



Шәкір
ЫБЫРАЕВ

БАСТАУ

Шәкір ЫБЫРАЕВ

БАСТАУ

**қазақ халқының фольклоры
туралы зерттеулер**

**Баспалар үйі
Алматы - 2009**

УДК 398
ББК 82.3 Қаз
Ы 15

*Қазақстан Республикасы
Мәдениет және ақпарат министрлігі
Ақпарат және мұрағат комитетінің
бағдарламасы бойынша шығарылды*

Ыбыраев Ш.

**Ы15 БАСТАУ- Қазақ халқының фольклоры туралы
зерттеулер. — Алматы. Баспалар үйі, 2009. 160-бет.**

ISBN 978-601-80014-7-5

Сан ғасырлық тарихы бар қазақ халқының ауыз әдебиеті — оның ауызша тарихы, дүниетанымы, салт-дәстүрі, әдет-гүрпы жинақталған рухани бай қазынасы. Кітапта қазақ ауыз әдебиетінің жанрлық сипаттамасы, құрылымдық бітімі, тақырыптық аясы, көркемдік қыры бүгінгі фольклористика ғылымындағы жетістіктер арқылы қарастырылады.

Еңбек фольклор мен қазақ әдебиетін, тарих пен мәдениеттануды зерттеушілерге, сондай-ақ қазақ ұлтының рухани қазынасына қызығушылық танытқан жалпы көпшілік оқырманға арналған.

Ы 4702250205
00(05)-09

УДК 398
ББК 82.3 Қаз

ISBN 978-601-80014-7-5

© Ыбыраев Ш., 2009
© Баспалар үйі, 2009.

ҚАЗАҚ АУЫЗ ӘДЕБИЕТІ ТУРАЛЫ

(алғы сөз орнына)

Ауыз әдебиеті — халық шығармашылығының айрықша саласы, ауызша шығарылып, ауызша тараған көркем әдеби туындылардың жиынтық атауы. Қазақ халқының мұндай сөз өнерін ғалымдар ауыз әдебиеті деп атаған. Сонымен бірге ғылым мен мәдениетте “халық шығармашылығы” “халық поэзиясы”, “халықтың ауызша сөз өнері” дейтін атаулар да осыған жақын мағынада қолданылады. 1846 ж. ағылшын Вильям Томс ұсынған “фольклор” (ағылш. folk — халық, lore — білім, даналық) сөзі де ауыз әдебиеті атауы үшін халықаралық ғылыми атау ретінде орныққан. Бұлардың қай-қайсысы да бірінің орнына бірі қолданыла береді. Бірақ мағыналары бір емес. Мысалы, “халық поэзиясы” дейтін ұғым олең түрінде айтылатын поэзиялық жанрларды жинақтап атауға лайық болса, “халық шығармашылығы” — халық шығармашылығы мен өнерінің барлық түрлерінің жалпы атауы, “ауызша сөз өнері” — прозалық та, поэзиялық та шығармалардың ортақ ұғымы. Сонымен қатар “халық даналығы”, “халық білімі” деп аударылатын “фольклор” терминінің мән-мағынасында да елеулі айырма бар. Батыс Еуропа, Америка, Австралия халықтарының ұғымында бұл сөздің мағынасы тым ауқымды. Ол халықтың киім-кешек, құрал-жабдық, әдет-ғұрып, тұрмыс-салт, наным-сенім, сондай-ақ түрлі көркемөнерін (поэзия, музыка, би, ою-өрнек, тоқыма өнері, т.б.) тұтастай атау үшін қолданылады. Бұл жағынан алғанда ол тек ауыз әдебиетімен ғана емес, “этнология”, “этномәдениет” дейтін ұғымдармен де сабақтасып жатыр.

“Фольклор” атауы орыс ғалымдарының зерттеулері арқылы халықтың ауызша поэтикалық шығармашылығы деген

мағынада қалыптасқан. Қазақ әдебиеттану ғылымындағы “ауыз әдебиеті” деген ұғым да “фольклордың” осы мәнімен сабақтас. Бұлар бірін-бірі толық алмастыра береді. Ауыз әдебиетін зерттейтін ғылымды “фольклортану” деп атау да осыған байланысты.

Қазақ халқының ауыз әдебиеті өзінің көркемдік-идеялық нәрімен, эстетикалық қуат-тегеурінімен, түрі мен жанрларының молдығымен, тақырыптық және сюжеттік байлығымен, қоғамдық-әлеуметтік және тәрбиелік терең мән-мазмұнымен ерекшеленеді. Ол — көне тас дәуірінде пайда болып, түркілік тұтастықты бастан кешірген, одан бері де қазақ халқының қалыптасу тарихымен біте қайнасып, бірге жасап келе жатқан теңдесі жоқ рухани мұра. Байырғы ата-бабаларымыздың наным-сенімдерінен, тарихынан, тұрмыс-тіршілігінен, жақсы мен жаман туралы түсініктерінен, асыл арманы, биік мұратынан жан-жақты мағлұмат береді. Әрі ұлттық рухани мәдениеттің ғасырлар тізбегіндегі тарихи өзгерісін, этникалық санамен қарайлас жүріп өткен жолын да көз алдымызға елестете алады. Ауыз әдебиетінің шығарушысы да, таратушысы да, тыңдаушысы да — халық. Сондықтан ол, шын мәнінде, халықтың өз еншісі болып табылады. Ауыз әдебиетінің осы өзгешелігі оның әлеуметтік бітімін де айқын сипаттайды. XX ғ-дың басына дейінгі қошпелі қоғамда туып, қошпелі қоғамның талап-талғамы мен әлеуметтік қажеттілігіне толық жауап берген ауызша сөз өнері өзінің барлық даму жолдарында айрықша жүк арқалады, көркемдігі мен әлеуметтік-қоғамдық қызметі бойынша ең биік тұғырға көтерілді.

Қошпелі қоғам мәдениетінде табан астында туып, тыңдаушысын тәпті етпеген өлеңді, мәнерін таппаған жырды өнер деп танымаған. Осындай тіршілік аясында қалыптасқан ауыз әдебиеті барлық белгілері бойынша классикалық деңгейге көтерілген. Сондықтан да қазақ халқының ауызша сөз өнері отырықшы елдердегі көп өнердің бір тармағы ретінде дамыған фольклорлық шығармашылықтан оқшауланып тұрады. Қошпелі қоғамда фольклор белгілі бір әлеуметтік топтың ғана шығармашылығы емес, жалпы халықтың ханы мен қарасына, батыры мен біліне, байы мен кедейіне ортақ өнер, әмбеге тиесілі мұра. Бұған себеп күнделікті тіршілікті өнер дәрежесіне, кез келген құбылысты бейнелі де бедерлі жеткізуге дала перзентінің бейім тұруы еді. Қазақ даласындағы қошпелі қоғам мәдениет пен ғылымның бірақ салаларынан кенжелеп

жатқанымен, ауыз әдебиетінің таңғаларлықтай тұтас, қоғамдық дәрежеде дамуына мейлінше толық жағдай жасады.

Ауызша айту фольклордың тек қана шығарылу, таралу жолы емес, бүкіл қоғам тарапынан қолдау тапқан өнердің басты шарты болды. Үлкен де, кіші де ауызша өнер дәстүріне дағдыланды. Жасынан санасына сіңіріп, соны ғана мойындады. Бүкіл қоғам ауызша өнер мектебі болды. Осыған лайық ауыз әдебиетінің көтерген жүгі де орасан зор еді. Халықтың тарихи зердесі, философиялық ой-түйіндері, педагогикалық тәжірибесі, адамгершілік нормалары, кәсіптік әдебиетке тән көркемдік сұраныстары, театрлық өнерге тиесілі есесі ауыз әдебиетіне жүктеледі. Іс жүзінде оның араласпайтын саласы қалған жоқ. Шілдеханадан бастап рулар арасындағы дау-дамайларға, бесік жырынан бастап жоктауға, ем-домнан бастап лирикалық олендерге, ырым-түсініктерден бастап қоғамдық дүниетанымдық аңыз-өңгімелерге, мифтік сенімдерден бастап қоғамдық ой-пікірлерге дейінгінің бәрі де фольклорда тоғысты. Сондықтан да ол қай аманда да белгілі бір топтың (немесе таптың) ғана мұрасы болған жоқ. Бұған өткен қоғамдарда қазақ ауыз әдебиеті туралы пікір білдірген адамдардың әртүрлі мамандық иелері болуы да дәлел бола алады. Олар өздеріне қажет елдің тарихы, әдет-ғұрпы, наным-сенімі, мінез-сипаты, дүниетанымы, моральдық-этикалық нормалары, заңдары, діні, дәрігерлік тәжірибесі, қару-жарақ, киім-кешек, жер-су, мекен, тау-тас, көл, өсімдіктер мен жануарлар туралы мәліметтерді алдымен осы фольклордан тапқан. Фольклор — халық мұрасы, ұлттық өнер және ол сол халықтың әлеуметтік тағдырымен, өткен-кеткен тарихымен, шаруашылық бейімділігімен (отырықшы, көшпелі) тығыз байланысты. Осыған лайық ауыз әдебиетінің әр халықтың тарихындағы көтерген жүгі мен даму сипаты да бірдей дәрежеде болған емес. Себебі ол барлық дәуірлерде, барлық аймақтарда, барлық халықтарда бірдей жүк арқаламаған. Оның да пайда болған, дамыған, шарықтап шалқыған, бөсендеген, бір жанрдың ұмытылып, екіншісінің дүниеге келген кездері бар. Және бұл құбылыстар қоғам құрылымымен, жазу-сызу мәдениетімен, ғылым-білімнің салаланып дамуымен, өнердің түр-түрлерінің жіктеліп даралануымен, шаруашылық бейімділігінің өзгеруімен тығыз байланысты. Демек фольклордың сипаты мен даму дәрежесі, атқаратын қызметі уақыт пен кеңістіктен, мезгіл мен мекеннен тыс тұрған құбылыс емес. Қай халықтың да

тарихында фольклордың әдет-ғұрыптан, ырым-салттардан неғұрлым молырақ бөлініп, негізгі түрлерінің көркемдік деңгейі биікке көтерілген тұсы — орта ғасырлар. Кейбір халықтардың тарихи, әлеуметтік дамуының өзгешелігіне байланысты (күлдық, әскери-демократиялық, т.б.) фольклордың шарықтау кезеңі шамамен рулық дәуірдің соңы мен орта ғасырдың алғашқы жартысына сәйкес келеді. Мұның өзінде де фольклор бітімі айна қатесіз бірдей болған жоқ. Көшпелі тіршілікті бастан кешіріп жатқан қазақ даласында болған зерттеушілердің, ғалымдардың, саяхатшылардың өздері бұрын Еуропада көрмеген жаппай әншілік, жыршылық, жыраулық, ақындық, олеңшілік, шешендік, әңгімешілдік өнерден нәр алып жатқан ұшан-теңіз ауызша байлыққа танданып та, қызығып та қарағанын сол кездегі жолжазбалар, күнделіктер, зерттеулер, мақалалар, хаттар, экспедиция материалдары, жолжазбалар, ресми және ресми емес ісқағаздары жан-жақты растайды. Олардың бәрінде сол кезде терең талдау, ауызша өнердің мән маңызын жан-жақты ажырату болмағанмен, көргенін көргендей қуәлендіру барысында қыруар іс тындырылды. Г.Н. Потаниннің “Маған бүкіл қазақ даласы ән салып тұрғандай көрінеді” деуінде терең шындық жатыр.

Қазақ ауыз әдебиетінің қуатты қайнар көзі ауызша жырлаудың небір саңлақтарын дүниеге әкелді. Есімі тарихтан белгілі сонау XIV-XV ғ-дағы Сыпыра жырау, Асан қайғыдан бастап кешегі Жамбыл, Нұрпейіс, бүгінгі халық ақындарына дейінгі аралықта ауызша жырлаған ақын, жырау легінің даңқы қазақ мәдениетінің тарихында біржола орын тепті. Бұл іс жүзінде халықтық фольклорлық мұраның ауызша даралық кәсіптік өнерге дейінгі жүріп өткен жолы еді. Авторлық ауызша әдеби мұраны ауыз әдебиетінің қатарына қоспағанымызбен, оның төл тарихы содан басталатынына ешбір күмән жоқ. Қазақ фольклоры біздің заманымызда өткен қоғамдардағыдай дамудың қайнар көзінде, өсіп-өркендеудің ең биік сатысында тұрмағанымен қазір де ұлан-ғайыр әлеуметтік жүк арқалауда. Ұлттың рухани болмысын, мінез-сипатын, тұрмыс-тіршілік тынысын әлі сол фольклор арқылы айна қатесіз танимыз. Еліміздің тәрбиелік, эстетикалық, адамгершілік мұраттарының айқын айғағы, рухани өлшемі де сол фольклордан бастау алады.

Ауыз әдебиеті жанрлық құрамы жағынан да сан-салалы болып қалыптасты. Тұрмыс-салт өлкендері (еңбек-кәсіп, аңшы-

лық, үйлену, жерлеу салты, наным-сенім т.б.), ертегілер, аңыздар, әпсаналар, мифтер, эпостық жырлар, тарихи өлең, қара өлең, лирикалық өлең, отірік өлең, мақал-мәтелдер, жұмбақтар, айтыс, шешендік сөздер, жаңылтпаштар, драмалық үлгідегі шығармалар... — міне, ауыз әдебиетінің негізін құрайтын осы бір жанрлардың өзі әрі қарай түр-түрге бөлініп кете береді. Бұлардың қай-қайсысы болса да сөзбен айтылатын шығармалар және олардың негізгі құралы — сөз. Сондықтан ауыз әдебиеті — ең алдымен, сөз өнері. Рас, ауыз әдебиетінде сөзден басқа әншілік және орындаушылық өнер де айрықша қызмет атқарады. Ақындық, музыкалық және театрлық шығармашылықтың мұнда қабаттаса қолданылуы табиғи жағдай. Алайда ауыз әдебиетінде сөзден басқа өнердің түрлері қосымша қызмет атқарады. Себебі ауыз әдебиетіне жататын шығармалардың көркемдік мән-маңызы, эстетикалық қуаты, тәрбиелік мәні, ең алдымен, бейнелі сөзге негізделген. Әрине, сөз өнеріне жазба әдебиет те жатады.

Фольклор мен жазба әдебиет айтылу, тарату ерекшеліктері және идеялық-көркемдік өрнегі бойынша бір-бірінен бөлек дүниелер. Бұл өзгешелік көркем шығарманың жаратылысындағы мезгілдік және мекендік өлшемдерден айқын көрінеді. Ауыз әдебиеті табан астынан тыңдаушыға арналып айтылатындықтан (немесе орындалатындықтан) және суырып салып шығарылатындықтан, мезгіл жағынан шектеулі болады, яғни әр жолды, әрбір шумақты, бейнелі тіркестерді, айтушының ұзақ уақыт ойланып-толғанып отыруына мүмкіндік жоқ. Сондықтан көркем шығарманы алғаш шығарып отырған мезгілде, оны ауызша орындау уақыты да бұл арада бірдей. Себебі ауызша шығарма тыңдаушы алдында қолма-қол шығарылатындықтан, оны жазба әдебиетіндегідей үздік-создық, бірде жылдамдатып, бірде үзіліс жасап, ұзақ ойланып шығаруға мүмкіндік жоқ. Сөйте тұра табан астында шығарылған өлең-жырдың эстетикалық қуаты, нысанаға доп тиіп жатқан осерлілігі, өнер ретіндегі өзгешелігі тыңдаушысын қашанда тәнті еткен. Бұл жағынан жазба әдебиеттен оның қызметі бір де кем емес. Дегенмен ауыз әдебиетінің импровизаторлық сипаты оның көркемдік табиғатының өзгешелігін көрсетеді. Атап айтқанда, ауыз әдебиеті шығармаларында ортақ сюжеттер, сарындар, тұтас шумақтар, бейнелі тіркестер, өлеңнің даяр үлгілері мен ұйақастары жиі кездеседі. Әрі мұндай қайталаулар мен ортақ белгілер ауызша жырлаудың белгілі бір дәре-

жедегі “калыптық” сипатымен байланысты, яғни ауызша айту қалыптасқан үлгілер арқылы жүзеге асырылады. Ал жазба әдебиет табиғаты бұл жағынан мүлде бөлек. Жазбаша шығарманың жазылу процесінде тыңдаушыға тәуелді уақыт шектеушілігі мұнда болмайды. Жазушы мен жазба ақынның көркем шығарманы дағдындау кезіндегі уақыт еркіндігі мол. Осыған орай даяр үлгімен шығару, шығарманың түрлі деңгейлеріндегі қайталаушылық пен біркелкілік жазба әдебиетке жат. Бұл өзгешелік сөз өнерінің осы екі түрінің көп нұсқалы болу-болмау сипатына да тікелей қатысты. Ауыз әдебиеті ауызша шығарылып, ауызша тарайтындықтан, шығарманың үнемі өзгеріс үстінде болатындығы заңды құбылыс. Себебі ауызша айту, бұрын шығарылған текстті орындау — ешбір өзгеріссіз қайталап шығу емес, керісінше, ол — шығармашылық процесс. Онсыз шығарманың заман ағымына лайық қайта түлеп отыруы мүмкін болмайды. Әсіресе, ірі жанрларға тән осы ерекшелік шығарманың бір айтушыдан екінші айтушыға, бір дәуірден екінші дәуірге ауысу барысында айрықша көрінеді. Ауыз әдебиетінің көп нұсқалы болуына ықпал ететін жағдайлардың бірі — тыңдаушылар ортасының өзгеріп отыратын әлеуметтік талап-тілектері мен көркемдік сұраныстары. Көшпелі қоғамның мұндай қажеттіліктерін жан-жақты әрі тұтастай атқарған өнер ауыз әдебиеті болады.

Қазақ халқының ауыз әдебиетін жинау жұмысы XV ғ-дан басталады. Ресейден қазақ даласына шыққан түрлі экспедициялардың мақсаты фольклорлық және этнографиялық деректерді де жинау болатын. Алайда фольклор үлгілерін жүйелі түрде жинау жұмысы XIX ғ-да жүзеге асты. В.В. Радлов, Г.Н. Потанин, Ш.Уәлиханов, А.Е. Алексоров, А.В. Васильев сияқты ғалымдар ауыз әдебиеті жанрларын жіктей отырып, олардың текстологиясына да көңіл бөлді. Түптеп келгенде, фольклорлық мұраны жинау және жарыққа шығару халықтың тұрмыс-тіршілігін, әдет-ғұрпын, салт-санасын, наным-сенімін, дүниетанымын білудің негізгі дерек көзіне айналды. Ал XX ғ-да фольклорды жинау мен жариялау жұмысы, мейлі ол идеологияның құралына айналса да, мемлекет тарапынан қолдау тапты. XX ғ-дың басындағы Ә. Диваев бастаған бірнеше экспедициялардан бастап, жер-жерден фольклор үлгілерін жинау ісі бүгінге дейін жалғасып келеді. XIX-XX ғ-дың басында Қазан, Уфа қалаларында қазақтың батырлық жырлары, діни және ғашықтық дастандары көптеп жарық көрді.

“Ер Таргын”, “Қыз Жібек”, “Алпамыс”, “Бозжігіт” “Мұңлық — Зарлық”, “Шәкір — Шәкірат”, т.б. жыр-дастандар дүркін-дүркін қайта басылып шықты. Ал кеңестік дәуірде ауыз әдебиетінің көптеген үлгілері белгілі бір түзетулер мен редакциялауларға ұшыраса да, көпшілікке жол тапты. Эпостар, дастандар, ертегілер, аңыз-өңгімелер, мақал-мәтелдер, айтыстар, шешендік сөздер, жұмбақтар, т.б. тізбелі болып та, жеке де жарыққа шығып келеді. Бұлардың ішінде, әсіресе, “Алпамыс” “Қозы Көрпеш — Баян сұлу”, “Қыз Жібек”, “Қамбар батыр” “Қобыланды батыр” эпостарының екі тілдегі ғылыми (қазақша және орысша) басылымының шығуы фольклор текстологиясындағы ірі жетістік болды. Бұған қоса ауыз әдебиетінің көптомдық басылымын (1997 жылға дейін 17 томы шықты) шығару қолға алынды. М.Әуезов, Е.Ысмайылов, Қ.Жұмалиев, М.Ғабдуллин, Ә.Қоңыратбаев, Ә.Марғұлан, Б.Кенжебаев, М.Дүйсенов, Н.Торекүл, Р.Бердібаев, М.Мағауин, С.Қасқабасов, А.Сейдімбек, Б.Абылқасымов, Б.Әзібаева, К.Матығжанов, Ш.Керимов, Т.Қоңыратбаев, Б.Рахимов т.б. ғалымдардың бірнеше іргелі еңбектері жарық көрді. Ауыз әдебиетінің тарихы мен методологиясы жан-жақты зерттелді. Қазір жүз том етіп жоспарланған “Бабалар сөзі” көптомдық тізбесінің басым көпшілігі жарық көрді. Бұл жұмыстардың бәрі де “Мәдени мұра” мемлекеттік бағдарламасы аясында жүзеге асуда. Алда да бұл бағытта игілікті істер атқарыла берер деген сенімдеміз.

Қазақ ауыз әдебиетінің озық үлгілері кәсіби ұлттық өнердің өзге түрлері (опера, театр, кино, кескіндеме, т.б.) үшін де қайнар бұлақ, құнарлы тақырып саналады. Алғашқы қазақ опералары (Қыз Жібек, Айман — Шолпан), қазақ театры мен киносындағы сәтті шығармалардың көпшілігіне ауыз әдебиетіндегі туындылар арқау болды. Ұлттық дүниетаным мен тәлім-тәрбие жүйесін қалыптастыруды ана тілін, ұлттық тарихты зерделеуді мақсат тұтқан ғылыми зерттеулер де ауыз әдебиеті үлгілерін айналып өтсе алмайды.

БІРІНШІ БӨЛІМ

ҚАЗАҚ ФОЛЬКЛОРИСТИКАСЫ: КЕШЕ, БҮГІН, ЕРТЕҢ

1. ТЕҢІЗДЕЙ ШАЛҚЫП ЖАТҚАН ТӨРІМДЕГІ

1.1. Өткен ғасырларда қазақ даласына арнайы зерттеу мақсатымен, болмаса әртүрлі себептермен келген Еуропа елдерінің саяхатшылары, ғалымдары, зиялы қауым өкілдері бір ауыздан келіскендей қазақ фольклорының сулы жерге қаулап өскен көктей шексіз байлығын, ұрпақтан-ұрпаққа жалғасып келе жатқан жалпыға бірдей өнер дәстүрін айрықша атап өткендігі баршаға мәлім. Олардың ішінде ауыз әдебиетіне, өнерге қатысы жоқ мамандықтың өкілдері әскери адамдар, миссионерлер, әкімшілік қызметкерлері де болған. Бұған қарағанда кімді болса да бей-жай қалдырмаған, сырт адамның о дегенде көзіне түсіп, көңіліне ұялаған халықтың басты қасиетінің бірі шетінен әнші, олеңші, күйші, әңгімеші, сауыққой, салтшы болғандығынан-ау деген ойға қаласың.

XVIII-XIX ғасырлардағы феодалдық-патриархалдық қоғамның кемшіліктерін, артта қалған сикын баттита айтқан А.Левшиннің өзі қазақ халқының жаппай өнерлі болуына таңдана қарап “адам табиғатынан ақын және музыкант болып туады” деп мойындауға мәжбүр болған¹

Бұл, біздіңше, зерттеушінің әсіреқызыл марапаттап, оңтайы келгенде айта айта салған жел сөзі емес, корген-білгендерін бір арнаға құйып жинақтаудан туған ой-тұжырымы. Әр нәрсеге қазымырлана сын көзімен қараған А.Левшиннің үш бөлімнен тұратын көлемді еңбегімен тұтас танысканда көзіңіз бұған анық жетеді. Зерттеушінің көшпелі халықты кейде менсінбей, оған кеміте қарағанын Ш.Уәлиханов та кезінде атап көрсеткен²

1.2. Қазақ фольклорының шексіз мол болуының себебі — түсіндіруге болатын, жете шешімін таппағанымен айтылып та, жазылып та жүрген құбылыс. Дегенмен мәселенің төңірегіндегі пікірлерде тарихи сатысы мен дәуірі бойынша бір-бі-

¹ Левшин А. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. СПб. Ч.3. с.136.

² Уәлиханов Ч.Ч. Собр. соч. В пяти томах. т.I., 1971. С.199.

ріне сәйкес келе бермейтін өзге халықтардың фольклорындағы заңдылықтарды бағыт-бағдар етіп алушылық орын алып келеді. Айырып айтсақ, ауыз әдебиетінің ұлттық ерекшеліктерін былай қойғанда, қоғамдық формациямен, шаруашылық типімен (көшпелі, отырықшы, жартылай көшпелі) байланысты белгілеріне де өлі күнге жете мән берілмей келе жатыр.

1.3. Қай халықтың болса да фольклорының пайда болып, қанат жаюы — рулық қауым да, оның айрықша өркендеген, шарықтау биігіне жеткен кезеңі — феодалдық қоғам. Ал кейінгі қоғамдарда ауыз әдебиетінің көптеген жанрлары ұмытылып, болмаса басқа түрлерге ауысатынын, көлемді эпикалық туындылардың шағын жанрларға орын беретінін, жалпы алғанда классикалық ұғымдағы фольклордың аясы тарылып, су сепкендей бөсеңдейтінін өмір көрсетіп отыр.

1.4. Әрбір өнер түрлерінің тарихына үңілсек белгілі бір мезгіліне және мекеніне қарай классикалық дәуірді бастан кешіреді екен. Бейнелеу, сәулет, мүсін, музыка тағы басқа толып жатқан өнер дәстүрлері жүздеген халықтарда болғанымен олардың бәрінде де классикалық дәрежеге көтерілген емес. Мифтік дәуірді бастан кешірмейтін халық болмайды. Бірақ грек мифологиясындай ғажайып тұтастық пен әсемдік биігіне көтерілгендері, тұтас көркемдік жүйеге айналғандары некен-саяк. Дүниежүзілік олшеммен келсек, ұлттық әдебиетіміздің көтерілген тұғыры да біркелкі болған емес.

Біздіңше, өнер деп қарайтын фольклорға да (әрине, оның барлық түрлеріне емес) мұның қатысы бар. Фольклор — халық мұрасы, ұлттық өнер. Бірақ халық пен фольклорды тепе-тең, бірдей ұғым деп қарау қасаң доғмадан алыс емес. Себебі, ауыз әдебиетінің әр халықтың тарихындағы көтерген жүгі мен даму сипаты бірдей дәрежеде болған емес. Бұл — бір. Екіншіден, фольклор барлық дәуірлерде, бар жерлерде біркелкі өркендей бермеген. Оның да пайда болған, дамыған, шарықтап шалқыған, бөсеңдеген, негізгі түрлерінің ұмытылып жоғалған кездері бар. Және бұл процестер қоғамдық формациялармен, жазу-сызу мәдениетімен, ғылым-білімнің дамуымен, өнердің басқа түрлерінің өркендеуімен тікелей байланысты. Демек, фольклордың даму дәрежесі, атқаратын қызметі уақыт пен кеңістіктен, мезгіл мен мекеннен тыс тұрған құбылыс емес.

Бұл тұрғыдан қарағанда қай халықтың тарихында болса да, фольклордың әдет-ғұрыптан, ырым-салттардан неғұрлым молырақ бөлініп, негізгі түрлерінің айрықша дамыған тұсы

феодалдық қоғам. Кейбір халықтардың тарихи, әлеуметтік дамуының өзгешелігіне байланысты (күлдық қоғам, әскери демократия т.б.) фольклордың шарықтау кезеңі шамамен рулық қоғамның соңы мен феодалдық қоғамның алғашқы жартысына сәйкес келеді. Сөз жоқ, мұның өзінде де фольклор бітімі біркелкі болмағаны анық. Себебі феодалдық қоғамның өзі де ішкі шаруашылық ерекшеліктеріне қарай феодалдық-патриархалдық, көшпелі, отырықшы, жартылай отырықшы болып жіктеледі.

1.5. Феодалдық-патриархалдық қоғамдағы қазақ даласында болған зерттеушілердің, ғалымдардың, қала берді колденең адамдардың бұрын көрмеген жаппай өншілік, жыршылық, жыраулық, ақындық, шешендік өнерден нәр алып жатқан ұшы-қиырсыз ауызша байлыққа таңданып та, қызығып та қарағанын сол кездегі жолжазбалар, күнделіктер, хаттар, мақалалар, көлемді зерттеу еңбектері, экспедиция материалдары, жеке архивтер, қолжазбалар, ресми ісқағаздары растайды. Олардың бәрінде терең талдау, ауызша өнердің үлкен әлеуметтік мән-маңызын ажырату болмағанымен, көргенін көргендей қуоландыруында қапы жоқ.

Бұл жағдайдың негізінде үлкен шындық жатыр. XVIII-XIX ғасырларда қазақ фольклоры өзінің ағындаған тасқынын, шалқыған теңіздей молшылығын әлі де бастан кешіру үстінде болатын. Сондықтан да қазақ ауыз әдебиетін ерінбей жинап, жалықпай зерттеген Ш.Ш. Уәлихановтың, В.В. Радловтың, Г.Н. Потаниннің, Ә.Диваевтың т.б. бүкіл даланы ауызша поэзияның, өңгіме-жырдың тербелген бесігі скенін тебірене айтқандарында ешқандай бояма жоқ.

Бұрын фольклор туралы зерттеу жазбаған, болмаса мамандығы басқа болған зиялы қауым өкілдеріне айрықша тосын құбылыс қолға еріксіз қалам алғызған. Сондықтан болар кейбір ғалымдар мен саяхатшылар (А.Левшин, А.Янушкевич) қазақ фольклорын өз халқының фольклорымен смес, қатар қойып салыстыруға болмайтын Еуропаның профессионалдық жазба әдебиетімен салыстырған ғой.

1.6. Рас, екі өнердің, екі құбылыстың арасындағы түбірлі айырмашылықтардың терең сырына бойлап бармағандықтан, сирек те болса олардың фольклорды олқысынған тұстары да жоқ смес. Оны ауыз әдебиетінің кемшілігінен гөрі зерттеу әдісінен кеткен ағаттық деп қараған жөн.

1.7. Қазақ даласындағы көшпелі қоғам мәдениет пен өнердің біраз саласынан кенжелеп жатқанымен, ауыз әдебиетінің бітік өсімдіктей жайқалып өсуіне мейлінше толық жағдай жасады. Ауызша айту фольклордың тек қана шығарылу, таралу формасы емес, бүкіл қоғам тарапынан қолдау тапқан өнердің басты шарты болды. Үлкен де, кіші де ауызша өнер дәстүріне дағдыланды, жасынан санасына сіңіріп, соны ғана мойындайды. Бүкіл қоғам ауызша өнер мектебі болды.

1.8. Осыған байланысты фольклордың көтерген жүгі де орасан зор болды. Халықтың өзге өнерге кеткен есесі ауыз әдебиетіне еселей құйылды. Іс жүзінде оның араласпайтын саласы қалған жоқ. Шілдеханадан бастап рулар арасындағы дау-дамайларға, бесік жырынан бастап жоқтауға, ем-домнан бастап лирикалық өлеңдерге, мифтік сенімдерден бастап қоғамдық ой-пікірлерге дейінгінің бәрі де өз орнын фольклордан тапты. Осы ортада өскен Абайдың:

Туғанда дүние есігін ашады өлең,
Өлеңмен жер қойнына кірер денең, —

деуі тегін емес.

1.9. Өткен қоғамдарда қазақ ауыз әдебиеті туралы пікір білдірген адамдардың мамандықтары мен қызметтерінің әртүрлі болуында да белгілі себеп бар. Олар өздеріне елдің тарихы, әдет-ғұрып, наным-сенімі, психологиясы, моральдық-этикалық нормалары, заңдары, діні, дәрігерлік тәжірибесі, қару-жарақ, киім-кешек, жер, су, мекен, тау, көл өсімдіктер мен жануарлар, қажет десеңіз қазба байлық туралы керек мәліметтерді алдымен осы фольклордан тапқан. Бұл сөзімізді XVIII-XIX ғасырларда қазақ даласына шыққан П.Паллас, И.Георги, Г.Клапрот, Г.Спасский, Ф.Назаров, Г.Мейендорф, Е.Ковалевский, Н.Сверцев, В.Даль, П.Семсенов-Тянь-Шанский, В.Небольсин, В.Васильев, Н.Ханыков, Г.Данилевский, М.Поспелов, А.Гумбольдт, П.Чихачев, Г.Щуровский, П.Массачетов, М.Киттары, А.Голубев тағы басқалардың толып жатқан экспедицияларының материалдары айқын дәлелдейді.

2. “ҚОЛЫМДЫ МЕЗГІЛІНЕН КЕШ СЕРМЕДІМ”

2.1. Бұған дейін ауыз әдебиетінің байлығын қоғамдағы атқарған қызметінен, жаппай үрдіс, дәстүрге айналған белгісінен, өз ортасы мен мезгіліне лайық шырқау биікке көтерілген әлеуметтік сипатынан аңғаруға әрекет еттік. Мұнда бір пәлендей жаңалық та болмауы мүмкін. Дегенмен, ұлттық фольклорымыздың байлығы сөз бола қалса, алдымен осы мәселелер еріксіз ойға оралады. Тегінде бұны арада біраз уақыт өтіп, зерттеушілеріміздің толығырақ сезінген, дәуірі жағынан басаяғы икемделіп, жинақталған құбылыс болғандығынан деп түсіну керек.

2.2. Алайда ауыз әдебиетінің байлығы осы айтылғандармен ғана шектелмейтіні хақ. Оның жанрлық құрамы, көркемдік-эстетикалық бітімі, сюжет қоры, образдар жүйесі, өзіне тән, қас белгілері (көркемдігі, құрылысы және функциясы бойынша) де көп жағдайды аңғартары сөзсіз.

2.3. Іс жүзінде осы күнге дейін ауыз әдебиеті саласында атқарылып келе жатқан жұмыстардың қай-қайсысын болса да осы төңіректен іздесек болғандай. А.Байтұрсынов, С.Сейфуллин, М.Әуезов, С.Мұқанов, Қ.Жұмалиев, Е.Ысмайлов, Ә.Марғұлан, Н.Смирнова, М.Ғабдуллин еңбектері тұнып жатқан теңіздің бетін ашқандай болды. 30-40 жылдары асыл мұрамыздың жаппай жиналуына көңіл бөлінді. Б.Уахатов, Р.Бердібаев, О.Нұрмағамбетова, С.Қасқабасов, Е.Тұрсынов, Т.Сыдықов, С.Садырбаев т.б. зерттеулерінде жекелеген жанрлардың табиғаты, шығу тарихы, көркемдік кестесі арнайы қарастырылды. “Қазақ тарихи жырларының мәселелері” (1979), “Қазақ фольклорының типологиясы” (1981), “Қазақ фольклористикасының тарихы” (1988) атты коллективтік монографиялар ғылымның айтарлықтай табыстары болды. Бұл бағытта ертелі-кеш атқара берер жұмыстар жетерлік.

2.4. Дей тұрсақ та пікірімізді жаппай орын алып келе жатқан кемшіліктерге қарай бұрғымыз келеді. Оның айтпасқа болмайтын себептері де жоқ емес. “Өйтіп жатырмыз, бүйтіп жатырмыз” дегеннен фольклор туралы ғылымға келіп кетері бар болса, талай биіктерге шығатын уақыт болды.

Сталинизм заманы мен тоқыраушылықтың зардабы фольклортану ғылымына да өзінің аяусыз тырнағын салғаны мәлім. Әсіресе, фольклорды таптық тұрғыдан бағалауға мындаған жыл бұрынғы шығармалардың жартылай мифтік кейіпкерлерін бай-

кедейлерге бөлуден, кісі, жер-су атауларын нақтылы тарихи оқиғаларға апарып жапсырудан, рулық, феодалдық замандарда пайда болған шығармалардан өз қоғамымыздың көшірмесін іздеуден қазір де іргемізді аулақ салдық деп айту қиын.

Сорақы солақайлықтардың фольклор ғылымын әр кез жағдан алып, әуесқой дилетанттары ауыз әдебиетіндегі жаппай “феодалшыл-байшылдыққа”, “ұлтшылдыққа” “ескінің сарқыншағына қарсы” үкім айтып, ымырасыз күрес жүргізіп келе жатқаны қазір сын көтермейтін дәрежеге жеткенімен, кезінде сын айтқызбайтындай қаһары болған. Ол салған жараның сыздауы әлі талайға барары сөзсіз. Өкінішке орай, Менделеевтің кестесін білмей-ақ, химия ғылымына билік айтқан адамның іс-әрекетіндей әрекет фольклортануда баршылық. Ауыз әдебиеті шығармаларының мазмұнын оңай түсіну ол туралы ғылымға да аяусыз ауыз салған. Елуінші жылдардың ішінде көптеген эпостық жырлар идеологиялық қателік деп табылып, әлі күнге дейін жабулы қазан жабуымен жатқаны ешкімге де құпия емес.

2.5. Алайда, көзі алақандай мұндай “қырағылықты” былай қоя тұрып, салиқалы деп жүрген зерттеушілердің де еңсесін жалтақтық, тапталған жолдан шықпайтын схематизм басып тұратынын енді мойындамасқа болмайды. Методологиялық жағынан қазақ фольклортану ғылымы үлкен ізденістерге барды деп айтуға әлі ерте. Біздіңше, мұның да өз себептері бар.

2.6. Фольклор туралы ғылымның пайда болу, қалыптасу тарихына қарасақ, ол процестің капиталистік дәуірдегі ауыз әдебиетінің дамуы бәсеңдеп, кейбір жанрлардың (әсіресе, эпостық жырлардың) ұмыт бола бастауымен байланысты екенін аңғару қиын емес. Еуропада жаппай көпшілік өнердің сиреп, өткен дәуірдегі ауызша мұраның жойыла бастағанын жұртшылық айқын сезе бастаған тұсы фольклор туралы ғылымның да етек-жеңін жинап, оң-солын таныған тұсына сәйкес келеді. Сөйтіп, ғылымның олқыланып келе жатқан рухани байлықтың орнын толтырар максатынан туындағанын байқау қиын емес¹.

Міне, осы кездегі, не одан кейінгі фольклордың ерекшеліктеріне қатысты айтылған пікірлер, теориялық тұжырымдар біртіндеп рулық және феодалдық замандардағы ауыз әдебиетінің болмыс бітіміне де сол қалпында көшіріле бастады.

¹Бұл ой Дж.Коккьяраның еңбегінде бар. Қараңыз: История фольклористики в Европе. М., 1960. с.19)

Капиталистік қоғамды бастан кешірмеген халықтардың бәрі де ХІХ ғасыр мен ХХ ғасырдың басында еуропалық фольклортану ғылымының ашқан жаңалықтарымен қаруланғаны белгілі. Әлі де солай болып келе жатыр. Бұл жерде біз Еуропа ғылымының жетекші роліне, атқарып келе жатқан қызметіне күмән келтіруден аулақпыз. Тұтас ғылымды ұлттық тармақтарға жіктеу де дұрыс болмас. Айтпағымыз — ұлттық фольклорлы өзге халықтар фольклорының негізінде ашылған ойтұжырымдардың, заңдылықтардың аясында ғана қарап, оған сыймағандарын ескерусіз, ұмыт қалдырып, сыйғандарын жерден жеті қоян тапқандай белгілі қағидаларға қосымша ретінде тіркей салатындығымыз.

Ғасырлар тұңғышында қалған Еуропа елдерінің фольклор үлгілері, ежелгі замандардағы бітімі қазіргі таңда жанжақты типологиялық салыстырулар, мөлiметтерді тірнектеп жию арқылы анықталу үстінде. Оның үнемі теориялық-методологиялық жаңа ізденiстерге баруының да бiр себебі осында.

Байқап карасак, күні бүгінге дейін алдыңғы қатарлы ғалымдардың басқа халықтар фольклорының негізінде тер төгіп, түрлі методологиялық ізденістерден кейін барып ашқан заңдылықтарын біз оз фольклорымыздан қиналмай-ақ тауып аламыз да, зерттеу әдісі бойынша ешбір жаңалықсыз дәлелдей салады екенбіз. Ал жоқ болса іздеп сұра болып жатпаймыз. Тегінде бұл ауыз әдебиетіндегі жоғалған құбылыстың орнын әлі күнге сезінбегендігімізден, қолдағы барды қанағат тұтып, байлығымыздың барын білгенімізбен, байыбына тереңдеп бармағанымыздан болса керек. Түптеп, келгенде, бұл жағдай асыл мұрамыздың байлығына да кері әсерін тигізуде.

2.7. Алдымен қазақ фольклорының жанрлық құрамына келейік. Себебі ауыз әдебиетінің байлығын, ұлттық ерекшеліктерін, бүкіл болмыс-бітімін анықтауда ненің бар, ненің жоқ екенін білудің, біздіңше, айрықша маңызы бар. Шынын айту керек, қазақ ауыз әдебиетіне арналған зерттеулер мен оқулықтарда айтыс пен шешендік сөздерден басқа аты аталып, ел танығаны жеті-сегіз жанр болса, ол — Еуропа халықтарының фольклорында кездесетіндері.

Ал мұның сыртында аты аталмай, аталса да қатарға кірмей, күні бүгінге дейін халық жадында сақталып келген ондаған жанрлар мен жанрлық түрлердің не зерттеушілер, не жинаушылар тарапынан ілтипат көрмей келгенін немен түсіндіруге болады?!

Олардың ішінде шежіре, мысал, накыл, бата, алғыс, қарғыс, дуалау, көрісу, амандасу, арнау, мадақтау, тарихи өлеңдер, егіншілік жырлары, балалар фольклорының он шақты түрлері: бесік жыры, уату (потешки), сәбилік салт жырлары (тұсау кесу, бесікті аластау т.б.), арнау-тілек өлеңдер (заключки), сұрамақ, өтірік өлеңдер, тақпақтар, мазақтау, қорқыту, ойын өлеңдері санамақ, қаламақ (жеребьевки), есеп ойындары т.б. Өлең-жырларға әлі күнге дейін оқулықтарда енші берілген емес.

Батырлық, новеллалық, сатиралық ертегілер, анекдоттар, аңыздар (придания), әпсаналар (легенда), миф, хикая (быличка), күлдіргі әңгімелер, тұрмыстық әңгімелер т.б. енді ғана жіктеліп, зерттелу үстінде.

Наным-сенімдерден туған бақсылар сарыны, арбау-байлау, бөдік, жарапазан сияқты өлең-жырлар қысқа жанрлық анықтамалардан ары асқан емес.

Әсіресе, өкініштісі, ауыз әдебиетінің басты үш саласының (эпика, лирика, және драма) бірі — драмалық фольклор қазақ ауыз әдебиетінде жоқ деген ұғым қалыптасты. Шындыққа келсек, үлкендердің де, балалардың да жүздеген халық ойындарындағы түрлі рольдерді ойнап, аң-құстардың, жан-жануарлардың даусын, жүріс-тұрысын салатынын (“Аю биі” “Қалай айтуды білемін”, “Қасқырдың қойшыларға айтқаны”, “Түйе-түйе” “Көгі-гөк”, “Соқыр теке”, “Қасқыр мен қойлар” т.б.), қазақ арасында масқарапаздар, майрампаздар, күлдіргі ойындаздар болғанын, балалар фольклорының көбі оң ортасында түрлі рольдерге бөлінетінін кеш те болса драмалық фольклор ретінде “дәлелдеу” қажет болып қалды. Ал бұл мәселе қысқа болса да ХІХ ғасырдағы кейбір зерттеушілер (А.Левшин, А.Янушкевич) мен Кеңес дәуірінде С.Сейфуллин, Ы.Дүйсенбаев, Ш.Хұсайынов т.б. еңбектерінде айтылған болатын. Өкінішке орай, негізі бар пікір жалғасын таппаған жоқ.

Біздіңше, импровизация аз, салтпен байланысты жатқа айтылатын айтыстар (жар-жар, бөдік) түрлі жағынан айтысты еске түсіргенімен, іс жүзінде рольдерге жіктелетін диалогтер (“Иесі мен сиыр”, “Қой мен ешкі”, “Төрт түліктің кеңесі”, “Төрт түлік айтысы”, “Салпық пен ат”, “Ыдырыс пен Тайлак”, “Олі мен тірінің айтысы” т.б.), шағын пьесалар (“Кісі мен қыңыр бала” “Суайт бала мен қарт”), сұрамақтар (“Ауымың қайда?”, “Кім айтар?” “Бақа” т.б.) драмалық фольк-

лордың біз білетін шағын ғана түрлері. Ендігі жерде халық драмасына жататын драмалық іс-әрекеттерді (сөз бен іс-әрекет қатар жүретін ойындар, әдет-ғұрыптар), диалогтарды, ойын фольклорын, аң-құстар мен жануарлардың жүріс-тұрысына, даусына арнайы еліктеулерді¹ қазақ фольклорында жоқ деудің ешқандай қисыны жоқ. Көргіміз келмесе түйені де қормеуге болады. Жинамадық, зерттемедік дегеніміз әділдік болады.

2.8. Бардың қадіріне жетіп, байқала бермейтінді көру үшін де құрал керек. Ауыз әдебиетіндегі ондай құрал — методикалық зерттеу әдістері мен тәсілдері екені даусыз. Бұл тарапта да шындап ойланар мәселелер аз емес.

Еуропадағы фольклортану ғылымының өткен тарихында ғана толып жатқан мектептер, ағымдар, зерттеу әдістері болғаны белгілі. Мәселен, мифологиялық, модені-тарихи, тарихи, антропологиялық, фин, этнопсихологиялық т.б. мектептер, ауысып алу теориясы, диффузионизм, фрейдизм, функционализм, структурализм т.б. Еуропа қазір де түрлі теориялық ағымдарды, әдістерді бастан кешіруде. Біздің еліміздегі қазіргі зерттеу жұмысын осындай жеке-жеке ағымдарға жіктемегенімізбен, ғалымдардың фольклорды этнографиялық бағытта (Н.Н. Миклухо-Маклай атындағы Этнография институты), сөз өнері (МГУ-дың фольклор кафедрасы, М.Горький атындағы Дүниежүзілік әдебиет институты, Орыс әдебиеті институты (Пушкин үйі) және күрделі структуралық жүйе ретінде (Шығыс фольклоры мен мифологиясына арналған зерттеу сериясы) көп жылдар бойы арнайы бағыттарда қарастырып келе жатқандығы белгілі. Кейбір мәселелер бойынша пікір таласы болғандығымен, түптеп келгенде, олар бірін-бірі жоққа шығармайды. Себебі, қай-қайсының болса да шындыққа негізделген зерттеу проблемалары, айтар ойы, атқарар ісі баршылық.

Қазақ фольклоры туралы ғылымда әзірге жоғарыда көрсетілген мектептердің, зерттеу әдістері мен бағыттардың әсері туралы айтуға болғанымен, ең тағып еншілеп алатындай арнайы теориялық ағымдарды, өнімді-өнімді бағыттарды сала-лап айтатындай мүмкіндігіміз шамалы.

Қазан төңкерісіне дейін қазақ фольклортану ғылымында жетекші қызмет атқарған этнографиялық бағыт (қараңыз: қазақ фольклористикасының тарихы. А., 1988) ертегі жанрында ғана

¹Қараңыз: Народный театр. Сб.статей, Л., 1974; Н.И.Савушкина. Русская устная пародная драма. М., 1978. С.19.

аздаған қолдау тапқанымен, өзге жағында үзіліп қалғандығын айту артық емес. Өзгені былай қойғанда, этнографиямен тікелей байланысты тұрмыс-салт фольклорының (обрядовый фольклор) әдет-ғұрып, салт-санамен байланысты поэтикасын, құрылым жүйесін, қызметін (функциясын) көңілге медеу боларлықтай деңгейде ажыратқан жоқпыз. Ауыз әдебиетін этногенез, этникалық тарих, этникалық мәдениет тұрғысынан қарастыруда да мешеулік байқалады. Сондай-ақ оның тарихқа, философияға, күнтізбелік салтқа, әдет-ғұрыпқа, халық өнерінің өзге түрлеріне қатысы туралы түсінігіміз де үстірт.

Қазақ ауыз әдебиетін зерттеуде біршама өнімді болған сала — оны сөз өнері ретінде қарастырғандығымыз. Бірақ, талапты күшейте түссек, мұнда да шешімін таппаған қыруар мәселеге тірелеміз. Біздіңше, оның біразы жақын мезгілге дейін фольклорды әдебиеттің коленкесінде, соның дамымаған түрі деп түсінгенімізден, зерттесек жазба әдебиет әдістемесі тұғырында зерттегенімізден болса, енді біразы фольклортану ғылымының осы бағыттағы зерттеу әдістерін жете меңгермегендігімізден.

Түрлі теориялық мектептерге, ағымдарға ертеден қызмет етіп келе жатқан салыстыра зерттеу әдісінің өзі қазақ кеңес ғалымдарының ілтипатына 70-жылдардан бері қарай ғана ие болды десек асыра айтқандық емес. Ал, қазақ фольклорының кең мағынадағы тарихи поэтикасы, құрылымдық, көркемдік жүйесі, жанрларының терең, жан-жақты зерттеулердің нәтижесінде анықталуы, даму эволюциясы, көркемдік формалардың қалыптасу тарихы бойынша атқарған жұмысқа қарағанда атқарылуға тиістісі әлдеқайда көп.

Мақал-мәтелдер, қанатты сөздер, мысалдар, анекдоттар, қысқа ертегілер, жұмбақтар сияқты фольклордың шағын жанрларындағы түрлі себептерге байланысты қалыптасқан тұрақтылықтарды (клише) зерттейтін **паремиология** саласы, фольклорды тұтастай, **комплекс**ті, зерттеу тәсілі, жүйесі (жүйелі-функционалдық, жүйелі-аналитикалық) тұрғыда зерттейтін әдістер, эстетикалық белгілерді, көркем символдарды қарастыратын семиотика саласында да жан-жақты ізденістерге баратын мезгіл жетті.

Рас, республика көлемінде айтылған бірлі-жарым пікірлерді, жалпылама ой-тұжырымдарды місә түтушылық болар, бірақ фольклортану ғылымын тұтас алсақ, онда ұлтына не жеріне

қарай жеңілдік болсын деген қағида жоқ. Болуы да мүмкін емес. Бары — не ізденіс үстіндегі алдыңғы қатарлы еңбекқор ғылым, не артта қалған жалқау ғылым.

3. СҰРАЙМЫН ӨТКЕННЕН ДЕ, КЕТКЕННЕН ДЕ

3.1. Қазақ фольклорын зерттеу жұмысындағы орын алып келе жатқан олқылықтар, теориялық ізденістердегі шабандық ертелі-кеш жөнделер деген ойдамыз. Алайда, уақыт өтсе де орнына келмейтін, енді біраз уақыттан кейін мүлдем кеш болатын төтенше жағдай бар. Ол — халық мұрасының жиналу жайы.

Бұл салада XIX-XX ғғ. жинаушылардың қыруар жұмысын, түрлі экспедицияларды, қаулы-қарарларды, ғылыми мекемелердің, жинаушы, зерттеушілердің еңбектерін ілтипатпен атап өтуге болады. Ауыз әдебиетінің байлық қорын іс жүзінде молайтқан, анықтаған игілікті істер де осымен байланысты.

3.2. Дегенмен, ғылымдағы шалағайлықтар мен ауызша мұраға деген енжарлық мұнда да орын тепкен. Қазақстанның барлық аудандарынан фольклорлық, этнографиялық материалдар әр уақыт жүйелі, жаппай, жоспарлы жиналды деп айтуға ешкімнің де аузы бармайды. Олай болатыны ғылымда біраздан бері қалыптасқан тұтас жинау (фронтальный метод) әдісі республикамыздың бірде-бір ауданына әлі қолданылған емес. Сондықтан бірде-бір аудан фольклорының жай-күйі ғалымдарға толық мәлім деп айтуға болмайды.

Өкінішке орай, кез келген өлең, жыр, әңгімелердің ғылым үшін маңыздылығы олардың көркем болуы, не болмауына ғана байланысты еместігінде.

Фольклортануды тек таңдаулы, көркем шығармалар туралы ғылым деп ұғыну әдістемелік қателік.

3.3. Зерттеу жұмыстарында таңдаулы жанрларға ғана қоңіл болу халық арасынан сол жанрларды таңдап жинауға себепші болған. “Ала қойды бөле қырыққан жүнге жарымас” демекші, барды бардай емес, күні бұрынғы керектіні ғана жинаудың салдарынан, жоғарыда айтқанымыздай, ғалымдарымыз ең тағып, еңші бермеген жанрлардың көбі жинаусыз қалған. Көбінің келмеске кеткендігі ендігі жерде ашық шындық. Күні бүгінге дейін жинай қалсақ өзімізді қызықтырған, не зерттеуге тақырып етіп алған материалдарды ғана ел арасынан сұрау салып, соларды ғана жинайтынымыз өкінішті-ақ.

Ауыз әдебиеті фактілері мен материалдарының мінездемесінен барып теорияға құлаш сермеуден гөрі, оларға аяқ-қолы байлаулы болған теориясымақтың терезесінен сұрау салуымыз басым.

3.4. Әлі күнге дейін толып жатқан жанрлармен қатар (еңбек-көсіп, үйлену салт, наным-сенім, дуалау, бөдік, арбау-байлау, жалбарыну, баксылар сарыны, алғыс, қарғыс, бата), мұңшер (жоктау, қоштасу, естірту, жұбату, көңіл айту, көрісу, амандасу), халық лирикаларының жанрлары тұтасымен де, жеке-жеке де арнайы жинақ болып шықпағандығы көп нәрсені аңғартса керек. Ал миф, аңыз (әсіресе жер-суға байланыстылары), әпсана, шежіре, ауызша әңгіме, хикая, балалар фольклоры, ойын фольклоры, драмалық фольклор дейтіндердің жиналуы мүлдем мардымсыз.

3.5. Ертелі-кеш бүкіл қолжазба қорын, түрлі архивтерді ақтара келе әрқайсысынан бірер жинақтық текстер табылар, жарыққа да шығар, шығып та жатыр ғой. Бірақ ондай жинақтар сол жанрлардың бұрынғы-соңғы мән-жайының айқын айнасы бола ала ма? Халықтың тұрмыс-тіршілігімен, әдет-ғұрып, түсініктерімен бірлікте алынбаған, қосымша мәліметі (қандай жағдайда, қашан, кім, қандай себеппен кімге айтты, айтушы өзі қалай түсінеді, оқиғасына сене ме, жоқ па т.б.) жоқ жалаң текстерден сол жанрлардың өткені мен бүгінгісін, пайда болу, өсу, өзгеру ерекшеліктерін қалай білмекпіз? Әзірге анықтап айту қиын.

