

№ 2012

32921к

1-ТОМ

Қазақ  
әдебиетінің  
тарихы

ФОЛЬКЛОРЛЫҚ  
КЕЗЕҢІ



**«МӘДЕНИ МҰРА»  
МЕМЛЕКЕТТІК БАҒДАРЛАМАСЫНЫҢ  
КІТАП СЕРИЯЛАРЫ  
ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫНЫҢ ТҰҢҒЫШ  
ПРЕЗИДЕНТІ  
НҰРСҰЛТАН НАЗАРБАЕВТЫҢ  
БАСТАМАСЫ БОЙЫНША ШЫҒАРЫЛДЫ**

**Алматы  
2008**

---

«МӘДЕНИ МҰРА»  
МЕМЛЕКЕТТІК БАҒДАРЛАМАСЫН  
ІСКЕ АСЫРУ ЖӨНІНДЕГІ  
ҚОҒАМДЫҚ КЕҢЕСТІҢ ҚҰРАМЫ

---

Әшімбаев М., *кеңестің төрағасы*  
Асқаров А.А., *жауапты хатшы*

*Қоғамдық кеңестің мүшелері:*

Абдрахманов С.  
Аяған Б.Г.  
Әбусейітова М.К.  
Әжіғали С.Е.  
Әлімбаев Н.  
Әуезов М.М.  
Байпақов К.М.  
Биекенов К.У.  
Бурханов К.Н.  
Досжан А.Д.  
Күл-Мұхаммед М.А.  
Есім Ғ.  
Қаскабасов С.А.  
Қошанов А.  
Нысанбаев Ә.Н.  
Салғара К.  
Самашев З.  
Сариева Р.Х.  
Сейдімбек А.С.  
Сұлтанов К.С.  
Тұяқбаев К.К.  
Түймебаев Ж.Қ.  
Хұсайынов К.Ш.  
Шаймерденов Е.

---

**Қазак**  
**әдебиетінің**  
**тарихы**

**Он томдық**

**РЕДАКЦИЈАЛЫҚ БАС АЛҚА:**

---

**ҚИРАБАЕВ С.С.,** ҚР ҰҒА-ның академигі, төраға;

**ҚАСҚАБАСОВ С.А.,** ҚР ҰҒА-ның академигі, төрағаның  
орынбасары;

**БЕРДІБАЙ Р.Б.,** ҚР ҰҒА-ның академигі;

**ЕЛЕУКЕНОВ Ш.Р.,** филология ғылымдарының докторы,  
профессор;

**НҰРҒАЛИЕВ Р.Н.,** ҚР ҰҒА-ның академигі.

ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ МӘДЕНИЕТ ЖӘНЕ АҚПАРАТ МИНИСТРЛІГІ  
ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ БІЛІМ ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ МИНИСТРЛІГІ  
М.О.ӘУЕЗОВ АТЫНДАҒЫ ӘДЕБИЕТ ЖӘНЕ ӨНЕР ИНСТИТУТЫ

---

# Қазак әдебиетінің тарихы

1 -ТОМ

ҚАЗАҚ ФОЛЬКЛОРЫНЫҢ ТАРИХЫ

Жалпы редакциясын басқарған –  
Қазакстан Республикасы  
Ұлттық ғылым академиясының академигі  
Сейіт ҚАСҚАБАСОВ



ҚазАқпарат

Алматы  
2008

~~ББК 83.3. (5 Қаз)~~

Қ 17

**М.О.ӘУЕЗОВ АТЫНДАҒЫ ӘДЕБИЕТ ЖӘНЕ ӨНЕР  
ИНСТИТУТЫНЫҢ ҒЫЛЫМИ КЕҢЕСІ ҰСЫНҒАН**

**Томның редакциялық алқасы:**

**Абылқасымов Б.Ш.** – филология ғылымдарының докторы, профессор;  
**Әзібаева Б.У.** – филология ғылымдарының докторы;  
**Елеукенов Ш.Р.** – филология ғылымдарының докторы, профессор;  
**Керім Ш.К.** – филология ғылымдарының докторы, профессор;  
**Қасқабасов С.А.** – ҚР ҰҒА-ның академигі;  
**Қирабаев С.С.** – ҚР ҰҒА-ның академигі;  
**Матыжанов К.І.** – филология ғылымдарының докторы;  
**Сейдімбеков А.С.** – филология ғылымдарының докторы, профессор;  
**Ыбыраев Ш.** – филология ғылымдарының докторы, профессор.

**Жауапты шығарушы – Әлмұханова Р.Т.,** филология ғылымдарының кандидаты.

Қ 17 Қазақ әдебиетінің тарихы. Он томдық. 1-том.

Алматы: ҚазАқпарат, 2008. – 812 б.

Т. 1. – 812 б.

ISBN 978-601-03-0005-7

«Қазақ әдебиеті тарихының» бірінші томы ұлттық фольклорымыздың тарихына арналған. Осы уақытқа дейін фольклор тарихи тұрғыдан зерттелген емес. Бұл томда тұңғыш рет қазақ фольклорының ұзақ даму жолдары қарастырылған. Атап айтқанда, ежелгі замандағы фольклордың сипаты, орта ғасырларда фольклордың көркем руханиятқа айналғаны және жаңа дәуірде фольклор жанрларының өзгеріп, соны формалардың пайда болғаны зерттелген. Соның нәтижесінде фольклордың көне түрлері есте жоқ ескі заманда туып, алғашқы синкреттіліктен арылғаны, көп ғасырлар бойы дамудың арқасында қарапайымдықтан көркемдікке жеткені, сөйтіп, қазіргі көп жанрлы, профессионалды әдебиетімізге, өнерімізге негіз болғаны дәлелденген.

Қ 4603020000  
00 (05) 08

ББК 83.3. (5 Қаз)

ISBN 978-601-03-0005-7 (1-т)  
978-601-03-0004-0  
общ

© М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және  
өнер институты, 2008  
© «ҚазАқпарат» баспасы, көркемдеу, 2008

## РЕДАКЦИЯЛЫҚ БАС АЛҚАДАН

Кезінде өте жоғары баға алған «Қазақ әдебиетінің тарихы» атты 6 кітаптан тұратын іргелі еңбектің жарық көргеніне 40 жылдан астам уақыт өтті. Содан бері қоғамдық өмірде орасан өзгерістер болды, саяси-экономикалық реформалар жүргізілді. Бүкіл әлемге ықпал жасаған Советтік Социалистік Республикалар Одағы деген империя құлады. Соның нәтижесінде отарлықта болған ұлттық республикалар жеке-жеке мемлекет құрып, тәуелсіздікке ие болды. Кенес өкіметінің құлауымен бірге Коммунистік партия да биліктен қуылды. Сөйтіп, коммунизм идеясы мен коммунистік идеология да ресми өмірден шеттетілді. Социалистік өмір салтының орнына капиталистік орнықты. Жаңадан пайда болған тәуелсіз мемлекеттер сияқты Қазақстан Республикасы да нарықтық экономикаға көшіп, соның заңдылығына сәйкес өмір сүре бастады. Осының бәрі қоғамның рухани өміріне зор әсер етті. Тәуелсіздіктің қарсаңында, дәлірек айтқанда, 1985-86 жылдары басталған «қайта құру» үдерісінің кезінде компартияның таптық солақай идеологиясының салдарынан «ұмыттырылған» көптеген талантты ақын-жазушыларымыз ақталды, олардың шығармалары жарыққа шығарылды, зерттеле бастады. Ал, тәуелсіздікке қол жеткеннен кейінгі кезеңде цензура мен идеологиялық қыспақ жойылғанының арқасында бұрын жабық жатқан деректер, жаңа есімдер, белгісіз боп келген, яки тыйымға түскен шығармалар анықталды. Сонымен қатар мәдениетімізде, әдебиетімізде, ғылымда жаңа көзқарас, плюрализм пайда болды, бұрынғы халықтық мұраға, ақын-жыраулар шығармашылығына деген қатынас оңға өзгерді, әдебиетті, өнерді бағалауда жаңа шарттар мен соны ұғымдар, тұжырымдар қалыптасты. Кеңес өкіметіне дейінгі және XX ғасырда дүниеге келген құндылықтарымызды



жан-жақты, объективті түрде бағамдауға мүмкіндік туды. Мемлекет тарапынан да бұл мәселеге үлкен мән берілді. Соның айқын бір айғағы — жүзеге асып жатқан «Мәдени мұра» атты Мемлекеттік бағдарлама. Бұл бағдарламада да көп ғасырлық фольклорымыз бен әдебиетіміздің тарихын зерттеу қажеттігі нақтылап айтылды. Міне, осы айтылған жағдаяттар қазақ әдебиетінің тарихын жаңа тұрғыда жазуды міндеттеді.

Осы ауыр да жауапты міндетті М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты өз мойнына алып, «Қазақ әдебиетінің тарихын» 10 том көлемінде жазып, жарыққа шығарып отыр. Оның қамтыған мерзімі ежелгі заманнан бүгінгі күнге дейінгі, дәлірек айтқанда, 2001 жылға дейінгі уақыт. Яғни, шамамен айтқанда, бірнеше мыңжылдықты қамтиды. Бұл еңбектің ең басты жаңалығы — әдебиетті, сөз өнерін зерттеуде, шығармаларды талдауда мүмкіндігінше саяси-идеологиялық ұстанымның қолданылмауы және ұлттық әдебиетіміздің көркемдік, жанрлық жағынан даму барысын жүйелі түрде зерделеу, оның өнерлік заңдылықтары мен қасиеттерін ашу. Екінші сөзбен айтқанда, біздің бүгінгі әдебиетіміздің қайнар көзі қандай еді, оның жанрлары өз бастауын қайдан алды, олар әр дәуірде қандай түрде болды, қандай өзгерістерді бастан кешірді, бүгінгі жағдайы, дамуы қалай, міне, 10 томнан тұратын еңбек осы мәселелерді қарастырады. Әр томның өзінің міндеті мен аспектісі бар, олар жеке-жеке томдардың кіріспелерінде айтылған.

Кеңес Одағы кезінде біздің әдебиетті «младописьменная литература» санатында қарайтын. Бұл тұжырымның кате екенін өмір көрсетті. Сондықтан айтылмыш еңбектің тұғырлық концепциясы — бізге мұра боп жеткен сөз өнеріміз ерте заманнан бері үш түрлі болғаны және олардың бір-бірімен қатар ғұмыр кешіп, дамығаны ақиқат. Олар — фольклор, авторлық ауыз әдебиеті және жазба әдебиет. Фольклор — есте жоқ ескі рулық заманда туып, біздің дәуірімізге жетіп, бүгінгі мәдениетіміздің бір бөлігі болып отыр. Оның даму жолдары мен кезеңдері тұңғыш рет тарихи тұрғыдан зерделенді. Фольклордың мифтік, діни-нанымдық, ғұрыптық негізде пайда болған ең көне нұсқаларының қалай және қандай жолдармен көркем фольклорға айналғаны біртұтас үдеріс ретінде қарастырылды. Сөйтіп, ұлттық фольклорымыз ежелгі заманда, орта ғасырларда, жаңа дәуірде қандай болды, оның қарапайымдықтан көркемдікке жетуі қалай жүрді деген мәселелер өз шешімін тапты. Жалпы, фольклордың өзі мүлде жаңаша зерттелді.

Бұрын жазылған «Қазақ әдебиетінің тарихында», басқа да

еңбектерде «ауыз әдебиеті» деген ұғымға фольклорды да, ақын-жыраулардың шығармаларын да сыйғызып келдік. Екеуінің аражігі толық ашылмады. Соңғы жылдарда сөз өнерінің осы екі түрін бөліп, бірін «фольклор», екіншісін «авторлық ауыз әдебиеті» деп тану қажеттігі дәлелденіп жүр. Еңбектің авторлық ұжымы екінші тұжырымды қисынды деп тауып, авторлық ауыз әдебиетін бөле-жармай, жалпы әдеби дамудың арнасында қарастырды. Мұнда бір байқалған заңдылық — көшпелі-бақташылық салттағы мемлекеттерде міндетті түрде жыраулар институты болатындығы. Оны көне Түркілер қағанаты мен Алтын Орда, әсіресе, Қазақ хандығы тұсындағы әдебиеттен аңғаруға болады.

Жазба әдебиетіміздің де ертеден бері өмір сүріп келе жатқаны еңбектің арнаулы томдарында айқын көрсетілген. Ежелгі сак, ғұн, үйсіндерден қалған әдеби жәдігерлер, түркілер қағанатының тасқа қашап жазған мәтіндері, сондай-ақ орта ғасырларда қолжазба қалпында сақталған шығармалар мен жаңа дәуірде баспадан шыққан туындылар — бәрі түгелімен жазба әдебиетке жатады. Рас, Қазақ хандығына дейінгі әдебиет ескерткіштері — бүкіл түркі халықтарына ортақ. Ендеше, оларды біз де әдебиетіміздің дүниелері деп қабылдауымыз керек. Осы идея қол жеткен материалдар негізінде дәлелденді.

Жаңа дәуірдегі әдебиетіміз Кеңес өкіметі тұсында ең көп жапа шеккені белгілі. XIX ғасырда жасаған Дулат Бабатайұлының, Шортанбай Қанайұлының, Мұрат Мөнкеұлының, Шәңгерей Бөкеевтің шығармашылығы жаңа тұрғыда қаралып, жаңаша бағамдалды. Сондай-ақ XIX-XX ғасырлар аралығында өмір сүріп, тарихтан шығарылып тастаған Шәкәрім Құдайбердіұлы, Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы, Әлихан Бөкейханов, Ахмет Байтұрсынов, Міржақып Дулатов, Жүсіпбек Аймауытов, Мағжан Жұмабаев, Ғұмар Қарашев, Нарманбет Орманбетұлының, т.б. ақын-жазушыларымыздың шығармалары бұл еңбекте арнайы талданып лайықты бағасын алды. Және қисынсыз дауға ұшыраған «Абай мектебі» өкілдерінің де шығармашылығы қамтылды. XX ғасырда ұлттық әдебиетімізді биікке көтеріп, әлемдік аренаға шығарған аса талантты қаламгерлеріміздің шығармашылығы кең әрі объективті түрде, жаңа көзқарас негізінде талданды.

Тәуелсіздікке ие болғаннан соң әдебиет жаңа арнаға түсті, оның тақырыптық аясы кеңейді, көркемдік-шығармашылық мүмкіндігі артты. Оқырман назарына ұсынылып отырған осы ұжымдық еңбектің соңғы, 10-шы томы тәуелсіздіктің алғашқы он жылындағы әдеби-көркем үдеріске арналды. Мұнда әдебиеттің

проза, поэзия, драматургия жанрлары жан-жақты талданып, олардың ішкі түрлері де сипатталды. Бұл шақтағы әдебиеттің социалистік реализм әдісінен шығып, идеологиялық ұстанымнан тазара бастағаны және плюрализмге қарай бет бұрғаны байқалады. Қаламгерлер әдебиеттің, өнердің міндет-мақсаты өзгергенін, ендігі жерде шығарма тек көркемдік-эстетикалық құндылығы жағынан бағаланатынын сезінген секілді. Мұны осы он жыл ішінде шыққан бірсыпыра романның рухани, имандылық мәселелерге көңіл бөлгені айғақтайды. Сонымен бірге елдің әр дәуірдегі тарихы, тыныс-тіршілігі де біраз шығармаларға арқау болғаны көрінеді. Жалпы, тәуелсіздік жылдары әдебиетіміз қай жағынан болса да жанара бастағаны айқын аңғарылады.

Сонымен, қорыта айтқанда, аса күрделі әрі үлкен жұмыс аяқталып, жұртшылыққа ұсынылып отыр. Сөз жоқ, мұндай ауқымды еңбектің жетістігімен бірге кемшіліктері де болады. Өкінішке қарай 70 жыл бойы санаға сіңген, ұстанымға айналған кеңестік кейбір ұғымдар зерттеуде әлі де болса бой көрсетеді. Сонымен қатар «Әдебиет тарихына» енбей қалған қаламгерлер де жоқ емес. Бірақ авторлық ұжым бұл тұста мынадай шартты ұстанды: әдебиет тарихы көркем ойдың даму жолдары мен заңдылықтарын қарастырады. Сол себепті оған қоғамның, халықтың рухани өміріне үлкен әсер еткен, мәдениеттің, эстетиканың дамуына айтарлықтай үлес қосқан, ұлттық көркем ойды биікке көтерген аса көрнекті суреткерлер енеді, тарихтан орын алуға лайық деп солар танылуға тиіс деген принцип негізге алынды. Бұрынғы «Әдебиет тарихында» болған кейбір авторлардың жана жазылған «Әдебиет тарихына» кірмеу себебі — осы. Бүгінгі ақын-жазушыларымыздың тарихтағы орнын келешек ұрпақ анықтайды деп сенеміз.

## КІРІСПЕ

«Қазақ фольклорының тарихы» деген ұғым мен зерттеу дәл өз мағынасында осы уақытқа дейін арнайы түрде күн мәселесіне қойылған емес. Оның бірнеше себебі болды. Біріншіден, ғылымда фольклорды жеке көркем жүйесі бар, көп өзіндік белгілерімен ерекшеленетін руханият деп түсінбей, оны көркем әдебиеттің бір саласы деп ұғыну орныққан еді. Соның салдарынан фольклор тарихы – әдебиет тарихы деп қарастырылып жүрді. Екіншіден, фольклортану ғылымының өзі де көп уақыт бойы әдебиеттанудың ішінде жүрді және сол әдебиеттанудың теориялық, әдіснамалық амал-құралдарына сүйеніп, соларды пайдаланып келді. Әлбетте, одан ол үлкен зиян шеккен жоқ, бірақ фольклордың көптеген қасиетін толық тани алмады. Үшіншіден, әдебиет тарихы жүйелі түрде, кезең-кезеңге бөлініп зерттелді де, фольклор синхронды түрде, бізге жеткен қалпы бойынша сипатталып, оның тарихи даму жолдары, қандай дәуірлерді бастан кешкені ескерілмеді, жеке-жеке жанрлар ғана зерттеліп жүрді. Әрине, фольклордың, дәлірек айтқанда, қай шығарманың нақ қай жылы немесе қай ғасырда туғанын, оның қандай өзгеріске ұшырағанын дөп басып айту мүмкін емес. Сол себепті де бұрынғы Кеңес Одағы тұсындағы ғалымдар да, қазіргі кезеңдегі оқымыстылар да фольклордың тарихын дәуір-дәуірге бөліп зерттеуге көп бармады, ал барған күннің өзінде маркстік-лениндік әдіснамадан шыға алмай, таптық формациялар бойынша қарастыруға мәжбүр болды. Бірақ бұл жол тұрпайы социологияға ұрындырды. Мәселен, 1950-1960 жылдар аралығында орыс фольклортану ғылымында орыс

фольклорының тарихына арналған бірнеше еңбек жарық көрді<sup>1</sup>. Бұл кітаптарда фольклордың тарихы феодализм дәуіріндегі, капитализм кезеңіндегі, совет тұсындағы деп жіктеліп қаралды да, әр дәуірлеудің өзі ғасырлар мен нақты жылдарға бөлінді және фольклордың тарихы көркем ойдың даму тұрғысынан емес, әлеуметтік тұрғыдан, езілуші таптың шығармашылық қабілетін дәріптеу мақсатында зерттелді. Кезінде ол еңбектер үлкен сынға да ұшыраған болатын.

Қазақ ғалымдары да қазақ фольклорының тарихына арналған алғашқы үлкен еңбекті 1948 жылы жарыққа шығарды<sup>2</sup>. Бұл еңбек те (қолжазба күйінде-ақ) кезінде сынға ұшырады, бірақ сынғылымнан аулақ, саяси-идеологиялық сипатта болды да, аталмыш кітап «зиянды» деп танылып, ғылыми айналымнан алынып тасталды<sup>3</sup>. Ал, шындығына келгенде, бұл еңбек — үлкен жұмыстың игілікті бастамасы еді, өйткені, сол тұстың өзінде-ақ қазақ әдебиетінің тарихын бірнеше том етіп жазу көзделген-ді. Сөз жоқ, бұл кітап — өз дәуіріне тән ғылыми тұжырымдарға сүйенді, сондықтан оның теориялық сапасынан гөрі идеологиялық, саяси ұстанымы басым болды. Дей тұрғанмен, бұл еңбекте фольклордың тарихын жанрлар арқылы зерттеуге талпыныс болғанын айтпаса болмайды. Мәселен, тоғыз бөлімнен тұратын томның бірінші бөлімі қазақ фольклорының зерттелуіне арналса, содан кейінгі екінші бөлімді пайда болу мерзімі жағынан ең көне деп есептелетін ғұрыптық фольклор мен ескі діни нанымдарға, сондай-ақ шаруашылыққа байланысты туған жанрлар кұрайды: салт өлеңдері; мал, шаруашылық туралы өлеңдер; дін салт өлеңдері; наурыз; баксы сарыны; бәдік, арбау, жалбарыну; жарамазан және жарамазанның батасы; үйлену салт өлеңдері: әдет, салт; тойбастар; жар-жар, сынсу-жұбату; беташар; мұң, шер өлеңдері: қоштасу, естірту, көңіл айту; жоқтау.

Осыдан әрі қарайғы бөлімдер: ертегілер; батырлық жыры; ғашықтық жырлары; айтыс өлеңдері; шешендік сөздер; та-

<sup>1</sup> Русское народное поэтическое творчество советской эпохи. М.-Л., 1952; Русское народное поэтическое творчество. Т. I. Очерки по истории русского народного поэтического творчества X начала XVIII веков. М.-Л., 1953; Русское народное поэтическое творчество. Очерки по истории русского народного поэтического творчества середины XVIII — первой половины XIX века. М.-Л., 1955. Т. II. Кн. 1.; Русское народное поэтическое творчество. Очерки по истории русского народного поэтического творчества второй половины XIX начала XX века. М.-Л., 1956. Т. II. Кн. 2. и т.д.

<sup>2</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. Фольклор. Алматы, 1948. 1-т.

<sup>3</sup> 1947 жылғы 21 қаңтарда жарияланған ҚК(б)П Орталық Комитетінің «Қазақ ССР Ғылым Академиясының Тіл және әдебиет институтының жұмысындағы өрескел саяси қателер» атты қаулысын қараңыз.

рихи өлеңдер; казак совет фольклоры деп берілген. Аталған бөлімдер, негізінен, фольклордың ХХ ғасырға жеткен күйіндегі көркем жанрларды қамтыған, алайда, мұнда ол жанрлардың қай дәуірде қандай күйде болғаны сөз болмайды, неден, қайдан пайда болғаны, қалыптасу барысында нелерге сүйенгені айтылмайды. Сондай-ақ «Қазак совет фольклоры» деген жеке бөлімнің болуы — зерттеушілердің сол тұстағы одақтық фольклортану мен әдебиеттануға тән ұстанымды басшылыққа алғанын айқын аңғартады. Мәселен, осы бөлімнің тараушалары мынадай: революциялық күрес кезеңіндегі өлең, жырлар; ауылды советтендіру жөніндегі өлең, жырлар; колхоз, өнеркәсіп өміріне байланысты халық әдебиеті; терме, мақалдар; казактың халық әдебиетіндегі Ленин, Сталин образы; ерлік туралы жырлар; халық әдебиетіндегі Аманкелді образы; Отан соғысы кезінің жырлары. Көріп тұрғанымыздай, тараушалардағы проблемалар азаматтық тарихтың ізімен, таза әдебиеттану шарттарымен қарастырылған және талданған шығармалардың дені — авторлық өлеңдер мен жырлар. Олар түгелдей таптық, советтік идеология тұрғысынан бағаланып, фольклорға ғана емес, бүкіл әдебиетке тән көркемдік-эстетикалық құндылығы жағынан қарастырылмаған. Сонымен қатар бұл бөлімде сол кездегі концепцияға сәйкес халық ақындары шығармашылығы мен фольклордың ара жігі ашылмай, біртұтас халық әдебиеті деп ұғыну орын алған. Сондықтан Ақмолда, Күдері, Жамбыл, Сәттіғұл, Иса, Нұрлыбек сияқты ақындардың өлеңдері совет фольклоры үлгісінде қаралған. Соның салдарынан бар деп есептелген совет фольклорының өзін дәуірлеу түгелдей дерлік ХХ ғасырдағы тарихи-қоғамдық кезеңдерге сәйкестендіріліп, фольклор өмір ағымына сай жедел өзгеріп отыратын рухани дүние емес екені ескерілмеген. Ал, «совет фольклоры» деген ұғымға келсек, ол көпке шейін ғылымда мойындалып келді.

Совет фольклоры — толыққанды шығармашылық деген тұжырымды халық ақындарының өлеңдері мен жыр, толғаулары негізінде дәлелдемек болған еңбектің бірі — 1955 жылы жарыққа шыққан «Очерки казахской народной поэзии советской эпохи» атты кітап болды<sup>4</sup>. Бұл кітапта жоғарыда айтылған концепциялық кемшіліктер толығымен көрініс тапты, ақындардың ауызша, импровизациямен шығарған өлең-жырлары халық поэзиясы деп танылды, ақындардың айтысы да халық поэзиясының туындысы

<sup>4</sup> Очерки казахской народной поэзии советской эпохи. Алма-Ата, 1955. Осы кітап туралы Б.Кенжебаевтың сын мақаласы да жарияланған болатын. Қараңыз: «Коммунист Казахстана» журналы. 1956. № 3. 57-61 б.

санатына жатқызылды. Дәл осындай көзқарас кейінгі еңбектерде де орын алды<sup>5</sup>. Мәселен, 1960 жылғы кітапта «Тарихи жырлар» бөлімінде 1916 жылғы көтеріліс туралы халық поэзиясын сөз еткенде ақындардың шығармалары талданады. Ал, 1968 жылы жарыққа шыққан еңбекте «Советский фольклор» деп аталатын тараушада дәстүрлі фольклор жанрларының жай-жапсарына қысқаша шолу жасалып, содан соң Жамбылдың, Исаның, тағы басқа ақындардың импровизаторлық өнері мен өлең-толғаулары туралы жазылды.

Жалпы, ХХ ғасырдың 70-жылдарына дейін бүкіл Кеңес Одағы фольклортануында орныққан қағида бойынша еңбекші бұқараның шығармашылығы ретінде жекелеген жыршылар мен сказительдердің ескі фольклорлық дәстүрге негіздеп жырлаған туындылары советтік эпос деп танылды. Сөйтіп, орыс фольклористикасында Марфа Крюкова секілді сказительдер шығарған былиналар, бізде ұлы Жамбыл, Нұрпейіс, Доскей, т.б. ақындарымыз шығарған жырлар фольклор деп қабылданды, ал, оларды зерттегенде әдебиет заңдылықтары басшылыққа алынды. Осы концепцияның айқын көрінісі — 1964 жылы шыққан «Қазақ әдебиетінің тарихы» атты еңбек болды<sup>6</sup>. Бұл том түгелдей совет фольклорына арналды да, қазақ совет фольклоры туралы ғылымның даму тарихы; қазақ совет фольклорының даму жолдары деген екі үлкен бөлімді қамтыды, сондай-ақ совет фольклоры есебінде атақты халық ақындарының авторлық дастандары мен поэмалары да қарастырылды. Бір тәуірі — бұл шығармаларды талдағанда зерттеушілер олардың ежелгі фольклор поэтикасының ізімен, дәстүрімен шығарылғанын атап көрсетеді. Әсіресе, шығыс дастандарының үлгісінде туғандарын да, әрі өзіміздің жазба әдебиетіміздің әсерінен жазылғандарын да нақты мысалдар арқылы нанымды дәлелдеген<sup>7</sup>. Ал, советтік өмірді бейнелеген шығармаларды реалистік көркем әдебиеттің талаптары негізінде талдау арқылы ғалымдар халық ақындарының дүниелері фольклорға келе бермейтінін мойындаған деуге болады.

Совет өкіметі кезінде фольклор болды ма, жоқ па, болса — ол қандай еді — деген сауалдар төңірегінде ХХ ғасырдың 60-70 жылдарында бүкіл одақтық фольклортануда үлкен пікірталас туды. Қорыта келе, «совет фольклоры» деген фольклор болған жоқ, сол

<sup>5</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы: Қазақ халқының ауыз әдебиеті. Алматы, 1960. 1 т., 1-кітап; История казахской литературы. В 3 томах. Казахский фольклор. Алма-Ата, Т.1. 1968.

<sup>6</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. Қазақ халқының ауыз әдебиеті. Совет дәуірі. Алматы, 1964. 1-т., 2-кітап.

<sup>7</sup> Сонда. 258-268-б.

ұғымның өзі де қате, ғылыми жағынан дәлелсіз дейтін тұжырым орнықты. Осыған орай есте ұстайтын нәрсе — фольклор деп тек қана ежелден келе жатқан авторы жоқ шығармаларды айту керек пе, әлде әр заманда туып, ел ішінде айтылып жүретін халық шығармашылығын да тану дұрыс па? Біздіңше, дәстүрлі фольклормен қатар бүгінде ел арасына тарап кеткен авторы беймәлім әртүрлі жаңа өлеңдер (әсіресе, қара өлең), мақалдар, әңгімелер мен анекдоттар — халық шығармашылығы ретінде фольклор болып саналуға тиіс. Әрине, бұлар ерте заманнан келе жатқан фольклордан ерекше, мұнда дәстүрлі фольклорлық поэтика жоқ, бірақ халықтық этика мен ұғым-түсініктер бой көрсетеді. Демек, бүгінгі таңдағы халық шығармашылығынан ежелгі фольклорды іздемеу керек. Сонымен бірге заманның, қоғамның талап-талғамына сай халық шығармашылығының түрі, орындалу мәнері өзгеше болуы ықтимал екенін, сондай-ақ халық шығармашылығы жаңа формада, айталық, отбасылық ансамбль түрінде де болуы мүмкін екенін ескеру қажет. Қазақ фольклорының тарихын зерттегенде осының бәрі есте болуға міндетті.

Фольклордың өзінің де тарихы, қалыптасу, даму жолдары бар екені, оның әр дәуірде әр түрде болатындығы — бүгінгі күнде күмән туғызбайтын ақиқат. Өткен ХХ ғасырдың өзінде-ақ қазақ фольклорының тарихи кезеңдерін қарастыруға ұмтылыс болды. Мысал ретінде жоғарыда аталған «История казахской литературы» атты еңбектің фольклорға арналған бірінші томын атауға болады. Кітапта «Очерк истории казахского фольклора» деген тарау беріліп, ол төмендегі тараушаларға бөлінген: фольклор времени этногенеза казахского народа; фольклор XVI-XVIII вв.; фольклор XIX — начала XX вв.; советский фольклор<sup>8</sup>. Бұл жерде айтатын нәрсе — қазақ фольклорының тарихын дәуірлеуге ғалымдардың көңіл бөлгенін құптай отырып, дәуірлерді анықтау принциптерімен келісу қиын. Өйткені, мұнда азаматтық тарихтың ізімен жүру шарты қолданылған да, фольклор тарихы майда кезеңдерге бөлініп кеткен, әрі фольклордың ішкі даму заңдылықтары ұмыт қалған, соның нәтижесінде фольклор тарихы әдебиеттің даму жолдарына сай болып шыққан. Рас, бұл еңбекте жекелеген жанрларды тарихи дамуы тұрғысынан зерделеуге күш салған жайт бар, алайда, авторлар көбінесе кеңес өкіметіне дейінгі және кеңес тұсындағы деп, екі кезеңді бөле көрсетеді. Бірақ, жалпы алғанда, бұл кітап — қазақ фольклоры — өзіндігі мол мұра екенін, оның өз

<sup>8</sup> История казахской литературы. В 3 томах. Казахский фольклор. Алма-Ата, 1968. Т.1. С.64-124.



даму жолдары болғанын алғаш мәселе етіп қойған еңбек болды.

Сонымен, ойымызды қорыта айтар болсақ, қазақ фольклоры — әдебиеттің бастауы бола тұра, өзіндік қасиеттерге де бай. Оның ұзақ тарихын баяндамастан бұрын, фольклордың мәні мен мағынасын ашып, оның теориялық мәселелерін сөз етіп алған жөн сияқты. Алдымен «фольклор» деген не, оның статусы қандай, теориялық негіздері мен жанрлық табиғаты қалай әрі неден көрінеді деген проблемаларды қарастырып, олардың фольклор қалайша және қандай жолдармен қарапайымдықтан көркем сөз өнеріне көтеріліп, бүгінгі заманға жеткен классикалық түріне айналуындағы рөлін көрсету — бұл еңбектің басты мақсаты. Аса көңіл бөліп айтатын нәрсе: бұл монография — оқулық емес. Егер оқулыққа қойылатын талап — ғылымда қабылданған, тұрақты қағидаға айналған тұжырымдар берілуі керек болса, мұнда фольклортанудың әрқилы мәселелері жаңадан жазылған зерттеулердің нәтижесін пайдалана отырып, өзіндік ізденістер мен талдауларға негізделген соны пікірлер ұсынылады, қазақ фольклоры жалпы адамзаттық руханияттың даму заңдылықтары аясында қарастырылып, оның ежелгі түр-сипаты басқа кұрлықтардағы ХХ ғасырға дейін көне рулық-тайпалық салтта өмір сүрген жұрттардың рухани мәдениетімен тарихи-стадиялық әрі тарихи-типологиялық әдістермен салыстыру арқылы анықталады.

Оқырман назарын мына жағдайларға да аударуды жөн санаймыз. Бұл еңбекте жанрлардың зерттелу тарихы баяндалмайды, оған жеке зерттеу жұмысын арнау керек. Кітаптың мақсаты — ұлттық фольклорымыздың даму жолдарын көрсету, оның жеке-леген жанрларының туу, қалыптасу, өркендеп-өзгеру үдерістерін айқындау. Әрине, бұл жерде белгілі дәрежеде шарттылық болатыны күмәнсіз, өйткені, қай жанрдың болса да пайда болған мезгілін дәл осы уақыт деп кесіп айту қиын. Сондықтан бір жанр бір дәуірде қарастырылса, ол нақ сол кезеңде туған деп түсінбеу керек, себебі ол жанрдың бастауы бұрыныраққа барады, ал қалыптасуы, немесе өркендеуі сол қарастырылып отырған шаққа дәп келеді. Айталық, «Қазақ хандығы тұсындағы фольклор» құрамында қаралатын кейбір жанрлар тап сол заманда тумаған, олар ертеректе пайда болып, хандық кезінде өркендеп, көркем фольклорға айналған. Сол сияқты «Жаңа дәуірдің» де біраз жанры өз бастауын орта ғасырда алып, көркемделіп дамуын ХVIII-ХІХ жүзжылдықтарда басынан кешірген. Сонымен бірге бұл дәуірде жаңа жанрлар мен шығармалар да өмірге келіп отырған. Ал, ХХ ғасырдағы фольклор туралы сөз болғанда жаңадан пайда болғандармен қатар бұрынғы жанрлардың өзгергені, жаңа сипатқа ие болғаны айтылады. Тағы бір ескертетін

нәрсе: еңбектің құрылымында бірізділік сақталмағандай көрінуі мүмкін. Оның себебі үлкен жанрларға жалпы сипаттама беріледі де, олардың ішкі шағын жанрлық түрлері жеке тараушаларға бөлінеді. Мәселен, дастан жанрын сөз еткенде оған жалпы сипаттама беріліп, ал ішкі шағын түрлері «діни дастандар», «хикаялық дастандар», «ғашықтық дастандар» деп бөліне, жеке қарастырылады. Басқа да үлкен жанрларға осы шарт қолданылды. Және үлкен жанрларға жататын кейбір шығармалар жеке талданды, ондағы мақсат — фольклордың сөз өнеріне айналғанын, оның өнерлік қасиеттерін көрсету болды.

Ұжымдық монографияның жазылуы барысында жаңа зерттеулермен қатар ертеректе жазылған белгілі ғалымдар З.Ахметов, Б.Уахатов, Д.Шалабеков, Б. Ақмұқанова еңбектері де ықшамдалып пайдаланылды. Мұның себебі, біріншіден, олардың жұмыстарында әлі күнге құнды тұжырымдардың болуы, екіншіден, ғылымда әрқашан жалғастық болатындығы. Әрине, кітаптағы айтылған кейбір ойлар мен пікірлер, тұжырымдар даулы болуы да мүмкін, кей тұстары күмән тудыруы да ықтимал. Бұлай болуы орынды, себебі қазақ фольклоры нақ осы тұрғыда зерттеліп көрген емес және ешбір елде фольклор тарихы арнайы түрде бұлайша жүйелі сипатта әлі күнге дейін зерделенген жоқ. Егер ғалымдар мен мамандар тарапынан ескертпелер, тілектер айтылып жатса, авторлық ұжым оған түсіністікпен қарап, ризашылығын білдіреді.

Еңбектің тараулары мен тараушаларын жазған ғалымдар: ҚР ҰҒА академигі, филология ғылымдарының докторы, профессор **С.Қасқабасов** («Кіріспе», «Қазақ фольклоры: статусы мен теориялық негіздері», «Ежелгі замандағы рухани мәдениет: жалпы сипаты», «Орта ғасырлардағы фольклор: жалпы сипаты», «Жаңа дәуірдегі фольклор: жалпы сипаты», «Миф», «Хикая», «Этиологиялық ертегі», «Қиял-ғажайып ертегі», «Хайуанаттар туралы ертегі», «Батырлық ертегі», «Ғашықтық жыр», «Аңыз», «Әпсана», «Хикаят», «Новеллалық ертегі», «Сатиралық ертегі», «Тарихи жыр: жалпы сипаты», «Кенесары туралы тарихи шығармалар», «Лиро-эпикалық (балладалық) жыр»; ҚР ҰҒА академигі, филология ғылымдарының докторы, профессор **Р.Бердібай** («Көне эпос», «Батырлық жыр: жалпы сипаты»); филология ғылымдарының докторы, профессор **Ш.Ыбыраев** («Көне эпос»); ҚР ҰҒА академигі, филология ғылымдарының докторы, профессор **З.Ахметов** пен филология ғылымдарының кандидаты **Б.Ақмұқанова** («Қазақ хандығы кезеңіндегі фольклор» тарауына «Мақал-мәтел»); филология ғылымдарының докторы,

профессор **Б.Абылқасымов** («Арбау», «Бәдік», «Бақсы сарыны»); филология ғылымдарының докторы **К.Матыжан** («Үйлену ғұрып фольклоры», «Балалар фольклоры», «Жаңылтпаш»); филология ғылымдарының докторы, профессор **Ш.Керім** («Егіншілік жөніндегі фольклор», «Жұмбақ», «XX ғасырдағы фольклор» тарауына «Мақал-мәтел»); филология ғылымдарының докторы **Б.Әзібаева** («Дастан: жалпы сипаты», «Хикаялық дастан», «Діни дастан», «Ғашықтық дастан»); филология ғылымдарының докторы **М.Жармұхамедұлы** («Айтыс: жалпы сипаты», «Қыз бен жігіт айтысы», «1916 жылғы көтеріліс туралы фольклор»); филология ғылымдарының докторы **Б.Уахатов** («Наурыз мейрамы мен фольклоры», «Қара өлең», «Тарихи өлең»); филология ғылымдарының докторы, профессор **А.Сейдімбек** («Күй аңызы», «Қара өлең»); филология ғылымдарының докторы, профессор **Т.Қоңыратбай** («Түркі қағанаты кезіндегі фольклор», «Тарихи аңыз»); **Ш.Уәлиханов** атындағы Тарих және этнология институтының жетекші ғылыми қызметкері, тарих ғылымдарының кандидаты, доцент **А.Тоқтабай** («Наурыз мейрамы мен фольклоры», «Қымызмұрындық тойы мен өлеңдері»); филология ғылымдарының кандидаты **Д.Шалабеков** («Жұмысшылар фольклоры»); филология ғылымдарының кандидаты **С.Сәкенов** (Тарихи жыр: «XIV-XVII ғасырлардағы оқиғалар мен тұлғалар туралы жырлар», «XVIII ғасырдағы оқиғалар мен тұлғалар туралы жырлар», «XIX ғасырдағы оқиғалар мен тұлғалар туралы жырлар»); филология ғылымдарының кандидаты **Ж.Ахметжанова** («Тарихи өлең»); филология ғылымдарының кандидаты **С.Дәрібаев** («Егіншілік жөніндегі фольклор»); филология ғылымдарының кандидаты **Р.Әлмұханова** («Жарапазан», «Оғыз-қыпшақ дәуіріндегі фольклор», «Алтын Орда тұсындағы фольклор», «Алпамыс батыр», «Айтыс: жалпы сипаты», «Мысал айтыс», «Шешендік сөз»); филология ғылымдарының кандидаты, доцент **П.Әуесбаева** («Әңгіме»); фольклортану бөлімінің ғылыми қызметкері **Д.Жақан** («Жерлеу ғұрпының фольклоры», «Қобыланды батыр», «Лирикалық өлең», «Өлең»); фольклортану бөлімінің ғылыми қызметкері **А.Тойшанұлы** («Терімшілік пен аңшылыққа қатысты фольклор», «Мал шаруашылығына байланысты фольклор», «Жалбарыну», «Алғыс (бата)», «Қарғыс», «Ант», «Едіге», «Әлеуметтік-сүйіспеншілік дастан»). Кітапты баспаға дайындауға институттың ғылыми қызметкерлері **Д.Жақан** мен **А.Тойшанұлы**, **Д.Рахметова** қатысты.

## ҚАЗАҚ ФОЛЬКЛОРЫ: СТАТУСЫ МЕН ТЕОРИЯЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ

«Фольклор» — ағылшын сөзі, «халық даналығы» деген ұғымды береді. Алайда, бұрынғы СССР-ден басқа өркениетті елдерде «фольклор» кең мағынада түсініледі. Оған халық музыкасын, халық биін, халық өлеңін, халық театрын, халық әдебиетін, халық қолөнерін, ырымдар мен ғұрыптарды, салттар мен нанымдарды жатқызады. Сол себепті оларда «фольклор» сөзімен қатар көбінесе «этнография» сөзін қолданады, ғылымын «этнология» дейді. Ал, бұрынғы СССР-ді және социалистік лагерьді құраған елдерде «фольклор» терминімен тек халық әдебиетін, дәлірек айтқанда, халықтың ауызша туып, ауызша орындалатын шығармаларын атау орныққан. Бұл дәстүр ХІХ ғасырдың екінші жартысында Ресейде, ХХ ғасырда соған қараған халықтардың ғылымында орын тепті.

Қазақ ғалымдары да осы үрдісті қолдап, фольклорға халық әдебиетін (бұған дейін ақындар поэзиясын да) жатқызу дәстүрін енгізді де, екі атауды аралас қолданып келеді. Бірақ «халық әдебиеті» деген атау әлем қабылдаған «фольклор» ұғымын толық бере алмайды. Мысалы, көркемдігі нашар, өнер деңгейі жоқ ауызша орындалатын шығармалар толық мағынада сөз өнері, яғни әдебиет бола ала ма? Сол сияқты алуан түрлі ырымдар, салттар мен нанымдар, бата, алғыс, қарғыс, арбау, жауын шақыру, күн жайлату, жарапазандар өз мағынасындағы әдебиет бола қоймас. Ендеше, «халық әдебиеті» дегеннен гөрі өркениетті мемлекеттер қолданатын «фольклор» терминін қабылдап, орнықтыру жөн сияқты. Ал, «халық әдебиеті» ұғымын синоним ретінде көркем фольклорды, яғни өнер қасиеті бар шығармаларды сипаттау үшін қолданған орынды болмақ.

*Фольклор — синкретті, көпфункционалы руханият.* Ол әрі танымдық, әрі эстетикалық қызмет атқарады. Фольклор тәрбиелік

мақсатта да пайдаланылады. Сонымен бірге фольклордың утилитарлық (қолданбалы) функциясы да бар, яғни ол белгілі бір жағдайда тұрмыстық қажетті өтейді. Фольклордың ең маңызды функциясы — эстетикалық және сейілдік. (Әлбетте, қажет болғанда, идеологиялық міндет те атқарады). Фольклор қызметінің мұншалықты көп болуы, бір жағынан, оның синкреттілігінен туындаса, екінші жағынан, әр жанрдың әр дәуірде әртүрлі міндет атқаруына және фольклорлық шығармалардың орындалу мақсатына байланысты. Утилитарлық және тәрбиелік мақсат көздеген фольклорлық шығармалардың көркемдік сапасы эстетикалық және сейілдік қызмет атқаратын туындылардың поэтикалық деңгейінен төменірек болады. Егер бірінші топтағы шығармаларда нені айту керек деген мақсат алға қойылса, екінші топқа енетін туындыларда нені және қалай айту керек мәселесі бірінші кезекте тұрады.

Осы уақытқа дейін біз фольклорды тек сөз өнері ғана деп ұғынып келдік. Бұл түсінік фольклордың аясын тарылтады әрі сөз өнерінің эстетикалық-эмоциялық қасиетін төмендетеді. Өнер дегеніміз — өмірді, оқиғаны, құбылысты немесе сезімді көркем түрде бейнелеп, қайта жаңғырту. Олай болса, арбау, алғыс, қарғыс немесе әртүрлі ырымдар мен нанымдар болмысты, я болмаса сезімді көркем түрде бейнелеуді, жаңғыртуды мақсат тұтпайтындықтан сөз өнері бола алмайды. Бұған қоса, өнер болу үшін шығарманың поэтикасы, композициясы, іс-әрекет атқаратын кейіпкерлері, олардың қақтығысы, т.б. қасиеті болуы керек. Осы тұрғыдан келгенде, ұлттық сөз өнерімізді үш түрге бөлуге болады: фольклор, ауыз әдебиеті (ақын, жыраулар поэзиясы) және жазба әдебиет. Бұлардың үшеуіне де ортақ белгілері болумен бірге әрқайсысының өзіндік ерекшеліктері бар. Фольклордың үш сипаты бар: а) фольклор — ежелгі дүниетаным және көне мәдениет, әрі мұра; ә) фольклор — тұрмыстың бір бөлшегі; б) фольклор — сөз өнері.

*Фольклор — ежелгі дүниетаным және көне мәдениет, әрі мұра.* Ол — көп заманның, бірнеше дәуірдің, әртүрлі қоғамның жемісі, сондықтан көпқатпарлы, көпсатылы және көпмағыналы, көпқырлы. Ежелгі замандарда пайда болған ырымдар мен ғұрыптар, діни ұғымдар мен мифтер, — бір жағынан, фольклор, өйткені, олар сол тұстағы адамдардың ауызша шығарып айтқан әңгімелері және іс жүзінде атқарған ырым-кәделері. Бұл тұрғыдан қарағанда, олар — екінші жағынан, сол дәуір қоғамының мәдениеті болды, себебі сол замандағы адамдар атқарған ырым-кәделер мен айтылған әңгіме-мифтер сол қауым үшін мәдени рөл де атқарды. Үшінші жағынан,

әртүрлі ырымдар, ғұрыптар, діни нанымдар мен мифтер алғашқы қауым адамының дүниені танып-білу процесінде қалыптасқан руханият еді. Олар, түптеп келгенде, сол бір көне дәуір адамдарының дүниетанымы еді.

Қазақ фольклорында осы айтылғандардың барлығы кездеседі десе де болады. Атам заманда ғұмыр кешкен ата-бабаларымыздың әрі дүниетанымы, әрі рухани мәдениеті болған діни нанымдар мен әртүрлі ырым-кәделер, мифтер түрінде өмір сүрген ежелгі фольклор бізге мұра болып та жеткен. Солармен бірге әр кезең қоғамында пайда болған басқа да көптеген ұғымдар мен түсініктер, мифтер мен әңгімелер де фольклорлық дүниелер болып, сол әр заманның белгі-бедерін, түсінік-пайымын да сақтап келген. Солардың бәрінің басы фольклорда қосылады. Алғашқы қауымға тән дүниетаным мен діни нанымдардың қазақ фольклорындағы көрінісі болып анимизм, тотемизм, магия, табу, сондай-ақ рулық қауымның дамыған тұсында қалыптасқан шамандық түсініктер мен аруаққа табыну есептеледі.

Анимизм — адамзаттың ең ерте кезеңінде пайда болған нанымның бірі. Бұл наным бойынша дүниедегі нәрсенің бәрі жанды, өлі мен тірінің, адам мен табиғаттың бір-бірінен еш айырмасы жоқ. Алғашқы қауым адамы өзін табиғаттан, жан-жануардан бөлмеген, яғни «адам мен табиғаттың теңдігі» туралы ұғым қалыптасқан. Адам өзін қоршаған ортадағы нәрсенің бәрі адам сияқты жанды нәрсе, олар адамша тірлік етеді, сондықтан олармен адам тікелей араласа алады, оп-оңай бір-біріне ауысады, құбылып, бірі-бірінің кейпіне ене алады, тілдеседі деп нанған. Мұндай анимизм фольклорда, әсіресе, миф пен ертегіде жиі кездеседі: адам оп-оңай аңның немесе басқа бір нәрсенің түріне енеді; я болмаса, хайуан адам кейпіне ауыса алады, ол адамша сөйлейді; немесе адам мен жануар үйленіп, бірге ғұмыр кешеді.

Тотемизм — адам, яки ру-тайпа белгілі бір жануардан, өсімдіктен, немесе желден, күн сәулесінен, я болмаса басқа бір ғажайып нәрседен туады деп илану және сол бабасының керемет қасиеттері ұрпағына дариды деп түсіну. Бұл пайым Шыңғыс ханның күн нұрынан жаралғаны, Төстіктің анасы төстік жегеннен туғаны, Қобыландының шешесі қабыланның жүрегіне жерік болуы, Алпамыстың әулиеден, ал Едігенің пері қызынан тууы сияқты мотивтерге негіз болған. Кейбір ертегілерде кейіпкердің атасы — аю, қасқыр сияқты жыртқыш аңдар болып келеді. Енді бір мифтерде адам мен тылсым өкілдерінің үйленіп, олардан туған бала ғажайып күштің немесе басқа бір керемет қасиеттің иесі болады. Осындай тотемистік ұғымдар ордалы жыланды, немесе ақ жыланды көрген,

оларға жақсылық істеген кейіпкерлердің жан-жануар тілін білетін, я болмаса зор бақытқа кенелетін адам жайындағы ертегілерде де бой көрсетеді.

Магия — алғашқы қауымда пайда болып, кейін әртүрлі өзгеріске ұшырап, әлі күнге дейін ел арасында сақталған сөздің немесе басқа бір іс-әрекеттің керемет қасиеті бар деп, олардың құдіретіне сену. Сөз, я болмаса бір іс-әрекет ырым арқылы басқа адамға, затқа, аңға әсер етуге болады деген түсінік фольклорда кең тараған. Көптеген мифтер мен ертегілер осы магияны арқа тұтады, ондағы кейіпкерлер бірін-бірі оп-онай, сиқыр, немесе дұға арқылы, я болмаса ишара, ниет көмегімен-ақ аңға, құсқа, хайуанға, өсімдікке, т.б. затқа айналдырып жібереді. Мұндай шығармаларды былай қойғанда, алғыс, қарғыс, бата секілді фольклор жанрлары түгелімен осы магияға негізделген. Магия пайдалы (онды) және зиянды, тікелей және шалғай болып та келеді.

Табу — дүниеде зиянды күш көп, солардан аман болу үшін әртүрлі ырым, жоралғы жасалған, олар атқарылмаса, бақытсыздық болады деп сенген алғашқы қауым адамдары неше түрлі тыйым ойлап тапқан. Тыйымның түрлері фольклорда ғана емес, күнделікті тұрмыста да жиі кездеседі. Мысалы, бүйірді таянбау, шашты жалбыратпау, есікті кермеу, түнде суға бармау, қасқырдың атын атамау, ай сәулесінің астында ұйықтамау, т.т. Мұндай тұрмыстық тыйымның көбісі ескі діни нанымдармен байланысты болса, енді біразы елдің өмір тәжірибесінен туындаған. Ал, фольклорда кездесетін табу — кейіпкерлердің тағдырына әсер ететін тыйым. Көп жағдайда ертегінің, дастанның қаһарманына белгілі бір тыйым салынады, алайда, ол тыйымды бұзады, соның кесірінен кейіпкер бір пәлеге тап болады. Ер Төстіктің жаңа түскен келіншегі Кеңжеккей қайын атасы Ерназарға Сорқудықтың басына қонбасын деп, тыйым салады. Алайда, Ерназар оны тындамайды. Ақырында, оны жалмауыз кемпір ұстап алып, сүйікті ұлы Төстікті беруге мәжбүр етеді. Осылай тыйымды бұзып, сорға ұшыраған Төлеген, Мамай, Едігенің әкесі, т.б. қаһармандар тағдырында ежелгі табудың, яғни алғашқы қауым адамының дүниетанымы жатқанын айғақтайды.

Шамандық — алғашқы қауым ыдырап, рулық қоғам қалыптасқан тұста етек алған табиғатқа, аспан әлеміне табыну және адам арасында ерекше кереметке ие, дүниенің барлық сырын білетін, тылсым күштермен араласып жүретін айрықша жан, ғажайып кісі болатынына сену. Бұл наным бойынша әлем құрылысы вертикалді: аспан әлемі, жер беті, жер асты болып келеді; сондай-ақ жаһан — төрт бұрышты жазық түрінде болады. Сонымен бірге осы үш әлемді, төрт

бұрышты түгел шарлай алатын адам бар, оның қолынан келмейтіні жоқ деп ұғынған. Ол — баксы (шаман). Оның басты міндеті — адамдарды аурудан, апаттан сақтап қалу, қара күш иелерімен ымырасыз шайқасып, адам баласын қауіптен құтқару, т.т. Осылардың бәрі қазақтың көне мифтері мен ертегілерінде, ырым мен әдет-ғұрпында, әпсана мен хикаяттарында мол ұшырасады. Ер Төстіктің жер астына түсіп кетуі, содан соң жер бетіне шығуы, Қорқыттың дүниенің төрт бұрышын шарлауы, Күнікей қыздың Күн астында, Айбарша сұлудың Ай астында болуы — бәрі ежелгі шамандық наным жемісі. Фольклорлық шығармадағы бас кейіпкердің керемет көмекшілері — қолынан келмейтіні жоқ шаманның елесі. Ал, ертегілердегі жалмауыз кемпірдің ғаламаттығы, жер мен көкті тіреген алып бәйтеректің биіктігі, сондай-ақ сикырлықты пайдаланып, кейіпкерлерге кейде зияндық, кейде жақсылық істейтін баксының өзі, міне, бұлар да шамандық ұғым белгісі.

*Фольклор — тұрмыстың бөлшегі.* Фольклор — адам тіршілігінің өн бойында қолданылып, әр саласында пайдаланылатын дүние. Ол күнделікті өмірде утилитарлық функция орындайды, яғни тұрмысқа қызмет етеді, қажетті бір істі атқарады. Сол себепті фольклордың біраз бөлігінде саналы көркемдеу болмайды. Осындай фольклордың қатарына тұрмыстық қызмет атқаратын ғұрыптық және үйлену салтына әрі жерлеу рәсіміне байланысты жанрлар жатады. Мысалы, сәби дүниеге келгенде жүзеге асырылатын әртүрлі ырым-кәделер мен соларға қоса орындалатын ғұрыптық өлең-жырлар, тілек-баталар, дұғалар, сол тәрізді сәбиді қырқынан шығару мен бесікке салу кезінде атқарылатын ырымдар мен айтылатын шарапатты сөздер, тұсаукесер мен сүндет той кезінде орындалатын кәде-жоралғылар мен өлеңдер — бұлардың бәрі міндетті түрде орындалуға тиісті фольклор. Ол ырымдарсыз, шапағатты тілек-батасыз, ақ тілеулі дұғасыз аталған шаралар жүзеге асырылмайды. Демек, бұл тұста фольклор — тұрмыстың бір бөлшегі, тіршіліктің қажетті ісі болып көрінеді. Осы сияқты үйлену салтындағы ырым-кәделер мен жар-жар, сынсу, беташар секілді жырлар, ал адам қайтыс болғанда міндетті түрде айтылатын естірту, көңіл айту, жұбату, жерлеу рәсімі бойынша айтылуға тиісті жоқтау — адам өмірінің әр кезеңінде таза тұрмыстық, утилитарлық қызмет атқаратын фольклор. Бұларсыз үйлену тойы, жерлеу рәсімі болмайды. Ендеше, фольклор — тұрмыстың өзімен біте қайнап, қосылып кеткен руханият.

Фольклордың бұл түрінде ежелгі дәуірдің пайым-түсінігі, діни ұғымы мен нанымы, дүниетанымы толық пайдаланылады. Бірақ бұл жағдайда олар әдейі қолданылмайды. Керісінше, көне заман



ұғымдары емін-еркін, табиғи түрде, ешбір күдіксіз араласады. Көбінесе, олар көркемдік міндет атқарады, алайда, бұл көркемдік мақсатты емес, ол да адам болмысы мен сезімі сияқты табиғи.

Егер фольклорды кең мағынада қолдансақ, халықтың қолөнері, үй жабдықтары мен жастардың әшекейленген киімдері, бұйымдары, аттың әбзел-тұрманы, оюлар, сырмактар, т.б. үнемі қолданыста болатын әдемі заттар, кәдімгі халық әндері мен күйлері, өлеңдері мен жырлары сияқты — елдің мәдени мұрасы, олар да тұрмыстың бір бөлшегі ретінде тіршіліктің сәнін келтіріп, мәнін арттырады. Демек, бұлар — фольклордың утилитарлық, яғни қолданбалы түрлері болып саналады.

*Фольклор — сөз өнері.* Өнер болу үшін, ең әуелі, көркемдік қасиет және орындаушы мен тыңдаушы болуы керек. Қазақ қоғамында фольклор осы үш шартты түгел орындаған, тіпті, одан да кең ауқымды қамтыған. Фольклор — әрі әдебиет, әрі театр рөлін атқарды, оның шығарушылары әрі орындаушылары — жыршы мен ақындар, сондай-ақ тыңдаушылары мен көрермендері болды. Сондықтан фольклор өзіндік көркем әдіс, бейнелеу тәсілдер мен көркемдеуіш құралдар жасап, орнықтырды. Бұл процесте ол ежелден келе жатқан ұғымдар мен нанымдарды, мифтер мен басқа да ескі жанрларды пайдаланып, оларға басқа сипат дарытты, эстетикалық міндет артты. Сөйтіп, алғашқы қауымға тән мифтік сананың жемісі көркем құралға айналды, бейнелілікке және метафораға негіз болды. Осы жолда көркемдік шарттары қарапайымдылықтан күрделілікке ойысты, саналы, мақсатты қиял пайда болып, ғажайыптық сипат алды, утилитарлық функция эстетикалыққа ауысты, осының нәтижесінде фольклор поэтикасының қалыптасуы, оның кейінгі заманда әдебиетке енуі, әдеби поэтикаға негіз болуы заңдылыққа айналды. Көркем фольклорлық жанрлар туып, қалыптасты, ертегілер, жырлар, дастандар, ең алдымен, эстетикалық, сейілдік, содан соң тәрбиелік, т.б. мақсат тұтты.

Фольклорды өнер етіп көрсететін басты белгілері мыналар: романтикалық әдіс пен типтендіру, тұтастану процесі, кейіпкерлерді суреттеу тәсілдері, жалпылық пен формулалықтың қатар жүруі, импровизацияның айрықша көрінуі, шығармалардың тұрақты композициясы мен өзіндік стилі, фольклорлық уақыт пен кеңістік, әлеуметтік утопия, т.т. Бұлар фольклорды сөз өнері етіп, әдебиетке жақындатса, енді бір ерекшеліктер бұл екеуін алшақтата түседі. Мәселен, фольклордың байырғы ұғымдармен, түсініктермен, әдет-ғұрыппен байланысы, фольклорлық сана мен ойлау, индивидтік тілдің жоқтығы, даралық портреттің болма-

уы, іс-әрекеттің біржақты әрі дереу істелуі, кейіпкердің ғажайып туып-өсуі, оның ғаламат қасиеттерге ие болуы әдебиетке тән емес. Бірақ бұл айтылғандар фольклордың өнер екенін жоққа шығара алмайды. Оның үстіне, фольклордың шындықты суреттеуі, тарихты қамтуы, қиял мен болмыстың арақатынасын өзгеше өруі, сондай-ақ фольклор шығармаларының орындалу мақсаты мен мәнері, тыңдаушылардың фольклорлық туындыға, ондағы іс-әрекеттерге көзқарасы — бұлар да фольклорды сөз өнері ретінде көрсете алады.

Сонымен, фольклордың өзіндік табиғаты оның теориясына да өзгеше сипат береді. Фольклор теориясы, ең алдымен, оның әр кезде атқаратын әртүрлі қоғамдық-тұрмыстық міндеті мен танымдық, тәрбиелік және эстетикалық функцияларынан, мақсаттарынан туындайтын мәселелерді қарастырады. Бұлардың ішінде ең бастылары, әрине, фольклорлық дәстүрмен тығыз байланысты. Фольклорлық дәстүр дегеніміз — қалыптасқан шығармашылық әдістің жалғастығы, ал әдебиеттегі дәстүр дегеніміз бұрынғы тәжірибені жаңғырту болып табылады. Дәлірек айтар болсақ, фольклордағы дәстүр — бұрынғы тәжірибені өзгертпей қабылдау әрі жалғастыру, ал, әдебиеттегі дәстүр — бұрынғыны сол қалпы ала салу емес, соны өзгерте дамыту. Сол себепті де әдебиетте даралық сипат басым болады да, жеке автор өзінен бұрынғыны қайталамайды. Мәселен, Абайды алайық, ол өзіне дейінгі бүкіл ақын-жыраулардың мұрасын бойына сіңірген. Асан, Шалкиіз, Бұқар, Дулаттар болмаса, Абай да болмас еді. Бірақ Абай оларды сол күйінде қайталаған жоқ, олардың мұрасын бойына сіңіріп қана қоймай, ол өзі қабылдаған нәрсені елге қайтадан, мүлде жаңарған түрінде берді ғой. Міне, әдебиеттегі дәстүр дегенді осылай түсіну қажет. Ал, фольклордағы дәстүр мұндай мақсаттан аулақ, онда бір шығарманың ертеде айтылған нұсқасы жаңадан жырланғанның өзінде алғашқыдан алшақ кетпейді. Фольклорда нұсқалардың болатын бір себебі — осы.

Фольклор теориясының маңызды бір мәселесі — көркемдік әдіс, соған байланысты кейіпкерді суреттеу тәсілі. Осы тұрғыдан келгенде, фольклор романтикалық типтендіру әдісін қолданып, кейіпкерді суреттеуде дәріптеу мен әсірелеу сияқты тәсілдерді пайдаланады. Мұнда уақыт пен кеңістік өзгеше көрінеді. Мәселен, эпикалық уақыт әдеттегіден басқаша, сондай-ақ кеңістік те болмыстағыға сәйкес бола бермейді, бұларда шарттылық, мақсатты қиял үлкен рөл атқарады. Эпикалық стиль мен тұрақты формулалар фольклор шығармасына өзіндік баяндау тәсілін жүктейді. Көнелік сипат пен жаңаның, қиял мен ақиқаттың аралас жүруі — фольклорға

тән ерекшеліктің бірі. Оларды зерттеуші жақсы ажырата білуі тиіс. Фольклорлық шығармалардың композициясы біртектес болып келеді де, оқиғалар бір кейіпкердің маңайына шоғырланады, сөйтіп, іс-әрекеттер бір бағытта өтіп жатады, ал уақыт кері шегерілмейді...

Осы айтылғандардың бәрі сөз өнеріне айналған көркем фольклорға қатысты. Фольклор теориясы дегенде, бұлардан басқа да аспектілер бар екенін айту керек. Солардың бастылары: сюжеттердің контаминациясы, жанрлардың синкреттілігі, фольклордағы импровизацияның рөлі мен орны, фольклордың тарихқа, шындыққа қатынасы, ұлттық ерекшеліктер мен типологиялық сюжеттер, фольклорлық сана мен орындаушының ара-қатынасы, т.т. Міне, осы қасиеттері арқылы фольклор әдебиетке жақындайды, бірақ ол – әдебиет емес. Ежелден келе жатқандықтан фольклор жоғарыдағы өнерге тиесілі белгілерді әдебиеттен бұрын өмірге әкелген, пайдаланған. Сол себепті де фольклор – әдебиеттің бастауы деп түсініледі, ол – әдебиеттің өзі бола алмайды. Әрбір фольклорлық шығарма – дәстүрге негізделген, халыққа кең тараған, нұсқалары бар, ауызекі айтылатын, авторсыз туынды. Ал, әдебиет туындысы – авторлық мәтін, онда автордың қайталанбас қолтаңбасы, өз стилі бар, оның нұсқалары болмайды. Автордың әр кейіпкері – дара, өзіне ғана хас мінез-құлқы бар, сөйлеу машығы бар тұлға. Жалпы, фольклордың жинақтау мен шарттылықты пайдалану мүмкіндігі авторлық әдебиетке қарағанда молырақ, бірақ фольклорда бұлар қалыптасқан дәстүр аясында қолданылады.

# I БӨЛІМ

## ЕЖЕЛГІ ЗАМАНДАҒЫ РУХАНИ МӘДЕНИЕТ

*Жалпы сипаты.* Фольклордың тарихын дәуірлеудің өзі мейлінше шартты, өйткені, оның жеке бір шығармасы дәл қай уақытта туды деп қарастыруға әсте болмайды. Фольклордың ең алғашқы нұсқалары қандай болғанын нақтылап анықтау да, сипаттау да қиын. Оның себебі — біріншіден, адамзаттың ерте замандағы рухани мұрасы бізге сол күйінде жеткен жоқ; екіншіден, ежелгі дәуірдегі руханият бүгінгідей сала-салаға бөлінбей, біртұтас, синкретті дүние болған, оның құрамында ырымдар мен ғұрыптар, діни нанымдар мен жай әңгімелер, мифтер мен арбау, жалыну, жалбарыну, алғыс, қарғыс сияқты алуан түрлі ұғымдар мен нанымдар, түсініктер мен іс-әрекеттер аралас, бір-бірінен ажыратуға келмейтін рухани әлем болған. Сол себепті біз рулық замандағы мәдениет (фольклор ғана емес) деп жиынтық мағынада айтамыз. Осы мәдениеттің, сол арқылы кейбір жанрлардың шығу мезгілін шамалап анықтауға болатын секілді. Тарих пен этнология, фольклортану ғылымдарының дәлелдеуі бойынша, адамзаттың рухани мәдениеті есте жоқ ерте заманда орныққан рулық, тайпалық қауымда пайда болғанға ұқсайды («алғашқы қауым» деп те аталады). Жер бетінде пайда болған тұңғыш рулық қауымның түрі — матриархат (анаеркі) деп саналады. Рас, бұл туралы соңғы жиырма-отыз жыл бойы үлкен пікірталас орын алып келеді, алайда, матриархаттың болмағандығы туралы пікір әлі толық дәлелденген жоқ. Осыған байланысты және этнографиялық, фольклорлық деректерге сүйеніп, әзірше дәстүрлі, ғылымда қалыптасқан тұжырымды негізге алуға тура келеді.

Анаеркі (аналық) рудың басты-басты сипаттары не десек, ең алдымен, сол шақтағы биліктің әйелдер қолында болуын,

неке мен отбасының матрилокальдық болғанын, мұрагерліктің әйел балалары тиесілі болғанын және балалардың ана (нағашы) жұртында өсуін, сондай-ақ әйелдерді кастерлейтін алуан түрлі әдет-ғұрыпты, ұғым-түсінікті айтуға болады. Авункулат, кувада сияқты дәстүрлердің, анимизм, тотемизм секілді нанымдардың сол матриархат дәуірінде пайда болғаны ғылымнан белгілі. Матриархаттың орнығу себебі — сол замандағы адамдардың күнкөрісіне байланысты еді, яғни алғашқы ру адамдары өздері ештеңе өндірмей, табиғаттағы дайын нәрселерді, жеміс-жидекті, құстардың жұмыртқасын, ағаштағы алма, өрік сияқтыларды қорек еткен. Ғылымда мұны — иемденуші шаруашылық (немесе терімшілік) дәуірі дейді. Мұндай азық жинауға әйелдер епті болғандықтан үстемдік құрған. Осы дәуірдің көріністері Австралия, Океания, Африка байырғы тұрғындарының тұрмысында да, мәдениетінде де сақталған. Сол көне заманның елесі біздің фольклорда да байқалады, әрине, көркем сананың екшеуінен өткен түрде. Егер нақтылап айтар болсақ, жалмауыз кемпір мен көріпкел сәуегей әйелдердің, айдаһардың бейнелері, ғайыптан (ғажап) туу, кәметтік сынақтан өту, баланың әкесі үйде жоқта тууы, қаһарманның қалыңдықты алыстан іздеуі, оның болашақ қайын атасымен қақтығысуы сияқты мотивтер атам заманғы матриархат салттары мен ұғым-түсініктерінің елесі. Ең көне мифтердің, тұрмыстық әңгімелер мен қарапайым ән-өлеңдерінің пайда болу мезгілі — ежелгі рулық қауым уақыты деп ойлауға болады<sup>1</sup>.

Ең көне мифтер — алғашқы қауым адамдарының өзін қоршаған ортадағы, манайындағы әртүрлі объектілер мен табиғат құбылыстары турасындағы түсіндірме әңгімелері түрінде болып келеді. Ондай әңгімелерде заттардың, аңдардың пайда болуы мифтік сана бойынша түсіндіріледі. Ал, мифтік сананың өзі екі кезенге бөлінеді. Бірінші кезең — «адам мен табиғаттың бірлігі» жөніндегі түсінік. Яғни адам өзін жан-жануардан, табиғаттан бөлмейді, адам мен жануар, адам мен зат бірдей деп түсінеді, өлі мен тірінің арасына да жік қоймайды. Дәл осы кезеңде анимистік наным жұмыс істеп, мифтерде адамның аңға, басқа бір затқа немесе керісінше жануардың, заттың адамға айналуы заңды құбылыс ретінде қабылданады. Мифтік сананың екінші кезеңі — «адам мен табиғаттың бірлігі» туралы ұғымның бұзылуы. Бұл уақытта адамдар

<sup>1</sup> Весселовский А.Н. Историческая поэтика. Л., 1940; Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946; Соныкі. Фольклор и действительность. М., 1976; Каскабасов С.А. Казахская волшебная сказка. Алма-Ата, 1972.

өзінің жануарлардан, қоршаған табиғаттан өзгеше екенін түсінеді де, тотемистік нанымға негізделген мифтер шығарады. Сөйтіп, тотемистік және этиологиялық мифтер дүниеге келеді. Алғашқы кезеңде жер бетіндегі нәрселердің, аспан шырақтарының қалай пайда болғанын баяндайтын жасампаздық және космогониялық мифтер шықса, екінші кезеңде тотемистік, дуалистік мифтер туады<sup>2</sup>.

Мифтердегі басты кейіпкерлер — ілкі ата мен жасампаз қаһарман, тотем-баба мен шаман (бұл кейінірек). Олардың іс-әрекеттері, көбінесе, жасампаздық болып келеді, жердегі заттарды, аң-құсты, т.б. жаратқан солар болып көрсетіледі. Мифтер, әрине, бір қалыпта тұрмай, өзгеріп тұрған. Әу баста олар қасиетті әңгіме-шежіре түрінде құпия айтылса, бірте-бірте сакралдық сипатынан айрылып, фольклордың кейбір жанрларына кірігіп кеткен. Мифтік сананың екінші кезеңінде қалыптасқан діни нанымдар мен ұғымдарға, солардың іс жүзінде атқарылатын ырымдары мен ғұрыптарына негізделген (мифтермен қатар) әр алуан тұрмыстық, кәсіптік, т.б. әңгімелер де туады. Олар сол уақыттың фольклорлық жанрлары десе де болады. Олардың басты ерекшелігі утилитарлық қызметінде, яғни ондай әңгімелер жеке айтылмайды, белгілі бір ырымды, ғұрыпты атқару барысында айтылады. Демек, ондай әңгімелер практикалық (тәжірибелік) мақсат көздейді. Сондай фольклордың үлгісі ретінде терімшілік, аңшылық, малшылық пен егіншілік кәсіптерге қатысты шығармаларды айтуға болады. Олардың бәрі бізге алғашқы күйінде жетпеген, олар талай өзгеріске ұшыраған, әрі өте кеш хатқа түскен. Сол себепті біздің қолымыздағы әңгіме, өлең-жырларда көркемделу күшті де, әу бастағы ұғым-нанымдардың ізі ғана сарқыншақ ретінде көрініс береді. Соған карамастан ол шығармалардан ежелгі анимизмнің, тотемизмнің, магияның түбірін тауып, зерттеуге болады. Сондай магиялық қызметі айқын фольклорға алғыс, қарғыс, арбау, жалыну-жалбарыну, бәдік сияқты жанрлар жатады. Әлбетте, қоғамдағы даму мен өзгеру барысына қарай олар да жаңа сипат алып отырған. Мысалы, ежелгі алғыс ислам діні енгеннен кейін бата болып, екеуі қатар өмір сүрген. Жалпы, магиялық қызмет рулық замандағы мифтік сананың екінші сатысында үлкен рөл атқарған.

Алғашқы қауым адамдары бірте-бірте табиғатта бар нәрсені ғана пайдаланбай, енді өздері өнім жасай бастайды, яғни иемденуші-

<sup>2</sup> Қазақ мифтері туралы кеңірек қараңыз: Қасқабасов С.А. Қазақтың халық прозасы. Алматы, 1984; Соныкі: Жаназық. Астана, 2002.

ден өндірушіге айналады. Бұл, әсіресе, аншылық пен аушылық, егіншілік пен малшылық (бақташылық) кәсіптерін тудырып, енді өмірде еркек адамдардың күш-қуаты қажет болып, олар үстемдік етеді. Сөйтіп, патриархат (атаеркі, аталық) орнығады. Бұл шақтағы рудын ең негізгі белгілері — бір атадан тараған ұрпақ қауымы, осы руға ортақ таңба, ортақ ұран, ортақ зират, бірі үшін — бәрі, бәрі үшін — бірі жауаптылығы, қанға-қан, жанға-жан шартының болуы, т.б. Осыған сәйкес қоғамдық қатынастарда өзгеріс пайда болады. Отбасы — ер адам үйінде орналасады, некелік пен мұрагерлік, басқа да әдет-ғұрыптар патриархаттық сипат алады. Ру мен отбасының арақатынасы, билік жасау жүйесі жаңа арнаға көшеді. Рубасылары мен бақсы-абыздар тұрмыстық және идеологиялық салаларға билік жүргізіп, әскери іс-шараларды, ырым-кәделерді басқаратын болады. Қауым өсе келе тайпаға айналады, тайпалар одағы құрылады, әскери демократия орнығады.

Бізге жеткен фольклорлық әрі этнографиялық материалдарда аталық ру өмірінің көптеген белгілері көрініс береді. Мысалы, дана ақсақалдар мен қайсар батырлар басты кейіпкерлер болып суреттеледі, тіршілікте туындайтын барлық мәселелерді талқылау, шешу — солардың құзырында болады. Кейіпкерлердің ежелден келе жатқан керемет көмекшілері де ер адам болып шығады. Патриархат заманында пайда болған көптеген салт-дәстүр, әдет-ғұрып фольклорда айқын сақталған. Солардың ішінен, мәселен, құда түсу, келін түсіру, қалыңмал төлеу, көп әйел алу, қонақ күту, көрімдік беру, сый-сыяпат жасау сияқтыларды айтуға болады. Бұлар фольклорымыздың әр жанрында ұшырасады, әсіресе, ертегі мен эпоста әдемі баяндалады.

Рулық заманның бұл кезеңінде неше түрлі ежелгі мифтік ұғымдар мен діни нанымдарға негізделген бұрынғы мифтермен қатар жаңа мифтер пайда болады, оларда да ескі сана өзгеріске ұшырап, кейіпкерлер ер адамдар болып шығады. Бұл уақытта аншылық жайындағы әңгімелер құпиялықтан арылып, ғажайып аншы-мергендер мен олардың серіктері — тылсым керемет қасиеттері бар арғымақтар мен сырттандар туралы баяндайды. Оқиғалар көп жағдайда мергеннің басынан кешкендері хақындағы меморат түрінде әңгімеленеді. Мұндай әңгімелер кейінгі замандарда хикая жанрымен араласып кетеді. Мемораттың кейбірі тұрмыстық әңгіме түрінде болып келеді. Ондай шығармаларда ежелгі діни нанымдар басқа қырынан көрініп, күлкілі жағдайлар ғұрыптық (ритуалдық) мәнге ие болады.

Еңбек-кәсіпке байланысты фольклор патриархат заманын-

да қайта қаралып, жанаша айтылады. Ежелгі мифологиядағы әр заттың рух-иесі енді пірге, алғашқы ата-бабаға айналады (кейін көркем образ болады). Мұны, әсіресе, меморатта (кейін хикая мен хикаятта), малшылық (бакташылық) пен егіншілік (диқаншылық) туралы әңгімелерде, өлеңдерде көреміз. Бұрынғы діни-нанымдар да, салт-ғұрыптар да, ырымдар да фольклорда басымдық рөлде емес, көлеңкеде жүреді. Үйлену салтына және жерлеу рәсіміне қатысты әдет-ғұрыптар атқарылған кезде орындалатын фольклор енді біршама өзінше, кей-кейде ғана ырымдардан жеке айтылып, көркемдік-эстетикалық та мақсат көздейді. Олардың мазмұны да, орындалу мәнері де басқаша болып, бейнелік жағы күшейе түседі. Жар-жар, сыңсу, беташар, тойбастар секілді шығармалар ендігі уақытта тек ырым мен ғұрыптың сөз-серігі ретінде ғана емес, сондай-ақ адам сезімін көрсететін көркем өлең түрінде де айтылады. Сол сияқты жерлеу рәсіміне байланысты орындалатын жоқтау, көңіл айту, жұбатулар да салт бойынша орындала отырып, көркемдік-эстетикалық та мақсатты ұмытпайды. Бұл айтылғандардың бәрі — патриархалдық рудың дамыған кезінде орныққан руханият еді.

Рулық заманда пайда болған рухани мәдениеттің бір саласы — халықтық білім мен халықтың өнері. Кең мағынада алғанда бұларда — фольклордың түрлері болып саналады. Сондықтан да әлемдік фольклортануда оларды музыкалық фольклор, пластикалық фольклор, халықтың қол өнері, халық биі деп атау орныққан. Фольклордың бұл түрлері, сондай-ақ халық астрономиясы мен календары, қарапайым математика мен механика, халықтық медицина мен мал емдеу ісі, сөз жок, өмір тәжірибесінен туындаған құндылықтар. Аңшылық құрған, мал баққан, егіншілікпен шұғылданған, көшіп-қонып жүрген жұрт табиғаттың алуан сырын, ауа райын, жұлдыздардың жылжу ретін үнемі қадағлап, біліп отырған. Сондықтан олар аспан шырақтары туралы, төрт түлік малдың ерекшеліктері жөнінде, дәнді дақылдардың айырмашылықтары жайында тәжірибелік білім қалыптастырған және неше түрлі әңгіме-жыр шығарған. Бұл әңгіме-өлеңдерінде объектісінің түр-түсін, мінез-құлқын, т.б. қасиетін тәжірибеге сүйеніп сипаттау да, сондай-ақ ежелгі мифтік, діни нанымдарды пайдалану да бар. Сөйтіп, өзінің мінез-құлқын, тұрмыс-тіршілігін әңгімелеп отырған объектісіне көшіріп, әрі танымдық пайдасы, әрі көркемдік мәні бар шығарма тудырып отырған. Халық календары мен астрономиясы — фольклорды зерттеуде өте құнды материал болатын себебі — осы.

Халықтың қарапайым математикасы да, механикасы да — күнделікті тіршіліктің қажеттілігінен туған руханият. Малдың



есебін білу, жорыққа шығарда адам санын анықтау — халық математикасының негізін құраса, киіз үйді жасау, оны тең-тең етіп, түйеге, көлікке арту, көліктің өзін оңтайлы етіп жасау — қарапайым механиканың түрі. Ал, киіз үйдің жабдығы тек қана практикалық мақсат орындамайды, оның әсемдігі, үйдің безендірілуі — белгілі дәрежеде эстетикалық талапқа жауап береді. Ендеше, халық қолөнері — фольклордың әрі утилитарлық, әрі эстетикалық қызмет атқаратын түрі.

Сонымен, рулық замандағы мәдениет — ұзақ уақыт бойы қалыптасқан руханият. (Тарих ғылымының дәуірлеуі бойынша отыз мыңдай жылды қамтиды). Оның салалары мен түрлері көп. Олар бірі-бірімен тығыз байланыста, біртұтас, синкретті жүйе қалыбында дамып, қоғамның, ой-сананың жетілуіне сәйкес қарапайымдылықтан көркемдікке қарай күрделі де қиын жолдан өтті. Оу баста тек қана утилитарлық-тәжірибелік және танымдық қызмет атқарған алғашқы фольклор үлгілері бірте-бірте тәрбиелік және көркемдік мақсатты көздейтін шығармаларға айналды. Алайда, олар әлі нағыз көркем фольклор дәрежесіне көтеріле алған жоқты. Бұл үрдіс кейін көпке созылып барып, тек мемлекеттік қоғамдар тұсында жүзеге асқан еді. Соның өзінде де фольклор қаншалықты көркем болғанымен, онда сол ежелгі рулық замандағы салттар мен ғұрыптар, діни нанымдар мен ұғымдар бірде көркемдеуіш құрал, бірде бейнелі сөз, бірде әсіреленген образ түрінде көрініс тауып, шығармаға поэтикалық, эстетикалық, эмоциялық ренк беріп тұрады. Осының бәрі қосыла келіп, бізге жеткен фольклорды, бір жағынан, ежелгі заманның дүниетанымы, көне мәдениеті әрі мұрасы; екінші жағынан, ел тұрмысының бір бөлшегі; үшінші жағынан, халықтық сөз өнері деп сипаттайды.

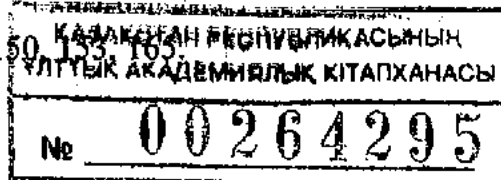
# 1-ТАРАУ

## ЕҢБЕК ФОЛЬКЛОРЫ

### §1. Терімшілік пен аңшылыққа қатысты фольклор

*Терімшілік* — алғашқы қауым кезеңінде аңшылықпен, балықшылықпен ұштасып, тіршілік көзіне айналған шаруашылықтың ең байырғы түрлерінің бірі. Көне қоғам тарихын зерттеушілер терімшілік, балықшылық, аңшылық үшеуін иемденуші шаруашылыққа (орысша — присваивающее хозяйство, ағылшынша — food-gathering economy) жатқызады. Неолит революциясына дейін адамдар бұл үш кәсіпті пайдаланып, табиғаттың дайын өнімдерін ғана теріп жеп, ештеңе өндірмей күнелткен. Малшылық пен егіншілікке көшкенде иемденуші шаруашылық ығысып, енді өндіруші шаруашылық (орысша — производящее хозяйство, ағылшынша — food-producing economy) алға озған<sup>1</sup>. Бұны ғалымдар неолит революциясы деп атап кеткен. Терімшілікте адамдар өсімдіктің жеміс-жидегі мен тамыр-түбірлерін, құстардың жұмыртқасын, жабайы араның балын, теңіздің жәндіктерін теріп жеген. Терімшілік, балықшылық, аңшылық — үшеуі қатарласа күнкөрістің көзіне айналған белгілі кезең болған. Әйткенмен, аңшылық кәсіп өмірге үлкен серпін әкеліп, адамдар етпен қоректеніп, жылы тері киімдерге ие болып, қор жинақталып, меншіктің алғашқы нышандары пайда боп, тұрмыс-тіршілік әжептәуір ілгері басқан. Аңшылық дамығанда терімшілікпен әйелдер мен балалар шұғылданатын болған. Түйіндеп айтқанда, аңшылық шаруа малшылықтың, ал, терімшілік егіншіліктің негізін қалаған. Иемденуші шаруашылықта табиғаттың дайын өніміне ғана қожалық еткен адам баласы өндіруші шаруашылыққа көшкен соң табиғатта бұрын болмаған өсімдік пен хайуандардың жана

<sup>1</sup> Материальная культура. Вып. 3. М., 1989. С.148-150.



тұқымдарын өз еңбектері арқылы өсіріп, көбейтуге қол жеткізген<sup>2</sup>.

Қазақ фольклорында терімшілік дәуірінің суреті нақтылы таңбаланбағанымен, оның көмескі іздері сақталған. Мысалы, адам неге ет қоректі, аңдар неге шөп қоректі болып жіктелгендігін айта-тын миф бар. «Ертеде адамдар да малға ұқсап, шөп жейді екен дейді. Келе-келе адам баласының ақылы толысып, айлакерлікті үйренген соң, аңдарды қуалап, өрісін тартып ап, өздері ғана иеленіп, мол шөп жинап, қор сақтайтын болған екен. Теперіш көріп, ашыққан аңдар жаратушыға арыз айтып барғанда Құдай оларға: «Ендеше, сендер шөп жейтін болындар, адамдар сендерді жейтін болсын»,— деп, үкім шығарады. Сонда қой алдымен мақұлдап, жаратқанның қолын иіскеген екен. Ал, ешкі қарсыласып, бақырып жіберген. Содан бері қойды бауыздағанда ол үнсіз жатады, ешкіні бауыздар-да ол бақыратын болған. Қазақ қойдың басын қадірлеп асып, мұрынын алдымен кесіп жеп, ырым жасайтыны — ол Құдайдың қолын иіскегендіктен киелі. Сол кезде қасқыр: «Адам ет жейтін болса, мен не жеймін?»— деген. Құдай оған: «Сен мойыл же!»— деген. Қасекен: «мойыл жейін бе, мойын жейін бе?»— деп қайталап, жаңылған боп зыта берген. Қасқыр қоралы қойға шапқанда мой-ныңнан ұстап, тамақтайтыны содан болған екен-міс»<sup>3</sup>. Міне, бұл мифте адамдардың шөп жеген дәуірінің елесі бар. Терімшіліктен аңшылық пен малшылыққа ауысу себептері өзінше түсіндірілген. Адамдардың қор жинай бастауы меншіктің қалыптасуына ықпал еткендігі анық. Сол оқиғаның ізі де бар бұнда. Сондай-ақ казакта «Ертеде адамдар да, аңдар да шөп жеген»<sup>4</sup>,— деп басталатын мифтер баршылық.

Тағы бір мифте адамдар тек қана жеміс-жидек теріп жеп, өмір сүргендігі аныздалады.

«Ертеде жаратқан адамның ырыздығын мол етіп беріп, жер бетін жеміс-жидекке толтырып қойған екен. Өкініштісі, адам ешқандай қарекет жасамай, тамағы тойған соң ұйықтай беретін мақұлық іс-летті болыпты. Жаратушы саналы адамның бұл түйсіксіз қылығына наразы болғанда шайтан келіп, ақыл айтыпты деседі. Ол Құдайға «Адамның кеудесіне мен шатыр салайын, сонда бәрі қалпына ке-

<sup>2</sup> Латов Юрий. Неолитическая революция как изменение технологий производства материальных благ // [www.krugosvet.ru/a](http://www.krugosvet.ru/a).

<sup>3</sup> 20.04.2003 жылы 1927 жылы туған Оразхан Бітеубайқызынан жазып алдық. Осы мифтің тағы бір нұсқасын қараңыз: Қазақ аңыз-ертегілері. Бейжің, 2002. 18-б.; Басқа бір нұсқасы монғолда да бар. Қараңыз: Потанин Г.Н. Тангутско-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб., 1893. Т. I. С.229-230.

<sup>4</sup> Казахский фольклор в собрании Г.Н.Потанина. Алма-Ата, 1972. С.53, 56.

леді», - деген. Содан адамның кеудесінде жүрек-бауыр мен ішек-қарынды бөліп тұратын жұқа шакпақ ет пайда болып, ол шайтанның шатыры атанған екен. Адам содан кейін дүниеге қызығып, нәпсісі қозып, қанағатсыз тырбындап, тіршілік ететін болған екен. Бірақ кеудесіне шайтан шатыр салған соң нәпсісінде де шек болмай, күнәға да бата беретіні содан болған-мыс»<sup>5</sup>. Бұл мифте де ежелгі дәуір адамының тіршілігінің елесі бейнеленген деп ойлауға болады.

Сонымен терімшілікте адам табиғат ананың құшағынан ұзай алмаған баласы сияқты халде болғандығы хақ. А.Байтұрсынұлы көне дәуір туралы: «Табиғаттан ұзап кеткен жері болмаған соң, адамның өзі де табиғатпен қатар, табиғатпен жалғас, сабақтас, өзектес сияқты күйде өмір кешкен»<sup>6</sup>, - деп жазады. Аңшылық белең алғанда терімшілік қосалқы кәсіпке айналған. Қазақ сияқты ерте есейіп, дамыған көшпелі халықта терімшіліктен гөрі аңшылық пен малшылыққа қатысты материалдық та, рухани да мұра мол сақталған.

*Аңшылық* - алғашқы қауым кезеңінде терімшілікпен қатар адам күнкөрісінің негізгі кәсібі болумен бірге, кейін, келе-келе өндіруші шаруашылық болып есептелетін малшылықтың негізін қалаған. Осылайша малшылық алдымен далалық немесе жартылай шөлейт өңірлерде алғаш пайда болып қалыптасып, аңшылық енді қосалқы тірлік көзіне айналады. Одан соң ол мемлекет өркен жайған феодалдық дәуірде аксүйектердің салтанаты мен ермегіне айналған дәстүрдің бір түрі болып қалады. Аңшылықтың осыншама маңызды әлеуметтік мәнін айтқан кезде оның әртүрлі кезеңдерде әскери-спорттық мақсаттағы ойындар өткізуге арналған табиғи құрал болғандығын да естен шығаруға болмайды<sup>7</sup>.

Аңшылықтың біз айтып отырған осынау ерекше белгілерін халық мұрасының қорынан мол кездестіре аламыз. М.О.Әуезов «... қиял ертегісінің ішіндегі қазақ халқы айтқан көне түрлерін атасақ, ең ескілері - аңшы-мергендер жайындағы ғажайып халық ертегілері болу керек. Мergen болғанда берідегі шындыққа жақын салт ертегілердегі мерген емес. Өзге қиял дүниесінің ішінде әрекет ететін мергендер. Бұл «Еділ-Жайық», «Құламерген», «Жерден шыққан Желім батыр», «Аламан мен Жоламан» сияқты ертектер. Мergenдер жайындағы ертегілермен ілес-қаралас ер-батырлар жайындағы ертегілер жүреді... Ал, қиял ертегілерінде атап отырған мерген, ер,

<sup>5</sup> 20.04.2003 жылы 1927 жылы туған Оразхан Бітеубайқызынан жазып алдық.

<sup>6</sup> Байтұрсынұлы А. Бес томдық шығармалар жинағы. Алматы, 2003. 1-т. 279-б.

<sup>7</sup> Материальная культура. Вып. 3. М., 1989. С.123,124,133.

батырларымыз тарихтан бұрынғы, алыс заман тумалары»<sup>8</sup>, — деп жазады. Иә, қазақ хикаялары мен қиял-ғажайып ертегілеріндегі бас кейіпкерлердің біразы аңшы-мерген немесе аңшылықпен айналысатын жандар болып келеді.

Халық прозасы үлгілерін жіті тексергенде аңшы-мергендердің бейнесі, негізінен, екі түрлі арнада сомдалғаны байқалды. Аңшы-мергендер қауымды азық-түлікпен, жылы тері киіммен қамтамасыз ететін, ел-жұртын табиғаттың дүлей күштерінен батыл қорғайтын өз заманының идеал тұлғасы болғандықтан ертегі мен хикая жанрларында киеге баланып, мадакталып, олардың мінсіз тұлғасы суреттеледі. Мысал ретінде «Қара мерген», «Мамай батыр», «Арық мерген», «Даршы мерген», «Жеті өнерпаз», «Майлықараша», «Ұшарханның баласы», т.б көптеген ертегілерді атауға болады.

Ал, мифтерде керісінше қатыгез мергендер қарғысқа ұрынып, Тәңір тарапынан ауыр жазаға ұшырайды. Осы ерекшеліктердің себеп-салдары рулық замандағы шаруашылық пен дүниетанымның терең қатпарында жатқандығы мәлім.

«Жапан дүзде, елсіз құба жондарда ан аулап, тіршілік қылған «қара мерген», «құла мерген» «сұр мергендер» — аңшылық замандағы күштілер үстемдік қылған көшпелілердің арман қылған, «үлгі» қылған батырларының бірі... «Жалмауыз кемпірлермен», «жезтырнақтармен», «жалғыз көзді дәулермен» алысқан «қара мергендер», ескіліктегі аңшылықпен тіршілік қылған көшпелі жұрттың, үстем табының үстем санасы бойынша ардақталған: «жігіт болса, осындай болсын!» деген ерлерінің бірі»<sup>9</sup>, — деп, С.Сейфуллин дәлелді де дәйекті пікір келтіреді.

Аңшылық кәсіп қанат жайғанда адам бұрынғыдай табиғаттың ырқына мүлгіп, үнсіз көнуші ғана емес, оған қарсы шығушы, игеруші, күресуші, бермесін тартып алушы күшке айналғандығы аңғарылады. Себебі қару-жарак кәсібі өркендеп, адам табиғат күштеріне ғана емес, өзінің еңбек тәжірибесіне басым сүйеніп, өмір сүретін дәрежеге жеткен. Нақтырақ айтқанда, мезолит дәуірінде технология өрге басып, қарымды садақ пен у пайда болған, аңға ит жүгірткен. Енді бұрынғы топтасқан ұжымдық аңшылық саябырлап, жеке дара жүретін аңшы-мергендер алға шыққан<sup>10</sup>.

Фольклордағы аңшы-мерген типінің төркіні осы кезеңге барып тіреледі. Дәлірек айтқанда, аңшылық кәсіп өмірге келгенде, адам

<sup>8</sup> Әуезов М. Ертегілер // Қазақ әдебиетінің тарихы. Фольклор. Алматы, 1948. 1-т. 66-б.

<sup>9</sup> Сейфуллин С. Шығармалар: 6 томдық. Алматы, 1964. 6-т. 89-90-б.

<sup>10</sup> История первобытного общества. М., 1986. С.133, 135, 194.

мен табиғаттың арасында біршама қарама-қайшылық пайда болып, адам енді дүлей күштермен, әртүрлі қауіпті ан-құстармен күресуші пәрменді қаһарманға айналады. Аңшы рудың тотеміне табынып, күш-қуат алған. Соның салдарынан фольклорда қамқоршы аңның бейнесі өмірге келген. Бұндай қамқоршы аңдар кейіпкерге әрдайым жақсылық жасайды. Мысалы, төмендегі қиял-ғажайып ертектен осы жайтты аңғаруға болады: «Қасқыр мен жігіт»<sup>11</sup>, «Қасқырдың жасаған қамқорлығы»<sup>12</sup>, «Зайыт пен мысық»<sup>13</sup>, «Қарақұсбай»<sup>14</sup>, «Патша мен бүркіт»<sup>15</sup>, «Қармақ салған жігіт»<sup>16</sup>, «Алтын құс»<sup>17</sup>, «Әуезханның қырық ұлы»<sup>18</sup>, «Сикырлы тас»<sup>19</sup>, «Аю бала»<sup>20</sup>, «Тұрт, көрпе»<sup>21</sup> («Бөбекке зар болған бай»), т.с.с.

«Қасқыр мен жігіт» ертегісінде қасқырды соққалы қуған бозбала бөрінің қызына үйленеді. «Қасқырдың жасаған қамқорлығы» ертегісінде қасқыр бас кейіпкерге ғажайып қамқорлықтар жасайды. «Алтын құс» ертегісінде аңшы балаға қоянның, түлкінің, қасқырдың, жолбарыстың патшалары кез болып, достасып, қасына еріп жүреді, таңғажайып істерді жасайды. «Әуезханның қырық ұлы» ертегісінде құмырсқаның, түлкінің патшасы кейіпкерге жәрдем жасайды. «Зайыт пен мысық» ертегісінде Зайытқа мысық жәрдемдеседі, соңынан сұлу қызға айналып, оған тұрмысқа шығады. «Қармақ салған жігіт», «Сикырлы тас» ертектенде мысық иесіне керемет байлық сыйлайтын сикырлы тасты әкеледі, оған тазы ит көмектеседі. Екеуі таласып, суға түсіріп алғанда балық жұтады, балықты қыран бүркіт іліп ап, иесіне әкеп береді де, олар байлыққа белшесінен батады. Кейбір ертектенде аңшы ауыр жағдайға тап болған құсқа қолғабыс жасайды, соның қарымтасына ол аңшыға көмек етеді. Мысалы: «Қарақұсбай», «Патша мен бүркіт», т.с.с: ертектенде жаралы құсқа жасаған достығы үшін қарақұс пен бүркіт адамға қазына тарту етеді. Бұл шығармалардағы аң мен адамның достығы кездейсоқ болып көрінеді, өйткені, көркем фольклорда

<sup>11</sup> ОҒК қолжазба қоры. 40-бума.

<sup>12</sup> ӘӨИ қолжазба қоры. 123-бума.

<sup>13</sup> ОҒК қолжазба қоры. 72-бума.

<sup>14</sup> ӘӨИ қолжазба қоры. 123-бума.

<sup>15</sup> ОҒК қолжазба қоры. 195-бума.

<sup>16</sup> Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи. Часть III. Киргизское наречие. СПб., 1870. С.327-332.

<sup>17</sup> ОҒК қолжазба қоры. 70- бума.

<sup>18</sup> ОҒК қолжазба қоры. 56-бума.

<sup>19</sup> Дала уалаятының газеті. Алматы, 1990. 300-306-б.

<sup>20</sup> ОҒК қолжазба қоры. 34-бума, 3-дәптер.

<sup>21</sup> ОҒК қолжазба қоры. 189-бума.

ежелгі тотемдік ұғым поэтикалық тәсіл қызметін атқарады. Аңның адамға көмегі — адамның жасаған жақсылығына қарымтасы деп түсініледі. Ежелгі сенім бойынша тотем бүкіл руды, тайпаны қорып жүреді, егер аңшы жыртқыш хайуанмен айқаста тотем көмектеспесе, сәттілік болмайды. Өйткені, ол рудың әр мүшесін қорғап-қолдап жүреді. Сол себепті әрбір аңға, жолға, жорыққа шыққан адам рудың тотеміне сыйынады. Оны өзінің иесі, киесі деп біледі. Сондықтан ертегіде қамқоршы аңдар адамға ғажайып шарапат жасағаны туралы суреттеліп, көне дәуірдің тынысы бізге жеткен.

Енді аңшы-мергендердің мифтегі бейнесіне көңіл бөлейік.

Ұшқан құс, жүгірген аңды құтқармайтын, дүниедегі күллі хайуанды жоймақ болған Жайық мергенді Тәңір жазалап, «Жер бетінде жөндеп өмір сүре алмадың, енді жер астында өмір кеш, түбір-тамырлармен қоректен!» — деп, ауыр үкім шығарған екен дейді<sup>22</sup>. Ал, атқан оғы жерге түспейтін Дондұғұл мен Дуайсоқыр деген қанішер мергендерге қаһарланған Құдай олардың біреуін суырға, енді біреуін құндызға айналдырған деседі<sup>23</sup>. Жұлдызға да айналған мерген бар. Үш арқардың қыр сонынан түскен тасжүрек Көгедай мергенді Тәңір жұлдызға айналдырған, арқарлар мен тазы итін де жұлдыз болдырып жіберген деген сюжет түркі-моңғол халықтарының бәріне ортақ таралған<sup>24</sup>. Қатыгез аңшы киіктің жыл сайын туған төлін аулап, соңында қысыр қалған кәрі киіктің өзін құртпақ болғанда қарғыстан қара тасқа айналады<sup>25</sup>. Кейде «сайды қан, ойды жын сасытқан» қу шоқай киген қу мерген маңдалада көзі бұлдырап, бөкенге шатастырып, бөкенжарғақ киген өз інісін атып ап, қан жылайды. Ол жайында «Бөкенжарғақ» деген сыбызғыда зарлы күй тартылады<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Казахский фольклор в собрании Г.Н.Потанина. Алма-Ата, 1972. С.48.

<sup>23</sup> Сонда. 48-б.

<sup>24</sup> Космос аңшылығы туралы бұл сюжет Евразия, Солтүстік Америкаға дейін таралған.

Қараңыз: Березкин Ю.Е. Космическая охота: варианты сибирско-североамериканского мифа // <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>. Осы сюжеттің түркі-моңғолдағы нұсқалары төмендегі еңбектерде жарияланған: Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. II. СПб., 1881. С.124-125; Әбішұлы Х. Аспан сыры. Алматы, 1966. 125-129-б; Цэрэнсодном Д. Монгол ардын домог үлгэр. Ұланбатыр, 1989. 49-50-б; Бутанаев В.Я., Бутанаева И.И. Эне-Сай кыргыздары: фольклор жана тарых. Бишкек, 2002. 74-75-б.;

<sup>25</sup> Қазақ аңыз-ертегілері. Бейжін, 2002. 230-б.

<sup>26</sup> 03.12.1956 жылы туған сыбызғышы Қ.Кәбетайұлы айтып берген. 2005 жылы М.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының Моңғолия қазақтары арасында жүргізген фольклорлық-музыкалық экспедициясы материалынан. Экспедиция мүшелері: Ә.Нұрбаев пен А.Тойшанұлы.

Мінеки, бұл мысалдардан табиғат пен адамның арасындағы теңдікті бұзушы аңшы-мергендер миф жанрында жазаға ұшырайтынын білдік. Ақиқатында, мифтің мақсаты ру-тайпада қалыптасқан киелі қағида-ережелерді бұзбаудан сақтандыру, ал оған қарсы келушілерді ауыр жаза күтіп тұрғанын көрсету<sup>27</sup>.

Түйіндеп айтқанда, аңшылық дәуір халық мұрасының қатпарларында өз бедерін айқын салғандығы анық көрінеді. Мұны аңшы-мерген бейнесінен, оның қай жанрда қалай суреттелгенінен көруге болады. Ежелгі мифте ру-тайпалық сенім мен түсінікті бұзған адам ауыр жазаланады. Сол себептен мифтерде аңшы-мергендер сазайын мықтап тартады. Өйткені, фольклордағы ең көне жанр — миф рудың, тайпаның құпия шежіресі әрі байырғы киелі ұғымдарды орнықтырушы. Ал, мифтен кейін туған хикая мен ертеке әлеуметтің тіршілігіне зор ілгерлеушілік әкелген, адамның биологиялық эволюциясын жана сапалық деңгейге көтеруге үлес қосқан аңшыларды асыра мадақтайды. Алғашқы қауымдағы мифологиялық сенімге тұңғыш көлеңке түсірген — аңшылық кәсіп. Әлбетте, көне дүниетанымды бір ғана аңшы-мерген емес, мындаған жылдар, жүздеген ғасырлар, әрқилы әлеуметтік-қоғамдық құрылыстар мен құбылыстар бірлесіп ығыстырғаны мәлім.

## §2. Мал шаруашылығына байланысты фольклор

*Малшылық* — негізінен мезолит-неолит дәуірінен бастау алған жабайы аңдарды үй жануарына айналдырып, қолға үйрету ісі жүзеге асқан соң, мал түлігін бағу, өсіру, тұқымын сапаландырумен шұғылданатын өндіруші шаруашылықтың бір түрі<sup>28</sup>. Фольклордың көне синкретті сипаты еңбек-кәсіпке, тұрмысқа қатысты халық шығармашылығын саралағанда айқын байқалады. Атап айтар болсақ, малшылық кәсіпте фольклор тікелей еңбек процесін ұйымдастырушы, көмекші ретінде утилитарлық-практикалық қызмет орындап, ғұрыппен тұтастықта өмір сүріп отырған.

Бұнда айтылатын сөздер адамның эстетикалық сұранысы үшін емес, тұрмыс-тіршілігінің талабынан туған. Оларды қарапайым шаруа тұрмыс-тіршілікте қолданып жүргенімен, арғы тегінде сөз қуатына деген сенім бар. Айтылу табиғатында тылсым күштерге

<sup>27</sup> Еремина В.И. Миф и народная песня // Миф, фольклор, литература. Л., 1978. С.11-12.

<sup>28</sup> Материальная культура. Вып. 3. М., 1989. С.159.



жалыну, тілену, сұрану, өтіну, мінәжат ету, жалбарыну сарыны анағұрлым басым.

Біреп мысал келтірейік: іркіт пісіп, май түсірерде, сабаның бүйірін толқығанда:

Бисмилла,  
Қарын-қарын май түс,  
Астау-астау май түс,  
Бүйен-бүйен май түс! —

деп айтылады.

Немесе мал қораға келмей, далаға түнеп қалса, «қасқырдың жағын байлау» рәсімін жасау үшін «Түнемедегі маңыраманы аман сақта, Құдайым, ұлыманың аузын будым!», — деген сөздерді айтып, қайшының аузын жіппен байлап, оң босағадағы керегеге іліп қояды<sup>29</sup>. Ал, қой қырқып жатқан науқан кезінде қырықтық қайшыны иесіне қайтарып бергенде бір шүйке жүнге орап, «Мұны мен емес, жер беріп отыр»<sup>30</sup> деген сияқты сөздерді айтады.

Мал шаруашылығына байланысты фольклор да көп жағдайда ырыммен бірге жүретіні байқалады. Жоғарыда келтірілген мысалдар соны айғақтайды. Бұл ырымдар, әдетте, сол түліктің бір қасиетіне байланысты болып келеді де, белгілі бір істі атқаруда қолданылады, содан соң тілек, қалау, я болмаса жалыну, жалбарыну түріндегі сөз айтылады. Сөздер өлең түрінде де, проза түрінде де айтыла береді. Егер осы сөздердің қандай жағдайда, неге байланысты айтылатынын ескерсек, онда мынадай жүйелілікті аңғарамыз: мал төлдегенде, мал ауырғанда, малды өрістен шақырғанда, сауғанда, көшіп, малды айдағанда, жүн қырыққанда, мал төлінен жерігенде, т.б. Мұндай жағдайларда айтылатын сөздерде малды еркелетіп қастерлеу, мадақтау, оған жақсылық тілеу, өтініш айту, немесе жалыну, кейде малды қорқыту секілді мән-мағына болады. Сөздер әр түлікке әр басқа, оның қасиетіне, мінезіне байланысты қолданылады да, сол түліктің атқаратын міндетін сипаттайды. Мұндай сөздерден елдің төрт түлікке, оның әрқайсысына деген көзқарасын байқауға болады, сол түлікке қатысты еңбектің түрін, оның шаруашылыққа қаншалықты қажет екенін көруге мүмкіндік бар. Сонымен қатар бұл өлеңдер мен әңгімелерде мал адамға, бір жағынан көмекші, қолқанат болып көрінсе, екінші жағынан, адамды жарылқаушы бо-

<sup>29</sup> Бұл мәліметтерді айтып бергендер: 1930 жылы туған Халел Касенұлы, 1930 жылы туған Қадыхан Мешітханұлы, 1927 жылы туған Оразхан Бітеубайқызы, 1944 жылы туған Тошынбай ұста Қаңбақұлы.

<sup>30</sup> Тоқтабай А., Сейітқұлова Ж. Төрт түліктің қасиеті. Алматы, 2005. 70-б.

лып көрінеді, бірақ ол үшін әр түліктің иесіне жалынып, жағу керек. Міне, осыдан барады да, Шопан атаға, Жылқышы атаға (Қамбар атаға), Ойсыл қараға, Зеңгі бабаға, Шекшек атаға арнап тілек айтылады, адамдарға не қажет екені саналады. Әдетте, бұл өлеңдерде әуелі әр атаға сипаттама беріледі, олардың ерекшеліктері сөз болады, сонсон адам не тілейді, сол айтылады. Жалпы, осы түлік иелеріне арналған өлеңдерде мал баққан қазақ жұртының ауқатты өмір, дәулетті тұрмыс туралы арманы, өзіне қажетті малдың «идеалы» айқын көрінеді. Мәселен, «Шопан атаға» деген өлеңде былай делінеді:

...Атың жақсы, Тәңірім,  
Мен бір тілек тілейін.  
Сұрағанда, бергенінді білейін...  
Ай мүйізі шакпақтай,  
Шүйделері тоқпақтай,  
Тегене құйрық қошқарлы,  
Малды берсең, қойды бер<sup>31</sup>...

Сол сияқты «Жылқышы атаға»<sup>32</sup>, «Ойсыл қараға»<sup>33</sup>, «Зеңгі бабаға»<sup>34</sup>, «Шекшек атаға»<sup>35</sup> өлеңдері жоғарыда айтқан ойымызға — жақсы дәлел. Міне, «Жылқышы атаға» мынадай тілек айтылады:

<sup>31</sup> Сейфуллаұлы С. Қазақ әдебиеті. Қызылорда, 1932. 104-б.

<sup>32</sup> Жылқышы атаны Қамбар ата деп те атайды. Ислам аңызында Қамбар ата Әзірет Әлінің атбегісі. Түрікмендерде Баба Ғамбар — ән-күйді жебеуші, дутарды алғаш жасаушы. Ал, қазақта кей сюжетте Қамбархан — домбыраны жасаушы. Демек Қамбар — жылқы мен музыканы қолдаушы кейіпкер. Ол туралы төмендегі еңбектерден қараңыз: Казахский фольклор в собрании Г.Н.Потанина. Алма-Ата, 1972. С.300; Мифологический словарь. М., 1990. С.272; Мүптекеев Б., Медеубекұлы С. Жетісудың күйлері. Алматы, 1998.154-б.

<sup>33</sup> Ойсылқара бейнесінің төркіні Мұхаммед пайғамбардың замандасы йемендік Уәйіс-әл-Карани деген әулиеге байланысты пайда болған. Ол туралы қараңыз: Сборник материалов для статистики Сырь-Дарьинской области. Том V. Ташкент, 1896. С.5-6; Казахский фольклор в собрании Г.Н.Потанина. Алма-Ата, 1972. С.300; Уахатов Б. Қазақтың тұрмыс-салт жырларының типологиясы. Алматы, 1983. 84-85-б.

<sup>34</sup> Зеңгі баба Орта Азияға белгілі сопы болған. Қазақтың ұғымында — ол сиыр түлігінің жебеушісі. Оның жанары түскен жанға қисапсыз сиыр бітеді деседі. Ол туралы қараңыз: Хайуанаттар туралы қазақ ертегілері. Алматы, 1979. 218-б; Казахские сказки. Т.3. Алма-Ата, 1964. С.70; Сборник материалов для статистики Сырь-Дарьинской области. Том V. Ташкент, 1896. С. 7-8; Тоқтабай А., Сейітқұлова Ж. Төрт түліктің қасиеті. Алматы, 2005. 95-98-б.

<sup>35</sup> Шекшек ата, Шопан ата бейнесінің мәні туралы қараңыз: Сборник материалов для статистики Сырь-Дарьинской области. Том V. Ташкент, 1896. С.9; Тоқтабай А., Сейітқұлова Ж. Төрт түліктің қасиеті. Алматы, 2005. 88-89-б.

Шаруаның бір пірі – Жылқышы ата!  
 Тілегенде, өзін бер, ақтан бата!  
 Үйір-үйір жылқыны шұркыратып,  
 Ойдан-қырдан арқансыз әкеп, мата!...  
 ...Тағы бір тілек тілейін,  
 Шын бергенің білейін,  
 Өңкей ала, шұбардан,  
 Жал-құйрығы шұбалған  
 Айғыр берсең байсалды,  
 Үйірі толған байталды,  
 Өңкей мама биімен,  
 Сауған сайын иіген<sup>36</sup>.

Ал, «Ойсылқараға» былай деп жалынады:

Шаруаның бір пірі – Ойсылқара,  
 Түйені өсір жарылқап, болып пана!  
 Ит-құс, пәле, індеттен аман сақтап,  
 Топ-топ болып көбейсін аруана!  
 Және бір тілек тілейін,  
 Бергенінді білейін,  
 Қотанға сыймас түйе бер,  
 Түйе берсең, үйе бер!  
 Жатқан жері даладай,  
 Азу тісі қаладай,  
 Екі өркеші баладай,  
 Қаршылдаған бурасы,  
 Жалбыраған шудасы,  
 Жібектен болсын бұйдасы<sup>37</sup>.

Осылай тілек айтумен бірге бұл өлеңдерде сол түлікке «мінездеме» беріледі. «Сәйгел тисе, мөңкіген, Оқыра тисе, жөңкіген, Алабас жіп естірген, Мұрнын тура тестірген», – деп, сиыр малының мінезін көрсетсе, ешкінің мынадай мінезін ашады:

...Ауыл көшіп қонғанда,  
 Өрегенін қайтерсің.  
 Бөрі бақыр келгенде,  
 Көрегенін қайтерсің.

<sup>36</sup> Сейфуллаұлы С. Қазақ әдебиеті. Қызылорда, 1932. 104-105-б.

<sup>37</sup> Сонда. 105-б.

О бөріні көргенде,  
Ысқырғанын қайтерсің.  
Құйыршығын бұтына  
Қыстырғанын қайтерсің.  
Бөрі ала қашқанда,  
Бақырғанын қайтерсің.

«Ойбай, ием, кеттім, — деп,  
Шақырғанын қайтерсің?!»<sup>38</sup>.

Ал, енді өмірдің әр алуан жағдайында, сондай-ақ малдың кейбір «мінез көрсетіп», ойлағандай болмаған тұстарда, я болмаса малдан бір нәрсе аларда айтылатын сөздер — өзінің мән-мағынасы жағынан төрт түлік иелеріне айтылатын тілектермен үндес, әрі бұлар, көбінесе ырыммен бірге айтылады. Мәселен, биені сауарда ол тыныш тұрып, жақсы иіп, желіндегі сүтті толық сарку мақсатында мынадай тілек айтылады:

Құру, құру, тор бием,  
Басқасынан зор бием.  
Жатырмысың жатырқап,  
Келіп тұрған өз иен.  
Ақ арқанмен күнделеп,  
Бауырыңа барайын,  
Құлыныңды салайын.  
Түскен кезде мейірін,  
Қайта тартып алайын.  
Құру, құру, сал бием!  
Құру, құру, көк бием,  
Ақ сүтінді төк, бием.  
Саған күнде салмайын,  
Шошындырып алмайын.  
Сауырыннан сипайын,  
Құру, құру, сал бием!  
Құру, құру, момыным,  
Құлыншағың балакер,  
Бауырыңа ала бер,  
Құру, құру, сал бием!<sup>39</sup>.

Сол секілді қой жерісе, төлін алғызу үшін телігенде айтылатын сөз мынадай болып келеді:

<sup>38</sup> Сонда. 106-б.

<sup>39</sup> Дәрбілжін ауданының өлең-жырлары. Үрімжі, 1994. 7-б.

Түбібейке, қойым, түбібейке,  
 Төйке, қойым, төйке.  
 Ала ғой, қойым, ала ғой,  
 Бауырына сала ғой.  
 Таласы жоқ басканың,  
 Өзіңнен туған бала ғой.  
 Иісі бөтен дегенің,  
 Қозыңа жапқан жала ғой.  
 Иіскеп жатыр карашы,  
 Мына қой мен ана қой.  
 Бауырына ененнің,  
 Қорықпай, козым, бара ғой!  
 Түбібейке, қойым, түбібейке.  
 Төйге, қойым, төйге <sup>40</sup>, —

деп әндетіледі.

Осы мысалдардағы «төйге» сөзінің қайталануы бекер емес. Қазақ фольклорының құрамында «төйгелеу жыры» болған, бірақ ол ұмытылған деп есептеліп жүретін. Мысалы, зерттеушілер ондай жырдың үлгісі сақталмаған деп, ол туралы пәлендей бір ғылыми пікір, тұжырым айтпайды, тек болған деумен шектеледі. Белгілі этнолог Х.Арғынбаев бұл жайында «саулық төлінен жерігенде... аузына кергіш салып көгендеп, бауырына қозысын бос жібереді, керек болса, «тубяй-тубяй» деп өлең айтып, арбаумен көндіреді», - деп жазады<sup>41</sup>. Ал, фольклортанушы Б.Уахатов: «Төрт түлік туралы өлеңдердің ішінде қозысынан жеріген қойларды арбап, көндіру үшін айтылатын «тубяй-тубяй» сияқты халық өлеңдері де болған. Алайда, бұл өлеңдер тым ерте замандарда туып таралғанымен, біздің дәуірімізге жетпей, ұмытылып кеткен»<sup>42</sup>, — деп, өкініш білдіреді. Бірақ осы телу жырының небір үлгілері Моңғолия, Қытайда өмір сүретін ағайындардың арасында күні бүгінге дейін сақталып келгендігі дәлелденіп отыр. Соңғы жылдарда Моңғолиядағы

<sup>40</sup> Мұра. Үрімжі, 1991. №3. 83-б.

<sup>41</sup> Арғынбаев Х. Қазақтың мал шаруашылығы жайында этнографиялық очерк. Алматы, 1969. 75-б.

<sup>42</sup> Уахатов Б. Қазақтың халық өлеңдері. Алматы, 1974. 102-б. Автор осы еңбегінде 106-бетте бурят халқының «Хонины тээгэлгэ» (заговаривания овцы) деген өлеңінің орысша мәтінін келтіріп, талдау жасаған. «Хонины тээгэлгэ» — «қойды төйгелеу» деген сөз. Буряттар төйге жырын «тээгэлгэ» деп атаған. Қараңыз: Шаракшинова Н.О. Бурятское народное поэтическое творчество. Иркутск, 1975. С.186. Бірақ Б.Уахатов ози мысалға алған мәтіннің төйгелеуге катысты екендігі туралы ештеңе айтпаған.

қазақтардың арасында жүргізген экспедициялық зерттеу кезінде тәйгелеу жырының көптеген үлгісі әуенімен бірге жазылып алынды<sup>43</sup>.

Бұл жыр туралы алғаш рет этнограф Б.Хинаятулы «Тәйгелеу — төрт түліктің төліне қатысты көне ғұрып»<sup>44</sup> деген мақала жазып, осы шығарманың монғол, тува, қырғыз халықтарындағы нұсқаларына салыстыру жасады. Тәйгелеу жырын төмендегі жайттарға байланысты орындалатыны анықталды: а) енесі өз төлінен жерісе, соны алғызу үшін; ә) жетім қалған төлді басқа саулыққа алғызу үшін; б) төлі өлген саулыққа бөтен төлді алғызу үшін.

Малшылардың айтуынша, бұлай етілмесе, не жетім төл ашығады, немесе төл ембеген енеліктің емшегін сүт керіп, ол желінсау ауруына шалдығады. Осындай практикалық себептерге байланысты тәйгелеу жыры пайда болса керек. Біз бақылау жасағанда анық болғандай, бүгінгі қазақтар тәйгелеу жырын тек қой-ешкіге бағыштап, орындап отыр. Қойды тәйгелесе, ешкіні шөрелейді екен. Сиырды әукеулейді. Мәлімет берушілер ерте кезде сиыр, түйе, жылқыға арналған бұндай жырлардың болғандығын айтады. Сиырды телу жырының бір нұсқасы ҚХР Шыңжаңда шығатын «Мұра» журналында жарияланды. Ал, монғолдарда інгенге ботаны телу жырының мәтіні сақталып қалған<sup>45</sup>.

Телу ғұрпының жыры малдың құлағына жағымды әсем әуенмен, қуатты сөзбен әсер ету арқылы оның аналық түйсігін оятып, мейірімін қоздырып, жас төлді жатсынбай қабылдауына бағытталады. Бұл рәсімге малшы қауым сыбызғы, қобыз, домбыра секілді музыкалық аспаптарды да орайлы пайдаланған. Әсіресе, түйе малы әуенге еліткіш, сезімтал, балажан. Сондықтан да Еділ қалмағы ботаны телігенде ай туар сәтте інгеннің бұйдасын саусағына іліп ап, аспапта «Бобон божуухай» (Боташым, ботаканым) сазын ойнайды. Жиналғандар «Жәңгір» эпосының әуенімен тәйгелеу жырын орындағанда інген әуенге елітіп боздап, көзінен жасы мөлтілдеп, ботаны бауырына басып, емізе бастайды екен. Ғалым Т.Г.Борджанова бұл жырды «песни-заклинания»<sup>46</sup> деген жанрға жатқызып отыр.

<sup>43</sup> 2005 жылы М.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының Монғолия қазақтары арасында жүргізген фольклорлық-музыкалық экспедициясы фономатериалынан. Экспедиция мүшелері: Ә.Нұрбаев пен А.Тойшанұлы.

<sup>44</sup> ҚР ҒА Хабарлары. Қоғамдық ғылымдар сериясы. Алматы, 1998. 106-110-б.

<sup>45</sup> Монғол ардын зан үйлийін аман зохиол. Ұланбатыр, 1987. 28-29-б. Монғолдағы тәйгелеу жырының үлгілерін көруіңізге болады: Содном Ч. Малын тухай үг // *Studia Mongolica*. Ұланбатыр, 1964. Tomus IV. 24-26-б.

<sup>46</sup> Борджанова Т.Г. Магическая поэзия калмыков. Элиста, 1999. С.46-48.

Қазақта бұндай жосын ерте кезде болғанымен, бізге мәтіні жетпей қалған. Тек қана «Нар иген», «Бозінген» секілді күй аңызында осы ғұрыптың ұшқыны қылаң береді. «Нар иген» күйінің шығуына өз ботасының ешбірін де емізбей, өлтіре берген он алты жасар тасбауыр інгенге қарт күйші домбыра тартып, исіндіріп, жас төлін алғызған ғажайып оқиға негіз болған деседі<sup>47</sup>. Тағы бір осыған ұқсас оқиға жайында М.Ж.Көпейұлы: «...бір бозінген ботасын алмай жеріп... сол баяғы Кетбұға ...домбыраның күйімен шертіп, інгенді есінен тандырып, мас қылып, бозінген әулігіп, елтіп, ботасын алған екен. Сонан сол күй «Бозінгеннің күйі» атанған», — деп жазады<sup>48</sup>.

Мәлімет берушілер «түйенің құлағына домбыра ойнағандай» деген тіркестің арғы мәнісі ботаны телігенде інгеннің құлағына күй тартатын салттан қалған сөз деп түсіндіреді. Сондай-ақ жеріген інгенге әйел адамды теріс қаратып мінгізіп, ауылдан ауылға жетелеп, әбден шаршатып, содан соң ботаны телітіндігін айтады<sup>49</sup>.

Ал, тәйгелеу жырын орындағанда алдымен телінетін төлді саулықтың артына үйкеп, содан шонданайына шарананың қалдығын немесе уыз сүгін сауып, жағу арқылы енесінің өз иісін сіндіруге тырысады. Сонымен бірге төлдің құйрығына тұз ерітіндісін құйып, ащы бүркіп, енеліктің төлді жалауға құмарлығын арттырады. Осы әрекеттерді жасап, төлді саулықтың бауырына салып, емізе отырып, тәйгелеу жырын баяу, қоңыр, елжіреген созылыңқы әуенмен, өтінген сыңайда орындайды. Біздің ел аузынан жазып алған тәйгелеу жырының бір үлгісі төмендегідей:

Тәйге, тәйге, тәйге,  
 Жаман қойшы бағыпты,  
 Жаңылыс қозы салыпты,  
 Тәйге, тәйге, тәйге.  
 Ала ғой, қойым, ала ғой,  
 Өзіңнен туған бала ғой,  
 Тәйге, тәйге, тәйге.  
 Жусан жесең жуып бер  
 Изен жесең иіп бер,  
 Тәйге, тәйге, тәйге.  
 Ала ғой, қойым, ала ғой,  
 Бауырына сала ғой,

<sup>47</sup> Үрмізұлы Ф. Шежіре дастан. Шымкент, 2005. 219-220-б.

<sup>48</sup> Көпейұлы М.Ж. Шығармалары. Павлодар, 2006. 8-т. 47-б.

<sup>49</sup> Айтып берген 1940 жылы туған Жырынтай Лақұлы. М.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының 2005 жылы Моңғолия қазақтары арасында жүргізген фольклорлық-музыкалық экспедициясы материалы.

Өзіннен туған бала ғой!  
Төйге, төйге, төйге<sup>50</sup>.

Жырдың қайырмасындағы «төйге» одағайын көтеріңкі екпінмен үстемелеп, үдетіп, ерекше мән беріп, мәнерлеп орындайды. Моңғолдар бұл одағайды «тойг» немесе «тайг», буряттар «тээгэ» деп атайды. Қытайдағы қазақтар «төйгемен» қатар «түбібейке», «түббей-түббей», кейде «төйке-төйке», «төйт-төйт» деген сияқты одағайларды қолданатыны байқалады. Қырғыз тілінде мал шаруашылығына қатысты «тувөй» деген магиялық сөз бар. Ол туралы «Қырғызша-орысша сөздікте» «тувөй — этнографиялық сөз, қой ауруын емдеген емшінің арбауы осы сөзбен аяқталады», — деп жазылған<sup>51</sup>.

Түйіндесек, бұл жырдың түрік-моңғол тектестердің бәрінде ортақ болуы оның тым ежелгі дәуірде пайда болғандығының айғағы болса керек.

Жырдың мәтінінен анимистік, магиялық наным-сенімдердің сілемін байқау қиын емес. Байырғы дүниетанымның ықпалымен төйге жырын орындаушы малдың рух-иесінің қаһарынан қаймығатындықтан алдымен бөтен қозыны зорлап теліп отырған «кінәсін» мойындап, бұл жайттың «жаман қойшының» салғырттығынан болған себеп-салдарын түсіндіріп, ақталып отыр. Одан кейін «жаңылыс қозы» кездейсоқ салынған деп малды уақытша алдарқатып, жұбатып, райласуға шақырады. Кейде «иісі бөтен дегенін, қозыңа жапқан жала ғой», — деп куәландырады, «емізбесен күні бойы, сыздамай ма желінің?»<sup>52</sup> деп түсіндіріп, азғырады. Ал, келесі шумақтарда төйгелеуші түпкі мақсатына тура көшіп, «өзіннен туған бала ғой» деп ашық айту арқылы сендіру, көндіру шараларын жасай бастайды. Қойға өзі аса сүйіп ұнататын дәмді, нәрлі жусан, изен шөптерін жегендігін еске салып, енді ақ сүтін төлге иіп беру міндеті екендігін ұқтырып, үгіттейді. Одан әрі:

<sup>50</sup> 27.02.2003 жылы 1945 жылы туған Қабидолда қажы Зұрғанбайұлының аузынан жазып алған мәлімет. Төйгелеу жырының осыған ұқсас тағы бір нұскасын қарауыңызға болады: Баркөл ауданының өлең-жырлары. Үрімжі, 1994. 6-б. М.Өуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының 2005 жылы Моңғолия қазақтары арасында жүргізген фольклорлық-музыкалық экспедициясы кезінде бізге төйгелеу жырының нұсқаларын 1938 жылы туған Әуелхан Қайсақызы мен 1940 жылы туған Жырынтай Лақұлы, 1928 жылы туған Қафуза Болатқызы және т.б. адамдар әндетіп, орындап бергенін жазып алдық. Экспедиция мүшелері: Ә.Нұрбаев пен А.Тойшанұлы.

<sup>51</sup> Киргизско-русский словарь. М., 1965. С.762.

<sup>52</sup> Мұра. Үрімжі, 1991. №3. 83-б. Айтып берген Мәкер Жаңқабайқызы, жазып алған Жәжік Жақашұлы.



Сауырына тұз жақтым,  
Арқасынан жалашы.  
Басқа қойды қарашы,  
Сүтке тойып қасында,  
Ойнақтап жүр баласы<sup>53</sup>...

Немесе:

Аш кенедей қабысып,  
Қозың қалды талықсып.  
Шөпек қағып жатыр ғой,  
Бауырына жабысып.  
Басқа қозы мәз боп жүр,  
Енесіне табысып<sup>54</sup>, -

деп әндетеді.

Жеріген қойға басқа балажан саулықтарды үлгі етіп, соларға еліктеп, түзелуін қалайды. Сонымен бірге төлдің арқасына тұз жаққанын хабарлап, дәніктіріп, қызықтырмақ болады. «Аш кенедей қабысқан» тірі жетім қозы мен сүтке тойып ойнақтап жүрген тоқ қозыны салыстырып, жанашырлыққа үндейді.

Төйгелеу жыры, негізінен, осындай жаймашуақ қалыпта малды алдау, үгіттеу, азғыру, өтіну, түсіндіру сипатында айтылғанымен, кейбір жағдайда ұрсу-жекiруге де барады. Мысалы, «өз балаңнан жерісең, өз басына көрінсін!»<sup>55</sup>, тағы бірде «екі көзің шатынап, осынша неге жерідін?», «желіккен шөбі бар ма еді, жайылған сенің жеріңнің?!», – деп өз қозысынан жеріген саулықты қатаң айыптап, ұрсып, қарғайды. Ал, біз жазып алған келесі бір мәтінде «Өз балаңнан жанылма, керегеге танылма!», «Алмасаң, таңам алты күн, жерісең, таңам жеті күн»<sup>56</sup> десе, басқа бір нұсқада «сөзімді ұқпай жеріп ең, ауыздан жіппен керілдің» деп дөнайбат жасап, ескерту жасап, қорқытпақ болады.

Бұған көнбесе, ауыр жаза қолданатынын ашық айтады. Ол үшін телу жырын айтушы жай шопан емес, байдың баласынын атынан сөйлеп, сес көрсетіп, қаһарлы үкім шығарады:

<sup>53</sup> Дәрбілжін ауданының өлең-жырлары. Үрімжі, 1994. 5-б. Айтып берген Нұржамал Есенбайқызы, жазып алған Жамалхан Қарабатырқызы.

<sup>54</sup> Мұра. Үрімжі, 1991. №3. 83-б. Айтып берген Мәкер Жаңқабайқызы, жазып алған Жәжік Жақашұлы.

<sup>55</sup> Хинаят Б. Төрт түліктің мінез-құлықтарына қатысты дәстүрлі таным // Жұлдыз (журнал). 2000, № 8-9. 125-б.

<sup>56</sup> 2004 жылы 1932 жылы туған Қамария Қадырқызынан және 1927 жылы туған Қайша Боранбайқызынан жазып алған материалдан.

Бай баласы Башақан,  
 Қой баласы кошақан.  
 Өз қозыңнан жерісен,  
 Таяқпенен асатам...  
 Үйшік жаққа барайын...  
 Алмай қойсаң аузына,  
 Кергіш ағаш тағайын,  
 Көзіңді жіппен танайын<sup>57</sup>,—

дейді зекіріп.

Расында, шопандар төйгелеу жырын орындау кезінде көндікпеген асау саулықтың мұрнын тесіп, шуда жіп өткізіп, қозыға байлап қоятын, тепкіленіп көнбей қойса, керегеге арқанмен мықтап танып тастайтын, аузын керіп қоятын. Бізге мәлімет берушілер «қазақ халқы киіз үйді аса қастерлеп, оның керегесін ерекше кие тұтады. Керегеге: 1) қылмыскер еркекті; 2) қар әйелді; 3) төлінен жеріген саулықты таңып, жазалайды. Олар сонда онай түзеледі» дейді<sup>58</sup>. Малшы қауым малдың өз төлінен жерігенін жаман ырымға балайды, себебі бұндай оқиға өрши берсе, лезде желінсау ауруы етек алуы мүмкін. Сондықтан халық көктемде мал төлдеген шақта саулық өз төлінен жерімес үшін әртүрлі жора-жосындар жасайтын болған. Ол үшін алғашқы қоздаған қойды туысымен қасқырдың қураған бас сүйегіне сауып, оны қораның құмдығына іліп қояды. Осы ырымнан кейін мал өз төлінен жерімейтін көрінеді<sup>59</sup>. Сондықтан да «өз балаңнан жерісен, өз басыңа көрінсін!» деп бұл кесапаттың әрі қарай жайылмай, тыйылып қалуын тілеген малшы қауым сөздің қуатына иланып, дөнайбат жасап, зекіреді.

Тағы бір ерекше ескертетін мәселе, інгенді, биені телу жырының мәтіні бізге жетпесе, сиырды телу жырының бір нұсқасы ғана әзірге белгілі болып отыр. Түйе, әсіресе, жылқы малы оқыс жағдай болмаса, өз ұрпағынан албаты жери қоймайтыны да белгілі. Сол себептен осындай жырлар халық арасында көп айтылмағандықтан бізге жетпеуі де ықтимал. Әдетте, будандаспаған таза қазақы тұқымды қой-ешкі кірпияз, асау, жатырқағыш, бөтен төлді ешқашан емізбейтін,

<sup>57</sup> Дәрбілжін ауданының өлең-жырлары. Үрімжі, 1994. 5-б. Айтып берген Нұржамал Есенбайқызы, жазып алған Жамалхан Қарабатырқызы.

<sup>58</sup> 18.12. 2004 жылы 1945 жылы туған Пұшпанұлы Байдолда ақсақалдан жазып алған материалдан.

<sup>59</sup> Арғынбаев Х. Қазақтың мал шаруашылығы жайында этнографиялық очерк. Алматы, 1969. 164-б.

мың қозының ішінен өз қозысын іздеп табатын балажан, зерек, иіс-шіл, сол себептен өз қозысына қандай бір бөгде жайсыз иіс-қоныс жұқса, өте-мөте жерігіш болып келеді. Көктемде мал төлдегенде шопандар біз айтып отырған қолайсыз мәселеге жиі ұшырап жатады, сондықтан осындай практикалық-утилитарлық себептерге байланысты төйгелеу жырын орындау қажеттілікке айналған деуге болады. Ал, сиыр малы жиі болмаса да, әредік-әредік өз төлінен жерігін оқиғалары кездеседі.

Сиырды телу жыры былай:

Аухау, аухау, жануар,  
 Иенде сенің бағы бар.  
 Тас емшегін жібіткен,  
 Тар құрсағың кеңіткен,  
 Бұзауың сенің тағы бар.  
 Мекіреніп иіскеші,  
 Кезің келді сауылар.  
 Бұзауың неткен сүйкімді,  
 Келте танау, жағы бар.  
 Аухау, аухау, жануар.  
 Өзіңнен туған балаға  
 Қарамасаң бола ма?  
 Елжіретіп жүректі,  
 Емізбесең бола ма?  
 Саған ақыл айтам деп,  
 Алып қалдым қораға.  
 Ақылыма көнбесең,  
 Дайын тұр киіз қолаба.  
 Мұндай салсаң қиғылық.  
 Аталыққа жолама!  
 Зенгі бабам аруағы  
 Мені салды жораға.  
 Аухау, аухау, жануар.  
 Аухау, аухау, сиырым,  
 Сезімі күшті миының.  
 Зенгі бабам ұрпағы ең,  
 Төркініңе сыйындым.  
 Шарананды сүртейін,  
 Былғанса да киімім.  
 Аухау, аухау, жануар<sup>60</sup>.

<sup>60</sup> Мұра. Үрімжі, 1991. №3. 83-84-б. Айтып берген Нығымет Елеубайұлы, жазып алған Жәжік Жақашұлы.

Бұл жырдың да төйгелеу жырымен үндес екендігін байқаймыз. Алдымен сиырды мақтау («иенде сенің бағы бар»), одан алдарқату, түсіндіру, үгіттеу сарындары байқалады. Одан кейін қорқыту, зекіру («мұндай салсаң қиғылық, аталыққа жолама!»), тіпті, бопсалау байқалады («ақылыма көнбесең, дайын тұр киіз қолаба»). Жырдың соңы Зеңгі баба аруағына сыйынумен аяқталған. Бұнда айтылған қолаба – жұмырбасты шокпар тәрізді басына киіз оралған ағаш құрал. Оның көктоқал деген түрі де бар<sup>61</sup>. Егер сиыр бұзауын алмай қойса, онда оны малшылар шұңқыр жерге жатқызып, үйелетіп, артынан қолабаны сұғатын болған. Бұл әрекеттен соң сиыр «бұзаулаған екенмін», – деп, аналық туу түйсігі қайта оянып, бұзауын емізетін. Сондықтан да орындаушы қолабаны еске салып, қорқытпақ болғаны байқалады.

Сонымен, төлді енесіне телу салтында айтылатын жырларда әсерлі әуен, сиқырлы сөз, күрделі ғұрыптық әрекет – үшеуінің тұтас күйінде болуы оның фольклордың синкретті дәуірінде туған көнелігінен хабар береді. Зерттеп отырған мәтіндерді өзара салыстырғанда олар бір-біріне ұқсас боп, бірегей сипат алып, тұтастанып, әлдеқашан тұрақты жанрға айналғандығы байқалып отыр.

Жалпы, мал шаруашылығына қатысты фольклордың қатарына төрт түліктің әрқайсысына бағышталған арнаулы сөздер де жатады. Малды шақырғанда, топтап айдағанда, жуасытқанда, бір сөзбен айтқанда, малды бағындырғанда әр түліктің ерекшелігіне, қимыл-қозғалысына, мінез-құлқына, дауысына байланысты ерте заманда-ақ алуан түрлі одағай сөз пайда болған да, қолданысқа енген. Бұлардың да түп төркіні – сөздің магиялық күшіне сену. Ондай одағай сөздер алғашқы малдарды қолға үйрету барысында дүниеге келіп, бірте-бірте тұрақталып, дәстүрлі сипатқа ие болған, өзгерген, дами келе бізге жеткен.

Ғалымдардың айтуынша, бұл одағайлар малды бағындырғанда сигнал ретінде қолданылып, малдың көру, есту, иіс-дәм сезу, тітіркену ағзаларының біріне немесе бәріне әсер ету арқылы шартты рефлекс пайда болдырып, хайуанның белгілі дағдыға қалыптасуына әсерін тигізіп, түйіндеп айтқанда, тікелей еңбекті ұйымдастыру функциясын атқарған<sup>62</sup>.

Алғашқы қауым адамы жанды-жансыз әр нәрсемен сөйлесуге,

<sup>61</sup> 18.12.2004 жылы 1945 жылы туған Пұшанұлы Байдолда ақсақалдан жазып алған материалдан.

<sup>62</sup> Сампилдэндэв Х. Малчин ардын зан үйлийн уламжлал. Ұланбатыр, 1985. 12-б.

келісімге келуге болады, тек соның тілін таба білу керек деп ойлаған. Малды шақыру, айдау, бағындыру сөздері анимистік наным-сенімге негізделіп, әу баста малмен немесе мал иесімен тілдесу, мәміле жасасу мақсатында пайда болса керек.

Бір айта кететін мәселе, бұндай одағай сөздер тым қысқа болса да, алғашқы қауым кезіндегі әртүрлі көне наным-сенімге байланысты туғандықтан олар әртүрлі ырымдармен байланысты болып келеді. Мысалы: қой өздігінен туа алмаса, оны шалқалатып жатқызып, бір адам алдыңғы сирағынан, келесі адам артқы сирағынан ұстап, алма-кезек аунатады. Бірінші адам: «Оң ба, теріс пе?» деп қайталаған кезде, келесі кісі «Оң, оң» деп жауаптасады. Содан соң бір адам қозының аяғынан ұстап, суырарда «шым-шым, шым-шым!» деген жалбарынуды айтады<sup>63</sup>. Міне, бұл сөз өте қысқа болғанымен халықтың салтында ұзақ өмір сүріп келе жатқан дәстүрлі тіркес. Монғол малшылары да осындай рәсімді жасап, төлді «сөөг, сөөг, сөөг, эм дом, эм дом»<sup>64</sup>, — деген сөзді айтып, суырады екен.

Ал, бакташы қауым малды бағындыру үшін айтатын көптеген сөздер қадым заманда қалыптасқаны анық. Белгілі этнограф Х.Арғынбаев: «Мұндай сөздер, әдетте, косарланып, қайта-қайта айтылуымен бірге малды белгілі кимыл - әрекетімен сол сөзді тындап, орындауға үйретеді»<sup>65</sup>, — деп жазады.

Мысалы, малды шақырғанда: жылқыға құрау-құрау (моһ-моһ), сиырға ауқау-ауқау (әукім-әукім), түйеге көс-көс, қойға пұшайт-пұшайт, ешкіге шөке-шөке (шөре-шөре); айдау не қайтару үшін: қойға шәй-шәй, ешкіге шек-шек, сиырға өк-өк, жылқы мен түйеге шу-шу; сауарда не ұстаған уақытта тыныш тұру үшін: биеге құрау, қойға қош-қош, інгенге дүздір; суарғанда: түйеге сорап-сорап, сиырға шәугім-шәугім, қой-ешкіге қуай-қуай, қурай-қурай, т.с.с. дейтін болған. Жылқыны тоқтатқанда «әй, дыр! тәк-тәк», қозылақты ұстап, көгендеу үшін «күргей-күргей» деп айтады. Өгізді арбаға жегіп айдағанда «соп-соп», сиырды суарғанда «шәуім-шәуім» дейді<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> 01.01.2004 жылы 1945 жылы туған Пұшанұлы Байдолда ақсақалдан жазып алған материалдан.

<sup>64</sup> Гадамбаа Ш., Сампилдэндэв Х. Монгол ардын аман зохиол. Ұланбатыр, 1988. 76-б.

<sup>65</sup> Арғынбаев Х. Қазақтың мал шаруашылығы жайында этнографиялық очерк. Алматы, 1969. 30-31-б.

<sup>66</sup> Жанәбілов Ш. Қазақша мал атаулары. Алматы, 1982. 42-43-б.; Жақыпов Ә. Түйе өсірушінің түсіндірме сөздігі. Алматы, 1989. 161-б.; Жәрдем Кейкін. Қазақы атаулар мен байламдар. Алматы, 2000. 90-б.; Төрт түлік. Алматы, 2001. 31-б.

Жүйрікті бәйгеге қосқанда ұран салып кикүлау, атан түйеге ауыр жүк артып тұрғызғанда «ат, шу» деу, өгізге арба жегіп, «өк-өк» деп айдау ауырлықты жеңілдетеді деп иланады малшылар. Бұл сөздердің тылсым қуатына сенгендіктен халық «Өк дегізу басбілгі — өгізге өлімге тен», «Айт, шу деген — атанға сеп, «ауһ!» деген — адамға сеп» сияқты мақал-мәтелдерді шығарған.

Ата-бабаларымыз малды ұрықтандырған кезде күрделі ғұрыптарды өткізетін болған. Сол салт-жосынның кейбір сілемдері бүгінгі күнге жетіп отыр. Бұнда да әр түлікке қатысты жеке-жеке сөздер бар. Мысалы, күйлеген ұрғашы малға ата малды шағылыстырғанда: бұқаға «күж-күж», айғырға «күройт-күройт», бураға «келе-келе», қошқарға «код, код», текеге «теке-теке» деген сөздерді айтатын жосын бар. Отанасы мал күйлеп ұрықтанғанда «шашыратқы» береді. Бұл жораға ауыл әйелдерін, малшыны шақырған бәйбіше дастарқанға ақ тағамдарды молынан қояды.

Күзде қошқар мен текенің «күйегін алу» рәсімін өткізеді. Ол үшін сәрсенбі, бейсенбі, жұма секілді сәтті күндердің бірінде бәйбіше «күйек алу» жосынын жасайды. Күйек аларда «...мал иесі бір саулықты ұстап, оның үстіне аттай мініп тұрып, аузына бір уыс тары құяды да, «төл тарыдай көп болсын» деген тілек айтады. Бұл жосын жөнінде толығырақ тәптіштеп жазған Ә.Диваев. Ол былай дейді: «бір жақсы күні түнде әлгі қошқардың біреуінің күйегін сол байдың қатыны — бәйбіше қатын байға қошқардың басын ұстатып қояды. Өзі әлгі қошқардың белінен күйекті шешеді. Бәйбіше дамбалын төмен сыпырып жібереді. Қойлар тез күйлесін деген болар және де ұрғашыласын деген болар. Бағанағы бай мұндай қыл деп айтпайды. Әлгі бәйбіше қатын күйекті шешіп жатқанда айтады: сідігін алтын болсын, сүрген қойларың тоқтап, бикадік болсын, - дейді. Онан соң қошқарды саулық қойға аралатып қоя береді. Онан соңғыларын қойшылар шешіп қоя береді. Әлгі бәйбіше үйіне келіп, қатындарға шашыратқы береді. Яғни шашу деген болар»<sup>67</sup>.

Ә.Диваев бураны інгенмен шағылыстыру салты туралы да жазады: «Бағанағы бура түйені алып келіп, ...қатындар ұстап, ұрғашы түйеге алып барып салады: сідігін алтын болсын, інген тапсаң, сүтті болсын, атан тапсаң, күшті болсын деп тұрады»<sup>68</sup>.

Бұл салттың сілемінен халықтың ежелгі түсінігі мен байырғы наным-сенімінен хабар беретін көптеген қызғылықты жайтты аңғарып отырмыз. Байқасак, малды шағылыстыру рәсіміне көбінде

<sup>67</sup> Диваев Ә. Тарту. Алматы, 1992. 171-б.

<sup>68</sup> Диваев Ә. Тарту. Алматы, 1992. 172-б.

әйелдер қатысып отыр. Бұнда әйел мен тары өсіп-өнуді, молаюды мензеп тұр. Қазақтың байырғы дүниетанымында әйел әрдайым құтты құйып алушы, жиып алушы ыдысқа баланады.

Әрине, мал шаруашылығына қатысты айтылатын фольклор қарастырған үлгілермен шектелмейді. Мұнда бақташылықпен күнелткен елдің ерте заманнан өз тұрмысын жақсарту үшін қолындағы малына қалай қарайтынын білдіретін, оған деген өз қарым-қатынасын көрсететін басты-басты деп саналған ғұрыптар мен фольклор талданды. Талданған өлең-жырлар, негізінен, тұрмыстық міндет атқарғанмен олардың көркемдік қасиеттері де жоқ емес. Әлбетте, ұзақ уақыт бойы бүкіл фольклормен бірге өмір сүргендіктен олар дәстүрлі өлең формасын, поэтикасын қабылдаған, сөйтіп, орындалу барысында эстетикалық та мақсат көздеген. Мұны, әсіресе, мал төлден жерігенде айтылатын «төйгелеу жырын» қоңыр әуенмен<sup>69</sup> орындау қажеттігінен және жырдың ұйқасты, ырғақты болуынан көруге болады. Ендеше бағзы дәуірлерден келе жатқан бұл мұралар көркем түрге жақындаған деп айтуға негіз бар.

### § 3. Егіншілік жөніндегі фольклор

Қазақ даласында егіншіліктің байырғы дәуірлерден келе жатқандығына археологиялық зерттеулер толық дәлел бола алады. Бұл кәсіптің республика аймағында пайда болған мезгілі — неолит дәуірі, осы уақыттан бастап табиғаттың дайын өнімдерін пайдалану орнына өндіруші шаруашылық - мал және егіншілік туа бастады, екі кәсіп түрі бірін-бірі толықтырып отырған<sup>70</sup>. Кейінгі мерзімдерде қазақ халқының басты шаруашылығы — бақташылық болып, тұрмысы көшпелі сипат алғанымен егіншілік кәсіп жойылып кеткен жоқ, тек әлсіреген кезеңдері болған, өзенді-сулы өңірлерде, белгілі өлкелерде ғана дамыған. Сол себепті егіншілікпен байланысты сенімдер мен ғұрыптардың, фольклорлық түрлердің түп-тамыры тереңге тартады деп түйіндей аламыз. Алайда, ата-бабаларымыздың егіншілік кәсібінін көне кезеңдерін айғақтар заттық куәліктер археологиялық қазбалардан көптеп

<sup>69</sup> Төйгелеу жыры әуенінің нотасын көруіңізге болады: А.Тойшанұлы, А.Нурбаев. «Тойге» — древний напев трудовых песен скотоводческой культуры // Алтае-Саянская горная страна и история освоения ее кочевниками. Барцаул, 2007. С.171-175.

