қарамастан, мәдениетті осылай түсіндіру үрдісі этнологияда да орнығып қалды. Мәдениетке қатысты осы көзқарас тарихи этнологияға да тән. «Мәдениет» ұғымының тайлорлық түсіндірмесіне келер болсақ, этнологтардың басым бөлігі эволюцияшыл тұжырымдамадан бас тартуына байланысты, ол көп ретте өзінің өзектілігін жоғалтты, бірақ оның кейбір ерекшеліктері, әсіресе мәдениеттанушылық зерттеулерге қатысты дескриптивтік тәсіл қолдануы XIX ғасыр басындағы көптеген этнологтарға тән болды. Дегенмен бірқатар басқа қоғамдық ғылымдарда мәдениетке Тайлордікіне ұқсас көзқарас әлі күнге дейін өмір сүріп келеді. Міне, сондықтан да мұнда оның салыстырмалы түрде толық сипаттамасы келтірілген. Тарихи этнологияға келетін болсақ, қазіргі этнологиядағы кейбір басқа бағыттардан және, ең алдымен, рәміздік тәсілден айырмашылығы – ол мәдени феноменнің өз-өзінен жіктелу мүмкіндігі мен қажеттілігін мойындайды, бірақ оған Э. Тайлор (және басқа да эволюцияшылдар) осындай жіктеменің – адамзаттың түзу бағытта сатылай ілгерілеп прогрессивті даму идеясының негізіне алған қағидат жарамсыз болып шығады. Мәдениет эволюциясының, мәдени прогрестің идеялары тарихи этнологияны мүлдем қызықтырмайды.

Дескриптивтік тәсілдің тағы бірнеше мысалын қарастырайық.

■ Б. Малиновскийдің мәдениетке көзқарасы

Б. Малиновский мәдениет теориясының ғылыми (scientific) тұжырым екенін баса айтты, бірақ оның мәдениетті талдаудағы тәсілі эволюционистерден өзгеше болды. Малиновскийдің пайымдауынша, мәдениет элементтері олардың көмегімен адамның негізгі қажеттіліктерін қанағаттандыру тұрғысынан талдануға тиіс. Ол адамзат қоғамдары бір-бірінен екі жағдайда ерекшеленетінін айтты. Біріншіден, физикалық антропологияға арқау болатын өзінің физикалық сипаттамалары жағынан... Екіншіден, мәдени антропологияның өзегі болып табылатын «әлеуметтік мұрасы» немесе мәдениеті жағынан ерекшеленеді. Мәдениет зерттеушісі «әлеуметтік мұраны» құрамдас бөліктерге бөліп, осы бөліктердің өзара қарым-қатынастарының сипатын қалпына келтіріп, олардың бір-бірімен, адами қажеттіліктерімен және қоршаған ортамен арақатынасын түсінуге тырысуы керек. Осылайша, бұл мәдениет тұжырымдамасын дескриптивтік ой түйіні ретінде қарастыруға әбден болады.

Б. Малиновскийдің айтуынша, мәдени феномендердің қызметтік міндеттерін, олардың адам қажеттіліктерін өтеу тәсілдерін зерттеу, мәдени дамудың сатылары мен эволюциясын зерттеумен салыстырғанда, бірінші орында тұруға тиіс⁷.

«Мәдениеттің қызмет атқарушылығы тікелей немесе жанама түрде адами қажеттіліктерді өтеуден тұрады... Малиновский мәдениетте кездейсоқ, артық ештеңе болуы мүмкін емес екенін айтты. Егер әлдеқандай әдет-ғұрып ұдайы қайталана берсе, демек, оның әлденеге қажет болғаны ғой. Біз оның негізгі қажеттіліктермен қандай байланысы барын білмегендіктен немесе оны басқа мәдени құбылыстармен байланысынан тысқары бағалайтындықтан ғана зиянды немесе мағынасыз деп ойлаймыз⁸.

- ✓ Э. Тайлор мен басқа эволюцияшылардың және Б. Малиновскийдің мәдениетті зерттеу тәсілдерін дескриптивтік деп атауға болса да, мәдени феномендердің қандай идея негізінде жіктелетініне байланысты, біз олардың бір-бірінен түбегейлі ерекшеленетінін көреміз. Б. Малиновский пайдаланған мәдени феномендерді сипаттау мен түсіндіру қағидаларын мәдениетті зерттеу орайындағы функцияшылдық тәсілді белсенді түрде пайдаланатын тарихи этнология да қабылдайды. Гәп мынада: Б. Малиновскийдің мәдениеттануға қатысты идеялары тарихи этнологияның зерттеушілік-әдіснамалық негізін құруға жеткіліксіз және даму мен елеулі толықтыруларға мұқтаж. Тарихи этнология функцияшылдықтың жалпы қағидасын ғана қабылдайды, яғни мәдениеттің әр элементі адам қажеттіліктерінің құрылымында өз міндетін атқарады. Алайда қажеттіліктер туралы түсінік кәдуілгі функцияшылдықтан айтарлықтай ерекшеленеді, әрі бейімделушілік-әрекет етушілік көзқарас тұрғысынан қарастырылады (бұл жайында төменде толығырақ айтылмақ). Мәдениеттің бастапқы элементтері жөніндегі түсінік басқаша: олар адамның қажеттіліктерін қанағаттандыру тәсілдері немесе институциялары ретінде емес, әртүрлі жағдайдағы адам қызметінің моделін ұсынатын парадигмалар ретінде зерделенеді.

■ А. Радклифф-Браунның мәдениетке көзқарасы

Функционализм теориясының балама нұсқасына, атап айтқанда, А. Радклифф-Браун теориясына мәдени феномендерді түсіндіруі тұрғысынан көңіл бөлейік. А. Радклифф-Браунның әлеуметтік құрылым туралы ілімі мәдениеттің өзіндік теориясы ретінде қарастырылуы мүмкін. Дей тұрғанмен оның өз пікірі бойынша, «мәдениетті зерттеу дербес түрде емес, әлеуметтік жүйе сипаттамаларының мәнмәтінінде ғана мүмкін болады, сондықтан мәдениет туралы емес, әлеуметтік жүйелер туралы айту керек»⁹.

Қоғамның мәдени және әлеуметтік құрылымдарын А. Радклифф-Браун іс жүзінде теңдес түсініктер немесе бір-бірін жалғастырушы, бір-бірімен тікелей байланысты ұғымдар ретінде қарастырды. «Мұндай көзқарас бізге қоғам туралы ғылымның берік аксиомасын береді. Мәдениет туралы ғылым болуы мүмкін бе? Ф. Боас мүмкін емес деп санады. Мен онымен келісемін. Сіз мәдениет туралы ерекше ғылымды иелене алмайсыз. Мәдениетті әлеуметтік жүйенің сипаттамасы ретінде ғана зерттей аласыз. Сондықтан ғылым жасауға ұмтылған болсаңыз, онда бұл әлеуметтік жүйелер туралы ғылым болады»¹⁰, – деп жазды ол.

А. Радклифф-Браунның пікірінше, «егер функцияшыл тәсіл тұжырымдамасын жасау туралы айтар болсақ, онда әлеуметтік және органикалық тіршілік арасындағы ұқсастықты пайдалануға тиіспіз... Организмнің тіршілігі – оның құрылымының қызметі... Егер органикалық тіршіліктен әлеуметтік өмірге көшер болсақ, егер қауымдық тұрмысты, мысалы, африкалық немесе австралиялық тайпалар өмірін зерттейтін болсақ, әлеуметтік құрылымның қызметі туралы ақпарат аламыз. Индивидтер әлеуметтік қарым-қатынастар жүйесі арқылы бір тұтастықпен сабақтасып жатады. Органикалық құрылым сияқты әлеуметтік жүйенің үздіксіздігі, тұтастығы кейбір жасушаларында өзгерістер жүріп жатса да бұзылмайды... Бұл үздіксіздік индивидтердің және индивидтерді біріктіретін ұйымдасқан топтардың іс-қимылы мен өзара әрекеттесуінен тұратын әлеуметтік өмір үдерісінен туындайды. Қауымның әлеуметтік тұрмысы, осылайша, әлеуметтік құрылымның қызметі ретінде белгіленуі мүмкін»¹¹.

Сонымен, А Радклифф-Браун әлеуметтік және органикалық өмірдің ұқсастығын пайдаланады. «Қоғамды байланыстыратын қарым-қатынас жүйесі органикалық құрылымға ұқсайды. Адами индивидтер белгілі бір әлеуметтік қарым-қатынастар жүйесі арқылы интеграцияланған біртұтас организммен сабақтасады. Әлеуметтік өмір – әлеуметтік құрылымның қызмет етуі. Әрбір құрылымдық әлеуметтік жүйе өзін-өзі қамтамасыз ететін, гомеостатикалық, үйлесімді бірлік болып табылады. Әрбір мәдениет үзіндісі бүтінге қатысы жөнінен міндетті қызмет болып табылатын бөлік ретінде зерделенеді. Өзара қарым-қатынас және атқарымды өзара тәуелділік құрылымдық функцияшылдық шеңберінде мәдениетті талдаудың өзекті ұғымдары саналады. Бұл талдау сондай-ақ радикалды және революциялық емес, бірақ саябыр әрі баяу құрылымдық өзгерістердің эволюциясын – бір пішіндердің екіншісіне трансформациялануын зерттеуді көздейді»¹².

- ✓ Б. Малиновский мен А. Радклифф-Браунның тәсілдері арасында, тарихи этнология тұрғысынан алғанда, көптеген принципті алшақтық бар екені күмәнсіз болса да, бұлардың екеуін де мәдениет пен қоғамға бірдей функцияшылдық көзқарас вариациялары ретінде қарастыруға болады. Сондықтан А. Радклифф-Браунның идеяларын да тарихи-

этнологиялық мәдениеттану қайнарларының бірі ретінде бағалай аламыз. Айта кету керек, тарихи этнология функцияшылдықты, негізінен, қабылдай отырып, Радклифф-Браун мен Б. Малиновскийге тән болған – мәдениетке үйлесімді және нақты гомеостатикалық тұтастық ретінде қараған көзқарастан бас тартады, ал мұның орнына ол өзінің теориялық тәсілдерін құруда функционалдық мәдениетшілік тартыс идеясын пайдаланады. Бұл туралы төменде сөз болады. Тарихи этнология үшін мәдени жүйенің атқарымдылығы, Б. Малиновский мен А. Радклифф-Браун болжағандай, тұрақтылық жағынан емес, керісінше, динамикалық тұрғыдан жүзеге асырылатыны маңызды. Бұл кезде белгілі бір қызмет модельдері іске қосылады немесе нақ осы мәнмәтінде «шиеленіскен», қозғаушы серіппе ретіндегі тартысқа ие қызмет алгоритмдерін айтуға болар еді; онда индивидтердің әртүрлі тобы қандай да бір мәдениеттің ішінде өзара әрекеттеседі; дәл осы мәдениетшілік (немесе бұдан әрі айтатынымыздай, этносшілік) топтардың өзара әрекеттесу ерекшелігінен мәдениеттің атқарымдылығы көрінеді.

■ Т. Парсонстың мәдениетке көзқарасы

Өзінің әлеуметтік іс-әрекет теориясының мәнмәтінінде мәдениет тұжырымдамасын қалыптаған белгілі әлеуметтанушы Т. Парсонс еңбектерінде мәдениеттің функцияшыл түсіндірмесі жалғасын тапты. Ол былай деп жазды: «Мәдениеттің мынадай негізгі қызметтік міндеттері бар: біріншіден, тәжірибе беру қызметі, сол арқылы қоғамдық дәстүр сабақтастығына септеседі; екіншіден, оқытып-үйрету қызметі... үшіншіден, әлеуметтік ұжымның мүшелерін біріктіру міндеті. Осылайша, бір жағынан, әлеуметтік жүйенің өнімі бола отырып, екінші жағынан, әлеуметтік өзара әрекеттесу жүйесін өзі реттейді»¹³.

Т. Парсонс теориясына сәйкес, «дара іс-әрекет» «бастапқы әлеуметтік объект» болып табылады, ол, ақыр соңында, басқа әлеуметтік объектілерімен аралас-құраластықта «іс-әрекеттер жүйесін» немесе «мен» («ego») және «өзге» («alter») арасындағы «өзара әрекеттесуді» құрайды. Бұл өзара әрекеттесу белгілі бір мәдени өріс қалыптастырып, соның ауқымында мәдени немесе (кейде Т. Парсонс айтқандай) рәміздік объектілер пайда болады. Әлеуметтік іс-әрекеттің мәні олардың мәдениет ішіндегі орнына (location) байланысты, себебі олардың мән-маңызы мен рәміздік мағынасын тек соңғысы анықтайды. Әлеуметтік қайраткер әлеммен қарым-қатынасқа белгілер мен рәміздер арқылы ғана түсе алады. Мәдени, рәміздік өрістен тысқары өзара әрекеттесу болмайды. Т. Парсонстың айтуынша, «мәдени элемент

мәдени дәстүрдің рәміздік бөлшегі: идея немесе наным, рәміз немесе құндылық моделі»¹⁴.

Басқа бір жерде Парсонс «әрекет ету теориясының ең іргелі теоремасы іс-әрекет жүйесінің құрылымы мәдениет мәндерінің (әлеуметтік және құрылымдық жүйелерге) институцияланған және (жеке адамдар мен организмдерде) интериорланған модельдерден тұратынын дәйектеу болып табылатынын»¹⁵ жазды. Сонымен, мәдениет адам ой-санасының қатпарларында модельдер жүйесі және ұжымдық санаға арналған рәміздер жүйесі ретінде өмір сүреді.

Т. Парсонс мәдениет саласының өз логикасы бар екенін атап өтті. Мәдениет жүйе бола тұра, өзінің логикалық ауысу және өз құрылымымен мағыналық сәйкесу қағидаларын иеленген, сондай-ақ ол қандай да бір мәдени тәртіпті пайдаланушы әлеуметтік әрекет ету субъектісінің уәждемесі мен нақты ахуалдық артықшылықтарына тәуелді емес. Мәдениет (мәдениеттің бастапқы логикасы да, мәдениет өнімдері де) осылайша әлеуметтік әрекет ету субъектісінің уәждемелеріне теңестіріле алмайды, өйткені әлеуметтік іс-әрекет ықтимал баламалардың қайсысын таңдайтынын интериорланған мәдени негіздердің өздері анықтайды. Мәдениетті әлеуметтік қарым-қатынастарға икемдеу мүмкін емес. Мәдениетті әлеуметтік өмір шындығынан да, ментальды шындықтан да ажырата білу қажет¹⁶.

Сөйте тұра, оны жеке тұлғаның өртүрлі ықтимал бағдарлар мен айқындалмалар арасында таңдау жасауына көмектесетін интериорланған өзек ретінде қарастыруға болады. Осы арқылы мәдениет индивидтің іс-әрекетінің бағытын және оның қарым-қабілетін ұдайы өзінің нормалары мен құндылықтарының жүйесімен салғастырып отыруға мүмкіндік табады.

- ✓ Т. Парсонстың мәдениеттануы келесі буын этнологтарының еңбектерінде өріс алған рәміздік тәсілдің функцияшылдықпен (ғалым үшін негізгі болған) синтезін ұсынды. Алайда жаңа буын этнологтары функцияшыл ұстанымнан іс жүзінде бас тартты. Тарихи этнология теориясының қалыптасуы тұрғысынан қарағанда, біз үшін нақ осы тәсілдерді ұштастыру мүмкіндігі, яғни рәміздегі функционалдық рөлді тану, белгілер жүйесінің атқарымдылығын тану маңызды. Бұл Т. Парсонс еңбектерінен өрбітілуі мүмкін. Бұған қоса, тарихи этнология үшін мәдениетке өзінің жеке логикасы бар және ол уәждемелер мен құндылықтар жүйесінде шектеліп қалмайды деген тезисі ерекше маңызға ие. Мәдениет пен құндылықтар арасында белгілі бір байланыс бар, бірақ ол тікелей емес. «Іс-әрекет» категориясының да тарихи этнология үшін маңызы зор. Дегенмен Т. Парсонс «іс-әрекет» категориясын өз теориясында негізгі деп жарияласа да, біздіңше, оны айтарлықтай терең байыптай алмаған немесе, дәлірек айтқанда, ол бұл ұғымның мәнін түсіндіргеннен гөрі пайдаланған деуге келеді. Алайда тарихи этнология

үшін «іс-әрекет» ұғымының мәнін анықтау ерекше маңызды. Сонымен қатар Т. Парсонс «іс-әрекетті» мәдени дәстүрдің элементі ретінде қарастырмайды, ал тарихи этнология оның басты элементі болып табылады. Бұл туралы дәстүртану саласына қатысты мәселелерді талдаған кезде сөз етеміз.

■ Мәдениет модельдері теориясының пайда болуы

Ф. Боастың шәкірттері (атап айтқанда, Сайпер, Р. Бенедикт, Л. Уайт, Бетенсон және т.б.) жасаған мәдениет модельдерінің теориясы да функцияшылдық мәдениеттануға әлдебір қарсылық білдіруші ілім ретінде танылды.

Мәдениет модельдері теориясында мәдениеттің кездейсоқ та, тұрақты да элементтері әлеуметтік құрылымға тәуелсіз нәрсе ретінде қарастырылды; бұған қоса, бытыраңқы мәдени ерекшеліктер мен мәдени мазмұн емес, белгілі бір мәдениетке тән модельдер, тәртіптер, құрылымдар мен ұйымдар зерттелуі керек деп саналды, өйткені мәдени тәртіптер (мәдениет модельдері) өзін толықтырған, уақыт өте өзгеруі мүмкін мазмұнға қарағанда, әлдеқайда тұрақты¹⁷ саналды.

Мұндай тәсіл әлеуметтік құрылымдарды зерттеу қажеттігін жоққа шығармайды, бірақ әлеуметтік ұйымның неғұрлым тұрақты, өзгеріске ұшырай қоймайтын құрылымдық модельдерін мейлінше тереңірек қарастырады. Бұл тәсіл тиісті модельдер мәдениеттің барлық деңгейлерінде болатынын болжайды, бірақ олардың көрінуі мен қолжетімділік дәрежесін ұғыну әртүрлі жағдайда (мәдениеттің әртүрлі деңгейінде) әрқилы болады.

- ✓ Тарихи этнология үшін «мәдени модельдер» ұғымы маңызды, алайда ол «Мәдениет және тұлға» мектебінің өкілдері берген анықтамадан өзгеше мазмұнмен ерекшеленеді. Тарихи этнология үшін мәдениет модельдері өзінің түп негізінде сенім-нанымдармен, құндылықтық артықшылықтармен, халық өмірінің эмоциялық құрылымымен емес, өзінің ерекше түсіндірмесі бар «іс-әрекет» категориясымен байланысып жатады.

■ А. Кребергің мәдениетке көзқарасы

«Мәдени модельдер» тұжырымдамасының негізгі теориялық ережелерін кейінірек А. Кребер мен К. Клакхон жинақтап жүйеледі. Бұл авторлар «мәдениет» ұғымының көптеген анықтамасын талдады, сөйтіп, олардың антропологияны дамыту үшін тиімді синтезін беруге талпынды. Соның нәтижесінде аса күрделі, мынадай анықтама пайда болды: «Мәдениет

эксплициттік және имплициттік мінез-құлық модельдерінен тұрады, олар рәміздік пішінге ие болып, әртүрлі адам топтарының ерекшеліктерін бейнелейді, атап айтқанда, артефактілерде көрініс табады. Мәдениеттің елеулі ерекшелігі – ол дәстүрлі, яғни тарихи тұрғыдан толғағы жетіп тандалған идеялардан, бірінші кезекте, нақты халық жасап шығарған идея-құндылықтардан құралады; мәдени жүйе, бір жағынан, іс-әрекет өнімі ретінде, екінші жағынан, келесі іс-әрекеттерге себепші болатын нәрсе ретінде қарастырылуы мүмкін... Мәдениет дегеніміз – мінез-құлық қана емес, ал мәдениетті зерттеу – мінез-құлықты зерттеу ғана емес. Мәдениеттің бір бөлігі мінез-құлық нормалары мен стандарттарынан құралады. Оның басқа бөлігі мінез-құлықтың кейбір түрлерін сипаттайтын идеологиялық пайымдар мен байыпты (психоаналитика терминдерін пайдалана отырып, жосықтандырған) түсіндірмелерден тұрады. Сайып келгенде, әр мәдениетте белгілі бір жалпы қағидаттар болады, солардың негізінде әлдеқандай мінез-құлық түрлері таңдалып, реттестіріледі, осылайша мәдени модельдердің әлдебір өзгеше нұсқасы қалыптасады»¹⁸. А.Кребердің айтуынша, мәдени модельдерді зерттеушілерге мәдениеттің барлық элементін: саяси құрылымды, киім-кешекті, азық-түлік түрлерін, өнер туындыларын, тұрғын үй құрылысының технологиясын және т.б. біртұтас бірлікте көруге мүмкіндік беретін айқын абстракциялар ретінде қарастырған жөн. Ол: «Қандай да бір мәдениеттің айрықша ерекшеліктері ретінде мәдениет модельдері немесе оның конфигурациясы, немесе оның Gestalt-ы (образдары) деп аталатын нәрсені түсіну керек. Мен бұл орайда Р. Бенедиктпен келісемін, бірақ көптеген басқа тұстарда бір-бірімізден алшақ кетеміз. Сонымен қатар мен оның мәдени тұтастықты «мәдениет модельдері» ұғымы арқылы түсіндіру керек және ол темпераментті сипаттайтын психологиялық терминдердің (немесе мұны да «этнос» ұғымының) көмегімен анықталады дегенімен келісемін»¹⁹, – деп жазды.

А. Кребердің айтуынша, қоғам, құдды, мәдениет құралдарына айналатын жеке индивидтерді өзіне бағындыратын алып суперорганизмге ұқсайды. «Мұндай тәсілді қолданған кезде әлеуметтік те, мәдени де жайттар жеке адамнан жоғары деңгейде қарастырылады. Сонымен, жеке-даралық біткен жерден өркениет басталады»²⁰.

Кейбір ескертпелерді айта отырып, А. Кребер мәдениет модельдерін «мәдени құндылықтар» ұғымымен теңдестірді деп айтуға болады. Сонымен қатар А. Кребер теориясына сәйкес, «мәдени модельдер (және соларға сай келетін мәдени құндылықтар) өзін-өзі дамыту қасиетіне ие»²¹. Ғылым өзін-өзі дамытуды, негізінен, мәдениеттің елеулі сипаттамасы деп санады.

Мәдениет модельдері белгілі бір «осьтердің» бойында мәдени ерекшеліктерді түзілімдеудің әлдебір қаңқасы, архетиптік негізі сияқты қызмет етеді. Осы жағдайда бір модель әртүрлі мазмұнмен толтырылуы мүмкін.

Халықтар мәдениетін салыстырмалы зерттеу негізінде А. Кребер жасырын мәдениеттің, яғни мәдени элементтердің «диффузиясын» жедел-

дететін немесе тежейтін психологиялық факторлардың да бар екені туралы қорытынды жасады. Соңғылар оған енгізісі келетіндермен функциялық жағынан ұқсас элементтері бар қабылдаушы мәдениетте қарсылыққа ұшырауда.

Дәстүрлі социологиялық тәсілдерден айырмашылығы – мәдени модельдер теориясын әлеуметтік тәртіптер мен құрылымдардың шығу тегі қызықтырмайды. Соңғылары өзіне қатысты «Неліктен бұлай, неге басқаша емес?» деген сұрақ қисынсыз болып көрінетін болмыс ретінде қарастырылады (дей тұрғанмен осы теорияның негізінде жазылған бірқатар еңбекте әлдебір мәдени модельдердің көрініс табуы тарихи өткенді шолу тұрғысынан қарастырылады).

А. Кребердің пікірінше, «мәдени релятивизм принципі көптеген антропологиялық теорияларға тән. Олай болса, мәдени феномендер олар тіршілік ететін мәдениет терминдерімен түсіндіріліп, бағалануға тиіс»²². Әйткенмен де іс жүзінде әлдеқандай бөгде мәдениетті зерттей отырып, біз қалаймыз ба, жоқ па, бәрібір, өз мәдени парадигмаларымыздың шегінде, этноцентристік ұстанымда қаламыз, мәдени релятивизм идеясы, ең болмағанда, осы келеңсіз құрсауды бұзуға талпынуға мүмкіндік береді.

«Тарихи мәдениеттердің өмірі ішкі инновациялармен және сыртқы қарыздармен байланыстырылған, бірақ олардың ешқайсысы алдын ала қамтамасыз етілмеген және даму бағдарламасына енгізілмеген. Бір инновациялар өсімді жеделдетсе, басқалары бәсеңдетуі мүмкін. Осыған орай А. Кребер «шарықтау» (кульминация) ұғымын енгізеді, яғни мұндай нүктеде элементтердің комбинациясы неғұрлым сәтті болады, соның нәтижесінде мәдениеттің қандай да бір салаларының – экономиканың, діннің, драманың, философияның гүлденуіне қол жеткізіледі. Қапталдас өмір сүретін мәдениеттер бәсекеге түседі. А. Кребердің айтуынша, ірі де күшті мәдениет бірнеше күрделі дағдарысты бастан кешіре алады, бірақ жағдайдың ырқымен «әлсіз фазаға» тап келсе, күшті, экспансивтік фазада орналасқан мәдениет оны ығыстырып шығаруы мүмкін»²³.

Бір мәдениет бірнеше шарықтауды басынан кешіруі мүмкін. Шарықтаудың ұзақтығы әртүрлі – бірнеше ондаған жылдан бірнеше жүзжылдыққа дейін созылады.

«Мәдениет және тұлға» мектебі ізбасарларының бірі болған А. Кребер алғашқылардың қатарында мәдениетті қоғамның әлеуметтік құрылымымен араластыруға болмайтын, ерекше феномен ретінде анықтау қажеттігін ұғынды.

Осы тұрғыдан алғанда, антропология мен әлеуметтанудың өз заманындағы аса ірі өкілдері А. Кребер мен Т. Парсонстың «Мәдениеттің және әлеуметтік құрылымның ұғымы»²⁴ атты бірлесе жазған мақаласы қызғылықты. «Авторлар, бір жағынан, «мәдениет» ұғымын адамның мінез-құлқын және адам қызметінің жемістерін қалыптап жасауды шарттастыратын факторлар

ретінде берілетін әмбе жасалатын құндылықтардың, идеялардың және басқа да символикалық жүйелердің типтерін білдіретін неғұрлым тар мағынада пайдалануды ұсынды. Екінші жағынан, олар «қоғам» («әлеуметтік жүйе») терминімен жеке адамдар мен ұжымдар арасындағы қарым-қатынас жүйесін белгілеуді ұсынды»²⁵.

Бірақ мәдени құбылыстарды феномендердің ерекше санаты ретінде зерттеу туралы мәселені көтеру орайындағы еңбек Л. Уайтқа тиесілі.

- ✓ Жоғарыда айтылғандай, тарихи этнология «мәдениет моделі» ұғымын өз зерттеулері үшін операциялық тұрғыдан ыңғайлы санағанмен, оны «құндылық» емес, «іс-әрекет» ұғымымен байланыстырады. Оның үстіне, бұл тікелей байланыс А. Кребердегі сияқты уәждемелік және құндылықтық артықшылықтармен сабақтастырылмаған. Бірақ біз үшін оның еңбектеріндегі мәдениет модельдерінің өзін-өзі дамыту идеясы, сонымен бірге осы өзін-өзі дамытудың түсіндірмесі, атап айтқанда, мәдениет модельдері төңірегінде әртүрлі мәдени элемент түзілуі мүмкін әлдебір қақпа болып табылатыны туралы идеялар маңызды. Сонымен қатар әр дәуірде бұл мәдени элементтердің мазмұны әртүрлі болуы мүмкін, ал нақ осы кезде құрылымның өзі – мәдениет моделі өзгеріссіз қалады. Өз тарапынан тарихи этнологияда қандай да бір мәдениет өмірінің өн бойында өзгеріссіз қалатын және айналасында мәдениеттің әртүрлі құндылықтық-мазмұндық аспектісі түзілетін, оның әр даму кезеңінде әртүрлі мәдени модельге сипаттама беруге ұмтылады. Бұған қоса, ол мұндай, «модельдердің» бар болу фактісін белгілеуге ғана емес, сонымен бірге олардың құрылымын түсіндіруге және оның өмір сүруінің белгілі бір кезеңіндегі белгілі бір қоғамға тән мәдени жүйенің солардың айналасында «түзілу» үдерісінің өтуін сипаттауға ұмтылады. Мәдениеттердің өзара ықпалының сипатын, мәдени элементтерді ауысып алу принциптері мен тетіктерін реттейтін «жасырын мәдениет» бар екені туралы идеяның тарихи этнология үшін ерекше маңызын атап өту қажет. Алайда осы «жасырын мәдениеттің» мәнін (кейінірек біз оны мәдениеттің «орталық белдемі» деп атаймыз) тарихи этнология А. Креберге қарағанда мүлдем өзгеше түсіндіреді.

■ Л. Уайттың мәдениеттануы

Л. Уайттың теориялық тұжырымдамасы «жеке топтардағы немесе қоғамдастықтардағы мәдени феномендер көрінісін негізге алмайды, жалпы адамзат мәдениетінің дамуынан тиянақ табады... Ол «мәдениет» ұғымының

өзіндік заңдылықтарын иеленетін соматикаүсті (суперорганикалық) жүйенің сипаттамасын білдіреді. Л. Уайттың пікірінше, мәдениет интегративтік жүйе бола отырып, қоғам мен әлеуметтік жүйеге сәйкес келмей-ақ, адамдық болмыстың қыр-сырын сақтайтын өзіндік ерекшелікке ие»²⁶.

Л. Уайт мәдениетке: «Мәдениет құбылыстардың, түрлер мен белсенділік нормаларының, заттардың (құралдардың, құралдар көмегімен жасалған нәрселердің), идеялардың (наным-сенімнің, білімнің) және рәміздік пішінде бейнеленген сезімдердің (ұстанымдардың, қарым-қатынастардың, құндылықтардың) ұйымдасуын көрсетеді»²⁷ деген анықтама берді.

Ол адам өмірінің ерекше қыры оның рәміздік сипаты болып табылатынын, ал «мәдениет» ұғымы тек адамға тән және «рәміздік» деп аталатын феномендердің ерекше категориясының атауын білдіретінін айтты²⁸.

Осы тұжырымдама мәдениетті зерттеудің дескриптивтіктен бөлек, мүлдем басқа бағытын, атап айтқанда, рәміздік тәсілді қалыптастыруға алып келді²⁹. Дегенмен өз еңбегінде Л. Уайт қайткенде де мәдениетті жаңаша түсіндіру мәселесін алға қойды деп айту дұрысырақ болар еді. Америка этнологиясының аясында дамуды бұлайша түсіндіру едәуір кейінірек, 60–70-інші жылдары басталды. Ж. Лакан, М. Фуко, К. Леви-Стросс есімдерімен байланысты француз структурализмі рәміздік мәдениеттануды этнологияның құрамдас бөлігі ретінде қалыптастырға өз үлесін қосты.

- ✓ Тарихи этнология тұрғысынан алғанда, Л. Уайт еңбектерінің неғұрлым маңызды тұсы мәдениеттің өзінің қызмет атқару және даму заңдылықтары бар екені туралы тезисі болып табылады. Сайып келгенде, мәдени және әлеуметтік жүйелер жіктелімінің, дұрысында, операциялық мәні бар, тарихи этнология тұрғысындағы маңызынан гөрі, тарихи этнология теориясын ұсынуға ыңғайлы болып келеді. Тарихи этнология мәдени және әлеуметтік ерен құбылыстарды бір-біріне түбегейлі қарама-қарсы қоя алмайды. Осы екі феноменнің де түп-төркінінде «іс-әрекет» категориясымен байланысты «мәдени модельдер» жатыр. Феномендердің екі тобы да «айнымалы» мазмұндық-құндылық элементтерінің осы модельдер маңына түзілуінің нәтижесі болып табылады.

■ К. Гирцтің мәдениетке көзқарасы

Мәдениеттің рәміздік тұжырымдамасы нышандармен байланысты барлық нәрселерге назар аударады. Мәдени феномендер осы тұжырымға сәйкес рәміздік ерен құбылыстар болып табылады, сондықтан мәдениетті зерттеу, түштеп келгенде, рәміздер мен рәміздік әрекеттерді түсіндіруге саяды.

Ол әлеуметтік институттар арасындағы қарым-қатынастар мен қоғамдық байланыстарды зерделеуден тұратын мәдени феномендерді зерттеу-

ге арналған, яғни конструктивтік тәсілден бастау алады. Бірақ, атап айтқанда, рәміздік антропология классигі К. Гирц еңбектерінде көрініс тапқан мәдениетті рәміздік түсінудің әлсіздігі индивидтердің әлеуметтік құрылымдар мен институциялардың өзара бірлескен іс-әрекеті барысында қалыпталған рәміздерге ерекше көңіл бөлуден көрінді, дәл осы жағдайда әлеуметтік құрылымдар мен институциялардың өздері зерттеушілерді салыстырмалы түрде аз қызықтырды. Мәдениеттің рәміздік түсінігіне сәйкес, мәдени феномендер «құрылымдалған мәнмәтіндегі рәміздік пішіндер» болып табылады, ал «мәдени талдау» (антрополог-рәмізшілер өздерінің мәдени элементтерді түсіндіруге байланысты зерттеу әдісін осылай атайды) рәміздік құрылымдалуы мен әлеуметтік мәнмәтінделуін зерделеуді білдіреді³⁰.

Мәдениеттің рәміздік тұжырымдамасы мейлінше толық күйінде К. Гирцтің «Мәдениет түсіндірмесі» еңбегінде баяндалған.

Ғалымның түсінуінде мәдениет дегеніміз – «маңызды құрылымдардың жіктелімге түскен иерархиясы»; ол іс-әрекеттерден, рәміздер мен таңбалардан тұрады. Мәдениетті талдау, яғни антропологтар жасаған этнографиялық сипаттама – түсіндірмені түсіндіру, өзін жасайтын адамдар ұдайы сипаттап, тәпсірлейтін әлемнің екінші мәрте түсіндірілуі»³¹. Мәдениеттің өмір сүруі – оны түсіндіру үдерісі, мәдениеттің иесі болу – оны түсіндіру деген сөз.

Сонымен, рәміздік тұжырымдамаға сәйкес, мәдениет – рәміздік пішінде көрініс тапқан, іс-әрекеттерді, ауызша айтылған сөздер және, жалпы, кез келген мәнді объектілерді енгізген мағыналар жүйесі, осы арқылы индивидтер бір-бірімен қарым-қатынас жасап, бір-біріне өз тәжірибесін хабарлайды, дүние мен наным-сенімдер жөнінде жалпы таным-түсінік қалыптастырады. Мәдени талдауды мән-мағынаның рәміздік тәртіппен жүзеге асқан интерпретациялық түсіндірмесі ретінде ұғынған жөн. Мәдениеттің рәміздік тұжырымдамасы тұрғысынан жүргізілген мәдени феномендер талдауы табиғиғылымиға жақындатылған талдауға сүйену тән дескриптивтік тәсілді және мәдениеттің әртүрлі элементінің эволюциялық өзгерістері мен өзара тәуелділік сипатын көрсететін жіктемені көздейтін талдаудан түбегейлі өзгеше. К. Гирцтің түсінігіне жүгінсек, мәдениетті зерделеу жануарлар мен өсімдіктер жіктемесінен гөрі, мәтінді түсіндіруге көбірек ұқсайды. Этнолог, К. Гирцтің пайымдауынша, ең алдымен, қандай да бір мәдениеттің мағыналары мен мәндерін аңғарып-аңдауға ұмтылады, осы орайда көп жағдайда өзінің интеллектісін емес, сезіну қабілетін пайдаланады. Ол өз мәдениетінен алшақтап, бөгде мәдениетке кірігеді. Бұл жағдайда әлдебір жіктемелер жасаумен салыстыру мүмкін емес.

- ✓ Тарихи этнология мәдениеттанудағы рәміздік тәсілдің нәтижелілігін жоққа шығармайды, алайда оған өзі ешқашан жүгінбейді. Сондықтан К. Гирцтің мәдениет туралы ілімінің қысқаша очеркімен ғана шектеліп, бұл тақырыпты тым тәптіштей бермейміз. Рәміздік мәдениеттану қазіргі

кезде америкалық мәдениеттанудағы жетекші бағыт болғандықтан, оның даму тарихын баяндауды да тап осы сатыда аяқтаймыз. Осы тұрғыдан келгенде, мәдени әлеуметтану бойынша мәнді еңбектің авторы Д. Крейннің келесі сөздері тарихи этнологияға әбден сайма-сай келеді: «Мәдени бағдарланған әлеуметтанушыларды тарихтың, ең алдымен, мәдени өзгерістерге, басқаша айтқанда, мәдениеттің әлеуметтік құрылымдармен бірлесе немесе олардан тәуелсіз ұлттық мемлекеттердегі, әлеуметтік таптар немесе этнос топтары арасындағы немесе ішіндегі, әлде күнделікті өмірдегі мінез-құлық өзгерістеріне қалай алып келетіні қызықтырады. Бұл тәсілдер мәдениетке қатысты тым ертеректегі мәдени құндылықтарды сәйкестендіруге... немесе, былайша айтқанда, К. Гирц ыңғайындағы «нәзік сипаттамаларды» жасаушы тәсілдерге кереғар келеді»³². Мұндай жағдайда тарихи этнология Д. Крейнмен ынтымақтас болады, өйткені онда интерпретация әдісі пайдаланылғанмен (ол туралы оқулықтың соңында айтылады), ол оны К. Гирцке қарағанда басқаша түсіндіреді және нақ осы әлеуметтік-мәдени өзгерістерді түсіндіру үшін пайдаланады.

Ресейдегі мәдениеттану мәселелері

Бүгінде Батыс ғылымындағы неғұрлым танымал мәдениеттің рәміздік түсіндірмесімен қатар, адаптивтік түсіндірме де біршама өріс алды. Алдыңғы тарауда қазіргі этнологияның белгілі бағыттарының бірі болып саналатын шетелдік мәдени экологияның негізгі ережелері берілді. Бейімделу проблемаларымен айналысатын этнологтар кейбір мәдениеттану проблемаларын да арагидік қозғап тұрды. Мәселен, М. Спиро: «Адамның аса маңызды бейімделу құралы ретінде мәдениет адамның психобиологиялық организмнің қасиеттері мен оның әлеуметтік және физикалық ортасы арасындағы аралық буын болып табылады»³³, – деп жазды. Алайда Батыс ғылымында ерекше адаптивтік мәдениеттанудың бар екені туралы айту тым асыра сілтеу болар еді. Әрекет етушілік-бейімделушілік деген атау мейлінше дөп келетін мұндай мәдениеттану үрдісі Ресейде қалыптасты. Алда байқайтынымыздай, оның рәміздік антропологиямен өзінің қиылысатын тұстары бар, бірақ оған батыстық мәдениеттануға қарағанда мүлдем басқаша түрде тоқайласады. Өзінің түп негізінде ол шетелдік мәдениеттану мен этнологияда салыстырмалы түрде әлсіз әзірленген категориялардан, нақтырақ айтқанда, «іс-әрекет» ұғымынан шығады.

Ресей мәдениеттану ілімінің негізін салушылардың бірі (сонымен қатар армян мәдениеттану мектебінің негізін қалаушы – бұлар бір ағаштың екі

бұтағы) Э.С. Маркарян еңбектерінің бірінде мәдениет проблемаларын шешуге мына тұрғыдан келеді:

Мәдениетті америкалық антропологияның орталық категориясына айналдырудың да елеулі танымдық олқылықтары болды. Олар әсіресе мәдениет феноменінің өзін тұтас күйінде түсіну үшін өте маңызды қоғамдық ғылымдардың бірқатар түйінді ұғымдарын жете бағаламаудан, тіпті кейде көпе-көрінеу елеуден көрінді. Олардың қатарына, ең алдымен, «қоғам», «әлеуметтік жүйе», «әлеуметтік практика» ұғымдары кіреді... АҚШ антропологиясы үшін дәстүрлі теориялық «мәдениет» ұғымы көбіне өзінің танымдық қызметтері жағынан «қоғам» ұғымына теңдес немесе, тіпті қоғамға қатысты алғанда, әлдеқайда кең мағынадағы категория ретінде жасақталды. Ал АҚШ әлеуметтануында мәдени құбылыстар тобын арнаулы зерттеп-зерделеудің мүмкіндігі мен қажеттігі еленбеді.

Л. Уайт мәдениеттану адам индивидтерінің емес, мәдениет элементтерінің (ғұрыптардың, институттардың, кодтардың, технологиялардың, идеологиялардың) өзара әрекеттесуін зерттейді деп пайымдады. Л. Уайттың бұл ойы жіті назар аударуға лайық, өйткені ол, шын мәнінде, әлеуметтану мен мәдениеттану білімдерінің дұрыс саралануына жол салады. Тек белгілеп қана қояды. Л. Уайт «қоғам» ұғымын осы сөздің кең мағынасында пайдаланудан бас тартып, проблеманың шешілуі үшін одан әрі ілгерілеудің жолын жабады, сөйтіп, өз көзқарастарының жүйесінде аса елеулі теориялық вакуум аймағын жасайды.

Л. Уайттың ұғымдық құралдар арсеналында қоғамдық тұрмысты тұтастай көрсетуге қабілетті категория жоқ еді, бұл оған мәдениеттану теориясының жалпы әлеуметтану теориясымен арақатынасын қарастыруға мүмкіндік бермеді. Ал оның өзі (осы арақатынас) мәдениеттану мен арнаулы әлеуметтану арақатынасымен салыстырғанда мүлдем өзгеше болып келеді.

Мәдени құбылыстар категориясы – адамдарға тән, аса күрделі, таңғаларлықтай алуан кейіпті құралдар жүйесінен басқа ештеңе емес, соның арқасында олардың ұжымдық және жеке-дара қызметі жүзеге асырылады. Осы құралдар арқылы адамдардың белсенділігі ынталандырылады, дәйектеледі, бағдарламаланады, үйлестіріледі, орындалады, нақты қамтамасыз етіледі, әлеуметтік тұрғыдан қайта жандандырылып еселенеді, кез келген деңгейдегі адамдардың бірлестіктері ұйымдастырылады, қызмет етеді және дамиды. Осы тұрғыдан қарастырылған барлық мәдениет құбылыстарына адам қызметінің биологиялық жағдайдан тыс қалыптанған, ерекше құралдары ретінде қызмет етудің жалпы міндеті тән. Осынау құралдарды «қызмет ету тәсілі (технологиясы)» ұғымының көмегімен жинақтай бейнелеуге болады.

XX ғасырдағы ғылым мен практиканың аса маңызды және кең пайдаланылатын ұғымы бола тұра, ол («қызмет ету тәсілі» ұғымы) сонымен қатар жалпы теориялық тұрғыдан осалдау жасалды... Мәдениеттанушылық тұрғыдан келу аталмыш категорияны, сондай-ақ оған өте жақын «технология»

ұғымын кең ауқымда пайымдау міндеттерін шешуде мүлдем жаңа эвристикалық мүмкіндіктер ашады.

Біздің ойымызша, нақ осы адам қызметінің құралдары қарапайым бірліктер – мәдениеттің қызметтік міндеттерін атқарушылар болып шығады. Осындай бірліктер ретінде институттар алға шығады дейтін пікір де бар екені белгілі. Мәдениеттің функционалдық теориясының қағидаттары тұрғысынан алғанда, институттар тек адам қызметінің ерекше құралдарының дербес, әлеуметтік-реттеушілік көрінісіне айналады деп ойлаймыз. Олардың қоғамішілік және қоғамаралық өлшемдеріндегі әлеуметтік-реттеушілік тетіктерден, басқаша айтқанда, интраәлеуметтік-реттеушілік тетіктерден бөлек, бұл құралдар мәдени құбылыстардың сапалық тұрғыдан басқа бір ауқымды санатын қамтиды. Бұл дегеніміз – адам қызметінің материалдық-техникалық атқарушы элементтері, атап айтқанда, биофизикалық ортаны игеру мен өзгертудің тетіктері³⁴.

Ресей мәдениеттануының тарихы батыстық, атап айтқанда, америкалық тарихтан айта қаларлықтай қысқа. Бірақ бұл мүлдем оның дамуы олқы соқты дегенді білдірмейді. Іс жүзінде америкалық мәдени экологияның жалғасы болған этностық экологиядан бөлек, ресейлік мәдениеттану өзіндік төл қасиеттерге мейлінше қанық, ал ол қалыптаған идеялар, тарихи этнология тұрғысынан алғанда, анағұрлым жемісті. Сондықтан оларға мүмкіндігінше жүйелі сипаттама беру қажет деп ойлаймыз.

Ресей мәдениеттануындағы құндылықтық және іс-әрекеттік тәсілдер

Ресей мәдениеттануында бір-бірімен бәсекелес негізгі екі бағыт бар. Бұлардың біріншісі мәдениет туралы Батыс ғылымындағы дескриптивтік тәсілге жақын. Онда мәдениет «адам жасаған материалдық және рухани құндылықтардың жиынтығы» ретінде қарастырылады. «Ол рухани һәм материалдық түзілімдердің нақты қоғамдық организмі үшін аса маңызды күрделі иерархия болып табылатын адам қызметінің алдындағы ізашар айбынды қорытынды ретінде көрініс табады»³⁵. «Мәдениет» ұғымының осы түсіндірмесі Үлкен Кеңес энциклопедиясында, «Философиялық энциклопедияда» және т.б. қисапсыз жарияланымдарда айшықталды.

Өзіміз құндылықтық деп атайтын бұл тәсілге іс-әрекеттік тәсіл қарсы тұрады, оны Батыс ғылымында аналогы жоқ, ресейлік төлтума ретінде қарастыруға болады.

Өз кезегінде, іс-әрекеттік тәсіл екі негізгі бағытқа бөлінеді: біреуі мәдениетті тұлғалық қалыптасу мәнмәтінінде қарастырады, екіншісі оны қоғамдық өмірдің әмбебап қасиеті ретінде сипаттайды.

Осы бағыттардың екіншісіне назар салайық. Оның мәнісі мынаған саяды: мәдениет *әрекет етудің тәсілі*, биологиядан тыс қалыптанған тетіктер жүйесі ретінде қарастырылады, солардың арқасында *қоғамдағы адамдардың белсенділігі* бағдарланып, іске асырылады. Алғаш рет осындай ой Э.С. Маркарянның еңбектерінде барынша айқын байыпталып, тез арада отандық мәдениеттанушылар арасында танымал болды.

Л. Уайттан кейін іле-шала Э.С. Маркарян соңғы қалыптаған парадигмасында мәдени құбылыстарға ерекше санат ретінде анықтама беру мәселесін қойды. Алайда ол Л. Уайттан ілгері кетіп, соған сәйкес қандай да бір құбылыстарды әлеуметтік санаттан бөліп, мәдени санатқа жатқызуға тиіс тұжырымдама ұсынды. Оның көзқарасы бойынша, мәдени құбылыстар санатының жалпы сипаттамасы атқарымды болуға және адам қызметін іске асыру үдерістеріне дәйектілікпен сабақтаса айқындалуға тиіс... Осы тұрғыдан келгенде, мәдениеттің жалпы сипаттамасы табиғи түрде адамдардың рәміздерді пайдаланатын, бірақ онымен түйіспейтін қабілетін ескеретін болады. Мәдени құбылыстар санаты – адамдарға ерекше тән, аса күрделі, таңғаларлықтай алуан кейіпті құралдар жүйесінен басқа ештеңе емес, соның арқасында олардың ұжымдық және жеке-дара қызметі жүзеге асырылады³⁶.

Маркарянның пайымына ден қойсақ, «мәдениетті адам қызметінің ерекше тәсілі, тиянақты бейімделушілік және когнетропиялық болмысы бар адамдардың тіршілік ету тәсілі ретінде түсіну – мәдениет теориясының жалпы тақырыбын да, сондай-ақ мәдениет тарихын да айқындау проблемасын әдіснамалық тұрғыдан тиімді шешу үшін бастау бола алады. «Іс-әрекет тәсілі» термині тек машықпен, білікпен шектелмейтін, сондай-ақ адамдардың белсенділігін іске асырудың сан алуан, объектив құралдарын қамтуды да көздейтін кең мағынасында түсініледі... Қоғам тарихын «іс-әрекет тәсілі» ұғымы тұрғысынан зерттеп-зерделеу биологиялық жағдайдан тыс қалыптанған құралдар кешенінің элементтері болып табылатын белгілі бір мәдени қиықты дерексіздендіруге мүрсат береді, соның арқасында адамдардың іс-әрекеттері ерекше ынталандырылып, бағдарламаланады, қайта жаңғыртылады. Бұлардың қатарына әлеуметтік орайдағы талап-тілектер, ілім-білім, еңбек құралдары, заңи нұсқаулар, киім-кешек, азық-түлік, тұрғын жайлар және т.б. құбылыстар жатады. Адам қызметінің тиісті буындарын іске асыру құралдарының жалпы функциясын орындауының арқасында олардың бәрі жүйелі түрде біртұтас құрылымдық қатарға бірігеді. Этнос мәдениеттері тарихи қалыптасқан іс-әрекет тәсілдерін танытты, солардың арқасында әртүрлі халықтың өздерін қоршаған табиғи және әлеуметтік ортаға бейімделуі қамтамасыз етіліп келді, әлі де қамтамасыз етіле береді»³⁷.

Мәдениет орайындағы бейімделушілік-әрекет етушілік тәсіл

«Мәдениет» ұғымы адамдардың бейімделу әрекетін іске асырудың өзіндік ерекшелігін көрсетуге мүмкіндік беретін шешуші категория саналады... Мәдениеттің бейімделушілік қызметі тікелей әрі қисынды түрде адам әрекетінің тәсілі ретіндегі мәдениет анықтамасының өзінен шығады, өйткені әрекет ету феноменінің өзі (оның ішінде адамның да) бастапқы адаптивтік бағдарға ие»³⁸.

Бұл идеяларды осы заманғы ресейлік мәдениеттанушылардың бірқатары жетілдіруде. Атап айтқанда, А.Я. Флиер: «Өзінің микродинамикалық деңгейіндегі мәдениет генезінің негізгі тетігі адам ұжымдары тіршілігінің табиғи және тарихи жағдайларының жиынтығына, әлеуметтік өзін-өзі ұйымдастыру мен әрекет ету технологиясын дамыту нәтижелеріне бейімделу үдерістеріне, сондай-ақ осындай бейімделудің неғұрлым сәтті және тиімді технологияларының адамдардың ұжымдық болмысының нормативтік-құндылықтық бағдарларға айналуынан көрінеді... Мәдениеттің тарихи өзгергіштігінің макродинамикасы, оны модельдеу тәжірибесі көрсетіп отырғандай, негізінен, екі себеп бойынша айқындалады. Біріншіден, нақ сол мәдениеттің әлеуметтік микродинамикасы сияқты қоғамдастықтар тіршілігінің табиғи-тарихи жағдайларының, олардың айналамен өзара қарым-қатынасының өзгеруімен; екіншіден, жүйелердің (бұл жағдайда әлеуметтік-мәдени) өзін-өзі дамытуының синергетикалық үдерістерімен байланысты. Бұл үдерістер олардың құрылымдық-иерархиялық құрылысын күрделендіру, құрылымдық бөліктерінің функционалдық және технологиялық мамандандырылған деңгейін көтеру және олардың арасындағы өзара байланыстардың әралуандығын арттыру арқылы жүреді. Ақыр соңында, бұл осынау жүйелердің неғұрлым ауқымды қызмет атқару әмбебаптығы мен олардың тарихи тұрақтылығына алып келеді. Біздің пайымдауымызша, адамдар тіршілігінің өзгермелі сыртқы жағдайларында (әуелі – көбіне-көп экологиялық, содан кейін барған сайын ұлғаймалы ауқымда – тарихи), сондай-ақ, жалпы, барлық жүйенің құрылымдық ұйымының өзгеру қажеттігін шарттастыратын қоғамдық өндірістің және әлеуметтік өзара бірлескен іс-қимылдың неғұрлым қарқынды дамыған кейбір элементтерінің өзгерісі тудырған жағдайларда адамдардың бейімделу қажеттігі осынау динамиканың басты ынталандырушы факторына айналады. Осылайша, мәдени өзгермеліліктің тарихи макродинамикасы, шын мәнінде, сол баяғы уақыт пен кеңістіктегі адам қоғамдастықтарының бейімделу, өзін-өзі ұйымдастыру, өзін-өзі бірегейлендіру және қарым-қатынас үдерістеріне саяды. Әлеуметтік микродинамика да солай, алайда ол, негізінен, бүкіл мәдени жүйені тұтастай, оның күрделілігі мен әмбебаптығын арттыру бағытында қайта құрылымдау арқылы жүзеге асырылады... Сөйтіп, мәдениет генезі дегеніміз – қайсыбір ықылым заманда мәдениеттің бір дүркін шығу тегі емес, барлық кезеңдер және

барлық халықтар мәдениеттеріндегі ұдайы өтіп жатқан үдерістер жиынтығы болып шығады. Бұл – мәдениет тіршілігі өзгермелілігінің әлеуметтік және тарихи динамикасы типтерінің бірі, ол бұрынғыларды мирас етуімен және түрленуімен қатар, жаңа мәдени феномендерді үздіксіз туындатуымен көзге түседі»³⁹, – дейді.

Шын мәнінде «мәдениет генезі» ұғымының өзі біз үшін тарихи этнология тұрғысынан принципті болып табылмайды. Өйткені біздің мақсаттар үшін мәдени түрленім идеялары әбден жеткілікті болар еді. Аталмыш мәселенің осылай да қойыла алатынын көрсетудің маңызы – басқа мәселе. Яғни мәдениетті аса икемді түзілім ретінде түсіндіруге болатыны сонша – мәдениет түрленімдері туралы ой-пайымдар мейлінше байыпты әрі қисынды түрде мәдениет генезі туралы ой-пайымдарға ауысады. Ал мәдениет генезінің өзі адаптивтік тетік, қоршаған ортаға икемделу, бейімделу құралы ретінде қарастырыла береді. Бұл тетіктің «жұмысы» адам әрекеті арқылы іске асырылады.

Алайда осы проблемаға тарихи этнология тұрғысынан келер болсақ, онда «іс-әрекет» ұғымына мүмкіндігінше нақты түсіндірме беріп, оны «бейімделушілік-әрекет етушілік» ұғымына тоғыстыру қажет. Мұның өзі «мәдениет моделі» деген бұлдырлау ұғымды алмастырады. Бұл міндетті шешуге біртіндеп жақындаймыз. Өйткені іс-әрекеттің мәдениетті өзінше бір ерен құбылыс ретінде қарастыратын мәдениеттанушылар үшін әбден жеткілікті болған түсінік, тарихи этнология тұрғысынан алғанда, тым жалпылама болып шығады. Себебі – мәдени модификациялар (немесе, тіпті мәдениет генезі) өз кейіп-келбетін тапқан, бірақ оларға әсте жанаспайтын этностық үдерістерді оның көмегімен сипаттау мүмкін болмайды (ал әр қадам сайын біртіндеп жақындап келе жатқан біздің мақсатымыз – нақ осы).

Сондықтан біздің сұрағымыз, таза мәдениеттану тұрғысынан алғанда, белгілі дәрежеде тосыннан қойылатын болады: бізге бір мезгілде мәдениеттің икемділігі мен нәзіктігі туралы және онда әрекет ететін «бейімделушілік-әрекет етушілік модельдердің» тұрақтылығы жайында айтуға тура келеді. Этностық үдерістерді сипаттауға көшетін басқа жағдайда мәдениет ұғымы, құдды, жойылып кеткендей, елеске айналады, бұған жол беруге болмайды. Нақ сондықтан «бейімделушілік-әрекет етушілік модельдерді» ерен құбылыстардың ерекше санаты ретінде бөліп көрсетеміз. Ал оларды мәдениеттің құрамдас бөлігі деп санаймыз ба, әлде басқаша түсінуіміз керек пе? Тақырыбымызды мазмұндаудың қазіргі сатысында бұл жайт соншалық маңызды емес.

Алайда алға аса ентелемей, бұрынғы ой-пікірлеріміздің қисынына қайтып оралайық.

Сонымен, жоғарыда Ресей мәдениеттануына тән бейімделушілік-әрекет етушілік тәсілдің негізгі идеялары баяндалды. Енді тарихи этнология теориясы негіздері тұжырымдарының міндеттеріне орай оларға түсіндірме беру, жоғарыда келтірілген шетелдік мәдениеттану тұжырымдамаларымен,

сондай-ақ әлеуметтану мен мәдениеттану саласындағы кейбір тұжырымдамаларымен салыстырып, олардың қысқаша мазмұнын беру, этностық үдерістердің өтуіне сайма-сай түсіндірме жасауға мүмкіндік туғызатын неғұрлым жарамды синтезін табу маңызды. Бұл осындай синтез жасауға қажетті ақпаратты мазмұндағаннан кейін, келесі тарауларда істеледі. Ал осы тарауда тарихи мысалдардың бірімен мәдениет хақында іс-әрекет тәсілі ретінде айтқанда не нәрсе меңзелетінін ең жалпы сипаттарда көрсеткіміз келген еді. Бірақ бұл мысал оқырмандарға түсінікті болуы үшін екі тұжырымдамаға қысқаша тоқталу қажет. Оларды авторлары конфликтология саласына жатқызыған, ал, біздің пайымдауымызша, бұлар тікелей мәдениеттануға қатысты болып келеді.

■ Л. Козер функционалдық конфликт туралы

XIX және XX ғасыр басындағы әлеуметтанушылардың көпшілігі, әсіресе Ч. Кули айтқан «конфликт белгілі бір дәрежеде қоғам өмірінің көрінісі болып табылады және индивидтер, таптар мен институциялар өздерінің ізгілік туралы түсінігін іске асыруға тырысатын күресте прогреске қол жеткізіледі»⁴⁰ деген пікірді ұстанды.

Алайда XX ғасырдың ортасындағы әлеуметтанушылар конфликтіні зерттеп-зерделеуді «шиеленіс», «дисфункция» сияқты ұғымдарды талдаумен алмастырды. Ал Т. Парсонсқа келсек, оның жұмыстарындағы орталық арқаудың бірі қандай жолмен әлеуметтік тәртіпке қол жеткізу проблемасы болды. Әлеуметтанушылардың алдыңғы буыны үшін өзекті болған әлеуметтік өзгерістердің заңдылықтарын, «функционалдық баламалар» туралы мәселелерді Т. Парсонс істің мәніне қатысы аз, шеткері нәрселер ретінде бағамдайды. Нормативтік құрылымдарды сипаттауға баса назар аударып, конфликтіге қоғамдық байланыстарды, бірлікті бұзатын, әрі бейфункциялық зардаптарға ұшырататын нәрсе ретінде қарайды.

Сонымен, XX ғасырдың 60-ыншы жылдарына дейін ғылымда қоғамның қалыпты жағдайы тепе-теңдік ахуалы болып табылады деген көзқарас үстемдік етті. Конфликт ешқандай ескертпесіз әлдебір дисфункция ретінде қарастырылды. 60-ыншы жылдарға қарай мұндай көзқарастан бас тарту құбылысы байқала бастады. «Заманауи әлеуметтанушы-ғалымдардың көпшілігі гетерогендік қоғамдарды тартысты жағдайда түсіндіруге табан тіреп, конфликтіні әуел бастан айқындалған және сол себептен де барлық әлеуметтік өзара әрекеттесулер үшін қалыпты құбылыс деп санады»⁴¹. Конфликтілік модель кейін тарала бастады. Оның басты еңбегі: зерттеулерінің арқасында конфликт, ақырында, қалыпты, кең таралған, әрі көп ретте жағымды құбылыс ретінде мойындалды.

Л. Козер атап көрсеткендей, «конфликт үнемі өз ішінде жүретін қарым-қатынастар үшін дисфункционалды бола бермейді, көбінесе ол жүйе ішінде

байланыс орнату үшін қажет»⁴². Оның пікірінше, конфликт қандай да бір қоғамның бірегейлігін қалыптастырып, сақтауға және оның шекараларын белгілеуге қызмет етеді. Бұған қоса, Л. Козер ішкі әлеуметтік тартыстардың, яғни «қоғамдық бірлікті орнату және қолдау үшін сол бір қоғамның әртүрлі топтары арасындағы конфликтілердің»⁴³ нақ осы функционалдық маңызын атап өтті. Ол ішкі әлеуметтік тартыстардың негізгі қызметтік міндеттерін зерделеп, заманауи антропологияның дамуына серпін берді.

Бұдан кейінгі жылдары қандай да бір тартыстардың функционалдық мән-маңызы жайында тағы да бірқатар еңбектер пайда болды. Р. Шермерхорнға тиесілі солардың бірінде «конфликт пен интеграция ажырамас үдерістер болып табылады»⁴⁴ деген ой тұжырымдалды. Бұған қоса, нақ осы автордың пікірінше, «интеграцияның басқа тәртібіне қол жеткізу үшін конфликт қажет»⁴⁵.

Осы айтылғандар бізге этностық өзін-өзі құрылымдау үдерісі этносшілік конфликт арқылы жүреді, демек, мәдени дәстүр түрленімі де этносшілік конфликтімен байланысты деп айтуға мүмкіндік береді. Сөйтіп, біз «бейімделушілік-әрекет етушілік модельді» белгілі бір ыңғайдағы конфликт моделі ретінде қарастыратын боламыз.

■ Л. Пай және оның «байланыстылық сезімі» тұжырымдамасы

Л. Пайдың Бирмадағы модернизация үдерістері туралы жұмысы бізге конфликт моделі мен мәдениет арасындағы байланысты түсінуге көмектеседі. Ол өзі «байланыстылық сезімі» деп атаған және тарихи этнология үшін әжептәуір қызығушылық тудырған құбылысты сипаттап берді. Ең алдымен, ол модернизация үдерісінде қай құндылықтар мен нұсқаулар салыстырмалы түрде оңай өзгереді, ал қайсысы мәдениет, әйтеуір, әлдебір кейіпте болса да тұтастығын сақтап тұрған кезге дейін өзгеріссіз қалады... деген сұрақ қояды. Бірінші кезекте өндіріс технологиялары мен сол сияқты құбылыстар өзгеріске ұшырайды. Содан соң тұлғалар мен топтардың іс-әрекеттерінің уәждемелері өзгеруі мүмкін. Сондай-ақ, әдетте терең қарастырылатын және антропологтар негізгі тұлғалық құрылымға жатқызатын құндылықтар мен бағдарлар да ауысады. Бұл іс жүзінде әлеуметтендіру үдерісінде еншіленген (ғылымда оларды көбінесе «жаттап алынған» деп атайды) барлық мінез-құлық моделіне тән болады. Осынау модельдердің барлығы ұлттық құрылыс үдерісінде өзгере береді. Алайда аталмыш мәдениет жалпы өмір сүріп тұрғанда, оның мүмкіндігі мен сипатын немесе, тіпті мүшелерінің өзара қарым-қатынасқа икемділігін, яғни ұжымдық іс-әрекеттерге қабілеттілігін анықтайтын әлдебір бейсана тәсімдер өмір сүреді. Ерекше икемділігіне орай бұл тәсім әлеуметтендіру үдерісінде дайын күйінде игеруге көнбейді. Ол эксплициттік кейіпке енетін, нақты модельдердің көмегімен сипаттала алмайды. Осы тақылеттес тәсімді Л. Пай «байланыстылық сезімі» ретінде белгілейді. Ол «белгілі бір

қоғам мүшелерінің (әрқайсысы өзінше және эксплициттік келісімсіз) өз араларында іс-әрекеттер ұйымдастырудың тиімділігіне септесетін қарым-қатынас тәсілін қалыптауынан көрініс табады»⁴⁶. Л. Пай әңгіме «жай ғана бірлесу сезімі және шиеленісті жұмсарту тілегі мен тұлғааралық қарым-қатынастарда үйлесім табу» жөнінде болып отырмағанын айтады. Біз бірін-бірі жақтырмайтын, тіпті бір-біріне өшпенділікпен қарайтын адамдар арасында да өмірді өркендетуге бағытталған ұтымды ұйымдастыруға жеткізетін әлдеқайда терең сезім туралы айтып тұрмыз»⁴⁷. Л. Пайдың зерттеулеріне сәйкес, бір-біріне қатысты жасырын немесе айқын тартыс (қақтығыс) жағдайында тұрған әртүрлі топтың (немесе қосалқы мәдени жүйелердің) бір мәдениет аясындағы имплициттік түрде келісілген іс-әрекеті – заңды құбылыс.

Сөйтіп, «бейімделушілік-әрекет етушілік моделі» функционалдық конфликтінің белгілі бір алгоритмін кейіптеп, ол әртүрлі этносшілік (мәдениетшілік) топтардың өзара әрекеттесуі үдерісінде іске асырылады.

Л. Козер мен Л. Пай тұжырымдамалары туралы түсініктер бізге алғашқы танысқаннан-ақ тарихи этнологияда «мәдениет моделі» немесе, жоғарыда айтқандай, «бейімделушілік-әрекет етушілік моделі» термині нені ұқтыратынын түсіну үшін қажет. Сонымен, «мәдениет моделі» деп белгілі бір жағдаяттардағы әлдебір халыққа тән әлдеқандай іс-әрекет алгоритмін түсінетін боламыз. Ол, біріншіден, әртүрлі сыртқы жағдайда әр алуан сыртқы кейіпке және үстірт қарағанда, тіпті бірі екіншісіне ұқсамайтын, бірақ әрдайым сол ішкі құрылымға ие (бұл құрылым не нәрсеге арқа сүйейтіні өз уақытында айтылады) кейіпке ене алады; екіншіден, ешқандай тұрақты құндылық негіздемесі болмайды (әрбір ретте ол жағдаяттық болады, ал кейде постфактум туындайды). Тарихи этнологияны зерттеп-зерделеудің қазіргі кезеңінде мұның үнемі осындай болатынын әлі негіздей алмаймыз және неге бұлай екенін түсіндіре де алмаймыз (алайда келесі тарауларда бұл мәселелер егжей-тегжейлі қарастырылады. Ал біздің қазіргі мақсатымыз – әңгіме қай тұрғыдағы модельдер жайында екенін көрсету.

■ Тарихи-этнологиялық талғау тәжірибесі

Орыс шаруаларының отарлау моделі

«Ресей тарихы – отарланып жатқан елдің тарихы, ондағы отарлау аймақтары оның мемлекеттік жер аумағымен бірге кеңейеді»⁴⁸. Мәселен, Рязань губерниясынан қоныс аудару «мұндағы қоныс-қыстақтардың көпшілігі толық тұрақты кейіпке түспеген, жалпы, шаруалар әлі өздерінің отырықшылық жерлерінде нық орныға қоймаған кезде басталды. Земстволық статистикалық жинақтың мәліметтері бойынша, Курск губерниясынан қоныс аудару дәл осы отарлау үдерісі аяқталған уақытта басталған»⁴⁹.

Жаппай ұжымдық қоныс аудару орысқа тән ерекшелік болмағанмен, орыстардың үдере көшүі «Батыс Еуропадағы ұқсас қозғалыстардан, теңіздің арғы жағындағы елдерді еуропалық үлгіде отарлаудан айтарлықтай өзгеше. Оларда эмиграция, яғни шығу сипаты бар, ал Ресейде ежелден бері және қазірге дейін жай ғана бір тұрғылықты мекеннен екіншісіне ауысу мағынасындағы **ішкі тұрмыстық құбылыс** болып келеді... Орыс тұрғындарының артығы бөтен мемлекеттерге емес, тіпті теңіздің ар жағындағы отарларға да емес, орыстың мемлекеттік аумағының құрамына кіретін және қоныс аударушыларды шығаратын аудандардың, құдды, тікелей жалғасын құрайтын жерлерге қоныс аударады. Орыстар иеленген жаңа аумақтар сөздің толық мағынасында Ресейдің жалғасы болып табылады»⁵⁰.

Алайда осындай «ішкі тұрмыс құбылысы» өте ерекше төлтума сипатқа ие, нақтырақ айтқанда, қандай түрде бейнеленсе де, ол (сайып келгенде, шаруалар қауымы мен мемлекеттік құрылымдар арасындағы ұдайы қақтығыстардан туындаған) **мемлекеттен қашу** сипатын еншіледі. Тарихшы Л. Сокольскийдің дәл ескертпесі бойынша, «халықтың мемлекеттік биліктен қашуы Ресейдің халықтық тарихының бүкіл мазмұнын құрайды... Мемлекеттік билік халықтың соңынан жүріп, жаңадан қоныстанған аймақтарды нығайтып, қашқындарды қайтадан өз құзырына жүгіндірді»⁵¹.

Осыншама қисапсыз адамды тұрғылықты жерлерінен не нәрсе ажыратты? Әдетте шаруалардың қоныс аударуының басты себебі ретінде жердің тарлығы аталады. Ал қоныс аудару қозғалысын зерттеушілер «қоныс аударушылар арасында жуырда ғана салыстырмалы түрде жермен жақсы қамтамасыз етілген мемлекеттік шаруалардың өте көп болғаны байқалғанын» атап өтеді⁵². Сонымен қатар жерсіздік дегеніміз – тұрақты әрекет ететін себеп, ал қоныс аудару «індеттік сипат» алды, бұл кездерде «адамдардың соңынан жүздеген және мыңдаған отбасы отырған жерлерінен түп көтерілді, олардың қоныс аудару жайы ешқандай орынды қажеттіліктен, ешбір саналы ойдан туған жоқ»⁵³. Сондай-ақ қоныс аударудың бұл түрі қашқындыққа қатты ұқсады. Оның үстіне, шаруалардың баратын жерлері туралы пайым-түсініктері тым нашар болды, жаңа қоныс жайындағы аңыздармен ғана шектелді. Тіпті үкімет орынды бағалап, ыңғайлы телімді таңдап ала алатын болашақ қара шекпендерді орналастыратын жерлерге шаруаларды мәжбүрлеп жіберуге тырысқан кезде де, шаруалар қауымы көбіне тұтас отбасымен, кейде күллі деревнясымен өздеріне беймағлұм өлкелерге үдере аттанды.

Мемлекет оларды бұрынғы мекендеріне қайтармады, керісінше, жаңа жерлердегі заңды құзыретін ғана айқындап, табан тіреген жерлерде тұруға мұрсат берді. Мемлекет алғаш қашқындардың ішкі тұрмысына мүлдем дерлік араласпады, сөйтіп, өздері бастарын ала қашқан билік өкілдерімен олардың қарым-қатынастары қайтадан толықтай қалыбына келді. XIX ғасырдың

соңына дейін мемлекет өз бетімен қоныс аударуға тыйым салғанмен, іс жүзінде мұндай жайттарға көз жұма қарады, сөйтіп, заставаларды көшіру мен белгілеуге тыйым салу туралы бірінші үкімет жарлығынан (1683 ж.) бастап оны алғаш бұзушылар да патша воеводалары болды. Бұл жайында орталық үкімет те жақсы білді. Воеводалар өз бетінше орнаған қоныстарды ойрандаудың орнына... оларға мемлекеттік алым-салық салып, алқаптарын алаңсыз өңдеуге мүмкіндік берді»⁵⁴.

Осылайша, халықтың мемлекеттен қашуы, шын мәнінде, сол уақыттағы аса маңызды мемлекеттік қызмет міндетін орындауға – жаңа жерлерді отарлауға жұмылдырылды. «Орыс қозғалысы еш жерде тек әскери сипатта болған жоқ, бірақ әрдайым барлық жерде егіншілік болды»⁵⁵. Сондықтан «мәскеулік те, петербургтік те кабинеттердің ХІХ ғасырға дейінгі саясаты орыс үстемдігін нығайту тәсілі ретінде шет аймақтарға қоныстандырудың түгелдей дерлік табанды қажеттілігімен айқындалғаны – табиғи жайт. Осы мақсат үшін үкімет орыс билігіне әлі бағынбаған тайпаларға қарсы бекініс шептерін құрды, қызметшілер мен қозғалыс құралдарын, шет аймақтарды әкімшілік және қазыналық басқару орталықтарын жасақтады. Мұндай пункттерді өзара және мемлекеттің негізгі өзегімен байланыстыру үшін маңызды күре жолдарда бекет, қоныстар тұрғызылды, ал осы пункттердің қызметші жұртын азық-түлікпен және жалпы тұтыну заттарымен жабдықтау үшін үкімет шет аймақтарға егінші халықты орнықтыру жайын ойластырды. Осы мақсат жолында жер аударуды да, еркін диқандарды шақыруды да пайдаланды. Осындай үкіметтік отарлаумен қатар, «еркін отарлау» қоса жүрді... Онсыз қазыналық отарлау қолдауы болмай, өшіп қалар еді... Жаулап алынған елдердің топырағына жаулаушының алғашқы дәні түскенде, өмірдің ақиқи (шынайы) негізі төселуге тиіс болды»⁵⁶. Империя аймақтарының басым бөлігінде бір ғана әдіс – «алға жылжи отырып, тылымызға орыс адамдарын қоныстандыру» айласы қолданылды»⁵⁷.

Алайда көп ретте «қоныстандыру» сөзі істің мәнісін толық ашпайды. Халықтық отарлаудың мемлекет үшін маңызына қарамастан, құдды, «мысықтышқан» ойыны жүргендей болды. ХХ ғасырға шейін қоныс аударушылар отанынан жасырын қашты, ыңғайсыз қатынас жолдарымен жасырын Сібірге жетті»⁵⁸. ХІХ ғасырдың 80-інші жылдарының соңына дейін «ходоктар мен ұсақ қоныс аудару партияларының ұйымдастырушылары саяси үгітшілерге теңестіріліп, отанына этаппен қайтарылды»⁵⁹. Алайда отаршылдық қозғалыстың екпіні шын мәнінде таңғаларлықтай көрінеді. Айталық, Сырдария облысындағы қоныс-қыстақтар туралы алғашқы шаруа өтініштері сонау 1868 жылдан»⁶⁰ – жаулап алу жылынан басталады. Алғашқы орыс отаршылары Жетісу облысына 1868 жылы, тікелей жаулап алғаннан кейін қоныс аударды. Сонда Воронеж губерниясынан Верныйға 242 отбасы келді»⁶¹.

Мемлекет қоныс аударуға ақыры ресми түрде рұқсат берген кезде, үдеріске ие бола алмай қалды. XX ғасыр басындағы қоныс аудару барысын зерттеуші «еркін отарлау» туралы айтуды жалғастырады: «Тундрадан шөл далаға дейін орыстардың еркін отарлауы жүруде, мен «еркін» деймін, себебі Қоныс аудару басқармасының ісі сұранысты толық қанағаттандырмай отыр»⁶². Шаруалар «өз отырған орындарынан тұтас отбасыларымен үдере көтеріліп, беймәлім елге жақсы жерлер іздеуге аттануда»⁶³. Бұрынғы жүзжылдықтардағы сияқты, XX ғасыр басында да «шаруалар бұған рұқсаттың бар-жоғын сұрамастан, Оралдың арғы жағына ағылып, өздеріне ұнаған жерлерде орнықты. Өмірдің өзі үкіметті осынау дерекпен санасып қана қоймай, сонымен бірге қоныс аударушыларды жаңа жер телімдеріне орналастыруды реттеу мақсатында іске араласуға мәжбүрледі»⁶⁴. Үкіметтің қоныс аударушылар қозғалысын Орталық Ресейдегі жер проблемаларын шешу жолында пайдалануы туралы мәселе енді қалыптасқан іс жайының салдары ретінде пайда болды.

Отарлау, негізінен, «ерікті» болып қалғандықтан, «тартып алынған» жаңа өлкелерге қоныс аударушылар көп ретте өзіне-өзі қожа болды, содан да істің табысты болуы, атап айтқанда, «олардың тұрғылықты жұртпен келісімге келе білу шеберлігі мен амалдарына»⁶⁵ байланысты еді. Әдебиетте типтік көрініс ретінде орыс қоныстары түзілуінің келесі моделі суреттеледі:

«Ықпалды қазақ екі-үш үйді бауырына тартады немесе жанашырлықпен қабылдайды, қоныс, шабындық немесе егістік алқабы үшін ақы алып, табыс түсірудің дәмін татады, сөйтіп, қыстақ 20–30 және одан да көпүйлі кентке айналғанша, істі барған сайын кеңейте береді»⁶⁶. Сонымен қатар автор Мұған даласындағы (Күнгей Кавказдағы) орыс қоныстарының тарихын баяндай отырып, XX ғасыр басындағы шаруалардың өздеріне ұнаған жерлерде тұру құқыларын қорғау барысындағы керемет табандылығын атап өтеді: «Тұрмыс жағдайларымен таныс емес алғашқы жылдарда қоныс аударушылар қатты күйзелді, безгекпен ауырып, бұратаналардың қудалауынан тауқымет тартты. Бірақ, уақыт өте келе, олар бірте-бірте нығайып, қазіргі уақытта Петропавловск дәулетті кент болып отыр»⁶⁷.

Іс жүзінде қорғансыз, көп жағдайда мемлекеттік биліктің қамқорлығына емес, өзіне арқа сүйейтін орыс қоныс аударушыларының өзін жоғары нәсіл ретінде сезінуге ешқандай мүмкіндігі болмады. Орыс отаршыларының жаңа аумақтарды игеруінің, міне, осындай, кей ретте азапты үдерісі Ресей империясының ішкі тұрақтылығы тұрғысынан анағұрлым тиімді болды. Бұл жағдайда мемлекеттік қорғаныш «тартып алынған» жаңа өлкенің интеграциясы мен интериорлану деңгейіне едәуір нұқсан келтірер еді.

...Жоғарыда шаруалардың, құлды, мемлекеттен қашқандай болғаны, бірақ бұл жайттың объектив түрде аса маңызды мемлекеттік міндетіндегі қызметті атқаруға ұштасқаны айтылды. Алайда мына бір деректі де атап көрсеткен

жөн: белгілі бір мағынада өздері қашқан мемлекетке қызмет етіп жүргендерін шаруалар да түсінді. Қашып-пысуға көбірек ұқсаған және қай-қайсысы да заңдастырылмаған жаппай қоныс аударуға үн қатқан халықтық қисындарда қоныс аударушыларға арналған мемлекеттік жеңілдіктер туралы әңгімелер айтылды: шаруалар мемлекет үшін қажетті бірдеңе істеп жүргендерін сезінді.

Наразылықтың эксплициттік сипатын иеленбеген қоныс аудару қозғалыстарында мемлекеттік жеңілдіктер уәжі басқаларының бәрінен басым түсті. Мәселен, Сібірде шаруалар үшін үй салынып, квас дайындалғаны, ал Иркутск түбінде «әрбір отбасына шағын үйжай, екі жылқы, екі сиыр, соқа, тырма және шаруашылық үшін қажеттінің бәрі берілгені... Қоныс аударушыларға үй салу үшін Брянск мен Смоленскіден бес полк жіберілгені»⁶⁸ айтылды.

Қоныс аудару мәселелеріне қатысты кез келген ресми қағазды халық қоныс аударуға шақырған патша үндеуі ретінде қабылдады. Мысалы, сібірлік қоныс аударушылар арасында көпшілігі болыстық басқармада қойылған қағазға, қоныс аударуға шақырған-мыс «әлдебір «патша жарлығына» жүгінді; бұл қағаз шаруаларды қоныс аудару қажеттігінен тежеуді мақсат тұтқан циркуляр болып шықты.

...Могилев губерниясында 1894 жылы қоныс аударушылар санының өсуіне аса ауыр қоныс аудару ережесінің жариялануы қатты ықпал етті. Осынау межелегіш мақсат қойған жарияланымның әсері мүлдем күтпеген жайларды алға тартты: қоныс аударуға рұқсат алу үшін губернияның шартарабынан адамдар Могилевке ағылды. Биліктен шыққан бір сөз қып-қызыл өртке айналды.

...Әдеттегі қиял-ғажайып сыбыстар тарады, мысалы, «патшайым өзіне Сібірден үлкен имение сатып алған екен, енді соған шаруаларды шақырады-мыс»⁶⁹ деген сияқты.

Осылайша, мемлекеттен және мемлекетке қызмет етуден қашу себептері халықтық психологияда қайшыласа тоғысып, өкімет қоныс аударушылар телімдерін отаршылдардың келуіне орай ұйымдастырып, дайындауға бар күшін сала ұмтылғанның өзінде де, қоныс аударудың стихиялы әрі бейберекет күйде қалуына алып келе берді. Шаруалар әлдебір өлкенің отарлау үшін ресми ашылуын ешқашан күткен емес. Мәселен, Мерв жаулап алынған бойда өздерін мемлекеттік жеңілдіктер күтіп тұрғанына кәміл сенімді шаруалар енді сол жаққа бет түзеп үлгерді (ешқандай жеңілдік әсте болмады, ол жерде шаруаларды ешкім мүлде күтпеген еді). «Өжет русақтар еш ойланбастан және титтей де күмәнданбастан, «тартып алған өлкеге» Ресей жұртшылығын әлдебір «патшалық жұмыстарға» шақырып жатыр деген күмәнді сыбыстарға желігіп, өздерінің Калугасынан осында, Мервке, өздері

«Мерву» деп атаған өлкеге ағылды. Бұл «патшалық жұмыстар», әлбетте, әлдебір мифологиялық ауқымға ұласа, ұлғайып кетті»⁷⁰.

Сонымен, орыстың халықтық отарлау моделі қысқаша былай бейнеленуі мүмкін: **өз империясына жер аумағының кезекті телімін қоса отырып, орыстар онда әлдебір мистерия ойнағандай еді: халықтың мемлекеттен қашуы – қашқындарды қайтадан мемлекеттік заң құзырына қайтару – жаңадан иеленген жерлерді мемлекеттік (ресми, тәртіптелген) отарлау.** Орыстарды, құдды, өзіне баурай тартып тұратын жаңа аумақтар енді ішкі «драманың» сахнасына айналады. Өз «драмасы» үшін орыстар «жабайы далаға», яғни ішкі де, сыртқы да кедергілермен шектелмеген аумаққа мұқтаж еді. Осы орайда орыстар сыртқы конфликтіні ішке тартып (интериорлап), енді оны өз ішінде бейтараптандыруға ұмтылады. Түземдік тұрғындарды да осы аумаққа тиесілі нәрсе ретінде қабылдады немесе ол да өзіне жұтылып, интериорлануға тиіс деп ойлады (ықпал ету жолындағы күреспен байланысты этносаралық тартыстар империяның аздаған аймақтарына ғана тән болды).

Ассимиляцияға байланысты тартыстар да ішкі мәселе ретінде бағамдалды: ассимиляциялық үдерістердегі сәтсіздіктер үшін орыстар жергілікті халықты емес (ол аса бір сирек жағдайларда болмаса, ешқашан субъект ретінде – «драманың» әрекет етуші тұлғасы ретінде қабылданбады), өзін, өзінің сәтсіз түземдік саясатын кінәлауға бейім тұрды. Осыған айғақ ретінде Кавказдағы толқулардың себептері туралы тым көлемді жұмыстың бірінші абзацын келтіруге болады: «Өлкедегі жайсыздықтың басты себебі – бастапқы кезеңде өлке жағдайына қолдануға онша келмейтін әкімшілік-сот жүйесінің әр алуан түрлерін Кавказға көшіріп алып келген асығыстықта деп білу керек»⁷¹. Яғни біз, орыстар, өлкені нашар «интериорлаймыз» (интериоризациялаймыз). Бұратаналардың ассимиляцияға қарсылық білдіруі – табиғи жайт. Астық алу үшін жерді қалай өңдесе, бұратаналарды да солай «ырыққа көндіріп», бұл талпынысқа еңбек сіңіру керек. Өйткені «әрбір этнографиялық күштің өз шегін басқа күштердің басып кіруінен қорғауға деген табиғи талпынысы ешқандай да таңғаларлық нәрсе емес, әрі бұл айып саналмайды, тек өзінің өміршеңдігін көрсетеді. Бірақ, соған қарамастан, бұл орыс мемлекеттік идеясының өкілдері үшін сын көтермейтін ақталу еді»⁷².

Сонымен, қандай мақсаттарды көздеп, қандай құндылықтарға басымдық бергендеріне қарамастан, орыстар үшін іс-әрекет алаңы – «жабайы дала» болды. Жер аумағын игеру «жабайы далаға» халықтың белгілі бір артық бөлігін ысырып тастау арқылы жүреді. Бұл артық бөлік кез келген жаңа жерде өзін-өзі қамтамасыз ететін автономды «қауым» болып қалыптасты. Нақ осы «қауым» дегеніміз әрекет субъектісі, атап айтқанда, жер аумағын игеруші субъект, үйреншікті «біз» болып табылады. Мейлінше жоғары деңгейде осынау «біз» бүкіл халыққа телінеді, тек бұл жағдайда халықтың өзі үлкен «қауым» ретінде түсініле бастайды⁷³.

Орыс отаршылдығы өзінің бастапқы пішімінде бейне бір жеке «қауымдардың» заңды құзырындағы алқаптардың, «қабыршақтардың» қатпар-қабаттары түрінде көрінді. Сірә, кеңістіктің осындай «қабыршақты» құрылымы аумақтың орыстық түсінігіне тән болса керек. Айталық, жер аумағының әскери күштері арқылы қуаттанған үлкен «қабыршақтары» дереу жекелеген орыс «қауымдары» аумақтарының ұсақ «қабыршақтарымен» көмкерілуге тиіс – «жабайы дала» «қабыршақты» «қауымдық» құрылым кейпіне енгізу жолымен игеріліп, интериорланды. Тіпті өзінің табиғи жағдайлары жөнінен орыс тұрғындардың отырықшылығына жарамсыз сияқты көрінген өлкелердегі орыс отаршылдығының қарқыны нақ осымен түсіндіріледі. Осы арада анықтай кетсек, таяу келешекте өзіне тиесілі иелік ретінде қарастыруға болатын кез келген жер аумағын халық «жабайы дала» деп түсінді: мейлі, бұл аймақтың тайпалық бөлінісі немесе ежелгі мемлекеттік түзілімдердің шекаралары болса да – оның бұрынғы құрылымы бар-жоғын елеспескермеді. Тек белгілі бір дәрежеде түземдік қауымдастықтың (егер ондай бар болса) құқы, яғни «қауым» қалыбына жақындаған аумақтың құрылымдануы ғана мойындалды – басқа ештеңе еленбеді.

Орыстардың ассимиляцияға табиғи қабілетті болатынын әдетте олардың өздері де, сырттай бақылаушылар да асырып айтып келді. Бұл қателіктің себебі – империяның көптеген аумақтарында ассимиляция тез әрі қиындықсыз дерлік жүрді. Бірақ барлық жерде үнемі бұлай болған жоқ. Психологиялық тұрғыдан алғанда, орыс отаршылары өз-өзіне түйықталған, тым интроверт болды. Орыс адамы өздерінің дамыған мәдениеті мен ұлттық сезімі бар бұратана халықтармен бетпе-бет келгенде ғана өзін жайсыз сезінді. Мысалы, Күнгей Кавказда немесе қытайлықтар орыстардан ашықтан-ашық оқшау тұрған Амур бойында осылай болды. Зерттеушілерді кей реттерде орыстардың ұлттық проблемаларға селқостығы мен олардың «ұлттық наразылықты шын қабылдауға»⁷⁴ икемсіздігінің шынайылығы қайран қалдырды.

Орыстардың ушыққан ұлттық сезімі өршімей тұрған кезде, ағылшын саяхатшысы Д.М. Уэллс сипаттағанға ұқсас көрініс орын алуы әбден мүмкін еді: «Еуропалық Ресейдің шығыс және солтүстік-шығыс аймақтарында көптеген қыстақты жартылай орыс, жартылай татарлар мекендейді, бірақ екі ұлттың қосылуы байқалмайды... Екі нәсіл арасында тамаша қарым-қатынас орнаған, қыстақ старостасы бірде орыс, бірде татар болады»⁷⁵. Оның үстіне, орыс шаруалары енді бір шақта «татарларды көзінің түсін өзгертуге мәжбүрлеу қаншалық қисынсыз болса, оларды өзінің дінін ауыстыруға мәжбүрлеу де соншалық қисынсыз»⁷⁶ деген пікір ұстана бастады.

Сонымен, ассимиляцияны халықтық отарлау моделінің элементі деп санауға болмайды, бірақ ол діни және мемлекеттік құрамдастардың өзара әрекеттестігіне негізделген орыстың империялық кешенінің құрамдас бөлігі

болды. Ассимиляция «орыс келімсектерінің бұратана-аборигендермен байланысы сегіз ұшты креспен берік бекітілген кездегі діни өрлеу толқынында»⁷⁷ жүріп өтті.

Сөйтіп, біздің орыс шаруаларының отаршылдығы жөніндегі очеркімізде көрсетілгендей, оны келесі алгоритм түрінде елестетуге болады: **халықтың мемлекеттен қашуы – қашқындардың мемлекеттік заң құзырына қайтып оралуы – жаңадан иеленген жерлерді мемлекеттік отарлау**. Бұл алгоритм өз тұрғысынан қандай да бір құндылықты астардан аулақ, әйтсе де, әрине, тараптардың әрқайсысының – шаруалардың да, мемлекеттік билік өкілдерінің де – өз іс-әрекеттеріне өздерінің уәжі бар. Бірақ бұл уәж жағдаяттарға қарай аса кең ауқымда ауытқып тұрады. Оның үстіне, олардың арасында туындайтын конфликт, егер оған үстінен қараса, құдды, «ойын», ал нақты айтсақ – қызмет атқарушылық сипат иеленгендей болады. Оның ойынға ұқсайтын себебі – тараптардың іс-әрекеттері іштей келісімді немесе, дәлірек айтқанда, синхронды болып көрінеді. Бұл – Л. Пай «байланыстылық сезімінің» көрінісі ретінде айқындаған жағдайдың нағыз өзі.

Өздері не нәрсеге жатса да, бойына **функционалдық** (қызмет атқарушылық) **конфликт (қақтығыс)** қасиетін дарытқан іс-әрекет алгоритмдерін **«мәдениет модельдері»** (немесе «бейімделушілік-әрекет етушілік» модельдер) деп түсінеміз. Мәдениет моделі өздігінен нақты түрде өзара құрылымдалған белгілі бір құрамдас бөліктерге ажырай алады. Бұл туралы төменде айтылады. Сондай-ақ төменде «мәдениет модельдерінің» құндылық доминанттармен арақатынасы туралы да сөз қозғалады. Әсіресе мәдениеттің мән-мазмұны, құндылық тақырыптары «мәдениет модельдерінің» негізінде қалай «ойнالاتыны» көрсетіледі. Бірақ бұл мәселелерге кейінірек ораламыз. Біздің келесі қадамымыз мәдени дәстүр проблемасын зерттеу болмақ. Мұның өзі бізге мәдениеттің тұрақты, айнымас элементтері мен оның өзгермелі, айнымалы элементтері тақырыбына аса жақын келуге және, ақыр соңында, мәдениеттің тұрақты элементтерінің неліктен құндылықты доминанттармен немесе әлдебір басқа мәдениет элементтерімен емес, функционалдық конфликт негізінде жүзеге асырылатын нақ осы іс-әрекеттік модельдермен байланысты екенін түсінуге мүмкіндік береді...

ЕСКЕРТПЕЛЕР

- ¹ *Маркарян Э. С.* Проблема целостного исследования культуры в антропологии США//Веселкин Е.А, Тишков В.А. (ред.). Этнология в США и Канаде. – М., 1989. – с. 16–17.
- ² *Thompson J.* Ideology and Modern Culture: Critics Social Theory in the Era of Mass Communication. – p. 127.

- ³ қар.: сонда – 129-б.
- ⁴ Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. – М., 1994. – с. 13.
- ⁵ Tylor E.B. Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom. – London, 1903. – V. I. – p. 1.
- ⁶ Соколов Э.В. Культурология: Очерки теории культуры. – М., 1994. – с. 70–71.
- ⁷ қар.: Malinowski B.A Scientific Theory of Culture and Other Essays. – Chapel Hill, NC, University of North California Press, 1931.
- ⁸ Соколов Э.В. Культурология: Очерки теории культуры. – с. 103–104.
- ⁹ дәйексөз: Маркарян Э. С. Проблема целостного исследования культуры в антропологии США. – с. 16.
- ¹⁰ Redcliffe-Brown A.R.A Natural Science of Society. – Glencoe, 1957. – p. 106.
- ¹¹ Redcliffe-Brown A.R Structure and Function in Primitive Society. – Cambridge, 1952. – p. 176.
- ¹² Jenks C. Culture. – New York, 1993. – p. 40.
- ¹³ Parsons T. The Social System. – p. 15.
- ¹⁴ сонда – 4-б.
- ¹⁵ Parsons T. The Pount of View of the Author//Black M. (ed.). The Social Theories of Talcott Parsons. – Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1961. – p. 342.
- ¹⁶ қар.: Schmid M. The Concept of Culture and Its Place within a Theory of Social Action//Munch R., Smelsey N.J. Theory of Culture. – Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1992. – p. 92.
- ¹⁷ қар.: Harris M. The Rise of Anthropology Theory. – New York, 1968. – p. 328.
- ¹⁸ Kroeber A.L., Kluckhohn C. Culture: A Critikal Review of Concepts and Difinitions. – New York, 1952. – p. 181, 189.
- ¹⁹ Kroeber A.L. The Nature of Culture. – Chicago, 1952. – p. 5.
- ²⁰ Kroeber A. Superorganic//American Anthropologist. – 1917. – V. XIX. – p. 192.
- ²¹ Чегинец М.А. Концепция культуры А.Л. Кребера. – СПб., 1989. – с. 13 (автореферат).
- ²² Kroeber A.L. The Nature of Culture. – p. 5.
- ²³ дәйексөз: Соколов Э.В. Культурология: Очерки теории культуры. – с. 192.
- ²⁴ қар.: Kroeber A., Parsons T. The Concept of Cultural Systems//Amer. Social. Rev. – 1958. – V. 23.
- ²⁵ Маркарян Э.С. Проблема целостного исследования культуры в антропологии США. – с. 20.

- 26 *Давидович В.Е., Жданов Ю.А.* Сущность культуры. – Ростов, 1979. – с. 42.
- 27 *White L.A.* Culturological and Psychological Interpretations of Human Behaviour//American Sociological Review.December. 1947. (дәйексөз: Орлова Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию. – М., 1994. – с. 20.)
- 28 *White L.A.* The Science of Culture: A Study of Man and Civilization. – р. 363.
- 29 *қар.: Thompson J.* Ideology and Modern Culture: Critics Social Theory in the Era of Mass Communication. – р. 131.
- 30 *сонда* – 131-б.
- 31 *Geert Cl.* Interpretation of Culture. – р. 5.
- 32 *Crane D.* Introduction: The Challenge of the Sociology of Culture to Sociology as a Discipline//Crane D.(ed.). The Sociology of Culture. Emerging Theoretical Perspectives. – Oxford, 1994. – с. 7.
- 33 *Spiro M.E.* Culture and Human Nature: Theoretical Papers. – Chicago, 1987. – р. 26.
- 34 *Маркарян Э.С.* Проблема целостного исследования культуры в антропологии США. – с. 21–28.
- 35 *Драч В.Е. (ред.).* Культурология. – Ростов-на-Дону, 1995. – с. 12.
- 36 *Маркарян Э.С.* Проблема целостного исследования культуры в антропологии США. – с. 25–26.
- 37 *Маркарян Э.С.* Об исходных методологических предпосылках исследования этнических культур /Методологические проблемы этнических культур: Материалы симпозиума. – Ереван, 1978. – с. 8–9.
- 38 *Маркарян Э.С.* Теория культуры и современная наука. – М., 1983. – с. 135, 98.
- 39 *Флиер А.Я.* Культурогенез. – М., 1995. – с. 72–73, 115, 17–18.
- 40 *Cooley C.H.* Social Organization. –New York, 1909. – р. 199.
- 41 *Royce A.P.* Ethnic Identity: Strategies of Diversity. – р. 33.
- 42 *Coser L.* The Function of Social Conflict. – New York; London, 1964. – р. 48.
- 43 *сонда* – 151-б.
- 44 *Schermmerhom R.A.* Comparative Ethnic Relations: A Framework for Theory. – New York, 1970. – р. 85.
- 45 *сонда* – 57-б.
- 46 *Pye L. W.* Politics, Personality, and National Building: Burma's Search for Identity. – New Haven and London, 1962. – р. 151.
- 47 *сонда*
- 48 *Кауфман А.* Переселение и колонизация. – СПб., 1905. – с. 3.
- 49 *сонда* – 6-б.
- 50 *сонда* – 56-б.

- ⁵¹ *Сокольский Л.* Рост среднего сословия в России. – Одесса, 1912. – с. 1.
- ⁵² *Кауфман А.* Переселение и колонизация. – с. 183.
- ⁵³ *сонда*
- ⁵⁴ *Дуров А.В.* Краткий очерк колонизации Сибири. – Томск, 1891. – с. 11.
- ⁵⁵ *Южаков С.Н.* Англо-русская распря. – СПб., 1885. – с. 57.
- ⁵⁶ *Кауфман А.* Переселение и колонизация. – с. 11.
- ⁵⁷ *Шавров Н.* Русская колонизация на Кавказе//Вопросы колонизации. – 1911. – т. 8. – с. 12.
- ⁵⁸ *Хворостинский П.* Киргизский вопрос в связи с колонизацией степи// Вопросы колонизации. – 1907. – т. 1. – с. 92.
- ⁵⁹ *сонда* – 62-б.
- ⁶⁰ *Кауфман К. П. фон.* Проект Всеподданнейшего отчета по гражданскому управлению и устройству в областях Туркестанского генерал-губернаторства. 7 ноября 1867 – 25 марта 1881. – СПб., 1885. – с. 169.
- ⁶¹ *Pierce R.A.* Russian Central Asia. 1867–1917. – Berkeley; Los Angeles, 1966. – p. 111.
- ⁶² *Драницын Д.* Колонизационные задачи в Закаспийской области// Вопросы колонизации. – 1910. – т. 7. – с. 146.
- ⁶³ *Трегубов А.Л.* Переселенческое дело в Семипалатинской и Семиреченской областях//Вопросы колонизации. – 1906. – т. 6. – с. 105.
- ⁶⁴ *сонда* – 112-б.
- ⁶⁵ *Хворостинский П.* Киргизский вопрос в связи с колонизацией степи// Вопросы колонизации. – 1907. – с. 1. – с. 62.
- ⁶⁶ *сонда* – 91-б.
- ⁶⁷ *Шавров Н.* Новая угроза русскому делу в Закавказье. – СПб., 1911. – с. 37.
- ⁶⁸ *Чарушин А.* Переселение в бытовом его отношении//Беседа. – 1906. – № 9. – с. 327.
- ⁶⁹ *Кауфман А.* Переселение и колонизация. – с. 107.
- ⁷⁰ *Марков Е.* Россия в Средней Азии. – СПб., 1901. – с. 254.
- ⁷¹ *Березовский В.* Причины неурядиц на Кавказе. – СПб., 1908. – с. 1.
- ⁷² *Марков Е.* Россия в Средней Азии. – с. 111.
- ⁷³ *қар.: Попов А.* Желтый вопрос в Приамурье//Вопросы колонизации. – 1911. – т. 7. – с. 98.
- ⁷⁴ *Pipes.* Reflection of the Nationality Problems in the Soviet Union// Glaser R., Moynihan D. (eds.). Ethnicity. – Cambridge, Mass, 1975. – p. 456.
- ⁷⁵ *Walleace D.M.,* Russia. – Paris; New York; Malburne, 1905. – V. I. – p. 102.
- ⁷⁶ *сонда* – 200-б.
- ⁷⁷ *Погожее В.П.,* Кавказские очерки. – СПб., 1910. – с. 164.

Ой салатын сауалдар

1. «Мәдениет» сөзін ғылыми (этнологиялық) түсінудің әдеттегі түсіну-ден айырмашылығы неде?
2. Сізге мәдени феномендерді жіктеудің қай қағидаты тарихи этнология үшін неғұрлым ыңғайлы көрінеді?
3. Мәдени феномендерді олардың бейімделу мүмкіндіктері тұрғысынан жіктеуге бола ма?
4. Функционалдық және бейімделушілік мәдени парадигмалар арасындағы айырмашылық неде?
5. «Бейімделушілік-әрекет етушілік модельді» жасырын мәдениет ретінде түсінуге бола ма?
6. Тарихи этнологияда мәдениеттің икемді, серпінді жүйе ретінде түсіндірілуі неліктен маңызды?
7. «Функционалдық конфликт» және «байланыстылық сезімі» ұғымдары түсініктемелік модельдер ретінде тарихшыға қалай көмектеседі?
8. Конфликт моделін неліктен «бейімделушілік модель» ретінде қарастыру керегін түсіндіріп бере аласыз ба?
9. Этностың қызмет атқаруындағы «бейімделушілік-әрекет етушілік модельдердің» рөлін түсіндіріңіз.
10. 5-інші және 6-тараулардағы тарихи очерктерді пайдалана отырып, орыстар мен финдердің игерілген жер аумағы туралы түсініктерінің айырмашылықтарын түсіндіруге тырысыңыз.
11. «Бейімделушілік-әрекет етушілік модельдер» тұрғысынан алғанда, құндылық доминанттарының қандай рөл иелене алатынын ойлаңыз.
12. Жоғарыдағы очеркте сипатталған орыс шаруаларының отарлау моделінің нақты өмірде мәдени-құндылықтық мазмұны болды ма?
13. Орыс тарихындағы «бейімделушілік-әрекет етушілік модель» мен мәдени-құндылықтық жүйелердің «тоғысуы» қалай жүзеге асады?

Алдыңғы тарауларда кейбір тұжырымдамалардың даму тарихы баяндалып, тарихи этнологияның негіздерін қалыптастыруға қай зерттеуші қандай үлес қосқанына немесе тарихи этнологияның базасын құрайтын тұжырымдамалармен қай тұжырымдама қаншалық қиысатынына қатысты түсіндірме берілді. Бұл тараудағы баяндау әдейі үзік-үзік жүргізіледі. Дәстүртану жеке ғылым ретінде әлі қалыптаса қойған жоқ, бұл үдеріс қазір де жүріп жатыр, сондықтан оның тарихына қысқаша ғана тоқталамыз. Есесіне кейбір идеялар мен тұжырымдамалар егжей-тегжейлі сипатталады, олардың кейбіреулері сырт қарағанда дәстүртануға мүлдем қатысы жоқ секілді, тіптен маңына жуымайтындай болып көрінуі мүмкін. Біздің көзқарасымыз бойынша, өзіміз зер салуды ұсынған тұжырымдамалардың бәрі, бір жағынан, дәстүртануға өзіндік үлес қосты (қалай екенін баяндау барысында көресіз), екінші жағынан, этнос мәдениеті туралы ілімге біз үшін қажетті штрих үстейді. Осында мазмұндалған тұжырымдамалар екінші міндет бойынша іріктеліп алынды. Тарихи этнологияның іргетасы солардың көмегімен қаланды, ұстыны да соларға сүйене отырып тұрғызылмақ.

■ «Дәстүр – жаңғыру» оппозициясы

Өткен ғасырдың 60-ыншы жылдарына дейін «дәстүр» ұғымына ғылыми көзқарас дәстүрлі және жосықты категорияларды қатаң түрде қарсы қоюға саятын, М. Вебер қалыптап берген тәсілмен анықталып келді. Дәстүрлі институттар, әдет-ғұрыптар мен ойлау тәсілі қоғамның дамуына кедергі ретінде қарастырылды. Шынында, зерттеушілер жаңғыру мәселелеріне ғана қызығушылық танытты, сондықтан дәстүрлі белгілер, негізінен, жаңғыру оппозициясы ретінде жағымсыз терминдер арқылы анықталып жүрді. Егер осы көзқарасты басшылыққа алсақ, жаңғыру үдерістері дәстүрді әрқашан бұзып, әлсіретіп, ығыстырып шығады екен. Дәстүрдің өзі күні өткен, тұрмыстың қазіргі тәртіптеріне нақты қарсылық білдіруге де, олармен қатар өмір сүруге де шамасы жетпейтін шала-жансар құбылыс ретінде бағамдалды. Мәдениеттің дәстүрлі құбылыстарына жаңғыру үдерістерінің жандануына орай жойылып кетуге тиіс ескіліктің қалдығы ретінде қарады.

Жаңғыру теориясы осылай қалыптасуының және іс жүзінде оның ажырамас бөлшегіне айналып кеткен дәстүрге тым жеңіл көзқараспен қараудың

басты себебі ХХ ғасыр басында кең тараған (кейбір қоғамдық ғылымдарда сол қарқынын әлі де жоғалтпаған) қоғамның прогрессивтік-сатылы дамуы туралы эволюцияшыл көзқарастар болды. Дәстүрдің өзі ерен құбылыс ретінде әлеуметтік дамудың бұрынғы кезеңіне, тіптен капиталистік қоғамдық құрылымдардың бәрін дәстүрлі қоғам деп түсінгендіктен, «жалпы бұрынғы» кезеңге жатқызылды. Дәстүр мен жаңғыру проблемаларымен айналысып жүрген әжептәуір білімді де білікті авторлардың бірі С. Эйзенштадт: «Дәстүрлі қоғам деп әдетте жазуды білмейтін жабайы қоғамнан бастап тайпалар бірлестігі, патронимиялық (мұрагерлік), феодалдық, империялық жүйелер, қала-мемлекеттер және т.б. тәрізді қоғамдардың бәрін атай береді»¹, – деп жазды. Олардың бәрі сыртқы күштердің әсерімен немесе экономикалық, саяси және т.б. себептерге байланысты, бірақ дәстүрлі қоғамның өз мәніне кереғар түрде өзгертін әлдебір қасаң тәртіп ретінде қарастырылады.

Алайда ХХ ғасырдың 60-ыншы жылдарының бірінші жартысында дәстүрге қасаң тәртіп ретінде қараудың дұрыстығына күмән келтіріле бастады. Бірінші кезекте жаңғыру теорияшылары емес, елтанушы-ғалымдар – далалық жұмыстар барысында әдетте «дәстүрлі» деп аталатын қоғамдармен тікелей айналысқан шығыстанушылар мен африкатушылар шүбәланды. Америкалық шығыстанушы Л. Пай (оның кейбір идеялары туралы алдыңғы тарауда айтқанбыз) жаңғыру үдерістері «қазір қолданылып жүрген тәсілдердей емес, шексіз күрделі»² екенін атап айтты. Оның тұжырымы бойынша, кей ретте мәжбүрлі жаңғыру амалы қоғамдық прогреске бастамақ түгіл, «өте зиянды бүлдіргіш әсерлердің ауқымын кеңейтіп, соның салдарынан индивидтердің бірегейленуіне нұқсан келтіруі ықтимал», бұл «олардың адами және саяси қарым-қатынасқа қабілеттілігіне» кедергі келтіріп, «белсенділігіне бөгет жасайды»³. Тағы бір шығыстанушы-этнолог Л. Деспрэннің пікірі бойынша, жетілдіру теориясымен ұштасып жатқан аккумуляция (жаңа мәдени үлгілерді қабыл алу) тұжырымдамалары «аңғалдықтың ақылға сыйымды шегінен де асып түсе жаздаған болжамдарды басшылыққа алуды әлі жалғастырып келеді»⁴.

ХХ ғасырдың 60-ыншы жылдарының екінші жартысында осы теорияны, ең алдымен, дұрыстығы шүбә тудырмайтыны айқын көрініп тұрғандай әсер ететіндіктен, сол кезге дейін ешқандай дәлелсіз қабылданып келген дәстүрлі қоғамның тұрақтылығы туралы тезисті жан-жақты, әрі батыл сынға алған жаңғырудың жалпы мәселелері жөнінде бірқатар теориялық зерттеу дүниеге келді. «Жаңғыру теориясының түп-төркіні – әмбебап ақиқат деп танылып келген, дәстүрдің және дәстүрлі қоғамның тұрақтылығы туралы тезис кейбір шарттарды ғана қанағаттандыратын тұжырым болып шықты... Бұл ереженің осы теорияда аксиома күшіне ие болғанын ескерсек, жаңғыру теориясының мән-мазмұнын түбірімен қопарып тастаған сынның қуаты қандай болғанын да түсінеміз...»⁵ Сол кезеңнен бастап зерттеушілердің «қазіргі заман» мәселелеріне көзқарасы өзгерді. «Қазіргі заман» дегеннің өзі,

біріншіден, ешқашан және еш жерде салыстырмалы түрде болса да таза күйде көрініс бермеген, ойдан шығарылған модель екені, екіншіден, дәстүрге сөзсіз қарсы қоюға болмайтыны айқын көрініп тұрды, өйткені қазіргі заманға тән деген белгілер, әйтеуір, бір жағынан, дәстүрлі қоғамдарға да тән болып шықты, сондықтан жаңғыру туралы айтқанда, оны дәстүрге қарсы қоятын антитеза емес, «құрамдас бөліктері көптеген адамзат мәдениетінде кездесетін мәдени кешендердің салыстырмалы мән-маңызы жөнінде ой-пікір түйген кезде бағам бояуы өзгеруінің»⁶ нәтижесі деген дұрысырақ шығар.

XX ғасырдың 60-ыншы жылдарының соңы – 70-інші жылдарының басында шығыстану әдебиетінде дәстүрдің ішкі және сыртқы жақтары немесе салыстырмалы түрде өзгермеген мән-маңызы мен өзгеріп отыратын көрініс пішіні болатыны жөнінде мәселе қойылды. Дәстүрдің ішкі және сыртқы жақтарының бірігіп кетуі әдет-ғұрып пен рәсімге ғана тән, басқа жағдайларда міндетті емес деп есептелді.

70-інші жылдардан бастап Батыстың бірқатар шығыстанушы және африкатушы ғалымдарының еңбектерінде дәстүрді қасаң құрылым деп қарастырудан динамикалық нәрсе ретінде қарастыруға ойысу байқалды. «Ғылыми ізденістердің мұндай бағыт алуы дәстүр тұрақтылығының шегі туралы ой-пікір ауқымы едәуір кеңейе түсуіне жағдай туғызды. Дәстүрді әмбебап құрылым ретінде танитын көзқарастың тұғыры бекіді... Дәстүрге мәдениетті тіркеу, жеткізу және қалпына келтіру тәсілдерінің бәрін қамтитын санат ретінде қарайтын көзқарас пайда болды. «Дәстүр» ұғымы «әдет-ғұрып» және «рәсім» ұғымдарымен салыстырғанда неғұрлым ортақ, жинақтаушы түсінік ретінде олардан алшақтай бастады... Дәстүр туралы түсінік оның барлық маңызды құрамдас бөлшектері – тұрақтылық шегі, әрекет ету аясы, атқарар қызметі т. б. туралы мәселелер бойынша едәуір кеңейіп, тереңдей түсті»⁷.

Дәстүр мен жаңашылдықтың, дәстүр мен қазіргі заманның өзара байланысы мен сабақтастығы туралы ойлар жиі айтылатын болды. Мысалы, Л. және С. Рудольфтар Үндістанды мысалға келтіріп, «бұрын өте тұрақты әрі мызғымас берік деп саналған, сондықтан қазіргі заман күштеріне, ең алдымен, экономикалық дамуға сөзсіз қарсы тұрады деп қарастырылып келген дәстүрлі институттардың (каста, отбасының кеңейтілген формасы және т.б.) шындығында заманауи институттармен қатар өмір сүріп жатқанын, сонымен ғана шектеліп қалмай, олардың талаптарына бейімделе түскенін, мәні өзгеріп, осы дәстүрлі әлеуметтік ұйым жағдайында заманға сай қажеттіліктерді енгізіп жүргенін»⁸ көрсетіп берді.

Осындай ой-қорытындылары қазір де кең танымал болып отырған «өтпелі қоғам» тұжырымдамасын жасауға жетеледі. Мұның басты идеяларын айтушылардың бірі Ф. Риге еді. Оның пікірі бойынша, дәстүрлі қоғам «жаңғыру күштерінің ықпалымен жаңа түрпатты әлеуметтік-саяси жүйеге айналады да, бұрынғыша дәстүрлі немесе өтпелі деп аталған бұл жаңа жүйе

өзін-өзі қалпына келтірудің және тұрақтылықты қолдаудың ерекше тетігін құрып, дербес жүйелік сипаттамалар жасап шығара бастайды. Басқаша айтқанда, күткендегідей емес, заманауи күштер тұғырынан тайдыра алмаған дәстүр едәуір бейімделгіш қабілетке ие екенін көрсетіп, жаңғырудың ерекше ұлттық пішімдерін туындатады»⁹. Дәстүрлі қоғамдар мен институттар қайта құрылып, өзгеріп жатқан жағдайларға тиімді бейімделеді, ал дәстүрлі құндылықтар кей жағдайларда жаңа мақсаттарға жету үшін заңдылық көздерін қамтамасыз етеді.

Кей реттерде авторлар іс жүзінде дәстүр проблемасына жаңаша көзқарастарды мойындай отырып, «дәстүр» терминінің бұрынғы мағынасын (қыңырлыққа бейім, кертартпа ретіндегі) сақтап қалуға тырысады, қоғамның «өтпелі» жағдайын сипаттау үшін басқа терминдерді қолдануды қолай көреді. Мысалы, америкалық этнолог А. Ройс «тарихи стиль» ұғымын ұсынды, ол «ортақ сипаттамалар мен құндылықтарға негізделеді»¹⁰, сонымен қатар икемді әрі алуан нұсқалы болуды көздейді. Бұл кереғарлық болып көрінуі ғажап емес, бірақ нақ осы тәсіл «дәстүр» ұғымының мәнін (әлеуметтік-мәдени емес, көп жағынан психологиялық тұрғыдан) тым тарылтып жібергеніне қарамастан, дәстүр мен жаңғыруды бір-біріне қарама-қарсы қоюдың біржола тоқтатылуына алып келеді. Әлеуметтік тәртіптердің өткен шақтың еншісінде қалған түрлері де, заманауи түрлері де икемді, жұмсақ «тарихи стильдің» сыртқы көрінісі ретінде түсіндірілуі мүмкін.

Өзге зерттеушілер «дәстүр» терминінің өзін сақтап қалуды жақтады, бірақ оның мағынасы А. Ройс «тарихи стиль» деп атаған терминге жақын болып шықты. Мәселен, Э. Шилздің көрнекті ой деп бағалауға лайық тұжырымдамасына сәйкес, «дәстүрді ұстану шын мәнінде алдыңғы ұрпақтардан жеткен тақырыптың әртүрлі нұсқасын жүзеге асыру болып табылады... Дәстүр өзін-өзі көбейтіп шығармайды және өзін-өзі жасап алмайды. Оны өмір сүріп жатқан, танымға құштар, ниет-тілегі ізгі адам баласы ғана қабыл алып, жаңғырта түрлендіруі мүмкін. Дәстүрдің дамуына оны ұстанушының бұрынғыдан әлдеқайда жақсы, неғұрлым қолайлы нәрсе жасауға ұмтылуы себеп болады»¹¹. Осылайша, дәстүр қозғалысқа бейім және алуан нұсқалы деп қабылданғанмен, өз құрылымнан, өз мәнінен айырылып қалады. Тарихи этнология ондай көзқарасты қабылдамайды. Дегенмен Э. Шилз дәстүр туралы біз үшін еш маңызы жоқ іліммен қатар, «мәдениеттің орталық белдемі» тұжырымдамасын ұсынды, тарихи этнологияның неғұрлым маңызды тұжырымдамаларының біріне айналған бұл ой қорытындысы жөнінде кейінірек айтамыз.

Тарихи этнология тұрғысынан С. Эйзенштадттың дәстүр туралы ілімі неғұрлым орнықты көрінеді, бұл туралы әлі де айтылады. Тек оның ағылшын тілінде сөйлейтін адамдардың дәстүртануына тән емесін ескерте кетейік. Тағы бір ескертетін жайт – Батыс дәстүртануынан жоғарыда келтірілген қысқаша очерк түгелдей дерлік саяси зерттеулерге (дәлірек айтқанда, дамушы елдердегі саяси үдерістерді зерттеуге) қатысты.

Антропологияда «дәстүр» ұғымы іс жүзінде мүлдем қолданылмайды немесе, дәлірек айтқанда, «әдет-ғұрып» ұғымына жақын біржақты мағынада ғана пайдаланылады. Әлеуметтануға келсек, онда дәстүрді эволюцияшылық тұрғыдан түсіну әлі де жиі кездеседі: «Дәстүр дегенді... біз, – деп жазады П. Штомпка, – өткен кезеңдерден бастау алатын, бірақ қазір де кездесетін, яғни жоқ болып кетпеген, лақтырып тасталмаған, қиратылмаған объектілер мен идеялардың жиынтығы деп түсінеміз. Бұл жағдайда дәстүр өткен кезеңнен сақталып қалған мұрамен тең... Мазмұнына қарамастан, кез келген дәстүр заманауи проблемаларды шешуге дайын рецепт ұсынып, шығармашылықты немесе жаңашылдықты тежеуі ықтимал»¹². Қазіргі Батыс әлеуметтанушысының дәстүрге беретін әдеттегі анықтамасы осындай.

■ Ресейде дәстүртанудың қалыптасуы

Батыспен салыстырғанда, Ресейдегі дәстүртанудың құрылымы мүлдем өзгеше. Шығыстану әдебиетінде «дәстүр» ұғымы, негізінен, Батыста 60-ыншы жылдардың басына дейін кең мағынада қолданылады, ескерте кетейік, зерттеушілер оған назар аудара бермейді. Бір қызығы, қазіргі ресейлік әлеуметтануда да, негізінен, сондай жағдай байқалады. Оның бірнеше себебі бар. Біріншіден, М. Вебердің Ресейде кең танымал тұжырымдамасы қазіргі ғылымға көшіріле салған. Екіншіден, «дәстүр» ұғымы әлеуметтанушылар үшін ғылыми тұрғыдан соншалық маңызды саналмайды, өйткені онда «жаңғыру» ұғымы ешқашан маңызды болған емес. Үшіншіден, бұл жерде посткоммунистік «уағызбен» ұштасып жатқан идеологиялық себеп бар. Басым бөлігі либерал болып келетін әлеуметтанушылар «дәстүр» ұғымының астарында жатқан жағымсыз коннотацияны (үстеме мағына) сақтап қалып, дәстүршілдікке солай қарсы тұру қажеттігін сезінеді. Оның есесіне, батыстық әріптестеріндей емес, философ-мәдениеттанушылар үшін дәстүр – сүйікті тақырыптардың бірі. Сөйтіп, Ресей ғылымында дәстүртану – мәдениеттанудың, соңғы жылдары мәдени антропология мен этнологияның бір бөлігіне айналды. Жалпы, ресейлік мәдениеттанушылар үшін, тағы да батыстық әріптестеріндей емес, дәстүрдің тұрақтылығы туралы пікір ақылға сыйымсыз секілді көрінеді.

Оның үстіне, «дәстүр» ұғымы өткен кезеңге қандай дәрежеде тән болса, қазіргі заманға да сондай тән. 1984 жылы Э.С. Маркарян «Советская этнография» журналында дәстүртанудың ғылым ретіндегі тұжырымдамалық ережелері ұсынылған бағдарламалық мақаласын жариялап, мынадай тезисті талқыға салды: «Өмірлік тәжірибені сұрыптап, жинақтау және кеңістік пен уақыт ағымында трансмиссиялау арқылы мәдени дәстүр қазіргі кезде де әлеуметтік организмдердің тіршілік етуі үшін қажетті тұрақтылыққа қол жеткізуге мүмкіндік туғызатын әмбебап тетік күйінде қалып отыр. Бұл тетік

жұмыс істемейтін болса, адамдардың қоғамдық тұрмысы да болмас еді... Осы пішіндердің (дәстүрдің бұрынғы және заманауи формаларының) жалпы табиғаты мен қызметтік міндеті, олардың пайда болу және алмастыру тетіктері сол күйі өзгерместен қалған»¹³. Мақалаға қатысты туындаған ауқымды пікірталас барысында бұл ережеге қарсы ешкім дау айтқан жоқ. Ресей дәстүртануының ең басты белгісі – осы.

Дау-талас «дәстүр» терминін кең мағынада түсінеміз бе, әлде әдет-ғұрыптар мен рәсім-жоралғыларға қатысты қолданған жөн бе деген сұрақтың төңірегінде шықты. «Дәстүр» сөзін кең мағынада қолданатын болсақ, іс жүзінде ол «мәдениет» сөзінің синониміне айналып кетеді. К.В. Чистов: «Мәдениет» және «дәстүр» терминдері белгілі бір теориялық тұрғыдан синоним, дәлірек айтсақ, мағыналас дерлік. «Мәдениет» термині ерен құбылыстың өзін, ал «дәстүр» оның атқаратын қызметін түсіндіреді. Қарапайым тілмен айтқанда, дәстүр – қазіргінің бұрынғымен байланыс жүйесі, осы жүйенің көмегімен тәжірибе белгілі бір деңгейде сұрыпталып, стереотипке көшіріледі, бұл стереотиптер таратылып беріледі, содан соң қайтадан жасап шығарылады»¹⁴, – деп жазды.

«Советская этнография» журналы беттерінде жүргізілген пікірталас барысында дәстүртану кеңінен талқыланып қана қоймай, заңдастырылып, кеңестік ғалымдар ресми айналыса алатын тақырыптар аясына енгізілді. Бұған дейін ол жиырма-отыз жыл бойы кеңестік ғылымның жартылай ресми шеңберінде, ресми емес немесе жартылай ресми семинарлар барысында пісіп, жетілген еді.

1978 жылы Ереван қаласында Кеңес Одағындағы этномәдени дәстүрге арналған алғашқы конференция өткізілді: іс жүзінде (де-факто) ол КСРО-дағы мәдениеттануды дамытудың ең басты орталықтарының бірі, заң жүзінде (де-юре) – кеңестік ғылыми әлемнің шеткері аймағы болатын, әйтсе де, орталықпен салыстырғанда, кейде мұнда көбірек еркіндік бар сияқты көрінетін. (Ресей мәдениеттануының дамуына елеулі серпін берген ерекше армян мәдениеттану мектебі қалыптасқаны туралы жоғарыда айтқанбыз). Мәдени дәстүрлердің жалпы теориясын жасап, нақты шекарасын белгілеу қажеттігі туралы ой-пікір алғаш рет осы конференцияда айтылды. Ондағы басты идея мынау: «Бұл күндері мәдени дәстүр әлеуметтік организмнің барлық саласында жұмыс істеп тұрған әмбебап тұрақтандырушы және сұрыптаушы тетік күйінде қалып отыр... Мәдени дәстүрдің бұрынғы және қазіргі дәуірлерде көрініс беруіндегі айырмашылықтар тиісінше жіктеліп, типтендірілуге тиіс. Бірақ бұл «мәдени дәстүр» деген ортақ ұғымға біріктірілген құбылыстардың біртұтас шеңберінде жүргізілуі керек»¹⁵. Бұл жерде, ең бастысы, тәжірибенің стереотиптендірілген түрлерінің әрекет ету жиілігінің арасындағы уақыт (интервал) тым қысқарып, олардың жүйесі едәуір күрделеніп кеткені айтылып тұр.

178 Дәстүрге, тұтас алғанда, мынадай анықтама берілді: «Дәстүр – этностық

мәдениеттің жүйе ретінде өзін-өзі сақтау, қайтадан қалпына келтіру және қайтадан өндіру тетігі. Дәстүр адамдардың әлеуметтік-тарихи тәжірибесін стереотиптендіру үдерісі мен нәтижесін қамтиды»¹⁶. Сөйтіп, дәстүр қоғамды өзгерту тетіктерінің бірі ретінде түсініледі. «Мәдениеттің дамуы, атап айтқанда, этностық мәдениеттің дамуы инновация мен оларды стереотиптендіру үдерістерінен көрініс береді. Инновация деп жаңа технологияларды немесе әрекет ету модельдерін енгізуді, стереотиптендіру деп осы модельдерді тиісті топтар шегінде көптеген адамдардың қабыл алуы деп түсінеміз»¹⁷.

Сонымен, жабайы қоғамдардың «дәстүрлілігін» біртұтас нәрсе ретінде қарастыру ешқандай дау-дамайсыз-ақ тоқтатылды, өзі де солай болуға тиіс еді, дәстүрдің сонау көне замандарда-ақ көптеген түрлері болғаны анықталды; оқшауланған, ұлттық дәстүрлер мен өмірдің жалпы адамзатқа ортақ тұрмыс тәртіптерінің арасында толып жатқан байланыс бар болып шықты... Дәстүр мен қоғамның арасындағы шекара өшіріле бастады»¹⁸.

Енді мынадай: «Жаңашылдықты дәстүрге қарсы қоймай, дәстүрдің жұмыс істеу тетігінің тұрақтандырушы ретіндегі қырына диалектикалық тұрғыдан қарсы тұратын қыры ретінде қарастыру маңызды... Бұл – дәстүрдің дамуын сыртқы әсердің ғана емес, өзін-өзі қозғалысқа келтіруінің де нәтижесі ретінде түсінуге көмектесетін жалғыз-ақ тәсіл»¹⁹ деген қорытынды жасалды.

Сонымен, «дәстүр» дегеніміз – үнемі қозғалысқа түсіп, өзгеріп отыратын нәрсе; және де **бұл қозғалыстың қайнар көзі оның өз ішінде**: «мәдени дәстүрдің динамикасы – әлеуметтік ұйымдасу стереотиптердің белгілі бір түрлерін жеңіп, жаңаларын құру үздіксіз жүріп жататын үдерісі. Жүйелік-кибернетикалық көзқарас тұрғысынан, ол әлеуметтік өзін-өзі ұйымдастыру үдерісінің өзегі ретінде көрініс береді»²⁰.

Бұл жерде әлеуметтік өзін-өзі ұйымдастыруға баса назар аударылатынын атап көрсету маңызды, дәстүр оның негізі ретінде түсініледі. 1991 жылы Э.С. Маркарян: «Дәстүрді зерттеу, ең алдымен, өзін-өзі ұйымдастырудың іргелі қағидаттарына сәйкес жүргізілуге тиіс»²¹, – деп жазды. Бұл орайда дәстүр – ғалым үшін қоғамдық өмір тәжірибесі.

Э. Шилзбен пікір таластыра отырып, ол: «Ұмытпасақ, Шилз дәстүрдің (оның «қозғалмалы» бөлігінің) мазмұнын сипаттағанда, іс-әрекет бейнесі, наным-сенімдер және т.б. ұғымдарды пайдаланады. Бірақ бұл ұғымдар, оларды мейлінше кең ауқымда алсақ та, жемісті интеграциялық-когнитивтік қызмет атқара алмайды. Ол үшін мүлдем басқа тұжырымдамалар керек. Бұл мақсаттар үшін ең қолайлысы «әлеуметтік өмір тәжірибесі» тұжырымдамасы болар еді деуге толық негіз бар»²², – дейді. Алайда бұл тұжырымдама Э. Шилз сызып берген теориялық шеңберге сыймайды, бұл мүмкін емес, өйткені онда дәстүрдің өздігінен дамуын, адам тәжірибесінің өзін-өзі ұйымдастыруын мойындау көзделген.

XX ғасырдың 80-інші жылдары жарияланған монографиясында Э. Шилз дәстүрді дамушы құбылыс ретінде сипаттайды. «Дәстүр сыртқы жағдайлардың өзгеруіне жауап ретінде өзі де өзгеріп, қоғамда болып жатқан өзгерістерді қайталауы мүмкін. Өздері сәйкес келетін жағдайлардың өзгеруіне байланысты дәстүрлер де өзгеріп отырады»²³. Бірақ, соған қарамастан, дәстүрдің өзін-өзі дамыту тетігі жоқ деп атап көрсетеді. Оның дамуын адам белгілейді және бейне бір әлеуметтік қарым-қатынастардың ауқымды машинасын белгіленген мақсатқа қарай сүйреп бара жатқандай-ақ саналы дерлік түрде белгілейді.

Дәстүрді түсіндірудің XX ғасырдың 70-інші жылдары басында Ресейде пайда болған түрі оның қалыптасу және өзгеру принциптерін зерттеуге көптеген еңбегін арнаған С. Эйзенштадттың түсінігіне жуық түр.

Алайда «дәстүр» терминінің Ресейде қалыптасқан түсінігі мен С. Эйзенштадттың түсіндіруі арасындағы, біздің пікіріміз бойынша, елеулі айырмашылықты білдіретін кейбір жайттарды көрсете кету керек сияқты. Ең алдымен, ресейлік авторлар үшін дәстүрдің даму үдерісі: бір стереотиптерді өзгелерінің алмастыруы өзеннің ағысы, күн мен түннің алмасуы тәрізді табиғи әрі үйлесімді екені анық көрініп тұрады. Кез келген батыстық автор, атап айтқанда, С. Эйзенштадт үшін дәстүрдің өзгергіштігін дәлелдеу керек, ол күрделі ғылыми аппаратты пайдалана отырып, осы дәлелдерге жүгінбек болады. Ресей ғалымы бұл туралы жұрттың бәрі білетін, үйреншікті нәрсе жайында айтып тұрғандай жазады. «Кез келген дәстүр – бұрынғы инновация, кез келген инновация – болашақ дәстүр. Шын мәнісінде, бірде-бір дәстүрлік белгі кез келген қоғамға ежелден тән емес, оның өз бастамасы бар, ол да бір кезде өмірге келді, демек, бір кезде инновация болды. Біздің инновация ретінде көріп жүргеніміз мәдениетке кіріге алмай, күні бітіп, ұмытылып кетеді немесе кірігеді де, уақыт өте инновация ретінде көрінбейтін болады, демек, дәстүрге айналып кетеді»²⁴.

Ресейлік авторлар үшін дәстүр, негізінде, динамикалық және **өзін-өзі дамытатын** феномен. Дегенмен ресейлік ғылым сипаттап отырғандай көрінетін мұндай пішіндердің орын алмасуы оңай да табиғи секілді көрінгенмен, мұндай пішіндердің «орын алмасу» үдерісінің өзі Ресей ғалымдарын батыстық ғалымдарға қарағанда көбірек толғантады, әйтеуір, мәдениеттің материалдық емес қырларына қатысты алғанда солай сияқты.

Мысалы, Э.С. Маркарян «дәстүр – өзгеріс» дихотомиясы мәселесі жайында ойлана келіп, зерттеушілердің көптеген теориялық қиындыққа тап болуына олардың «жаңа» (жаңалық) және «инновация» (жаңалық енгізу) ұғымдарын шатастырып алуы себеп болған деп пайымдайды. Ағылшынтілді елдердің ғылыми дәстүріне «жаңа» термин мүлдем енгізілмеген. Дәстүрдің динамикасын түсіну үшін бұл ұғымдарды ажырата білудің өзекті мәні бар. Мәселе мынада: осы динамиканың тетігі тәжірибенің екі – «жаңа» және

Инновация нақ осының екінші, дәстүр қалыптасуының бастапқы кезеңін білдіретін жай-ахуалына жатады. Сөйтіп, ол дәстүрлі (жай ғана жаңашылдық емес) құбылыстардың қоғамдық санатына қосылады»²⁵.

■ С. Эйзенштадт және оның дәстүр туралы ілімі

С. Эйзенштадттың дәстүр туралы ілімі ресейлік дәстүртануға жақын екенін жоғарыда айтқанбыз, бірақ ол проблеманы екінші қырынан қарастырған. Енді оның дәстүр туралы іліміне мұқият тоқталайық.

С. Эйзенштадттың пікірі бойынша, «дәстүр – кез келген әлеуметтік мәдениеттің, тұтастай алғанда, әрбір ұйымның да (дәстүрлі деп аталатын немесе қазіргі қоғамның), жекелей алғанда, оның әр бөлшегінің де (мысалы, дәстүр адамның іс-әрекетінің ғылым және технология секілді неғұрлым жосықтандырылған және динамикалық салаларында да өз мәнін сақтап қалған) ажырамас бөлшегі»²⁶.

Дәстүрлі қоғамды зерттеуге кіріскенде, Вебердің жолын ұстанған Батыс ғалымы дәстүр мен харизманың арақатынасына назар аударып, біздіңше, өте маңызды сұрақ қояды (М. Веберде ондай сұрақ жоқ): «Мүмкін, осы проблеманы (дәстүрдің атқаратын қызметін) шешудің ең тиімді тәсілі харизмалық еліктіру мен әлеуметтік жағдайдың табиғатын талдау арқылы табылар, халық сондайға еліккіш қой? Сондай еліктіру деген не, өзі, адамдарды харизмалық көсемдерге ілесуге және олардың талаптарын қабылдауға итермелейтін не нәрсе?»²⁷.

С. Эйзенштадт бұл пайымдауын мынадай болжамнан бастайды: харизмалық еліктіруге ілескендердің көпшілігі қалыптан ауытқыған, өмірде бағдарынан адасқан, мазасыздыққа ұшыраған адамдар болып көрінуі мүмкін, олар харизмалық еліктіруді қабыл алып, өз жағдайын сыртқы ортаға көшіруге ұмтылады. Бұл – күйзеліс немесе, Э. Дюркгейм атағандай, аномия жағдайы, ондай адамдар торығу сезімі мен мазасыздыққа бой алдырып, өздері өмір сүріп жатқан қоғам қалыптан ауытқып, мәнінен айырылған деп ойлайды және ондайлардың саны арта береді. Олардың бойындағы зиянды толқу жекелеген адамдар бойына шоғырланып, енді солар көсемге айналып кетеді. Бұл феноменді әлеуметтік тұрғыдан осылай түсіндіруге болады. Көптеген психоаналитикалық түсіндірмелер де осыған саяды (атап айтқанда, авторитарлық тұлға тұжырымдамасы және т.б.).

С. Эйзенштадт осы пайымдауын одан әрі былай жалғастырады: алайда харизмалық байланыстың табиғатын *әлеуметтік іс-әрекеттің* айрықша түрпаты ретінде түсіндіруге ешкім тырысқан жоқ. Бұл байланыстар ешқандай да қалыптан ауытқу емесін сезіну қажет; тіптен харизма туралы мәселені неғұрлым кеңінен қойып, оның экстремалдық, «шектен шыққан» түрін де, *әдеттегі* жағдайын да зерттеу керек, сонда дәстүрдің табиғаты туралы мәселені мүлдем жаңа қырынан қоятын боламыз.

С. Эйзенштадт харизманы түсіндіргенде Э. Шилздің кейбір идеяларына (бірақ дәстүр проблемасына тікелей қатысты идеяларына емес) сүйенеді. Соңғысының айтуынша, «адамдар харизмалық деп қабыл алатын қасиеттер адам өмірінің әлдебір негізгі, «өзекті» қырларымен ұштасып жатыр. Осы «өзектілік» пен оның сыртқы көрініс беруінің жиілігі қосыла келіп, әдеттен тыс ерекшелік сезімін туғызады...»²⁸

Э. Шилз әдеттен тыс ерекшеліктің көрінісі ретіндегі харизмалық пен әлеуметтік тұрмыстағы әлдебір тәртіптің институциялық жолмен орныққан элементі түріндегі харизмалық қасиеттің арасында айырмашылық жоқ деп есептейді. Харизмалық, түптеп келгенде, мына дүниенің мәні мен тиісті тәртібін іздеумен, сол тәртіпті орнатумен байланысты, бірақ міндетті түрде әдеттен тыс ерекшелік бола бермейді, тек әдеттен тыс ерекше, «қалыптан тыс» жағдайларда немесе дертке шалдыққан тұлғалардың арасында ғана кездесетін нәрсе емес: жоқ, ізденіс барлық әлеуметтік жағдайда, әбден тұрақты деп бағалауға болатын жағдайда да көрініс береді және қоғам өмірінде де, әрбір жеке адамның өмірінде де өзінің заңды орнын, өзіндік «экологиялық» тұғырын иемденеді.

Харизма туралы мәселе әлдебір рәміздік тәртіп орнатып, «мінсіз қоғам» құру проблемасына да қатысты. Осыған орай дәстүрдің шыңдалуын «болмысты түзу» мағынасында түсінуге болады, сонымен бірге бұл бізді «тәртіп» пен «мағына» туралы мәселені харизмалық әрекет үшін де, дәстүр аясында жасалатын әрекет үшін де көкейтесті санаттар ретінде қоюға жетелейді. Сөйтіп, харизма мен дәстүр арасындағы байланыс анықталады: олардың екеуі де әлдебір мінсіз тәртіп болуы, әлдебір мінсіз құрылым жасалуы туралы пікір түзілуін қажет етеді.

С. Эйзенштадттың пікірі бойынша, «харизмалық» өмірдің институциялық саласының әлдебір негізгі сипаттарына сүйенеді екен; мұның өзі, әсіресе өмірдің саяси, экономикалық, діни, мүліктік-әлеуметтік салалары әлдебір салыстырмалы тұрақты әлеуметтік қарым-қатынастар мен институциялардың ұйымдастырылған көрінісі де, осылардың өздерінен тыс жатқан мақсаттарға жетудің құралы да емесі фактісінен көрініп тұр. Олардың өздері шектік мәндерді бойына жиған трансценденттік (ойлау, тәжірибе жүргізу арқылы түсінуге болмайтын) салалар саналады және оларға кімдер қатыстынын өздері анықтайды. К. Гирцтің терминологиясы бойынша, олар әлеуметтік және психологиялық үдерістерді ұйымдастыруға қажетті «рәміздік қалыптардың» бір бөлігін құрайды.

Сонымен, әлеуметтік институциялар екі тұрғыда: бір жағынан, ұйымдастырылған құрылым ретінде, екінші жағынан, өз мақсаттарына, мән-мағынасына ие болуға ұмтылған ашық құрылымдар күйінде өмір сүреді немесе олардың «әдеттегі», күн сайынғы, «сүреңсіз» пішіні және нақты институциялар құрып, орнықтырудың ешқашан тоқтамайтын тұрақты үдерісімен ұштасып жатқан харизмалық тәртібі болады деп айта аламыз. Мұндай

рәміздік, харизмалық құрамдас бөлшек күнделікті өмірге толып жатқан әрқилы тәсілдер арқылы кірігіп кетеді.

Мәдени модельдер харизмалық саладан дәстүрлі салаға өтеді, содан кейін олар тұрақталып, институцияланады. Бәлкім, дәстүрге әлеуметтік тәртіп модельдерін күнделікті рәміздеу мен мәдени тәртіп орнатудың шекті мөлшерін, оған нелер жататынын және шекарасын анықтайтын, осы тәртіпке байланысты мақсаттар мен мінез-құлық үлгілерін айқындайтын кодтар мен контурлардың жиынтығы деген анықтама берген қолайлы болар ма еді; сондай-ақ дәстүрді мәдени-әлеуметтік тәртіпке рұқсат етілуі мен заңдылығын тұтасымен және жекелеген құрамдас бөліктеріне қатысты бағалау тәсілі ретінде де қарастыруға болады.

Дәстүр қалыптасуынан бұрын адам санасында әлем құрылымының әлдебір жаңа моделі қалыптасады, бұл модель тұтас әлем туралы, әсіресе оның әлеуметтік және мәдени құрылымдары туралы түсініктерді түгел қамтиды. Осындай құндылықтық-космологиялық иерархия, болмыстың осы тәртібі орнатылуы әлгі қоғамда қабылданған институциялық және мінез-құлықтық модельдерге де әсер етеді. Бұл, біріншіден, өмірлік мақсаттардың белгілі бір жиынтығын және сол мақсаттарға қол жеткізу құралдарын анықтау арқылы жүргізіледі, қоғам мүшесі өз таңдауын солардың арасынан жасауға мәжбүр болады. Өйткені әлдеқандай мәдени модель ауқымында ұшырасатын мақсаттар мен ұмтылыстар, әлбетте, шектеулі. Бір мәдениетте рұқсат етілген нәрселерге басқа мәдениетте тыйым салынуы мүмкін. Сонымен қатар бұл мақсаттардың тиісті дәрежесі бар: біреулері биік, өзгелері төмен болып келеді. Екіншіден, жоғарыда көрсетілген ықпал қоғамның ресурстарын бөлуді және осы қоғамның институциялық салаларының көпшілігіне қатысты алмасу мен өзара әрекеттесу модельдерін реттеуге арналған белгілі бір тетіктер құру арқылы жүзеге асырылады.

С. Эйзенштадт соңғы еңбектерінің бірінде: «Діни және мәдени наным-сенімдердің әлеуметтік тәртіптің «заңдары» немесе «нормалары» ретінде түрленуі әлеуметтік қайта құру жобаларын жасаушылардың әрекеті арқылы жүзеге асырылады, өзара бәсекелес немесе ынтымақтас элиталарға топтасатын олардың әрекеті билік саласымен ғана шектелмейді. Әлеуметтік үдерістер мен бақылау тетіктері арқылы жүзеге асырылатын аталмыш мәдени түсініктерді институциялау және оларды кеңістік пен уақыт ағымында «қайтадан жасап шығару» міндетті түрде қоғамда шиеленіс пен конфликт, наразылық және өзгеру үдерістерін туындатады, содан келіп бастапқы пайымдарды қайта қарау қажеттігі пайда болады. Сөйтіп, мәдениеттің екі қызметтік міндеті – тәртіпті сақтау мен тәртіпті өзгерту бір нәрсенің екі қыры болып шығады. Бірақ олардың арасында түбегейлі қарама-қайшылық атымен жоқ; екеуі де әлеуметтік жүйенің рәміздік саласының ажырамас бөлшектері. Өзгерістер мен түрленімдер әлеуеті мәдениетке қатысты алғанда кездейсоқ немесе сыртқы әсер бола алмайды. Ол әлеуметтік тәртіп түзудің қосарлы элементі саналатын мәдениет

пен әлеуметтік құрылымның өзара әрекеттесуінде имплициттік (астыртын) түрде көрініс табады. Әлеуметтік тәртіп орнату мен қолдау үдерісіне рәміздік құрамдас бөлшектер де тартылғандықтан, әлеуметтік трансформациялардың бастапқы нышандары олардың да бойында болатынын»²⁹ жазады.

С. Эйзенштадттың пікірі бойынша, «дәстүрлі қоғам үнемі өзгеріп отырады»³⁰, бұл өзгерістер қоғамның бүкіл әлеуметтік ұстыны трансформациялануына байланысты ұсақ та, ауқымды да болуы мүмкін. Дәстүрдің бойында креативті және консервативті құрамдас бөлшектердің қосарлы бірлігі көрініс береді. Алғашқысы әлеуметтік өмірдің құрылымдық және рәміздік деңгейлерінде жүретін дәстүрдің жаулап алу әлеуетімен байланысты. «Құрылымдық деңгейде бұл (жаулап алу) топтардың, ұйымдар мен әлеуметтік жүйелердің шекарасын өзгерту әрекетінен, осы шекаралардың арасында өзара әрекеттесуден және құрылымдық жіктелудің жаңа ресурстары мен жаңа деңгейлерін дамыту мүмкіндіктерінен көрінеді. Рәміздік деңгейде адамның өмір сүруіндегі жаңа өлшемдердің және бұрынғы өлшемдердің жаңа қырларының аясын кеңейтудің, жосықтандырып, дамытудың біріктірілген мүмкіндігі түрінде берілген»³¹. Консервативті құрамдас бөлік дәстүрді институциялаумен байланысты болады.

Сонымен, С. Эйзенштадт дәстүрдің креативті және тұрақтандырушы элементтері өзара тығыз байланысып жатыр, екеуі де біртұтас дәстүрдің құрамдас бөліктері дейді. Дәстүрдің ішкі құрылымында консервативті және креативті элементтер ажырамастай тұтасып кеткенін, олардың айырмашылығы жайында дәстүрдің сыртқы көрініс беруі туралы әңгіме қозғалғанда ғана айтуға болатынын да арагідік атап өтеді. Сыртқы көрініс беру кезінде олар бір-біріне қарама-қайшы келіп қалуы ықтимал.

Осындай көзқарасты ұстанған, яғни дәстүрдің креативті және консервативті құрамдас бөлшектерінің арасында түбегейлі айырмашылық жоқ екенін мойындаған С. Эйзенштадт жаңғыру проблемаларына қатысты дәстүрлі және жаңғырған қоғамдарды бір ғана мәнде қарастырып, бір-біріне қарсы қою дұрыс емесін атап өтеді³². Ондай жағдайда біртұтас феномен болып саналатын дәстүрді жекелеген құрамдас бөліктерге ыдыратып, олардың бірі (консервативті) «дәстүрлі қоғамдарға», екіншісі (креативті) жаңғыртылған қоғамдарға тән деп жариялауға тура келер еді. Онда С. Эйзенштадттың теориясында ешқандай мән қалмайды. Ол үшін дәстүрдің өзінде белгілі бір ішкі қарама-қайшылықтар жатқанын көрсету маңызды. Мысалы, институциялау үдерісі әрқашан наразылық үдерісі деп аталатын құбылыспен қатар жүреді, оны «кері дәстүр» деп атауға болады. Наразылықтың өршуі институциялау модельдерінің қарқыны бәсеңдеуіне алып келеді. Біртұтас дәстүрдің әртүрлі үлгілерінің арасында күрес басталады. Бұл күрес дәстүрді толық және біржола институциялау ешқашан жүзеге аспауына әкеп тірейді, дәстүр ішкі қайшылықтан ешқашан арыла алмайды, түптеп келгенде, бұл оның үнемі өзгеріп отыруына жеткізеді.

С. Эйзенштадт дәстүрдің ішкі қарама-қайшылығы туралы өз идеясын дәлелмен мазмұндау үшін өткен ғасырдың 50-інші жылдары Р. Редфилд³³ айтқан біртұтас мәдениеттің аясында Үлкен дәстүр (университеттер мен храмдар дәстүрі) мен Кіші дәстүр (шаруалар қауымының дәстүрі) болатыны туралы тұжырымдамаға жүгінді. Олардың біріншісін С. Эйзенштадт кейіне түсуге ұмтылудың, екіншісін институцияландыруға ұмтылудың синонимі ретінде қарастырды. Осы екі дәстүрдің жасырын немесе ашық қарсы тұруы қоғамның дамуына жағдай туғызып, жаңа өзгерістерге түрткі салады.

Алайда дәстүрлі қоғамдағы өзгерістердің сипаты емін-еркін жүре бермейді. Ол дәстүрдің ішінен туындайды. Кез келген дәстүрлі қоғамда «өткен кезеңнің нақты әрі рәміздік уақиғалары болған, сол заманның тәртібі мен образы ұжымдық бірегейлендірудің (дәстүрлі қоғамның) өзегі, ондағы әлеуметтік және мәдени өзгерістердің өлшемі мен табиғатын анықтаушы болып табылады. Бұл қоғамдағы дәстүр үздіксіз жалғастықтың рәмізі ғана емес, сонымен қатар инновациялардың шегін анықтаушы, олардың заңдылығының басты критерийі, сондай-ақ әлеуметтік белсенділіктің (жол берілетін нұсқаларының) критерийі болып табылады»³⁴.

Мәдениеттің «орталық аймағы»

Дәстүрдің қарама-қарсылығы проблемасына тап болған С. Эйзенштадт оның дәстүр ішінде қалай жоғалып кететінін көрсету керегін сезінеді. Дәстүрдің харизмалық және рәміздік мазмұны оқшауланып қалатын «өзегі» деген не, өзі? Енді ол (оның соңынан біз де) Э. Шилздің дәстүрді түсіндіруіне жүгінеді. С. Эйзенштадт: «Макроәлеуметтік деңгейдегі институциялық құрамдас бөліктердің харизмалық және рәміздік өзгерістерінің артикуляциясы Э. Шилз қоғамның орталығы немесе қоғамдық орталық деп атаған нәрсеге шоғырланған»³⁵, – деп жазады.