3.6. Қандай мәселе болса да салыстырғанда көрінеді. Мәселен, Вильнюс қаласында өткен “Фольклор материалдарын сақтау және жүйелеу” (5-8 апрель, 1988) деген бүкілодақтық кеңесте литва халық өлеңдерінің 400000 (!) (оның ішінде 100000 үйлену салт өлеңдері, 60000 әнмен орындалатын өлеңдер бар дара текстерінің картотекаға түсіп, ерекше жағдайда сақталатын түпнұсқаның маржандай тізілген көшірмелері бар екенін газеттер тамсана жазды. Әрбір өлеңдер төрт жолдан деп есептегеннің өзінде (бұдан көлемі кіші өлең кемде-кем) олардың көлемі 150-200 томға оңай жететініне еріксіз танданып та, қызығып та қарайсың. Ал ертегі, аңыз-әңгімелер сияқты халық прозасының қолжазба қорында 80500 (!) текстің (вариантымен қоса есептегенде) ғылыми жүйеге түсіп сақталуы айтса сенбейтін шындық. Мұның да көлемінің асырмай есептегенде 300-350 томнан асып түсетінін айта кеткен артық емес.

3.7. Мәселе сол қолжазбалардың барлығын кітап етіп шығара беруде емес шығар. Бірақ ұлттық фольклордың байлығы жиналған материалдардың көлемімен олшенетініне, бір халықтың зерттесе де, жарыққа шығарса да таусылмастай алтын қоры, теңіздей байлығы екеніне кімнің дауы бар?!

3.8. Ресей, Эстония, Латвия, Тәжікстан, Армения, Грузия сияқты елдердің фольклор мен этнография тұрғысынан ең қызықты деген аудандарға түрлі мамандықтың өкілдері біріккен комплексті экспедициялар шығарып тұратын аса нәтижелі тәжірибелері де бізде қолдау тапқан емес. Халықтың өнері, әдет-ғұрпы, моральдық-эстетикалық нормалары, заңы, психологиясы, педагогикасы, философиясы, діні, жаратылыс туралы түсініктері, медицинасы, фольклоры, этнографиясы, тарихы туралы мәліметтерді бір-бірімен байланыста, бөліп-жармай тұтастықта жинау талай қызықты жойттердің бетін ашары сөзсіз. Мұндай істің пайдасын дәлелдеп жату артық.

3.9. Республикамыздың облыстық архивтеріне, жоғары оқу орындарының фольклор практикасында жиналған материалдарға, жеке адамдардың үйінде сақтаулы қолжазбаларға да сұрау салатын мезгіл әбден жетті.

3.10. Ауыз әдебиеті мұраларын жинаудың арнайы сұрақтарына, принциптеріне, әдістемесіне, қолжазбаны толтыру тәсіліне арналған қазақша ғылыми зерттеулер мен оқу құралдары да жоқтың қасы. Н.Смирнова мен О.Нұрмағамбетованың ертеректе шығарған шағын бағдарламасынан басқа (қазақ халқының ауыз әдебиетін жинаушыларға көмек. А., 1960) авторлар ұжымы даярлаған фольклор мен этнография жинаудың бірыңғай әдістемесін айта аламыз (Халық әдебиетін жинау, жүйелеу, сақтаудың әдістемелік құралы. А., 2001, 67 б.). Фольклорды жинау туралы өзге тілдерде шыққан жүздеген мақалаларға, арнайы зерттеулерге, оқу құралдарына қарағанда ғылымның өсуіне лайықты бұл мәселенің де өзгеріп, тереңдеп, жаңарып отыратынын қоруге болады. Мәселен, қазір ауыз әдебиетінің мол сақталған жерлеріне баратын экспедицияларды қайталап тұру, белгілі акын, жырау, жырышы, әнгімешілердің репертуарын араға уақыт салып қайталап жазу фольклортану ғылымының тәжірибе жасау (эксперименттік) бағытына айрықша қызмет етеді. Мұндай тәжірибе арқылы фольклордың нақтылы жағдайларға байланысты өзгеру сипатын, ауызша өнердің түрленуін, текстің тұрақты және құбылмалы жерлерін (ауызша айтудың формулалығын), дәстүрлі жанр-

лардың ғылыми-жайын текстологиялық жағынан анықтайтын мезгіл жетті.

3.11. Қазақ фольклорын эксперименттік бағытта қарастырудың да өзiрге мүмкіндіктері шектеулі. Себебі, жаппай қайталап жазудың, жаңа фольклорлық құбылыстарды үнемі бақылап отырудың болмағанын айтпағанда, көрнекті жырау, жыршы, ақындардың эпостық жырларын араға уақыт салып өз ауыздарынан екінші рет қайталап жазған емеспіз. Ал ауызша текстердің үнемі қозғалыста болатындығы – фольклордың басты заңдылықтарының бірі.

4. ЖҮГІНДЕЙ ҚЫЗДЫҢ ЖИҒАН ЖИНАҚТАЛСА

4.1. Қазақ фольклорының қолда бар, бұрын-соңды жиналған қолжазбаларының тағдыры ешкімді де бей-жай қалдырмауы тиіс. Жыртылған, мүжіліп өше бастаған, арасындағы беттері ұрланған қолжазбалардың сақталу жағдайы ешбір ғылыми талапқа сай емес. Бұлай кете барса көп ұзамай қолдағы барынан да айрылатынымыз сөзсіз. Түпнұсқаны қалыпты жағдайда, ерекше күтімде сақтау, оқимын деушілерге сапалы көшірмесін беру сияқты жұмыстар ешбір нұсқауды қажет етпей-ақ әлдеқашан жүзге асуы керек еді.

4.2. Жиналған материалдардың халық үшін де, ғылым үшін де тиімділігі мен пайдасы олардың терең ғылыми жүйеге түсуінде. Қазақ фольклорының қазіргі жүйелену, картотекаға жанрлар бойынша түсірілуі, бүкпесіз айтсақ, ешбір сын көтермейді. Откeн ғасырдың 30-40 жылдарынан бастап қазірге дейін қолданылып келе жатқан жүйелеу тәртібі (егер солай деп айтуға болса) белгілі бір ғылыми принципке негізделген емес. Сондықтан да бар материалдар туралы картотекалардан дұрыс, мардымды мәлімет алу мүмкін емес. Ондай мәліметтерді мамандардың өзі де айтып бере алмайды.

4.3. Ұлттық фольклорды терең ғылыми жүйелеу – кітапханашылар мен ғылыми атақ алмаған, арнайы даярлығы жоқ адамдарға қарай итере салатын жұмыс емес, теориялық та, практикалық та іздену үстіндегі ұзақ тарихы бар фольклористиканың ең жауапты саласы. Жүйелеу жұмысына қарап, сол халықтың фольклор туралы ғылымының да қандай дәрежеде скенін молшерлеуге болады.

4.4. XX ғасырдың басында Финляндияда құрылған “Фольклористердің халықаралық федерациясы” (FF) қызметі-

мен байланысты ертегілердің көрсеткіш-каталогтарын жасау жүйесі — жекелеген кемшіліктеріне карамастан, “фин мектебі” деген атпен дүниежүзі ғалымдарының тарапынан кең қолдау тапқан түбегейлі әдіс. Фин мектебінің көрнекті өкілі А.Аарненің (“Ертегі типтерінің көрсеткіші”, Хельсинки, 1910) жүйесін кейінірек Ст.Томпсон халықаралық көрсеткішке айналдырды. А.Аарненің еңбегі орыс ертегілеріне лайықталып орысшаға да аударылды (Н.П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929). Қазір көптеген халықтардың фольклоры осы жүйеге түсірілді және ол теориясы жағынан да, практикасы жағынан да әр халықтың фольклорына қатысты үнемі жетілу, тереңдеу үстінде, сюжеттік көрсеткіштер үздіксіз жарық көруде.

Аарне — Томпсон жүйесінің ғылыми қажеттілікке (библиография, каталог, картотека, көрсеткіш т.б.) тікелей қызмет ететініне қазір ешкім де күмән келтірмейді. Кез келген сюжет пен мотивтің белгіленген реттік индексі бар, олар іштей топтарға, жанрларға, түрлерге, керек десеніз тақырыптарға дайын жіктеледі.

Қазір фольклорымыздағы сюжеттік шығармаларды картотекаға түсірер болсақ, онда сюжет пен мотивтердің аннотациясы, кейіпкерлердің аты, оқиғаның (шартты болса да) болған жері, көлемі (жолы), Аарне — Томпсон көрсеткіштеріндегі индексі т.б. мәліметтер болуы шарт. Сонда ғана қай жанрлан қанша текст бар, қаншасы қайдан, қашан жиналған, халықаралық сюжеттерге сәйкесі қанша, таза ұлттық сюжеті қанша, неше варианты бар деген сияқты толып жатқан үлкен теориялық та, практикалық та маңызы бар сұрақтардың жауабын каталогқа қарап айтуға болады.

Ондай жауаптар зерттеудің аяғында емес, басында табан тірейтін, себебін анықтайтын объективті мәліметтердің жиынтығы болары даусыз. Ненің бар, ненің жоғын білмей тұрып зерттеуге кірісу — алдына қойған мақсатын да толық білмеумен барабар. Қайда, немен және не үшін баратыныңызды білмей тұрып ашық теңізге шығу қауіпті.

4.5. Фольклорлық мұраны Аарне — Томпсон жүйесіне түсіру алғашында ертегі, аңыз-әңгіме жанрларына қатысты болғанымен, қазір оның аясы кеңею үстінде. Эпостық шығармалардың, балладалардың, тарихи өлеңдердің де сюжеті мен мотивтерінің каталог-көрсеткіштері жарық көрді.

4.6. Бұлардың сыртында халық өлеңдерінің түрлі жанрлары мен жанрлық түрлерін функционалдык-тақырыптық принциптерге және тірек сөзге (опорные слова) негіздеген көрсеткіштері де орнықты. Мұндай көрсеткіштер арқылы жанрлық түрлердің жинақталған типтері (обобщенный тип) болатыны анықталып отыр. Жинақталған типтер индекс-нөмірлермен белгіленеді.

4.7. Ғылыми жүйелеуден ауыз әдебиетінің шағын жанрлары да (мақал-мәтелдер, жұмбақтар т.б.) шет қалған жоқ. Олар паремнологиялық зерттеулердің нәтижесінде логикалық-семантикалық құрылымына қарай толып жатқан типтерге және топтарға жіктеліп, картотекаға түсіру және жариялау жұмысының бірден-бір өзекті мәселесіне айналады.

4.8. Біздің елімізде орыс, литва, латыш, эстон, тажік, армян т.б. халықтар фольклорының осындай жүйеге негізделген көрсеткіштерінің (олар қолжазбаларға жасалынған каталогтардың тікелей көшірмесі), соларға байланысты толымды зерттеулердің жарыққа шыға бастағанына да біраз уақыт болды. Ал техникалық дамудан алға кеткен елдерде ғылыми жүйеленген, мыңдаған мәліметтерді қамтитын каталогтар мен көрсеткіштер компьютер тіліне көшірілген.

4.9. Фольклорлық мәліметтер мен материалдар ғылыми жүйеге түсуі ауыз әдебиетінің тұтас та, жекелеген жанрлары бойынша да атлас картасын жасауға мүмкіндік береді. Оған жеке жанрлардың әлеуметтік жағдайы, сюжеттердің таралуы, фольклордың жергілікті ерекшеліктері түсіріледі. Атласты іске асыру үшін алдымен әрбір жанрлардың таралған жерлерін көрсететін картограммасы және әлеуметтік фактор ретінде оларды айтушылардың (жасы, жынысы туралы мәлімет) хроносоциограммасы жасалуы тиіс.

Атлас жасау фольклортану ғылымының іс жүзіндегі профессионалдык деңгейінің көрсеткіші болып есептеледі.

4.10. Фольклорды жүйелеу текстологиямен де тығыз байланысты. Ауыз әдебиеті жанрларының ғылыми басылымдарын даярлау, жарыққа шығару қай жағынан қарағанда да жүйелеу жұмысының нәтижесіне сүйенеді. Онсыз ауызша шығарма (жанр) туралы толық ғылыми мәлімет алу мүмкін емес. Әрбір текстің Аарне – Томпсон көрсеткішінде бар-жоғы, таралу сипаты, жинаушы, айтушы, мезгілі, мекені, картограммасы, хроносоциограммасы, стильдік мәліметтері, сюжет-мотивтердің көрсеткіші т.б. толып жатқан ғылым үшін қажетті

сауалдардың жауабын жүйелеу ісінен кейін ғана ғылыми басылымға ұсынуға болады. Ал бұл мәліметтерсіз қазіргі ғылыми басылымды қоз алдымызға келтіру қиын. Көптомдық ғылыми басылымның үлгісі ретінде тәжік халқының хайуанаттар туралы ертегілер мен мысалдарына арналған томын айта кету артық емес (“Свод таджикского фольклора” Т. I., М., 1981.)

Қазақ фольклорының көптомдығын бастағанымызға көп уақыт болған жоқ. Жалпы оқырман қауым үшін пайдалы жұмыс. Алайда ғылыми көптомдықты қолға алатын мезгіл келді.

5. ЖІБЕК ЖІПТЕЙ КЕСТЕЛЕНГЕН

5.1. Қазақ ауыз әдебиеті мұрасын жинау, жариялау, жүйелеу және зерттеу жұмыстарын жаңа биікке көтеру үшін атқарылуға тиісті міндеттердің бәрін тізіп шығу мүмкін емес. Алайда, осы бағыттарда орын алып отырған кемшіліктердің ең бастысы — фольклортану ғылымында түбегейлі, ірі мақсаттарға қазіргі доуірдің теориялық-практикалық мүмкіндіктері тұрғысынан айтарлықтай ұмтылыстың болмауында. Сапалы серпінді ғана көптеген түйінді мәселелерге қозғау салары сөзсіз.

5.2. Осы тұрғыдан келгенде алдымен фольклортану ғылымының қай саласына болса да тікелей қатысы бар жанрлар мен жанрлық түрлердің ойластырылған жаңа кестесін жасау қажет. Оның, біздіңше, өзіндік себептері де жоқ емес:

фольклордың бұрын жиналмаған, қазір ұмытыла бастаған көптеген жанрларына сұрау салып, оларды қысқаша сипаттап, атын атап, айтушының есіне түсіруіне мүмкіндік беру. Жинау жұмысының арасында оларға арнайы көңіл бөлу;

- ғалымдардың еңбегінде аттары аталған, бірлі-жарым жиналған, кейін әлдебір себептермен ұмытылған ауыз әдебиетінің түрлеріне ғылыми кестеден орын белгілеу;

- жүйелеу, зерттеу жұмыстарында олар үнемі назарда тұруы керек, өзімен тектес жанрлар ауыз әдебиетінің түрлерімен бірлікте, байланыста қарастырылуы қажет;

- жанрлар кестесі — фольклор байлығын тұтас танудың, ғылыми жүйеленудің, оқып үйренудің бірден-бір тиімді жолы.

5.3. Ауыз әдебиетінің жанрлық жүйесі қатып қалған нәрсе емес. Жинау, зерттеу ісінің нәтижесінде оның құрамы, орын тәртібі, принциптері өзгеріп отырады. Себебі жанрлар-

ды жүйелеудің, ғылыми кестесін жасаудың талаптары мен белгілері де жетілдірілу үстінде.

5.4. Қазақ фольклорының ертеректе жасалған жанрлық кестесін қайта қарайтын мезгіл жетті. Атап айтқанда: идеялық-көркемдік ерекшеліктеріне, құрылысына, атқаратын қызметіне (функция), салтқа қатысты не қатыссыз болуына (кестеде үлкен әріппен белгіленеді), қарасөз не өлең түріне, әуенмен не әуенсіз орындалуына, тегіне (рим цифрымен белгіленеді), жанрына (араб не көдімгі цифрмен белгіленеді), жанрлық түрлерге (кіші әріптермен белгіленеді) қарай жіктелген толық кестесін жасаудың бұдан былайғы теориялық та, практикалық та маңызы зор. Оны түбегейлі етіп шешу — болашақтың ісі.

5.5. Төменде біз бұрынғы-соңғы еңбектерде аты аталғанымен, санатқа қосылмай жүрген, не болмаса, мүлдем атаусыз қалған жанрлар мен жанрлық түрлерді ескере отырып, қазақ фольклорының қазіргі жанрлық кестесінің жобасын ұсынамыз.

А. САЛТҚА ҚАТЫСТЫ ФОЛЬКЛОР

1. Тұрмыс-салт жырлары

1. Еңбек-кәсіпке (календарға) байланысты өлеңдер

- а) төрт түтік туралы өлеңдер
- б) аңшылық жыры
- в) егіншілік кәсіпке байланысты өлеңдер
- г) наурыз
- д) жараназан

2. Сәбиге арналған салт өлеңдер

- а) бесік жыры
- б) уату өлеңдері
- в) ырым өлеңдер (бесікке болеу, ал білек, тұсау кесу, майлап сылау)

3. Үйлену салт өлеңдері

- а) той бастар
- б) той тарқар
- в) жар-жар
- г) сыңсу
- д) жұбату
- е) беташар

ж) құттықтау

4. Жерлеу салтына байланысты өлеңдер

а) естірту

б) көңіл айту

в) жоқтау

г) дұға (аруақтарға арнап оқу)

5. Әдет-ғұрып өлеңдері

а) алғыс

б) қарғыс

в) бата

г) амандасу

д) қоштасу

е) көрісу

ж) аңсау

6. Наным-сенімдерге байланысты өлеңдер

а) бәдік

б) арбау-байлау (қаракұрт, жылан т.б. уын қайтару)

в) жалбарыну (айға, күнге, бұлтқа, отқа, табиғат құбылыстарына жалбарыну)

г) бақсылар сарыны

д) дұалау (адамның, жануардың басын айналдыру, бір нәрсеге тәуелді ету)

е) бал ашу (жауырын қарау, құмалақ салу, кітап ашу)

ж) түс жору

з) ұшықтау

п) аластау

к) күрт көшіру

л) жын шақыру

Б. САЛТҚА ҚАТЫССЫЗ ФОЛЬКЛОР

II. Эпикалық прозалық жанрлар

I. Ертегілер

а) хайуанаттар туралы

б) қиял-ғажайып

в) баатырлық

г) новеллалық-тұрмыстық

д) сатиралық

е) анекдоттар

2. Аңыздар (предание)

- а) тарихи
- б) мекендік
- в) күй анызы

3. Әпсана (легенда)

- а) тарихи-мекендік
- б) діни
- в) утопиялық
- г) күй әпсанасы

4. Хикаялар (быличка)

5. Миф

- а) себептік (этиологиялық)
- б) космогониялық

6. Шежіре

- а) жалпы шежіре
- б) рулар шежіресі
- в) тайпалар шежіресі
- г) жеке адамдар шежіресі
- д) қожалар шежіресі

7. Әңгімелер

- а) меморат
- б) күлдіргі әңгімелер
- в) тұрмыстық әңгімелер

III. Эпикалық жанрлар

- 1. Көне эпос
- 2. Батырлар жыры
- 3. Лиро-эпос
- 4. Қисса-дастандар
- 5. Тарихи жырлар
- 6. Реальды-тарихи эпос

IV. Кіші жанрлар

- 1. Мақалдар
- 2. Мәтелдер
- 3. Нақыл сөздер
- 4. Жұмбақтар
- 5. Жаңытпаштар

V. Шешендік толғау

- а) шешендік толғау
- б) шешендік арнау
- в) шешендік дау

VI. Мысал

- а) мысал (мысал өлеңдер, мысал сөз, мысал айтыс)
- б) аналог
- в) тәмсіл (притча)

VII. Лирикалық өлеңдер

- 1. Қара өлең
- 2. Ән өлең
- 3. Тарихи өлең
- 4. Хат өлең

VIII. Нақыл өсиет (философиялық-дидактикалық) өлеңдер

- 1. Арнау
- 2. Толғау
- 3. Терме
- 4. Желдірме
- 5. Малақтау
- 6. Осиет өлеңдер

IX. Айтыс

- а) ақындар айтысы (түре айтыс, сүре айтыс, қыз бен жігіт айтысы)
- б) жұмбақ айтыс
- в) дін айтысы

X. Драмалық фольклор

- а) айтыс ойындары (мал мен адам, өлі мен тірі, төрт түлік айтысы)
- б) қайым айтыс
- в) бөдік айтыс
- г) жар-жар айтысы
- д) диалогтар (кісі мен бала, сұайт бала мен кісі т.б.)
- е) драмалық іс-әрекет ойындары
- ж) үйшік ойыны
- з) қуыршақ ойыны

XI. Балалар фольклоры

1. Балалар жыры

- а) тақпақ
- б) мазақтау
- в) қорқыту
- г) арнау-тілек өлеңдер
- д) өтірік өлеңдер
- е) жаңылтпаштар

2. Балалар ертегісі

3. Ойын жыры

- а) санамақ
- б) сұрамақ
- в) катамақ
- г) ойындар

4. Ауызша есептер

5.6. Фольклордың ұсынылып отырған жанрлық кестесінен тыс белгілі бір әлеуметтік топтардың да (жұмысшы, қолөнерші, шаруа, солдат-жорық жырлары т.б.) ауызша мұралары болады. Олар тақырыбы жағынан болмаса, жанрлық формасы бойынша кестеле көрсетілгендердің құрамын қайталайды.

5.7. Қазақ фольклорын жүйелеу ісі алда қолға алынар болса, бұл келтірілген жанрлық кестенің өзгеріп, толықтырылатыны ешқандай күмән туғызбайды.

ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ ҚОЛЖАЗБА МҰРАСЫ ХАҚЫНДА

Әрбір халықтың мәдени мұрасының көзбен көріп, қолмен ұстайтын заттай айғақтарының бірі — қолжазбалар. Олардың байырғы тарихы жазу-сызу өнерінің қалыптасу жолдарымен қарайлас. Түркі халқының тас қашау жазуларын осындай бір байырғы қолжазба мәдениетінің бастау көзі десек қателеспейміз.

Қазақ халқының қолжазба мұрасының тарихы түркі халықтарының арғы-бергі замандарда жасаған жазба ескерткіштерінің тағдыр-талайымен ортақ. Егерде қазақ қолжазбаларының ертеректегі мән-жайы күні бүгінге дейін соз бола қоймаса, оның себебін бізде қолжазба дәстүрдің болмағандығынан емес, сол дәстүрді әлі күнге жыға тани алмай келе жатқандығымызбен түсіндірсек керек.

Ж.Баласағұнның “Құдатғу білік” (XI ғ.), М.Қапғаридің “Диван-и лугат ат-түрк” (XIII ғ.), А.Иасауидің “Хикмет” (XII ғ.) т.б. сияқты тамаша туындылары әдеби-мәдени ескерткіштер ғана емес, олар қолжазба мәдениетіміздің де тамаша айғақтары¹

XI-XVII ғасырлар аралығында түркі әлемінде дүниеге келіп, түрлі көшірмелері арқылы бізге жеткен жазба мұралардың қазақ мәдениетінің тарихында қалдырған ізі ап-айқын. Олардың ішінде “Оғыз-нама”, “Мұхаббат-нама” “Бабырнама”, “Шынғыснама” сияқты белгілі бір жанрлық сипаты бар еңбектер ғана емес, “Қисас ал-анбийа” (кейде “Қисас-и Рабғузи” деп те аталады, XIV ғ.), “Қисса-и Жұм-Жұма” (XIV ғ.) сияқты қазақ халқының қолжазба мәдениетінде күні кешеге дейін дәстүрлі жалғастығын тапқан туындылары да бар еді.

Қисасшылдық дәстүр қазақ арасында XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басына дейін кең жайылған болатын. XIX ғасырдың екінші жартысында қазақ даласының шығыс және оңтүстік шығыс аймақтарын аралаған В.В. Радлов халық арасында қолжазба кітаптардың кең тарағандығы, олардың көпшілік алдында арнайы оқылатындығын атап көрсеткен² Ғалымның айтуынша, қазақтар өзінің сөз өнерін **қара сөз**, яғни ауызша айтылатын сөз және **кітап сөзі** деп екіге бөлген³ Оның кітаби жанрлардың қатарына жатқызғандары “Жұм-Жұма” “Бозторғай”, “Бозжігіт”, “Сейфұл-Мөлік”, “Заманакыр” сияқты жырлар еді. Бұлардың қазақ арасында **қисса** деген атпен кең тарағандығы баршаға мәлім.

Ал енді қазақтардың **шежіре** деген атпен бірден бірге көшіріліп отыратын қолжазба дәстүрінің де тарихы арыда. Түркі халқының орта ғасырдағы жазба ескерткіштерінің үлкен бір үлес салмағын осы бір шежіре жанры алып жатыр. Шежіре — белгілі бір ұрпақтың, рудың, хандардың, т.б. ата тегін тарату ғана емес, сонымен бірге тарихты да баяндаудың ұрымтал бір жолы болды. Бұл өзі мифтерді, әпсаналарды, аңыздарды, олең-жырларды тұтас қамтыған синкретті жанр еді.

Басында ауызша айтылып, ауызша тараған шежірелер келеселе ұлғайып, тармағы көбейген сайын қағаз бетіне түсірмесе

¹ Дмитриева Л.В. Тюркоязычная арабописьменная рукописная книга по ее ареалам // Рукописная книга в культуре народов Востока. М., 1987. Кн.1. С.407-433.

² Радлов В.В. Из Сибири. М., 1989. С.323.

³ Сонда.

есте сақтау, сөйтіп атадан балаға мирас етіп қалдыру қиындай берген. Күні кешеге дейін ел арасында шежірені киіз қалтаға салып, қастерлеп ұстау дәстүрі орын алып келеді. Шежірені хатқа түсіріп, ағайын жұртқа таратып отыру дәстүрі қазірге дейін жойылған жоқ. Қазақстан Республикасы Ұлттық Ғылым академиясының М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының Қолжазба Орталығы мен Тарих және этнология институтында жиналған шежірелер осыны айғақтайды.

Шежіренің орта ғасырлардағы жарқын бір үлгісі Әбілғазының “Шежіре-и түрік” (XVII ғ.) атты еңбегінде түріктердің ата-бабаларының аты-жөні таратылып қана қоймайды, солардың есімімен байланысты айтылатын мифтер, аңыз-әңгімелер, әпсаналар да қызықты баяндалады. Тегінде шежіре — кісі аттарының жалаң тізбегінен гөрі, ол бір айрықша жанрға айналған тарихи шығарма. Егер шежіреде қиял-ғажайып оқиғалар, мифтер баяндалса, бұл жағдай қолжазба дәстүрінен туған өзгешелік емес, ел арасында шежіренің қалай айтылатындығын және оған көпшіліктің сенетіндігінен болса керек. Арғы тегі мифтік дәуірлерден басталатын аталар есіміне мифтік түсініктердің араласуы табиғи жағдай. Рудың, тайпаның алғашқы атасымен айтылатын әңгімелерден бұл айқын аңғарылады.

Е.М. Мелетинскийдің мифтерде, ертегілерде пайда болған алғашқы кейіпкер — ілкі қаһарман немесе мәдени қаһарман туралы пікірі біз сөз етіп отырған ру, тайпа атасына да тікелей қатысы бар¹. Рудың, тайпаның басында кездейсоқ адам тұрған жоқ. Ол — бір қасиетті, ұрпағы оған сыйынатындай аруақты адам. Қазақ даласында ілкі қаһарман бейнесі мифте, ертегіде, архаикалық эпоста ғана емес, шежіреге де айқын із қалдырған. Қазақ руларының о басында тұрған тұлғалардың қай-қайсысының да мифтік санамен араласпағаны кемде-кем. Әрі бұл құбылыс шежіренің мифтік дәуірден бастау алатындығын көрсетсе керек.

Орта Азия мен Шығыс Түркістанның орта ғасырлардағы қолжазба кітаптарын арнайы зерттеген ғалым Т.И. Сұлтанов парсының “наме”, арабтың “кітап” сөздерінің түркі арасында арап әрпімен жазылған қолжазба кітаптардың пайда бо-

¹ Мелетинский Е.М.

луымен қатар тарағандығын айтады¹. Ол Орта Азияда жасалған қағаз және оны атау үшін қолданылған “қағаз” сөзі мен қамыстан жасалған “қалам” сөздерінің де пайда болуы осындай қолжазба мәдениетімен байланысты екенін атап көрсетеді².

Қазақ қолжазбаларының ертеректегі тарихы сөз бола қалса, осы бір жайттардың алдымен ойға оралары сөзсіз. Алайда өткен жетпіс жыл ішінде шығыс халықтарының дәстүрлі ұғымдарындағы қолжазба кітаптар қазақ арасында ұшыраса қалған жағдайда оларды сақтау емес-ау, керісінше “діннің” “ескіліктің” қалдығы ретінде жою бел алғанын айта кету артық емес.

Жасыратыны жоқ, талай қолжазба кітаптар жерге көміліп, иесінің қайта оралуын күткен қалпы келмеске кеткен. Мәселен, өткен ғасырдың 30-шы жылдарында киізге оралып көмілген атакты Шәді ақынның бір сандық қолжазбалары әлі табылған жоқ. Енді табылуы да неғайбіл³. Мұндай деректерді айта берсек жеткілікті. 20-30-шы жылдардың ішінде ескіше сауаты бар адамдардың бәрі де іс жүзінде “молда, дін адамы, ескінің дөріңтеушісі” дейтін айыптаудан қауіптеніп, қолжазбаларын кісі көзінен тасалауға әрекеттенгені баршаға аян. Бұның түптеп келгенде ұлт мәдениетіне орасан зор зиянын тигізгенін дәлелдеп жату қажет бола қоймас.

Дей тұрғанымен, қазақ халқының қолжазба мұрасы біздің заманымызға да келіп жетті әрі олардың дені фольклорлық жазбалардан тұрады. XVIII ғасырдың соңынан бастап қазірге дейін хатқа түсіріліп келе жатқан ауыз әдебиетінің нұсқалары — шын мәнінде біздің баға жеткісіз мұрамыз. Халқымыздың шаруашылық типінің, күнкөріс кәсібінің өзгеруімен байланысты көзден де, қолдан да кете бастаған небір інжу-маржан өлең, жыр, аңыз, өңгіме қағаз бетіне түсірілді. Сөйтіп ұмыт бола бастаған мұрамыз екінші рет қайта түлегендей болды.

Демек, **қолжазба** деген сөздің екі түрлі мағынасы бар болып шықты. Бірі — о бастан қағазға жазылып, дүниеге қолжазба түрінде келген шығарма да, екіншісі — ауызша шыға-

¹ Сұлтанов Т.И. Среднеазиатская и восточно-туркестанская позднесредневековая рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока. М., 1987. Кн.1. С.479.

² Сонда.

³ Бұл мәлімет Шәді Жәңгірұлының немересі Әлкен Нұрмұхамедовтен (Шәдінің шын аты Нұрмұхамед) алынды.

рылып, кейін ұмыт болу қаупі төнгенде қағаз бетіне түсірілген туындылар.

Ә дегенде қағаз бетінде дүниеге келген шығармалардың құрамы мен қамтитын мәселелері өзге қолжазбалардан анағұрлым кең. **Тарих, кітап, наме, хикая, қисса** деген атпен жазылған қолжазбаларға қоса бұлардың қатарын философиялық, медициналық, діни, музыкалық, жағрапиялық, т.б. еңбектер де толықтыра түседі. Түптеп келгенде халықтың рухани байлығының фольклордан тыс айғақтарын ұрпақтан-ұрпаққа жеткізуде мәдениет пен білім тәжірибелерін жинақтауда осы саладағы қолжазбалардың атқарған рөлі орасан зор.

Өткенді және өз заманындағыны баяндап отырғанымен, қолжазба қашанда болашақ ұрпақ үшін жазылған, сөйтіп атадан балаға беріліп отыратын қолжазбалардың өзіндік дәстүрі қалыптасқан. Атап айтқанда, тозған қолжазбаларды көшіріп отыру, бір қолжазбаның бірнеше көшірмелерін жасау, айрықша қолтаңбамен түсіру, жазудың түрлі тәсілін қолдану, жазудың белгілі бір стилін пайдалану, қағаз, сия, қалам жасау, т.б. толып жатқан іс-тәжірибелердің машығы қолжазба мәдениетімен бірге орныққан.

Осыдан келіп ғалымдар қолжазбаның қолтаңбасы (каллиграфия), түпнұсқа яки көшірмесі, қағазы, сиясы, немен жазылғаны, қалай сақталғаны жайында да ой-тәжірибе жинақтауды ғылыми жолға қойды. Бұдан қолжазбаның жазылған заманы, кімге тиесілі екені, мектебі, мекені сияқты сан тарау сауалдардың таралып жататыны мәлім.

Міне, ғалымдар арасында қолжазба жайы сөз бола қалған жағдайда алдымен оның тілге тиек болар белгі-нышандары осылар екені даусыз. Кез келген елдің қолжазба мұрасы туралы ұғымның көш басында осындай түсініктердің тұруы заңды да. Себебі қоғамның дамуымен бірге қолжазба мәдениетінің де өсіп, өркендеп, өзгеріп отырғаны шүбәсіз.

Осы орайда айрықша бір ескертетін жағдай: әдетте осындай қолжазбалар қай халықтың кітапханасы мен мұражайында молырақ сақталса, олардың өткен тарихы да сол халыққа ғана тиесілі деген жаңсақ ұғым қалыптасқан. Қолжазбаның жиналуы мен қазіргі сақталу жайы түрлі елде түрліше. Өзгені былай қойғанда Орта Азияда, Кавказда, қатар отырған түркі халықтарының өзінде біркелкі емес. Мәселен, Өзбекстандағы жиналған, айрықша қамқорлыққа алынған қолжазбалардың тағдырын Қазақстандағы осындай мұраның өткен жетпіс жыл-

дык тарихымен де, қазіргі жағдайымен де салыстыруға келмейді. Мұның артында қоғамдық, саяси, әлеуметтік өзгешеліктер, түбі бір екі халықтың кейінгі тағдыр-талайының объективтік те, субъективтік те себептері жатыр. Мұны түсінбегендіктен де қазақтарда дәстүрлі ұғымдағы қолжазба мәдениеті кемшін деген пікірдің емеуріні әр жерден-ақ байқалып қалады.

Бұл пікірмен мынадай жағдайда ғана келісуге болады. Қолжазба мұрамыздың ауыз әдебиетінен басқа да нұскаларын ұқыптылықпен жинауда, оның мәдени, қоғамдық құнын бағалауда, қолжазбаның қолтаңбасынан, қағазынан, сиясынан бастап, ішкі мазмұнын тануға дейінгі аралықта атқарылуға тиісті қыруар іске біздің зерттеушілердің қырсыздық танытып келгені анық.

Ендеше, қолжазба мәдениетіне деген самарқаулығымыз сол мәдениеттің өзімен алмастырылып келгендігін, яғни қолжазба дәстүрі қазақта мардымсыз болған деген шарасыз ұғымның бел алғанын аңғарамыз. Әйтпесе, түркі халықтарының қолжазба мәдениетінің тарихында теңдесі жоқ небір асыл мұралардың қазір мүлдем басқа елдерде сақтаулы екені ешкімге де жасырын емес қой. Лондонда, Парижде, Каирде, Дрезденде, Ватиканда жатқанына қарап тайсактап отырар болсақ, түркілік мәдениеттің несі кетіп, несі қалмақ? Түркия, Әзірбайжан, өзбек ғалымдарының қолжазбаларды игерудегі жетістіктері тек өздерінде сақталған мұрамен ғана шектеледі деп ешкім де айта алмайды.

Жарыққа шығып жатқан мөліметтерге, көрсеткіш тізімдерге, хабарларға қарағанда түркі жазбалары қазіргі түркі халықтарының тараған жерлерінен тыс Еуропада, Азияда, Солтүстік Африкада және Солтүстік Америкада сақтаулы көрінеді. Қазір бүкіл дүние жүзіндегі түркі қолжазбаларының бестен бір бөлігі, яғни 18 мыңға жуығы ғана тізімделген¹. Ал мұның сыртында ашылмаған, анықталмаған, ғалымдар назарына ілікпеген, өз зерттеушісін, тым болмаса тізімге ілігуін күтіп жатқан қолжазбалар өлі қаншама?

Сондықтан да қазақ қолжазбалары, әсіресе оның ертеректегі тарихы жайлы сөз қозғалар болса, ол өңгіменін ауқымы қазіргі Қазақстан территориясымен шектеліп қалмайтыны айдан анық.

¹ Дмитриева Л.В., Муратов С.Н. Каталоги, списки и обзоры тюркских рукописей XVIII-XX вв. // Письменные памятники Востока-69. М., 1972. С.145-147.

Сонымен қазақ қолжазбалары деген ұғымның тарихы мен жағрапиялық аумағы туралы кейбір ойымызды ортаға салдық. Алайда республикамыздың өз ішінде қолжазба деген сөз негізінен ауыз әдебиетінің хатқа түскен нұсқаларына қатысты айтылып жүр. Әрі осылай болуы заңды да. Себебі қолжазба түрінде сақталған мұрамыздың дені шынында да фольклорлық материалдардан тұратыны анық. Бізде іс жүзінде фольклорлық жазбалар (фольклорная запись) мен қолжазбалар (рукопись) мән-маңызы бойынша бір-біріне теңестірілген.

Әйтсе де Шығыс елдерінің ұғымындағы қолжазба мәдениетінен біздің ауыз әдебиетін хатқа түсіру дәстүріміздің недәуір айырмашылығы бары даусыз. Алдымен ескертер болсақ, қолжазбаларды көшірудің қолтаңба мектептері, тозған қолжазбаларды мақсатты түрде көшіріп отыру, конерген сөздер мен ұғымдарды көшіруші түсінбесе де сол қалпында қалдыруы, жазба стильдің ауызша дәстүрден оқшауланып, бір қалыпқа түсуі сияқты жайттар дәстүрлі фольклор жазбаларына толық тән емес.

XIX ғасырдағы қазақтың ағартушы акындарының стиліне “кітаби”, “араб, парсы сөздері көп”, “шағатайлық басым” дейтін анықтамалардың беріліп келгені жайдан-жай емес. Шығыс елдеріндегі қолжазба мәдениетінің дәстүріне бұлар біртабан жуықтай түседі. Және де бұл жағдай олардың еңбектерінде бөгде сөздердің көп болғандығымен ғана шектелмесе керек. Бұл жазба стильдің қоғамда оқшау ұғылып, оқшау тұруымен, қағаз сөзі солай болу керек деген түсінікпен ұласып жатса керек. Оған қоз жеткізгіңіз келсе, XIX ғасырда жазылған хаттардың стиліне назар аударсаңыз да жеткілікті. Мәселен, Шыңғыс Уәлихановтың Шекаралық комиссияның бастығы М.В. Ладыженскийге жазған хаты, Кенесары Қасымұлының ақ патшаға жазған хаттары осыны аңғартады.

Рас, ертеректе қолжазбаға айналған ауыз әдебиеті шығармасының бір түпнұсқа қолжазбадан тараған бірнеше нұсқасы болуы мүмкін. Мәселен, “Қорқыт ата кітабының” (XVI ғасыр) Дрезден және Ватикан (табылған жеріне қарай осылай аталған) нұсқалары осындай халде. Дегенмен, таза жазба мәдениетінің дәстүріне бағынып, соның заңдарына толық мойынсұнған фольклорлық нұсқалар бізде көп емес. Жазба стиль ауызша шығармаға түбірлі өзгеріс енгізе алмаған, асып кеткенде ол екеуі қоян-қолтық аралас жүргенін көреміз. Ал қобінессе біздің

қолымыздағы фольклорлық туындылардың жазбалары алғаш хатқа түсірілген калпында сақталған, жазбаша дәстүрдің өлшем-пішіндеріне дүркін-дүркін қайталанып түспеген.

Осылай десек те ауыз әдебиетінің ертелі-кеш қағазға түскен нұсқаларын қолжазба мәдениетіне жатқызуымызға толық негіз бар. Себебі эпостық жырлар мен аңыздарды, ертегілер мен өлеңдерді, қиссалар мен әпсаналарды, дастандар мен шежірелерді мөлдіретіп қағазға түсіру бір ғана фольклорлық жазбаның жүгін арқаламаған, мұнда қолжазба өнеріне тән өзгешеліктер де қатар жүріп отырған. Мәселен, Мәшһүр Жүсіп Копеевтің (1958-1931) ауыз әдебиетін жинап, қағазға түсіргені баршаға мәлім. Араб әрпімен қадімше нұсқасымен түсірілген осы ерекше жазбаларды ешкім де қолжазбадан алшақ түр деп айта алмайды. Себебі Мәшһүр Жүсіп – жинаушы ғана емес, ол қолжазбаға ерекше мән беріп, оның бүге-шігесіне, жазудың түр-пішініне де көңіл болген, өз қолтаңбасымен айқын із қалдырған тұлға. Сол кездегі жазу-сызу өнері, араб әрпімен қазақша жазудың ерекшелігі және оған Мәшһүр Жүсіптің қатысы, оның жазу өнері (каллиграфия) дейтін мәселе – арнайы қарастыруға әбден лайықты тақырып.

Сонымен, фольклорлық мұрамыздың қағазға түскен нұсқаларын да қолжазба деп айтады екенбіз. Бірақ олардың дәстүрлі ұғымдағы қолжазба мәдениетінен айырмашылығы барын да аңғардық. Ендеше, фольклорлық мұрамыздың сақтаулы тұрған жазбаларына қолжазба ретінде қарауымыздың себебі неде? Енді осы мәселеге келейік.

Біріншіден, қолымызда сақталған фольклор жазбалары халқымыздың рухани өмірінде орын алып келген ауызша сөз өнерінің бәрін толық қамти алмайды¹. Олар теңіздей шексіз байлығымыздың бір бөлігі ғана. Бұлардың сыртында хатқа түспей ұмыт болған, әлі түсірілмей жатқан ауызша мұрамыз қаншама десенізші?²!

Ал енді қолда бар осы қолжазбалардың өзі түгелдей баспа бетін әлі көрген жоқ. Жуық арада көруі де мүмкін емес. Себебі тасқа басып шығару қашан да белгілі бір мақсатты

¹ Қазақ халқының ауыз әдебиетінің қолжазба мұралары негізінен Ұлттық Ғылым академиясының Орталық ғылыми кітапханасында және М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының Қолжазба орталығында шоғырланған.

² Бұл туралы осы жолдардың авторы арнайы қалам тартқан болатын: Қазақ фольклористикасы: кеше, бүгін, ертең. Алматы, 1991. 91-111-бб.

көздегендіктен, қолжазба деректер іріктеліп отырады. Сондықтан да көптеген қолжазбалардың беттеріндегі ауыз әдебиетінің шығармалары мына жарық дүниеде жалғыз. Олардың ауызша айтылу дәстүрі әлдеқашан ұмытылған. Демек, ұлт мәдениетіндегі олардың маңызы дәстүрлі қолжазба кітаптардан бір де кем емес. Қолжазбаның құндылығы оның қолдан-қолға көшіріліп, айрықша бір әріппен жазылғандығымен және көнелігімен емес, ең алдымен оның ұлт мәдениетіндегі, рухани өмірдегі алатын орнымен өлшенсе керек. Ауыз әдебиетінің бұдан былай жазба ескерткіш ретінде ғана сақталатын нұсқаларына бұл жағдай тікелей қатысты.

Екіншіден, қалай десек те фольклорлық шығарма қағаз бетіне түсірілгеннен кейін оның фольклорлық ғұмыры тоқтайды. Дәлірек айтқанда, ауызша сөз өнеріне тән динамикалық қасиет, мәтіннің өзгешелігі, тыңдаушы зейініне бағытталған өзгешелігі, бәрі-бәрі сап тыйылып, ескерткіш деп айтса айтқандай ол мәңгі тоқтап қалған мәтінге айналады. Егер оған бірлі-жарым өзгеріс енгізілер болса, ол тек жазба дәстүрдің аясында ғана жүргізіледі. Дүниежүзі халықтарының арғы түбі фольклорлық мұрадан бастау алатын небір ғажайып жазба мұралардың тарихы мұны растайды. Мысал үшін бұған үнділердің “Махабхарата”, “Рамаяна”, гректердің “Илиада”, “Одиссея”, карел мен финдердің “Калевалла”, кельттердің, германдардың, романдардың (көне француздық және испандық) “Эдда”, “Боевульф”, “Нибелунг туралы жыр”, “Роланд туралы жыр” сияқты кітаби эпосқа айналған кейбір үлгілерін айтсақ та жеткілікті¹

Бұлардың қатарында түркілердің “Қорқыт ата кітабы” да тұрғаны даусыз мәселе.

Бұл жағдайлар фольклорлық мұраның ертелі-кеш не ұмытылатынын, не болмаса жазба ескерткішке айналатынын растаса керек.

Үшіншіден, фольклор да, жазбаша дүниеге келген қолжазба да — рухани мұра. Егер ауызша, жазбаша деген сөз қозғалар болса, ол тек сол рухани мұраның өмір сүру формасы туралы ғана болса керек. Сондықтан бұл екеуін бір-біріне қарама-қарсы қою, болмаса бірін көтермелеп, бірін кемсіту, шынтуайтқа келгенде, сол тұтас рухани мұраны жанды жерден кескілеу болып шығады. Бірінде аз, бірінде көп болар, бірақ

¹ Памятники книжного эпоса. М., 1978. С.7.

кез келген халықтың рухани мұрасы мәдениетінде фольклордың да, жазбаша өнердің де үлес салмағы ап-айқын. Әңгіме рухани мұраға тірелгенде тап-таза жазба мәдениет ғана бетке ұсталар болса, ол сыпайылап айтқанда, біржақты қыңырлық болып шықпақ. Ондай зерттеуші өзгелерден ерекшеленуді ғана көздеп қоймайды, түптеп келгенде, өзінің арғы тамырынан, ата-бабаларынан да ат-жібін үзіп шыға келетінін сезбей қалады.

Төртіншіден, көптеген шығармалардың о баста ауызша айтылып, ауызша таралғанын жанрына, қосымша мәліметтеріне ғана қарап ажыратып жүрміз. Өйткені, олардың жазба мұраға айналғанына да біраз уақыт өтті. XVIII ғасырдың соңы мен XIX ғасырдың ішінде қағаз бетіне түскен қазақ ауыз әдебиеті нұсқаларының сиясы, қолтаңбасы, қағазы, жазылу өрнегі туралы қолжазба мәдениетіне тән белгі-бедерлерін қазір арнайы сөз етуге әбден лайықты. Себебі ауызша деректерді хатқа түсірудің де өз тарихы бар. Дәуіріне, қолтаңбасына, әріптік, алфавиттік жүйесіне қарап қолжазбаға сипаттама жасау ауыз әдебиеті нұсқаларының қашан, қандай жағдайда, қандай адамның тарапынан хатқа түскенін ажыратуға тікелей септігін тигізері сөзсіз. Ал қазіргі жазып алғанымыз бен өткен ғасырда қағаз бетіне түскен фольклорымыздың арасында үлкен айырмашылық бар. Гөп жазу әдісінің өзгеріп отырғандығымен ғана шектелмейді, бұған қоса фольклорымыздың өткен ғасырлардағы және қазіргі замандағы болмыс-бітімі де алдымыздан шығады. Фольклор ауызша шығарылып, ауызша таралғанымен оның табиғатын біз, зерттеушілер, жазба текст арқылы танимыз.

Демек, фольклорды біз қаласақ та, қаламасақ та жазбаша мұраның әдіс-тәсілдерімен ұштастыра қарастырамыз. Әсіресе, өткен ғасырлардағы ауыз әдебиетінің мән-жайы сөз бола қалғанда бұл мәселенің басы ашық. Себебі олар туралы мәліметтердің дені қолжазбаларда ғана сақталған. Күні бүгінге дейін фольклорды жазба әдебиетінің әдіс-тәсілімен зерттеп келгендігіміздің де бір себебі осында. Бұдан былай да бұл екеуінің ерекшеліктерін азды-көпті ұштастрып отырғандығымыз даусыз.

Бесіншіден, ауызша айтылып келген шығарма қағазға түсірілдерде азды-көпті жазба стильдің қалпына ұшырайтынына көз жеткізу қиын емес. Бұны, әсіресе, қара сөзбен айтылатын жанрлардан анық байқаймыз. Бірде-бір ертегі, аңыз, әпсана

ауызша қалай айтылса, жазбаша сол қалпында айна қатесіз түсірілмеген. Ауызша айтылғанда байқалмайтын сөйлем құрылысы мен сөздердің қолданылу нормасы жазып алынарда белгілі бір дәрежеде “редакцияланады” Себебі жазып алу (қолмен жазып алуды айтып отырмыз) ешқашан да ауызша айтумен бірдей, бір мезгілде қатар жүргізіле алмайды. Айтушы жазушының жылдамдығына бағынып, сөздерді ежіктеп отырады. Ал жазушы өз ыңғайы мен білім дәрежесіне қарай сөйлем құрылысына жазба стиль тұрғысынан түзету енгізіп отырады. Олай болатыны сөйлемді көзбен көріп оқу мен тыңдаудың арасында айырма бар. Жазылған сөйлем орын тәртібі бойынша міндетті түрде бірізге түсіріледі, ал ауызша айтылуда бұл заңдылық сақтала бермейді.

Алтыншыдан, бірқатар фольклорлық мұраларымыз жазба стильге арнайы түрде ыңғайластырылған. Қазан төңкерісінен бұрын бір топ қаһармандық және ғашықтық эпостарымызға қисса деген айдар тағылғаны белгілі. Мәселен, қисса деген атпен бірнеше дүркін жарық көрген.

Осы орайда айта кетерлік бір жағдай, өткен ғасырда фольклорлық шығармаларды кітаби стильге түсіру қоғамдық жағдайдың бір нышаны болғанға ұқсайды. Оны біз кемшілік санатына жатқызып келмегенімізбен, ағартушылық идеяның қазақ даласына дендеп енуі осындай бір өзгерістермен де ұштасып жатқанын топшылаймыз.

XIX ғасыр мен XX ғасырдың басындағы бір топ қаламгерлердің шығармашылық бетін тануда осындай “кітаби” стильдің мән-маңызын да ажырата қарауымыз қажет. Кітаби ақын аталып жүргендерді кезінде Б.Кенжебасовтың “ағартушы бағыттағы ақындар” деп бағалауы тегіннен тегін емес. Ғалым олар туралы былай деп жазады: “Әсіресе алғашқы бетінде прогресшіл болған, өте-мөте қазақ арасында прогресшіл болған жаңа оқуды — “үлуси жәдитті” жақтады, ел арасында соны барынша дамытуға әрскет істеді; жаңа ерсемен жазылған кітаптар, жаңа кітаптар шығарып таратты, нағыз мағынасында ағартушы болды”¹

Жаңа кітап, жаңа шығарма жазу кейде бұрыннан келе жатқан ауыз әдебиеті нұсқаларын жазбаша қайта түлетуге байланысты орын алды. Осы тұста бір топ ауызша эпостық шы-

¹ Кенжебасов Б. Қазақ әдебиеті тарихының мәселелері, Алматы, 1973. 109-б.

ғармалардың қайтадан жазылғанын көреміз. Ауызша стиль түбірімен өзгеріп кетпегенімен, мұнда жазба мәдениетінің орныққанын жоққа шығара алмаймыз. “Алпамыс батыр” жырында:

Бекер болса зарада
Жазғанға болар жазасы¹, —

(М.Сандыбаев және С.Аққожаев нұсқасы)

деген сөз бар. Ал осы жырдың А.Байтұрсынов жазған нұсқасында былай делінген:

Екі түрлі бұл дастан
Жүсіпбек қожа жазғанын
Жазбаққа көңілім қорытты².

Демек, Ж.Шайхұсламовтың өзінен бастап “Алпамыс батыр” жырының бірнеше жазбаша нұсқалары да жасалып отырғандығы анық болды. Жүсіпбек жазған нұсқада жазба стильдің ап-айқын: “...Менің өзім олсем бұ мал кімдікі болып кетеді деп перзент жағынан қасірет қылып, далада жүріп һәр күндерде жылап айтқан сөздері газал Байбөрі”³

Фольклорлық шығарманы саналы түрде қайта жазып шығу қоғамдық қажеттіліктен туған жағдай. Ауызша тексттің көпнұсқалы болатын табиғаты қолжазбаның көшіріліп отыратын ерекшелігімен алмастырыла бастаған. Әрі мұндай көшірме жай ғана жаңа қағаздың бетінде жаңарту емес, шығармашылық жазған кісінің өз тарапынан қосып-алу процесінің болғанын да аңғартады. Мұндай істің негізінде елді жазба мәдениетке, оқуға, сауаттылыққа жұмылдыру, ынтасын ояту ниеті жатса керек. Себебі өткен ғасырда жазылған кітаптың басты мақсаттарының бірі — осы. Ал елдің ынтасын оятуда ауыз әдебиеті таптырмайтын табиғи құрал болған.

Жетіншіден, қисса, дастан, шежіре, діни аңыздар мен әпсаналар сияқты жанрлардың ауыз әдебиетіне де, жазба әдебиетіне де бірдей қатыстылығы дау тудырмаса керек. Бұлардың ауызша айтылуымен қатар, жазбаша да бірден-бірге көшіріліп тарағанын жоғарыда айттық. Тегінде араб, парсы, үнді елдерінен, бұған қоса Құраннан, інжілден, таураттан тараған сюжеттердің де о басында қолжазба кітаптар түрсе керек. Қазақ арасында жаппай тарау үшін сол шығармалардың қуатты қай-

¹ Алпамыс батыр. Редакциясын басқарғандар: М.О. Әуезов және Н.С. Смирнова. Алматы, 1961. 7-б.

² Сонда. 106-б.

³ Сонда. 531-б.

нар көзі жоқ болса, тілі мен дәстүрі бөлек халықтардың ауызша дәстүрлерінің желмен тарағандай қазақ даласына жайылып кете беруі күмән тудырады. Ал ондай дәстүрдің қайнар көзі сирек те болса сауатты адамдардың тарапынан көпшілік оқылатын қолжазба кітаптармен, солардың тарихи қызметімен біте қайнасып жатса керек. Дала этикасы мен жағдайы ауызша мәдениетті айрықша қастерлегені рас. Бірақ, шимайланған ою-өрнек сияқты қолжазбаны оқып, мәнін ажыратып, сауаттылық пен білімділік танытқан адамға да қазақ ерекше құрметпен қараған. Бұл мәселенің бетін қожамолдаларды ожуа қылған күлдіргі әңгімелермен жауып тастай салуға әсте болмайды. Қазақ хандарының әрқайсысын жеке-жеке айтпағанда, көптеген сұлтандар мен ру басыларының да жеке мәрі болғанын қазіргі тарихи деректер растайды. Көзі ашық, көкірегі ояу, оқыған-тоқығаны мол сауатты адамдар әрқашан да қазақ қоғамының жоғарғы сатыларында тұрған. Олар сол сауаттылығы үшін кеміткен де, төмендеткен де тарихи деректің бірде-бірін біз білмейміз.