<sup>70</sup> Қазақстан тарихы. Алматы, 1996. 1-т. 85-б.

табылып отырса да, сөз мұралары аз. Сондықтан кейініректе хатқа түскен материалдарға арқа сүйейміз. Өйткені, фольклорда дәстүр тұрақты, сабақтастық үзілмеген.

Бұрын егіннің бітік өсуі тиісті ғұрыптарды орындап, ырымдарды сақтаумен байланысты деп сенген. Басқа кәсіптер тәрізді егіншіліктің өз иесі, пірі бар деп иланған, әрі енбектің берекетті, жемісті болуы иенің көңілін табуда деп нанған. Орта Азия халықтарында Бобой Дехқан, Баба-Дайхан, Дехқан баба, қазақта – Дикан баба.

Көне мифтік аңыздардың бірінде атам заманда адам енді адам болып келе жатқанда Аспан ата мен Жер ана «Жан бергенге дән беріп», жан біткенді жарылқап, Дикан баба жыл сайын жаңбыр орнына апшак ұн жаудырып отырғаны баяндалады. Мұндай молшылықты көтере алмай, мейманасы тасыған адамдар «Дикан баба, биылда көп бер, қиқандама» деп кепиет сөздер айтыпты. Көл-көсір астықты аяқасты етіп қорлапты. Бұл оспадарлыққа өкпелеп, шамданған Дикан баба үш жыл ұдайы теріс қарайды. Кейін адамдар Дикан бабаның аяғына жығылып, кешірім сұрайды<sup>71</sup>.

Ә. Диваевтың жазуына карағанда, «Дикан өз қырманының астығын алып, пайдалануға кірісерде Дикан атаның атына бағыштап, Құраннан аят оқиды. Содан соң алғашқы өлшем қайыр-садақаға, «акқұлаға» бөлінеді. Бұл міндетті түрде кешкісін оттың жарығымен жасалады, күндіз жасалмайды»<sup>72</sup>.

«Акқұла арабша «алланың хұқы» дегенді білдіреді. Г.П.Снесаревтің ойынша, бұл ғұрыптың тегі зороастризмге тіреледі<sup>73</sup>. Алланың жолына деп бөлінген дәнге мал таптаған шақтағы жұққан ластықтан тазарту ырымы жасалған. В.Н.Басиловтің ой-тұжырымдарына жүгінсек, Дикан бабаға сыйынудың арғы тегінде бір кездегі дамыған күшті аграрлық құдайға табынудың іздері бар<sup>74</sup>.

Жер жыртуға кірісер алдында егінші ауылдың көрнекті жеріне қазан қойып, қос көже дайындап, оған ауыл ақсақалын шақырған, өз ниетінен хабардар етеді. Дәмнен соң ақсақалдар:

<sup>71</sup> Қазақтың мифтік әңгімелері. Алматы, 2002. 26-6.

<sup>72</sup> Диваев Ә. Тарту. Алматы, 1992. 167-6.

<sup>73</sup> Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С.222-223.

<sup>74</sup> Басилов В.Н. Кулыт святых в исламе. М., 1970. С.13.



Кұдай бере берсін,  
 Дикан баба келе берсін<sup>75</sup>, —  
 деп бата берген.

Тұқым себуге кіріскенде:

Бісмілленір-рахман ар-рахим,  
 Я, Дикан баба, құрт-құмырсқа,  
 Жан-жануардан қалғаның менікі,  
 Я, құдая, ауадан жаудыр, жерден өндір,  
 Бала-шағаның ризқын жеткер<sup>76</sup>,

Немесе:

Бісмілле,  
 Көптің несібесіне,  
 Дикан баба жолына<sup>77</sup>, —

деп жалбарынған.

Алғаш дән егу кезінде «менің қолым емес, Дикан бабаның қолы» деп жасалатын ырым негізінде де жер бетіне шығар өнімнің иесі бар деген көне-наным сенімдердің көрінісі жатыр.

Негізінен, күріш дақылын егумен айналысатын Сыр бойында мынандай аңыз бар: «Адам Ата мен Хауа Ана Ібілістің азғыруымен Жаратушының әмірін орындамайды. Жаратушы оларға ешнәрсе берместен жұмақтан аластауды ұйғарады. Қаншама жалынып-жалбарынғанымен Жаратушы райынан қайтпайды. Адам Ата амалы таусылып, өзімен бірге Жер бетіне қимас заттарынан бір нәрсені ала кетуді ойлайды. Сөйтіп, башпайының арасына күріштің дәнін қыстырып ала түсіпті. Күрішті Тәңірі дақылы деп қабылдау осы кезеңнен басталыпты»<sup>78</sup>. Әдетте, көктемде күрішті егерде егіннің бітік болуы, құрғақшылық болмауы үшін алаң басында құрбандық шалынады. Күрішті алғаш суарардан бұрын да су келетін жолға қолмен не арнайы ыдыспен су шашылады.

Күрішке жіберілетін су атыздарын қазған кезде де арық

<sup>75</sup> Кармышева Дж.Х. Земледельческая обрядность у казахов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С.56.

<sup>76</sup> Аталған еңбек. 56-б.

<sup>77</sup> Аталған еңбек. 56-б.

<sup>78</sup> 2005 жылдың 12 мамырында Алматы қаласында Қызылорда облысы, Терезөзек ауданының тұрғыны Д.Қожахметовтен жазылып алынған.

қазушылардың құралдарын (күрек, кетпен) шаршаған жағдайда тоқтатпастан келесі адамға беруі, оның да өз кезегінде жұмыс біткенінше басқа қолға өткізуі шарт. Осы әрекет арқылы су жолында болатын сырт кедергілерден сақтану ырымын байқаймыз. Жұмыс біткенше құралды тастамау (дем алмау) — осы күштерге қарсы тұруға арналған тыйым. Ол бұзылса, судың келмей қалу қаупі күшейеді не ысырап болады. Бұл ырымның негізінде адам баласының көне замандардағы барлық заттың (құбылыстың) жаны, иесі бар деген таным-түсінігі жатыр. (Дәл осыған ұқсас ырымды өлікті жерлеу ғұрпынан да кездестіреміз. Өлікті жерлеу кезінде де о дүниеге аттанған адамның орнын қазушылар (көр) жұмыстарын тоқтатпай, қашан марқұм денесі топырақпен көмілгенше құралға кезекпен-кезек иелік етеді. Мұнда да өлімді (өлген адамды емес) алыста-ту сенімін аңғарамыз. Жұмыс толық аяқталғанша оны тоқтатуға, демалуға тыйым салынған. Тыйым бұзған адам өлілер әлеміне біртабан жақындай түседі деген сенім қалыптасқан).

Жер жыртып жатқан егінші жанынан өткенде жүргінші: «Бір дәнің мың болсын» деп тілек айтса, қырман қасынан өткенде: «Қырман тасысын, обынан асын» деп тілек білдіруі қажет болған<sup>79</sup>.

Астық бастыру науқанында мал айдаған балалар:

Оптыр, майда, бидай пайда,  
 Диқан баба, майда-майда,  
 Береке бер, құдая-ау, көп-көп пайда<sup>80</sup>, —

деп, өлең айтқан. Келтірілген өлең мәтіндері таза практикалық мақсатта айтылған.

Ежелден келе жатқан ғұрып — қырыманды қандау. Егін иесі астық жанында «Құдай жолы деп, Диқан бабаға» деп қой не серке сойып, құрбандық қанымен жерді суарған, астыққа тығылған күрек, айыр, сыпырғыны қандаған. Бұндай ырымдар иенің көңілін аулау астықтың бітік шығуын қамтамасыз ету ниетінен туындаған. Этнографтар Р.Д.Ходжаева мен В.В.Востровтар Қостанай және Қарағанды облыстары егіншілері арасында сақталған Диқан бабаға арналған Көк жағыс мейрамын көрген<sup>81</sup>.

Көк сәл көтерілген уақта ұйымдастырылатын мейрамда

<sup>79</sup> Кармышева Дж.Х. Земледельческая обрядность у казахов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С.63.

<sup>80</sup> Аталған еңбек. 63-б.

<sup>81</sup> Хозяйство казахов на рубеже XIX и XX веков. Алма-Ата, 1980. С. 251.

құрбандыққа қой-ешкі не сиыр шалынған, құдай мен Дикан бабадан жанбыр сұрап, жалынған. Астық бастыру кезінде балалар:

Оптыр майда, оп майда,  
 Майда болмай, болмайды,  
 Сабаны саған пайда,  
 Дәні маған пайда<sup>82</sup>,—

деген тәрізді өлең айтқан.

Қырман басында айтылатын мұндай өленге ұқсас, үндес жолдардың туыстас қырғыз, өзбек халықтарында ұшырасатыны белгілі<sup>83</sup>.

Алғашқы қауым дәуірінен бері келе жатқан әрбір құбылыстың: желдің иесі, күн иесі, су иесі, т.б. құдіретті иелердің пәрменімен болып жататындығына сенім бертінде де ізі-қайым жойылып кете қоймаған. Көп иелер туралы түсінік бір Құдайға табыну шыққан соң да, ислам діні таралғаннан бері де сақталып қалған, кейде Дикан бабаға сыйынумен қатарласа-қабаттаса жүретіндігіне көз жеткіземіз.

Қазақ арасындағы аңыз-әңгімеде он тоғызыншы ғасырда Алтайда су құрылысын жүргізетін Кеншін жайында «Су иесінің киелі бұйдасы Кеншіннің қолында, ол өзеннің суын тіркеулі түйедей жетектейді» деген сөз болған. Бір рет Ертіс өзенінен тоған алып, арық қазып жатқан он үш жұртқа ол кенеттен: «Біз жаңылышпыз, бұл тоғанға су шықпайды, енді әуре болмай, жұмысты тоқтатайық... Маған су иесі аян берді, қазылып жатқан арыққа су иесі ақ бура болып келіп, көлденең жатып алды»,— деп, жұмысын тоқтатқан<sup>84</sup>.

Екінші жұрттын арық пен тоған тазарту, су тоқтату шаруаларын атқарып жүріп, құрбандыққа өгізше сойып, қанын жерге тамызбай, бірден суға ағызып жіберетін ырымы болған<sup>85</sup>. Бұл ғұрыптың су иесінің көңілін тауып, мейірімін аудару, рақымын түсіру мақсатында орындалатыны күмән келтірмейді. Құрғақшылық жылдары өзен-сулы жерлерде тасаттық жасап, малды бауыздап, қанын қолма-қол суға ағызуды су тәнірісіне жасалған аса ірі іл-

<sup>82</sup> Кармышева Дж. Х. Аталған еңбек. 63-б.

<sup>83</sup> Уахатов Б. Қазақтың тұрмыс-салт жырларының типологиясы. Алматы, 1983. 98-99-б.

<sup>84</sup> Қазақтың мифтік әңгімелері. Алматы, 2002. 27-28-б.

<sup>85</sup> Кармышева Дж.Х. Земледельческая обрядность у казахов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С.60.

типат белгісі деп ұққан абзал<sup>86</sup>. Су иесі туралы түсінік байырғы кезеңдерде шыққан, ал су иесі – Сүлеймен деу түркі халықтарында ислам кіргеннен кейін қалыптасқан. Хакастар су иесін суда жүзгендер мен балықшыларды желеп-жебеуші әрі жадылаушы ретінде қабылдаса<sup>87</sup>, тофалар оның тау иесіне бағынбайтындығына, әрбір өзен, судың жеке қожайыны болатындығына, олардың бас су иесіне мойынсұнатындығына нанған<sup>88</sup>. Баксы сарындарында ұшырасатын: «Су басында – Сүлеймен, Су аяғында – Қорқыт» деген жолдар осындай наныммен ұштасып жатыр. Зайсан, Ертіс балықшылары балық аулар алдында Сүлейменге тәу етіп:

Су ішінде Сүлеймен,  
Судан балық тілеймін.  
Алабұға, майбас,  
Қармағыма жармас,  
Қабандай қап, балық,  
Қармағымды тарт, балық<sup>89</sup>,-

деген.

Дән тазартып жатқанда жел иесін дауыстап «Мірхайдар, кел, Мірхайдар» деп шақырған. Ә.Диваев «Жел шақыру» өлеңінің мәтінін орыс тілінде аударып бастырған, өкініштісі, сол мәтіннің қазақша нұсқасы сақталмаған:

О, Жаланаһ ата, жел шақыр,  
Көтерілсін қара тұман боп,  
Құйын болып, боран боп,  
Үрлесін жалба-жұлба етіп, жаланаһтап  
Жарқырау үшін оның денесі,  
Мен таба алмаспын басқа жол  
Сабаннан тазалау үшін тартылған дәнді  
О, Жаланаһ ата, жібер оңтүстік-батыстан  
Гүілдеген қызыл желді<sup>90</sup>.

<sup>86</sup> Абылқасымов Б. Телқоңыр. Қазақтың көне наным-сенімдеріне қатысты ғұрыптық фольклоры. Алматы, 1993. 74-б.

<sup>87</sup> Петри Б.Э. Промыслы у карагас. Иркутск, 1928. С.15-16.

<sup>88</sup> Каганов Н.Ф. Поездка к каракасам в 1890 г. Спб., 1891. С.28.

<sup>89</sup> Тоқтабай А. Қазақтардың аңшылыққа, құсбегілікке, балық аулауға байланысты жора-жосындары // Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары. Алматы, 2005. 1-т. 261-б.

<sup>90</sup> Диваев А. Заклинание и призыв ветра: Из киргизских поверий // Этнографическое обозрение. 1910. Вып. 1-2. С.131-133. (Аударма - өзіміздікі).

Бұрын шығырдың да тәңірі бар деп иланған. Т.Сейдалиннің жазуына қарағанда, Торғай өңіріндегі Сейіткүл қыпшақ бастаған егіншілер атаулы мейрамында Құдай және Әлі Шынарға бағыштап, құрбандық берген, сол кезде орындалатын өлені:

Шығырдың шын атасы — Әлі Шынар,  
Шынарға сыйынбасан, шығыр сынар.  
Әліге Шынарменен шын сыйынсаң,  
Қашанда Тәңірі оңғарып, ісін тынар<sup>91</sup>.

Дикан бабаны ашуландырып, қаһарына тиюден, обал-сауаптан, киесінен қорыққан қазақ нанды жерге тастамайды. Нанды қасиет тұтқандықтан «Егер баланың бойы нанға қолы жетпесе, Құранды табанға қойып алуға болады, ал, Құранға қолы жетпесе, нанды табанға қойып алуға болмайды» деген түсінік орныққан. Сондай-ақ нанды екі саусақтың арасымен қысып алуға болмайды, ауыздағы жеп отырған нанды түкіріп тастауға болмайды, теріс қоюға болмайды, үстіне зат қоюға болмайды, кесілген нанды, болмаса, жеп отырған нанды шертуге, бір қолмен үзіп жеуге болмайды, нанды кеудесіне қойып турауға болмайды, т.с. тыйымдар туындаған.

Диканшы үшін астан кейінгі қадірлісі — еңбек құралы. Ел аузында кетпеннің теміріндегі доғал тесік жөнінде мынадай аңыз айтылады: «Көне замандарда бір диканшы жігіт аңдаусызда жыланды өлтіріп алыпты. Жылан ордалы жылан екен. Өлген жыланның кегін қайтармаққа ордаластары жігітті іздеп шығады. Бұны сезген жігіт жан сауғалап қашыпты. Ордалы жыландар жігіттің ауыл-аймақ, туған-туыстарын түгел жалмапты. Жігіт амалы таусылып, көрші ауылдағы дана қариядан амал сұрайды. Сонда қария: - Балам, сені бір құтқарса қолындағы кетпенің құтқарады, осыны калқан қылып жат, — деп, жігітті тоғыз кетпенмен және күлше нанмен жауып тастапты. Бірақ жыландар жігіттің жасырынған орнын тауып, оқша атылыпты. Алайда, тоғыз кетпенді тескенімен, нанды тесіп өте алмай, өздері жан тәсілім етіпті. Осылайша, жігіт дана қарияның ақылының арқасында аман қалыпты. Кетпеннің теміріндегі тесік осылайша пайда болыпты деседі»<sup>92</sup>.

Егін егу барысында еңбекке жаңа араласқан жасқа елге қадірлі, егіні бітік шығатын қарт диканның құралы (күрек, кетпен, т.б.)

<sup>91</sup> Сейдалин Т.А. О развитии хлебопашества по бассейну р. Тургая // ЗООИРГО. 1870. Вып.1. С. 248.

<sup>92</sup> 2004 жылдың 15 шілдесінде Әйтеке би кентінде Қызылорда облысы Қазалы ауданының тұрғыны Ж.Табынбаевтан жазылып алынған.

беріледі. Бұл жаңа туған нәрестенің бесігін елге сыйлы, көп ұрпақ өсірген ананың аттағаны (мінгені), дүниеден озған қадірлі қарияның киімдерінен оның жасын, сый-құрметін берсін деп жыртыс бергені секілді көшпелі ғұрып.

Диканшылықты атадан балаға мирас етіп келе жатқан адамдардың еңбек құралдары да – ең қастерлі заттардың бірі. Бақилық болған диканшының тұтынған еңбек құралдары да өзінің ізін басқан ұрпақтарына немесе осы кәсіпті меңгерген талапты жасқа табысталып отырады.

Күрішті өсірушілер арасында осы дақылды тыныштықты сүйеді, адамның көңіл-күйі дақылдың өсіп-өнуіне әсер етеді деген түсінік қалыптасқан. Күріш көңілді жүріп, ән айтқанды, өзімен сөйлескенді ұнатады деген деректер де кездеседі.

Кейбір мифологиялық түсініктер әңгімеде емес, ырымда ғана бой көрсетеді<sup>93</sup>. Диканшылық кәсіптегі ең маңызды нәрсе – егінді бітік шығарып, мол өнім алу. Қауын-қарбыз егушілер дақылдың құр жапырактанып (еркектеніп) кетпей, өнімді көбірек беруі үшін көп құрсак көтерген әйел адамның іш киімімен пәлектерді ұрып-қағып шығады. Мұндай ырым макта өсірушілерде де бар<sup>94</sup>. Пияз егушілерде де осы ырым сақталған<sup>95</sup>. Бұл дақылды егушілердің басты мақсаты – мол өнім алумен бірге дақылдың ащы, иісті болуы. Сол себепті де кей жерлерде осы дақылды ырым бойынша адам өз бойынан жел шығарып барып, егеді. Осылай етсе иісі өткір, таза болады деп сенген.

<sup>93</sup> Қасқабасов С. Жаңазық. Астана, 2002. 72-б.

<sup>94</sup> 2005 жылдың 14 қыркүйегінде Алматы қаласында Оңтүстік Қазақстан облысы Жетісай ауданының тұрғыны Ш. Сапапевадан жазылып алынған.

<sup>95</sup> 2004 жылдың 30 шілдесінде Жанқожа батыр ауылында Қызылорда облысы Қазалы ауданының тұрғыны Б.Сердалиевтен жазылып алынған.

## 2-ТАРАУ

# ҒҰРЫПТЫҚ ФОЛЬКЛОР

### §1. Маусымдық ғұрып фольклоры

Басқа халықтардағыдай қазақ халқында да тұрмыс-тіршіліктің салаларына қарай әр алуан мереке болған. Ондай мерекелер шаруашылықтың ыңғайына қарай жылдың әр мезгілінде мейрамдалған. Сол себептен олар маусымдық сипатты болған. Әлбетте, мерекелер кезінде неше түрлі ойын-сауық, ырым-кәде, ән мен жыр орындалған және бұлар белгілі бір еңбек-кәсіпке байланысты болған, сондықтан сол еңбектің үстінде, я болмаса оның алдында атқарылған. Еңбектің түрі мен жылдың мезгіліне катысты болғандықтан ол мерекелер кезінде орындалатын өлеңдердің тақырыбы да, мазмұны да әр алуан әрі нақты. Мұндай мерекелерді, шығармалар мен ғұрыптарды орындалу мезгіліне қарай көктемгі, жазғы, күзгі және қысқы, ал тақырыбына қарай бакташылық, егіншілік және діни деп, шартты түрде болса да, жіктеуге болады. Көктем мезгілі — малшыға да, егіншіге де өте маңызды, тағдырлы маусым.

#### *Наурыз мейрамы мен фольклоры*

Қазақ халқы үшін көктем — жаңа жылдың басы, малдың төлдеп, жер жыртып, егін салу мезгілі. Есте жоқ ерте кездерден бері бабаларымыз көктемде күн мен түннің теңелген шағын — бүкіл әлемнің, табиғаттың оянуы, жаңа өмірдің басталуы деп білген, сол себепті жыл санауын, жылдың басталуы мен аяқталуын содан бастаған. Ондай уақытты — Ұлыстың ұлы күні деп атаған. Кейін бұл атау Наурыз деп өзгертілген, бұл парсыша жаңа күн деген сөз. Наурызды малшылар да, егіншілер де мейрамдаған. Әрине, ерте за-

манда туған Наурыз өлендері мен ғұрыптары, тіпті, мерекенің өзі де бізге ең алғашқы күйінде жетпеген, олар өзгерген, магиялық, сакралдық қасиеттерін дәл сол қалпында сақтай алмаған. Қолда бар материалдарға карағанда, Наурызға қатысты өлендер мен ғұрыптарда кейінгі замандарда да сақталған ескілікті наным-сенімдердің ізі және ислам дінінің әсері бар екені байқалады, бірақ мереке кезінде көбінесе сауықтық, ойындық шаралар басымырақ көрінеді. Осы орайда айтатын бір жайт: Наурызға байланысты тек өлендер ғана емес, сонымен бірге әртүрлі аңыз-әңгіме кездеседі. Наурыздың мейрамын, Наурыз туған уақытты бабаларымыз қыс пен жаздың таласы таусылып, қылышын сүйреткен қаһарлы қыстың жеңіліп, күн шуағына бөленген көктемнің жеңуі деп білген. Мәселен, сондай әңгіменің бірі – «Қар мен қоянның тілдесуі» деп аталады. Бірде қалың мұз болып, сіресіп жатқан қар Наурыздың қызуына шыдай алмай, тұмауратып, денесі ауырлап, дел-сал болып, берекесі кете бастайды. Қар қорқып, қоянға жалынып, тамырын ұстатады. Қоян қардың тамырын ұстап отырып: «Қыс бойы мені қарға адым аттатпап ең. Қайтейін, ескікөз танысымсын ғой. Ауруын сылдырап ағып, сай-саймен кетсін, жылбырап ағып, жылғалармен кетсін!» – деп ұшықтапты. Қояннан бата алған қар суы сол күні-ақ Наурыздың шуақты күнімен борша-борша боп, өз жөнін тауыпты-мыс»<sup>1</sup>.

Басқа бір әпсана бойынша Наурыз ағайынды үш жігіттің бірі болған (қалғандарының аты – Қазақ пен Созақ). Наурызда бала болмапты. Өлер алдында ол ағаларын шақырып алып, былай деп өзінің өсиетін қалдырыпты: «Менен ұрпақ қалмады, яғни өзіммен бірге атым өшеді деген сөз. Егер де менің атым қалсын десендер, жыл сайын мен өлген күні ас беріндер». Ағалары оның өтінішін қабыл алып, жыл сайын ас беруді дәстүрге айналдырып және ол күнді жаңа жылдың басы деп есептепті<sup>2</sup>.

Келтірілген екі сюжетте де Наурыз кәдімгі адам бейнесі боп кейіптелген. Мұның тағы бір үлгісі шежірелік сипаты бар өленде де кездеседі:

Қазақтан – Наурыз, Алаш екі ұл туған,  
Наурыздың деп айтады үлкен жасын.  
Ұрпақсыз өлген Наурыз жазғытұры,  
Келер жыл көктемде оның беріпті асын.

<sup>1</sup> Лениншіл жас (газет). 1977. 24-наурыз.

<sup>2</sup> Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары. Алматы, 2005. 1-т. 102-б.



Қазақтың балалары сонан бері  
Наурыз деп қойыпты атап жылдың басын<sup>3</sup>.

Жалпы, жылдың басы болып есептелгендіктен Наурыз мейрамы – көктем мезгіліндегі ең басты, ең үлкен мереке. Оны тойлау малшылар үшін де, егіншілер үшін де өте маңызды болған, өйткені, бұл кезде мал төлдеп, жұртшылық сүтке, сүт тағамдарына қарық болған, ал егіншілер, әсіресе, оңтүстіктегілер жер жыртып, дән егуді бастаған. Барлық өлкеде наурыzkөже жасалып, көпшілік сол астан дәм татып, бір-біріне береке, молшылық, бақыт тілеген. Сонымен қатар алуан түрлі ойын-сауық құрған.

Наурызды тойлаудың дәстүрлі атрибуттары бар: адамдардың көрісуі, көже жасауы, көже ішуі, самалық айту, ойын ойнау, т.б. Сонымен бірге кейбір өлкелерде сахналық көрініс ретінде мейрамдаған. Мысалы, Шыңжан қазақтарында он екі жылды бейнелейтін он екі бала сахнаға шығады. Әр бала әр жылдың атын иеленген: тышқан, сиыр, барыс, қоян, ұлу, жылан, жылқы, қой, мешін, тауық, ит, доңыз. Маска киген әр бала жылан болып ысқырып, ит болып ұлып, сиырша мөңірейді, қойша манырайды, жылқыша кісінеп, жылдар бір-бірімен айтысатын болған. Мәселен, сиыр жылы мен жылқы жылының айтысында сиыр кейпіндегі бала:

Емшегім — сүт, терім — бұйым, денем — ет,  
Сен, жылқы, мен тұрғанда адамға шет.  
Әрбір үйдің әрдайым мен қасында,  
Сен бір безбе, кісендеулі қашанда, —

дегенде, жылқы бүркеншігіне жасырынған бала:

Жау келгенде жұртта қалдың сен сасып,  
Жақсы болсаң, кетер едің бел асып.  
Қымыз барда сүт қазаққа тамақ па?!  
Сенің құнын татымайды жармаққа, —

деп кісінеген болады.

Халқымызда дастарқан батасы, мал батасы, жан батасы, жорық батасы, аң батасы, т.б. қатар Наурыздың өз батасы бар. Әр үйде көже жасалып, ел аттылы-жаяу ілгерінді-кейінді, маз-мейрам болып, үйлерге кіріп, көп көжеге бата қылады.

<sup>3</sup> ОҒК қолжазба қоры. 1936-бума.

Жаз періште — Әз келті,  
 Әзден үркіп, қар кетті.  
 Ақ қар, көк мұз жұтатқан  
 Наурыз келіп, жаз кірді.  
 Жаз періште — Әз кірді,  
 Күнеске тосып арқасын  
 Жан біткенге наз кірді, —

деп басталады, одан әрі елді-жерді пәле-жаладан, апаттан қорғау үшін тілектер айтылады:

Көже істеген келіндер,  
 Көпке жаққан елшіл бол,  
 Бозторғайдай төлшіл бол,  
 Кірсе, байқар көзді бол,  
 Ағайынға тұрар сөзді бол!  
 Қыстан қысыраладық  
 Жаздағыдай жадырамадық...  
 Өткен күн өзімен кетіп,  
 Келген күн жарылқасын!  
 Күнікей — Наурыз жарылқасын!  
 Аллауәкбар!<sup>4</sup>

Ертеректе Наурыз мейрамында ауылдың тайқазанына әр үй өзінің 7 түрлі тағам қосып, пісіріп әкелген көжелерін құятын, сонда 30-50 тамақ қоспасынан жасалған «наурызкөже» немесе «көп көже» болып шығады. Бұл аспаздық жұмыстың бәрін елге қадірлі, ауылға белгілі әйел — бәйбіше басқарады. Қазанды иесіне қайтарғанда әбден жуып, түбіне міндетті түрде піскен тамақ (бауырсақ, тоқаш, ет) салып, құлағына ақтық байлап қайтарады, әйтпесе, «қазан өкпелейді», «қазан шамданады» деп ырым қылады<sup>5</sup>.

Қазақ арасында екі адам ренжіскенде «өкпесі қазандай», «өкпесі кара қазандай» деп айтылатын сөз тіркестері осыдан шыққан. «Қара қазан, сар баланың қамы үшін», «Қара қазан, сар бала, жылап жатыр көп бала» дегеніміз халық, бұқара халық дегеннің баламасы. Атадан мирас болып келе жатқан қазаннан айырылу — құт-береке, байлықтан айырылу, оны біреу тартып алса, масқарашылық саналатын. Қазақта да бір адам екінші адамға ашуланғанда, «қазаныңды төңкеріп кетейін» деп ғайбат айтады. Қазан да шаңырақ сияқты бүгіндіктің белгісі, қазан толы, тоқ болса, ел де мықты.

<sup>4</sup> Ахмадиев Ж. Наурыздың өз батасы бар // Қазақ әдебиеті. 1996. № 12.

<sup>5</sup> А.Тоқтабай жинаған материалдан.

Ұлыс күні қазан толса,  
Ол жылы ақ мол болар.  
Ұлы кісіден бата алсаң,  
Содан олжалы жол болар, —

деп тілек айтады.

Наурыз күнінің бір ерекшелігі бұл күн көрісуден басталады.

— Амансыз ба?  
Ұлыс он болсын,  
Қайда барса, жол болсын!

\* \* \*

— Ұлыс бақты болсын,  
Төрт түлік ақты болсын!

\* \* \*

— Ұлыс береке берсін,  
Бәле-жала жерге кірсін! —

деп, құшақтасып, көріседі.

Бозбалалар мен қыздар да Ұлыстың ұлы күні емін-еркін бас қосып, ауылды, елді той-думанға бөлегенін мына өлең жолдарынан көреміз:

Есік алды қара су бойлағаным,  
Жалғанның қызығына тоймағаным.  
Көмілсем де кетер ме көкейімнен,  
Қалқаммен Ұлыс күні ойнағаным<sup>6</sup>.

Ауыл қыздары өздері жақсы көрген жігіттерге арнап, соғымның қалған етін уызға салып пісіріп, «ұйқыашар» деп аталатын тамақ дайындайды.

Осы арада бір айта кететін жайт, Наурыздың қазақ халқының тамақтану мәдениетіне тікелей қатынасы бар. Наурызда соғымның қалған-құтқаны көжемен, сыбағамен бітеді, халық жаппай «қызылдан — аққа», яғни сүтті тағамдарға (айран, қымыз, құрт, ірімшік, т.б.) көшеді. Сөйтіп, көшпендінің қыс бойы ауыр етті тағамдарды жеген асқазаны демалады. Жаздың шілінгір ыстығында

<sup>6</sup> Тан (журнал). 1925. № 4. 122-б.

қазақ асқазанға жеңіл: қойдан — бағлан, байлар жылқыдан — тай, кедейлер ешкіден лақ жеген, бұл төлдердің еті қара күзге, күздік сойғанға дейін адам ағзасына жеңіл болған, мұны маусымдық тамақтану жүйесі деуге болады.

Халықтың мифологиялық түсінігінде 21-ші наурыз түні даланы, үй-үйді Қызыр аралайды, сондықтан «Қызыр түні» деп аталады. Қызыр үй іші, қора-қопсысы, ауласы және де киген киімі, ішкен тамағы таза адамдарға қонады. Сол себепті жеке адамнан, отбасынан бастап ауылға дейін Наурыздың алдында кір-қондарын жуып, таза киімдерін киіп, үй ішін, қора-қопсысын тазалайды. Қызыр бас бармағы былқылдап тұратын, ақ сақалды қария екен, амандасқанда бармағынан білуге болады деп жатады.

Қызыр ата табиғатты аралап жүріп, назары жерге түссе, қыстың тоң-мұзын ерітіп жібереді, ал, тасқа түссе, тас та балқиды екен. Самарқанның көк тасы еріген күн Наурыздың басталуы екен. Наурызды қарсы алудың бірінші нышаны — үлкендердің балаларға сұрау салуы:

Самалық, самалық,  
Көк құс көзін ашты ма?  
Аяғын жерге басты ма?  
Самалық, самалық,  
Самарқанның көк тасы  
Жібіді ме, көрдің бе?  
Самалық, самалық,  
Қап тауының көк құсы  
Жүгірді ме, көрдің бе?

Қазақтардың астрономиялық түсінігі бойынша, Жаңа жылда күннің көзі көрінген уақыттан кейінгі екі сағат уақыт «күн сәті» деп саналады. Егер кімде-кім Ұлыс күннің күн сәтінде күн шұғыласын маңдайымен тосып, қарсы алса, оған Наурыздың құты дариды деген дәстүрлі ұғымға сай, жаңа күнді қарсы алу салты қалыптасқан. Күлімдеп көрінген күнге иіліп сәлем беріп, «құт дарысын» деп, айнала төңірекке ақ бүркіп, тарасады.

Наурыз күні таңертең ертемен ерлер қолдарына күрек, кетпен, ал, қыз-келіншектер құрт, ірімшік, сүт, піскен ет алып, далаға шығады. «Бұлақ көрсен, көзін аш» деп қаумаласқан жігіттер айнала төңіректегі бастаулардың көзін ашса, «Атаңнан мал қалғанша, тал қалсын!», «Бір тал кессен, он тал ек!» деген қариялар бұлақ басына тал егеді. Әйелдер атып келе жатқан күнге тәу етіп, «Армысың,

қайырымды Күн-ана!» деп, иіліп сәлем береді. «Кеудесі түкті Жер-ана құт дарыт, жарылқа!» деп, ашылған бұлақ көзіне май құйып, жаңа егілген ағаштарға ақ бүркеді.

Ақ түйенің қарны жарылған бұл күні халық ішіндегі жас ерекшелігіне қарай қалыптасқан дәстүрлі ілтипат, ізеттер біршама жұмсарады. Тіптен, келіні қайын атасымен, күйеу баласы қайын енесімен әзілдесуіне болады. Наурыз күні бұндай іс көзге сәлекет көрінбейді. «Ұлыс күні қариялармен көрісем, батасын алсам, болашақ ұрпағыма олардың күш-қуаты дариды» деген сенім бойынша, бұл күні жас келіндер көп жасаған, балалы-шағалы, шежіре қарттармен көбірек көрісуге тырысады.

Ұлыс күні кәрі-жас  
Құшақтасып, көріскен.  
Жаңа ағытқан қозыдай  
Жамырасып өрістен.

Немесе:

Ұлыстың ұлы күнінде  
Келіншек шығар керіліп,  
Сәукелесі саудырап.  
Қыз шығады қылмиып,  
Екі көзі жаудырап.  
Бозбала шығар бұрқырап,  
Ақ бөкендей шырқырап<sup>7</sup>.

Ұлыс күнінде сәлемдесудің қалыптасқан дәстүрі бар, ер адамдар қос қолдасып, төс қағыстырады, әйелдер болса, құшақтасады, ерлер мен әйелдер кездесе, құшақ айкастырады. Қос қолдап амандасып, төс соғыстыру өмір тірегім — төсім, тіршілік көзім — екі қолым аман-сау болсын дегенді білдіреді<sup>8</sup>. Ал:

Шалдар бата беріскен:  
Сақтай көр деп терістен,  
Кел, таза бақ кел десіп,  
Ием, тілек бер десіп,  
Көш, Қайрақан көш десіп,  
Көз көрмеске өш десіп...<sup>9</sup> —

<sup>7</sup> Сонда. 120-б.

<sup>8</sup> Өмірзақов Т.М., Ислямов О.Е. Наурыз // Қазақтың әдет-ғұрыптары мен салт-дәстүрлері: өткендегісі мен бүгіні. Алматы, 2001. 22-б.

<sup>9</sup> Таң (журнал). 1925. № 4. 121-б.

деген өленіндегі қайрақан — қазақтың исламға дейінгі пантеонында жаманшылық иесі. Бұл туралы М.Әуезов былай дейді: «...Мұнда баяғы заманда, Ұлыстың ұлы күні қалың елдің жаңа тілек тілейтіні көрінеді. Жұп шырақ жағу, кетік аяқ, кетік шөміш сындыру, көріскенде «таза бак, кел» деп, «Көш, қайрақан көш» деп аластау — барлығы да сол заманның тілегі»<sup>10</sup>.

Ескі пәле, қырсықты қуалап, жаңа бак, дәулет тілер кезде:

Кетік ыдыс, шөміштің  
Түтіні кетер бұрқырап<sup>11</sup>, —

деп қыстан қалған кетік ыдыс, шөмішті отқа жағып, өртейтін болған. Қыс бойғы көрген жоқ-жітік, жамандық атаулының бәрі соның түтінімен кетті, енді келсе, тек таза бактың өзі келеді деп сенген.

Қазақтардың Жаңа жылда алғаш шапақ атқан күнді қарсы алып, оған иіліп, сәлем етуі немесе қымызмұрындық тойында алғашқы қымызды күнге иіліп, тәжім етіп, ішуі секілді көне дәстүрлері олардың ежелден-ақ күнге табынған сақ жұртының жұрағаты екенін дәлелдей түседі.

Наурыз күні адамдар бақай есеп, пендешілік атаулыдан таза-рып, ар-ұзданы алдында арылуы керек. «Ұлыс күні алдына келсе, атанның құнын кеш», «Жақсылыққа жақсылық — жай адамның ісі, жамандыққа жақсылық — ер жігіттің ісі», «Тас атқанға — ас ат» секілді нақылдарды өзек етіп, ту көтерген билер, аксақалдар ат құйрығын кесісіп, араға жік түскен бауырлас ел, руларды, ағайын, дос-жарандарды бір дастарқаннан дәм тарттырып, табыстырған, осылайша ел бірлігін күшейткен.

Отбасын тентіретіп жібергендерді қайта қосып, жалғыз-жарым жетімдерді үйлендіріп, жеке отау қылған. «Сүйекке — дақ, етке таңба болмасын» деп кембағал, мүгедектерді жақын туыстарының карауына арнайы міндеттеп, тапсырған.

Қазақтың халық өлендерінің өзге түрлері тәрізді Наурыз жайындағы өлендерден де тек сол елдің әдет-ғұрып, салт-санасын ғана емес, сондай-ақ оның әлеуметтік, қоғамдық өмірінің көп шындығына да көз жеткізуге болады. Бұл жай, әсіресе, бай мен кедей, барлық пен жоқтық арасындағы алшақтықты айтар жерде айрықша байқалады:

<sup>10</sup> Әуезов М. Әдебиет тарихы. Алматы, 1991. 39-б.

<sup>11</sup> Таң (журнал). 1925. № 4. 121-б.

Ұлыстың ұлы күнінде  
 Бай шығады балбырап,  
 Бәйбіше шығар балпиып,  
 Күндіктері кайқиып.

Ескі заман әдеті бойынша Ұлыстың ұлы күні бірде-бір адам еңбек етпеуге тиісті. Бұл күні құл да, күң де азаттық алады.

Құл құтылар құрықтан  
 Күн құтылар сырықтан, —

деген жолдар, міне, осыдан қалған.

Көктем мезгілінде егіншілікпен айналысатын жұрт та Наурызды мерекелеген. Наурыздың келуі — диқаншылардың жер жыртып, дән себетін уақытына сәйкес болған. Сондықтан олар көктемдегі күн шуағымен жер бетін қардан тазартып, қызуын осы Наурыз мейрамымен де байланыстырып, неше түрлі ғұрып атқарып, өлең түрінде әрқилы бата, тілек айтқан. Әрине, жер жыртуды дәл сол Наурыздың келген күнімен бастамаған. Оған дейін диқан кетпегенін, соқасын, тағы басқа құралдарын дайындаған. Мұны ел арасында «Наурыз торғай» деген, себебі бұл кезде күзде ұшып кеткен торғайлар көктемде қайта оралған. «Жер жыртудың басталатын күнін ақсақалдар алдын-ала өзара кеңесіп барып айтатын болған. Олаптаньң сәтті күндерінің бірі болуға тиіс болған... Жер жыртуға шығар алдында, ауылдың құрметті ақсақалдарының бірінің үйінде қазанда қос көже қайнатып, қазанымен ауылдың сыртына дөңестеу жерге алып шығып, ақсақалдарды шақыратын болған. Ас желініп болғаннан кейін қожайыны ертең жер жыртуды бастайтынын хабарлаған. Ақсақалдар оған: «Құдай бере берсін! Диқан баба келе берсін (дари берсін), береке берсін! — деп бата-тілектерін білдірген. Әдетте, ауылдың адамдары (егіншілері) жер жыртуға бір күнде кіріскен»<sup>12</sup>. Дән егу кезінде, тұқымды себерден бұрын егінші мынадай тілек айтып, жалбарынған:

Біссімілләһир-рахманир-рахим.  
 Я, Диқан баба! Құрт-құмырсқа,  
 Жан-жануардан қалғаның менікі.  
 Я, Құдая! Ауадан жаудыр, жерден ендірі!  
 Бала-шағаның ризығын өзің жеткір<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Кармышева Дж. Қазақтардың егіншілікке байланысты әдет-ғұрыптары // Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары. Алматы, 2005. 1-т. 102-б.

<sup>13</sup> Сонда. 103-б.

Егістік кезінде, әсіресе, тұқым сеуіп болғаннан кейін егінді суаруға арналған арықтарды тазалау басталады. Бұл кезде де неше түрлі ырым жасалады, арнайы ас пісіріледі. Мысалы, наурызкөжеден елдің бәрі дәм тататыны сияқты, жұқа нан, шелпек пісіріліп, егістік басына әкелінеді де, сондағы адамдар (егіншілер) түгел шелпектен ауыз тиеді. Тағамды алып келген әйелдер егіншілерге қарата ғұрыптық өлең айтқан. Бұдан соң шығыр жасап, қол қауға теңдеп, кетпен шауып, атпа су таратқан. Сол аланда шығыр орнату кезінде Әлі Шынар деген пірге арналған құрбандық шалып, мерекелеп, төмендегідей өлең-тілек айтқан:

Шығырдың шын атасы — Әлі Шынар,  
Шынарға сыйынбасан, шығыр сынар.  
Әліге Шынар менен шын сыйынсан,  
Қашан да Тәңірі оңғарып, ісің тынар<sup>14</sup>.

Өлеңнен байқалатыны — шығырдың шығыста ең мықты деп саналатын шынар ағашынан жасалатыны. Егістік шығыр арқылы суарылады, яғни егіннің тағдыры суды шығаратын шығырға байланысты. Егер шығыр сынса, су жоқ. Сондықтан шығырды ең қатты ағаш — шынардан жасаған. Шынардың ерекшелігін көрген жұрт оның иесі бар деп ойлаған, сондықтан оған сыйынып, көңілін табу керек деп иланған. Бұл — ежелгі замандағы рух-иелік мифологияның ізі.

Егін салып болғаннан кейін де, әсіресе, алғашқы дән шығып, бидай көтерілген кезде атқарылатын ғұрыптар бар. Оны «Көк жағыс» деп атап, дән 20–30 см боп өскен шақта мерекелеген.

### *Қымызмұрындық тойы мен өлеңдері*

Қымызмұрындық дегеніміз — ел жайлауға шыққанда жазғытұрым аталып өтетін — қымыз тойы. Қазақ жерінде қымызмұрындық әртүрлі аталады. Жетісу, Батыс Қазақстанда қымызмұрындық, Сарыарқада биемұрындық, Шыңжаңда биебау, Моңғолияда бие байлар, т.с.с., бірақ бәрінің мағынасы бір. Қытымыр қыстан жүдеп-жадап шыққан көшпенді ел жаз жайлауға шығып, жадырап, сағынған сүйікті сусының, бүкіл халық болып ішіп, нағыз мейрамға айналдыратын. Жалпы ұлттық сипаты жағынан қымызмұрындық Наурыз мерекесі мен құрбан айттан бірде-бір кем түспейді.

<sup>14</sup> Сонда. 106-б.



Қымызмұрындық мейрамын шартты түрде екі түрге бөлуге болады. Бірінші — бие байлар. Ел жайлауға көшкен соң сауылатын биелерді бөле бастайды. Ауыл ақсақалдары өзара кеңесіп, бұл іске ерекше ден қояды, желілерді тартқыздырады, асау биелерді ұстау үшін мықты жігіттерді дайындайды. Сабалар мен көнектерді әйелдер әбден жуып, желіге кептіріп қояды. Жігіттер желінің жібін тартып, қазықтарын қағып, тоқпақтарын сайлайды. Сәскеге жақындағанда бүкіл ауыл адамдары желінің басына жиналады. Жылқышылар құлынды биелерді айдап әкеледі, дайын тұрған жігіттер құлындарды ұстап, желіге байлай бастайды. Құлындарды байлап болған соң, әйелдер мен қыздар желі басына піскен ет, құрт, ірімшік, тағы басқа тағамдар әкеледі. Барлығы отырып, тамақ ішеді.

«Байлар көбейсін!» — деп тілектер айтылады. Желіге, айғырдың жалы мен сауырына сары май жағады. Мұны «бие байлар» деп атайды<sup>15</sup>. Бие байлардан соң қымыз ашыту басталады. Ашытқысы барлар күнделікті саумалды бір-біріне қоса отырып, қымызмұрындыққа дайындалады. Ашытқыны «ұйытқы» немесе «қор» деп атайды. Ашытқысы жоқтар қымызы ашыған үйлерге келіп, піспекке бір метрдей ақ мата байлап, «Тілегім де, көңілім де ақ» деп, сабадан керегінше құйып алады. Үй иесі қымызға тіл-көз тимесін деп, үкінің қанатын, болмаса ағаштын көкке қонып отырған жерін кесіп алып, піспекке байлап қояды. Сабаның түбіне тас тастайды. Кейбір байлар қымыз тәтті болады деп сабаның түбіне желін жамбы тастаған.

Қымызмұрындық қазақтың Ұлыстың ұлы күні — Наурыздан кейінгі үлкен тойы. Ел жапа-тармағай мал соя бастайды. Байлар жылқы, орташалар қой, одан төмендегілер тоқты, бағлан, ал, шамасы келмегендер қымыздың өзіне ғана шақыра беретін. Кейде мал көп сойылған жылдары «қанжайлау» болып кетті дегенді айтады ел. Қымызға арналған бата Қамбар атадан басталады. Әр үйде дайындалған қымыздың және тойдың қымызының басын әйелдер ішеді. Мерекенің қымызын сол ауылға, елге, руға қадірлі әйел адам — бәйбіше, әже ішіп, бастайды. Қымызмұрындықта әйелдердің арасында «катын күрес» өткізілген. Әйелдер кимешектерінің төменгі жағын беліне байлап, өзара күрескен, бірақ та қыздарды күреске шығармаған. Сонымен бірге басқа тойларда көп көрсетіле бермейтін мешкейлер жарысы болған. Әр ел палуан, мерген, қамшыгерімен, т.б. сайысшыларымен қатар мешкейлерін де жарысқа әкелген. Халық арасында бір қойдың, бір құнан қойдың етін бірден жеген мешкейлер жайында аңыз-әпсана көп. Қаппен жүгіру (адамдар

<sup>15</sup> А.Токтабай жинаған материалдан.

қапқа түсіп, белдерін байлап, секіріп жарысады), айраннан ақша шығару (айран толған местің ішіндегі шүберекке түйілген тенгелерді тісімен тістеп шығарады, бет-аузы түтел ашпақ болады), т.б. мұндай ойындардың бәрін көрермендерді күлкіге батыру үшін істелген дала театрының элементтері деуге болады.

Қымызмұрындықта ақсақалдар, рубасылар үй-үйге кіріп, қымыз ішумен қатар сабаларға баға берген. Қазақ бәсекешіл халық, сабаларды, шараларды, ожауларды, тостағандарды бір-бірінен асырып, әдемілеп жасаған. Атақты адамдардың, бидің, батырдың сабасынан, шарасынан қымыз ішу құрмет болған. Қымыз ішудің салты (церемониясы) әлі толық зерттеліп болған жоқ. ...Қымызды аяққа (кесеге) құймас бұрын қымыз батасы беріледі. Бата аяқталған соң, сыйлы қонақ үй иесіне қарап, «бұйырыңыз» дегенде, үй иесі саптаяғын әкеліп, қонақ екеуі түйістіріп барып, іше бастайды. Қымыз ішіп отырған кезде кіріп келген адамға, яки сәлем беруі мен болмысы ұнап қалғандарды шақырып алып, өз саптаяғын ұсынады. Ол адам сол жақтан, яки қазан жақтан барып, өз қолымен қос қолдап алып, түгелдей тауысып ішсе де, жартылай ішсе де, саптаяққа қайтадан қымыз құйғызып, қос қолдап иесіне қайтарады да, тиісті орнына отырады. Мұндай үлкеннің пейілі түскен «ұсыну» әркімге бұйыра бермейді. Қымыз тойының ерекшелігі сол — бұрынғы кезде ру, ел басылары аса құрметті қонақ келсе, соған арнап қымызмұрындық жасап, ат бәйгесін өткізіп, қарсы алған. Бұл деректен ел жайлауға шыққанда, бір мезгілде орындалатын мейрамға қарағанда, қазақтың қонақжайлылық рәсімімен белгілі бір оқиғаларға байланысты орындала беретінін байқаймыз.

Қымыз тойы — қымызмұрындықта да бірінші тілеу Қамбар атадан басталады:

Жылқышы ата — Қамбар,  
 Әр тілеуінді Құдай оңғар!  
 Биен көп болсын,  
 Бала-шаған аман болсын,  
 Аллаһ ақпар!<sup>16</sup>

Қазақ фольклорында жылқы пірін, яғни жылқы жаратушысын Жылқышы ата, болмаса Қамбар ата, көбінесе екеуін қосып, Жылқышы ата — Қамбар деп атайды. Басқа мал пірлеріне қарағанда (Ойсылқара — түйе, Шопан ата — қой, Шекшек ата — ешкі), қазақ

<sup>16</sup> А.Токтабай жинаған материалдан.

пантеонында Жылқышы ата — Қамбар ерекше тұрады. Басқа мал пірлері тек төрт түліктің жеке саласына байланысты ғана айтылса, Қамбар тек жылқының жаратушысы ғана емес. Мысалы:

Жол иесі Қамбар-ау!  
Жер иесі Қамбар-ау!  
Тілегімді онғар-ау!

Бата жолдарында айтылып тұрғандай, жолдың да, жердің де иесі Қамбар екені көрінеді. Немесе:

Жылқышы ата — Қамбар,  
Жарықайтын өзіннен кім бар,  
Шірендіріп жатқыз, көсілдіріп тұрғыз.  
Жаз жайлауын жаусыз ет,  
Дүниеде мұңсыз ет,  
Толғатқанын ұлды ет!  
Тамырғанын май ет,  
Бәледен сақта, жаладан сақта,  
Қауіптен сақта, қатерден сақта,  
Ашыққан бөріден сақта,  
Аузы қанды ұрыдан сақта,  
Дос болып, қас болғаннан сақта!  
Шыққан тауын биік ет,  
Кімді жарылқасаң, соның қасында ет!

Кейде Жылқышы ата — Қамбар өз үйірін қорғаған айғыр бейнесінде көрінеді:

Жылқышы ата — Қамбар үйірдің айғыры екен,  
Құлындатып көбейткен байлығы екен.

Ел аузындағы аңыздар бойынша алғаш адам баласы биені сауып, сүтін қайнатып, құрт-ірімшік жасамақшы болады. Оларынан ештеңе шықпайды, сонда Қамбар ата бие сүтінен қымыз ашытып, сөйтіп, халыққа үйретеді<sup>17</sup>. Бұл жерде Қамбар ата бейнесі жаратушы, пірден гөрі нақты жасампаз қаһарман ретінде көрінеді. Жоғарыдағы фактілерге зер салсақ, Қамбар статусы басқа мал пірлеріне қарағанда өте жоғары: жол иесі де, жер иесі де, қысылғанда көмек беретін әулие де, толғатқан әйелге өмірге ұл әкелдіретін, т.с.с. Қамбар атаға бұлайша табыну — көшпенділер өміріндегі

<sup>17</sup> А.Тоқтабай жинаған материалдан.

жылқының басқа түліктерге қарағанда орасан үлкен маңызында болса керек. Тіпті, қарапайым өмірде де қазақ қоғамында сиыршы, қойшы, түйеші дегендер ең төменгі сатыда тұрады, ал, жылқышы үй иесі — баймен бірге төрде отырады, қоғамдық өмірдің барлық салаларына қатынасады. Жылқыларын жұттан, жаудан, тағы басқа қауіп-қатерден алып қалған жылқышыларға байлар қызын берген.

Диканшылар үшін жаз бен күздің басы — өте қауырт кезен. Бұл уақыттарда егінді жинау мен астықты бастыру жүріп жатады. Олар да әртүрлі ырым-жоранын, ойын-сауықтың араласуымен атқарылады. Әсіресе, астықты қырман басына жинау процесіне үлкен мән берілген. Алты ай жаз адақтаған еңбегінің нәтижесін көрген қазақ еңбектенумен бірге қуана да білген, қырман тойын өткізген. Егін орған кезде алғашқы баудан түскен бидайдан, «егіс көже» жасап ішіп, ақсақалдар «қырман қызылды болсын!» — деп, ақ батасын берген, Дикан бабадан көмек күткен. Қырман тойды ерте кезде «қырман қандау» деп атаған. Қырман тойында бүкіл ауыл жиналып келіп, етке бидай салып, пісіріп, «әлім ботқасын» ішкен. «...Дикан бабаның құрметіне арнап, қозы немесе лақты бауыздап, құрбандық асы — құдайы берген. Түрлі белгілерге қарап отырып, Дикан баба немесе Қыдыр қырманға келді деп жорығанда: «Дикан баба дарыды», «Қыдыр дарыды», — деп айтқан. Ол бидайға саусағын батырады деп есептеген.

Бастыру кезінде мал айдаушы балалар малдарға арналған өлеңдер айтқан, мысалы:

Оптыр майда, оп майда,  
Майда болмай, болмайды.  
Сабаны саған майда,  
Дәні маған пайда.

Немесе:

Оптыр майда, бидай пайда,  
Дикан баба, майда-майда,  
Береке бер, көп-көп пайда,  
Дәні маған пайда<sup>18</sup>.

Осы қырман басында бидай ұшырып, қауыздан тазарту үстінде

<sup>18</sup> Кармышева Дж. Қазақтардың егіншілікке байланысты әдет-ғұрыптары // Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары. Алматы, 2005. 1-т. 110-111-б. Оп - өгіздер мен аттардың жұптасқан тобы. Бастыру кезінде солардың тұяқтарымен бидай мен тары масақтары тапталған.

жел болмай қалса, желдің иесін «Мірхайдар, Мірхайдар кел, кел, Мірхайдар!» — деп шақыратын болған. Мұнда да сол ежелгі замандағы әр нәрсенің, құбылыстың иесі, рухы бар деген түсініктің қалғанын көреміз.

Осылай егіншілікпен күн көрген диканшылар күздің суығы келгенше астығын жинап, таза бидайды қаптап, қамбасын толтырып үлгерген.

Күз айлары — малшылар үшін де жұмысы көп мезгіл болатын. Жаздың аяғы, күздің басында қозыны енесінен ажырату, биені ағыту, құлынды желіден босату, киіз басу сияқты жұмыстар атқарылатын. Бұл істердің кезінде неше түрлі ғұрыптық шаралар орындалып, бата-тілек, өлең-жырлар айтылған, мерекелер өткізілген. Мәселен, қазан айының басында бие ағытылып, құлын босарда «сірге жияр» немесе «сірге мөлдіретер» ғұрыптық рәсім өткерілген. Мал сойылып, қымыздың ақыры ішіліп, ақсақалдар бата берген, береке мен есен-саулық, малдың қыстан қоңды өтуін тілеген.

Әрине, жыл мезгілдеріне қатысты халық мерекелері мен ғұрыптары, фольклоры бұлармен бітпейді, олар көп. Алайда, көбісінің атауы белгілі де, оның мәтіні, мазмұны беймәлім. Ол мерекелерге қатысты фольклорлық шығармалар да уақытында жазылып алынбаған. Сол себепті біздің қолымызда ондай дүниелер жоқ, маусымдық фольклордан, өзгерген түрде болса да, сақталып жеткені — ислам дінімен байланыстылары. Соның ішіндегі ең көрнектісі — жарапазан немесе жарапазан.

### *Жарапазан*

Ахмет Байтұрсынұлы: «Жарапазан рамазан деген сөзден шыққан, ораза уақытында балалар, бозбалалар түнде үйдің тысында тұрып, жарапазан өлеңін айтады. Ораза ұстаған адамдар, сауап болады деп, жарапазан айтқандарға күрт, май, ірімшік, бір шаршы шүберек, басқа сол сияқты нәрселер береді. Жарапазанды кәсіп етіп, ораза уақытында ел аралап, күндіз жүріп айтатын үлкен адамдар болады. Жарапазан айтатын екеу болып жүріп айтады. Бірі жарапазан айтқанда, екіншісі қостаушы болады»<sup>19</sup>, — деп жазады.

Қазақтар арасына жарапазан айту ерте кезде-ақ, яғни ислам келген шақта еніп, өте кең тараған. «Жарамазан өлендерінің, — деп жазады Б.Кенжебаев, — қазақ арасына жайылуының бір себебі: қазақ халқының ойын-сауықты, ақындықты сүйетіні болу керек. Бұрын

<sup>19</sup> Байтұрсынұлы Ахмет. Бес томдық шығармалар жинағы. Алматы, 2003. 1-т. 309-б.

елде не жайылса да, өлең өлшеуінің біріне түсіп, өлең жұрнағы болған соң ғана жайылған. Өлеңсіз, сұлу сөзсіз келген үгіт болса, ондайды халық керенау тындаған, ұқпаған»<sup>20</sup>.

Расында да, сырттан енген сюжет болсын, яки өзіміздікі болсын, көбінесе өлең түрінде айтылып, елге тез тараған. Оның себебі – қазақ мәдениетінде өлендете, мақалдата сөйлеу дәстүрі болған. Ондай сөздер, өлендер жаттауға жеңіл болған және жұрттың санасына әсер ете алған. Міне, ислам дінін, оның негізін қалаған Мұхаммед пайғамбарды, расулдың сахабаларын дәріптеген жарапазан өлендері халық ішіне тереңдеп енген. Оның бір дәлелі – кеңес кезінде ұмытылды деп есептелген жарапазанның 2005 жылы ғана 16 нұсқасы мәтінімен, нотасымен жариялануы<sup>21</sup>. Жарапазанда мұсылмандық идеялармен бірге ескілікті, шамандық ұғымдар қатар жүреді. Алланы, пайғамбарды айта отыра мәтіннің ішіне ежелгі нанымға негізделген тілектер де енгізіледі.

Жарапазан өлеңі мазмұн жағынан да, құрылымы жағынан да, тілінің кестелігі жағынан да айтарлықтай күрделі емес. Оның мазмұны – ислам дінінің негізгі қағидаларын орындау қажеттігі, оларды орындамаса, тозаққа түсіп, жазаланатындығы мен жарапазан арналып отырған адамды (үйдің иесін) мақтап, содан ақы алу. Әлбетте, мұның бәрі ашық және ұйқастыра айтылады. Бірер мысал келтіруге болады.

Үйің-үйің үй екен,  
 Үйдің көркі ши екен,  
 Саба көркі – бие екен,  
 Сандық көркі – түйе екен.  
 Әшекейлеп сырлаған,  
 Ақ сарайдай үйі бар.  
 Ақ бөкендей қойы бар,  
 Қара сакал кер миық  
 Қандай байдың үйі екен?  
 Мұхамбет үмбетіне жарапазан...

Немесе:

...Айтамын, байлар, сізге жарапазан  
 Молдалар ертең ерте айтар азан!  
 Айтқанға жарапазан қайыр берсең,  
 Барғанда ақыретке болмас жазан

<sup>20</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. Алматы, 1948. 1-т. Фольклор. 44-б.

<sup>21</sup> Қазақ музыкасының антологиясы. Бес томдық. Алматы, 2005. 1-т. 52-69-б.

Айтамын жарапазан қожақайлап,  
Жылайды қожа, молда түбін ойлап.  
Тірлікте қайыр-зекет бермеген жан  
Тұрады ақиретте тайдай тулап...

Немесе:

...Айтамын жарапазан үйіңізге,  
Ұстаған үй айнала шиіңізге.  
Қой берсен, қозы берсен, көпсінбеймін  
Келіпсіз биылғы жыл күйіңізге...<sup>22</sup>

Ал, мына шумақтарда ақы алу үшін жарапазаншы былай дейді:

Айтамыз жарапазан үйіңізге,  
Туырлық үй айнала шиіңізге.  
Осы үйдің шаңырағы шап-шак екен,  
Женгеміз осы үйдегі аппак екен...  
Айтамыз жарапазан есігіне,  
Қошқардай қос ұл берсін бесігіне.  
Қошқардай қос ұл берсе бесігіне,  
Құдайым айырмасын несібіңнен...<sup>23</sup>

Жарапазанның қалыпқа түскен бата түрі де бар және ол жеке де айтылады, бірақ көбіне жарапазан айтушы өзінің сыйын алғанда немесе алар алдында айтатын болған. Оны «жарапазан-бата», яки болмаса «жарапазанның батасы» деп атайды:

Жарапазан батасы,  
Сөзімнің жоқ қатасы,  
Ораза тілек айтқан  
Мұсылманның атасы.  
Тағы-тағы берейін,  
Таусылмас менің көп батам,  
Бата беріп, қолыңнан  
Жақсылықпен дәм татам<sup>24</sup>.

Жарапазан өлеңінің құрылымы үш бөліктен тұрады. Бірінші — байды мақтау, оның дәулетін мақтау; екінші — келген үйіне тілек айту. Ораза айы — Мұхаммед (с.а.у.) пайғамбарға Құран аяттарының

<sup>22</sup> Сейфуллин С. Шығармалар. Алматы, 1964. 6-т. 182-183-б.

<sup>23</sup> Қазақ музыкасының антологиясы. Алматы, 2005. 1-т. 55-б.

<sup>24</sup> Сонда. 66-б.

түсе бастаған уақыты, Құдайға құлшылық етудің маңызды кезені, бұл ай Қадыр түнінің болуымен ерекшеленеді. Сондықтан рамазан айында — ораза айында айтылған тілектің жөні де бөлек деп қабылданады. Үшінші — осындай маңызды кезеңде жақсы тілектің қабыл болуын көксейтін адам жарапазаншының көңілін қалдырмай, сұрағанын беретін болған. Мәтіндерге зер салсақ, жарапазаншы көп нәрсе сұрамайтын сынайда «Байлаңыз жақсы орамал белімізге», «Қой берсең, козы берсең көпсінбеймін», «Жарапазан айтқанға жылқы берсе» деген өлең жолдары не берсе де, соны қанағат ететін көңіл байкатады. Берген сыйы көңілден шықпаса немесе көңілге қаяу түсіретіндей болса, ол байдың үйін сықақтап, мазақ етуі де мүмкін, ол жарапазан айтушының сөзге деген шеберлігіне байланысты болуы керек. Ораза ұстаған адамдар сауап болады деп те жарапазаншыларға сыйлық береді.

Ал «Айтқанның жарапазан сауабы бар» дегеннің мәні — жүрген жерінде мұсылмандықтың негізгі қағидаларын сөз етіп, белгілі дәрежеде дінге мойынсұнуды дәріптеуге қатысты. Бірақ діни уағызды жүргізуде кәсіби қызмет еткен молдаларға қарағанда жарапазаншы бөлек. Әрі мәтіндерге қарағанда, жарапазанды байлар емес, кедейлер айтатын сияқты.

Жарапазан айтатындар екі рөлде көрінеді. Бірі — өлеңнің негізгі мазмұнын айтса, екіншісі оны қайырмамен қостайды:

Айтушы:

— Байлар, жатырмысың ұйқылы-ояу,  
Тұсыңа Қыдыр келді атты, жаяу.  
Мұқамбет үмбетіңе жарапазан.

Қостаушы:

Жарапазан, жарапазан!  
Алла құдай, би рамазан!<sup>25</sup>

Араб халқында жарапазан жоқ сияқты. Соған қарағанда жарапазан айту дәруіш-парсылар арқылы келген болуы керек, сөйтіп, ол біздің ежелден келе жатқан алғыс пен бата-тілекке сіңісіп кеткен секілді. Мәтіндерге қарағанда, жарапазан айтушылар дінге тереңдеп енбеген, олар исламның бес шартын айтумен шектелген. Кейбір жарапазан мәтіндері қазақтың баяғы ақы сұрап айтатын мақтау өлеңдерін еске түсіреді. Сонымен қатар жарапазан өлеңдерінің поэтикасында эпостық стильдің әсері байқалады. Жалпы, жарапазан жырлары — діни маусымдық фольклордың тамаша үлгісі.

<sup>25</sup> Байтұрсынов А. Шығармалары. Алматы, 1989. 255-б.



Жарапазан атауы халық ұғымында ислам дәуірімен байланысты орныққан. Жарапазаншылардың келген үйіне айтатын игі тілегі, үй иелерінен сыйлық күтуі, сыйлық берілмесе, көңілдері қалатынын білдіретін өлеңдер ежелгі дәуірлерде де болған. Тек оның қалай аталғаны бізге белгісіз болып қалған. Әйтпесе, мұндай мәтіндер алтайлықтардың арасында тұратын мұсылманданбаған түркі тайпасының бірі – телеуіттер арасында да бар<sup>26</sup>. Ол мәтін жарапазан деп аталмаған.

Тіпті, славяндардың бұл өлеңдерінде де осындай мән бар. Сондықтан жарапазанға дейінгі ежелгі дәуірде де көптеген халықта маусымдық мереке болған деп ойлаймыз.

## § 2. Отбасылық ғұрып фольклоры

*Жалпы сипаты. Отбасылық ғұрып фольклоры үш үлкен салаға бөлінеді. Бірі – үйлену ғұрып фольклоры, бұның өзі салт-дәстүрге байланысты бірнеше кезеңнен тұрады. Айталық, құда түсу, тойбастар, жар-жар, сыңсу, аушадияр, беташар, некеқияр болып бөлінеді. Балалар фольклорын ересектер тарапынан жасалатын салт-дәстүрлердегі ерекшеліктерді (бесікке салу) ескеріп, осы топқа қостық. Ал отбасылық ғұрып фольклорының тағы бір саласы – жерлеу салтына қатысты ырымдар, салттар, рәсімдер, өлең-жырлар. Бұл салада ескі дәстүрлі шамандық ұғымдармен бірге ислам дінінің әсері ғұрыптардың өткізілу барысына да өзіндік таңбасын қалдырған. Сөйтіп, өткен ғасырлардағы ғұрыптарды өткізу мақсатында айтылатын өлең-жырлар соны сипат қабылдаған.*

### *Үйлену ғұрып фольклоры*

Адам баласының ержетіп, қоғамның белді мүшесі болуының басты белгісі – оның өз алдына шаңырақ көтеріп, отау тігуі. Ол, ең алдымен, ұлының ержетіп, қызының бойжетіп, ел қатарлы үй болуын аңсаған ата-ананың қуанышы болса; екіншіден, өмірдің тізгінін өз қолына алып, жұрт қатарына қосылған жастардың орындалған мұраты; үшіншіден, іргесін кеңейтіп, тың күш қосып, жаңа шаңырақпен толыққан рудың, тайпаның (дәстүрлі қоғамда), халықтың, ұлттың, қала берді, барша қоғамның қуанышы.

<sup>26</sup> Телеутский фольклор. М., 2004. С. 66. Бұл кітапта «Колядки», орысша транскрипциясы «Урей» деп жазылған.

Тойдың өзі, тұтастай алғанда, ойын-сауықтық тұрғыдағы көңілашар шара ғана емес, ол — ғасырлар бойына сандаған ұрпақ санасының сарасынан өткен тарихи мәдени құндылық. Онда ислам дініне дейінгі көне наным-сенімдердің, дәстүрлі дүниетанымның нәрі сіңген, әлденеше қатпарлы рухани құндылықтар қоймасы бар. Сондықтан да той дегенді тек көңіл көтеру, ойын-сауық жасау, жастардың үйлену рәсімін атап өту ғана деп түсінуге болмайды. Әсіресе, дәстүрлі қоғамда бұл аса жоғары мәнге ие, сол дәуірдің бүкіл дүниетанымы мен дәстүрлі әдет-ғұрпына, салт-санасына лайық қалыптасқан күрделі ғұрыптық рәсімдер кешені болып табылады.

Үйлену ғұрыптары бір күннің немесе бір сәттің ішінде атқарылатын іс емес, әлденеше сатыдан тұратын, әр сатысы өзінше ғұрыптық салттармен рәсімделген, бірнеше айға (жаушы жіберу, құда түсу, ұрын бару, қыз ұзату, келін түсіру, т.т. дегендей), тіпті, жылдарға (құда болу салтынан бастап есептегенде) созылатын кешенді ұзақ процесс. Оны шартты түрде үш кезенге бөліп қарастыруға болады. Оның алғашқысы — құдаласу кезеңі. Мұның өзі біраз уақытқа созылған әртүрлі рәсімдерден тұрады. Олардың қатарында «жаушы жіберу», «сырға (үкі) тағу», құдаласу, қалыңмал алысу, «ұрын бару», т.б. толып жатқан жол-жоралғыларды атауға болады. Әрқайсысы әртүрлі әдет-ғұрыппен, кішігірім той, думанмен аталып өтеді. Бұл кезеннің де өзіндік айтылатын сөздері, фольклорлық мәтіндері болады.

Құда түсуге келген жаушылар сөзін: «Сізде — аққу, бізде — сұңқар, ілдіргелі келгенбіз», — деп тұспалдап бастайды. Оның өлен түріндегі нұсқасын «Қамбар батыр» жырындағы айттыра келгендегі Келмембеттің сөзінен көреміз:

— Көтерсең менің назымды:  
Саусағы алтын сұңқарға  
Ілдірейін деп келдім,  
Көлдегі үйрек, қазынды-ай,  
Алтайы қызыл түлкіне  
Қосайын деп ойлап ем,  
Құмай жүйрік тазымды-ай<sup>27</sup>.

Екінші кезен — қыз ұзатылатын той. Әдетте, бұл құдаласу бітіп, қалыңмал алу аяқталған кезде екі жақтың келісімімен жасалады. Дәстүрлі қоғамдағы тойдың сәндісі әрі маңыздысы осы болған.

<sup>27</sup> Батырлар жыры. Алматы, 1987. 3-т. 24-б.

Сондықтан мұнда жасалатын ырым-жырымдар да, салт-дәстүрлер де, жол-жоралғылар да көп. Соған орай, мұнда орындалатын фольклорлық шығармалар ауқымы да мол. Мәселен, құдаларға құйрық-бауыр асатар сәтте:

Құда, құда деселік,  
Құйрық-бауыр жеселік.  
Құйрық-бауыр жемесек,  
Несіне құда деселік<sup>28</sup>, —

деп әндетіп, құдалар құйрық-бауырды отырған жұртты айнала жүріп, қолымен қыстап асатады. «Жар-жар», «сыңсу», «аушадияр» сияқты сүбелі жанрлық түрлер де осы тойда міндетті түрде орындалатын шығармалар. Қазақ тойының барша әдет-ғұрып пен рәсімдері, ойын-сауық, өлең-жырлары «қыз ұзату» кезінде жарқырай көрінеді. Асылында, ежелгі дәуірде «қыз ұзатуды» адам мен қоғам өміріндегі аса маңызды оқиға санаған, оған баса мән берген. Оның түпкі себебі, арғы матриархат дәуірінде жатуы да кәдік. Сондықтан да М.Әуезов сынды ғұлама зерттеушілердің өзі бұл жанрлық топты «Қыз ұзату кезіндегі салт өлеңдері» деп топтаған. Тіпті, беташарды да осы топқа қосады<sup>29</sup>.

Үйлену ғұрпының үшінші кезеңі — келін түсіру тойы. Ғұрыптық жағынан алғанда, бұл да аса маңызды кезең, онда атқарылатын рәсімдер мен жол-жоралғылар да жетерлік. Олардың қатарында «арқан керу», «келін түсіру», «отқа май салу», «бие қысырамас», «асықты жілік, төс тарту», «отқа шақыру» деген сияқты толып жатқан рәміздер мен ырым-кәделерді атауға болады. Бірақ фольклорлық тұрғыдан келгенде, нақ осы тойда орындалатын міндетті ғұрыптық шығармалар қатарында «беташарды» ғана атай аламыз. «Тойбастар», «тойтарқар» сияқты басқа да ән-жырлар барлық тойларда орындалады.

Отбасылық ғұрып фольклорының құрамдас жанрларының ішінде үйлену ғұрып фольклоры көркемдік өрісі, эстетикалық қуаты мен дүниетанымдық аясы жағынан ерекше көрнекті орынға ие. Дәстүрлі үйлену ғұрып жырларының мазмұндық шалқары қазақ халқының этникалық дүниетанымдық, көркемдік-эстетикалық элементтерді молынан қамтиды.

Қазақтың тойы дала төсіндегі үлкен сахнаны елестетеді. Ондағы

<sup>28</sup> Қазақтың әдет-ғұрыптары мен салт-дәстүрлері: өткендегісі және бүгіні. Алматы, 2001. 100-б.

<sup>29</sup> Әуезов М. Әдебиет тарихы. Алматы, 1991. 46-52-б.

әрбір адамның, құда-құдағидан бастап шақырылған қонақтарға дейін өз мәртебесі, белгіленген орындары мен өз рөлдері бар. Күнделікті тіршіліктің ресми заңдары мен қағидалары мұнда жүрмейді, ол — мерекенің, тойдың ежелден қалыптасқан өз қағидасына бағынады. Тойда хан мен кара, бай мен кедей, қожайын мен қызметші қоғамдағы орындарынан басқа мәртебеге ие болады. Бірі — құда, құдағи, бірі — күйеу, қалыңдық, енді бірі — той бастаушы, бет ашушы, қалғандары — ежелгі жақын-жекжат, қадірлі қонақтар, т.б. Олардың әрқайсысының дәстүрлі әдет-ғұрыппен белгіленген өз орны бар. Соған лайық сый-сияпат көрсетіледі. Сондықтан құда болып келген жақтың өкілдерін олардың жас ерекшелігімен, әлеуметтік мәртебесімен санаспай-ақ, құдаға қажетті жасалатын жол-жоралғының барлығын жасайтын болған (бет-аузына ұн, айран жағу, суға тұншықтыру, құда тартысқа салып сүйрелеу, т.т.). Өнерімен танылған кедей жігіт той басқарады, жар-жар немесе беташар айтып, тойға келгендерді өз айтқандарына көндіреді. Тіпті, тойға барынша жасанып киініп барудың өзі адамдардың жаңа сипатқа ауысуын бейнелейді. Той — үлкен халықтық сипатқа ие, оған аяғы жеткен алыс-жақын ағайын, ру, тайпа, қоғам мүшелері тайлы-таяғы қалмай, түгел жиналады. Тіпті, шақырусыз келген кембағал адамдарға да тойда сый-құрмет көрсетіледі. Ал, таныс-білісті тойға шақырмау — үлкен айып. Қазақтың «той десе, қу бас домалайды» деп мәтелдейтіні сондықтан. Тойдағы ойын-сауықтық сипат — халықтық мәдениеттің қайнар көзі.

Өнердің пайда болуында мерекелік ойын-сауықтардың рөлі ерекше. Және оның бастау көзі ойын-сауықтың рухани қажеттілік болмауынан туғандығын әлем халықтарының дәстүрлі мәдениетін зерттеушілердің барлығы да жазған болатын. Өнер мен мәдениеттің дамып, қалыптасуындағы ғұрыптық ойын-сауық пен мерекенің рөлінің зор екендігінің қазақ зерттеушілері де атап көрсетіп келеді. Бұл орайда оның драмалық сипатын танытқан Ш.Хұсайынов пен Ы.Дүйсенбаевтың, С.Қасқабасов еңбектерін атап көрсетуге болады<sup>30</sup>.

Үйлену тойында атқарылатын ойын-сауықтардың мазмұнына назар аударсақ, ондағы қуаныш (күлкі) пен қайғы, мұңның (жылау) қатар жүретіндігі. Олардың үнемі жарыса, шендесе қос қабат келіп отыратындығы айрықша көңіл аударуды қажет етеді. Мәселен, ел тойға жиналып, көңілденіп жатса, қыз сынсу айтып, елімен

30 Хусайынов Ш., Дүйсенбаев И.Т. Театралыно-драматические элементы в казахском устном творчестве и народных играх // Известия АН КазССР. Серия искусствоведения. Алма-Ата, 1959. Вып. 1; Каскабасов С.А. Колыбель искусства. Алма-Ата, 1992. С. 34.

қоштасып, жылап-сықтайды, құрбы-құрдастар мен ата-ана, туған-туыстары да өлік жөнелткендей жылау үстінде болады.

Әрине, той болған соң қуанышқа жасалатыны белгілі. Бірақ сол қуанышты барынша қыздыра түсетін небір күлкі туғызатын рәсімдердің әдейі жасалатындығы көзге оқшау көрінеді. Бұл жерде әңгіме, біріншіден, тойда атқарылатын рәсімдердің жай ғана көңіл көтеру емес, еріксіз күлкі туғызарлық небір маскарампаздық жол-жоралғылармен атқарылатынына назар аударғымыз келіп отыр.

Қазақтың үйлену тойындағы «рәсімдік күлкі» («ритуальный смех») тегі де ескі заманнан бастау алады және ол рулық қоғамда бертінге дейін сақталған. Ол ғұрыптық фольклордың табиғатына да әсер еткен. Мәселен, құдалар айтысында өткір әзіл, қалжың өте көп. Тіпті, ол айтыстардың «бөдік айтысқа» (боғауыз айтысқа) ұласып кететін кездері де болады. Сол сияқты беташар мазмұнында да осындай әжуа таныстырулар кездесіп отырады. Тіпті, жеңіл әзіл бесік жыры мен балалар өлеңдерінде де жетерлік.

Жалпы, дәстүрлі дүниетанымда күлкі — тіршіліктің, өсіп-өнудің символы. Ол — тек тірілер әлеміне ғана тән құбылыс. Сондықтан да баланың дүниеге келуінде, адамдардың үйленуіндегі күлкі — олардың жаңа өмірге аяқ басуының, өсіп-өнудің белгісі іспеттес. Ежелгі дүниетаным бойынша, күлкі — дүниеге жан бітіруші күшке ие, оның тірілер әлемінде ғана болатыны сондықтан, өлілер әлемінде күлкі жоқ. Рәсімдік күлкінің мәні осында. Кейін күлкінің орнын ән-күй, ойын-сауық басады.

Ал, үйлену жырларындағы қайғы-мұң, зар қыздың жат елге кетуіне байланысты туындайды. Дәстүрлі дүниетанымда басқа әлем (өлікті жөнелтуде ол — өлілер әлемі, ал қыз ұзатуда — жат жұрт) — әрқашан жұмбақ, қорқынышты, үрейлі, тылсым. Міне, қыз осы өзіне жұмбақ әлемнен, жат елден қорқады, жанына жақын алтын ұядан айрылғысы жоқ. Осыдан барып зар туады. Шындығына келгенде, бұл да рәсімдік қайғы, тіпті, қыз өзі баратын ауылды өте жақсы біліп, сүйгеніне қосылып бара жатқан күннің өзінде өз елінен «сыңсып» аттануға тиіс. Мұндай қос тінді сипат үйлену тойының драмалық табиғатын күшейте түседі. Бұл рәсім, айналып келгенде, ғұрыптық жырлардың жаттандылығына, формулалығына алып келетін жол. Ғұрыптық жырлар поэтикасын тексеруде мұны да есте ұстау шарт. Былайша айтқанда, бір елден екінші елге аттанып бара жатқан қыз жылауға тиіс болса, екінші жағынан, жаңа өмірге келгеніне қуануы тиіс. Бұл — өтпелі ғұрыптар («обряды перехода») кезінде болатын қос сипаттылық. Кең ұғымда алғанда,

жылау, қайғы, мұң өлімнің символы болса, күлкі — қуаныштың, өмірдің символы. Дәстүрлі мәдениетте осылай.

Сонымен қатар көңіл бөлетін тағы бір нәрсе — үйлену ғұрып жырларының жанрлық табиғатын тек оның ғұрыптық сипаты ғана анықтамайды, оның басты белгілерінің қатарында поэтикалық ерекшеліктері де тұрады. Тойда орындалатын шығармалардың барлығы тек ғұрыптың сөзге көшірілген нұсқасы емес, өзіндік көркемдік әлемі бар эстетикалық категория. Оның шындықты бейнелеудегі өзгешелігі бар. Оның мазмұны да ғұрыптық рәсімді жалаң баяндамайды, сол дәуірдің өзіндік ахлағы (мораль) мен ұстанымдарының көркем суретін жасайды. Бұл орайда той жырларының мазмұны мен түрі басқа жанрлық топтардан ірге ажырататын өзінше сипатқа ие. Тойға, соның ішінде той жырларына тән басты қасиет — ондағы драмалық сипаттың алабөтен айқын танылатындығында.

Үйлену ғұрып фольклорының жеке жанрлық түр ретіндегі өзіндік ерекшеліктерінің қатарында олардың белгілі сарынмен, яғни әнмен орындалатынын да атап айтқан жөн. Тойбастардың да, жар-жардың да, сынсудың да, беташар мен тойтарқардың да домбырасыз, өзіне тән сазсыз орындалмайтыны белгілі. В.Я.Пропп атап көрсеткендей, бұл да фольклорлық шығармалардың жанрлық сипатын анықтаудағы басты сипаттың бірі<sup>31</sup>.

Сонымен қатар, аталмыш топтағы шығармалардың көпшілігі өзінің орындалу мәнерімен де ерекшеленеді. Олардың ішінде, әсіресе, қыз ұзату тойында айтылатын жар-жар, сынсу, көрісу сияқты өлеңдердің диалогпен, хормен орындалатындығын атап айту шарт. Тіпті, беташардың өзінде де диалогтық сипаттың бар екендігін (сөзбен болмаса да, келін мен беташушының, келін мен, немесе беташушы мен жиылған жұрттың арасындағы ишаралық қарым-қатынас) аңдау қиын емес.

Жалпы, ұлттық ойындардағы жұптық тартыс (құдалар тартысы, қыз қуу, палуан күрес, мешкейлер жарысы, ат жарыс, т.б.), өлең-жырлардағы жауаптасу (қыз бен жігіттер айтысы, құдалар айтысы, жар-жар, т.б.) сияқты ғұрыптық рәсімдер — үйлену тойындағы дәстүрлі құбылыс. Егер зер сала қарасақ, олардың арғы тегінің қоғамдағы қос ұйымдық (дуальная организация) жүйеден бастау алып, екі ру (фратрия) арасындағы экзогамиялық некемен іргесін бекітіп, кейіннен фольклордағы жұптық тайталасқа (бинарная оппозиция) ұласқанын байқаймыз. Дәстүрлі дүниетанымда бүкіл дүниені ер мен әйелге бөліп қарау, бағзы заманнан келе жатқан

<sup>31</sup> Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976.

үрдіс, тіпті, табиғаттың өзін адамдар осылай жұптастыра қарайды. Мәселен, күн мен ай немесе көк пен жер. Осыған ұқсастыра кейде жансыз заттардың өзін еркек — ұрғашыға бөлу салты да бар. Мәселен, тарақтың ұсақ жүзін ұрғашы жүзі десе, күмістің бір түрін де зергерлер «ұрғашы күміс» дейді. Домбыра жасайтын шеберлер де оның шанағы мен какпағын ұрғашы, еркек деп бөлетін көрінеді. Мұндай мысалды көптеп келтіруге болады. Ал, әйел мен ерді тайталас қарастыру ежелден қалыптасқан табиғи құбылыс. Қалай дегенде де, бұл «жұптық тайталас» үйлену салт жырларының формалық, мазмұндық сипатын қалыптастыруға зор ықпал жасаған. Диалогтық түр тек «жар-жар» ғана емес, той жырларының көпшілігіне тән. Ал, жар-жарда ол айқын көрінеді.

Сонымен, үйлену ғұрып фольклорының қатарына үйлену ғұрпына қатысты айтылатын, өзіндік саз-әуені бар, көбінесе, жауаптасу-диалог түрінде, драмалық сипатта орындалатын өзіне тән поэтикалық түрі мен мән-мазмұны бар шығармаларды жатқызамыз. Нақтылай айтсақ, олар: тойбастар, жар-жар, сыңсу, аушадияр, беташар.

*Тойбастар.* Кез келген істің басталуы, оның ұйымдастырушысы болатыны сияқты, әрбір ғұрыптың да басталуын ұйымдастырушысы болған. Мәселен, тәңірлік сенімде ол қызметті бақсылар, абыздар атқарса, ислам дінінде қожа-молдалар, ал халықтық ғұрыптарды ел ішіндегі ақсақалдар мен әже-апалар атқарады. Ғұрыптық фольклор өзінің тұрмыстық негізінен алыстап, көркемдік сипат ала бастаған кезден бастап, үйлену ғұрпын бастаушы мен ұйымдастырушының да сипаты өзгерген. Өйткені, заман оза келе тойдың өзі ғұрыптық мәннен гөрі ойын-сауықтық мәдени шара деңгейіне көтеріліп, елдің көңіл көтеретін, өнер қойылымы ретіндегі сипаты арта түскен. Той бастауға ақын-жыршылардың арнайы шақырылып, той-думанды бастап, қыздыра түсетін дәрежеге көтерілетін тұсы да осы кезге деп келеді.

Қазақ халқының рулық қоғамнан келе жатқан дәстүрі бойынша жиын-тойда, аста атқарылатын рәсімдік жол-жоралғылардың қай-қайсысын да әр жүздің «ноқта ағасы» саналатын рулардың белгілі адамдары бастайтын болған. Мұндай ғұрып ертеректе тойбастарда да сақталған. Мәселен, Н.И.Гродековтың айтуынша, Ұлы жүздің қыз ұзату, келін түсіру тойларын міндетті түрде Жалайыр руының ақын-жыршылары бастайтын болған<sup>32</sup>. Өйткені, ноқта ағасы ретін-

<sup>32</sup> Гродеков Н.И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. Юридический быт. Ташкент. 1889. Т.1. С.7.

дегі жол — солардікі. Және олар сол үшін жоғары құрметке, сый-сияпатқа ие болады.

Тойбастар — аты айтып тұрғандай, той басталар сәтте айтылады. Оны дәстүрлі тойбастарлардың мәтіні де дәлелдейді. Барлық той-бастарлар ең алдымен:

— Ассалаумағалайкум, жиылған топ,  
Бұл тойға тағдыр айдап келіппіз дөп.  
Болыпты жұрт көрмеген бір ұлы той,  
Тан қалып қарағандай жер менен көк<sup>33</sup>,—

деп, жұртқа сәлемдесуден басталып, өзін жұртқа таныстыра отырып, той жасаушыны дәріптейді, тойдың сән-салтанатын мадақтайды, арасында өзін де көтермелей отырып, той иесінен көрсетілетін сый-сияпаттың мырзалық белгісі екендігін ескерте кетеді. Қыз ұзату тойындағы тойбастардың соңы тілек айтумен, ұзатылатын қызға бата берумен аяқталады. Ал, жігіт үйінде болатын келін түсіру тойында бата айтылмағанмен, келінге өсиет, жастарға бақыт тіленеді. Бұл композициялық құрылым — тойбастарлардың барлығында сақталатын қалыптасқан үрдіс. Соның ішінде той бастаушының өз дәрежесін асқақтата, серпіле жырлау дәстүрі, акындарға тән шабыт шақыру, шарықтау өрнегі ерекше көрінеді.

Тойынды баста десе бастайтұғын,  
Бергенше біздер бастап саспайтұғын.  
Сұрасан, арғы атамды қол бастаған,  
Өлең түгіл жауыннан қашпайтұғын<sup>34</sup>.

немесе:

Бұл тойды кім бастайды мен тұрғанда,  
Аузымда алақұйын жел тұрғанда.  
Бұл тойды алдыменен біз бастаймыз,  
Жол қайда шұқанаққа көл тұрғанда<sup>35</sup>,—

деп желпініп алады. Бұдан әрі тойбастаушы:

Белгілі бұл қазаққа тілдің желі,  
Той екен жұрт жиналған мерекелі.

<sup>33</sup> Тал бесіктен жер бесікке дейін. Қазақтың отбасылық ғұрып жырлары. Құрастырып, алғысөзі мен түсініктерін жазған К.Ісләмжанұлы. Алматы, 1996. 46-б.

<sup>34</sup> Сонда. 47-б.

<sup>35</sup> Сонда.



Сәрсенбі – сәтті күні той жасапсыз,  
Тойыңыз тойға ұлассын берекелі<sup>36</sup>,—

деп, құтты болсын айтып, қыз ұзату тойында арғы жағын көп жағдайда ұзатылатын қызға айтылатын марапатқа ұластырады:

Түймедей басың сұлу домаланған,  
Жібектей шашың майда шұбаланған...  
Мөлдіреп екі көзің тұнжырайды,  
Суреттей қойған жасап мірғарадан.

Айнадай екі бетін жарқырайды,  
Айындай он бесінде қорғалаған.  
Таудағы сен бір жатқан қызыл түлкі,  
Ізіңе талай жандар қақпан құрған<sup>37</sup>,—

деп, барынша мақтай келіп, жұбату айтады. Ал, жігіт үйіндегі тойда мұндай марапат айтылмайды, тек той иесінің жомарттығы айтылып, кейде тойға келген қонақтарды санамалап таныстыратын сәттер болады.

Мұндай сипаттауларда жалпы фольклорлық шығармалардағы сияқты жалпылама суреттеулер көрініс береді. Онда ұзатылып жатқан қыздың немесе жаңа түсіп жатқан келіннің нақты портреті, мінез-құлқы жоқ. Ондағы айшықты сөздер – баламалар, теңеулер мен эпитеттердің барлығы да дәстүрлі фольклордағы сөз қолданыстардан көп ұзап кетпейді. «Басы түймедей», «шашы жібектей», «көзі қарақаттай», «жүзі – он бесінде туған айдай», т.б. деген сияқты болып келеді. Мұндай суреттеуді кез келген қызға қаратып айтуға болады. Демек, тойбастар көркемдік жағынан дәстүрлі фольклорлық тәсілдермен үндесіп жатыр.

Мазмұн жағынан келгенде, тойбастар – той басталуының хабаршысы, оның сән-салтанатын арттырып, қызға, той иесіне мадақ айту, жас жұбайларға бата беріп, ақ тілек, өсиет айту сияқты тағылымдық өнегеге құрылады.

Формалық жағынан тойбастарлар айтушының ынғайына қарай әртүрлі болып келеді. Ақын-жыраулар айтатын тойбастарлар он бір буынды жыр ағымымен, шумақталмай, төгіле айтылса, кезектесіп айтатын сәтте көбінесе төрт тармақтан тұратын кара өлең үлгісінде жырланады.

<sup>36</sup> Сонда. 48-б.

<sup>37</sup> Сонда. 50-б.

*Жар-жар.* Жар-жар — үйлену ғұрып фольклорының ішіндегі ежелгі жанрдың бірі. А.Байтұрсынов өзінің «Әдебиет танытқышында»: «Жар-жар — қыз ұзатар үйде ұзататын қызды жұбату үшін айтылатын өлең. Жар-жарды екі жақ болып бастап, соңынан бір жақты етіп жібереді. Олай болу себебі, жұбатушының сөзіне әуелі жауап қайырылып отырады. Сонан соң жұбату сөз қыздың жақындарын жұбатуға ауып кетеді. Екі жақ болған жерінде жұбатушы жақ жігіттер болып, қарсы жағы қыздар болып айтады»<sup>38</sup>, — деп жазады. Жалпы, тойда айтылатын өлең-жырлардың басым көпшілігі диалогқа құрылады. Мұның негізі ежелгі дәуірдегі жұптық тартыстан туған. Сол тайталаста үнемі ерлер жағы жеңіп отырады. Міне, осы «жеңіс» орайында, ата-баба салтына бойұсынған қызға жұбату айтылады. Жар-жардың соңындағы «бір жақты» айтылатын жыр да осы жұбату мазмұнында. Оны көп жағдайда ерлер жағы, кейде қыздың жеңгелері айтады. Сонымен бірге, жар-жарды ұзатылатын қыз бен үйленетін жігіт айтпайды, солардың атынан басқа адам, көбінесе өлеңге ұста қыз бен жігіттер айтады. Тіпті, әр ауылда соған машықтанған жастар да болады.

Олардың ішінде ұзатылатын қызға көңілі жақын жігіт те болуы мүмкін. Жар-жар — ғұрыптық мәні аса терең, орындалу кезінде қатаң сақталатын рәсімдік реті бар жанрлық түр. Мәселен, жар-жар айту салты қыз аттанарға таянған уақытта, яғни той басталып, арқан тарту, жамбы ату, қыз қуу, палуан күрес, ат бәйгесі аяқталған соң орындалады. Оны белгілі этнограф Х.Арғынбаев былай сипаттайды: «Ат бәйгесі аяқталар алдында (Қазақстанның солтүстік-шығыс аудандарында) күйеу отаудан шығып кетеді де, қалыңдықтың жанында қыз-келіншектер қалады. Бәйге бітісімен жас жігіттер жиналып келіп, отауды қоршай тұра қалып, түндігін сыпырып алып, көкпар қып тарту әдеті болған. Бұған үйдегі қыз-келіншектер сойыл, қамшы, айбалталармен қаруланып, түндікті қорғауға шығады. Ақыр аяғында, күйеу атынан «түндік тарту» кәдесін беріп, жігіттерді риза етеді де, олар жайына кетеді. Бұдан кейін отау алдына жар-жар айта-тын жігіттер жиналады...»<sup>39</sup>, — дейді. Көріп отырғанымыздай, тойда атқарылатын рәсімдердің бұлжымайтын реті мен тәртібі бар және ол қатаң сақталуы керек. Ат бәйгесінен кейінгі түндік тарту әдеті ертедегі ас беру салтындағы бәйгеден соңғы жұрттың қаралы үйді сабалап, найза сындыру ғұрпын еске түсіреді<sup>40</sup>. Жар-жар түндік тар-

<sup>38</sup> Байтұрсынов А. Шығармалары. Алматы, 1989. 252-б.

<sup>39</sup> Арғынбаев Х. Қазақ халқындағы семья мен неке. Алматы, 1984. 212-б.

<sup>40</sup> Симаков Г.Н. Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX — начале XX вв. Л., 1984. С.141-145.

ту ойынының жалғасы, былайша айтқанда, қыз ұзату тойында бастан-аяқ көрініс беретін екі рудың немесе қыздар жағы мен жігіттер жағының арасындағы тартыстың соңғы нүктесі іспеттес. Сондықтан жар-жар да екі жақтың айтысынан басталады. Бірақ жар-жарда екі жақтың тайталасынан гөрі қыздың мұңын тыңдап, жұбату сарыны әлдеқайда басым. Оның соңының бір жақты жұбатуға ұласып кететіні де сондықтан.

Жар-жардың екі топ арасындағы хордын кезекпе-кезек айтысы арқылы орындалуы рулық қоғамдағы өте көне ғұрыптық рәсім екендігін көрсетеді. Оның арғы тегі «кос ұйым» арасында болатын экзогамдық неке кезіндегі рулық топтардың тартысынан туған. Үйлену тойында болатын құдалар тартысы, қыз куу, палуан күрес пен ат жарыстарынан бастап, айтысқа дейінгі екі жақты тайталастың астарында да осы негіз жатыр. Мұндай тартыс наурыздағы қыс пен жаздың айтысы, бәдіктегі қыз-жігіттердің айтысы сияқты ғұрыптық фольклордың басқа жанрларында да бар. Ал, үйлену ғұрпында бұл — құдалар арасы мен қыз-жігіттердің тайталасына көшкен. Рулар мен топтар арасындағы тартыс ежелгі рулық қоғамда барлық тайпаларда болған.

Жар-жардың орындалу рәсiмiнде синкреттiлiк сипат айқын көрiнедi. Жiгiттер мен қыздардың жеке-жеке емес, топталып, хормен өлең айтуы осы көне синкретизмнiң белгiсi. Көне заманда өлеңнiң сөзiнен гөрi ғұрыптық мәнi мен әрекетке, ырғаққа, музыкаға тереңiрек мән берiлген. Жар-жар мәтiнiнiң жаттанды болып келетiнi де сондықтан.

Өлең ырғаққа, музыка әуенiне iлесе орындауға лайықталған. Соныңдағы «жар-жар-ау», «үкi-ау», «сылқым-ай» деген сияқты қайталаулардың өзi осы ырғақтың ықпалынан туған. «Жар-жар» деген сияқты қайталаулар ырғақ екпiнiн нықтап, бекiте түседi. Келекеле өлең сөзi түрленiп, көркемдiк сипат салмақтанып, авторлық бояулар қосылып, әрлене түседi де, ғұрыптық мән әлсiрей бастайды. Лиризм үстемдiк алады.

Жiгiттер:

- Бiр толарсақ, бiр тобық санда болар, жар-жар,
- Қырық кiсiнiң ақылы ханда болар, жар-жар.
- Әкем-ай деп жылама, байғұс қыздар, жар-жар.
- Әкең үшiн қайын атаң онда болар, жар-жар.

Қыздар:

- Жазғытұры ақша қар жаумақ қайда, жар-жар,
- Құлын-тайдай айқасқан оң жақ қайда, жар-жар.

Азар жақсы болса да қайын атам, жар-жар,  
Айналайын әкемдей болмақ қайда, жар-жар<sup>41</sup>,—

деп келетін өлең жолдары өзінің көнелік сипатын айқынырақ көрсетеді. Оның бір белгісі кезектесіп, хормен айтылу мәнері болса, екіншіден, қайымдасып келетін қара өлең түріндегі өлең өрнегі де көне. Сондай-ақ, А.Н.Веселовскийдің айтуынша, жырдағы көне сипаттын бірі ондағы үнемі қайталанып келетін қайырмалардың, сөздер мен сөз тіркестердің тұрақты болатындығы<sup>42</sup>. Бұл — ежелгі көне синкретизмнен қалған формулалар. Ғұрыптық лирика хордан, биден алшақтап, жеке жанр ретінде отау тіккенімен, ондағы синкретизм үрдісінен қалған қайталаулар ұзақ сақталады. Оны наным-сенімге байланысты фольклор мен маусымдық жырлардан да айқын көруге болады. Тіпті, ол сипат эпостық жанрлар табиғатында да бар.

Қолжазба қорындағы материалдар ішінде жыр ағымымен жыраулық үлгіде айтылатын көп тармақты жар-жар үлгілері де мол кездеседі, бұл да көне жыр үлгісі болғанымен, ол — хормен емес, жеке адамның айтуына лайық түр. Оны қыз бен жігіт жеке орындаған кездерде пайдаланған болу керек. Оның үстіне бұл өлең түрі көп жағдайда жар-жардың жеке айтатын соңғы шумақтарында кездеседі. Мұндай түрдің тууына өлең-жырдың ғұрыптық негізден ірге ажыратып, көркемдік сипатқа ие болуымен, ғұрыптық жырдың жаттанды мәтінін жеке авторлар өздерінше өзгертінкіреп, ғұрыптық орындаудың қалыптасқан тәртібін бұзып, жеке орындауға қарай бет бұруы негіз болатындай.

Ал, жар-жардың мазмұнындағы мұн-зарға келетін болсақ, ата-анасының оң жағынан ұзатылып бара жатқан қыздың ешқайсысы да оған қуаныш білдіре алмайтын. Өзі қалап сүйген жарына қосылған бақытты қыздың өзі де қуанышын жасырып, дәстүрлі «жар-жар» мен «сынсуын» айтып, жылап аттанатын. Өйткені, қоғамның ұстанымы солай. Біріншіден, оң жақтағы балалық бал дәуренмен қоштасудың өзі аса мұңды дүние. Екіншіден, баратын жат жұрт ұзатылатын қыз үшін мүлде басқа жұмбақ әлем, тосын орта, бейтаныс адамдар оны қалай қарсы алары белгісіз, міне, жар-жар мәтінінің бүкіл мазмұн-мәні осы ахуалды жырға қосады. Мұндайда жыламау қыздың өзіне, ата-анасына, қала берді, бүкіл елге сын.

*Сыңсу.* Жат жұртқа ұзатылып бара жатқан қыздың ата-анасымен, ел-жұртымен, құрбы-құрдасымен қоштасу салты барлық елдерде

<sup>41</sup> Тал бесіктен жер бесікке дейін. Алматы, 1996. 71-б.

<sup>42</sup> Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М., 1989. С.76.

бар. Қыз ұзату тойында айтылатын мұндай өленді қазақ арасында «қыздың қоштасуы», «қоштасу», «танысу», «қыздың жылауы», «қыздың көрісуі», «сынсыма», «сынсу» деп, алуан түрлі атап келген. Қазақ фольклорында оны жеке жанрлық түр ретінде жіктеп, алғаш тексеру жасаған — М.Әуезов. Ол «Әдебиет тарихы» еңбегінде оны «Қоштасу-танысу» деп атаса<sup>43</sup>, С.Сейфуллин «Сынсыма» деп айдар таққан<sup>44</sup>. Дегенмен, соңғы кездегі жинақтар мен зерттеу еңбектерде «сынсу» термині жиі қолданылып, тұрақтанып қалған сынайы бар. Белгілі ғалым Б.Уахатов та өзінің монографиялық еңбегінде осы терминді қолданып, зерттеу жүргізген. «Сынсу, — дейді ол, — ұзатылатын қыздың туып-өскен жерімен, ауыл-аймақ, ағайын-туыстарымен, ата-ана, апа-жеңгелерімен, қала берді, құрбы-құрдастарымен арыздасып, қоштасып, танысуы»<sup>45</sup>.

Қыздың бұлайша қоштасу рәсімі бір сәттік жағдай емес, біраз уақытқа созылады. Қалыңмалы төленіп, күйеу жігіт ұрын келіп, екі жақтың уағдаластығы орындалған кезде қыз ауылындағы ұзату тойының соңында, кейде сәл бұрынырақ қызды аттандыруға даярлайды. Бұл кезде қызды ауылдастары, жақын-жуық ағайыны кезек-кезекшакқырып, соңғы сапарға шығарып салуға қам жасайды. Осы уақытта қыз ауылды жағалай аралап, үйді-үйге кіріп, жақын-туыстарымен «танысады». «Танысу» терминінің «сынсу», «қоштасумен» бірге қолданылатыны да сондықтан. Әр үйге барған сайын қыз сынсып жылап, мұңын шағады, өз кезегінде оған жұбату айтылады. А.Левшиннің жазуына қарағанда, мұндай қоштасу кезінде қызды қалы кілемге салып, алып жүретін көрінеді<sup>46</sup>. Міне, осы кезеңде қыз үй сыртынан дауыс салып, өз мұңын шағып, өлендете жылап келеді. Оған туысқандары жұбату айтады. Ежелгі дәстүр бойынша, қыздың қоштасу-танысу кезінде ағайынның үйіне сырттан дауыс айтып, жылап келуі — қаза кезіндегі ежелгі үйге «ой, бауырымдап» келетін салтты елестетеді. Сынсуды аза жырларымен туыстыра көрсететін сипаттар бір бұл ғана емес. Қыздың туысқандарымен көрісіп, қоштасу салты да аза жырларымен төркіндес. Сынсудың орындалу рәсімі ғана емес, мазмұны мен сазы да жоқтаумен өзектес. Мұның барлығы сынсудың шығу тегінің рәсімдік жылаудан (ритуальный плач) бастау алатындығын дәлелдей түседі. Яғни ежелгі дәуірде қыздың ұзатылуын өлім рәсімімен теңдестіре қарап, бір

<sup>43</sup> Әуезов М. Аталған еңбек. 51-52-б.

<sup>44</sup> Сейфуллин С. Шығармалар: 6-томдық. Алматы, 1964. 6-т. 98-б.

<sup>45</sup> Уахатов Б. Қазақтың халық өлендері. Алматы, 1974. 197-б.

<sup>46</sup> Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацских орд и степей. Алматы, 1996. С.337.

елден екінші елге, бір ортадан екінші ортаға, бір әлеуметтік топтан екінші әлеуметтік топқа (оң жақтағы қыз дәуреннен — келіншек мәртебесіне өту) өтуді «өтпелі ғұрып» рәсімімен атап өткен. Сондықтан дәстүрлі салт бойынша, қыз «сыңсу» айтып, рәсімдік жылау жоралғысын жасайтын болған. Оған қызды алдын ала даярлап, ел ішінде дәстүрге айналған тәртіппен аттандырады.

Сыңсудың арты ойын-сауыққа ұласады. Ұзатылатын қызға кілем-кілшеден бастап, түрлі білезік, сырға, асыл бұйым сияқты сый беріледі. Мұның бәрі қыз жасауына қосылады. Міне, осындай ел аралау кезінде қыз өзінің аттанар сәтінде айтатын сыңсуына негіз қалайды. Өйткені, сыңсуды көп жағдайда қыздар өз жанынан шығарып айтады немесе оны алдын ала дайындайды. Өзі ұзатыларға дейін көрген сый-сияпат, қадір-құрмет, сыйластық қарым-қатынастар, тіпті, реніштер де сыңсудың өзегін құрайды.

Сыңсудың шарықтау шегі қызды үйінен аттандырар сәтте болады. Некесі қиылып, батасы оқылған соң туысқандары қызды жолға әзірлейді. Оның тақиясынан бастап шешіп алып, жаңа киім кигізеді. Отау жығылып, қыздың жасауы теңделіп дегендей қауырт шаруалар істеледі. Қыз мінетін ат әбзелденіп, көлденен тартылады. Қызды үйден шығарудың, атқа мінгізудің өз рәсімдері бар. Мәселен, киім кигізерде қыз тақиясын шешпей: «Тақиямды алмашы, басыма шәлі салмашы», — деп, онымен жылап қоштасады. Үйден шығарда босағадан ұстап, бүгіліп:

— Есіктің алды ошаған,  
 Ұстатпайды қашаған.  
 Жыл айналып келгенше,  
 Қош болып тұр, босағам<sup>47</sup>, —

деп сыңсиды. Атқа мінерде:

— Есіктің алды ақ қайың,  
 Ерттеп қойған аттарын.

Ерттеп бір қойған аттарын  
 Көлденен әкеп тартқанын<sup>48</sup>, —

деп өлеңдетеді. Одан әрі қыз әкесімен:

<sup>47</sup> Тал бесіктен жер бесікке дейін. Алматы, 1996. 97-б.

<sup>48</sup> Сонда. 101-б.

— Ақ торғынның қиығы-ай,  
Жаксы адамның зиыны-ай.  
Айналайын, әкем-ау,  
Айырылысудың қиыны-ай.

Есіктің алды — дөнесім,  
Таусылмас ақыл кеңесің.  
Еркелеткен, әкем-ау,  
Жат елге қайтып бересің?<sup>49</sup> —

деп егіле жыласа, одан соң:

— Қияйын қайтып апамды,  
Өсірген тартып жапамды.  
Жат елге кетіп барамын  
Апам-ай, берші батанды.

Апам-ай, апам, дегізген,  
Бал беріп, қаймақ жегізген.  
Ақтамай кетіп барамын  
Ақ сүтін иіп емізген<sup>50</sup>, —

деп, шешесімен көрісіп, сыңси жылайды. Осылайша рет-ретімен қыз ағасына, бауырына (інісіне), жеңгелеріне жеке-жеке арнап, өлең айтады. Оларды кезек-кезек құшақтап тұрып, жылай, жырлап айтады. Мұны «көрісу» деп те айтады. Мұндайда аракідік: «...Атасы баска жау жанге, отауға салып тыңдапты» деген сияқты өкпе-наздар сыңсу ішінде аралас жүреді. Ал өз кезегінде екіншілері де қызға жырлап жауап беріп, қызды жұбатады.

Сыңсудың басты қызметі қыздың елімен, жерімен қоштасуы болғанмен, қыз осы тұста өзінің балалық бал дәуренімен де қоштасады. Бұл — қыздың тақиясымен қоштасуы (тақияның орнына сәукеле, кимешек киіп немесе жаулық жабылады), төрімен, ақ босағасымен, маңдайшасымен қоштасудан көрінеді. Тақия — қыз дәуреннің символы болса, төр мен босаға — туған үйдің символы.

Сыңсу — той жырларының ішіндегі лирикалық толғаныстарға бай, аса бір көркемдерінің бірі. Оның ішкі мазмұны қайғы-мұңға, толғаныс пен шерге толы болғанмен де, соңы әрқашан оптимистік сарынмен аяқталып отырады. Ондай оптимистік көңіл-

<sup>49</sup> Сонда. 99-б.

<sup>50</sup> Сонда. 100-б.

күй халықтың салт-дәстүрін бұзбау, ата салтына бойұсыну сияқты дәстүрлі дүниетаным арнасымен сабақтас туындайды. Және оның барлығы жалаң дидактикамен, ақылгөйлік моральмен айтылмайды, көркем өрнектеліп келеді.

Қарағай ерге қас болмас,  
Қыз бала елге бас болмас.  
Өз үйіңнен кеткен соң,  
Бал жесең де, ас болмас<sup>51</sup>, —

деген төрт жолдың астарында дәстүрлі дүниетаным мен ұстанымның халық поэзиясына айналған көркем үлгісі жатқандай. Қыз аузымен айтылатын өлең шумақтары тұрмыстық өрнектерге, ұлттық нақыштарға аса бай. «Шашыма такқан шаш теңге», «Жылқыда бар ту құйрық», «Былғары тоқым бүкпелі, мен ағама өкпелі», «Қарадан камзол пішіндер, жібектен арқан есіндер», «Буынғаным беліме кісе ме еді», «Неге өсті екен қыз сорлы сылауменен, тал шыбықтай аш белін қынауменен», «Бір бешпетім бар еді дүриядан», т.т. толып жатқан мұндай этнографиялық деталдар жай ғана ұйқас үшін алынған тіркестер емес. Олар келесі жолдармен іштей ұштаса келіп, нәзік емеурін, астарлы ойға жетелейді. Жалпы, сыңсу — астарлы ойға, мағынаны емеурінмен, символмен беруге бейім форма. Ондағы кейбір символдар мен психологиялық параллелизмдер, метафоралар мен теңеулер сыры бүгінгі оқырманға тосындау көрінуі де мүмкін. Ал тереңірек үніліп қарасақ, олардың тегінде ежелгі көне дүниетаным мен әдет-ғұрып, салт-сананың ізі жатқанын байқауға болады.

Өлең құрылысы жағынан сыңсу көп жағдайда төрт тармақты, он-он бір буынды қара өлең үлгісімен келеді. Аракідік, әсіресе, жұбатуларда жыр ағымымен келетін жеті-сегіз буынды шұбыртпалы шумақтар да кездеседі.

Жинақтап айтсақ, сыңсу — қыздың өз ауылынан аттанар қарсаңында туған әке-шешесімен, туысқандарымен, балалық шақпен, ел, жерімен қоштасу кезінде айтылатын үйлену ғұрып жырларының бір түрі. Оның композициялық құрылымы қыздың жастық дәуреніне, елі мен жеріне, туысқандарына арнаған қоштасуынан, қыз туысқандарының қызды жұбатуынан және оған арнап айтылатын үгіт-насихатынан құралады. Мазмұны — қыздың жастық дәуренін, елін, жерін, туған-туысқандарын, құрбы-

<sup>51</sup> Сонда. 87-б.



құрдастарын, балалық бал дәурен шағын қимай, зарлана қоштасу мен оған айтылған жұбатудан тұрады.

*Аушадияр.* Аушадияр – қыз ұзату тойында айтылатын жанрлық түрдің бірі. Бұл жыр жөнінде ертеректе жарық көрген зерттеу еңбектерде мағлұмат жоқ. Соған қарағанда, ол Қазақстанның белгілі аймақтарында ғана айтылып, кейіннен ұмытылып кеткен жанрлық түр сияқты. Оның аты да, мазмұны да бұл түрдің ислам діні орныққаннан кейінгі кезде шыққанын айғақтап тұр.

Жарияланған мәтіндер мен мағлұмат берген адамдар пікіріне және өлең мазмұнына қарағанда, аушадиярдың үйлену салты кезінде айтылатындығы күмән туғыза қоймайтын сияқты.

...Аушадияр – екі де,  
Орман – жердің көркі де.  
Бірін-бірі ұнатқан –  
Қыз-жігіттің көркі де<sup>52</sup>, –

деп жалғаса беретін өлең жолдарында ғашықтық пен жастарға үлгі-өнеге беру сарыны толастамайды. Сондықтан У.Қыдырхановтың аушадиярдың айтылу мерзімі жөніндегі: «...той үстінде, онда да, жоралғылардың бәрі аяқталып, жұрт құлағы босап қалғанда, қыз аттанар әредікте айтылады. Айтушы анау-мынау емес, жұрт тыңдайтын танымал ақын, ақылгөй адам»<sup>53</sup>, – деген пікіріне толық қосылуға болады.

Аушадиярдың негізгі қызметі – қыз ұзатылатын кезде оған арнап айтылатын ғибраттық мазмұнында болса керек. Бұл жағынан ол үйлену салты кезінде айтылатын жар-жар, сынсу, беташар сияқты жанрлық түрлермен мағыналық жағынан қабысып келеді.

Аушадиярда әлдеқандай рәсімге байланысты айтылатын ғұрыптық сипаттан гөрі ұзатылатын қызға ғибрат айтудан туған дидактикалық сарын әлдеқайда басым. Жалпы, санамалап отырып, такпактата насихат айту – халық өлеңдерінде жиі кездесетін түр.

Санамалап айтылатын өлеңдердің барлығы дерлік дидактикалық сарынға, калыптасқан халықтық ұстанымдарды санамалап айтуға құрылады. Аушадиярдың да арқауы осы – санамалап айту. Бірақ әрбір сан «аушадияр» сөзімен басталып, бір шумақпен түйінделеді.

...Аушадияр – түк емес,  
Жүзге шөкім сан екен.

<sup>52</sup> Сонда. 61-б.

<sup>53</sup> Қыдырханов У. Аушадияр // Шалқар (газет). 1991. 15-сәуір.

Қаласаңыз, хан ием,  
 Құлағынды сала гөр,  
 Саусак бүгіп, ой салып,  
 Керегінді ала бер.  
 Жеткізіп жүзге жырласам,  
 Бір жасап мына қалады ел<sup>54</sup>,—

деген өлең жолдарына қарағанда аушадиярды жүзге дейін жеткізе санамалап айтқан көрінеді. Бірақ бізге жеткен өлеңдерде жиырма беске дейін санамаланған үлгілер кездеседі. Мазмұн жағынан алғанда аушадияр:

Аушадияр — сегіз де,  
 Су аяғы — теңіз-ді.  
 Ата-анадан аяма,  
 Жақсылықты ең ізгі<sup>55</sup>,—

деген сияқты нақыл түріндегі такпақтау түрінде келеді. Дегенмен, санамалап келетін өлең жолдарының барлығы бірдей нақылға бергісіз халық жырларының озық үлгісі деуге келмейді. Олардың ішінде, әйтеуір, ұйқас үшін алынған қарабайыр шумақтар да жеткілікті. Сол сияқты аушадияр мәтіндері де той жырларының басқа түрлеріндегідей астарлы мағына, терең ой, көркем желіге құрыла бермейді. Ой қысқа қайырылып, такпақ такылеттес тұжырымдарға құрылады. Аушадияр үнемі кара өлең түріндегі төрт тармақты өлең шумағымен өріле бермейді. Олардың қатарында:

Аушадияр бір дейді,  
 Бұрыннан қалған жыр дейді.  
 Арық мал ауқат болмаған,  
 Семізін сатсаң, пұл дейді.  
 Мамыр туса, мал өсіп,  
 Жердің беті гүлдейді.  
 Ниеті кара, көр көңіл  
 Жақсылықты білмейді.  
 Барды жоқ деп жалтарса,  
 Көңіл содан кірлейді.  
 Оңбайтын туыс белгісі —  
 Бірін-бірі күндейді.  
 Көргенсіз келін белгісі —

<sup>54</sup> Тал бесіктен жер бесікке дейін. Алматы, 1996. 68-б.

<sup>55</sup> Сонда. 68-б.

Енесін «қакпас», «күн» дейді.  
 Ибалы қыздың белгісі —  
 Беталды сөйлеп, күлмейді.  
 Көргенсіз жастың белгісі —  
 Үлкенді көзге ілмейді.  
 Адасатын ақымақ  
 Ақылға айтқан кірмейді.  
 Адам болар қыз-жігіт  
 Қисық жолмен жүрмейді<sup>56</sup>, —

деген сияқты шұбырта жырлап, алыстан қайыратын терме тәріздес шумақтар да кездеседі. Мұндай өлеңдер мазмұн-мәні жағынан беташардағы дидактикалық сарынды еске салады.

Аушадияр — үйлену тойында айтылатын отбасылық ғұрып фольклорының жанрлық түрі.

*Беташар*. Беташар — үйлену ғұрпының екінші кезеңі — келін түсіру тойында орындалатын бірден-бір жанрлық түр. Әрине, қыз ұзату тойындағы сияқты келін түсіру тойы кезінде де атқарылатын ғұрыптар мен ырым-кәделер жетерлік. Мәселен, келе жатқан келіннің алдынан арқан керу, атасының үйіне әкеліп, отқа май құюдан бастап, жас келіншектің қолынан шай ішуге дейінгі ғұрыптық шаралардың барлығы ойын-сауық, балуан күрес, ат бәйгесі, көкпар сияқты думанмен қоса атқарылады. Солардың ішінде өлеңмен өрнектеліп, ұзақ жырмен толғанып айтылатын ғұрыптық рәсім тек беташар ғана.

Ұзатылатын қызға арнайы тіккізген сәукеле кигізіп, шымылдық артына жасырады. Сонымен қоса, сәукеленің өн бойын төгілте жабатын ақ желек болады. Ақ желек шымылдық жоқта шымылдықтың рөлін атқарады.

Жалпы, әкесінің үйіндегі қыздың орны киіз үйдің оң жақтағы қадірлі орында болады. Келін боп түскен соң ол орны үйдің сол жағына ауысады. Бұл жерде де келінді шымылдық артына жасырудың немесе оның бетін желекпен жабудың үлкен ғұрыптық мәні бар. Біріншіден, ол қызды әдеттегі тірліктен бөлектеудің нышанын білдіреді, яғни ұзатылған қыз жаңа әлеуметтік мәртебеге ие. Сондықтан оны бүкіл тұрпатымен бөлектеп көрсету қажет. Екіншіден, бұл дүниеден бөлектенген қыз — өте кірпияз, оны көз тию, тіл тию сияқты сыртқы әсерден қорғау ләзім, үшіншіден, қыздың да сыртқы ортаға тигізер әсері болуы мүмкін деген түсініктен туған рәсім. Қыздың желегі «беташар» рәсімі аяқталғанша ашылмайды.

<sup>56</sup> Сонда. 69, 70-б.

Және ол желектің өзін жаланап қолмен ашпайтын болған. Мәселен, ертеректегі деректерге сүйенсек, бет ашуды желекті үкіленген камшымен немесе басына ақ шүберек байланған таяқпен, кейінгі кезде домбыраның басымен ашады. Мұның барлығы жас келінді кие (сакральды) тұгудан туындаған салт.

Беташарды кез келген адам айта бермейтін болған. Ертеде беташарды арнаулы, өзінің жолы бар, той иесіне сыйлы адам ашқан. Кейін оны ел ішінде ақындығымен, өнерімен танылған, әдет-ғұрып, салт-санаға жетік жігіт ағасы атқарған. Беташарды міндетті түрде жігіт айтады, мұның да өзіндік мәні болса керек. Ахмет Байтұрсыновтың айтуынша, ертеректе беташар көбінесе әндетілмей, тақпақтап айтылғанға ұқсайды<sup>57</sup>. Сондықтан оны ғалым «өленді сөйлемдерге» жатқыза отырып, онда әннен гөрі мазмұнға көбірек көңіл бөлінетіндігін ескертеді.

Беташардың мән-маңызы мен мақсат-мұраты жөнінде М. Әуезов: «...Беташар өленінің не мақсаттан туып, не үшін айтылатынын тексерсең, мұнда үлкен мағына бар екенін айыру қиын емес. Беташар — беті ашылған жастың бетін ашып, өмір таныту, әрбір елдің өзі қолданған жол-жобасын түсіндіру. Тәжірибесіз жас әйел жаңа өмірге кіріп, жаңа қауымның ортасына келгенде, сол қауымның қадірлі, құрметті үлкендерін тануға керек. Солардың әрқайсысының орнын білу керек. Жаңа қауымның қадірлейтіні кім, ұлық тұтып, сыйлайтыны кім, жаста еркелетіп аялайтыны кім, жас келіннің бұларды топ алдында танып, біліп алуы қажет. Үлкендердің алдында келіннің тәжім қылуы — сол жаңа шарттарға көндім, қабыл алдым дегенінің белгісі.

Екінші үлкен мағына: беташарда қазақ елінің жаңа түскен келінді келешекте ана болуға, қадірлі келін, үлгілі жанға болуға үйретеді. Бұл өлеңнен қазақ жұртының әйелге жалпы көзқарасы білінеді. Әйел — үй ішінің, ауылдың, ағайын ортасының ұйытқысы. Солардың жарастығы, гүлі, берекесі. Күйеудің — сүйеніші, тірегі. Дос тауып, туысқан құрып беретін көмекшісі, досы. Өлеңде сол міндеттер толық айтылады»<sup>58</sup>, — дейді. Шынында да, беташарда дәстүрлі қазақ қоғамының келінге қойылатын ахлақты (моральдық) ұстанымдары жан-жақты жырланады. Оны өлеңнің мазмұндық-композициялық құрылымынан айқын аңғаруға болады.

Тұтастай алғанда, беташар мәтінін екі үлкен бөлімге бөлуге болады. Оның алғашқысы, келінді жаңа түскен жұртқа, сондай-ақ,

<sup>57</sup> Байтұрсынов А. Аталған еңбек. 254-б.

<sup>58</sup> Әуезов М. Әдебиет тарихы. Алматы, 1991. 52-53-б.

жаңа туысқандарын келінге тәптіштей таныстыру болса, екіншісі – келінге «Айт, келін-ау, айт, келін» деп, оның назарын аудара отырып, үгіт-насихат айту. Бұл жердегі «айт» сөзі «әй, келін-ау, әй, келін» деген сияқты қаратпа мағынада қолданылған. Өленнің осы құрылымын ескергендіктен болса керек, С.Сейфуллин оларды «беташар» және «Айт келін» деп екі тақырыпқа жіктейді<sup>59</sup>. Шынтуайтына келгенде, бұл бір жырдың екі бөлігі ғана. Оны басқа зерттеушілер де тұтас жанрлық түр ретінде таниды.

Композициялық жағынан алғанда, осындай екі мағыналық арнада өріс ашатын беташар мәтінін іштей ұсақ тақырыпшаларға да жіктеуге болады. Оларды бет ашушының шабыт шақырып, өзін мадақтауы, той жасаушыны мадақтау, келінді сипаттау, күйеу жігіттің туысқандарын, ауыл-аймақ, жақын-жуықты атап-атап таныстыру, келінге үгіт-насихат айту, бата беру деп саралауға болады. Дәстүрлі беташарлардың барлығында, негізінен, осы құрылым сақталады. Мазмұндық жағынан беташарлар бірегей болғанмен, тіл кестесі, өлең өрімі, ұйқас үйлесімдері жағынан әр алуан болады. Өйткені, оны айтушылар өз талант қарымына қарай түрлендіріп жырлайды. Бет ашушы ақын немесе жырау болса, өлеңнің көркемдігі де жоғары, формалық жағынан да түрленіп келеді. Ел жадына жағып, ауыздан-ауызға таралатыны да осы жырлар.

Беташарлардың барлығы да, ең алдымен, жиналған жұртқа қаратылып айтылатын:

— Алқалаған әлеумет,  
Жұрт жиылған бұқара!  
Сөз сөйлемей, сабыр ет.  
Беташарға біз келдік,  
Атадан қалған бұл ғадет<sup>60</sup>.

немесе:

Келін-келін келіп тұр,  
Келіп үйге еніп тұр.  
Қайын жұрты халқына  
Иліп сәлем беріп тұр<sup>61</sup>, —

деген сияқты арнау өлеңнен басталады. Одан әрі қарай:

<sup>59</sup> Сейфуллин С. Аталған еңбек. 110-б.

<sup>60</sup> Тал бесіктен жер бесікке дейін. Алматы, 1996. 128-б.

<sup>61</sup> Тал бесіктен жер бесікке дейін. Алматы, 1996. 136-б.

Қолыма алдым мен қамшы,  
 Басына жібек байлаған.  
 Ар жағында жібектің  
 Ақ жұмыртқа, сары уыз,  
 Ұядан шығып гүлденген,  
 Ұшамын деп қомданған,  
 Ата-анадан тәрбие,  
 Жақсылардан үлгі алған.  
 Жақсы атаның данасы,  
 Көргенді жердің баласы.  
 «Қарағым» деп өсірген,  
 Әке менен ананың  
 Алдында жалғыз шырағы,  
 Бауыр еті боршасы,  
 Ақ ботадай ойнаған,  
 Қолындағы наршасы...<sup>62</sup>, —

деген сияқты келінді таныстыра отырып, мадақ айтылады. Бірақ мұнда беті ашылып отырған келінге қатысты нақты сипаттар болмайды. Тіпті, оның сұлулығын, көркін, мінезін сипаттаған сәттің өзінде де, «Айырған алтын секілді, күміске меңзес өзіңіз», «Тал шыбықтай бұралған», «Мойның піскен алмадай», «Шашын жібек талмадай, бетің аптақ айнадай, етің жұмсақ майдадай, қасың қиғаш қаламдай...» деген сияқты халық әдебиетінде қалыпқа айналған жалпылама теңеулермен сипатталады. Сондықтан беташар мәтінінде нақты портрет немесе дәлірек мінездеулер кездеспейді.

Дәстүрлі халық беташарларындағы тұрақты өлең жолдары келінге жаңа түскен жұртын қайын атасы мен қайын енесінен бастап таныстыру болып табылады. Бұл таныстырудың өзіндік ғұрыптық мәні бар. Бет ашушы әр адамды атап таныстырған сайын келін оған иіліп «сәлем ету» салтын жасайды. Бұл — қазақ ғұрпында тек беташар кезінде ғана емес, күнделікті тірлікте берік сақталуы тиіс ғұрып. Келін алғашқы таныстықтан соң өзі иіліп сәлем беруге тиісті үлкен сыйлы адамдарды біліп, оларды көрген жерде оң тізесін бүгіп, қолын қусыра сәлем етуі қажет. Сондықтан беташар елдің ең сыйлы адамдарын, етжакын үлкен туыстарды таныстырудан басталады. Таныстыру барысында оның жақын-жуықтығын айта отырып, атақ-абыройы мен бедел-данқын қоса таныстырады.

<sup>62</sup> Сонда. 131-б.

Ордаға салса, олжа алған,  
Омырауға салса, төске алған,  
Онан да байлық өткен жоқ.

...Ана отырған атасы —  
Қара бір жердің жотасы<sup>63</sup>, —

деп, оның бары мен байлығын айта келіп, келінге көрімдік сұрайды.

Дегенмен, бұл таныстыруларда да нақты сол адамға қатысты ерекше сипаттар аз болады. Әр өленде әртүрлі сөз өрнегімен келгенмен де, қайын ата, қайын енеден басталатын туыстарды таныстырудың реті мен мазмұны біркелкі қалыпта болады. Сол сияқты таныстырулардың ішінде:

Ана тұрған қайнаған,  
Жанған оттай жайнаған.  
Ішпей-жемей байыған,  
Етігін таспаменен қайыған...  
Бес таба нанға тоймаған.  
Үйде тұрса, тынышы жоқ,  
Етігінің қонышы жоқ...<sup>64</sup>, —

деген сияқты әзіл-оспақ түрінде келетін өлең жолдары да аз болмайды. Олардың ішінде қатыгез бишікешке, сараң байға, таз кісіге, дүниеқорға, өтірікші-суайтқа арналған сатиралық түрдегі шумақтар да жиі кездеседі. Оның бір үлгісі мынадай:

Даладан отын тасыған  
Орақпен бұтын қасыған.  
Насыбай атып түкірген,  
Аузы боқтай сасыған...  
Қапы қалған ақылдан,  
Бұрынғы өткен нақылдан  
Дүниеқорға бір сәлем!<sup>65</sup>

Мұның өзі ғұрыптық фольклордың моральдық нормалар шеңберінен шығып, ащы әжуаға, сатираға да бара алатындығын көрсетеді. Жалпы, мұндай әжуалар рәсімдік күлкімен астасып жа-

<sup>63</sup> Тал бесіктен жер бесікке дейін. Алматы, 1996. 109-б.

<sup>64</sup> Сонда. 110-б.

<sup>65</sup> Сейфуллин С. Шығармалар. Алматы, 1964. 6-т. 124-б.

тады. Онда келеке ететін қылықтың аталмыш адамда болмауы да мүмкін, бет ашушы күлкі туғызу мақсатында өзімен замандас, құрдас немесе нағашы, жезде болып келетін адамдарды әжуа найзасына іліп кетуі де кәдік. Мұндайда ашу шақырып, жанжал шығаруға жол жоқ. Той үстіндегі ретімен айтылған әзілге қалай да шыдау қажет.

Беташарды той жырының басқа жанрлық түрлерімен ерекшелейтін басты сипат — оның орындалу мәнерінде. Ол келінді жұртқа таныстыру және жаңа жұртты келінге таныстыру мақсатын көздеп айтылады. Сондықтан оның мазмұндық құрылымын үш-төрт жікке бөліп қарастыруға болады. Оның біріншісі — келіннің келбетін сипаттау, екіншіден, келіннің жаңа туыстарын санама-лап таныстыру, үшінші — келінге өсиет айту, төртіншіден, келінге бата беру. Оның түр ерекшелігі мен көркемдік сипаты да осы мақсат үдесіне қарай қалыптасқан. Алғашқы келінді сипаттау кезінде бет ашушы оның келбетін ай мен күнге, жұлдызға балап, әсірелей мадақтайды. Бұл орайда небір баламалар, тенеулер мен эпитеттер, айшықты сөз қолданыстары көрініс береді. Бірақ оның бәрі фольклорлық дәстүрлі айшықтаулар шеңберінен шықпайды. Келіннің ата-енесін, қайнағалары мен қайындарын, абысындары мен қайын сіңлілерін таныстырудан да осы сипаттарды көреміз. Тіпті, олардың ішінде тұрақты формулаға айналып кеткен жолдар да жеткілікті. Мәселен: «Анау бір тұрған атасы — қара бір жердің жотасы», «Анау бір тұрған енесі — қара бір жердің кемесі», «Ана тұрған қайнаға, қайнаға жүрер пайдаға» деген тіркестер барлық беташарларда қайталанатын. Немесе «айт келін-ау, айт келін» деп басталатын тіркестер — дәстүрлі беташардың формулалары. Мұның барлығы айналып келгенде, ғұрыптық фольклорға тән заңдылық. Мұнда фольклордың поэтикалық әлемін ғұрыптық дүниетаным анықтайды. Жалпы, фольклордағы адам сипаты — сол қоғамдағы ұстанымдардың жиынтығы. Ондағы келіннің, күйеу жігіттің, ата-ана, аға-женге, қайын, балдыз деген сияқты әрбір адамның орны дәстүрлі дүниетаным бойынша фольклорлық дәстүр шеңберінде алдын ала белгіленіп қойған. Жыршылар сол межеден аспайды. Ал там-тұмдап енетін жаңалықтар дәстүр арнасын түбегейлі өзгерте алмайды.

Бұдан, әрине, беташарлардың барлығы бір қалыптағы туындылар деуге келмейді. Беташарларға тән өзіндік басты сипаттардың бірі ретінде ондағы сипаттаулардың, адам келбеті мен мінезін бейнелеуге байланысты көркемдік тәсілдердің көбірек кездесетінін айтуға болады. Сонымен қоса, беташарда үгіт-насихат, дәстүрлі



қоғамның ұстанымдарын, ахлахтық (моральдық) қағидаларын тәптіштей түсіндіру басым. Оның көркемдік сипаттары да осы арнадан өріс ашады.

Қалай дегенде де, беташар — той жырларының ішіндегі мазмұндық жағынан ғибратты, өлең кестесі жағынан көркем жанрлық түрлердің бірі.

*Некеқияр.* Қазақ жеріне ислам дінінің орнығуынан пайда болған жанрлық түрдің бірі — некеқияр. Жалпы, отбасылық ғұрып фольклорында көне тәңірлік сенімнің өзегі берік сақталғанмен де, өлең мәтіндерінде ислам дінінің әсері де молынан ұшырасады. Ол «бісмілла сөздің басы екен» деген сияқты рәсім басталардағы «әлқиссадан» басталып, өлең өзегіне шым-шымдап енгенін байқау қиын емес. Оның біраз көрінісін «Аушадияр» жырынан байқасақ, жар-жар, сыңсу, беташар мәтіндерінен де молынан кездестіреміз. Ал, жоқтауларда оның тамыры тереңірек бойлаған. Онда пайғамбардан қалған сүннеттер таратыла айтылатын сәттер аз емес. Ал неке қияр болса, тікелей ислам дінінің ғұрпынан туған жыр. Шариғатқа сәйкес неке қию рәсімі бойынша молда екі жасқа неке суын ішкізіп, дұғасын оқып, некелерін бекіту үшін екі адамды куәлікке тартады, бірақ куәлік сөзін өлеңдетіп айту шарт емес. Ал, қазақ арасында ол өлеңге айналған. Мұнын өзі қазаққа «қара сөзден өлең онай» екендігінен болса керек. Оны алғаш ғылыми айналысқа түсіруші — А.Байтұрсынов: «Неке қияр сөз деп неке қияр кезде екі арада жүретін екі куәнің — күйеу мен қыздың ырзалығын сұраған уақытта айтатын сөздерін айтамыз. Бұл әнмен айтылмайды. Бірақ өлеңде ұйқасқан, дәйім бір қалыпта айтылады:

Куә — куә — куәдүрміз,  
 Куәлікке жүрәдүрміз.  
 Мұнда халық қасында,  
 Танда хақ қасында  
 Екі кісі хаққа куәлік бередүрміз.  
 Пәленшеден жазған (әкесін айтады),  
 Пәленшеден туған (шешесін айтады)  
 Пәленше қызды (атын айтады),  
 Қалал жұптілікке қабыл көріп алдыңыз ба? —

дейді.

Қызға айтқанда да бәрін осы қалыпша айтып, аяғында «пәленшеге жұпті болдыңыз ба?»<sup>66</sup> — дейді. Куәгерлердің өз сөзін

<sup>66</sup> Байтұрсынов А. Аталған еңбек. 254-б.

бұлайша өлендетіп айтуы мұсылманша неке қию рәсімінде жоқ. Онда арнайы дұға оқылып, сұрақтарға кара сөзбен жауап беріледі. Дегенмен, кезінде орнығып қалған ғұрыптық рәсімге байланысты туған бір ауыз өлең болса да, жеке қарастырылып келеді. Оны былайша жеке жанрлық түр ретінде қарауға негіз беретін басты сипаты — оның белгілі ғұрыпқа байлаулы болып келуінде. Бір ауыз өлең болса да, неке қию ғұрпы кезінде ол міндетті түрде орындалады, сондықтан оны елемеуге болмайды. Тұсаукесу жыры да осы тәріздес бірер шумақтан ғана тұрады.

Той жырының қатарында аталып жүрген өлеңнің тағы бірі — тойтарқар. Ол жөнінде алғаш мағлұмат беруші Б.Уахатов: «Тойтарқар қыз беріп, қыз алу салтының көп кәде, жора-жосықтары әбден аяқталып болған соң айтылады. Бірнеше тәулікке созылған тойдың ең соңғы күні қыз-келіншектер мен жас желең бозбалалар жиналып келіп, ақырғы қоштасу кешін өткізеді. ...Сол кезде ойын-сауықты басқарып жүрген акын жігіт тойтарқар әнін бастап, бұған өзгелер қосылады»<sup>67</sup>, — дей келіп, бір шумақ өлең келтіреді:

— Оу, халайық, халайық!  
Көп отырдық думанмен,  
Үркер ауып кетіпті  
Тойтарқарға салайық<sup>68</sup>!

Өкінішке орай, осы бір шумақтан басқа ел ішінен өзге өлең үлгілері табылмай келеді. Сірә, бұл жанрлық түр уақыт тезіне шыдамай, жойылған болуы керек. Ал, той соңында халайықтың:

Қош бол, қалқам, көргенше,  
Қайта айналып келгенше, —

деген сияқты қоштасу жырын айтып, тарқасатын сәттер кездеседі, бірақ ол міндетті түрде орындалатын салтқа жатпайды. Яғни «тойтарқар» той соңында орындалатын міндетті рәсім емес, оған қатысты тұрақты орындалатын шығармалар да жоқ. Былайша айтқанда, жоғарыда келтірілген бір шумақ өлең «тойтарқарды» жанрлық түр ретінде бөле-жара көрсетуге жетімсіздеу деп білеміз.

Сонымен той жырының ішкі жанрлық түрлері: тойбастар, жар-жар, сынсу, аушадияр, беташар, неке қияр болып бөлінеді.

<sup>67</sup> Уахатов Б. Аталған еңбек. 190-б.

<sup>68</sup> Сонда.

Олар тақырыптық-мазмұндық сипатымен, орындалу мәнерімен, ғұрыптық рәсімдерге қатысымен, өлең түрімен бір-бірінен ерекшеленгенмен, тойдың әр кезеңінде айтылатын біртұтас идеялық нысанымен бір жанрлық топ құрайды. Оларды бір арнаға біріктіретін алғашқы дәнекер — үйлену ғұрпымен байланысып келетін қызметтік мақсат-мұраты. Олар тойдың басталуынан бастап, тарқағанға дейінгі аралықтағы рәсімдерді сөзбен өрнектеп, оның атқарылуына қызмет етеді. Әрине, той жырлары тек осы практикалық міндеттерді атқару зәрулігінен ғана тұмаған. Бұл жырлар, ең алдымен, халықтың рухани қажеттілігінің жемісі. Сондықтан оларда тек практикалық қажеттілік, тұрмыстық мағына ғана емес, көркем өнерге тән эстетикалық нәр де жоғары. Міне, осы екі сипаттың тоғысы үйлену ғұрып фольклорының жанрлық табиғатын мазмұндық, көркемдік ерекшеліктерін айқындайды.

Қыздың ұзатылуынан келін болып түскенге дейінгі өтпелі ғұрыптардың әр кезеңін мазмұнына арқау еткен жанрлық түрлердің композициялық құрылымы да, көркемдік болмыс-бітімі де алуан түрлі. Солардың барлығына ортақ сипат ретінде үйлену ғұрып фольклорында диалогқа құрылған, драмалық сипаты басым. Соған орай үйлену ғұрып жырларының басым көпшілігінің композициялық құрылымы, көбінесе, күрделі болып келеді. Мәселен, сыңсу сияқты жанрлық түрлер қыздың мұңын шағып, жылауы, ағайындардың жұбатуы, қыздың қоштасуы сияқты бірнеше бөліктерден құралады. Ондай мазмұнды күрделілікті тойбастардан да, жар-жар мен беташардан да көреміз. Сонымен бірге үйлену ғұрып фольклоры метафораларға, символдық қолданыстар мен эпитет, тенеу сияқты көркемдік айшықтарға өте бай. Жалпы, той жырларының ішінде ғұрыптық мәнінен жырақтап, көркем фольклорға айнала бастаған шығармалар да көп. Оған оның адамның ішкі мұңын шертетін лирикалық табиғаты себеп болса керек.

Сөйтіп, үйлену ғұрып фольклоры — мазмұн-мәні бай, поэтикалық әлемі көркем, ғұрыптық лириканың арналы саласы.

### *Балалар фольклоры*

Халықтың тұрмыстық тәжірибесінде сәбидің әрбір өмірлік қадамы назардан тыс қалмай, дәстүрлі түрде әрқилы ырымдармен аталып өтіп отырады және олардың барлығы өнер тілімен өрнектеліп келеді.

Бұл шығармаларды тудырушылар да, орындаушылар да ересектер, сондықтан да оларды ғалымдар балалар фольклорының

бір саласы ретінде қарастыру қажет деген пікірді алға тартады<sup>69</sup>.

Сонымен, біздің анықтауымызша, балалар фольклорының арналы бір саласы — қазақ әлпештеу поэзиясының ішкі жанрлық сарасы мынадай: бесік жыры, сәбилік ғұрып жырлары, мәпелеу жырлары (пестушки), уату-алдаркату жырлары (потешки).

*Бесік жыры.* Түп-тамыры тым тереңге, сонау алғашқы қауымдық құрылысқа қарай кететін бесік жыры ұзақ жылдардағы адамзат тәжірибесінің жемісі.

Әлем халықтарының бесік жырлары атқаратын функциясы, мазмұн байлығы, ішкі құрылымы жағынан тұтастай қарағанда желілес, үндес шығып отырады. Бесік жырының түп-төркінінің тым көнелігі, оның алғашқы негізінің сөз емес, саз (музыка) болғандығы, басты атқаратын қызметі — баланы тыныштандыру, оның жан-жүйесі мен санасына алғашқы эстетикалық нәр сіңіріп, тәрбие беру. Бұл сипаттар, сөз жоқ, қазақ бесік жырларының табиғатына да тән. Ал, бесік жырларының шығу тегі (генезис), ішкі жанрлық сарасы, әр халық жырларының өзіндік табиғаты туралы сөз қозғағанда ғалымдар пікірі әртүрлі арна түзейді. Мәселен, бесік жырының пайда болу, шығу төркіні жөнінде ғалымдар арасында екі ұдай пікір бар.

Орыс бесік жырларын алғаш арнайы зерттеген К.М.Элиаштың «бесік жырларының көне түпкі негізі арбау (колыбельный заклинания) өлеңдермен байланысты» деген пікірін В.П.Аникин, Ю.Г.Рочев, А.Н.Мартынова, Э.Н.Таракина да қолдайды. Ал, М.Н.Мельников, Р.Ф.Ягафаров, А.Сафаров, т.б. зерттеушілер «Ана өзінің тума табиғатымен (инстинкті) бала үшін, ең алдымен, оны тыныштандыратын жарқын да, бір сарынды ән қажет екендігін түсінді. Бесік жырының формасы осылайша пайда болды», — деген А.Ветуховтың пікірін жандандыра отырып, бесік жырының арғы тегінде арбау өлеңдері мен көне ырымдардың элементі жоқ деген пайымдауларға тоқтайды.

Бұл мәселе, шындығында, әлі де зерттей түсуді қажет етеді. Аты айтып тұрғандай-ақ, бұл жырдың, негізінен, баланың бесікте жатқан кезінде орындалатыны белгілі. Қазақ арасында бала бесікке 7, 9, 11, 13-күн аралықтарында салынады. Сол сияқты халық бесікті өз ұғымдарындағы, сенім-нанымдарындағы жын-шайтан, албасты, үббе, т.б. мифологиялық қауіп иелерінен де қорғайтын киелі

<sup>69</sup> Балалар фольклоры туралы К.Матыжановтың филология ғылымдарының докторы ғылыми дәрежесін алу үшін дайындаған «Қазақтың отбасылық ғұрып фольклоры» атты диссертациясы мен Ісләмжанұлы К. «Рухани уыз» кітабынан (Алматы, 1995) кеңірек танысуға болады.

орын деп ұққан. Сондықтан баланы бесікке салу рәсімі ауылдас-тар арасында арнайы тойланып, түрлі әдет-ғұрып салттары, ырым, жоралғылары жасалады. Бесік баланы тамақтандырып, бағып-қағуға ғана ыңғайлы емес, оны әнмен тербетіп, ойнатып, көңілін алдап, аялап, алдарқатуға да қолайлы. Ана жырының ырғағы табаны тербетуге лайықталған бесік ырғағымен үндес шығып отырады.

Салыстыра қарасақ, бесікке салуға байланысты әдет-салттардың көп халыққа ортақ екендігін көреміз. Мәселен, бесіктің арқалығын қару, оған үкі, қасқырдың азуы сияқты заттарды іліп қою, баланың басына пышақ, қанжар, т.б. заттар жастап қою Орта Азия халықтарының көпшілігіне ортақ<sup>70</sup>. Ал, бос бесікті тербетпеу салты халықтың бәрінде дерлік бар. Қазақта баланы бөлерде бесікті отпен аластап:

Алас, алас, пәледен қалас,  
Көзі жаманның көзінен алас,  
Тілі жаманның тілінен алас,  
Қырық қабырғасынан алас,  
Отыз омыртқасынан алас! —

дегендей ырым өлеңдер айтылады. Мұндай анимистік ұғым әр халықта сақталған. Орыс бесік жырларында ұйқы шақыру сарыны бар. Бесік жырының магиялық негізін дәлелдеушілер көбінесе осы тектес мәтіндерді тілге тиек етеді<sup>71</sup>. «Ұйқым қашып жүр», «Көзіме ұйқы тығылып», «ұйқым келмеді» деген тіркестер мұндай магиялық түсініктің қазақ халқында да болғандығын аңғартады. А.Н.Мартынова мұндай мәтіндердің тегін арбау өлеңдермен байланыстыра келіп, орыс бесік жырларында екі түрлі арбау сарындарының бар екендігін айтады. Оның бірі — тілек арбау (заговора — пожелания) да, екіншісі — арнайы арбау (заговора-обращения). Осы екі сарынның да элементтері қазақ бесік жырларында кезігеді.

Сөздің магиялық құдіретіне сеніп, баланың болашағына ақ жол тілеу сияқты тілек арбау сарыны бесік жырында өте басым. Қазақ мәдениетінің білгірі А.Байтұрсыновтың бесік жырын «жын шақыру», «кұрт шақыру», «дерт көшіру» сияқты «қалып сөзімен» қоса топтауы ғалымның осы магиялық негізге ден қойғандығынан

<sup>70</sup> Хомич Л.В. Колыбель у народов Сибири (к вопросу о типологии) // Сборник Музея антропологии и этнографии. Вып. XII. Л., 1888.

<sup>71</sup> Аникин В.П. Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский фольклор. М., 1957. С.90-91.

болса керек<sup>72</sup>. Әрбір құбылыс, зат, барша дүние — жанды құбылыс, онымен тілдесуге болады, өз өтінішінді өткізуге болады деген алғашқы қауымдық түсінікке негізделген арнайы арбау сарыны тым көмескілене бастағанымен де қазақ бесік жыры табиғатынан арбау сарыны қылаң беріп отырады. Сондай-ақ:

Дарын деген баладан,  
Тауып алдық даладан...

немесе:

Дарын біздің қайда екен,  
Қыздарменен тойда екен... —

деп келетін жырлардың арғы тегінде де осындай мән бар. Нақтырақ айтқанда, анасы баласына келген зиянкестерді алдап, басқа жолға салып жіберуге тырысады. Біздің ойымызша, бұл жырлардың көне нұсқаларында сәбиге түрлі зиянкестік жасайды деп ұғынылған «қауіпті» сейілтуге арналған магиялық сарын әлдеқайда анық айтылған болуы тиіс. Яғни:

Әлди, әлди, ақ бөпем,  
Ақ бесікке жат, бөпем, —

сияқты мәтіндерге қарағанда кезеңі жағынан аталмыш жырлар көне. Өйткені, ол мәтіндердің негізінде балаға зиянкестік жасайтын түрлі құбыжықтарды жыр сөзімен алдап-арбап, жолатпау ниеті бар. Мұндай түсініктер балалары өле беретін ата-аналардың тумаларын біреуге беріп, қайта «сатып алу» немесе баласына түрлі жаман есімдер беру салттарынан да көрініс береді. А.Л.Троицкая «сатып алу» ырымының бесікке салу кезінде де болатынын жазады<sup>73</sup>. Оның мәліметіне қарағанда, бесікке салу құрметіне ие болған адам бесікке атша мініп отырып, «сатып ал» деп дауыстайтын көрінеді, отырғандар шамасына қарай әлденелер береді. Ырым жоралғысы бойынша бесік тойына жиналғандар бала емес, ат сатып алған болып шығады. Бірақ бұл этнографиялық детальдар бесік жырының магиялық функциясына әлі де болса толық дәлел бола алмайды.