Енді Э. Шилздің өзі «қоғамның орталығын» немесе «мәдениеттің орталығын» немесе «орталық белдемді» қалай сипаттағанына көз жіберейік. Ол: «Қоғамның орталығы болады. Қоғамның құрылымындағы «орталық белдем» дегеніміз – сол. «Орталық белдем» осы экологиялық тұғырда орналасқандар мен сол қоғамның мүшелеріне әртүрлі көрінеді. Соған қарамастан, қоғам мүшелігі көп тұрғыдан осы қоғамның экологиялық шекарасымен және адаптивтік қасиеттерімен емес, әлгі «орталық белдемге» қатыстылығы арқылы айқындалады. «Орталық белдемді» өзге феномендердің арасында амалын тауып оқшаулап тастауға болатын құбылыс ретінде қарастырмау керек. Орталық немесе «орталық белдем» – осы қоғамның құндылықтары мен наным-сенімдерінің сығымдалған түрі. Рәміздерді, құндылықтар мен наным-сенімдерді нақ осы «орталық» ретке келтіреді. Орталық саналу себебі де оның шекті, редуцияланбайтын болуына байланысты. Әр қоғамдағы

қастерлі нәрселердің табиғатын сол анықтайды. Осы тұрғыдан алғанда, әрбір қоғамның «ресми діні» бар, қоғам мүшелері немесе оны түсіндірушілер ондайды жоққа шығарып, қоғамның өзі азды-көпті мөлшерде дін ықпалынан арылған, алуан пікірлі әрі тағатты болса да солай... Сонымен қатар орталық – қоғам мүшелерінің іс-әрекетінің сығымдалған түрдегі шоғырлану нүктесі. Ол институциялардың әлдебір ұстынының ішіндегі белсенділіктің (әрекеттің), рөлдер мен институттардың құрылымы деуге болады. Сол қоғам үшін негізгі рөлдер мен наным-сенімдері осылар»³⁶, – деп жазыпты.

Қоғамда экономикалық, статустық, саяси тұрғыдағы бірқатар тәуелсіз кіші жүйелер, туысқандық және институциялық жүйелер болады, олардың негізіне белгілі бір мәдени құндылықтар алынады. Осы субжүйелердің әрқайсысының дербес ұйымдастыру құрылымы бар, ол ортақ беделдің, белгілі бір тұлғалардың, тұлғалық қарым-қатынастар мен байланыстардың, мүдделер ұштастығының және бақылаушы көріп тұратын трансценденттік (ой жетпейтін) тұтастықтың ішіндегі басқа да қасиеттердің, сондай-ақ рәміздік құндылыққа ие әлдебір аумақты жерсінудің арқасында «орталық белдеммен» азды-көпті байланысты болады.

Э. Шилздің пікірі бойынша, осы субжүйелердің әрқайсысының беделді тұлғалары, элитасы бар, ол бір адамнан да, адамдар тобынан да тұруы мүмкін. «Элита қабылдаған шешімдер ой-пікірлердің, іс-әрекеттердің және құндылықтардың әлдебір жалпы жиынтығының құрамдас бөлшектері ретінде тұтас жүйенің өзі, яғни қоғам, құдды, алғышарты болатын ортақ стандарттарға бағынады. Осы стандарттардан көрініс тапқан және азды-көпті деңгейде әлгі беделді тұлғалармен сабақтасып жататын құндылықтарды «қоғамның орталық құндылықтар жүйесі» деп атаймыз. Осы орталық құндылықтар жүйесі қоғамның «орталық белдемі» саналады. «Орталық» дейтін себебіміз – ол қоғамның өзі киелі, қастерлі деп құрмет тұтатын нәрселермен байланысты, сондай-ақ қоғамдық беделді тұлғалармен сабақтасып жатады»³⁷.

Орталық құндылықтар жүйесі элита өздері басқарып отырған әлеуметтік кіші жүйелердің құрылымына енгізетін құндылықтар арқылы анықталады. Эксплициттік түрде (ашық) көрініс беретін бұл құндылықтар белгілі бір шектеулі тәртіпке бағынады. Мысалы, экономика саласындағы элита қоғам мүшелері өздерінің экономикалық қызметінде басшылыққа алатын құндылықтарды білдіреді. Қоғамдық қызметтің саяси және т.б. салаларында да солай.

Сонымен, құндылықтардың орталық жүйесі бастапқы (осы жүйені құрайтын) және кейінгі (жасап шығаратын) құндылықтарды түгел камтиды немесе құндылықтар жүйесінде орталық (бастапқы) құндылықтар кейінгі, яғни қоғамда кең таралған құндылықтарды жасап шығарады. Э. Шилздің пайымдауынша, элиталардың өзара тәуелдігін (субординациясын), белсенділіктің рөлі мен тұрпаттарын осы орталық құндылықтар жүйесі айқындайды.

Орталық құндылықтар жүйесі адамдардың әлдебір трансценденттік нәрсеге қатысты болу мұқтаждығын қанағаттандыру қамын жасайды. Бұған, атап айтқанда, «орталық белдемнің» рәміздер көзі болуы және оларды тәртіпке келтіру тәсілін ұсынуы арқылы қол жеткізіледі. Мәдениеттің «орталық белдемімен» ұшырасудың сәті түскен индивидтер өздерінің күнделікті өмірімен салыстырғанда әлдеқайда мәнді және әрі таусылмайтын құндылықтармен жанасады.

Орталық құндылық жүйесі тіпті революциялар кезінде де сақталып, ол аяқталғаннан кейін өзінің ішкі әлеуметтік жүйелері мен солардың элитасын қайтадан қалыптастыра алады.

Сонымен, С. Эйзенштадт дәстүрдің мән-мағынасы туралы өз идеяларын дамыту барысында Э. Шилздің мәдениеттің «орталық белдемі» туралы жоғарыда келтірілген іліміне сүйенеді. Бір ескертерлік жайт – Э. Шилздің өзі «мәдениет орталығы» тұжырымдамасын дәстүр тұжырымдамасымен ешқашан байланыстырмаған (оның «дәстүр» терминін қалай түсіндіргені туралы осы тараудың басында айтылды). Дәстүр феноменін түсіндіру үшін «орталық белдем» тұжырымдамасын қолдану идеясы түгелдей С. Эйзенштадтқа тиесілі.

Ол мәдениеттің «орталық белдемінің», оның құрамдас бөліктерінің мазмұнын түсіндіруде Э. Шилздің түсіндірмесінен өзгешелеу нұсқа ұсынды.

Дәстүрдің түзілуі

С. Эйзенштадттың пікірі бойынша, мәдениеттің «орталық белдемінің» «тәртіпке келтіруші», «мағына жүктеуші» қызметі осы белдем ішіндегі белгілі бір ерекше құрамдас бөлшектерді түзілімдеу жолымен пайда болады. Бұл құрамдас бөліктердің біріншісі негіздеме болып саналады (Эйзенштадт оны «қоғам тұжырымдамасы» деп атайды), оның бойындағы әлеуметтік және мәдени тәжірибенің, сондай-ақ макроәлеуметтік ауқымда институциялаудың қағидаттарына сәйкес тәртіпке келтіруге қол жеткізіледі. «Қоғам тұжырымдамасы», әсіресе оның шығу тегі мен өткені туралы пікірлер нақтыланып, қоғам туралы «аңыз» пайда болады. Әлдебір әлеуметтік және мәдени ұжымдық бірегейлік қалыптаса бастайды. Қоғамды адамдардың өзге ұжымдарынан және мәдени тәртіптің басқа типтерінен бөліп тұратын «шекара» сызылады. Бұл шекара міндетті түрде географиялық емес, көбінесе психологиялық ыңғайда болады.

«Орталық белдемнің» екінші құрамдас бөлігі – билікті макроәлеуметтік деңгейде заңдастыру жолдарының моделі. Сол арқылы ол, біріншіден, қоғамның «ұжымдық», бұл ретте «ұйымдық» мақсаттарын, сонымен бірге мейлінше ұсақ, әсіресе саяси мақсаттарын анықтайды; екіншіден, қоғам ішіндегі өзара әрекеттесуді реттеуге айрықша мән береді.

Сонымен, «орталық белдемнің» тәртіпке келтіріп, мағына жүктеу қызметі болады, бұл оның айналасында кейбір ерекше құрамдас бөлшектерді түзу нәтижесінде³⁸, атап айтқанда, әлеуметтік және мәдени тәжірибені макроәлеуметтік ауқымда институциялау арқылы жүзеге асырылады. «Бұл, біріншіден, «қоғам тұжырымдамасын», әсіресе оның шығу тегі мен өткені, екіншіден, әлеуметтік және мәдени ұжымдық бірегейлендірудің жалпы атрибуттары мен негіздері, үшіншіден, осы ұжымды өзгелерден және оның геосаяси орналасуының ішіндегі және сыртындағы өзіне (осы ұжымға) тән мәдени қарым-қатынас түрлерінен бөліп тұратын шекараға өзіндік сипат беру арқылы жүзеге асырылады»³⁹.

С. Эйзенштадттың пікірі бойынша, дәстүрдің адаптивтік әлеуеті мол, сондықтан жағдайдың өзгеруіне қарай бейімделіп, өзгеріп отырады. «Дәстүр жаңғыру үдерісіне оң ықпал ете алады, ал өзінің шектеулі жағдайында – дәстүршілдік барысында оған кедергі келтіруі мүмкін, сол сияқты жаңғыру үдерісі дәстүрдің ықпалын әлсіретуі де, күшейе түсуіне мүмкіндік туғызуы да ықтимал»⁴⁰ деген пікір қазіргі бірқатар зерттеушілердің көзқарасын білдіреді, С. Эйзенштадт солардың қатарынан орын алады.

Ғалымның пікірі бойынша, дәстүрдің маңызды сипаттарының бірі – оның алуан нұсқалы екендігі. Дәстүрдің ішінде сан түрлі балама нұсқалар болуы мүмкін, солардың әрқайсысы ұжымдық бірегейлікпен өзінше байланысады. «Кез келген мәдени болмыста адам өмірінің басты мәселелері туралы сұрақ туындайды. Бұл сонымен бірге мәдени дәстүрдің қандай да бір адамдар ұжымында қабылданған басты өлшемдерінің кез келген көрінісі дәл осы сәтте нақ осы қоғам үшін көкейтесті болып тұрған ұғымдар арқылы қайта түсіндіруге және қайта түзілуге дайын екенін білдіреді»⁴¹. Оның үстіне, «әдетте «қоғам» деп аталатын макроәлеуметтік ұжымның аясында өмір сүріп жатқан адамдар көбіне бір жүйе болып ұйымдаспай, әртүрлі және әр деңгейдегі бірнеше ұйымға бірігеді»⁴², яғни сол қоғамға тән дәстүрдің әртүрлі нұсқаларын ұстанушылар болып саналады.

Өзінің санаттау жүйесі бойынша толып жатқан кіші жүйелерге (немесе төменде, тарихи этнологияның теориялық негіздерін тікелей баяндауға көшкенде айтылатындай, мәдениетшілік немесе этносшілік топтарға) бөлінген, әрқайсысы мәдениеттің өзіне ғана тән нұсқасын ұстанушы болып табылатын осы «макроәлеуметтік» (құрылымы күрделі) қоғам, белгілі бір мағынада алғанда, дәстүрлер кешені немесе дәстүрлер жүйесі ретінде танылуы ықтимал. «Мұндай шоғырлануды (дәстүрлердің) жіктелмеген деуге болмайды, оның өз құрылымы бар»⁴³. Осы дәстүрлер кешенін (дәлірек айтқанда, әлдебір дәстүрдің алуан түрлі нұсқасының кешенін) біріктіріп тұрған ұйытқы – олардың ортақ дүниетаным негізі, атап айтқанда, «адам тіршілігінің аса маңызды мәселелеріне, сондай-ақ әлеуметтік және мәдени тұрғыдағы проблемаларға көзқарас... адам өмірінің әртүрлі өлшемінің салыстырмалы түрде маңызы мен олардың мәдени және саяси тұрғыдан үқсастығының (identity)

мәнін анықтау; ғарыштық, мәдени, әлеуметтік және саяси өзара байланысы мен жақындығын қабылдау; әлеуметтік және мәдени тәртіптерді қалыптастыруға араласу модельдері; сондай тәртіптерді заңдастыру жағдайлары»⁴⁴ болып табылады.

Сөйтіп, С. Эйзенштадттың осы пайымдарын оның мәдениеттің «орталық аймағын» түсіндіруімен салыстырсақ, «макроәлеуметтік» қоғамға тән дәстүр нұсқаларының барлығы осы «орталық белдемнің» айналасына шоғырланады деп ой түйе болады (жол-жөнекей ескерте кетейік, С. Эйзенштадт секілді емес, «орталық белдем» тұжырымдамасының авторы Э. Шилз ондай ойды ешқашан айтпаған. Оның пікірінше, қоғамның әр тобының өз дәстүрі болады... Дәстүр қоғамның бір тобынан екіншісіне таралып, осыған орай ішінара (кейде едәуір) өзгеріске ұшырайды. Дәстүр қоғамның «орталық белдемін» құрайтын институциялар арқылы ұрпақтан-ұрпаққа тарайды. «Орталық белдем» құрылымы мен дәстүр арасында тікелей байланыс жоқ. С. Эйзенштадттың айтуынша, дәстүр әлеуметтік және мәдени өзгерістердің өлшемдерін, шекарасы мен тетіктерін белгілеп бермейді. Ол әрекетшіл және сыртқы жағдайлардың өзгеруіне орай өзгеріп отырады, сондай-ақ қоғамдағы өзгерістерді көшіріп алады. Дәстүрдің өзгеруіне парапар болатын жағдайлардың өзгеріп кетуі себеп болады⁴⁵.

Дәстүрді зерттеудің тағы бір жолы (этностық мәселе)

Дәстүр проблемаларын жақсырақ түсіну үшін әдетте «дәстүр» ұғымына қатысы жоқ, бірақ, біздің ойымызша, онымен тікелей ұштасып жатқан мәселелердің тағы бір шоғырын қарастырайық. Әңгіме этнос мәселесі жөнінде өрбиді.

XX ғасырдың 70-інші жылдарынан бастап этнос бірегейлігін зерттеудің жетекші тәсілі оппозициялық тәсіл болды. Этнос бірегейлігіне өзара әрекеттесу барысында көрінетін нәрсе секілді қарайды. Тіптен зерттеушілердің көпшілігі этностың өзара қарым-қатынасын этностық бірегейлікке жетудің шешуші факторы ретінде түсіндіреді. Мысалы, П. ван ден Берге «сыртқы жағдайларға жауап ретінде этностықтың артуы да, әлсіреуі де мүмкін» деп түйіндеді⁴⁶. Этностық топтардың қысым көрсетуге және қудалауға ұшырауын этнос бірегейлігінің бастауы ретінде түсіну жиі кездесетін. Мысалы, Р. Мэсттің пікірі бойынша, қорғаныш тетігі ретіндегі субъективті этностық бірегейлік нақты мәдени айырмашылықтардан туындауымен қатар, сол айырмашылықтарды сыртқы күштердің басып тастауының салдары болып табылады⁴⁷. Сөйтіп, этностық бірегейлікті этносаралық қарым-қатынас нәтижесі ретінде қарастырады. Алайда оппозициялық тәсілді қолдайтын зерттеушілердің көзқарасы алуан сипатты, пікірлер алшақтығы «этностық бірегейлікті қалыптастыратын факторлардың бірі – өзара әрекеттесу дегеннен

бастап тұрақты бірегейліктің бастапқы негізі оппозициялық болып табылады деген көзқарасқа дейін»⁴⁸...

Алайда оппозицияшылармен келісе отырып, этнос бірегейлігін сезіну бір-біріне қарсы тұру немесе одан да тұрпайы түрде ықпал ету мен артықшылықтарға ие болу барысында туындайды деп болжам жасасақ, ол бос кеңістікте пайда болмайды. Бұл сұрақтың неғұрлым айқын да нақты жауабы – этностық бірегейлікке мәдениеттің ортақтығы негіз болады. Мейлінше нақтылай түсу үшін зерттеушілердің бірқатары осы мәдени базаның әртүрлі түсінігін ұсынды. Г. де Востың анықтамасы бойынша, «этностық топ дегеніміз – салт-дәстүрі ортақ, өздері байланыс орнатқан өзгелермен бөліспейтін парадигмалары бар, бір-бірін жақын тұтатын адамдар шоғыры. Бұл парадигмалар әдетте діни нанымдар мен тәжірибені, тілді, тарих ағымын бірегей түсінуді, ортақ ата-баба жолы мен ортақ тарихи отан ұғымын қамтиды»⁴⁹. С. Энлоудың пікірінше, осынау мәдени негіз «шындықты өтіріктен ажырата білуге мүмкіндік беретін, өзара қарым-қатынас ережелерін белгілеп, басымдықтарды, бағамдарды, мақсат-мұраттарды орнына қоятын негізгі наным-сенімдер мен құндылықтардан»⁵⁰ тұрады. У. Фриманның көзқарасы бойынша «топ мүшелері өздері бірдеңе жасайтын ортақ тәсілдермен және өздері жасаған нәрселер арқылы біріккен»⁵¹. Ал Г. Деверо этностықты тіпті «мінез-құлыққа қатысты бірдеңе»⁵² ретінде бағалайды, әйтсе де ол жеке тармақ ретінде «тілдік мінез-құлықты» немесе «өзін-өзі этнографиялау» деп атайтын нәрсені, яғни өзін-өзі қосақтауды бөліп көрсетеді.

Этнос бірегейлігін анықтаудағы ең елеулі немесе ең елеулі сипаттамалардың бірі ретінде зерттеушілердің бірқатары өзін-өзі қосақтауға баса назар аударады. Мәселен, көбінесе Лола Романуцци-Росс оған солай қарайды⁵³. Өзін-өзі қосақтау мәселесіне Ф. Барт ерекше мән беріп, этностықты өзгелерден өзін ерекшелендіретін бірегейленуге негізделген байланыстар мен өзара әрекеттердің байыпталған өрісі ретінде түсіндіреді⁵⁴. Кез келген ретте, этностықтың қазіргі анықтамаларының көпшілігі өзіне объектив те (мәдени негіз), субъектив те (өзін-өзі қосақтау) сипаттамаларды кіріктіреді.

Мәселені бұлайша қою бізді этностық топтардың шекара проблемаларына: олар адамнан тысқары, тәуелсіз түрде – туу фактісімен, әлеуметтену үдерісімен, сыртқы мәдени әсерлермен алдын ала белгіленген бе немесе қандай да бір шамада субъектив факторларға, яғни кім және қандай себеппен өзін нақты этносқа қосып, дәріптейтініне байланысты бола ма деген мәселеге сөзсіз алып келеді. Топқа мүше болу әлдебір мәдени ерекшеліктер мен ұйымдасу тәртібіне қаншалық байланысты?

Этностық топтардың басты критерийі ретінде Фредерик Барт қойған шекаралар туралы мәселеге келейік. Ол, жоғарыда айтқанымыздай, этностық бірегейліктің мәдени шарттылығын жоққа шығармайды, біз үшін этностық топтарға анықтама берудің бірден-бір амалы оның өз шегіндегі мәдени мазмұннан алшақ кетіп, өзіне-өзі сызып қоятын шекараларын зерттеу тәсілі

екенін айтады. «Осы шекараны белгілейтін мәдени ерекшеліктер, – дейді Барт, – ауыса береді; [этностық топ] мүшелерінің мәдени сипаттамалары да түрленеді; топтардың ұйымдасу тәртібі де өзгеруі мүмкін. Тек [топ] мүшелері мен «сыртқы» әсер арасындағы тұрақты дихоматия дерегі біздің [этностық] қауымға анықтама беріп, мәдени пішіндер мен мазмұндардың өзгерісін зерттеуге мүмкіндік туғызады»⁵⁵.

Барт «этностық шекаралар әлеуметтік өмірді белгілі бір арнаға бағыттайды, әрі бұл өзінің соңына мінез-құлық пен әлеуметтік қарым-қатынастардың күрделі ұйымдастыру ісін ілестіре жүреді. Олардың мұнысын топ мүшелері белгілі бір дәрежеде «баз бір ойынды ойнап жүр» деп пайымдауға болады, ал осының өзі «қажет болған ретте қызметтің сан түрлі саласының барлығын қамту үшін олардың байланыстары мен қарым-қатынастарының әралуандығының әлдебір әлеуеті бар екенін білдіреді. Екіншіден, бөгделерді, өзге этностық топ мүшелерін мансұқтау жол берілген нұсқадағы шекараны мойындауды аңғартады. Бөгделермен өзара әрекеттесу өзара түсіністік пен ортақ мүдде бары байқалған белгілі бір салалармен шектеледі»⁵⁶. Осы салалардың әрқилы нақты жағдаяттары, демек, этносаралық қарым-қатынастарының бүкіл құрылымы әртүрлі. Сондықтан әлдебір этностық топ мүшелері көрсететін сыртқы мәдени көріністер де әрқилы болады.

Ф. Барт этнос тобына «өзін-өзі қосақтауды» этностық бірегейленудің елеулі ерекшелігі ретінде қарастырған жоқ, тек атқарылымы топқа ортақ «мәдени білімге» сүйенетін «этностық рөл» тұжырымдамасын пайдаланды. Барт «мәдени білімге» жалпылама және бұлыңғырлау анықтама бере келіп, этносаралық қарым-қатынастар негізінде құрылатынынан гөрі, этносішілік қарым-қатынастарға сүйенетін «мәдени білім» әлдеқайда күрделірек, әрі құрылымы жағынан тым осалдау екенін атап көрсетті. Бірақ нақ осы «білімнің» және өзін этностық рөліне сай ұстай білу қабілетінің негізінде әрбір адам этностық топтың мүшесі немесе мүшесі емес ретінде қарастырылады.

Этностық топ өз мүшесі ретіндегі оның өзін рөліне сай ұстай білу қабілетін бағалайды, өйткені оған осы рөлге өзін қосақтап қою ғана жеткіліксіз болады.

Өкінішке қарай, Барт этносаралық қарым-қатынастар құрылымына назар аудара отырып, этносішілік қарым-қатынастар проблемасына қатысты сәттерге қысқаша ескерту жасаумен ғана шектеледі.

Сондай-ақ Барт этнос топтарының жылжымалылығы мәселесін қоя отырып, бұл жылжымалылықтың әлеуметтік тұрғыдан шарттылығын атап өтеді. Осынау проблемаға П. ван ден Берге де тоқталып, индивидтің өз этностығымен саналы түрде айла-шарғы жасайтынына ғана атүсті түсініктеме берді: «Киіну, сөйлеу, өзін-өзі ұстау тәсілі көбінесе ортаға байланысты. Баз бір адам қауым ішіндегі әдет-ғұрыпты бұлжытпай сақтауы да, одан тысқары жерде әбден ассимиляцияға ұшырағандай болып көрінуі де мүмкін. Кейде бұл стратегия икемді болып, ассимиляцияға қарсыласу әдісіне айналады.

Қоғамдағы басымдыққа ие топ дәстүрлі мінез-құлықты дәріптеген кезде адам «өзінің түземдік рөлін ойнай» алады. Әрқилы жағдайларда өзінің этностығымен айла-шарғы жасаған кезде индивид осы жолмен белгілі бір қоғамдық мәртебеге, мақсаттарға, ықпалды деңгейге жетуге ұмтылады»⁵⁷.

Әлбетте, ван ден Берге сипаттаған нәрсе өмірде жиі ұшырасады, әрі этностық топтар шекараларының жылжымалылық факторларының бірі ретінде шүбәсіз қызмет етеді, тек сол ғана. Автордың еңбектеріне қарағанда, әлдебір құпиялық бояуын жаға отырып, этностық факторды иррационал нәрсе ретінде бағалай тұра, оны өзі де түсіне алмаған тәрізді.

Этностық шекаралардың конфигурациясы жөніндегі мәселеде С. Леvidiң Нью-Йорктегі любович хасидалары (любавич хасидалары – иудейлердің діни ағымы, XVIII ғ. соңында Любавичи деген белорусс селениесі орталығы болған. Орыстың «любовь» деген сөзінен шыққан, алайда бұл жерде хасад ағымына байланысты бауырластар арасындағы достық мағынасын білдіреді және махаббатқа қатысы жоқ) туралы еңбегі зор қызығушылық туғызады, онда қосамжар этностық шекаралар, яғни топтың ішінен айқындалатын және сырттан қадағалаушыға көрінетін шекаралар мәселесі қойылады. Сыртқы шекаралар – этносаралық өзара әрекеттесудің нәтижелері, ал ішкілері этностық топ мүшелерінің ортақ мәдени білімді меңгеруі болып табылады, сондықтан топшілік өзара әрекеттесу тетігі сырттан бақылаушыға мүлдем түсініксіз болуы мүмкін. С. Леви өзінің сыртқы және ішкі шекараларымен шарттандырылған топ мүшелерінің мінез-құлқындағы айырмашылықтар жөнінде мәселе көтереді.

Сырттан қадағалаушы хасидаларды ортақ ерекшеліктер мен құндылықтарды иеленетін бірегей гомогендік топ кейпінде көреді, ал бұл кезде әлгі топ ішінде елеулі гетерогендікті туындататын көптеген мінез-құлықтық балама болады. Әсіресе (любавич хасидалары) дінге адалдық тұрғысынан төрт санатқа бөлінген: оларды ерекше рәміздер мен мәдени белгілер арқылы өздері бірден таниды, бірақ сырттай бақылаушылар ажырата алмайды, ешқандай айырмашылық жоқ сияқты. Олар үшін любавич хасидаларының бәрі өзара азды-көпті ұқсас болып келеді. Этностық топқа жататындарын бөгделерге қарағанда любавичтер өздері басқаша анықтайды. С. Леви бұл фактіні топ ішіндегі табысқа жету стандарттары неғұрлым ауқымды қоғамдағы осындай стандарттардан өзгеше болатынымен түсіндіреді. Любавичтердің ұлттық мінезін анықтайтын жағдайлар осы қосарлы стандарттарды және этностық жүйе ішінде де, сыртында да табысқа жету қажеттігін ескере отырып қарастырылуға тиіс⁵⁸.

Сөйтіп, С. Леvidiң еңбегінде этностық дәстүр мен этностық топтардың шектесуіне қатысты проблемалардың қандай күрделі екені түгел көрсетілген. Бұл мәселелерді этносаралық қарым-қатынастарды ғана емес, этноспілік аралас-құраластықты да, яғни этностық қоғамдастықтың ішіндегі өзара байланыстардың сипатын да зерттеу арқылы шешуге болады. Сонымен

қатар С. Леви өте қызықты және тарихи этнология үшін аса маңызды тағы бір тақырыпты, атап айтқанда, этностық мәдениеттің әлдебір эзотерикалық мазмұны болатыны, басқаша айтқанда, «ішкі пайдалануға арналған мәдениет», өзгелер үшін жасырын мәдениет туралы мәселені қозғайды.

Бұл жерде тағы да мәдениеттің «орталық белдемі» проблемасына жақындаймыз, бірақ басқа қырынан келеміз.

Бұл орайда любавич хасидасын мысалға келтіргеніміз тым қарабайыр болып көрінуі мүмкін, бірақ тұрмыс-тіршілігі құпия орденнің тірлігіне ұқсайтын халықтар да бар – олардың ішкі және сыртқы мәдени көріністерінің арасындағы айырмашылық орасан зор. Мысалы, друздар сондай. Бірақ бұл – елден ерекше жағдай. Әдетте кәдуілгі халықтар осы сөздің толық мағынасында қосарлы (эзотерикалық және экзотерикалық) мәдениетке ие емес. Дегенмен барлық халықтарда мәдениеттің ішкі және сыртқы көріністерінің айырмашылығы байқалады. Жалпы, кез келген халықтың «өз образы» үш бөліктен құралады: «өзгелерге арналған образ», «өзіне арналған образ» және «өзіндік образ». «Өзіне арналған образды» қоғам сезінеді және оған өзіне ұнайтын сипат беруге тырысады. Оның өзіндік мифологиясы және этностық жүйе ішінде коммуникативтік қызмет атқаратын рәмізі бар, сырттай бақылаушылар оның кейбір көріністерін ғана аңғарады. «Өзгелерге арналған образ» деп өзіне телінетін, өзге мәдениеттердің тіліне аударылған анықтамалардың жиынтығын айтуға болады. Оның да сыртқы қауыммен оңтайлы байланысты («өзіне арналған образ» көзқарасы тұрғысынан) жолға қою мақсатымен насихатталатын өз рәмізі, өзі туралы аңыздары мен мифтері бар. «Өзіндік образ» бейсана болады, бірақ этнос мүшелері әрекеттерінің келісімді және ырғақтылығын нақ соның өзі белгілейді. «Өзгелерге арналған образ» бен «өзіне арналған образдың» арасындағы айырмашылықты түйсіну әртүрлі болуы мүмкін және оның өзі халық тіршілігінің тарихи жағдайларына байланысты өзгеріп отырады. Бірақ кейде «өзіне арналған образ» бен «өзгелерге арналған образдың» арасындағы айырмашылық идеология деңгейіне көтеріліп кетуі ғажап емес. Мысал ретінде пантүркизм идеологы З. Гөкалыптың «Түрік ұлтшылдығы және Батыс өркениеті» деп аталатын кітабын келтіруге болады⁵⁹.

«Этностық дәстүр» ұғымын түсіндіргенде, ең алдымен, оны этнос бірегейлігінің жоғарыда келтірілген үш құрамдас бөлігінің үдемелі өзара әрекеттесуімен байланыстырамыз. «Этностық дәстүрдің» түпнегізі бейсана «өзіндік образ» арқылы анықталып, «өзіне арналған образ» бен «өзгелерге арналған образ» арқылы көрініс береді, бұл екеуі бірін-бірі түзетіп отырады және этностың тіршілік ету жағдайы өзгеруіне байланысты өзгеріске ұшырауы мүмкін, бұл оның сыртқы және ішкі рәміздері мен мифологиясының да өзгеруіне әсер етеді. Сөйтіп, дәстүрдің көрініп тұратын қатпары (сырттай бақылаушыға да, іштей бақылаушыға да) іс жүзінде түгел қозғалмалы болады. Этностық дәстүрдің әлдебір ішкі өзегі этностың сыртқы жағдайлар

әсеріне бой алдырмай, өмір бойы өзгермейтін тұрақты нәрсесі түрінде көзге түседі, бірақ оның сипаты әлі де бұлыңғыр. Бұл ұғымды нақтылау үшін мәдени дәстүрдің өзгеруі қалай жүретініне айрықша зер салу керек, бірақ соны этностық мәдениеттің құрылымымен және «этностық дәстүрмен» мұқият танысқаннан кейін қолға аламыз.

Осы тарауда үдесінен шығуға тиіс келесі міндетіміз мынау: а) «дәстүр», «этностық» және «дәстүрдің өзгеру үдерісі» ұғымдарына берілген түсіндірмелер тәрізді жоғарыда келтірілген тұжырымдамалардан тарихи этнологияның теориялық негіздерін қалыптастыру үшін алдын ала қорытындылар түрінде болса да теориялық синтез жасау; ә) дәстүрдің өзгеру шегін көрсету.

Әуелі мәдениеттің «орталық белдеміне» Э. Шилз бен С. Эйзенштадттың еңбектерінде берілген түсіндірмені алып, жоғарыда келтірілген, мәдени дәстүрдің терең қатпары ретінде сипатталған «өзіндік образбен» салыстырайық, өйткені «өзіндік образдың» да тікелей сыртқы көрінісі болмайды, ол сырттай әртүрлі көрінгенмен, өзара байланысты «өзіне арналған образ» бен «өзгелерге арналған образ» арқылы көрініс береді, бұл екеуі «өзіндік образдың» мазмұнын түзілімдеудің алуан түрлі нұсқасы болып табылады, түптеп келгенде, әлгі екеуінің көрініс беруінің келісімдігіне, макроәлеуметтік деңгейде синхронды болуына сол ықпал етеді. Сөйтіп, этностың өз мүшелері де, сырттай бақылаушылар да сезбейтін, әр жағдайда ерекше болатын әлдебір ішкі өзегі бар деп түйіндей аламыз, ол этнос мүшелерінің әрекеттері келісімді болуын белгілейді (бұл туралы алдыңғы тарауда орыс шаруаларын отарлау жөнінде мысал келтіргенде айтылды, төменде тағы да мұқият тоқталамыз) және кейбір ортақ мазмұнды білдіретін мәдени дәстүрдің сан қилы үлгілері ретінде көрініс береді.

Мәдени дәстүрдің икемділігі мен этностық топтардың шекарасы қозғалмалы болуының ішкі себебі – осы. Этностықтың негізі де нақ осы өзек (мәдениеттің «орталық белдемі») болып табылады.

Дәстүрдің алуан түрлі үлгілері болатыны әр жағдайда этностың тіршілік етуіндегі сыртқы мәдени-саяси жағдайлардың өзгеруіне жауап ретінде оның мәдениетінің «орталық белдемінде» дарыған мазмұн негізінде этностың өзін-өзі құрылымдауының нәтижесі болып саналады.

Этнос мәдениетінің «орталық белдемінің» мазмұны туралы, оны құрайтын бөлшектер жайында төменде айтамыз. Қазір этностың әлем картинасы туралы таным-түсінігі «орталық белдемнің» маңына шоғырланып, шыңдалатынын атап өту маңызды. Этнос өмірінің әр кезеңінде әлем картинасы өзгеріп отырады, бірақ әр жолы да мәдениеттің «орталық белдемінде» өзгерместен қала береді. Қауымның жаңа картинасы тағы да соның айналасына жинақталады. Сонымен бірге әлемнің этностық картинасы этнос дәстүрінің негізін түзеді.

194 Әрбір дәстүрлі қоғамға тән әлемнің этностық картинасы болмыстың барлық қырын құрылымдап, сол әлемде өмір сүріп жатқан адаммен серпінді

түрде байланыстырады, сондықтан адамның әрбір әрекетінің өзі болмыстың осы жалпы құрылымының құрамдас бөлігіне айналады да, сол арқылы адам үшін субъектив мәнге (өмір сүріп жатқаны, өзін «біз» деп аталатын әлдебір топқа жатқызуы, сол «біздің» әлдебір «олармен» немесе «солармен» – адамдардың өзге топтарымен, нысандармен немесе тұтас ғарышпен өзара әрекеттесуі; адамның өз тіршілігін қамтамасыз ету мүмкіндігіне бағытталған белсенділігі; сырттан төнген қауіп-қатерді тойтару, сыртқы дүниені жетілдіру, өзіне бейімдеу және т.б.) ие болады. Дәстүрлі санада қауым қатаң тәртіпке келтірілген иерархиялық құрылым болып көрінеді. Онда бәрінің өз орны бар, бәрі бір-бірімен байланысты, үйлесімді. Дәстүрлі сананың мазмұны (әлем картинасы) әлдебір құрылым ретінде көрініс береді, дәстүрлі сананың алуан түрлі құрамдас бөлшектерінің өзара байланысы қатаң түрде ретке келтірілген. Адам қауымның осындай картинасының аясында өз орнын белгілейді, «мен» және «біздің», «біз» және «олардың», «біз» және сыртқы қауымның арасында байланыс орнатады.

Бұл жерде әңгіме мінез-құлық нормалары, қатаң нұсқаулар мен тыйым салу туралы емес. Әлем картинасы – құрамдас бөліктері бірін-бірі алмастыра беретін тұтас жүйесі бар өте күрделі, икемді, көпмағыналы құрылым. Адамның санасында қалыптасқан қауымдық болмыстағы иерархия туралы сөз болғанда, мазмұнның иерархиясы айтылып тұрғанын ескеру қажет. Олардың көрініс беру тәсілдері алуан түрлі болуы мүмкін. Жалпы, осы тәсілдер де кездейсоқ табылмаған. Ортақ мазмұнды білдірудің осындай тәсілдерінің арасында ортақ ештеңе жоқ сияқты болып көрінгенмен, қорытылған мазмұнды нақ сол тәсіл арқылы білдіру этностың санасына сіңіп қалған.

Мысалы, әр дәуірде, әртүрлі тарихи жағдайда мінез-құлық түрлері өзгеруі мүмкін, бірақ олар қандай жағдайда да біртұтас, ортақ мазмұнның көрінісі болып табылады. Эмпирикалық деңгейде сананың өзгеріске ұшырағаны анық көрініп тұрады, терең феномендік талдау жүргізілмесе, оның әртүрлі кезеңінің арасында ортақ ештеңе жоқ болып көрінуі ғажап емес.

■ Тарихи-этнологиялық талдау тәжірибесі

2-тарауда Ереванның қалыптасу проблемалары және сол үдеріске байланысты «таза» тарих тұрғысынан түсіндіруге келмейтін «қызықтар» туралы сұрақ қойғанбыз. 15-тарауда бұл тақырыпқа егжей-тегжейлі тоқталамыз. Ал қазір соңғы жылдары Шығыс Армения тұрғындарының мәдени дәстүрі орасан зор өзгеріске ұшырағанын, сөйте тұра, біртұтас дәстүр болып қала бергенін көрсетпекпіз.

XIX ғасырдағы армяндар

Армяндар соңғы бірер ғасырда этностық және діни тұрғыдан өзін-өзі бірегейлендіріп, іс жүзінде біртұтас ұлтқа бірігіп кетті. Ұзақ жылдар бойы армяндарды біріктіретін басты күш белгілі бір саяси дербестігі бар шіркеу болып келді. Әдебиетте армяндардың бүкіл саяси өмірі түгелдей «армян теократиясына бағынышты» деген пікір ұшырасады⁶⁰. Шіркеу армяндардың өзін-өзі бірегейлендіруінің аса маңызды негіздерінің бірін құрайды. Ғасырлар бойы ол басқа да шығыс-христиан шіркеулерінен бойын толық аулақ салып, армяндардың көрші халықтармен мәдени тұрғыдан өзара әрекеттесуіне және оларға сіңіп кетуіне елеулі бөгет жасап келді. Бәлкім, басқа халықтар үшін мәдени, мемлекеттік, діни бірегейлендірумен салыстырғанда, этностық өзін-өзі бірегейлендірудің мән-маңызы шамалы болған кезде, армяндар халық ретінде ерекшеленуге шіркеудің өзін-өзі нақ солай оқшаулауы арқасында қол жеткізген шығар. Бұл жағдайда өзін-өзі діни тұрғыдан бірегейлендіру этностық бірегейлендірумен сәйкес келіп, оны нығайта түсті. Адамдарды үнемі және ашықтан-ашық «армяндар – армян еместер» деп бөлу олар үшін күнделікті өмір шындығына айналып кетті. Бұл XIX ғасырдың соңында армяндардың сауат ашуға жалпыұлттық қамқорлық жасауынан да байқалады. «Өмір бойы тұрмыс қиындығынан көз ашпай, ауыр еңбек арқылы небәрі ондаған сом ақша жинаған кедейдің өзі өлерінде сол қаржысын сауаттылық қоғамына өсиет етіп қалдыратын. Мұндай іске олардың алпауыт байлары қанша қаражат құйғаны туралы айтпасақ та болады»⁶¹.

Армяндардың мәдени автономияны (және өзін-өзі оқшаулауды) аңсайтыны олардың бір кезде жоғалтып алған жұмақ туралы үнемі және жалықтастан армандауынан-ақ аңғарылады. XVI ғасырда өмір сүрген ақын Н. Кучактың «Крунк» («Тырна») атты өлеңі әлі күнге дейін халық әні ретінде орындалып жүр:

Қуаныш жоқ, қасірет көп, төнді тағдыр түнегі,
Өртеп жатыр отқа қақтап, күл боп кетті сүйегім –
Жалынға емес, алайда мен өткеніме күйемін!⁶²

«Өткенді еске алу» – армян ой-санасының ең маңызды құрамдас бөліктерінің бірі. Бағзы замандардағы армяндардың ұлылығы, ежелгі армян мемлекеттілігі, армяндардың алтын ғасыры туралы естелік эсхатологиялық, діни сипат алып кеткен. Сол арманға қатысты идеяларда осының бәрі «қазір» және «енді» жүзеге асырылса деген талпыныс жоқ, «күндердің күнінде» болуы мүмкін деген үміт қана бар.

XI ғасырға жатқызылып жүрген «Қайран заман туралы» жырында армяндардың армандаған мемлекеті жайында айтылады: «Сонда еліміз

қасіреттен арылып, / Қайғымыз да, жауымыз да жойылар. / Ұры-қары елімізден қуылып, / Махаббат пен шаттыққа ел тойынар. / Жас-кәріміз қуанышқа кенеліп, / Жалғандықтан тазарады жеріміз. / Ақиқатпен шындық қана көбейіп, / Мейірімге тұнып тұрар еліміз. / Тозақ қайда? Құрыды ол, жоғалды. / Дұшпандар ше? Талқандадық оларды. / Басқыншылар қайда кетті? Қашырдық, / Арам жүзін суық көрге жасырдық. / Енді ешкім еске алмайды оларды, / Ерлеріміз елімізге оралды. / Армян халқы жер жүзіне таралған, / Өз елінде күн кешуге жаралған. / Қайтып жатыр шартараптан бәрі де, / Жиналамыз, ел боламыз әлі де»⁶³.

Бұл шумақта жер бетіндегі жұмақ туралы айтылғаны көрініп тұр, пішіні де «Жаңа Өсиеттегі» аспан жұмағы жайындағы мәтіннің көшірмесіне ұқсайды. Н. Шноралидің (XII ғ.) «Элегиясы» да сол туралы:

«Туған жерді тастап кеткен үркініп,
 Ұлдарым жүр бұл күндері алыста.
 Күйме мініп қайта оралар бір күні,
 Тұлпар жегіп ауыздықпен алысқан.
 Шашырап жүр әрқайсысы әр жақта
 Оралады бәрі бір күн бірақ та»⁶⁴.

Жалпы, армяндар үшін естеліктің айрықша мәні бар, өзіндік бір құндылық секілді, ерекше құрметтеледі. Бұл қазіргі армян жазушысы П. Зейтунцяның «Қираған қала туралы аңыз» деп аталатын пьесасында айқын көрсетілген. Пьеса Аршак патша салдырған, бірер жылдан кейін қирап-бүлінген Аршакаван қаласы туралы. Патша нені тұрғызды – ұлы қаланы ма, әлде сол туралы аңызды, рәмізді ме – пьесада түсіну қиын. Екіншісі шығар деп пайымдаймыз. Сол рәміз, сол аңыз үшін ерлік те, қылмыс та жасалып, біреулер өзін-өзі өлтіріп жатады. Пьеса кейіпкерлері өздерінің жеке қарым-қатынасына қарамастан, өзара келісім бойынша әлдебір драмалық әрекетті іске асырып жүр, сол әрекет болашақ аңыздың сюжетіне айналып, эпикалық уақиға ретінде адамдардың жадында сақталып қалмақ.

Міне, патша түрмеде отыр, қала қираған.

«Д р а м а с т (*патшаның бұрынғы нөкері*). Аршакаванның тамтығы да қалған жоқ. Айтақырда өртенген күлі жатыр, бұралқы иттер жүр, жылтыраған шырақ көрсе ұлып қоя береді. Бірақ адамдар да келіп жатыр. Елдің түкпір-түкпірінен толассыз ағылуда. Осы қаңырап қалған жер олар үшін киелі орын сияқты. Жауынгерлер қуалап, жазалап, зынданға тастайды, сонда да келуін тоқтатар емес.

А р ш а к. Көрдің бе, Драмаст, менің азат қала туралы мұрағым еліміздің қайта түлеуіне қызмет етеді... Мен оларға аңыз тауып бердім, естелік ойлап шығардым. Бұл естелік ұрпақтан-ұрпаққа жететін болады»⁶⁵.

XIX ғасырда Шығыс Арменияда тұрған армяндардың әлеуметтік тұрмысының негізгі түрі шаруалар қауымдастығы еді. Кәдуілгі Шығыс қауымдастығы, бірақ көп жағынан орыстардың общинасына ұқсас. Орыс общинасы тәрізді жериеленушілік-шаруашылық одақ қана емес, ең алдымен, алуан түрлі (экономикалық, әкімшілік, басқару, мәдени, жазалау, қорғаныс) міндеттерін қоса алғанда, ол да шаруалар «қауымы», яғни шағын мемлекет іспетті болды. Армян шаруаларының қарапайым құқықтық нормаларына сәйкес, адамның жерді иелену еркінің негізі – оның сіңірген еңбегі еді. Еңбек үдерісі үйлесімді ұйымдастырылды, яғни «қауым» бүкіл ауылшаруашылық жұмыстардың мерзімін белгілеп отырды, бірақ бәрі бірлесе емес, әркім өз жерінде және өз пайдасына жұмыс істейді (Ресейде де солай). Орыстардың «толоко» деп аталатын өзара көмектесу тәсілі сияқты, оларда да бір-біріне көмектесу әдеті (похара) болды.

Орыс общинасынан айырмашылығы – армян қауымдастығының құрамы тым күрделі-тұғын. Орыс деревнясындағы әлеуметтік құрылым «отбасы – община» түрінде екі мүшеден тұрады, общинаның беделі отбасы беделінен жоғары саналды; армяндарда, біріншіден, орыстардай емес, отбасының беделі анағұрлым жоғары, екіншіден, отбасы мен қауым арасында «азг» деп аталатын туысқандық топ болды, бұл жағынан армян шаруалар қауымы Таяу және Орта Шығыстағы патронимияның елеулі элементтерін сақтап қалған басқа халықтардың қауымдастықтарына ұқсады. Азг топтары бір-бірімен көршілес, қатар салынған үйлерге қоныстанды, әр қыстақ «ішінен бірнеше орамға бөлінген, олар көбінесе азг-патронимия сипатында болды. XX ғасырдың басында кейбір қыстақтарда азгқа жататын адамдардың бір орамда қоныстануы сақталып қалды»⁶⁶.

XIX ғасырда Шығыс Армения армяндары басып алған жерлерді пайдалану дәстүрін ұстанды. Жер ресурстарының тапшылығы артқан сайын теңгерімшілік ағымы күшейе түсті. Мысалы, Нахичеван габарриінде (уәлаятында) Парсы елінен келген армяндар «туыстас отбасылық топтар түрінде қалаған жерлеріне қоныстанып, әр отбасы қанша керек деп ұйғарса, сонша жерді иемденді. Халықтың саны едәуір көбейген соң, жерді еркін пайдаланудан біртіндеп қауымдық шектеулерге көше бастады... Көп ұзамай салыстырмалы түрде жері аз шаруашылықтар бар екені анықталды, соған байланысты жерді еркін иемденуді түбірінен өзгертіп, алқапты қауымдаса пайдалану тәртібін қалыптастыру қажеттігі туындады, кейін бұл іс жаппай қолға алынып, берік орнықты. Сирек ұшырасса да, жерді қайта бөлу басталды»⁶⁷.

Бұл ретте шаруалар қауымының түрлену тетігі орыстардағы осындай құбылыстың білікті зерттеушісі саналатын А. Кауфман суреттеген, XIX ғасырда Сібірде тұрған орыс шаруалар общинасының трансформациялану үдерісіне ұқсас болды. «Община өз мүшелеріне жеке басының еңбегі арқылы тың жерлерді егістікке айналдыруға ешқашан тыйым салмағанмен, иесіз бос

жатқан жерлерді бір адам жеке пайдалана алмайтын еді. Көтерілген тыңға алғаш түрен салған адамның қақы бойынша община жер алқабын оны бастап игерген мүшесінің иелігіне қалдырды. Оны әлгі шаруа екі-үш жер бөлісі кезінде ғана пайдаланды, содан кейін жаңа бөліс басталғанда, әлгі жер қайтадан общинаның бөліске түсетін аумағының санатына қосылды»⁶⁸. XIX ғасырдың екінші жартысында Шығыс Армения аймақтарының көпшілігінде жер бөлісі үш-он жылда бір жүргізілетін. Бөліс кезіндегі негізгі тәртіп едәуір күрделі, 16 адамнан тұратын ұжымның (ампа) шартты еңбегі мен жалпы жиында бекітілген жер үлесінің арақатынасын білдіретін ампаширек есебі болды. Тұтас үлес «ампа» деп аталып, отбасының нақты мөлшеріне байланысты бөлінді: «кисан» – жартысы, «ширек» – төрттен бірі. Мысалы, 12 адамнан тұратын отбасына үш ширек, яғни толық ампаның төрттен үші тиесілі еді. Алайда XIX ғасырдың 80-інші жылдары губерния басшылығының өкімімен Шығыс Армения аймақтарының көпшілігінде жерді жан басына шақтап бөлу енгізілді, әр отбасы өз шаруашылығындағы ер және әйел адамның санына сәйкес үлесті иемденетін болды»⁶⁹. Армян шаруалары община тәртібін қуана қабылдады және жер иеленудің осы тәртібін сақтап қалды, өкімет орындары бекітіп берген жер аумақтарын аулалық (отбасылық) пайдалануға көшу сирек кездесті.

Бұл фактінің ерекшелігі – араб, парсы, түрік, күрд халықтарының шаруалар қауымында жерді жеке меншікке алуға көшу басталып, жер бөлісі сирек кетсе, армян общинасының (орыстарда да сондай) даму ағымына сәйкес, XX ғасырдың басына дейін теңгермешілік күшейіп, нығая түсті⁷⁰.

Армяндардың Күнгей Кавказ аумағындағы шаруалар қауымдастығы жалпы империялық құрылымның бір бөлігі болды. Негізі мемлекеттік шаруалардан құралған (Күнгей Кавказдағы армян шаруаларының 86%-ы қазыналық жер аумағында тұрған) община жерді жеке меншікке алғандарға тәуелді емес еді, іс жүзінде ол мемлекет пен шаруалар арасындағы делдал қызметін атқарды. Мемлекет «қауымның» дербестігін белгілі бір межеге дейін шектеді. Мысалы, «шаруалар жиынында шығарылған кез келген шешім мемлекеттік-әкімшілік органдардың қарауына тапсырылды, шаруалар жиынының шешімін мақұлдап, бекіту немесе қайта қарау құқы солардың қолында... Община түпкілікті шешім шығару жөнінен мемлекетке тәуелді болатын»⁷¹.

Алайда XIX ғасырдағы армян общинасын зерттеуші С.А. Егизаровтың айтуынша, армян шаруалар қауымы жеткілікті деңгейде дербес болды, оның экономикалық тірлігіне орталық өкімет араласқан жоқ⁷². «Егер армян шаруалар общинасының дербестіктен айырылуы жерді қоғамдық меншіктеу мен қауымдасып басқарудағы әлеуметтік-әкімшілік өзгерістерден басталса және патша өкіметінің бюрократиялық-қазыналық жүйесінің ықпалына бірінші солар іліксе, шаруалардың рухани өмірі мен тұрмысы ондай ықпалға

мүлдем дерлік ұшыраған жоқ. Нақ осы салаларда община өзінің салыстырмалы дербес өмір сүру қабілетін сақтап қалды, бұл, атап айтқанда, общиналық салттарының орнықтылығы мен сақталып қалғандығынан айқын көрінеді»⁷³.

Орыс общинасы үшін Ресей мемлекетімен арадағы шиеленіс ішкі мәселе болса, армян общинасы ғасырлар бойы сыртқы әлеммен ашық тайталасып келді. Армян общинасын зерттеуші М.В. Акопян ханым «шаруалар қауымы жатжерлік қанаушыларға қарсы армяндардың күресін этносоаяси тұрғыдан ұйымдастырудың негізгі оқшауланған пішіні рөл атқарғанын»⁷⁴ атап көрсетеді. Шаруалар қонысы құрылымының өзі армяндардың үнемі қорғанысқа даяр жүретінін аңғартады. «Қыстақтың сыртқы шекарасы әдетте қисық дөңгелек немесе эллипс пішімді желі түзеді, Эриван губерниясындағы қыстақтардың бәрін берік тактикалық бекеттер деуге болады, қорғаныс ісі үшін бұл өте қолайлы»⁷⁵. Қорғаныс мақсатында шоғырлы және қосылып кеткен құрылыс кеңінен пайдаланылады. Иін тірестіре салынған үйлерде «арнайы терезелер – акнат салынады, ол арқылы көршілерге қару-жарақ беруге болады, керек болған жағдайда үйден-үйге өте алады»⁷⁶.

Біз қазір қорғанысқа дайындықтың сыртқы көрінісі туралы айттық. Қауымдастықтың ішкі байланыс құрылымы да сыртқы органның басқыншылығына тойтарыс беруге бейімделген. Осы тұрғыда Арменияның басқа мәдени-этнографиялық аймақтарынан келген босқындардың общинаға бейімделу тәсілі қызық. Жаңадан келгендерді бұрыннан қалыптасқан қауым құрамына қабылдау үшін бүкіл қауымдастық түгел келісім беруге тиіс, кейін бұл шешім староста бастаған қыстақтағы аула қожайындарының жиынында (Айрарат, Ара-гацотн, Ширак, Вайоцдзор облыстарында) заң жүзінде бекітілді. Осы орайда «халқы араласып кеткен қыстақтар көбіне екі бөліктен тұрады: біреуін байырғы тұрғындар, екіншісін қоныс аударушылар мекендейді»⁷⁷. Ондай общиналарда «томаға-тұйық тірлікке ұмтылу нышаны бар, бұл әсіресе некелік-отбасылық қарым-қатынастардан байқалады»⁷⁸. Ондай тұйықталу күні кешеге дейін созылды. Ахурян ауданындағы Айкаван селосы (Ширак) «ұзын көше арқылы екі орамға бөлінген, біреуінде – Бірінші дүниежүзілік соғыс кезінде Батыс Армениядан қоныс аударғандар, екіншісінде жергілікті халық тұрады (олар да бір кездері, XIX ғасырдың 30-ыншы жылдары, Батыс Армениядан көшіп келген)... Өткен ғасырдың 50-інші жылдарының соңына дейін осы екі орамда тұратын шаруалар бір-бірімен құдаласудан қашқақтайтын және бұл көбіне көшіп келгендерге тән еді»⁷⁹. Сөйтіп, аралас қауымдық құрылымдарының өзі әртүрлі субэтностық мәдениеттің араласып кетуіне кедергі келтірді, бұл дәстүрлі санада кейбір дағдарысты құбылыс туғызуы мүмкін. Соның нәтижесінде босқындар жаңа жерде де өздерінің микроортасын сақтап қалды, сол арқылы общинаға сырттан қысым жасалуының жағымсыз салдарлары орын алуына жол бермеді.

Армян шаруалары үшін ұдайы сырттан қысым көріп, өзінде өмір сүру іс жүзінде қалыпты жағдайға айналып кетті. Мұның дәлелі ретінде сондай қысымның әлсіреуі әлдебір шекті нүктесіне жеткенде, армян шаруаларының дәстүрлі ой-санасында сілкініс туатын фактісін келтіруге болады. Мәселен, XIX ғасырда Тифлис губерниясында грузиндердің арасында тыныш өмір сүріп жатқан армяндар өздерінің индивидтік ерекшеліктерінен тез айырыла бастады. «Сол кезде Тифлисте армяндардың үштен бірі де өз тілінде сөйлей алмайтын... Армян тілін білетіндер өз тілінде сөйлегісі келмей, грузин тілінде, кейде орыс тілінде сөйлегенді қолай көретін. Бұл құбылыс бүкіл Тифлис губерниясына тән болды, армяндардың ұлттық ерекшеліктерін жоғалтуының үдегені соншалық – көпшілігі жалынды патриот болып табылатын армян священниктері шіркеудегі мінажатты амалсыздан грузин тілінде жүргізетін, өйткені армяндардың бәрі өз тілінде айтқанды түсінбейтін халге жетті. Кейбір елді мекендерде, мәселен, Мухрари қыстағында тұратын армяндар грузин халқының мінез-құлқын, салт-дәстүрін, тілін бойына сіңіріп, өздері де соларға айналып бара жатты. Егер бәрі осылай жалғаса бергенде, бір-екі ұрпақтан кейін оларды діні жағынан да грузиндерден ажырату мүмкін болмас еді, өйткені шіркеу рәсімдерін орындау үшін де көбінесе православие священнигіне баратын. Бұған аралас некенің де ықпалы зор болды»⁸⁰. Бірақ армяндар орыс әкімшілігінің тарапынан сыртқы қысымды сезген сәтте бәрі өзгеріп сала берді. «Енді армяндар түгелімен өздерінің ана тілінде сөйлейді, саясатты және т.б. қадағалап отырады»⁸¹.

Армяндар бөгде империяларда тұратын халық ретіндегі өздерінің жай-күйіне салыстырмалы түрде жеңіл көндігіп кетеді. Тіптен өздері тұратын империялардың мемлекеттік өміріне белсене араласып, лауазымды мемлекеттік қызметтер атқарды, мысалы, Ресейдегі Лорис-Меликовті (ішкі істер министрі) алайық. Кәсіпкерлікке қабілетті халық ретінде олар өздерін тәуелсіз өмір сүрудің экономикалық құралдарымен қамтамасыз етіп, көршілерімен тату тұрды. Тіпті Осман империясында да армяндар біраз уақытқа дейін гректер мен славяндар тәрізді ерекше сепаратистік талап қояды білмейтін тыныш, сабырлы халық ретінде танылған. Саяси және экономикалық себептерге байланысты XIX ғасырдың екінші жартысынан бастап Осман империясында немесе XX ғасырдың басында Ресей империясында (Кавказды князь Голицын басқарған кездегі күштеп орыстандыру кезеңі) қысым көрсетіліп, қуғындауға ұшырағанға дейін солай болып келді.

Ресей империясының құрамына өз еркімен қосылуға 150 жылдан астам уақыт бойы ұмтылған армяндар кейін Ресейдің Күнгей Кавказды басып алуына қарулы көмек көрсетіп, орыстардың қарамағында мемлекеттік қызмет атқаруға қуана келісім берді. «Кавказда қызмет ететін шенеуніктердің, теміржол стансалары бастықтарының, кеңсе қызметкерлерінің, хатшыларының, жалпы ұсақ интеллигенттердің негізгі бөлігін солар құрады; Кавказ-

дағы адвокаттар мен докторлардың басым көпшілігі де солардан шықты. Армяндар Кавказ әкімшілігінде, әскер қатарында қызмет етіп, едәуір ықпалды болды. Кейде губернатор қызметін атқарып, мемлекеттік мүлікке иелік етті. Армяндардан шыққан офицерлер, полковниктер мен генералдар толып жатыр. Олар орыстардың Кавказдағы барлық соғысына қатысып, ерлігімен көзге түсті»⁸². Осман империясында христиандарға мемлекеттік шенеунік болуға рұқсат етілгенде, армяндар бұл мүмкіндікті де мейлінше пайдаланды.

Ресей империясының құрамында автономия құрсақ деген өтініштеріне патша сарайындағылар құлақ асқандай сыңай танытқанмен, кейін бұл үміттері ақталмауына қынжылыс танытқан жоқ (грузиндермен салыстырғанда) және қалыптасқан жағдайды сабырмен қабыл алды. Армяндар саяси автономияға мүлдем мән бермейді деуге болады, ал мәдени автономия олар үшін қастерлі саналады.

Осман империясында армяндарды жаппай қырып-жою кезінде оларға аман қалудың бір ғана амалын ұсынды: исламды қабылдаса – жетіп жатыр. Христиан дінінен бас тартқандарды «талаушылар өлтірмейтін, бірақ мал-мүлкін тартып алатын»⁸³. Құтылудың ондай жолын таңдағандар көп болған жоқ.

XX ғасырдың басында Кавказ әкімшілігі армяндарды күштеп орыстандырмақ болып, бастапқы шаралар ретінде армян шіркеулерінің мүлкін тәркілеп, армян мектептерін жапқан кезде, олар табанды қарсылық көрсетті. Армяндардың наразылық білдіру әрекеті «азаматтық бағынбау» саясатына ұқсайтын.

«Тартып алынған шіркеу мүлкі, қолма-қол ақшадан басқасы, әрине, сол сәтте-ақ өлі капиталға айналды. Егер үй болса – ешкім оны жалдамайтын, жер болса – өңдемейтін. Ондайға құлықты болған армяндарға ескерту жасалды және бұл бірден әсер етті. Католикос бастаған дінбасылар орыс шенеуніктері ұсынған ақшаны алудан да, қаржыдан түсетін өсімді пайдаланудан да бас тартты, ашығудан тайынбады, дінге сенім білдірушілер беретін садақмен күнелтті. Онымен де шектелген жоқ. Үкімет мекемелеріне бойкот жариялады. Армяндар тұратын жерлерде ауылдық және уездік соттар жұмыс істей алмады. Қоғам Дашнакцүтон комитеті құрған өз соттарына жүгінетін. Қысқа мерзім ішінде қоғамдық соттардың беделі көтерілгені соншалық – көрші тұратын мұсылмандар да осы соттарға баратын болды»⁸⁴.

Орыс мектептеріне де бойкот жарияланды. Армяндар балаларын ондай мектептерге жібермей қойды. Үкімет жауып тастаған армян мектептерінің орнына «бар-жоғын бастықтар білмейтін жаңа мектептер ашты. Оқыту бағдарламасы ашық ұлтшылдыққа негізделетін. Ондай мектептер көп болды, бір ғана Карск облысындағы мектептердің саны 60-қа жуықтады»⁸⁵.

Әрине, Ресей үкіметі ондай әрекеттерді сепаратизм деп бағалап, қатаң жазалауды көздеді. Империя халықтарының бәріне сабақ болатын аса ірі сот ісі белгіленді. Бірақ ол сәтсіз аяқталды. Сепаратизм анықталған жоқ. Сол кезде Кавказ наменгері болған граф И.И. Воронцов-Дашковтың баяндамасында айтылғандай, «армян халқын сепаратизмге ұрынды деп айыптау әрекетінің бәрі олардың Ресейге адалдығын дәлелдейтін нақты фактілерге бетпе-бет келгенде тас-талқаны шықты. Сондықтан жағдайды жете білмейтін Санкт-Петербургте белгіленіп, менің келтірген дәлелдеріме қарамастан, Дашнакцутюн партиясына қарсы жүргізілген, тұтас халықтың революцияшыл екенін дәлелдеуге тиісті аса ауқымды сот ісі және маған хабарламас-тан, бүкіл Кавказда бір мезгілде, арасында көрнекті капиталистер де, қоғам қайраткерлері де бар мыңға жуық армянды қамауға алу құр даңғаз болып шықты – 30-ға жуық армянға әртүрлі мерзімге жаза кескен үкіммен ғана аяқталды»⁸⁶.

Армяндардың мәдени автономиясына белсенді түрде қысым жасау тоқталған сәтте қарама-қарсылықтың бәрі сап болды. Армяндар қайтадан империяға адал азаматтарға айналып шыға келді. Тағы да сол граф И.И. Воронцов-Дашковтың мағлұматтарына жүгінсек, «орыс армяндарының арасында ұлтшылдық қозғалыс етек жайып, өкімет өкілдеріне қарсы террорлық актілерге ұласуы армян шіркеуінің мүлкін қазынаға алуға байланысты туындаған, Сіздің Ұлы мәртебеңіз шіркеу мүлкін қайтарып беру жөнінде Ұлық мейірімді шешім шығарғаннан кейін әлгі қозғалыс сап тыйылып, біржола тоқтады деуге болады»⁸⁷.

Осы «азаматтық бағынбау» актісіндегі шынымен таңғаларлық жайт – армяндардың қарсы қозғалыс ұйымдастырып, қысылтаяң сәтте өз міндетін атқарып шыққан құрылымдарды тарату жылдамдығы. Армян қаламгері А.К. Дживелегов: «Бейбіт халықтың қалай тез ұйымдасқанын түсіну үшін армяндардың Дрошакист (Дашнакцутюн. – *С.Л.*) комитетінің қызметін ескеру керек»⁸⁸ деп жазды. Жалпы, дашнакцакандардың Күнгей Кавказдағы іс-қарекеті Ресей әкімшілігі мектептерді жауып, шіркеу мүлкін тартып алуға кіріскеннен кейін іле-шала басталды да, әлгі озбыр шараларға қарсылық білдіруге көшті. «1903 жылы Дашнакцутюн Түркияға тіккен назарын Ресейге аударуға мәжбүр болды»⁸⁹ деп жазады Дашнакцутюн партиясының тарихшысы. Дашнакцакан ошақтары әрбір армян қыстағында ұйымдастырылып, жауыннан кейінгі саңырауқұлақтай қаптап кетті. Армян капиталистері партияға қомақты қаржы бөлді. Қалаларда армян жұмысшылары социал-демократия қатарынан жаппай шығып, «бәрі дерлік Дрошакистер комитетінің мүшелігіне өтті»⁹⁰. «Өзін Дашнакцутюнның мүшесімін деп санамаған бірде-бір армян қалған жоқ»⁹¹. 1903–1907 жылдары Қап тауында болған уақиғалар Кавказға жаңа наменгер жіберіліп, армяндарға төзімділікпен қарау саясатын жүргізуді қолға алумен аяқталған соң,

Дашнакцутюнның бұрынғы белсенділігі саябырлап, социал-демократтар мұратына жуықтайтын бағдарлама ұстанған қатардағы көп партияның бірі болып қалды.

Әкімшілік қызметкерлері мен публицистер арасындағы әсірекүдікшілдер кейін де ұзақ уақыт бойы астыртын армян қастандығын іздестіріп әуруге түсті. Халық бейбіт өмір сүріп жатты – егін егіп, мал бақты, кілем тоқып, сауда жасады, мемлекеттік мекемелерде қызмет етті, көпшілігі саясатты мүлдем жек көрді, өткен жылдар қорқынышты түс секілді ұмытылып кетті. Бұл – армяндардың дәстүрлі ой-санасының психологиялық қорғаныш тетіктері іске қосылуының, сырттан қысым жасалуына жауап ретінде дереу өзін-өзі ұйымдастыра білу қабілетінің көрінісі еді.

Армяндар тарихындағы аса маңызды деуге келмейтін уақиғалардың бірін осылай егжей-тегжейлі баяндауымыз кейінірек Ереванның қалыптасуы тақырыбын қарастыру барысында өзін-өзі ұйымдастыру тетігі тағы да байқалған кезде пайдаға асар деген ниеттен туындаған қадам-тұғын.

Армян мемлекеттілігін талап ету жайына келсек, ол кезде ондай саяси талап әлі қойылмаған еді. Түркиядағы армяндар белгілі бір армян габарриінің (уәлаяттарының) автономиясын құрып, олардың губернаторлығына христиандарды тағайындауды, Ресейде, жалпы алғанда, Ресей империясына тәуелді болатын, этностық құрамы алуан түрлі бүкіл Күнгей Кавказ автономиясын құруды талап етті⁹². Арменияның тәуелсіздігі туралы идея армян саяси партиялары қайраткерлерінің сөздерінен әлсін-әлсін естіліп қалатын, бірақ халықтың арасына тарала қойған жоқ. Халықтың ой-санасына ол саяси емес, мәдени идея ретінде сіңсе керек, оның қайнар көзі өз тағдырын өзі анықтау жолындағы саяси күрес емес, мәдени-ағарту жұмыстары болған сияқты. Мәселен, Түркиядағы армяндардың арасында білім беру ісін жолға қою мүмкіндігі туған кезде, жастардың көпшілігі бар күш-жігерін ұлттық мектептерде сабақ беруге жұмсады.

Бұған қоса, орыс революциясы кезінде Күнгей Кавказ іс жүзінде (де-факто) Ресейден бөлініп қалғанда, Армения өзінің дербестігін жариялауға асыққан жоқ. Оның өкілдері Күнгей Кавказ сеймінің құрамына кірді, ол тарап кеткен соң, Армения ең артынан, Грузия мен Әзербайжаннан кейін ғана «тәуелсіздік жариялауға мәжбүр болды» деп мәлімдеп, Тәуелсіздік туралы декларация қабылдады. Шынына келсек, Арменияның одан басқа еш амалы қалмаған еді.

Әйтсе де кеңестік кезеңде интернационалдандыру үдерісі күштеп жүргізілгенде, бір ғана ұлт – нақ осы армяндар Ереваны моноэтностық мегаполис етіп шығарды.

Бірақ бұл – XX ғасырдың ортасында болған жайт. Армяндардың XVIII–XIX ғасырларда шартарапқа шашырап кетуіне келсек, бұл ағым

бір орталыққа шоғырлануға ұмтылу емес, орталықтан қашуға көбірек ұқсайтын. Армяндар діни және ұлттық езгі неғұрлым әлсіз (Түркияның қол астындағы Армениядан орыстарға қарайтын Арменияға қоныс аударудың ұдайы жалғасуы осыған байланысты) және өздерінің жігер-күшін жұмсауға көбірек мүмкіндік беретін жерлерге қоныстанды. Бір түкпірде жатқан шағын ғана Эриван ешкімді қызықтырған емес.

Өнеркәсіптің өрлеуі қарқын алған кезде, бүкіл дүниежүзінде іскер де талантты саудагерлер ретінде танылған армяндар қаржыларын бөтен қалаларға, өзгелердің астаналарына құйды; Ресей империясында бұл – Баку, Тифлис (бұл жерлерде армян капиталы басым болды), Санкт-Петербург, Мәскеу және Орта Азия қалалары... Шығыс Армениядағы қалалар іс жүзінде бұл қаржыдан құр қалды. Көпшілігі Қарабақ пен Зангезурдан шыққан армяндар Орта Азияда өнеркәсіп нысандарын, көпірлер, теміржол деполарын және т.б. тұрғызды. Ал Эриванды дамытуға орыстар мен басқа біреулер қаржы бөлді: «Морозов және К°» фирмасы, Ярославль мануфактурасы серіктестігі, Мәскеуден Алексеев, Лодзьдан Позднийский⁹³, әйтеуір, армяндар сирек кездесетін.

Кедейленген шаруалар табыс көзін іздеп Тифлиске, Бакуге кетіп жатты. 1912 жылы Эриван губерниясындағы қыстақтардан 37 003 адам көшіп кетті, губернияда небәрі 14 647 адам қалды. Таулы Қарабақ тұрғындарының басым көпшілігі Бакуге қоныс аударды. Шаруалар онда «мұнай өнеркәсібінен жұмыс тауып, тас қашаушылар, ағаш шеберлері, ағаш ұста артельдерін құрды, аула сыпырушылыққа жалданды, жүкші болып істеді, т.б.»⁹⁴. Уақыт өте келе, Баку армян қаласына ұқсап бара жатты.

Оның үстіне, «Күнгей Кавказ бен Мәскеудегі армян өнеркәсіпшілері көтерме саудамен айналысатын армян көпестерінің көмегімен Орта Азияға мата, мұнай өнімдерін, қант, галантерея, ыдыс-аяқ және басқа тұрмыстық заттар апаруды жолға қойды... Көпестер Күнгей Кавказға мүлдем дерлік ештеңе апармайтын... 1903 жылы Закаспийск облысындағы 14 мақта тазалау зауытының 6-уы армяндарға тиесілі болды»⁹⁵.

XIX ғасырдың екінші жартысынан бастап күрт көтерілген армяндардың ұлттық қайта өрлеуі Шығыс Арменияға соқпай өткендей, әйтеуір, отанына оралушылар ағылып келе қойған жоқ. Армяндардың ұлттық қайта түлеуінің бір орталығы Тифлис қаласы болды. XIX ғасырдың ортасында Тифлисте тұратын армяндардың басым көпшілігі өз тілінде сөйлемесе, ғасырдың аяғына таман бәрі бірдей армянша сөйлеп кетті, армян газеттерін оқып, саясат ағымын қадағалайтын болды. Армян оқу орындары ашылып, ұлттық клубтар құрылды, армян газеттері басылып шыға бастады⁹⁶.

Тарихшылардың айтуынша, Шығыс Армения өнеркәсібі нашар дамыған, аграрлық өлке күйінде қала берді. Армяндардың ең ірі қаласы, «негізінен,

армян байлары тұратын әсем де жайлы» Шуша «демалыс және көңіл көтеру орны ғана еді»⁹⁷. Пысықай өнеркәсіпшілер мен коммерсанттар мұнда теміржол тартуды ойлаған жоқ. Арцах аймағының (Таулы Қарабақ) ежелгі астанасы Шуша қаңырап бос жатты. Есесіне, Бакуды былай қойғанда, Закаспийск облысы мен Түркістанда тұратын армяндардың түгелге жуығы Таулы Қарабақтан шыққандар-тұғын.

Ереван бірнеше миллион тұрғыны бар ірі қала ретінде көз алдымызда қалыптасты. «1924 жылғы 3 сәуірде Армения Халық комиссарлары кеңесінің арнаулы отырысында академик Таманян ұсынған Ереванды қайта салу жоспары талқыланды...

– Өнеркәсіп мына жерге орналасатын болады, – деді академик көрсеткіш таяғымен нұқып.

Отырғандар вокзал маңындағы бос жатқан жерге көз тікті. Ол кездегі Ереванда өнеркәсіп туралы айтудың өзі ерсі көрінетін: түтіні шығып жатқан бірде-бір мұржа жоқ...

– Сіздердің алдарыңызда – 200 мың тұрғынға арналған қала, – деді академик. – Еліміздің астанасы. Мынау – оның әкімшілік орталығы.

Бұл қаланың қиялдағы орталығы болатын. Қиялдағы алаң. Халық комиссарлары кеңесінің мүшелері академиктің қолындағы таяқтан көз алар емес.

– Мынау – мәдениет, өнер, демалыс ауданы, – деді академик»⁹⁸.

Әрі қарай бәрі өздігінен істелгендей жүріп жатты... Ереванға армяндар өздері келді, жаңа дәстүр, қарым-қатынас жүйесі, қоршаған қауым – Еревандағы өте тығыз орта – бәрі өздігінен қалыптасты.

Ереван кеңестік гигантомания туғызған басқа да ондаған елес-қаланың бірі болатындай көрінген. Оның орнына ол бүкіл әлемге шашырап кеткен армяндардың жиналатын орнына айналды. Бұл да өзінен-өзі бола қалды. Отанына оралған ақындардың өлең жинақтары «Соңғы мекен – Ереван», «Мен босқын емеспін» деп аталатын.

«Бұл ғажайып күн болды – ұйқыдан Ереванда ояндым»⁹⁹.

Армяндар әлемнің түкпір-түкпірінен Ереванға ағылып жатты. «Отандастары өздеріне үй салып жатқанын көріп, басқалары да осында келіп өз қаласын, астанасын, мемлекетін тұрғызуға кірісіп кетті. Олар мұнда өз құндылықтарын ала келді. Үй салып, ағаш екті, ескерткіштер орнатты»¹⁰⁰.

Ереван тұрғындарының аға ұрпағы қаланы өздеріне мұраға қалған нәрсе емес, өздері тұрғызған, өздерінің рухы сіңген киелі орын ретінде қабылдап: «Біздің дәуірімізге дейінгі 783 жылы іргесі қаланғанмен, ол біздің бабамыз немесе әкеміз сияқты емес, өз қолымызбен өсірген баламыз бен немереміз секілді»¹⁰¹, – деуі бекер емес.

XX ғасырдың 70–80-жылдарындағы әлеуметтік әдебиеттен: «Қалада қалыптасқан кейбір ғұрыптық үлгілер мен дәстүрлі мінез-құлық нормалары қаланың бүкіл тұрғындарына ортақ құндылықтарға айналып барады»¹⁰² деген деректерді кездестіреміз. «1959 жылы жүргізілген санақтан кейін 20 жыл өткен соң, Ереванда да, бүкіл республикада да отбасылардың іріленуі үдерісі байқалады»¹⁰³ (Бұған дейін, ең кемі, жарты ғасыр бойы бәрі керісінше болған). «Құрамы жағынан ауқымды отбасылардың туысқандық құрылымы күрделене түсті»¹⁰⁴. Құрылымның күрделіленуі – толайым тіршіліктің белгісі. «Қазіргі кезде отбасылық, оның ішінде үйлену тойына қатысты рәсім-ғұрыптар өте маңызды және олар кеңейе түсуде»¹⁰⁵. Тұтастай алғанда, зерттеушілер армян халқының отбасы құндылықтарын қадір тұтатынын айқын көрсетіп берді: бала-шағалы отбасылардың үлес саны артып, жалғызбастылар мен баласы жоқ жұбайлардың үлес салмағы КСРО бойынша алғанда күрт кеміп, ажырасу дерегі жоққа жуықтады, бөлек тұратын туысқандар арасында өзара тығыз байланыс орнады¹⁰⁶. Осы үдерістердің бәрі, тұтастай алғанда, Кеңес Одағы бойынша байқалған жайттарға қарама-қарсы және заманауи ірі қалаларға тән емес, әдеттегіден тыс ерекше құбылыстар еді. Ғасырдың басында бұзылған дәстүрдің қайта түзілуі ашықтан-ашық, бірақ жаңаша тәртіппен жүрді. Армяндардың бұрын болып көрмеген, теңдесі жоқ жаңаша «еревандық өркениеті» қалыптасып жатты. Бұған дейін айтылғандай, бұл ешқандай саналы түрде күш жұмсаусыз, өздігінен жүріп жатқандай көрінді.

Алайда осы фактілердің өзі, әсіресе әлгі уақиғалардың өздігінен өрбуі мен табиғилығы армяндардың ой-санасында терең өзгеріс жүргенінің көрінісі екенін аңғармау мүмкін емес. Не болды, сонда? Нақты істерді қолға алуға арман немесе өткенді сағыну басшылық етті ме? «Өзін-өзі құрылымдау» деп атауға болатын уақиғалардың бәрі ешқандай арнайы мақсат қоймай-ақ, алдын ала жоспар құрмастан, қалай жүрді?

Осы сұрақтарды қойған соң, тарихи этнология айналысуға тиісті мәселелерге, атап айтқанда, этностың өзін-өзі құрылымдауы қалай жүзеге асатынын түсіндіру қажет болатын сәтке жақындаудың, ақыры, реті келген сияқты. Бірақ ол үшін әлі де теориялық білім жетпей тұр. Сондықтан келесі тақырып ұжымдық әлеуметтік бағдар ұстану проблемасы болмақ. Ереванның қалыптасу үдерісін түсіндіруге оқулықтың соңғы тарауларының бірінде қайтадан ораламыз, өйткені өзін-өзі құрылымдау тетіктерін түсіндіру – тарихи этнологияның алдында тұрған міндеттердің ең күрделісі. Әуелі жеңілірек міндеттерді орындап алайық.

Қазір мынадай ой қорытындысына тоқталамыз: дәстүрдің ең басты парадигмалары ашық немесе жасырын түрде этностық мәдени дәстүрдің құрамында болады. Тарихи материалды баяндаған кезде басты назарды соларға аударсақ, тарихи даму бағыты қисынды және табиғи қалпында көрінер еді.

Егер оларды елеусіз қалдырсақ, дәстүр жалғастығы мүлдем жоқ секілді байқалады. Үстірт қарағанда, Ереванды қалыптастыру ХІХ ғасырдағы армян шаруаларының тұрмыс салтынан туындамаған сияқты. Өзгеріс тосыннан болды, әрі орасан зор әсер етті. Бейне бір алдымызда дәстүрдің уақыт жағынан екі үлгісі тұрғандай. Екі жағдайда да кейбір құндылықтардың басымдығы болғаны сөзсіз, бірақ дәл сондай күрт құбылуды түсіндіру үшін олар да жеткіліксіз. Мәдениеттің «орталық белдемі» тұжырымдамасының маңызы осыдан туындайды.

Этнос мәдениетінің құрылымын түсіндіре келіп, біртұтас мәдени дәстүрдің әрқилы түрленімінің негізінде жатқан ортақ та елеулі нәрсенің не екенін түсіндіруге болады. Оның сырт көріністері бір-біріне мүлдем ұқсамауы мүмкін (біз мұны армяндарды мысалға келтіре отырып қарастырдық, одан әрі финдерге қатысты сондай мысалдар келтіріледі). Түптеп келгенде, біздің міндетіміз бұл үдерістің «өздігінен жүруін» этносшілік топтардың (қызмет) функционалдық жағынан өзара әрекеттесуі арқылы түсіндіру болмақ.

ЕСКЕРТПЕЛЕР

- ¹ *Eisenstadt S.N.* Tradition, Change and Modernity. – New York, 1973. – p. 151.
- ² *Pye L.* Politics, Personality and National Building: Burma's Search for Identity. – p. 37.
- ³ *сонда* – 287-б.
- ⁴ *Despres L.* Ethnicity, and Resource Competition in Plural Societies. The Hague – Paris, 1975. – p. 2.
- ⁵ *Осипова О.А.* Американская социология о традициях в странах Востока. – М., 1985. – с. 90.
- ⁶ *сонда* – 88-б.
- ⁷ *сонда* – 22–23-б.
- ⁸ *Rudolph L.I., Rudolph S.H.* The Modernity and Tradition: Political Development in India. – Chicago; London, 1967. (Цит. по: *Осипова О.А.* Американская социология о традициях в странах Востока. – с. 92.)
- ⁹ *Riggs F.* Administration in Developing Countries: The Theory of Prismatic Society. – Boston, 1964. (Цит. по: *Осипова О.А.* Американская социология о традициях в странах Востока. – с. 85.)
- ¹⁰ *Rouse A.P.* Ethnic Identity: Strategies of Deversity. – p. 137.
- ¹¹ *Shils E.* Tradition. – London; Boston, 1981. – p. 13, 15.
- ¹² *Штомпка П.* Социология социальных изменений. – М., 1996. – с. 90, 96.

- ¹³ *Маркарян Э.С.* Узловые проблемы теории культурной традиции. – с. 87.
- ¹⁴ *Чистов К. В.* Традиция, «традиционное общество» и проблема варьирования//Советская этнография. – 1981. – № 2. – с. 106.
- ¹⁵ *Маркарян Э. С.* Культурная традиция и задача дифференциации ее общих и локальных проявлений/Методологические проблемы этнических культур: Материалы симпозиума. – Ереван, 1978. – с. 88.
- ¹⁶ *Абрамян Э.Г.* Инновация и стереотипизация как механизмы развития этнической культуры//Методологические проблемы этнических культур: Материалы симпозиума. – Ереван, 1978. – с. 93.
- ¹⁷ *сонда* – 91-б.
- ¹⁸ *Соколов Э.В.* Традиция и культурная преемственность//Советская этнография. – 1981. – № 3.
- ¹⁹ *Власова В. Б.* Об исторических типах традиционной ориентации//Советская этнография. – 1981. – № 2. – с. 112.
- ²⁰ *Маркарян Э.С.* Узловые проблемы теории культурной традиции. – с. 80–81.
- ²¹ *Markarian E.S.* Tradition as an Object of System Study//World Futures. – 1992. – v. 34. – p. 157.
- ²² *сонда* – 162-б.
- ²³ *Shils E.* Tradition. – p. 257–258.
- ²⁴ *Арутюнов С.А.* Народы и культура: Развитие и взаимодействие. – М., 1989. – с. 160.
- ²⁵ *Маркарян Э.С.* Проблема целостного исследования культуры в антропологии США. – с. 35.
- ²⁶ *дәйексөз: Осипова О.А.* Американская социология о традициях в странах Востока. – с. 97.
- ²⁷ *Eisenstadt S.N.* Tradition, Change and Modernity. – p. 124.
- ²⁸ *Shils E.* Charisma, order and status//American Sociological Review. – 1965. – v. 30. – № 2 (April). – p. 201.
- ²⁹ *Эйзенштадт С.* Конструктивные элементы великих революций: культура, социальная структура, история и человеческая деятельность//THESIS. Теория и история экономических и социальных институтов и систем. – 1993. – т. 1. – № 2; *Eisenstadt Sh.N.* Frameworks of the Great Revolutions: Culture, Social Structure, History and Human Agency//International Social Science Journal, August 1992. – v. 44. – № 133. – p. 207–208.
- ³⁰ *сонда* – 253-б.
- ³¹ *сонда* – 146-б.
- ³² *сонда* – 139-б.
- ³³ *қар.: Redfield R.* Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilisation. – Chicago, 1956.

- ³⁴ *Eisenstadt Sh.N.* Frameworks of the Great Revolutions: Culture, Social Structure, History and Human Agency. – p. 51–52.
- ³⁵ *сонда* – 138-б.
- ³⁶ *Shils E.* Centre and Periphery//The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polonai on his Seventieth Birthday. – p. 117.
- ³⁷ *сонда* – 118-б.
- ³⁸ *Eisenstadt Sh.N.* Frameworks of the Great Revolutions: Culture, Social Structure, History and Human Agency. – p. 139.
- ³⁹ *сонда* – 139-б.
- ⁴⁰ *Осипова О.А.* Американская социология о традициях в странах Востока. – с. 97.
- ⁴¹ *Eisenstadt Sh.N.* Frameworks of the Great Revolutions: Culture, Social Structure, History and Human Agency. – p. 140.
- ⁴² *сонда* – 359-б.
- ⁴³ *Eisenstadt Sh.N.* Socialism and Tradition//Socialism and tradition. – Jerusalem, 1976. – p. 10. (дәйексөз: *Осипова О.А.* Американская социология о традициях в странах Востока. – с. 60.)
- ⁴⁴ *сонда* – 10–11-б.
- ⁴⁵ *қар.*: *Shils E.* Tradition.
- ⁴⁶ *Van den Berghe P.L.* The Ethnic Phenomenon. – New York; Oxford, 1981. – p. 251.
- ⁴⁷ *қар.*: *Mast R.* Ethnicity and National Building//Wendel B., Freeman W. (eds.). Ethnicity and National Building. – London, 1974. – p. 65.
- ⁴⁸ *Royce A.P.* Ethnic Identity: Strategies of Diversity. – p. 43.
- ⁴⁹ *De Vos G.* Role of Ethnicity in Social History//De Vos G., Romanucci-Ross L. (eds.). Ethnic Identity. Cultural Continuities and Change. – Palo Alto, Calif., 1973. – p. 9.
- ⁵⁰ *Enloe C.* Ethnic Conflict and Politic Development. – Boston, 1973. – p. 15.
- ⁵¹ *Freeman W.* Function of Ethnic Conflict and Their Contributions to National Growth//Bell W., Freeman W. (eds.). Ethnicity and National Building. – London, 1974. – p. 235.
- ⁵² *Deveraux G.* Ethnopschoanalysis. – p. 145.
- ⁵³ *қар.*: *Romanucci-Ross L.* Italian Ethnic Identity and Transformation//De Vos G., Romanucci-Ross L. (eds.). Ethnic Identity. Cultural Continuities and Change. – Palo Alto, Calif., 1973. – p. 222.
- ⁵⁴ *Barth F.* Introduction//Barth F. (eds.). Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. – Bugex-Oslo; London, 1969. – p. 11.

- ⁵⁵ сонда – 14-б.
- ⁵⁶ сонда – 15-б.
- ⁵⁷ *Van den Berghe P.L.* The Ethnic Phenomenon. – p. 254–255.
- ⁵⁸ қар.: *Levy S.B.* Shifting Patterns of Ethnic Identification Among the Hassidim// *Bennett I.W.* The New Ethnicity: Perspectives from Ethnology. – St. Paul, New York, 1973. – p. 259.
- ⁵⁹ қар.: *Gokalp Z.* Turkish Nationalism and Western Civilisation. – New York, 1959.
- ⁶⁰ *Березовский В.* Причины неурядиц на Кавказе. – СПб., 1908. – с. 8.
- ⁶¹ *Канадцев И.В.* Очерки Закавказской жизни. – СПб., 1902. – с. 97.
- ⁶² *Кучак Н.* Крунк/Пер. В. Брюсова//Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней в переводах русских поэтов. – М., 1975. – с. 231.
- ⁶³ дәйексөз: *Хечумян В.* К добрым временам//Литературная Армения. – 1983. – № 1. – с. 54–55.
- ⁶⁴ сонда – 55-б.
- ⁶⁵ *Зейтуниан П.* Пьесы. – Ереван, 1981. – с. 129–130.
- ⁶⁶ *Сегаль И.Л.* Крестьянское землевладение в Закавказье. – Тифлис, 1912. – с. 29.
- ⁶⁷ сонда – 5-б.
- ⁶⁸ *Акопян М.В.* Сельская община в Восточной Армении во второй половине XIX – начале XX в. – Ереван, 1988. – с. 46.
- ⁶⁹ сонда – 57-б.
- ⁷⁰ қар.: *Давыдов А.Д.* Сельская община и патронимия в странах Ближнего и Среднего Востока. – М., 1979.
- ⁷¹ *Акопян М.В.* Сельская община в Восточной Армении. – с. 93.
- ⁷² См.: *Егiazаров С.А.* Исследование по истории учреждений в Закавказье: Сельская община. – Казань, 1889. – ч. 1. – с. 481.
- ⁷³ *Акопян М.В.* Сельская община в Восточной Армении. – с. 112.
- ⁷⁴ сонда – 22-б.
- ⁷⁵ *Шопен И.* Исторический памятник состояния Армянской области в эпоху присоединения ее к Российской империи. – СПб., 1852. – с. 484.
- ⁷⁶ Культура жизнеобеспечения и этнос. – Ереван, 1983. – с. 11.
- ⁷⁷ *Акопян М.В.* Сельская община в Восточной Армении. – с. 25.
- ⁷⁸ *Тер-Саркисянц А.Е.* Современная семья у армян. – М., 1972. – с. 118.
- ⁷⁹ *Акопян М.В.* Сельская община в Восточной Армении. – с. 29.
- ⁸⁰ *Канадцев И. В.* Очерки Закавказской жизни. – с. 99.
- ⁸¹ сонда – 100-б.
- ⁸² *Приемский М.* Армяне и события на Кавказе. – М., 1907. – с. 7.
- ⁸³ *Баранов Е.* Война с Турцией и армяне. – М., 1915. – с. 27.

- ⁸⁴ *Дживелегов А.К.* Армяне в России. – М., 1906. – с. 29–30.
- ⁸⁵ сонда – 31-б.
- ⁸⁶ Всеподданнейший отчет за 8 лет управления Кавказом Генерал-Адъютанта гр. Воронцова-Дашкова. – СПб., 1913. – с. 7.
- ⁸⁷ сонда – 7-б.
- ⁸⁸ *Дживелегов А.К.* Армяне в России. – с. 35.
- ⁸⁹ *Атамян С.* Армянская община: Историческое развитие социального и идеологического конфликта. – М., 1955. – с. 17.
- ⁹⁰ *Дживелегов А.К.* Армяне в России. – с. 15.
- ⁹¹ *Вадин В.* Кавказские наброски. – СПб., 1907. – с. 32.
- ⁹² Армянская революционная Дашнакцутюн: Программа партии. – Баку, 1907.
- ⁹³ қар.: *Парсамян В.А.* История армянского народа. – с. 47.
- ⁹⁴ *Кочарян Г.А.* Нагорный Карабах. – Баку, 1925. – с. 36.
- ⁹⁵ *Парсамян В.А.* История армянского народа. – с. 7.
- ⁹⁶ қар.: *Канадцев И.В.* Очерки Закавказской жизни. — С. 165–166.
- ⁹⁷ *Кочарян Г.А.* Нагорный Карабах. – с. 27.
- ⁹⁸ *Авакян Р.* Молодость древнего города. – Ереван, 1968. – с. 54–55.
- ⁹⁹ *Асриян В.* Я больше не изгнанник. – Ереван, 1947. – с. 39 (*армян тілінде*).
- ¹⁰⁰ *Александропулос М.* Путешествие в Армению. – М., 1985. – с. 135.
- ¹⁰¹ *Эмин Г.* Семь песен об Армении. – Ереван, 1970. – с. 40.
- ¹⁰² *Карапетян Э. Т.* Этнические особенности семьи//Этносоциология Еревана. – Ереван, 1986. – с. 118.
- ¹⁰³ сонда – 116-б.
- ¹⁰⁴ *Варданян М.* Современное состояние свадебной обрядности//Население Еревана. – с. 159.
- ¹⁰⁵ *Карапетян Э.Т.* Этнические особенности семьи. – с. 146.
- ¹⁰⁶ қар.: *Тер-Саркисянц А.Е.* Современная семья у армян. – с. 80.

Ой салатын сауалдар

1. «Дәстүрлі қоғам үнемі өзгеріп отырады» деген тезисті қалай түсінгеніңізді айтып беріңіз.
2. «Дәстүр» ұғымының мәні қандай және оны «мәдениет» ұғымымен қалай сабақтастыра аласыз?
3. Жаңғыруға жағдай жасауды дәстүр қандай жағдайда және қалай жүргізуі мүмкін екенін түсіндіріп көріңіз.

4. Дәстүр динамизмі дегенді қалай түсінесіз?
5. Дәстүрдің креативті және консервативті құрамдас бөліктерін қалай анықтайсыз?
6. Мәдениеттің «орталық белдемі» деген не және сіздің пікіріңіз бойынша, бұл ұғымның эвристикалық мәні қандай?
7. Тарихи этнологияда мәдениеттің «орталық белдеміне» қатысты неге Э. Шилздің емес, С. Эйзенштадттың берген түсіндірмесі неғұрлым дұрыс деп қабылданады?
8. Этнос дәстүрінің гетерогенділігі сырттай бақылаушының назарын аудармауы мүмкін екені неліктен?
9. Егер дәстүрді динамикалық құбылыс ретінде түсінсек, этностық топтардың шектесуін ол қалай анықтай алады?
10. Әлемнің этностық картинасы неге тарих барысында өзгеруі мүмкін?
11. Әлемнің этностық картинасының қандай элементтері мәдениеттің «орталық белдеміне» жататыны және өзгермейтіні туралы ойланыңыз.
12. 2 және 7-тарауларда келтірілген армяндар өмірінен алынған тарихи очерктер негізінде ХІХ ғасырдағы армяндар мен ХХ ғасырдағы армяндардың мәдени дәстүріндегі ортақ нәрселер не екені туралы пікіріңізді білдіріңіз.
13. 7-тарауда келтірілген очерктің материалдарын пайдаланып, ХІХ ғасырдағы армяндардың мәдени дәстүріндегі қай элементтер Ереванның моноэтностық орталық болып қалыптасуына жағдай жасағаны туралы ойланыңыз.
14. Армяндардың өмірінен алынған очерктердің негізінде, ХХ ғасырмен салыстырғанда, ХІХ ғасыр армяндарының құндылық жүйесі елеулі өзгеріске ұшырады ма, сол туралы қорытынды жасаңыз.
15. Этностың өзін-өзі ұйымдастыруы деген не, соны қалай түсіндіңіз? (бұл тақырып келесі тарауларда талқыланады, бірақ ХІХ ғасырдағы Армения туралы очеркте келтірілген кейбір деректерді негізге алып, әлдебір қорытынды түйіндеуге болады, ал олар кейіннен түзетіледі).

ҰЖЫМНЫҢ ӘЛЕУМЕТТІК БАҒДАРЛАРЫ ЖӘНЕ ӘЛЕМНІҢ ЭТНОСТЫҚ КАРТИНАСЫ

Осы тарауды әртүрлі мәдениетте бір ғана нәрсеге қатысты қарым-қатынас мүлдем әрқилы болатынын пайымдаудан бастаймыз. Бұл пікір қазіргі этнология постулаттарының бірі саналады. Ол әлем картинасын зерттеу аясында айрықша дами түсті. Әсіресе Р. Редфилд еңбектерінің бірінде бүкіл әлем шаруалары шамамен бірдей көзқарас ұстанады деп жорамалдаған объектілерге: жерге, еңбек ұжымы ретіндегі отбасына және т.б. қатысты әрқилы елдердің шаруаларының көзқарасына салыстырмалы талдау жасады. Соның нәтижесінде алуан түрлі халық шаруаларының дүниетанымындағы айырмашылық деңгейі тұңғыш рет көрсетілді¹.

Дүниетанымдағы осынау айырмашылықты түстер реңкі, уақыт және т.б. объектілерге де көшірген жөн бе деген мәселе төңірегінде әлі күнге шейін дау-дамай жалғасып келеді. Мәселен, М. Коул мен С. Скрибнер сондай бақылаулардан бірнеше мысал келтіреді:

1. Камайур үндістері (Бразилия) көк және жасыл түстерді айыра алмайды: екі бояудың дағын «тотықұстың түсі» деген бір ғана атаумен атайды... Бұл оларда түрлі түсті білдіретін ұғымға қатысты «түсінікті қалыптастырудың диффузиялық тәсілі» байқалатынының дәлелі ретінде қарастырылады.

2. Оңтүстік Африканың еуропалық үлгі бойынша құрылған әкімшілік соттарында куәгер – жергілікті адам әлдебір уақиға туралы айтып беруін өтінген кезде әңгімесін алыстан орағытып, өзге нәрседен, яғни әлгі уақиғадан біраз уақыт бұрын өткен жайттардан бастайды. Мәселен, куәгерден күндізгі сағат бесте өткен оқиға туралы айтып беруді сұраса, ол өзінің ақпарында таңертең ұйқыдан тұрғалы бері басынан не өткергенін түгендеуге кіріседі. Мұндай бақылаулар <...> уақиғалардың әлдебір бөлігін айту керек кезде, түземдіктер оларды жүйелі түрде мазмұндаудың айрықша тәсілін меңгергенін топшылауға алып келеді. <...> Қатардағы ағылшынның жадты жаңғыртып, еске түсіру үдерісі басқаша өрбиді»² т.б.

М. Коул мен С. Скрибнер бұл қадағалау тұжырымдарымен келіспейді. Біздің тақырыбымыз үшін келтірілген деректердің өмір шындығына қаншалық сәйкес келетіні маңызды емес, авторлардың ой-түйіндерімен де толықтай келісуге болады:

«Мәдениет пен танымдық үдерістер арасындағы қарым-қатынасты зерттеу – тым бұлыңғыр іс. Адамның табиғатына қатысты негізгі проблемаларды шешу үшін мәдениетке байланысып жатқан айырмашылықтарды

пайдалану туралы ойдың өзі өте тартымды көрінеді. Алайда ғалымдар әзірше оны қалай жүзеге асыру керегіне қатысты нақты бір келісімге келе алар емес. Оның орнына олардың әрқайсысы өз топшылауына сүйеніп, деректер жинауда өз әдістерін қолданады. Міне, енді ғасырға созылған осындай үйлесімсіз, бейберекет қызметтің ақырында қисапсыз деректер тізбеленіп, тап сондай сан түрлі түсіндірмелер берілді³. Шынында да, ***түйсіктің мәдени шарттылығы туралы мәселенің атүсті зерттелгенін мойындаған жөн. Әйтсе де бұл проблема бар және оған көңіл бөлу қажет деп есептеуге бөгет бола алмайды.***

Түйсінудің этномәдени ерекшеліктері жөніндегі еңбектердегі тұжырымдар қаншама даулы көрінгенмен, оларда айтылған кейбір ой-пікірлер көңіл қоярлықтай. Мәселен, 1966 жылы этнологтар Сегалл, Херсковиц, Шарп «түйсінудің ерекшеліктерін ұғынып, түсіндірудің өзіндік тәсілдерін ұсынды. Олардың негізгі идеясы адам мәдениетінің өзі психологиялық бейімделу тәсілі дегенге саяды. Дәстүрлі қоғамдағы түйсікті зерттеу аспектілерінің бірі – көзкөрімдік оптикалық иллюзияларға ұшырағыштықты ең алдымен салыстырмалы түрде талдаған Мюллер – Лайер тесті болды. Оның мәні геометриялық пішім бөлшектерінің мөлшерлестігін анықтаудағы қателікте еді. Сегалл мен оның әріптестері заманауи және дәстүрлі қоғамдар арасындағы оптикалық иллюзияға ұшырағыштық айырмашылықтарын сол мәдениет адамдары өмір сүретін кеңістіктегі айырмашылықтармен байланыстырды. Мысалы, Батыс өркениеті «тікбұрышты әлем» ретінде сипатталады, ал сол кезде Африканың бірқатар тайпалары – джунгли тұрғындары, мысалы, көлбеген көкжиек пен көсілген кеңістікті көру мүмкіндігінен айырылып отыр. Осылайша, эксперимент жасаушылар ұсынған міндеттер, негізінен, тікбұрышты геометриялық конструкциялардағы кеңістік көрінісіне байланысты ерекшеліктер – дәстүрлі қоғам өкілдерінің күнделікті тірлігінде ұшырасқан емес... Сегалл тұжырымдамасы Р. Болтонның салыстырмалы зерттеуінде мақұлданды»⁴.

Біздің пікірімізше, ***бейімделу қаракеті өмір шындығын түйсінудің қабілетіне міндетті түрде өз таңбасын қалдырады.*** Ал оның қалай өтетіні жөніндегі мәселе – бөлек әңгіме.

Әрдайым бұл дүниетаным сырттай бақылаушыға «соқыр сенімдерден» тұратын қисынсыз нәрсе болып көрінуі мүмкін. Мұны да қалыпты құбылыс деп есептеген жөн. Бағдар (*установка*) теориясы классиктерінің бірі Г. Олпорт адамның ескішілдікке, соқыр сенімге бейімдігі өзінің өмірлік тәжірибесін қорытып, тұжырымдауға, категорияларға бөлуге қалыпты да табиғи құштарлығымен байланысты болуы мүмкіндігін де жоққа шығаруға болмайтынын жазды. Осылайша қалыптасқан ұғым аясына адамның жеке тәжірибесі де, ақылға қонбайтын әсерлері де сыйып кетеді. Ал кейде оларда ақиқаттың жұғыны да болмай, қауесетке, сезім ауаны мен қиял шалығына құрылуы мүмкін⁵. Бұған қоса, ғалымдардың пікірінше, «соқыр сенімдер

тіпті өздерін теріске шығаратын мәліметтер пайда болған кезде де өзгермейтін ой-пікірлер болып табылады. Қарапайым қате пікірлерден жалған нанымның айырмашылығы – егер келіспесе, кез келген айқын нәрсеге қасарыса қарсы шығады. Соқыр сенім қайшылыққа ұрындыру қаупін төндірген шақта біз өте сезімталдықпен жауап қайтарамыз. Сонымен, кәдуілгі қателікпен соқыр сенімнің, ырымшылдықтың мәні мынада екен: қателік талқылаудың арқауына айналып, жөнделеді, ал жалған наным, ескішілдік тек сезім ауанының қарсылығын өршіте түседі»⁶.

Таңғаларлық нәрсе көрініп тұрса да, тарихи этнология тұрғысынан проблеманың мейлінше терең әрі тартымды деректері заманауи империологияда, дәлірек айтқанда, дүниеге келгеніне онша көп уақыт өтпеген ілім – империя проблемасын мәдениеттанушылық тәсілмен қарастыру аясында іріктелді. Бұл тәсіл жуырда ғана Э. Саид қойған сауалға: «Әжептәуір еркектер мен әйелдерге шалғайдағы жер аумағы мен оны мекендеген халықтарды бағындыру идеясын сіңіруге мүмкіндік берген әлемді түйсіну ұғымдары мен ерекшеліктері қалай қалыптасты?»⁷ дегенге жауап қайтаруға міндетті еді.

Бұл дерекке әсіресе А.Ройс: «Бүкіл адамзат баласы кейбір жағдайда әлем жөнінде жалған наныммен тәрбиеленеді... Өзге халықтарды билеп-төстеуге ұмтылатын халықтың болуы таңғаларлық құбылыс емес. Ол белгілі бір түсінікті бойға сіңіріп үлгеріп, өзге халықтармен қарым-қатынасқа түседі. Тіпті өмір шындығы көпе-көрінеу теріске шығарып тұрса да, әлгі идеялар бірбеткейлікпен, әрі табанды түрде бой көтереді»⁸. Д. Фильдхауз да осы пікірді айтады: «Империялық биліктің негізі отарлаушының ділдік бағдарына арқа сүйейді»⁹.

Отарлық ахуалды мақсатты түрде зерттеуді ХХ ғасырдың 30-40-ыншы жылдары-ақ мәдени антропологиядағы функционалдық бағыттың негізін салушы Б. Малиновский бастады, бұл бағыт мұны әлдеқайда дамыған белсенді мәдениеттің нашарлау, енжарлау мәдениетпен байланысы ретінде қарастырды¹⁰. Бірақ ғалым отарлық ахуал барысында міндетті түрде болатын мәдениеттердің өзара әрекеттесуінің психологиялық жағын қаузаған жоқ.

Отарлық ахуал проблемасы О. Маннонидің еңбегінде неғұрлым тиянақты әрі ауқымды зерттелді, Б. Малиновскийге қарағанда, ол мәдени антропологиядағы өзге бағыттың өкілі еді, атап айтқанда, психологиялық бағыт ұстанған «Мәдениет және жеке тұлға» ғылыми мектебін жақтады. Отарлық ахуалға ол басқа тұрғыдан қарады: «екі мәдениетті тең емес шамада толтырылған екі ыдыс ретінде байыптап, егер екеуін біріктірсе, олардың ішіндегісі бірдей деңгейге келеді деп ойлау нағыз жайдақтық болар еді, – деп жазады ол. – Біздің өркениеттің кейбір элементтерін отар елдің жергілікті тұрғындары оп-оңай қабылдап, ал басқаларынан үзілді-кесілді бас тартқанына таңғалдық. Қорыта келе, отар елдердің тұрғындары біздің өркениетіміздің белгілі бір иірімдерін қабыл алып, бірақ тұтас күйінде одан ада-гүде бас тартты»¹¹.

Басқа жағынан алып қарағанда, еуропалықтардың мінез-құлқы ауқымды шамада олардың саналы мақсаттарымен емес, байланыс жасау ахуалының логикасымен айқындалды. «Еуропалықтардың мінез-құлқы жеке, дәл есептелген мүдделеріне жету құштарлығымен немесе қауіп-қатерге кезігу қорқынышымен ғана түсіндірілмейді. Керісінше, байланыс жасау барысында пайда болатын осындай күрделі сезімдердің бәрі таспадай өріп, жымдас тыра жұптау арқылы түсіндірілуі мүмкін»¹². Бұл байланыс ауаны көбінесе отарлық ахуал барысында еуропалықтардың эксплициттік идеологиясының түбірімен өзгеруіне алып келді де, соның нәтижесінде олар бастапқы кезде ниет етіп, ойға түйгендерінен басқа нәрселерді істеді. Осы ой-пікіріне О. Маннони француздардың отаршыл шенеуніктерінің мінез-құлқын мысал етеді: «Ресми әкімшіліктің өкілдері, Франция қабылдаған жергілікті тұрғындарға қамқорлық жасау саясатын жүргізушілердің өздері, тіпті олар аса көрнекті тұлғалар болса да, бәрібір әлеуметтік-психологиялық заңдарға икемделді, олар нәсілдік бағдарды айналып өте алмады»¹³.

Ақыр соңында, ғалым отарлық ахуалды байланыс жасаушы халықтардың «бір-бірін түсінбеушілік ахуалы»¹⁴ ретінде бағалап, оның себебі «бұлардың тұлғалық құрылымының айырмашылығында»¹⁵ жатыр деп есептейді. Осыдан «Өркениеттің әрқилы сатысында тұрған екі халық кездескен кезде байқалатын психологиялық құбылыс әрқелкі тұрпаттағы екі тұлғаның бір-біріне көзқарасы тұрғысынан қарастырылса, бәрінен де тәуірірек түсіндірілуі ықтимал»¹⁶ деген қорытынды шығады.

Соңғы жылдары осы тақырып жөнінде жарық көрген еңбектердің көпшілігінде отарлық ахуал негізсіз өзара түсінбеушілік ахуалы ретінде қарастырылады. А. Мемми отарлаушылар мен отарланушылардың өзара әрекеттесу құрылымын зерттей келе, оның алдын ала белгіленген жазмыш сияқты екенін, субъектінің тілек-қалауына онша мойынсұнбайтынын атап өтеді. Ғалымның пікірінше, отарлаған аумаққа жайғасқан еуропалық «соған қанша тырысса да», әлдебір халықтың арасында өмір сүретін жай ғана отарлаушы болып қала алмайды. «Мұндай ниет білдіре ме, әлде жоқ па, ол әдет-ғұрпымен де, институциясымен де, адамдарымен де артықшылыққа ие тұлға ретінде қабылданады. Өзінің отар елге қоныстанған немесе дүниеге келген сәтінен бастап ол колонияларда өмір сүретін барлық еуропалықтар үшін ортақ белгілі бір ахуалға тап болады да, әлгі ахуал оны отарлаушыға айналдырады»¹⁷.

Кейбір тарихи зерттеулерде де байланыс жасаушы мәдениеттердің өзара түсініспеушілігіне мән берілді. Осы көзқарас тұрғысынан М. Ходарковскийдің орыс-қалмақ қарым-қатынасы туралы еңбегі қызығушылық туғызады, онда «әр қоғам өзгеден гөрі, өзіне тән құндылықтарға ие өзінің меншікті саяси жүйесінің бейнесін көреді. Саяси құндылықтар мен саяси ұғымдардың осы кескіні екі тарапты да күрделі түсінбеушілік пен орындалмайтын үміттерге апарып тірейді»¹⁸ деген қорытынды жасайды.

Осы тәсілге Э. Саидтың «Ориентализм» атты еңбегін де орайластыруға болады. Онда Шығыс әлемінің шындығын Батыстың түйсіну жайы талданып, «ориентализм жай ғана түсінік емес, ол заманауи саяси-интеллектілік мәдениеттің мағыналы бөлігі саналады және сол қалпында Шығыстан гөрі, біздің әлемімізбен етене байланысып жатыр»¹⁹ деген ой түйеді. Өзінің келесі «Мәдениет және империализм» атты еңбегінде ғалым «ориентализм» кешені аясында жергілікті тұрғындарға қатысты «борыш» деп аталған нәрсе-нің қалай туындап, туған елдің абырай-беделін арттыру қамымен жергілікті тұрғындарды ізгілендіру үшін Африканы немесе тағы да басқа отар аймақтарды игеру қажеттігін алға тартқанын»²⁰ талдайды.

«Біз, бір жағынан, оқшауланған әр алуан теориялық ділмарлық жайлаған деп есептелетін оқшауланған мәдени саланы, екінші жағынан, әдетте шынайы мүдделер күресі орын алған деп пайымдалатын деңгейі төмендеу саяси саланы білеміз. Мәдениетті кәсіби тұрғыдан зерттеушілерге осы салалардың біреуі ғана релевантты көрінеді де, әдетте бұл екеуі бір-бірінен ажыратылған деп есептеледі, дей тұрғанмен олар байланысып қана жатқан жоқ, біртұтас дүниені құрап тұр»²¹. Саидтың бұдан ертеректегі еңбектерінде айтылған пікірі бойынша, империализмді зерттеу мен мәдениетті зерттеу ісі берік байланыста болуға тиіс²². Өйткені «басымдыққа жету идеясы өздігінен пайда бола салған жоқ, ол алуан түрлі жолдармен метрополия мәдениетінің ішінде қалыптасты»²³.

Э. Саид осы деректің зерттеушілер назарынан қағыс қалып келе жатқанын көрсетеді:

«Сірә, біздің сындарлы санамызға тым қауіпті бөлшектену орныққандай, ол, мысалы, Карлейль теорияларын зерттеп-зерделеуге орасан зор уақытымызды зая етуге, сөйте тұра, әлгі идеялардың кезінде отарланған аумақтардағы мешеу халықтарды бағындыруға әсер еткеніне назар аудармауға итермелейді»²⁴.

Э. Саидтың осы идеясын түсіну үшін «бағдар» ұғымының белгілі түсіндірмесіне жүгінген жөн, онда ол ділдік болмыстың оқшауланған бөлшегі емес, **тұлғаға тұтастай әсер етуші** тетік ретінде қарастырылады. Мұндай тәсіл ХХ ғасырдың басында Тбилисиде Д. Узнадзе негізін қалаған психологиялық мектепке тән болды. Узнадзенің айтуынша, бағдар әлденеге қарым-қатынастан әлдеқайда алыс жатыр, ол, шынтуайтына келгенде, адами болмыстың бір бөлігі саналады және әрқашанда бейсана күйінде қалады. Оны «тұтас субъектінің нақты жай-ахуалы, оның модусы (түрі), оның белгілі бір психологиялық-физиологиялық жаратылысы, оның әркелкі нақты хал-ахуалдағы түрленімі, белгілі бір қызметті атқаруға даярлығы, зәрулі қажеттілігін қанағаттандыруға бейімдігі ретінде» сипаттауға болады. «Субъектінің субъектив (ішкі) және объектив (сыртқы) көрінісі, сондай-ақ тұтас жай-ахуалы бола тұра, бағдар өзінің жекелеген жағдайларының, атқаратын қызметтерінің арасында да, соңғысы (немесе тұтас субъект) мен

трансубъектілік шындықтың арасында да жанама буын, «байланыс ұстыны» болудан қалады. Д. Узнадзенің бағдар тек «каузалды» (іс-әрекетке талаптану, қажетсіну) емес, сонымен қатар оның түпкі нәтижесін ерекше түрде көрсететін болашақ қызметтің жалпы перспективалы айқарма моделі кейшіндегі «л»-«мақсат іспеттес» сәтті де қамтамасыз етеді. Демек, тұтас индивидтің түрленімі ретінде бағдар субъектив (ішкі – өзекті мұқтаждық, кең мағынасында айтқанда, бастан өткерген тәжірибе, сол индивидтің ерекшелігі) және объектив (сыртқы – нақты ахуал) факторлармен айқындалып, осы шақты ғана емес, сондай-ақ өткен шақ пен болашақты да көрсетеді. Бағдардың атап өтілген сипаттамасымен оның тағы екі негізгі белгісі тікелей байланысты, соған сәйкес бағдар кез келген тіршілік иесінің қызметін белгілеп, реттеп отырады да, ол әлгінде айтылғандарға орай ой-сананың ерекше құбылысына айналады»²⁵. Д. Узнадзе жазғандай, «бағдар субъект ой-санасының жекелеген әрекеті бола алмайды, ол тұтас нәрсе ретінде – оның хал-ахуалының модусы ғана, сондықтан бізде бірінші кезекте бейсана түрде өтіп жататын нәрсе, әрине, біздің бағдарымыз деп есептеу өте табиғи болып шығады»²⁶. Д. Узнадзе мен оның ізбасарлары бағдарды тұлғаның жалпы жай-күйі ретінде қарастырады және олардың пікірі бойынша, оның қалыптасуына ықпалы бар объектілерге ғана қатысты емес. Керісінше, ол бейсана бола тұра, адамның қоршаған болмысты ұғынуының барлық аспектілеріне өзінің таңбасын қалдырады. Индивид мінез-құлқының «ынта – реакция» моделіне қарама-қарсы Д. Узнадзе мінез-құлықтың үш мүшелі формуласын: «ынта – бағдар – реакцияны» ұсынды. Ынтаға қоса, субъектінің реакциясы индивидтің психикалық жай-күйімен – өмір шындығының әсері арқылы субъектіде қалыптасатын бағдармен байланысып жатады»²⁷.

Бағдардың мұндай теориясының табиғи нәтижесі әлеуметтік бағдарлардың қалыптасуын зерттеу тәсілі болып табылады. Әлеуметтік бағдар туралы заманауи зерттеушілердің бірі Ш.А. Надирашвили былайша жазады: «Әлдебір бағдардың пайда болуына орай адамның танымы, бағамы мен іс-әрекеті айқындалады... Белгілі бір бағыттағы іс-әрекеттер бағдары пайда болған кезде, адам соның әсерімен тек соған байланысты, өзінің мінез-құлқы үшін едәуір мән-маңыз иеленетін заттар мен құбылыстарды ғана ескереді. Бағдар үшін мән-маңыз иеленбейтін заттар мен құбылыстар бейтарап, елеусіз күйінде қалады. Бұл ереже сан алуан эксперимент деректері арқылы негізделді. Адамның бұрынғы тәжірибесін пайдалануға қатысты бағдарлардың әрекет ету тиімділігі де тап осылай сынақтама арқылы дәлелденді. Бағдардың әсері ортаның әсерін таңдап, сұрыптап қана қоймайды, сондай-ақ адамның бұрынғы тәжірибесінің өн бойына өзінің таңбасын қалдырады. Сонымен, жалпылама түрде бағдардың әсерімен адам ішкі тәжірибесінен өзінің бағдары мен соның негізінде кәдеге асқан мінез-құлық қырларымен байланысты құбылысты өздігінен таңдап алып, ой-санасының ортасына қояды. Адамның қашып кету бағдары өрбіп шығатын қауіпті ахуалда, ең алдымен,

көзіне жағымсыз заттар шалынады. Бұған қоса, мұндай кезде адамға «түймедей нәрсе түйедей» көрінеді. Осындай бағдардың әсерімен қауіпті объектілерді сезіну қабілеті күрт артады. Бағдар адамды белгілі бір объектілерге бағыттайды немесе, керісінше, олардан жалтарып кетуге жәрдемдеседі. Бағдардың осынау екіұдай бағытын әдетте адам сезіне алмайды. Оның уайым-мұңы көбінесе өзінің мінез-құлқына бағытталған заттарға қатысты болады. Заттар адамға тартымды немесе жиренішті көрінуі ықтимал, психологияда жиі қолданылатын терминологияны пайдалана отырып, басқаша айтқанда, адамның бойында объектіге қатысты жағымды немесе жағымсыз көзқарас қалыптасуы мүмкін. Заттарға мұндай қарым-қатынас ахуалдық, бір сәттік болады, бірақ ол әбден бекіп, созылмалы күйге енуі де мүмкін»²⁸.

Заманауи психолог-талдаушылар «Фрейдте де, оның ізбасарларында да әлеуметтік көріністер идеясы қарастырылмайды»²⁹ деп пікір айтқанмен, фрейдтік психологиялық талдау негізінде де мағынасы жағынан осыған жақын ілім жасалды.

Бұл пікірге дау айтуға болады. Мәселен, әлеуметтік бағдардың психоаналитикалық теориясының авторы саналатын И. Сарнофф бағдар мен құндылықты «super-ego»-ның бір бөлігі ретінде қарастырды. «Super-ego»-ның осы құрамдас бөліктері әлемнің этностық картинасының элементтері ретінде бағамдалады, дей тұрғанмен бұл проблеманы шешу мақсаты ғылымда арнайы зерделенбек тұрмақ, алға қойылған да жоқ. Сөйте тұра, бұл міндеттің келешегі зор көрінгендіктен, нақты психологиялық талдау аясында психологиялық қорғаныш тетіктерінің тұжырымдамасы мұқият жасалды – мұнда да белгілі бір салыстыру жүргізілуі мүмкін. Әсіресе, И. Сарноффтың пікірінше, «ego»-ның қабылдаушылық қызметі мынадай: жеке адамның уәжін де, әлеуметтік ұйғарымды да тұлға тек шиеленісті саябырсытатын маневрлерден (психологиялық қорғаныштан) кейін қабылдай алады»³¹. Бұл идея қорғаныш тетіктерінің әрекетімен адам психикасында қалыптасқан белгілі бір бағдарлар өмір шындығын тұтастай ұғынуға әсер етеді деген мағынада түсіндірілуі мүмкін. Осының негізінде әлем картинасын тап осындай бағдарлардан құралған нәрсе ретінде пайымдауға болады.

Тарихи этнология әлеуметтік бағдарлардың, қорғаныш тетіктерінің, «super-ego» мазмұны мен әлемнің құрылымдық этностық картинасы арасында тығыз байланыс бар, сол арқылы мәдениеттің «орталық белдемін» ұласады деген қағидаға сүйенеді. Сірә, тап осы ойды басқа қиырынан бастасак, түсініктірек болатын шығар: әлемнің этностық картинасы мәдениеттің «орталық белдемін» көрсетудің бір пішімі болып шығады. ***Егер біз соңғысы, бір жағынан, адамның «super-ego»-сына, ал екінші жағынан, оның қорғаныш тетіктерінің қызметіне негізделеді деген идеяны мойындайтын болсақ, әлем картинасы әлеуметтік бағдарлар санатында сипатталуы мүмкін.*** «Его»-қорғаныш тетіктері қызметін, тұтастай алғанда, бейімделу әрекеті ретінде қарастыру керек»³² деп тұжырған психолог

Д. Раппопорттың көзқарасымен келіскен жөн. Сондай-ақ сана-сезім деңгейіне шыққанға дейін, «ОЛ» мазмұнына қарағанда, «асқын-МЕН» мазмұны цензура қыспағына сәл аздау ұшырайды деп пайымдаймыз. Адамның іс-әрекетін басқаратын құрылым өз тұтастығын тасаланып, байыпталмай қалады.

Бұған қоса, осы кезде қорғаныш тетіктерінің рөлі екіұдай болады: біріншіден, олар «super-ego»-ның қалыптасуына ықпал етеді немесе денеге табиғи қауіп төндіреді, яғни адаптивтік қызмет атқарады. Бұдан әрі **нақ солардың жәрдемі арқылы мәдениет (мәдени дәстүр) өзінің адаптивтік тетік ретіндегі рөлін атқарады** деуге болады. Екіншіден, адами «МЕНнің» белсенділігіне жете мән берген И. Сарноффтың және басқа да психоаналитиктердің еңбектерінде қорғаныш тетіктері тұлғаның «super-ego»-сындағы кейбір иірімдерді ұғынуына кедергі келтіретінін, ал бұл, сайып келгенде, адами түйсінуді, психологиялық қорғаныш қызметін иеленетін әлемнің этностық картинасын көпе-көрінеу бұрмалауға алып келетіні айтылады. Осы әлем картинасы аясындағы әлуметтік бағдарлар, көңіл қалауына орай, «соқыр сенім» ретінде де бағалануы мүмкін. Өйткені олардың логикалық негізі жоқ, айрықша психикалық үдерістерден ғана туындаған. Бұл ретте олар оқшау, бөлек қарастырылмайды, белгілі бір мағынада, Д. Узнадзең сөзімен айтқанда, адами тұлғаның өзіне тән модусын білдіреді. «Super-ego»-ның қалыптасуы әлеуметтену жолымен өтетіндіктен, түйсікті біршама бұрмалау да, қорғаныш алгоритмдері де (олардың да мәдениеттің бейімделушілік-қызмет етушілік үлгілерінде немесе модельдерінде жататынын алдағы кезде көрсетеміз), әлеуметтік бағдарлар да адамдардың белгілі бір топтарына – «мәдениет» (нақ осы мүмкіндігінше қауымның жалпы картинасы болуымен байланыстырылады) деп те, «этнос» (өйткені ол айрықша этностық үдерістердің объектісі саналатындықтан, «Этнос» деген 2-тарауда тап осы тәріздес: этностық үдерістердің субъектісі ретінде анықтама бердік) деп те атауға лайық топтарға ортақ болады.

Қазіргі кезде әр мәдениеттің өз «қорғаныш иерархиясы»³³ бар екені және әрбір нақты қоғамның мүшелері артықшылықтарына орай өз психикасының кейбір қорғаныштық қасиеттерін қолданатыны жөніндегі пікір³⁴ дәлелді дей аламыз. Осы орайда бізге Г. Девероның «этнос бейсаналығы – индивид психикасының бейсана сегментінің өз мәдени қауымының өзге мүшелерімен ортақ бөлігі» екені туралы пікірі өте әділетті көрінеді: «Этнос бейсаналығы әрбір жаңа ұрпақ буыны басымдыққа ие мәдени үлгілердің талаптарына сәйкес қысым жасауды үйренетін материалдан тұрады»³⁵.

Енді, шын мәнінде, тарихи этнологияның негізгі қағидаларын мазмұндауға көшіп, алдымызда тұрған міндеттерді қисынды түрде тұжырымдаймыз. Этнос тұрмысының барлық түрленімі кезінде, қандай да бір этносқа тән мәдени дәстүрлер инварианттарын ауыстырудың кез келген сәтінде, оның мәдениетінің «орталық белдемі» өзгеріссіз қалатыны әлгінде айтылды. Осы «орталық белдем» бұзылғанға шейін этнос, сәйкестіктің сыртқы көрінісі

қандай екеніне қарамастан, өзінің бірегейлігін сақтап қалады. Сондықтан бейімделу үдерісінің вертикалды (уақыттық) қиығын «өзіне арналған образ», «өзгелерге арналған образ» деуге болады және мәдениеттің басқа элементтері мәдени-саяси орта қойған шарттарға сәйкес «орталық белдемнің» төңірегіне түзіледі. Бұл үдерісті, мысалы, қандай да бір қоғамда қабылданған идеологиялар ауысқан кезде байқауға болады. Одан әрі идеологияның өз заңдылығын иеленетіні көрсетіліп, мәдени дәстүрді жаңа тілде – этностың сол шақтағы әлеуметтік-саяси жай-күйіне сәйкес келетін тілде білдіру қажеттігі туындайды.

Бейімделу үдерісін көлбеу қиықта түсіндіру күрделілеу. Бұл жерде екі сұраққа жауап беру маңызды: «Орталық белдемнің» мазмұны қандай және ол әрбір кесімді сәтте этностың өмір сүруіне мүмкіндік беретін мәдениетті қалай таратады? Сонымен, шын мәнінде біздің алдымызда мәдениет пен табиғаттың (сөздің кең мағынасында) өзара қарым-қатынас мәселесі тұрады.

Табиғаттың мәдениетке қарым-қатынасына келетін болсақ, онда негізгі мәселе ұшығы психологиялық бейімделу тетігі ретіндегі мәдениеттің қызметтік міндетін қалай ұғыну керегіне тіреледі. Мәдениет адамның қауым ішінде өзін айқындауына мүмкіндік беріп, ол әрекет ете алатындай қауым образын, – әлдебір түсініктердің бейсана кешенін, – қауымдағы әрбір этнос үшін жеке-дара адами белсенділікті қамтамасыз ететін реттелген және үйлестірілген ғарыш тәсімін дарытуға тиіс. Біздің түсінігіміз бойынша, осы тәсімде адамның қауым ішінде әрекет ету тәсілдері мен шарттарына қатысты элементтер алдыңғы кезекте тұрады. Мұндай тәсімге анықтама беру біздің зерттеу міндеттеріміздің бірі болып шығады.

Енді мәдениеттің табиғатқа қарым-қатынасы туралы айтамыз. Осы тәсім негізінде құрылған әлдебір этносқа тән әлем картинасы орнықты, мығым болуға, яки өмір шындығымен жанасқан кезде қирап қалмауға тиіс. Демек, жеке-дара қорғаныш тетіктері жекелеген адам психикасының тұтастығын сақтап қалатыны сияқты, этностың бейсана әрекетіне де әлемнің этностық картинасының ішкі тұтастығына қолдау көрсететін әлдебір қорғаныш тетіктері салынуы керек.

Мәдениет пен табиғаттың өзара қарым-қатынасын тұжырымды түрде негіздеу оңай шаруа емес, өйткені табиғаттың мәдениетке қарым-қатынасын қарастыра отырып, этнос бейсаналығы проблемасына қатысты жаңа амалды сипаттауға, ал мәдениеттің табиғатқа қарым-қатынасын зерделер кезде бұған дейін психологиялық талдауда тәуір жасақталған теорияны – индивид психикасының қорғаныш тетіктерінің қызмет атқаруы теориясын қисынды түрде ұжымдық психология аясына көшіруге тура келеді.

Біздің мақсатымыз этностың мәдени дәстүрінің түрленімдерін зерттеу нәтижесінде оның құрылым құраушы парадигмаларын бөліп алып, этностың тіршілік ету жағдайларының өзгеруі арқылы мәдени

дәстүрдің түзілу үдерісі қалай өтетінін көрсету еді. Этностың бейсаналық «картасын» жасау осы міндеттің оңтайлы шешімі болар еді, онда олардың өзара байланысындағы құрылым құраушы парадигмалар («орталық белдем») мен нақты мәдени дәстүр түзілуінің құрылымы бейнеленер еді. Бұған қоса, біздің «картамызда» бейімделудің үш деңгейі:

- адамның әлемге, бейберекет, беймәлім ортаға бастапқы мәдени бейімделуі, адамның қауым ішінде белсене әрекет етуіне елеулі мүмкіндік беретіндей парадигмаларды бейсана түрде жасап шығуы;
- мәдени дәстүрді «қайта түзу» арқылы этнос тіршілігінің өзгерулі жағдайларына «орталық белдемнің» бейімделуі;
- мысалы, өзін қоршаған болмысты этнос мүшесінің түйсіну ерекшеліктері және ой-санасына өз мәдениетінің құрылымын құраушы парадигмалары мазмұнына қайшы ақпараттарды жібермеу арқылы әрбір мәдени дәстүрдің нақты қауымға бейімделуі белгіленуге тиіс.

Сонымен, алдымызға мынадай сауалдар қоямыз:

1. Этнос бейсаналығының «картасы» деген нені білдіреді?
2. Этнос өмірінің кез келген өзгерістері кезінде өзгеріссіз қалатын парадигмалар дегеніміз не?
3. Өзгермейтін парадигмалар төңірегіне этностың мәдени дәстүрлері қалай түзіледі?
4. Тұрақты жағдайлардағы дәстүрлі қоғам қалайша қызмет атқарады?
5. Дәстүрлі қоғам түрленімінің тетіктері қандай болады?
6. Этностың өзін-өзі құрылымдау тетіктері дегеніміз не?
7. Этнос мәдениетінің дағдарысқа ұшырау, қызметін атқара алмау және ыдырау себептері қандай?

Бұл сұрақтарға жеке этностар мәдениетінің даму үдерісін бақылау арқылы ғана жауап бере аламыз.

ЕСКЕРТПЕЛЕР

- ¹ қар.: *Redfield R. Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilisation.* – Chicago, 1956.
- ² Коул М, Скрибнер С. Культура и мышление. – М., 1977 – с. 12.
- ³ сонда – 20-б.
- ⁴ Велик А.А. Психологическая антропология: история и теория. – М., 1993. – с. 49-50.
- ⁵ қар.: *Allport G. W. The Nature of prejudice.* – New York, 1958. – р. 26–27.
- ⁶ сонда – 9–10-б.
- ⁷ *Said E. Culture and Imperialism.* – London, 1994. – р. 65.

- ⁸ *Royce A.P.* Ethnic Identity. – p. 63.
- ⁹ *Fieldhause D.K.* The Colonial Empire: A Comparative Survey. – Houndmills, 1991. – p. 108.
- ¹⁰ қар.: *Malinovski B.* Theory of Cultural Change//Wellerstein J. (ed.). Social Change: The Colonial Situation. – New York, 1966. – p. 12.
- ¹¹ *Mannoni O.* Prospero and Colibian: The Psychology of Colonisation. – New York, 1957. – p. 22–23.
- ¹² сонда – 88-б.
- ¹³ сонда – 110-б.
- ¹⁴ сонда – 31-б.
- ¹⁵ сонда – 23-б.
- ¹⁶ сонда – 24-б.
- ¹⁷ *Memmi A.* The Coloniser and the Colonised. – New York, 1965. – p. 12.
- ¹⁸ *Khodarkovsky M.* Where Two Worlds Met: The Russian State and the Kalmyk Nomads. 1600–1771. – Ithaca; London, 1992. – p. 9.
- ¹⁹ *Said E.* Orientalism. – p. 12.
- ²⁰ *Said E.* Culture and Imperialism. – p. 66.
- ²¹ сонда – 66-б.
- ²² қар.: *Said E.* Orientalism. – p. 12.
- ²³ *Said E.* Culture and Imperialism. – p. 131.
- ²⁴ сонда – 12-б.
- ²⁵ *Иосибадзе Г. Г., Иосибадзе Т.Ш.* Проблема бессознательного и теория установки школы Д. Узнадзе//Прангишвили А.С., Широкия А.Е., Бассин Ф.В. (ред.). Бессознательное: Природа, функции, методы исследования. – Тбилиси, 1985. – т. IV. – с. 37.
- ²⁶ *Узнадзе Д.Н.* Экспериментальные основы психологии установки. – Тбилиси, 1961. – с. 178.
- ²⁷ *Надирашвили Ш.А.* Понятие установки в общественной и социальной психологии. – Тбилиси, 1974. – с. 35.
- ²⁸ сонда – 14-б.
- ²⁹ *Jodelet D.* Representation Sociales: un Domaine en Expansion//Jodelet D. Les Representations Sociales – Paris, 1989 – p. 36.
- ³⁰ *Samoff.* Personality Dynamics and Development. – London; New York, 1956. – p. 296.
- ³¹ *Sarnoff J.* Psychoanalytic Theory and Social Attitudes//Publ. Opin. Quart., 1960. – p 24, 251-279.
- ³² қар.: *Rappoport D.* The Structure of Psychoanalytical Theory//Kosh S. (ed.). Psychology: A Study of a Science. — New York, 1959. – v. 3. – p. 353.
- ³³ *Devereux G.* Basic Problems of Ethnopsychiatry. – p. 257.
- ³⁴ қар.: *Miller D.R., Ewanson G.E.* Inner Conflict and Defence. – New York, 1966. – p. 49.
- ³⁵ *Devereux G.* Basic Problems of Ethnopsychiatry. – p. 6.

Өй салатын сауалдар

1. Әр халық әлемді әртүрлі ұғады деген ой-пікірді қалай түсінесіз?
2. Сыртқы дүниеден келетін ақпаратты цензурау адам психикасында қалай жүзеге асады?
3. Мұндай цензурау арқылы мәдени дәстүрдің нақты қауымға бейімделуі қалай өрбиді деп ойлайсыз?
4. Неліктен бір мәдениет өзге мәдениетке ешқашанда толық түсінікті болмайды, сіз қалай ойлайсыз?
5. Бөгде мәдениет туралы мифтендірілген түсінік неліктен пайда болады?
6. Өмір шындығының бір саласына қатысты ұғымдар өзге болмысқа жататын түсініктер мен іс-әрекетке неліктен ықпал етеді? Сіздің пікіріңізше, ол қалай өтеді?
7. Адам психикасындағы әлеуметтік бағдар иерархиясы қандай?

ӘЛЕМНІҢ ЭТНОСТЫҚ КАРТИНАСЫ

«Әлемнің этностық картинасы» деген не? Бұл – тарихи этнология жауап қайтаруға тиіс бірінші сұрақ. Алдыңғы тарауларда этнос дәстүрі, соның ішінде, оның құрамдас бөлігі ретінде әлемнің этностық картинасы да кейбір өзгермейтін элементтерге ие болатынын айттық. Ертеректе Э. Шилз ұсынған біршама басқашалау мән-мағынадағы ұғым – мәдениеттің «орталық белдемі» нақ осылардың қатарына қойылады. Сондай-ақ мәдениеттің «орталық белдемінің» құрамдас бөлігі наным-сенім мен құндылықтар емес, бейімделушілік-қызмет етушілік модельдер екені де сөз болды. Сонымен бірге бұл модельдер бағдар ретінде қарастырылуы мүмкін және «бағдар» қарапайым мағынада (іс-әрекетке ниеттену немесе құлшыну сияқты) емес, психиканың бүкіл саласын қамтып, адамның өзін қоршаған дүниені түйсінуіне ықпал ететін тұлғаның белгілі бір модусы ретінде қарастырыла береді. Осы тарауда бұл мәселеге егжей-тегжейлі тоқталамыз.

Кейбір аллегорияны алға тартайық.

Әрбір адам сырттан келер қауіп-қатерді сезеді. «Зұлымдыққа белшеден батқан қауым үрей сезімін оятады. Оның ортасында іс-қимыл жасау үшін, адам, ең алдымен, сыртқы қауіп көздерін анықтап алуға тиіс. Орман жалпы бейберекет өскен талдардың, бұта-бытқыл мен шөп-шаламның жынысы болғандықтан емес, онда жыртқыш аңдар, улы жәндіктер өріп жүретіндіктен қауіпті, онда адасып кету де ғажап емес. Егер алдын ала сақтық шараларын қолданса, орманды шарлап, саңырауқұлақ жинауға әбден болады. Ол үшін: 1) ормандағы қауіп-қатер неден болатынын; 2) сол қауіптің алдын алу үшін нені істеуге болмайтынын; 3) бәлекеттерді жеңіп, еңсеріп шығу үшін не істеу керегін білу керек. Осы айтылғандардың тұтастай қауымға да қатысы бар.

Дүние ұлан-ғайыр, ал адам кішкентай. Адам алға қарай қадам аттау үшін өзіне-өзі сенімді болуы керек. Бейтаныс орманның ну жынысына бойлай ену үшін адамның бағытын айқындауына септесетін компасы болуы, не халықтық ырым-жоралғыны еске түсіруі, не ерен интуициялы, не өзінің айқай салып бақырғанына ешкімнің үн қоса қоймасына сенімді болуы шарт. Осылайша, іс-әрекетке кірісу үшін адамда мына мәселелер жөнінде бұлыңғырлау болса да түсінік қалыптасқаны жөн: әрекеті қандай жағдайда жүзеге аспақ; оны жасай алатындай өзі кім; сол үшін өзі қандай қабілет-қарымға ие болуға тиіс (өзіне қандай қасиеттерді тән санайды); өзге адамдармен қандай қарым-қатынас орнатқан жөн, оған өзгелер көмек бере ала ма; қалай

бірлесе әрекет етуге болады, әрі ондай қадам жасау үшін адамдар ұжымы (сол баяғы дәрменсіз, қауқарсыз индивидтерден құралған) қандай қасиеттерді бойында дамытуға тиіс?

Осы сауалдарға этнос мәдениеті қайтаратын жауаптар – адам арғы жағынан көз тіге, өзі әрекет етуге тиіс дүниеге қарағанда түс құбылтып, түйсік арбаушы қырлы әйнек, призма іспеттес, төңірегіне оның ой-санасындағы болмыстың бүкіл құрылымы сап түзетін қауымдағы адам іс-әрекетінің мүмкіндігі мен шарттарын айқындаушы негізгі парадигмалар. Мұнда, бәрінен бұрын, этностың барлық функционалдық міндеттерінің ішіндегі ең маңыздысы саналатын қорғаныш қызметі де тұрады.

Соның арқасында адам ғаламның бүкіл элементі құрылымдалып, өзіне сәйкестендірілген қоршаған орта образына қол жеткізеді, сондықтан әрбір адами іс-әрекет жалпы құрылымның құрамдас бөлігі саналады. Этнос мына дүниедегінің бәріне өз атауын берудің амалын тауып, өзінің ғаламдағы орнын белгілеу арқылы шынайы өмірге, нақты тірлікке бейімделеді.

Қауым образы немесе енді біз «әлемнің этностық картинасы» деп атайтын нәрсе осылай қалыптасады, сондықтан қауым образы – этнос мәдениетіне негіз қалайтын бөлік, демек, ол әр мәдениет үшін жеке-дара күйінде қалады.

Осыған орай сыртқы қауіп-қатерден тым сақтану сезімі, қауымға қатысты шиеленістің ширығу шамасы дегеніміз – этнос мәдениетін іштен ірітетін деструктивтік нәрселер емес. Мәдениет ішкі тартыстан, яғни жинақтылығынан айырылған кезде олардың жетіспеушілігінен көбірек зиян шегеді. Этностың өсіп-өркендеуі шиеленістің шамасына емес, этностың психологиялық қорғаныш тетіктері қаншалық тәуір қызмет атқаруына, олардың қаншалық дамып, дәлме-дәл және икемді жетілуіне байланысты болады. Мәселен, *қиын-қыстау шақта жақсы түзілген психологиялық қорғаныш тетіктері бар этнос бейсана күйде бұрындары тап осыған ұқсас ахуалға ұшырағанда, аз шығынмен қысталаңнан аман шығуға мүмкіндік берген реакциялардың, қылықтардың тұтас бір кешенін қайтадан жасап шығарады. Бұл тарихи тағдыры ауыр халықтар тірлігінен ерекше көзге түскенмен, тұтастай алғанда, ол – баршаға ортақ құбылыс.*

Этностың қорғаныш тетіктерін «арнаулы және арнаулы емес» деп бөлуге болады.

Арнаулы қорғаныш тетіктері сырттан төнетін қауіп-қатерді еңсеріп шығуға бағытталған. Ол үшін қауіп-қатер айқындалып, болмыс иерархиясына енгізілуге тиіс. Дәл осылай қорғаныш тәсілдері – ғұрыптық немесе нақты, шынайы әрекеттер де болмыс иерархиясына кіріктіріледі.

Арнаулы қорғаныш тетіктерінің жұмыс моделін М.Ю. Лермонтовтың «Казактардың бесік жырын» мысал ете отырып, жетік түсіндіруге болады:

...Толқыны тасты сауырлап, Лепіріп Терек ағады;	<i>(жалты мазасызданушылық)</i>
Жағада жер бауырлап, Қанжарын шешен жанады.	<i>(қауіп-қатердің аты аталады)</i>
Әкең де тарлан жауынгер Майданды кешкен жасқанбай.	<i>(қауіп-қатерден қорғану құралы көрсетіледі)</i>
Қам жеме, қалқам, жата бер, Әлди, әлди, әлди-ай.	<i>(қауіп-қатер психологиялық тұрғыдан сейіледі)</i>
Шығарсың ертең тіленіп, Қырғын ұрыс болар сын; Үзеңгіңді шіреніп, Қолыңа мылтық аларсың.	<i>(стереотип нығайтылып, жеке іс-әрекеттің алгоритмі беріледі)</i>

Нақты немесе мифтік қауіп-қатер осылай белгілене ме, қорғаныш әрекеті сайма-сай ма, олар шынында да қатердің бетін қайтаруға қабілетті ме, – кей жағдайда маңызды мәселе емес. Әйтеуір, қайткенде де оны өздігінен анықтау дерегінің, – белгілі бір нүктеде ауыздықтап, қандай да бір іс-әрекет қауіп-қатердің бетін қайтара алатынын сезінуден гөрі, – мәні олқылау көрінеді.

Арнаулы емес қорғаныш тетіктері ретінде әлемнің этностық картинасының өзін қарастырады.

Кез келген халыққа тән «әлемнің этностық картинасы» деген нені білдіреді? Ең алдымен, бұл нақты этнос мүшелеріне тән кейбір қисынды түсініктер жүйесі екені анық. Ол философия, әдебиет, мифология (соның ішінде заманауи әпсаналар), идеология және т.б. арқылы көрінеді. Мұндай түсінік адамдардың қылықтары арқылы, сондай-ақ олардың іс-амалдарын мазмұндауы арқылы өзін тауып алады. Бірақ бұл ретте қауым картинасы этнос мүшелеріне тек ішінара және үзік-үзік күйінде аңғарылатынын атап айту маңызды. Аңғарып, ұғыну фактісі маңызды емес, оның бар, әрі бүтін екені ғана. Осы тұрғыда ол әлдебір таңғажайып нәрсе болып саналады. Адамға өзі реттелген түсініктер жүйесі, оған қоса, шын мәнінде өзі бауыр басқан әлеуметтік-мәдени ортасының ортақ ұғымдары етене көрінеді. Бұл заңды да. Өйткені этнос мәдениетінің негізгі міндеті – психологиялық қорғаныш қызметі. Шынында да, әлемнің этностық картинасының бытыраңқы, жеке-жеке элементтері адам санасына өзара ұштаса, тоғыса бермейтін үздіктер күйінде кірігеді. Бұл қауым картинасын сөзбен көмкеруге тырысқан кезде аңғарылып, айқындала түседі.

Алайда осы аңғарылатын үзіктерге сүйене отырып, логикалық тұтастық, өмір шындығының үйлесімді өзара байланысы ретінде қауым картинасын қалпына келтіруге, реконструкциялауға болмайды деген сөз емес. Бірақ мұндай қалпына келтіру кезінде осы мифологеманың шын мәнінде бүкіл

реконструкция қаңқасын ұстап тұрған бастапқы бекеттері өз ішінен *мүлдем түсініксіздікке және едәуір ішкі қайшылықтарға ұрынады*. Сонымен бірге нақ осы картинаға кіріккен ішкі логиканы этнос мүшелері нормативтік қисын ретінде ұғатынына қарамастан, іс жүзінде үнемі ондай бола бермейді. Сол бір кезеңде этнос ішіндегі әрқилы топтар ортақ қаңқасы бар әртүрлі қауым картинасын көруі мүмкін, бірақ ғимараттың (тәсімнің) өзі ерекшеленіп тұрады, бір бастаудан шығатын мінез-құлық логикасы да іс жүзінде тым әркелкі, кейде тіпті қарама-қарсы кейіпте көрінеді.

Бұған қоса, әлемнің этностық картинасы уақыт ағымына қарай қатты өзгереді де, зерттеушілер үшін айқын құбылыс – мәдени алшақтықты қарапайым адамдар әмөнда аңғармай қалады. *Әлемнің этностық картинасындағы аксиомаға баланған сырттай алуан түрлі пішімде көрінетін, қисынды түрде түсіндіруге келмейтін бөліктері ғана өзгеріссіз қалады екен. Солардың негізінде этнос қауымның тағы да жаңа картинасын – өз тірлігінің нақты кезеңіндегі ең ауқымды бейімделушілік сипаттарын жаңадан жасап шығарады.*

Мәселеге басқа жағынан да қарауға болады. Әлемнің этностық картинасы болып табылатын психологиялық оңтайландыру өнімі өзін эксплициттік пішімде қайта жасау кезінде неліктен созылып, тіпті кейде этнос мүшелерінің өздеріне де аңғартпай, өмір шындығының өңін айналдырып, бұрмалайды? Мұның жауабы – әлгі бұрмалаушылықтар олардың психикасындағы қорғаныш тетіктері әрекетінің салдарына сабақтасып жатыр, олар этнос ой-санасының құрылымын бұзуға бейім ақпараттарды жазаға тартып, қысым жасайды. Сонымен бірге *этнос константаларына* қарама-қайшы келетін – ақпараттар ғана, яғни әлдебір тарихи сәтте сол этнос мүшелері (немесе этнос ішіндегі әлдебір топ) қабылдаған нақты емес дәстүрлер репрессияға ұшырайды, ал *кез келген жаңғырған этнос дәстүрлеріне тірек және астар болатын қисыннан тысқары ұғымдар* осы ұғымдарды түсіндірудің нақты пішіндеріне емес, керісінше, олардың терең мазмұнына, сыртқы дүниеден келген тәжірибені оңтайландыру негізінде жатқан бейсана образдарға қайшы келеді. Осы тәжірибе өзіндік элементке – әлемнің этностық картинасына айналады. *Осылайша, сыртқы өмір шындығы мен этнос бейсаналығының құрылым құраушы сәттерінің, этнос константаларының арасында қорғаныш тосқауылы тұрады.*

Бұл тосқауыл екіжақты қызмет атқарады. Бір жағынан, *ол этнос константаларының тұтастығына залал келтіретін түсініктердің психиканың бейсана қатпарына кіріп кетуіне жол бермей, бәрін ой-санадан ығыстырып шығарады*. Атап айтқанда, бөгде іс-тәжірибе туралы, қауымның түбірінен басқаша картинасы туралы ақпарат та цензураға жатады: олар дәстүрлі ой-сана иелерінің көзіне бәсекеге бейімсіз кейіпте көрінеді.

Екінші жағынан, қорғаныш тосқауылы *сыртқы дүниеге бағытталған күш-қажырын бақылайды. Қорғаныш тетіктерінің іс-әрекеті* **229**

арқасында этнос константалары ешқашан өз мазмұнын тікелей көрсете алмайды, этнос жүйесі де өзіне өзекті болып саналатын сәттерді өзі көрмейді, сондықтан оларды сынап-мінеуге шамасы келмейді. Оның ой-санасында олар қашанда қандай да бір айқындалған проблемалар немесе объектілер жөніндегі түсініктер түрінде, яғни мейлінше нақтыланған пішінде қалқып шығады. *Қорғаныш тосқауылынан өткенде этнос константалары бытырап, бөлінгендей күй кешеді: ой-сана аясына олар сан алуан құбылыстың, көпшілігіне ортақ қағида емес, нақты жай-ахуалда әрекет етудің мейлінше тиімді тәсілі ретінде* енеді. Сонымен бірге этнос константаларының айқын көріністерінің пішімдері соншалық ала-құла, алуан түрлі болуы мүмкін, олардан ортақ заңдылық табу оңай емес кейде. Этнос константаларын таныту пішіндерінің сантүрлілігі олардың барынша мығым болуын қамтамасыз етеді: олардың арғы жағындағы ортақ заңдылықтарды көру кейде шынымен қиынға соғады. Этнос константалары көріністерінің саналуандығы олардың мейлінше мығым болуына септеседі. Этнос константалары анық қарама-қайшылыққа түскен ретте өздеріне емес, оларды айтып жеткізудің нақты пішіндеріне қауіп төнеді. Мәселен, индивид немесе қоғам әлдебір мінез-құлық нормасын негізсіз, жарамсыз жосын ретінде жаратпай тастауы мүмкін, бірақ бұл норманың бейсана астары сақталып қалады да, басқаша түрдегі өз бейнесін табады. *Этностың дәстүрлі ой-санасының түрленімдерін ауыстыру кезеңінде этнос константалары киімін оп-оңай ауыстырып кие салады.*

«Этнос константалары» дегеніміз нені білдіреді?