Серізіншіден. Қазан төңкерісінен бұрын бірқатар эпостық жырларымыз дүркін-дүркін баспа бетінде жарық көру барысында олардың ауызша стилі мен сөздік қорына қол тигізу байқалып-ақ тұрады. Бұл істің баспаға даярлаушылардан, тіптен басқа қызметкерлер тарапынан жүргізілгені даусыз. Әрі мұны бір ғана “шағатайшылыққа” “татаршылыққа” сілтей салуға болмайды. Байыптап қарасақ, мұнда да эпостық жырға кітап болып шығып жатқандықтан, оған “кітапшылық” белгі дарыту әрекеті бар. Баспа бетінен арнайы жарыққа шыққандықтан олар бұрынғы қалпынан аз да болса өзгешеленуі керек. Тым болмаса пәленшенің киссасы деген аты тұруы тиіс. Мұның сыртында кітаптың өтімділігі ғана емес, “бұрынғыдан бұл басқа шығарма еді” деген емеурін де танылып тұрады.

Бұл айтылғандардан шығатын қорытынды қазақ топырағында (әрбірден кейін барлық халықтарда) фольклорлық шығармалардың жазылып алынуы — қолжазба мәдениетімен біте қайнасып жатқан табиғи жағдай екендігі. Сондықтан да ауыз әдебиетінің хатқа түскен нұсқаларын қолжазба мұра ретінде қарауымызға толық негіз бар.

Түптеп келгенде, рухани мұрамыздың қос тіні — ауызша және жазбаша дәстүр бір-бірімен ұштасып, бірін-бірі іс жүзінде толықтырылып отыратын тұтас рухани мұраның өмір сүру

формасы болып шығады екен. Бұл скеуін бір-біріне қарама-қарсы қою былай тұрсын, бір-бірінен ажыратып қарау тиісті мақсатқа жеткізбесе керек.

* * *

Қазақ қолжазбаларының дені фольклорлық мұра болғандықтан, оларға қатысты атқаруға тиісті ғылыми жұмыстар да фольклортану ғылымының аяғында жүргізілері хақ. Ондай жұмыстар фольклорлық ауызша және қолжазба түрінде тараған нұсқаларын жинау, жүйелеу, текстологиялық тұрғыдан зерттеу, ғылыми және ғылыми-көпшілік басылымдарын жариялау сияқты салаларға жіктеліп кететіні, сөйтіп сан тарау ғылыми зерттеулердің объектісіне айналатыны түсінікті жағдай. Бұлардың әрқайсысын фольклортану ғылымының жеке-леген салалары ретінде тарата отырып, оларға арнайы тоқталар болсақ, ол бір бас-аяғы оңайлықпен жинақтала қояр еңбектің жүгі болмай шығады.

Қазақ фольклортану ғылымының қазіргі мән-жайын бажайлай отырып, оның көкейкесті зору мәселелерін қолжазба мұрамызбен сабақтастыра қарастырудың теориялық та, практикалық та маңызы зор. Мұндай ізденістердің нәтижесі фольклортануға да, қолжазба мұраға да тікелей қатысты болары даусыз. Сондықтан да бұл тарауда біз қазақ фольклоры мен қолжазбаларын жүйелеудің, оларды ғылыми зерттеулердің объектісіне айналдырудың кейбір маңызды мәселеріне тоқталмақпыз.

Арғы доуірлерді айтпай-ақ, Қазан төңкерісінен бері қарай өткен жетпіс жыл ішінде қазақтың ауыз әдебиетін жинау, жариялау, зерттеу ісінің жеке алымдары ынтасымен де, мемлекет ықтиярымен де үзілмей ұласып, біртіндеп толысып келе жатқаны баршаға аян. Рас, жер аяғы жиі тарылған да, арагідік кеніген де кездері болды. Бұраланы мол қиын асудан асқан керуендей шығынсыз болған жоқ. Орны толатыны да, толмайтыны да бар. Толатыны — ауыз әдебиетінің осы уақыт ішінде қоғам тарапынан қағажу көрген көптеген мәселелерінің ертелі-кеш зерттеулеріндегі, заманның заңы үшін айыпты болып халқымызға жол таба алмай қалған рухани қазыналарымыздың, құнды қолжазбаларымыздың жарыққа шығатындығы. Ал толмайтыны — күні бүгінге дейін санамызда өгейсіп, санатқа кірмей, қағазға түспей көнекөз шежіре қарттармен бірге келмеске кеткен мұраларымыз.

Мұның сыртында осы екі ұғымның қайсысына бұйыраны белгісіз, ендігі тағдыры жұртшылық мәмлесіне тірелген рухани өміріміздің өткен куәгерлері жатыр. Олар — әлі қағаз бетіне түспеген, көпшіліктің көзінен де, көңілінен де біржола кетуге жақын әдет-ғұрыпқа, салтқа, наным-сенімге, ырым-түсініктерге, тұрмыс-тіршілікке, көшпелі және отырықшы мәдениетке, мүшел күнтізбекке, кәсіби және діни мерекелерге, дәстүрлі ұғымдарға, ем-дом әрекеттерге қатысты өлең-жырлар, қанатты сөздер, аңыз-әңгімелер, ертектер, мифтер, нақыл-өсиеттер, ырым сөздер, алғыс-қарғыстар, бата-тілектер. Халқымыздың өткенін, тамыр жайған топырағын білу үшін тыйым салу (табу), дем салу, үшкіру, ұшықтау, бал ашу, қағу, көшіру, аластау, арбау, тазарту, аруақпен тілдесу, дуалау, бағыштау, жору сияқты этнографиялық-фольклорлық іс-әрекет пен сойлеу (жырлау) қатар жүретін өткен заман куәгерлерінің қазіргі ел есіндегі қалдықтары мен жазба деректерін де бұған қосар едік.

Шындық сол — осылардың қай-қайсысы да қоғамдық, ресми ұйымдардың жинау, зерттеу ілтипатына ие болмастан саясаттың құрбаны боп кете барды. Соның салдарынан қазақ фольклорының ірілі-ұсақты ондаған түрлері атаусыз қалды. Ал ата-баба мұрасын алалап жинау, саяси сүзгіден өтпегендерін жауып тастау, қолжазба қалпында шаң қаптыру, ең ауыры, жаппай мазақ ету орын алғандығы белгілі. Мұндай әрекет іс жүзінде сол елдің өзін-өзі келеке қылуымен барабар екенін кеш те болса енді түсінгендейміз.

Қазақ фольклорының арғы-бергі тарихы біздің санамызда ұялаған ұғымдардан, қалыптасқан түсініктерден әлдеқайда ауқымды. Себебі, тілмен бірге туып, ойлау қабілетімізбен сабақтас дүниеге келген фольклордың барлық болмыс-бітімін қамтитын қағида, зерттейтін әдіс әлі дүниеге келген жоқ. Келгендері болса (кезінде солай деп үкқан болсақ) уақыт өте келе өзгерген. Сондықтан да фольклор туралы түсінігіміз ғылымның жеткен межесімен өлшенері анық. Ал ондай ізденістеріміз дәуірден, қоғамнан, әлеуметтік процестерден бейтарап болған емес, керісінше солардың төл тумасы ретінде дүниеге келді.

Қазақ фольклорының табиғатындағы тұтас жанрлар мен жанрлық түрлердің қазірге дейін ескерусіз қалуының түпкі себебі саяси-әлеуметтік жағдайларға байланысты болса, оның

нақтылы көрінісі жинайтын бағдарламалардан, зерттейтін мақсаттардан өгейсіп қалуында.

Бұл тұрғыдан келгенде өткен ғасырдың жинаушылары мен зерттеушілерінің тәжірибесі әлдеқайда ұлағатты. Мәселен, 1840 жылы шекаралық комиссияның бастығы М.В. Ладыженскийдің атынан Ш.Уәлихановтың әкесі Шыңғысқа жазылған хатта ауыз әдебиетіне қатысты мәліметтердің ешқайсысының да шет қалмай түтел жиналуына, сан-салаға бөлініп тұтас қағазға түсуіне нақтылы кеңес берілген¹. Бұл кеңестің түпкі мақсатына дәл баға беру қиын. Алайда дау тудырмайтын басы ашық мәселе — қай халықтың болса да тыныс-тіршілігін, рухани бітімін тану үшін сыңаржақ әрекеттермен, жарымжан мәліметтермен шектелуге болмайтынын сол заманның зиялылары жақсы түсінген. Мұның айқын бір мысалы — қазақ фольклорын ерінбей жинаған, жалықпай зерттеген Г.Н. Потаниннің “Дала уәлаятының газетінде” (1894 жылғы 29, 30, 31 сандарында) жарияланған арнайы бағдарламасы. Шынын айту керек, осында аты аталған, арнайы көңіл бөлінген, кезінде азды-копті жазылып алынған жанрлардың көбі күні бүгінге дейін аяқасты болып келеді. Себебі аяулы ғалым ол заманда ауыз әдебиетін жинау үшін таптық, партиялық, идеологиялық қағидалармен “қарулану” керектігін білмеген.

Фольклор мен этнографиялық мәліметтерді бола-жармай тұтас жинау, оларды жанрлар классификациясында толық қамту дәстүрі Кеңес дәуірінің алғашқы жылдарында да үзілген жоқ. 1920-1922 жылдарда Ә.Диваев бастаған Жетісу, Сырдария экспедицияларының іс-тәжірибелері осыны айғақтайды. Ал Х.Досмұхамедов “Қазақтың халық әдебиеті” (Ташкент, 1928) деген еңбегінде фольклордың толып жатқан шағын түрлерін қоспағанда ірі-ірі 46 жанр тайға таңба басқандай саралап жіктелген. Екіншіке орай, 30-шы жылдардан бастап мұндай ізденістердің қол-аяғына бұғау түсті. Сөйтіп кейбір ауыз әдебиеті түрлерінің тағдыры ұзақ-сонар дауға айналса (мәселен, шешендік сөздер), енді біразы көмбеден өлі күнге дейін алынбай отыр.

Талай ауыз әдебиеті түрлерінің қазір қолымызда аты ғана қалды. Ештен — кеш жақсы. Бұдан былай ескінің көзін, бүтіннің сынығын, асылдың тамшысын тірнектеп жинауымыз қажет-ақ!

¹ Уәлиханов Ч.Ч. Собрание сочинений. В 5-ти томах. Алматы, 1985. Т.1. С.30-32.

Осы зоруліктен қазақ фольклорының бұрын-соңды бар түрлерін жинау, жүйелеу, жарыққа шығару және зерттеу мүмкіндіктерін жетілдіру мақсатында алдымен сол ауыз әдебиетінің жанрлары мен жанрлық түрлерінің кестесін жасау талабы келіп шығады¹. Ал бұл істің көп болып кеңесер мәселелері баршылық. Жанрлардың ғылымдағы толып жатқан анықтамаларынан бастап, оларға ат қойып, айдар таққанға дейін этнография мен фольклордың бір-біріне ұштасқан мәселелерін шешу оңай шаруа емес. Олардың қатарында фольклорлық жанрларды идеялық-көркемдік бітіміне, құрылымдық жүйесіне және өмірде атқаратын қызметіне қарай жіктеу тұрса, сондай-ақ Аристотель заманынан бері қарайғы сөз өнерін текке (род), түрге (вид), жанрға саралау да өз маңызын жойған жоқ. Бұған қоса фольклордың әдет-ғұрыппен байланысты болатыны, әуенмен, не тақпақтай айтылатыны, қара сөз, олең түрінде кездесетіні де оның айрықша белгілерінің санатына жатады. Бұлардың бәрін ескеріп, ортақ ғылыми тоқтамға келу іргелі зерттеулердің нәтижесінде орындалатыны хақ. Бұл тұрғыдан белсенді позиция ұстау қажет-ақ.

Ауыз әдебиеті мұраларымызды бұдан былай тұтас жинауды, толық жүйелеуді ғылыми жолға қою үшін сол қыруар жұмыстың бастамасы ретінде көпшілік назарына жанрлар кестесінің (классификация) жобасын ұсынуды жөн көрдік. Бұл ретте жобаның бұрын-соңды қазақ фольклорына еңбек сіңірген зерттеушілер тәжірибесіне негізделгенін айрықша атап өту парыз. Сондай-ақ жобаны талқылауға М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының ғалымдары да атсалысты. Мақсатымыз — халқымыздың жадында сақтаған ауыз әдебиеті түрлерін мынау қалай деп жатпай, түгел қатарға қосу, зерттеу нысанына айналдыру. Осы тұрғыдан ел ішінде де әлі де болса дәстүрлі рухани мұраларымыздың жай-жапсарын терең білетін адамдардың бар екені және қолжазба мұрамыздың ішінде жарыққа шықпай, өзінің онтайлы сәтін күтіп жатқан жанрлар мен жанрлық түрлердің де мол екені даусыз.

Фольклордың жанрлық кестесі ғылымның дамуына қарай ұдайы жетілдіріліп отырады. Бұл істің көкейкестілігі мен қажеттілігі ең алдымен мынада:

¹ Фольклордың жанрлық кестесін қайта қарау ғылыми ой-тәжірибенің өркендеуімен бірге жүретін құбылыс // Методическая записка по архивному хранению и систематизации фольклорных материалов. Вильнюс, 1964. С.27-36.

- дәстүрлі фольклордың ел есінде сақталған нұсқаларын меілінше, молырақ жазып алудың ұлт үшін де, ғылым үшін де аса қажет екенін дәлелдеп жату артық, бүкілхалықтық істің басында фольклордың барлық жанрлары мен жанрлық түрлерінің аты аталып, түсі түстелуі керек; нені жинап, нені жазу ғалымдарға ғана емес, жалпы көпшілікке де, информаторларға да ауадай қажет;

- қолжазба мұраларымыздың ішінде сақталып келген, бірақ оқулықтардан, зерттеушілер назарынан, текстер жинағынан шет қалған. Сөйтіп қазір не онда, не мұнда жоқ жанрлар мен жанрлық түрлерге фольклор кестесінен орын белгілеу соларға деген қамқорлықтың алғышарты болып табылады;

фольклорды ертелі-кеш тұтастай, әрі жан-жақты зерттеп, ірі-ірі теориялық ізденістерге барар болсақ, ол ісіміздің ең басында ғылыми ойластырылған жүйелеу (систематизация) жұмысы тұруы тиіс; қазақ фольклорының жиналған молшерін, жанрлық құрамын, түрлерін, салтқа қажетті сипатын, таралу ауданын т.т. білмейінше, оның ұлттық сипатын да толық тани алмаймыз. Байыптап қарасақ бұл істің де бастамасы жан-жақты ойластырылған, нақтылы тарихи негізі бар жанрлар кестесіне барып тіреледі;

ауыз әдебиетінің коптомдық нұсқаларын жарыққа шығару ісі – республикамызда біраздан бері қолға алына бастаған шаруа. Бұдан былай коптомдықтың саны мен мөлшерін жанрлардың кестедегі саны мен жиналған қолжазбалардың көлеміне қарап жоспарлап отырудың практикалық мәні зор;

- фольклордың арғы-бергі тарихын, типологиясын тұтас құбылыс ретінде тану үшін алдымен оның неден тұратынын, яғни ішкі құрамын білуіміз қажет;

- қолжазба мұрамыздың фольклорлық және фольклорлық емес нұсқаларын дәл ажырату үшін жанрлар кестесін басшылыққа алу қажет.

* * *

Қазақ фольклорының қолжазба қорында сақтаулы жазбалары түгелдей белгілі бір ғылыми жүйеге түсірілуі қажет. Онсыз жиналған қолжазбалар халық алдында өзінің тарихи қызметін толық өтей алмайды. Жүйеге түсіп, көпшіліктің де, ғылыми зерттеудің де ілтипатына бөленбеген қолжазбаның рухани өмірдегі мән-маңызы шамалы. Ал қолжазбаның осын-

дай күйге түсуі көп жағдайда оның құнсыздығынан емес, оны ғылымдағы жүйелеу тәсілінің әлсіздігінен екенін өмірдің өзі көрсетіп отыр.

Неге десеніз фольклортану ғылымы — көпнұсқалы текстермен айналысатын ғылым. Дәлірек айтқанда, оның ең маңызды ғылыми ой топшылаулары көпнұсқалы текстердің ортақ белгісіне негізделеді.

Өкінішке орай, қағазға түспеген ауыз әдебиетінің нұсқаларын былай қояйық, қолжазба қорларында сақтаулы жазбалардың өзі көптеген салмақты деген зерттеулерде толық қамтылмауы осы жүйелеу жұмысының жоқтығынан, ал бар болса оның шалалығынан.

Ғылыми зерттеудің дерек көзі неғұрлым жұпыны болса, оның дәйектілігі де соғұрлым әлсіз. Жалқыдан жалпы қорытынды жасау оқашан абырой әпепе бермейтіні анық. Ғылымда бұл тек шарасыздықтан болатын жағдай.

Ғылыми жүйелеу фольклорды жан-жақты зерттеуге ғана емес, қолжазба текстерді іс жүзінде оңай пайдалануға да қолайлы. Атап айтқанда, фольклордың көптомдық жинақтарын құрастыруда текстердің мөлшерін анықтап, варианттары мен версияларын іріктеуге, түсініктемелерін жазуға, кісі аттарының, жағрапиялық атаулардың, кейіпкерлердің көрсеткіштерін жасауға да жүйелеу жұмысы тікелей мұрындық болары сөзсіз.

Ал енді ғылыми зерттеу жұмысы үшін жүйелеудің мән-маңызы тіптен де айрықша. Олай болатыны жүйелеу, шынтуайтқа келгенде, түпкілікті (фундаментальды) ғылымның ең алғашқы және ең маңызды сатысы болып саналады¹

Фольклортану — салыстырмалы ғылым. Себебі фольклордың белгі-бедерлері көптеген халықтарда қайталанады. Осыдан келіп салыстырмалы-типологиялық зерттеу фольклортанудың беделді де белді әдістеріне айналған.

Фольклортану — халықаралық ғылым. Себебі, сюжеті, кейіпкерлері, варианттары мен версиялары, шығу тегі, өмір сүру формасы, атқарған қызметі, тарихи миссиясы бойынша фольклорда ұлтына, тіліне қарамастан тектестік, ұқсастық және ортақ сипат басым. Сондықтан да фольклортану ғылымының тарихында халықаралық сипат алған, әлем жұртшылығы мойындаған қағидалар жетерлік.

¹ Ольденбург С.Ф. Странствование сказки (1924) // Избранные труды русских индологов-филологов. М., 1962. С.244.

Солардың бірі — жүйелеу әдістері. Жүйелеудің түрліше жолдары болуы әбден мүмкін. Бірақ, бір ғажабы, жүйелеудің неғұрлым сәтті табылған әдістері жер бетіндегі халықтардың фольклорын жинақтауда ортақ қолданылып келе жатыр. Бұл жағдай, әсіресе, халық прозасын жүйелеуде анық байқалады.

Осы орайда айта кетерлік бір жағдай жүйелеудің халықаралық сипат алуы фольклордың ұлттық бітімін жоққа шығарады деген сөз емес, жүйелеудің жалпы мақсаты мен тәсілдері ортақ болғанымен, оның ұлттық фольклорға ыңғайластырылып, соның табиғатына нақтылы бет бұруы дау тудырмаса керек.

ҚАЗАҚ МИФИ

Қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымы мен сөз өнерінің бастау көзі дерлік бір жанр бар. Ол — мифтер: дүниенің жаратылысы, ненің қалай, қайдан пайда болғандығы, оның себебі мен салдары, қоршаған ортаның сыр-сипаты туралы айтылатын, адамзаттың сәбилік санасының нәтижесінде пайда болған ғажайып әңгімелер, бәлкім, наным-сенімдер, түсініктер.

Қазақ халқының мифтері фольклордың арнайы жанры ретінде зерттеле бастағанына көп уақыт болған жоқ. Миф және оның мәні туралы грек, үнді, иран халықтарының рухани мұрасы ретінде айтылған пікірлермен шектелушілік фольклортану еңбектерінде бұрыннан орныққан жағдай. Қазақ халқының ауызша сөз өнерінің тарихында мифтік сюжеттер мен кейіпкерлердің алатын орны хақында әр кезде жекеленген байқаулар мен тұжырымдар орын алған. Ондай тұжырымдар көбінесе мифтердің ертегідегі, аңыздардағы, эпостық жырлардағы атқаратын қызметі жайлы болып келеді.

Қазақ халқының мифтері туралы жол-жөнекей пікір білдірген ғалымдардың зерттеулерінде мифтердің түрлі мәселелері сөз болады. Кезінде Ш.Ш. Уәлиханов мифтердің шамандық наным-сенімге қатысын, шамандық ғұрыптардың мифтердегі көріністерін қарастырған болса¹, С.Сейфуллин алғашқы қауымдық құрылыс кезіндегі тайпалардың дүниетанымындағы мифтердің рөлін, мифтердің шындық ретінде қабылдану себептерін сөз етеді². Ал эпос, ертегі, аңыз, әпсаналардың туып

¹ Уәлиханов Ч.Ч. Собр. сочинений. В пяти томах том 4. А., 1985. с. 48-4-70

² Сейфуллин С. Шығармалар. 6-том. 1964. 70-б.

калыптасуындағы мифтердің қызметі, мифтік сюжеттер мен мотивтердің таралу жағдайы Ә.Марғұлан зерттеулеріне арқау болды¹

Мифтердің молырақ сақталған жанры – ертегілер. Кезінде мифтер жеке-дара жанр ретінде қарастырылмағанымен, оның шығу дәуірін, себептерін анықтайтын пайымдаулар кездеседі. Ә.Қоңыратбаев “мифологиялық ертегілер” дейтін терминді қолдана отырып, қазақтың мифтерін “матриархат пен патриархат дәуірінің ауысу кезеңдерінде туған” деп жорамал жасайды². Ол мифтік образдар негізінен ертегілерде сақталған деген тұжырымға ден қойды³.

Қазақ мифтерінің бірқатар жанрлық және типологиялық ерекшеліктері С.Қасқабасовтың зерттеулерінде арнайы қарастырылды⁴. Фольклордың түп негізі мифтерден бастау алатынын айта отырып, мифтерді тудырған ортаның ойлау жүйесі мен мифтік сананың даму кезеңдерін белгілейді. Мифтік сананың алғашқы кезеңінде адам өзін табиғат пен қоршаған ортадан тыс түсіне алмайды, адам мен зат, өлі мен тірі, заттай айғақ пен көзге көрінбейтін құбылыстар (рух) – барлығы да тепе-тең, біртұтас күйде. Ал осы ұғымдардың жіктелген түсі, яғни адам өзін басқа дүниелерден бөліп алып, айырмашылықты сезінетін жағдайға жеткен шақта мифтік сананың екінші кезеңі басталады⁵.

Мифтердің көптеп тууына себепші болған осы екінші кезеңнің айқын бір көрінісі ретінде С.Қасқабасов Қорқыт жайындағы архаикалық шамандық мифтерге жеке тоқталады. Қорқыттың алғашқы қобыз жасауын мифтік ілкі ата (первопредок) болып саналатын жасампаз қаһармандардың қызметімен сәйкес келетінін анықтайды. Дүниесүзгі мифтерінде таралған бұл қаһармандар ең алғаш еңбек құралдарын жасаушы, адамзаттың алдында бірінші болып “мәдени қызмет”

¹ Марғұлан Ә. Ежелгі жыр-аңыздар. А., 1985.

² Қоңыратбаев Ә. Қазақ фольклорының тарихы. А., 1991, 98-б.

³ Қоңыратбаев Ә. Корсетілген еңбек. 99-б.

⁴ Қасқабасов С. Қазақ мифологиясы // Білім және еңбек. 1983. №10. 11-б; Сонікі. Миф//Қазақ совет энциклопедиясы 4-т. А., 1989. 430-431-бб; Сонікі. Мифологиялық персонаждар//Қазақ совет энциклопедиясы. 4-т. А., 1989. 510-611-бб; Сонікі. Қазақтың халық прозасы. А., 1984. 64-93-бб.

⁵ Қасқабасов С. Миф пен әпсананың тарихилығы // Қазақ фольклорының тарихилығы. А., 1993, 83-б.

көрсетушілер ретінде бейнеленеді. Әрі фольклор атаулының ең алғашқы кейіпкерлері де осылар¹

Мифті фольклордың арнайы жанры ретінде қарастырудың тарихы және дәстүрі ежелгі халықтардың классикалық мәдени мұрасын зерттеумен байланысты. Көптеген халықтарда мифтерді арнайы түр ретінде зерттеу әлі қалыптаспаған. Мифтер негізінен сюжет және мотив түрінде фольклор мен әдеби көркем шығармалардың құрамында, ауысып алынған, бұрыннан келе жатқан немесе әдейі пайдаланылған оқиғалар, түсініктер, наным-сенімдер қатарында сөз болып келе жатыр. Бұл, әрине, мифтердің өзі арнайы зерттеу объектісі болмаған жағдайда орын алатын көріністер. Алайда, әлемдік гуманитарлық ғылымдардың тарихында ең көп зерттелген, ерсілі-қарсылы пікір таласын тудырған тақырыптардың бірі — осы мифтер. Мифтер — байырғы адамдардың дүниетанымы мен көзқарасының, наным-сенімі мен ой өрісінің бірден-бір көрінісі мен нәтижесі.

Өкінішке орай, түркі халықтарының мифтері жан-жақты, жүйелі түрде күні бүгінге дейін іргелі сипатта зерттелген емес. Жалпы мифті арнайы пән ретінде бөліп алып, жинау, жүйелеу, түрлерге қарай жіктеу ісі көптеген түркі халықтарында әлі қолға алынбаған. Тек қана Бахауеддин оғелдің екі томдық “Түрік мифологиясы”² атты еңбегі ғана мұндай керенаулыққа аз-кем қозғау салды.

Сондай-ақ Н.Мыңжанұлының арнайы зерттеулерінде қазақ мифтері мен мифтік аңыздардың табиғаты, тақырыптық аясы, тарихи даму жолдары қарастырылады³. Бұл орайда ғалымдар қазақ мифтерінің ежелгі Грек, Рим, Мысыр, Қытай т.б. мифологиясы сияқты бас-аяғы жинақталып, тұтас жүйеге түсіріліп, құлдық қоғамдағы қарым-қатынас пен басқару жүйесіндегі өзгешеліктерге сәйкес өңделмеген сипатын тарихи тұрғыдан ашып берді. Мұның себебін байырғы түрік тайпаларының құлдық қоғамды бастан кешіргендігі, осыған орай қазақ мифтері архаикалық деңгейде бой көрсетіп, құлдық қоғамға дейінгі дәуірдің рухани келбетін толық бейнелейтіндігімен

¹ Мелетинский Е.М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986. С.21.

² Bahaeddin Celal. Türk mitologisi. I Cilt Ankara., 1989, 644 .; II Cilt. Ankara., 1995. 610 s.

³ Мыңжанұлы Н. Қазақтың мифтік аңыздары. Үрімші, 1996.

түсіндірді. Түркі халықтарының мифтері біртұтас мифологиялық жүйеге түсірілмеген.

Иә, қазақ мифтерін типологиялық сипатына қарай әлемдік классикалық мифтер мен ХІХ-ХХ ғасырларда жарыққа шыққан Азия, Африка, Австралия және Американың байырғы тұрғындарының мифтері қатарынан орын белгілеп, оның тарихи-стадиялық және құрылымдық жүйесін анықтау — қазіргі зерттеулердің маңызды міндеттерінің бірі. Олай болатыны халқымыздың қоғамдық ой-санасының, дүниетанымының, ұлттық болмысының түпқазығы мифтерден бастау алатыны даусыз.

Алайда алдымен бірер мәселенің басын ашып алайық. Фольклор немесе ауыз әдебиеті аталып жүрген мұраның өлеңмен, қара сөзбен, әуенмен айтылатын нақтылы жанрлары мен жанрлық түрлері болатыны мәлім. Бұл жерде жанр мен жанрлық түр дейтін ұғым нақтылы қалыптасқан мазмұны мен түр-пішіні, дәстүрлі мәтіні, орындалатын жері, кейде арнайы орындаушысы (мәселен, жыршы, жырау, ертекіші, т.б.) бар, сөз өнерінің жіктелу ерекшеліктеріне негізделген түсінікпен байланысты қолданылып отыр. Жалпы фольклортану ғылымында жанрды өзінің нақтылы поэтикалық құрылымы, қалыптасқан мәтіндік жүйесі бар шығармалар ретінде түсіну әбден қалыптасқан. Сондықтан да эпос, ертегі, аңыз, сынсу дейтін болсақ, мұның артында түрлі-түрлі ерекшеліктері мен қызметі, мазмұны мен мәтіндік құрылымы, өлең құрылысы мен айтылу мәнері еленіп-екшелген поэтикалық өлшемдер түр.

Ал мифтердің жағдайы мүлде басқа. Мұнда сәлгі замандардан бері мифті миф түрінде айтатын дәстүрлі дербес мәтін жоқтың қасы. Себебі мифті сақтайтын мифтік сана, сол сананы тудырған қоғамдық орта келмесе кеткен. Тек оның жекелеген үлгілері мен ескірген, көбіне түсініксіз бөлшектері ғана қалған. Түркі халықтарының фольклорында мифтердің жеке жанр ретінде қарастырылмай келе жатқанының бір себебі де осында. Сондықтан да біз қазір мифтер туралы айтқанымызда фольклордың басқа жанрларында (ертегі, аңыз, әпсана, эпос, тұрмыс салт өлеңдері т.б.) оқиға, сюжет, фабула, мотив түрінде кездесетін, сөйтіп өзгеріп, өңделген, ал кейде түсініксіздеу болса да арханкалық белгілерін сақтаған, басқа жанрларға ауысқан мифтердің “ыдыраған” нұсқаларын түсінеміз.

Бұл жағдай бізді мифтермен тікелей бетпе-бет қалдырмайды. Зерттеуші көбіне типологиялық салыстырулар арқы-

лы миф ерекшеліктерін калпына келтіру (реконструкция) ісімен айналысатындықтан да “жанр” деген атау бұл арада мейлінше шартты.

Оның үстіне мифтердің қызметі мен дәстүрі ауызша сөз өнерінің тарихында толығымен өзгеріп үлгерген. Байырғы мифтерді тудырған орта олардағы баяндалатын оқиғаларды шындықтың өзі деп қабылдаған немесе өмірдегі алуан түрлі құбылыстарды миф арқылы түсіндірген. Ал олардағы жойқын да жойласыз фантастикалық оқиғалар — сол заманғы адамдардың ойлау дәрежесі мен пайымдау ерекшеліктерінің жемісі. Бұл мәселелер ғылымда әбден зерттеліп, мифтердің бұлтартпас белгісі ретінде дәлелденген.

Біздің айтпағымыз мифтік сананың нәтижесінде пайда болған мифтік “шындықтың” атам заманда-ақ өзгеріп, мифтік сананың жойылуымен бірге өтірік әңгімеге айналуы. Бұл құбылыстың тікелей мұрагері ертегілер болды.

Демек, өзінің барлық компоненттері жағынан мифтердің мәнін ұғу үшін мифтік сананың ерекшеліктерін жақсы білуіміз қажет. Бұл тек типологиялық зерттеулердің арқасында ғана жүзеге асуы мүмкін.

Келесі бір мәселе мифтің ұлттық болмысы туралы. Қазақ мифі арнайы сөз етуге тұрарлық тақырып, әрине. Жұлдыз, ай, тау-тас, табиғат құбылыстары, жан-жануар туралы айтылатын мифтерден көшпелі өмірдің көрінісін, моральдық-этикалық нормаларын, әдет-ғұрпын, дәлелдік аңдар мен құстардың мінез-құлқын, мал баққан елдің психологиясын жазбай тануға болады. Бірақ мифтік сана тарихы қазақ этносымен қарайлас емес. Тас дәуірінен бастау алатын мифтің шығу негіздері қазіргі түркі халықтарының этникалық тарихынан ерте. Мұндай жағдайда жалпы түркілік миф туралы айтуымызға негіз бар.

Алайда шашырап кеткен ескі мифтің үшқындары барлық жерде бірдей таралып, бірдей сақталмағандықтан олардың қазіргі көрінісі шындығында да ұлттық тармақтарға жіктеліп кеткен. Әрі сан ғасырлар бойы жергілікті жердің ерекшеліктеріне бейімделген. Бұған мифтердің басқа жанрларға ауысуын да қосыңыз.

Мифтердің архаикалық белгілеріне неғұрлым тереңдеп барған сайын, олардың жалпы түркілік мәні де ашыла түспек. Осы орайда мифтік уақыттың дәуір бейнесі арнайы қарастыруға тұрарлық мәселе. Себебі миф оқиғасы сондай бір айрықша дәуірде ғана болады деп көрсетіледі. Ол дәуір — әрбір

нәрсенің жаратылу, өзгеру, қалыпқа түсу, дәстүрге айналу, наным-сенімге ие болу уақыты. Миф логикасына салсақ кейінгі уақыттың бәрі — сол бұрынғы уақыттың, яғни мифтік дәуірдің нәтижесі.

Мифтік сана бойынша әдет-ғұрып, салт-дәстүр, әрбір нәрсенің жүріс-тұрысы, әрекеті, қалыптасқан қағидалары, қысқасы, біздің осы өміріміздің бар-жоқ көрінісі мифтік дәуірде белгіленген. Оны бұзуға да, орындамауға да болмайды. Сол себепті мифтік дәуір, түптеп келгенде, ұлттық дүниетанымның да бастау негізі.

Алда түрік дүниесінің мифтерін салыстыра отырып зерттеудің мән-маңызы арта түспек. Себебі мифтердің архетипін анықтау үшін оның байырғы кезеңіне үнілуге тиіспіз.

Адам айналасын қоршаған табиғат туралы ұғымын сана мен тілдің қалыптасуымен бірге өрбітіп отырған. Мұндай ойлаудың тарихы мыңдаған жылдармен ғана олшеніп қоймайды, сонымен бірге өзіндік сыр-сипатымен де ерекшеленіп, алуан салалы болып келеді. Осыдан болар, әлемдегі ең бір талас-тартысы мол сауалдардың бір шоғыры осындай ойлаудың жөне сол ойлаудың бірден бір айғақ көрінісі болып есептелетін мифтердің табиғатына қатысты. Бұл сауалдардың дені миф дегеніміз не дегенге ғана жауап беру емес, түптеп келгенде, байырғы адам баласының санасы мен рухани дүниесі, ойлау дәрежесі, таным-түсінігі қандай болды дегенге жауап іздеумен барабар.

Қазақ халқының ежелгі тарихы да бұл сауалдардың ішінен орын алуға тиіс. Өйткені ата-бабаларымыздың өткен дәуірі мен ой-санасының айғағы боларлық мифтер мен мифтік аңыздары ауызша сөз мұрасынан елсулі орын алады. Олар — қазақтың ән күйлері, өлең-жырлары, аңыз-әңгімелері т.б. Бұл туындылар сан ғасырлық рухани азық болумен бірге дала тіршілігінің талап-талғамына лайық өңделіп, өзгеріп отырды. Сондықтан мифтер белгілі бір дәуірдің, адам дүниетанымының өткен бір кезеңінің нәтижесі болғанымен, тарихи-рухани мұра ретінде талай-талай ұрпақ санасына ұялады; сойтіп пайда болу, даму, өзгеру, бағзы бір жағдайларда ұмыт болу сияқты үрдістерді бастан кешірді. Қазір бізге келіп жеткен мифтер мен мифтік аңыздар сол бір асып-тасыған мол мұраның бір бөлшегі ғана, жиналмай қалғаны бар, ұмытылғаны бар, өзге жанрларға ауысканы бар, әйтеуір миф заманына тән классикалық үлгілердің көбі біздің дәуірімізге ауызша ұласа алған жоқ.

Ай мен Күнді сұлу егіз қыз, апалы-сінлілі қыздар, қыз бен жігіт бейнесінде баяндайтын мифтердің де маңыздылығы сондай, Күн (солярлық мифтер), Ай (лунарлық мифтер), Жұлдыз (астралдық мифтер) туралы мифтерге жеке-жеке түр ретінде арнайы ғылыми атаулар берілген. Соған сәйкес бұлар туралы қым-қиғаш теориялық тұжырымдар да жетерлік.

Бұл тақырыптағы мифтердің басты өзгешелігі және көнелік сипаты — аспан денелерінің бір замандарда адам болғандығы және олардың белгілі бір себептермен (кейде тіпті себепсіз) Айға, Күнге, жұлдыздарға айналғандығы. Кейбір мифтерде олар әлі күнге дейін адам ретінде түсіндіріледі. Қазақ мифтерінде адамдардың не себептен айға, күнге, жұлдызға айналғандығы айтылмайды, бірақ олардың бір кезде адам болғандығы, ал бағзы бір мифтерде олар әлі сол адамдардың іс-әрекетін қайталап жүргендігі тайға таңба басқандай бейнеленеді. Мәселен, Жетіқарақшы жұлдыздары (жеті жұлдыз) Арқан жұлдыздары арқылы Темірқазыққа арқандалған Ақбозат пен Көкбозат жұлдыздарын ұрлап алу үшін әр түн сайын оларды алысырақтан торуылдап жүреді. Енді ұрламақ болғанда, таң атып кетіп, күндіз ұрылар жасырынып үлгіреді. Солтүстік полюс бағытына жақын орналасқандықтан Темірқазық жұлдызы әрқашан бір орнында тұрады да, қалған жұлдыздар жердің өз осін айналуына байланысты үнемі қозғалыста жүреді. Ақбозат пен Көкбозат жұлдыздары Темірқазықты жақындау жерден, ал Жетіқарақшы алысырақтан айналады. Жұлдыздардың мұндай қозғалысына қарап әлгіндей миф тудырған ата-бабаларымыз оларды адамдар ретінде түсінген.

Дегенмен, бүгінге жеткен мифтер мен мифтік аңыздардың ұзын-ырғасына қарай отырып, олардың типологиялық белгі-бедерлерін көктей шолып өтуімізге болады.

Дүниежүзі халықтарының мифтері ғылыми зерттеулердің нысанасына алынып, тарихи салыстырмалы тұрғыдан қарастырылғалы бері мифтердің де түрлі-түрлі қоғамдық-әлеуметтік даму сатылары, тарихи деңгейлері, түрлері мен тақырыптық аясы болатыны анықталды. Мұндай ізденістердің жұртшылық мойындаған бірқатар нәтижелеріне табан тірей отырып, қазақ мифтерінің де қайсыбір ерекшеліктерін анықтау ұлтымыздың рухани мұрасын түгелдеуге септігін тигізері сөзсіз.

Салыстырмалы зерттеулердің нәтижелеріне қарағанда, ең қарапайым әрі ең көне мифтердің қатарына аспан денелері — Күн, Ай, жұлдыздар мен планеталар туралы айтылатын мифтер

жататын көрінеді. Бұлардың әлем жұртшылығына кең таралғандығы және миф атаулының ішінде алатын орнының мән-мазмұны олар бір кезде адам болды деген түсінікті айшықтап көрсетеді. Күн сәулесінің өткірлігін оның мінезінің тік, ожеттігіне, Ай сәулесінің әлсіздігін оның жұмсақ мінезіне байланысты түсіндіру де олардың адам кейпінде ұғынылғанын дәлелдейді. Миф бойынша Ай мен Күн асқан сұлу қыздар екен, бір-бірінің сұлулығын қызғанып, Күн Айдың бетін тырнап алыпты, содан Айдың бетінде дақ қалып, бұдан кейін бір жүрмейтін болыпты...

Тағы бір мифте: жігіт бейнесіндегі Айға жердегі жетім қыз ғашық болып қалыпты. Өгей шешесі қызды түнде су әкелуге жұмсайды (ырым бойынша түнде қызды далаға су әкелуге жұмсауға болмайды). Қыз суға барса, ғажайып бір сұлу жігітті көреді, сойтсе ол су бетінде шағылысқан Айдың бейнесі екен. Қыз Айға жалынып, өзін алып кетуді өтінеді. Сөйтіп Айға барып қосылған, қолына шелек ұстап тұрған қыздың бейнесін Айдың бетінен көруімізге болады. Бұл мифтердің бәрінде де аспан денелерін адам ретінде түсіну ап-айқын.

Жалпы, дүниенің, оның ішінде аспан мен жердің жаратылысы туралы айтылатын мифтер мифтік сананың келесі бір даму сатысы болып есептеледі. Мәдени дамудан шеттеп қалған халықтарда дүниенің жаратылысы туралы мифтер кең таралмаған, тіпті кездеспейді деуге болады. **Космогониялық мифтер** деп аталатын мұндай әңгімелердің түп-тамыры бізді қоршаған дүние қашан, қалай жаратылды, жаратқан кім деген күрделі сауалдарға жауап іздеумен байланысты. Сондықтан да мәдени дамуы артта қалған халықтарда бұл сауалдарға жауап жоқ.

Қазақ мифтерінің арасында аспан мен жердің, күн мен айдың, жұлдыздар мен планеталардың қалай пайда болғандығы, оларды кімдер жаратқаны туралы мифтер аз сақталған. Оның себебін әрине, ислам дінінің ықпалынан деп айтуымызға болады. Барлығын да жаратқан бір Алла болғандықтан оған басқа бірсуді қосарлаудың қисыны шамалы. Тағы бір себебі — қазақ мифтері күні бүгінге дейін мардымды түрде жиналмай ұмыт қалғандығынан. Дегенмен, жұмыртқадай жерді көтеріп тұрған көк өгіздің мүйізі, бір мүйізінен екінші мүйізіне ауыстырғанда жер сілкінеді; дүниежүзіне мәлім миф бойынша әлемді топан су басқаннан кейін Нұх (Ной) кемесі тоқтаған жерде тіршілік басталған; аспан иесі (әрі жаратушысы) — Тәңір, кейбір түркі халықтарының мифтерінде жердің иесі

ойел құдайы ұмай, бәлкім, байырғы ұғым бойынша Тәңір мен ұмай ерлі-зайыпты; аспанды еркек, жерді ойел бейнесінде ұғыну дүние жүзінің көптеген халықтарына тараған. Жер бетіндегі тау-тас, озен-колдер бір кездегі алып адамдардың (Еділ, Жайық, Толағай т.б.) іс-әрекеттерінің нәтижесінде (секіргенде, жылағанда, айқайлап күңіренгенде, ұйықтағанда т.б.) пайда болған дейтін түсініктердің арғы негізі олар қалай жаратылды, кімдер жаратты дейтін сауалдармен байланысты екені анық. Бұл жерде байырғы мифтік жаратушы құдайлар мен алғашқы мифтік (ілікі, мәдени, жасампаз) қаһармандар қызметінің арасында пәлендей айырма белгі қойылмағандығын байқаймыз.

Қазақ мифтерінің тағы бір ең байырғы түрлерінің бірі — жан-жануарлардың (өсімдіктер) қалай пайда болғандығы туралы айтылатын түрлері. Бұлардың дені адамдарға қатысты. Әсіресе, бір кездегі адамдардың жан-жануарларға, жәндіктерге, құстарға немесе олардың адамға айналғандығы жайында мифтер өзінің қарабайырлығымен ғана емес, логикалық-құрылымдық жүйесінің де біртектестігімен ерекшеленеді. Адам мен жан-жануарлардың, адам мен табиғат құбылыстарының, жалпы жанды мен жансыздың арасына айтарлықтай шек қойылмайтын есте жоқ ескі бір ой-сананың нәтижесінде пайда болған бұл ұғымдардың астарында адамның өзін де, өзгені де жыға тани алмайтын кезені тұр. Мұндай ойлардың айшықты бір көрінісі — адамдардың алғашқы ата-бабаларын жан-жануарлардан тарататын тотемдік түсінігімен байланысты. Ертедегі мифтік ұғымның осындай бір мысалын қазақтың “Аққасқыр” ертегісінен аңғаруымызға болады. Бұл ертегіге адам мен қасқырдың үйленуі, қасқырдың адамға, артынан шарттың бұзылуына байланысты қайтадан қасқырға айналуы, жалпы қасқырлар елін адамдардың қоғамымен барабар дәрежеде түсіну сияқты мифтік ұғымдар негіз болып алынған. Бәлкім, бұл арғы замандарда ертегі емес, миф түрінде тұтас айтылған болуы да мүмкін. Байырғы түріктердің қасиетті тотемі бәрі болғаны баршаға аян ғой...

Мифтік сананың алғашқы кезеңінде адамның жануарға не басқа заттарға айналуының себептері тіптен айтыла бермеген. Кейінірек мұндай құбылудың себептерін қарғыстан, уәдені орындамағаннан, жазалаудан, шаршағандықтан деп негіздеу қисыны орын алды әрі бұл мифтік ойлаудың жаңа бір кезеңін белгіледі. Қазақ даласының жер-су, тау-тас, озен-колдеріне қатысты айтылатын мифтік және топонимикалық аңыздары-

ның көбі осындай құбылудың нәтижесінде пайда болғандығы кең таралған¹. Бұл өзгешелік дүниежүзі халықтарының мифтерінде де мейлінше қомақты орын алады.

Мифтік ойлау жүйесінің басты ерекшелігі адам қоршаған ортаның ішінен өзін бөліп ала алмағандықтан, яғни ойлау дәрежесінде объект пен субъект, зат пен таңба, құбылыс пен оның атауы, жалқы мен жалпы, сөз бен белгі, мезгілдік және мекендік ұғымдар анық жіктелмегендіктен адам нақтылы категориялармен, заттар мен құбылыстардың негізінен сыртқы көріністерінен туындайтын сезімдік ұғымдармен ғана топшылаулар жасайды. Іс жүзінде жекелеген ұқсастықтар қаперге алынады да, нәтижесінде заттар мен құбылыстар тұтастай теңестіріледі. Алыстау болса да ұқсастықтарды теңестіріп қарау — миф үшін маңызды шарт. Сөйтіп бір нақтылы зат өзінің нақтылы белгілерімен қоса келесі бір заттың символына айналады, нәтижесінде олар бір-бірін оңай алмастыра алады. Символдардың мұндай алмастырушылық қасиеті бір заттың ерекшелігі мен болмыс-бітімін екінші заттың өзгешілігі арқылы біліп алуға, ақылға салып түсіндіруге тиімді жол ашқан сияқты болады².

Мифте заттың пайда болуын түсіндіру оның ерекшеліктерін түсіндіру болып шығады немесе керісінше, бір заттың өзгешеліктері мен қасиетін сөз ету дегеніміз оның пайда болған заманы мен себебін баяндау болып шығады³. Демек, әр халықтың аспан денелері, қоршаған орта туралы айтатын мифтерінен олардың өзіне етене таныс әрі нақтылы білетін өмір салты мен тұрмыс-тіршілігінің бейнесін көретініміз қалыптасқан заңдылық.

Бұл тұрғыдан келгенде, қазақ арасында сақталған мифтерде көшпелі өмір салтына негізделген көріністердің жалпы дүниеге, оның ішінде аспан денелерінің қасиеттері мен қимыл-қозғалысына да телінетіні табиғи жағдай. Көшіп-қонған ел (үнесі қозғалыс үстіндегі аспан денелері), төрт түлік мал, оны ит-құстан, ұры-қарыдан қорғау (Жетіқаракшы, Ақбозат, Қокбозат, Арқан жұлдыздары), жылдың әр мезгілінде әртүрлі өзгешеліктерімен көрінетін аңдар мен жан-жануарлар (Үш арқар, Қамбар, Үркер т.б. жұлдыздар), қосақтап сауған қой-

¹ Қасқабасов С. Қазақтың халық прозасы. А., 1984. 68-70-66.

² Токарев С.А., Мелетинский Е.М. Мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. Москва, 1994. Т.І. С.13.

³ Сонда. 13-6.

лар (Кемпіркосак), түнгі бақташының жөн сілтер, мезгілді анықтар бағдары (Темірказық, Шолпан, Есекқырған, Сүмбіле, Құс жолы), ауа райының, жыл маусымының малға жайлы-жайсыздығын болжау (Айдың қалай тууы, күннің батуы, жұлдыздардың түр-түсі, т.б.), міне, бұлардың бәрі де дала тіршілігінің мифтік ұғымдарға астасып жатқан көріністері екені даусыз. Бұл тұрғыдан келгенде, қазақ мифінің логикалық құрылымы мен жасалу жүйесі әлемдік үрдіспен сабақтас. Ал оның өзіндік ерекшеліктерін мифтік символдар мен ұғымдарға өз өмірінің көріністерін көшіруінен көреміз.

Қазақ мифтерінің енді бір саласы — адамдар, оның жаратылуы жайлы айтылатын **антропогондық мифтер**. Бұлар қоғамдық сананың недәуір биікке көтерілгенін айғақтайды. Себебі адамның өзі туралы, оның қайдан, қалай пайда болғандығы жайында ойлау мифтік ой сананың күрделілене бастаған кезіне сәйкес. Адам өмірінің түрлі кезеңдерінде түрлі жануарларға ұқсайтындығы, о баста оны құдай балшықтан жаратқандығы — көптеген халықтарға ортақ сарындар. Қазақ фольклорының баяндау тәсіліне негізделген ертегі, аңыз, әпсана, эпикалық жыр сияқты түрлерінің бәрінде дерлік айрықша орын алатын ғажайып туу мотивінің де түп-торкіні мифтерден басталады. Мұндай мотивтердің өзін мифтік дәуірдің ұзына бойына жазып қарайтын болсақ, адамның жан-жануардан, балшықтан, тастан, жарық нұрдан, сәуледен, т.б. пайда болуынан бастап, күрделі ойлау жүйесіне дейін ол талай-талай кезеңдерден, ұзақ даму жолынан өтті. Кейінгі замандарда мұндай түсініктерге ислам діні де ықпал етті.

Әдетте, адамның жаратылысы, оның өмірі туралы мифтер өлім және о дүниедегі желісі бір өмір жайындағы ұғымдарға ұштасып отырған. Исламға дейінгі тәңірлік дүниетаным бойынша аруақтарға сену, өлген адам іс жүзінде басқа бір дүниеде бізбен қатар тіршілік кешіп жатыр деген түсінік орын алған. Өлген адамның жыл толған асында ұлан-асыр той жасау, оны ғажайып бір өмірге біржола шығарып салу дәстүрімен сабақтас. Мұндай ұғымға астар болған байырғы мифтік сенім екені даусыз. Айнала қоршаған дүниені адамдар кейпінде түсінумен қатар “қайтыс болған” адамдар да солардың қатарына барып қосылатындығы, яғни адамның өзінің келген жеріне қайта қайтатыны — байырғы біртұтас, араға жік қоймайтын ұғымының сілемдері.

Бұл орайда дүниенің соны “ақырзаман” деген түсінікті адамның туу, жаратылу, өмір сүру, өлу және о дүниеде қайта жасау сияқты белгілі бір жүйеге, циклді тәртіпке тұскен тізбенің соңғы және қорытынды болімі деп қарауымызға болады.

Эсхатологиялық мифтер деп аталатын бұл әңгімелер қоғамдық сананың салыстырмалы түрде жоғары деңгейге көтерілген тұсына, басқаша айтқанда, мифтік сананың классикалық деңгейге көтерілген кезеңіне сәйкес. Ақырзаман болған жоқ, бірақ болуы мүмкін. Миф логикасына салсақ, барша дүниенің қалыпты жағдайы бұзылған кезде ақырзаман орнамақ, дүниенің қалыпты жағдайы — қайдағы бір абстракциялық ұғым емес, мифтің өзінде баяндалатын бір кездегі құдайлардың, алыптардың, демиургтардың, ілкі қаһармандардың, ата-бабалардың жасап, жаратып кеткен жолы мен дәстүрі: Мәселен, жоғарыда айтылған “Жетіқарақшы” мифіндегі Ақбозат пен Көкбозатты жеті ұры әр күн сайын торуылдауда, егер ұрылар екі атты қолға түсірсе, онда дүниеде ақырзаман болады-мыс. Бұл, асылы, о бастан қалыптасқан, мифтік заманда орныққан жағдайлар мен аспан денелерінің әдеттегідей жүріс-тұрысы бұзылған күні дүние астан-кестен болады деген түсініктен туындап жатса керек.

Мифте болашақтың қалай болатыны мифтік заманда орныққан немесе қалыптасқан жағдайдың бұзылу-бұзылмауына байланысты. Кейінірек мұндай түсінік байырғы діндерге, де, әлемдік классикалық діндерге де негіз болып алынады.

Мифті миф ететін басты ерекшеліктердің бірі — мифтік уақыт ұғымы. Бұл уақыт — қайталанбайтын, өте сәттедегі айрықша бір мезгіл немесе мезгіл атаулының басы. Мифтік уақыт пен қазіргі уақыттың айырмасы арада өте көп мерзім өткендігі ғана емес, ең бастысы бізді қоршаған ортаның, дүниенің жаратылған, пайда болған, алғаш әрекет жасалған, басы басталған және маңызды істердің жүзеге асқан уақыты болып есептеледі. Уақытты бұлай түсіну миф заманын тыңдаушыдан бөліп тастайды. Оның үстіне айрықша оқиға, айрықша заманда ғана болады деген ұғым тыңдаушының миф оқиғасын қаншалықты жөнсіз болғанына қарамастан шындық ретінде қабылдауын қамтамасыз етеді, мифтік уақыттың алғашқы және барлық нәрсенің жаратылу уақыты екенін аңғартады. Ал мұнан кейінгі немесе қазіргі уақыт — сол бұрынғы заманда қалыптасқан жағдайдың нәтижесі, дәстүрді сақтау, орындау уақыты. Себебі ата-бабалар жолы, олар орнатқан

дәстүр — ең сенімді, ең тура жол, олардың уақыты — қасиетті уақыт.

Мифте аспан денелерінің қозғалысы, тау, өзен, қол, табиғат құбылыстары адамның нақты өзі білетін қоғамдық қарым-қатынас деңгейіне түсіріліп, олардың кейбір алыс ұқсастықтары теңестіріліп бейнеленетіндіктен миф кеңістігі мейлінше жойқын, жалпы ғарыптық өлшемге теңестіріледі. Ұғыну жолы нақтылы да, бейнелейтін нысанасы мейлінше ауқымды. Бүкіл дүние мен адам іс-әрекетінің бір арада болу нәтижесі әлемдік жойласыз молшер ұғымын тудырады. Ал шындығына келсек, бұл адам санасының балаң шағындағы абстракциялық ойлау жүйесінің әлсіздігінен, дүниені нақтылы түсінік пен сезім арқылы ғана ұғынудың нәтижесінде пайда болған “мөлшерсіздік” жағдайынан болады. Адамдар ойлай алады, демек басқа жанды-жансыз заттар да солай; адамдар бір-бірімен түрлі қарым-қатынасқа түседі, аспан әлемі де, өзге дүние де солай; адамдар туады, оледі, басқа дүниеге кетеді (қайта туады), өліп-тіріліп жататын табиғат та солай. Мұндай әрі нақты, әрі шектеулі ұғым шексіз дүниеге телінгендіктен іс жүзінде бір-бірінен алшақ жатқан, теңеспейтін ұғымдар теңестіріліп, нәтижесінде молшерсіз кеңістік ұғымы пайда болады.