<sup>72</sup> Байтұрсынов А. Шығармалары. Алматы, 1989. 257-261-б.

<sup>73</sup> Троицкая А.Л. Первын сорок дней ребенка (чилья) среди оседлого населения Ташкентского и Чимкентского уездов. Ташкент, 1927; Троицкая А.Л. Рождение и первын годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана // Советская этнография. 1935. № 6.

Бесік жырының өте көне үлгілері бізге жетпеген, ал, соңғы кезеңдегі бесік жыры мәтіндегі мифологиялық ұғым-түсініктердің кейіннен жамалуы мүмкін. Сондықтан оның арбау қызметі жөнінде кесіп айтарлықтай бұлжытпас дәлел жоқ.

Бесік жырының мазмұндық құрамын іштей жіктеу жөнінде де ғалымдар түрлі толғамдар айтады. Дегенмен қазақ бесік жырларын дәстүрлі бесік жырлары және суырыпсалма бесік жырлары деп, екі топқа бөліп қарастырған жөн.

Дәстүрлі бесік жырларына ұзақ жылдар бойы айтылып, әбден қалыпқа түскен, мазмұндық-композициялық негізгі қаңқасы толық сақталып, Қазақстанның барлық түкпірінде көп өзгеріссіз айтылатын жырлар жатады. Жыр құрылысында «әлди-әлди» немесе «жылама, бөпем, жылама» тәрізді қайырмалар қайталанып, жырдың негізгі мазмұны баланы ұйықтатуға, тыныштандыруға, оның жарқын болашағына ақ тілек білдіруге құрылады. Бұл жырларда қазақ халқының дәстүрлі бала тәрбиелеу ісінің, халық тұрмысының, ұғым-түсінігінің, арман-мақсатының көріністері мол.

Суырыпсалма бесік жырлары адамның жеке басындағы, тұрмыстағы тарих пен қоғамдағы түрлі оқиғалардың әсерінен туып, тарап отырған. Ол жырларда сол кезеңдік оқиғалардың бедері мол. Бала тербетіп отырған адам бесік жырының дәстүрлі нұскасын пайдалана отырып, өз ой толқынысын, күйініш-сүйінішін сыртқа шығарады. Бұл топтағы жырларды іштей тарихи-тұрмыстық тақырыптағы және айтушының жеке басына байланысты мұншер жырлары деп, екіге бөлуге болады. Бірақ мұндай жырлардың көпшілігі белгілі аймақта ғана айтылып, кең тарамаса, енді біреулері өз уақытында кең таралғанымен, өленнің тууына себеп болған оқиғамен бірге уақыт өткен соң ұмытылып кеткен, сондықтан біздің қолымызға түскен мәліметтер тым тапшы. Бұған ілгерідегі фольклор жинаушылардың көлемді жанрларға (эпос, ертеке, аңыз, т.б.) ерекше ден қойып, ұсақ жанрларды жинауға аса мән бермегені, сондай-ақ бұл жанрлардың соңғы кезде де жүйелі түрде жиналмай келе жатқандығы себепкер болса керек.

Қазақтар бесік жырын «әлди» деп те атайды. Әлдилеу — тербету немесе баланы алдына алып, бірқалыпты ырғау деген ұғымды береді. «Әлди-әлди» орыстардағы «баю-бай», өзбектердегі «алла-алла», татарлардағы «әлли-бәлли» сияқты қазақ бесік жырындағы тұрақты қайырма.

Халық тұрмысында бесік жырын айтушылар аналар ғана емес. Оны немересін жұбатқан аталар мен әжелерден бастап, отбасы мүшелерінің барлығы да орындайды. Әдетте, қазақ отбасы көп ба-

лалы болатындықтан ересектерінің кішілерін бағып, тәрбиелеуі үйреншікті жағдай. Кейде бесік жырын балалар кезектесіп те айта-тын көрінеді. Бірінші бала:

Апаң кетті бел асып,  
Беліне белбеу жарасып.  
Тезек теріп жүргенде  
Кетіп қапты адасып, —

десе, екінші бала:

Апасы оның келеді,  
Жұмыртқа әкеп береді.  
Дәркен оны біледі,  
Жыламайды, күледі, —

дейді екен. Бесік жырын әжелерден бастап, отбасы мүшелерінің қайсысы болса да орындай береді. Мәселен, бесік тербеткен адамның:

Әлди, әлди, алайын,  
Атқа тоқым салайын  
Қыдырып кеткен апанды  
Қайдан іздеп табайын? —

деп әндететіні бұған дәлел.

Халық санасының ұжымдық жемісі болғандықтан да, бесік жырында ел тұрмысының көріністері мол-ақ. Ондағы «жілік шағып берейін», «байқұтанның құйрығын жіпке тағып берейін», «қой тоқтысын сой, бөпем», «қуырдағына той, бөпем», «үстіне тоқым жабайын, астына терлік салайын», «быламыққа май құйып, төңкерме қып берейін», т.б. толып жатқан этнографиялық өрнектер мен баланы жақсы көру, еркелету, айналып-толғануға байланысты айтылатын не түрлі балама, теңеулер табиғатынан қазақы тұрмыс байқалады.

Балаға деген махаббат, еркелету, айналып-толғану — бесік жырының негізгі өзегі. Баланы әлдилей отырып:

Құрығынды майырып,  
Түнде жылқы қайырып,  
Қызмет қылар ма екенсін?  
Қолымыздан іс алып,



Бақытымызға, жан балам,  
Бізді бағар ма екенсің? —

деп, халық өз арман-тілегін жырға қосады.

Баласының тезірек ержетіп, шаңырақ көтеріп, өзінше отау иесі, үлгілі, өнегелі отбасы иесі болса деген ата-ананың ақ тілеуі де бесік жырында өз көріністерін тауып отырды.

...Бурыл тайға мін, бөпем,  
Ақ қызы бар ауылдың  
Балпаң, балпаң үйіне...  
Бұралып барып түс, бөпем,  
Қымызынан іш, бөпем.  
Қымызынан бермесе,  
Қызын ала қаш, бөпем.  
Ашуланса ағасы,  
Іштен шалып жық, бөпем.  
Кекендесе жеңгесі,  
Жынға басын тық, бөпем! —

деген әзіл-жырдың астарында күйкі тірлікті күлкімен сәулелендіре отырып, бала жүрегіне жеткізудің өз көңілін де көтеріп, қиялын ұшырған аналық арман-мұрат жатыр.

Ел тарихы, қоғам дамуында болған елеулі оқиғалар халық тұрмысы мен әрбір отбасындағы жеке адам өміріне әсер етпей қойған емес. Көпшілігі қағазға түспей, тарих тозаңының астында қалған суырыпсалма бесік жырларының бізге жеткен там-тұм нұсқаларынан халық жүріп өткен сол кезеңдердің түрлі іздерін байқаймыз. Мәселен, жазушы М.Мағауин хатқа түсірген:

Менің бөпем ақ сары  
Бөпем шашы сап-сары,  
Бөпем мінген бесіктің  
Бекімейді жапсары.  
Бекімесе бел түрсін,  
Шекер мен бал келтірсін.  
Беліне шашы құйылсын,  
Бикелері жиылсын, —

деп келетін жырлар кезеңдік тұрғыдан қарағанда шығу тарихы XV ғасырға дейінгі дәуірге келетін көне жырлардың қатарына жатқызуға болады. Ең алдымен, бұл мәтіннің сөз қолданысы мен

өлең құрылысының өзі тым көнелілігін байқатса, өлеңде кездесетін образдық оралымдардың біразы кезінде бір ел құрамында болған халықтар фольклорында өзгеріссіз қайталанатын. Мысалы, осы жырдың ноғай халқындағы бір нұсқасы былай болып келеді:

Бепем-бепем, бек сары  
Бепемнинь богы сап-сары,  
Бепем минген бесиктинь  
Бегимейди иапсары.  
Бегимесе бегинсин,  
Белден шашы құйылсын,  
Көре алмаған игиттинь  
Көкирегі туыйилсин.

Ал, С.Сейфуллин:

Бұрынғыдай жайың бар ма?  
Мінетұғын тайың бар ма?  
Жылағанда дайын тұрған  
Қарындағы майың бар ма?  
Бұрынғыдай елін бар ма? —

деген өлеңді «қалмақ шапқыншылығынан қалған»<sup>74</sup>, — дейді. Бас-аяғы күзеліп жеткен ана жырының бұл үзіндісінен біз XVIII ғасырдағы қазақ-қалмақ халқы арасындағы шапқыншылықтардың ауыр сызын сезінеміз, бірақ дәл қай уақыт, қандай оқиға екендігін тап басуқиын. Және белгілі орыс фольклорисі В.Я.Пропптың пікіріне сүйенсек, мұндай анық-қанықтық фольклор шығармаларындағы шындық аумағына сыймайды<sup>75</sup>.

Г.Н.Потанин жазып алған:

Таудан Тоғас түскен жоқ,  
Секемен тары піскен жоқ.  
Тоғас түссе етекке,  
Қой жүреді жетекке,  
Жылама, бөпем, жылама<sup>76</sup>, —

деген бесік жырының үлгісінен жарты құрсак жатақтар өмірінің ауыр тірлігін танимыз. Мұндағы Тоғас деп отырғаны Шығыс

<sup>74</sup> Сейфуллин С. Шығармалары: 6-томдық. Алматы, 1964. 6-т. 42-б.

<sup>75</sup> Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976. С. 62-84.

<sup>76</sup> Потанин Г.Н. Казахский фольклор в собрании Г.Н.Потанина. Алма-Ата, 1972. С. 188.

Қазақстан облысын мекендейтін Найманның ішіндегі Қаракерей-Байжігіт (Жұмық, Тоғас, Мәмбет) руының бір бұтағы.

Оспанбайдың қызымын, мен — Зұлқия  
 Зұлқияның қолында гармония  
 Мың бес жүз сом алды да, сатты мені  
 Ташкентпенен болды да компания  
 Жылама, бөпем, қой, бөпем,  
 Жылама, бөпем, әлди-ой... —

тәрізді мәтіндерден сүйгеніне қосыла алмаған қазақ әйелдерінің ішкі мұнын шертуге бесік жырының қолайлы шара болғандығын аңдаймыз.

Ал, Зұлқия Оспанбайқызының ХІХ ғасырдың аяғында өмір сүргені тарихи шындық. Бірақ Зұлқия атымен айтылатын әндердің онға жуық нұсқасын салыстырғанда оның мәтіндерінің көп өзгеріске түскенін байқау қиын емес. Яғни ел арасына кең таралып, біраз уақытты бастан кешірген өлең мәтіні фольклорлық сипатқа ие болған. Бұл халық бесік жырларының әр мәтініне ел өмірінің, адамдар тағдырының осындай түрлі табы түсетіндігінің дәлелі.

Кеңес өкіметі тұсында туған бесік жырлары негізінен халықтық дәстүрлі сипатын толық сақтағанмен:

Мына бесік — бұл бесік — жаңа бесік  
 Бұл бесіктей бесік жоқ берер несіп.  
 Жаңа өмірдің бесігі құнды емес пе,  
 Тербетеді талайды жаңаша өстіп, —

деген сияқты жаңа мазмұндық сапаға ие болды.

Халық әдебиетінің ерекше өрлеп, жаңа мазмұнға ие болған кезеңінің бірі Ұлы Отан соғысы кезеңі екені белгілі. Соғысқа нәлет айту, жеңіске деген сенім, баланы ерлікке, патриоттыққа үндеу, тылдағы ауыр еңбек — бесік тербеткен аналар жырына да арқау болады. Оның бір үлгісі мынадай:

Фашисті қызыл әскер жеңер ме екен?  
 Әскерден әкең аман келер ме екен?  
 Әскерден әкесі аман келер болса,  
 Бөпешім езу тартып, күлер ме екен?  
 Әлди, бөпем, әлди-ай,  
 Көкең аман келсін-ай.

Немесе:

Бапан шалған беліне күміс қылыш,  
Күміс қылыш қолында салып ұрыс,  
Ұлы сүрең ішінде жүрген шығар  
Әлди, әлди, ақ бөпем, ұйықта тыныш, —

деп басталған ана жыры баласына әкесінің Отан шебіндегі жанкешті ерлігін үлгі ете отырып:

Бапан салған беліне мүйізден қын,  
Мүйіз қыны даттанса, ердің сыны.  
Ұйықтамай-ақ қой енді таң да атты,  
Тағы да бір соғыстың өтті түні, —

деген оптимизмге толы жігермен аяқталады.

Қорыта айтқанда, бесік жыры — қазақ фольклорында өзінше орны бар жанрдың бірі. Халықпен көне заманнан бері бірге жасылып, бала тәрбиелеу ісінде үлкен қызмет атқарып келе жатқан балалар фольклорының арналы саласы.

*Сәбилік салт жырлары.* Нәрестенің дүниеге келуін әр отбасы ұлан-асыр той жасап, атап өтеді, оны қазақ «шілдеhana» деп атайды. Жиналған жұрт үй иесін мақтап, жас сәбиге арнап жыр төксе, баланың ата-анасы да:

Қуанып, қан жүрегім қажарылып,  
Қасірет басымдағы қалды арылып.  
Ұл көріп, ұлы дүбір той жасаймын,  
Атқан соң мандайымнан таң жарылып<sup>77</sup>, —

деп, өз қуанышын әнмен білдіреді. Шілдеhana дастарқаны жиылып, ауыл үлкендері қайтар сәтте ақсақалдан бата тіленеді. Бұл — сәби атына үлкендер тарапынан білдірілетін алғашқы тілек. Олардың мазмұны мынадай болып келеді:

Сары тісті болсын,  
Ақ шашты болсын.  
Өмірі ұзын болсын,  
Уайымы аз болсын.

Жас балаға берілетін батаның түрі көп. Мәселен, балаға берілетін соңғы кездегі батаның бір үлгісі:

<sup>77</sup> Уахатов Б. Қазақтың халық өлеңдері. Алматы, 1974. С. 169-б.

Әмин десең, міне, бата,  
 Қолдасын Қыдыр ата.  
 Қызырын қияласын,  
 Періштен ұяласын.  
 Балаға бақ берсін.  
 Бас берсін, өмірі ұзақ жас берсін.  
 Кетпес ырыс, кең пейіл берсін.  
 Ел шеті жаусыз болсын,  
 Ел іші даусыз болсын.  
 Баланың өрісі көпті,  
 Қонысы құтты болсын.  
 Жұлдызы жарқырап,  
 Аспаны ашық боп,  
 Бейбітшілік боп ел іргесі,  
 Болып жасы, ұзақ көп,  
 Әрқашан жүрегі қуанышты болсын<sup>78</sup>.

Балаларға берілетін батаның ересектерге берілетін батадан айырмашылығы — мазмұнында. Онда балаға ұзақ ғұмыр, бақытты тірлік тіленеді. Сондай-ақ балаларға арналған батада:

...Жұртта қалған тулағы  
 Тулап келіп, тай болсын.  
 Тай болсын да туласын,  
 Бір құрдасы сұрасын.  
 Сұраса да бермесін, —

дегендей балалар өміріне етене жақын тіркестер, әзіл-оспақтар да аралас жүреді. Тай үйретіп міну, оны күтіп, бағып-қағу — қазақ баласының ең қымбат ермегі, өленде балалық өмірдің осы қыры камтылған. Кейбір өлендерде әзіл-қалжың бұдан да тереңдеп кетеді.

*Тұсаукесу жыры* — қазақ халқы арасында кең тараған этнографиялық астары мол салт өлендерінің бірі. Өленнің аты да халықтың тұсаукесу ырымына байланысты қойылған. Ырымның негізі аяғынан қаз тұрып, жүре бастаған сәбидің қадамын байлап тұрған тылсым күш бар, соны қиып жіберсе, бала жүгіріп кетеді деген көне магиялық ұғымнан туған сияқты. Бұған ұқсас түсініктің

<sup>78</sup> Қазақтың әдет-ғұрыптары мен салт-дәстүрлері: өткендегісі мен бүгіні. Алматы, 2001. 121-б.

әлем халықтары тарихының барлығында болғандығы белгілі<sup>79</sup>, ал, Орта Азия халықтарының көпшілігінде бертінге дейін сақталған<sup>80</sup>.

Бұл ырымның жүзеге асуы қазақ пен қырғыз халқында бірдей. Ол үшін аяғынан қаз тұрып жүрген баланың аяғын ала жіппен майлы тоқ ішек араластырып (кейде шөп араластырады) тұсайды да, тұсауды аяғы жеңіл, ширақ жүрісті адамға кестіреді. Содан соң отырғандар баланы жағалата жетектеп:

Тәй, тәй, балам, тәй, балам,  
Жүре қойшы жай, балам,  
Қарыс, сүйем қаз бастың,  
Қадамыннан айналдым... —

деп әндетеді. Бұл жерде баланың аяғын ала жіппен тұсауда да астарлы мән бар.

Қ. Қостанаевтың дерегіне сүйенсек, Қызылорда, Қазалы жақтағы қазақтар арасында ертеректе ала жіп баланың аяғына тұсалмай, шұбатыла байланады екен<sup>81</sup>. Демек бұл жоғары әлемнен келген сәбидің жолын бейнелейді, ал, ол жіптің қиылуымен бірге оның ортаңғы әлемге келу сапары да аяқталады, аяғынан қаз тұрған бала жер бетінің тұрақты тұрғыны деген түсінікті береді.

Халықтың тым көне түсінігін бейнелейтін бұл этнографиялық деталь тұсаукесу жырының мәтініне де терең сіңісіп кеткен:

...Күрмеуінді шешейік,  
Тұсауыңды кесейік...  
...Ала жіпті алайық,  
Әжеңе алып барайық,  
Ержетті деп айтайық,  
Шашуын жеп қайтайық, —

деп әндетеді ырымды атқарушылар.

Жинақтай айтқанда, кезінде белгілі ырымды атқарудың құралы болған сәбилік ғұрып жырларының соңғы кезеңдегі басты қызметі — үлкендердің, ата-аналардың ырым кезіндегі сәбиге деген ақ тілегін, жүрек тебіренісін жыр тілімен жеткізу. Өленнің әрқашан бала өміріндегі түрлі әдет-ғұрып салттарымен байланысып келетіндігі

<sup>79</sup> Семья и семейный обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1978. С. 204.

<sup>80</sup> Сонда.

<sup>81</sup> Кустанаев Х. Этнографические очерки. Киргизы Перовского и Казалинского уездов. Ташкент, 1894.

— оны басқа жырлардан ерекшелейтін басты сипаты. Сәбилік салт жырлары, нақтылай айтқанда, баланың бір жарым жасқа келгенге дейін жырланады.

*Мәпелеу жырлары.* Мәпелеу жырларының негізіндегі дене жаттығулары өмірлік қажеттіктен туған. Ана бала құлағына жағымды сөзбен жаттығу әрекеттерін сүйемелдей өлеңдетеді. Бұл өлеңдердің ырғағы жаттығу әрекетіне лайық болса, мазмұны:

Өс, өс, балам, өсе бер,  
Батыр бол балуан білекті.  
Батыл бол таймас жүректі!  
Аяғыңды созайық,  
Саусағыңды жазайық,  
Етті болсын балтырың,  
Епті боп өс, жарқыным!  
Өс, өс, өс, —

деген сияқты балаға жақсы тілектер тілеу сипатында болып келеді. Бұл сияқты өлеңдер баланы шомылдырған кезде де айтылады. Баланы шомылдырып болған соң, денесін майлап, сылап жатқызады. Бұл бала денесіне массаж жасаумен бірдей. Бұл уақытта:

Бисмиллаһир рахманир рахим,  
Сыламақ менен,  
Қатып қалмақ сенен.  
Менін қолым емес,  
Бибі Фатима, Бибі Зухра қолы,  
Ұмай ана қолы, Қамбар ана қолы!  
Тастай қыл,  
Темірдей қыл,  
Сүттей ақ қыл!... —

деген сияқты ырым өлеңдер айтылады. Бұл өлеңнің мазмұнынан түп-тамыры тым әріге, арбау өлеңдеріне қарай кететін мәпелеу жырының көне сипатын байқау қиын емес. Мәпелеу жырларында халықтың әр кезеңдегі ұғым-түсініктері, діни сенімдерінің ізі анық байқалады.

Мәселен, Ұмай ана түркі тектес халықтардың көне ұғымында әйелдердің, балалардың, отбасы, ошак қасының қамқоры ретінде

танылатыны белгілі<sup>82</sup>. Бұл бейне қазақ фольклорының басқа жанрларында да кездеседі. Ал, Бибі Фатима, Бибі Зухра – ислам дінінің пірлері. Мұндай арбау сарынындағы көне тіркестер қазір көп айтылмайды. Әлпештеу жырлары соңғы кезеңде діни ұғымнан арылып, таза практикалық мәнге ие болған. Олар көп жағдайда:

...Сыламақ менен,  
Мықты болмақ сенен!  
Жауырының жабыспасын,  
Қабырғаң қабыспасын,  
Өс, өс, өс, —

деген сияқты тілектерге құрылады. Сәбиді суға құйындырып жатқан ана оны алдандыру үшін:

Шылдыр, шылдыр, шылдырак,  
Су ағады сылдырап.  
Балам менің тап-таза,  
Шыға келді жалтырап, —

деп әндетеді, құйындырып болған баланы қолынан ұстап сілкілеп:

Суы сарқылып,  
Өзі қалсын.  
Кірі кетіп,  
Иманы қалсын! —

деп, бірнеше рет қайталайды.

Мұндай өлеңдер жөргегінде бос жатқан баланың денесін созу кезінде де мол айтылады. Олардың үлгісі мынадай:

Екі қолын екі жаққа жая созып:  
Екі аяғын төмен қарай созып:

Аяқ-қолын сілкілеп:

Немесе:

Қаздың қанатын берсін,  
Тырнаның аяғын берсін!  
Өс, өс...

Серпінің сұңқардай болсын,  
Төбесінің тұлпардай болсын,  
Өс, өс...

<sup>82</sup> Потапов Л.П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник. 1972. М., 1973. С. 134-136; Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Время и пространство. Новосибирск, 1988. С. 265-268.



Менің бөпем аппақ,  
 Күліп, ойнап жатпақ.  
 Көзі улының көзіне – теріскен,  
 Тілі улының тіліне – теріскен,  
 Өс, өс, –

деген сияқты өлеңдер айтады.

Әрине, мәпелеу жырларының барлығы да төрт аяғынан тең тұрған көркем поэзия емес. Олардың ішінде прозалық мәтіндер де мол. Өлең құрылымы, ұйқас, тармақ жағынан да бұл жырлар бата-тілек, уату жырларынан ерекшеленбейді.

Қазақ әлпештеу жырларының ішінде көркемдік деңгейі жоғарысы да, халық арасына кең тарағаны да – «Ақ білек» өлеңі. Бұл өлеңді халық баланың білегін ұстай отырып айтады. Өлеңнің алғашқы шығу тегі баланың білегін салалап, сылай отырып істейтін әрекетке байланысты болғанымен, өлеңнің соңғы кезеңдегі мәтінінде ғибраттық сарын, ақылгөйлік тым басым. Өлеңнің эстетикалық қуаты да жоғары, жыраулық поэзияның әсері мол. Өлең баланың жеке дене мүшесіне бағышталғанмен сол арқылы жалпы идея айтылады.

Ал, білек, ал, білек,  
 Балбыраған, бал білек.  
 Аулың толы мал, білек,  
 Атқа тоқым сал, білек.  
 Атаңның тілін ал, білек,  
 Мал ішіне бар, білек, –

дей отырып, ата-ана балаға деген тілегін, арман-мақсатын өлең жолымен білдіреді.

Баланың мойыны бекіп, буыны қатайып, денесі шымырлана бастаған сәтте, оны қолға алып, әлпештеп, әуеге лақтырып, тізесіне, мойынына мінгізіп ойнатады. Мәселен, бала бағушы ересек адамдар бір аяғын екінші аяғының тізесінің үстіне қойып, баланы оған атша мінгізіп:

Батыр балам, батыр балам,  
 Шауып келе жатыр балам.  
 Отыз қызды олжалап  
 Алып келе жатыр балам.  
 «Олжа, олжа» дегенге,  
 Әрбіріне бір қыздан

Беріп келе жатыр балам.  
Шауып келеді, шауып келеді, —

деп әндетеді. Өсе келе бала бос тұрған ер-тоқымға, т.б. ынғайлы заттарға мініп, сол әрекетті қайталайды. Бұл баланың бұлшық еттерінің қалыпты дамуына, батыл болып өсуіне ықпал етеді.

Түйіп айтсақ, мәпелеу жырлары халықтың баланы бағып-қағуға байланысты өмірлік тәжірибесінен туындаған. Бұл өлендерде халықтың дәстүрлі дүниетанымының алғашқы айшығы анық аңғарылады. Өленнің ұйқасы мен ырғағы, көркемдік құрылысы дене жаттығуларын сүйемелдеуге ынғайланған, сол әрекеттермен үндес шығып отырады.

*Уату-алдарқату жырлары.* Шындығында да, бұл топтағы жырлар әлпештеу жырларына да, бесік жыры мен сәбилік ғұрып жырларына да өте жақын келеді. Оның өзі тектес жырлардан ерекшеленетін тұсы — атқаратын қызметі мен орындалу мәнерінде. Бесік жырының негізгі қызметі — баланы тыныштандырып, ұйықтату және ол бесікке жататын уақытта айтылады, ал уату-алдарқату жырларының міндеті оған керісінше — тынышсызданған баланы алдандырып, сергітіп, көңілін басқа жаққа аудару, оның орындалуы бесіктен тыс, көп жағдайда ойын түрінде келеді. Ал, сәбилік ғұрып жырлары міндетті түрде әлдеқандай халықтық ырыммен қабаттасып келетін болса, уату-алдарқату жырларына ол шарт емес. Тілі әлі толық шығып, есі кіре қоймаған сәбиге ата-анасы:

Ой, ой, жаным, ой, жаным,  
Мойнымдағы маржаным.  
Садақа саған мал-жаным!  
Жас алыпсың көзіңе,  
Не болды екен өзіңе?!  
Саған тиген кісінің  
Қолы сынсын таң ата,  
Көзі шықсын күн бата, —

деп, өзінің ішкі эмоциясын жәбірлеген адамға деген ренішімен қоса әзіл өлеңмен білдіреді. Тілі шығып, сөз мәнін ұғына бастаған бөбектерді қолына алып:

Бөпем менің қайда екен?  
Асқар-асқар тауда екен.  
Тауда неғып жүр екен?  
Алма теріп жүр екен...

Қызыл алма қолында  
Қыздар оның соңында, —

деп әндетеді. Немесе:

....Қарғам соққан пышағы,  
Қызыл қырғыш деседі.  
Ашуына тисендер  
Құлағынды кеседі, —

деген тәрізді мадақ-алдарқату өлеңдерімен де жұбатады. Сәби сәл қара тұяқ болып, аяғы, тілі шығып, өз бетімен ойынға айнала бастаған уақытта баланың белгілі бір дене мүшесін пайдалана отырып, алдарқататын ермек-ойын өлеңдер басым бола бастайды.

Қазақ фольклорының терең білгірі Ә.Диваев өзінің «Қазақтар балаларын қалай жұбатады?» атты мақаласында қазақ халқы арасында кең таралған саусақ ойындарының бір түрін келтіреді. «Бакыра жылап отырған балаларды (жалғыз бала болса да) шебер алдандырып:

Бүлдіршіннің сұқ саусағын шап беріп: «Сойсақ сояйық»;

Ортан қолды ұстап: «Құдайды қайтеміз?»;

Аты жоқ қолды ұстап: «Құдай қайтеді дейсін?»;

Шынашақты ұстап: «Әкел бері, соямыз», — дейді.

Одан әрі келесі қолдың саусақтарын алып, дәл сол ретпен саусақтарды санамалап шығады және әрбір санамалауды бірлән, шірлән, отыз, қатыз, отыз сөздерімен аяқтайды».

Автор қазақ халқының мұндай ойындарға кенде емес екендігін көрсете келіп, саусақ ойындарының көп халыққа тән-әкендігін ескертеді<sup>83</sup>.

Ә.Диваев келтірген саусақ ойынының негізінде саусақтардың неге ұзынды-қысқалы болып жаратылғандығы жөніндегі көне миф жатыр. «Алғашқыда адам саусақтарының ұзындығы бірдей болыпты-мыс. «Ұрлық істейік, — деп жамандыққа бастағаны үшін Құдай бас бармақты ортасынан кесіп тастапты. «Істесек істейік», — деп қостағаны үшін сұқ саусақты да қысқарта кесіпті. «Құдайдан қорықпайсындар ма?» — дегені үшін ортан қолға тиіспепті. «Құдай не істейді?» дегені үшін аты жоқ қолды да қысқартыпты. «Ұрлайықта, сояйық» дегені үшін шынашақты одан да қысқартыпты», — дейді ежелгі қазақ мифі.

Қазақ халқы арасында кең таралған сондай уату жырының бір түрі — «Қуырмаш». Жылап отырған баланың алақанын алып: «Қуыр-

<sup>83</sup> Диваев Ә. Тарту. Алматы, 1992. 196-197-б.

куыр, куырмаш, тауықтарға бидай шаш», — деп, бидай куырғандай етіп қытықтайды да:

Бас бармақ,  
Балалы үйрек (сұқ саусақ)  
Ортан терек (ортан қол)  
Шылдыр шүмек (аты жоқ қол)  
Кішкентай бөбек (шынашақ), —

деп, әр саусаққа ат қойып, бүгіп шығады. Содан соң: кішкентай бөбектен бастап:

Сен тұр — қозыңа бар,  
Сен тұр — қойыңа бар,  
Сен тұр — жылқыңа бар,  
Сен тұр — түйеңе бар.  
Сен, қария —  
Қазан түбін жалап,  
Үйде жат, —

деп, әрқайсысына міндет жүктейді.

Өлеңде төрт түлікті күнделікті тіршілігінің өзегі еткен қазақ халқының ата кәсібі көрініс табады. Көшпенді өмірде «шылдыр шүмектің» — баланың қолынан келер іс — қозы, лақ бағу. Қария адамды үйде отырғызып, құрмет көрсету де — халық ұғымында әбден қалыптасқан түсінік. Демек, уату-алдарқату жырларының бала көңілін аулайтын ермек қана емес, үлкен тәрбие құралы екендігіне көз жеткіземіз. Сондай-ақ саусақтарды ретімен жұмып, ретімен ашу да бала ұғымын жүйелікке тәрбиелейді. Осылайша сәби бірте-бірте санауға үйренеді. Оның бір үлгісі мынадай:

Бірім — бір,  
Екім — екі,  
Үшім — үш, —

деп, онға дейін баланың саусақтарын жұма келіп:

Он бірім —  
Оны тапшы, ай-күнім!

дейді. Сосын:

Бір дегенім — білеу,  
 Екі дегенім — егеу,  
 Үш дегенім — үскі,  
 Төрт дегенім — төсек,  
 Бес дегенім — бесік,  
 Алты дегенім — асық,  
 Жеті дегенім — желке,  
 Сегіз дегенім — серке,  
 Тоғыз дегенім — торқа,  
 Он дегенім — оймақ,  
 Он бір дегенім — кара жұмбақ, —

деп бітіреді. Мұндағы дыбыстық үйлесімге құрылған ұйқасты сөздер баланы қызықтырып қана қоймайды, санды жаттауға да жеңілдік туғызады және санға телінген балама сөздер де баланың күнде көріп, қолына ұстап жүрген таныс дүниелері. Бұл тіл дамытады әрі баланың танымдық қабілетін арттырады. Баланы алдарқата отырып, санауға үйретудің мұндай тәсілі көп халықтарда бар.

Жалпы, халықтың көне наным-сенімдері ізінің фольклордың басқа жанрларынан гөрі балалар ойындарында ұзақ сақталады. Өйткені, балалар көне мифтік ұғымдарды шынайы қабылдап, өз ермектеріне айналдыра береді, оған өзгеріс ендіруге тырыспайды, көп өңдеусіз өзінен кейінгі буынға үйрете береді.

### *Жерлеу ғұрпының фольклоры*

Жерлеу ғұрпының фольклоры құрылымы аса күрделі әрі қайшылықты, сан түрлі жөн-жоралғылардан тұратын кешенді жүйе. Өйткені, оның негізі — жалпы тіршілік ұғымына қарама-қарсы мәндегі өлім оқиғасы. Аталмыш ғұрыпқа қатысты фольклордың пайда болу, даму, өзгеру тарихы адамзат санасының көне замандардан күні бүгінге дейінгі ой-түсініктерінің тарихымен тығыз байланысты.

Жерлеу ғұрпы фольклорының өзге ғұрыптан өзіндік ерекшелігі өлім жайлы көнеден күні бүгінге дейін жалғасқан түрлі түсініктермен байланыстылығы. Сондықтан аталмыш ғұрыпқа қатысты өлеңдердің өзіндік ерекшелігі жайында М.Әуезов: «Көздің жасы, жүректің жалынымен шығатын қаралы өлең әшейіндегі қызық, жұбаныш үшін айтылатын өлеңнен бөлек болу керек»<sup>84</sup>, — деп тұжырымдаған.

<sup>84</sup> Әуезов М. Әдебиет тарихы. Алматы, 1991. 26-б.

Өлім — қорқынышы жоқ, өмір мен өлімнің аражігін ажыратпайтын адам санасының балаң шағында өлім бір күйден екінші күйге ауысу деп ұғынылған. Бұл жайында С.Қасқабасов былай деп жазады: ««өлі», «тірі» деген ұғымдар бөлектенбейді. Мифтік сананың алғашқы кезеңіне тән мұндай өлі мен тірінің бірлігі, толық теңдестігі (тождество) дүние өмірбақи болады деген түсінік туғызған. Изтүссіз ештеңе жоғалып кетпейді. Өлім — алғашқы жағдайға қайтып келу. Қазақтың «*кісі өлді*» дегенді «қайтыс болды», «қайтты» деп айтуының түбірінде осы түсінік жатыр. Ажал — ол да өмір, бірақ басқаша өмір. Өлген адам жоғалды деп саналмай, ол басқа өмірге көшті, алғашқы өзінің түріне қайтып келді деп түсінілген»<sup>85</sup>.

Мұндай түсініктердің сілемі жоқтау өлеңдерінің мазмұнында да сақталған:

Кетпекпіз бәріміз де келген жерге,  
Амал жоқ соны ойлап, тоқтаймыз да<sup>86</sup>.

Ақсұңқар ұшып келге кетті,  
Алтыны ағар жерге кетті.  
Ол адасып кеткен жоқ,  
Бәріміз барар жерге кетті<sup>87</sup>.

Ең көне замандағы абстрактылы ұғымы дамымаған сәбилік сана үшін адам жанын материалдық тұрғыдан түсіндіру тән. («Жан-құс», «Жан-шыбын», «Жан-көбелек», «Жан-жел», «Жан-көлеңке», «Жан-қан», «Жан-шаш», «Жан-жұлдыз», т.б.). Жанның көп түрлі сипаты дүниежүзі халықтарына ортақ жайт. Бұл ұғымның сарқыншақтары қазақтарда да сақталғандығы жөнінде Ә.Төлеубаев көптеген информаторлардың мәліметіне сүйене отырып, адам жанының тәнінен ажырауының үш түрлі сипатын көрсетеді. «Алғашқы болып «шыбын жан» көк жалын (көгілдір отын) немесе көрінбейтін шыбын түрінде, адамның соңғы демімен бірге шығады. Сосын «ет жан» шығады деп, халық түсінігіндегі адам тынысы біткен соң да дененің біраз уақыт суымауын осы жанмен байланыстырады. Сонан кейін ғана рухани жан шығады. Сондай-ақ, ғалым адамның жаны өлген соң үшке бөлініп, бір бөлігі аспанға кетеді, бір бөлігі қабірде қалады, енді бірі үйдің маңында қалады дейтін көне түсініктің халық арасында әлі күнге дейін сақталғандығын дәлелдейді<sup>88</sup>.

Жан шыға салысымен марқұмның туыстары мен жақындарының

<sup>85</sup> Қасқабасов С.А. Қазақтың халық прозасы. Алматы, 1984. 70-б. Курсив автордікі — Д.Ж.

<sup>86</sup> Боздағым. Алматы, 1990. 261-б.

<sup>87</sup> Автордың жинаған материалынан.

<sup>88</sup> Төлеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX начало XX в.). Алматы, 1991. С.89-90.

катты айғайлап жылауы бүкіл дүниежүзі халықтарына ортақ. Бұл рәсімнің қайғы күйінішін білдіруден бұрынғы мағынасы: «өлген адам бұл өмірден мүлде қол үзген жоқ, бәрін естіп біліп, сезінеді, сондықтан оған әлі де әсер етуге болады» деген көне түсінігін білдіреді<sup>89</sup>.

Көне жан шақыру рәсімдерінің заман өте келе аруакты тебіреніп, мазалауға тыйым салуға байланысты жойылып, сарыны ғана сақталған:

Шақырғаным шаңқай түс,  
Шалқалап келіп, үйге түс<sup>90</sup>.

Яғни адамның жаны мен тәнінің ажырауын – өлім құбылысы ретінде түсінудің басы аруаққа табынудан бұрын-ақ пайда болып, кейінгі замандарға дейін жеткен. Оның сілемдері жыр өзегінде сақталған:

Жаны барды жайлауға,  
Жатса да жерде денесі<sup>91</sup>...  
Сыр бермей кетті жан көкем,  
Жан шыққанша иектен<sup>92</sup>.

Келе-келе өлгеннен сескену, оның жанына жағдай жасау туралы ой-түсініктер күрделеніп, бір жүйеге түсе бастаған.

Ерте рулық қоғамның жетілуіне байланысты жанның өлмейтіндігі туралы түсініктер белгілі бір арнаға тоғысып, аталар аруағы ұғымына жинақталған. Егер матриархатқа табиғат культі тән болса, көне патриархат дәуірінде аталар аруағы басымдық ала бастайды. Бұл, әсіресе, көне патриархаттың дамып, ру ақсақалдарының ерекше рөл атқарған кезінде күшейе түскен. Бұл кезеңде аталар аруағы «киелілік» мән иеленген.

Археологиялық деректерге талдау жасай отырып, ғалым И.К.Ақышев аруаққа табынудың көне іздері қалайы дәуірінің өзінде-ақ пайда болғандығы жайлы ой-тұжырымдар түйіндейді<sup>93</sup>. Демек, сол кездің өзінде аруақтарды қайырымды етуге тырысып,

<sup>89</sup> Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографических исследований. Л., 1936. С.12.

<sup>90</sup> Боздағым. Алматы, 1990. 257-б.

<sup>91</sup> Автордың жинаған материалынан.

<sup>92</sup> Байтұрсынұлы А. Жоктау. Алматы, 1993. 46-б.

<sup>93</sup> Древняя культура Центрального Казахстана. Алма-Ата, 1966. С. 292.

киіммен, тамақпен, түрлі бұйымдармен қамтамасыз етіп, басына үй (пана) тұрғызған.

Жанның мәңгілік өлмейтіндігі туралы көне сенім дами келе күрделеніп, жан-жақты жетілу нәтижесінде дербес өмір сүруге қабілеті бар мәнге, аруақтар туралы ілімге дейін жетті<sup>94</sup>. Аталар аруағына дейінгі жан әлсіз, әрекеті шектеулі деп ұғынылса, аталар аруағы белсенді әрекет пен күш иеленіп, екі түрлі жағдайда көрсетілді: жақын-жуығын қолдап, қамқорлық көрсетеді, я болмаса, өштесіп, залал келтіреді. Мұның барлығы тірілердің оған деген қарым-қатынасының сипатына байланысты деп түсіндірілді.

Бұл жөнінде Ш.Уәлиханов: «Өлген адамның о дүниедегі хал-ахуалы жерленгендегі, жерленгеннен соңғы ырым-жоралардың салт-санаға тән бұзылмай орындалуына байланысты еді. Егер өлімнен кейінгі ырым-жоралар дұрыс орындалса, өлген адамның рухы жайбарақат күйге түсіп, өз үрім-бұтақтары мен туғандарына шапағатын тигізіп, жебеп жүреді, ал олай болмаған жағдайда жауығып, аруағы қарғап-сілейді»<sup>95</sup>, — дейді.

Қазақ халқының жерлеу ғұрпы өзегінде көне түсініктердің сарқыншақтары мұсылмандықтың басымдық алуына байланысты бір ізге түсіп, ортақ заңдылықтар ретінде қабылданған.

Қалыптасқан салт бойынша өлім халіне жақындаған жасы келген я сырқат адамның алыс-жақын ағайын-туғандарына хабар беріліп, көзі тірісінде арыздасып, қоштасуға мүмкіндік тудыру, оның соңғы тілегін, тірілерге айтар аманатын естіп қалу парыз саналған. Осы сәттен бастап, адамды о дүниеге жөнелтудің дәстүрлі шарттары қатаң сақталып, бұлжытпай орындалуы қадағаланған. Ең алдымен иман қалималары айтқызылып, жанның тәннен шығуы үшін қолайлы жағдайлар жасалған (аузына су тамызу, жастығын алу, көзін жабу, оқшаулау, т.б.).

Тиісті жөн-жосықтар түгел атқарылған адам мұсылманшылықта «иманы үйірілген» адам ретінде танылады.

Марқұмға тіленетін ең игі тілектің де мазмұны оның иманды болуы туралы ойлардан құралады:

Енді бізден пайда жоқ,  
Иманың болсын жан жолдас<sup>96</sup>.

<sup>94</sup> Традиционная культура кочевников. Алматы, 2002. С. 48, 53-54.; Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1964. С.276.

<sup>95</sup> Уәлиханов Ш. Таңдамалы. Алматы, 1985. 174-б.

<sup>96</sup> Байтұрсынұлы А. Жоктау. Алматы, 1993. 48-б.



Түрлі себептермен атқарылмай қалған тиісті жөн-жосықтың өкініші өлеңге сарын болып қосылады.

Аузыңа сусын бере алмай,  
Басыңа жастық қоя алмай.  
Ақ дидарын көре алмай,  
Қапыда кеткен дүние-ай<sup>97</sup>.

Оқшауланған марқұмның денесі жерленгенге дейін көзден таса етілмей, күні-түні күзетіледі де, үйдің жарығы қырық күнге дейін сөндірілмейді. Бұл зиянкестер қастандық жасауы мүмкін деген көне түсініктен туған.

Өлгелі жатқан адамның маңында толық тыныштық сақталып, жан шыққаны белгілі болған соң әйелдер қатты дауыс шығарып, жылайды.

Кісінің қайтыс болғандығы туралы қаралы хабарды оның жақын-жуығына бірден айта салмай, ауыр хабарға психологиялық тұрғыдан дайындап алып барып, жеткізу үрдісі қазақ халқының берік қалыптасқан ізгі дәстүрі болған. Ол жөнінде М.Әуезов: «Естіртудің мол ұшырасуы қазақ халқының жан дүниесінің тазалығын, қайғы көріп, қаралы болғанға қабырғасы қайысып, ауыртпалықты бірге көтерісетінін, оның адамның күйініш-сүйініштерін терең сезінген сыпайыгершілігін, көргендігін танытады» деп пікір тұжырымдайды<sup>98</sup>. Мәселен: «Жиреншеге Қарашаштың өлімін естірту»<sup>99</sup> үлгісінде алдымен атасы, анасы, ағасы, інісі, баласы өлген қандай екен деп сұрап келіп, ең соңында әйелі өлген қандай екен?», – дегенде Жиренше жарының өлгенін түсінеді.

Жыл бойына азалы үй назардан тыс қалмай, жерлеуге келмегендер келіп, көңіл айтып, жұбатып отырған. Дүниеден озған адамның жасына, жынысына, қоғамдағы орнына байланысты естіртудің, көңіл айтып, жұбатудың мазмұнында өзгешеліктер болады. Көңіл айту, жұбатудың мәні: әркім өзінің сөз шеберлігіне қарай жылы сөйлеп, марқұмға иман тілеп, артындағыларға жақсылық, тіршілік тілеу. Онда тірлікке таяныш боларлық тұжырымдар түйінделіп, қаралы көңілге жұбаныш етерлік мәні бар ойлар ғана айтылады. Яғни: «Ауыр хабар алғашқы рет естілетін жерде құр қайғының бірін айтып, жараның аузын ашып қоймай, қазақтағы бауырмалдық,

<sup>97</sup> Сонда. 63-б.

<sup>98</sup> Әуезов М. Уақыт және әдебиет. Алматы, 1962. 45-б.

<sup>99</sup> Ғабдуллин М. Қазақ халқының ауыз әдебиеті. Алматы, 1996. 73-б.

туысқандық, жанкүйерлік жолымен соның емі сияқты жұбату да айтылады»<sup>100</sup>.

Жұбату, көңіл айту үлгілерінің өзі қарапайым мағынадан күрделі ой-тұжырымға дейін өскен. Оны айтушы тұлғалардың кім екендігіне байланысты (ақын, аузы дуалы шешен, көпті көрген қарт, т.б.) көркемдік қуаты күшейеді.

Естірту, көңіл айту үлгілерінің әйгілі ақындар, шешендер айтқан көркем үлгілерімен қатар қарапайым үлгісі де сақталған.

Қарындасым, қарағым,  
Мұнан былай налыма.  
Аға менен жеңге бар,  
Шүкірлік ет барыңа.  
Тілегін тіле балдардың  
Сая болар жаныңа.  
Бағынышты болайық  
Құдіреттің зарына<sup>101</sup>.

Ал өлік шыққан үйде үш күн бойына тамақ пісірілмеуі — көне замандардағы түсініктермен тамырлас. Н.И.Гродеков мұның себебін Әзірейілдің жан алуға келгенде кереге көзінің қанға толып қалатындығы, яғни үйдің тұтастай таза еместігі туралы түсінікпен байланыстырса<sup>102</sup>, Г.П.Снесарев оны жан туралы түсініктің көне сипатымен байланыстырады<sup>103</sup>.

Ең көне замандардағы марқұм мүрдесінің тылсыммен байланысы туралы ұғымдардан туып, бүкіл ғұрып бойындағы сақтану, тазарту шараларының атқарылуына негіз болатын бұл түсінік ғұрыптың жерлеу, жөнелту, азалау рәсімдерінің өн бойында сақталады. Мысалы: мүрдені көму жүріп жатқанда өлік шыққан үй дереу басқа жерге ауыстырылып, марқұм мүрдесі жуылған жерге от қойып, тазаланған. Ол жерді қазып, үстіне топырақ үйіп, адамның, малдың баспауы қадағаланған, егер басса, ауруға шалдығады деп ұққан. Мұндай жер «арулаған жер» деп аталған<sup>104</sup>.

Жерлеу ғұрпының ең маңызды құрамдас бөлігін құрайтын вербальді, сөздік формаларының (дауыс салу, дауыс айту, жоқтап жы-

<sup>100</sup> Әуезов М. Әдебиет тарихы. Алматы, 1991. 35-б.

<sup>101</sup> Сағтаров Қ. Қазақтың «теріс өлеңдері» - жылау – жоқтау. Ташкент, 1999.

<sup>102</sup> Гродеков Н.И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. Ташкент, 1889. С. 257.

<sup>103</sup> Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С.109-110.

<sup>104</sup> Арғынбаев Х. Қазақ халқындағы семья мен неке. Алматы, 1973. 111-б.

лау, жоқтау айту) өзегінде сөздің көне магиялық қызметі туралы түсінік сақталған<sup>105</sup>. Өйткені, сөз арқылы марқұммен сөйлеседі, оған игілік тілейді, кейінірек мұн-шерін шығарады, тәрбие-тағылым түйіндейді. Бұл мұсылмандық түсінікте де жалғасын тауып, Құран сүрелерінің киелілігі туралы оймен көмкеріледі<sup>106</sup>. Жоқтаушы өз сөзінде дұға арқылы марқұмға көмек етуді көптің есіне ұдайы салып отырады.

Өлген адам мүсәпір,  
Мұқтаж болып тұрады  
Оқыған аят-дұғаға<sup>107</sup>.

Қабірі нұрға жайнасын,  
Басына бұлбұл сайрасын.  
Бағыштап Құран оқылық,  
Маңғазым көрсін пайдасын<sup>108</sup>.

Осыдан бастап ауық-ауық көрінетін сөзбен дауыс айтып жылау рәсімдерінде түрлі дәуірлерге тән таным элементтері араласып жүреді. Ол бастапқыда рәсімнің өзі, кейіннен оның сөздегі жаңғырығы ретінде көрінеді. Мәселен, бұған адамның дене мүшелерінің (қан, шаш, тырнақ, т.б.) магиялық мәні жайлы ұғымдарды айтуға болады.

Дәстүр бойынша өлген адамның әйелі, қыздары, апа, қарындас және келіндері шаштарын жайып салып, бүйірлерін таянып, ылғи да жылаумен болады да, көңіл айта келген әйелдер жағы да олармен бірге жыласады. Жылау үстінде марқұмның туған қыздары мен әйелінің шаштарын тарқатып жайып беріп, жетісі өткен соң қайтадан өріп беру рәсімдері жайлы Н.И.Гродеков<sup>109</sup>, Х.Арғынбаевтар<sup>110</sup> түрлі мағлұматтар береді.

Сәнімді алдың сағатта,  
Жайдырып менің шашымды<sup>111</sup>.

<sup>105</sup> Зеленин Д.К. Магическая функция примитивных орудий // Изв. АН ССР. Отд. Общ. наук. 1931. № 6. С.713-754.; Магическая функция слов и словесных произведения. // Академику Н.Я.Марру. М.-Л., 1935. С.507-517.; Иванов С.В. Древние представления некоторых народов Сибири о слове, мысли и образе. Страны и народы Востока. М., 1975. Вып. XVII. С.123-125.

<sup>106</sup> Құран Кәрім (қазақша мағына және түсінігі). Гафир сүресі. 60 аят. Медине, 1991. 474-б.

<sup>107</sup> Автордың жинаған материалынан.

<sup>108</sup> Автордың жинаған материалынан.

<sup>109</sup> Гродеков Н.И. Аталған еңбек. 259-б.

<sup>110</sup> Арғынбаев Х. Аталған еңбек. 108-б.

<sup>111</sup> Автордың жинаған материалынан.

Аппак шашым жайылып,  
 Құсымнан қалдым айрылып<sup>112</sup>,  
 Үзіліп түсті арқамнан  
 Ұзында шашбау шұбыртпаш<sup>113</sup>, —

дейтін жоктау жолдарындағы шаш жаю ұғымдары — ежелгі шашын жұлып, кесу, бетін тілгілеп, қан шығарып, денесін жарақаттау салттарының сарқыншақ түрі.

Л.Я.Штернберг көптеген халықтардағы осы рәсімді кеңінен зерттей отырып, адамның қаны мен шашы өмірдің негізгі элементі ретінде ұғынылып, марқұмның жанын қайта тірітіп, қалпына келтіру үшін берілетін құрбандық ретінде жұмсалғандығын айқындаған<sup>114</sup>.

Көне түркілерде де тек жесір емес, марқұмның бүкіл жақын-жуығы шашын жұлып, беті мен құлағын жаралағандығы жайлы түрлі деректерді ғалым Ә.Т.Төлеубаев келтіреді<sup>115</sup>.

Киелі күштерді мейірлендіру мақсатында қан беру арқылы жан ауыстыруды көздейтін рәсімнің бірі — марқұм жатқан үйді 7 рет айналып, әр айналған сайын бетін тіліп, көз жасын қанымен араластыра жылау әдетінің сілемі жерлеу салты өлендерінде көркемдік тәсіл түрінде сақталған:

Көзімнен аққан қанды жас  
 Етегіме сорғалар<sup>116</sup>.

Бұл түсініктің қазақ салтындағы көрінісі көне замандардан келе жатқан таным-түсінік іздері қазақ әйелдерінің «басым қаралы, бетім жаралы» дейтін ойларынан да аңғарылады. Бұл жағдай, әсіресе, марқұмды үйден шығарарда айқын көрінетіндігін Ы.Алтынсарин: «сүйекті шығарарда өлген адамның әйелдері ойбай салып, дауыс шығарады, оған ауылдағы басқа әйелдер де қосылады. Беттерін тырнап, қан қылады. Бастарына түскен қайғы-қасіретін жұрт алдында қаншалық күштірек көрсеткісі келсе, беттеріне де жара соншалық көп түседі»<sup>117</sup>, — деп сипаттайды.

<sup>112</sup> Сонда.

<sup>113</sup> Сонда.

<sup>114</sup> Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографических исследований. Л., 1936. С.232.

<sup>115</sup> Төлеубаев А.Т. Аталған еңбек. 95-б.

<sup>116</sup> Автордың жинаған материалынан.

<sup>117</sup> Алтынсарин Ы. Екі томдық шығармалар жинағы. І-т. Алматы, 2003. 122-б.

Бастамасқа шарам не,  
Басыма салған қарам не?  
Мен жыламай, кім жылар,  
Бетімдегі жарам не?!<sup>118</sup>

Яғни мұндағы қан шығару, бетіне жара салу ұғымдары «Қан — алғашқы адамдар үшін ең басты жандарының бірі және оның заттанған формасы»<sup>119</sup> дейтін түсініктің қалдығы. Түсінік пен салт жойылған соң ғұрыптық өлендердің мазмұнындағы көркемдік формулаға айналған.

Демек:

Қара бір шашым жаяйын,  
Жаяйын да жияйын,  
Қыналы бармақ, жез тырнақ,  
Оны да қанға бояйын.  
Албыраған ақша бет  
Сүйегіне таяйын,<sup>120</sup> -

дейтін сипаттаулардың мәні көне жерлеу рәсімдерінің табиғатымен тамырлас.

Қанды қуат беретін аса қажетті күш ретінде түсіну сілемдерінің жаңғырған сипаты «Қараүлек ананың жоқтауында» батыр образын сомдауға жұмсалса:

Қара кошқыл қан жұтып,  
Қан жұтпаса шерленген<sup>121</sup>, -

немесе Кеңгірбайды жоқтауда:

Қабырғадан қан келсе,  
Қажымай оған күледі,  
Толарсақтан қан келсе,  
Қажымай оған күледі<sup>122</sup>, -

деп, мадақтау тәсілі ретінде алынған.

<sup>118</sup> Байтұрсынұлы А. Жоқтау. Алматы, 1993. 53-б.

<sup>119</sup> Абрамзон С.М. Этнографические сюжеты в киргизском эпосе «Манас» // Советская этнография. 1947. № 2. С.141.

<sup>120</sup> Байтұрсынұлы А. Жоқтау. Алматы, 1993. 53-б.

<sup>121</sup> Боздағым. Алматы, 1990. 36-б.

<sup>122</sup> Сонда.

Жерлеу ғұрыптарындағы әйелдердің бетін қаншалықты жаралап, неғұрлым көп қан ағызса, өлген адамға соншалықты берілгендігін, жақсы көретіндігін танытады деген түсінік элементтерінің XIX-ғасырдың аяғына дейін жалғасқандығын, егер ол жесір тарапынан іске аспаса, зорлау фактілерінің болғанын зерттеуші Г.Д.Баялиева келтіреді<sup>123</sup>.

Негізінен, бұл салттың жойылуына мұсылмандық көзқарастардың дамуы әсер еткен. Өйткені, мұсылмандық шарт бойынша: адам баласының өз денесіне жарақат салуы күнә деп есептеліп, ақыретте жауапқа тартылады деп сақтандырылады.

Ежелден күні бүгінге дейін қатан сақталатын міндетті рәсім тазарту шараларына байланысты. Алдымен марқұмды жуындырады да, мүрдені үш рет аударып, тазалап жуып, кебіндейді. Кебіннің етек-жеңі, жағасы болмайды, ол қиылмайды, тігілмейді, тек оралады. Ер адамның кебіні оңнан-солға, ал, әйелдікі солдан оңға қарай оралады. Кебінделу — адамның бұл дүниеден қол үзуінің басты белгілерінің бірі екендігі жайлы жоқтау жолдарында былайша өрнектеледі:

Желмаяға міндің ғой,  
Жағасы жоқ, жеңі жоқ,  
Үш қабат көйлек кидің ғой<sup>124</sup>.

Артында қалып мен сорлы  
Отырмын, ойбай, зар жылап.  
Төртқары боз көйлегін  
Киіп кетгін жалбырап<sup>125</sup>.

Жуылып, тазаланған мәйітті үйдің ішінен шығарарда аяғымен шығарып, босаға алдында кідіртудің мәні әртүрлі тұрғыда түсіндіріледі: бір жағынан, марқұмның үй-ішімен қоштасуын білдірсе, екіншіден, енді өлім қайталанбасын деген сақтану шараларын білдірген.

Жаназаға жиналған жұрттың ішінен 5-7 атаның ұрпағынан бір-бір адамның сүйекке түсілуі келісіледі, я ол жайлы марқұмның өзі өсиет етеді. Жуындырып болған соң мұсылмандық салт бойынша жаназа шығарылады. Бұл рәсімнің фидия кейде «даур», «искат» деп

<sup>123</sup> Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972. С.73.

<sup>124</sup> Автордың жинаған материалынан.

<sup>125</sup> Сонда.

аталатын міндетті бөлігі мұсылмандық деп саналғанымен, оның негізі исламнан ерте дәуірдегі көшіру ғұрпынан бастау алады. Себебі, Құранда біреудің күнәсін біреуге аудару жоқ, әркім тіршілігіндегі өз іс-әрекетіне сай Алла алдында өзі жауап беруі тиіс.

Ақыреттелген мәйітті кілемге орап, сыртынан тағы үш жерден байлап, жаназасы шығарылады. Жиналғандар тік тұрып (азан айтылмайды, еңкеймейді), жаназа намазын оқиды. Марқұмды үйден шығарарда әйелдер міндетті түрде айғай салып, дауыс қылады.

Бұрын марқұмды қабірге дейін жеткізу үшін Қазақстанның оңтүстік, батыс аймақтарының қазақтары мен Орта Азиядағы кейбір халықтарында арнайы «табыт ағаш» қолданылған<sup>126</sup>. Ал бір өңірлерде табытты ақ киізден басылған арнайы киіз ауыстырады. Ол «ақ киіз», «иман киіз», «табыт киіз» деп аталады. Бастапқы кезде бүкіл ру үшін бір киіз басылса, келе-келе әрбір үйдің өзінде болуы міндеттеліп, өлімнен тыс уақытта қадірлі жерде, жүк арасында жинаулы тұрған. Жерлеуге пайдаланылған киізді түнде «жұлдыз көрсін» деп, далада қалдырған. Жерлеу салтына қатысты өлеңдерде «табыт ағаш» ұғымы көбірек сақталған.

Бұл — құданың құдіреті,  
Аяғы жоқ, ері жоқ,  
Ағаш атқа мінгізді<sup>127</sup>.  
Таққа мінген патшалар,  
Танылмай қалмас табытқа.  
Жатқызбас кімді бұл тақтай?!<sup>128</sup>.

Өлікті лақатқа түсірген соң кебіннің басы, ортасы және аяқ жағында байланған жерін шешеді, бұл кезде сыртта тұрған адамдар қабірдің жас топырағынан бір-бір уыс топырақ тастаған соң лақаттың аузы қыш кірпішпен жабылып, сыртқы үйін топырақпен толтырғаннан кейін Құраннан сүрелер оқылады.

Жерлеп болған соң, қабірден 40 қадам өткен соң оқылатын Құран сүрелерінің мәні: қабірге Мүңкір-Нәнкүр келіп, марқұмнан сауал алғанда оған демеу көрсету. Қабірдің ішкі жағы кейде шектеулі формада түсінілсе, бірде шексіз кеңістікті білдіреді. Пәни мен бакидың аралық шекарасы деп есептелетін — қабірге көму о дүние жер астында деген түсініктерді бекіте түскен.

<sup>126</sup> Төлеубаев А.Т. Аталған еңбек. 98-б.; Балаубаева-Голяховская А.И. Аталған еңбек. 26-б.

<sup>127</sup> Автордың жинаған материалынан.

<sup>128</sup> Сонда.

Лақаттап жерге салған соң,  
Айласыз жүдеп, көнемін<sup>129</sup>.

Бағланым жатыр молада,  
Үстінен топырақ үйіліп<sup>130</sup>.

Қамқорым жер астына түскеннен соң,  
Қайғырмасқа не шара?<sup>131</sup>.

Жерлеу барысында о дүние орыны жайлы көне түсініктерге мән беріледі. Мысалы, о дүниені күннің батыс жағымен байланыстыру, мүрдені күн аумай тұрып көму, марқұмның басын күнбатысқа қарату – танертең ерте, күн батарда дауыс қылу күн культіне байланысты туған түсініктер.

Исламға дейін мәйітті жерлеп болған соң аттарына мініп, ауылға таянғанда, өлік шыққан үйге ат қойып, «ой, бауырымдап» жылап келіп, иесіз қалған үйді қамшымен сабалап, әйелдермен көрісіп жылайтын әдет болған:

Бір ауыз сөзін есітпей,  
Артықша болды арманым.  
«Ой, бауырым» деп ат қойып,  
Күніреніп кетті жан-жағым<sup>132</sup>.  
Естігенде жыласып,  
Ауылға бір-ақ ат қойды  
Бір ауыл елдің аумағы<sup>133</sup>.

Мәйітті қойып келген күні кешкісін құтпан намаздан соң оқылатын 4 ракат намазды да «Ысқат» деп атайды. Өлік шыққан үйге жетісіне, қырқына, жылына дейін үздіксіз адамдар келіп, Құран оқу парыз саналады.

Одан әрі қарай бірінен соң бірі жалғасатын аза тұту рәсімдерінде көне түсініктер мен исламдық ұғымдар қабат көрініс табады. Аза тұту – жерлеу салтының ежелден келе жатқан міндетті, құрамдас бөлігі. Ол бүкіл дүниежүзі халықтарында болған. Құранда аза тұту уақыттары туралы ештеңе айтылмаған. Оның негізі өлім процесінің түрлі сатыдан тұратындығы жайлы ежелгі түсініктермен байла-

<sup>129</sup> Боздағым. Алматы, 1990. 200-б.

<sup>130</sup> Сонда. 159-б.

<sup>131</sup> Автордың жинаған материалынан.

<sup>132</sup> Байтұрсынұлы А. Жоқтау. Алматы, 1993. 45-б.

<sup>133</sup> Автордың жинаған материалынан.



нысты, яғни исламнан көп бұрын пайда болған. Аза тұту исламды ұстанбайтын елдер салтында да бар<sup>134</sup>.

Марқұм жерленіп, қонақасы берілген соң, жетісі, қыркы, жүзі (кіші жүз ішінде ғана) және жылы өткізіледі. Бұл уақытта қаза шыққан үйдің адамдары азалы деп саналған. Азалы үйдің адамдары жыл уақыты өткенше жиын-тойға бармаған, қуанышты жағдайға байланысты шаралар кейінге шегерілген. Қазақ арасында жалпыға ортақ аза тұтудың символдық белгілері калыптасқан.

«Бұрын аза тұту бір жылға созылған. Қаралы үйдің сол жақ жабығынан қара шүберек байланған найзаның ұшы шығарылып, ол шүберектің түсі қайтыс болған адамның жасына байланысты өзгеріп отырған. Мысалы: жас жігітке қызыл шүберек, орта жастағы жігіт ағасына қара шүберек, жасы келген қартқа ақ шүберек байланады»<sup>135</sup>. Сонымен бірге үйдің ішіне өлген адамның ер-тұрманын, сауыт-сайманын, тәуір киімдерімен басқа да бұйымдарын іліп, көрсетіп қоятын болған. Мұндай үйге кез келген адамның бас сұғып, Құран оқып, көңіл айтуы міндет саналған.

Исламдық түсініктердің ықпалынан әуелгі мәні өзгеріп, кейінгі замандарда жойылған салттың бір саласы — тұлдау рәсімі. Оның мәні: марқұмның атының жал-құйрығын күзеп, жылына сою, киімдерін, құрал-сайманын іліп қою, найзасын сындыру, ақырғы рет жоқтап, жылау.

Оның бастауы көне наным-сенімдегі өлген адамның тірі адамдармен байланысы үзілмейді, әсіресе, белгілі бір уақыт аралығында марқұмның образын «қуыршақ бейне» ретінде сақтау керек деген ұғымнан туып, оның өзі түрлі даму сатыларынан өткен: марқұмның тастан, ағаштан бейнесін мүсіндеу, марқұмның тірі орынбасарын тағайындаумен ол адамның өзіне тиесілі заттарды қолдануға тыйым салуға дейін жалғасқан<sup>136</sup>. Тұлдау рәсімінің міндеті — өлі мен тірінің арасындағы байланысты біржола үзуді мақсат ететін ең соңғы және аса маңызды ғұрыптық рәсімді атқару.

«Тұл» сөзі қырғыз тілінде өлген адамның кескінін бейнелейтін «қуыршақ», «жесір»<sup>137</sup>, көне түркі тілінде жесір әйел деген мағынаны

<sup>134</sup> Котляревский А. О погребальных обрядах языческих славян. М., 1868. С.249; Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX-начало XX в. М.-Л., 1957. С. 37.; Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. С. 20-22. // Ленинград, 1924.

<sup>135</sup> Арғынбаев Х. Қазақ халқындағы семья мен неке. Алматы, 1973. 112-б.

<sup>136</sup> Абрамзон С.М. «Тул» как пережиток анимизма у киргизов // Белек С.Е. Малову. Фрунзе, 1946. С.5-18.; Шишло Б.П. Среднеазиатский тул и его сибирские параллели // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 255.

<sup>137</sup> Киргизско-русский словарь. М., 1965. С.764.

білдіреді<sup>138</sup>. Ал қазақ тіліндегі мағынасы жетім қалу, бас иесіз қалу дейтін мәнде қолданылады.

Исламдық көзқарастардың ықпалынан адам образын нақтылы бейнелеуге тыйым салынған да, салттың сарыны «тұл – ат, тұл – әйел, тұл – дүние» дейтін көркемдік образдарда ғана сақталып қалған. Мәселен,

Құнтсызда жұныт қу ішік  
Киілмей, «тұлға» ілінген<sup>139</sup>, -

немесе:

Жесір де болып «тұл» қалды  
Екі бірдей алғанын<sup>140</sup>, -

деген жолдарда «тұл» сөзінің көне мағынасы айқын танылса, кейінгі кездердегі жоқтау өлеңдерінде «тұлдын» ауыспалы мағынасы көбірек қолданылады. Мәселен:

Білімді жақсы азайып,  
Замана қалды «тұл» болып<sup>141</sup>.

Қазақтың жерлеу ғұрпынан елеулі орын алатын, марқұмның өлген күнінен бастап жылына дейін созылатын міндетті салт – сөзбен жоқтап, жылау. Бұл жерленгенге дейін де, жерлеуден кейінгі азалау рәсімдерінде де (үші, жетісі, қыркы, жылы) үзілмеген.

Марқұмға қатысты атқарылатын түрлі рәсімдердің мән-мазмұнына сәйкес жоқтаудың да сипаты өзгеріп отырады. Мәселен, өлім хабары белгілі болып, жерленгенге дейінгі аралықтағы жоқтаудың мәні марқұммен сөйлесу, өзара қайғы-шер бөлісу сипатындағы дауыс салу, дауыс шығару деген ұғымдарды білдіреді. Бұл – арнайы жоқтау айтылғанға дейін әртүрлі дәрежедегі шер шығару үлгілерінен хабар береді. Яғни сөзбен жылаудың ең алғашқы бастауы – осы дауыста жатыр. Ол, ең алдымен, адам эмоциясының сыртқа шыққан ең алғашқы формасы болса, оның сөзбен толығы – жылау өлеңдерін, дами келе жоқтауды туғызған.

Дауыс шығару үлгілері негізінен қысқа-қысқа ой түйіндерді, қайғының ауыр салмағын танытатын үзік-үзік ой-сезімдерді бей-

<sup>138</sup> Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.-Л., 1959. С.104; Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1905. Т.3. С.21-22.

<sup>139</sup> Боздағым. Алматы, 1990. 156-б.

<sup>140</sup> Сонда. 140-б.

<sup>141</sup> Автордың жинаған материалынан.

нелейді және ғұрыптық рәсімдерге қатысты туындайды да, көркем жоқтаудың бастауы болып табылады. Себебі «Шер өлені өлгенше ұзақ болмайды, шер мен қайғы үстінде кісі ұзақ сөйлесіп тұруға әлсіз болады. Сондықтан шын қайғы қысқа сөзбен көп мағынаны тізіп, тиімді қып айтады»<sup>142</sup>. Бұрын азалы үйге көңіл айта келген әрбір адам қатты айғайлап, жылап келуі міндет болған. Оның мәні: марқұмның тірілердің даусын естиді деген көне түсінікпен байланысты (сүйекті шығарғандағы және көміп келгендегі айғайдың мәні де осымен өзектес).

Сондықтан да айтылатын сөздің мағынасы өлген адаммен туыстық қатынасына байланысты көрінеді (атекем, апекем, бауырым, т.б.). Есік алдындағы адамдармен көріскен соң үйге кіріп, көңіл айтушы топпен азалы топ шулап жылап, мұң-шерін шығарады. Бұл Құран оқылғанша созылады да, дауыс қарқыны біртіндеп бәсеңдеп, соны екі жақтың да марқұмды жоқтаған сарынына ұласады.

Марқұмды бірге жоқтап, жыласудың негізі көне рулық замандардан бастау алып, сарқыншағы бүгінгі күнге дейін жеткен.

Дауыс айту, жылау өлендерінің көркемдігі кемел болуы шарт емес. Онда бұрынғы айтылғандарды қайталау, ұқсас жағдайларды өзгертіп қолдану орын ала береді. Ал жоқтау бір адамға ғана арнайы шығарылып, бір-ақ рет орындалады. Дауыс салу, дауыс айтуда марқұм рухымен тілдесу сарыны басты мән иеленеді. Мәселен: күйеуі өлген әйел жарының рухына қарата отырып, өз мұң-шерін төгеді.

Артындағы балаларды  
Кімге де кеттің, аллау, тапсырып?<sup>143</sup>

деп, келіп отырған әрбір туған-туысты да өлеңге қосады:

Туыстарың келіп отыр қасыңа,  
Басыңды бір көтерсейші, бас ием!<sup>144</sup>

Басыңды көтер, жан анам,  
Балаларың жетті сағынып!<sup>145</sup>

Немесе марқұмның қате-кемшілігіне жоғарғы күштерден кешірім тілейді.

<sup>142</sup> Әуезов М. Әдебиет тарихы. Алматы, 1991. 23-б.

<sup>143</sup> Автордың жинаған материалынан.

<sup>144</sup> Сонда.

<sup>145</sup> Сонда.

Қатенді, қарғам, кешіретер,  
Бір Алла өзі бар болса<sup>146</sup>.

Және жиналған көпшілік назарын өзіне бұрып, қайғысына ортақтастырады. Олардың әрқайсысына қарата сөйлеу арқылы қайғы салмағын көпке де сезіндіреді.

Өңшен елдің билері,  
Келдің бе бізді сүйеуге.

Келдіңдер бізді көруге,  
Шашы ағарған шешелер  
Жиылып келдің қалмастан  
Көкемнің қатар жеңгесі  
Тәңірі басқа салған соң,  
Пенденін жоқ тұр көнбесі<sup>147</sup>.

Бұл сарындардың бәрі арнайы орындалатын жоқтауларда кеңейіп, көркемденіп ұлғаяды. Ежелден келе жатқан сарындарды пайдалана отырып, өз жанынан өлең шығару қазақ әйеліне міндет саналған. Шығарып қана қоймай, оны жұрт алдында орындауы тиіс болған.

Жиналып келген, ел-жұртым,  
Салайын қысым тіл-жаққа  
Тағдыр солай бұйырды,  
Бізді осындай қылмаққа<sup>148</sup>.

Көп жоқтаудың өз бетінше шығарылған сарыны, даусы болады. Ескі әдет бойынша ертеңді-кеш сол сарынға жоқтау өленді қосып, дауыс қылады.

Марқұм жерленіп болған соңғы жылаудың аясы кеңейіп, көркемделе бастайды. Бұрын арнайы жоқтатып, арнайы тыңдалғандықтан жоқтауға ерекше мән берілген. Мұнда қайғы үстіндегі ауыр күйзелістен гөрі, тоқтам, мойынұсыну, көндігу ба-сым бола бастайды.

Көркем жоқтаулардың сюжетін құрайтын негізгі сарындарды былайша топтастыруға болады: марқұмды арғы ата-бабасынан таратып, тізбектей жырлау; өлімнің себебін суреттеу; тірілердің

<sup>146</sup> Халық кеңесі (газет). 1993. 9 желтоқсан.

<sup>147</sup> Боздағым. Алматы, 1990. 209-б.

<sup>148</sup> Боздағым. Алматы, 1990. 200-б.

қайғы-қасіретін суреттеу; ұрпағына үміт арту немесе тоқтам, тәубе ету сарыны.

Тоқтам, тәубе ету сарыны – жоқтаудағы сезім-күйдін, қайғы-қасіреттің, арман-аңсардың түйінделер тұсы. Ішкі шерін шығарып, жоғалтқанын жоқтаған адам өмірден таяныш, тірек іздейді. «Өлгеннің артынан өлмек жок», олай болса, тіріге тіршілік қажет. Ол тіршіліктің тіреуі, мәні боларлық нәрсе бар ма? Жоқтау қайғылы жандарға соны демеу етеді.

Жылы толғанша танертен ерте және күн батарда әрі көңіл айта келгендерге қаратыла айтылатын жоқтау сарынымен арнайы орындалатын жоқтаулардың композициялық құрылымы, көркемдік кестесі әркілы болып келеді. Сондай-ақ жыл аралығындағы атқарылатын кәделер үстінде айтылатын сөз бен жылау үлгілерінің жылында және асында айтылатын жоқтаулардан үлкен айырмашылығы бар. Көшкенде де қаралы үйдің көші ең алдында жүріп отырған, жолай ауыл кездесе, жақындағанда зарлы дауыспен жылап, жоқтаған. Мұндай жағдайда жолай кездескен ауылдың қаралы көшті тоқтатып, күтіп, басу айтып, ас-су ішкізіп, аттандыруы парыз саналған.

Халық дәстүрі бойынша айттырылып, қалыңмалы төленген, бірақ әлі ұзатылмаған қыздың кенеттен жігіті қайтыс болса, қыз күйеу ауылына көшіріліп, жылына дейін аза тұтып, сонан соң әменгерлік салт бойынша қайын жұртында қалдырылған. Мұндай жағдайда туған жоқтау «ақтай жоқтау» деп аталып, мазмұнында да өзгешелік болады.

Отауын келді, өзін жок,  
Неге ермедің көшіңе?  
Қурап қалған ақ үйдің,  
Қуанайын несіне?  
Немесе:  
Келінің келді үй тігіп,  
Боздағым, неге келмейді?<sup>149</sup>.

Қазақ халқының қоғамдық өмірінде үлкен рөл атқарған Қазыбекті, Жәңгірді, Кенесарыны, Наурызбайды жоқтауларда – әлеуметтік сарын басты мән иеленеді. Таптық теңсіздік бітістіріліп, олардың «жаяулыға – ат, жалаңашқа тон» болған іс-әрекеті баса көрсетіледі. Яғни жоқтаудың ел басындағы елеулі оқиғаларға

<sup>149</sup> 1998 жылы Қызылорда облысына жасалған фольклорлық экспедиция материалдары.

қатыстылығы аса маңызды арналы мәселе. Аза өлендерінің жоқтау дәрежесіне көтерілуі үшін оның кейіпкерінің (марқұмның) тіршілігінде халқына қалаулы, еліне елеулі қасиеті болу керек. Егер ондай болмаса канша көркем дәріптелгенмен, заманнан-заманға жетпеген болар еді. Орақтың, Абылайдың, Кенесарының тұсында өзге де тұлғалар өмір сүрді, өлді, олар туралы жоқтау айтылды. Ал бұлар жайлы жоқтаудың бізге жету себебі — кейіпкерлер қасиетінің (батырлық, хандық) ел басындағы елеулі оқиғалармен сабақтастығы.

Ортақ сарындар көркемдік әдіс ретінде жұмсалғанымен, әрбір адамға шығарылатын жоқтау тыңнан толғанады. Өйткені, «баска біреудің айтқан жоқтауын айту, жаттама өленді айту — қазақ ұғынысына мін»<sup>150</sup>.

Қазақ халқының жерлеу ғұрпында күні бүгінге дейін марқұмды рулық зираттарда жерлеу дәстүрі кездеседі. Ол жер үстіндегі заңдылық жер астында да қайталанатын деген көне түсінікке сәйкес, туыстардың бір-біріне жақын жерленуінің жалғасы. Осы дүниені о дүниемен теңестіру, қайтыс болған адамның бұрынғы дүниеден өткендерге барып қосылып, мәңгілік мекенде бірігіп өмір сүруі жайлы ұғымдар көптеген халықтарға ортақ. Марқұмды өлген туыстарына кетті деп сенудің сілемдері жерлеу фольклорының мазмұнындағы негізгі сарынды құрайды:

Өз еркімен кетіп пе,  
Шақыртқан шығар бабасы<sup>151</sup>.

Үмбетай атам, Жәнібек  
Бабалардың рухы  
Болар ма екен қауышқан<sup>152</sup>.

О дүниелік өмір жайлы сенім ислам дінінде Алланың иелігі, пайғамбарлардың шапағаты тиетін орын дейтін түсінікке ұласқан. Бұл марқұмды Алла мен пайғамбарға тапсыру арқылы сипатталады.

Рухың барып, жолдас боп,  
Пайғамбарға қосылғай<sup>153</sup>.

<sup>150</sup> Әуезов М. Әдебиет тарихы. Алматы, 1991. 26-б.

<sup>151</sup> Саттаров Қ. Аталған еңбек. 36-б.

<sup>152</sup> Байтұрсынұлы А. Жоқтау. Алматы, 1993. 30-б.

<sup>153</sup> Боздағым. Алматы, 1990. 147-б.

Тапсырдым қайран анамды,  
Жарылқа өзін, бір Аллам<sup>154</sup>.

Көне замандардан желісі үзілмей, исламдық ұғымға дейін жалғасып, бірақ түрленіп, өзгеріске түскен сенім — марқұмның өлілер еліне сапар шегуі. Ол бірте-бірте күрделенген. Оның бірі көне ұғым болса<sup>155</sup>, екіншісі мұсылмандық түсініктегі ақыреттен кейінгі жұмаққа баратын жол.

О дүниелік ұғымдар әуелгіде аспан, жер, батыс, солтүстік, т.б. бағыт-бағдар түрінде көрінсе, біртіндеп күрделеніп, нақтылана түскен.

Қарағым сапар шеккен соң,  
Басыңа молда күңіреңгітім<sup>156</sup>.  
Құдай салды, мен көндім,  
Бұл сапарды ұнаттың<sup>157</sup>.

Жерлеу ғұрпында о дүние өмір сүрудің өзгеше формасы ретінде түсініліп, марқұм жаңа мекенге, бейтаныс өлкеге сапар шегуші ретінде көрсетіледі. Оның жолының түпкі мақсаты — бұрынғы өткен ата-бабалар еліне жету, сөйтіп, өзінің мәңгілік мекеніне орнығу. Мәңгілік мекеннің нақтылы сипаты берілмейді, ол көне табу ұғымдарымен байланысты.

Демек, исламға дейінгі о дүние туралы ұғымдарда біркелкілік жоқ, онда бір-біріне қайшы келіп жататын көптеген көзқарастардың тоғысы байқалады.

Өмірден өткендердің тірілерді желеп-жебеп, көмектесуі, қысылғанда сүйеп қолдауы көне діни сенім — ата-бабалар «аруағының кереметтігіне» табынуға байланысты туған. «Өлі жебемей, тірі байымайды» деген мақал да исламнан бұрынғы көзқарасты білдіреді. Себебі мұсылман дінінде бір Алла ғана игілік әкелуші, дүниені жаратушы. Адам бұл дүниеде белгілі бір уақытта сынақта жүреді де, Алла әмірімен өлім арқылы кері қайтарылады. Бұл «Өзге — өтірік, өлім — шын», «Тумақ — сүндет, өлмек — хақ» дейтін тұжырымдармен түсіндіріліп, санаға сіндіріледі.

<sup>154</sup> Автордың жинаған материалынан.

<sup>155</sup> Чистяков В.А. Представление о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX-XX вв. // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С.114-127.

<sup>156</sup> Автордың жинаған материалынан.

<sup>157</sup> Байтұрсынұлы А. Жоктау. Алматы, 1993. 8-б.

Бізден бұрын өткендер,  
 Бұл дүниеден кеткендер.  
 Уақыт жетіп өлгендер,  
 Жер қабырға кіргендер.  
 Таба алмаған өлімге,  
 Ешбір ислам хайласын<sup>158</sup>.

Мұсылмандық түсінікте әр нәрсенің өмір сүру мерзімі, жан тапсыру уақыты, оның себебі Алла тағала қалауына сай белгіленеді. Бұл жөнінде Құранда айтылған<sup>159</sup>.

Әр пенденің жан тапсыруы қылған амалына лайық болады:

Жеткізбей жанды алмайды  
 Шернеуде жазған сызыққа<sup>160</sup>.  
 Лауху менен Махпузда  
 Ғұмырын жазған бір Құдай<sup>161</sup>.

Бұл жөнінде Құранда: «Ол сондай, Алла ізгі іс жүзінде қайсыларын жақсы әрекет ететінінді сынау үшін өлім мен тіршілікті жаратқан», — деп жазылған<sup>162</sup>.

Мұсылмандық сенім бойынша жан адам баласына Алланың уақытша берген аманаты, мерзімі келгенде қайтарылып алынады:

Он сегіз мың ғаламда  
 Мақұлық жоқ өлмейтін.

Өлшеулі өмір біткен соң,  
 Аманатын бермейтін<sup>163</sup>.

Мұсылмандық тұжырым бойынша: барша жәндікті, дүниені жаратқан Алла өлімді де жаратқан. Одан басқа жарататын да, өлтіретін де жоқ. Адам жанын алатын мезгіл келгенде Алла тағала Әзірейіл періштені жұмсайды деп көрсетіледі:

<sup>158</sup> Автордың жинаған материалынан.

<sup>159</sup> Құран Кәрім (қазақша мағына және түсінігі). Әли Ғимран сүресі, 145 аят; Фатыр сүресі, 11 аят. Медине, 1991.

<sup>160</sup> Боздағым. Алматы, 1990. 141-б.

<sup>161</sup> Боздағым. Алматы, 1990. 50-б.

<sup>162</sup> Құран Кәрім (қазақша мағына және түсінігі). Мүлк сүресі. 67/2 аят. Медине, 1991. 562-б.

<sup>163</sup> Боздағым. Алматы, 1990. 180-б.



Аларында адамын Әзірейіл сұр берген,  
Адастырып мезгілден, қабақ шытып, зіл берген<sup>164</sup>.

Мұсылмандық түсініктегі өлім — рухтың денеден шығуы және адамның бұл дүниеден ақыретке көшуі деген сөз. Ал қабыр осы дүниеден ақыретке өтудің өткелі, сынақ дүние мен ақырет арасындағы әлем.

Өлген кісіге алғашқы сауал қабырда қойылып: «Құдайың кім? Пайғамбарың кім? Дінің не?» — деп сұралады да, сауалға мұсылмандық тұрғыда жауап берген адамның қабірі көз жетерліктей дәрежеде кеңіп, марқұм болашақта жұмаққа баратын жолға бағыт алады. Сонымен бірге жауап бере алмағандар үшін тозақ отының азапты шарпуы да осы кезден бастап сезіледі.

Өлік қойылған түнде үзбей Құран сүрелерін оқудың негізгі мақсаты да — осы сұрақ алынып жатқанда марқұмға демеу көрсету, күнәсін кешуге тілек тілеп, жаратушыға жалбарыну.

Құранда баяндалатын<sup>165</sup> адам баласының жасаған жамандық пен жақсылығының таразылар күні барлығы бір Аллаға сеніп, шектеулерінен тыйылып, дұрыс жолда жүргендердің осы күні Алладан сыйлық алып, сенбегендері жазаланатындығы жайындағы түсініктер жерлеу фольклорындағы негізгі сарынның бірін құрайды.

Жеңіл де болсын сұрағың,  
Әулие, пірлер медет қып,  
Бейіште болсын тұрағың<sup>166</sup>.

Сондай-ақ исламдық түсінікте — өлген соң тірілетін адамдардың жиналатын жері мақшар деп аталып, пайғамбарлардан бастап, барлық адам баласынан сұрақ алынып, жауапқа тартылатындығы жөнінде уағыздалады.

Бұл жайында Құранда: «Адамның жақсылығы мен жамандығы Алла білетін таразыда өлшенеді». «Сол күнгі іс-әрекет өлшенетін таразы әділ...»<sup>167</sup> — деп көрсетілген.

Мақшар күні жолығып,  
Ғаріп көңілім тынар ма.

<sup>164</sup> ӘӨИ қолжазба қоры. 123-бума.

<sup>165</sup> Құран Кәрім (қазақша мағына және түсінігі). Кеңр сүресі. Медине, 1991. 299-б.

<sup>166</sup> Байтұрсынұлы А. Жоқтау. Алматы, 1993. 57-б.

<sup>167</sup> Құран Кәрім (қазақша мағына және түсінігі). Мүминун сүресі. 102-103 сүре. Медине, 1991. 348-б.

Есіткен жан, бата қыл,  
 Құран оқып бұларға<sup>168</sup>.  
 Қиямет мақшар болғанда,  
 Көрсетсін Алла жүзінді<sup>169</sup>.

Сондай-ақ адал мұсылмандар ақыретте Алланы көру бақытына жетеді делінеді. Құранда: «Сол күн келгенде жарқ-жұрқ етіп жарқырайтын жүздер бар, (олар) жаратушыларына қарайды (оны көреді)», – деп бұйырылған.

«Бір Құдайдың дидарын  
 Сен көрмесен, кім көрер?»<sup>170</sup>.

Көне заманғы марқұмның басқа дүниеге сапары мұсылмандық ұғымдағы жұмаққа жетудің өткелі ретінде көрінеді. Жұмаққа баратын жол қылкөпір арқылы өтеді. Ол – «қылдан да жіңішке, қылыштан өткір көпір» түрінде сипатталады. Барлық адам одан өтеді, ол әркімнің тіршіліктегі әрекетіне қарай не кеңейеді, не тарылады<sup>171</sup>.

Қылкөпір ұғымының ғұрыптық мәтіндердегі сәулесі:

Дүниені жаратты  
 Пайғамбардың нұрынан.  
 Жіңішке, – дейді, – сиратты  
 Жылқының жарты қылынан<sup>172</sup>, –

дейтін жолдардан көрінеді.

Ислам дінінде – Аллаһ тағала әмірлерінен именіп, бойұсынуда болғандар үшін жаннаттан орын дайындайды деп көрсетілген<sup>173</sup>.

Жерлеу фольклорының негізгі сарындарын құрайтын жұмақтан орын тілеу тілегінің мәні де осыған байланысты:

Жаннаттан болғай талабың,  
 Ашық та болғай жауабың.

<sup>168</sup> Автордың жинаған материалынан.

<sup>169</sup> Автордың жинаған материалынан.

<sup>170</sup> Боздағым. Алматы, 1990. 30-б.

<sup>171</sup> Құран Кәрім (қазақша мағына және түсінігі). Мәриям сүресі. 71 аят. Медине, 1991. 310-б.

<sup>172</sup> Автордың жинаған материалынан.

<sup>173</sup> Құран Кәрім (қазақша мағына және түсінігі). Кәһф сүресі, 30 аят. Медине, 1991. 297-б.

Нұрға толғай қабірін,  
Жоғары ұшқай сауабын<sup>174</sup>.

Алдыңнан Құдай жарылқап,  
Бейіштің есігі ашылғай,  
Періштелер жолдас боп,

Хор қыздары қосылғай.  
Түрлі нығмет шашылғай<sup>175</sup>.

Жұмаққа барғандар мәңгілік жас қалпында қалып, ғажайып рахат күй кешеді деп сендіріледі<sup>176</sup>.

Ал тозақ — Алла тағаланың барлығы мен жалғыздығына иман келтірмей, оның әмірлеріне қарсы келгендер үшін дайындалған орын. Ол жаннатқа қарама-қайшы суреттеледі.

Шариғат талаптары жылап-сықтауды қоспағанымен, оған мүлде тыйым сала алмаған, халықтың ежелден келе жатқан салтын мүлде ығыстыра алмаған. Өйткені, жақынынан айрылған жан жүрек қайғысын шығаруда ежелден қалыптасқан дәстүрлі салтқа сүйенген.

Мұсылмандық шарттардың көне түсініктерге тыйым салғаны жоқтау жолдарынан да көрініп калады:

Зарлаумен тілді шаршаттым,  
Жылаудың кілтін мен таптым.  
Жылағаннан не таптым,  
Оқи бер Құран, молдалар<sup>177</sup>.

Сонымен бірге өлім салған ауыр зардап (әсіресе, жас өлім тұсында) ешқандай шектеу, тыйымға бағынбай, сыртқа шығады. Мұсылмандық шектеуді есінде ұстай отырып, өз күйігін шығарған әйел:

Жаратқан өзі кешіргей,  
Жоғалған соң қайғырдым,  
Шам-шырақ, гауһар тасыма<sup>178</sup>, —

деп тоқтайды.

<sup>174</sup> Боздағым. Алматы, 1990. 172-б.

<sup>175</sup> Байтұрсынұлы А. Жоқтау. Алматы, 1993. 59-б.

<sup>176</sup> Құран Кәрім (қазақша мағына және түсінігі). Нақыл сүресі, 31 аят. Медине, 1991. 270-б.

<sup>177</sup> Боздағым. Алматы, 1990. 213-б.

<sup>178</sup> Автордың жинаған материалынан.

Жинақтай келгенде, әу баста адам жанының өлмейтіндігі туралы ұғым дамып, аруақтар культі, біркұдайлық дінге дейін жалғасқан. Осыған байланысты жерлеу ғұрпының рәсімдері де, оған қатысты фольклор да сан түрлі күйді басынан кешірген.

Әсіресе, «советтік өмір салтын орнықтыру» идеясын ұстанып, бұрынғы әдет-салттармен арнайы күрес шаралары жүргізілген кенестік дәуірде аталмыш ғұрып елеулі өзгерістерге ұшырады. Көне рулық қоғамға ғұрыптың тұтастай магиялық қызметі (сөз, іс-әрекет, заттық әлем) тән болса, келе-келе ғұрыптың сөздік бөлігі басымдық алып, онда ғұрыпты тудырған көне таным-түсініктер көркемдік қызмет атқарды. Өлім жайындағы ұғымдардың өзгеріп, дамуы нәтижесінде ғұрып пен оған қатысты өлеңдердің негізгі қызметтері көмескіленіп, бүгінгі күнге сарқыншақ күйінде жетті. Ғұрыптың жекелеген рәсімдері ғана атқарылды да, марқұм жоқтаусыз-ақ жөнелтілді. Әрине, кейбір өмірлердегі жоқтап, жылау дәстүрінің сақталғандығын жоққа шығаруға болмайды. Бірақ олар жеке адамның немесе отбасы мүшелерінің марқұмға деген қайғыру сезімін білдірумен ғана шектеледі. Яғни жерлеу ғұрпы фольклорының аясы тарылып, қайғы-шер шығару мағынасы ғана қалған. Сондай-ақ азалау рәсімдерінің көне түсініктерден туған белгілі бір уақытта бұлжытпай атқарылу міндеттілігіне де өзгеріс еніп, отбасының мүмкіндігіне, жиналған қауым уақытының ретіне қарай рәсімдерді жинақтап, біріктіріп өткізуге дейін өзгерді. Дегенмен халықтық дәстүрлердің құнды тұстары өзгерген, түрленген күйде күні бүгінге дейін жалғасуда. Сан ғасырлардан келе жатқан ғұрыптық рәсімдер қайғылы жандардың көңілін аулау, күйзелістен шығару, марқұм алдындағы өздерінің міндет-парызын атқарудың құралы ретінде әлі де аса бағалы, сол арқылы қайғылы жандар көңіл жұбатысып, тіршілігіне тәубе етеді. Халықтың «қайғыны бөліссең, азаяды, қуанышты бөліссең, көбейеді» дейтін тұжырымы да осыдан туған. Қазіргі кезеңдегі (әсіресе, қала жағдайындағы) азалы музыка, марқұмды еске алу сәттері, ел болып ас беру, ескерткіш такта ілу, естеліктер жазу да жерлеу ғұрпының жаңарған, жаңғырған түрлері болып табылады.

### § 3. Магиялық фольклор

*Жалпы сипаты.* Магия дегеніміз адамға, жануарға, затқа немесе бір құбылысқа, т.б. дүниеге әсер ету үшін қолданылатын ғұрыптар мен сөздердің құдіретіне сену.

Этнология ғылымы магияның бірнеше түрін анықтаған. Айталық, пайдалы магия, зиянды магия, гомеопатиялық (имитациялық) магия, контагиозды магия<sup>179</sup> деп жіктеледі.

Магия — болмыстан тысқары күшке сенудің бір түрі, бірақ діни сенімдерден айырмашылығы — белгілі бір ғұрыптарды орындау арқылы жанды-жансыз заттарға, құбылысқа адамның өз күшімен-ақ тікелей әсер етуге болады деп табылады. Осы типологиялық әмбебап заңдылық қазақ тұрмысынан да анық көрінеді.

### *Арбау*

Арбау тарихи тұрғыдан алғанда, магияға жатады.

Халық арбау сөзін үнемі қолдана бермеген. Тіс еміне жүретін арбаулар кейде жай ғана құрт шақыру деп аталған. Ахмет Байтұрсыновтың қалып сөзіне қосатын «құрт шақыруы» да осы құрт шақыру, яки тіс еміне қолданатын арбау. Сол сияқты «сөз» термині де арбау орнында жүре берген. Толығырақ көз жеткізу үшін Ә.Марғұлан жинаған «Тістің құртын шақырғанда айтатын сөз» үлгісімен танысалық:

Ала құрт, бала құрт,  
Он екі басты кара құрт!  
Тоғыз жолдың тоғауына кез келіп,  
Келер болсаң, кел, құрт!  
Кетер болсаң, кет, құрт!  
Шүкіра құрт, шын құрт,  
Шүкіра басты кара құрт,  
Атқан октан жүйрік құрт,  
Ағын судан рауан құрт.  
Тақ Сүлеймен пайғамбардың  
Демі бірлән түс, құрт!  
Мәсбай мәсих құрт,  
Тұр әлі, кежік құрт!<sup>180</sup>

Тісті құрт жейді деген ұғым дүниежүзі халықтарының көбінде-ақ кездеседі<sup>181</sup>. Құртты орналасқан жерінен шақырып алса, қуып түссе,

<sup>179</sup> Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1986. С. 19; Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С.427-429.

<sup>180</sup> Қараңыз: Абылқасымов Б. Құрт шақыру // Азия (газет). 1992. №5.

<sup>181</sup> Ветухов А. Заговоры, заклинания, обереги и др. виды народного врачевания, основанные на веру в силу слова. Варшава, 1907. Вып. 2. С. 253-254.

не өлтірсе, тіс жазылып кетеді деген сенім арбаудың магиялық күшін үстемелей түскен.

Арбаушылар улы жәндіктерді әртүрлі шөп аттарымен (адыраспан, алабота, жалбыз, кекіре, т.б.) де, мал аттарымен (қой, қозы, түйе, сиыр, т.б.) де үрейлендіреді.

Бау, бау бәленгір,  
Бауыры шұбар бәленгір!  
Қой келді, қозы келді,  
Сары тонды үрпек бас өзі келді.  
Әуеден боз ала торғай келді,  
Жерден сары ала байтал келді,  
Шық, Тәңірден парман келді!<sup>182</sup>

Жалпы, ғұрыптық фольклорда, соның ішінде арбау құрылымында «түсініксіз сөздер» үлкен рөл атқарады. Б.Уахатов «түсініксіз, жұмбақ сөздерді неғұрлым көбірек қолданса, жылан, шаянның есін солғұрлым тез алып, тез өлтіруге болады», - деген халық сенімін айта келіп:

Мары, мары, мары жылан,  
Ұзын, ұзын, ұзын жылан.  
Ұзын шашы келте жылан  
Марқары, сарқары, —

дегендегі «мары» сөзі бүкіл Шығыс елдеріне белгілі болған жылан патшасы Шах-Маран емес пе екен деген ой тастайды<sup>183</sup>. Жоқ, Шах-Маран емес. Мары — парсы тілінде жылан деген сөз. Дауысты дыбыстарға толы түсініксіз сөз араласқан, сондықтан да естір құлаққа әсерлі, сазды «Мары, мары, мары жылан» тіркесі қазақ тілінде «Жылан, жылан, жылан, жылан» болып қана шығар еді.

Қазақтың теміреткіге қарсы арбауында:

Теміреткі темірден  
Тәзгунә тәкули, тәрһакуһа  
Қатирә, Куф... шық! — делінеді<sup>184</sup>.

Қаракұрт шакқандағы арбауда:

<sup>182</sup> ОҒК қолжазба қоры. 1092-бума, 11-дәптер.

<sup>183</sup> Уахатов Б. Қазақтың халық өлеңдері. Алматы, 1974. 158-б.

<sup>184</sup> ОҒК қолжазба қоры. 1092-бума, 11-дәптер.

Әзкер, мұзкер,  
Жия-жия, пара-пара  
Сиырғында, секерқында  
Ғылабұз күле настан, — делінеді<sup>185</sup>.

Тағы бір арбауда:

Ашындау, бушундау,  
Дарындау, мирандау.  
Килюки, килюки сасыр  
Бары була, бары тула  
Исиндау, фишиндау  
Имандау, шимандау, — делінеді<sup>186</sup>.

«Әлгі «жат» сөздердің, сырлы сөздердің, — дейді С.Сейфуллин, — бірі ізделінген ең керекті сөз болады. Ол сөз жыланның, яки шаянның аты болып шығуы мүмкін. Толып жатқан сөздерді айтып отырғанда, бірі әлгі жыланның аты болып шықса, жылан жеңіліп, уыты өзіне жайылып, өледі. Шағылған адам, яки мал оңалады деп сенген. Бұл жырлар қысқа-қысқа такпак тәрізді болады. Ұзақ болса, ылғи «жат» сөздерден құралған жырды жатқа алу, жатқа қайта-қайта оқу қиын болар еді»<sup>187</sup>.

Бұған не қосуға болады? Біріншіден, «жат сөздер» улы жәндіктерге қатысты ғана емес, жалпы арбау атаулыға, оның ішінде өзге халықтардың арбауына да тән әрі техникалық, әрі көркем әдіс. Екіншіден, арбаулар ылғи ғана жат сөзден құралмайды. Мәселен, Сәкен Сейфуллиннің өзі жариялаған «Бүйі шакқандағы арбауда» бірде-бір түсініксіз сөз жоқ. Тағы бірнеше мәселе туындайды: арбау айтыла ма, әлде оқыла ма? Арбаудың көлемі қысқа-қысқа такпак тәрізді ғана бола ма? Арбауды айту, әлде оқу кезінде қандай іс-әрекеттер қатар жүреді?

Орыс фольклорында арбаудың айтылатын (ауызша) да, оқылатын (жазбаша) да түрлері болған<sup>188</sup>. Бұл күнге дейінгі тасқа басылған деректерде қазақ арбауларының жазба түрі жөнінде мәлімет жоқ. Арбаудың ауызша туып, ауызша өмір сүргені, ауызша тарағаны анық.

<sup>185</sup> Сейфуллин С. Шығармалары. Алматы, 1964. 6-т. 175-б.

<sup>186</sup> Диваев А. Из области киргизских верований // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Казань, 1899. Т. XV. Вып. 3. С. 338.

<sup>187</sup> Сейфуллин С. Шығармалары. Алматы, 1964. 6-т. 172-б.

<sup>188</sup> Власова З.Н. К изучению поэтики устных заговоров // Русский фольклор. Л., 1972. Вып. XIII. С. 194-201.

Арбаудағы сөз бен іс-әрекеттің арақатысына келгенде, Н.Познанскийден аттап өтуге болмас. Әйгілі зерттеушінің пікірінше, арбаудың түптамыры ғұрыптан бастау алады, бірақ, уақыт өте келе сөз өзінің ғұрыптық негізінен ажырап, магиялық күшке ие болады<sup>189</sup>. «Н.Познанскийдің көзқарасына карамастан, — дейді жиырмасыншы жылдардағы еңбек авторы В.П.Петров, — сөз бен іс-әрекеттің белгілі бір практикалық мақсатқа жетудің әдісі ретіндегі қызметтері бірдей әрі тепе-тең»<sup>190</sup>. В.Петров пікірінің жаны бар. Араға жарты ғасырдан астам уақыт салып жазылған арнайы мақалада да осыған ұқсас қорытынды жасалған: «Таза, бірыңғай «сөзден» ғана тұратын арбау болмайды, әдетте, «сөз» белгілі бір магиялық іс-әрекетпен қабыса жүреді»<sup>191</sup>.

Расында да, сөз бен іс-әрекеттің бөлуге келмейтін синкретті құбылыс екенін, екеуінің магиялық күші егіз қолданылатынын қазақ арбауларынан да байқаймыз. Жетісу қазақтары жылан шаққан адамды былай емдеген: алдымен жылан уыты тиген жерді сары, қызыл, жасыл түсті жіптермен байлаған, сосын тостағанға су құйып, оған қойдың құмалағын қосып араластыратын да арбауды айта жүріп, әлгі суды киіз үйді айнала шашатын<sup>192</sup>.

Торғай жағының қазақтары құрт шақырғанда:

Түйғын, түйғын түйе, кел,  
 Ағайынды жия кел,  
 Ақ желегін сала кел.  
 Сарыбас түйғын,  
 Қарабас түйғын,  
 Изма (?) түйғын.  
 Жайлаған жерді жау алды,  
 Қыстаған жерді өрт алды.  
 Жайлаған жерден қашып кел,  
 Тасқан суды басып кел.  
 Жетер, жетер, күйт-күйт,  
 Басар, басар, күйт-күйт! —

дейтін де, сулы тостағанға түкіретін; тостағанның ернеуін шыр

<sup>189</sup> Познанский Н. Заговоры. Пг., 1917. С. 158.

<sup>190</sup> Петров В. Заговоры // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981. С. 85.

<sup>191</sup> Дмитриева С.И. Слово и обряд в Мезенских заговорах // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 37.

<sup>192</sup> Краснов А.Н. Очерк быта семиреченских киргиз // Известия Императорского русского географического общества. СПб., 1887. Т. XXIII. Вып. 4. С. 467.



айналдыра ешкі майынан жасалған балауыз шамдарды жағып қоятын<sup>193</sup>.

Азды-көпті деректердің өзінен арбаудың жалаң сөз түрінде емес, белгілі бір іс-әрекет, қимылмен сабақтаса, жұптаса орындалатыны айқын аңғарылады. Арбаудың нақтылы шарттары орындалмаса, оның күші дарымайды деп саналады: «Әрбір буынды оқығанда дем алу шарт. Егерде буынның арасында, яғни бір буынды оқығанда дем алып қойса, зәр қайтпайды»<sup>194</sup>. Арбауды неше мәрте қайталау керектігі де шарт етіп қойылады: қырық бір, жеті, үш, т.б.

Бірау сөз арбаудың композициялық бітімі туралы. Ол жөнінде жалғыз Б.Уахатов қана пікір білдірген. «Біздіңше, — дейді ғалым, — бұл тектес өлеңдердің құрылысы төрт бөлімнен тұрады деп шамалау қажет. Бірінші — кіріспе, екінші — мақтау, жалынып жалбарыну, үшінші — зеку-қорқыту, төртінші — улы жәндіктердің атын атап, «шық, Тәңірден парман келді» деп, бұйырумен аяқтау»<sup>195</sup>.

Біздіңше, мақтау, қорқыту, бұйыру, өтіну, жалыну, жалбарыну дегендеріміздің барлығы да сарынға (мотивке) жатады. Арбау ішінде олардың үнемі қатарласа жүруі міндет емес, бірі болса, екіншісінің қалыс қалуы әбден ықтимал. Айталық:

Қара бас, қара бас, күйт-күйт,  
Ақ бас, ақ бас, күйт-күйт.  
Жыбыр, жыбыр, жыбыр құрт.  
Жыбырласа түсер құрт. Күйт-күйт!  
Жайлауынды өрт алды,  
Қыстауынды жау алды. Күйт-күйт!  
Жыбыр, жыбыр, жыбырла,  
Су жыландай қыбырла. Күйт-күйт!  
Барар жерің қалмады,  
Басар тауың қалмады,  
Түспеген енді нең қалды? Күйт-күйт!<sup>196</sup> —

деп келетін арбау мәтінінен аталмыш сарындарды түгендеп алу мүмкін бе? Әрине, жоқ. Оның үстіне сарын дегеніміз шығарманың композициялық бітімін емес, сюжеттік құрылымын анықтайтын құбылыс екендігі мәлім<sup>197</sup>.

<sup>193</sup> Народные способы и средства, употребляемые при лечении болезней киргизами Тургайской области // Тургайская газета. 1901. № 6.

<sup>194</sup> ОҒК қолжазба қоры. 1092-бума, 11-дәптер.

<sup>195</sup> Уахатов Б. Қазақтың халық өлеңдері. Алматы, 1974. 155-156-б.

<sup>196</sup> ОҒК қолжазба қоры. 1089-бума, 1-дәптер.

<sup>197</sup> Қараңыз: Путилов Б.Н. Мотив как сюжетобразующий элемент // Типологические исследования по фольклору. М., 1975. С. 141-155.

Арбау құрт шақыру, жылан, шаян уларын қайтарумен ғана шектелмейді. Арбау табиғат құбылыстарына әсер ету мақсатында да қолданылады. Мәселен, күн жайлату, бұлт шақыру, жаңбыр шақыру, жел шақыру дегендеріміздің барлығы да арбауға жатады.

*Жауын шақыру* — дүниежүзіне кең тараған магиялық ғұрыптың бірі. Ол терімшілік, аншылық, балықшылық, бакташылық, диканшылық сияқты шаруашылық түрлерімен айналысқан тайпалар мен халықтардың арғы-бергі тарихында көп кездеседі. Өйткені, адам тіршілігінің ертеңі мен болашағы көп жағдайда тікелей жауын-шашын мөлшеріне тәуелді болған. Бұлт пенен жаңбырдың қыратты, жоталы, таулы өңірлерге үйір келетінін адамдар ерте бастан-ақ байқаған, сондай жерлердегі қайнарларды, бұлақтарды, көлшіктерді қадірлеген, қасиет тұтқан, қайсыбір жұрттар киелі санап, табынған. Күн жайлаушылар, нажағай ойнатушылар, жайшылар, яки ауа райына магиялық бақылау жасаушылар да көбінше биік төбелерді мекендеуге тырысатын, сол арадан ауа райына тікелей әсер ету қолайлырақ деп білген. Ауа райын магиялық әдістермен басқарудың қоғамдық өмірдегі маңыздылығы соншалық, кейбір елдерде, мәселен, Тибетте әрбір ауылдың, қаланың, шіркеудің «маманданған» өз бұршақ тоқтатушысы (сэргагпа), өз жауын шақырушылары (лхава) болған<sup>198</sup>.

Қайнардың көзін аршыса, жауын жауады деп ойлау — гомеопатиялық магияға тән әдет. Қазақтар да өзге жұрттар секілді жауын шақыру ғұрпын өзен-судың бойында өткереді. Славяндар құдыққа түрлі тағамдарды немесе заттарды тастаса, жауын тез жауады деп білген<sup>199</sup>. Кавказдық әйелдер соқаға жегіліп, өзеннің кеуіп қалған арнасын жыртқан<sup>200</sup>. Бұл мысалдарда жердегі су арқылы көктегі бұлтқа әсер ету ниеті айқын сезіледі.

Жауын шақыру тілегімен әйелдердің жаланаптануы, суға шомылуы сияқты әдеттер де кездеседі. Әйел менен жаңбырды байланыстыру — әлем халықтарында кең тараған түсінік. Судың төңірікесін әйел бейнесінде тану да сол негізде шығуы мүмкін. Оның түп-төркінінде имитациялық магияға тән наным-сенімдер жатыр. Қайнардың көзін аршу, құдыққа түрлі нәрселер тастау, өзен маңынан жер жырту салттарынан символикалық белгілер де бой көрсетеді.

<sup>198</sup> Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. М., 1989. С. 275.

<sup>199</sup> Толстыё Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 102.

<sup>200</sup> Чурсин Г.Ф. Магия в борьбе с засухой у кавказских народов // Бюллетень Кавказского историко-археологического института в Тифлисе. 1930. № 6. С. 17.

Жоғарыда келтірілген мысалдардың барлығы да типологиялық жағынан өте ұқсас: бір топ адам (кейде әйелдер, кейде қыздар, ал, кейде әйелдер тобына ер кісілер мен ұл балалар да қатысады) үй-үйді аралап, жауын шақыру өлеңін айтады, әр үйден тиесілі кәдесін, сыйлығын алады (көбінше дәм-тұз, тағам тартылады). Мұндағы ортақ жора және ең негізгі жора — су шашу (қуыршаққа, әйел киіміндегі еркекке). Қазақта жауынның мол болуын тілеп, танаптан қайтқан егіншілердің үстіне су құятын әдет болған. Ондай рәсімді, негізінен, орта жастағы әйелдер мен жас келіншектер атқаратын<sup>201</sup>. Сөйтіп, көптеген халықтардың түсінігінде шашылған су менен жаңбыр арасында магиялық байланыс бар деп есептеледі. Ал, қолға қуыршақ (күрек, сыпырғыш) ұстау салтына келетін болсақ, әу баста бұл рөлді тірі адам, адам болғанда әйел адам (қолдағы затқа әйел киімін жабу немесе күрекке әйел бейнесін салу мысалдарын еске түсірелік) атқарғанына күмән жоқ.

Қысқасы, ерте замандарда жауын шақыру ғұрпын орындау кезінде әйел жынысты адамдар құрбандыққа шалынған деп айтуға толық негіз бар. Бұл рәсім әйел мен жаңбырды байланыстыру сенімінің (әйел — өмірдің бастауы, су — жалпы тіршілік бастауы, әйел — жаңбыр) ең соңғы нүктесі немесе ең жоғарғы магиялық шарасы болып табылады. Сөйтіп, біз жауын шақыру ғұрып кешеніндегі құрбандық шалу жорасының орны, мән-мағынасы қандай деген мәселеге келіп тірелдік.

Қазақта құрбандыққа адам шалу рәсімінің ізі қалмаса да, тасаттық беріп, мал шалу әдеті күні бүгінге дейін сақталып отыр. Тасаттыққа<sup>202</sup> қатысу, оны неғұрлым жоғары дәрежеде ұйымдасқан түрде өткізу көпшілік тілегінен туындайтын ортақ мүддені білдіреді. Әдетте, оған жас-кәрі, еркек-әйел деп бөлінбей, түгел жиналуға тырысады. Тасаттық құрғақшылық жылдары беріледі. Құрбандық, әдетте, өзен-сулы жерде шалынады. Оның себебі аталған рәсімнің су иесіне (су тәңіріне) арналатындығынан болса керек. Малдың бауыздау қаны қолма-қол суға ағызылуы (адамды суға ағызу мысалымен салыстырыңыз) — су тәңіріне жасалған аса ірі ілтипат белгісі.

<sup>201</sup> Қараңыз: Кармышева Дж. Х. Земледельческая обрядность у казахов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С. 61.

<sup>202</sup> «Тасаддақа» дейтін араб сөзі (қайыр беру) // Қараңыз: Ондасынов Н.Д. Арабша-казакша түсіндірме сөздік. Алматы, 1984. 1-т. 78-б. Тілімізде содан туындайтын «садақа» сөзі де бар, бірақ оның қолданылу реті басқаша. Лезгиндерде «садаха» тасаттық беру мағынасында пайдаланылады. Қараңыз: Ганиева А.М. Общность и национальное многообразие дагестанских календарно-обрядовых песен (зимне-весенний цикл) // Календарно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала, 1988. С. 21.

Тасаттық зират маңында да беріледі. Ол аруақтар культімен байланысты.

Жалпы, құрбандық шалу дәстүрінің шығу тегі адамның еркінен тыс күштерге қатысты екендігі анық байқалады. Көне түркілердің «жер-су» тәңіріне бағыштап, тайы беруі мен бүгінгі қазақтың тасаттығында кейбір пішіндік айырмашылықтар болғанмен, олардың мазмұны біреу-ақ — адам мен табиғаттың үстінен қарайтын күшті разы қылу, сөйтіп, алға қойылған мақсатқа жету.

*Тасаттық* — жауын шақыру ғұрпының ұжымды түрде орындалатын түрі. Қазақ қоғамының өмірінде «арнайы мамандардың» қатысымен жасалатын магиялық жоралар да үлкен орын алып келеді. Ш.Уәлиханов түркілердің жауын шақыратын яда немесе жада тасы туралы Абылғазы деректерін келтіре отырып, бұл тасты қазақтар жай тасы деп атайтынын, жай тасы арқылы жауын-шашын шақыра алатын қабілеті бар адамдардың ел ішінде көп екенін жазады<sup>203</sup>.

Тасты суға малу немесе тасқа су шашу арқылы жауын шақыру ғұрпы Европа жұрттарында да болғандығы Дж. Фрэзер, Ж.Тэрнер, Л.Штернберг еңбектерінен белгілі. Тасқа су шашу немесе оны суға малудың астарында да гомеопатиялық магия принциптері жатқаны аңғарылады.

Бұлт, жаңбыр шақырудағы қайталаулар магиялық жүк аркалап қана қоймайды, сонымен бірге мәтіннің өлендік құрылымына да елеулі түрде араласып, белгілі мөлшерде әсерін тигізеді. Төмендегі:

Кел, кел, кел, бұлт,  
Екі енеге тел бұлт.  
Ағыны қатты сулардан  
Ширай соғып кел, бұлт.  
Шөптің басы жерлерден  
Жүгіре соғып кел, бұлт.  
Қайың басын қайыра соқ,  
Арша басын айыра соқ,  
Тобылғы басын толғай соқ,  
Атан түйе жыға соқ,  
Ат бауырынан өте соқ!  
Үзенгіні тебе соқ,  
Мөңкі байды баса соқ,  
Қошқарбайды қоса соқ!

<sup>203</sup> Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах. Алма-Ата, 1985. Т.4. С. 59. Бұл туралы кеңірек қараңыз: Абылқасымов Б. Телқоңыр. Алматы, 1993.

Түрлі таудан тау койма,  
Тұнық судан су койма<sup>204</sup>, —

деген жолдардың бүтін сап құрап, ұйымдасуында «бұлт» сөзінің (жетінші жолдан бастап жасырын қалуына қарамастан) ұйытқы болып тұрғаны байқалады. Дәлірек айтқанда, ол тармақ қатарларының синтаксистік параллелизм негізінде жымдасуына себебін тигізіп, тирада пішінінің айқындалуына ықпалын жасаған. Семантикалық тұрғыдан алғанда синтаксистік параллелизм арбауда айтылатын магиялық тілектерді үдете, өсіре түсу үшін өте-мөте қажет.

Қоғалы көлдер құрыды,  
Құба жондар шөлдеді,  
Қара сабам қаусады,  
Сары аяғым саусады.  
Қасымнан қараң-қараң кетті ғой,  
Мандайымнан ащы шуақ өтті ғой<sup>205</sup>, —

деген тармақтарда синтаксистік параллелизм арқылы құрғақшылықтың запыран зары бейнеленген, бір типті ұқсас жағдайларды қабаттастыра, ұйыстыра, жарыстыра суреттеу арқылы құрғақшылық панорамасы жасалған.

Жауын шақырған сөз үлгілері үнемі тирада пішінді келеді, 7-8 буынды жыр өлшеміне құрылады, кейде буын санының асып кету, кем қалу реті де кезігеді. Осы соңғы ерекшелік және синтаксистік параллелизмнің мол қолданылуы жауын шақыру сөздерінің көнелік белгілерін танытады. Құрт шақыру, жылан, бүйі арбауларындағыдай мұнда да «түсініксіз сөздер» поэтикасы елеулі рөл атқарады. Мәселен:

Ербек-сербек бай атай,  
Еркек қана күрең тай,  
Тері тоқым мар тұрғай,  
Қай тұрғай<sup>206</sup>, —

дегеннің лексикалық тұрғыдан жауын шақыруға пәлендей қатысы болмағанмен, арбаушы (жауын шақырушы) оған магиялық мән береді, бүкіл мәтіннің әсер етушілік күші осы «түсініксіз сөздерге»

<sup>204</sup> Абылқасымов Б. Телқоңыр. Алматы, 1993. 79-80-б.

<sup>205</sup> Сонда. 80-б.

<sup>206</sup> Сонда. 80-81-б.

келіп тіреледі. Суға салынған жай тасына әлгі сөздердің жұмбақ сыры қосылып, аспанға бұлт қаптатып, нажағай ойнауы керек.

Сонымен, қазақтағы арбау сөздерін айту арқылы жауын шақыру ғұрпы екі түрлі орындалады:

- а) Тасаттық беру арқылы (ұжымды түрде);
- ә) Жай тасын қолдану арқылы (дара түрде).

Этнографиялық терминология бойынша табиғаттан тысқары күштердің рақымын түсіру ниетінде орындалатын ғұрыптар жиынтығы пропицация немесе мейірімдендіру культі (умилостивительный культ) деп атайды. Тасаттық беру салты да осы культке қатысты. Оның түпкі негізі мұсылмандықтан да, шамандықтан да арғы дәуірлердегі анимистік түсініктерге алып барады. Ал, жай тасы арқылы жауын шақыру магиялық ғұрыпқа жатады. Қай әдет-ғұрып болса да, бізге өзінің әу бастағы қалпын сақтап, жетпеген. Сондықтан да қазақтың жауын шақыратын әдет-ғұрып кешенінде көп жағдайда магиялық, анимистік, шамандық және исламдық салттар бас қосып, қабысып кеткен.

### *Жалбарыну*

Қазақ фольклорында арғы тегі сөз қуатына сенуден туындағанымен, мақсат-міндеті арбаудан (заговор) алшақ жатқан бір топ сөз үлгілері бар. Мысал келтірсек:

Қазақ әйелі іс тігерде:

Бисмилла,  
Істің басы ілгері,  
Шайтанның басы кейін!  
Қолыма жел байла,  
Көтіме тас байла!

Аншы аң атарда:

Бисмилла рахман рахим,  
Ғайыперен, қырық шілтен қайырып бер,  
Қайырып берсен, үйірінен айырып бер!

Жаңа ай туғанда:

Туған айдай қылып жарылқа,  
Шыққан күндей қылып жарылқа.  
Басты аман, бауырды бүтін қыл,  
Отыңа оралтпа, суыңа сүрінтпе.

Немесе:

Жаңа айдан жақсылық,  
Ауырлығым жерде,  
Жеңілдігім менде!<sup>207</sup>

Бұл сөздер қандай бір әдет-рәсімге, еңбек-кәсіпке, табиғат құбылысына, кейде емдеу-домдауға қатысты айтылатыны анық болып отыр.

Ғалымдар арбауды маманданған адамдар арнайы шартпен айтатындығын мақұлдайды. Ал, біз келтірген сөздерді кез келген қарапайым шаруа қажетіне қарай айта береді. Демек бұл арбаудан көне, себебі ол фольклордың бүкіл қауымға ортақ мезгілінде туған болу керек.

«Қазақ халқы ерте заманда ескі дін бойынша әрбір жан-жануардың, әртүрлі жақсылық-жамандықтың «иесі» бар деп қандай сенген болса, ол «иелерді» қызыл тілмен алуан-алуан әсерлі, сырлы сөзбен көндіруге, зиянсыз етуге, тек зиянсыз етіп қоймай, мейірімді, пайдалы етуге болады деп те сенген. Бұлардың кейбіреуін ойын-күлкімен, әзіл, тәлкек сөзбен, кейбіреуін зеку, күш айту жөнімен, енді біреулерін жалыну, тілену жөнімен, көндіруге болады деп сенген»<sup>208</sup>, — деп жазады ғалым Б.Кенжебаев.

Өзінің «Тәңір» атты еңбегінде Шоқан Уәлиханов қазақтардың жаңа туған айға, ата-бабаның аруағына сыйынып, жалынатыны туралы былай дейді:

«Жаңа туған айды көргенде үш рет тізерлеп отырып, үш рет еңкейіп, мінажат етеді де, сол мінажат еткен жерден шөп жұлып алып, жанып жатқан отқа тастайды.

Аруақ — ата-баба рухы, басқа қиын-қыстау күн түскенде, жан қиналғанда: «Аруақ қолдай гөр, қолтығымнан жебей гөр!» — деп айтады. Аруақтың рухына арнап: ай мүйізді, аша тұяқты сиырды, бозқасқа яки ақсарыбас, бауырсақ тәрізді қос құлағы, екі тісі бар немесе қардай аппақ, қасқа қойды және тұмса малды садақаға сояды»<sup>209</sup>. Күні бүгінге дейін егде адамдар жаңа туған айды көрсе, соған қарап «Ескі айда есірке, жаңа айда жарылқа!» — деп, еңкейіп, жалынады.

Мына бір шумақтарға көңіл бөлейік.

Құдай-ай, тоба!  
Тәубасын қабыл ет,

<sup>207</sup> Әбішев Х. Аспан сыры. Алматы, 1966. 29-б.

<sup>208</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. Фольклор. Алматы, 1948. 1-т. 43- б.

<sup>209</sup> Уәлиханов Ш. Таңдамалы. Алматы, 1985. 154-155-б.

Дұғасын мұстапаж ет!  
 Мәдинеде Мұхамет,  
 Түркістанда Қожа Ахмет,  
 Е, Мұхамет, болғайсың  
 Мына үмбетіңе жар медет!  
 Бұ дүниеде жиғанды ет,  
 Ақыретте иманды ет!<sup>210</sup>

Немесе:

Е, патша Құдай, есіңе ал,  
 Өзің жарылқасаң, былайғының несі бар?!  
 Е, патша Құдай, әуелі өз кәріңнен сақта,  
 Шайтанның шерінен сақта,  
 Патшаның кәрінен сақта.  
 Қадамы қаттыдан сақта,  
 Қатты тонғаннан сақта,  
 Дос болып, қас болғаннан сақта,  
 Күле кіріп, күңірене шыққаннан сақта,  
 Жиылған нудан сақта,  
 Тасыған судан сақта,  
 Ұйтқыш жанған өрттен сақта,  
 Ыңыранып жатқан дерттен сақта!<sup>211</sup>

Я болмаса:

Е, Құдайым,  
 Құмырсқа, құрттан сақта  
 Су мен оттан сақта,  
 Қоян жылғы жұттан сақта!<sup>212</sup>

Тағы бір мысал:

Уа, құдірет!  
 Құтқармайтын бөледен сақта!  
 Жасанды жаладан сақта!  
 Кездейсоқ қауіптен сақта,  
 Көлденең қатерден сақта!  
 Үнсіз жау — өрттен сақта,  
 Тілсіз жау — таскын судан сақта!  
 Аш бөріден сақта!

<sup>210</sup> Васильев А.В. Образцы киргизской народной словесности. Молитвенных благожеланий «Бага соз». XII. Оренбург, 1905. С.1-2.

<sup>211</sup> Сонда. 3-б.

<sup>212</sup> Сонда. 21-б.



Құныққан ұрыдан сақта!  
 Бітпейтұғын даудан сақта,  
 Ымырасыз жаудан сақта!...  
 Осылардан сактаса,  
 Қалғандарға қайсарып,  
 Уәде берем болмасқа!<sup>213</sup>.

Әлбетте, біз келтірген үлгілердің айтылу табиғатында тылсым күштерге жалыну, тілену, сұрану, өтіну, мінәжат ету, жалбарыну сарыны анағұрлым басым. Сол себептен біз бұндай фольклорлық мәтіндерді жалбарыну деген жеке жанрға топтағанды жөн санаймыз. Тегінде, қазақ фольклортану ғылымында жалбарыну деген термин бұрын болған. Б.Кенжебаев<sup>214</sup>, М.С.Сильченко<sup>215</sup>, М.Ғабдуллиндер<sup>216</sup> қолданған. Мысалы: бұлт шақыру, күн жайлату, құйынды үйден аулақ қуу кезінде айтатын сөздерді М.Ғабдуллин жалбарынуға жатқызған. Х.Арғынбаев дарымшының жыланды арбауын жалбарыну<sup>217</sup> деп атаған. Кейінгі кезде Б.Абылқасымов бұндай сөздерді арбау жанрына енгізген. Алайда, қолда бар мәтіндерге қарағанда, біздің фольклордың құрамында арбаудан басқа жанр бар екені анықталып отыр. Өзінің мазмұны мен айтылу ситуациясына қарай ондай сөздерді жалбарыну деп атауға болады.

Сонымен, карапайым шаруа қандай бір әдет-рәсім, еңбек-кәсіп, табиғат құбылысы кезінде соның адамға деген тиімділігін, шарапатын молайтып, кесанатты аластату мақсатында айтатын магиялық сенімге негізделген ғұрыптық сөз үлгілерін жалбарыну деп атаймыз.

Жалбарыну ырымға негізделіп, ғұрыптық іс-әрекет, арнайы әуен-ырғақ, символикалық киелі затпен сүйемелденіп орындалады.

Б.Абылқасымов қазақтағы арбау жанрына сырқат пен сиқырлы күштерді аластау, күн жайлату, бұлт шақыру, жаңбыр шақыру, жел шақыру рәсімінде айтылатын сөздерді топтаған<sup>218</sup>.

Бажайлап қарасақ, жалбарыну арбау жанрынан мүлде алшақ тұрғаны көрініп тұр. Енді ол екеуінің айырмасына тоқталайық:

<sup>213</sup> Абылқасымов Б. Наным-сенімдер ғұрпының фольклоры. Хрестоматия. Алматы, 2004. 171-172-б.

<sup>214</sup> Сонда. 44-б.

<sup>215</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. Алматы, 1960. 1-т., 1-кітап. 105-б.

<sup>216</sup> Ғабдуллин М. Қазақ халқының ауыз әдебиеті. Алматы, 1958. 55-б.

<sup>217</sup> Арғынбаев Х. Қазақтың мал шаруашылығы жайында этнографиялық очерк. Алматы, 1969. 167-б.

<sup>218</sup> Абылқасымов Б. Телқоңыр. Қазақтың көне наным-сенімдеріне қатысты ғұрыптық фольклоры. Алматы, 1993. 54, 58, 69-б.

Ең алдымен айтатын нәрсе: арбау басқа бір объектіге (адам, мал, жәндік, т.б.) жұмсала айтылады, ал, жалбарынуда адам өзіне мейірім тілеп, өтініш жасайды. Осы ерекшелігі жалбарынуды батадан да бөлектеп тұрады. Сондай-ақ арбауды бақсы, арбаушы, дарымшы, яғни кәсіби мамандар айтады. Ал, жалбарынуды аңшы, малшы, диқан, шебер, яғни кез келген карапайым еңбек адамдары айта береді. Ғалымдардың пікірінше, арбауды айтудың арнайы шарты бар. Оны белгілі бір мекенде (мысалы, төрт жолдың торабында), белгілі мезгілде, белгілі бір себепке байланысты ғана айтады. Ал, жалбарынуда мұндай арнайы шарт жоқ, оны кез келген карапайым адам тек өзі атқарғалы жатқан әдет-рәсімді, іс-әрекетті нәтижелі ету немесе адам өз басына жақсылық жасау үшін айтады. Арбаудың діни нанымдық негізі күшті, оны арбаушы арғы әлеммен тілдесу құралы ретінде айтатындықтан карапайым адам түсінбейтін құпия сөздері мол, ал, керісінше, жалбарынудың барлық сөздері көпшілікке түсінікті болып келеді. Сонымен бірге арбау мен жалбарынудың ұқсас жері екі жанр да магияға сенуден пайда болған, екеуінің де мақсаты игілікке — табысқа жету, яғни құтты молайту, бұл жолдан кесіп аластау.

Жалбарынуды айтушы атқарылғалы жатқан істі ұдайы жаратушының құдіретімен, яки табиғаттың тылсым күшімен байланыстыратыны байқалады. Сондықтан да оның сөзі сырлы, сиқырлы. Жүзеге асқан немесе атқарылғалы жатқан шаруаны тіл-көзден жасырып, басқа рәміздермен алмастырып, далдалау, тасалау, сол арқылы кесірлі рух-иелерді адастыру, алдарқату сарыны бар. Мысал келтірсек, қазақ «мал соймаймыз ба?» дегенді «тышқан мұрнын қанатпаймыз ба?» деген эвфемизммен айтады. Қойды сойғалы жыққанда:

Бисмилла,  
 Ай мүйізді,  
 Аша тұяқтым-ай,  
 Жұпар иісті,  
 Бауырсақ құлақтым-ай!  
 Сенде жазық жоқ,  
 Менде азық жоқ,  
 Аллаһу акбар!<sup>219</sup> —

дейді. Себебі, шаруа тылсым рух-иелерден қорқатындықтан, қойдың атын да атамай, «ай мүйізді, аша тұяқты, жұпар иісті,

<sup>219</sup> Ақ бата: бата сөздер. Құраст.: Негимов С., Қазыұлы Т. Алматы, 1992. 45-б.

бауырсақ құлақты» деген әдемі мадақ сөздермен алмастырып, алдарқатады. «Сенде жазық жоқ, менде азық жоқ» деп, Шопан атадан кешірім сұрап, емеурінмен тілдесіп, мәмілеге келу, өз әрекетінің әділ екендігін, ақ екендігін түсіндіру, ұқтыруға ниет етеді. Сол арқылы мал иесінің қаһарын тоқтатып, тыныштандырып, рахымына бөленуді көздейді. Одан кейін қойдың басын үйтіп болған соң, жағын айырарда, пышақпен кесу үшін көмейіне қу шөп салып, содан «сені кескен жоқпын, қу шөпті кестім» деген сөзді айтады. Бұлай істегенде пышақтың жүзі алдымен қу шөпке тиеді де, содан кейін көмейді кеседі. Демек қойдың көмейіне тура пышақ сілтеуден тайсалып, өз ісін бүркемелеп, жасырып, тағы да ие-киелерді алдау, алдарқату, сол арқылы қорғану, нәтижесінде құтты қашырмаудың амалын жасайды. Тегінде, ежелгі қазақ малдың әрбір мүшесінің жеке жаны бар деп ұққан. Мысалы, қойды бауыздаған кісі оның жүрегін жаруға тиіс емес. Егер бұлай істесе, ол адам екі қойдың қанын мойынына қабат жүктеп, ауыртпалыққа қалады-мыс. Көмей болса, малдың маңыраған үнін шығаратын қасиетті мүшесінің бірі. Демек оған пышақ жұмсау малдың дауысын өшірумен тең болғандықтан бақташы кесірден сескеніп, ырым арқылы сақтық амалын жасайды. Монғолдар ұрғашы қойды сойып жатқанда оның үйін (жатырын) пышақпен кесерде тура біз айтып отырған ырымды орындайды<sup>220</sup>.

Кейде жалбарынудың сөздері қарғысқа да ұқсайды. Мәселен, түрік-монғол халықтары мал далаға түнеп қалса, «қасқырдың жағын байлау» рәсімін жасайды<sup>221</sup>. Ол үшін егер үйде бар болса, бөрінің жақ сүйегін, ол болмаса, көбінесе қайшының аузын, кейде тымақтың, немесе дамбалдың сол жақ бауын, баланың жейдесінің жеңін, әйтпегенде, түндіктің алдыңғы бауын шорт байлап: «Түнемедегі маңыраманы аман сақта, Құдайым, ұлыманың аузын будым!»<sup>222</sup> — деген сөздерді айтатын болған. Бұндай сөздердің басқадай да үлгілері бар.

Жалбарыну көбінде тақпақ түрінде болғанымен, кейде драмалық пішіндегі диалог түрінде де кездеседі. Мәселен, баланың тіліне теріскен шыққанда екі бала алма-кезек жауаптасып, бірін-бірі емдейді. Тіліне теріскен шыққан бала алдымен «Тіліме теріскен шықты» деп жеті рет айтып, қандай ем керек екендігін сау баладан сұраған сыңай танытады. Ал, сау бала жеті рет жиіркенішті жаман

<sup>220</sup> Сампилдэндэв Х. Шивилэг // Монгол ардын аман зохиол. Ұланбатыр, 1988. 72-б.

<sup>221</sup> Сонда. 73, 74-б.

<sup>222</sup> Айтып берген 10.09.1944 жылы туған Тошынбай ұста Қаңбақұлы.

заттардың атын зырылдатып айтып, соны жалап емделу керектігін сөз етеді. Мысалы:

Сырқат бала: – Тіліме теріскен шықты.

Емші бала: – Иттің боғын жала!

Сырқат бала: – Тіліме теріскен шықты.

Емші бала: – Сиырдың сідігін жала! –

деп диалог жалғаса береді де, лас заттардың саны жетіге толғанда, өзі де жиіркеніп, доқсыған бала «Бұл тілім қайтсем жазылады?» дегенде келесі бала «Жан-жағыңа карағанша, қарғаның боғын жалағанша» дейді. Сонда сырқат бала «Түй, түй, қайран тілім бок болды, ұшы қиыры жоқ болды!» деп түкіріп тастайды. Расында, осы ем-домды жасаған соң балалар жазылып кететін-ді<sup>223</sup>.

Ежелгі түсінік бойынша, теріскен ауруының да иесі бар, демек ол бұл сөздерде айтылған лас заттардан жиіркеніп, баланың тілінен қашып кетеді деген наным домдауға негіз болған. Емдеу кезінде екі бала жедел жауаптасып, науқас бала шын сескенгенше лас заттарды тізіп, үдетіп, өршітіп, екпіндете айтады. Мұнда заты түгіл аты естілгенде жүректі айнытып, тітіркендіретін жөн-жосықсыз харам нәрселер әдейі термеленеді. Себебі бұндай Сұмдықты естісімен тілге шыққан теріскен зәресі ұшып, безіп, жоғалуы керек. Сонымен бірге домдауда баланы қасакана сескендіріп, психологиялық тұрғыдан емдеу шарасы да жатқаны айқын.

Жалбарыну кейде осылайша халық емшілігімен ұштасып та жатады. Мәселен, әйелдің толғағы ауыр болғанда шипагер әже «Менің қолым емес, Бибі Бәтима, Ұмай ана қолы. Қой толғағыңды емес, оң толғағыңды бер!» деп айтып, ананың қарынына ағаш табакты төңкеріп, оннан солға қарай айналдырып домдайды<sup>224</sup>. Бұнда жалбарынуырыми әрекет, символикалық қиелі затпен сүйемелденгенін байқаймыз. Талай рет ақсарбастың басы мен жамбасы тартылып, дастарқанның құтына айналған ағаш табакты бекершілікте төңкеруге тыйым салынады. Емдеу кезінде оны төңкеріп отыр. Себебі төңкерілген табактың ішіндегі ас төгілетіндей нәрестенің де сыртқа ақтарылып, тез шығуына ишара жасалады. «Қой толғағыңды емес, оң толғағыңды бер» деген сөздің мәнісін айтсақ, малдың ішінде қойдың толғағы ең ауыр болады да, жылқынікі тез екен. Сондықтан қазақ осы сөздерді айтып, толғатқан әйел екі қолымен

<sup>223</sup> 20.04.2003 жылы 1927 жылы туған Оразхан Бітеубайқызынан жазып алдық.

<sup>224</sup> 2005 жылы М.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының Монғолия қазақтары арасында жүргізген фольклорлық-музыкалық экспедициясында 1928 жылы туған Қафуза Болатқызы айтып берген мәлімет. Экспедиция мүшелері: Ә.Нұрбаев пен А.Тойшанұлы.

ұстап, аспақталу үшін оң жаққа аттың шылбырын керіп, жүгенін іліп қоятын болған.

Жылқыны пішкенде де айтылатын сөздер емдеу-домдау мақсатында қолданылады. Халық «жылқыны пішеміз» деп айтуға тыйым салып, оны «сұлулаймыз» деген сөзбен алмастырып атайды. Жылқыны жығардың алдында пішпеші «Мамықтан жеңіл, оқтан жүйрік бол»<sup>225</sup> деп, мінәжат етеді. Ал, пішіп болған соң аяғын әбден босатып, басындағы нокта-жүгенін түгелдей шешіп ап (пішілген жылқының денесінде жіп-арқан такілетті нәрселерден ештеңе қалуы тиіс емес) тұрғызғанда көпшілік «Тезекте кезек жоқ, тезекте кезек жоқ, жүйрік бол!» деп, артынан аттың құмалағымен атқылайды<sup>226</sup>. Бұл рәсімде де жалбарыну рәміздік затпен, ырыми әрекетпен сабақтасқаны байқалады. Жалбарыну үнемі осылайша қандай бір істің сәтімен жүзеге асуына қосалқы көмек шарасы ретінде орындалады.

Кейде жалбарыну табиғат құбылыстарына бағышталады. Мысалы, күн алғаш күркірегенде, отанасы шөмішке сүт құйып береді де, балалар үйді айнала жүгіріп: «Сүт көп, көмір аз» деп, дөдегені қағады. Монғолдар да алғаш нажағай ойнағанда осыған ұқсас ырым жасап, үйде отырған жандар ыдыста қалған сүтті бөлісіп, ауыз тиетін болған<sup>227</sup>. Тувалықтар үйді күннің бағытымен үш рет айналып:

Жыл басы келді, хайыракан,  
Жылан басы түледі, хайыракан.  
Ақ тағам мол болсын, хайыракан,  
Ақ сүт бозасы дәмді болсын, хайыракан, —

дейтін<sup>228</sup>.

Қыстан қысылып шыққан бақташы халық көктемнің келуін жақсылыққа балаған. Ал, алғашқы күннің күркіреуі жайдары жаздың белгісі саналады. Сондықтан мал көкке тойып, сүт мол болсын деген ниетпен үйді айналдыра ақ шашып, тылсым иелерден мейір тілейді. «Сүт көп» деген сөз осындай ишараны меңзесе, «көмір аз» дегені — найзағайдың зауалынан қорғануы. Халық найзағайды Тәңірдің сайтанды ататын оғы деп түсінеді. Күн күркірегенде сай-

<sup>225</sup> Монғолдар осы сөзді қозы-лақты пішкенде айтады. Қараңыз: Сампилдэндэв Х. Шившлэг // Монгол ардын аман зохиол. Ұланбатыр, 1988. 69-б.

<sup>226</sup> Шабдан А. Қазақтың аға малды пішу, қозы-лақты тарту дәстүрлі әдістері. Өлгий, 1995. Қолжазба. 15-16-б.

<sup>227</sup> Содном Б. Монголын шившлэг // Аман зохиол судлал. Ұланбатыр, 1967. 57-б.

<sup>228</sup> Монгуш Кенин-Лопсан. Тыва хамнарның торулгалары. Кызыл, 2002. 295-б.

тан қашып келіп, адамға паналайды да, содан бейкүнә жанға жай түседі деседі. Мінеки, осындай себептерге байланысты алдын ала жайдың отынан сақтанып, «көмір аз» деп, мінәжат етеді.

Қолдағы бар материалдарды саралағанда, жалбарыну (закли- нание) қарапайым тілек (приговорки) пен күрделі арбаудың (за- говор) ортасында тұрған жанр екендігі аңғарылады. Онда сөз іс- әрекетпен, магиялық затпен, драмалық талас-тартыспен ұштасып орындалады екен. Тілек-батаны немесе арбауды орындаушы өз сөздерін басқа жандарға қарата бағыштап, арнап-сарнап айтатын болса, жалбарынуды қандай бір еңбек-кәсіп, әдет-рәсім, емдеу- домдау кезінде орындаушы адам өз ісінің нәтижелі болуын тілеп, өз әрекетіне бағыштап, өзі айтады екен. Жалбарынудың ең қысқа үлгілері төлдегелі жатқан козы-лақты суырғанда айтатын «шым- шым» деген сөзбен қырсық шалған бүркітті домдағанда айтатын «сырық-сырық» деген магиялық сөз деген түйін жасаймыз.

Әдетте, жалбарыну емдеу-домдау мақсатында қолданылғанда қызметі арбауға жанасады. Мысалы, толғатқан анаға, тіліне теріс- кен шыққан балаға, жылқыны пішкенде айтылатын сөздер арбауға ұқсас. Тіпті, кейде қарапайым тілек те жалбарынуға айналып кететін сәттер бар. Бұның себебі фольклорда жанрлар арасындағы жалғасу мен алмасулар тұрақты болып тұратын құбылыс екендігінен.

Жалбарыну сөз магиясына сенуден тамыр тартып, дамығаны күмәнсіз. Оны айтушы кейде іс-әрекетпен, кейде символдық за- тпен (су, күл, тезек, шөп, қайшы, т.б) сүйемелдейді. Кейде құр сөзді ғана айтады. Жалбарынудың атқаратын функциясына бай- ланысты оның ішкі мәні мен сыртқы түр-тұрпаты қалыптасатыны айқын. Мағынасы қарапайым, көлемі недәуір қысқа болуы — оның қандай бір төтенше жағдайдағы әдет-рәсім, еңбек-кәсіп кезінде шұғыл қолдануға бейімделген жанрлық ерекшелігінен туса керек. Мазмұны қарапайым болғанымен көркемдік жүйесі әжептәуір күрделі екендігін байқаймыз. Құрылымынан қайталау, тенеу, эпи- тет, әсірелеу, шендестіру сияқты бейнелеу құралдарын табамыз. Осындай көркемдік құралдарды сәтті пайдаланғандықтан жалба- рыну астарлы, сырлы, тылсым сияқты әсер қалдырып, адамның есіне тез түсіп, жадында жатталуға өте қолайлы. Ұғымдарды бір- біріне қарама-қарсы қою, шендестіру, алмастыру тәсілдері мол қолданылады. Мысалы, от жаққалы шокты үрлегенде «қоян ша- бан, от жүйрік» деген сөз айтылады. Шын мәнісінде, қоян — аса жүйрік хайуан. Бұнда «шабан-жүйрік» деген ұғым өзара шен- дестірілген. Ежелгі адам анимистік наным бойынша отты тірі

деп елестететіндіктен онымен тілдескенде «жүйрік» деп мактап-мадақтап, ал, қоянды әдейі «шабан» деп төменшіктетеді. Өйткені, бұл мадақты естіген от иесі қоянмен бәйгеге түсіп, бәсекелесіп, тез жанады деп иланған. Әйел іске кіріскенде айтатын «істің басы ілгері, шайтанның басы кейін, қолыма жел байла, көтіме тас байла» деген жалбарынуға «іс-шайтан», «ілгері-кейін» «тас-жел» деген кереғар түсініктер шендестірілген. Тағы бір мысал, қолы шипалы жандар мал мен адамды емдеу-домдау мақсатында іске кіріскенде «Бисмилла, менің қолым емес — пайғамбардың қолы» деген сияқты сөздерді айту әдетке айналған. Бұл жалбарыну «адамның қолы — пайғамбардың қолы» деген ұғымдарды өзара шендестіру, алмастыру арқылы жасалғанын байқаймыз. Осындай сөзді айту арқылы емдеу-домдауға кіріскен бүгінгі карапайым адам ежелгі замандағы қасиетті ілкі-бабаның атынан әрекет жасауға мираскорлық етеді. Басқаша айтқанда, бұндай дуалы сөздер айтылған сәтте тарихи уақыт пен мифтік уақыт түйілісіп, тоғысатынын аңдаймыз<sup>229</sup>.

Жалбарырудың көбінің көлемі өте қысқа, ол бір-екі жол өлең немесе ырғақты қара сөзден құралады. Бұнда айтылатын аз сөздің өзі тұрақты, ешқандай өзгеріске ұшырамайды. Тіпті, қазақ пен моңғол халқының кейбір жалбарынуларын өзара салыстырғанда олардың бір-бірінен айырмасы мүлде аз екендігі байқалады. Мысалы, бүркіт аң алмай, «қырсық шалса», оттың үстіне тұз шашып, пытырлаған дауыс ырғағымен оңнан солға қарай айналдырып, «сырық-сырық, сырық-сырық!» деп жалбарыну айтып, домдайтын салт бар. Кейде бұл сөз «шырық-шырық» деп те айтылады<sup>230</sup>. Ал, моңғол емшісі ауырған баланы домдағанда осыған ұқсас «ширэг-ширэг» дейтін магиялық сөзді айтады<sup>231</sup>. Әлбетте, мұндай бір қалыпқа соғылғандай ұқсастық, үндестік, бірсыдырғы, қасан сипатта болу жалбарыну жанрының көшпелі халықтар арасында ежелгі дәуірде қалыптасқандығынан хабар береді.

Қазақ фольклорында жалбарыну жанрының мөлшері де көп емес екендігін айтқымыз келеді. Өйткенмен, бұл мәтіндер халық

<sup>229</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976. С. 174

<sup>230</sup> 2005 жылы М.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының Моңғолия қазақтары арасында жүргізген фольклорлық-музыкалық экспедициясы кезінде бұл мәліметтерді айтып бергендер: 15.11.1954 жылы туған Жанатхан Түркістанұлы; 1924 жылы туған Құмархан Ысқақұлы; 15.03.1935 жылы туған Бәйгей Бабиұлы. Экспедиция мүшелері: Ә.Нұрбаев пен А.Тойшанұлы. Бүркітті «сырықтау» рәсімі туралы тағы да оқуыңызға болады: Мышжанұлы Н. Қазақтың мифтік аңыздары. Үрімжі, 1996. 79-б.

<sup>231</sup> Монгол ес заншлын их тайлбар толь. Ұланбатыр, 1992. 475-б.; Дуламын Бумочир. Монголын бөөгийн зан үйл. Ұланбатыр, 2002. 129-б.

шығармашылығының ұлы денесіндегі шағын болса да, жанды, нәрлі, сөзді бөлшегі болуымен құнды.