Олар *қоршаған дүние тарапынан төнетін психологиялық қауіп-қатерді сейілтп, этнос мүшесінің әрекет жасау мүмкіндігін қамтамасыз ететін тетіктер (олар жөнінде осы тараудың бас жағында айтылды) болып табылады. Тап осыларды мәдениеттің «орталық белдемі» ретінде қарастырған жөн.* «Орталық белдемнің» пайда болуы адаптивті: ол адамның психологиялық бейімделуінің қабатын – бұрын, этнос мәдениетін қорғаныш тетігі ретінде қарастырған кезде айтылған жиынтықты білдіреді.

Этнос константалары мынадай бейсана бейнелерді: «ізгілік бастауын», «жауыздық көзін», «болысушы күштер бейнесін», «қарсы әрекет етуші күштер образын» (әсіресе индивидтер арасындағы байланыс қағидатын), «әрекет ету өрісінің образын», «әрекет ету бастауының образын», «іс-әрекет шарттарының образын», «іс-әрекет жасау образын» және т.б. қамтымай тұра алмайды.

Этнос константалары субстанциялы емес, яғни өздігінен әлем объектілеріне тиіспейді, олар операциялы, иә, әлем объектілеріне қатысы жөнінен адамның әрекет ету образына жатады. Бұл – тиянақталып, белгіленген бағдарлар жүйесі, олар өзінің бір аспектісінде артефактілер – әрекет ету модельдері, келесінде когнитивтік артефактілер ретінде шыға алады. Этнос константалары бір мезетте біздің қауым ішіндегі белсенділігімізді қоздатып,

бағыттаиды да, дүниені ұғыну қабілетімізді алдын ала айқындайды да. Өзінше когнитивтік бұл тәсім өз объектілерінің өзара қарым-қатынасын көрсете отырып, қауымның тұтас бейнесін қамтиды. Бірақ әр мәдениет үшін ерекше бола тұра, ол объективтіктен үміт ете алмайды. Дұрысы, елеулі түрде қисыннан тысқары, әрі өзімен-өзі шиеленісте болғанмен, ол соның негізінде өзінің дәйектілікке дәмеленіп, елес қуушыларына қауым картинасын жасап бере алады. Жосықтан тысқары тұрғандықтан, өмір шындығы айналып өте алмайтын қайшылыққа тап келеді де, адамды іс-әрекет етуге талпындырады. Когнитивтік артефакт осылайша мотивациялық күш алып, адамды мәдени константалардың көмегімен бейімделген жағдайда ішкі қайшылығы мол ортада, сол қайшылықтарды азайту үшін әрекет жасауға мәжбүр етеді. Сөйтіп, когнитивтік артефакт белгілі бір қызметке мұқтаждық сезінбеген бағдарға айналады.

Ал, егер олай болса, онда сыртқы (интенциялық) шиеленіс әр мәдениетке қайталанбас ерекшеліктерімен жүретін «образдардың» өзара әрекеттесуі арқылы «драмаландырылған», бояуын қалың жаққан күйде назарға алынуы үшін негіз қалайды. «Образдардың» әрқайсысы өзіндік мінез-құлық иеленіп, басқа «образдармен» белгілі бір қарым-қатынасқа түседі. Солар арқылы әр мәдениетте өмір шындығын түйсіну ережесі – мәдени қайта таныстыру – репрезентация кешені қалыптасады. Осы көзқарас тұрғысынан, адамның белсенділігі «образдардың» өзара әрекеттесуі ретінде бой көрсетеді. Кеңістіктің өзі ерекше «образдық» сипат иеленеді, олар интенциялық психикада «біз образымен» және қауымды тәсімдеудің басқа да құрамдас бөліктерімен келісімге келеді. Этнос константаларының жүйесін қайта құру «образдардың» өзара әрекеттесуінің серпінді үлгісі ретінде көрінеді; нақ осы өзара байланыс, бір-біріне тәуелділік мәдени константалар болып шығады. Адам өзін дамылсыз қозғалыстағы жүйенің құрамдас бөліктерінің бірі ретінде сезіне отырып, сол өзара байланыстар мен өзара әрекеттер жүйесінің ішінде мінез-құлық қалыбын жасайды. Нақ осы мәнмәтінде оның белгіленіп, тиянақталған бағдары белгіленеді. Дүниені тап осылай көру мәдениетті қалыптастырады. Интенциялық қозғалыстың дәлме-дәл интенциялық уәждемесін сол негіздеп, жөнге салады, нақ осы мағынада ол қызмет етудің ерекше тәсілі болып табылады.

Біз этнос константалары беретін «образдар» мен драмаландырылған тәсімдер хақында айтқан кезде, мифологиялық тәсім жөнінде сөз қозғалмайды. Бұл образдардың барлығы – мазмұндық немесе проблемалық емес, тек рәсімді технологиялық сипат иеленді. Осыған ұқсас мысал келтірейік. Айталық, әлдеқандай әдеби жанрда оның тәртіп-талабы бойынша әртүрлі кейіпкер: жалмауыз, рыцарь және т.б. жүреді. Әрбір нақты шығармада бұл кейіпкерлердің өз аттары және жеке-дара сипаттары болады, бірақ мұндайда кейіпкерлердің жанр ерекшелігі талап ететін мінез-құлық жиынтығы мен олардың арасындағы қарым-қатынастар моделі, қалыпты сюжет

динамикасы сақталып қалады. Жалпылама әрі тұтастай алғанда, мәдениет әлемді түсінудің осындай ережесін жасайды. Ол сыртқы дүние объектілерінің барлығы азды-көпті мәні бар бұрмалаушылықтарға ұшырай отырып, не мәдени константаларға кірігетін, не адам мүлдем ұғына алмайтын түйсіну парадигмаларын жасап береді. Ол өмір сүретін әлеуметтік-мәдени жүйе өзгереді, мәдени, саяси, экономикалық жағдайлар ауысады. Демек, халық қабылдап, ретке келтіруге тиіс сыртқы тәжірибе де ауысады. Сол бұрынғы ережеге сәйкес, бірақ жаңа материал негізінде жазылған жаңа пьеса пайда болатыны тәрізді қауым картинасы бір-бірін айырбастайтын болады, бірақ этнос константаларының арқасында олардың құрылымы өз негіздемесінде, бұрынғы қалпында қалады. Бір интеграциялық қауым екіншісін ауыстырады, бірақ олардың ортақ астары өздерінің диспозициясындағы әуелгі мәдени константаларға құрылымдалған, қисыннан тыс күйінде қалып, мәдениеттің бұрынғы қаңқасы сақталады, тек осы скелетті жауып, қатпайтын «еті» енді басқаша болады. Осы парадигмаларды нақты түрде толтыру да ауысуы мүмкін, міне, сол кезде қауым образының жаңа түрленімі бой көрсетеді. Бірақ кез келген ретте оларды толтыру қарекеті, осы образдардың жалпы сипаттамасы, олардың диспозициясы, әрекет ету модусы жөніндегі түсінік өзгеріссіз қалады. Бұл – төңірегіне әрқилы түрленімдегі этнос дәстүрі түзілетін константалар.

Олар сөйлем құруға тиіс грамматикалық парадигмалар секілді деуге болады. Бұл парадигмалар белгілі бір тәртіпте (сөйлем пішімін құрайтындай) түзіліп, нақты мазмұнмен қанықтырылады.

Этнос константалары негізінде мәдениеттің бейімделушілік-қызмет етушілік моделі жасалады. Осы константалар төңірегінде әр алуан түрленімдегі этнос дәстүрі түзіледі.

Бұл жерде мәдениеттің екі ұғымын: *этнос константаларын түзілімдеу тәсілі ретіндегі мәдениетті және құндылықтар кескіндемесі, сырт сұлбасы ретіндегі мәдениетті ажырата білу қажет*. Құндылық бағдар белгілі бір мағынада әлдебір этнос мәдениетінің түзіліміне негіз қалайтын материал болып табылады. Этностық константалар өзіне іс-әрекеттің бағыты мен оның моральдық бағамы туралы түсінікті тұтынбайды. Іс-әрекеттің бағытын да құндылық бағдар ұсынады. *Этнос константалары және құндылық кескіндемесі, әрекет етудің тәсілі мен мақсаты сияқты, өзара қатынаста болады*.

Сонымен, *әлемнің этностық картинасын, бір жағынан, этнос константаларының, екінші жағынан, құндылық бағдарының да туындысы ретінде қарастыруға болады*. Этнос константалары ұлттың бүкіл өмірі бойында өзгермейді, ал құндылық бағдар ауыса береді, ол адамдардың еркін таңдауының нәтижесі саналады.

Әр этнос қандай да бір шамада ауқымдырақ мәдени дәстүрді бейімдейді, бірақ *этнос константалары* өздігінен *кез келген құндылық*

бағдарға бейтарап қарайды. Құндылықтардың қандай жүйесін қабылдау керек – адам өзі таңдауға ерікті. Ұлттың тіршілігін қамтамасыз ету жөніндегі қызметі қоршаған ортаға өзінің физиологиялық бейімделуін қажетсінетіні сияқты, этнос мәдениеті де адамның психологиялық бейімделуге мұқтаж-дығымен анықталған (мысалы, көзкөрімнің, яғни көзбен көріп түйсінудің физиологиялық та, психологиялық та тұрғыдан жете анықталған заңдары бар, бірақ адам қайда қарайды – өзінің таңдауы).

Мәдениеттің мінсіз желісіндей құндылық доминанттарынан этнос константаларының айырмашылығы – мәдениеттің бейімделушілік-қорғаныштық тұрғыда көрінуі. Оның үстіне, мәдениет бейімделудің бірнеше деңгейін бойына жинақтайды. Әлгінде олар жөнінде сөз қозғалды, ал енді олардың иерархиясын жүйелі түрде келтіреміз.

1. Бастапқы бейімделушілікте этнос мәдениетінің өзі қорғаныш тетігі ретінде қатысады. Яғни адамға әрекет етудің маңызды мүмкіндіктерін беретін қауымды бастапқы құрылымдау сатысы. Бастапқы бейімделу нәтижесі – этнос мәдениетінің «орталық белдемін» қалыптастыру, оған этностық константалар арқау болады. Ақпараттар тасқыны сырттан ішке, демек, санадан бейсаналыққа ағылған кезде қорғаныш сүзгісі іске қосылады.

Осылайша, этностың бейсаналық қабаты қалыптасады. Бұл үдеріс этногенездің құрамдас бөлігі саналады.

2. Этнос тіршілігінің нақты жағдайларына «орталық белдемді бейімдеу, яғни «орталық белдем» төңірегінде әлемнің этностық картинасының инварианттарын түзілімдеу үдерісі. Ақпараттар тасқыны ішкі жақтан сыртқа, яғни бейсаналықтан санаға ағылғанда, қорғаныш сүзгісі іске қосылады.

3. Этнос мүшелерінің болмысты ұғынуының бұрмалануы, яғни өздерінің этностық константаларына мазмұнымен қарама-қарсы келетін ақпараттарды қабылдай алмауы, ұқпауы. Ақпарат ағыны сырттан ішке ағылғанда, қорғаныш сүзгісі іске қосылады.

4. Этнос бейсаналығы күшінің бөлшектенуі: бейсаналықтың жалпы талаптары тек жекелеген іс-қылықтардың нақты себептері ретінде сезіледі. Қорғаныш сүзгісі іске қосылады.

Психологиялық бейімделудің осы деңгейімен мәдениеттің ерекше, өзіндік қорғаныш тетіктері, сондай-ақ алдағы беттерде қарастырылатын құбылыс – этнос мәдениетін тарату ісі, этностың өзін-өзі құрылымдау үдерісі байланысып жатыр.

Мәдени ұғымдардың этностық қауым картинасымен... байланысып жатқан бүкіл жиынтығын «этностың дәстүрлі ой-санасы» деп атаймыз. Сонымен бірге ол тарихи этнологияның аясында, бәрінен бұрын, оның мазмұны емес, рәсімді нысандық қырлары тұрғысынан қарастырылады, сондықтан «дәстүрлі» анықтамасы тең шамада шаруалар общинасына да, кейбір индустриялық қоғамдарға да қатысты болады (бұл алдыңғы тараулардан мәлім).

Дәстүрлі сананың сипаттамасы мынадай:

1) әлгінде берілген анықтамада айтылғандай, онда қауымның тұтас картинасының имплициттік түрде бар болуы; 2) қалыпты, сол этнос жасап шығарған әлеуметтену үдерісінде оны ұрпақтан-ұрпаққа «дұрыс» жеткізу; 3) дәстүрлі ой-сананың сол этнос мүшелеріне тән мінез-құлық стереотиптерімен өзара байланыстылығы, олардың халық тұрмысының бүкіл тұтас, аса күрделі құрылысын: қоғамдық институттарын, тұлғааралық және топаралық жүйелерін, соның ішінде кәсіпаралық және тапаралық қарым-қатынастарын, әдет-ғұрыптары мен рәсімдерін, идеологиясын, өнері мен фольклорын, этностың «ішкі саясатын» қамтамасыз етуші автостереотиптерін (яғни «өзінің образдарын»), (яғни этносішілік ереже мен оның баламалылығының шегін); гетеростереотиптерін (яғни «көршілер образдарын»), этносаралық (мәдениетаралық) қарым-қатынастар жүйесін, яғни «этностың сыртқы саясаты парадигмасын (бөгделерге» қатысты мінез-құлық ережесін), «бөгделерді» ішке тарту тетіктерін және т.б. орайластыруы; 4) этностың дәстүрлі ой-санасы өз өмірінің әлеуметтік жағдайларына, оның қоғамдық даму деңгейіне, тіршілікті қамтамасыз ету құрылымына (материалдық базаға) сәйкестігі, сондай-ақ әлемнің этностық картинасының басқа халықтарда басымдыққа ие нормалармен және құндылықтармен арақатынасы: не өзін кейбір мәртебелі; асқын мәдени бірлікке эксплициттік телу түрінде, не өзін даралау, өзгелерге қарсы қою түрінде көрінуі мүмкін. Осылайша, **дәстүрлі сана сыртқы дүниенің тарихи реалиясына бейімделген.**

Этностың дәстүрлі санасы хақында сөз қозғалған кезде «сана» сөзі шартты түрде қолданылады, өйткені оның меңзеген нәрсесі өзіне ой-сананы да, бейсананы да кіріктіреді. Синоним ретінде «діл» терминін пайдалануға болар еді. Алайда «әлемнің этностық картинасы» мен «дәстүр» ұғымдарының байланысын қамти көрсететіндіктен, «дәстүрлі сана» термині бізге оңтайлы көрінеді.

Осы тарауға енгізілген негізгі ұғымдар

Этнос константалары – адамзат ұжымының (этностың) қоршаған табиғи-әлеуметтік ортаға бейімделуі барысында жинақталатын және этнос мәдениетінде халықтың қоршаған ортаға психологиялық бейімделуіне жауапты негізгі тетіктер рөлін орындаушы бейсана кешендер. Олар мазмұнын өздігінен толықтыра алмайды, өзіне «формалды» сипаттаманы ғана тартады, яғни этностың бүкіл өмірі бойына белгілі әрі тұрақты тәжірибені ретке келтіру пішімін білдіреді, ол халықтың толайым тарихындағы мәдени-құндылық доминанттарының ауысымына сәйкес әрқилы толықтыруларға кенеледі. Этнос константалары өздерінің ортасындағы арақатынас қатаң түрде белгіленген жүйені көрсетеді. Әртүрлі жолмен этнос константалары жүйесіне

кіріктірілген бейсана образдардың бәрі қауымдағы адамның іс-әрекеттерінің сипатын анықтайды. Қауым әрбір этнос мәдениеті үшін ерекше болады. Этнос константаларының жүйесі адам дүниеге үңіліп қарай алатын призмаға да баланады. Оның негізінде адами мінез-құлықтың бейімделушілік-қызмет етушілік моделі қалыптасады.

Әлемнің этностық картинасы, бір жағынан, этнос константалары, екінші жағынан, құндылық доминанттары негізінде қалыптасқан адамның дүние, орта жөніндегі ішінара түйсінген, ішінара бейсана түсінігі. Бүтіндей алғанда, әлемнің этностық картинасы дегеніміз – мәдениеттің қорғаныш қызметінің психологиялық аспектіде көрініс табуы. Ол бейсипатты қорғаныш тетігі ретінде қарастырыла береді. Әлемнің этностық картинасы өзгеріссіз қалатын нәрсе емес. Ол этнос өмірінің әр кезеңдерінде және этнос ішіндегі қандай да бір топтар үшін әрқилы болады. Бұл мәдени-құндылық доминанттарының айырмашылығына байланысты.

Дәстүрлі сана (діл) – әлемнің этностық картинасына негізделген, әлеуметтену барысында берілетін және нақты жағдайларда өзіне басымдықтар, нормалар мен мінез-құлық модельдері жөніндегі ұғымдарды жинақтайтын дүниетаным жүйесі. Осындай ұғымдарды сипаттау арқылы, нақты уақыт кезеңіндегі этносқа немесе оның әлдеқандай бөлігіне тән мәдени дәстүрді де сипаттауға болады.

■ Тарихи-этнологиялық талғау тәжірибесі

XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басындағы Батыс финдерінің этностық ой-санасын мысал ете отырып, жоғарыда келтірілген теориялық материалды дәлелдеп шығамыз. 2 және 5-тарауларда-ақ финдердің этностық қауым картинасы тақырыбы қаузалып, негізінен, оның XVIII ғасыр және XIX ғасырдың бірінші жартысына қатысты сипаттамасы берілді. XIX ғасырдың соңына таман онда түбегейлі өзгерістер болды. Финдердің дәстүрлі ой-санасының түбірлі өзгерісі неден көрінді және қалайша жүзеге асты? Сол тарауларда финдер хақында «сиқыршы» табиғатты сөзбен, әнмен өзіне бағындыруға тырысатын салтбасты, саяқ болмысты халық деген сыңайлы әңгіме айтылды. Қысқа шалым уақыт ішінде фин мінезінің сырт көзге мүлдем өзгеріп кеткені бірден байқалады.

XIX ғасыр соңындағы фин тұрмысының тарихи очеркіне әдіснамалық түсіндірме береміз. Оның міндеті – мазмұндалған теориялық тұжырымдамалар тарихи материалдарды зерттеуге қалай қолданылатынын көрсету. Бұл, біздің көзқарасымыз бойынша, оқырмандардың ұғымдық аппарат пен тарихи этнология әдістерін өз беттерінше меңгерулеріне жәрдемдеседі. Мұндай әдіснамалық түсіндірмелер кейбір басқа очерктерге де қоса беріледі.

Әдіснамалық түсіндірме. Тарихи этнология қандай да бір халықтың этностық қауым картинасын зерделей отырып, әрқашан оны қозғалыс аясында, өзгерістер ағымында, кем дегенде, екі әлде одан да көп уақыт үзiгiнде зерттейдi. Мұндай ретте мәдениеттiң қайталанбалы парадигмаларын анықтауға мүмкiндiк жоқ болғандықтан, ешқандай «орнықты» сипаттама мәдениеттегi этнос константаларын бөле-жара жiктеуге мұрша бермейдi. Сонымен, этнологиялық тәсiлдi қолдануға бел буып, зерттелушi халықтың өмiрiндегi әлдеқандай өзгерiстердi оның психологиялық ерекшелiктерi арқылы түсiндiруге тырысқан тарихшының сол халықтың мәдени өзгерiстерiнiң динамикасы мен сипаты жөнiнде түсiнiгi болуға тиiс. Мәселен, 5-тарауда берiлген фин этносы мәдениетiнiң сипаттамасы финдердiң этностық константаларын бөлектей көрсетуге жеткiлiксiз болып тұр. Бiрақ халықтың адаптивтiк жүйесiнiң әлдеқандай кескiндемесiнiң болу-болмауы дерегi бiзге этностың дүниетанымы мен мiнез-құлқындағы өзгерiстер мүмкiндiгi жөнiнде ешқандай ақпарат бере алмайды. Солай болғандықтан, нақты адаптивтiк жүйенiң қандай элементтерi өте маңызды және өзгерiссiз екенiн, ал қайсысы өзгерiске ұшыраған жағдайларда лақтырылып тасталатынын бiлмей тұрып, оның мәнiн толық түсiнуге шамамыз жетпейдi.

Ән сиқырынан тәртіп сиқырына өту

XIX ғасырдағы, әсіресе оның екінші жартысындағы финдер, бәрінен бұрын, тәртіп, ұқыптылыққа күштарлығымен ерекшеленеді. Бұл тұрмыс тірлігінен басталады. «Олардың ағаштан, ішінара тастан салынған үйлері таңғаларлықтай тәртіппен ұсталады... Асүйдегі сөреге тағамдар, дәлеңкелер мен басқа да керек-жарақтар аса тиянақты орналастырылған, барлық тұста тазалық, тәртіп байқалады. Қабырғада да, еденде де бірде-бір дақ жоқ...»¹ Фин «тазалыққа іңкәрлікті ана сүтімен бойына сіңіреді. Тазалығы әлдебір құмарлыққа айналады»². Қоғамдық тұрмыста да солай: «Шағын хуторлардың ғана арасын қосып жатса да, жолдардың абаттандырылуы қайран қалдырады»³. Тротуарлар мен төсеме жолдар теп-тегіс. Олардың тазалығы таңғаларлық... Сауда-саттық алаңқайлары, мысалы, базар тарқаған бойда тазартылады»⁴. Тәртібі мінсіз. Финдер бала шағынан тәртіпке үйренеді. «Қала тұрғындары... ережелердің сақталуын жіті қадағалайды, кездейсоқ тәртіп бұзушыларды полиция учаскесіне өздері алып барады»⁵.

Жалпы, қоғамдық тәртіпті бұзу мұнда сұмдық қылмыс саналады. «Егер атаның немесе мектептің баланы жөнге салуға шамалары келмесе, жергілікті әкімшілік оны жазаға тартады (яғни шықпыртып, дүре соғады). Мұндай төтенше шараны шектен шыққан жағдайларда ғана қолданады.

Бір қызығы, осындай жаза тартқызуға лайық қылықтардың қатарында ұрлықпен бірге қоғамдық тәртіп пен тыныштықты бұзу да бар. Сол үшін қолды кесіп тастау туралы заңда айтылған ұрлық атаулыдан финдердің сұмдық қорқатыны соншалық – осы зұлымдықты түбірімен жою үшін олар дүре соғу сияқты ұсақ-түйек жазамен шектеле алмайды. Бір жағынан, Финляндияда қоғамдық тәртіп орнатудағы кішкентай бұзақыларға қатысты жаза тым қатал емес пе, немесе, керісінше, тәртіпке іңкәрлік осындай шараның болу мүмкіндігін туындатады деп айтқан жөн бе екен»⁶. Финдердің легитимдікке сенімі де таңғаларлық болды. «Мұнда Ресейден келген күш-қайратқа және төлқұжаттың маңызына сену ауаны финнің заңды топыраққа табан тіреген, яғни барлық жағынан мінсіз адам туралы түсінігімен астасып кетті. Олар адамгершілік заңынан аттап кеткен адам міндетті түрде адамзаттық заңның қамқорлығынан тысқары қалатыны сөзсіз деп ойлайды»⁷. Тірліктің көп жағдайларында фин заңға жүгінеді: «Арыз-шағым жазу үшін финге аса бір ашуға булығудың қажеті жоқ; даукестік – оның мінез-құлқының көрнекі, көзге түсер қырларының бірі, фин соты да қаптаған айтыс-тартыстың, дау-дамайлы істердің астында қалған»⁸.

Финнің бүкіл өмірі мұқият ретке келтірілген. «Бөгденің меншігіне қатаң қарай отырып, еңбекпен тапқан кез келген тиын-тебенге де адалдықпен қарайды. Егер маскүнем болмаса, ол қарақан басының рақаты үшін отбасынан қара бақыр болса да қаржы жырымдауды масқара қылық санайды. Осындай қасиетінің, сондай-ақ өзінің мігірсіз еңбеккерлігінің арқасында ол базбіреулер күнелте алмайтындай жағдайда да өте тәртіпті өмір сүреді. Ол қоғамдық капиталға да, қазынаның қаржысына да тап осылай қарайды»⁹. Олар туралы жазғандардың бәрі финдердің адалдығын көрсетеді.

Жалпы, фин мінез-құлқының қандай да бір қасиеті хақында айтсақ, ол оның бойында жүз пайыз болады. Егер фин адал болса, шегіне жеткенге шейін адал. Егер ол қонақжай десе, бұл оның ақпейіл, ашық құшақтығын білдіреді. Тек қонақжайлылығы бізге үйреншікті әдептен басқашалау көрінуі мүмкін. Ол қонақ келгеніне жарқылдап, қуанған кейіп көрсетпейді, оған өзінің бүкіл тұрмыстық жай-күйін айта жөнелмейді. Фин «бөгде адамға аса сенімсіз қарайды. Ешқашан онымен өзінің іс-шаруасы жөнінде де, жеке басы жайында да әңгіме өрбітіп, мылжындамайды»¹⁰. Әйтсе де әркім оның үйінен пана мен қорек табатынына шүбә келтірмеуіне болады. «Жол бойында тұратын шаруаның бір немесе одан да көп жоқ-жітікті паналатпаған күні сирек кездеседі»¹¹. Егер бір істі қолға алса, оны табанды, әрі есеппен істейді. «Әлдеқандай шаруаға кіріскен фин көздеген мақсатына жеткенше, кедергілердің барлығымен тайсалмай, табанды күреседі»¹². «Ол жай жүріп, жұмысты баяу істейді, есесіне ешқандай істі аяқсыз қалдырмайды, ақырына дейін жеткізіп, аяқтап шығады»¹³. «Қимыл-қозғалысының шабандығы,

орнынан ауыр көтерілуі, сақтана қарауы оның қажымайтын күш-қайраты мен түгесілмейтін төзімін аңғартады»¹⁴.

Фин әлдене үшін сізге ризашылығын білдіргісі келсе, алғыс сезімі шындығында шексіз болады. «Егер сіз финге қандай да бір жақсылық жасасаңыз, ол ең жақын досыңызға айналады, мұндай жағдайда ризашылығы да шексіз»¹⁵. Финмен достасу қиын, ол – барын ішіне бүккен, томаға-тұйық жан. «Жатжерлікке әрқашан жауыға, күдіктене қарайды, ал әлдекіммен достаса қалса, оған тас қамалға арқа сүйегендей сенуге болады»¹⁶. Фин өзінің жеккөрінішіне де соншалық дәйекті, ұмытпайды. Финляндияда қылмыс саны әжептәуір аз, бірақ сол қылмыстардың дені әдеттегіден тыс қатыгездігімен есте қалған. «Фин жауыздыққа сирек барады, ал бара қалған ретте нағыз жыртқыш аңға айналады»¹⁷. Финдердің кек қайтаруы да ретке келтіріліп, жосықтандырылған. «Олар кек алуды уақыты келгенге дейін қоя тұрады, бұл ретте ең тұрпайы, ең қазымыр амалмен дұшпанын қалай ойсырата жеңіп шығуға болатынын есептеп алады да, әліптің артын бағады: дөрекі ойластырылып, тұрпайы жасалған қылмыстар мұнда жиі кездеседі»¹⁸.

Осындай тәртіп ауаны финдердің бүкіл тұрмыс-тіршілігін жайлап алған. Ол сословиелерге, шен-шекпенге сый-құрмет жасаудан да көрінеді. «Финляндиялықпен алғашқы таныстықтан кейін онысы (шенге басурушылығы) таңғалдырады, көп ұзамай оған да үйреніп кетуге болады»¹⁹.

Тәртіп тұрмыстың бүкіл ұсақ-түйегіне қатысты. Финляндиядағы қонаққа бару этикеті «кез келген ықтималдықтан асып түседі»²⁰. Финдер өздерінің тәртібімен әлемді арбап, еркіне бағындырғысы келетіндей әсер қалдырады. Бұл – қауымды жосықтандыру, оңтайландыру әрекеті. Қисыны келетін сияқты: қауым ұғынықты нәрсеге айналды, заттардың байланысын, қалай істеу және істемеу керегін түсіндіруге болады. Ол енді ешқандай қорқынышты әрі тұтқиыл емес.

Табиғат қатал, одан рақымшылық күтудің реті келмейді. Онда мейірімге бөккен жаймашуақ ештеңе жоқ. Ол жабайы, әрі ауыздықталмаған. Оның тұмсығына тұмалдырық кигізген абзал, сонда ғана ол бағынышты малайға айналады. Оны төзіммен, бірақ табанды түрде қолға үйрету керек. Финде табиғатқа, оның сұлулығына қатысты сүйіспеншілік, іңкәрлік сезімі жоқ, табиғатқа тұтас ғарышқа көз салып, көңіл бөлгендей қарайды. Оған табиғат шеберхана тәрізді. Ол – фин үшін қалаған нәрсесін соқпалап, сомдап жасап алатын материал ғана. Ол өзіне бағынған табиғатты ғана мойындайды. Еңбегінің жемісін ол жақсы көреді, тіпті өте жақсы көреді. Табиғатқа қатысты оңтайлы ой өрбітіп, пайда табуды ғана көздейді. Оған тәртіп орнатады. Ол өзінің тұрмысын да тап солай оңтайландырады, сонымен қатар табиғатты да ретке келтіреді. Екі үдеріс бір арнаға құйылады. Ғарыш құрылымдалып, түсінікті кеңістікке айналады. Ол енді үрей үйірмейтін сияқты. Адамның

өмір сүруіне жәрдемдесуші және әрекет етуіне психологиялық мүмкіндік беруші қауым картинасы жасалады. Финляндия қызылды-жасылды құлпырған ауылшаруашылық рәсімдерді білген емес. Әрине, онда әлдеқашан ұмытылып, естен шыққан жер-анаға – мейірімді де қайырымды асыраушыға табыну ғұрпы болуы мүмкін емес еді. Біз, орыстар үшін іс жүзінде шаруалардың тірлігі жарқын әдет-ғұрыптарсыз, думанды мерекелерсіз ақылға қонбайтын сияқты. Финнің ой-санасында күлкіні, шаттықты топырақтың құнарлылығына байланыстыратын, біздің шаруаларға үйреншікті «Святки», «Масленица» тәрізді мерекелер ерсі, ақылға сыймайтын қылыққа балаңады. Мейрамдар, жалпы, аз. Фин «көптеген жерде халықтық мейрамдар мен той-думанды туындататын шадыман шаттыққа бөленуге бейім емес. Тек «Святки» мен «Иван күндерінде» көңіл көтеруге пейілді кейбір нышандары байқалады»²¹. Фин шаруалары үшін ең есте қаларлық, көрікті мереке (әрі діни мейрам) – егін ору күні. Әйтсе де ол біздің ұғымымыздағы шаруалар мейрамына онша ұқсамайды. «Шаруа ерлер мен шаруа әйелдер мүмкіндігінше тәуір киімдерін киіп, түні бойы швед кадрилін немесе вальс билейді. Оркестр жергілікті тұрғындардың қолдан тастамайтын аспабы – скрипканың бірі немесе бірнешесінен құралады. Жергілікті кавалердің қандай күлкілі ым-ишарамен, жарамсақтану кейшімен шүйіркелесіп, құлпыра жайнаған бикелермен билейтінін, қалай оларды кофемен суарып, ал өздері уыты күштілеу сусындарды қылғытатынын тек көзбен көру керек»²² (сипаттама ХІХ ғасырдың басына қатысты).

Финдердің діні де сондай тиімді, оңтайлы. Католиктік ағымға ұрыну, сірә, Финляндия тарихының ең ауыр парақтары болған шығар. Есесіне, лютерандық ағым мұнда оп-оңай, әрі табиғи қалыпта қабылданды. Финдер өте жақсы лютерандарға айналды, бұған қоса, Финляндияда мүлдем мистикасы жоқ дін – пистизм кеңінен таралды. Құдаймен қарым-қатынастары келісімшарттық ыңғайда деуге келеді. Олар да ретке келтіріліп, шектеулі түрде жосықталған.

Алайда дуагер сиқыршылардың ортасы қалайша пистшілер еліне айналды? Соншама әрқилы, тіпті қарама-қарсы нәрселер бірдей, бірегей мазмұн бере ала ма?

Фин дуагерлерінің білімі – эзотерикалық ілім, олар бұқаралық іс-шараларда кәдеге жарамай қалады. Олардың өздері де, мән-мағынасы жағынан, ұжымдық емес, жеке-дара ілім. Адам өзінің құпия білімімен, табиғатпен оңаша қалып, оны жападан-жалғыз, әлгі сиқырлы ілімдердің жәрдемімен бағындыруға тиіс. Лютерандық та өте оқшау, жеке-дара болуды қалайтын дін. Онда – әркім өзімен-өзі. Онда мистикаға орын жоқ дерлік. Оның нұсқамалары қатал да қарапайым. Құдайға құлшылық ету рәсімі де жұпыны. Адам еңбек етуге, тәртіпті отбасы болуға, бала-шағасын өсіріп, кедейлерге көмектесуге тиіс. Мұның бәрін фин даңғайыр ыждаһат-ынтамен жасайды.

Бірақ осындай дұрыстық пен ұстамдылықтың өзінен құмарлықтың лебі есіп тұрады. Осы жосықтықтың өзі сиқырлық сипат иеленеді.

Табиғатты бағындыруды фин өзінің Құдай алдындағы борышы санай бастады. Табиғатты бағындыру мұраты фин ой-санасының негізгі мән-мазмұны, өміршең өзегі болып қалды, ол өзін Құдайдың жарылқауы мен мүсіркеуіне емес, Құдайға немесе өзіне ғана бүтіндей борышты жалғызділікті күрескер сезінуден жазбайды. Оның қамқорлығының өтеуіне ізгілікті ғұмыр кешуге міндеттеніп, өзі келісімшарт жасасқан сенімді қызметкері сияқты, Құдайға ғана сенеді. Фин келісімшарттың ұсақ-түйегіне дейін бұлжытпай сақтайды. Оның діни тұрмысы өте дұрыс және ретке келтірілген. Фин үшін шіркеуге бармай қалу, Жаратушыға сиынуды өткізіп алу – кешірілмес қылмыс. Тіпті пошта стансасында: «Аса қат жағдайларды айтпағанда, жексенбі күндері Құдайға сиыну кезінде ат-көлік талап етіп, жолға аттануға ешкімнің қақы жоқ» деген тақтайша ілініп тұрады»²³.

Оқи білуді финдер діни міндет ретінде қарастырады. Өйткені әр лютеран «Қасиетті жазбаның» мәтінін біліп, оны тәпсірлей білуге тиіс. Сондықтан ХІХ ғасырдың өзінде-ақ Финляндияда сауаттылық жүз пайыздық деңгейге жетті.

Сонымен, фин өзінің тұрмыс-тірлігін оңтайландырады да, тап солай, бір мезгілде табиғатты да ретке келтіреді. Екі үдеріс бір арнаға саяды. Ғарыш құрылымдалып, түсінікті бола бастайды. Ол енді қорқынышты емес сияқты. Адамның өмір сүруіне жәрдемдесуші, әрі іс-әрекет жасауына психологиялық мүмкіндік беруші қауым картинасы жасалады. Бұл мифологема әжептәуір адаптивтік қасиеттерді иеленіп, қорғаныш тетігі ретінде тиімділігін танытады. Алайда бір кілттипан бар. Мұндай мифологема тым қарапайым. Егер сол бойынша пайымдайтын болсақ, онда финнің дүниетанымы тым қарабайыр. Финдердің Ғарышы тым тар, бірөлшемді. Тіпті осы мифологема фин тарихының белгілі бір кезеңінде іске қосылғанның өзінде, оның ғасырлар бойы соншалық табысты қызмет атқаруы неғайбілдеу-тұғын. Этнос – күрделі, тірі құрылым, оның сана-сезімінің тура, бірбеткей тәсімі де соншама қиын табиғи жағдайларда оның тыныс-тіршілігін қамтамасыз ете алмас еді. Міне, сондықтан мұның екі түрі бар деп долбарлау қисынды көрінеді. Қарапайымдау жосықты картинаның арғы жағында әлдебір басқаша мазмұн тұр. Финнің қарапайымдығы мен тәртіптілігі әсіреқұмарлық пен сыйымдылықтан құралады. Шамаға ұмтылыс кейде өзінің шамасын білмей қалады. Жосықтылық кей кезде иррационализмге ұласып кетеді. Фин енгізетін тәртіпті оған сиқырлы күштер аямай берген секілді әсер қалдырады. Дуалы сөздер, сиқырлы әндер, қауымды жосықтандыру да біртектес құбылыс болып шығады. Фин ХІХ–ХХ ғасырлар шенінде дүниені тәртіппен бағындыруға тырысады, ал ата-бабалары оны ән салумен бағындыруға тырысқан еді.

Ал финнің өзі жүз жыл бұрын қандай болса – сондай: катал да рақымсыз табиғатпен жалғыз күресетін, ешкімге сенбейтін өрі өзіне ғана үміт артатын қалпында қала береді. Ол өзіне-өзі жасап, өзін жасаған нәрселерді ғана, соның ішінде өзін, халқын, өзінің Суомиін де ардақтап, жақсы көреді. Оған өзара көмек таныс, жолдастық таныс, адал серіктестік пен ынтымақтастық таныс, әділет таныс, бірақ оның ғарышында әлдене үшін марапат ретінде емес, Жаратушы Иенің жарылқауымен жай ғана беріле салатын сый-тарту жоқ. Оның жер телімі ешқашан (жылы аймақтардағы мейірімді асыраушы жер-ана сияқты) еңбексіз ештеңе бермеді. Ол тоқтаусыз еңбек пен адам мүддесін талап етеді. Ол адамға өшпенді: адам да аман қалу үшін онымен күресуге тиіс.

Осылай финдер табиғатпен күресушілерге айналады. Бірақ адамның табиғи күш-қажыры тым мардымсыз, сондықтан фин сиқырға – сөздің дұғасына не істің дуасына жүгінеді. Табиғатпен бітіспес күрес және жалғыз, жеке-дара күресу – оның ой-санасының негізгі доминанттары, бірақ фин санасын жайлаған адам мен табиғат арасындағы осы тайталас енді өздігінен психологиялық қорғаныш тетіктерінің нәтижесіне айналады. Қауіп-қатер атап көрсетіледі. Енді бұл да этнос санасына сіңген қауіп-қатерді психологиялық тұрғыдан сейілтетін лайықты жауапты табуға тиіс болады. Міне, фин де өзіне айрықша қасиетті, сиқыршылық қабілетті қосақтайды. Көне Финляндияда дуагерлердің көп болғаны осыған байланысты. Тәртіптің, табиғатты ретке келтіру арқылы өзіне бағындырудың түбірі мен сиқыры осында. Шын мәнінде, фин санасында тәртіптің өзі емес, адамның тәртіп орната білу қабілеті маңызды. Тәртіп орнату қабілеті адамның айрықша қасиеті ретінде көрінеді.

Әрине, түнерген дуагер мен барлық жерде тәртіп орнатуды ұнататын өркеніетті фермердің арасындағы айырмашылық жер мен көктей сияқты. Бұл солай, сыртқы сирек құбылысты көргенде ғана. Бірақ қай-қайсысы да – сол бірдей мазмұнды, сол бірдей қауым картинасын жеткізудің тәртіптері. Бұл тәртіптер қауым реалиясына сәйкес келуге тиіс. Бұрынғы тәртіп пішіні, сиқыршылық, дуагөйлік ХІХ ғасырға таман кең таралған мәдени парадигмаларға сәйкесуден қалды да, әлдеқайда лайықты пішіндерге орнын босатып, салыстырмалы түрде оп-оңай лақтырылып тасталды. Тереңдегі мазмұнына тиіспей, қаз қалпында қалдыратын мұндай өзгерістердің мүмкіндігі этностың ой-санасына орныққан. Ол, сайып келгенде, сол мазмұнды, демек, этностың бірегейлігін сақтаудың құралы болып шығады.

Сонымен, фин үшін «өзінің образы» – жалғызбастының образы, оның қауым ішіндегі іс-әрекеті өзіне табиғаттан тыс сипаттарды, адамилықтан асқан құдіретті қосақтап алуға негізделген. Шынын айтқанда, біздің материал өздеріне табиғатынан тыс, асқын күш-құдіретті қосақтап алатын осындай

жалғызбастылардың бір-бірімен өзара әрекеттесуі қандай деңгейде өрбігенін анықтауға мүмкіндік бермейді. Бұған қоса, қолдағы материалдардың барлығы (XIX ғасырға қатысты) әрбір жеке адам басқалармен қарым-қатынасында табиғат объектілеріне (немесе тұтастай ғарышқа) қарым-қатынасы бойынша әрекет етудің сол баяғы реттелген тәсіліне жүгінетінін көрсетеді. Адам отбасы мүшесі, дос, жүзтаныс, бейтаныс қызметкер, қожайын, кедей, дұшпан және т.б. өзінің белгілі бір ұяшығын иемденді де, осы ұстаным біршама қатандықпен бекіп қалды. Ұжымдық бастаудың айқын көрінісі көзге шалынбайды. Финдер басқа халықтардың барлығы қауымдаса атқарған жұмыстарды, мысалы, тың жерлерді игеруді де жалғыз-жарым, жеке-дара істеді. Басқалай істеу мүмкін емес жұмыстар ұжымдаса атқарылды, яғни мұндай істер шеңбері мүмкіндігінше тарыла береді. Әйтсе де бұл финнің ой-санасынан микроәлеуметтік өзара әрекеттесудің әлдеқандай ерекше түрін табу мүмкіндігі және ұжым мен ұжымдық іс-әрекет жөнінде әлдебір айрықша финдік түсінік бар екені туралы мәселені күн тәртібінен алып тастай алмайды, бірақ бізге оның анығына жетудің (айтпақшы, сәл кейінірек бұл тақырыпқа басқаша көзқарас тұрғысынан тағы қайтып оралуымызға тура келеді), сондай-ақ «жарылқаушы образын» айқындаудың сәті түспеді. Алайда соңғысының болмауын адамның өзіне табиғилықтан тысқары, асқан қасиеттерді қосақтап қоюынан көруге болады. Функциялық тұрғыдан, бұл – бірдей нәрсе.

Финнің этностық қауым картинасындағы «жауыздық полюсі» ретінде жабайы табиғатты аламыз: өшпенділік табиғатқа жайылған. Бәлкім, бұл тап басып, дөп айтылған сөз емес шығар, себебі – табиғатқа қатысты фин бағдарын мейлінше мұқият зерттеген кезде (бұған біздің мүмкіндігіміз болмады), жауыздықтың шоғырлану нүктесін (тіпті ол біреу болмауы да мүмкін) табудың сәті түсер ме еді, кім білсін?! Сонда адамның табиғатты бағындыруы жауыздық бастауының табиғатқа әсер ету жолын бөгеу амалымен жүзеге асады деп пайымдар едік. Бірақ бұл – әзірше ешқандай нақты дәлелдеу негізі жоқ долбарымыз ғана. Адамның табиғатқа әсер ету тәсілін оны арбау ретінде пайымдауға болады. XVIII ғасыр финдері мен XIX ғасыр финдері арасында аса үлкен айырмашылық бола тұра, шын мәнінде табиғатты арбаудың тәсілі, яғни сиқырлау әдісі ғана өзгерді. Осылайша, осы аралықта финдердің ой-санасындағы этностық константалардың өзгермейтіні паш етілді: «МЕН образының» нақты толығы және соған сәйкес түрде фин іс-әрекеті образының сыртқы көрінісі ғана ауысады. Сонымен, бізге финдердің этностық константаларының кейбіреулерін қамти көрсететіндей парадигмалардың бірқатарын қисындап мазмұндауға тәуекел етеміз.

1. Адамның қауымдағы іс-әрекеті – индивидтік, жеке-дара әрекет.
2. Адам табиғаттан күшті, тылсым күштерді еншілейді.
3. Жабайы табиғат адамға жауығады.

4. Адамның дүниеге (табиғатқа) қатысты іс-әрекетінің тәсілі – арбау, дуалау.
5. Дүниенің ішінде адамға дос пейіл күштер жоқ.

Жабайы табиғаттың тұтқиыл қылықтарынан жапа шеккен фин, өз иланым бойынша, ең алдымен, болмысынан екіұштылықты, тұрлаусыздықты жоятын әлем элементтерінің бәрін өзінің, сәйкес келетін орнына қоятын белгілі бір «драманы» ойнап шығады (яғни белгіленген, өзі үшін ерекше мән-мағына иеленетін тәртіппен іс-әрекет жасайды). Мұны ол ғұрыптық сиқырлы әрекеттердің көмегімен жасай ма, әлде өзінің дамылсыз, ырғақты еңбегімен ретке келтіру арқылы табиғатты бағындыра ма – бәрібір. Кез келген ретте адам өзі мен сыртқы дүние арасындағы шиеленіс түйінін уақытша шешіп, солқылдақ, әрі қысқамерзімді болса да, үйлесім орнатады.

Финдердің этностық константалары жауыздық бастауын азды-көпті ауыздықтап, өзінің, өз этносының шегінен оқшаулайтын бейімделу тәсімін ұсынады. «Өзінің образы» сыртқы күштерімен күресу мүмкіндігін беретін атрибуттарды үлесіп алады. Мұндай жағдайда шиеленіс өте ширығып кетуі мүмкін, бірақ ол тұрақты бағдар иеленеді де, қандай да бір құндылық бағдарын қабылдау нәтижесінде өзгермей, бұрынғы қалпын сақтап қалады. Фин халқы өмірінің әрқилы кезеңінде пайда болған және пайда болатын этностың әр алуан баламасы (әртүрлі құндылық бағдары мен бір-біріне ұқсамайтын идеологияларды ұстанған әрқилы этносшілік топтар) арасындағы күрес жағдаяттық ахуал иеленіп, әрі сыртқы дүниеге бейімделудің неғұрлым лайықты, дәлме-дәл келетін тәсілін іздестірумен байланысып жатуы мүмкін. Этностың ішкі шиеленісі экстериорлы болып шығады.

Жабайы табиғаттың жаңа, тың телімін игеруші фин мінез-құлқының тәсілі қашанда шамамен бірдей, бұрынғыдай болады. ХІХ ғасырдағы шағын фин хуторларының тарихы көбіне су тамшыларындай ұқсас келеді, олардың әрқайсысы дерлік алғашқы қоныстанушылардың қорлықпен өткен өмірі мен сарқылған күш-қайратынан бастау алады. Осы тұста горизонталды емес, этнос өкілдерін бірлесе және қатар қызмет ететін әлдеқандай әлеуметтік топқа емес, уақыт аясында бөлініп шыққан ұжымға біріктіретін вертикал фин ұжымшылдығының өзіндік ерекшеліктері аңғарылады. Өйткені тың жерлерді игеретіндер жүйелі түрде бірінен соң бірі келіп, істі ізашарлары тастап кеткен нүктеден ары қарай жалғастыра береді. Мұндайда финдердің горизонтал байланысы тым бәсең болады).

Өкінішке қарай, өткен дәуірдегі сиқыршы финдердің де іс-әрекеттерінің ұқсас алгоритмдері болған-болмағанын жете түсінуімізге мүмкіндік беретін материал жоқ, сондықтан финдердің этностық константалары берген ол заңды ма, әлде тек нақты тарихи дәуірге тән кездейсоқ нәрсе ме – анықтау қиын.

Осылайша, фин мәдениетінің бейімделушілік-қызмет етушілік модельдерінің біріне сипаттама бере отырып, сондай үлгілердің этнос константаларымен арақатынасы жөнінде мәселе қоюға болады. Этнос константалары елеулі бір шамада нақты модельдің сипатын анықтайды. Олар өрнек салатын мозаиканың шақпақтары тәрізді. Немесе былайша айтқан ұтымдырақ болар еді: олар сөйлемнің құрылымын түзетін грамматикалық парадигмалар сияқты (мысалы, атау септігінің жекеше түріндегі зат есім, қимыл-сын үстеуі, осы шақтың жекеше түріндегі етістік, жекеше түрдегі және көмектес септігіндегі зат есім, жекеше түрдегі және көмектес септігіндегі сын есім т.с.с.). Бұл парадигмалар белгіленген тәртіппен тізіледі де, сөйлем пішінін иеленеді), тек содан соң нақты мазмұнмен толығыады.

Егер біз бейімделушілік-қызмет етушілік модельді бағдар ретінде қарастыратын болсақ, онда этнос константаларын әлдебір «бағдаралды» нәрсе немесе тереңірек деңгейдегі бағдар ретінде қарастырған жөн болар еді. (Екеуі де – бейімделушілік-қызмет етушілік модель, ал этнос константалары бейсана). Этнос константаларының адаптивтік тегі бар (немесе, дәлірегін айтсақ, адаптивтік шығу тегі этностық константалар кешенін иеленеді, өйткені олар өзара байланысты). Мәдени модельдердің адаптивтік сапасын қамтамасыз ететін де – осы.

Этнос константалары адамның әрекет етуіне мүмкіндік береді, ал бейімделуші-қызмет етуші модельдер белгілі бір іс-әрекет алгоритмін ұсынады, бірақ жалпылама түрде, парадигмалық деңгейде нақты жағдайларға қолдануға болмайды. Осынау этнос константаларының негізінде әртүрлі этностық дәстүр (және де оған айрықша құрамдас бөлік ретінде кіретін этностық қауым картинасы) түзілген кезде, оларды нақтылы дәлелдеу ісі жүре бастайды).

Әлемнің этностық картинасының түзілу үдерісі қалай өтетіні жөнінде келесі тарауда сөз қозғаймыз.

ЕСКЕРТПЕЛЕР

- ¹ *Дершау Ф.* Финляндия и финляндцы. – СПб., 1899. – с. 42–43.
- ² *Лезин А.* Финляндия. – М., 1906. – с. 64.
- ³ *сонда* – 57-б.
- ⁴ *сонда* – 130-б.
- ⁵ *сонда* – 128-б.
- ⁶ *Сно Э.З.* По Финляндии: Путевые очерки и заметки//Русское богатство. — 1901. – № 4. – с. 187.
- ⁷ *сонда* – 109-б.
- ⁸ *Водовозова Е.* Финляндия. – с. 9.
- ⁹ *сонда* – 21-б.

- ¹⁰ сонда – 18-б.
- ¹¹ Лезин А. Финляндия. – с. 11.
- ¹² Пуцикович Ф.Ф. Финны. – СПб., 1909 – с. 6.
- ¹³ Рунеберг. О природе Финляндии: О нравах и образе жизни народа во внутреннем крае//Современник. – 1840. – № 17. – с. 17.
- ¹⁴ Пуцикович Ф.Ф. Финны. – с. 50.
- ¹⁵ Сно Е.Э. В стране скал и озер: финны. – СПб., 1909. – с. 30.
- ¹⁶ Пуцикович Ф.Ф. Финны. – с. 50.
- ¹⁷ Мелюков А. Очерки Финляндии//Морской сборник. – 1853. – т. XXIII – № 8. – с. 24.
- ¹⁸ Водовозова Е. Финляндия. – с. 10.
- ¹⁹ Дершау Ф. Финляндия и финляндцы. – с. 35.
- ²⁰ сонда – 7-б.
- ²¹ Народы России: Финны, эсты, карелы и ливы. – с. 28.
- ²² Дершау Ф. Финляндия и финляндцы. – с. 44.
- ²³ Ахье Е. Письма из Финляндии. – СПб., 1899. – с. 83.

Ой салатын сауалдар

1. Мәдениеттің қорғаныш қызметтері неден тұрады?
2. Сіздің пікіріңіз бойынша этнос константаларын шынайы мазмұнмен толықтыру қалай өтеді?
3. Этнос өмірінің ағымында бір этнос картинасын екіншісіне ауыстыру қалай өрбиді деп ойлайсыз?
4. Ерекше қорғаныш тетіктерінің әрекетіне мысалдар келтіре аласыз ба?
5. Әлдебір халықтың іс-әрекеттерінің себептері мен мақсат-мұраттары жөнінде өз өкілдері берген және мәдениеттің өзге өкілдері қабыл алған түсіндірмелердегі аңғалдау қисынсыздықтарға көңіл аудардыңыз ба?
6. Орыс шаруаларының отарлау моделінің «қисынсыздығының» этностық қауым картинасында болуына көзқарасыңызды білдіріңіз, оның очеркі 6-тарауда да берілген.
7. 2, 5 және 9-тарауларда финдердің тыныс-тіршілігі туралы очерктердегі олардың қауым картинасының қисынсыздығын атап көрсетіңіз. Этнос константаларын сипаттауға бұл «қисынсыздықтар» қалай көмектеседі?
8. Әлемнің этностық картинасының түбі басқасымен қалай ауыстырылатынын теориялық деңгейде түсіндіріп беруге тырысыңыз.
9. Әлемнің этностық картинасының түрленімін (трансформациясын) қалай зерделер едіңіз? Ой-пікірлеріңіздің ықтимал тізбегін ұсынып көріңіз.

ӘЛЕМНІҢ ЭТНОСТЫҚ КАРТИНАСЫНЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫ

Алдыңғы тарауда этнос константаларының конфигурациясы тәрізді этнос мәдениетінің «орталық белдемі» туралы айтылған еді. Бұл конфигурация адамның күнделікті тәжірибесіне сұлбасын айқын түсіріп, оның арғы жағынан этнос мүшесі дүниені көре алатын парадигмалық кесте ретінде орын алуы мүмкін.

Этнос константаларын нақты мазмұнмен толықтыру дегеніміздің өзі бейсана образды өмір шындығының деректерімен немесе, психология аналитиктерінің тілімен айтқанда, трансферді – бейсана кешенді нақты объектіге көшіруді білдіреді. Бұл тұтасу біршама бекіп, әлгі объект этностық әлем картинасының ішіне сондай жүктеме алып келуге шамасы жеткенге және этнос тәжірибесі өмір шындығынан көпе-көрінеу ажырай бастағанға шейін сақталады. Сол кезде жаңа трансфер басқа объектіге ілесе келеді. Нақты «қорғаушы образы» мен «дұшпан образы» (дараланған ба, әлде жоқ па, бәрібір) осылай қалыптасады. Автотрансфер деп атауға болатын құбылыс та осыған ұқсас ыңғайда өрбиді: адам өзіне бейсана «өзінің образына» дарыған («біз» тұжырымдамасы және «мен» тұжырымдамасы) қасиеттерді жапсырып алады.

Әр ретте трансфер мен автотрансфер үйлесімді жасалады, сол себепті ақиқи өмір шындығына бейсана образдар сипаттамасы ғана емес, сондай-ақ олардың диспозициясы мен өзара әрекеттесуі де бірге көшіріледі. Сонымен, әрқилы тарихи кезеңдердегі этносқа тән кез келген әлем картинасының тұрақты қыры оның балансы: «ізгілік күші» мен «жауыздық күші» болып табылады. Мұндай теңгерім көп жағдайда әлемнің этностық картинасының «картасын» айқындайды: егер сыртқы қауіп-қатер арта түссе, соған сәйкес не өзінің құдіреттілігі жөніндегі ұғымы ұлғаяды, не кез келген пішіндегі «қорғаушы образына» қосымша психологиялық жүк түседі. Сонымен бірге соңғысы трансфердің қолда бар объектілері мен «өзінің образының» және «қорғаушы образының» диспозициясына тәуелді болады. Бейсана образдар арасындағы қарым-қатынастар құрылымы нақты тәжірибеге тездете өтіп, адамдардың әрекет ету тәсілдерін белгілейді. Олар өздерін көшірілген қасиеттерге сай, ұжым және өздерінің бейсана тірлігіне сіңіскен оның ішкі сипаттары мен байланыстары жөніндегі түсінік аясында әрекет етеді.

Трансфер жасалатын объект этностың дәстүрлі санасының осы бір нұсқасында (немесе бірнеше нұсқада: кейде трансферлер өте берік болып, жүздеген жыл бойы сақталуы мүмкін) айрықша маңызды нәрсеге айналады.

Трансфер объектілерінің төңірегіне де шынайы болмыстың басқа элементтерінің барлығы жиналып, әлемнің этностық картинасына «ізгілік бастауы» мен «жауыздық бастауының» полюстерін және «бейтарап» ендік – «іс-әрекеттер өрісін» құрайды. Осынау маңызды объектілерге әлемнің этностық картинасының мағыналық байланыстарының бәрі жиналып, олар да этнос тіршілігіне сюжет дарытады, өйткені олардың селбесуі арқылы нақты болмысқа этнос мәдениетінің «орталық белдемінде» бой көрсеткен «ізгілік бастауы» мен «жауыздық бастауы» арасындағы шиеленіс сәулесін түсіреді. Солардың негізінде этностың ішкі және сыртқы «саясатының» парадигмалары сап түзейді.

Этностың дәстүрлі ой-санасының түзілу үдерісі мифологияның, көркемөнер дәстүрлерінің, әлеуметтік институттардың және этностық әлем картинасының тап осындай басқа да санаттарының қалыптасуымен түйіндесе байланысып жатады.

■ Тарихи-этнологиялық талдау тәжірибесі

Түрік халқы тарихының мысалымен қауымның этностық картинасының түзілу және қайта түзілу үдерісін қарастырамыз.

2-тарауда Осман империясы құлағаннан кейін түрік шаруасының мінез-құлқындағы кейбір «оғаштықтар» туралы, яғни осы деректі олар әлде байқамай қалғаны, әлде ұзақ уақыт бойы (тіпті әлі күнге шейін) көңіл бөлмегені жөнінде сөз қозғалды. Түріктердің бастан өткеріп жатқан тарихи уақиғаларды түйсінуіндегі осы қисынсыздықты олардың этностық әлем картинасының ерекшелігі мен күрделі де қолайсыз тарихи жағдайларда оның қайта түзілу мүмкіндігін қаперге ала отырып, қалай түсіндіруге болатынына зер саламыз.

Әдіснамалық түсіндірме. 9-тарауда XVIII–XIX ғасыр басындағы финдердің әлем картинасымен салыстыра отырып, XIX ғасыр соңында батыстық финдердің әлем картинасында болған өзгерістер қарастырылды, сол салыстыру негізінде олардың этностық константалары айқын көрсетілді. Осы материалға берілген әдіснамалық түсіндірмеде этнос константаларын зерделеудің бірден-бір жолы – өз тіршілігінің әр алуан деңгейінде зерттелетін кезде халықты қозғалыста, даму үстінде қарастыру керегі айтылды. Халықтың ой-санасындағы, мінез-құлқындағы, ұйымдасу тәсіліндегі өзгерістерді бақылап, кез келген жағдайда не өзгермейтініне, не лақтырылып тасталатынына, не қалай түрін құбылтатынына назар салуға болатын халық өмірінің бетбұрыс кезеңдері үлкен қызығушылық туғызады. Мәдениетшілік парадигмалардың өзара байланысы, олардың қозғалысының ықтимал траекториясы, тербеліс шегі қандай, қоғамдық үдерістердің екпінді,

желікпелі кезеңінде бүкіл құрылымды құлатпай ұстап тұратын қозғалмайтын учаскелері қандай?

Уақыт ағымында бірін-бірі алмастырып отыратын баз бір халыққа тән қауым картиналарына назар аударамыз. Енді, бейсана кешенді нақты объектіге көшіруші ретінде анықтама берілген «трансфер» енгізілген кезде, тарихи материалға динамикалық әдісті қолдану жайын нақтырақ талқылау мүмкіндігі пайда болды.

Дәлел ретінде мейлінше көрнекті материалды – халықтың бірнеше ондаған жылдар ағымындағы идеологиялық доминанттарының ауысу жайын зерттеуді мысалға аламыз. Осы сюжетті зерделеуге қандай әдіснамалық пайымдарды пайдаланамыз?

Егер халықтың этностық константаларын зерделеуді міндетімізге алсақ, онда, ең алдымен, мұндай зерттеуге жол ашар нүктені тауып ауымыз керек, сол нүкте іс жүзінде әрдайым халықтың мінез-құлқындағы түсініксіз ерекшеліктер болып шығады. Бұл түсінікті, өйткені зерттеуші әлдебір тарихи материалды қарай отырып, қаласа да, қаламаса да, өз мәдениетінің мүшесі ретінде пікір қалыптастырып, соның санатында ой толғайды. Демек, өз халқының тарихын зерттеу барысында тарихи кейіпкерлердің мінез-құлқындағы қисынсыздықтарға кейде көңіл аудармайды (бұл жерде тарихи кейіпкерлер туралы тек көпше түрде айтылуы керектігін ескерте кеткен жөн. Біз саны едәуір аз топтардың мінез-құлқын ғана зерттейміз: этнос психологиясы – бұқаралық, әлеуметтік психология). Әйтсе де белгілі жаттығу зерттеушіге өзінің мәдени модельдерінен біршама ой үзіп, басқа жаққа мойын бұруға мүмкіндік береді. Өзге халықтарды, өзге мәдениеттерді зерттеу ісі елеулі мінез-құлық қисынсыздықтарын табуға өріс ашады. Осы тұрғыдан алғанда, бүкіл этнос қарқынды қозғалысқа түсетін дағдарысты кезеңдерді зерттеу әлдеқайда ыңғайлы болады. Әлдебір этнос мүшелерінің мінез-құлқындағы қисынсыздықтарға ұшырасқан шақта «бұлары этнос константаларымен байланысты емес пе екен» деген сауал қоямыз. Әлбетте, көбіне оны теріске шығаратын жауап қайтаруға тура келеді, өйткені мінез-құлықтағы көпе-көрінеу қисынсыздықтың зерттеу басында ескерілмей, қағыс қалған қандай да бір факторлар аясында түсіндірмесі болады. Алайда этнос константаларының өздері бейсана жиынтық болғандықтан, сырт көрінісі әрқашан қисынсыздықпен түйіндесіп жатады. Міне, нақ сондықтан мінез-құлықтық қисынсыздық зейінімізді өзіне тартады.

Одан арғы міндетіміз осы қисынсыздықты түсіндіруден тұрады. Егер түсіндірудің дәстүрлі бірде-бір тәсілі сай келмесе, онда этнологиялық зерттеудің динамикалық әдісін қолданудан басқа амал қалмайды. Ал әлдебір бетбұрысты уақиға зерттеле қалса, тарихи этнологияның теориялық түйінді пайымына сүйене отырып, сол уақиғаға дейін де, одан кейін де сол

халықтың этностық константалары бірдей болғаны топшылануға тиіс. Алайда әлемнің этностық картинасы азды-көпті елеулі өзгерістерге ұшырайды – трансфер объектілері өзгереді. Мәселен, көбіне қисынсыздық әлдебір жаңа трансферлер жүріп өткенін аңғартады, ал зерттеушілер халықтан бұрынғы әлем картинасы аясындағы мінез-құлықты күтеді. Мұндай ретте сол халықтан күтетін мінез-құлық нұсқасын оның нақты, шынайы мінез-құлқымен салыстырып, екеуінің де ұқсас қырларын іздестіру керек. Мәселен, түріктердің Осман империясы құлағаннан кейінгі тұрмыс-тіршілігі туралы 2-тарауда берілген очеркте халық бұқарасының идеологиялық доминанттары мен олардың шынайы мінез-құлқының арасында ушыққан қайшылық көрсетілген. Бұл жағдайды жаңа трансферлерге негізделген идеологияның кешігуіне немесе этностың бейімделу стратегиясы жаңадан мұндай эксплициттік идеологияның қалыптасуына байланыстыра түсіндіруге болады. Осы очеркте екінші жағдай көрсетілген, бірақ оның теориялық талдауына тоқталып жатпастан, дағдарысты жай-ахуалдарда іс-әрекетінің сәйкес идеологиялық базасы болмаса да, халықтың мінез-құлқын шектен тыс берекетсіздік жайламайды, ол сырттай бақылаушыға тосын көрінгенмен, бәрібір жүйелі қисыны бар өзіндік ерекшеліктерді иеленеді. Мұның себебі этнос константаларында және соның негізінде қалыптасқан бейімделушілік-қызмет атқарушылық модельдер адамдардың мінез-құлқына жөн сілтеп, бағыттап отыратынында. Бірақ бейімделушілік-қызмет атқарушылық модельдермен байланысып жатқан және құндылық-идеологиялық тұрғыдан жеткілікті қамтамасыз етілмеген мінез-құлық, қандай бір шамада болса да, сырттай бақылаушыға тіпті ең тосын деген мінез-құлықтың ішкі негізін түсіндіріп бере алмаса, қай кезде де ешбір қисынға келмейтін сияқты көрінеді. Осылайша, мұндай жағдай тарихи материалды зерттеуге этнологиялық тәсілді қолданатын бастапқы нүкте ретінде өте қолайлы.

Мінез-құлықтың осындай қисынсыздығы аңғарылғандай көрінсе, онда, егер мүмкін болса, сол халықтың тұрмыс-тіршілігінің басқа дәуірлеріне жүгініп, әлгі сипатты іздеп, тереңірек үңілу керек. Егер жұмыс табысты жүргізілсе (ал осы тақылеттес зерттеулерде қашанда әлдебір сәттілік факторы болады, өйткені бізді қызықтыратын материал тарихи дереккөздерде қатталған-қатталмағаны белгісіз ғой), онда бүкіл қарастырылып отырған кезең бойы өзін көрсету амалы ғана әрқилы, реті бірыңғай қисынсыздықтар (олқылықтар) орын алғанына көз жеткізер едік. Әр алуан объектіде трансфер жасалады. Этнос константалары трансферінің өзгерісін зерделей отырып, этнос өмірінің ағымындағы идеологиялардың бірін-бірі алмастыруын қарастыру мүмкіндігі ұдайы бола бермейді. Дей тұрғанмен соңғысы өте ыңғайлы.

Бұл жерде этнос константаларын зерттеудің жалпы қағидаты әлдебір құндылықтар жүйесінің халық санасына қалай берілгенін, сол халықтың

этностық константаларымен бірлесіп, үйлесім табуы үшін қандай түзетуге ұшырағанын саралау болып шығуы мүмкін екенін атап айтқан жөн.

Бұл жерде зерттеліп отырған халықтың әлдеқандай тобының арасына кең таралған, бүтіндей алғанда, әлдебір құндылықтар жүйесінің квинтэссенциясы болып табылатын идеологиялық мәтіндерге талдау жасау маңызды, бірақ ол нақты халыққа сырттан келген, яғни тәржімаланған емес, іштен шыққан, яғни осы мәдениетті иеленушінің қолымен жазылған болуы шарт. Мұндай жағдайда: «Әлдеқандай идеологияның қалыптасуына негіз қалаған құндылық доминанттары, әлгі мәтіндер нені көрсетеді, ал мәтін авторының этностық константалары нені аңғартады?» деген сұраққа жауап беру маңызды.

Әдетте мұндай зерттеу қажет, бірақ бізді қызықтырған мінез-құлық қисынсыздығын түсіндіруге жеткіліксіз болғандықтан, әдіснамалық түсіндірме-мізді осымен уақытша үзе тұрамыз. Көп ретте этностың әртүрлі бөлігінде трансфер әрқилы жолмен жасалатынын және этностың осы бөліктерінің өзара әрекеттесуінің сипатын бізге әлі де нақтылауға тура келетінін қаперге алғанда ғана мінез-құлық қисынсыздығын түсіндіруге болады.

Алдағы берілер очеркте қысталаң шақта этнос мінез-құлқында қылаң берген қисынсыздықтар да, трансфер объектілерінің ауысуын да, этносшілік топтардың өзара әрекеттесуін де қарастырамыз. Мұны сюжеттің тұтастығын сақтау, сондай-ақ әлгінде келтірілген теориялық материалдарға сүйене отырып, өзі не нәрсеге түсінік бере алатынын, ал нені түсіндіре алмайтынын оқырманға ұғынықты болуы үшін саралаймыз. Бірақ алдағы тараулардың бірінде осы сюжетте сипатталған ерекше құбылыстарды теориялық тұрғыдан түсіндіруге қайтып ораламыз.

Алдағы берілер очерк Осман империясы күйреген кезеңдегі түрік шаруалары қауымының мінез-құлқындағы қисынсыздықтарды қарастырған 2-тараудағы түрік тұрмыс-тіршілігі очеркінің жалғасындай болып шығады. Естеріңізде болсын, империяның күйреуі халықтың сана-сезімін күрт күйзеліске ұшыратуға тиіс сияқты еді, алайда бұқара халық өзінің дүниетанымына қайшы келетін кемализм ұсынған идеологияны қабыл алмастан, құдды, әдеттегіден тыс ештеңе болып жатпағандай, қаннен-қаперсіз қалып танытты, тіпті Кемалдың ең тұрпайы реформаларына да елең еткен жоқ. Осының өзі біз үшін зерттеудің бастапқы нүктесі болып саналатын қисынсыздық еді. Соның барысында құндылық доминанттары тұрғысынан кемализм идеологиясындағы қандай сәттер түріктерге мүлдем жат болғанын, оның (кемализмнің) түрік халқының ой-санасымен мүлде үйлеспеушілікке (диссонансқа) алып келгенін түсіндіруге тырысамыз. Ол үшін алдыңғы кезеңдердегі түрік идеологиясына, бұған қоса, түрік этносының әрқилы тобына тән әлем картинасының арақатынасына талдау жасаймыз. Осы міндет-

тердің бірі осы тараудың аясында шешілуге тиіс, ал екіншісін шолып қана өтеміз де, 16-тарауда этносшілік функционалдық конфликт теориясын зерделеген кезде қайтып ораламыз.

Түрік дүниетанымындағы өзгерістер

Түрік халқының дүниетанымы Осман империясының шапшаң қанат жайып, өрісін кеңейту дәуірінде, жауынгер мен шаруаның арасында айырым болмаған шақта, әскербасының шақыруымен дүйім тұрғын халық ауыл-аймақты тастап, «айғайлай» қуанып, «сардар орналасқан межелі жерге аттанатын, әскербасы да оларды күтіп алып, атпен, қажетті қару-жарақпен жабдықтайтын»¹ кезде қалыптасты. Сол кезде империя аумағы кеңейіп өсе берді. Осы жылдардың бәрінде «түріктер тыным таппады, жыл сайын соғыс ашып, шайқас алаңын бір жерден екінші бір жерге ауыстырып жүре берді»². «Түріктер Еуропада әскери қосын құрды... Соғыс түріктің жаны еді»³. «Түрік халқы үшін бүкіл игіліктің басы соғыс саналады»⁴.

Осман мемлекетінің негізгі қызметтік міндеті – қазауат, Қасиетті соғыс жүргізу; шаруашылық және әкімшілік қызмет екінші, қосалқы дәрежедегі міндет саналды. Алла тағаланың разылығы үшін қылыштың жүзімен бағындырылған жерлер мәртебелі әскери көсем – бір басына сардардың, әмір мен жоғарғы діни лауазымның (халиф) міндетін жиып алған сұлтанның өкімінде болды. Мемлекеттік құрылым шын мәнінде әскери құрылым болуды мұрат етті, онда жоғарыдағы әскери көсемдерден бастап ең төменгі деңгейге, бастапқыда әскери бастық болған жергілікті шаруалар қауымының басшысына дейін қамтитын иерархия қалыптасты. Шаруалар қауымы тұратын жер аумағы да басыбайлы берілген емес. Егер қазауат жүргізу қажеттігі түрікті басқа жерде тұруға мәжбүр етсе, ол қоныс аударуға аса қинала қойған жоқ.

Бірақ XVII ғасыр османдықтар үшін күрт өзгерістер кезеңі болып, империяның басына зауал үйіріле бастады. Жаулап алу саясатын мәжбүрлі доғару биліктің елеулі дағдарысына алып келді. Шенеунік түрік «көсемі емес, өзіне тең адам ретінде бағаланды, ал өзіне тең адамға бағыну еуропалықтан гөрі түрікке ауыр болды»⁵.

Сайып келгенде, одан әрі жаулап алу жорықтарын доғару түріктердің алдына Осман мемлекетінің аман қалу мәселесін көлденең тартты. Тағдырға мойынсұнып, жазмыштың ырқына көнгіш олар, XIX ғасыр басына жататын дереккөздердің айтуынша, «Оттоман монархиясының тіршілік етуіне шақтап берген уақыт бітті, қосынды жығып, үйге қайтатын кез келді деп ойлады... Күшпен алған Кіші Азия олардың көзіне жат, бөгде көрініп, қоныс

тепкен орындарынан ерте ме, кеш пе, әйтеуір, кету, алыстау керек болды; өздері нашар түсінетін Оңтүстік-Шығысты өздерінің атамекені емес, отаны санайды; «атамекен» сөзі түрік тілінде жоқ, онымен түйіндесіп жататын ұғымдар да Анадолы түріктеріне беймәлім ғана емес, мүлдем түсініксіз де»⁶.

XIX ғасырдағы түрік шаруалары, жүрек жұтқан Шығыс жаулап алушыларының тікелей ұрпақтары қандай болды? «Оның төңірегіннің бәрі және өзі де жұтап тұр, киім-кешегі мен кебісі әбден тозған; шекірейген көзі мен шалқақтаған бас қондырысы ғана бұрынғы қожайын мен билеп-төстеушіні бұлдырата еске салады. Оның үйі құлағалы тұр, егістік алқабы күтімсіз, бау-бақшасы қараусыз қалған, қылышы таттанып, қызметкерлері мен жұмысқа жегетін малы жүдеп-жадап, азып кеткен. Егер осыншама кедейшілікке душар болудың себебін сұрасаңыз, ол: «Қисымет! Нисаб! (Тағдыр!)...» – деп жауап береді... Бүкіл әлемнен тап осы халық сияқты әбден қалжырап, қасірет шеккен құсалы тіршілік иесін табу, сірә, қиын шығар»⁷.

Алайда осы кезеңде де «түрік мінезінің өзгермейтін қыры – күштіні құрметтеп, әлсізді жек көретіні барлық жерде байқалып қалатын еді»⁸. Осы кезде де «түрік солдатты әлемдегі төзімді және ең батыл жауынгерлер санатына жатады, ол мұқтаждыққа мойымай, күңкілсіз өткере береді»⁹. Түрік үшін қан майданда қаза табу – бақытты тағдыр, ал анасы баласына «шахид» болуды (дін жолында жан пида етуді) тілейді.

Түріктердің санасында сақталып қалған күш-қайратқа табынып, әлсіздікті жеккөрушілік сезімі жөнінде әлі күнге шейін олардың аузынан түспейтін: «Қан қақырсаң, шие шәрбатын ішіп едім деу керек» деген сүйікті мәтелі айғақ болады. Түріктің моральдық құндылықтарының иерархиясында батылдық бірінші орында тұрады.

Түріктердің жаугерлігі Кипрді жаулап алған кезде көрінді. «Түркияда Кипр жалпыұлттық ұранға айналды... әскери табыстар шаттыққа бөледі. Соғыстың тоқтатылғаны туралы естігенде, көшеде күңкіл көбейді. Газеттердің тұтас беттерін «Кипр біздікі», «400 жылдан кейін біз Кипрді қайтадан тартып алдық» деген айдарлар алып жатты»¹⁰.

Түркияда армияның айрықша рөл иеленуі, міне, осыдан шығады. Армия тарихы арқылы елдің бүкіл тарихын айтып беруге болады. Жаулап алушылар империясының тірегі янычарлар болды. Әлі күнге шейін мектептерде басқыншылардың: Аттиланың (Еділдің), Шыңғысханның, Әмір Темірдің портреттері ілулі тұрады. Қазіргі кезде де түріктер, оның ішінде шаруалар, офицер мансабына қызығады: «шаруа жігіттер армияда қызмет өтеуді жақсы көреді»¹¹.

Жауынгерлігімен және өзін жаулап алушы ретінде сезінуімен түріктердің артықшылық кешені де, өзін өзге халықтарды билеп-төстеуге құзырлы қожайын сезінуі де байланысып жатыр. Егерде Анадолы христиандарына түріктер менсінбей, кемсіте қараса, «бұл дін айырмашылығы болғандықтан емес, оларды құл-құтан халық, яғни өзінің саяси жағдайы жөнінен азат адамдардан гөрі, кіріптар тұтқын ретінде көретіндіктен ғана солай істейді»¹².

Түріктердің жаулап алу әрекетінің идеологиясы Құран ілімін тарату үшін Қасиетті соғыс – Жихад жүргізу аңсары еді. Түріктер ислам империясын құрды. Оларға әрқашан ұлттық белгілер емес, дін жолы арқылы өзін бірегейлендіру амалы тән болды. «Кім екенін сұрасаң, түрік әмөнда: «Мен мұсылманмын» деп жауап береді. Мұсылман және түрік дегендер – балама ұғымдар»¹³. Түрік империясының бүкіл саясаты жат текті элементтерді мейлінше көбірек түркілікке тұтастырып, төңіректегілердің барлығын түрікке айналдыруға бағытталды. Осман элитасының басым бөлігін түрік-тенгендер құрады. «Осман империясының шығу тегі жағынан көзқамандау (космополиттік) билеуші тобы әртүрлі халық өкілінен құралды. Уақыт өте келе, олардың арасында Балқан баурайынан шыққандар басымдық иеленді»¹⁴. Элиталық түрік (янычарлар – *жаңа шеріктер*) армиясы ұлты түрік еместерден тұрды. Бұл армия отбасыларынан зорлықпен тартып алынған балалардан жасақталды. Бірақ түрік мемлекетінің тірегі нақ осы жаңа шеріктер болды. Түрік бұқарасы ұдайы қанатын жайып, өрісін кеңейтуге ұмтылды. Сөйтіп, түрік болу дегеніміз қауымдаса өмір сүрудің айрықша моду-сы, дүниеге ерекше қарым-қатынас ауанына айналды.

Әлгінде айтылғандай, түріктің сана-сезіміне жаулап алу, бағындыру ауаны арқау болса, енді Жихад идеологиясы арқылы жаулап алушы, бағындырушы образы Қасиетті соғысты жүргізуге міндетті әр мұсылманның бойына көшті. Осылайша, түріктер жалпы ережеге (күллі мұсылман қауымына) өздерін жеке-дара бап ретінде енгізгенімен, осы дара баптың ерекшелігі де олардың көз алдында қандай да бір құндылығын жоғалтып алады.

Сонымен, империяны кеңейту дәуіріндегі түріктің ой-санасындағы негізгі сипат ретінде мынадай: мұсылман қауымына жататынын, Алла тағаланың жауынгері екенін, діндарлар мен жихадтың артықшылықтарын алға тартатын парадигмаларды бөліп көрсетуге болады. Бұл категориялар жаулап алу кезеңдерінде қалыптасып, олардың қастерлі ықпал шараларын қамтамасыз етті. Егерде осындай категорияларды идеологиялық бояуынан арылтуға тырыссақ, онда: бұқараны, жауынгерлікті, өзінің басымдығын, соғысты ғана алып қаламыз. Сонда ғана, осынау парадигмалар түріктің санасына сіңіскені сияқты, қауым иерархиясының негізін құрап, оның негізгі мазмұнына айналады. Өзінің ой-санасында жүретін әлем картинасына сәйкес түрік үшін

«біз» ұғымы өзін құрайтын қалың бұқара болып табылады, ал ол бейімделу үдерісінің барысында екінші мәрте айқындалады. Бастапқы, елеулі қыры индивид жұтылып кететін, саны шектеулі кез келген ұжым (отбасы, община, мемлекет) тек жағдаяттық мән иеленетін шексіз көпшілік бейнесі болып табылады және ол сыртқы дүниеден шығатын кез келген қауіп-қатерден қорғау қызметін атқарады. Осы бұқараның тағы бір сипаты бар: ол – басымдыққа ие бұқара, басымдықтар берілген жұрт, оған басқа қауымдардың барлығынан артықшылығын айқындайтын әлдебір ерекше қасиеттер телінеді. Бұл көпшілік индивидке ырық береді, индивид осы қауымның бір бөлшегі ретінде басым жағдайларды иеленеді. Одан тысқары жерде индивид өзінің мән-маңызынан айырылады. Оқшауланған «дос», «көмекші» парадигмасы түріктің ой-санасында ұшыраспайды. «Дос-жарандық» ауаны бүкіл бұқараға жайылған. Осы бұқарадан тысқары жер – өшпенділікке бөккен қараңғылықтың қапас патшалығы. Түріктің ой-санасында «дұшпан образы» деп айтуға болмас. Ол сыртқы дүниенің бұқараға мейлінше қатты қарсылық көрсететін нүктелеріне тысқары қауым өшпенділігінің шоғырлануы түрінде көрініс табады (мәселен, екі ғасыр бойы орыстардың үнемі жеңіске жетуі түріктердің санасында Ресей образы ежелгі, естен кетпес дұшпан, тұтқиыл зұлым жау ретінде орнығып қалды).

Ізгілігі, қорғаушы бастауы бар бұл бұқара жауыққан, дұшпан қауымға шабуыл жасайды. Мұндай шабуыл барысында – сыртқы дүниенің бұрынғы бөліктерін өзіне қосып алу (түріктендіру) есебінен – олардың саны өсе береді. Дүниені жаулап алып, өрісін кеңейте беру осы қауым тіршілігінің модусы саналады. Оның бір бөлшегі болу деген жауынгерге айналуы білдіреді.

Өздерінің Осман империясын құру межесіне барар жолда түріктер қабылдаған ислам олардың этностық сана-сезімінің мазмұнын көрсетудің өте дәлме-дәл, лайықты пішінін берді: бұқара – мұсылман жамигаты, оның мүшелері – Алланың сарбаздары, оның артықшылығы – Алла тағаланың ерекше шапағатымен берілген діни мәртебе саналды, ал бұқара тіршілігінің модусы ретіндегі соғыс, басып алу әрекеттері Жихад, Қасиетті шайқас түрінде көрінді.

Алайда түріктердің этностық сана-сезімінің мазмұнын көрсетудің осы түрі жаулап алу жорықтары сәтті жалғасын тапқан кезеңде сыртқы дүниеге сәйкес келіп, оңтайын тапты. Сәттілік теріс айналып, кері кеткен кезде, түріктердің ой-санасын дағдарыс жайлады, ол жөнінде әлгінде айттық. Бұл этностың санасын сарсаң ететіндей ауқымды дағдарыс емес-тұғын. Бірақ түріктің тіршілік етуі онша жайлы бола қойған жоқ. Осман мемлекетінің ішкі құрылымы түрік санасында орныққан қауым образына сай келмеді. Құлдырау үдерісі, бәрінен бұрын, Осман империясының ең маңызды институты саналатын армияда көрініс тапты. Жаулап алу жорықтарын доғарғаннан

кейін әбден құлдырап, ақырында, янычарлар корпусы жойылды. Түрік армиясының бүкіл ХІХ ғасыр бойы соғысу қабілеті кеміп, шетелдік әскери нұсқаушылардың жәрдеміне зәру болды. ІІІ Сәлім кезінде-ақ әскерлерді еуропаша жасақтауға жарлық берілді. Халықтың санасында, бұрын атап айтқанымыздай, Осман империясының дәурені өтті, енді әскери қосынды кері қайтару керек деген ой жандана бастады. Осы уақыт аралығында түріктің этностық санасы сыртқы қауымға сәйкес келетін, этностың қолайлы тіршілік етуіне мүмкіндік беретін амалды таба алмады. Жүз жыл бойы ол шиеленіскен жағдайда тұрды.

ХХ ғасырда бірдеңе өзгерді ме?

Ауыл-аймақтың және отбасының тұрмыстық қалыбы түгелдей бұрынғысынша қалды. «Түрік көйлері (ауылдары) осыдан жүз жыл бұрын қандай болса, қазір де сондай»¹⁵. «Түрік көйлері тарих жолында, бірнеше ұрпақтар буынының ағымында жасалып, жүйеленген өз заңын басшылыққа алып өмір сүреді»¹⁶.

Тұтастай алғанда, «түріктің рухани құндылықтарының шәкілі еуропалық негізгі өлшемдерге сай келмейді»¹⁷. Батыстық тұрмыс салтына әсіре еліктеу – жай әншейін бүркеме, алдамшы әрекет қана, оның арғы жағында сол баяғы патриархалдық тірлік мазмұны тұтасып жатыр. «Еуропалық тұрпаттағы кафелерге, ресторандарға келушілер арасында әйелдер де бар. Олар үстел басында қылымсып, бәлденбей-ақ, кешті бірге өткізуге келген серігімен көңілді әңгімелесіп отырады. Соңғы сән үлгісі бойынша тігілген, тіпті кейде тым ашық-шашық көйлек-көншек кигенмен, өздерін еркін ұстайды. Делебе қоздырар музыка үні шалықтай жөнелгенде, өзімен бірге отырған еркектердің бірі мезірет жасаса, Батыстың танымал билерін билеуден де тартынбайды. Би алаңына шығатын бикелердің бәрі, өздерінің пайымдауынша, еуропаланған түрік әйелдері – әлгі өздерімен бірге келген еркектердің, «батыстанған» түріктердің туысқандары. Ал, егер бөгде біреу, мейлі, ол көрші үстелде отырса да, бейтаныс түрік бикесін биге шақыра қалса, ең жеңілі: әйелдің үзілді-кесілді бас тартуына, жұрттың жаппай талқыға салуына тап келеді, ең ауыры, жанжалға килігеді»¹⁸.

Ел ішіне Ататүрік идеяларының таралып, кемалшылдық реформалардың жүргізілуі түріктердің дәстүрлі ой-санасының іргесін шайқалта алды ма? Егер қоғамның адамгершілік нормаларына төтелей қол сұғып, түбегейлі бұрмалаған осы реформалардың неге наразылыққа тап болмағанын бір ғана себеппен – бұл жөнінде тұрғын халықтың көпшілігі бейхабар болғанымен, түк ұқпағанымен түсіндіретін пікірлер де бар. Ауыл-аймақтағы шаруалар қазір де жүз жыл бұрынғы, Осман империясының тұсындағы әдет-ғұрып, салт-дәстүрмен өмір сүреді. «Мыңдаған шаруа өздерінің зайырлы қоғамда өмір сүріп жатқанынан мүлде бейхабар; олар үшін тәуелсіздікке жету

жолындағы шайқас исламның кәпірлерді күйреткен діни соғысы болып қала береді»¹⁹. 1967 жылы жариялаған «Шығыс майданда жаңалық жоқ» атты очерктер топтамасында М. Мекал бір әйелмен әңгіме өткізеді. Сөйтсе, ол Исмет-паше жөнінде де, Демирел (сол кезде ол премьер-министр еді) туралы да өмірі естіп көрмеген екен. «Мемлекетті кім басқарып отыр?» деген сұраққа әлгі әйел: «Стамбұлда әлде Анкарада тұратын сұлтан», – деп жауап береді. М. Мекал соңғы сайлауда кімге дауыс бергенін сұрағанда, ол: «Білмеймін, маған бір жапырақ қағаз берді, соны жәшікке тастай салдым»²⁰, – дейді.

Бірақ бәрін түрік шаруаларының бейхабарлығына аударып салуға бола ма? Басқару жүйесіндегі реформа жөнінде, конституциядан исламды мемлекеттік дін ретінде белгілеген сөздің алынып тасталғаны жайында (тіпті конституцияның өзі туралы да) сауатсыз шаруа ештеңе білмеуі мүмкін екенін шамалаймыз. Бірақ діни оқудың барлық түріне, әсіресе бастауыш мектептерде оқытуға тыйым салынғанын, дәруіш ордендері мен ғибадатханалары жойылып, еркектердің шалма байлап, дөңгелек тақия киіп, әйелдердің шалма тағуына рұқсат етілмейтінін олардың байқамай қалуы мүмкін емес қой. Шаруа отбасынан шыққан жігіттердің бәрі Түркиядағы кемализмнің тірегіне айналған армияда қызмет етеді, ал реформа туралы олар қалай білмей қалады? Үкімет діни оқуға салған тыйымның орындалуын көз жазбай қадағалап отырған шақта араб және осман түріктерінің тілі (араб қарпінің негізінде) мен Құранды жасырын түрде оқыту жандана түсті. Ауылдық жерлерде бұл құбылыс жаппай өрістеп, бұқаралық сипат алды. Өкіметтен тығылып, астыртын оқытудың өзінен-ақ халық мемлекеттің ішінде әлдененің дұрыс емесін түсінбегені ме?

Содан мынадай сұрақ туындады: Олар шынымен-ақ өз еліндегі өзгерістер жөнінде ештеңе білмеді ме, әлде білгілері келмеді ме? Сірә, біз өздерінің бірегейлігін сақтауға, дәстүрлі сана-сезімдерін бүлдіріп, бұра тартуы ықтимал нәрселердің ешқайсысын көрмеуге, естімеуге көмектесетін түрік шаруалары түйсігінің әлдебір ерекше қырларына, яғни психиканың қорғаныш тетіктерінің әрекеттеріне тап келген сияқтымыз.

Мұны түсіну үшін, ең алдымен, кемализмнің және Түркияда таралған басқа да идеологиялық тұжырымдамалардың мәнісіне үңілгеніміз жөн. Жаулап алушы түріктерге идеологияның қажеті болған жоқ, оның орнын ислам басты. Осман империясының дағдарысы басталған бойда халық психологиясына қатты әсер еткен мемлекет басындағы ауыр халден жол тауып шығу қажеттігі туындады. Жаңа доминанттар мен идеология, оны негіздеуші нәрселер керек болды. Түркияда пайда болған бүкіл идеологияның мән-мағынасы, түптеп келгенде, «Тіршілік етудің үйреншікті модусына қайтып оралу үшін мемлекеттің бұрынғы күш-қуатын қалай қалпына келтіруге

болады?» деген сауалдың жауабын іздеуге сайды. Әлбетте, түрік идеологтарының көзі Батысқа түсті, өйткені сол кезде, Осман империясы дағдарып, күн өткен сайын күйреп бара жатқан шақта, Батыс бар күш-қуатын бойына еселей жия берген еді.

Уақыты жағынан алғаш пайда болған тиянақты идеология османизм еді. Ол Батыстан атамекен, азаматтық, теңдік және т.б. категорияларды қабылдап алды, оның мәні империяның барлық азаматы, өзінің ұлты мен ұстанған дініне қарамастан, тең құқыққа ие болады дегенге саяды. Оның негізінде Осман империясы халықтарын ұластыру, «әлдебір интегралдық қауымның төңірегіне біріктіру доктринасы жатты»²¹.

Танзимат реформалары мұсылман жамияты тарапынан жанкешті қарсылыққа ұшырағанмен, бұл доктрина өмір сүруге мүлдем жарамсыз деуге болмас еді. Соған сүйене отырып, жас түріктер партиясы Осман империясының ұлттық саяси ұйымдарын: армян, албан, араб, ебірей және т.б. партияларын өз төңірегіне топтастырды да, 1908 жылғы төңкерістен кейін ғана османизм көңілді көншітпейтінін, әлбетте, саяси тұрғыдан империяның жат текті элементтеріне ғана пайдалы екенін түбегейлі түсінді. Бірақ жас түріктердің қызметі эмиграцияда, астаналар мен ірі қалаларда ғана емес, сондай-ақ жекелеген уәлаяттарда да өрістегендіктен, османизмді халық санасы, қарапайым түріктер түбірімен теріске шығармағанының, соншама оғаштау болса да, мысалдарын көптеп кездестіруге болады. Мәселен, Ван, Битлис, Муш, Ерзурум уәлаяттарында жас түріктер мен армяндардың «Дашнакцутюн» партиясы ынтымақтаса әрекет етті, олардың арасында «толықтай өзара түсіністік, келісім мен сенім ахуалы орнады. Армяндар мен түріктер бір-бірін «туысқан» деп атады»²².

Осындай қарама-қарсы фактілерді түсіну үшін османизм доктринасына психология көзқарасы тұрғысынан қарап, түрік ой-санасындағы негізгі парадигмаларды: бұқара, жауынгерлік, басымдық пен соғысты бөлектей көрсетеміз, бұлар өздерінің ислами түрленімінде мұсылман жамияты, Алла тағаланың үмметтері, діндарлардың мәртебесі, Қасиетті соғыс категориялары ретінде көрініс табады. Сондай-ақ түріктің ой-санасында ақжолтай және күштірек дұшпанның (немесе бәсекелестің) – Батыс қауымының образы да орын алды, әлгінде аталған түрік ой-санасының төрт элементіне ондағы (бұл категориялар құрылым құраушы болмаса да) төрт: ұжым (бұқараның орнына), мемлекет қайраткері, шенеунік (жауынгер орнына), теңдік (басымдық орнына) категориялары сәйкес келді. Османизм «образдарды сомдаудың» алғашқы талпынысын білдіреді: қастерлі, мұсылмандық идея ісі сәтті, қадамы құтты бәсекелестен көшіріп алған азаматтық институт ретіндегі мемлекет құру идеясымен орын алмасады. Бұл ретте түрік ой-санасының негізгі парадигмалары мынаған: осман бұқарасы – ұжым

(шектеулі жамағат); жауынгерлер – империяны қорғаушылар; жалпы теңдік – Осман империясының барлық азаматтарының артықшылығы; империяның тұтастығы жолындағы соғыс категорияларына сәйкесе бастайды. Сөйтіп, сырт әлпетін өзгерткенмен, түрік ой-санасының негізгі парадигмалары сақталып қалады.

Пантүркизм идеологиясын да тап осылайша сипаттауға болады: мұнда мұсылман қауымының орнын түркілердің Тұран мемлекетін (Осман империясының орнына) орнатуға құзырлы түркі миллаты басады; Алла тағаланың жауынгері Тұран үшін шайқасатын жауынгер түрікке айналады; дін жолына адалдардың басымдығы – Тұран азаматтығымен бекітілетін түрік нәсілінің мәртебесі, ал Қасиетті соғыс Тұран және оны ұйымдастыру үшін шайқас болып шығады. Мұнда да түрік ой-санасының негізгі парадигмалары өзгеріссіз қалады, бірақ оларға жолы болғыш бәсекелестерге телінетін мазмұн дариды да, Тұран идеологтарының айтуынша, оның пәрменді бөлігін құрайды.

Пантүркішілдік идеясы Түркияға сырттан енгізілді. «Түрік ұлтшылдығын оятудың қайнар көзі ХІХ ғасырдың екінші жартысында Еуропада таралған ұлтшыл идеялар, әсіресе пангерманизм түріндегі неміс ұлтшылдығы болды»²³. Бұған қоса, пантүркішілдік қозғалыстың өрлеуіне Осман империясының түріктері емес, негізінен, «Ресейдегі түркі-татар жұртының өкілдері» түрткі салды. Пантүркизмнің идеялық негізін қалаушылар ретінде орыс татарларынан шыққан Ахмед Агаевті, Юсуф Ақшораны, Әли Гусейн-заде-ні, Исмайыл Гаспринскийді (Ғаспыралы. – *Ред.*) атау керек»²⁴.

Тұраншылдықтың бағдарламасы біртіндеп жасала берді. Пантүркішілдіктің негізін салушы З. Гөкалып жұртшылыққа танымал «Түркизмнің негіздері» атты (1923) кітабында өз аңсарына жетудің үш сатысын: 1) Түркияның өзіндегі тұраншылдықты – барша түрік емес элементтерді ассимиляциялауды, одан бас тартқан ретте барлығын қуып шығуды, түрік тілін арабшаның қойыртпағынан тазартып, түріктің ұлттық мәдениетін жасауды; 2) оғызшылдықты – Оғыз ұрпақтары мекендеген Түркияны және екіге жарылған: орыс пен парсының қол астындағы Әзербайжанды біріктіруді; 3) басқа түркітілдес халықтардың федерациясын құруды атап көрсетті²⁵.

Османизмнің көксегеніндей, тұранизм мұраты да бұрынғы айбынды енді жаңаша негізде қалпына келтіру жолын іздестіру еді. Ол әлдеқайда өміршең болды, өйткені, османизм сияқты, түріктің ой-санасына жасанды парадигмаларды тықпалаған жоқ, түркі қауымы, жауынгер түрік, түркі нәсілінің артықшылығы мен Тұран үшін соғыс категориялары түріндегі шынайы толықтыруларын енгізді. Ол ислам әлемінен түркі қауымына бағдар ұстану қамы талап еткендіктен, осы категориялардың бұрынғы, ислами түрленімдерінен бас тартуды ұсынды. Түрік мұсылмандарды өзге халықтардың

мұсылмандарымен – арабтармен және т.б. теңдестіру мұндай бағдар ауыстырып, бағыт таңдау мұратына кедергі болар еді. Сондықтан тұраншылдық идеологиясы ислам ықпалын әлсіретуді қолай көрді (мұны жас түріктер қозғалысы жүзеге асыруға тырысты, бірақ клерикалдармен қақтығысқа түсуге шынтуайттап бел бууға олардың билігі тым осал болды, есесіне кейін осы салада М. Кемал айтарлықтай табысқа жетті).

3. Гөкалып жасаған пантүркішілдік тұжырымдамасы мәдениет пен өркениетті қарама-қарсы қойды. Өркениет – Батыс әлеміне күш-қуат беріп отырған нәрсе, сондықтан да қуатты мемлекет құруға ұмтылған түріктер оны қабыл алуға тиіс. Ал мәдениет түріктік болып қала береді де, оның тазалығы жан-жақты қорғалады. Дұрысын айтқанда, түрік құдіретінің мәні түрік мәдениетінде жатуға тиіс, ал өркениет деген – антураж, алдамшы құбылыс қана, бірақ көршілердің езгісіне түсіп қалмау үшін оны мүлде елемеуге де болмайды.

Пантүранизмнің алғашқы сатысын тәжірибе жүзінде жүзеге асыруға – болашақ Тұран мемлекетінің ұйытқысы ретінде этностық сипаты жағынан біртекті жасауға кіріскен бойда Түркияда өзінің идеологемасымен кемализм пайда болды.

Қазіргі кездегі кемализм әдетте түркішілдік пен жас түріктер идеологиясын қарама-қарсы қояды, бірақ заманауи жазушылардың барлығы «егер пейілі ақ-адал зерттеушіге «Құқықтарды қорғау», «Бірігу және прогресс», «Бостандық пен келісім» бағдарламаларының арасында қандай да бір айырмашылық бар ма деген сұрақтар қойыла қалса, онда өзінің бұра тартуға ынта-ықыласы ауып тұрса да, ол мұндай айырмашылықты ешқашан таба алмас еді»²⁶ деген пікір айтады. «Жас түріктер партиясы мүшелерінің көпшілігі ұлттық қозғалысқа барынша ниеттестік танытып, өздері белсенді қатысушылары бола жүріп, онда даңғайыр қуат барын тап баса білді... Кемализм – түзімделген жүз пайыз түркішілдік»²⁷. «Оның сүтімен ауызданған «Иттихад» мүшелерінің арасынан кейін Анадолы қозғалысының бүкіл қайраткерлері шыққан»²⁸. Алайда субъектив түрде М. Кемал алдына қандай мақсат қойғанына қарамастан, Түркияда жасаған іс-әрекеттерінің бәрін пантүркизмді жүзеге асырудың бастауы ретінде қарастыруға болады, себебі – оның нақты істеген ісі З. Гөкалыптың «Тұраншылдық проблемалары» кітабында белгіленген пантүркішілдіктің бірінші сатысына сәйкес келеді. Қуатты түрік мемлекетін құрып, ислам доминанттарынан бас тарту және түрік топырағына Батыс өркениетін орнықтыру жөнінде әңгіме өрбіп отыр. Осы ретте бәсекелеске (еуропалық өркениетке) телінген образ қалаулы нәрсесі екенін жар сала мәлімдей тұра, өзінің төлбейнесін (түрік мәдениетін) ойдан шығармайды. «Түркия мифологемасы» деп атайтын пантүркішілдіктің бірінші сатысы бағдарламаның өзін-өзі шектеп, нақтылау үдерісімен

етене сабақтасып жатыр. Кемализм идеологиясындағы түрік ой-санасының негізгі парадигмалары түрік ұғымында батыстық-еуропалық мәдениеттегі өздеріне (естеріңізге саламыз: ұжым, шенеунік, теңдік, өркендеу) сәйкес келетін мән-мазмұнды оларға дарыту нәтижесінде мынадай түрді: ұжымға айналған бұқараны (сайланған және ұйымдастырылған), басымдық пен теңдіктің бірлігін (барлық сайланғандардың, бүкіл түріктің теңдігін; Түркияда қадам басқан сайын ұшырасатын «Түрік болу қандай бақыт!» деген ұранды еске алайық); соғыс пен құрылыстың бірлігі (құрылысқа мүмкіндік беретін соғысты) мен батыр-шенеунікті (тура мағынасында: ресмилеу кемалшыл әдебиеттің басты кейіпкері – М. Кемал идеясын жүзеге асыру үшін жанқиярлықпен күресетін зиялы шенеунік) қабыл алады.

Сонымен, түрік ой-санасының негізгі парадигмалары кемализмге де дарыған, тек олар айрықша түрленімге ие. Демек, олар түріктің ой-санасына мүлдем жарамсыз болып, оған бүлдіргі әрекет жасай алмайды. Бірақ бұқараның сана-сезімінде әлгі парадигмалар өзінің бұрынғы қалыбымен (ислам жамияты, Алла тағаланың үмбеті, дін жолына адалдардың артықшылығы, Қасиетті соғыс) өмір сүріп жатқандықтан, белгілі бір қақтығыстың болмай қоймайтыны кәміл. Шынында да, оның нышаны М. Кемалдың реформасы негізінде жүзеге асыруға келмейтінінен көрініп қалды.

Соңғы онжылдықтардағы түрік тарихы циклдік сипат иеленді. 1960 жылдан 1980 жылдар аралығында кезекті әскери төңкеріс жасалып, соның нәтижесінде Түркияда орнаған әскери диктатура жағдайында кемалшыл лаицистік қағидаттар қалпына келтірілді. Әскерилер билік тізгінін азаматтық топтың қолына берген бойда исламның ел ішіндегі ықпалы өскен үстіне өсе берді де, Түркия өзінің ішкі саясатында лаицизм қағидатынан алыстай түсіп, ақыры, әскери төңкеріс жасаумен аяқталды. Лаицистік режим қалайша билік тізгінін бірнеше ондаған жыл бойы уысынан шығармай келді?

Идеология ретінде кемализмді түрік шаруалар қауымы қабылдамағаны баршаға мәлім.

Бұқараны түрік ұлтшылдығы рухында тәрбиелеу үшін «түрік ошақтары» құрылды. Акчораның бастамасы бойынша алғашқы «түрік ошағы» 1908 жылы ірге бекіткен-тұғын. 1924 жылдың сәуірінде олар өз қызметін қайтадан жаңғыртты. «1925 жылдың мамырында қаулы шығып, онда «түрік ошақтарына» көмектесу – үкіметтің бірінші кезектегі міндеті екені айтылды... «Ошақтар» мемлекет есебінен қаржыландырылды²⁹. Айта кететін жайт – «түрік ошақтарының» түрік ұлтшылдығы идеяларын түсіндіруі ресми орындардікінен басқаша болды. Кезінде «ошақтардың» өздері «түрік ұлтының ұйымы» ретінде ұлттық және мемлекеттік шекара шегінде жұмыс істеп, пантүркизм саясатынан бас тартатындарын мәлімдегендеріне қарамастан, олардың бұрынғы басшылары кейін «ошақтардың» пантүркілік

насихаттың органы ретінде ғана маңызды екенін ашық айтты»³⁰. Алайда ауыл-аймақтағы аяқасты кофеханаға айналған «түрік ошақтарының» қызметі көбінесе бұға айналған судай болды.

Түрік көйлерінде (ауылдарында) кемализмді насихаттаудың екінші талпынысы «халық үйлерін», «халық бөлмелерін» ашу еді, бірақ оның пайдасы мардымсыз болды.

Түрік интеллигенциясының арасынан ауыл-аймаққа ұлтшылдықты насихаттап, шаруалардың саяси және экономикалық сауатын ашу, олардың ортасында кооператив құру міндетін ерікті түрде өз мойнына алған қайраткерлер мол шықты. Сол кезде әдебиетте «жаңа кейіпкер аса жанқиярлықпен жұмыс істейтін интеллигент (мұғалім, дәрігер, офицер)» пайда болды... «Ол өзі «ұлттық рух» дарытуға құзырлы «қараңғы да надан бұқара»³¹ үшін, патриархалдық құрылымды жойып, шаруалар санасын тың түсініктер мен құндылықтарға толтыру үшін құрбан болады» (Я. Кадри, «Анкара», Х. Эдиб, «Татар қызы»). Бірақ бәрібір жанкештілік ауаны пессимизмге, қалжырау мен енжарлыққа орын береді. «30-ыншы жылдары бірқатар шығармаларда («Жапырақ жауған күн», «Аяңдаршы» романдарында) жаңа кейіпкер – ұлтқа қызмет ету жолында соққы жеп, еңсесі түскен адам бейнесі пайда болды.³² Тіпті ұлт-азаттық күрестің қаһармандық салты туралы әдебиетте түрік шаруаларының бейнесі ұшыраспайды, ұшыраса қалғанда да, салғырт, сүлесок тобыр кейпінде сипатталады. Егер кемализм мен пантүркизм уағыздары түрік шаруасынан «қаз қауырсынынан сорғалаған судай» ағып кетсе, басқаша болуы да мүмкін емес қой. Шаруалар өздерін «түрік емес мұсылмандар» екенін айтудан танбады, олар ұлт-азаттық күресті жихад, ислам үшін күрес ретінде ұғынды. «Түрік шаруаларының көпшілігі үшін азаттық жолындағы күрес ұлттық идеяларды орнықтырып, республиканы нығайту қамы емес, мұсылмандардың кәпірлерді тықсырып жеңу жолы деп түсінді. Анадолы халқы Халифті азат ету үшін айқасты, тіпті Кемал да осыны өзінің мақсат-мұраты ретінде жариялауға мәжбүр болды»³³.

Алайда шаруалар бұқарасы М. Кемалға бағынып қана қоймай, алдағы уақытта Түркияның Ұлы ұлттық жиналысының дінге қарсы шараларына да наразылық білдірген жоқ. Неліктен? «Бірнеше жыл ағымында зайырлы республика мен дін жолын ұстанған шаруалар арасы ажырап, алшақтай түсті»³⁴, бірақ бұл ширыққан шиеленіске ұласқан жоқ. Неліктен?

Түрік шаруалары дүниетанымының және пантүркизм мен кемализм идеологиясының арасында белгілі бір өзара байланыс болғанын айттық. Түрік ой-санасының негізгі, тереңдегі доминанттарына бұл идеология тиіскен жоқ. Бұған қоса, түріктің ой-санасында, сондай-ақ кемализм идеологиясында да әлгі шиеленістің тігісін жатқызып, түйінін тарқататын әлдебір бастау бар сияқты. Олай болса, Түркияның заманауи зерттеушісінің «идеялық-

саяси вакуум, түріктің дүниетанымы мен тұрмыс салтының әлі шалалау тұстары бар» деген ой-пікірі жаңсақтыққа ұрынады. Әлгі вакуум, уақытша болса да, бірдемемен толығуы керек қой. Демек, әлдебір теңдестіруші бастау бар, ол ұдайы екіұдай жағдайда тұрса да, лаицистік республиканың өмір сүруіне көмектеседі, мұндайда сыртқы қауыммен белгілі бір шамада тартысқа түскенмен, шаруалардың дәстүрлі сана-сезімі сақталып қалады. Ондай бастау шаруалардың санасына да, Түрік республикасының идеологиясына да із қалдырған армия культі болып табылады.

Шаруалар бұқарасының дүниетанымындағы армияның мән-маңызын әлгінде атап көрсеттік. Ал енді Түрік республикасына келетін болсақ, ол «көптеген институттарға қатысты өзінің қарым-қатынасын қайта қарады, бірақ армияға көзқарасы бұрынғы қалпында қалды. Өйткені Осман империясында күдіреттіліктің негізгі өлшемі әскер болды: ол жаңа аумақтарды жаулап алып, қазынаны жаңадан олжамен толықтырды, армия арқылы мемлекет бойына күш-қуат жиды. Сондықтан қазіргі түріктердің әскери мундирге құрмет тұта, сүйсіне қарайтынына, сайманын сайлаған таңдаулы гвардия бөлімдері салтанатын асыра адымдап, құдды, бір адамдай қимылдайтын, аяқ-қолы бірдей қозғалатын қарауыл ауысар сәтте президент резиденциясының маңына аузын аша тамашалаушылардың толып кететініне таңғалудың жөні жоқ сияқты. Әлі күнге шейін, әскери парадтарды айтпағанда, азын-шоғын мерекелердің әрқайсысы, қалыптасқан қағида бойынша, сұлтанат сарбаздарының үлгілік киімін киген шеріктер шалқыта шырқаған янычарлар маршының әуенімен ашылады»³⁶. Тап жүз жыл бұрынғыдай қайтадан янычар маршы дүркірей жөнеледі, бәлкім, бүгінгі Анадолы тұрғындарын өзгермелі өмір шындығымен бітістіріп тұрған да осы әуен шығар?.. Әлде НАТО армиясының құрамында саны жағынан екінші орынға шығатын әскерлердің сұлтанат сарбаздарының киімін киіп шығуы Осман империясы әлі тірі, тек бүгінгі күнге бейімделіп, өздерінің сырт келбеттерін ғана өзгертті, ал лаицистік республика бүкіл асай-мүсейімен алдамшы нәрсе деген сенім ұялата ма екен көңілге. Қайткенде де, елді бұрынғысынша сұлтан басқарады деген сауатсыз шаруагер әйел сөзінің жаны бар секілді көрінбей ме?

Үнемі түсініксіз бірдеңелерді айтып, өздерінің құлқы шаппайтын нәрселерді істеуге үндей беретін М. Кемалды Анадолы шаруалары неге оңай қабылдады? Олар әскери қаһарманның, Осман империясы күйрегеннен кейін ондаған, жүздеген жыл бойы күткен батырдың алдында бас иді. Бірінші дүниежүзілік соғыста ол қол астындағы сарбаздарды түрік армиясының көп жеңістерінің біріне жеткізумен даңқы шықты. Дарданеллада, Анафар-талах деп аталатын оның бір бөлігінде ағылшындарды тас-талқан етіп, ең қиынқыстау сәтте түріктерді құтқарып қалды. Басқыншыларға қарсы шайқасты басқара жүріп, хас батырдың даңқына кенелді, оған Анадолы түріктерінің құрмет-қошеметі шексіз болды. Батыр ретінде ол бәрін істеуге ерікті еді.

Әскери батыр статусы оған ойға алғанын істеуге еркіндік – кез келген реформаны жүргізуге рұқсат берді, түріктер де өздері есерсоқтыққа балайтын оның кейбір қылықтарының қай-қайсысына да көз жұма қарады. Айтпақшы, М. Кемал қайтыс болғаннан кейін, Түркияның Ұлы ұлттық жиналысының басшылығына тағы бір әскери батыр мәртебесін иеленген адам – И. Иненю келді.

Өз әскерін жасақтау барысында М. Кемал шаруалар қауымына арқа сүйеді, яғни шаруалар еш жатырқамай, өзінікі санайтын халықтық армия құрды. «Армияны реформа жүргізу ісіндегі басты тірек санаған Мұстафа Кемал офицерлер даярлайтын мектептерге жоқ-жітік жастарды, негізінен, шаруалардың балаларын шақырып, оларды баспанамен, азық-түлікпен және қаржылай жәрдемақымен қамтамасыз етті; қазіргі кезде Түркияның өзге Таяу Шығыс елдерінен бір айырмашылығы – офицерлердің дені халық арасынан, әсіресе орта таптан шыққандар екені. Анадолы шаруаларының ұлдары үшін әскер қатарына шақырылу сыртқы қауыммен тұңғыш рет бетпе-бет келіп, жақынырақ танысуды білдіреді»³⁷. Түркиядағы офицерлік қызмет орта таптан шыққан жастарды еліктіре тартады, өйткені армия сапында қызмет ету «текті әулеттен шықпаса да, артық ақшасы мен тамыр-танысы болмаса да, қоғамда әжептәуір, оңды орын иеленуге мүмкіндік береді... Жоқ-жітік, кедей таптан шыққан кейбіреулер қызмет бабымен өрлеп, армиядағы басшылық деңгейге дейін жетті»³⁸. Осы жүйе Осман империясының өркендеп, өрлеу кезеңіндегі әскери салада ерекше көзге түскен адамның жоғары лауазымдарға жетуіне жол ашқан тәртіпті еске салады.

Енді 2-тараудағы «Халық санасына түбегейлі өзгерістер алып келуге тиіс болған кемалшылдар революциясы неге жайбарақат өте шықты?» деген сұраққа жауап қайтаруға болады. Иә, шынында да, бұл кезеңде түріктер ешқандай дағдарысқа, дәлірек айтқанда, Осман империясы құлаған кездегідей күйзеліске ұшыраған жоқ. Түрік дүниетанымының өзі сол кездегі өмір шындығына сәйкес келмеуі сол бір кезде басталды, содан бері жаулап алушы халық ретіндегі түріктің ой-санасында үйренісіп кеткен күйзеліс ауаны жүреді. Осы уақыт аралығында өткізілген бірқатар реформа түрік ой-санасын бүгінгі күннің сұранысына жауап беретіндей, бірақ түрік санасының түпкі мазмұны қозғаусыз қалатындай шамада өзгертіп, қайта бағдарлауға бағытталды. Алайда бұл талпыныстардың барлығы сәтсіздікке ұшырады. Егерде кемалдық бағдарламаны жүзеге асыру әрекеті ұлы державалар Түркияның әскери қуатын арттыруына қолдау көрсеткен сәтке сәйкес келмегенде, яғни лаицистік республика соншама күшті армияға ие болып, халықтың көз алдында мемлекеттің бұрынғы қуатын қалпына келтіру ретінде көрсетпегенде, пантүркизм мен кемализм де соның жолын құшар еді.

Осыған орай парад кезінде дүрілдейтін янычарлар маршының үні заманауи Түркияның өміршеңдігіне қолдау көрсетіп тұрғанын ақиқаттың

жұғынындай етіп айтуға болады. Бүгінгі түрік армиясының қуаты – халықтың сана-сезімінде ескі Осман империясының қайта өрлеген қуаты, бұл тіршілік етудің баяғы тәсіліне қайта оралып, түріктің ой-санасы мен тұрмыс салты арасындағы шиеленіс түйінін шешіп тастауға мүмкіндік береді.

Түркияның бұқара халқының заманауи идеологиясы туралы сұрақ қойылатын болса, оның сөзбен емес, әуенмен айтылатынын мойындауға тура келер еді. Егер трансфер мен әлемнің этностық картинасын құрау үдерістерін адаптивтік үдеріс ретінде қарастырсақ, соңғысы түсінікті болып шығады. Идеология әлемнің этностық картинасының емес, трансфер үдерісін бағыттап отыратын құндылық доминанттарының көрінісі болып табылады.³⁹ Бұған қоса, өзіміздің очеркімізден байқағанымыздай, идеология әлем картинасына кірігіп, соған бейімделеді. Мәселен, 11-тараудың арқауына айналатын пантұраншылдық ілімін түріктер ойлап тапқан жоқ, олардың пангермандық ұлтшылдықтан бүкіл атрибуттарымен көшіріп алғаны тарихи тұрғыдан айқын көрінеді. Бірақ әлгі «артықшылық иеленетін бұқара» категориясын оған өздері қосты да, көшіріп алған идеологияны өздеріне бейімдеді. Ал бейімделуге мұқтаждық эксплициттік идеологияның жоқ болуын талап етсе, оның сөз түріндегісін мүлде қабылдамай тастауына еркі бар.

Осы мысал арқылы бірқатар сыртқы белгілері бойынша тарих қайталанған кезде, этностың дәстүрлі санасы да қайталауға ілесіп, бұрынғы кездегі уақиға нышандарына елең еткені сияқты, әлгі белгілерге көңіл бөлетініне куә боламыз. Бұл құбылыс этностың қорғаныш тетіктерінің бірі саналады. Оның қам-қарекеті түрік ой-санасы үшін түрік мемлекетінің қуаты жөнінде жаңа, құтқарушы мифологема жасап шығудан тұрады. Мәселе осы мифологеманы ашық айтуға болмайтынына тіреліп тұр. Мұның себебі нақты құндылық доминанттарының «көнелігінде» емес, ең алдымен, ашық айтыла берсе, әлгі идеялар көпе-көрінеу өзінің мазмұнын жалаңаштап, өтірігін шығарып алатынында болып тұр. Сөйте тұра, олар түрік қауымының заманауи картинасының негізіне астасып жатады. Осы ыңғайдағы бейсезім идеологияның өзі қорғаныш тетігі болып шығады. Бірақ мұндайда трансфер объектісі заманауи түрік мемлекеті емес, өткен заманның түрік мемлекеті болып табылады, өйткені қазіргісі түріктің «біз образына» кіріге алмайды. Сондықтан қауымның заманауи түріктік картинасының бүкіл елеулі мән-мағынасы бар тін-тармақтарының барлығы қазіргі заманды өткен дәуірлермен психологиялық тұрғыдан жақындата түсуге бағытталған. Адамның өмір шындығын түйсіну сипатына жауапты бола тұра, этнос константалары әрдайым түйсінілетін шындықтың біршама бұрмалануына түрткі салып отырады. Өмір шындығы, болмыс әлдебір жаңа трансфер арқылы этнос константаларына бейімделе алмаған кездерде басқаша жағдаят туындайды. Әрқилы этностық топтар арасында мәдениет модельдерін бөліске салудың айрықша жүйесі жасалады да, ол сәйкес келмейтіндей трансферлердің беріктігіне дем береді...

Әлгінде айтылған теорияларға сүйене отырып, осы құбылыстарды түсіндіру мүмкін емес. Сондықтан мәдениеттің этносшілік бөлінуі мен функционалдық этносшілік конфликт проблемаларына көңіл бөлуге тура келеді.

16-тарауда түріктердің этностық константалары жүйесіне сипаттама беріледі. Сол тарауға енген, осында айтылғандардың жалғасы іспетті очеркте түріктердің психологиялық бейімделу стратегиясын егжей-тегжейлі қарастырамыз, атап айтқанда, өзгерген жағдаятқа жаңа трансферлердің есебінен ғана емес, сондай-ақ этносшілік топтардың өзара әрекеттесуі арнайы ұйымдастыру арқылы да қалай бейімделетінін көрсетеміз. Сол үшін Түркияға тән әскери төңкерістердің өту сипатына да талдау жасалады.

ЕСКЕРТПЕЛЕР

- ¹ Записки янычара / Написаны Константином Михайловичем из Островиц. Изданы в Литомышле в 1565 году. – М., 1978. – с. 107.
- ² сонда – 114-б.
- ³ Глинка С. Картина истории и настоящее положение Порты Оттоманской. – М., 1830. – с. 35.
- ⁴ Бартольд В. Из прошлого турок. – Пг., 1917. – с. 7.
- ⁵ Обзорение Малой Азии в нынешнем ее состоянии. – СПб., 1839 – с. 158.
- ⁶ сонда – 156-б.
- ⁷ Вамбери А. Очерки и картины восточных нравов – СПб., 1877. – с. 230.
- ⁸ Обзорение Малой Азии. – с. 230.
- ⁹ Найт Э.Ф. Революционный переворот в Турции – СПб., 1914. – с. 46.
- ¹⁰ сонда – 171-б.
- ¹¹ Васильев А.М. Мост через Босфор – М., 1979. – с. 99;
- ¹² сонда – с. 171.
- ¹³ Обзорение Малой Азии... – с. 154.
- ¹⁴ Гордлевский В.А. Избр. соч. – М., 1962. – т. 3. – с. 76.
- ¹⁵ Васильев А.М. Мост через Босфор – с. 10.
- ¹⁶ Позняньска К. Старая и новая Турция – с. 144.
- ¹⁷ Серебрякова М.Н. Семья и семейная обрядность в турецкой деревне (новейшие времена) – М., 1979. – с. 53.
- ¹⁸ Ахмедов М.М., Агабеков Дж.Г. Роль религии и традиции в развитии современного турецкого общества//Актуальные проблемы современной Турции – Баку, 1988. – с. 25.
- ¹⁹ Еремеев Д.Е. На стыке Азии и Европы: Очерки о Турции и турках. – М., 1980 – с. 62.
- ²⁰ Позняньска К. Старая и новая Турция. – с. 105.

- ²¹ *дәйексөз: Позняньска К.* Старая и новая Турция. – с. 147.
- ²² *Зеленев Е.И.* Османнизм и его роль в общественно-политической жизни Сирии. – Л., 1990. – с. 5.
- ²³ *Кочар М.* Армяно-турецкие общественно-политические связи в конце XIX – начале XX в. – Ереван, 1988. – с. 145.
- ²⁴ *Куртынова Л.К.* Некоторые особенности турецкого буржуазного национализма в период его зарождения//Ближний и Средний Восток: История, экономика, политика. – М., 1987. – ч. 1. – с. 97.
- ²⁵ *Мандельштам А.* Введение//Заревенд. Турция и пантуранизм. – Париж, 1930. – с. 7.
- ²⁶ *сонда* – 30-б.
- ²⁷ *Арслан.* Современная Турция. – М., 1923. – с. 25.
- ²⁸ *сонда* – 4-б.
- ²⁹ *Астахов Г.* От султаната к демократической Турции: История кемализма. – М., 1926. – с. 76.
- ³⁰ *Колесникова А.А.* Народные дома в общественно-политической и культурной жизни Турецкой республики. – М., 1984. – с. 67.
- ³¹ *сонда* – 74–75-б.
- ³² *Белова К.А.* Эволюция общественного идеала в сознании турецкой интеллигенции//Турция: История и современность. – М., 1988. – с. 178.
- ³³ *сонда*
- ³⁴ *Новичев А.Д.* Крестьянство Турции в новейшие времена. – М., 1959. – с. 27.
- ³⁵ *Позняньска К.* Старая и новая Турция. – с. 105.
- ³⁶ *Ахмедов М. М., Агабеков Дж.Г.* Роль религии и традиции в развитии современного турецкого общества. – с. 21.
- ³⁷ *Позняньска К.* Старая и новая Турция. – с. 76.
- ³⁸ *сонда* – 76, 81-б.
- ³⁹ *Данилов Д.И.,* Средние слои в политической жизни современной Турции в период подготовки и проведения государственного переворота 27 мая 1960 г. – М., 1968. – с. 73.

Ой салатын сауалдар

1. Этнос константаларын зерттеуді неден бастаған жөн?
2. Тарих жағдаяттар үзіндісі әдісін (нақты жағдайда бір-бірін жүйелі түрде ауыстыратын бірнеше этностық әлем картинасын зерттеуді) қандай жағдайларда қолдануға болады?
3. Бір этностың аясында әрқилы әлем картинасы қалай қатар өмір сүреді және олар функционалдық тұрғыдан бір-бірін қалай толықтырады?

4. Бір этнос аясында бірнеше, әрқилы әлем картинасының қатар жүруі оның мәдени-саяси ортаға бейімделуіне қалайша ықпал ете алады?
5. «Оның белгілі бір мәдени тақырыбы бар» деп, түрік этносы жөнінде айтуға бола ма, егер болса, сол тақырып әртүрлі этносішілік топтың қатысымына қалай ықпал етеді?
6. Сіздің ойыңызша, түрік этносы үшін өз ішіндегі әрқилы топ арасындағы конфликт қалыпты жағдай санала ма?
7. Сіз қалай ойлайсыз, түріктер конфликтілік ахуалды ішке тарта (*интериорлай*) ма, әлде сыртқа шығара (*экстериорлай*) ма?

ӘЛЕМНІҢ ЭТНОСТЫҚ КАРТИНАСЫНЫҢ ЭРАЛУАНДЫҒЫ ҚАҒИДАЛАРЫ

9-тарауда этностың бейімделу деңгейлерін санамалап шыққан кезде, оның өзін-өзі құрылымдауының тетігі жөнінде де сөз қозғалды. Оның негізінде мәдениеттің этносішілік таралуы жатыр, ол *әрқилы этносішілік топтар әр алуан әлем картинасын, демек, дәстүрлі ой-сананың әртүрлі тұрпатын* иеленетінін әрбір сәтте айқын көрсетеді. Бұл – әлеуметтік те, мәдени де сала сияқты өзінің жіктемесі (стратификациясы) бар күрделі организм. Этностың ойдағыдай күнелтуі үшін, жалпы, «сол қолдың не істеп жатқанын оң қол білмеуі» қажет болуы мүмкін, ал этносішілік конфликт, бұған дейін айтқанымыздай, өз қызметінің үдесінен шығып, бүтіндей өсіп-өркендеуге ықпал ете алады. Бірақ бұл үшін әрқилы этносішілік топтардың, тіпті бір-біріне өштесіп, өзара байланыстарын үзгендер арасындағы ерекше қарым-қатынас жасау мүмкіндігін туындататын конфликтінің өзгеше ырғақтылығын қажет етеді. Функционалдық конфликт барысында этносішілік топтар арасындағы байланыс мәселелерін 16-тарауда, мұндай конфликтінің өту сипаты мен тұрпаттарын талдап шыққаннан кейін егжей-тегжейлі қарастырамыз. Ал қазір бейсана «өзінің образы» мен «өзінің әрекет ету образы» бүкіл топтардың бәріне ортақ болғандықтан, ол этнос мәдениетінің «орталық белдемі» арқылы жасалатынын ғана атап өтеміз.

Этнос ішінде дәстүрлі ой-сананың әрқилы тұрпатының кезігуі, ең алдымен, этнос тарихының әрбір бетбұрыс сәтінде әдеттегідей дәстүрлерді түзілімдеудің бірнеше, трансферлердің бірнеше нұсқалары болуының нәтижесі саналады, олардың әрқайсысы этностың күнелтісіне жеткілікті бейімделу мүмкіндіктерін иеленеді.

Трансфер үдерісі адами тұлғаның жалпы бағытын түгел көрсетіп, әлдебір ауысым объектісін, өз бетінше емес, этнос мүшелерінің құндылықтар бағдарына орайластыра таңдауының нәтижесін көрсетеді, соңғысы барша үшін бірдей болмауы да мүмкін.

Сонымен, мәдениетті этносішілік тарату, біріншіден, тұтас нәрсе ретінде этностың адаптивтік қажеттіктерінен және этнос мәдениетінің «орталық белдемінің» тұтастығын қолдау қажеттігінен, сондай-ақ оның қызмет атқаруының ұзақ мерзімділігінен, ал, екіншіден, этностың әрқилы топтарының құндылық бағдарларының ұқсамайтындығынан (былайша айтқанда, этностың ішкі баламалары болуынан) туындайды. Бұл екі аспектіні бір-бірінен бөле-жара қарамаған жөн. Құндылықтар жүйесін, бұған дейін айтқанымыздай, этнос константалары таңдамайды. Этнос константалары ерекше түрде

оны бейімдейтінін әлгінде айтып өттік, бұл жөнінде әлі егжей-тегжейлі әңгімелеп береміз. Алдыңғы тарауда қарастырылған жағдайларда кездеседі, мәселен, онда осы бейімделу аса қиындықпен өткен кездегі түріктің дүниеге көзқарасында болатын өзгерістер жөнінде айтқан едік. Әйтсе де бізге, қайткен күнде де, әлгі бейімделушіліктің бәрібір жүзеге асатыны маңызды. Мұндайда этнос константалары қауіпті трансформацияға ұшырамауы үшін, олардың осы әлем картинасы аясындағы әсер етуімен өмір шындығының бұрмалануы басқа әлем картинасында өтіп жатқан, сол этностық дәстүрлерде іске асатын, бірақ басқа этносшілік топтарға тән өзгерістермен теңестірілуі қажет. Әр алуан этносшілік топтың бейімделушілік-қызмет етушілік моделі өзара әрекеттеседі, соның барысында әрбір этнос тобы үшін трансфер объектілеріне түзету жасалады, нақтырақ айтқанда, «жауыздық бастауының» қарқыны бәсеңсіп, «біз образы» мен «қамқоршы образы» күшейе түседі.

Бір-бірінің әлем картинасының адаптивтік қасиетін өзара күшейтуі этнос топтарының құндылық бағдарларын жойып та жібере алатындықтан, сырт қарағанда, олар оқшаулана өмір сүріп, бірін-бірі елемейді. Бірақ тоғыспалы трансферлер олардың іс-әрекеттерінің келісімді болуын қамтамасыз етеді. Мұндай келісім функционалдық этносшілік конфликт тетігі арқылы жүзеге асады.

Этностың қызмет атқаруы – оның мәдени дәстүрлерінің ұдайы өзгеріп, инварианттарының тұрақты ауысу үдерісі, олардың әрқайсысы «ортақ белдемге» табан тірейді, бірақ кез келген жағдайда жеке құбылыс болып табылады. Этностың әр мүшесінің, этнос ішіндегі әр топтың ой-санасындағы мәдени дәстүр айрықша, қайталанбайтын ыңғаймен илігеді, сонымен бірге ешқашан басы бірікпеген, бытыраңқы ұғымдардың бейберекет жиынтығын құрамайды. Дәстүр этнос мүшелері арасына таралып, әрқайсысының – индивидтердің де, этносшілік топтардың да іс-әрекеттерін реттеп отырады.

Бірегей этностық константалардан басқа, этностық мәдени жүйеге, сондай-ақ осы халықтың мәдениетіне алтын арқау, қызыл өзек болып табылатын ұзақмерзімді «мәдени тақырып» та тән. «Мәдени тақырыпты» құндылық бағдарға теңестіруге болмайды, өйткені, біріншіден, ол этнос мүшелері ұрпақтарының әрбір жаңа буынына алдын ала беріліп қояды, ал, екіншіден, халық тарихының барысында әрқилы, тіпті бір-біріне қайшы түсініктемелермен берілуі мүмкін. «Мәдени тақырыпты» этнос мүшелерінің санасындағы «әрекет ету шарттарының» парадигмасын бейнелейтін тұрақты трансфер тұрпаты ретінде қарастырған дұрыс болар еді.

Тұрақты (бұл әсте бұлжымайтын деген мағынаны білдірмейді) трансфердің нәтижесі бола тұра, «мәдени тақырып» әрқилы этносшілік топтың әлем картинасына, демек, әртүрлі құндылық жүйесіне кірігеді.

Әрекет ету шарттарын белгілеуші этнос константаларының трансфері неліктен ең мықты, берік нәрсе саналады? Өйткені этнос константалары

адамның іс-әрекеті психологиялық тұрғыдан әрекет етуі үшін оның ой-санасындағы өмір шындығын оңтайландырып, жосықтандыруға құзырлы, бейім тұрады, сондықтан тікелей іс-әрекет шарттарына қатысы бар этнос константалары қатарынан шыққан парадигмалар барлық құрылымда басым мәнге ие болады.

«Әрекет ету шарттары» парадигмасының трансфері (ауысуы) үш негізгі тәсілмен жасалады: ол «қамқоршы образы» немесе «біз образын» толықтыратын «асқан қабілеттілік» образы немесе өз аясында іс-әрекет өтетін әлдеқандай институция трансфер объектісіне айналатын «орта образы» (бұл – өте сирек кездесетін, бірақ ықтимал нұсқа) болуы мүмкін. Мейлінше тұрақты бола тұра, қауымның әрқилы картиналарында жаңа қырларымен айналып келгенімен, «әрекет ету шарттары» парадигмасының осы трансфері алуан түрлі этносшілік топ үшін ортақ болады, сырт көзге үнемі идеологиялық конфликт қарекетінде тұрғандай көрінетін өзара әрекеттесуге негіз қалайды.

Сонымен, әрқилы этносшілік топ арасындағы өзара әрекеттесу мынадай екі фактормен: біріншіден, бейімделу қажеттілігімен, екіншіден, этнос мәдениетінің негізгі мән-мағыналарын (оның «мәдени тақырыбын») мазмұндау қажеттілігімен айқындалады. Мұның екеуі де этностық ұйымнан тұрақты динамизмді талап етеді. Екеуі де өзінің мәні жағынан функционалдық сипаты бар тұрақты этносшілік қақтығыстарға киліктірмей тұра алмайды. Екеуі де, әсіресе этнос тіршілігінің өзгермелі жағдайларында, негізгі этностық «мәдени тақырыптың» түр-әлпетін көрсететін осынау бірегей үдеріске, кейде этнос өз ішінен ойсырай ұтылатын тұтас бір мистерияға ұласады. Осылайша, әр алуан құндылық бағдар ұстанған, кейде бір-бірімен тартысқа түсетін, бірақ функционалдық этносшілік конфликт ырғағына бағына отырып, әжептәуір үйлесімді әрекет ететін әрқилы этносшілік топтың өзара әрекеттесуі жүріп жатады. Актіден-актіге жалғасып, драма ойналып жатқандай, әрбір іс-әрекеті оқшауланған, әрі тұтас құрылымға қатысы жоқ сияқты көрінеді, бірақ, бүтіндей алғанда, олардың барлығы бірге этносқа сындарлы қарекет жасау мүмкіндігін беретін жаңа қоғамдық институциялар құруға алып келеді.

Мәдениеттің этносшілік таралуына басқа жағынан да қарауға болады. Әлдебір этнос мәдениетіне тән бейімделушілік-қызмет етушілік модельдерді іске асыру нақты уақытта нақты мәдениет үшін кесімді, көкейкесті мазмұнның нақты моделінің материалында «ойналуына» байланысты. Өзінің «драмаландырылған» диалог құрылымының арқасында бейімделушілік-қызмет етушілік модель әрқилы этносшілік топтың, яки этнос дәстүрінің алуан түрлі вариацияларының өзара әрекеттесуі арқылы құрылады.

Әр ретте этносшілік топтар осы «драмада» өзінің ерекше рөліне ие болады. Сол рөл арқылы этностың әрбір мүшесінің жалпы этнос дәстүрлерімен байланысы орнығады да, халық ой-санасының ширақтығын қамтамасыз етеді.

■ Тарихи-этнологиялық талдау тәжірибесі

Әдіснамалық түсіндірме. Орыс общиналары мен орыс мемлекеттілігі тақырыбын көптеген зерттеуші алға тартты. Оны зерделей қарастыру әдетте тарихшыларды бірнеше ғасыр бойы орыстың тұрмыс-тіршілігі үшін өзекті болған осынау екі қоғамдық институцияның пешенесіне жазылған қайшылық жөнінде ой түйіндеуге алып келді. Егер тарихи материалды дәстүрлі талдау өресінен шығатын болсақ, онда әлдебір өзгешелеу қорытындыға келу қиындау еді. Зерттеушінің түйсігі ғана орыс қоғамын ұйымдастырудың осы екі тәртібінің табанында ортақ телім жоқ деген идеяға келісе алмады.

Этнологиялық тәсіл мәселеге мүлдем басқаша көзқарас тұрғысынан қарауға мүмкіндік береді. Шаруагерлер мен шенеуніктер қауымын әртүрлі құндылық бағдары бар, бірақ бір-бірімен ұдайы өзара әрекеттесетін екі этносшілік топ ретінде қарастырамыз.

Орыстардың тың жерлерді игеруіне байланысты бейімделушілік-қызмет етушілік модельді сипаттаған кезде, оның өзінде-ақ диалог элементтері бар екені көрсетілді. Сол модельді халықтың мемлекеттен қашуын – қашқындардың мемлекеттің құқықтық құзырына (юрисдикциясына) қайтып оралуын – жаңадан иеленген жер аумақтарын отарлауға мемлекеттік тәртіп орнатуын еске аламыз. Осылайша, шаруалардың іс-әрекеті мемлекеттік биліктің (шенеуніктердің) адаптивтік әрекетпен жауап қайтаруын талап етеді. Егер осы екі этносшілік топтың ой-санасында ортақ этностық константалар болғанда ғана (өйткені олардың негізінде бейімделушілік-қызмет етушілік модель түзіледі ғой), осыған жауап қайтару ретінде дер шағында әрекет жасау мүмкіндігі туады. Бұған қоса, бұл екі топтың санасында әртүрлі әдіспен илігіп, икемделетін ортақ «мәдени тақырып» тұруға тиіс. Мұндай тақырып сөзсіз «мемлекеттілік» идеясы болып шығады. Осы «мәдени тақырып» негізінде барлық қарым-қатынас ауаны азды-көпті айқындалған диалогқа, «драмаландырылған» реңкке ие болады. Мұндайда «мемлекеттілік» дегеннің өзі «әрекет ету шарттарының» парадигмасы болып шығады, бұл жөнінде біз алда толығырақ айтамыз.

Сонымен, зерттеудің негізгі әдіснамалық алғышарттары ретінде мыналарды аламыз:

Кез келген басқа халық сияқты, орыс этносы да бірнеше этносшілік топтан тұрады.

Осы топтардың өзара әрекеттесуі этностың бірнеше негізгі бейімделушілік-қызмет етушілік моделіне сүйенеді, бұлар қарым-қатынастардың «драмаландырылған», функционалдық-конфликтілік түрін ұсынады.

Этносішілік қарым-қатынастар барысында «ұтып алатын», әрекет етудің шарттары ретінде қарастырылатын кейбір ортақ «мәдени тақырып» бар.

Өзге тарихи жағдаяттарды талдау барысында да осындай алғышарттарға сүйенеміз, олар әртүрлі халықтың тарихи сипаттамаларының барлығына жүйелі негіз қалайды.

Соның нәтижесінде қарастырып отырған тарихи материал жаңа, біз күтпеген қырына аунап түседі. Шынында да, зерттеудің алғашқы сатысында біз зерделеген институциялардың түрлері мен олардың арғы жағында тұрған этносішілік топтар арасындағы оппозиция деңгейі тіпті үстірт қарағандағы шамадан да ауқымдырақ болып шығады. Алайда олардың арасындағы қарым-қатынас «драмасы» нақтылана түседі. Ал осынау драмалықты – этносішілік топтар арасындағы диалогқа құрылған қарым-қатынасты (мұндай «диалогтың» сипаты жөнінде кейінірек, 16-тарауда функционалдық этносішілік конфликт теориясы хақында сөз қозғаған кезде айтылады) шұқшия талдау белгілі, бірден көзге айқын шалынбайтын, **өзіміз зейін салған институциялар арасындағы тоғысуға** алып келеді де, Ресей мемлекетінің қызмет атқару тәсілі тосын қырынан көрінеді. Ресей мемлекеттілігінің өзі іс жүзінде «әрекет ету мақсаты» (яғни құндылықтар жүйесімен байланысқан атрибут) бола алмай, айқын «әрекет ету өрісі» немесе «әрекет ету шарттары» кейпінде көз алдымызға келеді.

Бұл сонымен бірге бізді бұған дейін мазмұндаған тақырыптардың бірі – орыс шаруаларының отарлау моделіне жаңа өреде талдау жасауға жетелейді. Енді өзіміз зерттеген материалдан ой сабақтай отырып, мәдени-құндылық доминанттары кесімді түрде этносішілік топтар арасында қалай бөлініп, этносішілік қарым-қатынас (оны бұдан әрі «функционалдық этносішілік конфликт» деп атаймыз) жасау барысында өзі отарлаушылық үдерістерге дем беріп, ынталандырушы қуатты құралға айналатын мәдени модельдерді таратудың мұндай конфигурациясына қалай айналатынын көрсете аламыз. Оның үстіне, орыс шаруаларының әлем картинасындағы іс-әрекетінің мақсаты ретінде Ресей мемлекетінің жер аумағын кеңейте түсу пиғылы мүлде жоқ екенін қаперге аламыз.

Өмір шындығын идеологиялық құндылық тұрғысынан негіздеу идеясына төменде келтірілген екі очеркпен танысып, осы тақырыпты келесі тарауда – «Британ империясы» атты тарихи очеркте егжей-тегжейлі қарастырғаннан кейін қайтып ораламыз.

Орыс общинасы және Ресей мемлекеттілігі

Орыстар даңғайыр қуатты мемлекет – өзге империялардың барлығынан ұзағырақ өмір сүрген империя құрды. Соңғы онжылдықтарға дейін өзінің өрісін ұлғайта берді. Ғасырлар ағымында орыс халқы алапат қысымға (оның ішінде психологиялық та) төтеп берді, мұндай алып мемлекеттік құрылысты ұстап тұру үшін тап сондай төзім керек еді. Іс жүзінде Ресей азаматтарының бүкіл ғұмыры, қаласа да, қаламаса да, – өз орнында, бұлтармастан, тұтастай мемлекет мүддесіне қызмет етуге арналды... Мемлекеттік немесе әскери қызметке тікелей қатысты тұрмыс саласы әрқашанда күшті, тіпті кейде қалыптан тыс дамып, қалған бөлігі бетімен жайылып жүрді.

Мемлекеттік тәсілді адамға көзқарасының өзі белгіледі. Иә, орыстар, мейлі, нағыз мемлекетшіл, мейлі, анархист болсын, – өздерін ешқашанда мемлекеттен тысқары қойған емес. Отбасылық бастау Ресейде салыстырмалы түрде нашар дамыды, ол қауымдық (общиналық) бастаудың көлеңкесінде қалды. Мемлекетшіл парадигма, сапасын сипаттау қиын болғанмен, әрқашанда ой-санадан айқын орын алды. XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасырдың басындағы (шаруалар жөнінде ең көп материалдар жиналған уақыт үзінде) орыс шаруаларының мемлекетке қарым-қатынасындағы бір-біріне қарама-қарсы фактілер қайран қалдырады. Шаруалар мемлекеттік билік өкілдерінің кез келгенінен қашқақтап, тіпті куәгер ретінде де сотқа барудан өлердей қорықты, мемлекеттік мекемелерге, олардың заңи өкілеттігіне күмәнмен қарап, өкімет өкілдері деревняға келген кезде үйлеріне тығылып қалуға тырысты.

Орыс деревнясындағы жай-ахуалдың аса білгірі Г. Успенский сипаттаған шаруалар қауымын ауыл шаруашылығы қамына тікелей қатысы жоқ нәрселердің ешқайсысы қызықтыра алмады, олардың бәрі бірдей мемлекеттің сыртқы саясатын ұға қоймады. Түрлі соғыс кезінде, сол уақытта өмір сүрген куәгерлердің айтуынша, халық әскери қимылдардың барысын мұқият қадағалап отырған, газет оқу деревняда басты ермектің біріне айналған. Ресейдің саяси мақсаттары мен міндеттерін, оның және өзге мемлекеттердің іс-әрекеттерін шаруалардың түсіндіруі, кейбір мифологиялық қоспаларын алып тастағанда, аса байыпты және істің нақты жағдайына мейлінше жақын келеді. Сыртқы саяси қарым-қатынастар тақырыбындағы халық пайымдары мемлекетті және мемлекеттік ойлау жүйесін қаншалық мойындауымен емес, мемлекеттілік пен мемлекеттік саясаттың өзін соншалық мойындауы арқылы істің мәнісін түйсікпен, алғыр ұғып алатынымен таңғалдырады. Халық, бір жағынан, мемлекетке бағыныштылықтан ашықтан-ашық қашқақтап, оны өзіне міндетті нәрсе санауға қасарыса келіспеді, ал, екінші жағынан, өзінің көп іс-әрекетін мемлекетке қызмет ету міндеті (мысалы, жаңа аймақтарды отарлау) санады.

Орыс шаруалары өз мемлекетімен толып жатқан жүйке талшықтары арқылы байланысып жатты, бірақ бұл байланыс ешқашан үйреншікті мағынадағы азаматтық пен заңдылық қарым-қатынасы болған жоқ. Бұл тек жеке бастың нақты байланысы еді, қандай да бір азаматтық институттардың делдалдық рөлін халық мойындамады. Кез келген шаруа, түптеп келгенде, өзінен мемлекетке не керек, не керек емес екенін өзім шешуге қақылымын деп есептеді, оның осы иланымын өзгертуге ешбір мемлекеттік мекеменің шамасы жетпеді. Шаруалардың саяси және әлеуметтік тақырыптарды талдау еркіндігі замандастарын да қайран қалдырды¹. Халықта әлдебір лайықты мемлекетті қажетсіну сезімі өте айқын еді: психологиялық астар мен орыс этатизмі және орыс анархизмі, орыстың мемлекеттік ой-санасының ұдайы тартысының, бір жағынан, оның қайшылығының, екінші жағынан, серпімділігінің, қарқындылығы мен беріктігінің себебі осында бұғып жатты. Орыстың мемлекеттік ой-санасы қалай қалыптасты, оның мазмұны қандай? Бұл сұрақтарға жауап беру үшін орыстың тұрмыс-тіршілігінің бірқатар түйінді құбылыстарын, олардың өзара қарым-қатынасын, әсіресе община мен мемлекеттің байланысын түсініп алу қажет.

Общинаны орыс әлеуметінің негізгі түрі ретінде қарастыруға болады. «Община» атауының синонимі «қауым» («мир». – Ред.) сөзі болып табылады, «қауым» сөзі орыс шаруасының ой-санасындағы орталық, өзекті ұғым еді. Шаруа өзін индивид ретінде емес, нақты «қауымның» мүшесі ретінде орыс қоғамының бір бөлшегі сезінді. «Қауым» дегеніміз – дербес түрде өзін-өзі қамтамасыз ететін тұтас дүние. Құқықтық көзқарас тұрғысынан әкімшілік бөлік, шіркеулік-қауымдық тұрғыдан приход болды; ал мүліктік құқық тұлғасынан, «қауым» жерге билік жүргізетіндіктен, жер иеленушілер общинасы саналды².

XIX ғасырда жазушылардың көпшілігі пайымдағандай, бұл орысқа ғана тән құбылыс емес. Түр-түрпаты жөнінен орыс общинасына ұқсас жер иеленуші қауымдар Таяу және Орта Шығыстың көп аймағындағы христиан, мұсылман халықтарда да тірлік етті. Сондай-ақ кейбір христиан халықтардың общинасы іс жүзінде тура мағынасында тап орыстардағыдай «қауым» болды. Орыс общинасының ерекше қыры орыс қоғамы мүшелерінің басым бөлігін бірегейлендіруде жетекші орынға шығуы болып табылады, демек, тұтастай алғанда, община қоғамдық тұрмыста елеулі рөл атқарды.

Община – өзінің сыртқы пішінін ауыстырып отыруға және әрқилы жағдайларға бейімделе кетуге қабілеті мол өте икемді организм. Бірақ барлық жағдайда общинаның ішкі мәні өзгеріссіз қалды – ол өзін-өзі басқарушы «қауым» («мир») болды.

Орыс шаруалары общинасы кейінгі кезеңде ғана жер иеленушілердің деревнялық түрін қабылдады, – мұны көптеген зерттеуші қатып қалған көне тәртіпке балады. XVII ғасырға дейін шаруалар әдетте үй-үйімен хуторға

оңаша жайғасты. Кейде екі-үш үй, сиректеу болса да, қатар қоныстанды. «Деревня» сөзі осы үйлердің экономиясына қатысты еді. Көп адам тұратын мекендер болған жоқ. Община, қауым орнына бірнеше үйді қора-қопсы, егістік телімімен қоса біріктіретін, «қауымның» өзін-өзі қалыпты басқарып, ойдағыдай қызмет атқаруына мүмкіндік беретін болыс болды. Ежелгі орыс общинасының кейінгі кезеңдегісінен елеулі айырмашылығы барына қарамастан, екеуінің де негізгі сипаты бірдей еді. Ол әрдайым өзін-өзі толыққанды қамтамасыз етуге ұмтылды.

Орыс шаруалары отарлаған кез келген жаңа жерде, кез келген тың өлкеде шаруалар общинасы тез құрылды. Әрбір жаңа қонысқа орыс общинасының қоныстануы өзінің даму жолын түгелдей қайтадан өткерді, міне, сондықтан мемлекеттің әр алуан аймағында бір мезгілде общинаның бірнеше түр-түрпаты қалыптасты.