Мифтің мұндай “мөлшерсіздігі” дүниенің бәрін қамтығандай, барша сауалдарға жауап бергендей. Сойтіп мұның абстракциялық ойлаудың да үлгісін көрсеткендей әсері бар. Іс жүзінде бұл жалқы ұғымды жалпыға, бөлшекті бүтінге, кішіні үлкенге, нақтыны жалпыламаға таңудың немесе ауыстырудың әсері ғана. Мифтердің күні бүгінге дейін үздік-создық жалғасып, біржола ұмыт болмай келе жатуының да бір себебі осында.

Миф, түптеп келгенде, о бастан-ақ сөз өнерінің айшықты бір жанры емес. Мифтің дүниетанымдық қызметі әлсірей бастағаннан кейін ғана ол сөз өнерінің өзге жанрларымен (аңыз, әпсана, ертегі, т.б.) жақындасып, фольклорлық жанр аясына түсірілді. Ал шындығына келгенде, наным-сеніммен, әдет-ғұрыппен, салт-санаммен бірге туып, бірге жасасқан мифтің қоғамдағы көрінісі алдымен оның сан-салалы дүниетанымдық қызметінде. Соның бірі — мифтің ғұрыпқа (обряд, ритуал) қатысты мәселелері.

Әлемдегі көптеген халықтардың мифтері діни әдет-ғұрыптармен, салт-санаммен бірлікте өмір сүріп келген. Әсіресе, мәдени дамуы жағынан кенжелеп қалған халықтарда түрлі ғұрып-

тардың, ритуалдардың мән-мағынасы және олардағы іс-әрекеттің себептері миф арқылы түсіндіріледі.

Қазақ арасында мифтің бұл қызметі ұмытылған. Алайда, Исламға дейінгі тәңірлік дүниетанымға сәйкес мифтік түсініктердің практикалық іс-әрекеттер мен байырғы діни ғұрыптармен қарайластығын байқау қиын емес. Мәселен, түрлі аурудың иесін көшіру үшін айтылатын әсері күшті сөздер мен атқарылатын әрекеттер (қамшымен ұру, отпен аластау, түтін салу, түн күзетіп отыру, т.б.) және оларға қатысты айтылатын мифтік аңыздар (Бәдік, Албасты, Обыр, т.б.); бақсылар сарыны мен бақсылық ғұрыптар, Қорқыт, Қойлыбай, т.б. Ұлы бақсылар туралы айтылатын мифтік аңыздар; Айға, Күнге, Отқа табынудың іздері (жаңа туған Айға сәлем беру, Ай сәулесін ұйықтаған адамның бетіне түсірмеу, Күнге бағжиып қарамау, Отқа түкірмеу және бұлар туралы айтылатын мифтер, т.б.). Бұлардан басқа алғыс, қарғыс сөздері және оған байланысты әрекеттер (дұға оқу, алынған тырнақ, шаш, т.б. дұшпан көзінен тасалау), байырғы қазақ өмірінің сан тарау тыйымдары (көк шөпті жұлма, босағаны керме, табалдырықты баспа, түнде судың бетін ашық қалдырма, суға түкірме т.б.). Міне, халық арасында күні кешеге дейін ұмытылмай келе жатқан наным-сенімдердің астарында о бастағы қуатты бір сенімнің жатқандығы даусыз. Тыйымдар, мен оны олай жаса, мұны былай жаса дейтін жөн-жоба себептерінің дені ұмытылған. Ал бұл ұмытылғандардың кезінде мифтік мән-мазмұнмен байланысты таратылғандығы дау тудырмайды.

Қазақ мифтерінің үлгілері әлі де болса ел арасынан, қолжазбалардан, ертелі-кеш жарық көрген деректерден жиналуы және жан-жақты зерттелуі тиіс. Себебі ұлтымыздың рухани мұрасының ең алғашқы бастау көзі — мифтерде. Әлемдегі талай-талай халықтардың әдебиет тарихы, сөз өнері, жалпы рухани тарихы мифтерден басталатыны кездейсоқ емес.

БАЛАЛАР ФОЛЬКЛОРЫ

Халықтың ғасырлар бойы ауызша жасаған көркемсөз өнерінде апаның нәрестеге, атаның балаға, әженің немереге ең асыл дүниесіндей аманат қалдырған мол мұрасы бар. Ол — түн үйқысын төрт бөлген ананың ыстық махаббатқа толы әлдиі, балдырғанның балдай тіліне оралған тәтті тақпағы, думаны мол ойын баласының өлеңдері. Еңкейген қарт пен еңбектеген бүлдіршінді табыстырған, сойтіп бірінің ой-сезімін сәбидей пәктікке шақырған, бірінің жан-дүниесін әдемілікке, шаттыққа бөлеген де осы жырлар.

Ересек адамның балалық шағында қуана алатыны сияқты ол жырлардың да адамзат қоғамының собилік дәуірінде дүниеге келгендігімен, өз заманының табиғи, қол жетпес құнды ескерткіші болып қала беретіндігімен құнды.

Халықта “Көп баланың арасындағы шал бала болады, көп шалдың арасындағы бала дана болады” деген тамаша мақал бар. Сөз жоқ, бұл — өмір тәжірибесінен алынған шындық. Аяғын өлтек-төлке басып, балдыр-бұлдыр сөйлеген бүлдіршінді көргенде оның тақпағына, жүріс-тұрысына, тіліне егде адамның да еліктейтіні болады. Өйткені өзінің балғын дәуренін, ана сүтімен сіңген әнін, бүкіл ой-санасымен біте қайнасып, бірге өскен балалық өлең-жырларын сағынбайтын, елжіреп еске алмайтын адам болмайды. Осы сезім кімді болса да ең мөлдір, қалтқысыз таза, адам жанының собилік сәттеріне шақырады. Үлкеннің де, кішінің де жүрегіне жылылық құяды.

Балалар жырының рухани өмірімізден алатын орны өзгеше. Жастарды тәрбиелеу ісіне, егемен еліміздің саналы, жан-жақты интеллектуалды мүшесін қалыптастыруда, жалпы адам факторына айрықша мән беріліп отырған қазіргі заманда, халықтың осы саладағы тәжірибесін өз керегімізге мейлінше тиімді, толық пайдалану үлкен қажеттіліктен туып отыр. Ал дүниедегі жақсылық атаулының адам жанына нұрын себуі, рухани тазалықтың қайнар көзі ананың әлдиінсін, жасандылық атаулыдан бейхабар балдырғанның өлең-тақпағынан басталады десек асыра айтқандық емес.

Ауыз әдебиетіндегі жекелеген балалар фольклорының жиналып, баспа бетінде жарыққа шығуы ХІХ ғасырдан басталады. Ы.Алтынсарин, Г.Н. Потанин, С.Кобесов, Т.Жомартбаев, Ә.Диваев т.б. жазушылар мен ғалымдардың еңбектерінде балалар фольклорының кейбір үлгілері жарияланды. Олар жас

ұрпақты тәрбиелеу ісінде ауыз әдебиетінің де маңызды рөл атқарғандығын жақсы түсінді.

Дегенмен, балалар фольклорын арнайы жинау, баспасөз арқылы халықтың өзіне қайта ұсыну, сондай-ақ оның табиғаты, даралық сипаты туралы пікір айту кеңестік төңкерістен кейінгі дәуірге жатады. Кеңес өкіметінің алғашқы жылдарында С.Сейфуллин, І.Жансүгіров бұл салада айрықша еңбек сіңірсе, кейінірек М.Әуезов, Ө.Тұрманжанов, М.Ғабдуллин, Ш.Ахметов, М.Әлімбаев, С.Қасиманов т.б. зерттеулері мен жинақтарында оларды жариялау, болмыс-бітімін, әдебиет пен фольклордан алатын орнын анықтау мәселесі мол қамтылған.

Әрине, мұндай тәжірибе жеке ғалымдарға ғана тиесілі болмай, үлкен ұжымның ортақ мақсатына айналуы тиіс. Шынын айту керек, соңғы кезге дейін қазақ балалар фольклоры фольклортану ғылымының қол жеткен табыстары тұрғысынан жан-жақты қаралған емес.

Балалар фольклорының үлгілері төңкерістен бұрын жарық көрген В.В. Радлов, Г.Н. Потанин, Ә.Ә. Диваев, С.Көбеев, Кеңес дәуірінде шыққан С.Сейфуллин, І.Жансүгіров, Ө.Тұрманжанов, Б.Г. Ерзакович, С.Қасиманов, Б.Уахатов сияқты зерттеушілер мен жазушылардың түрлі мақсатта жазылған еңбектерінде жарыққа шықты. Сондай-ақ “Балаларға тарту” (1927), “Ауылдағы жастар, жас ұландар үшін ойын, өлең, мысалдар” (1928), “Бөбек жыры” (1943), “Қазақ совет халық әндері” (1959), “Жаңылтпаштар” (1963), “Қазақтың халық поэзиясы” (1964), “Қазақтың халық жұмбақтары” (1972), “Өтірік өлеңдер” (1980), “Қазақтың хайуанаттар туралы ертегілері” (1978), “Қуырмаш” (1986) т.б. жинақтары, “Сана” журналының беттерінде жарияланды. Бұған қоса Қазақ Ұлттық Ғылым академиясының Орталық ғылыми кітапханасындағы және М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының қолжазба қорында да балалар фольклорының үлгілері кездесіп отырады. Оларды тестологиялық сұрыптаудан өткізіп, тұтастай жүйеге түсіріп, жариялау — қазақ фольклортану ғылымының маңызды мақсаттарының бірі.

“Балалар фольклоры” деген ұғымның ауқымы кең. Бұған ауыз әдебиеті үлгілерінің көптеген жанрлары мен жанрлық түрлері жатады. Олардың ішінде қара сөз түріндегі шығармалар да, үлкенді-кішілі түрлі мақсатпен айтылатын өлең-жырлар да бар. Бұған қоса ойынға байланысты және ертегі, аңыз-

әңгімелерде жиі кездесетін ырғақты прозаның да балалар фольклорынан алатын орны ерекше.

Қазақ фольклорының жанрлары мен жанрлық түрлерінің құрамы, атқаратын қызметі, идеялық-көркемдік ерекшеліктері, құрылысы бойынша соңғы кезде сараланып зерттеле бастады. Бұрын жеткілікті дәрежеде мән берілмей келген архаикалық эпостар, тарихи жырлар, тұрмыс-салт өлеңдерінің кейбір түрлері арнайы қарастырылды. Сондай-ақ халық прозасын ертегілік және аңыздық проза деп екі салаға жіктеп, олардың өзін іштей жанрлар мен түрлерге болу калыптасты.

Алайда балалар фольклорының жалпы ауыз әдебиеті түрлерінің қайсысымен сабақтас, үлкендер фольклорымен түйісетін жері қайсы, өзінше дараланып тұрар тұсы қайсы дейтін үлкен теориялық та, практикалық та маңызы бар мәселелер әлі күнге шешімін тапқан жоқ. Олай болатыны балалар фольклорының үлгілері бас-аяғы жинақталып, тегі, жанры, жанрлық түрлері бойынша әлі күнге сұрыпталған емес.

Өзге халықтардың фольклортану ғылымындағы сияқты қазақ халқының да балаларға қатысты ауызша көркем сөз мұрасына ересек адамдардың ұжымдық шығармашылықпен терезесі тең “фольклор” деген ұғымды тіркеу үшін, сол мұраны жинау, көпшілікке арнап жариялау, зерттеу қажет-ақ. Түптеп келгенде, қай фольклордың да алға қойған мақсаттарының ең бастысы — жеткіншек ұрпақты жан-жақты тәрбиелеу емес пе?!

Балалар фольклорын типологиялық жағынан салыстыра қарастыру, сол арқылы көркемдік-поэтикалық құрылымын, идеялық-тәрбиелік маңызын саралау, ол үшін алдымен қазақ балалар фольклорының ғылыми басылымын да даярлау уақыты жеткен мәселе.

Соңғы кезде ертегілер, аңыздар, ауызша әңгімелердің үлгілері жекелеп те, арнайы тұтас жинақ болып та жарияланып жүр. “Қаңбақ шал” (1983 ж.), “Алтын сақа” (1984 ж.), “Бозінген” (1985 ж.), “Өлген қазан” (1985 ж.), “Алтын сандық” сияқты кітаптарда қиял-ғажайып, тұрмыс-салт және хайуанаттар туралы ертегілер, аңыздар жарық көрді. “Тілашар” деген тізбекпен (серия) балаларға арналған таклактар, төрт түлік жырлары, мақал-мәтелдер, сондай-ақ “Қуырмаш” деп аталатын шағын өлеңдер жинағы жарияланды. Бұлардың бәрі де құптарлық жайт.

Дегенмен, ауыз әдебиеті үлгілерінің кез келгенін, мәселен, эпостық жырларды, мақал-мәтелдерді балаларға лайық-

ты іріктеп, өңдеп жариялауға болғанымен, олардың барлығын “балалар фольклоры” деген ұғымға толығымен жатқызуға болмайды. Ауыз әдебиетінің кез келген жанрларынан балаларға үлгі боларлықтай, тәрбиелік маңызы зор шығармаларды көптеп кездестіреміз. Бірақ олар балалардың өзіне ғана арналған, болмаса балалардың өз творчествосының нәтижесінде пайда болған ауызша сөз өнерінің белгілерін сипаттай алмайды. Ал, ертегі, аңыз-әңгімелер, төрт түлік жырларының, жұмбақтардың үлкендерге де, балаларға да қатысы бар.

Балалар фольклорының арнайы сала болып бөліну себебі, оның өзіне тән көптеген ерекшеліктерінің болуында. Ол шартты түрде жіктеу емес, өмірде шын негізі бар құбылыс. Өкінішке орай, қазақ балалар фольклорының үлгілері әлі күнге жеке айдар тағылып, ғылыми тұрғыдан сұрыпталып тұтастай жарық көрген емес. Оларды жинауға да жеткілікті дәрежеде көңіл бөлінбей келеді. Бұл зерттеу жұмысына да кері әсерін тигізуде.

Осы олқылықтардың аз да болса орнын толтыру үшін балалар фольклорының әр жерлерде бұрын-соңды жарияланған үлгілерін, қолжазба материалдарын пайдалана отырып “Ақ сандық, көк сандық” жинағы кезінде жарияланды¹. Рас, кітапқа енген кейбір өлеңдер мен аңыз-әңгімелердің балалар фольклорына қатыстылығы күмәнді болуы мүмкін. Оларды нақтылы кімдер айтқандығы туралы қолымызда дерек жоқ. Ондай жағдайда біз шығарманың түр-сипатына, мазмұнына сүйендік. Ал, балалар фольклорының жанрлық түрлерін жіктеп, оларға айдар тағуда бұрыннан келе жатқан санамақ (считалка), бесік жыры (колыбельная песня), төрт түлік жырлары, ойын өлеңдері, отірік өлеңдер, тақпақтар сияқты терминдермен қатар, жаңадан қаламақ (жеребьевки), сұрамақ (вопросы-ответы), арнау-тілек өлеңдері (заклички), мазақтау (дразнилки) деген терминдерді пайдаландық. Алдағы уақытта жиналған материалдардың негізінде бұлардың қатары толықтырылып, көлемі жағынан да ұлғая берер деген ойдамыз.

¹ Ақ сандық, көк сандық. Құрастырып, алғы сөзін жазған Ш.Ыбыраев. Алматы, 1988.

Халқымыздың балалар фольклоры жанрлық құрамы жағынан сан-салалы, соған лайықты олардың атқаратын қызметі де түрліше. Зерттеу еңбектерінде дәстүр бойынша оларды шығу, орындау ерекшеліктеріне қарай үлкендердің балаларға арнап шығарған, бірақ, негізінен балалардың репертуарында сақталған шығармалар және балалардың өздері таратқан өлең-жырлар деп екі салаға жіктеу қалыптасқан.

Бұл топтағылардың өзгешелеу тұрғандары — бесік және тұсау кесу жырлары. Олардың шығарушысы да, айтушысы да ересек адамдар. Осы себепті олар бірде тұрмыс-салт жырларына, бірде балалар фольклорына жатқызылып жүр. Олай болатыны нәрестеге бағышталып айтылғанымен, бесік жырында лирикалық өлеңдерге тән үлкендердің көңіл-күйі, толқыған сезімі ашық-жарқын бой көрсетіп отыруы мүмкін:

Туған жердің сағынып топырағын,

Көз алдыма келеді сол тұрағым.

Ата-анамды аяулы аңсағанда,

Ақ бөпемді аялап отырамын.

Әй-әй, бөпем,

Кейін қалған елімді!

Корер ме екем!

Мұнда ескі қоғамдағы ананың тағдыры, еліне, ата-анасына деген ыстық сағынышы жатыр... Ішкі сыр-сипатына қарағанда халықтың лирикалық өлеңдеріне жақын, тек түрі жағынан және бүлдіршінді жұбату мақсатында айтылғандығына қарай бесік жыры екендігін ажыратуға болады. Бұларды жанрлық ерекшеліктеріне қарай жіктеу, сойтіп балалар фольклорына қаншалықты дәрежеде қатысы барын анықтау алдағы зерттеу еңбектерінің үлесіне тимек.

Дәстүрлі еңбек жырларының құрылысы қарапайым, есте ұстауға, айтуға оңтайлы болып келеді. Үлкендер шығарып және өздері әнмен орындағанымен, мұнда нәрестенің есту қабілетіне лайықты жұмсақ, жұбату сарыны басым жатады. Мазмұнындағы тілсз айту құлаққа сіңімді, баяу сазды әуенмен терең ұштасады. Демек осының өзінде бесіктегі бөбектің түйсік сезімін, есту қабілетін ескеру бар. Оның ықыласын аударып, көңіл жұбататын тәрбиенің алғашқы нышандары мол.

Дәрменсіз нәрестенің жақсы жетілуі үшін аяқ, қолын жазып, тәнін сылап-сипау үстінде баяу ырғақпен “ос-ос!” “Ал

білек” өлеңдері айтылған. Сөйтіп баланың жан сұлулығына ғана емес, тән сұлулығына да алғашқы күннен бастап үлкен мән берілген. Ал еңбектеп, тұруға бет алған шағында оны қыз-қыз тұрғызып, жүре бастағанда тұсау кесу ырымы жасалған. Бұл сәт те өлеңсіз өтпеген.

Балалар фольклорының үлкен саласы — ойын өлеңдері. Тілі шығып, сөйлей бастағаннан, көмелетке толып, есейген шағына дейін баланың жасына лайықты сан түрлі ойын ойналған және олардың басым көпшілігі өлең-тақпақтармен бірге жасап, бірін-бірі толықтырып отырған. Алғашқыда балалар үлкендердің көмегімен, кейін біртіндеп ойын тәртібін игере келе сөздерін өздері шығарып айта бастаған.

Ересек адамның қатысуымен айтылатын өлең, тақпақтар бұғанасы қатпаған, өз бетімен ойнап кетуге әлі жарамайтын балдырғанды әлденеге мазасызданса жұбату, көңілін басқа жаққа аудару, ол үшін табиғат құбылыстарымен, жан-жануарлармен таныстыру мақсатын көздеген. Бесік жырларымен салыстырғанда мұнда ұйықтату, тыныштандыру емес, баланың көңілін көтеру, түйсік сезімін ояту, күлдіру басты орын алады. Бұл ретте балдырғанның білегін, алаканын, саусақтарын ұстап, түрлі қимылдар жасап, арасында қытықтап отырудың мәні зор (“Саусақ санау ойыны”, “Бес саусақ”, “қуырмаш” т.б.).

Осы сипаттағы өлеңдерді орыс фольклортану ғылымында жеке жанрлық түр ретінде қарастырады (пестушки, потешки). Қазақ балалар фольклорында да мұндай өлеңдер аз болмаған. Оларды жинай келе ойын жырларының жеке саласы стіп жіктеуге болады.

Балалардың өз бетімен ойнап кетуге қабілеті жеткен кезде олар үлкендердің көмегінсіз өлең, тақпақтар айтып, сан түрлі ойындар ойнап, азан-қазан мәз болып жатады. Балалар творчествосының шын мәнінде қанат жайып, еркіндікке шыға бастауы да осы кез. Ойындардың ішінде отырып та, түрегеп тұрып та, дамылсыз жүгіріп те ойнайтындары бар. Ойын барысындағы іс-әрекеттерді белгілеу, балалардың орын тәртібін анықтау, түрлі рольдерге бөлісу, міне, мұның бәрі де өлең, тақпақтар арқылы іске асырылады. “Санамақ”, “қаламақ” тақпақтары ойын жүргізушілерді, жекелеген қызметтерді бөлісу үшін айтылса, “Соқыр теке”, “Үй артында қол ағаш” “Кім ұшты?” атты басқалары бүкіл ойын процесімен тұтастық тауып, мазмұны мен түрі бойынша әртүрлі қимыл-қозғалыстармен бірлікте айтылады. Сондықтан да олар ырғағы жағы-

нан кейде жедел, енді бірде баяу орындалса, кейде арасына ырғақты кара сөз араласып отырады. Мазмұны әзіл-қалжың, сықаққа толы болса, құрылысы мейлінше қарапайым, айтылуы жеңіл, сөздері ойнақы. Дыбысқа еліктеушілік, аллитерациялық, ассонанстық қайталаулар жиі ұшырасады.

Бір ғажабы ойындар балалардың жан сұлулығын да, тән сұлулығын да жан-жақты жетілдіруге бағытталған. Өзгені былай қойғанда, жан-жануарлар қалай дыбыстайды, қандай іс-әрекеттер жасайды, оларды тілімізде қалай айтады дейтін танымдық, тілдік маңызы зор мәселелерді “қалай айтуды білемін” ойынының өзі-ақ балалардың құлағына құйып береді.

Әтеш — шақырады,

Есек — бакырады.

Күзен — шақылдайды,

Бақа — бақылдайды,

Шыбын — ызындайды,

Шіркей — ызылдайды...

Тегінде, іс-әрекеттерді дұрыс сипаттай білу — тіл мәдениетінің бірінші шарты болса керек. Мұны өмірге жаңа қадам басқан балдырғанның санасына сіңірудің төте жолын халқымыз дәл тапқан.

Балалар ойындарында кейде өлең, такпақтар кездесе бермейді. Бірақ олардың да негізгі мақсаты — тапқырлыққа, шапшаңдыққа, ептілікке баулып, қиялына қанат беріп, ойын ұштау, сөйтіп өз бетімен іскерлікке, қысылған жерде дұрыс шешім қабылдауға тәрбиелеу. Бұған қоса кез келген ойынның аяғында жеңу бар да, жеңілу бар. Жеңгендер ары қарай өз биігінде қалуға тырысса, жеңілгендер айып тартады. Ол көбінесе такпақ айту, ән салу, би билеу, әңгіме айтып күлдіру, жануарлар мен хайуанаттар сияқты дыбыстау түрінде болады.

Бұдан қай ойынның да түпкі нысанасы балалардың бойындағы творчестволық қабілетін өрістету, жанына өнердің нұрын себу, өлең, такпақ айтуға, ән салуға тоселдіру екенін аңғару қиын емес.

Балалар фольклорының да ұзақ даму тарихы бар. Оның ішінде ежелгі замандардағы наным-сенімдермен, мифтік санамен байланысты пайда болған өлең-жырлар да, бергі дәуірлердің өмір шындығынан туып қалыптасқан көркем сөз үлгілері де кездеседі. Осы тұрғыдан келгенде табиғаттағы заттар мен құбылыстардың “жаны бар” дейтін көне түсініктің арнау-тілек өлеңдерде сақталғандығын көреміз. Мұнда аспан денелері

мен табиғат құбылыстары — айға, күнге, жаңбырға, жыл мезгілдеріне т.б. бағышталып, оларға тілек айту, сұрау-жалбарыну сарындары байқалады. Сондай-ақ жан-жануарларды қасиет түту, оларға арнап олен айту да көне тотемдік, мифтік түсініктермен сабақтас. Рас, ондай олең-жырлардың көбі үлкен өзгерістерге ұшыраған, кейбірі бергі дәуірлерде арнау-тілек түрінде, соның үлгісінде ғана шығарылған.

Көне арнау-тілек өлеңдері фольклордағы салт жырларының (обрядовая поэзия) негізінде қалыптасуы ықтимал. Мұндай пікірді арнау-тілек өлеңдеріне жақын орыстың балалар фольклорындағы “закличка” жанрын зерттеген ғалымдар да айтады¹

Наным-сенім, ырым-түсініктермен бірге қалыптасқан ежелгі салт жырларының бір тобы бертін келе халықтың табиғат пен өмірге деген көзқарасының, тұрмыс-тіршіліктің өзгеруіне байланысты ұмыт бола бастаса, енді бір тобы өзінің алғашқы салттық қызметінен ажырай келе балалар репертуарына ауысқан. Онда да көркемдік кестесі, түр сипаты, мазмұны бойынша жаңарып отырған.

Мұндай салт жырларының кейбірі ересек адамдардың фольклорында да өзгеріске ұшырағандығы мәлім. Айталық, ерте замандарда қарақұрт, бүйі шаққан адамды, не жан-жануарларды айықтыру үшін арбау-байлау мақсатында орындалған бөдік өлеңі бертін келе қыздар мен жігіттердің жиналған жерінде өзіл-қалжың түрінде айтылатын бөдік айтысына айналғандығы белгілі. Осы сияқты балалар фольклорында да өзінің ертеректегі практикалық, яғни салттық, ырыми қызметінен бөлінген олең-жырлар молынан сақталған. Олар көңіл көтеру, өзіл-қалжың, ойын мақсатында жырланып, балалардың айнала қоршаған ортаға, табиғат құбылыстарына, жан-жануарларға (күстарға, жәндіктерге) өзінше қарым-қатынасын, көзқарастарын білдіреді.

Мұндай өлеңдердің балалар фольклорында сақталып қалуының өзіндік себептері де жоқ емес. Дүниедегі жанды-жансыз заттардың барлығын көрсем, білсем, сырын аңғарсам деген күштарлық балалардың бойында айрықша болса, олар сол көргендеріне өз көзқарасын, ішкі қиял дүниесін, алған әсерін білдірмей тұра алмайды. Сыры онша мәлім емес заттардан,

¹ Русское народное поэтическое творчество. Под редакцией А.Н. Новиковой. М., 1986, с.123, 127.

түрлі құбылыстардан өз қиялында тудырған ғажайып іс-әрекеттерді күтсін, соларға байланысты үлкендерде бола бермейтін бейнелі де бедерлі ұғым қалыптастырады.

Міне, осы жағдайға арнау-тілек өлеңдерінің ерекшеліктері белгілі бір дәрежеде сәйкес келеді. Себебі онда жансыз затты жандыдай, болмайтынды болғандай етіп суреттеу, жан-жануарлар мен табиғат құбылыстарына айтар сөз әсер ететіндей ұғым бар. Бұл өзгешелік қиял-ғажайып ертегілеріне де тән. Алайда арнау-тілек өлеңдерінің олардан айырмашылығы — мұнда дерексіз ұғымдар емес, күнделікті көріп жүрген табиғат көріністерін кейіптеу, жан-жануарларға деген өз қарым-қатынасын, тілегін тікелей білдіру айқын көрініс береді.

Табиғат дүниесіне, айнала қоршаған ортаға әсер ететін сөздердің магиялық қасиеті бар деп ұғынған ертедегі адамдардың наным-сенімінен туған жырлары уақыт өте келе мифтік, тотемдік, ырым-түсініктерден боліне бастайды. Себебі ондай түсініктердің өзі конеріп, ұмытылады. Міне, осы тұста ғана ескі тұрмыс-салт жырларының бір тобы ересек адамдардың айтуынан біртіндеп ығысып, балалар репертуарына ауыса бастаса керек. Сондықтан да арнау-тілек өлеңдерінде ырым, салттан гөрі балалардың қоршаған ортаға қуаныш-реніші, тілегі, эмоциялық сезімі басым көрінеді.

Жау, жау, жау жаңбыр,

Жау, жаңбыр!

Арық суы мол болсын!

өсімдіктер көп болсын!

Жауған жерің шоп болсын!

Мұндай көне жырлардың балалар ортасынан берік орын алуына олардың құрылысы, түр ерекшеліктері де себепші болса керек. Наным-сенімдерге байланысты шыққан ежелгі жырлардың құрылысы қарапайым, жинақы әрі қысқа қайырылатындығы белгілі. Оларда сөз, сөз тіркесі, дыбыстардың қайталанып келуі: түрлі дауысқа, қозғалыстарға еліктеушілік жиі ұшырасады. Құрылысы мейлінше қарапайым болғанына қарамастан, мақал-мәтелдер сияқты тұрақтылыққа ие болған. Оңсыз арнау-тілек өлеңдерінің балалар есінде ұзақ сақталуы мүмкін емес.

Қазақ балалар фольклорының ішінде өтірік өлеңдердің де өзіндік дәстүрі бар. Тұрмыстағы қарапайым заттар, табиғаттағы құбылыстар, жан-жануарлар, шыбын-шіркейлер тіршілігін, іс-әрекеттерін саналы түрде ұлғайтып көрсету арқылы

олар адам қиялын небір ғажайып дүниеге, қызықты оқиғаларға жетелейді. Күнделікті тіршілікте бір-бірінен алшақ ұғымдар, ойға келе бермейтін іс-әрекеттер өтірік өлеңдерде әдемі үйлесімін тауып, еріксіз күлкі тудырады осы оқиғалардың басы-қасында оларды көрген, басынан өткерген қуақы тілді кеііпкер жүреді.

Өтірік өлеңдерде қиялға мейлінше еркіндік берілген. Алайда ол күнделікті тіршіліктен, күн көру кәсіптен туындап жатады. Сондықтан да қиял-ғажайып ертегілердегі тылсым күш, сиқырлы заттар, мифтік қаһармандар бұған тән емес. Өтірік өлеңдердің көркемдік шарты - өтірікті жорта шындықтай баяндау, қиыспайтынды шебер қиыстыру болып табылады.

Айттым да өтірік өлең жұртқа жақтым,
Қой қылып құмырсқаны жаздай бақтым.
Айғырын шегірткенің ұстап мініп,
Адыр-адыр қойтастан түлкі қактым.

Өтірік өлеңдер кейде сан түрлі оқиғаларды қамтып, көлемі жағынан ұзақ болып келсе, кейде қысқа қайырылады. Мұнымен қатар тұтас сюжетке құрылған, бас-аяғы жинақталған өлеңдер де кездеседі (“Шыбын”, “Кірпікшешен” т.б.).

Халық фольклоры балалардың ойын ұптап, қиялына қанат беріп, әдемілікке, әсемдікке тәрбиелеп қана қоймайды, сонымен бірге тапқырлыққа, шешендікке де баулиды. Создерді дұрыс, анық айту үшін тілді жаттықтыру мақсатында түрлі жаңылтпаштар үлкен қызмет атқарса, өз бетімен ойланып, заттар мен құбылыстардың сипатталуына, баламасына қарай олардың атын табуға, сөйтіп баланың ой-өрісін кеңейтуге жұмбақтар елеулі септігін тигізеді.

Қазақ балалар фольклорын саралап жіктейтін болсақ олардың ішінде кейбір жанрлардың (жанрлық түрлердің) үлкендерге де, балаларға да ортақ екендігін көреміз. Олар: ертектер, жұмбақтар, өтірік өлеңдер, төрт түлік жырлары т.б. Алайда осы жанрларға жататын көркем шығармалардың мазмұны, түр-сипаты, ішкі табиғаты бірдей емес. Олардың ішінде балалар айтатын, өздеріне ғана лайықты өлең-жырлар бар:

Қой баласы — қоңырым,
Қойдан жуас момыным,
Шопан ата түлігі —
Қошақаным, қайдасың?
Пұшайт, пұшайт!

Толді қалай шақыру, малдың баласын сүюі, бөбектің төрт түлікке айтқан тілегі, қой мен ешкінің айтысы, сондай-ақ шешілуі онай, құрылысы қарапайым жұмбақтар, ұғымға жеңіл өтірік өлеңдер, міне, бұлардың қай-қайсысы да балалар репертуарында молынан сақталған.

Рас, бұл жырлардың алғашқы шығарушысы ересек адамдар болуы әбден ықтимал. Солай болды да. Оның үстіне балалар фольклорын ұрпақтан ұрпаққа жеткізіп, балдырғандарға үйретіп отыратын негізінен үлкендер болса керек. Демек, үлкендер мен балалар творчествосының тығыз қарым-қатынаста болуы, ауыс-түйіс ортақ шығармалардың екеуінде де ұшырасуы заңды. Алайда ауызша коллективтік творчествоның ерекшелігі сонда, олар көпшіліктің талап-тілегіне лайықты ұзақ сүзгіден өтіп, өңделіп, түрлі сыннан өткен дәстүрлі қалыпқа түспейінше толық мағынасындағы фольклорлық шығарма бола алмайды¹

Осы тұрғыдан келгенде балалар фольклоры да о баста кім шығарғанына, қалай пайда болғанына қарамастан балалар коллективінің өзіндік сүзгісінен өтеді. Өз ұғымдарына, түсініктеріне, тіл оралымына, іс-әрекеттеріне сәйкес емес туындылар көпшілік тарапынан қабылданбайды. Ал қабылданған жағдайда балалар творчествосының дәстүріне лайықты іс жүзінде өзгеріп, өңделеді. Оралымсыз тіркестер, ұғымға ауыр шумақтар ұмытылады.

Осы тұста бір ескеретін жағдай — балалар фольклорының кейбір үлгілерінде мазмұнға жеткілікті мән беріле бермейді. Ұйқасы онай, ойнақы болса, әсіресе, түрлі іс-әрекеттерге айтылуы сәйкес келсе ондай өлеңдер көбірек қолдау табады. Осындай өзгешелікті біз, әсіресе, ойын өлеңдерінен анық көреміз.

Балалар фольклорының тағы бір ерекшелігі — ауыз әдебиетінің басқа түрлеріне қарағанда коллективтік сипатының басым екендігі. Тұтастай алып қарағанда жалпы халықтық фольклор коллективтік творчествоның жемісі болғанымен оның өз ішінде даралық, индивидуалдық белгілері де бой көрсете береді. Бұл халық арасында талант қабілеті мол ақын, жыршы, жырау сияқты өкілдердің өз репертуарларын қалыптастырып, басқалардың бәрінің қолынан келе бермейтін өнер сахнасына дараланып шығуымен байланысты.

Ал, балалар фольклорының дені жалпы көпшіліктің есінде жүреді. Оның көбін балалар жаттап алып, жиналған жерде кез келгені жекелеп те, топталып та айта береді.

Бұған қоса балалар фольклорында поэзияның іс-әрекет, ойыннан (ойын өлеңдері), түрлі көне түсініктерден (арнау-тілек өлеңдері), ырым, салттан (тұсау кесу жыры), карапайым әуендерден, жан-жануарлардың даусы мен қимылына (ойындар мен ойын өлеңдері) еліктеуден қарасын үзіп, толығымен ажырап кетпегендігін байқаймыз. Бұл, сөз жоқ, балалар поэзиясының көп қырлы, ертеректегі синкретті белгісін айғақтайтын құбылыс.

Міне, осы айтылған өзгешеліктердің бәрі де жалпы адамзат фольклорының ерте дәуірдегі сәбилік шағына тән белгілер. Рас, балалар фольклоры түрлі тарихи дәуірлерді бастан кешірді, өзгерді, өркен жайды. Сөйте тұра ол осы айтылған дәстүрлі қалыптың аясында дамыған сияқты. Бұған белгілі бір дәрежеде сәбилер ортасы, болашақ жан-жақты интеллектуалды адамның балдырғандар арасынан бірден суырылып шыға қоймайтыны да себепші болса керек.

Осыған карағанда халық ауыз әдебиетінің ерте замандардағы жағдайын, оның жанрларының шығу, қалыптасу, даму жолдарын жан-жақты зерттеу үшін балалар фольклорының материалдарына сүйенбейінше түпкі нысанаға толық жету мүмкін еместігі байқалады. Ғылым алдындағы балалар фольклорының маңызды сипаттарының бірі, міне, осындай.

Жаңа дәуірде әдебиет пен фольклордың айрықша қанат жайып, тақырыбы, мазмұны, көркемдік ерекшеліктері, формасы жағынан жаңа сипат алуы балалар поэзиясына да тән. Олардың тақырып аясы кеңейіп, мазмұны толықтырылды. Тыңнан көптеген жұмбақтар, жаңылтпаштар, өлең-такпактар, ән-өлеңдер дүниеге келді. Олардың ішінде бесік жырлары да жаңарып түледі:

Мына бесік, бұл бесік, жаңа бесік,
Бұл бесіктен бесік жоқ берер несіп.
Жаңа өмірдің бесігі құнды емес пе,
Тербетеді талайды, жанаша өсіп.

Қазақ балалар фольклорының ел арасында әлі де талай тамаша үлгілері шашырап жатқандығы даусыз. Базары мол балалық құшағындағы өлең-жырларын қуана еске түсіретін адамдар, болмаса бал дәуренін қазір бастан өткізіп жатқан

балалар талай қызықты сыр шертері анық. Оларды ұқыптылықпен жинау, текстологиялық сұрыптаудан өткізу, сөйтіп ғылым бағасын беру — алда әлі жалғаса беретін, халық мұрасына деген қамқорлықтың бір көрінісі болмақ.

БАЛАЛАРДЫҢ ОЙЫН ФОЛЬКЛОРЫ

Қазақ ауыз әдебиетінің ғасырлар қойнауынан сүрінбей өтіп, өзінің үрдіс дәстүрін сақтаған айрықша саласы — балалардың ойын фольклоры. Рухани мұрамыздың өзге түрлері сияқты оның да ұзақ даму тарихы, толымды арнасы, әр кез қоғамда аткарып келе жатқан қызметі бар.

Ұрпағын ойламайтын халық болмайды. Онсыз өсіп-өну, ілгерілеу жоқ. Ойын фольклорының өміршең қызметі де оның ең алдымен жеткіншек ұрпақты тәрбиелеу ісімен байланысты болуында. Демек, халықтың этикасы мен эстетикасының, педагогикасы мен психологиясының, әдет-ғұрпы мен наным-сенімдерінің, шаруашылығы мен кәсібінің шоғырланған көрінісі балалардың ойын-сауық жырларында жатыр десек асыра айтқандық емес.

Әрбір қоғамның балаларға жасап отырған қамқорлығына, жеткіншек ұрпаққа деген қозғарасына қарап, сол қоғамның болмыс-бітімін, гуманистік бағыт-бағдарын байқауға болады. Түптеп келгенде, ұлттық қасиет пен дәстүрдің қалайша жалғастық табуы да сол қоғамның ұрпаққа деген мәмілесіне байланысты. Сондықтан да болар, қазір көптеген дүниежүзі халықтарының этнографиясы мен фольклортану ғылымында “балалар этнографиясы” деген арнайы ғылыми бағыттар қалыптасты. Олар халықтың дәстүрлі тәрбиелеу салтын, балаларға қатысты әдет-ғұрпын, өлең-жырларын, ойын-сауықтарын жан-жақты қарастырады. Мұндай игілікті істердің нәтижесінде әрбір халықтың мәдениетін кеңірек тануға, психологиясын терең түсінуге, этникалық мәдениет дәстүрін ұрпақтар бойына сіңіру жолдарын нақтылы білуге, сойтіп, халықтық педагогиканың тиімді жақтарын бүгінгі күннің қажеттілігіне жаратуға болатындығы анықталып отыр¹.

Қазақ балаларының ойын-сауық жырлары балалар фольклорының жеке саласы ретінде күні бүгінге дейін арнайы қарас-

¹ Қараңыз: Решетов А.М. Введение // Этнография детства. М., 1988. с.4.

тырылған емес. Оның себебі балалар фольклорының өзі тұтастай жанрлық құрамы бойынша сараланып, жинақталып, арнайы жіктеу, сала-салаға болу күні бұрынғы кесіп-пішілген қағидаларға сүйенуден емес, ұлттық мұраның нақтылы табиғатынан туындауы тиіс. Бұл тұрғыдан келгенде, қазақ балаларының ойын фольклоры да өзіне тән қызметімен, идеялық-көркемдік кестесімен, құрылымдық жүйесімен ерекшеленеді. Рухани мұрамыздың ондай болмыс-бітімін терең танып білу үшін, ең алдымен, оларды қамқорлыққа алып, жинап, жарыққа шығарып отыру парыз.

Қазақ балаларының ойын фольклоры өз алдына дербес жинақталып, арнайы зерттелмегенімен, ол туралы ертелі-кеш айтылған жекелеген пікірлер, ой-тұжырымдар, ғылыми бақылаулар кездеседі. ХІХ ғ. балалар ойындары мен ойын-сауық жырларын халықтың одет-ғұрпымен, тұрмыс-тірлігімен бірлікте алып қарастырған Г.Потанин, А.Алекторов, А.Харузин, Ә.Диваев, П.Ходыров, Н.Мелкова, М.Кашимов¹ еңбектері өзінің ғылыми құндылығын әлі жойған жоқ. Қайта этникалық мәдениеттің қыр-сырын терең ұғыну үшін олардың балалар фольклорына жүгінуі уақыт сынынан өтіп, бүгінгі күні ғылымда жалғасын тапқан жаңа құбылысқа айналды. Балаларға қатысты одет-ғұрып, салт-сана, өлең-жыр, ойындарды этнографиялық бағытта қарастыру болашақта айтарлықтай нәтижелерге жеткізері сөзсіз.

Ойын фольклорының өзгешеліктері туралы жекелеген құнды бақылау-тұжырымдарды, сондай-ақ, С.Сейфуллин, І.Жансүгіров, Б.Кенжебаев, Ш.Ахметов, М.Әлімбаев, Х.Арғынбаев, Б.Тотенаев, К.Исламжан т.б. зерттеулерінен кездестіреміз.

Дегенмен, тұтастай алып қарағанда, ойын фольклоры идеялық-көркемдік (тақырыптық) ерекшеліктеріне, құрылысына, атқаратын қызметіне (функция), тегіне, түріне, жанрына (жанр-

¹ Казахский фольклор в собраниях Г.Н. Потанина, А., 1972; Алекторов А.Е. Праздничные игры и забавы киргизов // Оренбургский листок. 1988; Харузин А. Киргизы буковской орды // Антрополого-этнографические очерки. Вып. 1, 1889; Диваев А. Игры киргизских детей // Туркестанский вестник. N15, 1905; Его же. Девские игры киргизской молодежи // Туркестанский вестник. N54, 1907; Его же. Как киргизы развлекают детей // Этнографическое обозрение. N1-2, 1908; Ходыров П. Игры киргиз // Туркестанский вестник. N39, 1912; Мелкова Н.А. Игры киргизов // Труды Оренбургского общества изучения киргизского края. Вып. I. 1921; Кашимов М.С. Қазақ балалары үшін. Қазан. 1907.

лық түрлерге), тағы басқа толып жатқан белгілеріне қарай сараланып жіктелген емес. Ойын жырлары мен ойындардың ұлттық материалдарға негізделген ғылыми кестесінің (классификация) болмауы, оларды практикалық тұрғыдан сұрыптауға, жүйелеп жариялауға да, теориялық тұрғыдан тереңдей зерттеуге де залалын тигізіп отыр.

Шынын айту керек, балалар қандай жағдайда (бәлкім, үлкендермен бірге) ойындар мен ойын жырларын шығарған, өзгелерге қалай үйретеді, қалай үйренеді, өзгеру жолдары қалай және бүкілхалықтық сипат алғандары қайсысы, жергілікті белгілері қандай дейтін тікелей бақылау-тәжірибелерге негізделген мәліметтер ғылымда жоқтың қасы. Онсыз ойын (фольклорының) пайда болу, даму, таралу жолдарын, балалардың есте сақтау және өзгелерге өткеру тәжірибесін, ойындардың халық психологиясы, тұрмыс-тіршілігі, әдет-ғұрпымен нақтылы байланысын, үлкендердің балаларға, балалардың үлкендерге қозғарасын жан-жақты зерттеп білу қиынға соғады. Іс жүзінде балалар фольклоры мен этнографиясына қатысты мәліметтер жинаудың қарапайым бастамасы анықтама-анкеталар да әлі күнге жасалған жоқ. Бұл кемшіліктер шұғыл жөнделуі тиіс.

Ойын фольклорын еріккеннің ермегінен туа салған дерексіз қиялдың көрінісі деп ұғу үлкен қателік. Оның астарында қоғамдық-өлеуметтік терең мән жатыр. Байыптап қарасак, кез келген ойыннан халық өмірінің тікелей де, шартты да жинақталған көшірмесін көреміз. Олардың ішінде өлеуметтік жағдайға (“Хан”, “Хан жақсы ма?”, “Орныңды тап” “Қамалды қорғау”, “Қарамырза”), адамдар арасындағы қарым-қатынасқа (“Серік-Серік” “Кім ұрды?”, “Жаяу тартыс” “Белбеу тастау” “Аксерек, коксерек”), еңбек-кәсіп шаруашылыққа (“Қалай айтуды білемін”, “Ақ байпак”, “Сен тұр, сен шық” “Көк сиыр” “Айкүлак”), наным-сенімге (“Шымбике”, “Көгігөк” “Қара күлак”, “Етек-стек”), аңшылыққа (“Аңшылар”, “Аңшыдан шыралғы”) байланысты пайда болған ойындарды ажырату қиын емес. Оларға қарап ойындардың шығу тарихын ежелгі замандардағы ру-тайпалардың әдет-ғұрпымен, рәсім-салттарымен, мифтік түсініктерімен сабақтас екенін жорамалдауымызға болады. Әсіресе, ойындардың ішінде аң, құс, жан-жануарлардың даусына, жүріс-тұрысына еліктеп, солардың қимылын қайталау, бақташылық, аңшылық кәсіптерді бейнелеу, жалмауыз, шойынқүлак, қарақүлак сияқты мифтік кейіпкерлерге сену — осының айғағы.

Адамзаттың даму тарихындағы алғашқы собилік ой-сезімдерінің көрінісін балалар ойындарынан көптеп кездестіруіміздің өзіндік себептері де жоқ емес. Олай болатыны — кез келген адам өмірінің собилік шағы қоғамдағы, шаруашылық пен тұрмыс-тіршіліктегі өзгерістерге қарамастан адамзат қоғамының балауса дәуіріндегі ой-сезімдерімен белгілі бір дәрежеде сабақтас. Сондықтан да ежелгі замандардағы адамдардың топталып аңға шығу салты, өскери қактығыстары, тайпа, ру көсемін тағайындау әдеттері ойында сақталған.

“Аңшылық”, “Марламқаш” ойындарында аңты жан-жақтан қоршап аулау, топталып іздеу, жасырыну, қуу, қалай қолға түсіру анық бой көрсетсе, “Дауысынан біл” “Шұқыма” ойындарының далада із кесу, түрлі дыбысты ажырата білу мақсатында пайда болғандығы байқалады.

Ойындардың енді бір тобы көшпелі тайпалардың өзара қактығыстарын, жаугершілік дәуірдің бітімін, рулық қауымның жол-жоралғысын өзінше қайталайды. Олардың қатарына “Жамбы ату”, “Теңге ілу”, “Тұтқын алу” “Қамалды қорғау” “Батыр”, “Ат омыраулаттыру” “Жігіт қуу”, “Ат үстіндегі тартыс”, “Итеріспек” сияқты іс-әрекет ойындарын жатқызуға болады. Әсіресе, “Қарағие” ойынындағы биіктігін де, ара қашықтығын да бір метрден қадаған ағаш таяқтардың басындағы бас киімдерді белгілі бір қашықтықта тұрып ұзын сырықпен (ертеректе, бөлкім, найзамен) атқылау, сөз жоқ, ежелгі өскери жорықтардың сілемдері¹. Бұл ойын соғыс өнеріне баулумен қатар, рәсім (ритуал) қызметін атқарғандығын жорамалдауымызға болады. Себебі, жорыққа аттанар алдында осыған үкес рәсімдер көптеген ежелгі тайпаларда болған.

Ойындарда ежелгі заман көріністерінің молынан сақталу себебі, олар халқымыздың ізгі қасиеттеріне, шаруашылық көсібіне, этикалық және эстетикалық дәстүріне тәрбиелеудің бірден-бір тиімді жолы болды. Ойындар арқылы балалардың тәні де, жан дүниесі де ойдағыдай жетіліп отырған: көпшілік ортасында өзін-өзі ұстаудың, қысылғанда жол табудың, қоғамда өз орнын сезінудің алғашқы мектебі де осы ойындар болды десек асыра айтқандық емес.

Ойындардың осындай қызметтерінің ішінде айрықша орын алатыны — шаруашылыққа, еңбек-кәсіпке баулу. Қазақ өмірінің негізгі күн көру кәсібі төрт түлік малға байланысты болғандықтан, олардың бейнесі ойындардан да мықтап орын

¹ Тогенасв Б. Қазақтың ұлттық ойындары. А., 1978. 53-бет.

атқан. Ойында қойшы, қой, қасқыр, ит (“Айқұлақ” “қасқұлақ”), түйе, бота (“Ай батпақ” “Түйе-түйе”), сныр, бұзау (“Көк сныр”), теке (“Соқыртеке”) рөлдеріне еніп, олардың арасындағы қарым-қатынастарды көрсету — таза көшпелі тұрмыс-тіршіліктен туған. Төрт түлік пен басқа да үй жануарларының негізгі жауы қасқыр бейнесінде берілсе, кейде қасқырдың орнына ескі сенімдерге байланысты жалмауыз кемпір тұлғасы көрініс береді (“Етек етек” “Когн гок”).

Көшпелі тұрмыс-тіршіліктің негізінде пайда болған, мал шаруашылығымен сабақтас асық ойындары да қазақ даласында кең тараған. Түрлі түсті бояумен боялған асықтармен, қорғасын құйып, арнайы даярлаған сақамен сан түрлі ойындар ойналған. Кейінгі жылдары олардың көбі ұмыт болса, енді біразы жаңаша тәртіппен ойналуда.

Балаларды ептілікке, тапқырлыққа баулитын, отырып та, қозғалып жүріп те ойналатын түрлері аса мол. Олардың арасынан түрлі заттарды пайдалану арқылы және сөзбен ойналатындарын қарастырып көрейік. ****

Түрлі заттарды пайдалану арқылы ойналатын ойындар көбінесе қимыл-қозғалыстармен байланысты орбиді. Ондай заттар айнала қоршаған ортада және тұрмыс-тіршілікте кездесетін тас, ағаш, балшық, құм шыбық, таяқ, сүйек, сүлгі, орамал, борік, белбеу, жіп, ине т.с.с. болып келеді. Кейде ойынға арнайы даярлайтын заттар да болады. Оларға тазартылып, боялған асықтарды, түрлі ойыншықтарды, қуыршақтарды, ерте-ректе қолданылған сиырдың түлеген жүнінен басылған допты, жонылған және кесілген ағаштарды т.б. жатқызамыз. Заттарды пайдаланып ойнау кейде іс-әрекет барысында қарасөз не өлең-тақпақтармен қосақталып айтылады. Сөз текстері ойынның кезекті шартын, іс-әрекеттің себебін түсіндіреді. Мәселен. “Асау мәстек” ойынында керілген арқанның үстінде отырып, жерден еңкейіп тақия алуды былай түсіндіреді.

— Әй, ер екенің білейін,
Ешкі сойып берейін.
Тақия алсаң еңкейіп,
Құламасан теңкейіп,
Ерлігіңе сенсейін!

Ойын шартын қабылдаған бала:

— Асау мәстек бұл болса,
Үйретейін, көріңіз.
Маған таяқ беріңіз! —

деп ортаға шығады. Ойын жүргізуші оған:

— Міне, саған таяқ,
Үшке дейін санақ.
Бір... екі... үш... —

деп жауап береді.

Ортаға шыққан бала санақ біткенше жерден еңкейіп тақия алуы тиіс.

Сөйлемнің басында не ара-арасында, аз да болса, сөз қолданылмайтын ойын кемде-кем. Кейде текст бірыңғай ырғақты қайталау (“Коги гөк”) болып келеді:

Гок, гок, коги гок,
Гок, гок, коги гок,
Гөк, гөк, көги гөк...

Ойындардың енді бір тобында негізгі қызметті сөз атқарады. Мұндай ойындарды балалар көбінесе бір жерде отырып ойнайды. Дегенмен, сөз ойындары да кейде қимыл-өрекеттермен тығыз байланысты. Мәселен, “Үй артында қолағаш” “Соқыртеке”, “Ұшты-ұшты” “Ақсүйек”, “Тымпи-тымпи”, “Аксерек, көксерек” сияқты ойындарда сөз кейде іс-өрекетке жетекші, ал кейде қосалқы қызмет атқарады.

Сөзге негізделген ойындардың басты мақсаты — балаларға дұрыс сойлеуді, түрлі құбылыстарды, іс-өрекеттерді түсінікті, жатық етіп сипаттауды үйрету, сойлегенде шешен, тапқыр болуға тәрбиелеу. Осындай ойындардың ішінде, әсіресе, жан-жануарлардың даусын, төлдеуін, іс-өрекетін дұрыс айтуға дағдыландыратын “қалай айтуды білемін”, түрлі сөйлем құрастыруға төселдіретін “Егер...”, айтылған сөзді есте сақтауға машықтандыратын “Сымсыз телефон”, сөз бен сойлемнің мазмұнына дұрыс мән беруді үйрететін “Біз де” “Ұшты-ұшты”, бірден сөз табуды қажет ететін “Орамал тастау” ойындарының тіл үстартудағы маңызы зор. Бұл ойындар қазір де балалар бақшасында, бастауыш кластарда арнайы да, сабақ арасында да ойнауға әбден лайықты.

Сөз ойындарының қатарына түрлі ойын жырлары мен жапылтпащтар да жатады. Алайда, сөз ойындарына қарағанда, ойын жырларының нақтылы ойнау шарты, қабылданған ережесі бола бермейді. Олар түрлі ойындарға көмекші, ал кейде өзінің мазмұнының қызықты, тартымдылығымен ойын қызметін атқарады.

Осындай ойын жырларының бірі — санамақ. Жас баланың қолын ұстай отырып, саусақтарына ат қойып, оларды бірде бүгіп, бірде жазып ойнау арқылы баланың көңілін аулау

мақсатында айтылатын бұл ойын көбінесе нәрестелерді уату (потешки) жырларына жатқызылып жүр. Дегенмен, санамақта сұрақ түрінде келетін, кейде ойланып жауап беруді қажет ететін, үлкендер мен баланың бірлесіп отырып атқаратын кимыл-өрекеттері бар. Бұл ойын жыры негізінен оң-солын әлі толық танымаған бір-үш жастағы сәбилерге арналып айтылған.