### *Алғыс (бата)*

Көне түркі тілінде «алқыш» сөзінің болуының өзі — оның өте ерте заманда қолданылғанын айғақтайды. Мысалы, «Көне түркі сөздігінде» былай деп жазылған: «Алқыш — 1. хвала, благословение, прославление; 2. рел. молитвенно-хвалебное песнопение, мольба, молитва, гимн»<sup>232</sup>. Демек, алғыс дегеніміз: 1) мақтау, тілек, даңқтау болса, 2) діни мазмұндағы жалбарына мадақтау өлені, жалыну, жалбарыну екен. Түркі халықтарының фольклорында алғыстың осы екі мағынасы да сақталған, рас, әрқайсысында сәл-пәл айырмашылық бар. Алдымен сөздің айтылу түрі мынадай: алтайлықтар «алғыш» немесе «алқыш», татарлар «алқыш», ұйғырлар «алқиш», тувалар «алгыш» немесе «алгыж»<sup>233</sup>, якуттар (сахалар) «алгыс»<sup>234</sup> дейді. Ал, енді осы сөзге қандай анықтама берілген, соған көңіл бөлейік. Алтай тұрғындары «игі тілек, өтіну, жалбарыну» десе, татарларда «ізгі тілек» делінеді. Ұйғырлар алғыс деп сәлемдесуді, қол соғуды айтады. Сахалар алғыс деп әртүрлі рухилерге арналған мақтау өлендерін, соларға бағышталған жалыну, жалбарыну сөздерін, адамдарға арналған жақсы тілектерді түсінеді. Осы аталған халықтардың бәрінде алғыс үлкен мерекеде, үйлену тойында, тағы басқа қуанышты басқосуларда айтылады екен. Олай болса, алғыс — бірнеше халықтың фольклорында кездесетін көне жанр ғана емес, ол сонымен қатар бойына әлденеше жанрдың белгісін сіңірген синкретті жанр екенін көреміз. Сондықтан ерте замандарда алғыс әрі жалбарыну, әрі арнау, әрі мадақтау, әрі тілек рөлдерін атқарған. Мұны, әсіресе, ислам дінін қабылдамаған жұрттың фольклорынан анық байқауға болады. Сондықтан ерте замандарда түркі халықтарының бәрі алғысты әрі жалбарыну, әрі арнау, әрі мадақтау, әрі тілек ретінде қолданғаны белгілі<sup>235</sup>. Мұны, әсіресе, ислам дінін қабылдамаған жұрттың фольклорынан анық

<sup>232</sup> Древнетюркский словарь. Л., 1969. С.38.

<sup>233</sup> Монгуш Кенин-Лопсан. Тыва хамнарның торулгалары. Кызыл, 2002. 177, 295-б.

<sup>234</sup> Қараңыз: Русско-алтайский словарь. М., 1964. Стлб 6.31.; Каташ С. Алқыш сөз (благопожелания) — древний жанр алтайского фольклора // Улагашевские чтения. Горно-Алтайск, 1979. Вып.1. С.63-77; Уйгуро-русский словарь. М., 1968. С.48; Татар фольклоры жанрлары. Казан, 1978. 94-б.

<sup>235</sup> Уахатов Б. Қазақтың тұрмыс-салт жырларының типологиясы. Алматы, 1983. 79-81-б.



байқауға болады. Мысалға алтайлықтар аңға шыққанда отқа табынып айтатын мына алкышты оқып көрейік:

Алас, алас,  
 Отыз басты от ене,  
 Қырық басты қыз ене,  
 Шикі болса пысырған,  
 Тонды болса еріткен,  
 Ата болып айланып түс,  
 Ене болып иіліп түс!<sup>236</sup>

Аңшы биік таулардың асуынан асқан сайын тоқтап, сол таудың рух-иесіне бағыштап арша тұтатып, киелі ағашқа ақтық байлап, тағы да алкыш айтқан:

Ал тайга асуын берсін,  
 Ағын су кешуін берсін,  
 Алтайым аңын аттырсын,  
 Жорық жеңіл болсын!<sup>237</sup>

Әрине, бұл алкыштарда аңшы от пен таудың иесіне жалбарынып, арнайы ырым жасағаны көрініс тапқан. Енді алтайлықтардың отбасылық-тұрмыстық алкышында келінге айтылатын ізгі тілегін көрейік:

Алдыңғы етегін бала бассын,  
 Артқы етегін мал бассын,  
 Жақтыға айттырма,  
 Иықтыға бастырма,  
 Ішкен асың ас болсын,  
 Ішер жерің көп болсын,  
 Жүйрік атқа мін,  
 Атың болса, терлемесін,  
 Қолың-арқаң ауырмасын,  
 Қолтығың сыздамасын!<sup>238</sup>

<sup>236</sup> Каташ С. Алкыш сос (благопожелания) – древний жанр алтайского фольклора // Улагашевские чтения. Горно-Алтайск, 1979. Вып.1. С.70

<sup>237</sup> Каташ С. Алкыш сос (благопожелания) – древний жанр алтайского фольклора // Улагашевские чтения. Горно-Алтайск, 1979. Вып.1. С.70-71.

<sup>238</sup> Каташ С. Алкыш сос (благопожелания) – древний жанр алтайского фольклора // Улагашевские чтения. Горно-Алтайск, 1979. Вып.1. С.76

Бұл алқыш біздегі батаға ұқсайды. Демек, алтай алқышында біздегі жеке жанрлар — тілек, жалбарыну, бата, тіпті, бақсы сарыны<sup>239</sup> да араласып тұрғандығы көрінеді. Ал, енді біздегі алғыс қалай?

«Қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде» «алғыс» сөзіне мынадай түсінік берілген: 1. Ізгі ниет, ықылас. 2. Үздік еңбегі үшін айтылатын ресми құрмет<sup>240</sup>. Алайда, қазақтағы «алғыс» сөзінің мағынасы осымен ғана шектелмейді. Оның этикалық, этнографиялық, фольклорлық мәнісі кең. Рас, казактың «алғысы» көнелікке тән синкретті емес, бірақ ол тек «ізгі ниетті» ғана білдірмейді. Бұл — бір ғана сипаты. Кең мағынада қарайтын болсақ, біз «алғыс» қай кезде қандай жағдайда айтылады және оны кім айтады, соған көңіл бөлейік.

Біздегі «алғыс» сөзі, әдетте, үлкен бір істің атқарылып біткен кезінде, яки болмаса жас адамның үлкен қарияға жасаған игілікті іс-әрекетіне қатысты айтылады. Яғни қазақтағы «алғыс» ежелгі сипатын өзгерткен, ол рух-иеге немесе басқа бір құдіретке жалыну емес. Керісінше, қазақ «алғысы» — ризашылық белгісі, игі іс атқарған адамға деген ерекше қатынасты көрсетеді. Сол себепті қазақ жастары үлкеннің алғысын алуға тырысқан. Мәселен, олар тойда, аста жиналған үлкендердің алдынан шығып, аттарынан қолтықтап түсіріп, үйге енгізеді. Сол кезде риза болған ақсақал «Қарағым, ғұмырлы бол!» деп, өзінің рахметін айтады. Немесе, үйде жағалай отырған адамдардың қолына жылы су құйып, орамал беріп, жастар қызмет етеді, ал, үлкендер қолын сүртіп, жастарға «Көп жаса, шырағым!» — деп, ризашылық сезімін білдіреді. Сол сияқты жас келін үйге келген кісіге, яки жасы үлкен адамға ізет көрсетіп, сәлем етеді, оған «Қалкам, өркенің өссін» — деп, үлкен кісі өзінің риза болғанын көрсетеді. Я болмаса жас адам үлкен кісінің әлдеқалай берген тапсырмасын дер кезінде ойдағыдай орындаса, қария оған «Жасың ұзақ болсын!» — деген сияқты алғыс айтып, екі жақтың да көңілі хош болады. Міне, қазақ фольклорындағы алғыс жанры тұрмыспен, ғұрыппен тікелей байланысын жоғалтпаса да, ежелгі синкретті сипатын өзгертіп, негізінен, этикалық тұрғыда қолданылатын болған. Оның басты мақсаты — жақсылық істеген адамға ризашылық білдіру, сол себепті алғыс ерте замандағыдай іс-

<sup>239</sup> Бақсы сарының алтайлықтар алқыш деп те атаған. Бақсы алқыштары төмендегі еңбекте жарияланған: Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Ленинград, 1924. С.66, 131-134, 136-137.

<sup>240</sup> Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. Алматы, 1974. 1-т. 211-б.

әрекетті бастаудың алдында емес, сол шаруа атқарылған соң айтылады және ол рух-иеге немесе бір құдіретке жалынып, оны жұмсарту үшін айтылмайды.

Қазақ алғысы нақты адамға карата айтылады, сөйтіп, ол екі адамның бір-біріне деген ізгі ықыласын білдіреді. Алғысты риза болған адам айтады, оны сұрап алмайды, сондықтан бізде сахалардағыдай арнайы алғысшылар болмайды. Сахаларда үлкен тойлар мен қуанышты жиындар басталмас бұрын алғысшылар әртүрлі рух-иелерге, құдіретке карата көлемді алғыс айтатын болған. Ондай алғыстардың құрылымы да біршама күрделі: бірталай рух-иені, кереметтерді мадақтаған кіріспеден, содан соң соларға бағышталған тоғыз түрлі жалыну, жалбарынудан, одан кейін қорытынды өтініштен тұрады. Алғыс айтылған соң сол құдіреттерге арнап қымыз шашады<sup>241</sup>. Мұндай көнелік белгі қазақ алғысында жоқ. Жалпы, қазақ фольклорында алғыс жанры өзінің байырғы мән-мағынасын, әлеуметтік-тұрмыстық қызметін жоғалтумен бірге жеке бір жанр ретінде де өмір сүруден қала бастаған болу керек. Оның себебі көп. Біріншіден, ислам дінін ертерек қабылдаған қазақ халқы бұрынғы «алғыс» сөзін «бата» сөзімен алмастырып, «бата» сөзіне «алғыстың» мән-мағынасын көшірген, сөйтіп, күнделікті өмірде «алғыс айтудың» орнына «бата беру» орныққан. Байқайтынымыз: алғысты риза болған жақ өзі айтса, батаны екінші жақ көбінесе «батаңызды беріңіз!» – деп сұрап алады. Екіншіден, «алғыс» сөзі кейінгі уақыттарда ресми сипат алған. Яғни мекеме басшысы, я болмаса басқа лауазым иесі белгілі бір істі атқарып, еңбек сіңірген адамға алғыс жариялайтын болған. Мұнда алғыстың ризашылық белгісі сақталған, бірақ екі жақ таза ресми қатынаста болып, бұрынғы жеке адамның ішкі, шынайы сезімі көрініс бермейді.

Сонымен қазақ тұрмысы мен фольклорында алғыстың орнын бата басқаны көрініп тұр. Рас, алғыс әлі де үлкендер тарапынан жастарға бағытталып айтылып жатады, бірақ ол өмірде ерте замандардағыдай үстем емес және дәстүрлі фольклорда алғыс пен бата, тіпті, жалбарыну мен қарғыс та араласып кеткен. Сондықтан кей жағдайда оларды дөп басып, дәл ажырату оңай емес. Оларды ажыратудың ең басты белгісі – сөздің қай кезде, неге байланысты айтылатындығы және кім айтатыны әрі ол сөзін кімге арнайтындығы. Міне, осы тұрғыдан келгенде, мәселен, алғыстың айтылуы мен батаның берілуі екі бөлек. Алғысты үлкен

<sup>241</sup> Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. М., 1974. С.159 и след.

адам біткен істің сонында жасқа арнайды, ал, бата белгілі бір істің басталар алдында, я болмаса кейде аяқталған сон айтылады. Айталық, алыс сапарға шығарда, немесе үлкен бір іске кірісерде, малды құрбандыққа шалар сәтте, ас ішердің алдында, кейде тамақ ішіп болған соң, т.б. Рас, тамақ ішіп болған соң айтылатын тілекті бата деу шартты, себебі оны «ас қайыру» деп атайды. Әдетте, бұдан кейін дұға (Құраннан) оқылады. Атқарылатын іс-әрекеттің түріне және айтылу ситуациясына қарай батаның бірнеше түрі болады: жолға шығардағы бата, дастарқан батасы, шай батасы, үйленген екі жасқа бата, тұсаукесер батасы, бесікке салу батасы, келінге бата, Наурыз батасы, т.б.<sup>242</sup> Осыған байланысты батаның тақырыбы мен мазмұны әркелкі болып келеді.

Ерте заманда батаны көптің алдында да, жеке адамға да айтатын болған. Топ алдындағы батаны көбінесе елге сыйлы, жасы үлкен ақсақал айтқан, ол жиналған көпшіліктің атынан үй иесіне немесе той, ас иесіне бата берген, сонымен бірге батасын, бір жағынан, сондағы қауымға да арнаған. Ал, жеке жердегі бата нақты бір адамға беріліп, оған игі тілектер, жақсылық айтылған. Мұндай батаны көп жағдайда әкесі баласына берген. Оның мысалын эпостық жырлардан көруге болады.

Бата берудің өз жоралғысы бар. Бата беру өте құрметті іс деп саналады, өйткені, бата — қасиетті сөз деп есептеледі. Сондықтан бата айтыларда бата тілеуші адам немесе жамағат алақанын жайып, ишарат білдіруі тиіс. Сол кезде ақсақал әуезді үнмен мәнерлеп, киелі кейіпке еніп, бар ынтасымен өлеңдетіп, бата береді. Бата аяқталғанда жиналған қауым бір ауыздан қуаттап, «Әумин. Айтқаныңыз келсін!» деп, бет сипап, ырым қимыл жасайды. Яғни айтылған ақ тілекті, жүзеге асқалы отырған рәсімді заңдастырып, қуәландырады деуге болады.

Батаның қасиетті саналатыны оның атауы — Құранның бірінші сүресі «Фатихадан» туындаған<sup>243</sup>. Мұны баталардың мәтінінен де көруге мүмкіндік бар:

<sup>242</sup> Қараңыз: Абылқасымов Б. Наным-сенімдер ғұрпының фольклоры. Хрестоматия. Алматы, 2004. 146-179-б.

<sup>243</sup> Негимов С. Бата сөз туралы // Ақ бата: Бата сөздер. Құраст.: Негимов С., Қазіулы Т. Алматы, 1992. 5-б; Әдебиеттану. Терминдер сөздігі. Құраст.: Ахметов З., Шаңбаев Т. Алматы, 1998. 101-б.; Үмбеталина З. Қазақ ауыз әдебиетіндегі бата сөз жанры. Филология ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. Алматы, 2001. 21-б.

Менің берген фатихам,  
Жаман қатынды алмаңыз деп,  
Өтінемін, асылан<sup>244</sup>.

...Аллаң жар болсын,  
Фатихам қабыл болсын.

Кеткенің келіп,  
Кемтігің толсын<sup>245</sup>.

Бата да жанр ретінде әу баста сөз магиясына сенуге байланысты пайда болғандықтан онда әдемі сөздермен құт-ырыздықты шақыру, Тәңір иелерден шарапат сұрау, тілеу, кесір-кесапаттан сақтану, қорғану сарындары айтылады. Батагөй көпшіліктің атынан Аллаға, пайғамбарға, періштеге, әулие-әнбиелерге сыйынады. Қыдыр ата, Қамбар ата, Шопан ата сияқты көптеген киелі бейнелерге сөзін арнап, бата сұраушыға тілек білдіреді. Бір сөзбен айтқанда, ол қауым мен тылсым иелерді жалғастырушы, дәнекерші қызметін атқарады. Мысалы:

...Шәрияр болсын достасың,  
Мұхаммед болсын қостасың.  
Қыдыр болсын жолдасың,  
Лұқпан болсын құрдасың<sup>246</sup>.

Жылқышы ата – Қамбар,  
Мінгенің жирен шабдар.  
Мынды айдатып, жүзді байлатсаң,  
Сенен баска нем бар?!<sup>247</sup>

Батагөй кейде осы ие-киелердің де атынан тікелей үн қатып, қалың қауымды үміттендіріп, айтылған барша тілектің айдай орындалатынына кепілдік бере сөйлейді:

<sup>244</sup> Васильев А.В. Образцы киргизской народной словесности. Молитвенных благожеланий «Бата соз». XII. Оренбург, 1905. С.22.

<sup>245</sup> Бата-тілектер. Құраст.: Н.Уәлиұлы. Алматы, 2005. 34-б.

<sup>246</sup> Васильев А.В. Образцы киргизской народной словесности. Молитвенных благожеланий «Бата соз». XII. Оренбург, 1905. С.7.

<sup>247</sup> Негимов С. Бата сөз туралы // Ақ бата: Бата сөздер. Құраст.: Негимов С., Қазіұлы Т. Алматы, 1992. 35-б.

Бұл бата бізден емес, Құдайдан-ай,  
Құтылмас қапқан түлкі құмайдан-ай...<sup>248</sup>

Жарылқа, Құдай, қабыл ет,  
Жарылқаудың қамын ет.  
Жарылқайын деп келеді,  
Кішкене ғана сабыр ет!<sup>249</sup>

...Менің берген батам емес,  
Бұрынғы пайғамбардың берген батасы:  
Оның болмас қатасы!<sup>250</sup>

Демек уақыт тұрғысынан алып қарағанда, батагөй осындай керемет сөздері арқылы алақан жайып отырған бүгінгі қарапайым халықты ежелгі мифтік қасиетті дәуірдің өкілдерімен тоғыстырады да, оның батасы киелі саналып, өзі де дуалы ауыз, қасиетті жанға айналып кетеді.

Қазақ батасының бас кейіпкерлерінің бірі — Қыдыр ата.

Менің атым — Сарыбай,  
Сақалыма сары май.  
Таң мезгілі болғанда,  
Төсегіңнің басынан,  
Жастығыңның астынан,  
Бөденедей пырылдап,  
Бозторғайдай шырылдап,  
Саралақаздай қайқақтап,  
Құнан қойдай жайқақтап,  
Қыдыр келіп дарығай<sup>251</sup>...

...Асың, асың, асыңа,  
Берекет берсін басына!  
Бөденедей жорғалап,  
Қырғауылдай қорғалап,  
Қыдыр келсін қасына!

<sup>248</sup> Васильев А.В. Образцы киргизской народной словесности. Молитвенных благжеланий «Бата соз». XII. Оренбург, 1905. С.17.

<sup>249</sup> Сонда. 11-б.

<sup>250</sup> Сонда. 12-б.

<sup>251</sup> Дербілжін ауданының өлең-жырлары. Құраст.: Ж.Қарабатырқызы, Қ.Әпсейұлы. Үрімжі, 1994. 68-б.

Осы тұрған боз үйге  
Қыдыр ата дарысын<sup>252</sup>.

Қыдыр ата халық түсінігінде ақ киімді ақсақал немесе кезбе кедей, дәруіш кейпінде бейнеленеді. Ол адамдарға өңінде кездеспесе, түсінде аян арқылы көрінуі мүмкін деген наным бар. Кей аңызда оның көзі соқыр, ол жарыққа құштар, сондықтан ел Қыдырмен жолығу үшін шырақ жағып, ырым жасайтын болған. Ол мәңгілік жасайды, себебі өліп, қайта тірілген немесе Ескендірмен бірге өлместің суын іздеу сапарында киелі суды тауып ішкендіктен ажалсыз қаһарманға айналған деседі. Халық көбінде Қыдырды жанарсыз кейіпте елестетеді<sup>253</sup>. Әйткенмен, кей сюжетте, керісінше, Бақтың көзін ұзын қасы басқандықтан ол Қыдырмен жетектесіп жүретін соқыр деген ұғым бар. Мысалы мынадай аңыз бар:

«Ертеде Бақ пен Қыдырдың тау бөктерінде келе жатқанын көрген жетім-жесір, ғаріп-кәсір, бай-манаптар барлығы ол екеуінің алдын орап, шапағат сұрапты», — дейді ел аңызы. — «Көзін жабағы қасы жапқан Бақ тұқырайып тұрып, қалың қасын жалп еткізіп, басын жоғары көтеріп қалғанда, тау басындағы кемтар қызға көзі түсіпті. Қыдыр ақ таяғын қолына алып, жылап тұрған қызға қарата бір нұсқап қалыпты да, екеуі де көзден ғайып болыпты. Көп өтпей, әлгі қыз сауығып, күйеуге шығып, үйлі-баранды болып, басына дәулет дарып, барша мұратына жетіпті. «Бақ қараса — Қыдыр дариды» деген тәмсіл осыдан қалған екен-мыс»<sup>254</sup>.

Әлбетте, батадағы «Бақ қарасын, Қыдыр дарысын» деген сөздің түптөркіні осындай ежелгі түсініктерге саяды. Бақтың көзі магиялық сипатқа ие болса, Зеңгі баба жанары да дәл сондай киелі екендігі батада көрініс табады:

Шаруаның төрт пірі — Зеңгі баба,  
Мал беруге ойың болса, маған қара!<sup>255</sup> —

деп дәмеленіп, өтіне сөйлейді батагөй. Өйткені, сиыр түлігінің жебеушісі Зеңгі баба да бекершілікте ешкімге назар аударма бермейтін болған. Егер оның жанары түссе, сол жанға қисапсыз сиыр бітеді деген наным болған<sup>256</sup>.

<sup>252</sup> Ел қазынасы — ескі сөз. В.В.Радлов жинаған қазақ фольклорының үлгілері. Алматы, 1994. 41-б.

<sup>253</sup> Каскабасов С.А. Казахская волшебная сказка. Алма-Ата, 1972. С. 166-170.

<sup>254</sup> Қазақ аңыз-ертегілері. Бейжін, 2002. 23-24-б.

<sup>255</sup> Диваев Ә. Тарту. Алматы, 1992. 145-б.

<sup>256</sup> Казахские сказки. Алма-Ата, 1964. Т.3. С.70.

Бата осылайша көне танымға табан тіреп тұрғандықтан ол арбаумен, тіпті, қарғыспен жанасатын тұсы бар. Мәселен, оны өте қадірлі тұлға батагөйдің айтуы, одан кейін Тәңір, әулие-әнбие, аруақтарды жиі жәрдемге шақыруы — арбаумен тоқайласып тұр. Батаның ежелгі анық аты алғыс екендігі белгілі. Демек әу баста алғыс қарғысқа қарсы айтылған немесе екеуі қабаттасып өмір сүрген кезең болған. Бұған батадағы мына сөздер дәлел:

Е, Жылқышы ата — Қамбар,  
Төртеуіңнің ынтымағың бір болса,  
Қарғайтын кім бар?!<sup>257</sup>

Қастық қылған адамың  
Мұратына жетпесін.  
Айтса — қарғыс, тисе — көз,  
Дарымасын, өтпесін!<sup>258</sup>

Осылайша кейде бата қарғысқа тура қарсы бағытталады. Ал кейбір мәтіндерінде қарғыстың сөздері де жүреді. Мысалы:

Бермейтұғын сараңның  
Екі қолы байлансын.  
Сөйтіп, соры қайнасын.  
Бермегеннің жаманын  
Көр ішінде ойласын<sup>259</sup>...  
Бұл үйге қас сағынған адамды  
Көтеріп тұрған жер ұрсын.  
Аспандағы көк ұрсын...<sup>260</sup>

Қарауды кара тас қылсын,  
Сараңның көңілін пәс қылсын.  
Шапқан жауды дерт буып —  
Күннен-күнге асқынсын.  
Көлгірсіген көр кеуде —  
Көмейіне тас тұрсын.

<sup>257</sup> Васильев А.В. Образцы киргизской народной словесности. Молитвенных благожеланий «Бата соз». XII. Оренбург, 1905. С. 2-3.

<sup>258</sup> Ақ бата: Бата сөздер. Құраст.: Негимов С., Қазыұлы Т. Алматы, 1992. 69-б.

<sup>259</sup> Васильев А.В. Образцы киргизской народной словесности. Молитвенных благожеланий «Бата соз». XII. Оренбург, 1905. С. 8-9.

<sup>260</sup> Васильев А.В. Образцы киргизской народной словесности. Молитвенных благожеланий «Бата соз». XII. Оренбург, 1905. С. 12.



Бұл үйге қастық қылғанды —  
Тәңірім кара таспен бастырсын<sup>261</sup>!

Алайда, батада, негізінен, көшпелі халықтың бай да бақытты шатадыман өмір-тірлік туралы түсінігі, керемет келешек туралы арман-аңсары, ақ тілегі айтылады. Бір сөзбен айтқанда, тамаша болашақ туралы ел қиялы, халық утопиясы көрініс табады. Мысалы:

Әумин десен маған,  
Бата берейін саған.  
Алтыннан болсын жаған,  
Күмістен болсын таған.  
Күрпілдесін сабаң...<sup>262</sup>

Келелі түйең қаптаған,  
Қаратауға сыймасын.  
Ақтылы қойың адалдан  
Алатауға сыймасын,  
Көкалалы көп жылқың  
Көкшетауға сыймасын,  
Ұл мен қызың тең өсіп,  
Ұлытауға сыймасын...<sup>263</sup>

Жасың жетсін жүзге,  
Желің кетсін құла түзге...<sup>264</sup>

Құдайдың өзі сүйтіп оңдасын,  
Бес жүз саулық қоздасын.  
Сексен інген боталап,  
Сегіз келін қомдасын.  
Айдап келген жылқыңнан,  
Алпыс айғыр азынасын,  
Жиып келген түйеңнен,  
Жетпіс інген боздасын  
Өзіннен байлық озбасын<sup>265</sup>.

Батада әсірелеу тәсілі орасан мол қолданылатындығы ғылымда

<sup>261</sup> Ақ бата: Бата сөздер. Құраст.: Негимов С., Қазизұлы Т. Алматы, 1992. 59-б.

<sup>262</sup> Сонда. 40-б.

<sup>263</sup> Сонда. 38-б.

<sup>264</sup> Васильев А.В. Образцы киргизской народной словесности. Молитвенных благожеланий «Бата соз». XII. Оренбург, 1905. С. 1.

<sup>265</sup> Васильев А.В. Образцы киргизской народной словесности. Молитвенных благожеланий «Бата соз». XII. Оренбург, 1905. С. 4.

анықталған. Бақташы халық аттың тағасын еш уақытта күмістен соқпайтыны да белгілі, бірақ «күмістен болсын таған» деу батаның поэтикасы үшін жарасымды. Сондай-ақ мал мен басы өсіп-өніп асқаралы тауларға сыймай калу — жеке бір адамның емес, жалпақ елдің ғана атқара алатын шаруасы екендігі хақ. Бірақ батада әрдайым осылайша халықтың асқақ арманы, шексіз қиялы, мұқалмайтын жігері бейнеленеді. Сонымен бірге «қырық, сексен, сегіз, жүз, мың» сияқты символикалық сандар да батада жиі қолданылып, әсірелеуді күшейтіп тұрады<sup>266</sup>.

Батада халықтың адамгершілік, ізгілік, ар-ұждан туралы ғасырлар бойы жинақталған өсиеті дәріптеліп, тәлім-тәрбие беріледі. Мәселен, батаның төмендегі шумақтары нақылға айналып кеткен деуге болады:

Жүзге жетсін түйеңіз,  
 Үш жүз болсын биеніз.  
 Әлдеріңнен келгенше  
 Жығылғанды көтеріп,  
 Сүрінгенді сүйеңіз...<sup>267</sup>  
 Ақ бөкендей қойлы бол,  
 Ор қояндай көзді бол,  
 Адам таппас сөзді бол,  
 Патсадай ұлды бол!<sup>268</sup>

...Құлынында қақпа,  
 Тай күнінде тартпа,  
 Құнанында сақта,  
 Дөненінде бапта,  
 Бестісінде бәйгеге сал!

...Қиындық көрсен мұқалма,  
 Ауырлық көрсен жұқарма.

Қамқоршы бол кішіге,  
 Үлкенді үлгі тұт алға!<sup>269</sup>

<sup>266</sup> Үмбеталина З. Қазақ ауыз әдебиетіндегі бата сөз жанры. Филология ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. Алматы, 2001. 102-б.

<sup>267</sup> Васильев А.В. Образцы киргизской народной словесности. Молитвенных благжеланий «Бата соз». XII. Оренбург, 1905. С. 6.

<sup>268</sup> Сонда. 14-б.

<sup>269</sup> Ақ бата: Бата сөздер. Құраст.: Негимов С., Қазіұлы Т. Алматы, 1992. 72, 89-б.

Түйіндеп айтқанда, түпкі төркіні сөз магиясына барып тірелетін алғыс көне жанры кейін келе ислам дінінің әсеріне ұшырап, «бата» атанып, өзгеше өрнек тауып, өріс алған. Шамандықты ығыстырған әлемдік дін бата жанрын өз мүддесіне ілкімді пайдаланған. Сірә, осы жанрдың жана қарқынмен дамып бүгінге жетуіне батагөй тұлғасының қосқан үлесі аз болмаса керек. Дарынды батагөй, шын мәнісінде, ежелгі үлгіні тотыдай қайталаушы емес, ол ескі дәстүрге шабытты шағында ыстық қан құйып, жан бітіруші. Бұған ежелгі жыраулардың, би-шешендердің айтып кеткен баталары куә. Мәселен, Жамбыл ақынның С.Мұқановқа берген:

Құдайым осынау үйге дуа берсін,  
Тілдерін дұшпандардың буа берсін.  
Келіннің балағынан бала саулап,  
Салпы ерінді сары ұлды туа берсін<sup>270</sup>, —

деген батасы осы жанрдың нағыз поэтикасын әбден меңгерген майталмандықтың бір үлгісі. Демек бата жанры жанаша түлеп отыр. Шын батагөй алқалы топтың атынан ежелгі сарындарды сарнап айтқанымен, ол көкейіне келген сәулелі ойды қиюластырып, көне үлгіге қосып жіберетіндігін де ескерген жөн. Сонымен бата фольклор мен ауыз әдебиетін тоғыстырып тұрған ерекше өміршен жанр деуге болады. Ол, әсіресе, тәуелсіздік алғалы бері қайта жаңғыруды басынан кешіруде.

### *Қарғыс*

Қазақ фольклорында бүгінге дейін толық жиналмай да зерттелмей келген жанрдың бірі — қарғыс. Мәселенің бұлай болуының бірнеше өзіндік себептері бар. Жалпы, халық жайшылықта қарғыс айтуға қатаң тыйым салады. Ертеде қарғысты екі адамның бірі айта бермеген, оны арнайы айтатын адамдар болған, ал, ондай қарғысшылар сөзін өтімді болдыру үшін беталбаты жұмсай бермей, қажетті сәтке дейін құпия сақтайтын. Қарғыс қастандық жасауға бағытталып, адамгершілікке жат саналғандықтан да ұлттық фольклортану ғылымының негізін салушылар оған мән бере қоймаса керек. Ал, бертін келе бұл жанрдың қызметі қоғамдық өмірден ығысқандықтан оның мәтіндері біртіндеп ұмытыла бастаған.

Қарғыс туралы алғаш рет жазған Х.Досмұхамедұлы. Ол «Бата мен

<sup>270</sup> Бата-тілектер. Құраст.: Уәлидұлы Н. Алматы, 2005. 40-б.

алғысқа қарама-қарсы түр — қарғыс. Қарғысты дұшпанына, әкесі — көңілі әбден қалған ұлы мен қызына, молла — діннен безгендерге, ру басы — жаугершілік кезінде елін сатқандарға және т.б. береді»<sup>271</sup> деп анықтайды.

Автор қарғыстың мақсаты мен міндетін білгірлікпен дұрыс түсіндірген. Бұдан біз қарғысты кез келген уақытта емес, керісінше, адамдар басына іс түскенде амалсыздан айтатындығын ұғамыз. Кей-бір зерттеушілер қазақтың ашуланғанда күнделікті айтып әдеттенген «албасты басқыр», «тұқымың құрғыр», «желкең қиылғыр», «шешек келгір» сияқты т.б. балағат сөздерін қарғысқа жатқызады<sup>272</sup>. Біздің ойымызша, бұл сөздердің арғы тегі ежелгі замандарда қарғысқа қатысты болғанымен уақыт өте келе көбінің мәні өзгеріске ұшырап, бүгіндері, әсіресе, әйелдердің жақтырмаған жандарды сыбайтын сөзіне айналып кеткен тәрізді.

Ендеше басқа адамға қастандық жасау мақсатында сөз киесіне сеніп, арнайы шартпен айтатын магиялық өлеңнің шағын түрін қарғыс деп атаймыз.

Қарғыс екі түрлі болады: ашық қарғыс, астарлы қарғыс. Ашық қарғыста сөздің ызыты, айбаты бірден айқын сезіледі. Ал, астарлы қарғыстың сыртқы тұрпаты батаға ұқсап келеді де, оны айтушы кетету әдісін (әдемі сөздер арқылы) шебер пайдаланып, арғы ойын жымысқылықпен тұспалдап жеткізеді<sup>273</sup>.

Ашық қарғыс үлгісін келтірейік:  
 Қысы-жазы үйінді сүзек жайлап,  
 Шөлінді күндіз-түні қандырмасын.  
 Бойыңа құлғананың құрты кіріп,  
 Денеңнен тамтық қоймай тандырласын.  
 Сүйегінді артуға көлік шықпай,  
 Апарып көк есекке шандырласын.  
 Жаназанды оқуға молда шықпай,  
 Тұсыңнан орыс келіп балдырласын<sup>274</sup>.

<sup>271</sup> Досмұхамедұлы Х. Аламан. Алматы, 1991. 21-б.

<sup>272</sup> Қараңыз: Пантусов Н.Н. Образцы киргизской народной литературы. Казань, 1909. С.44-46; Төлекова С. Қазақ тіліндегі алғыс пен қарғыс мәнді фразеологизмдер. Филол. ғылым. кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған дис. авторефераты. Алматы, 1974; Оспанова Б. Магические жанры казахского фольклора. Дис. на соиск. уч. степ. канд. филол. наук. Алматы, 2002.

<sup>273</sup> Мөнх Ц. Ардын яруу найргийн тухай. Ұланбатыр, 1964. 87-б.

<sup>274</sup> Сәнік З. Баспай туралы әңгіме-жырлар. Бежин, 2006. 223-224 -б. Қарғысты айтушы Ауған Жақсылықұлы.

Келесі бір қарғыс былай:

Шиден шымылдығың болсын,  
Тастан молаң болсын.  
Шөлдеуік деген дерт келсін,  
Бір көлдің суы ішкеніңе жетпесін<sup>275</sup>.

Бұл екі қарғыста айтушының мақсаты ап-анық. Сүзек, құлғана, шөлдеуік деген дерттерді шақыру арқылы кесапат келуін тілейді. Қарғыстың көбінде осылайша жұқпалы аурулар термеленіп, соның күшімен апат төндіру көзделеді. Өйткені, ежелгі қазақ «адам баласына достық қылатын «иелер мен жарыса қастық қылатын «иелер» бар деп білетін... Жұт «жеті ағайынды» деп аңыз қылатын және малдың түрлі індет «иелері» мәлік, акшелек, топалан, бәдік бар деп білетін»<sup>276</sup>.

Бір сөзбен айтқанда, қарғысты айтушы табиғаттағы тылсым күштерге иек артып, неше түрлі мифологиялық зияндас кейіпкерлерді қару етіп, дөңайбат жасап, сес қылады. Көшпелі халықтың ар-ұждан құндылықтарына ашық тіл тигізіліп, шабуыл жасалады. Біз келтірген мәтіндерде аурудан азап тартып, өлу, о дүниеге жазасыз кету, сүйегі шандырланып, көк есекке тиелу, мүрдесі тас молада қалу сияқты жамандықтар шақырылған. Бұлар қазақтың жанын жаралап, сай сүйегін сырқырататын келеңсіздіктер екендігі белгілі.

Енді астарлы қарғыстан мысал келтірейік:

Шалғының басылмасын,  
Күлің шашылмасын,  
Түнлігің ашылмасын<sup>277</sup>.

Немесе:

Ұлың — Ұрымға,  
Қызың Қырымға кетсін<sup>278</sup>.

Бұлар бір карағанда, бата секілді, ал, астарына үнілсеңіз, қарғыстың ең жаман түрі екендігін білесіз. «Шалғының басылмасын» дегені — жайылатын малың тұтас қырылып қап, содан үйіңнің маңына көк шөп жайқалып өсіп кетсін дегені. «Күлің ша-

<sup>275</sup> Ақ бата: бата сөздер. Құраст.: Негимов С., Қазипұлы Т. Алматы, 1992. 192-б.

<sup>276</sup> Сейфуллин С. Шығармалар. Алматы, 1964. 6-т. 187-б.

<sup>277</sup> Мұра. Үрімжі, 1991. № 3. 93-б.

<sup>278</sup> Казахский фольклор в собрании Г.Н.Потанина. Алма-Ата, 1972. С.186.

шылмасын!» дегені — «үйінде от жағатын адам қалмай, бәрі өлсін, содан отың өшсін, сөнсін» дегені. «Түнлігің ашылмасын» дегені — баспананнан сыртқа шығар тірі жан қалмасын, иен үйін қаңырап, бос қалсын деген ишара. «Ұлын — Ұрымға, қызың Қырымға кетсін!» деген сөздің мәнісіне келсек, ұрпағың жат елге шашырап, бірін-бірі көрмей, тозып кетсін, қаңғырып қалсын дегенге саяды. Туысқан алтай халқында «Келетін жолыңа кесіртке ойнасын, баратын жолыңа бақа ойнасын»<sup>279</sup> деген қарғыс бар. Бұл астарлы қарғыста жауласқан адамның соқпағы құрып, жоғалып, оның үсті бақа мен кесіртке ойнақ салатын батпақ пен шөлге айналсын деген теріс ниет тұспалданған. Көтеріңкі көңіл-күй сыйлайтын «ойнасын» деген етістікті жамылғы ету арқылы жасырын ажал шақырылған.

Сонымен астарлы қарғысты айтушы ойының арғы ниетін әдемі сөзбен далдалау, бүркемелеу арқылы уытты тіл жебесін нысанаға дәл көздеуді мақсат етеді. Себебі дұшпан одан сақтанып, қорғана алмай, бейғам жүріп, шын кесапатқа ұрынуын көксейді.

Қарғысты кез келген адам айта бермейді дедік. Оны орындаушылар әртүрлі ырымдар жасап, символикалық заттармен сүйемелдейтіні де белгілі болып отыр. Мысалы, моңғолдар қарғысшының тіліне май жақса, оның сөзі дөп тиеді деп иланған. Тіпті, олардың ежелгі қарғысшылары құтырған сиырдың мүйізінен арнайы магиялық сайман жасап, сонымен жауласқан жаққа кезеп-кезеп қоятын болған<sup>280</sup>. Қалмақтар қарғысты таңсәріде алақанын шапалақтап айтып, қарғысшының оң шынашағын күйемен бояған<sup>281</sup>. Ал, алтай қарғысшылары қызыл іңірде айтылған қарғыс өтімді деп сенген. Олар «Тилим соолду эди, таңдайым тишту эди... Тилим жедер, тизен чогор»<sup>282</sup> («Тілім сүйелді еді, таңдайым тісті еді... Тілім жетер, тізең шөгер») деп айбат жасаған. Тува бақсысы «қарғыш» айтқанда қара тонын, қара бөрігін киіп, қара даңғырасын, қара шоқасымен ұрып ойнаған<sup>283</sup>.

Ал, қазақтар қарғысты тілінде қара дағы бар қара тілді, бір көзі шегір нысаналы адам айтса, яғни Тәңірі керемет сипатта жаратқан жандар айтса, орындалады деп нанған. Қарғысты айтқанда

<sup>279</sup> Шатинова Н. Об одной разновидности заклинаний в алтайском фольклоре // Улагашевские чтения. Вып. 1. Горно-Алтайск, 1979. С. 101.

<sup>280</sup> Сампилдэндэв Х. Хараал зүхэл // Монгол ардын аман зохиол. Ұланбатыр, 1988. 81-б.

<sup>281</sup> Борджанова Т.Г. Магическая поэзия калмыков. Элиста, 1999. С. 49.

<sup>282</sup> Шатинова Н. Об одной разновидности заклинаний в алтайском фольклоре // Улагашевские чтения. Вып. 1. Горно-Алтайск, 1979. С.99, 102.

<sup>283</sup> Монгуш Кенин-Лопсан. Тыва хамнарның торулгалары. Кызыл, 2002. 122-б.

дұшпанынын артынан топырақ шашатын, алақанын теріс жаятын. Сол себептен кейде оны теріс бата деп атаған. Мәселен, Базарбай Төлегенге ерем деушілерге «тұзға қосып, теріс бата берем»<sup>284</sup> деп, сес көрсеткен. Егер жерден көк шөпті жұлып ап, «Көктей орыл!» деп қарғаса, ең ауыр болады деседі. Әйел адам сүтін көкке сауып, қарғаса, киесі ондырмай атады деген де ұғым бар. Бұдан біз қарғысты тұз, топырақ, шөп, сиырдың мүйізі сияқты рәміздік заттармен ұштастырып, ғұрыптық әрекеттер жасап орындайтындығын да білдік.

Бұрынғы заманда қарғысшыларды соғысқа да пайдаланатын болған. Шыңғыс хан жорықта жүргенде алдынан жаудың әйгілі бір қарғысшыл кемпірі қарғап, содан көп бөгет жасалады. Оны бақсылар білген соң мерген Қасырға сол кемпірді атқызған деседі. Кемпірге оқ тиіп, құлап бара жатып, қасындағы қаңбақты ұстап, тұрмақ болғанда, ол жұлынып кетеді. Содан кемпір көз жұмарда «Қасырдың тұқымы құрысын, қаңбақтың тамыры үзілсін!» деген екен. Сол себептен Шыңғыстың інісі Қасырдың ұрпағы көп өспеген, қаңбақтың тамыры келте болған деседі<sup>285</sup>.

Қазақта «атаның қарғысы — оқ, ананың қарғысы — бөк» деген сөз бар. Бұдан біз қарғыс жанрына кейінгі дәуірде үстемдік еткен атаеркі қоғамының ықпалы тиіп, ер адамды киелі санаудың жоралғылары да өз өрнегін салғанын байқаймыз. Сондықтан да қазақтың кейбір мифтерінде астамшыл мінезінің салдарынан ата қарғысына ұшыраған қыз-келіншектер тау-тасқа айналғандығы суреттеледі<sup>286</sup>. Әлбетте, ақ батаны да ақсақалды қария береді. Яғни қарғыс пен бата жанрының салмағының арта түсуіне еркекті пір тұтатын ел әдеті де елеулі әсерін тигізіп тұр.

Қарғыста көшпелілердің ең бір киелі нысандары термеленіп, соған сойыл сілтеу көзделеді дедік. Сол себептен де оның сөзі қатерлі де үрейлі болып елестеп, тындаушыға психологиялық ауыр соққы береді. Мысалы:

Саған қас қылған кісінің,  
Базарға барып, аты өлсін!  
Ерте кетіп, қайтқанда,  
Үйіне келсе, қатыны өлсін...

<sup>284</sup> Козы-Корпеш и Баян-сулу. Кыз-Жибек: Казахский романический эпос. Москва, 2003. С. 121.

<sup>285</sup> Эзэн богд Чингис хааны домог орпвой. Ұланбатыр, 1992. 46-б.

<sup>286</sup> Қараңыз: Досжанов Д. Келіншектаудағы тас түйелер. Алматы, 1979. 7-б.; Азанұр жайлы әңгіме // Қазақтың мифтік әңгімелері. Алматы, 2002. 99-б.

Шаңырағы шартылдап,  
 Шандырына қадалсын!  
 Босағасы бортылдап,  
 Борбайына қадалсын!  
 Күлдіреуіші күрт сынып,  
 Көтіне қадалсын!<sup>287</sup>

Немесе:

Қия жолда атың туласын,  
 Жарым түнде үйің шуласын.  
 Еністе тартпа айылың үзілсін,  
 Өрге шыққанда артқы айылың үзілсін.  
 Жете бергенде желкең үзілсін,  
 Таяй бергенде тақымың қиылсын<sup>288</sup>.

Бұл қарғыстарда қазақтың тұрмыс-тіршілігінде ең маңызды қызмет атқаратын, өмірінің қажетіне айналған практикалық-қолданбалы сипатқа ие қасиетті заттарына жаманшылық тіленген. Олар: шаңырақ, босаға, күлдіреуіш, ат, ер-тұрманның айылдары.

Қарғыс, шынтуайтында, жалпақ көпшілікке емес, ар-ұяттан безген елдің нақтылы бір жауына арналады. Қазақ халқы үшін сондай дұшпандардың бірі — малдың ұрылары. Оны былайша қарғап-сілеген:

Менің ақ байталымнан жеген етің — қан болсын,  
 Үйінді құйын құлатып, аузы-басың шаң болсын.  
 Ел ет жесе, сен дерт же,  
 Ел жал шайнаса, сен тал шайна.  
 Ел жілік жесе, сен бүлік же.  
 Ел мойын жесе, сен сойыл же.  
 Ел айран ішсе, сен ойран іш<sup>289</sup>.

Қарғыс магияның бір түрі екендігі анық. Нақтырақ айтқанда, ол — қатерлі магия. Оның мақсаты — бағытталған нысанына қастық жасау. Бұл тұрғыдан келгенде оның кейбір сипаттары арбаумен ұштасып жатыр. Бірақ арбаудан елеулі айырмашылығы да бар. Алдымен арбауда түсініксіз сөздер мол болса, қарғыстың тілі халыққа

<sup>287</sup> Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. Часть III. Киргизское наречие. СПб., 1870. С.6.

<sup>288</sup> Бопай Б. Қазақтың алғыстары мен қарғыстары хақында // Мұра. Үрімжі, 1991. № 3. 67-68-б.

<sup>289</sup> Бопай Б. Қазақтың алғыстары мен қарғыстары хақында // Мұра. Үрімжі, 1991. № 3. 67-б.



түсінікті анық тіл. Арбау зиянкес жәндіктерді қууға, уын қайтаруға немесе табиғат құбылыстарын басқаруға, менгеруге бағышталып айтылса, қарғыс, негізінен, адамдарға арналады. Әйткенмен, арбау мен қарғыстың арасында белгілі дәрежеде байланыс та бар. Мәселен, тістің құртын арбаудағы «жайлауынды жау алды, қыстауынды өрт алды» деген сөздер бұйрық рай түрінде қарғыста да жиі қолданылады. Демек арбаудағы жекіру, ұрсу, бұйыру, дөнайбат жасау сарындары кейіннен тасымалданып, қарғыс жанрының қалыптасуына да қажетінше ұйытқы болған. Одан кейін батаның құрамында да қарғыстың шумақтары жүргенін байқаймыз. Мысалы:

Тасың өрге домалап,  
Өсе берсін ырысың.

Саған қас сағынған дұспанның,  
Өз руы құрысын!<sup>290</sup>.

Құдайым, малды қыл,  
Тең-кұрбының алды қыл.  
Қас сағынған кісіні  
Қасқа шұнақ жарлы қыл<sup>291</sup>.

Тіпті, «бұл дүниеде жиғаның болсын, о дүниеде иманың болсын», «көсегең көгерсін, көрпең ұлғайсын» деген сияқты алғыстар кейде кері мағынаға түсіп, қарғыс пішінінде де айтылады. Халық шығармасында жанрлар арасында ауыс-түйістер, байланыстар, тоғысулар жиі болып тұратындығының бір мысалы, міне, осы.

Қарғыстың тілі айшықты да ащы, тиіп кетсе, қиып кететін нағыз қиғыр тіл. Батаны тілдің балы десек, қарғысты уы деуге болады. Оның поэтикалық өрнегі кестелі. Әсірелеу, астарлау, ишаралау, кекетутәсілдерін мол қолданғандықтан сырлы да сикырлы болып елестейді. Бұл жанр қоғамдық өмірден әлдеқашан ығысканымен, оның мәтіндері тіліміздің байлығы мен шешендік қуатын байқататын, ұлтымыздың төл дүниетанымынан, психологиясынан дерек беретін құнды тарихи-рухани ескерткішке айналып отыр.

<sup>290</sup> Васильев А.В. Образцы киргизской народной словесности. Молитвенных благосланий «Бата соз». XII. Оренбург, 1905. С.14.

<sup>291</sup> Сонда. 19-б.

*Ант*

Анттасу, яғни анда болу — көшпелі халықтардың ежелгі салттарының бірі. Мәселен, грек қаламгерлері Геродот<sup>292</sup> пен Лукиан<sup>293</sup> скифтердегі осы салт туралы қызғылықты деректер жазып қалдырған. Лукиан өзінің «Токсарис және достық» деген шығармасында скиф Токсаристің айтуы бойынша былай деп жазады: «Біреуді дос болуға тандағанда одактасып өмір сүруге және керек болса бір-бірі үшін жан қиюға асқақ ант береді. Мұны былай жасайды: саусақтарын тіліп, қанын кесеге ағызып қосады да, семсерлерінің ұшын матырып, содан кейін құшақтасып, әлгі қанды ішеді. Осыдан кейін оларды ажырататын ешбір күш болмайды, себебі бұл адамдар қандасты»<sup>294</sup>.

Осы көне салт қазақ халқының өмірінде де әртүрлі жағдайға бейімделіп, жалғасын тапқан. Анда рәсімі кейінірек екі достың арасында ғана емес, қоғамдық кең ауқымды мәнге ие боп, жеке тұлға тарабынан ел үшін немесе ұлыс әміршісі хан үшін ант беру рәсіміне ұласып, далалық заңның бір түріне айналып кеткен. Кейде бұны серт беру деп те атайды. Ант беру салтының кешенінен ырым-иәрекетті, сөз магиясына илануды, сондай-ақ қасиетті затпен сүйемелдеу шарттарын байқаймыз. Осындай рәсімдерде адамның бас бармағы үлкен заңи міндет атқаратыны белгілі. Осы салтты және оған қатысты басқадай жайттарды түсіндіре түсу үшін кеңірек талдау жасап, мәселенің арғы төркініне барлау жасайық.

Моңғол, алтай, тува халықтарында кездесетін атқан оғы жерге түспейтін сұрмергеннің аты — Эрхий мерген. Ол, тіпті, аспанда жанып тұрған үш күнді (кейде жеті күнді) атпақ болып анттасқан космостық жойқын мерген. Аспандағы үш күнді атқалы бәстесіп, «Егер оғым мүлт кетсе, тұнық су ішпейтін, тұқыл тамыр жейтін, қапас інде өмір сүретін хайуанға айналайын!», - деп серт береді. Мерген екі күнді жойып, енді үшінші күнді ата бергенде қарлығаш кедергі келтіреді де, жебесі оған тигендіктен, құстың құйрығы айыр болады. Аспанда аман сау қалған ақырғы күн жылысып, таудан асып, батып кетеді. Бұрын күн аспанда шақырайып жанып, аптап төндіреді екен-мыс. Содан бері күн бататын болып құбылыпты. Антына жете алмаған қапалы мерген бас бармағын кесіп тастап, інге кіріп, «тұнық су ішпейтін, тұқыл тамыр жейтін» суырға айна-

<sup>292</sup> Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972. С. 204.

<sup>293</sup> Лукиан из Самосаты. Избранное. М., 1962. С. 275.

<sup>294</sup> Хазанов А.М. Обычай побратимства у скифов // Советская археология. М., 1972. № 3. С.69.

лып кетеді. Сол себептен суырды қарасан, адамға ұқсас кейіпте, бірақ оның саусағы – төртеу<sup>295</sup>. Аңыздағы мергеннің антына жете алмаған соң өзін-өзі жазалап, бас бармағын кесуінде үлкен тарихи мән бар.

Эрхий мерген, яғни бұл – «Бармақ мерген» деген мағынаны білдіреді. Бұл есімнің пайда болу себебі мен жалпы бас бармақтың дәстүрлі мәдениетте атқаратын рәміздік мәнін түсіндіруге талпыныс жасайық. Ежелгі дәуірде садақ тарту үшін адамның бас бармағы маңызды міндет атқарған. Түрік-моңғол халықтары салбурынға шыққанда алғашқы аңды атқан бала мергеннің бас бармағына май жағып, арнайы ырым жасаған. Мысалы, Шыңғыс қаған сүйікті немересі – Құбылайдың бармағын майлап, бата берген көрінеді<sup>296</sup>. Аңшылық-жауынгерлік тұрмыста балуан бармақ осындай зор міндет атқарғандықтан ол туралы ерте заманда әртүрлі ырым-сырымдар пайда болған. Мәселен, түрік-моңғол халықтарының дені адамның жаны бас бармағында деп түсінсе, алтайлықтар, тіпті, бас бармақ бедерінің шеңберленген сызығының дәл ортасында «жүрек бар» деп ұққан<sup>297</sup>. Ал, австралиялық байырғы тайпалар жауды өлтірген соң оның оң қолының бас бармағын кесіп алатын, себебі аруақ арғы әлемде қаһарланып, садақ атып, қаскөйлік әрекет жасай алмайтын болады деген<sup>298</sup>. Бір сөзбен айтқанда, ежелгі ұғымда адамның жан қуаты бас бармақта, сондықтан бас бармақ басқа ағзаға толық уәкілдік ете алады деп сенген. Сол себептен де ерте дәуірде ерлер ант берісіп, «анда болу» рәсімін жасағанда бас бармақтарынан қан шығарып, оны ыдысқа құйып, өзара бөлісіп ішкен немесе екі батыр бармағының ұшын тіліп, қан шығарған соң, бірінің саусағын бірі сорған. Бұл салттын көрінісі моңғол эпостарында этнографиялық аса дәлдікпен бейнеленеді. Біз «Тентек кара ер кекіл» батырлық жырынан еркін аударма жасап, ұсынсақ былай:

Тентек кара кекіл ер,  
Құрыш кара батырдың,  
Көзінің шаңын жеті рет,  
Жүзінің шаңын бір рет,  
Алақанымен сүртеді.

<sup>295</sup> Эрхэ-мэргэнь / Потанин Г.Н. Монгольские сказки и предания. Семипалатинск. 1919. С.17; Эрхий мэргэний домог-үлгэрийн учир / Гаадамба Ш. Монголын нууц товчооны судлалын зарим асуудал. Ұланбатыр, 1990. 229-233-б.

<sup>296</sup> Монгол ес заншлын их тайлбар толь. Ұланбатыр, 1992. 569-б.

<sup>297</sup> Традиционное мировоззрение порков Южной Сибири. Новосибирск, 1989. С.62-63.

<sup>298</sup> Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С.225.

Төс қағысып, құдірет,  
 Екі батыр осылай,  
 Аға-бауыр дос ұдай,  
 Болайық деп келісіп,  
 Алдыңғыны айтып жыласып,  
 Кейінгіні айтып күлісіп,  
 Тентек кара кекіл ер,  
 Жан ағасы болады.  
 Иықтарын тіресіп,  
 Тәңірден медет тілесіп,  
 «Анда болдық» десісіп,  
 Бас бармағын тесісіп,  
 Қанды саусақ сорысып,  
 Қандас бауыр болысып.  
 Қос тұлпарды қосады,  
 Құйрық-жалын байласып.  
 Асты-үстінен өтеді,  
 Екі батыр айқасып<sup>299</sup>.

Кейінгі заманда бұл көне салт қоғамдық өмірден ештеп ығыса бастайды да, ендігі қазақ батырлары жауға аттанғалы серттескенде Құран оқып, кара қой сойып, соның қанына найзаларының ұшын, көп жағдайда бас бармақтарын батырып, оны маңдайына жағып: «Серттен таятын болсақ, қара қойдың қаны ұрсын» дейтін болған. Әйткенмен, қазақта бас бармаққа табыну салтының белгілері тарихи аңызда кездеседі. Мысалы, қаптаған қалың жауды бөгей соғысып, тірі қалмайтынына көзі жеткен Бәйеш батыр қалған азаматтарға өзінің сол қолының бас бармағын кесіп беріп: «Елге осы бармағымды апарып, Бәйеш деп жерлендер» деп аманат еткен деседі. Сол бас бармақ жерленген тау Бәйеш атанып кетіпті<sup>300</sup>.

Ант беру салты заман өткен сайын көне қалпынан алшақтап, кейінгі қоғамның талабына икемделіп, түрлене бергені хақ. Мәселен, кейде батырлар семсерін немесе садағының адырнасын сүйіп ант берген, тіпті, кейбір адамдар моланың тасын бастарына көтеріп, қабірді айналып: «Антымыздан қайтсақ, қара тас бассын» деп серттескендігі жөнінде дерек бар.

Кейінгі кезеңдегі ант берудің мақсаты да, орындалу шарты да алуан түрлі екендігін байқаймыз. Яғни ежелгі анда болу салты кейінірек жекеменшік ұлғайып, рулық қоғам ыдырай бастаған тұста

<sup>299</sup> Катуу Б. Монгол тууль дахь эрхий хурууны шүтлэгийн учир холбогдол // Монгол тууль судлалын зарим асуудал. Ховд, 1999. 101-6.

<sup>300</sup> Қазақтың мифтік әңгімелері. Алматы, 2002. 112-113-б.

екі адамның дәрежесінен әлдеқашан асып, әлеуметтік-саяси мәнге ие боп, жаңа сипаттағы анттасу деген мәмілегерлік кәдеге айналған. Мәселен, «Моңғолдың құпия шежіресінде» бейнеленген андалар — Керей Уаңхан мен Есукей батыр немесе Тэмүжин мен Жамуха арасындағы «андалық» саяси ірі одақтастық дәрежеге жетіп<sup>301</sup>, билік пен байлықты бөлісудің құралына айналғандығы анық. Бұндай мағынадағы анттасулар мемлекеттің болашақ тағдырын шешетін ірі саяси тетікке айналған. Мысалы, XIII ғасырда мажар халқының жеті үлкен тайпасының көсемдері Алмошты хандық билікке сайлап, ант беру салтын өткізіп, оны қанымен бекіткен. Бұндай салт Евразия көшпелілерінің арасында ортақ сипатта кең таралған. Мажар археологтары Замарди деген жердегі аварлардың моласынан бір белдік тапқан. Сол белдікте руна жазуында анттың мәтіні жазылған екен. Ғалымдардың оқуынша, онда «ант» деген сөз осы тұлғада бәдізделген. Кейбір жағдайда екі батыр ант беріскенде белдіктерін де ауысып, рәсім жасаған, бұл археологиялық олжа сол көне салттың көрінісін айғақтайды<sup>302</sup>.

Әйткенмен, анттасу ұдайы саяси мақсатта бола бермейтіні белгілі. Біз анттың адам мен адамның немесе жеке тұлға мен қауымның арасында болатын негізгі түрлеріне тоқталдық. Кейде ант жорық алдында батырдың өз қару-жарағымен серттесу түрінде де болатыны белгілі. Бұның алдыңғы анттан басты ерекшелігі — адам мен заттың арасында аталмыш рәсім өтетіндігінде болып отыр. Қазіргі біздің түсінігімізде зат өлі деп саналғанымен ежелгі анимистік таным бойынша қасиетті бұйымдар керісінше тірі нысан болып саналған. Сол себептен батырлар бес қаруымен кәдімгі «досындай» сырласып, берік серт береді:

Алты құлаш ақ сүңгім,  
Шанша алмасам маған серт,  
Ұңғыдан кетсең саған серт.  
Айдаһардың тіліндей,  
Салсам кеткен білінбей,  
Алты қарыс ақ семсер,  
Шаба алмасам маған серт...  
Қозы жауырын қу жебе,  
Тарта алмасам маған серт.

<sup>301</sup> «Анд хүний амь нэг» гэдэг үгийг учир / Гаадамба Ш. Монголын нууц товчооны судлалын зарим асуудал. Ұланбатыр, 1990. 118-119-б.

<sup>302</sup> Обрушански Борбала. Кома ба анд. Қолжазба. Мажар зерттеушісінің 2003 жылы ілтипатпен ұсынған бұл еңбегі автордың жеке қорында сақтаулы.

Қара тасты қақ жарып,  
Өте алмасаң саған серт!

...Толғамалы ақ сүңгім,  
Шанша алмасам маған серт.  
Қанға тойсаң саған серт.  
Бұлғары садақ, бұқар жай,  
Тарта алмасам маған серт.  
Бел күшіме шыдамай,  
Беліңнен сынсаң саған серт.  
Алтын құндақ ақ берен,  
Ата алмасам маған серт,  
От алмасаң саған серт!<sup>303</sup>

Бұнда батыр өзінің және қару-жарағының намысын қайрап, қитығынатигені, бесқаруының беріктігін, өткірлігін өзкүш-қуатына қарама-қарсы қойып, шендестіріп, жекпе-жекке әзірлегені көрініс тапқан. Бұл рәсім кең мағынада ант берудің бір түрі болғанымен оны мәтіннің өзінде айтылғандай серт деп атасак, рәсімнің дәлме-дәл мәні ашылады деп ойлаймыз. Осыған ұқсас халықтың күнделікті тұрмыс-тіршілігімен үйлесіп жатқан ант берудің (дәлірек айтқанда, серттің) қарапайым түрлерін де көруге болады. Мәселен, аңшы құрал-сайманына, қолөнер шебері бұйымына серт айтқан. Ғашық жандар, дос-жарандар, рулас ағайындар өзара серт айтысып, соны мүлтіксіз орындаған. Бір сөзбен айтқанда, ежелгі анттың бұндай қарабайыр шағын түрлері көне салттағыдай қанмен бекітілмесе де, адамның ар-ұждан тазалығына сенім артып, қоғамдық өмірде кең өріс алып, басқаша айтқанда, уәде-аманат деген құндылықтарға айналған.

Енді осы мәселелерге байланысты бірнеше мысал келтіріп көрейік. Мәселен, балықшы өзенге қармақ лақтырғанда былайша сертгеседі:

Қабан балық, қарт балық,  
Қармағымды тарт, балық.  
Қаба алмасаң саған серт,  
Тарта алмасам маған серт!

Қырғыз әйелдері тері илеп, тон тікпек болғанда «Тон шық»

<sup>303</sup> Нұрмағамбетова О. Қазақтың қаһармандық эпосы «Қобыланды батыр». Алматы, 2003. 63, 408-б.

деген арнайы жырды айтуы шарт. Жырдың соңында ісмер иленіп жатқан теріге былай деп серттеседі:

Тап менен тузуң салдырдым,  
Чык терим, тон тонума.  
Калдыр-күлдүр етпестен,  
Түше койгун жонума.  
Ийлебесем маа жазык,  
Кылдырасаң саа жазык,  
Тон чык... Тон чык!<sup>304</sup>.

Сонымен, ежелгі күрделі ант салтының кейбір тармактары заманға икемделіп, қарапайым түрлерге ауысып, бүгін де басқаша сипатта өмір сүріп жатқанын байқаймыз.

Қорыта айтқанда, алғашқы қауымдық қоғамда қалыптасқан ежелгі ант беру салтында негізгі қызмет атқаратын материалдық айғақ — қан, рухани айғақ сөз екенін аңғардық. Әрине, бұл рәсімде айтылатын сөз толық орындалатын заңдық күшке ие. Демек анттың қос қанатының бірі ғұрып кезінде арнайы айтылатын магиялық формулалы сөз. Ал, осында айтылатын қалыпқа түскен мәтінді фольклордың қандай түріне жатқызуға болады? Ол қандай жанрға жақын? Мәтіннің поэтикалы ерекшелігі неде? Толып жатқан осындай мәселелерге жауап беру үшін үлгілер келтіріп, салыстырулар жасап, талдайық.

Мәселен, артық күнді ататын Бармак мерген — Эрхий мерген былайша анттасады:

Атқан оғым мүлт кетсе,  
Бас бармағымды кесейін,  
Адам болмай кетейін.  
Тұнық су ішпейтін,  
Тұқыл тамыр жейтін,  
Қамалып қапас інде,  
Хайуан болайын мүлде!<sup>305</sup>

Көне анттың бір үлгісі ассирия жазуында сақталып қалған. Бұл антты ассирия патшасы Ашур-нирариға Бит-агуси елінің көсемі Мати-илу берген екен. Оның мәтіні былай: «Бұл серке Иштар құдайдың құрметіне құрбандық шалуға немесе азық үшін сойысқа,

<sup>304</sup> Кыргыз элинин оозеки чыгармачылык тарыхынын очерки. Фрунзе, 1973. 49-б.

<sup>305</sup> Цэрэнсодном Д. Монгол ардын домог үлгэр. Ұланбатыр, 1989. 47-б.

әйтпегенде, ауру тиген себепті үйірінен оңаша бөлініп, мұнда әкелінген жоқ. Бұл серкені Мати-илу Ассирия патшасы Ашур-нирариға адалдықпен ант беру салтына орай мойнынан ұстап әкелді. Егер Мати-илу антты бұзса, үйірінен капелімде маңырап айырылып, оны қайтадан бастай алмайтын халге жеткен осы серкедей ол да өз атамекенінен, ұл-қыздарынан, ел-жұртынан аластатылады және оларды басқара алмайтын болады. Бұл бас серкенікі емес, ол – Мати-илудың, оның ұл-қыздарының, бекзадаларының, кара орман халқының басы. Егер Мати-илу антты бұзса, бұл серкенің басы қалай кесілсе, оның да басы солай кесіледі. Серкенің алдыңғы оң аяғы бұл да Мати-илудың, оның ұл-қыздарының, бекзадаларының, кара орман халқының оң қолымен тең. Егер Мати-илу антты бұзса, бұл серкенің сирағы қалай кесілді, Мати-илудың, оның ұл-қыздарының, бекзадаларының, Отанындағы халқының да оң қолы солай кесілетін болады<sup>306</sup>.

Ал, қазақ жауынгерлері Ұлы Отан соғысы кезінде былайша ант берген екен:

Бір адым кейін шегінсем,  
Тілерсегім кесілсін.  
Көздегенім мүлт кетсе,  
Шықсын көзім, тесілсін!

Қалтырап қолым қорықсам,  
Қарғысы атсын ананың.  
Халқым менен жиіркеніп,  
Көз жасы ұрсын ананың!<sup>307</sup>

Әлбетте, бұл мәтіндерден байқайтынымыз, ежелгі және жаңа замандағы ант берушілер егер сертіне жетпеген жағдайда өзіне неше түрлі жамандықтар тілеп, сол кесапаттардың айна-қатесіз орындалуын тілеген. Демек, басқаша айтқанда, анттасушы белгілі дәрежеде арнайы шартпен өзін-өзі қарғап-сілеп отырғанға ұқсайды. Мәселен, бүгінгі қазақ бір жағдайға куәлік етерде сөзіне жұртты нандыру үшін «Көрсем көзім шықсын, естісем құлағым керең болсын!» деп күнделікті тірлікте ант берісіп жатады. Бұл да белгілі дәрежеде анттың қарабайыр бір түрі және бұнда айтылған сөз

<sup>306</sup> Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом завете. М., 1989. С.192-193.

<sup>307</sup> Төлекова С. Қазақ тіліндегі алғыс пен қарғыс мәнді фразеологизмдер. Филология ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. Алматы, 1974. 93-б.



де қарғыспен қабысып жатыр. Уәдеде тұрмайтын пәтуасыз жандарды халық «антұрған» деп атайды немесе ондайларды «Ант ұрсын!» деп қарғап та жататындығы тегін емес. Бір сөзбен айтқанда, анттың мәтіні қарғыс жанрымен қапталдас екенін аңғарамыз. Себебі, антта айтылатын сөз — бұлжымай орындалатын, жүзеге асатын қанмен бекітілген қатал заң, демек оны бұзған тараптардың да ауыр жазасы мәтінде көрсетілген, ол қарғыс<sup>308</sup> түрінде кестеленген.

Сонымен ант дегеніміз не? Түйіндеп айтар болсақ, қандай бір қысылтаян елеулі оқиға кезінде екі адам бірі-бірі үшін немесе жеке адам (кейде бір топ мүдделес жандармен одактасып) қауымның игілігі үшін өз басын шын ниетпен құрбандыққа шалуға бел буып, магиялық ережелі сөздерді айтып, егер антты бұзса, осындағы шартқа сай қатаң жазалануды қалап, арнайы ғұрыптық рәсімді атқаруды ант салты деп атаймыз.

Ант салтында айтылатын фольклорлық үлгілер халқымыздың сөз киесіне сенген «айтқан сөз — атқан оқ» болған ежелгі заманындағы танымынан айқын хабар беріп, көшпелі қоғамдағы заңның қалыптасу тарихын зерттеуге де құнды айғақ бола алады.

### *Бәдік*

Фольклор туралы еңбектерде «бәдік» сөзі екі түрлі ұғымда қолданылады екен: а) мал ауруының аты ретінде; ә) өлең (айтыс) түрі ретінде.

Сондай-ақ бәдік қызметі жөнінде үш түрлі көзқарас қалыптасқаны байқалады: 1. Бәдікпен малды емдеген; 2. Бәдікпен адамды емдеген; 3. Бәдікпен малды да, адамды да емдеген.

Бәдік «көшіру» салты кезінде орындалған. Көшіру — көп тайпаларға, көп халықтарға ортақ көне магиялық ғұрып. Қазақ бәдіктеріндегі көшіру объектісі (бәдік), әдетте, жанды нәрсе ретінде бейнеленеді:

Бәдік кетіп барады шатқа таман,  
Бәдік кетіп барады өзекпенен,  
Бәдік кетіп барады таудан асып, т.с.с.

Кейде оны ұстап алып, күш қолдануға да болатын сияқты:

<sup>308</sup> Ант пен қарғыс-жазаның өзара тығыз қарым-қатынаста екендігі жөнінде төмендегі еңбекте жеткілікті дәрежеде талданған. Қараңыз: Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом завете. М., 1989. С.188-191.

Бәдік болсан, мен сені білер едім,  
 Ернін тесіп, терекке ілер едім.  
 Ернін тесіп, терекке іліп қойып,  
 Бір уак тамашаға күлер едім...

Оған өтініш білдіруге де болатын көрінеді:

Бұрма бәдік дегенде, бұрма бәдік,  
 Бұралып босағамда тұрма, бәдік.  
 Бұралып босағамда тұрсан, бәдік,  
 Көңліне иесінің келер кәдік.

Сәті түссе, оны жойып жіберуге де болатын көрінеді:

Бәдікті Құдай оңдап қолға берсе,  
 Тебелеп өлтірейік бәдікті біз.

Алайда, келтірілген жолдарда бәдіктің нақты не нәрсе екендігі әлі де анық емес. Осы күнгірт, көмескі бейне «Бәдік туралы әңгіме» деп аталатын қолжазбада былайша ашылады: «Бәдіктің шешуі жын деген сөз (жинаған Алпысов Шаймардан, тапсырған — Мәдиев Жұматай)»<sup>309</sup>. Расында да, бәдікті жын-шайтан бейнесінде тану бәдік мәтіндерінің өз ішінде де кездеседі:

1. Айтайын мен бәдікті бұрынғыдан,  
 Сайтанның ку бәдік те ізін куған.
2. Бәдікті сіз де айтыңыз, біз де айтамыз.  
 Шайтанды көшірелік айдауменен.
3. Бәдік бастан, жаным-ау, бәдік бастан,  
 Жын-шайтан, неше айтамын аулақ қаш деп.

Бәдік бейнесінің жын-шайтанмен байланыстырылуы бекер емес. Өйткені, жын-шайтан дегеніміз қаскөй күшке жатады. Әу баста бәдік сөзі жалпы қаскөй күш ұғымын білдіргенмен, бірте-бірте албасты, марту, пері сияқты белгілі бір ауруларды ғана дарытушы, қоздырушы күш ретінде ұғынылуы мүмкін. Көне магиялық сенім бойынша қаскөй күштерді қорқытып, үркітуде шудың ғұрыптық әсері мол саналған. «Шайтанның көшпесіне қоймаймыз ба, Жабылып жан-жағынан шулай берсек» деген жолдардан айқын көрінетін ескілікті магиялық салт көптеген халықтардың басынан өткен.

Ауру, індеттің тарқауы қаскөй күштердің әсерінен деп білген Жаңа Британия тұрғындары қолдарына ағаштың бұтағын немесе келдек

<sup>309</sup> ӘӨИ қолжазба қоры. 301-бума, 10-дәптер.

ұстап, айлы түнде далаға жапа-тармағай лап қойған, жан-жағын, маңайын түгел ұрғылап, таң атқанша шуласқан. Батыс Африкадағы Алтын жағалау тұрғындары жұқпалы аурулар эпидемиясы кезінде шокпар, сойылмен қаруланып, түн ішінде құлак тұндырған шуменен үйлерді сабалаған. Ниас аралының жұрты қолына қылыш алып, онды-солды сермеген, дамылсыз дабыл қағып, қатты айғай-шу шығарған<sup>310</sup>. Орыстың опахивание деп аталатын ғұрпын орындау кезінде де қаскөй күштерді шошытып, мал індетінің бетін қайтару ниетімен таң қараңғылығы кезінде қартамыс әйелдер, қыздар жиылып, деревняны азан-казан шу қылған<sup>311</sup>.

Келтірілген мысалдарда қаскөй күштерді қуу, көшіру ғұрпының көбіне түн жамыла өткізілетіні және оған дүйім жұрт қатысканы байқалады. Бәдік өткеру салтында да осы типологиялық заңдылық сақталады. Ертеде бәдік іңір қараңғысында басталатын болған да, кейде түні бойы айтылып, ертеңіне жалғасқан. «Жеті күнге жеткізе айт бәдікті», - деп келетін бәдік мәтініндегі өлең жолына қарағанда оның бірнеше күнге созылуы да ықтимал болған. Көшіру ғұрпын (обряд переселения духов) түнгі уақытта өткізудің мәнісі жын-шайтандар қараңғы үйіріле жиналады деген сенімнен туса керек. Бақсылардың ойыны да іңірде басталатыны сондықтан.

Жоғарыдағы мысалдарда қолға қару (бұтақ, келдек, сойыл, шокпар) ұстап, оларды әрі-бері сермеудің, шапқан, ұрған, сабаған болып қорқытудың да мәні үлкен екендігі көрінеді.

Бәдікті біздер ұстап табайық та,  
Таба алмасак, аямастан сабайық та,—

деген немесе:

Бәдігімді ұстап бер қамаласып,  
Шығайын сер құмардан сабаласып,—

деген жолдарда көне ғұрып іздері айқын сезіледі. Бірақ бәдіктің кейінгі даму сатысында бұл ғұрып біртіндеп ұмытылған. Қолға қанжар, қылыш ұстап, онды-солды сермеу, дабыл қағу, қамшымен сабау әдеттері біртіндеп бақсылыққа ауысқан. Сабау жорасының бізге көрші халықтардың көшіру салтында кейінгі кезеңдерге дейін сақталғаны байқалады. Бұл әдет көбінше сырқаттын үстіне мата жабу жорасымен қатарласа жүрген.

Қазақтың бәдік өткеру салты кезіндегі шулау, сабалау, мата жабу,

<sup>310</sup> Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1986. С. 513-515.

<sup>311</sup> К вопросу об опахивании // Этнографическое обозрение. 1910. №3-4.

өленді орындау жораларының барлығын да жеке орындаушылар емес, топ, ұжым жүргізген. Бұл — бәдік өткізу ғұрпының көне замандардан, яки профессионал тұлғалар әлі бөлініп шықпай тұрған кезендерден қалған құбылыс екенінің жарқын белгісі.

Көшіру ғұрпының әлемдік фольклорда кездесуі: басқа адамға көшіру, жан-жануарға көшіру, жансыз заттарға көшіру түрінде жолықса, бәдікте соның үшеуі де көрініс тапқан.

Басқаға көшіру әдеті «Бар дағы, тезден жабыс қу қыздарға», «Бар да жабыс осы қыздың бүйрегіне», «Бар да жабыс жігіттің таңдайына», «Жігіттің еңкейетін беліне көш», «Қыздардың кесте тіккен қолына көш», «Жігіттің сайрап тұрған тіліне көш», «Ұрысқақ бәйбіше мен тоқалға көш», «молдаға көш», «байларға көш», «ұстаға көш» болып кете барады.

Жан-жануарға көшіру «бөріге көш», «текеге көш», «нарға көш», «жыланға көш», «марқаға көш», «тұсаққа көш», «інгенге көш», «ұры итке көш» түрінде келсе, жансыз заттарға көшіру «бұлаққа көш», «келіге көш», «Мекеге көш», «аршаға көш», «жидекке көш», «Арқаға көш», «тауларға көш», «инеге көш», «кияға көш», «мияға көш», «бауларға көш», «айнаға көш», «бүргенге көш», «сазға көш», «жұлдызға көш» деп жалғасады. Бәдікті басқа жанрлардан окшаулайтын да, өзіндік бет-пердесін ашатын да әлгі көп «көш-көш». Бұларды көп жағдайда магиялық жораның өзі деп емес, содан қалған белгі деп ұққан абзал. Келтірілген мысалдарда әзіл-оспақ басымдау жататын сиық та бар. Дегенмен, олардың астарына да ой көзін жіберген жөн. Мәселен, бәдіктегі қыз бен жігіттің әзілі деп бағаланып жүрген:

Қаратауым дегенде, Қаратауым,  
Тау басынан соғады қара дауыл.  
Сіздің үйде бір бәдік бар дегенге  
Қаптап көшіп келеді біздің ауыл,—

деген шумақта тарих шаңына көміліп, ұмыт боп бара жатқан ескі ғұрып іздері сайрап жатыр. «Қаптап көшудің» алдында бәдік өткеру салтына шақыру рәсімі жүрген. Оның дәлелі:

Тойдан қызық аулында бәдігің бар,  
Хабар салып тұрмасаң, Құдай табар,—

деген сөздер.

Жан-жакқа хабар салып, ел жию әдеті өзге халықтардағы

касқөй күштерді қууға арналған қалың қауым қатысатын салтанатты шеруге өте ұқсас. Қара нәпір адам жиылып, касқөй күштерді қуу салты Американың, Африканың, Азияның жергілікті тайпалары арасында жиі кездесетін құбылыс екенін Джеймс Фрэзер әдемі сипаттап жазған.

Қалыптасқан түсінік бойынша бәдік кеші жастардың бас қосатын ойын-сауығына, соның жасалуы үшін керекті сылтаудың біріне кейінгі кездері ғана айналған<sup>312</sup>. Біздіңше, оның тамыры тым тереңде, адам баласының белгілі бір даму сатысына тән касқөй күштерді анда-санда қуып тұру рәсімінде жатыр. Бәдік өткеру ғұрпында сол ескі салттың жұрнақтары ғана сақталған деу шындыққа әлдеқайда жақын болар.

Қасқөй күштерді қуып қана қоймай, одан қаша жөнелу әдеті де арғы-бергі халықтар өмірінде көп кездеседі. Дерт көшірудің бұл түрін қазақ бақсылары да қолданған. Бәдікте өтіну, сұрау, қорқыту, үркіту, шошыту сықылды дерт көшіруге тән жалпы сарындар болғанмен, касқөй күштерден тұра қашу арқылы құтылу жорасы мүлде байқалмайды.

Бәдік болмысы «көшіру» ғұрпымен тікелей байланысты. Дерт көшіру касқөй күштерден құтылудың жалпы амалы болса, бәдік — емдік магияның жалқы әдістерінің бірі. Фольклортану тұрғысынан келгенде бәдікті вербальды магия үлгісіне жатқызуға тура келеді. Бұл жағынан оған ең жақын, етене туыс болып табылатын жанрлар — бақсы сарындары мен арбау. Алайда, олардың спецификалық ерекшеліктері, жанрлық айырым белгілері ап-айқын көрініп тұрады.

Бақсы сарындарында бәдіктегідей емдік шаралар негізгі қызметті атқарғанмен, олар адам сырқатынан айықтыру үшін, онда да негізінен жүйке ауруларын емдеу үшін қолданылады. Арбауда ем-домнан өзге де қызметтер бар (мысалы: жауын шақыру, күн жайлату, т.б., яки арбау метеорологиялық магия құрамына да енеді). Бұл — бір. Екіншіден, бақсы сарындары мен арбаудың алабөтен орындалу ерекшеліктері бар. Бәдікті қауым болып өткерсе, бақсы сарыны мен арбауды профессионал орындаушылар атқарады (бақсы, арбаушы). Арбау бәдік сияқты өлеңдетілмейді, оқылады, т.с.с. Үшіншіден, олардың өлең өлшемінде, ұйқас, ырғақ түзілістерінде маңызды айырмашылық бар: бақсы сарыны мен арбау, негізінен, жыр үлгісінде шығарылады. Төртіншіден, бәдіктің стильдік өрнегі мен ондағы образ табиғаты да бақсы сарыны мен арбаудан окшау тұр, т.с.с.

<sup>312</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. Алматы, 1948. 43-б.; Қазақ әдебиетінің тарихы. Алматы, 1960. I-т., I-кітап. 110-б.

Бәдіктің диалогқа құрылған мәтіндерінде айтыстағыдай қыз, жігіттің есімі аталмайды, сол арқылы ол айтыстан ерекшеленеді де. Бәдіктегі қыз бен жігіт өнер жарыстыратын тұлғалар емес, дәстүрлі ғұрыпты орындаушылар ғана. Олардың аузынан шығатын сөз де акындардыкіндей қолма-қол ойдан шығарылатын, суырып салынатын өнер дүниесі емес, көбінше даяр үлгілер, бұрыннан қалыптасқан шумақтар болады. Магиялы саналатындықтан жұртқа белгілі бәдік сөздерін бүтіндей өзгертіп жіберуге жол жоқ, керісінше, әртүрлі дайын сұлбалар мен сораптарға мол орын беріледі.

Бір айтқанды қайта-қайта айта беру — сырт көзге ғана іш пыстыратын, мезі қылатын әрекет, негізінде ол магиялық ғұрыпты орындаудың талабынан туындайтын басты заңдылықтардың бірі. Тибеттің магиялық кітабындағы: «Қажетті жалбарыну сөзін 100 мың рет қайтала»<sup>313</sup>, — деген шарт тегіннен тегін қойылмаса керек. Қазақтың бәдігінде де белгілі бір сөзді, сөз тіркесін, сөйлемді, сөйлемдер тобын, шумақты, бүкіл мәтінді неғұрлым көп қайталаса, зиянкес күшке солғұрлым қатты әсер етуге болады деген сенім жатыр. Қарастырылып отырған жанрда ең көп қолданылатын сөз — «бәдік», содан соң жиі қайталанатын сөз — «көш». Оның шумақ, тармақ ішіне орналасуы да белгілі бір ырғақ, ұйқас заңдылықтарына бағынады. «Көш» сөзі, әдетте, бірінші, екінші және төртінші тармақтарда қайталаынады. Қандай да бір затты немесе құбылысты екінші зат пен құбылыстан айыратын ондаған, жүздеген белгілер бар. Ол белгілер кейде арнайы тексерусіз де «мен мұңдалап» тұрады. Бірақ тым қарапайым болуы себепті біз оларға кейде тиісінше мән бере қоймаймыз. Сондай қарапайым, әрі жанрдың бет-пердесін айқындайтын басты белгі деп бәдік мәтінінің кез келген шумағында «бәдік» сөзінің жүруін атар едік. Екінші белгі — оның «көш» сөзімен тоқайласа, тоқым қағыстыра ірге қонатындығы. Бүкіл бәдік көшіру ғұрпының тоқетер түйіні де аталған екі сөздің төбе түйістіруіне келіп тіреледі. Алайда, жетекшілік міндетті «бәдік» сөзі атқарады. Кейбір бәдік өлеңдерінде «көш» сөзі мүлде қолданылмауы мүмкін. Бірақ «бәдік» сөзінің қатысынсыз бәдік мәтіні болуы мүмкін емес. Бұл — бұзылмайтын, бұлжымайтын поэтикалық заңдылық.

Әдетте, бәдік мәтіндеріндегі өлең тармақтарының ұйымдасуы шумақ түрінде болады. Оны жоғарыдағы мысалдар да айқын аңғартады. Өлеңдердегі шумақ саны әртүрлі келеді. Бізге белгілі бәдіктер көлемі 4 шумақтан 46 шумаққа дейін жетеді.

Бәдіктегі шумақтар бір-біріне композициялық жағынан бол-

<sup>313</sup> Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1964. С. 93.

сын, сюжеттік желі жағынан болсын онша тәуелді бола бермейді, мүмкіндігінше автономиялы өмір сүруге бейім тұрады. Сондықтан да кейбір өлең шумақтары бір бәдік мәтінінен екіншісіне, одан үшіншісіне оп-оңай ауысып кете барады. Әрине, олардың жолма-жол, айнадай теп-тегіс қайталануы өте сирек. Ауызша поэзияның жалпы даму заңдылықтарына сәйкес бәдік өлеңдеріндегі шумақтар да вариацияға ұшырап отырады.

Бәдік шумақтары үнемі төрт тармаққа, ал, тармақтар 11 буынға, ақсақ ұйқасқа (ааба) құрылады. Ілуде бір тирада пішінінің де жолығуы мүмкін. Ол екі түрлі болады. Біріншісі — 11 буынды кара өлең өлшеміне шақталған тирада:

Бір ауру бар бәдік деген келді хабар,  
Бәдіктің көп жиналса, емін табар.  
Уа, бәдік, көшер болсаң, молдаға көш,  
Мойныңа әшекейлеп тұмар тағар.  
Болмаса, балпаң басқан байларға көш,  
Үстіңе ақ манара шапан жабар...

Екінші — 7-8 буынды жыр өлшеміне шақталған тирада:

Бәдік, бәдік деседі,  
Бәдік желдей еседі.  
Асқар, асқар тауларға,  
Ағыны қатты суларға,  
Айнала соққан құйынға  
Ай, көш, десе көшеді.  
Ай, көш.

Бәдік мәтіндерінде сөздердің, негізінен, зат есімге ұйқасатыны айқын аңғарылады. Оның себебі көшіру ғұрпына тікелей байланысты. Бәдік өткеру салты кезінде ауру, немесе қаскөй күш, не жанды (адам, мал, жәндік), не жансыз заттарға көшіріледі. Сондықтан да ұйқасқа енетін сөздердің зат есімге бітуі әбден заңды. Өзге сөз таптары бәдік ұйқасының құрамында екінші қатарлы ғана рөл атқарады.

### *Бақсы сарыны*

Қазақтың «бақсылық» ұғымына әлемдік этнография мен фольклортануда әбден қалыптасып, бекіген «шаманство» термині сәйкес келеді. Бұл терминнің, әсіресе, мол қолданылған кезі — ХІХ

ғасырдың соңы мен ХХ ғасырдың басы. Одан кейінгі уақытта «шаманизм» атауы үстем бола бастайды, бірақ «шаманство» да қатардан қалмайды. Бертін келе екеуінің аражігін ашып, жеке-жеке ұғымда қолданайық дейтін пікірлер де туады. Біз де осы соңғы көзқарас жағындамыз.

*Бақсылық.* Бақсылар да ақын, жырау, сал-серілер сияқты фольклор жасаушылардың байырғы өкілдерінен саналады. Бірақ бақсының аталған тұлғалардан алабөтен айырмашылығы бар. Оның негізгі міндеті көркем шығармашылықпен айналысу емес, белгілі бір дүниетанымға негізделген діни культті атқару болып табылады. Бұл ретте бақсының профессионалдық бітімі ақын, жырау, сал-серіден гөрі молдаға, ламаға, пасторға, раввинге жақын. Молда, лама, пастор, священник, раввин жалғыз құдайға сенушілік (монотеистік) түсініктерді уағыздап, Құдай мен адам арасына дәнекершілік етсе, бақсы жасаған иелерге, аруаққа, жынға табынатын көзқарастардың уағызшысы, солардың негізінде қалыптасқан жораларды, ғұрыптарды атқарушы. Сондықтан да бақсыны профессионалдық тұлғасынан бөліп алып, жеке қарастыру мүмкін емес.

Сөз жоқ, бақсы — шаман сеніміндегі басты тұлға, діни культті атқарушы. Бірақ кез келген басқа құбылыстар сықылды шаман сенімі де бір орында қатып қалған нәрсе емес, оның да туу, қалыптасу, даму, жоғалу кезеңдері бар. Соған сәйкес бақсының қоғамдағы орны да, атқаратын қызметі де және ол жөніндегі түсініктер де әртүрлі болуы мүмкін.

В.Г.Богораз-Тан шамандық дамудың төрт түрлі кезеңін атайды: бірінші және ең ерте кезеңі — үй ішіндегі бақсылық (семейное шаманство). Бұл — шамандықтың рулық қоғамға дейінгі сатысы. Екінші кезең мамандалған бақсылар (шаманы-специалисты) пайда болады. Дегенмен, бұл кезеңде олар өз алдына бөлініп шыққан әлеуметтік топқа айнала қоймаған. Тұқым қуалаушылық жолына да бақсылық әлі түспеген. Бақсылардың арнайы тігілген ғұрыптық киімдері жоқ, дабылдарында арнайы нышандық белгілері жоқ, күнделікті тұрмыста қолданылатын дабылмен бірдей. Бақсылық дамудың бұл кезеңі эксимостар мен чукшаларда сақталған. Үшінші кезең рулық қоғаммен байланысты (мысалы, тұңғыстар, ненецтер, нивхлар). Бақсының көмекшісі болады. Бақсылардың әлеуметтік және экономикалық ықпалы бұрынғыдан әлдеқайда күшті. Ол енді өндіріске және өнімді бөлуге жетекшілік етеді. Ерекше бақсылық киімі, ерекше дайындалған дабылы болады. Бұл кезең тайпалық қоғамға немесе ерте таптық қоғамға ұласады (сахалар, буряттар). Бақсы қоғамдық мерекелер мен құрбандықтарды өткізуде белгілі



бір қызметтерді атқарады. Төртінші кезең — дамыған тайпалық және таптық қоғамда — бақсылық ыдырап, іріп-шіриді. Бақсылықтың бұл типі шорларға, әсіресе, қазақтарға тән<sup>314</sup>.

Бізге мәлім жазбаша бақылауларға карағанда, XVIII ғасырдың соңы мен XIX ғасырдың басындағы қазақ бақсылығының аясы емдеу, болашақты болжау, жоғалғанды іздеу сияқты қызметтермен шектелетінін аңғарамыз.

Сонау жоғарғы палеолит, неолит дәуірлерінде туып, ұзақ ғасырлар бойы дамыған шаман сенімі аталған кезеңге өзінің көп қасиеттерін, белгілерін жоғалтып жеткен. Соған орай бақсының да ырыми қызметтері, атрибуттары, реквизиті жоғарыда В.Богораз-Тан айқындаған соңғы кезеңге сәйкестене бастаған болатын.

Бақсылардың әлеуметтік өмірдегі орны XIX ғасырдың соңына қарай тіптен тарыла түседі. Оның бір себебі 1868 жылы қазақ даласын билеудің жаңа ережелеріне сәйкес бақсылыққа заң жүзінде тыйым салынуынан, екіншіден, мұсылманшылықтың өршуінен (молдалар жын шақыру шариғатқа қарсы келеді, сондықтан бақсыдан көмек сұрау күнә болады деп уағыз жүргізеді), үшіншіден, қазақ даласына етек жая бастаған орыс медицинасы да бақсылыққа өре-тұра қарсы болады<sup>315</sup>.

Қазақ бақсылығының кейінге дейін қаймағы бұзылмай сақталған негізгі қызметі — емшілік. Шамандық сенім бойынша адам екі түрлі жолмен ауырады: 1. Зиянкес (злын духи) тәнді жайлап алады; 2. Зиянкес тәннен жанды ұрлап алады.

Бақсылық емі де, негізінен, осы екі зиянкестік әрекетке қарсы бағытталады, яки бақсының емшілік қызметі мынадай: 1. Тәннен зиянкесті қуу; 2. Ұрланған жанды тәнге қайтару.

Қазақ демонологиясы мен шаманизмдегі адамға қас, зиянкес күштер мыналар: дию, жын, пері, албасты, марту, үббе, обыр, жезтырнақ, сөрел, көнаяқ, т.б. Бұлардың әрқайсысының өзіне тән қастандық жасау жолдары бар. Соған орай зиянкестермен күресудің тәсілдері де алуан-алуан.

Халықтың түсінігінде жын-шайтандар өз бет-бейнесімен көзге көрінбейді, тек шыбын-шіркей, өрмекші, бақа, кесіртке, жылан, түлкі, мысық, ешкі, т.б. түрде елестеуі мүмкін. Қай бейнеге енсе де, олар антропоморфтық қасиеттерінен айырылмайды.

Бақсылар, негізінен, жүйке ауруына ұшырағанда, есі

<sup>314</sup> Богораз-Тан В.Г. Религия как тормоз соцстроительства среди малых народностей Севера // Советский Север. 1932. № 1-2. С. 153-154.

<sup>315</sup> Отчет члена-сотрудника С.Рыбакова о поездке к киргизам летом 1896 г. по поручению ИРГО // Живая старина. 1897. Вып. 2. С. 207.

ауысқандарға, ауыр толғақ қысқан әйелдерге, сарып, сал ауруымен ауырғандарға ем жасаған. Халқымыздың шаманистік түсінігінде мұндай аурулар жын-шайтанның әсерінен болады. «Жынды», «жын сокқан», «перінің салқыны тиген», «албасты басқан» деп ат қою да сондай түсініктерден шыққан. «Қояншық» та осы қатарға қосылады. Аталған сырқат түрлерінің көбін бақсылар психотерапиялық әдіспен (бақсының ойыны арқылы) емдеген, алайда, олар қажет кезінде аллопатиялық, гомеопатиялық, хирургиялық әдістерді де қолданған. Мәселен, мерезді қызылмия мен тамырдерінің және басқа шөптердің қосындысы арқылы емдеген<sup>316</sup>. Қайсыбір бақсылар үлкен ісіктерді кесіп, алып тастайтын, ірінді жараларды жарып, қызған темірмен күйдіретін<sup>317</sup>, жіліншікті тесіп, шіріген майын ағызып жіберетін<sup>318</sup>, т.с.с.

Бақсылардың негізгі ырыми қызметтерінің бірі – болжаушылық. Қазақ бақсылары болашақты әртүрлі әдістермен болжаған. Бұлардың ең бастысы, әрине, жындардың көмегіне сүйену. Бақсы кез келген уақытта жындармен араласа алмайды, ойын үстінде ғана тілдеседі. Ал, бақсының ойыны біреудің тілегімен, өтінішімен ғана өткерілетіні белгілі. Бақсылар жалпылама сәуегейлік жасамайды, нақты адамдардың тағдыр-талайына, денсаулығына, ісіне қатысты болжамдар жасайды.

Біздің ойымызша, бақсының болжаушылық қызметі кейіннен пайда болған дейтін пікір жаңсақ. Себебі мамандалу процесі әрқашанда жалпыдан жалқыға қарай дамтығы белгілі. Әу баста бақсыға тән көп қызметтер кейіннен арнайы мамандарға көше бастайды. Соның бірі – болжаушылық міндет. Қазақта ол бірте-бірте жауырыншыға, ырымшыға, балгерге ауысқан. Келтірілген мысалдар бақсы бойындағы болжаушылық қызметтің реликтілік сипаттарын айқындайды. Бұл – бір. Екіншіден, бақсының басты қызметі емшілікке келетін болсақ, бақсы сырқатты емдеп қана қоймайды, оның өткені мен болашағына міндетті түрде болжам жасайды:

Науқастанып, қария,  
Кез болыпсың аранға.  
Жалғыз жатып ұйықтапсын  
Күздігүні сабанға.

<sup>316</sup> Альфонс Я. Киргиз-кайсацские степи и их жители. СПб., 1845. С. 64.

<sup>317</sup> Тронов В.Д. Материалы по антропологии и этнологии киргиз // Записки ИРГО по отделению этнографии. СПб., 1891. Т. XVII. Вып. 2. С. 62.

<sup>318</sup> Тұрсынов Е. Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері. Алматы, 1976. 57-б.

Балаңменен екеуін  
Бидай қаптап алғанда,  
Ашық калып бетіңіз  
Кірбіндеп содан қалыпсыз.  
Тамақ жүкпай бойыңа,  
Етің кетіп, арыпсың.  
Бола ма деп бір себеп  
Әр тәуіпке барыпсың.  
Дүниеде жан — тәтті,  
Өлемін деп налыпсың.  
Мен айтайын дауасын,  
Ақала, можын, мүсәтір  
Талқандап, бәрін аласың,  
Бір қойынды соясың,  
Басқа тамақ қоясың,  
Дәріменен боласың.  
Өлемін деп қорықпа,  
Айтып отыр жындарым:  
Сексен беске барасың, —

дейді. Болжам магиялық тәсілдерді қолданумен ғана шектелмейді. Бақсылар көбінесе тамырдың бүлкіліне карап-ақ аурудың себебі неден болғанын және неге апаратынын айырады.

Сөйтіп, болжаушылық — бақсы атқаратын негізгі ырым міндеттердің бірі болып табылады. Бақсыларға тән тағы бір қызмет — жоғалған малды не затты жындардың көмегі арқылы іздеу, анықтау.

Міне, жоғарыда аталған қызметтер жымдаса келіп, бақсының ерекше тұлғасын жасайды. Бәрінің басын қосып, ұйытқы болып тұрған — тәңірі-иелерге деген нық сенім. Бақсы — иелермен тіл қатысып, сөйлесе алатын, айтқанын істеті алатын жалғыз өкіл. «Бақсы болу үшін адамға мың сан жын қонуы шарт. Бақсылықтың күші де шайтандардың көмегіне байланысты»<sup>319</sup>.

Бұл әңгімелерден байқайтынымыз: тұқымында бақсылық бар кісі «мен бақсы боламын» деп болмайды, бұған оны жындар мәжбүр етеді, еріксіз бақсы болады. Қарсы келгендер жындардың қаһарына ұшырайды. Еріксіз бақсы болу сарыны бақсының жырында:

Аспандағы менің бес перім,  
Қырық пышақ салдырып,

<sup>319</sup> Живая старина. 1897. Вып.2. С. 207.

Қырық ине маған түрітіп,  
Төбеме айдар қойдырып,  
Жынға мойын қойдырып,  
Көнбегенге көндірген,  
Қу ағашқа төндірген,  
Ақсақалдан бата алдырған,  
Ақ сарыбас қойды сойдырған, —

деп суреттеледі<sup>320</sup>.

Жалпы, «бақсы ауруын» инициацияға қатысты алып қарау дұрыс сияқты. Өйткені, бақсы дегеніміз қатардағы, жай адам емес, «қайта туған адам», яки пірлер, жындар дүниесімен араласуға лайықталып, «қайта жасалған» адам. Бақсы атағын алу үшін неше түрлі ауыртпалықтарға көнуге тура келеді. Бақсылық ғұрыпты атқарушылар — аруақтар, жындар дүниесінің өкілдері. Олар былайғы жұрттың көзіне шалынбайды, болашақ бақсыға ғана көрінеді. Мұның жылдар бойы азап шегуі, арпалысуы — жоғары күш иелерімен араласуға дайындық белгісі, жай адамнан ерекше қасиет иесіне айналу процесі, яки инициациялық ғұрыпты атқару кезеңі.

Осынау аса қиын өтпелі шак, адамға тән қызық, қуаныштардан айырылып, бөтен, тылсым дүниеге бейімделудің шырғаланды ауыр жолы бақсы сарынында:

— Уай, уай, айналайын, Құдайым,  
Бір өзіне жылайын.  
Алды-артымды байқасам,  
Қаранғы тұман — уайым.  
Қанатымнан қайрылып,  
Табанымнан тайрылтып,  
Жасыған жездей майрылтып,  
Туысқан, туған бауырдан  
Тірідей мені айрылтып,  
Көнбес бір іске көндіріп,  
Қу ағашқа төндіріп,  
Жаратқан ие, ненді алдым? —

деп суреттеледі. Бақсылық — жындардың бере салған онай олжасы емес, еріксіз мойынсұнудан туған тер төгіс, қиын міндет, ауыр жүк.

<sup>320</sup> Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. СПб., 1870. Ч. III. С. 48. Бұл жайында кеңірек қараңыз: Абылқасымов Б. Телқоңыр. Алматы, 1993.

Оның үстіне жындардың болашақ баксыны таңдауы бала күннен, тіпті, жөргектен-ақ басталуы мүмкін. Бірақ жабысу мен табысудың арасында белгілі бір уақыт өтетін көрінеді. Ол — «баксылық ауруы» кезеңі. Кесімді мөлшері жоқ: бес жыл (Диваев), он жыл (Ұзақбай баксы), он бір жыл (Радлов), он төрт жыл (Бала баксы), яки әртүрлі<sup>321</sup>.

Шамандық наным-сенім бойынша, айналадағы жанды-жансыз заттардың немесе құбылыс атаулының бәрінің иесі бар. Баксы — солардың тілін білетін, қыбын табатын адам. Иелері өздері тандап алғандықтан да баксы — алабөтен қасиетке ие, жоғарғы күштер мен адамдар арасын жалғастырушы дәнекер. «Баксылық ауру» осы сенімді одан әрі тереңдете түсу үшін өте-мөте қажет.

Баксының синкретті өнерінің бір саласы — күйшілік, аспабы — қобыз, ал, одан да бұрын — даңғыра, дабыл. Даңғыра, дабыл тарихы көк түрік дәуірінен әрі асып, гун кезеңіне тіреледі. Сібір шамандығында даңғырадан өзге музыкалық аспап мүлде қолданылмайды. Сахалар мен тубалар оны дүңгір десе, алтайлар түңгір дейді. Шамандық салттарды атқаруда даңғыраның ырыми қызметтері орасан зор болған.

Қазақтың баксылары даңғыра, дабылдан қашан қол үзе бастағанын дәл айту қиын<sup>322</sup>. Даңғыра XVIII ғасырда да қолданылғанымен<sup>323</sup>, баксының негізгі аспабы бұл кезде қобызға айналып болғанға ұқсайды.

*Баксы ойыны.* Баксының ойыны белгілі бір ғұрыптарды атқару үшін өткерілген. Ең негізгі себеп, әрине: сырқат адамды емдеу. Баксы ешқашанда өздігінен жүріп, не сұранып, кісі емдемейді, үйінде сырқат бар адамның өтінішімен ғана келеді.

Әрбір ақын-жыраудың өзіндік ерекшелігі болатыны сықылды, әр баксының да өзіне тән ойын өрнектері, емдеу тәсілдері болған. Бірақ сонымен бірге ойын өткерудің де, кісі емдеудің де жалпыға

<sup>321</sup> Сағайлықтардың нанымы бойынша, болашақ баксы туғаннан-ақ дiмкес, сырқат болады, бiрақ естен тануы баксы болардың алдында күшейе түседi. Е.Қызыласов дегеннiң айтуынша, ол 23 жасында ауруға ұшырап, 30 жаска келгенде баксылық конған. Шорлардың сенiмiнде «баксылық ауру» бiр жылдан үш жылға дейiн созылады деп есептелген. Тубалар арасында «баксылық аурумен» сырқаттанудың басы 10 жас пен 37 аралығында болатын, т.с. — Қараңыз: Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 112-115.

<sup>322</sup> Орталық Қазақстандағы Жаңғабыл өзенi маңынан табылған көне түркі дәуiрiне жататын балбал таста аркасына дабыл, бүйiрiне қобыз асынған адамның суретi кашалған. Қараңыз: Шулембаев К. Маги, боги и действительность. Алма-Ата, 1975. С. 45. Тәризи, ол кездегi баксылар аталған екi аспапты қатар қолданғанға ұқсайды.

<sup>323</sup> Георги. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1776. С. 140.

ортақ нақты ғұрыптарға негізделген тәртібі бар. Баксы ойынына басы бүтін сахналық шығарма, немесе қойылым ретінде қарайтын болсақ, кез келген басқа өнер дүниесі секілді оның да белгілі бір заңдылықтарға бағына отырып, өрбитін сюжеттік желісі мен композициясы болатынын көрмеу мүмкін емес.

Баксының ойыны, әдетте, тұрақты канондардан тұрады. Ойын кезінде атқарылатын рәсімдер мен жоралар белгілі бір ғұрыптар төңірегіне шоғырланған. Ол ғұрыптар қалай болса, солай атқарылмайды, бірінен соң бірі келетін арнайы тәртібі, ауқымы, мөлшері бар. Сол тәртіп, сол ауқым, сол мөлшерді негізге ала отырып, әр баксы «дарын мүмкіндігіне, актерлік қабілетіне, психикалық ерекшелігіне, қиял байлығына қарай»<sup>324</sup> бұрыннан қалыптасқан, дәстүрлі канондарға болар-болмас вариациялар жасап отырады. Қаламының ебі бар бақылаушылар мұны ерте бастан-ақ байқап: «Баксылық ойын процесінің варианттары онша көп болмайды»<sup>325</sup>, «Баксыға емделгісі келетіндер көп және әрбір ем сайын аздаған айырмашылықтар болмаса, бәзбір рәсімдер қайталана береді»<sup>326</sup>, – деп жазған. Егер мұны қарапайым тілмен айтар болсақ, баксы атаулының ойынында ортақ желі бар және ұқсас іс-әрекеттер үнемі қайталанып отырады деген сөз. Ендеше қол жеткен деректерді тиісінше пайдалана отырып, баксы ойынының реконструкциясын біршама толық жасауға әбден болады.

Баксының ойыны міндетті түрде үй ішінде өткерілетін (далада, ашық аспан астында ойын өткізілгені жөніндегі дерек кездеспейді). Ойынды көруге үлкен-кіші, ұрғашы-еркек деп бөлінбей, түгел қатыса беретін. Бірақ ол үшін балиғатқа толған жастар мен үлкендер жағы тазаланып келу шарт<sup>327</sup>.

Баксы біліп қояд деп,  
Дәретін жөндеп алады<sup>328</sup>.

«Дәрет алу» шамандықтың мұсылмандықпен астасқан бір қыры

<sup>324</sup> Новик Е.С. Обряд и фольклор в Сибирском шаманизме (Опыт составления структуры). М., 1984. С. 60.

<sup>325</sup> Ястребов М. Киргизские шаманы (Отрывок из записной книжки) // Москвитянин. 1851. Кн. I. № 7. С. 309.

<sup>326</sup> Новолинеец А. Чары шамана в киргизском ауле // Оренбургские губернские ведомости. 1848. № 25.

<sup>327</sup> Диваев А. Из области киргизских верований: Баксы, как лекарь и колдун (этнографический очерк) // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Казань, 1899. Т.XV. Вып. 3. С. 315.

<sup>328</sup> ОҒК қолжазба қоры. 1081-бума, 7-дәптер.

екендігі даусыз. Мұсылмандық жетпеген Сібір шамандығында мұндай рәсім болмаған. Көрермендер үй ішін шыр айнала отыратын. Сыймағандар жабықтан сығалап, қызықтайтын. Бақсының ойыны өзінің атынан да көрініп тұрғандай, кішігірім театрдың немесе цирктің қызметін атқаратындықтан оған қатысушылар бақсыға болысып, жың қуу үшін ғана келмейді, барды-жоқты жақсысын киініп, көңіл көтеру үшін де жиналған. Мұнда әртүрлі эротикалық қимылдар да көрсетілетіндіктен (айталық, кейбір бақсы жолбарыс болып арқырап, әйелдердің үстіне асылатын немесе олардың ұятты жеріне қол жүгіртетін), бай-мырзалар ондай жерге бойжеткен қыздарын жібермеуге тырысатын. Ойын, әдетте, кешқұрым басталатын. Оған дейін бақсы арнайы даярланған дәмге отырады.

Бақсы ойынының інірге қарата өткерілуінің себебі мынада. Жындар өмірі адамзат өміріне қарама-қайшы бағытта дамиды деп саналған. Адамның тіршілігі, қаракеті жарық дүниеге қатысты болса, жындардікі, керісінше, қараңғылық әлеміне байланысты. Жындар кешке қарай қимыл-қозғалысқа түсіп, адамдарға деген қастандық әрекетін көбінесе түнгі уақытта іске асырады. Яғни шаманизмге тән жалпы сенім бойынша, жындар түнде жортып, күндіз тынығады. Сондықтан Азияның, Африканың, Австралияның, Солтүстік Американың байырғы халықтарындағы бақсы (шаман) атаулы жындармен негізінен түнге қарай алысады.

Бақсы ойыны өткеріліп жатқан үйде ошақта жанып жатқан оттан ғана көмескі сәуле шашырайды<sup>329</sup>. Ошаққа қазан көтерілсе, астындағы отқа кетпен, күрек немесе басқадай темір заттар тасталып қыздырылатын.

Жың келгенде күркіреп,  
Қызып тұрсын дайын деп,  
Отқа темір салады, —

деген өлең жолдарында да отқа темір салу рәсімі анық көрінеді. Қыздырылған темір әлтаман бақсы ойыны кезінде қажет. Одан басқа нәрселер де даярланатын.

Бақсы ойынына жұрт жиналып болған соң есік жабылып, тұтқасы жіппенен байланып тасталатын. Оның себебі бақсыны

<sup>329</sup> Басқа кейбір халықтарда бақсы ойынын тас қаранғы үй ішінде өткізетін де салт болған. Қараңыз: Алексеенко Е.А. Шаманство у кетов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 119; Прокофьева Е.Д. Материалы по шаманству селькупов. — Сонда. С. 67-68.

жындары қысқан кезде қаскөй зиянкестер сырқаттың жанын есіктен ала қашуы мүмкін деп саналған<sup>330</sup>.

Ауырған адам, әдетте, ортада аяқ жағын отқа қарата жататын<sup>331</sup>, не отыратын. Бақсы 2-2,5 кадам мөлшерінде оған карама-карсы отырады. Астына кілем төселеді (жоқ болса: сырмақ, көрпе). Сырқаттың үстіне мата жауып қоятын<sup>332</sup>. Мата жабу салты Орта Азия шаманизмінде кең өріс алғаны белгілі<sup>333</sup>.

*Бақсы сарыны.* «Сарын» терминін ғылыми әдебиетте тұңғыш қолданған Шоқан Уәлиханов болатын. Ол бақсының ойыны кезінде кобыздың сүйемелімен орындалатын өленді «сарын» дейтінін 1854-1855 жылдар шамасында жазған<sup>334</sup>. Алайда, «сарын» сөзі халықтық терминологияда бақсыға қатыссыз да қолданыла беретінін ескерген жөн. Айталық, осы термин үйлену салтына қатысты фольклор құрамында да<sup>335</sup>, ақындар поэзиясында<sup>336</sup> да кездеседі, бүгінгі фольклортану ғылымында «мотивтің» баламасы ретінде де пайдаланылады.

Бақсы сарындарын дін салтына қатысты десек те, наным-сенімдерге қатысты десек те айырмашылығы жоқ: екеуі бір ұғымды білдіреді. Егер нақтылай айтсақ, бақсы сарыны шаманистік салттардың құрамына енетін поэтикалық пішін болып табылады.

Бақсының сарындары ертегі, батырлық жыр немесе мақал-мәтел сықылды кез келген сәтте орындала бермейді, белгілі бір ғұрыпты атқару кезінде ғана орындалады және оны орындайтын кісі — бақсы ғана. Бақсы сарыны бақсы ойынының үстінде орында-

<sup>330</sup> Қараңыз: А.Н. Баксы // Иллюстрированный семейный листок. 1860. № 99-100. С. 388. Ойын кезінде есікті жауып тастап, ешкімді кіргізбейтін және шығармайтын сахалар әдегі туралы мына еңбекпен танысыңыз: Виташевский Н.А. Из наблюдений над якутскими шаманскими действиями // Сборник Музея антропологии и этнографии. СПб., 1918. Т.V. Вып. I. С. 165.

<sup>331</sup> Щетинин Д. Врачевания у киргиз // Тургайская газета. 1895. № 45; Рыбаков С. Баксы (киргизские кудесники) // Оренбургский листок. 1897. № 24.

<sup>332</sup> Савва Большой көрген ауру келіпшектің үстіне бірінші күні жұп-жұқа аспақ жібек, шығт жабылса, үшінші күні ақ кенеп жабылған. Қараңыз: Большой С. Записки о приключениях в плену у киргиз-кайсаков в 1803 и 1804 годах // Сын Отечества. СПб., 1822. Ч. 78. С. 62. Старшина Айбасовтың қызы ауырғанда бақсы оның үстіне жарқыраған, түрлі-түсті мата жапқан: Оренбургский листок. 1889. № 25. т.с.с.

<sup>333</sup> Қараңыз: Малов С.Е. Шаманство у сартов Восточного Туркестана // Сб. МАИЭ. Пг., 1918. Т.5. Вып. 1; Троицкая А.Л. Лечение больных изгнанием злых духов среди оседлого населения Туркестана // Бюллетень Среднеазиатского госуниверситета. Ташкент, 1925. Вып. 10; Муродов О. Некоторые фольклорные жанры связанных с древними верованиями таджиков // Фольклор и этнография. Л., 1977.

<sup>334</sup> Валиханов Ч.Ч. Соб. соч. В пяти томах. Алма-Ата, 1984. Т.1. С. 212.

<sup>335</sup> Қараңыз: Қазақтың музыкалық фольклоры. Алматы, 1982. 193-194-б.

<sup>336</sup> Сонда. 204-206-б.



лады, сондықтан ол бақсы ойынының ажырамас бөлігі болып табылады. Бұл бөлік басқа бөліктермен бірлікте, байланыста болғанда ғана басы бүтін құбылыс туады. Ол құбылысты бақсы ойыны дейміз. Бақсы ойыны дәстүрлі ғұрыптар жиынтығынан тұратын сеанс болса, оны өткеруші орталық тұлға — әрине, бақсы.

Ал, бақсының сарындары дегеніміз өзге діндердегі дұғаның, мінәжаттың міндетін атқарады. Алайда, дұға алдын ала жазылып қойылған діни сенімдер жиынтығының эталоны саналатын қасиетті кітаптардан үзінді түрінде оқылса, бақсының сарыны, әдетте, импровизацияға негізделеді.

Ойын алдындағы дайындық рәсімдері толық атқарылып болған соң, бақсы қолына кобызын алып, ойынын бастайды. Алдымен кобыз күйлері орындалады. Күй ырғағына беріліп, біраз қызып алғаннан кейін бақсы кобыз үніне өзінің мұңлы, зарлы дауысын қосады. «Бақсы, — дейді А.Левшин, — кобызын ойнап, сарнап, ақырын теңселе бастады. Сосын оның денесі музыка ырғағына сай қимыл-қозғалысқа түсті. Дауысы біртіндеп күшейген сайын, оның теңселуі де күшейді»<sup>337</sup>.

Бақсы, әдетте, өзінің сарынын әулие-әнбиелерге сыйынудан бастаған. Ол мына сияқты болады:

Мағруптағы әулие,  
 Машруптағы әулие,  
 Түркістанда Түмен баб,  
 Сіздерден медет тілеймін.  
 Сайрамдағы сансыз баб,  
 Отырарда отыз баб,  
 Ең үлкені — Арыстан баб,  
 Ең кішісі — Алаша қап,  
 Сіздерден медет тілеймін.  
 Қазығұрт ата, әулие,  
 Арғы жакта Қыңырақ бар,  
 Бергі жакта Қарак бар,  
 Сіздерден медет тілеймін.  
 Қарамұрт ата, әулие,  
 Бекбау ата, бек ата,  
 Бегіш ата, қолдай гөр.  
 Шақпақ ата, әулие,  
 Қошқар ата, әулие,

<sup>337</sup> Левшин А. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. СПб., 1832. С. 62.

Сіздерден медет тіледім.  
 Тектұрмас ата, әулие,  
 Қарахан бабам, қолдай гөр,  
 Шілтен бабам, қолдай гөр.  
 Айналайын атыңнан,  
 Тілеуімді оңдай гөр,  
 Шайқы Борық, әулие,  
 Аруақты жиын жинаған,  
 Сайтан көрсе байлаған,  
 Жина бермен, дәу пірім!

Баксы бұрын-сонды естіп-білген әулие-әнбиелерінен ешкімді қалдырмай түгел атап, ақырында:

Жер жүзіндегі әулие,  
 Күн көзіндегі әулие,  
 Ал, сыйындым сіздерге,  
 Жәрдем бергей біздерге, —

деп бір-ақ түйеді. Тәңірі, Құдай, Алла және де Мұхаммед пайғамбардан бастап, Омар, Оспанға дейінгі сахабалар - бәрі аталады. «Мен оның сөзінен түк те ұққаным жоқ, — дейді А.Янушкевич, — бірақ әртүрлі құдайлардың, әулиелердің ішінде Ысырайыл мен Жебірейіл де болды»<sup>338</sup>. Баксы әулие-әнбиелерге сыйынып болдымау деген кезде сарынын аз-кем тоқтатып, отырғандарға: «Ля алла иль алла» (Алладан басқа Алла жоқ) дендер», - дейді, қатысушылар мұны бір ауыздан қайталайды<sup>339</sup>. Бұдан кейін ол аруақтарды шақыруға кіріседі. Аруақтарды шақырудың бірнеше типі бар.

1. Бұрын-сонды өткен атакты хандардың, батырлардың, баймырзалардың аруағын шақыру. Мысалы:

Уак атасы Ер Көкше,  
 Ерлігінің белгісі —  
 Садағына келген сан кісі,  
 Мылтығына келген мың кісі.  
 Сарыбай, Сарыш, Өтеулі,  
 Үш жүзге сексен ат

<sup>338</sup> Янушкевич А. Дневники и письма из путешествия по казахским степям. Алматы, 2005. С. 199.

<sup>339</sup> Диваев А. Из области киргизских верований: Баксы, как лекарь и колдун (этнографический очерк) // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Казань, 1899. Т. XV. Вып. 3. С. 317.

Бәйгеге қосқан Көрпебай,  
 Арғы атасы Қарақожа,  
 Ханда — Абылай,  
 Қарада — Қазыбек,  
 Төрт ұлшы Торайғыр,  
 Жағалбайлы Түнғат,  
 Қаракерей Қабанбай,  
 Қу дауысты Қазыбек,  
 Қаракерей Мұрында — Қандыбай,  
 Шақшақұлы Жәнібек,  
 Тобықтыда — Дөненбай,  
 Ішіндегі Доғалбай,  
 Өте шықты заманында — Құнанбай,  
 Таздың арғы атасы — Шойынқара,  
 Қара, Сары, Қондыбай...

2. Тікелей өз ата-бабаларының аруағын шақыру.

3. Атақты бақсылардың аруағын шақыру.

Әулие-әнбиелер мен аруаққа сыйыну көбінше іркес-тіркес келеді, кейде араласып та кетеді. Бұлардың бәрі (әулие-әнбиелер, аруақтар) бақсының жебеуші пірлеріне жатады.

Пірлерге сыйыну рәсіміне бақсы сарындарының композициялық бастауы ретінде қараған жөн. Бұдан кейін бақсы өзінің көмекші жындарын шақыра бастайды. Олардың әрқайсысына тән номенклатуралық қызмет болады. Сондықтан да бақсы жындарды қалай болса солай емес, белгілі бір тәртіппен шақырады. Әрине, алдымен болжаушы жындар шақырылуға тиіс. Бақсы сарынының бұл бөлігіндегі негізгі мақсат — ауру себептерін іздеу. Бақсы оларды былайша шақырады, ақыл-кеңес сұрайды:

Ал, шақырдым, жын-дағы,  
 Жынды қылған Құдайым,  
 Кел бермен, жын мұндары,  
 Сенімен кеңес құрайын,  
 Атанның аузын ұрайын.  
 Шақырайын көк Қабан,  
 Басқан жері он табан,  
 Ал, шақырдым, Шойтабан.  
 Қара қасқа ат мінген,  
 Жал-құйрығын шарт түйген.  
 Ал, шақырдым, Темірқан,  
 Болжа деймін сендерге.

Ақ сөйлесен керек-ті,  
 Қара басты, қабақтым,  
 Лақа шортан тамақтым,  
 Ал, шақырдым, Қараман,  
 Бұл ауруға не қылған?  
 Ішіндегі бүйрек деп,  
 Кеудедегі жүрек деп,  
 Өкпе менен бауырдан,  
 Қай жерінен ауырған?  
 Қарашы ондап Тәңір ұрған,  
 Он екі түрлі Балқия,  
 Шақырайын, Наркүміс,  
 Алма мойын, ақ шұбар,  
 Әлгі менің Әтпенім,  
 Тінтуші, қара Жіпбике,  
 Болжа бір деймін сендерге!

Бұл уақта «жуан ішектерді бойлап, ысқы үздіксіз жүгіреді, біртіндеп бақсының дауысы құлақ жаратын дәрежеге жетеді»<sup>340</sup>. Бақсы жындарына «әділ сөйле», «өтірік сөйлеме» дегенді қайта-қайта айтады, өйткені, ол аурудың диагнозын соған қарап қояды:

Қобыз алдым Алла деп,  
 Ары-бері толғайын,  
 Өтірікші болмайын,  
 Ал, сөзіңді ондайын,  
 Әділ бір енді сөйлесен,  
 Шақыруды қоймайын.  
 ...Әділ сөйле, ер Қабылан,  
 Акмарал атты еріміз,  
 Әділ сөйлеп келіңіз,  
 Сырдың бойы сырғақ-ты,  
 Ашамайлы күн қақты,  
 Байқай сөйле аруақты.  
 Өтірік сөйлеп, ерлерім,  
 Сындырмағай белімді.  
 Өтірік енді сөйлесен,  
 Шақырып сені не етейін?  
 Әділ бір сөйле, кел бері,  
 Байқап сөйле, сен бері,  
 Өтірік енді сөйлесен,

<sup>340</sup> Москвитянин. 1851. Кн. I. № 7. С. 309.

Ал, қаранды көрмеймін,  
Жөніне түсіп жүрмеймін!

«Әділ сөйле», «байқап сөйле», «өтірік сөйлеме» дегендерді бастырмалата, үсті-үстіне қайталау арқылы ол біртіндеп аурудың сеніміне кіреді. Бақсының:

Жын үлкені, Ер Шойлан,  
Кідірмей бермен кел, Шойлан,  
Өтірік айтпа, жын, ойлан.  
Басынды баудай қағармын,  
Қаныңды судай шашармын,—

деген қаһарлы әмірін өз құлағымен естіп отырған сырқаттың жабыраңқы көңілі көтеріліп қалады, бақсының шексіз күшіне иланбасқа шарасы қалмайды. Сөйтіп, шамандық диагноз қоюға дейін-ақ дерт қуудың алғашқы психологиялық дайындықтары жасалады. «Арасында, — дейді Құдабай Қостанайұлы, — бақсы ауыр-ауыр күрсінеді. Қобыз үні бірте-бірте тыныштала береді. Міне, бақсы үнсіз қалады. Кенет ол селк ете түсіп, қолдарын ербендете жөнелді. Қобыз шанағына ілінген сылдырмақтар сынғыр қакты. Бақсы сол сылдыр-сылдыр, сынғыр-сынғыр үнге құлағын тосады, аракідік көзін бір ашып, бір жұмып, бет-аузын қисандатады. Осы күйде ол бірнеше минут отырады. Көрермендердің айтуынша, бақсы бұл кезде сырқаттың тағдыры туралы жындардан жөн сұрап жатады»<sup>341</sup>.

Сылдырмақтардың сынғыр қағуы, бақсы қолдарының ербендеуі мен бет-аузының қисаюы жындардың келгенінен хабар береді.

Бақсының сырт көзге мүлде жат, түсініксіз қимылдар жасауында, яғни өзімен-өзі арпалысып, шыр айналып, керіліп-созылып, еңкейіп-жантайып, бұлқан-талқан болуында елеулі мағына бар. Олар — жындардың жиылып, бақсының бойын қыса бастағанын білдіретін пантомималар. Ал, экстаз дәрежесіне жеткенде бақсының аузынан ақ көбік ағып, талып қалуы — оның жындар әлеміне баруын, сонда болуын білдіреді. Тұрып, есін жинаған соң, бақсы ол жақта өзінің не көріп, не білгенін әңгімелейді, сырқаттың не себепті ауырғанын, қаншаға созылатын, не дауа болатынын айтады.

Осымен бақсы ойынының бір бөлімі аяқталады. Әрі қарай емдеу процесі басталады. Бақсы емі жоғарыдағы болжам нәтижесіне тіке-

<sup>341</sup> Құстанаев Х. Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов. Ташкент, 1894.

лей байланысты: не ол дәрі-дәрмектерді пайдаланады, не әртүрлі магиялық шараларды қолданады, не сиқырлы сарынын одан әрі жалғастырып, дертке дауа табатын көмекші жындарын шақырады.

Қалай болғанда да, бақсы ойынының сырқатқа ғана емес, оған қатысып отырған көрермендерге де әсер ететіні күмәнсіз. Бақсы — өзін де, өзгені де транска түсіре алатын қабілет иесі. Ол сырқаттың жан-дүниесін көз байлау (гипноз) арқылы да басқарады. Сөйтіп, ерекше психологиялық ем қолданады. Сендіру — бақсы ойынының басты міндеті. Бақсының емі жүйке және жан дүниесінің ауруына ұшырағандарға көбірек дауа болатыны да сондықтан. Қобыздың күңіренген үні, бақсының зар илеп, жындарын шақыруы, нанбасқа нандыратын неше түрлі фокустар, мың құбылған пантомималар, міне, мұның қай-қайсысы да нар көтерер сенім жүгін арқалайды. Әрине, бар сенімнің ішіндегі тірегі, темірқазығы — шаманистік сенім: аурудың иесі болады деп білу. Оған бақсы қалай әсер етеді — мәселе сонда. Неғұрлым күшті бақсының жындары да көп, әрі әлуетті.

Шамандық түсінік бойынша жындар әлемі екі үлкен лагерьден тұрады: мейірімді жындар (добрын духи) және зиянкес жындар (злын духи). Бақсыға бағынатындары, әрине, мейірімді жындар. Жалпы аты солай болғанмен, олардың өзі іштей жіктеледі екен (пері, жын, шайтан). Бақсы сарындарында жын қатарында пері де, шайтан да атала бергенмен, кейбір бақсылар оларға жеке-жеке мән берген. Қорғанбай бақсының:

Өтірік басқа — шын басқа,  
Шайтан басқа — жын басқа.  
Пері басқа — жын басқа,  
Әрқайсысы бір басқа,—

деуі де сондықтан.

Бақсылар керегіне қарай жындарын кезек-кезегімен шақырады:

Ақтұйғыным, бопам-ай,  
Томаған сенің күмістен,  
Аяқ бауың жібектен.  
Екі де бірдей баршын құс,  
Күйту-күйту, Сары құс!  
Жеген жемің бәрін құс!  
Темір канат Қара құс,  
Сексен сегіз құмарлым,

Токсан тоғыз тұмарлым!  
 Сол иығын — үкілім!  
 Қызыл да жирен ат мінген,  
 Жал-құйрығын шарт түйген.  
 Екі найза түйіскен.  
 Айқайлап жауға тиіскен,  
 Екі бірдей торы атым,  
 Құйысқанды Құла атым,  
 Қызыл шұбар айдаһар.

Әрқайсысына мақтаулы сөз, әсерлі теңеу табуға тырысады. Жындарын жеке-жеке атап, шақырған кезде бақсы данғыра, дабыл қағады, асатаякпен жерді ұрады. Бақсының ащы дауысына түрлі дүңгір, түрлі сыңғыр қосылып, азан-қазан болады. Әне, жындар да мұны естіді, суыт хабар жеткен соң, бес қаруын сайланып, алдағы қызу ұрысқа апыр-топыр жинала бастайды. Дауыс жетпеген алыс жерлерге шабарға ат, хабарға ителгі жіберіледі. Бақсының шақыруын естіген жындардың қай-қайсысы да жолға шығуы керек. Бірақ олардың ішінде де елгезегі, еріншегі бар. Сондықтан бақсы кейбір жындарына:

Шақырдым сені, Қарабас,  
 Еріншек едін шала мас.  
 Қанша жұрт қарап тұрғанда,  
 Кешіккенін жарамас, —

деп қаттырақ ескертеді. Әне, қан майданға жиылған жындардың қарасы да көрінді. Осы сәт Ешмұхамед бақсының сарынында былайша суреттеледі:

Қарағай кобыз алған соң,  
 Оңды-солды шалған соң,  
 Мұнарланып шаң шықты.  
 Шаң астына қарасам,  
 Токсан жерден ту шықты.  
 Ту астына қарасам,  
 Токсан бөлек қол шықты.  
 Қол ішіне қарасам,  
 Сансыз әскер жын шықты.  
 Меке, Мысыр жайлаған,  
 Қолдың басы Көгаман,  
 Нөкерімен сол шықты.  
 Талай жерді аралап,

Қолын бастап шамалап,  
 Жынның басы Жоламан...  
 ...Дүниежүзін шаң басты,  
 Істен баксың адасты.  
 Байлап дертті алам деп,  
 Пері мен жындар таласты.  
 Ал, байландар, алындар,  
 Дертке дауа салындар!

Көгаман, Жоламан, Темір Шойын, Сораман, Қараман, Тама-  
 салар бастаған тоқсан бөлек қалың қолдан көтерілген шаңнан-ақ  
 дерт иесінің шошынуы кәдік. Мұнда сансыз әскер жынның жалпы  
 сипаты көрінсе, кейбір сарындарда келе жатқан жындардың:

Арқасында алты көз,  
 Желкесінде жеті көз.  
 Маңдайында жалғыз көз,  
 Жын келеді алақтап,  
 Қызыл тілі салақтап, —

деген сияқты жеке-жеке бейнесі жасалады. Баксы жындарының  
 түр-түсін, ісін, қылығын сипаттай отырып, олардың әрқайсысына  
 нақты тапсырма береді, жұмыс белгілейді:

Жын үлкені, Дәу перім,  
 Жын ішінде бір серім.  
 Ұзындығы тоқсан қар,  
 Көлденеңі сексен қар,  
 Жалғыз көзі бермен кел.  
 Талай жерге еттің ем,  
 Бізден сізге фарман бар.  
 Бас-аяғың жиыл де,  
 Дауасын дерттің ойландар,  
 Ортаға алып қамандар,  
 Дерт иесін байландар,  
 Жасырынып қалмасын,  
 Іздеп, тінтіп қараңдар! —

деп бұйырады. Қайсыбір жындары таянғанда баксы:

Жынның басы Жирентай,  
 Жын келеді, алақай! —

деп балаша қуанады.



Жын да болса, сырласым-ай,  
 Өзімнің сырлас болған, мұндасым-ай.  
 Келдің бе аман есен  
 Толықсып, құрдасым-ай,—

деп тебіренеді. Оларға кейде өтініш айтады, жыннан көмек те сұрайды.

Міне, өстіп бақсы бір жыннан соң бір жынын шақыра береді, әр жыны келген сайын соған лайықты қимыл-қозғалыстар жасайды. Кейде отырған орнында тыным таппай, селкілдейді. Ондайда:

Сары, сен де келдің бе,  
 Күштеп басшы иығымнан, —

дейді. Бақсының ойынына қатысушыларға, әрине, жындар көрінбейді, бірақ бақсының сөзі мен қимылын баққан адамға қай жының келіп, қай жының кеткені, олардың не істеп, не қойғаны ап-анық білініп отырады. Әне, бақсы «Ер Көбен, Ер Көбен», — деп, айғай салды:

Шақырайын, Көбенім,  
 Ілме кара имегім.  
 Көзінді сал, Көбен-ау,  
 Мына бір тұрған ауруға,  
 Бөтен емес, өз інің.

Сөйтіп, бақсы бірде-бір бос қимыл жасамайды: әрбір әрекетінде астар бар, әрбір қимылында қатаң қалыпқа, өрнекті өлшемге түскен пантомималық мазмұн бар. Бұдан бақсы сарынындағы сөз бен бақсы ойынындағы іс-әрекет арасындағы ерекше байланыс болатыны анық көрінеді.

Бақсылық ем сеанстары кезінде бақсы өзін-өзі ойнайды, жын болып ойнайды, фокус көрсетіп ойнайды, т.б. Мұның барлығы да актерлік өнермен тікелей байланысты. Бақсының ем-дом ретінде қолданатын ғұрыптық іс-әрекеттері жиынтық түрде ойын деп аталуы да нақ осыған қатысты. Алайда, актердің ойыны эстетикалық сұранымдарды қанағаттандыруға ғана бағытталса, бақсы ойынының қызметі мүлде басқа — емдеу, жору. Сондықтан да бақсы ойыны актерлік ойыннан түбірімен ерекшеленеді.

Бақсылардың денеге пышақ (қанжар, қылыш) сұғу фокусын

жеке алып қарасак, әрине, ол иллюзион өнеріне жатады. Бірақ иллюзион өнерін жете меңгеруіне қарамастан, бақсыны иллюзионшы дей алмаймыз. Иллюзионшы өзінің фокусына адамның ақыл-айласы туғызған өнер дүниесі ретінде қараса, бақсы мұны жандары дарытқан күш, ауруға демеу болатын тәсіл деп біледі.

Бақсының негізгі психотерапиялық әдісі гипноз (сендіру, ұйыту) болса, әлгідей фокустар бақсының гипноздық әрекеттерін күшейте түсу үшін қажет. Бақсы неғұрлым өнерлі, неғұрлым дарынды болған сайын оның гипноздық әрекеттерінің де науқасқа әсері соғұрлым күшті. Бақсының жын шақыру кезінде сырқат та, көрермендер де біртіндеп трансқа түседі. Ұйытушы – әрине, бақсы. Жұрттың сеніміне әбден кіріп болған уақытта ол құдіреті күшті дирижерға айналады. Отырғандар бақсы не айтса, соны істейді, не қимыл көрсетсе, соны қайталайды. Бақсымен бірге теңселеді, бақсымен бірге оның жырына да қосылып кетеді. Бақсының ойыны мен сарыны, әсіресе, науқасқа қатты әсер етеді.

Бақсы ойыны мен сарыны бірнеше бөліктен тұратыны белгілі. Айталық, кіріспе (рәсімді дайындау), жын шақыру, жандардың шайқасы. Ал, бақсылар ойыны мен бақсылар сарынының соңғы бөлімі жын қайтару деп аталады. Бақсы жын қайтарар алдында «саф болды» дейтін. Бұл – көмекші жандар мен зиянкес жандар арасындағы соғыс бітті дегені. Содан соң бақсы қобызын тағы да күнірентіп, жын қайтару рәсіміне кірісетін. Онда былай дейтін:

Айналайын, дәулерім,  
Айналайын, беклерім.  
Бәрекелде, дәулерім.  
Айдашы, Қара, айдап қайт.  
Қол-аяғын байлап қайт.  
Шашау шығып қалмасын,  
Бәрін алып, жинап қайт,  
Үлкен-кіші аға бар,  
Бесікте жатқан бала бар,  
Жан-жағына бармай, қайт.  
Түндігі ашық бейбақ бар,  
Назар көзін салмай, қайт,  
Әскерінді аралап,  
Жаралы бір қалмасын,  
Тастамай бәрін алып қайт!

Иә, мұнда бақсының разылық сезімі бар, ауыр ұрыстан соңғы

майдан картинасы бар. Және де мұнда жындардың антропоморфты қасиеттері айқын көрінеді. Бәрі біткен соң бақсы:

Кой, қош аман болыңыз, —  
Пір Қожамның бес ұлы,  
Ер Қожамның үш ұлы,  
Алға келдің бас ұрып,  
Қайратыңды асырып,  
Алдымдағы мейманның  
Үстінен дертін қашырып.  
Дауа салдың мейманға.  
Разы бол, жын мұндар,  
Басынды қосып, жиғанға.  
Мұнан қоймай хабар айт,  
Ертеңгі күн қалмасын,  
Келуінен танбасын,  
Токсан тоғай толғаны, —

деп, өзі де разы болып, жындарының разылығын сұрап, соңғы тапсырмаларын беретін. Сөйтіп, жындарын түгелдей мекеніне қайтаратын.

Сонымен, бақсы ойыны мен сарындарында жүйелілік, бірізділік болатынын көрдік. Ойын бақсылық ғұрыптар негізінде өткеріледі: бақсының айтар сөзі де, атқарар іс-әрекеті де дәстүрлі ғұрыптарға қатаң бағынады. Сондықтан да бақсы ойынындағы сөз бен әрекетті бөле-жаруға болмайды, олар бір медальдың екі жағы сияқты. Бақсы ойынын бірнеше актіден тұратын трагикомедиялық спектакль десе де болады. Мұнда да театрдағы сахна, партер, көрермен, актер (бақсы, бақсыға қоса кейде оның көмекшісі), бақсылық реквизит, т.б.) бар. Бақсы сарыны, түптеп келгенде, импровизацияға негізделген көркем шығарма. Түйдек-түйдегімен ағытылған жыр ырғағы науқас пен көрерменді ғана емес, жындарды да тербеуі керек. Бақсының жан алып, жан берген, жын шақырған ащы дауысы, қобыздың бірде ұлып, бірде ышқынған әуені, қоңыраудың сылдыр қаққан сылқым үні бір оркестр құрады. Бұған бақсының әртүрлі оқыс қимылдары, түрлі-түрлі жын бейнесіне енгендегі өрескел қылықтары, көз байлап, көңіл аулайтын сикырлы фокусы қосылғанда отырғандардың бейтарап қалуы екіталай болар. Сондықтан бақсы менен науқас, бақсы менен көрермендер арасында магниттің өрісіндей тартатын ерекше жанды, ерекше ауқымды байланыс орнайды. Біраздан соң

отырғандар бақсы ойынының құрғақ тамашалаушылары болудан қалып, оны бірге өткеруші, бірге орындаушы әрекет иелеріне айнала бастайды. Сөйтіп, бақсының психотерапиялық сеанстарын ұжым болып атқарысады. Ал, бұл — көне өнердің белгісі.

Әрине, ойынның режиссері де, басты орындаушысы да — бақсының өзі. Сан салалы өнердің басын түйістіретін, көгендейтін ортақ желі — бақсының сарыны. Бақсы ойынын бейнелі түрде опералық спектакль десек, бақсы сарыны либретто қызметін атқарады, яки сала-сала, тарам-тарам сюжеттік оқиғалардан тұратын күрделі эпикалық шығарма болып табылады. Ғұрыптық әрекеттердің орналасу ретіне қарай жүйелегенде бақсы сарындары мынадай сюжеттік кабаттардан тұратын болып шықты:

I. Пірлерге сыйыну — бақсы сарындарының кіріспе бөлімі; екі саладан тұрады: әулие-әнбиелерге сыйыну, аруақтарға сыйыну. Әулие-әнбиелерге сыйыну типтері — пайғамбарлар мен мұсылмандық әулиелерге мінәжат ету, қазаққа немесе қазақ ішіндегі белгілі бір аймаққа тән баба-әулиелерге сыйыну. Аруақ шақыру типтері: атакты хан, батыр, би, байлардың аруағын шақыру, тікелей ата-баба аруағын шақыру, бақсылардың аруағын шақыру.

II. Жын шақыру — бақсы сарындарының негізгі бөлігі қос салалы: барлаушы, кеңесші жындарды шақыру, сырқатқа дауа табар көмекші, қызметші жындарды шақыру. Магиялық ем рәсімдері жын шақыру жорасына байланыстырыла атқарылады.

III. Жын қайтару — бақсы сарындарының қорытынды бөлімі.

Міне, осы қалың қатпарлар түгел қордаланып, тұтас сұлделенгенде ғана бақсы сарындарының басы бүтін тұлғасы бар болмысымен көрінбек.

Ғұрып фольклорының жанрлары да белгілі бір заңдылықтарға бағынады, белгілі бір заңдылықтар аясында дамиды. Алайда, мұндағы сөз үлгілері, тіпті де эстетикалық талап-тілектерді қанағаттандыру үшін емес, утилитарлық, практикалық қажеттіліктерді атқару үшін қолданылатынын естен шығармауымыз керек. Ғұрыптық сөз үлгілері ғұрыптық іс-әрекетпен тығыз байланысты. Сондықтан да ғұрыптық фольклор жанрларын зерттеу үстінде ғұрыптық сөз үлгілерін ғұрыптық әрекеттен бөлек алып, жеке қарастыру мүмкін емес.

## 3-ТАРАУ

# БАЙЫРҒЫ ФОЛЬКЛОР

### § 1. Миф

Миф тек алғашқы қауымның ғана жемісі, ол кейінгі замандарда тумайды, керісінше, мифтік (яғни «киелілік») қасиетін жоғалтқан соң ертегіге айналып кетеді. Мифтің тағы бір ерекшелігі — өмірдегі нақтылы бір оқиғадан алшақтығы. Бұл жағынан келгенде мифте біршама абстрактілік бар деуге болады, бірақ ол абстрактілік алғашқы кезде қиял деп түсінілмеген...

Ғылымда мифке берілген анықтама өте көп. Анықтамалардың көпшілігі антика дәуіріндегі дамыған мифологияға арналған және мифтің атқаратын қызметіне (түсіндірмелі, психологиялық, социологиялық, т.т.), оның дінмен, өнермен, философиямен, әртүрлі ырымдармен, ертегімен және әпсана-хикаятпен арақатынасына, байланысына негізделген.

Егер барлық анықтаманы жинақтап айтсақ, үлкен екі топқа бөлінеді: біріншісі — миф дегеніміз дүние туралы фантастикалық түсінік, әлемде билік жүргізетін құдайлар мен рухтардың ғажайып образдарының жүйесі, екіншісі — миф дегеніміз құдайлар мен алыптар жайындағы ауызекі әңгіме.

Бірақ Австралия, Океания, Африка, Чукотка елдерінің мифтерін зерттеушілердің айтуына қарағанда, миф тек қана таза түсінік күйінде, я болмаса тек таза әңгіме түрінде кездесе бермейді. Демек, мифология дегеніміз мифтік әңгімелердің жиынтығы ғана емес. Кейбір мифологиялық түсініктер әңгімеде емес, ырымда ғана бой көрсетеді екен. Тіпті, көп жерлерде миф пен басқа фольклорлық прозаны ашып айырмайды, себебі миф тарихи негізі бар аңыз, хикаят, тіпті, ертегі құрамында да баяндалады.

Міне, осының бәрі миф жанрының фольклортануда әлі де айтарлықтай зерттелмегенін дәлелдесе керек.

Біздің қазақ фольклоры тұрғысынан қарағандағы миф деп отырғанымыз — әлемдік мифология ауқымынан шықпайтын, тіпті, типологиялық сипаты мен оған сәйкес келетін дүниенің, жаратылыстың әртүрлі құбылыстары мен объектілерінің пайда болуын, аспан мен жердің жаратылуын, адамзаттың алғаш қалай пайда болғанын және аңдар мен құстардың шығу тегі мен мінез-құлқын, ерекшеліктерін түсіндіріп баяндайтын прозалық шығармалар. Типологиялық сипатына орай, қазақ мифі ежелгі (архаичный) классикалық мифтер түріне жақын. Мифтің поэтикасын зерттеген ғалым Е.М.Мелетинский ежелгі классикалық мифтердің мынандай басты белгілерін көрсетеді: «қандай да бір заттың мәнін оның пайда болуымен байланыстыру; яғни заттың жаратылысын түсіндіру деген сөз — оның қалай пайда болғанын әңгімелеу; айналаны қоршаған дүниені сипаттау деген сөз — сол дүниенің пайда болу тарихын баяндау»<sup>1</sup>.

Ежелгі классикалық мифтің белгілері мұнымен шектелмейді. Архаикалық мифті сипаттайтын тағы да біраз нәрселер бар. Олар мыналар: мифтік уақыт пен мифтік сана; мифтік ұғым мен мифологиялық ойлау; осылардан барып мифтік дәуірде аспан мен жер — бір, адам мен табиғат — бір деп түсіну. Сол себепті ежелгі классикалық мифтің мазмұны көбінесе әлемнің (космостың) жаратылуы, алғашқы адамның дүниеге келуі мен оның жасампаздығы болып келеді.

Архаикалық мифтің кейінгі, адамзат қоғамы мен санасының ілгерілеген кезіндегі мазмұны — адамды қоршаған дүниенің пайда болуы мен ерекшелігін, аңдар мен жануарлардың мінез-құлқын түсіндіру болып келеді. Бұл мифтік сананың кейінгі, дамыған сатысы. Мұнда алғашқы қауым адамы өзін табиғаттан бөліп алып, оған қарсы қоя бастайды. Табиғаттан, манайды қоршаған дүниеден, аннан, құстан өзінің ерекше екенін түсінген адам енді соның себебін іздеген. Сөйтіп, ол өзі туралы, аңдар мен құстар туралы миф туғызған. Бұл кездегі миф бұрынғы ізбен, яғни ескі наным-түсінікті пайдалана жасалған. Бірақ бұл уақыттағы миф түсіндірмелі сипатта болған.

Архаикалық мифтің жанр ретіндегі тағы бір сипаты — атқаратын қызметінің танымдық және көркемдігі мен қиялының қарапайым болуы. Ежелгі көне мифті алғашқы қауым адамы қиял деп есепте-

<sup>1</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976. С.172.

меген, оған, оның оқиғасы мен мазмұнына кәміл сенген. Мифте қиял бар деген түсінік біздерде ғана, ал мифтік дәуірдегі, мифтік санадағы адам оны таза шындық деп қабылдаған.

Рас, қазіргі зерттеуші — біздің түсінігімізде миф — қиялдан туған әңгіме. Ал, біздің бұрынғы бабаларымыз, тіпті, революцияға дейінгі, ол аз болса, одан бертіңгі кезде өмір сүрген қариялар қазақ арасында айтылған аңыздар мен мифтерге иланған, ондағы оқиғаларды баяғыда болған деп ойлаған. Сәкен Сейфуллиннің айтуынша, «адам ол заманда түрлі хайуандар туралы, жаратылыстың түрлі заттары, құбылыстары туралы әңгіме қылғанда, өздерінің түсінулеріне шындап нанып, әңгіме қылатын. Және оларды неше түрлі «керемет», «сиқыр» істеуге, неше түрлі құбылу қолдарынан келеді деп сенген. Солардың бірін әңгіме қылған өзінің қиялын шын тәрізді қылып айтатын.

Сонымен бұрынғылар шын деген әңгімелер соңғыларға ертеқ болып қала берген»<sup>2</sup>.

Демек, бұрын қазақтар өздері айтатын мифтер мен аңыздарға сенген. Қазақтың мифтері өздерінің барлық компоненті жағынан жоғарыда белгілерін сипаттаған көне классикалық мифпен жақын. Онда сол архаикалық таза күйінде болмаса да, көне заманғы мифке тән мифтік сана, уақыт, мифологиялық ұғымдардың іздері айқын көрінеді. Қазақ мифінен мифтік сананың дамуындығы екі сатыны да, космос моделін де, ілкі атаның жасампаздығын да, адам мен табиғатты қарсы қоюдың да, аң мен құстардың мінез-құлқын түсіндіріп әңгімелеудің де көріністерін табуға болады. Енді осы ойымызды дәлелдейік.

Дүниенің осы күнгі көрінісі — жер беті, аспан шырақтары, аңдар мен құстардың, өсімдіктердің түрлері, адамдардың өмір салты, әлеуметтік топтар, діни қағидалар, яғни өмірдегі барлық нәрсенің қазіргі күй-жайы — миф бойынша атам заманда болған оқиғалар мен тіршілік еткен мифтік адамдардың іс-әрекетінің нәтижесі.

Мифтегі оқиғалардың болатын шағы — мифтік дәуір. Ол қасиетті уақыт деп есептелген, себебі барлық заттың пайда болуы, осы күнгі түр-түсі, ерекшелігі сол заманда орныққан деп түсінілген. Мифтік сана бойынша заттың мәнін ұғу үшін оның шығу тарихын білу керек, яғни заттың мәні мен тегі теңдестіріле байланыстырылған. Қай заттың болса да шығу тегін білмейінше, оны пайдалануға болмайды. Міне, мифтің көбінесе этиологиялық болатыны осыдан.

Алғашқы қауым адамының ойлау қабілеті абстракті түсініктерді

<sup>2</sup> Сейфуллин С. Шығармалар: 6 томдық. Алматы, 1964. 6-т. 70-б.

қабылдамаған, сол себепті ол дәуірде субъекті мен объектіні, зат пен оның атауын, көп пен азды, кеністік пен уақытты дәл айыра алмаған. Соған қарамастан алғашқы қауымдық логика айтарлықтай абстрактілікке бара алған, әйтпесе мифологиялық түсінік пайда болмас еді. «Таза — мифологиялық ойлау» дегеніміздің өзі — белгілі бір дәрежедегі абстракция, — деп жазады Е.М.Мелетинский. Мұның таңданарлық ештеңесі жоқ. Себебі көне қоғамдардағы өндірістік практика мен техникалық тәжірибеден туындайтын әртүрлі импульстар болды. Сөйте тұра мифологиялық ойлаудың химиядағыдай таза күйінде анықталмайтындығының өзі оның адамзат мәдениеті тарихының, тіпті, сананың өзінің ең көне «синкретті» фазасымен төркіндес екенін көрсетеді»<sup>3</sup>.

Мифтік санаға рухпен табиғаттың бірлігі тән. Осыдан барып оның негізі болып теңдік заңы (закон тождества) саналады. Өзінің даму жолында мифтік сана екі түрлі сатыдан өтеді деуге болады. Бірінші кезеңде рух пен табиғат (духовное и природное) толық тең, яғни бір болып көрінеді. Екінші кезеңде адамның табиғат қойнауынан алшақтауына байланысты жаңағы айтқан теңдік бұзыла бастайды.