Община-болыстар XX ғасыр басында Сібір аумағына кең таралып, тұрған халық санының өсуіне орай және телімдер жетіспеушілігі салдарынан жер аумағын басып алу түрінен теңгермелі пайдалану тәртібіне көшуге байланысты деревня-қауымдарға айналды. Орыстың шаруа общиналарын зерттеуші А. Кауфман мен Р. Качоровский³ жан-жақты сипаттаған бұл үдеріс бірнеше сатылы кезеңге бөлініп, психологиялық тұрғыдан барлық жерде шамамен бірдей алгоритм бойынша өтіп жатқан шаруалардың жер пайдалану құқыларының салыстырмалы түрде жеңіл, оңай өзгеруіне жол ашты. Егер артық жер болған кезде бос жатқан қыстақ, көп жағдайда, пайдаланған-пайдаланбағанына қарамастан, оған бірінші жайғасқан адамның иелігінде қалатын, егер әлдебіреу көз тігіп, шаруасына жаратқысы келсе, община қыстақ иеленушіні қолдап шығатын, енді жер ресурстарының қысқаруына байланысты община пайдаланылмай жатқан жер телімдерін өзге мүшелеріне бере бастады. Содан соң жер тапшылығы арта түссе, жері көптеу шаруалардан жоқ-жітіктер иелігіне белгілі бір шамада жер телімі бөлініп беріліп, осылайша біртіндеп, реттелетін жер бөлісу жүйесіне көшу басталды. Егер шаруалар түгелдей общинасымен артық жері мол жаңа мекенге қоныстанса, жер пайдалану тәртібі қайтадан басып алушылық, бетімен жайылушылық сипат алды. Мәселен, Ресейдің орталық ендігінің шаруалары Сібірдің тұрғындары аз ауданына тап келгенде, өздеріне үйреншікті община-деревнялардың орнына община-болыстар құрып, шалғайдағы бос қыстақтарға табан тіреді. Бірақ көп ұзамай, әлгі кең етек аудандарға қоныстанушылар лег-легімен келіп жатқандықтан, жер ресурстарының аздығы сезіліп, бірнеше жыл ағымында жер пайдаланудың теңгермелі әдісіне көшуге мәжбүр болды.

Шаруалар дүниетанымының негізінде жер – Құдайдың берген молшылығы және ол нысаппен пайдаланылуға тиіс деген түсінік жатты, сондықтан бұл жер көлемі үлкен, артық болса – әркім шамасына қарай, қанша игере алса,

сонша алсын, ал тапшы болса, алқап енді әділетті бөлінсін дегенді білдіреді. Сонымен, орыс общинасы тіршілік етіп, күнелтудің сан түрлі жағдайына бейімделіп, өзінің негізгі бағдарын өзгертпей, тұрақтылығын сақтап қалатын икемді организм болып шықты.

Шаруашылықты жүргізу тетігі ретінде община XIX ғасырға шейін жақсы жағына қарай түрлене берді, сонымен бірге теңгермелілік қағидасы да жетіле түсті. Бұл жерде теңгермеге шаруалар үлесіндегі жер алқаптары ғана жатқанын ескерте кетуіміз керек. Мал түліктері, еңбек құрал-жабдықтары, өсірілген егінжай, басқа да түрлі азық-түлік қоры шаруа отбасының, тіпті кейбір ретте оның нақты мүшесінің толық меншігінде болды, шаруалардың әдет-салтында қалыптасқан индивидуализм деңгейіне кейде зерттеушілердің өздері таңғалған⁴. Мысалы, үй-үйге шаққан теңгерімнен жан басына шағатын, яғни «мұқтаждығына» қарай теңгеретін әдіске көшті. Өртүрлі жердегі нақты теңгерім тетіктері бір-бірінен өзгешелігімен ерекшеленіп тұрды, сондықтан, «тұтастай алғанда, жерді теңгеріммен бөлудің өзгеріссіз қолданылатын қағидасын ойлап табу» мүмкін емес екенін батыл айтуға болды... «Теңгерімі азы көбірегімен алмастырылып, теңгеру-бөлісу тетіктері жетілдіріле береді. Үй басына теңгеру ескінің сарқыншығы немесе, керісінше, (жер аздығының салдарынан) кері кету, құлдырау үдерісі сияқты көрінді»⁵.

XX ғасыр басына дейін жер пайдаланудың общиналық түрінен түтін басына (бір отбасына) бөлу тәртібіне көшу тым сирек кездесті. Бұған қоса, зерттеушілердің айтуынша, осы көшу ресми түрде жүзеге асқанмен, шаруалар көбінесе оны ұмытып кетіп, теріске шығарды⁶. Тіпті жерді жеке меншікке алу құқы берілгеннен кейін де, шаруалар оны сата тұра, кесімді алқаптың өз иелігіне өтетініне сене алмады, сатып алған телімі ортақ бөлікке түседі деп ойлады. Көбіне солай болды да. Община шаруадан жер телімін сатып алып, өздерінің ортақ жер иелену қорына қосты.

Сонымен, община қақшия қатып қалған нәрсе емес, керісінше, ұдайы даму үстіндегі икемді тетік болып шықты. Алайда кез келген жағдайда общинаның бір қыры өзгеріссіз – өзін-өзі дербес басқаратын «қауым» қалпында қала берді.

Ежелде «қауым» («мир») мемлекеттің орнын басты, бірақ та «қауымды» орталықтандырудың өсуіне байланысты халықтың көз алдында ол өзіндік мәні бар тұтас күйінде қалып, жоғары беделге ие болды. Соңғы кезеңге шейін «қауым» мемлекеттіліктің кейбір ерекше белгілерін: белгіленген тәртіп бойынша өзін-өзі басқару, «әдет құқығы», соттау, жазаға тарту (жиынның үкімі бойынша жер аударуға), қоғамдық тұрмыс нормалары мен моральды сақтау т.б. әкімшілік және мәдени ықпал ету қызметтерін жүргізеді. «Қауым» араша түсуді сұрады, «қауым» аяққа жығылғандай жазбаша өтініш жолдады. «Қауым» алым (салық) жинап, оларды мемлекетке сый-тарту

ретінде төледі. Сыртқы дүниемен (мемлекетпен және сол тақылеттес басқа да «қауымдармен») қарым-қатынастың бәріне біртұтас күйінде қатысып, өз мүшелерін сырттан келер қиянат атаулыдан жабыла қорғады. XIX ғасыр басында, 1812 жылғы Отан соғысы кезінде, «қауым» өзіне қорғаныс міндетін алуға дейін барды. Деревняларда өзін-өзі қорғау отрядтары құрылып, жер аумағына жау табанын бастырмауға тырысты.

XV ғасырда, ал Солтүстікте XVII ғасырға шейін, орыс қоғамының құрылымы ортақ экономикалық және әскери-стратегиялық мүдделер негізінде құрылған қауымдар федерациясы іспетті бола тұра, әрбір нақты «қауым» толық дербестігін сақтап қалды. Бұл кезеңде «қауым» шаруаларға ғана қатысты болған жоқ. Оған сол аумақта тұратын әрқилы сословиелердің өкілдері енді. Қала да, көше де, қала «шеті» (ауданы) де «қауым» еді. Әрбір нақты аймақтың «қауымдары» земствоға (жергілікті басқару мекемелерінің жүйесіне, губернияға не уездегі сондай мекемеге) бірікті, ал земство енді Мәскеу мемлекетінің құрамына енді. Бұл модельдің қаншалық жүзеге асқан-аспағанына қарамастан, нормативтік үлгі-жосын ретінде қабылдануына бірсыпыра уақыт кетті. Осы тұрғыдан алғанда, мемлекеттің өзі қаптаған «қауымды» біріктіретін жүйе ретінде түсінілді, яғни солтүстіктегі орыс общиналарын зерттеуші М. Богословскийдің сөзімен айтқанда, өзін құраушы элементтерден сапасынан гөрі саны жағынан ерекшеленетін кең мағынадағы «қауым» еді. Қауым бүтіндегідей ерекшеліктерді иеленетін миниатюрадағы федеративтік тұтастықтың бөлігі іспетті болды⁷. Халық ұғымында Ресей үлкен община кейпінде көрінді.

Сондай-ақ «қауым» сөзі кең мағынасында «орыс халқы» деген ұғымды да берді. «Осылайша, жергілікті қауымның арғы жағында, бүкіл жер жүзінде дүние, орыс жері, ал, екінші жағынан, халық деген ұғым тұрды. Мысалы, патриарх Гермоген тақтан түскен Василий Шуйскийдің мәліметтері жөніндегі грамотасында «қауым» сөзін осы екінші мағынасында қолданады.

Міне, орыстың мемлекеттік ой-санасындағы қайшылықтар да осы тұстан басталады. Шынайы Ресей мемлекеті ешқашан мұндай «қауым» болған емес. Қайсыбір бастапқы кезеңде оның сырт көрінісін орыс халқы дәстүрлі сана-сезімге тән түйсіктегі кейбір түзету арқылы өзіне «қауым» ретінде қабылдағандай көрінгенмен, шаруаларды орталықтандыруға және крепостнойлық тәртіпке, тек жерге емес, жер иеленушілерге де (помещиктерге) басыбайлы кіріптар етіп қойған I Петр ревизияларына, шаруалар жиынына тыйым салуға дейін барып, «қауымның» ішкі істеріне жосықсыз қол сұғу құқын иеленуіне орай, орыс мемлекетінде шаруагерлер общинасының хал-ахуалы екіұдай, әрі-сәрі күйге ұшырады. Халықтың өкіметке қарым-қатынасы да кейде басқыншы жауға қатысты көзқарасты еске салатын еді. Тіпті XIX ғасырдың соңына таман, қауымның бұрынғы қызметтік міндеті өзіне қайта оралғандай кезде, оның белгілі бір дербестігі қайтадан мойындалып,

заңи нормалары («әдет құқығы») зерттеліп, ресми сот практикасына енгізілген кезде, мұндай тың бастамалардың баяндылығына шаруалар қауымы сене қойған жоқ. Халық өкіметтің қаулы-қарарларын бірбеткейлікпен орындамай, мемлекет өкілдерімен кездесудің кез келгенінен қашқақтай жүріп, өзін мемлекетпен ымырасыз текетіреске түскендей сезінді, шаруалар соғысы дәуіріндегідей, өзінің ежелгі астанасының сесімен «сілкілеп алу» үшін Мәскеуге шұбырғаны сияқты ашық қарама-қарсылық көрсетуге әмәнда дайын жүрді.

Мемлекет те, халыққа қазынаны толтырып, армияны жасақтаудың қайнар көзі ретінде қарады. Общинаға көзқарасы таза пайдакүнемдік өреден аспайды. Общинаның ынтымақшылдығы алым-салық жинау үшін оңтайлы жаппай сыбайластыққа, жең ұшынан жалғасуға айналдырылды. Тіпті шаруалар қауымын қолдау жөнінде ресми саясат жүргізілген кезде де (XIX ғасыр соңында), өкіметтің көптеген өкімдері община құқыларын түбірімен теріске шығарып отырды. Мәселен, 1893 жылғы заң бойынша земство бастықтарына өздері қолайсыз санаған жер шекарасы туралы шешімдердің барлығын жою құқы берілді. Өкіметтің мұндай саясаты қауымдық жер иеленуді қоғамдық-мемлекеттік меншікке ауыстыруға⁹, яғни мемлекеттің общинаны жаншып тастауына алып келеді деп топшылады кейбір экономика мамандары.

1905 жылғы шаруалар көтерілісі тұңғыш рет өкіметті общинаның мәнісі жөнінде ойлануға мәжбүр етіп, мемлекет тарапынан шаруалар құрылымына мақсатты түрде шабуылдай бастады. Орыс мемлекетшілерінің көпшілігі осы позицияны ұстанды. 1906 жылы бұған дейін общинаның жақтаушысы болған граф С.Ю. Виттенің бастамасымен жеке үй шаруасындағы әйелдердің шаруалар қауымы қатарынан шығу процедурасын жеңілдету туралы жарлығы шығады. Содан соң столыпиндік аграрлық реформа басталып, бірден общинаны шаруашылықтық қана емес, психологиялық организм ретінде күйретуге де бағытталды. Шаруалардың реформаға қарсылығы жойқын да жосықсыз болды, бұл әсіресе оған әйелдердің аса белсенділікпен қатысқанынан айқын көрінді. Полицияның мәліметтерінде де: «Қаптанған қатын шанышқы ұстап... Қатындардың соңына жасөспірімдер ілесіп...», «Таяқ, кетпен, орақ ұстаған қатындар...», «Шаруалар тобы жиналды, басым көпшілігі – әйелдер...»; «Кетпенмен, айырмен қаруланған қатындар...» деген сөздер жиі ұшырасады. Бірақ XX ғасыр басында шаруалардың өзін үлкен қауым-общинаның мүшесі ретінде түйсінуі, мысалы, жаппай қоныс аударушылық психологиясын айқындауының өзі оғаштау көрінеді, осы кезде қоныс аудару мәселелеріне қатысты кез келген ресми қағазды халық патшаның қоныс аударуға шақырған үндеуі есебінде қабылдады, мемлекетке қызмет ету ретіндегі отаршылдықтың себеп-сылтауы да Ресей империясының төңірегін отарлау туралы халық арасындағы дақпырт пен сыбыстан мейлінше айқын аңғарылады (*қар.*: 6-тараудағы тарихи очерк).

Оның үстіне, халық «түбірімен бөлуге» («*черный передел*») – орыс қоғамының мүшелеріне орыс жерін жекелеген община ішінде қалыптасқан теңгерім қағидалары бойынша әділетті бөліп беретініне, бүкілресейлік теңгермеге жаппай сенді. Халық жерді қайта бөлісуге ынтызар болып қана қойған жоқ, сондай-ақ оның міндетті түрде шапшаң жүзеге асып, Ресей халық санасындағы өзіндік образға енетініне алғаусыз иланды. Бәрібір түбінде жаппай қайта бөлісу болатынын көңілге медет етіп, шаруалардың өте тиімді шарттармен помещиктерден жер сатып алудан бас тартқан немесе, керісінше, тиімсіз шарттармен сатып алған деректері ұшырасады¹⁰.

Халықтың патшаға сеніміне иек арту онша көп нәрсені түсіндіріп бере алмайды, өйткені оның өзіне түсінік беруге тура келеді. Патшалар Ресейге қауымдық өзін-өзі басқару тетігі қалыптасқаннан кейін келді. Халық қорғанышы ретінде патша образы орыс халқының ой-санасына соншалық терең сіңісіп қалғаны неліктен? Бастауын византизмнен алатын, орыстар терең сіңірген осы иланымның идеологиялық негіздемесін түсінуге болады, бірақ ол көбінесе мына өмір, нақты тірлік шындығына сәйкес келмейді. Ал Иван Грозный заманындағы мұжықтардың патша боярларды шаруаларға қысым көрсеткені үшін жазалайды деп есептегені жөніндегі әңгіме – бір басқа; иә, бертінге шейін шаруалар патшаның кез келген іс-әрекетін таңғаларлықтай табандылықпен өз пайдаларына бұра түсіндіріп келді. Тіпті, 1905 жылғы Қанды жексенбі оқиғасы сияқты орыс тарихында бұған дейін де, Алексей Михайлович патшаның кезінде де болғанына қарамастан, жиі ұшырасқан көңіл ауаны еді.

Патшаның қорғаушы ретіндегі соншалық самдағай образы халық пен мемлекет арасындағы ұдайы кикілжіңге орай бұқара санасына психологиялық қорғаныш тәсілі ретінде қалыптасты. Патшаның мұндай образының идеологиялық негізі түйсіктің тиісті түзетімін жеңілдетті деп топшылауға болады. Патша тұлғасы халыққа «бөгделер» еліндегі «өзінікі» сияқты көрінді, ел ішінде тіптен оның егін егумен айналысатыны жөнінде сыбыс тарады. Сондай кезде бүкіл мемлекеттік әкімшілік «арбаның бесінші доңғалағы», патша мен халықтың тікелей байланысуына кедергі келтіретін «сенімсіз әрі қуаяқ қызметшілер» сияқты болып қалды. Орыс шаруаларының ой-санасындағы өмір шындығын түйсінудегі психологиялық қорғаныш қамынан туындаған бұрмалау қандай деңгейге жеткенін пайымдауға болады: егер жұртшылық атынан патшаға арыз айта барған өкілдер өздерінің жерлестеріне мәселелерінің оңтайлы шешілгенін хабарласа, онда шаруалар өз эмиссарларын үнемі оңкей өтірікшілерден, сумақай суайттардан сайлаған екен деп ой туюдің де жөні жоқ сияқты. Сірә, бұл жерде мәселе шаруалардың өкілдері патшаның іс-әрекеттерін өз өрелерімен бағамдағанында болып тұр. Алайда мұндайда шаруалар көбіне осы шақтағы билеп-төстеуші патшаға разы болмайды. Сөйтіп, нақты патшаға емес, оның әлдебір мифтендірілген образына жиі

үміт артады. Халықтың ой-санасында осы образға ылғи дем беретін, яғни мемлекет пен «қауымдық» бастаулар арасындағы ұдайы кикілжіңге қарамастан қолдау көрсететін әлдебір нәрсе болуға тиіс-тұғын. Өйткені дәлелді дерекке дау жоқ: орыс халқы мен мемлекеттік билік арасында өшпенділік ашықтан-ашық өрши тұра, Ресей империясы тек тіршілік етіп, құдіретін сақтап қана қалған жоқ, сонымен қатар оны нығайтып, өзінің аумағын кеңейте келе, әлемнің даңғайыр державаларының біріне айналды.

Әйтсе де Ресей мемлекетінің идеологиялық астарына үңіле қарау оның ресми идеологиясы мен халық идеологиясының арасында бұдан да зор қайшылық барын аңғартар еді.

Орыс мемлекеттілігі тарихының бастауында елеулі психологиялық драма жатыр. Дін істеріне қатысты сала мұғалімдері мен басшылары – гректер – латын-католиктерімен Флорентий униясын (келісімін) жасап, православие ағымынан бас тартты-мыс деген сыбыс жетті. Содан кейін тағы бір соққы жеді: православие әлемінің астанасы – Константинополь құлады. Енді орыстар өздерін әлемде жападан-жалғыз православиелік халық санайды, себебі – «егерде өздеріне сақтауға сеніп тапсырылған православиені жоғалтып алса немесе бұрмалауға түсірсе, онда ол күллі әлемде ізім-қайым жоғалады да, оның мезгілсіз апатқа балап, қазаға ұшырауының барша жауапкершілігінің ауыртпалығы орыстардың ғана мойнына артылады, өйткені олардан келесі ұрпақтар буыны шынайы православие мен Құдайға сиыну-ды мирас етіп, алға апаруға тиіс қой»¹¹.

Орыстардың сезімін түсіну үшін өзінің бастапқы кезеңінде Мәскеу кінәздігі Константинополь шіркеуінің құқықтық құзырына бағынып, өзін-өзі Византия империясының бір уәлаятындай ұғынғанын еске алу керек. Византияда орталықтан безіну үдерісі белең алып, оның мәдени ареалына кіретін халықтардың бәрі гректерге кіріштарлықтан құтылуға, азаттық алуға жатталасып жатқанда, «Русь қана осынау үдерістен қағыс қалды, Византияға адалдығын сақтап, оның шіркеуінің исихазм ағымы мен басшылығына қолдау көрсетті»¹².

Екі уақиға – Флорентий униясы және Константинопольдың құлауы орыс кітапшыларын (книжник) тас-түйін біріктірді: гректер православиеден бас тартқандықтан, Константинополь құлады. Нақ осы кезде Псков монахы Филофей: «... екі Рим құлады, үшіншісі орнында тұр, ал төртіншісі бола қоймас» деген танымал тәмсілін жазды, өйткені орыстарға сеніп тапсырылған Сенім қазынасынан айырылу «бүкіл ғаламда шынайы діндарлық жойылып, жер жүзін антихристің жайлап алуын»¹³ білдірер еді. Арада аз ғана уақыт өтті де, Флорентий униясы саясат сауғандардың қитұрқысы екені, грек халқының оны мойындамай қойғаны, сөйтіп, түріктердің келуіне орай Шығыстағы православие жойылып кетпегені аян болды. Бірақ бастан

өткерген жалғыздық сезімінен рухани жарақат табы қалды, сол кезде орыстарға кез келген жатжерліктермен, жат діндегілермен жүздесудің қай-қайсысы да қауіп-қатер төндіріп, бақытсыздық алып келетіндіктен, олар орыстың наным-сенімін бүлдіретіндей көрінді. Бұрынғы ұстаздар – гректерге қайтадан православие жолын мойындағанмен, кітапшылардың көпшілігі дін ісіне тұрлаусыз әрі табансыз халық ретінде қарады. Тіпті Никонның реформасынан кейін де «ақ-адал діндарлығын жоғалтқан жұрт ретінде гректерге, енді Византияның мираскері, саф таза, ештеңемен бүлінбеген православиенің бірден-бір сақтаушысы ретінде Мәскеуге қатысты көзқарасы, орныққан пікірі кенет және шапшаң өзгере салған жоқ. Осы көзқарас, құдды, Никонның шіркеу реформасы мүлде болмағандай, кейбір жағдайларда бұрынғыдай пәрменімен әрі табандылықпен ықпал етіп жүр»¹⁴. «Осы көзқарасты бастан-аяқ орыс оқымыстылары, кітапшылары жасап шықты. Бірақ осы пікір-ұстанымдар еріккен кітапшылардың еркін ой-толғамы мен қиялы күйінде қалған жоқ, бұқараға жайылып, орыстың жан-дүниесіне бойлай еніп, берік жайғасты, үкіметтің де кәдесіне асты»¹⁵. Орыстың өзге халықтарға сенбеушілігінің, оқшауланғыштығының, шетелдердің көзіне бірден түсетін томаға-тұйықтығының, әлемдегі өз миссиясын – ұдайы іштей ширғып, үнін шығармауды талап ететін төл міндетін түйсіне білуінің түп-төркіні осында жатыр.

Ал орыс мемлекеттілігін қалыптастыру ісі жалпы оңай болған жоқ, XV ғасырға таман Орталық Ресейді отарлап қана үлгерді. Орыстың тарихи әндерінде «әскери жорықтар мен ежелгі орыс кінәздерінің ерліктеріне мән берілмейтіні таңғалдырады. Мысалы, Қызыл Күн Василийді алайық; халық жадында оның ұлан-асыр той-томалақтары сақталып қалған, ал жорықтары туралы бір ауыз сөз жоқ»¹⁶. Дей тұрғанмен Мәскеу мемлекеті бастапқы кезінен таза әскери сипатта дамыды. Мәселен, III Иванның «Сот ережелері жинағында» бүкіл тұрғын халықты санатқа: әскерилер мен әскери еместерге, «орыс жерін жинақтайтын» жауынгерлерге, жорықтар кезінде армияны асырайтын – мейлі, ол саудагер ме, егінші ме – бәрібір, басқа да топтарға бөледі. Бұлардың барлығы бірегей тәртіпке бағынып, әсіресе алым-салық ауыртпалығын жабыла көтереді. Бұл түсінікті нәрсе еді, «өйткені ұзақ уақыт бойы тұрғын халық саны мен халық қоныстанған жер аумағы көлемінің арақатынасы шаруашылықты қарқынды жүргізіп, әлеуметтік мәдениетті көтеру үшін қолайсыздық тудырды. Орыс тұрмысының кезектегі сыртқы және ішкі міндеттерін шешуге қоғамдық күштің, жеке және материалдық құралдардың жетіспеушілігі – оның тарихи тағдырының тұрақты да талайлы трагедиясы-тұғын. Сондықтан елеулі тарихи жетістіктерге тым қымбатқа түскен шиеленістің арқасында ғана жетті»¹⁷.

Осы мемлекет өздігінен күйреп, ыдырап кетпеуі үшін ұдайы күшене күш жұмсау әуресін ақтап аларлықтай қарымды идеологиялық доминант керек еді. Оның шындығында қалай болғанын қарастырып көрелік.

Мәскеу патшалары өздерін византиялық мемлекеттілік салтының мираскерлері санап, православие әлемінде грек императорлары иеленген мән-маңызға жетуге дәмеленді. Олар мемлекетке билік жүргізудің византиялық идеологиясын орыс тұрмысына көшіріп алды, онда мемлекеттің күш-қуаты арқылы православиенің күдіреттілігі көзге ұрып тұрды. Жан-жағын тас түнек надандық жайлаған Ресей мемлекеті жер бетіндегі ақиқат нұрға бөленіп, жақсылықтың жарығына мелдектеген кеңістікке, тақуалық патшалығына айналуға тиіс еді. Ол өзінің аумағын кеңейте түсіп, православие патшалығының шекарасына жаңа, бейтаныс елдердің барлығын қосып ала беруге құзырлы болды. Бірегей діни-мемлекеттік идеяларды басшылыққа алған Ресей патшалығы өз мемлекетінің жер аумағын біркелкілендіруге тырысып бақты. Империяның тұрғын халқының бірыңғайлығы діни-мемлекеттік мұратқа жетудің нышанына айналды. Империя азаматтарын бірегейлендіру этностық белгілеріне емес, діни ұстанымдарына қарай құрылғандықтан, әрқилы орыс аймақтары мен этнографиялық белдемдер сияқты ұлттық аралуандыққа да мемлекет көңіл бөлмеді. Оның жолы жалғаспады, еш мойындалмады, мемлекеттің нығаюына орай оның орны тарылған сайын тарыла беруге тиіс болды. Сондай-ақ орыс общинасы да, «қауым» да қудаланған жоқ, ол жай ғана көзге ілінбеді, еленбеді. «Қауымның» әрқашанда унитарлық мемлекетке өшпенді екенін де қаперге алған емес, – мемлекет орыс тұрмысының «қауымдық құрылысымен» санасқан емес. «Мәскеудің консерватизмді ұстанған патшалары жергілікті тәртіпке қысым көрсетпесе де, «көн қатса, қалыбына барадының» кебімен III Иван Васильевичтің тұсында-ақ мәскеулік орталықтандыру ырқы әлгі тәртіптің іргесін шайқалтып, қарапайым тұрғылықты халықтың талап-тілектеріне атүсті қарауды шығарды»¹⁸.

Ресей империясының кең-байтақ аумағын бірегейлендіру ісі біртіндеп жүргізілді, облыстық басқару жүйесін тәртіпке келтіруге талпыныс Иван Грозный тұсында жасала тұра, XVIII ғасырға шейін Ресейдің шет аймақтарының көпшілігі дербестігін заң жүзінде немесе іс жүзінде сақтап қалды. Бірақ бұл жерде өзгерістердің қарқыны емес, бастапқы кездегі ортақ бағыт ұстаушылық, шынайы Византиядағыдан әлдеқайда тиянақты мемлекеттік «византизмді» іс жүзінде нақтылы түрде кәдеге асырудың өзгермейтін үдерісі маңызды: біз қазір византизм рухы жөнінде айтып отырмыз. Жап-жас Мәскеу мемлекеті өліп бара жатқан Византия империясының қолынан мол мұрасын: мәдени, бәрінен бұрын, дүниетанымдық қазынасын алып қалды. Осы хақында ой өрбіткен К. Леонтьев айтқандай: «мемлекетті басқарудағы византизм патшаның өз бетімен шексіз билеп-төстеуін білдіреді. Діни ұстаным аясында ол Батыс шіркеуінен, мүриттер мен жікке бөлушілерден белгілі бір қырларымен ерекшеленетін христиандық ағымды білдіреді. Адамгершілік ұстаным аясында византиялық идея феодализмнің тарихына енген

адамның қарапайым тұлғасы туралы асқақ және көп ретте тым ұлғайтып жіберетін ұғымнан жүрдай екенін де, кәдуілгі қызық-қуаныштың бәрінен, бақытқа кенелуден, жеке тазалығымыздың тұрлаулылығынан, жер бетінде толық ихсани кемелдікке жету мүмкіндігінен түңіліп, жерге қарап қалғанын да білеміз»¹⁹. Осынау қатал, өмірдің қызық-қуанышына, босансу мен барды қанағат тұтуға орын қалдырмайтын мақсат-бағдары соғысты халықтың баю амалы санайтын Орыс мемлекетінің жалпы әскери құрылысымен толықтай жарасым тауып, романтикалық сезімге бөленуден біржола бездірді; діни-мемлекеттік идеяға «әрқашан ешбір экономикалық есеп-қисапсыз – тек саяси ниетіне байланысты, кейде тіптен өзін-өзі сақтап, тәуелсіздікке жету емес, сырт көзге күш-құдіреті мен айбындылығын көрсету үшін жан-тәнімен беріле қызмет ету жолына айналды»²⁰.

Бұл бірегей эксплициттік идеологияландырылған үдеріспен қабаттаса жүрді. Үкімет әр кезде нақты саяси жағдайларды ескере отырып, өзіне дұрыс және оңтайлы көрінген әдіппен әрекет етті, іс-әрекетке мемлекеттік идеяның жалпы рухы бағыт берді. Идеология іс-әрекеттің соңына ілесіп жүрді. Мәселен, Үшінші және ақырғы Рим ретіндегі Мәскеу туралы доктрина ұзақ уақыт бойы (патриарх Иовқа дейін) өзінің мемлекет ішінде шіркеу билігін көтермелеуге бүйрегі бұратынына бола ресми құжаттарда пайдаланылмай келді, бұған Мәскеу патшаларының келіскісі келмеді, себебі – ол әрекет етуге басшылықтан гөрі, осыған дейін істелген шаруаға рефлексия іспетті болды. Тіпті жер аумақтарын Мәскеу төңірегіне жинақтау (біріктіру) сияқты орыс тарихнамасының версиясын Карамзин ғана жасап шықты. «Филофейдің хаты қандай да бір саяси бағдарлама бола алмады; олар ескертуді, тіпті қауіп-қатерді күткен тәрізді. Ұлы Кінәз рухани қырағылыққа үндеді... Егер әлдекім Мәскеуде *Translatio imperii* идеясын саяси теория ретінде айтқан болса, ол 1561 жылы IV Иванның императорлық лауазымын бекіткен Ғаламдық Константинополь патриархы Иосиф еді»²¹.

Орыс халқының тарихы да басқашалау болды. XIX ғасырдағы автор Л. Сокольскийдің: «мемлекеттің биліктен қашуы мен кетіп қалуы Ресейдің халықтық тарихының бүкіл мазмұнын құрады»²² деп айтқаны шындықтан онша алшақ емес еді. Халық өз атынан барлық айырмашылықты жымдастырып, тігісін жатқызушы және кедергі келтіруші мемлекеттік биліктің қитұрқылығын қасарыса мойындамады. Сонда бұл Мәскеу – Үшінші Рим идеологиясының халыққа ешқандай қатысы жоғын білдіре ме? Жоқ. Халық оны өзінше ұғынып, жете меңгерді, бірақ басқаша пішімде. Оған Үшінші Рим Ресей мемлекеті емес, тек өзі, яғни орыс халқы болды. Ресейдің мемлекеттік жер аумағының құрамына қосылған-қосылмағанына қарамастан, орыстар өмір сүретін кез келген жер өзінен-өзі Ресейге айналды. Бұл мемлекет қарамағынан қашып кетуге мүмкіндік берді. Ресейді қашқындар өздерімен бірге арқалап жүрді – Қасиетті Русьті антихриске айналған

(ескі дәстүрді ұстанушы жікшілдер) биліктен ала кетті. Үшінші Рим мен Қасиетті Русь идеологемалары өзара байланысты еді: екеуінде де күллі әлемдегі жалғыз мекен, дара тұрақ – нағыз, шынайы тақуалық пен қасиеттіліктің патшалығы хақында сөз оздырды; анда да, мұнда да бүкіл әлемді антихрист жайлаған кезде ақ-адал діндарлықты, ағзам тақуалықты жоғалтудан қатты қауіптенеді. Айырмашылық тек мынада: Мәскеу – Үшінші Рим доктринасы нақты мекенге, нақты мемлекетке тамыр байлап жатады, оны кім көрінген, яғни православие мен Ресей азаматтығын мойындаған әркім ұстана алады, ал Қасиетті Русь идеологемасының (ең болмағанда, ескі дәстүршіл-жікшілдердің түсіндірмесінде) ұлттық бояуы мейлінше қанық, оқшаулануы тұрлаусыздау: біресе Китеж, біресе Беловодье қалашығы болатынын айтуымыз керек. XIX ғасырдың 20-ыншы жылдары Вас. Москвин Қасиетті қала Каспий теңізінің табанында пайда болатынын уағыздады, ал молокандар оның Арарат тауы басынан көрінуін көкседі.

Қасиетті Русьтің нағыз, шынайы православиелік түсінігі туралы айтқанда, эсхатологиялық бояуы қанық болатынын еске салғанымыз жөн. Нақтырақ айтқанда, бұл – Орыс әулиелерінің соборы, жалпылама айтқанда, рухын құтқаруға және қасиеттілікке ұмтылған орыстар. Бұл – тұтастай Ресей емес, оның «қасиетті қалдығы» ғана, демек, олар уақыттық және кеңістіктік, тіпті мемлекеттік те, сайып келгенде, ұлттық та (орыстар ұлты басқаларды да әулие тұта береді) шектеулерге көнбейді. Сондай-ақ Үшінші Римнің православиелік түсінігі де өзінің мән-мағынасы жағынан эсхатологиялық (ақырзамандық) сарын болып шығады.

Ресейде таралған жікшілдік пиғылдағы және мистикалық ауандағы секталардың бәріне көп ретте өзін мемлекеттік істерден аулақ ұстау, бірақ көбіне өкіметке ашық қарсы шығу түрінде көрінетін белгілі бір анархизм тән болды. Оның үстіне, православие жолындағылар мен жікшілдер арасына қағаз жүзінде ғана айқын шекара жүргізілді, ал іс жүзінде ол шайылып кетті, ал ескі дәстүршілдердің шаруалар арасында ықпалы өте зор еді, тіпті кей кезде «бүкіл орыс шаруалары басына қиын-қыстау күн туып, қиындыққа ұшырайтын жағдайда жікшілдікке қарай ойыса салуға даяр жүр» деген пікір жандана түсті. Жікшілдіктің шығу тегі туралы аңыз-әпсаналар орыс шаруалары арасына кең тарады. «Жасырынып жүрген шын патша» мифінің жайылып кетуі де, сірә, осы ескі дәстүршілдікпен байланысты шығар – ол, әлбетте, өз атын қасиетті Русь туралы әпсанамен байланыстыратын жалған атақ жамылушылардың өркен жаюына құнарлы топырақ сияқты болды: осылай біресе Русь, біресе патша көзден таса, көңілден жырақ кете берді. Мәскеуді Үшінші Рим емес, күйреген Вавилон сияқты көріп, мемлекеттік билікпен байланыс жасаудың кез келгенінен бас тартқан қашқындар сияқты антимемлекеттік секталардың біресе ана, біресе мына жерде пайда болуы да кездейсоқ нәрсе емес еді. Ең қарапайым шаруалардың мөр басқан

ресми қағаздан үрейі ұша қорқатынын талай көрдік, олар «қандай да бір жазбаша куәліктер мен қолхаттар беруден үзілді-кесілді бас тартты»²³.

Ескі дәстүршіл-жікшілдердің патша билігіне тікелей саяси оппозиция ұстанғандармен ым-жымы бір болды, себебі тарихта жікшілдер мен земство (өйткені бұлар басқа нәрселермен қатар, шіркеудің көптеген мәселесінен жете хабардар еді) арасындағы тікелей байланыс көзге айқын түседі. «Ежелгі Мәскеу мемлекетінің, патшалығының астанасы Мәскеуден шыққан жікшілдік ағымы бүкіл ішкі орыс облыстарына шапшаң таралып, облыстық бағыттылық пен құрылымды тез қабылдап алды»²⁴. Жікшілдер общинасы «селолық қауым келісімдері аталған шаруалардың қауымдық жиындарымен ымыралас келісім» деп аталды»²⁵.

Осылайша, Ресейдегі мемлекет пен «қауымдық», земстволық бастаулардың қарама-қарсылығының қарапайым тәсімін сызып шығуға болар еді. Алайда оған көпе-көрінеу кірікпейтін бірқатар басы ашық фактілер де бар.

Орыс тарихындағы ең қысталаң сәттердің бірінде, «бұлғақ кезінде» Ресей мемлекетін нақ осы Земство сақтап қалды. Патриарх Гермоген «қауымға» (осы сөздің аясына күллі орыс халқы деген ұғым кіретінін түсіне отырып) өз үндеулерін жолдады. «XVI ғасырда орыс мемлекетіне тағдыр жіберген ауыр сынақтар кезеңінен бері Земство соборларының қызметі жандана бастады. Әулет атаулының аяғын тұсап, патшаны (Шуйскийді) тақтан түсіру салдарынан мемлекет бірнеше мәрте басшысыз, патшасыз қалды, міне, осы «мемлекетсіз» кезеңде билік өздігінен халыққа қайтып оралды... Осындай төтенше сәттерде Земство соборлары ерекше мән-маңыз иеленіп, мемлекет ішіндегі жоғарғы билік тұтқасына айналды»²⁶.

Ал енді орыстың анархиялық секталарына келетін болсақ, олардың өзіндік мемлекеттілігі (мысалы, қашқындардың күнделікті тұрмыста Беловодье азаматтары екенін айғақтайтын ерекше паспорттарының болуы) бірден көзге түседі. Қайран қалдыратын дерек – жікшілдердің «Қасиетті Русінің» де өз азаматтығы бар еді. Белгілі бір мағынада ол нақ мемлекет ретінде бағамдалды деуге болады.

Беловодьені іздеудің соңы неге ұласты, халықтың мемлекеттен қашуы қайда алып келді? Жаңа жер аумақтарын отарлауға. «Мемлекеттік билік жаңадан қоныстанған облыстарды өз қарамағына алып, қашқындарды қайтадан қол астына қарата отырып, халықтың қыр соңынан қалмады»²⁷.

Сөйтіп, халықтың мемлекеттен қашуы шын мәнінде сол кезеңдегі маңызды бір мемлекеттік қызметті атқарды. Ал одан да таңғаларлығы – қашқын-шаруалардың мұны түсіне білгендігі. Жаппай қоныс аудару үдерісімен (ол қашқындыққа өте ұқсады, әдетте ешқандай рұқсатсыз жүзеге асты) қоса қабат жүрген халық арасындағы сыбыстар қоныстанушыларға берілетін

мемлекеттік жеңілдіктер туралы әңгімені арқау етті: шаруалар мемлекетке қажет әлдебір шаруаны істеп, өздері қашып шыққан өкіметке қызмет етіп жүргендерін сезінді. Наразылықтың эксплициттік сипатын иеленбеген қоныс аудару қозғалыстарында мемлекеттік жеңілдік уәжі, яғни халықтық отарлаудың мемлекет үшін қажеттілігі кейде басқа дәлел-уәждердің бәрінен басым түсті.

Бұқараның мемлекеттік билікті елемейі тарихта кейбір езу тартарлық жағдайларға алып келді. Халық мемлекеттің сыртқы саясатынан басқаша сыртқы саясатты жүргізуге кірісіп кеткен кездері болды. Мәселен, XIX ғасырдың 70-інші жылдары өзінің Түркиямен соғыс жағдайында тұрғанын сезінген орыс халқы жаппай жорыққа (Балқандағы еріктілер) шықты, сол кезде осы соғыстан барынша қашқақтаған үкіметті де шын мәніндегі халық соғысын ресми түрде мойындауға мәжбүрледі. Мұндай бұқаралық іс-әрекетті, әлбетте, адам саны аз Славян комитеттері ұйымдастыра алмайтын еді, егер үгіт-насихаттарын халық жаппай қолдамаса, олардың бұған шамасы жетпей, сәтсіздікке ұшырап еді. Бұған қоса, соғыстың халықтық тұрпаты славянофилдік нұсқадан басқаша өрбіді. Мәселен, орыстардың оңтүстік беткейдегі славян ұлыстарымен қандас туыс екенін қисапсыз түсіндіргеніне қарамастан, шаруалар бәрібір сербтерді, қаратаулықтар (черногорцы) мен болгарларды бір ғана жинақтаушы сөзбен «гректер» деп атады. Олар орыстардың көзіне (тіпті олардан славянофилдер қалыптастыруға тырысқан жағымды пікірлерді тарату кезінде де) әлдебір орашалақ, өзін-өзі қорғай алмайтын нәуетек жұрт болып көрінді. Ал ол, халық, задында, Түркиямен емес, оның тасасында тұрған «ағылшындық зымияндықпен» шайқасуға шықты, соғыс та әлгінің православие дінін қабылдағысы келмегеніне бола шықты²⁸. Бұл жерде, әрине, соғыс жергілікті, бірақ көрнекі сипат иеленген халықтық түсіндірменің бірі келтіріліп отырғаны сөзсіз. Халық өзін мемлекет ретінде ұстады, бір кездегі «Бұлғақ кезеңіндегідей» мемлекеттік міндеттерді мойнына артып алды.

Сонымен, шеңбер қарама-қарсылықпен тұйықталған сыңайлы. Халық пен ресми билік арасындағы шиеленіс мемлекеттің нығаюына алып келді, оның үстіне, осы шиеленіс болмаса, орыс мемлекетінің билігі соншалық даңғайыр жер аумағына ешқашанда берік орныға алмас еді. Оның өзі Ресей империясының құдіреттілігінің кепілдігі ретінде қызмет атқарды.

Алайда өзге бір сұрақ туындайды: Ондай жағдайда халық үшін мемлекеттілік деген не еді, әрі оның бойындағы мемлекетшілдік сезімді оятқан қандай күш? Халық общинасының өзі шағын мемлекет болып, оның бүкіл қызметтік міндеттерін және кейбір төлсипаттарын иеленгенін еске алайық. «Мүшелері құрмет тұта сөйлеуінің өзі, шын мәнінде, олардың көз алдында үлкен абырой-беделге ие қауымға тұтастай телінгенін айғақтайды, ал оның

қаулы-қарарлары жөнінде, құдды, уақыт талабы, жүрек әмірі сияқты ізет білдіре айтады: «қауымға маңдайы жерге тигенше бас иді, «бүкіл қауым әмір етті»²⁹.

Сонымен, орыс халқында мемлекеттік сана-сезім қашанда өзекті болды. Общинаның икемділігі, шаруалардың бір общинадан екіншісіне жиі өтуі олардың әлдеқандай, өздеріне етене жақын общинаға біржола байланып қалмағанын дәлелдейді. Оларға общиналық, «қауымдық» және мемлекеттік рух өте жақын, жағымды еді. Олардың Ресей мемлекетімен байланысы соншалық үстірт, атүсті болғанын айтуға болады. Олар оның шегінен қуана-қуана шығып кетті. Енді халық түйсігі туралы айтатын болсақ, орыс шаруасы үшін Үшінші Рим парадигмасын Ресей мемлекетіне емес, керісінше, «халық» пен «қауым» («мир») сөзі синоним болғандықтан, орыс халқына, «қауым» ретіндегі Ресейге телу оңтайлы екенін еске алайық. *Ал «қауым» ретіндегі Ресейдің шекарасы жоқ – ол орыстар қоныстанған жердің бәрінде бар. Бірақ орыстар қандай да бір жерде өмір сүретіндіктен, ол енді өздігінен Ресейдің территориясы ретінде ұғынылады да, оның қасиетті шекарасына, былайша айтқанда, «Қасиетті Русьтің аумағына» енеді. Түсініктердің орнын осылайша ауыстыру іс жүзінде орыс экспансиясына күш берді.* Осы орайда орыс этатизмі идеологияға ыңғай бермеді, орыс мемлекеттілігінің айқын идеологиясы қалыптаспады, мемлекет пен оның мүшелері арасында реттелген қарым-қатынас болған жоқ. Шынайы өмірдегі (халық нақтылы түрде көрсеткен) мемлекет өзі ойлағандағыдан және ресми идеологияда айтылып жүргендегіден мүлде басқаша еді. Егер мемлекет общинасы елеп-ескермесе, община да ол мемлекетті елемей, өкіметтің нақты бір өкілдерімен тартыса жүріп, өзіне оңтайлы тұрмыс бабымен тіршілік етіп, өзін соның заң-қағидаларына сай ұстады. Әрине, орыс мемлекетінің жоғарғы, мәртебелі бөлігі халыққа шынайы көрінген жоқ, шынайы тек Ресей-община еді.

Орыс халқының этатизмі қауымдық пішін иеленеді, осылайша, ресми этатизм мен халықтық этатизмнің бір-бірінен айырмашылығы болды, әрқайсысы өз тарапынан этатизмнің басқа пішінде көрінгенін қабылдай алмады. Әйтсе де этатизмнің екі пішініне де тән бір төлсипат бар, ол – патша образы. Ресми мемлекетшілдік пен халықтық ой-сананың көрінеу тоғысуы осы арқылы өтеді. Бұл олардың тоғысуының бір ғана аспектісі болмаса да, екі жүйеде де ол айқын сезіліп, эксплициттік түрде көрінеді де, оның қарқыны халық пен мемлекетті етене байланыстыратын тін-талшықтардың бәрі оған кескінін түсіруі есебінен арта түседі, бірақ халық оны сезінбейді. Осы екі жүйедегі патша образы кейде әрқилы мазмұн иеленеді, бірақ, сөйте тұра, олардың арасында тікелей байланыс орнатуға ішінара мүмкіндік береді: мемлекеттік насихат халыққа түсінікті тілде жүргізіледі.

Енді орыс мәдениетінің негізгі тақырыбының вариациялары ретінде «Мәскеу – Үшінші Рим – Қасиетті Русь» идеологемаларының әрқилы түсіндірмелерінің арақатынасын салыстырамыз. Ол орыстардың жаңа жер аумақтарын отарлауы кезінде өзін қалай көрсетті? Бұған дейін біз осы үдерісті бейімделушілік-қызмет етушілік модель ретінде сипаттадық, ол өздігінен идеологиялық негіздемеге ие бола алмайды. Алайда осы модель іштей тартысқан, «драмаландырылған» үлгі бола тұра, бір мезгілде этностың негізгі «мәдени тақырыбы» ойналатын өріс болып та саналады.

Сонымен, кейбір ескертулерімен «Мәскеу – Үшінші Рим» идеологемасын ресми нәрсе ретінде мойындауға болатыны жөнінде айтқан едік. Халықтың ой-санасында да оған жарыспалы, қатар жүретін идея – Қасиетті Русь аңсары бар. Халықтың түрлі тобы арасында бұрыннан келе жатқан, арғы тегі жікшілдік ағымынан шыққан Қасиетті Русь ұғымын түсіндіру мен православиe әдебиетінде орын алған, бертінде шыққан ұғым түсіндірмесін ажырата білу керектігі жөнінде айтқанбыз. Соңғы нұсқаға сәйкес Қасиетті Русь деген – эсхатологиялық ұғым. Осы түсіндірме аясында Қасиетті Русь және Үшінші Рим ұғымдары синонимдес мәнге ие болады.

«Мәскеу – Үшінші Рим» идеясының православиелік түсінігінен мемлекеттік-ресми ұғымның айырмашылығы – өзінің эсхатологиялық екпінінен айырылып, қалыптасқан мемлекеттік пішіндерге елеулі түрде ашықтан-ашық байланып, амалсыздан империялық Екінші Рим Византия бағдарламасына тек-тамырымен байланыстырып жатқан және Үшінші Рим шекарасын кеңейте түсіп, жер аумағын экспансиялау үдерісін қасиетті іске байлайтын саяси бағдарламаға айналғаны еді. «Біз Мәскеу мемлекетінің басты идеясы ретінде тұжырымдалған Үшінші Римбіз» доктринасы табиғи түрде жеке мәдени кеңістігін кеңейтіп, басыбайлы социумының қиырында жатқан әлеуетті православиe салалары барлығын өз орбитасына кіргізіп алуға ниеттенді»³⁰, ал «бөтен жер аумақтарын жаулап алуды жоғарыдан рұқсат етілген, демек, «күдайы құқық» тұрғысынан әбден заңды әрекет» ретінде қарастырды³¹.

Орыс отаршылдығының моделін еске алайық: мемлекет қарамағынан қашу – қашқын шаруалардың мемлекеттің құқықтық құзырына қайтып оралуы – жаңадан алған жерлерді мемлекеттік отарлау. Қасиетті Русь пен Үшінші Рим идеологиясының аясында жаңа жерлерді игерудің әрқилы түсіндірмесінің өмір сүруі «драма» сияқты тартысты болуы да мүмкін еді. Халықтық аңыз-әпсаналардың Қасиетті Русьті құбылта оқшаулау ауаны орыс халқының мемлекеттен қашуына жол ашты. Қашқындар қайда барса да, Ресейді арқалап жүрді. Бір жағынан, Үшінші Римнің ресми идеологиясы және онымен байланысты территориялық экспансияны көздеген империялық бағдарламасы өз бетімен қоныс аудару үдерісіне көз жұма қарап қана

қойған, сондай-ақ Ресей мемлекетінің шекарасын кеңейте түсу мақсатында оны көтермелеп отырды. Егер қашқындарға қайтадан мемлекеттің құқықтық құзырына кіру ұнамаса, олар одан да алысқа қоныс аударды, ал мемлекет оларды қайтадан қуып жете береді.

Сонымен бірге «Мәскеу – Үшінші Рим» идеясын православие-шіркеу тұрғысынан түсінудің эсхатологиялық реңкінің мемлекет діттеген түсінікпен ерекше арақатынаста үйлесім табуы мәдени экспансияға айрықша күш-қуат дарытты. Осы сәтке тиянақты тоқталып өтеміз.

Монастырьлар, ғибадатханалар мен шіркеулер отаршылдықтың тірегі болды. «Жаңа облысты басып ала сала, дереу бой көтерген монастырьлар мен шіркеулер, ең бастысы, тек орыстарға арналды... Бұқара шіркеулердің көбейгенін қалады, бірақ бұл орыс бұқарасы еді, олар өздерінің жеке рухани мұқтаждықтарын өтегісі келді. Бұл миссиясы: уағыздамалары мен катехистеуі қоса қабат жүретін басқыншы шіркеудің кейпі емес еді»³².

Сонымен, орыстар тұратын өлке енді толықтай орыс жері саналды, бірақ ол шіркеу салынып біткенде ғана Ресейдің бір бөлігіне айналды. Кейде шаруалар жаңа жердегі тұрмыстан түңіліп, басқа жаққа қоныс аударуға бел бұғанмен, келген бойы «ғибадат үйі салынып, рухбан тағайындалып қойғандықтан», оны тастап кете алмады. «Барлық қоныстану учаскелерінде, бәрінен бұрын, бір ғана нәрсені – шіркеу немесе шағын ғибадатхана салып, рухбан тағайындау туралы өтінішті тыңдауға тура келді»³³. Алайда Ресей XVIII ғасырға шейін миссияға мемлекеттік іс ретінде қараған жоқ, содан кейін де ол жергілікті әрі шектеулі сипат иеленді. Жат жұрттар арасына православиені таратудың негізгі моделін Византиядан қабылдап алды. Византия да іс жүзінде уағыздаманы мемлекеттің мақсатты ісі ретінде жүргізген емес-тұғын. Миссияны Византия империясының шегінен ұзап кеткен монахтар бейрет, беталды жүзеге асырды; империялық үкімет те миссия табысқа жеткен кезде ғана оған қажетті қолдау көрсетуге дайын болды, бұл «белгілі бір бақылау мен орталықтандыруды көздеді. Императорлар христиандық-римдік» бірлікті сақтау жолындағы ерікті уағызшылардың ролін мойындады»³⁴. Бұл жерде византиялық мәдени парадигма шеңберінде «дін бірлігі жекелеген қоныстардағы шіркеулермен арадағы негізгі байланыс тіні болғанын, сонымен бірге ол Византия империясының құқықтық та, әкімшілік те құрылымын қамтамасыз еткенін»³⁵ атап айтқан жөн.

Тап осылай Ресейде де уағыздама бүтіндей монархтардың және миссия мақсатымен емес, керісінше, қауыммен байланысын үзуге ниеттеніп, Ресейдің мемлекеттік территориясынан шығандап кеткен, бірақ, ақыр аяғында, шіркеушілдіктің ұяшығына айналған ғибадатханалар мен монастырьлардан пана тапқан тақуалардың ісі болды. Осылайша, византиялық мемлекеттік бағдар ұстанған Ресей империясы миссия ісіне көпе-көрінеу

бейғамдық танытты. Мемлекеттің міндеті – Православие патшалығының шекарасын белгілеу, ал жергілікті тұрғындарды православие дініне тартып, шоқындыру Құдай жолындағылардың еншісіндегі шаруа еді. Алайда монахтың Ресейге қызмет етуі де мемлекеттік қызмет есебінде қабылданды, бірақ ол монах қызметін арнайы бағыттады деген мағынада емес (керісінше, империяның басқа азаматтарымен салыстырғанда, мемлекет олардың жоғары лауазымдыларынан қатардағы тақуаларына дейін едәуір еркіндік берді), оның жолы айрықша мемлекеттік санкция иеленеді деген мағынада мойындады: мемлекет монахтың – әсіресе жаңа жерге қоныстанғанының – ештеңе істемесе де, өзінің бар екенімен ғана сол өңірдегі Ресей мемлекеттілігінің тірегі болатынын білді. XIX ғасырда уағыздау қызметінің құлдырап кетуі мемлекеттің өз діни ұстындарынан бас тартқанының нышаны емес, орыс қоғамында православие дінінің беделі төмендеп кеткенінің айғағы еді. Миссионерлік саясат (дәлірегі, оның жоқтығы) бұрынғы күйінде қалды.

Сонымен, орыс экспансиясына орыс тарихында кездесетін бастапқы мән-мағынасын өзгерткен түсіндірмеге сай «Мәскеу – Үшінші Рим – Қасиетті Русь» идеологиясы күш-қуат берді. Этностық топтардың өзара әрекеттесуі (функционалдық этностық конфликт) барысында нақ осы идеология «жеңіп шықты». Ол территориялық экспансияны көздейтін мемлекеттік идеологияның негізі болды: Ресей мемлекетінің құқықтық құзыры әлі орнатылмаған, әлде орнықпаған (жаулап алған аумақтардағы сияқты) өңірлерге қоныс аудару үдерісін халық үшін психологиялық тұрғыдан жеңілдетті. Ол діни экспансияға дем беріп, бүкіл мемлекеттік жер аумағы да мәдени біртектілікке жетуге алғышарттар жасады. Осы гомогендеудің негізі, бір жағынан, орыс қоныс аударушылары мен православие монастырының ізімен жүріп, ілесіп отырған мемлекеттік-әкімшілік құрылым, ал, екінші жағынан, Құдайға шынайы шоқынудың жер бетіндегі бірден-бір, жалғыз тірегі саналатын монастырь арқылы таралған және Ресей империясының құндылық шыңы – өзекті ұстыны ретінде қарастыратын Православие патшалығының эсхатологиялық идеясы еді.

Осынау өзекті принцип тұрғысынан мемлекетке жаңа жер аумақтарын қосып алу Православие әлемінің шегін ұлғайтып, православие жолын ұстаған халық санын көбейте түсуді білдірді. Діни және мемлекеттік парадигмалар тұтасып кетті: империяның мемлекеттік күш-қуаты православиенің күш-қуатына байланысты болды, ал соңғысы нақты жағдайда мемлекеттің күш-қуаты арқылы көрінді. Мемлекет киелі ұғымға айналды. Орыстық болмыс этностық сипат болудан қалып, мемлекеттік мән иеленді: православиелік мемлекеттің өркендеуіне қызмет ететіндердің бәрі орыс болып саналды. Орыс еместер – православие халқы, ал бүкіл православие халқы – «Православиелік мемлекет» деп аталатын орыстар. «Өзінің жеке ой-санасында

орыстар славяндар емес (осы түсініктің өзі XIX ғасырға шейін аса маңызды болған емес), православие жолындағы христиандар еді»³⁶. Мұндай өзін-өзі бірегейлендіру ассимиляция үдерісін мейлінше жеңілдете түсті. «Шын мәнінде біздің Ресейдің ұшы-қиырсыз кеңістігінде, өткен ғасырлардың шалғайында, алуан түрлі тайпаның, славян ғана емес, сондай-ақ фин, литва, моңғол және т.б. ұлыстардың қаншасы мекендемеді дейсіз, бірақ олардың барлығы аз-аздап ғаламдық «өмір ағымына» бой үйретіп, біртіндеп қайтадан жаралып, бір тайпалық түрге бірге тұтасып, орыс ұлысының бірлігін құрады»³⁷. Орыс империялық саясаты әрқашан «мүмкіндігінше, патша бодандығына (азаматтығына) кіретіндердің барлығына бірдей тұрмыс қалыбын орнату болды... Қай ұлтқа жататыны орыстың империялық мемлекет қайраткерлеріне маңызды категория болған емес»³⁸.

Сөйтіп, «орыс общинасы – Ресей мемлекеті» оппозициясы іс жүзінде жалған нәрсе болып шығады. Тіпті мемлекетке қарсы шектен шығарлықтай әрекет жасағанда да, орыстар өзінің мемлекетшілдігін жоғалтқан жоқ. Иә, туа бітті мемлекетшілден басқа кім мемлекетпен күресуші кейпінде көрінбек? Ой-санасында мемлекет парадигмасы аздау көрінетін миллаттардан ешқашанда халықтық анархизм табылмайды. Общиналық-мемлекеттік түсініктердің қалыптасқан құрылымынан шығатын жол мемлекет құзырынан қашу емес (мұндайда общиналық парадигма зардап шеккен жоқ), адамның өз әлеуметтік шеңберінен жалғыз, жеке-дара шығатын еркіндігі еді. Бүліктердің халықтық рефлексиясын қалпына келтіру қиын, әйтсе де біздің қолымызда соңғы Азамат соғысы кезеңіндегі халық түсініктерінің жазбасы бар. Оларда еркіндікке шығудың дәлелі басымдық иеленеді: «Үйді қирата, өзім атқа қонамын, сұңқардай еркін самғаймын, үстімен туған даланың»; «Еркіндік желдей үйірді-ай, еркіндік біздің құйындай»; «Туыстарым бар еді – желге ұшты; мен қаладым соғысты»; «Сол соғыста (Бірінші дүниежүзілік) мен үнемі үйді ойладым. Үй мен отбасы – кімнің қайда екені белгісіз. Ал енді еркінмін, алға қарай көз тігемін»; «Біздің өз шындығымыз бар, оның аты – қарапайым еркіндік»³⁹.

Еркіндік дегеніміз – бостандық емес, бұл көңілді алау-далау етіп, тонын теріс айналдырған тәуменсіздік. Тап осындай алау-далау, жамау-жасқау ахуал орыс мемлекеттілігінің өзінен де өте қарқынды әрі шиеленісті әдіпте сезіледі, онда өзіндік мемлекет қалыптастырудың елең-алаңында орыстар өткерген күйзелістердің табы бар, тас төбелеріне күтпеген-ойламаған жерден салп ете қалған Византия мұрасы, сұмдық жауапкершілік пен жалғыздық сезімі орыстың мемлекеттік messiанизмінен біресе тәкаппар, бірде пұшайман, бірақ әмәнда беймаза кейіпте орын ала отырып, ешқашанда біржола сейіліп кеткен емес.

Сонымен, орыс қоғамында қалыптасқан құндылық доминанттарының конфигурациясы қандай маңыз иеленді, соның негізінде этносшілік топтардың өзара әрекеттесуі қалай өрбіп, қандай нәтижеге жеткізді. Бұған дейін бейімделушілік-қызмет етушілік мәдени модельдің өзінен-өзі идеологиядан тысқары тұратынын айттық. Оның, егер жалпы ала қалса, іс біткен соң құндылық негіздемеге ие болатыны белгілі. Мәселен, өзіміз талқылаған орыс отаршылдығы тақырыбына оралсақ, онда халықтық отарлау моделі бір бөлек, ал империя идеологиясы бір бөлек зерттеледі деуге жеткілікті негіздеме бар. Осы екі құрамдас бөлік бір-біріне әсер етпейді. Тарихи материалды зерттеуге этнологиялық тәсілді қолдану әдіснамасына жүгіне отырып, халық өміріндегі кез келген құбылысты зерттегенде, олар көрсететін мінез-құлық моделін – бөлек, ал олар уағыздайтын идеологияны бөлек қарастыру керек. Бұл, бір жағынан, зерттелуші халықтың этностық константаларын бөліп көрсетуді жеңілдетеді, екінші жағынан, халықтың әрекет ету тетіктерін жете түсінуге жәрдемдеседі.

Алайда *этносшілік топтардың өзара әрекеттесуінің (функционалдық этносшілік конфликтінің) өзі әрдайым белгілі бір «мәдени тақырып» негізінде жүзеге асады.* «Таза күйіндегі» бейімделушілік-қызмет етушілік модельді алдын ала сипаттау этносшілік топтар арасына нақты «мәдени тақырыпты» тарату сипатын, содан соң осы «мәдени тақырып» өзара әрекеттесу барысында қалайша ұтылатынын және оның өзі «әрекет ету шарттары» парадигмасының трансфері бола тұра, бейімделушілік-қызмет етушілік модельді жүзеге асыруға қалайша септесетінін жете түсінуімізге мүмкіндік береді. Бұл ретте этностың «мәдени тақырыбы» ретінде мемлекеттілік идеясын тарату жайы қарастырылды.

Назарымызды тағы бір маңызды мәселеге аударайық. Жоғарыда келтірілген очеркте «орыс» ұғымы іс жүзінде «орыс мемлекетіне қатысы бар» деген түсінікке көшірілгені жөнінде айтылды. Бұл көшіру – орыс халқының өзін-өзі бірегейлендіруі де, орыс общинасының өзін-өзі бірегейлендіруі де (алдағы тарихи очерктердің бірінде «қауым» мен «приход» ұғымдарының мағыналастығы жайында сөз қозғалмақшы), Орыс мемлекетінің өзін-өзі бірегейлендіруі де этностық емес, көбіне діни негізде жүзеге асты. «Біз образының» мазмұны, орыс ұжымдылығының негізінде жатқан принцип (бірақ ұжымдылық образының өзі емес! Біріншісі – этнос константалары саласына, екіншісі этнос константаларына тікелей қатысты) ауысады. Бұл да, әрине, община мен мемлекеттің арасына тағы бір берік байланыс орнатуға септесті. «Орыс» және «православие жолын ұстанушы» ұғымдарының синонимдестігі едәуір біріктіруші фактор еді. Алайда бұл мағыналастық басқа да қызық нәтижелерді алға тартты. Ол орыс мемлекеттілігінің түр-түрпатын, атап айтқанда, империялық тәртібін бірнеше жүзжылдыққа белгілеп берді.

Сондықтан әдіснамалық көзқарас тұрғысынан «әрекет ету шарттары» парадигмасының іске асуы – этнос константаларының ауысуы болып табы-

латын орыс халқының этатизмін, құндылық доминанты саналатын империя идеясын да бөлек қараған жөн. Бұл доминантты Ресей Византия империясынан еш өзгеріссіз күйінде қабылдап алды. Алайда оны осы екі жағдайда іс жүзінде кәдеге асырудың елеулі айырмашылықтары болды.

Translatio Imperii

Ең алдымен, византиялықтардың дүниетанымында және бүкіл византиялық мәдени ареалда Рим империясы қандай орын алғанын айта кетуіміз қажет. Ол бір және бірегей Құдай Патшалығының образы ретінде шынайы діни мәнге ие болған, мәжусилер заманының бір, әрі бірегей империясы болып қала берді. Ғаламдық «гах гомана»-ның алдын ала, пешенеге жазылу идеясы белгіленіп, жазмыш идеясы Құдайға шоқыну тәжірибесінде пайдаланылған (қазір де пайдаланылады) белгілі рождество тақпағында көрініс тапқан: *«Жер бетіне жалғыз басқарушы Августке сенім артқан сансыз адамдардан: Саған да Ақықтан адамилық дарып, көпқұдайлық пұттары жойылған, жер-жаһан қауымы бір патшалыққа бағынған, Жалғыз Жаратушының сеніміне алынған. Патшаның әмірімен өзіңе сиынған, Жаратушы Иенің рақымшылығымен адами кейіпке салынған Құдайымыз, Өзіңе шексіз мейірім дарыған, о, құдіреттім, даңқың арта бергей!»*.

Егер православиенің көз алдында мәжусилік Рим империясы осындай мәнге ие болса, онда христиандық империяның маңызы салыстыруға келмейтіндей зор болуға тиіс қой. Шынында да, Византия империясының алғашқы идеологтарының бірі дьякон Агапит Юстинианға жолдау хатында ол жөнінде Құдай Патшалығының иконы сияқты етіп жазады: *«Бекзаттығымен баршадан мәртебесі биік Асылтекті Патша ағзамға, оны Құдайындай ардақтап, алқалаған қауымға мың да бір мадақ айтамыз, өйткені ол да Көктегі Патшалықтың Иесі тәрізді Жер-жаһанға билік етудің асыл баянына – Асатаяғына айналып, күллі Адамзат нәсілін Ақиқаттан ажырамауға һәм өзінің құдіретті пәрменімен қолданысқа енген заң-низамға қайшы келер күнәлі қылықтар жасамауға баулыды, өзі де құзырындағы қауымға заңды патшалық құрды»*. Осы хатта дьякон Агапит империя мынау жарық дүниедегі ең қымбат қазына екенін айтады⁴¹. Византия империясының түп-төркінінен жердегі империя – Көктегі Патшалықтың иконы және император басқаруы – Құдайы құдіреттің айғағы деген идеяны табамыз.

Шын мәнінде Құдайдың билігіне ұқсастырылатын бірегей император өкіметінен басқа империя өзін Жаратушы Ие Патшалығының жердегі үлгісі жасайтын тағы бірқатар ерекшеліктерді иеленеді. Бұл, ең алдымен, православиенің, яғни тура діннің идеясымен, Құдайды дұрыс ұлықтау идеясымен біріккен, сөйтіп, күнәһарлықтың – Вавилон мұнарасын салуы

арқылы адамзаттың Көкке өз бетінше жетуге тырысуының салдары болып табылатын тілге, ұлтқа, мәдениетке бөлінушілікті еңсеріп шыққан адамдар қауымына қатысты-тұғын. Сондықтан византиялықтарға универсиализм, өзге мәдениеттерді төменгі, кембағалдау саты ретінде алабөтен жеккөрушілік сезімі тән болды. Византияның бүкіл тарихына өзек тартқан кез келген ұлтшылдықты, соның ішінде жеке өзінің, гректердің, империя идеологтарының (салыстырмалы түрде ат төбеліндей аз ғана латынға бүйрегі бұрушыларды есептегенде, Византия қоғамындағы барлық нәрсеге пәрменді ықпал ете алатын монахтарды қоса алғандықтан, бұлардың қатары көп, құлашы кең еді) астамшылығын да қабылдамады. Әлбетте, Византия империясының аясындағы грек ұлтшылдығы әсіресе мемлекет әлсіреп, дағдарысқа ұшыраған кезде күшейе түсті, бірақ әрқашан олар православие идеологтарының қарсы әрекетіне тап келді. Исихасшыларды жеңгеннен кейін Византия енді шіркеу христиандардың аңсарлы құтқонысы – орталығы Константинополь болатын аймақ екенін батыл айта бастады. Бұған қоса, императордың рөлі рим және христиан әмбебапшылдығының (универсиализм) түсіндіру дәстүрімен бағамдалды... Патриархаттарын жолдай отырып, Афон монахтары көбіне «қалалар патшасы» (славянша – «Царьград») ретіндегі Византияның позициясын нығайтып, осы қаламен кейіптелетін «рим» әмбебапшылдығының өмір сүруін бірнеше ғасырға ұзартты»⁴². Сонымен, көпұлттылық Византия үшін түбегейлі мән-маңыз иеленді. Бәрінен бұрын, бұның православиеліктерге де қатысы бар еді.

Византия империясы өзін күллі православие халқының бір және бірегей мемлекеті ретінде бағалады. Тіпті саяси жағынан тәуелсіз патриарх Фотий империяның боданы сияқты жазды және белгілі бір шамада онікі дұрыс еді, себебі – орыстар православие әмбебапшылдығының қағидасын және заң жүзінде бағынбаса да, Византия императорының беделін мойындайтын тұғын, әрі Ярослав заманынан бері оған өзін қарсы қойған емес. «Византияның саяси ой-пікірі бүкіл құтқонысқа – барша өркениетті әлемге билігі ойдағыдай таралып, діни және мәдени қарым-қатынаста империя орбитасына кірігетін Шығыс Еуропа жерлерін түгел қамтитын императорлардың болмысы «космократ» екендігінен шығады»⁴³. Императордың жоғары мәртебелі статусы орыс шіркеуінің жарғысы саналатын византиялық бекітулі заңдар жинағы – «Номоканонен», сондай-ақ VI ғасырдағы византиялық жазушы Роман Сладкопевецтің «Иланымды сюжеттер» атты шығармасында атап көрсетілді. Осы түсініктер ырқына сәйкес алғашқы орыс жылнамаларының авторлары да императорға христиан әлеміндегі ең жоғарғы дәрежені – жергілікті кінәздер деңгейінен биік мәртебені теліді. XIV ғасыр соңында Мәскеу кінәзі I Василийге жазған хатында константинопольдық патриарх IV Антоний «Христиандардың шіркеуі болып, ал императоры болмауы мүмкін емес» деп мәлімдейді. «Қасиетті император, – деп жазады

одан әрі, – басқа жерлердің билеушілері мен әміршілеріне ұқсамайды... Ол нұрға бөленген римдіктердің, яғни бүкіл христиандардың василевсі және автократоры»⁴⁴.

Осы ой ауаны империяға қарсы көтеріле қалған діндестерімен соғысуды Византия идеологтарын түбірімен ақтап алуға тырысатын сөздерінен айқын аңғарылады. Мәселен, IX ғасырдың соңы мен X ғасырдың басындағы болгар соғыстары кезінде «Құдай Патшалығына қарсы көтерілген» болгар патшасы Симеонға жазған хатында патриарх Николай Мистик оны ең қатал жаза тартуға лайықты зұлым жендет және бүлікші деп атайды. Тәуелсіз Болгарияның болуы Құдай Патшалығының бейнесіндей біртұтас православие империясының қағидатын бұзады, сондықтан империяны бөлшектеуді көксегендіктен, болгарлар жазалануға тиіс. Бұл соғыс туысын тұралатып, ағайынын өлтіретін қантөгіс (патриарх Николай Мистик) ретінде бағаланғанмен, ол василевс билігінің басымдығымен аяқталып, «бөле-жарылғандардың басын бір құрсауға тығуға» тиіс болды»⁴⁵.

Византиялықтардың көзқарасы бойынша «византия императоры Христтің тапсырмасын орындаушы, Махаббат құдайы оның тірі бейнесі болып табылады... Бір Құдайдың өкіліндей жер бетіндегі жалғыз, дара императордың заңдылығын белгілейтін қағидат IV ғасырда қалыптасып, римдік әмбебаптық идеяны бүкіл ғаламдық христиандық идеясымен күшейте түсетін»⁴⁶ болғандықтан, бұл заңды нәрсе көрінеді. Николай Мистиктің сөзімен айтқанда, императорға Құдай «Көктің мейірім-шапағатына бөлену»⁴⁷ құдіретін берген.

Византия дәстүрі бойынша, императорға бағыну оның православие жолын ұстануына байланысты болды. «Ұлы кінәз Василийге жолдаған хатында патриарх Антоний «мүрит» болып, «азғындаған догматтар» енгізуші императорларды христиандар «мансұқ етуге» міндетті екенін мойындады»⁴⁸. Тіпті ондай патшаны өлтіру мүмкіндігін де теріске шығармады. «Империяны басқару туралы» еңбегінде Константин Багрянородный: «Егер василевс «Құдайдан қорқуды» ұмытса, міндетті түрде күнәға батып, жауызға айналады, ата-бабадан қалған әдет-ғұрыпты ұстанбайды, яғни жын-шайтанның азғыруымен лайықсыз, әрі Құдай өсиетіне қарсы әрекеттер істейді де, халыққа жеккөрінішті пендеге айналып, христиан атануға лайықсыз саналады, өзінің мәртебелі қызметінен айырылып, діннен шығарылады, *ақыр соңында, «ортақ жау» ретінде «билік жүргізуші», әлде «бағынушы ромейлер қолынан қаза табады»*⁴⁹ (бөлектей көрсеткен менмін. – С.Л). Православие дінінің қағидаттары империяда үстемдік құрды – нақ сол кез келген ереже-түзіліктердің заңға сәйкестігін айқындады, нақ сол әмбебапшылыққа (универсализм) да, оқшауланушылыққа (изоляциялизм) да негіз қалады.

Оқшауланушылық қағидаты Византияның сыртқы саясатын белгілеп берді. Былайша айтқанда, әдетте сыртқы саясат саласына жатқызатын нәрселер

Византия үшін не шекаралық, не ішкі саясат мәселелері болды. Солардың біріншісіне келетін болсақ, ол – бізге әжептәуір мәлім жайт. Иә, Византия өз шекарасының бойындағы халықтар мен ұлыстарға мейлінше көңіл бөлді. «Олармен жасаған бейбіт келісім қауіпсіздік алып келеді, әрі үрейленбеуге болады; бір кездері қоныстану үшін жер алған (өз бетінше қоныстанғандар тап осылай түсіндірілді), империяға «пакт» төлейтін жабайы тайпалардың барлығы, әсіресе империядан шоқыну батихасын алғандар («өркениетті болғандар») оған бағынуға міндетті»⁵⁰. Шекараны төңіректтей жайғасқан халықтар империя үшін «пайдалы» немесе «зиянды» деп бөле қарастырылды. «Византия дипломатиясының басты міндеті – жабайы ұлыстарға сес көрсету емес, оларды Империяға қызмет етуге мәжбүрлеу. Мұның ең қарапайым тәсілі – оларды әскери күш ретінде жалдау... Жыл сайын Византия шекаралас тайпаларға қомақты ақша төледі. Сол үшін олар империя шекарасын қорғауға тиіс болды... Тағы тайпаларға жер берді, олар оған вассалдық (федеративтік) одақтастар шартымен жайғасты... Осылай бір тағы тайпа Империяны екінші жабайы жұрттан қорғау тірегі болды»⁵¹.

Византияның «ішкі-сыртқы тірлігін қызықтаудың бір қыры монахтық саясат екенін айтуға болады. Біздің әдебиетте саясаттағы монахтық дәстүр тақырыбын қаузаған Г.М. Прохоров еді, ол оған, біздің ойымызша, «саясаттағы исихаизм» деген өте сәтті атау берді. Әсіресе ол мұндай монахтық саясаттың нәтижесі Куликов шайқасы болғанын көрсетті: татар-моңғолдармен кескілесе шайқасқа түсу идеясы Византия монахтарының ортасында пісіп-жетілді»⁵². Осы мәселені мұқият зерттеген О.И. Мейендорф «оның нәтижесі православиенің Солтүстіктегі тірегі, бәлкім, Византияның ізбасары Мәскеу Русін жоспарлы түрде «қайтарып алу» болды»⁵³ деп пайымдайды. Монахтар арасындағы этностық айырмашылықтар алдыңғы шепке шыға қойған жоқ, әртүрлі елдің исихатшылары арасында берік жеке байланыс орнықты. Әмбебап империя идеясына берілген монахтар ортасында да «Translatio Imperii» қағидасы біртіндеп буынын бекіте бастады.

Бастапқыда бұл тұжырымдама Византия империясының генезисіне жатқызылды, XIV ғасырда ғана ол Ресейге қатысты бола бастады. «Қарапайым Рим – Константинополь идеясы VI ғасырға таман күрделілеу ұғымға, атап айтқанда, Византия – жаңарып, түлеген Рим, ол ежелгі, әрі күйреген Римді жаңғыртып, түрлендіруге тиіс болды. IX–XII ғасырлар арасында өзінің шарықтау шегіне жеткен, әрі герман императорлары жөнінде жұмған аузын ашпауды көздеген осынау Renovatio Imperii тұжырымдамасы империя орталығын Римнен Константинопольға көшіру идеясымен сабақтас еді. Бұл жерде одан арғы эволюция барысында пайда болған Translatio Imperii ұғымы оп-оңай көзге түседі, ол өзінің соңғы сатылы кезеңінде, XVI ғасырда, Ресейдің қақ жүрегіне жайғасты, оның идеологтары Константинополь құлағаннан кейін Мәскеудің Үшінші және соңғы Римге айналғанына сендіріп бақты»⁵⁴.

Орыс тарихының барысында кейбіреулері едәуір түрленіп, жаңа империяның географиялық орны мен дәуір талабына мейлінше сәйкестенетін сыртқы көрініске ие бола тұра, Ресей Византиядан (сол арқылы – Римнен) империяның орталық қағидаттарының маңыздырақ бөліктерін іс жүзінде көшіріп алды.

Бәрінен бұрын, әмбебапшылдық-оқшауланушылық қағидатына көңіл аударайық. Католиктермен Флорента униясын жасағанға (1438–39 жылдарға) дейін Ресей өзін Византия әлемінің бір бөлшегі сезінді. «Константинополь императорының бүкіл христиан әлеміне билік жүргізетіні туралы идея орыс дүниетанымының ажырамас бөлігіне айналып, шіркеу әндері мен грек тілінен аударылған заңи шығармалар да паш етілді»⁵⁵.

Ресей әмбебапшылдық пен оқшауланушылық дәстүрін көзжұмбайлықпен, ойланбастан қабылдай салған жоқ, оны өзінің тартысты, талайлы тәжірибесі арқылы басынан өткерді. Егер әмбебапшылдық-оқшауланушылық дәстүрлі Рим үшін табиғи нәрсе болса (Шығыстағы өзімен тұстас империялармен Римнің қарым-қатынасы онша тұрақты емес еді, олардан оп-оңай іргесін аулақ салуға болатын), тіпті кей кезде Батыстан іргесін аулақ салып, ал кей кезде оны да тура Шығыс сияқты жабайы жұрт санауға дәті барған, өзінің сыртқы саясатына, ең алдымен, шекараға көңіл бөліп, төңірегіне буферлік белдем орнатуға ұмтылған Византия үшін де ол азды-көпті табиғи жайт еді, ал Ресей әуелден өзге мемлекеттер ортасындағы мемлекет ретінде Шығыста да, Батыста да шекаралық саясатты ғана белсенді жүргізген жоқ.

Ресей татарлармен қарым-қатынаста белсенді шекара маңы саясатын жүргізіп, «Мәскеу кінәздері стратегиясының минимум әдеттегі және максимум әдеттен тыс (экстремилитарлық) құралдары мен әдістерін іске қосты. Даниланың, Иван Калитаның және олардың ұрпақтарының іс-әрекеттері бір жарым-екі ғасырлық шахмат комбинациясына, тіпті одан да күрделілеу ойын амалдарына ұқсайды. Неғұрлым өзгеше болған сайын, соғұрлым өзіндік сипат иеленеді»⁵⁶. Ал кейінірек өзінің Шығысқа қатысты саясатында, Англиямен бәсекеге түсу барысында Ресей буферлік белдем жасауға ұмтылған кезде, бұл мүлдем басқаша жағдайларда өрбіді және сол кездегі буферлік белдемнің қызметтік міндеті де тіптен басқаша – дінбұзар, жабайы, рақымсыз дүниеден тасалану емес, керісінше, ірі әскери қақтығыстардан қашақтап, буферлік аймақты бәсекелестерінің ықпалын шектеу құралы ретінде пайдалана отырып, өз аумағының шегін кеңейте түсу болып шықты, яғни буферлерді мемлекетаралық қарым-қатынастардағы қару ретінде көздеге жарату жайы көзделді. Орыс оқшауланушылығы таза психологиялық үдеріс еді, бірақ ол мұны онша көп сезіне қойған жоқ.

Ресейдің психологиялық тұрғыдан өзін-өзі оқшаулауы орыс кешенінің өзекті бөлігі – әмбебапшылдыққа алып келмей қоймады. Православиелік еместер, әрине, жабайы әлем ретінде бағамдалмағанмен, күнәға белшеден

батып, ақиқат жолынан адасқандар сипатында қабылданды, шын мәнінде Ресей шекаралары бүкіл өркениетті әлемді аясына сыйғызған, яғни ақ-адал, кіршіксіз тақуалықты сақтап қалған және жын-шайтанның ырқына берілмеген қауым ретінде созыла берді десек, асыра айтқандық емес.

Осы тұрғыдан алғанда, империя дегеніміз не нәрсе? Ол православиелік және әлеуметтік-православиелік кеңістікті қорғаштаудың құралы, оның ішіндегі белгілі бір реттілікті, монастырь ішіндегі тәртіпті сақтаудың тетігі еді. Бұл, шын мәнінде, экспансиядан гөрі, басқа жолмен жеткен игіліктерді нығайтып, сыртқы шабуыл мен ішкі көңіл ауытқушылығынан қорғауға құзырлы қорғаныс аспабы болады деуге де келеді. Алайда XVIII ғасырға шейін Ресей миссияның мемлекеттік мақсатты көздейтін қызмет екенін білмесе де (оны Византия да білген жоқ), әлеуетті православие дінінің ықпал аймағын кеңейту ісі де мемлекет міндеттерінің біріне айналды.

Ресей мемлекет ретінде «әлемдік діндер» деп аталатын илаһи ағымдар әлемді бөліп алған дәуірде қалыптасқандықтан, тегінде, белсенді миссия әлі мажусилік сатыда тұрған халықтарға қарай бағытталуы мүмкін еді. Осы жер аумақтары ғана Ресейдің шынайы қызығушылығын қоздататындай көрінген. Алайда Ресей империясының ерекше, өзіне тән әмбебапшылдығы шекарасының мұсылман, будда, католик және протестант қауымдарын – осы аталған діни сенімдер орныққан, ортақ негіздемелермен империя құрамына кірген аймақтарды көктей өгіп жатқанынан көрінді. Соңғысы осы қауымның алуантүрлілігі мен діни ұстанымдарының қайшылығын өзіне тартып, олармен өз ішінде сайысқа түсіп, жеңіп шығуға тырысты. Византияның азаматтығы белгілі бір деңгейде православиелік нанымға байланысты болса, Ресейде, православие діні мемлекеттік идеологияда тап сондай елеулі орын алатын елде, азаматтық және соған сабақтас құқықтардың барлығы шоқынұ қарсаңында тұрғандай адамдардың барлығына империя аумағында тұру дәрегіне орай берілді. Дұрысын айтқанда, жүз жылдан кейін болса да, түбінде бәрібір шоқынып, православие жолына түседі деген үмітпен бодандарынан, ең алдымен, азаматтық игіліктердің бәрін алуды ғана талап етті⁵⁷. Істің нәтижесін адамның күш-жігерінен гөрі, Құдайдың ырқына тапсырды. Мәселен, Түркістан өлкесіндегі мемлекеттік саясаттың мақсатын оның алғашқы генерал-губернаторы К.П. Кауфман: «Православие жолын ұстанғандарды да, мұсылман дініндегілерді де бірдей пайдалы Ресей азаматтары етіп шығару»⁵⁸ деп түсіндіреді. Бұл саясаттың басты кемшілігі – «орыс» мұсылмандары Ресей империясының ішкі қарым-қатынастарының аясында ғана қарастырылды, соған орай олар жағдайларға үйренісіп, ұлты орыс православие тұрғындарымен біте қайнасып кетеді деп ойлады, мұсылмандар ислам әлемінің бір бөлігі екені, онымен кез келген жағдайда бірлікте екендерін сезініп, қарым-қатынас орнатуға ұмтылатыны мүлдем қаперге алынбады, сөйтіп, орыстар үшін психологиялық тұрғыдан мемлекеттік шекара сызығы

жаулап алған аймақтарды басқа дүниеден ажыратып, тас бітеу тосқауыл қойып тастағандай көрінді. Кезінде Кеңес Одағы өзі мен сыртқы қауымның арасында «темір шымылдық» құрып тастаса, Ресей империясы оны қолға алған жоқ, өйткені картографиялық өзгерістердің өзі-ақ қамал тұрғызып, тосқауыл қоятындай алдамшы түйсіктің жетегінде жүрді.

Ресей империясының өзгерген істің жай-күйін, жағдайын бейнелейтін идеологиясы болған жоқ. «Империяны көшіру» дерегі мойындалғандықтан, Византия империясының идеологемасы көмескі түрде өзекті нәрсе болып қалды. XVI–XVII ғасырларда «Translatio Imperii» идеясы сол кезде өте кең таралған «Ақ телпек туралы» аңыз түрінде сөз саптаудың өзіне аздық көпті сәйкес келетіндей түрге енді. XIX ғасырда, орыс оқымыстыларының басым бөлігі еуропаша ойлап немесе ойлауға тырысып баққан кезеңде, византиялық империялық идеясын және «империяны көшіру» идеясын жеткізіп айту үшін орамды сөз немесе образ табу қиын болды, бірақ бұл идеология өзінің зәрулігін жоғалтып алды деген мағынаны білдірмейді. Империялық идеология мәселесі (самодержавиелік идеологиядан айырмашылығы) Ресейде талқыланған емес. Бірақ Византиядан мұралаған империялық іс-әрекеттердің маңызды қағидаттарының XIX ғасырда да сақталып қалуы империяға Құдай Патшалығының бейнесі сияқты, мистикалық негізі бар, сондықтан да әлемдегі көп мемлекеттің бірі емес, ерекше мемлекет ретінде қараушылық көмескі түрде өзін көрсеткенін аңғартады.

Сонымен, үш (Рим, Византия, Ресей) империяның халқына отарлаудың, кеңістікті игеріп, бөгде этнос өкілдерін ұғынудың бір-бірінен ерекшеленетін модельдері тән болды. Бұл империялар әрқилы дәуірде, әртүрлі саяси және мәдени ортада өмір сүрді. Әйтсе де олардың империялық доминанттары көп ретте ұқсас күйінде қалды. Осының өзі-ақ халықтың империялық жүйені өзінің этнопсихологиялық ерекшеліктері мен тіршілік ету жағдайларына аз ғана бейімдей отырып қабыл алатынын аңғартады. Дұрысы, оның өзі сол жүйенің ыңғайына қарай икемделеді. Бұл жүйе оған жеңіл жүк емес, сол тар да қатаң шеңберге ол өзін (өзгені де) қамап қояды. Әр эпизоды кез келген жағдайда империяның орталық қағидаттарын (аздық-көпті сәтті) жүзеге асырудың мысалы екенін есепке алмайынша, империяның тарихын зерттеп-зерделеу мүмкін емес.

Егер халықтың тіршілік-тынысы үшін елеулі маңыз иеленетін болса, қандай да бір идеологияға бейімделу құралдарының бірі оны әрқилы этнос-шілік топтардың қайта түсіндіруі (реинтерпретациясы) – этностың бейімделушілік-қызмет етушілік моделіне кедергі келтірмей, керісінше, көмектесу үшін оны нақты этнос өкілдері арасында тарату болып табылады.

Егер проблемаға халықтың этнопсихологиялық құрылысы тұрғысынан үңілетін болсақ, онда сыртқы табиғи ортаның да, халық қабыл алған діни, құндылық, идеологиялық жүйені де сыртқы тәртіптің табиғи және әлеуметтік

ортаның құбылысы ретінде қарастыруға болады. Екеуі де бейімделуді талап етеді. Екеуін де халық қабыл алып, белгілі бір шамада оңтайландырды. Екеуінің де элементтері константалар трансферінің объектілеріне айнала алады. Бұл трансферлер бүкіл этносқа ортақ, ол кейде бір немесе бірнеше этносшілік топқа ғана тиесілі болуы мүмкін. Сондай-ақ нақты трансфердің сипаты алуан түрлі этносшілік топтар үшін әртүрлі болуы да ықтимал. Осының бәрі тарихшы-этнологтың назарынан қағыс қалмауға тиіс.

Қандай жағдайда функционалдық этносшілік конфликт белгілі бір «мәдени тақырыпты әртүрлі қайта түсіндірулер ыңғайына құрылады. Ол әр алуан реинтерпретациялар амалының сан түрлі нұсқасына жол ашады, бірақ тап мұндай «мәдени тақырыптың» өзін жоғалтып алудың ақыры едәуір дағдарысқа алып келуі мүмкін (бұл жөнінде 16-тарауда айтылады).

Осы орайда Византиядан қабылдап алған идеология этностың іс-әрекетіне бағыт беріп, орыс халқының функционалдық этносшілік конфликтісінің негізіне еніп жатқандықтан, оның өзекті мәдени тақырыбына айналды. Ол өзінің әрқилы түсіндірмесінің жиынтығы ретінде функционалдық этносшілік конфликтінің түп-төркінінде жатқан тезисті қалыптастыруға негіз қалады. Мұндай «мәдени тақырыптың» көзін жою не этносты ауқымды түрде қайта ұйымдастыруға, бүкіл трансферлер жүйесін ауыстыруға (этносқа жаңа құндылықтарды, қызметінің мақсатын тауып берген ретте), не этнос жүйесін дисфункцияға ұшыратуға алып келеді (бұл туралы 16 және 17-тарауларда айтылады).

Келесі тарауда нақты зерттеу проблемасына алдыңғы тарауларда баяндалған теориялық ережелер негізінде этнологиялық әдісті қолдану жайын талдаймыз.

ЕСКЕРТПЕЛЕР

- ¹ қар.: *Энгельгардт А.Н.* Из деревни: Двенадцать писем. 1872–1887 – М., 1987. – с. 297.
- ² қар.: *Юшков С.В.* Очерки из истории приходской жизни на Севере России в XV–XVII вв. – СПб., 1913. – с. 10.
- ³ қар.: *Кауфман А.* Крестьянская община в Сибири; *Кауфман А.* Русская община; *Кауфман А.* К вопросу о происхождении русской земельной общины; *Качоровский Р.К.* Русская община.
- ⁴ қар.: *Энгельгардт А.Н.* Письма из деревни: Двенадцать писем. 1872–1887.
- ⁵ *Качоровский Р.К.* Русская община. – с. 264–265.
- ⁶ қар.: *Швецов С. П.* Крестьянская община: Схема ее возникновения и развития. – СПб., 1906. – с. 17.
- ⁷ *Богословский М.* Земское самоуправление на русском Севере в XVII в. – М., 1903. – с. 192.

- ⁸ *Островская М.* Древнерусский северный мир. – Архангельск, 1912. – с. 5.
- ⁹ *Качоровский К.Р.* Русская община. – с. 69.
- ¹⁰ *қар.: Ефименко А.* Исследование народной жизни. – М., 1884. – с. 142.
- ¹¹ *Коптерев Н.* Характер отношения России к православному Востоку в XVI–XVII столетиях. – М., 1883. – с. 15.
- ¹² *Медведев И.П.* Почему константинопольский патриарх Филофей Куккин считал русских «святым народом»//Славяне и их соседи. – М., 1990. – с. 52.
- ¹³ *Коптерев Я.* Характер отношения России к православному Востоку в XVI–XVII столетиях. – с. 20.
- ¹⁴ *сонда* – 448-б.
- ¹⁵ *сонда* – 23-б.
- ¹⁶ *Сенигов И.* Народные воззрения на деятельность Иоанна Грозного. – СПб., 1892. – с. 13.
- ¹⁷ *Пресняков А.Е.* Московское царство. – Пг., 1918. – с. 14.
- ¹⁸ *Беляев И.Д.* Судьба земщины и выборного начала на Руси. – М., 1905. – с. 88.
- ¹⁹ *Леонтьев К.* Византизм и славянство. – М., 1876. – с. 1.
- ²⁰ *Игнатъев Е.* Россия и окраины. – СПб., 1906. – с. 7.
- ²¹ *Meuendorff J.* Universal Witness and Local Identity in Russian Orthodoxy (1988–1988)//California Slavic Studies. – 1995. – V 44. – p. 20.
- ²² *Сокольский Л.* Рост среднего сословия в России как следствие остановки в росте государственной территории. – Одесса, 1907. – с. 1.
- ²³ *Авелиани С.* Волнения крестьян в царствование императора Александра I. – Сергиев Посад, 1912. – с. 56.
- ²⁴ *Щапов А.* Земство и раскол. – СПб., 1862. – с. 32–33.
- ²⁵ *сонда* – 75-б.
- ²⁶ *Алексеев В.* Земские соборы древней Руси. – М., 1915. – с. 46.
- ²⁷ *Игнатъев Е.* Россия и окраины.
- ²⁸ *қар.: Энгельгардт А.Н.* Из деревни: Двенадцать писем. 1872–1887.
- ²⁹ *Богословский М.* Земское самоуправление на русском Севере. – с. 192.
- ³⁰ *Очирова Т.Н.* Присоединение Сибири как евразийский социокультурный вектор внешней политики Московского государства//Ерасов Б.С. (ред.). Цивилизации и культуры. – М., 1994. – вып. 1. – с. 145.
- ³¹ *Ерофеева И.В.* Русская имперская идея в истории//Панарин С.А. (ред.). Россия и Восток: проблемы взаимодействия. – М., 1993. – с. 272.

- ³² *Nolde B.* La Formation de l'Empire Russe. – Paris, 1952. – p. 116–117.
- ³³ *Трезубов А.Л.* Переселенческое дело в Семипалатинской и Семиреченской областях//Вопросы колонизации. – 1906. – т. 6. – с. 107.
- ³⁴ *Meyendorff J.* Universal Witness and Local Identity in Russian Orthodoxy (1988–1988)//California Slavic Studies. –1995. – V. 44. – p. 15.
- ³⁵ сонда – 16-б.
- ³⁶ *Huttenbach H.R.* The Origins of Russian Imperialism//Hunszac T. (ed.). Russian Imperialism from Ivan the Great to the Revolution. – New Brunswick; New Jersey, 1974. – p. 26.
- ³⁷ *Царевский А.А.* Значение Православия в жизни и исторической судьбе России. – Казань, 1898. – с. 3–4.
- ³⁸ *Suny R.G.* The Revenge of the Past. – Stanford, 1993. – p. 2, 5.
- ³⁹ *Федорченко С.* Народ на войне: книга 3. Гражданская война//Литературное наследство. – М., 1983. – с. 23–28.
- ⁴⁰ Агапит Дияконның император Юстинианға жазған хаты/Sevsenko I. Byzantium and the Slavs. – Cambridge, 1991. – p. 535. («Мәртебелі дәрежеде бола тұра, уа, император, өзінді осынау асқақ дәрежеге көтерген Құдайды қастерле: өйткені Ол өз Патшалығындағыдай сенің адамдарға шындықты сақтауды үйретіп, оны жамандап, жала жабушыларды жүгендеуің үшін саған әлемге әмір жүргізудің асатаяғын берді: Оның заңдарына бағына, қол астындағы үмметтеріңнің тілегіне құлақ аса отырып, әділетті басқарғайсың»).
- ⁴¹ сонда – 541-б.
- ⁴² Прот. *Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. – Paris, 1990. – с. 128–129.
- ⁴³ *Оболенский Д.* Связи между Византией и Русью в XI–XV вв. – М., 1970 – с. 5.
- ⁴⁴ дәйексөз: *Оболенский Д.* Связи между Византией и Русью в XI–XV вв. – с. 6.
- ⁴⁵ дәйексөз: *Литаврин Г.Г.* Политическая теория в Византии с середины VII до начала XIII в.//Удальцова З.Д., Литаврин Г.Г. (ред.). Культура Византии. – М., 1989. – с. 80.
- ⁴⁶ *Ahrweiler H.* L'Empire Byzantin//Duverger V. (ed.). La Concept (d'Empire. – Paris, 1980. – p. 135–136.
- ⁴⁷ *Литаврин Г.Г.* Византийское общество и государство в X–XI вв. – М., 1977 – с. 178.
- ⁴⁸ Прот. *Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. – с. 314.
- ⁴⁹ дәйексөз: *Литаврин Г.Г.* Политическая теория в Византии с середины VII до начала XIII в. – с. 77.
- ⁵⁰ сонда – 78-б.
- ⁵¹ История дипломатии. – М., 1941. – т. I. – с. 98.
- ⁵² қар.: *Прохоров ЛМ.* Повесть о Митяе. – Л., 1978.

- ⁵³ Прот. *Мейендорф И.* Византия и Московская Русь.
- ⁵⁴ *Obolensky D.* Tradition et innovation dans les institutions et programmes politiques de l'Empire Byzantin//Obolensky Dimitri. The Byzantine Inheritance of Eastern Europe. – London, 1982. – p. XVI, 3.
- ⁵⁵ Прот. *Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. – с. 22.
- ⁵⁶ *Зотов О.В.* Московская Русь: Геополитика в «сердце земли» (О ранней микромодели империи)//Панарин С.А. (ред.). Россия и Восток: Проблемы взаимодействия. – М., 1993. – ч. I.
- ⁵⁷ қар.: *Костенко Л.* Средняя Азия и водворение в ней русской гражданственности. – СПб., 1870. – с. 353.
- ⁵⁸ дәйексөз: *Граменицкий С.М.* Очерк развития образования в Туркестанском крае. – Ташкент, 1896. – с. 3.

Ой салатын сауалдар

1. «Мәдени тақырыпқа» этнос қалай бейімделеді?
2. Оны тарату негізінде этносішілік топтардың өзара әрекеттесуі қалай өрбиді?
3. «Мәдени тақырып» пен этнос константаларының арақатынасы қандай?
4. «Мәдени тақырып» пен құндылық бағдардың арақатынасы қандай?
5. Орыс шаруаларының отарлау моделінің қауым мен мемлекеттің өзара әрекеттесу жүйесімен арақатынасы қандай болады?
6. Бейімделушілік-қызмет етушілік модель (әсіресе жер аумағын игеру моделі) қалайша мәдени және құндылық негіздемеге ие болады?
7. Жоғарыда берілген тарихи очерктен сізге қалай көрінді: орыстар конфликтіні сыртқа шығара ма, әлде ішке тарта ма?
8. Византия империясының идеологиясы орыс топырағында қандай түрленімге ұшырады және бұл түрленімге не түрткі болды?
9. Сіздің ойыңызша, осы түрленімді зерттеу негізінде орыстардың этностық константаларына қатысты қандай да бір ой түюге бола ма?
10. Егер этностың «мәдени тақырыбы» өзінің өзектілігін жоғалтса, сіздің ойыңызша, не болады, оның орнын басқа «мәдени тақырып» баса ала ма?
11. Этносішілік функционалдық конфликт пен дисфункциялық конфликтінің айырмашылығы неде?

ЭТНОСТЫҚ ҮДЕРІСТЕРДІ ЗЕРТТЕУДІҢ ӘДІСНАМАЛЫҚ ПРОБЛЕМАЛАРЫ

Алдыңғы тарауда Ресей империясы құрылысының модельдері қарастырылды. Ал бұл тарауда британдық империялық құрылыс модельдеріне көңіл бөлеміз. Бұл, біздің көзқарас тұрғысынан алғанда, **этностық үдеріс** деп аталуға тиісті құбылысты неғұрлым айқын белгілеуге мүмкіндік береді. Осынау модельдер, сондай-ақ солардың негізінде осы халық үшін елеулі «мәдени тақырыпты» «ойнату» сипаты ешқандай экономикалық, әлеуметтік, саяси және т.б. факторлармен анықталмаған. Олар белгілі бір халыққа тән этностық константаларға, этностық константалар негізінде қалыптасқан бейімделушілік-әрекет етушілік модельдерге, этностың өзін-өзі құрылымдау тетіктеріне және соған тән функционалдық этносішілік конфликт ерекшеліктеріне тәуелді. ***Қандай да бір (бейімделушілік, құндылықтық және т.б.) себептерден туындаған этностың түрленуін жүзеге асыруға көмектесетін «шиеленістірілген» іс-әрекет этностық үдеріс болып табылады.*** Бұл жөнінде келесі тарауларда әңгімелейміз.

Бұл тараудың мақсаты, бірінші кезекте, **әдіснамалық**, яғни ол тарихи этнология теориясын емес, этностық үдерістерді зерттеу тәсілдерін зерделейді. Сондықтан аталмыш тараудың құрылымы да өзгеше болады: теориялық-әдіснамалық пайымдаулар Британия тарихы очерктерінің алдында емес, оны баяндау барысында, қажеттілікке орай беріледі.

■ Тарихи-этнологиялық талдау тәжірибесі

Ағылшын отаршылдығына тән ерекшеліктерді айқындаудан бастайық. Басқалар сияқты, бұл очерктің де, ең алдымен, тарихи-этнологиялық тәсілді қолдануға үйрететін мысал ретіндегі әдіснамалық мән-маңызы бар болғандықтан, оны оңайлатылған ыңғайда ұсынамыз, әрі деректану проблемаларына көңіл аудармаймыз. Анық, шүбәсіз көрінген қосалқы дереккөздерді пайдаланамыз. Әлбетте, бұл нақты зерттеу барысында бастапқы дереккөздерді талдаудан жалтару деген сөз емес. Бірақ тағы қайталап айтамыз: біздің тарихи очерктерімізде бүкіл материал біршама оңайлатылған нобайда баяндалады. Бұл жолы да солай болады.

Британия империясы

Ағылшын отарлауына тән бірнеше негізгі ерекшелікті бөліп атауға болады. Біріншіден, XVIII ғасырдың соңғы үштен бір бөлігіне дейін ол, негізінен, бейбіт жүрді. Ағылшындар дүниенің «тұрғын халқының аздығы жағынан онда қоныстанғысы келген әркімге толық еркіндік беретін» бөліктерін иеленді¹. Екіншіден, ағылшындар өз отарларының жергілікті халқымен мейлінше аз байланыс жасады да, «халықтың шығу тегі еуропа-лық тұрғындардың орналасу тығыздығының сәйкес келуі ағылшын отарларының өзгеше белгісі болып табылды»². Аралас неке өте сирек кездесті, XIX ғасырға дейін миссионерлік рух ағылшындарға мүлдем тән болмады: олар түземдіктерді, құдды, елемегендей қалып танытты. Үшіншіден, XIX ғасырға дейін «испандықтар мен португалдықтарға, керісінше, ағылшын үкіметі отарлардың негізін салуға іс жүзінде мүлдем араласпады; олардың ішкі ұйымдасуына метрополияның араласуы құқықтық жағынан әрқашан шектеулі, ал іс жүзінде нөлге тең еді»³. Ағылшын тарихшысы Е. Баркер: «Отарлауды бастаған кезде бізде идея – ағылшын мемлекетінен бөлек, мемлекетке тәуелсіз және өз қаржыларымен әрекет етуге даяр әрі қабілетті ағылшын қоғамы, дәлірек айтқанда, ағылшын ерікті қоғамдары (діни конгрегациялар түрінде де, сауда компаниялары түрінде де) бар екені жөнінде әлеуметтік-саяси идея пайда болды... **Мемлекет емес, нақ осы ағылшын ерікті қоғамдары біздің ертеректегі отарларымызда қоныстар құрып, осылайша бүгін біз империя деп атайтын нәрсені құра бастаған еді**»⁴ (– С.Л.) деп жазды. Түптеп келгенде, ағылшын отаршылдары, негізінен, егіншілер мен қолөнершілер еді, олар сол жерлерге бекем орнығып, Англияға «қайтып оралуды аңсап азаптанады»⁵.

Оның үстіне, ағылшын қоныс аударушылары «өздерімен бірге Англияны ала келмеуді, екінші Англия болуға тиісті емес жаңа бірдеңе жасауды»⁶ қалағандай сыңай танытты. Олар «өздерінің жаңа елінде табиғи күштарлықпен қоныстанды»⁷ және соның игілігі үшін еңбек етті, сондықтан да ағылшын отарлары Еуропаның барлық басқа елдерінің отарларына қарағанда тұрақты, мықты, тұрғындары көбірек болып шықты. «Ағылшын ұлты Америкадағы өздерінің алғашқы қоныстарын тұрғызғаннан бастап отарлауға өте қабілетті екендіктерін танытты»⁸. Алайда ағылшындар XIX ғасырдың соңғы отыз жылына дейін өз отарларын ерекше мәнді құндылық ретінде сезінбеді, бұл да ағылшын отаршылдығының тағы бір ерекше белгісі еді. «Ағылшындардың өз нәсілдерін дамытып, өздерінің мемлекетін кеңейтудің пәрменді құбылысына мән беретін индифферентизмінде әлдебір өзіне ғана тән бір қасиет бар. Олар өздеріне не істеп жатырмыз деп есеп бермей-ақ, жарты әлемді бағындырып, қоныстанып алды»⁹.

Британия отаршылдарының мұндай мінез-құлқын қандай себептермен түсіндірген оңайырақ? Ең алдымен, ойға, сірә, тарихта қатталдаса қатар өмір сүрген екі себеп келетін сияқты.

Бастапқыда ағылшын эмиграциясының діни себептері бар еді. Ағылшын отаршылдары Ескі Әлеммен бүкіл байланысын үзді, нақ осы ажырау олардың жан дүниелеріне аса терең із қалдырды. «Пуритандық және отаршыл... қара жердің екі телімі, ол тастап келген жер мен оны қабылдаған жердің арасындағы алшақтыққа емес, екі бос қуыс: тәрк етілген бос қуыс пен үміт қуысы арасындағы үңірейген қараңғылыққа ұқсас ажырау тұрғысынан алғанда, ең алдымен, эмигрант болып қалады»¹⁰.

Ағылшын отарларының басқа бір үлгісі – сауда факториялары. Англия «жер шарының барлық түкпірлерінде сауда бекеттерін құрды... (Осы тұрғыдан алғанда) аумақты ұлғайту Англия үшін қажет емесі былай тұрсын, тіпті тиімсіз еді. Оған басты жолдарда үстемдік еткен бекеттерді өз қолында ұстау ғана керек болды. XVIII ғасырда ағылшын саудагерлері бүкіл Канададан гөрі, Вест-Индияның екі аралшығын артық көрді. Желкенді кемелер заманында осынау шағын аралдар Еуропаны Америка порттарының барлығымен жалғастырып тұрған теңіз жолдарын билеп-төстеді. Англия шын мәнінде ірі иеліктерді еншілеген жерлерде, яғни Үндістан мен Канадада оған, сайып келгенде, әрбір тірек пункті үшін тұрақты бәсекелесі – Франциямен тайталасуға тура келгендіктен қол жеткізді, демек, шепті нығайту үшін ауқымды тыл қажет болды... XIX ғасырдың өн бойында осынау сауда бекеттері мен порттарынан Британия империясы өсіп шықты. 1800–1850 жылдар аралығында империя аумағы үш есе өсіп, 1919 жылға таман ол тағы үш еселенді»¹¹.

Британия отарларына тән, тосын көрінетін әлдебір ерекшеліктерді бөліп айтуға бола ма? Ең алдымен, үнемі британдықтар мен отар елдердің байырғы халқы арасында тұрған психологиялық кедергіні осындай ерекшеліктер қатарына қосамыз.

Бір кездері сирек қоныстанған жерлерде ірге көтерген британдық отарлар қаншалық мығым және халқы көп болған сайын, байырғы тұрғындар әжептәуір орналасқан жерлерді интериорландыру үдерісі ағылшындар үшін соншалық қиын болды. Мәселен, Үндістандағы әскери де, мемлекеттік те қызметте тұрмайтын ағылшын жұрты XIX ғасырдың соңында, кейбір мәліметтер бойынша, 50 мың адамды құраған¹², кейбіреуінде 100 мыңға жуықтағаны айтылады¹³. Әрі мұның өзі мынадай жағдайда: 1859 жылдан бастап, бүлікті басқаннан кейін, Британия үкіметі Үндістанға британдықтарды тартуға бағытталған саясат жүргізді, ал үнді субконтинентінде климаты, өсімдігі мен жергілікті халықтың салыстырмалы сиректігі жағынан отарлау үшін әбден жарамды, қалай болғанда да, орыс шаруалары белсенді

қоныстанған Орта Азияның «мақталық алқаптарына» қарағанда, отарлауға әлдеқайда қолайлы таулы өлкелер бар еді.

Бұл арада, сірә, ағылшындар үшін бұратана халықпен қалыпты қарым-қатынас орнатудың психологиялық тұрғыдан мүмкін емесі туралы айтқан жөн шығар. Мысалы, сонау Американы отарлау заманында-ақ «пуритандық үшін үндістен шыққан қатер жаппай-табиғи сипат алып, жабайы үндіспен оны туғызған табиғаттың жабайы стихиясы біртұтас болып жау кейпінде көрінді... Үндіс-дұшпанның пуритандық бейнесі қоныс аударушылардың кеңістікті түйсіну қалыбына өз ізін қалдырды: олар үшін ол белсенді, кесірілі кедергілерге толы тұзақ-кеңістік кейпінде қалды»¹⁴.

Ағылшын ұлтшылдығы да, өзін жоғары нәсіл ретінде сезінуі де (бұл құбылыстың идеологиялық тамырлары жайында төменде айтатын боламыз) белгілі дәрежеде қолдан жасалған, әлдебір гиперөтем тәрізді болып көрінеді. Ал осы жосықсыздықтың негізінде «қызыл өңділердің бәрі ағылшындарды міндетті түрде жек көруге тиіс» дейтін түсінік жатты, сол себептен «ағылшындар табиғи түрде ақ емес нәсілдерге қарсы бірікті»¹⁵. «Ағылшындарға шын көңілден сүйсініп, ынтымақтасқысы келген үндіс қоғамының жоғары тап өкілдерімен» әріптес болудан бас тартуы да – осының салдары¹⁶. Өйткені британдықтардың пайымында «үндістердің өміріне араласу қауіпті, тіптен ұят, ең жақсы дегенде – күлкілі қылық»¹⁷.

Мұндай жағдайда британдықтар үшін отарлар психологиялық тұрғыдан не болып шықты?

Британдықтар өз иеліктерінде өздеріне шақ әлем жасап алды, оған ешқандай түземдік енгізілмеді, әрі ол кішкентай ғана ағылшын қоғамын жаңғыртуға тиіс болды. Алайда бұл түсініктің психологиялық сәйкессіздігі мынадан аңғарылды: осындай отарларда бірнеше жыл тұрған ағылшындар, лауазымды шенеуніктерден ақыр-тақыр қаңғыбастарға дейін, Англияға қайтып оралған кезде өздерін одан бетер жайсыз сезінді¹⁸. Тағдырдың жазуымен кімде-кім еуропалық емеспен артық-кем жанаса қалса (ағылшындар бұдан қашқақтады), олар «ақсүйектердің» оғаш қылықтарын еншіледі, сөйтіп, шын мәнінде ағылшын қоғамындағы маргиналдарға айналды. Басқа ешбір еуропалық халықтың тарихы мұндайды білмейді. Осылайша, ағылшын отарлауы әрқашан, қандай жағдайда да Отанын өгейсіген сезім кешіп, сонымен қатар қауымнан психологиялық кедергі арқылы оқшаулануға немесе сол кедергімен қауымды өзінен аулақтатуға тырысу болып шығады.

Мұндай мінез-құлық стереотипі ағылшындардың өз басқыншылығының кеңістігін түйсінуі жөнінде кесімді тұжырым жасауға мүмкіндік береді.

Ағылшын қоныстанатын кез келген жаңа аумақ оның түсінігінде – жеке талғамы бойынша өзінің дербес әлемін жасайтын «таза тақта». Мұның

Американы отарлауға да, Үнді-Британ империясын құруға да тең дәрежеде қатысы бар. Мысалы, «миссионерлік мұраттарына қарамастан, пуритандар Американы өздерінің меншікті елі, ал оның байырғы тұрғындарын өз тағдырларын америкалықтар ретінде айқындау жолындағы кедергі деп білді»¹⁹.

«Дамымаған бай елді игеретін пионерлер бола тұра, алғашқы америкалықтар өздерінің қалау-тілектеріне сай келетін қоғам құруға қабілетті екеніне сенді»²⁰. Ұқсас жағдайдағы «үнділік *tabula rasa* да онда өз ыңғай-мәнеріндегі қоғам құру үшін барлық жағынан керемет қолайлы болып көрінді»²¹.

Енді осы түсінікті біз бұған дейін зерделеген отарланушы кеңістікті орыстың түсінуі деңгейімен салыстырайық.

Бұл түсінік әлдебір қырымен орыстардың «жабайы даласына» жақын болды, бірақ бір өте елеулі өзгешелігі бар еді. Орыстар «жабайы даланы» игеріп, оның болмысын бойларына сіңірді, осы ретте оны шектеуге де, кездескен кедергілерді жоюға да ұмтылмады. Орыстар жаңа аумақпен байланысты шиеленіс тудыратын факторларды елеп-ескермеген сияқты, олардың ықтимал іріткі саларлық ықпалын жоюға ешқандай күш-жігер жұмсамады. Осындай шиеленіс тудырушы факторлар әуел бастан сыртқы емес, бұлтартпайтын ішкі қиындықтар ретінде қарастырылды. Бірақ олар жоспарлы түрде аластауға жатпайды, тек этнос қызметінің мейлінше кең мағынасында ғана жойылады. Егер ағылшындар шиеленіс ахуалы туғызған қақтығыстан айналып өте алмаса – түземдік халықтың тіршілік ету фактісінің өзі ағылшындар үшін шиеленіс тудырушы нәрсе саналады, себебі – бұратана халықтың қайткенде де ағылшындық түсініктердің іске асуына кедергі келтіретіні анық, демек, олар өздері мен жергілікті тұрғындар арасына тосқауыл қоюға тиіс. Нақ осы тосқауылдың психологиялық тұрғыдан қажеттігі ағылшындардың жаңа аумақты игеру сипатымен сабақтасып жатыр.

Ағылшындар мен отар елдердің байырғы тұрғындары арасында психологиялық кедергі болуы ағылшындық отарлау практикасында немен түйінделеді?

Эдвард Спайсер «оқшаулау саясатынан» Солтүстік Америка үндістерімен қарым-қатынастарда жүзеге асқан резервация тұжырымдамасы біртіндеп қалай дамығанын сипаттайды. Бастапқыда бұл тұжырымдама бірқатар үндіс тайпаларымен аумақтық межелену туралы келісімдерге қол қойылғанынан көрініс тапты. Бірақ ағылшындар үшін осы келісімдердегі мәнді нәрсе аумақтық шекараларды белгілеу емес (керісінше, олар бұл шекараларды әуел бастан-ақ мойындамады), келісімге қол қою рәсімінің нәтижесінде үндіс тайпасының ағылшындар үшін әлдебір заңды субъектіге айналуы болды, енді осы арқылы олармен қарым-қатынас қатаң белгіленген және шектеулі шеңберлерге түсірілді. Тіпті ашықтан-ашық зорлық жасау оқиғалары

кезінде де халықаралық қарым-қатынастарға тән белгілі бір ғұрыптарды ұстану жөніндегі ағылшын-америкалықтардың өрескел тілектерімен қатар, олардың іс жүзінде ешқандай құқылары мойындалмай отырған жағдайда үндістерге заңды тұлға статусын берудің көрер көзге мәнсіз-мағынасыздығы үндістердің сыртқы статусы отаршылдар пайымында дербес құндылыққа ие екендігіне нұсқайды²². Ол түземдік факторды экстериорлауға, яғни өзінен аулаққа шығарып, сол арқылы оны дерексіздендіруге мүмкіндік берді.

Алайда осыншалық елеулі психологиялық оқиқылықтар орын алып тұрғандай болғанына қарамастан, басқа халықтардың отарлауына қарағанда, ағылшын отарлауы анағұрлым табыстырақ дамыды.

Ағылшындар, мысалы, испандықтарға қарағанда әлдеқайда мығым империя құрды. Ал испандықтар болса империя құруға күш-жігерін көбірек жұмылдырып еді. Әрі мәдени экспансияға жанталаса ұмтылғаны сонша – тіпті Испан империясының «орталық қағидатына» бағынуды қаламаған тұтас халықтарды құртып жіберуден де тайынбады. И. Солоневичтің атап өткеніндей, «Англия сияқты, Испания да дәл сондай дерлік теңіз атырауындағы ел болып табылады, ал өзінің империясынан ол географияға бола емес, психологияға бола айырылды: ағылшындар сауда жасап, ұйымдастырған жерлерде испандар қырып-жойды және өртеді»²³.

Ағылшын отарлауының табысты болуының себептері әдетте қалай түсіндіріледі?

Дж. Чемберлен пікірінше, «империя дегеніміз – сауда». *Шын мәнісінде, Британ империясы «коммерциялық комбинация, іскерлік синдикаты»²⁴ болып табылады дейтін қозқарас та шындыққа жуықтайды.*

*Бірақ ағылшындардың мына шамадан тыс ұлғайған өзіндік түйықтығы мен жер шарының ең шалғай түкпірлеріне еніп, сонда өздерін нағыз қожайын сезінуге мәжбүрлеген сауда-саттық операцияларының ғаламат кең құлашы психологиялық тұрғыда қалай ұштаса алды? Бұл сұраққа жауап беру үшін ағылшындардың коммерциялық қабілеттеріне жай ғана сілтеме жасағаннан гөрі, неғұрлым орнықты дәлелдер талап етіледі. Бұл үшін **мәдениетті тарап-ту түжырымдамасына** жүгініп, алдымызға мынадай сұрақ қоямыз: «Отырықшы ағылшындардың», Британия аралдары ағылшындарының отарлауды түсінуінде әлдебір кереғарлықтар жоқ па?*

Т. Маколей ағылшындардың Үндістанға мүлдем қызығушылық танытпайтынына және «бұл тақырыптың көпшілік оқырмандар үшін көңілсіз ғана емес, сонымен бірге тым жағымсыз болып көрінетініне» қынжылды²⁵. Шығыстағы ағылшын жаулаушылық саясатының шырқау шыңы уақыты жағынан (XIX ғ. бірінші жартысы) Англиядағы империяға наразы көңіл-күйдің шарықтаған шағына түспа-түс келді. Құдды, Британия аралдарындағы

өмір – өз бетінше, ал британдық саясаттың негізгі қағидаты ендігі жерде «Үндістан қорғанысы» болған Шығыста өз бетінше өтіп жатқандай көрінді. Ағылшындар енді отарларынан түптің түбінде бәрібір айырылатындығы, тіпті Манчестер мектебінің экономистері жар салып насихаттағандай, олардың бөлініп кеткенінің дұрыстығы туралы ойға көндіккендей болды. Қолбасшы У. Хастингстің зұлымдығы мен қатыгез әрекеттері жайында білген соң, ағылшын қоғамы әуелі ашу-ызаға булықты, алайда ашулары тез тарқайды, өйткені У. Хастингсті парламенттік сот ақтап шықты. Себебі – оны әділетке сай соттау «соншалық күмәнді жолмен қол жеткізілген артықшылықтардан» бас тартуды да талап етті. «Бірақ бұған бірде-бір ағылшын тәуекел етпес еді»²⁶.

Сондай-ақ Дж. Гобсон ағылшын империалистерінің бастарына неше түрлі пәлекет қылмыстарды төндіре айыптай отырып, бір нәрседе ғана оларды ақтап шықты: «Бізді империализм миссиясын қорғауға жұмылдырған психикалық күйзелістер, әрине, екіжүзді емес, әлбетте, жалған емес және жорта ойдан шығарылмаған. Мұнда, бір жағынан, өзін-өзі алдаушылық бар, яғни ол – ақырына дейін ойластырылмаған идеялардың нәтижесі, екінші жағынан, қалыптан ауытқу (абerrация) құбылысы еді... Жан дүниенде ымыраласпайтынды ымыраластыру, сонымен қатар антагонистік құбылыстар мен сезімдерді берік тас қамалға қамағандай ойда сақтау, бәлкім, ағылшындық құбылыс қана шығар. Қайталап айтамын: бұл екіжүзділік емес; егер идеялардың сезімдерге қарама-қарсылығы мойындалса – ойын ұтылыс тапқан болар еді; табыс кепілі – бейсаналық»²⁷.

Шын мәнінде, Дж. Гобсонның айтып отырған нәрсесі – функционалдық этносшілік конфликтінің кәдуілгі құрылымы. Бұл жағдайда «драманың» әртүрлі актісі, құдды, бір-бірінен оқшауланып қалғандай, этнос ішіндегі әр алуан топтар өздерін мүлдем керісінше ұстап, сол қол оң қолдың не істеп жатқанын білмейді, бірақ нәтижесі, жалпы алғанда, этнос үшін байыпты болып шығады. Осы тұрғыдан келгенде, Дж. Фраундтың «өз билеушілерінің ақымақтығы мен перзенттерінің енжарлығына»²⁸ қарамастан, Британия империясы жасай береді» деген сөзі орынды айтылған. Бұл арада ағылшындардың ішкі ұстанымдарының қайшылығы: олардың әлемді, оның сан алуан ресурстарын пайдаланғысы келетіні және оның тұрғындарымен бетпе-бет келуден қашқақтайтыны, күрделі қарым-қатынастарға килікпей, көзге көрінбес кедергілермен тасаланып қалуға тырысатыны айтылып тұрғаны анық.

Ағылшындар бүкіл жер шарын игерді, бірақ, сонымен қатар ондағы ағылшындық еместің бәрінен бойын аулақ ұстауға ұмтылды. Ал іс-қимылдың мұндай түрі әсте орындалмайтын, отарлау сыртқы әлеммен (ағылшын емес, еуропалық емес) белгілі бір қарым-қатынастар мен байланыстар орнату арқылы ерікті-еріксіз байланысты болғандықтан, жалғыз амал сол байланыстардың бар екенін елемей еді. Британия аралдарының ағылшыны

үшін бұл өзінің меншікті империясы бар екенін байқамау деген сөз еді. Сонда әрекет ету, сонда өмір сүру, бірақ оны көрмеу. XIX ғасырдың ортасына дейін осылай жалғасты, одан әрі империяны көрмеу мүмкін емес еді. Сол кезде оған өзін ағылшындық қауым картинасына кіріктіретін анықтама беру талап етілді. Бұл жөнінде төменде айтылады.

Тап қазір қысқа да нұсқа әдіспен британ отарлауының моделін сипаттап шығамыз.

Өздеріне мінсіз болып көрінетін әлдебір қоғам (әңгіме әлеуметтік-діни утопия, әлде меркантильдік орталық туралы болып отыр ма, бәрібір) ұйымдастыру мақсатында (эксплициттік немесе имплициттік түрде білдірілетін) ағылшын общиналарын жаңа аумақтарға көшіру – отаршылдардың Англиядан психологиялық алшақтауы, мүмкіндігінше, бұратана халықпен байланысы аз (тұрғындардың орналасу тығыздығына орай мұндай психологиялық алшақтауға мүмкіндік жоқ отар елдерде ағылшындардың халықтық иммиграциясы болған жоқ) және метрополиядан психологиялық қашықтық жағдайындағы ағылшын отарларын өркендету қамы еді. Тек әлемнің әр тарабындағы ұзаққа созылған отарлау қызметінің нәтижесі ретінде Pax Britanica – империя мен «ағылшын қауымының» бар болу дерегінің өзі мойындалды.

Төменде осы модельді анықтап, оны ағылшындық қауым картинасына тән трансферлерді талдау арқылы түзетеміз. Өйткені бұған дейін айтылғандардан әлі «біз образы» да, ағылшындардың «әрекет ету шарттары» да айқындалған жоқ. Соған қарамастан, ағылшын отарлауының белгілі бір сценарийін айқара көрсетудің маңызы зор. Нақ соның негізінде функционалдық этносшілік конфликт туындап, британдық империялық идеологияның қайталама түсіндірмелері қалыптасады.

Халықтық отарлау модельдері (бейімделушілік-әрекет етушілік модельдер), шындығында, идеологиядан тысқары тұрады. Олар постфактумның тиісті құндылық негіздемесін еншілей алады немесе оған мүлдем жүгінбеуі де мүмкін. Таза күйінде алынған халықтық отарлау модельдерінің құндылық доминанттарымен тікелей байланысы болмайды, тек этнос константаларымен, бейсана парадигмалармен шендестіріледі. Олар әлемдегі қандай да бір этнос мүшелері белсенділігінің тәсілдерін және этностың қауыммен тартысқа назар аудару сипатын немесе, басқаша айтқанда, этнос мүшелері үшін іс-әрекеттің белгілі бір түрінің жайлылық шамасын анықтайды.

Жаңа аумақты игеруге байланысты күрделі және көпсатылы «драма» этносшілік конфликтіне іске асыру болып табылады, әрі этнос үшін белгілі бір мақсатқа жету барысында мейлінше ықтимал психологиялық жайлылықты қамтамасыз етеді. Осындай әдіспен ойналған «драма» тым күрделілеу болып көрінуі мүмкін, бірақ ол этнос мүшелеріне өз санасындағы бірін-бірі жоққа шығаратын ұстанымдар мен эмоцияларды тежей тұруға тура келетін

кездегі сыңаржақ іс-әрекеттен (Дж. Гобсон ағылшындар бейімдеп болжаған қабілет мүлдем бекер) әлдеқайда жайлырақ, Жоқ, әр алуан этносішілік топтар үшін құндылық доминанттары әртүрлі, бірақ олардың бөлінісі бойынша келісілген, дәлірек айтқанда, «шиеленістірілген» әрекеттің болуына жол беріледі. Демек, алуан түрлі этносішілік топтар үшін трансфер нысандары да әртүрлі болып шығады. Әйткенмен, жоғарыда айтылғандай, әлдебір жалпы «мәдени тақырыптың» вариациялары бола тұра, құрылымдық тұрғыдан да, мазмұндық жағынан да, олардың белгілі бір ортақ сипаттамалары болады.

Британия империясының мінсіз негіздеріне келер болсақ, мұнда ұшырасатын бірінші оғаштық – кейбір тым сирек жайттарды ескермегенде, барлық зерттеушілер оның әлдебір идеологиялық негізі болғанын жоққа шығарды.

Бұл жайында неғұрлым белгілі герман геосаясатшыларының бірі Э. Обет жазғандай, «жалпыға бірдей христиан империясы туралы ой ешқашан Британия аралдарында тамыр тартпаған»²⁹ деп есептеледі.

Алайда мұндай қуатты әлеуметтік-саяси институтцияны құру үдерісі қандай да бір «мәдени тақырыпты» «ойнатумен» байланысты болмай тұра алмайды – онсыз ешқандай этносішілік үдеріс жүруі мүмкін емес, ал империяны құру, империялық құрылыс бүкіл халықтан зор күш-жігерді талап етеді.

Британия империясының идеологиядан тыс, діннен аулақ сипаты жөніндегі пікір ХІХ ғасырға дейін миссионерлік қозғалыс британдық империялық экспансияның елеулі факторы болмауына байланысты қалыптасқан еді. Жоғарыда бұл құбылыстың, бір жағынан, ағылшындардың этнопсихологиялық ерекшеліктерінен туындайтыны көрсетілді.

Соған қарамастан, ағылшын тарихшысы Л. Райттың: «егер «Ост-Инд компаниясы» біздің бүгінгі ұғымда не нәрсе екенін, яғни дінді өз жұмысшыларын да, басқа халықтарды да қанау құралы ретінде пайдаланып отырған ашкөз империалистердің корпорациясы ретінде түсіндіретін болсақ, онда біз сол кезеңді мүлдем түсінбейтінімізді танытамыз»³⁰ деген сөзі көкейге қонады. Көпшілік Британия империясына «сауда синдикаты» ретінде қарады, бірақ оның тарихында өзіне қатысты осындай анықтама дәл келетіндей бірде-бір кезең болған жоқ. Басқаның бәрін былай қойғанда, Британия империясы «сауда синдикаты» да болды деп қана айта аламыз. Басқа бір тарихшы әлдеқайда кесімді пікір білдіреді: «ХVІ ғасырдың соңы мен ХVІІ ғасырдың басындағы дін мен сауда арасындағы туабітті альянс күндердің бір күнінде оның «Британия империясы» аталуына ғаламат ықпал етті»³¹. Әйтсе де «испандық және португалдық католик уағызшыларынан бөлек, жаңа протестанттық миссионерлер өздерінің мемлекет пен оның көмегіне мұқтаж емес екеніне сенімді еді»³², алайда «дін өкілдерінің ықпалы мен уағыздары теңіз экспансиясына қатысты қоғамдық көңіл ауанын

жасауда құдіретті фактор болды»³³. Дін мен сауда арасында тығыз байланыс орнады. «Яковиттік Англияның діни қауымы әрдайым меркантилизм рухынан айнымады. Діни қауым коммерция адамдары ту еткен саясатты қолдады»³⁴. Сонымен бірге саудагерлер мен теңізшілер өздері Құдіреттің құралы екеніне сенді. «Жаратушының жазмышына деген шынайы сенімге Елизавета тұсындағы Англияның діни негіздерін оқығандардың ешқайсысы күмән келтіре алмайды. Бұдан барлық кеме иелері мен капитандар жүйелі түрде құлшылық жасап, псалма айтқан тауипқты адамдар болды деген ой тумаса керек: бірақ солардың арасындағы, тіпті ең құдайсыз дегендерінің өзі Жаратушы Иенің араласуына күмән келтіруге батылдық етпес еді, басым көпшілік Құдай Өзінің ештеңені мүлт жібермейтін көзімен бәрін көріп отырғанына сенді... Вахталық журналдарда кездесетін тақуалық ескертпелер қазіргі оқырманды іске мүлдем қатысы жоқ әлдене ретінде таңғалдырады... Бірақ XVII ғасыр басында бұл түсініктемелер дәуір ауанын білдірді»³⁵.

Мысалы, 1600 жылы «Ост-Инд компаниясының» негізі қаланған кезде, оған капелландарды іріктеумен оның басшысы, нағыз тақуа ретінде белгілі адам Т. Смиттің өзі айналысты. Ол «кепілдемелер алу үшін Оксфорд пен Кембриджге жүгінді... Үміткерлер компания қызметкерлері алдында Инжілден алынған сөздер бойынша сынақ уағызын оқуға тиіс болды. Бұл іскер адамдар уағыздардың білгірлері еді, олар мұны дінтанудың кәсіби докторларынан еш қалыспай, білгірлікпен талқылады»³⁶. Капелландар іріктелген кезде миссияның мақсаты да ескерілді. «Пұтқа табынушыларды протестанттық ағымға кіргізу қажеттігі отарлау орайындағы ағылшын пікірталастарының тұрақты тақырыбына айналды»³⁷.

Алайда, жоғарыда айтылғандай, уағыз мәселелеріне қоғамның айтарлықтай ықыласты екеніне қарамастан, нақты өмірде ағылшын миссиясы тым әлсіз болды. Британия империясының тұжырымдамасын қалыптастыру тарихына жүгіне отырып, соның себебін түсінуге тырысайық.

Қандай да бір империяның құндылық негізін түсіну үшін, оның туындауына, оған жан бітіріп, серпін берген құндылық доминантына жүгіну керектігін атап өту маңызды. Бұған империя халық дәстүрінде енді өз орнын алып, «өз ішіндегі зат» сияқты тіршілік етіп жатқан уақытта осынау бастапқы серпінді кейінгі бірқатар мемлекет қайраткерлері анахронизм ретінде қабылдауы мүмкін деп қарсылық білдіруге болар еді. Қайсыбір кездерде танымал болған кейбір мемлекеттік басқару тәртіптері мен әдістерін, идеологиялық доминанттарды көшіріп алу көбіне-көп империялық құрылыс логикасын сөзсіз тас-талқан ету қаупін туғызды. Сөйтіп, ендігі жерде бұл логика кей реттерде нақты мемлекет қайраткерлерінің және құндылық бағдарына орай емес, олардың ішкі түйсігінің – империялық құрылыстың тұтастығы мен сабақтастығын сезінудің арқасында сақталды.

«Империя» сөзінің XVI ғасыр басында қалыптасқан ағылшындық ұғымына келер болсақ, онда бізді мұнда өте тосын жайттар күтіп тұр.

«1500–1650 жылдар аралығындағы кезеңде кейбір өте маңызды тұжырымдамалар өз мағынасын өзгертіп, қоғамдық қолданысқа енді. Бұлар «ел» (country), «қоғамдастық» (commonwealth), «империя» және «ұлт» тұжырымдамалары еді. Сөздердің мағынасы, негізінен, XVI ғасырда өзгерді. Бұл төрт сөз синонимдер ретінде ұғыныла бастады, еншілеген мағынасын аздаған өзгерістермен кейін де сақтады және онысы соның алдындағы кезде қабылданған мәнінен мүлдем өзгеше. Олар «Англияның егемен халқы» деген мағына бере бастады. Соған сәйкес «халық» сөзінің де мағынасы өзгерді»³⁸.

Бастапқы мағынасы «county» – «әкімшілік бірлік» болған «country» сөзі «nation» сөзінің синониміне айналып, енді XVI ғасырдың алғашқы үштен бір бөлігінде «patric» ұғымымен байланысып үлгерді. Т. Элиоттың сөздігінде (1538) «patric» сөзі «a countaye» ретінде аударылды. «Commonwealth» сөзі «қоғамдастық» мағынасында «country» және «nation» терминдерімен өзара алмасып пайдаланыла бастады.

«Ұлт» ұғымымен «империя» ұғымы да етене байланысқа көшті. «Ортағасырлық саяси ой-санада «империя» (imperium) король мәртебесімен тығыз байланысты болды. «Империя» атауы «император» ұғымының негізіне алынды. Император өз патшалығының ішіндегі барлық зайырлы істерге дербес билік жүргізді. Бұл мағына 1533 жылғы актіде түбегейлі түрде өзгертіліп, онда «империя» ұғымы діни мәселелерді де қамтып, «саяси бірлік», «қандай да бір жатжерлік әміршілерден азат, өзін-өзі басқарушы мемлекет», «егемен ұлттық мемлекет» мағынасында пайдаланылды»³⁹.

Англияның «ұлт» ретіндегі болмысы «өкілдік басқару» ұғымымен тікелей байланысты болғанын атап өту керек. «Ұлт» болып саналатын ағылшын халқының өкілдігі өзінің элита ретіндегі дәрежесін рәмізді түрде асқақтатып, жаңа ақсүйектер қауымына айналу құқын иеленді. «Осылайша, ұлты әрбір ағылшынды дворянин етті және бұдан былай асылтек бекзадалық қоғамда биік мәртебеге жетумен байланысты болмады»⁴⁰.

Осыған орай мынадай ескертпелер жасау өте маңызды. Белгілі бір түсіндірмелерін еске алғанда, «өкілдік басқаруды» «әрекет ету тәсілі», яғни этностық константалар парадигмасына сәйкес келетін трансфер ретінде қарастыруға болады. Сонымен, «ұлт», «қоғамдастық», «империя» ұғымдары осы кезеңде іс жүзінде мағыналас болып табылатындықтан, «әрекет ету тәсілі» ретіндегі «өкілдік басқаруды» олардың бәріне тән деп қарастырған жөн. Бұл кейінірек империя істерінде көрініс тауып, ұғымдарды қызықты алмастыру мүмкіндігін берді, ол жайында келесі беттерде айтылады. Қазір осынау үш ұғымның сыртында қандай біртұтас мазмұн тұрғанына

тоқталмаймыз: бұл – қауымның ағылшындық көрінісіне тән «біз образы» туралы мәселе. Бұған біз әлі жақын барған жоқпыз. Тек аталған үш синонимге тағы біреуін – «ағылшын шіркеуін» қосқан жөн дер едік. Оған да «өкілдік басқару» атрибуты тән. Бұл ағылшындардың миссионерлік іс-тәжірибесінің ерекшелігінде айшықталды. Оның үстіне, іс-әрекеттің мұндай тәсілі ағылшындардың ой-санасына өзін тәңірегіндегі қауымның барлығынан асқақ тұтушылықты орнықтырып, логикалық тұрғыдан «біз образының» атрибутына ұласып өседі. Бастапқы кезеңде ол діни артықшылық, содан кейін бір мезгілде империялық артықшылық («халықтарды басқарудың әлемдегі үздік жүйесі»), әрі ұлттық артықшылық ретінде түсіндірілді. Содан соң ол әлеуметтік артықшылық ретінде түсіндіріле бастады. Бірақ бұл жағдайлардың әрқайсысы бір қарағандағыдан әлдеқайда күрделірек. Ендеше, бүкіл Еуропаны қайран қалдырған даңқты британдық ұлтшылдық та әдетте өте күрделі психологиялық олқылық болған осынау ұғым тұрғысынан түсінілген нәрседен шын мәнінде алыс тұрды. Бұл туралы төменде айтылады, ал әзірше XVI ғасырға оралайық.

Ағылшын шіркеуі де «ұлт» сөзінің синониміне айналды. Р. Хюкердің «Шіркеу саясатының заңдарынан» «Қоғам мүшесі (commonwealth) саналатын әр адам ағылшын шіркеуінің де мүшесі болып табылатынын»⁴¹ оқимыз. Протестанттық дін дербес саяси одақ ретінде де, империя ретінде де Англиямен тығыз байланысып жатыр.

Ағылшындар құдайдың таңдауы түскен халық екендігі туралы ой тамыры тым тереңге жіберген. 1559 жылы Лондонның болашақ епископы Дж. Эймер Құдайдың Өзі – ағылшын екенін жариялап, өз отандастарын итальян, француз, әлде неміс емес, ағылшын болып дүниеге келгендеріне шүкіршілік етіп, Жаратушыға алғыс айтуға үндеді. Дж. Фоке «Азап шегушілер» кітабында ағылшын болу деген нағыз христиан болуды білдіретінін: «ағылшын миллаты басқа халықтар арасында ерекше жаралған, Құдайдың ықыласына бөленген таңдаулы халық» екенін жазды.

Англияның күш-қуаты мен атақ-даңқы Құдай Патшалығы үшін қажет еді. Протестантизмнің салтанаты ұлттың салтанаты болды. Реформацияны «ағылшындықпен» бірегейлендіру Римді ұлттық дұшпан ретінде жариялап, католиктерді ағылшын ұлтынан аластауға алып келді. Епископ Х. Латимер «Англияның Құдайы» туралы алғаш айтты, ал архиепископ Краймер дінді оқыту мәселелерін Англияның ұлттық тәуелсіздігі және оның ұлттық мүдделері проблемаларымен байланыстырды⁴².

Сол бір кезеңнің «ұлтшылдығы» этностық категорияларға жатпағанын айта кеткеніміз жөн. Оған діни-саяси терминдер тізбегінде анықтама берілді. Ол өзін-өзі басқару және протестантизм идеяларымен байланысты болды. Осы соңғы екі ұғым да «империя», яғни діни мәселелердегі өзін-өзі басқару түсінігімен тікелей сабақтасып жатты.

«Ол империя болса ғана Англияда протестантизм мүмкін еді. Ал ол ұлт болғанда ғана империяға айналды»⁴³. «Ағылшын дінбасылары Жаңа дүние туралы ойлаған кезде Протестант империясын кеңейте түсуді көкседі»⁴⁴.

Осылайша, өзінің қарқындылығы жағынан *Британия империясының Ресей империясымен салыстырғанда діни астар иеленгені айқындала түседі. Шындығында да, кез келген империяның негізінде жататын орталық қағидаттың, сырттай ол қандай кейіпте көрінсе де, әрқашанда діни тек-төркіні болады, ол Исаяя пайғамбардың: «Құдай бізбен бірге, осыны ұғыңдар, ұлыстар, бізге бағыныңдар, өйткені Құдай бізбен бірге» (Исаяя, VII, 18–19) деген сөзінен де аңғарылады. Уақыт өте осы негіздеме ұмытылып, одан туындаған нәтижелер дербес құбылыс сияқты қабылданатыны жөніндегі әңгіме – басқа мәселе. Тарихшы-этнологтың алдында жаңа міндет тұрады. Бастапқы діни-құндылық негіздемелері қандай кешенге құйылатынын түсініп, басқа кезеңдердің тарихи болмысындағы оларды тани білу, осы кешендердің келесі дәуірлерде адамдардың іс-әрекетіне қандай ықпалын тигізетінін, оны әлдебір этносшілік топтардың қалай түсіндіретінін, этносшілік өзара әрекеттесуге қалай әсер ететінін ұғыну қажет.*

Ағылшын нұсқасында протестантизмді уағыздау қиын еді, өйткені ол «ұлт», «ұлттық шіркеу» ұғымдарымен әбден маталып жатқан еді. Британия империясы қайда барса да, өзін-өзі басқарушы ұлт идеясын ала жүрді. Міне, сондықтан шығар, ағылшын саудагерлерінің, ұлтшылдары мен ұсақ пайдакүнемдерінің теология мәселелеріне әжептәуір жетік болғаны. Алайда тек XIX ғасырда ұлттық шіркеу түсінігін өзге халықтарға да дарытуға мүмкіндік беретін идея туындады. «Экклесиоцентризмнен» бас тарту, яғни «бүкіл әлемге батыстық тұрпаттағы институтациялық шіркеуді орнықтыру» мұраты жария етілді⁴⁵. Г. Вени мен Р. Андерсон өзін-өзі басқарушы шіркеу тұжырымдамасын жасақтады. Ол әрбір түземдік шіркеу ұйымы жекелеген дербес құрылым қажеттігін алға тартты⁴⁶. «Миссионерлік белсенділіктің негізгі мақсаттарының бірі «қолдан өсірілетін шіркеу» терминдерінде анықталуға тиіс болды⁴⁷. Алайда бұл стратегия шын мәнінде шіркеуден гөрі ұлтты «өсіруді» мезгеп, тағы да жаңа проблемалар туындатты.

Соңғы жағдаят ұғымдар мен ой-түйіндерін біршама өзгертіп, ауыстыру қамын жасатуға тиіс еді.

Шынында да, нақ сол кезде ағылшындардың ой-санасындағы «олар өздерімен бірге еркін басқару идеясын ала жүретіні»⁴⁸, тұтастай алғанда, бұл өзін-өзі басқаратын шіркеу» тұжырымдамасымен арақатынас орнықтыратыны жөніндегі түсінік бұрынғыдан гөрі айқындала түсті. Алайда сол кезде бұрын онша көзге түспеген нәсілшілдік ағымдардың арта түскені де байқалды⁴⁹. Мәселен, тек XIX ғасырдың 40-ыншы жылдарынан бастап

«ниггер» сөзі үнділерге қатысты қолданылатын болды. Ағылшын тарихшысы британдықтардың Үндістанда «үнділене қоймағанын» айта келе, «алғашқы жаулап алушыларға қарағанда» деп нақтылай түседі⁵⁰.

Викториялықтар арасында «батыстандару» – қауіпті ермек екенін уайымдап, үргелектенгендер көбейді. «Дамуы кенжелеп қалған бұратаналар ықтимал ағылшын джентльмендері емес, өздерінің тумысынан жат нәсіл тәрізді»⁵¹ көрінді.

«Өкілетті өзін-өзі басқару» империялық іс-әрекеттің мақсаты ретінде мойындалды. Әрекет ету шарты болған нәрселердің бәрі іс-әрекет мақсаты болып жарияланды (бұған дейінгі кезеңде Англиядағы «өкілетті өзін-өзі басқару» адамның төлсипаты ретінде танылды, онсыз ол құндылық-мақсат емес, кембағал пенде саналды). Осы парадигманы мақсаттар санатына көшіру оның маңызын сұйылтып, ағылшындар санасындағы империя парадигмасының өзіне қауіп төндіреді еді, ал соңғысы басқа да маңызды категориялармен байланысып жатты, осыған орай жаңа мақсаттарға мойынсұну қиынға соғып, этнос константаларының тың трансферін, «біз образын» өзгертуді талап етер еді. Сондықтан бұл мақсат бір мезгілде жария етіліп, тәжірибелік мақсат ретінде мансұқталды да. 1908 жылы Үндістан істері жөніндегі статс-хатшы Дж. Морли: «Егерде ресми тұлға ретіндегі тірлігім тәни тұрғыдан 20 есе ұзартылса да, ал бұл – әбден мүмкін нәрсе, онда осыншама ұзақ қызметімнің соңында мен бәрібір Үндістанның парламенттік жүйесі өзім айтып жүрген мақсат емес деген пікірден танбас едім»⁵² деп мәлімдеді.

Психологиялық тығырықтан шығудың жолы ұлт идеясын арқау еткен «жаңа империализм» идеологиясын қалыптастыру болып шықты. Ондағы «өкілетті өзін-өзі басқару» төлсипаттары артықшылықтарға ие адамдар саналатын ағылшындарға ғана тиесілі еді.

«Гладстоншылардың қасарысқан қарсылығына қарамастан, британ саясатына империялық доктринаны енгізу туралы ой Б. Дизраэлидің алғыр ақылынан шыққан еді, ол У. Гладстонның байсалды гуманитарлық моралімен еш санасқысы келмеді. Ол Азияда Ұлы Британия империясын құруды қарабайыр іскерлігі бар кәсіпорын түрінде емес, еркектіктің романтикалық ерлігі кейпінде бейнеледі. Ол халықтық түсінікке жетуге үндеді. Британия империясы идеясы бірігу үшін тамаша негіз болды»⁵³. 1872 жылғы 24 маусымда Кристалл сарайында сөйлеген сөзінде Б. Дизраэли: «Ағылшындар өзінің ұлан-байтақ елін мақтан тұтып, оның әлі де ұлғая түсуін қалайды; ағылшындар империялық елге жатады, әрі мүмкіндігі болса, империя құруды қалайды»⁵⁴, – деді. Ол бұған дейін жүзеге асқан нәрсені айтып, даусыз деректі ғана атап көрсетті. XIX ғасыр ортасындағы осы мәселеге қатысты рефлексация Ч. Дильктің⁵⁵, Дж. Фраундтың⁵⁶, Дж. Силидің⁵⁷ еңбектері болып табылады, оларда Британия империясының тарихы мазмұндалып,

оның географиясы дәлелді түрде сипатталды. Империя тарихы мен империя туралы аңыз-әпсаналардың арасына әлдебір орталық нәрсе жасалды. Сол сәттен бастап империя тұтастық пен нақтылық ретінде танылды. «Ақыр соңында жарты әлемге жайылған, бүкіл британ қауымын мызғымас-тай берік бірлікпен қамтыған әлемдегі тұңғыш, қуатты империя – Англия туралы саяси назария-арманмен (теория-арманмен) ағылшын қоғамының барлық тобын жаппай еліктіріп қойды»⁵⁸.

Нақ сол кезде Британия аралдарында «империализм түбегейлі тарих философиясы болды»⁵⁹ да, кейбіреулер үшін нағыз культке айналды, сол себепті «өркөкірек ағылшынға... «Британия империясының империялық мәртебелілігі» деген сөзде әлдебір жүрек қылын шертіп, құлаққа майдай жағатын үндеу жатқандай естілді»⁶⁰.

Осымен қоса қабат Британия аралдарында емес, британдық Үндістанда бір үдеріс жүріп жатты. Яғни ағылшын этносының әлемдік картинасын жаңғыртуда маңызды рөл атқарған «ақ адамның ауыртпалығы» идеологиясы пайда болды.

Үндістанда «өзіне де, өзге де қатал қарайтын, батырлықтан – сұлулықты, күш-қуаттан әділеттілікті іздейтін жауынгерлік рухтың»⁶¹ өзіндік культі дамып, жетілді. Британдық Үндістанды құрушылар үшін «империя өзін-өзі адамгершілікке тәрбиелеу құралы болды»⁶². Сол адамның типі империялық әдебиетте әспеттеліп, романтикалық тұлғаға айналдырылды⁶³. Виктория империясының романтикалық және батырнаамалық ауанымен Р. Киплингтің шешесі: «Англияны ғана білетіндер Англия туралы не біледі?»⁶⁴ – деп жазды. Үндістан барлық қиындықтар мен қауіп-қатерге табандылықпен төзе алатын «ержүрек адамдарға арналған ұжмақ»⁶⁵ көрінді. Тек содан соң, XIX ғасырдың соңғы үшінші бөлігінде «жаңа империализмнің драмасы тропикалық ормандарда, шалқар өзендердің жағалауларында, құмшағылдардың ортасы мен Африканың үрей ұялатқан таулы асуларында ойналып бітті. Бұл оның («жаңа империализмнің») салтанатты жеңісі, әрі қаһармандық қасіреті еді»⁶⁶.

«Ақ адамның ауыртпалығы» идеологиясымен, бір жағынан, ағылшындардың өркениетті миссиясы, олардың бүкіл әлемге еркін басқару дағдысын орнықтыру борышы туралы доктрина (осы қырынан алғанда, бұл идеология британдық империялық қағидатқа жуықтайды), ал, екінші жағынан, тұрпайы ұлтшылдыққа алып келген британ нәсілінің артықшылығына сенім байланысып жатты. Сөйтіп, осы екі құрамдас бөлік кейде жымдаса өріліп, олардың арасында ешқандай ерекшелік қалмай, бір-біріне ақырын астасып кете берді. Олардың қарама-қайшылығы тәжірибеде көрінгеннен гөрі, теорияда ғана түсініктірек болды.