Санамаққа қызметі бойынша жақын тұрған ойын жырларының келесі бір түріне сұрамақ жатады. Бұл көбінесе 7-8 жасқа дейінгі балалар ортасында сұрақ-жауап (диалог) түрінде орындалады. Сұрамақ көбінесе жан-жануарлар мен табиғат құбылыстарына балалардың өзінше берген жауап түсінігі іспеттес.

Түрлі ойындарда өркімнің атқарар қызметін, орнын, рөлін, кімнің ойынға кіріп, кімнің ойыннан шығатынын, кімнің басқаратынын белгілеу үшін балалар арасында арнайы такпақтар айтылады. Оларды каламақ (жеребьевка) деп атау орынды. Қаламаққа айтылатын сөздердің мазмұны ойындағы іс-өрекетке сәйкес болуы шарт емес, тіпті олар мүлдем басқаша болуы мүмкін. Шарты сол — такпақ сөздерінің рет-ретімен айтылғанда кімге кезегі келгеніне байланысты (күні бұрынғы келісім бойынша) қызметтерді бөлісу үшін орындалатындығы. Мұндай такпақтар құрылысы қарапайым, тез жатталатын, көлемі шағын, ұйқасы мығым, ойнақы жолдардан құралады.

Жылқы-мылқы,

Ойын-күлкі,

Сиыр-миыр,

Ешкі-мешкі,

Түйе—мүйе,

Қой-мой,

Қозы-мозы,

Торғай-мөрғай.

Қос сөздер осылай.

Он атта

Сол жакка...

Балалар ойындарының үлкендер фольклорына үндес келетін, сонын үлгісін қайталайтын бір арнасы — айтыс ойындары. Олар орындалу ерекшеліктері, формасы бойынша әдет-ғұрып, салтпен байланысты айтыстарға (бәдік, жар-жар, қайым айтыс) жақын. Дегенмен, айтыс ойындарының өзіндік белгілері де жоқ емес. Бұларда жанынан табан астында олен шығарып айту жоқтың қасы, мәтіні көбінесе жаттамалы, тұрақты болып келеді. Сыртқы формасы болмаса, айтыс ойын-

дары айтысқа қарағанда шығуы, орындалуы бойынша табиғаты мүлдем басқаша. Мұнда балалар белгілі бір рөлдерге еніп, қой, ешкі, сиыр, жылқы, қасқыр, малдың иесі, ұл мен қыз болып айтысады. Сондықтан да айтыс ойындары жанды, буырқанған импровизациялық, ақындық өнерден гөрі, жаттап айтылатын драмалық фольклорға өте жақын. Іс жүзінде орындалуы рөлдерге жіктелуді қажет ететін, қысқа, жинақы, шаршы топтың алдында көруге және тыңдауға лайықты шығарылған айтыс ойындарын драмалық фольклор ретінде қарастыруға толық негіз бар. Мұндай шығармалардың қатарын қуыршақ, үйшік-үйшік, сұрамақ, рөлдерге бөлініп ойнайтын драмалық үлгідегі жанрлармен болашақта толықтыруға болады.

Балалардың ойын-жырлары мен ойындарынан аздап өзгеше-шелеу тұратын, бірақ іс жүзінде ойынның қызметін атқаратын тағы бірер жанрларға жаңылтпаштар мен есеп ойындарын жатқызуға толық негізі бар.

Жаңылтпаштар — ересектерге де, балаларға да ортақ жанр. Балалар арасында бұл жанр көбінесе ойын қызметін атқарған. Қаламақ айту арқылы тағайындалған ойын жүргізушілер жаңылтпаштар айтып, ойынға қатысушылардың шапшаң қайталауын талап еткен. Дұрыс айтылмаған жаңылтпаштар отырғандарды қыран-топан күлкіге батырумен бірге, дәл қайталамаған ойыншы айып тартатын болған. Жаңылтпаштар кейде кезектесіп отырып та айтылған. Кім аз ұпай жинаса, сол өз өнерін көрсеткен.

Ал есеп ойындары — үлкен тапқырлықты, шындап ойлануды қажет ететін айрықша өнер. Есеп ойындарының мазмұны мен шешуі негізінен кошпелі тұрмыс-тіршіліктің, мал шаруашылығы мен аңшылық-саясаткерліктің көріністеріне байланысты қалыптасқан. Ауызша есеп қиын болған жағдайда, оған арнайы жол көрсететін түсініктемелер берілген. Есептің шешуі табылмағанда, күні бұрынғы келісім бойынша жеңілген ойыншы айып тартқан. Ол өнер көрсету, ал кейде зат беру түрінде болған. Есеп ойындарының бір өзгешелігі — оларда халықтың олең-жырлары да, көркем қарасөзі де кеңінен пайдаланылған. Мұндай ойындар топқа бөлініп те, жеке адамдар арасында да ойнала берген.

Қазақ халқының ойын фольклорын жанрлық түрлері, атқаратын қызметі, шығу тарихы және тақырыптары бойынша жан-жақты зерттеу — болашақтың ісі. Алайда, қазір ойын фольклорын жинау, жариялау жұмыстары барысында оның

жанрлық кестесін жасау практикалық іс қажеттігінен туып отыр.

Рәс, бұл салада кезінде Ә.Диваевтың қазақ балалар фольклорын жас ерекшеліктеріне қарай жіктеген тәжірибесі (1 жасқа дейінгі нәресте, 1-7 жастың аралығындағы сәби, 8-15 жастағы жасөспірім, 16-25 жас аралығындағы жігіт) әлі де өз мәнін жойған жоқ. Осының негізінде Б.Төтенаев қазақ балаларының ойындарын төрт топқа бөліп қарастырады: 1) бір жасқа дейінгі нәрестені тәрбиелеудегі “Бесік жыры” “Саусак санау” және “Тұсаукесу” жырлары, 2) әр түрлі ойыншықтармен ойнайтын ойындар, 3) жасөспірімдердің ойындары (оларға: табиғи денелерді қолданып ойнайтын ойындар, жануарлар дүниесін елестетіп ойнайтын ойындар, материалдық денелерді қолданып ойнайтын ұлт ойындары және құралжабдықсыз ойналатын ойындар жатады), 4) қимыл-өрекет ойындары¹

Ойындарды балалардың жас мөлшеріне және орындалу сипатына қарай жіктеу этнографиялық тұрғыдан тиімді болғанымен, фольклортану ғылымының зерттеу мәселелеріне ордайым сәйкес келе бермейді. Себебі ойындардың поэтикалық текстермен байланысы, тақырыптық ерекшеліктері, сондай-ақ сөз ойындары, сөз бен іс-өрекет бірлікте болатын ойындар, іс-өрекет ойындары, түрлі заттарды қолданып ойнайтын ойындар бірынғай балалардың жас мөлшеріне қатысты бола бермейді. Оның үстіне ойындарды бас-аяғы бүтін фольклорлық жанр (ішкі жанрлық түрлерімен қоса) ретінде қарастыруда, олардың генезистік шығу тарихын, тәрбиелік маңызын, атқаратын қызметін (функциясын) зерттеу де қазіргі айтылып жүрген классификацияның аясына сыймайды.

Міне, осы жағдайларды ескере отырып, қолдағы бар материалдардың ерекшеліктеріне қарай **ойын жырлары** және **ойындар** дейтін екі салаға жіктеуді жөн көрдік. Олардың әрқайсысы қолданатын материалдарына, атқаратын қызметіне, айтылу формасына қарай жанрлық түрлерге бөлінеді. Сөз жоқ, қазақ балаларының ойын фольклоры мол жиналған кезде мұндай жіктеудің әлі толықтырылатыны, мүлдем басқаша жасалатыны ешбір күмән туғызбайды.

Кезінде Г.Н. Потанин, А.Е. Алекторов, Ә.Диваев, С.Сейфуллин, С.Қасиманов т.б. Ғалымдар мен жазушылардың

¹ Төтенаев Б. Қазақтың ұлттық ойындары. А., 1978, 33-70-беттер.

еңбектерінде жекелеген үлгілер, әр жылдары жарық көрген “Балаларға тарту” (1927), “Ауылдағы жастар, жас ұландар үшін ойын, олең мысалдар” (1928), “Бобек жыры” (1943), “Толқын” (ән, олең, инсценировка, әңгіме, халық ойындарының жинағы, 1948), “Жаңылтпаштар” (1963), “Жар-жар” (1978), Б.Төтенаевтың “Қазақтың ұлттық ойындары” (1978), Ә.Бүркітбаевтың “Спорттың ұлттық түрлері” (1985), А.Молдағариновтың орысша шыққан “қазақ балаларының ойындары” (1987), сондай-ақ “Қуырмаш” (1983), “Асыл сөз” (1987), “Қырық қазына” (1987), “Ақ сандық, көк сандық” (1988), “Соқыр теке” (1990) кітаптары баспадан шығарылды.

Бұлардың бәрі де қазақ балалар ойын фольклорын жан-жақты зерттеуге, жинап, ғылыми басылымын даярлауға негіз болатын еңбектер. Алда қазақ фольклорының көптомдық басылымы жарық көрер болса, балалар фольклоры мен ойын фольклоры да олардың қатарынан орын алатыны сөзсіз.

НАНЫМ-СЕНІМ ӨЛЕҢДЕРІНІҢ САЛТҚА ЖӘНЕ СӨЗ ӨНЕРІНЕ ҚАТЫСЫ

Ауызша сөзбен айтылатын шығармалардың халық тіршілігіндегі алатын орны, ғасырлар бойы атқарған қызметі сансалалы. Олардың тәрбиелік, көркемдік-эстетикалық мән-маңызы ғалымдар тарапынан айтылып та, жазылып та келе жатыр. Ал бұған қарағанда фольклордың танымдық (познавательное значение) және наным-сенімдік (верование, поверья) қызметі әлі жан-жақты қарастырыла қоймаған құбылыс.

Мәселе сонда, фольклордың өмірдегі атқаратын қызметі, қоғамдық маңызы еш уақытта да бірыңғай әрі біркелкі болған емес. Оның ішінде көңіл көтеріп, ойын-сауықта айтылатындары да, моральдық-этикалық қарым-қатынастарды белгілеу үшін (мақал-мәтелдер, шешендік сөздер т.б.), болмаса тағылымдық, тәрбиелік мақсатта орындалатындары да (эпос, ертегі), я болмаса әркімнің білуіне тиіс шаруашылық, кәсіпте тәжірибе жинақтау үшін айтылатындары да бар. Бұлардан тыс таза әдет-ғұрыптарды атқару бағытында, салт-сана, наным-сеніммен бірлікте ғана ғұмыр кешетін сөз үлгілері өз алдына бір төбе. Соңғыларында наным-сенім сөзден, сөз наным-сенімнен бөлек айтылмайды. Оларды ажырату мүмкін емес.

Баяндауға негізделген жанрлардың (повествовательный жанр) ішінде айтушының өзі де, тыңдаушылары да оқиғасын

өмірде дәл солай болған деп қабылдайтын үлгілерінің кездесетіні мәлім. Ертегіден тыс халық прозасының (несказочная проза) көбі ертеректе осы жағдайды бастан кешірген. Мифтер, аңыздар (предание), әпсаналар (легенда), хикаялар (быличка) ұзақ ғасырлар бойы өмірде орын алған шындық деп қабылданды. Демек, олардың қызметі тек қана көркемдік-эстетикалық тәрбиемен шектелмеген, оған қоса танымдық (познавательное), сенімдік (верование) те салмағы басым болған.

Жанрдың әлеуметтік қызметі оның құрылымына байланысты. Шығарманың қашан, қайда, қандай мақсатта, кімнің тарапынан (әйел, еркек, көрі, жас т.б.) орындалатыны алдымен сол шығарманың функциясына қатысты болса, қалай, қайтіп айтылатыны (көпшілік не жеке адам, әуенмен не әуенсіз, іс-әрекетпен бірге не жеке дара, айғайлап не күбірлеп, ақырын не жылдам айту) құрылысына да тікелей тиесілі.

Бұған қарап шығарманың қызметін ажыратпай тұрып, оның көркемдік құрылымын сөз ету бір жақты болып шығатынын аңғару қиын емес. Қазақтың тұрмыс-салт жанрларын (обрядовая поэзия) зерттеуде олардың әдет-ғұрыпқа (обряд), наным-сенімге (верования, поверье) қатыстылығының түрлі дәрежеде екендігін ескермей келгендігіміз осының айғағы. Нақтылай түссек, сөз бен әдет-ғұрып, наным-сенімінің бір-біріне қаншалықты тәуелді екенін ажыратпай тұрып-ақ сөзбен айтылған тексті өз алдына жеке алып қарайтын болсақ, біз бәрібір оның табиғатын толық тани алмаймыз. Әдет-ғұрыптан, наным-сенімнен ажыратылған өлеңнің біз үшін мәні шамалы. Ол іс жүзінде — олі тектес.

Салтпен байланысты орындалатын өлең-жырлардың салтқа қатыстылығы бірдей емес дедік. Мәселен, кейбір әдет-ғұрыпты атқару үшін онымен байланысты сөздерді айтуға да, кейде айтпауға да болады. Үйлену және жерлеу салтына қатысты орындалатын сынсу, жар-жар, беташар, тойбастар, той тарқар, естірту, жоқтау, көңіл айту т.б. осындай қалдес. Ұзатылған қыздың әрқашан сынсу айтуы міндетті емес. Өлген кісіні естірту, болмаса оған жоқтау шығару үнемі бола бермейтін жағдай. Бірақ осы өлеңдер басқа жағдайда, басқа жерде айтылмайды. Олар тек сол салтпен байланысты ғана өмір сүреді. Салттың өзі жоғалатын болса, өлең де өзінің қызметін тоқтатады (әрине, есте сақталып қалған, болмаса жазылып алынған текстің жағдайы басқа).

Ал тұрмыс-салт жырларының енді бір тобының салтты атқару мақсатында айтылуы міндетті. Онсыз салтты (сонымен байланысты наным-сенімдерді) атқару мүмкін емес. Былайша айтқанда, олен деп отырғанымыздың өзі — сол салт, наным-сенім. Олар бір-бірінен ажырамайды.

Тұрмыс-салт жырларының осы өзгешелігін байқаған Ю.Г. Круглов өлендердің салтқа қатыстылығының еркін түрде (самостоятельный) және тікелей бағынышты (подчинительный) болатындығына қарай екі топқа жіктеген. Алғашқысына салтпен байланысты лирикалық өлендер жатқызылса, соңғысы нақтылы таза практикалық мәні бар салт өлендердің өзі болып шыққан¹.

Тұрмыс-салт жырларының салтқа қатыстылығын бейнелейтін көрсеткіштердің бірі — іс-әрекет (действие). Олардың қай-қайсысы болса да белгілі бір әрекет барысында, белгілі бір мақсатпен орындалады. Әсіресе салттың өзі болып табылатын, соған тікелей қатысты өлендерде сөз бен әрекет бірлігі байқалады. Әрекетті сөзсіз, сөзді әрекетсіз атқаруға болмайтындай жағдай қалыптасқан. Ауруды емдеу барысында түрлі дәрі-дәрмекті, кие-қасиеті бар деген заттарды пайдалана отырып (ішкізу, тілу, кесу, үшкіру, саусақпен басу, отпен аластау т.б.) сөзді айту бар. Бұл жерде емдеу әрекеті мен сөздің әсер еткіш магиялық қасиетін бірлікте, қатар іске асыру байқалады.

Алайда, салтқа тікелей қатысты өлендердің кейбір түрлерінде сырт көзге іс-әрекет бірден байқала бермеуі мүмкін. Бірақ бұл мәселенің сыртқы көрінісі ғана. Ал нағыз арпалысып алысқан іс-әрекет барлық адамдардың көзіне көрінбейтін деңгейде жүріп жатады. Жыланның, қарақұрттың уын қайтару үшін арбасу, түрлі аурудың иесін көшіру үшін айтылатын өлендерде бұл мәселе анық. Біз көрсек түрлі жын-шайтандармен, перілермен, киелермен, ауру иесімен алысып жатқан бақсы, балгер, зікірші, жауырыншы, құмалақшы, ұшықтаушы, жылан, қарақұрт уын оқыған молда т.б. ғана өз-өзінен арпалысып, аузынан кобік ағып, былдырлап сойлсп, ісіп-кеуіп т.б. жағдайда болғанын көреміз. Кейде бұл да байқалмауы мүмкін.

Халық аңызында жыланмен арбасқан адам жыланның атын табуы керек. Ол алдына еріткен сары май қойып, анда-санда ұрттап отырып арбау оқиды. Шаққан жыланның атын таба алмаған адамның тамағы ісініп, қысыла бастайды. Сонда қа-

¹ Қараңыз: Круглов Ю.Г. Русские обрядовые песни. М., 1989. С.8.

сындағы адамға “түйемді ағытшы” дегенде, жылан сылқ етіп құлайды. Сөйтсе жыланның аты “Түйме” екен дейді (айтқан — С.Толбаева, 1888 жылы туған, Семей облысынан, жазып алынған — Т.Бекхожина).

Мұнда сырттай көрініп тұрған әрекет жоқ, бірақ іштей адам айтқысыз арпалысу бар. Тегінде ескі түсінік бойынша наным-сенім өлеңдері мен салтты атқарғанда оған қатысатындар үшеу: бірі — салтты атқарудың себеп-салдары, нысана-объектісі (ауырған, қоз тиген, шаққан адам, не мал), екіншісі — пайда болған себеп-салдарға қарсы (бақсы, балгер, зікірші т.б.), үшіншісі — тылсым күштер.

Өмірде болатын түрлі жағымды-жағымсыз құбылыстардың бәрі де тылсым күштер әрекетінің нәтижесі. Олармен кез келген адам күресе алмайды. Сондықтан да қарапайым адамдар олардың әсерінен сактану үшін түрлі шарттарды, қағидаларды орындап отыруы керек. Ондай қағидалардың көбі тыйым (табу) салу түрінде ұшырасады. Тиісті қағидаларды орындамаған, тыйым салынған жағдайды бұзған адам тылсым күштердің киесіне ұшырайды.

Рас, кейде ешқандай тыйым салуды бұзбаса да адам, не малға зиянын тигізетін киелі күштер болады. Мәселен, айдалада ұшырасқан жын, пері, шайтан, т.б. адамдарды ешбір себепсіз де ауруға ұшыратады. Мұндай жағдай көбіне адамның Алла атын (“Бісміллаһир — Раһманір-Раһим”) ауызға алмауынан деп түсіндіріледі.

Бұған қарағанда жылан, қарақұрт шаққан (арбау), тісі (құрт қошу), тамағы ауырған (баспа), бет-ауызы іскен (тілме ауруы), қоз тиген, суық тиген, жұқпалы ауруға ұшыраған адамдардың кеселі олардың жазықты болғанынан емес. Бәлкім, байырғы замандарда мұндай жағдай да белгілі бір қағидаларға қайшы келгендіктен болады деген түсінік орын алуы ғажап емес. Көз (сүк) тимеу үшін адамның (баланың) басына үкі тағу, түрлі киелі заттарды ігу (жыланның басы, қасқырдың тісі т.б.), есіміне сұқтанбас үшін әдейі жорта жағымсыз естілетін ат қою (Итбай, Бөкбасар т.б.), атын өзгертіп айту келіннің жаңа түскен адамдарының атын атамауы осыған мейзеді. Себебі байырғы ұғым бойынша осылардың да иесі бар. Салтты атқарушы (бақсы, үшкіруші, зікірші, арбаушы т.б.) кеселдің бетін қайтару үшін жәндіктің, аурудың иелерімен байланысқа түседі.

Нысана-объект (яғни жайсыз жағдайға түскен адам, мал) қашан да әлсіз, ол — жөбір-жапа шегуші. Салт оны аурудан,

жөбір-жападан құтқару үшін орындалады. Ал, салтты атқарушылар да — адамдар. Бірақ олардың қарапайым адамдардан айырмасы — тылсым күштің тілін білетіндігі, солармен қарым-қатынасқа түсе алатындығы. Арбау, алдау, қорқыту арқылы олар адамзат қоғамын сан мыңдаған әртүрлі қорқынышты кие күштерден қорғайды, қорғанудың жолы мен әдіс-тәсілін үйретеді. Тылсым күштердің адамзаттан талап ететін тәртіп-ережелерін де жеткізуші солар.

Қазақ арасында Құдай айтыпты дейтін “Сактансан-сактаймын” деген сөздің төркіні өте тереңде жатыр. Халық ұғымында адам үшін мүмкіндігінше сақталған тиімді. Тыйым салу, әртүрлі жоралғылар, қағидалар, құрбан шалу (жертвоприношение), көпшілік болып түрлі ырым-ритуалдарды орындау осы ұғыммен сабақтас.

Бірақ соған қарамастан адамның әртүрлі ауыр жағдайға ұшырап қалуы — өмірде жиі кездесетін құбылыс. Мұнда да қарап отыруға болмайды. Пайда болған ауыр себеп-салдардан құтылу керек. Байырғы ұғым бойынша мұны да салтты атқару арқылы қалпына келтіруге болады.

Міне, осы жерде салтты орындаушының айрықша рөлі бар. Ол — түрлі бейнедегі көзге көрінбейтін күштермен “келіссөз” жүргізе алатын тұлға. Өзгелер байқамайтынды олар көре алады. Бақсылар өзінің жәрдемге келетін жынын қыз (Ынтық бақсы, Шұңқыр бақсының сарынын қараңыз), ақ бура (Айберген бақсы), тұлпар ат т.б. бейнесінде көреді.

Тегінде қазақ арасында салт пен емдеуді бірге атқаратын адамдардың түрлері мыналар болса керек: 1. Бақсы (шаман), 2. Елгі (шамана — әйел бақсы), 3. Зікірші (заклинатель), 4. Балгер (прорицатель, исцелитель), 5. Тамыршы, 6. Жауырыншы (предсказатель), 7. Абыз (жрец), 8. Емші (лекарь), 9. Үшкіруші (человек, который лечит путем оплевывания), 10. Ұшықтаушы (человек, который изгоняет злого духа).

Бұлардан тыс ел арасында түсі сұсты адамдарды да қасиет тұтқан. Олардың түрінен жын-шайтандар сескенеді деп есептеген. Әйелі босана алмай жатқан үйге ондай адам ақырып кіріп келуі керек, болмаса үйді қамшымен сабауы керек. Осындай қасиет темір ұстасында да бар. Олардан жын-шайтан қорқып қашады-мыс.

Тылсым күштермен байланысқа түсетіндер әйелдер мен еркектер болып бөлінбейді. Алайда ауыр, ұзақ орындалатын жын шақыру, арбасу сияқты әрекеттер негізінен бақсыларға

(ер адамдарға) тән. Ал қысқа ғана қайыратын баспа, ұшықтау сияқты емдеу салттарын көбіне жасы келген әйел адамдар орындайды.

Емдік салттардың ең көне түрі тұтас топ (коллектив) болып атқаратыны болса керек. Себебі бұлар — шын мәніндегі фольклордың ең байырғы замандағы коллективтік сипатын айғақтайтын белгілер. Әрі ол ырым-ритуалмен байланысты. Бұлардың қатарына орындалу ерекшеліктеріне қарай “Бөдік”, “Күләпсан”, “Пәдоуін”, “Жарыс қазан”, “Малды аластау” салттарын жатқызуымызға болады. “Бөдік”, “Күләпсанды” ауыл жастары жиналып 3 не 7 күн айтып, ескі түсінік бойынша осы аттас өте жалқау, жексұрын және қорқау иелерді басқа жаққа көшіреді. Олар көбінесе босағада және шаңырақта отырады-мыс (Т.Бекхожинаның мәліметтерінен). Ал “Пәдоуін” жоғын іздеген адамның көпшілікті жинап атқаратын салты болса, “Жарыс қазан” босана алмай жатқан әйелдің үйінде әйелдер жиналып қазанға су құйып қайнату арқылы толғақты жеңілдетпек болған магиялық әрекетпен байланысты. Аластау жалпы тазарту мақсатында атқарылса, оның ішінде малды аластау от жағып, барлық малды бір-біріне қарай айдау және оттық арасынан өткізу түрінде болады.

Ал енді осылардың қай-қайсысын алсақ та (жеке адамның да, коллективтің де) орындалуында сөздің кие-күштерге бағытталғанын аңғару қиын емес. Олардағы ең жиі қайталанатын сөздер (рефрен) көбінесе “кет”, “алас”, “көш”, “қайт”, “ал” “кел” “кө-кө” сияқты болып келеді.

Бұл сөздердің арналған иелері де сан түрлі. Іс жүзінде іс-әрекет берсе көпқұдайға табынған замандағы кез келген табиғат құбылысы мен жан-жануарлардың иесі бар болып шығады. Олардың әзірше бізге белгілі кейбіреулерін атап кетейік:

жын (бес) — еркек, әйелі болады, адамға әсері бар. Баксыға қонады, баксыны буады, баксы оны шақыра алады әрі оны қууына да болады. Қарғыс: “Жын сокқыр!”

пері (дьявол) — көбіне сұлу, ақсұр қыз бейнесінде жүреді. Су перісі алтын шашты әйел тұлғасында көрінеді. Адамға жақсылық та, жамандық та жасайды. Қарғыс: “пері сокқыр!”

дию — көбіне ер адамдарға зиян келтіреді, аяқ-қолын салқылып, тілін байлап тастайды. Сал болған кісіні дию ұрған дейді. Қарғыс: “Дию ұрсын!”

шайтан (сатана, черт) — барлық бөленің бастаушысы, адамды азғырушы, күнәға батырушы. Әр түрлі бейнесе, діни аңыз-

дарда көбіне лақ, бала, қыз бейнесінде көрінеді. Ислам діні бойынша оттан жаралған. Қарғыс: “Сайтан алғыр!”

албасты — қыздың, әйелдің, босанған әйелдің окпесін түлкі, ешкі, ит бейнесінде келіп ұрлап алады, болмаса түншықтырып басады. Албасты, ұсқынсыз, шашы ұзын, жетпіс емшегі бар. Түсі сары және қара болып бөлінеді. Қарасын көшіру қолдан келмейді. Қарғыс: “Албасты басқыр!”

обыр — өлікті моладан қазып алып жейді. Көбіне әйел бейнесінде. Қарғыс: “Мына обырдан құтқар бізді, Құдай!”

күлдіргіш — адамды алдап апарып қытықтап өлтіреді. Қыздар бейнесінде (кейде жалаңаш) екеуден кем жүрмейді.

әбілет — адамды түншықтыратын кесір күш. Қарғыс: “Әбілет басқыр!”

монтаны — адам айкезбе (лунатик) болғанда жетектеп кететін жын.

марту — толғатқан әйелдің окпесін ұрлайтын жын. Оны жолатнау үшін “Жарыс қазан” қайнатылады.

сұқ — көздің және тілдің сұғы болады. Көз, тіл тигенде адамның ішіне барып сұқ қонады.

ұббе — су иесі. Адамды атын атап өзіне шақырып, су астына тартып кетеді.

бәдік — осы аттас аурудың иесі. Қорқақ, жалқау, көбіне үйдің шаңырағы мен босағасында жүреді.

күләпсан — осы аттас аурудың иесі.

пәләуін — лақтың киесі. Ұрланған затты табуға көмектеседі.

жеттырнақ — тырнақтары жез, әйел бейнесінде. Жалғыз-жарым жолаушыға жапан түзде, орманда, тауда кездеседі. Балалары болады. Сақтанбаса адамдарға тырнағын батырып өлтіреді.

шимұрын — адамдарды айдалада жолдан адастырып апарып сазға, батпаққа жығады да, күлдіріп өлтіреді.

жылбысқа — орман киесі. Түсі — жасыл, өзі дымқыл болады. Хайуанға да, адамға да ұқсамайды.

суын — су жылқысы. Асыл тұқымды бие су жылқысы суынды түсінде көріп ғашық болады-мыс. Оны тәжірибелі жылқышылар айлы түнде теңіз жағасына байлайды. Теңізден күйрық, жалы төгілген, аса зор, үстінен су тамшылап тұратын сұлу суын шығады. Ол байлаулы биені әкетпек болады. Сол кезде адамдар айқайлауы тиіс.

Биеден теңдесіз тұлпар туады.

Қарабай — балық атасы.

Қамбар ата — жылқы атасы.

Ойсыл қара — түйе атасы.

Зеңгі баба — сиыр атасы.

Шопан ата — қой атасы.

Шекшек (Сексек) ата — ешкі атасы.

Диқан баба — егіннің атасы.

Сетер — малдың ішінде соймайтын, сатпайтын, ешкімге бермейтін, қасиетті деп саналатын біреуі.

топалаң — осы аттас мал ауруының иесі. Қарғыс: “Топалаң келгір!”

қарасан — осы аттас мал ауруының иесі. Қарғыс: “Қарасан келгір!”

қарғу — осы аттас мал ауруының иесі.

аусыл — бұл да солай.

шешек — аурудың аты әрі иесі. Қарғыс: “О, қу шешек, шешек!”

мәлік — осы аттас мал ауруының иесі. Қарғыс: “Мәлік келгір!”

жалмауыз — тойымсыз. Көбіне кемпір бейнесінде. Қарғыс: “Жалмауыз!”

қара — тегінде албастының қарасы болу керек. Қарғыс: “қара басқыр!”

көк — төңірлік дін бойынша, құдай кокте. Кок — төңірдің синонимі. Қарғыс: “Көк соққыр!”

сөрел — белгісіз.

көнаяқ — белгісіз¹

Осы келтірілгендер басқа таза ислам ұғымымен бірге енген періште, әзірейіл, жебірейіл, ібіліс т.б. халық санасынан орын алғандығы анық. Сондай-ақ аңыз бен ақиқаттың арасындағы киік-адам, киік-кісі, түйе-адам, аю-адам дейтін ұғымдар да бар. Бұлардың бәрін жүйеге түсіру — алдағы міндет.

Салт пен оның астарында тұрған наным-сенімнің, салт пен өлеңнің ара қатысын анықтауға қажет. Осы ұғымдардың өзара байланысын, бір-біріне тәуелділігін жан-жақты зерттеу — қазіргі күн тәртібінде тұрған мәселелердің бірі.

¹ Мәліметтер мынадан алынды: Миронцев М. Демонологические рассказы киргизов. СПб. 1888; Амантурлин Ш.Б. Предрассудки и суеверия, их преодоление. Алма-Ата, 1985; Қасқабасов С. Албасты, жын-шайтан, дию-пері//Жұлдыз. 1991. 10; Бекхожина Т. жинаған материалдар т.б.

БАТЫРЛЫҚ ЖЫРЛАР

Батырлар жыры — ауыз әдебиетіндегі ең бай да көне жанрлардың бірі. Қаһармандық эпос деп те аталады. Батырлық жырлар халық өмірінің тұтас бір дәуірін жан-жақты камти отырып, сол тарихи кезеңдегі батырлардың сыртқы жауларға қарсы ерлік күресін, ел ішіндегі әлеуметтік қайшылықтар мен тартыстарды бейнелеп береді. Бірақ онда тарихи оқиғалар тізбегі өмірде болған қалпында емес, жырдың көркемдік шешіміне лайықты өріледі. Бас кейіпкердің жүріс-тұрысына, өзге ерлік сапарға шығуына және өз елін жаудан азат етуіне байланысты оқиғалар бір қаһарманның маңына топталып, соның бейнесін ашуға қызмет етеді. Эпос желісі белгілі бір тарихи дәуірге табан тіреп, соны көрсетіп отырғанымен, оған көбіне түрлі заманның оқиғаларын бір қаһарманға теліп жырлап беру тән. Батырлық жырлардың осы өзгешелігіне байланысты ғылыми ортада көптен бері түрлі тұжырымдар орын алып келеді. Ресейлік зерттеушілер (Б.А. Рыбаков, Р.С. Липец, т.б) және кейбір қазақ ғалымдары (Ә.Марғұлан, Ә.Қоңыратбаев, Т.Қоңыратбаев т.б) эпостық жырлардағы тарихи оқиғалар мен тарихи тұлғаларға сүйене отырып, жыр мен тарихтың жақындығын тілге тиек етсе, енді бір топ ғалымдар (В.Я. Пропп, Б.Н. Путилов, т.б) эпостың нақты тарихи оқиғаларға қатысы жанама түрде ғана көрінеді деген пікірді алға тартады. Соңғы кездері, эпостық жырларда тарихтың да, көркемдік шарттылықтың да белгілі бір дәрежеде орын алатынын, бұл екеуінің үнемі бірге әдіптеліп отыратынын негіздеген зерттеулер жарыққа шықты (В.П. Аникин, В.М. Гацак, Р.Бердібаев, Ш.Ыбраев, т.б). Қалай болғанда да, батырлық жырлар — ең алдымен көркем шығарма. Ол өзінің жанрлық нысанына қарай шындықты өзінше қорытып, оны өзінің көркемдік өзгешелігіне қарай өріп отыратыны даусыз. Эпостық жырлар адамзат қоғамының тарихи даму үрдістерімен бірге жасап келеді. Осыдан болса керек, эпостық жырларды кейде тарихи кезеңдерге қарай топтастыру орын алып келе жатыр. Эпостық жырларды іштей саралап, жанрлық белгісіне, шығу дәуіріне қарай топтастырып отыру ғылымның жеткен деңгейін танытады және мұндай жинақтаушылық сипаты бар ой-пікірлер бұрын-соңды жүргізілген ізденістердің нәтижесіне сүйенеді. Қазақ эпосын пайда болған дәуіріне қарай топтастыру үлгісін Ш.Уәлиханов, Г.Н. Потанин, В.Радлов, Ә.Диваев,

А. Байтұрсынов зерттеулерінің тәжірбиесіне сүйеніп Ә. Марғұлан ұсынған болатын. Ол эпосты бес салаға бөлсе, кейіннен Ә. Қоңыратбаев эпосты он салаға бөледі. Мыңдаған жылдық тарихы бар қазақ эпосының шығу дәуірін, жанрлық түрлерін ішкі көптеген ерекшеліктеріне қарай топтастыру онай іс емес. Батырлық жырларының пайда болу кезеңдеріне қарай ірі үш топқа жинақтауға болады:

1) “Ең көне заманғы эпос”, “ертегілік эпос”, “архаикалық эпос” “көне эпос”, “мемлекетке дейінгі эпос” дейтін атаулар ғылымда алғашқы кезеңдегі эпостық жырларды атау үшін қолданылып жүр. Бұлардың қатарына “Ергенекон”, “Атилла” “Ер Төстік”, мергендер туралы эпостық жырлар жатқызылады. 2) Тарихи кезеңдердің эпосы: Түрік қағанаты, Оғыз хандығы, ноғайлы дәуірі, қазақ хандығы кезеңіндегі эпостар (“қорқыт ата кітабы”, “Алпамыс”, “Қамбар”, “Қобыланды” “Ер Тарғын” т.б.). 3) Жаңа дәуір эпосы (тарихи жырлар, 1916 жылғы ұлт-азаттық көтеріліске байланысты жырлар, “Еспенбет” “Өтеген” “Нарқыз”, т.б.) Батырлық жырлар байырғы көне эпостың жалғасы ретінде дами отырып, қоғамдық қарым-қатынастың, саяси-әлеуметтік жағдайлардың өзгеруіне, бұрынғы жекелеген рулар мен тайпалардың біртіндеп халық болып құрала бастауына сәйкес қалыптасты. Осыған байланысты бұрынғы мифтік түсініктердің іргетасы согілді. Қайшылық, күрес идеясының түпқазығы болып бұрынғы кездегідей дию-перілер емес, енді адамдар дүниесіндегі (баска діндегі, тілдегі, мемлекеттегі) қайшылықтар тақырыбы алынды. Мифтік дәуірден бері қалыптасып келе жатқан батырға қаһармандық дәуірде жеке отбасы, үй-іші, қалыңдық үшін күреске шығу сәкілді әрекеттер жеткіліксіз еді. Енді оның ерлігі біртіндеп халықтың бостандығы, елдің бірлiгi, көптің тілегі мен мүддесі үшін қызмет етуі керек болды. Мұның бәрі байырғы миф пен көне эпостың жанрлық белгілерін өзгертіп, мүлдем жаңа жанрдың батырлық жырдың қалыптасуына жағдай жасады. Дегенмен, байырғы көне эпостың дәстүрі негізінде пайда болған батырлық жырлар бірқатар архаикалық белгілерін сақтап та қалды. Солардың бірі — батырдың болашақ жарын іздеп шығуы және осы сапарда кейбір қиыншылықтарды жеңуі. Мәселен “Қобыланды” “Алпамыс” жырларындағы батырдың алғашқы жорықтары осымен байланысты. Алайда, бұл жорықтың мәні біршама бөсеңдеп, жырдың түпқазығы батырдың елі-жұртын азат етуге аттанған сапар-

ларына ауысқан. Мысалы, “Қобыланды” жырындағы Күртқа — батырға ат таңдап, болашақта қандай қиындық боларын алдын ала болжап отыратын кореген адам. Қарлыға Қобыландымен бірдей дәрежеде ерлік көрсетіп, батырлардан асып түспесе, кем түспейді. Әйтсе де, әйелеркі (матриархат) дәуірімен байланысты орын алған белсенді әйел қаһармандардың қызметі кейінгі батырлар жырында біршама шектелген. Әйелдер отбасы, үй-ішінің ғана көркі болып қалған. Қолына қару алып, ерлермен бірге жүретін, болмаса аға-інілерін үйлендіріп, олардың орнына өзі кек алатын әйел қаһармандар мұнда жоққа тән. Батырлардың іс-әрекетін, жүріс-тұрысын, тұлғасын әсірелеп, ұлғайтып көрсету батырлар жырында маңызды орын алады. Аттың сөйлеуі, биік таулар мен қамал-қорғандардан ұшып өтуі, қысылғанда батырға ақыл-кеңес беріп, қиындықтан құтқаруы сияқты байырғы түсініктерге тән белгілер батырлар жырында үлкен орын алады. Алайда бұл да біртіндеп шындыққа, реалды өмірге жақындай бастаған. Батырдың жеңілмейтіндігі және оған зақым келмейтіндігі де — эпикалық дәстүр. Қаһарманның өліп-тірілуі, “атса мылтық өтпейді, шапса қылып кеспейді” сияқты ажалсыздық, батырға деген шексіз идеалдық түсінік, әрине, жалпы мифтерден бастау алатын “мәдени ілкі қаһарман” (Е.М. Мелетинский термині) ұғымымен торкіндес. Фольклордың өзге жанрларына қарағанда, батырлық жырлардың көтерер жүгі анағұрлым үлкен. Халық тарихында орын алған, не орын алуға тиіс оқиғалар мейлінше жинақталып әрі іріленіп суреттелумен бірге, олардың ел-жұрт, мемлекет тағдырындағы шешуші мәніне көңіл бөлінеді. Елді біріктірген немесе ынтымағын ыдыратқан оқиғалар саяси-әлеуметтік түп-тамырымен бірге ашылып көрсетіледі. Осының бәрінің бел ортасында халықтың аңсары ауған, әсіре мадақталған, мұраттас қаһарманы жүреді. Оның іс-әрекетінде қара басының қамынан мейлінше жоғары елдік, халықтық мүдде қашан да бірінші кезекте тұрады. Сондықтан болар, жырлардағы үлкенді-кішілі оқиғалардың бәрі де сол қаһарманның іс-әрекеті мен түсінігі арқылы тізбектеліп отіп жатады. Сол арқылы халық іс жүзінде тарихи оқиғалар мен қоғамдық-әлеуметтік жағдайларға өз көзқарасын білдіреді. Сөйтіп, қаһармандық эпос тарихтағы оқиғалардың халықтық тұрғыдан бейнеленген, оның халық санасындағы көркем тілмен баяндалған шешірессі қызметін атқарады. Батырлық жырдың ғасырлар бойы қалыптасқан көркемдік дәстүрі бар. Оны жыр құры-

лымынан да, оқиғалардың орналасу ретінен де, кейіпкердің бастан-аяқ атқарған ісіндегі бірыңғай тектестіктен де көреміз. Қазақ қаһармандық эпосының әрқайсысын жалпылама белгілеріне қарай жинақтар болсақ, ең алдымен, олардың сюжеттік құрылымындағы ұқсастықтарды инвариант (қайталанатын мотивтің жалпы тобы мен рет тәртібі) түрінде төмендегіше жіктеуге болады.

I сюжет. Батырға тән балалық шақ және кейіпкердің үйленуі (батырларға лайық құдалық): 1) суреттеу, орта (тайпа, ата-ана, ел-жұрт) туралы сөз; 2) кейіпкердің ғажайып жаратылысы; 3) батырға тән балалық шақ; 4) алғашқы ерлік; 5) қалыңдық туралы хабар (қалыңдығын іздеу); 6) қалыңдықпен сынға түсу, белдесу (немесе күйеу жігіттер арасындағы бөсеке); 7) жеңіс және кейіпкердің қалыңдығымен оралуы.

II сюжет. Батырларға тән ерліктер: 1) жаудың шабуылы туралы хабар; 2) жорыққа аттану; 3) батырлардың белдесуі (кейде жорық сәтсіз болып, батыр тұтқынға түседі); 4) жекпе-жек және кейіпкердің жеңісі; 5) жеңіспен елге оралу.

III сюжет. Жаудан (құлдан, бақталастан) елін (тайпаны, қалыңдықты, туған-туысты, елін) азат ету: 1) қалыңдық туралы немесе туған-туыстың тұтқынға түскені (қорлық көргені) жөнінде хабар (түс қору, белгі берілуі); 2) дұшпанның, бөсекелестің немесе құлдың кейіпкердің қалыңдығына үйленуді ниет етуі; 3) қалыңдықпен жасырын кездесу немесе қалыңдығының тойына бөтен адамның кейпінде келу; 4) кейіпкердің күрес (жарыс) үстінде танылуы; 5) туған жерге оралу, бөсекелестерді, құлдарды жазалау; 6) той. Бұл жіктелуден байқалатын жағдай — бірқатар батырлық жырларда осы үш сюжеттің бәрі де бір-бірімен осы қиюласқан рет тәртібімен толық көрінетіндігі. Мәселен, “Қобыланды”, “Алпамыс”, “Қарабек” жырларында осы үш сюжет тұтас қамтылады. Ал атақты Мұрын жырау жырлаған “Қырымның қырық батыры” сияқты жыр тізбегі негізінен I және II сюжеттерден тұрады. “Дотан”, “Құбығұл”, “Құламерген”, “Жоямерген” т.б. көне эпостар, жоғарыда айтқанымыздай, үйлену, үй-ішін қорғау оқиғаларына құрылатындықтан, олар I сюжеттің төңірегіне топталады. Екі не одан да көп сюжеттердің кіруі (контаминация) батырлық жырлардың қалыптасуы үшін айрықша қызмет атқарған. Көптеген эпостарда әрбір жеке сюжет өз алдына дербес жырланатындығын да, бір жырда бір-бірімен жалғасып, тұтас баяндалатынын да байқаймыз. Оның үстіне, жеке сю-

жеттің кеңістік (мекендік) бойынша құрылымы бірдей болып шығады: батырдың мекені — жау елі. Жау елінде қаза таппаған батыр өзге елде дүниеге, малға, патшалыққа қызықпай қайтып келеді. Батырлық жырлардың оқиғасына жыршы мен жырау да, тындаушы көпшілік те болған шындық деп қарайды. Эпостың оқиғасы “Баяғы заманда”, “Бұрынғы өткен заманда”, “Ноғайлы заманында” деп көрсетіледі. Бұл батырлар өмір сүрген айрықша бір дәуір, тындаушылар мерзіміне ұқсамайтын, елдің бірлігі мен берекесі мол кезең деп түсіндіріледі. Міне, осындай дәуірде өмір сүріп, “Ішкенге мас, жегенге ток” жүріп жатқан елдің тыныштығын бұзатын жаулар қалмақ, ындыс немесе қызылбас болады. Жыр оқиғасына қозғау салатын да, батырдың үйден шығып, жорыққа аттануына себепші болатын да — осы қалыпты өмірдің бұзылуы. Батыр — бұзылған жағдайды қалпына келтіруші тұлға. Ол жауды жеңіп, әділеттілікті асқақтатып, алғашқы мамыражай дәуірді қайта орнатады. Оқиға өзінің басталған жерінде аяқталады. Жай ғана емес, тоймен аяқталады. Себебі халық ұғымында жамандықты жақсылық, жауыздықты қайырымдылық, зорлықты әділдік жеңу — батырдың ерлігімен болатын іс. Ол кезең — айрықша қаһармандық дәуір, батырлар заманы. Той — сол жақсылық атаулының жеңіс мейрамы. Қазақтың батырлар жырларына негіз болған екі түрлі эпикалық (қаһармандық) дәуір бар: 1) жеке рулар (тайпалар) дәуірі. Мәселен, “Алпамыс” жырында — қоңырат, “Қобыланды” эпосында — қыпшақ заманы; 2) ноғайлы дәуірі. Жеке рулар дәуірі жыр тізбегіне (циклына) енбейтін дара тұрған эпостық жырға тән әрі ондай жыр көбіне жоғарыда көрсетілген инварианттың үш сюжетін де қамтиды. Батырлардың жорығын бірнеше рет қайталау, оқиғасын өмірбаяндық жолмен құру арқылы мұндай эпос өзі суреттеп отырған дәуірді мейлінше мол бейнелейді. Мәселен, “Қобыланды”, “Алпамыс” жырларында сюжеттердің толықтығын былай қойғанда әлеуметтік орта, жағдай, ел тіршілігі, біршама нақтылы баяндалады. Ал ноғайлы дәуірі қазақ эпосының тізбекті топтама жыр үлгілерінде көрініс береді. Бұларға қаһарманның дүниеге келуін, балалық шағын, үйлену тарихын толық баяндау тән емес. Бір жырдан кейін бір жыр тізбектеліп, қайта-қайта бір ізбен, бірыңғай өмірбаяндық жолмен баяндалып отырса іш пыстыратын қайталаушылыққа әкеліп соқтырған болар еді. “қырымның қырық батыры” сияқты орасан зор тізбекті жырды жырлаған атақты Мұрын жы-

рау бұл өзгешелікті өте терең түсінген. Сондықтан да, ол әр батырға тән жеке сюжеттерді (көбіне 2 және 3 сюжеттер) іштей барынша ширықтыра отырып, бірер оқиға болса да, оларға бірегейлік қасиет дарытып жырлаған. Батырлық жырлардың құрылымына қатысты осындай ерекшеліктер олардың мезгіл мен мекендік және тізбектік сипатымен тығыз байланысты. Батырлық жырлардың өлең құрылысы, негізінен, табан астында өлең жолдарын суырып салып айтуда, әсіресе, кимыл-қозғалысты, түрлі динамикалық оқиғаларды баяндауда ойнақы, оңтайлы, еркін көсілуге мүмкіндік беретін жетісегіз буынды жыр олшемі. Қазақ халқының батырлық жырлары туралы алғаш зерттеулер жазып, жарыққа шығарған ғалымдар Ш.Уәлиханов, В.Радлов, Г.Потанин, И.Н.Березин, Ә.Диваев, Т.Беляев, И.Мелиоранский, Г.Саблуков, Н.Н.Ильминский, Ж.Шайхисламов т.б болды. Олар жалпы эпостық жырлардың ерекшеліктері, оның ішінде “Едіге”, “Токтамыс” т.б. эпостар туралы алғашқы ғылыми пікірлерді айтты. “Алпамыс” “Қобыланды” “Ер Тарғын”, “Қозы Көрпеш — Баян Сұлу” эпостарын Қазан, Уфа қалаларынан жарыққа шығарды. Бұлардың ізденістерін Ә.Бөкейханов, А.Байтұрсынов, Х.Досмұхамедов жалғастырды. “Ер Тарғын”, “Қобыланды” “Едіге” “Батыр Бекет” “Ер Сайын” жырлары алғаш рет осы ғалымдардың еңбектерінде талданды. XX ғасырда С.Сейфуллин, М.Әуезов, С.Мүқанов, Ә.Марғұлан, Қ.Жұмалиев, Е.Ысмайылов, Б.Кенжебаев, М.Ғабдуллин, Н.С. Смирнова т.б. ғалымдар қазақ эпосының халықтық сипаты, идеясы, көркемдігі туралы зерттеулер жазып, қазір көпшілікке таралып кеткен батырлық жырларды жариялады. 1950-60 ж. тұңғыш рет эпостың ғылыми мәтінін жариялау жұмысы жүзеге асты, сөйтіп “Қозы Көрпеш — Баян сұлу” (1959), “Қамбар батыр” (1961), “Қыз Жібек” (1963) жырларының академиялық басылымдары жарық көрді. Осы кезеңдерде батырлық жырлардың төңірегінде идеологиялық айтыстар да орбиді.

XX ғасырдың 60 жылдарынан бастап қазақ батырлық жырларын жана қырынан зерттеуге Ә.Қоңыратбаев, Р.Бердібаев, Т.Сыдықов, С.Садырбаев, Қ.Сыдықов, С.Қасқабасов, О.Нұрмағамбетова, Ш.Ыбыраев т.б. ғалымдар үлкен үлес қосты. Олардың еңбектерінде батырлық жырлардың жанрлық ерекшеліктері, варианттары, құрылымы, поэтикасы, тұтастануы, типологиясы, генезисі жан-жақты қарастырылды. Мәскеуден “Қобыланды батыр” және “Қозы Көрпеш — Баян сұ-

лу” жырларының академиялық басылымдарының жарық көруі қазақ фольклортану ғылымының айрықша табысы болды.

Батырлық жырлардың әдебиетке, ұлттық кәсіби өнер жанрларының калыптасуына әсері ерекше болды. Мәселен, батырлық эпостар сюжетінің негізінде Ж.Жабаев “Сұраншы”, “Өтеген” жырларын шығарған. Драматургия саласында “Қарақыпшақ Қобыланды” (М.Әуезов), “Арқатық батыр” (Ж.Шанин) т.б. пьесалары жазылып, “Ер Тарғын”, (Е.Брусиловский), “Алпамыс батыр” (Е.Рахмадиев) опералары қосылды, “Батыр Баян” кинофильмі түсірілді.

“АЛПАМЫС” ЖЫРЫ ТУРАЛЫ ТАҒЫ БІР ТОЛҒАМ

Әлемдік поэтикалық сөз өнерінің тарихында көркемдігімен де, мазмұнды тереңдігімен де талай ұрпақтың рухани серігіне айналып кеткен мәңгілік ескерткіштер болады. Олардың құндылығы адамзат баласының өткен дәуірлердегі көркемдік ой-өресінің бітімі мен табиғатын ашып беретін тарихи мұра болғандығында ғана емес, сонымен қатар, бүгінгі күннің де рухани тірегіне айналуында. Сөз өнерінің осындай бір теңдессіз ескерткіші — әйгілі “Алпамыс” жыры.

Алпамыс туралы сюжет алтайлықтарда, татарларда, башқұрттарда, өзбектерде, каракалпақтарда және қазақ арасында тараған. Бұған қоса әйгілі “қорқыт ата” кітабының үшінші жыры да осы сюжетке құрылған. Осыған орай ғылымда оғыз, қыпшақ және қоңырат редакциясы деп үш топқа бөлу қалыптасқан. Бұлардың бәрі ең ежелгі архаикалық жырдан тараған деген пікір бар.

Қалай болған күнде Алтайдан Анадолыға дейін түркі халықтарының фольклорында батырлық ертегі, романдық эпос түрінде тараған Алпамыс туралы сюжеттің көнелігінде және түркі халықтарына ортақ мұра екендігінде дау жоқ. Осы орайда бабаларымыздың: “Ай ортақ, күн ортақ, жақсы ортақ” дейтін даналық сөзінің ғасырлар бойы жанға азық, санаға нәр беріп келген асыл мұра “Алпамыс” жырына да қатысы бардай. Талай ұрпақтар буынына ғана емес, тегі бір халықтарға да тамырын кең жайған бұл жырдың көркемдік қуаты мен рухани салмағы шын мәнінде түркі дүниесіне ортақ.

Оқиға жәлісіне, сюжеттік бітіміне қарағанда бұл жердің тарихы тым арыда. Асылында классикалық эпос дәрежесіне көтерілгенге дейін жыр оқиғасы алыптар туралы миф, ертегі,

архаикалық эпос түрінде талай ғасырларды артқа тастаса керек. Шуваш халқының фольклорында біз білетін көлемді эпикалық қаһармандық жырлар жоқ, бірақ ауыз әдебиетінің байырғы түрлерінен саналатын алып туралы мифтер мен аңыздар кездеседі. Мұндай алыптардың қызметі — ата-анасын, болашақ жарын зұлым күштердің қолынан құтқару, жер бетінде әділдік орнату.

Бұған карағанда ата-анасын, қалыңдығын “Алпамыс” жырындағыдай зорлықшыл құлдан азат етудің алғашқы іздері мифтерде сайрап жатыр. Тек құлдың орнында түрлі мифтік құбыжықтар, жалғыз көзді дәу т.б. жүреді. Түркі халықтарының бұтағынан ертеректе және соған сәйкес фольклордың көнелік сипаты басым, ірі эпикалық жанрлары қалыптаспаған кезде бөлініп кеткен шуваштардың алыптарымен Алпамыс тұлғасының үндесіп жатуы кездейсоқ емес.

Байырғы түркі тайпаларының фольклорлық мұрасынан ойып орын алған алыптар бейнесі түптеп келгенде әлемдік фольклорда алғаш қалыптасқан мәдени немесе ілкі қаһарман тұлғасымен сабақтас. Миф пен көне эпостардың зерттеушісі Е.М. Мелетинскийдің дәлелдеуіне карағанда фольклор фольклор болғалы онда мәдени қаһарман болған. Ол адамзатқа жақсылық әкелуші, түнекті жарықпен алмастырушы, әділдік орнатушы тұлға ретінде қалыптасқан. Адамзатқа алғаш рет киім киюді, от жағуды, аң аулауды, құрал-жабдықтар жасауды үйретушілер де осылар. Алпамыс тұлғасын тікелей дәл сол шуваш алыптарынан таратпасақ та, оның шығу тегі байырғы түркілердің фольклорындағы бірден бір басты кейіпкер болып саналатын осындай ілкі қаһарман алыптардан тамыр тартып жатқандығы даусыз.

Бұл пікірімізді алтайлықтардың “Алып-манаһ” жыры да, башқұрттардың “Алпамша және Барсын-Хылуу”, сондай-ақ татарлардың “Алпамша” аталатын ертегілері дәлелдей түседі. Бұлардың сюжеттік қаңқасы тұтасымен “Алпамыс” эпосының оқиғалық желісіне сәйкес келетіндіктен бәрінің де қайнар көзі ортақ, шығу тегі бір екендігін атақты ғалымдардың бәрі де дәлелдеп шықты. Алтайдың “Алып-манаһы” классикалық қаһармандық эпос дәрежесіне жетпеген, жанрлық ерекшелігі бойынша эпосқа дейінгі батырлық ертегі (В.М. Жирмунский) немесе қаһармандық миф (Е.М. Мелетинский) түріндегі шығарма дейтін пікірлер қалыптасты. Башқұрт пен татар ертегілері де осы оймен сабақтас.