Табиғаттағы дүниенің бәрі бірдей деген алғашқы мифтік сана әлемдегі жанды және жансыз, өлі мен тірі нәрсені анық жіктемеуден туған. Бұл түсінік мифтік санаға тән анимизмді, яғни дүниедегі нәрсенің бәрінің жаны бар деген сенімді туғызған. Сол себепті бұрынғы бабаларымыз «жаратылыстың барлық түрлерін, барлық хайуанаттарын адамша ақылды, адамша тіршілік қылады деп білген»<sup>4</sup>.

Мифтік сананың алғашқы кезеңінде адам өзі мен жануардың арасына жік қоймаған. Сол себепті, мысалы, австралиялықтар мен океаниялықтардың көне мифінде адам мен жануар дараланбайды. «Бұл оқиға аңдар адам кезінде болған еді», — деп басталу ол мифтерде заңдылық.

Адам мен жануарды бөлмеу, адамды екі кейіпті болады деп түсіну ол замандардағы миф кейіпкерін жартылай адам, жартылай жануар түрінде бейнелейді, яғни зооантропоморфтық образ жасайды. Бұл, әсіресе, тотемдік мифтерде кең етек алған, ал кейінгі дәуірлерде мифтің басқа да түрлерінде орын тепкен. Әдетте, көне тотемдік мифтерде бір рулы ел мен белгілі бір жануарлар тобының тотемдік атасы — бір аң деп баяндалады. Бұл мифтердегі кейіпкерлердің өзгеруі — әлі таза құбылу емес, бұл мақсатты құбылуға апаратын

<sup>3</sup> Мелетинский Е.М. Указанная работа. С. 167.

<sup>4</sup> Сейфуллин С. Аталған еңбек. 69-б.



жол. Мақсатты құбылу кейін, мәселен, ертегі жанрының бір белгісіне айналады. Ал, тотемдік мифтегі қаһарманның өз кейпін өзгертуі шын мәніндегі құбылу деп саналмауы керек, себебі мұнда сол кездегі сана бойынша қаһарман адам кейпінде де, жануар түрінде де көріне береді. Бір—екі мысал келтіре кетейік.

Қиыр солтүстікте, Қола түбегінде тұратын лопар елінің мифтері былай деп баяндайды: «Бір Мяндаш-қыз деген әйел-бұғы болыпты. Бір күні ол бұзау-ұл туыпты. Біраз уақыт өткеннен кейін бұзау-ұл жап-жас бұғы Мяндаш-жігітке айналыпты. Әлгі бір айналып еді, кәдімгі адам кейпіне келді. Мяндаш-қыз да айналып еді — ол да адам түріне келді»<sup>5</sup>. Тағы бір мысал: «Өте ерте заманда бір сикыршы кемпір болыпты. Ол адам түрінде жүруден әбден жалығыпты. Содан бір күні әлгі кемпір жабайы ұрғашы бұғыға айналып кетіпті. Тағы бұғылармен қанша жүргенін кім білсін, әйтеуір, жаңағы ұрғашы бұғы буаз болып қалыпты. Туатын күні жақындаған кезде мен қалай бұғы туам деп қорқып, ол қайтадан әйел қалпына келіпті»<sup>6</sup>.

Келтірілген екі мифте де адам мен жануарлардың арасында жік жоқ. Мұндағы кейіпкерлер біресе адамға, біресе аңға оп-оңай айналып кетеді. Бірақ осы айналуға өзгешелік бар. Алғашқы мысалдағы бұғылардың адамға айналуы әлі жете мақсатты емес.

Ал, екінші мысалдағы құбылу басқаша сипатта: кәрі мыстан әйел еріккеннен ұрғашы бұғыға айналады, кейін қорыққаннан ол қайтадан адам қалпына келеді.

«Мифтік дәуірде адам өзінің әртүрлі жанды-жансыз нәрсенің кейпіне кіріп, өзгеріп кететіндігіне кәміл сенген... Бұл дәуірде адам өзін-өзі бірде аспандағы аққу кейпіне, бірде жортып жүрген жолбарыс кейпіне ауыса алады деп сенген»<sup>7</sup>.

Мифологиялық ойлаудың кейбір ерекшеліктері көне замандағы адамның өзін-өзі манайдағы табиғаттан, әлемнен бөлмеуінің салдарынан пайда болған. Ол кездегі адам өз қасиетін табиғатқа, оның белгілі бір құбылысы мен объектісіне теліген, олар да адам сияқты өмір сүреді деп ойлаған.

Ешқандай мақсатсыз құбылушылық кездесетін мифтер дүниедегі нәрсенің бәрі бірдей деген түсінікке негізделген. Көптеген аспани (космогониялық) және тотемдік мифтерде тірінің өліге айналуының басты себебі қатты шаршағандық болып келеді. Мұндай құбылуды алғашқы жағдайға қайта оралу деп айтуға болмайды. Қатты шаршаған мифологиялық кейіпкер

<sup>5</sup> Чарнолуцкий В.В. Легенда об олене-человеке. М., 1965. С.55.

<sup>6</sup> Чарнолуцкий В.В. Указанная работа. С.25.

<sup>7</sup> Уахатов Б. Қазақтың халық өлеңдері. Алматы, 1974. 44-45-б.

қозғалуға шамасы келмегендіктен тасқа айналып, тыныш табады. Мысалы, шаршап жатып, ұйықтап кеткен батыр жайындағы қазақ мифін алайық...

Жалпы, мифтің дамуында байқалатын заңдылықтардың бірі қазақ сияқты жоғары дамыған елдің мифтерінде адамның затқа, хайуанға айналуы басқаша түсіндіріледі. Көбінесе, мұндағы басты себеп — шаршап ұйықтап кету немесе қарғыстанып, жазалану, яки болмаса зор қауіптен қашу, т.т.

Ал, австралиялықтар сияқты елдердің мифі — алғашқы қауымдық (первобытный) миф. Мұнда тірінің өліге айналуы, адамның затқа, құсқа, аңға құбылуы мифтік сана аясында түсіндіріледі де, құбылушылық мақсатты (целенаправленный) болады. Мысалы, Океания жұртының «Тагароның теңізді қалай жасағаны» деген мифінде көлдің суын тоқтату үшін бір әйел өзі тасқа айналады<sup>8</sup>. Ал, қазақ мифіндегі құбылушылық амалсыздықтан болған деп түсіндіріледі. Жеті қаракшы, Жеке батыр, Қырық қыз, т.б. жайындағы мифтерде кейіпкерлер амалсыздың күнінен басқа кейіпке түседі. Бірақ мұндағы амалсыздық — зорлық деген мағынада емес. Кейіпкер өз еркімен өзін-өзі тасқа, не аңға айналдырмайды. Оны басқа субъект немесе басқа бір себеп құбылдырады. Бұл тұрғыдан келгенде, қазақ мифі жалпы архаикалық мифтің табиғатына қайшы келмейді.

Миф міндетті түрде себеп-салдарлы болады. Қандай да бір құбылушылықтың, яғни өзгерістің (айталық, қарлығаш құйрығының өзгеруі) себебі бар. Мифтердегі құбылушылық үш түрлі себепке байланысты болып келеді. Бірі — адам өте шаршағандықтан ұйықтап кетіп, сол бойда тасқа, я болмаса аңға, құсқа айналып кетеді. Мұндай мифтер Африка мен Австралияның жергілікті тайпаларының фольклорында өте көп. Қазақ арасында да мұндай мифтерді кездестіруге болады. Мысалы, жоғарыда баяндалған «Ұйықтаған батыр» деп аталатын тасқа байланысты миф.

Екінші себеп — адамның кінәлі болуы. Мұндағы құбылушылық жаза ретінде қабылданады. Мәселен, «Сынтас», «Келіншеқтау» мифтерінде әкесінің алдында кінәлі болғандықтан қыздар тасқа айналып қалады. Кейінгі дәуірлерде адамның кінәлілігі (виновность) күнәлік (грех) деген түсінікпен ауыстырылады. Мысалы, суыр болып кеткен Қарынбай туралы мифте адам Құдай алдында күнәлі

<sup>8</sup> Сказки и мифы Оксании: Пер: с западноевропейских и полинезийских языков. М., 1970. С.133-134.

болғандықтан аңға айналдырылып жіберілген деп баяндалады.

Құбылушылықтың үшінші себебі — зор қауіптен құтылу жолы. Адамға ғаламат қатер төнеді. Содан құтылу үшін ол не тасқа, не жұлдызға, т.б. нәрсеге айналып кетеді. Қазақта сондай мифтің бірі Қазығұрт тауындағы «Қырық қыз» деп аталатын тастарға байланысты айтылады:

«Баяғыда бір байдың қызының тойы болады. Той болып жатқанда қалыңдық қырық қызымен, күйеу серіктерімен серуендеп шығады. Жаугершілік заман екен. «Жау келіп қалды!» — деген дауыс шығады. Сонда қыздар шулап: «Е, Құдай! Бізді жау әкеткенше, тас қыла көр!» — депті. Содан бәрі тасқа айналыпты»<sup>9</sup>.

Бұл мифтегі тағы бір көңіл аударарлық нәрсе — адамның да тасқа айналуы — «Құдайдың» ісі болып көрінуі. Бұл, сөз жоқ, кейінгі біркұдайлық ислам дінінің әсері. Ежелгі мифтерде басына төнген қатерден құтылу үшін адам өзі тасқа немесе аңға айналып кететін. Мысалы, Меланезияда тұратын тайпалардың Шолпан туралы мифінде Манди деген қыз құрбандыққа шалынатынын біліп, өлімнен қашып, жұлдызға айналып кетеді<sup>10</sup>.

Осыған ұқсас миф қазақтарда да болған. Соның бір нұсқасын Х.Әбішев «Аспан сыры» атты кітабында былай баяндайды:

Үркер, негізінде, жеті жұлдыз екен, бұлардың жылтылдап көрініп тұратыны — алтау. Жетіқаракшы келіп шапқанда, бұлар үркіп, содан Үркер атаныпты. Оның арасындағы бәрінен жарқырағы қыз болған соң, Үркер қызын қорғаймын деп, оны көрсетпей, бір жерге жиналып, топталып тұрады, әйтпесе, Жетіқаракшы ұрлап әкетеді<sup>11</sup>.

Рас, мұнда адамның тікелей өзі жұлдызға айналуы жоқ, бірақ миф мазмұнына қарағанда, Үркер мен Жетіқаракшы арасындағы қатынас қыз бен қуғыншыны еске түсіреді. Әйтеуір, Үркер туралы осы мифтің көне екендігіне күмән жоқ және оның мифтік сананың екінші сатысына тән құбылушылықпен байланысты екені тағы даусыз. Бірақ бұл жерде айтатын нәрсе: қазақ мифтерінде адамның өз еркімен аңға, тасқа, құсқа айналуы өте сирек, тіпті, жоқтың қасы. Ал, бұл құбылушылықтың ең көне түрі.

Бұдан шығатын ой — жалпы алғашқы қауым мифінде құбылушылық бірнеше түрде кездеседі де, бірнеше себепке байланысты болады. Соның ең көнесі — адам өз-өзінен, өз еркімен басқа кейіпке түсуі. Ол көбіне-көп не бір қатерден қашып, не қатты шаршап, басқа кейіпке түседі. Құбылушылықтың бұл түрі мифтік

<sup>9</sup> Қасқабасов С. Қазақтың халық прозасы. Алматы, 1984. 73-б.

<sup>10</sup> Сказки и мифы Океании. М., 1970. С.53-54.

<sup>11</sup> Әбішев Х. Аспан сыры. Алматы, 1966. 91-б.

сананың бастапқы кезінде орын тепкен адам өзі мен табиғатты бөлмей, дараламай, екеуі бір дүние деген түсінікке негізделген. (Осы құбылушылық кейінгі замандарда фольклорлық көркем прозаға еніп, ертегі кейіпкерлері оп-онай басқа кейіпке түсіп, аң да, құс та, жәндік те бола алады).

Ал, адамның аңға, тасқа, т.б. затқа айналуы оның кінәсіне байланысты деп түсіндіретін мифтер мифтік сананың кейінгі, дамыған дәуірмен байланысты. Мұнда адам өзі мен өлі табиғаттың арасында алшақтық бар екенін сезіп, адам мен жануар екі бөлек дүние екенін білген. Сол себепті адамның аң кейпіне, тасқа айналуы — оның өз еркінен тыс істелетін іс деп танылған. Ол — жаза немесе қарғыс, ал бертінгі дәуірлерде Тәңір, Құдай, Алла ісі деп есептелген. Бірақ осының бәрі — алғашқы қауымдағы сөз құдіретіне сенушіліктің (магия) ізі.

Бұл айтылғандардың бәрі алғашқы қауымдағы көне мифке тән. Көне мифтің функциясы — таза практикалық функция, жаратылысты танып-білу. Алайда, бұл таным процесі мифтік санаға негізделген.

Мифтік сананың дамуындағы екінші кезең адам өзін қоршаған ортадан бөліп алып, ерекшелендіре қарайтын сезіммен сипатталады. Сондықтан бұл шақтағы мифтерде адамның жануарға айналуы мақсатты құбылу болып танылады. Мұнда адамның жануарға айналуы міндетті түрде бір себепке байланысты болады.

Табиғаттың бір құбылысының пайда болуын түсіндіретін немесе жер-су, аң-құстардың шығу тегін, әйтпесе басқа бір сырын ашатын мифтерде құбылушылық өте зор рөл атқарады. Өлі мен тірі табиғаттың пайда болғанын түсіндіретін мұндай мифтер этиологиялық (себептік) деп аталады және олар тек мифологиялық түсінік шеңберінде ғана сақталған, ертегіде, я болмаса басқа көркем фольклорда ондай құбылушылықтың себебі ешқашан түсіндірілмейді. Ал, этиологиялық мифте белгілі бір жануардың не себепті мұндай екені, оның қалайша жануар болғаны баяндалады. Мұндай мифтерде толық құбылушылық әңгіме болып отырған аң мен адам арасындағы кейбір кездесетін ұқсастықтарға негізделеді: сыртқы түр ұқсастығы, қимылдары, жүрісі мен мінез құлқының ұқсастығы, т.б.

Мысалы, қазақтың көртышқан жайындағы мифін алайық.

«Бір байдың екі қызы, екі ұлы болыпты; ол заманда жер бетінде басқа адамдар болмапты. Әкесі бір жаққа кеткенде, үлкен қыз сіндісіне: «Бауырларымыздан басқа еркек кіпдік жоқ, солармен көңіл қосайық!» — депті. «Қой, Құдай естіп қояды, күнә бола-

ды», — деп жауап беріпті сінлісі. «Құдайдың құлағы жоқ!» — депті үлкені. Содан соң ол үлкен бауырын өзіне шақырады, ал анау бармайды. Қыз өлтірем дейді, бірақ жігіт қорықпайды. Ашуланған қыз бауырының екі көзін ойып алып, өзін жерге көміп тастайды. Содан бері көртышқан соқыр және жердің астында тұрады. Әкесі үйге келіп, болған жайды білген соң, қызын қарғап, теріс батасын беріпті. Құдай ол қызды мәлінге айналдырып жіберіпті. Екі аң да адамға ұқсайды, әсіресе, көртышқанның алдыңғы екі аяғы адамның қолдары сияқты...»<sup>12</sup>.

Бұл миф мифтік сананың даму жолындағы екінші сатысында туған. Мұнда адам өзін табиғаттан, жануардан бөлек екенін біледі және адамның жануарға айналуы бұрынғыдай заңды болып қабылданбайды. Адамның хайуанға, тағы басқа нәрсеге ауысуы — бір себеппен байланыстырылады. Соның бірі — адам кінәлі немесе күнәлі болып, жаза ретінде аңға айналады. Жазаның бұл түрі ежелгі адамның магиялық сеніміне, яғни сөздің құдіретіне сенушілікке негізделген. Мәселен, Қаратау терістігінде тұратын қазақтар арасында «Келіншектау» деп аталатын шынға байланысты мынадай өте көне миф бар. Біз оны жазушы Дүкенбай Досжановтың көркем баяндауынша береміз.

«Әлде жүз, әлде мың жыл бұрын теріскейде әйгілі бай өтіпті. Әлгі бай аузы уәлі, ақылы мен дәулеті парапар кісі көрінеді. Қылығы тәтті, жалғыз қызы болыпты. Майысып толқып, бойжетіпті. Тана көзі талайдың ішіне шок түсіріпті. Күнгей елінен теңі табылыпты, ақыры. Әлгі бай жалғыз перзентінен аярым жоқ деп, екі жасқа батасын беріпті, жасауын бөліпті дейді. Жасауды көрген ақын нешеме күн қисса етіп жырласа да, суреттеп, тауыса алмапты деседі. Отаудың үзік, дөдегесі ақ марқаның жүнінен басылып, бау-басқұры жібек жіптен тоқылыпты. Шаңырағын алтынмен аптап, уығын күміспен қаптапты. Бар жиһаз-жасауды түйеге теңдеп, «ал, риза бол, қалқам», — деп, әкесі керуеннің бас жібін қызына ұстатқан көрінеді. Керуен ырғалып-жырғалып, Қаратаудың қыр арқасына көтеріліпті. Қызы, құрғыр, дүниеге бір табан жақын білем, сол арада түйелерді, жасауды қайыра бір көзден өткізіпті. Сөйтсе, итаяғы жай өрік ағаштан шабылған екен. Мұны көрген қыз: «Әкем сарандық жасапты, итаяғымды күмістен соқтырмапты», — деп, күйеу жігітті ауылына қайыра шаптырыпты дейді. Күміс итаяққа жұмсаған көрінеді. Бар дәулетін сыпырып, арттырып жіберген ақылды әке әлгі сөзді естіп, қатты налыпты. Қызына «тас жүрек екенсің, тас

<sup>12</sup> Казахский фольклор в собрании Г.Н.Потанина. Алма-Ата, 1972. С.48-49.

бол», — деп, теріс батасын беріпті. Ол кезде қарғыстың дөп даритын уағы білем: (қазір ғой қанша қарғасаң да, дарымайтыны) әлгі шөгіп жатқан түйелер, бұйда тартқан қалыңдық солайымен тұрған-тұрған жерінде тасқа айналып қалыпты»<sup>13</sup>.

Әрине, біз баяндаған миф талай ғасырлар ел арасында айтылып, қазақ қоғамының бертінгі дәуірлерінде ұстанған өмір салты мен идеологиясына, әдет-ғұрпына сәйкес өзгертілген, солар тұрғысынан бағаланған. Бұл, сөз жоқ, алғашқы қауымдық миф емес.

Бірақ біз үшін маңыздысы — миф сюжетінің сақталуы және сол сюжетті туғызған көне ұғымның елесі: мифтік санаға тән сөздің магиялық құдіретіне сену. Бұл сенушіліктің ізін сезген жазушы әңгімені айтып отырған шалдың аузына мынадай сөз салады: «Ол кезде қарғыстың дөп даритын уағы білем»...

Келтірілген мифте қыздың тасқа айналуы кінәлі болған адамның жазасы деп түсіндіріледі. Бұл мифтік сананың дамуындағы екінші кезенге тән құбылыс. Оның арғы түп негізі — алғашқы қауым адамдарының діни нанымдары мен мифтерінде.

«Мифтердің айтуы бойынша рудың тотемдік қағидаларын бұзған немесе оларды құрметтемеген адамды жан шошырлық жаза күтеді. Сондай жазалардың бірі — адамды аңға, я болмаса жансыз нәрсеге айналдыру деп ұғынылған. Мұндай жаза түріндегі құбылу сөздің құдіретті күші бар деген сеніммен байланысты және мифологиялық сананың ғана аясында сақталған... Жазалаудың нәтижесі болатын құбылу мифте ылғи да тыйым салынған тотемдік салтты бұзумен байланысты болмайды. Адам келбетінен айырылудың себебі көбінесе бүкіл рудың этикалық тәртібін бұзу болып табылады»<sup>14</sup>.

Міне, осы этикалық салтты бұзғаны үшін «Келіншектау» мифінде әкесі қызын тасқа айналдырып жазалайды. Мұндай жазалау, ғалымдардың айтуынша, адам санасының кейінгі кездерінде де орын алады екен.

Өмір жылжып, қоғам дамыған сайын адам мифтік санадан біртіндеп арыла бастап, жаратылысты, табиғатты тануда енді бұрынғы мифтік түсініктермен қатар күнделікті тәжірибеге де сүйенетін болған. Соның нәтижесінде, сондай-ақ адамның білуге деген құштарлығының арқасында енді ежелгі дәуір жандары аспан шырақтарын білуге тырысқан, өзін қоршаған табиғатты түсінуге күш салған, маңайындағы аң мен жануарлар сырын ұғуға ұмтылған.

<sup>13</sup> Досжанов Д. Келіншектаудағы тас түйелер. Алматы, 1979. 7-б.

<sup>14</sup> Еремина В.И. Миф и народная песня // Миф, фольклор, литература. Л., 1978. С.11-12.

Міне, сөйтіп, ол әртүрлі түсіндірмелі мифтер туғызған. Бірақ бұл мифтер алғашқы қауымдағыдай жалаң қиял топшылау мен мифтік санаға ғана негізделмей, тіршілік тәжірибесіне де сүйенген. Осы қатардағы мифтер тобына аспан денелері туралы, аңдар мен құстар жөнінде, адамдар мен рулардың шығу тарихы жайында баяндайтын түсіндірмелі әңгіме-аңыздаулар жатады. Мұнда бір ескеретін жай: жалғыз жануарлар жайындағы мифтер ғана этиологиялық емес, түптеп келгенде, мифтің барлық түрі этиологиялық, яғни себептік болып келеді. Тек жануарлар жайындағы мифтер өте түсіндірмелі — себепті болады: мұнда «неге?» — деген сұрақ қойылып, миф сюжеті соған жауап ретінде құрылады. Айталық, «Қарлығаштың құйрығы неге айыр?», «Бөдененің құйрығы неге қысқа?», «Қоянның ерні неге жырық?», т.т. Рас, бұл мифтер өзінің алғашқы «қасиетті» сипатын әлдеқашан жоғалтқан, сондықтан олар көбінесе ертегі деп қабылданады. Әрине, бұлардың бізге жеткен түрі ертегі болуы мүмкін, бірақ сюжеттің түп негізіне қарасак, олар алғаш кезде миф болғаны айқын сезіліп тұр. Кейінгі замандарда сакральдық сипаты жоғалған соң, олар екі аңның немесе жәндіктің қақтығысы туралы күлкілі әңгімеге, бертін келе ертегіге айналып кеткен.

Сонымен, мифтердің ендігі бір тобы адамның табиғатты, дүниені тану мақсатында туған шығармалар екеніне көз жетті. Бұл, әсіресе, космостық денелерге, оның ішінде Жер, Күн, Ай, жұлдыздар жайлы мифтерден айқын көрінеді.

Рас, біз оларды миф деп ойламаймыз, себебі олар көркем фольклордың құрамында басқа сипат алған, ел өміріне байланыстырылған. Мәселен, аспан әлемі туралы қазақ мифтерінде қазақтың мал шаруашылықты, көшпенді өмірі жан-жақты көрініс береді. Бір-екі мысал келтірейік. Жетіқарақшы туралы миф:

...«Жетіқарақшы бара жатқанның балтасын, келе жатқанның кетпенін ұрлаған баукеспе ұры болыпты. Халық болып соңына түскен соң қылмысы басынан асқан жеті ұры жеткізбей, аспанға қашып шыққан. Бастаған — алдыңғы төртеуі, ана артындағы үшеуі — ерер-ермес болып жүрген олардың құйыршығы. Ана екі бүйірдегі екі жарық жұлдыз — екі батыр. Сонау көрінген қатар екі жұлдыз — Ақбозат пен Көкбозат батырлардың аттары. Олар Темірқазыққа арқандаулы. Шұбатылған арқаны да, әне, көрініп тұр. Аттар Темірқазықты айнала оттайды. Оларды аңдыған жеті ұры да түнімен төңіректеп, айналып жүреді. Ұрылар, қайтсе де, осы аттарды түсіріп алмақшы. Сақ күзетші алдындағысынан көз жаз-

байды. Сөйтіп жүргенде, таң атады. Таң атысымен Жетіқаракшы көзден тайып, тасаланады»<sup>15</sup>.

Міне, бұл қарапайым ғана мифте аспандағы жұлдыздардың қозғалу заңдылықтары қазақтың күнделікті өз өмірінің көріністерімен түсіндірілген. Күндіз малын бағып, түнде оны күзеткен қазақ халқы аспандағы әр жұлдыздың туар, батар мезгілін, оның қозғалу жолдарын, көктегі орналасу орнын — бәрін жақсы білген, ал оны түсінуде реалды өзінің өміріне жүгінген. Жанағы Жетіқаракшы аталатын жеті жұлдыз бен Темірқазық жұлдызының қозғалу заңдылығы жоғарыда келтірілген мифте дәл және шебер қиюласқан.

Кемпірқосақ жайындағы миф те — қазақ өмірінің аспандағы бір көрінісі. Қой қосақтап сауу — қазақтың әдеттегі шаруасы. Ал осы күнделікті тұрмыстың, шаруашылықтың жаңбырдан кейін болатын табиғат құбылысын түсінуге пайдаланылуы — жай ғана қиял емес, реалды өмірге, тіршілікке негізделген тұжырым.

Мұндай заңдылықты Үркер, Үшарқар сияқты жұлдыздар туралы мифтерден де көруге болады. Демек, адамзат мифтік санадан алшақтаған кезде, дүниені, маңайдағы әлемді танып-білу үшін бұрынғыдай адам мен өлі табиғатты тең санайтын ұғымнан туатын мифтер шығармайды, енді жаратылыс күштері мен аспан құбылыстарын түсіндіру үшін өзінің тіршілігіне, тұрмысына, болмысына сүйенеді, сөйтіп, өз өмірін аспанға көшіреді. Бұл — мифтің киелі сипатынан ада бола бастаған шақ. Осыдан кейінгі даму сатысында мұндай мифтер танымдықпен қатар, көркемдік те қызмет атқара бастайды. Мұндай қасиет ертеде пайда болған мемлекет тұсында өрістеген. Мысалы, ежелгі Грецияда, Римде, Египетте, Үндістанда, Қытайда бұрынғы, алғашқы қауым дәуіріндегі мифтер сакральды сипаттан айрылып, көркемдеу цикліне түскен, соның нәтижесінде аспандағы жұлдыздардың әрқайсысы адам өмірінің бір саласын басқаратын құдай болып саналған да, олардың бәрінің үстінен қарайтын бір құдай (Зевс, Юпитер) болған. Ол құдайлардың бір-бірімен қатынасы, тіршілігі жердегі адамдардікіндей, олар бірін-бірі жақсы да көреді, жек те көреді, бірінен бірі қызғанады, бір-бірімен ұрысады, қақтығысады, соғысады, т.т.

Екінші сөзбен айтқанда, аспанға сол дәуірдегі мемлекет өмірі көшірілген. Құл иеленуші мемлекетті император басқарса, аспандағы құдайлардың өмірін Зевс, Юпитер басқарған. Құдайларға адамзат мінезі мен іс-әрекетінің бәрі таңылған. Адам сияқты олар

<sup>15</sup> Әбішев Х. Аталған еңбек. 80-б.



да әртүрлі сезімде бола алады, мінез-құлық көрсетеді. Жұлдыз бен құдайлар туралы ежелгі жекелеген мифтер көркемдеу цикліне түсіп, кеңейген, бәрі бір-бірімен байланыстырылған. Сөйтіп барып, жүйелі, көркемделген мифология туған. Көрнекті ғалым М.Грабарь-Пассек өте дұрыс айтады:

«Қадым замандардан бастап құрлықтағы Грецияның өзінде де, аралдарда да, ал отарланғаннан кейін Кіші Азияда да, тіпті, отарға айналған жерлерде де өздерінің қисапсыз мифтері болғаны күмәнсіз. Алайда, әр аймақты мекендеген грек тайпаларының қарым-қатынасы күшейген сайын ол мифтер араласып, бір оқиға, қала, ру, яки аса көрнекті кайраткер төңірегіне топталған. Сөйтіп, ауызекі мифтер тобы немесе мифтер циклы жасалған»<sup>16</sup>.

Зевс пен Гера туралы көне мифтің Грецияның құл иеленуші мемлекет боп дәуірлеу кезеңінде жүйелі, көркем мифологияға айналып, Зевс пен Гераның үйлену тарихына дейін баяндауы ойымызға толық дәлел. Ал, Геракл жайындағы мифтер де циклденіп, көркемдіктен өткен сон, оның он екі ерлігі туралы үлкен шығармаға айналған.

Рас, қазақ мифологиясының тарихында Греция мен Римдегідей жағдайға жақын оқиға болған. Ол — Түркі қағанаты заманында Тәңірдің басқа құдайлардан биіктеп, жеке дара шығуы жағынан Зевс пен Юпитерді еске түсіретін жайы. Түркі қағанаты тұсындағы мифология бізге толық жетпегендіктен, ол қандай болғанын дәл айтып, сипаттап беру қиын. Дегенмен де көне түркі жазбалары мен ғалымдар зерттеулеріне қарағанда, Түркі қағанаты кезінде мифтер біршама циклденген тәрізді, бірақ ол мемлекеттің тез ыдырауына байланысты айтарлықтай бір жүйеге түсіп үлгермеген<sup>17</sup>.

Архаикалық мифтердің негізгі мазмұны — жасампаздық. Онда табиғаттағы заттардың, белгілі бір тау мен тастың, көл мен өсімдіктің, т.т. жасалу жолдары баяндалады. Сол себепті ондай мифтердің көбісі түсіндірмелі түрде айтылады да, ол этиологиялық сипатта болады.

Бұл мифтерде жасампаздық үш түрлі әдіспен, яғни үш түрлі іс-әрекетпен жүзеге асады: а) құбылушылықтан пайда болған заттар; ә) сапар, саяхат кезінде пайда болған дүние; б) ұрлау (алып) қашу нәтижесінде дүниеге келген нәрселер.

Аталған үш әдіс қазақ мифтерінде де кездеседі. Ұзақ жорықтан шаршап келіп, ұйықтап жатқанда тасқа айналып кеткен Жеке батыр;

<sup>16</sup> Грабарь-Пассек М. Античные сюжеты и формы в западно-европейской литературе. М., 1966. С.10. Тағы қараңыз: Стеблин-Каменский М.И. Миф. Л., 1976. С. 5-6.

<sup>17</sup> Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник - 1971. М., 1972. С.213-226.

тұтқиылдан келіп қалған жаудан құтылу үшін тасқа айналған қырық қыз; әкесінің қарғысынан тас боп қатып қалған жас қалыңдық. Міне, бұл мифтер Көкшетаудағы, Қазығұрттағы, Қаратаудағы жеке шыңдар мен тастардың пайда болуын құбылушылықтың нәтижесі деп баяндайды.

Ал, асығыстықта бір етігін ғана киген қыздың ұзақ жолда көкекке айналып кетуі жайындағы миф, немесе ылғи ұрлық қылғаны үшін жаза тартудан қашып, аспанға шығып, жұлдыздарға айналып кеткен Жетіқаракшы туралы миф; я болмаса елінің қамын ойлап, алыстан тау арқалап келген Толағай батыр жайлы миф жоғарыда аталған әдістерге сәйкес. Мәселен, көкек құсының шығу тарихын ұзақ саяхатпен байланыстыру, ал Жетіқаракшы жұлдызының пайда болуын ұрының жазадан қашумен байланысты түсіндіру, сөз жоқ, архаикалық мифтердің әдісі.

Ғылымда көне мифтердің негізгі саласын жасампаздық мифтер деп атап, олардың басты сипаты — тұңғыштық, яғни алғаш пайда болғанды көрсету деп саналады. «Жасампаздық мифтер дегеніміз — бүкіл дүниені құрайтын нәрселердің пайда болуын баяндайтын мифтер», — деп анықтайды Е.М.Мелетинский өзінің «Поэтика мифа» атты еңбегінде<sup>18</sup>.

Осындай жасампаздық мифтердің ішінде ең бастысы — космостың жасалуын баяндайтындар, әлемнің пайда болуын еңгімелейтіндер.

Әлемнің алғаш кезде хаос түрінде болып, кейін жасампаз қаһармандар мен «құдайлардың» еңбегі арқасында осы күнгі қалпына келгені жайлы миф дүниежүзі халықтарының бәрінде дерлік кездеседі. Рас, кейбірінде өте қарапайым болса, енді біреулерінде дамыған көркем шығарма түрінде келеді. Және барлық жұртта бірдей хаостың реттелген космосқа айналуы тікелей баяндалмайды. Бір алуан халықта бұл мифтің өзгерген түрі немесе сарқыншағы ғана сақталған. Мұндай жағдайды қазақ мифтерінде ұшыратуға болады.

Әдетте, архаикалық мифте аспан мен жер бөлінбей тұрғанда әлем шым-шытырық хаос болып суреттеледі. Ал, хаосты, көбінесе, қараңғы түнек, немесе түн, кейде ұшы-қиыры жоқ түпсіздік, я болмаса ұлан-ғайыр мұхит ретінде бейнелейді. Осындай хаостың тәртіптелген космосқа айналуы — түнектің жарыққа, судың құрлыққа, түпсіздіктің затқа айналуы болып көрсетіледі.

Осылардың ішінде ең бастысы болып табылатындары — тұңғыш

<sup>18</sup> Мелетинский Е.М. Аталған еңбек. 195-б..

судын құрлыққа айналуы мен аспанның жерден бөлінуі. Хаостың космосқа айналу процесіндегі осы екі саты қазақ мифінде із қалдырған.

Әлем ең алғаш ұшы-қиыры жоқ су болған деген космогониялық түсінік қазақ арасында кең тараған топан су туралы, Қазығұрт тауы жайлы мифтерде сақталған. «Қазығұрт тауы» мифінде былай делінеді:

«Қазығұрт тауы» — Тәңірі артық жаратқан тау екен. Өзі аласа тау болса да, жер жүзіндегі таулардың қасиеттісі екен. Баяғы заманда жер жүзін топан су басып кеткенде, жалғыз осы Қазығұрт тауы аман қалған екен. Қазығұрт тауының басында, күнбатыс жағында азырақ тегіс жер бар. Ол жер Нұқ пайғамбардың кемесінің орны екен. Барлық хайуанның тұқымы, төрт түлік мал тұқымы топан суына тәрк болмай, сол кемеге мініп, аман қалған<sup>19</sup>.

Жоғарыда айтқанымыздай, мифте хаостың тікелей космосқа айналуы айтылмайды, ал дүниежүзі толған су болған деген түсінік сақталған.

Қазақ мифінде хаостың космосқа айналуындағы басты бір шарт — жер мен аспанның жекеленіп пайда болуы да көрініс тапқан. Жаңағы Қазығұрт жайындағы мифтің бір нұсқасында «Құдай баста жерді, көкті жаратқанда, Қазығұрт тауы да бірге жаралған»<sup>20</sup>, — дейді. Міне, мұнда аспан мен жердің бөлектенуі, яғни әлемді қаптаған судан аспанның және құрлықтың бөлініп жасалғаны жайында түсінік бар. Көне заманда, мифтік сана кезінде адамдар бүкіл әлемді, аспанды да су деп білген. Қазақ тілінде «Тәңір» деп көкті, «теңіз» деп суды айту тегін емес. Екеуінің түбірі («тән/тен»), «көк», «аспан» ұғымымен байланысты<sup>21</sup>, демек, «Тәңір» — көктегі (яғни жоғарыдағы) су болса, «теңіз» — жердегі (яғни төмендегі) су. Басқаша айтқанда, аспанның өзі әуелде су деп түсінілген, оның «көк», «тәңір» болып аталуы содан. Ал, жердегі су да түсі жағынан аспан, яғни Тәңір сияқты көк болғандықтан теңіз деп аталған. Екінші аспан мағынасында айтылған («з» — жұптықтың белгісі).

Аспан мен жердің телегей теңізден бөлініп жаралғаны туралы түсінік жаһанда үш түрлі әлем (аспан, жер, жер асты) бар деген сенім тудырған. Ш.Уәлиханов мұндай сенімнің қазақта да бар екенін айтқан:

<sup>19</sup> Сейфуллин С. Аталған еңбек. Т.6. 190-б. Тағы да қараңыз: Диваев А. Легенда о Казыкуртовском ковчеге // Народный университет. 1918. № 4; Қазығұрт тауы // Қазақ ертегілері. 3 томдық. Алматы, 1964. 3-т. 366-367-б.

<sup>20</sup> Қазақ ертегілері. Алматы, 1964. 3-т. 366-б.

<sup>21</sup> Древнетюркский словарь. Л., 1969. С.544, 551-552.

«Аспанда ел бар. Ондағы адамдар белдікті тамағынан тартады, біз ортада, жер бетінде тұрамыз, сондықтан белдікті белімізге байлаймыз, ал, жердің астындағы адамдар белдігін аяғына орайды, олардың өздерінің күні, айы, жұлдыздары бар»<sup>22</sup>.

Кейінгі замандарда, миф ертегіге айналғанда осы үш әлем ертегі кейіпкерінің шарлайтын мекеніне айналады. Бұл үш әлем шамандар сенімінде де сақталған.

Мифтік үш әлемнің вертикальді түрде тізбектеліп орналасуы космостың моделі десе де болады. Аспан әлемі жерден бөлініп, өзінше реттелген болса, жер, мифтік түсінік бойынша, ортадағы әлем. Дүниежүзіндегі елдер мифі бойынша жер алуан түрлі болып суреттеледі: алып бұғы, тасбақа немесе жыланның басы, т.б. түрде көрсетіледі. Оны, яғни жерді, зор балық, өгіз, кит, піл, яки жылан көтеріп тұрады. Ал, «қазақ арасында жер жұмыртқадай, ол көк өгіздің мүйізіне қойылған, бір мүйізі талғанда, көк өгіз екінші мүйізіне ауыстыра салады, сол кезде жер сілкіну болады»<sup>23</sup>, — деген мифтік ұғым болған.

Қазақтардың жер жұмыртқадай деп түсінетіні алғашқы қауымдағы көне мифтерден қалған із деуге болады. Зерттеушілердің еңбектеріне қарағанда, архаикалық мифтерде космос жұмыртқадан шыққан, тіпті, алғашқы адамдар да солай пайда болған деген ұғым болған<sup>24</sup>.

Жоғарыда айтылған үш әлемді, яғни бүкіл космосты, үлкен зәулім ағаш түрінде де суреттеу бар. Бұл ағаш көп жағдайда мифтік үш әлемді вертикальді түрде жалғастырып тұрады. Ғылымда оны «әлемдік ағаш» (мировое дерево) немесе «космостық ағаш» (космическое дерево) дейді<sup>25</sup>. Осы космостық ағаш бейнесі көне мифтермен бірге шамандық нанымға да кіріккен. Жалпы, әлемдік ағаш туралы мифтік ұғым қазақтың ертегілері мен шамандық нанымында да кездеседі. Рас, онда жоғарыда айтқан көне мифтердегідей емес, реликт түрінде кездеседі. Мәселен, кейбір қазақ ертегілерінде зәулім бәйтерек суреттеледі. Ол кейіпкердің өмір жолында өте маңызды рөл атқарады. Бәйтерек түбінде айдаһарды өлтірген кейіпкер аспан әлеміне көтерілуге немесе жер астынан шығуға мүмкіндік алады: бәйтеректің басына ұя салған Самұрық (не алып қаракұс) кейіп-

<sup>22</sup> Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. в 5-ти т. Алма-Ата, 1961. Т.1. С.480.

<sup>23</sup> Әбішев Х. Аталған еңбек. 11-б.

<sup>24</sup> Топоров В.Н. К реконструкции мифа о мировом яйце // Труды по знаковым системам. Тарту, 1967. Вып. 3. С.81-99; Мелетинский Е.М. Указанная работа. С.202.

<sup>25</sup> Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией мирового дерева // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Вып. 5. С.6-92.

керді аспан әлеміне алып ұшады, я болмаса жер бетіне шығарады. Міне, мұндағы зәулім бәйтерек бейнесі — қазақ жағдайына сәйкес космостық ағаштың өзгерген түрі. Мұны қазақтардың айдалада өсіп тұрған жалғыз ағашты қадір тұту салтынан да көруге болады. Бұл туралы Шокан Уәлиханов былай деп жазады:

«Жапанда өсіп тұратын жалғыз ағаш, немесе бұта қадірленіп, оның басына түнейді. Оның қасынан өгіп бара жатып, адамдар ағаштың бұтақтарына шүберек байлайды, ыдыс тастайды, тіпті, құрбандыққа мал шалады, я болмаса, аттың жалын түйіп тастайды»<sup>26</sup>.

Үш әлемді дәнекерлеп, жалғастырып тұратын космостық ағаш бейнесі, шамандық нанымда жақсы сақталған.

Қазақ баксыларының қолына ұстап жүретін асатаяк (асай—мұсай) осы Сібір шамандарының үш әлемді шарлауға мүмкіндік беретін космостық ағашының өзгерген түрі емес пе екен деген ой келеді. Қалай болғанда да, баксы асатаяғы мен ертегідегі бәйтеректің түбірі бір екені, ол архаикалық мифтегі космостық ағаш екені күмәнсіз.

Алғашқы қоғамдағы мифтік ұғым бойынша космостек жоғарыдан төмен қарай құрылған вертикальді үш әлем түрінде ғана емес, сондай—ақ тегіс жатқан, яғни горизонтальді әлем ретінде де суреттеледі. Полинезиялықтар мен африкалықтар, американдықтар мен сібірліктердің көне мифтерінде горизонтальді космос моделі төрт (кейде сегіз) бағананың, кейде дінгектің үстінде тұрған төрт бұрышты тегістік болып келеді<sup>27</sup>.

Қазақтың «дүниенің төрт бұрышы» деген сөзі осы мифтік ұғымға меңзейді. Оның үстіне архаикалық мифтерде тегістікті басынан аяғына дейін (яғни жоғарғы бұрышынан төменгі бұрышына дейін) байланыстырып тұратын нәрсе — өзен болса (бұл жерде өзен үш вертикальді әлемді байланыстырып тұратын космостық ағаш сияқты), ондай түсінік қазақ арасында да із қалдырған. Әдетте, қазақтар «су басы», «су аяғы» деп қана қоймайды, сонымен бірге «суды өрлеп», «су аяғы құрдымға кетті...» деп те айтады. Мұндағы «су басы», «суды өрлеуі» — жоғарғы жақ та, «су аяғы», «құрдым» — төменгі жақ. Демек, қазақтың бұл сөздері ғалым Е.М.Мелетинскийдің мына пікіріне толық сәйкес келеді:

«Солтүстікхалықтарының шамандық мифологиясында (функциясы жағынан әлемдік ағашқа, шамандық дінгектерге жақын) жоғары мен төменді, аспан мен жерді байланыстырып тұратын шамандық өзен болады деген көзқарас бар; демек, су басы — жоғарғы әлем, ал

<sup>26</sup> Валиханов Ч.Ч. Аталған еңбек. 113-б.

<sup>27</sup> Мелетинский Е.М. Аталған еңбек. 215-б.

су аяғы төменгі әлем болып саналады. Осыған сәйкес су аяғы көп жағдайда төменгі әлем орналасқан жақпен теңестіріледі»<sup>28</sup>.

Осы тұрғыдан келгенде, «Қозы Көрпеш — Баян Сұлудағы» Қарабайдың суды өрлеп көшуі мен оның Сарыбай туралы іздеушіге «су аяғы құрдымға кетті» деуі әдеттегі түсіндіруімізден басқаша сипат алады. Эпоста «Қарабай су өрлеп көшті» дегені — «ол жоғарғы әлемге сапар шекті», яғни «тірі» дегені, ал, «Сарыбай су аяғы құрдым кетті» дегені — «ол төменгі әлемге, жер астына кетті...», яғни «өлді» дегені. Сөйтіп, мифтік ойлау кезінде туған түсінік келе-келе поэзиялық символикаға айналған.

Адамның жаратылыстан өзін бөлмей тұрған кезде туған көптеген мифологиялық ұғымдар, жануарға немесе табиғат объектісіне арнап сөйлеуге, олармен сырласып, тілдесуге болады деген түсінік кейін көркем фольклорға ауысып, кәдімгі бейнелеуіштік сипат алған.

Классикалық көне мифтің басты кейіпкері — ілкі ата-демиург, жасампаз қаһарман. Мифте әлемдегі нәрсенің бәрін жасаушы — солар, адам қоғамын, оның әдет-ғұрпын орнатқан да — солар, тіршілік атаулының бәрін дүниеге келтірген де — солар, адамдарға аң аулап, от жағып, тамақ пісіруді, яғни өмір сүруді үйреткен де — солар болып баяндалады.

Қазақ мифінде бұл образ алғашқы күйіндегідей сақталмаған. Өте ерте заманда, кейін Түркі қағанаты кезінде орныққан Тәңірге табыну, содан кейінгі ислам діні бағзы замандарда болған мифтік жасампаз қаһарман образын ығыстырып жібергенге ұқсайды. Олардың орнын Тәңір, кейін Алла басқан болу керек. Бұл ойымызды С.Сейфуллин де растайды. Ол былай деп жазады: «Қазақ атаулы ел мұсылман дініне кірген соң, көктегі «ұлы тәңір-иенің» орнына (жалғыз патша) «алла» мініп, әлгі көп «тәңір-иелердің» көбі ұмытылса да, кейбір «иелер» мұсылман дінінің нанымына сіңісіп, мұсылман дінінің уақ «иелеріне» араласып, ұмытылмай келеді. Бұрынғыдай болмаса да, оларға нану да қалмай келді»<sup>29</sup>. Шынында да, Тәңір образында мифтік ілкі ата-демиургтың көптеген қасиеттері сақталған. Бұл жағдай барлық көркем мифологияға тән. Көпқұдайлы діндерде де, бірқұдайлы кейінгі діндерде де көне мифтік жасампаз қаһарманның қасиеттері айқын көрінеді. «Көпқұдайлы дамыған мифологияда, — деп жазады Е.М.Мелетинский, — жасампаз қаһарманның сарқыншақты бейнелері мен құдайлар өздерінің белгілі қызметін өте белсенді түрде атқарады»<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Мелетинский Е.М. Аталған еңбек. 217-б.

<sup>29</sup> Сейфуллин С. Шығармалар. 6-т. 56-б.

<sup>30</sup> Мелетинский Е.М. Аталған еңбек. 193-б.

Демек, қазақтың көне мифінде болуға тиісті ілкі ата-демиург бейнесі Тәңір образымен алмастырылған. Ал, Тәңір аспанның әміршісі саналған. Яғни Тәңір — ең жоғарғы құдай, ол аспан мен жердегі тылсым мен тіршіліктің иесі. Адамды да, жер бетіндегі нәрселердің бәрін де, аспанды да, ондағы жұлдыздарды да жаратушы — Тәңір деп саналған. Міне, мұның бәрі — көне мифтік ілкі ата-демиургтың, жасампаз қаһарманның атқаратын істері. Бұл қызметті түркілер заманында Тәңір, ал ислам келгенде Алла атқарады. Қазақтың көне мифінде ілкі ата-демиург образының толық және айқын сақталмау себебі осында деп білуіміз керек.

Қазақтың, тіпті, біраз түркі тілдес халықтар мифінде кездесетін Тәңір образына Е.М.Мелетинскийдің мына бір пікірі тікелей қатысты: «Ерлі — зайыпты баба-құдайлардың ең көне әрі универсальды тараған түрі аспан-әке мен жер-ана. Бұл образдарда, бір жағынан, рулардың бабалары болып саналатын ілкі адамдардың космостанғанын, ал екінші жағынан, неке мен семьялық қатынастардың табиғат дүниелеріне көшірілгенін көруге болады»<sup>31</sup>, — деп жазады ғалым.

Шындығында, бүкіл түркі жұртында Тәңір — көктегі ер рөлінде, ал Ұмай — жер-ана болып қабылданады<sup>32</sup>. Сонда, жоғарыда Е.М.Мелетинский айтқандай, қазақта да аспан — әке, жер — ана ретінде (Тәңір-Ұмай түрінде) алғашқы ерлі-зайыпты құдайлар болып саналған деуге әбден болады.

Түркі қағанаты дәуіріндегі аспанды — еркек, жерді — әйел деп түсінетін мифтік ұғым қазақтың мифі мен діни нанымында ғана сақталып қоймаған. Ол ұлтымыздың көркем фольклоры мен классикалық әдебиетінде поэзиялық символға, көркем әдіске, метафораға айналған. Ұлы Абайдың мына бір шумақтарын еске алайық:

Безендірген жер жүзін тәңірім шебер,  
Мейірбандық дүниеге нұрын төгер.  
Анамыздай жер иіп емізгенде,  
Бейне әкендей үстіңе аспан төнер.

Күн — күйеу, жер — қалыңдық сағынысты,  
Құмары екеуінің сондай күшті.

<sup>31</sup> Сонда. 204-б.

<sup>32</sup> Стеблева И.В. Аталған еңбек. 213-226-б.

Күн — күйеуін жер көкसेп ала қыстай,  
 Біреуіне біреуі қосылыспай.  
 Көңілі күн лебіне тойғаннан соң,  
 Жер толықсып түрленер тоты құстай<sup>33</sup>.

Келтірілген мысалда көне мифтің елесі бар: аспан (күн) — еркек (күйеу жігіт) рөлінде. Бірақ ұлы Абай мифтік ұғымнан ешқандай із қалдырмаған.

Сонымен, Түркі қағанаты кезінде архаикалық миф біршама жүйелене бастаған еді дедік. Соның көрінісі ретінде Тәңір мен Ұмай образын атадық. Алайда, бұл екі образ ежелгі Греция мифологиясындағы Зевс пен Гераның деңгейіне көтеріле алмады, өйткені, түркі мемлекеті классикалық түрдегі құл иеленуші империяға айналмай, ерте ыдырап кетті де, бұрынғы жекелеген «тәңір-иелер» құдайларға айналып үлгермеді және ертеден келе жатқан мифтер циклға түспеді, жүйеленбеді. Антикалық Грецияда көпқұдайлық дін қалыптасып, бұрынғы ұсақ «тәңір-иелер» құдайларға айналып, олардың иерархиясы гректердің құл иеленуші империясының иерархиясын қайталады. Бұрынғы жекелеген мифтер топталып, жүйеленіп, көркем шығармаларға айналды, сөйтіп, дамыған мифология пайда болды.

Рас, грек құдайлары да, оларды билейтін Зевс те, біздің Тәңір сияқты, көне классикалық мифтегі жасампаз қаһарманның қасиеттерін толық бойына сіңірген, солардың атқаратын қызметін орындаған. Мысалы, архаикалық мифтегі жасампаз қаһарман — ілкі ата әлемді, яғни космосты жаратады, адамдарды күнелтуге үйретеді, аң мен құсты, тау мен тасты, өзен мен көлді реттейді, т.т. Осының бәрін Тәңір де істейді.

Қорыта айтқанда, қазақ фольклорында миф — өзіндік орны бар ең көне жанр. Ол дүниежүзі халықтарында кездесетін мифке типологиялық сипатымен ұқсас, сонымен бірге ерекшеліктен де ада емес. Стадиялық жағынан келгенде, қазақ мифі — алғашқы қауымға тән австралиялықтар мен африкалықтар, солтүстік азиялықтар мен американдықтардың көне мифі мен антикалық Греция, Рим, сондай-ақ, ежелгі Египет, Үнді, Қытай, Вавилондықтар мифологиясының ортасындағы аралық жанр. Ол өзінің алғашқы классикалық түрінен дамып шыққан да, тарихи-қоғамдық дамуға сәйкес мифология ретінде жүйеленбей, басқа жанрға айналған. Оның басты себебі — Қазақстанда ер-

<sup>33</sup> Құнанбаев (Ибраһим) Абай. Шығармаларының екі томдық жинағы. Алматы, 1977. 1-т. 156-157-б.



теде мекендеп, қазақты құраған ру-тайпалардың құл иеленуші мемлекет құрмай, рулық қауымнан бірден феодалдық қоғамға иек артуы. Жүйелі иерархиясы, тұрақталған орталығы бар, көп ғасырлар жасаған құл иеленуші империяларда көне миф көркем мифологияға айналып, эстетикалық қызмет атқарған.

Ал, рулықтан бірден феодализмге көшкен елдерде көпқұдайлы емес, бірқұдайлы дін орнап, көне миф жүйелену емес, қуғынға ұшырап, ыдырап кеткен, циклға түспеген, демек көркем дүниеге бірден айналмай, хикаяға, ертегіге ойысқан, жаңа жанр қалыптастырған. Феодалдық, бірқұдайлық қоғамда көркемдік-эстетикалық функцияны миф емес, фольклордың басқа жанрлары атқарған. Міне, ежелгі қазақ мифтерінің бізге толық күйінде жетпеуінің бір себебі осында жатыр.

## §2. Хикая

Халықтың көне діни нанымдары фольклордың әр жанрында әртүрлі көрініс табады, өйткені, әр жанрдың өз ерекшеліктері, міндеті мен қызметі болады. Айталық, ежелгі нанымдармен байланысы мығым хикая жанры мен сол нанымдар елес қалдырған сатиралық ертегі жанры бір-бірінен ерекшеленіп тұрады. Мысалы, хикаядағы адамды атын атап шақырып, суға батыратын үббе, жас босанған әйелді буындыратын албасты, саяқ жүрген аншыны торитын жезтырнақтар сатиралық ертегідегі Алдар көсемен бәстесетін шайтаннан мүлде басқа. Себебі хикая жанры алғаш өзінің шыққан тегі — мифтен онша қол үзе қоймаған, сондықтан айтушы да, тыңдаушы да хикаяға, баяндалатын оқиғаға мүлтіксіз сенген. Ал, сатиралық ертегідегі шайтанның оқиғасы бір кезде хикая ретінде айтылғанмен, кейін сол хикаядан да (алғашқы мифтен — болса да!) бірталай алшақтаған. Ел бұл оқиғаға сенбейді, ал сенетіндері болса, дәл хикаядағыдай іштей қорқынышпен, сыйынумен сенбейді.

Демек, жаңағы албасты, үббе, жезтырнақ, шайтан образдарының түпкі төркіні — көне замандағы мифтік сана мен діни нанымдар. Олардың бір-бірінен айырмасы сол шығу тегінен қаншалықты алыстағанында, яғни осы кейіпкерлерді бейнелейтін жанрлардың қаншалықты көркемдік қызмет атқаруында және осыған байланысты шығармалардың сюжеттік құрылысының қаншалықты күрделі болуында. Басқаша айтар болсақ, жанрдың функциясы шығарманың формасын жасайды. Ендеше танымдық функция ба-

сым болса, шығарманың формасы қарапайым болады, мұнда айтушы тыңдаушысын сендіруді басты мақсат етіп қояды. Бұл – хикая жанрына тән негізгі қасиет. Онда адамның көзге көрінбейтін басқа дүниенің өкілдерімен кездескені жайлы әңгіме шын деп баяндалады, ал қиял-ғажайып ертегілерде ондай кездесу керемет қиял, әсірелеу деп қабылданады. Міне, осыдан-ақ хикая мен ертегінің қайсысы мифке жақын екенін көруге болады.

Қазақ халқының әртүрлі мифтік (мифологиялық) мақұлықтар мен құбыжықтар туралы түсінігін барынша айқын бейнелейтін жанр хикая болып табылады.

Хикая дегеніміз – ел өмірде бар деп сенген неше түрлі жезтырнақ, үббе, албасты, күлдіргіш, жалғыз көзді дәу, шайтан, пері, дию сияқты нәрселер туралы діни нанымға негізделген әңгімелер.

Қолдағы материалдарға қарасақ, хикая жанры – көне мифтің феодалдық қоғамдағы өзгерген түрі. Ойымызды анықтайық. Патриархалды-рулық қауымнан күл иеленуші мемлекеттік қоғамға соқпай, бірден патриархалды-феодалдық қоғам орнатқан елдердің көне мифтері жүйеленіп үлгермей, ыдырай бастайды, себебі бұл дәуірде мифтің бұрынғы танымдық қызметін басқа рухани дүниелер атқарады да, көркемдік-эстетикалық сипат ала бастайды. Дегенмен бұрынғы көне мифтер бірден жоғалып кетпейді, өйткені, біріншіден, ол мифтерді туғызған ескі діни нанымдар инерциямен сақталып қалады, екіншіден, бұқара көпшілік жаңадан туған рухани нәрселерді ә дегеннен қабылдай бермейді. Сөйтіп, көне заманда туған миф басқа сипат алып, адам мен қоғамның рухани өмірінің перифериясына көшеді. Енді ол классикалық көне миф сияқты адамды толық қанағаттандырмайды, бүкіл әлем, өмір туралы сауалдарға бұрынғыдай жауап бермейді. Бұл дәуірде көне мифтен тек мифтік кейіпкерлер ғана сақталады, соның өзінде де ол баяғы түріндей емес. Ол өзгерген, адамға бұрынғыдай билік жүргізе алмайды, тіпті, ол адамнан қорқады, сондықтан адамды қулықпен алдап, арбап қана қолға түсіреді. Демек, бұл кезде адам өзі сеніп, қорқатын мақұлықтардан өзін күшті сезінген, өзін оған қарсы қоя алған. Міне, хикая жанрының қалыптасу жолы осылай. Бұл заңдылықты күл иеленуші мемлекет құрмай, рулық қауымнан феодалдық қоғамға бірден көшкен Европа халықтары мен шығыс славяндар фольклорынан да көреміз.

Әрине, феодализм дәуірінде бұл жанрдағы шығармалар бұрынғының қалдығы ретінде ғана өмір сүрген, тіпті, өзгеріске ұшырап, ертегіге де айналған. Елдің неше түрлі мифологиялық нәрсеге сенуі азайып, ескі діни нанымдар жоғалған сайын мұндай

хикаялар немесе ертегі мен анекдотқа айналады немесе ұмытылады. Сөйтіп, бір кезде бір адамның басынан өткен болып айтылатын естелік (меморат) әңгіме көркем жанрға айналады.

Хикаяда эстетикалық функция негізгі болмаса да, сол себепті оның стильдік бейнелеу құралдары ертектегідей көркем болмаса да, оның жанрлық белгілері өзіндік образдар жүйесімен және композициялық құралдармен сипатталады. Хикаяның сюжеттік құрылысы, ондағы кейіпкердің суреттелуі, табиғаттың сипатталуы, тіпті, әңгімешінің өз образы — бұның бәрі хикаяның негізгі қызметіне бағындырылған, ел арасында етек алған, көзге көрінбей өмір сүретін әртүрлі су иесі, тау иесі, тағы да басқа мақұлықтар бар деген халық сенімін дәлелдеуге бағытталған. Сондықтан хикая көп жағдайда куәлік сипатта болады: баяндалып отырған оқиғаны әңгімеші өз басынан өткен деп айтады, немесе елдің көбі білетін атақты адам, я болмаса танысым көріпті деп куәландырады. Ал кейде, әйтеуір, бір адамның басынан өткен оқиға ретінде де айтылады. Ең кереметі — айтушы оқиғаның рас болғандығына еш шүбәланбайды.

«Ақ Мешіттің бері жағында, өзімен үшінші қызыл үйдің манайында Бірқазан деген көл бар. Сол Бірқазаннан кешке таман екі жігіт түнде, айдың жарығымен Ақ Мешітке келе жатса, жолдың бір жағында екі бойжеткен қыз отын арқалап жүре берді. Біраз тұрған соң екеуі де қалың тоғайға еніп кетті де, бұлардың атын атап, әр жерге от жағып, «ауыл мұнда» деп шақыра бастады...»<sup>34</sup>. Міне, бұл — шайтанмен кездесуін баяндайтын хикаяның айтылу стилі. Мұнда айтушы көзімен көріп тұрғандай қылып айтады және осы өтірік емес пе екен деген ешқандай күдік те жоқ.

Тағы бір хикаяның айтылу мәнерін байқайық:

«Ақ Мешітте Нұрпейіс деген бір би бар еді. Бір күні қатыны толғатып, баласын тапты да, өзі талып қалды. Сол уақытта бір түлкі келіп, қатынның жатқан жағына барды. Сол мезгілде еркектер өз алдына жиылып, бір тамда отырған екен. Солардың ішінде бір кісі түлкінің кіріп келгенін көріп, оны албасты деп, тұра қуып еді, түлкі есіктен шығып барды да, дарияға қатынның өкпесін тастап жіберді. Сонан соң талып жатқан қатын өліпті»<sup>35</sup>.

Мұнда да айтушы өзі көргендей қылып баяндайды. Оның үстіне тындаушысын сендіру үшін нақты қаланың (Ақ Мешіт), адамның (Нұрпейіс би) атын атап, әңгімесінің рас екеніне еш күмән келтірмейді. Міне, бұл хикаяның өзіндік стилі десе де болады.

<sup>34</sup> Мирошнев М. Демонологические рассказы киргизов. Спб., 1888. С.7.

<sup>35</sup> Сонда. 10-11-б.

Хикая тек бұл түрде ғана айтылмайды. Кейде хикаялар естелік түрінде, әңгімешінің өз атынан баяндалады, яғни әңгіме бірінші жақтан айтылады. Бұл әдістің бір қызығы — хикая жеке емес, ертегі типтес шығарманың ішінде баяндалады. Мұнда басты кейіпкер хикаяны өз басынан кешкен оқиға қылып айтады. Осындай хикаяның бірі — «Мамай батыр». Үйіне келіп, қонақ болып отырған үш жолаушыға Мамай батыр өзінің жезтырнакпен кездескен хикаясын былайша баяндайды:

«Менің әкемнің әкесі де, менің әкем де Үшарал деген жерге аң аулап барып, жоқ болып кетіпті. Содан мен ержеттім, ат жалын тартып, атқа міндім. Сөйтіп жүргенімде, маған ой түсті. «Менің әкелерім Үшаралға барып өлді. Онда қандайлық пәле бар, барып көрейінші», — деп ойладым. Елімізде бір балгер бақсы бар еді, соны шақыртып алып, жөнімді айттым. Ол қобызында ойнап-ойнап жіберіп, маған былай деді: «Тіл алсан барма, әкелерің де сонда өлді, сен де сонда өлейін деп пе ең!» — деді. Оған мен болмадым. Не болса да құдайдың салғанын көрдім деп, бәйге күрең атым бар еді, соған мініп алып, тәуекел деп, Үшаралға жүріп кеттім. Сонымен бірнеше күн жүріп, Үшаралға келіп жеттім. Жері шүйгін. Неше түрлі аңдарды да, қалың құз тоғайлары да көп екен. Екі-үш күн аң атып, жеп жүрдім. Өзімді-өзім күзетіп: «Бұл менің әкелерімді құртып жүрген пәле қайда?» — деп ойладым. Сонымен қанша жүре берейін, «қой, қайтайын», — деп бір аңды атып алып, бақырға салып, «жеп кетейін» деп пісіріп отыр едім, әлден уақытта арқандаулы тұрған атым оскырып қоя берді. Жүгіріп қасына барсам, атым дірілдеп, қан сиіп тұр екен. «Е, бір пәле бар екен, етімді жыздам пісіріп, жеп кетейін», — деп асып отырған бақырымның қасына келіп отыра бергенде, бір нәрсе зуылдап келе жатты. Қарасам, ұзын бойлы, кара сұр әйел. Екі қолы қусырулы, екі көзімен ішіп-жеп бара жатыр. Келіп, асулы тұрған еттің қасына отырды. Мен де екі көзімді одан айырмадым. Бір қолыма мылтығымды ұстап, бір қолыммен еттің астына от жағып, отыра бердім. О да көзін менен айырмады. Ет пісті. Ол кететін емес. Бір қолымда мылтық, етті түсіріп, жеп отырмын. Бір жіліктің басын алып, ұсынып ем, аузын ашты. Аузына сүйек-мүйегімен асатып едім, ол бір-ақ толғап, сүйегімен жұта салды. Сонымен мен де отырдым. Ол да жауап қатпады. Мен де етті жеп болдым. Көзімді одан айырғам жоқ. «Егер көзім ауып кетсе, қағып жібереді екен», — деп ойладым. Сонымен біраздан соң тұрып, жүріп кетті. «Қой, менің әкелерімді құртып жүрген осы екен», — деп енді кетейін деп, атымды әкеп ерттеп, ойланып тұрып: «Бұл қалай, мен елге барғанда не көрдім деп барамын. Бүгін құдай сақтағанда,

тағы сактар. Осы жерге қонайын», – деп, қайта ойландым. Мұнын артын тағы байқайын деп, түнде өз бойыммен бірдей жуан терек кесіп әкеп, ер тоқымымды басыма жастап, үстіне кара шапанымды айқара жауып, кісіге ұқсатып жатқызып, өзім биік талдың басына шығып, мылтығымды октап, ұйықтамай қарап отырдым. Ай жарық еді. Бір уақытта атым тағы оскыра бастады. Қарасам, әлгі қатын келе жатыр екен. Шапан жамылып жатқан мен екен деп, келе сала ағашқа мініп алып, жұмарлай бастады. Мен мылтықпен тақ өкпеден дәлдеп басып салдым. Тұра жөнелді. Мен де жылдам атымды ерттеп, міне сап, ізіне түсіп келемін. Жүрген жерінен кан жосып келеді. Бір жерге келгенде қалың тоғайдан атым жүре алмады. Сонына түсіп, жаяулап келсем, қалың талдың ішінде лашық бар екен. Соған кіре құлап, өлген екен. Екі қолын кесіп алдым. Қолы пістедей темір, жезтырнақ екен»<sup>36</sup>.

Бұл – Мамай батырдың бір хикаясы. Әңгіменің жалғасында екінші хикая бар. Онда батырдың перілермен кездескені жайлы баяндалады.

Әңгіменің бас кейіпкері – айтушының өзі, ол хикаяны естелік түрінде, яғни бірінші жақтан баяндайды. Демек, өзі де, тыңдаушы да оқиғаның шындығына еш күмән келтірмейді. Оның үстіне нақты Үшарал деген жердің аты аталады. Бұл да – хикаяның ақиқат екендігін дәлелдейтін факт ретінде қабылданады. Басқаша айтқанда, хикая шындыққа бағытталған. Мұнда жезтырнақтан басқа ешбір қиял (ойдан шығарған нәрсе) жоқ. Әңгіме үш жолаушы Мамайдың үйіне келіп, сұхбаттасуынан басталады. Жөн сұрасқаннан кейін, сұхбат басталып, Мамай батыр өзінің басынан кешкен екі хикаяны айтады.

Осындағы әңгіме тудырған жағдай – қазақ арасына тән ситуация және ол – хикая жанрының ел арасында өмір сүруінің бір көрінісі.

Хикаяның сюжеттік мазмұнында ешбір қиял жоқ. Мұндағы өмір – қазақ өмірі: мал баққан ел, аңшы мен малшы, жолаушылап жүрген адамдар, құдайы қонақтар, т.т. яғни күнделікті, еш ерекшелігі, елен еткізер ғажайыбы жоқ, кәдімгі сахарадағы қазақ ауылының болмысы. Бірақ соған қарамастан, мұнда тыңдаушыға үрей туғызатын жағдай бар. Ол – жезтырнақпен кездесердегі ситуация. Дүниеде адамнан басқа да тірі, бірақ көрінбейтін, құпиялы мақұлықтар, жер-судың иелері бар деп сенген адам жезтырнақ келер алдындағы аттың оскырып, кан сиюінен-ақ бір Сұмдықтың боларын сезіп, күдіктене бастайды, ол атты киелі жануар, сондықтан алдын ала бір

<sup>36</sup> ӘӨИ колжазба қоры. 116-бума. Жарыққа шыққан нұсқасын қараңыз: Қазақ ертегілері. Алматы, 1962. 2-т. 39-б.

пәле болатынын біліп тұр деп ойлайды да, енді не болар екен деп, ынтыға түседі. Тыңдаушының қаупі расталып, «зуылдап кара сұр әйел келеді». Оның зуылдап келуі мен кара сұр болуының өзі адамға қорқыныш тудырады және бір Сұмдық болатынын аңғартады. Міне, бұл — хикаяның тағы бір жаңалық ерекшелігі.

Хикаяның жанрлық болмысы — оның мазмұнына ғана емес, сонымен қатар айтылу ситуациясына да қатысты. Бірақ қалай болғанда да, адамның басқа дүниенің өкілімен кездесуі - өте құпиялы, тылсымды ғана емес, аса қорқынышты, тіпті, тыңдаушысына үрей туғызатын әңгіме болып келеді.

Ертегіге карағанда, хикаяда мифологиялық кейіпкерлер қорқынышты болып келеді, тіпті, хикаяның бүкіл мазмұны ғана емес, ондағы табиғат та, адам да үрей тудырады. Кейбір хикаялар трагедиямен аяқталады: мақұлықпен кездескеннен кейін адам не есінен танып қалады, не мас болып, әйтпесе, ұйықтап қалады, ал кейде өліп те кетеді. Мазмұнының тылсымдығы мен трагедиялық сипаты, оқиғаның өң мен түс арасында болуы хикая жанрының мифологиялық қасиетін күшейтіп, тыңдаушының сенімін арттыра түседі. Мысалы, хикаядағы оқиға көбіне-көп түнде, тұман түскенде, айдалада, елсіз жерде, қалың тоғай, қамыс арасында, тау ішінде, көл жағасында болады және мақұлықтардың кездесетін адамдары да — иен далада жүретін кісілер.

Хикая кейде үшінші жақтан айтылса да, оны айтушы адам бөленнен естіген едім деп, әрі қарай сол оқиғаны басынан кешкен кісінің атынан, яғни бірінші жақтан да айта береді. Сонда хикаяны айтушы кейіпкердің өзі емес, басқа біреу болады, бірақ соған карамастан әңгіме «лирикалық геройдың» атынан айтылып, айтушы лирикалық кейіпкердің әңгімедегі оқиғаға толық сенетінін, оның құбыжықпен кездескен сәттегі сезімін түгел, сол өзі алғаш естіген қалпында сақтауға тырысады.

Хикаяның жанрлық ерекшеліктері туралы айтқанда, оның ел арасында айтылуы мен тарауының да ерекше екенін есте ұстау керек. Хикаяны әдейілеп көңіл көтеру үшін айтпайды. Ол әңгімедүкен құрып отырған қауымның арасында пайда болған жағдайға байланысты айтылады. Отырғандардың әңгіме тақырыбына, психологиялық көңіл күйіне қарай әңгіме айтушының бірі өз басынан немесе басқа бір жақынының басынан өткен хикаяны әңгімелейді. Дәл осындай оқиғаны басқа біреуі айтады. Сөйтіп, бір хикаядан кейін бір хикая айтылып, жиылған жұрт бірнеше ұқсас әңгіме естіп, оны басқа бір жиындарда айтып, ел арасына таратады.

Хикаялар, әдетте, елсіз жерде жүретін аңшылар, жолаушылар мен малшылар арасында жиі айтылған, яғни табиғатпен тікелей араласып, оның неше түрлі құпия сырларын көріп, бірақ оларды толық түсінбей, қорқып, тіпті, табынып, әртүрлі сезімде болатын адамдар арасында туып, айтылып, елге тараған. Демек, хикаяларда басты кейіпкер болып жолаушылап жүрген батыр, мерген, аңшы, керуенші көрінуі тегін емес және әңгіменің, көбінесе, солардың атынан баяндалуы да заңдылық.

Хикаяда мифологиялық құбылыстардың сырт пішіні де суреттеледі, бірақ, көбінесе, портреті емес, жалпы бейнесі, түрі, түсі, бет әлпеті туралы түсінік беріледі. Әдетте, ол құбыжықтың кім екені бірден айтылмайды: ол жолаушымен қатарласып келе жатқан қыз боп көрініп, артынан жоқ боп кетеді (шайтан), сұлу келіншек кейшінде келіп, үндемей отырып, мергенмен бірге тамақтанып, соңынан оны өлтіруге келгенде, мерген атып өлтіріп, әйелдің кім екенін біледі (жезтырнақ), т.т.

Алайда, кейбір хикаяларда жезтырнақтың, албастының, перінің бет әлпеті біршама суреттеліп, қарапайым портретті образ жасалады, бірақ бұл жалпы хикаяға тән емес. Мүмкін, бұл көркем прозаның әсері болуы да.

Хикая жанры өзінің даму жолында қарапайымдылықтан көркемдікке, күрделілікке қарай бағыт алған. Бұл жанрда қарапайым ғана әңгімемен қатар біршама көркемделіп, циклденген шығармалардың болуы осыдан. Әрине, қазақ хикаясының үлгілері кеш жазылып алынғандықтан бұл жанрға басқа жанрлардың әсері болмады деп айта алмаймыз. Сондықтан хикаялар ішінде көркемделгені болса, ол — осы ықпалдың нәтижесі болуы да ықтимал. Бірақ хикая жанрының құл иеленуші мемлекеттік формациядан аттап, феодалдық қауымға өткен тұста ертегіге айналуы — жалпы заңдылық.

Фольклор көп уақыт негізгі мәдени-көркем, эстетикалық, рухани қызмет атқарғандықтан оның барлық жанры өзінше дами отырып, бір-бірімен тығыз байланыста болып, тоғысып жатты. Солардың бірі — хикая жанры, бір жағынан, өзі көркемдікке қарай дамыса, екінші жағынан, басқа жанрлармен бір жүйеде байланыса, араласа өмір сүрді. Сөйтіп, ол ертегі жанрына жылдам ойыса бастады. Демек, қазақ жағдайында хикая жанрының ертегіге айналу процесі жеделдей түсті. Бұл ел арасында хикаяның біртіндеп азая беруіне де әсер етті. Әрине, хикаяның ыдырауын жылдамдатқан, ең алдымен, қоғамның алға дамуы және ислам дінінің халықтың

ескі нанымдарына қарсы күресі болды. Бірақ осыған қарамастан хикая жанры ел арасында өмір сүруін тоқтатқан жоқ, ол мүлде жоғалып кетпеді. ХІХ ғасырда жарық көрген хикаялар — осының айғағы және хикая жанрының күрделене, көркемделе бастауының дәлелі. Бұл шығармалардың біразы — «мен албасты, жезтырнақты көрдім» деп куәлендірілген әңгіме емес, бір адамның сондай мақұлықтармен кездескені туралы хикая. Сөйтіп, бұрынғы естелік түрінде айтылатын, бір ғана оқиғадан тұратын сюжет күрделеніп, ұзақ желілі шығармаға айналады, қарапайым меморат фабулатқа, хикая ертегіге қарай ойыса бастайды. Мұны кейбір хикаялардағы мифологиялық құбыжық-кейіпкерлердің іс-әрекеті саналы түрде, яғни психологиялық мотивировкамен болатынынан көруге болады. Мысалы, «Мамай батырдың арманы», «Жайық пен Еділ» атты хикаяларда батырлар өлтірген жезтырнақтың туыстары мен балалары Мамайдан, Жайықтан, Еділден өлген жезтырнақтың кегін алуға тырысады. Олардың іс-әрекеті саналы түрде істеледі. Бұл, сөз жоқ, хикаяның ертегіге айнала бастағанының белгісі. Батырлар мен жезтырнақтардың ұрпақтары арасындағы қақтығыс — батырлық ертегі мен қаһармандық эпосқа тән генеалогиялық циклденудің көрінісі.

Хикаяны айтушы әңгімесін барынша шындыққа жақын етемін деген ниетпен оны көптеген тұрмыстық детальдармен толықтырады, оқиға болардағы табиғатты, ауа райын, айналаны дәлдеп, өмірдегідей қылып айтады. Осының салдарынан хикая тек оқиғаны баяндау емес, көркем әңгімелеу сияқты болып көрінеді, сөйтіп, ол ертегі тәрізді болады, тіпті, кейде солай қабылданады да.

Кейбір хикаяларда екі-үш сюжет баяндалып, оқиға қоюлана түседі. Бір қызығы — қанша сюжет болса, сонша хикая да болуы мүмкін, яғни екі-үш хикаяның басы бір әңгімеге тоғытылады. Әңгіменің хикая түрінде немесе ертегі түрінде болуы айтушының мақсатына байланысты: егер ол шындыққа бағыттап, рас болған оқиға деп көрсетем десе, хикая түрінде болып шығады.

Хикая көбінесе бір эпизодты, бір оқиғалы болып келеді. Мұндай жағдайда ол, негізінен, айтушы-кейіпкердің басынан кешкен оқиға болып қана баяндалады да, бүкіл мақсаты сол оқиғаның рас екендігін дәлелдеу болып табылады. Ал, кейде екі-үш хикая бір кісінің (әдетте, айтушының) көрген оқиғалары болып айтылады. Бұл жерде хикаяның циклдене бастағанын көруге болады. Мұндай шығармада эпизод пен оқиға көбейіп, хикая енді біршама көркемделіп, эстетикалық сипат ала бастайды. Хикаяның бұл түрі



қызғылықты әңгіме түрінде айтылып, ертегіге жақындайды. Хикая жанрынын осындай күрделеніп, ертегіге жақындаған түрлеріне «Мамай батырдың арманы», «Жайық пен Еділ», «Қара мерген», «Боран батыр» сияқты шығармалар жатады. Бұл хикаялардан айтушының «болған» корқынышты оқиғаны тек хабарлап қана қоймай, тыңдаушысын еліктіретін қызғылықты әңгіме етіп баяндайтынын байқауға болады. Ендеше, ол әңгімесін әрлеп, әсірелеуге тырысады, ал олай болған жағдайда, хикая таза өзіндік бітімін, ерекшелігін жоғалта бастайды да, ертегі жанрына ойысады. Сөйтіп, алғашында албасты, жезтырнак сияқтылармен кездесу туралы хикая енді дию, пері, шайтандармен күресетін ертегіге айналады. Бұл ретте кейіпкердің айдаһармен жолығып, жауласатыны туралы шығармаларды да атауға болады.

Біздің айтайық деп отырғанымыз кейіпкердің елсіз жерде, су жағасында жалғыз көзді дәу, айдаһар, жалмауыз кемпір, жезтырнак, күлдіргіш, үббе, пері, албасты, дию, шайтан сияқты небір ғажайып мақұлықтармен кездесіп, олармен татулық қатынас жасайтыны; немесе күресетіні туралы әңгімелер әу баста меморат, я болмаса хикая түрінде пайда болғандығы. Ал, кейін дами келе олардың кейбірі ертегіге сіңіскен де, соның құрамында ғана айтылатын болған. Бұл топқа айдаһар, жалмауыз кемпір, дию, пері, шайтан туралы хикаялар жатады. Ал, хикаялардың ендігі бір тобы, яғни жалғыз көзді дәу, албасты, жезтырнак, үббе, күлдіргіш жайындағылар ертегі мен эпосқа онша сіңіспей, өзінше қалыптасып қалған.

Біздің талдайтынымыз осы хикаялар.

\* \* \*

Ел арасына бұрынғы кезде кең тараған хикаялардың бірі — албасты мен адамның кездесуі туралы әңгіме.

Бұл хикаялар, негізінен, үш сюжет құрайды. Бірінші сюжет мынадай: бір адам жолда келе жатып, аузында адамның өкпесі бар итті (немесе ешкіні, т.б. хайуанды) көреді. Оның албасты екенін біліп, өлті адам албастыны сабап, өкпені алған жерге қайта қуып келеді. Келсе, жана босанып жатқан әйел не талып, не өліп жатады. Үйге келген адам албастыны ұрып, өкпені орнына қойдырады. Сол кезде әйелге жан бітіп, көзін ашады<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> Қараңыз: Мироппев М. Демонологические рассказы киргизов. С. 10-15; Поярков Ф. Из области киргизских верований. // Этнографическое обозрение. 1891. №4. С. 41-43; Диваев А. Этнографические материалы о происхождении албасты, джинна и дива. // Известия общества археологии, истории и этнографии. Казань, 1897. Т. 14. Вып.2. С. 226-233.

Екінші сюжет бойынша, албасты түнде ешкімге көрінбей келіп, үйдегі әйелді немесе қызды тұншықтырып жүреді. Осы үйге қонаққа келген «киелі» біреу албастыны көріп, оны сабап, үйден қуып жібереді, сөйтіп, ауру адам науқасынан мүлде айығады<sup>38</sup>.

Хикаялардың үшінші сюжеті былай деп баяндалады: бір адам албастыға жолығып, соған үйленеді де, біраз уақыт бірге тұрады. Соңында әртүрлі себептерге байланысты адам одан қол үзеді, бірақ албасты оған зияндық істейді. Адам оны ұрып, қуады немесе атып өлтіреді<sup>39</sup>.

Әрине, албасты туралы мұндай хикаялар қазіргі кезде ел арасында айтылмайды, себебі ол әңгімелерді тудырған ескі діни нанымдардың өзі өмірден ғайып болды. Ал, жоғарыда келтірілген сюжеттерге келетін болсақ, олар Совет өкіметі орнағанға дейінгі қазақ ауылында мұндай әңгімелер кең тарағанын көрсетеді.

Сонымен, албасты туралы хикаялар үш сюжеттен тұрады дедік. Осының үшеуінде де албасты адамға зиянкес кейіпкер болып көрсетіледі және оның қандай жағдайда адамға ұшырасатыны жайында да айтылады: ол көбінесе адамға иен далада, алакөленкеде кездеседі: «Үш жолаушы келе жатса, жолдың үстінде, бір ешкі суретті нәрсе аузында өкпесі бар жүгіріп барады»<sup>40</sup>, — деп, бір хикая басталса, енді бірі: «Бір Молжігіт деген атағы шыққан бақсы көп адамдармен астан келе жатыр еді. Сол уақытта бір ақ итті көреді, аузында өкпесі бар»,<sup>41</sup> — деп басталады.

«Біздің елде бір мерген жігіт бар еді. Ол мылтықпен дала аралап, аң-құс атып жүретін. Бірде ол албастыға кездесіп, соны әйел қып алыпты. Үйіне келіп, өз қатынының қойнына жатқанда, әлгі албасты түнде көрінбей келіп, жігіттің екінші жағына жатады екен де, таң ата бере ешкімге көрінбей кетіп қалады екен»<sup>42</sup>. Міне, бұл — басқа хикаяның бастауы.

Албасты туралы хикаялар көркем емес, сондықтан әңгімеде оның да, адамның да сырт пішіні, келбеті анық суреттелмейді. Біздің қолымыздағы хикаяларда албасты көбінесе хайуан кейпінде көрсетіледі. Рас, кейбір хикаяларда ол адам бейнесінде: тек әйел немесе қыз түрінде көрсетіледі. Басқаша айтқанда, албастының бейнесі айқын емес. Бұл, біріншіден, оның көне заманғы мифтік

<sup>38</sup> Қараңыз: Миропиев М. Аталған еңбек. 13-б.

<sup>39</sup> Диваев А. Демонологические рассказы киргизов. // Народный университет. 1918. №50. С. 45-48.

<sup>40</sup> Миропиев М. Аталған еңбек. 11-б.

<sup>41</sup> Сонда. 14-б.

<sup>42</sup> Диваев А. Аталған еңбек. 48-б.

элементтерін жоғалтпағанын көрсетеді де, екіншіден, синкретті образ екенін дәлелдейді. Бұрынғы адамдардың албасты өмірде бар деп ойлап, оған сенуінің өзі осы образдың мифтік сипатын танытады. Албасты туралы шығармаларды жариялаған кісілердің бәрі де елдің бұл әңгімелерге кәміл сенетінін, тіпті, сонда бейнеленетін албасты, жың, жезтырнак тәрізді кейіпкерлерден қорқатынын айтады. Мысалы, Ә.Диваев: «Шымкент уезінің Қошқарата болысында тұратын Бексейіт Манкишев дейтін бақсы маған өзінің албастымен кездескені жайында айтып берді»<sup>43</sup>, - деп жазады.

Қолда бар материалға қарағанда, албасты — синкретті бейне, ол бағзы замандарда әртүрлі зиянкестер рөлінде көрінген болу керек.

Мәселен, Шоқан Уәлиханов ескі қазақ түсінігіндегі албастыны былайша суреттейді: «Албасты - әйел босанғанда қастандық қылатын жың (дух). Оларды кейде жезтырнак деп те атайды. Албастылардың басшылары сөрел (сорель) деп аталады: оның бойы 3 құлаш (сажень), кеудесі тар, аяқтары жіңішке, тұяғы жұқа болады...

Сөрел — орман адамы, кейбір әңгіме бойынша, ол жезтырнақтың ері (күйеуі); кейбір ертекттер бойынша, ол әртүрлі кейіпте болады. Сөрел — мүлгіген қалың орманды мекендейді, түрі адам сияқты. Оның бойы ұзын ағашпен бірдей. Ол адамды қытықтап өлтіреді, орыстың орман адамы тәрізді»<sup>44</sup>.

Ш.Уәлихановтың сөзіне қарағанда қазақтар ол кезде албасты мен жезтырнақты, тағы басқа мақұлықтарды (сөрел) бөлектемей, бәрі бір нәрсе деп ойлаған сияқты. Бірақ сол кездің өзінде-ақ албастыға айқын рөл берілген: жас босанған әйелді өлтіру. Мұндай функция басқа ешбір зияндас жың-шайтандарда жоқ. Аса бір көңіл аударып айтатын нәрсе сол — албасты образы мен оның осы зиянды қызметі жалғыз қазақ емес, көптеген шығыс халықтарының фольклоры мен діни нанымдарында кездеседі<sup>45</sup>. Атап айтқанда, өзбек, қырғыз, қарақалпақ, түрікпен, түрік, татар, құмық, ноғай, малқар, қарашай, ұйғыр, чуваш, тува сияқты түркі халықтарының фольклорында албасты туралы хикая кен етек алған. Ал, иран тектес халықтарда албасты бейнесі тәжік, шугнан, язгулям, вахан, шикашим, рушан, хуф елдерінің фольклорында кездеседі. Албасты сөзі әртүрлі нұсқада, тіпті, Кавказдағы абхаз, адыг, нах, дағыстан, армян тілдерінде де

<sup>43</sup> Диваев А. Аталған еңбек. 38-б.

<sup>44</sup> Валиханов Ч. Собр. соч. в 5-ти т. Алма-Ата, 1961. Т 1. С. 115. Татарда — Шурале.

<sup>45</sup> Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 32, 62-63; Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков. // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 5-93.

бар екен. Ғалымдардың айтуынша, албасты сөзі удмурт, мари тілдерінде де ұшырасады<sup>46</sup>.

Осынша елге ортақ албасты образының қызметі ғана ұқсас емес, сондай-ақ оның сырт пішіні де бірынғай сипатталады: ол көп жағдайда емшектері салбыраған, шашы жалбыраған, әйел түрінде бейнеленеді. Мәселен, өзбектерде «албасты шашын жалбыратып жіберген қортық әйел»<sup>47</sup> кейпінде суреттеледі, тәжіктерде албасты «бірнеше ұзын емшегі бар, шаштары да ұзын әйел бейнесінде көрінеді»<sup>48</sup>. Кавказдағы ноғайлар албастыны «шашы жалбыраған, емшектері салбыраған, ірі денелі әйел»<sup>49</sup> ретінде бейнелейді. Албастыны осы түрде суреттеу қазақтарда да бар: «...албасты ұрғашы, жетпіс емшегі бар, әр емшегімен жетпіс баланы емізеді... Келбеті қорқынышты, шашы ұзын болады»<sup>50</sup>, — деп жазылған Ә. Диваев оқыған молда Көбей Тоқболатовтың қолжазбасында.

Алайда, албасты образы әр елде кейде әртүрлі болып та сипатталады. Жанағы көрсетілген ортақ белгілерімен бірге әр халық албасты бейнесіне басқа бір сипаттар қосқан, сөйтіп, ол еркек болып та суреттеледі. Мысалы, ноғайларда еркек албастыны Кіркөйлек деп атайды екен<sup>51</sup>. Қазақтарда да еркек албасты бар деп сенушілік жайлы кезінде Шокан Уәлиханов жазған<sup>52</sup>. Сонымен бірге қазақтар, тіпті, албасты адам бейнесі түгіл, хайуан кейпінде де көрінеді деп санаған және албастыны сары албасты һәм қара албасты деп, екі топқа бөлген. Сары албасты — өте қу болады, адамды кездескен кезінде «енді саған жоламаймын!» — деп алдайды да, өзі қайтадан қастандығын істей береді, — деп сенген. Ал, қара албасты анандан әлдеқайда күшті һәм қауіпті. Оның істеген зұлымдығын жою қиын деп түсінген<sup>53</sup>. Қазақтың «қара бассын!», «қара басқыр!» деп

<sup>46</sup> Климов Г.А., Эдельман Д.И. К этимологии Albasty // Almasty // Советская тюркология. 1979. №3. С. 57-63; Харатян Е.В. Традиционный демонологические представления армян (по материалам семейного быта XIX- начала XX в.) // Советская этнография. 1980. №2. С. 103-116; Керейтов Р.Х. Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев. — Там же. С. 117-127; Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. Сборник. // Этнография детства. М., 1983. С. 13, 70 и др.

<sup>47</sup> Снесарев Г.П. Аталған еңбек. 32-б.

<sup>48</sup> Сухарева О.А. Аталған еңбек. 30-б.

<sup>49</sup> Керейтов Р.Х. Аталған еңбек. 122-б.

<sup>50</sup> Диваев А. Этнографические материалы о происхождении албасты, джинна и дива. // Известия общества археологии, истории и этнографии. Казань, 1897. Т.14. Вып.2. С. 229.

<sup>51</sup> Керейтов Р.Х. Аталған еңбек. 123-б.

<sup>52</sup> Валиханов Ч. Собр. соч. в 5-ти т. Алма-Ата, 1961. Т.1. С.115.

<sup>53</sup> Миропиев М. Аталған еңбек. 13-14-б. ; Кустанаев Х. Этнографические очерки. Ташкент, 1894. С. 47.

қарғауы я болмаса «не кара басты?» — деуі осы түсінікке негізделген болу керек. Жын-шайтанды «сары қыз» деп, соның түрінде көрінеді деп ұғыну да «сары албасты» туралы түсінікке байланысты болуы ықтимал.

Ал, енді ескі діни нанымдағы албасты бейнесі мен фольклорлық шығармалардағы (яғни хикаядағы) албасты образы бір-біріне ұқсай ма, жоқ па — міне, енді осыны анықтайық.

Албасты туралы мифтік түсінік бойынша оның басты функциясы — жаңа босанған әйел мен сәбиге қастандық қылу екенін айттық. Осы қызмет барлық жоғарыда аталған халықтардың хикаясында көрсетіледі. Рас, албастының зиян келтіру жолдары өзгешелеу: тәжік пен өзбек хикаяларында албасты жаңа туған сәбиге емшегін емізіп, қастық қылады да, босанған әйелдің құтын бекітіп, ендігәрі бала көрмейтін етеді<sup>54</sup>. Ал, қазақ хикаяларында албасты толғатып жатқан әйелдің өкпесін ұрлап алып, суға тастайды, сөйтіп, әйелді өлтіреді<sup>55</sup>. Рас, хикаялардың көпшілігінде киелі бір адам өкпені ұрлап алып бара жатқан албастыны көріп қалып, оны есінен тандыра сабап, қорқытып, өкпені қайтадан орнына қоюға мәжбүр етеді.

Демек, фольклорда (яғни хикаяда) адам албастыдан басым болып шығады, оны айтқанына көндіріп, айдағанына жүргізеді. Бұдан фольклорлық қаһармандардың алғашқы үлгілерін көреміз. Мұнда мифтегідей ілкі ата жоқ және албастыны жеңетін кейіпкер жасампаз-қаһарман сияқты емес, ол адамзатқа зиянды мақұлықпен ашық күреседі. Күрескенде, ол жауын алдап жеңбейді, күшпен тізе бүктіреді, яғни мұнда трикестэрлік элемент жоқ. Албастыны жеңген кейіпкер — болашақта жезтырнақты, айдаһарды, жалғыз көзді дәуді жеңетін аңшы-мергеннің, жауды ойсырата талқандайтын батырдың алғашқы бейнесі, тұңғыш типі. Көне мифтік ұғыммен байланысты болғандықтан бұл кейіпкер кейінгі батырлардай үлкен күштің иесі емес, керісінше, шамандық, яғни адамзаттан бөлек тылсым күштермен тілдесіп, қажет болса шайқасып, оларды жеңе алатын қасиетке ие. Сол себепті албасты туралы түсініктерде оны жеңе алатын адам не бақсы, не бір «киелі» кісі болып саналады. Бұлардың қатарында кейде молда жүреді, бұл — исламның әсері. Ислам қазақтың бұрынғы діни нанымдарының бәріне қарсы күресе отырып, оларды да мұсылмандық мифологияға енгізіп, өзінің реакциялық мүддесіне пайдаланып отырған. Мысалы, Ә.Диваев

<sup>54</sup> Снесарев Г.П., Сухарева О.А. Аталған еңбек.

<sup>55</sup> «Албасты — адам типтес жануар, оның адамға еш зияны жоқ», - деп пікір айтқан М.Дүйсенов біз айтып отырған қастандығын ескермейді. Қараңыз: Дүйсенов М. Кісі киік. // Білім және еңбек. 1984. №1. 18-19-б.

көшіріп алып, жариялаған бір діни қолжазбада әйел затын кеміту үшін албасты, жын, диюларды Хауа-ана Адам-атасыз тапқан, сондықтан олар адамға қаскүнемдік қылады делінген<sup>56</sup>.

Ал, фольклорлық хикаяда албастының шығуы туралы әсте сөз болмайды. Хикая үшін маңыздысы – дүниеде көрінбей жүретін мақұлықтар болатынын адамға білдіріп, оны олардан сақтандыру. Бұл – алғашқы қауым заманындағы адамдардың өзін қоршаған ортаны, төңіректі, тіпті, бүкіл дүниені танып-білу барысында туған.

Албасты туралы хикая халықаралық сипатта болса, жезтырнақ туралы хикая тек қазақ фольклорында ғана бар. «Жезтырнақ – әйел кейпіндегі жын (дух). Ол орманда өмір сүреді. Жезтырнақ туралы аңыздар көп»<sup>57</sup>, – деп жазады Ш.Уәлиханов. Йә, қазақта жезтырнақ жайында хикая көп. Біздің қолымызда 20 шақты мәтін бар.

Жезтырнақ туралы хикаялардың негізгі сюжеті мынау: аншы-мерген я болмаса жолаушы батыр кешке таман қосына келіп, ас пісіріп отырғанда, қасына шолпысын сылдырлатып, әдемі келіншек келеді. Жігіт оған тамақ ұсынады, ал әйел тамақты қолының ұшын жасырып алады. Тамақ ішіп алған соң келіншек жайына кетеді. Енді мергенге «осы жезтырнақ емес пе екен?» - деген ой келеді де, ол сақтана бастайды, өзінің орнына бөренені ұйықтап жатқан адам құсатып орап қояды да, өзі басқа жақта андып отырады. Біраз уақыт өткен соң бағанағы әйел ұрланып келіп, бөренені адам екен деп қапсыра құшақтап, тырнағымен қарс айырады. Осы сәтте андып тұрған мерген мылтығын басып қалады. Өлгеннен кейін келіп қараса, жезтырнақ екен. Жігіт оның тырнақтарын кесіп алады да, қоржынына салып қояды. Кейбір хикаялар мұнымен бітпейді. Өлген жезтырнақтың балалары кек алуға тырысып, әлгі мергенді андиды, одан түк шықпаған соң оның балаларын ториды. Мергеннің балалары да қапыда қалмай, жезтырнақтың келетінін біліп, тосып жүреді. Ақыр соңында, жігіттің балалары жезтырнақтың ұрпағын жоқ қылады.

Жезтырнақ туралы хикаялар албасты, жалғыз көзді дәу жайындағы әңгімелерге қарағанда біршама көркемделген, тіпті шежірелік (генеалогиялық) циклге де түсе бастаған, яғни ертегі жанрына ойыса түскен.

Мұнда құр адамның жезтырнақпен кездескен оқиғасы ғана айтылмайды. Оқиға әрлене баяндалады, жезтырнақ келер алдындағы адамның жай-күйі, манайдағы табиғат, түн сипатталады, тіпті

<sup>56</sup> Диваев А. Этнографические материалы о происхождении албасты. джинна и дива. Т.14. Вып.2. С. 226-228.

<sup>57</sup> Валиханов Ч. Аталған еңбек. 1-т. 115-6.

жезтырнақтың сыртқы киімі, кескіні суреттеледі. Ойымыз дәлелді болу үшін жезтырнақ келер сәтті байқайық:

«Бір күні Қара мерген кешкісін ет пісіріп отыр еді, бір сыбдыр естілді. Мерген «бұл не сыбдыр? Бұл манайда ешкім жоқ еді ғой!» - деп жан-жағына қарады. Дәл осы сәтте костың ішіне көк көйлек киген әйел кіріп келді де, үндеместен бір тізесін бүгіп, отыра кетті. Мерген әйелге зер сала қарап еді, беті сап-сары, көзі аларған екен. Ол да мергенге тесіле қарады»<sup>58</sup>.

Тағы бір мысал: атасының жезтырнақты қалай өлтіргені туралы Жүсіп мерген қасындағы серігіне айтып отырып, жезтырнақ келген мезетті былай суреттейді: «Атам атып алған таутекенің төстігін отқа қақтап отырып, үнгірге түсініксіз бір дыбыс жақындап келе жатқанын сезеді.

«Зыңғыр, зыңғыр» деген дауыс естілген соң, атам бұл жезтырнақтың мыс тырнағынан шыққан дыбысы екенін біліп, оның келуін күтеді. Содан шынымен үнгірге адам тәрізді бірдеңе келеді, үстінде шапан, басында такия»<sup>59</sup>.

Келтірілген екі үзіндіде жезтырнақтың келер мезгілі – түн, адам әр дыбыстан сескенетін уақыт. Оның үстіне маңайда тірі жан да жоқ, айдала. Бұның бәрі тыңдаушыға үрей туғызары сөзсіз. Демек, жезтырнақ жайындағы хикаяларда тек оқиғаны айтуға ғана мән беріліп қоймайды. Мұнда тыңдаушыға қажетті дәрежеде әсер ету керектігі де ескеріледі, ал бұл – көркем фольклордың белгісі. Демек, хикая жанрында көркемделудің алғашқы нышаны елес бере бастайды.

Біздің бұл ойымызды дәлелдейтін тағы бір нәрсе – жезтырнақтың сырт пішіні мен киімінің суреттелуі, ендеше, біз фольклорлық бейне пайда бола бастаған деп айта аламыз. Әрине, бұл - әлі таза фольклорлық көркем образ емес, бірақ соның өзінде де образдың сыртқы түрін, кескінін бейнелеу бар және бір қызығы – жезтырнақтың түрі барлық хикаяда бірдей емес. Айталық, бір хикаяда ол жап-жас келіншек түрінде келсе, екінші бір хикаяда ол үсті-басын түк басқан еркек адам болып көрінеді.

Жезтырнақтардың әртүрлі кейіпте көрсетілетінін Шоқан Уәлиханов та айтқан. Сонымен бірге кейбір хикаяларда жезтырнақ жалғыз жүрмейді, тіпті, жезтырнақ елі бар екені, олардың да басшылары, көсемдері болатыны жайында айтылады. Бұдан біз бұл жанрда дүниеде адамзаттан басқа да, көзге көрінбейтін тірі жандар, мақұлықтар бар деген мифтік ұғымның ізі сақталғанын көреміз.

<sup>58</sup> Қара мерген. // Пантусов Н. Аталған еңбек. 35-б.

<sup>59</sup> Орлов В. Джестернак. (Железнын когти) // Средняя Азия. 1910. №11. С. 119.

Ендеше, хикая — көне жанр, ежелгі мифтің өзгерген түрі деген пікірімізді бұл тағы да дәлелдеп тұр. Басқаша айтқанда, хикая жанры қазақ жұртында көркем ертегімен көп уақыт қатар өмір сүрген, жай ғана өмір сүріп қоймаған: ұзақ мезгіл ішінде жаңа хикаялар туып, ескілері ертегіге айналып отырған басқа жанрлармен қоян-қолтық араласып, бүкіл фольклорлық процестің ішінде болған. Осы ойымызға орай С.Сейфуллиннің мына сөзін еске түсіре кетейік.

«Тіпті, ертек, әңгімелердің көшпелі ел арасында шығуы, — деп жазады ол, — соңғы жылдарға шейін үзілмей келеді. Арғыдағы елдерде, соңғы жылда да «метр аяқ», «үш буын», «айдаһар», «жапан далада жүргенде пәленді перінің қызы шәріне көтеріп апарып, қайтып әкеліп тастапты» деген ертектер шығып жүрді. Ана жылы, жаз жаңбыр болмаған жылы «пәлен жерде пәлен сұмырайды көріпті», «сұмырай келсе, су құриды» деген осы екен деп, шындай сөйлеп жүрді...».

Міне, қазақтың ауыз әдебиетіндегі ертек, әңгімелер ескі замандағы надан жұрттың нанатын әңгімелері»<sup>60</sup>.

С.Сейфуллиннің айтып отырғаны — біз талдап отырған хикаялар, тек ол басқаша атаған.

Біз жезтырнақ образына қайта оралайық. Жоғарыда айтылғандай, жезтырнақтардың өз елі бар деп сенген халық хикаяда жезтырнақтың жұртын бейнелейді.

«Бір күні Төлебай батыр бір жолдасын ертіп, тауға аңға кетеді. Тау аралап жүріп, олар мал жайып жүрген кісілерді көреді, бірақ олар Төлебайларға жылы жүз көрсетпейді. Осы кезде Төлебай тастан қаланған үйлерді көреді де, соған қарай бет бұрады. Шеткі үйге жақындағанда ішінен жезтырнақ шығып, Төлебайға жылы шыраймен сәлем береді де, батырға аттан түсіп, үйге кіріп, шай ішіп кетініз», — дейді. Төлебай тоқтамай өтіп кетеді де, жанындағы жолдасына «жезтырнақ елінен күні-түні жүріп шығып кетейік!» — дейді<sup>61</sup>.

Ел түсінігінде жезтырнақтың отбасы болады, оның отбасындағының біреуін өлтірген кісімен ол өле-өлгенше өштеседі. Біраз хикаяда әйелі, я болмаса баласы кісі қолынан қаза тапқан жезтырнақ өмір бойы сол адамды, немесе оның баласын өлтіру ниетінде болады. Мысалы, «Мамай батыр» атты хикаяда атасы мен әкесін апат еткен жезтырнақты өлтіріп келген батырға бақсы былай дейді:

<sup>60</sup> Сейфуллин С. Шығармалар: 6-томдық. Алматы, 1964. 6-т. 70-б.

<sup>61</sup> Диваев А. Джеб-тырнақ. // Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области. 1904. Вып. XI. С. 3.



«Бұл көк тырнақ адамды ұсатып жібереді және бұл (жезтырнақ – С.Қ.) ерлі-байлы екеу еді. Сенің өлтіргенің дұрыс. Бірақ балтаны алмау керек еді. Енді мұның ері бар. Ол осы балта қайда тұрса, соны іздеп тауып, ауылынмен үгіп кетеді, – деді. – Балтаны бекер алдың, бұл айда болмаса, үш жылда қайдан болса да, табады. Оған дейін босағада ұйықтамай карап отыруың керек. Егер білмей, ұйықтап қалсаң, ауылыңның шетінен аяғына дейін түгел қырады. Және оның өз балтасы болмаса, өзге нәрсе оның басын кесе алмайды», – деді<sup>62</sup>.

Ш.Уәлихановтың сөзіне қарағанда, казактар бұрын жезтырнақ ұрғашы және еркек болады деп ойлаған, ұрғашысын – жезтырнақ, еркегін сөрел деп атаған<sup>63</sup>.

Міне, жоғарғы мысал – осы түсініктің көрінісі.

Алайда, казактарда жезтырнақтардың мекені туралы түсінік әртүрлі болғанға ұқсайды. Мысалы, Ш.Уәлиханов жезтырнақтар орманда тұрады десе, Ә.Диваев биік тауды мекендейді дейді. Мұндай тұжырымдарды А.Хорошхин де, А.Вамбери де айтады. Қалай болғанда да, казактар ежелде жезтырнақтың елсіз жерде тұратынына сенген: мүлгіген қалың орман да, адам шыға алмас биік тау да, ит тұмсығы өтпес ну қамыс та, адам жүрмес жапан дала да – мұның бәрі тағы аңдар мен құстар мекені. Ондай жерлерге тек аңшылар, мергендер барады, жолаушылар амал жоқ түнейді. Сондықтан хикаялардың бас кейіпкері – батыр, мерген, аңшы болады. Олар өз басынан өткен оқиғаларды ауылға келгенде әңгіме қылып айтады. Ол әңгіме бірден-бірге айтылып, жұртшылыққа тараған кезде батырдың кездестіргені кәдімгі аң емес, таңғажайып нәрсе болып шығады. Қазақ арасында осындай әңгімелердің туып, таралуы, өзгеруі туралы С.Сейфуллин өте дәлелді етіп айтқан:

«Міне, осы неше түрлі аң мен құстардың тіршілік, тұрмыстарын, сырларын, күйлерін аңдып, көріп, бакылаған аңшылар кешке ауылға қайтқанда көрген-білген, естігендерін от басында әңгімелейді. Жаратқан сәйгүлік атқа мінісіп, қолдарына жебелі, шашақты, толғамалы найза, шүйделі айбалта алып, жорыққа жауға аттанған ерлер де көрген, білген, естігендерін әңгімелеген...

Батыр, мерген жортуылшылар түн қатып, түн жамылтып, көктегі бырдай болып құлпырған алтын гауһар жұлдыздардың от шашып ойнаған құбылыстарын, жүрістерін бакылайды. Бұл жортуылшылар да жорықтан қайтқанда көрген, білген, естігендерін

<sup>62</sup> ӘӨИ қолжазба қоры. №116-бума; Қазақ ертегілері. 1962. 2-т. 41-б.

<sup>63</sup> Валиханов Ч. Собр. соч. в 5-ти т. Алма-Ата, 1961. Т.1. С. 115.

от басында әңгімелейді. Және алыс жерге барған жолаушылар қайтқанда да, немесе қонақ келіп қонғанда да, тағы да осындайлар жүздеп ауылға қайтқанда, кешке от басында отырып, айнала отырған қатын-қалаш, кемпір-шал, ауыл адамдарына көрген, білген оқиғаларын әңгіме қылып айтады. Айтқанда, өзінің түсінуі бойынша, болған оқиғаны екінші түрде әңгімелеуі мүмкін. Немесе әңгімені дәмдендіріп айтамын деп, немесе серпіп, мақтанып айтып, өтірікті қосып айтар болатын.

Міне, сол көрген білгендерін, естігендерін сөйлеген дәмді әңгімелер бірте-бірте ертек те болып кететін...»<sup>64</sup>.

Сонымен, аңыздық прозаның меморат әңгімелері бірте-бірте хикаяға, одан әрленіп, айшықтанып, көркем фольклорға айналады дедік. Соның тамаша дәлелін Жамбыл жырлаған «Өтеген батыр» атты эпостан көруге болады. Мұнда Өтеген батыр мен оның жолдастары жер жаннатын іздеп жүріп, небір оқиғаларға тап болады. Соның бірі — жезтырнақпен кездесу<sup>65</sup>.

Міне, бұл жерде біз жезтырнақ туралы көне хикаяның көркемделіп, эпосқа кірігіп кеткенін көреміз. Бір қызығы — Жәкен «Өтеген батырды» хикая деп атапты. Атаса атағандай: эпостың мазмұны бірнеше хикаядан тұрады. Әр хикая өзінше бір жыр іспетті, өрнектелген, бойына эпос поэтикасын сіңірген.

Ал, біз талдап отырған жезтырнақ туралы хикаяның сюжеті бұл эпоста толық сақталған, сюжеттің барлық элементтері түгел:

- 1) түн қаранғысында елсіз жерде жолаушылардың тамақ пісіруі;
- 2) олардың қасына екі әйелдің келуі;
- 3) тамақ ішіп болған кезде олардың кетуі;
- 4) жігіттердің өз орнына томарды қойып, үстіне шапан жауып, жезтырнақты аңдуы;
- 5) түннің бір уағында екі әйелдің қайтып келіп, томарларға тырнағын салу;
- 6) батырдың оларды атып өлтіруі.

Сонымен қоса, «Өтеген батырда» қарапайым хикаяда суреттелетін ситуация түгел берілген: мүлгіген қалың орман, қаранғы түн, жезтырнақтардың алғашында ашық, кейін ұрланып келуі, жігіттердің үрейі.

Хикаядағы жезтырнақ пен эпостағы жезтырнақтың іс-әрекеттері де, мінез-құлығы да бірдей, тіпті, жезтырнақтың өлтірілу әдістерінде де еш өзгеріс жоқ.

Алайда, осыншама ұқсастыққа карамастан хикая мен эпос екі

<sup>64</sup> Сейфуллин С. Аталған еңбек. 72-73-б.

<sup>65</sup> Жабаев Ж. Шығармаларының екі томдық жинағы. Алматы, 1982. 1-т. 181-183-б.

түрлі шығарма (екі жанр) болып көрінеді. Бұл заңды, өйткені, жоғарыда көрсетілген ұқсас компоненттер эпоста өте айшықталып, әсіреленіп бейнеленген, яғни дәстүрлі хикаялық сюжет көркем түрде баяндалған. Сөйтіп, бір жанр (хикая) екінші жанрға (эпосқа) ауысқан. Бұл бір жағынан, сюжеттің жанрдан бұрын пайда болатынын растаса, екінші жағынан, жанр дегеніміз сюжетті баяндау тәсілі екенін дәлелдейді, ал үшінші жағынан, аңыздық қарапайым прозаның көркем фольклорға айналу процесі заңды құбылыс екенін көрсетеді. Бұны, әсіресе, «Өтеген батырдың» Жамбыл жырлаған екі нұсқасын салыстырғанда айқын көруге болады. Екінші нұсқада да жаңағы хикаяның сюжеті, кейіпкерлері, ситуациясы, не керек, барлық дәстүрлі компоненттері бар, бірақ олар бірінші нұсқадан гөрі басқаша бейнеленген. Олар мұнда да әсіреленген, көркемделген, эпос поэтикасының заңына сәйкес жырланған. Міне, мифтің хикаяға, хикаяның көркем фольклорға айналғаны деген осы!

### § 3. Этиологиялық ертегі

*Ертегілердің жалпы сипаты.* Ертегі жанры — халық прозасының дамыған, көркем түрі, яғни фольклорлық сөз өнері. Оның мақсаты — тыңдаушыға ғибрат ұсынуден бірге эстетикалық ләззат беру. Ертегінің қызметі кең: ол әрі тәрбиелік, әрі көркем-эстетикалық рөл атқарады. Ертегінің бүкіл жанрлық ерекшелігі осы екі қызметінен шығады. Сондықтан ертегінің басты міндеті — сюжетті барынша тартымды етіп, көркемдеп, әрлеп баяндау. Демек ертегі шындыққа бағытталмайды, ал, ертектің әңгімесін өмірде шын болған деп дәлелдеуге тырыспайды.

Ертегі жанрының пайда болып, қалыптасу тарихы өте ұзақ. Оның түп-төркіні — алғашқы қауымда туған көне мифтер, аңыздық әңгімелер, хикаялар, әртүрлі кәде-ырымдар мен аңыздар. Өзінің қалыптасу барысында ертегі осы жанрлардың көптеген белгілерін бойына сіңірген. Бұл жанрлардың кейбірі өз бітімін мүлде жоғалтып, толық ертегіге айналған. Солардың бірі — миф жанры. Мифтің ертегіге айналу процесі бірнеше кезеңнен өткен.

Миф — алғашқы рулық қауымның қасиетті деп саналған құпия әңгімесі мен шежіресі. Оны ол кезде әркімге және әр жерде айта бермеген. Мифте маңайды қоршаған ортаның, дүниенің жаратылуы мен аспан әлемі жайында, рудың тотемдік бабасы, ілкі-атасы мен жасампаз қаһармандар туралы, олардың іс-әрекеттері жөнінде

фантастикалық түрде баяндалған. Алайда, ол заманда осының бәрі ақиқат деп қабылданған, мифке жұрт кәміл сенген. Бірақ уақыт өтіп, адам санасы мен мүмкіндігі жетілген сайын миф өзгеріске ұшырап, бірте-бірте «қасиетті» сипатынан айырылған, құпия боп лудан қалған. Осының нәтижесінде мифке сенушілік те әлсіреген, ондағы оқиғалар мен кейіпкерлер басқа сипат қабылдаған, тіпті, мифті айтушы бара-бара өз жанынан да қосатын болған. Соның салдарынан іс-әрекеттердің де нәтижесі баяғы мифтік сипаттан айырылған. Мифтің себеп-салдарлық белгісі жоғалған. Бірте-бірте мифтің бұрынғы аясы тарылып, әңгіме жеке бір адамның тағдырын баяндайтын жағдайға келеді. Сөйтіп, миф хикаяға, содан соң ертегіге айналады.

Ертегінің тағы бір тамыры — алғашқы рулық қауым адамдарының аншылық әңгімелері мен хикаялары. Алғашында шын болған оқиғалар негізінде айтылған әңгімелер (меморат) бірте-бірте ел арасына тараған сайын қоспалармен толықтырылып, хикаяға, одан ертегіге айналып кеткен. Осындай меморат түрінде айтылатын аншымергендер жайындағы әңгімелер қазақ ертегілерінің құрамында аз емес. Әрине, олар біздің ертегіде сол ежелгі замандағы күйінде емес, көркем фольклорға айналған қалыпта көрінеді.

Алғашқы қауымдағы мифтік ұғымдар туғызған небір ғаламат мақұлықтар (жезтырнақ, жалғыз көзді дәу, албасты, жалмауыз кемпір, т.б.) бұрынғы аншылар әңгімесіне кірігіп, хикая туғызады. Хикая жанры мифтің өзімен бірге ертегіге де айналады. Оның ертегі құрамында жүретіні де сондықтан. Бірақ мифтің ертегіге айналу жолында хикая мен ертегі қатар өмір сүреді, сол себепті миф, әсіресе, хикая өзінше жеке айтылып, елге жайылады. Қазақ халық прозасында осы процесс түгел дерлік із қалдырған. Жалпы, ертегілердің пайда болып, қалыптасуының алғашқы кездерінде ел оны қиял деп ойламаған, онда баяндалатын оқиғаға сенген, себебі ол шақта ертегі өз төркінінен алысқа кете қоймаған, сондықтан көркемдік қызмет те атқармаған. Ал, көркем фольклорлық жанр болып қалыптасқан классикалық ертегіде қиял мақсатты түрде пайдаланылады, сондықтан ол әсіреленіп, ғажайыпқа айналады және біршама өзінше дамып отырады. Ертегідегі ғажайып қиял (фантастический вымысел) адамның күнделікті көріп жүрген заттары мен құбылыстарын саналы түрде басқаша етіп көрсетеді, өйткені, бұл жанрда ғажайып (фантастика) көркем-бейнелеуші құрал ретінде қолданылады.

Өмірде болатын нәрсенің өзін әдейі өзгертіп көрсету — ертегінің өзіндік қасиеті болғандықтан, ертекті де оның мазмұнын барынша

әсірелеуге, ғажайыпты етуге күш салады. Сонымен бірге ертегідегі оқиғалар мен іс-әрекеттердің қаншалықты әсерлі болуы ертекшіге ғана емес, сондай-ақ тыңдаушыға да, ертегінің айтылу жағдайына да байланысты. Ертегіде қиял мен ғажайып әрі идеялық та мақсатта қолданылады, себебі классикалық ертегі адамның рухани азығы болуымен қатар идеологиялық та қызмет атқарған. Ертегінің көркем баяндалуында сюжеттен де төрі композицияның рөлі артығырақ. Ертегінің композициясы бас қаһарманды дәріптеуге бағындырылады, сөйтіп, ол белгілі бір қалып бойынша құрылады. Мұның бәрі ертегіге идеялық, мазмұндық және көркемдік тұтастық береді. Осы тұтастық бұл жанрға басқа да қасиеттер дарытады: композиция мен эстетикалық мұраттың бірлігі әрі тұрақтылығы, уақыттың тұйық болуы, көркем шарттылықтың міндеттілігі, ауызекі сөйлеу тіліне сәйкестігі, тұрақты тіркестердің қолданылуы, т.т.

Ертегінің поэтикасы мен композициясы көркем әрі жүйелі. Композициясы бірнеше бөлшектен тұрады: бастама – эпикалық баяндау – аяқтау. Бастама, әдетте, өлең немесе ұйқасқан проза түрінде бас кейіпкердің ата-анасы, оның дүниеге келуі туралы айтып, тыңдаушыларды бас кейіпкермен таныстырады.

Эпикалық баяндау қаһарманның өсуі мен үйлену тарихын, оның бастан кешкендерін әңгімелейді.

Аяқтауда кейіпкердің сүйгенін алып немесе ойлағанын іске асырып, мұратына жеткені хабарланады. Бастама мен аяқтау көбінесе тұрақты тіркес түрінде болып келеді.

Өзінің ұзақ тарихында ертегі жанры әр дәуірдің, әр қоғамның болмысы мен түсініктерінің, нанымдарының әртүрлі іздерін сақтап қалған, біздің заманымызға жеткізген. Ертегіде, әсіресе, феодалдық қоғамның көрінісі молырақ бейнеленген. Қазақ ертегілерінде хандық заманның шындығы, сол шақтағы әдеттер мен нанымдар, салт-дәстүрлер, тұрмыс кейпі көбірек көрініс тапқан.

Қазақ ертегілері жанрлық әрі сюжеттік құрамы жағынан әр алуан. Ол іштей бірнеше жанрға бөлінеді: жануарлар жайындағы ертегілер, қиял-ғажайып ертегілер, батырлық ертегілер, новеллалық (хикаялық) ертегілер, сатиралық ертегілер. Сюжеттер құрамында тек қазақтың өзіне тән ертегілермен қатар, басқа елдермен ортақ ертегілер де бар. Олардың көбі тарихи-типологиялық жағдайда пайда болған, біразы тарихи-генетикалық, яғни туыс халықтарға ортақ болып табылады, кейбірі тарихи-мәдени байланыс нәтижесінде қазақ жұртына тараған. Сол себепті қазақ ертегілерінің арасында таза ұлттық та, халықаралық та, көшпелі де сюжеттер қатар өмір сүрген.

*Этиологиялық ертегі.* Бұл топтағы ертегілердің жанрлық ерекшелігі оның синкреттілік сипатында, яғни мұнда көзбен көріп, қолмен ұстап алатын жанрлық белгілер жоқ. Бұларды дара-лап тұратын нәрсе — себепті-салдарлық баяндау, бірақ соған қарамастан мұнда тұрақты композициялық құрылым жоқ. Бұл тұрғыдан алғанда, бұл ертегілер этиологиялық мифке жақындайды. Ал, кейіпкер-жануарларды суреттеу мен олардың мінез-құлқын бағалауда ертегіге жақындайды. Рас, казактың төрт түлік туралы кейбір төл шығармаларында кейіпкер-жануар бейнесі тотемистік түсініктегі мифте көрінетін жануарлармен ұқсас болып келеді. Мысалы, ботасын іздеп боздаған бозінген жайындағы немесе иесінің қамын ойлайтын сырттан ит туралы шығармалар әлі шын мәніндегі ертегіге айналып үлгермеген, мұндағы жануарлар мифтегі сияқты «қасиетті» деп есептелген. Бұл — казактың жануарлар жайындағы этиологиялық ертегілерінің басты ерекшелігі.

Аталмыш ерекшелік — этиологиялық ертегінің мифпен жақындығы — «Мүшел», «Хайуандардың жыл басына таласуы», «Үркер» сияқты шығармаларда айқын сезіледі. Мұнда аспан әлемінің сыры, жыл он екі айдың болуы қазаққа жақсы таныс жануарлардың мінез-құлқымен, іс-әрекетімен байланысты түсіндіріледі. Қадым заманда ел шындық деп қабылдаған бұл мифтер келе-келе ертегілік сипат ала бастаған. Өмірді, әлемді практикалық түрде танып, тәжірибесі толысқан көшпенділерге қыстың ұзақ болатынына сиырдың еш кінәсі жоқ екені, сол сияқты он екі айдан тұратын жыл басының тышқан аталуына ашықауыз түйенің еш қатысы жоқ екендігі белгілі болған. Сөйтіп, ел бұл мифке сенбейтін болған. Бір кездерде дүниенің жаратылысы туралы болжам жасаған мұндай мифтер елді қанағаттандырған еді де, халық сол арқылы әлем туралы өз түсінігін пайымдаған болатын. Сондықтан да «Үркер», «Жыл басына таласқан хайуандар» сияқты ертегілер космогониялық мифке тән сипатын сақтай отырып, әлдеқашан ертегілер тобына қосылған және олардың сипатты белгілеріне ие болған<sup>66</sup>. Олардың құрамына ертегілерде кең тараған мотив-жануарлар жарысы енгізілген және мұнда түйенің аңқаулығы мен тышқанның қаптесер қулығы миф емес, көркем ертегі тұрғысынан бейнеленген. Олардағы жануарлар образынан адам бейнесі көрінеді, демек оларда хайуанаттар туралы ертегіге тән аллегориялық сарын, үн бар. Міне, осындай себепке байла-

<sup>66</sup> Мифтік сипатын әлі күнге дейін сақтаған мұндай ертегілерді ғылымда «жануарлар туралы мифологиялық эпос» деп те атайды.

нысты аталған шығармалар жануарлардың белгілі бір қасиетін, шығу тегін түсіндіре баяндамаса да, этиологиялық ертегілер қатарына жатады.

Таза этиологиялық ертегіде шарттылық басым, аллегория айқынырақ. Сол себепті ондағы оқиғаға айтушы да, тындаушы да сенбейді. Сондықтан таза этиологиялық ертегілер күлдіргі болып келеді де, көбінесе балаларға арналып айтылады. Екінші жағынан, олардың құрылымы драмалық оқиғаларды кіргізіп отыруға ыңғайлы болады.

Көптеген этиологиялық ертегілерде жануарларға берілетін мінездеме классикалық ертегілермен бірдей. Мәселен, түлкі — өте қу әрі тақыс. Осындай жылпостығымен ол қоянды құйрығынан айырады. («Қоянның құйрығы неге қысқа, түлкінің құйрығы неге ұзын?») Түйеге үнемі аңқау және ақкөңіл деген мінездеме беріледі («Түйе су ішкенде неге артына қарайды?»). Бұл сияқты этиологиялық ертегілер бұрынғы ел сенген мифтік сипатынан айрылған және олар классикалық ертегімен қатар өмір сүргендіктен соған жақындаған, тіпті, бір-біріне әсер де еткен. Кейбір жағдайларда классикалық ертегінің аяқталуы этиологиялық (себепті) болып келуі — осының айғағы. Мысалы, өте қу, залым түлкіні кішкентай ғана бөдененің алдап кеткенін баяндайтын классикалық ертегі бөдененің құйрығының қысқарып қалу себебін түсіндірумен аяқталады.

Хайуанаттар туралы этиологиялық ертегілер кейде қиял-ғажайып ертегілердің де оқиғасын пайдаланады және сол арқылы адамгершілік пен адалдық проблемаларын көтереді. Айталық, қиял-ғажайып ертегісінің өте бір айшықты кейіпкері айдаһар этиологиялық ертегіде бүкіл өзінің болмысын көрсетеді: өлгелі жатса да, қан ішуді мақсат тұтып, ол масаны дүниеде кімнің қаны тәтті екенін біліп келуге жұмсайды. Бөрінен де адам қаны тәтті екен деп айдаһарға хабар бергелі келе жатқан масаның тілін қарлығаш жұлып алады. Қаһарланған айдаһар қарлығашты жеймін деп шап бергенде, аузында оның құйрығы ғана қалады. Содан бастап маса тек ызындайтын болады да, ал, қарлығаштың құйрығы айыр болып қалады және ол адамға үйір болып, ұясын үйдің ішіне немесе қораға салатын болады. Міне, мұнда қарлығаш пен айдаһардың қақтығысы арқылы әділеттік пен зұлымдықтың күресі бейнеленіп, үш бірдей сұраққа жауап берілген.

Жануарлар жайындағы этиологиялық ертегілердің мазмұны мен композициясы бейнеленіп отырған жануар не себепті белгілі бір сипаттармен дараланады деген сұраққа жауап беруге бағындырылады. Сырт қарағанда, мұнда классикалық және

мысал ертегілерде айқын көрінетін аллегория жок сияқты. Бірақ мүйізінен айырылған түйе де, түнде ғана ұшатын жарқанат та адамды суреттейді, адам мінезін сипаттайды. Ендеше бұлардың образы жаңа қасиетке ие болады, олардың қылықтарынан адамның іс-әрекеті аңғарылады.

## § 4. Қиял-ғажайып ертегі

Қиял-ғажайып ертегі — қазақ халық әдебиетіндегі ең көне жанрлардың бірі. Оның шығу мезгілі — алғашқы қауымдық қоғам дәуірі. Сондықтан ертегінің бұл түрінде адамзаттың ертедегі өмірінің көптеген белгілері сақталған. Мысалы, матриархат заманына тән аналық ру мен көптеген әдет-ғұрыптардың көріністері (дуальдық ұйым, аналық мекен, аналық неке, кувада, авункулат, т.т.), ерте заманғы анимизм, тотемизм, магия сияқты діни нанымдар мен сенімдер. Бірақ көне дәуірдің бұл көріністерін кейінгі заманда халық тек қиял ғана деп түсінген. Сол себепті де ертегішілер әңгімесін «ерте уақытта болған» деп ескертеді.

Қазақтың қиял-ғажайып ертегілері жанрлық жағынан біркелкі емес, оның құрамында алғашқы қауымға тән қарапайым әңгімелер, батырлық ертегілер кездеседі, сондай-ақ тұрмыс-салтты авантюралық шығармалар да ұшырасады. Демек, ертегінің бұл түрі жанр жағынан синкретті.

Айтылмыш жанрдың сюжетіне, поэтикасы мен құрылысына батырлық жыр үлкен ықпал еткен. Көптеген қиял-ғажайып ертегілерінің сюжеттік желісінде батырлық жырындағыдай тұрақты прологтар мен эпилогтар бар. Әдетте, сюжеттің прологында ертегі қаһармандарының кәрі ата-анасы мен оның тууы туралы баяндалады: қартайғанша перзент көрмей, қубас аталған кемпір мен шал Құдайдан бала сұрап, әулие-әнбиелердің басына түнеп, жалбарынады. Кемпір-шалдың тілегі қабыл болып, бір бала туады. Ол — ертегінің бас кейіпкері, батыр, ержүрек жауынгер. Ал, бас қаһарман туралы әңгіме біткен соң негізгі сюжетке жалғасатын эпилогта кейіпкер мен оның жанындағылардың әрі қарайғы тағдыры сөз етіледі. Эпилогтағы бас кейіпкер, көп жағдайда, негізгі сюжеттегі қаһарманның баласы немесе інісі болып келеді. Ол ендігі жерде ағасы, не әкесі бастап, үлгіре алмай кеткен істі тындыруға тиіс.

Қазақ қиял-ғажайып ертегілерінің сюжеттік құрамы да әралуан. Атап айтсақ, онда барлық халықтың өзі шығарған халықаралық



сюжеттер, бізге басқа халықтардан ауысқан және тек өзімізге тән сюжеттер бар. Бұл кездейсоқ емес. Қазақ халқы сахарада жеке, дара ғұмыр сүрген жоқ. Ол өмір бойы басқа халықтармен қоян-қолтық аралас, тығыз қарым-қатынаста болды.

Ерте заманда туып, көне дәуірдің көріністерін сақтап келсе де, қиял-ғажайып ертегілер халқымыздың тұрмысын, салтын бейнелейді, күнделікті өмірін көрсетеді. Әрине, өмір шындығын қиял-ғажайып ертегілер тікелей, сол қалпында емес, эстетикалық тұрғыда алып көрсетеді. Өмірдегі тартыстар, болмыс көріністері, адамдардың қарым-қатынасы — бәрі халықтың эстетикалық рухында түзіледі.

Сөз болып отырған ертегілердің бас қаһарманы, эстетикалық мұраты — халық идеалы. Ертегі тек халық мұратын мадақтайды. Қазақ ертегілерінің бас қаһармандары — аңшы-мерген, жауынгер-батыр, кенже бала, тазша және әлеуметтік теңсіздіктегі бұқара өкілі. Бұлардың бәрі халық арманынан әр кезде туған идеал кейіпкерлер, яғни идеал — тарихи құбылыс. Ертеде, ол табиғаттың дүлей күштерімен алысып, күнделікті өмір үшін аң-айуанаттармен күрескен кезде, халықтың арманы, идеалы — соларды жеңетін балуан, күшті батыр, мерген болды. Ертегіде ол — неше түрлі ғажайып тажалдармен соғысып, жеңіп шығатын аңшы-мерген.

Кейінгі дәуірде, адамзат рулық қоғамға көшкенде халықтың идеалы өз руын бөтен елден, шапқыншы жаудан қорғайтын жауынгер батыр болды. Бұл бейне қазақ ертегілерінің біразында кездеседі. Рулық қоғам ыдырай бастағанда — идеал басқа. Енді ол — ыдырап бара жатқан қоғамның дәстүрін қолдаушы, ата жолын қуушы. Ол қазақ өміріндегі кара шанырақтың иесі — кенже бала. Біздің көп ертегілерімізде бас кейіпкер осы кенже бала болып келеді.

Қоғамда әлеуметтік теңсіздік шарықтау шегіне жеткен кезде ертегі идеал етіп, мадақтайтын бейне — әлеуметтік теңсіздіктегі бұқара өкілі, жәбірленуші, жапа шегуші. Бұл кезде қиял-ғажайып ертегілер өмірге тікелей жақындап, толық бұқараланады, бұқара арманын дәріптеп, халық мұратын эстетикалық мұратқа айналдырады.

Айтылмыш жанрдағы басты тақырып — сиқырлы заттардың көмегімен бас қаһарманның небір ғажайыптар мен қыруар қиындықтарды жеңіп, мұратына жетуі. Мұның үстіне үнемі әділеттік жеңіп, зұлымдық әшкереленіп отырады. Ертегілердің бұл түрінде дәстүрлі идеялардың жиынтығы оның композициясымен, сюжеттік желілерімен және қаһармандардың айқын анықталған идеясымен біте қайнасып кеткен. Бұл қатаң бірліктен сәл ауытқу қиял-ғажайып ертегісінің мүлдем бөтен түрін туғызады. Егер

қаһарман барлық күшін сарқа пайдаланып, небір қиындықтарды жеңіп шықса, ол батыр атағына ие болады да, мұндай қаһарманы бар ертегі өзіндік ерекшелігімен дараланатын батырлық ертегілер деп аталады. Екінші жағынан, дәстүрлі композициядан ауытқу қиял-ғажайып ертегілеріне жақын әрі біршама бөтен идеялармен байланыстырылады.

Қиял-ғажайып ертегілердің классикалық типі қаһарманды басқа дүниеге аттандыру, ғажайып құралдарды табу, қиын тапсырмаларды орындау, құда түсу, жауыз күштерден құтылу сияқты композициялық бөлшектерді қамтиды. Ол көбінесе қаһарманның үйленуімен және таққа отыруымен аяқталады. Ертегілердің классикалық түрі шығыс пен батыс халықтарына кең таралған. Қазақтың қиял-ғажайып ертегілері ерекше дара тұрған дүниелер емес, оның көптеген сюжеттері дүниежүзіне белгілі ертегілердің нұсқалары болып келеді<sup>67</sup>.

Ертегі, әдетте қаһарманның үйден аттануымен басталады. Оның себептері де әртүрлі: бірде үйірімен жылқы ұрланып, ағайынды жігіттер ұрыны іздеп шығады («Сәрсенғали»), бірде мыстан кемпірдің алдын ала ескертуі бұзылып, әкесі оған ұлын жіберуге мәжбүр болады («Қаратай»), бірде қаһарманның шешесін Алып Қаракүс әкетіп, қаһарман оны іздеуге шығады («Қанбаба»). Басталудың мұндай типтері барынша көне болып келеді. Ғажайып образдар арқылы өрнектелген табиғаттың жауыз күштері мен адам арасындағы арасалмақтың бұзылуынан сюжет арқауы тарқатылып отырады.

Ежелгі рулық салттардың ыдырауына және отбасы ішіндегі алауыздықтың пайда болуына байланысты ертегіде де өзгеріс пайда бола бастайды. Айталық, полигамдық жағдайындағы күндестік өз көрінісін табады. «Алтын айдар» мен «Үш қыз» атты ертегілерде бәйбіше тоқалдан туған баланың орнына күшік салып қояды, хан тоқалды үйінен қуып жібереді. Ал «Байдың кенже ұлы мен пері» ертегісінде кіші ұлының берген кенесіне шамданған әке оны үйінен қуып жібереді.

Кейінірек қоғамдағы қайшылықтар күшейе түскен кезде ертегілерге әлеуметтік сарын ене бастайды. Сөйтіп, ертегіде кедей жігіттің әйелін ұнатқан хан оны өлтіру ниетімен әртүрлі қиын жұмыстарға жұмсайды («Барып кел де, алып кел», «Адам білмес тас»).

<sup>67</sup> Қараңыз: Андреев Н. П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929.

Сонымен, қаһарман үй-ішімен қош айтысып, жолға шығады. Оның алдында неше түрлі сиқырлы заттарды немесе қалыңдығын табу мақсаты тұрады. Кейде оны сапар шегуге итермелейтін өзінің табиғи әуесқойлығы болады. Қолына темір таяқ ұстап, аяғына темір етік киіп, қаһарман беймәлім, жат сырлы дүниеге — алыс жолға сапар шегеді («Ер Төстік», «Қанбаба»). Жат сырлы дүние бірде жердің үстінде, бірде астында, бірде көкте болып шығады. Кейде ол адам басып өте алмайтын шөлді құм дала арқылы өтетін биік таулардың арғы жағында болады. Оған жету үшін дамылсыз қозғалып тұратын «жаны бар» алып таулардан, жанып тұрған теңізден немесе аспанды тіреп тұрған асқар таудан өту керек. Қазақ ертегілерінде жырақ жатқан тылсым дүние ашылып суреттелмейді, жалпылама аталады және ол кәдімгі қазақ жеріне ұқсас болып келеді.

Ежелден дала перзенті — көшпелі қазақ халқының ертегілерінде шексіз дала мен биік таулардың кездесуі — таңданарлық құбылыс емес. Оның пейзажы, көбінесе, шетсіз-шексіз шөлге айналып отыратын дала мен көз ұшында көкжиекпен астасатын таулар болып келеді. Рас, кей-кейде шекаралық бір меже кездесіп қалып отырады. Мәселен, биік таудың басында жалғыз үй тұрады, оның ішінде жалмауыз кемпір отырады. Алайда, бұл арадағы жалмауыз кемпірдің сакшылық қызметі қосалқы рөл атқарады. Көп жағдайда қаһарман айдалада немесе дарияның жағасында өсіп тұрған жалғыз бәйтерекке тап болады. Ол ағаштың басындағы Алып Қаракұстың немесе Самұрықтың ұяда жатқан балапандарын айдаһардың аузынан құтқарады. Сол үшін қаһарманды Самұрық жат сырлы дүниеге жеткізіп салады («Адам білмес тас», «Сиқырлы құс», «Үш қыз» және т.б.).

Қаһарманның Самұрық құстың көмегімен жеткен жері малға толы жайлау, көкорай шалғынды аңғар не үлкен қала болып келеді, кей-кейде сусыз шөл немесе адам аяғы баспаған құла дүз болуы да мүмкін. Бейтаныс қаланы ұзақ шарлап, ешбір адамды кездестіре алмаған қаһарман кенеттен бір балаға тап болады. Оған қарай асыға ұмтылып, тақап келгенде, бала шынғырып жібереді де, құлап түседі. Сөйтсе, бұл қаланың тұрғындары — перілер екен («Онда бар да, мұнда алып кел»).

Жат сырлы дүниеде қаһарман бұрынғы келбетін өзгертіп, адам танымастай қалыпқа келуі керек. Қаһарманды бұлайша бүркемелеу көптеген елдердің ертегілерінде кездеседі. Самұрық құс кейіпкерді жұтып алып, қайта құсады да, оны танымайтын қылады («Қанбаба», «Адам білмес тас»). Бет перде жамылған қаһарман бірде қойылған сұрақтардың барлығына «білмеймін» деп жауап береді («Білмес»),

бірде сүйкімсіз тазшаның кейпіне келеді («Әли мен Тәби»), бірде басына қойдың қарынын жамылып алады («Ермек»), т.т.

Қаһарманды тылсымды дүниеде күтіп тұрған не? Ол — мұнда өзі күй шығаратын домбыра, адам білмес тас, қолма-қол тағам даярлайтын дастарқан, бүкіл дүниені көрсететін айна, ғажайып қазан сияқты сиқырлы заттар. Сондай-ақ ол мұнда су патшасының қызы мен көк Тәңірінің қызы Күнікей сияқты сұлуларға тап болады. Сиқырлы заттардың көмегі мен кенесіне сүйенген қаһарман жат сырлы дүниеден ізлегенін тауып, жер бетіне оралады. Қазақ ертегілерінің көпшілігінде қаһарман жерге қайту жолында зұлым күштердің кедергісіне ұшырамай, қайту сапары сәтті аяқталады. Алайда, зұлым күштер тап берген жағдайларда кейіпкер олардан қашып құтылуға мәжбүр болады: жалмауыз кемпірден қашқан қыз артына тарак, ине, айна сияқты заттарды тастап отырады, ол заттар дереу орманға, тауға, көлге айналып кетеді; қаһарман кейде өзінің жауыз ұстазынан бірде түлкі, бірде үйрек, бірде балық болып, әртүрлі айла-әдістермен шебер жасырына қашып құтылады («Қыздар мен жалмауыз кемпір», «Тазша бала», «Оқымысты бала»).

Қазақтың қиял-ғажайып ертегілері қаһарман үйленіп, хан болуымен тынады. Бұрынғы қызғаншақ хан мен оның зұлым уәзірі, ханның айуандық әрекеттеріне көмектесуші арамза кемпір мен ағайынды сатқындардың барлығы не қатаң жазасын тартады, не кешірім алады.

Қазақ ертегілерінің композициясы, жалпы алғанда, Батыс пен Шығыстың көптеген халықтарының ертегілеріне ұқсас боп келеді. Сонымен бірге ол өзіндік сипатқа да ие. Мысалы, кейбір ертегілер даладағы жұтты баяндаудан басталады. Жұттың салдарынан ел басқа жерге қоныс аударады. Ал, ертегі қаһарманы ержеткен соң сол елді іздеуге аттанады. Сөйтіп, жұт қаһармандардың тағдырын өзгертіп, ертегілік сюжеттің басталуына ұйтқы болады.

Қиял-ғажайып ертегі фольклордың классикалық түріне жатады, ол көркемдігі жағынан басқа жанрлардан анағұрлым артық, мұнда ежелгі утилитарлық қызмет атқарған көне ұғымдар мен сюжеттер шебер жымдасқан, соның нәтижесінде қиял-ғажайыпты ертегілік шығармалар эстетикалық функциясы бар өнер туындысына айналған. Сондықтан қиял-ғажайып ертегі фольклордың болмысқа эстетикалық қатынасының бір формасы болып саналады. Сол себепті ол қоғам дамуының әр кезеңіндегі халық идеалын бейнелейді, оның эстетикалық, этикалық түсініктерін танытады. Ал осылардың айқын көрінуінде ертегілік шығарманың композициясы мен тілі, яғни поэтикасы ерекше рөл атқарады.

Қиял-ғажайып санатындағы ертегілердің құрылымы өзге халықтар ертегілерінің архитектурасына ұқсас: кейіпкерді таныстыратын бастама, оқиғаны эпикалық рухта баяндау және бақытты аяқталуы, — міне, бұлар көптеген халықтың классикалық ертегілеріне тән. Мұндай ұқсастық жалпы ертегі жанрының табиғатынан және халық идеясын дәріптеу мақсатынан туған. Әрине, көп ел ертегісінің композициялық ұқсастығы мүлде бірдей деуге болмайды. Ұқсастық — жалпы құрылымда, оның бөлшектерінде. Ал, бөлшектің ішкі құрылысы мен мазмұны әр халық ертегісінде әр басқа.

Жоғарыда айтқанымыздай, көптеген халықтың ертегісі, дәлірек айтқанда, қиял-ғажайып ертегісі, қаһарманның (дүниеге келгеннен кейін) үйден (алыс сапарға) шығуымен басталып, үйге қайтып келуімен аяқталады. Ғылымда мұны рамалық құрылым дейді. Мұндай құрылым тағы бір формада көрінеді: ертегінің басталуы мен аяқталу сөздері оқиғаға қатыссыз болады. Осының бәрінде кейіпкердің өмір жолы көрсетіледі. Демек, бізге жеткен көркем ертегінің композициясы халық сүйген қаһарманды дәріптеу мақсатына сәйкес құрылған. Кейіпкерді мадақтау үшін ертегі оның алдына неше түрлі қиындықтар мен бөгеттер қояды, солардан аман-есен өткен қаһарман мұратына жетіп, халық құрметіне бөленеді. Сондықтан ертегінің бастамасы кейіпкердің жолға шығу формасында болып келеді. Бұл — бүкіл ертегі оқиғасының өзегі, тіпті, сайып келгенде, кейіпкердің өтуге тиісті бірінші сынақ: үйден аттанған кейіпкер енді бейтаныс дүниеде жалғыз өзі сапар шегеді, алуан түрлі оқиғаны басынан кешіреді.

Кейіпкер үйден шығысымен-ақ ертегінің оқиғасы күрделеніп, қоюлана түседі: оның орындайтын істері мен өтетін бөгеттері қиындай береді, бірақ ертегіге қосымша кейіпкерлер көп енгізілмейді, ал, енгізілген күннің өзінде (айталық, керемет көмекші немесе қаскүнем) олар қаһарманның ерекше күшін, тағы басқа қасиеттерін аша түсуге қызмет етеді.

Ертегінің эпикалық, яғни оқиғалық бөлшегі түгелімен дерлік кейіпкердің әртүрлі мақұлықтармен, құбыжықтармен кездесіп, олармен шайқасуынан тұрады. Қаһарманның неше түрлі жауыздармен қақтығысып, оларды жеңуі — ертегі сюжетінің нағыз шарықтау шегі. Ал, барлық қиыншылықтан өтіп, жауларын жеңіп, қаһарманның өз жарымен еліне оралуы — көркем ертегідегі сюжеттің шешімі.

Кейіпкерді айрықша даралап көрсетуде қиял-ғажайып ертегінің стилі мен көркемдік құралдарының атқаратын ролі зор.

Шығармаға, оның бас қаһарманының іс-әрекетіне өзіндік ренк беріп тұратын кестелі тіл мен әсірелеу, қайталау және контраст секілді тәсілдер бар. Мәселен, әсірелеу — жалпы фольклордың жанрлық табиғатынан туып, қарапайым мен керемет нәрселердің, шалқыған қиял мен кәдуілгі жайттердің аралас келуін байқататын көркемдік тәсіл. Әсірелеу эпикалық образ жасауда негізгі рөл атқарады, кейіпкердің ерекше қасиеттерін айқындай түседі. Ертегі бас қаһарманның өзін де, көмекшілерін де, сондай-ақ оның қарсыластары мен қиындықтарды да әсірелей көрсетеді. Соның нәтижесінде ол тұмысынан өзгеше, басқаларда жоқ қасиеттерге ие болып көрсетіледі және оның көмекшілері де, дұшпандары да сондай болып, әсіреленіп бейнеленеді.

Біздің қиял-ғажайып ертегімізде кең қолданылатын тәсілдің бірі — қарсы қою, яғни контраст. Ол ертегіде екі түрлі көрінеді. Бірі — сырттай, көзге бадырайып тұрады, яғни образдар ізгілік пен зұлымдықтың өкілдері есебінде бір-біріне қарсы қойылады. Сыртқы контраст халық алдында қаһарманға қас дұшпандардың зымыяндық ойлары мен әрекеттерін ашық әшкерелейді.

Контрастың екінші түрі — жай көзге көрінбей, бір образдың ішінде кездесетіні. Басқаша айтқанда, образдың ішінде бірімен бірі сыйыспайтын мүлде кереғар қасиеттер мен қылықтардың орын алуы. Образдың өзінде жақсылық пен жамандық, ізгілік пен зұлымдық, адалдық пен пасықтық сияқты қасиет-мінездер бірлікте, қатар көрінеді.

Ертегіге тән көркем тәсілдің тағы бірі — қайталау. Ол ертегіде үш түрлі мақсатта қолданылады. Біріншісі — қаһарман кездесетін кедергілерді бірінен соң бірін күрделендіре түсу, сол арқылы образдың ерекше тұлғасын көтеріп көрсету; екіншісі — ретардация, яғни оқиғаны баяу баяндау үшін, үшіншісі ертегінің ауызша айтылып, ауызша таралуына байланысты оның ұмытылмастай болып, жақсы ұғылып, есте қалуы үшін пайдаланылады.

Ертегілік образ жасауда жиі қолданылатын тұрақты тіркестердің, стильдік формулалардың рөлі үлкен. Егер жинақтап айтар болсақ, олар мынадай жағдайларды суреттеу үшін жұмсалады: а) қаһарманның ерекше тұлғасын, қасиетін сипаттау үшін *«атса — мылтық өтпейді, шапса — қылыш кеспейді, адамның күші жетпейді»* делінеді; ә) бас кейіпкер мен дұшпан екеуінің күресін *«ой жерді дөң қылады, дөң жерді ой қылады»* деп суреттейді; б) қаһарманның жедел өсіп, ержеткенін *«ай сайын емес, күн сайын өсіпті; алты күнде күліпті, алпыс күнде жүріпті, алты жылда жігіт болыпты»* деп хабарлайды; в) жүйрік аттың, яки желмаяның шабысын суреттеген-

де «айлық жерді алты аттап, жылдық жерді жеті аттап» делінеді; 2) қыздың сұлулығын «ай десе — аузы бар, күн десе — көзі бар» деп сипаттайды; 3) кейіпкер сапарының ұзақтығы мен қиындығы былай білдіріледі — «Ұшқан құстың қанаты күйеді, жүгірген аңның тұяғы күйеді»; «темір етікпен — теңгедей, темір таяқтан тебендей қалды»; 4) қаһарманның кезген уақытының мөлшері мен жолының ұзақтығы «күн артынан күн өтіп, ай артынан ай өтіп, жыл артынан жыл өтті» немесе «күн жүреді, түн жүреді, ай жүреді, апта жүреді» деп хабарланады.

Осындай тұрақты формулалармен қатар қиял-ғажайып ертегіде әртүрлі накыл сөздер, мақал-мәтел мен жұмбақтар және өлеңшумақтар кездесіп отырады. Олар ертегінің тілін, көркемдігін арттырып, образды аша түседі, шығарманың әсерлілігін күшейтеді. Міне, осының бәрі бізге жеткен қиял-ғажайып ертегісінің үлгілері — толыққанды көркем дүние екенін көрсетіп, бұл жанр есте жоқ ескі заманда пайда болып, ұзақ даму жолынан өткенін айғақтайды.

## §5. Көне эпос

Ежелгі замандарда қалыптасқан жанрдың бірі — көне эпос. Көне эпосқа арқау болған фольклордың түрлері туралы әр алуан пікір бар. Кезінде В.Я.Пропп орыс былиналарының ілкі дәуірін мемлекетке дейінгі (догосударственный) эпос деп және онда мифтің үлкен орын алатынын атап көрсеткен<sup>68</sup>. Ғалымның бұл пікірі кейін Б.Н.Путилов, Е.М.Мелетинскийдің көлемді зерттеулерінде жанжақты дамытылды.