Қарама-қайшылықтарды біртұтас нәрсеге айналдырудың нақты көрінісі енді Африка империясының қайраткері, айтпақшы, Р. Киплингтің досы С. Родстың тұлғасынан көрінеді. Оған Британия империясының мән-маңызы халықтарды өркениетке жүгіндіру арқылы адамзат баласына жасаған ізгі істерінен тұратындай көрінді, әйтсе де ол ағылшындар осы жағдайдан өзіне мүмкіндігінше мол пайда табуға тиіс деген иланымынан табан аудармады. «Таза қайырымдылық – өте жақсы, ал қайырымдылық жасауға қоса бес пайыз жылдық пайда табу – одан да жақсы» деген әйгілі сөз тіркесі осы С. Родқа тиесілі еді. С. Родстың философиялық көзқарастары ғұмырнамаларының бірінде былайша айшықталды: егер Құдай бар болса, онда тарихта Құдайы мақсаттар да болуға тиіс. Ондай мақсаттардың бірі, сірә, адам эволюциясының әлдеқайда кемел, жетілген тұрпатты жасауға бет бұруы шығар. С. Родс адамзаттың эволюцияға әжептәуір мүмкіндігі бар тұқымы – ағылшын-саксондық нәсіл деп есептегендіктен, Құдайы мақсатқа қызмет ету үшін нақ осы нәсілдің үстемдік құруына ұмтылған жөн деген қорытынды жасады⁶⁷. Мұндайда лорд Розберидің Британия империясы – «жер жүзі бұрын-соңды көрмеген ізгіліктің әлемдік ұлы агенті»⁶⁸ деген сөзі екіжүзділік болып көрінбейді екен.

«Ақ адам ауыртпалығы» идеологиясы іс жүзінде ағылшынның империялық мінез-құлдық жиынтығын құрайтын әр алуан бөліктерді: ұлттық артықшылықты, діни идеяға беріле қызмет етуді, бүкіл әлемге еркін өзін-өзі басқару өнерін орнықтыра отырып, дүние жүзін бағындыру романтикасын тоғыстырып тұрды. Бұл империялық идеологияның жаңа түсіндірмесі еді, онда қайтадан діни, ұлттық, империялық және әлеуметтік мүдделер бірлесе бой көрсетті. «Өкілетті өзін-өзі басқару» парадигмасы да қайтадан құндылық емес, яғни «іс-әрекет мақсаты» емес (әрекет ету мақсаты енді әлемді ағылшын орбитасына тарту болып табылады), енді «әрекет ету тәсілі», нақтырақ айтқанда, әлемді бағындыру амалы ретінде орын алады. Осы идеологема (Бірінші дүниежүзілік соғыстан кейін тәжірибе жүзінде қолданылған) мандаттық жүйеден көрініс тапты. ХІХ ғасырдың екінші жартысында Британия империясы отарларды тікелей емес (яғни өзін-өзі басқарудың біршама нышандарын сақтап қалған) басқарудан тікелей (орта-лықтандырылған) басқаруға көше бастағаны байқалды. Бірақ ХХ ғасырдың басына таман Британия империясының тәжірибесінде протекторлық басқару басымдыққа ие болды. Бұл қауымның ағылшындық картинасын едәуір өзгеріске ұшыратты.

Алайда ағылшын отарлауы мен британдық империялық идеология бір-бірімен онша байланыспайтын сияқты. Отар елдердің тірлігі өз бетінше өтіп жатқандай, ал идеология бас ішінде бетімен лағып жүрген ой-толғамдай көрінді. Ал, егер зер сала, мұқият үңілер болсақ, олардың арақатынасы, өзара байланысы мықты екенін аңғарар едік. Ағылшынның халықтық

отарлау моделіне жымдаса кіріп, тұтастай алғанда, әлемнің ағылшындық картинасының елеулі үзіндісі саналатын Британия империясының әрқилы түсіндірмелерімен үйлесім табатын әлем картинасындағы «біз образына» сипаттама беруге тырысамыз.

Сонымен, отарлаудың ағылшындық моделіндегі іс-әрекеттің негізгі субъектісі әлдебір «қоғам», «қоғамдастық» (діни ме, әлде сауда-саттық па, бәрі-бір) болып табылады. Олардың әрқайсысы, қалай болғанда да, Британия империясының діни-құндылықтық негізін қалауға атсалысты (мұның, әл-гінде айтқанымыздай, сауда-саттық қоғамдастықтарына толықтай қатысы бар). Ал Британия империясының идеологиясында «қоғамдастық» және «империя» ұғымдары синонимдес болғандықтан, осы мәнмәтінде әлгі қоғамдастықтар мини-империяларға айналды. «Ост-Инд компаниясы» деп атағандары кездейсоқтық емес, лорд Дж. Керзонның Үндістанды «империя ішіндегі империя» деуі де бекер емес еді⁶⁹. Қандай да бір тарихи себептерге байланысты емес, керісінше, іс-әрекеттің осынау тәсілі ағылшындарға мейлінше қолайлы (ағылшындардың әлем картинасындағы «ұжым образы» сондай) болуына орай қалыптасқан әрбір «қоғамдастық» жергілікті тұрғындардан да, метрополиядан да бойларын аулақ ұстап, әрқайсысы томаға-тұйық күй кешті. Олардың әрқайсысы қайткенде де өз іштерінде «қоғамдастық – империя» баламаларына дем берді. Ол «қоғамдастық», «артықшылыққа ие (ақсүйектер) қоғамдастық», «ақ адамдар қоғамдастығы» идеологияларынан шыға отырып, «ақсүйектер империясы» ұғымына өтіп алды.

Өзара байланысты мини-империялардың құрылымы жасалды. Осы құрылымның бірлігі XIX ғасыр соңына шейін ағылшындардың ой-санасына ілікпеді, ол соншалық маңызды көрінген жоқ. Іс-әрекет субъектісі (ауылшаруашылық қоныстар, сауда факториялары немесе кейінірек миссионерлік орталықтар тәрізді) «мини-империялар» болды, олардың елеусіз, қалтарыста қалған идеологиялық негіздемесі өздерінің жинақылығына, яғни ағылшын экспансиясының күшеюіне дем берді.

Мини-империялар мен өзін Британия империясы деп атаған «орталықтың» арасында ұдайы еңсерілмес қарама-қайшылық тұрды: империя өзінің отар елдерін («мини-империяларын») «бірегей бөлімге» біріктіруге тырысты, ал ішкі сезімдері кенересін керіп, арнасынан асқан отарлар бірегейлендіруге қарсылық білдірді, «орталыққа» қарсы көтеріліп, заң жүзінде метрополиядан бөлініп шықты. Айтпақшы, Құрама Штаттардың бөлінуі мен антиимпериялық «кіші Англия» идеологиясының пайда болуы Британияны біршама есеңгіретіп тастағанымен, нақты империялық құрылыс қарқынын бір сәтке де төмендеткен жоқ, соның нәтижесінде «екінші империя» деп аталатын нәрсе құрылымдалды. Отарлау жүйесі, «мини-империялар» құрылымы

дегендердің өзі тек насихаттық мән-мағына иеленді. Британия империясы жөнінде жазған орыс геосаясатшысы И. Вернадскийдің «өзінің ішкі құрылымы және халқының мінез-құлқы жағынан бұл ел бірде-біреуі өзімен бірікпеген, әрқайсысы өзіне тән тірлігін істеп жатқан отар елдерсіз де қиналмай өмір сүре алады. Британия иеліктерінің құрамы бірегей бөлінбейтін бүтін нәрседен гөрі, бірнеше саяси дененің жиынтығы деуге келеді. Олардың әлдебіреуін жұлып тастаса да, метрополия сол баяғы күш-қуатын сақтап қала береді. Уақыт өте келе, ол жаңа иеліктерге қол жеткізеді де, ескісінен айырылғаны мүлде еленбей қалады. Мәселен, кей жануарлардың денесінің бір бөлігін кесіп алса, ол бұрынғысынша тіршілік ете береді, көп кешікпей пышаққа ілігудің орнына, басқа дене мүшесін иеленеді»⁷⁰ деген сөзі белгілі бір шамада шындыққа саяды.

Британдық империялық құрылыс ісінің ресейлік үдерістен көптеген айырмашылығы бар. Ресейде әлдеқандай шеткері аймақ тұрғындарының орталыққа қарсы көтерілісі туралы тіпті ойлаудың өзі мүмкін емес. Орыс отарлауы Ресей мемлекетінің мемлекеттік жер аумағын кеңейтуге алып келеді: Ресей аумағынан тысқары құрылған орыс отарлары шекараны жылжытып, кеңейтуге ынталы болды. Ал ағылшындарда бастапқы кезден-ақ Британияның құқықтық құзырына қараған отарлар одан шығып кетуге тырысты. Бірақ бұл жол заңи тұрғыдан гөрі, тілдік және құндылықтық бірлік арқылы біріккен ерекше «метаимпериялар» құруға алып келді. Отаршылдық мәселелерін зерттеуші француз ғалымы П. Леруа-Больенің «отарлау дегеніміз – халықтың экстенсивтік күші, оның өсіп-өнуге икемділігі, қанатын жайып, жер бетіне жайылу қабілеті, әлемді немесе оның байтақ бөлігін өзінің тіліне, әдет-ғұрпына, өзінің аңсарлары мен заң-нормаларына бағындыра білуі»⁷¹ деген уәжі Британияның отарлау сипатына дәл келеді. Бұл, түптеп келгенде, күллі әлемді әлдебір халыққа тән аңсар-мұраттарға икемдеуге тырысушылық.

Сонымен, тарихтағы этностық үдерістерді зерттеудің кейбір сатылы кезеңін қарастыру барысында тарихшы мынадай пайымдарды қаперге алуға тиіс:

1. Этнос бірнеше этносшілік топтардан тұрады.
2. Этносшілік топтардың әрекет ету моделі ақылға қонымсыз идеологиялық негіздемелер иеленуі немесе мүлде ештеңе иеленбеуі мүмкін.
3. Халық өмірінің әрқилы кезеңінде әртүрлі этносшілік топтың белгілі бір идеологиялық жүйені қайта түсіндірулер (реинтерпретациялар) мазмұнын талғап, талдауы сол халықтың этностық константаларын бөліп көрсетуге көмектеседі.

4. Халықтың мінез-құлық (бейімделушілік-әрекет етушілік) модельдерін талдау да оның этностық константаларын сипаттауға септеседі.
5. Бейімделушілік-әрекет етушілік модельдер және құрылып, қызмет атқарушы әлеуметтік институтыялар өзара тоғысуға тиіс.

Тарихи этнология теориясын зерделеудің нақ осы сатысында этносішілік топтардың өзара әрекеттесу тетігін – функционалдық этносішілік конфликт тетігі мен этностың тосыннан өзін-өзі құрылымдауын әзірше түсіндіруге болмайды. Этнос мәдениетінің әрқилы этносішілік топтар арасында таралып, бөлінуі кез келген этностық үдерістің ажырамас бөлігі болып табылатынына көз жеткіздік. Бірақ этнос мәдениетінің индивидтер арасында бөлінуі де тап сондай қажет құрамдас бөлік болып көрінеді. Осы мәселені енді бірінші кезекте қарастырамыз, өйткені онсыз этностық үдерістер жөнінде мейлінше тереңдете, әрі жан-жақты айту мүмкін емес.

ЕСКЕРТПЕЛЕР

- 1 *Сили Дж.* Расширение Англии. – СПб., 1903. – с. 38.
- 2 *Леруа-Болье П.* Колонизация у новейших народов. – СПб., 1877. – с. 100.
- 3 *Мэхэн А.Т.* Влияние морской силы на историю. – СПб., 1895. – с. 65.
- 4 *Berker E.* The Ideas and Ideals of British Empire. – Cambridge, 1941. – p. 55.
- 5 *Мэхэн А.Т.* Влияние морской силы на историю. – с. 65.
- 6 *Сили Дж.* Расширение Англии. – с. 93.
- 7 *Мэхэн А.Т.* Влияние морской силы на историю. – с. 65.
- 8 *Леруа-Болье П.* Колонизация у новейших народов. – с. 80.
- 9 *Сили Дж.* Расширение Англии. – с. 7.
- 10 *Morot-Sir E.* L'Amérique et le Besom Philosophique//Revue International de Philosophic Américaine. – 1972. – № 99-100. – p. 5.
- 11 *Хоррабин.* Очерк историко-экономической географии мира. – М.; Л., 1931. – с. 45.
- 12 *қар.: Fuller B.* The Empire of India. – London, 1913. – p. 27.
- 13 *қар.: Renfordt R.K.* The Non-Official British in India to 1920. – Delhi, 1987.
- 14 *Петровская Е.В.* Образ индейца-врага в истории американской культуры// Политическая мысль и политическое действие. – М., 1978. – с. 77.
- 15 *Hutchins F.* The Illusion of Permanency British Imperialism in India. – Princeton; New Jersey, 1967. – p. 144.

- 16 *Kiernan V.G.* The Lords of Human Kind. – Harmondsworth, 1979. – p. 43.
- 17 *Ферро М.* Как рассказывают историю детям в разных странах. – М., 1992. – с. 121.
- 18 *қар.: Hutchins F.* The Illusion of Permanency British Imperialism in India. – p. 114.
- 19 *Петровская Е.В.* Образ индейца-врага в истории американской культуры. – с. 141.
- 20 *Morris f.* Pax Britanica: The Climax of an Empire. – London, 1968. – p. 15.
- 21 *Hutchins F.* The Illusion of Permanency British Imperialism in India. – p. IX.
- 22 *қар.: Spicer Ed.* Cycle of Conquest. – Tucson, 1970.
- 23 *Солоневич И.* Народная монархия. – М., 1991. – с. 155.
- 24 *Устинов В.* Об английском империализме. – Харьков, 1901. – с. 16.
- 25 *дәйексөз: Сили Дж.* Расширение Англии. – с. 138.
- 26 *Обет Э.* Англия, Европа и мир. — М.; Л., 1931. – с. 54.
- 27 *Гобсон Дж.* Империализм. – с. 168-169.
- 28 *Froude J.* Oceany or England and her Colonies. – London, 1886. – p. 257.
- 29 *Обет Э.* Англия, Европа и мир. – с. 27.
- 30 *Wright L.B.* Religion and Empire: The Alliance between Piety and Commerce in English Expansion. 1558–1925. – New York, 1968. – p. 82.
- 31 *Porter A.* Religion and Empire//The Journal of Imperial and Commonwealth History. – V. XX. – № 3. – p. V.
- 32 *Wright L.B.* Religion and Empire. – p. 151.
- 33 *сонда* – V-б.
- 34 *сонда* – 151-б.
- 35 *сонда* – 4–5-б.
- 36 *сонда* – 68-б.
- 37 *сонда* – 5–6-б.
- 38 *Greenfeld L.* Nationalism: Five Roads to Modernity. – Cambridge, Mass.; London, 1992. – p. 31.
- 39 *сонда* – 33-б.
- 40 *сонда* – 47-б.
- 41 *дәйексөз: Greenfeld L.* Nationalism: Five Roads to Modernity. – p. 62.
- 42 *қар.: Greenfeld L.* Nationalism: Five Roads to Modernity. – p. 57, 60, 61.
- 43 *сонда* – 68-б.
- 44 *Wright L.B.* Religion and Empire: The Alliance between Piety and Commerce in English Expansion. – p. 57.
- 45 *Voel J.* Christian Mission in India: A Sociological Analysis. – Amsterdam, 1987. – p. 137.

- 46 қар.: *Willians C.P.* The Ideal of Self-Governing Church: A Study in Victorian Missionary Strategy. – Leaden etc., 1990. – p. 92–95.
- 47 *Boel J.* Christian Mission in India. – p. 137.
- 48 *Berker E.* The Ideas and Ideals of British Empire. – Cambridge, 1941. – p. 7.
- 49 қар.: *Hutchins F.* The Illusion of Permanency British Imperialism in India. – Princeton; New Jersey, 1967. – p. 109.
- 50 сонда – 118-б.
- 51 *Robinson R., Gallagher J.* Africa and Victorians: Imperialism and World Politics. – New York, 1961. – p. 10.
- 52 дәйексөз: *Филиппов И.И.* Государственное устройство Индии. – Ташкент, 1911. – с. IV.
- 53 *Moore P.T.* Imperialism and World Politics. – New York, 1927. – p. 67.
- 54 *Blake R.* Disraeli. – New York, 1967. - P. 523.
- 55 қар.: *Dilke Ch.W.* Problems of Greater Britain. – London, 1890.
- 56 қар.: *Frounde J.* Oceany or England and her Colonies. – London, 1886.
- 57 қар.: *Сили Дж.* Расширение Англии.
- 58 *Устинов В.* Об английском империализме. – с. 7.
- 59 *Rerard Q.* L'Angleterre et l'impérialisme. – Paris, 1900. – p. 67.
- 60 *Раннопорт С. И.* Народ-богатырь: Очерки общественной и политической жизни Англии. – СПб., 1900. – с. 40–41.
- 61 *Казалиан Л.* Современная Англия. – СПб., 1912. – с. 189.
- 62 *Morris Ch.* The Pragmatic Movement in American Philosophy. – New York, 1970. – p. 123.
- 63 қар.: *Thomton G.* The Imperial Idea and Its Enemies. – London; New York, 1959. – p. 57–58.
- 64 қар.: *Hutchins F.* The Illusion of Permanency British Imperialism in India. – p. 123.
- 65 сонда – 103-б.
- 66 *Creighton D.* The Victorian and the Empire//Schuyler R.L., Ausnber H. (eds.). The Making of English History. – New York, 1952. – p. 561.
- 67 қар.: *Willians B.* Cecil Rhodes. – London, 1921.
- 68 дәйексөз: *Гобсон Дж.* Империализм. – с. 135.
- 69 қар.: *Керзон Дж.* Положение, занимаемое Индией в Британской империи. – Ташкент, 1911. – с. 5.
- 70 *Вернадский И.В.* Политическое равновесие и Англия. – СПб., 1877. – с. 114–115.
- 71 *Леруа-Болье П.* Колонизация у новейших народов. – с. 517.

Ой салатын сауалдар

1. Орыс отарлауы мен Ресей мемлекеттілігі жөніндегі мәліметтері бар 5 және 11-тараулардағы тарихи очерктердің мазмұнын осындағы Британия империясы туралы очерктің тәсіміне шамаластырып, өз бетіңізше баяндап шығыңыз. Халықтың іс-әрекетіндегі өзіңіз байқаған «оғаштықтар» мен «қисынсыздықтарды» атап көрсетіңіз.
2. Осынау тарихи очерктерді мағыналық үзінділерге бөліп, әрқайсысына сұрақ дайындаңыз.
3. Ағылшын тарихының ағымында этностық «мәдени тақырып» қалай дамығанын ойлап көріңіз.
4. Британия идеологиясы Ресейдікінен бірдеңе алмаса алар ма еді және бұл неге алып келер еді?
5. Сіз қалай ойлайсыз, империяның идеологияны алмасып алуы халықтық отарлау моделіне ықпал ете ала ма?

ДӘСТҮРЛІ СОЦИУМ ЖӘНЕ ТҰЛҒАЛЫҚ САНА

Этнос мәдениетін бір кездері іске қосылған механизм ретінде көзге елестету мүмкін емес, өйткені онда этностық константалар ғасырлар бойы өшпестен, бұрмаланбастан, ұрпақтан-ұрпаққа қалайша жалғасып келе жатқанын түсіне алмаймыз. Сірә, *мәдениеттің этносішілік бөлінуінің өзі оның ұдайы өсіп-өнуін қамтамасыз етуге бейіл шығар*. Этнос мәдениетінің «қуат» көзі оның сыртында емес, ішінде орналасуға тиіс. Этностың ішінде, әлдебір этносішілік топтардың ішінде адамдар болуға тиіс, олардың дәстүрге қарым-қатынасының модусы этнос мүшелерінің негізгі бұқарасының көзқарасынан басқашалау болып келеді. Мәдени дәстүрдің негізгі доминанттарын олар өздері таңдап алады.

Мәдени доминанттарды таңдау жөнінде сөз қозғалғанда, құндылық бағдарды мегзейді. Себебі – әлгінде айтылғандардан этнос константаларын таңдап-талғау мүмкін еместігі түсінікті болды. Адам өзіне әлдеқандай бейсана мінез жиынтығын тілей алмайды. Алайда құндылық бағдарды таңдау трансфердің (ауысымның) бағытын айқындайды. Трансфер бағытын таңдау этнос константаларының қадірін арттыруға қалайша әсер ететінін келесі беттерде айтпақшымыз. Оны кейбір психологиялық проблемаларды қарастырудан бастайық.

Әлбетте, этностың құндылық бағдарды таңдау үдерісі (ал бұл, түптеп келгенде, этнос константалары ауысымының бағытын айқындайды) соншалық жайдақ, жақсыз нәрсе емес. Таңдауды этностың нақты адамдары, жеке мүшелері жасайды. Әйтсе де олар жеке таңдау жасау мүмкіндігін иеленуі керек, ал бұл олардың сана-сезімі этностық мәдениет мүшелерінің басым көпшілігімен салыстырғанда әлеуметтік тұрғыдан кемшіндеу айқындалғанын білдіреді. Мұның себебі индивидтің өмірлік тәжірибесінде жатыр. Сананың бұл тұрпатын «тұлғалық» (жекебастық) деп атаймыз – дәстүрлі тұрпаттан айырмашылығы – ол әрқашанда әлеуметтік тұрғыдан белгілі бір шамада ғана айқындалған болып шығады. Алайда сананың осы екі түрін қарама-қарсы қоюға болмайды, өйткені олардың араларында айқын жолайрық жоқ. Дәстүрлі социум әлдеқандай мінез-құлық қырлары, әлдебір бастан өткерулі тәжірибесі бар алуан текті индивидтерді біріктіретіндіктен, олардың ой-саналарының қалыптасу үдерісі біркелкі жүрмей, әртүрлі нәтижелерге алып келді. Әсіресе құндылықтар мен мұраттарды өзінің жеке таңдау немесе нақты қоғамда қалыптасқан қағидаларға бағыну мүмкіндігіне қатысты тұста әркелкілік орын алады. Өмір шындығына қарым-қатынастың осынау

айрықша модусы, егер қоғам мұндай ой-сана иелерінсіз өмір сүре алатын болса, «әлеуметтіктен тысқары» немесе ол дәстүрдің қажетті құрамдас бөлігі саналмаса, «дәстүрден тысқары» деп аталар еді.

Тұлғалық сана рефлексия мен абстрактілі ойлау қабілетіне байланысты емес. Оның рефлексі нашар болуы да мүмкін. Тұлғалық санасы бар адам дәстүрлі этностық мәдениетпен толық сәйкестікте өмір сүре алады, бірақ қималы жағдайларда оған жекебастық деңгейдегі реакция тән болады. Оған дәстүрлі қоғамдағы дүбәраға немесе аутсайдерге айналу міндетті де емес. Бұл тұлғалық сананың бар, әлде жоқ болу дерегіне емес, оның доминанттарына байланысты болады. Тұлғалық сананың иесі өзінің дәстүрлі қоғамынан оны өзгерту немесе сақтап қалу үшін саналы түрде шыға алады, немесе саналы түрде қала береді. Қоғамда тұлғалық сана иелерінің көбеюі социумының дағдарысты жай-күйіне байланысты. Өйткені тұлғалық сана иелерінсіз жағымды қоғамдық өзгерістер үдерісі мен трансфер нысандарының мейлінше парапар нұсқаларға орын беруі мүмкін емес.

Тұлғалық ой-сана кез келген адамда болады, бірақ, шын мәнінде, оны санаулы адамдар ғана иеленеді, өйткені тұлғалық сана психикаға жаңа қасиеттер енгізуді ғана емес, бүкіл психиканы өзгертуді білдіреді, ал бұл – аса ауыр, әрі адамнан айрықша күш-жігер мен белсенділікті, былайша айтқанда, оның «МЕНінің» пәрменділігін талап ететін үдеріс.

Ол бейнелі түрде қорғаныш тетіктерінің қызметін уақытша тоқтату сияқты елестетуге келетін шағын шектес ахуалдар арқылы жүзеге асады.

Психикалық талдау (А. Фрейд және оның ізбасарлары) дәстүріне сүйенсек, адам психикасының қорғаныш қызметі дегеніміз – «мен» қызметі және бейсана қызмет. Қорғаныш тетіктері адамға өзінің саналы және бейсана тәжірибесін салыстыруға мүмкіндік бермейді. Олар адамнан өзінің түпсанасы мен санаүсті түйсігінің мазмұнын (біздің жағдайымызда оның этностық константалары ауысымдарының мазмұнын және өмір шындығын этнос константалары кескіндемесімен қабылдау шарттылығын, яғни оның дәстүрлі этностық сана-сезімінің астарын) жасырып қалады.

Алайда қорғаныш механизмдері орнатқан бөгесіндер мүлде асу берместей кедергі бөгет бола алмайды, өйткені адам, иә, қоғамдық жануар емес, Құдай бейнелі және соған ұқсас болғандықтан, ол өзі әлеуметтік болмысқа тиесілі шамада жинақтау міндетті емес, қолайсыз, тіпті кейде жеке басын аздыру қаупін төндіретін тәжірибе іздестіре алады.

Егер осы тұрғыдан қарайтын болсақ, онда «МЕНді» құлшыныстар теңізіне бағып кетпей, көктей жүзуге тырысқан, әрі «оның» және «асқын МЕН» соққысын жеген кеме кейпінде елестету әсте мүмкін емес: «МЕН» – сырт көзге әлсіз, әрі жан-жақтан соққы жеген агент – бәрін билеп-төстеп, стихияны бағындырғысы келеді және бағындырады да. Сол үшін, оған кейде жекеше «астыртын» жерлеріне үңіліп, өзін қолайсыздыққа киліктіруіне, сублимациялар мен символикалардың жәрдемімен

өмірдің сән-салтанатынан бас тартып, «зұлымдыққа бөгіп жатқан» әлемге көз қадауына тура келеді.

Осыған орай бұл жөнінде А. Фрейдтің «қорғаныш қызметі – «МЕН» қызметі және бейсана қызмет» деп жазғанын да еске алайық. Мәселені бұлайша қоюдың маңызы зор, өйткені тұлғалық сананың қалыптасуын біздің «МЕНіміз» өзіміз сезінетін «МЕНімізбен» шектелмейтінін ескергенде ғана түсіндіре аламыз.

Қорғаныш тетіктері адамның саналы тәжірибе мен түпсана мазмұнын салыстыруына мүрсат бермейді. Бұған қоса, қорғаныш тетіктері бізден белгілі бір шамада «асқын МЕНнің» мазмұнын да көлегейлейді. Өзіміз ой елегінен өткізбей, бұлтақсыз бағына кететін көптеген тыйымдар бізге сандырақ, бәлкім, қорлық көрінер еді, біз де әлгі талаптардан құтыла алмаймыз деген ойдың өзінен жери бас тартар едік.

9-тараудағы ойталқы қалай басталғанын еске алайық; онда адам өмір сүретін дүние ұшы-қиырсыз бейтаныс орманмен салыстырылды, сол айтқанға алып-қосарымыз: кейде адам адымдай аттап, еш сақтанбастан, жоғалып кету қаупіне қарамастан, осы орманға, белгісіздік жынысына бойлап ене береді.

«МЕН» адамның «асқын МЕНінің» мазмұнына қарама-қайшы келетін тәжірибеге жол берген кезде, шағын шектес ахуалдар туындайды. Қорғаныш тоспасы кейде көтеріліп, бөгейді де, адамның пәни дүниеде өмір сүруінің мән-мағынасын белсенді, ширыға, әрі психологиялық тұрғыдан тәуекелге бел буа іздестіруінің нәтижесіне айналады.

Қорғаныш тетіктерінің жұмысындағы әлдебір «іркіліске» байланысты әдеттегіден тыс әсерлерге бөленген кезде, бұл тәжірибе адамның ой-санасына біртіндеп, үздік-создық ене бастайды. Мұндай жағдаятты **«шағын шектестік ахуалдары»** деп атайтын боламыз.

Шағын шектестік ахуалдарына жол ашатын шақтар – жаңа тәжірибе жинақтау кезеңдері. Бұған қоса, бұл тәжірибе айқын сезіліп, санаға беріледі, бірақ әлі байыпты түрде емес, «асқын МЕН» мазмұнымен ашық қарама-қайшылыққа түсе қоймайды. «Асқын МЕН» өзінің нұсқауына жауап қайтармайтын әлдебір мінез-құлық тұрпатына жол береді, ол еліктеуден әбден арылғанша тұлғалық реңкке ие бола алмайды. Шағын шектестік ахуалы жағдайында адам әлдеқандай тәжірибеге, әлдебір мінез-құлық тұрпатына «міне, бұл менікі» деп, өз табын қалдырғандай болады. Болмашы себеп – жүздесу, әсерлену, кездейсоқ айтылған ой, бәлкім, сырттай өтеді де, адам өмір шындығын түсінудің жаңа деңгейіне аяқ басады.

Өзінің мән-мағынасы жағынан «шағын шекаралық ахуал» термині кереметерлау. «Шектестік ахуал» ұғымы әдетте күйзеліске, торығуға, қазаның қасіретіне байланысып жатады. Әйтсе де нақты ретте бұл міндетті болып табылмайды. Шағын шектестік (шекаралық) ахуалы әрдайым аласұрған жан күйзелісіне, лапылдаған құштарлыққа байланысты бола бермейді. Мұндай

ахуал кезінде күллі әлем күйреп қалуы шарт емес, әлдебір шағын бөлігі ғана бұзылады, бірақ сол кішкене бөліктің өзі адам жанына қаяу салады.

Шағын шектестік ахуалы құндылықтарды асыра бағалау болып санала ма? Үнемі олай емес. Асыра бағалау да соншалық сирек кездесетін құбылыс емес қой. Жағымды пікір қалыптастырған уақиғалар дерегінен кейбір мән-жайлар білінеді. Содан соң әлгі уақиғалар біздің көз алдымызда өзгеше қырынан көрінеді. Бұл жиі ұшырасады, әрі ешқандай да шектестік ахуалы емес. Тіпті бізге өз пікірімізді ауыстыру ұнамаса да, мұны өзімізге қал-қадірімізше түсіндіре аламыз. Біреу үшін шекара болатын ахуалды келесі адам мүлде байқамай қалуы мүмкін. Сонымен бірге кез келген шағын шекаралық ахуал кезінде құндылықтар қайта бағаланатынын айту жайдақтық болар еді (мұны төменде берілген тарихи очеркте, елкезбенің мысалы арқылы көрсетеміз).

Сондай-ақ шағын шектестік ахуалын әрдайым торығу, шарасыздық деуге де болмайды. Кейде мұндай жағдай қайғылы емес, қуанышты уақиғаға айналуы мүмкін. Дей тұрғанмен торығу (фрустрация) өте сирек жағдайларда ғана шағын шектестік ахуалы болып шығады, мұны тұлғалық сананың біршама сирек кездесетініне орай түсіндіру керек.

Шағын шектестік ахуалы таңдау ахуалымен үнемі байланыста бола бермейді, қайткен күнде де, ол таңдау ретінде біршама сирек ұшырасады. Сайып келгенде, таңдаудың азапты, тіпті күрделісінің де әрдайым шағын шектестік ахуалы болып шықпайтыны аян.

Өзіне берілген нақты шектестік ахуалды қабылдау керек пе, өзі жинақтаған тәжірибені қаделеу керек пе, оны әр адам таңдай алатынын айтсақ, әңгіме басқа. Бірақ адамның ой-санасы мұндай таңдауға сирек қатысады.

Сонымен, шағын шектестік (шекаралық) ахуалын сыртқы көріністердің көмегімен сипаттауға болмайды екен. Мән-мағынасы адам санасындағы кейбір бейсана тәжірибеге жол ашуға жәрдемдесуден тұратын бұл ахуалдың нәтижесінде адамның ойлау жүйесі мен мінез-құлқы ішкі мән-маңызын сақтай тұра, әлеуметтік-мәдени тұрғыдан жартымсыз көрінеді екен. Шағын шектестік ахуалдар легі арқылы «МЕН» бірте-бірте «асқын МЕН» мазмұнын өз бақылауына алып (ал әлемнің этностық картинасы «асқын МЕН» аясына жатады), біртіндеп өзінің доминанттар жүйесін құра бастайды. Мұндай тұжырым «асқын МЕН» мазмұны ұғынуға келеді дегенді білдірмейді, өйткені ол мүмкін емес, әрі оның қажеті де шамалы. «МЕН» тарапынан «асқын МЕН» мазмұнына бақылау орнату бейсана деңгейде жүреді. Бақылау деген бұзып-қирату емес қой. Шағын шектестік ахуалдары легінің нәтижесінде адам өз «асқын МЕНінің» мазмұнынан (біздің жағдайымызда өзінің этностық константаларының ауысымдарынан) өне бойы

бас тартпайды. Ол тек күмәнға ұшырап, дау-дамайға оңтайлы нәрсе ретінде бағаланады. Шағын шектестік ахуалдарының тәжірибесі оны растап шығуы да мүмкін.

Этностың мәдени дәстүрі қалыпты қызмет атқаруы үшін сол дәстүрді ұстанушының, қоғамның ішінде кейбір, бәлкім, өте шағын тұлғалық сананы иеленушілер тобы болуға тиіс. Олардың тұлғалық ой-санасының доминанттары нақты мәдени дәстүрдің парадигмаларына сәйкес келмесе де, тым алшақ кетпейді. Дәлірек айтқанда, олардың доминанттары мен этностың дәстүрлі ой-санасының парадигмаларының бағыты бір: біріншісі – сәуле сызығы, екіншісі оның үзгі сияқты болып тұрады. Тұлғалық сананы иеленушілер (көбінесе рефлексі әлсіздер) дәстүрлі қоғамның жайлылығына кепіл болып, етене өмір сүреді. Олар қоғамның тұрақтылығын қолдайды.

Сырттай дәстүрлі сана жеткілікті, мол көрінеді, әрі өзін сондай санайды. Бірақ дәстүрлі ой-санамен түйіндес тұлғалық сана иеленушілердің қолдауынсыз дәстүрлі қоғамның ішінде баяу, бастапқыда өзгеріс байқалатын өзгерістер басталады, олардың салдары ауқымды сипат алып, этнос санасын күйретуге алып келуі ықтимал.

Дәстүрлі қоғамның ішінде орналасқан тұлғалық сана иеленушілер оның құндылық бағдарына әсер етеді де, сол арқылы трансфер объектілерін алдын ала айқындайды. Сонымен бірге этностың дәстүрлі санасындағы трансфер объектілерінің әлемнің этностық картинасының құрылымдаушы элементтерді жасақтайтын мағыналық мәні бұл ретте нақты бір адамдар үшін аса пайдалы нәрсе ретінде, өзінің жеке тәжірибесінің жемісі ретінде тұлғалық маңыз иеленеді. Дәстүрлі қоғамның басқа мүшелері де олардың соңынан еріп, солардың құндылық бағдарын, бұған қоса, этнос константаларын «тіркестіріп» (соңғысы тәжірибе емес, тәжірибені дарыту пішімі болып табылады), яғни қауымның тұтастай, әрі іштей келіскен көрінісі ретінде қабылдайды. Бірақ бұл – екіжақты үдеріс. Тұлғалық сананы иеленуші дәстүрлі социумның ішінде қалатындықтан, ол нақты этнос мәдениетіне тән координаттар жүйесін, яғни этностық константаларды, этнос мәдениетінің «орталық белдемін» қабылдайды, өйтпеген жағдайда нақты этнос мәдениетінің мүшелері үшін аутсайдерге (бұл да – жиі ұшырасатын құбылыс, әсіресе дағдарыс дәуірінде) айналады. Ол өзінің жеке тұлғасы арқылы этнос константалары (іс-әрекет тәсілі ретінде) мен құндылық бағдарды (іс-әрекеттің мақсаты ретінде) ұштастырып, екеуінің де тазалығы мен қарымдылығына қолдау көрсетеді.

Осылайша, этностың барша тірлігінде адамдардың қайсыбір тобы мәдениеттің «орталық белдемнің» тұтас күйінде қалуына дем береді, өйткені олар үшін бұл – өз халқымен байланыс орнатып, бұқараның құндылық бағдарын өзгертудің немесе сақтап қалудың тәсілі. Өзінің ішкі тәжірибесіне иек арта отырып, өздері жеткен этностық нормалар мен құндылықтарды

халық та қабылдауы үшін олар дүниені танып-білудің этностық тәсілін бойға дарытады, бірақ сол арқылы олар этнос константасын күшейте түседі дегуге болады. Бұл жерде әлгінде сипатталған үдеріс көбінесе рефлекске ұшырамайтынын және тұлғалық сана иеленушінің ойында сараланбайтынын, өз бетінше орбитінін айта кетуіміз керек. Бұған қоса, әрбір дәстүрлі қоғамда бұл адамдар өздерінің «экологиялық тауашасы» мен айрықша қызметтік міндеттерін иеленеді, ол сырттай қалай көрінсе де, түптеп келгенде, **кеңесшілер** қызметі болып шығады.

Үйреншікті әдет пен жосықты ойлау жүйесінің, әсіресе жетілдіру үдерісі мен тұлғалық сананың арасында ешқандай байланыс жоқ екенін тағы да қайталап айтамыз. Бұрынғы кездерге қарағанда, біздің дәуірімізде оны иеленушілер жиі ұшыраспайды.

■ Тарихи-этнологиялық талдау тәжірибесі

Дәстүрлі қоғамда тұлғалық ой-сананы қалыптастыру қалай жүреді? Бұл сұраққа жауап беру үшін «Елкезбенің рухани әкесіне айтқан бүкпесіз әңгімелері» атты діни әдебиет жауһарынан үзінді келтіріп, аты-жөні жасырын, шаруа табынан шыққан автордың бастан өткерген рухани тәжірибесін алға тартамыз. «Бүкпесіз әңгімелердің» қысқаша қайырылатын үшінші тарауы іс жүзінде бастан-аяқ шағын шектестік ахуалдарын суреттеуден тұратын жеке ғұмырнаманы баян етеді. Елкезбенің өмірбаяны туралы мәліметтер бірінші тараудың бастапқы бөлігін толықтырып тұр (бұл хикаяны хронологиялық тәртіппен, яғни әуелі үшінші тараудан, содан соң бірінші тараудан мәліметтер береміз).

Елкезбенің тағдыры

Мен Орлов губерниясының деревнясында дүниеге келдім. Әке-шешеміз қайтыс болғанда ағам екеуміз қалдық. Ол он жаста, ал мен екі-үш жасар едім. Содан бізді атам асырап алды; қария ауқатты әрі адал еді, күрежелдің бойында қоналқы үй ұстады, қайырымдылығына бола жолаушылар оған бауыр басып, үйірсектей беретін. Біз оның қолында тұрып жаттық. Ағам өжет, бірбеткей еді, қолды-аяққа тұрмай деревняны шарлап кететін, ал мен айналсоқтап атамның қасынан шықпайтынмын. Мереке сайын онымен бірге шіркеуге барамыз, үйде ол Библияны, міне, мына менің қолымдағы Қасиетті кітапты жиі оқитын. Ағам өсе келе бұзылды, – ішімдікке салынды. Жеті жасқа толып қалған кезім: бірде ағаммен пеш үстінде жатқанымда ол мені итеріп жіберді де, қолымды майып еттім. Содан бері әлі күнге шейін оны бұге алмаймын, семіп қалды. Ауыл шаруашылығына жарамсыз екенімді

көрген атам мені сауаттылыққа баули бастады, әліппе жоқ болғандықтан, Библия арқылы оқытты: әріптерді көрсетіп, сөз құрастырып, ежелеуге үйретті. Айтқандарын қайталай беріп, уақыт өте келе қалайша оқып кеткенімді өзім де түсінбеймін. Ақырында, көзкөрімі нашарлаған кезде атам Библияны оқып беруді менен талап ететін болды, өзі құлақ түре тыңдап, түзетіп отыратын. Бізге земство бітікшісі жиі аялдайтын, ол тамаша жазатын, оның жазу өрнегі маған өте ұнайтын еді. Соның үлгісі бойынша сөздерді қағазға түсіре бастадым, ол маған жөн көрсетіп, қағаз бен сия және қалам сыйлады. Сөйтіп, жазуды да үйрендім. Бұған атам қатты қуанып: «Міне, Құдай сенің сауатыңды ашты, енді адам боласың, сондықтан да осы үшін мінажат ет» дегенді құлағыма құя берді. Сонымен, біз шіркеудегі рәсімдердің барлығына барып, үйде күн құрғатпай мінажат еттік: «*Бізді, Құдай, жарылықай гөр*» дұғасын оқуға мәжбүрледі; ал атам әжеммен бірге иіле немесе тізе бүге тағзым ететін. Күндердің бір күнінде, он жеті жасқа толған шағымда әжем қайтыс болды. Атам «ал, енді үйде әйел заты жоқ, қатынсыз қалай өмір сүреміз? Ана ағаң әбден азып кетті, сені үйлендіргім келеді» дегенді айта берді. Өзімнің кемтарлығымды ойлап, бас тартып бақтым, ал атам өз дегенінен қайтпады, байсалды, әрі мейірімді, жиырма жастағы қызды таңдап, мені үйлендіріп тынды. Арада жыл өтті, атам айықпастай ауруға ұшырады. Мені қасына шақырып алып, бақұлдаса жатып: «Міне, үй мен бүкіл мүлік-мүкәммал саған қалады, адал өмір сүр, ешкімді алдама, Құдайға ғана жалбарын, бәрі Содан беріледі. Құдайдан басқа ештеңеден үміт етпе, шіркеуге бар, Библияны оқы, кемпірім екеумізді еске алып, дұғанды бағышта. Міне, саған мың сом ақша, ұқыпты ұста, бекерге жұмсама, бірақ сараң болма, жоқ-жітіктер мен Құдайдың шіркеуіне бер», – деді.

Бү дүниеден өтті де, мен оны жерледім. Үй-жай мен қожалықтың жалғыз маған бұйырғаны ағамның қызғанышын қоздатты; бұрыннан да жау санап жүрген ол әбден өшігіп, тіпті мені өлтіруге бел буды. Ақырында, ол түн жамылып, біз шырт ұйқыда жатқанда, қоналқы аялдаушылар жоқ кезде не істеді дейсіз ғой: шоланның есігін бұзып, ақша сақтаулы сандықты алып шығып, өрт қойған. Біз бүкіл үй-жай, қора-қопсы отқа оранып, лаулап жатқанда ғана оянып, сыртқа ішкііммен атып шықтық.

Библия бас жағымызда жатқан еді, оны ала шықтық. Жанып жатқан үйімізге қарап тұрып, «Құдайға тәубе» дедік. Әйтеуір, Библия аман қалды-ау, басқа түскен қайғыдан көңіл жұбататын енді осы ғой! Сонымен, бүкіл дүние-мүлкіміз өртеніп кетті, ал ағам зым-зия жоғалды. Кейін оның әбден мазайған шағында ақшаны алып, үй-жайды түгел өртеп кеткенін айтып, мақтанатынын құлағымыз шалды.

Біз жалаңаяқ, жалаңбас, жарлы күйде қалдық, қарызданып-қауғаланып өрең шағын құжыра салып, соқа басымыз тұра бастадық. Әйелім он сауса-

ғынан өнер тамған ісмер еді: жіп иіріп, киім тоқыды, жадағай тікті, жұрттан жұмыс алып, күні-түні еңбектенді, мені асырады. Мен қолым семіп, бүгілмей қалғандықтан, шәркей де шабаттай алмадым. Әйелім шүқшия тоқып, шүйкелей жіп иіруге кіріскенде мен жанына жайғасып алып, Библияны оқимын, ол үнсіз тыңдап, кейде егіле жылап алады. «Сен неге жылайсың, Құдайға шүкір, жұрт қатарлы өмір сүріп жатырмыз ғой?!» – деп сұрағанымда, ол: «Библияның өте жақсы жазылғаны көңілімді елжіретіп жіберді», – деді. Сондай-ақ атамның аманатын да ұмытқан жоқпыз: жиі ауыз бекітіп, әр таңда «Құдай ана» акафисін (мадақ ән) оқыдық, ал түнде алдауға еріп, арбауға түспеу үшін мың мәрте шоқындық. Осылай екі жыл тыныш өмір сүрдік. Ал бір таңғаларлығы – жүректе жасалатын ішкі мінажат жөнінде ешқашан естіп, білмесек те, сөзбен ғибадат етіп, томашадай тоңқалаңдап, үздіксіз шоқына бердік, ұзақ та түсініксіздеу дұғаға құштарлығымыз артып, қиынсынған жоқпыз, оп-оңай атқарып жүрдік. Бір ұстаз адамның ішінде құпия мінажат болады депті, бірақ ол туралы өзі де жете білмейді екен, әлгі өздігінен, белгісіз бір жағдайда рухта пайда болып, әркімді шама-шарқынша, білгенінше дұға етіп, Жаратқанға жалбарынуға жетелейді екен.

Бас құрағанымызға екі жыл өткенде әйелім кенеттен қатты сандырақтап ауырды да, тоғызыншы күні көз жұмды. Жападан-жалғыз қалдым, ештеңе істей алмадым; дүниені кезіп кетуге тура келді, ал қайыр сұрауға ұятым жібермеді, оның үстіне, үнемі әйелімді ойлап, өзімді қоярға жер таппадым. Құжырамызға кірсем болды, оның киімдерін немесе орамал-жаулығын көріп, өкіріп қоя беремін де, ес-түссіз құлаймын. Сонымен, одан әрі үйде жүріп, қайғы-мұннан құтыла алмайтынымды түсініп, құжырамды 20 сомға саттым да, өзімнің және әйелімнің киім-кешегін жоқ-жітіктерге таратып бердім. Жас шамама қарай демалысқа шыққанымды растайтын құжат алған бойда дереу сүйікті Библиямды қолтығыма қысып, бетім ауған жаққа кете бардым. Жол бойында тұрып: «Енді қайда бармақпын?» – деп ойландым. Ең алдымен, Киевке барып, Құдайдың тақуаларына тәжім етіп, олардан қайғымды жеңілдетуге көмек сұраймын. Аяқ астынан осы шешімге келдім де, бойым жеңілдеп, қуанышпен Киевке жетіп қалдым...

... Қасиетті Үштік мейрамнан соң жиырма төртінші аптада мен шіркеуге сәскелік ғибадатқа келдім; апостол Солундықтарға жолданған дұғаны, 273-бөлікті оқыды, онда «үздіксіз мінажат етіндер» деп айтылған. Осы ғибрат миыма әбден сіңіп қалған еді, сонда «күнкөрісі үшін басқа да шаруалармен айналысуға тиіс адам қалайша үздіксіз мінажат ете алады?» деп ойлана бастадым. Библиядан жауабын таптым – құлағым шалғандарды, нақтырақ айтқанда, үздіксіз ғибадат етіп, дұға қолын кез келген деңгейге көтеріп, барлық уақытта рухпен мінажат ету керек дегенді өз көзіммен оқыдым. Ойла-нып-толғандым, қандай шешімге келуді білмедім.

«Не істеуім керек?» – деп ойладым. Мұны кім тәпсірлей түсіндіріп береді? Атағы шыққан білімпаз уағызшылары бар шіркеуге баратын шығармын, бәлкім, сол жерден көңілге қонымды жауабын табармын¹...

... Елкезбе өмірбаянының тарихи этнологияға қандай қатысы бар? Тікелей. Мұндай дәруіштер этностық үдерістер ағымының сипатына, тұтастай алғанда, орыс тарихының барысына орасан зор әсерін тигізді (бұл жөнінде келесі тарауларды айтамыз). Қоғамдағы белгілі бір адамдар этнос жүйесінің тұрақтылығына да қолдау көрсетті. Олардың санының азаюы қоғамды бұлғақты, бүліншілік жағдайдан шыға алмайтындай халге душар етті. Ондай адамдар халықтың іс-әрекетінің бағыт-ауанына ықпал етіп, тіпті кейде мемлекеттік саясатта да із қалдырды.

Мәселен, Шығыс мәселесіне қатысты орыс саясаты қалай қалыптасқанын қарастырып көрейік.

Шығыс мәселесі

1878 жылы орыс әскері Сан-Стефанода, Константинополь қабырғасының түбінде тұрған кезде, жоғарғы үкімет басшылығын әбігершілік жайлады. Шабуыл жасауды жақтаған және қарсы шыққан дәйек-дәлелдердің бәрі таразыланып, патша сарайын төңіректеген саясаткерлер ең оңтайлы да тиімді шешімді іздестірді. Таразы басында – флоты Мәрмәр теңізіне шығып үлгерген Англиямен қақтығысып қалу ықтималдығы, ал келесісінде операцияның іс жүзінде табысқа жету мүмкіндігі тұрды, – Стамбұл айтарлықтай қарсылық көрсете алмайтын еді. Даурықпа дау-дамайдан, күлбілте күмәнмен ұзақ сонар кеңесулерден, ой толғаулардан соң, II Александр ешкімнің ойына кіріп те шықпайтын ең жосықсыз қарекет жасайды. Ол бас қолбасшының қосынына бірден екі жеделхат жолдайды: бірінде – түрік астанасына шабуылдауға, екіншісінде шабуыл жасамауға бұйрық берілген еді. Көп кешікпей көз тартып, көңіл арбаған жерден – Константинопольдан әскерлерді асығыс алып, аулақ кетуге тура келді.

XIX ғасырдағы орыс саясатында Мәскеуден Балқан арқылы оңтүстікке, Константинопольға, Палестина мен Эфиопияға баратын геосаяси бағыт тәрізді жалтақтығы, қисынсыздығы, қарама-қайшылығы мұншама айқын көрінген бірде-бір жағдаят ұшырасқан емес. Мұның мысалы – басып алуға ұмтылған қантөгіс соғыстан кейін Болгариямен арадағы алапат айтыстарты, алдын ала болжап-білуге болатын дау-дамай өршіді немесе қасиетті орындарға қамқорлық жасау туралы дау-дамай әлдебір басқа, арысз себептерді бүркемелеуге тырысқан тұрпайылық еместігі мәлім Қырым соғысын алайық. Немесе басқа державалардың бәрі тек отарлау нысаны ретінде

қарастырған елмен – Эфиопиямен аса риясыз достық байланыс жасауға тырысушылықты еске алайық. Мұндай «ілтипат сезімі» орыс саясатының басқа бағыттарында ешқашан кездескен емес.

Тап осы геостратегиялық вектор орыс саясаты үшін аса оңды, мүлтіксіз өрлеу болғаны анық. Константинополь бағытының бойында жатқан елдер шығысхристиандық, сондай-ақ Византия жұртында жатқан елдер еді. Ұлы православиелік Византия империясының мираскері үшін олар сыртқа шығарып тасталған, зорлықпен тартып алынған, өзінің жеке әлемінің жалғасы сияқты көрінді. Тап осы жерде көптеген айрықша проблемалар туындады.

Балқан-Константинополь желісі ХІХ ғасырда орыс-ағылшын бәсекелестігінің Памир, Парсы және Армян бағыты тәрізді басқа желілерімен қабаттаса дамып, аталған державалардың аса жоғары сыртқы саяси белсенділік аймағының бірі саналады. Сонымен қатар ол православиедегі ішкі саясат мәселесіне де айналды. Бұған қоса, жетілген себептер мен прагматикалық себептер мұнда бір тастай түйінге шумақталып, әрбір нақты сәтте уәждеме бірінен-біріне ауысып отырды.

Діни көзқарас тұрғысынан Ресей империясы үшін экспансияның оңтүстік векторы не болып саналды?

Императорлық православиелік Палестина қоғамының идеологтары Шығыс мәселесінің мәнісін мына бір үзілді-кесілді тұжырымға тіреп қойды: «Күн астында жалғыз православие тақсыры, Русьтің күдіретті билеушісі бәрінен озық және бәрінен артық. Оның шіркеуін қорғау үшін және христиандықтың күнәларына орай оның қасиет қонған ұлы жерлерін былғау ырқы берілген тозақ күштерін күйретіп, бізбен діндес тайпалардың барлығын азапты да мазақты кіріптарлыққа душар ету үшін Құдайдан өз билігін алған. Осы аманатты, Құдайдың осы тапсырмасын орындауды бүкіл православиелік Ресей, олармен қосақтала жүретін құрбандықтар мен ерліктерден безінбестен, әлі күнге дейін өзінің міндеті санайды, өйткені әлгілерден бас тарту оның өз-өзінен, тарихының қастерлі ғибраттарынан, жеке болмысының мәртебелі мән-мағынасынан бас тартуы болып көрінер еді»². Т.И. Филиппов мұны «біздің халықтық және мемлекеттік наным-сеніміміз»³ деп нақтылайды. В.Н. Хитрово осыған сүйене отырып, «Азияда үстемдік ету үшін Гиндукуш пен Гималайда емес, Евфрат алабы мен Ливан тауларының шатқалдарында шайқас өтетінін»⁴ мәлімдейді.

Оңтүстік вектор бағытындағы орыс белсенділігі уағыздауды және бір кездері уағыз сөзге ұйығандарымен, әлдеқандай себептермен одан ажырап қалғандарға уағыз айтуды қажетсінді. Бұған қоса, бұл әрекет православиені сақтап қалған, бірақ сыртқы себеп-салдарларға орай бір-бірінен оқшау кеткен халықтарды саяси болмаса да, рухани бірлікке жетелеп, біріктіруді көздеді. Яғни, қалай болғанда да, Византия әлемін қалпына келтіріп, қайта-

дан біріктіруге ниеттенді. Негізінде, мұндай реинтеграцияның сәті түссе, ол енді ресейлік те, византиялық та империялық іс-әрекеттің қисын-қыбына орай, түбінде белгілі бір шамадағы қорғаушылықтың институциялық пішіміне еруге тиіс еді. Алайда XIX ғасырда институциялану кезеңі емес, нағыз экспансияның кезеңі, яғни белсенділік тек әлсіздеу ұйымдық пішімге еніп, іс жүзінде бәрі түгелдей жеке наным-сенімнің ықпалымен әрекет етуші жекелеген тұлғалардың ынта-ықыласына сүйенген кезең ғана көзге түседі. Міне, осы адамдар Үшінші Рим туралы діни-эсхатологиялық ұғымды көкке көтеріп келді, бұл жөнінде тарихи очерктің орыс қауымы мен орыс мемлекеттілігіне арналған 11-тарауында айтылған.

Византиялық дәстүрдің ауанына орай діни ұғымдар саяси реңкке ие болып жатса, әңгіме басқа. Бұл жерде бізге империялық ой-сананы иеленушілердің діни қағидаттары геосаясатта қалай көрініс тауып, солардың селбеуімен мемлекеттік саясат қалай қалыптасатыны туралы мәселе маңыздырақ көрінеді.

Ресейдің Қасиетті жермен байланысы ұзақ уақыт бойы материалданбаса да, өте берік болды. «Орыс жерін азат еткен кезден осы күнге шейін, тұрғылықты Иерусалим патриархы Досифейден Иерофейге, қазір тақта салтанатпен отырған қасиетті Иаковке дейін орыс үкіметі мен орыс діни иерархиясының Иерусалим патриархатымен тікелей байланысы үзілмей келеді... Ал бұны айтпағанда, Ресейдің Иерусалиммен және Қасиетті жермен ресми қарым-қатынасына орыс тәуапшылары дем берді деуімізге болады... Русь ескіріп, етек жиған кезден бері орыстар Қасиетті жерге баруға үздіксіз ұмтылып тұрады... Царьград, Афон, Иерусалим мен Синай – тұтасқан мыңжылдықтар бойы православие дініндегі орыс халқы алып-ұшып, ағылып жатқан ардақты арман, сырлы әлем – осы, міне»⁵.

Палестинаның қасиетті жерлеріне тәу етуші орыстардың саны әсіресе XVIII ғасырдың соңында көбейе түсті. XIX ғасырда жылына 400-500 адамға дейін барған. 80-інші жылдары тәуапшылар саны 4-5 мың адамға жеткен⁶. В.Н. Хитровоның айтуынша, «күдды, әлдебір орыс губерниясында жүргендей, оны (Қасиетті жерді) еркін шарлаған осындай надан мүжықтар мен маржалардың арқасында бөгде діндегілер өздерінің ғылыми экспедицияларымен жететін Қасиетті жердегі жергілікті тұрғындарға әсер ету ісі солғын тартпай тұр»⁷.

Орыстардың Қасиетті жерді игеруі барысында нақты адамдардың жеке бас-тамасы орасан көп болды. «Таяу Шығыстағы православиені қолдау мақсатымен жекеше қоғам құру туралы ой отанымыздағы оқымысты, әрі Шығыстағы православие шіркеулерінің жай-ахуалымен жақын және тәжірибе жүзінде танысып үлгерген адамдардың санасына ертерек дарыды. Шығысты шарлап шыққан даңқты саяхатшыларымыз А.М. Муравьев, А.С. Норов,

білімпаз Порфирий Успенский және т.б. осы жөнінде ойластырды... Бірақ та бұл ой Қасиетті жерге оны жан-тәнімен ұнататын ынтагер, Императорлық православиелік Палестина қоғамының даңқты хатшысы В.Н. Хитрово барып кеткеннен кейін ғана іске асты... Православиелік Палестина қоғамын құруға император II Александрдың өлтірілуі мен кінәздар – Сергей және Павел Александровичтердің тәуелсіздігі қатты түрткі болды, 1 наурыздағы ауыр жан күйзелісінен кейін олар өздерін ұшпаққа жеткізіп, үлде мен бүлдеге орап өсірген, Палестинаға ерекше қызығушылық білдіріп, мырзақол Сарай қазынасынан көп жәрдем берген тауипты ата-аналары мәртебелі патша Александр Николаевич пен патшайым Мария Александровна атына дұға оқып, мінажат етіп, жүректерін жұбатқылары келген еді»⁸. Ұлы кінәз Сергей Александрович Императорлық православиелік Палестина қоғамының алғашқы төрағасы болды. 1905 жылы Ұлық кінәзді терроршылар өлтіргеннен кейін оның төрағалық орнын жесірі Елизавета Федоровна алмастырып, көп кешікпей ол шіркеу заңымен Қасиетті «Азап шегуші бике» атанды. Қасиетті тақуа Иоанн Кронштадтскийдің рухани ұлы – орыс резиденті А.К. Булатович арқылы Ресей мен Эфиопияның арасында таза жекебастық сипаттағы байланыс орнады. Ресей үкіметінің тапсырмасын орындау үшін Эфиопияға үш рет саяхат жасаған А.К. Булатович 1903 жылы қызметін доғарып, 1906 жылы дәруіштік жолға түседі де, 1911 жылға дейін ешқайда аттап шықпай, Афонда өмір сүреді, содан соң орыстардың діни миссиясын құру мақсатында қайтадан Эфиопияға аттанады (алайда мақсатына жетуге кейбір жағдайлар бөгет жасайды).

К. Леонтьевтің Балқан ісіне және Константинополь патриархының тағын қорғауға бел шеше араласуы (кейіннен Климент монах атануы) да жеке басының бай тәжірибесіне байланысты еді.

Афонда орыстың монахтық тұрмысын қайта өрлетуге инок болған Ширинский-Шихматов деген кінәз, халық ағарту министрінің ағасы пәрменді түрде ықпал етті, сол арқылы Афон мен Ресейдің арасына тұрақты байланыс орнап, Афонға қаржылай садақалар еріген қар суындай ағылып жатты.

Сонымен, Шығыста православие саясатын таратушылар – тәуелсіздер, көбінесе «надан мұжықтар мен маржалар», аздаған публицист-идеологтар (оларды саусақпен санап шығуға болады), патша отбасының мүшелері... жалпы, әрі тұтас күйінде алғанда, орыс дипломатиясы еді. К. Леонтьевтің жазуынша, «біздің дипломатия бұл істе өте ұстамды және сақ болды, біздің православиелік публицистика да соған қарайлады... Шетелдік ныспысы бар, тіпті протестанттық дін жолын ұстанған кейбір дипломаттарымыз грек діндарларына жаны ашып, қаншама қорғаштай тұра, іс жүзінде әлгілерден (орыс қаламгерлерінен) әлдеқайда православиешіл болды... Шенеунік ретінде осы шаруалардың бәріне өзім қатысқандықтан, мұны мен білмегенде

кім біледі?»⁹. Бұл қалайша мүмкін болды? Өздерінің иланымдары жөнінен «византиялық» дәстүрге үш қайнаса да сорпасы қосылмайтын дипломаттар неліктен оны уағыздап, жаршысына айналды?

Ең алдымен, бұл – империялық құрылыстың өз логикасының жемісі. Тарихи очерктің Британия империясына арналған 12-тарауының бас жағында әлдебір империяның құндылық негіздерін түсіну үшін оның жаралу кезеңіне, оған бастапқыда серпін берген құндылық доминантына (басым бөлігіне) үңілу керек.

Нақ осы византиялық бағыт Ресейдің империялық құрылысының ішкі логикасына сәйкес келгендіктен, әрине, дипломаттар арасында таза прагматик-мемлекетшілдер де, панславизмді жақтаушылар да бола тұра, орыс дипломатиясы оған қолдау көрсетпей тұра алмады, XIX ғасырдың адамы үшін сол кездегі кеңге қанатын керген ұлттық мұраттарға етене байланысты идеология әлдеқайда түсініктірек еді. Әйтсе де сол кезеңнің көзі ашық, көкірегі ояу қоғамының басым бөлігін еліктірген панславизмнің «византияшылықтан» ерекшелігі – Ресейдің империялық іс-әрекетіне қарамақайшы келе берді, сондықтан ресейлік империялық құрылыс бағытынан шығатын екпінімен бейсана түрде онымен жымдасып кете алмады. «Византияшыл» шаралар ресейлік сыртқы саясат идараларының цензурасынан өйтіп-бүйтіп оп-оңай өтіп кете салды, ал панславизмге бүйрегі бұрушылық сол кезде барып тұрған жауыздықтың көзі сияқты көрінді. Бұл «идеологиялық романтиканы прагматикалық саясатқа араластырудан қашқақтау»¹⁰, дәлірек айтқанда, бір кездері мемлекеттік саясатқа ұдайы жол көрсетіп, жөн сілтеп отыратын жай ғана қоғамдық идеология емес еді. Сондай-ақ әлдебір жасанды, жалған дін ретінде мансұқталған панславизмге сақ қарау жоғары және орта буын шенеуніктердің идеологияны қасақана місе тұтпағанының салдарынан туындап жатты.

Византиялық инерцияның шексіз жалғаса бере алмағаны – бөлек әңгіме. Қоғамның құндылық доминанттары өздерінің жеке бастарының наным-сенім арқауларымен өзара қатынаста болатын адамдар бар кезде, империя өмір сүре береді, олар империяның діни негіздемелерін жоғалтпай, алға апарушылар саналады. Ресей экспансиясының оңтүстік бағытында қандай бір шамада серпіліс болды. Яғни бұл жақта азды-көпті «византизмді» уағыздап жүргендер саясатта да, өзінің жеке өмірінде де белсенді іс-әрекетке көшті.

Византизмді саясат ретінде қалыптастырған кім? Бұл, әрине, Сыртқы істер министрлігінің сыртында өтті. Ол хақында еш жерде айтылмаса да, оның авторларының бірі қазіргі кезде шіркеу қағидасымен заңдастырылған Мәскеу және Коломен митрополиті Филарет Дроздов еді. Ресейдің Шығысқа қатысты саясатымыздың мәселелеріне қаншалық атсалысқанын оның Шығыстағы православие шіркеуі жөніндегі ой-пікірлері мен сын-ескертпелері жинақ-

талған қомақты томнан аңғаруға болады¹¹. Оның ой-пікірлері грек-болгар кикілжіңі мәселелеріне де, Палестинадағы миссияға да қатысты Синодтың көзқарасын қалыптастырып, сол арқылы, әрі тұтастай алғанда, грек және болгар православие қауымдарының арасын бітістіріп, соңғыларының жікшіл ауанына қолдау көрсетуді мансұқтайтын Ресей саясатын елеулі түрде айқындап берді. Осыған қасиетті Филарет пен Синодтың оберпрокуроры граф А.Л. Толстой арасындағы үшбу хаттар көрнекі мысал бола алады. Шығыстағы шіркеу дауын қаузап келе, оберпрокурор мәртебелі Филаретке: «Осындай жағдаяттар кезінде басшылыққа алар қандай ойлар мен ережелер қабылданды? Қандай қақтығыстарды алдын ала болжауға болады? Жалпы мойындалған жетекші ойларды оларға қалай қолданған жөн? Жаратушы Иенің ырқына сай осындай маңызды істерде не істеу керек?»¹² деген сауалдар қояды.

Дегенмен византизм саясаты Филарет тақсыр (1867) өлгеннен кейін де жалғаса берді, бірақ орыс шіркеуі иерархтарының әлдебіреуінің атына байланып қалған жоқ. Кезінде Палестинадағы орыс православие миссиясын ұйымдастыруға белсене қатысып, соның нәтижесінде епископ атанған Порфирий Успенский Шығыс туралы ілім-білімді жұртшылыққа таратуға көп көңіл бөлді, бірақ саяси проблемалардан ауытқып, алшақ кетті. Сол себептен Ресейдің сыртқы саясатындағы «Византия» ағымы, нақты адамдардың нақты бастамаларының арқасында, өздігінен дамығандай әсер қалдырады. Бұл жерде «монах салты саясаты да елеулі рөл атқарды, ол мемлекеттік құрылымдардан мәртебелі сияқты көрінген монастырьлық байланыстар арқылы жүзеге асты. XIX ғасырда, исихазмдық православие ағымындағы аскеттік және мистикалық дәстүрді қайта өрлету кезеңінде онымен сабақтасып жатқан саяси дәстүрлер де біршама қайта жанданды.

Өзінің кеңінен танылған «...Бүкпесіз әңгімелерімен» даңқы шығып, атағы жайылған елкезбе де нақ осы византиялық тамырларға сүйенді. Оның үстіне, бұл шығарма византиялық аскеттік дәстүрдің тікелей жалғасы болып шықты, оның мән-мазмұны елкезбенің византиялық әулие әкейлер ілімін өмірде іске асырудағы өз тәжірибелерін сипаттауынан тұрады. Елкезбелердің барлығы бірдей «...Бүкпесіз әңгіме» авторы сияқты соншалық жарқын әдеби дарынға ие бола қойған жоқ. Бірақ орыс шаруаларының, әсіресе тәуапшылардың ортасында византиялық аскеттік дәстүр онша танымал бола қойған жоқ, «надан мұжықтар мен маржалар» да тым шектеулі, жұпыны мәдени доминанттарды малданушылар еді.

Афонға, Константинопольдағы Айя-Софияға, Қасиетті жерге тәуетушілік айқын аңғарылатын саяси фактор еді, ол Ресей империясының негізінде жатқан XIX ғасырдағы шым-шытырық, бұлыңғыр құндылық доминанттарын қолпаштады. Өйткені осы доминанттар да, сайып келгенде, орыс шаруалары қауымдарының тыныс-тіршілігіне дем беріп келді, бұл жөнінде келесі тарауларда сөз қозғаймыз.

Орыстардың сыртқы саясатының тарихынан келтірілген мысалдан дәстүрлі және тұлғалық сана мәдениеттерінің аясындағы арақатынасты айқын көруге болады. Соңғысы біріншісін ретке келтіріп, құндылық бағдар мен жүйеліліктің тұрақтылығын оны іс жүзіндегі саясатта кәдеге жарату үшін ұстап тұрғандай көрінеді. Бұл қауым картинасының тұтастығын сақтап қалу үшін қажет. Өйткені, әлгінде атап өткеніміздей, кез келген құндылық бағдарға қатысты халықтық отарлау моделі бейтарап күй кешеді. Мәселен, орыстың империялық санасы сияқты қандай да бір дүниетанымдық көзқарас тұтастығы қалыптасуы үшін этностың константаларына, империяның идеологиясына да негізделген экспансия модельдері тоғысуы қажет. Мұндайда соңғысы ыдырап (әлгінде тарихи очерктің 11-тарауында көрсетілгендей), интерпретациялардың белгілі бір жиынтығы ретінде көрінеді де, бір жағынан, функционалдық мәдениетшілік тартыстардың селбеуі арқылы әлдеқандай іс-әрекеті (осы ретте – экспансия мен басып алған аумақты игеру) жүзеге асыруға ықпал етіп, екінші жағынан, бастапқы құндылықтардың доминанттарын танытып, халықтың мәдени константаларына бейімдеу арқылы олардан біртіндеп бас тартуға итермелейді. Дәстүрлі мәдениетті қолдау да халықтың құндылық доминанттарын өздерінің жеке құндылық доминанттарындай көретін нақты индивидтердің, жеке тұлғалардың белсенділігіне байланысты болады.

Үдемелі сіңісуден дәстүрлі мәдениетті қорғап қала отырып, әлгі адамдар этносаралық өзара әрекеттесудің (функционалдық этностық ішкілік конфликтінің) қалыптасқан моделін кәдеге жарату мүмкіндігін жасайды. Соңғысы да бейімделуші-әрекет етуші модельдерге негізделі отырып, этнос константаларын жандандыра түседі.

Осылайша, бәрінің басы аяғына кетіп, төңкеріліп қалады: дәстүрлі сананы сақтап қалу ұжымның ісі саналмайды, керісінше, ұжымның өмірінде құндылықтардан тысқары тұрған этнос константалары маңызды көрінеді. Дәстүр тұтастығын, әлемнің этностық картинасын қолдау да жекелеген индивидтердің міндеті болып табылады.

Бұл қалай болатынын келесі тарауда, бұлғақ туралы дәстүрлі қоғамның функционалдық көріністері ретінде әңгімелеген кезде айтамыз.

ЕСКЕРТПЕЛЕР

- 1 Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. – Париж, 1989.
- 2 Филиппов Т.И. Речь, произнесенная на заседании Православного Палестинского общества 2 декабря 1882 года. – СПб., 1882. – с. 6.
- 3 сонда – 6-б.
- 4 Хитрово В.Н. Неделя в Палестине. – СПб., 1876. – С. 68.

- 5 *Леонтьев К.* Восток, Россия и славянство. – СПб., 1881. – т. 1. – с. 73–74.
- 6 *қар.: Архангелов С.А.* Наша заграничная миссия. – СПб., 1899. – с. 76.
- 7 *Хитрово В.Н.* Православие на Святой земле//Православный Палестинский сборник. – СПб., 1881. – т. 1. – с. 96.
- 8 *Дмитриевский А.А.* Императорское Православное Палестинское Общество и его деятельность (1882–1907). – СПб., 1907. – с.176.
- 9 *Леонтьев К.* Восток, Россия и славянство. – С. 122.
- 10 *Куропаткин А.К.* Россия для русских//Россия, Царьград и проливы. – Пг., 1915. – с. VI.
- 11 *Филарет,* Митрополит Московский и Коломенский, сб. мнений и отзывов по делам Православной Церкви на Востоке. – СПб., 1899.
- 12 *сонда* – 170-б.

Ой салатын сауалдар

1. Елкезбенің өмірбаянындағы шағын шектестік ахуалдарын көрсетіп беруге тырысыңыз.
2. Социумдағы тұлғалық сана иеленушілердің ролін түсіндіріп беріңіз.
3. Егер тұлғалық сана иеленушілер болмаса, дәстүрлі қоғам қандай күйге ұшырайды деп ойлайсыз?
4. Тұлғалық сананы иеленушілер әлеуметтік болмыстың бағыттылығын қалай айқындайды?
5. Діни, әлеуметтік және саяси доминанттардың өзара байланысын түсіндіріңіз.
6. Қоғамның төменгі тобынан шыққан тұлғалық ой-сана иеленушілердің тарихи іс-әрекет бағытын анықтаудағы ролін айқын көрсете алатын тарихи мысалдар келтіріңіз.
7. Шаруагер қауымдардың тұрақтылығын сүйемелдеудегі византиялық мәдени доминанттар ролін түсіндіруге тырысыңыз.

ДӘСТҮРЛІ САНАНЫҢ ФУНКЦИОНАЛДЫҚ КӨРІНІСІ РЕТІНДЕГІ БҰЛҒАҚ

Этнос жүйесі өз жай-ахуалының салыстырмалы тұрақтылығын ұзақ уақыт бойы қалай ұстап тұрады? Этнос дәстүрінің өзгерістері қалай жүреді? Осынау үдерістегі тұлғалық сана иеленушілердің рөлі қандай? Міне, осы тарауда біздің алдымызға қойылатын сұрақтар осындай. Бұларға жауап қайтару үшін халық бұлғағы мәселесіне көңіл аударып, оны этностық жүйе ішінде пайда болған тартысқа функционалдық үн қосудың құралы ретінде қарастырамыз.

Әлдебір халықтың тарихынан үзінділер келтіре отырып, олар өздері өткерген бұлғақ кезеңіне еріксіз көңіл бөлетіндеріне оқырман назарын аударғымыз келеді. Финдердің өмірінен алатын үзіктерді сипаттау бұдан басқашалау, өзіндік ерекшелікке ие. Бірақ онда финдер қауымының этностық картинасының ауысу үдерісі сөз болған жоқ, тек екі орныққан реконструкция салыстырылды. Басқа келтірілген очерктердің барлығына да этнос константаларының құндылық бағдарымен байланысы туралы, демек, әр алуан құндылық бағдары бар, әрі бір-бірімен өзара әрекеттесетін этнос-ішілік топтар жөнінде немесе этнос бастан өткерулі үдеріс ретіндегі құндылық бағдарды өзгерту хақында сөз қозғала қалса, қайткенде де, бұлғақ тақырыбына баруға тура келді, ал бұл этнос санасы үшін бұлғақ жағдайы – аса қарапайым, қатардағы құбылыстардың бірі деп пайымдауға мүмкіндік берді. Тіпті, бұған қоса, кез келген этнос үшін бұлғақты жағдайдың әлдебір қырлары, қоғамның жекелеген топтарында болса да, әйтеуір, бой көрсетпей қалмайтын кездері іс жүзінде болған емес. Кез келген трансфер этностың адаптивтік сұранысын толық қанағаттандырып, дәстүрлі ой-сананы бүкіл дәрменсіздігінен арылта алмайды.

Мәселен, түріктер санасындағы артықшылыққа ие бұқара ретіндегі «өз образы» сыртқы дүние шындығымен қабыспағандықтан, түрік халқы кемінде екі ғасыр әлдебір бойға сіңісті бұлғақ жағдайында жүрді. Бүкіл әлем айықпас ауруға ұшыраған кембағалдай қарап, мұра-мүкәммалын бөліп алу мәселесін ашықтан-ашық талқылай бастаған бір кездегі қуатты елдің тұрғындарына өзін «қан қақырсаң, шие шәрбатын ішіп едім де» деп, өзін-өзі жұбатудан басқа амал қалмады. Жаулап алу жорықтарын доғару билік жүйесін күйретіп, халықтың тұрмыстық жағдайын ішінара тұралатты. Бірінші дүниежүзілік соғысқа шейін бұлғақты ахуал өрши берді де, «жас түріктер» төңкерісі оның соңғы нүктесін қойды. Әлдеқандай сәтте халық өзіне

османизм доктринасы сияқты жат атаулар (трансферлер) жапсыруға бейілді болды. Этносты жаңадан қайта құрылымдаудың басталып кеткен үдерісі бұлғақты ахуалдан толықтай арылтпағанымен, сәл тежеп, сол арқылы халықтың дәстүрлі ой-санасын одан әрі бүлдіріп, сарсаң ететін әсерлерден сақтап қалды да, уақыт өткен сайын қордаланған шиеленісті жағдайларға көңіл аударуына мүрсат берді.

Орыс тарихында бұлғақты ахуал көбінесе халықтық және ресми мемлекеттік мақсат-мүдделердің сәйкес келмеуінен туындайтын, тұрақты түрде қайталана беретін құбылыс – функционалдық дағдарыс болды. Соңғы ойсыраған олқылық (орыс революциясы) созылмалы, әлі күнге шейін жалғасып келе жатқан бұлғақ кезеңіне алып келеді (бұл жөнінде төменде сөз қозғаймыз).

Армян этносының, тіпті оның едәуір бөлігінің өздігінен ыдырау қаупі төнген кезде, XX ғасыр басында олар өте қатты бұлғақ кезеңін бастан кешті. Геноцидті, ең сорақысы, армян құрбандықтарына бүкіл әлемнің жайбаракат, немқұрайды қарауын жосықты санап, қандай да бір қауым картинасына кіріктіру қиын еді. Армяндар түйсігінде жауыздық ұғымы бейдауа ісіктей күмпие өсіп, жаппай жайлап алғандай көрінді. Осындай бұлғақты ахуал қазіргі кезде де ішінара бой көрсетіп қалады, бірақ аясы шектеулі, оның көрінісі біртіндеп этнос санасының шеткері қиырына ойысып барады. Бұл армяндар өздерінің санасында әлемді сол, қаз қалпында қабылдай алмағандықтан, мына дүниедегі статустарын өзгерту есебінен жүріп жатыр, демек, жаңа трансфер (ауысым) жасауға мүмкіндік бар. Этнос константалары, яғни армяндардың этностық мәдениетінің «орталық белдемінен» дарыған әлемдегі ізгілік пен жауыздықтың арақатынасы қалпына келтірілді (бұл жөнінде осы тарауда кейінірек әңгімелейміз).

Сонымен, этностың дәстүрлі санасы тұрақты құрылым бола алмайды, әрі уақыт өте келе, әрекетсіздікке ұшырайды екен. Этностың дәстүрлі мәдениетінде қайталанбалы бұлғақ кезінде бой көтеретін қордаланған шиеленістерге көңіл бөлудің ерекше тетіктері болмаса, әлбетте, мұндай дисфункция этнос мәдениетінің «орталық белдемін» бұзып кетер еді.

Бұлғақтар өзінің салт-рәсімін, асай-мүсейлерін, сценарийлерін иеленіп, пьеса тәрізді ойналатыны аян. Жүйе өзінің шегінен шығып кетіп, қуаты сыртқа шапшиды да, содан соң шеңберіне қайта оралып, сабасына түседі. Бірақ өз шегіне қайта оралу өздігінен жүрмейді. Бұлғақ ахуалы өзін-өзі бірегейлендірудің дағдарысы ретінде бағалануы мүмкін; адамдар «өзінің образын» дұрыс анықтап, қауіп-қатерді ойдағыдай сезініп, оны өздерінің дәстүрлі санасында орныққан болмыс құрылымына кіріктіре алмайды. Трансфер бұзыла бастайды. Бұлғақ этнос мәдениетінің «орталық белдеменің» көзжетер көрінісін бұлдыратып, этнос константалары мен трансфер нысандары арасындағы байланыс уақытша жоғалып кетеді де, әлемнің этностық картинасының құрылымдаушы элементтері өзінің мән-маңызын жойып, бүкіл

жүйе күйреу шегіне тіреліп қалады. Бұл – кездейсоқ трансферлердің, құрылымдық, бейімділік, құндылық жағынан да негізделмеген, тек дәстүрлі қоғамның психологиялық шаршауы мен апатиясының нәтижесінде тез ауысымға түсетін кезең.

Тап осы сәтте тұлғалық сана иеленушілер бұлғақ кезеңінде бұлыңғырланып, көлегейленген бастапқы байланыстарды еске салады да, жүйенің бастапқы жай-ахуалға қайтып оралуына мүмкіндік береді. Трансфердің қалыпты үдерісі қалпына келеді.

Мұны мысалдармен түсіндіріп көреміз.

■ Тарихи-этнологиялық талғау тәжірибесі

Орыс бүлігі

Крепостнойлық дәуірдегі шаруалар әлемі. XVI ғасырға шейін мемлекеттік жерде тұрған шаруалар да, жеке иеліктегі жерде тұрған шаруалар да, жеке иеліктегі аумақта тұрғандары да үкіметке қызмет етуші наменгерлерге (наместниктерге) немесе басқа да бастықтарға бағынып, жер иеленушілерге тікелей тәуелді болған емес. Шаруалар жеке жер иеленушілер жерінен мемлекет қарамағындағы аумаққа немесе керісінше қоныс аудара берді. Соңынан қоныс аударудың заң жүзінде мерзімі – Юрий күні белгіленді. Алайда заң шаруалар қауымының (общинаның) өзін-өзі басқару, дербес сотқа жүгіну, алым-салықты бөлісу және өз мүшелерінің тәртібі мен адамгершілігін қадағалау құқыларын түгелдей жоққа шығарған жоқ. Шаруалар орыс қоғамының теңқұқылы мүшелері саналып, боярлармен және саудагерлермен бірдей заң қамқорлығына алынды.

Сонымен, мемлекет біршама уақытқа шейін шаруалардың өзін-өзі басқару негіздерін бұзуға бата алмады, әйтсе де ол шаруагер тұрғындардың жұмылғыштығына, ұйымшылдығына шектеу қоюға тырысты. Сол кезде шаруалардың қоныс аударуы көп ұшырасатын құбылыс еді, көбінесе олар жаңа қонысқа бірнеше жыл ғана аялдайтын. Сонысымен олар жаңа аймақтарды отарлау ісіне дем берді, бірақ та бұл ұдайы соғысқа килігу жағдайында тұрған мемлекетті іштен іріткендей, едәуір залал келтірді. Мәскеу мемлекетінің ішкі құрылымының барлығы «арнаулы қызмет пен арнаулы салыққа еріксіз телінген тұрғын халықтың жекелеген топтарына міндетті борыштар мен қызметтерді мәжбүрлей бөліп беруге иек артты; шаруаның мемлекеттік міндетті атқаратын жер иеленушіге тәуелділігі оның нақ сол мемлекетке қызмет етуінің ерекше бір пішімі ғана еді¹. Осылайша, шаруагерлер өздері тұрып жатқан жердің ажырамас бір бөлшегіне айналды. Олар – одан кетіп қалу, ал жер иеленушілер шаруаларды сол жерден қуып жіберу құқынан

айырылды. Айта кететіні – жаңа тәртіп жергілікті қазыналық мекемеге ыңғайлы болғанмен, шаруалардың да, жер иеленушілердің де көңілінен шықпады. Тіпті XVIII ғасыр басында үкімет осы тәртіпті күшпен қолдап тұруға тиіс болды»².

Шаруалардың жер иеленушілерге басыбайлы тәуелділігі Петр ревизияларын енгізген, шаруа мен мемлекет арасындағы кез келген байланыс помещиктің араласуы арқылы жүрген кезде ғана басталды. Бүкіл XVIII ғасыр ағымында шаруаның жай-күйі құл-құтанның жағдайына жақындап, мүшкілдене түсті. Мәселен, 1765–85 жылдар аралығында помещиктер өздерінің қарамағындағы басыбайлы адамдарын өрескел қылығы үшін каторгалық жұмыстарға жегу; шаруалар мен жалданбалы қызметкерлерді кез келген уақытта әскерге сарбаз етіп жіберу құқықтарын иеленді; ақырында, 1792 жылғы 7 қазандағы жарлыққа байланысты басыбайлы шаруалар (крепостной) өз помещиктерінің иелігіндегі өзге де шаруашылық құралдары сияқты қозғалмайтын мүліктер санатына қосылды да, помещиктердің толық, әрі үн-түнсіз меншігі ретінде жергілікті билік алдында өзінің қарақан басын да, дүние-мүлкін де еш қорғай алмайтын халге түсті»³. «Жария саудада қазыналық және бейресми, кәдуілгі борыштарды өтеу үшін жерсіз адамдарды балғаны пайдаланбай-ақ сату туралы»⁴ жарлық шықты.

Шаруалар қауымы құқықтық қорғаудың жұқанасынан да айырылып қалды. Бұған қоса, өкіметтің алғашқы кездегі іс-әрекетінің белгілі бір шамада ұзақ созылуы мемлекет тірлігін үйлестіруге, қалыптан тыс ұлғайған этатизмге ұмтылысты аңғартса, II Екатерина тұсында қалыптасқан режимді бұлайша ақтап алудың қажеті де болмай қалды. Егер бұрындары шаруаларға өздері де мемлекеттік машинаның тетігі саналатын патша қызметіндегі дворяндар ғана иелік етсе, енді дворяндарға еркіндік беру арқылы «шаруаның басыбайлы тәуелділігі өз қожайынына қызмет ету міндетіне байланыстылығын жойып, сол арқылы өзінің бұқаралық-құқықтық негізін жоғалтты... шаруагер бұқараның өз санасында да крепостнойлық құқық бұрынғы мемлекеттік маңызын жоғалтты, сондықтан оны дереу жою керек деген иланым пісіп-жетіле түсті. Дворяндарды патшаға қызмет ету міндетінен босатуды басыбайлы шаруалар өздерін езіп-жаншыған крепостнойлық құқықты жоюдың айқын алғышарты ретінде қарастырды. Міне, сонымен, XVIII ғасыр ағымындағы дворян артықшылықтарын кеңейте түсуге бағытталған әрбір жаңа қадам басыбайлы шаруалар толқуының дүмпуіне ұласып отырды»⁵.

Сол кезден бері Русьте бүлікшіліктер толас таппады. Шаруалар өздерінің басыбайлы жай-күйіне бір сәт те көндіккен емес. Осы орайда тіпті халықтың «патшаға сенімі» туралы идеяның өзі тек ғажайып қиял болып шығады. Шаруалардың толқулары туралы құжаттардан олардың билеуші императордың жеке басына сенімсіздікпен қарағанына көптеген дәлел ұшырас-

тыруға болады. Алайда, соған қарамастан, шаруалар мемлекеттің өздерін жақтайтынына шүбәсіз иланған. «Айталық, помещиктерге бағынудан бас тартқан шаруаларға өздерінің өтініштері мен іс-әрекеттерінің себептерін мазмұндаған кешірімхатты патшаға тікелей тапсырудың, ал патшаға арызды шаруаның қолынан қабылдап алудың сәті түскен кезде»⁶, олар өз мәселелерінің оңтайлы шешілетініне ешқашан күмән келтірмей, теріс шешім мәліметтері жеткенде де, оны жалған хабарға балап, сенген.

Осылайша, шаруалар өзі ішінде мемлекеттің жөні түзу, дұрыс бейнесін сақтап қалды немесе өзін-өзі мемлекет ретінде санады. Қайткенде де, патша мұндайда өз образының экстериорлануы (сыртқы, өтпелі бейнесі) кейпінде көрінді. Л. Тихомиров жазғандай, «Петр бұйырып, әмір еткен нәрсені емес, бұқара санасының ақыл-ойы мен ар-ожданындағыларды заңды санауын жалғастыра берген халықтың арқасында ғана монархия аман қалды»⁷. Нақ осы кезеңде, Пенза губерниясының әлдебір жандарм офицерлері атап өткендей, «қауым» сөзі шаруалар арасында аса елеулі мәнге ие болды. Олар тіпті өздері заңға қайшы іс-әрекет жасағанда да заңды тірек ретінде осы сөзді ауызға алады»⁸. Халық арасында «жиында шаруа қалай айтса, патша солай шешім шығарады» деген берік иланым әлі жасап келеді»⁹. Бұл түйсік крепостнойлық құқық дәуірінде үнемі өзектеніп, көкейтесті бола түсті. Сондықтан осы кезеңде қауымдастық сана ұшталып, община, шын мәнінде шаруа үшін бірден-бір өкімет – өздерінің жеке шаруалар қауымы мен өз саналарында өмір сүретін Ресей қауымы болып шықты.

Кез келген шаруалар бүлігі дегеніміз – община жасаған және община үшін бүлік еді. Бұл Ресей-общинаның, мемлекеттің қамы үшін шығарған бүлік деуге де болады. Орыс бүлігін мән-мағынасыз қарекет деу дұрыс емес.

Шаруалар бүлігінің алгоритмі. Орыс шаруалары бүлігінің себебі де, өту сипаты да алуантүрлілігімен ерекшеленген емес. Пугачев көтерілісі кезеңінде «халық, ең алдымен, қалың бұқараның қамын жеген, сондықтан да шынайы... мәртебелі ағзамның патшалық ұшпағына көтерілуі үшін патша ұранына еліге көтерілді... Патша және халық, міне, пугачевшілдіктің саяси мәселесі»¹⁰. Орыс тарихынан аздаған хабары бар адам «патша мен халық» кез келген шаруалар көтерілісінің өзекті мәселесі емес пе еді деуі мүмкін. Мәселен, 1905 жылғы революцияда Могилев губерниясының губернаторы Клинберг ішкі істер министріне «егер шаруалар нашар өмір сүретін болса, онда патша мен халықтың ортасында билеуші тап пен зиялы қауым тұрғаны»¹¹ деген халықтың пікірін жеткізді. Ал Полтава губерниясының губернаторы Урусов халықтың патшаға адалдығын атап өте келіп, «осы сенім мен иланымның өзі өте жағымсыз құбылыстардың себебіне айналып, тәртіпсіздіктерге жол ашуы мүмкін»¹² екенін көрсетті. Бұдан біршама кейінірек Л. Троцкий патша мен халық проблемасын: «Егерде ақ гвардияшылар

«кулактың» (яғни шаруаның. – *С.Л.*) ұранын көтеру керектігін түсінсе, біз билікті екі апта да ұстап тұра алмас едік»¹³ деп түсіндірді.

Түптеп келгенде, шаруалар бүлігінің өзекті проблемасы «қауым» мен мемлекеттік билікті қарсы қою кейпінде көрсетілуі мүмкін. Патша мен халық, патша мен «қауым» – жалпы «біз». Мәселен, 1648 жылғы Мәскеу көтерілісі көзі тірі куәгердің сөзімен суреттеліп жазылды, ол әңгімесінде мәскеулік бүлікшіл тобырды бүкіл жер шарының түкпір-түкпірінен жиналған қауым-халыққа теңеді. Оның айтуы бойынша, Плещеев те маңдайын жерге тигізе патшаға тағзым етті, одан қауымға зілмауырдай салық пен текке ғайбаттау түсті де, ұлық ағзам Плещеевті «бүкіл жерге» берді. «Қауым» Плещеевтің жақтаушылары мен мұраттастарына ашуланды. Патша өзінің жерден бас тарту әрекетінде Спасов бейнесіне қызықты, күллі қауым мен бүкіл жер оның мәртебелі ырқына берілді»¹⁴. Халық наразылығы араларында мемлекеттік агенттер жүрген «күшті адамдарға» немесе мемлекеттік агенттердің өздеріне тікелей бағытталды. «Жер адамдарына» «күштілерді» жеңгендей көрінген кезде, бұл жеңіс мейірбан патшаның жермен бірігуі, «күшті адамдарды» патшалықтан шығарып тастау үшін патшаның жермен келісімшарт жасауы түрінде көрініс табады. Бір сөзбен айтқанда, тұрғын халық үшін мемлекеттік құрылыс (оның мінсіз қалпында) патшаның жеке тұлғасына айналады»¹⁵.

Сөйтіп, орыс бүлігі әрқашанда орыс халқының екі ішкі баламасының: қауымдық және мемлекеттік тобының талас-тартысының көрінісі болды. Оның функционалдық мәні әлгілердің арасында ушыққан шиеленісті кейде сыртқа серпіп тастауға селбесуден тұратын еді.

Бүлік қашанда қауымдық іс-әрекетті білдірді. «Қауым» толық құрамымен бүлік шығарды, шаруалар іс-әрекетінің ең басты себеп-сылтауы: «қауым» қайда барса, мен де сонда барамын, маған «қауымнан» қалуға болмайдыға саяды. Толқуға қатысушыларға билік тарапынан ақыл-кеңес айту бекер-тін.

Әдетте бүлікке не себеп болады? Іс жүзінде бір ғана нәрсе – «күшті адамдар» – помещиктер патшаның ерік-қалауын бұзғандығы туралы қаңқудың шаруалар құлағына шалынуы ғана. Ерік-қалау әрқашан біреу – жерді шаруаларға тарату, яғни бүкілресейлік теңестіру – «тұрпайы бөліс» жасау ғана. Қаңқу әрқилы пішімде жетуі мүмкін. Сан ғасырлар бойы жасырын жүрген патшалар туралы аңыздар желдей есіп тұрды: не әлдебір патша өлген жоқ, заңды монархияны қолдау ісінде халықты бастап шығатын сәтті күтіп отыр немесе басқа бір заңды мұрагерді помещиктер тақтан тайдырған, ол да әліптін артын бағып, сәті түсер шақты аңдып отыр-мыс. Бұған қоса, бұл образдар кейде қиял-ғажайып ертегілердің кейіпкерлеріне ұқсап кетеді. Мәселен, 1905 жылғы революция кезінде «Харьков губерниясының Волков

уезіндегі шаруалар ұлық кінәз Михаил келе жатыр, ол жер бөліп, тонап-талауға рұқсат етеді деді. Кінәз шаруалардың қиялында ерекше киім киеді. Ол нұр шашып тұрады. Оған тылсым күштер телінеді»¹⁶.

Өкіметтен шыққан кез келген сөз бүкілресейлік шаруа табына нұсқау ретінде түсіндірілетін. «Помещиктердің жерлерін тартып алу туралы жиілеген сыбыстар әлі асқынбай, жергілікті шаруалардың басым бөлігінің байышты да берік иланымы болып тұрады»¹⁷. Сонымен бірге шаруалар патшаның ерік-қалауын, әмір-ырықын жүзеге асыруды өздерінің борышы санады, сондай кезде кез келген жергілікті ауқымдағы уақиға, атап айтқанда: әлдеқандай жер алқабын мұралау немесе әлдебір шенеуніктің іс-әрекетінің заңдылығына күмән келтіру толқудың туындауына түрткі болды.

Мұндайда шаруалар бүлігінің барлығы бір сценарий бойынша өрбіді. Бастапқы сатыда олар айқын легитимді сипат иеленді: «Шаруалар қожалықтарға кеудесіне қаңылтыр салпыншақ белгі таққан, дәнді дақылдардың дұрыс бөлінуін қадағалайтын өз старостасымен келді. Бастапқы кезде шаруалар қожалықтардан тек астық, тағам және мал азығы өнімдерін алды, сөйте тұра, бір-біріне «олай етпе, заңсыздық болады» деп, артық нәрсе алуға рұқсат етпеді»¹⁸. «Русские ведомости» газетінің тілшісі шаруалардың іс-әрекетін былайша суреттеді: «Әуелі олар помещиктің еңбекпен күнелтіп, шаруашылық жүргізуіне қажетті нәрселерді мұқият есептеп шығарып, оған тиісті мөлшерде нан, пішен мен мал берді, содан кейін ғана қалған бөлігін үйлеріне тасыды. Ал помещиктер қарсылық көрсете қалса, шаруалар жаппай жиналып, өздері айтқандай, нөпірімен «ереуілдеді», яғни қожалықтардың бірінен соң бірін тонай берді»¹⁹. Көтеріліс белең алған деревняларда ойран салуға араласпаған бірде-бір ересек адам қалмайтын.

Көтерілістің өршуіне орай шаруалар тікелей зорлық-зомбылыққа, ал содан соң одан әрі кетіп, жауыздық пен айуандыққа көшеді. Мәселен, Курск губерниясында шаруалар кінәз Бебутовтардың мекенжайын, қора-қопсысын өртеді де, үйді қоршап алып, «олардың ешқайсысының құтылып кетуіне мүмкіндік бермеді, бәрі тірідей жанып кетті»²⁰. Бүліктің көбеюіне орай мұндай уақиғалар тым жиі ұшырасты. Енді «күл-күтандардың дәурені туғандай... Мұндай іс-әрекет еркіндігін сезінудің өзі халық бұқарасының көңілін тасытып, нақ сол сәтте бәрін қармап қалуға тырысты. Мәселен, қара тобыр алаңда тау-төбе кеңес қағаздарын жағып, есеп айырысу кітаптарын лақтырып тұрып: «Лаула, біздің қарыздарымыз, лаулай түс» деп айғайға басты. Олар аяқ-қолын матаған кісенді талқандап, қуғыннан қашып құтылғанына рақаттанған тұтқындардың халін кешті. Мұндай көңіл-күйге кенелген тобыр бой жазып, көңіл көтергісі, әйтеуір, шама-шарықтары келгенше өз жеңістерін тойлағылары келді... Мас тобыр әбден хайуанға айналып, әдеп, нысап атаулыдан жүрдай болып, «зұлымдарды» барынша қырып-жояды,

олардың әйелдері мен қыздарын зорлап, балаларын да аямайды, үй-жайларын, зауыттар мен дүйім қаланы өртеп жібереді»²¹. Бұл сойқан көрініс халық бүлігінің соңғы сатысы еді. Содан соң саябырсып, ақыры, селкостық пен қалжырауға ұласады.

Бүлік басталған кезде шаруа қауымы өзінің дәстүрлі санасының белгілі бір парадигмалары шегінде қимылдайды. Мұндайда қоғамның біртұтас құбылыс ретінде қызмет атқаруына мүмкіндік беретін этнос санасының әрқилы баламаларының арасындағы тепе-теңдік бұзылады да, олардың біреуі ортақ мәнмәтіннен сытылып шығып, оқшаулана өмір сүреді. Осындай мүлде заңға қайшы іс-әрекеттерден «заңдылық» табуға әсіреқұмарлық; талапайлай тонау кезінде бұрынғы қожайынға да үлесін бөліп бере отырып, теңгермешілік қағидасын бұлжытпай сақтауға тырысушылық көзге ұрып тұрады. Мұндай қағидаларды сақтаудың айқын мүмкіндігі одан әрі бүлікке қатысушылар санасында мағыналық қарама-қайшылық туындатады. Олардың іс-әрекеттері бұрынғыдан да берекетсіз болып, былығы түседі.

Орыс бүлігіне тән ерекшелік нақ осы этносшілік баламалардың тайталасы болып табылады. Олардың біреуі, құдды, келемеж еткендей, екіншісінің нышандарын өзіне сіңіріп алады. Мәселен, Пугачев бүлігі кезінде жалған атақ жамылған императордың төңірегіне өзі тағайындаған генералдар мен шенеуніктер – мемлекеттік иерархия ұйлығып алды. Ал бірінші орыс революциясы кезінде шаруалар арасында «жойылған басшылықтың» орнына жайғасуға тиісті талай арандатушы-студенттер бұқпалап жүрді²². Бұған қоса, кейбір жасаң шаруалар «өздерін студентпіз» деп атады²³, яғни шаруагерлер бұқарасы сайқымазақ рәуішпен өз араларынан жаңа бюрократияны екшеп шығарды. Тап осы кезеңде шаруалар «өздерінің заңи негізде әрекет етіп жатқандарының» дәлелі ретінде помещиктерге революциялық үндеу қағаздарын тапсырды. Үндеу қағаздар шаруа үшін айрықша мәнге ие болды; олар өкіметтің жоғары органдарынан келген өкім ретінде бағаланды»²⁴.

Көтерілген халықтың іс-әрекеттерінен зиянкестік ызғары есіп тұрды. Бұқара өкіметті қарымта қарекетке барып, күш пен қаталдық көрсетуге әдейі итермеледі. Әлгіндей іс-әрекеттер шарықтау шегіне жеткенде өзін-өзі арандатуға ұласатынына 9 қаңтардағы «Қанды жексенбі» жарқын мысал бола алады. Халық өзінің патшасы және Құдайы бар-жоғын тәжірибе жүзінде тексеріп көргісі келді. Бұған қоса, көзкөргендердің деректері көрсеткендей, халық жағымсыз жауапқа да іштей дайындалды. Жұмыс бабындағы жиналыс барысында Гапон «шабуылдау мүмкіндігі, алда тұрған қауіп-қатерлер, өздерінің патшаға жіберілмеуі және уәждерін тыңдаудан патшаның бас тартуы ықтималдығы туралы сөз сапырды. Әңгімесін «...онда бізде патша жоқ!» деген сөзбен аяқтады. «Ондай болса бізде патша жоқ» дегенді жиналыс бірауыздан қайталап, шаттықтың шалығымен Гапонның соңынан ере

жөнелуге шақ түрды»²⁵. Халық, әйтеуір, бейсана түрде жауапты – адымын аштырмаған шідерді шешіп беретін жауапты күткендей әсер қалдырады. Жиналған топқа жаудыра оқ атқаннан кейін де үстіндегі тоны мен желең жеңді желбегейін сыпырып тастап: «Құдай жоқ енді! Патша да жоқ енді!» – деп, Гапон қырылдай сөйледі. – Құдай жоқ! Патша жоқ! – деп күркірей қайталады төңірегіндегілер»²⁶.

Осы бір бұқаралық арандатушылықты халықтың өз тарихында бірнеше рет бел буып, Мәскеуді басып алуға шыққанымен түсіндіруге болады. Егер неміс саяхатшысы А. фон Гакстгаузеннің «Мәскеу орыс халқы үшін әлемнің ешбір еліндегі бірде-бір қала өз халқына ардақты болмаған мән-маңызға ие. Ол орыс халқының ұлттық және діни сезімдерінің тоғысқан түйіні тәрізді... Наполеон мұны білген де, алдын ала сезген де жоқ. Ал ол армиясын Петербургке немесе Оңтүстік Ресейге бағыттаса, орыстардың халықтық сезімін сондай деңгейге дейін қоздатпас еді, кім біледі, нәтиже де басқаша болар ма еді?»²⁷ деп жазғанын еске алсақ, бұл түсінікті бола бастайды. Сол сияқты, орыс шаруаларының психологиясын зерттеуші Н.Н. Фирсовтің қысқа да нұсқа пікірі бойынша, «разиншілдік» деген термин тек нақты саяси және әлеуметтік күресті емес, сондай-ақ белгілі бір сезімдердің, ынта-ықыластың жиынтығын да білдіреді екен»²⁸. Разин көтерілісі халық жадында «жарқын да сүйікті естелік»²⁹ қалдырды немесе ақын, сыншы А. Григорьев жазғандай, «Степка Разинді халықтың эпикалық аңыз әңгімелерінің әлемінен лақтырып тастай алмайсың»³⁰.

Оның үстіне, ән поэзиясында халық «Степан Тимофеевич әкейді тіпті өзінің ежелгі баһадүрі Илья Муромецтен де жоғары қойып, биікке көтерді, бұған қоса, көзі тірісінде Разинді халық сиқыршы және әзәзіл санай тұра, жырынды жасамыз казактың өзі Степанушка есаул болуға ғана жарады, тап осы атағы халықтық ән-әуендер мен риуаяттарға із қалдырды. Халық Разиннің қиыққұлақ күнәһар екенін білді, сол үшін де оны қара жер қойнына алған жоқ, Русьта күнә көбейген шақта ол қайтып оралады деп ойлады»³¹. Мұнда құлама күздың шетінде рақатқа кенеліп, ләззатқа бату сияқты бірдеңе бар. Осы сезім жабысқақ идея ретінде бүкіл орыс тарихын көктей өгіп, сан алуан кейіпке енеді. Егер халықта жарқын да қастерлі бірдеңе болса, оның беріктігін тексеріп көруге, сілікпесін шығаруға құмарлық пайда бола кетеді. Осыған орай тағы бір өте маңызды мезетті – Русьта күпірлік көбейген кезде «қара жер қайта бөліске» түсетінін халық сезгенін атап өткен жөн.

Әйтсе де «Қанды жексенбі» күні орыс тарихы үшін тым өрескел, табиғилықтан тысқары ештеңе болған жоқ. Алексей Михайловичтің қарамағындағы халық өзінің бақытсыздығына кінәлілер мен опасыздарды көзге шұқып көрсету үшін патшаның Коломенск селосындағы сарайына беттеді. Сонда

«700 адамды қырып-жойып, тұтқындады, ол қашып бара жатқанда 100 адам өзенге батып өлді, 150 адам тап сол күні Коломенск селосының маңында дарға асылды»³².

Орыс шаруалар қауымы және шіркеу приходы. XV–XVII ғасырларда, Солтүстікте XVII ғасырға шейін «қауым» («мир») және «махалла» («приход») мағынасы жақын, синоним сөздер саналған. Мәселен, көне қолжазбаларды зерттеуші П.П. Соколовтың тұжырымына сай, XVII ғасырдағы Устюг актілерінен «біз, ең алдымен, қауымдық өзін-өзі басқарудың өлшем бірлігі ретіндегі махалла мен болыстар арасындағы тығыз байланысты көреміз». Кейде қауымның қайдан басталып, болыстың қай жерден аяқталатынын табу қиын, бір ғана әкімшілік бөлініс өлшемінің екі түрлі аталуының да мәні жоқтай көрінеді»³³.

Егер жаңа шіркеу салынса, онда приход (махалла) бөлініп, өзінен-өзі болысқа да жіктелді. «Қауымдық» жиын, шын мәнінде, діни көпшіліктің органы саналды. Жер общинасы мен приходтың істері еш шектелген емес.

«Община причтіні, яғни рухбандар мен шіркеу қызметшілерін таңдап алды»³⁴. Шіркеу қазынасы приход мүшелеріне көмек қарыз беретін несие мекемесі саналды. Шіркеу жанынан жер бөлініп, оған «Құдай шіркеуінен бөлінген қайырымдылық қаражатымен...» қоректенетін жоқ-жітіктер жайғасты. «Шіркеу қайыршылары тұрып жатқан орынның өзі «монастырь» деп, ал ондағы үй-жайлар жарлы-жақыбайлар «кельясы» (құжырасы) деп аталды»³⁵.

Егер шоқынды шаруагер шіркеу-қоғам істеріне орасан зор ықпал етсе, онда «приход клирі – діни қауымы да шаруалардың старостаны, старшындар мен соттарды сайлауына белсене атсалысты; рухбандар да алқа мүшесі ретінде жоғарғы биліктің ықтиярият етіп, рұқсат беруімен сот мәжілісіне, өз шоқындыларының соттағы әртүрлі істерін талқылауға қатысып, дьячоктар – шіркеудегі ең кіші діни қызметшілер селолық хатшы және нотариус міндетін атқарды»³⁶.

Солтүстіктегі орыс «шаруалар қауымының» тарихын зерттеуші С.В. Юшковтың айтуы бойынша, мұндай «қауым шіркеуінің приходтық құрылымы өзінің оқшаулығымен шаруагер адамдар үшін аса оңтайлы болды. Приход автономиясының өзі қауымдық өзін-өзі басқарудың бір бөлігі деген көзқарас бірте-бірте қалыптаса бастады... Осы көзқарас қисынды еді, әрі барлық, соның ішінде діни қажеттіліктерді қанағаттандыруға бағытталған жұртшылықтың құқықтық одағы сияқты шаруалар қауымы туралы инстинктік түсініктен туындаған болатын және де осындай ұстанымынан тайқып, кері шегіну әсте мүмкін емес-тұғын: «шаруалар қауымынан» діни қауым шіркеудің және мемлекеттік биліктің ықтиярымен ғана бөліне алатын»³⁷.

XIX ғасыр әдебиетіне тән ежелгі орыс приходын дәріптеу тым асыра көрсету екені даусыз. Шіркеу мерекелері келген сайын думандататын той-томалақ – «братчиналар» кейде ындыны кепкендей арақ ішіп, мас болуға, қанжаппа төбелеске ұласатын, дінбасылар басым бөлігі оқымаған, сауатсыз прихождандарға (діни қауым мүшелеріне) басыбүтін тәуелді еді.

Бірақ, сөйте тұра, «ежелгі орыс приходы – «шаруалар қауымындағы» халықтың бірқилы, кейде аңғалдау құдайшылдығын көрмеу мүмкін емес. Жерүйдің бұрышындағы үлкен шоқыну бұрышы сияқты, деревняларда да шағын және үлкен шіркеулер болды, маңайдағы тұрғындардың барша тірлігі сол ғибадат орындарына байланып қалғандай көрінетін»³⁸. Түптеп келгенде, қаптаған кемшіліктеріне қарамастан, приход «Құдайдың сөзін тыңдау үшін адамдар бір шіркеуге жиналатын, бірге оқып, ағайын жұрттың рухы өлмес үшін мінажат ететін қоғам» болды³⁹.

Бұған қоса, приходтар монастырьлармен берік те тұрақты байланыс құрып, өзара әрекеттесіп отырды.

Сол кезде шіркеу қызметшілерінің ел ішінде беделі өте жоғары болды, олар бұлғақ өршіген ретте шаруалар қауымын тыныштандырып, бұрынғы қалпына келтіруге, істеген бұзақылықтарына опынып, тәубеге келулеріне ықпал етуге қауқарлы еді.

Орыс қоғамындағы ахуал түбірімен өзгере бастаған XIX ғасырдың екінші жартысына шейін (бұл жөнінде алдағы 17-тарауда айтамыз) «шаруалар қауымы» өзінің екі негізгі міндетімен – жермен айналысатын община, яғни айрықша әлеуметтік институция ретінде де, шіркеу махалласы, яғни рухани қоғамдастық ретінде де өмір сүрді. Бұлғақты кезеңдерде әлеуметтік байланыс үзілді. Сондай-ақ рухани қоғамдастықтың бірлігіне де қаяу түсті. Бірінші жағдайдағы (яғни жермен айналысушылар одағы ретіндегі общинаның ішіндегі) бұзылыс күрделі сипат алды: шаруалар общинадан шығып қалған жоқ – олардың іс-әрекеттері бұлғақ кезеңінде де «қауымдық» сипатынан айырылған емес; алайда общинаның өзі ылығып, ішкі құрылымы шатқаяқтады, беделді тұлғалардың иерархиясы, қарым-қатынастар жосыны, тағлымды ұғымдар мен нышан-рәміздер ауысты. Екінші жағдайда (яғни приход ретіндегі община ішінде) ешқандай күрделі бұзылыстар болған жоқ. Шаруалардың біразы (кейде басым бөлігі) жай ғана приход мүшесі болудан қалды, өйткені бұлғақ кезеңіндегі мінез-құлықтары оларды өздігінен шіркеуден аластады. Қауымның аз ғана бөлігі, ішкі құрылымы негізінде тым қарапайым бола тұра, өзгеріссіз қалған приходқа мүшелігін жалғастыра берді.

Осындай «жалғастырушылар» приход сияқты қауымға тән болған құндылық доминанттарын сақтап қалды. Тіпті аталмыш доминанттарды сақтап қалған аз ғана адамдар тобы қалғандарының бұрынғы қалыпқа қайтып оралуларына жағдай жасады. Бүлік барысында жасаған бұзақылықтарына

опына тәубеге келу адамды приходқа оралтып, қайтадан бұрынғы құндылық доминанттарын иеленуге мүмкіндік берді. Осы арнайы доминанттар (ал олар көп ретте әдейі аластатылып тасталған жоқ қой, тек бұлыңғырланып, сананың шеткері жағына ығыстырылып, шеттетілді) мен бұлғақ кезінде жасаған іс-әрекеттердің арасындағы айқын қарама-қайшылықтар адамды құндылықтардың үйреншікті жүйесіне қайтып оралуға жетеледі. Оған өзінің жеке тәжірибесін ойша безбендеп, «бұлыңғырланғандарының» орнына оңтайлы доминанттар іздестіру қажет емес еді. Қоғамда оның жеке құндылық доминанттарын еске салатындар сақталып қалды.

Бұлғақ кезеңнің «мастығы» тарқауына орай адамдар приходқа қайтып келді. Приходта общинамен, өзінің әлеуетті иеленушілерімен мейлінше тығыз байланысып жатқандықтан, қалыпты қауымдық қарым-қатынастар туралы естелікті жадынан шығармайды. Приход арқылы «қауым» қалпына келді. Елкезбе сияқты (тарихи очерктің 12-тарауындағы) адамдар қауымдық дәстүрлердің дағдылы сақтаушысы болмаса да, әлеуметтік емес, ең әуелі, тақуалық-мистикалық мүддесін малданып, шынайы өмірде өзінің әлеуметтік құрылысының тірегіне айналды.

Бұл жерде мәселе әлдеқандай әлеуметтік институциялардың елкезбе тәріздес адамдар сойына қызыққан-қызықпағанында емес. Общинаның приход болғаны оның өзін қасиетті мәнге айналдыра алмады. Әйтсе де бұл адамдарды белгілі бір діни және құндылық доминанттары аясында ұстап тұру үшін сыртқы әлеуметтік ортаға жете бейімделген, әрі іштей мейлінше реттелген баянды өмір сүрудің пішіміне айналды. Община, міне, осылайша қорғаушы институция болды және де осы қалпында қалуына шіркеу қызметшілері қолдау көрсетті. Ал осы қолдау ұзақ уақыт бойы бұлғақ кезеңінен кейінгі қауымдық қарым-қатынастардың құрылымы мен беделін регенерациялауды қамтамасыз етті.

Бұл сөзсіз маңызды нәрсе еді, әлгінде айтқанымыздай, орыс «шаруалар қауымы» өте жайсыз жағдайда өмір сүріп жатты. Осының өзі жүйеде шиеленістің қордалана түсуіне ықпал етті, ал кері кетіп, кетік шығуға себеп жеткілікті-тұғын. XVII ғасырдан бастап, тіпті ірі шаруалар толқуымен есте қалған кезеңдерде де жыл құрғатпай, жергілікті бұлғақ тудырған уақиғалар бола берді. Егер осындай жергілікті шиеленістер лықсуы болмаса, дәстүрлі қоғамның құрылымы жаппай күйреп, өзінің опырмалы сипатына орай менталитеттің терең қабаттарын да жайпап кетері сөзсіз. Онда қауымның нақты бейнесіне қатер төнер еді. Орыс шаруаларының бейнесін бұзып, бұрмалау Ресей мемлекетінің функционалдық қызметі арқа сүйеген орыс халқының этносшілік өзара қарым-қатынасының жүздеген жылдар ағымында қалыптасып, сартап болған құрылымын да қиратып, бүлдіруге алып келді. Бірақ әр кезде жүйе приход қалпында қалғандықтан, тепе-теңдігіне қайтып оралды. Шаруалар «қауымының» дағдарысты жағдайы да бірнеше ондаған жылдар бойы ауқымды апатқа ұрындырған жоқ.

Түсінбестік туындамауы үшін мынаны ескерте кету қажет. Тұлғалық сана ешқашан қандай да бір сословиеге жататынына байланысты болмайды және де шаруалар арасындағы тұлғалық сана иеленушілер діндарлар қауымының өкілдері еді деп тұжырымдау дұрыс емес. Приходтың негізін нақ сол шаруалар құрады. Орыс шаруа қауымы халық тұрмысының сан алуан саласында көрініс тапқан бірегей діни-мемлекеттік мәдени тақырып аясында өмір сүретін институция ретінде қарастырылатыны жөніндегі әңгіме – бір басқа. Өз доминанттары нақты дәстүрлі санамен (біздің жағдайымызда орыс шаруалары қауымының санасымен) тоғысып жатқан тұлғалық сана иеленушілер нақ осы доминанттарды иеленушілер еді. Приходты бұзып, бүлдіру осы доминанттардың ұдайы өсіп-өнуіне кедергі келтірді, ал содан дәстүрлі социум тұлғалық сананы иеленушілерден айырылып қалды. Бұл, әрине, шаруагерлер ортасынан лайықты тұлғалық сана шықпай қалды деген сөз емес, бірақ ол доминанттары жөнінен өзінің дәстүрлі социумы үшін өгей болды, әрі оның қолдауына жете алмады.

Приход ретіндегі «қауымның» мән-маңызының әлсіреуі әлеуметтік институция ретіндегі обшинаның күйреуіне қалай ұласқанын көру үшін, бұл тақырыпты тарихи очерктің 17-тарауында тағы қаузейміз.

Дәстүрлі қоғам өмірінің функционалдық құбылысы ретіндегі бұлғақ туралы мәселеге қайтып оралайық. Бұған қоса, бұлғақ (бүлік) этно-мәдени жүйедегі қордаланған шиеленісті шығарып тастауға қызмет етеді, әлемнің этностық картинасын өзгерту тетігіне қажетті элемент саналады.

Егерде қалыптасқан қауым бейнесі өзінің бейімдеу қасиетін жоғалтса немесе қоғам құндылық доминанттарын ауыстырса, әлемнің этностық картинасы (онымен тоғысып жатқан этностың дәстүрлі санасы да) өзгереді (сондай-ақ соңғы жағдай адаптивтік үдеріс ретінде қарастырылуы мүмкін, өйткені этнос жүйесінің қоршаған ортаға бейімделуінің негізгі тетігі ретіндегі этностық константалар жүйесі тұрғысынан құндылық доминанттары – табиғи және әлеуметтік-саяси орта нысандары сияқты – жүйеге бейімделуге немесе өзіне бейімдеуге тиіс сыртқы объект ретінде көрінеді). Әлемнің этностық картинасы өзгерген кезде жаңа этностық константалар нақты нысандарға ауысып, жаңа маңызды объектілер төңірегіне этностың жаңа дәстүрлі санасы түзіледі. Алайда этнос константаларының жалпы сипаттамасы, олардың өзара әрекеттесу модусы, «ізгілік бастауы» мен «жауыздық бастауы» арасындағы баланс, сондай-ақ іс-әрекет жасауға қабілетті ұжым туралы, қауымдағы адамдардың әрекет ету қағидалары туралы ұғымды қамтитын «өзінің образы» парадигмасы өзгеріссіз қалады.

Мұндай түрленім тетігі әртүрлі болуы мүмкін. Алайда кез келген ретте бұл бұлғақ кезеңімен сабақтаса өрбиді. Бұған қоса, ол әрқашанда тұлғалық сана иеленушілер қызметіне байланысты болады. Жоғарыда оның қоғамдағы «кертартпа» қызметі жөнінде айттық, енді «жасампаздығы» жөнінде әңгімелеп береміз.

Сонымен, әлемнің этностық картинасының ауысуымен де, жаңа әлеуметтік институттардың қалыптасуымен де қабаттаса жүретін дәстүрлі ой-сана өзгерісінің әр алуан модельдеріне сипаттама берейік.

1. Дәстүрлі сананың эволюциялық өзгерісі. Этностың құндылық бағдарын біртіндеп ауыстыру немесе тіршілігінің сыртқы және ішкі мәдени-саяси, әлеуметтік жағдайларын өзгерту нәтижесінде трансфер нысаны реттеледі. Этнос мәдениетінің «орталық белдемінің» кескіні өмір шындығының үстімен сырғып өткендей болады. Трансфер объектілерінің мазмұнын ауыстыруды дәстүрлі социум сезіне алмайды. Сырттай бақылаушыға ауыстыру үдерісі ескі дәстүрдің әлдебір бөліктеріне (мән-мағынасына немесе байланыстарына) ерекше екіпін дарытып, мәдени немесе идеологиялық инновацияны қабылдау, бұрын қалыптасқан санаға тән кейбір ерекшеліктердің біржола жойылуы сияқты көрінеді.

Ауыстыру үдерісі дәстүрлі социумның ішінде орналасқан тұлғалық сана иеленушілер қызметінің тап-таза күйіндегі нәтижесі болып табылады. Қоғамдағы кеңесшілердің ролінде шыға отырып, олар оның бүкіл мүшелерінің бірте-бірте қайта бағдарлануына ықпал етеді. Алайда дәстүрді бұлайша қайта құрудың үздіксіздігі – алдамшы нәрсе. Дәстүрдегі өзгерістер біртіндеп қордаланатынына қарамастан, жаңа трансферлерді орнықтыру (демек, жаңа этностық дәстүрлерді түзу) өн бойындағы ескі мәдени-бейімделу модельден өрбіген шиеленіс көзге түсетін азды-көпті көрінеу қоғамдық бүліктің нәтижесінде жүзеге асады да, трансфердің бұрынғы байланыстары ажырап қалады. Сол кезде тұлғалық сана иеленушілер қоғамға жаңа, түрі өзгерген модельді хабарлайды. Осылайша, жүйеге өзін-өзі бірегейлендірудің дағдарысқа ұшыраған сәтінде жаңаша «атаулар» беріледі.

2. Дәстүрлі санадағы ішкі баламаларды ауыстыру. Бірегей этнос мәдениеті шеңберінде әрқилы құндылық бағдарларының жәрдемімен дәстүрлі ой-сананың бірнеше тұрпаты қалыптасатындықтан, этностың өз ішіндегі әртүрлі баламалар арасында күрес жүреді. Ол әдетте тұлғалық сана иеленушілер деңгейінде өрбиді, тек кейде оған халықтың дүйім тобы қосылуы мүмкін, ал ішкі баламалардың әлдебіреуінің жеңісі адами ресурстардың бір баламадан екіншісіне жаппай өтуіне жол ашады. Мұндай жеңіс (басқаларынан гөрі) мәдени-саяси баламалардың бірінің өкілдері үшін мейлінше жағдай жасайтын, бұл кезде оның жақтаушыларының саны күрт азаюымен де, сондай-ақ этнос мүшелері арасында белгілі бір құндылық бағдарларына күштарлықтың артуымен де қамтамасыз етіледі.

Эволюциялық жол кезіндегі сияқты, бір баламадан екіншісіне көшу де – қоғамның белгілі бір жай-ахуалына, лайықты өзін-өзі бірегейленуді жоғалтуына байланысты нәрсе. Бірақ осы екі жағдайдың әрқайсысында дәстүрдің өзгеру тетігі әртүрлі болады.

Этнос өмірінің жағдайлары мәдени-тарихи өзгерген кезде балама дәстүрлердің бірін нығайтып, екіншісін бұғаттап тастайды, сондықтан соңғысы

өзінің адаптивтік қасиетін жоғалтады (мысалы, ондағы «қорғаушы образы» шайылып кетеді).

Этностың жаңа құндылық доминанттарына құштарлығын күшейткен ретте этносішілік топ – өшіп бара жатқан баламаларды иеленушілер – кезекті бұлғақ кезеңіне шейін еш өзгермегендей кейіпте өмір сүре береді, содан соң нақ осы баламаның ішінде тұлғалық сана иеленушілер саны қималы межеден кемшін шығуы салдарынан бұрынғы қалпына қайта орала алмайды. Бұлғақтан басқа балама шеңберінде шығу мүмкіндігі бар, онда, керісінше, тұлғалық сана иеленушілер шоғырлана бастайды (этностың әлдебір баламаны таңдауы да осыған байланысты).

3. Дәстүрлі сананың апаттардан туындаған өзгерістері. Апаттардың нәтижесінде дәстүрлі сана өзгеріске ұшырайды, сол кезде әлемнің бұрынғы этностық картинасы табан астында өмір шындығына қарама-қайшы келеді де, этнос ауқымды адаптивтік қасиеттерді таба алмай қалады. Осындай уақытта зәрулік жағдайында этнос жап-жаңа мәдени дәстүр жасауға тиіс, өйткені бұлғақты ахуал, мейлі, бірнеше жылға, тіпті онжылдықтарға созылса да, этнос мәдениетінің күйреу қаупін төндіреді. Сол кезде этносты асығыс қайта құрылымдау қолға алынады, мұны этнос өміріндегі ең таңғаларлық құбылыс деп атауға болады, оның жиі ұшырасатынының өзі – таңданарлық жайт. Тосыннан қайта құрылымдалуға қабілетсіз этнос тарихи сүргіндердің кесірінен жойылып кетеді. Керісінше, қайта құрылымдау тетігінің жедеғабылдығы этностың «өміршеңдігін» қамтамасыз етеді.

Этнос дәстүрлерінің ауысуы, әсіресе оны тосыннан қайта құрылымдау үдерісі қалай жүретіні туралы мәселені келесі тарауда қарастырамыз.

ЕСКЕРТПЕЛЕР

- 1 *Кизеветтор.* Крестьянство в России//Крестьянская Россия. – Прага, 1923. – т. II–III. – с. 8.
- 2 *Беляев И.Д.* Крестьяне в России. – М., 1903. – с. 17.
- 3 *Кизеветтор.* Крестьянство в России. – с. 55.
- 4 *сонда* – 55-б.
- 5 *сонда*– 9-б.
- 6 *Рахматуллин М.А.* Крестьянское движение в Великорусских губерниях в 1826–1857 гг. – М., 1990. – с. 16.
- 7 *Тихомиров Л.* Монархическое государство. – Мюнхен, 1923.– с. 112.
- 8 *дәйексөз:* Крестьянское движение в революции 1905 года: в документах/Под ред. *Н. Карпова.* – Л., 1926. – с. 115.
- 9 *сонда* – 11-б.
- 10 *Фирсов Н.* Пугачевщина: опыт социально-психологической характеристики. – СПб., 1912. – с. 15.

- 11 Крестьянское движение в революции 1905 года. – с. 105.
12 сонда – 128-б.
- 13 *дэйексөз: Солоневич И.Л.* Народная монархия. – М., 1991. – с. 33.
14 *Островская М.* Древнерусский северный мир. – Архангельск, 1912. – с. 86–93.
15 сонда – 17-б.
- 16 *Кретов Ф.* Крестьянство в революции 1905 года. – М.; Л., 1925. – с. 58.
17 *Рахматуллин М.А.* Крестьянское движение в Великорусских губерниях в 1826–1857 гг. – с. 130.
18 *Шаховской М.* Волнения крестьян: историческая справка. – СПб., 1907. – с. 56.
19 *дэйексөз: Шаховской М.* Волнения крестьян: историческая справка – с. 74–76.
20 сонда – 12-б.
- 21 *Фирсов Н.* Пугачевщина: опыт социально-психологической характеристики. – с. 147.
22 *Кретов Ф.* Крестьянство в революции 1905 года. – с. 59.
23 сонда
24 сонда – 56-б.
- 25 *Гуревич А.Л.*//Былое. – 1906. – № 1. – с. 903 (*дэйексөз: Шилов А.А.* (ред.). Девятое января. – Л.; М., 1925.– с. 90.)
26 сонда – 101-б.
- 27 *Гакстгаузен А.* Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений. – М., 1876. – с. 21.
28 *Фирсов Н.Н.* Разинщина как социальное и психологическое явление народной жизни. – М., 1920. – с. 52.
29 сонда – 52-б.
- 30 *Григорьев А.* //Время. – 1992. – № 9. – с. 10.
31 *Фирсов Н.Н.* Разинщина... – с. 53.
32 сонда – 12-б.
- 33 *Юшков С.В.* Очерки по истории приходской жизни на Севере России. XV–XVII вв. – СПб., 1913. – с. 2–3.
34 сонда – 3-б.
- 35 *Соколов П.П.* О значении приходов до XVIII в. – Ярославль, 1895. – с. 25.
36 *Папков А.А.* Вера и Церковь. – М., 1990. – с. 410.
37 *Юшков С.В.* Очерки по истории приходской жизни на Севере России. – с. 110.
38 *Соколов П.П.* О значении приходов. – с. 26.
39 *Иеромонах Михаил.* Маленькая церковь: Священник и его прихожане. – М., 1904. – с. 33.

Ой салатын сауалдар

1. Егер мүмкін болса, осы тарихи очеркте айтылғандарға аздап болса да ұқсайтын, яғни халық бүлігінің өрбуі мен аяқталуына қатысы бар өзге тарихи уақиғаларды еске түсіруге тырысып көріңіз.
2. Егер доминанттары дәстүрлі ой-санамен тоғысқан тұлғалық сана иеленушілердің жеткілікті саны болмаса, этнос жүйесі қандай күй кешеді деп ойлайсыз?
3. Функционалдық этносшілік конфликтінің бәсеңсуі қандай жолмен жүретінін ойлап көріңіз.
4. Бұлғақ кезеңінен кейін оған қатысушы әлеуметтік топтардың қалай ауысатынына мысал келтіріңіз.
5. Дәстүрлі ой-сананы түрлендірудің аталған жолдарының алғашқы екеуіне мысал келтіріңіз.
6. Этностың өзін-өзі құрылымдау тетігін қалай түсіндірер едіңіз?
7. Ресей мемлекеттілігінің қызмет атқарымын «этностың өзін-өзі құрылымдауы» деп атауға бола ма (*10-тараудағы тарихи очерк*)?

**ЭТНОСТЫҢ ТОСЫННАН ӨЗІН-ӨЗІ
ҚҰРЫЛЫМДАУ ТҮСІНІГІ**

Этнос өмірінің мейлінше қарапайым және әрі жиі ұшырасатын кәдуілгі қысылтаяң емес жағдайларында тосыннан өзін-өзі ұйымдастыру тәсілі дегеніміз – оның мүшелерінің сыртқы қауіп-қатер төнген шақта бұрынғы кезде осыған ұқсас ахуалдан аз ғана шығынмен шығуына мүмкіндік берген іс-әрекеттерді, қарымта қимылдар мен сезімдердің кешенін бейсана түрде қайта жаңғыртуы. Тап осы кешеннің жекеше көрінісі сырттан төнген нақты қауіп-қатерді еңсеріп шығуға бағытталған этностың ерекше бір қорғаныш тетігі ретінде бағамдалады. Төтенше жай-ахуалдарды да этнос, ең алдымен, өзі үшін қауіпке қарсы тұрар кәдуілгі реакцияны қалпына келтіріп, басына түскен уақиғаларды өздері ұғынған әлем картинасының шегінде түсінуге тырысады.

Ал егер сыртқы дүние төндірген қысым немесе қауіп соншалық алапат болса, өмір шындығы енді этнос ұғынған, оның сол сәтте көзге шалынар үлгі-жосықтарындағы әлем картинасының шеңберіне сыймайды да, қажетті бейімделушілік қасиеттерінен айырылып, тоқырай бастайды. Дәлірек айтқанда, функционалдық өзара әрекеттесуге жәрдемдесетін этносішілік топтардың қауымдық картинасының жиынтығы күйрей жөнеледі. Этнос бейсана түрде дарыған этностық константаларын ғана сақтап қалады, алайда олардың жаңа трансфері қиындап кетеді. Этностың сыртқы дүниеге қырғиқабақтығы күрт өседі де, оның мүшелерінің санасын мұң-нала мен шарасыздық жайлайды. Мұнысы заңды да, өйткені осы кезеңдегі нақты этнос мәдениетінің аясында қалыптасқан, бейімделген қауым образы болмайды. Ондағы қауіптілік көзі жинақы, шектеулі, қатерден қорғану құралы айқын болуға тиіс. Әлгіндей образ болмаған кезде қауымды өшпенділік, қауіп-қатер жайлап алғандай, сондықтан еш бой бермейтіндей көрінеді. Ал әлемнің баянды картинасын қалыптастыруға қажетті трансферлер (ауысымдар) қиындаған, себебі – этностың қоршаған ортамен қырғиқабақтығының деңгейі өмір шындығына енді этнос мәдениетінің «орталық белдемінің» кескінін (этностық константалар жүйесін) салуға және сол арқылы оны бейімдеп, әрі теңгермелеп, «ізгіліктің қайнар көзі» мен «жауыздықтың қайнар көзі» арасындағы күштердің арасалмағын анықтауға мүмкіндік бермейтіндей көрінеді. Өзінің бірегейлігін сақтап қалу үшін этнос трансфердің қолайлы нұсқасын табуға тиіс, ал бұл үшін ол өзінің этностық константаларының төңірегіне қауымның мүлде жаңа, өткен кезеңдерде ешқандай аналогы болмаған, әрі оларға әдеттегі сабақтастық тінімен жалғанбаған, тек өзінің этностық мәдениетінің

«орталық белдемінің» нақ өзімен ғана байланысып жатқан әлем картинасын түзуге тиіс. Бұл этностың бүкіл өмірін елеулі түрде қайтадан ұйымдастыруды білдіреді. Өзінің «орталық белдемін» оған айқын кескіндеу мүмкіндігін иелену үшін қауымды өзгертуге шамасы жетпегендіктен, этнос өзін-өзі (ішкі ұйымдасуын), өз ұйымының ұстындарын (принциптерін) өзгертіп, осы арқылы қажетті теңгерімді орнатады. Мұнда екі тәсіл болуы мүмкін (іс жүзінде олар қатар әрекет етеді, бірақ әрбір нақты жағдайда олардың әлдебіреуі басымдыққа ие болады және әр этнос бір немесе басқа жолға түсуге бейім тұрады).

Бірінші жол, оны *консервативтік* деп атаймыз, этнос мәдениетін бөлу тәсімін түрлендіруді, этнос пен қауым арасына қосымша тосқауыл қоя алатындай, мүшелерінің басым бөлігінің, құдды, дүниедегінің бәрі бұрынғысынша қалғандай, өзінің тарихи өмір сүру жағдайларының өзгерістерін еш елемеуге мүмкіндік беретін этносішілік ұйым құруды білдіреді. Бұл ұйым этносішілік дәстүрдің айрықша құрылымының негізінде қалыптасады. Сыртқы байланыстардың барша ауыртпалығы түсетін қоғам тобы этнос дәстүрін түрлендірудің өзіндік нұсқасын жасайды. Өзінің құндылықтар жүйесіне орай халықтың басым көпшілігіне ол қолайсыз, жарамсыз болады, есесіне сыртқы байланыстарды қамтамасыз етеді. Әрқилы этносішілік дәстүрлерден шыққан топтар арасындағы құндылық алмасу шамасы көп емес, бірақ қоғам бейне бір жүйке талшықтары сияқты кез келген дәстүр түрленімінде аса маңызды (әлемнің этностық картинасының әрқилы нұсқаларының мәнмәтінінде олардың түсініктемесі әртүрлі шығуы ықтимал бола тұра) қоғамдық институттармен өзектесе сабақтасып жатыр.

10-тараудағы тарихи очеркте заманауи Түркияның мысалы арқылы Осман империясы құлағаннан кейін нақ осындай құрылым қалыптасқаны көрсетілді. Халықтың басым көпшілігі үшін «біз образы» өзгерген жоқ. Түрік этносының қазіргі жай-ахуалы дәлме-дәл трансферге объект бере алмайтындықтан, ауысым объектісі өткен замандардағы түрік қоғамы болып шығады. Алайда мұндай бұрмаланған өзін-өзі бірегейлендіру кезінде қалыпты өмір сүру мүмкін емес. Конфликт мәдениеттің ішіндегі бірқилы «аралық» белдемнің – сыртқы дүниемен байланыс жасау қызметін атқаратын батыстанған интеллигенцияның, шенеуніктер мен офицерлердің жұқалтаңдау қабатын сылып тастайды. Олар кемализмнің құндылық доминанттары негізінде түзілген басқаша әлем картинасын малданады. Этностың өзегі сыртқы байланыстардың қажеттігінен арылған, сөйтіп, оның әлем картинасы біркелкі қорғалған. Екі этносішілік топ арасындағы байланыс мейлінше кеміген. Сөйте тұра, бұл байланыстың кейбір аспектілері елеулі маңыз иеленеді. Оның қатарына әскери төңкерістер кезеңіндегі халық пен армияның өзара әрекеттесуі жатады, мұны келесі, 16-тарауда қарастыруымыз керек. Жалпы, армия бүкіл түрік қоғамын қамтып, оның тұтастығын қамтамасыз ететін құрылымдаушы институцияның өзі болып шығады. Мәдениетті

таратудың бұл моделі XIX–XX ғасырларда түрік қоғамы бастан кешкен, содан соң империяның күйреуіне ұласулы ұзаққа созылған бұлғақ кезеңнен кейін қалыптасты.

Екінші жолды *креативтік* деп атаймыз, «біз образының» (автотрансфердің) өзгеруіне, осыған орай этнос тірлігінің тәсілдерін толық ауыстырып, айрықша, бәлкім, аса ірі қоғамдық институттар құруды талап ететін трансфердің жаңа нысандарының табылуына байланысты, соның нәтижесінде ауысым біртіндеп лайықты нәрсеге айналады. Бұл кезде «біз образының» жалпы сипаттамасы, этносқа тән ұжымшылдық қағидаттар туралы жалпы ұғым өзгеріссіз қалады, бірақ әлгі «біз» мазмұны өзгереді. «Біз образын» құраушы бейсана кешен бұрынғыға қарағанда басқаша іс-әрекет құрылымының қалқасына шоғырланады. «Біз образы» мазмұндық жағынан өзгертін (қарқын алатын) болса, бәлкім, бұған қоса «қамқоршы образының» да қарқыны артса, онда «жауыздықтың қайнар көзі» енді басқашалау ауқымда қарастырылады. Психологиялық тұрғыдан оның қарқыны кемиді. «Қауіптіліктің қайнар көзінің» ауысымы жөнделіп, оқшауланған (бұны психологиялық бейімделу үдерісі талап етеді) пішімдерге енеді. Трансферлерді тиісті түзету үдерісі басқа этностық константаларға да қатысты өрбиді. Әлем картинасы жалпы теңгерімге келтіріледі.

Бірақ тұрақты болу үшін ол мейлінше оңтайлы ахуал болуға тиіс. Соңғысы бейсана «біз образы» өмір шындығына түбегейлі қарсы келмегенде ғана мүмкін болады. Сондықтан этнос жүйесін іс жүзінде нақты мәдениет үшін жаңаша қоғамдық институттарды стихиялы қалыптастыру ісіне ұласатын бейсана образға сәйкес тосыннан (жоспарланбаған, әрі ойға алмаған) қайта құрылымдау жүреді.

Әуелі әлем картинасы қалыптасып, содан соң өмір шындығы оған сәйкес келу үшін қайта құрылады деуге болмайды. Бұл үдерістер қатар өрбиді. Олардың алдында трансфер жүреді, бірақ ол онша байқалмайды, әрі ұзақ уақыт бойы жаңа әлем картинасын қалыптастыруға қатыспайды. Жаңаша институттарды сезінуге арналған қуатты халықтық қозғалыстардың тиянақты идеологиялары болмайды, тек мезеттік мұқтаждықтарды қаузаиды. Дүние қауымның жаңа этностық картинасына сәйкес қайта құрылмайды, жаңа трансферлер негізінде қайта құрылып үлгергендіктен, лайықты этностық дәстүр ретінде танылады. Тек осыдан кейін әлемнің этностық картинасы тиянақты пішімге енеді (мұндай этностық үдерістің мысалы туралы осы тараудың төменде келтірілген тарихи очеркінде айтылады).

Этностың өзін-өзі құрылымдауы әрқилы құндылық бағдарлары бар топтарының өзара әрекеттесуі ретінде жүреді. Өздерінің іс-әрекеттері дәйекті түрде этностың ішкі ұйымын қайта құрып, болып өткен трансферге сәйкес келетін жаңаша қоғамдық институттар құруға бағыттала тұра, әлгі топтардың ешқайсысы ауысымның жаңа нұсқасын ұзақ уақыт жете ұғына алмайды. Этносшілік топтардың іс-әрекеттерінің ұғынықты себептері

бұрынғы құндылық бағдарымен байланысты болады да, оларды ашық тартысқа ұрындырады. Әйтсе де жүзеге асқан трансфер бейсана құрылымдар арқылы олардың бүкіл іс-әрекетіне бағыт беріп, осындай іс-әрекеттердің ырғақтылығы мен келісімділігін қамтамасыз етеді, оған қоса, этнос константалары белгілеп берген «іс-әрекет тәсілі» мен «іс-әрекет жағдайлары» этносішілік топтардың барлығына ортақ болады, осының өзі этносішілік топтардың бөгделерге түсініксіз қылықтарының мән-жайын бір-бірінің түсінуіне мүмкіндік береді. Соның нәтижесінде, тіпті ашық араздыққа баратын жағдайда тұрса да, этносішілік топтардың әрқайсысы өздерінің мүмкіндіктері мен құндылық бағдарларына тиісті жаңа институциялар құруға үлестерін қосады. Этностың қайтадан құрылымдалған ой-санасына даритын құндылық бағдар жайына келетін болсақ, ол қалыптасушы институциялармен емес, этностың әлдеқандай ішкі баламаларының жеңісімен құрылады, яғни этносішілік топтардың өзін-өзі ұйымдастыру ісіне қатысушылардың біріне бұйырған құндылықтар жүйесіне сүйенеді. Жаңа институциялар құрудың маңызы мен тарихы соңыра іс біткен соң қабылданған құндылық бағдарлар негізінде түсіндіріліп, әлемнің этностық картинасының құрамдас бөліктері (тарих мифологемасы) ретінде қаперге алынады.

Өзін-өзі құрылымдау үдерісі этностан орасан күш-жігер жұмсауды талап ететіндіктен, этнос қауымы ішінде тұлғалық сана иеленушілер саны әдеттегіге қарағанда көп болуы оның негізгі шарты болып табылады. Айтпақшы, дағдарысты және қасіретті кезеңдер мұндай адамдардың саны көбейе түсуіне қолайлы жағдай жасайды. Алайда мұнда аса маңызды бір нәрсе бар: этностың тосыннан өзін-өзі құрылымдауы қалыпты өтуі үшін тұлғалық сана иеленушілер өзінің дәстүрлі қоғамында шетке қағылып, аутсайдерге айналмай (бұл – дағдарысты дәуірде көп кездесетін құбылыс), қасіретті де бұлғақ кезеңді өз халқымен өткізуге бас тігуі қажет. Тұлғалық сана иеленушілерді дәстүрлі қоғамнан аластап, шетке шығарып тастау қоғам құрылымын бұзуға, содан соң, бәлкі, этнос мәдениетінің «орталық белдемін» шайып жіберуге алып келеді.

■ Тарихи-этнологиялық талдау тәжірибесі

Ұлттың тосыннан өзін-өзі құрылымдау үдерісін Ереванның қалыптасу мысалымен қарастырамыз. Өткен тарауларда XIX ғасырдағы армяндардың дәстүрлі ой-санасы, заманауи Ереванның дәстүрлі мәдениетінің ерекшеліктері және көпұлтты қоныс-мекендердің негізінде индустриялық урбанистік моноэтностық орталық қалыптастыру дерегінің ерекшеліктері хақында айтқан едік. Енді шешімін табу міндеті алдымызға қойылған мәселеге іс жүзінде сол кезде қисынды түсінік берілгендей еді. Ереван – заманауи социология тұжырымдаған заңдылықтарға сай қараптан-қарап өмір сүре алмайтын

кала. Оның өмір сүруі, қалыптасуы басқаша ыңғайдағы заңдылықтарға – этностық үдерістер заңдылықтарына, оның ішінде, ең бастысы, өзін-өзі тосыннан құрылымдау үдерісіне байланысты екен. Осынау үдерісті жүзеге асыру тетігіне төменде тоқталамыз.

Әдіснамалық түсініктеме. 2-тараудағы тарихи очеркте заманауи Ереванның бүкіл қалыпқа сыймас ерекшеліктері, 7-тараудағы тарих очеркте XX ғасыр ағымында армяндардың ой-санасына із қалдырған өзгерістер қарастырылды. Енді осы құбылыстарды түсіндіру керек. Социология тұрғысынан Ереванда өтіп жатқан уақиғалар әдеттегіден тыс құбылыс саналады, әрі олардың заңдылығын түсіндіру мүмкін еместей көрінеді. Сондықтан мәселеге тарихи этнология өресінен қарайық. Мұндай жағдайда үш негізгі пайымнан өрбіткен жөн. Бірінші – қауымның жаңа этностық картинасын бейнелеуге жол ашатын бұлғақ ахуал шынайы этностық үдерістің бастауы, шығу нүктесі саналады. Сондықтан зерттеуімізді нақ осы кезеңнен бастап, ең алдымен, бұл кезеңде қандай трансфер бұзылғанын және неліктен екенін анықтаудан бастаймыз. Екінші пайым – этнос ішінде өзара әрекеттері тосыннан өзін-өзі құрылымдау үдерісіне өзек тартатын әрқилы топтардың болуы. Үшіншісі – үдеріске еріп, дем беретін арнайы тұжырымдалған мақсаткер пайымдау мен эксплициттік (айқын аңғарылатын) идеологияның болмауы, оны этносшілік топтардың барлығы бірегей мақсатқа жұмыла «жұмыс істеуіне» қарсы дәйек ретінде алу дұрыс емес. Бұл әдіс зерттеудің бастауын, шығу нүктесін қисынды түрде түсіндіруімізге, нақтырақ айтқанда, этностық үдерісті этносшілік өзара әрекеттесудің динамикасы ретінде қарастыруымызға мүмкіндік береді. Оның қайнар көзін XIX ғасырдың 90-ыншы жылдарынан бастап 1915 жылға шейін созылған армян-түрік текетіресі кезеңіне жатқызамыз. Осы текетірес, бір жағынан, армян қауымының ескі картинасының күл-талқан күйреуіне, бүкіл дүниенің өзіне өшпенділігін сезінуіне, ал, екінші жағынан, Ереванды құру кезеңінде автотрансфер объектісіне айналған жаңа «біз образын» сомдауға алып келді. Ереванды жасақтау қамы іс жүзінде бастан өткерген геноцидтің қарымтасы еді. Әйтсе де Ереванды қалыптастыру барысы тек идеологиялық негізінен жүрдай болып қана қойған жоқ, сондай-ақ ешкімнің шамына тиіп, жүйкесіне ши жүгірткен емес, оған қоса, шектен шыққан уақиға ретінде де бағамдала қоймайды. Ереванды қалыптастыру барысында қандай этносшілік топтар өзара әрекеттескені, олардың әрекеттері қалай өрбігені және Ереванның ділдік болмысына қалай ықпал еткені, осынау образды «материалдық тұрғыдан» шыңдай түсу үшін армян астанасын этностың жиналу орталығы ретінде қалай жасақтағаны туралы мәселелер – біз алдымызға кесе-көлденең қойып, кесімді жауабын іздестірген сауалдар еді.

Тағы да атап өтеміз: этнос ісі әрқашанда этносшілік топтардың өзара әрекеттесулері ретінде қарастырылады. Бұл неткен топтар, олардың өзара

әрекеттесу сипаттары қандай екенін анықтау – тарихшы-этнологтың алдында тұрған негізгі міндет.

Ереван: батырлық туралы аңыздық іске асуы

XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында армян халқының тарихында бірнеше ауқымды уақиға болды: біріншіден, 90-ыншы жылдардан бастап армян қоғамында (соның ішінде, әрі, бәрінен бұрын, шаруалар қауымында) ұлттық бағдарламасы бар бірнеше саяси партия әрекет жасап, федаи (гайдуктер) қозғалысы жанданды; екіншіден, XIX ғасырдың соңынан бастап армян қырғыны өршіп, ол 1915 жылы батыс аймақ армяндарын жаппай қырып-жоюмен аяқталды; үшіншіден, орыстардың біршама жұмсақтау протекторатымен (қорғаштауымен) Шығыс және Батыс Арменияны біріктіру, бәлкі, белгілі бір деңгейде автономия құру үміті оянды. Құрамында жеті армян полкі шайқасқан орыс армиясы Түркияның шығыс уәлаяттарын басып алды. Содан соң уақиғалар тізбегі бас айналдырардай жылдамдықпен зымырай жөнелді: Ресейдегі революция – орыс армиясының оңтүстік Кавказ тауларынан кетуі – оңтүстік Кавказ сеймін шақыру – оның ыдырауы – күтпеген жерден басқа қона салған тәуелсіздік – Армян республикасын жариялау – оңтүстік Кавказ республикалары арасындағы әскери қақтығыстар – Арменияның, енді тәуелсіз Арменияның шекарасын армяндар армандаған межеден де асыра сызып берген Севр бейбітшілік орнату келісімшарты – державалардың көмегіне үміт арту – одан түңілу – Түркиямен соғысу – Түркияның Батыс аймақты ғана емес, сондай-ақ Шығыс Арменияның біраз бөлігін де басып алуы – Ұлттар лигасының Арменияға көмек беруден бас тартуы – ұлттық намысты таптаған Александрополь келісімі – Қызыл армияның шабуылы – дашнактардың билікті большевиктерге беруі – Кеңес өкіметінің орнағанын жариялау – Кеңестік Ресей мен Түркия арасындағы келісімшарт бойынша бұған дейін Ресей империясының құрамына енген, әрі армяндар қоныстанған бірқатар аудандарға түріктердің билік жүргізу егемендігін мойындау – әлем қоғамдастығы Ресей мен Түркия келісімшартының заңдылығын мойындаған және «армян мәселесі» деген сөз тіркесі бірде-бір рет ауызға алынбаған Лозанна бейбітшілік конференциясы... Міне, осымен бітті. Бұдан кейінгі армян тарихының жетпіс жылы тастабандап орнында тұрып қалғандай, құдды, ештеңе болып жатпағандай көрінеді...

20-сыншы жылдардың бір күнінде архитектор А. Таманян қаланы салу жоспарын сызды, ал содан соң бейне бір бәрі өздігінен жүзеге аса салғандай... Армяндар Ереванға өздігінен ағылып келіп, өздерінің моноұлттық тұтастығын сақтап қалды, салт-дәстүрлер, қарым-қатынастар жүйесі, орта – Ереванның өте тығыз ортасы өздігінен қалыптасты.

Осы деректер армяндардың ой-санасында түбірлі өзгерістер жүріп өткенін көрсетеді. Сонда нақты не болды? Қалайша армандаған нәрсе іс-әрекетке көшу жетегіне айналды?