Сөйтіп тарихи сатысы бойынша батырлық эпостан бұрын пайда болған бұл шығармалардың табиғаты тағы да сол “Алпамыс” жырының сюжетін ең ежелгі тарих қойнауына жетелейтіні анық.

Әлемдік эпикалық дәстүр тәжірибесінде көнелік белгісі басым классикалық эпостардың қай-қайсысында да қаһарманның үйленуімен байланысты жорығы елеулі орын алады. Мұның себебі эпос жанрының қалыптасу негізінде миф пен ертегілердің басты орын алғандығынан ғана емес, сонымен бірге үйлену оқиғасына құрылған фольклорлық шығармалардың өзі түрлі тарихи кезеңдерде жанрлық алмасуларды бастан кешіріп отырған. Қуатты эпикалық дәстүрдің қалыптасуы үшін оның құнарлы топырағы болуы тиіс.

Мұндай құнарлы дәстүр байырғы түріктердің фольклорында миф, аңыз, ертегі, сөз кейінірек архаикалық эпос түрінде болды. Бірақ бір ғажайып бұл дәстүр алдымен бұрыннан белгілі, бірегей сюжеттерді жана жанрға лайық жаңғыртып отыру арқылы дамыса керек.

Қаһарманның үйлену оқиғасы бір жанрдан екінші бір жанрға ауысып отырған осындай бір бірегей сюжеттің қатарына жатады. Бұл жағдайды тәптіштеп отырғанымыздың себебі — “Алпамыс” жырының сюжеті де дәл осы жағдайды бастан кешіргендіктен ертелі-кеш бір-бірінен бөлініп кеткен түркі тайпаларының дәстүрінде түрлі дәрежеде, түрлі жанрлық үлгіде сақталып қалғандығы. Сондықтан да “Алпамыс” қазақ, өзбек, қарақалпақ сияқты халықтардағыдай қаһармандық эпос түрінде де көптеген түркі халықтарына тараған.

“Алпамыс” эпосының қалыптасқан құрылымдық жүйесі бар. Ол жүйе қазақтың қаһармандық жырларынан жске-дара оқшауланып тұрған жоқ. Керісінше, қазақ халқының сан ғасырлық тарихы бар эпикалық дәстүрінің негізін құрайды.

Осы орайда зерттеуші ғалымдардың “Алпамыс” сюжетін үш жүйеге бөліп қарайтынын әрі бұлай болу салыстыра зерттеу үшін қолайлы тәсіл екенін айта кету артық емес. Олар: батырдың ғажайып болып тууы, қаһарманның үйленуі және күйеуінің өз әйелінің тойына қатысуы.

Бұлардың алғашқы екеуі қазақ қаһармандық жырларының ғана емес, жалпы эпикалық жанрларға жататын миф, ертегі, аңыздарының да өзгін құрайтын негізгі сюжеттер екенін дәлелдеп жату артық. Ал соңғы сюжет — күйеуінің өз

әйелінің тойына қатысуы да қазақтың кейбір эпостық жырларынан орын алған. Мәселен, “Қарабек” жыры.

Бұл атаулардан байқайтынымыз, қазақтың баяндау жүйесіне (повествовательный) негізделген фольклорлық жанрларының құрылымынан басты орын алатын осы сюжеттердің тұрақтылығы “Алпамыс” жырын қазақтың эпикалық дәстүрінің бел ортасына қоюымызға мүмкіндік береді. Себебі эпикалық негізін құрайтын сюжеттердің ұлттық фольклорымыздағы тұрақтылығы әсер етуден, ауысып алудан пайда бола салатын кездейсоқ белгілердің қатарына жатпайтынын фольклортанушы ғалымдар жақсы біледі. Бұл — бір.

Екіншіден, ұлттық фольклордың сюжеттік құрамы томағатұйық тұрған жүйе емес, ол да түрлі сарындармен, мотивтермен, эпизодтармен, тұрмыс-салт, әдет-ғұрып көріністерімен, наным-сенімдерімен онделіп, өзгеріп отырады.

Бұл жолда корші халықтардың мәдени мұрасымен ауыстудың, әсер етудің болатыны заңды. Бірақ бір халықтың фольклорлық дәстүрінің негізін құрайтын сюжеттердің келесі бір халыққа да тұтас дәстүр болып орнығуы үшін өте ұзақ жылдар, талай-талай ғасырлар керек. Сюжеттік қанқа өз-өзімен тұрғанда ешқандай да қасиеті жоқ. Оның түлеп, безендіріліп, ұлттық мәдениеттің айнымас бөлшегіне айналуы үшін фольклорлық немесе эпикалық дәстүрде мықтап орнығуы қажет. Ал, бұл — тек ғасырлармен ғана өлшенетін құбылыс.

Қазақтың “Алпамыс” жыры — ғасырлармен осылай үндесіп жеткен асыл мұра.

“Алпамыс” эпосының сюжетін үш жүйеге бөліп қараудың типологиялық зерттеу үшін тиімді екенін айттық. Алайда бұл жүйе “Алпамыс” эпосының пайда болу, даму жолдарын тұтас эпикалық шығарма ретінде ашып бере алмайды. Олай болатыны әйгілі грек эпосынан да орын алған күйеуі өз әйелін зорлықпен алғалы жатқан зорлықшылдың тойының үстінен шығатын сюжеті өз алдына жеке шығарма ретінде кездеспейді, ордайым басқа сюжеттермен бірге қосылады. Оның үстіне осы айтылған үш сюжеттің бірі ерте, бірі кеш деп дәлелдеу де қиын. Бұл эпостың бүтін шығарма ретінде жүріп өткен жолын белгілеуге елеулі қиындық келтіреді.

Сондықтан да түрлі жанрларға және өз алдына бөлек шығармаларға арқау болған дербес сюжеттердің құрылымдық жүйесіне сүйеніс отырып “Алпамыс” эпосының типологиясын жинақтап көрсетуге әрекет етіп көрейік.

Қаһарманның ғажайып тууы мен үйлену мақсатындағы жорығы түркі халықтарының миф, ертегі, аңыз, эпос сияқты жырларынан тұрақты орын алады. Оның үстіне алтайлықтардың көне эпосы “Алып-Манаш” пен башқұрт, татарлардың Алпамыс туралы батырлық ертегілерінің де түпқазығы осы сюжетке негізделген, яғни ғажайып туған батырдың үйлену мақсатымен байланысты жорығы, бір-ақ рет қайталанып, сюжеттің бас-аяғы осымен жинақталды.

Бұған қарағанда “Алпамыс” жырының байырғы нұскасы шамамен алғанда батырдың ғажайып тууы мен қаһармандық жолмен үйленуі туралы оқиғаға құрылса керек. Үйлену Сібірдегі түркі халықтарының архаикалық эпостары мен ертегілеріндегі сияқты, өсіресе, Алпамыс туралы батырлық ертегілерден білетініміздей, мифтік күштермен алысып немесе қалыңдықтың өзімен күресіп жеңіске жеткеннен кейін үйленіп үйіне қайтатын жорықпен аяқталса керек.

Эпикалық дәстүрдің заңдылығы бойынша эпос оқиғасы басталған жерден аяқталуы тиіс. Кісі елінде, басқа жерде мұрат-мақсатына жетіп, байлыққа, билікке қызығып қалып қойған бас қаһарманды түркі халықтарының эпосы білмейді деуге болады. Қазақтың көшпелі тұрмысының ортасынан шыққан батыр қандай бір алтын-күміске оранған сарайларды жеңіп алып жатса да, сол баяғы көшіп-қонған киіз үйіне қайта оралды. Бұл эпикалық дәстүрдің халықтың отан, ел туралы ұғымына деген адалдығы ғана емес, дәстүрдің сол ұғымның аясында туып қалыптасқандығының да кепілі.

Міне, сойтіп Алпамыстың үйлену сапары осы эпостың алғашқы негізін құраған сюжет деуімізге толық мүмкіндік бар. “Алпамыс” эпосының бұл кезеңі В.М. Жирмунский, Х.Т. Зафиров, Ә.Марғұлан, Н.С. Смирнова пікірі бойынша “рулық немесе тайпалық эпос” ұғымына сәйкес. Эпостың осы айтылған тарихи кезеңінің арғы шекарасы VI ғасыр (Ә.Марғұлан), бергі шекарасы XVI ғасыр (В.М.Жирмунский) болып есептеледі.

Алайда осы мерзімнің ертеректегі, яғни VI-VII ғасырлардағы кезеңі шындыққа жақындау. Себебі жоғарыда айтылған қыпшақ, оғыз, қонырат редакцияларының ішінде қыпшақ нұскалары батырлық ертегі түрінде ертеректе пайда болған. Мұны алтай ғалымдары да мойындайды. Ең бастысы “рулық эпос” ұғымына “Алпамыс” жырының осы кезеңі көбірек сәйкес. В.М. Жирмунский анықтаған “батырлық ертегі” термині

кейінірек “архаикалық эпос”, “мифологиялық эпос” дейтін ұғымдармен толықтырылды. Оғыз эпосындағы Бамсы Бейректің қалыңдықпен жекпе-жекке шығатыны да “Алпамыс” эпосының осындай кезеңімен қарайлас.

Қалай десек те қыпшақ пен оғыз тайпаларының VI-IX ғғ. түйіскен жерлері – Қазақстанның оңтүстік батыс аймақтары. Сыр өңірі “Алпамыс” жырының осы кезеңін бастан кешірген.

Уақыт өтеді. Қоғамдық-саяси өзгерістер рухани өмірге де із салады. Бұрынғы тайпалық одақтар халық болып құрала бастайды. Бұл үрдіс байырғы эпостардың қайта түлеуіне, өзгеріп өңделуіне ықпал етеді.

Ғалымдардың айтуынша, қоңырат редакциясы қазақ, өзбек және қарақалпақ нұсқаларына негіз болып қаланған. Алайда бұл редакцияда қоңырат руының аты аталғанымен, жырдың өзі рулық шеңберден асып, бүкіл халықтық сипатқа ие болған. Әрі бұл кезеңді классикалық қаһармандық эпостың қалыптасу кезеңімен қарайлас деуімізге болады.

Қаһармандық эпостың бұрынғы архаикалық рулық эпостың негізінде пайда болғандығының айқын бір мысалы – осы “Алпамыс” жыры. Мұны бұрынғы сюжеттің қосарлауынан, контаминациялық жолмен жалғанатынынан көреміз. Байырғы эпостағы батырдың үйлену сапарынан өз еліне оралған алғашқы жорығы қаһармандық эпоста екінші және негізгі жорыққа ұласады. Бұл елін, жерін, мал-мүлкін сыртқы жаудан қорғау идеясына салмақ салумен байланысты күшейтіледі. Сөйтіп эпостың халық, оның ішінде ру мүддесін арқалайтын жүгі ауырлап, жырдың жанрлық бітімі өзгереді, құлашын кеңге жаяды. “Алпамыс” эпосының қазақ, өзбек және қарақалпақ нұсқалары ор халықтың осындай дербес жолмен дамыған эпикалық дәстүрінің тамаша нәтижелері екені даусыз. Алайда бір сауал көкейге келеді. Ол – байырғы жырға жалғанған сюжеттердің де көне екендігі және аталған нұсқаларда бір-біріне сәйкес келетіндігі.

Күйсудің өз қалыңдығының тойына тап келетін оқиғасы ұлттық нұсқалардың көбіне кездейсоқ, дербес жолмен ене берген деудің ешбір қисыны жоқ. Осы орайда ұлттық нұсқалардың үшеуі де бір бұлақтан, бір арнадан тарағандығы дау тудырмаса керек. Сондықтан қаһармандық эпостың туу және қалыптасу кезеңдерін осы айтылған халықтардың жеке-жеке отау тіккен кезеңімен қарайлас деуге болмайды. Мұнда Орталық Азиядағы түріктердің ышыраудан бұрынғы ортақ сана-

сы, олардың түркілік заманы қаһармандық эпос дәстүрін қалыптастырып үлгерген. Бұған мың жылдық мерзімнің меже болып алынуы кездейсоқ емес.

Сонымен, “Алпамыс” эпосының тарихы да, таралу жолы да түркі халықтарының ортақ заманына жол тартып жатқан ұрпақтар сабақтастығының тамаша бір айғағы, достықтың, бауырластықтың ғажайып ескерткіші. “Алпамыс” дастанының осы бір қасиетіне тағы да айрықша ден қоямыз. Бұған: “Баян да менікі, Баянмен қашқан қоян да менікі” дейтін принциптің жүрмейтінін тарихтың өзі тайға таңба басқандай айшықтап кеткен екен. Бұл орайда “Ағаштың түбірі – бір, тынысы – мың”, – деген сөзді осы бір көркемсөздің көне ескерткішіне арнасақ оділетті болмақ. Ал “Алпамыс” сияқты алып жырдың нәрлі де қуатты ұлттық нұсқаларымен мақтану заңдылық қана емес, бүгінгі күніміздің рухани зәрулігі екені қапысыз шындық.

“МАНАС” ЭПОСЫНЫҢ ФЕНОМЕНДІК СИПАТЫ

“Манас” эпосының жалпы адамзат тарихында ауызша айтылған жыр атаулының ішінде дара тұрған ғажайып құбылыс екенін ғалымдар айтып та, жазып жүр. Бұл жағдай эпикалық өнердің туу, ауызша таралу және ұрпақтан ұрпаққа берілу үрдісіне мейлінше зерделі талғаммен тарихи-объективті құбылыс ретінде қарауда, өнердің өнерлік қасиетін ажыратуда, халық эпосының орасан зор қоғамдық қызметін анықтауда жанаша жанғыруларға, тың ғылыми-теориялық ізденістерге “Манас” эпосының мұрындық болып отырғанын және алда әлі талай теориялық зерттеулерге жетелейтінін аңғартса керек.

Расында да, “Манас” жырының эпостану ғылымының қазіргі деңгейіне теориялық та, типологиялық та жаңа нышандар дарытатыны күмәнсіз.

Ол қандай нышандар?

Бұл сауалға жауап іздеп қору үшін ең алдымен “Манас” жырының кейбір айрықша белгі-бедерлерін тілге тиек етіп көрейік.

Кез келген өнердің болмыс-бітімін тұтас танығымыз келсе, оның тууын ғана емес, сақталуы мен сабақтастығын да бірлікте қараймыз. Бұл орайда ауызша жаралып, ауызша таралып, бүгінгі күнге миллиондаған олең жолдарымен жеткен, көркемдік қуаты мен нәрі аса құнарлы эпостың осынау

бір қалыпқа сипмайтын, даяр өлшем-пішінге көнбейтін соны табиғатын тереңнен тану шынында да эпостану ғылымына тың сүрлеу дарытатыны сөзсіз. Онсыз бұл эпосты танып-білдік деуге ертерек. Бұл — бір.

Екіншіден, ондаған ғасырлардың бір-біріне ұқсай бермейтін тыңдаушыларын айрандай ұйытып, солардың мұң-мұқтажын, арман-тілегін арқалаған “Манас” эпосының **көпқабаттылығы** — талай ғасырлардың оқиғаларын бір арнаға жиып, тұтас жырға айналуы да мейлінше кең ауқымда жүргізілген құбылыс. Былайша айтқанда, арғы шекарасы сақтар мен ғұндар дәуірінен бастап, бергі шекарасы XX ғасыр оқиғаларына иек тартқан бұл эпос күні кешеге дейін баянды ғұмыр кешіп келді. Демек, көпқабаттылық бұл эпоста орасан зор тарихи қоғамдық-өлеуметтік ауқымда жүргізілді.

Үшіншіден, қаһармандары мен кейіпкерлерінің **көптігі** жағынан да бұл эпос өзгелерден дара тұр. Мұнда қаһармандар тұлғасы, жау батырларының бейнесі, әйелдер образы, өлеуметтік топтардың қай-қайсысының да өкілдері қатар-қатар төл сипатымен көрінеді. Бірақ эпос бұларды бет-бетімен жібермей, орқайсысын пирамиданың тастарындай орын-орнына қойып отырады.

Міне, бітімі болек, жаратылысы бірегей, олшемі жойқын “Манас” эпосының алдымен тілге тиек етер кейбір басты белгі-бедері осылар болса, оның себептерін анықтайтын теориялық ой-тұжырымдар да соны соқпақпен жүруі керек дейтініміз осыдан.

Ал бұл төңіректе нелер атқарылды және енді нелер атқарылуы тиіс деген мәселелерге өл-қадерімізше ой жүгіртіп көрейік.

Біз дәстүрлі эпостар туралы айтқанда ең алдымен олардың көлемділігі, фольклордың өзге жанрларына қарағанда монументалдық сипаты, ауызша танды таңға ұрып ұзақ жырланатыны ойға оралады. Расында да, бұл — айрықша бір өнер. Ал енді айлар бойы айтса таусылмайтын, көлемі бір ғана Саяқбай қараласқтың жырлауында жарты миллионнан астам өлең жолдарын түзетін “Манас” эпосына келгенде ше?

Әрине, үйреншікті ұғым болмағандықтан бұған таңдай қақпайтын адам некен-саяқ. Таңдана отырып мұның жауабын іздеу де әрбір тынымсыз көңілге тән қасиет. Ежелден солай. Дәстүрлі түсінік бойынша болашақ жыршыға Манас-

тың өзі түсінде аян беруі керек. Жойқын өнердің иесі араласканда ғана бұл өнер қонады-мыс.

Асылы, байырғы түрік атаулының бәрі де өнердің иесі бар деп санаған. Аруақ қонбайынша аркалы ақын болу мүмкін емес. “Көген аласың ба, өлең аласың ба” деп, о баста не шаруаның, не өнердің шаужайынан ұстауды аруақтар шешетін болған. Аруақ қонған адамның кеудесі толған өлең-жыр болып шыға келетіні де содан.

Алайда жыршы-жыраулар сансыз өлең жолдарынан тұратын жыр-дастандарды айтып беруші, “бұрынғының сөзін жеткізуші” (Алпамыс батыр), “ертедегі ерлерден нұсқа болған соңғыға” (қамбар батыр), “ескіден қалған сөзді” (Сайын), “шежіренің саласын” (қарасай-қазы) баяндаушы рөлінде сөйлейді.

Бұлай сойлеу жыршылық өнердің ғажайып табиғатына қайшы емес. Керісінше, сөз иесі аруақтар, жыршы комейінде сойлейтін де солар деген ұғыммен астарлас. Ақын өлеңінде кеудеден көк ала үйректің, кейде бұлбұл құстың, кейде көк кептердің т.б. ұшып шығуы — осы өлең “иесінің” бір көрінісі.

Көлемді эпостық жырлардың оқиғасын бұлтарыссыз болған шындық деп қабылдау да аруақтар мұрасымен сабақтас: “нанбағанға амал жоқ, нанғандарға осылай бұрынғылардың жобасы”, “менің айтқан бұл сөзім, отірік емес жігіттер” дейді жыршы.

Демек, халық ұғымында жыр мен жырлаушы, жыр иесі мен жыр оқиғасы бір-бірімен ұштасып жатқан аталас ұғымдар. Оқиға шындығы, жырлаушы өнері толығымен жыршы ырықында емес.

Ал ғалымдар бұл құбылыстың жыршы ырықында болмау себебін эпикалық дәстүрдің тұрақтылығымен түсіндіріп келеді. Эпос дәстүрі айтса айтқандай өзгермелі көркемдік шарттардың ішіндегі ең бір тұрақты құбылыс. Мыңдаған жылдар бойы ауызша айтылған тарихи эпосты бізге салыстырмалы түрде өзгеріссіз жеткізген, басқаша айтқанда, жырды жөнсіз және жолсыз өзгертуден аман сақтаған қорғаныш күш — осы эпикалық дәстүр. Жырлаушы қиялы мен бейнелеу мүмкіндігі жөн-жосықсыз еркін өлшемде емес, керісінше барлығы да осы дәстүр аясында көрініс табады. Әр адамның, керек болса әр жердің эпикалық мұрасын салыстырып қарайтын болсаңыз дәстүрлік пен тұрақтылықты аңғарасыз.

Демек, мұнда сөз тұрақтылығы ғана емес, ойлау жүйесінде де біркелкілік басым. Бірақ бұл дәстүрдің қыр-сырын танып білуде соңғы нүкте қойылған емес. Қойылмайды да. Себебі ғылымда эпос табиғаты мен жаратылысын танып білудің күретамыр үздіксіз ізденісі осы мәселемен сабақтас.

Эпостық жырдың ауызша жырлану табиғатын анықтаудың негізгі бір себебі қазіргі фольклортану ғылымында эпос стилінің формулалық болмыс-бітімімен байланысты.

XX ғасырдың басында ежелгі замандардан жазбаша жеткен әйгілі эпостардың (“Илиада”, “Одиссея” “Махабхарата” “Рамайна” т.б.) о баста ауызша жырланғандығын дәлелдеу мақсатында күн тәртібіне қойылған ағылшын ғалымдары М.Парри мен оның шәкірті А.Лордтың формулалық теориясы, расында да ауызша жырлаудың бірқатар себептерін, жырлаушының орасан зор өлең жолдарын жадында сақтау кілтің түсіндіріп бергені ғылыми жұртшылыққа аян. “Манас” эпосына қатысты да осы сарындас ізденістер қазір жүріп жатыр. Біздіңше, бұл теорияның әлді де әлсіз жақтары баршылық.

Алдымен мәселе мынада, формулалық теориясы эпостық шығарманың дариядай тасыған ауызша дәстүрі бөсендеп, шабытты шағынан гөрі базары тарқаған бөсеңсу кезінде жазып алынған текстерін зерттегенде ғана толымды нәтиже беретінін аңғарамыз. Соз саптау аясы тұрақты қалыпқа түсіп, бірыңғай заңдылыққа бағыну, әсіресе, ұмыт болу қаупі төнген кезде жазылған Еуропаның, ежелгі Шығыстың эпостарына тән. Формулалық теорияның өзі осыларды зерттеу негізінде пайда болған.

Ал “Манас” эпосының жайы болектеу. Оның ауызша жырлануы ғылым ойлап тапқан қағидаларға қонбейтіндей феномендік дәрежеде. Себебі, “Манасты” формулалық теорияға сәйкес, белгілі сөздер тобының ырғақтық, ұйқастық ерекшеліктеріне қарай тұрақты қолданыстарының нәтижесінде жырланатын эпос десек, шындықтан ауытқимыз. “Манас” эпосының манасшы жадында сақталып, үздіксіз жырлануына жалғыз формулалық теория астар бола алмаса керек.

Рас, қалыпты өлең жолдарының “Манаста” көптеп кездесетіні шындық. Бірақ айлап жырланатын эпостың стилдік сипаты бастан-аяқ қалыпты тіркестермен жүріп отырған болса, онда жойласыз жаттандылық көзге ұрып тұрары сөзсіз.

Ендеше гөп басқада.

Біздіңше, “Манас” эпосының жырлануы, ұстаздан шәкірт-

ке беріліп отыруы, ұлы манасшылардың әрқайсысының өзінше еркін құлаш сермеп кетуі сөздер мен сөз тіркестерінің деңгейінде емес, мұндағы қалыптылық эпикалық мотивтер, тұрақты эпизодтар, тұтас сюжеттер деңгейінде жүзеге асып отырған. Қалыптылық пен тұрақтылық “Манас” эпосында тұтас оқиғалардан, сюжеттерден варианттар жасау дәрежесіне көтерілген. “Манасты” жырлаушылар алдымен оқиғалардың ұзындығын, сюжеттік желісін басшылыққа алған.

Бұл арада салыстыруға болатын эпостардың бірі — қазақтың атақты жырауы Мұрын Сеңгірбаев жырлаған “қырымның қырық батыры” атты әйгілі жыр тізбегі. Ондаған қаһармандарға жеке-жеке жыр арнаған жырау да манасшылар сияқты тынысын кеңінен алады. Мұндағы қайталанушылық пен тұрақтылық сюжеттердің түрлену деңгейінде айқын көрініс береді. Эпосты жырлау, жадында сақтау ірі олшемдермен, яғни сюжет ауқымында жүргізілгендіктен мұнда сөздер тобының тұрақты орналасу тәртібін жіпке тізіп шыға алмаймыз. Сөздердің құйылып келу тәртібі тасқындап отырғандықтан да бірыңғай тұрақтылыққа бағынбайды.

Тегінде ауызша жырлаудың өнерлік күдіреті жаттанды жолмен жырлануында емес. Мұны тыңдаушы қауым тез аңғарса керек. Мұндай жағдайдан кейін манасшы “мені Манастың аруағы қолдап жүр деп” тыңдаушысын тандандыра алмайды. Демек, бұл жерде тасқындаған сөздердің ие бермей ағыл-тегіл төгіліп жатуында күмән жоқ.

Ал, біздер, зерттеушілер бұның себебін ойлау мен жырлау процессінің айрықша бір ағымға түсіп, логикалық пен логикалық емесстің, сойлеу мен жырлаудың психологиялық біртұтас жүйеге айналуынан іздестіргеніміз абзал. Біздерге көрініп тұрғаны — сөздердің ұйқастық, ырғақтық, яғни өлендік ерекшеліктері, ал көрінбейтіндері мұнан да көп.

Эпостың ауызша айтылу механизмін түсіндіру теориясының соны сапаға көтерілуі керек деуіміздің себебі де осыдан. Демек, бұл тарапта фольклортану ғылымының “Манас” туралы айтар сөзі әлі алда демекпіз.

Келесі бір пікіріміз — “Манас” эпосының көпқабаттылығы жайында.

Иә, көпқабаттылық жалпы эпос атауының көбіне ортақ жойт. Алайда “Манас” жырында бұл құбылыс тағы да сол феномендік жағдайға жеткен. Мәселен, “Манас” жырындағы бейнеленген оқиғалардың арғы-бергі шекарасының тым үзақ

тығында да емес, оқиғалардың көптігінде де емес, мәселе әр түрлі замандарда пайда болған фольклорлық толып жатқан жанрларының тұтас монументалды эпостың поэтикалық ауқымына қарай орын теуіп орналасуында. Фольклорға тән синкреттіліктің байырғы замандағы белгілері де, бергі дәуірлердегі түрленген көріністері де бұл эпоста, айтса айтқандай, қат-қабат. Миф, ертегі, аңыз, тұрмыс-салт жырлары, мақал-мәтелдер, жұмбақтар, шешендік сөздер, ырым, жол-жоралғылар, салттар, наным-сенімдер, халық ойындары т.б. мұнда жетерлік. Бір ғажабы, осылардың қай-қайсысы да тұтас шығарманың болмыс-бітімімен жымдасып жатады.

Ғалымдарымыз дәуіріне, жанрлық ерекшеліктеріне қарай бұларды орын-орнына қойып та шығар. Солай болып та келе жатыр. Бірақ осыншама көп жанрлық түрлерді эпос өз табиғатынан ауытқымай бастарын қалай коса алды? Мәселе осында.

Тегінде, эпикалық мотивтер мен сюжеттер табиғаты бұл арада бірқатар жайттарды аңғартқандай. Қандай оқиға, қандай жанрлық түр болса да эпос оларды бас-аяғы салыстырмалы түрде түйықталған ірілі-ұсақты эпизодтарға байлап отырады. Олардың қызметі эпос ситуативтілігімен біте қайнасып жатыр. Демек, бұлардың көбі толық мағынасындағы жеке-жеке жанрлар емес, эпос табиғатына лайық түрленген, соның поэтикалық жүйесіне бағындырылған шығармалар.

Мұндай жанрлардың түрленуін эпикалық контексте қарау, ең алдымен, “Манас” жырының ерекшелігін ашуға бағытталуы тиіс.

Көпқабаттылық “Манас” жырында жалпы түркі халықтарының эпостарына тән сюжеттік қаңқаның аясында жүріп отырған. Қазақ эпостарындағы батырдың ғажайып тууы, тездеп өсуі, ат тандауы, жар тандауы, ерлік сыннан өтуі, жаудан жерін азат етуі, жорыққа аттануы, ең соңында туған жерге қайта оралуы, тұтастай алғанда, оқиға басталған жерге келіп, сол жерден аяқталуы, яғни сакиналық композициялық құрылым “Манаста” да сақталады. Бірақ, “Манаста” осылардың қай-қайсысы да мейлінше кеңейіп, ел өмірінде болған, болатын және болуға тиісті оқиғалармен қосымша көмкеріліп отырады.

Бұл орайда, оқиғалар саны ұлғайған сайын оған қатысушы кейіпкерлердің де саны көбейе түседі. Сөйтіп эпос басты қаһармандарды ғана емес, қоғамның түрлі қабаттарының өкілдерін де шарпып өтеді.

Дәл осы тұста “Манас” эпосынан мынадай бір типологиялық өзгешелік айқын аңғарылады. Байырғы архаикалық эпостарға тән батырдың жауға аттану жорығы үйленумен байланысты болатыны бұл эпоста да ізін сақтаған. Манастың бірқатар жорықтарында Қаныкейден басқа, оған Қараборік, Сайқал, Аруке сияқты арулар жолығады. Оқиға батырдың үйленетініндей қызбен жекпе-жекке шығу, түрлі шарттарды орындау сияқты арнада дамиды. Бірақ эпос Манасты қайта-қайта үйлендіруге бармайды. Халық өмірінен әрі сенімді, әрі дәлелді себептер тауып, келесі оқиғаларға ұластырып жібереді. Бұл сияқты жағдайды біз Қобыландының Күртқа мен Қарлыға арасында болған оқиғадан, Алпамыстың жау елінде жүріп Қаракөзайымды өзін құтқарған Кейқуатқа қосуынан да аңғарамыз.

Бұған қарағанда, ежелгі замандардағы шағын эпикалық жырлардың іріленіп ұлғаюының бір себебі олардың бір бірімен тоғысуында жатса керек.

Бұл орайда айтпағымыз, “Манас” эпосының жойқын көлемді болуы әйтеуір бір жамап-жаскаудан емес, мейлінше дәстүрлі арнада, бірақ мейлінше көркемдік биіктерге ұмтылыс аясында дамып отырғандығына тағы да көз жеткіземіз.

Иә, ағайын, мың жылды артқа тастаған, болмысы бірегей “Манас” туралы ойымызды бұдан ары сабақтай беруге болар... Бірақ, сөз соңында айтарымыз, осы бір ғажайып эпос туралы ой-тұжырымдарымыз ескінің ескерткішін қайта қалпына келтіру, яғни реконструкция бағытында жүргізілмек емес. Өзінің толыққанды көркемдік нәрімен, табиғи бітімімен бізге келіп жеткен бұл жыр бізді әлі талай биіктерге жетелейтіні сөзсіз.

“Манас” эпосының осындай бір қайталанбас мұра екенін шындап шүкіршілік етеміз!

ЕКІНШІ БӨЛІМ

ҚОРҚЫТ ЖӘНЕ ШАМАНИЗМ

ТӘНІРЛІК ДІН ӨКІЛІ

Дүниенің көрінген әм көрінбеген сырын түгелдеп, ең болмаса денелеп білмесе, адамдықтың орны болмайды.

(Абай)

Ғылымда “сакральды әлем” деп атап жүрген байырғы адамдардың дүниетанымы табиғи ортаның барлық болмысына жан бітіріп, оны қасиет тұтып, айрықша қадірлеумен байланысты

Қоршаған ортаны санада да, күнделікті тіршілікте де реттеп, өзіне сол ортадан орын белгілеу адам баласы үшін қашан да оңайға түспеген. Табиғаттың түсінбес бітімі бұл ұғымға үнемі қозғау салып, өзгертіп, өңдеп, толассыз түзету енгізіп отырады.

Үйлесімсіз өмірде мән-мағына жоқ. Жүріс-тұрысын, ойлаған ойың атқарған ісін айнала қоршаған ортамен өрелескенде ғана жанға жайлы жағдай қалыптаспақ. Мұндай қарым-қатынастардың арасындағы тепе-теңдік ой мен сананың даму барысында біркелкілік болған жоқ.

Әсіресе, адамзат дүниесіне өзге дүниенің жетекшілік жасап, бақылап отыратыны өткен тарихта көзге ұрып тұрады.

Байырғы адам өз өмірінің сан-саналы белестерін толып жатқан түсініктермен, мифтік және діни ұғымдармен көмкеріп отырған. Жойқын табиғат құбылыстарының алдында өзін әлсіз сезініп, таяныш іздейді. Міне, осындай жағдайда адам мен билеуші тылсым күштің арасында қандай қарым-қатынас орнады, ол қатынастың себебі мен сипаты қандай болды деген сауал бас көтерері даусыз.

Евразия даласын үш мың жылдан бері мекен етіп келе жатқан қошпелілердің ой-жүйесі де бұл сауалға өз болмысына лайық жауап іздейді. Қошпелілер қиялы мен дүниетанымы үлкенді-кішілі өз құдайларды (Тәңір, ұмай, Жер-Су, т.б.) дүниеге әкелді. Олар өз тіршілігі мен түсінігінен, шаруашылығы мен ойлау дәрежесінен тамыр тартып жатқан құдайларға сиынды. Анығырақ айтқанда өз әлемін көзге көрінетін

¹ Латын сөзі *Saker* (Қасиетті киелі, шарапатты) ғылымда мифтік және діни түсініктердің культке, ғұрыпқа және риталға айналған түрі деген мағынада қолданылады.

және көрінбейтін өзге әлеммен үйлестіруге әрекеттенді. Екі ортада көңілге медеу боларлық, ақылға қонарлық келісім орнады. Оның түпкі себебі көшпелілер қоғамы рухани керегін өзі жаратты. Ал ол жаратылыстың жинақтала келіп кезінде рухани негізге (субстанцияға) айналғаны да қапысыз шындық.

Сөйтіп көшпелілер қиялы мен түсінігі арқылы күш алып отырған құдайлар келе-келе олардың өзін тудырған қоғамның, оның тыныс-тіршілігінің, адамгершілік қағидаларының, өмір мен өлім туралы ұғымның көрсеткішіне және реттеуші иесіне айналды. Нәтижесінде қалыптасқан жағдайларын, этикалық нормалардың себептері және шығарушылары адамдар болса да, олардың иесі құдайлар болып шыға келеді.

Бірақ, бір ғажабы билік жүргізуші күдіретті күшке де құрмет керек екен. Олардың әлсіз жағы осы. Құрбандық шалу, түрлі-ғұрыптарды атқару, ойлаған ойың мен ісінді соның райына қарап, реттеу сол құдайларды ұмыт қалдырмаудың, ол аз десеніз ерекше қасиеттегі құрметтеудің кепілі. Бұл болмаған жағдайда құдайдың да, ие мен киенің де адамға керегі шамалы.

Мұнан шығатын қорытынды, белгілі бір қоғам өз болмыс-бітіміне, тарихи дәуіріне лайық өз құдайын, сыйынатын тәңірін дүниеге әкелсе және оны қажет ететін болса, құдай да өзін құрметтейтін қоғамға зәру екендігі.

Әрине бұл жағдай ең алдымен байырғы және ұлттық діндерге қатысты. Белгілі бір ру, тайпа немесе халық өз құдайларын қалай қызғыпштай қорғап, құрметтесе, құдайлар да өзіне қарасты елінің мүддесін солай қорғайды. Мұны жалпы адамзат баласының тарихынан айқын көреміз. Әлемдік діндердің алғашқы кезеңдегі тарихынан да бұл құбылыс анық байқалады.

Байырғы діндер (шаманизм, нагуализм, зоростризм, анимизм, түрлі культтер т.б.), сондай-ақ мифологиялық сананың кейінгі классикалық діндерге арқау болғанын ешкім де жоққа шығармайды. Әсіресе, шамандық түсініктердің христиандық, будда, ислам діндерінің қалыптасуына ықпалы айрықша¹

Кейін осы діндер бұрын шамандық сенімде болған ұлттар мен ұлыстарға тарағанда да соңғысының әлемдік діндерді жатсынбай қабылдағанын, икемделгіштігін көреміз. С.М.Широкогоров айтқандай, шаманизм кез келген дінмен және кез келген анимистік дүниетаныммен ымыраға келе береді²

¹ Қараңыз: Басилов В.Н. Избранные духов. М., 1984. С.193-207.

² Сонда, 51-б.

Мұны біз бұрын шаман дінінде болған Қиыр Шығыс, Сібір, Орталық Азия халықтарында христиан, будда, ислам сияқты әлемдік діндерді қабылдау барысында бұрынғы мен кейінгі діндердің іс жүзінде мидай араласып жатуынан да пайымдауымызға болады.

Әлемдік діндерге дейін Евразияға тараған түркі халықтарының ортақ діні Тәңірлік дін болды.

Алайда ғылымда шартты түрде “шаманизм” деп аталып жүрген бұл діннің түркі халықтарындағы көрінісі бірдей емес. Солай болатыны, заңды да. Себебі тоз-тоз болып кеткен түріктердің кейінгі тіршілігі мен өзге діндерді қабылдау тарихы мезгілдік жағынан да, мекендік жағынан да дараланып кетті. Мұның басты себеп екені рас.

Бірақ мына мәселеге назар аудармасқа болмайды: шамандық ұғымға қатысты терминдер мен атаулардың көбі қазіргі түркі халықтарында бір-біріне сәйкес келе бермейді.

“Шаман” сөзінің өзі тұңғыс-маньчжур тілдерінен XVII ғасырда орыс ғалымдары мен саяхатшылары арқылы ғылымға енгізіліп, соңынан жалпы терминге айналып кетті. Бұл сөз шыққан түбіріне, түркі халықтарында орын алғанына қарай емес, алғаш қолданылуына қарай таралған.

Рас, бұл сөздің тұңғыс-маньчжурлерге көне санскрит және пали тілдерінен енгендігін дәлелдеумен бірге, ежелгі түрік және монғол тілдерінен шыққан түбірін де анықтауға әрекеттенген тұжырымдар бар. Ю.Неметтің зерттеуіне қарағанда тұңғыс-маньчжурлардың “сам”, “шам” сөздері көне түріктің “кам” сөзінің фонетикалық нұсқасы көрінеді¹. Соңғы пікірді қайта тексеріп, тағы басқа тұжырымдармен толықтырған Б.Лауфер болды². Қалай болғанда бұл сөздің өзiрге терминдік сипаты басым. Оны біз де тек қана термин ретінде қолданамыз.

Шаманизм терминінің “тәңірлік” (тенгерианство) сөзімен алмастыруға толық негіз бар. Мұндай әрекет ғылымда түркі-монғол халықтарына қатысты қолданылып та келе жатыр. Евразия көшпелілеріне байланысты діни түсініктерді зерттеуші француз ғалымы Жан-Поль Ру **тенгризм** атауын кезінде пайдаланған болатын. Тек халықтық атауда “тәңірлік дін” деп

¹ Nemeth J. über der Ursprung des Worts Šaman // Keleti Szemle. Budapest, 1913/14. t. XIV. S. 545-246.

² Laufer B. Origin of the Word Shaman // American Anthropologist. N.V., 1917. T. 19. P. 361.

айтылмайтындықтан бұл сөз термин ретінде сирек қолданылып жүр¹.

Түрік ғалымы Хикмет Таниу “шаман діні” деген терминге қарсы шықты. Себебі қазақтарда қазақтарда “бақсы”, өзге түріктерде “кам” сөздеріне лайық бұл дінді атқарушы адамның атынан, яғни “бақсы діні”, “кам діні” деген сияқты атай беру лайықсыз деп санайды². Сондай-ақ ол Али Кемал Мерамның қолданған “Көк діні” дейтін атауын да теріске шығарады. Байырғы түріктердің “Кок Төңірі” дейтін сөз тіркесіне қарайтын болсақ, “кок” аспан, ұлы, биік, құдіретті, қасиетті, құрметті мағынасына жақын ұғылады. Сойтіп бұл екі сөз бір-біріне синоним болып шығады. Сондықтан да “Төңір діні” деген атауды дұрыс деп санайды³. “Көк төңірі — көк аспан” деп аталады. Қазақтар ұғымындағы бірінші аталатын сын есім “кок” - көріністі бейнелейді және заттық түсінікті білдіреді, ал зат есім (төңірі) “кок” атауының (синонимі) баламасы...⁴ (Алланы) және құдайды (худда). Сондай-ақ, даланың алыс түкпірлерінде, мысалы қазақ ордасында “Көке-Төңірі” деген атау әлі кездеседі” — деп жазады Ш.Уәлиханов⁵.

Бұл тұжырымдардан анық байқалатыны екі сөздің де түпкі мағынасы синоним болғанымен, біртіндеп келе “көк” сөзі субстанцияланған “төңірі” сөзінің анықтауышына айналғандығы байқалады.

Әрине, әңгіме атында емес, затында. Солай десек те түркі және монғол халықтарында төңірі (төңіри, тейри, тангари, тегир, т.б.) ұғымның көк аспан құдайы ретінде қалыптасуы және түрік дәуірінен де бұрын болғандығын, ал байырғы кок түріктерде ол ең жоғарғы құдай дәрежесіне көтерілгендігін қазіргі зерттеулер толық дәлелдеу үстінде.

Дін тарихына арналған іргелі еңбектерде шаманизм дінінің байырғы түріне (ранняя форма) жатқызылып жүр⁶.

¹ Қараңыз: Потанов Л.П. Древнетюркские черты почитания неба у саяно-алтайских народов//Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С.52.

² Hikmet Tanyu. Islamlıktan önce türklerde Tek Tanrı inancı 2 baskı. İstanbul, 1986. S.45.

³ Сонда 46-бет.

⁴ Шамасы “Құдай” сөзі осы жерде түсіп қалған (Ә.Марғұлан ескертпесі).

⁵ Уәлиханов Ш. Таңдамалы. Алматы, 1985. 181-б.

⁶ Қараңыз: Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск. 1980. С.6-14;

Тарих хронологиялық сатысы бойынша шамандық ұғымдар тотемизм, анимизм, магия сияқты түсініктермен, аншылық және кәсіптік культтермен тікелей тоқайласып жатыр. Тәңірлік діннің бұл сипатын зерттеушілердің көбі саралап береді. Солай бола тұрса да оның соңғы шекарасы XX ғасырдың басына дейін желі тартып келеді. Жекелеген көріністері қазір де әр жерден көрініп калуда. Тәңірліктің байырғы дінге жатқызылуы оның қарабайырлығы деген сөз емес. Себебі адам өмірінің барлық қарапайым жеке мүшесі немесе топ болып атқаратын ісінен, мінез-құлқынан бастап, арнайы маманданған бақсының аса күрделі қызметіне дейінгі аралықта бұл діннің дерексіз абстракциялық ғана емес, күнделікті тіршілік аясындағы көрінісі де қат-қабат. “Көк шөпті жұлма”, “отқа түкірме” “молаға қолыңды шошайтпа” деген сияқты тиым салу (табу), “аккуды атпа”, “жыланға ақ құйып шығар” “малды теппе”, дейтін тотемдік ұғым, кез-келген табиғат денелерімен құбылыстардың иесі мен киесі бар дейтін касиетті түсінік, түс көру және оның жоруына деген имандай сенім, жоғарғы, ортаңғы, төменгі әлемді мекендейтін түрлі аруак, жын, пері, албасты, марту сияқты анимистік көзқарас... Міне, мұның бәрі кәсіліп келе жатқан тура жолдай ұғымдар емес.

Ал бұларды құдайлар дәрежесіне көтерілген Ұмай, Жер Су, Өлген (Ульген), Ерлік (Болкім, Йерлік-Жерлік), әсіресе ең жоғарғы билеуші Тәңір ұғымдарымен жалғастырып тұтастыққа түсіну одан да қиын. Осыншама күрделенген ұғымдардың қалыптасуына жергілікті, не болмаса аймақтық ерекшеліктер де, түріктерді біртіндеп бір-бірінен оқшаулана бастауы да, қала берді өзге мәдениет пен діндер де өз үлесін қосқаны шындық. Алтай, күман, хакас, шор халықтарында шамандық өлген (аспандағы қайырымды құдай) сөзін парсының құдай (худа) сөзі ауыстыра бастауы¹ ал Орта Азия мен Қазақстанда пайғамбар, әулие, қожа, шайтан сөздерінің бақсылықпен байланысты айтыла беретіні осының айғағы. Мұны шамандықтың ыдырауы дәуірінің нәтижесі десек қателесе қоймаспыз.

Дейі тұрғанмен жалпы көктей шолып өткеннің өзінде тәңірліктің өз табиғатынан туған күрделі сипатын аңғармау мүмкін

¹ Қараңыз: Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984. С.47-48.

емес. Оның себебі сонау көне тас дәуірінен (палеолит) бастап әлемдік классикалық діндерге дейінгі мыңдаған жылдардың түрлі наным-сенім түсініктерін, мифтік ұғымдарын, бір сөзбен айтқанда сол заманның рухани дүниесін тәңірліктің тұтас қамтуында, солардан орбіп шығуында еді.

Тәңірлік дін дәрежесіне қашан көтерілді? Бұл мәселе ғылымда даулы. Әйтсе де бірқатар мәселелердің басын ашып алуымызға болады.

Байырғы түріктердің дінін Орхон-Енесей тас қашау жазуларының негізінде зерттеуге өрекеттенген кейбір ғалымдар тәңірлікті дін дәрежесіне жетпеген деген тұжырымға келеді¹. Бұған мұрындық болған зерттеушілердің алғашқысы М.Элиаданың француз тіліндегі еңбегі еді². Тегінде бір ғана жазба ескерткіштер деректерінен мұндай қорытынды жасаудың жеткіліксіз екенін өзге түгіл, авторлардың өзі де мойындаған. Әйтсе де ол тәңірліктің Орталық және Солтүстік Азияға түгел таралғанын, Тәңірі, Ұмай, Жер, Су ұғымдарының байырғы түрік жазбаларында мемлекеттік (патшалық) сипат алғаны ескертеді. Бірақ дін ретінде анықтама беруден қашқақтайды.

Шаманизмнің негізін құрайтын тотемдік және анимистік түсініктердің көк түріктерге дейін жан-жақты таралғанын ешкім де жоққа шығармайды. Ал тәңірліктің көне түрік дәуірінде тұтас жүйеге түсіп, дін дәрежесіне көтерілгенін дәлелдеуші ғалымдардың бірі Л.П. Потапов. Бұл дәуір біздің заманымыздың VI-XII ғасырлар аралығын қамтиды. Түрік қағанаты (551-744 жылдар) мен ұйғыр қағанатының (745-840 жылдар) этникалық ядросын құраған түрік тайпаларының Тәңірі, Ұмай, Жер, Су аталатын құдайларды қазіргі көптеген түрік халықтарында сақталу кездейсоқ емес. Бұған қоса шаманды атау үшін қолданылған “кам”, “делвичи”, “богу” сөздерінің көне түрік жазба ескерткіштерінде, “кам” сөзінің Тан династиясының шежіресінде (618-906 жылдар) кездесетіні тәңірліктің де, оны атқарушы дін өкілдерінің де аталған дәуірде болғандығын көрсетеді³.

¹ Roux J. P. La religion des Turcs I^{er} Orkhon des V^{es}–VI^{es} et VII^{es} – VIII^{es} siècles. // Revue de l'histoire des religions. Paris, 1962, t. CLXI n° 1-2.

² Eliade M. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris, 1951.

³ Потапов Л.П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманизма // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С.4-6, 13.

Әрине, түрлі ғұрып пен ритуалдарды арнайы атқарған адамдардың хуандарда да болғанын қытай деректерінен кездестіреміз. Біздің заманымызға дейінгі бір мыңыншы жылдықтың соңында қытай тарихшылары оларды үй деп атаған. Мұны қазір зерттеушілер шаман деп аударып жүр¹.

Қалай болған күнде де төңірліктің рулық, тайпалық шеңберден шығып жалпы этностық дінге айнала бастауына байырғы түрік заманы аса қолайлы болды. Ең жоғарғы аспан құдайы Төңірді тану көпшіліктің қағанды және қағанатты мойындауымен сәйкес келеді. Алайда VI-XII ғасырлар аралығында түрік қағанаттарының бірі құрылып, бірі құлап жатқан жағдайда, түркілік тұтастықтың құбылмалы болуы дінге айтарлықтай ықпалын тигізді. Төңірліктің әлемдік діндердей бас-аяғы бүтін бұлжымайтын қағидалар жиынтығына айналмауының себебін де осыдан деп ойлаймыз. Қазіргі түрік халықтарының бәрі де төңірлік дінді ертелі-кеш бастан өткеріп, негізгі мән-мазмұны мен ұғымдарын бойға сіңіргенімен, терминдік атауларды қалыптастыруда дараланушылық орын алды.

Ғұмыры қысқалау, ыдыраңқылығы басым көшпелі түріктердің мемлекеттері бұған бір ізділік енгізіп үлгермеген. Әлемдік және ұлттық діндер алғашқыда қуғын-сүргінге ұшырағанымен, артынан хатқа түсіп, кітапқа жазылып, барша жұрттың санасында бірдей қалыпқа түсуіне мемлекеттің мұрындық болғанын тарихтан білеміз. Төңірлік дін бұл жағдайды бастан кешіре алмады.

Осы орайда шаманизмнің басты өкілі шаманның өзін түркі-моңғол халықтарының бірдей атамайтынын ескерту орынды. Алтайлардың, хакастардың, кумандардың, теленгіттердің, тузалардың, шорлардың, сағайлардың, т.б. “кам”, сақалардың “ойуун” казактардың “баксы”, түрікмендердің, өзбектердің “порхан”, буряттардың “боо”, т.б. осындай атаулары шаман типінің бір түбірден тарамағанын айғақтайды. Бір ғажабы, бұлардың аттары әртүрлі болғанымен атқаратын қызметі мен мән-мазмұнда жақындық көп.

Осыған қарағанда төңірлік діннің сиынатын негізгі ұғымдары барлық түріктерге ортақ дәуірде (Төңір, Ұмай, Жер-Су) қалыптасқанымен, сол діни ғұрыптарды атқарушы адамдарды атауда жергілікті өзгешеліктердің әсері басымырақ болып кеткен. Мәселен, “порхан” пері және хан деген екі сөзден құралып “пері иесі” деген мағына береді. Тегінде Сібір

¹ Материалы по истории сюнну. М., 1973. Вып. II. С.22. 120.

түркілерінің арасында кеңінен тараған “кам” (кам) сөзінің көне жазба ескерткіштерден де орын алуы оның жалпыға ортақ сипатын аңғартса керек.

Астрахан казактары Палластың айтуынша отқа май құйып, болашақты болжаған адамды “қамшы” деп атаған, казакта “көміл пір” деген сөз бар¹.

Қазақтың бақсылар сарынында да, батырлық жырларында да “көміл пір”, “жеті көміл пір” ерекше сиынатын, қысылғанда жәрдем беретін күштер. Осындағы “көм” сөзі пірге айналған бақсы мағынасын беруі әбден ықтимал. Сондай-ақ көптеген түркі халықтарында камның (камның) жын-перілермен арпалысқа түсердегі негізгі құралдарының бірі қамшы. Оның ағаш сабында да, өрілген қайысында да үлкен мән бар. Қамның қамшысына қасиетті ағаштан сап жасалып, құрбандыққа шалынған малдың терісінен қайыс өрілген ғой. Ол жын-періні, албастыны, мартуды қуатын аса күшті қару². Бұл сөздің байырғы түріктерде және қазіргі Алтай мен Сібір түріктерінде айтылатын кам (кам) сөзі мен түбірлес екені байқалады.

Сонымен біз тәңірлік немесе шамандық діннің ұзын-ырғасын көктей шолып өткенімен, оның неден тұратынын, мән-мазмұнын сөз қыла қойған жоқпыз. Бұл тақырыптың арнайы зерттеулерде қарастырылуға лайық екенін, әрі осы салада іргелі ізденістердің әр кезде жарық көріп келе жатқан ескерту орынды. Ал біз өз мақсатымызға сәйкес тәңірлік діннің қоғамдағы басты өкілі шаман типіне қарай ойысуды жөн көрдік. Бұл жағдайда тәңірлік діннің мән-мазмұнымен қарайласып отыратынымыз сөзсіз. Себебі Қорқыт тұлғасын сөз ету барысында исламға дейінгі түріктердің дінін, наным-сенімін, бір-тұтас қарастырмайынша мәселенің байыбына бару қиын. Оның үстіне қай заманда, қандай әлеуметтік құбылыстардың да басы-қасында тарихи тұлға тұрған ғой.

Бұл жағынан келгенде түрік халықтарының өткен-кеткен тарихында Қорқыт тұлғасының мәні айрықша.

Қорқыт атына байланысты ауызша, жазбаша қыруар деректердің бас-аяғын жүйілеп, лоардың бір ізге түсуіне әрекеттенер болсақ, ең алдымен ол кім, өз заманында қандай саяси және қоғамдық қызмет атқарады, тарихта болған нақ-

¹ Қараңыз: Тұрсынов Е.Д. Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері. А., 1976. 46-б.

² Толеубаев А.И. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. Алматы. 1991. С.45,46,56,73.

тылы тұлға ма, әлде қиялдан туған дін немесе көркем бейне ме дейтін сауалдар кокейде тұраы анық. Бұл сауалдардың түйіні бірер қысқа тұжырыммен шешіле қоймайды. Олай болатыны Қорқыт есіміне қатысты мәліметтердің қай-қайсысында да нақтылықтан гөрі аңыздық сипат басым. Түркі халықтарының әпсаналарына, аңыздарына, мифтеріне, бақсылық сарындарына, аталар сөзіне, өлең-жырларына, музыкалық мұрасына, эпостарына бір сөзбен айтқанда фольклорлық жанрлардың көбіне арқау болған мұндай тұлға арғы-бергі тарихта некен-саяқ. Қалай болғанда да мұның астарында қуатты бір құбылыстың болғаны анық.

Ғылымға белгілі болған барлық дерек көздеріне сүйенер болсақ, Қорқыт сегіз қырлы бір сырлы, қасиеті мен қызметі жан-жақты тұлға. Ол бақсы, болашақты болжайтын сәуегей, көріпкел әулие, асқан күйші, емші, жырау (озан), ру мен тайпа кеңесшісі, дана қарт, барлық қиындыққа қарсы тұра білген ер жүрек адам, ханның кеңесшісі елші, уәзір, сарай маңындағы беделді қызметкер, ислам дінінің жақтаушысы. Қорқыт есімімен тікелей тіркесіп қолданылатын анықтамалар ата, деде, әулие, бақсы, дана сөздері. Бұлардан басқа сирек ұшырасатын пір, баба, ер сияқты эпитеттер де бар.

Шығыстан Батысқа дейін ұлан-ғайыр жерге созылып жатқан қазіргі түрік халықтарының ауызша және жазба деректерінен орын алған бұл анықтамаларда қайшылық бар. Алдымен екі дінге — тәңірлікке де, исламға да құлшылық еткен адамды көреміз. Ол аз болса қорқыт бір жағынан ру-тайпаның мүддесін қорғайтын адам, екінші жағынан жалпы біртұтас мемлекеттің саяси қайреткері. Бұл ұғымдарды бір кісінің бойына үйлестіріп, тарихи бір мезгілге сыйдыру мүмкін емес.