Мұнымен қатар В. М. Жирмунский қаһармандық жырларға негізгі арқау болған батырлық ертегі (богатырская сказка) деп қарады. Зерттеуші бұл ойын «Алпамыс» жырының түркі халықтарындағы версияларын ала отырып, типологиялық салыстырулар арқылы дәлелдеді. Алтайдың «Алып-Манащ» жырындағы ертегілік сарындарды ажырата қарап, оны батырлық ертегі деген қорытындыға келді. Осы пікірмен Ә. Қоңыратбаевтың ой-тұжырымы да сабақтас. Ол қазақ эпосының ежелгі дәуірін қарастыра келіп, эпос басында ертегі, аңыз, шежіре түрінде айтылады да, біртіндеп ертегілік сарыннан айығып, тарихи-реальдық жырға айналған деген ойға келеді.

Қазақ батырлық жырының арғы тегінде тұрмыс-салт жырлары — коштасу, естірту, жоқтау сияқты өлеңнің түрлері жатқандығын

<sup>68</sup> Пропп В.Я. Русский героический эпос. 2-е изд., М.-Л., 1958.

кезінде М. Әуезов айтқан болатын<sup>69</sup>. Типология жағынан алып қарағанда Солтүстіктегі және Қиыр Шығыстағы ұсақ халықтардың да көне эпостарында тұрмыс-салт жырларының, оның ішінде арбау-байлау өлендерінің ерекше рөл атқаратындығы анықталып отыр.

Демек осы айтылған пікірлердің қай-қайсысының да жаны бар. Себебі бұл, біріншіден, көне эпостың региональдық, этностық, жергілікті ерекшеліктерінен хабар берсе, екіншіден, оның синкреттік табиғатын да айғақтайды.

Оның үстіне мына мәселеге де айрықша назар аудару қажет. Көне эпостар ішкі тақырыптық, сюжеттік құрамы бойынша біркелкі емес. Әсіресе, анығырақ байқалатыны — бір тобында батырлық (әрине, бұл ру, тайпа шеңберінде, болмаса үйлену мотивімен байланысты) желі басым болса, енді бір тобында аншылық, мергендік көбірек жырланады (мәселен, қырғыздың «Қожажаш» эпосы). Алғашқысында ертегілік сарын басым болса, соңғысында миф пен шежірелік (генеалогиялық) аңыздың рөлі айқынырақ. Сондықтан да көне эпостарды осы айтқан ерекшеліктеріне қарай жіктеуге болады. Ол, сөз жок, алдағы уақытта кең типологиялық салыстырудың нәтижесінде іске аспак.

Көне эпоста мифтің, ертегінің, аңыз-әңгімелердің рөлі біркелкі емес. Олар әртүрлі дәрежеде әр халықтың ежелгі жырларында көрініс беруі мүмкін. Алайда, көне эпостардың ең ескі нұсқаларында мифтің «моделі» сақталғандығын байқау қиын емес. Мәселен, эвендердің көне эпосында дүние — әлем мифтегідей үш бөліктен тұрады: төменгі, ортаңғы және жоғарғы әлем (нижний, средний и верхний мир)<sup>70</sup>. Бұлардың арасындағы кеңістіктер арқылы адамдар бір-біріне қатыса алады. Үш әлемде де тіршілік бар. Төменгі және жоғарғы әлемнің көрінісі әртүрлі наным-сенім, шамандық түсініктермен сабақтас. Мәселен, жоғарғы әлемде өзендерде сүт ағып жатады, жағалауында алтын тастар шашылып, үйлер алтын, күмістен салынады. Төменгі әлемде темір айрықша рөл атқарады. Барлық үйлер темірден салынған, жолдар, тау-тас қиялар да темірден құралған. Төменгі әлем — қараңғы.

Ортаңғы әлем жер бетінің көріністеріне сәйкес келеді. Эпостың бас кейіпкерлерінің де тұратын мекені осы — ортаңғы әлем. Ол судың жағасында, өзен аңғарында, айналасы таумен қоршалған жазық жерлерде тұрады<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> Әуезов М. Уақыт және әдебиет. Алматы, 1962. 64-б.

<sup>70</sup> Лебедева Ж.М. Архаический эпос эвенов. Новосибирск, 1981. С.21.

<sup>71</sup> Сонда. 21-б.



Сөз жоқ, бұл өзгешелік ежелгі замандағы адамдардың жаратылысы, айнала қоршаған табиғат туралы көзқарастарының шектеулі екенін көрсетеді. Бүкіл дүние үш бөліктен тұрғанымен, кейіпкер санаулы уақыттың аралығында барлығын да аралап шыға алады. Үш әлем де мифтік қиялдың, мифтік сананың жемісі.

Мифтік дәуірдегі бұл түсінік түркі-монғол халықтарының эпосы мен ертегілерінде түрлі дәрежеде сақталған. Ал, қазақ фольклорының ішінде ертегілік эпостардағы («Ер Төстік», «Күн астында Күнікей қыз», т. б.) төменгі әлемнің көріністері сол ежелгі замандардағы мифтік сананың сілемдері.

Көне эпостағы мифтік сананың тағы бір көрінісі — кейіпкерлердің түрлі хайуанаттарға айналып, болмаса жан-жануарлардан адамға ауысып отыруынан да байқалады. Әрі бұл өзгешелік ежелгі тотемистік, антропоморфтық көзқарастармен тығыз байланысты. Ондай кейіпкерлер көбінесе рудың, жалпы адам атаулының алғашқы анасы немесе атасы ретінде бейнеленеді. Эпостың бас кейіпкері адам мен жануарлардың (кейде құстардың) ортасынан дүниеге келеді. Мәселен, солтүстіктегі тайпалардың эпосында аққумен некелесу үлкен орын алған. Мұның кейбір іздерін қазақтың «Ақ қасқыр» ертегісінде адам мен қасқырдың некелесуінен де көреміз.

Адам мен хайуанаттардың (түрлі мифтік кейіпкерлердің) қосылуы ерікті түрде емес, көбінесе осылардың бірінің амалсыз қолға түсіп қалуынан болып отырады. Мәселен, эвенкілердің эпосында кейіпкер қыз кейпінде билеп жүрген аққудың кебін жасырып қояды. «Ақ қасқыр» ертегісінде жылқыларды жеп қойып, қолға түскен соң барып, қасқыр өзінің қызын қуғыншы жігітке бермекке уәде етеді. «Қорқыт ата кітабында» аңдаусызда адамның қолына түскен пері қыздан жалғыз көзді дәу — Төбегөз туады.

Көне эпостың кейіпкерлері өз мақсатына түрлі тәсілдер, айла-амалдар арқылы жетіп отырады. Алайда, қиял-ғажайып ертегілердегі сикыр күштерден бұлардың елеулі айырмашылығы бар. Алдымен мұнда сөздердің магиялық, дүниені өзгерткіш күшіне сену басым. Сондықтан да көне эпоста арбау-байлау (заговор-закливание) өлеңдері үлкен орын алады. Екіншіден, ғажайып, сикырлы заттарды қолға түсіріп, солардың көмегіне сүйену көне эпос үшін тән емес. Кейіпкер негізінен өз күшіне сенеді.

Демек көне эпоста қиял дүниесінен гөрі өмірде негізі бар мифтік, тотемистік көзқарастар басты орын алады екен. Оның үстіне қиял-ғажайып ертегілерде бас кейіпкер қандай қиыншылықтар болса да, соңында жеңіске жетеді. Ал көне эпоста әрқашан да бұлай

кейіпкердің өліп-тірілуі, түрлі күштерден жеңілуі, трагедиялық жағдайларға ұшырауы жиі кездесіп отырады. Мәселен, қырғыздың «Қожажаш» жырында бас кейіпкер киелі Сұр Ешкінің қарғысына ұшырап, ақыры, адам жетпес шын-құздың басында қаза болады. Оның артында қалған баласы ғана кейін Сұр Ешкімен келісімге келеді, оның қызына үйленеді.

Көне эпостарда алдымен көзге түсетіні — әйел бейнесінің айқындығы. Солтүстік пен Қиыр Шығыстағы халықтардың жырларында бас кейіпкерді ерлікке баулитын, оған садақ, жебе жасап беретін, бақсылықты үйрететін оның апайы, не болмаса қарындасы. Кейде әйел ағасының, не інісінің орнына өзі соғысады, олардың кегін қайтарады. Көне эпоста да үйлену салтына байланысты жорықтар үлкен орын алады десек, әйелдердің өзіне жар таңдап, жолға шығатынын жиі кездестіреміз.

Ж.К.Лебедева Қиыр Солтүстіктегі эпостық жырларды салыстыра отырып, олардың сюжеттік құрамын типологиялық жағынан мынадай тақырыптарға бөліп қарайды:

1. Ерлерден бөлек тұратын әйелдер туралы;
2. Әйел шаман туралы;
3. Эпикалық әйел кейіпкердің кәмелетке толу тақырыбы;
4. Әйел кейіпкердің өзіне жар іздеу тақырыбы;
5. Батыр әйелдің кек алу тақырыбы;
6. Жас қаһарманның өсуі;
7. Батырдың кек алуы;
8. Батырдың әйел алуы туралы;
9. Ру мен тайпа арасындағы қактығыстар мен соғыс тақырыбы<sup>72</sup>.

Көрсетілген тақырыптардан анық байқалатыны — әйелдерге байланысты сюжеттердің кең таралғандығы. Сөз жоқ, бұл матриархат дәуірінің көрінісі. Алайда, осы дәуірдің ішкі ерекшеліктерін қоғамдық-әлеуметтік сипатта саралап бөліп, оның эпостағы көрінісін таратып қарастыру арнайы зерттеуді қажет ететін мәселе. Бұл жерде біз қазақ эпосының сюжеттік құрылысында әйелдерге байланысты тақырыптардың Қиыр Солтүстіктегі халықтардың жырларындағыдай кең таралмағандығын айтумен ғана шектелеміз. Тегінде бұл өзгешелік қазақ эпосының ең ежелгі дәуірлерінде ғана орын алып, кейін сапалық өзгерістерге ұшырағандығын көрсетеді. Матриархат кезеңінің кейінгі замандардағы эпостық дәстүрдің дамуына сәйкес келген белгілер ғана сақталған. Оның өзінде де эпос сюжетінен басты орын алмай, екінші кезекке ысырылған.

<sup>72</sup> Лебедева Ж.К. Эпические памятники народов Крайнего Севера. Новосибирск, 1982. С.12-69.

Матриархат дәуірі өтіп, оның орнына патриархат дәуірі келгенде әйелдерді қас күш, опасыз бейне ретінде көрсете бастау сияқты қисын ала бастайды. Зерттеушілердің пікірінше бұл өзгеріс мыстан кемпір образында жақсы сақталған<sup>73</sup>.

Мыстандардың хандарға, әкімдерге «ақыл тауып» беруші, дұшпанның сырын танығыш, құпиясын көргіш болып есептелуі бір кездегі әйел қауымы үстемдігінің, қарт аналардың культке айналуының, олардың дүниеде білмейтін нәрсесі жоқ деп саналуының жанғырығы екені табиғи. Сондықтан да бұл мыстан кемпірлер «даналығы» атаеркі (патриархат) дәуіріне аяқ басарда жақсылыққа кедергі, мейлінше жексұрын күш болып мінезделеді.

Болашақты болжау, батырға үнемі камкор болу, болмаса түрлі айламен, сиқырмен оның өзіне қарсы күресу, сөйтіп, дұшпандар жағында болу көне эпостарда кең суреттелетін баксы әйелдер бейнесінің кейінгі трансформацияланған, жіктелген, ұзақ эволюциядан өткен түрі болуы ықтимал. Себебі түркі-монғол халықтарының ежелгі жырларында баксы әйелдер — басты кейіпкерлердің бірі. Олар болашақ батырға өз өнерлерін үйретеді, алда не істеу қажеттігін айтушылар да осылар. Бір қызығы — әйел баксылар сиқырлық өнермен қатар ерекше күш иесі, өзінің іні-ағаларының жебеушісі, камқоршы болып көрінеді. Мәселен, эвенкілердің эпосындағы Чолбон (Шолпан) бейнесінде осы қасиеттің бәрі де жинақталған.

Көне эпостың бас кейіпкері көбінесе өзі сияқты адамдармен емес, жоғарғы не болмаса төменгі әлемдегі түрлі жауыз күштермен — шайтан, жезтырнақ, аю, қырғи, сиқырлы әйел-баксылармен күрес жүргізеді. Сондықтан күрестің, соғыс көріністерінің сипаты да басқашалау. Олар жылдар бойы соғысып, «қыс болғанын бір-бірінің шашына қатқан қыраудан, жаз болғанын шаштағы қыраудың ерігенінен» біледі. Жалпы кез келген уақиға, әсіресе, жекпе-жек мейлінше әсіреленіп, шегіне жеткізіле суреттеледі. Батырлар өз салмағының ауырлығынан қара жерді тізесінен кешіп жүреді. Атқан оқтары жасылдай жылдам ұшады, жаудың от шашқан найзасы күннің көзін күнгірттейді, ұшқан оқтың екпінінен адамдар өліп жатады. Әйелдің асқан сұлулығын бейнелегенде «тұла бойынан жеген май, өн бойынан жеген ет көрініп тұрады» деп суреттеледі.

Көне эпостарға үлкен әлеуметтік мәселелер, таптық қайшылық, дін жолында күреске шығу сияқты мотивтер жат. Кейіпкерлердің іс-әрекеті, күресі отбасы үшін, болмаса өз руының мүддесі үшін, соның шеңберінде ғана суреттеледі. Бас кейіпкер мал бағып не егін

<sup>73</sup> Каскабасов С.А. Казахская волшебная сказка. Алма-Ата, 1972. С.72.

егіп отырған іргелі елдің, тайпанын ортасынан шықпайды, жалғыз болады. Кейде қарт кемпір мен шалдан туған ағайындылар (кейде қарындасы, апайы бар) ретінде айдалада жеке тұрады. Айналысатын негізгі күнкөріс кәсібі — аңшылық. Егін егіп, мал бағуды әлі білмейді. Тұратын мекендері ортанғы әлем, өзендердің аңғарлары, айнала таумен қоршалған жазық жерлер, т. б.

Көне эпос сюжеттерінің ішіндегі ең кең таралғаны — батырдың үйлену мақсатындағы жорықтары және осыған байланысты түрлі сынақтан өтуі. Бұл сюжеттің іштей өрілу жолдары әр жылдарда түрліше болып келе беруі мүмкін. Мәселен, батыр қыздың жақын туыстарымен, немесе түрлі жауыз күштермен, я болмаса қыздың өзімен жекпе-жекке шығады. Батырдың өзіне жар таңдап, әрі оны өз күшімен алуы — қалыптасқан типтік сюжет. Бұл кейін батырлық жырына да ауысқан. Алайда, батырдың үйлену сюжетінің басқа да түрі кездеседі. Тұңғыс тілдес халықтардың эпикалық дәстүрінде інісі ағасына әйел әпереді, ал, ненецтердің жырларында ағалары кіші інісіне қалыңдық таңдайды, құда түсіп, қызды алып қайтады. Қайтар жолда батыр жаумен соғысып, оны жаңа үйленген қалыңдығының көмегімен жеңіп шығады<sup>74</sup>.

Батырдың үйленуіне байланысты осы үш сюжеттің алғашқысы кейін қалыптасқан батырлық жырына арқау болғандығы мәлім. Дегенмен қалыңдықты туыстары іздейтін сюжет те батырлық жырында сақталған. «Қорқыт ата кітабында» қалыңдықты жігіттің әкесі іздейді («Қан Тұралы туралы жыр»).

Көне эпостарда үйлену сюжетінің этнографиялық сипаты басым. Ол тұрмыс-тіршіліктегі әдет-ғұрыптардан алшақ кетпеген. Үйленген соң батырдың ұзақ уақыт қыздың үйінде тұруы эпоста ғана емес, рулық-патриархалдық деңгейдегі халықтардың өмірінде де нақтылы негізі бар дәстүр.

Көне эпостың сюжеттік құрамының бірдей еместігі, әрі оларда мифтің, ертегінің, аңыз-әнгімелердің рөлі де түрлі дәрежеде болатынын жоғарыда айттық. Бұған қоса архаикалық эпостың тақырыптық аясы да, идеялық бағыты да, образдар жүйесі де біртұтас емес. Олай болатыны бір тобында қаһармандық дәріптелсе, енді бірінде аңшылық, мергендік жырланады, үшінші бір жырлар тұтастай мифологиялық сюжетке құрылады. Бұлардың сюжеттік типін, ішкі құрылымын типологиялық белгілеріне қарай топтастыру алдағы уақытта шешімін табатын мәселе.

<sup>74</sup> Лебедева Ж.К. Эпические памятники народов Крайнего Севера. Новосибирск, 1982. С.61.

Ал, көне эпостың жоғарыдағы жинақталған белгілері негізінен қаһармандықты жырлайтын тобына қатысты. Бұларды ғылымда қаһармандық көне (героико-архаический) эпос деп те атап жүр. Сөз жоқ, архаикалық эпостың бұл түрлері кейін батырлық жырдың негізін құрады.

Рас, көне эпостың әртүрлі типтері бір-бірінен өте алшақ тұрған жоқ. Олардың көптеген белгілері аралас жүруі мүмкін. Бұл — бір. Екіншіден, көне эпос пен кейінгі батырлық жырлар, романдық эпостарды жанрлық-стадиялық жағынан бөліп қарағанымызбен, олардың орталарында аралық, өтпелі кезеннің ерекшеліктерін сипаттайтын эпостар да аз емес. Сахалардың олонхосы, буряттардың улигерлері, алтайлықтардың эпостық жырлары, «Калевала», «Нарттар», «Амирани», міне, бұлар көне қаһармандық эпос пен батырлық жырдың ерекшеліктерін бірдей қамтитын жырлар. Демек көпқабаттылық (полистадиальность) эпостық дәстүр үшін заңдылық және әр жырда олардың көрінісі әртүрлі дәрежеде.

Қазіргі ұлан-асыр эпикалық дәстүріміздің туып, қалыптасқан бастау кезінде, сөз жоқ, жан-жақты дамыған көне эпостар тұрды. Оны айғақтайтын жекелеген жырлар да, салыстыра қарағанда кейін қалыптасқан эпостардағы ежелгі қабаттар да жетерлік. Дегенмен мына жағдайды айрықша ескеру қажет. Қазақ эпосы тұтастай алған өзінің стадиялық-жанрлық белгісі бойынша Солтүстік, Қиыр Шығыс, Сібір, Алтай халықтарының эпикалық дәстүрімен салыстырғанда ілгері кеткен, даму деңгейі бойынша жаңа сатыға көтерілген. Рулық қауым ыдырап, оның орнына феодалдық-патриархалдық қоғамның келуіне байланысты, саяси-әлеуметтік өзгерістерге лайық эпостық дәстүріміз түрлі эволюциялық өзгерістерді, жіктелуді бастан кешірді.

Қазақтың ең ескі замандарда дүниеге келген эпостары туралы сөз қозғағанда олардың кейбір нақтылы жанрлық белгілері туралы топшылаулар жорамал түрінде, жалпы типологиялық салыстырулар арқылы анықталады.

Архаикалық пен классикалық эпостың өзіндік өрнегін ажырата танудың өзіндік шарттары бар екендігін фольклор зерттеушілер негізінен жүйелі түрде талдап шыққан. Ол шарттылықтар, жинақтап айтқанда, төмендегі ұғымдарға саяды: мифтік уақыт адамдар санасында бірте-бірте қиялға айналып, бір кезде өтіп кеткен «алтын дәурен» туралы ұғымды туғызады, мифологиядағы ұнамды ерлер батырлық эпостың қаһарманына ұласып, аждаһа, жалмауыздар, зұлым жаулар бейнесіне көшеді, ертегілік, мифтік образдар тарихи образдарға айналады; рухани өмірдің күрделене түсуіне байланыс-

ты алғашқы мифология ыдырап, оның кейіпкерлері бұрынғы «киелі» қалпынан өзгеріп, көркемдік тұлғаға ауыса бастайды; ертедегі жеке мүдде үшін күресетін кейіпкер ұжым (ру, тайпа, ел) намысын қорғайтын қаһармандар пішініне ие болады; мифтік, ертегілік сарындардың жаңаша жырлануы ел өміріндегі өзгеше жағдайларда, тарихтың тәжірибесін тірілту, еске салу қажеттігі туған кезде тың өріс алады; қаһармандық эпостың жасалуына қуатты негіздің бірі тарихи аңыздар болып есептеледі.

Көне эпостың түрлі белгілері қазақ фольклорында да кездеседі. Мұның нақтылы көріністерін эпос туындыларын талдау үстінде ғана анықтауға болады. Сол үшін бірнеше жырға тоқталуды жөн көреміз.

«Құламерген, Жоямерген» жыры бұл ретте өте қызғылықты материал ұсынады. Ең алдымен, бұл эпостың орталық қаһарманы — Құламерген аңшылықпен кәсіп ететін адам. Ал, аңшылық адамзаттың өте ерте кездегі ежелгі тіршілік қарекеті екені мәлім. Ол — күнкөрудің байырғы формасы. Жырдың:

Ер екен Құламерген бұрын өткен,  
Ақырда мұратына ол да жеткен.  
Мұхиттың Гэзар деген аралында  
Аң аулап, мергендікті кәсіп еткен<sup>75</sup>, —

деп басталатын бірінші шумағы-ақ осы жайды аңғартады. Жапандағы аралды жалғыз жайлап жүрген Құламерген бойында «мәдени қаһарман» — ілкі адамдар бейнесін еске саларлық та сипат жоқ емес.

«Құламергенде» стадиялық жағынан матриархат дәуірінің нышанын елестететін қабаттар бар. Бұл, әсіресе, «дүниенің жамандықпен түбін тескен» Құртқа есімді кемпір бейнесінен аңғарылады. Мыстан кемпірдің «ақылымен» Құламерген отбасының алай-түлейі шыққанын көреміз. Ол мергеннің сұлу әйелі — Кұнайымды азғырып, теріс жолға түсіреді, Булгар шаһарының ханына зымиян кенес беріп, бәлені бастаушы болады.

Бір ғажабы — Қасым патшаның жіберген үш жүз палуанын қырып-жойып женген Құламерген әлгі мыстан кемпірден қорқады. Өйткені, жеті басты жалмауыз кемпірдің «әр басында жүз кісінің күші бар» екен. Осыны білген Құламерген кемпірмен кездесуге бата алмай, бой тасалап қашады. Бұл арада да көне ұғым ұштығы анық.

<sup>75</sup> Батырлар жыры. Алматы, 1964. 3-т. 318-б.

Мыстан кемпір айласының шегі жоқ жауыз күш иесі сипатында көрінуі ертедегі адамдардың белгісіз күштерден қорыққандығының анық елесі секілденеді. Кейіннен осы мыстанды Құламергеннің ұлы — Жоямерген өлтіреді. Мұнда да ол кемпірді кара күшпен емес, қапысын тауып, «алтын окпен» атып, өлтіреді.

«Құламерген, Жоямерген» жырында әйелдің қоғамдағы, отбасындағы орны туралы ертедегі көзқарас, түсінік анық нышан береді. Үй иесі — еркек, ал, әйел — оның көмекшісі, тілеулесі деген ұғым эпоста жүйелі оқиғалар үстінде шешімін табады. Құламергеннің әйелі сұлу Кұнайымның опасыздық жасап, бірден дұшпанға айналуы, мергеннің жеті жасар қызы Шәрипаның әкесіне қатыгездік көрсетуі үстірт карағанда дәлелсіз, түсініксіз нәрсе болып табылады. Бірақ бұл әрекеттердің де түпкі себептері барға ұқсайды.

Дәуірлеп келе жатқан патриархат қоғамы әйелдің өзіндік білермендігін кешпейтін дәстүр салған. Кімде — кім осы дәстүрге қайшы келсе, ол жауыз, жүзіқара саналған. Бұл өз алдына мәселе болса, мына жерде жағдай сәл басқалау. Мыстан кемпірдің «өмірін айдалада, аралда қызықсыз өтіп бара жатыр» дегеніне Кұнайымның тез елігіп, мінезі күрт өзгеруі, күйеуінің хас дұшпаны болып шығуы матриархат дүниесін ансаудың, «еркін заманды» қолдан бермеудің бір алуан көрінісі емес пе екен? Қалай болған күнде де, Құламерген мен Кұнайым арасындағы алалық, кереғарлықтың түбірі әйел опасыздығы деген түсініктен әріде, тереңде жатқаны зайыр. Міне, эпос адам санасында түрлі дәуірлерде орын тепкен салт пен дәстүрдің бұлдыр бейнесін осылайша еске салады. Құламергеннің екінші әйелі — Баллу Маржанның барлық іс-әрекеті патриархат идеологиясына толық үйлеседі, ол үй иесінің әрі ақылшы, әрі тілекшісі. Осының нәтижесінде Жоямерген мыстанды жеңіп шығады. Жыр бертінгі кезеңде дүниеге келгенмен, көне дәуірдің бірталай ұғымын сақтап қалған.

Атап өтерлік нәрсе сол — жырда әйелдің қоғам, отбасы тіршілігіндегі маңызды орны көрінген. Мұнда әйел ердің сенімді серігі болғанда, іс онына оралады да, дұшпанына айналса, тыныштық, жарастық бұзылады.

Жырда Құламергеннің аты — Құлагер, Жоямергеннің таңдап мінген жүйрігі — Ділдеш ат батырларға керек жерінде ақыл беретін, көмегі тиетін есті жануарлар болып көрінеді. Мәселен, Құлагер жаудың келе жатқанын біліп, иесіне пыскырып, хабар береді, ал, Ділдеш ат теңіз түбінен киелі қазанды алып шығып, Жоямергенді дегеніне жеткізеді. Бұл қазанның қасиеті былайша сипатталады:

Қаншама көп мал тойға сояды екен,  
Қазанды қайнаттырып қояды екен.  
Болса да қанша әскер тойға келген  
Бәрі де сол қазаннан тояды екен...

Жырдың ертегілік табиғаты айқын. Мұның өзі ертегілік сарындарды эпосқа айналдыру қазақ эпикалық дәстүріне тән құбылыс деген тұжырымды дәлелдей түседі<sup>76</sup>.

Сикырлы күштер туралы көне ұғым жырда күрделі орын иелейді. Тартысты дамытатын түрткі, себеп өнін айналдыра білетін осындай қаскөйлер болады. Жау күш Құламергенге бірде жол үстінде жылап жатқан бала бейнесінде кездеседі. Аяушылық жасап, артына мінгестірген «бала» баяғы жеті басты жалмауыз кемпірдің баласы Орақ деген болып шығады. Орақтың соңында сансыз әскері бар екен. Жекпе-жекте Орақты Жоямерген өлтіріп, жау әскеріне ойран салады. Бұл тұстарда көне эпостың емес, қаһармандық жырдың белгісі басым.

Көп қойға тиген қасқырдай  
Бір шетінен кіреді.  
Мылтық жеткен жер болса,  
Атып кетіп барады.  
Садақ жеткен жер болса,  
Тартып кетіп барады.  
Ділдеш аты жануар  
Кезі келген жауларды  
Тарпып кетіп барады.  
Үш мыңдайын әскерді  
Қырып кетіп барады.  
Өзі білгенін мергенін  
Қылып кетіп барады...

Жырда оқиғаның бір бөлегі жер асты, су патшалығы әлемінде, жыландар елінде өтетіні де дүниенің құрылысы туралы көне ұғымдармен ұласып жатыр. Осылайша айнала, әлем, тіршілік туралы түрлі түсініктердің аралас-құралас келуі көп елдер эпосының, соның ішінде қазақ жырларының бір ерекшелігі екенін көреміз. Жер астының патшасы Жыланбектің қызы Күнсұлуды Жоямерген неше қилы ауыр сындардан өтіп барып қана алады.

<sup>76</sup> Каскабасов С. Казахская волшебная сказка. Алма-Ата, 1972. С. 56.



Бұл арадан да дүниені адал, арам, дос немесе қас күштер деп жіктейтін мифтік, ертегілік сананың бірте-бірте қаһармандық эпосқа көшу жолының бір алуан моделін көргендейміз. Мәселен, Жоямергеннің іс-әрекеттері жер астында өткенімен, оның өсу, есью, батырлық үйлену, жаулармен айқаста ерлігін таныту процесстері кейінгі қаһармандық эпос дәстүріне жақын келеді.

Ат — адамның, батырдың сенімді серігі деген, белгілі дәрежеде, культке айналған ұғым жырда кенінен көрсетіледі. Замандар бойында адам баласына адал қызмет еткен атты ақылды етіп, әсірелеп айту эпикалық дәстүрімізге шет емес. Жылқы малының көшпенділер өміріне аса зәрулігі ғасырлар деңгейінде үлкен ореолға, кымбат феноменге айналғаны осыдан. Жыланбек патша су түбіндегі қазанды әкел деп шарт қойғанда, Ділдеш ат Жоямергенге былай деп «тіл қатады»:

— Мергенім, маған құлак сал,  
Айтқан сөзді ұғып ал.  
Бұл дарияның түбінде  
Алтын қазан рас бар  
Ала алмайсың қазанды  
Бұл сөзімді естіп қал.  
Медет берсе Құдайың  
Қазанға өзім барайын.  
Сенің үшін, жан достым,  
Қорлыққа басым салайын.  
Суға қазір енемін,  
Сапар тартып қазанға  
Дария түсіп көремін...

Бұл айтылғандар «Құламерген, Жоямергеннің» түбірлі оқиғалары белгілі дәрежеде қоғам дамуының өте ертедегі жағдайынан хабар береді. Мұны айтушы немесе өңдеушілердің жырдың бітіміне жана дәуір ұғымдарын кірістіргені байқалып тұрса да, эпостың ежелгі сипаты тасаланбайды.

Жырда Хазар (Каспий) теңізі, Орал тауы, Булгар шаһары аталады. Құламергенге қарсы күш Булгар ханы болып есептеледі. Бірақ мұндай географиялық көрсеткіштер жыр оқиғаларына қосылған сыртқы әдіптер ғана. Қандай қала, жер, хандық аты аталса да, ол бертінгі қоспалар екені белгілі. Ханның жанындағы кеңесшілер — уәзірлер болатыны мәлім. Уәзірдің орнына мыстанның аталуы, оқиға өрілімінде сикырлы күштердің көбірек көрінуі, бір замандағы қауымның кәсібінен, ішкі қайшылығынан, күрестерінен нақтылы

деректер айтылуы, көп өзгерген түрінде болса да, матриархаттық дүниенің ыдырап, патриархаттық дәстүр үстем болғандығынан, осы жолдағы кейбір тайталастан хабар берілуі жырдың ежелгі өрнегін белгілейді.

Қарақалпақ халқында сақталған «Құламерген» мен қазақ жырының оқиғалық өрілімін салыстырып карағанда, екеуінің түбірі де, кейіпкерлерінің құрамы да бір бастаудан таралғаны айқын көрінеді<sup>77</sup>. Тек қаһармандар есімінде, жер атында ғана айырмашылық бар. Қазақ жырында Құламерген әйелі – Қаншайым болса, карақалпақ ертегісінде Қалбике, мергенге жаулық ойлаған патша қазақ нұсқасында Қасым, карақалпақшада Адешер деп аталған. Бұл эпикалық аңыздардың арасындағы негізгі ерекшелік – қазақ жырында Құламерген ұлы Жоямергенге байланысты тың сюжеттік байланыстар қосылуы, жер асты патшалығындағы оқиғалар айтылуы, Ділдеш аттың иесіне ғажайып қызмет етуі, қазақша нұсқаның ең негізгі, сапалық дерлік бөлектігі Жоямергеннің дұшпан әскерлерімен соғысып, зұлымдық иелерін жойып жіберіп, қаһарман ерлігінің жүйелі, күрделі сипатқа ие болуы. «Құламергеннің» қазақша және карақалпақша айтылып келген нұсқалары эпикалық шығармалардың өмірі, олардың даму заңдылығы және тенденциясы туралы тың да қызғылықты байқаулар жасауға мүмкіндік береді. Бұдан тағы да бір аса мәнді қорытынды шығаруға болады. Ол – ертегі-аңыздардың жалпы схемасында пәлендей өзгешелік ұшырамай келуі бұлардың тарихи-генетикалық туыстығының да кәміл айғағы.

«Дотан батыр» жыры да ертегілік сипатымен ерекшеленеді. Мұнда Құбақанбай дегеннің қырық ұлының кенжесі Дотанның жалмауыз кемпірдің қорқытып, шарт қоюымен жеті жыл жолдық алыстағы Шынтемір ханның сұлу қызы Күнікейді алып келуге аттанғаны, жолда оған бірнеше батыр серіктер кездескені, Күнікей сұлуды көп қиындықпен (Күнікейді тартып алмақ болған қалмақ ханын жеңіп, түрлі жарыстарда бәйге алып) қолға түсіргені; қайтып келіп зорлықшыл жалмауыз кемпірді өлтіргені; тағы да бір дұшпан хандық әскерімен соғысып, ағаларын үйлендіргені, сөйтіп, мұратына жеткені көрсетіледі. Басы «таза» ертегіше басталған «Дотан батырдың» ақыры эпостың деңгейіне көтеріледі, Дотан бір ғана отбасының мүддесімен шектеліп қалмай, ел қамқоры, қорғаны болып та сипатталады.

Жырдың оқиғалары көне дәуір санасын елестететіні әр тұстан-

<sup>77</sup> Карақалпақ фольклоры. Нүкіс, 1977. 162-166-б.

ақ көрінгендей. Соның бірі — қалыңдық іздеу, белгісіз қауіп-кәтері мол қиын сапарға аттану идеясы. Зерттеушілердің көрсетуі бойынша, қаһарманның қандай да болмасын мақсат көздеп жолға шығуын көрсету эпикалық аңыздардағы ең ескі сарын болып табылады.

Құбақан байдың ұлдары қалыңдық іздеуге бет қойғанда айналада қандай ел бар екенін білмейді. Олар үшін дүние толған жұмбақ, ашылмаған құпия секілді. Бұл арада адам санасының әлемді танымаған балаң кезінің халі елес беріп өткендей. Бай балалары жол, жөн сұрап, қарт малшыға барады («Жақын жерде барар ел бар ма екен деп, малын баққан бір шалдан сұрайды енді»). Тәжірибесі толыспаған, қиындықпен күресіп, ысылмаған жас батырларға кеңесші болатын дана қарттар бейнесі түрлі ел эпосында-ақ көрініс беретіні мәлім<sup>78</sup>. «Дотан батырдағы» бақташы шал бір-ақ рет көрінетін эпизодтық кейіпкер. Сонда да болса, ол ең қажетті кеңесті тауып береді, қауіптің қай жақта екендігін нұсқайды.

...Оңтүстікте бір тоғай бар деп айтты,  
Миуалы қалың тоғай тал деп айтты.  
Тілімді алсаң менің, шырақтарым,  
Бәрің де қолға қару ал деп айтты<sup>79</sup>.

Ежелгі адамдар қалың орман ішінде алуан қаскөй күштер бар деп есептеп, сақтанғаны, жыртқыш андардан қорғану үшін қолына қару алып жүргені анық. Жыр кестесі арасынан дәл сондай түсінік айқын аңғарылатынын көреміз.

Әлгі ақылды шалдың тағы да бір кеңесі бойынша болашақ батыр Дотан жылқыдан өзіне лайық ат тандап мінеді. Ол ат — Қаракөк тай болады. Үлкен өмір жолына қадам қойғанда ерлерге керек алғышарттың бірі — мінетін ат тандау екені түркі-монғол халықтары эпосында кең таралған құбылыс. Бұл көрініс эпикалық жырлардың барлық түрінде де кездеседі. Батырдың ат тандау мәресімі жылқы түлігінің қолда үйретіле бастаған кезеңінен бері желі тартып келе жатқан сарын, әлденеше мың жылдық тарихы бар ұзақ процесс.

«Дотан батырда» жау күштер бірде жалмауыз кемпір, бірде озбыр қалмақ ханы болып аралас келеді. Мұнын, әлбетте, көнерегі мыстан кемпір бейнесі. Мыстан, әйтеуір, жақсылыққа жаны қас, адамзатқа өш тылсым күштің жинақталған кескіні. Жырдың ішінде жаулар бірде мыстан, бірде қалмақ ханы болып өзгеруі де мұнда әртүрлі дәуір шындығының қатпары бар екендігінің ныша-

<sup>78</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974.

<sup>79</sup> Батырлар жыры. 1961. 2-т. 147-б.

ны. Адамдар алғашқы қауым жағдайында табиғаттың күтпеген, танылмаған кездейсоқтығынан қорқып, оларды неше түрлі сиқырлы күштер (жалмауыз, дәу, аждаһа, т. б.) бейнесінде елестетсе, кейін келе жаулардың нақтылы аты-жөні айқындала түседі. Эпостағы жағымсыз кейіпкерлер — жалмауыз кемпір мен қалмақ хандарының арасында уақыттық жағынан алғанда, ұзақ-ұзақ дәуір жатыр. Бірақ халық қиялының эпикалық көркемдік жинақтаудың ерекшелігі сол — мұнда түрлі заманның түсінігі кейде қабысып келе береді.

Құбақан байдың балаларына алғашқы зор қатер жалмауыз кемпірден келеді («іісін адамзаттың алғаннан соң, бұларға бір жалмауыз келе жатыр»). Дотан мыстанды атпақ болады, бірақ күш тең еместігін сезіп, амалсыз оның айтқанына жүреді. Ал, мыстан жас баланы жеті жылдық жолға, Шынтемір ханның қызын алып келуге жұмсайды.

Менен сен соны әпкелсең құтыласың.

Болмаса тағы қайта жұтыласың.

Күнікейдін сұлулығы артық дейді,

Соны әкелсең түседі ықыласым,—

дейді мыстан.

Қаһармандық немесе романдық эпоста жас батыр әдетте алысқа жауда кеткен кегі үшін, кейде ғашық жарын іздеп аттанады. Ал, мына жырда Дотанның жырақ жолға бет қоюы еркінен тыс, зорлық әмірмен болып тұр. Демек Дотандар үшін мыстаннан қаһарлы, күшті жау жоқ. Осының өзі жырдың астарында ертедегі өмір ақиқатының заңдылығы жатқанын көрсетеді.

Алыс жолға ағаларының бірде-бірі Дотанға серік болып ермейді. Мұның себебі жырда ол тоқалдан туған жалғыздығынан деп түсіндіріледі. Сонымен қатар бұнда әулет, шаңырақ иесі деп есептелетін кенже баланы «сынға» салып, жетілдіретін көне салт жаңғырығы бар.

Дотанның кетердегі қоштасу өлеңі бізді ертегілік әлемнен нақтылы тіршілік стихиясына алып келеді.

...Көп сәлем де атама,

Батасын маған берсін-ай.

Мұратына жеткір деп,

Дұғада болып тұрсын-ай.

Бес уақыт намазда

Көңілін маған бұрсын-ай.

Ғарып ата-анама

Үш қайтара сәлем де,  
Тілегім тілеп жүрсін-ай.

Бұл ұғымдар бергі дәуірдің, ислам мәдениеті араласқан кездің түсінігін елестетсе, осы өлеңнің жалғас жолдары қайтадан көне кезеңге жетелейді.

...Жалмауыз кемпір қорқытып,  
Алысқа мені айдады,  
Тілегі мұның құрсын-ай.

Жырда жас Дотанның жол жүрісін эпикалық әсірелеп, көркем бейнелейтін кестелер мол. Мұндай жерлерде шығармада нақтылы суреттер жасалады.

«Дотан батырда» ертегілік элемент екінің бірінде-ақ көрініс беруі, оқиғалар мен мінездерді едәуір нақтылы талдайтын тұстар мен ертегілік заңдылықтың кезектесе келуі өзіндік ерекшелік болып танылады. Бұл айтқанымызды төмендегі жайлар сипаттаса керек.

Алыс сапар үстінде Дотанға көмекші, тілектес дос күштер кездеседі. Олар: саққулақ, мерген, желаяқ, көзбайлаушы. Бұлардың әрқайсысының теңдессіз күштері мен өнері жас батырға таудай тірек болады, мақсатына жеткіздіреді. Халық қиялы өзінің сүйікті қаһарманын ешбір жаудан жеңілмейтін ету үшін, осындай ғажайып көмекшілерді кездестіреді. Шынтемір хан қызын Дотанға бергісі келмей, сылтау тауып, түрлі шарттар қойғанда, сол жарыстардың бәрінде де Дотанның серіктері озып шығады: жаяу жарыста – желаяқ, жамбы атуда – мерген алдына жан салмайды. Атап өтерлік нәрсе – жас батырға ғайыптан кездесетін таусоғар, көлтаусарлар «Ер Төстік» ертегісінде де ұшырайтын. Мұның өзі ертегіде бірінен екіншісіне ауысып отыратын «көшпелі» қаһармандар болатынын да көрсетеді. Оқиғалар мен кейіпкерлердің «ауыс-түйісі» неғұрлым көбірек болуы көне эпосқа сыйымды, жарасымды. Өйткені, онда қаһарман мінезі даралана бермейді, ал, белгілі бір әлеуметтік типтің аты-жөнін өзгертіп, жаңа ситуацияларға сала берудің қиындығы жоқ. Якуттардың архаикалық эпосында да дәл осындай жағдай кездесетіні анықталған. Олонхолардың бірінен екіншісіне тұтас-тұтас бөлімдердің еркін ауыса алатындығын фольклоршы И. Пухов өз еңбегінде дәлелдеп берген еді<sup>80</sup>.

Дотанның іздеп келе жатқан елі – Шынтемір хандығындағы

<sup>80</sup> Пухов И. Якутские олонхо и калмыцкий «Джангар» // Проблемы алтаистики и монголоведения. Элиста, 1974. С. 63.

оқиғаларға келгенде жырдың тарихилығы өзгеше ренге ауысады. Жалмауыз кемпірдің зорлық әмірімен жол кешкен бала батыр енді іргелі жаумен бетпе-бет айқасатын болады. Ол — эпикалық жау, қалмақ ханы Жазира еді. Өзінің мықтылығына сенген жау Шынтемір еліне қысым жасап, Күнікей сұтуды алуға әзірленіп жатыр екен. Бұл тұста Дотан бір отбасының емес, тұтас бір елдің намысы үшін күреске шығады. Эпос қаһарманының құлашы анағұрлым кеңейе түседі.

Күнікейдің алыстан жас батыр келе жатқанын күн ілгері түсінде көріп, болашақты болжауы да ескі анимизм түсінігіне, адам ұйықтағанда жаны ұйықтамайды дейтін ұғымға тікелей байланысты.

Дотан мен Шынтемір ханның диалогтары объективтік шындықты тереңірек тануға көмектеседі. Бұлар бір мақсаттын адамы ретінде тез түсінісіп, тіл табысады, ортақ жауға қарсы келгенде бірлігі нығая түседі. Мұнда диалог тек оқиғаны ширақ байланыстырудың құралы болып қана қоймай, мінезді айқындауға да қызмет етеді, эпос кестесінің маңызды компонентіне айналады. Сол сияқты жырда адам көңілінің шын ансарларын ашуға таптырмайтын тәсіл-монологтар да орын тепкен. Құбақан байдың жолаушы кеткен ұлын сағынып, зар-наласын айтуы тебіреністі шындық болып елестейді («Балаларым ержетіп, ел көрем бе деп едім»).

Шынтемір ауылындағы жамбы ату, жаяу жарыс, палуан күрестің бәрі үлкен той, жиындарда болатын дәстүрлі тамашаның көрінісі. Бірақ бұл тұсқа да көне түсініктер араласады. Шынтемірдің Дотанға қыз бермеу әрекетіне өзезіл болып, мұнда да мыстан кемпір жүреді. Бұлай болуы табиғи, мұның өзі адамдар санасында сиқыр күштер құдіретіне сенушілік ұзақ сақталатынын көрсетеді.

Жырдың соңында есейіп, қайраты толысқан, көптің қамын ойларлық боп кемелдік тапқан Дотанды көреміз. Ол еліне келіп, баяғы жалмауыз кемпір шенгелінен құтылғаннан кейін ағаларының жеке үй болуын көздейді. Бұл жолдағы талабы оны тағы да «қалмақ» жаумен ұстастырады. Осының нәтижесінде ол жауды жеңіп, ағаларын түгел үйлендіріп қана қоймай, дұшпаннан азат етілген бір қауым елге қоныс береді.

Ел сонда көпті дейді мақұл көріп,  
Қырық мың үй бір Дотанның соңына еріп.  
Ұлан Тобыл дейтуғын жерге қонды,  
Бір ай жарым арада көшіп келіп.

Дотанның бұл әрекетін көрсету арқылы жырда үлгілі ханның біралуан бейнесі жасалу көзделгені көрінеді. Бейбіт өмір, бақытты тұрмыс, ізгі басшы туралы халықтың қашаннан бергі үміт, арманы жыр көлемінде осылайша көрініс тапқан.

«Құбығұл» жырында батырлық үйлену мәселесі кен де көркем кестеленген. Уәли ханның баласыздықтан зар шегуі, кемшілік көруі, ұл сұрап, әулиелерге жалбарынуы, ақырында, Баба түкті әулиенің «мейірімі» түсіп, рақым етуі, «балан болады» деп, түсіне аян беруі жүйелі суреттелген. Уәли ханның ұлсыздығын пайдаланып, әркімдердің астамшылық жасауы өмір шындығы болып елестейді.

...Қартая келген шағында,  
Бегі ханға келмеді,  
Алдияр айтып ханына  
Олар сәлем бермеді.  
Әңгіме айтса Уәли  
Олар қабыл көрмеді.  
Хан екен деп Уәли  
Алдына ешкім барған жоқ,  
Уәлиді адам деп  
Ешкім есіне алған жоқ.  
Қайғы мен көрді тарлықты.  
Енді күні зарлық-ты.  
Елемеді еш адам,  
Мінген тахыт, хандықты.  
Биден көрді қорлықты.  
Әкімнен көрді зорлықты.  
Алдына ешкім келмейді,  
Хан деп сәлем бермейді,  
Осындай көрген қорлықтан  
Уәли өксіп, еңірейді...<sup>81</sup>.

Дүние-мүлік бөлісі, мұрагер проблемасы жеке меншік айқындалған заманнан бері қарай күрделі орынға шыққан. Уәли ханның «өксіп, еңіреуі» де тақ пен тәждің кімге бұйыратыны белгісіз болу қайғысынан. Ендеше бұл оқиға таптық қоғам дәуірінің анық көрінісі. Сонымен қатар мұнда адамның балалы болуы әулие, құпия күштердің аяушылық етіп, қайырымы түсуінен деп ұғушылық анық бой көрсетеді.

<sup>81</sup> Батырлар жыры. Алматы, 1964. 3-т. 361-б.

Уәли ханның әйелі жүкті болғанда, алмас тасқа жерік болыпты. Бұл да болашақ баланың батыр болатынын меңзейтін, көне ырымға сенушілік нышаны. Бұған жырда кәдімгідей мән беріліп айтылуы да тегін болмаса керек.

...Қаныша тоқал — жас қатын  
 Бір күндерде жеріді.  
 Табылмай жерік тамағы  
 Зарығып ұзақ жүреді.  
 Қызығына шыдамай,  
 Қыдырып жүрген шағында,  
 Көкше таудан алмас тас  
 Бұл әйелге табылды.  
 Назары ауып, сол тасты,  
 Ауызға салып шайнайды,  
 Тастан тісі таймайды.  
 Қуаныш кіріп көңілі  
 Ажарланып жайнайды<sup>82</sup>.

Зарығып күткен баланың шілдеhana тойы ұзақ желілі әңгіме болған. Шілдеhanaға осынша ерекше орын берілуі де оқиғаның қаншалық маңызды саналғанын сездіреді. Тіпті, баланы бесікке бөлеу мәресімінің өзі көңіл аударарлық.

Осылайша Құбығұлдың әр қадамында Тәңірі «артық» жаратқандық, өзгешелік нышаны аңғартылып отырады. Ол жедел ержетеді. Құбығұл бес-алты жасында «конақтан бойын тартпайды, есігі күнде ашулы» делінген. Ал, «жетіге келген шағында ат жақсысын мінеді»...

Құбығұл түсінде көрген ғашығы — қалмақ ханы Әділбайдың қызы Ақбілекті жасырын алып қашуды көздеп, ханның карауында қозы бағады. Бұл көріністің де өзіндік астары, терең себептері бар. Күшқайраты толыспаған, жеке жүрген ерлердің әртүрлі көмекші, жебеуші пірлер қолдауымен, кейде түр-түсін «өзгертуі» көне жырларға тән белгінің бірі<sup>83</sup>. Құбығұлдың Құлаша аты кезі келгенде «тіл бітіп» сөйлейтін, ақыл-кеңес беретін болып сипатталады.

Жыр батырлық үйленудің тарихын айтып, қаһармандардың мұратына жетуін хабарлауымен аяқталады. Құбығұлдың өзге істері, кейінгі тағдыры сөз болмаған.

<sup>82</sup> Батырлар жыры. Алматы, 1964. 3-т. 369-б.

<sup>83</sup> Акбузат. Башкирский героический эпос. Уфа, 1976; Каташ С. Мифы, легенды Горного Алтая. Горно-Алтайск. 1978. С. 12.



«Құбығұлда» күрделі орын алатын құбылыс — түс көру. Ханның қызы Ақбілек Құбығұлдың түсіне кіріп, «кел» деп шақыруы, жас жігітті қайрап, тілегін әлденеше рет қайталауы күллі оқиғалық байланыстардың дамуына себепкер болады. Қаһармандардың әрбір әрекеті күн ілгері түс көру арқылы мәлімделіп жатады. Осы фактінің өзі-ақ «Құбығұл» жырының сүйегі көне дәуірлер ақиқатына апаратынын аңғартады. Бір замандарда түс көру күнделікті басшылыққа алынатын шарт болып саналған. Түстің бағдары, жорылуы үлкен істерге әсер етіп отырған. Көп жағдайда түс көру Тәңірі, Жаратушының аян беруі, құпия болмыстың сырына түсіну жолы деп ұғынылған. Тіпті, біздің заманымыздан бұрынғы екі мың жыл ішінде-ақ ежелгі Мысырда түсті жорудың кәдімгідей «ережесі» қалыптасқан. Бұл айтылғандар түс көрудің тұптамасы теренге кететінін дәлелдейді. Әлем, табиғат, тіршілік құпиясы танылмаған кездерде адамдар болмыс жайында өзінің түрлі түсінігін қалыптастырған. Сол түсініктердің бір тармағы осы түстерге байланысты.

Құбығұлдың Ақбілекті іздеп шыққан сапарында оған жылан, айдаһарлар кездеседі. Жыландарды бастаған «жеті басты айдаһар» болады. Құбығұл өзін қамаған, ысқырып, зәр шашқан жыландарды қылышпен кесіп, алмаспен қақ бөліп, тастай береді. Көңіл бөлерлік нәрсе, жырда ескі мифтік ұғымдар саркыты — жеті басты айдаһарлардың орын алуы. Зерттеушілердің көрсетуінше аждаһа, айдаһарларды женетін батырлар патриархат дүниесінің шындығы болып табылады. Көне дәуірлерде адамға қаскөй күштердің жылан, айдаһар түрінде көрінуі мейлінше табиғи еді. Құбығұл Ақбілекті алып қайтар жолда айдаһар қастандығы көрінуі де бұл ұғымның тамыр жайғандығына сипаттама.

Қалмақ батырларымен ауыр айқас кезінде қайраты азайып, халі нашарлаған Құбығұлға ғайыптан Самұрық құс ұшып келіп, қанатымен «қағып» өтеді. Бұл батырға тың күш, қалың қайрат қосады. Сөйтіп, Құбығұлға дос күштер бірде Құлаша ат, екіншіде — кәміл пір, енді бірде Самұрық құс кейпінде келе береді. Бұлар жан-жануардың бәрінің иесі бар деп түсінетін тотемдік ұғымдарға қатыссыз емес.

Сонымен, қорыта айтқанда, алғашқы қауым адамдарының сана-сезімін, наным-сенімін, дүниетанымын белгілі дәрежеде көркем елестететін мифтік, ертегілік, аңыздық оқиғаларға құрылған көне эпосқа тән төмендегідей ортақ белгілерді атауға болады.

1. Мұндай шығармаларда қиял-ғажайыптық оқиға күрделі орын алады; адам баласына қаскөй күштер: жезтырнақ, дию, ал-

басты, аждаһалармен күрес, оларды жеңіп барып, мұратқа жету көрсетіледі.

2. Көне эпоста дүниенің жаралуы туралы мифтік ұғымдар көрініс тапқан. Оқиғалардың, байланыстардың үш қат әлемде: аспан, жер, жер астында өтетіні осының айғағы. Алғашқы адамдар — (жасампаз қаһармандар) іс-әрекетінің мифтік дәуірдің елестері осындай жағдайда айқындала түседі. Әке мен баланың ұзақ уақытқа айрылысып, жат болып барып, табысуы да қас күштер әрекетіне катысты.

3. Анаеркі (матриархат) дәуірінің ыдырап, атаеркі (патриархат) кезеңінің салты орныға бастаған шақтың сипаттарын танытатын оқиғалар кездесуі — эпостың көнелігіне дәлелдің бірі. Бұл мәселелер кейде төтелей көрінбегенмен, осы процестің салдары аңғарылып отырады.

4. Қазақтың көне эпосында ертедегі аңшылық өмірдің суреттері неғұрлым кенірек сақталған. Өз еңбегімен күн көріп жүрген аңшы, мергендердің зұлым күштерге күтпеген жерде кездесіп, айқасқа түсуі, көп қиындықты бастан өткізіп барып, мұратына жетуі бұл шығармалардың қалыптасқан негізгі желісі.

5. Адамдардың сиқырлы күштерге сенуі (анимизм, тотемизм, т. б.), жан-жануарлар, өсімдік дүниесінің жан, иесі бар деп есептелінушілігі эпикалық шығармаларда із қалдырған. Адамнан «ақылды» жүйрік аттар, жас баланы асырайтын киіктер «камқорлығы» осыны көрсетеді. Адал ниетті жас қаһармандарға тарыққанда жәрдемге келетін, ақыл беретін, жол табатын кәміл пірлер, ғайып ерен қырық шілтендер қызметіне ерекше мән беріледі.

6. Баласыздық тақсиреті, әулиелер аралап, мінәжат етіп жүріп, перзентті болушылық, түс көру, аян беру, болашақ қаһарманның ғажайып тууы секілділер түбірі де адамның табиғат күштеріне тәуелді кездерінің айқын өрнектері.

7. Қаһармандардың жедел есеюі, жүйрік ат тандап мініп, қауіпті алыс сапарға аттануы, жол-жөнекей алуан түрлі жыртқыш, сиқыр, қас күштермен кездесуі, батырлық үйленуі — көне эпоста кең таралған құбылыс.

Бұл көрсетілген сипаттар қазақтың көне эпосында, бірде көп, бірде аз кездескенімен, жеткілікті орын теуіп келгені зайыр. Түркі-монғол халықтары эпосынан келтірілген мысалдар эпикалық дәстүрдің даму жолдарын, эволюциясын нақтырақ тануға көмектеседі. Сібір халықтарының эпосында архаикалық элементтердің неғұрлым көбірек сақталуы қазақ эпосының бұрын басып өткен сатыларын түсінуге, кей тараптан септігін тигізеді.

Қазақ арасында кейде ертегі, бірде аңыз күйінде жеткен қайсыбір бейнелердің, оқиғалардың саха (якут), бурят эпостарында тұтас калпында жүруін эпикалық процестің түрлі денгейлері деп түсінеміз.

## § 6. Жұмбақ

Халық мұраларының үлкен бір мәуелі бұтағы — *жұмбақтар*. Жұмбақтар телегей-теңіз фольклорлық дүниеліктер арасында ауқымды орны бар, халық болмысымен ежелден біте қайнасып келе жатқан, ұрпақтан-ұрпаққа жалғасып, қазіргі уақытта да тарих сахнасынан сыпырылып қалмай, жаңа даму кезеңін бастан өткеріп отырған бағалы жауһарлар санатына жатады.

Басқа фольклорлық мұралар сияқты жұмбақтың да пайда болу, қалыптасу, даму тарихы бар. Жұмбақтың арғы тегі ежелгі дәуірлерден тамыр тартып, алғашқы қауымдық кезендерден бастау алады. Халықпен бірге жасасып келе жатқан жұмбақ жанры әлі де дамуын тоқтатпай, дәстүрлі сабақтастығын жалғастыру арқылы ұдайы толығу, жетілу, шындалу үстінде.

Ғалымдар айтылмыш жанрдың әуелгі тегі тыйыммен төркіндес деген тұжырым жасайды. Д.К.Зеленин аңшылық және тұрмыс-салттағы тыйым турасындағы арнаулы еңбегінде «астарлы сөйлеудегі» кейбір сөздер мен халық жұмбақтарының ұқсас, сәйкес тұстарына көңіл аударады<sup>84</sup>. Алғашқы қауымдық құрылыс дәуірлерінде адам табиғат құбылыстарының шын сыр-сипатын ұғына алмаған, сондықтан оларды сәбилік балаң көзқараспен түсіндірген. Бағзы дәуірлерде адам айналадағы өктем күштердің қастандығынан секемденген, сақтанған. Аңшылық немесе бақташылық кезінде әлгі күштер зиян жасайды деп сенгендіктен оларды алдау керек деп ұққан, астарлы сөйлеу қажеттігі осыдан туындаған. Мәселен, аңға шығар алдында адамдар өз ниеттерін басқалардың сезіп қалмауы үшін олжалы қайтсак деген оймен, аңқұстың да, құралдардың да аттарын ауызға алмаған, өзара шартты сөздермен тілдескен. Мұндай жұмбақ сөйлеуді аңшылықта болсын, жай кезде болсын, сол қауымның әр мүшесі түсініп, қолдана білуі міндеттелген.

Д.К.Зеленин тыйым сөздерді өндірістік және өндірістен тыс

<sup>84</sup> Зеленин Д.К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Запреты на охоте и иных промыслах. Л., 1928. Ч.1. С.151.

деп екіге бөледі. Өндірістік тыйым сөздер аншылық, балық аулауға байланысты, оны негізінен, ерлер қолданған десе, екіншісін үй жағдайында әйелдер шығарған деп есептелген. Зерттеушінің көне аншылық тыйымдар жан, рух туралы анимистік түсініктерден бұрын шыққан, кейін анимистік түсініктермен араласып, күрделене түскен деген тұжырымы да көңіл аударарлық.

Н.А.Алексеевтің айғақтары да бұл пікірді нақтылайды:

«Аншылық мезгілдегі сәттілік, ең алдымен, табу сөздерді сақтаумен іліктес. Сахалар аңдар адамзат тілін ұғады деп иланған. Сондықтан ерекше аншылық тіл ойлап тапқан. Нағыз аң аттары мен аншылық құрал-жабдықтары орнына жалған атауларды қолданған. Мылтық (саа) деудің орнына — кыталақ («ақ тырна»), аюды (эһэ) — кырдыгас (бұрынғы), қасқырды кутуругаах («құйрықты») деген<sup>85</sup>.

Сібір халықтарынан жиналған мол этнографиялық материалдар аң аттарын түспалдағанда оны сыртқы қасиетін көбірек негізге алып, ауыстыратынын көрсетеді. Осындай шарттар кейінгі жұмбақ жанрының көркемдік ауыстыруларында дамытыла түскен.

Қазақтардың бұрын аншылыққа байланысты қалыптасқан табу сөздері біршама болғанымен, өкінішке орай, жиналмай қалған. Аншылардың ұстаған анын сойды деп айтпай, көбіне майланды деп айтуы ежелгі дәуірде туған жұмбақ үшін жасалған ауыстырулардан қалған.

XVIII ғасырдың танымал саяхатшысы С.П.Крашенинниковтың ертеде бұлғын аулаған орыс аншыларынан жазып алған «астарлы сөздерінің» мәні туралы орыс фольклоршылары В.П.Аникин мен Ю.Круглов:

«С.П.Крашенинниковтың куәлігі біз үшін бағалы болатын себебі: біріншіден, мұнда шартты аншылық сөйлеудің нақты образдары келтірілген, екіншіден, «бейтаныс есімдермен» («страннын имена») құпия сөйлесудің көне ғұрып екендігі аталып өтілген. Емелурін арқылы тілдесу Сібірді бұрынырақта мекендеген бұлғын аулайтын орыстардың бабаларына таныс болған. С.П.Крашенинников келтірген «жалған сөйлеу» (саяхатшы жазған «бейтаныс есімдер» — «страннын имена» деген сөз ғылымда термин ретінде орныққан — В.П.) — байырғы құпия сөйлеудің жаңғырықтары, бұнымен халық жұмбақтары да тікелей байланысты<sup>86</sup>, — деп жазған.

<sup>85</sup> Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С.116.

<sup>86</sup> Аникин В.П., Круглов Ю.Г. Русское народное поэтическое творчество. М., 1987. С.104.

Халқымызда атам заманнан желі тартатын, әртүрлі наным-сенімнен өрбіген салттар баршылық. Сондай салттың бірі — әр нәрсені өз атымен емес, басқаша астарлы сөздермен, меңзеумен жеткізуі. Қазақтың байырғы әдеті бойынша келіндерге ата, қайнаға, қайныларының атын атауға тыйым салынған, мұны бұзуды әдепсіздік деп саналған.

Сыйлас аруакты адамдарды «аты теріс», «адам аттас» немесе «атамның атасы» деп атаған. Кіші жүз ішінен шыққан Көтібар батырды келіндері «Атамда бар, басқада жоқ» деген тіркеспен тұспалдаған. Осы өлкеде Мөңке Тілеуұлы атты шешен өткен, оны күні бүгінге дейін халық құрмет тұтып, әулиеге балайды. Мөңке — балықтың бір түрінің атауы. Әулиенің ұрпақтарына күйеуге шыққан соң, келіндер оның киесінен қорқып, атын атаудан секемденіп, «Шорағай атам» дегенін бала кезімізде сан рет естігенбіз. Шорағай деген де — балық аты.

Мұндай салттың шығу тегін табу сөздерден іздестіру жөн. Дж. Фрэзер алғашқы қауымдық дәуірдегі адамдар зат пен сөздің аражігін толықтай ажырата алмаған, сол себепті адамның есімі оны қорғаштап жүреді деп сенген деген тұжырым жасаған. Ол кезеңде біреуді есімімен атаса, қас күштер естіп қойып, оған кесір жасайды деген сенім орныққанын, сондықтан басқаша айту қажеттігі туғанын және мұндай табу түрі дамудың бағзы сатысында тұрған көптеген тайпалар арасында таралғанын көптеген мысалмен дәлелдейді<sup>87</sup>. Мұндай сенім қазақта дүниеге келген сәбиге ат қою үрдісіне де ықпалын тигізген. Бабаларымыз жас балалары шетіней беретін болса, нәрестелеріне «Көтібар», «Боккөт», т.б. тәрізді ерсі ат қойып, айдар тағу жолымен жамандық ауылын аулақтатуды ырым тұтқан. Адамның аты неғұрлым бейпіл, ерсі болса, жамандық жасайтын қас күштер жоламайды деп иланған.

Біздің ойымызша, жоғарыда айтылған ат тергеу үрдісіміз әу баста тыйымнан өрбіген, әйел-еркек қауымы тегіс сақтайтын тәртіп болса, кейін әйел заты ғана орындайтын міндеттілікке айналған.

Қазақта көне дәуірлерден сақталып қалған наным-сенімнің көрінісі болып табылатын табу сөздер мол. Халқымыздың қасқырды өз атымен атамай, қара құлак, ұлыма, серек, ит-құс деуі де тотемдік түсініктерге байланысты қалған. Түркі жұртының көпшілігінде қасқырды тікелей атамай, басқа тұспалдармен білдірген, әзербайжандар ағзығара (аузы қара), тувалықтар көк карак (көк көз), сахалар уһун кутурук (ұзын құйрық), халлан уола (аспан ұлы),

<sup>87</sup> Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1986. С. 235-251.

танара уола (тәңірі ұлы), чуваштықтар пігимбар ити (пайғамбар иті) деген ауыстыруларды қолданған<sup>88</sup>. Буряттың «утаһуултэй» деген ауыстыруы негізінде: «Ута һуултэй уһа долеоно» — Ұзын құйрықты су жалап жатыр деген жұмбақ пайда болған<sup>89</sup>.

Жолға, сапарға шығар алдында адамдардың максатын білдірмеуге ұмтылуы қаскөй күштерден қауіптенуден шыққан, ниетіміз туралы тіке айтсақ, қас күштер естіп, жолай кедергі келтіріп, дұшпандық жасайды деп иланған. Сондықтан қас күштерді адастырып, алдау үшін сапар турасында бүркемелеп, бүкпелеп сөйлеген. Қазақтар бұрын кетейік, қайтайық деудің орнына көбейейік деп айтқан. Жолға шығатын адамнан «қайда барасың?» деп сұрамай, тек «жолың болсын!» деп айтатын болған. Егер біреу сұрап қалса, жаман ырымға балап, ол адамға зекіп тастауы да осындай наным-сенімнен шығуы мүмкін.

Қазақтың тілдік қорында тұспал сөздер бар. Мәселен, қоян — қалқан құлақ, тышқан — жорғалауық, қаптесер, қамшы — жылқы айдар, жылан — жұмырбас, т.б. болып айтылады.

Жұмбақ жанрлық қалыптасу тарихында магиялық та, ғұрыптық та қызмет атқарған. Мәселен, Н.Адрианидің жазуына қарағанда, торадж тайпасы жұмбақ шешу егістің бітік шығуына септеседі деп иланған<sup>90</sup>. Оңтүстік Африканы мекендеген банту тайпаларында жауын шақыру ғұрпы кезінде әйелдер би билеп, ән айтса, ерлері жұмбақ айтады екен<sup>91</sup>.

Жұмбақ айтуда шектеулердің де болғанын байқауға болады. Мәселен, эвенктерде көктемде бұғылар бұзаулайтын мерзімде, ауа райы өзгергенде, адам дүниеге келгенде не қайтыс болғанда, т.б. қиын сәттерде жұмбақ айтуға тыйым салынған.

Вотяктарда қысқы «важо» уақытында айтылатын «қауіпті» жұмбақтар тобы да бар.

Татарларда Нардуган мейрамы уақытында күн, ай, жер, су, жыл, жанбырды мадақтап, жұмбақ айту өріс алған. Осылайша аспан әлемінің, табиғат күштерінің рақымын түсіруді ойлаған. Осы такылеттес маусымдық жұмбақтарды Наурыз мерекесі кезінде

<sup>88</sup> Щербак А.М. Название домашних и диких животных в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961. С. 132-133.

<sup>89</sup> Бардаханова С.С. Система жанров бурятского фольклора. Новосибирск, 1992. С.194-195.

<sup>90</sup> Оглоблин А.К. Типы яванских загадок // Паремнологические исследования. М., 1984. С.81.

<sup>91</sup> Лавонен Н.А. Карельская народная загадка. Л., 1977. С.17.

айту түркімендер арасында орныққан<sup>92</sup>. Қазақтар бұрын Наурыз қарсаңында жақсылық пен жамандық, суық пен жылы, қыс пен жаздың күресін бейнелейтін «Өлі мен тіріні» айтыстырып, қыс бейнесі Қалтырауық камыр кемпірді күресте жеңілдіріп, жас жігіттер мен қыздарды ортаға шығарып, айтысқа шақыратын. Жас жігіттер мен қыздардың айтысы жұмбақ жасырысуға ойысып, жұмбақ тақырыбының мақсаты табиғат ананы мейірлендіріп, жыл ішінде береке, молшылықты қамтамасыз ету үшін уақытты, мезгілді арқау ететін<sup>93</sup>.

Ал гректердің кеудесі әйел, денесі арыстан, қанаты құстардыкіндей Сфинкс аталатын мақұлық өткен-кеткендерге: «Жаны барлардың ішінде қайсысы ертеңгісін аяқпен, күндіз екі аяқпен, ал, кешкісін үш аяқпен жүреді?» — деген жұмбақ жасырады, шешуін таппағандарды жоқ етіп отырады. Бұл жұмбақтың шешімін Эдип патша адам деп табады. Әлгі мақұлық дұрыс жауапты естігенде дағдарып, өзін-өзі өлтіреді.

Гавайлықтарда жұмбақ шешімін таппаған адамдардың сүйегі жағылмай, тек олжа ретінде сақталған, олардың ұрпақтарына жұмбақ жасыруға рұқсат етілмеген<sup>94</sup>.

Бұл мәліметтер жұмбақтарды ежелгі адамдар қасиетті санап, оны шеше білуді қажеттілік деп есептегенін көрсетеді. Жұмбақты дұрыс табу бақыт әкелсе, оны білмеу өлімге соқтырады деп сенген.

Алайда, «жұмбақ әуел баста өмірге ойын ретінде келген. Сәби көзін жұмып тұрып, затты жұмбақтаған (жасырған). Демек жұмбақ — көзді жұмбақ, жасырғанда тапбақ (тап-бақ) деген түбірлерден тараған. Кейін көзді жұмып табу (жедел ойлап, тез шешу) мағынасына ие болған. Көз жұмбақ және жасырғанды таппақ деген екі сөз ықшамдалып, кірігіп, «жұмбаққа» айналып, жанрлық термин ретінде қалыптасқан»<sup>95</sup> деген пікірге қосылмаймыз. Жұмбақ тарихын зерттеушілердің пікірлерін саралағанда тұспалмен сөйлеп, қаскөй рухтарды адастыру, болып жатқан жағдайды жасыру мақсатын көздеуден туған деген тұжырымдар, шындығында, мәселенің тереңіне бару, құптарлық пікір.

Қазақ жұмбақтарының көне үлгілері XI–XIII ғасырларда қыпшақ даласында дүниеге келген «Кодекс куманикусте» сақталған.

<sup>92</sup> Бұл туралы Ш.Керімнің «Қазақ жұмбағы» атты монографиясынан кеңірек мағлұмат алуға болады.

<sup>93</sup> Иванов И. Встреча весны у киргиз // Тургайская газета. 1903. № 20. С.6.

<sup>94</sup> Колесническая И.И. Загадка в сказке // Ученый записки Ленинградского университета. 1946. С.114.

<sup>95</sup> Қазақ әдебиеті (газет). 1987. № 26, 26 июнь.

Бұл сөздіктегі жұмбақ саны — 47. Американдық ғалым А.Титце «Кодекстегі» жұмбақтардың қазіргі түркі тектес халықтардың фольклорлық қазыналарымен сәйкес тұстарына тоқталады. Татар фольклортанушысы Х.Махмутов қыпшақ дәуірінен жеткен жұмбақтарды татар жұмбақтарымен салыстыра тексереді. Бұл екі зерттеу қазіргі түркі жұмбақтары мен ежелгі байланыс, сабақтастықты танытады.

«Кодекстегі» жұмбақтарға үнілгенде ертеден-ақ қыпшақтардың ойлау жүйесінің өте жақсы дамығанын аңдау қиынға соқпайды. Сөзіміз дәлелді болу үшін мысал келтірелік:

Сенде, менде йок,  
Сенгір тавда йок,  
Ұтлу ташда йок,  
Қыпшақта йок.

Аудармасы:

Сенде, менде жок,  
Сенгір тауда жок,  
Өте берік таста жок,  
Қыпшақта жок (Құстың сүті).

Жұмбақта жасырылып отырған заттың нақты белгісі, не қасиеті көрінбейді, мұнда осы жанрда жиі кездесетін парадокс тәсілі қолданылып тұр. Бұл жұмбақ қиыннан қиысқан ой-қиялдың, терең көркемдік ассоциацияның жемісі.

«Кодекс куманикус» мысалдары ХІ ғасырда түркілерде жұмбақтың табу мен магиядан бөлектеніп, өзіне тән көркемдік-поэтикалық құралдарын белгілеп, әдеби сипаты бар жанрға айналып үлгергенін куәландырады.

Жұмбақтың айтылатын жері — көбіне ойын-сауық үсті, той-думан, ол шілдехана кезінде көңіл көтерудің, сейілдеудің құралы болған. Бұрын магиялық, ғұрыптық-діни нанымды білдірсе, кейін мұндай сипатынан айрылған. Академик Әлкей Марғұланның жазуына қарағанда ертеректе жұмбақты карт кісілер айтатын да, шешуін жастар табатын.

Халқымызда жұмбақ жарысы кезінде қазылық етіп, әділ билік ету үшін қазы, төреші белгілеу тәртібі де болған. Ел аузынан жиналған мәліметтер бойынша ойын төрешісі қарсылас топтардың қанша жұмбақ шешкенін, қаншасы шешілмей қалғанын қадағалап



отырғанын білдік. Төреші бәсеке соңында қайсы топтың қанша ұпай жинағанын есептеп, соған сәйкес жеңімпаз топты айқындаған. Ел ішінде жұмбақ жарыс ойын түрінде өтетіні белгілі. Мұндай жарыстың өтуі былай: жұмбаққа жұмбақпен жауап береді. Егер біреуінің жұмбағы шешілмесе, қарсы жағы да жұмбақ айтады, егер айтатын жұмбағы болмаса, екінші жағы «сатам» дейді.

Көп ырғасудан соң жеңілген топтың адамдарын «сату-саудаға салып», күлкі-әжуалауға ойысады. Жеңімпаз топтын бір адамы:

— Сатам, — дейді.

Екінші адам:

— Нені сатасын? — деп, қарсы сұрақ қояды.

— Қадірбектікін (жеңілген жақтың адамының аты) сатам.

— Несін саттын?

— Қазандай болған басын (оның басы үлкен болған соң әдейі айттып отыр).

— Алдым.

— Оны қайтесін?

— Мына Ақадыр шетіне қарақшы етіп қоямын. Осындай жауаптан соң жұрт қыран-топан күлкіге батады.

— Шоқайдың қарнын сатам (Шоқай — жеңілген топтың адамы, оның қарны үлкен болғандығы үшін әдейі тілге тиек болады).

Үшінші адам:

— Алдым. Оны итаяқ қылмақпын, — дейді.

— Тортайдың салпы аузын сатам.

— Алдым.

— Оны не қыласың?

— Ұлытып, айқайлатып қоямын.

Осылайша жеңілген жақ адамдарының дене мүшелеріндегі, киім киістеріндегі кемістіктер келемежге айналады. Ойынды төрешінің мына сөзі тоқтатады:

— Болды. Енді сататын ештеңе қалмады, жаңадан бастаймыз»<sup>96</sup>.

Айтылмыш диалог қатысушы адамдардың шешендік өнеріне, мінез-құлқына сәйкес әртүрде өрбуі мүмкін. «Жұмбақ таба алмағанның көзін сатам — түнде қарауыл қаратам; қолын сатам — жүн түттірем; мұрнын сатам — нәжіс иіскеттірем деп, т.б. адам мүшелері аталып, күлкі-мазақ үшін қолданылады»<sup>97</sup>.

Жұмбақты дұрыс шешпеген кісілерді көпшілік күлкіге айналдыра отырып, намысына тиіп, қалайда сайысқа даяр болуға,

<sup>96</sup> Автордың жинаған материалынан. Мәлімет беруші — ф.ғ.д., проф. А.Сейдімбек.

<sup>97</sup> Тілеужанов М. Ел әдебиеті. Алматы, 1992. 9-б.

есесін жібермеуге үйретеді. Қиын-қыстау жерде абыржып, ыңғайсыз жағдайларға түсіп қалмау үшін, тәлкекке ұшырамас үшін жұмбақтың образдық өрнегіне, айтар тұспалына ойлы көзбен қарауға, тапқырлық пен сергектік танытуды жүктейді.

Демек, жұмбақ жарысы басталуы, шиеленісуі, шешілуі бар драмалық сипатты ойын іспеттес. Оның композициясына зер салсақ, басталуы — топқа бөлініп, төреші сайлау, қызған шағы — жұмбақ шешу, соңы — жеңілген жақты әжуаға айналдыратын бөліктерден тұратын қалыпты құрылымы бар екені байқалады.

Қарақалпақтарда жұмбақты қыз-жігіт болып бөлініп жарысып, оған төрелік жасаушы — жасы үлкен адамдар, жұмбақты жақсы шешкендер төрешілер тарапынан марапатталса, оны шеше алмағандар қырық қасық су ішу, маңдайынан, ұртынан шерткізу, жолдастарын үйіне шақырып, қонақ ету тәрізді «жазалар» түрін өтеген. Алтайлықтар жаза ретінде қызды — шалға, бозбаланы кемпірге «сататын» болған.

Өзбектерде жұмбақты таба алмаса, жасырушы «жаза» ретінде шаһар не «қорған» беруін сұрайды. Таппаған кісінің шаһар беремін деген сөзінен кейін ғана жұмбақ жауабы, жасырылған заттың аты айтылады. Яки туған қаласын беру — жеңілгендігін мойындау, бас ию деген сөз, бұл жазаланудың ауыр түрі.

Қарашайлар жұмбақты «ел берген джомаклар» деп атайды, бұл сөздің шығуына көне ғұрып себеп болған. Жасырғанын таба алмаған адамнан «ел беруін» сұрайды.

Осылайша өзбек, қарашай, түрік, түркімен халықтарының этнографиялық деректері «ел беру, шаһар беру» ғұрпының болуы ежелгі түркі тектес жұрттар арасында кең таралғанын айғақтайды.

Өзбектерде бұрынғы үлкендердің «жұмбақ ойыны» балалар репертуарына қарай ойысқан. Әуелде ересектер жұмбақ жасырысып, сүрінгені шаһарын берсе, қазір осы ойынды көшеде балалар қайталап, «жаза» ретінде Отанын беріп, «құтылатын болды».

Сонымен түркі халықтарындағы жұмбақ шешімі «құнының» өзгеруін ру — ел — қорған — шаһар — мемлекет — Отан күйінде өзгеріп отырғаны байқалады. Қазақта жұмбақтан жеңілген «тай берумен» құтылған, бұның өзі малшылық кәсіппен байланысты<sup>98</sup>.

Жұмбақ айтыстарында да жұмбақтан жеңілген адамның «сый тарту» үрдісі өзгеріске ұшыраған. Жүсіпбек қожа өзінің Шөкей қызбен айтысынын немен аяқталғанын түсіндіргенде:

<sup>98</sup> Сағтаров Қ. Жұмбақтың айтылу тарихынан // Қазақ тілі мен мәселелері. Қазақ ССР Жоғарғы және орта арнаулы білім министрлігі. Алматы, 1972. 9-шығы. 87-91-б.

Қыз тұрып, жан қалтаға қолын салды,  
Суырып тоғыз қабат күмісті қыз берген соң,  
Өлені екеуінің тәмамдалды, —

деп, қыздың жеңілістен соң өтеу төлегенін мәлімдейді<sup>99</sup>. Әсет карсыласы Ырысжанға «омырауындағы қос түйменді ұстат» дегенде ақын қыз:

Түймемді ебін тапсаң, ұстар едің,  
Санаулы төрт-ақ жұмбақ бағасы бар<sup>100</sup>, —

деп, жауап катады.

Өзінің төрт жұмбағын тапқаннан кейін Ырысжан оған торғын орамалға жүзік түйіп, тарту беріп, жөн-жоралғысын жасаған.

Жұмбақты шеше алмағандарды «жазалау» ғұрпының ескіден келе жатқанын Гавай аралында жұмбақты таппағандардың сүйегін отқа жандырмай сақтауы дәлел бола алады. Ал Үндістанда суға батыру ғұрпының болғаны туралы этнографиялық мәліметтер дәлелдейді<sup>101</sup>.

Мұндай үрдістер адамдардың жұмбақты киелі, қасиетті санаған байырғы дәуірлердегі түсінігінен пайда болған.

Зерттеу барысында жұмбақ айтуға тек бір адам ғана емес, топ, ұжым болып араласатынын аңдауға болады. Ғұрыптың ойындық бағыт алуы, екі топқа бөлінуі, төреші тағайындалу, жеңілгендерді сөзбен жазаға тарту — мұның бәрі сахналық көріністі елестетеді. Диалог арқылы адамдардың кемшіліктері сыналады, жұртшылықты еріксіз күлдіреді, бұл да халықтық юмордың, драманың сипатын білдіреді. Жұмбақ тек әдеби сипатта ғана емес, ойындық, театрлық өрнекпен астасып, күрделі синкреттік жанрлық қасиетті иеленеді.

Қазақтың ескіден желі тартатын жарасымды дәстүрлерінің бірі — жар таңдап, күйеуге шықпақшы болған қыздар болашақ ерінің ақыл-ойын, парасатын, күш-қайратын сынауы. Мұндай дәстүр төл эпостық жырларымызда, ертегі, аңыздарымызда бейнеленеді. Сондай сынның бірі — жұмбақ түрінде де өткен.

Мұндай әдет-ғұрыптардың әріден бастау алатындығына Дж. Фрэзердің алуан халықтардың кадым өмірлерінен келтірген этнографиялық айғақтары дәлел. Бұған карағанда ежелгі дәуірлерде

<sup>99</sup> Айтыс. Алматы, 1965. 1-т. 398-б.

<sup>100</sup> Найманбаев Әсет. Шығармалар. Алматы, 1988. 125-б.

<sup>101</sup> Колесницкая И.И. Загадка в сказке // Учен. Записки Ленинградского университета. 1941. № 81. С.98-142.

күйеу басқа, жат елдің адамы болса да патша тағына мұрагер бола алатын мүмкіндік болған. Сондықтан болашақ тақ иесі – күйеу жігіттің жеке басының қасиеттері жоғары болуы керек, қатаң сыннан мүдірмей өткен адам патша қызына үйлене алған<sup>102</sup>. В.Я. Пропптың келтірген топшылаулары бойынша ертекердегі «қиын сын» мен үйлену және билікке қол жеткізу ғұрпын бір-бірінен ажыратып алу қиын<sup>103</sup>. Күйеу баланы құдалық үстінде жұмбақпен сынау карел халқының «Келіншектің жұмбақтары» ертегісінде көрініс тапқан<sup>104</sup>. Біз келтіріп отырған ертегілік сарын (мотив) көне дәуірлердің жоралғысын елестетеді. И.И. Колесницкая дүниежүзі халықтарының ертегілерінің сюжеттік құрамында жұмбақтың үлкен орны бар екендігін, ертеке кейіпкерлерінің ақыл-ойы емеурінді сөздермен және жұмбақтың көмегімен сынға алынатындығын, бұндай сарынның тарихи шындықпен байланысы хақында ой өрбітеді<sup>105</sup>. Ғалымның ойынша, бұл сарын қоғам дамуының байырғы уақыттарындағы ырым-кәделерінен туындаған, бұрын кәмелетке толған жігіттерді үйленер алдында осылайша «сынақтан» өткізген, мұндай байқауға патша мұрагерлері де түскен.

Көне дәуірлерде жұмбақты шешкен адамды күшті, дана адам санатына кіргізіп, оны бақыт күтсе, шешімін таппаған адамды өлім күтіп тұр деп есептеген. Ертегілерде бейнелегендей, жұмбақ шешкенді патша «сайлап», шешпегендерді «өлтіріп» тастап отырғаны да сондықтан.

Әу баста өнер діни, дүниетанымдық түсініктермен бірлікте туған (идеологиялық синкретизм), сонымен қатар діни магиялық практикадан (формальды синкретизм) іргесін бөлектеп үлгермеген еді. Егер көне дәуірлерде өнерде утилитарлық, практикалық функция басым болса, кейін эстетикалық қызметі күшейді. Бқылым заманда пайда болған жұмбақ жөнінде де осы тұжырымды айтар едік. Бағзы дәуірлердегі наным-сеніммен байланысты өрбіген жұмбақтың уақыт өте келе қоғамдағы мән-мағынасы өзгерген.

Сонымен ұзақ даму жолындағы жұмбақтың қоғамдық қызметіне тарихи тұрғыдан:

1. Магиялық қызмет;
2. Тұрмыстық қызмет;
3. Эстетикалық қызмет;

<sup>102</sup> Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1986. С.150-156.

<sup>103</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С.334-375

<sup>104</sup> Сонда, 334-б.

<sup>105</sup> Колесницкая И.И. Аталған еңбек. 99-131-б.

4. Педагогикалық, танымдық қызмет деп, өзгеру барысын бақылауға болады.

Алайда, көне кезеңдерде тек магиялық қызмет атқарды деп біржақты түйіндеуге болмайды. Дамудың әртүрлі сатысында тұрған халықтар материалдары ертеден-ақ жұмбақтың педагогикалық қызметі болғандығын аңғартады. Бірақ алғашқы қауымдық құрылыс кезінде магиялық қызметі басымырақ түсті.

Қазақ халқы жұмбақты адамдардың білім парқын, парасатын байқататын үлкен өнер деп есептейді. Сондықтан жар таңдаған қыздар, ақындар ғана емес, ел ішіндегі шешен, би, тағы басқа данагөй, қадірменді адамдардың бір-біріне жұмбақ жолдап, ақыл-ой сынасып, білім жарыстырып, таным салыстыратын да жарасымды өнегесі болған.

Жұмбақтың болмысында бірнеше дәуірге тән ойлау мен көркемдеудің қат-қабат сатылары бар. Ұзақ даму жолын бастан кешіп келген жанрдың өзгеру сатыларын тыйым жұмбақ; ертегі жұмбақ; ойын жұмбақ; таза жұмбақ; айтыс жұмбақ; әдеби жұмбақ деп жүйелеуге болады.

Жұмбақтың поэтикалық болмысы екі бағытта — өлеңдік-ырғақтық жүйе мен образдық бейнелеу тәсілдері арқылы танылады.

Жұмбақтың төл бойында оның осы екі қыры шебер жымдасып, бір жұдырықтай жұмылып, мазмұнды көркемдік-эстетикалық тұрғыдан уытты етуде бірін-бірі толықтырады.

Аталған жанрда белгілі бір өлеңдік қалып сақталмайды. Оның ырғақтық-ұйқастық құрылымы сан түрлі өрнектеледі. Олардың ішінде төрт аяғын тең басқан өлең түріндегі үлгілермен қатар қарапайым қара сөзбен келетіндері аз емес. Жұмбақ жанрына тән басты ерекшелік — көлемі шағын, құрылымы жағынан жұп-жұмыр, шымыр болып, аз сөзбен көп нәрсені айта білуге бейімділігі. Жұмбақтың синтаксисі де осымен байланысты, бөлек-салақ ештеңе байқалмайды. Ол көбіне қысқа, жақты сөйлемдерден етек-жеңі жинақы пішіледі. Архитектоникасы түйінді, ықшам болуына қарамастан құрылымдық бітімі әр алуан болады. Кейде образбен өрілген кішкене ғана ұғымды білдіретін сөйлем не сөз тіркесі түрінде кездеседі. Осы жағынан алып қарағанда мақал-мәтелге қатты ұқсайды. Академик Зәки Ахметовтің:

«Мақал-мәтел де басқа поэтикалық формалардың үлгілері тәрізді кейде шағын сөйлемдерден тұрады. Мұндай жағдайда ол қарапайым ғана ырғақты-құрылымдық түрге иеленеді, әдетте, аяқталған ырғақтық түрге иеленбесе де, түрлі дыбыстық қайталаулар арқылы

бірігеді»<sup>106</sup>, — деген пікірінің жұмбаққа да қатысы бар. Жұмбақтың жоғарыда бір ғана жолдан да тұратындығы белгілі. Мысалы:

1. Үйдін іші толған мыс кене (Керегенің көзі).
2. Қырық қой қырқылдақтан су ішіп жатыр (Уық, шаңырақ).
3. Таудан тас құлады (Көздің жасы).
4. Үй айнала қан төктім (Басқұр).
5. Бір ұяда — жеті жұмыртқа (Апта).

Бұл мысалдар — синтаксистік тұрғыдан карағанда жай сөйлем үлгілері. Біреулері толымды болса, екіншілерінің бастауыш, баяндауышы түсіріліп, толымсыз сөйлемге айналған. Жұмбақ — үнемшіл, басы артық, орынсыз тұрған сөзді көтермейді.

Задында, жұмбақ шумақтарында қатып қалған тәртіп жоқ. Кейде екі жолды қысқа қайырыммен шектелсе, бірде кең сілтеп, ерікті өлең боп, бой көрсетеді. Ерікті өлеңдегі тармақтар ұзындық-қысқалы, алуан көлемде, ұйқасы құбылып отырады.

Жұмбақтың көркемдігі жайында сөз қозғаған ғалымдардың дені оның ең басты поэтикалық құралы ауыстыру /метафора/ деп түйеді. Осыған орайлас пікірді ежелгі дүние философы Аристотельдің әйгілі еңбегі — «Поэтикадан» оқимыз<sup>107</sup>. Сонымен бірге орыс фольклорының көркемдік қасиетін зерттеуші С.Г.Лазутиннің былай деуінде де үлкен мағына бар:

«Ауыстыру жұмбақтың мазмұны мен түр ерекшелігін сипаттайды, оның негізінде стилистикалық және композициялық құрылым жатыр, сонымен бірге шындықты көркем бейнелеудің творчестволық принципін айқындайды. Ауыстыруды түсіну — жұмбақты түсіну, оның мәнін, жанрлық ерекшелігін айқындаумен бара-бар»<sup>108</sup>.

Осы жағынан алғанда ол теңеуге ұқсас, алайда, теңеуде қарастырған нәрсе тепе-тең күйінде бейнеленіп, теңелетін нәрсемен теңейтін нәрсе қабаттаса жүрсе, ал, ауыстыруда оның сипаттап отырған заты кейде көрінбей тұруы мүмкін. Бірақ оны ой-сезім арқылы аңғарамыз. Ол поэзияда ойды бейнелі, кестелі түрде жеткізудің әдісі ретінде жұмсалады. Өлең ішінде ауыстыру образды айшықтай түсуге көмектессе, жұмбақта негізінен, астарлы бүкпелі ойды түспалдап көрсетуге жәрдемдеседі. Сондықтан ауыстыруды табу — жұмбақты табумен тепе-тең. Мұнда мензеліп, астарлап жеткізе алатындай нысанамен салыстырылады.

Жұмбақ байламының бөлек, оқшау тұратын, оның өзіне ғана тән, өзгелерде қайталанбас қасиетін тайға таңба басқандай етіп

<sup>106</sup> Ахметов З. Казахское стихосложение. Алма-Ата, 1964. С.212.

<sup>107</sup> Аристотель. Об искусстве поэзии. М., 1957.

<sup>108</sup> Лазутин С.Г. Поэтика русского фольклора. М., 1989. С.94.

ұсыну ауыстыруға тәуелді. Ауыстыру құбылысты даралап, оның басқа құбылыстарда жоқ белгісін көрсетуі қажет. Егер осы шарт орындалмай, байламының елеулі жақтарын дәл, айқын суреттемесе, жұмбақ шешімі де екіұшты, бірнешеу болары сөзсіз. Ауыстыру тұспал бейнені көркем образ түрінде жеткізу мүддесіне бағындырылады. Сондықтан ауыстыру жұмбақтың ауқымды, жетекші тәсілі ретінде талданып, оның бейнелілігі, ұтымдылығы, тосындығы егжей-тегжейлі сарапталғанда ғана жанрлық табиғаты ашылмақ.

Жұмбақта тұспал дап-дайын, ап-айқын күйінде көрінбей, емеурінмен елес береді. Міне, ауыстырудың дәнекерлік қызметі осы тұста. Ауыстыру арқылы байламның сыңар бейнесі сомдалады, оның бейнесі басқа құбылысқа көшіріледі. Яки ол тұспал мен байламның арасын байланыстыратын «көпір» тәрізді міндет атқарады. Ауыстыруға түсер салмақ-тұспал заттың ішкі не сыртқы қасиетін тыңдарман құлағына жеткізу, көзіне елестету.

Ауыстыруға арқау болған сөздер жай ғана алына салынған баламалар емес, өмірден алынған нақтылы әсерлер, тәжірибелерге сүйеніп, екі нәрсе, құбылыстардың ұқсастығын айқын аңдап, байқаудың нәтижесінде дүниеге келген.

Жұмбақтың тілдік өрнектерінде халықтың тарихи-қоғамдық өміріндегі, тұрмыс-тіршілігіндегі өзгешеліктерді танытатын, солардан туындаған нақыш-өрнектер, ауыстырулар өте мол. Көбіне көзбен көріп, қолмен ұсталған, тұтылған заттар ауыстыруларға желі болады.

Ауыстырудың өрісі кең, мүмкіндігінде шек жоқ. Айналадағы құбылыстар қаншалықты ұланғайыр болса, алмастырылар нәрселердің ықтималдығы соншалықты ауқымды. Ауыстыру жолымен бір-біріне кереғар, алшақ заттар бір-бірімен түйіседі, шалғай нәрселер тоғысады, тегі басқа, тірлігі бөлек құбылыстар шебер жана­сады. Адамның образдық ойының күдіреттілігі сол күнделікті өмірде бір-біріне жуыспайтын заттар арасынан жалғастық, ұқсастық табады.

М.Әуезов былай деп жазған еді: «...табиғат көріністерін адамның өз тіршілігіндегі туыскандық, қандастық жігімен салыстыру да кездеседі. Ондайда әке мен бала, шеше мен қыз, аға мен қарындас, ұл мен қыз деген сияқты егіз екі жайлар қосарланып жүреді»<sup>109</sup>. Ғалымның бұл пікірі:

<sup>109</sup> Қазақтың халық жұмбақтары. Алматы, 1959. 10-б.

Төрт кісі төсек сал дейді,  
Екі кісі карауыл қарайды.  
Үлкен әйел есік аш дейді,  
Кіші әйел төмпештейді

(Түйе, оның төрт аяғы,  
екі өркеші, құмалақ тастағаны).

Екі ағайынды,  
Екеуі де бір үйде,  
Бірін-бірі көрмейді (Көз).

Әкесі баласын көтеріп,  
Баласы бөркін көтеріп тұр (Кереге, уық, шаңырақ).

Шешесі үйде қалады,  
Баласы кісіге ереді (Құтып, кілт), —

деген жолдарға байланысты айтылған тәрізді.

Кейбір поэтикалық суреттемелердің байырғы дәуірлерден желі тартатын наным-сеніммен ұштасып жататынына тоқтала кету абзал.

Қарындасы қонаға,  
Ағасын іздеп келгенде,  
Ағасы қашып кетеді,  
Үйден шығып бір жерге.

Мұндағы күн мен айды ағалы-қарындасты етіп бейнелеу тегіннен-тегін алына салынған емес, ол — ежелгі мифологиялық сенімнің елесі.

Сөзімізге дәлел ретінде ел аузында сақталған көне мифтік маңызды келтірелік:

«Бұрынғы бір уақытта бір байдың Ай атты қызы мен Күн атты ұлы болыпты. Екеуі де ақылды да, парасатты болыпты. Жастайынан шешелері өліп қалған екен. Балалардың өгей шешесі болады. Өгей шеше бай балаларына күн көрсетпейді, отырса — опак, тұрса — сопақ ететін. Қыз бен бала күнде ауыл сыртына шығып, қуыспақ ойнағанда да қарғап-сілеп тыным бермейтін болыпты. Мұны байқаған Алла тағала Күн мен Айды ұшырып жібереді. Міне, содан бері қанша уақыт өтсе де, Ай мен Күн жасырынбақ ойнап келеді. Ай барда — Күн жоқ. Күн барда — Ай жоқ»<sup>110</sup>. Тағы бір қазақ мифін

<sup>110</sup> Нұрышева Айтоты жинаған материалдардан. Өзбекстан. Науайи обл.



Ай мен Күннің екеуі де бұрын бір байдың қызы болып, Айсұлудың аспанға қашып кетуі Күнсұлудың қызғанышпен бетін тырнап, содан ұялуы деп түсіндіреді<sup>111</sup>.

Осыған үндес мифтердің әлем халықтарының көпшілігінде бар екенін нақты мысалдарды көлденең тарта отырып, С.Қасқабасов былайша ой қорытады:

«Адамдардың аспанға көтеріліп кетуі олардың ерекшелігінен ғана емес, сондай-ақ олардың кінәлі болғандығынан. Көне мифтің бәрінде дерлік Ай мен Күн бұрын адам болған делінеді, олардың аспанға көтеріліп кетуі — әр себепті. Бірде олар жер бетіндегі ең күшті шамандар болғандықтан көкке көтерілсе, енді бірде араздасып, бірін-бірі қуып, аспанға шығады. Тағы бірде Ай мен Күн жерде кінәлі болып, жазадан қашады немесе ұятты болып, елден безеді»<sup>112</sup>.

Осыдан ежелден-ақ халықтың ой-санасында орныққан ұғымның жұмбақтағы көркемдік кестеге айналғанына көзіміз жетеді.

«Алғашқы қауымға тән рух — иелік мифологияда аспандағы Күн мен Ай, Үркер, Жетіқаракшы, Шолпан тәрізді жұлдыздар көкке көтеріліп, аспанда орнығып қалған адамдар екен. Олар жердегі кезінде алуан түрлі іс-әрекет істеп, ел алдында кінәлі болғандықтан немесе қауіптен қашқандықтан аспанды паналайды, кейпін өзгертеді. Соған қарамастан жұлдыздар адам қауымы сияқты өмір сүреді: өзара ұрысып, араздасып жүреді, я болмаса ғашық болады, үйленісіп, балалы болады. Қысқарта айтқанда, адам өз өмірін аспанға көшіріп, аспан шырақтарын өзінше танып-біледі»<sup>113</sup>.

Қазақтың ескі космонологиялық мифінде Жетіқаракшы баукеспе ұры болыпты. Халық соңына түскен соң, қылмысы басынан асқан жеті ұл аспанға қашып шыққан. Екі жарық жұлдыз — Ақбозат пен Көкбозат — батырлардың аты. Олар Темірқазыққа арқандаулы. Аттарды аңдыған жеті ұры да түнімен төңіректе айналып жүреді. Сөйтіп жүргенде таң атып кетеді. Міне, осы миф жұмбақ тілімен былай кестеленеді:

Байладым бір қазыққа екі жылқы,  
Жеті жігіт ала алмай, болды күлкі.  
Жетеуі бір қызбенен ғашық болып,  
Ағарды қасіреттен сақал-мұрты.

<sup>111</sup> Балдырған (журнал). 1971. № 1.

<sup>112</sup> Қасқабасов С. Қазақ мифі және әлемдік мифология // Жұлдыз. 1998. № 11. 153-б.

<sup>113</sup> Сонда. 161-б.

Қазық — Темірқазық, екі жылқы — Ақбозат пен Көкбозат, жеті Жетіқарақшы жұлдыздарының атаулары. Жұмбақтан тағы бір мифтің шеті қылаң береді. Ол Жетіқарақшының қызға ғашық болуы. Қыз — Шолпан жұлдызының ауыстыруы, Шолпан — аспандағы жарық жұлдыздардың бірі.

Космонологиялық миф негізінде шыққан жұмбақ татарлар арасында да сақталған:

Қазыққа бәйләнгән ике атым дулуй,  
Дуласа да бер тирәдән китә алмый<sup>114</sup>.

Бұл жұмбақта үш жұлдыз — Темірқазық, Ақбозат пен Көкбозат айтылған, Жетіқарақшы туралы сөз жоқ. Яки казак жұбағында миф кендеу, толығырақ қамтылған.

Жұмбақта қолданылатын тенеудің басқа жанрларға карағанда өзгешелігі бар. Егер басқа жанрларда теңестірілген зат анық айтылып отырса, жұмбақта жасырған затты табу тыңдаушыға жүктеледі. Теңеу әлгі жасырылған заттың сыр-сипатын, қасиетін астарлы түрде жеткізуге көмектеседі. Жұмбақта заттың, не құбылыстың бір ғана қасиеті айтылып қоймай, бірнешеуі қабаттаса беріледі.

Сұм жүзді, құралай көзді,  
Киікше секірген,  
Бура санды, жолбарыс тонды —

дегенде бес теңеу қолданылғанын санап шығуға болады. Жүзі — сұм, көзі — құралайға, секірісі — киікке, саны — бураға, тоны — жолбарысқа ұқсатылған. Тыңдаушы әлгі айтылған белгілерді көз алдына келтіре отырып, оның құрбақа екенін шамалауы мүмкін. Шегіртке туралы жұмбақта:

Ат басты,  
Арқар мүйізді,  
Бөрі кеуделі,  
Бөкен санды, —

деп, бірнеше қасиетін жұптап айту жолымен оның кескін-пішінін сурет салғандай елестете алған.

Қазақ жұмбағында қолданылатын тенеулердің дені — көру тенеулері. Олай болу себебі — жұмбақ нысананы абстрактылы, де-

<sup>114</sup> Татар халық ижаты. Табышмақлар. Казан, 1977. 40-б.

рексіз қозғалыстарға ұқсату арқылы емес, нақты деректі көзбен көретін қимылға ұқсатып, елестетуді қалайды.

Жұмбақ жасырылған заттың барлық қасиетін айтып жатпай, бір ғана қырынан елес беруі мүмкін. Жасырылған заттың өзіне тән сипат белгісін, түсін, дыбыс-үнін не басқадай ерекшелігін жеткізуде поэтикалық құрал — айқындауыштың (эпитет) орны ерекше. Айқындау көбіне ауыстырулармен бірге жұмсалып, оны нақтылай түсуге септеседі<sup>115</sup>.

Айталық, «көк» айқындауышы көбіне түтінге байланысты қолданылады, «көк көйлек», «көк ит», «көк сиыр», «көк өгіз» тәрізді айқындаулармен қабаттаса келіп, түтіннің түсін тұспалдайды. Аспан әлемін сипаттаған жұмбақта «көкше теңіз», «көк шатыр», немесе қарбызды «көк лакқа» телуі осы сөзімізге дәлел. Бұл жағдайларда ауыстыру бейнелі мағынада жұмсалады. Жоғарыда келтірілген мысалда түтін көйлекке, итке, сиырға, өгізге ұқсатылады, оның тұрақты айқындауышы — «көк», себебі — көк түс құбылыстың көзге түсер белгісі. Жұмыртқаны арқау еткен жұмбақтарда «ақ» тұрақты түрде қолданылады.

«Кодекс куманикусте» мынадай жұмбақ бар:

Ақ үй — емшегі, аузы жоқ.

Қазақтың төл жұмбақтарына назар салайық:

Ақ отаудың есігі де жоқ,  
Тесігі де жоқ.

Айдалада ақ отау,  
Аузы-мұрны жоқ отау.

Айдалада ақ сандық,  
Аузы-мұрны жоқ сандық.

Бұл жұмбақтардағы метафораларда тұрақтылық жоқ, ол «үй», «отау», «сандық» түрінде ауысып келіп тұр, тек онымен бірге қолданылатын «ақ» эпитеті үш жұмбақта да оның ажырамас белгісі түрінде жұмсалған.

«Қара» эпитеті бір нысанаға алынған заттың түсінен хабардар етсе, стильдік айшық түрінде келеді:

<sup>115</sup> Эпитет в русском народном творчестве. М., 1980. Вып. 4. С. 109.

Қара тоқтыны қайырып соқтым  
(Түндіктің ашылып, жабылуы).

Қара атым қалтырауық,  
Қабырғасы жалтырауық (Су).

Қабакта кара бурам шөгiп жатыр (Қазан).

Қара тайым мықты,  
Қара бием сүгті (Қазан, ошак).

Қара күшігім қабаған,  
Артына киіз жамаған (Қакпан).

Қара бием қалт етті,  
Қабырғасы жалт етті (Шалғы).

Топтанып келе жатыр қара қабан,  
Ойлаған жерлеріне тынбай барған,  
Аузынан қара көбік бүрк-бүрк шығып,  
Болдырып шаршамайтын сондай айуан (Паровоз).

Айқындаулар басқа көркемдегіш құралдар сықылды көп қызметті, әр жанрдың төл ерекшелігі, мақсат-мүддесіне орай айқындаудың қызметі ыңғайласып отырады.

Метафора кейде кейіптеу түрінде бой көрсетеді. Жұмбақ табиғат құбылыстарын құдды тірі адамдай суреттеп, оған жан бітіруге бейім. Жұмбақ неғұрлым қиын болса, оны шешу соғұрлым күрделі. Осыны күрделендіру мақсатымен көбіне жанды зат болса, оны жансыз затқа теңестіріп айтады. Керісінше, жансыз затты жанды затқа балап, соның қасиеттерін дарыта бейнелейді. Кейіптеудің түп-төркіні адамзат дамуының төменгі сатыларындағы ани-мистік түсініктермен тамырласады. Бағзы дәуірде адамдарға жаратылыстың, қоршаған ортаның сырлары құпия болған, кез келген құбылыстың жаны бар деген ұғым қалыптасқан. Табиғат құбылыстарының өзгерістері мен тынымсыз қозғалыстар себебін білмегендіктен бұрын жұлдыздар мен күн, ағаштар мен өзендер, бұлт пен желді тірі жандардай туатын, өлетін, дем алып, тыныс-тайтын, көбейетін, жүретін нәрселер деп ұққан. Сондықтан найзағайдың күркіреуі, жұлдыздардың ағуы, кемпіркосақтың шығуынан тірі пенделерге тән мінез-құлықты байқап, олардың қозғалыстарын жануарлардың әрекеті, тіршілігі деп бағамдаған.

Анимистік түсініктер кейін із-түссіз жоғалып кетпей, мифтердің өзегіне айналған, ертегілердің сюжеттік желілерінде де оның сілемдері айқын.

Сонымен түйіп айтсақ: адам баласы өзін қоршаған табиғат әлемінен ажырата алмай, тұтас караған кезде өзінің төл қасиеттерін табиғат объектілеріне айналдырып айту өрістеген. Уақыт өте келе адамдардың ой-санасы, дүние тану дәрежесі биіктеп, әлемді өз қалпында ұғынуы қалыптасқан мезгілде кейіптеу стильдік-көркемдік құралға айналған, әдеби, эстетикалық сипат алған. Демек, кейіптеудің тұғыры боп, нәр берген арналары — атам заманғы діни сенімдер болғанымен, оның көркем категория ретінде берік орнығуы — соңғы дәуірлердің жемісі.

Кейіптеудің ең ескі саласы табиғат құбылыстарына байланысты өрбіген, өйткені, мұнда көркемдік мақсаттан гөрі баян еткен нәрселердің жандылығына аңғырт сәбилік иланым басымырақ мән берген. Жұмбақтардағы кейіптеулердің бірсыпырасы байырғы сенімнен туғанымен араға уақыт сала, басқа кейіпке түскен, танығысыз боп өзгерген.

Қазақ жұмбақтарында тек табиғат құбылыстары ғана емес, сонымен бірге тұрмыстағы заттар, шаруа құралдарына қызықты қимылдар жасатып, тың шырай беру мәнері өрістеген. Жұмбақ жансызды қимылдатып қана қоймайды, сонымен бірге сөйлетеді де. Кейбір заттар адамша сөйлеп, адамша ойлайды, хатты «аяғы жоқ, жүреді, аузы жоқ, сөйлейді» деп астарлап сөйлеу — осы ойымызға айғақ.

Құйынды:

Ашуланып бұртиды,  
Аузы көпіріп құтырды,  
Ашушан ақымақ  
Кез келгенді ұшырды, —

деп бейнелейді.

Көк көйлекті женешем  
Көлбең-көлбең етеді.  
Артындағы баласы  
Елбең-елбең етеді, —

деген жұмбақты естіген адам оның түтін екенін тап басып, біле қоюы қиын. Самаурынды жанды адам ретінде сипаттау — қазақ жұмбақтарына тән. Оны бірде «келіншекке», бірде «кемпірге»,

«молдаға» балайды. Самаурынның бұркылдаған сәтін «зікір салған қожа-молдаға» ұксатып, жанды адамдай суреттеу тәсілі төмендегі жұмбақтан байқалады:

Ақ сәлделі қожалар  
 Зікір салып, сұңқылдар,  
 Өз тамағы тойған соң  
 Бейне жынды бұркылдар.

Самаурынды хайуанға теңеп: «Салдыр-салдыр сары айғыр, ашуланса кісінер» деп суреттейді. Демек, жансыз затқа қимыл — әрекет дарытып, қозғалыс үстінде елестету — жұмбақтың ең сүйікті тәсілінің бірі.

Жұмбақтың жиі қолданатын тәсілі — шендестіру. Ол бір-біріне кереғар құбылыстарды, мән-мағынасы әр тарап ұғымдарды, түр-түсі әр бөлек нәрселерді өзара бетпе-бет қою арқылы бұлардан мүлде басқа бір құбылыстың, ұғымның, нәрсенің суретін, сыр-сипатын, кескін-келбетін анықтау, аңғарту, елестетуді діттейді<sup>116</sup>.

Ақ сиыр тұрып кетер,  
 Қара сиыр жатып қалар.

Шешуі — қардың кетуі. Мұнда «ақ пен кара» бір-біріне қарама-қарсы түстер. Осылайша, алшақ жатқан екі түсті және «тұру» мен «жағу» етістіктерін қатар қою арқылы қардың кетуін елестете бейнелейді. Сиыр — ауыстыру, яғни әрі шендестіру, әрі ауыстыру қызметінде жұмсалып тұр.

Немесе:

Қара сиырым қарап тұр,  
 Қызыл сиырым жалап тұр, —

деген жұмбақта қазан мен оттың түстерін қарама-қарсы қою жолымен сипаттайды. Заттардың әртүрлі қасиеттерін тілге тиек ету арқылы жасалатын шендестіру үлгілері баршылық:

Базардан әкелген бұлымыз,  
 Жан терісін тіліңіз.  
 Еті — арам, сорпасы — адал,  
 Мұны не деп біліңіз

(Құдықтың суы, топырақ).

<sup>116</sup> Қабдолов З. Таңдамалы шығармалар. Алматы, 1983. 1-т. 241-б.

Отырса — аттан биік,  
 Тұрғанда — аласа.  
 Ойлап көрсеңіз,  
 Бес жанды бір жансызға мінгескен,  
 Айналып ақ тақырдан із кескен

(Бес саусақ пен қалам).

Өзі — жана,  
 Өзі — тесік (Елеуіш).

Жұмбақта адам ойына келмейтін оқыс, шындықтан шалғай құбылыстарды бейнелеп көрсете беру қалыпты машық болып табылады. Осылайша тындаушыны жауапты тап басудан адастырады.

Мысалы, найзағай туралы:

Әуеден күбі түсті,  
 Күбінің түбі түсті, —

деген жұмбақты алайық. Әрине аспаннан күбінің түсуі — өмірде болмайтын, қисынсыз, адам сенбейтін сурет. Оқыс сурет адамды бейжай қалдырмайды, шешуін іздеп, басын катыруға жетелейді. Немесе:

Қырымда бір құдық бар суы батпан,  
 Сол суы шілде күні мұз боп қатқан.  
 Сіресіп, бауырдай боп қатқан мұздың,  
 Бетіне бетегесі шығып жатқан, —

деген шумақтағы образды жолдар, күрделі ауыстыру тындаушыға ой салмай қоймайды. Қырым — жер аты, қазақтың дәстүрлі фольклорында ежелден бар бір кездегі тарихи жағдаяттарды, Алтын Орда, Ноғайлы дәуірлерін еске түсіретін атау. Қырымдағы құдық ауызға алынады, алайда, оның суының шілде күні, жаздың ыстығында мұз боп қатуы кісіні иландырмайды, десек те, тындаушыны селт еткізеді, ой-қиялын әр тарапқа жүгіртеді. Образды ой одан әрі үстемелене, еселене түседі. Сіресіп қатқан мұздың бетіне бетегесі шығып жатуы қалай? Жұмбақтың шешуі күнде ішіп жүрген айранымыз. Алайда, оның шешуін табуға ойы ұшқыр болмаса, кез келген кісінің зердесі жете қоймайды.

Жұмбақ әлгіндей оқыс сурет, парадокстарға әдейі ұрынады<sup>117</sup>. Мұндай поэтикалық тәсілді әдебиеттануда оксюморон дейді. Оксюморон — мағынасы, түр-түсі жағынан әр бөлек, тіпті, бір-біріне жуыспайтын құбылыстарды, нәрселерді жақындата, тоғыстыра бейнелеу.

Бір қарағанда ауыстырулар абсурдты, күлкілі, сенімсіз болып көрінеді. Мұндағы мақсат — жұмбақтың табылуын қиындату, басқа жолға салып жіберу, таба алмаған адамды мазақ етіп, күлкіге айналдыру.

«Қарағай басына қатық ұйыттым» деген шындықтан алшақ жатқанымен қызғылықты ауыстыру. Қатық миға ұқсатылып тұр. Адамның ойлау жүйесінің мүмкіндігі кең, қиялы қаншалықты жүйрік десек, оған жұмбақ мысал болады. Жұмбақ бір-бірінен алшақ, әр тараптағы құбылыс пен заттар арасынан шартты болса да, байланыс табады.

Жұмбақта құбылудың бір түрі — әсірелеу, яки гипербола.

Алып соғып, арс етті,  
Даусы Самарқанға жетті, —

дегендегі «алып» — мылтық, оның даусының құлақ жарардай қаттылығы бір қиырдағы Самарқанға жетеді деу адам сенгісіз, тек әсерлік үшін алынған. Екінші бір жұмбақта мылтықтың даусын былайша ұлғайтып суреттейді:

Қара күшігім қанқ етті,  
Даусы Бұқараға жетті.

Немесе:

Шешесі мәсісін кигенше,  
Қызы Мәскеуге барып қалды, —

деген жұмбақта түтіннің жылдам қозғалысы ақылға сыймайтын шамада бейнеленген. Осылайша ұлғайту арқылы тындаушыны оқыс сурет, образбен селт еткізуді, көңілін аудартуды мақсат етеді. Мәселен, нысананы ерекше үлкен жануарға ұқсатады:

Көк өгізім жүреген,  
Мүйізін көкке тіреген.

Көк өгіз — ескі мифтік түсініктің, халықтың байырғы діни

<sup>117</sup> Левин Ю.И. Семантическая структура загадки // Паремно-логический сборник. М., 1978. С. 294.



нанымының негізінде пайда болған образ. Бұрынырақта хақ Тәңірінің әмірімен ең әуелі жер жаралды, одан соң көк жаратылды, жер мен көкті мүйізімен көтеріп тұрған бір алып көк өгіз бар, ол өзіндей бір үлкен балықтың үстінде тұрады деген сенім болған. Көк өгіз шаршаған кезде жерді бір мүйізінен екінші мүйізіне ауыстырғанда жер сілкіну болады, екі мүйізі сынса, ақыр заман болады деп иланған<sup>118</sup>. Сол сенім «Қыз Болық пен Елентайдын» жұмбақ айтысындағы сауалдардың арқауына айналған.

Халық тұрмысынан алынған мына бір образ әсерлеумен сәтті ұштасады:

Үлкен, үлкен түйені  
Тастапты атам шөгеріп.  
Өркеші бұлтқа тиеді,  
Бауыры жатыр көгеріп (Тау).

Бұл айтылғандардан мынадай екі түйін жасауға болады: біріншіден, бір байламды бірнеше образды ауыстырумен береді. Ол таным процесімен кіндіктес, себебі бір заттың, не құбылыстың көптеген қасиеттері болуымен бірге оны көретін көз де түрлі, әрі көркемдік ойлаудың дәрежесі, нысананы мың құбылған бояумен айшықтайтын ауыстыру тәсілінің кендігіне, қолдану аясының шексіздігіне куә боламыз. Екіншіден, бірнеше байламды бір ауыстырумен, яки тұрақты образбен суреттеу бел алған.

Қазақ жұмбақтарының көркемдігін сипаттайтын және бір қасиеті — формулалық қайталама тіркестердің, тұрақты образдық жолдардың молдығы. Мұндай формулалық сипатты тану фольклорлық жанрдың табиғатын тереңдеп түсінуге жол ашатыны шүбәсіз. Дайын машық, жаттамалы жолдар жұмбақтың ауызша туу табиғатымен байланысты, олар қолма-қол суырып айтуға мүмкіндік туғызады. Басқа фольклорлық жанрлар іспетті жұмбақтың тұрақты қалыпқа түскен жүйесі бар, оның ілгерілеп дамуы да үрдіс аясында болмақ. Осы дәстүрге иек артқан әрбір адамның жадында сандаған дайын баламалар жатталып тұрады. Олар керекті сәтте формулаларды аяқ астынан алып, қисынын келтіріп, қолдана береді.

Жұмбақ айту — шығармашылықты керек ететін өнер. Ескі қалыптардың аясында шектелмей, үздіксіз жаңа нұсқалар пайда болып отырған. Бұл тұста формулалық сипат суырып салып айтуға,

<sup>118</sup> Бекимов М. Почему сложилось мнение у киргизов, что земля держится на рогах быка // Средняя Азия. 1911. № 3. С.107-108; Казахский фольклор в собрании Г.Н.Потанина. Алма-Ата, 1972. С. 61.

тыңнан соны жұмбақты ойлап табуға кедергі келтірмеген, керісінше, септескен.

Фольклордың даму үрдісі тұрақтылық пен өзгерістің диалектикалық тығыз бірлігі арқылы жүзеге асады. Тұрақтылық – жаттамалы образ, сөз, клише, формулалардың әбден сіністі болып, орнығуының кепілі. Сәтті айтылған образ, сөз кестесі келе-келе өз шеңберін кеңейтіп, көпшілік қолданатын айналымға енеді. Ұдайы қолдану нәтижесінде белгілі жанрдың тұрақты жүйеге түскен көркемдік машығы мен әдіс-тәсілдері, стилі сараланып, қалыптасады.

Вариация – фольклордың жанды, тірі процесс, тоқтаусыз қозғалыс үстіндегі құбылыс екендігінің дәлелі. Фольклорлық түр үнемі құбылу, толассыз өңделу, іштей түлеп, соныға тарту, үздіксіз жанару жолымен ғұмырын ұзартады. Задында варианттылық – ауызша туып, ауызша тарайтын фольклордың ішкі заңдылықтарынан өрбитін төл қасиеті, өмір сүру шарты.

Жұмбақтағы вариациялар алмасу, трансформациялау тәсілімен пайда болып жатады. Тілші ғалымдардың көзімен карағанда, трансформациялық дегеніміз – белгілі морфологиялық құрылымда келген конструкцияны өзімен мазмұндас екінші бір конструкцияға айналдыру<sup>119</sup>.

Аспан мен жерді тұспал еткен мағыналас жұмбақтарға көңіл аударайық:

1. Екі тері,  
Екеуі де кең тері.
2. Тең, тең, тең киіз,  
Екі ортасы кең киіз.
3. Бір түкті кілем,  
Бір түксіз кілем.

Осы үш жұмбаққа назар салған адам олардың бір қалыппен жасалғанын жазбай таниды: аспан мен жер шендестіріле берілген, образдары мәндес, үшеуі де төсенішке баланып отыр: тері, киіз, кілем. Біздің ойымызша, ең әуелі тері баламасы шыққан. Себебі адамзат алдымен мал мен аң терісін төсеніш қып пайдаланған,

<sup>119</sup> Николаева Т.М. Трансформационный анализ словосочетаний с прилагательным – управляющим словом // Трансформационный метод в структурной лингвистике. М., 1964. С.142.

басылған киіз, тоқылған кілем тәрізді жасанды төсеніш түрлері кейін эстетикалық талғамның өсуімен байланысты кейін шыққан. Бұл тұста іліктестік байқалады, тері, оның орнына киіз, оның орнына кілем ауыстыруы жүре алады. Бұл үшеуі тұрмыста бірін-бірі алмастыра алатын бұйымдар.

Жұмбақтардың тағы бір стильдік өзгешелігі — экспрессивтік бояуы күшті, модальдық ренкі бар сөздерді образ үшін кәдеге жаратуы. Мұндағы мақсат — ойға алған заттың белгісін тыңдаушыға дәл әрі сезіміне әсері тиетіндей етіп жеткізу. Осы орайда еліктеуіш сөздерді жатсынбай пайдаланатынын баса көрсеткен жөн.

Мысалы, қамырды «былық, былық, былық семіз», ал, түтінді «елбең, елбең етеді», «көлбең, көлбең етеді» дегендей бейнелеуіш сөздермен жандандыра суреттейді. Бұл мысалдар көзбен көруге арналған образдар болса, самаурынды «салдыр-салдыр сары айғыр», есікті «әрі лап, бері лап-лап», кілтті «кірт етіп кіріп кетті, сырт етіп шығып кетті» деген дыбысқа еліктеуден туған еліктеуіш сөздермен береді.

Немесе түйе туралы:

Үш тың-тың,  
Екі жылтың,  
Төрт тап-тап, —

десе,

Қалың қамыс, қалың қамыс,  
Астында қия қамыс,  
Пысылдауық, пысылдауық,  
Астында сақылдауық.  
Пысылдауық, сақылдауық, —

деген жұмбақта мұрынды «пысылдауық», тістерді «сақылдауық» деген экспрессивті сөздермен сипаттайды. Яғни жасырылған заттың шығаратын дыбысын негізге ала отырып, жасалған образды ауыстырулар. Осы ауыстырулар көмегімен байламның дыбысын тыңдаушыға «естіртуді», естіртіп қана қоймай, сезіміне тигізіп айту мүддесі ұсталған.

Жұмбақтар сөз табының ішінен етістікті де шебер пайдаланады, көбіне етістіктер затты қимыл-әрекет, қозғалыс үстінде дәл беру үшін қажет. Мәселен,

көлеңкені:

Еңкейсем — еңкейеді,  
Шалқайсам — шалқаяды,

ерінді:

Ти десем — тимейді,  
Тиме десем — тиеді,

боранды:

Қуып едім мойнын бұрмады,  
Ұстайын деп ем қолға тұрмады, —

деген тәрізді етістіктер көмегімен әрекет үстінде бейнелейді.

Жоғарыдағы мысалдардан метафоралық ауыстыруларға арқау болатын сөздердің әртүрлі сөз табынан болатындығын, оның үстіне мағыналық-лексикалық құрамы да сан түрлі екендігін аңғардық. Олар туысқандық атаулар, мифологиялық негізде пайда болған сөздер, зат атаулар, т.б. болып келе беретініне көз жеткізуге болады. Бұдан басқа жалқы есімдердің қолданылатынын да айту қажет. Ауыстыру ретінде жүретін жалқы есім тұспалдаған нәрсенің мағынасына қатысы болмайды, оның сыны, түсі, көлемі хақында мәлімет бере алмайды. Дегенмен, жұмбақты ықшам, әсерлі образды жеткізуге ықпал жасайды, әрі оны ырғақтық-ұйқастық жағынан мүсіндеуге септігі айрықша. Мысалы:

Ермекбайдың екі ұлы ерегесіп келеді,  
Төлебайдың төрт ұлы төбелесіп келеді,  
Жағалбайдың жалғызы жағаласып келеді.

Халық жұмбақтарында мольнан кәдеге жаратылған сөз табы — сан есімдер. Жұмбақтарда сан есімдер ауыстырулармен бірге келіп, нақты санды білдіреді, шешімді дұрыс болжауға көмектеседі.

Мысалы: екі көз, екі құлақ, отыз екі тіс образды түрде былай жұмбақталады:

Бір таудың екі күзетшісі,  
Екі тыншысы, отыз екі бөрісі бар.  
Төрт кісі төсек сал дейді,  
Екі кісі қарауыл қарайды,  
Үлкен әйел есік аш дейді,  
Кіші әйел төмпештейді.

Бұл жұмбақта түйенің төрт аяғы, екі өркеші, құйрығы, құмалақ тастауы бейнеленген. Бұл мал баққан өмір тұрмысынан туған жұмбақ, көшпелілер үшін таныс сурет.

Отыз омыртка,  
Қырық қабырға.  
Бәрін ұстап тұрған,  
Ауыз омыртка, —

деген жұмбақтың шешуін білу үшін көшпелі өмірдің тұрмыс-тіршілігінен хабардар болу қажет. Мұнда тұспалданып тұрған — киіз үй, оның уықтары, кереге, шаңырағы. Отыз омыртка деп уықтың санын білдірсе, қырық қабырға дегені — керегенің саны.

Кейде жұмбақтағы сандар нақты емес, көптік мағынаны аңғартады.

Мың қойым суға жүзеді,  
Қойшысы бірге жүзеді (Көже мен шөміш).

Мың қойымды бір шыбықпен айдадым (Ұстара).

Бір шұңқырда мың шұңқыр (Оймақ).

Немесе:

Секірме тастың үстінде  
Сексен қойдың ізі бар (Табак үстіне жайылған күрт).

Алпыс кісі аяқтасты,  
Ертеменен таяқтасты (Кірпік), —

дегендегі «сексен», «алпыс» сандары көп дегенді ишаралайды.

Сонымен, қазақ жұмбақтарының поэтикасына тән хас ерекшеліктер бар екеніне көз жеткіземіз. Оларда дыбыстық қайталаулар: ассонанс, аллитерация, буын, сөз қайталау мол. Жұмбақтардың ішінде өлең түрінде келетіні де аз емес. Образдық жүйесінде ең көп қолданылатын поэтикалық құрал — ауыстыру. Бұл жанрда тұрақты формулаға айналған образдар, сөз тіркестері баршылық.

Көптеген жұмбақтардың ұзақ уақыт өміршендікпен халық жадында ұмытылмай сақталу сыры — жұмбақтардың сүренсіз, карабайыр жолдар болып келмей, маржандай тізілген айшықты әсем образды сөздерге толы болуында. Қиыннан қиысу, ықшамды, қысқа болуына қарамастан ойнақы болу жұмбақтарға тән қасиет.

## II БӨЛІМ

# ОРТА ҒАСЫРЛАРДАҒЫ ФОЛЬКЛОР

*Жалпы сипаты.* Адамзат тарихының ең бір ұзақ мезгілін рулық қауым қамтыды. Рулық қауым неолит дәуірінде ыдырап, осыдан жеті-сегіз мың жыл бұрын алғашқы мемлекеттер пайда болды. Жер бетіндегі ең көне мемлекеттер Египетте, Месопотамияда, Үндістанда, Қытайда, Грекияда, Иранда, Италияда орнығып, құл иеленуші сипатта болған да, біздің дәуіріміздің III-IV ғасырларында феодалдық сипаттағы қоғамға ауысқан деп есептеледі<sup>1</sup>. Осы уақыттан басталатын заман әлем тарихының ортағасырлық дәуірі деп саналады. Бұл XVIII ғасырға дейін созылған да, одан бергі кезенді жаңа заман деп атайды. Қазақстан тарихы да осылай дәуірленеді<sup>2</sup>.

Қазақстан жерінде алғашқы мемлекет б.з.д. I мыңжылдықта, сақтар дәуірінде орныққан. Сақтар «көшпелі, жартылай көшпелі және егінші ел болатын. Бірақ олар, ең алдымен, тамаша шабандоздар еді. Дүниеде атпен шауып келе жатып, садақпен оқ атуды бірінші болып сақтар меңгерген. Қайтпас қайсар кісікиік (кентавр) бейнесінің үлгісі салт атты скиф және сақ адамы болған... Сақтардың өз жазуы, мифологиясы және дүниежүзілік деңгейдегі үздік өнері болды, ол әдебиетте «Аң стильді өнер» деп аталды. Сюжеттері — жыртқыш аңдар мен шөппен қоректенетін жануарлар, солардың арасындағы күрес»<sup>3</sup>.

Сақтардан соң сарматтардың, үйсіндердің, қанлылардың, түркілердің мемлекеттері болған, олар мың жылдан астам уақытты қамтып, Қазақстан тарихында ерекше із қалдырған. Аталған мем-

<sup>1</sup> История древнего мира. В 3-х томах. М., 1982. Т.3. С. 269-277.

<sup>2</sup> Қазақстан тарихы (көне заманнан бүгінге дейін). 4 томдық. Алматы, 1996, 1998. I, 2-т.

<sup>3</sup> Қазақстан тарихы: 4 томдық. Алматы, 1996. 1-т. 13-б.

лекеттер де, олардан кейін құрылған оғыздардың, қыпшақтардың, қарлықтар мен қарахандықтардың мемлекеттері де, кейінірек дүниеге келген Алтын Орда да, Қазақ хандығы да орта ғасырлық феодалдық сипаттағы мемлекеттер болды. Олардың әрқайсысы өз қоғамына сай мәдениет тудырды, бірақ рухани жалғастық үзілген жоқ. Әр дәуір мәдениеті өзіне дейінгіні пайдаланды, соны негізге алды, жаңғыртты әрі дамытты. Ертедегі орта ғасырдың, яғни сақтар мен ғұндардың, канлылар мен үйсіндердің тұсындағы рухани мәдениет дамыған орта ғасыр мен соңғы орта ғасыр кезінде сақталынып қана қойған жоқ. Ежелгі замандағы мифтер мен аңыздар, т.б. фольклорлық дүниелер әрі қарай өзгертіле, кеңейе дамыды. Олардың классикалық фольклорға айналуы осы дамыған орта ғасырға тұспа-тұс келеді. Рулық замандағы көптеген ұғымдар мен нанымдар, мифтік әңгімелер ендігі жерде көркем фольклордың құрамында танымдық, эстетикалық міндет атқарады. Сөйтіп, ескі мен жаңаның кіріккен түрі, яғни біртұтас мәдениетке айналған руханият қалыптасты, ал мұның өзі фольклорды көпсатылы, көпсипатты және көпқырлы өнерге айналдырды.

Сонау сақтар заманында туып, кейінгі дәуірлерге жеткен фольклорлық шығармалар миф түрінде, аңыз ретінде ертедегі гректер мен қытай жазбаларында орын алғанының арқасында бізге жетіп отыр. Олардың сюжеттері мен кейіпкерлерінің іс-әрекеттері кейінгі уақытта туған жырлар мен ертегілерде, аңыздарда көрініс тапқан. Мысалы, атакты Геродот «Тарихындағы» Томирис пен Кирдің арасындағы қақтығыс туралы сюжет классикалық фольклорға тән<sup>4</sup>. Мұнда қаһармандық эпостағы мотивтер бар. Айталық, парсылардың патшасы Кирдің жорыққа шығуы, оның өз ақылмандарымен кеңесуі; Томириснің Кирге берген жауабы және Кирге қойған шарты; Кирдің шайқас алдында түс көруі; Томирис ұлының тұтқынға түсуі, оның өзін-өзі өлтіруі; екі қолдың шайқасы; Кирдің қаза табуы және Томириснің кек қайыруы.

Бұл сюжетте ежелгі заманның нанымдары сақталған. Кир өзінің түсінде болашақ патша — Дарий аспанға ұшып, бір қанатымен Европаны, екінші қанатымен Азияны жауып тұрғанын көреді. Ал, Дарийдің әкесі Гистасп (парсыша - Виштасп) — Зардуштын қамқоршысы. Осы арқылы Кирдің жеңілуі Ахурамазданың қолдамағанынан болды деген сол шақтағы ел арасына тараған аңыз көрініс береді. Демек «түс көру» мотиві — ең ерте кезде туып, біздің дәуірімізге жетіп отыр. Жалпы, «түс көру» мотиві Геродоттың кітабындағы біраз патшалардың өмірінде кездесіп отырады.

<sup>4</sup> Геродот. История. В 9-ти книгах. Л., 1972. С. 76-79.

Сақтар мен ғұндар кезінде туындаған фольклорлық сюжеттер мен мотивтер кейінгі замандарда да жалғасын тауып, жанаша әңгімеленетін болған, сөйтіп, ескі сюжеттер негізінде соны шығармалар дүниеге келіп отырған және мұндай туындыларда бұрынғыға ұқсас немесе жаңадан қалыптасқан тақырыптар мен сарындар баяндалып отырған. Мәселен, ғұндардың патшасы Мөденің табғаштарға қарсы соғысы туралы аңыздың бүкіл сарыны кейінгі түркілер дәуіріндегі фольклорда жалғасын тапқан, яғни Мөденің өз атамекенін, елінің бірлігін, амандығын сақтау үшін жүйрік тұлпарын да, сүйікті жарын да құрбан етуі, алған сыйларына қанағат етпей, басынған жауға қарсы жорыққа шығуы, оны күйрете женуі — осы сияқты тақырыптың түркі қағандары туралы тас жазбаларда кең баяндалатынын айтуға болады.

Жоғарыда айтылғандай, Қазақстанда орныққан ортағасырлық мемлекеттер, негізінен, феодалдық сипатта болды. Ол мемлекеттердің басты ерекшелігі — құлдық қоғамның болмауы, әрі патриархалды рулық өмірдің, оның салттарының, руханиятының феодалдық болмысқа сіңісіп, араласып кетуі, тіпті, әлеуметтік құрылымға негіз болуы. Бұл, әсіресе, Түркі қағанаты тұсында айрықша көрінді, себебі қағанат құрамына енген ру-тайпалар бұрынғы өмір салтын сақтай отырып, феодалдық мемлекеттің талаптары бойынша тіршілік жасады. Осындай қоспаның арқасында ежелгі руханият енді мемлекет мүддесі тұрғысынан молынан пайдаланылды әрі патриархалды рулық қауымның мәдениетін де жаңа сапаға көшірді. Ежелгі мифтер мен нанымдар, сюжеттер мен мотивтер Түркі қағанаты тұсында бірыңғай идеологиялық сипат алып, қағанды дәріптеу үшін біршама көркем қасиетке ие болды. Мұны Орхон-Енисей ескерткіштеріндегі жазбалардан айқын көреміз<sup>5</sup>. Ол мәтіндерден көне түркі заманындағы мифологиялық ұғымдардың ежелгі мифтік түсініктермен байланысты екені байқалады. Аспанға табыну, оны Тәңір деп білу, Көк Тәңір деп құрметтеу, ал жерді Ұмай-әйел ретінде қастерлеу, жалпы, табиғатты қадірлеу сияқты ежелгі анимистік нанымның, сондай-ақ түркі жұртының бабасы — Көкбөрі деп, Ашинадан тарағаны туралы тотемистік ұғымның іздері Құлтегін, Білге Қаған, Тоныкөк туралы жазуларда жақсы сақталған<sup>6</sup>. Ал, бұл мәтіндер өзінің мазмұны мен стильдік-

<sup>5</sup> Қараныз: Стеблева И.В. Поэзия тюрков VI-VIII веков. М., 1965; Жолдасбеков М. Асыл арналар. Алматы, 1990.

<sup>6</sup> Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник — 1971. М., 1972. С. 213-226; Потапов Л.П. Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник — 1972. М., 1973. С.265-286.



көркемдік қасиеттері жағынан ерте заманғы жырдың үлгісі болып есептеледі. Олардағы бейнелілік, кейіпкерлердің сипатталуы, қағандардың ерлік іс-қимылдары, олардың астындағы аттарының бейнеленуі — осының бәрі батырлық эпостың поэтикасына лайық. Ендеше, Орхон-Енисей ескерткішіндегі мәтіндер — VII-VIII ғасырда хатқа (тасқа) түскен фольклорлық шығармалар деуге толық негіз бар. Аталмыш мәтіндердің кейбір тұстарында жоқтаудың үлгілері, мақал-мәтел, шешендік сөз тәрізді тіркестердің, тұрақты формулалардың кездесуі сондықтан. Осы Құлтегін мен Білге қаған және Тоныкөк туралы шығармалардан Түркі қағанаты кезіндегі фольклор туралы, тіпті, сол шақтағы әдеби-көркем жүйе жайында толық мағлұмат алуға болады. Ол ғана емес, сол замандағы Түркі мемлекетінің тарихы, өмірі, мәдениеті, басқа елдермен қарым-қатынасы, басты-басты саяси, әскери оқиғалары жөнінде кең ақпарат табуға болады. Сол себепті де ол мәтіндер тарихи дерекнама ретінде де зерттелді<sup>7</sup>, сондықтан да оларды ғалым И.В. Стеблева тарихи-қаһармандық поэма деп атады<sup>8</sup>. Қалай болғанда да, бұл жазбаларда фольклорлық сипат айқын, тіпті, әлемнің, адамның пайда болуы туралы рулық замандағы мифологиялық түсінік, сондай-ақ ел билеушінің ерекше жаралатыны жайындағы наным анық сақталған. Мәселен, Құлтегіннің үлкен жазуында аспан мен жердің, адамзаттың жаралуын «Үстінде Көк Тәңір, Астыда жазық жер жаралғанда, екеуінің арасында адам баласы жаралған» деп айтса, Кіші жазуда «Тәңір текті, Тәңірден жаралған Түрк Білге Қаған. Бұл шақта отырдым» деп, қағанның жай адам емес екенін айтады. Патшаның жай адамнан тумай, құдайдың күдіретімен ерекше жағдайда туатыны туралы ұғым ежелгі рулық фольклорда ғана емес, құлиеленуші мемлекеттер тұсындағы мифтерде (мысалы, Александр Македонскийдің, Иса пайғамбардың ғайыптан тууы), тіпті, орта ғасырдағы аңыздар мен шежірелерде де кездеседі (Шыңғыс ханның күн нұрынан жаралғаны). Бұл — ғайыптан туу мотиві ежелгі тотемизмнің өзгерген түрі. Мұндай жағдайды біздің көркем фольклорымыздан да таба аламыз. Алпамыстың, Қобыландының, Ер Төстіктің дүниеге келу жағдайын еске алуға болады. Көркем фольклорда бұл көне наным өзгертілген, мұсылманданған түрінде де бас қаһарманды дәріптеудің бір амалына айналып кеткен.

Исламның Қазақстан жеріне енуі (VIII ғ.) Түркі қағанаты қалыптастырған мәдениетке өзгерістер әкелді, фольклорға

<sup>7</sup> Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964.

<sup>8</sup> Стеблева И.В. Поэзия тюрков VI-VIII веков. М., 1965. С. 61.

мұсылмандық қасиеттер дарытты және басқа да ескі дүниелерді мұсылмандандырып, басқа арнаға түсірді. Мұның өзі фольклорды жаңа биікке көтерді, сөйтіп, толыққанды классикалық фольклордың қалыптасуына игі ықпал етті. Әсіресе, оғыз-қыпшақтар мен қарахандар тұсындағы мемлекеттердің мәдениеті барынша жанданды, өйткені, бұл кезде қазақ жеріне ислам өркениеті кең етек жая бастаған еді. Соның арқасында қала мен дала мәдениеті, дәстүрлі түркі мен ислам мәдениеті етене жақындасып, біртұтас көркемдік-эстетикалық жүйеге айналған болатын. Алтын Орта заманында да бұл процесс үзілген жоқ, оған тағы бір арна — монғол фольклоры мен мәдениеті келіп қосылды. Осының бәрі, сайып келгенде, нағыз классикалық фольклорды тудырды, яғни бұрынғы фольклор алуан түрлі өңдеулерге түсті, тұтастану құбылысын бастан кешірді, бірнеше мәдениеттің дәстүрін бойына сіңірді. Міне, осындай тоғысу мен дамудың арқасында дамыған орта ғасырдың өзінде-ақ көркемдік қасиеті жоғары, өзіндік көркем жүйесі бар фольклор қалыптасты. Соның нәтижесінде ежелгі сюжеттер толығып, кеңейіп, жаңа сипаттарға ие болды, бұрынғы аңыздаулар үлкен эпикалық туындыға айналып жатты.

Нақтылап айтар болсақ, Алтын Орда тұсында ежелгі космогониялық, тотемистік, этиологиялық және эсхатологиялық мифтер өзінің бұрынғы «танымдық-ақпараттық» міндетімен қатар енді біршама «тәрбиелік» қызмет те атқарды, себебі ол баяғы құпия-сакралды қасиетінен ада болған еді. Оның үстіне үлкен күш алып келе жатқан ислам дінінің ықпалының артуына байланысты ол мифтер біртұтас жүйелену процесіне түспей, ыдырай бастады. Олар бірте-бірте өзінің алғашқы түрінен айрылып, басқа жанрға (мәселен, хикаяға) айналды немесе өзге жанрлардың құрамына сіңіп кетті, соның салдарынан бізде ертедегі құл иеленуші мемлекеттерге тән жүйеленген үлкен мифология қалыптасып үлгермеді. Есесіне, ғұрыптық фольклордың түрлері, ертегілер, батырлар туралы әңгімелер, мақал-мәтелдер қарқынды түрде дами бастады, жаңа жанрлар туып, фольклордың құрамы байи түсті.

Бұл үрдіс өте-мөте Қазақ хандығы кезінде үлкен қарқын алды. Фольклор — халықтың ең негізгі руханиятына айналды, оның жанрлық құрамы баюымен қатар сюжеттік һәм тақырыптық аясы кеңейді. Фольклор жанрлары бұрынғы көпфункционалықтан арыла бастады. Өмір талабына сәйкес батырлық жыр жедел дамып, басты рөл атқарды. Сонымен қатар қазақ пен қалмақ арасындағы ұзаққа созылған ұрыстар жаңа жанрды, яғни тарихи жырды дүниеге әкелді. Байырғы «Алпамыс», «Қобыланды», «Ер Сайын» сияқты жырлар

қайта жырланып, Жәнібек хан, Есім хан жөнінде, кейінірек Абылай, Бөгенбай, Қабанбай туралы жырларға әрі үлгі, әрі поэтикалық негіз болды. Ежелгі мифтер мен ертегілер, аңшылық әңгімелер мен аңыздар жана мемлекеттің саяси-қоғамдық ауанына сай жанғыртылды, сөйтіп, тағы бір жанр — шешендік сөз пайда болды. Дәл осы Қазақ хандығы тұсында ғашықтық жыр да өріс ала бастайды, ерте уақыттан бері айтылып келе жатқан Қозы Көрпеш пен Баян Сұлу туралы аңыздар үлкен эпосқа айналды, «Қыз Жібек» жыры дүниеге келіп, ел арасына тарай бастады. Тағы басқа жырлар туып, фольклорлық циклге түсіп жатты. Бұларда көне сюжеттер мен мотивтер, ескі ұғымдар жанаша пайымдалып, заман талабына сай жырланып жатты. Олар енді, негізінен, көркемдік міндет атқарды да, эпосты, бүкіл фольклорды эстетикалық тұрғыда түрлендірді.

Тарихтан белгілі, Қазақ мемлекеті пайда болған кезінен бастап бейбіт өмірді, тыныш тіршілікті білмеді. Ол барлық уақытта экспансия объектісі болып, жау мемлекеттер тарапынан жасалған шабуылды тойтарумен болды. Жоңғар хандықтарымен соғыстар өте ұзақ уақыт болды және киян-кескі жүргізілді, олар әлсін-әлсін қайталанып, үш ғасырға созылды. Бұл дәуірде фольклордың, әсіресе, эпостың рөлі ерекше артты. Жыршылар бұрынғы батырлық жырын аскактата қайта жырлады және өз замандас батырлары туралы жаңа эпос туғызып, олардың ерлігін мадақтады. Жыршылар, әрине, фольклорлық дәстүрді пайдаланды, олар ескі жырлардың поэтикасына сүйеніп, жана жырдың өзіндік сипатын қалыптастырды. Ал, ескі жырдың өзін де жаңа заман мен қоғамның талап-тілектеріне байланысты өндеп отырды, сөйтіп, екі түрлі эпос қатар өмір сүрді. Мұның өзі эпос жанрын тарихи тұтастануға әкелді. Яғни ерте кездегі эпостың оқиғалары жыршылардың өмір сүріп отырған уақытына көшірілді де, енді бұрынғы рулық-тайпалық жырда өз руы мен тайпасының бақыты үшін ындыстарға (индустар), қызылбастарға (парсыларға) қарсы соғысқан Алпамыс та, Қобыланды да, Сайын да, Көкше де, Камбар да, Қырым батырлары да Қазақ хандығы тұсындағы нақты жаулармен — калмақтармен шайқасып жүреді. Сөйтіп, бір жырда бірнеше ғасыр тоғысады да, әр ғасырдағы оқиғалар мен кейіпкерлер араласып жүреді, ежелгі және кейінгі жаулар бір дәуірдің өкілдері болып көрсетіледі (Мұны ғылымда тарихи тұтастану дейді, басқаша айтқанда, бұл — фольклордағы тарихи анахронизм). Осындай процестің барысында эпос жанры бірте-бірте бірнеше тұтастану түрінен өтеді: тарихи, өмірбаяндық, шежірелік, географиялық. Осылайша бізге жеткен классикалық эпостың түрі

қалыптасты, ол – феодалдық мемлекет дәуірінің эпосы болатын.

Нағыз мемлекеттік эпостың үлгілері – Қазақ хандығы кезіндегі қалмақтармен шайқасқан батырлар мен хандар туралы эпикалық туындылар, яғни тарихи жырлар («Есім хан», «Олжаш батыр», «Абылай хан», «Бөгенбай батыр», «Қабанбай батыр», «Өтеген батыр», т.б.). Бұл жырлардың бұрынғы батырлық эпостан бірнеше өзгешелігі бар. Біріншіден, бұл шығармалар оқиғалардың ізі онша суымай тұрғанда пайда болды; екіншіден, сол себепті оларда шындыққа жақындық басым; үшіншіден, бұл жырларда әсірелеу едәуір аз, ал мифтік, я болмаса қиял-ғажайыптық белгілер өте сирек, төртіншіден, тарихи жырларда кейіпкерлердің кейбір кездерде көрсететін өзіне ғана тән мінез-құлқы көрініс беріп қалады, яғни батырлар бұрынғыдай аса дәріптелмейді, олардың образы өз прототипіне жақынырақ; бесіншіден, бұл туындыларда батырлар ру мен тайпа үшін емес, бүкіл қазақ үшін күреседі, қазақ жерін, мемлекетін азат ету үшін соғысады. Бұл – ең басты ерекшелігі; алтыншыдан, батырлар бұрынғыдай жеке-жеке, өз бетінше жауға шаба бермейді, олар мемлекет басшысы – ханның маңайына топтасып, оның бұйрығымен соғысқа аттанады. Бұл да – мемлекеттік эпостың айырықша белгісі.

Сонымен, орта ғасырларда, әсіресе, оның дамыған кезеңінде және соңғы дәуірінде қазақ фольклорының барлық дерлік жанры түгел қалыптасып болды және біртұтас руханиятқа айналды. Жаңа дәуірде олар өзінің бүкіл көркемдік-эстетикалық жүйесін орнықтырып, жаңа сападағы классикалық фольклор түрінде дами түсті.

# 1-ТАРАУ

## ТҮРКІ ЖАЗБАЛАРЫНДАҒЫ ФОЛЬКЛОР

### § 1. Түркі қағанаты кезіндегі фольклор

Түркі қағанаты дәуіріндегі жазбалардың фольклорлық сипаты сөз болғанда, ең алдымен, олардың жанрлық ерекшелігіне ой бөлінуі қажет. Рас, бұл төңіректе айтылған ғылыми ой-пікірлер де аз емес. Бірақ оларды белгілі бір жүйеге түсе қойды деп айту ертелеу. Мысалы, көне түркі ескерткіштерін зерттеген И.Стеблева Орхон жазбаларын «акындық шабытпен жазылған туынды» ретінде бағалап, тарихи-ерлік дастан деген пікір айтса<sup>1</sup>, А.Щербак Орхон жазбаларын әдеби шығарма емес, қысқаша тарихи деректер деп білген<sup>2</sup>. В.Жирмунский пікірі де осыған саяды.

Белгілі қазақ ғалымы Ғ.Мұсабаев Түркі қағанаты дәуірінде эпикалық дастанның үлгісі болғанын айтып, оның негізгі сипаттарын саралаған. Соның бірі ретінде мәтіннің әнге құрылуын атап: «Мейлі ол сарын әлде қара өлең болсын, белгілі бір әуенге құрылған. Ерте кездегі ән-өлең сөзі, музыкасы бөлінбейтін дәстүр түркі халықтарында біздің заманға дейін келгені анық»<sup>3</sup>, — деп жазған еді.