Батырлық туралы аңызды қалыптастыру. Әлемде өзінің батырлық эпосын қаделемейтін бірде-бір халық жоқ шығар, сірә. Әлдеқандай жекелеген сәттерде ол әлдебір жеке тұлғаларды ерлікке құлшындырады, бірақ бұл да жиі бола бермейді. Ең бастысы, эпос еске алып, қайта-қайта оқуға баурайтын әдемі аңыз ретінде халықтың санасында сақталып қалады... Мұндай батырлық эпосы, әлбетте, армяндарда да бар: әсіресе Давид Сасунский туралы аңыз. Іс-әрекет жасауға үндейтін эпостың сипаты мүлдем басқашалау. Бұл да, әлбетте, халықтың даңқты тарихы туралы әпсана, тек тікелей замандасқа бағышталған, оған ата-бабаларының қаһармандық істері мен өзінің замандасының, қазіргі адамның, аянышты күнелтуінің арасында жатқан терең шатқалды, асу бермес асқарды көрсеткен шығарма.

Заманауи армян эпосын жасауға бастапқы кезеңде ұлттық топтар мен партиялардың қайраткерлері, негізінен, XIX ғасыр соңындағы Г. Арцруни, Раффи, Лео, М. Хримян сияқты жазушылар мен көсемсөзшілер мол еңбек сіңіріп, қаһармандық қырларына мән бере отырып, армян тарихын зерттеумен белсене айналысты. Кіріптарлықпен ғасырлар бойы тәуменді күн кешу «тағдырдың тауқыметіне көнбістікпен төзе беру қадеті армяндар санасынан батыр, қаһарман культін мүлдем аластап тастағандай еді. Шын мәнінде өз тарихын жетік білетін армяндар тым аз болды. Тарих болғанын, әлдебір даңқты өткен шағы барын бәрі білді. Армян халқының көптомдық тарихнамасының авторы Лео, шытырман сюжетті, қызықты оқиғаларға, отан үшін жасалған ерліктер мен шарпулы шайқастарға толы батырлық романдарын жазушы Раффи де құнды нышан ретіндегі тарихты мейлінше мифологиялық иірімдермен толықтырды. Егерде осы қаламгерлердің шығармалары бойынша бағамдасақ, армяндар тарихы әлдебір рыцарьлар туралы әдемі аңыздар тізбегіне ұқсас тұтасқан ерлік салты сияқты болып шыға келеді. Бұл кітаптар қас қағымда шаруалардың сүйікті шығармаларына айналып, әр елді мекенде пайда болды десек, асыра айтқандық емес.

Армян ұлттық партияларының («Гнчак», Дашнакцүтюн) қайраткерлері, тек-төркіні жағынан елеулі шамада байланысып жатқан орыс халықшылдары сияқты, «халық арасына барумен» белсене айналысты. Олар Раффи мен Леоның сарынымен уағыз айтуды жалғастырып, өз аттарынан «ұлтқа талай батырлар мен күрескерлерді берді»¹. Шын мәнінде, олар федаилар – өзін-өзі қорғау күрескерлерінің, гайдуктардың қозғалысына даңғыл жол ашты. Содан бері армяндарды қырып-жойған түріктер жазадан құтылып кетпеді, сазайын тартты. Федаилар, түптеп келгенде, бүкіл халыққа моральдық әсерін тигізді: Арно, Сероб Ахпюр, Геворг Чауш, Мурад, Андраник туралы

қаптаған аңыз қалды... Бұл аңыздарда халықтың моральдық құндылықтарын дәріптеушілер – федаилар болып шығады. «Дашнакцутюн ұлттық сана-сезім мен ынтымақты туындатып, дамытудың ең басты алғышарттарының бірін – ұлттық батыр культін көдеге жаратты»².

Біртіндеп армяндардың санасына ұлттық мемлекеттілік идеясы кіре бастады. Өздерінің мақсаттары (расында, алыс келешектегі) «Тәуелсіз Арменияны» құру екенін жариялаған ұлттық партиялар (Дашнакцутюн, «Гнчак») осы идеяның халық санасына алтын ғасыр жөніндегі жай ғана естелік емес, саяси ұран ретінде жетуіне мол еңбек сіңірді.

Бұл кезеңде мемлекеттілік идеясы армяндар үшін іс-әрекет жасаудың жетекші күшіне айналды дей алмаймыз, әйтсе де ол эсхатологиялық, уақыт ағымынан тысқары қырларынан арылып, батырлық миф ауанымен мейлінше қаныға түсті. Армян мемлекеттілігі туралы қаһармандық аңыздар құрылымдаушы мифке айналды. 1918–21 жылдары дашнакцакандар басқарған тәуелсіз Армения осынау батырлық мифін жүзеге асыру талпынысы еді, бірақ талпыныс қасірет құшты.

Осылармен қоса қабат сол жылдары басқа, таза прагматикалық саяси бағыт – «Рамкавар-Азатакан» дейтін алпауыт өнеркәсіпшілер мен банкирлер партиясы да құрылды; ол өзінің бағдарламасында армяндарға тек бақытсыздық алып келетін қарулы көтеріліс атаулыдан бас тартып, кез келген саяси билікке бағынатынын, әрі бар күш-жігерді мәдени-ағарту ісіне жұмылдыратынын мәлімдеді. Көпке шейін бұл дәстүр көпшілікке таныла қоймады.

Сөйтiп, армян халқында бiр-бiрiне қарсы тұрғандай екі балама пайда болды, оларды қарапайым түрде «батырлық» және «прагматикалық балама» деп атаған жөн.

Алайда 20-сыншы жылдары дашнакцакандар да, рамкаварлар да тікелей саяси аренадан қуылып, өздерінің қызметтерін тек шетте, диаспора арасында жалғастырғандықтан, кеңестік Армениядағы уақиғалар барысына жартымды ықпал ете алмады. Дегенмен армян халқының ортасында осы екі балама – батырлық та, прагматикалық та баламалар тірлігін жалғастыра берді. Бұл жөнінде келесі беттерде сипаттап жазамыз, ал қазір олардың мүлде күтпеген жерден жүзеге асқанын ғана атап өтеміз: күтпеген болатын себебі, біріншіден, іс жүзінде олар біртұтас нәрсе болып шықты; екіншіден, оларды іске асыру ауыртпалығы... коммунистердің иығына түсті; үшіншіден, түптеп келгенде, оларды жүзеге асырудың нәтижесі осы болды; төртіншіден, бұл ниет әдеттегіден тыс жолмен жүзеге асты; бесіншіден, оған ешқандай эксплициттік идеологиялық демеу жасалған емес.

Аңыздың іске асуы. 1915 жылғы армяндар геноциді мен оған іле-шала өрбіген бірқатар уақиғалар («армян мәселесі» қаралған немесе мүлде қарал-

маған соғыстан кейінгі бейбіт конференциялар тізбегі) армян халқына алапат ауыртпалық алып келді. Оның үстіне, әлі қайсысы: түріктердің жауыздығы, жалпы саны миллион адамнан асып кеткен құрбандықтар саны, жаппай шетке қашу, әлде жаһандық соғыстан кейінгі жауыздық айыпталмай, армяндардың тарихи жер аумағына жайғасуы, ең болмағанда, Түркия шегінде «ұлттық ошақ» құру құқын беруден, жоғалған дүние-мүліктері үшін материалдық өтем төлеуден ғана емес, сондай-ақ моральдық қолдау көрсетуден де бас тартқан бейбіт конференциялардың шектен тыс әділетсіздігі ауыр тиіп, қаншалық күйзеліске ұшыратқаны белгісіз. Армяндардан бәрі ат-тондарын ала қашты. Көп кешікпей әлем армяндарды қырып-жою оқиғасы жөнінде ұмытып та кетті, ал бұл геноцидтің өзінен де ауыр тиді. Әлем жаппай әділетсіздіктен тұратынына иланған олар, ешкім қуғындамаса да, шығу тектерін жасырып, әртүрлі елдерге шашырай өмір сүріп жатты. Түрік дипломаттарына қарсы бірқатар террорлық актілер көңіл жұбатпады. Армян ой-санасындағы қырғиқабақ ауан өсе берді. Ғасыр басындағы Кавказ уақиғаларындағы сияқты, армян ортасында ұлттың басқа түскен жай-ахуалға шыдап, төзіммен өткеруіне көмектесетін әлеуетті ішкі құрылым түзілуін күтуге болар еді. Бірақ ондай құрылым түзілген жоқ. Бұған қоса, «армян қауымы» сияқты соншалық ушыққан ішкі қарама-қайшылықтардан сиырдың бүйрегіндей бөлшектенген немесе тас-талқаны шыққан ұлттық қауымдар онша көп емес»³ дейді армян тарихшысы. Бұл ауыр рухани жарақаттың нәтижесі еді, олар «ең сұмдық езгі мен қуғындау істей алмаған нәрсені – мәдени және ұлттық өзін-өзі жойып жіберуді өз қолдарымен істеген кезде»⁴, армян тарихының тым қасіретті беттері ашылғандай көрінді.

Сол жылдары дұшпан саналмаған – бір ғана Ресей, оның үстіне, енді кеңестік Ресей ғана қалды. Ол армяндарға біршама қамқорлық жасағандай кейіп танытты. «1915 жылғы қырғын өршіткен түріктерге өшпенділік, Лозаннадан кейін ат-тонын ала қашқан Еуропаның сатқындығына ашу-ыза да армяндарды жарылқаушы кейпіндегі Ресейдің құшағына құлауға мәжбүр етті. Ол жойдасыз тізе батырып, Батыс елдері қаралай талақ еткен армяндарды қол астына алады. Психоаналитиктердің тілімен айтқанда, кеңестік Ресей жабыққанды жебеп, тарыққанды демеп, панасына саялататын күдіретті ананың кейпіне енді»⁵. Бірақ бұл армян диаспорасының тағы да екіге жарылуына алып келді: басты жанжал коммунизм идеясының, дәлірегі, большевиктік Арменияның көмегін қабылдау немесе қабылдамау мәселесі төңірегінде тұтанды. Соның салдарынан 20-сыншы жылдары-ақ армян мәдениеті үшке бөлініп шықты.

1. Шетелдегі қандастарынан «темір жабынмен» қалқаланған, Қолымаға жер аударылудан қорыққандықтан, идеяны идеологияландыруға батылы бармайтын, аңсар-мұратын жүзеге асыру үшін туған жерінен, аяқ-қолы мен басынан басқа түгі қалмаған кеңестік Арменияның тұрғын халқы.

2. Рамкаварлар – әлемдік капиталдың едәуір бөлігін бөктеріп, Арменияның кеңестік республика ретінде болса да өмір сүргені дұрыс, «жоқтан гөрі бары жақсы», ол армян мемлекеттілігінің ұрқы болғандықтан, большевизмге көз жұма қарап, оған көмектесуіміз керек деп есептейтін прагматиктер мен Рамкаварлар төңірегіне топтасып, кеңестік Арменияға бүйректері бұрғанымен, онда не болып жатқанынан мүлде бейхабар, әрі өз көңілдерін жұбататын кез келген ертегіні ойлап шығаруға бейілді армян диаспорасының басым бөлігі.
3. Коммунистерді түріктерден бетер жек көретін, бөлкі, енді ешқандай мәміле жасағысы да келмейтін, барлық мифін жалаулата таратып жүрген дашнакцутюн қозғалысы еді. Осы замандағы Дашнакцутюн жетекшісі А. Тер-Минасян: «Ең таңғаларлығы, партия өзінің маңайына жақтаушылардан гөрі сенім артушыларын көбірек топтастыратынын, жақсы мағынадағы мифті сәтті ойлап тапты»⁶, – деп жазады.

Міне, осы үш элемент жаңа армян құрылымын түзуге негіз қалады. Егерде іс-әрекет (геноцид, бүкіл әлемнің жайбарақаттығы) қарсы әрекетке парапар деп есептейтін болсақ, онда осы құрылымның ішкі энергетикалық әлеуетінің қуаты қандай екенін топшылауға болады. Тоталитарлық режим жағдайында бүкіл әлем армяндарының басын қосатын жалпыға бірдей интернационалдырылған іргелі ұлттық орталық құру үшін осындай әлеует қажет еді.

Мұндай жағдайда сырттан төнетін қауіпке қарсы тұру қамы ретінде өзінің тарихи отаны болған аумақта, өзіне жау санамайтын мемлекет шегінде армян этносының өзін-өзі ұйымдастыру үдерісі басталды. Бұл жерде Ресейдің достығына сенім артудың маңызы зор болды, өйткені ол біржола түңіліп, барлығынан қаралай жеріп кетуге жол бермей, кез келген жағымды әрекетке қабілетін арттыра түсті. Түптеп келгенде, сол сенім күндердің бір күнінде бүкіл дүниеге түсінікті болуға үмітін (әлде қиялын) оятты. Армяндар рамкаварлардың қаржылай қолдауына сүйенді, олардың арасында бірталай алпауыт банкирлер (бұл қолдау, негізінен, 20-сыншы жылдары өрістеді, содан соң жәрдем беру амалы қиындап кетті), ең бастысы, ашық айтылмайтын, еш жерде ешқашан талқыланбайтын, бірақ ой-санаға берік сіңіскен армян мемлекеттілігі туралы батырлық мифі бар-тұғын. Дәлірегі – ол тіптен мемлекеттілік жөнінде болмауы да мүмкін. Дұрысын айтқанда, қандай да бір тарихи сәтте осы миф әлгіндей әлпетке ие болды. Мәселен, диаспора қатарындағы дашнакцандардың көпшілігі тап солай ойлады. Осы мифтің жүзеге асқанының бір айғағы – Ереван, оны ешкім ешқашанда мемлекеттілікке жетуге жасалған нық қадам ретінде сезінген жоқ. Ереванның Ресей қамқорлығымен өмір сүріп жатқанына кәдуілгі, нағыз табиғи нәрсе ретінде қарады. Оның өзінікі, тек өзінікі, армяндікі екені жөніндегі әңгіме – бір басқа. Бірақ мұны да армяндар көпке шейін сезіне алмады. Олар онда тұрып, өмір сүру үшін жай ғана қала салды. Тек ХХ ғасырдың 60-сыншы жылдары

Еревандағы Цицернакаберд шоқысында геноцид құрбандарына ескерткіш орнату қозғалысы жанданған кезде ғана Ереван дегеніміз, тұтастай алғанда, ескерткіш-қала екені сана-сезімді біртіндеп жайлай берді.

Армян әдебиетінде қалалар туралы шығармалар онша көп емес, бірақ нақ осы 60-сыншы жылдарға жататын, меніңше, жаңаша түрде Ереванға да қатысты бір нәрсе бар. Ол – аңыз қаланы ежелгі патша Аршактың қалай салғаны жөнінде әңгімелейтін П. Зейтунцяның пьесасы (бұл жөнінде 7-тараудағы тарихи очеркте айтқанбыз).

Ереван арнайы, саналы түрде батырлық аңызды жүзеге асыру ретінде салынған жоқ. Енді ажары ашық, келбеті жарқыраған, сан алуан сазды, тірлігі күж-күж қайнаған, қайнары бұрқырап, желегі жайнаған Ереванды армяндар мифтік аңсарларының жүзеге асып, кәдеге жарағанына балайды.

Сөйтіп, миф армян этносының ішіндегі кез келген топ күткендегіден басқаша жүзеге асты. Және де өзінің әрқилы түсіндірмелерінде танылмайтын осы мифтің өзі текетірестің қосымша көзіне айналып, этносшілік функционалдық конфликтінің құпия мәнін құрады. Этносшілік конфликт, осы тұрғыдан қарағанда, негізгі этнос мәдениеті тақырыбын қақпақылдау сияқты көрінер, ал мына соңғысы, түптеп келгенде, этносшілік алуан түрлі топтардың іс-әрекеттерін алдын ала белгілеп отырды.

Мәселен, бастапқы кезден кеңес өкіметінің армяндарға көзқарасын жақсартудан басқа ештеңе көздемеген «Рамкавар-Азатакан» әлдеқандай сәтте, кеңестік арнаулы барлау қызметтерінің қабырғасында туындаған соғыстан кейінгі әлемнің саяси конъюнктурасы түрінде армян репатриациясы туралы идеяны қолдады. Бір қызығы, тап осы идеяны кеңес өкіметімен де, «Рамкавар-Азатаканмен» де бітіспес тайталаста тұрған «Дашнакцутюн» аяқ астынан іліп әкетті. Мұны ол өзі де күтпегендей, оқыстан жасады. «Дашнакцутюн» табанды антикеңестік позиция ұстанғаны шүбәсіз болғандықтан, бұл мәселедегі оның саясаты ақылға сыймайтындай көрінді. Ол Мәскеудің қызметін мадақтап қана қоймай, бүкіл әлемге тарыдай шашырап кеткен армяндарды отанға қайтып оралуға шақырды... Логика мен реализм емес, жер-жаһанға жайылып кеткен армяндарға жанашырлық, түптеп келгенде, дашнактардың 52-съезінің репатриация үшін дауыс беруіне қозғау салды»⁷. Бұл істе шынымен логика кемшін еді, «армяндарға жанашырлық» деген – бертінде берілген түсініктеме ғана, әйтпесе ХХ ғасырдың 40–50-жылдары шетелдік армяндардың бұғауланып, Сібірге жер аударылып кетпей, Ереванға тап келеріне ешкім кепілдік бере алмас еді. Ал, егерде реализм ауанынан шықты дейтін болсақ, онда Париж бен Лос-Анжелестен, сол кездері гүлденіп тұрған Ливаннан кеңестік социалистік елге келіп, өз тағдырын тәлкекке салуға тәуекел етушілер көп табыла қояр ма екен?! Бұл ешқандай эксплициттік идеологияға негізделмеген мүлде тосын ұмтылыс болған еді.

Мұндай идеологиялық негіздеме кеңестік Арменияда да болған жоқ. Алайда өткен онжылдықтар өресінен уәж айтар болсақ, сол кездегі республика басшылары өзінің моноэтностық сипатына бола кеңестік алып қалалар санатына мүлде кірікпейтін Ереванның қалыптасуына Одақ басшылығын көз жұма қарауға көндіріп, прагматикалық баламаны да, сондай-ақ осы қала үшін бас бостандығы мен мансабын, оның ішінде лауазымды партиялық қызметін құрбандыққа шалатын тәуекелге мәжбүр ететін батырлық баламаны да бойларына сіңіріп, өз іс-әрекеттеріне жинақтай білді,

Әйтсе де армяндардың арманы іске асуына неліктен мүмкіндік берді? Сталин барлық жерден астыртын сөз байласар қастандықты табуға тырысты. Мұнда ешқандай қаскөйлік жоқ еді. Ешкім біреумен құпия сөз байласқан емес. Сталин барлық жерден астыртын ұйымдарды іздеуге кірісті. Мұнда ондайлар болған жоқ. Ол тыйым салынған, заңға қайшы қылықтарды іздестірді. Алайда армяндар көсемге жақпайтын ештеңе айтқан да, жазған да емес: олар бір-бірін сөзсіз түсінді. Бұл көп жағынан 1903 жылғы саяси іс-әрекетке ұқсайтын (ол жөнінде 7-тараудағы тарихи очеркте айтылған), тек Кеңес өкіметіне ғана емес, бүкіл әлемге мойынсұнбайтын «азаматтық бағынбау» акциясы еді. Жартысы қынадай қырылып, моральдық тұрғыдан жойылған халық жай ғана тірі қалмай, өзінің тіршілік етуінің мүлдем жаңа пішімін – өзінің еревандық өркениетін жасады.

XX ғасырдың 70-інші жылдарына таман бұл миллион тұрғыны, әрі бұған қоса, өте тығыз әлеуметтік ортасы, тұрақты қарым-қатынастар жүйесі мен бұлжымастай көрінетін дәстүрлері бар, әбден қалыптасып үлгерген қала болды. Сол жылдары Ереванда өткен әлеуметтік және демографиялық үдерістер біздің көз алдымызға бастары бірікпеген, әрі әртекті мигранттардың кездейсоқ қонысы емес, біртұтас, ұйымшыл және өмір сүруге қабілетті қауым кейпін алып келді.

Ереван тұрмысын айқындаған нормалар мен дәстүрлер тосын әрі тез қалыптасты деуге болмас. Бұл ауыртпалыққа толы және бірнеше жылға созылған үдеріс еді, бастапқыда әрқилы топтар арасындағы коммуникациялық диссонанстың (үйлесімсіздіктің) жоғары болғаны соншалық – арнаулы байланысу «коды» сияқты өзара қарым-қатынастардың белгілі бір «политесі» (ізеті) түзілуге тиіс болды, әйтпесе әлгі үйлесімсіздік асқынып, елеулі ішкі тартыстарға ұласу қаупін төндірді. Сол жылдардың «ізет» іздері де Ереванның мәдени дәстүрінде сақталып қалды. Егер бұл бастапқы кезде мигранттардың бейімделуін жеңілдететін тетік болса, 70-інші жылдарға таман, қала қауымының қалыптасу үдерісі аяқталып, құрылымы тиянақталғандай болған кезде (осы кезеңнен бастап жаңа мигранттар Ереванға қиындықпен бейімделетін болды), бұрын әрқилы этносшілік топтардың өзара әрекеттесуіне септесетін «код» араласып-құраласудың айрықша еревандық

әдібіне айналып, ол енді, керісінше, жаңадан қоныстанушылардың (соның ішінде армяндардың да) Ереванның әлеуметтік-мәдени жүйесіне кірігуін күрделендіре түсті, әрі қалалық ортаны әлдеқайда тығыз етіп жіберді.

Талай ғасырлар бойы бөгде астаналарда күнелтіп үйренген армяндар өздерінің меншікті астанасын аяғынан тік тұрғызды.

Қала тұрғындарының сана-сезімінде Ереван мен қазіргі Армения – бөле-жаруға келмейтін бірегей нәрсе. Құдды, бір Ереван және оған іргелес жатқан ауылдық мекендер ғана бар сияқты. Астана ретінде Ереван елге тиесілі емес, керісінше, елдің өзі Ереванға телініп қалғандай көрінеді. Арменияда бірнеше көрнекті қала мен Ереванның антиподы – Гюмри (Ленинакан) – функционалдық тұрғыдан «армян Новгороды» да бар. Ол өзінің көнелілігін мақтан тұтады, әрі жер сілкінісінен кейін де кейбір астаналық белгілерін – ескі Мәскеуді еске салатын саябақтарын, шартақтарын, алаңқайларын, сонымен қатар ежелгі құрылыс орамдарын сақтап қалған. Кезінде Новгородтың Мәскеуді менсінбегені сияқты, Гюмри Ереванның басымдығын мойындамады. Гюмриліктер үшін Ереван – жалған атақ, даңғаза даңқты малданушы шаһар. Олар оған өздерінің бодауы, қала маңындағы елді мекені ретінде қарайды.

Алайда Ереванның өзін-өзі әспеттеуі әсірекателік емес-тін. Қазіргі Арменияның жер аумағы бүкіл Армения ретінде бағамдалмайды. Бұл – оның аз ғана бөлігі, ал Ереван – оның аз ғана бөлігі, өзек-түйіні. Бірақ бүкіл Армения Ереванда айнадағыдай айнымай көрініс тапқан. Еревандағы атауларда «нор» – «жаңа» деген сөз көп ұшырасады: Нор-Себастья, Нор-Зайтун, Нор-Бутания, Норагюх және т.б. Ереванның аудандары бір кездері армяндар мекендеген жер атауларымен аталады.

Мифтің жүзеге асуының мысалындай қала бой көтерді, енді ол да дербес өмір сүріп, армян халқына (жұрттың бәріне бірдей ұнамаса да, жаппай бағынуға тиісті) өз тәртібін үстем етіп келеді.

Ереванның қалыптасуын *функционалдық этносішілік конфликтіні* кәдеге жаратудың мысалы ретінде қарастыруға болады, ол этносішілік топтардың өзара әрекеттесуінің сипаты мен этностың тосыннан өзін-өзі құрылымдау қарекетінің ерекшеліктерін айқындайтын ішкі тетік болып табылады.

Жоғарыда келтірілген тарихи очеркке әдіснамалық түсіндірмеде Ереванды қалыптастыру ісіне қандай этносішілік топтар шама-шарқынша қатысқанын және қалай өзара әрекеттескенін анықтау қажеттігі хақында айтқан кезде, осы бір тарихи проблеманы функционалдық этносішілік конфликт тұжырымдамасы тұрғысынан қарастыруды ойлаған едік. Нақ сол ғана этностық үдеріс ретінде бағамдалып, тарихи этнологияның арқауы болып табылатын бүкіл үдерістің негізгі құрамдас бөлігі ретінде алға шығады. Келесі тарауларда бұл этнос топтары мен мәдениетаралық байланыс проблемаларын

қарастыру барысында көрсетіледі. Алайда, ең алдымен, проблеманың теориялық аспектілерінің функционалдық этносшілік конфликтілер назариясының (теориясының) мазмұнамасына егжей-тегжейлі тоқталуға тура келеді.

Функционалдық этносшілік конфликт (қақтығыс) этностың тосыннан өзін-өзі құрылымдау үдерісін жүзеге асыруға негіз қалайды. Оның өрбуі барысында «біз образы» ауқымды армян орталығы ретіндегі Ереванға көшіріліп, армяндардың бүкіл қауымдық картинасын және әлемдегі объективті жай-ахуалын өзгертіп жіберді. Сонымен қатар сыртқы тартыстар нәтижесінде армян қоғамының шегінен шығып қалғандай болды, бұл армяндардың шиеленіс атаулыға көңіл аударып, зейін қоюының өзгеше пішімі еді, осы хақында да келесі тарауда сөз қаузаймыз.

ЕСКЕРТПЕЛЕР

- 1 *Атамян С.* Армянская община: Историческое развитие социального и идеологического конфликта. – с. 67.
- 2 *сонда*
- 3 *сонда* – 4-б.
- 4 *сонда* – 5-б.
- 5 *сонда* – 72-б.
- 6 *Тер-Минасян А.* Безальтернативной демократии не бывает//Зеркало мировой прессы. – Ереван, 1991. – № 9.
- 7 *Атамян С.* Армянская община. – с. 137.

Ой салатын сауалдар

1. Қандай да бір этностың бұрын тап осындай ахуалды мейлінше аз шығынмен өткеріп шығуына мүмкіндік берген қарсы қимылдары мен іс-қарекеттерін қайта жаңғыртуына мысалдар келтіріңіз.
2. Этностың тосыннан өзін-өзі құрылымдауына мысал табуға тырысыңыз.
3. «Функционалдық этносшілік конфликт ұғымының көмегімен этностың тосыннан өзін-өзі құрылымдауының белгілі мысалдарын түсіндіріп беріңіз.
4. Ереванның функционалдық этносшілік конфликт ретінде қалыптасуын түсіндіріңіз.
5. Жоғарыда келтірілген очеркте сізге қалай көрінді: армяндар тартыс тартыс атаулыны ішке тарта ма, әлде сыртқа шығара ма?
6. Этносшілік конфликтідегі (қақтығыстағы) диаспораның рөлін қалай бағамдар едіңіз?
7. Этностың өзін-өзі құрылымдау пішімдерін болжау мүмкін бе?

ФУНКЦИОНАЛДЫҚ ЭТНОСІШІЛІК КОНФЛИКТ

Бұл тарауда біз бұрынғы тарауларда, ең алдымен, очерктерде тарихи этнологияның теориялық қағидаларына көрнекі құрал ретінде келтірілген материалдар негізінде ой қорытып, байлам түйеміз.

Әуелі этнос константалары туралы мәселеден бастаймыз.

Мәселен, жоғарыда фин үшін «өзім образы» дегеніміз – жалғызілікті кісінің бейнесі, оның қауымдағы іс-әрекеті табиғилықтан тыс қасиеттерді, адамилықтан асқын құдіретті телуге бейіл тұрады, оған жауыздықтың бастауы жабайы табиғат болып көрінеді. 9-тарауда финдердің этностық константалары жүйелі түрде сипатталған.

Тап осындай әдіспен түріктердің де этностық константаларын мазмұндауға тырысамыз: олар үшін «өзім образы» – басымдыққа ие, мәртебесі биік бұқараның бейнесі, оған мүше болу жауынгерге айналуы білдіреді. Айрықша күштерді айқындайтын адами құдіреттілік тікелей осынау бұқараға теліну нәтижесінде «қамқоршы образы» жоғалып кетеді. Оның қауымға қатысты іс-әрекеттерінің тәсілі – Қасиетті соғыс және жауыздық бастауынан жаулап алған кеңістік бәрін өз ішіне тартып, басымдыққа ие бұқара есебінен ұдайы кеңейе беруге тиіс. «Жауыздық бастауын» ауыздықтау – жағдаяттық шара. Жауыздық сыртқы әлемдегі басымдыққа ие бұқараға мейлінше қарсылық көрсетіп, оның өрісін кеңейтуіне кедергі келтіретін күштермен байланысып жатады.

Орыстар мен армяндардың этностық константаларын бөле-жара қарастыру ең қиын міндеттей көрінеді, өйткені бұл ретте заманауи ғылымда әлі жете зерттелмеген қауымның генезисі мәселесін айналып өтуге болмайды. Орыс пен армян қауымдарының даму динамикасының ұқсас болған, әрі өзге халықтар қауымдарының көпшілігінің даму қарқынынан едәуір ерекшеленген дерегін ғана тізбелеуге болады. Біздің пікірімізше, қауымды әрқилы, бір-біріне ұқсамайтын халықтарға (осы орайда қалаларға да) тән әлеуметтік ұжымның кең таралған тұрпаты ретінде қарастыруға болады. Мұндай жағдайда әлдебір халықтың қауымдық пішінінің шығу тегі емес, керісінше, онда этностық мәдениеттің «орталық белдемінің» мазмұнын қанықтыруға септесетін қауым дамуының пішіндері мен үдерістерін айқындау ерекшеліктері этнопсихологтың қызығушылығын арттырады.

Орыстар мен армяндардағы қауым бейнесінің кейбір өзіндік ерекшеліктерін бөле көрсетейік. Әуелі екеуінің де әлем картинасында «қамқоршы образы» көзге айқын шалынады, бірақ бұл образдардың мазмұны жағынан елеулі айырмашылықтары бар еді.

Орыс халқы үшін «қамқоршы образы» көбінесе «шаруа патшасы» кейпінде көрінді, оған тән негізгі сипат өзін кескіндеп, жеке образын экстериорлау (яғни ішкі ақыл-ой қарымын сыртқы іс-әрекетке айналдыру. – *Ауд.*) және сырттай кейіптеу еді. Оған кез келген уақытта шағымдануға болады, халыққа да кез келген уақытта «патшаның ерік-қалауы» мағлұм еді. Патша – «патшаның ерік-қалауы» орындалуына кедергі келтіретін «бөгделердің үйірінде өзінікі» еді. «Біз образы» мен «қамқоршы образы» арасында сырт көзге шалынбайтын құпия байланыс орнады.

Армяндардың ой-санасында «қамқоршы образы» ежелгі грек трагедияларындағы оқыстан, жорта өрбіген жай-ахуалдың – қималы сәтте жерге түсіп, күрмеуі қиын түйінді шорт кесіп, қайтадан көкке самғап кететін Құдайдың ерекше қасиеттерін иеленеді. «Қамқоршы образын» орыстар (әлдебір «кіршіксіз орыстар») санасына көшіріп апару – түріктерге «дұшпан образын» дарыту амалы тәрізді оп-онай нәрсе. Мұндай жағдайда бірнеше мәрте тарихи трагедияны бастан кешкен армян халқын күллі әлемді жаппай жек көру сезімінен арылтатын «жосықтылыққа» жолыққандай боламыз. «Дұшпан образы» армян түсінігінде мәдениеттің, яғни қауымды жігерлендіру қабілетінің жоқтығына жатады. Егерде армян ой-санасындағы «өзім образына» ден қойса, онда армяндар тіпті жансыз табиғаттан да рух көзін ашып, қара тастың өзінен хачкар – шармық-тас жасай алатын қауым екен.

Армяндардың «іс-әрекет өрісін» ұғынуы қызық. «Қасиетті жер аумағы» идеясы – (олардың) дүниетанымындағы маңызды нәрселердің бірі. Дүниетанудың мұндай философиясы уақыты өте келе, нақты бір аумаққа ұқсауы міндетті емес әлдебір «қасиетті өрістен» тысқары тірлік-тынысына дем беруді көздемейді, керісінше, әлгі іс-қарекетті жүзеге асыруды қамтамасыз ететін нақты жағдайларға қолдау көрсетеді. Бұл кезде мұндай жағдайлар ең басты сипатты иеленуге – әлдебір күштің қамқорлығында болуға тиіс... Армян этносының философиясы қандай да бір сыртқы күшпен одақ құрғаны болмаса, іс-әрекет шарттарының өзге түсінігін білмейді. Мұндай одақ өзінің қызмет ету өрісіне қамқорлық жасауын міндетті шарт етіп қояды. Ең бастысы, әлгі одақ әлдебір мұқтаж, зәру нәрсе емес, тіршілік-тынысының бүкіл жүйесінің мейлінше бағалы бөлігі ретінде ұғынылады... Кез келген ішкі қақтығыс, негізінен, әлдеқандай субэтностық топтың сыртқы одақ идеясы мен сипатын әркелкі түсінуінен туындайды (айтпақшы, бағдарлау мәселесін қазіргі кезде де соншалық жіті түсінуге де осы себепші). Сонымен қатар сыртқы фактормен одақ құруды одақтың тағдыры мен басқа бөлігіне араласуға, сондай-ақ осынау серіктестерге міндетті түрде қамқорлық жасауға теңқұқылы болу ретінде ұғынады»¹.

Осылайша, «іс-әрекет өрісі» парадигмасы нақ осы мәтінде «іс-әрекеттердің шарттары» ретінде қарастырылатын «қамқоршы» парадигмасымен етене байланысты. Бұл жерде этнос константаларының, олардың бір-біріне қатысты диспозицияларының арақатынасы жөнінде мәселе қауалады.

Соңғысы этностың бейімделушілік-қызмет етушілік модельдері мен функционалдық этносшілік конфликт моделін қалыптастыруға негіз қалайды да, соның жәрдемі арқылы шектен шыққан шиеленісті ескере отырып, этносшілік топтардың үйлесімді өзара әрекеттесуіне, жалпыэтностық институтылардың қызмет атқаруына, қажет болған ретте жаңа институтыларды қалыптастыруға жағдай жасайды.

Қордаланған шиеленіске мән беріп, елеп-ескеру де этнос іс-әрекетінің этностық константаларына байланысты. Егер сөздің турасын айтсақ, екі негізгі жол бар: этнос не сыртқы тартыстылықты ішке тартып (интериорлап), этносшілік өзара әрекеттесу барысында оны бейтараптандырады, не әр этносқа жеке-дара бұйыратын тәсілмен оны сыртқа ысырады (экстериорлайды).

Мәселен, фин жабайы табиғаттың тұтқиыл көріністерінен азап шегіп, қиналғанда белгілі бір «драманы» ойнап шығады (яғни өзі үшін айрықша мән-мағына иеленетін белгілі бір тәртіппен іс-әрекет жасайды), онысы, ең әуелі, өз болмысының аясынан белгісіздікті, күмәнді жояды. Фин, – мұны рәсімдік тылсым іс-әрекет жасау арқылы істей ме, әлде өзінің мігірсіз әрі ырғақты еңбегімен жабайы табиғатты ырқына бағындыра ма, мейлі, бәрі-бір, – дүниенің барша бөлшегін өзінің, әрқайсысына сәйкес келетін орнына қояды. Кез келген жағдайда адам өзі мен сыртқы дүние арасындағы конфликтіні уақытша тоқтатып, мейлі, тым солқылдақ және қысқамерзімді болса да, жарасымдылық ахуалын орнатады.

Финдердің этностық константалары өзінің, өз этносының шегінен жауыздық бастауын біршама батыл аластап, ауыздықтаудан тұратын бейімделушілік тәсімін дарытады. «Өзім образы» сыртқы күштермен күрес жүргізуге мүмкіндік беретін атрибуттар иеленеді. Мұндай ретте тартыс өте қарқынды болуы мүмкін, бірақ ол бір ғана бағытпен өрбиді, әлдеқандай құндылық бағдарын қабылдау барысында өзгермейді. Этностың әр алуан баламалары (әрқилы құндылық бағдарлары мен бір-біріне ұқсамайтын идеологиялары бар түрлі этносшілік топтар) арасындағы сол күрес фин халқы өмірінің әрқилы кезеңінде пайда болды және пайда болып келеді, ол жағдаяттық сипатқа ие (яғни ағымдағы мәдени-саяси жағдайлардан, оларға көңіл аударып, мән беруден өрбиді), әрі сыртқы дүниеге бейімделудің мейлінше лайықты тәсілін іздестіруге байланысты болуы мүмкін. Этностың ішкі конфликтісі экстериорланған болып шығады.

Сондай-ақ ішкі тартыстың экстериорлануын түріктерден де байқай аламыз. Сыртқы дүние тарапынан қысымның арта түсуі этностың осылай өзін-өзі құрылымдауын талап етеді, ол қарама-қарсы құндылық бағдарлары бар этносшілік топтардың ұласпалы, өзара тартысқа түсуіне алып келеді. Бұл тартыстың функционалдық мәні әлгі топтар өзара әрекеттескенде міндетті түрде туындайтын ішкі шиеленіске көңіл аудару тетігі болып табылуында ғана. Алайда түріктердің этносшілік бағдарындағы айырмашылықты

«жағдаяттық» деп атауға болады, өйткені ол түрік этносы тірлігінің нақты бір кезеңіне ғана тән. Нақты қақтығыс функционалдық болып табылады, ол этностың бейімделуінің нақты жағдайларынан шыққан, түріктердің әрбір жаңа қауымдық этнос бейнесінде жаңғырып отыратын құрылым түзуші құбылыс болып саналмайды.

Орыс этносының конфликтісі көбінесе ішкі құбылыс ретінде көрінеді. Орыстар сыртқы тартыстылықты өзіне тартып (интериорлап), оны енді өздерінің ішінде бейтараптандыруға тырысады. Орыстарға ішке тарту тартыстарын көңіл бөлу тетігіне айналдыратын тұрақты ішкі баламалар тән. Бұл тартыстар өздерінің ішінде жеңіліп қалғандай хал кешеді. Ішкі баламалардың тұрақтылығы осы үдеріске белгілі бір алгоритм дарытып, оңтайлы арнаға түсіреді де, тартыстылықтың функционалдық мәніне көңіл бөлуіне мүмкіндік береді. Осылайша, өту алгоритмі берген этносшілік конфликт орыс мәдениетінің «орталық белдемі» құрылымының өз ішінде жатыр, ол орыстардың этностық константаларынан дарыған және олардың өзін-өзі ұйымдастыруының кез келген жағдайы үшін құрылым түзуші болады.

Армяндардың тартыстылығы, негізінен, сыртқа шығарылған (экстериорланған). Егерде фин жағдайында тартысты сыртқа бағыттау әу бастан өздерінің бейімделу тәсіміне дарығандай, яғни адам мен қоршаған ортаның қарама-қарсылығы алдын ала берілгендей көрінсе, ал армян үшін өздері қабылдаған бейімделу тәсімінің өзі тартысты экстериорлау – әрбір жаңа ұрпақ буынынан өзінің дербес күш-жігер жұмсауын талап ететін әрекет. Аса ауыр тарихи тәжірибесіне қарамастан, армяндар жауыздықпен әр кезде бірінші кездескендей экстериорлап, ұтымды етеді де, одан бас тартып, өз тіршілігінің жаңа пішімін жасайды. Сөйтіп, олардың негізгі функционалдық этносшілік конфликтісі жауыздықты экстериорлауды үнемі қажет етуіне байланысты болады. Этносшілік топтар тұрақты болмайды, өйткені этностың өз бейімделуінің қатып қалған бірегей тәсімі жоқ. Бұл топтар өте икемделгіш келеді, адами ресурстар үнемі бір топтан екіншісіне ағылып, идеологиялық өзара айырбас жүріп жатады. Этносшілік топтар арасындағы айырмашылық, сірә, этностық құндылық жүйелері тұрпаттарының әралуандығына мұқтаждығына байланысты болып, армяндардың бейімделуге оңтайлылығын қамтамасыз ететін шығар. Тартысушы баламалар мейлінше күрделі түрде этнос ішінде бөлініп алып, нақты дағдарысты ахуалда бой көрсетеді; көбінесе реактивті болады, яғни халықтың сыртқы дүниеге сәйкес келетін мінез-құлық іздестіруінен дариды, бірақ халық ішіндегі қарама-қарсы бастауларға қарсы тұрақты күресіне жатпайды (мұны біз орыстардан байқаймыз).

Сондықтан армяндарда ұрпақтан-ұрпаққа жалғасып, ұзаққа созылатын этносшілік соғыс тәжірибесі жоқ. Қандай да бір баламаларға жататынын этносшілік құрылымның өзімен бекітпеген. Ол не жағдаяттық және бейімделу тактикасымен белгіленеді, не адамның еркін таңдауы болып табылады.

Армян этносында әлдеқандай құндылық бағдарға тиесілілік жазаланатын (қоғам қысым көрсететін) нәрсе емес, өйткені экстериорланған конфликтінің тепе-теңдігін бұзатын, яғни сыртқы дүниеге қатысты халық қабылдаған шешімге қарсы тұратын іс-әрекет жазаланады.

Мұны Х. Даштенцтің «Диқанның дауысы» романынан алынған эпизод жақсы бейнелейді. Қаладан келген уәкіл, большевик бұрынғы гайдукты, қазіргі шаруаны дұшпанын көргендей шұқшия тергейді. Анау ақталып:

– Кәне, айта қойшы, мен армяндар мен орыстарға қарсы не істеппін, сонда? – дейді.

– Армяндар мен орыстарға қарсы ештеңе істеген жоқсың, бірақ коммунизмге қарсы әрекет еттің².

Бұрынғы гайдук шын мәнінде: «Мен өз халқыма немесе халқымның қамқоршысы – орыстарға зиян келтіретін ештеңе істеген жоқпын», – дегенді айтып тұр. Өзіңіз ойлап көріңіз: орыс шаруасы ешқашанда: «Мен орыстарға зиян келтірердей ештеңе істеген жоқпын», – деп айтпас еді, өйткені оның санасында «орыстар» деген бірегей түсінік жоқ. Орыстар ежелден бір-біріне қарсы тұратын әртүрлі құндылық бағдары бар бірнеше этносшілік топқа бөлшектелген. Дей тұрғанмен орыс шаруасы әлгіндей сөзді айта қалған ретте де, өзгеше ішкі баламасы айқын көрінген орыс уәкіл онымен бәрібір келіспес еді. Оған өзге құндылық бағдарды ұстанудың өзі жалпы орыстарға зиян шектіру дегенді ишаралайды. Өзінің құндылық жүйесінен тысқарылардың бәрі дұшпан саналады. Ал армян уәкіл гайдуктың армяндарға тап соншалық зиян келтірмегеніне келіседі, бірақ оған: «Сен қазір біз қабылдаған бейімделу тәсіміне кедергі келтіресің. Біз нақ осы сәтте коммунизм идеясын қабылдаймыз, әйтпесе тірі қалмаймыз. Егер сен осыған кесел келтірсең – өлесің», – дейді.

Гайдук та бұл дәйектемені өзінше ұғынды, ол өршелене қарсылық көрсетпейді. «Истро аспанға оқ атты. Ол ешкімді өлтіргісі келмеді, мұнда бәрі армяндар еді»³.

Біз бұл жағдайдан ішкі баламалардың бірінің жеңісін емес (сол жылдары орыстар бастан өткерген), іс-әрекеттің адаптивтік тәсімін түйсінуді байқаймыз. Жеке құндылықтар бұл кезде төмендеп, түбіне шөгеді.

Сонымен, біз қарастырған жағдайлардың қай-қайсысында да әлдебір тәсілмен сыртқы дүниеден шығатын қауіп-қатер мен қысым функционалдық этносшілік конфликт: жағдаяттық (этнос тірлігінің нақты бір кезеңіне тән) немесе этностың өзін-өзі ұйымдастыруының кез келген жағдайында көрінетін құрылым түзуші кикілжің арқылы бейтараптанады. Қауымдағы халықтың әрекет ету тәсілі әртүрлі құндылық бағдары, демек, әрқилы этностық әлем картинасы бар этносшілік топтардың өзара әрекеттесуінің

күрделі тәсімімен түйіндесіп жатыр. Әр алуан этнос топтары, тіпті бір-бірімен жауласып жүргендері де, ортақ өркендеу игілігіне жетелейтін кейбір үйлесімді іс-әрекет жасаған кезде, функционалдық этносшілік конфликт осынау өзара әрекеттесуге негіз қалайды.

Бізге мұны Ресей мемлекетінің қызмет атқару мысалымен түсіндірген оңайлау. Өйткені орыстар әлемдегі күшті мемлекеттердің бірін құрғанымен, Ресейдің бүкіл тарихы – халық пен мемлекет тайталасының тарихы. Өз империясына жер аумағының кезекті телімін қосып ала отырып, құдды, әр кезде оны өз «драмасын» ойнап шыққандай хал кешті (халықтың мемлекеттен қашуы; қашқындарды мемлекеттің құқықтық құзыретіне қайтару; жаңадан иеленген жерлерді мемлекеттік отарлау). Осылайша, жаңадан иеленген жер аумағын орыстар бауырына басып, өздерінің ішкі драмаларының аренасына айналдырады, оның үстіне, трансфер нысандары тікелей іс-әрекеттер аренасына кескінделеді. Мысалы, «қайырымдылық полюсін» («Қасиетті Русь») оқшаулау ісі, Заволжьедегі, Жапон теңізі аралдарындағы, Арарат тауларындағы іс-әрекеттер театрына байланысты өрбиді. Осындай объектілердің төңірегінде өзінің ен-таңбасы, қатысушы адамдары бар ішкі драманың іс-әрекеті жандана түсті (және де жергілікті тұрғындар әдетте іс-әрекетке қатысушылар санатына іліге алмады).

Сөйтіп, трансфер нысандары өзінің құндылық бағытына қоса, этносшілік конфликтіде атқарар рөліне де келісті. Мәселен, орыс халқының қауымдық этнос картинасында басы ашық түрде «қамқоршы» қызметін атқаратын «патша» ұғымы да жалпыэтностық үдерісте қажетті коммуникация қызметін атқарды. Халықтық мемлекеттілік пен ресми мемлекеттілік кейде әртүрлі мазмұн иелене тұра, ресми мемлекет пен халықтың арасында тікелей байланыс орнату мүмкіндігін берді.

Сонымен, орыс мемлекетінің қызмет атқаруын әрқилы құндылықтар жүйесі бар сан алуан этносшілік топтар біртұтас мемлекет жасауға бірлесе жұмыс істейтін этностың өзін-өзі құрылымдау үдерісі ретінде қарастырамыз. Олардың іс-әрекеттерінің үйлесімділігі мәдениеттің «орталық белдемі» арқылы өтетін, қарқынды түрде этносшілік конфликт «сюжетімен» реттелетін, сырт көзге байқалмас ішкі байланыстарға ғана сүйенуі мүмкін.

Қазіргі Түркияда ішкі байланысты жүзеге асырушы (коммуникатор) рөлін идеологиялық тұрғыдан бір-бірімен бітіспейтін, өздерінің бой көрсетулері (көбінесе әскери төңкерістер) арқылы этносшілік конфликтілер ағымының ырғақтылығын айқындайтын этносшілік топтардан құралатын бүкіл қоғамды қызмет бабымен көктей өтіп, желімдей жабыстырып тұрған армия атқарады. Ішкі интегратордың осындай «көктей тігетін» рөлі әсіресе түрік этносы өзін-өзі ұйымдастырудың консервативтік түрін қабылдаған тұста аса қажет болды, өйткені тартыстың бүкіл құрылымы этносшілік жіктердің өзгеше орналасуына негізделген еді, әрі осы орналасу ретін бұзу олардың арасындағы қожыратпа жанжалға алып келуі ықтимал еді.

Этностың өзін-өзі ұйымдастыруының кез келген түрпаты трансфер объектілері арасындағы теңгерімді де сақтап қалуы қажет. Мәселен, армяндар бастан өткерген ұзақмерзімді бұлғақтан соң, олардың асығыс, әрі шапшаң, әрі армяндар үшін дәстүрлі емес институциялар мен құрылымдар арқылы креативтік түрпаттар бойынша өзін-өзі құрылымдауы, нақтырақ айтқанда, армяндардың өз мәдениетінің «орталық белдемі» белгілеп берген қауымдағы ізгілік пен жауыздықтың қарым-қатынасын қалпына келтіре алмағандықтан ғана мүмкін болды. Бәрінен бұрын, «өзім образы» (батырлық әрекеттер культі арқылы) күшейді, яғни әлемдегі белсенділікке қабілет-қарымын айқындайтын қасиеті қанықты, сондай-ақ «қамқоршы образы» да сомдала түсті (осы жылдары Ресейге «қамқоршы образының» ауысуы нығая берді). Армяндардың ой-санасында «ізгілік полюсінің» күшеюі «жауыздық полюсін» саябырсытып, тежеп тастады. Жаңа институциялық құрылымдар (қалалар – моноэтностық құрылымдар) армяндардың этностық санасына «өз образының» тың толықтыруын сіңірді де, олар біртіндеп бұлғақ ахуалдан шыға бастады.

Бұл жерде мынадай жайтты атап өткен жөн. Ереван Ресейдің тілек-қалауынан тыс, әйтсе де оның қамқорлығымен құрылды. Ресей, орыстар бөгде этносішілік үдерісте өте маңызды рөл атқарды, тіпті оны өздері де түсінген жоқ. Тап осылай, басқа кезеңдерде, Күнгей Кавказдағы армяндар да, өздері байқамастан, орысшілік үдеріске кірігіп кетті. Мәселен, армян шаруаларының пікірі бойынша, армяндардың 1903 жылы тек «қауымның» құзыретіне жататын айрықша басымдықтарға ауыз салып, азуын білеген Ресей мемлекетімен қақтығысы орыс шаруаларының да Ресей мемлекетімен арадағы тап осындай жанжалдарына ұқсайтын айқын қырларымен көрінді (бұл жөнінде 17-тараудағы тарихи очеркте тарата айтамыз).

Сонымен, этносты құрылымдау барысында пайда болатын трансфердің кез келген нұсқасы әрқашанда этносішілік конфликтінің құрамдас бөлігіне айналуы мүмкіндігіне, былайша айтқанда, кейбір жалпылама сипаттамаларына жауап беретін дерегіне ерекше көңіл бөлеміз.

Этносшілік топтардың өзара әрекеттесуі қалай өрбиді? Осындай өзара әрекеттесудің мысалына әдейі арналған тарихи очеркті мұқият қарастырып, талдап түсіндіреміз.

■ Тарихи-этнологиялық талдау тәжірибесі

Түркиядағы әскери төңкерістер

Түркиядағы әскери төңкерістер сонау «жас түріктер» кезеңінен немесе, тіпті янычарлардан дарыған дәстүрге айналды. Бұларға бұқара халықтың көзқарасының өзі қызық. Естеріңізде болса, жас түріктердің «Түркиядағы

революциясының өзі қастандық ретінде басталып, халықтық мерекеге ұласты... Бүкіл халықтың, ең бастысы, манифестация мен айқай-шуды, ағыл-тегіл сөз бен ым-ишараны қалаған азаттық сезімі буырқанды. Әркім жаңа бостандық ахуалын пайдалануға асығып, ақырында, оған қол жеткізгенін өзіне дәлелдеуге тырысқандай көрінді»⁴. Түрік халқының көңіл-ауаны 60-ыншы жылдардағы әскери төңкеріске өте ұқсас еді: «Түрғындар мерекелік көңіл-күйде болды. Қолдарына қарапайым транспаранттар ұстаған адамдар тұтаса ағылып келе жатты. Ататүрік ескерткішінің етегіне олар гүлшоқтары мен тәжорамдар қойды... Демонстранттар: «Хюррет!» (Бостандық) деп айқайлады. Ұлт азаттығы туралы ән шырқады... Шерушілер арасында әйелдер де бой көрсетіп қалады, кейбіреулері шадыра киген. Олар: «Жасасын армия!» деп ұран тастады!»⁵.

Егерде Түркияда мейрам атаулының тым аз екенін ескерер болсақ, мұнда әскери төңкерістің мереке ретінде қабылданатынының өзі ерекше көрінеді екен. Бұл кезде халық өзінің қуанышқа кенелуіне себеп бар ма, әскери төңкеріс маған не алып келеді дегенге ой жүгіртіп жатпайды. 60-ыншы жылдары шадыра жамылған әйелдер (айтпақшы, оны қалада жамылып жүрудің өзі батылдықтың тұлғаны) М. Кемалдың лаицистік идеяларының сенімді қорғаушысы – армияға қолдау көрсетіп, қолпаштайды, ал сол идеялардың қатарына шадыра киюге тыйым салу да жататын еді. Бірақ кез келген халықтық мерекенің мәні ой елегінен өткізілмейді. Түрікке бақытқа кенелу үшін өз армиясын көрсе – болғаны. Бұл қуаныш бейсана, ешқандай ақыл-ес уәжіне мойынсұнбайды. Ал армия дегеніміз – лаицизмді қорғауға мүмкіндік алып, халық алдында абырой-беделінен айырылып қалудан қорықпастан, ислам ықпалына қарсы тұруға бекем бірден-бір күш. Түріктердің сүйіктісі – армияға бәрін істеуге болады.

Түркиядағы армия кемализмнің тірегі екені баршаға аян. «Түрік курсанты, болашақ офицер әскери училищеде оқыған алғашқы күннен-ақ «Ататүрік революциясына» жан-тәнімен берілу рухында тәрбиеленеді. Ататүрік офицері үшін бәрі – әскери өнерде, өмірлік жолда, барлық мәселелерді шешуде жалаугер, бағдар болу құндылыққа айналады»⁶. Армия нақ ортасында Түркияның идеологемасы тұрған жай ғана кемализм идеологиясының емес, сондай-ақ, әдетте пантүркизм ретінде ұғынылатын кемализмнің де қорғаушысы болып табылады. 1960 жылғы әскери төңкерісті басты ұйымдастырушылардың бірі – заманауи пантүранизм идеологы көбінесе «фашистік ұйым» аталатын «Ұлттық іс-әрекет партиясының» (ҰІП) негізін салушы полковник А. Түркеш болуы кездейсоқтық емес. Әскери ортада А. Түркештің пантүраншыл идеяларын жақтаушылар қазіргі кезде де жетерлік. Сонымен қатар армияда ислам партияларына ашықтан-ашық жауыға қарайды. Олардың саяси аренада күш алып, қатары нығаюы ара-тұра әскери төңкерістерге түрткі салады.

Сөйте тұра, қалың түрік халқы үшін лаицистік құндылық доминанттары ислам партиялары жариялаған құндылықтарға қарағанда тым қолайсыз көрінеді. Армияның осынау құндылықтарға қарсы күресін қарапайым қисынға салсақ, түрік халқы қолдамауға тиіс. Алайда халық қарапайым қисынға сыймайтын қылық танытады.

Осылайша, Түркиядағы армияның рөлі екіұдай күйде болып шығады. Бір жағынан, ол ислам доминанттары дарыған дәстүрлі халық санасына қарсы тұратын идеологияның жүгін арқалаушы ретінде тартыстың көзіне айналады, екінші жағынан, оның өзі ширыққан шиеленістің түйінін шешіп отырады. Күш, қуат, жауынгер, армия ұғымы, міне, халықтық ой-сана мен кемализм идеологиясы қиюласып, тоғыса татуласатын шешуші тұстар осылар. Осы тоғысулар мазмұны халықтың санасына ресми идеологияны мейлінше молырақ сіңіруге мүмкіндік береді. Мысалы, Кипрдің солтүстік бөлігін жаулап алу түрік идеологтары үшін Түркияның ұлттық мемлекет ретіндегі табысы саналса, ал түрік халқы үшін бұл мұсылмандардың бұрынғы бодандарды тізе бүктіруі болды. Осы екі тұжырым да бір-бірімен тіл табысып кетері кәміл, олардың екіншісі біріншісінен гөрі шындыққа сәйкес келеді, өйткені Кипрде соғысқан солдаттар халық бұқарасынан шыққандар еді, ал олар өз миссияларын нақ солай түсінді.

Армияның іс-әрекеті түрік ой-санасының әрқилы түрленімдерінің арасындағы қарама-қайшылық түйінін тарқатады. Әлгі әрқилылық жақша ішіне қамалғандай халге түседі де, енді түрік ой-санасының ең түпкі мәні – жауынгер, қаһарман, жеңімпаз және ұлық мырза ұғымы ұшпаққа шығады. «Бізде енді Румыния, Венгрия, Сирия, Ирак, Палестина, Мысыр, Триполь, Тунис, Алжир, Қырым мен Кавказ жоқ. Бізде отанымыздың пұшпақтай ғана жері қалды... Көкжал қасқырдай қарекет жаса, ақылға жүгін. Баяғы заман қалпына келсін. Қайтадан жеңіс пен даңқтың жалауы желбірей берсін. Ұлттық кепілмен сызылған шекараның шегінен шыға, әрі Тұранға дейін қанатын кеңге жая отырып, Түркия бәрінен де биіктеп, асқақтай берсін»⁷, – деп жазады А. Түркеш. Әскери төңкерістер, армияның айтқан сөздері түрік халқының санасына кез келген мәдени-ағартушылық қызметтен гөрі, зиялы қайраткерлердің уағызынан гөрі мейлінше өтімді әсер етеді. Армия дегеніміз – ислам рухы сіңген халықтық сананы лаицистік мемлекетпен татуластырып, кей-кейде дәстүрлі қақтығысын тойтарып отыратын нәрсе.

Қазіргі кезде түріктердің этностық санасы ортамен тартысқа, ұдайы үдей түсу үдерісі бар шиеленіске (бұл әскери төңкерістер арасындағы кезеңдерде байқалады) келіп жетті және ол ұдайы осы ортаның өзінің әрекетімен (әскери төңкерістермен) шешіліп отырады. Ақырында, аса жағымды эмоциялар туындататын психологиялық бәсеңдікке алып келеді.

Бұл шиеленіс бейсана. Этнос мүшесі оны жосықты түсіндірмесі бар идеологиялық тайталас ретінде ғана қабылдайды. Этнос пен сыртқы дүние арасындағы қарым-қатынастағы қордаланған наразылықты кәріздеп ағызып жіберу ісі де тұтастай күйінде этнос мүшесінің санасы шегінен тысқары қалады.

Сонымен бірге мұндай кәріздеу мен қордалау этнос мүшелері қабылдаған бүкіл ақпарат сол бойда «цензурадан» өтіп, оның этностық константаларына байланысты, әрі әлемнің этностық картинасында өз тауашасы бар бөліктерге бөлшектенген жағдайда ғана жүзеге асуы мүмкін.

Осы ақпараттық блоктарды бірнеше парадигманың грамматикалық сөйлем тәрізді тіркесуі ретінде елестетуімізге болады. Сөйлемдегі сөз бөліктері белгілі бір қатаң ереже бойынша қиысады да, тіл білетін адам сол ережеге бейсана түрде бағынады. Тіл қандай да бір шамада оның ойлау жүйесінің құрылымын айқындайды. Тап осылай этнос константалары да, адамның ақпарат қабылдауы тұрғысынан қарастырсақ, өмір шындығының әр алуан факторлары арасындағы байланысты белгілейді. Егер этностық константалар ұсынған әлгі байланыс қарапайым логикаға қарама-қайшы келетін болса, онда соңғысы еленбей қалады.

Мұны әсіресе Түркия халқы мереке ретінде сезінетін әскери төңкерістер кезінде байқауға болады. Төңкерістен кейін болуы мүмкін репрессияларды бұқара сол сәтте сезінбейді, олар ой-санасынан тысқары қалады. Есесіне, ол үшін дүниеге қарым-қатынасы жөніндегі образды айқындайтын «жауынгер» парадигмасы жанданады. Егер грамматикадан ұқсастық келтіретін болсақ, бұл – баяндауыш. Ол бастауышты – «өзінің образын» талап етеді, түрік үшін ол – «бұқара». Бұл жерде келтірілген этностық константаларды сөйлем ретінде жазу оңтайлы мысал орнына ғана пайдаланылады, бұл ретте этнос мәдениетінің мәнін әлдеқандай метафоралық фразамен білдіруге болады деген ой мүлде жоқ.

Осылайша, әскерилердің саясаттағы іс-әрекеті – төңкеріс сөйлемдегі сөздер тәрізді ұғымдарды тіркестіру арқылы түрік санасында өзін «артықшылыққа ие бұқараның» мүшесі ретінде ұғыну сезімін туындатып, әлдебір мезетте кәдуілгі өмірде солғын тартқан өзін-өзі айқын бірегейлендіру үрдісін қалпына келтіреді. Тап сол мезетте оған осы «бұқараның» нақты атрибуттары маңызды емес. Әр алуан құндылық бағдарлары бар әртүрлі этносшілік топтар оған әрқилы сипаттамалар жапсыруы мүмкін, бірақ барлығы тең дәрежеде жаппай өзінің соған қатыстылығын сезінеді.

Бұл құбылысты енді грамматикалық ережелермен, дұрысы, әрқилы уақиғалар мен құбылыстар жөнінде баяндайтын сөз тіркестері әлдебір ортақ әсер қалдыратындай, бір-бірімен жымдаса жазылатын мәтін құрау заңдарымен салыстыру мүмкін емес, жеке тұрғанда, әлгі сөз тіркестерінің ешқайсысынан олардың жиынтығы да ондай әсер етпейді. Ол осы сөз тіркестерінің айрықша тоғысуынан ғана пайда болады. Көнігі әдебиетші тек интуитивті

емес, сондай-ақ қалаулы үндестікке жету үшін, көбінесе кәміл саналы күйде мәтін құрайды. Мәтін құрау заңдарын этнос константаларының әрекет ету заңдылықтарымен, функционалдық этносішілік конфликт заңдылықтарымен салыстыруға болады. Әртекті этносішілік топтар әрекеттерінің өзіндік жеке мәні бар: әскерилер ислам фундаментализмінің ел ішіне таралуына жол бермеу үшін көшеге шығады; мұсылман түріктер (коменданттық тәртіп мұрсат берген кезде) әуестікпен, жаңалықты білу үшін көшеге қаптап кетеді. Бірақ, жинақтай алғанда, осы екі әрекет те мүлде жаңа мағына туындатады: өзінің «артықшылыққа ие бұқара» екенін жаппай сезіну ауаны пайда болады. Түптеп келгенде, этносқа өз ішіндегі «сюжетті» өткеруге мүмкіндік беретін, белгілі бір композициялық парадигмалар бойынша құрылған нақ сол заңдылықтар ғана этностың өмір шындығын (әсіресе қандай уақиға қайсысымен байланысты екенін, немен байланысатынын), әрқилы этносішілік топтардың әрекеттерінің уәждемесін, ақырында, олардың іс-әрекеттерінің келісімділігін түйсінуіне мүмкіндік береді. Адамдар ұғынған нәрселердің өздері істеген тірлігімен байланысы тым салыстырмалы болуы мүмкін этнос мәдениетінің «орталық белдемінің» мазмұны бөлшектеніп, нақты жеке жағдаяттар мен уақиғаларға сабақтасып жатқан себептер ретінде алдан шығады. Енді тағы бір сауалға жауап беруге тура келеді: Этносішілік шиеленісте құндылық бағдар қандай рөл атқарады, дәлірегі, этносішілік конфликтіде ол несімен көрінеді? Осыған дейін айтылған рөлі таза қызметтік сипатта болып келді. Мәселен, орыстардың этносішілік конфликтісі, бұрын көрсетілгендей, әрқилы құндылық бағдарлары бар, дәлірек айтқанда, орыс мемлекеттілігін әртүрлі түсіндіретін топтардың өзара әрекеттесуіне құрылады. Ал енді «мемлекет» категориясына келетін болсақ, онда ол хақында, негізінде, құндылық доминанты ретінде айтуға болады, бірақ орыс этатизмі туралы сөз қозғалатын біздің мәнмәтінде халықтың тірлік етуінің тәсілі, оны ұйымдастырудың тәртібі жөнінде айтуға тура келетін сияқты. Сонымен, құндылық бағдар тақырыбы іс жүзінде қайтадан функционалдық этносішілік конфликтімен ауысып, құндылық доминанттар тек оған арналған материал болып шығады.

Басқа мысалдарымызда да мұндай түсіндірмені айналып өте алмаймыз. Қазіргі түрік қоғамы іс жүзінде идеологиясыз өмір сүреді (жекелеген этносішілік топтардың ғана идеологиялары бар). Бейнелей айтқанда, идеологияны янычарлар маршының әуені алмастырған. Батыстанған түрік элитасының құндылық бағдарында да адаптивтік шарттылық ауаны айқын көрінеді. Айтпақшы, 10-тараудағы тарихи очеркте жаңа идеологияны іздестіру жайы жазылған. Пайда болған идеологиялық жүйелерді, түріктердің этностық константаларына сәйкес келуі мүмкін бола тұра, халық бөгде елдің ілім-білімі ретінде қабылдамайды. Егерде этностың тосыннан өзін-өзі құрылымдауы барысындағы этносішілік конфликтіде ол өзіне толықтай орын иеленіп, соның негізінде түрік этносы топтарының бірі қабылдаған әлем картинасын түзуге алып келмесе, халық өміріне жанама түрде әсер

ететін жоғарғы билік идеологиясы – пантүранизм де осындай тағдыр тезіне тап болуға тиіс еді.

Тап осылай (армян мысалына жүгінеміз) Ереванды қалыптастыру ісіне де әрқилы құндылық бағдарлары бар топтар қатысты, олардың бәрі өз әрекеттеріне онша ой жүгірткен жоқ. Бұл ретте де идеология этностың өзін-өзі құрылымдауына еш қажеті жоқ элементтей көрінді. Ереванды жасаудың ешқандай идеологемасы болған жоқ (тіпті астыртын түрінде де, ол жөнінде қазір белгілі болар еді). Қандай жағдайда да, Ереванды жасау жөніндегі біздің мағлұматымыз Ереван туралы алғашқы «миф» болып шықты, газеттік эссе түрінде жариялана тұра, ол өздерінің іс-әрекеттерінің түсіндірмесі ретінде армяндардың жанына жақты. Мысалға келтірілген Ереван туралы очеркке ой жүгірте отырып, армяндардағы әрқилы этносшілік топтар ұсынған құндылықтар жүйесі этностың өзін-өзі құрылымдау ісінің табысты өтуі үшін қажет болған мәдени-саяси кескіндемені қалыптастырғанына назар аудармасқа болмайды. Бұл құндылықтар жүйесінің бәрі әлдебір тарихи жағдайларға байланысты кездейсоқ қалыптасқан сияқты көрінеді, әйтсе де олардың нақ осы әрекеті жалпы тұтастықты жасау үшін аса қолайлы болып шықты. Бұл құбылыс біздің тұжырымдамамызда этносшілік конфликтінің табысты қызмет етуіне қажетті мәдениетті тарату үлгісі арқылы түсіндіріледі. Құндылық доминанттарының этнос өміріндегі функционалдық маңызы жөнінде тағы да қорытынды түюге тура келеді.

Финдердің өміріне қатысты тарихи очерктерге көңіл аударайық. Этностық ой-санасын зерттей келе, фин халқының өзін-өзі ұйымдастыру үдерісіне тоқталып жатпай, Снельман негізін салған ұлттық қозғалысқа байланысты бір ғана дерекке көңіл бөлдік. Снельман фин халқын қайтадан түлетуді (емес) (финдерде ұлттық құрылысқа үлгілі нұсқа әрі негіз боларлықтай даңқты өткен шақ та, ақиқи, мифтік шежіре де болған жоқ), жоспарлы, әрі ойластырылған әдіспен күш-жігер жұмсау арқылы тыңнан жасап шығуды ұсынған ерекше қырын айтпағанда, бұл пангерман үлгісіндегі қарабайыр ұлттық қозғалыс болып шықты.

Снельманның тәсілі белгілі бір этносшілік үдерістің көрінісіне айналды, бірақ оның бастауы емес, аяқталуы, қауымды (сонымен қатар сол қауымдағы өзін де) тәртіпке келтіруге мән берілетін фин этносы қауымының картинасы түзілуі болды. Өзін-өзі жасау идеологиясы іс-әрекеттің алдына түсе алмады, тек оған қатысты рефлексия және пангерман тұрпатты ұлттық идеологиядан дарыған құндылық бағдар шеңберінде өтетін рефлексия болды.

Алайда жанды этнографиялық және тарихи материалдармен айналысуға тура келген кезде, функционалдық конфликтінің бұзылуына көбінесе этностың тіршілік етуінің әлдебір тәртібі түрткі болатыны айқын сезіледі, оның қызмет етуінің қандай да бір тәсімі қоршаған табиғи және әлеуметтік ортаға бейімделу тұрғысынан мүлтіксіз болу мүмкіндігінің мән-мағынасынан, сондай-ақ идеялық астарынан ада болып шығады. Демек, этносшілік

конфликтінің бейімдеу қызметі ғана емес, сондай-ақ осынау шиеленіс арқылы этнос үшін елеулі мән-мазмұнды ұтып алу дерегі де маңызды. Қожыратпа тартыс адамдар таңдау мүмкіндігінен айырылып қалған кезде басталады, ал қоғамда тұлғалық сана иеленушілер саны жаппай қысқарып, доминанттары дәстүрлі ой-санамен түйінделіп қалады. Осы тұрғыдан алғанда, этносішілік конфликтіні (ол атқарымды болғандықтан) адамдардың әртүрлі мақсаттар мен мән-мағыналарда сынап көруі деп айтуға болады, сынап көрудің өзі, осындай мән-мағыналармен, «құндылықтармен» «ойнау» да этносішілік үдерістің құрамдас бөлігі саналады.

Бұл сондай-ақ қожыратпа бұлғақтың этнос ішінде әлдеқандай құндылық бағдарды туындататынын білдіреді, бірақ ол этносішілік үдерістің құрамдас бөлігі бола алмайды. Бұл ретте этностың сырттан әлдебір құндылық жүйесін қабылдай алмайтынын емес, оны өзі жасап шығаруға міндетті екенін меңзеп отырмыз. Адамзаттың мәдени тарихының ұзын-ырғасы осындай шеттен алулардан тұрады. Сырттан келген құндылық жүйесі әрқашан этнос ортасына бейімделе салады. Өйткені Ресей үшін заһар болған социализм де өте күшті орыстанып кеткен еді. Эсерлердің оны қандай мінсіз «орыс» қауызына салып, орыс деревнясына алып барғанын білеміз. Осынау эсерлердің көпшілігі басынан бақайшағына дейін орыстар еді, әрі басым көпшілігі Ресейді шынайы сүйді және оның тұралап тынғанын еш тілеген емес.

Демек, әлдебір құндылық бағдар қандай да бір этносқа ғана емес, кез келген адамға кертартпа әсер етуі мүмкін. Орыс басшылығы Еуропадан алып келген құндылықтар жүйесі Ресейде де, Еуропа елдерінде де кертартпа, бүлдіргі сипатта болды. Еуропада ол баяу, сылбыр өрбитін үдеріс күйінде қалса, Ресейде ушыққан, шиеленісті күйінде өтті.

Мұндай құндылық бағдарды қабылдау этносішілік өзара әрекеттесудің біртіндеп бүкіл мән-мағынадан айырылуына алып келеді. Прагматикалық демге бөккен (мемлекет – мемлекет үшін; шаруалардың еңбек ұжымы – қауым – тек ауылшаруашылық өнімдерді өндіру үшін) жалаңаш пішімдер ғана қалады. Этносішілік конфликт бастапқы екпінмен біршама уақыт қызмет атқара береді де, содан соң өзіне қорек таппай, қатып-семіп, аштан өлетіндей хал кешеді. Адам мән-мағынасыз өмір сүре алмайды: одан жүрдай болған кезде өліп қалады (бұл туралы Б. Беттельхейм өзінің фашистік концлагерьде бастан өткерген тәжірибесі туралы жазған кітабында барынша шынайы әңгімелейді). Халық та қитұрқы сюжетсіз, сондай-ақ өзіндік мән-мағынасыз өмір сүре алмайды. Бірақ сюжет бұл дүниеде бар бірдеңе туралы болуға тиіс, оның орнын елес ауыстыра алмайды. Сонда ғана ол этносішілік конфликтінің қызмет атқарымының арқауына, тақырыбына айнала алады.

Сонымен, этносішілік конфликт барысында қашанда негізгі (бәлкім, мейлінше күрделі) этностық «мәдениет тақырыбы» жеңіп шығады.

Оның кесімі этносішілік конфликтінің қожыратпа әрекетке айналуына алып келеді. Шиеленістің мұндай түрі туралы келесі тарауда айтамыз.

ЕСКЕРТПЕЛЕР

- 1 Саркисян М. Армения перед лицом современных глобальных проблем. – Ереван, 1996. – с. 33–34.
- 2 Даштенц Х. Зов пахаря. – Ереван, 1986. – с. 359.
- 3 сонда – 351-б.
- 4 Алиев Г.З. Турция в период правления младотурок. – М., 1972. – с. 109.
- 5 Геллерт П. Операция «Ататюрк»//Новое время. – 1960. – № 2. – с. 23.
- 6 Данилов В. И. Турция восьмидесятых: от военного режима до «ограниченной демократии». – М., 1991. – с. 39.
- 7 дәйексөз: Гасанова Э.Ю. Идеология буржуазного национализма в Турции в период младотурок (1908–1914). – Баку, 1966. – с. 148.

Ой салатын сауалдар

1. Функционалдық этносшілік конфликтінің уақыт ағымында өзгермейтін құрылымы бар ма?
2. Этносшілік топтар арасындағы байланыс қалай өрбиді?
3. Этностың «мәдени тақырыбының» бұл байланыс үшін қандай мән-маңызы бар?
4. Алдыңғы тараулардағы материалдарды еске алып, функционалдық маңызы бар құндылықтар жүйесінің этносшілік әрекет-амалдары қалай қалыптасатынын түсіндіріңіз.
5. Алдыңғы тараулардың тарихи очерктеріндегі конфликтіні интериорлау мен экстериорлау мысалдарын түсіндіріп беріңіз.

ЭТНОСТЫҢ БАСТЫ МӘДЕНИ ТАҚЫРЫБЫ

Этнос қабылдаған әлдебір қоғамдық институция оның экологиялық, мәдени, саяси, шаруашылықтық-экономикалық тұрғыдағы талап-тілектерін қанағаттандыра алмаса, өзгеріске ұшырайтыны туралы айтып өткенбіз. Егер ол трансфер нысаны (демек, этностық қауым картинасының құрылымын түзуші) болса, оның түрленімі функционалдық этносішілік конфликт (мұндай түрленімнің ықтимал нұсқалары 15-тарауда тізбелей көрсетілген) пен этностың тосыннан өзін-өзі құрылымдауы барысында өрбиді.

Бейімделу үйлесімсіздігі өздігінен қожыратпа дағдарыс туындатпайды. Ондай дағдарыс басқа себептерден туындайды: этнос үшін өзекті (орталық) мәдени тақырыптың «жеңіп шығуына» құрылған функционалдық этносішілік конфликт өзінің мән-мағынасынан айырылады (өйткені әлгі үдеріс барысында этностық мәдени тақырып бір-біріне ұқсамайтын құндылық доминанттары әрқилы этносішілік топтар ұсынған өзінің алуан түрлі түсіндірмелерімен көрінеді). Бұл әлдеқандай себеппен аталмыш тақырыптың өзі этнос үшін өзектілігін күрт жоғалтқандықтан болады.

Түп-төркінінде функционалдық этносішілік конфликт жатқан орыстардың отарлау тәсімін еске алайық. Оның барысында «Мәскеу – Үшінші Рим – Қасиетті Русь» мәдени тақырыбы жеңіп шығады. Бұл идеология, бір жағынан, жер аумағы экспансиясын көздейтін мемлекеттік идеологияға негіз қалады, екінші жағынан, Ресей мемлекетінің құқықтық құзыреті әлі орнамаған немесе нығайып үлгермеген аймақтарға (жаулап алған аймақтарға да) қоныстану ісін халық үшін психологиялық тұрғыдан жеңілдетті. Ол діни экспансияның да күш-қуатын еселеп, бүкіл мемлекеттік жер аумағын мәдени гомогендеудің (біртектес қоспа жасаудың) алғышарттарын әзірледі. Егер осы тақырып кенеттен өзінің өзектілігін жоғалтып алатын болса, онда функционалдық этносішілік конфликт үдерісі де бұзылар еді. Осыған орай ол «іс-әрекет шарттары» парадигмалары ретінде пайымдалуы мүмкін.

Функционалдық этносішілік конфликт барысы қалпына келуі үшін, алдымен «іс-әрекет шарттары» парадигмасының ауысым нысаны бола алатын басқа идеологияға табылуға тиіс. Өзекті мәдени тақырып ретінде мәдениетшілілік түсіндірмелер мен мәдениетті функционалдық бөліске салуға негіз қалау үшін мән-мағынаға қанық болуға тиіс. Мұндай кезде оның айқын әлпет иеленуі міндетті емес. Әрқилы ұғымдар мен түсіндірмелер берілетін біршама мазмұндық жиынтығы болса, әбден жеткілікті. Бұған дейін (15-тарауда) әлемнің этностық картинасын қалыптастырудың осы жолы апатқа ұшыратар ахуалдай сипатталған еді.

Егер этносқа жаңа мәдени тақырып табудың сәті түссе (табу – сезініп, ұғыну деген сөз емес), өткерулі трансферге сайма-сай келетін қауымның жаңа этностық картинасын қалыптастыру мүмкіндігі пайда болады. Керісінше жағдайда бұлғақты ахуал бірнеше жылға созылуы мүмкін. Бірінші жағдай 15-тараудағы «Ереван: батырлық мифінің іске асуы» атты тарихи очеркте сипатталған. Аса айқын айтылмаған, әрқилы түсіндірмелерге жол ашатын «батырлық мифі» функционалдық этносшілік конфликтіні жүзеге асыруға және 1915 жылғы армяндар геноцидінен туындаған күйзелістен ескісі қираған соң, қауымның жаңа этностық картинасын қалыптастыруға негіз болды. Осы тарауда орыс шаруалары қауымының күйреуі мысалымен бейәрекеттік (дисфункциялық) бұлғақтың қалай өрбитінін қарастырамыз. Бұл кезде этнос өзінің өзекті мәдени тақырыбын жоғалтып, оның орнына ішкі тереңдіктен жүрдай идеологияны иеленеді. Мұндайда тым ұзақ, бірнеше ондаған жылға созылатын бұлғақтың зардапты нәтижелерінің өзі этностық жүйенің жаңа құндылықтарға негізделген трансферінің тың нұсқаларын табуына немесе өзінің қоғамдық институцияларын ұйымдастыра отырып, сол арқылы қайтадан тиімді қызмет атқаруға қабілетті бола алатын бұрынғы құндылықтарға оралуына мүмкіндік бермес салдары болатынын ескертуге тиіспіз. Әйтсе де нақты жағдайда этнос өзінің өзекті, негізгі тақырыбынан айырылған жағдайды қарастыру қамын өзімізге міндет етіп қоямыз.

Егер мұндай жағдай бола қалса, ол қашанда әлдеқандай себептермен дәстүрлі социумдағы құндылық доминанттары нақты мәдени тақырып шеңберінде жатқан тұлғалық сана иеленушілер санының азайып кетуіне немесе, кемінде, әлгі тұлғалардың халықтан оқшауланып қалуына, яғни этносшілік байланыстың бұзылуына орайласады. Бұл сонымен бірге беріктігі нақ тұлғалық сананы иеленушілерге байланысты болатын дәстүрлі ой-сананың бұзылуына, қоғамдағы аутсайдерлер санының күрт өсуіне алып келеді.

Этнос өмірінің дағдарысты кезеңдерінде аутсайдерлер саны өте маңызды болуы мүмкін. Этнос константалар трансфері бұзылған мұндай адамдар үздіксіз бұлғақ жағдайында жүргендей күй кешеді. Онша мықты емес, тартысты (яғни бейімделу қызметінде олқылығы бар) дәстүрлі санаға сырттан (мысалы, өзге дәстүрлерді ұстанушылар тарапынан) нақты қысым жасалып, бұл қысым тұрпаты нақты дәстүрлі ой-сана иеленушілер үшін күтпеген, тосын құбылыс көрініп, оған қарсы тұрар қорғаныш тетіктері жасалмаған кезеңде олар айрықша көбейіп кетеді. Сол кезде дәстүрлі ой-сана қожырай бастайды. Оның ішкі кескіндемесі бұзылады да, соңғысының құрамдас бөлшектері өзара кездейсоқ әдіппен тіркесе салады, олардың мазмұны да кездейсоқ болып шығады, сондықтан ол өздігінен қабылданбай қалуы мүмкін. Бұл үдеріс тізбекті реакция сияқты өтіп, бүкіл қоғамды жайлап алады. Егер қоғамның ішінде тұлғалық сана иеленушілер саны қималы межеден кеми түссе, бұлғақты жағдай созылып кетеді. Жүйе бұрынғы қалпына келіп, қауымның жаңа картинасын қабылдай алмайды, өйткені қоғам ішінде

«кеңесшілер», қоғамға ішінен қолайлы жолды көрсетуге қабілеттілер саны жетіспейді.

Дәстүрлі қоғам үшін (бүтін этнос емес, нақты дәстүрлі қоғам үшін; олардың тұлғалық сана доминанттары мен дәстүрлі қоғам мақсаттары әртарапты болатындай халде этнос ішінде қалыптасқан әлеуметтік институттар үшін) аутсайдерлерге айналған тұлғалық сана иеленушілердің іс-әрекеті деструкция үдерісін асқындыра түседі. Мұндай аутсайдерлер белсенділігінің қауіптілігі мынада: адамдардың өздері төңіректегі құбылыстарға атау беруге шамасы келмейтін, өздерінің ой-санасына берілген қатерді белгілеп, қауым картинасына енгізе алмайтын бұлғақ кезінде олар екіұштылыққа, белгісіздікке төзе алмай, жүйенің сыртынан берілетін атауларға еліккіш, яғни кездейсоқ, бұралқы трансферлерге бейім келеді, ал, түптеп келгенде, бұл этнос жүйесінің дағдарысын ушықтыра түседі. Дәстүрлі сана – ережелер жиынтығына, ал қауым картинасы эксплициттік (жайдақ) идеологияға айналады.

«Ушыққан» бұлғақ ахуал біртіндеп санадағы айрықша тұрпатты – «жалған дәстүршілдіктің» созылмалы ағымына орын береді, ал жалған дәстүршілдік дегеніміз кейде өзара байланысты, кейде кездейсоқ тоғысулы интериорланған ережелер мен тыйымдар жиынтығын білдіреді. Мұндай ой-сананы иеленушілер өте ықпалды, өйткені олардың социумының шекарасы шайылып кеткен, ал социумда үстемдік ететін нормалар өзгермелі келеді. Құдды, тұрақты, іштей тұтасқан, қорғаныш болуға құдіреті жететін социумды сағынғандай, олар әлеуметтілікке ерекше ынтығып тұрады. Бірақ жалған дәстүршіл сананы иеленушілер ондай социумнан айырылып қалған, оның жалған нұсқасын ғана малданады, ал ондағы «біз» және «олар» арасындағы шектеулер жасанды, теріс ыңғайда жасалады; «оларға» қарым-қатынасы іштей қисынға келмейді, не абстрактілі тәсімнен (эксплициттік идеологиядан) туындайды, не жалпы мәнінен айырылған өткінші сәтпен өте шығады. Баянды трансфер болмайды, жаңа дәстүрлі сана түзілмейді. Алайда жалған дәстүрлі қоғамның бейсана мүшелерінің бойында этностық константалар бола беретіндіктен, қолайлы, жайлы жағдайлар кезінде этностың жаңадан өзін-өзі құрылымдау мүмкіндігі сақталып қалады.

■ Тарихи-этнологиялық талдау тәжірибесі

Орыс шаруалары общинасының ығырауы

Тарихқа саяхат жасаудан бастайық; ол XX ғасыр басында орыс халқы бастан өткерген сол бір сұмдық бұлғақтың себептерін түсінуімізге жәрдемдеседі.

Шаруалар және революционерлер. Бірден атап өту қажет: 1905 жылғы революция кезіндегі шаруалардың іс-әрекетінде әдеттегіден тыс ештеңе

болған жоқ. Бұл орыс бүліктерінің алғашқысы да, алапаты да емес еді. Ол дәстүрлі тәсім бойынша өрбіді және орыс шаруалары одан арғы тірлік-тынысына елеулі уақиға ретінде ескеруге мән берген де жоқ. Иә, революция кезінде шаруалар арандатушы-революционерге құлақ асып, бөгденің ықпалымен әрекет етті, ал енді Пугачевтің де, Разиннің де бүліктерін орысшілік құбылыс ретінде ғана қарастырмаймыз ғой. Казактар (олар өздерін орысқа жатқызды) тарапынан бұл дербестік пен саяси автономия үшін күрес, тіпті жаулап алу жорығы болды. Жайық казактары «пікірлері қалыптасқан сепаратистер еді, олардың ұшқары қиялы өздерінің жүректеріне жақын өлкеден бүкіл Русь жеріне үстемдік етудің керемет картинасын салып беретін»¹.

Орыс шаруалары, әлбетте, бөгденің әнін қосыла айтпауы керек еді, бірақ олар өздеріне жат әуенді іліп әкетіп, қосыла шырқады!

Шаруалар бұқарасында мейлінше биік беделге ие болған революциялық партия – эсерлердің әнін де дәл солай іліп әкетіп, қосыла айтты. Шаруалардың халықшылдық насихатты қабылдамай, мансұқ еткенін көптеген дереккөздер айғақтайды. Олар үгітшілердің айтқандарын тыңдамай ғана қойған жоқ, құдды, шаруалар мен үгітшінің арасында көзге көрінбейтін тосқауыл тұрғандай, әлгі сөздерді түсінбегендей көрінеді. Бұл – дәстүрлі социумның қорғаныш тетіктерінің бірі: дәстүрлі ой-сананың мазмұнына қарама-қайшы ақпарат еш қабылданбайды.

XIX ғасырдың 80-інші жылдары халық арасына бару мүлде тоқтайды, XIX ғасырдың соңына дейін бірде-бір революциялық партия оны жаңғыртуға тырыспайды. Алғашқы тосаңдау талпынысты эсерлер XX ғасырдың бас кезінде, оңтүстік және оңтүстік-шығыс губернияларда шаруалар бүлігі толқындай жөңкіліп өткен шақта бастайды. Нәтижесі күткендегіден де асып түседі. Эсерлер партиясының мүшесі Е. Брешко-Брешковскаяның естелігінде революциялық мазмұндағы кітапшалар «әуелі тек Саратов губерниясына, содан соң Вятск және Пермьге және бір мезетте Харьков пен Полтаваға» жүздеп, мыңдап таралғаны айтылады. Ол «бірақ бәрі Саратова, содан соң Пенза мен басқа қалаларда басылып шыққандықтан, өскелең сұраныстың жүзден бірін қанағаттандыра алмай, ренжулі мүжықтардың өздері қалаға аяқтай келіп, өздерін гектографиялық өнерге оқытып-үйретуді талап еткенін»² айтады.

Өздерінің монархияға қарсы ниеттеріне қарамастан, ортадан аластатыла тұра, кейде өздерінің туыстарындай көрінген, сол баяғы Е. Брешко-Брешковскаяның сөзімен айтқанда, «сенімге лайық адамдар»³ саналған эсерлер халыққа нендей үндеу тастады?

Эсерлердің бағдарламалары орыс шаруаларының дәстүрлі ой-сана парадигмаларының дәлме-дәл және білімге ғана емес, деревня тірлігін жіті сезінуге көбірек сүйенген тұжырымдарын алға тартты. Сонымен бірге эсерлер

«социализм мүддесі мен община сияқты буржуазиялық-меншіктік бастауларға қарсы күрес жолында жалпы орныққан еңбекке көзқарасты, орыс шаруалары өмірінің дәстүрлері мен тәртіптерін, әсіресе бүкіл еңбеккерлердің ортақ қазынасы ретіндегі жерге қатысты пайымын пайдалануды»⁴ өздеріне мақсат етіп қойды.

Эсерлердің бағдарламасына сай, «жердің жоғарғы меншіктенушісі мемлекет, халық болады, мемлекет жерді жергілікті қоғамдарға, қауымдарға кесіп беруге міндетті, қауымдар жиындарда өз орталарынан сенім артқан және уәкілетті мүшелерін сайлауға тиіс, сайлауға общинаның немесе қауымның барлық мүшесі қатысатын болады... Жер кез келген тілек білдірушіге беріледі, яғни общинаның әрбір мүшесі жер алуға құқылы. Еңбегіне қарай жер алу құқы беріледі»⁵. Қауымдық санаға айқын апелляция жүреді. Бірақ ол жер мәселесімен шектеліп қалмайды. Эсерлер бағдарламасына орыс ой-санасының «қауымдық», «жерлік» баламаларының элементтері жинақталған. Автономиялық өзін-өзі басқаратын жер аумақтары федерациясы ретіндегі мемлекетті, яғни үлкен община, автономиялық «қауымдар» федерациясы ретіндегі Ресейді құру идеясы жария етіледі. Бірақ сөйте тұра, эсерлер нағыз мемлекетшіл-империалистер (аумақтардың өзін-өзі басқаруы дегеніміздің өзі империялық практиканың бір пішімі саналады) көрінеді, эсер Н. Кабанов та: «жергілікті өзін-өзі басқаруды кеңінен өрістеткен кезде ғана үлкен мемлекеттің іргесі бекиді: бүліктер мен көтерілістер болмайды... Сондай жағдайда ғана мемлекет берік, қуатты, бай және бақуатты болады»⁶ деп айтуға жеткілікті негіздемелер тапты. Сонымен, эсерлердің бағдарламасында әрдайым орыстың ой-санасында жүретін сол баяғы этатистикалық (қоғамның экономикалық тірлігіне мемлекеттің белсене араласуы. – *Ред.*) жалтарыс ұшырасады: анархизм тәрізді «қауымдық» мұраттарға әсіре мән беріліп, «мемлекеттік заң-низам сипатын иеленген нәрсенің бәріне қарсы үгіт жүргізілді»⁷, ақырында, онысы мемлекеттің күдіреттілігін мадақтауға айналып кетті.

Эсерлердің аграрлық бағдарламаны жүзеге асыру жолындағы күрес тәсілі де, негізінен, деревня тірлігінен алынды. Сонымен, эсерлер ортасында шаруалар үшін үйреншікті қылық саналатын, қарсылық білдіру әдістері ретінде ұғынылатын аграрлық террор теориясы жасалып, жетілдірілді: «егінді таптап, ағашты қырқып тастау, жер телімін зорлықпен тартып алу, ең жеккөрінішті помещиктер иелігін өртеу, тіпті өлтіріп тастау орын алды. Осынау тәсілдерді партия да пайдалануға тиіс, бірақ тек партия бұл күрес амалын ой елегінен өткізіп, жете ұйымдастыруы керек»⁸. Эсерлер насихатының қауіптілігі мынада еді: ол шаруаларды өздеріне жат, бөгде мақсаттар үшін көтеріліске шығуға үндеген жоқ (мұндай жағдайда ол халықтың түйсіну шегінен тыс қалар еді), керісінше, кәдуілгі шаруалар бүлігіне итермеледі – ұран-дабылы шаруалардың бүлік шығару пиғылын қоздататын стереотиптерге иек артты.

Халықтың ой-санасын эсер бағдарламаларымен орайластыру сұмдық әсер берді. Могилев архиепископы Митрофан айтпақшы, община бір кездері халық ұстаздары үшін өте қолайлы болды, ал «енді бұл артықшылықты табиғи ұстаздарды сыйғызбай, ығыстырып шығарған адамдар пайдаланып, бүлікшілік дәнін сеуіп, шаруаларға өшпенділікті, қызғаншақтық пен кекшілдік сезімін сіңіруге тырысып жүр»⁹. Насихат шаруалардың ой-санасына орнығып, олардың этностық константаларымен орайласты, бірақ бұл ретте этностық константалардың шаруалардың орталық құндылық доминанттарымен байланысын жаныштап тастады. Община енді приход, діни дара ұйым болудан қалды. Осы байланыстың үзілуі де сөзсіз бұлғақ туындатты, ондай ахуал баяу пісіп-жетілгенімен, әзірше қауымдық тұрмыстың негіздерін қозғамағандай көрінді. Оның нәтижесі кейінірек, XX ғасырдың 20-жылдарының соңында байқалды. Ал әзірше бүлік, құдды, общиналық құрылымға игі әсерін тигізіп, нығайтып жатқандай әрекет етті. Сонымен, 1905 жылғы революциядан кейін община (ұжымдастыруға дейін) қауымдық құрылысқа ең күшті шабуыл ұйымдастырған Столыпин реформасы кезінде үкімет тарапынан өзіне жасалған тікелей қысымға төтеп бере білген әжептәуір берік, тұтас нәрсе болып шықты. Үкіметтің барынша тырысып баққанына қарамастан, хуторлық қозғалыс «қауымдық дәстүрлері аса күшті болған»¹⁰ Ресейдің орталық, әсіресе солтүстік облыстарына іс жүзінде кіріге алмады.

1917 жылғы революция да общиналардың жандануына алып келді. «Сол уақыттағы (революциядан кейінгі жылдардағы. – С.Л.) село тұрғындарының тірлігінде община ерекше маңызды рөл атқарды... Өзін-өзі басқарудың өзіндік «қауымдық» органдары бар община жергілікті шаруаларды помещиктерге қарсы күресте өте жақсы біріктірді, ал оның қолданбалы тетіктері алпауыттардың жерлерін шаруаларға үлестіріп беруге әбден жарамды болып шықты.

Жерді теңгермелі қайта бөлісу барысында негізгі жер телімдерін жұтып қойған шаруалар общинасы қайтадан жанданып, нығая түсті»¹¹. «Орыс деревняларындағы «жер қоғамдары» жеке шаруалардың кәдуілгі «қауымдық ұйымы» болып есептелді... Аграрлық реформа кезінде басталған жиі-жиі, тіпті жыл сайын жерді бөліске салу ЖЭС-ке (НЭП) көшкен кезде де тоқтамады»¹².

Бұл таңғаларлық нәрсе емес. Өйткені орыстар көптен көксеген «жерді түбірлей қайта бөліске салуға», яғни бүкілресейлік теңестіруге қол жеткізді. Большевиктердің жер туралы декреті эсерлердің аграрлық бағдарламасының негізінде жасалды.

Община жеңіске жетіп, өзінің санғасырлық арманын іске асырғандай еді, бірақ сол арманы оның түбіне жетіп, тұқымын құртты. Ол енді қандай да бір қарсылық көрсетуге қабілетсіз болып шықты, бірнеше жылдан соң өзін

өлтірушіге еш қарсылық көрсете алмастан, сылбыр да самарқау күйінде мүрдем кетті.

Бұлғақ шиеленіске жауап қайтарудың функционалдық тетігі болудан қалатындай, орыстың дәстүрлі мәдениетінде не өзгерген еді?!

Егер Разин мен Пугачев қозғалысы кезінде деревняда «тұлғалық сана иеленушілер» деп атауға лайықты адамдар жеткілікті болса және солар, атап айтқанда, саналы түрде православие жолын ұстанғандар (11-тарауда сөз қозғалған елкезбе сияқты немесе барша уақытын шіркеуде, үйде мінажат етіп, Библия оқумен өткізген оның атасы мен әжесі сияқты) өздерінің дәстүрлі социумымен етене байланыс орнатса, ХІХ ғасырдың соңына таман мұндай адамдардың қатары азайып, олардың орнын жаңа «ақылгөйлер» – социалист-революционерлер басады.

Бұл қалай және неліктен болды? Сірә, себебін шаруалар общинасы шіркеу приходы ретінде өзінің маңызын біртіндеп жоғалта бастағанынан іздеген жөн шығар.

Деревня приходтарының ыдырауы. Бұл біртіндеп, ХVІІІ ғасырдың басынан басталды. Оның: крепостнойлық құқылардың болуы, мемлекеттің шіркеу приходтарына үздіксіз қысым көрсетуі, І Петрден ІІ Екатеринаға дейінгі патшалық тұсында жікшілдікті өршітіп, ең бастысы, монастырьға қуып тығу сияқты бірнеше себебін атап айтқан жөн.

Басыбайлылық (крепостнойлық) құқығы приходты дербестік атаулыдан толықтай айырды. Ресми түрде ХVІІІ ғасырдың бірінші жартысына дейін қолданылып келген приходтың рухбанды – священникті сайлауы енді шын мәнінде «бір ғана қожайынның қалауына байланысты еді, сондықтан шаруалардың келісімін сұрамай-ақ қоюға да болатын»¹³. Бұл ретте помещик өз приходының рухбанына басыбайлы малайы сияқты қарады. «Сол кезде помещиктердің озбырлығы асқынғаны сонша – олар шіркеу қызметіндегі рухбандарды ішіп-жемінен, үй-жайынан, қызмет орнынан айырып тастай беретін»¹⁴. Помещиктер «көп жағдайда мұжықтар сияқты, өз селосының шіркеу қызметшісіне жүгінді, «ал күнелтісі прихожандардың дүғайгөйлігіне, бөрінен бұрын, жергілікті помещиктің рақымшылдығына тәуелді причт мүшелері олармен қарым-қатынас жасау барысында құлша мәймөңкелеп, тілемсектенуді меңгеріп алуға мәжбүр болды, мұндай кезде адами ар-намыс атаулы аяқ астында жататын еді. Әрине, осындай қоғамдық құрылыс кезінде пастырь мен шоқынушылар арасындағы рухани байланыс әлсіреп, өзара немқұрайдылық жайлауға тиіс болды»¹⁵.

Бұған қоса, үкімет приходтық дінбасыларға полицейдің міндетін жүктеді. Екі дәстүршілдік (бөліне-жарылушылық) пен саяси бұлғаққа қарсы күрес жүргізу мақсатында рухбандар «жыл сайын прихожандардың тәубе ету

парызын орындаулары туралы белгілеп, тәубеге келгендерге айып салуға және олардың үстінен арыз жазуға, бөліне-жарылушы жікшіл поптарды іздестіруге»¹⁶, сондай-ақ тәубеге келу құпияларын ашып, пісіп-жетілген бүліктер хақындағы сыбысты үкіметке астыртын жеткізіп отыруға міндетті болды.

Сөз жоқ, осы шаралардың бәрі православие жолындағы шаруалар бұқарасын жаппай қамтып, әрқайсысы сенімсіз адам ретінде күдікке ілікті. Ақырында, приход рухбанына «тым шетін әрі ауыр міндет: шаруалардың санақтан жалтармауын қадағалау жүктелді. «Тіркелген кісіні» іздестіріп-табудың бүкіл ауыртпалығы нақ осы приход рухбандарының иығына түсті, ондай кісілерді жасырып қалғаны үшін оларды жазалады: атақ-дәрежесінен айырып, каторга жұмысына жекті»¹⁷. Осылайша, рухбан өзінің приходында, өз «қауымында» тыңшы, яғни іштен шыққан жау – сатқын болуға тиіс деген түсінік жайлады. Өйткені шаруалардың қалыптасқан саяси құрылысқа наразылығы жаппай сипат алды, бастарындағы құлдық ахуал шаруаларды аздаған легитимділіктен көпе-көрінеу жүрдай етті. Дәл осылай ол өзінің түптегі шаруалар ортасынан шыққан, бірақ жазалау қауінінен қорыққандықтан, шіркеу мінберінен крепостнойлық құқықтың қажеттігі, оның заңдылығы мен Құдайдың күдіреттілігі туралы уағыз айтуға міндетті приход рухбанының көз алдында да легитимдігінен айырылды, әрине, мұндай уағыз айтушы рухбан халық алдында беделін «түсіріп алды», оған қоса, бұл кезде өкіметтің озбырлығы ауқымды көлемге жеткен еді»¹⁸. Осының өзі аз болғандай, 1767 жылы бүкіл шіркеу мен рухани ұйым қызметшілерінің «шаруаларға қожайындары үстінен арыз-шағымдар жазып, қол қоюларына»¹⁹ қатаң түрде тыйым салатын жарлық қабылданып, 1781 жылы бекітілді.

Осынау шаралардың ақыр соңында үкімет рухбандардың кім болса, сол болсын, тек халық ұстазы бола алмайтын халге ұшырауына жеткізді. Бір жағынан, олар өздерінің қорланған әрі шарасыз жағдайларына байланысты шаруалар бұқарасымен жақындасты, екінші жағынан, өздеріне үкімет жүктеген міндеттердің кесірінен шаруалар арасындағы моральдық абырой-беделдерінен айырылып қалды. Шаруалар бүліктері кезінде олар бүлікшіл халықтың бұзақылығы мен жүгенсіздігін тойтаратындай ұстанымға табан тірей алмады. Олар иланым бойынша емес, қысым көрсетушілерінен қорыққандықтан, шаруалардың көзқарасы тұрғысынан алғанда, заң бұзушылардың, яғни өкіметтің жағына шықты немесе шаруалар бүлігіне жанасып, көтеріліске қатысушыға айналды, қаласа да, қаламаса да, шаруалар жасап жатқан жүгенсіз әрекеттерге моральдық санкция берді. «Помещиктер өздерінің рухбандарына басыбайлы малайындай қарап, екеуін де бір қатарға қойды. Дінбасылар орайы келген шақта өз боярларына өшпенділікте, жалпы басыбайлылыққа қарсы наразылық пен толқуларда крепостной адамдармен бауырласып, туысып кетті, мұның өзі оларды шаруалар көтерілісіне,

әсіресе осы (II Екатерина. – С.У.) патшалық тұсында жиі және күшті болған толқуларға белсене қатысуға жетеледі»²⁰. Сонымен, бұлғақ кезеңінде рухбан жүйенің үстінде емес, ішінде жүргендіктен, оны бұрынғы қалыбына қайта алып келетіндей ештеңе істей алмады; шаруалардың дәстүрлі ой-санасы шайқалып, бұрынғыдан да әлсірей берді.

Бұдан басқа, селолық жерлердегі приход күйреді, шаруалар қауымының монастырьмен байланысы да үзілді.

«1774 жылы басылып шыққан, В. Прокопович жазған «Монахтықтың атақтары туралы хабарландырулар» кітабында оқшау тірлік аяусыз сынап-мінеледі. Осы хабарландырудың ықпалымен монахтық тірлік туралы қаулы да жазылған, оның екінші бөлімінде «Рухани регламентке» қосымша беріліп, монахтық салтына едәуір қысым жасауға саятын сөздер жазылған.

Солардың кейбіреуінен үзінді келтірейік: «Жас шамасы отыздан асқандар монах қатарына қабылданбасын. Елуден аспаған әйелдердің шашын қырқуға болмайды. Айдалаға скиттер (монахтар үйін) салуға жол берілмесін. Монахтарға ешқандай хат жазуға, кітаптан көшірме жасауға да, сия мен қағаз ұстауға да болмайды». Соңғы мәселеге қатысты Гиляров-Платонов: «I Петр монахтың өз құжырасында қалам мен сия ұстауына тыйым салатын жарлық шығарған кезде, дінбасылары бұдан былай мемлекеттік билік өздері мен халықтың арасына тұрып алып, шіркеу қызметшілері мен шоқындылардың (діндарлардың) өзара сенімін күйретуге тырысатын сезінуге тиіс еді».

Монахтық салт туралы қаулыға қосымша ретінде 1723 жылы мынадай жарлық шықты: «Барлық монастырьларды идара жасау керек, онда қаншама монах пен монах-әйелдер тұрады, алдағы уақытта ешкімге шаш қырқу рәсімі қолданылмасын, ал босаған орындарға қызметін атқарып болған солдаттар орналастырылсын».

Екі жарлықпен монастырьлардың жер иелігі басқармасы айрықша Приказ (мекеме) қарауына беріліп, монахтарға жалақы төлеуге әмір етілді. «I Петрдің (ЗТЖ, м. VII, 4455, 4456, 4572), Анна Иоанновнаның (ЗТЖ, т. XVI, 12060) жарлықтары монахтық ортаға келушілер санын шектеді. Жер мен оның иеліктерін алып тастағаннан кейін монастырьлар адамсыз, қаңырап қалды. Бақуатты мекен-тұрақтар әбден кедейленіп, орташалары жабылып тынды. Көптеген монастырьлардағы шіркеулер әдетте күмбезсіз және шармықсыз (крессіз) тұрды, шатырларына мүк өсіп, кельелер бір жағына қисайып, тіреуге сүйенді, шарбақтары аңғал-саңғал, қирап қалды. Монастырьларда кәрі-құртаңдар мен ауру-сырқаулар күн кешіп жатты, кейде бәрі жан-жаққа безіп кетіп, мекен-тұрақ жабыла берді.

Енді монастырь рухтанған пенделерді өзіне баурай тартатын Ежелгі Русьтағыдай қоғамның аңсары болудан қалды. Қоғамның жоғарғы табы Батыстан алып келген идеяларымен әуейіленсе, қарапайым халық арасына алуан түрлі секталар таралды. Діңкелеп, бейшара халге түскен монахтық салттың өзі көп ретте ыдырау картинасын көзге елестетті»²¹.

1764 жылы монастырьлардағы қызметшілер саны мен құрамы туралы жарлық шығып, исихат, ақиқи православ дәстүріне жататын монахтардың ауқымды бөлігі Ресейден безіп кетуге мәжбүр болды.

Сөйтіп, белгілі бір шамада шаруалар арасында тұлғалық сананы – әлгі монахтардың рухани перзенттерін ұдайы өсіріп шығару ісі тоқтатылды. Сайып келгенде, дәстүрлі қоғамның өмір сүруінің кепілі – өзінің ішінде доминанттары сол дәстүрлі орта ережелерімен жарактанған тұлғалық сана иеленушілер санының жеткіліктілігі болып табылады.

Небәрі XIX ғасыр ағымында шаруалар ортасындағы діншілдік ауаны шапшаң қарқынмен құлдырай берді. Фибадаттық идараны талдай келе, тарихшы Б.Г. Литвак айтқандай, 1842 жылы «ықылассыздықтан» тәубе етуге келмегендер мөлшері еркектер арасында – 8,2%, әйелдер арасында 70% құрады. Бес жылдан кейін, 1852 жылы ... 9,1%-ға және 8,05%-ға жетті»²². Ал тәубеге келуден жаппай бастартушылық сәл кейінірек байқалды. 1869 жылы өзінің кезекті есебінде Мәскеу губерниясы Звенигород уезіндегі Дмитровск селосының рухбаны Иоанн Цветков: «Еркек және әйел жынысты 1085 адамнан тұратын прихожан тек тәубе еткендердің кітабына тіркеулі түр және қасиетті Христ Құпияларына 214 адам қатысқан, тәубе етуге 871 адам келмеген» дейді²³, бұған қоса, ол жазылған жікшілдер (раскольниктер) санын тек 45 еркек пен 72 әйелге жеткізеді.

Этнографтардың деректері бойынша, XIX ғасыр басындағы орыс шаруаларының адамгершілік деңгейі XIX ғасыр соңындағы деңгейден әлдеқайда биік болған. XIX ғасыр ағымында, XVII және XVIII ғасырларға қарағанда, тым мәжусиленіп кетті. Шын мәнінде қоғамда ақылгөй кеңесшілер қызметін атқара алатындар азайған үстіне азая берді. Г. Успенскийдің сөзімен айтқанда, «халықтық зиялылар» жоғалып кетті.

Осы уақиғалар орыс шаруалары общинасының құлдырауына ішкі алғышарттар дайындады. Нақ солар ұжымдастыру кезеңінде қатерлі рөл ойнады. Бұл кезеңге шейін шаруалар общинасы ішкі қарсыласуға арналған ресурстарын сарқып біткен еді.

Ұжымдастыру. Орыс шаруаларын ұжымдастыру үдерісі – өте оғаш құбылыс. Ұжымдастыру ісі зорлық-зомбылықпен жүргізілді дегенмен бәрі келіседі. Шаруалар ұжымшарға (колхозға) бірігу шешімін өз бастарына тілеп алмағаны, әрі оған еш ықылассыз қосылғаны рас. Идея оларға жат еді, әрі

ол жат жандардың қолымен іске асты. Бірақ әлгі зорлықтың әлеуеті қанша әділетті еді және оған қарсыласу шарасы қандай болды?

Әлеуеті мықты емес еді. XX ғасырдың 20-сыншы жылдарының соңында деревня әрқилы мүлкітік-меншіктік топтарға бөлініп, бір-бірін жек көргенін, ал большевиктер өкіметі кедей шаруаларды қолдап, байларды қыспақтағанын, осы текетірес арқылы оның ұжымдастыру жылдары шешуші рөл атқарғанын жиі айтады. Әрине, деревняның әрқилы топтары әрқашанда бір-бірімен келісе алмай, алауыздыққа ұшырайтыны да рас. Әйтсе де 20-сыншы жылдардың соңындағы текетірес соншалық елеулі құбылыс болған емес. Қайткен жағдайда да, «партияның түңілгені – тақыр кедей шаруалар шалқыған байларға үнемі табанды таптық жеккөрінішпен қарамағаны. Бесінші съездің шаруалардан шыққан делегаттары мемлекеттік несие қоғамдарының бұқарамен қарым-қатынас жасаудың коммунистік мүмкіндіктерін әлсіреткенін, ал кулактар мен кулак беделін қорғаушылардың өз жерлестеріне несиелемен көмектесе отырып, жүректеріне жол табар сезім қылын шерте білгендерін айтты»²⁴.

Большевиктердің кедей-кепшікке сүйеу, тірек болу жайына келетін болсақ, онда тіпті «партиялық әдебиеттің өзінде кейде партияға кірген кедей шаруалардан шыққан белсенділер режимге қатысты адал қалпын ұзақ уақыт сақтап қала алмағанын, оп-оңай өшпенді ұстанымға көше қойғанын атап өтеді»²⁵.

Бұған қоса, ең бастапқы революциядан кейінгі кезеңде және содан соң 20-жылдардың соңында кедейлерге қолдау көрсетілді. Осынау уақыт аралығындағы мерзімде орташа шаруалар, тіпті орташадан жоғары дәулеті барлар, яғни соңыра дүние-мүлкі сөзсіз тәркіленгендер, «ынталылар» (сол дәуірдің термині. – *С.Л.*) көтермеленіп, өзге шаруаларға үлгі етілді. Сол кезеңнің әдебиетінде «селолық комитетті сайлау барысында «кулак» ұғымына аса сақ қарау керек және осы атау ауқымына шаруагер, мықты, өзінің еңбексүйгіштігі мен шаруашылығын дөңгелетіп ұстауының арқасында ғана әрдайым басқалардан бақуатты өмір сүрген шаруаны апарып тығу мүлде дұрыс емес. Дәулетті шаруаларға қарағанда, деревня кедейлерінде революцияшылдық пен Кеңес өкіметіне адалдық артығырақ, бірақ бір ғана осы сипаты селолық кеңес мүшесіне жеткіліксіз, ал, ең бастысы, істің жай-күйін жетік білетін тәжірибесі болуы қажет – адам сол үшін сайланады»²⁶ деп атап көрсетті.

Деревнядағы большевиктер билігі бәрін бірдей қамти алмады. Коммунистердің саны көп емес еді. Мәселен, 1925 жылғы наурызда Волоколамск уезінде «әр болыста бір-бірден – 14 селолық бастауыш партия ұйымы болды... 291 мүшесі мен кандидаты бар еді, орташа есеппен бір бастауыш ұйымға 21 мүшеден және әр мекенге бір жарым коммунистен келді, осылардың

жартысынан астамы болыс орталығында тұрды, ал қалған коммунистердің көпшілігі бір-бірден (2–3 адамнан құралуы керек) жекелеген елді мекендерге шашырап кетті. Елді мекендердің 75%-ында партия мүшелері мүлде болмағанын айтсақ та жеткілікті»²⁷. Ал бұл – Мәскеу маңайындағы жағдай. Тіпті «1929 жылдың ортасында селолық жерлерде партияның 339 179 мүшесі мен кандидаттарын біріктірген 23 458 бастауыш партия ұйымы есепке алынды»²⁸. Бұл да – бүкіл Кеңес Одағы бойынша алынған мәлімет. Үш селолық кеңеске бір бастауыш ұйым есептелді, бірақ көбінесе олардың өзі өтірік ақпар еді, өйткені көптеген «селодағы партия қызметкерлері ұсақ бейжеке меншік иесі болып табылды»²⁹. Олар жаппай ұжымдастыру ісін ұйымдастыруға жарамады. «Кейбір реттерде тұтастай аудандық партия комитеттері таратылды»³⁰.

Бастауыш комсомол ұйымдары да өкіметке таяныш бола алмады. Мәселен, селолық бастауыш ұйымдардың біріне 38 адам қабылданып, олардың «бірысыпырасы Қызыл Армия қатарына алынды, біразы оқуға кетті, кейбіреулері ұйым тәртібіне бағынбай, некелерін шіркеуде қидырғаны үшін қатардан шығып қалды. Біразын бандиттер өлтіріп, бір-екеуі бандиттерге қосылып кетті, екеуі темекі сатумен айналысып жүр»³¹. Армиядан кәміл атеист болып оралған бұрынғы қызыл әскерлердің басым бөлігі үшін комсомолдағы жастық шақ қалыңдықты шіркеудің неке қиюынсыз айттырумен аяқталды, иә, көп ұзамай «атеистің» өзі де үйреншікті ортасында байырқалап, жұрттан ерекше көрінбеге тырысты»³².

Қала эмиссарларын (саяси не мемлекеттік ұйым тарапынан құпия тапсырмамен жіберілетін адам) деревняға аттандырудың тиімділігіне жету де қиын мәселеге айналды. «Жиырма бес мыңдықтар» (тіпті саны бұдан әлдеқайда көп болса да) – олар кең-байтақ Ресейге не істей алар еді? Қаланың деревняға қамқорлық жасау бекеттерінде қаптаған жалған есеп алдан шығатын. Мәселен, ресми есеп берудің бірінде: «Ельнядағы (РКФСР) өлкелік партия комитеті тамызда 50 коммунисті селоға жұмысқа шақыру жөнінде шешім қабылдады. Небәрі 20 коммунист шақырылып, төртеуі ғана деревняға аттанды... Қазан айында 15 комсомолды шақыру туралы өкім шықты. Деревняға бар-жоғы төртеуі жіберілді, айта кететіні – екеуі маскүнемдігі мен біліксіздігі үшін қуылды»³³.

Осы деректерді сараптай келе, кейбір авторлар «ұжымдастыруды жергілікті қылмыскерлер мен басбұзар элементтер өткізді» деген қорытынды түйеді. Таңғаларлық түйін! Ең ғажабы, шындыққа жуысады. Ал одан да таңғаларлық нәрсе – әлгі оңбағандарды күнібұрын ешкім даярлаған жоқ, әйтпесе ұжымдастыру алдында шыққан кітаптарда олар туралы қандай да бір естелік жазылар еді ғой. Жоқ, селодағы белсенділердің моральдық сипаты суреттеле келе, олар жалпыға бірдей көзқарас тұрғысынан бағаланды,

олардың сіңірген еңбегінен ешқандай жексұрын қылық табылмады. Шаруагерлердің мәселелерін ұғына білгені (мектеп үшін отын шапқаны, көпірді жөндеп бергені) үшін әдетте олар мадақталды.

Ресей кез келген оңбағанға, тіпті оны ешқайдан алып келмесе де, құлақкесті құлдай мойынсұна еретін болып шықты. Көбінесе коммунист қатарына қабылданбаған жергілікті жексұрындарға да бағынды.

Неліктен? Шаруалар көтерілісі толарсақтан қан кештіріп, қырғынға ұшыратар еді деген дәйек мүлде көкейге қонбайды. Өйткені көтерілісті басып-жаншуға жіберілген армия командирлері мылтық кезеп, оқ жаудырудың орнына көтерілісшілермен келіссөз жүргізіп, мәміле құрған уақиғалары мәлім³⁴.

Егерде көтеріліс Ресейдің бірнеше облысын қамтитындай болса, үкіметтің оларды басуға шамасы жетер-жетпесі неғайбілдеу, оның үстіне, мұндай жағдайда армияда жаппай бағынбау ауаны жайлап алуы әбден ықтимал. Бәлкі, азаматтық соғыс өрті лап ете қалуы мүмкін. Ал ол әлі баршаның жадында еді. Алайда өкімет 1921 жылғы шаруалар бұқарасының көтерілісі нәтижесінде жасаған амалын қайталап, өз жоспарларынан жай ғана бас тарта қоятын шығар. Азық-түлік (яғни іс жүзінде деревняға бүркемеленген әскери зорлық жасау) армиясы сол кезде үкіметке көмек көрсетпеді.

Қарсылық болмауының себебін түсіндірудің қиындығы соншалық – одан да өзінді «ондай болған еді» деп иландыру оңай сияқты көрінді. Иә, қарсыласу деректері болғаны рас, ол Украинада, Солтүстік Кавказда (казактар), Күнгей Кавказда, Сібірде (мұнда Азамат соғысының күркірі әлі тынған жоқ-тұғын) кең көлемде өрістеді. Ұлан-байтақ Ресей жері үнсіз, тым-тырыс жатты. Жекелеген адамдардың қарсылық әрекеттері де ұшырасты, бірақ ол есепке аларлықтай елеулі құбылыс емес еді. Украинада басып-жаншудың бұқаралық пішімі (1932–33 жылдардағы аштық) қолданылды: бас имейтіндер осылай жазаланып, кез келген моральдық қарсылық басып-жаншылды. Ал Ресейді, ең алдымен, біресе қатқыл, біресе жұмсақ тіл қатып, алдаусыратып бақты.

Осы кезде орыс деревнясында не болып жатыр еді? Ол әлі ой-сананы мұнартып, лайланған жай-ахуалдан шыға қоймағандай хал кешті. «Жарғы, ұжымшар ұйымдастыру және т.б. мәселелер талқыланып, әр кезде өзгеше қырынан қойылды. Бүкіл село артель жарғысын тұтастай қабылдаған жерлердің көбінде әлгі жарғыны одан әрі талқыға салу әдеті етек жайды. Және де жарғы бірнеше рет қабылданды. Әуелі ескертулерімен (немесе ешқандай ескертусіз) қабылданады, ал келесі күні ұжымшар мүшелері «мына бабы қолдануға жарамсыз» деген ұйғарымға келеді... Сол баяғы бір шаруа сол баяғы бір мәселені біресе жақтап, біресе даттап сөз сөйлейді»³⁵. Деревняда жойдасыз жікке бөлініп, үйір-үйірге топталу жүріп жатты. «Деревня жиналыс

жасайды, деревня пікір сайыстырады, деревня талқыға салады. Саяси мәселелер барлық жерде: диірменде, базарда, селолық кеңесте, мектепте және шеті мен шегі жоқ жиналыстар мен жиындарда талқылана береді»³⁶. «Халық есеңгіреп, не істерге білмей, көшеде қаңғалақтап жүреді»³⁷.

Сол кезеңдегі деревняның тыныс-тіршілігі туралы мағлұматтар өте қарама-қайшылықты. Кез келген дерек шындық сияқты көрінеді. Лаңкестік әрекеттер де жиі болған. «1929 жылғы ресми деректер қомақты санды көлденең тартады – 1002 террорлық акт жасалып, одан 384 адам өлген, бұл тек орталық губернияларда ғана»³⁸. Малды жаппай сойып тастаған. Мәселен, елдегі бүкіл ірі қара мал басының 42,6%-ы жойылған³⁹. Әйтсе де мынадай мағлұматтар шындыққа жанасатын секілді көрінеді. «Деревняда «Біз социализмді орнаттық», «Біз социализмнің нашар құрылысшыларымыз» және т.б. дегенді ауыз жаппай қақсай беретіні мені таңғалдырғанын айтуым керек»⁴⁰.

Айта кететін жайт – қаншама тосын, кереғар көрінгенімен, қай-қайсысы да қатар өмір сүре алды. Көбінесе шаруалар бүкіл «қауымымен» бас көтермей, ықылассыз, құлықсыз, құлазыған көңіл-күймен ұжымшар мүшелігіне жазылып жатты. Өкімет тарапынан жасалған тікелей зорлық-зомбылыққа шыдамай, қарсылық білдірген жайттарды да байқауға болады. Билік тарапынан көпе-көрінеу зорлық жасамай (қол жұмсамай), «жақсылап» үгіттей білсе, шаруалар оларға «жақсылап» көне салды.

Жаңа ұжымшарлық тәртіп бірыңғай басыбайлылық құқықпен салыстырылды. «Ұжымдастыруды селода ауыр қабылдады. Шаруалардың көпшілігі жаңа крепостнойлық тәртіп болып шықпас па екен деп қауіптенеді»⁴¹. «Крепостной» сөзі тұрақты қолданысқа енді. «ВКП (Всесоюзная коммунистическая партия) қысқармалы атауын шаруалар «второе крепостное право»⁴² деп, өз ыңғайларына бұрмалап алды. Шаруалар көңіл ауандарын мейлінше ашық айтты. Деревняларда «Сталин жолдас, қадірлім, /Дамбалсыз бізді қалдырдың» немесе «Сталин мінген сиырдың /Бір ғана мүйізі қалыпты/ Сен неге, жолдас, бұйырдың, Тәркілеуге халықты» деген тәрізді тақпақ-әнді шырқады. Фольклор жинаушы В. Бахтин мұндай тақпақ-әндер кең таралып, шаруалар бар дауысымен шырқап жүргенін айтады: «Шаруаларды, әрине, түрмеге қамап, дүние-мүлкін тәркіледі. Бірақ бәрібір деревняның барлығында бірдей тыңшы-қызметкерлер болған жоқ. Мынадай тақпақ-әндер айтатын: «Ұшақты көкке келтірді, /Төменде жатты қара жер./ Кировті анау өлтірді, /Сталинді, ажал, ала бер»⁴³.

Осы айтылғандардың бәрі үкіметтің МТС-тердегі саяси бөлімдері, құдайсыздардың үйірмелері арқылы, селоға коммунистерді жіберу амалымен шаруаларды бақылауға алудың қатаң жүйесін жасау ниеті онша тиімді болмағанын көрсетеді. Деревня өздігінен және ешқандай қарсылықсыз беріліп,

өзінің жеңілгенін өзі мойындады. Болашақтан ешқандай перспектива көре алмағандықтан берілді, өзіне жау санайтындарға берілді. Олар «Жергілікті партия қызметкерлерін «помещиктер»⁴⁴ деп атады».

Бұдан әрі жаппай енжарлық жайлады. 1932 жылғы БМСБ (ОГПУ – Біріктірілген мемлекеттік саяси басқарма. – *Ред.*) есебінде: Краснояр ауданының «40 шаруа отбасын біріктірген «Сталин» ұжымшарында бәрі түгел күйреген. Басқарма мүшелерінің бірсыпырасы ылғи удай мас күйінде дырдулатып жүреді. Бұрын орташа шаруа болған төраға үнемі арақ ішіп, ұжымшар ісімен мүлде айналыспайды... 20 гектардай сұлы алқабы орылғанымен, бауланып, жиналған жоқ, егістің түгелге жуығы тамырымен шіріп кетті. Күздік бидай уақытылы егілді, бірақ далада қараусыз қалған соң, шіріп кетті. Зығырдың да түгелге жуығы алқапта базданып жатыр, ал зығыр тұқымы да түгелдей бүлінген»⁴⁵ деп жазылған. Болған нәрсенің бәрін енжарлықтың салдары деу қиын. «Ұжымдастыруға дейін деревнялардағы атеистер орта жастағы еркектер, «Жер туралы декретті» жүзеге асырушылар, Азамат соғысына қатысушылар болды... Ал әйел-шаруалардың діннен жаппай безінуі кейінірек – ұжымшар құрылысы барысында ғана басталды»⁴⁶.

Бұл енді көпе-көрінеу психологиялық бұзылу еді.

Авторлары болған жайдың себебін табуды мақсат етіп қойған ұжымдастыру науқанын сипаттайтын жазбалардың көбі әдетте нақты деректерге қарама-қайшы болжалды ақпарлар ұсынады. Олар кез келген қалыпты адам (тіпті орыс шаруасы жалпы бүлік шығаруға бейім тұратынын ескермей-ақ) мұндай жағдайда өзін қалай ұстауы керек деген түсінікке иек артады. Ерікті түрде тәубеге келтіретін саяси үдерістердің әрқилы нұсқасы да онша көкейге қонбайды, тек А. Кестлер мазмұндаған ақпар нұсқасы өзінің көркемдік түйсігімен шындыққа бір табан жақындайды: барша уақиғалардың арғы жағында адамдардың мінез-құлқын айқындайтын психологиялық астары қабысып жатыр дейді. Егер зерттеуші психологиялық астарын ұғынуға тер төгіп, талап қылса, ұжымдастырудың да сыры мен қырын түсінуге болады. Ұжымдастыру кезеңіндегі уақиғаларға одан әлдеқайда бұрынырақ өткен басқа бір жайттар ықпал еткені анық, егерде ұжымдастыру жылдары шаруалар үшін несімен ерекшеленді деген сауалдың жауабын табудың орайы келсе, онда, бәлкім, олардың дұшпанына қарсылықсыз беріліп, қаралай тұтқынына айналудың себебі де ашылатын шығар. Олқылықтың бұрынырақ орын алғаны, тек кешігіңкіреп бой көрсеткені шүбәсіз.

...Орыс тарихы үшін ревоюцияға дейінгі уақиғалар (Қанды жексенбі де, 1905 жылғы революция да... общинаға столыпиндік шабуыл да) өз бетінше эпизодтан аспайтын нәрсе болып қалуы мүмкін екендігін бұрын да айтқанбыз. Тіпті шаруалардың революционерлермен көңіл жұптаған әмпейлігі де уақыт тұңғығына батып, ұмыт қалар ма еді. Эсерлер орыс шаруаларының

«қауымдық» баламасымен әуре болды. Бірақ бұл баламамен әсерлерге дейін де әуреленген, әрі-беріден соң Разин мен Пугачев бүліктері де тап осы санаттағы уақиғалар еді. Сол кезде де халықтың мінез-құлқындағы зиянкестік көріністер аз болған жоқ. Аспен шіркеуге баса-көктей кіріп, икондарды атқылады. Бірақ ой-сананың тұмандануы сейіліп, шиеленіс саябыр тапты да, жүйе өзінің қалыбына қайтып оралды. Бүлікшілік шиеленісті серпіп тастауға мүмкіндік беріп, іле-шала әлдебір әлеуметтік енжарлық, қаралай қажығандық байқалды. Жана ұрпақ буыны бұрынғысынша дәурен сүруді жалғастырып, өмір өз арнасына түсті. Текетірес басылған кезде қауымдық байланыстар біршама босаңсып, община азды-көпті азып, кері кете бастады.

XIX ғасыр соңында деревня тұрақсыздық кезеңін бастан өткерді. Бұл таңғаларлық жайт емес еді. Қилы-қилы уақиғалар қар көшкініндей жөңкіле жөнелді: ашаршылық, әлеуметтік күйзеліс, халыққа түсініксіз жапон соғысы, күн сайын ұлғая түскен революциялық насихат ағыны, капитализмнің және соған байланысты қарым-қатынастардың шапшаң дамуы бет қаратпады. Адамдардың бұл кезеңде мына дүниедегі бағыт-бағдарын жоғалтып алуы да тосын нәрсе емес еді. Мұны «бұлғақ» деп те, «өзін-өзі бірегейлендіру дағдарысы» деп те атауға болады. Мұндай дағдарыстар адамдардың төңіректерінде өрбіген құбылыстарды анықтап, атау беруге шамасы келмейтін, қатерді тап баса таңбалап, өздерінің дәстүрлі ой-санасына орныққандай әдіспен оны болмыстың құрылымына кіріктіруге қарымы жетпейтін сәттерде қауіпті, олар екіұдай белгісіздікке төзе алмай, сырттан келген атауларға бейілді бола түседі. Әдетте дәстүрлі қалыппен сабақтасқан тұлғалық сана иеленушілер бұлғақты кезеңдерде бұл «атауларды» еске салады. Бірақ енді есіне салатын ешкім қалмайды. Халық ішінде құдайға сенетіндер тым азайып кетті. Дәстүрлі ой-сананың құрылымын қирата отырып, жат, бөгде атаулар сіңісті. Дәстүрлі мақсаттарды басқаларына, сырттай ұқсас нұсқаларға ауыстырудың мүмкіндігі төбе көрсетті. Бір ғана ерекшелігін былай қойғанда... шаруалардың ой-санасындағы «қауымдық» парадигмаларға, онымен байланысты ұғымдардың бүкіл кешені бар «қауымдық» баламаға бұрынғыдан жіті мән берілді. Община діни қауым болудан қалды. Христиандық құндылық кері шегініп кетті.

Бәрі – шаруалар общинасының еңбек құқығы, оның өзін-өзі басқаруы мен байланыстарының ішкі құрылымы қайтадан жанданды, бірақ бұл кезде община өзінің мән-маңызын жоғалтып алған еді. Бұрындары орыс тарихында не болса да халық әрдайым өзін шынайы діннің қорғаушысы ретінде сезінуден айнымай, ол не істесе де (қателесті ме, әлде жоқ па, субъективті түрде әрдайым солай болды), өзінің биологиялық тіршілігінің қамын ғана күйттемей, православиені сақтап қалуға талпынды. Ал енді «қауымдық» балама қара бастың қамына айналды.

Община өзінің мән-маңызынан айырыла бастады.

Ал сырттай қарағанда, оның өркендеп, өрлеуі басталғандай көрінеді. Санға-сырлық арман: «түбірінен қайта бөлу» («черный передел»), бүкілресейлік теңестіру орындалып, уәде еткен нәрсе – өңдеп, баптайтындарға жер үлесі берілді. Социалшыл-революционерлер (социалист-революционерлер) қабылдаған бағдарламада бәрі «қауымдық» балама қамын қаузап, бәрін жіті қамтыды, – тек онда православиеге орын табылмады.

Дәлірек айтқанда, шіркеу өмір сүре берді. ЖЭС (НЭП) басталғаннан ұжымдастыру науқанына шейін шіркеулерді зорлықпен, күштеп жабу оқиғасы ілуде біреу кездесті. Құдайсыздықтың идеологы Ем. Ярославский «Кейбіреулер дін мәселелері – ең басты мәселелер деп тым ұшқары ойлайды, олар бүкіл күрес жолымыздағы екінші, тіпті үшінші деңгейдегі мәселелер саналады»⁴⁷, – деп жазады. Шындығында, дінге қарсы үгіт-насихат тым сылбыр жүргізілген: мәселен, «1928 жылғы наурызда Волоколамск уезіндегі 5 селолық бастауыш ұйымның жанында «Құдайсыздар» қоғамының бөлімшелері құрылған. Тек екі үйірмеде ғана (34 тыңдаушы) сабақ біршама тұрақты өткізіледі. Жетекшілердің жоқтығына байланысты жұмыс нашарлап кеткен; әдебиет жетіспейді, «Безбожник» журналы аз таратылады. Бірлі-жарым диспут өткізілген»⁴⁸. Сол кездегі деревняның діни ахуалы туралы дерек айтып, мағлұмат бергендердің сөздері бір жерден шығады. «Тұрмыстық дағдының пішімі сақталып қалған. Дағды бойынша иініне ілер киімі табылса, шіркеуге барады, ал табылмаса бармайды... Революцияға дейін шіркеуге барған 600–700 адамның орнына 150–200-і ғана барады. Дегенмен попқа немқұрайды қарау мен шіркеуге бармаудан Құдайға сенбеуге дейінгі арақашықтық тым алшақ жатыр. Нағыз құдайсыздар – кәміл сенімді құдайсыздар сирек кездеседі. Оларды шаруалар бес саусағындай біледі: біреуі – Тикинода, екіншісі Знаменкада тұрады»⁴⁹. Бірақ қадағалаушы-коммунист қателесіп отыр. Арақашықтық онша алшақ емес, қарға адым ғана. Православие шіркеуден тысқары өмір сүре алмайды, жергілікті селолық шіркеу приходын біртіндеп қирату да шаруалар қауымын сөзсіз құдайсыздыққа алып келді.

Егер деревнядағы «құдайсыздық» жұмыстарын жүргізу жөніндегі көптеген әдіснамаларды талдайтын болсақ, олардың ұсынбалары бір ғана қарапайым кеңеске саяды: «Ең алдымен, деревнядағы дінге қарсы жұмыстар – аграрлық шараларды насихаттап, шаруа шаруашылығын жақсарту жолындағы күрес... Дінге қарсы маман ауылшаруашылық білімді насихаттап, егіншіліктің жаңа тәсілдері туралы, біздің жағдайымызда мелиорацияның маңызы және т.б. жөнінде әңгімелей отырып, учаскелік агрономға тиісті көмек көрсетеді. Содан соң шаруаның шаруашылығына тікелей ықпалы бар табиғат құбылыстары – күннің күркірі, найзағай мен бұршақты нөсер қайдан

шығатынын түсіндіріп өтеді»⁵⁰. Бұл сенімсіздеу көрінетін шығар, бірақ мұндай насихаттың тигізер әсері мол еді.

Орыс шаруалары құдайдан безген үкіметтен жер алып, разы болды. Кеңес өкіметіне көзқарас табан астында жақсарды. 1925 жылы деревнядағы бақылаушылар: «Бұрын шаруалар қандай еді, 1924 жылы-ақ менің бетіме тіке айтып, Кеңес өкіметін қарғап-сілеген-тұғын, таңғалғаным – биыл алғыстарын жаудырып бақты... Петроград ауданындағы Н. деген жолдас: «Шаруагерлер арасында үлкен өзгеріс барын және менің өз басым деревняда жұмыс істеуге тура келген 1922 жылмен салыстырғанда, ел мен өкіметтің қызметі мен ахуалы туралы пікірдің алмасқанын атап өтуім керек»⁵¹, – деп жазады.

Осы кезеңде халықтың мемлекет тірлігіне қызығушылығы өте жоғары болған (айтпақшы, бұл – орыс шаруаларына тән қасиет). «Шаруалар газетті сирек көреді. Бірақ, есесіне, газет қолына тиген бойда алғашқы сөзден соңғы нүктесіне дейін оқып шығады. Егер оқығанының бәрін тоқи алмаса, қайтадан көз жүгіртіп өтеді де, әлгі оқығандарын «Отче наш» сияқты жатқа соғады. Газеттің мазмұны, онда атап өтілген ең ұсақ-түйек деректер – бәрі кешкісін және мереке күндері басқаларға жеткізіледі. Газеттің мазмұнын ондаған, жүздеген шаруа ауызша айта біледі. Шаруаларды, бәрінен бұрын, халықаралық жағдай қызықтырады. Бұл бөлім мақалалары көбірек баурайды. Екінші орынға декреттер мен әр алуан өкімдерді қою керек»⁵². Шаруалар «қоғамдық-саяси өмірге зор қызығушылық танытады... Ағылшын – Кеңес қарым-қатынастары туралы мәселе өте қызу талқыланады»⁵³.

«Мемлекетке (яғни «эстатистикалық» баламаға) қарсы шығып, текетіреске түсу де толық жоғалып кетпейді, ол әсіресе «қауымдық» жиын мен мемлекет таңған пішім ретіндегі селолық кеңестің тайталасынан көрініп қалады»⁵⁴. Сондықтан да мемлекет общинаның бар-жоғын елеп-ескермегендей қалып танытты, ал бұл бүтін ғасырлар бойы осылай келе жатқан үрдіс еді. Шаруалар да шамалары жеткенше селолық кеңесті елемеуге тырысып бақты. Бұрын-соңды «селолық кеңес тап мұндай жұмыс істеген емес... Есесіне, жер иелену қоғамы («бүкіл деревня» деп оқыңыз) әр жексенбі сайын өз істерін талқылайды. Бұл, былай қарағанда, веченің (бұрынғы Русьте қала халқының қоғамдық істерді шешетін жиналысы) тек өзінің жер иеленуге қатысты істерін ғана емес, сондай-ақ, жалпы, өз қоғамының барлық шаруасын талқыға салатыны сияқты еді және де вече шешімі деревня азаматтарының барлығына міндетті болды... Селолық кеңес қызметкерлерін сайлау кезінде нақты бір адам өз жұмысын жақсы, әрі адал орындай алатын-алмайтынына мән берілмейтін... Қайта кімге жыны келіп, ашуланып жүрсе, кім сайлаушыларға қандай да бір қиянат жасаса, нақ соны сайлайды. Мұндай органдарды сайлау кезінде осылай кек алады»⁵⁵.

Ұжымдастыру дәуіріне дейін обшинаның үкіметке қарсылық көрсету әрекеті мұнымен шектеліп қалған жоқ. Шаруалар біразға шейін өкіметтің өздеріне қарсы жүйелі соғыс жүргізіп келе жатқанын аңғармады. Кеңес өкіметінің пікірі бойынша, «шаруалар... өздеріне қожалық ететін, әрі артылған нанымен өнеркәсіптің құлдырауына байланысты нан ақысын өтей алмайтын жұмысшыларды құлдыққа ұшырататын адамдар» еді. «Сондықтан біздің осынау ұсақ буржуазиялық меншік иелеріне қарым-қатынасымыз соғыс кезіндегідей қатал болады. Біз бұны тура айтамыз, бұл да пролетариат диктатурасының негізінде жатыр» деді Кеңес өкіметінің басшысы В.И. Ленин. Сансыз шаруалар қауымы, елдің шаруашылық саласының басты тірегі ішкі дұшпанның халін кешіп, «заңнан тысқары» шығып қалды»⁵⁶.

Соғыс сатылы кезеңмен жүріп жатты. Сол кездегі партия идеологы Ю. Ларин стратегиялық міндеттерді ескере отырып, оны бірнеше кезеңге бөледі. 1918 жылдың көктеміне дейінгі бірінші кезеңде өкімет әлі де шаруалардың мүддесімен санасуға мәжбүр болды. Шаруалардың қысымы жерді әлеуметтендіру туралы декрет шығаруға мәжбүрледі, осылайша, жер қоғамдық меншікке өтті. «Түбірінен қайта бөлу» кезеңі дегеніміздің өзі осы еді. 1918 жылғы көктемнің соңында – жаздың басында большевиктер шабуылға шығады. Олардың басты мақсаты «осы кезге шейін қамалдай тұтасып, қасқиып тұрған шаруалар бұқарасын саяси тұрғыдан жікке бөлу еді»⁵⁷. Кедейлер комитеттері құрылды. «Қалалардың пролетариаты деревня басшыларының шаруашылық қуатын зорлықпен күйретіп, «артық» астық қорынан мәжбүрлеп айыру үшін селодағы жартылай пролетариат кейпіндегі кедейлерге арқа сүйеді. Халық бұған жойқын көтеріліспен жауап қайтарды, ол 1918 жылдың жаз айларында, әсіресе Еділ бойында күзге шейін жалыны басылмай, жайпап тұрды.

Өкімет кері шегінеді, кедейлер комитеті жойылып, орташа шаруалармен татуласу ниеті жария етілді, ЖЭС басталды. Билік орташаларға ғана емес, сондай-ақ «орташадан жоғары» шаруаларға да сүйенді. 1924 жылы партия қайтадан шабуылға шығуға бел буады. Алайда іс жүзінде шабуылдау 20-сыншы жылдардың аяғында басталып, коммунистер енді өздерінің «соңғы әрі шешімтал ұрысына» кірісті. Ал (орыстардың) шаруалар қауымы онша қарсылық көрсетпейді (украиндар мен казак-орыстар көтерілді). Орыс шаруалары, құдды, есінен танып қалғандай, үкіметке аңтарыла қарады. Істің бұлайша насырға шабуын, сірә, олар күтпеген болуы керек.

Сонымен, Ресейде жерді «түбірінен қайта бөлу» науқаны жүріп өтті де, оның бастамашысы мемлекет сияқты көрінді. Қайткен күнде де шаруалар солай түсінді. Шаруаларға жер үлестірудің өздері үшін мәжбүрлі шара, қалауына қайшы шегініс екенін мақсат-мұраттары бастапқы кезден-ақ шаруаларға өшпенді көзқараспен суарылғанын большевиктер ғана білетін. Шаруалар

өздерінің тікелей қысымымен өкімет қолға алған іс-әрекеттерді биліктің шапағаты, өз еркімен жарылқауы ретінде ұғынды. Шаруалардың іс-әрекеті экстериорланған болып шықты. Осылайша, бүкілресейлік теңестіру жай ғана жүзеге асып қоймай, Ресей шаруасының мінсіз образына ұласа кетті. Жерді қайта бөлісу бастамасы мемлекеттік биліктен шықты, демек, Ресей үлкен общинаның, зор «қауымның» ерекше қырларын бойына дарытқан.

Осы дәйектің ырқымен революцияның алғашқы жылдарындағы бүкіл ит-ырғылжың егестің оты өшіп, өкініші жоғалады. Иә, оны кімнен сұрау керек, сол жылдары кім не істеді? Ол бір есуас жылдар – «еркіндік» еді. Бәрі араласып, сапырылысып кетті, кінәсіз де жоқ, кінәлі де жоқ. Бұлғақты кезең-тұғын. «Өздерін тонауға келген большевиктерді отпен, оқпен қарсы алған деревня көбінесе оларға қосылып, басқа деревняны тонауға аттанды»⁵⁹. Бірақ бұлғақты кезең бітіп, жүйе өз қалыбына келуге тиіс сияқты. Мемлекеттік билік те осыған септесетін тәрізді. Осы жылдарда деревнядағы саясат мейлінше құбылмалы болғанымен, тұтастай алғанда, мұжықты ешкім ренжіткен жоқ. Община да өзінің қалыбына оралып келе жатқан секілді. Оған қаншалық оралады, оны қаншалық есіне сақтады? Ал ол жер туралы, еңбек ету, өзін-өзі басқару туралы жадына тұтып қалған. Міне, сондықтан ол 20-сыншы жылдары «жанын сала», ынтамен, таң атқаннан күн батқанға шейін жұмыс істеді, тап мұндай ешқашан жұмыс істеп көрмеген еді»⁶⁰. Таңы айырылғанша тыным таппады.

Ал, бірақ өз общинасының мән-маңызын жадына тұтпаған. Ол приход болудан қалған. Орыс деревнясындағы православие еш қысымсыз-ақ құлады. 1925 жыл куәгерлердің бірі: «Мені жастардың шіркеуге бармайтыны, шіркеудің қарсы алдына би кешін ұйымдастыратыны еліктірді, кейбір кемпірлер ұрсып жүр, ал он екі деревняның жастары биге ерік берген. Бір жыл бұрын мұндай болған жоқ еді»⁶¹, – деп жазады. Иә, қарттардың өздері кейде «поптар мен құдайды түртпектейтін инсценировкаларға қатысады»⁶². Ұзақ уақыт бойы діншілдікті қайта жаңғыртып алудан қауіптеніп, шіркеуге тікелей тиісуге бата алмады. Босқа үрейленді! Бастамасы мемлекеттен шыққан секілді көрінген бүкілресейлік теңестіруге аққұла сеніп қалған шаруалар, бәлкім, тұтасқан ғасырлардан кейін тұңғыш рет мемлекеттік билікке өзіне жау нәрсе ретінде қарамаған шығар. Орыс халқындағы ғасырлар бойы тайталасып келген екі балама, құдды, бірлесіп, тұтаса бастағандай. Мемлекет община пішімін қабылдаған (жер бөліп беруді жүзеге асырған) соң, община да мемлекетке тап солай сенім арта бастады. Құдайсыздық нақ мемлекеттік дін ретінде деревняда тамыр жайды. Шаруалар қауымы мемлекет ұсынған нәрселерді байқап көруге бейілді еді.

Сөйтіп, этносшілік функционалдық шиеленіс бұзылып, бір жағынан, халық арасындағы бұлғақты ахуалды күшейте түседі, ал, екінші жағынан,

«болары болып, бояуы сіңген» сәтке дейін дұшпанның әрекетін көріп отыруға кедергі келтірді. Шаруалар өкіметтің өзіне қатысты өшпенділігін, бұрындары «қауым» мен мемлекет арасындағы текетірес қаншама күшті болса да, ешқашанда ұшыраспаған қатыгез өшпенділігін аңғармай қалды.

Сонымен, 20-сыншы жылдардағы бұлғақты жағдай бірден көзге түспесе де, Азамат соғысынан кейін саябырсудың орнына күшейе берді. Киелі әдет-ғұрыптан айырылған қауымдық ой-сана тұтасуын тоқыратып, әлдебір үзік-созық сана-сезімге айналды. Ол «қауымдық» баламаның әлдебір ескі парадигмасын сақтап қалғанымен, өз құрылымының тұтастығынан айырылды. Көп ретте бәрі ат қойып, бөгде атауларды айтуға елікті. Шаруалардың кеңесшілері кейде нағыз құдайсыздар болып шықты. Өйткені олар «кеңес заңдарының барлығын біледі ғой». Өкімет те шаруаларды сондай кеңесшілермен қамтамасыз етуге әдейі иек артты. «Бұқаралық жұмыс түрлерінің бірі (оқу үйі) анықтама жұмысы болып саналады, – деп жазылған әдістеме кітапшада. – Ол бірінші орында тұруы керек. Шаруалар оқу үйінен алуан түрлі кеңес ала отырып, оны өзіне керек ұйым ретінде жанына жақын тұтуға тиіс: шаруа анықтама алуы керек, ауылшаруашылық машинаны қайдан сатып алады, ол қанша тұрады, несиеге қалай қолы жетеді – міне, осының бәрін білу үшін ол оқу үйіне барады. Анықтама үстелінің жанында отыратын кезекші шаруаның атынан әрқилы кеңес мекемелеріне, тіпті қажет болса, туысқандарына хат жазып беруге тиіс... Бұл ретте бүкіл жұмыс бабы шаруаның күнделікті мұрат-мүддесіне орайластырылуы керек. Шаруалар қауымының мүддесіне жақын нәрселер ескерілгені жөн, мысалы, әңгімені ауыл шаруашылығы, салық жүйесі және т.б. мәселелерден өрбітіп, содан соң оның жанына жақын тұтатын тақырыбынан біртіндеп саясат мәселесіне көшкен абзал»⁶³. Осылайша, бұлғақты жағдайда жүрген шаруаға құбылыстар арасындағы байланыстардың «жаңа» түсіндірмелері, «жаңа» атаулары дарыды.

«Этатистикалық» баламаның «қауымдық» альтернативамен кескілескен күресі, көпшілікке таралған пікірлерге қарамастан, біріншісінің бұдан ешқандай маңызды материалдық пайда таппайтынын көрсетсе керек. «Көбінесе шаруалардан астықтың және т.б. азық-түліктің артығын тартып алатын ұжымдастыру науқаны индустрияландыруды қолға алуға қажетті қайнар көз болды деп ойлайды... Алайда жуырдағы зерттеулер... 1928–29 жылдары, күтпеген жерден, бәлкім, көп болмаса да, индустриялық сектордың аграрлық салаға да, керісінше емес, белгілі бір мөлшерде қаржы құйғанын көрсетті. Тіпті ұжымшар шаруаларының бүкіл сөлін аяусыз сорып алса да, ұжымдастырудың өзі алып келген залал мен тиімсіздіктің орнын толтырып, олқылығын бүтіндеуге жеткіліксіз болды»⁶⁴.

Бірақ этносшілік үдерісте экономикалық және т.б. олқылығы мол сала әрқашан артқа ысырылады. Шамадан тыс қампитылған «мемлекеттік» балама

үшін, ең бастысы, «ұжымшаршылардың жеке мүдделері күн өткен сайын жалпы мемлекеттік мүдделерге бейімделуі»⁶⁵ еді. Сөйтіп, ұлтты дамыту тетігі ретінде қызмет еткен функционалдық этносшілік конфликт шайылып кетті де, мұнысы мемлекеттіліктің өзін күйретердей әрекет болып шықты.