Бірақ осы деректерді тарихи сатылары бойынша қоғамдық-әлеуметтік құбылыстармен, саяси өзгерістермен сабақтастыра отырып, нақтылы тарихи адамның өзін емес, ол туралы ел санасындағы ұғымды мезгілдік шекарасы бойынша созып қарайтын болсақ, онда белгілі бір нәтуаға келуімізге болады. Бұл түптеп келгенде Қорқыт бейнесінің халық түсінігіндегі эволюциясы болып шығады. Осы орайда мына бір мәлімет аса қызықты. Аңыз бойынша Қорқыт өте ұзақ жасаған Рашид әл-Дин мен Әбілғазының айтуына қарағанда оның жасы екі жүз тоқсан бес жасқа жеткен¹.

¹ Кононов А.Н. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-гази, хана хивинского. М.-Л., 1958. С.57.

Мұның себебі Қорқыттың өмірі мен қызметі омбебап сипат алып, түрлі дәуірге, саяси-әлеуметтік оқиғаларға апарып телінгендіктен де оның жасын жойласыз ұзартып корсету орын алған болуы керек. Оның үстіне бұл жағдайға бақсылар ұзақ жасайды, олар іс жүзінде өлмейді деген түсінік те қосарлануы ықтимал.

Арғы-бергі шекарасы шартты осы үш ғасырға жуық уақыттың түпказығы, яғни Қорқыттың өмір сүрген дәуірі қай ғасырларға жатуы мүмкін?

Деректерге жүгінейік. “Қорқыт ата кітабының” кіріспе сөзінде (Қорқыттың нақыл-создері) Қорқыт Мұхаммед пайғамбар заманында өмір сүрді деп көрсетіледі¹. Рашид-Әддиннің “Жамиғ ат-тауарихында” ол оғыз өміршілерінің оныншы ұрпағы қайы Инал ханның замандасы² Бұл мәліметтерді Әбілғазы толығырақ келтіреді. Оғыз билеушілерінің тарихи ретін және қорқыттың дәуірін анықтауға тікелей қатысы бар болғандықтан үзіндіні толық келтірейік. Ол былай деп жазды: “Оғыз ханнан бастап (жетінші билеуші) қозы Иавы ханға дейін дәл біз айтқандай болды. Енді Енді Инал хан туралы әңгімелейік. Инал хан уақытынан бастап біз жазып отырған осы кітапқа (1659-1661 жылдар — Ш.Ы.) дейінгі мерзім аралығындағы біздің айтқанымызда ешбір жалғандық жоқ. Бірақ Қозы Иавы ханмен арада қанша жыл өткенін анықтай алмаймыз. Солай болғандықтан да бұл туралы аз сөйлегеніміз дұрыс, көп сөйлесек жалған болып шығуына мүмкін: сонан бері, бәлкім, төрт жүз жыл өтті. Бұдан басқа біздің білетіміз Оғыз хан Қаюарыс уақытында өмір сүргендігі, ал Инал ханның уәзірі Қорқыт ата болғандығы. Біздің пайғамбардың (Мұхамедтің) шешесінің інісі Аббастың ұрпақтары Бағдатқа бес жүз жыл билік құрды. Қорқыт солардың заманында өмір сүрді. Қаюарыс пен Аббас ұрпақтарының арасында бес мың жыл өтті; Қозы Иавы хан Оғыздың бесінші ұрпағы. Енді оздеріңіз ссептеніздер: Қозы Иавы хан мен Қорқыт атаның ханы Иналдың арасында қанша жыл өткенін. Қазіргі уақытта осы айтылған төрт мың жыл ішінде кімнің болғанын, кімнің болмағанын біз атын айтып бере алмаймыз”³

¹ Dede Korkut Kitabı. I. Giriş, metin, facsimile. Muharrem Ergin. Ankara, 1958. S. 73.

² Фазаллах Рашид ад-Дин. Огуз-наме. Перевод с персидского Р.М.Шукуровой. Баку, 1987. С.70.

³ Копонов А.Н. Родославная туркмен, С.55-56.

Бұл деректердің бәрінде де Қорқыт уозір. Ол негізінен ханға кеңесші қызметін атқарады. Іс жүзінде Әбілғазының еңбегінде Қорқыт бес ханның замандасы. Олар: Инал Йавы, оның кенже ұлы Дулы Қайы, оның кіші інісі Кол Еркі, оның күйеу баласы, әрі жиені Тұман хан және оның ұлы Канлы (қанды) Йавы¹

Рашид әл-Диннің де, Әбілғазының да жазбаларында аты аталған бұл адамдардың (бәрі хан болмаған) тарихта болғандығы белгілі. Мәселен, Ибн-Фадлан 922 жылы үстіртте отырған оғыздардың басшысын кіші Инал деп көрсетеді².

Алайда кіші Инал деуіне қарағанда бұл жоғарыда аталған Инал Йавы болмауы мүмкін. Қорқыттың замандасы болған Инал ханның заманы біраз ертерек.

Келтірілген деректерге қарағанда Қорқыттың өмірі оғыз тайпаларының және оғыз қағандарының тарихи тұлғалармен қатар атала береді.

Тарихи деректердің дені Қорқытты оғыздармен байланыстыратын болғандықтан, оғыздар тарихына қысқаша тоқталып өтейік.

Оғыздар этникалық топ ретінде алғаш рет көне түрік жазба ескерткіштерінде (Орхон өзені бойында) кездеседі. Тарихшылардың зерттеуіне қарағанда олар VII-XII ғасырларда Оңтүстік Сібірден біртіндеп Сыр бойына, Қазақстанның оңтүстік, оңтүстік-батыс аймақтарына қоныс аударған.

IX-X ғасырларда оғыздар шығысында Сырдарияның төменгі сағасы мен Арал теңізінен бастап, батысында Еділ (Волга) бұлғалары мен хазарларға дейінгі кең далада көшіп-қонып жүрген. Оғыздардың бұл дәуірдегі тарихы туралы деректер негізінен араб жазбаларында кездеседі. (Ибн Фадлан, Ибн әл-Асир, әл-Мағуди т.б.)

Әсіресе, оғыздардың молырақ шоғрланған жерлері Жаңа-кент, Сығанақ, Сауран, т.б. қалалар⁴ IX ғасырда осынша ұлан-ғайыр жерді мекендеген оғыздар туралы мәліметтер сиректеу. Олар көбінесе басқа түрік тайпалармен, әсіресе, қыпшақтармен қатар аталады.

¹ Кононов А.Н. Родославная туркмен. С.55-56.

² Ковалевский А.П. Книга Ахмеда ибн – Фадлана о его путешествии на Волгу в 912-922 гг. Статьи, переводы и комментарии. Харьков, 1956. С.127.

³ Gokuyay O.Ц. Dedem Korkudum Kitabı. Istanbul, 1973. S. XXXIII-XXXVII.

⁴ Толстов С.Т. Города гузов // Советская этнография. 1947. №3.

Осы орайда бір ескертсе келетін жайт оғыздар мен қыпшақтар арасындағы жекелеген қақтығыстарды екі түрлі этностың, мүлдем басқа екі мемлекеттің арасындағы соғыс ретінде түсіндіру кейбір тарихи еңбектерде кездесіп қалады. Бұл түбірімен қате пікір. Тілінде, дінінде, жалпы дүниетанымында, қала берді көшпелі өмір салтында айырма жоқ бұл тайпалардың арасындағы кикілжіндер асып бір-бірімен жерге, малға таласқан тайпалық дау-жанжалдардан күшті емес. Оғыздардың кейінірек қуатты империялар құруына себеп болған оқиғаларды ертеректегі рулық кикілжіндерден іздеу орынсыз.

Оғыздардың күшейіп, тарих аренасына шыға бастауы IX ғасыр. Бұл дәуірде олар “гуздар даласы” (“Дашт-и-гузан”) деп аталатын Оңтүстік Батыс Қазақстан мен Солтүстік Түрікменстандағы шексіз далада көшіп жүрген. Оғыздардың бір бөлігін Иба Фадлан Ембі мен Жайықтың аралығында кездестіреді. Оның айтуынша оғыздардың бұл бөлігі әлі ислам дініне кірмеген, көшпелі тіршілік кешеді¹

Батысында Еділ бойындағы хазарлармен түйісе келіп, оғыздар олармен біресе дауласып, біресе татуласып отырған. Ибн әл-Асирдың айтуынша оғыздардың басшысы Дукак хазар ябғуының қоластында қызмет етеді. Ол олған соң баласы Селжүк (922 жылы өлген) ябғумен келісе алмай, өзіне қарасты оғыздармен Сырдың томенгі жағына, кейінірек Солтүстік Түрікменстанға қоныс аударады.

Селжүктың бөлініп шығып, өз алдына әулет (династия) құруына кейбір зерттеушілер оның өзі бастап қоластындағыларды ислам дініне қаратуымен байланыстырады² Ал, Еділ төңірегінде қалған оғыздар Русь княздігімен одақтас болады. Олардың ұрпақтары кейін орыс халқының құрамына енеді³.

Оңтүстікке келгеннен кейін Селжүк бастаған оғыздар саманидтер әулетіне қарасты Иранның қарамағында болады, бірақ көп ұзамай онан бөлініп шығады. Нәтижесінде, осы оқиғаға байланысты оғыздар тағы да екі топқа, бірі — Сыр бойы, Арал төңірегінде солтүстік (Жаңақенттік) оғыздар да, екіншісі — оңтүстік (Селжүктық) оғыздар болып бөлінді. Соңғысы тарихи деректерде көбінесе түрікмендер деп аталады.

XI ғасырдың алғашқы жартысындағы әртүрлі өзара қырқысулар оғыздардың Хорасанды жаулап алуына жол ашты. Бұл

¹ Короглы Х. Огузский героический эпос. М., 1976. С.9.

² Артомонов М.Т. История хазар. Л., 1962. с.420.

³ Сонда, 420-б.

кезде әбден күшейген Селжұқ династиясының сұлтандары Иранды, Закавказьені, Кіші Азияны түгел дерлік өзіне қаратып, ұлан-асыр территорияны билейтін Селжұқтар империясын құрды.

Бір ескере кететін жағдай, оғыздар қай кезде болса да таза, біркелкі тайпалық топ болмаған. Олардың құрамы қоныс аударған жерлердегі рулар мен тайпалар, Орта Азиядағы, кейінірек Әзербайжан мен Кіші Азиядағы отырқшы халқтармен толықтырылып, араласып отырған. “Оғыз” сөзі сонау IX-X ғасырдың өзінде Арал төңірегіндегі бір одаққа кірген тайпалар мен рулардың жиынтық аты.

Олардың ішінде Орталық Азиядан келгендер де, жергілікті тұрғындар да болды. Оғыз тілі тобының — түрікмен, әзербайжан, түрік тілдерінің негізі қаланып, тілдік ассимиляциялық процестің жинақталған кезеңі шамамен XI ғасыр болса керек¹

Тарихи деректерге қарағанда Оңтүстік Сібірде Орта Азияға қарай жылжыған кезінде де, кейінірек Еділ бойынан оңтүстікке қарай қоныс аударған тұсында да оғыздардың тұрақтаған жерлері Сырдарияның төменгі ағысы мен Арал теңізінің маңы. Оғыздардың соңғы толқынының X ғ. Бұл жерден Амудария мен Каспий төңірегіне қарай ойысуы қыпшақ тілдес тайпалардың белен алуымен байланысты. Тілі жақын бұл екі тайпалық одақ ұзақ уақыт көршілес отырып, бір-бірімен тығыз шаруашылық, мәдени қарым-қатынаста болғандығы анық. Оның үстіне оғыз тайпаларының Сыр бойы, Оңтүстік, Батыс Қазақстандағы қалдықтары кейін қазақ қауымын құруға қатынасып, оның құрамына енеді (кетсе, кердері, адай)². Селжұқтар империясы монғол шапқыншылығынан күйрегеннен кейін, кейін Кіші Азия мен Закавказьедегі оғыз тайпалары және басқа да түрік рулары XIV ғасырдың басында ақ қойынлы және қара қойынлы дейтін екі үлкен тайпалық одақ құрды. Ақ қойынлылардың ішінде оғыздың байынды руы басым болды. әрі билеушілер де осы рудан шықты. XV ғасырда екі одақтың өзара қырқысулары IV ғасырда ақ қойынлылардың біржола бел алуымен аяқталды.

XIV ғасырдың орта тұсына қарай оғыздар мен түркі тайпаларының біраз тобын біріктірген, оғыздардан тарайтын қайы

¹ Короглы Х. Огузский героический эпос. С. 10.

² Марғұлан Ә. Ежелгі жыр, аңыздар, Алматы 1985. 186-б; Сопікі. Қорқыт ата өмірі мен әфсаналары // Жұлдыз. 1983. №3. 148-б.

тайпасынан шыққан осман руы Кіші Азияны батыс бөлігінде күш ала бастайды. Олар түріктердің Шығыс Еуропаға шабуылын баскарды. XV-XVI ғасырларда османдардың Әзербайжан мен Кіші Азиядағы оғыз тайпаларының қалғандарын (оның ішінде ақ қойынлыларды да), Таяу Шығыстағы араб мемлекеттерін, Шығыс Еуропаның біраз елдерін бағындырып, Осман империясын құрғандығы тарихтан мәлім.

Сонымен оғыздардың тарих аренасына шыққан VII-XV ғасырлар аралығындағы түрлі оқиғалардың, тарихи тұлғалардың қатарынан қорқыт есімін де іздестірудің жөні бар. Себебі онымен бірге аталатын тарихи адамдар да, түрліше көрініс беретін саяси-әлеуметтік жағдайлар да осы мерзімнің шекарасынан аспайды. Соның өзінде біз арқаны кеңге салып отырған жайымыз бар.

Әзербайжан мен Кіші Азия жеріндегі Қорқытқа қатысты ғұмырнамалық дерек көздерінде және “Қорқыт ата кітабында” бұл тұлғаны сарай маңындағы кеңесшіге, уәзірге, ислам дінін жақтаушыға айналдыру басым екенін бірден аңғаруға болады. Осыған қарап қорқыт заманы XI-XIII ғасырлар аралығы дегенге ойысу орын алып жүр. Алайда бұл деректерге сүйеніп, Қорқыттың өмір сүрген заманы және қоғамдық қызметі дәл осылар деп түсінбесек керек. Оны сарай кеңесшісіне әм мүсылмен әулиесіне айналдыру кейінгі дәуірдің қоспасы екені даусыз.

Әрине, Қорқытқа қатысты айтылатын, мейлі ол ауызша аңыз-әңгіме болсын, мейлі, ол мүлдем өзгертілген жазба мәліметтер болсын, олардың тақыр жерде пайда болмағаны анық. Тамтұмдап болса да әрбір деректің өз қисыны, табан тірер дәлелі бар. Оның өзегі қайсы, қиял болса да шындық деп қабылдаған ұғымдық астары қайсы, оны ажырату зерттеушілердің ісі. Дерек пен тарихи шындықтың арасындағы сәйкессіздік әрдайым жазып не айтып отырған адамның өткенді білмеуінен ғана пайда болмайды. Бұл арада өз дәуірінің саяси-әлеуметтік жағдайларын, қоғамдық тұғырын, тарихи тағлымын ескеріп, деректі іксемдеп көздеге асырудың да орын алатынын есте ұстау қажет.

Қорқыт есімінің мүлдем өшіп қалмай, исламдық түркі халықтарының арасында сақталып келуі осының айғағы. XV ғасырда Ә.Науаидің: “Қорқыт жайлы түсіндіріп жатудың қажеті жоқ, оның есімі барлық түріктерге кеңінен таңымал”, деуі де осындай жағдайға байланысты болса керек

¹ Қараңыз: Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974. С.539.

Асылында, Қорқыт ислам дінін қабылдап болған оғыздардың ішінде дүниеге келсе, осыдан кейін оны шамандық идеологияның басты өкілі етіп көрсетудің ешбір қисыны болмас еді. Ал оғыздардың ежелгі мекені Қазақстан мен Орта Азияда Қорқыт бақсылардың пірі, алғашқы бақсы ретінде айтылатын жұртшылық жақсы біледі.

Жалпы фольклорлық дәстүрде бергі заңда өмір сүрген, болмаса ойдан шығарылған кейіпкерлерді мифтік түсініктермен араластырып, іс-әрекетін заманы жағынан көнертіп көрсететін құбылыстар жиі кездесе береді. Бірақ бұл идеологиялық тұлғаларға жүрмейтін заңдылық.

Ислам дініне берілген адамды қобыз тарттырып, ажалға қарсы тұрғызу мүмкін емес. Оған не Қорқыттың өзін, не болмаса ол жайында әңгіме шығарған халық исламды бергі заманда да қабыл алмағандықтан деуден басқа лаж жоқ. Бұл қисынсыз.

Сондықтан да Қорқыт оғыздар ислам дініне кіргенге дейін өмір сүрген адам деп айту дұрыс. Ал, бұл IX ғасырдан бері болуы мүмкін емес. Сонда ғана Қорқытқа қатысты деректер өз жүйесіне тауып, мән-мазмұны бойынша ретке келмек.

X ғасырдан кейін батысқа қарай қоныс аударған оғыздардың ислам дініне біржола ден қойғандығы белгілі. Әрине, бұрынғы діни ұғымдарды есте сақтап қалған шағын топтың рулардың бұл кезде де болатындығы анық. Бірақ шағын топ Қорқыт сияқты қуатты тұлғаны тарих аренасына шығарып, оны қыпшақ және оғыз тобындағы түріктерге түгел мойындата алмаған болар еді.

Демек, Қорқыттың тарихи ортасын исламға әлі бас ұрмаған қалың оғыз бен қыпшақтардың арасынан іздеуіміз қажет. Бұл мерзім шамамен алғанда оғыздардың Оңтүстік және Батыс Қазақстан, Сырдарияның төңірегін мекендеген VII-IX ғасырлар аралығына дәл келеді.

Қорқыт заманына ықшамдай келіп, бұл мерзімнің ішінен VIII ғасырға тоқталған жөн. Себебі Қорқыт туралы айтылатын деректердің дені, әсіресе ауызша аңыз-әңгімелер мен әпсаналар исламға деген наразылықты байкатады. Қорқыт маңдайға жазылған тағдырға мойынсұнбай, өлімге қарсы күреседі, мәңгі өлмеудің жолын ізсөйді. Бірақ бәрібір ажал тырнағынан қашып құтыла алмады.

Бұл Қорқытқа дейін де болған әлемдік сюжет. Мәселе бұл жерде осы сюжеттің қайта жанаруында. Оған қозғау алған ескі идеологияның, ескі діннің бетпе-бет келген жағдайы болса

керек. Тәңірлік ұғым мәңгілік өмірді дәріптесе, ислам о дүниеде тірілу қиамет қайымнан кейін ғана болады деп уағыздайды. Адамның өлімі бар болғаны өмір сүрудің басқа бір түріне ауысу деп санайтын тәңірлік дінге қысым түсе бастаған тұста оның ең негізгі идеологиялық мүмкіндігін адамның шындап өлетініне, өлгеннен кейін құдай қайта тірілткенше жоқ болатынына қарсы күресуге бағытталды. Қорқыт тұлғасы осы идеологияның ең негізгі тұжырымдалған қозғаушы күшіне, басты мән-мазмұнына айналды. Оның барлық әрекеті адамның бір жола өлмейтініне өзгелердің көзін жеткізу еді.

Бұл әрекеттің астарында көшпелілердің ғасырлар бойы сенген діни идеологиясы тұрды. Аруақтарға сену, олардың басқа дүниеде бізбен бірдей қатар өмір сүретіндігіне иланған көшпелілер бұл көзқараспен оңай қоштаса алмаған. VIII ғасырда ислам қанатын кең жайып, дүниені дүр сілкіндірген араб империясының іргелес елдерге, көшпелі әлемге ықпалы артқанымен, байырғы діннің құндылықтары күнбе-күн тіршіліктен толық ығыстырылған жоқ еді. Мұның сипаты, әсіресе, отпелі кезең болып саналатын VIII-IX ғасырларда айрықша көрінеді. Тәңірлік дін Орта Азия мен Қазақстан жерінде мыңдаған жылдық тарихының соңғы ұлы серпілісін дәл осы кезеңде бастан өткеріп жатты.

Осы орайда атап өтерлік жайт тәңірлік сеніммен мұсылмандыққа ауысудың ортасында жалпы дін атаулыны жоққа шығаратын атейстік көзқарас тұрған жоқ. Мұнда, бір дінді екінші бір дінмен алмастыру процесі жүріп жатты. Жалпы сенім атаулыны жоққа шығару, яғни атейстік көзқарас арқылы, бір діннің орныны екінші дінді қатарға қосу қисынсыз жағдай. Сондықтан да ойға қуат, бойға дәт беретін кастерлі ұғымдар біртіндеп алмастырылды.

Табиғатты аялап, аруақтарға сиыну сияқты тәңірлік діннің дүниетанымдық негізгі мұсылмандық қағидаларға ұшыратырылды. Бұны исламға ден қойған байырғы көшпелілердің тарихы күні бүгінге дейін растап отыр. Аруаққа табынып, қысылғанда жәрдем сұрау қазақ, қырғыз, түркімен, өзбек сияқты халықтардың өлі ұмытпаған күнделікті салты.

Әринс, дүниетанымды алмастыру қайшылықсыз оп-оңай бола қалатын шаруа емес. Мезгілдік жағынан да үздік-создық жалғасып жатқан құбылыс. Ал осы алмасудың арасындағы ең негізгі қайшылық — тағдырдың маңдайға жазғанын дәрменсіздікпен қбыл алуға қарсылықтан келіп шықты.

Тәңірлік сенім бойынша кез келген жайсыздық пен үйлесімсіздікке адамның қарсы тұруға еркі бар. Жордемге ата-бабалар аруағын шақыруға, толып жатқан басқа дүниелік жын, пері, албасты, дию т.б. араласуға, олармен екі ортада тығыз қарым-қатынас орнатуға жол аштық. Мақсат-жайсыздықты (ауру, індет, апат, жұт, құрғақшылық, т.б.) жою, бұзылған үйлесімділікті қалпына келтіру. Мұның жолы жалбарыну ғана емес, қиыншылыққа қарсы күресуде еді. Мақсат-мүддесіне және қажетіне қарай оған жетудің тәсілі де, жолы да алуан түрлі болады.

Ал ислам діні күрес жолын Аллаға жалбарынумен алмастырды. Басқа күштермен (дию, пері, шайтан, т.б.), оның ішінде аруақтармен де араласуға тиым салынды. Міне, осы жерде көзге көрінбейтін басқа дүниемен қоян-қолтық жымдасып жатқан тәңірлік дүниетанымның шаңырағын шайқалтқан жағдай туды. Әсіресе, өмір мен өлімнің арасына пәлендей шек қоймайтын байырғы түсінікке ойсырата соққы берілді.

Сак, ғұн заманынан бастап-ақ адамның қабырына мінер атын, ішер асын, ыдысын, қару-жарағын, тұтынар затын қоса көметін көшпелілердің бұл ғұрпы, жылында аруақ үшін ат шаптарып, ұлан-асыр той жасайтын салты адамды басқа, жана әрі ғажайып өмірге құрметтеп шығарып салудың күрделі дүниетанымға негізделген сыртқы көрінісі. Ал оның астарында басқа өмірдің, өлілер әлемінің бізбен қатар тіршілік кешіп жатқанына ешкім де күман келтірмеген қуатты сенім жатыр. Қорқыт осы сенімнің айқын айғағы, бұл дүниенің де, ол дүниенің де ортақ тұлғасы.

Олі десем өлі емес,
Тірі десем тірі емес.
Ата қорқыт әулие¹.

“Көкше бақсыны жұрт “Тәңірі бұты” дейтін. Бұл да бақсылықтың аза бастаған кезіндегі бақсы. Бұдан бұрынғы заманда бақсы тіпті қадірлі болған. “Көк Тәңірінің” нағыз “Бұты” саналатын. “Тәңірі бұты” деген — Тәңірдің суреті деген сөз”, — деп жазады С.Сейфуллин².

Тәңірмен тікелей жалғасып жатқан бақсының біржола олуы мүмкін емес. Өлген бақсының аруағы тіршілігіндегі жағдайы-

¹ Радлов В.В. Образцы тюркской народной литературы. Том V. 1866-1907. С.48; Его же. Из Сибири. М., 1989. С.406; Марғұлан Ә. Ежелгі жыр, аңыздар, 148, 152, 210 б. Ә.Марғұлан келтірген нұсқада соңғы жол: “Сол атаның атасы ертеде өткен Қорқыт ата”.

² Сейфуллин С. Шығармалар. 6-шы том. А., 1964. 169-б.

нан асып түспесе, кем түспейді. Керісінше, өлген баксы құдайларға жақындайды, жердегі баксылардың нағыз желеп-жебеушісіне, иесіне айналады. Атақты баксылар о дүниеге кеткенде “пір”, “ата” “киелі күш”, “аруак” деген ұғымдарға кошеді.

Қорқыттың баксы атаулының “піріне” айналуы, екі дүниеге де тиесілі болуы осыдан.

Баксының бұл дүниеден өткеннен кейін өлі де емес, тірі де емес болмысы Сібірдегі түркі халықтарына да кең тараған. Сахалардың түсінігінде ұлы ойуун біржола олмейді, оның моласының жанынан өткенде даңғараның дыбысын естисіз, кейде мола мен жақын көлдің (өзеннің) арасында соқпақ жолды көруге болады, ол жолды шаманың бас сүйегі су ішу үшін домалап жүріп салған. Моласы аяқ асты болған жағдайда шаман аруағы туыстарына маза бермейді.

Жалпы сахаларда атақты ойуунның сүйегін үш рет қайта жерлеу рәсімі калыптасқан¹. Тофаларда шаманның олген жері тынышсыз орын деп саналады, ол жерден үнемі даңғараның үні естіліп тұрады әрі қасиетті жер деп есептеледі. Теленгіттер баксыны о дүниеде де баксылықпен айналысады деп сенеді². Алтайлықтардың камын дұшпандары үш рет өлтіріптіміс, сонда да оның дауылпазынан түнде дыбыс шығып тұады екен³.

Баксының сүйегін өзгелерден бөлек жерлеу, жерді мөйіт үшін тандап алу, бірқатар түркі халықтарында жер бетіне ағаш табытка салып кою немесе биік ағаштың басына баксы мөйіт салынған кобдишаны іліп кою өте кең тараған. Бұл ғұрыптың себебін ғалымдар баксыны айрықша құрметтеумен байланыстырса, енді бір қатар зерттеушілер олардың “толық” олмейтіндігімен, өзгелердің “тыныштығын” бұзатынымен түсіндіреді⁴.

Бұдан анық байқалатыны баксы тұлғасының екі дүниемен де байланыстылығы, өлсе де бұл дүниеден кол үзбей, тірілердің санатында жүретіндігі.

Қазақ арасында баксының бөлек жерленуінен ислам дінінің ықпалымен түсіндіру бұл тұрғыдан келгенде қисынсыз. Тегінде баксы тәңірлік ұғымдармен араласып жатқан екі дүниелік тұлға. Тірісінде о дүниемен тығыз қарым-қатынас орнатса, өлісінде бұл дүниені мүлдем тастап кетпейді. Шаманның ару-

¹ Алексеев Н.А. Ранние формы религии... С. 164,185-6.

² Сонда, 198, 217-6.

³ Басилов В.Н. Избранники духов. М., 1984. С.29.

⁴ Алексеев В.Н. Ранние формы религии... С.163-224.

ағына қатысты мұндай ұғым тәңірлік сенімдегі халықтардың бәріне тән жағдай.

Қорқыт тұлғасына келсек, осыған ден қоямыз. П.С. Спиридоновтың жазып алған аңызына қарағанда оның күмбезінен “Хорхут, Хор-хут” деген мұнды әуен үнемі естіліп тұрады-мыс¹ “Қорқыттың қобызы өзімен бірге жерленген, оның әдемі үнін әрқашан естуге болады”, — дейді тағы бір қазақ аңызы². Енді бір аңызда қобыздың әлсін-олсін естіліп тұратын сарыны қырық қыздың қорқытты жоқтаған үні екен³.

Қазақ бақсыларының көбі ең алдымен қорқытқа сиынып, одан жәрдем сұрайтыны қалыпты жағдай. Ш.Уәлихановтың айтуынша “Қорқыт қазақтарды алғаш қобыз тартуға үйреткен ең бірінші шаман.”⁴ Алғашқы шаман болудың жүгі ауыр, бірақ сонымен бірге оның тәңірлік қасиеті ерекше.

“Қазақ арасында болған бұрынғы бақсылардың ең зоры, ескісі Қорқыт деп саналады. Қорқыт — бақсылардың атасы”, — дейді С.Сейфуллин⁵

Үлкен пірі олардың Қорқыт ата,
Бата алған тәммом бақсы асқанынан⁶.

Жай адамдарға емес, бақсы атаулыға ең үлкен пір болу Қорқытты да айрықша рухтар дәрежесіне көтерген. О дүниеде жатып бақсыларды, оның ішінде аты аңызға айналған, кара суды теріс ағызған, қобызын ат бәйгесіне қосып жүлде алған Қойлыбай бақсының пірі болу Қорқытты желеп-жебеушілердің ең биік қатарына қосқандықтың, аруағына сиынудың айғағы.

Көптеген шамандар өлгеннен кейін құдайлар әлеміне тіленетін. Кеттердің бірінші шаманы Дох бірде бақсылық шырғалаң үстінде аспанға ұшып кеткен және сонда біржола қалып қойған⁷ Қорқытты да бақсылар о дүниеге олмей олмей тірі кеткен деп есептеген⁸ Қазақ бақсыларымен батырларының пірі Бабай Түкті Шашты әзіз де о дүниеге тірідей кеткен⁹.

¹ Спиридонов П.С. Один из вариантов легенды о Хор-Хуте // ПТКЛА. год. XIII. Ташкент, 1909. С.19.

² Қараңыз: Марғұлан Ә. Ежелгі жыр аңыздар, 208, 210, 224-беттер.

³ Марғұлан Ә. Қорқыт ата өмірі мен әңсәналары // Жұлдыз. А., 1983. №3. 159-6.

⁴ Уәлиханов Ш. Таңдамалы. А., 1985. 189-6.

⁵ Сейфуллин С. Шығармалар. 6-шы том, 170-6.

⁶ Диваев Ә. Бақсы // Қазақ бақсы — белгілері, 64-6.

⁷ Басилов В.Н. Избранные духов. С.29.

⁸ Қоңыратбаев Ә. Қазақ фольклорының тарихы. А., 88-6.

⁹ Едіс батыр. А., 1996. 52, 84-6.

Алтайлықтар атақты шаман, алғашқы ата-бабаның рәміздік бейнесін жасап алып, соған сиынатын болған, себебі ол құдайлар қатарына барып қосылған.

В.Диосеги мен Ф.А. Сатлаев алтайлықтардың ішіндегі кумандардан бірінші кам мен жер астындағы аруақтардың басшысы, ажал құдайы Ерліктің күресі жайлы миф жазып алған. Бұл мифте Ерлік алғашында үш әлемнің бірі ортаңғы әлемде тіршілік етеді екен. Ол жоғарыдағы өлген (Ульген) құдай кұнаһар деп санаған адамдарды да, санамағандарды да түгелдей жалмай бастапты. Сонда бірінші кам Ерлікті ортаңғы әлемнен қуып жіберіпті. Бірақ адамдар бөрібір өле беретін болған. Сондықтан да кам Ерлікке барып, оның көзін жоюға бекінеді. Ол келіп тағы да тажалды жеңеді, бірақ оның көзін күрта алмайды. Себебі көздері оттай жанып тұрады екен. Сонда кам тұрып: Жарайды, жоғарыдан бұйрық болмаған адамдарға сен бұдан былай тиісуші болма. Осы жерде қал. Менен кейінгі қамдар саған келіп, сенің үш есігіңнің алдына күрбандық әкеліп тұрсын, — дейді. Бұл мифке карағанда адамдарға өлім әкелетін Ерлікті жер асты төменгі әлемге қуған алғашқы камның ерлігі ерен. Осыдан кейін онымен қарым-қатынас жасай алатын тек кам ғана болып қалған¹

Осы орайда Е.М. Мелетинскийдің жан-жақты зерттеген “ілкi (бірінші) немесе мәдени қаһарман” туралы тұжырымдарына ден қоюға болады.

Мәдени қаһарман байырғы құдайлардан бұрын пайда болған, бірақ ол құдай емес. Солай бола тұра кейінгі діни мифтерде оның бейнесі құдайлармен жақындастырылған. Мәселен, Тангрос полинэзиялықтар да мифтік кейіпкер болса, меланэзийліктердегі Тагаро құдай ретінде ұғылады. Мәдени қаһарманның біртіндеп құдайға айналуы дүниежүзінің фольклорында кең тараған құбылыс².

Мәдени қаһарманның жаратылысы адамдармен байланысты болғанымен, ісі құдайлармен сабақтас. Ол-бірінші ата-баба, оз руы, тайпасы, жалпы адамдарды алғаш дүниеге келтірген баба, түрлі заттарды бірінші даярлаушы немесе іске жаратушы, әлеуметтік және діни әдет-ғұрыптарды орнықтырушы. Бұл тұлғаның бойында діннің, алғашқы наным-

¹ Басилов В.Н. Көрсетілген сңбек. 29-6.

² Мелетинский Е.М. О генезисе и путях дифференциации эпических жанров // Русский фольклор. Проблемы теории фольклора. Том. V. М.-Л., 1960. С.85.

сенімнің, өнердің мифологиялық синкретизмі тұтас жинақталған¹

Мәдени қаһарманның өлімге ұшырауы өте сирек, ал ол өлген жағдайда уақытша басқа жерде жүреді, кейін қайтып оралады деп түсіндіріледі²

Батырлық ертегі мен қаһармандық эпосқа дейінгі байырғы фольклорлық сюжеттердің қалыптасуына мұрындық болған ілкі немесе мәдени қаһарман. Әсіресе, оның дүниедегі ретсіздікке (хаос), түрлі жауыз күштерге, табиғаттың тылсым тіліне қарсы күресі кейін эпос пен ертегіге, ал онан бұрын мифтерге арқау болған. Осыншама күш-құдіретке ие болған мәдени қаһарманның өзі де тегін емес. Оның табиғаты зоо-атропоморфты. Яғни бірде адам, бірде тотемдік жануар бейнесінде, үйленгенде де осы өзгешелік сақталады. Адамдар мәдени қаһарман мен тотемдік жануарлардың (андардың) ортасынан дүниеге келеді.

Қорқыттың ажалды жеңуі не одан жеңілуі мәдени қаһарманның адам баласына от жағуды, киім киюді, мал асырауды, жер оңдеуді, қару-жарақ соғуды, үй салуды, музыка аспаптарын жасауды т.б. алғаш үйретуші және ол иеліктерді өзге дүлей күштің қолынан тартып (кейде ұрлап, қорқытып, арбап, сиқырлап т.б.) әперуші тұлғалармен сабақтас. Қажет десеңіз оларға қарағанда алғашқы бақсының жүгі тым ауыр. Адамзаттың өмірі құдайдың қолында. Қорқыт осы іске араласады. “Осындай “мәдени қызмет” Қорқыттың да іс-әрекетінен көрінеді. Ол өлімнен қашып Сырдарияға келгеннен кейін желмаясын сойып, оның терісінен алғаш рет қобыз жасайды. Ажалды өзіне жолатпау үшін қобызбен күй тартады, сөйтіп бірінші рет күй ойлап шығарады. Басқаша айтқанда, Қорқыт — тұңғыш қобызды жасаушы және күй шығарушы” — деп жазды С.Қаскабасов. Сонымен бірге “ата”, “деде” сөздерінің де мифтік баба, ілкі ата ұғымдарымен сабақтастығын көрсетеді. Бұл пікірді “мәдени қаһарманның” мәңгі өлмей тірі жүретін ерекшелігімен байланысты Қорқытқа қатыстырып жазған ғалым В.Н. Басилов болатын.⁴

¹ Мелетинский Е.М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986. С.21.

² Сонда. 24-б.

³ Қаскабасов С. Миф пен эпосаның тарихилығы // Қазақ фольклорының тарихилығы. А., 1993. С.93,93.

⁴ Басилов В.Н. Коркут // Мифы народов Мира. В 2-х томах. М., 1982. Т.2. С.5.

Енді Қорқыттың ел арасында бірінші бақсы ретінде түсіндіріліп келу себебіне тоқталайық.

VIII-IX ғасырларға дейін бақсылықтың мыңдаған жылдық тарихы бары даусыз. Оған дейінгі рулар мен тайпалар идеологиялық және діни ретсіздікпен ғұмыр кешіп келген жок. Алайда Қорқыттың бірінші бақсы болып түсіндірілуінде белгілі бір себеп бар. Ғасырлар бойы ұмтылмай келе жатқан алғашқы бақсы туралы айрықша ұтым төңірлік қаситпен қайта жаңғыруы Қорқыт қызметіне және сол доуірдің ерекше идеологиялық жағдайына байланысты еді.

Төңірлік діннің ең соңғы бар мүмкіндігін іске қоса отырып, оның идеологиялық айбарын ислам дінімен тоқайластырғанда жойқын күштің, жойласыз қасиеттің өкілі алғашқы бақсының рухы мен ісін қайта түлету саяси қажеттіліктен туды. Қорқытқа бірінші бақсының қасиеті телінді немесе Қорқыт алғашқы ата-бабасының (бірінші бақсының) аруағы мен ісін қайта жаңғыртты. Ұсақ-түйек бақсылық әрекеттердің бәрін жиып қойып, түп-тура адамзат болмысына, оның өмірі мен өлімінің тұтқасына жармасу төңірлік ұғымның бұрынғысы мен кейінгісін тұтастай бір түйін етіп жұмылдырумен байланысты еді. Сондықтан да Қорқыт бірінші бақсы қызметін иемденді. Ол керемет көріпкел бақсы, сәуегей ата, болашақты болжайтын, арғы-бергі дүниеде не болып, не қойып жатқанын білетін кореген. Мұның бәрін Қорқытқа ислам діні өріс алғаннан кейін емес, оның көзі тірісінде, не ізін суытпай берілген баға, сол заманның ұғымы деп түсінсек керек. Онсыз арада көп жыл өтіп, діни идеология толық ауысқаннан кейін Қорқытты ұмытыла бастаған бұрынғы идеология арасында күшейтіп түсіндіру қисынсыз.

Ал бірқатар кейінгі жазба деректерде оны таза мұсылман әулиесі етіп көрсететіні бұрынғы түсініктің кейінгі замандағы өзгерген түрі.

Қорқыттың бұрынғы өткен талай-талай құдіретті бақсылардың есімдері ұмтылған. Оған себеп болған жағдай кейінгі заманның діни ахуалы ғана емес, Қорқыттың есімі мен ісі олардың бәрінің тұтастай жиынтығына айналғандай. Ал атақты, қасиеті жойқын, көріпкел бақсылар өлгеннен кейін көзі тірі бақсылардың желеп-жебеуші аруағына, жәрдемші күшіне, о дүниедегі жол көрсетуші тірегіне айналатыны жалпы төңірлік дінге тән типтік белгі. Бұны барлық Сібір халықтары-

ның, оның ішінде түркілердің этнографиялық деректері жан-жақты корсете алады.¹

Сібір шамандарының аруақтары шақырып шырғалайтын сәттерде түрлі ие, кие, қасиетті немесе жауыз күштерге жүгінумен бірге, өзінен бұрынғы о дүниелік шамандардың аруақтарын да шақырады. Жалпы оларды бақсылық жолға салуда да, торбелесуде де о дүниелік бақсылардың қызметі үлкен. Олардың есімдері көбнесе бақсылық жын шақырудың сөздерінде қайталанып, кейде тізбектеліп келеді. Қазақ бақсыларының шырғалаңында айтылатын “пір”, “баб” (баба), “ата”, “аруак”, “кожа” “әулие” аталып жүргендердің дені сол бұрынғы бақсылар болса керек. Олар: “жер жүзіндегі, қой көзіндегі әулиелер”, “Күн көзіндегі Күнқожа, ай көзіндегі Айқожа”, “Қырдағы қырық қожа”, “Түркістанда түмен баб, Сайрамада сансыз баб, Отырарда отыз баб” Қазықұрт, Қоңырақ, Қорақ, Қарамұрт, Бектау, Бекіш, Шақтақ, Қошқар, Тектұрмас, Қойлыбай т.б. аталар, Шаих-Борх диуана, Бабай Түкті Шашты Өзіз, Ақшора, Қара әулиелер. Бұлардан басқа түрлі жиындардың басшылары, оларға билік жүргізетін есімдер кездеседі: Толыбек, Досыбай, Қараман, Көкаман, Шарабас, Барлыбай, Шойман, Қарабай, Аббай Алаш, Жирентай т.б.

Тегінде бұлардың көбі кезінде атакты бақсылар ретінде танылып, кейін дәстүр бойынша сарындарда ғана сақталып қалған. Әлбетте, бұлардың ішінде ислам дінінің әсерімен немесе соған қызмет еткен жергілікті әулие атанған адамдардың болуы да әбден ықтимал. Бірқатар бақсылық сарында бергі заманның идеологиясына лайық пайғамбарлардың, таза мұсылман әулиелерінің атын атап, медет сұрау да үйреншікті әдетке айналған. Дегенімен байырғы замандарда олардың орнында дүйім елді тәнті еткен бақсылар аталса керек.

Әуелі бақсы пірі Қорқыт ата,

Тілейтін медет бер деп кетсе қата².

Бұл сөз асылында Қорқытты бірінші бақсы санаумен байланысты түсінік. Одан бұрынғы бақсылардың есімдері тек

¹ Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С.70, 97, 136 и др.; Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм. Новосибирск, 1987. С.94-134, 136 и др.; Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм. Новосибирск, 1987. С.94-134; Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990. С.89,94; Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981: Алексеев Н.А. Шаманизм, С.79-97; Басилов В.Н. Избранные духов, С.29-51.

² Марғұлан Ә. Ежелгі жыр, аңыздар, 215-б.

бірлі-жарым баксылық сарындарда жың-перілердің билеушісі, солардың иесі ретінде ғана сақталуы мүмкін.

Жындарды бір шыбықпен айдайтын билеуші күштер жың иелері ғана емес. Көзі тірісінде баксылық ойнап, жың үйірген баксылар о дүниеде де сол қызметін, сол баяғы билігін жүргізе бермек. Олардың қызметі жындарға басшылық жасап, адамдар арасында өз жолын қуатын баксыны тандап алу, оны өз еркімен, кейде зорлықпен баксылық жолға түсіру, сөйтіп оған қамқорлық жасап жәрдем беру, оны өз дүниесімен араластыру.

Баксылықтың үйренумен, оқумен, жаттығумен келмейтіні де сондықтан. Баксылық басқа дүниеден, жоғарыдағы иелер және бұрынғы баксы аруағының (аян беру, баксылық дертке ұшырату, мүлдем жарым ес қылу, баксылық жолға түсіру т.б.) қалауымен қонатын қасиет.

Реті келгенде айта кетейік, баксының шырғалаңға түскендегі кейіпі есуас адамды еске түсіретіні де, жалпы есі ауысқан немесе ауруға ұшыраған адамның халі де басқа дүниенің әсері. “Жың соғу”, “пері соғу”, “аруак ату”, “албасты басу”, “қояншық ұстау”, “елтіру”, “делі-құлы болып жүру” “сандырақтау” сияқты ұғымдардың астарында тұрған әрекет басқа дүниенің қалпына түсу, соның жағдайында болу, соған бағыну болып табылады. Бұл дүниеде мен ол дүниенің арасында сәйкессіздік көп. Көбіне қарама-қарсы.¹ Бұл дүниедегі біз үшін дұрыс деп есептелетін жағдайлар ол дүниеде керсінше. Айтқан сөз, тілек, бұйрық теріс орындалуы тиіс. Мифтік Толағайға бері құла десе ары қарай құлайтыны содан. Адамзат дүниесінің қорғаныс күші болмаса нағыз апат сонда болмақ.

Бұл түсінік алғашқы қауымдық құрылыстың мифтері мен фольклорынан жан-жақты орын алған. Қаһарман өзге дүниеге (жерасты, аспан әлемі, дию, пері жұрты, т.б.) барғанда керсінше әрекет жасайтыны, дүлей күштің айтқанын теріс орындайтыны, сөйтіп аман-есен оралатыны осыны көрсетеді. Өзге дүниенің ықпалынан адамзатты қорғайтындар қайрымды рухтар, қасиетті кие күштер, мәдени қаһармандар, баксылар, аруақтар мұнан да ертеректе тотемдік жануарлар болған. Ал баксының жартылай есуас жағдайға түсіп “арқасының” болуы сол екі ортадағы дәнекерлік қызметіне байланысты. Оның арқасы қозатын, аузынан ақ көбік ағып естен танатын кезі оның шырғалаңға түскен, басқа дүниемен ми-

¹ Бұл туралы кетірек қараңыз: Турсунов Е.Д. Генезис казахской бытовой сказки. А., 1973. С.87-111.

дай араласқан сәті болып саналады. Оның сөйлеген сөзі өзінікі емес, сол жындар мен аруактардың, киелі күштер мен иелердің сөзі болып есептеледі.

Міне, Қорқыт көзі тірісінде о дүниемен, олгенде бұ дүниемен байланысып жатқан, “олі десе өлі емес, тірі десе тірі емес” аралық тұлға, екі дүниенің арасындағы елші әм дәнекер. Ол тірісінде де, өлісінде де адамзатты апаттан, жаппай өлімнен, індеттен қорғаушы. Ондай адам тегіннен-тегін жаратыла салмаса керек-ті.

Бұл орайда Қорқыттың аңыздық ғұмырнамасының мәні-маңызы айрықша. Оның шартты түрде бірнеше кезеңдерге бөліп қарауға әбден лайық, әрі бақсылықтың ең негізгі белгілерін жинақтап көрсетуімізге тікелей септігін тигізеді.

Қорқыттың тууы

Жазбаша да, ауызша да деректерде қорқыттың тууы туралы мәліметтер кездеседі. Осындай бір аңыз Сыр бойында айтылып келген. Соған жүгінсек *“Қорқыт қыпшақ қызынан туған, жері Аят өзенінің (Торғай өлкесінде — Ш.Ы.) бойы, Қорқыт көлінің маңы... Ол отқа салса күйейтін, суға салса батпайтын, қылышпенен кесе алмайтын бір “ғажайып” адам болады.”*

Тағы бір аңызда:

“Қорқыттың анасы қыпшақ қызы екен. Ол Қорқыттың жүкті кезінде құланның жаясына жерік болып, жерігі бір жылда өрең басылыпты. Анасы Қорқытты құрсағында үш жыл бойы көтеріп, жылына бір рет толғақ қысып отырыпты. Ең соңында туатын жылы тоғыз күн толғатып, жер дүниеге үш күн, үш түн қаранғылық түсіпті, қалың кара жаңбыр, сұрапыл кара дауыл соғып, біреуді-біреу көре алмай, ел жұрты қатты қорқынышқа батады. Ол туып жатқан кезде Сыр бойы мен Қаратауды қаранғылық басып, ол тауды “Қараспан” деп атаған. Сол қаранғылық қорқынышта туғандықтан атын “Қорқыт” қойыпты. Аңыз бойынша Қорқыт анасының құрсағынан өтерде қиындықпен туыпты.

Туысымен сөйлеп туыпты... Қорқыт Сыр суына жақын Қаратаудың қойнауында туған екен. Ол тауға “Қарашық” деп, “Қараспан” деп ат қойыпты.

¹ Қараныз: Марғұлан Ә. Ежелгі жыр, аңыздар, 153-б.

Бұл туралы ел аузында тағы мынадай бір жыр бар:

Қорқыт туар кезінде,
Қараспанды су алған,
Қара жерді құм алған.
Ол туарда ел қорқып,
Туған соң әбден қуанған.¹

Өткен замандарда бақсылардың сарыны осы сөздермен басталады екен. Бұл да Қорқытты алғашқы бақсы болды дегенге мензейді.

Қорқыт туылғанда ауа райы бұзылып, сұрапыл жағдайдың болғандығын басқаша түсіндіретін тағы бір аңыз бар: *“Қорқыт аты тек туыстарының ұнатып қоя салған аты емес. Қорқыт шыр етіп жерге түскенде, ол айналасын қоршап отырғандарға, шешесіне кішкене сәби сияқты болып көрінбеген, түрі адамға ұқсамайтын “қап” сияқты болып көрінген, жұрт шошып қашып кеткен. Бишара шешесі ғана қасында қалған. Қап емес, адам тапқанын жүрегі сезген ана ғажайып заттың аңызын аша бастайды, әлсіз үнді сәбиін көреді, оны емізеді, баланың жылағанын естиді. Баланың даусын естіп, бағанағы қорқып қашып кеткендер енді қайта жиналады. Балаға Қорқыт деген ат қояды”*²

Келтірілген деректердің бәрінде де Қорқыттың анасы қыпшақ қызы. Алайда оның шежіресін мүлдем басқаша тарататын мәліметтер бар: *“Қорқыт айдын, үлкен көзді дию қызынан дүниеге келіпті. Бойы алпыс аршын, яғни өте ұзын екен. Тірісінде аяғын абайсызда созғанда башмайы Ақтамақтың аяғына тиіп кеткені үшін өлгеннен кейін бұл ұзын аяқ көрдің (мазардың) сыртына шығып жатады-мыс”, — деп көрсетеді Ә.А. Сұлтанлы халық аңызына сүйене отырып.*³

*“Қазақ аңызы бойынша Қорқыт көрқаптан шыққан, перінің қызынан кейде дәуден, не аққудан туған. Бұның барлығы Қорқытты керемет иесі, киелі, сәуегей, қадірлі етіп корсетуден шыққан”, — дейді Ә.Марғұлан.*⁴

Халық арасында Қорқыт есбір әдемі терен ойлы нақыл сөздерді айтқан болып саналады. Қорқыт айтты дейтін осындай бір сөздерді Түркиядағы қолжазбалардан тауып, оларды

¹ Қараңыз: Марғұлан Ә. Ежелгі жыр, аңыздар, 187-б.

² Жұбанов А. Ғасырлар пернесі. А., 1975. 253-б.

³ Сұлтанлы А. Деде Горгуд дастаны іаггында гейдлер // С.М.Киров адына АДУ-нун «Елми есерлөри, іуманиітар серия. 1958.N1. С.19.

⁴ Марғұлан Ә. Ежелгі жыр, аңыздар, 187-б.

“Оғызнаме” (авторы белгісіз. XV ғасыр) деген атпен өткен ғасырда түпнұсқасын және аудармасын жарыққа шығарған ғалым Х.Ф. Дің. Міне, осы жинақтың алғашқы 75 саны тұратын аталар сөзінде Қорқытқа қатысты бірнеше мақал-мәтел кездеседі. Олардың біразы “Қорқыт ата кітабының” кіріспесіндегі нақыл өсиеттері, сонымен бірге оның шыққан тегін көрсететін: “Қорқыт – Оғыздың ұрпағы” (ЖЖ 248), “Оғыздан 366 алып, 24 бек және 32 сұлтан шыққан” (N75), “Қорқыттың анасы құба диюдың қызы” (N74), “Әкесі Қармыш немесе Қырмыш” (N75) дейтін сөздер.¹

Осы “Оғызнамеде” тағы бір мынадай эпизодтың мазмұны аса қызықты:

“Ап-аласа шешектеп (гүлден) өндім, мен Деде Қорқыт; бір тамшы елеусіз шақуаттан шықтым, мен Деде Қорқыт; ана құрсағына түстім, ата белінен түстім, мен Деде Қорқыт; ала-көзді дию қызынан тудым, мен Деде Қорқыт...”²

Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы Ертіс өзенінің бойын аралап жүріп, Қорқыт пен Оғыз хан туралы аңыздар жазып алған. Солардың ішінде мынадай жыр жолдары Қорқытқа қатысты айтылады:

Шежіре басын сүйген,
Күнге шашын тараған,
Ата қадірін білмеген,
Ана сүтін ембеген...³

Дию, періден туған кейіпкерлердің ана сүтін ембейтіні (Бабай Түкті Шашты Әзіз, Төбегөз, Едіге, т.б.) белгілі жағдай. Қорқыт та осылай.

Сонымен, Қорқыттың анасы бірқатар деректерде көдімгі адам, қыпшақ қызы, ал келесі бір мәліметтерде – дию не перінің қызы. Бұл орайда диюдан періден болмаса аралас некеден адамның тууы әлдеқайда түсініксіз. Бірақ бұл жағдайдың түп тамырын тексеріп көретін болсақ, өз ортасында бұл түсініктің ешбір сокеттігі жоқ, керісінше Қорқыттың ерскіше тұлғасын, екі дүниелік жаратылысын жан-жақты аша түседі. Бұл тәңірлік сенімнің негізгі белгілерінің бірі.

¹ Gokuyay O.IU. Dedem Korkudun kitabi, s. CXVI, CXX; Жирмунский В.М.

Тюркский героический эпос, с.534; Марғұлан Ә. Ежелгі жыр, аңыздар. 187-б.

² Гокітай О.Ш. Көрсетілген еңбек, СХХ-б.

³ Қараңыз: Марғұлан Ә. Ежелгі жыр, аңыздар, 152-б.

Типологиялық деректерге жүгініп көрелік. Сібірдегі халықтардың, моңғолдардың шежірелерінде ғажайып құдіретті шамандардың анасы басқа дүниенің өкілдерінен болады.