Түркі жазбаларының әдебиетке қатысын М.Әуезов, С.Сейфуллин, Ә.Марғұлан, Қ.Жұмалиев, С.Аманжолов, Е.Ысмайылов, Ғ.Мұсабаев, Ә.Қоңыратбаев, Б.Кенжебаев, Ғ.Айдаров, Х.Сүйіншәлиев, М.Жолдасбеков, Қ.Өмірәлиев секілді қазақ ғалымдары да атап көрсеткен. Мысалы, М.Әуезов Орхон жаз-

<sup>1</sup> Стеблева И. Поэзия тюрков VI-VIII вв. н.э. М., 1965. С.61.

<sup>2</sup> Щербак А. Соотношение аллитерации и рифмы в тюркском стихосложении // Народы Азии и Африки. 1961, №2. С.145.

<sup>3</sup> Мұсабаев Ғ. Күлтегін // Жұлдыз (журнал). 1963. №3. 144-б.

баларында эпосқа тән баяндау стилі басым десе<sup>4</sup>, Х.Сүйіншәлиев тасқа басылған кітап ретінде бағалаған<sup>5</sup>. Ғ.Айдаров өзгеше пікір ұсынып: «Орхон-Енисей ескерткіштерін поэзия түрінде жазылды дегенді мақұлдай беруге болмайды. Ол дәуірдегі фольклордың, әдебиеттің, ауызша поэзияның сипаты қандай болды деген сұрауға жауап бере алмайды. Бұл деректер — өлең өлшемінде туған таза поэзиялық туындылар емес, олар көркем сөз негізінде жасалған шығармалар»<sup>6</sup>, — десе, Қ.Өмірәлиев Түркі қағанаты дәуіріндегі жазбаларды шартты түрде ғана сөз өнерінің басы ретінде қабылдаған<sup>7</sup>.

Бұл пікірлердің бірі дұрыс, екіншісі бұрыс деген ой айту артық. Себебі олардың тұжырымдары зерттеп отырған ғылыми проблема аясында сабақталған. Атап айтар болсақ, жоғарыда аталған ғалымдардың басым көпшілігі түркі жазбаларын әдебиет тарихы тұрғысынан сөз еткен. Сондықтан олардың ғылыми ізденістерінен бұл ескерткіштердің фольклорлық сипатына қатысты пікірлерді іздеу шарт емес.

Зерттеушілерді «Күлтегін» жазбасының сюжеттік желісі де қызықтырған. Л.Гумилев үлкен жазбаның екі түрлі оқиғаны баяндайтынын анықтап, бірі — 550-718 жылдар арасындағы түркі тайпаларының тарихы, екіншісі — Күлтегін эпитафиясы деп көрсеткен<sup>8</sup> болса, И.Кормушин үлкен жазуды алты сюжеттік желіге жіктеп, оларды “хикаялау циклы” деп атаған<sup>9</sup>.

Орхон жазбаларына қатысты зерттеулердің қамтыған ғылыми мәселелері де әрқилы: бірі — жазбаның текстологиялық ерекшеліктеріне, екіншісі — тастағы жазудың орналасу тәртібі мен мазмұнына, үшіншісі жанрлық табиғатына қатысты болып отырады. Осы реттен келгенде, «Орхон ескерткіштері VI-VIII ғасырлардағы түркі тайпаларының тарихынан, мәдениетінен, әдебиетінен, әдет-ғұрпы мен күн көру тұрмысынан, дәстүр, салт-санасынан толып жатқан құнды деректер беретін тарихи әңгімелер болып есептеледі»<sup>10</sup>, — деген пікірдің әлі де анықтай түсетін тұстары жоқ емес. Бұл жазбаларды поэзия көрінісі емес деген Ғ.Айдаров та олардың әдебиетке қатысын жоққа шығармайды.

<sup>4</sup> Әуезов М. Уақыт және әдебиет. Алматы, 1962. 243-6.

<sup>5</sup> Сүйіншәлиев Х. Қазақ әдебиетінің қалыптасу кезеңдері. Алматы, 1967. 24-6.

<sup>6</sup> Айдаров Ғ. Орхон ескерткіштерінің тексі. Алматы, 1990. 29-6.

<sup>7</sup> Өмірәлиев Қ. VIII-XII ғасырлардағы көне түркі әдеби ескерткіштері. Алматы, 1984. 20-6.

<sup>8</sup> Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М., 1967. С.335.

<sup>9</sup> Кормушин И.В. Текстологические исследования по древнетюркским руническим памятникам // Тюркологический сборник — 1977. М., 1981. С.139-149.

<sup>10</sup> Айдаров Ғ. Аталған еңбек. 29-б.

Орхон жазбалары — түркі тайпаларының этникалық үрдісіне негізделген эпикалық туындылар. Олардың сюжеттік желісі мен құрылымы өзара жақын. Мысалы, «Күлтегін» жазбасының баяндайтын оқиғалары мынаған саяды:

1. Бумын, Істемі қағандар кезіндегі Білге, Алып қағандардың елдік, ерлік істері. Мұндағы Бумын (551-552) — Түрік қағанатын құрушы да, ал Істемі (553-576) Батыс Түрік қағанатының тұңғыш билеушісі болатын. Жазбада осы тарихи-этникалық үрдістің елесі жатыр. Бұл қағандар өмірден өткен соң, олардың ұрпақтары жалтақ болып, ымырасыздыққа салынып, елдігін жойып, табғаштарға тәуелді болған.

2. Қырылуға, жойылуға қараған түріктердің елдігін қалпына келтіру жолындағы Елтеріс қағанның жорықтары. Ол жиырма рет соғысып, тізеліні бүктіріп, бастыны еңкейтіп, ақыры, өзі де дүниеден өткен.

3. Білге қағанның (Могилянның) тағы да ыдырай бастаған түркі тайпаларының тұтастығын қалпына келтіруі. Ол Шығыс Түрік қағанатын 680-734 жылдары билеген. Інісі Күлтегін екеуі қытай, татабы, табғаш, оғыздарға қарсы он екі жорық жасап, жалаңаштытонды, кедейді - бай, азды көп еткен.

4. Күлтегіннің қайтыс болуы, оның ерліктерін баяндауға арналған мәтін. Он жасында Күлтегін батыр атанса, он алтыда алты чуб, соғда, табғаш, он тұтық тайпаларын талқандап, елін, жерін молайтады. Жиырма алты жасында - қырғыз, түргеш, аз тұтық, отызында — қарлұқ, отыз бірінде — аз, ізгіл, тоғыз оғыз, едіз, оғыз тайпаларымен соғысып, жеңіске жеткен. Жазбада Күлтегіннің өлген мерзімі де көрсетілген. Ол - 731 жылдың жиырма жетінші ақпаны.

«Білге қаған» (Могилян) ескерткішінің құрылымы да осыған жуық. Бұл жазбалардан бір-бірін қайталайтын, мағыналас жолдар жиі кездесіп отырады. Мұны ең алғаш байқаған П.М.Мелиоранский болатын.

Жазбада он тоғыз жыл шад, осыншама уақыт қаған болған Могилянның жорықтары баяндалады. Ол он жеті жасында таңғұт, алты чуб, соғда, жиырмасында - басмыл, идықұт, жиырма екісінде — табғаш, жиырма алтысында — чік, жиырма жетісінде — қырық азбен соғысып, түргеш халқын ұйқыда басқан. Отызында — Бесбалық, отыз бірінде — қарлұқ, отыз екісінде — басмыл, қарлұқ, т.б. тайпалармен соғысқан. Отыз үш жасында хан болып, мемлекет құрған, заң қабылдаған. Отыз төртінде — оғыз, табғаш, отыз сегізінде — қытан, отыз тоғызында татабы тайпаларына қарсы соғысқан. Түрік елінің тәуелсіздігін нығайтқан Білге қаған

ит жылы (734) оныншы айдың жиырма алтысына өліп (ұшып), доңыз жылы (735) бесінші айдың жиырма жетісіне жерленген.

«Тоныкөк» жазбасы болса, Елтеріс (Құтлығ), Қапаған (Мочжо), Білге (Могилян) қағандарға кенесші болған ел ақылшысы, қолбасшы Тоныкөкке арналған. Ол түріктер тәуелді болған кезде табғаш елінде өскен. Жазбада түрік халқының жойыла жаздап, ағаш-тас арасында жиналып, жеті жүзге жеткені баяндалады. «Ұлығы шад еді, ілескен мен — Білге Тоныкөк», — дейді жазба. Оның сюжеті өзге Орхон жазбаларымен ұқсас, мазмұндас.

Бұл ескерткіштерде сол дәуірге қатысты көптеген ономастикалық атаулар сақталған болса, олар бірде түркі тайпаларының қонысы мен географиясы, бірде этникалық құрамы, бірде кісі аттары мен әлеуметтік титулдарға қатысты болып отырады. Мысалы, «Күлтегін», «Білге қаған», «Тоныкөк», «Құтлығ қаған» жазбаларынан мынадай әлеуметтік атауларды кездестіруге болады: шад, апабек, тархан, бұйрық бек, қаған, бек, жабыға, тегін, күң, құл.

Түркі қағанаты дәуіріндегі этнонимдік атаулар саны да атап айтарлықтай. Тоғыз оғыз, табғаш, түрік, тат, он ок, авар, үрім, қырғыз, тибет, құрықан, татар, қытай, төліс, аз, оғыз, соғда, алты чуб, түргеш, кеңгерес, қарлұқ, ізгіл, едіз, тоңра, татабы — бәрі де Түркі қағанатына енген тайпа атаулары. Орхон жазбаларындағы оқиғалар осы тайпалар арасындағы этникалық тарихты, қағанат құру жолындағы тартыстарды баяндайды. Оның негізінде қағанаттың құрылуымен бірге батыс және шығыс қанатқа жіктелу процесі де жатқаны анық.

Жазбалардағы ең көп әрі жиі кездесетін атаулар — топонимдер. Олардың Орхон ескерткіштеріндегі ұзын саны мынау: Өтүкен, Шантұн, Тоғыз Ерсен, Тибет, Інжу, Байырқу, Шұғай, Түн жазығы, Темір қакпа, Кері Темір, Бөклі, Жасыл өзен, Көгмен, Кері Кену, Терістік, Түстік, Шығыс, Түргі Иарғын, Сұна, Болшы, Қадырхан, Табар, Тамағ, Қара көл, Тоғу, Құшлағақ, Чуш, Егзент, Қадаз, Мағы, Бұхар, Бершекер, Тоғла, Көк Өңүг, Ану суы, Алтын койнауы, Жарыс, Ертіс өзені, Мәнгікөк тауы.

Жалпы, бұл жазбалардағы этникалық үрдістен хабар беретін ономастикалық атаулар арнайы зерттеуді қажет етеді. Олардың бір ғана «Күлтегін» жазбасындағы көрінісі мынадай: әлеуметтік титулдар — он, этнонимдер — жиырма төрт, топонимдік атаулар — отыз тоғыз.

Әрине, мұны түркі жазба ескерткіштеріндегі ономастикалық атаулардың толық, түпкілікті, тұрақты сандық көрсеткіші деп түсінуге болмайтыны белгілі. Ондағы жер-су атаулары бір жүйеге



түсе қоймаған. Қайсыбірі нақты елді мекен атауларын қамтыса, енді бір парасы түстік, шығыс, терістік, күн ортасы, күн батыс, түн ортасы деген ұғымдар түрінде кездесіп отырады. Мысалы:

Ілгері - күн шығыста  
Оң жақта — күн ортада  
Кейін — күн батыста,  
Сол жақта — түн ортасында.

Ілгеру — күн тоғсыққа  
Біргеру — күн ортасыңару  
Қурығару — күн батсықына  
Иырғару — түн ортасыңару<sup>11</sup>, —

деген жолдардан түркі тайпаларының географиялық таным-түсініктерін аңғаруға болады.

Оңымда — шад, апа бектер, Беріе — шад-апыт беглер,  
Солымда — тархан, бұйрық бектер. Иырайа — тарқат буйрук беглер, —

деген жолдар түркілердің ел басқару, билік жүргізу, әскери жорықтар кезіндегі жасақты орналастыру тәртібіне катысты.

Бүгінде Орхон жазбаларының тарихи жылнамадан гөрі эпостық туындыға жақындығын шетел ғалымдары да басымдау сөз етіп келеді. Мысалы, А.Бомбачи қағанаттың шығыс қанатында миф, аңыз, тасқа таңбаланған қаралы сөздермен қатар «Күлтегін», «Тоныкөк» секілді эпосқа жуық жазбалардың болғанын тілге тиек етіп, оларда тарихи хикая, саяси риторика, эпизм стильдерінің аралас жүргенін айтады<sup>12</sup>. Байқап отырсақ, бұл жазбаларда:

Елдігін әлсіреттік,  
Қағандығын қансыраттық.  
Тізеліні бүктірдік,  
Бастыны еңкейттік.

Еллігіг елсіретдіміз,  
Қағанлығығ қансыратдымыз.  
Тізлігіп секүртіміз,  
Башлығығ йүкүнтүртіміз.

Болмаса:

Бек ұлдарын күл болды,  
Пәк қыздарын күң болды.

Бегіліг уры оғлын кул болты,  
Сілік қыз оғлын күң бопты, —

деген жолдар жиі қайталанып отырады. Өзара салыстыруға құрылған мұндай синонимдік ұғымдарды А.Бомбачи поэзиялық-ырғақтық жүйе іздеудің көрінісі ретінде бағаласа, оны эпикалық дәстүрге тән поэтикалық формула үлгісі деп қарауға да толық негіз

<sup>11</sup> Қазақ әдебиетінің ежелгі дәуірі. Алматы, 1992.

<sup>12</sup> Бомбачи А. Тюркские литературы // Зарубежная тюркология. М., 1986. С.193.

бар. Себебі Орхон жазбаларында ұйқасқа құрылған, қайталанып отыратын өзге де жолдар аз емес:

Аштықта тоқтықты түсінбейсің,      Ачсық, тосық өmez сен,  
Бір тойсан, аштықты түсінбейсің.      Бір тодсар, ачсық өmez сен.

\* \* \*

Қаның судай құйылды,      Қаның субча йүргурті,  
Сүйегің таудай үйілді.      Соңүкүн тағча йатды.

\* \* \*

Қарулылар қайдан келіп,      Иариклығ қантан келіп,  
Тағы (сені) құлдыратты?      Иана елтді?  
Найзалылар қайдан келіп,      Сүнігліг қантан келшен  
Тағы сені ыдыратты?      Сүре елтді?

\* \* \*

Елді халық едім,      Елліг будун ертім,  
Елім қазір қайда?      Елім амты қаны  
Кімге ел-жұрт іздермін?      Кемке еліг қазғанурмен  
Қағанды халық едім,      тір ерміс.  
Қағаным қайда?      Қағанлуғ будун ертім,  
Қандай қағанға      Қағаным қаны  
күш-қуатымды беремін?      Не қағанқа ісіг-күчіг бір үрмен?

\* \* \*

Түркі халқы, қырылдың,      Түрк будун, өлтіг,  
Түркі халқы, жойылдың.      Түрк будун, үлесікін.

\* \* \*

Қырғыздарды ұйқыда бастық.      Қурөкузуғ ука басдумуз,  
(Жолымызды) сүнгімен аштық.      ...Сүнүгін ачдумуз, —

деген жолдардан поэзиялық өлшем мен ұйқас байқалатын болса, олардың эпикалық дәстүрге де қатысы жоқ емес. Осыған белгілі бір жүйеге түсіп, шумақтық құрылым түзей бастаған ( а-в-в-в ) мына тұрақты жолдарды да қосуға болады :

Жалаңаш халықты киімді,      Иалаң будунығ тонлығ  
Жарлы халықты бай қылдым.      Чығай будунығ бай қылтым.

Аз халықты көп қылдым.      Аз будунығ үкүш қылтым  
Тату елге жақсылық қылдым.      Ығар еллігде йег қылтым.

Орхон жазбаларының фольклорлық сатыдағы көркем ойға қатысын айғақтайтын белгілердің бірі осы.

Түркі қағанаты дәуірінен жеткен жазбаларды поэзиялық туындыға жақындататын белгілердің бірі — сөз тіркестері. Орхон жазуларынан оның көптеген үлгілерін кездестіреміз:

Көрер көзім көрместей, Білер білігім білместей болды.	Көрүр көзім көрместег Білір білігім білмез тег болты.
--	--

\* \* \*

Түн қаттық.	Түн қатдумуз, -
-------------	-----------------

деген жолдардан бөлек өзге тұрақты тіркестер де жиі қолданысқа ие. Мысалы:

Елдігін әлсіретті, Қағандығын қансыратты. Жауын бейбіт етті, Тізеліні бүктірді.	Еллігіч елсіретміс, Қағанлығың қағансыратмыс. Иағың баз қылмыс, Тізлігің сокурміс, -
--	---

деген жолдар бірде — осы, бірде өткен шақта баяндалып, үнемі қайталанып отырады.

Батырлық, ерлік рухындағы оқиғаларға құрылған «Күлтегін» жазбасында байқалатын жанрлық белгілердің бірі — жоқтау. Көне түркі тайпаларының тыныс-тіршілігінен туындап, тұрмыс-салт жырларының бір тармағы болып табылатын жоқтау үлгісі мұнда түрік халқының тағдырымен тамырлас:

Тәтті сөз, асыл дүниесіне көп алданып Түркі халқы, қырылдың, Түркі халқы, жойылдың.	Сүңіг сабыңа, йымшақ ағысыңа артурын үкүс Түрк будун, өлтіг, Түрк будун, үлесікін.
--	---

\* \* \*

Елдігін әлсіретті, Қағандығын қансыратты. Жауын бейбіт етті, Тізеліні бүктірді.	Еллігіч елсіретміс, Қағанлығың қағансыратмыс. Иағың баз қылмыс, Тізлігің сокурміс, —
--	---

Інім Күлтегін қаза болды... Өзім қайғырдым.	Інім Күлтегін кергек болты... Өзім сақынтым.
--	---

Тағдырды Тәңірі жасар,  
Адам баласы бәрі өлгелі туған.

Өд теңрі йасар,  
Кісі оғлу өлгелі төрүміс, —

деген жолдардың жоқтау үлгісінде жазылғаны анық. Бұл жолдардан шамандық нанымға тән ұғым-түсініктер де байқалады. Мысалы, «Адам баласы бәрі өлгелі туған» деген көне түсініктің ізін біз «пен-деге өлім — парыз» дейтін кейінгі ислам идеясынан да аңғарамыз. Наным-сенім, дүниетаным жүйесіндегі сабақтастық деп осыны айтсақ керек.

Жоқтау сарыны жырдың өзге тұстарынан да кездесіп отырады:

Қайғырғаным соншама  
Көзге ыстық жас келер.  
Көңілге ауыр шер келер.  
Шексіз қайғырдым.

Қайта қайғырдым:  
Екі шад бүкіл жеткіншектерім (нін)  
Ұландарым, бектерім, халқым (ның)  
Көзі-қасы өз болар  
деп қайғырдым.

Анача сокынтым,  
Көзде йаш келсер.  
Іті да көнулге сығыт келсер,  
Йантуру сақынтым.  
Қатуғды сақынтым:  
Екі шад, улайу іні йігүнім,  
Оғланым, беглерім, будуным  
Көзі-қашы йаблақ болтачы  
тіп сақынтым.

Түркі жазба ескерткіштерін әдеби-фольклорлық мұраға жақындататын белгілердің бірі — арнау. Орхон жазбаларынан түркі халқына, алып бектеріне бағыштап айтылған жолдар жиі табылады:

О, қасиетті Өтүкен қойнауының  
халқы, бостың.  
Біресе ілгері шаптың,  
Біресе кері шаптың  
Барған жерде не пайда таптың?

Ыдук, Өтүкен  
йыш будун, бардығ.  
Үлгеру бардығма бардығ,  
Құрығару барығма бардығ  
Бардук йерде едгүг ол ерінг?

\* \* \*

Түркі бектері, халқы,  
бұны тындандар!  
Түркі халқын жиып,  
Ел болғандарыңды  
мұнда бастым.  
Жаңылып, кешкендерінді де  
мұнда бастым.  
Барлық сөзімді айтар  
Мәңгі тасқа бастым.

Түрк беглер, будун,  
буны есідін!  
Түрк будунығ тіріп,  
Ел тұтсықыңын  
бунта уртым.  
Йанылып, үлескіңін йеме  
бунта уртым.  
Неңнең сабым ерсер,  
Бенгү ташқа уртым, —

деген жолдарды арнау ретінде қабылдауға толық негіз бар. Бұлардың бәрі дерлік көркем оймен жеткізілген, құрылымында а-в-в-в ұйқасының ізі бар.

Зерттеушілердің назарына ілігіп жүрген көне фольклор жанрларының бірі — мақал-мәтел. Орхон жазбаларында оның түркі тайпаларының өмір тәжірибесінен туған, жинақталған ойды білдіретін үлгілері кездесіп отырады. Мысалы, «Тоныкөк» жазбасындағы:

Қол қосылса — күш өсер.

Келүр ерсер, күч үкүлүр.

\* \* \*

Өлімнен ұят күшті.

Аруғ обуту йіг, —

деген мақал үлгілері ерлік, батырлық ұғымдарымен байланысты болса, төмендегі жолдардың да түркі тайпаларының тыныс-тіршілігінен туғаны анық. Мәселен,

Аштықта тоқтықты түсінбейсін,  
Бір тойсаң, аштықты түсінбейсін.

Ачсық, тосық өмез - сен,  
Бір тодсар, ачсыз өмез — сен.

\* \* \*

Жырақ болса, жаман сыйлық берер,  
Жақын болса, жақсы сыйлық берер.

Ырақ ерсер йаблақ ағы бірүр,  
Йағұк ерсер, едгү ағы бірүр.

\* \* \*

Жұқа қалындаса,  
(Оны) тек алып бүктейді.

Йуйқа қалуы болсар,  
Топлағулук алп ерміс.

\* \* \*

Жіңішке жуандаса,  
(Оны) алып бүктер.

Йінчге йоған болсар,  
Үзгүлүк алп ерміс.

\* \* \*

Жұқаны бүктеу оңай,  
Жіңішкені үзу оңай.

Йуйқа ерікліг топлағалу үчүз ерміс,  
Йінчке ерікліг үзгелі үчүз.

Жоғарыдағы үлгілерді мақалға жатқызсақ, Орхон жазбаларында айтар ойдың тұспалын ғана білдіретін мәтелдер де кездесіп отырады:

Іші — ассыз,  
Сырты — тонсыз.

Ічре — ашсыз,  
Ташра — тонсыз.

Бұл мақал-мәтелдердің танымдық-тәрбиелік сипаты басым. Ойы ықшам, көңілге қонымды тіркестердің есте сақталуы да қиындық тудырмайды. Олардың бүгінгі қазақ ұғым-түсініктерімен байланысы да анық. Мысалы, жоғарыда келтірілген кейбір жолдардың қазақ фольклорындағы үлгісі мынау:

Аш адамның тоқпен ісі жоқ,  
Тоқ адамның ашпен ісі жоқ.

Немесе:

Бір тойған аштықты ұмытады.

Осы аз ғана үлгілердің өзінен мақал-мәтел жанрының сонау Түркі қағанаты дәуірінен саға тартатынын аңғарамыз.

Орхон жазбаларының сюжеті түркі тайпаларының өзара тартысына, түрлі қақтығыстарына құрылған. Мысалы, «Күлтегін» ескерткішінің оқиғасы шад, тархан, бұйрық, тоғыз оғыз бектеріне бағышталып, бір кездері Бумын, Істемі қағандардың жер бетінің төрт бұрышын бағындырып тұрғанын хикаялаумен басталады.

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

Ілгеру — күн тоғсыққа,  
Бергеру — күн ортасыңару.  
Қурығару — күн батсыңыңа,  
Йырғару — түн ортасыңару  
Анта ічрекі будун қоп мана,  
Көрүр.

Бумын, Істемі қағандардың түркі тайпаларын ірі тайпалық бірлестікке айналдырғанын жырлаған тұста, олардың артында інілері мен ұлдары қалғаны баяндалады. Мәселен,

Ұлдары әкесіндей болмады,  
Біліксіз қағандар отырған екен,  
Жалтақ қағандар отырған екен.  
Әміршілері де біліксіз екен,  
Жалтақ болған екен.

Оғлу қануы тег қылынмадық ерінің  
Білігісіз қаған олурмус ерінч,  
йаблақ қаған олурмус ерінч.  
Бұйруқы ерміс ерінч,  
йаблақ ерміс ерінч, —

дейді.

Түркі халқының елдігін жойып, қағандығынан айырылып, табғаш халқына тәуелді болуының басты себебін Йоллығ тегін осы оқиғалардан іздеген. Жазбада Бумын, Істемі ұрпақтарының «алып қағандар», «білге қағандар» бола тұрып, тәуелсіздігінен айырылып, табғаштарға «елу жыл ісін-күшін» бергені де баяндалған.

Күлтегін — түркі тайпаларының тұтастығы, тәуелсіздігі үшін күрескен батыр. Оның ерлік іс-әрекеттерін суреттейтін жолдар жазбада аз емес. Кейде батыр қалың жауға бір өзі тиеді:

Күлтегін жауға жалғыз ұмтылды.	Күлтегін йадағын оплайу тегді.
Оң тұтықты қарулы басшылармен	Оң тұтық йорчын йарақлығ
колға түсірді.	елігін тутды.

Жауға жалғыз шабу — хас батырға тән мінез. Оның небір көркем үлгілерін біз кейінгі қаһармандық жырлардан кездестірсек, алғашқы нышандарын Орхон жазбаларынан байқауға болады.

Түрік қағандарының жаратылысы тұсында фольклор кейіпкерлерінің туысына қатысты сарындарды да аңғаруға болады. Мысалы, «Күлтегіннің» кіші жазуы былайша басталады:

Тәңрідей, Тәңірден жаралған	Теңрі тег, теңрі йаратмыш
Түркі Білге қаған.	Түрк Білге қаған.

Тәңірден, көктен, күн нұрынан жаралу — кейінгі қазақ фольклорында кездесіп отыратын сарын. Түркі жазбаларында «өлді» деген сөздің «ұшты» болып жүруі де соны аңғартады. Олардың ұғымынша, адамды Тәңірі жаратып, Тәңір алады. Ал күн нұрынан жаралу сарынын кейінгі Шыңғыс ханға қатысты фольклор сюжеттерінен де аңғарамыз. Орхон жазбалары тұсында соның көне бір көрінісін аңғарамыз.

Тәңірге теңеу, сыйыну өз алдына, жазбада түркі тайпалары қасиет тұтқан табиғат құбылыстарына да тіл бітіп, сөйлейді:

Көкте түркі Тәңірісі	Үзе түрк теңрісі
Түріктің қасиетті жері, суы	Түрк ыдук йері, субу
былай депті:	Анча тіміс:
«Түркі халқы жойылмасын»,	Түрк будун йоқ болмазун
— дейді.	тійін,
«Ел болсын», — дейді.	Будун болчун тійін.

Орхон жазбалардың келесі бір ерекшелігі — сюжеттің тайпа тарихымен қатар батырдың өмір жолына негізделуі. Мысалы, «Күлтегін» жазбасының соңғы жағында мынадай тарихи-ғұмырбаяндық деректер бар.

Жиырма бір жаста	Бір отуз йашыңа
Чач Сеңүнмен соғыстық.	Чача Сеңүнке сүнүшдіміз.

\* \* \*

Күлтегін жиырма алты жасында  
Қырық азға қарсы соғыстық.

Күлтегін (алты отуз) йашыңа  
Қырқыз тана сүледіміз.

Күлтегін жиырма жеті жасында  
Қарлұқ халқы жүре-жүре  
нағыз жау болды...  
Күлтегін сол соғыста  
Отыз жаста еді...  
Аз халқы жау болды,  
Қара көлде соғыстық  
Күлтегін отыз бір жаста еді.

Күлтегін йіті отуз йашыңа  
Қарлук будун ерүр барур  
Ерілі йағы болты...  
(Күл)тегін сол сүнүште  
Отуз йашайур ерті...  
Аз будун йағы болты,  
Қара көлте сүнүшдіміз  
Күлтегін бір қырк  
йашайур ерті, —

деген жолдар эпикалық дәстүрді танытады. Негізгі ерекшелігі – батырдың өмір жолын оның ерлік жорықтарымен байланыстыра баяндауында. Бас қаһарманның іс-әрекеттері сюжет тоқитын болса, соның бәрі жазбаларға хронологиялық желіде түсіп отырған. Тіпті, Күлтегіннің өлген жылына дейін анық көрсетілген.

Күлтегін қой жылы(ның)  
он жетінші күні өлді.  
Тоғызыншы айдың  
жиырма жетісінде жерледік.  
Жайын, өрнегін, жазулы тасын  
мешін жылы жетінші айдың  
жиырма жетісінде  
көптеп бітірдік.  
Күлтегін өлгенде 47 жаста еді.

Күлтегін қоң йылқы,  
йіті йегірмекке учды.  
Токузынч ай йіті  
отузка йок ертүртіміз.  
Қарқын, бедізің, бітіг таш  
(ын) тічін йылқа,  
йітініч ай йіті  
отузка қой алқады(м)ыз.  
Күлтегін ө(ліп) құрк  
артұқ (ый) іті Йашық булығ, —

деген мәліметтерді тарихи шындыққа сай келмейді деп айту қиын. Жазбадағы өзге деректер де ешбір күмән тудырмайды. Бірақ мұндай тарихи мәліметтер жазбада баяндау, әнгімелеу тәсілімен проза үлгісінде берілген.

Ежелгі түркі тайпалары жорыққа шығар алдында қолға – қол, әскерге әскер қосып, күш біріктіретін болған. Мұның ізін көне және орта түркі дәуіріндегі жазбалардан аңғаруға болады. Мысалы, көне түркі жазба ескерткіштеріндегі мына сөз тіркестерін IX-X ғасырларда туып, XV ғасырда хатқа түскен «Қорқыт ата кітабынан» да кездестіруге болады:

«Күлтегін» ескерткіші:



Қытай татабы халқын бастаған	Қытай, татабы будун басылайу
Удар Сенүн келді:	удар Сенүн келті:
Табғаш қағанынан	Табғач қағанта
Ісйі Лікез келді...	Ісйі Лікең келті...
Тибет қағанынан Бөлен келді.	Түнүт қағанта Бөлен келті.
Арттан — күнбатыстан	Қурыя — күн батсындақы
Соғда, Бершекер, Бұхар	Соғд, Берчекер, Бұқарығ
Ұлыстарының халқынан	улыс будунта
Нең сенүн, Тарханұлы келді.	Нең Сенүн, оғул тарқан келті.

«Қорқыт ата кітабы» жазбасы:

«Осы кезде оғыз елінің бектері де келіп жетті. Көрелік, хан ием, кімдер келген екен. Жау десе жаны тынбаған, ешкімнен қорқып қынбаған, Қазан бектің інісі Қара Көне келіп жетті... Қиян Сейілханның баласы ержүрек Дондаз келді. Ол Дербент сайындағы темір қақпаны теуіп бұзған еді... Амид пен Мардин қамалын бұзған Қара Көненің баласы, Қара Бодақ келді... Баяндүр ханның жауын рұқсатсыз кетіп, жеңген Ғафлет оғыз баласы Шамсаддин-Шер де шауып келген еді... Байбурд қаласын шауып, Пара-Сара қамалын алған, қызыл ала шатыр тігіп, үйленгелі жатқан, жеті қыздың үміті Бәмсі-Байрақ өзінің Байшұбар атына мініп, бұл жетті»<sup>13</sup>.

Әртүрлі кезендерге тән бұл жазбалардан ортақ көркемдік тәсілдерді аңғару қиын емес. Демек, Орхон жазбаларындағы кейбір баяндау тәсілдерінің орта түркі дәуірінде туған «Қорқыт ата кітабы» жазбасына да өткені анық.

Орхон жазбаларын кейінгі эпикалық дәстүрмен байланыстыратын келесі бір белгі — тұлпар образы. Ол — түркі қағандарының ерлік, батырлық рухын көрсетудің құралы. Мысалы, «Күлтегін» жазбасында батырдың ерлік істерімен бірге үнемі оның астындағы Өтсіз ағын, Азман ағын, Шамшы ақ ат, Башғы боз ат, Аз каракер секілді аттары да аталып отырады:

Ең ілкі Тадықан Чурдың  
Боз атын мініп шапты,  
Ол ат сонда өлді.

Ең ілкі Тадықын чурын  
Боз атығ бініп тегді,  
Ол ат анта өлті.

\* \* \*

Екіншіде Ышбар Ямтардың  
Боз атын мініп шапты,  
Ол ат сонда өлді.

Екінті Ышбара йамтар  
Боз атығ бініп тегді.  
Ол ат анта өлті.

<sup>13</sup> Қазақ прозасы. Алматы, 2001. 1-т. 108-б.

Үшіншіде тегін Сілікбектің  
Ерттеулі торы атын мініп шапты,  
Ол ат сонда өлді.

Үчінч иегін Сіліг бегің  
Кедімліг торығ ат бініп тегді  
Ол ат анта өлті.

\* \* \*

Күлтегін Башғы боз атқа  
Мініп шапты.

Күлтегін Башғу боз ат  
Бініп тегді.

\* \* \*

Алып Шалшы ақ атқа  
Мініп шауыпты.

Алп Шалчы ақ атын  
Бініп тегміш.

\* \* \*

Күлтегін Аз қаракерді  
Мініп шапты.

Күлтегін Аз айғызын  
Бініп тегді.

Түркі қағанаты дәуіріндегі жазбаларда орын алған тұлпар бейнесі кейінгі қазақ эпосында одан әрі дамып, жетіліп, түрленген. Құртқа бағатын Тайбурыл, Алпамыс мінетін Байшұбар, Қамбардың Қара қасқа тұлпары, Ер Тарғынның Тарлан аты — бәрі де батырлардың сырласы, қиын-қыстау кезендерден алып шығатын серігі. Қазақ халқы «Ер серігі — жүйрік ат» деп бекер айтпаған. Орхон жазбаларындағы тұлпар — батырдың жауға мінетін аты болса, кейінгі эпикалық дәстүрде тұлпардың атқаратын қызметі күрделене түскен. Қазақ ертегілері мен эпостық жырларындағы атқа тіл біту (монолог), ойлай білу көріністері — соның айғағы.

Жалпы, көне түркі дәуірінен жеткен жазба мұраларда батырдың ерлік істерімен қатар жеке өміріне қатысты тарихи-хронологиялық мәліметтер мен тарихи даталар да қамтылып отырады. Бұл реттен Шыңғыс хан туралы батырлық жырларда кездесетін хронологиялық мәліметтерді назарға алуға болады. «Богатырские сказания о Чингис-хане» деп аталатын сол эпикалық мұраға жазған түсінік сөзінде В.Панов: «Даталардың сандық дәлдігі «Қаһармандық жырдың» бүкіл ертегілік-эпостық сипатымен мүлде үйлеспейді және бір сенімді дереккөзден алынған»<sup>14</sup>, — деп бекер жазбаған.

Адам баласы өзі өмір сүріп отырған ортаны танып білу жолында түрлі наным-сенімдерді басынан өткергені белгілі. Оларды анимизм, тотемизм, шаманизм, мифология, діни-монотеистік

<sup>14</sup> Богатырские сказания о Чингис-хане и Аксак-Темире. Перевод с тюркского и джагатайского языков. Вступ. статья и коммент. В.А.Панова. М., 1934. С.342.

деп бірнеше салаларға жіктер болсақ<sup>15</sup>, біз үшін бастысы — түркі тайпаларының көркем ойлау қабілеті. Оның қоғам дамуының белгілі бір кезеңінде туатыны анық.

Түркі қағанаты дәуірінен жеткен жазбаларда сол кезеңдегі тайпалардың дүниетанымына қатысты мәліметтер де сақталған.

Биікте көк Тәңрі	Үзе көк теңрі
Төменде қара жер жаралғанда,	Асра йағыз йер қылынтукда,
Екеуінің арасында адам	Екін ара кісі
баласы жаралған.	Оғлы қылынмыс, —

деген жолдар көне түркі тайпаларының үш әлем туралы ұғым-түсініктерімен байланысты болса, жазбаларда Тәңірлік ұғымға қатысты наным-сенім көріністері басымдау. «Көк түрік», «Көкте түркі тәңірісі» деген ұғымдар соның дәлелі. Жазбаларда осы Тәңірлік ұғымға қатысты наным-сенім көріністері басымдау. Оларды Көк Тәңірі, Жол Тәңірі, Жер-су Тәңірі және Ұмай деп жіктеуге болады. Бұл тәңірлердің қоғамнан алатын өзіндік орны болған. Мысалы, тәңірлердің үлкені — Көк Тәңірі, кішісі — Жол Тәңірі, ал Ұмай - әйел Тәңірісі. «Тәңірі, Ұмай, қасиетті жер-су» деген жолдар «Тоныкөк» жазбасынан да кездесіп отырады.

Көкке табыну, жеке тұлғаларды күн нұрынан жарату — түркі, қытай жазбаларынан қатар кездесетін көне сарын десек, осы наным-сенімдерден әлемдік мифологияға тән жамандық пен жақсылық тартысын да аңғаруға болады. Мысалы, Эрклинг — адам өлімінің Тәңірісі болса, Ұмай — адам баласының туысын реттейтін Тәңірі.

Түркі тайпаларының көне ұғым-түсініктерін байқататын атаулардың бірі — бөрі тотемі. Ежелгі аңыз желісі бойынша, түріктер (Ашина) осы қасқырдан тараған-мыс. «Оғызнама» аңызында олардың әскерін үнемі көк бөрі бастап отырады.

Түркі қағанаты дәуіріндегі жазбалардың фольклорлық сипатына қатысты пікірлер Ә.Қоңыратбаев, Р.Бердібай секілді қазақ ғалымдарының еңбектерінен де табылады. Мысалы: «Күлтегін» жырын Иоллығ тегін ғана емес, тайпа ақындары жырласа да ғажап емес. Қағандар қобызшы, айтушылар ұстаған. Сөйтіп, басында көшпелі елдердің халық поэзиясы тайпалық шаруалар ортасында туған. Оның басы — Түрік қағанатының дәуірі<sup>16</sup>, — деген жолдардың бұл жазбалардың табиғатын тануға тигізер ықпалы жоқ емес.

Орхон жазбаларында монолог, лирикалық қаратпа сөз, түрлі

<sup>15</sup> Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С.51-84; 266-291.

<sup>16</sup> Қоңыратбаев Ә. Қазақ эпосы және түркология. Алматы, 1987. 78-б.

тенеу, эпитет, метафора, метонимия элементтері де кездесіп отырады. Ондағы көркем сөз көріністерін Ғ.Айдаров арнау-жоқтау, тарихи баяндау, шешендік сөз, эпикалық дәстүрге жуық суреттеулер деп орынды көрсеткен<sup>17</sup>. Мысалы, жазбада Иоллығ тегін мен Могилян (Білге қаған) өз ойларын бірде мұң-шер, бірде батырлық рухта жеткізіп отырады:

Көзге ыстық жас келер,  
Көңілге ауыр шер келер.  
Шексіз қайғырдым,  
Қатты қайғырдым.

Көзде йаш келсер,  
Іті да көнулге сығыт келсер.  
Йантуру сақынтым,  
Қатуғды сақынтым.

\* \* \*

Шабамыз!... дедім,  
Шаптық, қудық.  
Екінші күні (тағы) келді,  
Өртше жалындап келді,  
Соғыстық.  
Бізден екі-үш есе артық еді,  
Тәңірі жарылқағандықтан  
Біз де қорықпадық,  
Соғыстық.

Тегелім, – тідім,  
Тегдіміз, йайудумыз.  
Екінгі күні (тағы) келті,  
Өртче кузуп келті,  
Сүнүсдіміз.  
Бізінде екі үчу сұнарча артық ерті,  
Тәңірі йарұлқадук үнчун,  
Үкүс тійін, біз қорқмадумуз,  
Сүнүсдіміз.

Түркі жазба ескерткіштерінің фольклорлық болмысын айғақтайтын белгілердің бір парасы – бейнелі сөздер. Жазбадан:

Қара көлде соғыстық.

Қара көлте сүнүсидіміз.

\* \* \*

Жауымыз тегіс жыртқыш  
Құстай еді.

Йаумуз тегіре учук  
Тег ерті.

\* \* \*

Тәңірі қуат берген соң  
Әкем қағанның әскері  
Бөрідей бопты.  
Жаулары қойдай бопты.

Тәңірі күч біртүк үчүн  
қанум қаған сүсі бөрі  
Тег ерміс.  
Йағысы қоң теге ерміс, –

деген жолдарды кездестіретін болсақ, осындағы қара көл, жауымыз жыртқыш құстай, әскері бөрідей, жаулары қойдай деген тіркестер – метафора көрінісі. Сонымен қатар бұл жазбаларда:

<sup>17</sup> Айдаров Ғ. Орхон ескерткіштерінің тексі. Алматы, 1990. 30-б.

Қызыл қанымды төктім.  
Қара терімді ағыздым.

Кузул қанум төкті,  
Қара терім йүгүрті, —

деп келетін эпитет үлгілері де аз емес. Олардың санын алып қаған, білге қаған, сары алтын, ақ күміс, тәтті сөз, жарлы халық, мәңгі тас деген тіркестермен толықтыра түсуге де болады. Аракидік метонимия (сөзі тәтті — сабы сүңіг) көріністері де байқалып отырады.

Осы ерекшеліктерін ескере келгенде, Орхон жазбалары «поэзия да, творчестволық өлең немесе жыр да емес, кейбір зерттеушілер айтқандай, поэма да емес, ол түркі қағандары мен бектерінің бастарынан кешкен ерлік жорықтарын баяндайтын көркем тарихи шығарма, баяндау үлгісіндегі тарихи әңгімелер»<sup>18</sup> деген пікірдің әлі де толықтыра түсетін тұстары байқалады. Бұл мәселе тұсында біз И.Стеблева, Ғ.Мұсабаев пікірлерін де назарда ұстап, көне түркі дәуірінде батырлық хикаялардың таза проза тілінде емес, аралас үлгіде көрінетінін баса көрсеткіміз бар. Себебі бұл жазбаларда поэзия өзегін құрайтын көркем ой көріністері де аз емес. Мақал-мәтел, ұйқасқа құрылған жоқтау, арнау, өзге де тұрақты тіркестер, түрлі бейнелі теңеулер (эпитет, метафора, т.б.) — анық көркем ой көрінісі. Орхон жазбалары тұсында сол көркем ойдың фольклорлық сатыдағы көрінісін аңғарамыз. Қарастырып отырған ескерткіштердің синкреттік сипатқа ие болып, белгілі бір музыкалық-эпикалық дәстүр аясында өмір сүргені де күмән тудырмауға тиіс. Ұйқас, ырғақ, жалпы, көркем ой бар жерде поэзия мен музыка элементтерінің қатар жүретіні белгілі. Оны фольклортану ғылымындағы синкретизм теориясы дәлелдеген.

Сонымен Түркі қағанаты дәуірінен жеткен жазба ескерткіштерді сөз еткенде, біз олардың тарихи-мәдени сипатымен қатар фольклорлық табиғатын да басты орынға қоямыз. Сол негізде оларды белгілі бір тарихи кезең — VI-VIII ғасырлардағы фольклор шығармаларының тасқа түскен үлгілері ретінде бағалаймыз. Әрине, олардың бәрі бірдей фольклорлық қалпын сақтай бермеген. Дегенмен бұл жазбаларда кездесетін түрлі көркемдік жүйелердің кейінгі эпикалық дәстүрге арқау болғаны да ешбір күмән тудырмайды.

VI-VIII ғасырлардағы түркі жазба ескерткіштері — қазақ фольклорындағы батырлық ертегі, қаһармандық эпос жанрларының ескі үлгісі. Олардан түркі тайпаларына тән

<sup>18</sup> Айдаров Ғ. Аталған еңбек. 32-б.

көркем ойлау жүйесінің қандай сатыда болғанын, олардың дүниетанымынан қай дәуірдің наным-сенімдері орын алғанын да аңғаруға болады. Орхон жазбаларынан өзге де фольклор жанрларының нышандары байқалатын болса, оларды фольклортану ғылымының аясында зерттеудің танымдық табиғатымен қатар ғылыми маңызы да аса зор.

## §2. Оғыз-қыпшақ дәуіріндегі фольклор

«Оғызнамеге» де, «Қорқыт Ата кітабына» да ортақ маңыз — Қазақстан мен Орта Азиядағы түркі жұртына тән таным-түсініктер мен фольклорлық жанрлар, сюжеттер мен сарындардың молдығы, оған әбден қаныққаны. Жырлар о баста ауызша шығарылып, ауызша тараған<sup>19</sup>. Бұл екеуінде де оқиғаны баяндауда эпикалық ауқым бар. «Оғыз өзін қаған атап, жұртқа хабар берерде әйдік той жасады... Қырық сіре(үстел), қырық сәкі шаптырды. ...Темір сүңгілеріміз орман болсын... Күн туымыз болсын, Көк шатырымыз болсын деді». («Оғызнаме»), «Бір күні Қам Ғанұлы хан Байындыр орнынан тұрыпты. Шам күндігін жер үстіне тіктіріпті; ала ордасын көкке тірей құрыпты; мың жерге жібек кілем төсепті; тоқсан баулы ордаларын кара жердің үстіне тіккізді. Тоқсан жерге қызыл ала кілем төсетті. Тоқсан төбе шатыр тіздірді; мың жерге қалы кілем төсетті. Көлеңкелі шатырын көк жүзіне шалқыта көтертті» деп, «Дерсе хан ұлы Бұқаш хан туралы жырда» және «Бегілулы Еміре әңгімесінің баянында», т.б. осындай молшылықты көрсетіп, эпикалық ауқымдылықты пайдаланған.

Шығарма Оғыздың асқан ерлігін дәріптеуге арналғандықтан, оның өзін де, ұлдарын да мифологиялық ғажайып туу сарынымен таныстырады. Оғыздың туу жағдайы: «осы ұлдың өңі-шырайы көк еді, ауызы оттай қызыл еді, көздері қызғылт, шаштары, қастары қара еді. Нұрлы періштелерден көріктірек еді. Осы ұл анасының көкірегінен уызын татып көріп, одан кейін ембеді; шикі ет, ас, шарап сұрады» деп, оның тілге келгені, қырық күннен соң өсіп, жүріп, ойнағаны, денесінің де адам айтқысыз ерекше болғаны айтылады.

<sup>19</sup> Ежелгі және орта ғасыр әдебиетін зерттеуші қазақ ғалымдары VI-IX ғасырлардағы түркі әдеби ескерткіштер, X-XII ғасырлардағы әдебиет, XIII-XV ғасырлардағы әдебиет және осы хронологияны ұстана отырып, көне түркі (VI-IX ғ.), ислам дәуірі (X-XII ғ.), Алтын Орда — Қыпшақ дәуірі (XIII-XIV ғ.) деп жүйелеген (Келімбетов Н. Қазақ әдебиетінің ежелгі дәуірі. Алматы, 1986; Ежелгі дәуір әдебиеті. Хрестоматия. Құрастырған және өмірбаяндық деректерді жазған А.Қыраубаева. Алматы, 1991).

Оның аяғы — өгіздің аяғындай, белі — бөрінің беліндей, жауырыны — бұлғынның жауырынындай, кеудесі аюдың кеудесіндей деп таныстыруда ежелгі түркілердің тотемдік танымы жатыр. Адамша сөйлейтін бурыл бөрінің жолбастаушы болуы — оның ғажайып көмекшісі, ал ұлдарының алтын садақ пен күміс оқ тауып алуы Құдайдың ғажап нәрселерді сыйлауы — әпсана-хикаят жанрының сарындары.

Оғыздың қалыңдықтары да ерекше. Бірі көктен жарық түсіп, одан бір қыз көрінеді, одан үш ұл — Күн, Ай, Жұлдыз туса, екіншісі — ағаш қауашағындағы қыз, одан да үш ұл — Көк, Тау, Теңіз дүниеге келеді. Оғыз ұлдарының есімі Көк пен Су, Ай мен Жұлдыз болуы оғыздар табынған өзіндік бір әлем, оларды қасиетті деп түсінген сенім жатыр.

Оғыз қағанның тарихи тұлға не жиынтық бейне болу мүмкіндігінің ара салмағын ажырату өте қиын. Кейбір зерттеушілер оны Модэ, Шыңғысхан, А.Македонский, т.б. нақты тұлғаның прототипі десе, енді біреулері көрнекті тарихи адамдарға немесе эпикалық кейіпкерлердің есімдеріне байланысты фольклорлық шығармалардан көп нәрсені бойына сіңірген жыр деп, кең ойға салғанымен, нақты деректің жоқтығынан бұл қабылдауға тұратын пікір. Сөз жоқ, бұл жырда тарихи оқиғалардың сілемін бір кездегі түркі қағанаты, ұйғыр қағанаты, селжұқтармен болған соғыстар сюжеттері құрайды. Сондықтан сондай соғыстардан кейін туған аңыздар жырдың қайнар көзі болады. Тарихи жағдай — Оғыз атанған қалың елдің болуы, олар өздерінің түпкі атасы деп Оғыз есімін қадірлеу бар. Мұндағы Оғыз атау ретінде тарихи адам болса да, өгіз деген тотемдік нанымнан шықса да, сол елдің мифтік санасымен арғы атаны ерекше күйде тану әрі таныту бар. Ол елдің басшысы болғандықтан қол астындағыларды қанлы, қыпшақ, қалаш, қарлұқ деп атауы о баста Оғыз есіміне арналған ерекше танымнан аңыз тудырған. Кейін арада көп уақыт өткені бар, әрі түпкі ата саналуы оны аңыздағы көркемдіктің, кереметтік қасиеттің шектеуінен асырып, әпсана-хикаят деңгейіне жеткізген. Оғызда мәдени қаһарманның белгілері бар деп танығанмен<sup>20</sup>, ол типке қойылатын талап — бұрыннан бар нәрсені қалайда тауып әкелу де, демиург болуы үшін әуелден болмаған затты жасаушы әрекеттер көрінбегендіктен, Оғыз бұл типтерге қосылмайды. Өйткені, «Оғызнаменін» мәтінінде де, Рашид ад-диннің «Оғызнамесінде» де, Әбілғазы Баһадүрдің «Түркімен шежіресінде» де елге қажет

<sup>20</sup> Басилов В.Н. Огуз-хан // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1982. Т. 2. С. 240.

болған нәрсе — арбаны Оғыз емес, шеру ішіндегі бір шебер жасаған. «Оғызнаменін» өзінде арба жасаған Бармаклық Жосын білік, Итіл өзенінен өту үшін ағашты кесіп, оны қайық ретінде пайдалануды көрсеткен де шеру ішіндегі Ұлық Орду деп көрсетеді. Сондықтан Оғыздың руларға ат қоюы оның ілкі ата қызметінен туындап, бұл кейіпкерлердің демиург типінде көрінуі жырдың пайда болу мерзімін белгілеуде көне екендігін мойындатады.

Ал, «Қорқыт Ата кітабындағы» жырлардың бір желілі тақырыпқа арналмағанын айыру қиын емес, ол жырлардағы кейіпкер есімдерінің қатыстырылуымен немесе оқиғалардың жүйелі жалғасын табу не таппағанымен көрінеді. Сондықтан тақырыбы өз алдына бөлек болып тұрған жырлар — бірінші және бесінші.

Сондай-ақ, кітапқа енген жырлардан ежелгі оғыздардың таным-түсінігін танытатын белгілер арқылы орта азиялық, Түркістан топырағында туғандар және кәпірлердің шіркеуін құлатып, орнына мешіт салынғанын, кейбір тарихи оқиғалардың елесін беруіне қарай кейінгі Отанда туған сюжеттер деп ажыратуға болады. I, II, III, VI, VII жырлар таза түркістандық деп танылады. Бұдан басқа жырлардың кейбірі жана мекенде қалыптасты дегенмен, кейіпкерлердің есімдері мен олардың іс-әрекеттерінің бейнеленуі, алғашқы таным-түсініктердің орын алуына орай олардың бірінші мекенінде туғанын аңғартады. «Қорқыт Ата кітабына» енген жырлар XIV ғасырда қағазға түсірілген, бірақ, жырға арқау болған сюжеттердің жасалуы оғыздар өміріндегі X-XI ғасырларда орын алған үлкен тарихи оқиғалармен байланысты.

Сюжеттердің көнелілігін, алғашқы Отанда туғанын білдіретін белгілердің бірі — анаеркі дәуірінің көріністері. Атап айтқанда, жаралы жатқан Бұқашқа ана сүті ем болатынының айтылуы мен Дерсе ханның әйелі ұлын іздеп шыққанда қасына қырық нөкер қыз ертіп, атқа мінуі, Бұрла қатын мен Торалының жары Селжан арудың ерлермен бірдей соғысқа кіруі — сол дәуірден қалған сипаттар. Бұлардың өзі жанр жағынан алғанда аңыздың тууына алғышарттар қызметін атқарады.

Жалпы, «Қорқыт Ата кітабындағы» жырлар ерлік жыры, соның өзінде осы «Дерсе хан ұлы Бұқаш хан туралы жыр» архаикалық батырлық жырдың сюжеттік композициясын жақсы сақтаған. Мәселен, бұл жырда:

1. Дерсе ханның перзентсіздік зарын тартуы;
2. Құдайдан бала тілеп, еліндегі жарлы-жақыбайларға кеңшілік жасауы;



3. Балалы болуы;

4. Ол баланың алғашқы ерлік жасап, Бұқаш атануы түрінде баяндалған.

Перзентсіз болғаны үшін жылаған, оған тілеулес болған халықтың көкке қол жайып, дұға қылуы, содан кейін ұлды болу сарыны үшінші жырда Бай Бура бекке де қатысты қолданылған.

Ал, Дерсе хан ұлының Бұқаш, Бай Бурабектің ұлы Бамсы Бәрік атануы алғашқы ерлік жасалғаннан кейін ғана жүзеге асқан. Бұл көмелеттік сынақтан өткеннің бір белгісі, ол да өз кезегінде кейіпкерді таныстыруға қажетті аңыздық мәлімет.

Байындыр хан әкесінің есімі Қамған болуы бақсы атауының ежелгі қолданысынан шыққан. Бектердің айдап салуымен баласына қол көтерген Дерсе ханның олардан әлеуметтік мәртебесі онша биік көтерілмегендіктен, таптық сананың айтарлықтай қалыптаспаған кезеңде жасалғанын көрсетеді. Топонимикалық мәліметтер де (Түркістан, Қазылық тауы) жыр сюжеттерінің қай мекенде жасалғанын анықтауға қосымша құрал болады.

Екінші және төртінші жырлар – «Салор Қазан үйінің шабылғаны туралы әңгіменің баяны», «Қазан бек ұлы Ораз бектің тұтқын болған әңгімесінің баяны» – тақырып арнасы бір жырлар. Оның мәнісі – «Қорқыт Ата кітабын» құрастырушы не ондағы жырларды айтқан озаншы төртінші жырды тудырғанда эпостың заңдылығына сай қайталау тәсілін пайдаланған сыңайлы.

Екінші жырда батырлық жырлар мен ертегілерде қолданылатын түс көру сарыны екі рет пайдаланылған. Бірі – Қазан бек серіктерімен аңға кеткенде кәпірлер келіп, шешесі мен әйелін, ұл-қызын тұтқындап, енді малын тонауды сөз қылған кезде Қарашық шопан түс көреді. Екінші – еліне жау тигенін Қазан да түс көріп, біліп, жұртына қайтады.

Екінші жырдан бастап, үшінші, оныншы, он екінші жырларда қанның фетиш болғаны туралы наным орын алған. Ол екі түрлі көріністе баяндалған. Мәселен, екінші жырда Қарашық шопан Қазан бекке:

– Қазан аға, сен үйелменінді құтқаруға бара жатырсың, мен туыстарымның қанды кегін алуға бара жатырмын, – дейді<sup>21</sup>. Ал, оныншы жырда ағасы Екіректің тұтқында жатқанын естіп, інісі Секірек:

– ...өлі-тірісін білмейінше, өлген болса, қанына қан алмайынша, – деп, кәпірлер еліне аттанады<sup>22</sup>. Он екінші жырда Қазан ханның

<sup>21</sup> Қорқыт Ата кітабы. Алматы, 1999. 139-б.

<sup>22</sup> Сонда. 188-б.

үйін тонауға қатыса алмағаны үшін тыс Оғыздың адамдары Аруз бас болып, Бейректі Қазанға қарсы қойғысы келеді. Бейрек олардың дегеніне көнбейді, көнбегені үшін Аруз Бейректің жамбасын шабады. Бейрек жағдайының нашар екенін біліп, Қазанға сәлем айтады.

— ...Ертең қиямет күнінде менің қолым Қазан ханның жағасында болсын, егер ол менің қанымды Арузға кешірет болса, — деді.

Қанды кек қуу қанға-қан, жанға-жан деген талиондық принцип — тең дәрежеде кек қайтарудан бұрын туған. Жараланып, қан кеткен адам өлетінін көрген ежелгі дәуірдегі адамдар қан — жанның мекені<sup>23</sup> деп, қанды қасиет тұтқан. Қанға қанмен жауап берілмесе, ол марқұмның жаны тыныш болмайды деп сенген.

Үшінші — «Қам Бура бек ұлы Бамсы Бәрік әңгімесінің баяны» атты жыр сюжетінің Түркістанда туғанына бұлтартпас дәлел — Орта Азиядағы түркі жұртына етене таныс «Алпамыс батыр» жырымен тығыз байланыстылығы.

Бұл жыр - «Алпамыс жырының» орта ғасырлық оғыз нұсқасы. Бамсы Бәрік есімі Алып Манаш, Мамыш, Мамсы, Бамси деген өзгерістерден пайда болған<sup>24</sup>.

Алпамысқа байланысты нұсқаларда аталатын Байсын, Қоңырат, қалмақ тақырыбы бұл нұсқада сөз болмайды. Әрине, әр кезеңдегі жырдың пайда болуында тарихи жағдайлардың әсері болады, сондықтан осы тақырыптағы жырлардың сюжеттік, композициялық бірлігі болғанымен, кейбір өзгешеліктердің болуы заңды.

Жалпы, Бамсы Бәрік, Алпамыс, Одиссей — үшеуінде кейіпкердің өз әйелінің тойының үстінен шығу сарыны ортақ. Оның сюжетіндегі ортақтық мына жағдайлардан байқалады. Үш кейіпкер де алыс сапардан келгенінде олардың әйелдерін біреулер алмақшы болып жатады. Үшеуі де елге өздерін танытпайды. Бәрік пен Алпамыс — диуана, Одиссей қартайған шал күйінде келеді. Жұрттан бұрын Құлтай баба Алпамыстың жауырынындағы қалын көріп, біліп алса, Одиссейдің аяғын жуған кезде оның сәби кезінен күтушісі болған Еврикляя байқайды. Бәрікке қатысты мұндай белгі айтылмаған.

Үміткерлер той алдындағы садақ ату сынынан өте алмай қалғанда, Бәрік те, Одиссей де сыннан сүрінбей өтеді. Мұндайда олардың жеңуі сөзсіз. Өйткені, алға қойылған сынақта шарт бойынша бұл кейіпкерлердің садағымен ату мақсат етіп қойылған. Бұл жағдайда, әрине, өз садағын иесі ғана меңгере алады. Сыннан сүрінбей өткен

<sup>23</sup> Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 45.

<sup>24</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974. С. 158.

соң, жауларын жеңіп, кейіпкерлер өздерін жұртқа танытады. Ал, әйелдеріне шын күйеуі өзі екенін таныту үшін ерлі-зайыптылар өздері ғана білетін жағдайды айтады. Бәрік жүзік туралы айтса, Одиссей өзі жасаған некелік төсек орынның қалай істелгенін баяндайды. Бұл үшеуі де өздері жоқта әкелерінің бейшара күйге түскенін көреді.

«Одиссей» жырындағы бұл сюжетте бір ғана айырмашылық қосылған. Пенелопа өзіне үміткерлерді күйеуі келгенше алдандырып, уақыт созуды ойлап, Лаэрт картка арнап тоқыма тоқып бергенше күте тұруды өтініш етеді. Бірақ бұл жұмысы тез бітіп қалмауы үшін тоқығанын сөгіп тастап, ертесіне қайта тоқып отырады.

«Алпамыс батыр» жырының көнесі алтайлық нұсқа болып есептеледі де, «Қорқыт Ата кітабындағы» «Қам Бура бек ұлы Бамсы Бәрік әнгімесінің баяны» архаикалық белгілерді сақтай отырып, оғыз мемлекетінің елдігін қорғаудағы ерлікті, екінші жағынан, VIII ғасырлардан бастап ене бастаған ислам дінін жақтау мақсатын білдіре жасалған. Ал, «Алпамыс батыр» жырының қазақ нұсқалары көне белгілерді — перзентсіздік, ғажайып туу сарыны, т.б. сарындарды жоғалтпай, таптық қоғамның қайшылығы күшейіп, дамыған кезеңдегі сипатын кең ашуға бейімделген. Ұлтан құлдың кейіпкер болып енуі оқиғаны шарықтау шегіне жеткізген, Тайшық хан діні бөлек, елі бөлек болуымен қатар оның таптық мәртебесі де жырдың мазмұнын да, құрылымын да кеңейтіп, тақырыпты кеңейткен. Дегенмен:

Қалмақтың өлмей қалғанын,  
Дін мұсылман қылады<sup>25</sup>, —

жолдарын сақтаған. Сөйтіп, фольклорлық мұра ұзақ өмір сүру жолында әр дәуірдің талабына сай қоғамның рухани қажетін өтеген.

Бұл жырда қанның қасиетті есептелгеніне тағы бір дәлел бар. Онда Бамсы Бәрік көпірлердің тұтқынында он алты жыл болып, еліне қайтып келгенде әкесі Бай Бура бектің көзі көрмей қалады. Сонда Бай Бура бек:

— Бармағын қанатып, қан жұққан орамалымен көзімді сүртсін, көзім ашылатын болса, ұлымның шын келгені, — дейді<sup>26</sup>. Ақыры, Бәріктің қаны әкесінің шырағын жағады.

«Қорқыт Ата кітабында» оғыз батырларының ерлігі жырланғанда архаикалық некелік сынақ та қамтылып отырған. Мәселен, Бай

<sup>25</sup> Қазақ халық әдебиеті: көптомдық. Батырлар жыры. Алматы, 1986. 2-т. 150-б.

<sup>26</sup> Қорқыт Ата кітабы. Алматы, 1999. 156-б.

Бура бек ұлды болып, атын Бамсы Бәрік қояды. Ол Бай Бижан бектің қызы Бану Шешекпен атастырылған. Бану Шешек Бәріктің іздеп келгенін біліп, оны таныса да, өзін танытпай, онымен ат та жарыстырады, оқ атысып та көреді, күресіп те көреді. Қыз жауырыны жерге тиген соң өзінің Бану Шешек екенін айтып, Бәрік қалыңдығының қолына жүзік салады. Мұнда қыз жауырынын жерге тигізбеу — Бәріктің жігіттік намысына нұқсан келтірер еді, яғни бұл патриархаттық мүддеден қосылған сарын, қыз өзіне тең болған соң ғана Бәрік оған көңілі толып, жүзігін берген.

Төртінші — «Қазан бек ұлы Ораз бектің тұтқын болған әңгімесінің баянында»<sup>27</sup> «Қазан оң жағына қарап, қарқ-қарқ күлді. Сол жағына қарап, қатты қуанды. Қарсысына қарап, ұлы Оразды байқап, қолын кеудесіне қусырып, кемсендеп жылады», — делінген. Әкенің мұндай күйге түсуінің себебі «Күні ертең мен өліп, сен қалсан, тәжімді, тағымды саған бермей ме деп ойлап, жылағаным», — деп түсіндіріледі. Бұл да патша тағына тек батырлық күш-қайрат көрсеткендер лайық саналатын архаикалық сынақ сарынының орын алғанын көрсетеді.

Бесінші — «Доқа Қожа ұлы Дели Домрул әңгімесінің баяны» кітапқа енген эпикалық кейіпкерлер Байындыр хан мен Қазан бектің, басқа да оғыз бектерінің есімдері кірістірілмегендіктен өз алдына бөлек жасалған. Әйтсе де, Домрулдың Әзірейілмен күрескісі келгені Қорқыттың Әзірейілден қашуы, Селжұқтың өліммен күресіне арналған сюжеттердің жасалуымен қатар алғанда оның да негізі түркістандық екенін танытады, бұл сюжет хикаят жанрына бағындырылған.

Бұл бесінші жырда «Қызыл айғырдың қашанда жау иісін сезсе, аяғымен жер тарпып, тозанын көкке шығаратын еді»<sup>28</sup>, — делінген. Және оныншы жырда осыған ұқсас — «Секірек ұйықтап жатқанда ат шылбырын тартып, иесін оятады»<sup>29</sup> деген көрініс келтірілген. Аттың жауды сезуі, яғни адамға қастық жасайтын күшті білуі оны қасиетті деп білген ежелгі дәуірдегі сенімнің ықпалын танытады.

Алтыншы — «Қазылық Қожа ұлы Икенек бек әңгімесінің баянының» сюжеті де Түркістанда туған. Түркі халықтарына ортақ жырларда жауға жалғыз шабам деп өрікпіген батырлардың қалай болса да, зынданға түсуі, т.б. қиын жағдайларда қалуы халықтың ондай әрекеттерді қолдамайтын талабы алғашқы қауым адамдары түрлі қаһарға ұшыраудың себебі аруақтарды сыйламау, табу-

<sup>27</sup> Қорқыт Ата кітабы. Алматы, 1999. 157-б.

<sup>28</sup> Сонда. 165-б.

<sup>29</sup> Сонда. 189-б.

ды бұзу, т.т. деген түсінігінен бөлек, яғни кейін пайда болған. Бұл жырда өректіген Қазылық кожа он жеті жыл тұтқын болып жатады. Фольклорлық шығармаларда негізгі кейіпкердің батырлық көрсетуіне бірнеше себеп таңылады — кәмелеттік сынақтан өту, қаһармандықпен үйлену сарыны және «Ер Төстік», т.б. біраз ертегіде кездесетіндей мұнда да бөтен, өзіне тілі тиетін біреуден тұтқында ағасының, әкесінің жатқанын не жоғалып кеткенін білу. Бұл сарын Икенек бек сұхбат құрып отырып, үйлесе алмай қалған Қара Көнеұлы Будақтан естуімен көрінеді. Ал, X баянда Секірек ағасы Екіректің көпірлер қолында, Алыншы қаласында тұтқын екенін өзінен таяқ жеген тілі ащы жетім баладан естиді.

Жетінші — «Қанлы Қожаұлы Торалы әңгімесінің баяны» жана Отанда туған делінгенімен, бұл бөлімнің екі бөліктен тұратыны, соңғысының ежелгі оғыз сюжеті екені әрі оның сарындарының көнелілігі мойындалады. Сонда да оны Тарабузанда (Трапезунд), Кіші Азияда жасалған, сюжетке кейіннен қосылған қатпар деп есептеледі. Оның мәнісі — Кіші Азияда туған сюжетте Қанлы Торалының ішкі оғыздан да, тыс оғыздан да өзі қалағандай қалыңдық таппай, Тарабузандағы көпірлер бегінің асқан сұлу қызын алуына, оның әкесінің талаптарын орындауға, тойдың сонда өткенін баяндауымен бұл бөліктің оғыздардың өз мекенінен бөлек жерде өткенін, солайша, сюжет те сол жақта туған деген оймен қабылданған. Екінші бөлікте Қанлы Торалы оғыз дәстүрі бойынша үйлену тойын өз Отанында, әке-шешесінің алдында өткізу үшін қайын атасының үйінде қалыңдық отауына бармайтыны айтылады. Мұнда ежелгі эпикалық сарын — кейіпкердің алып ұйқыда жатып, қапыда қолға түсу жағдайына сәйкес Торалының ұйқы кезінде қайын атасының қыз соңынан қуып келіп, екі арада соғыстың болғанын баяндайды. Бұл жетінші баян батырлық ертегі жанрына жақын. Сюжет нақты Кіші Азияда жасалған дегенге қарсы ой — кейіпкер Тарабузанда қалып, сондағы тірлігі айтылмаған, оның үстіне бұл оғыздың жас батыры Торалы ерлігіне арналған, ол үшін қалыңдықтың әкесі қойған үш талап бойынша арыстанды, қара бұканы, қара бураны өлтіріп, көне эпостың қаһармандықпен үйлену сарынындағы некелік сынақтың қолданылуын кейіннен қосылған қатпар есебінде көру, оны озаншының әдісі деп қабылдау аздық етеді.

Сегізінші — «Басаттың Төбекөзді өлтірген әңгімесінің баяны» жырындағы Төбекөз бейнесі, оның өлтірілу жолы, негізінде, әлемдік фольклорда кең жайылған.

Негізі, пері фольклорлық шығармаларда екі сипатта: бірі — қаскөй күш ретінде, екінші — кейіпкерлердің ерекше қасиетте көрінетін

сұлу жары бейнесінде танылады. «Қорқыт Ата кітабындағы» сегізінші жырда шопанға кездесіп, оған Төбекөзді тастап кететін пері — адамға қаскөй күш. Өйткені, «...бұлаққа перілер келіп қонды, қойлар үрікті»<sup>30</sup> әрі одан туған Төбекөз оғыз еліне адам қоймайтын тажал болып шығады.

Ежелгі грек мифологиясында Гея мен Уран құдайлардың бірінші буыны, олар титандар мен киклоптарды, т.б. құбыжықтарды тудырған. Ал, Гомердің «Одиссей» жырындағы киклоп мұхит құдайы — Посейдонның баласы, ол өздігінен ештеңе өндірмейді, тек жердің қойнауында өсетін жеміс-жидекпен — дайын нәрсемен күн көретін қорқынышты нәрсе ретінде бейнеленген. Төбекөздің үнгірді мекен етіп, көп малдың иесі болуы, оның адам жегіштігі ерте замандағы каннибализм туралы түсінікпен қабаптасып кеткен.

Жалпы, оғыздарға арналған жырлардың белгілі болып отырған көнесі - «Ұлы хан ата Бітікші сөзі». Оның «Қорқыт Ата кітабындағы» Төбекөз бен Басатқа байланысты жақындығы көп. Екеуінде де Басаттың да, оның әкесі Арус (Аруз) есімдерінің, Төбекөзді өлтіру тәсілінің ұқсастығы, Төбекөздің шешесі пері, оның суға жақын жерді мекен етуі - Төбекөздің шешесі ұлы мұхитты мекен еткен пері, ал, «Қорқыт Ата кітабында» Төбекөздің әкесі оның шешесі перімен су жағасында кездесу жағдайлары екі еңбектің пайда болуында бір байланыстың болғанын танытады.

Жанрлық түр жағынан бұл сегізінші баян ертегіден туған, өйткені, Басаттың Төбекөзді өлтіруін баяндауда батырлық, күш-қайратқа сенуден, ерлікті жырлаудан гөрі бүкіл денесінде еті бар жанды жер тек қана көзі екенін біліп, оған отқа қыздырылған пышақ тығып, ағызып жіберуі, одан құтылғанда да, қой терісін жамылып құтылып кетуі, т.б. тапқырлық әрекеттер алға шығарылған.

«Қорқыт Ата кітабындағы» Төбекөзге П.В.Остроумовтың қазақтар арасынан жинаған екінші мәтіндегі бейне<sup>31</sup> өте жақын көрінгенімен, оған Г.Н.Потанин жариялаған «Жалғызкөзді дәу» кене ертегісі географиялық байланысымен әрі генетикалық бірлігімен туыс. Оның мәні — сюжеттің қорытынды бөлімінде ашылады. Егер Остроумов нұсқасында Төбекөз өкініштен өз-өзін, басын жарға соғып өлтірсе, Потанин нұсқасында ол аншы батырға жалынышты күйде көрінеді. «Мені осы күйде қалдырма. Сенің қаруың маған өтпейді. Менің қылышымды ал да, осымен өлтір», — деп сұрауы және батырдың оны өлтіруі әнгімені ширата түсу үшін

<sup>30</sup> Сонда. 178-б.

<sup>31</sup> Этнографическое обозрение. 1891. Вып.2. С.206-207.

табылған тәсіл емес, аңшы мергендер туралы әңгіменің жанрлық туу, қалыптасу заңдылығына сай, адам күшін қалайда артық етіп көрсету мақсатынан туған. Қазақта да, қырғызда да аңшылардың жезтырнақпен, Қойлыбай бақсының албастылар патшасы — үлкен маңдайында тостағандай жалғыз көздімен кездесуі<sup>32</sup>, Төбекөз туралы сюжеттің тым ерте шыққанына дәлел.

Бұл жырда да ежелгі нанымдар орын алған. Төбекөздің жанды жері — жалғыз көзі болуы көздің фетиш болуынан. Ал, Төбекөзге пері анасының:

— Ұлым, саған оқ өтпесін, тәніңді қылыш кеспесін, — деп, баласының саусағына жүзік салуы<sup>33</sup> магиялық түрде әсер еткен. Осы орайда «Еркемайдар» ертегісінде Еркемайдарға атса — оқ өтпесін, шапса қылыш кеспесін деген тілекті қарындасы айтып, кейіпкердің күш-қайрат иесі болуымен қатар керемет қасиетті көрінуі түсінікті болады. Мұндай тілекті Төбекөзге шешесі айта отырып, қолына жүзік салуы да — темірден жасалған заттың магиялық күші бар деп есептелуімен байланысты.

Одиссей де, Басат та Төбекөзге шын есімдерін айтпай, өздерін «Ешкім» деп таныстырады, бұл ежелгі дәуірлердегі есімнің магиялық күшіне сенуден туған қолданыс<sup>34</sup>.

Сюжеттер ұқсас болғанымен, атап өтерлік айырмашылықтар да орын алған. Одиссей Полифемнің көзін күйдірер алдында айла ойлап табады. Ол — кемесін Полифемге көрсетпейді; екінші — оған шарап беріп, оның басын мең-зең қылады. Одиссей қасындағы төрт жолдасын қойлардың бауырына байлап, құтқарады. Ал өзі үлкен қойдың бауырына жабысып, үнгірден шыққан соң достарының байлауын шешкен. Зерттеушілер Одиссей есімінің этимологиясын түсіндіргенде «өкпелі»<sup>35</sup> деген сөз десе, жырдың өзінде ол қу, тапқыр адам деген эпитет арқылы тұрақты түрде аталған. Одиссейдің Полифемге байланысты жасаған қулықтары, әрине, ақылды қулық, тапқырлыққа жатады. Ал Басат Төбекөзге қарсы қулықтарды қолданбаған. Тек Төбекөзге тамақ пісіріп, қызметші болып жүрген екі қарттан оның өлімі неден екенін біліп алған. Басат қасына жолдас та ертпеген. Төбекөздің Басат үшін тудырған қиындығы да көп. Басатқа қанжар салмақ болып, кең жерге шығарып та көреді. Ол ойы жүзеге аспаған соң қамап та қояды. Одан үнгірге кіргізіп, өзінің

<sup>32</sup> Уәлиханов Ш. Тәңірі (Құдай) // Таңдамалы. Алматы, 1985. 161-б.

<sup>33</sup> Қорқыт Ата кітабы. Алматы, 1999. 178-б.

<sup>34</sup> Қараңыз: Альтман М.С. Пережитки родового строя в собственных именах у Гомера. Л., 1936. С. 17.

<sup>35</sup> Гомер. Одиссея. М. 1986. С. 313.

қылышын тапқызып, сол арқылы оны жоқ қылуды да ойлаған. Ақыры, Басатқа өлім жоқ екенін біледі. Оған Төбекөз өзінің жүзігін берген<sup>36</sup>, ерлігіне қоса Басаттың өлмеуінің сыры жүзіктің магиялық қасиеті де ашылады. Мұндай жағдайда Төбекөз аңқаулық жасаған, адамнан ақылы аз құбыжық болып танылады. Төбекөз көздің қасіретінен әрі Басат оны бұрадай тізерлетіп шөктіріп, оның өзінің қылышымен мойнын шауып, өлтіреді. Сонымен Одиссей мен Басаттың ерліктерін салыстырғанда Басатты ел қорғайтын батыр ретінде тұлғаландыра түсу мақсатында көп жағдай қосылған, сол үшін Одиссей жасайтын кулық істер батырға қол емес деп ұғынылады.

Архаикалық фольклорлық түсінік бойынша көз — фетиш болғандықтан киклоптың жанды жері күйген соң ол өлуі керек. «Одиссей» поэмасының IX жырында Одиссей көзі күйген Полифемнің ашумен кемеге таудың тастарын лақтырғанын, бірақ одан аман қалғанын, ал, Одиссейдің шын аты-жөнін естігенде оның болашағын айтқан сәуегейдің сөзі орындалғанына өкініш білдіріп, ақырында, ол еліне аман-есен жетпесін деп қарғап қалғаны баяндалған. Гомер Полифемге қатысты сюжетке редакция жасаған, ал «Қорқыт Ата кітабындағы» Төбекөз архаикалық мәнін жоғалтпаған.

Басаттың Төбекөзді өлтіруі ел мүддесін қорғаудан туса, Одиссей үшін бұл сарын ұзақ сапарда жүріп, еліне қайтар жолында кездескен түрлі қиындықтарды жеңе отырып, өзін және қасындағы жолдастарын сақтау мақсатында қосылған.

Тоғызыншы — «Бегілулы Еміре әнгімесінің баяны», оныншы «Үшін Қожаұлы Секірек әнгімесінің баяны» оғыздардың жаңа мекенінде туған. Қанлы Торалының ерлігін баяндауда ертегі сипаты молырақ болса, Бегілулы Еміреге арналған баян, шын мәнінде, ерлік жыры. Ол ерлік жырына тән қасиеттің бірі — тұтастану құбылысын бастан кешкен. Бегіл өзі дұшпан елдің батырларын атымен сескендіретіндей-ақ қаһары бар батыр. Оның ұлы Еміренің кәпірлерге қарсы шығарылуы — бұл жанрдың толыққанды қалыптасқаны.

Әке мен баланың бір-бірін танымай соғысуы, ақырында, екеуінің табысуы архаикалық жырларға тән сюжет. Он бірінші жырда кәпірлер Қазан ханды ұлы Оразға қарсы шығарғанда баласы әкесін іздеп келсе де, оны танымай, арқасына қылыш ұрып, төрт елідей жара салады. Сонда Қазан ұлына дауыстап:

<sup>36</sup> Қорқыт Ата кітабы. Алматы, 1999. 178-б.



– Қара тауымның биігі, ұлым!  
 Қараңғы көзімнің айдыны, ұлым!  
 Алыбым – Ораз, арыстаным – Ораз,  
 Ақсақалды әкенді өлтірме, ұлым!<sup>37</sup> –

дейді.

Оныншы жырда ағасы Екірек кәпірлердің қолына тұтқын болып қалғанында інісі Секіректің іздеп барып, оны босатып алуы да әкесі баласын іздейтін осы сарынмен үндес жасалған.

Әкесі жоқта баланың тууы, оның әкесіне көмекке барып, құтқаратынын баяндайтын сюжеттің шығуы – перзентсіздіктен зар илеп, Құдайдан тілеп алған бала, ең алдымен, Құдайдың берген баласы ретінде бағаланып, әкесі қиналған кезде Құдайдан келетін көмек түрінде әкесін іздеп шығып, жауын женуге көмектеседі<sup>38</sup> деген сенім арқылы болған.

Оғыз батырларының есімдері аталғанымен «Қорқыт Ата кітабындағы» жырлар тарихи жырлар емес, фольклорлық архаикалық сарындарды молынан пайдаланған қаһармандық жырлау екені анықталады.

Ерлік жыры болғандықтан оның құрамды басты бөліктерінің бірі болып табылатын жоқтау жанры, мәселен, Бану Шешектің Бамсы Бәрікті жоқтауы, т.б. батырларға қатысты кең орын алған. Қазан бектің тұтқындағы ұлы Оразбен, Бамсы Бәрікті көргенде анасының айтқан өлеңдері – арнау. Оң бата мен теріс бата да кейіпкерлердің қай жақтың мүддесін көздейтініне қарай қолданылған.

Негізі, қарғыс нақты бір адамға бағытталады, бірақ фольклорда оның жасалу жолында түрлі тәсілдің бар екені де белгілі. Солардың үлгісі «Қорқыт Ата кітабында» да бар. Мәселен, Бұқаштың өлім халінде жатқанын көрген анасы:

Қазылық таудың көп суы,  
 Ағар екен, ақпасын!  
 Қазылық таудың көк шөбі  
 Шүйгін екен, тапталсын!  
 Жүйрік сенің киігің  
 Жортпасын енді тас болсын<sup>39</sup>, –

деп қарғауы ұлына қастандықтың неден болғанын білмей, дал бо-

<sup>37</sup> Сонда. 195-б.

<sup>38</sup> Гринцер П.А. Древнеиндийский эпос. М., 1974. С.217.

<sup>39</sup> Қорқыт Ата кітабы. Алматы, 1999. 133-134-б.

лып айтуынан туған. Ал, Әзірейіл келгенде Дели Домрул үшін әкесі де, шешесі де жандарын кимағанда әйелі:

Қалар болсам өзіннен  
Тауларыңнан не пайда,  
Жайлар болсам, көрім болсын<sup>40</sup>, —

деген өз-өзін қарғау арқылы серт бергені.

«Ат аяғы — көлік, озан тілі — жүйрік», «Көп қорқытар, терен батырар», «Жаяудың үміті жанбас, жалғыздың жұлдызы болмас», т.б. мақал-мәтелдер жырдың мақсатына қызмет ететіндей қолданылған. Ал, кітаптың алдындағы «Қорқыттың нақыл сөздері» құрастырушылар тарапынан кейін қосылған.

Қорқыт — тарихи тұлға деп, оның этникалық тегін анықтап көрсету әрекеттері болғанымен<sup>41</sup>, ол заманның қолға ұстатарлық дәйегі жоқтығына қоса кейіпкерге арналған шығармалар жанрының ерекшелігін ескеріп, оны әлеуметтік жинақтау түріндегі халық анызы туғызған жинақты образ деп тану туралы пікірдің де салмағы басым<sup>42</sup>. «Қорқыт Ата кітабы» қолжазбасының алғашқы (титул) бетінде «Оғыз тайпаларының тіліндегі Қорқыт Ата кітабы», кіріспеде «Баят бойында Қорқыт Ата дейтін біреу тұрыпты. Ол кісі оғыз ішіндегі ең білгіші екен» деген жазуларды ғылыми дерекке алудан гөрі бұрыннан түркілік бірлікке ортақ есімді оғыздардың да құрметтеп, өздерінің ерлік жырына қосу маңыздылығы қажет болса керек. Оның есімі кірістірілген шығармалар оғыз-қыпшақ заманындағы тарихи аңыздарды танытады. Ол аңыздар Қорқыт есіміне шоғырланған, оның ажалдан қашып, дүниенің төрт бұрышын шарлауы, т.б. керемет жағдайлардың қосылуынан әпсана-хикаятқа айналған. Ал, «Қорқыт Ата кітабында» оның ерекше қасиеттері — қыз ағасының жаман ниетіне қарай қолын қатырып, кейін жалынған соң оған қайта жан бітіруі - әпсана-хикаят жанрына тән қосылған жағдайлар. Қорқыт есімінің пайда болу жолын бағамдайтын лингвистикалық бірнеше дәйек бар, оған қоса мұсылман дінінде әулие, аруақты адамдардың атына да, ісіне де шәк келтірмейтін сеніммен қатар теріс сөз айтуға болмайтын

<sup>40</sup> Сонда. 167-б.

<sup>41</sup> Аристов Н.А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности. Спб., 1897. С.145.; Бартольд В.В. Введение к переводу «Книги Коркуда». 1922. Архив АН СССР. ф. 68.; Марғұлан Ә. Ежелгі жыр-аңыздар. Алматы, 1985.; Қоңыратбаев Ә. Қазақ эпосы және түркология. Алматы, 1987.

<sup>42</sup> Жирмунский В.М. Книга моего деда Коркуда. М.-Л., 1962.; Қасқабасов С. Миф пен әпсананың тарихилығы // Жаназық. Астана, 2002. 363-б.

ел арасындағы қорқыныш бақсыларды ерекше күштің, Құдайдың тандаулысы, мифтік әлемдермен байланыс жасаушы дәнекерші деп танудан басталса керек. Үлкен күштің алдындағы адамдардан өздерінің қорқуы әрі ел сеніміне қарсы сөз айтқанды қорқытады деген психологиялық байлаулы сенімнен ұзақ уақыт бойында Қорқыт атау тұлға, есімге айналып, қалыптасқан. Қорқыт есіміне телінетін күйлердің арқауы бақсылардың архаикалық сарыны болса керек.

Бұл кезеңдегі фольклордың қызметі айрықша болғанына Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» дастаны да куәлік, дәлел бола алады. Дидактикалық мақсатты көздеген бұл шығармада өзіндік сюжет бар. Айтолды Күнтуды Елікті іздеп келіп, оған шын көңілімен қызмет етеді. Ол өлер алдында ұлы Өгділмүшті аманат етеді. Күнтуды Өгділмүшті өз баласындай тәрбиелеп, нәтижесінде, ол бала Айтолдының орнын басады. Бір әңгімесінде Өгділмүш өзінің Одғұрмыш деген ағасы бар екенін, оның білім иесі екенін, бірақ оның иен далада тұратынын айтады. Күнтуды Елік Одғұрмышты өзіне шақыртып, екі рет хат жазады, бірақ Одғұрмыш келмейді. Үшінші ретте Өгділмүш Еліктің өтінішін айтып, ең болмаса, келіп, қонақ болуын тілеген тілегін жеткізеді. Одғұрмыш келіседі, келіп, Елікке біраз насихат айтады да, өз үйіне кетеді. Кейін Одғұрмыштың халі төмендеп жатқанын айтқан хабаршы келеді. Айтолды мен Күнтуды, Өгділмүш пен Күнтуды, Одғұрмыш пен Күнтуды әңгімелері диалогқа құрылып, сан-салалы тақырыпқа байланысты насихат жасалады.

Мұндағы кейіпкерлердің есімі де мағына, символдық мәнде берілген. Атап айтқанда, Күнтуды — әділет, Айтолды — бақыт, құт, Өгділмүш — ақыл-сана, Одғұрмыш қанағат бейнесін танытады. Бұл шығарма дидактикалық мақсатта жазылғандықтан мақал-мәтел молынан пайдаланылған. Мәселен,

Көп жасамай, көп көргеннен сұрадым<sup>43</sup>;

Сактансаң тек сақтайды<sup>44</sup>;

Таяқ-еттен, сөз сүйектен өтеді,  
Сөз қалады, таяқ табы кетеді<sup>45</sup>;

<sup>43</sup> Баласағұн Ж. Құтты білік. Алматы, 1986. 249-б.

<sup>44</sup> Сонда. 229-б.

<sup>45</sup> Сонда. 264-б.

Білім білсе ер — шығарар елдің данқын,  
 Қылыш ілсе ер — қорғайды елдің данқын<sup>46</sup>;  
 Нені ексем — соны орармын акыры,  
 Нені орсам — соны алармын асылы<sup>47</sup>, —

деген мақал-мәтелдердің қолданылу аясы тереңде жатқанынан хабар береді. Сондай-ақ ежелгі дәуірлердегі түсініктер — шыбын жан, бак құсы туралы да жиі айтылады.

Бірде Елік, — деді өртеніп, шыдамай:  
 «Қандай ерді жоғалтқанмын, Құдай-ай!  
 Төңіректе сүйретілген тірі көп,  
 Тындырымды, сүйенетін бірі жоқ!»<sup>48</sup> —

деп Айтолдының қадірін сезіне отырып толғануы жоқтау жанрының үлгісін танытады. Ал, «Айлаалыдан арыстан да жайраған»<sup>49</sup> деген бір жолдың өзінен түлкінің жалған мақтауына алданып, жардан секіріп, сүйектерін қиратқан арыстан туралы ертегіні меңзейді.

XI ғасыр мұсылмандық діннің қазақ халқы үшін орныққан кезі, сол себепті ақын:

Бар халыққа екі үйді жаратты:  
 Бірі — тозақ, бірі — ұжмақ жәннаты<sup>50</sup>;

Мейірім жаса, мұңлыққа қарасын,  
 Ұжмақтың төрінен жай табарсың<sup>51</sup>, —

деп, мұсылмандық мифологияға сүйенеді. Ал:

Шыншыл, сара басшы керек халыққа,  
 Халық үшін түсіп шығар тамұққа<sup>52</sup>, —

дегенінде көркемдік тәсіл бар. Жүсіп Баласағұнның шығармасының негізгі идеясы — әділеттілікті, білімді, адамгершілікті наси-

<sup>46</sup> Сонда. 275-б.

<sup>47</sup> Сонда. 283-б.

<sup>48</sup> Сонда. 186-б.

<sup>49</sup> Сонда. 244-б.

<sup>50</sup> Сонда. 351-б.

<sup>51</sup> Сонда. 339-б.

<sup>52</sup> Сонда. 216-б.

хат ету. Ал, фольклорлық мәтіндер көркемдік тәсіл деңгейінде қолданылған.

М.Қашқаридің «Диуани лұғат-ит-түрк» еңбегінде сөздердің түсіндірмесін жеткізудің ұтымды жолы ретінде фольклорлық жанрлардың түрін пайдаланған. Ғалым өзі қолданған жанрларды хикмат сөздер, сежілер (ұйқасты, үйлесімді сөз), мақал-мәтелдер, өлең-жырлар, режес (қаһармандық жыр), несір (көркем сөз) деп атағанымен, олардың қатары мұнымен шектелмеген. Мұнда Зұлқайнарынға байланысты аңыздар, Афрасиабқа (Алып Тонға ер) арналған жыр үзінділері және оны жоқтау, түркі тармақтары – түрік, түбіт, түркімен, елке бұлақ, шігіл сөздерінің шығуына және Алтын қан тауының аталуын түсіндіретін аңыздар, «Тұплықа тол!», яғни «көрге кір!» және «Тәңірінің қарғысы сонын үстіне (жаусын)!» деген екі қарғыс, т.б. бар.

Қазақ тұрмысында жыл қайыру — мүшелге арналған «Хайуанаттардың жыл басына таласуы» атты мифтік ертегіден бөлек сюжет келтірілген. Ол: «Түрік қағандарының бірі өзінен бірнеше жыл ілгеріде өткен ұрысты талдап үйренбекші болған, сөйтіп, сол ұрыс болған жылды анықтаған кезде жанылысқан. Сол мәселе хақында қаған халқымен кенесіп, құрылтайда: «Біз бұл тарихты анықтағанда қалай қателессек, біздің келешек ұрпақтарымыз да солай қателеседі. Сондықтан біз енді он екі ай мен аспандағы он екі бұржыны негізге алып, әрбір жылға бір ат қояйық», - деп, барлық жабайы хайуанды Іле өзеніне қарай қууды бұйырады. Он екі хайуанның түрі судан шығу ретіне қарай жыл атын алып, мүшелді құрайды<sup>53</sup>.

«Хайуанаттардың жыл басына таласуы» атты мифтік ертегіге қарағанда бұл сюжеттің жасалуы кештеу болған, өйткені, мұнда негізгі салмақ мифтік ертегідегі жануарлардың таласына түспей, кім озатынын бақылайтын сырт көз арқылы шешілген өзгешелеу сарынға түскен. Бұл басында түрік қағанына арналған аңыздан туып, оны дамытуда жыл қайыру ретін пайдаланып, өңдеген.

Мұнда, сондай-ақ, барак иттің шығуына арналған миф те бар. Онда: «Түріктердің аңыз, нанымдарында бүркіт қартайғанда екі жұмыртқа тауып, соларды басады, сол жұмыртқаның бірінен барак шығады екен. Иттердің ең ұшқыр, алғыры, аншы итінің ең мықтысы осы барак иттер болады екен. Екінші тұқымнан бүркіттің балапаны шығады екен, бұл оның ақырғы балапаны болады-мыс»<sup>54</sup>, — дейді.

<sup>53</sup> Қашқари М. Түрік сөздігі. Алматы, 1997. 1-т. 403-б.

<sup>54</sup> Сонда. 435-б.

Бұл мифтік кейіпкер құс — құмайдан жүйрік ит туатыны туралы миф түркі халқына ортақ, ал оның отаны — Орталық Азия<sup>55</sup>.

М.Қашқаридың қолында таңғұт, ибақұл, мыңлақ елдеріне қарсы күреске арналған жыр мәтіндері болған. Сөздік жасаудың ретіне қарай пайдаланылғанымен, олардан барлаушы атынан:

Бөктерлерге шығып жүрдім,  
Жақын барып, қара көрдім.  
Оны біліп, жақын бардым.  
Тұтас тұрды жаудың шаны,-

деген сөз, ханды ибақұлға қарсы соғысуға шақыру немесе:

Бір-бірін ерлер жоқ қылар,  
Күш қосып, бірге он құлар.  
Бірін-бірі мақтасар,  
Елең етпей, оқ атар, —

дегендей соғысты бейнелеп, тұтқынға түскен адамды айту, Афрасиабтың, басқа да белгісіз батырлардың өліміне күйініш, жоқтаудың берілуі — мұның бәрі М.Қашқарида осындай тұтас жырлардың нобайы болғандығына меңзейді.

Сондай-ақ, «Диуани лұғат-ит-түркте» қыс пен жаздың айтысы да бар. Онда қыс:

Ер, ат менен әл жияр,  
Ауру-сырқау азаяр,  
Тән-жаны да қатаяр, —

десе, екінші жолы:

— Сенде тұрар шаяндар,  
Шыбын-шіркей, жыландар.  
Мындаған ине-тебендер,  
Құйрық тігіп жүгірісер, —

дейді.

Ал, жаз оған:

— Сенен қашар сұндылап,  
Менде тыншыр қарлығаш.

<sup>55</sup> Абрамзон С. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971. С. 271-279.

Бұлбұл сайрар татымда,  
Еркек әйел ұшырасар, —

деп, қарсы жауап қайтарады.

Жыл мезгілдерін айтыстыруда классикалық ұғымдағы ақындар айтысындағы басты қағида — бір-бірін қалайда жеңу мақсаты көзделмеген, сыртқы түр жағынан ұқсастықтың мәнісі — табиғаттың әр кезеңінің иесі бар деп, оны антропоморфты күйде танудан шыққан.

Ал, бұл еңбекте кіріспедегі екеуін қоса есептегенде мақал-мәтелдің жалпы саны — 360. Оның жиырма бесі 2 рет, екеуі 3 рет қайталанған. Сондай-ақ, «кен тон тозбас, кенескен білік азбас», «Кенескен білік озар, кенессіз білік тозар» деген мақалдың нұсқалары да талдау қажеттілігіне қарай қолданылған.

Мұсылмандық діннің негізгі қағидаларын уағыздауға арналған Ахмет Иассауидің «Диуани хикметінде» акын мұсылмандық мифологияны, соның ішінде, сопылықты өзінің діни өмірлік ұстанымы ретінде алға тартқан. Сол үшін «Жаннат кіріп, хорлар құштым», «Жұмақ ішінде жібектен тон киер, достар», «Асылым-топырақ, нәсілім-топырақ, баршадан хар», «Имансыздарға дозақ есігін ашар, достар», «Жеті тозақ мұрсат бермес қас-қағымға», «Мәнкүр-Нүнкүр «Раббың кім?» — деп сұраққа алғай», «Сират көпірі тұрар, кісі малын жеме», т.т. деген насихат айтады. Ал, қыркыншы хикметте Баба Мәшін (Арыстан) Хакім Қожа Сүлейменге әмір етіп, бес жүз камшы ұрдырғаны туралы айтылады. Сонда бәріне мыңқ етпей:

Соңғы камшы тигенде естен танды...  
Ата айтты: арқасында бар оның дию-пері  
Қорғаған соң бес жүз камшы соған тиді.  
Дию-пері арқасынан кеткен сәтте,  
Бір камшы оған тиді, білгін, достар, —

деген сюжет берілген, бұл — жанр тұрғысынан хикаят. Ал, елу бірінші хикметте Мұхаммед пен Хадишаның некелесуі туралы аңыз қолданылған.

Елуінші хикметте жұмақ пен дозақтың айтысы берілген. Біздің ойымызша, бұл айтыс фольклорлық мәтін емес, ақынның өз туындысы сияқты, өйткені, мұсылмандық мифологияда мұндай айтыс түрі жоқ.

Сопылық дүниетанымға тән ұстанымды Қожа Ахмет Иассауи түркілік дүниетаным негізінде жаңғыртқан. Ахмед Йүгінекидің

«Ақиқат сыйы» кітабы да мұсылмандық мифология негізінде дидактикалық мақсатта жазылған, оның еңбегінде «білімді адамның [өзі] өлгенмен аты өлмейді»<sup>56</sup>, «тіл жараласа жазылмайды, оқ жарасы жазылады»<sup>57</sup>, «сырын өзінде сақталып тұрмаса, досында сақтала ма?»<sup>58</sup>, «мың кісі досың болса — көп көрме, бір дұшпаның болса — аз деме»<sup>59</sup> деген мақалдар қолданылған. Олардың фольклорлық мәтіндер екені белгілі.

Қорыта айтқанда, X-XII ғасырларда — мұсылман дінінің енуі халық санасына қатты әсер етті. Бұл кезеңде дидактикалық, имандылық, кемел адам тақырыбы алға шықты. Фольклорлық жанрлар әдебиетке осы мақсатта қызмет етті.

### § 3. Алтын Орда тұсындағы фольклор

Фольклор, әрине, Алтын Орда дәуірінде де өмір сүрді. Бірақ Алтын Орда дәуіріндегі фольклордың жағдайын танытатын фольклорлық мәтіндер болмағандықтан сол кездегі әдеби шығармалардан іздеуге тура келеді. Бұл орайда ол шығармада фольклордың қолданысы авторлық интерпретацияға түсетіні белгілі. Сондықтан авторлық туындылардағы фольклоризм мәселесі емес, сол авторлар пайдаланған фольклорлық жанрлар мен сюжеттер, образдар зерттеу объектісіне алынады, сөйтіп, Алтын Орда тұсындағы фольклор туралы түсінік алуға болады.

Алтын Орда дәуірі кезеңінде Құранның 12-сүресіне енген Жүсіп-Зылиха сюжеті кең тараған<sup>60</sup>. Авторлық шығармалардың әрқайсысында өзіндік ерекшелік болса да, фольклорлық сюжеттің негізі сақталған. Тіпті, Інжілде де, Құранда да бұл сюжеттің ерекшелігі — ол — ертегі жанры бойынша жасалуында. Өйткені, Жүсіптің бастан кешкен тағдыры ертегі кейіпкеріне тән.

Жүсіп түс көріп, оның жарқын болашағы белгілі болады да, әкелері Жақыптың алдында шешесі бөлек баланың абыройы асып кететінін ойлап, қызғаныш тудырған ағалары оны далаға алдап

<sup>56</sup> Йүгінеки Ахмед. Ақиқат сыйы. Алматы, 1985. 51-б.

<sup>57</sup> Сонда. 52-б.

<sup>58</sup> Сонда. 54-б.

<sup>59</sup> Сонда. 62-б.

<sup>60</sup> Жоғары оқу орындарына арналған оқулықтарды жазған қазақ ғалымдары бір шешімге әлі келмеген. Н. Келімбетов “Жүсіп-Зылиха” поэмасын Дүрбекті, ал, Қыраубайқызы А. Әлиді айтып, таныстырған (Қараңыз: Келімбетов Н. Ежелгі әдебиет дәуірі. Алматы, 1986, 163-б.; Қыраубайқызы А. Ежелгі әдебиет. Астана, 2001, 141-б.)



алып шығып, құдыққа тастайды. Бұл – фольклорлық сарын, нақты айтқанда, тоқалдан туған баланың қуғын көру сарыны.

Жүсіптің құл болып сатылуы – оны әлеуметтік төмен таптын өкілі ретінде танытады – осыдан бастап оның түрлі қиындық көруі, ақырында, әділ патша дәрежесіне дейін көтерілуі, оған қол тигізген, залымдық жасаған адамдардың Жүсіптің алдына жүгінуі фольклор эстетикасымен үндес. Бұл, тіпті, Жүсіпке байланысты шығармалардың бәрінде бар, ал бұл оның сюжеттік әрі композициялық желісінің ертегілік сипатта екенін аңғартады. Әрине, мұның бәрінде, мұсылмандық сенімділік басты лейтмотив екені даусыз.

Жүсіпті өлді деп келген ағалары куәлікке қанды көйлекті көрсетеді, «Қорқыт Ата кітабындағы» Бамсы Бәрікке арналған жырда Бамсыны өлді деп келген Ялташық та осындай амал жасайды. Бұл – фольклорлық шығармаларға тән жалған өлім сарыны.

Бамсы Бәріктің әкесі соқыр болып қалғанда ұлының қаны жұққан орамалымен көзін сүрткен кезде жанары ашылған. Бұл шығармада да солай. Сүйікті баласының өліміне қайғырған Жакыптың көзі көрмей қалғанда да Жүсіптің жейдесі ем болған. Нақтырақ айтқанда, қан-фетиш ретінде қолданылған, бұл да ежелгі дәуірдегі фольклордың бір қызметі – наныммен байланысын танытады.

Ал, мұсылмандық мифологияны молынан пайдаланған түрік ғұламасы, шыққан тегі оғыз тайпасынан болатын Бұрханеддин Насреддин Рабғузи 1310 жылы жазған «Қисса-сұл-әнбияда» пайғамбарлар туралы айта отырып, Құран мен Тәураттағы мифологияға арқа сүйеген. Дегенмен жекелеген жағдайлардан өзгешелік табуға болады. Мәселен, топан суға байланысты Жебірейілдің көмегі арқылы Нұһ пайғамбар жасаған кеме үш қабатты деп айтылады. Інжілде де мұндай ерекшелік айтылған, Рабғузиде ол кеменің сипаты: «Үшінші қабатына қанатты құстар кірді. Ортанғы қабатына Нұһ ғ.с. қауымы кіріп, астыңғы қабатқа төрт аяқты жануарлар енді»<sup>61</sup>, – деп баяндалған. Кеменің үш қабатты болуы, ондағы ерекшелік, әрине, ежелгі дәуірдегі мифтік түсінікке тән. Топан су сарыны әлемдік фольклорда бар<sup>62</sup>. Яғни мифтің әр халықта өзінше түсіндірілуі орын алған, оны фольклортану ғылымында эсхатологиялық мифке (ақырзаман туралы) қосады.

<sup>61</sup> Рабғузи. «Қисса-сұл-әнбийя». Астана, 2001. 34-б.

<sup>62</sup> Бұл туралы «Абай дәстүрі және қазіргі қазақ әдебиеті» жинағында жарияланған Р.Әлмұханованың «Тәңір мен Зевс және топан су сарыны» атты баяндамасынан (Алматы, 2007. 133-137-б.) кеңірек танысуға болады.

Топан су сарынын пайдаланғанда Рабғузи қарлығаштың құйрығы неге айыр болғанын баяндайтын этиологиялық ертегі кіріктірген. Бұл белгілі ертегіде жыланның ең дәмді ет тілейтіні туралы шарт қоюының себебі бар, яғни Нұһ жасаған кемені тышқандар тесіп, одан су кіреді де, пайғамбар: — Қайсы жануар бұл тесікті тауып, бітесе, тілеген тілегін берермін, — деген. Жылан тесікті тауып, құйрығын тесікке тығып, иіріліп жатады. Сол сәт судын кіруі де тоқтайды. Нұһ ғ.с. жыланның тілегін орындау үшін шыбынға:

— Бар, мақұлықтардың етінің дәмін татып көр. Қайсы хайуанның еті дәмді болса, сол жыланға рыздық болсын, дұға етемін, — деді. Шыбын жер жүзін кезіп, кешіккен, оны тауып келу үшін Нұһ ғ.с. қарлығашты жұмсайды. Қарлығаш шыбынды тауып, қай мақұлықтың еті дәмді екенін сұрайды. Шыбын: — Адам етінен тәтті ет жоқ, — дейді. Алланың азанымен қарлығаш есіне адамның түрлі қасиеті түсіп, айла қылып: — Ол еттің дәмі тілінде әлі сақталған болар. Мен де татып көрейін, — деп, шыбынның тілін жұлып алды.

Сөйтіп, шыбынмен қуысып, қарлығаш Нұһ пайғамбарға келді. Нұһ шыбынның неге сөйлей алмай қалғанын сұрағанда қарлығаш:

— Бұл кешігіп қалғандығы себепті ұялып, сөйлей алмай тұр ғой. Әйтпесе, бағана бақа етінен тәтті, ләззатты ет жоқ деп айтқан, — дейді. Нұһ ғ.с. мұнан соң бақа етін жыланға рыздық етіп тағайындады деп қорытынды жасалған. Бұл тақырыптағы фольклорлық мәтіндерге сай мұнда да жылан қарлығаштың жасаған айласын біліп, оған тұра ұмтылады. Сол кезде қарлығаштың құйрығы ортасынан үзіліп түсіп, содан қарлығаш айыр құйрықты болған<sup>63</sup>.

«Қарлығаштың құйрығы неге айыр?» ертегісі фольклорлық айналымға түскен себепті басқа түркі халықтарында, мәселен, қырғыз бен ноғайда бар<sup>64</sup>.

Түс көру сарыны, негізі, ежелгі дәуірлердегі тағдырға мойынұсынумен (фатализм) байланысты. Көрген түстің орындалуынан қорқып, Жүсіптің абыройы асқақтайтын болды деген қызғанушылықпен ағалары оған зұлымдық жасайды. Бұл жағдайға, бір жағынан, Жүсіптің шешесінің бөлектігі де әсер еткен, екіншіден, бір отбасындағы бауырлардың кенже баланы қуғындау — ертегілік сюжет бойынша енгізілген.

Ғайыптан туу сарыны Мәриямға қатысты қолданылған. Мәтінде: «Мәриям елінен айрылып, күн шығыс тарапына барып, ғұсыл

<sup>63</sup> Рабғузи. «Қисса-сұл-әнбийя-й». Алматы, 2001. 37-б.

<sup>64</sup> Қараныз: Киргизские народные сказки. Фрунзе, 1981; Ногайские народные сказки. М., 1979.

құйынбақ үшін өзіне перде тұтты. Сонда Алла тағала Мәриямға Жебірейіл ғ.с.-ді жіберді. Жебірейіл ғ.с. Мәриямға жас жігіт бейнесінде көрінді. Сол кезде Мәриям құрсағына бала түсті. Сегіз ай толғанда Ғайса туды»<sup>65</sup>, — делінген. Мәриям баласын көтеріп, өз ортасына келгенде, олар күнәмен атасыз баланы дүниеге келтірді деп сөгеді. Бірақ Құдайдың көмегімен дүниеге келген бала бесікте жатып, «Ақиқатта, мен Алла тағала құлы»<sup>66</sup>, — деп жауап береді. Баланың құдіреттілігі осыдан-ақ көрінеді, ақырында, Хак тағала Ғайса ғ.с.-ға өліктерді тірілту қасиетін берді<sup>67</sup>. Бұл орайда халық арасында ерекше қабілетті адамдарды Құдайдың таңдаулысы деген сеніммен ежелгі дәуірлердегі ғайыптан туу сарыны, ғажайып сыйлық сарындары қолданылған. Мәселен, бір кездегі тарихи тұлға — атақты Шыңғыс ханды да ғайыптан туу сарыны бойынша таныған. Фольклорлық шығармалардан бұл сарынның бірнеше түрде өрбігенін кездестіруге болады.

Ал, шындығында, мұсылман мифологиясының негізі Құран болғанымен, оның өзіне дейін кең қанат жайған Көне өсиет пен Інжілдің ықпалы, пайғамбарлардың бәрі болмаса да, біразы тарихи тұлға екендігі аян. Ал, Көне өсиеттен бастап есімі қолданылған Авраам (Ибраһим), Исаак (Ысқақ), Иаков (Жақып), Иосиф (Жүсіп) пен оның ағаларының тарихи адамдар екендігін дәлелдеуге ешқандай дерек жоқ<sup>68</sup>. Діннің алғаш пайда болып, қалыптасуында қызмет еткен пайғамбарлар өз елдерінде о баста аңыз жанрына кейіпкер болса, бізге діни сенімнің ыңғайымен әбден өзгеріп, сюжеті көркемделіп, хикаят түрінде жеткен. Ал, тарихи прототипі жоқ пайғамбарларды мифтік кейіпкер деп түсінуге болғанымен, дерек сақталмаған деген пікірді де ұстанған жөн болар. Мұса пайғамбар туралы Рабғузи пайдаланған фольклорлық сюжет Көне өсиетпен үндеседі. Көне өсиет бойынша Моисейдің анасы оны сақтау үшін сандыққа салып, суға тастайды. Оны фараон қызы тауып алып, оған ана болса да, сәбиді емізетін — оның өз анасы болып шығады. Баланың сандыққа салынып, сақталуы — фольклорлық негізден туған сарын<sup>69</sup>. Рабғузиде бұл сюжет дамытылған. Яғни перғауынның әмірімен үйіне жаңа туған нәрестені өлтіруге келген уәзірлерден жасыру үшін анасы Мұсаны пешке тығып қойған. Ақырында, баланы пештен алып, оның аман-есендігін көреді. Ал, Көне өсиетте Моисей

<sup>65</sup> Рабғузи. «Қисса-сұл-әнбийя-й». Астана, 2001. 171-б.

<sup>66</sup> Рабғузи. «Қисса-сұл-әнбийя-й». Астана, 2001. 172-б.

<sup>67</sup> Рабғузи. «Қисса-сұл-әнбийя-й». Астана, 2001. 173-б.

<sup>68</sup> Рижский М.И. Книга Иова: Из истории библейского текста. Новосибирск. 1991. С. 151.

<sup>69</sup> Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1989. С. 315.

сейді шешесі үш ай жасырып ұстап, ақыры, баланы өздігінен сақтай алмайтынын біліп, суға тастағаны айтылған. Бұл сюжетті Рабғузи Нәзһәтүлму Жәлис кітабынан ұсынған<sup>70</sup>. Оның айтуы бойынша, Лауһаның өтініші бойынша сандықшы сандық жасап береді. Мұса сол сандыққа салынған соң сандықшы бала өлтірушілерге келіп, өзі білетін құпияны айтқысы келеді. Бірақ Алла тағаланың құдіретімен сандықшы сөйлей алмайтын болып қалады. Үйіне қайтып келгенде, тілі ашылады. Ойлаған мақсатын жүзеге асыру үшін тағы барады. Бірақ сол кезде тағы да тілі байланып қалады, содан соң екі көзі көрмейтін болды. Тек «Алла тағала көзімді көретін етіп, тілімді сөйлетер етсе, бұл ер балаға жәрдемші болармын. Ешкімге бұл сырды айтпас едім», — деген соң ғана жанары да, тілі де ашылған.

Ежелгі дәуірлердегі аңыздауларға енген ғажайып сыйлық сарыны бір Құдайға табынуға үндеген діни кітаптарда да жалғасын тапқан. Мұның дәлелі — Ғайсада өліктерді тірілту қасиеті болса, Мұсаның қолының қасиеттілігі және оның кереметті асатаяғы<sup>71</sup> да осы сарынның жалғасы. Мұндағы өзгешелік — тотемдер мен аруақтар тарапынан жасалатын ғажайып сыйлық діни мақсатқа бағындырылған. Мұсаға байланысты бұл сарын Құранның 20-таһа сүресінде де<sup>72</sup> айтылған әрі Көне өсиетте Моисейге<sup>73</sup> де байланысты қолданылған.

Рабғузи, сондай-ақ, Құранда аталмаса да, мұсылмандық мифологияда кеңінен танымал Қызырға байланысты сюжеттерді кіріктірген. Атап айтқанда: Күндердің күнінде Зұлқарнайын патша өзінің дос періштесіне: «Алла тағалаға құлдық қылмақ үшін мен ұзақ ғұмыр тілеймін», — деді. Періште сонда: «Егер ұзақ ғұмыр тілесен, жер жүзінің түн жағында, қаранғылықта бір бұлақ бар. Содан су ішкен адам ақырзаманға дейін ғұмыр кешер», — деді. Бұл су Зұлқарнайынға нәсіп болмай, Қызыр ғ.с.-ға нәсіп болып, сол суды ішті. Сөйтіп, ақырзаманға дейін тірі болатын болды. Қызыр ғалайһи-уәссәләм үнемі ғибадат ететін. Бір күні Әзірейіл ғалайһи-уәссәләм жанын алуға келді. Қызыр пайғамбар қатты жылады. Сонда Әзірейіл ғ.с. «Ей, Ілияс! Аллаға баруға неге жылайсың?» — деді. Қызыр: «Жок, өлсем табиғат-ғибадаттан махрұм болам ғой, басқалар ғибадат қылар!» — деді. Сол сағатта Алладан хабар келді: «Құлым, Ілияс дұрыс айтады. Біз оған ұзақ ғұмыр бердік», — дегенде Әзірейіл ғ.с. ғайып болды.

<sup>70</sup> Рабғузи. Аталған еңбек. 121-б.

<sup>71</sup> Рабғузи. Аталған еңбек. 127-134-б.

<sup>72</sup> Құран Кәрім. Қазақша мағына және түсінігі. Медине, 1991. 313-б.

<sup>73</sup> Мифы народов мира. М., 1988. Т.2. С.165.

Қызыр Ілияс ғ.с. бүгінге дейін тірі. Қияметке дейін Алланың құлдарына жәрдем береді. Қызыр Ілияс ғ.с. далада адасқан адамдарды жолға салады. Суға кеткен адамдарды құтқарады<sup>74</sup>. Қызыр туралы мұндай түсінік кейінгі кезеңде де жалғасын тауып, басқа да сюжеттер туып, мәселен, Қыдыр мен Бактын жолдас болғаны, т.т. ел арасына кең тараған.

Құран Кәрімде Лұқман сүресі бар, бірақ Құранның тәпсірін жазған зерттеушілер оның пайғамбар емес, аса дана, тәбип болған кісі, дәрігер деп жазады<sup>75</sup>. Құранда: «Сол уақытта Лұқман өз ұлына үгіт бере отырып: «Әй, ұлым! Аллаға серік қоспа! Күдіксіз ортақ қосу — зор зұлымдық»<sup>76</sup>, — деп айтқаны жазылған. Рабғузи Құрандағы бұл уағызға құрылған әке өсиетін сюжеттік тұрғыда дамытқан. «Қисса-сұл-әнбияны» оқи отырып, оны жазу барысында Рабғузидың қолында көптеген еңбектер мен ауызша жиналған фольклорлық мәтіндердің болғанына көз жеткізуге болады. Соның бір дәлелі — Лұқман есіміне арналған қиссаны ұсынғанда «кейбіреулер айтады» деп, дидактикалық мағынадағы фольклорлық сюжеттерді алға тартқан<sup>77</sup>.

Ол: Лұқман ғ.с. бір аймаққа сапар шекпекші болып, ұлына үш өсиет айтты. 1. Сырынды әйеліңе айтпа; 2. Жаңа байдан қарыз алма; 3. Сырын алмай, дос болма.

Хакімнің ұлы да хакім еді. Атасының өсиетін тәжірибе қылмақшы болып, бір күні сахарадан өзінің қойларынан бір қойды бауыздап, етін пісіріп, қапқа салып, үйіне алып барды. Қаптың аузын бекітіп байлады. Жаңа байдан борыш алды. Шаһар хакімінің жақын біреуіне достық көрсетті.

Үйге келген соң әйелі қаптың аузын аша алмай, еріне: «Бұның ішінде не бар?» — деп сұрады. Сонда ол: «Ей, менің сүйікті сұлуым! Сахарада бір адаммен сөзге келісе алмай, ақыры, өлтіріп алдым. Сен ешкімге айтпа, саған ғана айтқаным!» — деді. Бір-екі күн өткен соң ол әйелімен сөзге келісіп, басынан ұрып жіберді. Әйелі дереу қарауыл шақырып: «Менің ерім әнеугүні біреуді өлтірген, бүгін мені өлтіргелі жатыр», — деді. Халық жиналды. Бұл хабар шаһар бастығына жетті.

— Кім барып, Лұқман ұлын алып келеді, — деді қала бастығы. «Мен!» — деді Лұқман ғ.с. ұлынан достық көрген жігіт орнынан атып тұрып. Ол барып: «Жүр, сен кісі өлтіргенсің, хакім шақырады!» —

<sup>74</sup> Рабғузи. «Қисса-сұл-әнбийя-й». Алматы, 2001. 154-б.

<sup>75</sup> Құран Кәрім. Қазақша мағына және түсінігі. Медине. 1991. 412-б.

<sup>76</sup> Құран Кәрім. Қазақша мағына және түсінігі. Медине. 1991. 412-б.

<sup>77</sup> Рабғузи. Қисса-сұл-әнбийя-й. Астана, 2001. 162-б.

дегенде, Лұқман хакімнің ұлы: «Әй, досым! Мені жібер, қашайын», — деді. Оған болмады, жолға алып шықты. Жолда мұны жаңа бай көріп, борышымды беріп кет деп жабысты. Борышын берді. Хакімге жетті. Ол: «Әй, Лұқман хакімнің ұлы, өлтірген адамың үшін өзінде сондай сазайынды тартасын», — деді.

Лұқман хакімнің ұлы: «Мен шарифат не бұйырса, соған разымын. Өлген кісінің қандай жарақаты болса, мені онан да артық жарақаттап, жазаланыңдар», — деді. Қарауылдар қапшықты әкеліп, көптің көзінше ашса, пісірілген бүтін қойдың еті шығады. Таңқалған елге Лұқман хакімнің ұлы әкесінің өсиетін сынамақ үшін істегенін айтып береді»<sup>78</sup>, — деп баяндалған.

Мұндай сюжеттің тууына аңыздауларға арқау болған әке сөзін тындамай, тыйымды бұзып, кейіпкердің қиын жағдайларға тап болу сарыны себеп болған. Тек мұндағы айырмашылық — Лұқман хакімнің данышпандығын көрсету үшін бағытталған. Әйелге сенімсіздік таныту, бай адамға деген көзқарас таптық дәуір мен патриархат салтына сай жасалған ерекшелік.

Мұсылмандық мифология бойынша ізгі ниеттегілер — жұмаққа, ал, жарық дүниеде істеген жамандығы көп болған адам тозаққа түседі деп айтылады. Осы түсінікті басшылыққа ала отырып, 1370 жылдары қыпшақ ақыны Хұсам Кәтиб жазған «Жұмжұма сұлтан» поэмасында жаһаннамдағы азапталушыларды суреттеген. Бұл поэманың бас кейіпкері — Жұмжұма сұлтан (Жұмжұма — парсы тілінде бас сүйек деген сөз). Поэманың сюжеті — Ғайса пайғамбар кеудесі жоқ, қу басты көріп, оның тірлігінде қандай болғанын, не үшін мұндай күйге түскенін білу мақсатымен Құдайдан оны сөйлетуді сұрайды, кесік бастың әңгімесі бойынша ол бұрын пұтқа табынушы болған, бақ-дәулеті тасыған сұлтан ғашықтықпен отырғанында қызметшісі келіп, бір мүскіннің қайыр сұрап тұрғанын айтады. Жұмжұма сұлтан «осы қайыр беретін уақыт па?» деген соң қызметшісі шығып кетіп, мүскінге қатты сөйлеген. Содан мүскіннің көңілі жығылып, кетіп қалады. Қатесін кеш түсінген Жұмжұма оны қанша іздетсе де, таба алмайды. Бір күндері моншада жуынып тұрғанында Жұмжұманың басы айналып, бойынан әл кетеді. Ешқандай емші оны емдей алмайды. Бір күні бір қолында сүнгі, екінші қолында ыдысы бар Әзірейіл келеді. Жұмжұманың кеудесіне сүнгінің ұшын қойып, ыдыстағыны ішкізгенде оның жаны шығады. Осыдан кейін Жұмжұманың көрген азабын баяндау, жаһаннамдағы әр қауымның әрқайсысына жеке-жеке тоқталып, тірлікте адамгершілікке жат істері үшін жеті қабатты

<sup>78</sup> Сонда. 163-164-беттер.

тозақта көретін қиындығына сипатта — автордың мұсылмандықты насихаттау мақсатынан туған. Сол үшін шығарманың сюжеті мұсылмандық мифологияға сүйеніп жасалған.

Шындығында, кесік бас сарыны әлемдік фольклорда да (орыстың «Колобок» ертегісі, т.т.), әлемдік әдебиетте де (Данте «Күдіретті комедия», т.б.) бар. Ал, Хұсам Кәтибтен бұрын Жұмжұма есімімен байланыстырылған қу бас сарынын арқау еткен XII ғасырда атакты парсылық акын Фарид-ад-дин Аттардын «Жұмжұма дастаны» болған. Ф.Аттардын да, Х.Кәтибтің де шығармалары бір сюжетке құрылған. Екеуінің айырмашылығы — көлемде, алғашқыда — 87 бәйіт те, екіншісінде — 293 бәйіт. Х.Кәтиб жаһаннамды суреттеуге кен көңіл бөлген. Қазақ фольклорында Хұсам Кәтибтің шығармасы негізінде туған дастандар баршылық<sup>79</sup>. Мәселен, В.В.Радловтың «Образцы народной литературы тюркских народов, живущих в южной Сибири и Дзунгарской степи» жинағында басылған.

Татар фольклорындағы кесік бас сарынын пайдаланған дастандарға дию араласқан. Ол Жұмжұманың ұлын жеп, өзінің бүкіл денесін жеп, басын ғана қалдырған да, әйелін құдыққа алып кеткен.

Қу бас болып жатқан Жұмжұмаға Ғайса кездесіп, оған Құдайдан жан тілейді және оның әйелін босатады. Сөйтіп, ол дастандарға хикаялық, ертегілік сарындар қосылған. Ал, Хұсам Кәтиб шығармасына диюдің орнына Әзірейілдің енгізілуі оның мұсылмандық мифологияны берік ұстанғанын дәлелдейді. Бұл сюжеттегі қу бас сарыны ежелгі дәуірлердегі бас сүйегін фетиш ретінде бағалаған сарыннан бөлек. Өйткені, ежелгі дәуірлердегі шығармаларда бас сүйегінен жасалған ұнтақты жеп, қыздың жүкті болу<sup>80</sup>, кейіпкерге жол көрсететін адамның бас сүйегі<sup>81</sup> сарыны бар. Ал Х.Кәтибтің шығармасындағы қу бас кінәлі жанның қу бас болып қалғанын әжуалайтын сипат байкатады. Ол мұсылман идеологиясына орайластырылған.

Жүзіңіздің сәулесі — жұмақ бағы<sup>82</sup>;

Алма бетің — жұмақтың гүлдеріндей<sup>83</sup>;

<sup>79</sup> Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских народов, живущих в южной Сибири и Дзунгарской степи. СПб., 1870. ч.III. С.680-692.; Қисса-и Жұмжұма (ел аузынан жинап, 1881 жылы Қазан қаласында жарыққа шығарған Мәулекей Жұманшұлы).

<sup>80</sup> Череп// Казахский фольклор в собрании Г.Н.Потанина. Алма-Ата, 1972. С.144-145.

<sup>81</sup> Бай мен баласы // Ертегілер. Алматы, 1988. 3-т. 248-б.

<sup>82</sup> Оғыз-наме. Мұхаббат-наме. Алматы, 1986. 97-б.

<sup>83</sup> Сонда. 115-б.

Ей, бойың сенің тоба ағашының бұтағындай<sup>84</sup>;  
Оқтай мүсініңе жұмақ ағашының бұтағы да басын иер<sup>85</sup>, —

деген Хорезмидің “Мұхаббатнамесіндегі” жолдар мұсылмандық мифологиядағы жұмақ туралы ойлардан бастау алған. Мұсылмандық мифология бойынша, жұмақтың саялы бағы бар, оның ағаштары гүлдеп тұрады. Ал,

Шашыңның бір талына мың хор қызы жетпес<sup>86</sup>;  
Жүзіннен жасырынып хор қызы жұмақта тұр<sup>87</sup>, —

деген жолдарда тілге тиек болатын мифтік кейіпкерлер хор қыздары — жұмаққа жіберілген ең ізгі ниеттілерге бұйыратын қыздар. Хорезми шығармасында ғашық жігіттің өзінің сүйікті қызын хор қыздарынан артық етіп көрсетуі көркемдік тәсіл мақсатынан туған.

Күн сайын жүзін бұрар күн қақпана  
Жамалың салды Жүсіпті құдыққа...<sup>88</sup>  
Жүсіптің жамалын сізге берді<sup>89</sup>, —

деген жолдардағы есімі аталатын Жүсіп — сұлулықтың символы. Мұсылмандық мифологияда Хак тағала сұлулықтың жүз түрін жаратыпты. Хауа анаға сұлулықтың тоқсан түрін берсе, Жүсіпке тоқсан тоғыз түрін дарытыпты деп айтылады.

Алтын Орда дәуірінде бүгінгі замандағы қазақ мақал-мәтелдерімен үндес мәтіндердің болғанын Құтып жазған «Хұсрау-Шырыннан» білеміз<sup>90</sup>. Атап айтқанда, «кісіге ор қазба, өзін түсерсін», «асығыстың арты — өкініш», «өз қолын шанша алмас, жүрексінер», «сабырмен тілекке жетсе болар, темірді ақырындап исе болар», «не істі қылсаң да, өз халіңе шақта», т.б.

Фольклорлық туындыларда әке мен бала бір-бірін танымай соғысуы, өз шешесіне немесе өгей шешесіне ғашық болу сарындары бар. Бірақ Құтыптың «Хұсрау-Шырын» поэмасындағы Шеруя образы тарихи нақтылықтан алынған. Әкенің хан тағы үшін адамшылыққа жат әрекеттер Алтын Орданы билеген Жошы хан ұрпақтары арасында орын алған.

<sup>84</sup> Сонда. 96-б.

<sup>85</sup> Сонда. 100-б.

<sup>86</sup> Сонда. 95-б.

<sup>87</sup> Сонда. 102-б.

<sup>88</sup> Сонда. 106-б.

<sup>89</sup> Сонда. 114-б.

<sup>90</sup> Ежелгі дәуір әдебиеті. Хрестоматия. Алматы, 1991. 212-225-б.



Қайқаус 63 жасында өзінің ұлы Гиланшахқа арнап жазған «Қабуснама» (1082-1083 ж.) атты дидактикалық шығармасында Ескендір Зұлқарнайын туралы ғибрат тұтар аңыз бар. Ол мәтінде Ескендір Зұлқарнайынның өлер алдында айтқан өсиетін баяндап: «Мені табытқа салып, оның бір жағын тесіп, қолымды шығарып, алақанымды ашық күйінде қойыңдар», — деген сөзін түсіндірген. — Жалпы жиналған жұрт көрсін. Бүкіл дүниені билесем де, дүниеден қолым бос кетіп бара жатыр... Иелендік, әурелендік, бірақ қолда еш нәрсені де ұстап тұра алмадық<sup>91</sup>, — деген аңыз әлі күнге дейін қолданыстан шыққан жоқ. Ал, «Қабуснаманың» 31-тарауында сатиралық ертегі берілген. Сол ертегі бойынша жұрттан асқан ғалым, алдын болжай білетін іскер адамға біреу келіп, шағым жасайды. Қазы шағым жасаушының қарсыласын шақырып, куә баржоғын сұрап, біледі де:

«Сен ділдәні берген кезінде қайсы жерде отырған едің?» — деді. Дау иесі «Пәлен дарактың астында отырған едік», — деді.

Қазы: «Не себепті куәлерім жоқ дейсің?», — деп, қазы (дау иесінің қарсыласына қарап): «Сен осы жерде отыр», — деді, дау иесіне «Тез бар да, даракқа айтқын, қазы сені менің алдыма келіп, куәлік берсін», — деді. Қарыздар бұл сөзді естіп, білдірмей, миығынан күлді. Дау иесі: «Ей, қазы, дарак менің айтқан сөзіме келмесе не істеймін?» — деді. Қазы «менің мөрімді алып бар да, даракқа айтқын, «бұл — қазының мөрі: қазы маған тапсырды, келуің қажет, бұл жайлы көрген істеріңді баяндайсың деп айтқын», — дейді. Дау иесі қазының мөрін алып, даракқа қарай тартты. Қарыздар қазының алдында қалды. Қазы басқа адамның дауымен шұғылданып, қарыздарға қарамады. Біраздан соң қазы қарыздарға қарап: — Жанағы дау иесі дарактың жанына барып жетті ме екен? — деді. Ол «жеткен жоқ» деп жауап берді. Қазы басқа даумен шұғылдану ісін жалғастыра берді.

Дау иесі дарактың қасына барып, қазының мөрін көрсетіп: «Ей, дарак, сені қазы шақырып жатыр», — деді, біраз күтіп тұрды. Дарактан ешқандай жауап есітпей, қапаланып қайтты. Қазының алдына келіп: «Ей, қазы, даракқа мөріңді көрсетіп шақырғаныммен ол келмеді», — деді. Сонда қазы: «Сен білмедің, дарак келіп, куәлік беріп кетті», — деді. Сонан соң қазы дау иесінің қарсыласына қарап: — Егер алтының болса, алған алтыныңды қайтар, болмаса кәнізәкті сатып, қарызыңнан құтыл, — деді. Қарыздар: «Ей, қазы, мен қасыңда отырмын, ешқандай дарак келіп, саған куәлік берген жоқ қой», — деді. Қазы: «Егер сен бұл адамнан алтын алмаған болсаң,

<sup>91</sup> Қайқаус. Қабуснама. Алматы, 2003. 89-б.

неліктен мен сенен дау иесі даракқа жетті ме екен деп сұрағанымда сен «жеткен жок» деп жауап бердің. Сен неге: «қайсы дарак, дау иесі қай жакқа кетті? Мен оны білмеймін» деп жауап бермедің?» — деді. Қазы қарыздарды мойындатып, алған алтынын дау иесіне өндіріп берді. Даулы мәселені шешу үшін даракты куәлікке пайдаланған сатиралық ертегінің сюжеті түркі халықтарының фольклорында да кездеседі.

Орта ғасырларда Дешті Қыпшақ елінің үстемдігін айғақтайтын әдеби жәдігер — «Кодекс Куманикус». Ол Жоңғар Алатауынан бастап Дунай өзеніне дейінгі аралықты билеген қыпшақтардың тілін үйреніп, рухани мәдениетінен хабардар болғысы келген европалықтар үшін арнайы мақсатта жазылған.

Қолжазба екі бөлімнен тұрады. Бірінші бөлімде үш бағана етіп латынша-парсыша-куманша сөздік берілген, оны итальяндықтар жазған деп болжау жасалады. Ал, екінші бөліміне фольклорлық мұралар енген, олар — ертегі, мақал-мәтелдер, жұмбақтар, христиан діни уағыздары, Мария Ана, Христос пен оның апостолдары туралы әпсана-хикаяттар, бұл бөлімді немістер миссионерлік мақсатта жазған<sup>92</sup>.

Кодекс Куманикуста 47 жұмбақ бар, олардың көпшілігі казак жұмбақтары. Мәселен,

Ішер, жер, ініне кірер	(Пышак).
Буы бар да, ізі жок	(Кеме).
Ерте тұрдым, Алып ұрдым	(Есік).
Белдеуде бес ат, Бесеуі де қасқа ат	(Бес саусак)

Сонымен қорыта айтқанда, Алтын Орда дәуірі аталғанымен, түркілердің саясатта да, т.б. маңызды салаларда ықпалды болуына орай Дешті Қыпшақ атын сақтаған елдің әдебиетінде де түркілік рух үзілген жок. Ал, жазба мұралардағы фольклордың қолданысы олардың пайда болған мезгілін емес, халық арасында кемелденген түрге жеткенін аңғартады. Бұл кезеңде, сондай-ақ, мұсылмандық діннің казак жеріне терең бойлауына байланысты хикаяттар жанры дамып, көркемделген сюжеттер қалыптасты. Және мұсылмандық

<sup>92</sup> Каскабасов С. Золотая жила. Астана, 2000. Ч. 2. С.102-103.

дінді өзек еткен мифология санаға сіңісті болды, сонын өзінде ғажайып сыйлық сарынының қолданысын зерделегенде ежелгі дәуірлердегі сарындардың өзгеріспен пайдаланылғаны белгілі болды.

Тіпті, мұсылмандық мифологиядағы жұмақтың жоғарғы әлемде, ал, тозақтың төменгі әлемде орналасады деген түсініктің өзі адамзаттың ежелгі дәуірдегі түсінігі ислам дініне орай өзгертілген түрі болып шыққанын байқаймыз. Өйткені, жоғарғы әлем ежелгі дәуірлерден Тәңірдің мекені, бақсылардың құдайларға барып-келе алатын әлемі, ол жақтың манызы, әрине, ерекше. Ал, төменгі әлем – жыландар мекені («Ер Төстік» ертегісі), т.т. сондықтан оның өзіндік қорқынышы бар. Қорыта айтқанда, ежелгі дәуірлердегі түсініктер Алтын Орда дәуірінде исламдық діннің әсерімен классикалық ислам қағидаларына сай өзгеріске түсіп, мейлінше кең қолданыс тапқан.

## 2-ТАРАУ

# ҚАЗАҚ ХАНДЫҒЫ КЕЗІНДЕГІ ФОЛЬКЛОР

### § 1. Хайуанаттар туралы ертегі

Фольклордың бұл жанрындағы шығармалардың түптөркіні адамзат тарихының ең арғы заманында, аншылық өмір кезінде жатыр. Басқаша айтқанда, жануарлар жайындағы ертегілер ертедегі адамдардың аң аулаумен ғана күнелткен шағында туған. Ол кездегі адамдар кейбір аңдарды қасиетті деп санап, қадір тұтқан, оларды өздерімен туыстас деп ойлаған, ал, кейбір жануарларды рудың басы деп сенген. Осындай аңдардың мейірі түспесе, аншылардың жолы болмайды деп түсінген. Сондықтан еркектер аң аулауға кеткенде, әйелдер үйде отырып, сол аңдарды мақтаған, оларға арнап неше түрлі әдемі әңгімелер, өлеңдер шығарған. Оларды өте күшті, айлалы, айбарлы етіп бейнелеген. Мұндай мақтау ертегі мен әңгімелерді ол аңдар естиді, сонан соң мейірленеді деп сенген. Сөйтіп, аншыларға көмек болады деп ойлаған.

Ол заманда мифпен бірге аңдар туралы әңгімелерге де сенген, олардың магиялық күдіреті бар деп түсінген. Сол себепті бұл әңгімелерде тұспалдау болмаған. Ондағы аңдарды – жануарлар деп түсінген (ал, кейінгі ертегіде аңдар – адам орнында болған), олардың іс-әрекетін шын деп қабылдаған, себебі ол кездегі табиғат, өмір туралы түсініктер мен пайымдаулар тотемизмге, анимизмге және магияға негізделген. Сондықтан дүниені, адамның өзін қоршаған маңайды тануға бағытталған әлемнің, тіршіліктің қалай пайда болуы туралы көне мифтермен қатар жан-жануарлардың шығуы, мінез-құлқы, ерекшеліктері жайындағы әңгімелер де танымдық қызмет атқарған, таза тұрмыстық нысана көздеген.

Алайда, адамзат санасы мен қоғамы ілгерілеп дамыған сайын өмір туралы, тірі табиғат пен өлі табиғат жайлы түсініктер түбегейлі

өзгереді. Бір кезде қасиетті саналып, қадірленген нәрселер, бірте-бірте мінеле бастайды, сынға ілігеді. Баяғы заманда тотемдік қасиеттерге ие болып жүрген аң мен құс енді басқаша қабылданады. Сөйтіп, көне дәуірде шыққан мифтер мен әңгімелер келе-келе магиялық сипатынан айырылып, ондағы пір тұтылған жануарлар енді сынға алынады немесе аллегориялық сипат алады. Сөйте-сөйте, баяғы жануарларды қастерлейтін әңгімелер басқаша айтылады, тіпті, уақыт өте келе жаңа әңгімелер шығады, жануарлар қасиетті болып көрінбейді, қайта керісінше бейнеленеді. Байырғы сүйікті жануарлардың мінез-құлқындағы күлкілі жақтары ирониялық түрде суреттеледі. Сөйтіп, қазіргі ғылымда әлі анықтала қоймаған, ел арасында осы күнге дейін сақталған жануарлар жайындағы ескі тотемистік түсініктер мен классикалық ертегілер арасындағы қайшылық пайда болады<sup>1</sup>. Басқаша айтқанда, ескі мифтер мен әңгімелерде жануарлар тотемистік тұрғыдан бейнеленсе, кейінгі әңгімелер мен ертегілерде олар мүлде кереғар көрсетіледі. Демек, мұндағы алшақтық тура мағына мен ауыспалы мағынаның, шын образ бен оның тұспалының арасында болады.

Кейінгі замандарда туған әңгімелер мен ертегілер бұрынғылардан тек кейіпкерлерді ғана мирас еткен, ал, олардың іс-әрекеті мен мінез-құлқын басқа тұрғыдан бағалаған. Бірақ мұнда бір айтатын нәрсе сол: жануарлар жайындағы классикалық (аллегориялық) ертегі мен ескі мифтік әңгімелер арасында әлі де болса тотемистік ұғымды сақтаған әңгімелер бар. Олар феодализм қоғамын басынан толық өткізбеген елдердің фольклорында сақталған, бірақ, әрине, сол алғашқы күйінде емес.

Ал, таза ертегі көркем жанр ретінде мифтік ұғымдардан біржола қол үзгенде ғана қалыптасады. Онда жануарлар образы адамды тұспалдап бейнелеу деп қабылданады. Жануарлар жайындағы классикалық ертегі мифтік және діни ұғымдардан таза, мұндағы қиял көркемдік қызмет атқарады.

Егер жануарларға байланысты тотемистік түсініктерге негізделіп туған көне әңгіме-мифтердің мақсаты әрбір адам білуге міндетті мифологияны білдірсе (хабарласа), көркем ертегінің мүддесі басқа. Бұл жанр пайда болып, қалыптасқан шақта адамзат таптық қоғамда өмір сүрген еді. Сол себепті мұндағы қиял тұспалдау түрінде болады да, әлеуметтік-таптық мүдделерді көрсетуге жұмсалады. Сөйтіп, жануарлар жайындағы классикалық ертегілерде әңгіме шын мәніндегі аң мен құстар жайында емес, адамдар жайлы болады.

<sup>1</sup> Аникин В.П. Русская народная сказка. М., 1977. С.48-55.

Міне, жануарлар жайындағы ертегі жанрының туып, даму процесі осындай. Ол – типологиялық құбылыс, барлық елдің ертегісіне тән заңдылық. Қазақ ертегісі де осы заңдылық бойынша туып, қалыптасқан. Рас, оның өзіне тән ерекшелігі де бар.

Жануарлар жайындағы қазақ ертегілерін үш топқа жіктеуге болады. Біріншісі – шығу мерзімі жағынан ең көне миф жанрымен байланысын толық үзе қоймаған, жануарлардың пішініндегі, немесе жүріс-тұрысындағы, я болмаса мінез-құлқындағы, әйтеуір, қандай да бір ерекшелігін түсіндіре баяндайтын этиологиялық ертегілер. Екіншісі – Шығыс және Батыс халықтарының көпшілігіне мәлім, яғни дүниежүзі елдерінің жануарлық эпосын құрайтын классикалық ертегілер. Бұлар бүгінгі дәуірде балалардың үлесіне тиген. Қай елдің болса да, жануарлар жайындағы классикалық ертегілері адам мінезінің ақылдылық, ақымақтық, қулық-Сұмдық сияқты жақтарын қарапайым аллегория арқылы ашып береді. Үшінші топқа мысал ертегілер (апологтар) жатады. Бұл ертегілер көбінесе кітаби болып келеді де, әдебиетке жақын тұрады. Мұнда жануарлар бейнесі шартты түрде алынғанмен, ғибрат ашық айтылады. Енді осы екі топты жеке-жеке, нақты мысалдар арқылы қарастырайық<sup>2</sup>.

*Хайуанаттар туралы классикалық ертегілер.* Бұл топтағы ертегілер саны жағынан ең көбі және ел арасына ең кең тарағаны. Олардың барлық сюжеті дерлік дүниежүзі халықтарының фольклорына әйгілі. Өйткені, бұл ертегілердің көбісі типологиялық жолмен әр халықта болған ұқсас қоғамдық, әлеуметтік жағдайда туған. Бұл – біріншіден. Екіншіден, қазақ халқының этногенезін құраған рулар мен тайпалардың бірнеше түркі тектес халықтардың құрамына енуімен бірге олардың ертегілері де сол халықтардың фольклорына кірген, яғни тарихи туыс елдердің ертегілік сюжеті ұқсас. Үшіншіден, қазақ халқының басқа ел-жұртпен тарихи, саяси, мәдени, сауда қарым-қатынасы, араласы арқылы келген сюжеттер де бар. Олар да ұқсастық туғызады. Бірақ дүниежүзілік фольклорға ұқсастығына қарамастан, қазақ ертегілері өзіндік сипаты мен соны тұрпатын сақтап қалған. Сөйте тұра, мұнда жалпы адамзатқа тән мінез-құлық бірдей болғандықтан жануарлар образы да басқа елдер ертегісіндей болып келеді.

Жануарлар жайындағы ертегілердің өте терең моральдық және әлеуметтік мәні бар. Мысалы, хайуандар қанша бір-бірімен шайқасып, қақтығысып жүрсе де, жыртқыштар ешуақытта жеңіске

<sup>2</sup> Этиологиялық ертегілер туралы “Байырғы фольклор” тарауында жазылған.

жетпейді. Зерттеушілер ертегілердің таптық жақтарын үнемі көрсетіп отырады. Алайда, ертегілердің өзі таптық түсінікті ашық айтпайды. Онда кейіпкер мінезі көрінеді. Жалпы алғанда, ертегілерде жинақтық мағына басым: әңгіменің соңында жыртқыштар мен озбырлар міндетті түрде жеңіліске ұшырап, дәрменсіз болып шығады. Ертегілердегі мораль мен әлеуметтік утопизм, міне, осында.

Екінші жағынан, ертегілердің тек әлеуметтік қана емес, жалпы адамзаттық сипаттары да мол. Қазақ ертегілеріндегі жануарлардың сипаттамасы жалпы дүниежүзілік ертегілермен үндес келеді. Өте кең тараған ертегілік қаһарман — түлкі. Ол — асқан айлакер, екіжүзді де қу. Залымдығының арқасында ол көбінесе жолбарыс, қасқыр, аю сияқты өзінен күшті жыртқыштарды үнемі жеңіп жүреді: еттің дәмін тат деп, қасқырды қақпанға түсіреді, өзін ордан шығару үшін ешкіні алдап, мүйізін пайдаланады, аңқау аюдың масқарасын шығарады. Бірақ түлкінің осыншама айлалы әрекеттері оның өзінен әлдеқайда әлсіз жануарлармен, немесе адамдармен қақтығысы үстінде ашылып, я болмаса әшкереленіп отырады. Мәселен, бірде түлкі өтештен алданып қалады, бірде оны бөдене ақымақ қылып кетеді, бірде тасбақа және кенемен жарыста жеңіліс табады, енді бірде малшының итінен қорқып, зәресі кетеді. Түлкі өзінен күшті, бірақ ақыл-айласы төмен айуандармен кездескенде әруақытта олардан қулығы мен сұмдығын асырып отырады, ал, өзінен әлсіздерге зұлымдық көрсеткенде, керісінше, ақыл-айласынан айырылып, басқа жыртқыштар сияқты жеңіліс табады. Түлкі бейнесінен жалпы ертегі жанрына тән эстетика заңы анық байқалады: ертегі қашан да әлсізді, зәбірленіп жапа шеккенді қорғайды, соны жақтайды.

Жануарлар жайындағы қазақ ертегілеріндегі екінші басты тұлға — қасқыр. Оның сиқы да жалпыға мәлім — ақымақ та ашқарак. Түлкінің алдағанына иланып, өзінің көтеншегін суыртып, қаза тататын да, ешкі, қой, жылқы сияқты жануарлардан алданып, қор болатын да қасқыр. Сонымен бірге қасқыр — зорлықшыл, зорлықшыл болғанда, сәтсіздікке көп ұшырайды. Ол әрі сараң, әрі қорқақ. Қасқырдың басын көрсеткен қойдан қорқып, қашатын да жері бар. Тіпті, қиын-қыстау кезеңдерде ақылымен жол тауып кететін қозы мен лактан әлсіз болып шығады.

Қазақ ертегілерінде бұлардан басқа жануарлар сирек кездеседі. Жолбарыс адуынды, бірақ ақыл-айласыз (қасқыр екеуінде көп ұқсастық бар, әртүрлі ертегілік нұсқаларда олар бірін-бірі жиі алмастырып отырады), аю икемсіз де қарапайым. Ат, түйе, ит сияқты үй жануарлары ертегілерге аз араласады. Қазақ фольклорында ат

– поэтикалық тұлға. Батырлық, қиял-ғажайып ертегілер мен эпос қаһармандарының ең сенімді серіктері – осындай ғажайып аттар болып келеді. Сондықтан да прозамен баяндалатын жануарлар жайындағы ертегілерде ат образы сирек кездеседі.

Қазақ фольклорындағы халықаралық сюжеттер де ұлттық түр алған. Мұның өзі кейіпкерлердің құрамына да, олардың қимылы мен іс-әрекетіне де, қимыл жасалатын жағдайға да әсерін тигізген. Ертегілердегі оқиға көбінесе қазақтың шетсіз-шексіз кең даласында өрістетіледі.

Жануарлар жайындағы классикалық ертегілердің құрылымы айтарлықтай күрделі емес. Олардың композициялық негізі – жануарлардың кездесулері мен қақтығыстарының тізбегі. Сондықтан да ертегілер баяндаудан гөрі көбінесе диалогқа құрылады. Кей жағдайларда кездесулер көп болады, бірақ ертегіде олардың бір-екеуі ғана пайдаланылады. Ал, бір сарынды эпизодтардың түрі өзгертілмей, үнемі қайталанып отыруы дүниежүзілік фольклорда кең тараған «кумулятивтік композиция» деп аталады. Бұған «Айлакер тышқан», «Қотыр торғай» ертегілері мысал бола алады. Бұларға тән тізбекті композиция өте көне болып есептелінеді. Қазіргі кезде мұндай ертегілердің белгілі дәрежеде тәрбиелік мәні бар: мұнда заттар мен құбылыстар, адамдар мен жануарлар жалпылай байланысқа қатыстырылып, бірінен-бірі алыс та, шашыранды заттарды жақындастыруға тырысатын тәрізді. Ккумулятивтік (тізбекті, тіркесті) ертегілер – балдырғандар мен жасөспірімдердің жан-дүниесіне жағымды ертегілер.

Жануарлар жайындағы қазақ ертегілерінің енді бір түрі – *мысал ертегілер (аполог)*. Мұнда баяндау белгілі бір моральдық қағида мен тұжырымды дәлелдеуге бағытталады, сол себепті ертегі афоризммен аяқталып отырады. Ертегінің айтылу мақсаты да осы афоризмді дәлелдеуді көздейді.

Қазақтың мысал ертегілері шығыс фольклорымен тығыз байланысты. Олардың көбісінің қайнар көзі – «Панчатантра», «Хитопедаша», «Шукасаптати» сияқты үнді жинақтары мен Орта Азияға әртүрлі жолмен келген «Калила мен Димна» және «Тотынама» тәрізді кітаптар. Мысал ертегілердің көбінесе кезінде қазақтардың басқа түркі халықтарымен белсенді байланыс жасаған аймағы – Оңтүстік Қазақстаннан жазылып алынуы тегін болмаса керек.