Сонымен, дәстүрлі институцияның ыдырауы этностың басты мәдени тақырыбын жоғалтуына тікелей байланысты болды, өйткені шаруалар общинасы өзінің мінсіз мән-мағынасынан жанама түрде айырылды, ал бұл мәдени тақырыпты жоғалту этносшілік конфликтінің бұзылуына, функционалдықтан бейәрекет кейіпке енуіне душар етті. Біздің жағдайымызда соңғысы теориялық тұрғыдан аса маңызды: (қауым картинасының ажырамас бөлігі, әрі трансфер нысаны болып табылатын) этностың мәдени тақырыбы тарих ағымында өзгеріске ұшырай береді, бірақ ол міндетті түрде болуға тиіс. Сонымен бірге өз түсіндірмелерінің бірнеше нұсқасын жасау үшін оның мазмұны терең болуға тиіс, сонда түсіндірмелерден олардың комбинациясын құрастырып, соның негізінде этносшілік конфликтіні жүзеге асыруға болады. Әрине, осынау функционалдық жағынан маңызды комбинацияға әлгі түсіндірмелердің аздаған бөлігі түседі, әр жылдары бұл комбинациялар да әркелкі болады. Оның үстіне, осы түсіндірмелер әрқилы құндылық жүйелерінде жүзеге асырыла береді. Олай болмаған ретте олар этносшілік топтардың көпшілігі үшін өзекті бола алмас еді.

Дегенмен этнос қабылдаған кез келген әлеуметтік институция өзекті мәдени тақырып шеңберінде өз орнын, өзінің мән-мағынасын иеленеді. Бұл мән-мағынадан айырылу әлгі институцияның өліп-семуіне алып барады да, бүтіндей алғанда, этнос жүйесіне едәуір зардап шектіреді. Этнос жүйесінің әрбір элементінің ақылға қонымды болуына (өзіндік ішкі мән-мағына иеленуіне) мән беру қажет. Біздің теориялық ой-өрісімізде осы мән-мағына қандай да бір этностық константаның трансфер нысаны ретінде қарастырылады (әрқилы жағдайларда бұл әртүрлі парадигмалар – «іс-әрекет шарты», өзіне таңылған мінездеме және т.б. болуы мүмкін). Тиісті парадигманы, мысалы, «іс-әрекет шарттарын» жоғалту әрекетке қабілеттіліктен айырады. Этнос мәдениетіндегі бейімделушілік пен мінсіз жоспарлар тоғысып, жапсарласады. Ал іс-әрекет (бейімделу, әрекет ету) моделі бірнеше этносшілік топтарды қаузайттындықтан, олардың бірінің өзге этносшілік топтардың мәдени тақырыбымен байланысы жоқ өзіндік мәдени тақырыпты иеленуі мүмкін емес. Этнос жүйесі – қашанда біртұтас, бөлінбейтін мағыналы, мәнді жүйе.

ЕСКЕРТПЕЛЕР

- 1 *Фирсов Н.* Пугачевщина: опыт социально-психологической характеристики. – с. 120.
- 2 *дәйексөз: Спиридович А. И.* Партия социалистов-революционеров и ее предшественники. – Пг., 1918. – с. 90.
- 3 *сонда* – 173-б.
- 4 *Авеллани С.* Земский вопрос в программе партии социалистов-революционеров. – Пг., 1917. – с. 10.
- 5 *сонда* – 20-б.
- 6 *Кабанов Н.* Областное самоуправление – Киев, 1917. – с. 8.
- 7 *Спиридович А.И.* Партия социалистов-революционеров и ее предшественники – с. 38.
- 8 *дәйексөз: Спиридович А.И.* Партия социалистов-революционеров и ее предшественники – с. 17.
- 9 *дәйексөз: Данилов В.П., Ким М.П., Троякин М.В.* Советское крестьянство: Краткий очерк истории (1917–1990). – М., 1975. – с. 162.
- 10 *Пайщиков А., Слуцкий А.* Крестьянство вчера и сегодня. – М., 1990. – с. 147.
- 11 *Данилов В.П., Ким М.П., Троякин М.В.* Советское крестьянство. – с. 141.
- 12 *сонда* – 142–143-б.
- 13 *Знаменский П.* Приходское духовенство в России во время реформ Петра. – Казань, 1873. – с. 19.
- 14 *Иванов М.И.* Сельское духовенство в Тверской губернии XVIII и начала XIX столетия в отношении к крепостному праву. – Тверь, 1905. – с. 19.
- 15 *Знаменский П.* Приходское духовенство в России во время реформ Петра. – с. 15–16.
- 16 *сонда* – 14-б.
- 17 *сонда*
- 18 *сонда* – 55-б.
- 19 *сонда* – 486-б.
- 20 *сонда* – 478-б.
- 21 *Концевич И.М.* Оптина пустынь и ее время//Holy Trinity Monastery, Jordan-ville. – New York, 1970. – р. 44–45.
- 22 *Литвак Б.Г.* Крестьянское движение в России в 1773-1904 гг. – М., 1989. – с. 206.
- 23 *сонда*

- 24 *Конквест Р.* Жатва скорби. – Лондон, 1988. – с. 160.
 25 *сонда* – 162-б.
- 26 *Митрофанов А.* Самодеятельность советского крестьянства в великой компании. – Екатеринбург, 1921. – с. 3.
- 27 *Стопанин А.М.* Очерки новой деревни и партработы в ней: по материалам Волоколамского уезда. – М., 1926. – с. 49.
- 28 *Силин В.К.* Ведущая роль рабочего класса в коллективизации сельского хозяйства. – Ярославль, 1973. – с. 60.
 29 *сонда*
- 30 *Конквест Р.* Жатва скорби. – с. 163.
- 31 *Яковлев Н.* Наша деревня в новом и старом. – М.; Л., 1925. – с. 125.
 32 *сонда* – 63-б.
- 33 *Зараев М.* По следам Смоленского архива. – М., 1990. – с. 254.
 34 *қар.: Конквест Р.* Жатва скорби. – с. 235.
- 35 *Уласевич Л.* Прения по докладу//Основные вопросы коллективизации: дискуссия в Комакадемии. – М., 1930. – с. 21.
 36 *сонда* – 18-б.
- 37 Из дневника Ф.Д. Покровского//Документы свидетельствуют/под ред. В.П. Данилова и Н.П. Нивницкого. – М., 1989. – с. 308.
- 38 *Конквест Р.* Жатва скорби. – с. 160.
 39 *сонда* – 240-б.
- 40 *Уласевич Л.* Прения по докладу//Основные вопросы коллективизации: дискуссия в Комакадемии. – с. 20.
- 41 *Бахтин В.* Ни одного анекдота. Ну и правительство!//Смена. – 1992. – 4 октября. – с. 307.
- 42 *Конквест Р.* Жатва скорби. – с. 131.
- 43 *Бахтин В.* Ни одного анекдота. Ну и правительство!//Смена. – 1992. – 4 октября. – с. 3.
- 44 *Конквест Р.* Жатва скорби. – с. 231.
 45 *сонда* – 259-б.
- 46 *Анохина А. А., Шмелева П.Н.* Колхозы и быт колхозников. – М., 1975. – с. 261.
- 47 *дәйексөз: Федоров Е.* Антирелигиозная пропаганда в деревне. – М., 1925 – с. 8.
- 48 *Стопанин А.М.* Очерки новой деревни и партработы в ней. – с. 63.
- 49 *Голубых Н.* Очерки глухой деревни. – М.; Л., 1926. – с. 117.
- 50 *Федоров Е.* Антирелигиозная пропаганда в деревне. – с. 4.
- 51 Ленинградские рабочие в деревне//Итоги летних рабочих отпусков в 1929 г./под ред. Н. Маторих. – Л., 1925. – с. 11–12.
- 52 *Колесников Б.* Деревня. Куда она идет? – Харьков, 1925. – с. 44.
- 53 *Кретов Ф.* Деревня после революции. – М., 1925. – с. 26.

- 54 *Силин В. К.* Ведущая роль рабочего класса в коллективизации сельского хозяйства. – с. 143–144.
- 55 *Голубых Н.* Очерки глухой деревни. – с. 12.
- 56 *Шишков А.* Крестьянство и Советская власть//Крестьянская Россия: сб. статей. – Прага, 1922. –т. I.
- 57 *Ларин Ю.* Советская деревня. – М., 1925. – с. 5.
- 58 *сонда* – 5–6-б.
- 59 *Иванович С.* Деревня в социальной революции//Крестьянская Россия. – Прага, 1923. –т. II–III – с. 41.
- 60 *Зараев М.* По следам Смоленского архива. – М., 1990. – с. 15.
- 61 *Ленинградские рабочие в деревне*–с. 13.
- 62 *сонда* –14-б.
- 63 *Виленская Я.* Изба-читальня— опорный пункт политпросветительной работы//О чем нужно рассказывать в деревне. – Самара, 1925. – с. 107.
- 64 *Конквест Р.* Жатва скорби. – с. 156–157.
- 65 *Крепить могущество колхозного строя: сб. материалов в помощь сельскому агитатору.* – Казань, 1946. – с. 22.

Ой салатын сауалдар

1. Этностың мәдени тақырыбы деген не?
2. Ол жоғалған кезде не болады?
3. Жалған дәстүрлі сананы иеленушілер социум өміріне қалай әсер етеді?
4. Этносқа қайсысы ауырлау зардап келтіреді: мәдени тақырып бұзылған кезде бейімделу тәсіміне нұқсан келуі ме, әлде бейімделушілік тәсімін сақтау барысында мәдени тақырыпты жоғалтуы ма?
5. Функционалдық этносішілік конфликтіні бұзу тетігі қандай?
6. Этносішілік конфликтідегі мәдени тақырыптың ролін түсіндіріңіз.

ЖИНАҚТАЛҒАН МӘДЕНИ СЦЕНАРИЙ ЖӘНЕ МӘДЕНИЕТ ТРАНСМИССИЯСЫ

Этностық константалар жиынтық күйінде бастапқы өмір шындығының түрленген моделін немесе, дәлірек айтқанда, дүниедегі адамзат қауымының («біз» образының) әрекет ету үлгісін, мәдениетшілік өзара әрекеттесу, өзін-өзі ұйымдастыру моделін білдіреді. Осы тұрғыдан этностық константалар жүйесі **жинақталған мәдени сценарий** ретінде қарастырылады.

Жинақталған мәдени сценарий – мәдениеттің қаңқасы, тірегі. Оған мәдениеттің өзара байланысы мен өзара тәуелділігінің бүкіл жиынтығы берілген. Оның әрбір жаңа трансфері мәдениеттің жаңа бір вариациясы қалыптасуына жетелейді. Бір қызығы, трансфер үдерісі баяу және біртіндеп жүрмейді, жай отындай жарқ ете қалады. Бұл ретте әуелі жаңа мәдениеттің әлдебір моделі пайда болады, егер оны этнос қабыл алса, мәдениеттің сан алуан түрлі үзіктерін қалыптастырады. Мұның қалай жүзеге асатынын «Ереванның бірінші көшесі» очеркінде егжей-тегжейлі баяндаймыз.

Мұнда бізге жинақталған мәдени сценарийдің ұлғайтылған кескіндемесі болып табылатын әрқилы мәдени сценарийлердің өзара байланысы айрықша маңызды болып тұр. Нақ осы құбылыс арқылы мәдениетті ұрпақтан-ұрпаққа жалғастыру үдерісін түсіндіре аламыз.

Жинақталған мәдени сценарий адамның көптеген нақты сценарийлерді игеруі нәтижесінде ішке бойлай енеді (интериорланады). Сонымен бірге ол мәдени өзара әрекеттесудің түрлі ахуалын кескіндейді. Бала өзінің мәдениетіндегі адамдар арасындағы өзара әрекеттесу қағидаттарын көрсететін үйреншікті сценарийлерді меңгеріп алатындықтан, оның басында осы әрекеттесуді айқындайтын жинақталған белгілер қалып қояды. Және де өзара әрекеттесу қағидаттары микро және макродеңгейге ортақ болуы мүмкін. Адамның сатып алған жер телімін игеруінде де, халықтың әскери іс-қимылдар барысында басып алған жер аумағын игеруінде де ортақ белгілер бар.

Жинақталған мәдени сценарийлер мен этнос константаларының жүйесін игере отырып, адам жаңа жағдайларда жинақталған мәдени сценарийлерге сәйкес, өзіне ешкім үйретпеген іс-әрекет тәсімдерін де меңгеріп алады. Мың жылда бір кездесуі мүмкін жағдайларға бой үйретеді. Нақ осы ахуал мәдениетшілік топтардың іс-әрекеттерінің келісімділігіне жеткізеді.

Этностың өзін-өзі құрылымдауы барысында іс-әрекеттер кеңістігі мен ұжым жүйесі – адамдар арасындағы қарым-қатынастар жүйесі орнығады.

412 Бастапқы кезде өзара әрекеттесулер кеңістігінің моделі, содан соң жалт

еткен жай отындай қағида негіздері, сондай-ақ кеңістікті құрылымдаудың сан алуан тәсілдері қалыптасады.

Жинақталған мәдени сценарий жай-ахуалдарға байланысты белгілі бір ортақ шешуші элементтер мен өзара байланыста болатын әрқилы нақты сценарийлерде жүзеге асырылады.

■ Тарихи-этнологиялық талғау тәжірибесі

Біз төменде келтіріп отырған очеркте жиынтық мәдени сценарийдің қалыптасу барысы мазмұндалады. Әуелі біз адами өзара іс-әрекеттің нақты мәдени моделі пайда болып, біртіндеп адамның қызмет ету саласының барлығын қамтитынын көреміз. Кеңістікті жасақтау моделі және онымен байланысты мәдениеттің өрлеуінде өзара әрекеттесу сценарийі өмірдің барлық саласын қамтып, жаңа дәстүрлі ой-сананың қалыптасуына алып келеді.

Ереванның бірінші көшесі

Әлеуметтік-мәдени жүйені, салт-дәстүрлер мен әдет-ғұрыптарды қалыптастыру, бейберекет ортаны құрылымдалған ортаға айналдыру үдерісі ұлан-ғайыр энергия тасқынын, қоғамның сергек көңіл-күйін қажетсінеді. Сырттай бұл үдеріс қызғылықты ойынды еске салады. Ережесі жүре-барара тиянақталатын ойынды; қоғамның барлық мүшесі тайлы-таяғымен қатысатын, ұшқыр қиял ұшпаққа көтеріліп, самаладай жарқырай самғайтын ойынды; есі кете шаттана, емін-еркін ойнайтын, өзінің сыртқы ашық-шашықтығы мен тотының түгіндей құлтырған бояуларымен нағыз карнавалды еске салатын, бірақ, тұптеп келгенде, өте тығыз әлеуметтік ортаның қалыптасуына алып келетін ойынды елестетеді. Әйтсе де осы ой-нақы әрекет, егер зейін сала үңілетін болсақ, өзінің аса айқын заңдылықты иеленетінін аңғартады. Енді соларды жүйелі түрде тексеріп, талғап-талдап көрейік.

Қазіргі кейпіндегі Ереван 50–70-інші жылдары қалыптаса бастады. Бұл кезде жұрттың бәрі жаттың шылауында жүргендей болды, барлығы «жаңадан қоныстанушылар» мен «шеттен келгендер» еді. Тұрғындардың бәрі енді өзіне жаңа, бейтаныс қалаға табан тіреп, жаңа достар, көршілер тапты. Олардың бір-бірімен таныстығы енді «Сен қайдансың?» деген сұрақтан басталды. Қай елді мекеннен, қай елден, жойылып кеткен ежелгі Ереван майласының (көрші қауым) қайсысынан шыққанын сұрайды.

Байырғы тұрғындардың тұрмыс салтын ұстанатындай әлдебір басым үлгі де болмады. Олар жаңа қонысқа сырттан көшіп келгендермен қабаттасып, жаңа үйлерге жайғаса берді, ал ежелгі «майлалар» мен «тагтар» дәурен сүруін тоқтатты, не ешқандай жағымды қырынан көріне алмады: жаңа қоныс тұрғындарының тұрмыс деңгейі әлдеқайда жоғары еді. Ортақ жаңа үлгінің болмауымен қатар, мінез-құлықтың ескі үлгілерінің таңғаларлықтай табандылығы бертін келе тұрмыстық жанжалдардың тұтануына түрткі салды. Ерекше байланыс «коды» сияқты өзара қарым-қатынастардың белгілі бір «политесі» (әдептілік қалыбы) құралуға тиіс еді, әйтпесе осы бір үйлесімсіздік ел ішіндегі елеулі қақтығысқа ұласып кету қаупі төнді.

Сол жылдардағы «политес» іздері Ереванның мәдени дәстүріне таңбаланып та қалды. Бастанқы кезде бұл мигранттардың бейімделуін жеңілдететін тетік болса, 70-інші жылдардың соңына таман, қалалық қауымды қалыптастыру үдерісі аяқталған кезде, құрылым да жабылып тынған сияқты (сол кезеңнен бері жаңа мигранттар легі Ереванға енді қинала, әзер бейімделетін) болды, бұрын әрқилы мәдениетшілік топтардың өзара әрекеттесуіне жол ашқан «код» араласып-құраласудың айрықша еревандық стиліне айналды, ол енді, керісінше, жаңадан қоныстанушылардың еревандық әлеуметтік-мәдени жүйеге кіруін күрделендіріп, ортаны өте тығыз етіп қойды. Сан ғасырлар бойы бөгде астаналарда тұрып үйренген армяндар өздерінің басыбайлы астаналарын жасады. Бұл үдеріс «этностың тосыннан өзін-өзі құрылымдауы» деп аталады.

Алдымен рәміз немесе дұрысы: креативті модель пайда болуға тиіс еді. Жай ғана қалалық ортаның емес, сондай-ақ адамдар арасындағы қарым-қатынастардың да моделі. Психологиялық тұрғыдан мекендеу ортасына бейімделіп, оның төңірегіне қаланы, адами өзара әрекеттесу тәсімін, кейін қалыптасушы социумның бүкіл байланыс құрылымын айқындайтын «сценарийді» құрастырып жасауға мүмкіндік беретін модель керек еді. Ондай модель Саят-Нова көшесі болды. Ол карнавалдық, мерекелік доминантты жасап берді. Бұл қысқамерзімді перспективада өте маңызды болды, өйткені адамдардың ашылып, жаңа ортамен өзара әрекеттесудің соны жүйесін сезінуіне мүмкіндік берді, ұзақмерзімді келешекте де жасампаздық қабілетін оятты, себебі – өзінің қалыптасып, жетілуі барысында жаңа социум қаншама дағдарысты өткерсе де, әрқашан өзінің қалыбына қайта келіп, өзін-өзі ретке келтіре алады.

«Мынау енді Ереван болады» – мұны үлкен қаланың бейтаныс ортасына қияндағы елді мекендер мен әртүрлі елдерден келген адамдар, ақыры, түсінді. Сәнді де сымбатты, қиялдағыдай ғажайып көшені кім ойлап тауып, жобалады? Зілмауыр жыныстастан салынған үйлері бар қала орталығында «торша» бетон тақташа төселген (тұңғыш рет!) даңғыл көсіліп жатты.

Жүз қадам сайын хауызы, тас кестемен өрнектелген әлдебір стеласы бар шағын декоративті субұрқақтар аспанға шапшып тұр.

Даңғылдың бойымен алқызыл әрі аппақ райхан гүлдер мен жеміс ағаштары: өрік, алма мен тұт егілген көгал созылып жатыр. Үй қабырғаларының астына балкондарды шырмай өсетін сәндік жүзім түрлерін егу үшін бетон жақпарлы шұңқырлар арнайы жасалып қойған. Көшенің қақ ортасына алюминий қалпақша тізілген. Олардың біразы көлік жолын көрсетіп, жарықтандыратын шамдарды бүркемелеп тұр. Қалпақшалардың басқа бөлігі – таңертең іске қосылып, көшені ылғалдандыратын субұрқақтар. Арқалықсыз, сәні келіскен орындықтардан басқа, аялдамаларға ғажайып қондырғы: биіктігі метрдей түймелі кішкене шамдар орнатылған – такси тоқтатқысы келгендер (қол көтерудің орнына) соны жағады. Әрі бұл, әрине, көшені жарықтандырады. Биік бағандардағы үлкен люминесцент шамдардан басқа (бұрын бәрі керме жіпке ілінген), көше бойының әр жеріне биіктігі жарты метрден бір метрге дейін жететін, алуан түсті пластмасса сақинашалардан құрастырылған жарқырауық бағаналар жайғасқан. Олардың өн бойы жерден қалпақшасына дейін жарқырап, сәуле шашып тұрады.

Көшемен бірге небәрі екі жаңа үй салынған. Ал үй болғанда қандай, енді! Бұлар әлдебір ақылға сыйымсыздау, қыдыратын «жарық» балконы бар, әрі пилон (тасбағана) үстіне жайғасқан сұрғылт түсті 8 қабатты бетон үйлер еді («жыныстастан» салынған Ереванда шекірейіп көрінді). Олар «тоқашнан» тәрізді жез сымнан жасалған «модерндік» өрнектермен әшекейленді. Әдеттегіден тыс, ерекше бітімге ие ғимараттар «тоқашнан үйлер» деп аталды.

Даңғыл көше Опера театрының еңсегей ғимаратына кереғар кейіптегі сәнді әдіптелген сквермен аяқталды. Гүлбақтың ортасында Севан көлінің пішіміндегі үлкен бассейн болды. Онда ақ және қара аққулар жүзіп жүретін. Сондықтан ол «Аққу көлі» деп аталды.

Осы көл мен оның төңірегінде де ғажайып тылсым нәрселер тұнып тұрды. Жағалауда ғаламат «жарқырауық бағаналар» жайғасқан еді. Дөдегелі көпірмен жағалауға қосылатын көлдегі арал жарықшаларынан түрлі түсті шамдар сәулесін себезгілейтін кедір-бұдыр тастардан қаланған. Одан да таңғаларлық бір мүсін (ескерткіш емес, сәндік мүсін ғана) болды, ол аора тартып отырған жалаңаш қыз еді. Тағы да сол баяғы көз үйренбеген «модернді» стиль және де материалы да ерекше – алюминийден құйылған.

Саят-Нова көшесінде мүлдем жаңаша өмір қыз-қыз қайнап жатты. Адамдар оны қас қағымда меңгеріп, әсерлерін ортаға салысты, оның жаңа ережелерін бас шүлғи қоштады. Мысалы, райхан гүлін жұлға, бассейндегі балықты үркітпек түгіл, жемдеуге де болмайтынына тез үйренді. Ағаштар түйнек сала бастағаннан-ақ оның жемісін жұлға балаларға ғана рұқсат берілетініне

бірден келісіп алды. Балақайлар тағы бір артықшылыққа – көпір арқылы «Аққу көліндегі» аралға бару мүмкіндігіне ие болды.

Жұқа әрі арзан пластмассадан жасалған қол жетер жердегі фонарьларды сындырмау жайына ешқандай бақылау орнатқан жоқ. Бірақ оларға ешкім ешқашан тиіскен емес. Адамдар өздерін жаңаша сезініп, қуанышқа бөленді, таңғаларлығы – сәбиінен қариясына дейін біртұтас қауымды құрады. Кафеге барып, джаз (ал кейін, Ереванда Чарбах зауытынан шыққан «Крумк» атты Одақтың электр гитаралары алғаш пайда болған шақта – рок әуенін) тыңдады.

Бұл көшеге, бұл шаттық арнасына Ереван образының және еревандық тұрғын бейнесінің қалыптасуында орасан зор рөл атқару мәртебесі бұйырды. Осы рөл, бәлкім, әлдеқайда мәшһүр болған Тамаян жоспарының рөлінен де ауқымды шығар.

Саят-Нова көшесінің үлгісі бойынша бүкіл қала ахуалы қалыптаса бастады. Өзге де сондай көшелер, көптеген кафелер, басқа да «көлдер» пайда болды. Олардың барлығы, қалай болғанда да, Саят-Нова мен «Аққу көлі» алға тартқан үрдіске жүгінді: сол баяғы кафелер мен субұрқақтар, жанындағы («Сарқырама», Жаңа көлдегі «Қалтқы») «Ауаға асылған баспалдақтар», қойтастардан қаланған аралдар, арықтағы көпіршелер («Жеңіс» саябағы) алдан шыға келеді. Субұрқағы жоқ бассейндердің бәрі «көл» деп аталды. Кітап қаріптері, кітап иллюстрацияларының стилі және басқа архитектуралардан алыс жатқан нәрселер, менің ойымша, осы Саят-Нова көшесінен бастау алып жатыр. Сол тұста бұл «армяндық» мәнер саналады. Әрине, ол «еревандық» та ерекшелік болып қала береді.

Белгіленген мәдени және психологиялық доминанттар төңірегінде бүкіл әлеуметтік орта түзіліп, салт-дәстүрлер қалыптаса бастады. Оның бойына сіңірілген «сюжет» жүзеге аса бастады. Адами қарым-қатынастарды осынау жаңаша қалалық орта реттеп отырды. Ал бастапқы кезде карнавалдық шара ретіне ретке келтірілді. Нақ осы карнавалдық сипатымен қалалық орта көптеген ықтимал қақтығыстардың күрмеуін тарқатып, түйінін шеше білді. Ақыр соңында, қаншама қатаң болып шықса да, салт-дәстүрлерді қалыптастыру ісі ес кетіре еліктірер көңілді ойынға ұқсап кетті. Әңгіменің орайы келгенде, «харизматикалық лидер» болмағанын, дәстүрлерді қалыптастыру таза ұжымдық іс екенін атап өткеніміз жөн. Міне, сондықтан қазіргі кезде қоғамды қайта құрылымдау үшін мұндай лидер қажет немесе лидерлер сенімсіз болып шығады деген пікір етек жайған. Дәл осылайша тым тосын, ешкім ретке келтірмеген күйде қоғамның өзін-өзі құрылымдауы жүріп өтті. Халықтық ортаның лидерлері жағдаяттық мұқтаждыққа байланысты, әрі өздерінің ерік-қалауларына тәуелсіз түрде тек өзара әрекеттесу тәсімін ғана емес, ғұрыптық рәсімдер мен фольклорды да қамтитын салт-дәстүрлердің толық

Дәстүрлер қалай қалыптасты? Біріншіден, мінез-құлықтың жаңаша ережелерін бір-біріне үйретуді ауызша болса да рәсімдеу, екіншіден, ережелерді орындау беймәлім, белгісіз біреуге «бағынуға» ұқсап кетпеуі үшін олардың қайнар көздерін мейлінше иесіздендіріп, ажыратып тастау қажет болды. Міне, нақ осы кезде қуақы еревандықтар сөздік қорына ғана емес, іс жүзінде кез келген армянның уәждеме құрастыру тәсіліне біржола еніп, тұрақтаған қағытпа қалжыңды ойлап тапты: «Неге олай істеуге болмайды?» деген сұраққа олар «Ол не дегенің, туысқан, бұл енді армяндардың ежелден келе жатқан дәстүрі ғой» деп жауап қайтарады.

Қалжыңның мәнісі мынада: мәселен, көшеде жүру ережелерін сақтаудың «ежелден келе жатқан дәстүрі» болуы әсте мүмкін емес!

Ережелердің бәрі жаңа еді, ежелгі ескі ештеңе болған жоқ. Еревандықтар да бәрін, түгелдей бәрін «ежелгі дәстүрге» балауды ермек етті. Бірер жылдан соң бұл ауыздан түспейтін әзілге айналып қана қойған жоқ, одан да ауқымды мәнге ие болды! Бүкіл халықтың күнделікті ермегіне, әуестігі мен жұбанышына айналды. «Дәстүрлерді» әзіл-қалжыңмен іздестіру арқылы өзгермелі, тұрақсыз тірліктің қыбын тауып, қиналмай игеруге талпыныс еді.

Адамдардың көпшілігінде шынайы дәстүрлер жөнінде ешқандай ақпарат болмағанын атап айтамыз. Туып-өскен жатағына немесе қауымына дәстүрлерінің «армяндық» немесе «бүкілармяндық» екеніне, біріншіден, еревандық күмән келтірген емес, екіншіден, оларды қала тірлігіне қолдану жайы өте даулы мәселе еді. Мінез-құлық ережелері бастапқыда өте бейресми сипат иеленіп, арагідік қайталанатын сезімдік серпілісті уақиғаларға зейін қоюды білдірді. Содан соң енді әдетке айналып, оларды орындаудың әрбір дерегі бүге-шігесіне дейін талқыланбайтын болды.

Оңаша жерде кетіп бара жатқан кісіні басып озған кезде міндетті түрде оған мойын бұра қарау керек. Еревандықтар топ ішінде (көшеде, көлікте) өзге адамдармен өте сақ қарым-қатынас жасауды үйренді: өзінің жеке басының жайсыздығы да, төңірегіндегілерді мазалаған қолайсыз жағдай да тоқтатуы өте қиын дау-жанжалға себепші болуы мүмкін. Кішіпейілділіктің күрделене түскен ережелерін орындамау соншалық ұят қылық саналды, егер оларды орындау мүмкіндігі болмаса, еревандық кәдімгідей абдырап қалады (мысалы, көлікте орын берілген адам алғысын айтып, отырмай қояды: соның нәтижесінде екеуі де тізе бүкпей, тігінен тұрады, тек мұндайда жүйкелері ширығып, салғыласа кетпесе, жақсы).

60-ыншы жылдары «қолдан жасалған» Ереван мәдениетінде адамдардың жеке қақтығысын болдырмауға бағышталған ерекшелу ережелер пайда болды. Сол жылдары Ереванда арагідік кездесіп қалатын кезекке тұру аса таңғаларлық әрекетке айналатын: «тәртіпті» ешкім сақтағысы келмейтін. Кезектің орнына сатушы сөресінен бірдей аралыққа ұйлыққан өте ширығулы

азаматтар тобы пайда болатын, сол арада адамдар арасындағы қашықтықтың сақталуын көз жазбай қадағалайтын. Әлдекім күтпеген жерден өзге біреуді итеріп қалған жағдай ұзаққа (бірнеше күнге) созылған дау-жанжалға себепші болуы кәміл, ондайда адамдардың көпшілігі өз басына проблема жасап алғаннан гөрі, ештеңе сатып алмай кеткенді қалар еді.

Ережелер арқылы қатар өмір сүру салтының жаңа нышандары да тұрмыстық дағдыға енді. Біріншісі кофе ішу еді. Бұл ермек өзін «ортақ қазанға» әкеліп салған жаңадан келушілерден «жырылып шығып», баршаға ортақ әдетке айналды. Екіншіден, кафеде, өз ауласынан тысқары жерлерде уақыт өткізу дәстүрге енді. Кафеге топталып, әуелі өзінің ауласындағы серіктестерімен барды, кейін өздерінің аулаларынан гөрі, кафенің төрі табысу мен компаниялар құрудың ірі орталығына айналды. Одан әрі күтпеген жерден поэзияға, эстрадаға, театрға жаппай қызығушылық пайда болды. «Гарун» («Көктем») атты жастардың әдеби журналы уаһи жазбалар сияқты оқылды.

Ереван мәдениетінің жалпыкеңестік мәдениеттен бір айырмашылығы барын айрықша атап айту керек. Тіпті «жылымық уақытының» абстрактілі кескіндеме, джаз, поэзия сияқты мейлінше «экстремалды» көріністері өкіметтің немесе ересек «сталиндік» ұрпақтар буынының тарапынан айқын қарама-қарсылыққа ұшыраған жоқ. Керісінше, барлығы оларды табиғи нәрсе ретінде қабылдады. Сондықтан басқа қалалардан айырмашылығы – Ереванда «белсенділік» белең алған жоқ, ешқандай «күрес», ресми баспасөзге қарсы шығу, «түн жамылып асүйде ксерокстер оқу», баламалық пен диссиденттікке бой ұру нышандары байқалған емес. Жас ақындар мен жазушылардың шағын форматты жұқалтаң кітаптарын нақышты «Нотр гир» қаріптері (Саят-Нова жазу өрнегіне еліктеген) мен міндетті түрде қяманча (муз. аспабы), кербұғы, алқоңыр анар әлде жүзім шоғыры безендіріп тұрды.

Әртүрлі талқылаулар мен әсер алмасулардың орталығы Саят-Нова, оның кафесі еді. Адамдар сән-салтанатқа еліккіш болып алды. «Сәнқой» киімдер өте тез таралды, көз тартардай әйел киімдерінің арасында Коко Шанель стиліндегі шағын костюмге қызығушылар қатары қалың болды. Бір қызығы, өзінің шыққан жерінде ерсі, өрескел, әлде, тіпті мәдениетке жат саналған сәндік атрибуттар Ереванда әрқашанда жеңіл, оңай қабылданып, ешқандай жағымсыз әсер қалдырған жоқ. Мысалы, сәнқойлардың «көбіктей» күмпиген шатырашты көйлектері мен «сыбызғы» шалбарлары ересек ұрпақтар буынын қаралай шошытқан емес. Ереван сәнқойларынан жаман нәрсе күткен жоқ: «е, бұлар біздің еревандық балалар ғой!» деп қоя салды. 60-ыншы жылдардағы жас жігіттің мінез-кұлқы «еревандық салт-дәстүрлермен» сабақтасып жатты және ол қалай киінсе де, жамандық жолына түсе алмас еді.

Сондай-ақ кафе жастарға ғана тиесілі емес еді. Шын мәнінде Ереванда «жастар» деген ұғым болған жоқ. Жай ғана әрқилы жас шамасындағы адамдардың бәрі кафеге бірге барды.

Кафеде жарытып ештеңе жемеді. Армяндар мүмкіндігінше тек үйде (өрине, қонаққа барғанда) тамақтануға әдеттенген, кафе оларды айырбастай алмады. Кафе әңгімелесіп-шүйіркелесуге қолайлылығымен баурап тұрды.

Еревандағы эстраданың тағдыры да таңғаларлықтай ыңғайда қалыптасты. Оған қызығушылық күннен-күнге артып, жаңа орындаушылар көзге түсті. Еревандықтардың бар есіл-дерті өздерінің, армянның төл эстрадасына ауды. Қандай да бір басқа тақырыптың кезегі тек 10–15 жылдан кейін келді. 55–70-інші жылдары армяндар «қала», «көшелер», «туған өлке», «көктем» туралы ғана шырқады. Тіптен махаббат туралы әндер әлдеқайда аз болды, оның өзін әлгі «қала» мен «көктемге» қосып, сүйемелдей айтты. Шынын айтқанда, махаббат туралы жалғыз дерлік атақты «Оф, сирун, сирун» еді, ол жалтақсыз жалғыздықпен ондаған жылдар бойы танымалдылық жүгін аркалап өтті.

Джаздағы ән бе, әлде эстрадағы ма, әйтеуір, күтпеген жерден «армяндық» әуен, өзіндік саз ырғағы табыла кетті. Мысалы, «Кешкі Ереван» атты тамаша вальсті немесе «Музкоманданың жігіттері» деген революциялық кинокомедиядан алынған маршты алуға болады. Оларда заманауи музыканы XIX ғасыр соңы мен XX ғасыр басындағы армян классикасымен өте нәзік, епті әдіппен сабақтастыратын сазды әуен бар».

«Ереван, менің тас қалам» вальсі мен «Менің әсем Ереваным» шейкі де кеңінен танымал болды.

Армян, орыс тілдерінде де ән шырқалды.

«Осында тудым, осында өстім, осында мөлдір су іштім» деп, әнші өте күшті орыс акцентімен армянша ән шырқады. Бәлкім, ол шындығында Ресейдің бір түкпірінде дүниеге келген шығар. Бірақ қалжыңы – өнері арқылы отан образын жасауы «ежелгі дәстүрлерді», көне тамырларды ишаралады, «біздің бәріміз осы жердің байырғы тұрғындарымыз, бәріміз осынау көне мекеннің иелеріміз» деген ой ишарасы рөл ойнады (бірнеше жылдан кейін бұл «ойынды» шын мәнінде ғұмыр бойы Мәскеуде тұрған клоун-мим Леонид Енгибаров туралы «Сахнаға апарар соқпақ» атты фильм қолдап, қоздатады). Фильмде оның жастық шағының баяны Ереванмен, Севан балықшыларымен, фильм шығуынан бір жыл бұрын салынып біткен «Сарқырама» субұрқағымен байланыстырылады!).

Қайтадан қалпына келтірілген әдеби тіл, кітап басу ісі, мәдени тұрмыс, джаз, жаңаша тұрмыстық мәдениет дегеніміз «ескі армян дәстүрлері» болып шықты, оларды жасап шығуда мәдени топ, зиялы қауым басты қызмет

атқарды. Бұрын Парижде тұрған Жан Патлян өзінің әйгілі «Шамдар» әнін орыс тілінде айтты. Шамдар, от алаулары – Ереванның рәмізі. Ол мәңгілік солай болып қалды. Біраз жыл өткен соң, 90-ыншы жылдардың ортасында, Ереванға электр қуаты қайта берілген соң, қала түнімен самаладай жарық сәулесіне бөгіп, қайтадан ғаламат кейпіне оралды.

Ал, шынтуайттап келгенде, өткен шақтан, қазіргі кездегі халықтық тек-тамырлардан не қаделенеді?

Әрине, армян халқында салт-дәстүр атаулы әрқашанда болды. Тек әрдайым қаделенбеді, қиын-қыстау шақта «қаңтарулы» жағдайда тұрды. Армян өзінің ұлттық дәстүрлерін мүлдем ұмытуы мүмкін, бірақ мүмкіндік туған кезде олар түйсікті түртпектеп, қалқып шыға келеді. Сол кезде кенеттен тасасында талай жылдар, өркендеу мен молшылыққа кенелу жылдары тұрғандай әсер беретін байлық, бақуатты тұрмыс көрінісі көлбеңдейді. Кейін жай ғана «Армян биі» деп аталатын бидің бар екенінен армяндардың бейхабар болуының өзі таңғаларлық емес пе?

60-ыншы жылдары таңғаларлық уақиға болды. Армяндар шығармашылық қызметтің барлық саласында: архитектурада, бейнелеу өнерінде, музыкада, кинода стиль қалыптастырғанын айтпағанның өзінде, көрші халықтардың әні мен биіне мүлде ұқсамайтын жүздеген ескі және жаңаша ұлттық әндер мен билердің иегерлері болып шықты.

Музыка толықтай айқындалған, құлаққа қанық естілетін дыбыстарға ие болды. Тұрмыстық билер өте сипатты да сымбатты иірімдерді бойға дарытып, адамдардың жүріс-тұрысына, пантомимикасына әсерін тигізді. Осынау мәдени құбылыс сырт көзден әсте қалқаланған жоқ. Оның негізінде 60-ыншы жылдардағы еревандықтардың қала өміріне бейімделу барысында «армяндардың ескі салт-дәстүрлерін» іздестіріп, қалпына келтірген, әйтпесе ойдан шығарған «мәдени энтузиазмы» жатты».

Осы үдерісте қаделі тарихпен және этнографиямен айналысқан зиялы қауым шешуші рөл атқарады. «Ақын Ресейде ақыннан да жоғары» дегендей, Арменияда тарихшы тарихшыдан да мәртебелі еді! 60-ыншы жылдары Еревандағы тарихшылар мен этнографтардың жұмысына ауған назарды жанкүйерлер қауымының сүйікті командасына алаңдап, күйіп-пісетін халімен салыстыруға болады. Тарихшылардың уақыт көмбесінен аршып алған деректері сол сәтте «халықтық білімге» айналып, құдды, ондаған ғасырлар бой қозғаусыз жатқандай ұлттың тіршілік-тынысының өрнегіне жымдаса кірігіп кетті.

Әлбетте, армян тілінің өзіне де қызығушылық ауаны артты. Тұрғын халықтың орыстілді бөлігі көбінесе армянша сөйлеуге көшті. Сөзге мән беріле бастады, Ереванда тамыр жайған сөйлем құраудағы алақұлалық жойылды.

Мұның бәрі жағымды сезіммен жүзеге асырылып, жасампаздыққа толы өмірмен, Ереван үшін, өз халқы үшін мақтанышпен астастырылды. Ал, ең бастысы, әлдекіммен армянша сөйлесу «оған жылы шыраймен, мейірімді тіл қату» дегенді білдірді. Сондықтан, тіпті, орысша сөйлегісі келіп тұрса да, адамдар әуелі екі-үш сөзді армянша айтып алды. Елден жырақ жақта жазылса да, ғасырлар бойы туған жерге оралуды, өз астанасын салуды армандаған армяндардың «қалалық» және сағынышты көңіл ауанын жеткізетін әндер халықтық айналымға қосылды.

«Киликия» сияқты қала романсы, Гетенің сөзіне жазылған «Қызыл райхан» лирикалық әні, «Қарлығаш» әні танымал болып, халықтың аузынан түспеді. Солармен бірге гусан (бард) Ашоттың қаһармандықты дәріптейтін әндері, баяғыда ұмытылған бесік жырлары, 20-жылдары тыйым салынған «Ояна ғой, бөбегім» әні және т.б. қайтып оралды.

Бұл әндердің мәтіндері Ереванға жете таныс емес сөз әдібімен жазылды. Бірақ бұл да армян тілі еді, оның мол байлығын тұрғын халықтың сан алуан топтары оп-оңай, қиналмай кәдеге жарата білді.

«Мәдени энтузиазмның» арқасында қоғамның көз жазбай қадағалауымен көптеген композитор, суретшілер мен ақындар суырылып алға шықты.

Романтикалық қыз кейпіндегі көктемнің және Арменияның өзінің образы тікелей О. Зардарянның «Көктем» картинасымен келіп, Давид Азарянның гимнасшы туралы фильміндегі кейіпкердің дос қызының бейнесінде қайтalandy, осында көктем туралы ән айтылды.

Дарындылар халықтан шабыт алған жоқ – халықтың өзі интеллигенция еңбектерінен жанына жақын нышандарды іздестіріп, таба берді.

Сол жылдардың өлең-жырлары, опера және эстрада әндері бай тілімен, әуезділігімен ерекшеленіп, адамдардың жанына майдай жаққандықтан, кейбіреулерін «халық шығармасы» деп жариялады, осы атақ-даңқты олар ұзақ жылдар бойы танымал болуымен ақтап шықты. Кейіннен үздіктер санатына ілігіп, үлгілі нұсқаға айналған «Жуан Ергаран» (ән кітабы) мен үш шағын көлемді ән жинақтары өскелең сұранысқа ие болды. Ән кітаптарына Шығыс Арменияның ауылдық әндері де, Батыс беткейдің қалалық романстары да, «кеңес әуендері» де, эстрадалық, сондай-ақ гусандық әндер де енді.

Әдетте ескі әндерді аға ұрпақ буыны есте сақтайды. 60-ыншы жылдары Арменияда ән жинақтарын әртүрлі жиын-салтанаттарға ала баратын, өйткені жұрттың бәрі білетін әндер бұған дейін көп болған жоқ, (әр қиырдан жиналған) аға буыннан да қайыр болмады мұндай кезде. Сондықтан жинаққа енген жақсы әндерді әбден жаттап алғанша, кітапқа қарап айтып жүрді.

Армяндар «Түнжырайды тауда бақташы» және «Бұлт бауырынан су сорғалап» деген «халық» әндері «Ануш» операсынан алынғанын тез ұмытты.

«Гаянэ» балетінің билері халықтық стильге айырым межесін қойды: егер «Армян биі» армяндардың ең «басты» биіне айналса, «Курд биі» («Қылышпен билеу» ретінде белгілі) мен «Грузин биінің» «біздікі емес» белгілері көзге ұрып тұрды.

«Мак» ансамблінің хореографиясындағы тағы да бір көзге түскен балет биі халықтық би өнеріндегі қимыл-қозғалыстың сипатына әсерін тигізді. Армения мемлекеттік ән-би ансамблінің шығармашылық олжасы – «Берд пар» биі де көп ұзамай халықтық шығармаға айналды. Бұл тарихи өткен кезеңдерде мұндай би болған жоқ деген сөз емес. Бір нәрсе күмәнсіз – ол айналысқа түскен жоқ, оны халыққа кәсіби хореографтар қайтарды.

Армения 60-ыншы жылдары эстрадалық және халықтық әндердің, кескіндеме (сұңғат) мен сәндік-қолданбалы өнердің арасына айырым белгісін қойған жоқ. Әрбір ән, әрбір картина, космонавтардың аспанға алғаш ұшып шығып, ғарышқа көтерілуі сияқты үздіксіз лекке кірігіп кеткенше, «дара» құбылыстар қатарынан орын алды.

Кез келген адамның бойында Комитас музыкасына, джазға, танымал ақын Сильва Капутикянға және баршаға ұнайтын Шекспирге сүйіспеншілік сезімі іргелесіп жата береді. Барлығы бірдей жаңалыққа айналып, барлығы жасқа да, кәріге де жаппай керек болады. Стильдер мен жанрларға бүйрегі бұрып, бөлектей ұнату ыңғайы кейінірек, 70-інші жылдары, мүлдем басқаша әлеуметтік жағдайда пайда болды.

Әзіл-қалжыңдар мен анекдот мәселесінде Ленинан қаласының алдына жан салмай келе жатқаны еревандықтарды қапаландырды, нақ сонда, бірақ Ереванда емес, бұрыннан анекдоттық кейіпкерлер – Полоз Мукуч пен Китрон бар еді, ал енді 60-ыншы жылдары Ленинан шалағай Варданик пен мұғалима Мадам Марго туралы әзіл-қалжыңдар сериясымен (бұл серия 80-інші жылдары Вовочка және Марь Ванна түрінде орыс тіліне аударылды) өзінің артықшылығын тағы да бір дәлелдеді.

Ереванның жауабы «Армян радиосы» болды. Бұл радио тәлкек етіп, әжуалауға тұрарлық еді. Телевизиядан айырмашылығы – бұл сталиндік ыңғайдағы консерватизмнің тірегі, қорғанышы болды. «Арц у патасхан» («Сұрақ – жауап») атты радиохабардың аса топастығымен аты шықты, «Армян радиосы» туралы анекдоттар оған жасалған пародия болып шықты.

Армяндар өз астанасын салды. Осы астананың кез келген тұсынан Тау (Арарат) көрініп тұратын еді. (Ескі жолмен) 3 сағаттай жүргенде, көл (Севан, айтпақшы, оны «теңіз» атандырды) алдан шыға келеді. Армяндарда өз «варпеттері» (шеберлері): Суретшісі (Мартирос Сарьян), Композиторы

(Арам Хачатурян), Әншісі (Ованес Бадалян), (Лусинэ Закарян), Клоуны (Леонид Енгибарян), Мәнерлеп оқушысы (Роберт Кочарян), Ғалымы (Виктор Амбарцумян), Шахматшысы (Тигран Петросян), Мүсіншісі (Ерванд Кочар) болды. Кейінірек олардың қатарына «Арарат» футбол командасы, суда жүзгіш Игорь Новиков қосылды.

Бәрі – бір-бір «данадан». Еревандықтардың мүдде-мұраты өзінің басыбайлы бейнесіне тағы әлдебіреуді немесе әлденені іздеп табуға бағыштады. Мейлі, тек біреу болса, жарады! Екіншісі түкке қажет емес деп есептеді. Әр салада бір-бірден болғаны дұрыс! Ең бастысы, моделін жасау еді.

«Алғашқы көрнекті жерлердің» бәрі сүйіспеншілікке бөленіп, аңыз-әпсанамен, әлде ғұрыптық рәсімдермен әспеттелді. Арарат тауы «алғашқылардың алғашқысы» еді. Ереванның «Батыс» (қазіргі – «Звартноц») әуежайынан көтерілген ұшақ пен екі бортына жайғасқан жолаушылар Араратпен қоштаса алатындай есеппен міндетті түрде шеңбер жасай ұшады. Ереваннан солтүстік бағытқа қарай шығып келе жатқан автобус салондағылардың бәрі Араратты көруі үшін Чаренц аркасына аялдады. Егер батысқа қарай бет алса, автобус «Кеңес Армиясына – 20 жыл» мемориалдық ескерткішінің жанына тоқтады, ол жерден Арараттың естен кетпестей еліктірер көрінісі айқара ашылады. Әлгі арка мен мемориалдық ескерткіш баяғыдан бар, ол дәстүрді қолдауға шынайы тілек, арнайы ниет 60-ыншы жылдары ғана пайда болды.

Армяндар Севанға қолына алауот ұстап, өзінің ғашығын күткен Ахтамар туралы аңызды да алып барды. Аңыз бойынша, бұл уақиға Ван көлінде болған, бірақ бүкіл Арменияның мифологиясын Армян КСР-інің аумағына орнықтыруға тырысып, 60-жылдары бұл жөнінде біржола ұмытып кетті.

Ереванның аумағында өткен кезеңдерде армяндар тұрған тарихи аймақтардың атауын алған: «Жаңа Зейтун», «Жаңа Киликия», «Жаңа Бутания» деген ықшамаудандар пайда бола бастады. Ереван өз бойына тарих пен қоршаған ортаны шоғырландырғысы келді.

Қаланың «ерекше» көрнекті жерлеріне қаладағы жындысүрей Далуләні (сығандар жатағы. – Ред.), тіпті Ереванның темекі саудасының барша мәлім астыртын иегері жарымжан Пуртуланы да жатқызуға болады.

Еревандық өз қаласына қарасты нысандар арасынан «ең, ең» деп сипатталатынын атап айтқанды жақсы көреді. Одақтағы ең биік қалалық көпір қайда орналасқан? Еуропадағы екі залы бар алғашқы кинотеатр қай қалада орналасқан? Сүйікті кинотеатрлары «Москва» туралы айтқанда, тіпті оның барельефі – «әлемде тұңғыш рет кинокейіпкерлерін өнердің басқа түрінде» бейнелеген туынды екенін алға тартты.

Еревандықтардың «тұңғыштарды» іздестірумен әуейіленіп кеткені соншалық – тіпті 60-ыншы жылдар ағымында «екінші», «үшіншілер» тағдыры назардан қағыс қалды. «Екінші» қала Ленинанан табанды түрде «қапасақа қуып тығылса, Арагац тауы қасақана еленбеді (бір қызығы, оның жақпарлы жартысына салынған Бюракан обсерваториясы «бірінші» санаттағы көрнекті жерлер тізіміне енгізілді).

Ереванның көрнекті жерлерінің тізімі жаңа құрылыстар мен ескерткіштердің, көшелер мен субұрқақтардың есебінен үздіксіз толыға берді. Армения туралы жартысы шындыққа жуысатын, жартысы әсіреқиялға ерік берген аңыздар мен мифтердің «джентльмендік жиынтығы» да қампия түсті.

Ереван образының өзі де сол тәсім бойынша, қиял арқылы ойдан шығарылып, апыл-гұпыл айналысқа қосылды.

«Салт-дәстүрлерді» іздестіруге әуестік сияқты, Ереванды жарқырата көрсетуге құмарлық та баршаның ермегіне айналды. Ереванға Мәскеуден, әлде Парижден, Сібірден, әлде Лос-Анжелестен қонақ алып келудің еліктіргені соншалық – оларды баптап-күту қамымен көбінесе соңғы тиын-тебендеріне дейін жұмсады.

Сонымен қоса қабат Ереванның әлеуметтік құрылымы да түзілді және де ол өте өзгеше түрде қалыптасты. Ереван шрджапатына (дос-жарандар ортасы, жатақ) ұқсайтын нәрсе еш жерде жоқ. Осынау ортаны, көңілдез адамдар тобын сипаттап жазу қажет, өйткені оны қосарласқан, екіұдай құбылыс деуге болады. Думанды да көңілді жағдайда қалыптасқан ол өзінің пайда болу кезеңінде бостан тірліктің, адамдар арасындағы бейресми қарым-қатынастарды, жаңаша әлеуметтік-мәдени тұтастықты туындату кезінде той-думанның нақты көрінісі болды.

Мәдениеттің түзілуінен кейінгі кезеңде ол социумды тұрақтандыруға кедергі келтіретін жайт, бөгде элементтердің еніп кетуінің кез келген мүмкіндігіне жол бермейтін қалалық ортаның өте тығыз болуын қамтамасыз етеді. Ереванда шрджапаттардан тысқары өмір сүру қиын болғандықтан, өйткені жеке байланыстар арқылы жасалатын қарым-қатынастар сипаты мейлінше бейресми қалпында қалатындықтан, өз шрджапатыңды айналып өтіп, өршіген дау-жанжалды шешу, ірілі-ұсақты жоспарларды жүзеге асыру да мүмкін емес. Мұндағы ең қызығы – қоғамды көз қарашығындай қорғап, сақтаушы нәрсе әлеуметтік құрылым екендігі, ол сауық-сайран сипатында, адами қарым-қатынастардың Саят-Нова көшесі жаратқан моделінің іске асуы түрінде туындады.

«Шрджапат» сөзбе-сөз «төңірек, қоршау» деп аударылады. Бірақ бұл – аударуға келмейтін, тек түсінік беруді қажет ететін жағдай. Шрджапат дегеніміз, шынында да, өзіңді қоршаған адамдардың қарасы, әйтсе де араласып-

құраласатындардың ортасы, жиыны емес: сен өз шрджапатындағылардың оннан бір бөлігімен тілдесіп, етене табыспай-ақ жүре беруің де мүмкін. Бұл туыстық топ та емес, себебі – кез келген еревандық бір мезгілде бірнеше шрджапатқа кіреді, ал олардың шекарасы соншалық айқын болмайды, аражігі шайылып кеткен. Әлдебіреу жөнінде «ол өз шрджапатынан тысқары, алшақтап жүр» деп үзілді-кесілді айту әбестікке ұрындырады. Мұндай сөзді жұртқа естірте айту қандай да бір уақиғаның ықтимал жағдаятын нақты көрсету емес, міндетті түрде біреудің шамына тиетін немесе өзіңе өшпенділігін қоздататын қылық болып шығуы мүмкін.

Егер сен бір адаммен тоқайласып, табыса қалсаң, араларыңда дау-жанжал туындамайынша, бір-біріңнің шрджапатыңа екеуің де кіретіндеріңді ескерулерің керек.

Социологтар шрджапаттарды «тобырларға» – лидері жоқ топтарға, сондай-ақ «шартты топтарға» да жатқызар еді. Шрджапатта ұзақмерзімді лидер болу әдетке енген, көбінесе олар уақытша, «үйдің иесі» немесе «той-салтанаттың тұтқасы», тіпті дау-дамай себепкері түрінде кезігеді. Шрджапаттың уақытша лидері кез келген: оған тілек білдірген немесе тыраштана ұмтылған томаға-тұйық, немесе көк мылжың адам да бола алады. Шрджапат тобының құрылысы осыншама «болбыр» бола тұра, оның мүшелерінің «уақытша лидерге», серкелік сипатына қарамастан, бұлтақсыз бағынуға пейілділігі еріксіз таңғалдырады: нақты жағдайда әлгі адам маған сыйлы, үлгілі көрінсе немесе шрджапаттың өзге мүшелерінің ой-пікірлері көкейіне қонса – жеткілікті. Шрджапатқа бағыну – оған мүше екеніңді растау деген сөз. Әрбір еревандық бірнеше шрджапатқа кіре тұра, шрджапаттардың өздері ешкімді шетқақпайлаған емес. Тек ережеге бағынсаң болғаны, сені ешкім бездіріп, аластамайды, ал енді еревандық үшін ең қорқынышты түс – шрджапаттың болмай қалуы. Өз шрджапатыңның болуы – өмірлік маңызы бар нәрсе. Ол неғұрлым үлкен болса, соғұрлым жақсы...

Әрине, адамның жеке басы араласып-құраласуы үшін достары бар. Шрджапат – жағымсыз жағдайлардың жедел шешімін табуға жәрдемдесетін аса қордалы орта. Мәселен, жанжалды алайық... Жалпы, шрджапатқа көбінесе араласып-құраласуға оңтайлы, жағымды адамдар ғана емес, сондай-ақ, керісінше, ой-пікірі сенің көзқарасыңнан едәуір алшақ жатқандар да кіреді. Есесіне, олардың көзқарасы сенің қарсыласыңның ой-пікіріне сай келуі мүмкін. Бұл, қажет болған жағдайда, әлгі адамдар арқылы байланысқа шығып, жанжалды мәселені ушықтырмай, зардапсыз шешуге мүмкіндік береді.

Түптеп келгенде, адамның шрджараты дегеніміз – оның қадір-қасиеті, абырой-беделі. Еревандықтардың пікірі бойынша, адаммен тек «жұмыстың бабына, қызметтің қамына орай» қарым-қатынас жасау – қорлықпен парапар. Егерде басқа кісінің өтінішін немесе тапсырмасын орындаса, кез

келген еревандық, ең алдымен: «сен, достым, өзім ардақтап-сыйлайтын бөленшеге жақын (туыс, дос-жаран, т.б.) екенсің, сондықтан айтқаныңды мен орындаймын» деп, уәжін сөзбен салмақтап алады. Өтініш жасаушы да, бұйрық беруші де уәж-дәлелдерін тап осылай мәлімдейді. Олардың аталмыш байланыстары неғұрлым жақын, салмақты болса, өтінішті (бұйрықты) орындаудан бас тартпайтынына кепілдік те соғұрлым мол болады. Ең құрығанда, «сен де армянсың, мына мен де армянмын ғой», «Сен Киевтенсің, менің апайым да Киевке барған» дейді. Ал ең дұрысы – ортақ таныс табу керек. Егер ортақ таныстарды, туысқандарды немесе туыстық нышандарын, ұқсастық тауып алуға себепші болса, еревандық кез келген істен орасан шексіз ләззат алады.

Шрджапат адамды «мичавайрдан» (бұл жай ғана «орта» деп аударылады) қорғауға тиіс еді. Мичавайр – жасанды, қызмет бабындағы, жұмыстағы, дүкендегі (сатып алушы мен сатушы арасындағы) қарым-қатынас. Мұндай қарым-қатынастар, әлдебіреу кемсітіп тұрғандай, қараптан-қарап инстинктілі түрде жеккөрініш сезімін қоздатып, бәріне – бастық пен бағыныштыға, сатушы мен сатып алушыға да жайылды. Қызмет лауазымынан да немесе кезектегі реттік орнынан да шүбәсіз жоғары тұратын өзіңнің «МЕНІНДІ» көрсетуге тура келеді. Және де ешқандай бөгде «МЕННІН» құқыларына нұқсан келтірмей көрсету керек. Ал мұны тек ақ пейілмен, әрі өзара сыйластық жағдайында – өз шрджапатыңның негізінде жасауға болады.

Әрине, шрджапат ұғымы бөгде адамдарды шектеп, аластау үшін де пайдаланылды. «Сенің – өз шрджапатың, менің өз шрджапатым бар». «Өз шрджапатыңа кетші» деген сияқты. Егер мұны ешқандай сыпайылық салтын сақтамай айтса, көпе-көрінеу дау-жанжал шығару болып көрінеді. Әңгіме оздырып, шүйіркелесуші кісіге құрмет көрсетіп, ілтипат білдіру, керісінше, кез келген текетіреске жоламау, аулақ жүру мүмкіндігіне жақындатады. Артында өз тобың тұрғанын құлаққағыс ете отырып, сонымен қатар әңгімелесуші кісінің өз тобы қолдаған жеке ұстанымын айтуына ерік-қалауын мойындайтыныңызды аңғартып қойғаныңыз жөн.

Ереван тұрғынының тыныс-тіршілігіне шрджапаттың ықпалы қаншалық күшті болғандығы 80-інші жылдары өтулі мына бір уақиғадан жақсы көрінеді.

Күрдтердің арасында тейіп ақсақалдары кеңесінің шешімі талас тудырмайтын өкім саналды. Кеңес шейхтарды (төрешілерді) сайлады, олардың міндетіне күрдтер арасындағы дау-дамайларды шешу кіреді. Ереванда қарт шейх (сонымен қатар белгілі саясаттанушы, СОКП Орталық Комитетінің кеңесшісі) дүниеден озған соң, орнына оның ұлын, жас физикті сайлау шешімі шықты. Мұндай ауыртпалығы мол қызмет жүгін арқалау жас жігіттің жоспарында жоқ еді, оның үстіне, ақсақалдар оған тезірек үйленуді

міндеттеді (шейхтың бойдақ жүруіне болмайтын еді). Сол кезде жігіт достарына әдеттегіден тыс өтініш жасады: бүкіл дәстүр атаулыны белден баса отырып, күрд ақсақалдарының кеңесіне қатысып кетулерін сұрады. Достары жігіттің «шрджапаты бар» екенін, оған қатысты басқаша жоспар құрып отырғанын көрсетуге тиіс болды. Бірнеше күннен кейін кеңес басқа біреуді шейх етіп сайлады.

Жас жігіттердің қандай шебер дипломатиялық әрекет жасауларына тура келгенін көзге елестетуге болады. Зілсіз, біртоға дастарқан басындағы әңгіме-дүкенде күрд ақсақалдарына шексіз құрмет көрсете отырып, сөз арасында «шейх лауазымына үміткердің» өз шрджапатындағы рөлін атап өтеді де, сонымен қатар ересектердің кейін өздерінің дербес «тәуелсіз» шешім қабылдауларына мұрсат береді. Әлбетте, мұндай кезде жастардың қандай да бір доқ көрсетуі немесе табанды талап қоюы жөнінде сөз қозғалуға да тиіс емес еді. Керісінше, бұл «шрджапаттардың» дипломатиялық жосық пен ымыраға келуге аса қабілетті екендерін айқын көрсетті. Ақсақалдар алқасы адамның жеке басының жоспарын елемегенімен, оның шрджапатының «жоспарына» кесе-көлденең келмегені де назар аударуға тұрарлық.

Еревандағы күрдтер өздерінің қауымдық дәстүрлерін бұлжытпай сақтап қалса, орыстар өзгелерден бөлек араласып-құраласуға еш бейімділік көрсете алмады. 60-ыншы жылдары Еревандағы орыстардың қарым-қатынас жасау ортасы өзге шрджапаттардағы онша қатаң емес (тіпті ештеңесімен ерекшеленбесе де) ережелерді ұстанатын кәдуілгі «шрджапаттың» сыр-сипатын дереу иелене қойды. 70-інші жылдарға таман тым томаға-тұйық «орыс» шрджапаттары жай ғана жоғалып кетті: араласып-құраласу ортасын ассимиляциямен емін-еркін кеңейтуге немесе қандай да бір өзіне қолайсыз ойын ережесін қабылдауға болатын еді. Іс жүзінде шрджапатта мінез-құлық ережелерінің (тіпті, оның үстіне, тілдің, тұрмыстық дәстүрлердің) кез келгені қаделенетін-тұғын.

Шрджапаттарды туыстастырған бір ғана нәрсе – еревандықтар үшін олардың «міндеттілігі» еді. Еревандық – кез келген ереван шрджапатының мүшесі. Бар болғаны – сол. Мейлі, ол қайда тұрса да, қай ұлттың өкілі болса да...

Ереван дәстүрлерінің қалыптасу үдерісін талдаудан шыққан қорытындылардың жұртшылық мойындаған ой-түйіндерден едәуір айырмашылығы бар. Ең алдымен, салт-дәстүрлер біртіндеп емес, энергетикалық жарылыс іспетті бірден қалыптасады. Олардың қалыптасу барысы жалпы көтеріңкі көңіл-күймен, мерекелік леппен, еркіндікпен, «карнавалдық» ауанмен қоса қабат жүреді. Содан соң жасампаздықты құраушы карнавалдық нәрселер кертартпалықты құрайтын элементтерге айналады да, салт-дәстүрлерді сақтап, социумды тұрақтандыруға, әрі оның айқын шекарасын белгілеуге

жәрдемдеседі. Салт-дәстүрлер карнавалдық ауан арқылы, ойын-сауық, шат күлкі мен әзіл-қалжың арқылы пайда болады. Жаңа мәдени дәстүрге бұрынғы әрқилы дәстүрлердің (олар мәдениеттің сабақтастығына байланысты) құрамдас бөліктерін қосу да дәл осындай ойнақы әрекет арқылы жүзеге асады да, ескінің сарқыншақтары емес, жаңаша салт-дәстүрлердің, креативтік бөліктері сияқты саналады. Жаңаша орта жасалатындықтан, осынау дәстүрлердің бәрі жаңа нәрсе ретінде қарастырылатынын айту керек. Индустрияландыру дәстүрлер жүйесін қалыптастыруға еш кедергі келтірмейді. Бұл қорытындылардың қаншалық жалпыға бірдей ой-түйін болып шығатынын айту қиын. Жаңаша салт-дәстүрлердің толыққанды жүйесінің қалыптасуы әлі күнге шейін түсіндірілген емес.

* * *

Ересектердің мәдени сценарийлеріне баланы кірістіру арқылы трансмиссия қалай болады? Мәдениет бөбектің психикасына сіңе бастайды да, жөргекке түскен сәтінен оған әсер етеді. Жарық дүниеге келген бойда шақалақ бірқатар мәдениетке байланысқан манипуляцияларға ұшырайды. Осылайша сәби туған бойда-ақ мәдениеттің объектісіне айналады. Ал енді айтылатын сөзді қоса алғанда, арнайы манипуляция жасалатын мәдениет объектісіне айналғандықтан, оған мәдени мінездеме таңылып, мәдениеттің аралық әсері арқылы ұғылады да, бала алғашқы демін алғаннан бастап артефактіге айналады. Одан әрі әлеуметтенуі оны нақты бір мәдениетте қабылданған көп мөлшердегі сценарийлердің бәріне қосу арқылы өрбиді, оларды бала бірте-бірте сіңіріп, психикасымен өзінің ішкі әлеміне тартады (интериорлайды). Бұл баланың өз сыртқы әлемін түйсінуге, ұғыну жүйесінің өзін қалыптастыруға, ойлау жүйесіне, сезім ауанына және т.б. төл таңбасын қалдырады.

Майкл Коулдың «Мәдени-тарихи психология» атты кітабынан қысқаша үзінді келтіреміз.

Мәдениетті меңгеру темігі

Онтогенез үдерісінде мәдени ортада өмір сүретін тіршілік иесінің іс-әрекетін мәдениетке жанамалауды екінші болмысына айналдыруынан тұратын күрделі құрылымдық өзгерістер болады. «Балалар өзінің іс-әрекетін артефактілермен жанамалауға қабілетті қалпымен тумайды, – деп жазады М.Коул, – бірақ олар өздеріне қамқорлық жасайтын, осындай қабілетке ие ересектер бар дүниеге келеді ғой. Іс жүзінде балалардың өздері бұл дүниеге келген бойда әлдебір мәнді мағынада мәдени объектілерге айналады. Қоғамның ересек өкіліне айналдыру барысында олар өз ортасының мәдени амалдарының жиынтығын иеленетін тәсілдердің өзгеруі онтогенетикалық

өзгерістердегі орталық, өзекті құбылыс болып табылады... » Мәдени жанамалаудың рәміздік сипатынан адами болмыс пайда болатынын дәлелдейтін негізгі факт жарық дүниеге келген бойда-ақ нәрестелердің ересектер тарапынан мәдени түсіндірме объектілеріне айналатынын көрсетеді...

1970 жылдары бала дәрігері Эйден Макфарлейн акушерлер мен нәрестенің ата-аналары арасындағы әңгімені жазып алып жүреді. Ол ата-ананың іс жүзінде бірден сәби туралы пікір айтып, онымен сөйлесе бастайтынынан байқады. Жаңа туған қыз бала туралы әдеттегі пікір айту, мысалы, «Ол он сегіз жасқа толғанда, қатты уайым шегетін шығармын» немесе «Ол регби ойнай алмайды ғой» деген сыңай да болуы мүмкін. 50-інші жылдары өмір сүрген ағылшын еркегі мен әйелінің тәжірибесінде қыздардың регби ойнамайтыны және бойжеткен кезде олар ер балалардың жыныстық бопсалауының объектісіне айналып, өздерін қатерлі жағдайға душар ететіні туралы түсінік жұртшылық мойындаған нәрсе сияқты көрінетін. Өзінің мәдени өткен шағынан алынған осы ақпаратты пайдаланса және мәдениеті салыстырмалы түрде өзгермеген (яғни қыздарының әлемі өздерінікіндей күйде) деп есептей отырып, ата-аналар өз перзентінің ықтимал келешегін ойластырады... Ата-аналар болашақты осы шаққа кіргізіп жібереді. Ата-ананың өткен шағы туралы естеліктері мен перзенттерінің болашағы жөніндегі түсінік-пайымы баланың осы шақтағы өмірлік тәжірибесіне күрделі материалдық тосқауыл қояды. Нақ осы біршама асбтрактілі әрі жүйесіз үдеріс баршаға белгілі құбылысты туындатады, тіпті жаңа туған сәбидің шынайы өрісі жөнінде түк ұқпайтын ересектер өзінің рәміздік мәдени «жынысына» байланысты балаға әркелкі қарайды, мысалы, бөбекті көкшіл жөргекке бөлесе, оған «еркектік» қасиеттерді телиді де, алқызыл жөргектегі нәрестеге олар жұмсақ қарап, оған сұлулық пен момын мінезді жапсырмалайды.

Басқаша айтқанда, ересектер өздерінің мәдени тәжірибелерімен қамтамасыз етілген әлемі туралы түсініктеріне негізделген өзара әрекеттесудің әрқилы материалдық пішімдерін айнытпай жасайды. Осы ахуалдың үйрету теориясы тұрғысынан баланы дамытуға көзқарасты нақтылы көрсетуден айырмашылығы қаншалық екенін есте ұстайық. Ересектер баланы бірте-бірте өзгерту үшін оның мінез-құлық репертуарына иек артпайды, бала олар үшін мәдениеттің мәні болып көрінеді, оларға нақ солай қарайды... Э. Макфарлейннің мысалы да ортаны организмге немесе табиғатты тәрбиеге қарама-қарсы қоюға негізделген даму теориясында жиі араласатын әлеуметтік және мәдени жағдаяттар арасындағы маңызды айырмашылықты көрсетеді. «Осы ретте «мәдениет» термині жадқа сіңген, лайықты саналатын қызмет пішімдеріне жатады да, ал «әлеуметтік» атауы мінез-құлқы мәдени нормаларға сәйкес келетін, әрі мінез-құлқына дарыған мәдени үлгілерді қаделейтін адамдарға тиесілі болады. Бұл мысал мәдени-тарихи сала психологтарын жоғары психикалық қызметтің әлеуметтік түп-төркініне айрықша мән беруге жетелейді»¹.

ЕСКЕРТПЕЛЕР

¹ Коул М. Культурно-историческая психология – с. 208–211.

Ой салатын сауалдар

1. Жинақталған әдеби сценарий деген не?
2. Этностың өзін-өзі құрылымдауы барысында жинақталған мәдени сценарийдің рөлі қандай? Осыны жоғарыда келтірілген очерк материалдарымен түсіндіріп беріңіздер.
3. Мәдениетті ұрпақтан-ұрпаққа жалғастыру қалай жүзеге асады?

**ЭТНОСТЫҢ ЖӘНЕ ОНЫҢ ДИАСПОРАЛАРЫНЫҢ
ӨЗАРА ҚАРЫМ-ҚАТЫНАСЫ**

Алдыңғы тарауларда көрсеткеніміздей, этностан бейімделу ұтқырлығын талап ететін жай-ахуалдарда оның ішкі баламалары арасындағы күрес этностық құрылымдар динамизмін және жаңа жағдайда этностың өзін-өзі құрылымдау тетігіне дем беруші функционалдық этносшілік конфликтіні жүзеге асыруға негіз болады. Бұл үдеріс ұзақ уақыт бойы оған қатысушы топтардың ешқайсысына сезілмейді. Адамдар іс-әрекеттерінің себептерін өздеріне қолайлы кез келген ыңғайда түсіндіре алады. Алайда функционалдық этносшілік конфликт олардың қызметіне, оның үйлесімділігіне белгілі бір «ырғақ» бітіргендей болады.

Функционалдық этносшілік конфликт барысында этнос ішіндегі топтардың айрықша кескіндемесі, құбылмалы мәдени-саяси жағдайда этнос мәдениетінің, этностың табысты қызмет атқаруына септесетін құндылықтар мен идеологиялық доминанттарының айрықша бөлінісі қалыптасады. Осы кескіндеме этносшілік топтар арасындағы рөлдерді функционалдық бөлісуден тұрады деу жеткіліксіз болары анық, өйткені рөлдерін қабыл алу, аз болса да, үдерістің түсінікті болуына септеседі, осылайша жай-ахуалды түйсінудің орнын ауыстырып, іс-әрекеттің байыпты есеппен істелуін, сондай-ақ саналы мақсат қойылуын талап ететін ойын ауанын жасайды. Алайда шынайы өмірде бұл басқашалау. Билік ырқынан қашқан орыс шаруалары жалпы-мемлекеттік құрылымда ешқандай рөл атқарған емес, әрі помещиктер мен шенеуніктерден іргесін аулақ салудан басқа еш мақсаттары да болмайды, ал олардың үдере қашуы шын мәнінде Ресейдің мемлекеттік шекарасын кеңейте түсті, бірақ өздері оны сезген де жоқ (*қар.*: 6 және 9-тараулар). Немесе басқа бір мысалымызды еске түсірейік. Арменияны өрлету арманына еліге тұра, армян диаспорасы өзінің басы қосылмайтын бытыраңқылығына және басыңқы психологиялық жай-күйіне, сондай-ақ кеңестік Арменияның не екендігі туралы ақпарат мүлдем жоқтығына байланысты оған саналы, әрі мақсатты түрде жетуге жәрдемдесер жолды таба алмады (*қар.*: 15-тарау). Ондай жолды жазбай тапқан күнде репатриация толқыны көкке көтерілер ме еді?

Сонымен, этносшілік конфликт тап осындай рөлдерді бөлу жүйесін емес, кәдуілгі ауызша сөз деңгейіндегі бар (немесе жоқ) нәрсенің үстіне жайғасатын **коммуникациялар жүйесін** ғана жасады. Енді бұлардың соңғысы жөнінде айтар болсақ, бір-бірін тыңдағысы да, түсінгісі де келмейтін

әрқилы этносішілік топ мүшелерінің өзара текетіресіне байланысты, кейде бұзылған телефонды еске салады. Қазір әңгіме болып отырған коммуникация да, асылы, идеология саласына емес, қауымды бастапқы жосықтандыру ісіне сүйенетін іс-әрекеттің шарттары мен сипатына (этнос константаларына) бейімделудің әлдебір жалпыэтностық моделіне, ондағы ізгілік пен жауыздық полюстерін бөліп көрсетуге, «біз» дегеніміз не екені және «біз» қауымда қалайша белсенділік көрсете алатыны туралы ұғымдарға жататын белгілі бір доминанттардың этнос мүшелері үшін жалпы маңыздылығы арқасында қызмет атқарады.

Ереванды қалыптастыру кезеңіндегі армян диаспорасының проблемасына оралсақ, онда екі бағытқа өрбіген үдерісті көруге болады: бір жағынан, бастан өткерген күйзелістен туындаған, әрі армяндар қауымы арасында ішкі тартыстардың белең алуымен қатар, ассимиляцияға, әлдеқайда ауқымды қауымдастыққа жұтылып кетуге итермелейтін этнос құрылымының бұзылуы жүріп жатты. Екінші жағынан, осы тартыстылықтың өзі бірегей этностық мәдени тақырып материалы негізінде өрбиді де, сол арқылы сырттай бақылаушыға әдепкіде көрінбейтін этнос ішіндегі әрқилы топтардың да, өзінің тарихи отаны бар диаспораның да тамыры терең бірлігін қамтамасыз етеді. Сөйтіп, армян диаспораларын Армениядағы армяндардан алшақтататын «темір шымылдық» керілгеніне қарамастан, диаспоралардың ішкі дұрдаждығына, ассимиляцияның сыртқы белгілеріне қарамастан, бұл үдеріс армян этносының тұтасуына мүмкіндік берді. Осы тұрғыдан алғанда, тіпті ана тілін, әдет-ғұрпы мен мінез-құлықтың дәстүрлі пішіндерін ұмыту – әдетте толық ассимиляцияның көрсеткіштері ретінде қарастырылатын нәрселердің бәрі салыстырмалы түрде елеусіз факторлар болып қалады. Әрқашанда этностағы интегралдық өзгерістердің өзегі бола алатын функционалдық этносішілік конфликт сақталып қалса, осы үдеріс бірнеше ұрпақ буынынан кейін де қайтып оралады. Қауымдағы адам белсенділігінің нақты этносқа тән тәсілі туралы бейсана түсінік сақталып қалған кезде, этностың әлдебір мүшесі қай тілде сөйлесе де – бәрібір, қаласа да, қаламаса да, ол этносішілік үдеріске қатысады.

Сонымен, этнос топтары, яғни диаспора топтары қай кезде де этносішілік «драмада» айрықша рөл иеленеді. Этностық топтың әрбір мүшесінің жалпы этнос дәстүрлерімен байланысын жүзеге асыруға септесетін осы «рөлді» иемденіп, меңгеру ісі оның ой-санасына серпінділік дарытып, шымыр ете түседі. «Рөл» әлсіреген сәттерде диаспора мүшелері ыдырап, әлдеқайда саны көп, қарасы мол жұртшылықтың ассимиляциясына ұшырай бастайды. Егерде «рөлдің» функционалдық мән-маңызы қайтадан өссе, ассимиляция үдерісі кері қайтып, адамдардың этнос сипатына сәйкестілігі шешуші фактордың біріне айналады.

«Рөлдің» мұндай солқылдақ мән-маңызы этностың қызмет етуінің негізі болып табылатын функционалдық этносішілік конфликтінің өрбуінен

көрінеді, сонымен бірге этнос топтарының (диаспора топтарының) шекараларының жылжымалылығын *ассимиляция* және *диссимиляция* үдерістері қамтамасыз етеді. Функционалдық этносшілік конфликт әрқилы қыр-сипаттары бар этносшілік топтарға әсерін тигізетін белгілі бір мәдени тақырып негізінде жүзеге асады да, ал әлгі қыр-сипаттар да әлдебір құндылық доминанттарымен байланысып жатады. Үдеріс барысына бұл доминанттар ауыса береді, әрбір нақты жағдайда «этносты жұмылдыруға» (адамның өз этностық бірегейлігін жіті сезінуін этнологтар осылай атайтынын ескертеміз) ұшырайтын адамдар тобы әркелкі болады.

Теңіз суының тамшысындай диаспора «түптұлға этноста» болып жатқан нәрсені көрсетіп қана қоймайды. Ол *жалпыэтностық үдерісте* белгілі бір шамада этностың мәдени тақырыбымен орайласатын әлдебір құндылық доминанттарын назарда ұстауға байланысты *айрықша рөл* атқарады. Міне, сондықтан құндылығы тұрғысынан бұл рөл диаспора мүшелерінің біріне қолайлы, келесісіне қолайсыз. Құндылық акцентуацияларын ауыстыру «Түптұлға этнос» бастан өткеретін этносшілік конфликтідегі табиғи құбылыс – құндылық акцентуацияларын ауыстыру «жұмылдырылған» этностық топ құрамының шеткері, сыртқы бөлігінің үнемі ауыса беруіне алып келеді, этнос топтары шекарасының сырт пішіні ешқашанда тұрақты болмайды.

Бұған қоса, «этностың қосылысын», жекелеген адамдар мен топтардың сыртқы әлеуметтік-мәдени ортадан келіп, бөгде этнос үдерістеріне араласу құбылысын да байқауға болады: олар әрқилы себептердің ықпалымен бөтен этносшілік конфликтіге килігіп, өздерін, құдды, сол бір этностың мүшелері сияқты ұстайды, яғни этностық топтың ішкі де, сыртқы да әлеуметтік байланысының бүкіл ауытқу шегінде этнос мүшесі «рөлін» орындауға қабілетті болып шығады.

«Этностық қосылу» мен «этностық жұмылдырылу» ішінде нақты этнос тобы барша әлеуметтік-мәдени қауымдастықтар бастан өткеретін үдерістерге, бәрінен бұрын, қоғамда басымдыққа ие топтың этносшілік конфликтінің ағымына байланысты болады. «Қосылуды» бастан өткерулі тұлғаның дәйекті, не дәйексіз жағдайларына байланысты, бөгде этностық үдерістер мейлінше қарқын алған кезде «қосылу» жүзеге асады.

Этносшілік үдерісте диаспора өзіндік рөл атқаратындықтан, бір жағынан, ол бастан кешірулі әбден айқындалған уақиғалар да, «түптұлға этнос» киліккен уақиғалар да бой көрсетеді, ал, екінші жағынан, осы екі жүйенің бірдей уақиғалары, тіпті этностың алуан түрлі бөліктері арасында әжептәуір тікелей байланыс орнаған кезде де әрқилы кейіпте көрінеді.

■ Тарихи-этнологиялық талдау тәжірибесі

Диаспора мен «түптұлға» этностың өзара қарым-қатынасын және бір-бірімен етене байланысын тарихи очерктердің мысалымен түсіндіреміз. Біріншісі – 1988–1993 жылдары Санкт-Петербургте армян қауымы бастан кешірген өзгерістерді көрсететін тарихи очерк, ал екіншісі Қарабақ қақтығысындағы армян этносының әрқилы қосалқы жүйелерінің функционалдық рөлін талдайды.

Армян диаспорасы

Санкт-Петербургтің армян диаспорасы дегеніміз нені білдіреді, Қарабақ қақтығысы кезінде «этностық жұмылдыруға» жататын тұлғалар тобы қандай еді?

Самсаған статистика бізді онша қызықтыра қоймайды. Тек тақырыбымызға татымды деректі, Петербургтегі армяндардың 98,9%-ы орыс тілін, ал 35,9%-ы армян тілін еркін меңгергенін көрсете кетеміз. Мұндағы армяндардың жартысынан астамы ерікті түрде орыстарға сіңісу мақсатын алға қойды¹.

Алайда армян қауымының эмпирикалық деңгейде құндылық доминанттарымен арақатынас орнату динамикасы бізді ерекше қызықтыратындықтан, бәрінен бұрын, Петербургтегі армян диаспорасының қосалқы жүйелерін сипаттаудан бастаймыз, олардың әрқайсысы өзіне тән құндылық басымдықтар иеленіп, 1988–1992 жылдардағы дүрмекті уақиғалар барысындағы әртүрлі кезеңде армян қауымы біресе белсене қатысып, біресе қағыс қала берді. Мынадай қосалқы топтарды ерекшелік көрсетеміз:

1. Ең алдымен, өзін-өзі неғұрлым толыққанды әрі жан-жақты таныту мүмкіндігін желеу етіп, Армениядан Ресейге келген гуманитарлық, техникалық және шығармашылық интеллигенция. Орыс ортасының күшті ықпалымен (90-жылдарға дейін – оның армяндар үшін едәуір жайлылығымен) біртіндеп ассимиляцияға ұшырай тұра, бұл адамдар ассимиляцияға түсуді емес, жаңа ортаға сіңісіп, кең өрісті байланыстар орнатуды арнайы мақсат етіп қойды. Бұл топқа «тұрмыстық» ұлтшылдық тән емес еді. Олардың басым бөлігі орыстілді армяндар ортасынан, яғни Ереванның орыс мектептерінде білім алып, көбінесе орысша сөйлейтін тобынан шыққандар еді: оларға орысша сөйлеу ассимиляцияға ұшыраудың нышаны болып көрінген жоқ; бұл Армениядағы мәдени ахуалды паш етті: орыстілді (бұлар көпшілік бөлігін құрады) және армянтілді зиялылар 1989 жылға дейін, Қарабақ қақтығысы тұтанғанша Ереванда қаз-қатар жасады – әртүрлі «шрджапаттар» құра отырып, өзара талас-тартысқа түспей, бір-бірімен сирек ұшырасаты. Бұл топқа – мейлі, ол орыстілді ме, әлде армянша сөйлей ме, бәрібір –

студенттер мен аспиранттарды да жатқызуға болады. Нақ осы топтың барлығына қосарласқан қарым-қатынас ортасы тән болды: отандастарымен – бөлек, орыстармен бөлек араласып-құраласты.

2. **Армян ауылдарынан және қаланың әлеуметтік жағдайлары нашар топтарынан шығып, тұрақты мекенжайға орныққандар.** (Петербургте шағын жылжымайтын мүлкі бар ұсақ саудагерлерді де осы топқа жатқызуға болады). Олардың басым бөлігіне «тұрмыстық» ұлтшылдық, көбіне (кейде бірөңкей) тұрмыста, ең бастысы (кейде бірыңғай) армяндық қарым-қатынас ортасы, мінез-құлықтың тұрмыстық жосындарында туған тілді араласып-құраласу, қарым-қатынас жасау құралы ретінде сақтап қалу ауаны тән. Бұл ретте осы топтың аздаған өкілдері ғана «идеологиялық» ұлтшылдыққа бейім тұрады. Тұтастай алғанда, оларға өзінің үйреншікті ортасынан жырылып, ұлттық негізде бірігуге ұмтылу ауаны тән емес. Егер жерлестер ынтымақтастығы байқала қалса, ол бір елді мекеннен, бір ғана ауданнан шыққандарға қатысты болды.
3. **Армяндар – өзге одақтас республикалардан шыққандар.** Оларға ресми мәлімделген космополитизм, ал шын мәнінде, империялық сөз ләмі тән: «біз» деген ұғымға олар «кеңес» немесе «Ресей» халқын емес, «армяндар мен орыстарды» жатқызады.
4. **Ассимиляцияланған армяндар немесе өзіндік ұлттық сана-сезімі әлсіз немесе мүлдем жоқ шала армяндар.** Енді өзіміз зерттеп отырған жылдардағы армян қауымының динамикасына назар аударып, осы топтардың әрқайсысы қалай және қандай жағдайларда «этностық жұмылдыруға» іліккенін қарастырайық.

Сумгаит уақиғаларының ықпалымен Қарабақ қозғалысының бірінші сатылық кезеңі армян диаспорасының барлық тобының делебесін қоздырды да, алғашқы айларда «этностық жұмылдыру» шапшаң қарқынмен жүрді. Тап осы сәтте өзге этностық ортамен етене байланысты армяндар, тіпті өзінің ұлттық шығу тегін тым сирек еске алатындары да зор белсенділік көрсетіп, митингілерге қатысып, Армениядағы уақиғаларға елеңдей бастады. Бірақ бұл кездегі олардың көңіл-күйінде қордаланған мұң-нала тым ауыр, күрделі еді. Сумгаиттегі геноцид армян тарихының алапат, қорқынышты парақтарын еске салып, тағдырдың жазғанынан қашып құтылу мүмкін емесі туралы ой ұялатты, сол арқылы ұлттық сана-сезімді және бірігіп, тұтасу тілегін қоздатты. Уайым-күйініштің бірқатары барша жұртқа аян өрескел әділетсіздікке жол берілуіне байланысты еді, жұрттың бәрі бұған армяндардың өздері сияқты мән беріп, жете көңіл бөлмеуі – жеткілікті ақпарат болмауының кесірі ғана. Орыс-армян қарым-қатынастарына қатысты уайым-наланың үшінші қатары сол кезде айқын сезілмеген, әйтсе де қандай қатер төніп тұрғанын түсінген бойда орыстар армяндарға көмекке келуін

зарыға күтулі жағдайға байланысты болды. Бұған қоса, бастапқы кезде қан-төгісті тоқтатудың бір ғана тәсілін «қанға – қан, жанға – жан» қағидасын ғана мойындайтын түйсік пен әрекет етудің шығыстық стереотиптері арасындағы қарама-қайшылыққа байланысты армяндардың өздері әлі жете сезініп үлгермеген ішкі күрес те, жүйеге әбден сіңіскен құқықтық нормаларға мойынсұнбауын талап етуші құндылықтар да кезікті. Ішкі күрестің нәтижесінде құндылықтардың осынау соңғы жүйесіне ерекше көңіл бөлінді. Алғашқы кезде түйсіктің екінші және үшінші деңгейі қосылып кетті: орыстарға шағымданып, қоғамдық пікірге қосылу, жалпы, империяны қорғауға, заңдылық атаулыны сақтауға қосылу – осының бәрі іс жүзінде бір-бірінен ажырата алмастай ұқсас болып еді.

Осы бір дағдарысқа толы кезеңде армяндардың көпшілік бөлігі бірігіп, арнаулы этнос институцияларын құруға талпынды. Сонымен қатар армян общинасы өзінің қаумалаған әлеуметтік-мәдени ортасымен байланыс орнатуға бұрын-соңды болмаған ашықтық танытады. Армян диаспорасы өзінің құндылық доминанттары мен қоршаған ортасының доминанттары бірдей екеніне өзін сендіреді, сол арқылы ассимиляцияланған армян қауымымен тығыз байланыс орнату жолындағы психологиялық кедергілер алынып тасталды. Осыған армяндарға белсене жанашырлық танытқан орыстар да тартылады (осынау алғашқы сатылық кезеңде олардың саны едәуір болды).

1988 жылдың шілде-тамыз айларынан бастап белсенділік төмендегені байқалады. Біріншіден, армян общиналарының іс-әрекеттері тым саясиланып кеткендіктен, жұртшылықты жалықтырып жіберді. Екіншіден, зарыға күткен қоршаған әлеуметтік ортаның қолдау көмегі (әсіресе орыстар жағы оралымсыздық танытып, нақ соларға қатысты өкпе-реніш ұлғая береді) армяндарға 1988 жылдың күз-қыс айларына таман келді де, өзімен-өзі томағатұйық қалу қалауы ұлғая берді. Алайда бұл этностың бірігуіне жол ашады деген үмітті ақтамады. Армян ауылдары мен қаланың тым кедей тобынан шыққандар өздерінің үйреншікті үйірмелеріне қамалып, общинамен байланыстарын үзіп алды. Армян интеллигенциясының да едәуір бөлігі қауымнан кетіп қалды, атап айтқанда, бұған өткен айларда әспеттеген құндылық доминанттары мелшиген тас қамалға соғылып, содан соң мүлдем өзгере бастауы әсер етті. Бұл өзгерістер міндетті түрде община мүшелерінің әлеуметтік-мәдени ортасымен байланысын қожыратуға тиіс еді. Мұны қолайсыз, тиімсіз ахуал санайтын петербургтік армяндар өздерінің общинамен жеке байланыстарын тым сиретіп жіберді.

Сонымен, армян общинасының кейбір бөлігі үшін басталып кеткен сияқты көрінген «этносты жұмылдырудың» орнына өрши түскен ассимиляциялық үдерістер келді. Армяндар қауымының басқа бір бөлігі мәдени қызметке

және армян мәдениеті мен тарихы туралы ілім-білімдерді насихаттауға иек тартып, ерекше мән берді. Бастапқы кезде мұндай қызмет түрі армяндар қауымының қажеттілігін өтейтін әрекет сияқты көрінгенімен, Арменияға қатты күйзелістер (жер сілкінуі мен Ереванға әскер кіргізуді қоса алғанда) әлгіндей насихатқа ешкім құлақ аспай, атүсті тыңдайтынын аңдатты. Община үшін бұл аумалы-төкпелі, қысылтаяң кезең еді, енді оны біріктіріп, топтастыратын ештеңе қалмағандай көрінді. Жекелеген мәдени бастамалар түрінде де бірігуге талпыныс жасалды, алайда жалпыны жайлаған керенаулыққа тіреліп қала берді. Армян тілін оқытып-үйрететін жеке-жеке топтар құрылды, бірақ Петербургте олардың екі-үшеуі ғана үш айдан аса жұмыс істеді. Сол арада общинада дағдарыс басталғанға дейін әбден ассимиляцияға ұшырағандай көрінген армяндар өздерінің қауыммен байланыстарын самарқаулау, бірақ бірізділікпен жалғастыра берді. Бастапқы буырқанған кезеңде армян ортасына тап болған орыстар да өздерін солай ұстады. Сонымен бірге олар қандай да бір жекелеген тілектес топ құрған жоқ, бір-бірінен гөрі армяндармен көбірек араласа отырып, әрқайсысы общинамен тікелей байланыс жасады. Бұл кезең, тұтастай алғанда, шаршап-шалдығуға, қаңқу сөздерге толы болғандығымен ерекшеленді, тіпті «сыртқы» дүниемен араласып-құраласудың қиындай түскендігі ғана общинаның басын құрап, біріктіріп тұрғандай көрінді. Алайда іс біткеннен кейінгі уақиғаны саралай келе, диссимиляцияның ауқымдылығы, сондай-ақ әлгінде «этностық қосылу» деп аталған құбылысты жандандыруы жөнінен бұл ең елеулі кезең болды, өйткені осы кезеңде армян общинасымен байланысын сақтап қалғандар одан әрі де оны жоғалтқан жоқ. Әсіресе сол кезде бірігудің жаңаша сыртқы пішімдерін іздестіруге күш-жігер жұмсамай-ақ, азды-көпті жабырқап, түңіле торыққандарға мұның тікелей қатысы бар. Бұл әлі сырт көзге шалынбаған түбегейлі қайта құру кезеңі еді.

Одан арғы уақиғалар сырттай қадағалаушыға онша байқалмаса да, армян қоғамына айтарлықтай үлкен жік салған ахуалды туындатты. Ол күн сайын қазбауыр бұлттай қоюланып, төбеден төне түскен соғыс қауіпіне байланысты еді. Әркім мұны ұлттық сана-сезімнің ушығуына онша қатысы жоқ өзінің жеке тәжірибесі ретінде уайымдады. Алайда сол кездегі «сыртқы қауіп», сондай-ақ (әзірше бейбіт өмір сүріп, кеңестік болмыстан ұзай қоймаған, қантөгіске үйренбеген) әлеуметтік-мәдени орта тіршілік-тынысына тірек еткен нәрселерге соншалық кереғар, қарама-қайшы келетін тәжірибенің өзі пәрменді қуатты біріктіруші фактор болып шықты.

Бұл әсте жалаң ұранды жадағай отаншылдық емес еді. Нақ осы тәжірибенің ауыртпалығы, тура мағынасында, әлгіндей тәжірибесі жоқтарды бір-бірі аuadaй қажет ететін адамдардың бірөңкей, тартақым үйіріне қуып тықты, сондықтан (өйткені) олар өздерін өмір сүріп жатқан социумға мүлде бөтен жандай сезінді. Енді жүріп жатқан соғыстың кесапатын түйсінудің

тым ауырлығы соншалық – өз орталарынан тысқары байланыс орнату ісі психологиялық тұрғыдан қиындап кетті. Осы кезеңде ұлттық сана-сезім кейінге ысырылып, армян общинасы (дәлірегі, оның ұйытқы бөлігі) этностық топтан гөрі, мына өмірде өздерін қаумалап жүргендерге беймәлім әлденені бастан кешкен, оны төңірегіндегілерге айтып беруге күші мен сөзі де жетпейтін адамдарға ұқсады.

Осы кезде армян общинасы екі жікке: әлгінде айтылған сезімдер кешені біріктіргендерге (оның рәміздік көрінісі кейінірек жасақталды), сондай-ақ мәдени-ұйымдастырушылық қызметін жалғастыра бергендерге бөлінді. Конфликт сырт көзге байқалмады, бірақ әлгі топтардың екінші жігі община тірлігінен шетқақпайланып, қағыс қалғандай күй кешіп, оның қауашағына айналды да, оған қауымның жетекші қоршаған сыртқы орта іспетті қарады (олардың да армяндар екеніне мән берілген жоқ). Екі топ арасындағы байланыс жүйесі бұзылды. Этностың ескі рәміздері кәдеге аспай қалды, олар бүгінгі толғаныстарға жауап бере алмады, жаңа рәміздер әлі туындаған жоқ еді.

Диаспораға қарағанда, Арменияда бұл кезеңде қоршаған сыртқы ортамен үйлесімсіздік сезімі әлдеқайда азырақ сезілді, ол кейінірек, 1991 жылдың мамыр-тамыз айларының аралығында ғана күшейе түсті. Бұған қоса, Арменияның партиялар арасындағы күреспен басы қатып жатты, ал сол кезде бұл диаспора үшін өзекті мәселе емес еді. Бүтіндей алғанда, соғыс қатерін сезіну Армениядан гөрі диаспора ішінде әлдеқайда шиеленісті болды, «этностық жұмылдырудың» жаңа сатылық кезеңіне сәйкес келетін символика Армениядан келіп енген жоқ, жергілікті жерде туындады.

Армян общинасының өміріндегі келесі кезеңді «романтизм кезеңі» деп атауға болады. Ол шамамен 1990 жылғы көктемде басталып, 1991 жылдың жазына шейін созылды (Арменияда бұл кезең елеусіз әрі шапшаң өте шықты). Осы кезде жаңаша, енді жарқын реңкті ұлттық рәміздер жасалып, сол бойда ашық, тіпті салтанатты түрде жария етілді. Армян тарихының батырлық қырларына ерекше көңіл бөлініп, XIX–XX ғасырлар шегіндегі түрік Армениясындағы федаиларға (федаи қозғалысына) айрықша қызығушылық сезімі оянды. Азды-көпті танымал федаилардың аты-жөндері мен өмірбаяндарының негізгі деректері (олар жөнінде бұрын ешкімге ештеңе мәлім емес-тін, өйткені бұрынғы армян этносының рәміздері, негізінен, бағзы замандардағы уақиғаларға байланысты еді) жатқа айтылып, «өзіміздікін» танып-білу тәсіліне айналды. Мазмұнына басынан соры арылмаған армяндардың аянышты тағдырына шағынуды емес, күресуге даярлықты арқау еткен XIX ғасыр соңындағы федаи әндерін шырқау әдетке айналды. Бүтіндей алғанда, әлгінде айтқанымыздай, Ереванның негізін қалауға байланысты «батырлық мифі» қайта жасалды, бірақ енді ол саналы түрде айтылып, рәміздік нышан-таңба иеленді.

Тап осындай символиканың болуы этностың бірлігін нығайтып, общинаға жаңа мүшелер «тартуды» мүмкін етті. Ал общинаның жетекші, ұйытқы бөлігін депрессия кезеңін бастан өткергендер құрай берді. Общинаның тірлігіне бұған дейін онымен енжар байланыс жасап келгендер: жуырда Армениядан, оның ішінде ауылдық жерлерден келгендер тартылды. Осы кезең диаспораға Армениядағы партияаралық күрестің шалығы тиіп, ширығы артуымен де ерекшеленді. Бұл кезде община жаңа этностық рәміздерді иеленушілер мен ескі мәдени-тарихи бағдарды ұстанушыларға жіктеліп, біржола бөлініп кеткен еді. Біршама уақытқа шейін жаңа этностық рәміздеме жеңіп, үстем шығатындай көрінді.

Бірақ уақиғалардың одан әрі өрбуі төңірегіне армян қауымын топтастырған батырлық-романтикалық ағымның аспанда қалқып, ауа жайылған нәрсе екеніне көз жеткізді. Армения бұл кезде (1992 ж.) ішкі және сыртқы (оның ішінде әскери) дағдарысты өткеріп жатты, самарқаулық пен шаршағандық ауаны айқын сезілді. Диаспора арасында көтерілген «романтикалық» толқын жарға созылып, тас-талқаны шықты. Жаңа этностық рәміздемелерді иеленушілер өздерінің түсініктерімен есалаң болмаса да, қияли сияқты көрінді. Соның нәтижесінде армян общинасы өзара көп араласпайтын бірнеше топқа бөлінді. Сонымен, 1992 жылдан кейін соншалық зәру нәрсе болудан қала тұра, жалпы жаңа рәміздеме сақталып қалды. Қарабақтағы әскери іс-қимылдар 1993 жылғы күздің алғашқы күндеріне шейін жалғасады, бірақ жауынгерлік жеңістер іс жүзінде енді диаспора өміріне еш әсер етпеді. 1992 жылдың ортасынан ауа община жасырынғандай жай-күйге көше бастады. Ол, бір жағынан, әулеттік-жершілдік қағидасы бойынша бөлшектенді, екінші жағынан, оның бұрынғы белсенді мүшелері ресейшілік саяси проблемаларға белсене кірісіп кетті. *Общинаның функционалдық (қызмет атқарушылық) ролі осы сатылық кезеңде сарқылып бітті.*

Сонымен, бұған дейін мазмұндалған материалды талдай келе, ассимиляция және диссимиляция үдерістері диаспора мүшелерінің тілді, әдет-ғұрыпты және т.б. білу-білмеуіне байланысты емес екенін айтуға болады. «Этностық жұмылу» едәуір шамада бұрын түгелге жуық ассимиляцияға ұшыраған адамдарды баурай тартты, ал әрқашанда ұлттық сана-сезімі әжептәуір айқын екені аңғарылып тұратындардың көбі кейде этностық қауыммен байланысын біржола үзіп алды. Оның үстіне, бұл үдеріс қай кезде де толқымалы болды. Мәселен, жуырда Армениядан келген армян зиялылары, әлгінде сипатталған бірінші және екінші сатылы кезеңдерді айтпағанда, общинада өтіп жатқан жағдаяттардың логикасын түсіне алмай, қауым мінез-құлқына үйлесімсіз әрекет істеді. Арменияның өзге әлеуметтік топтарынан шыққандар алғашқы кезеңде «романтикалық» сатыда қауымға қосылуға ынтығып тұрды. Армян диаспорасының басқа ортасына да «этностық жұмылдыру»

соншалық толқымалы күй кешті. Дегенмен осынау даралық сипаттың өзінің де заңды қыры бар еді, егер оларды айқындап, анықтама берсе, этностық община шекарасының үнемі жылжып отыруының логикасы да белгілі бір шамада түсінікті болар еді.

Этностық үдерістің барлық сатысында белгілі бір тұлғалар тобын общинаға адалдығын сақтап қалуға мәжбүр еткен не? Бұл адалдық отандастарымен араласып-құраласудың қолайлылығының (кейде ондай қолайлылық атымен болған жоқ) немесе идеологиялық себептердің (кей кезде «идеология» бұға айналғандай ұшып кетті) нәтижесі емес екенін әлгінде айттық. Осы бір қолайсыздық субъектив түрде қоршаған ортаның тәжірибесі сияқты қате бағаланды (сезілгенмен), ал ол ешқашан болған емес, ешкім оған берген де емес.

Қолайсыздық сезімін кешкен община мүшелері инстинктік түрде, ең алдымен, өздерінің жеке өмірлерін айқындайтын жаңа құндылықтарды іздестірді. Бір әлеуметтік тауашадан түсіп қалып, басқасын табуға ұмтылды. Бірақ мұндай «тауаша» қауым мүшелері этносішілік үдерісте ұстанған көзқараспен келіскен ретте ғана тұрақты болып, қолайсыздықты жоя алар еді (әріне, жаңа құндылық бағдары жанына жақпағандар қатардан шығып, общинамен байланысын біржола үзді). Дей тұрғанмен әлгі жаңа доминанттардың өздері мейлінше икемділік пен көп нұсқалы сипатқа ие еді. Нақты жағдайда басқа нәрсе әлдеқайда қатаң болып шықты.

Этносішілік үдеріс әрбір этносішілік топтан белгілі бір «рөлді» талап ететіндіктен, этностық топ мүшелерінің қандай көзқарасты мәлімдегені емес, өз «рөлінің» ауқымында мейлінше икемді мінез-құлық көрсетуге қабілеттілігі, яғни ең қиыны, күтпеген жағдайларда өзін соған сәйкес ұстай білу мүмкіндігі маңыздырақ болды. Сондықтан белгілі бір дәрежеде өздерінің мінез-құлықтары диаспорадағы қандай да бір күйде бүгіліп, иілетін этносішілік үдерістерге ілесе отырып, этнос мінез-құлқының ортақ желісіне қалайда кірігуі үшін кез келген хал-ахуалда инстинктіге иек артатындар ғана общинаның мүшелері болып шықты. Бұл ретте адамның өткен өмірі, сөйлеу тілі, оның тұрмыстық әдет қалыбы мен әуестігі маңызды болған жоқ. Этностық общинаның осындай жағдайы ғана елірмелі этносішілік үдерістер кезеңінде өзіне әлдеқандай ішкі тұрақтылықтың қолайлы деңгейін қалап алуға, сонымен бірге коммуникацияны жеңілдететін жаңаша этностық символдарды түзуге ықпал етеді, әрі әлгі рәміздерді іштей қолдауды қолайлы көретіндерге «этностық жұмылдыру» мүмкіндігін береді.

Әйтсе де общинамен жанды байланыстардың болмауы, «этносты жұмылдырудың» нақты бір толқынына тап келмеу, қалай болғанда да, адам жеке өзіне қолайлы жағдайда этностық «рөлін» атқару қабілетін сақтап қала алса, ассимиляцияға ұшырағандықты білдірмейді. Сондықтан «этностық

община» деген мәдени қоғам түріндегі әлдеқандай ресми бірлестік емес, қалай болғанда да, өз мүшелері арасындағы этностық айқындықты білдіретін байланыстар жүйесі, бірақ, мысалы, жершілдік қағидасы бойынша құрылған, өзіне ұқсас компаниялармен өзара әрекеттеспейтін дос-жар компанияларды қоспағанда, олар нақ осы жүйені құрайтын шамада көрінеді. Осылайша, «община» ұғымы енді анықтамасы бойынша нақты аумақта тұратын бір халық өкілдерінің барлығын қамтитын «диаспора» ұғымы болып шығады. Алайда «демобилизация» да этностың ассимиляциялануын туындатпайтын тәрізді, бытыраңқы, бастары бірікпеген «компаниялардың» кез келгені әлдебір сәтте общинаның елеулі бір бөлігіне айналып кете алады.

Қарабақ қақтығысында армян диаспорасының рөлі қандай болып еді?

Ең алдымен, кез келген этносішілік үдерісте диаспора сыртқы коммуникатор рөлін атқаратынын айтқан жөн. Бұл рөлді мүшелері әлеуметтік-мәдени ортадан байланысын үзбеген армян общинасының шеткері бөлігі қамтамасыз етті. Общинаның жетекші тобы Қарабақ соғысына қарабақтық емес армяндардың едәуір бөлігін (орыс еріктілерін де) қатыстыруға ықпал еткен жаңаша «батырлық мифті» жасап шығуға белсене кірісіп кетті.

Армян этносының XX ғасырдың 80-жылдарының соңы мен 90-жылдарының басында өзара тартысумен, әрі әрекеттесумен өткен этносішілік топтарға бөлінуінің толыққанды картинасын беруге тырысамыз. Ол үшін Манвел Саркисянның тарихи этнология парадигмасымен жасалған зерттеуін пайдаланамыз.

Қарабақ қақтығысы

«Заманауи ғылым көрсеткендей, мәдениет әрбір қоғамішілік топқа өз рөлін бере отырып, қоғам тұрмысындағы бөлініс ретінде өзін-өзі кәдеге жаратуға қабілетті екен. Қоғамдық сана көп қырлы, әрі оның өзгерісі әрбір құрамдас бөлігінің дүниені әркілы ұғынуының өзара әрекеттесуі нәтижесінде жүзеге асады. Армян қоғамында мұндай негізгі хал-ахуал қоғамның дербес топтар мен таптарға әлеуметтік жіктелуінен емес, армян этностық қауымының әртүрлі бөлігінің тым ауыр аумақтық және саяси бытыраңқылыққа ұшырауынан анық көрінеді. Тап осындай бытыраңқылық жағдайында ойсананың түкпіріндегі таптаурын құрылымдар әртүрлі нәтиже береді. Осы нәтижелерге қызмет етудің негізгі шарты ретінде қабылданатын сыртқы факторлармен одақ құрудың әлдеқандай пішіндегі армяндарға тән тұрмысты ұйымдастыру тәсілі әсер етуі мүмкін. Мұндай қарым-қатынастарды, мейлі, ол община немесе партия болсын, әрбір оқшауланған бірлік орнықтырады»². Осы парадигмалар идеологияда және Армения армяндарының, Қарабақ армяндары мен спорканың (диаспораның) мінез-құлқында қалай қаделенеді?

Диаспора әдетте құндылық бағдарында қарама-қайшылыққа ұрына береді. Бір жағынан, оған – «батыстық» құндылықтар, ал, екінші жағынан, өткен кезеңді романтикаландыру мен қаһармандық жолына айналдыру және «тарихи кеудемсоқтық» – тіпті әскери амалмен болса да, армян жерлерін қайтарып алуға талпыну тән болды. Бұларды есепке алмағанда, армян диаспоралары «өздерінің жаңа отандарының кәдуілгі азаматтары» болып табылады.

Армения армяндары «қайсыбір құндылықтарға емес, армян қоғамының іс-әрекеттері үшін қажетті жағдайды жасайтын сыртқы фактормен әлдебір одақ құруды көксейді. Қызметінің бірден-бір шарты Арменияның аумағына сырттан саяси қамқорлық жасап, жанашырлық таныту болып табылады. Ресейге және оның құндылықтарына бағдарлану қалыптастырған дүниетаным жиынтығы басымдыққа ие. Ресейді қамқоршы образында елестететін бұл көзқарас империялық ережелердің барлығын құндылыққа балайды. Дұшпан образы Түркияға сәйкестендіріледі де, Ресей империясына қызмет ету ең басты іс-әрекет сипатын иеленеді. Ресей Құтқарушы Мәсіх сияқты көрінеді... Егер өз лидерлері Ресейдің табанды жақтаушысы болса, әрі оларды Ресей өкіметі мойындаса, көпшілік ондай тұлғалардың соңынан ереді. Мұндай жағдайда таза ұлттық тақырып спюркадағы (диаспорадағы), «тарихи кеудемсоқтық» түрінде бой көрсетеді».

«Өзін әділеттілікті талап ететін сыртқы күштердің өркениетті құрбандығы образында түйсіну дәстүрі едәуір орын алады. Бұрынғы айбындылық санасы мен құрбандық образы дүниені елестетудің ажырамас бөлігін құрайды... Нақтырақ айтқанда, бұдан басқа балама болмайды. Егерде дүниені қабылдауы басқаша қоғамдық топтардың бар екендігі туралы айтатын болсақ, онда тек армян қоғамында осынау ырқы үстем дүниені түйсіну қалыбын теріске шығаратын үрдіс бар деген ойды ғана мегзейміз. Баламалы түйсігі бар қоғамдық топтарды емес, нақты үрдістерді қаперге саламыз. Теріске шығару құбылысының күрделілігі осынау ой-сананың бүкіл «дәстүрлі» дүниені қабылдау жүйесін теріске шығара тұра, дүниені танудың қандай да бір өзіндік картинасынан жүрдай екендігінде жатыр. Теріске шығару оны бөгде қоғамдардың өкілдері мойындамайтындай ыңғайда өтеді...»³

«Таулы Қарабақ армян этносының басқаша, өңкей өзгеше топтары қатысқан әлеуметтік ұйымның тап мұндай тармақталған пішінін ешқашан көріп-білген емес. Соған сәйкес осы пішіндерді жоғалту да оның қабырғасына қатты бата қойған жоқ. Армян этносының ойлау жүйесінің басымдыққа ие тәсімі, атап айтқанда, «бұрынғы айбындылық» пен «киелі жер» туралы идея қарабақтық армяндардың санасында соншалық ауыр ой туындатып, пікір қоздата қоймайды. Асылы, мұндай топтың дүниеге көзқарасының ескіден қалған жұрнағын, сарқыншақты санасын басқа идея қалыптастыратындай.

Ондай басым идея асқақ құндылық кейпінде көрінетін әлеуметтік ұйымдастыру мен тіршілік әрекетінің орныққан пішімдерінің тұрақтылығына күштарлану болып шығатын сияқты... Күнделікті өмір шындығы жоғары құндылық саналады. Олай болса, өмір шындығының мәңгілік болмысына ұмтылу осынау этностық топтың санасына сіңген ескіліктің, зәруліктің ерекше пішіні болып саналады».

Таулы Қарабақ армяндарына өркениетті құрбандық идеологиясы да, айырылып қалған жер аумағын қайтарып алуға талпыныста та тән емес еді. «Таулы Қарабақ армяндарының мінез-құлқындағы басымдыққа ие уәждәлелге, мейлі, осы аумақты жаулап алушы немесе өзгерістер ағымы осы өмір шындығын саналы түрлендіруге қабілетті болса да, өз шындығын кез келген сыртқы қолсұғушылықтан, кез келген жат әсерлерден қорғап қалуға ұмтылыс әрдайым негіз қалады. Сонымен қатар осы талпынысқа сырттан қамқорлық жасау тетігі де жігер берді»⁴.

Таулы Қарабақтағы қайта құру – бірден өз шындығын қорғау жөніндегі іс-әрекетке, ал Арменияда тарихи әділеттілікті орнату жөніндегі ұранға айналып кетті. Бір ерекшелігі – ешқандай антикеңестік немесе антиресейлік пиғыл байқалған жоқ... Армяндар ортасына бейімделудің алғашқы сапалық тұрғыдан жаңаша технологиясы сияқты «қайта құруға жарамсақтана әрекет ету» идеясы осындай жағдайда туындады... Сыртқы қысымның әсерімен осы іс-әрекеттер сыртқа қарай бағытталған агрессияға ұласып, ақпараттық және «энергиялық» қолдау дәметуге мәжбүр ететін жағдайлар Таулы Қарабақта өзіне ғана тән бүкіл қасиеттерімен жаңаша қоғамдық жүйе генезисінің (түптегінің) әрекеті орын алғанын көрсетеді... Мұндай әрекеттің бүкіл жүйені әдеттегі жайбарақат, тыншу күйінен шығарып жіберуге тиіс екені – түсінікті жайт.

Тыншу күйден шығып кетудің өзі – дәстүрлі жай-ахуалды бұзу. Бұл жаңа идеялардың іс-әрекетіне орай өрбуі ықтимал. Армения қоғамындағы және армян диаспорасының общиналарындағы мұндай идея, шын мәнінде, Таулы Қарабақтағы дәстүрлі Айдаттың (Айдат тура мағынасында – «Армян соты». – *С.Л.*) іске асуы түрінде қабылдаған жаңа құбылысты қорғау аңсары еді. Ал жүйенің бір бөлігіндегі жаңа дәстүрлі үдерістерді қорғап қалу бүкіл жүйенің кейінгі сапалы өзгерісін білдіретін еді... Таулы Қарабақтағы жаңа қауымның іс-әрекеттері Армениядағы және диаспорадағы дүниетаным мен әлеуметтік ұйымдасуды бұзып жіберді»⁵.

Сонымен, диаспорадағы армяндардың, Армениядағы армяндардың және Таулы Қарабақтың құндылық доминанттары әрқилы болып, бұған қоса, бір-бірінің іс-әрекеттерінің себептері тиянақты түсіндіруге келмейтін

сияқты. Әйтсе де әрқилы мотивациялар этностың барлық тобын бір мақсатқа жетелейді. Айта кететін жайт – романтикаландырылған батырлық мифті иеленушілерге айналған адамдар тобы құралғанға шейін құндылықтар жүйесі қалай түзілгені диаспораның мысалынан көрініп тұр. Қарабақ соғысына айрықша мән-мағына үстеген құндылықтар жүйесін, яғни оған өзінің тікелей болмаса да, психологиялық тұрғыдан қатысуының уәждемесін қалыптап шығарған (айтпақшы, бұлғақ кезеңін басынан өткерген) нақты бір топты сомдап шығарғанға шейін этнос топтарының шекаралары жылжып, араласып келді.

Қарабақ соғысын романтикаландыру армяндардың этносшілік топтарының өзара әрекеттесуінде елеулі рөл атқарды. Мәселе осы соғысты Арменияның өзінде ашық жеккөрініш сезімімен қарсы алатынында болып тұр. Мұны түсінуге болады. Бүкіл Қарабақ шайқасы алдындағы кезеңде Ереван армян әлемінің орталығы еді. Қарабақ уақиғалары ушығуына орай орталық өздігінен ауысып кетті. Арменияның өзі Қарабақтың шеткері пұшпағы болып қалды. Айдат идеялары мен «тарихи кеудемсоқтық» қалыптасқан ахуалды оңтайландырып, оған көндіруге мүрсат берді. Соғыстың мәнісін бұрмалап түсіндіру оны заңдастыруға жол ашты. Бірақ Таулы Қарабақты Ереванның тұтастай, әрі дербес құралған күшті бәсекелесі ретінде қабылдауға бұл да жеткіліксіз еді.

Дегенмен Армениядан да, Қарабақтан да бірдей қашықтағы диаспора оған кезінде Ереванды қалыптастыруға жәрдемдескен «мифті» алып келді (ал Петербургтегі армян диаспорасының басынан өткен үдерістер әлдеқандай түрде бүкіл әлемде жүріп жатты). Ал бұл, жалпы алғанда, армяндардың жаңа орталықты мойындауына ықпал етіп, Ереван тығырыққа тірелгендей күй кешті. Сөйтіп, қайсыбір этностың біршама қосполярлы құрылымы қалыптасып, тым тұрақты болмаса да, тепе-теңдікті сақтап тұрды және оның негізінде бірегей идеологема жатты.

Ресейдің қамқорлығы туралы біресе батыл, біресе қияли түрге енетін біршама бұлыңғырлау идея Армения армяндарының ой-санасында сақталып қала берді. Бірақ ол белгілі бір нүктеге (Ереванға) байланып қала алмай, өзінің мән-мағынасы жөнінен іс-әрекеттер алаңы іспетті бүкіл «киелі жер аумағына» таралуға тиіс болғандықтан, осы идеологема нақты жағдайда құрылым түзуші болып шығады: ол Армения армяндарының сана-сезімінде бүкіл жер аумағының, Таулы Қарабақты қоса алғанда, белгілі бір тұтастығын жасайды.

Сонымен, армян этносы қысқа мерзім ішінде (Ереванды қалыптастырған соң іле-шала) тағы бір арынды этносшілік үдерісті өткерді. Жиырмаотыз жыл бұрын бүкіл этнос жүйесі жаңа орталық – Ереванның үстемдігін қалай мойындаса, соңғы жылдарда тағы бір белсенділіктің орталығы – Таудағы Қарабақтың да барын тап солай мойындауға тиіс болды. Этностың тағы да бір тосын, қосполярлы жүйеге орныққан қайта құрылымдалуы жүріп өтті.

Айта кететін жайт – диаспора Ереван мен Таулы Қарабақты татуластыратын идеологеманы жасай отырып, қос полюс арасындағы идеологиялық бос орынды толтырғандай болды. Бұл кезде әлгі идеологияның өзі жаңа этнос орталықтарының ешқайсысы қабылдамаған күйінде қала беруі де мүмкін еді. Одан мұны талап еткен жоқ. Ол жаңа құрылымның төңірегіне бүкіл әлемге шашырап кеткен өзге адамдарды жиып, шегендеп тастауға тиіс еді.

Енді жалпы теориялық пролемаларға қайта оралайық. Осы тарауда кенестік және ресейлік этнологтар дәстүрлі әдіспен «этностық үдерістер» атаған және де «этностың кез келген элементтерінің, бәрінен бұрын, тілі мен мәдениетінің өзгеруінен көрінетін (мысалы, қостілділік пен тілдік ассимиляцияның пайда болуы, материалдық және рухани мәдениеттің өзге этностық және интернационалдық элементтерін қабыл алу т.б.)»⁶ құбылыстар жөнінде сөз қозғалды.

Алайда тарихи этнологияның түсіндірмесінде нақ осы үдерістерді таңғаларлық көрініс ретінде ғана қарастыруға болмайды. Олар функционалдық этносшілік конфликтінің негізінде этносты қайта құрылымдау үдерістерінің кез келгенінен, кейде жасырын күйде тұратын қарапайым эмпирикалық тиянақтау әрекетінен туындайды. Егер этностың бір бөлігі ассимиляцияға ұшыраса, онда бұл этнос өзінің жай-күйінің ерекшелігіне байланысты нақ сол кезеңдегі этносшілік өзара әрекеттесу барысында айрықша «рөл» атқармайды. Мұндай «рөл» бой көрсеткен бойда диссимиляция үдерісі басталады. Сондықтан этностық үдерістер жөнінде айтуға тура келген кезде, оның өзін-өзі құрылымдау құбылысының қандай да бір аспектісін әрдайым есте ұстаған абзал. Осылайша, «этнос» деген сөздің астарында әлгі құбылысты жүзеге асыруға мүмкіндігі бар қауым деген ұғым жатыр. Егер әлгінде айтқан «этностық қосылу» құбылысына келетін болсақ, оның ұзақ мерзімділігі мен тұрақтылығы жағдайында осы этнос құрамындағы индивидтердің немесе өзге этностық топтардың ассимиляцияға ұшырауы жүріп жатады деп пайымдаған жөн.

ЕСКЕРТПЕЛЕР

- ¹ Цифрлар алынған дереккөз: Старовойтова Г.В. Этнические группы в современном советском городе. – Л., 1981.
- ² Саркисян М. Армения перед лицом современных глобальных проблем. – Ереван, 1996. – с. 45.
- ³ сонда – 48–49-б.
- ⁴ сонда – 52-б.
- ⁵ сонда – 52–54-б.
- ⁶ Краткий этнологический словарь. – с. 90.

Ой салатын сауалдар

1. «Этностық жұмылдыру» қандай жағдайларда болатынын атап айтыңыз.
2. Этностық топтардың шекарасы қалай сызылатынын түсіндіріңіз.
3. Этнос общинасы функционалдық этносішілік конфликтідегі өзінің рөліне сәйкестікке қалай жететінін анықтаңыз.
4. Осы тарауда келтірілген материалдың негізінде этнос үшін функционалдық мәні бар құндылықтар жүйесінің комбинациясы қалай жасалады деген сұраққа жауап қайтаруға тырысыңыз.
5. Функционалдық конфликт қалайша этносішілік коммуникация жүйесін жасайтынына зер салыңыз.

МӘДЕНИЕТАРАЛЫҚ БАЙЛАНЫС

Тарихи этнологияның негізгі проблемаларымен қатар қарастыруды қажет ететін теориялық мәселелердің бірі – мәдени алмасулар мен этносаралық (мәдениетаралық) өзара байланысты айқындаушы факторлар туралы мәселе. Қандай мәдени қыр-сипаттар алмасуға көнетінін, қайсысы және қандай жағдайда көнбейтінін анықтап алмайынша, этносаралық өзара әрекеттесулер (демек, тұтастай этностық үдерістер) жөніндегі түсінігіміз тым үстірт, шалағай күйінде қала береді. 2-тараудағы ең алғашқы тарихи очеркімізді еске алайық. Онда әрқилы этнос топтарының, тіпті үнемі араласып-құраласып, іргелес тұрса да, бір-бірімен жер пайдалану тәртібін алмаса қоймайтынын айтқанбыз. Енді осынау ерекше құбылысты түсіндіруге болады.

Мәдениетаралық байланыстар нәтижесінде этнос қабыл алатын жаңалықтардың барлығы, құдды, «цензура» сүзгісінен өтеді. Бұл мансұқталып, қабылданбай қалады деген сөз емес, мәдени дәстүр деген – өте икемді әрі елгезек нәрсе. Бірақ ол алмасып алудың белгілі бір логикасынан алға тартады. Бұл жерде алмасатын өзге мәдени қыр-сипаттар мен функционалдық этносішілік конфликтінің арақатынасы туралы мәселе қойылуға тиіс. Соңғысының сипаты этностың бүкіл тыныс-тіршілігінде тұрақты болады. Кез келген мәдени ерекшелік, функционалдық этносішілік конфликтінің елеулі бөлігі болмаған ретте ғана басқа мәдениеттен қабыл алған ерекше қыр-сипатқа орын береді.

Жер пайдаланудың сипаты да іс жүзінде функционалдық этносішілік конфликтімен түйіндесіп жатуы да, жатпауы да мүмкін. Бұл дәстүрлі түрде консервативті саналатын халықтардың (арабтар, күрдтер) жерді сату-сатып алу үдерісін неліктен оңай қабылдағанын, ал жеке меншіктену салты қанына сіңгендердің (мысалы, армяндар) қауымдық-теңгермелік жер пайдалану жолынан неге үзілді-кесілді бас тартпағанын түсінуге жол ашады. Өмірдің сан саласында этносішілік конфликтілердің әрқилы құрылымы бар халықтар тым жақын араласқан ретте осы құрылымды қозғайтын қарама-қарсы әрекет пайда болады, оны саясаттанушылар сыртқы факторлардың әсері ретінде түсіндіруге тырысады.

Мәдениетаралық байланыс барысында реципиент (заңды негізде табыс тауып, пайда алушы), халықтың функционалдық этносішілік конфликті тұрғысынан алғанда, белгілі бір түзетулер мен қайтара мән беріп, жете ойлау арқылы қолайлылығына көз жеткізілген мәдени ерекшеліктерді ғана қабылдайды. Егер, әрине, мәдениеттің жалпы дағдарысы жөнінде сөз болып отырмаса, функционалдық этносішілік конфликтіні қожыратуы ықтимал кез келген мәдени қыр-сипатты нақты мәдениет қабыл алмайды.

■ Тарихи-этнологиялық талғау тәжірибесі

Бірін-бірі толықтыратын үш жазбаға: Күнгей Кавказдағы орыс-армян байланысы ахуалының динамикасы мен Орталық Азиядағы орыс және британ империялық доминанттарының өзара әрекеттесулері туралы, сондай-ақ британдардың Үндістан ұлыстарының бірі – гарвал халқымен өзара қарым-қатынасы туралы тарихи очерктерге зер салып, осыны түсінуге тырысамыз.

Күнгей Кавказдағы орыс пен армянның байланысы ахуалы

XIX ғасырдың бірінші жартысында орыстар мен армяндар арасындағы қарым-қатынас мамыражай сияқты көрінді. Армян жазушысы Х. Абовян сол кезде: «Орыстар Арменияны қалпына келтіріп, Азияның тұрпайы, қаныпезер халқына адам сүйгіштік қасиет пен тың рух сыйлады... Тыныс алып, тіршілік етіп жүрген армяндар орыстардың жақсылығын қалай ұмытпақ?»¹ – деп жазды. Иә, Ресей үкіметіне қарсы шығып, Сібірге жер аударылған адам осылай жазып отыр. Бұл ресми баспасөз қызметі емес еді. Орыстардың армяндарға қарым-қатынасында да мамыражай ауаны аңғарылып тұратын: «Мүдделердің, талап-тілектердің тоғысуы толық жарасым тапқаны соншалық – Ресей орыстар мен армяндар арасына айырма қойған жоқ (мысалы, өзінің оңтүстік шебін нығайтып, қорғау үшін оған армяндарды қоныстандырды)². Бұл кезде армяндар (Күнгей Кавказдағы грузиндерге қарағанда) өзінің империя аясында автономия құру идеясының күйреп тынғанына мүлдем жайбарақат қарады.

Орыс-армян қарым-қатынасындағы бастапқы мамыражай көңіл ауанының түп-тамыры армяндардың орыстардан бірқатар маңызды идеалдар мен құндылықтарды қабылдап алып, үлгі тұтуында жатты. Әсіресе олар Ресей империясының құндылықтарын игеріп, оларды өмірге белсене енгізді. Кейде бұл армяндардың бұрынғы дәстүрлеріне қарама-қайшы келіп қалды. Ресей өзін Византияның мұрагері ретінде жариялады, ал армяндар үшін, ең алдымен, бітіспес діни айырмашылықтар болуына орай, Византиямен қарым-қатынас тарихи тұрғыдан аса күрделі мәселе болды. Діни алауыздық тіпті талай рет қатерлі әскери қақтығыстарға киліктірген еді. Алайда XIX ғасырға таман бұл текетірес ұмытылады да, орыстар енді діндестер ретінде көріне бастады. Үздік-создық болса да, көптеген армяндардың православиеге өткені мәлім³.

Армяндардың ресейлік мемлекеттік идеалдарды оңай қабыл алуының тамыры тереңде жатқан өзіндік себебі бар, сайып келгенде, ол орыс пен армян шаруалары общинасының әжептәуір ұқсастығына, атап айтқанда, екеуінің де басқа Шығыс қауымдарының кез келгенінен ерекшеленіп тұратындығына негізделген еді.

Бұған қоса, Ресейде де, Арменияда да, егер солай деп айтуға келетін болса, – біздің көзқарасымыз тұрғысынан екі жағдайда да общинаның өзіндік практикасы қоздататын, – халықтық этатизм ұшырасады. Оның бірнеше ортақ қыры – мәселен, біржола психологиялық оқшаулануы, сондай-ақ осы халықтар өмір сүріп жатқан мемлекеттің сол кезеңдегі заңдылығынан мейлінше алшақ кете беретін өздеріне (сол халықтарға ғана) мәлім әлдебір мемлекеттік легитимділік туралы имплициттік (көместеу), бірақ бірбеткей түсіну сияқты сипаттары бар. Бұған қоса, орыстарда да, армяндарда да халықтық этатизм өзін ірі, күшті, қуатты мемлекеттерге сүйіспеншілік сезіміне кенелтті. Ежелгі замандарда-ақ мемлекетінен айырылған армяндар тап сондай мемлекеттілікті аңсады, әдетте бөтен империяларда жақсы өмір сүрген олар, егер мүмкіндік бола қалса, сол жерде өздерін қожайыннан бетер сезінді.

Алайда XIX ғасырдың соңына таман орыс-армян қарым-қатынастарының бұрынғы мамыражай ауанынан түк те қалмағаны кейде орыс авторларына «армяндар Ресейді және орысқа тән нәрсенің бәрін жек көретін» сияқты көрінді⁴. XX ғасыр басында іс насырға шауып, армяндар мен орыс әскерлері арасындағы қарулы қақтығысқа дейін барды. Айта кететін жайт – бұл кезеңде екі халықтың қай-қайсысының да құндылық бағдары қандай да бір елеулі өзгерістерге ұшыраған емес. Көп кешікпей Кавказға келген жаңа наменгер граф И.И. Воронцов-Дашков Петербургке «армян халқын сепаратизмге салынды деп айыптауға тырысушылықтың бәрі, керісінше, олардың Ресейге құлай берілгендігін дәлелдейтін деректерге соғылып, тас-талқан болғанын»⁵ баяндайды.

Не болғанын түсіну оңай емес. Бұл қақтығыс бірнеше құрамдас бөліктен тұрады, олардың бір бөлігі – Күнгей Кавказдағы орыстың империялық құрылысының күрделілігіне (орыстың империялық кешенінің діни және этатистикалық құрамдас бөліктері арасындағы балансты ұстап тұру іс жүзінде мүмкін еместігіне), ал бір бөлігі сол кездегі орыстардың құндылық доминанттарының нақ осы ұқсастығына байланысты армяндармен өзара әрекеттесуі қиын екеніне қатысты болды.

Шын мәнінде мемлекеттік шекарасының ішіне тап өзі сияқты Византия мұрасына құқы бар халықтар кіріккен кезде, Ресей империясының Шығысқа қатысты саясатында ең үлкен қарама-қайшылықтар белең алуға тиіс еді. Бір жағынан, өзінің мінсіз образына сәйкес, Ресей әлгі құқыларды мойындауы керек болды: оларды терістеуге тәуекел ете алмады. Екінші жағынан, Үшінші Римді құру қисыны Ресей мемлекетінің жер аумағын бірегейлендіруге алып келді де, бұл әлгі халықтарға қатысты айтарлықтай зорлық көрсетуге итермеледі.

Орыстың империялық ой-санасында екі мақсат шарпысып қалды: бір жағынан, әлгі халықтар империяда орыстардың статусымен бірдей, тең статус иеленуге тиіс болды (империя кешенін құраушы діни бөлігі осыны талап етті), екінші жағынан, олар империяның біркелкі кеңістігіне қосылуға тиіс еді (әлгі кешеннің мемлекеттік бөлігі талап еткендей), мұны грузин және армян сияқты ежелгі, әрі бірбеткей халықтарға жүйелі түрде зорлық-зомбылық көрсетпейінше, жүзеге асыру мүмкін емес-тұғын. Діни құраушы тұрғысынан алғанда, әсіресе бұл ең қиын-қыстау жағдайларда православиенің тазалығын сақтап қалған және тарихтың кейбір қималы сәттерінде православиелік дәстүрлердің бірден-бір қорғаушысы болып шыққан грузиндерге жасаған қиянаттары ақылға сыймайтын сорақылық болды. Егерде орыстың империялық кешенінің шеңберінде мұсылмандарға жасаған зорлық-зомбылығы өзін іштей ақтап алғанымен, христиан халықтарға көрсеткен қиянаты империяның мінсіз құрылымын бұзып, оны прагматикалық ауаннан өзге ішкі мән-мазмұны жоқ жалаңқай этатизмге айналдырып жіберді. Киелі қалау-сыңайынан айырылған империя күйреп (біздің заманымызда болып жатқандай) шашылып қалуға тиіс еді. Прагматикалық көзқарас тұрғысынан алғанда, оған тумысынан қиялилар көңіл бөлген де жоқ. Орыстар өз империясының мінсіз бастауын жүйелі түрде өрбітіп, жүзеге асыруға тырысқанмен, мемлекетті басқаруға шамалары келмей, психологиялық кедергіге ұрына берді.

Күнгей Кавказ өлкесіндегі мемлекеттік құрылымдардың дәурен сүріп, қатарға ілігу құқына еш ойланып-толғанбастан тыйым салынды деп айтуға болмайды. II Екатерина билеген тұста Грузияға орыс заңының құзыретін орнатқысы келген кезде, грузин патшаларының билігін жою жөнінде ешқандай сөз қозғалған емес. Иә, I Александр да 1801 жылғы манифеске қол қоймас бұрын, біршама уақыт күмәнданып, Грузияға өзінің қадағалаушысы генерал Кноррингті жіберді де, содан кейін ғана Багратидтер әулетін жоюға шешім қабылдады. Арменияға келсек, I Николай армяндардың автономия құруына келіскендей сыңай танытқан еді, бірақ одан айнып, түбегейлі бас тартуға кездейсоқ жағдаят – поляктардың көтерілісі себеп болды, сол кезде патша империя ішінде жаңа автономиялар құрудың қажеті жоқ деп шешті. Шығыс-Күнгей беткейіндегі хандықтар бірден жойылған жоқ. Алайда осы жағдайлардың бәрінде унитарлық көзқарас үстем шығып, Күнгей Кавказ жалпыресейлік үлгі бойынша бірнеше губернияға бөлшектеніп, күнгейдегі Қап тауының әлеуметтік құрылымы да Ресейде орныққан мәнермен қайта құрылымдалды.

Сөйтіп, әлеуметтік және әкімшілік тұрғыдан Күнгей Кавказ өлкесінің бүкіл Ресейдің басқа жер аумағымен біртектілігі, әлбетте, ұзаққа созылған бірқатар реформалар жасауға жол ашты.

Енді Ресей империясындағы Күнгей Кавказ тұрғындарының құқықтық және азаматтық біркелкілігіне келетін болсақ, мұнда өте қызық ахуал қалыптасты. Кінәз Голицын дәуіріне дейінгі Кавказ билеушілерінің бәрі «Ресей тағына еркімен бас иіп, тағзым еткен тұрғылықты халық, әсіресе христиан дінін ұстанғандары толықтай тең құқық пайдалануға тиіс деген қағиданы ұстанды»⁶. Бұған қоса, орыс армиясының Күнгей Кавказды бағындыруына, содан соң Кавказды тыныштандыруға атсалысып, кейін Кавказ армиясындағы әскери лауазымдардың едәуір бөлігін алған армяндар орыс-түрік соғысына белсене қатысқандықтан, олардың өздерін де басқыншылар деп есептеуге болар еді. «Кавказ орыс қаруымен де (яғни Ресейден келгендердің күшімен), жергілікті халықтың қаруымен де жаулап алынды. Кавказдағы алты жылға созылған соғыс ағымында барлық жерде жергілікті тұрғындардың ерекше көзге түскенін көреміз... Олар орыс әскеріне ең жоғары шен мен айырым белгілеріне лайықты хас батырлар шоғырын сыйлады»⁷. Ал бұл оларды құқықтық жағынан орыстармен жай ғана теңестіріп қойған жоқ, орыс статусын иеленулеріне мүмкіндік берді. «Кавказ армиясына қызмет ету үшін өзіне жол ашып, атын шығарған армян Кавказ армиясы сияқты мәртебелі көркем де айбынды әскерлер сапында қаһарман әрі қабілетті генерал атағын иеленіп, даңққа бөленгенше, орыс бола тұрды»⁸. Нақ осыған сүйене отырып, граф С.Ю. Витте «бұл өлкені Ресейге ажырамастай етіп дәнекерлеп тастағандарын»⁹ мәлімдеді.

Сонымен, Күнгей Кавказдың Ресеймен бірлігі нығайып, проблемалар артқа ысырылды. Осы хақында ой толғау орыс публицисін масаттандырады: «Орыстың кез келген шеткері аймағын, мысалы, Польшаны, Финляндияны, Остзей өлкесін алыңыз, сіз олардың өзара қарым-қатынастарынан сол бір... алтыннан ардақты «теңдік белгісін» (математикалық терминді қолданғаным үшін гапу өтінемін) таба алмайсыз... осының өзі-ақ мынау өлкенің (Күнгей Кавказдың) қылыштан гөрі рухпен жаулап алынғанын айтуға ерік береді. Бұрын-соңды болып көрмеген «теңдік белгісінің» түп-тамыры қайда? Кавказдың болмысынан үндестік тапқан орыс адамының ақкөңіл, әділетшіл әрі жарқын табиғатында жатыр ма? Әлде, керісінше, оны Кавказдың ежелгі шығыстық мәдениетінің рухани байлығынан іздеу керек пе?»¹⁰. Әйтсе де осы «теңдік белгісінің» іс жүзіндегі салдары тағдырдың әлдеқандай селбеуімен Күнгей Кавказға тап келген әр орысты есеңгіретіп тастайтын. Іс жүзінде өнеркәсіп пен шаруашылықтың барлық саласы, басқарушы (азаматтық және әскери) лауазымдардың түгелге жуығы, құқықтаңу тармақтары, білім беру жүйесі, баспасөз қызметі бұратана халық өкілдерінің қолында болды. Билік тізгіні орыстардың уысынан сусып кеткендей көрінді, көлденеңнен келген көсемсөзші әрі-беріден соң біз Күнгей Кавказда Ресейді әлде Арменияны жасап жатырмыз ба, ең алдымен, соны анықтап алуды ұсынды¹¹.

Бірақ бір кереғарлығы – сол кездегі армяндар бұл мәселеге мән берген жоқ. Олар империяны құрды. Бұл ретте өздерін империяның жалпы мүдделерін ескере отырып іс қылатын империялық Ресей әкімшілігінің өкілдері ретінде санады.

Алайда істің қалыптасқан жай-ахуалы бірте-бірте орыстардың жынына тиіп, ашуын қоздата бастады. Күнгей Кавказда қалыптасқан басқару пішімі протектораттық билік деп айтуға келмейтін еді, өйткені протекторат деген жергілікті өзін-өзі басқаруға әлдеқайда ауқымды (ішінара бүркемелі ыңғайда) бақылау жасауды білдіреді (не болғанда да, осы бақылаудың реттілігін меңзейді; өйткені Кавказ жағдайында ненің бақылауға көніп, ненің көнбегенін дөп басу қиын), әрі «теңдік белгісін» теріске шығарады. Сөйте тұра, нақ осы «теңдік белгісі» жергілікті басқарудың бақылауға көнбейтін қалыбын орнықтырды. Кез келген орыс генералы тегі армян немесе грузин генералымен бірдей құқыларды ғана иеленді.

Орыстар үшін томаға-тұйық ахуал қалыптасты: өлкеде орыстың жергілікті және отаршылдық саясатының жалпы талаптарын сақтау күткендегідей емес, кері нәтиже берді. Өлке тұрғындарының біркелкілігінің бүкіл сыртқы белгілері (христиандық діни сенім, орыс тілін жетік меңгеру, Ресейдің игілігі үшін мемлекеттік істер мен әскери іс-қимылдарға құлшына қатысу) бар болғанымен, шындығында, метрополия тұрғындарымен арақашықтық азайған жоқ. Орыстарға не бұған көз жұма қараудан (егер стратегиялық мүдде сақталып қалар болса), не қалыптасқан жүйені қиратудан басқа ештеңе қалған жоқ. Соңғы амалды кінәз Голицын жүзеге асыруға тырысты. Өлкені орыстандыруды тездету шарасы аса қорқынышты үш көріністен тұратын бұлғаққа: армян-татар кикілжіңі, армяндардың толқулары мен «грузин революциясы» аталған көтерілісті ушықтырған үрейлі Кавказ бүліншілігіне алып келді¹².

Орыс әкімшілігі кері шегініп, жағдайға жайбарақат қарауға мәжбүр болды. Кавказдың жаңа наменгері И.И. Воронцов-Дашков «орыс қоныстанушыларын жайғастыру қайғылы нәтижелерге ғана душар ететінін»¹³ мойындай отырып, орыс отарлаушыларының Күнгей Кавказға келу жолын бірнеше жылға жауып тастады. Өлкені зорлықпен орыстандыру шараларын тоқтатқан жаңа наменгер Күнгей Кавказда «жекелеген ұлттардың да, жалпы кавказдықтардың да сепаратизмі жоқ... Орыс тілін оқытуға қарсылық білдірген жағдайлар да кезіккен емес. Соның жарқын мысалы – армяндардың шіркеу жанындағы мектептері, онда орыс тілін оқыту еш міндетті болмаса да, оқытылып келеді»¹⁴ деп, ризашылығын білдірді.

Сөйтіп, бәрі өз орнына келді. Күнгей Кавказдың тұрғындары қайтадан империяның бейілді азаматтарына айналды, өлкедегі шешуші орындардың бәрі, әсіресе экономика, сауда-саттық, білім беру салаларындағы маңызды

қызметтердің тізгіні бұратаналардың қолында болып, отаршыл орыс шаруаларын қоныстандыру тоқтап қалады.

Империяның алуан түрлі бөлігінің климатына өзінің ерекше төзімділігін көрсетіп, бейімделе білген орыстың отаршыл шаруалары Күнгей Кавказдың ауа райына бой үйретіп, орныға алмады (үкімет Қап тауының жотасына жер аударған сектант-шаруаларды қоспағанда). Бәлкім, олар Күнгей Кавказдағы мемлекеттік саясаттың екіұдайлығы мен тұрлаусыздығын түйсініп, артындағы орыс өкіметінің қуат-күшін сезіне алмай, өздерінің патшалық мемлекеттің ырық-қалауын орындаушылар екенін ұға қоймай, мұнда қоныстанып, жайғасу әрекеті әлдекімнің ойлап тапқан ермегі сияқты көрінген шығар. Өлке жаулап алынғанымен, Ресейге басыбүтін беріле қоймады. Ресей емесін сезіну оларды өлкеден үдере көшуге мәжбүрледі. Қоныстанушылардың ешқандай нақты көмек алмағанын былай қойғанда, биліктің «орыс еместігінен», отарлау стереотиптерінің бұзылуынан, өздеріне үйреншікті әлем картинасының бұрмалануынан моральдық қолайсыздыққа ұрынды: барлық нышандары бойынша Ресейдей болуға тиіс нәрселердің бәрі Ресей болмай шықты. Бірақ осынау «Ресей емес» жер өшпенділік танытпады, ол қарсы шығып, күш қолдануға болатын орыстардың дұшпаны образына да келмеді. Голицынның реформасын орыс қоғамының басым бөлігі, орыс үкіметінің мүшелері жек көрді.

Күнгей Кавказдағы орыстардың саны бүкіл тұрғын халықтың 5%-ынан аспады.

Белгілі бір шамада орыстардың Күнгей Кавказды отарлау әрекетінің мандымауы бұратаналардан шыққан шенеуніктердің әдейі қарсылық білдіруіне байланысты еді. Әйтсе де бұл факторға айтарлықтай маңызды нәрсе ретінде қараудың қажеті шамалы. Ағылшын саясаткері әрі саяхатшысы Г. Вайгхемнің байыпты пікірі бойынша, «эмиграцияны мемлекет бағыттап, бақылауға алатын Ресей сияқты елде Сібірге бара жатқан лектің едәуір бөлігін, егерде үкімет соны шынымен қаласа, Күнгей Кавказға бұрып жібере салмағанына илану әсте мүмкін емес. Күнгей Кавказдың тұрғындары империяның басқа бөліктеріндегідей қысым көрсеткен жоқ, Грузияның көз тартар белестері мен Армения таулы қойнауына келген орыстардың саны да көп емес еді»¹⁶.

Оның үстіне, армян шенеуніктерінің көпшілігі империяның мүддесіне жантәнімен қызмет етуге бел буып, шын көңілмен өздерін империяның ортақ мақсаттарын орындау жолында іс қылатын орыс әкімшілігінің өкілдері санады. Әлгінде біз орыстардың Күнгей Кавказды отарлауына кедергі келтірген психологиялық олқылықтар кешенін айтып өттік. Сонымен қатар армяндардың да өз психологиялық олқылықтары жетіп-артылатын еді, бұл бастапқыдағы жағымды жағдайдың өзінде орыстар мен армяндардың

арасында текетіресті көңіл ауанын қоздатты. Мәселе мынада еді: империядағы армян тұрғындарының мемлекеттік мүддеге берілгенінің, әдетте оларға күмәнданып, кінә тағатын қылық – сепаратизмге ұмтылмауының өзі тым тартысты ахуал туындатты, соның салдарынан өздерін империяға өгей, уақытша тұрғындар санап, жайлырақ жайғасуға, бөгде құрылымға бейімделіп қана қоймай, сол құрылымды өздеріне икемдеуге, өздерінің түсінігіндегі жалпыимпериялық (жалпымемлекеттік) үдеріске қосылуға талпынды.

Алайда жалпымемлекеттік үдеріс қандай да бір мемлекеттік құндылықтарды кәдеге жарату жолындағы күрестен гөрі, әлдеқайда күрделі құбылыс екені анық. Бұл, ең алдымен, нақты этнос мүшелерінің, оның әр алуан топтарының өзгеше де ерекше өзара әрекеттесуінен шығатын этносішілік үдеріс қана. Шын мәнінде орыстар мен армяндардың этносішілік ұйымдары әлдеқандай қоғамдық нұсқамалардың бар не жоқтығы мағынасында емес, функционалдық этносішілік конфликт тұрғысынан тым әртекті еді.

Орыстардың сыртқы талас-тартыстарды ішке тартып (интериорлап), өз ішінде бейтараптандыруға тырысатынын айтқанбыз. Ал армяндарға, керісінше, тартыстылықты сыртқа шығару, әрбір жаңа ұрпақтар буынынан өз күш-жігерін экстериорлау тән болды. Олардың негізгі функционалдық этносішілік конфликтісі де жауыздықты сыртқа тебуді ұдайы қажет ететініне байланысты еді. Орыстар өздерінің «драмасына «жабайы алаң», яғни психологиялық тұрғыдан сыртқы да, ішкі де бөгесін жасамайтын жер аумағы болуын қажет етеді. Ал армяндар, керісінше, талас-тартысқа түрткі салуы мүмкін нәрселердің бәрін игерулі аумақтан шығарып, аластау ниетіне үйіріліп, айналасын қоршап, бекемдеп тастайды. Мұның қиындығы әлгі «қоршаулы», «киелі» жер аумағы қамқорлыққа, қорғауға, протекторат бақылауына алынғанда ғана «әрекет ету аумағына» айналатынында жатыр.

Тәжірибе жүзінде Күнгей Кавказда бұл, мәселен, мынадай ұшқарылыққа ұласты. Орыс шаруалары XIX ғасырдың 60-ыншы жылдары жан аяғы баспаған, әрі жол түспек түгілі, соқпақ сорабы салынбаған орман-тоғай көмкерулі қара топырақты өлкеге қоныстануға кіріскен шақта кезекті бір «драма» актисі басталып кетіп, тым ұзаққа созылардай, ауыртпалық арқалатардай көрінген еді, бірақ ол әдеттегідей күйі тәуір, жағдайы жақсы қоныстанушылар кенттерінің қаз-қатар бой көтеруімен аяқталды. «Құрлық жолы арқылы да, теңіз жолы арқылы да қатынас болған жоқ, төңіректі ит тұмсығы батпайтын ну орман тұмшалап, жанға жайсыз климат – сыз лебі мен безгек қәтері буып тұрды. Жағалауға табан тигізіп, тағдырдың ырқына ерік-қалауын тапсырған қоныстанушыларға жергілікті жағдайлар мен ауылшаруашылық дақылдар мүлдем бейтаныс, тосын нәрселер еді»¹⁷.

Бірақ тап осындай жағдайда да «қоныстанушылардың едәуір бөлігі жайғасып алудың жөнін тауып, бұл күндері салыстырмалы түрде молшылыққа

кенеліп отырған бірқатар елді мекеннің негізін сала білді»¹⁸. Бұған қоса, тап осы кезеңде Жаңа Афон монастырының іргетасы қаланды.