Кумандар ұлы камдарды аспандағы өлген құдайдың қызы мен жерде өмір сүрген шаманның некелесуінен туған құрылтайдан таратады.¹ Шорларда өлген құдай камға даңғаранын (Кепшіктің) әйел иесін жәрдемге жібереді. Егер кам даңғараны алатын болса, оның иесі де камның мифтік әйелі болып есептеледі. Ол әйел өлген құдайдың жанынан бақсылық шырғалаңға келіп құрады және камның әйеліне айналады. Оның бойы аласа, жеті тармақты кекілі бар, Кейде даңғараны ауыстырғаннан кейін ғана ол камға көрінеді. Мойнында қалыш және саныр деп аталатын даңғараға темір сылдырмақтар секілді моншақтары бар Жүзі аққұбаша, шашы ақ...²

Кумандардың тағы бір мифінде олгеннің қызы ұрлап алған ұлы кам Каменек. Жердегі адамға қосылған үшін олген қызына ренжіп үш рет тебеді. Нәтижесінде ол үш ұл туады: бірі — кекеш (Келей), екіншісі — жойласыз үлкен (Кочо), үшіншісі — ақсақ (құрылтай) болады. Өлгеннің еркі бойынша соғысынан ұлы камдар және ұсталар тарайды.³

Кейде шаманды тандап алған жын-перілер құрбандықты ғана керек етпейді, онымен ерлі-зайыпты болып өмір сүргісі келеді. Нанай шаманы өзінің аямы деп аталатын әйел рухпен тұрып жатқанын мойындаған. Ол әйел: “Мені алмасаң саған жақсы болмайды” деп қорқытқан. Дәл осындай жағдайларды Л.Я. Штернберг саха, бурят, селькуп, юкагирлерден де жазып алған. Чукчілерде шаманның мұндай ғажайып әйелі барлық дүниелік жәрдемші рухтардың басшысы. Алтайдың және шордың камдары: “Менің аспандағы әйелім болса, мен қайтып бақсылықпен айналысамын”. — деген.⁴

Л.Я. Штернберг шаманның жындармен некелі байланысын оны тандап алудың айрықша етіп көрсетудің ең алғашқы түсіндірмесі деп тұжырымдайды.⁵

Әрине, бақсы мен жын-перілердің байланысын бірыңғай неке арқылы түсіндіруге болмайды. Оның ішінде туыстық та, ата-баба аруағы да, қайырымды жын-пері де, адамдарға

¹ Алексеев Н.А. Шаманизм., с. 84, 86, 110.

² Сонда, 89-б.

³ Тағы сонда, 37-б.

⁴ Басилов В.Н. Избранники духов, с.42.

⁵ Сонда, 43-б.

дос қасиетті күштер де бақсымен байланысты. Некелесу сол әр салалы қарым-қатынастың бір түрі ғана. Мұны өзге ғалымдар да айтқан.¹

Адам мен жын перінің некелесуі көбінесе жындардың басшысы, екі дүниеге де билігі жүретін ерекше күшті аруақтардың, иелердің қалауымен, ал кейде перінің, жынның адамды ұнатып қалуымен байланысты. Орта Азия халықтарында (өзбек, тәжік, қарақалпақ, т.б.) пері адамды жақсы көреді, әрі өзін де жақсы коруді талап етеді. А. Диваев адам мен албастының ерлі-зайыпты жұп құрғандығы туралы сюжетті қазақтардың арасынан жазып алған.² Бұл сюжет башқұрларда да кездеседі.³ Л.Я. Штернберг мұндай ұғымдардың дүниежүзіне кең тарағанын, байырғы гректерде, мысырлықтарда, қытайларда, индустарда, американдық үнділерде діни наным-сенімге қатысты орын алғанын атап көрсетеді.⁴

Сахалардың сенімі бойынша кесірлі жындар ұйықтап жатқан жас қыздардың қойнына жатып шығады. Мұндай қыздардың қойнына есі ауысады деп сенген. Әл-Беруни келтірген деректе парсылар Ай мен Күн теңелген күні жын-шайтандар жарық дүниедегі адамдармен қосылуға құмар болады, сол себептен ес ауысу, жын соғу аурулары пайда болады. Ал ертедегі адамдар әйелдің бала көтергендігін оның бойына ру берекетін қорғаушы киелі жынның даруымен байланыстырған.⁵

Фольклорлық шығармаларда бас қаһарманның пері, жын еліне тап болатыны, олардың шартын орындай алмай (қолтығыма және аяғыма карама, шашымды тарағанда назар салма, т.б) пері әйелінен айырылып қалатыны, кейде пері қызы баласын қалдырып кететіні жиі ұшырасатын сюжет. Қазақ ертегілерінде перінің қыздары шомылып жатқанда қаһарман ең кішісінің аққу кебінін жасырып қояды. Пері қызы амалсыздан батырға жар болады.

Бұл оқиғалардың астарында байырғы түсініктердің жатқандығы күмансыз. Оның айқын көрінісі бақсылық шырға-

¹ Басилов В.Н. Избранные духов, с.45.

² Кастанье И. Из области киргизских верований // ВОУО. 1912. ЖЖЖ 3, С.19.

³ Руденко С.И. Башкиры. М.-Л., 1955. С.319.

⁴ Қараңыз: Сухарев О.А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в средней Азии. М., 1975. С.45.

⁵ Тұрсынов Е.Д. Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері. А., 1976. 68-б.

лаңда да осындай ұғымдар көркем шығарма ретінде емес, сенім қатары қабылданды.

Өнері бақсылардың болмас ада,
Күткені көрқап, жиыны асылзада.
Ілгері қадім заман түзуінде,
Жындарға болып өтті патша зада.¹

* * *

Қойлыбай бақсы болып өтті бұрын,
Айтатын қариялар көрген сырын.
Көрқаптан қыз періні келтіргенде,
Көргенің алады екен көзден нұрын.²

* * *

Өнері бақсылардың болмас ада,
Күткені Қорқыт еді асыл дана.³

* * *

Көрқаптан ұлы данам Қорқыт шыққан.⁴

Ұлы бақсылардың басқа дүние өкілдерімен оның ішінде перінің мекені “көрқаппен” байланыстылығы орныққан ұғым.

Тувалықтарда жаңа бастаған шаман шырғалаң арқылы алдымен **дайын дәэр** деп аталатын қасиеті елге сапар шегетін болған. Ол ел 33 қабат аспан мен жердің арасында орналасқан. Шаман сол елдің жердегі өкілі. Қасиетті елдің бір жағы тірі (жарық) екінші жағы өлі (қараңғы). Шаманның даңғарасының бір жағы ашық, екінші жағы жабық болатыны содан. Шаманның ол елге сапары оңай емес, бірақ міндетті түрде кемпіркосақтан өтіп барады.⁵

“Көрқап” сияқты басқа дүние, басқа елге бару, не одан жын-перілерді шақырып алу, не ондағы әйел (кейде еркек) рухтармен ерлі-зайыпты байланыста күн кешу жалпы шаманизм атаулыға тән құбылыс. Қорқыт ата бұдан тыс тұрған жоқ. Керісінше оның ұлы бақсылар Санатында болып, басқа дүниемен етене жақын қарым-қатынас орнатуы осының айғағы. Біз бұлай түсінбесек те, өз заманы Қорқытты осылай бағалайтындығы дау тудырмайды.

¹ Диваев Ә. Тарту. Ташкент, 1924. 85-б.

² Сейфуллин С. Шығармалар. 6 том. А., 1964. 173-б.

³ Марғұлан Ә. Қазақтың халық музыкасындағы Қорқыт дәстүрі //Қазақ бақсы-балгерлері. А., 1993. 101-б.

⁴ Сонда.

⁵ Дьяконова В.П. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе / Проблемы истории общественного сознания..., С.137.

Осы орайда Қорқыт есімінің мағынасына тоқтағанмыз жөн. Жоғарыда келтірілген аңыздар бойынша ол туғанда “ауа райы бұзылып, сұрапыл дауыл тұрып”, я болмаса анасынан қапшық түрінде жерге түскенде ел қорыққандықтан атын Қорқыт қойғандығы айтылады. Нәресте туғанда дәл сол мезгілдегі оқиға, табиғат құбылысына қарап ат қою жалпы жиі кездесетін жағдай. Атақты ерлер туғанда оған ат қойып, бата беру ісін Қорқыттың өзі де атқарады. Раши әд-Диннің айтуынша жоғарыда аты аталған қайы Инал хан қайтыс болғанда оның ісін жүргізуші (найыб) Еркі “көлдей қымыз саудырып, таудай ет үйдіріп” ас бергізеді. Ханның ұлы жоқ екен, бірақ әйелі жүкті екен. Хан өлгенде әйелі бір ұл табады. Баяттан шыққан Қорқыт нәрестеге “Тұман” деп ат қояды. Бірақ сарай маңындағылар: “Тұман” деген қараңғылықты, көңілсіздікті білдіреді, бұдан басқа жақсы ат беріңіз дейді Қорқыт: “Тұман түскенде қараңғы болғанымен, оның нөрі шопке пайдалы. Бұл баланың әкесі өліп көңіліміз шерге толды, айналаны тұман жапты, бірақ осының бәрі өткінші, артынан күн шығады, дүние жаңарады, жерде от көбейеді, жағдайымыз жақсарады. Сондықтан да бұл балаға осы ат лайық”, — дейді.¹

“Қорқыт ата кітабының” бірінші жыры “Дерсе хан ұлы Бұқаш хан туралы” бөлімде нәресте дүниеге келгеннен кейін бірден ат қойылмайды. “Ол заманда ұл бас кесіп, қан тоқпейінше ат қоймайды екен” Бұқаш алаңға шығып бір бұқаны өлтіреді. Қорқыт келіп алғаш ерлік көрсеткені үшін баланың атын “Бұқаш” қояды.²

Үшінші жыр “Қамбура бек ұлы Бамсы Бейрек туралы жырда” да бамсы (Алпамыс) алғашқы ерлік жасағаннан кейін Қорқыт келіп:

Сен ұлыңды Бамсам дегенге ұқсайсың,

Бұның аты боз айғырлы Бамсы Бейрек болсын,

Алтын мен бердім, жасын Алла берсін, —

дейді.³

Осыған ұқсас оқиға сегізінші жырда да кездеседі. Аруздың жоғалтып алған баласын үнгірде арыстан емізеді. Кейін ол жабайы әдетін ұмыта алмай, аттың қанын сорып жүрген-

¹ Oguz destani. Residedin Oguznamesi, Tercume Ve Tahlili. A. Zeki Velidi Togan. Istanbul. 1972. S.55; Фазаллах рашид ад-Дин. Огуз-наме. Баку, 1987. С.71.

² Gokuy O.S. Dedem Korkudun Kitabı, S.7.CXXXIV.

³ Сонда. 34-б.

де Қорқыт оны адамдар ортасына үйретіп, ат қойып бата береді. “Сенің ағанның аты қиян Селжүк, сенің атын Басат болсын”, — дейді.¹ Басатты жабайылықтан шығарып адамдық жолға салушы Қорқыттың бұл қызметінде ақыл-кеңес берушілік қана емес, мәдени қаһарманның жүгін де арқалаушылық елес береді.

Атқарған ерлікке, болған оқиғаға қарай балаға ат қою Қорқыттың өз есіміне ғана емес, оның қызметіне де тиесілі жағдай. Тегінде бұл кісі есімінің мән-мағынасын түсіндірудің халықтық дәстүр екені даусыз. Бір нәрсені ырым етіп ат қою барлық түркілердің қанға сіңген әдеті. Халық этимологиясында негіз бар.

Дей тұрғанымен, Қорқыт атауының мағынасы басқаша түсінікпен байланысты әбден ықтимал. Бұған қатысты бірқатар пікірлер кездеседі. Әзірбайжан ғалымы Ш.Жәмшидов ХІХ ғасырдағы неміс жазушысы Георг Эберстің байырғы мысырлықтардың күн құдайы “Гор”, “Гора” есімімен байланысты пайдаланған сюжетіне сүйеніп, “Қорқыт” сөзінің алғашқы бөлігі “қор”, “гор” сөзін осы ұғымнан таратады. Неміс жазушысы оны әйгілі ғалым, мысыр жазуын оқыған А.Шамполионның еңбегінен алғанын айтады.²

“Қорқыт” атауының “хор” және “құт” деген екі сөзден тұратындығын жорамалдаған ғалымдардың бірі Ә.Қоңыратбаев. Ол былай дейді: “хор” — тайпа атына жақындау (“хой-хор” — ұйғыр тайпаларының аты). Сөздің екінші түбірі — “хұт” Орхон-Енисей жазуларында, “Құдатқу білік” атауында кездеседі. “Құт” сөзі Сібір тайпаларының атауына да сакталған. Оған Жақұт (Якут), Жерқұт (Иркут), Сұрқұт (Сургут) Үскұт (Ускуп), Барқұт (Варкута) сияқты толып жатқан атаулар айғақ... Дәлірек айтар болсақ, Қорқыт (Хор-хұт) сөзінің этимологиясы “құтты адам” немесе “құт әкелетін адам” деген ұғым береді. Өйткені бұл атаудың алғашқы буыны тайпа атын ғана білдірмейді, сонымен қатар “адам” деген ұғымды да береді.³

Мұнда “хор” сөзінің “адам” деген мағынаны бередіндігі ағылшын ғалымы Дж.Фрезердің еңбегіне сүйсініп айтылған.

Бұған қарағанда М.Дүйсеновтың пікірі нақтылау. ІХ ғасырда ұйғырлардың удхор, худхор болып екіге бөлінгенін (“уд” — сиыр деген сөз), удхо — отырықшы, худхор көшпелі дейтін

¹ Gokuyay O.S. Dedem Korkudun Kitabı, S.7.CXXXIV. 105-бет

² Чамшидов Ш. Китаби Дәдә Горгуд. Баку, 1977. С.71.

³ Қоңыратбаев Ә. Қазақ фольклорының тарихы. А., 1991. 90-б.

мағына беретінін айта келіп, “Хор” бір тайпаның атауы болса керек-ті деп жорамалдайды. “Сонда хор елінен шыққан құтты (құд), қасиетті, киелі адам деген мағынадан Қорқыт шыкса, ұд, үй (сиыр отырықшы) мен хор (ел аты) сөздерінен үйхор – үйғыр келіп шығады. Хүн оғыздарын хой-хор деп атағаны белгілі. Хой сөзі түрік деген мағынаны береді. Осы хойхор, үйхор атаулары үйғыр болып бізге жеткен”, — деп жазады ғалым.¹

Рашид-эд-Диннің “Оғыз-намесіндегі” Ғор (Гор, Гур) аталатын елдің үйғыр екенін, Ауғанстанда, Самарқанда, Талас, Сайрам және іле маңындағы ғор мен үйғырлар, қалач пен қарқұлықтар секілді тауды, немесе далалы жерді мекендеген ерекшелігіне қарай берілген атаулар екенін А.Зәки Велиди Тоған да ескертеді.²

Бұдан гөрі басқаша түсіндірілген пікірдің бірі С.Қасқабасовтікі: Ол “қор” және “құт” деген екі сөздің мәніне тоқтала келіп: “Көне түркі тілінде “қор” сөзі “зиян”, “қор болмайды”, “жапа шекті” деген мағына береді” дейді.

Осыдан Қорқыт деген есімнің мағынасын “қор болған құт” “зиян шеккен жан”, яғни “өлген жан”, “өлген адам” деген ұғымнан таратады. Бұның мәнісі ұрланған құтын қайтару жолында алысып өлген адам дегенге саяды.³

Бұл пікірдің жаны бар. Алайда мына бір мәселеге ден қойсақ.

Байырғы түркілерде көр (гөр) сөзі кісі есімімен байланысты қолданылғандығы белгілі: Гөрхан, Көртегін, Көроғлы т.б. Бұл сөздің мағынасы: 1. көр, көру, қарау (осыдан күн көру, қыныдық көру, т.б.), 2. мола, адам өлгенде жататын орын.⁴ Көрұғлы түркі халықтарының эпикалық дастандарында шешесі өліп қорде туады, ал келесі бір нұсқаларда әкесінің көзін патша көр қылып (соқыр) қойғаннан кейін туады. Бұған қарағанда Көрұғлы есімінде көр сөзінің екі мағынасы да орын алған. Ал Көртегін туралы аңызға жүгінер болсақ ол былай: оғей шешесі Көртегінге ғашық болып, бірақ оны дегеніне қолдирс алмағандықтан, әкесі Бугра ханға аярылықпен жамандап, екі көзін ойдырып тастайды. Әкесі қор болып қалған баласын “Дию қиясы” деген жердегі аждаһаға апарып тастау-

¹ Дүйсенов М. Сағанатас сырлары. А., 1992. 126-6.

² Ogiz destani. Residedin Oguznamesi, Tercyme Ve Tahlili. A. Zeki Velidi Toğan. Istanbul. 1972. S.95, 120;

³ Қасқабасов С. Миф пен әпсананың тарихилығы. 98-6.

⁴ Қараныз: Древнетюркский словарь. Л., 1969. С.195,317.

ды бұйырады: “Егер кұнасыз болса, көзі қайта көретін болады, кұналы болса сонда өледі”, — дейді. Көртегін аман-есен көзі жазылып, жалақор әйелді жазалайды.¹

Баласағын шаһарына келіп түріктерге билік жүргізген бір адамды Гөрхан деп атаған. “Гөрдін мағынасы қытай тілінде ұлы патша деген сөз”, — деп жазады Әбілғазы.²

Демек, көр (гөр) сөзі көздің көруімен де, көрмен (моламен) байланысты да, ұлылықты, күштілікті білдіретін мағынасымен де кісі атына тіркеле беретіні анық болды. Дей тұрғанмен Қорқыт есімінің алғашқы сыңары көр (ғор, гөр) сөзінің мағынасы о дүниелік ұғыммен жапсарлас, екі дүниенің ортасындағы жалғыз заттық айғақ көрмен байланысты болуы обден ықтимал. “Исламнан бұрынғы осы тәрізді нанымдар бойынша үңгірде, көрде туған алыптар жаратылыстан тыс жойқын күштің иесі, жеңілуді, қорқуды білмейтін ер деп танылған. Ондықтан оларға Көртегін, Корұғлы, Көрқап деп ат беретін болған. Қазақтардың Қорқытты қорқаптан туғызуды да осы нанымға тіреледі”, — деп жазады Ә.Марғұлан.³

Осы орайда мына бір дерекке назар аудармасқа болмайды. Әзербайжанның кейбір фольклорлық шығармаларында Корұғлының әкесі — Қорқыт. Ол Қорқыттың Халима деген әйелінен туған. Оның ғырат (қырат, ғорат) атын таңдаған да Қорқыт. Ғырат теңізден шыққан су айғыры мен жердегі жылқының қосылуынан туған. Осындай бірігуден шыққан ат пырақ, яғни қанатты ат болады.⁴

Ерекше жаратылыс адамға ғана емес, жануарға да қатысты. Мифтік тұлпарды таныған да, қасиетін алдымен білген де қорқыт. Ол екі дүние арасындағы байланыстарды сезіп, бақылап отырғандықтан да осылай.

Сәйгүлік тұлпардың, ұшатын пырақтың қайдан туатындығы туралы миф қазақтарда да сақталған. Теңіз жылқысы Суынды жердегі биенің түс көріп, екеуінің айлы түнде теңіз жағасында шағылысуынан тұлпар пайда болады.⁵

Сонымен Қорқыттың қорқаптан шығуы, қорқап перісінен немесе көрден шыққан диюдан тууы, озі туғанда да “қорқап” түрінде жерге түсуі, баласының Көрұғлы аталуы, бүкіл тіршілігі

¹ Фазаллах Рашид ад-Дин. С.19, 83.

² Әбілғазы. Түрік шежіресі. Аударған Б.Әбілқасымов. А., 1992. 38-б.

³ Марғұлан Ә. Ежелгі жыр, аңыздар, 188-б.

⁴ Gokuyay O.S. Dedem Korkudun Kitabı, S.7. CXVII

⁵ Ертегілер. Қазақ халық әдебиеті. Көптомдық. I том. А., 1988. 62-б.

көрмен байланысты екені кең тараған сарын. Қорқыт ажалдан қашып жүргенде де оның алдынан қайда барса көр қазушылар ұшырасады, бұл кімге деп сұрағанда, Қорқытқа дейді олар. “Қайда барсаң Қорқыттың көрі” деген сөздің мәні осыдан тарайды.

А.Туманский түрікмендердің бір нақыл сөзін келтіреді, қысылып қиындыққа ұшырағанда олар: “Қорқыттың көрін қазба” дейді екен.¹ Қорқытқа көр қазу түрікмендерге де тараған ұғым.

Асылында Қорқытқа көр қазудың мәні: қайдан қазсаң да, қаншасын қазсаң да көр Қорқыттың өз мекені деген болса керек. Көрден шыққан Қорқытқа көр қазу пайдасыз іс. “Қорқытқа көр қазба” дегеннің ұғымы осы. Өліге де, тіріге де жатпайтын Қорқыт түптеп келгенде көрдің құты. Басқа дүниенің адамы баласына әкелер жақсылығы да, зиянкестігі де жетерлік. Қорқыт сол жақсылықтың яғни құттың біздің ортамызда орнауы үшін, оны адамдар игілігіне жарату үшін күресуші адам. Құт адамға аса қажет болғанымен, оның билігі басқа дүниеде — көрде. Жауыз күштерден адамзатты қорғау, түптеп келгенде сол құт үшін күрес болып шығады.

“Құт” сөзінің бүкіл Сібір түркілерінде шамандық дүниетанымымен араласып жатқан ұғым екенін аңғару қиын емес. Камның негізгі айналысатын ісінің дені осы “құт” Өлген адамның құтын құрметтеп шығарып салу, ата-бабалардың құтына арнап ас беру, құрбандық шалу; ауырған, бағы тайған адамның қашан құтын қайтару т.т. сияқты аса күрделі міндеттер шаманға жүктеледі. “құт” сөзі жалпы түркілік. Байырғы түркілерде бірнеше мағынада қолданылған: 1. жан, өмірлік күш, рух; 2. бақыт, дәулет, жақсылық, жолы болу, бағы ашылу т.б. 3. Кісілік, ұлылық; қазақ пен қарақалпақтарда құт: 1. Өмірлік, күш, рух; 2. мал-жанды қорғайтын тұмар; 3. бақыт; тувалықтарда құт: жан, тіршілік көзі; хакастарда хут: жан, рух, өмірлік күш; монғолдарда хутаг: бақыт, жақсылық; манчжурлерде хуту: бақыт.²

Бұл келтірілген деректерден шығатын қорытынды, Қорқыт сөзінің түп төркіні “көр” және “құт”

Деген екі сөзден тұратындығы. Осы орайда “көр” сөзінің гор, гөр, гур сияқты фонетикалық нұскалары болғанындай,

¹ Abdukadir Inan. Makaleler ve incelemeler. Ankara, 1968. S.168.

² Баскаков Н.А., Янимова Н.А. Шаманские мистерии Горного Алтая. Горно-Алтайск. 1993.С.11.

“күт” сөзінің де гуд, гүт, хүт дейтін варианттары кездесе береді. Сондықтан да әуелдегі Ғүргүт, Гөргүд, Горгүд, Көрхүт, Қорғүд сияқты тұлғаларда айтылуы әбден ықтимал. Әзербайжаниша қазір де Горгүд, түркіменше Горкут болып айтылады.

Күт адамға желеп-жебеуші киелі күштердің, рухтардың, басқа дүние иесінің арқасында қонады. Оны кері қайтарып алатындар да сол күштер. Қатты қорыққанда “күты қашты” дейді қазақтар. Күт та тын (тыныс) сияқты ұшатын, қонатын, кетіп қалатын, көзге көріне бермейтін ғажайып тылсым дүние. Оның келіп-кетуін, қону-қонбауын реттейтін басқа дүние өкілдері болса, оның ішінде адамзатқа мәңгі өмір сыйламақ болған Қорқыт сол күттың қорғаушысы, о дүниедегі, яғни көрдегі күттың адамзатқа жақсылық, өмірлік күш, бақыт болып қонуы үшін күресуші адам.

Ал ол бақыттың, күттың ең бастысы — өмір. Күттың билігі о дүниеде болғанымен, адам үшін ол тіршілік көзі, өмір тіні. Қорқыттың бар болмысы, ғұмыры, ол туралы мифтер мен әпсаналар осыны айғақтайды. Оның өмір үшін, яғни күт үшін күресінін мән-маңызы да осында.

Осынау, айтуға ғана оңай, жойдасыз міндетті арқалаған Қорқыт ел қамы, халық тағдыры істерінің ең киелі өзегі өмір үшін жан қиярлықпен күресті, барлық қайғы-қасіреттің, қаралы жауыз күштің ең үлкен алпауыты ажалға қарсы қасқайып тұрады; теңдесі жоқ ерлік жасады. Сондықтан да ол ел айтса айтқандай Ер Қорқыт атанды.

Қорқыттың анасына қатысты деректерден молырақ мағлұмат алатын болсақ, әкесі туралы мәліметтер тым мардымсыз. Рашид-әд-Дин мен Әбілғазының айтуынша Қорқыттың әкесі Қарақожа. Ал жоғарыда келтірген Х.Ф. Диц бастырып шығарған “Аталар сөзінде” Қармыш (немесе Қырмыш) Қорқыттың әкесі деп көрсетіледі. Бұл есім “Шежіре-и Терекемде” және басқа бір деректерде Мамыштың (Бамыс, Алпамыс) әкесі ретінде аталады.¹

Қара бақсы қазақ аңыздарында Қорқыттың әкесі. Ол ұлы бақсы болған. Қара бақсының өміріне арнап аңыз желісі бойынша С.Мұхтарұлы жыр да жазып шыққан.² 1925 жылы “Лениншіл жас” журналында қара бақсының сарыны жарияланады.³ Қазақтың бақсылар сарынында Қарақожа пері мен

¹ Gokuy O.S. Dedem Korkudun Kitabı, S.7. CXVII.

² Мұхтарұлы С. Ұлы бақсы — Қазақ бақсы-балгерлері, 154-б.

³ Таңашбай. Қара бақсы — Лениншіл жас. 1925. N7. 53-66-б.

дәулердің атасы, бақсылардың пірі ретінде айтылады. Б.Г.Ерзакович жазып алған Сыр бойындағы Нысан Абыздың зікір сөзінде:

Корді қазған көрмейсің бе,
Ерді қапа көрмейсің бе,
Әкеліпті әкемнің зұлпихарын,
Әкеліпті аурудың басын алуға,
Толыбек, Қарақожа, Қарабура, —

деп келеді. Бұлар бір жағынан дәу-перілердің атасы болса екінші жағынан аурудың “басын алатын” ата-бабалар, аруақтар.¹ Осы сияқты сарындардың ішінде Бабай Түкті Шашты Әзіз, Қошқар, Айқожа, т.б. қатарында айтылатын Қарақожа (кейде Қара Әулие) да көзі тірісінде күші асқан бақсы, кейін, жоғарыда айтқанымыздай ата, пір, аруақ санатына қосылып, дәу-перілерге о дүниедеде билік жүргізуші болып қалса керек. Бақсылық шырғалаңның сөздері осыны корсетеді. Оның үстіне Қарақожа бақсының дәу-пері қызына үйленуі, одан Қорқыттың тууы да көкейге қонады.

Сонымен шамандық сенім бойынша Қорқыт туғанда-ақ оның маңдайына бақсылық жазылған екен. Болашақ батыр, ұлы бақсы, асқан өнерпаз, тапқыр шешен байырғы ұғым бойынша осылай туады. Алғашқы идеологиялық діни синкретизм кейін барып өнер синкретизміне ұласқан. Қорқыттың тууы дін, идеология, музыка, сөз өнері, емшілік, магия сияқты ұғымдардың ажырамас бірлікте екенін корсетеді. Ғажайып туудың ең алғашқы ерекшеліктері мәдени (ілкі) қаһарманға және алғашқы бақсыға тән. “Алғашқы қоғамдық құрылысқа өнер дін, табиғат пен қоғам туралы жіктелмеген дүниетаным, яғни идеологиялық синкретизм тән, мұны өнер мен поэзияның жанрлық синкретизмімен шатастыруға болмайды”, — дейді Е.М. Мелетинский.²

Бақсының сан-қырлы болмысының идеологиялық синкретизммен астасып, жалпы осы құбылыстың бел ортасында тұрғандығы дау тудырмайды. Бұл бақсының емші, күйші, болжаушы сияқты сегіз қырлы, бір сырлы болғандығына ғана емес, діни, идеологиялық ұғымдармен, о дүниелік түсініктермен де ұштасып жатуында.

¹ Алдашев А., Әлімханов Ж. Қазақтың халық медицинасының құпиясы, 54-55-б.

² Мелетинский Е.М. О генезисе и путях дифференциации эпических жанров — русский фольклор. Т.V. М.-Л., 1960. С.83.

Қорқыттың тууы идеологиялық синкретизмнің ерекшеліктеріне толық сәйкес. Ертегілердегі, эпостық жырлардағы болашақ батырдың ғажайып тууы оның әке-шешесінің түс көріп, аруақтардың басына түнеп, әулиелерден сұрап алатын мотиві ғажайып туудың кейінгі өнер синкретизмінің жіктелу сатысына қарайлас. Мұнда қаһарманның әкесі де, шешесі де көлімгі адамдар, алайда оның тууына тікелей ықпал ететіндер Ғайып Ерен қырық шілтен, Жеті көміл пір, Бабағұмыр, Бабай Түкті Шашты Әзіз, Әли Шахимардан т.б. Бұл ұғымға кейін ислам түсініктері де араласқан. Арыстанбай, Әзірет Сұлтан (Ахмет Яссауи) сияқты мұсылман әулиелердің аралас жүруі осыны көрсетеді. Байырғы аруақ, рухтардың қызметін біртіндеп мұсылман әулиелері ығыстырған.

Ә.Диваев жазып алған бақсы туралы бір этнографиялық деректе: болашақ бақсыға “мұрты алтындай сап-сары, жүзігі бар бір керемет рух келіп, ернінің үстіндегі алтын мұртын бақсыға жабыстырып, асыл жүзігін саусағына салып, қолына қанжар береді”¹

Қарақалпақ нұсқасы бойынша Едіге батыр Түкті Азиз дейтін әулие адам мен пері патшасының қызы Шашты Азизден туған. Бірақ екеуі де Едігені туғаннан кейін асырамастан шынар ағаштың басындағы құстың ұясына тастап кетеді. Кейін Едіге қиындық көргенде оған екеуі де жәрдем беріп, желеп-жебеп отыралы.²

Осы жырдың Ш.Уәлиханов, Ә.Диваев, Мәшһүр Жүсіп, Нұртуған, Қ.Сәтбаев нұсқаларында Едігенің әкесі — Бабай Түкті Шашты әзіз, шешесі-пері қызы.³ Ал Бабай Түкті Шашты Әзіздің өзі де Бабағұмыр (Баба Омар) дейтін айрықша кереметі бар адам мен пері қызынан туған. Мұрын жыраудың нұсқасында Асанқайғының да әйелі пері қызы.⁴

Асылында исламнан бұрынғы батырлардың қолдаушылары, қысылғанда жәрдем беріп желеп-жебеушілері періден туған, не болмаса пері қызына үйленген күдіретті күшті, кереметі мол, бұл дүниеден ғайып болып, о дүниеге тірідей кеткен әке (баба, ата) және пері ана болса керек. Бұлар батырды туғанынан бастап өз қамқорлығына алады.

Сонымен мынадай қорытындыға келуге болады: екі дүние-

¹ Диваев Ә. Бақсылар, Қазақ бақсы-балгерлері. А., 1993. 59-б.

² Едіге батыр. Құрастырған О.Нұрмағамбетова. А., 1996. 339-б.

³ Сонда, 51, 83, 118, 133, 175-беттер.

⁴ Батырлар жыры. Қазақ халық әдебиеті. 6-том. А., 1990. 49-б.

нің, яғни адамдар дүниесімен тылсым күштер дүниесінің арасындағы қарым-қатынастарға белсене араласатын тұлға шығу тегі бойынша осы екі дүние өкілдерімен тікелей байланысты, солардың ортасынан туады. Әрі солардың жәрдеміне сүйенеді. Бұл осындай аралық тұлғаның кереметі мен күштілігінің басты белгісі.

Мұндай тұжырымның тағы бір айқын дәлелі мынау: баксы типінің жаратылысында тотемдік түсініктердің көрінісі сайрап жатыр. Баксының қолдаушы күштері де, жындары да, пері (дию) анасы, не әйелі де ата-бабалар аруағы да көбіне жан-жануарлар мен құстар бейнесінде. Әсіресе баксының (батырдың) пері анасы (немесе, пері әйелі) аққу құс түрінде көрінетіні тұрақты қалыптасқан жағдай.

Көшпелілер ұғымында аққу киелі құс. Оны атуға, жеуге болмайды.¹ Тәңірлік діннің негізгі діңгегі, сенімдік тірегі тотемизм болса, аққудың тотемдік түсінікпен байланысып жатқандығы күмәнсыз. Саха, алтай, тофа, бурят, кет, селькут т.б. халықтарында аққу тотемдік құс және ол рудың аналық тармағының басы. Туваларда хуу (қу) руы да бар.²

Тотемдік аң-құс немесе жануар біздің арамыздан кеткен алғашқы ата-бабаның мәңгі тірі бейнесі, — дейді С.А. Токарев.³ Аруақтар мен рухтарға деген сенімнің тотемдік түсініктен басталатынын және оның ең байырғы сенімдерге жататынын кім-кімде жоққа шығармайды. Ал бұл сенімнің тәңірлік дінде де астар болып алынғанын шаманизмді зерттеушілердің көбі атап көрсеткен.⁴

Тәңірлік діннің тірегі — түрлі рухтарға, ата-баба аруағына, тылсым күштерге деген сенім. Бұл орайда жарылқаушы, желеп-жебеуші рухтардың қызметі тәңірлік діннің арғы-бергі тарихында ерекше орын алады.

Қайтыс болған ата-аналар аруақтарының, алғашқы бабалардың, түрлі рухтардың аң-құс, жан-жануар бейнесінде көрінетіні осы тотемизмнің нәтижесі.

Аққу құс тәңірлік дінде айрықша құрметке ие. Оны, әсіресе, шаман атрибуттарынан анық көреміз. “Жоғары” әлемнің түрлі

¹ Қараңыз: Алексеев Н.А. Ранние формы религии, С. 107.

² Сонда, 114, 116-б; Амантурлин Ш.Б. Предрассудки и суеверия, их преодоление. А., 1985. С.32.

³ Токарев С.А. Ранние формы религии. С.71.

⁴ Басилов В.Н. Избранные духов. С. 64; Алексеев Н.А. Ранние формы религии, С.110.

рухтары негізінен құс түрінде түсіндірілуі шаманизм атаулы-ға тән болса, оның ішінде аққу мен қыз шаманның аспан әлемін шарлау үшін жәрдемдесетін рухтары болып саналады. Өрі бұл ең байырғы ұғымдар.¹

Туваларда жеті аққу құс ең күшті шамандарға ғана қызмет стеді, ал жіберуші рухтардың басшысы, өлген құдайдың баласын кумандар кара-құс деп атаған.²

Құс (аң) бейнесіндегі рухтың қызметі бақсыны желеп-жебеуші, тотемдік түсінікке сәйкес ата-баба аруағы ғана емес, бақсының өз аруағының да тікелей көрінісі. Сібір халықтарының түсінігінде мұндай бейне ана құс (аң) деп саналады.³ Шаман мен ана — құс бір-бірінен ажырамайтын егіз ұғымдар. Абылайдың ақ бұрасы, Жамбылдың қызыл жолбарысы, Кемпірбайдың көкала үйрегі осындай түсініктің кейінгі замандағы өзгерген сілемелері. Қазақтың тағы бір аңызында Жанакент патшалығын сақтау үшін Сыр бойына кара дауыл соқтырып, Қорқыттың күшті рухы түрінде кара бұра келеді.⁴ Бұл жерде кара бұра Қорқыттың құрбандыққа сойған, терісінен кара қобыз жасаған, өзі мініп, дүниенің бұрышын шарлап мифтік желмаясы да болуы мүмкін.

Ана-құстың тағы бір қызметі — болашақ бақсыны бақсылық жолға салу, Белгілі бір жасқа келгеннен кейін бақсының құтын рухтар (желеп-жебеуші күштері, жындыры, мифтік анасы, о дүниелік бақсы бабалары) “қайта тәрбиелеу” үшін алып кетеді. Бұл кезде болашақ бақсы ғылымда “бақсылық дерт” деп аталатын кезеңді бастан кешіреді. Міне, осы кезде қалыптасқан түсінік бойынша бақсылардың құты рухтар әлемінің тәрбиесінде болады. Болашақ бақсының құтын аспан әлемінің рухтары құстар алып кетеді де, қасиетті ағаштың басындағы ұяға апарып тәрбиелейді. Мұндай әулие ағашы сахалар Ыйық мас деп атаған. Бақсы неғұрлым күшті болса оның құты ағаштың жоғарғы жағында, әлсіздеу болса төменгі бұтақтарындағы ұяда тәрбиеленетін болған.⁵ Осындай тәрбие кезінде

¹ Басилов В.Н. Избранники духов, С.31, 33.

² Алексеев Н.А. Шаманизм, С.84, 92,96.

³ Басилов В.Н. Избранники духов, С.48; Алексеев Н.А. Указ. Раб..., с.80.

⁴ Марғұлан Ә. Қорқыт ата өмірі мен әңсанапар, 151-6.

⁵ Ксенофонт Г.В. Легенды и рассказы о шаманах. Приложение к “Очеркам изучения Якутского края” Вып. 2. Иркутск, 1928. С.9; Худояков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969. С.307.

баксының құты акқу құсқа айналдырылған. Кейін баксының өзіне қайтарылып берілген.¹

Кумандардың сенімі бойынша олген құдайдың қызынан туған құрылтайдан тарайтын баксылар тумай тұрғанда оның “байтерегі” басқа бір мифтік елде осе бастайды” екен.²

Болашақта баксы болатын баланың құты алғаш “баксылық дертке” ұшырағанда “баксылық ағаштың” бұтақтарына орналасқан ұяда торбиеленетіні әрі құс (акқу) бейнесінде болатыны тұтастай алғанда Сібір шаманизміне тән түсінік.³

Едіге батыр туралы жырдың Нұртуған нұсқасында акқу (кейде ак құс деп те айтылады) болып ұшып кеткен пері қызы өзінің Моулімнияздан тапқан баласы, болашақ батыр Едігені бөйтерекке тастап кетеді.⁴ Осы жырдың каракалпак нұсқасында пері қызы Шапты Әзиз акқу болып ұшып бара жатып баласы Едігені бір шынар ағаштың басындағы ұяда қалдырады.⁵

Баксының анасы акқу құс болуы, әрі ол болашақ баксының құтын ағаш басындағы ұяда түнетуі осындай күрделі түсінікпен сабақтасып жатыр. Өткен ғасырда И.Кастанье жазып алған бір баксылық сарында мынадай жолдар кездеседі.

Он бесімде жабысты,
Жиырмада табысты,
Көнбес ескі көндерде,
Қу ағашқа түнерде.⁶

Мұндағы “он бесінде жабысып, жиырмасында табысқан дерт” баксылықтың қонуы екені даусыз, ал “қу ағашқа түнеу” де сол Сібір шамандарының түсінігіндегі ана-құстың баксы құтын ағаштағы ұяға түнетуі болса керек.

“Қорқыт ата кітабындағы” Ораздың ағашқа сиынып, онымен тілдесуі байырғы тотемдік түсініктердің сілемдері (екінші жыр). Ал жалғыз көзді дәуді өлтіретін Басат өзі туралы:

Атам атын сұрар болса, қаба ағаш,

Анам атын сұрар болсаң, күркіреген Арыстан, —
дейді.

¹ Попов А.А. Получение “шаманского дара” у вилюйских якутов // Труды Института этнографии АН СССР. Нов. Сер., Т.КК. 1947. С.283.

² Алексеев Н.А. Шаманизм. С.109.

³ Басилов В.Н. Избранники духов. С.53.

⁴ Едіге батыр.А., 1996. 183-б.

⁵ Сонда, 304-б.

⁶ Кастанье И. Қазақ наным-сенімдерінен, 45-б.

Осыған ұқсас қазақ бақсысының сөзін Ә.Марғұлан да келтіреді: “Менің тұрағым — Көк төңірі күн мен ай, анам — ағаш, жер мен су”¹ Туваларда қайсібір шамандар олгеннен кейін оның құтын төменгі де, жоғары да әлем қабылдамаған, ондайда ағашқа не тасқа барып паналайтын болған.²

Сонымен олгі ойымызды қайта сабақтар болсақ, пері қызының болмысында аққу құстың белгілері баршылық. Ол адамға қосыларда аққу кебінін жасырып қойған адамға амалсыздан қосылады, бірақ бірнеше шарт қояды. Ол шарттар түптеп келгенде адам кейпіне түскен перінің өз белгілерін жасыру болып шығады. Шартты бұзған адам пері әйелінін суға жүзетін құс аяғын, қолтығының астындағы құс қанатын, шашын тарағанда басын алдына алып тарайтынын көреді.

Біз пері деген халықпыз,
Періштеден төмендеу,
Адамнан артық үлгісі,
Нағыз таза болады
Перизаттың кеудесі.

Пері халқы ұшады
Өзгеріліп болымы.
Қолтығымның тесігі
Ұшатын қанат орны.³

Сонымен бақсының аққу бейнесіндегі пері анасы желеп-жебеуші рух қана емес, ол бақсыны жолға салып тәрбиелеуші де. Бақсының жүріс-тұрысында, киімінде, қолданатын заттарында аққу құсты кие тұту анық байқалады. Бақсының киімі бірде құс бейнесін елестетсе, бірде оған адам қанқасының сүйектері салынатынын, сөйтіп ырыми киім киген бақсының әрі “тірі өлік” әрі аң немесе құс болып құбылатынын көрсетеді.⁴ Бұл оған о дүниелік күштерді өз бойына дарытқандай қасиет берді.⁵

¹ Марғұлан Ә. Қорқыт туралы // Қазақ әдебиеті. 1982. 12 қараша.

² Катаров Н.Ф. Образцы народной литературы тюркских племен, издаваемые В.Радловым. Ч.IX. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переведенные Н.Ф.Катаровым. СПб.:

³ Едіге батыр. 180-б.

⁴ Окладников А.П. петроглифы Нижнего Амура. Л., 1971. С. 93.

⁵ Тұрсынов Е. Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері. 68-б.

“Шаман киімдерінің барлық халықтарда түрлі-түрлі болғанына карамастан, олардың бәріне тән ортақ мән-мағына бар: Олар аң-құстың бейнесін қайталайды” — дейді В.Н. Басилов.¹ Әсіресе құстың белгілері айқын: қауырсындарын қамзолдың қолтығына тігу немесе жеңнің астыңғы жағынан қолтыққа дейін құс канатындай шашақтар ілу, қауырсынды суреттерін кеудеге салу, бас киімге құс қауырсындарын (әдетте үкі немесе тырнаның) тағу,² кейбір халықтарда шаманның бас киімінің алдыңғы жағына құстың басын, арт жағына құйрығын тігіп қою, даңғараға құстың суретін салу, құс қауырсынын ілу, т.б. Шаман киімінің етек жағы алба-жұлба, шашақталып тұратыны құстың канаттарын елестетеді. Аққу терісін киген бақсының біреуін өткен ғасыр ішінде Шоқан көріп, енді біреуін суретке П.Кошаров түсірген.³

Міне мұның бәрі де бақсы атаулының құс культімен байланыстылығының айқын айғағы. Оның ішінде қудың орны ерекше. Аңыз бойынша қорқыт бірде қу терісін жамылған перінің қызынан, не аққудың өзінен туады.⁴

Ал қазақтың байырғы қобызы аққудың бейнесіне үксайтын болған. Бұл дәстүрдің себебін Ә.Марғұлан, біріншіден, “қудың дауысы — жаратылыстағы құлаққа әдемі естілетін ең сұлу үннің бірі. Екіншіден — аққу киелі құс, оны еш уақытта атып өлтірмейді (табу), ... тарихи заманда аққу түркі тайпаларының бір тотемі болуға тиіс”, — деп жазды.⁵

Аңыз бойынша Қорқыт жан тапсырғаннан кейін оның “қасында отырған қырық қыз оны жоқтап, Қорқыттың күйін тартады. Өздері де Қорқыттың соңын ала дүниеден кетеді. Қырық қыздың күмбезі де Қорқыт күмбезімен бірге, бір жерде еді. Олардың қасында Қорқыттың бірге туған қарындасы да бар еді. Қорқыттың моласының қасынан ертелі-кеш өткенде қырық қыздың Қорқытты жоқтаған сарыны қобыздың дауысымен әлсін-әлсін естіліп тұратын еді”.⁶

Қобызға салған бақсы сарынының біртіндеп жын-перілердің үніне ұласып кететіні, сойтіп бақсы сөзі мен әуені өзінікі емес, сол тылсым күштердікі болып шығатыны, жын-

¹ Басилов В.Н. Избранники. С.99.

² Алтайлықтар камным бас киімін күш перюк (құс борік) деп атаған.

³ Марғұлан Ә. Ежелгі жыр, аңыздар. 188-б.

⁴ Сонда.

⁵ Сонда.. 218-б.

⁶ Марғұлан Ә. Қорқыт ата өмірі мен әфсаналары. 159-б.

перілер өз ықтиярын бақсының үні арқылы білдіретіні сияқты ұғымның сілемдері мұнда да сайрап жатыр. Қобыз сарынына қосылған үн (яғни жоқтау) қырық қыздікі еді және олар олғаннан кейін де ертелі-кеш естіліп тұратын еді деуіне қарағанда, мұнда да тылсым күштің ізі айқын. Бұл бақсы мен жын-перілердің байланысына тән өзгешелік.

Ал Қорқыт күйі жайдан-жай тартылмағаны айдан анық. Бұл кәдімгі бел шешіп кіріскен нағыз бақсылық шырғалаңның өзі еді. Ол бар күшімен ажалға қарсы күреске түсті. Түс көріп, ажал несі аян беріп, “бақсылық дертке” ұшырағаннан кейін Қорқыт саналы түрде ажалды арбауға кірісті. Жын-перілердің үйірілетін тұсы да осы кез. Мұны бүкіл шаманизм атаулының мән-мағынасы айшықтап тұр.

Перілерді үйретіп, оларды бақсының жанына келтіретін күш қобыздың үні. Қырық қыз күй тартылғанда ғана Қорқытқа қарай асығады. Тағы бір аңызда қырық қыз Сыр бойының қалаларынан келеді. “Оларды бастап келуші сол кезде ел басқарып отырған ханның қызы. Ол қыздар Қуандария бойындағы кенттерде сайрандап жүрген еді. Әлден уақытта Сырдария үстінде кілем жайып отырып, күн батарда Қорқыт тартқан “Елмен қоштасу” күйінің сәулетті даусын естиді. Қыздар оған қатты құмартып, көреміз деп жүгіре-жүгіре Сыр суына беттейді, бірақ жете алмай, бәрі де окпелері ошіп жолда қалады. Оларға жолдан қосылған бір ақсақ қыз ақырын жүгіріп, қобыз тартып отырған Қорқытты көріп өледі...”¹

Жоғарыдағы аңыздарда 39 қыз жолда өліп, тек Ақсақ қыз ғана Қорқытқа жетіп өледі. Бұл тегінде Ақсақ қыздың кереметін корсету үшін алынған оқиға, ал іс жүзінде қырық қыз ордайым Қорқыттың жанынан табылады, өсірессе, Жаналғышпен алысып, күй тартқанда, яғни бақсылық шырғалаң үстінде Қорқыттың төңірегінде жүреді. Жаналғыш алуға келгенде Қорқыт қырық қызға былай дейді:

Енді сөйле елші қыз,
Елге хабар берші қыз.
Ақ боз атқа мінші қыз,
Бармағың бал оңшен қыз...²

Аңыз бойынша Жаналғыш Қорқыттың жанын қырық күн (бір нұсқада жеті күн) өткен соң алатынын хабарлайды. Осы-

¹ Марғұлан Ә. Қорқыт ата өмірі мен әфсаналары, 157-б.

² Сонда, 159-б.

дан кейін Қорқыт жанталасып қобыз тартады да, нәтижесінде “қырық жерден қырық қыз жан ұшырып жетеді”.¹

Перілердің қырық қыз болуы дәстүрлі ұғымға сәйкес. Ә.Диваев материалдары бойынша Қойлыбай бақсыға келетін пері қыздарының саны да қырық.²

Ал енді Аксақ қыз Қорқыттың әйелі еді деген аңыздың көнелік сипаты тым арыда.³ Бұл пері қызының құс аяғына, құстың жүрісіндей белгілеріне, жалпы ерекше қасиетіне мензеу болуы әбден мүмкін. Аксақ, соқыр, мылқау, яғни бір жері кеміс адамның жын, пері, дию сияқты рухтармен байланысты болатынына этнографиялық деректер жетерлік. Қорқыт есіміне байланысты айтылатын қырық қыз, оның ішінде әйелі болған Аксақ қыз адамнан шыққан көптің бірі емес. Байырғы ұғым бойынша оның белгілері не пері қызына, не пері мен адамнан туған айрықша белгісі бар қасиетті адамға келеді. Бақсылар жете алмаған жерге аяғы аксақ қыздың жетуінде осындай гөп бар.

Сібір шамандарының да осындай бір артық, не кеміс жеріне карап жұртшылық оны ең күшті шаман деп түсінген.⁴

Асылында адамдар арасында көрініп қалатын о дүниелік рухтардың белгілері — адамдардың ерекше қасиеттілігінің аяғы саналса керек. Аяғы айыр немесе суда жүзетіндей құс аяқ, қолтығынан өкпесі көрінген, басы алмалы-салмалы, шартты мерзім ішінде сөйлемейтін, мылқау пері қызы бақсы атаулының басқа дүниемен байланыс орнатуының ең алғашқы және негізгі себепкері, байланыстырушы дәнекері.

И.Кастанье жазып алған бақсылар сарынында періні шақырған мынадай жолдар бар:

Сәуле інгендей екілдеп
Інгендей сызып былқылдап
Сары қыз келді жакындап.⁵

С.Сейфуллин С. Келтірген деректе:

Келші бермен, сары қыз,
Айтқан сөзің дәрі қыз

¹ Марғұлан Ә. Қорқыт ата өмірі мен әңсанаһары. 159-6.

² Диваев Ә. Бақсы // Қазақ бақсы-балгерлері. 67-6.

³ Батырлар жыры. Қазақ халық әдебиеті. Көп томдық. 5-том. А., 1989.

⁴ Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963. С.79.

⁵ Кастанье И. Қазақ наным-сенімдерінен, 46-6.

Үш жүз алпыс жасаған,

.....
Шақырғанда кел сана!¹

Тағы бір бақсылық шырғалаңда:

Міне, келді күн пері,

Міне келді су пері,

.....
Міне келді сары бас,

Иығымнан қатты бас.²

Немесе:

Мынаның қандай соры бар?

Сары сайтандай қуалап.³

Сібірдегі түркі халықтарының ұғымында да шаманның жәрдемші рухтары “сары қыз” бейнесінде.⁴

Осы орайда тағы бір мән беруге тұрарлық мәселе — бақсының шаш жіберіп, әйел киімін киетіндігі немесе шырғалаң үстінде әйел бейнесіне енетіндігі туралы. Ырыми киімнің әйелдер киімінің үлгісінде тігілу себебін кейбір ғалымдар бақсылықтың анаеркі (матриархат) дәуірінде пайда болуымен, алғаш оны атқару әйелдерге жүктелгінімен түсіндірсе, енді бір көзқарас бойынша ұстама ауру әйелдер арасында (әсіресе, саха, эвенкі халықтарында) жиі кездескендіктен бақсылықты алдымен әйелдер атқарған деген тұжырымға саяды (В.Трошанский, А.Грин, Е.Тұрсынов).⁵

Анаеркі дәуірінің көне тас (полеолит) дәуірімен қарайлас екендігі мәлім. Ал ғалымдардың пікірі бойынша шаманизмнің пайда болуы және қалыптасуы жаңа тас (несолит) дәуірінде жатқызылып жүр. Сондықтан да әйел киімінде шырғалаң атқаруды анаеркі заманына таңуды Е.Тұрсынов қисынсыз деп табады.⁶

Асылында бақсының әйел үлгісімен киім киіп оны жоғарыда айтқанымыздай күс (аққу) бейнесімен араластырып,

¹ Сейфуллин С. Ескіліктегі дін салтынан туған олең-жырлар, такпактар // Қазақ бақсы-балгерлері. А., 80-б.

² Қазақ халқының творчествосы. Ә.Дивасов жинаған материалдардан. А., 19.

³ Жігіттің үш жұрты. А., 1994.171-б.

⁴ Қараңыз: Алексеев Н.А. Шаманизм. С.58, 76.

⁵ Тұрсынов Е.Д. Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері. 70-б.

⁶ Сонда.

шашын әйелдерше жалбыратып жіберетіні тотемизмнен бастау алатын “Ана-құс” ұғымына көбірек тиесілі. Оның үстіне бақсының жәрдемшісі, рухтар әлеміндегі жол бастаушысы, желеп-жебеушісі қасиетті несі, кейде бақсының анасы, немесе адал жары, т.б. болған әйел жын-перінің тілін табу, бақсылық шығалаң кезінде оның әлеміне сапар шегу, оның өз адамындай кейіпке көшу де бақсының әйел үлгісімен киінуіне, осы дәстүрді берік ұстауына негіз болғандай.

Қорқыттың қалай киінгені туралы дерек жоқ. Алайда кейбір аңыздық сілемдері оның әйел бейнесіне енгендігін көрсетеді.

Тәңірлік дін бел алып тұрғанда рухани ұлылықтың нышаны бұдан басқаша болатынына илану да қиын. Ал Қорқыттың ұлылығы сол тәңірлік дін аясында адам айтқысыз төңкеріс жасап, ерен ерлікке баруы еді. Қорқыт пен қырық қыз туралы аңыздардың астарында бақсының шырғалаңға түскен кезеңдегі бастан кешетін оқиғаның қаңқасы сайрап жатыр. Оны бақсылық шырғалаңнан бөліп алып, жеке әңгімелейтін болсаңыз, онда фольклордың көңігі жанрлары яғни миф, аңыз, ертегі болып шыға келетінін аңғарасыз. Әрине, олар сол ежелгі қалпында қалып қоймаған, фольклорлық жанр дәстүріне атам заманда-ақ түсірілген және фольклордың өмір сүру заңдылықтарына лайық өңделіп отырған.

МАЗМҰНЫ

Қазақ ауыз әдебиеті туралы *(алғы сөз орнына)* 3

БІРІНШІ БӨЛІМ

Қазақ фольклористикасы:

кеше, бүгін, ертең 10

Қазақ халқының қолжазба мұрасы

хақында 31

Қазақ мифі 50

Балалар фольклоры 64

Балалардың ойын фольклоры 76

Наным-сенім өлеңдерінің салтқа және

сөз өнеріне қатысы 85

Батырлық жырлар 93

“Алпамыс” жыры туралы тағы бір толғам 99

“Манас” эпосының феномендік сипаты 105

ЕКІНШІ БӨЛІМ

Қорқыт және шаманизм 112

Шәкір ЫБЫРАЕВ

БАСТАУ

**қазақ халқының фольклоры
туралы зерттеулер**

Редакторлары С.Үркімбаев,
Т.Нүсіпбай
Компьютерде беттеген
А. Жұмағалиев

ИБ N18

Басуға 30.11.09. қол қойылды. Пішімі 84х108¹/₃₂. Қаріп түрі
“Times Kaz” Офсеттік басылыс. Есептік баспа табағы 10.0
Таралымы 2000 дана. Тапсырыс № 295.

ЖШС «Жедел басу баспаханасы»,
050053, Алматы қаласы, Красногорская көшесі, 71.