Алайда анда-санда қоныстану аймағына, тізімге қарағанда, көпшілігі армяндардан құралған экспедициялар (Петербургтен де) аяқ астынан келе салатын, олар зілдене сөйлеп, аймақтың қоныстануға жарамсыз екенін, тіпті басқа климаттық белдемнен келгендер безгек кеселіне шалдығатынын дәлелдеп бағатын¹⁹ (нақты жағдайдағы экологиялық негізі бар бүлдіргіш (деструктивтік) фактор әлі де жойылған жоқ). Сол кезде орыстардың безгек қатеріне мойын бұруға мұрсаттары болған жоқ, олар өздерінің тірліктеріне ағыл-тегіл ақыл-кеңестерімен киліге беретіндерді ғана көрді. Бір-біріне жаппай айып тағып, кінә артқан кезекті жанжал тұтанды. Орыстар табан астында армяндарды сепаратистер етіп шығарды, ал армяндар болса орыстарға орашолоқ, көктен салп ете қалған сыйдай осыншама әйдік әрі әсем елге ие бола алмай, көзілдірік киген маймылдай қобыраған қауым ретінде қарады. Содан «армяндар бізді, орыстарды, үстемдік етуші ұлтты жек көреді және бізге тиісті құрмет көрсетпейді»²⁰, бұл аздай, «армяндар кез келген (!) мемлекеттілік пішіміне өшпенді»²¹ деген пікір қалыптасты.

Сонымен қатар «орыстардың» армяндар санасында «жарылқаушы образында» сақталып қалғаны да ештеңені өзгерте алмады. Армяндардың ой-санасында «жарылқаушы образы» «*dues ex machina*» (шешілмеген проблемалардың түйінін тарқату үшін жерге түсіп, содан соң дереу жөніне кететін «машинадан шыққан құдай») қыр-сипаттарын иеленетіндіктен, орыстарға көзқарастары екіге жарылды: бірі – төтенше жағдайларда, екіншісі тұрмыс қамында бой көрсетті!

Жоғарыда мазмұндалған жанжалды жағдайды айналып өту мүмкін емес еді.

Жанжалдың мәнісі құндылық доминанттарының күресінде емес, сол басымдыққа ие құндылықтарды кәдеге асырудың тәсілінде жатыр еді. Кейде осынау ортақ құндылықтардың өзі олардың арасына өткізбейтін қамал орнатып қойды. Тіпті Ресейдің жалпымемлекеттік және әскери-стратегиялық көзқарасы тұрғысынан қарағанда, іс-әрекет тәсілдерінің қай-қайсысы да қаделі, әрі жалпы тұтастық қамына қызмет ете алады, көбінесе әлдебір этностың функционалдық этносішілік конфликтісімен сабақтасып жатқан осы іс-әрекет тәсілдерінің әрқилылығы соншама – кейде екі тарап бір-бірінің іс-әрекетінің қисыны мен ретін түсінуден қалады.

Осынау талас-тартыстардың қайталанбалы құрылымының өзі (ал Күнгей Кавказ тарихында ондай деректер жетіп-артылады) аймаққа ықпал ету үшін күрес болғаны (бұл – сөзсіз болатын нәрсе) жөнінде ғана айғақтайды, сондай-ақ осы халықтардың жер аумағын және тәсімнің өзін (оның қайталанбалылығын) ұғынып, түйсіну сипаты әлсін-әлсін жанжалға итермелейтін сол баяғы бір әрекеті үсті-үстіне қайталауға мәжбүр ететін бейсана

себептерді түсінуге жетелейді. Бұл талас-тартыстар тым қызу әрі тегеурінді болып, армяндар едәуір шамада орыстардың құндылықтар жүйесін қабыл алуға бел буды, бірақ іс-әрекеттер тәсімін алмасып пайдалану мүмкін емес еді, себебі – ол функционалдық этносішілік конфликтінің құрылымымен тікелей байланысып жатты.

Этносаралық қарым-қатынастарды саралай отырып, зерттеушілер әртүрлі халықтардың этномәдени негіздемесі бар, әрі кеңістікті, уақытты, іс-әрекеттер барысын сезіну сияқты соншалық терең және онша аңғарыла бермейтін заттарға қатысы бар мінез-құлық стереотиптері қақтығысының осындай сәттерінен басқа нәрселердің бәріне назар аударады. Нақ осылар ғана өзара түсінбеушілік пен өшпенділіктің жасырын күйдегі бастапқы себебі болып, дау-жанжалға алып келді. Соңыра бұл жанжалдың жайын түсіндіру үшін саясаттанушылар небір себептерді ойлап табады.

Сонымен, орыс-армян байланысуы барысында, әлбетте, белгілі бір құндылық доминанттарын алмастыру үдерісі жүріп жатты. Әйтсе де шиеленісті жағдайларды болдырмау үшін бұл жеткіліксіз болып шықты. Оны орыстар мен армяндардың бастары қосылмайтын жер аумағын игеру алгоритмі қоздата түсетін. Ал бейімделушілік-қызмет етушілік мәдени үлгі, әрі функционалдық этносішілік конфликт көрінісі бола тұра, бұл алгоритмдер өзара алмасып, игеріп алуға келмейді.

Кейбір империялық құндылықтарды армяндардың қабыл алуы оларды белгілі бір шамада басқаша ұғындыру дегенді білдірді. Армяндардың ой-санасында жарылқаушы, қамқоршы кейпінде бола тұра, христиан империясы оларға «әрекет ету шарты» ретінде көрінді. Ал бұл дегеніміз енді функционалдық этносішілік конфликтінің жүзеге асуына негіз қалайтын мәдени доминант емес, өзге мәдени тақырыптар негізінде функционалдық конфликт іске асатын шарт болып табылады. Сондықтан құндылық доминанттары, тіпті алмасып алынса да, бірлесе әрекет етуге негіз болуы да, бола алмауы да мүмкін.

Шын мәнінде бірлесе әрекет етуге арналған негіздеме бөгде этносішілік конфликтіге қосу сияқты құбылысқа айналады. Күнгей Кавказдағы армян шаруалары общиналарының Ресей мемлекетіне қарым-қатынасын осы тұрғыдан қарастыруға болады.

Армян общинасының орыстардікінен ерекше сипаты – олар қауымнан үстем құрылымды, яғни институцияланған әдіштегі земство дегенді білген де емес.

Орыс «қауымы» XV ғасырға, ал Солтүстікте XVII ғасырға шейін тап осындай «қауым» федерацияларының құрамына еніп, Ресейдің өзін халықтық сөздің кең мағынасындағы «қауым» ретінде (шындыққа сай келетін, келмейтініне қарамастан) қабылдады, Арменияда тарихи себептерге байланысты мұндай нәрсенің болуы мүмкін емес еді. Әйтсе де мемлекеттік уәкілдікке

ұқсас қызметтік пәрмен иеленген Армениядағы «қауым» армяндардың ой-санасына өз таңбасын қалдырды.

Орыстардың ортасындағы сияқты, армян жұртында да «қауымдық» рух халықтық этатизмге ұласты. Бағзы заманаларда-ақ өз мемлекетінен айырылып, тап сондай мемлекеттілікті аңсаған, әрі бөгде империяларда жақсы өмір сүре білген (тіпті Осман империясында XIX ғасырдың ортасына шейін ресми түрде «адал, ниеті түзу халық» атанған) армяндар, орайы келген кездерде, өздерін, құдды, сол елдердің қожайынындай сезінді. Кез келген империядағы армяндардың біршама даукес, жанжалға үйір келетін себебі де осында жатыр, бірақ сепаратизмге ұмтылғаннан емес, өздерін империя шегінде өгей жұрт, уақытша тұрғын ретінде сезінбей, керісінше, жайлырақ жайғасып, бөгде құрылымға бейімделіп қана қоймай, сол құрылымдарды өз ыңғайына икемдеп, өздерінің ұғымындағы ортақ империялық үдеріске қосылуға талпынғандықтан тынымсыз болады: бұл жөнінде әлгінде қысқаша айтып өттік. Сондықтан армяндардың Ресей мемлекетімен талас-тартысы өздерінің жергілікті ерекшеліктері үшін күрескен орыс шаруаларының «қауымы» мен земствоның Ресей мемлекетімен қақтығысына әлденесімен ұқсап кетеді. Орыс шаруаларының басындағы сияқты бұл жанжал түйсіктің әлдебір түкпірінде армяндардың өздерінің ішкі этатизміне шайылып кетті.

Орыс қауымы сияқты, армян общинасы да әлеуметтік және экономикалық езгінің оңай өткерді, бірақ өзінің жергілікті ерекшелігі үшін, халықтың пікірі бойынша «қауымның» құзыретіне кіретін айрықша құқықтар үшін аянбай күресті, мәселен, 1903 жылы солай болды. «12 шілде низамы бойынша патша үкіметі армян шіркеуінің мүлкін мемлекет иелігіне қаратты (секуляризация жасады), соның салдарынан әлгі мүліктерден түсетін табыс есебінен қамтылған көптеген мектептер мен мәдени мекемелер жабылып қалды. Низам шыққан бойда армяндар қоныстанған қалалардың бәрінде қарақұрым жиналыстар өтіп, жаңа заң баптарымен ешқандай жағдайда келіспеуге, тіпті үкіметпен қарулы қақтығысқа түсуге дейін барса да, оны жүзеге асыруға жол бермей, күресуге шешім қабылдады»²². Мәселен, Аштаракта шіркеу мүлкін қабылдап алушылар «ауыл старшынын шақыртып алып, кілт пен құжаттарды талап еткенде, ол жауап берудің орнына өзінің шынжырлы алқасын мойнынан ағытып, уезд бастығына берді де, қызметінен бас тартты... Ахалцих уезінің саны 10 мыңға тарта шаруалары петицияға қолдарын қойып, «Құқымызды аяққа таптатқанша, өлгеніміз артық» деп католикке аттанды... Борчали уезі Дорий дистанциясындағы Мору мекенінің тұрғындары ұзақ әрі табанды шайқасты. Мұндағы қозғалысты ұйымдастырушыны ертерек тұтқындап, 1903 жылдың 16 қыркүйегінде комиссия шіркеу мүлкін қабылдап ала бастады. Шаруаларға көмектесу үшін Борчали уезінің өзге селоларынан 100 шақты адам келді»²³. Бұл күресті ұлт-азаттық көтеріліс деп атауға болар еді, бірақ көп жағынан шаруалардың, земствоның мемлекетке

қарсы соғысына жуықтады. Ресей үкіметінің армян шаруалары «қауымына» шабуылы доғарылып, жөніне қалдырылған бойда бүкіл текетірес те тоқтап, армян революционерлердің қарекетсіз қалуының өзі бұл пікіріміздің дұрыстығын дәлелдейді.

Осы жағдайдың өзі кейбір нақты жағдайларда аталмыш халықтардың әрекет ету тәсілдеріндегі ұқсастықтың нәтижесі болып табылады. Ал бұл жерде әлдеқандай ассимиляция туралы әңгіме жоқ. Армяндардың іс-әрекетінің түр-түрпатын олардың этностық константаларының өзі ұсынады. Алайда этносаралық байланыстар кей ретте басқаның этносішілік істеріне әлгіндей өзара қосылу ниетін қоздатады. Сол кезде өзара әрекеттесу барысында балаң пішімде, этносішілік конфликтінің өрбуі барысындағыдай принцип бойынша өтеді де, бұл ретте әртүрлі халықтар этносішілік топтардың міндетін өздері атқарғандай болады. Осынау ерекше құбылыс, сірә, бір халық немесе оның әлдебір институциясы басқа бір жұрт үшін этнос константалары ауысымының нысанына айналатын тоғыспалы трансферлердің салдары болып шығады.

Құндылық доминанттарын алмасып алса да, жер аумағын игеру моделі мызғымастан қалатын мәдени өзара әрекеттесуге тағы бір мысал келтіреміз.

Екі империяның тоғысында (орыстар Орта Азияда, ал ағылшындар Үндістанда)

12-тарауда Ресей және Британия империяларының төл тарихы жөнінен ғана емес, сондай-ақ рухы, мән-мағынасы жөнінен де, өздерінің шегінде жасаған шынайы өмір шындығы жағынан да бір-бірінен алшақ жатқанын көрсетуге тырысып көрдік.

Алайда, солай бола тұра, Британия Үндістаны мен Ресей Орталық Азиясы арасындағы сырт көзге байқалмайтын, әсіресе тым қисынсыз көрінетін нәрсе – империялық басқару пішімінде ұқсастықтар әлдеқайда көп еді. Ресей империясына – тікелей басқару, ал Британияға протекторат тән болды дейтін алшақ пікірлер де бар. Дегенмен британдық Үндістанда тікелей әрі біртұтас басқару үрдісі байқалды. XIX ғасырдың бас кезінде-ақ Британия империясын зерттеуші швед генерал-майоры, граф Биорштейн «субсидиялық» (протектораттық) мемлекет қазір билік құрушы патша ағзам өмір сүруін тоқтатқанша, компания («Ост-Инд») иелігінің құрамында болатынын»²⁴ жазды. Шынында да, XIX ғасырдың 70-інші жылдары ағылшын-үнді әлемінің бестен үш бөлігі тікелей басқару аумағын алып жатты, бестен екі бөлігі ғана протекторат болды²⁵. Уақыт өте келе, «бұл үдеріс метрополияның жаулап алған жер аумағына бұрынғыдан қатал әрі батыл бақылау орнатуына

ұласты, протекторанттар, бірлескен басқармалар мен ықпал ету аясы мемлекеттік отар елдер үлгісіндегі кәдуілгі британ иеліктеріне айналды»²⁶.

Бүкіл XIX ғасыр бойына авторитаризмге бет алу үрдісі айқын аңғарылды. Р. Киплинг Үндістанды қатаң авторитарлық басқару үрдісін ашық жақтап, оны бар екпінімен жүйткіп келе жатқан локомотивке теңеді, мұндай жағдайда ешқандай демократия болмайтыны анық еді.

Британдық Үндістан өзін ерекше мемлекет ретінде көрсетіп, онда ішкі ғана емес, сондай-ақ сыртқы істердің басым бөлігі елдің генерал-губернаторының қол астындағы, мемлекет ішіндегі мемлекет сияқты «Ост-Инд компаниясы» еді, ол соғыс жариялау және бейбіт келісім жасау құқыларын иеленді.

Ал 1858 жылы компанияны таратқаннан кейін үнді үкіметінің құзыретіне: «үнді жағалауын шайып жатқан теңіздерде бейбітшілік пен қауіпсіздікті қолдап, теңіз сауда жолы мен көршілерінің кесімді баға көрсеткіштерін, Ауғанстан, Сиам, Қытай, Ресей мен Пәкістан шекараларындағы уақиғалар барысын қадағалау, Парсы шығанағындағы теңізге таяу облыстар мен аралдардың иеленушілерін қорғап, Адендегі нығайтылған қосындарды күтіп ұстау»²⁸ сияқты көптеген сыртқы саясат мәселелері кірді.

Ал енді Түркістанда, өлкенің ішкі мәселелерін шешу жөнінде айтпағанда, «император ағзам Орта Азияның бүкіл хандарымен және тәуелсіз жер иеленушілерімен келіссөз жүргізіп, халықаралық келісімшарт жасауға саяси уәкілеттік беруді игі мәртебе санаған»²⁹ Түркістан генерал-губернаторының шексіз билігіне бағына тұра, әжептәуір автономиялық құрылым қалпында қала берді. Түркістан өлкесінің тұңғыш генерал-губернаторы К.П. фон Кауфманды жергілікті тұрғындар «жарты патша» («жарым патша») деп атады, осының өзі өлкені билеушінің уысына ауқымды билік ырқы шоғырланғанын айқын аңғартып тұрғандай.

Тап сол ағылшындар сияқты, орыстар да Орта Азияда «өздері жаулап алған халықтарға басқарудың көптеген маңызды тәртіптері мен шаригат бойынша өмір сүру салтын қалдырып кетті»³⁰, сонымен бірге империяның басқа шеткері аймақтарында әкімшілік қысым жасау жүйесі ретіндегі жергілікті өзін-өзі басқару жүйесі мен әлеуметтік құрылым тіні бірізге түсіріліп, ретке келтірілді. Бірақ Түркістандағы өкімет «ірі рулық бөлімдер болысқа бөлінетін бөлімшелерге сай келіп, рубасылар болыстық басқармаға сайлануы үшін жағдай жасады»³¹.

Отарлаудың экономикалық жағына келетін болсақ, ағылшындардың да, орыстардың да дәйектері ұқсас, ал осыған қатысты Дж. Силидің айтқан пікірлері «аңғалдығы» жөнінен алдына жан салмайды: «Үндістан Англия үшін кірісі мол бап болып саналмайды, егерде оны басқарып жүрген ағылшындар өздерінің қарақан бастарының қамы үшін олардың мүдделерін

құрбандыққа шалса, өздеріне ұят келтірер еді»³², – дейді ол. Ресейде шеткі аймақтардың бәрі, әсіресе Орта Азия дотацияда отыр деп қақсаумен келеді. Дегенмен XIX ғасырдың соңында Ресейдің Орта Азияда қомақты капитал салғаны рас, ол бірден қайтарым бермегенімен, келешекте шаш етекпен пайдаға кенелтетіндей түр байқатты.

Орыстардың шет аймақтарды ассимиляция жасауды аса саналы түрде алдына мақсат етіп қойғаны белгілі: «Орыс үкіметі, – деп жазды сол кезде Орта Азияға қатысты, – жергілікті тұрғындарды орыс халқына сіңістіруге әрқашанда талпынуға тиіс»³³, яғни «үкіметтің есебінен (мұсылмандарға) жат көрінетін, бірақ түбінде қашып құтыла алмай, тарихи жағдайларға байланысты үйренісіп кететін білім қорын беріп, дамытуға тиіс»³⁴. Түркістанның генерал-губернаторы К.П. фон Кауфманның тұсында орыстар мен жергілікті тұрғындарды бірге оқытуға, яғни орыс-түземдік мектептерді ашуға, бұған қоса, орыстарға тиісті тәрбие беруге айрықша көңіл бөлінді: «Тұрғылықты халық осы арқылы өздерінің орыс жолдастарымен тезірек тіл табысып, орысша сөйлеуді меңгереді, мектептердің орыс оқушылары да жергілікті тұрғындарға жақындап, оларға менсінбей қарау әдетінен арылады; қай-қайсысы да тайпалық араздықты ұмытып, бір-біріне сенім арта бастайды... Қай-қайсысының да тартақым, таза тайпалық түсініктері кеңейе түседі»³⁵. Жергілікті оқушылар ақылды да алғыр болып шықса, шынайы ықыласқа бөленеді. Оған қоса, «жеңіл арбаға мініп келе жатқан, орыстардың ортасында шарап ішіп отырған, би кештері мен жиналыстарға баратын сартты (қала тәжігін) көру – аса таңғаларлық жағдай, сонымен бірге көңілге жұбаныш сыйлайды. Мұның бәрі материалдық жағына интеллектуалдық қыры сай келгенде ғана жұбанышты көрінеді»³⁶. Тек орыс-түзем мектептерінде жергілікті тұрғын өкілдері саусақпен санарлықтай болғаны, ассимиляция жүрмей қалғаны, орыстар мен тұрғылықты халықтың өзара шаруа қамы, жұмыс бабымен ғана араласқаны көңіл көншітпеді.

Бұл кезде орыстар Орта Азияда үкіметтің тікелей, мықты қорғауымен өмір сүрді. Саяхатшы әрі көсемсөзші Е. Марков бір орыс әйелдің сөзін қаз-қалпында келтіреді: «Мына бізге сарт та, қазақтар да тиісе алмайды, тіпті Құдайымыз да! Орыстардан қорқады... Біз күйеуім екеуміз Мырзарабатта үш жыл тұрдық, жапан далада жалғыз қалғандай... Ондай ештеңе болған жоқ, обалы не керек. Өйткені бастықтың тәртібі қатал еді. Егер қатал болмаса, өмір сүру мүмкін емес»³⁷. Тағдырдың айдауымен Ашхабад маңына тап болған мұжықтар да соны айтады: «Мұнда бұған қатал қарайды. Сәл бір нәрсе болса, бүкіл ауыл жауап береді. Олардың ауызсуын тартып алады үш-төрт күн, – жаппай қаталап өлсе де, – содан олар кінәліні ұстап береді. Ал олар жазадан құтыла алмайды. Бізден қатты қорқады»³⁸. Сонымен, орыстар шын мәнінде өздері мұны қаласа да, қаламаса да, томаға-тұйықталған артықшылыққа ие топқа айналды, оларға бәрі қауіптен қарап, байланысудан қашақтады.

Дәл осылай «Үндістандағы жоғарғы да, төменгі де тектен шыққан ағылшындар айрықша құқыларға ие тапқа айналды»³⁹. Тіпті шенеуніктер мен шенеунік еместердің арасындағы айырмашылық шайылып кетті – ағылшындардың барлығы Үндістанда өздерін ақсүйек, «сахиб» сезінді. Үндістандағы тұрмыстарын Англиядағы өмір салтына жақындатуға тырысып⁴⁰, олар жергілікті тұрғындардан бойларын аулақ салғандай күй кешті. Жергілікті тұрғындармен қызмет бабында болса да араласу, тіпті жергілікті тілді тамаша меңгергендерге де ауыр міндет көрінді. Осының бәрі «басымдық сезімі дінге де емес, интеллектуалдық артықшылыққа да емес, білімділікке де емес, таптық ықпалға да емес... қай ұлтқа жататындығына ғана негізделді»⁴¹. Адалдықтың үлгісі бола тұра (Британияда сыбайлас жемқорлық соншалық ауқымды бола қойған жоқ), ағылшын мен жергілікті тұрғын арасында қандай да бір әлеуметтік теңдік болуы талап етіле қалған ретте, мүлдем илікпей қалатын еді⁴².

Кей кезеңдерде Үндістанда осы елге еуропалық құндылықтарды орнықтыруға тырысқан ағылшыншыл партияның ықпалы күшті болды (сөйте тұра, басқа ағылшындар сияқты, өздері үнділермен етене байланысудан қашқақтап жүрді), бірақ көбінесе тек ең «зияндыларын» жоя отырып, үнділердің әдет-ғұрыптары мен салт-дәстүрлерін қаз-қалпында сақтап қалуға тырысқан «ориенталистердің» мерейі үстем шыға берді. «Консерватизм британдықтардың әлеуметтік және саяси тәжірибесінің және табиғи заң терминдерінде сипатталған қалыптасқан тәртіптің философиялық түсіндірмесі болуға тиіс». Бірақ ағылшындар консервация жасап, сақтап қалған нәрсе, қандай тәсілмен жетуге тырысса да, күткендегіден керісінше нәтиже алып келді.

«Ориентализм» ағылшындарға саяси тұрғыдан пайдалы еді (қалай болғанда да, өз империяларының мәні мен тұрақтылығының негіздерін түйсіну тұрғысынан оларға солай сияқты көрінді), сондықтан олар «Үндістанның тұрғылықты халқының ұлттық мәдениетінің көріністерін, үнділер мен мұсылмандардың ұлттық мәдениетіне тән ерекшеліктерді өте-мөте, ұсақ-түйегіне дейін құрметтеп, қорғаштады, бұл халықтар еуропалықтардан қабылдап алған біркелкі мәдениет негізінде бірікпеуін қадағалады... жергілікті жастардың ерте бастан еуропалық білім алуына, соның салдарынан төл мәдениетінен ажырап қалуына жол бермеді»⁴⁴. Бірақ бәрібір «соншалық консерватор бола тұра, өздерін жергілікті халықты таңғалдырып, еліктеуге лайықты болмыс иесі ретінде ұстағандықтан, британдықтар үнділерді батыстандырып алғандарын байқамай қалды, осыған бригада генералы Дж. Джекобтың айтқан сөзі дәлел болады: «Біз адамгершілік тұрғысынан асқақ мінез-құлық ауанын басшылыққа алатын, әрі азиялықтарға қарағанда, мейлінше жоғары сапалық қасиеттерді иеленетін мәртебелі нәсіл болып саналамыз. Жергілікті халық бізді түсінуге анағұрлым қабілетті болған

сайын, біз олардың осындай түсінікке қабілетін мейлінше жетілдіре түсеміз, сол арқылы біздің билігіміз нығая береді... Жергілікті тұрғындарға жоғары үлгі-өнеге жеткізу арқылы басқару тәсілімізді орнықтыруға кесел келтірмеңіздер»⁴⁶, – дейді ол.

Осылайша, ағылшындар, қайткенде де, өздері мен Үндістан тұрғындары арасында тікелей психологиялық байланыс бар, оның түпкі нәтижесі міндетті түрде ассимиляция болуға тиіс деп ойлады. Әйтсе де мұндай міндет көзделмеген еді.

Сондықтан ағылшындардың империялық жүйесінің сөзсіз өнімі «ағылшынданған» азиялықтар, «жалған ағылшындардың» ерекше элитасы болды, британдықтар оларды өздеріне жасалған пародия секілді қабылдап, аққұла жиіркенішпен қарады. Бұл элита ағылшынның төл туындысы еді, бірақ оған қалай қарау керек деген мәселенің басы ашық қалды. Тіпті еуропалық университетте оқып-тоқыған білімді үндіні үйге кіргізіп, төрге шығарудың өзі ерлік жасағандай қылыққа баланды.

Соның өзінде де мынадай қорытынды шығады: орыстар Орта Азия тұрғындарын ассимиляция жасағысы келді, бірақ онша орайын келтіре алмады; ағылшындар үнділерді ассимиляцияға ұшыратқысы келмеді, бірақ бұл белгілі бір шамада өздігінен болып өтті – түпкі нәтиже бірдей болып шықты.

Жалпы алғанда, осы екі империяның (орыстың ортаазиялық және ағылшынның үндістандық империяларының) кереғарлығы олардағы құлшына ұмтылған нәрсеге жете алмай қалудан, керісінше, аса құлықтылық танытпаған нәрсенің өздігінен орайы келуінен тұрады. Ағылшындар өздерін басқарудың айрықша қабілет-қарымын меңгерген жұртпыз деп есептеді. Бірақ олар Үндістандағы сәтсіздіктерін көбінесе жергілікті халық өздері шыдап жүрген және кез келген сәтте жойқын бүліншілікке түрткі болуы мүмкін басқарудың нашар ұйымдастырылуы дәйегімен түсіндірді. «Жергілікті халық ағылшындарды ұнатпайды. Оның себебі елді басқарудың ағылшындық тәсілінде жатыр»⁴⁷. Орыстар әдетте «бұратаналарды басқара білмейміз»⁴⁸ деп мұң шақты. Бірақ француз саяхатшысы, шығыстанушы Г. де Лякост атап көрсеткендей, «ортаазиялық халықтар орыс үстемдігін жеңіл қабылдады». Мұндағы басты себеп, бәлкім, ағылшындардың өздеріне бейтаныс, үйреншікті емес құрлықтағы империямен беттесуіне тура келгендігінде шығар.

Ағылшындар өздерінің өркениет дарытушылық миссиясы туралы айта беруден таңбады. «Империялық миссия еркін басқару өнерін орнықтырудан тұруға тиіс деген ой жалпы мойындалған қағидаға айналды»⁵⁰. Ресейде, әрине, ешқашан мұндай ой туындай алмады. Ал енді Англияның жайына келетін болсақ, Дж. Гобсонның сөзі бойынша (кейде оның әңгіме бояуын

тым қалыңдатып жіберетіні бар), «біздің басқаруымыздың бұлжымас ережелерінің қағидасы әрқашанда өз иеліктерімізді осы теорияның (өкілетті түрде өзін-өзі басқарудың) рухы мен ұстынында тәрбиелеуден тұратындай етіп, отарлық және империялық саясаткерлердің деректерді өрескел бұрмалайтындары бар, бұлары ақылға сыймайды»⁵¹. Үндістан мұсылмандары Ресейдегі мұсылмандардың Мемлекеттік Думада өз өкілдері барын естіген кезде қайран қалғаны (бұл жөнінде поручик Лосев әңгімелейді) және «ертесіне «Пайса-Ахбар» газетіне біздің Дума және оған қатысушы мұсылмандардың өкілдері туралы әуезе жарияланғаны»⁵² жөніндегі деректің мәнісін айқындай түседі.

Империяның әртүрлі аймақтарын техникалық жағынан дамыту жөнінде ағылшындар көп айтты. Р. Киплингтің саяси ойлары техницизмнің өзегіне айналды. Орыстар үшін бұл тақырып екінші деңгейдегі мәселе еді. Әйтсе де орыстар мен ағылшындардың осы саладағы жетістіктері бірдей шамада болды. Ресей таңғаларлық шапшаңдықпен өзінің оңтүстік шебіне теміржол тартып жатты. Ағылшын Т. Мун орыстардың табыстарын мақтап: «Орыстардың билеп-төстеуімен түрікмендер қарақшылықпен айналысуды және құлдарды ұрлауды доғарып, азды-көпті шамада отырықшылық тұрмыс салтына көшті, егін салып, мақта өсірумен айналыса бастады. Басқа нәсілдер бұдан да бетер прогреске бет бұрды. Орыстардың теміржолы Бұхараның мал-мүліктерін, сүт тағамдары мен миллиондаған қарақұл тоқтыларын өткізуіне мүмкіндік берді. Ал ең маңызды жаңалықты іс, әрине, мақта шаруашылығын дамыту болды»⁵³, – дейді. Ағылшындардың бұл саладағы жетістігі, әрине, ауыз толтырып айтарлықтай емес-тұғын.

Сонымен бірге Ресей үшін өзін Византияның мираскері ретінде ойлап, теңдессіз Православие патшалығын құруға тиістігі маңызды болды. Алайда Орталық Азияда ол уағыз айтудан ада-гүде бас тартады. «Орыстарда миссионерлер жоқ; олар бұл амалға бара бермейді. Олар бағынышты халықтардың сеніміне ие болғысы келіп, олардың діни нанымына да, әдет-ғұрпына да қарсы шығуды қаламайды»⁵⁴. Бұған қоса, XIX ғасырдың соңында орыстар «христиандықты мұсылмандарға уағыздауға жол бермей ғана қойған жоқ, сондай-ақ жергілікті тұрғындардың өздерін православиеге қабылдау жөніндегі өтініштерін орындаудан да бас тартты»⁵⁵. Орыс-түзем мектептеріне православиеле орын алған Ильминскийдің орыстандырылған ағартушылық жүйесі орнықты. Христиан дініндегінен гөрі иманды, адал мұсылманмен тіл табысу оңай деген жалпыға ортақ көзқарас қалыптасты. «Азаматтық заңдарымыздың бір түйір әрпінен де аттап кетпейтін ақ-адал мұсылман, біздің ойымызша, діни қағидаларды үтір-нүктесіне дейін сақтай тұра, өзәзілдіктен тайынбайтын христианның тәуірлеу»⁵⁶. Осынау жаңа түземдік саясаттың бүге-шігелі иірімдерінен бейхабар орыс саяхатшысына ғана «мына жаңадан «алынған» жерлерде орыс монахы, орыс рубханының

мүлде жоқтығы оғаш болып көрінді. «Әрқилы бұратана елдің ит тұмсығы батпастай ну жынысты қойнауына егіншілер мен қалалықтардан да бұрын еніп, мемлекетшіл қарулы күштің алдында жүрген ежелгі православие шіркеулерінің тәлім-тәрбиелік мәнін еске алып, семсердің сесінен немесе басқару шеберлігінен гөрі, жанкешті дуаналардың шабытты уағызымен миллиондаған бұратаналардың әлдеқайда көп бөлігі орыс державасымен бірлікке келіп, орыс халқының құрамына біржола енгенін ойлаған кезде, қазіргі қаптаған, әрі қарны тоқ монархтық жүйенің енжарлығына ренжіп, жаның күйеді»⁵⁷.

Түркістандағы орыс империясы кешенінің діни бөлігі іс жүзіндегі саясатқа онша көп ықпал ете алмады. Осыған орай К.П. фон Кауфманның «мұсылманшылық догматтан ада, әрі біздің мақсатымызға ешқандай қауіп төндірмейді»⁵⁸ деген сөзі орынды көрінеді. Мемлекеттік саясаттың мақсатын К.П. фон Кауфман: «Православие жолындағыларды да, мұсылман дінін ұстанғандарды да Ресейге бірдей пайдалы азаматтар ету»⁵⁹ деп түсіндіреді. Оның жолын жалғастырушы Түркістан генерал-губернаторы Розенбах 1886 жылы өкімхат шығарып, онда орыс мемлекеттік мектептерінде Құдайдың православиелік заңдарымен қатар, ислам шарттарында оқыту қажеттігін мойындады. Мұндай амал өте шапшаң ассимиляцияға алып келеді деп үміттенді. Генерал Розенбахтың өзі «жергілікті халықтың сана-сезіміне орыс мемлекеттік билігі – өздерінің туған билігі деген түсінік сіңіп үлгергеніне» алғаусыз сенді»⁶⁰.

«Мектептердің өздерінің өсімі баяу бола тұра, орыс-түзем мектептеріне сенім арта түсті»⁶¹. 1903 жылдың 1 қаңтарында бүкіл Түркістанда олардың саны жүзге жуық болды (мұсылман мектептерінде бұл кезеңде сексен мыңға жуық адам оқыды)⁶². Мұны ақтап алу үшін орыстың мемлекеттік мектептерінде оқуға жергілікті халықтың даяр еместігін сылтау етті. Бірақ «даяр еместік көрсеткіші жыл өткен сайын кеми беруге тиіс»⁶³ еді, ал іс жүзінде басқаша үрдіс бой көрсетті. Сол кезде орыс тілін білетін жергілікті тұрғындарға ақша төлеп, сыйақы тағайындау керек деген тосын идея туындайды⁶⁴. Бұрын шоқынған бұратаналар қайтадан исламға өтіп, оның үстіне, «кейбір тұрғылықты орыстар да мұсылмандық жолына түсті, бұған Түркістан өлкесіндегі жағдаяттар мысал бола алады»⁶⁵.

XIX ғасырдың 90-ыншы жылдары өрістеген көтерілістер тұрғылықты халыққа орыс азаматтығын дарытуға үміттенудің бәрі бекер екенін көрсетті. 1897 жылы Түркістанның генерал-губернаторлығына тағайындалған С.М. Духовский әйеліне: «Біз мұнда буырқана қайнаған жанартаудың үстінде өмір сүріп жатырмыз»⁶⁶, – деп хат жазды. Бұрын діни тұрғыдан бейтарап ағым көрінген панисламизмнің жергілікті халық арасына кеңінен таралуы «христиандықты бастапқы кезден уағыздау керек еді» деген ойға жетеледі.

Британия билеген Үндістанда да «империя қайраткерлерінің алғашқы әрекеті христиан миссионерлерінің белсенділігіне қарсы тұру болды... «Ост-Инд компаниясы», ағылшын-үнді шенеуніктері, британдық министрлердің басым бөлігі христиан миссияларының уағыздамаларына қарсы болды»⁶⁷. Мәселен, 1793 жылы «миссионер Уильям Кэри мен оның серіктері Үндістаннан қуылды... Миссионерлік жұмыс Калькутта үкіметінің әбден жүйкесіне тиіп, жөпшендіге алаңдатқан тірлік болды да, директорлардан («Ост-Инд компаниясы» директорлар кеңесінің) лицензиясын алмаған миссионерлер Үндістан шегінен шығарып жіберілді»⁶⁸.

Тек 1813 жылдан бастап миссионерлерге Үндістанда дәріс оқып, сабақ үйретуге рұқсат етілді. 1816 жылы Калькуттада миссионерлер алғашқы мектепті ашты. XIX ғасыр бойына ағылшын үкіметі миссионерлерді өздерінің саяси агенттері ретінде көбірек пайдалана бастады. Ақыр соңында, миссия нәтижелері айқын көрінді. XX ғасырдың басына таман Үндістандағы шоқынды үнділер саны 300 000 адамнан асты⁶⁹. Бұл цифр, әрине, көп емес, бірақ Ресейге бодан ортаазиялық мемлекеттердегі христиан дініне кірген бірлі-жарым адаммен салыстырғанда, едәуір көрсеткіш болып көрінеді. Оның үстіне, естеріңізге сала кетейік, ағылшындар өздерінің жергілікті саясат қағидаттарын белден баса, қарама-қайшы әрекет жасады, себебі – ағылшын билігінің беріктігі мұсылмандар мен үнділер арасындағы діни өшпенділікке негізделді.

Осылайша, империяның өзі қалағанынан мүлдем басқа нәрсені істеген мысалына қайтадан кезігіміз. Д. Силидің тап баса айтқан сөзі бойынша, «Үндістанда бір нәрсе ойға ілінді де, бірақ басқа шаруа қолға алынды», Англия біртіндеп өзін тағдырдың жетегіне еріп, жазмыштың ырқына түсіп кеткендей сезінді. «Батыл да данагөй Клайва сауда компаниясынан саяси күш жасап, үздіксіз жаулап алудың жүзжылдығына жол ашқан Англия үшін бақытсыздыққа ұрындырған күн болды»⁷¹ деп жалғастырады пікірін Селви. XVIII ғасырдың орта шенінен бастап үздіксіз соғыс жүргізеді, әрі «орыс қатерінен» үнемі үрейлене жүріп, іс жүзінде сол қауіп-қатер бұлтын қоюлата түсуге өзі түрткі болады. Ресейдің Үндістанға барар жолын бөгеу үшін ағылшындар Кветтаны жаулап алады, бұған қарымта ретінде Ресей Мервті басып алып, Герат маңынан бір-ақ шығады. Ағылшынның Шығыстағы бүкіл саясаты Үндістанды қорғап қалуға ауады.

Тағдыр, яки жазмыш тақырыбы Орта Азияны жаулау жайында жазылған орыс әдебиетінде де бар. «Каспий жағалауын тыныштандырумен бірге, жазмыш ырқы айдағандай, орыстардың Түркістанның ішіне еніп, Сыр өзенінің, содан соң Әмударияның бойымен тоқтаусыз қозғалысы басталды да, әзірше Мервке, Серахс пен Пянджге аялдап, «әлемнің түндігі» – Памирге асып үлгерген Орталық Азияны жаулап алу дәуіріне жол ашылды»⁷². «Бізді

әлдебір жазмыш ырқы алға қуып келеді, біз жаратылысымыздың жазышымен тіпті ойымызға кіріп те шықпаған жерлердің бәрін жаппай жаулап ала беруге мәжбүрміз»⁷³. Ресейдің Азиядағы қимыл-қозғалысымыздың жүйесіздігін көрсете келіп, генерал А.Е. Снесарев оның ұйымдасқан сипат алып, тұрақты қарулы күшке ие бола тұра, «шын мәнінде бұрынғы қалпында қалғанын айтып: «Ермак пен Черняевтің арасында ешқандай айырмашылық жоқ... Істің бастамасы, жай-ахуалды ұғынып, құрал-жабдықтарды әзірлеу сияқты қандай да бір әскери жоспарды туындатып, оны жүзеге асыруға қажетті нәрселердің бәрі Черняев, Крыжановский, Романовский, Абрамов, Скобелев, Ионов және т.б. сияқты ортаазиялық атамандардың қолында болды»⁷⁴, – деді. Генералдың түлкібұлаңға салып отырғаны, қитұрқы, алдамшы уәжінің астарында саяси себептер жатқаны күмәнсіз. Бірақ, сөйте тұра, ол ұғынықты түрде Орта Азиядағы орыс тегеурінінің ішкі мәнісін түсіндіріп бере алмайды.

Шын мәнінде экономикалық және әскери-стратегиялық пайда бұрынғыдан бетер алға озып, мәдени экспансия идеясының арнасы тарылып, қарабайырлана түсті. Ортаазиялық бодандарынан империяның діни қағидаларын қабыл алу емес, саяси адалдық талап етілді.

Орта Азияны халықтық отарлау да өз бабымен, орыстарға үйреншікті рет-тәртібімен жүріп жатты. Түркістан өлкесін басқару туралы өз есебінде алғашқы генерал-губернатор К.П. фон Кауфман: «Жетісу облысында шаруалар эмиграциясының жалпы қорытынды көрсеткіші есепті кезеңде (1867–81 ж.) 3324 отбасына жетті, яғни 1869 жылы шаруалар жатағын жайғастыру жоспарында көзделген нормадан – екі есе, ал осы жоспарды кеңейту барысында 1872 жылы белгіленген нормадан үш есе көп... Алғашқы жылдары қоныстандыру үшін жергілікті жер аумақтарының тәуірлерін иеленуге байланысты өлкеге орыс қоныстанушыларының отаршылдық қозғалысы соңғы жылдары қарқынын баяулатпағаны – өз алдына, керісінше, күш алып, әсіресе 1872 және 1879 жылдары едәуір өсе түсті»⁷⁵, – деп жазды. Одан кейінгі жылдары, Жетісу өлкесі Далалық генерал-губернаторлық құрамына енген кезде, бұл аймаққа қоныстандыру ісі шектеліп, ал 1892 жылдан 1899 жылға шейін мүлде тыйым салынды. «Осы кезде елді мекендердің саны онша көбейген жоқ (1899 ж. олардың саны 30-ға жетті), есесіне адам саны ұлғайды»⁷⁶. 1882 жылы олар 15 мың дерлік болса, 1899 жылы шамамен 38 мың адамға жетті. Өз бетінше қоныстанушылардың едәуір бөлігі 1892 жылы келді. 1899 жылдан бастап Жетісу қайтадан Түркістан генерал-губернаторына бағынды... 1911 жылға таман мұнда енді 123 орыс елді мекені болды»⁷⁷. «1896 жылдан 1916 жылға шейін орыстар Ақмола және Семей өңіріне қоныстанды»⁷⁸.

Алайда отарлаудың соншама табысты өткеніне қарамастан, орыс қоныстанушылары мен тұрғылықты халықтың арасында көзге көрінбейтін кедергі

тұрды; ассимиляцияның жария етілген қағидаттары құр даңғазға күйінде қалды. Дәлірек айтқанда, бұл қағидаттар ауысып кетті: православиенің орнын гуманизм, Еуропа халықтарының ұлтшылдығына негіз қалаған ілім басты. Тап осының негізінде баяу, әрі біртіндеп орыс ұлтшылдығы туындап, ол әлі тікелей, өзінің басымдығын сезіну арқылы емес, керісінше, ежелгі орыс этатизмінің шеңберінде бой көрсетті, сөйтіп, ол өзінің діни мән-мазмұнынан айырылып қалды. Шын мәнінде орыстар енді бағынышты халықтарға ойға алған (империя көздеген), әлгілер қабыл алуға тиіс ұстындарды жеткізе алмайтын еді. Оны енді орыстың мемлекет қайраткерлерінің өздері де ұмытып кеткендей көрінді. Империяның әр қиырында кеңінен қаделенген Ильминский әдісі бойынша оқыту жүйесі – соның жарқын мысалындай. Осы білім беру жүйесінің көкейге бүгіп көздегені де, қазіргі тілмен айтқанда, орыстарға «интернационалдық тәрбие беру» екені мәлім. Мемлекет орыстардың отаршыл түйсігіне үміт артуды доғарып, оларды әлдебір нәрсеге арнайы оқыту керек деп есептеді. Бұл сонымен бірге, әдеттегідей, жергілікті халық тәжірибесін өзгертіп, экспансиялық парадигманы ауыстыруды алға тартты. Империяның негізгі принципінен кері шегінуді тек сыртқы себептермен түсіндіріп беру өсте мүмкін емес.

Сірә, іргесінде тұрған Британия империясы орыстардың түземдік саясатына тікелей ықпал еткен шығар. Осы екі империя бір-бірінің іс-әрекеттерін кірпік қақпай қадағалап, көршісінің саясаттағы әрбір жаңа, тың істерін егжей-тегжейлі талқылады, ақылға қонымды нәрселерін кейде тіпті көз-жұмбайлықпен көшіріп алды. Мәселен, Түркістан әкімшілігіне империя тұрақтылығының кепілі ретінде түсіндірілген бөгде ұлттық және діни көріністерге құрметпен қарау идеясы, аймақта орыстардың жүруі жергілікті халықтың көзіне шыққан сүйелдей болмауы идеясы келе қалды, бірақ та өзара түсініспеушілік туындап, кикілжіңге ұласқан ретте, кез келген ең қатал жазалау шараларын қолдану мүмкін болды (әскери күш қолдану саясатының аналогы), яғни үйреншікті мәлімдемелерге, азаматтардың ресми белгіленген құқыларына қарамастан, жаңадан иеленген жердің халқы толықтай «өзінікі» ретінде қарастырылған жоқ, өзінің статусы жөнінен біртіндеп отар елдердің тұрғындарына жуықтай берді. Мысалы, Күнгей Кавказдағы орыстардың армяндармен кикілжіңі сияқты, Орта Азия тұрғындарымен өзінің сипаты жағынан күрделі ішкі қақтығыстар өрши алмайтын еді – тұрғылықты халықпен қарым-қатынас жасау оңайлап, мейлінше біртоға күйге жетті.

Жаңадан жаулап алған өлкеге қоныстанушы орыстарды қатаң түрде мемлекет қамқорлығына алу мұраты да осындай идеялардың қатарына жататын еді (бұл идеяны Күнгей Кавказда кінәз Голыцин де жүзеге асыруға тырысты, бірақ онысы сәтсіз болды). Бұған дейін орыстарға шын мәнінде өз мәселелерін өздері шешу еркі берілді – олар мұны үлкен қиындықпен, ауыртпалықпен атқарып жүрді, есесіне, тұрғылықты халықпен тікелей,

қоян-қолтық байланыс орнатып, ортақ тіл табысуды үйренді (ең құндысы да осы-тұғын), соның нәтижесінде оларды өздерінің нанымы-сеніміне елік-тіріп, ақырындап Ресей империясының «өзекті» ұстынын дарыта отырып, бірте-бірте ассимиляцияға ұшырата берді. Бұл кезде іс жүзінде қорғанышсыз қалған орыстардың өздерін жоғары нәсіл сезініп, қандай да бір нәсілшілдік көрсетуге еш мүмкіндіктері болмады. Өздеріне ғана сенген олар бәріне көндігіп, тұрғылықты халықпен теңқұқылы, бейбіт қатар өмір сүруге мәжбүр еді. Делебелері қозғанда да шыдамдылық танытып, өзін-өзі шектеуді талап ететін жайт – орыс отаршыларының жаңа жерлерді игеруінің осы бір азапты да мехнатты үдерісі Ресей империясының ішкі жай-ахуалы тұрғысынан тиімді-тұғын. Қуатты мемлекеттік қорғаныш шынында ақылды шара сияқты көрінді, бірақ ол жаңадан «алынған» өлкенің бірлесіп, ішке тарту (интериорлау) қарқынын бәсеңдетіп тастады.

Сонымен бірге Ресей империясының Британияға ықпалы тиді, ол ағылшындардың өз иеліктеріне (яғни Британия билігіндегі Үндістанға; мұның Африкадағы отарларына қатысы жоқ) біртұтас әрі құрлықтас – іштей сабақтасып, тұтасып жатқан ел ретінде қарау керектігін аңғарып, қабыл алуынан көрінді. Бір жағынан, Үндістанды ауқымды көлемде орталықтандыру, екінші жағынан, оны Британия империясының басқа бөліктерінен оқшаулау (бәрінен бұрын, психологиялық жағынан) үдерісі жүріп жатты. Ол өзінің дербес қағидаттарына сай құрылған мемлекет ішіндегі мемлекетке айналды. «Қолайлы қалыптасқан жай-ахуалдардың ықпалымен Англияның Үндістанда пайда болған алғашқы отары бірте-бірте кеңейіп, қуатты мемлекет құрды, ол жеке империя ретінде ағылшын корольдігіне қосылған болып саналады, бірақ бұл отар бәрібір өзінің метрополиясы үшін бөлек дене болып қала береді»⁷⁹. Керзонның «сөздің тура мағынасында Үндістан – ағылшын мемлекетінің империя атын иеленуші бірден-бір бөлігі»⁸⁰ деп айтуы да көкейге қонарлықтай.

Осы үрдіс бізге елеулі дәрежедегі орыс ықпалының, екі империяның бірінбірі психологиялық жағынан бірте-бірте баурап, империялық доминанттардың өзара әрекеттесуінің нәтижесіндей көрінеді (оған қоса, Орта Азиядағы орыстың империялық доминанттары ағылшындар неғұрлым оңай игерген сайын, соғұрлым шынайы орыстық сипатын көбірек жоғалтып, орыс империясы кешенін құраушы діни бөлігі бұға айналып, көңілден ғайып, көзден таса болды).

Сондықтан әлдебір сәтте орыстар мен ағылшындарда ортақ міндеттер мен жалпы қиындықтарды сезіну ауанының пайда болуы таңғаларлық жайт емес. Осы хақында М.Н. Анненков ағылшын полковнигі Дж. Эдейдің «Ситана. 1863 ж. Ауғанстан шекарасындағы таулы өлкеге саяхат» атты еңбегіне жазған соңғы сөзінде: «Оларға және бізге Жазмыштың қойған міндеті – Орта Азияны өркениетке жеткізу ісі – қиындығы қат-қабат шаруа: олар

және біз фанатизммен, надандықпен, оралымсыздықпен, жартылай жабайылықпен күресуге тиіспіз, сондықтан олар мен біздің арамызда үрсысуға, тіпті бәсекелесуге ілік табуға мүмкіндік жоқ. Бізді алдымызда қиындығы да, қымбатшылығы да бірдей, бір ғана бағытқа беттейтін жұмыс қамы күтіп тұр»⁸¹ деп тұжырымдады. Сонымен, орыстар мен ағылшындар алға қандай мақсат қойса да, өздеріне шектеу салғандай, тартына әрекет етті, іс жүзінде өздері үшін субъективті түрде екінші деңгейде тұрған салаларда прогреске жетіп, керісінше, негізгі міндеттерге балаған шаруаларын оқсата алмады. Орта Азиядағы орыстар мен Үндістандағы ағылшындардың саясаты бұрынғыдан бетер жақындасып, оның нәтижесі орталау шамада болып шықты.

Дегенмен өзара әсер ету болмаған, империялардың әрқайсысы өзінің айрықша сипатын сақтап қалған бір нәрсе – халықтық отарлау динамикасы еді. Бұған жер аумағын басқарудың ерекше пішімдері де, геостратегиялық мұқтаждықтар да еш әсерін тигізе алмады.

Функционалдық этносшілік конфликтінің тікелей салдары болып саналмайтындықтан, орыстар Түркістанды басқару, тұрғылықты халықпен қарым-қатынас жасау сипатын, жаулап алу идеологиясын ағылшындардан алмасып алуы мүмкін. Ал халықтық отарлау үлгілері әлгі тартыстан туындап, тіпті сыртқы қолайсыз жағдайларға қарамастан іске асырыла берді.

Мұны әсіресе Үндістанды британдық отарлаудың сәтсіздігі айқын көрсетеді. Бұл тақырыпқа келесі тарихи очеркіміз арналады.

Британ Гарвалы

«Ост-Инд компаниясы» құрылуының алғашқы жылынан бастап 1859 жылғы бүлікті басқанға дейін Үнді субқұрлығында британ иммиграциясын әзер ұстап тұрды. «Ағылшын отарлауын «Ост-Инд компаниясы» аса жақтыртпады. Үндістанға еуропалықтарды еркін қоныстандыру туралы пікірталастардың барлығына компания өзінің сауда-саттықтағы айрықша құқыларына бүркемелі түрде қолсұғушылық және саяси-әскери ықпалына қатер төндірушілік ретінде ғана қарады»⁸². 1833 жылға шейін еуропалықтар Үндістанға «Ост-Инд компаниясы» директорлар кеңесінің рұқсатынсыз келе қалса, қуып шығарылды. Ел шегіне кіруге лицензия өте құлықсыз берілді.

1814 жылға таман Үндістанда король қызметінде де, «Ост-Инд компаниясында» да жұмыс істемейтін 1455 еуропалық тұрды: олардың 1100-і – Бенгалияда, 115-і – Мадраста және 240-ы Бомбейде болды. Бұлар, негізінен, миссионерлер, мектеп мұғалімдері, адвокаттар мен адвокатура кеңселерінің қызметкерлері, кеме жасаушылар, жеңіл арба құрастырушылар және т.б. кәсіп иелері еді. 1814 жылдан 1832 жылға дейін 1253 адам лицензия алды⁸³.

Британдықтар Үндістанға аса күштарлықпен келді деп айтуға болмайды. Аңызға ыстық климаты мен халқының өте тығыз орналасуы еуропалықтардың еркін қоныстануына жарамсыз сияқты етіп көрсетті. Алайда, әлгінде айтқанымыздай, XIX ғасырдың орта шенінде Үндістанда британдықтардың, әсіресе шаруалардың қоныстануына біршама қолайлы жерлер табылды.

1859 жылдан бастап, бүлікті басқаннан кейін, ағылшын үкіметі Үндістанға британдықтарды тартуға бағытталған саясат жүргізді. Қоныстануға арналған жер ретінде, бәрінен бұрын, климаты, өсімдіктер әлемі мен тұрғындарының салыстырмалы түрде сирек орналасуы жағынан өте қолайлы, қайткен күнде де орыс шаруалары жаппай жайлаған Орта Азияның «мақталы алқаптарынан» гөрі, егіншілік кәсіпке көбірек келетін Солтүстік Үндістанның таулы қойнауын көздеді. Өмірінің отыз жылын Үндістанда өткізген ағылшын шенеунігі Б. Ходгсон «Ирландия мен таулы Шотландияның аш-жалаңаш шаруалары үшін үндінің Гималайы теңдессіз олжа»⁸⁴ болғанын жазды. Ресей тарапынан Үндістанға төнуі ықтимал қауіп-қатерге байланысты британдардың таулы өңірлерге, соның ішінде Гималайға қоныстануы туралы мәселе бұрынғыдан да ушығып кетті. «Үндістанның таулы аудандарын отарлау бізге ешқашан жоғалмайтын басымдық береді, – деп жазды Х.Кларк. – Жаппай отарлап, жағалай қоныстанудың арқасында біз Үндістанға еуропалық бақылау орнататын милиция құрып, оның солтүстіктегі және солтүстік-шығыстағы шекарасын қорғау мүмкіндігін иеленеміз. Саны миллионға жететін ағылшын тұрғындар Үндістанда бүлік шығаруға немесе революция жасауға ырық бермей, бейбіт тұрғындардың қауіпсіздігін қамтамасыз етіп, біздің үстем билігімізді баянды етіп, Ресейдің бүкіл жоспарының тас-талқанын шығарады»⁸⁵.

Сондай аудандардың бірі – Гарвал, Кумаон провинцияларын (тұрғындардың этностық құрамы жағынан жақын) және шағын протектораттық Тери-Гарвал кінәздігін қамтитын Уттаракханд өңірі. 1805 жылғы Непал соғысының нәтижесінде осы өлкеге британ үстемдігі орнады. Гималай бөктерінде орналасқан бұл жер британ саяхатшыларына пейіш бағындай елестеді: «Еуропа мен Азияның, бәлкі, бүкіл әлемнің топырағында өсіп-өнетіндердің бәрін бірге жиған сән-салтанатты бақ екен. Алма, алмұрт, анар, інжір мен тұт ағаштары алуан түрлі пішімде бой созып, жайқалып тұр. Бүлдірген мен таңқурай құлама жартастың кемеріне асыла бітіп, алыстан көз арбайды, ал біздің сокпағымызда қарақаттың жемісі шашылып жатыр. Қай жағыңа көз салсаң да, шешек атқан аршагүлді, шегіршінді, ақтамақты, қауызын ашып, күлтесін жайған қисапсыз райхан шоқтарын көресің»⁸⁶.

Алайда Британия отаршыларының Гималайдағы мінез-құлқы прагматикалық көзқарас тұрғысынан ақылға онша қона бермейді, отарлаудың британдық үлгісі тұрғысынан қарастырғанда ғана оны ептеп түсінуге болатындай. Британдықтар тұрғындарының саны молдау жер аумақтарын отарлап,

қоныстанудан қашқақтады, қоныстана қалған ретте, өздерінің тұрғылықты халықпен тікелей байланыс жасауларына тосқауыл қоятындай тұтасқан ауқымды жүйе жасап алды. Мәселен, ағылшындар Гималайдың тұрғындарына ең мамыражай мінездеме берді: «Заңғар таулардың қар жамылған қатал құрсауынан өздеріне пана тапқан монахтар мен тақуалар Гималайды суреттеген еуропалық жазбалардың негізгі кейіпкерлеріне айналды. Әдеттегі үнді сезімталдығынан айырмашылығы – саяхатшылар бұл жерде викториялықтар сонша ардақтаған ағзам қасиет – өзін-өзі ауыздықтап, пендәуи нәпсіні тыюдың асқақ үлгісін табады»⁸⁷. Гималай ағылшындардың түсінігінде романтикасы басым мекен еді. Гималай туралы көптеген мақалада, шолуларда, саяхатшылардың күнделіктерінде «дерек пен қиялдың арасындағы қабырға, негізінде, өте жұқа болады, мұндай шығармаларда осы жердің романтикасының тұманында тым мұнартып, мүлде жоғалып кетеді»⁸⁸. Шаруалардың тұрмысы да көбінесе жаймашуақ мәнермен жазылды. «Таңғаларлықтай таза әрі тамаша бапталған алқаптар да назардан тыс қалмады»⁸⁹.

Алайда, негізінен, орман шаруашылығының шенеуніктерінен құралған британдық тұрғындар кенттерде тұрды, құдды, көзге көрінбейтін қамал қойғандай, бұл елді мекендерге жергілікті тұрғындардың жақындасуына қатаң тыйым салынды.

Гарвалда шынында да еуропалық елді мекендер пайда болған кезде (олардың ең елеулілері Дехрадун, Сократа, Алмора еді, бұлардан басқа бірнеше армия жатақтары мен демалыс базалары салынды), британдықтар осынау романтикаға бөккен тау қойнауына да өздерінің отанындағы романтикалық бөктер – Шотландия тауларына істегендерін қайталауға кірісті: табиғи орман жынысын отап, тау етегіндегі еңіске кеме жасауға жарамды қарағайлар егуге тырысты. Осы қылықтарымен жергілікті тұрғындармен бітіспес талас-тартысқа килігудің кесірінен британдардың Үндістанды отарлауына қажетті көп плацдармының бірінен айырылғанын ескермесек, ағылшындардың іс-әрекеті таза прагматикалық қадам сияқты көрінер еді. Соның салдарынан Гарвалдағы британ қоныстарындағы тұрғындардың жалпы саны ешқашанда мың адамнан аспай қойды⁹⁰.

Қарама-қайшы ахуал қалыптасты. Гималайдың байырғы тұрғындарынан ат-тондарын ала қашып, экзотикалық ормандарын отай шапқан ағылшындар оның жұмақтағыдай мамыражай табиғаты мен қиялдағыдай ғажайып тұрғындары туралы өздері ойдан шығарған әндерін шалқыта шырқады. XIX ғасырдың соңынан бері мұнда бүліктер дүмпуі басылмай тұрса да, ағылшындардың Гималай тұрғындарын өздеріне алғаусыз берілген адал жұртқа балауы да⁹¹ – аса таңғаларлық жайт. Әрине, «қаделеген діні, ауыз әдебиеті, салт-дәстүрі әлеуметтік және шаруашылық қарым-қатынастардың

ежелден келе жатқан тәртіптерін сақтап қалуды талап ететін тұрғындар жаңаша жағдаяттарға шамырқана, шамдана қарады»⁹².

Дей тұрғанмен жергілікті тұрғындардың наразылығы британдықтарға емес, Гималай шаруасының көзіне бірден-бір заңды әмірші болып көрінетін Терри-Гарвал билеушісіне қарай бағытталды. Британдықтардың Гималайда нақты өздерінің романтикалық қиялынан жаралмаған жергілікті тұрғындар барын ескермегендері сияқты, олар да өлкедегі британдықтарды елеген жоқ. Мұны, әлбетте, тура мағынасында түсінбеген жөн: орманды тамырымен қопарып шабу жұмыстарына Гималай қыстақтарынан шыққан сол шаруалар жегілді, нақ осы шаруалар ықтиярымен армия қатарына тартылды. Әйтсе де ағылшындар мен гималайлық тұрғындар әрқилы өлшемдерде өмір сүретіндей күй кешті; қалай болғанда да, гарвалдық шаруалардың қарсылықтарын Ганди қозғалысы пайдаланып, гандизм идеологиясы шаруалардың қарсылық көрсету пішінінің өзін өзгерткенше, оны, бір жағынан, әлдеқайда жүйелі, ал, екінші жағынан, зорлық-зомбылықсыз күрес еткенше, солай болды⁹³.

XIX ғасыр уақиғаларына гандишіл идеология тұрғысынан баға берудің өзі қызық. Әсіресе жергілікті ағаш түрлерін отап, қарағай шоқтарын егу ағылшындардың өз билігіне иррационалдық ауанмен қарауы ретінде түсіндірілді: «Британдықтар Ирландияда, Оңтүстік Африкада және Құрама Штаттардың солтүстік-шығысында да ормандарды майқандады. Орман-тоғайды отап тастау британдықтар үшін жеңіске жеткендіктің нышаны саналды. Екінші жағынан, жалға берілген орман алқаптары әлсін-әлі өртелгеніне⁹⁴, ал бас көтерген шаруалар тек таяқпен және ауыл шаруашылығы құралдарымен қаруланғанына қарамастан⁹⁵, халықтық қозғалыс зорлықшыл қарекет ретінде түсіндірілді⁹⁶. Зорлық-зомбылық атаулы британдықтарға емес, өздігінен жергілікті халықты билеушілерге бағытталғаны – бір бөлек әңгіме.

Гарвал шаруаларының британдықтарға, жаңа тәртіпті тықпалаған кінәлілерге адалдығының, дәлірек айтқанда, Британия билігін елеп-ескермеуінің себептерін түсіндіруге тырысамыз. Ол үшін Гарвал қыстақтарының әлеуметтік құрылымы мен оның тарихи түзілімін көзге елестеткен жөн.

Ең алдымен, XIX ғасырға шейін Үндістанның басқа аймақтарымен тұрақты қатынасы болмаған оқшау жер аумағы жөнінде сөз қозғалып отырғанын атап айтқанымыз жөн. Моғолдар мұнда дәурені өтіп, дәуірі бітер шақта келген еді. Кумаон оларға – тек 1790 жылы, ал Гарвал одан да кешірек – 1804 жылы⁹⁷, яғни ағылшындар келерден (1825) он бір жыл бұрын ғана бағынған еді. «Алайда моғолдар Гарвалдың қалыптасқан табиғатты пайдалану тәсілдері мен әлеуметтік құрылымын түбегейлі өзгерте алмады немесе өзгертуді қаламады»⁹⁸.

Сонымен, XIX ғасырдың ортасына шейін гарвалдық жатақтарға «жер меншіктеуде ешқандай теңсіздіктің болмауы»⁹⁹ тән еді. Британия билеген Гарвалда да, Тери-Гарвалда да «әлсіздеу түрде болса да, касталық бөлініс орын алғанымен, таудағы қыстақтарда әлеуметтік жіктелу болған емес»¹⁰⁰. Әр қыстақты ағаман (староста) мен кеңес құрамы басқарды. Маңызды істер жалпы жатақтар жиынында шешілді. «Тіпті қылмыстық істер қауым ішінде талқыланды. Гарвал шаруалары өз монархының әкімшілігіне сирек шағымданды»¹⁰¹. Осылайша, «феодалдар табының – шаруалар мен мемлекет арасындағы делдалдардың болмауы өз ресурстарына өзі билік жүргізетін тәуелсіз шаруаның образын күшейте түсті... Үнді-Ганга аңғарының әлеуметтік жағынан әбден жіктелген жатақтарымен салыстырғанда, Уттаракханд «халықтық монархия» деген шаруалардың саяси аңсарына, бәлкі, рухани көсемдерсіз, шаруа мен оның патшасы бірегей әлеуметтік күшке айналатын бай-шонжарсыз мемлекет құру мұратына әлдеқайда жақын тұрды»¹⁰².

Гарвалдағы осындай әлеуметтік құрылымға сәйкес, патша халықты қолдауын босаңсытып алған немесе солай көрінген ретте бүрк ете қалатын шаруалар бүлігінің өзіндік «дәстүрі» қалыптасты. «Мұндай бүлік монархқа қарсы бағытталған жоқ, өйткені халық оның құдайдың кіндігінен жаралғанына иланды»¹⁰³. Бүлік атаулының мақсаты «дара билеуші патша ағзамның назарын егіншілердің кейбір ерекше шағым-тілектеріне аудару еді. Осы мақсатпен олар егістік алқаптарындағы жұмыстарын доғарып, астанаға немесе патшаның басқа жердегі сарайларына аттанады»¹⁰⁴. Осы үлгіге толық сәйкесті түрде британдықтардың орман алқаптарын жалға алуына қарсы шыққан шаруалардың бүліктері болып жатты. Өйткені «басқа да табиғи ресурстар сияқты, орман-тоғай, бейресми болса да, пайдаланудың қатаң тетіктері бар дәстүрлі қауымдық ресурс болып саналады ғой»¹⁰⁵.

Сөйтіп, шаруалардың құқылары бұзыла берді де, олар өздеріне үйреншікті амалмен: бүлік шығару арқылы Тери-Гарвал патшасына шағымданды. Мәселен, «1906 жылдың 27 желтоқсанында Тери қаласынан 14 миль қашықтықтағы Чандра-бадни төңірегіндегі орманды жеке меншікке беруге дайындық шараларын жасау қамымен инспекция жүргізілді. Бұған жауап ретінде 28 желтоқсан күнгі таңда таяқ-келтекпен қаруланған екі жүздей жатақ тұрғындары өздерінің орман алқабын толық, әрі бірыңғай иелену құқыларын талап ету үшін қалаға аттанды»¹⁰⁶.

Бұл жерде мынадай салыстырманы келтірген қызық болар еді. Алдындағы тарихи очерктердің бірінде армян шаруалары қауымының өз құқылары бұзылуына қатысты реакциясы туралы айттық. Олар қайткенде де ресейлік әлеуметтік өзара әрекеттесу құрылымына кірігіп алып, өздерінің арыз-шағымдарымен орыс патшасын жағалады, бұл айтпаса да түсінікті жайт еді, **473**

себебі – бірнеше ғасыр бойы армяндарда патша болған жоқ, ал орыс патшасын өзінікі санау оларға ешқандай ерсі қылық саналмауы мүмкін. Осылайша, Шығыс халықтары үшін табиғи нәрседей көрінетін екі сатылы: община мен патша иерархиясы қалпына келтірілді. Гарвал шаруаларына ағылшын королевасы, әрі Үндістанның патшайымы Виктория, – егерде ондай тұлғаның бар екенін олар білсе, – психологиялық тұрғыдан тікелей байланыс орнату мүмкін болатын тұлға ретінде көрінуі неғайбілдеу еді. Алайда шынайы құқылары мен мүмкіндіктері қандай болса да өз патшалары бар еді. Оның үстіне, Уттаракханд іс жүзінде ұзақ уақыт бойы Үнді субқұрлығының басқа аймақтарынан оқшауланып қалды, ал моғолдармен кездесуі тым қысқа әрі атүсті болды. Ағылшындар шаруалар общинасының құқыларын бұзды да, қауым бүлік шығару жолымен қиянаттан құтқаруын дәметіп, өз патшаларына шағымданды. Ағылшындар абстрактілі сыртқы фактор күйінде қала берді, ағылшындарға қарсылық көрсету идеологиясын жалаулатқан гандизм кең таралғанға шейін шаруалар олармен тікелей қарым-қатынас жасаған емес.

Ал енді ағылшындарға келетін болсақ, олар тұрғылықты халықтан бойларын аулақ салып, өздері үшін Гималайдың жұмбақ тұрғындары туралы миф жасап алды, сонымен қатар олар өлкенің таңғажайып табиғатын әнге қосып, іс жүзінде оны шаруашылыққа пайдалануды ғана мойындады. Олардың дүниені қабылдау сезімі екі айырылғандай болды. Соның нәтижесінде Гарвал өңіріне шаруаларды қоныстандыру мүмкіндігін де, қажеттігін де сезіне тұра, соған кірісуге тәуекел ете алмады. Халықтық отарлау моделі сол баяғы қалпында қалды. Бүкіл ақылға сыйымды дәлелдерге мойынсұнбастан, британдықтар өздері мен жергілікті тұрғындар арасында көзге көрінбейтін бөгесін орнатып алды, сайып келгенде, стратегиялық пайда емес, нақ осы кедергі олардың іс-әрекетін қожырата түсті.

Ағылшындардың орыстардан отарлау моделін емес, құрлықтық империяны басқарудың өздеріне үйреншікті емес көптеген иірім-қырларын қабыл алуына болатын еді. Өздеріндей орыстар кедергі атаулыға, биліктің шектеу қоятын, тыйым салатын шараларына қарамай, құдды, бал жағып қойғандай, жаңадан «иелікке алынған» жерлерге өңмеңдей үмтылды. Орыс отаршылдығына бағышталған сыртқы кедергілер олардың этносшілік конфликтісіне нұқсан келтіре алмады, өйткені орыс отарлаушыларына кедергілер – үйреншікті нәрсе. Ал енді Гималайдағы демографиялық ахуал, Күнгей Кавказда орыстардың бастан өткергеніндей, ағылшындардың этносшілік конфликтіні жүзеге асыруына кедергі келтірді. Орта Азияда орыстар мұндай қиындықтарға кезіккен жоқ; орыс шаруалары мен Орта Азия түркілерінің жер аумағын игеру тетіктері бір-біріне қарама-қайшы келген емес. Сондай-ақ бұның өз қызметтерінің мән-маңызы мен мақсат-мұратын субьективті түрде әрқайсысының әртүрлі шамада көретініне де ешқандай қатысы болған жоқ. Орыс-армян байланысының жай-ахуалы арқылы ешқандай

идеологиялық және құндылық алмасулар (әсіресе империялық және мемлекеттік доминанттар) жер аумағын игеру модельдерін алмасып алуға жеткізбеді, өйткені ол функционалдық этносшілік конфликтінің құрамдас бөлігі болып қалды.

Функционалдық этносшілік конфликтіні қалыпты іске асыру үшін маңызды саналатын осы мәдениет элементтерінің бәрі, әлбетте, тек мәдениеттің толық күйреуіне ғана душар болмаса, сыртқы әсерге берілмейді, әрі басқа мәдениеттің ұқсас элементтерімен араласып кетпейді.

Алайда этнос мәдениетінің күйреуі бейімделушілік-қызмет етушілік модельдердің (бұлар бейсана болады) бұзылуынан емес, функционалдық этносшілік конфликтіні жүзеге асыру үшін маңызы бар әрқилы мәдени түсіндірмелердің қызмет атқаруына негіз қалайтын этнос тақырыбынан бас тартудан басталады. Соңғы жағдайда бейімделу-қызмет ету модельдері ауада қалқып қалғандай күй кешеді. Егерде бір мәдени тақырып басқасымен, алмасып алған тақырыппен тиісінше араласса, онда бейімделушілік-қызмет етушілік модельдерге қаяу түспейді. Олар әрқилы мәдени тақырыптардың материалы негізінде жүзеге аса береді. Бірақ оны мәдени тақырыппен кесіп-пішу немесе этностық мәдениет үшін оңайлату түбінде едәуір зардаптарға ұшыратады.

Жоғарыда айтылғандардың құндылық бағдарына соншалық қатысы жоқ. Соңғысы қауымның этностық картинасы түрленімдерінің біріне кіріге кетіп, мейлінше оңай алмасады да, әр этнос бастан өткеретін мәдени тақырыптың жаңаша түсіндірмесінің туындауына алып келеді.

Шын мәнінде, этнос бөгде этносшілік конфликтінің біршама бөліктерін қабылдап алатын этностық қосылыс жағдайы жеке зерттеуді қажет етеді. Бұл үдеріс ассимиляцияның жемісі емес екені жоғарыда айтылды: этнос топтары этносшілік конфликтілердің өзіндік тетіктеріне сәйкес әрекет етеді. Алайда жағдайларға байланысты мейлінше берік күйінде қалса, этностық қосылыстар нәтижесі нақ осы ассимиляцияның өзі болып шығуы мүмкін.

ЕСКЕРТПЕЛЕР

- ¹ *Абовян Х.* Раны Армении. – Ереван, 1977. – с. 266.
- ² *Кастальский Л.* Формы национальных движений в современных государствах. – СПб., 1910. – с. 500.
- ³ *қар.: Филиппов Т.* Сборник статей. – СПб., 1896. – с. 121.
- ⁴ *Приемский М.* Армяне и события на Кавказе. – М., 1907. – с. 7.
- ⁵ *Воронцов-Дашков И. И.* Всеподданнейший доклад за 8 лет управления Кавказом. – СПб., 1913. – с. 17.
- ⁶ *Витте С.Ю.* Воспоминания. – М., 1960. – т. 2. – с. 263.
- ⁷ *сонда* – 107-б.
- ⁸ *Мещерский.* Кавказский путевой дневник. – СПб., 1986. – с. 319.

- ⁹ *Витте С.Ю.* Воспоминания. – с. 107.
- ¹⁰ *Погожее В.П.* Кавказские очерки. – СПб., 1910. – с. 128–129.
- ¹¹ *қар.: Шавров Н.* Русская колонизация на Кавказе/Вопросы колонизации. – 1911. – т. 8. – с. 65.
- ¹² *Погожее В.П.* Кавказские очерки. – с. 5.
- ¹³ *Воронцов-Дашков И. И.* Всеподданнейший доклад за 8 лет управления Кавказом. – с. 14.
- ¹⁴ *сонда* –14–15-б.
- ¹⁵ *қар.: Шавров И.* Русская колонизация на Кавказе. – с. 143.
- ¹⁶ *Whigham H.J.* The Persian Problem. – London, 1903. – p. 422.
- ¹⁷ *Шавров Н.* Русская колонизация на Кавказе. – с. 139.
- ¹⁸ *сонда*– 167-б.
- ¹⁹ *сонда* –141-б.
- ²⁰ *Аракский И.Ф.* В Закавказье. – СПб., 1910. – с. 23.
- ²¹ *Березовский В.* Причины неурядиц на Кавказе. – СПб., 1908. – с. 8.
- ²² *Крестьянские движения в Армении/сост. В. Ристуни.* – Ереван, 1948. – с. 13.
- ²³ *сонда* – 124-б.
- ²⁴ *Биорнитейн.* Британская империя и Индия. – М., 1847. – с. 160–161.
- ²⁵ *қар.: Венюков М.* Краткий очерк английских владений Азии. – СПб., 1875. – с. 20.
- ²⁶ *Гобсон Дж.* Империализм. – Л., 1927. – с. 35.
- ²⁷ *қар.: Shanks E.* Rudyard Killing: A Study in Literature and Political Ideas. – London, 1940. – p. 92.
- ²⁸ *Филиппов И.И.* Государственное устройство Индии. – Ташкент, 1911.
- ²⁹ *Терентьев М.Д.* История завоевания Средней Азии. – М., 1906. – с. 19.
- ³⁰ *Костенко Л.* Средняя Азия и водворение в ней русской государственности. – СПб., 1870. – с. 30.
- ³¹ *сонда* –87-б.
- ³² *Сили Дж.* Расширение Англии. – СПб., 1903. – с. 54.
- ³³ *Остроумов Н.* К истории народного образования в Туркестанском крае: Личные воспоминания. – Ташкент, 1891. – с. 111.
- ³⁴ *сонда* – 98-б.
- ³⁵ *сонда* – 111-б.
- ³⁶ *Костенко Л.* Средняя Азия и водворение в ней русской государственности. – с. 333.
- ³⁷ *Марков Е.* Россия в Средней Азии. – СПб., 1901. – с. 420.
- ³⁸ *сонда* – 241–242-б.
- ³⁹ *Hutchins F.* The Illusion of Permanency British Imperialism in India. – Prince-ton; New Jersey, 1967. – p. 112.
- ⁴⁰ *сонда* –107-б.

- ⁴¹ сонда – 112-б.
- ⁴² қар.: *Gorer G. English Identity over Time and Empire//Vos G. de, Romanucci-Ross L. (eds.). Ethnic identity: Cultural Continuities and Change. – Polo-Alto, 1975. – p. 167–168.*
- ⁴³ *Bearce G.D. British Attitudes toward India. – p. 65.*
- ⁴⁴ *Рыбаков С. Политика европейских государств в отношении мусульман// Восточный сборник. – Пг., 1916. – кн. II. – с. 23.*
- ⁴⁵ *Bearce G.D. British Attitudes toward India. –p. 36.*
- ⁴⁶ дәйексөз: *Pelly L. (ed.). The Views and Opinions of Brigadier-General John Jacob. – London, 1858. – p. 23.*
- ⁴⁷ *Лякост Г. де. Россия и Великобритания в Центральной Азии. – Ташкент, 1908. – с. 85.*
- ⁴⁸ *Остроумов Н.,К истории народного образования в Туркестанском крае. – с. 57.*
- ⁴⁹ *Лякост Г. де. Россия и Великобритания в Центральной Азии. – с. 69.*
- ⁵⁰ *Гобсон Дж. Империализм. – с. 105.*
- ⁵¹ сонда –102-б.
- ⁵² Отчет о поездке в Индию Первой Туркестанской армии артиллерийского поручика Лосева//Добавления к сборнику материалов по Азии. – СПб., 1905. – № 9. – с. 50.
- ⁵³ *Moore P.T. Imperialism and World Politics. – New York, 1927. – p. 273.*
- ⁵⁴ *Лякост Г. де. Россия и Великобритания в Центральной Азии. – с. 42.*
- ⁵⁵ *Терентьев М.Д. Россия и Англия в Средней Азии. – с. 353.*
- ⁵⁶ сонда – 353-б.
- ⁵⁷ *Марков Е. Россия в Средней Азии. –СПб., 1901. – с. 19–20.*
- ⁵⁸ *Кауфман К. П. фон. Проект Всеподданнейшего отчета по гражданскому управлению и устройству в областях Туркестанского генерал-губернаторства. 7 ноября 1867 – 25 марта 1881. – СПб., 1885. – с. 177.*
- ⁵⁹ дәйексөз: *Граменицкий С.П. Очерк развития народного образования. – с. 3.*
- ⁶⁰ дәйексөз: *Остроумов Н. Колебания русского правительства во взглядах на миссионерскую деятельность Православной русской Церкви. – Казань, 1910. – с. 144.*
- ⁶¹ сонда – 144-б.
- ⁶² сонда –158-б.
- ⁶³ сонда –129-б.
- ⁶⁴ қар.: *Лыкошин Н.С. Полжизни в Туркестане. – Пг., 1917. – с. 31.*
- ⁶⁵ *Остроумов Н. Колебания русского правительства во взглядах на миссионерскую деятельность... – с. 153.*
- ⁶⁶ дәйексөз: *Духовская В. Туркестанские воспоминания. – СПб., 1913. – с. 37.*

- ⁶⁷ *Bearce G.D.* British Attitudes toward India. – Oxford, 1962. – p. 60.
- ⁶⁸ *Dodwell H.* (ed.). The Cambridge History of India. The Indian Empire. – Cambridge, 1932. – V. VI. –p. 122–123.
- ⁶⁹ қар.: *Fuller B.* The Empire of India. – London, 1913. – p. 210.
- ⁷⁰ *Сили Дж.* Расширение Англии. – с. 139.
- ⁷¹ сонда – 149-б.
- ⁷² *Марков Е.* Россия в Средней Азии. – с. 133.
- ⁷³ сонда – 23-б.
- ⁷⁴ *Снесарев А.Е.* Индия как главный фактор в среднеазиатском вопросе. – СПб., 1906. – с. 20–21.
- ⁷⁵ *Кауфман К. П. фон.* Проект Всеподданнейшего отчета по гражданскому управлению и устройству в областях Туркестанского генерал-губернаторства. 7 ноября 1867 – 25 марта 1881. – с. 87.
- ⁷⁶ *Логанов Г.* Россия в Средней Азии//Вопросы колонизации. — СПб., 1908. – т. 4. – с. 148.
- ⁷⁷ сонда – 149-б.
- ⁷⁸ *Encausse H.C.de.* Organising and Colonising the Conquered Territories// All-1 worth Ed. (ed.). Central Asia: A Century of Russian Rule. – New York; London, 1967. – p. 160.
- ⁷⁹ *Керзон Дж.* Положение, занимаемое Индией в Британской империи. – Ташкент, 1911. – с. 2.
- ⁸⁰ сонда – 6-б.
- ⁸¹ *Анненков М.Н.* Отношения англо-индийских владений к северо-западным соседям. – СПб., 1874.
- ⁸² *Arnold D.* White Colonisation and Labour in XIX Century India// Journal of Imperial and Commonwealth History. – 1988. – V. XI. – October. – № 1. – p. 135.
- ⁸³ қар.: *Renfordt R.K.* The Non-Official British in India to 1920. – Delhi, 1987. – p. 9–11.
- ⁸⁴ *Hodgson J.* Report on the Administration of British India, 1836–1857. – Calcutta, 1958. – p. 11.
- ⁸⁵ *Dark H.* Colonisation, Defence and Railways in our Empire. – London, 1957. – p. 126–127.
- ⁸⁶ *Skinner Г.* Excurtion in India Including a Walk over the Himalayan to the Source of the Jumna and the Ganges. – London, 1832. – p. 143.
- ⁸⁷ *Miller L.* The Himalayas in Fact and Fiction//Winks W., Rush J. Asia in Western Fiction. – Manchester; Oxford, 1990. – p. 237.
- ⁸⁸ сонда – 86-б.
- ⁸⁹ *Guha R C.* The Unquiet Woods. – Delhi, 1989. – p. 14.
- ⁹⁰ қар.: *Chadhi N.* A study of Land use in Uttarakhand Himalayas and Scottish Highland in 19-th AS Aberdeen, 1995 (рукопись).
- ⁹¹ қар.: *Mumm A.* Five Months in the Himalayas. – London, 1909. – p. 330.

- ⁹² *Guha R.C.* The Unquiet Woods. – p. 21.
- ⁹³ қар.: *Gadgil M., Guha R.* The Fissured Land. – Delhi, 1987. – p. 115.
- ⁹⁴ *Shiva V., Bandyopadhyaj.* The Chipko Movement//Ives J., Pitt D.(eds.). Deforestation: Social Dynamics in Watersheds Mountain Ecosystems. – London; New York, 1988. – p. 231.
- ⁹⁵ қар.: *Guha R.C.* The Unquiet Woods. – p. 107.
- ⁹⁶ сонда –71-б.
- ⁹⁷ қар.: *Renfordt R.K.* The Non-Official British in India to 1920. – p. 11.
- ⁹⁸ *Gadgil M., Guha R.* The Fissured Land. – p. 119.
- ⁹⁹ *Guha R.C.* The Unquiet Woods. – p. 21.
- ¹⁰⁰ сонда –14-б.
- ¹⁰¹ *Blunt E.A.* The Caste System of Northern India.– Delhi, 1989. – p. 143.
- ¹⁰² *Guha R.C.* The Unquiet Woods. – p. 27.
- ¹⁰³ *Panikkar K.M.* The Ideas of Sovereignty and State in Indian Political Thought. – Bombay, 1963. – p. 54.
- ¹⁰⁴ *Sharma R.* Party in a Himalayan state. – Delhi, 1977. – p. 31.
- ¹⁰⁵ *Shiva V., Bandyopadhyaj.* The Chipko Movement – p. 230.
- ¹⁰⁶ *Guha R.C.* The Unquiet Woods. – p. 27.

Ой салатын сауалдар

1. Мәдениеттің қай элементтері алмаса алады, қайсысы алмаспайтынын атаңыздар. Өз жауабыңызды жоғарыдағы очерктердің материалдарымен көрнекі түрде дәйектеңіз.
2. Этностар арасында бір-бірінің іс-әрекетін жете түсіне алмаушылық неліктен туындайды?
3. Мәдени доминанттарды алмасу барысында не болады деп ойлайсыз?
4. Осы және алдыңғы тараулардың негізінде диссимиляция үдерісінің мән-маңызын түсіндіріп беріңіз.
5. Этносаралық қарым-қатынастардағы «оғаштықтарды» зерттеу әрекеті этностық константаларды оқып-үйрену ісіне не беретінін ойлап көріңіз.
6. Этностар сол баяғы бір мәселені неге әртүрлі әдіспен түсіндіреді, сіз қалай ойлайсыз?

Бұған дейін этнос өміріндегі үдерістерді зерттеп-зерделеудің көптеген әдіснамалық проблемалары жөнінде сөз қозғалды. Осы тақырыпқа 12-тарау арналды, сондай-ақ кейбір тарихи очерктерге әдіснамалық түсіндірмелер берілді. Осындай жағдайлардың бәрінде де материалды талдап-талдауға тарихи этнологияның теориялық тұжырымдамалары қалай қолданылатынын студент-оқырмандарға көрсетуге, сонымен қатар оларға жұмыстың кейбір практикалық дағдыларын үйретуге талпыныс жасалды. Осынау қорытынды тарауда алдыңғы тарауларда айтылған әдіснамалық ескертулерді жинақтай қорытып, әңгімелеуге мұрсатымыз келмеген бірқатар әдіснамалық мәселелерді де қаузаймыз. Сондай мәселелердің біріншісі – бастапқы материал жинау қағидасы. Өйткені бұған дейін әрбір жағдайда әлдебір тарихи мәліметтер тізбегін мазмұндайтын тұтас очерктер қарастырылған еді. Бірақ неге нақ осы мағлұматтарға шүкшия назар аударғанымыз, оларды ауқымды тарихи деректер арасынан қандай қағида бойынша іріктеп алғанымыз жөнінде бір ауыз сөз айтылған емес. Сондықтан әдіснаманы мазмұндауды әліппесінен бастауға тура келеді.

■ Эмпатия – психологиялық тұрғыдан түсінгіру

Тарихи-этнологиялық зерттеулердің ең маңызды сәті неден тұрады? Ол халықтың мәдениетіндегі, психологиясындағы бұлжымас бөліктерді – этнос мәдениетінің кез келген түрленіміндегі сан алуан құндылық негіздеме-лерін бүркенген алуан түрлі «киімдерімен» көрінетін этностық константаларды аңғарудан тұрады. Мұның күрделілігі, бұрын айтылғандай, нақты бір халықтың мәдениетімен ғасырлар бойы сабақтасып келе жатқан әлдебір қоғамдық институттар ол үшін елеулі мән-маңыз иеленбейтініне байланысты, ал енді мәдениеттің бүкіл қаңқасын не ұстап тұрғаны әрқилы дәуірлерде әр алуан пішімде көрінетіні соншалық – оларды үңіле қарап, ажыратып алудың өзі ақылға ауыр жүк арқалатады. Осынау құрылым түзуші бөліктерді (этнос константаларын) есептеп шығуымызға мүмкіндік беретін әлдеқандай әмбебап алгоритм жоқ. Этнос константалары өзін әлдеқайда айқын көрсететін салалар әр халықта әртүрлі болады.

Суыртпақтай тартып, осы негізгі мәдени элементтердің тінін анықтау соншама қиын болса, мәдениетті зерттеу ісіне қалай маңайлап баруға бо-
лады? Бізге әр мәдениеттің ішінде олардың міндетті түрде ұшырасатыны,

сондай-ақ әрқилы мәдениеттердің алуантүрлілігін алға тарта отырып, кез келген нақты бір жағдайда мүлде дара сипатын сақтап қалатыны мәлім. Міне, енді бізге өз интуициямызға иек артып, алғашқы қадамды аттаудан – мәдениет ішінен шынында да өзгеше көзге түсетін бір нәрсені іздестіруден басқа амал қалмайды. Өйткені нақты бір мәдениет үшін жеке-дара сипатта көрінетін нәрсе біз үшін тосын, әрі таңғаларлық нәрсе болып шығуы мүмкін.

Әрине, мәдениеттің құрылым түзуші элементтеріне қатысы бардың бәрі бізге таңғаларлық нәрсе болып көрінбейді, бірақ оларға қатысы бар нәрселер бізге сөзсіз тосын көрінеді. Ол өздігінен ерсі, қисынға қайшы болғандықтан емес (тұрмыста ол көбінесе нақ сондай көріне тұрса да), керісінше, ол басқаша, мәдениетімізде мұндай мүлдем ұшыраспағандықтан солай болады. Сол басқаша нәрсені бірден анықтаудың сәті түспейді, оны сезінуге ғана болатын сияқты. Оны кейін, осы халық тарихының беттерін парақтаған кезде байқаймыз, мігірсіз іздейміз, ал таппай қалсақ, өз таңдауымызда қателескенімізді түсінеміз, тауып алсақ, оған ат қойып, айдар тағамыз.

Талдау жасау үшін сан алуан тарихи материалдар: этнограф ғалымдардың зерттеулері, саяхатшылардың жазбалары, тұрмысты сипаттаушылардың әуезелері, фольклорлық және көркем әдебиет мәтіндері, этно-әлеуметтік сараптаулар, газеттер мен журналдардың мақалалары, ресми құжаттар т.б. пайдаланылады. Егерде зерттелуші этнос өкілдерімен тікелей тілдесіп, шүкірлесудің сәті түсе қалса, басты назарды олардың әзіл-қалжыңдарына, әңгімелеріне, әрқилы ахуалға көңіл бөлу ауанына, ой-пікірлер тізбегіне, өздері дауласқанда пайдаланылатын дәйектерге, әртүрлі құбылыстарды түсіндіру әдібіне, өзіндік мінез-құлқына, сондай-ақ отбасы мүшелерімен, қызметтестерімен, туыстарымен, жақын тұтқан жарандарымен қарым-қатынастарын қадағалауға аударған жөн.

Сонымен, бастапқы кезде сан тарапты ақпараттарды бейберекет жинақтау үдерісі жүріп жатады. Ол зерттеуші, өзінің жеке қауым картинасы тұрғысынан келсе, этнос өміріндегі мүлдем түсіндіруге келмейтін деректерге зерттелуші этностың мінез-құлқындағы еш логикаға сыймайтын оғаш нәрселерге жалғаса береді. Зерттеушіге, басқа этнос өкіліне «таңғаларлық» нәрсе сияқты көрінетін мінез-құлықтағы, бағалаулардағы, көңіл ауанындағы нақ осы қыр-сипаттар оған мол материал береді де, суыртпақтап тарта келе, этностың дәстүрлі ой-санасын ашып, қайта жаңғыртатын алтын арқау, нәзік жіп болып шығады.

Зерттеулердің келесі сатысы таңғаларлықтай оғаш та ерсі нәрселерді түсіндіру болып табылады.

Мәселен, фин этносының мәдениетіндегі өзгермейтін элементтерді бөліп көрсету мақсатына беріле отырып, осы халықтың тұрмыс-тірлігін, әдет-ғұрып, өзінше өмір сүру қарекетін ұйымдастыруын зерделеп-зейіндеуді өлшем етіп аламыз. Кейбір нәрселер бізге таңғаларлықтай көрінуі мүмкін.

Бөрінен бұрын, бұл финдердің өз елінің жер аумағын қалай игергеніне қатысты. Орыстар да климаты мен топырақ құрамы ұқсас солтүстік аймаққа, игеру едәуір еңбек шығыны талап етілетін жерлерге қоныс тепті ғой. Бірақ олар әдетте топ-тобымен жайғасып, бірін-бірі ұдайы қолдап, қорғаштай отырып, тың алқаптарды өңдеуге кірісті: жұмыс көбінесе ұжымдасқан түрде атқарылды.

Фин жаңа жерге әрқашанда жападан-жалғыз, дәлірек айтқанда, шағын отбасымен қоныстанғандықтан, табиғат тәлкегімен күресуге бел буар шақта әлдекім көмекке келіп, демеу болар-ау деп дәметпейді.

2-тарауда әр алуан халықтар тарихының нақ сондай түсіндіруге келмейтіндей «оғаштау» аспектілерін көрсететін очерктер келтірілді.

Бұған қоса, бұрын айтқанымыздай, сол баяғы бір уақиғаға әрқилы халықтар әртүрлі қарайды. Сондықтан этнос сыртқы факторларға ұдайы түсіндірмесін беруге және өзінің мейлінше елеулі этномәдени ерекшеліктерін таныта отырып жауап қайтаруға мәжбүр болатын мәдениетаралық қарқынды өзара әрекеттесу үдерістерін зерттеп-зейіндеу де үлкен қызығушылық сезімін қоздатады. Сол кезде ылғи қайталана беретін іс-әрекеттерінің тәсілін «ұстап алу» мақсатымен этнос өміріндегі ұсақ-түйек дағдарыстар тізбегі көз қырына алынады. 12-тараудағы очеркте орыс-армян кикілжіңін осы тұрғыдан саралау көзделді. Біз, адамдар, әр кезде өздері үшін жағымсыз салдарға душар еткен кейбір әрекетті табанды түрде жалғастыра берсе, демек, тап солай істеу оларға тыныс алып, ауа жұтқандай табиғи қылық екенін байқадық. Іс-әрекеттің кез келген басқаша тәсілі оларға ерсі, оғаш көрінеді.

Мұндай жай-ахуал зерттеушіге өз талдауы еріксіз салыстырмалы сипат иеленіп кететінімен де қызықты: этностар әрқалай әрекет қылады, оларға бір-бірінің мінез-құлқы оғаштау сияқты көрінеді, демек, бұл этнос константаларын бөліп шығару үшін қажетті материалдың өзі болып шығады.

«Оғаштықты» түсіндіруге тырысатын әрбір ретте азды-көпті эмпатия тәсілі, тілектестік, өзге адамдардың ішкі логикасына бойлай ену, олар сөз астарына салатын мағынаны, өздері сүйенетін мән-мазмұнды ойға тұту амалы пайдаланылады. К. Роджерстің пікірі бойынша «эмпатиялық түсінік бөгде дүниеге өтіп, басқа адамның феноменологиялық өрісіне, оның мағыналар әлемінің қойнауына релевантты түрде кіруден тұрады»¹. Жұмыс барысында зерттеуші қандай да бір ахуалға нақты этнос өкілдерінің реакциясын топшылай бастайды да, өзі осы этнос өкілдерінің пайымдау логикасын қайта түзеді, қысқасы, әлемге солардың көзімен қарауды үйренеді. Ол шамамен әлгі зерттелуші этнос мүшелерінің пайымына сәйкес келетін әлем моделін өзінің санасына сіңіреді.

Антрополог Э. Холл «тіл үйрену сияқты мәдениетті танудың оқып-білуден басқа жолы жоқ»² екенін жазады. Бәлкім, бұл жерде музыкалық аспаптың құлақ бұрауын келтірумен салыстыру көбірек орайласатын шығар. Бөгде мәдениеттің үнін айқын шығару үшін өзінің құлақ бұрауын өзі келтіреді. Мәдениетті түсінудің негізгі өлшемдерін Э. Холл сол мәдениеттің А. уақиғасы мен Б. уақиғасы арасындағы айырмашылықты көре білу деп есептеді, ол сырт көзге байқалмайды, бірақ нақты мәдениетті иеленушілерге, тіпті олар әлгі айырмашылықтың неден тұратынын түсіндіріп бере алмаса да, айдан анық нәрсе. Яғни мәдениетті түсінудің критерийі уақиғаны кез келген сыртқы көрінісі арқылы ажырата тани білуге қабілеттілік болып шығады. Мәселен, тіпті сөйлеушінің аузында тістері жоқ болса да, адам өз тілінде айтқан әңгімені анық түсінеді.

Эмпатия әдісі (ол бұлай аталмаса да) этнологияда әрдайым танымал болды. Мәселен, функционализмнің негізін салушы Б. Малиновский де: «Антрополог тұрғылықты адамның көзқарасын аңғарып, оның дүниені көру өресі мен жан дүниесін сезінуге тиіс... Далалық зерттеу жұмыстарымен айналысқан зерттеуші нақты мәдениет өкілі сияқты ойлауға, көруге, сезінуге, ал кейде өзін соларша ұстауға тиіс. Бұл басқа адамның дүниесін тілдесіп, шүйіркелесу арқылы ғана түсінуіміз шарт деген ойды білдіреді. Этнографиялық диалог арқылы біз олармен ортақ әлемді жасауға тиіспіз. Адами түсініктің осы түрін қабыл алу үшін нақты халықтың арасында біршама уақыт өмір сүру қажет-ақ. Бұл тәжірибе этнографтың бастама көтеруі сияқты болып шығады»³, – деп жазған еді. Осы тақылеттес ой-пікірлерді И. Фабиан, Д. Тодлак, Дж. Клиффорд, Ф. Бокк сияқты белгілі этнографтар да айтты.

1970 жылдар басталысымен этнологиялық әдістерде елеулі өзгерістер болды: енгізілген (қосылған) қадағалау әдісі қадағалаушының қатысу тәсілімен ауыстырыла бастады да, бұл зерттеушінің өзі зерттемекші этностық жүйеге бұрынғыдан әлдеқайда кіріге түсуін ишаралады. Қосыла қадағалау әдісін қолдана отырып, этнограф бір мезгілде қатысушылармен сезімі байланыс орнатуға, әрі олардың тыныс-тіршілігін бейтарап бақылауға ұмтылады. Күні бүгінге шейін мәдениетпен жеке кездесу тәжірибесін барынша сипаттап беретін көптеген еңбек жарияланды.

Өзге мәдениеттерді зерттеуші антропологтың жеке тұлғасы да зейіндеп зерделеу объектісіне айналды. Мәселен, антрополог У. Краке: «Біз статистикалық деректерді, әлде материалдық мәдениетті, әлде кез келген басқа бір объективті ақпаратты зерттейміз бе, бәрібір, мәдениеттің мән-мазмұнын өзіміздің жеке тұлғамызға сіңіріп аламыз. Этнографтардың далалық зерттеу жұмысының өзі, түптеп келгенде, тұлғааралық өзара әрекеттесу, жай ғана зерттеуші рөлін қаншама сақтап қалғысы келсе де, ол осы өзара әрекетке толықтай қатысады. Мәдениетті этнографтар әлгі қарым-қатынастардан алған өз тәжірибесімен құрастырып шығады: мәдениеттің

өзіндік ерекшелігі – біз жинақтаған тәжірибе емес, мәдениетке қосылу арқылы өзіміз алған объективті деректер екенін түсінеміз.

Айтпақшы, эмпатия әдісін этнографияда (тарихта да) көмекші құрал ретінде қарастырған жөн. Мәселен, антрополог П. Рабинов: «Біз университет бітірген кезде, антропологияның – мәдениетке қосылу тәжірибесі екенін, сол тәжірибені алғанша өзіміздің антрополог бола алмайтынымызды білеміз. Бірақ далалық зерттеу жұмыстарынан қайтып келе жатқанда, антропология біз жиган тәжірибе емес, керісінше, біздің мәдениетке қосылуымыз арқылы алған объективті деректер екенін түсінеміз»⁵, – деп жазды.

Осы ой қорытындысын тұтастай тарихи материалдарды зерттеу ісіне жатқызуға болады. Іс жүзінде жалпы мойындалған эмпатия элементтері этнограф жұмысының қажетті бөліктері болып саналады. Көмекші құрал ретінде эмпатия әдісі тарихшы үшін де, социолог үшін де пайдалы екеніне күмән келтіруге болмас.

Этнологиядағы интерпретациялық әдіс мәдениетті мәдени мәтін ретінде қарауды талап ететіндіктен, бұл ретте тап осылай заманауи мәдениет зерттеле ме, әлде өткен ғасырлардың мәдениеті қарастырыла ма – ешқандай айырмашылығы жоқ.

Осы және басқа да жағдайларда зерттеуші тапқан материалдар оның ой-санасында дап-дайын ақпараттар бөлігі түрінде орнықпайды, тіпті түгелдей зердесіне жетпейді де. Бұл жерде мәселе мүлдем басқа нәрседе. Зерттеліп отырған мәдениеттің «оғаштығын» түсіндіруге тырысып, этнолог кез келген нақты жай-ахуалға қатысты зерттелуші этнос өкілдеріне тән логиканы қайта жасап шығу дағдысын біртіндеп бойға жияды.

Өз жұмысының нәтижелерін қағазға түсіре отырып, зерттеушінің тындыратын ісі, ақыр соңында, инстропекция (өзін-өзі қадағалау) болып шығады. Ол нақты этностың мүшесі сияқты назар аударып, көңіл бөлуді үйренеді де, өз реакциясын қадағалауға көшеді.

Әртүрлі сыртқы жағдайларға этностың реакциясын топшылай алатын: әлдеқандай жай-ахуалда пайда болатын институциялар түрін долбарлап, дағдарысты халді (оның неден туындап, қалай өтетінін) сипаттайтын, әртүрлі сыртқы уақиғалар түрткі салатын сезім ауаны мен іс-әрекетті (мысалы, сондай бір аудиторияның алдында, сондай бір жағдайларда өзінің іс-әрекеттерін, яғни тіршілік-тынысының әлдебір кезеңінде нақты этностың «өзгелер үшін образы» қандай болатынын түсіндіріп, ақталу үшін қандай дәйектер келтіру керектігін) анықтайтын деңгейге жеткен кезде, зерттеушінің жұмысы тиянақты аяқталды деп есептеуге болады. Мұндай эксперименттердің қиындығы зерттеуші күнібұрын дайын тұрған жауапқа ие бола алмайтынында: нақты этнос өкілдері де өздерінің болашақ реакциялары қандай болатынын білмейді.

Осылайша, пәнді білу емес, нақты логикамен ойлау білігі тексеріледі, «болжамдарында» елеулі қателіктердің болмауы, біздің көзқарасымыз бойынша, зерттеушіге этностың бұрынғы өмірінен алынған деректерді түсіндіруге кірісу құқын береді.

Эмпатия көмегімен жинақталған тәжірибе іс жүзінде ешқашанда ойға түйіп, арнаулы ғылыми зерттеу арқауына айналдыруға жарамайды. Біріншіден, этикалық сипатты себебі бар: өйткені антрополог дерексіз тәсіммен емес, этнос сана-сезімінің тірі, жанды мазмұнымен жұмыс істейді, ол жалпы жұртшылықтың назарына шығарылғанда, әлгі этнос өкілдерінің жанын күйзелтуі немесе қорлап, кемсіту ретінде қабылдануы мүмкін. Екіншіден, Э. Холл сөзімен айтқанда, «өзіңнің түсінігіңді (мәдениеттің мән-мазмұнын) сол тәжірибені бастан өткермеген адамға жеткізу өсте мүмкін емес»⁶.

Өйтсе де бұл тәжірибе зерттеудің тікелей объектісі болып табылатын материалды (ең бастысы, жазбаша дереккөздерді) түсінуге жәрдемдесіп, оларды тиянақты түсіндірмелеу барысына сенімділік дарытады.

Мұндай әдісті өз тарихыңды зерделеу кезінде де қолдану қажеттігін айта кетуіміз керек. Ал бұл бөгде мәдениеттерді зерделеп-зейіндеудің белгілі бір тәжірибесін жинақтағаннан кейін ғана мүмкін болады, өйтпесе зерттеуші өзінің мол мәдениетін сырттан көріп, өз отандастарын «бұратана халықтарды» бақылағандай қадағалайды да, олардың (өзінің де) бұрын өзі бірден-бір көкейге қонымды қылық санап келген іс-әрекеттер ауанының «қисынсыздығына» қайран қалады, соның салдарынан олардың (өзінің де) этномәдени кешендерін бөліп көрсете алмай қалады.

Дей тұрғанмен эмпатия әдісі зерттеушілердің бәріне бірдей қолайлы емес. Сондықтан мәселе былайша қойылуға тиіс: этнос константаларын сипаттаудың мейлінше жетілдірілген тәсілі жоқ па екен? Мұндай әдісті оқырмандарға дайын күйінде ұсынудың мүмкіндігі бар деп айта алмаспыз, дегенмен оның теориялық негіздемелеріне қатысты ой толғау жемісті болары анық. Егер оқулық авторы, негізінен, осы кітаптың басында мазмұндалған тәсілдерді, яғни эмпатия тәсілдерін өзі қолданса, ол, зерттеуші шын мәнінде өзін-өзі жұмыс аспабы ретінде пайдаланса, бұдан осы амал үздік, әрі бірден-бір ықтимал әдіс деген қорытынды шығуы міндетті емес.

■ Этнос константаларын зерттеудің түрленген тәсілдері хақында

Осы тарауда этнос константаларын зерделеудің жетілдірілген амалдарына негіз қалай алатын кейбір пайымдарды, әлдеқандай дайын әдістемелерді ұсыну мүмкіндігі болмаса да, қисынды түрде мазмұндап шығамыз.

Сонымен, әлгінде, бір жағынан, этнос константаларының туындысы, екінші жағынан, құндылық бағдары ретінде қауымның этностық картинасына

сипаттама берілген еді. Ол бұлардың қабаттаса жүретінін білдіреді: этнос константалары дәстүрлі ой-сананың трансфер барысында нақты бір толықтырымға ие болатын парадигмалық пішімдері болып табылады, оның алған бағыты құндылық бағдарынан көрінеді. Этнос константалары мен құндылық бағдар іс-әрекеттің шарты әрі мақсаты ретінде өзара сабақтасып жатады. Этностық константалар этностың бүкіл өмірінде бұлжымайды, ал құндылық бағдары өзгере береді, ол адамдардың еркін тілек-қалауының нәтижесі саналады.

Ал этнос константалары мен құндылық бағдардың бөлек зерделенуге тиістігі нені білдіреді? Осы екі өмір шындығы, мүмкіндігінше, іргесін ажыратып тұруы керек. Кез келген этнос кез келген құндылық бағдарды қабылдай алады. Құндылықтарды қалау ықыласы көбінесе тарихи тағдыр мен мәдени дәстүрлерге байланысты болады. Мәселен, әрбір жеке адам теориялық тұрғыдан кез келген құндылықтарды қабылдай алады, ал іс жүзінде оның таңдауы алған тәрбиесі мен біліміне, сондай-ақ өмірлік тәжірибесіне байланып жатады. Бұл таңдау адамға генетикалық тұрғыдан дарыған емес. Тұтас халыққа қатысты айтатын болсақ, мәдени дәстүр адамның алған тәрбиесімен және біліммен, ал тарих өмір сүру тәжірибесімен қатар қойылады. Бұның, ақыр соңында, жеке адамның да, халықтың да сыртқы ортасы бар, оның құндылық бағдарды таңдаудағы рөлі зор болуы мүмкін.

Сонымен, біздің міндетіміз этнос қабылдаған қандай да бір құндылық бағдарынан ойша ажырап, этностық константаларды қалпына келтіру болмақ. Бірақ әуелі құндылықты зерттеудің өзі туралы бірер сөз айтамыз. Мұндай зерттеулерде социологиялық сауалнамалардың пайдасы шамалы, бұл ретте зерттеуші әлдебір халықтың шынайы құндылықтары жөніндегі емес, оның «өзгелерге арналған образы» (тіпті «өзіне арналған образы да емес») жөніндегі ұғымға, яғни коммуникация моделіне ие болады, халықтың құндылық бағдарына қатысты бола тұра, бұл байланыс солай көрінгенімен, соншалық қарапайым емес. Халықтың қауымдық картинасына кіріккен құндылықтардың өзі трансфер объектісі саналып, ой-сана аясында ғана емес, сондай-ақ психиканың бейсана қабаттарында әрекет етеді, әрі сыртқы әсерге толықтай жауап қайтара алады. Сондықтан оларды зерделеп-зейіндеу тәсілі тестілеу (яғни өзіндік ерекшелігі бар психологиялық эксперимент) мен халық мәдениетінің жемістеріне түсіндірме беру болып шығады.

Этнос константаларын зерттеудің жалпы принципі әлдебір құндылық жүйесі халық санасына қалай беріліп, бейімделгенін, сол халықтың этностық константаларымен үйлесімді болуы үшін қаншалық түзетуге ұшырағанын зерделеу болып табылады.

Сонымен, батысшылдану мен жаңғыру жолына түскен әлдебір Шығыс халқының этностық константаларын зерделеп-зейіндеу үшін Батыстың әлдебір мінсіз құндылықтар жүйесін (сонымен бірге қандай да бір Батыс халқының нақты құндылықтар жүйесінен едәуір айырмашылығы бар, Батыс

әлемі таратып отырған ақпаратты) салыстырып, әлгі халықтың батыстанған элитасының ой-санасына осы жүйені, оның «өзіне арналған образын», яғни ішкі коммуникация моделін басқаша дарытудың орасан зор маңызы бар. Осының бәрі нақты этносішілік топтар өкілдерінің кейбір халықаралық құндылық доминанттарын ой елегінен өткізу және осы халыққа, демек, әлгі этносішілік топқа (батыстанған элитаға) да тән этностық константалар негізінде сырттан ұсынылған құндылықтар жүйесіне сөзсіз қайта назар аудару бағытын көре білуімізге мүмкіндік береді.

Этнос константаларын зейіндеу барысында өзінің тарихи тыныс-тіршілігінің әрқилы кезеңдерінде сол бір ғана халыққа тән болған әлемнің этностық картинасын, сондай-ақ біздің тарихи очерктеріміздің мысалында көрсетілгендей, баз баяғы бір дәуірдегі әр алуан этносішілік топтар қауымының картинасын салыстырмалы түрде талдап, сол бір ғана тарихи кезеңдегі әртүрлі халықтардың біркелкі құндылық жүйесін шендестіре қарау түбегейлі қызығушылық туғызады. Мысалы, финдердің де, армяндардың да, түріктердің де ұлттық идеологиясының бір ғана түп-төркіні бар: ол – арнаулы әдебиетте «пангермандық» аталып кеткен ұлтшылдық түрі. Оған ұлттың өз құнын арттырып, әсірелей көрсету, келешекте де жалғастырып, жандандыра түсу мақсатында өткен ғасырлардың дәстүрлерін жаңғыртуға бейілді ұлттық құрылысқа жіті көңіл бөліп, жете мән беру қылығы тән болады. Пантүранизмді түркілер ойлап тапқан емес, оны олар бүкіл асай-мүсейімен пангерман ұлтшылдығынан қабылдап алғанын тарихтан жақсы білеміз. Бірақ әлгі «артықшылыққа ие жамағат» категориясын оған өздері қосты, сөйтіп, сырттан алған идеологияны өздеріне бейімдеді.

Халықтың немесе оның әлдебір бөлігінің (этностық константаларымен айқындалған) құндылық бағдарының интериорлаудағы ерекшеліктерді зерттеуші қалайша бөліп көрсете алады? Этнос константаларын зейіндеудің, жетілдірілген әдістерді жақтаушылардың көңіліне жаға қоймаса да, бізге әлдеқайда айқын көрінетін үш ықтимал тәсілі барын (бәлкім, мұндай тәсілдер бұдан да көп шығар) топшылаймыз.

Сол тәсілдердің біріншісі зерттелуші халықтың әлдебір тобының арасына кең таралған, тұтастай алғанда, әлдеқандай құндылық жүйесінің түйіні бола алатын, бірақ сол халық үшін сырттан келген, өзге тілден аударылған емес, ішкі нақты этностық мәдениет өкілінің қолымен жазылған идеологиялық мәтіндерді талдау болып шығады. Сонымен, мұндай мәтіндердегі әлдебір идеологияны қалыптастыруға негіз қалаған құндылық доминанттары нені көрсетеді, ал мәтін авторының этностық константалары нені аңғартады?

Бәрінен бұрын, құндылық бағдары қозғалысқа мақсат дарытады (мысалы, халықты қайта өрлету). Бұл мақсаттың этнос константаларына қатысы жоқ, бұл – неден бойды аулақ салуды қажет ететін бірінші нәрсе. Құндылық бағдар да өзіндік мінсіз образды дарытады, бұған қоса, ол кейде өз бойына

іс-әрекет амалдарының құралдарын (шарттарын емес, тек амалдарын: не істеуге тиістігін және неге рұқсат етілгенін ғана) жияды. Ол да ізгілік пен жауыздық туралы тағлымды түсінік беріп, қауымның кейбір (космологиялық, әлеуметтік, мәдени және антропологиялық бөліктерін қамтитын) қалыпты образын сомдайды. Кейде идеология іс-әрекеттің бағдаржолын да ұсынады (солай, пангермандық үлгідегі ұлттық қозғалыстардың барлығы өздерінің қызметтерін елді мекендерде ұлттық мектептер мен басқа да мәдениет ошақтарын ашу жұмысын бастады, бұлардың бәрі «халық арасына бару» түсінігімен байланысты еді). Осынау іс-әрекеттердің жалпы идеологиялық ұйымдастырушылық қыры белгілі болғандықтан, біздің проблемалар тұрғысынан қарағанда, ол айтарлықтай қызығушылық туғыза қоймайды. Бірақ мұнда этнос константалары мен құндылық жүйесі арасындағы айырманы айқындау қиынға соғатын сала пайда болады. Енді іс-әрекетпен, мінез-құлықпен айналысуға тура келетіндіктен, қайсыбір шамада сол әрекетті этнос константалары анықтағанын, қаншалық құндылық жүйесінен туындағанын әрқашан дөп басып, алдын ала айту қиын (әлгі жүйенің өзі әлдеқандай халықтың қимыл-қызметінің құндылықтары туралы түсінік береді). Мұндай жағдайда бізге мәнмәтінді кеңінен зерттеу, яғни, бір жағынан, қандай да бір идеология арнасындағы іс-әрекеттің қайсысы құндылық реңкімен боялғанын, ал, екінші жағынан, қандай іс-әрекет нақты халық үшін үйреншікті екенін білу ғана көмектесе алады. Соңғысын айырып алу қиын болғандықтан, қарама-қарсы бағытқа жүреміз: идеологиялық тұрғыдан мәнмазмұны айқын іс-әрекеттерді этностық константалар зерттеу жақшасының сыртына шығарады. Ал олардың нақты ықпалы әртекті болуы мүмкін, зерттеушінің жұмысы да қырыққабаттың өзегін аршып алуды еске түсіреді. Қабықтан соң қабығын жұла береді. Сонымен, әртүрлі халықтардың шаруалар қауымы жеткілікті деңгейде зерттелмегендіктен, очерктерімізде орыстар мен армяндардың этностық ой-санасының кейбір парадигмаларын бөліп көрсету мүмкін болмады деп ойлаймыз.

Осылайша, идеологиялық мәтіндегі талдау барысында іс-әрекет шарттарына, одан гөрі, әлгі халық осынау іс-әрекетке өзін неліктен қабілетті санайтынына қатысты нәрселер бізді көбірек қызықтырады. Сондай-ақ мұнда құндылық доминанттары дарытқан кейбір ұғымдар да ұшырасады, бірақ олар онша көп емес, әрі олардан іргені аулақ салу онша қиын емес. Мұндай кезде түп-төркіні әлдебір құндылық жүйесінің артында тұрған философиялық антропология мен социологиядан шығатын ережелердің бәрін жақшаның сыртына шығарған жөн. Кез келген, мысалы, ұлттық идеологиялардағы осындай дақтар, біріншіден, біртектес келеді, екіншіден, өзінің өмір шындығына сәйкес келмейтіндігімен бірден көзге түседі. Мәселен, пролетарлар революциясы, К. Маркстің айтуынша, капиталистік қарым-қатынастары жетілген елде жасалуға тиіс еді, ал ол тиісті өндірістік қарым-қатынастары әлі дамымаған, шаруалар елінде болды,

осының өзінен-ақ оның идеологтарының Ресейде де капитализм орнаған еді деген тәрізді түсіндірмелері нағыз идеологиялық орашалақтық көрінеді. «Мына біз, орыстар, басқа халықтар мен елдердің барлығына жарқын жол ашушымыз» деген тәрізді түсініктеме өзінің нақ осы идеологиялық қисынсыздығы арқылы орыстарды этнос константаларына әжептәуір жақындата түсті. Марксизмде әлдебір халықтың басқаларға жарқын жол ашатыны туралы бірде-бір сөз жоқ, В.И. Лениннің социализмді жеке бір елде орнатудың мүмкіндігі туралы қағидасы да енді этностық константалармен сабақтасып жатқанын айқын аңғарамыз. Сол кезде «егер басқалардың барлығына (сөз жүзінде емес, өзіміздің қам-қарекетімізбен) жарқын жол сілтей алсақ, біздің кім болғанымыз» деген сұрақ көлденеңдей береді. Өзімізді кім деп санаймыз? Идеологияны нақты халық тұрмысының шынайы болмысына қолдану, дәлірегі: осы жөнінде ой толғап, назар тіктеу (рефлексия), әсіресе іс-әрекеттің құндылықты-дарыған тұрпатынан кері шегіну мотивациясы кейде этнос константаларын жалаңаштап, жадағайландырып жібереді. Сонымен, қабылданып, өмірге енгізілген идеологиядан санаға сіңімді сәттерді бөліп шығаратын болса, онда біздің көз алдымызда енді этностық константалармен түйіндескен бытыраңқы көріністер ғана қалады екен. Бірақ олар ешқандай құндылық негіздемелеріне мүлдем ие бола алмайды (ешкім ешқашан бағдарламалық мәтіндерде негіздеме келтірген емес, неліктен нақ осы орыс халқы жарқын болашаққа жетер жолда бәрінің алдында жүріп, іс жүзінде өзін сынаққа салатынына ешкім ешқашанда бағдарламалық мәтіндерде негіздеме келтірген емес). Немесе әлгі негіздемелер публицистикалық мәтіндерде берілуі мүмкін, бірақ не мәтін авторының өзі халыққа «міне, біз осындаймыз» дегенді телиді, не ешқандай құндылық негіздемелерін қоспай-ақ жазады: содан соң «біз» кіміз, неге «біз» осылай әрекет ете аламыз және тиіспіз дегенге қосымша түсініктеме беріледі. Құндылық негіздемесі өзін-өзі түсіндірумен орын ауыстырады. Сонымен, «барша адамзатқа жарық алып келу бізге тән» деген тәрізді түсіндірмелер көбінесе құнды пікір бола алмайды, олар мақсатты (бұл мақсат емес, табиғаттың өзі дарытқандай қасиет) айқындай алмаса да, өзіне-өзі сипаттама беру, белгілі бір іс-әрекеттерді жасауға мүмкіндік туғызатын ерекше белгілерді өзіне телу болып саналады.

Міне, осы жерде іс жүзінде енді **этнос константаларын зейіндеудің екінші тәсілін** сипаттауға көшеміз, ол тәсіл этнотарих және этносаясаттану деп аталуы (мысалы, этноботаника мен этногеография деген сияқты), яғни тарих пен саясат жөніндегі халықтық түсініктерді зерттеуі мүмкін. Кез келген халықтың өзіне тән ерекше «саяси фольклоры», яғни тарих пен саясаттағы қандай уақиға ең елеулі, қандай фактор әлдеқайда маңызды, қандай ахуал мейлінше үйреншікті екені жөнінде ұрпақтан-ұрпаққа жетіп отыратын түсініктері бар. Көбінесе осы «фольклор» өзіне шынайы, халықтың басынан өткен тарихи тәжірибені шоғырландырып, ал кейде өзі және тарихи

тағдыры, «қамқоршы образы», «дүшпан бейнесі», зұлымдыққа қарсы әрекет ету тәсілі туралы тұрақты ұғымды ұсынады.

Мазмұны жағынан әрқилы болуы мүмкін аса маңызды қайталанбалы түсіндірмелік парадигмалар алуан түрлі құндылық жүйелеріне сүйенеді, бірақ олар өздерінің ресми сипаттамаларын жасап шығарады.

Өзінің тарихтағы, саясаттағы жеке іс-әрекеттерін түсіндіруде, табиғи ортаға бейімделу тәсілдерінде, табиғи апаттардың себептері мен салдарын ұғынуда қисынсыздықтың орын алуы, сондай-ақ қоғамдағы әлдеқандай үдерістердің өрбуіне орай осы қисынсыздықтардың құбылуы – жөнделуі әлде күшеюі, бағыт-бағдарын өзгертуі және т.б. ересен қызығушылық туғызады.

Осылайша, біз ұсынып отырған тәсіл этноәдіснаманың – адамдар өздерінің сөз ләмдері мен қылықтарына қосақтай енгізетін мөндер мен мағыналар туралы ғылымның жарақтарын пайдалануға негізделеді. Этноәдіснаманың зерттеу тәсілдері бүгіндері біршама тиянақталып қалды, осы проблемаларға қатысты едәуір әдебиет бар, оған арнайы тоқтап, түгендеп жатудың қажеттігі де шамалы. Этноәдіснаманың тәсілдерін этнос константаларын зерттеуге бейімдеу де бөлек міндет саналады (нақ осы сәтте ол алдымызға қойылып жатпаса да), әрі бізге келешекте қаделі міндет сияқты көрінеді.

Этнос константаларын зерттеудің үшінші тәсілі ресми құралдардың талдамаларына қатысты болады, соның көмегімен ықтимал кроссмәдени зерттеулерге негіз қалай алатын этностық детерминділігі бар әлдебір халықтың мәдени ерекшелігі сипаттала алады.

Этнотарих пен этносаясаттануды зерттей, идеологиялық мәтінді талдап, басқа да осыған ұқсас мәтіндерді пайдалана келе, зерттеуші өзі жинаған ақпараттардың барлығын мынадай кесте бағандар бойынша орналастыра алады.

1. өзіне-өзі телитін сипаттама;
2. достық күшіне телінетін сипаттамалар;
3. өшпенді күштерге таңылған сипаттамалар;
4. жауыздыққа қарсы әрекет ету тәсілдері;
5. іс-әрекет субъектілерін айқындаушы сипаттамалар және т.б.
6. іс-әрекеттің басталуы мен жалғасуына мүмкіндік беретін жағдайды айқындаушы сипаттамалар.

Алайда мұндай жіктеме этнопсихологтың жинақтаған материалдарын тәртіпке келтіруге ғана икемді, ал оны өңдеп, салыстырмалы талдама жасауға ешқандай қосымша мүмкіндік бермейді. Бұл әбден түсінікті. Өйткені құндылық бағдарды зерттеуші, мысалы, индивидуализм мен коллективизмді қарама-қарсы қоюды, сыртқы табыс пен өзін-өзі жетілдіруге және т.б.

бағдар ұстауды басшылыққа ала отырып, құнды ой-пікірлерді тиянақтаудың қатаң түрде белгіленген тәртібін пайдалана алса, онда этнос константаларын зерттеу саласында мұндай ұстанымды жікке бөлу әсте мүмкін емес. Нақты халықтың ой-санасындағы қандай да бір парадигмалардың көместігін (мысалы, дараланған қамқоршы образының жоқтығын) атап көрсетуге болады, ал мұндай жағдайда онда бар әлдеқандай парадигмаға толық сипаттама берген жөн, өйткені әлгі қамқоршы образы мың сан тәсілмен берілгені жөн, оларды саралап, жіктеудің пайдасы шамалы. Бір ғана иірім этностық бейсаналықтың бүкіл «картинасын» бүлдіруі ықтимал. Зерттеуші «образды» сипаттаудың: мысалы, «қамқоршы бейнесі» даралана ма, оның іс-әрекетінің тәсілдері қандай, оның іс-әрекеттер алаңында пайда болуының тәсілдері қалай жүзеге асады, қажеті жоқ кезде (оны «сақтау мен «қорғаштау» сияқты нәрсе) оны шектеу қалай көрініс табады, оған қандай қасиеттер телінеді, «қамқоршы образының» трансфері тұрақты ма деген сияқты сауалдарға жауап қайтарудың долбарлы қалыбын иелене алатыны жөніндегі әңгіме – бір басқа. Өртүрлі этностарға арналған осы парадигманы баяндау барысында әлгі сауалдардың тізбесі ұзара түседі, әйтсе де әрбір нақты жағдайда олардың бір бөлігі жауапсыз қалады. Мысалы, бір этностың сана-сезімінде басқа біреулер үшін түбірімен маңызды көрінетін «қамқоршы образын» тұмшалап «қорғаштау» тәсілі мүлдем болмауы мүмкін. Бұған қоса, қандай да бір этносқа өте маңызды болатын нәрселер легінің нақ өзі-ақ шетсіз-шексіз түрлене берері кәміл. Бұл ретте шынайы өмірден көріп жүретін жағдайларды (айталық, «тұмшалап қорғаштаудың» тәсілдерін) құрастыруға тырысушылық бізді шырғалаң шеңберге апарып қамайды. Мұндай сауалдар тізбегін ішектей шұбалтып, ұзарта беруге болады, түптеп келгенде, әр алуан этностар мәдениетінің «орталық белдемінің» кескіндемесі бойынша толыққанды салыстырмалы көрсеткіштерді мазмұндайтын қалыптама құрастырудың бәрібір реті келмейді. Этнос константаларының кескіндемесі мен сипаттамалары әр кезде бір-біріне мүлдем ұқсамайтын жеке-дара ыңғайда болады.

Сондай-ақ әр алуан этнос мәдениеттерін зерделеуге жарамды тест ұсынуға болатыны да күмәнді көрінеді. Құндылық бағдарды зерттеушілер адамдардың барлығы әу бастан әркімнің көкейінде тұратын кейбір саны шектеулі сауалдарға: өмір мен өлімге, табиғат пен ғарышқа қарым-қатынас, басқа адамға және бүкіл адамзатқа көзқарас сияқты мәселелерге қайткенде де жауап қайтаруға тиіс деген кесімді пікірді негізге алады. Бұл уәжбен келіспеуге болмайды. Бірақ адамның осы салаға қатысты мұрат-мұғдарын қоғамда қабылданған идеология, этнос константалары, тұлғаның психологиялық тұрпаты ұштайды. Алайда өзіне анкета ұсынған сауалдарға қайтаратын респонденттің жауаптары нақ оның құндылық бағдарына бәрінен де жақындау тұрады, себебі (мұндай ретте «у-шудың кедергісі» өте маңызды екені жоғарыда атап өтіле тұра), бұл оның психикасының ең жоғарғы, өзі

мейлінше айқын сезінетін қабаты болып саналады екен. Олай болса, фин-коммунист шаруашылықты ұжымдаса жүргізудің қажеттілігі мен меншіктің социалистік тәртібінің артықшылықтары туралы айтады, ал қазіргі орыс демократы бізге фермерлік шаруашылықтың басымдығын дәлелдеп бақты деп пайымдайық. Этнос константаларын зерттеуші үшін бұл – тығырыққа тірейтін жайт.

Біздің пікіріміз бойынша, салыстыратын (белгілі бір шамада жақындастыратын) нәтижелер этнос константаларының әлдеқандай жеке жағдайларының қарым-қатынасынан ғана алынуы мүмкін. Сондықтан этнос константаларын зерттеу құралдарын іздеудің жемісті жолы нақ осы жеке әдістемелерді жасақтау болып көрінеді, ал оның негізінде жер-жаһандағы адамдардың барлығы болмыстың бағзыдан келе жатқан бірқатар проблемаларына жауап қайтаруға тиіс деген пайымдау емес, нақты бір тарихи жағдайларда этнос мінез-құлқының тәсілдері жөніндегі практикалық сауалдар, яғни өмірдің өзі алға тартқан сауалдарға оның қайтарар жауабы жатуға тиіс.

Қандай да бір болжамдық әдістемені меңзеп отырмағанымызды ескерте кеткен жөн, өйткені тарихи-этнологиялық көзқарас тұрғысынан этностың тосыннан өзін-өзі құрылымдау тәсілдерін және шынайы болмыстың қай объектісінде этнос константаларының ауысымы өтетінін алдын ала болжау мүмкін емес, – ондай объектілер соншалық тосын болуы мүмкін: этностың өзін-өзі ұйымдастыруының жеделдігі мен қалыпқа сыймайтындығы оның өркендеп-өсуінің шарты болып табылады. Дегенмен кез келген жағдайдың өзгерісіне этнос реакциясының жалпы түр-сипатын алдын ала топшылауға болады. Солай, егерде орыс халқының қалың бұқарасының тіршілік етуінің общиналық пішімі өзінің өзектілігін сақтап қала берсе (бұл жөнінде қазір тек мысал ретінде айтылып отыр), онда заманауи жағдайдағы қоғам құрылымын көзге елестету мүмкін емес, ол ең тосын, әсте күтпеген құбылыс болып шығуы мүмкін. Әйтсе де халықтың іс-әрекетінің тәсілдері және трансфер мен автотрансфер диспозициясы, оның ресми тәсілі негізінде нақ осы этностық константалар құрылымының бүкіл этнос өмірінің ағымында өзгеріссіз қалуымен айқындалады. Сөйтіп, этностың тосыннан өзін-өзі ұйымдастыруының кез келген түрінде елеулі мәні бар және осынау сипаттарды, олардың сыртқы көрінісін нақты толықтыру амалы көп қырлы әрі тұтқиыл бола тұра, оның құрылым түзушісіне айналатын сипаттамалардың бірқатарын бөліп көрсетуге болады.

Сонымен, этностың ой-санасын зерттеудің әдістемесі нақты, өмірдің өзі алға қойған мәселелерді негізге алып, тіршілік ахуалының өз құрылымынан бастау алуға тиіс. Осылай, жай-ахуал (немесе қандай да бір құндылық бағдарын қабылдаумен парапар нәрсе) қоғамнан белгілі бір мінез-құлық тұрпатын талап етеді, ол бірнеше негізгі өлшем түрінде берілуі мүмкін. Мысалы, Азия және Африка елдеріндегі батыстандыру үдерісі адамнан өзінің ой-санасын мынадай қағидаттарға бейімдеуді талап етеді:

- адам құқыларға ие (мәдениеттердің көпшілігінде жалпы «құқық» атауы адам тұлғасына қатысты ешқашанда қолданылмайтындықтан, олардың тізімін келтіру шын мәнінде маңызды емес);
- адам «адамзат» деп аталатын әлдебір әмбебап қауымға қосылған, бұдан барша адам баласына ортақ, демек, адам жаратылысының өзі тарту еткен («жалпыадамзаттық құндылықтар») белгілі бір этикалық доминанттар бар екені туралы ұғым шығады;
- кез келген қоғамның (отбасылық, рулық, тайпалық) құрылымы орнатқан байланыстардың бәрі онтологиялық емес, тек жағдаяттық болып табылады да, адам индивид ретінде өзінің іс-әрекеттерінің барлығына және болашағына жеке өзі жауап береді;
- адамзаттың ілгерілемелі қозғалысы – прогресс бар, индивидтің жеке басының қалыптасуы оның осы үдеріске қосылуымен түйіндесіп жатады;
- өмір «сапаны», яғни берілген сипаттаманы иеленеді, сол бойынша оның табысқа жету шамасын, демек, жалпы өмір талабы бола ма, жоқ па – соны анықтауға болады.

Міне, сипаттамалар жиынтығын одан әрі жалғастыра беруге болады.

Осылайша, халықтың басым бөлігі үшін сырттан, халық өз жауабын беруіне тура келетін, яғни сыртқы ахуалдан берілген кейбір құндылық құрылымы хақында сөз қозғалатыны анық. Мұндай құндылық жүйесінің ұстындары да ресми әдістемелердің көмегімен зерделеуге көнетін объект болады.

Ахуалдың атап көрсетілген негізгі өлшемдерінің барлығын зерттеуші нақты мәдениетке қатысты сауалдар ретінде қарастырады. Мәселен, «жеке тұлғаның құқылары» парадигмасын алайық: ол әлдебір халық үшін этностық константаларына байланысты нені білдіруі мүмкін? Бір этнос үшін ол түк те емес, яғни этностық константалар шілтерінің арасынан «ағып өте шығады» («өзінің образы» үшін ахуал бұл атрибуттың маңызы шамалы, егер ахуал талап етсе, оны өзіне қосып алады, бірақ хал-ахуал өзгергенде оп-оңай лақтырып тастай салады). Оны өзге этностан қабылдап алу автотрансфердің жаңа нұсқасын қажет етеді, онда нақ осы парадигма ой елегінен өтіп, берілген атрибут этносқа тән мағыналық байланыстар жүйесіне қосылады. Сонымен, әсірелей айтсақ, фин үшін «құқық» адамға сиқырлы күш дарытатын құдіретті нәрседей көрінуі де мүмкін. Үшінші бір этностың сол парадигманы қабылдап алуы өзге «образдарды» түзету арқылы «өзінің образын» теңестіруді талап ететіндіктен, бүкіл қауым картинасын қайта құрылымдауға алып келеді, әйтпесе этнос константаларының балансы бұзылар еді. Мәселен, батыстанған түрік элитасының мүшесі құқыларды адами, жеке тұлғаның атрибуты ретінде қабылдайтын болса, онда ол «бұқара» ұғымын қайтадан ой елегінен өткізуге тиіс. Мысалы (тек қана мысалы!), «құқықтардың» бар болуы басқалардан артықшылықтың атрибутына айналады да, «артықшылыққа ие жұртшылық» құрамындағылар нақ сондықтан,

«құқылары» бар болғандықтан ғана оған қосылады. Қасиетті соғыс та «құқық» иелену үшін шайқаста көрінеді. Жауынгер «құқылардың» қорғаушысына айналады. Өшпенділік «құқыларды» білмейтін қауым арасына жайылады. Егерде түріктің ой-санасында «қамқоршы образы» болса, ол, мысалы, «құқылардың» қайнар көзіне айналар еді. «Құқылар» парадигмасы түріктің ой-санасында этностық тұрғыдан индивидтің емес, бұқара жұртшылықтың, тек сол бұқараның бөлшегі ретіндегі индивидтің бастапқы сипаттамасы болып шығар еді. «Құқыларды» адамның атрибуты ретінде қабылдау (европалықтар күткендегідей) жеке тұлғаның бұқарадан басымдығына жеткізе алмады, керісінше, бұқараның индивидке анықтама беруінің бір амалына, оны бұқараға қосудың пішіміне айналды.

Сонымен, өмірдің этносқа беретін сауалын, этностың оған қайтаратын жауабын да тұжырымдауға болады екен. Осынау сауал мен жауапта этностың ой-санасын зерттеудің әдістемесі құрылуға тиіс.

Жауап осы құндылық доминанттарын әлемнің этностық картинасына қосу тәсілінен тұрады. Өзіне еншілеген категорияны әлгі этнос өмір шындығының қай саласына алып барады, ол қауым картинасында ненің атрибуты болып шығады: индивидке, ұжымға, «қамқоршыға» тіркеле ме, әлде ол іс-әрекеті сипатының анықтаушы болып шыға ма? (Соңғысы, сірә, «құқылар» қауымға әсер ету тәсілі болып шығатын финдерде болатын шығар).

Тап осындай нақты жағдайлардың кез келгенінде, негізінен, материалдың мәдениетаралық (этносаралық) салыстырмалылығына қол жеткізуге болады. Алайда этнос константаларын зерттеу әдістемесін жасақтау жөніндегі мәселенің басы ашық қалады. Оны сынақ жасап, қателікке де кезігу арқылы одан өрі зерттеулер жүргізу барысында шеше аламыз.

Тарихи-этнологиялық зерттеулердің негізіне алынған жетекші теориялық ережелер

Тарихи-этнологиялық зерттеулер негізіне алынған теориялық ережелер туралы осы кітаптың өн бойында айтылып, оларды қолданудың жайы орыстардың, финдердің, армяндардың, түріктер мен британдардың тыныс-тіршілігінде көрсетілді, сондай-ақ осы очерктерге әдіснамалық комментарийлерде түсініктемелер берілді. Ең жетекші әдіснамалық мәні барларына тағы да қайталап тоқтала кеткенді жөн көрдік.

- Этнос константалары этностың бүкіл өмірінде өзгеріссіз қалады да, оның барлық мүшелері үшін бірегей нәрсе болып табылады. Алайда қандай да бір этностық константалар негізінде бір-біріне ұқсамайтын әлемнің этностық картинасы қалыптасады. Бір этнос ішіндегі әлемнің этностық картинасының айырмашылығы, біріншіден, бейімделушілік мұқтаждықтарына, екіншіден, этносшілік топтардың құндылық бағда-

рындағы айырмашылықтарға байланысты болады. Егер тарих ағымындағы этнос дүниетанымының ауысымын қарастыратын болсақ, онда этностық константалар емес, құндылық доминанттары өзгеретінін ескеруге тиіспіз.

- Бүкіл этностық үдерістердің негізінде белгілі бір құрылымы (функционалдық этносшілік конфликт) бар түрлі этносшілік топтардың өзара әрекеттесулері жатады. Осы қағидаға сәйкес, тарихи уақиғалар социологиялық, демографиялық, экономикалық заңдылықтармен түсіндіруге келмейтін кезде, әрине, табысты нәтиже шығарына кепілдік болмаса да, оларды функционалдық этносшілік конфликт ретінде қарастырып, әр алуан этносшілік топтардың ерекше түрде өзара әрекеттесуі пішінінде көрсеткен жөн. Осынау өзара байланыс бүкіл тарих ағымында ресми мінез-құлықтар тұрғысынан бірегей сипат иеленеді, эксплициттік идеологиялық негізі болмайды, әрі белгілі бір шамада этностың әр алуан бөліктерінің қоса қабат үйлесімді әрекет етуін көрсетеді.
- Әдетте этностың негізгі мәдени тақырыбы болады (ол этнос өмірінің барысында өзгере береді). Оны елеулі мөлшерде кейбір вариациялары бар және этнос уағыздайтын діни қағидалармен астасып жататын идеологемалар ретінде ұғынуға болады. Бұл мәдени тақырып құндылық доминанттары ретінде бағалана алмайды, керісінше, әрқилы этносшілік топтар қабылдай тұра, ол түрлі құндылық жүйелерімен байланыс орнатады. Бірегей мәдени тақырыптың әртүрлі этносшілік топтар жасаған реинтерпретациялар кешені әрбір нақты жағдайда этносшілік конфликтінің өрбуіне негіз қалайды. Этностық үдерістерді зерттеу барысында мұндай мәдени тақырып пен оның түсіндірмелерін атап көрсеткен жөн.
- Бұлғақты жағдай өздігінен этностың орталық мәдени тақырыбын жоғалтуына байланысты туындамайды, бұлғақ атқарымды бола алады. Ол этнос жүйесінің қордаланған шиеленісін тарқатуға қызмет етеді. Бұлғақ өзінің жәрдемімен әрқашан (сырттай бақылаушыға елеусіздеу түрде ғана) этностың мәдени тақырыбын ауыстырғанда ғана атқарымды болады. Дегенмен, қайткен жағдайда да, бұлғақты жағдай тоқтағаннан кейін, этнос жүйесі, 9-тарауда сипатталғандай, дәстүрлі социумға тән қалыбына келеді.
- Этностың мәдени тақырыпты жоғалтуы немесе оны қабылдап алуы қажетті интерпретацияларды беруге, демек, функционалдық этносшілік конфликтіге негіз қалауға соншалық икемді емес, бірнеше жылға созылатын функционалдық бұлғаққа алып келеді. Мұндай бұлғақ түрі этностың өмір бойы қалыптасқан этносшілік конфликт тәсімінің бұзылуына алып келеді. Соңғысы этнос құрылымын бұзбай-

ды, керісінше, бір мезетте жаңа этностық мәдениетті құрылымдай (немесе ескісін қайта жаңғырта), әрі бұзылғандай көрінетін функционалдық этносішілік конфликтіні жүзеге асыра отырып... этнос күтпеген жерден, тосын жағдайда өзін-өзі құрылымдауға кірісіп кетеді. Ал бұл ретте этностық тозғындауды айналып өту қиын.

- Тұлғалық сана иеленушілер аталатын этнос мүшелері қандай да бір әлемнің этностық картинасына тұрақтылық дарытады. Этносішілік топтардың әрқайсысының ішінде нақ солар ғана саналы түрде өздеріне тән мәдени тақырып интерпретациясын қорғаштап, бұлғақты кезеңдерден этнос жүйесінің қалыпты жай-күйіне оралуына жәрдемдеседі. Сондай-ақ олар басқа реттерде этностың мәдени тақырыбын ауыстырып, оның тосыннан өзін-өзі құрылымдауына ықпал етеді. Қоғамда мұндай адамдардың жетіспеушілігі этносты функционалдық бұлғақты өткере алмайтындай, жаңа мәдени тақырыпты қабылдауға икемсіздік танытатындай халге душар етеді. Кез келген этностық үдерісті зерделеген кезде тұлғалық сана иеленушілер қызметін қаперге алу маңызды. Ол этносты әсіресе өзінің бір сәттік прагматикалық пайдасына бола іс-әрекет жасаудан сақтандырады.

Қорыта келгенде, оқырмандардың ой-санасында қалыптасуы мүмкін түсініктерге қарамастан, этнологиялық әдістемені тарихи материалдарды зерттеуге қолдану қыруар күшті қажет ететін еңбек болып шығады. Бұл ауқымды әдебиет мөлшерімен танысуды талап етеді, өйткені зерттеуші этностың мінез-құлқындағы «оғаштықтармен» қайда және қашан ұшырасып қалатынын, содан соң этнос тұрмысының қай саласын, тарихының қай парактарын анықтап, зерделеу әлгі оғаштықтарды түсінуге жәрдемдесетінін алдын ала болжай алмайды. Жоғарыда келтірілген теориялық-әдіснамалық ережелер тек қосымша рөл атқарады, мысалы, этносты шартты түрде қандай этносішілік топтарға бөлуге болатынын және осы топтардың өзара байланысы қалай өрбитінін алдын ала айту мүмкін емес. Дей тұрғанмен өзінің мән-маңызы жөнінен 1-тарауда баяндалған эволюцияшыл, диффузияшыл және функцияшыл этнология мектептеріне қатысты қағидаларға ұқсайтын жоғарыда келтірілген тезистерді тарих материалдарын интерпретация жасау ұстындары ретінде алуға болады. Өйткені тарихи-этнологиялық әдістің қыруар еңбекті қажет ететініне қарамастан, оны қолдану басқаша жолмен еш түсіндіруге келмейтін құбылыстарды сипаттауға мүмкіндік береді.

ЕСКЕРТПЕЛЕР

- 1 *Роджерс К.* К науке о личности//История зарубежной психологии. – М., 1986. – с. 209.
- 2 *Hall E.* The silent language. – Greenwich, 1970. – p. 31.
- 3 *Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific. – New York, 1922. – p. 23.
- 4 *Kracke W.H.* Reflections on the Savage Self: Introspection, Empathy and Anthropology//Suerez-Orozco M.M. (ed.). The Making of Psychological Anthropology II. – Harcourt Brace College Publisher, 1994.
- 5 *дәйексөз: Tedlock A* From Participant Observation to the Observation: The Emergence of Narrative Ethnography//Journal of Anthropological Research. – 1991. –v. 47. – № 1. – p. 237.
- 6 *Hall E.* The silent language. – p. 32.
- 7 *Этноботаника* – өсімдіктер әлемі туралы, этногеография, география туралы халықтық ұғымдарды зерттейді.

Ой салатын сауалдар

1. Эмпатия әдісін тарихи материалдарды зерттеуге қалай пайдалануға болатынын ойлап көріңіз.
2. Сіз қалай ойлайсыз, этнос константаларын зерттеу үшін қалыптасқан әдістемелерді пайдалануға бола ма?

КІТАПТЫҢ ҚАЗАҚ ТІЛІНДЕГІ БАСЫЛЫМЫН ӨЗІРЛЕГЕН ШЫҒАРМАШЫЛЫҚ ТОП

Аудармашылар:

Артықбаев Жамбыл Омарұлы – тарихшы, жазушы-драматург, тарих ғылымдарының докторы, Л. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің профессоры. Жоғары оқу орындарына («Қазақстан тарихы», «Этнология»), колледждерге («Қазақстан тарихы») және жалпы білім беретін мектепке арналған («Қазақстан тарихынан әңгімелер» Ә. Сабданбекова, Е. Әбілмен бірге) оқулықтардың және жүздеген ғылыми мақала мен зерттеу еңбектің авторы, «Қазақстан тарихы» энциклопедиялық анықтамалығының құрастырушысы. Ғылыми-көпшілік бағытта жазылған «Бұхар жырау: он екі тарих», «Қаз дауысты Қазыбек би», «Қанжығалы қарт Бөгенбай батыр», «Малайсары тархан», «Аталықтар әулеті», «Кетбұқа: жырау, аталық, қолбасшы» т.б. кітаптары жарық көрген. Көп жыл бойы Қазақстандағы этносаралық қарым-қатынас және жекелеген этностар жөнінде зерттеу жүргізіп келеді.

Аманжол Қорғанбек Ғалымтайұлы – ақын, аудармашы, журналист. Бірқатар поэзиялық, прозалық кітаптың авторы. Америкалық жазушы Герман Мелвиллдің әлем әдебиеті жауһарларының бірі саналатын «Моби Дик немесе Ақ Кит» романын, «Новеллалар ханзадасы» атанған грузин жазушысы Гиви Сихарулидзенің «Ойып жаздым атыңды» атты әңгімелер жинағын аударған. Қазақстан Жазушылар одағының мүшесі, Халықаралық «Алаш» әдеби сыйлығының және Қазақстан Журналистер одағы сыйлығының лауреаты.

Қами Нұрлан Ізғалиұлы – жазушы, драматург, аудармашы, Қазақстан Жазушылар одағының мүшесі. Бірнеше прозалық жинағы, романы жарық көрген. Олжас Сүлейменовтің «Тарихқа дейінгі түркілер» зерттеу кітабының бір бөлігін, Шыңғыс Айтматовтың «Кассандра таңбасы», «Тау құлаған» романдарын, «Шыңғысханның ақ бұлты» хикаятын аударған. Қазақстан Жазушылар Одағы мен Атырау облыстық әкімшілігі бірлесіп тағайындаған Ғабдол Сланов атындағы әдеби сыйлықтың

Аудармашы әрі әдеби редактор:

Мақсат Ізімұлы – журналист, жазушы, аудармашы, Қазақстан Жазушылар одағының мүшесі (2007), Қазақстан Журналистер одағы Б. Жәнекешев атындағы сыйлығының лауреаты (1988). «Аяқталмайтын әңгіме» (1998), «Бедеріндей кестенің» (2001), «Нарық нақыштары» (антология, 2003), «Заңи терминдердің түсіндірмелік-этимологиялық сөздігі» (1999) және т.б. кітаптары жарық көріп, кейбір әңгімелері орыс, түрік және неміс тіліндегі әдеби басылымдарда жарияланған. Салалық-тақырыптық энциклопедияларды баспаға дайындаушы арнаулы шығармашылық-редакциялық топтарға жетекшілік етіп, бірнеше ғылыми-монографиялық еңбекті, салалық сөздіктер мен анықтамалықтарды әдеби өңдеп, жарыққа шығарған. Отызға тарта шетел жазушысы мен зерттеуші-ғалымдардың көркем, танымдық шығармаларын қазақ тіліне тәржімалаған.

Ғылыми редактор:

Егізбаева Меруерт Қарныққызы – этнолог, тарих ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ археология, этнология және музеология кафедрасы меңгерушісінің оқу-әдістеме және тәрбие жұмысы бойынша орынбасары. 6 оқу құралының, 80-ге жуық ғылыми, оның ішінде Scopus деректер базасына тіркелген 2 мақаланың авторы. Қазіргі кезде қазақ халқының, жалпы түркі халықтарының отбасылық әдет-ғұрыптары, материалдық мәдениеті сияқты мәселелермен айналысуда.

Жауапты шығарушы:

Үркінбаев Серік Жолдасбайұлы – Абай атындағы Алматы мемлекеттік университетінің Қазақ филологиясы факультетін бітірген, филология ғылымдарының магистрі. Еліміздегі баспаларда, Қазақстандағы электронды оқыту нарығын дамытушы Bilim Media Group инновациялық компаниясында редактор, бас редактор, А.Байтұрсынұлы атындағы Тіл білімі институтында, ҚР Орталық мемлекеттік музейінде кіші ғылыми қызметкер болып жұмыс істеген.



ҚР БІЛІМ ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ МИНИСТРЛІГІНІҢ
ТАПСЫРЫСЫ БОЙЫНША АУДАРЫЛЫП БАСЫЛДЫ

Светлана Владимировна Лурье

ТАРИХИ ЭТНОЛОГИЯ

Корректор *С. Омарова*
Беттеген *Г. Сәрсенбаева*

Басуға 25.06.2020 ж. қол қойылды.
Қаріп түрі «DS Charter», «DS Compact».
Пішімі 70x100¹/16. Офсеттік басылым.
Көлемі 31,25.
Таралымы 10 000 дана.
Тапсырыс №