Ескі үнділік сюжеттер Қазақстанда жаңғырып, сыртқы сипаты мен ішкі мағынасы жағынан мәнді өзгерістерге ұшырайды. Мәселен, сюжеті «Калила мен Димнада» кездесетін қазақтың «Сегізбай мен Тышқан қыз» және «Көгершіндер туралы ертегісін»



алайық. Біріншісі — түркі халықтарының арасына кен тараған «Кім күшті?» атты ертегінің бір нұсқасы. Айырмашылығы — қазақша нұсқасында қырғауылдың: — Мұз-мұз, сен неден күшті болдың? — деген сұрағына ол — аяз, ал, аяз — жел деп жауап береді, бірақ барлығынан күшті құмырсқа болып шығады. Алайда, «Сегізбай мен Тышқан қыз» туралы ертегі «Калила мен Димнадағы» нақылмен байланысын үзбеген. Оны «Кім күштінің?» сюжеті сияқты ертегілерден бөлектеп, оған өзіндік үн беріп тұрған да осы байланыс. «Калила мен Димнадағы» мысалда діншіл тақуа қаршығаның тырнағынан түсіп қалған тышқанның баласын тауып алады. Тақуаның тілегі бойынша тәрбиелеуге жеңіл болу үшін Құдай оны қызға айналдырып жібереді. Кейіннен бойжеткен қызға тақуа күйеу таңдауды ұсынады. Күн, жел, бұлт және тау бірінен соң бірі өздерінің күшті екендіктерін мойындата алмай, таңдау кезегі көртышқанға келеді. Күйеу-тышқан қызға ұнап, ол әміршіден өзін қайтадан көртышқанға айналдыруды өтінеді.

Қазақта үнді ертегісінің сюжеттік желісі сақталғанмен, баяндау барынша ұлттық түр алған. Мұнда діншіл тәуіп жоқ, жалғыз басты, бала көрмей, қартая бастаған Сегізбай бар. Қазақша нұсқада мысалдың мәні де біршама өзгерген, бірақ негізгі ойы сақталған. «Қарға қарғаның даусын естіп ұшады. Аттар бірін-бірі пысқырғанынан біледі», — дейді дана Сегізбай. Бұл тұжырымның үндінікімен салыстырғанда біршама өзгеріп, халықтың практикалық философиясына жақындай түскенін байқау қиын емес.

Тегі жағынан шығыстың кітаби мисалдарынан тараған қазақтың мысал ертегілері шығыс тәмсіліне тән тиектелген (обрамление) композиция бойынша құрылады.

XIX ғасырдың екінші жартысында орыс тіліндегі шығармалардың қазақшаға көптеп аударыла бастаған кезеңінде аудармашылар И. А. Крылов мысалдарына ерекше назар аударады. Олардың аудармалары Ы. Алтынсарин мен А. Байтұрсыновтың, А. Е. Алекторовтың хрестоматияларында, «Дала уалаятының газетінде» басылады. И. А. Крылов мысалдарын Абай да аударғаны белгілі. Абай аударған Крылов мысалдары халық арасына кең тарап, қазақ топырағында жаңаша түлеп, қайтадан фольклорға айналады да, шығыстық үлгілер сияқты өзгерістерге ұшырайды. Орыс сюжеттері «ұлттанып», оның моралі қазақ тұрмысына, этикасына бейімделеді. «Бақа мен құмырсқада» («Шегіртке мен құмырсқаның» бір нұсқасы) уақиға қазақтың шанқан даласында өрістетіледі. Бақа қаншалықты көңілді мінезімен дараланса да, оның ертенгі күнін ойламайтын әдеті және бар. Құрғақшылықтың түскенін біле тұрып, қыс қамынан

құралақан қалған бақа құмырсқадан көмек сұрауға бел буып, дала әкімшілігінің тәртібін сақтау әдетімен әуелі құмырсқалар патшасына келеді. Бақалардың ойын-сауықты ғана кәсіп қылып, еңбек етпейтінін, сондықтан берілген қарызды қайтара алмайтынын білген құмырсқа патшасы бақаның бұйымтайын орындамайды. Демек, қазақ ертегісіндегі құмырсқаның көмек беруден бас тартуы – олардың желбуаздығы мен арамтамақтығын әшкерелеуден ғана емес, сонымен бірге құмырсқаның өзімшіл психологиясынан да туған. Бұдан «Еңбек етпесең, қарыз да ала алмайсың» деген қағида туады.

Қазақ фольклорында ауысып келген сюжеттер ұлттық сипат алған. Бұл қасиет, әсіресе, оқиға ситуациясы мен кейіпкерлердің психологиясынан айқын байқалады. Ауысып келген сюжеттердің желісі де, шығыстық үлгілердің рамалық түрде өрнектелуі де бұзылмай, құрылымдық белгілері сақталып отырады. Ең негізгі өзгерістер мысал ертегілердің идеялық мәнінде ғана болады. Ауысып келген мысалдардағы мораль абстрактылықтан арылып, қазақтың әдет-ғұрыптары мен түсініктеріне сай қайта құрылып, дала жұртының философиясына жақындай түседі.

Хайуанаттар жайындағы мысал ертегілердің классикалық ертегілерден бір ерекшелігі – жануарлар сипаттамасының біркелкі болмауы. Классикалық ертегілердегі тұлкінің өзінен күшті хайуанды үнемі жеңіп, ал, өзінен әлсіздерден жеңіліп отыратын тұрақты мінездемесі мысал ертегілерде кездеспейді. Мұнда эпикалық фон, я болмаса кейіпкердің әлеуметтік-тұрмыстық жағдайын сипаттау болмайды. Оның есесіне ғибраттық сарын мен шартты түрде алынған жануарлардың аллегориялық образы бар. Ертегінің құрылысы көп жағдайда оның мазмұнынан шығатын афоризмді дәлелдеуге бағытталады. Көркемдігі жағынан алғанда, ішінара өлең мәтіндері кездескенімен, аполог формалары көбінесе қарасөзді болып келеді. Ал, өлең түріндегі фольклорлық аполог жеке жанр ретінде толық қалыптаспаған, себебі XIX-XX ғасырда әдебиеттің жедел дамуы мысал жанрын әдеби арнаға түсіріп жіберген.

## § 2. Батырлық ертегі

Батырлық ертегілердің басты тақырыбы – ерлікпен үйлену, неше түрлі құбыжықтармен, адам жегіш жалмауыздармен соғысу, рудың, елдің намысын қорғау. Қаһармандық үйлену болашақ батырдың

өзіне қалыңдық іздеп, ұзақ жолға сапар шегумен байланысты болып келеді. Бұның арғы түп негізінде өз руластарының ішінен қыз алуға тыйым салатын экзогамия заңы жатыр. Оның үстіне көне заманғы эндогамия заңы бойынша болашақ батыр тек тиісті ғана рудан қыз алуға міндетті. Міне, осы қызды іздеп, ол алысқа аттанады. Ұзақ сапарда ұшырасып оның женетін неше түрлі мақұлықтары, сөз жоқ, ерте кездегі адамдардың табиғат күштері туралы түсінік-пайымдарын көрсетеді. Қиял-ғажайып ертегіге қарағанда мұнда қаһарман тек құбыжық жалмауыздармен ғана қақтығысып қоймайды, ол тарихи жаулармен де соғысады, соның бәрінде ол жалғыз өзі жүреді.

Батырлық ертегі — өзінің стадиялық тегі жағынан қиял-ғажайып ертегі мен қаһармандық эпос аралығындағы жанр, ол осы екеуінің де жанрлық белгілерін бойына сіңірген. Түптеп келгенде, батырлық ертегінің бір бастауы көне миф пен хикая, ал, екінші көзі — қиял-ғажайып ертегі. Соған карамастан, ол өз бетінше, өз жолымен қалыптасып, дамыған. Батырлық ертегіде жеке адамның рулық ұжымнан дараланып шыға бастағаны және ол өзін жеке адам ретінде сезіне бастағаны көрініс тапқан. Табиғатқа толық тәуелді «әйтеуір, бір адамнан» басқа, керемет күш пен қасиеттердің иесі — алып батыр тұлғасы пайда болады. Ол — алып батыр ғана емес, небір сикыр сырларды білетін ерекше адам, сол себепті ол өзінің іс-әрекеттерінде керемет көмекшілерге емес, қара басының қасиетіне, білегінің күшіне сенеді. Егер қиял-ғажайып ертегіде керемет көмекшілер дәріптелсе, мұнда елден асқан батыр мадақталады, оның күші мен кимылы, ерлігі әсірелене баяндалады.

Батырлық ертегілердің тақырыптық диапазоны соншалықты кең емес. Мұнда екі сала түрлі топ бар. Бірі — болашақ батырдың некелік сынақтан өтуі: қыздың немесе әкесінің қиын-қиын тапсырмаларын орындау, балуандық пен мергендік сыннан сүрінбей өту, жаяу жарыста жеңіп шығу, т.т. Екіншісі — әртүрлі ғажайып мақұлықтармен және жау елдің қолымен соғысу. Осы екі тақырыптық цикл кейін қаһармандық эпосқа көшеді, бірақ онда кейіпкердің бала кездегі ерлігі жеке тақырып болып қалыптасады.

Батырлық ертегілердегі сюжеттің өрілуі осы екі тақырыптық циклге сәйкес. Яғни бұл жанрдағы шығармалар екі үлкен бөлімнен тұрады деуге болады. Бірінші бөлім — некелік сынақ (немесе ерлікпен үйлену) — қиял-ғажайып ертегіде бар, демек, сол жанрда қалыптасқан. Олай болса, бірінші тақырып стадиялық жағынан екінші тақырыптан бұрын шыққан.

Ал, екінші тақырып туған елдің намысын қорғау актуальді болып тұрғанда пайда болған, яғни қаһармандық эпостың аз-ақ ал-

дында немесе сонымен бірге қалыптасқан. Сол себепті бұл тақырып екі жанрға бірдей ортақ. Батырлық жыр барлық жанрдан басым түскенде бұрынғы ертегідегі аңшы-мерген енді батырға айналады.

Батырлық ертегінің стилі де өзіндік белгілерімен сипатталады. Мұнда асықпай баяндау басым, біраз эпикалық тыныс бар. Батырдың жаумен айқасы шабытты түрде баяндалады. Осы қасиеттері мен тақырыбы (ерлік пен үйлену, жаумен соғысу, мақұлықтармен шайқасу) батырлық ертегіні қаһармандық эпосқа барынша жақындатады. Қаһармандық эпостағы батырдың образы, оның мінезіндегі ерлік пен қайсарлық, сөз жоқ, батырлық ертегінің негізінде дамиды. Халық прозасының бұл жанры батырлық жырдың, яғни эпос жанрының аса маңызды қайнар көзі, көп бұлағының бірі.

Алайда, қаһармандық эпоспен салыстырғанда батырлық ертегіде оқиғалардың баяндалуы кең құлашты эпикалық түрде емес және ерлік істердің пафосы батырлық жырдағыдай ұжымдық, бұқаралық сипатта болмайды. Мұнда ел тағдыры, халық өмірі қаһармандық эпостағы деңгейде әңгімеленбейді.

Қазақтың батырлық ертегілері шығу тегі мен сюжетінің сипатына қарай үлкен екі топқа бөлінеді. Бірінші топта — көне батырлық ертегілер де, екінші топта кейінгі дәуірде, XVIII-XIX ғасырларда жырдан туған ертегілер.

Архаикалық батырлық ертегінің сюжеті кейіпкердің бүкіл өмірбаянын қамтиды: а) пролог, яғни кейіпкердің туу тарихы; ә) кейіпкердің үйлену тарихы (некелік сынақтан өту); б) кейіпкердің үйленгеннен кейінгі өмірі (жаумен соғысы, оны жеңуі, қартаюы, т. т.).

Екінші топтағы ертегілердің сюжеті мұндай кең емес, яғни ғұмырлық тұтастану түгел болмайды. Бұл ертегілердің негізгі тақырыбы — рулар мен тайпалар, қалмақтар мен қазақтар арасындағы ұрыс, жанжал, бір ру батырының екіншіден кек алуы. Кейде ертегі сюжеті кейіпкердің ұрпағы туралы эпилогты да қамтиды. Екінші топты құрайтын ертегілердің дені — батырлық жырдың прозалық түрі. Бірақ кейбірі батырлық жырдың мазмұнын түгел қайталамайды, олар басқа, қосымша оқиғалармен қаһармандық эпостың сюжетін толықтыра түседі. Ал, енді біреулері қиял-ғажайыптан батырлық ертегіге, әйтпесе, батырлық ертегіден эпосқа айналып үлгермеген шығармалар. Мұнда кейіпкер тек құбыжықтармен ғана кездеседі, я болмаса дұшпан елдің батырымен шайқасады.

Енді мысал үшін «Керкұла атты Кендебай» ертегісін сипаттап көрсетелік. Бұл — қазақ батырлық ертегілердің ішіндегі ең

көнелерінің бірі. Бұл ертегінің сюжеті — кейіпкердің өмірбаяны да, тақырыбы — ерлікпен үйлену және жаудан кек алу. Демек, бұл нағыз классикалық түрдегі көне ертегі. Осы ойымызды ертегінің мына белгілері толық дәлелдейді.

Біріншіден, көне батырлық ертегіге тән қаһарманның тууы мен ғажайып өсуі: «Кендебай ай сайын емес, күн сайын өсіпті; алты күнде күліпті, алпыс күнде жүріпті; алты жылда алып жігіт болыпты», — дейді ертегі.

Екіншіден, бала кезінен өте күшті, асқан мерген болып, керемет ерлік көрсетеді: «алысқанын алып ұра беріпті, күрескенін жыға беріпті, шыңырау құдыққа құлаған атандарды жалғыз тартып шығара беріпті, көкжалды құйрығынан ұстап алып, бұлғап-бұлғап лақтырып кеп жіберіпті».

Үшіншіден, батырға лайық керемет аттың туып, өте жылдам өсуі. Ол адамша сөйлей біледі, алдағыны болжап, өткенді біліп отырады. Желден де, құстан да жылдам, ақылды да айлалы ат — кейіпкер-батырдың жан серігі.

Төртіншіден, батыр ел намысын қорғаушы. Ол тыныш жатқан елді шауып кеткен ханның еліне барып, оның қиын тапсырмаларын орындап, тұтқынға түскен халқын, малын алып қайтады.

Бесіншіден, ол кәдімгі батырға лайық ерлікпен үйленеді, яғни ертегіге тән «қаһармандық үйлену» салтын орындайды.

Алтыншыдан, батыр жеті басты дәумен де, алып арыстанмен де, жәдігөй сикыршы жалмауыз кемпірмен де жалғыз өзі шайқасады, оған бұл жерде ешкім жәрдем етіп, араласпайды. Міне, бұл батырлық ертегі жанрының ең басты белгілері. Бұл жанрдың тағы да басқа қасиеттері бар.

Ал, енді «Керкұла атты Кендебайда» бір ғана сюжет баяндала ма? Жоқ. Мұнда сюжеттік желі бірыңғай дамымайды, бір ізбен жүрмейді, яғни ертегіде екі сюжет бар және ол екеуі бір-бірінен шықпай, кірігіп тұр. Бірінші, әрі басты сюжет — Кендебайдың тұтқын болған елді іздеп, жау ханнан оларды босатып алуы. Ал, осының ішіне жеке сюжет енген: елді шапқан жау ханның тапсырмасын орындау. Шынтуайттап келгенде, бұл өте көне сюжет, тіпті, осы ертегіні көнелендіріп тұрған да осы. Бұл сюжет болмаса Кендебай жау елді тауып алып, шайқасқа түсіп, оларды ойсырата жеңіп, тұтқындағы халқын босатып алар еді. Ал, мұндай сюжет желісі кейінгі дәуір ертегілеріне тән. Оның үстіне жанағы қосымша (екінші) сюжеттегі эпизодтар мен мотивтер бұл ертегіге қиял-ғажайыптық та сипат беріп тұр, себебі олар көне хикая мен қиял-ғажайып ертегілердің компоненттері. Бұл заңдылықты көне батырлық ертегілерінің бәрінен көруге болады.

Қазақ батырлық ертегілерінің екінші тобында рулар мен тайпалардың, тарихи адамдардың аттары кездеседі, кейбір тарихи оқиғалардың эпизодтары баяндалады. Мұндай ертегілердің көпшілігі қаһармандық эпостың әсерімен пайда болған немесе жырдың өзінен туған. Мысал үшін «Әлеуке батыр мен оның ұлы Орақ» атты ертегіні алуға болады.

Бұл ертектің тақырыбы — қазақ пен қалмақтардың жауласуы, ал, мазмұны түгелімен осы екі халықтың соғысына құрылған. Ертектің сюжеттік желісі ұзақ, бірнеше ішкі сюжеттен тұрады, сонымен бірге сюжет бірнеше стадиялық қатпарды қамтиды. Сюжеттің схемасы мынадай:

### I. Пролог:

1. Әлеукенің тоғыз баласы қалмақтармен соғыста қаза табады.
2. Баласыз қалған Әлеуке әулие-әнбиелерді аралап, Тәңірден бала сұрайды. Түсінде оған Баба Түкті Шашты Әзіз әйелің бір ұл, бір қыз табады деп аян береді.

3. Дүниеге Орақ пен Қарлығаш келеді.

### II. Негізгі оқиға.

1. Әлеукенің Әліби деген досы жаудан кек алуға аттанады.
2. Жеті жасар Орақ бірге шығады.
3. Ол қалмақ қолымен жалғыз соғысады.
4. Орақ алданып, тұтқынға түседі:
  - а) қалмақтар оны зынданға салып тастайды, содан кейін аралға апарып тастамақ болады;
  - ә) Орақ қайықтағы қарауылды суға лақтырып, аралға шығады;
  - б) елсіз аралда өлермен болған Ораққа Баба Түкті Шашты Әзіз Қаракүс бейнесінде келіп, оны еліне апарып салады.
5. Орақтың елін Қодар құл билеп алған. Орақ Қодарды өлтіріп, елін жауыздан құтқарады.
6. Қалың қолмен қалмаққа барып, жалғыз өзі бәрін қырады, тоғыз ағасын өлтірген қалмақ батыры Көбіктіні жекпе-жекте жеңеді, онымен достасады.

### III. Аяқталуы.

Жауды жеңіп келген Ораққа әкесі тағын береді.

Міне, бұл ертектің сюжеттік желісі жалпы батырлық ертегінің сюжеттік қалыбынан алшақ емес, көне батырлық ертегі мотивтері де ұшырасады (перзентсіз кәрі ата-ана, болашақ батырдың кереметпен тууы, оны елсіз аралдан Қаракүстың алып шығуы), қаһармандық эпостың да сарыны бар (қалмақпен соғыс, тұтқынға түсу, Баба Түкті Шашты Әзіздің көмегі, ағаларының кегін қайтару).

Жалпы, бұл ертегіде батырлық жырдың әсері басым және айқын

сезіледі. Ертегінің мазмұнына карағанда, бұл бір кезде жыр болған болу керек. Демек, «Әлеуке батыр мен оның ұлы Орақ» — жырдың батырлық ертегіге айналған үлгісі. Олай дейтін себебіміз: біріншіден, эпосқа тән шежірелік тұтастану бар (алдымен кейіпкердің тоғыз ағасы туралы айтылып; олар орындай алмаған істі Орақ жүзеге асырады); екіншіден, ертегі бірден жаугершілікпен басталады, ал, жауы — қазақтың тарихи жауы (қалмақ); үшіншіден, жеті жасар Орақтың жауға аттануға дайындалуы, оған қарындасының ат таңдауы, жас Орақтың қалың жау қолымен жалғыз соғысуы; төртіншіден, Орақтың жау қолына түсуі; бесіншіден, батыр жоқта құлы тақты тартып алып, қарындасын алмақ болуы, Орақтың келіп, оны жазалауы; алтыншыдан, тұтқыннан босаған Орақтың қайтадан қалмақты шабуы. Міне, осының бәрі — қаһармандық эпостың жанрлық сипатын көрсететін белгілер.

Бұл ертектің жырдан пайда болғанына тағы бір дәлел — кейіпкерлердің есімдері: Көбікті — «Қобыландыдағы» қалмақ ханы, әрі батыры; Қодар — «Қозы Көрпеш — Баян Сұлудағы» тоқсан құлдың басшысы; Қарлығаш — Алпамыстың қарындасы. Ал, Баба Түкті Шашты Әзіз — қаһармандық эпостағы батырлардың пірі. Ол туралы бірнеше дерек бар. Бір деректерге карағанда, оның шын есімі — Баба Түклас. Оның әкесі — Керемет Әзіз. Баба Түкластың өзі Меккеде патша болған. Енді бір деректер бойынша, Баба Түкті Шашты Әзіз — Ахмет Яссауидың арғы бабасы, ислам діні Орта Азияға тараған кезде жасаған кісі, Қорқыттың замандасы (VIII-IX ғ). Тағы бір мәлімет бойынша, Баба Түкластың баласы Еділ-Жайыққа дейін келген, оның Құтлу-Қия деген ұлынан Едіге туған<sup>3</sup>.

Кейінгі дәуірлерде туған батырлық ертегілердің бірі — «Таласпай мерген». Оның қаһармандық эпоспен байланысы жоғарыда талданған «Әлеуке батырдан» да тығыз. Бірақ соған карамастан мұнда көне батырлық ертегінің элементтері көп.

Ертегі бірнеше сюжеттен құралған: 1) Қобыланды мен Қараманның шайқасы, Қараманның опат болуы; 2) таланған елдің жұртында кішкентай Таласпай мен кәрі шалдың, тайдың аман қалуы, аққулардың шалды сүйреуі, оларды Таласпайдың іздеуі; 3) Таласпайдың үш аққудың еліне келуі, малшыны өлтіріп, тазша кейпіне енуі, ханның кіші қызына үйленуі, қайын атасының тапсыр-

<sup>3</sup> Хальфин. Жизнь Чингис-хана и Тимура. Казань, 1822; Потанин Г. Н. Отрывки из киргизского сказания о Идыге (Из записей Ч. Валиханова // Живая Старина. 1891. Вып. IV; Мелиоранский П. М. Сказание об Едигее и Тохтамышне. Приложение к сочинениям Ч. Ч. Валиханова // Записки русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1905. Т. 29; Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. М., 1941. Ч. II.

маларын орындауы; 4) алып Қаракұстың жана туған құлындарды ұрлауы; 5) құлындарды іздеген жолда өрттен жыланды құтқаруы, одан жан-жануарлардың тілін үйренуі; 6) Қобыландының елінен кек алу үшін жорыққа шығуы, онымен достасуы; 7) әкесінің кегі үшін Қосайдың Қобыландыны өлтіруі; 8) Таласпайдың Қосаймен соғысуы, артынан достасуы; 9) Қаракыпшақ еліне көшіп барып, хан болуы.

Сюжеттік схемадан көріп отырғанымыз: 3-ші және 4-ші сюжеттердің көне батырлық ертегіден екендігі. Оның үстіне мұнда қиял-ғажайып ертегілердің де белгілері кездеседі. Мысалы, алып Қаракұспен кездесу мен өрттен қашқан жыланға жәрдем етіп, одан керемет қасиет алу сарындары, сондай-ақ жалмауыз кемпірдің қайырымды болып көріну эпизоды — бұлар қиял-ғажайып ертегілерін даралайтын жанрлық ерекшеліктер.

Алайда, осының бәріне карамастан, «Таласпай мергенде» қаһармандық эпостың компоненттері айырықша. Мысалы, ертегінің ә дегеннен жаугершілікпен басталуы, батырлардың өз руларының атынан соғысуы, бір-бірінен кек алуы, жеңілген батырдың достықты ұсынуы, т.т. Ал, батырлардың жекпе-жегі кәдімгі эпостағыдай суреттеледі: олар алдымен атысады, содан соң шабысады. Одан ештеңе шықпаған соң, найзамен соғысады, бұл жолы да бірін-бірі жеңе алмайды. Ең ақыры, аттан түсіп, жаяу күреседі. Жеті күн, жеті түн алысқаннан кейін ғана біреуі жеңеді.

Ертегідегі кейіпкерлер түгелімен дерлік — қаһармандық эпостың батырлары: Қобыланды, Қараман, Ер Көкше, Ер Қосай. Бұлардың тарихта болғандары да мәлім. Демек, «Таласпай мерген» ертегісінде тарихи элементтер бар. Мұнда баяндалатын батырлар қақтығысынан, әскери жорық пен ұрыстардан XIV-XVI ғасырлардағы феодалдық дүрбелең мен шет жауларға қарсы соғыстың тынысы сезіледі. Қаһармандық эпос ширатқан сюжеттік линияны дамыта отырып, ертегі эпикалық батырлардың тарихын тәмамдап шыққан, яғни ғұмырнамалық және шежірелік тұтастануды толық сақтаған: батырдың өмірін түгел қамтыған және әке кегін бала, аға кегін іні қайтарған.

Рулар қақтығысы мен кек қайтару тақырыбы «Ер Көкше мен оның ұлы Ер Қосай» ертегісінде барынша толық дамыған. Қақтығысқа мұнда да эпикалық қаһармандар қатынасады. «Таласпай мергендегідей» бұл ертегі де Ер Қосайдың қаракыпшақ Қобыландыны жеңуімен аяқталады. Әйелін құтқару үшін Ер Қосайдың жапалаққа айналатын жері болмаса, мұнда фантастикалық элемент шамалы ғана, ал, көптеген ұрыстар



мен жекпе-жектер, ру аралық тартыстар бірінші орынға қойылады. Жалпы, эпикалық қаһармандар бейнеленетін ертегілердің өте көне батырлық ертегілерден айырмашылығы сол — мұнда ру аралық тартыстар тақырыбы ерекше орын алады. Бұл кездейсоқ емес. Өйткені, мұндай тартыстар патриархалды-рулық қатынастардың ыдырау процесі күшейіп, феодалдық қоғамға көшу жағдайында жиі болып тұрған.

Батырлық ертегілер қиял-ғажайып ертегілердің көркемдік жүйесінің көптеген қасиеттерін өзіне қабылдаған, бірақ сөйте тұра, қаһармандық эпостың да бейнелеу құралдарын бойына сіңірген. Бұл жанрдың халық прозасының басқа жанрларынан айырмашылығының бірі — кейіпкердің белсенділігі мен күштілігі. Аса күшті, әрі тапқыр болғандықтан ол сиқырлы күштердің көмегіне сирек сүйенеді. Батырлық ертегінің қаһарманы — эпикалық қаһарман, оның ерлік істері қиял-ғажайып ертегілеріндегідей сиқырлы көмекшілерсіз-ақ жасалып жатады.

Батырлық ертегілердегі қаһарманның айнымас серігі мен көмекшісі — ат. Көшпелі-бақташылық тұрмыс жағдайындағы түрік пен моңғол халықтарының батырлық ертегілерінде адал көмекші ретінде атқа айрықша орын беріледі. Ұшып бара жатқан құстарды тісімен қағып түсіретін, «алты айлық жолды алты аттайтын», желден жүйрік жануар, тамаша тұлпар Керқұла ержүрек иесі Кендебайға қапысыз қызмет етеді. Ер Төстіктің Шалқұйрығы бұдан асып түспесе, кем емес. Мұндай ғажайып аттар адамша сөйлейді де.

Батырлық ертегілердің қаһармандық эпоспен байланысы олардың рухы мен сюжеттік оқиғаларының бірлігінде ғана емес, баяндау мәнерінде де. Тіпті, әрбір батырлық ертегіде дерлік жырға жақын өлеңмен берілетін эпизодтар кездеседі. Әдетте, олар қаһарманның достарымен, не қастарымен айтысатын диалогы болып келеді. Мәселен, қойшы бала жүрген алқапқа арнайы ұшып келген алты қаз Кендебайды былайша іздейді:

— Кендебай сал мұнда ма?  
Керқұла аты қолда ма?  
Бауда нұры балқи ма?  
Балақ жүні шалқи ма?

Кендебай да жауапты өлеңмен қайтарады. Алайда, ертегілердегі өлеңдер қаһармандық жырға карағанда әлдеқайда қарапайым келеді, бірақ солай бола тұрса да, ертегіге өлеңнің енгізілуі оның қаһармандық эпоспен туыстығын тағы бір дәлелдемек.

### § 3. Батырлық жыр

*Жалпы сипаты.* Қазақ фольклорының құрамындағы ең көрнекті әрі сөз өнері деңгейіне толық жеткен жанр — батырлық жыр. Ол өте көпқырлы, көпқабатты, көп сатылы. Оның сюжеттерінде талай ғасырдың ізі жатыр, алғашқы қауымның неше түрлі нанымы, салты, ғұрпы мен түсінік-пайымы көркем бейне, бейнелеуші құрал, әдемі қиял түрінде көрініс тапқан.

Ең алдымен қаһармандық эпос елдің сан ғасырларда бастан кешкен тарихын, салт-санасын өзгеше көркем жинақтайды, түрлі оқиғаларға өзіндік көзқарасын, бағасын белгілейді, алдан күткен үмітін, аңсарын білдіреді. Тарихта орын тепкен белгілі оқиғалар мен істердің дәлме-дәл шежіресі, көшірмесі болмағанымен, эпос сондай құбылыстардың терең, түпкілікті мәнін, тұжырымын аңғартады. Осы тұрғыдан алып қарағанда батырлық жырлар тарихтың желісі де емес, әрі сол желіден мүлде «қара үзіп» те қалмайды. Эпостық жинақтаулардың қайталанбас ғажайып табиғатының бір қыры осында.

Қаһармандық эпостың халыққа қызықты болып, атадан балаға, әулеттен әулетке ауысып, ұмытылмай келуінің тағы да бір құпиясы оның теңдесі жоқ көркемдік бітіміне, өз бойына қиялдау, бейнелеудің алуан өрнектерін сыйғыза білгендігіне байланысты. А.М.Горькийдің «ең жарқын, терең, көркемдігі кемел тұлғалар ауыз әдебиетінде жасалған»<sup>4</sup> дейтін тұжырымы мейлінше ақиқат. Ерліктің, отансүйгіштіктің, белгілі бір мақсат жолында жан аямай күресетіндіктің, намыстылықтың неше алуан үлгісін танытатын қаһармандар эпос туындыларында көптеп кездеседі.

Адам бойында ұшырайтын ұнамды, ұнамсыз мінездер мен қасиеттерді әсірелеп, ірілеп, естен кетпестей көрнекті етіп бере білушілік те эпоста әрдайым биік үлгі ретінде саналады.

Әсіресе, қаһармандық жырларды ел жүрегіне жақын ететін олардың отаншылдық идеямен суарылғандығы. Адамзат қоғамы дамуының барлық кезеңінде де рудың, тайпаның, мемлекеттік бірлестіктердің тыныштығын, бүтіндігін қорғау, қастасқан жауды жеңіп, бақытты өмір орнату мәселесі ең күрделі проблема болып келген. Дәл осы аңсар батырлық жырлардың айрықша сипаты болып табылады.

Батырлық жырлардағы ерліктің сипаты өзгеше. Мұндағы

<sup>4</sup> Горький М. Избранный литературно-критические произведения. М., 1954. С. 214.

қаһармандар ел үшін қандай да болмасын қауіпке қарсы барады, жаулармен арпалысады, неше түрлі сергелден, сарсаңға, ауыр сындарға душар болады; ақырында, жеңіске, мұратына жетеді. Міне, осындай «жеңілмейтін қаһармандарды» суреттеу және оның басына ең асыл қасиеттерді жиып беруі халық қиялының шексіздігін көрсетеді және эпостық жырлардың ерекшелігін танытады.

Тарихтың ұзына бойында орын тепкен түрлі ұрыстар, ел басына түскен ауыртпалықтар эпостың ішкі заңдылығына бағындырыла сипатталады. Белгілі бір соғыстың немесе тартыстың ауқымында ғана қалу эпосқа тән емес. Эпос өмірде болған оқиғалардың санын да, хронологиясын да қуаламайды. Батырлық жырға қандай да болмасын құбылыстардың ел аңсарына сәйкес тұстары ғана іріктеліп алынады.

Халқымыздың тарихында тәуелсіздік үшін жүргізілген оқиғалардың ұзын тізбегі бар. Жеріміздің байлығына көз тігіп, халықтың ішіндегі түрлі қайшылықтарды, сәтсіз жағдайларды пайдаланып, замандар бойында сыртқы жаулар ауық-ауық қырғын соғыстар ашып, елді ауыр апаттарға ұшыратып отырған. Тарихи еңбектерде сол оқиғаның нақты себептері, жағдайлары, қатысушылары, нәтижесі тізілсе, эпос әлгіндей құбылыстарды өзінше пайымдайды. Өмірде орын тепкен үлкен күрестердің қашанда себеп, түрткілері нақтылы болып отырса, эпос соларды барынша екшеп, сығымдап, ең нәрін ғана талғайды. Тарихи еңбекте озбыр жаулаушының аты-жөні анық ескертіліп, мекені, кәсібі, салты неғұрлым толық қамтылуы шарт. Ал эпос үшін дұшпанның аты емес, «заты» қажет. Сондай-ақ батырлық жырда «пәлен соғыста түген батыр ерлік көрсеткенін» дәл білу міндет саналмайды. Эпостағы қаһармандар көбінше өмірдегі болған адамдардың емес, ел түсінігі бойынша болуға тиісті жандардың бейнесін елестететіні осыдан.

Батырлық жыры сөз өнері ретінде орта ғасырларда қалыптасса да, олар мазмұны мен идеясы, қаһармандардың іс-қимылдары жағынан архаикалық эпос, ру-тайпалық және мемлекеттік эпос деп бөлінетіні белгілі. Архаикалық эпос, негізінен, аншы-мергеннің неше түрлі мифологиялық мақылұқтармен күресін баяндаса, ру-тайпалық эпос классикалық патриархалды ру мен тайпаларды қорғаған батырлар туралы әңгімелейді, ал, мемлекеттік эпоста ел басшысы мен оның сарбаздарының мемлекеттің бірлігін, тәуелсіздігін сақтау жолындағы қаһармандық істері туралы жырланады. Дей тұрғанмен, бұл жіктеудің өзі белгілі дәрежеде шартты және үш топ бір-бірімен астасып, араласып, тұтас бір эпикалық

жүйе құрайды. Сол себепті фольклорлық поэтика, эпикалық сана бәріне ортақ. Мұны «Алпамыс», «Қобыланды», «Қамбар» жырынан айқын көруге болады.

«Қобыланды батыр» жырында қаһарманның айқасатын жауларының ұлты бірде қалмақ, бірде қызылбас деп аталады. Осының өзі де эпостық жинақтаудың заңдылығына тән көрініс. Жыршы мен тыңдаушы жұртшылық үшін жаудың аты кім болғаны онша есеп емес, сол дұшпанды жеңіп, кеткен есені қайтару, елдің бірлігін қалпына келтіру, бейбіт өмірге қолын жеткізу маңызды. Басқа жырлардағы эпостық жаулар табиғаты туралы да осыны айтамыз. Бүкіл қазақ жырында эпостық жаулардың екеу-ақ — қалмақ пен қызылбас болып келуі де осы пікірімізді дәлелдей түседі. Тек Мұрын жыраудан жазылып алынған жырларда ғана тағы да бір эпостық дұшпан — ындыс аталады. Қазақ халқының сан ғасырлық тарихында ұшырасқан жауларының аты-жөні бұл көрсетілгеннен анағұрлым көп болғанын білеміз. Бірақ олардың нақтылы аттары уақыт өте келе ұмытылып, кейінгі замандағы көп жауласқан ел — қалмақтар ғана эпостық дұшпан деп саналған. Мұның тағы да бір себебі эпостық шығармалар тек өткен дәуірдің шындығын ғана бейнелеумен шектелмей, өз кезеңінің де жанды сауалдарын қамтып отыратындығында. Эпостың ұмыт болмай, ғасырдан-ғасырға ауысып, ұласып келуінің де мәні оның заманалық тілектерге жауап бере алатындығында. Міне, мұндай жағдайда ұмыт бола бастаған бұрынғы эпостық жаулардың, ру мен тайпалардың атаулары кейінгі нақтылы тарихи жағдайларға, эпикалық процестерге лайық өзгеріп отыруы заңды құбылыс. Асылы, өмірде орын тепкен кішігірім істер, күрестер халық жадында сақталмайды. Тағдыр жолында сан рет қайталанған, ел есінен мәңгілік кетпестей болып із қалдырған, жер бетінде бар болу мен жоқ болудың тайталасы секілді орасан оқиғалар ғана жыршы, жырау назарына ілінген. Сол себептен эпикалық санада нақтылықтан жалпы шындық басым жатады.

Ел жадында, әйтеуір, батырлық, күштілік атаулының бәрі сақтала бермейді. Батырлық ру, тайпа, ел қорғауға, азаттық күреске жұмсалғаны ғана ерекше ілтипатқа алынған. Рулар арасындағы жүріп отырған әдеттегі талас немесе көрші халықтарға жасалған әділетсіз шабуыл халықтың эпикалық санасында сақтала бермейтіні байқалады. Халықтың әділетсіз соғыстарды, кімге де болса, нақақтан тиісіп, зәбір көрсетушіні қолдамайтын көзқарасы эпостың өзінен де айқын көрініс беріп отырады. «Қобыланды батыр» жырында Қобыланды, Қарамандар Қазан ханды жеңіп, қайтар жолында Көбіктінің де елін «олжалай» кетпек болған әрекеті тосын

қиыншылықтарға кездестіретіні мәлім. Осы жолы Қобыландының өзі қолға түсіп, Қарлығаның көмегімен ғана тұтқыннан босайды. Эпикалық сана әділдік пен қиянат мәселесінде ешқашан ауытқымай, аласпай отыратынының бір мысалы осы.

«Қобыланды батыр» жырында батырлар бастан-аяқ қыпшақ елінің, кең мағынасында алғанда ноғайлы жұртының мүддесі үшін күреседі. Қобыландылар Қазан ханның еліне ежелгі кекті қуалап, ата жау болған соң ғана аттанады. Қазан да, Көбікті де, Алшағыр да кез келген сәтте қыпшақты шауып алуға әзір тұрған бітіспес, мәмілеге келмес жаулар деп есептеледі. Сондықтан да Қобыландының оларға аттануын «эпикалық сана» ақтайды, өте қажет, орынды әрекет деп есептейді. Қобыландының жорығына ноғайлы қауымының бір бөлегі болып саналатын Қият руы, оның Қараман бастаған батырлары да қатысады.

Зерттеушілердің көрсетуі бойынша қаһармандық жырлардың көбіне тән негізгі белгілердің бірі — болашақ батырдың ғажайып тууы болып табылады<sup>5</sup>. Бұл сарын (мотив) эпостан басқа жанрларда да (ертегі, аңыз) кездесетіні белгілі. Болашақ батырдың ғажайып туысының мифтік персонаждармен генетикалық байланысы, мифологияның ыдырауы кезеңінде пайда болған кейіпкерлерге қатысы бар екендігі кәміл. Қаһарманның қандай жағдайда туғанын тәптіштеп айту тек композициялық тәсіл немесе өмірбаяндық қажетті элемент қана емес, мұның мәні тереңіректе жатыр. Байқап карасак, батырдың туғанына дейінгі ахуалды ескерту үлкен идеялық қызмет атқарады екен. Қартайған ата-ананың, дүйім бір елдің жаратқаннан перзент сұрап, мінәжат етуі жеке отбасының ғана тілегі емес, белгілі бір ру, тайпаның шын мүддесі де болып есептелуі эпостың басталуына ерекше құпия қуат дарытқандай болады. Демек, қаһармандық эпос экспозициясы аса үлкен көркемдік рөл ойнайды.

Эпос зерттеушілері жырдағы баласыздық зары сарынының түбірін рулық-патриархаттық, феодалдық дәуірдің дәстүріне байланыстырып түсіндіреді. Патриархат үстем болғалы бергі кезеңнің бәрінде атадан қалған мал-мүлік ұлға тиесілі болған. Сондай-ақ рулық өмірдің жалғасуы да тікелей сол рудан тараған мұрагердің бар немесе жоқтығына қатысты еді. Ұлы көп адамның сөзі де салмақты, айбыны да артық саналған. Балалы болушылық қауымның мүддесіне қызмет ететін, үрім-бұтақ өсіретін, өзгелермен құдандалы болып, бедел, байлықты күшейтетін маңызды шарттылық, қажеттілік болып есептелген.

<sup>5</sup> Жирмунский В.М. Народный героический эпос. М.-Л., 1962. С.12.

Егер эпикалық батырдың өмір бастауы осындай керемет оқиғалармен өрнектелмесе, оның кейінгі алуан, сұрапыл ерліктерін түсіне алмаған болар едік. Есейіп, ақыл, қайраты толысқан кезде мың жауға жалғыз шабатын батырды «жаратылысынан» ерекше ерен етіп көрсетудің психологиялық мотивировкасы осында жатыр.

Жалпы, тылсым, құпия күштерге сену адамзаттың табиғат құбылыстарына тәуелді кезеңінің санаға сіңген көрінісі десек, эпикалық аңыздарда бұл ұғым ұзақ сақталатынын көреміз. Атап көрсетерлік нәрсе сол — эпостың әсірелеуге (идеалдандыруға) құрылған табиғатына қаһарманды айрықша туған жан деп бейнелеу мейлінше қолайлы болып табылады<sup>6</sup>.

Қаһармандық эпостың көбіне тән ерекшеліктің енді бірі — батырдың ерте есеюі, алыптықты жастайынан танытып отыруы<sup>7</sup>. Бұл да кездейсоқ емес, эпикалық идеалдандырудың заңды сатысы. Архаикалық элементтері көбірек сақталған саха (якут) эпостарында қаһарманның жедел жетілуі соншалық көтеріңкі, әрі кең таратылып айтылады<sup>8</sup>. Қазақ эпосында да осы дәстүрдің ізі байқалады, жалпы түркі-моңғол эпостық жырларымен типологиялық ұқсастық заңдылығы анық сезіледі.

Эпоста кездесетін тағы бір сарын — батыр балаларға кейде кеңес беретін, енді бірде ат таңдайтын яки жол сілтейтін дана, қамқор, шын берілген жәрдемші, ақылшылар, дос пейілді жандардың болуы<sup>9</sup>. Бұлар елдің болашақ тірегі, өскелең ерлерге өздері білген өмір тәжірибесін үйретеді, қауіптен сақтандырады. «Қобыланды батыр» жырында мұндай ақылгөй Естеміс жылқышы бейнесінде берілген. Ол Қобыландыға ат таңдап қана қоймайды, аншылыққа, мергендікке де баулиды. «Алпамыс батыр» жырының басқа тілдес халықтар арасында таралған эпостық, ертегілік нұсқаларында жас батырға ат таңдап беретін жылқышы Құлтай кейде Құлтаба болып көрінеді<sup>10</sup>.

Батырларға тарыққанда медет беретін, тар жол, тайғақ кешуде көмекке келетін кәміл пірлер, ғайып ерен қырық шілтендер жөні басқа. Бұлар идеалдық тұрғыдан алынған іс-әрекеттердің адам нанбастық халдерін жеңілдетіп, шындықтың «тігісін жатқызып» жіберудің өзгеше амалы. Реалистік романдарда қаһармандардың әрбір елеулі істері мен аңсарларына жеткілікті психологиялық

<sup>6</sup> Пропп В.Я. Русский героический эпос. М., 1958. С. 9.

<sup>7</sup> Жирмунский В.М. Народный героический эпос. М.-Л., 1962.

<sup>8</sup> Емельянов Н.В. Сюжеты якутских олонхо. М., 1980. С. 188.

<sup>9</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974. С. 61.

<sup>10</sup> Башқорт халық ижады. Өфе, 1973, 2-к., 29-б.

мотивировка, жағдай, орта, мінез шындығын, себеп пен салдарды қатарластыра келтіру шарт болса, эпос бұл шарттылықтардан сиқырлы, ғажайып күштерді қатыстыру арқылы онай құтылады.

Батырдың мінген аты жүйрік болып көрсетілуі қаһармандық эпостың идеясына — елді сыртқы жаудан қорғау мақсатына тікелей байланысты. «Ат — ердің қанаты» деген нақылда замандар бойында қалыптасқан түйінді пікір жатыр. Соғыстың, жеңістің тағдырын атты әскер шешетін заманда жүйрік аттың қаншалықты қадірлі болғанын түсіну қиын емес. Жүйрікке қол жеткізу ер жігітке қаншама мәртебе болса, жаяу қалу соншама қорлық саналған. Қысқасы, көшпенді елдің тұрмыс қалпында қуса — жеткізетін, қашса құтқаратын аттың орны бөлек еді. Міне, осы ұғым халықтың эпикалық санасында әбден сіңгенін көреміз. Жырларда жүйрік атқа деген махаббат ерекше көркемдік қуатпен бейнеленеді.

Қаһармандық эпоста батырдың аты түрлі жағдайға алуан сипат танытатын киелі жануар есебінде елестейді. Сол қасиеттерді жинақтап келгенде мынадай белгілері екшеліп шығады: ұшқан құстан озатын ересен жүйріктігі; алыс жолға алқынбай жететін қайратты, төзімділігі; батырдың мінезі мен тілегін сезіп отыратын, дұшпанның арам пиғылын танитын естілігі; қысылтаң тұстарда «тіл бітіп» сөйлеп, батырға ақыл-кенес беретіндігі; сын сағаттарда түсін өзгерте алатын сиқырлы өнері болатыны; жау келе жатқанын күн ілгері сезіп, иесіне қауіпті білдіретіндігі; батыр мерт болса, денесін далада қалдырмай, еліне алып келетін опалылығы, т.б.

Жүйрік аттың осындай қасиетін ерекше бағалайтын халық оны жан-жануардың бірі деп қана карамай, адам ойын, ниетін түсінетін киелі деп санаған. Батырдың көңіл күйін «танитын», керек кезінде ақыл-кенес беретін жүйрік көп жырда кездесіп отырады. Атты «сөйлетудің» бір мысалын «Қобыланды батырдан» кездестіреміз. Қобыландының қамшысы жанына батқан Тайбурыл батырға «тіл катады».

Алпамыс батырдың киімінің иісін сезген Байшұбар темір торлы қапасты «бұзып» шығады. Жырдың бір нұскасында қалмақ батыры Қараманның астындағы қара аты алыста келе жатқан Алпамысты «болжап», аяғын ілгері баспай қояды. «Ер Тарғын» жырында Тарлан ат соңынан қуғыншы бар екенін батырға «сездіреді». Жалпы алғанда, тұлпар тұлғасының жасалуы қаһармандық эпостың ең екшелген, көркемдік бояуы қанық тұстарының бірі болып табылады.

«Қарасай-Қази», «Ер Сайын» жырларында ер қанаты — аттың қадір-қасиеті салдарлы әңгіме ретінде көтерілген. Заманында талай жауын мұқатып, ел еңсесін көтерген, ерегіскен дұшпанға «қысқа

күнде қырық шапқан» айбынды Мамайдың өзі көздеген атын тақымына баса алмай, арманда кеткен делінеді. Бұл арманның көңілге ұялағаны соншалық — мұны Мамайдың батыр туысы Орақта «шіркін, сол ат» деп балаларына өсиет айтып кетіпті. Міне, осы аманат тапсырма Орактың баласы Қарасайға көшеді. Мамай қолға түсіре алмай кеткен Қызылат жырда аңыздай бұлдырап елестейді.

Орал, Орал, Орал тау,  
Орал таудай тау болмас,  
Орал таудың басында  
Шұбырып өскен бес тұлпар,  
Бес тұлпардай мал болмас.  
Бес тұлпардың ішінде  
Ешкітұяқ Қызылат...

Қарасайдың алғашқы мықты әрекеті осы Қызылатты іздеуге кетеді. Орал тауды жайлаған бес тұлпардың иесі Көкше деген қарт болады. Ол Қарасайға: «қарындасың Қибатты маған берсең ғана Қызылатты аласың», — деп шарт қояды. Ақырында, Қызылатты мініп, алыста жаумен алысып жатқан Мамайға Қарасай көмекке келеді, дұшпанды жайпап жібереді. Кейіннен Қырымның билеушісі Әділдің әскеріне басшылық етіп, қалың қызылбасқа аттанғанда да, батырдың сенімді аты оны қаншама қатерден құтқарады.

Қазақ жырларында ерліктің «тұқым қуалап», атадан балаға ауысатыны, бірінің бастаған ісін екіншілер жалғастыратыны дәстүрге айналған нәрсе. «Атадан ұл туса игі, ата жолын қуса игі» деп келетін нақыл жай ғана айта салынбаған. Мұның терең астары, ірі мағынасы бар. Көшпенді ел жағдайында әкеден қалған мұраға ие болатын ұлдың тууы ерекше оқиға саналған. Перзентсіздік ең ауыр қасірет болып танылған. Мұның көрінісі эпостық жырларымызда мейлінше мол орын алғаны белгілі. Алпамыс та, Қобыланды да, Шора да, Сайын да ата-аналарының көп арман етіп, жаратқаннан медет тілеп алған балалары болып сипатталады. Бұл сарын «Қорқыт ата кітабында» да кездеседі.

«Ер Сайын» жырының бастапқы тұсында баласыздық зарын тартқан қарт Бозмұнайдың намысын жыртатын баласының жоқтығын пайдаланып, оған есігінің алдында жүрген тоқсан құлы қорлық көрсетеді. Өмір бойы жинаған мал-мүлкінің талапайға түскелі тұрғанын көрген Бозмұнай жатса да, тұрса да, Тәңірден бала тілейді. Ақыры, арманы орындалып, Ер Сайындай ұлды көреді. Осындай кәміл пірлер «көмегімен» пайда болған



ұлдардын бір де болса, бірегей туысты болып келетініне мысал мол.

Эпостық жырларға хас белгілердің бірі – ел камкоры батырдың ең жақын досы, әрі жары – тамаша сұлу, ақылды, опалы әйелдер бейнесінің жасалуы. Ал кейбір халықтардың (бурят, т.б.) эпосында әйел қаһармандар батырлық жағынан ерлерден кем қалмай, кейде асып түсетін болып суреттеледі<sup>11</sup>.

Батырлық эпоста қаһарманның үйленуі де ерекше жағдайда өтеді. Сондықтан да оны фольклоршылар қаһармандық үйлену<sup>12</sup> деп атайды. Әдетте, болашақ батырға өзінің қалыңдығын алу үшін, жаулармен соғыс жүргізуге, түрлі сындардан өтуге, палуандық, мергендік жарысында озып шығуға тура келеді. Бұнда, әрине, терен өмір шындығы бар. Қаһарманның алғашқы күрделі кайраты, тегурінділігі жар үшін күрестен басталуында символдық мағына жатыр. Елдің, рудың басшысы болып табылатын жас батырдың өмірлік серігі қандай болу керек дегенге эпос өзгеше мән береді<sup>13</sup>. Қазақтың қаһармандық жырларында батырлар қашанда өз жарларын үлкен ұрыс жүргізіп, жауын мұқатып барып алатындығы, бір жағынан, көшпенді жаугершілік өмірдің объективтік шындығына сәйкес келсе, екіншіден, эпостың құрылысындағы қажет көркемдік тәсілдің бірі болып саналады.

Қазақ қаһармандық эпосына тән заңдылықтың бірі: тілдік, тақырыптық қайталаулардың (формузалықтың) кеңінен кездесуі. Фольклоршылар эпос тілінің формузалығын үш түрге бөліп қарайды. Олар: а) жекелеген бейнелі сөз тіркестері; ә) түрлі ұқсас жағдайлар суреттелгенде қайталанып келетін жолдар; б) эпостағы дәстүрлі ситуацияларды бейнелейтін күрделі суреттемелер<sup>14</sup>. Әлбетте, бұл түрлердің әрқайсысының қолданылу жиілігі әрбір шығармада, олардың версия, вариантында өзгеше құбылып отырмақ. Бұл тарапта түрлі халықтың фольклорында ортақ ұқсастық та, едәуір айырмашылық та ұшырайтыны табиғи. Мәселен, көне эпостық дәстүрі күшті саха (якут) фольклорында жекелеген балама, теңеме сөздер, тіркестер, шумақтар ғана емес, тұтас тақырыптық тараулар да бір эпостан екінші эпосқа еркін «көшіп» отыратындығы байқалған. Якут халық әдебиетінің

<sup>11</sup> Кузьмина Е.Н. Женские образы в героическом эпосе бурятского народа. Новосибирск, 1980. С. 146.

<sup>12</sup> Жирмунский В.М. Народный героический эпос. М.,-Л., 1962.

<sup>13</sup> Марғұлан Ә. Халық жырын туғызудағы мотивтер // Халық мұғалімі (журнал). 1940. № 1-2. 106-123-б.

<sup>14</sup> Гринцер П.А. Стилистическое развертывание темы в санскритском эпосе // Памятники книжного эпоса. М., 1978. С.16.

көрнекті зерттеушісі И. В. Пухов мұндай заңдылықты жете дәлелдеп шыққан. «Бір олонходан алынған кез келген бір сюжет екіншісіне оңай ауыса алады немесе жекелеген эпизодтар мен детальдарды азайту арқылы сюжетке нұқсан келтірмей қысқартылады»<sup>15</sup>.

Қазақ эпостарында ұшырайтын формулалықтың бір тобы қысқаша тілдік тіркестер, тұрақты эпитеттер мен теңеулер болып табылады. Бұған «жеті жұмақ», «кәміл пір», «қозы жауырын жебе», «құмырсқа бел», «алтын тұрман», «қара ат», «көк бурыл», «көкала бие», «сары бел», «ақбөкен», «ақсұңқар», «ақсауыт», «ақ найза», «алмас қылыш», «ақсемсер», «тоғыз қабат», «көп жылқы», «қалын әскер», «ақ берен» секілділерді мысалға алуға болады. Бұлар жыр көлемінде әлденеше рет қайталанып келіп отырады, эпостық бейнелеудің күрделі бөлігі болып табылады.

Эпостағы ауыспалы сөздер мен тіркестердің енді бір парасы қайталанып келетін жолдар. Мұндай тармақтар эпостық стильдің дәнекері, байланыстырушы элемент секілді. Жырдың даму барысында оның түрлі бөліктеріне тән осындай жолдар мен шумақтар күрделі орын иеленеді. Бұл үлгідегі формула, қайталаулардың кемі бір жол, молырағы бірнеше жолға ұласады. Эпостық жырлардағы: «әулие қоймай қыдырып, етегін шенгел сыдырып», «намаздыгер өткенде, намазшамға жеткенде», «қабағына қар катып, кірпігіне мұз тоңып», «жая десе жал берген, шекер десе бал берген», «буырқанды, бұрсанды, мұздай темір құрсанды», «ақ сәлдесі басында, ақ таяғы қолында», «аш күзендей бүгілді, шыбын жаннан түнілді», «сарғайып таң атқанда, таң шолпаны батқанда», «сонда батыр сөйледі, сөйлегенде бүй деді», «ертемен шапса, кеште озған, ылдидан шапса, төсте озған», «шауып кетті елінді, сындырып кетті белінді», «шешесі келіп жылайды, көзінің жасын бұлайды», «тар құрсағын кеңіткен, тас емшегін жібіткен», «айт жануар шу деді, аршындап бурыл гуледі», тағы да басқа көптеген байырғы балама, ұйқастар шығарманың көркем сөз жүйесінде де, құрылысында да елеулі қызмет атқарады.

Қазақ эпосында жиі қайталанып отыратын тіркестердің қатарында эпикалық сандарды да көрсетуге болады. Әсіресе, жеті, тоғыз, қырық, алпыс, сексен, тоқсан тәрізді сандар молырақ кездеседі. «Қобыланды батыр» жырында «жеті» саны бірде «жеті пір», екіншіде «жеті жұмақ» тіркестері түрінде жиырмадан артық қайталанған. «Қырық» санының қолданылуы да осы шамалас. «Алпамыс батыр» эпосында бұл сөз «қырық күншілік шөл», «қырық

<sup>15</sup> Пухов И.В. От фольклора к литературе. Якутск, 1980. С. 7.

кез сандық», «қырық шөлмек арақ», «қырық қыз», «қырық отау», «қырық балам бар еді», «қырық келінім жанымда», «қырық қақпалы қала», «қырық шиша», «қырық қыз нөкер», «қырық арқан», «қырық қойдың құйрығы», «қырық арқан бойы зындан», «қырық күн тойын» сияқты тіркестер кездеседі. Сонымен, эпикалық сандар да өз орнында формулалық міндет атқарады.

### *Алпамыс батыр*

«Алпамыс батыр» — казак фольклорындағы классикалық батырлық жырлардың бірі. Алпамыс есіміне байланысты өзбекте «Алпамыш», каракалпакта «Алпамыс», қазақта «Алпамыс батыр» жырлары мен башқұртта «Алпамша мен Баршын-Хылуу», татарларда «Алпамша» ертегілері белгілі. Ал, алтайлықтарда «Алып Манаш» мифтік сипатты молынан сақтаған, ол VI-VIII ғасырларда қалыптасқан<sup>16</sup>. Мұнда Алып Манаштың әкесі Байбарақ «аспан мен жер жаралғанда, алғашқы орман мен шөп пайда болған мезгілде өмір сүрген» және оның бейнесін «екі жауырынының арасында отыз құлын ерткен жылқылар табыны жайылып жүре алады»<sup>17</sup> деп суреттейді, жырда бұдан басқа да мифтік түсініктің әсерін сақтаған сюжеттер мен сарындар бар.

«Алпамыс батыр» жырының әр халықтағы нұсқасына «Алып Манаштың» әсері тиген және «Алпамыс (Алпамыш)» пен «Одиссейдің» жақындығы да кездейсоқ емес, олар ежелгі шығыстық ертегілік бір сюжеттен пайда болған<sup>18</sup>. «Одиссей» де, түркі халқына ортақ «Алпамыс батыр» жыры да батырлық ертегіден бастау алған<sup>19</sup>. Орта Азия халықтарына XIV-XVI ғасырларда қалмақтардың жасаған соғысы кезінде «Алып Манаштың», т.б. көне батырлық жырлардың сюжеттері ел жадында қайта жаңғырып, елге рухани қажеттілік туған соң қаһармандық эпос жанрының негізінде Алпамыс жырдың кейіпкері ретінде сомдалды. Сондықтан «Алпамыс батыр» жырының пайда болу мерзімі туралы патриархальді-рулық

<sup>16</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974. С. 218.

<sup>17</sup> Алып-Манаш // Улагашев Н.У. Алтай-Бучай. Новосибирск, 1946. С. 79-80.

<sup>18</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974. С. 333. Сондай-ақ кезінде И.В.Пухов «Алпамышты» «Алып Манашпен» салыстырумен шектелмей, бір кездері орта азиялық түркі халықтарымен қатар тұрып, аралас-құралас болғандықтан саха фольклорымен де ортақ мифтік сюжеттердің бар екеніне назар аударған. (Пухов И.В. Враги героя в олонхо и в «Алпамыше» // Об эпосе «Алпамыш». Материалы по обсуждению эпоса «Алпамыш». Ташкент, 1959. С. 206).

<sup>19</sup> Толстой И.И. Статьи о фольклоре. М.-Л., 1966. С.69; Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974. С.117-348.

қауымның ыдырауымен патриархалды-феодалдық дәуірдің орнығу кезеңінде<sup>20</sup> немесе XVI ғасырда<sup>21</sup> деген пікірлер бар.

Эпикалық сюжеттің негізін – ғажайып туу, қаһармандықпен үйлену және әйелінің тойының үстінен шығу сарындары құрайды.

Қаһармандық эпостың жанрлық ерекшелігінің өзі сол – патриархалды-рулық қоғамдағы батыр ел қорғаны.

«Алпамыс батыр» жырының барлық нұсқасында дерлік перзентсіздік зарын тартқан карттардың бала тілеп, әулие-әнбиелерді аралауы, тілегі қабыл болған олардың баласы ғажайып туу сарыны бойынша дүниеге келуі, анасының тотем аңға («Алпамыс батырда» - қабылан, «Манаста» – жолбарыстың жүрегі) жерік болуы тұрақты орын алған. Ал, «Алып Манашта» перзентсіздік зары мен ғажайып туу және қаһармандықпен үйлену сарындарының жоқтығы – бізге жеткен нұсқалардың толық күйде жетпеуімен байланысты<sup>22</sup>.

Майкөт-Сұлтанқұл нұсқасында перзентсіздіктен зар илеген Байбөрі мен Аналық әулиелерді аралап, жолдан шаршап, шеңгел арасында ботадай боздап жүреді де:

...Сол уақыттар болғанда  
Топ караған қасынан  
Бір шеңгелдің басынан  
Иіліп келіп бір шыбық  
Маңдайынан тіреді.  
Жазайыншы дегенше  
Екі елі батып кіреді.  
Қан шыққан жоқ онымен,  
Кереметті екен деп,  
Ақылмен ойлап біледі<sup>23</sup>, –

деген жолдарда өсімдікті қасиетті деп таныған сенімнің көрінісі бар. Шеңгел түбінде ұйықтап жатқанда Баба Түкті Шашты Әзіз аян беріп, олардың тілегі қабыл болатынын айтады, яғни болашақ кейіпкердің ерекше жаратылыста тұлғалануын түсіндіруде бұл сарындар әуелі партеногенезис, содан кейін аруақтың араласуы бір-бірін толықтырып, тарихи кезеңдік қабаттардың сатылы көрінісі жасалған.

Ғажайып туу сарыны қолданылған соң ол кейіпкердің ерекше

<sup>20</sup> Боровков А.К. Героическая поэма об Алпамыше. Тезисы докладов и сообщений регионального совещания по эпосу «Алпамыш». Ташкент, 1956. С.7.

<sup>21</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974. С.145-153.

<sup>22</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974. С. 216.

<sup>23</sup> Қазақ халық әдебиеті: Көптомдық. Батырлар жыры. Алматы, 1986. 2-т. 93-б.

болуы түсінікті. Алдымен ол бала жасынан ерен күш иесі ретінде танылады. «Алпамыс ойнауға бала таба алмай, жалаңдап келе жатып, бір өрмек құрып отырған кемпірдің қасында ұйықтап жатқан баланы көріп: — ей, бала, тұр, ойнаймыз, — деп түртіп қалса, бала ұрғанын көтере алмай, өліп қалды»<sup>24</sup>. Сонда кемпір: «Баламды жалғыз менің өлтіргенше, Алсайшы Гүлбаршынды, қу жүгірмек», — деп, Алпамыс өзінің атастырылған қалыңдығының бар екенін әдеттегідей сырт адамнан естіп, біледі.

Қазақ тұрмысында, жалпы түркі халқында ежекабыл салты болған, соның өзінде архаикалық жырларға кейіпкер мен оның қалыңдығының бір мезгілде туылу сарыны тән<sup>25</sup>. Сол фольклорлық дәстүр бойынша Алпамыстың әкесі Байбөрі мен Гүлбаршынның әкесі Байсары балалар тумай тұрып, құдаласып, екеуі де бір мезгілде сәбилі болады.

Алпамыс:

Атса, мылтық өтпеді,  
Шапса, қылыш кеспеді...  
Суға салса, батпады<sup>26</sup>.

Кейіпкердің мұндай қасиетті болуы - әлемдік фольклорлық сарын. Мәселен, ежелгі грек мифологиясында Ахилл, қырғызда «Манас», т.б. бар. Қазақтағы «Еркем Айдар» ертегісінде қарындасы ағасына «атса — оқ өтпесін, шапса — қылыш кеспесін» деп тілек айтады, бұл, бір жағынан, сөз магиясымен байланысты. Бірақ оның мәні тереңде екендігі Ахиллді мәңгі өлмейтін еткісі келген шешесі Фетиданың жасаған әрекеттерімен түсінікті болады. Ол Ахиллді түні бойы отқа қақтап, күндіз денесін амброзиямен (ежелгі грек мифологиясында құдайларды өмір бойы қартайтпайтын, мәңгі өлмейтін қасиет әкелетін хош иіс) сылайды. Тағы бір нұсқада: мифтік ұғымдағы өлділер әлеміндегі Стикс өзеніне шомылдырғанда Ахиллдің әкесі — Пелейдің кесірінен өкшесі суға тимей қалады — оның ең осал жері сол болып қалады. Бұдан соң Фетида баланы Хирон атты кентаврдың тәрбиесіне береді, ол оны арыстанның, аюдың, қабанның ішкі құрылысымен тамақтандырады<sup>27</sup>. Демек кейіпкердің отқа салса да, суға салса да өлмейтін қасиеттілігі мен батырдың анасының тотем аңдарға жерік болып, кейіпкердің

<sup>24</sup> Қазақ халық әдебиеті: Көптомдық. Батырлар жыры. Алматы, 1986. 2-т. 100-б.

<sup>25</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974.

<sup>26</sup> Қазақ халық әдебиеті: Көптомдық. Батырлар жыры. Алматы, 1986. 2-т. 127-б.

<sup>27</sup> Мифы народов мира. М., 1987. Т.1. С. 137.

арыстандай айбатты, жолбарыстай қайратты болуының түп-тегінде батырды мәңгі өлмейтін қасиетте таныту бар. Ел қорғаны болған кейіпкердің жыр соңында «мақсат-мұратына жетіп, бақытты ғұмыр кешетіні» айтылады. Бұл батырдың тек қана елдің жауын мұқатып, шаруаны тындырып келуімен байланысты болмаса керек, мұндай бақытты сәттіліктің мәні — оның ешкімнің қолынан өлместей болып жаратылған ерекше қасиеттілігінде екендігі айқындалады. Фольклордағы мәңгі өлмейтін су іздеу, мәңгі ғұмыр кешуге тілек білдіру сарындары осындай ежелгі түсініктердің салдарынан енгізілген.

Манас та осындай ерекше қасиетте, ол да «отқа жанбайды, балта шаппайды, садақ өтпейді». Ал, Алып Манаштың мұндай ерекшелігі одан да көнелеу түсінікпен суреттелген, яғни оның тамырында қаны жоқ, өлуге жаны жоқ<sup>28</sup>. Қазақ фольклорында батырлардың немесе ешкімге бой бермес дәуірдің (алып) жаны басқа жерде болуын бір жағдаймен түсіндіруге болады, яғни ондай ерекше жаратылған олардың жаны тәннен бөлек жерде сақталады деген түсінік болған<sup>29</sup>.

Алпамыс қалыңдығын алып келу үшін жолға шығады. Ежелгі дәуірде жасөспірім кәмелеттік сынақтан өткен соң ғана ересектер қатарына қосылып, үйленуге құқы болған. Осы сапарда ол өзінің алғашқы ерлігін жасайды. Сондықтан өзіне лайық ат таңдайды. Ерекше кейіпкердің аты — Байшұбардың да ерекшелігі танылады. Ол ат жырда «Бір күн шапса шұбар ат, Айлық жер алып береді»<sup>30</sup> деп суреттелген.

«Айналайын, Шұбар ат,  
Қолтығында бар қанат»<sup>31</sup>, —

деген Алпамыстың екі рет айтқан сөзі бар, бұдан жырдың бұрынғы нұсқаларында Байшұбардың қанатты ат болған хабары білінеді<sup>32</sup>.

Мифтік сипаттағы аттың бейнесі «Алып Манашта» жақсы сақталған. Ол аттың ерекшелігі — оның тұяғы тиген жерден қайнап жатқан көл пайда болады, таудың үстінен өтсе — ол жазық далаға айналады. Ақ ханның ауылына жақындағанда оң құлағымен — ас-

<sup>28</sup> Алып Манаш // Улагашев Н.У. Алтай-Бучай. Новосибирск, 1941. С. 82.

<sup>29</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974. С. 55.

<sup>30</sup> Қазақ халық әдебиеті: Көптомдық. Батырлар жыры. Алматы, 1986. 2-т. 102-б.

<sup>31</sup> Қазақ халық әдебиеті: Көптомдық. Батырлар жыры. Алматы, 1986. 2-т. 112-б.; 158-б.

<sup>32</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974. С. 149.

панды, сол құлағымен жерді тыңдап, Алып Манашка бұл жолдың катерлі екенін болжайды.

Алып Манаштың ақсұр атының тағы бір ерекшелігі — құбылушылық. Ол иесіне осы сапардың қиындығы туралы айтқан соң өзі жұлдызға айналады. Ат жылағанда оның көз жасы аспаннан жаңбыр болып жауады. Алып Манаш тоқсан сажын шұңқырда жатқанда иесіне көмектесу үшін қылға айналады. Аттын құбылушылығы кейін де орын алған. Алып Манаш ауылына қайтар жолында қарт тас-тарақай (тазша) бейнесіне түскенде ат жерге аунап, мәстекке айналады.

«Алып Манаш» жырында аттың жасаған көмегі көп. Ол иесіне көмектесу үшін бәйтерекке келіп, оның қайрат беруін сұрайды. Бұл ежелгі дәуірде бәйтеректің әлем ағашы ретіндегі қасиетін танытады. Бәйтеректің жанында ұйықтап кетіп, ат түс көреді де, түсінде Алып Манашка қалай көмектесу керектігін біледі. Содан Күлерби ханның еліндегі қасиетті суды (көбік) іздеп, ол жерге барғанда өзі қылға айналып, ешкімге сездірмей, ұртына толтырып алып келеді. Ол судың жартысын иесіне, жартысын өзі ішіп, екеуінің де күшқайраты артады. Осыдан соң иесін шұңқырдан алып шығу үшін өзінің құйрығын салады, мифтік сипаттағы аттың құйрығы да ерекше, ол — созылмалы болып шығады. Міне, осы тұста өзбектегі «Алпамыш» жырындағы Байчибардың Алып Манаштың атымен салыстырғандағы ұқсас бір мифтік қасиеті көрінеді. Бірақ ол, бәрібір, Алып Манаштың атының қасиетін түгел қайталамайды, яғни Алпамышты зынданнан аттың өзі алып шықпайды, бұл арада қалмақ ханының қызы араласады. Кейіннен қосылған мұндай өзгеріс қазақтағы «Алпамыс батыр» жырында да бар.

Алпамыстың нақты тарихи тұлға болғаны туралы ешқандай мәлімет жоқ, ол халық қиялынан туған фольклордағы қаһарманның жиынтық бейнесі болуы керек. Оның соғыс үстінде көрсеткен бейнесі:

Буырканып, бұрсанып,  
Мұздай темір құрсанып,  
Ашуы қысты денені  
Айдаһардың тіліндей,  
Салса кеткен білінбей  
Қынабынан суырып,  
Қолына алды беренді<sup>33</sup>, —

<sup>33</sup> Қазақ халық әдебиеті: Көптомдық. Батырлар жыры. Алматы, 1986. 2-т. 105-б.

деп көрсетіледі. Осы орайда казак фольклорында батырдың жаны — оның қаруында екендігі айтылатынын ескеру керек. Атап айтқанда, қылышта («Үш батыр»), бәкіде («Бай мен баласы»), семсерде («Ұшар ханның баласы») деп көрсетіледі<sup>34</sup>. Мұның мәнісі — темірден жасалған заттардың магиялық күші бар деп сенуде жатыр. Ал, «мұздай темір құрсанып» деген таныстыру батырдың тұтас денесін магиялық сипатта көрсетумен сабақтас. Алып Манаш Ақ ханның еліне барар жолда өзін кен дариядан өткізген қартқа «егер садағымды тат басса — өлгенім, ал, өлмесем — бұл күндей жарқырап тұрады» деуі батырдың жаны мен оның темірден жасалған қаруының бір ұғыммен байланысқанын танытады.

Қазак жырында Гүлбаршын эпикалық дәстүрге лайықты бейнеленген. Ол рухы биік адал қалыңдық, адал жар, ал, әйел ретінде нәзік. Алпамыс оған шынайы түрде қорған<sup>35</sup>.

Өзінің атастырылған қалыңдығы сұлу Гүлбаршынды алып келгенінде әкесі қалмақтың ханы Тайшықтың бар малды алып кеткенін айтады. Бірақ батыр әке малын түгендеуші ғана емес, ол бүкіл ру намысын қорғайды. Рулық қоғамда ру — Отан проблемасын көтерген. Сондықтан Алпамыс енді ел намысын қорғайды.

Тайшық үшін Алпамыстың онай жау болмайтыны оның түс көріп, одан қатты қорыққанын:

Күрсаулы кара нар келіп,  
Қарсы карап шабынды.  
Көзімнің жасы егілді,  
Қабырғам менің сөгілді<sup>36</sup>, —

деп баяндайды.

Жырдың бұл екінші бөлімінде Тайшық хан Алпамыстан қорқып, көмектесетін адам іздейді. Көрген түсті болдырмау үшін әрі батыр сапарының онай еместігін білдіру мақсатында жау жаққа көмектесуші мыстан кемпір кіріктірілген. Жырда мыстан деп<sup>37</sup> аталғанымен, оның жырдағы қызметі хикаялық кейіпкер — жалмауызбен үндес. Фольклорлық шығармаларда, атап айтқанда, «Дотан

<sup>34</sup> Ертегілер. Алматы, 1988. 2-т., 112, 93, 63-б.

<sup>35</sup> Смирнова Н., Сыдыков Т. О казахских версиях «Алпамыса» // Алпамыс-батыр. Алма-Ата, 1961. С. 436.

<sup>36</sup> Қазак халық әдебиеті: Көптомдық. Батырлар жыры. Алматы, 1986. 119-б.

<sup>37</sup> Фольклорлық шығармаларда жалмауыз кемпір мен мыстан кемпір образдарының ерекшеліктері мен көрсететін қызметтерінің айырмашылықтары туралы С.А.Қасқабасовтың «Казахская волшебная сказка» (Алма-Ата, 1972) атты еңбегінен кеңірек танысуға болады.



батырда» жалмауыз кейіпкердің ағаларын да, өзін де жұтып, қайта шығаруға мәжбүр болған<sup>38</sup>. Алпамыстың аты да Дотанның аты сияқты жалмауыздың адамға қас ниетте екенін бірінші болып сезеді. Ол жырда:

Байшұбарға мінбекке  
Дұшпан зәлім, қу мыстан,  
Оңтайланып келеді.  
Адамнан есті жануар  
Қос аяқтап тебеді<sup>39</sup>, —

деп берілген. Ендеше «Алпамыс батыр» жырындағы мыстан кемпірдің жай тұрмыстық деңгейдегі жамандық жасаушы емес, адамзатқа қас екенін ат өзінің қасиеттілігі арқасында сезе білген.

Бірақ түс нақты түрде жүзеге асады, яғни қазақтың «Алпамыс батыр» жыры қалыптасқанда фатализм әлі өз күшінде болған.

Мыстан кемпірдің қолынан келмейтіні жоқ, ол қаншама айлалы болса да, Алпамыстың ажалы жоқ екені белгілі болады. Мыстан кемпірдің Алпамысты қулықпен мас қылып, ұйықтатуы батырдың магиялық ұйқы сарынының өзгеріске түскен түрі. Мұны түсінуге алтай жыры көмектеседі. Ол жыр бойынша Алып Манаш Ақ ханның еліне бару үшін кен дария өзеннен өткенінде қалың ұйқыға кетеді. Мұның мәнісі — ол өзге әлемге түскен, соның салдарынан болған магиялық құбылыс. Осы себептен Алпамыстың қалың ұйқысының себебін және ондай батырлық ұйқының үстінде оған ешқандай зияндық жасалмайтынын түсінуге болады.

Ақыры, бәрібір, қандай қиындық көрсе де, кейіпкерлер зынданнан шығып, жауды мұқатқан соң еліне келеді. Көнелік сипаты бар фольклорлық шығармаларда Алып Манаш та, Алпамыс та, жиырма жыл мұхит кезіп, сиқыршы Кирканың тұтқынында бір жыл болып, одан да босап, елге келген Одиссей де өз еліне адам танымастай күйде келеді. Өйткені, кейіпкерлердің мұндай сапары олардың «өліп-тірілгенін» білдіреді<sup>40</sup>. Демек зындан кейіпкерлердің сынақтан өткенін білдіретін сынның өзгертілген түрі.

Қазақтағы «Алпамыс батыр» мен өзбектегі «Алпамыштың» сю-

<sup>38</sup> Батырлар жыры. Алматы, 1961. 2-т. 148-149-б.

<sup>39</sup> Қазақ халық әдебиеті: Көптомдық. Батырлар жыры. Алматы, 1986. 122-б.

<sup>40</sup> Қараныз: Толстой И.И. Статьи о фольклоре. М.-Л., 1966. С. 67.; Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974. С. 55.

жеттік өзегі әрі композициялық құрылымы, негізінен, бірдей<sup>41</sup>. Екі жырдың да кейіпкері батырлық көрсеткенімен, өзбек нұсқасында романдық сипаттар басым<sup>42</sup>.

Қазақ жырының мақсаты айқын — жауға қарсы тұра алатын қайратты, намысқой батырды жырлау. Архаикалық жырлардың кейіпкерлері некелік сынақ кезіндегі бәйге, садақ ату, мергендік сайыстарына қатысады, ал, Алпамыс қаһармандық жырға тән шынайы батыр тұлғасында дәріптелуі үшін Гүлбаршынды қалмаққа беріп қоймай, қалыңдығын жаудан азат етеді, әрі жауға қайрат көрсетеді. Өйткені, бұл жырдың пайда болуындағы тарихи үлкен мәселе — қалмақпен соғыс болған. Сондықтан жыршылар жырды тудырғанда некелік сынақты архаикалық жырларға ұқсатпай, бар маңызды қалмаққа қарсы күшке аударған.

Алпамыс Гүлбаршын туралы естігенде тоғыз-он жаста екені айтылады. Яғни қалмақпен соғысқан кезінде ол бала батыр типінде көрінеді. Соған қарамай қаһармандық жырдағы батырды дәріптеуге сай Алпамыс қалмақ ханы Қараманның өзіне де, оның әскеріне де бір өзі үрей туғызады. Нәтижесінде:

Сөйте-сөйте Қараман  
Кесектеп қанды құсады.  
Ұстады бала жағадан  
Айрылды хан бағадан<sup>43</sup>, —

дегенге келтіреді.

«Алпамыс батыр» жырында әйелінің тойының үстінен түсу сарыны қолданылған. Бұл сарын «Алып Манашта» да, «Одиссейде» де бар. «Алпамыста» күннен туған Ұлтан құл, «Алып Манашта» батырдың досы болған Ақкөбен бас кейіпкердің әйелін зорлықпен алуға ниет қылып, той қызығын бастап кетеді. Ал «Одиссейде» үміткерлер саны — бірнешеу. Мұндай сарынның шығу тегінде әменгерлік салт жатыр. Одиссейдің алғашқы нұсқасында Пенелопадан үміткерлер иесі жоқ үйдің тамағын ішіп-жеуші дәрекілер емес, олар — туыскандар. Сондықтан олар Одиссейдің үйінде болып, бір дастарқаннан тамақтанады<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Қ.Жұмалиевтің «Қазақ эпосы мен әдебиет тарихының мәселелері» атты еңбегінде қазақ, өзбек, қарақалпақ нұсқаларындағы кейбір ұқсастықтар мен айырмашылықтар зерттелген.

<sup>42</sup> Бұл туралы 1961 ж. жарық көрген «Алпамыс-батыр» кітабына «О казахских версиях «Алпамыса» деп жазған Н.С.Смирнова мен Т.Сыдықовтың зерттеуі бар (434-436-беттер).

<sup>43</sup> Қазақ халық әдебиеті: Көптомдық. Батырлар жыры. Алматы, 1986. 2-т. 114-б.

<sup>44</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974. С. 327-328.

Одиссей алыс сапарға шығар кезінде «ұлым ержеткенше күт» деп уақыт белгілеп кеткен, ал, Алпамыс дәл осылай кесіп айтпай-ақ, «әйелімнің ішінде жеті айлық бала қалып барады, ұл туса, атын Жәдігер қойыңдар»<sup>45</sup>, — дейді. Гүлбаршын да, Пенелопа да күйеулеріне адалдығын сақтаған, ол туралы жыр мәтіндерінде анық айтылады<sup>46</sup>.

Алпамыс Қаракөзайымға үйленіп, Кейкуатты сол елге хан етіп қояды. Өз еліндегі жағдайды түс көріп біледі де, шұғыл жолға шығады. Одиссей де әйелінің тойы туралы естіп, бір күннің ішінде сикырлы кемемен жетеді. Ақыры, өз әйелінің бөгдемен некелесуіне жол бермейді.

«Қорқыт Ата кітабында» Бәрік Бану Шешекке неке жүзігінің, Одиссей Пенелопаға неке төсегінің ерекшелігін айтып, өздерін танытқан. Және бұл шығармаларда батырдың өзінен басқа ешкім игере алмайтын садағы болады, зорлықшының жариялаған сайысында сол садақпен ату міндеттеледі. Ал «Алпамыста» Гүлбаршын «мына диуананың басындағы лыпасы болмаса, құдды менін еріме ұқсайды екен-ау», — деп, Мапия сакауды бал аштыруға жібереді<sup>47</sup>. Сол арада Алпамыстың Бадамшамен айтысы басталды, ал, «Одиссейде» мұндай айтыстың болмауы түсінікті, грек халқында мұндай жанр жоқ, ертеде өшіп қалған. Демек «Алпамыс батыр» жыры сюжеттер қатарын толықтыру барысында алдыңғы сюжеттердің сығымдалуының әсерінен кейіпкер садағымен бақ сынасу қысқарған. Өйткені, бұл кезде жыр бойынша Ұлтанқұл той қызығын бастап, Жәдігерді көкпарға салмақшы, ал, Қарлығашты жамбының бәйгесіне тіккен. Бұл бәйгеде Қарлығаштан үміткер алпыс адамның оғы далаға кеткенде:

Нәубеті келіп Алпамыс  
Жамбыны атып салады.

Осыдан кейін «бәйгемді бер», — деп Ұлтанқұлға барады, Алпамысты таныған ол кашпақшы болады. Алпамыс оны ұстап, баласы Жәдігер найзамен шаншиды, доптай теуіп домалатады, ақыры, итке жем болады<sup>48</sup>.

Алпамыстың ұлы Жәдігер, Одиссейдің ұлы Телемах әкелеріне көмекші болып, зорлықшыларды өлтіруге атсалысады. Тек Жәдігер

<sup>45</sup> Қазақ халық әдебиеті: Көптомдық. Батырлар жыры. Алматы, 1986. 2-т. 118-б.

<sup>46</sup> Қазақ халық әдебиеті: Көптомдық. Батырлар жыры. Алматы, 1986. 2-т. 162-б.

<sup>47</sup> Қазақ халық әдебиеті: Көптомдық. Батырлар жыры. Алматы, 1986. 2-т. 178-б.

<sup>48</sup> Қазақ халық әдебиеті: Көптомдық. Батырлар жыры. Алматы, 1986. 280-281-б.

ғана емес, Алпамыстың әке-шешесі де, қарындасы да өте қиын жағдайға тап болады. Одиссейдің әкесі Лаэрт қарттың да тағдыры осылай. Ел қорғанышы болған бас кейіпкердің әкесінің әлсіз болып көрсетілуі — жалпы эпикалық дәстүр<sup>49</sup>. Расында да, жыр бойынша Жәдігер әкесі жоқта бейшара күйге түскен, Телемахтың да жастығы, әлсіздігі айтылады. Бірақ күш көрсету керек сәтте олар қайраттанып шығады. Ал, бұл жай айтылмаған, оны Алпамыс пен Одиссейдің қиын жағдайда қалған әкесіне қамқор болуымен сабақтастырып қарасак, екі арада логикалық байланыс бар. Бұл әр ұрпақтың алдыңғы буынмен салыстырғанда кемелдене түсуін аңсаған халық мұраты екенін айғақтайды.

Алпамыс қалыңдығын қорғауда екіойлы болмай, қалмаққа бірден аттанған. Бірақ оның жолда:

Ат қойып жалғыз барсам деп,  
Жазым болып қалсам деп,  
Артында көмек жоқтығы  
Ойына ердің келеді.  
Ата-анасын ойланып,  
Жалғыздық түсіп басына  
Көзінің жасын төгеді<sup>50</sup>, —

деп айтуының мәні бала — батыр өзіне қымбат шанырақ, ата-анасы мен қарындасының қорғаны болған соң оларды Аллаға тапсыруымен логикалық үйлесімділік жасалған.

Бұл жалпы ислам дініндегі орта азиялық нұсқалардың бәріне тән.

Түркістанда Қожахмет,  
Самарқанда палуан Ахмет,  
Бабай Түкті Шашты Әзиз,  
Қолыңа ал баланды<sup>51</sup>, —

дегені жырдың қалыптасуында сол кезде ислам дінінің орнығуымен объективті сана ықпалымен енген. Халық мойынұсынған сенімге батыр да қарсы келмеуі керек, бұлай болмаған жағдайда елдің сенімінен шыға алмас еді. Тіпті, Алпамыстың зынданнан шығуын жыршылар:

<sup>49</sup> Гринцер П.А. Древнеиндийский эпос. М., 1974. С. 323.

<sup>50</sup> Қазақ халық әдебиеті: Көптомдық. Батырлар жыры. Алматы, 1986. 2-т. 105-б.

<sup>51</sup> Қазақ халық әдебиеті: Көптомдық. Батырлар жыры. Алматы, 1986. 2-т. 106-б. Ескерту: Баба Түкті Шашты Әзизге табыну мұсылман діні орнағанға дейін басталған.

Ғайып ерен, қырық шілтен  
Көтерді жерден қауғалап.  
Бабай Түкті Шашты Әзиз  
Келе жатыр аймалап<sup>52</sup>, —

деп пірлермен байланыстырған. Сонда мұндай өзгеріс мифтік аттың қызметін ығыстырған болып шығады.

Құлтай баба бейнесі алғашқы түрдегі нұсқаларда малшы болса, кейін сол отбасының толық мүшесі ретінде көрінуі рулық-патриархальді қоғамның ерекшелігімен сіністі болған. Осындай жағдайларды ескергендіктен қазақ жерінде XVI ғасырда қалыптасты деп есептелетін қоңыраттық нұсқаға дейін қазан татарлары мен башқұрт ертегілеріне ұқсас аңыздаудың ежелгі түрі болған деген болжау жасалған<sup>53</sup>.

Алып Манаш терең шұңқырда жатып қаздың канатына хат жазып, елге хабар жібереді. Бұл «Алпамышта» да бар. Қазақ жырларының тұтас күйде қалыптасқан нұсқаларында қолданылмаған бұл сарын Ә.Диваев жариялаған «Алып Алпамыстың» прозалық түрінде бар. Сондай-ақ Алпамыс қаруының иесінің жанымен байланысты екендігі айтылмауы жыршылардың «мұздай темір құрсанып» деген таныстыруы енген соң ығыстырылған болуы мүмкін. Бұл жағдайлар кеңестік дәуірде жинақталып жеткен қазақ нұсқаларына дейін көне тұтас жырдың болғанын және оның бөлшектенгенін білдіреді.

«Алпамыс батыр» жырының халық арасындағы ықпалы тарихи дәуірлердің бәрінде белсенді болған. Соның ықпалымен Алпамыстың немересі, Жәдігердің екі ұлы — Жапарқұл мен Алатайға арналған жыр<sup>54</sup> қазақ еліне Ресейдің қанаушылық саясаты жүргізілуіне байланысты туған. Мұнда Жапарқұл — хан, Алатай батыр болып сомдалған. Сөйтіп, белгілі жыр шежірелік тұтастануға түскен. Бүгінгі күнде белгілі «Алпамыс батыр» классикалық жырларға тән көркемдік дүниеге айналған. Ол тарихи сана бойынша әр дәуірде халық санасында жаңғырып, көне сарындар мен кейінгі замандардың ықпалымен енген жағдайлар бір-бірін толықтырып, қажетінше екшеліп, жырдың классикалық дамуына жағдай жасалған. Нәтижесінде «Алпамыс батыр» жырында ғұмырнамалық тұтастану жүзеге асқан. Бұл классикалық қаһармандық жырға сай бала батырлық ойын көрсетуден бастап, ерлікпен үйлену,

<sup>52</sup> Қазақ халық әдебиеті: Көптомдық. Батырлар жыры. Алматы, 1986. 2-т. 140-б.

<sup>53</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974. С. 182.

<sup>54</sup> ОҒК қолжазба қоры. 423-бума. 1-дәптер.

Тайшық ханды женуі — ғұмырнамалық тұтастануды құраған негізгі жағдайлар.

Фольклор заңдылығына сай бұл жыр бірнеше нұсқада жасалып, кең тарап, жыршылардың шығармашылық ерекшелігіне байланысты кемелденіп отырды. Мәселен, Құлтай бабаның:

Бедеу аттың бестісі-ай,  
Адамның азбас естісі-ай,  
Қайда кетіп барасың,  
Қарағымның артында,  
Аманат қойған ешкісі-ай<sup>55</sup>, -

деп зарланып айтатын сөзі басқа түркі нұсқаларында кездеспейтін сурет.

Қорыта айтқанда, «Алпамыс батыр» жыры ежелгі дәуірлерден басталған аңыздауларды жинақтау арқасында сюжеттердің қатарын молайтып, тарихи жағдайларға орай рухани қажеттіліктен орта ғасырлық оғыз нұсқасы мен қалмақтардың соғысымен байланысты жырларды қайта жаңғыртып, дамытып отырған.

### *Қобыланды батыр*

«Қобыланды батыр» жыры — адамзат дамуының сан ғасырлық тарихын бойына жинақтаған, көп қабатты классикалық қаһармандық эпос үлгісі. Ерте замандардан жұрт жадысында мықтап орныққан айтулы оқиғалардың ауқымын құшағына сыйдырған эпос мұраты — елдің ерлік рухын дәріптеуге қызмет еткен. Аталмыш жырды халқымыздың көне тарихымен қабыстыра отырып, әртүрлі мақсатта зерттеген ғалымдарымыздың қай-қайсының да ой-пікірлері аса бағалы<sup>56</sup>.

Алайда, фольклордың, соның ішінде эпос жанрының тарихи шындыққа қатынасының өзіндік ерекшелігі болатындығына жарқын мысалдарды осы эпос бойынан анық байқауға болады. Ол, ең алдымен, көркемдік жинақтауды (іс-әрекетті жинақтау,

<sup>55</sup> Қазақ халық әдебиеті: Көптомдық. Батырлар жыры. Алматы, 1986. 165-б.

<sup>56</sup> Әуезов М. Әдебиет тарихы. Алматы, 1991. 61-б.; Жұмалиев К. Қазақ эпосы мен әдебиет тарихының мәселелері. Алматы, 1958. 29-б.; Ғабдуллин М.М. Қазақ халқының ауыз әдебиеті. Алматы, 1958. 79-б.; Қоныратбаев Ә. Көптомдық шығармалар жинағы. Алматы, 2004. 1-т. 270-б.; 2005. 10-т. 310-б.; Нұрмағамбетова О. Қазақтың қаһармандық эпосы және Қобыланды батыр. Алматы, 2003. Бердібаев Р. Қазақ эпосы. Алматы, 1984. 72-б.

уақытты жинақтау, арманды жинақтауды)<sup>57</sup> негізгі тәсіл ете отырып – батырлық эпостың өз заңдылығына сай образ сомдауынан көрінеді.

Эпостың негізі – еліне қорған, езілгенге қамқор, жауға жалғыз шауып, бейбіт өмір орнатуды мұрат тұтқан батыр ұлды дәріптеу болса, бұл мақсат көне замандардан келе жатқан әдіс-тәсілдерге сүйену арқылы іске асқан. Жырдағы «баласыздық зары» көне заманнан келе жатқан, қоғамдық-әлеуметтік мән иеленген үрдіс<sup>58</sup>. Өйткені, мал-мүлік, билігінің мұрагері жоқ адам қоғамдық-әлеуметтік тұғыр иелену құқығынан айрылған. Жырдағы «перзентсіздіктің» Токтарбай мен Аналықтың зары ғана емес, қалың қыпшақтың қабырғасын қайыстырған қайғысы болатыны сондықтан. Осы мақсатқа сәйкес қанша қасірет шегіп, жол азабын тартса да, екі қарт пірлері аян бергенде, әйтеуір, бала емес, «тәңірім өзі қалаған, бір өзі мыңға баланған» баланы ғана қалайды. Ол: «отыз» ұлға татитын ұл (Жанбыршин нұсқасы), көпке татитын бала («Ноғайлы Қара қыпшак» версиясы). Мұның барлығы фольклор кейіпкерінің дүниеге келмей тұрғандағы жағдайын суреттеу әдісі. Яғни жыр ғұмырнамалық тұтастануды басынан өткерген. Өйткені, перзентсіз ата-ана, ғайыптан туу, ерлікпен үйлену, елін жаудан қорғау, қартаю секілді маңызды бөлшектер жыр сюжетінде толық көрініс тапқан. Ел кезіп, әулие-әнбие қоймай, табанынан тозған екі қарттың (Токтарбай 80-де, Аналық 60-та) балалы болуы (әулие әсері), батыр анасының жеріктігі, дүниеге келуінің өзінде көне замандардан келе жатқан таным-түсініктің ізі бар. Ежелгі матриархат заманынан келе жатқан ғажайып туу мотивінің мұсылманданған түрі қолданылғанымен (басында ақ шалмасы, қолында ақ таяғы бар қарт, Баба Түкті Шашты Әзіз), батыр анасының жеріктігін көрсететін тұста одан да көне түсініктер пайдаланылған. Мысалы: жалғыз көзді айдаһардың жүрегіне жерік болу (Сүйіншалы нұсқасы), кара тасты қарш-қарш шайнап жерігі қану («Ноғайлы Қара қыпшак» нұсқасы), арыстан, жолбарыстың еті мен пілдің сүтіне жерік болу, т.б. (Құлзак варианты). Мұның барлығы болашақ кейіпкердің болмысының ерекшелігін айқындайтын белгілер. Негізгі мәтінде бала беруші пірі ретінде аталар аруағының мұсылманданған түрі басты мән иеленеді. Битілеу Нұрсейіт нұсқасында ғана тотемдік сенім мен мұсылмандық аралас көрінеді. (Қырық шілтен аққу болып, топ

<sup>57</sup> Қасқабасов С.А. Тұтастану – фольклор поэтикасының заңдылығы // Қазақ фольклорының поэтикасы. Алматы, 2001. 9-бет.

<sup>58</sup> Короглы Х.Г. Огузский героический эпос М., 1976. С. 11.

жасап кеп, аян береді). Жырдағы бала тілеп, дүние-мүлкін шашып той жасау, құрбандық шалу да ең көне замандардың сілемі. Ол адамның тылсыммен тамырластығына ерекше мән беріп, «киелі күштерді мейірлендіру үшін» түрлі ғұрыптар атқаратын ерте рулық замандарға меңзейді. Сол құрбандықтың өтемақысы ретінде дүниеге бала келеді. Адамның қолдаушы пірлерімен байланысы жырдың өн бойына таралып, оның көркемделіп, кеңейген кейінгі түрлерінде де көрініс табады. Бұл жырдың кіріспесі мен түйініндегі, я болмаса оқиға арасын байланыстырудағы жыршы сенімі ғана емес, бас кейіпкердің болмысына да сіңген. Ең алғашқы сапарына аттанған батырды жаратушыға тапсырудан бастап, түрлі сынақ пен соғыстарда да кәміл пірлері жебейді. Тек жақсылық, ізгілік жолындағы іс-әрекетін қолдайтын пірлерінің бұл жолдан ауытқыған тұста қырын карайтындығын жыр Қобыландыны Көбіктіге кіріптар ету арқылы берген.

Бағы тайып басынан,  
Пірлері тайып қасынан  
Жанторсыққа ұқсады<sup>59</sup>.

Батырдың бағын тілеп, өзі жоқта еліне жасалған зорлық-зомбылықты жеткізіп, жаудан кек алуға шақырып, қажыр-қайрат беретін де осы 7 кәміл пірі. Батырдың өзі де ұрпағына бата беріп, жауға аттандырар тұсында да осы пірлеріне тапсырып, медет тілейді. Қобыландының ел жұртымен қоштасуындағы жылқы иесі Қамбар, қару иесі Дәуітпен қатар мұсылмандық әулие-әнбиелерге тапсыруында ескі мен жаңа түсінік қабаттары аралас көрініп, көркемдік мақсатқа жұмсалады.

Сонымен бірге жырда көне эпос пен ертегілік көне сюжетке тән ерлікпен үйлену мотиві де қолданылады. Негізгі мәтін мен қосымша варианттардағы өзгерістерді салыстырғанда бұл мотивтің өзінің түрлі кезендерге тән өзгерген, түрленген, дамыған сипатын тануға болады. Негізгі мәтіндегі күйеу тандау Құртқаның әкесінің ісі болып көрінсе, Біржан мен Нұрпейіс вариантында Құртқанын шешесі хан деп көрсетіледі. Ал Айса мен «Ноғайлы Қара Қыпшақ Қобыланды» нұсқасында Құртқаның анасы жар салса, Сүйіншалы вариантында да Құртқа анасы басты рөл атқарып, екі жасты қосу үшін сикырлық әрекеттер жасайды. Қобыланды кәмелетке жеткендігін айғақтап, «күйеу тандау» сынынан ай астындағы алтын теңгені атып түсіріп, сүрінбей өтеді. Ал Құлзақ нұсқасында Құртқа мен оның

<sup>59</sup> Батырлар жыры. Алматы, 1986. 1-т. 80-б.



елін мифологиялық жау (айдаһар) тырнағынан құтқарып, ерлікпен үйленеді. Жырда батырдың ерлікпен үйленуі екі жерде көрінеді. Екіншісі: батырдың Ноғайлы жұртын жаудан құтқаруға кеткенде қалмақ Алшағыр елі-жұртын жаулап, Құртқаны алмақ болып, қамауда ұстайтын тұсы. Бұл — ертегілік сюжеттің кейінгі уақытқа сай өзгерген түрі. Яғни мұнда сюжеттік әрі тарихи тұтастану бар. (Мифологиялық жау: айдаһар, кара дәу қаупінен және реалды жау қалмақ қолынан құтқару). Сондай-ақ ерлікпен үйлену мотивіне батырдың Қызыл ермен (Қызылбас) соғысын да жатқызуға болады. Негізгі вариантта оның сөзіне намыстанып, батырлықпен жеңсе, Құлзақ нұсқасында Қызыл ер Қобыландының артынан өзі келіп, жекпе-жекте өлгенімен, балалары Алшағыр, Қазан, Көбіктілерге шағынып (барлық дұшпандар бірге аталады), Қазанның соғысына себепкер болады. Ол Қыпшақты шаппас бұрын ноғайлы, қият елдерін шабады.

Жырдағы аталатын тарихи оқиғалардың аралық мерзімі ел тарихындағы өте ұзақ кезеңдерді қамтиды. Бірақ ол тарихи тұтастану нәтижесінде бір адамға, Қобыландыға телініп, жыр оқиғасында біртұтастыққа айналған. Батырдың шыққан тегіне (Қара Қыпшақ) ғана мән берсек, ол белгілі бір ру тарихының оқиғасы, ру батырының ісі болып көрінер еді. Алайда, жырдағы қалыңдығын еліне алып келіп, алаңсыз тіршілікке кіріскен Қобыландының, ең алдымен, тек Қыпшақтың қамымен емес, ноғайлының жұртын қорғауға аттануы батыр әрекетінің аясын кеңейте түседі.

«Қыпшақ» этнонимінің жеке этностан (б.з.д. III ғ. белгілі) тұтас тайпалық бірлестікке дейінгі тарихының өзі күрделі де ұзақ процесс<sup>60</sup>. Қыпшақтар Оңтүстік Сібір мен Солтүстік Қазақстан жерін мекендеп<sup>61</sup>, IX-X ғасырларда қимақтармен бір одақта ірі этномәдени саяси-бірлестікке айналғандықтан қыпшақ атауы XIII ғасырда жеке этноним емес, этникалық бірлестікке қолданылған. Яғни күшейген, (Дешті Қыпшақ) тарам-тарам болып бөлінген<sup>62</sup>, (XIII-XIV ғ.ғ.) кезеңдеріне тарихи деректер арқылы қанығамыз. Қыпшақ тайпасының 4-ке жіктелуі үш жүз жүйесінен көп бұрын болғандығы жайлы ғылыми<sup>63</sup> пікірді ескерсек, қыпшақ ұғымының өзінің ұзақ тарихи мәні айқындалады.

<sup>60</sup> Шаниязов К.Ш. К этнической истории узбекского народа. Ташкент, ФАН.УЗ.ССР. 1974. С. 342.

<sup>61</sup> Бичурин Н.Я. (Иакинф) Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.-Л., АН СССР, 1950. Т.1. С. 381.

<sup>62</sup> Голубовский П. Печенеги тюрки и половцы до нашествия татар. История Южно-русских степей IX-XIII вв. Киев, 1884. С.274, 775.

<sup>63</sup> Қоңыратбаев Т. Эпос және этнос. Алматы, 2000. 156-157-б.

Қобыландының тарихи негізін іздеуге тырысқан ғалымдардың ой-пікірлерінің бірінде Ноғайлының ыдырау кезеңіндегі ауызекі әңгіме, шежіре негізге алынып<sup>64</sup>, белгілі бір ғасырға телінсе, енді бірінде Қобыланды тарихи антропонимінің поэтикалық өзгерісі тұрғысынан қарастырылады (Құбағұлан Қобылан)<sup>65</sup>. Ауызекі деректе Қобыланды Тоқтамыстың тоғыз биінің бірі ретінде де аталады.

Сондай-ақ, жырдағы Қазан атауына байланысты да әрқилы пікірлер тұжырымдалған<sup>66</sup>. Мұның барлығы Қобыланды жайындағы нақтылы тарихи жазба деректің жоқтығынан туындаған пікірлер. Алайда, жырдың тарихи тұтастануға түсуінің нәтижесінде қыпшақ руының ұзақ тарихы сығымдалып, жинақталып, оның үлкен ұлыс болып көркейген, кейін ыдыраған, қазақ хандығының құрамына енген даму тарихын қамтыған. Эпостың Дешті Қыпшақ руларының біртұтастықтағы бірлігін көрсетуге ұмтылғандығының дәлелі — қият-қыпшақ ру батырларының бірігіп, ноғайлы жұртын жаудан қорғауы. Қыпшақ-қият руларының қарым-қатынасының өзі де түрлі тарихи кезеңдерді қамтиды. Тарихтағы қият руы «Оғызнамада» оғыз тайпаларының негізін құраған рулардың бірі ретінде көрінсе<sup>67</sup>, Рашид-ад-динде қият қиян атауының көптік түрінде алынып, моңғол тайпаларының көне атауы, кейін түрлі этносқа жіктеліп, жана мағына иеленген, ең алғашқы атауы қолданыстан шыққан, қыпшақ руының бірі<sup>68</sup> деп есептелінеді. X ғасырда оғыз-қыпшақтар көрші тұрса, Қыпшақтардың батысқа жылжуы күшеюі себепті оғыздар мекендеген жердің аясы тарылып, оғыздардың бір тобы Балқанға ығысса, бір тобы Қыпшақтың құрамына еніп, XII ғасырға дейін Ертіс пен Дунай аралығындағы ұлан-ғайыр жерді алып жатқан Дешті Қыпшақ ұлысының құрамында өмір сүрген. Жыр бөлінуді емес, рулық-тайпалық бірліктің тұтастығын жақтағандықтан (Қият пен Қыпшақтың бірлігін) — Қараман мен Қобыландының бірлесіп жауға аттануы-

<sup>64</sup> Нұрмағамбетова О. Қазақтың қаһармандық эпосы және Қобыланды батыр. Алматы, 2003. 28-б.; Ғабдуллин М. Қазақ халқының ауыз әдебиеті. Алматы, 1974. 199-б.; Әуезов М. Әдебиет тарихы. Алматы, 1991; Востров В.В., Муканов М.С. Родоплеменной состав и расселение казахов (конец XIX - начало XX в.). Алма-Ата, 1968. С. 71-72. Құдайбердіұлы Ш. Түрік, қырғыз-қазақ хәм хандар шежіресі. Алматы, 1991. 22-23-б.; Тынышпаев М. Материалы к истории киргиз-казахского народа. Ташкент, 1925. С. 62.

<sup>65</sup> Қоңыратбаев Т. Эпос және этнос. Алматы, 2000. 173-178-б.

<sup>66</sup> Ғабдуллин М. Қазақ халқының ауыз әдебиеті. Алматы, 1958. 192-193-б.; Ғабдуллин М., Сыдықов Т. Қазақ халқының батырлық жыры. Алматы, 1972. 193-201-б.; Нұрмағамбетова О. Қазақтың қаһармандық эпосы және Қобыланды батыр. Алматы, 2003. 30-31-б.

<sup>67</sup> Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в 5-томах. Алма-Ата, 1961. Т.1. С. 658.

<sup>68</sup> Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. М.-Л., 1952. Т.1. Кн.1. С. 153-156.

на баса мән береді. Өйткені, Дешті Қыпшақтың бір орталыққа бағынған мемлекетке айналмауына құрамында түрлі этникалық ерекшеліктердің болуы мен қоныс аударудағы жүйеліліктің сақталмауы, тайпалық одақтар бірлігінің әлсіздігі әсер еткен. Демек, алдымен тайпалық-рулық бірлік идеясын көтерген жыр туған.

Яғни казак болып құрылғанға дейінгі түрлі түркі бұтақтарының арасындағы бірігу мен бөліну, тең достық қарым-қатынас процестерінің ұдайы жүріп отырғандығын ескерсек, эпос соның ішінде бірігу идеясын алғы кезекке шығарады. Қият Қараман мен Қыпшақ Қобыландының достығы – осының айғағы. Қият пен Қыпшақ қатынасының қай кезеңіндегі оқиға екендігі емес, эпос үшін түбі бір туыс, рулардың «бір жеңнен – қол, бір жағадан бас шығарып», ортақ жауға аттанған сәті маңызды. Сондықтан жыр екеуін «жылы бірге құрдас, ел қамын жеген мұндас» етіп көрсетеді.

Замандасым, мұндасым,  
Заманы бірге сырласым,

Жылы бірге жылдасым,  
Жасы бірге құрдасым<sup>69</sup>.

Бұл – жырдағы тарихи тұтастанудың бірінші сипаты.

Алтын Орданың ыдырау дәуірі мен онан кейінгі кезеңдерде қияттар оғыздардың емес, қыпшақтардың құрамында аталса, орта ғасырдан қазірге дейін көшпенді өзбектерде ғана қият руы сақталған. Яғни Алтын Орданың ыдырау кезеңінде қияттар толық қыпшақтанып, кейін казак хандығына емес, өзбек, карақалпақ тайпаларына кеткен. Жырда ру-тайпа арасындағы жікшілдік те қылаң беріп қалады. Ол Қобыландының арқасында мол олжаға кенелген Қараман қолының ішіндегі мына бір көңіл-күй арқылы беріледі.

Ақылдасты көп қият:  
Жалғыз атты қыпшақты  
Өлтіріп кетсек нетер, – деп<sup>70</sup>.

Алайда, жырда бұған аса мән берілмей, жай күншіл, өресі тар жандарға тән жағымсыз ой ұшқыны ретінде ғана көрініп, Қараманның қаһарлы тоқтамымен сап тыйылады. Яғни жырдың

<sup>69</sup> Батырлар жыры. Алматы, 1986. 1-т. 31-б.

<sup>70</sup> Сонда. 75-б.

бірнеше заман батырын бір батырдың маңына жинақтауға тырысатын тарихи тұтастану тәсіліне құрылғандығының мысалы: осы Қараман мен Қобыландының бірлігі. Қараманның 40 мың қолымен өзі аттанып кетпей, Қобыландыға хабар беріп, ең болмағанда, батасын алып кету тілегі аға батырды ұлық тұтқан ерлік салтының бұлжымас заңы. Әйтпесе, Қараман да ел намысына туған, ержүрек батыр. Ол туралы жырда:

Ұйқы көрмей түн қатты,  
Ноғайлыны алды деп  
Сүйекке таңба салды деп<sup>71</sup>, —

баяндалады. Тіпті, бұл тұстағы Қараманның ел шетіне жау тисе бір сәт те қарап тұра алмас, батырлық мінезі Қобыландының өзінен де басым көрінеді. Атын баптап жатқан әйелінің сөзіне қарайлап қалған Қобыландыға Қараман айтатын «басында билік жоқ» дейтін сөзі Қобыланды намысының қозғаушы күші ғана емес, жаутершілік замандағы батырлар сипатының аса мәнді қасиеті.

Батыр мінезіне тән шарт пен ант — Қобыландының семсерімен серттесуінде толық көрініс тапқан. Жыр идеясының рулық-тайпалық, этникалық топтар бірлігінің аумағынан асып, жалпы түркі жұртының бірлігін уағыздауға негізделгені (тарихи тұтастанудың тағы бір кезеңі) — екі батырдың Ноғайлы елін жаудан азат етуіне байланысты көрінеді. Алтын Ордадан бөлініп шыққан бір тектес көшпелілерді біріктірген бұл кезеңде бұрынғы көшпелі рулық-тайпалық кезеңдегі фольклорлық мұралардың ішінде батырлық эпостар да қайта түлеп, тарихи белгілерін молайтып, жаңғырған.

Ноғай ордасы мен Қазақ хандығының негізін құраған рулар екі хандыққа да ортақ болғандықтан, Ноғайлы ыдырағанда көптеген рулар қазақ хандығына онай кіріккен. Барлық ұлыс пен Орданың ыдырауына билік үшін күрес, ішкі алауыздық себеп болған. Бірақ жыр үшін ол маңызды емес. Ол әртүрлі ішкі қақтығыстар мен көзқарастарды емес, Ноғайлы дәуіріндегі татулық пен бірлік мүддесін қорғап, елдікті, бірлікті жақтаған батырлар мен оқиғаларды ғана іріктеп алған. Өйткені, Ноғайлы дәуірі — халық санасында туыс рулардың бір әке-шешенің балаларындай тату тұрған, ішкі алауыздыққа жол бермей, тұтастықта болған дәуірі ретінде идеалға айналған. Ноғайлыны жау шапқанын естігенде өз жұртындай сезініп біріге, тізе қосып, жорыққа аттанған Қараман мен Қобыланды ісі

<sup>71</sup> Батырлар жыры. Алматы, 1986. 1-т. 30-б.

— осының айғағы. Әрине, Қобыландының образын даралай түсу мақсатында әрі Тайбурылды дәріптеу үшін оның 12 күн бұрын озып кетуі, жалғыз өзі соғысуы сияқты эпизодтар баяндалған.

Жырда «қыпшақ жақын рулардың тұтас одағы болып көрінбей, жеке ру ретінде ғана көрінгенімен»<sup>72</sup>, Қобыландының іс-әрекеті ру-тайпа батырының аясына сыймайды. Ол өзінің бастапқы пайда болғанынан кейінгі замандардағы тарихтың елеулі кезеңдерін өз бойына тоғыстырып, ру мүддесін жалпы ел мүддесіне дейін жеткізген батыр ретінде дәріптеледі.

Жырдағы жау бейнелері де сан уақыттың тезінен өтіп, талай тарихты қамтыған жинақтаушылық мәнге ие. Негізгі жау типтері — қызылбас пен қалмақ. Эпикалық жаудың діні, тілі, салты, күн көру, кәсібі де баска болып суреттеледі. Жырдағы Қобыланды елінің негізгі кәсібі — малшылық. Ал жау жақтың тұрмысы отырықшылық, тіпті, көшпелі өмір салтындағы қалмақтардың өзін осы тұрғыда суреттейді.

Батыр ең алғаш ерлікпен үйлену сапарында Қызыл ермен алысса, Ноғайлы жұртын құтқаруда қызылбас Қазан батырмен соғысады. Осындағы «Қызылбастар» туралы С.А.Қасқабасов: «Қызылбас атауы» — IX-X ғасырлардағы селжүк оғыздары мен қыпшақтардың тайталасы кезінде селжүкшілер басына қызыл матамен тысталған бөрік кигендіктен «қызылбас» атанған. Кейін Аббас шах кезінде қазақ сахарасына шапқыншылық жасаған түріктер мен ирандықтардан құралған қалың қолдың сарбаздары «қызылбас» деп аталған<sup>73</sup>, — деп тұжырымдайды. Типтік дәрежедегі эпикалық жауға айналған қызылбас жұрты жырда:

Қазақ десе оқ атқан,  
Қабағына қар қатқан.  
Кірпігіне мұз қатқан<sup>74</sup>, —

деп сипатталады.

Ал, Қараман мен Қобыланды соғысатын Көбікті реалды жау ретінде аталғанымен, оның мифологиялық сипаты басым. Себебі, өзінің де, баласы Біршымбайдың да «шапса қылыш, атса оқ өтпейтін» батырлығының себебі — көне «көп жандылық туралы»

<sup>72</sup> Ыбыраев Ш. Эпос әлемі. Алматы, 1991. 185-б.

<sup>73</sup> Қасқабасов С.А. Тұтастану — фольклор поэтикасының заңдылығы // Қазақ фольклорының поэтикасы. Алматы, 2001. 56-б.

<sup>74</sup> Батырлар жыры. Алматы, 1986. 1-т. 65-б.

мифтік түсініктермен астасып жатыр<sup>75</sup>. Мысалы, Көбіктінің жаны кіндігінде болса, Біршымбайдың жаны – желкесінде, оны бірге туған Қарлыға ғана біледі. Қобыландыны қосқанда Ноғайлының төрт батырына дес бермей тықсырған Біршымбай әрекетінің себебі: оның адами болмыстан гөрі мифологиялық табиғатының басымдығында.

«Қобыланды батыр» сюжетінің рулық-тайпалық дәуір мен ноғайлы заманы тұсында ғана емес, қазақ елінің жеке хандық құрып, өзінше мемлекет болған тұсында да тарихи тұтастануға түскендігіне — қалмақпен соғысуы дәлел. Ол: Қобыландының өзінің қалмақ Алшағырмен соғысып, елін азат етуі және оның балаларымен қосылып, қалмақпен соғысуы. Яғни мұнда қалмақ-қазақ соғысының ұзақ тарихы, елін, жерін сырт жаудан қорғаған батырлар күресінің жиынтық мәні бар. Жырда шежірелік тұтастанудың екі түрлі мақсаты, «батырды дәріптеу мен ұрпақтардың, ата мен баланың, аға мен інінің ынтымақты болуын ардақтау, туыстық қарым-қатынастың үзілмей, тығыз байланыста болуын көксеу»<sup>76</sup> де толық көрініс тауып, «қалмақты қуып тықсырған, қалың қазақ елдерін қайта орнына қондырған» әкелі-балалы батырлар ерлігі дәріптеледі. Атадан ұл туып, атаның ісін жалғастыруын халық көңілі тілегендіктен, әке кегін кейінгі ұрпақтың алуы, ерлік ісін жалғастыруы патриархалды-феодалдық түсінікте қалыптасқан қағидаға айналған. Жырдағы:

Беске келген баланың,  
Күндіз-түні қайғырып.  
Жау түседі есіне<sup>77</sup> —

деген жолдар осыны аңғартады. Қобыландының екі әйелінен туған екі батыр ұлының ерлігін жырлап, оған батырды куәгер ететін жыр табиғаты да осы заңдылықтан туған. Жауға аттанар алдындағы батыр ұл Бөкенбайдың:

Сабырлық қыл, демің ал,  
Батанды бер біздерге<sup>78</sup>, —

<sup>75</sup> Баскаков Н.А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая (термины, их значения, этимология). // Советская этнография. 1979. № 5. С. 109, 112, 113.

<sup>76</sup> Қасқабасов С. Тұтастану — фольклор поэтикасының заңдылығы // Қазақ фольклорының поэтикасы. Алматы, 2001. 35-б.

<sup>77</sup> Батырлар жыры. Алматы, 1986, 1-т. 151-б.

<sup>78</sup> Сонда. 220-б.

дейтін сөзі әке ерлігінің заңды жалғасы. Өйткені, «Шежірелік тұтастану — жай ғана ермек емес, логикалық әрі жалғастық бірлікті сақтаған көркем заңдылық»<sup>79</sup>. Қобыландының балаларына берген батасындағы:

Әділдіктің жолында  
Халық үшін қасық қаныңыз,  
Халық үшін құрбан жаныңыз<sup>80</sup>, —

дейтін ойлар бүкіл эпос мұратын айқындайды.

Демек, жыр батырлардың басын үлкен халықтық мақсатқа жұмылдырып, бір арнаға тоғыстыратын эпикалық тұтастануға түсіп, заманы алысты жақындатып, бір мерзімге жинақтап — бірлік, татулық идеясына бағындырған. Негізгі сюжеті — көне замандарда пайда болған «Қобыланды» эпосы рулық-тайпалық эпос деңгейінен көтеріліп, Қазақ хандығы дәуірінде классикалық эпос ретінде қалыптасты деуге болады. Өйткені, бұл кезеңде жалпы халықтық идея басты мән иеленген. «Қобыланды өз руының да, бүкіл түркі халқының бүтіндігіне де қызмет істейді»<sup>81</sup>.

Эпостың өзге жырлардан өзгешелендіретін көңіл аударарлық тұсы — әйелдер образына байланысты. Жырдағы Аналық, Құртқа, Қарлыға, Қарлығаш бейнелері Ә.Бөкейхан мақаласында әдеби тұрғыдан талданған<sup>82</sup>. Мұнда батырдың жолына бөгет болып, жаулықтың түрін жасайтын жалмауыз кемпір мен мыстан бейнелері жоқ. Тіпті, жер дүниенің құпиясын білген Көклән кемпірдің өзі батырға жақсы хабар беріп, жағдай жасайды (Сүйіншалы нұсқасы). Тұтастай алғанда, жырдағы әйелдер бейнесінде көне заманғы ана-еркі қоғамының белгілері мол сақталып, ол кейінгі дәуірлердің талап-тілегімен үйлескен түрде, өзгеріске түскен. Мысалы, батырдың ерлікпен жеңіп алған жары Құртқа бойындағы сәуегейлік, көрегендік (батыр мінер тұлпарды енесінің ішінде жатқанда тану, батырдың алдындағы бөгеттермен, ел-жұрттың болашақтағы хал-күйін алдын-ала болжау, ер-азаматтың қару-жарағын жабдықтау әрекеттері) дамыған матриархат заманынан келе жатқан қасиеттер. Ол кейінгі патриархалды-феодалдық қоғам талап еткен ер-азаматтың камкор серігі, отбасының ұйтқысы қасиеттерімен молыққан. Полигамиялық патриархалды үлкен отбасындағы бірлік

<sup>79</sup> Қасқабасов С. Аталған еңбек. 137-б.

<sup>80</sup> Батырлар жыры. Алматы, 1986. 1-т. 209-б.

<sup>81</sup> Қоңыратбаев Ә. Көптомдық шығармалар жинағы. Алматы, 2004. 1-т. 268-б.

<sup>82</sup> Женщина по киргизской былине «Кобыланды» // Бөкейхан Ә. Таңдамалы шығармалары. Алматы, 1995. 319-325-б.

пен татулықты ұйытқан әйел бейнесінің бар қасиетін халық Құртқа бойына жинақтаған. Бұл – жырда: Қобыланды мен Қарлыға арасына ғана емес, балаларымен Қарлыға арасына дәнекер болу, Қарлығаны алып келе жатқан батырдың алдынан шығып, еріне құтты болсын айтып, Қарлығаға мейірім көрсету, өз баласын оның бауырына салып, оны босандырып, баласын өз баласындай асырап-бағуға байланысты үлкен аналық жүрегін суреттеу арқылы өрнектелген. Көне заманнан келе жатқан (бұрын батырдың қарындасы, әпкесі, кейін жұбайы) батырдың қару-жарағын жабдықтау дәстүрі батырға ғана емес, оның балаларына дейін жалғасады. Сондықтан Бөкенбай мен Киікбай жауға аттанарда Құртқа:

Бадана көзді ақ сауыт  
 Қойып едім будырып,  
 Екеуіне ақ семсер  
 Балдағын малып алтынға  
 Қойып едім құйдырып<sup>83</sup>, —

дейді. Яғни Құртқа бойында рудың әдет-ғұрып, дәстүрлерінің сақтаушысы, сәуегейлік қабілет пен сиқырлылық қасиетке ие әйел-шаманнан қалған белгілер бар. Көне анаеркінің сілемдері Қарлыға бейнесінде мол сақталған. Оның іс-әрекеттерінде көне анаеркі заманындағы кәметтік сынақтан өтіп, (қару менгеру, батырлық дәстүрді үйрену) ер жігіттен кем ерлік көрсетпейтін<sup>84</sup> батыр қыз бен тайпааралық соғыстарда тәуелсіздік үшін соғысатын жауынгер әйел<sup>85</sup> сипаты бар. Ғашығы үшін туған әкесі мен інісінің осал тұсын көрсетіп, олардың ажалына себепкер болған Қарлыға әрекетінің сыры фольклорлық сана тарихымен байланысты. Онда көне рулық заманның өзге руға ұзатылатын қыздың жанын «өлтіріп – қайта жасау», өзге рудың адамы ету (экзогамиялық неке) мақсатындағы «ендіру», «сіндіру» ғұрыптарының әсері бар. Қарлығаның адам жанының құпиясын білуі мен Қобыландыға өкпелеп, ел-жұрттан окшауланып, тауда жалғыз өзі шатыр тігіп жатуы да – дүниенің аралық шекарасын күзетіп, жалғыз дара өмір сүретін әйел сипатындағы рух-ие образынан қалған белгілер. Алайда, жырда мұның барлығы батыр, ержүрек қыз Қарлығаның – әйел Қарлығаға айналу бейнесін сомдауға жұмсалған. Соншалықты батырлық пен

<sup>83</sup> Батырлар жыры. Алматы, 1986. 1-т. 193-б.

<sup>84</sup> Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963. С. 339.

<sup>85</sup> Лебедева Ж.К. Эпические памятники народов Крайнего Севера. Новосибирск, 1982. С. 29.



қасиеттің иесі Қарлыға — Құртқа алдында сыпайы да сынық мінез иесі. Жыр патриархалды-феодалдық қоғамның отбасылық этикасына сәйкес оны Құртқа образымен туыстастырған:

Қарлыға, Құртқа көрсетіп  
Қалың қыпшақ еліне  
Татулықтың белгісін.  
Мақсатқа жеткен осылай  
Елге жайып үлгісін<sup>86</sup>.

Өйткені, отбасындағы әйелдердің татулығы — олардың ұрпақтарының татулығының кепілі. Жыр әйелдің ақылы мен парасаты батырлық рух жалғасуының, бір атадан тараған үрім-бұтақтың бауырмалдығы мен бірлігінде маңызды рөл атқаратынын алға тартады. Мұның өзі жалпыхалықтық бірлік, тұтастық ұғымымен аста-сады.

Жырда көне түс көру мотиві де түрлі мазмұнда: 1) болашақ батырдың дүниеге келуін хабарлау; 2) сапарда жүрген батырға жау шапқан елінен хабар жеткізу; 3) еліне келген батырды қарындасы Қарлығаш пен жары Құртқаның түс көрумен сезінуі арқылы көрінеді. Сюжетте бұл мотив композициялық тәсіл ғана емес, елі үшін еңіреген ерлерді орта жолда қалдырғысы, қиянатқа шалдырғысы келмеген халық көңілінің бір парасы. Көне мотив осы көркемдік мақсатқа пайдаланылған.

Жырдың өн бойынан үзілмейтін арқау — батыр мен оның ұрпақтарының малшылық-бақташылық кәсіпке қатысы. Қобыландының өзі қалыңдығын әкеле сала жылқышылар қосына аттанып, жау хабары шыққанша сонда жатса, балалары да алыстағы мал табынында болып, тірлік кешеді. Мал шаруашылығын тірек еткен көшпелі тіршілікті дәріптеу идеясын жыр Тайбурылға байланысты суреттеулерге сыйғызған. Батырдың «жаны мен тәні» іспетті тұлпарына «тіл бітіру», құс секілді ұшыру, адами қасиет дарытудың көне сипаттары мен кейінгі замандардағы мәні де қатар өрілген. Эпостағы «күл» атауы қосарлана айтылатын Естеміс бейнесі де өзгешелігімен сипатталады. Өйткені, мұнда өзге жырларға байланысты айтылатын «өзге жұрттың қолға түскен адамдары»<sup>87</sup> және «іштен шыққан» жау («Алпамыстағы» Ұлтанқұл) мағынасына кереғар сипат танылады. Естеміс Токтарбайдың жылқысын баққан тоқсан күлдің басшысы, өзін, ұрпағын батырлық қасиеттерге ба-

<sup>86</sup> Батырлар жыры. Алматы, 1986, 1-т. 180-б.

<sup>87</sup> Ыбыраев Ш. Эпос әлемі. Алматы, 1991. 215-б.; Садырбаев С. Фольклор және эстетика. Алматы, 1976. 115-б.

улушы, батырдың жаумен арасындағы хабаршы ғана емес, қажет кезінде қолына қару алып, жауға аттанған ержүрек батырлар санатында (қалмақпен соғыста) да көрінеді.

Жинақтай келгенде айтарымыз: «Қобыланды батыр» жыры – рулық-тайпалық дәуірде туып, қалыптасып, Ноғайлы дәуірінде де кең қанат жайып дамыған, Қазақ хандығы тұсында кемелденіп, толысқан эпикалық мұра. Негізгі идеясы – ішкі алауыздықты айыптап, ел болып үю үшін бірлік пен татулықты ту еткен ерлерді ардақтау. Осы мақсатқа сәйкес өткен тарихтың аса мәнді тұстарын ғана тұтастандырып, оған алдан күткен арман-аңсарын қатар өріп, ру-тайпалық санадан елдік өреге дейінгі сана дамуын көрсететін аса құнды мұра. Елдің шешуші сәттерде өзінің тарихи жадындағы ерлік рухына иек артатыны, жырдың кейіпкері мен оқиғасын нақтылы тарихпен теңестіруге талпынатыны белгілі. Мәселен, ХХ ғасырдың басында Қобыланды бейітін тілге тиек етіп, ой айту<sup>88</sup> мен бүгінгі кезеңдегі «Қобыланды қорымының» табылуына байланысты пікірлер осының айғағы. Алайда, фольклордың тарихқа өзінің қалыптасқан заңдылықтары тұрғысынан қарайтындығына эпос табиғаты дәлел бола алады.

### *Едіге*

Алтын Орда мемлекетінің соңғы кезеңінде өмір сүрген белгілі әмір, дарынды әскери қолбасшы, көрнекті қайраткер Едіге (1340-1419) туралы халық жырларын зерттеген бұрынғы-соңғы ғалымдар ондағы оқиғалардың желісі тарихпен үйлесіп те, үндесіп те, тіпті, тіндесіп те жататындығын бірауыздан мойындаған<sup>89</sup>.

<sup>88</sup> Тынышпаев М. Материалы к истории киргиз-казахского народа. Ташкент, 1925. С. 62.

<sup>89</sup> Қараңыз: Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах. Алма-Ата, 1961. Т.1. С.197,201; Потанин Г.Н. Тюркская сказка о Идыге // Живая старина. СПб, 1898. Вып III-IV. С.294-350; Диваев А. Мурза Эдыге батыр // Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области. Том V. Ташкент, 1896. С.12-32; Мелиоранский П.М. Сказание об Едигей и Токтамыш // Записки Императорского Русского Географического Общества по отделению этнографии. Приложение к тому XXIX. СПб., 1905; Әуезов М. Едіге батыр әңгімесінің мәнісі // Шығармаларының елу томдық толық жинағы. Алматы, 2001.4 -т. 63-65-б; Сейфуллаұлы С. Қазақ әдебиеті. Қызылорда, 1932.155-159, 183-186-б; Маргулан А. «Едыге» и «Орак-Мамай» // Литература и искусство Казахстана. 1940. №2. С.92-97; Кенжебаев Б. «Едіге батыр» жыры туралы // Әдебиет және искусство. №7-8. 1940. 91-97-б; Жұмалиев Х. Қазақ әдебиеті. Орта мектептердің 8-классына арналған оқу құралы. Алматы, 1942.69-80-б; Бартольд В.В. Сочинения. Том. II. М., 1963.С.797-804; Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974. С.351-386; Бердібай Р. Алғысөз // Едіге батыр. Алматы, 1996. 3-50-б; Мағауин Е. Ел қамын жеген Едіге. Алматы, 1996; Қасқабасов С. Тұтастану – фольклор поэтикасының заңдылығы // Қазақ фольклорының поэтикасы. Алматы, 2001. 17-27-б.

Белгілі ғалым Б.Кенжебаев «Едіге» жырының екі түрлі ерекшелігін атап өтеді. Оның байқауынша, алдымен, «Едіге» жырында тарихи шындықтар бар, екіншіден, «онда қазақтың басқа батырлар жырында сирек кездесетін бірсыпыра миф-ертекттер, легенда-әңгімелер» бар<sup>90</sup>.

«Едіге батыр» жырының бір тамаша жері — онда тарих, тарихи оқиға, тарихи адамдар аттары әрі көп ұшырайды, әрі азды-көпті дұрыс сақталған. Тарих, тарихи оқиға, тарихи адамдар аттары қазақ халық батырларының басқа ешқайсысында да «Едіге батыр» жырындай көп, дұрыс көрсетілмеген деуге болады. Өйткені, «Едіге батыр» жырындағы Едіге, Токтамыс, Сәтемір, Нұрәлін, Қадырберді, тағы басқа адамдар болсын, осылардың арасындағы қарым-қатынас, әңгіме, соғыс, аударыспақ болсын, бәрі де шын болған, тарихи адамдар, тарихи оқиғалар»<sup>91</sup> деп түйіндейді Б.Кенжебаев. Дұрыс-ақ. Бірақ біз Едіге туралы жырлардың нұсқалары өзара айырмашылықта, сонымен бірге осы жырдың поэтикалық бітімі дәстүрлі қаһармандық эпостан да өзгешелікте екендігін байқаймыз. Мәселенің бұлай болуы — жырдың қалыптасу стадиясына, жанрлық тұрпатына, тіпті, тарихи оқиғаның ізі суымай жатып пайда болған кенже эпос екендігіне байланысты болса керек. Атап айтар болсақ, ғылымда классикалық деп саналған Ш.Уәлиханов нұсқасы тарихи жырға мейлінше жақын, ал, Мұрын Сенгірбайұлы мен Нұртуған Кенжеғұлұлы нұсқасы қаһармандық эпосқа, Г.Н.Потанин<sup>92</sup>, Ә.Диваев<sup>93</sup> пен А.Белослюдовтың<sup>94</sup> қара сөз нұсқасы хикая-ертекке жатады.

Мәселен, Ш.Уәлиханов нұсқасында Алтын Орда мемлекетінде өріс алған саяси шиеленістер, ордадағы тақталастың азапты ақыры трагедиялық шешіммен суреттеледі. Шынын айтқанда, қазақтың басқадай ешбір жырында ордадағы талас-тартыс, хан мен бидің текетіресі, яғни ақсүйек алпауыттардың билік үшінгі бітіспес қастығысы мұндай дәрежеде әңгіме болмайды да. Әрине,

<sup>90</sup> Кенжебаев Б. «Едіге батыр» жыры туралы // Әдебиет және искусство. №7-8. 1940. 93, 95-б.

<sup>91</sup> Сонда. 93-б.

<sup>92</sup> Потанин Г.Н. Тюркская сказка о Идыге // Живая старина. СПб, 1898. Вып III-IV. С.294-301, 312-313;

<sup>93</sup> Диваев А. Мурза Эдыге батыр // Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области. Том V. Ташкент, 1896. С.12-32; Мурза Едіге батыр // Едіге батыр. Алматы, 1996. 118-132-б.

<sup>94</sup> Белослюдов А. Идыге-би и Токтамыш // Записки Семипалатинского подотдела Западно-Сибирского отдела Императорского Русского Географического Общества. Вып X. Семипалатинск, 1915. С. 14-19.

бұл эпикалық дәстүрде сирек кездесетін соны сипат еді. Жырдың негізгі кеңістігі — Тоқтамыс, Едіге, Сәтемір (Шах Темір) үшеуінің ортасындағы геосаяси ойынның алаңында өрістейді. Такырып ауаны сарайдағы саяси тартыс болғандықтан жырда көшпелі мемлекеттік дәстүрде қолданылатын символдар да шешуші мәнге ие болып отырады. Жырда эпикалық дәстүрдегі Отанға көз алартқан сыртқы жау мүлде жоқ, керісінше «бір жұрттың ішіндегі екі мықтының тайталасы әңгімеленетін»<sup>95</sup> болғандықтан оқиғалар әдеттегідей динамикалық қарқынмен ширығып, өріс ала алмайды, сол себептен бұнда рәміздер, тұспалдар, психологиялық шендестірулер үлкен қызмет атқарады. Әлбетте, қаһармандық жырда батыр сыртқы жауды қуады, жеңіске жетеді, нәтижесінде елін бақытқа кенелтеді. Ал, біз талдап отырған нұсқада керісінше — Едіге өз елінен безінеді, бөтен жұрттың патшасы Сәтемірді паналайды, қайтадан келіп, өз әміршісін жаулайды. Жырдың нақтылы тарихи шындықпен қабысып тұрған бір тұсы да осы болса керек. С.Сейфуллин «Өзге батырларды, мысалы, Қобыланды батыр, Шора батыр, Ер Тарғын, Қамбар батыр, Алпамыс батырларды дәріптеп, батыр атап, жыр қылғанда сол заманда Ноғайлы елінің жауласып жүрген бөтен дінді «кәпір» елдерімен, «қалмақ елдерімен» соғысып, соларға қайрат көрсетіп, бөтен жауды жеңгендерін айтып әңгімелейді. Ал, Едігені дәріптеп, батыр қылып мақтағанда Ноғайлының өзінің ұлы ханы саналған Тоқтамыс ханды қуып, орданы басып алып, Тоқтамыстың Кәнікей, Тінікей атты екі қызын алғанын айтып батыр қылады. Бір ханды қуып, оның орнына екінші төрені хан қылу тарихта, әсіресе, Алтын Орда, Ноғайлы тарихында аз болмаған іс»<sup>96</sup> деп жазады. Қайнаған тарихи оқиғаны көзімен көрген әу бастағы жырлаушы да басқаша айтып, өтірікші бола алмаған секілді. Өйткені, жырда эпикалық уақыт дәстүрлі бақытты түйінмен тұйықталмайды, керісінше трагедиялы халде аяқталады. Мәселен, бас кейіпкер Едігені өз ұлы Нұралын қаһарланып, көзін шығарып, қолын сындырады. Тоқтамыстың ұлы Қадырберді әкесінің кегін қайтарғалы соқыр Едігенің кеудесіне мініп, үш секіріп, масқаралап, содан кейін әкелі-балалы екеуі қорланып өлгенін жыр айтады<sup>97</sup>. Арғы тегі перімен байланыста делініп дәріптеліп отырған Едігеге ақырында осылайша күдік келтіріп, жыр аяқталады. Яғни Едіге эпикалық мінсіз кейіп-

<sup>95</sup> Бердібаев Р. Эпостанудың әдістемелік мәселелері // Қазақ фольклорының тарихилығы. Алматы, 1993. 32-б.

<sup>96</sup> Сейфуллаұлы С. Қазақ әдебиеті. Қызылорда, 1932. 185-б.

<sup>97</sup> Едіге. Текстологиясын қарап, баспаға әзірлеген, алғы сөзін, соңғы сөзін жазған Е.Мағауин. Алматы, 1993. 59, 63-б.

кер емес, ол ұлы хан Токтамыспен билікке, өз ұлы Нұралынмен қызға талас қылған пенде ретінде суреттеледі<sup>98</sup>. Әрине, жырда тарихи оқиғаның ірі қаңқасы, ұлы соқпақ-сүрлеуі бейнелентенімен, ол тарихтың дәлме-дәл көшірмесі емес, керісінше, тарихқа халықтың берген бағасы, әдетте, бұл мақсат эпикалық көркем дәстүр аясында орындалады. Мәселен, Токтамыстың ұлы Қадырберді Едігені шайқаста өлтіргені туралы деректер бар<sup>99</sup>. Бірақ бұл шындық жырда поэтикалық дәстүрге сай өрнектеледі: Қадырберді соқыр Едігенің кеудесіне мінеді, намысына тиеді, содан ол қорланып, өмірден өтеді. Тегінде, Едіге билікке келгеннен кейін Алтын Ордаға белгілі уақытта тыныштық орнатқаны да, «жасак пен төре»<sup>100</sup> деген әйгілі заң шығарып, әділетті би болғаны да, балаларды құлдыққа сатуға тыйым салып<sup>101</sup>, әжептәуір озық реформалар жүргізгені де тарихи жылнамаларда көрініс тапқан. Сондықтан да жыр Токтамыс пен Едігенің тартысын кеңірек шеңберде қарағанда «әділетсіз хан мен ақылды би» арасындағы күрес ретінде сомдайды. Қарадан туып, «ел қамын жеген» Едігені азуы алты қарыс ақсүйек Токтамысқа қарсы қою үшін оның тегін күшейту мақсатында аққу кейпіндегі періден туған етіп те суреттейді. Едіге билікке жеткен кезде де қарадан туғандықтан хан болуға хұқығы болмаған, сол себептен ол өзіне қолайлы төрелерді алма-кезек таққа отырғызып, сыртынан басқарған. Тарихи Едігенің де, оның ұрпақтарының да ханның тұқымымен қаншама арпалыса алатын алғырлығы болғанымен, басты міні осы еді. Сол себептен де Едігенің аңыздық тұлғасын жасаған жыршы да, кезінде қолдап, сонынан ерген халық та сүйікті ерінің түпкі тегін перімен немесе ислам әулиесі Баба Түкті Шашты Әзизбен байланыстыруы<sup>102</sup> — ежелгі мифтік түсініктерге арқа

<sup>98</sup> С.Сейфуллин, негізінен, Ш.Уәлиханов нұсқасын талдаған. Оған М.Сенгірбайұлы мен Н.Кенжеғұлұлы нұсқасы белгісіз болған. Сол себептен ол өзі талдаған нұсқаға сүйеніп, былай деп дұрыс қорытынды жасайды: «Ал, батырлық қылғанда, не қылды?» деген сұрауға әңгіме жауап бере алмайды. Тек «Токтамысты ордасынан қуды», онан соң «Ұйықтап жатқан Қабантын алыпты Қабантынның тұтқын қызымен бірігіп, садақпен атып өлтіріп еді» дейді. Міне, Едіге істеді деген батырлықтары осылар ғана». Қараңыз: Сейфуллаұлы С. Қазақ әдебиеті. Қызылорда, 1932. 185-б.

<sup>99</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974. С.373-374, 395; Қадірбердінің Едігені өлтіргені туралы Қадырғали Жалайыр да жазады. Қадірберді айтқан «Еділ тоңса, кім кешпес, Едіге өлсе, кім бармас! Еділ тоңбас бұрын, Едіге өлмес бұрын!» деген өленді де келтіреді. Қараңыз: Қ.Жалайыр. Шежірелер жинағы. Алматы, 1997. 115-б.

<sup>100</sup> Бартольд В.В. Сочинения. Т. II. М., 1963. С.803.

<sup>101</sup> Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. I. СПб., 1884. С.474.

<sup>102</sup> Бұл туралы кеңірек қарауыңызға болады: Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974. С.380-386.

сүйегендік еді. Шынтуайтында, жырдың тарихилығын мүлде баска арнаға бұрып, көркемдік міндет атқарып тұрған осы мифологиялық сарындар. С.Сейфуллиннің тілімен айтқанда, осынау «қоспа ертектірін, жапсырма «кереметтерін» былай тастағанда»<sup>103</sup> жыр сюжеті, негізінен, тарихпен үндеседі.

Мәселен, жырда айтылатын Тоқтамыс пен Едігенің ортасындағы әу бастағы достық та, кейінгі қастық та, Едігенің Сәтемірге панаалап баруы да, одан көмек алып, орданы жаулап алуы да, ұлы Нұралынның Тоқтамысқа қарсы жорығы да, ал, Тоқтамыстың кенже баласы Қадырбердінің кек қайтарып, Едігені өлтіруі де тарихта болған жайттар<sup>104</sup>.

Енді жырды тарихи шындықтан алшақтатып тұрған мифологиялық сарындардың мәнісіне үңілейік. Алдымен Едігенің арғы тегін дәріптеу үшін жыр оның атасын — әулие, анасын суда шомылған аққу кейпіндегі пері қызы етіп суреттейді. Ерекше қаһарман адамның арғы тегін ежелгі тотемдік түсінікке сай аққумен (құспен) байланыстыру — әлем халықтарының фольклорында тұрақты кездесетін сарындардың бірі. Мәселен, түрік-монғолдардың ежелгі аңыздарында кереметке ие аңшы суға шомылып жатқан аққу қыздың киімін жасырып алып, оған үйленуге келісім жасайды<sup>105</sup>. Ақырында, жырда айтылғандай қыздың үш шартын, яғни тыйымды орындамаған себептен сүйіктісінен қапияда айырылып, жапа шегеді. Демек, осынау кең таралған байырғы сюжет қарадан туып, хан болуға талпынған Едігенің тегін дәріптеуге пайдаланылған. Тіпті, А.Белоспоровтың нұсқасында Едігенің атасы — қарапайым аңшы-мерген, ол жаралы бұланды қуып келіп, аң иесі Ғайыперенге жолығып, оның қызына үйленеді де, «ұйықтама» деген тыйымға төзбей, қапыда сұлудан айырылып, есесіне іште кеткен ұрпақ ерекше жағдайда өмірге келеді<sup>106</sup>.

Одан кейін жырдың бастауында бала Едігенің дана биліктері мадақталады. Бұл, түптеп келгенде, көптеген халықтарда кезде-

<sup>103</sup> Сейфуллаұлы С. Қазақ әдебиеті. Қызылорда, 1932. 185-б.

<sup>104</sup> Маргулан А. «Едыге» и «Орак-Мамай» // Литература и искусство Казахстана. 1940. №2. С.92-97; Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974. С.351-386.

<sup>105</sup> Дамдинсүрэн Ц. К истории развития сказки об охотнике и небесной девушке // Монголын уран зохиолын харилцаа холбооны асуудалд. Ұланбатыр, 1987. 106-125-б; Санжеев Г.Д. Дархатский говор и фольклор. Л., 1931. С.94-95; Мынжанұлы Н. Қазақтың мифтік аңыздары. Үрімжі, 1996. 141-б.

<sup>106</sup> Белоспоров А. Идыге-би и Тоқтамыш // Записки Семипалатинского подотдела Западно-Сибирского отдела Императорского Русского Географического Общества. Вып Х. Семипалатинск, 1915. С. 14.

сетін «дана бала» сарыны<sup>107</sup>. Мәселен, казакта «Бақтыбай би»<sup>108</sup>, «Мұстақым»<sup>109</sup>, «Киелі бас сүйек»<sup>110</sup>, «Адрышь»<sup>111</sup> т.с.с ертегілерде ғажайып жағдайда туған қаршадай бала керемет төреліктер айтып, жұртты тандандырады. Ал, Едігенің бала мен түйеге таласқан қиын дауды шешуі Інжілде Сүлеймен пайғамбар орындайтын қазылыққа үндес екендігі ғылымда анықталған<sup>112</sup>. Екі еркектің әйелге таласуы, оны қылышпен бөлуге оқталу сарыны сахаларда да бар<sup>113</sup>. Қазақтың «Бақтыбай би» ертегісінде әйелге таласқан екі еркекке (адам мен сайтан) бала би тапқыр төрелік жасайды. Сонымен Алтын Орда заңдарына оң өзгерістер әкелген тарихи Едігенің дана бейнесін сомдау үшін халық мұрасы қалыпқа соғылып дайын тұрған сарындарды оған теліген.

Жыр сарай ішіндегі талас-тартысты бейнелейтіндіктен рәміздерді, тұспалдарды, психологиялық шендестірулерді мол қолданады дедік. Мәселен, Тоқтамыстың Едігені көргенде селк етіп шошынатынын өзіне дәлелдеу үшін оның етегіне ханымы ине шаншиды. Едіге есіктен кіріп келгенде хан селк еткенде ине ортасынан қақ бөлініп кетеді<sup>114</sup>. Ине — көшпелі мемлекеттердің патшасы туралы аңыздарда көп қолданылатын рәміздердің бірі. Ине — найзаның шағын үлгісі, оның сынуы бүтіндікке қауіп төну болып саналады. Мысалы, жоңғарларда мынадай аңыз бар: «Цэвээн-Равданның кенже ұлы Шунуды ағасы Цэрэн-Галдан қызғаныштың салдарынан зынданға қаматады. Сол кезде қоңтайжыға жау патшасы Масан боғда ханнан үш түйеге артқан ине, үш үлкен садақ сыйлыққа келеді. Бұны көріп Цэрэн-Галдан қуанады. Сонда Шуну «Әке, бұған еш қуанбаңыз. Жаудың патшасы менің инедей көп әскерім бар, оны басқаратын үш алып батырым бар деген екен. Инені елге бір-бірден таратып берейік, үш садақты сындырып, өзіне қайтарып, қарымына шақпақ пен бәкі беріп:

<sup>107</sup> Мелиоранский П.М. Сказание об Едигей и Токтамыш // Записки Императорского Русского Географического Общества по отделению этнографии. Приложение к тому XXIX. СПб., 1905. С.14.

<sup>108</sup> Қазақ халық ертегілері. Үрімжі, 1980. 73-82-б.

<sup>109</sup> ОҒК қолжазба қоры. 35-бума.

<sup>110</sup> Қазақ аңыз-ертегілері. Бейжің, 2002. 455-458-б.

<sup>111</sup> Белослюдов А. Адрышь // Записки Семипалатинского подотдела Западно-Сибирского отдела Императорского Русского Географического Общества. Вып. X. Семипалатинск, 1915. С. 25-27.

<sup>112</sup> Потанин Г.Н. Восточный мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899. С.234-235.

<sup>113</sup> Аталған еңбек. 235-б.

<sup>114</sup> Едіге. Текстологиясын қарап, баспаға әзірлеген, алғы сөзін, соңғы сөзін жазған Е.Мағауин. Алматы, 1993.23-б.

Далада тас көп болғанымен,  
Шакпақтас қолда болады.  
Баста шаш көп болғанымен,  
Бәкімен қырып салады, —

деп әндетіп, жауап берейік»<sup>115</sup> деген екен.

Тағы бір аңызда «Шыңғыс хан қалғып кетеді де, түс көріп, жаудың таяп келе жатқанын сезіп, тоғыз өрлік-батырына: «Ине-дей түйреп, жіптей шырмап, жау жақындап келеді»<sup>116</sup>, — деп жар салады. Бұдан біз көшпелі халықтардың танымында ине найзаның шағын үлгісі болғандықтан қару-жарактың рәмізі<sup>117</sup>, сонымен бірге жауласудың тұспалы қызметін атқаратынын байқаймыз.

Жырда түс көру сарыны да бар, ол Едігенің әулие екендігін дәлелдеуге қолданылады. Мысалы, Едіге он жеті досымен бірге далада босып жүргенде былайша түс көреді:

Ақсұнқар құс болыппын,  
Көкке таман ұшыппын...  
Төбеде жүрген қоңғыр қаз  
Көк үстінде іліппін...  
Төс етіне тойыппын.

Бұл түс былай деп жорылады:

Көкке таман сен ұшсаң,  
Жұрт алдына шыққаның.  
Төбедегі қоңғыр қаз  
Көк үстінде ілсең сен,  
Төс етіне тойсаң сен,

<sup>115</sup> Хорлоо П. Ард түмэн, аман зохиол. Ұланбатыр, 1987. 164-б. Осы аңыздың түрік халықтарына таралғаны туралы білуіңізге болады: Валиханов Ч.Ч. Шуна-батыр // Собрание сочинений в пяти томах. Алма-Ата, 1961. Т. I. С. 431-436; Жалпы, көшпелі елдің билеушілері жауына тұспалды сыйлықтар тартқаны туралы аңыздар көп. Мысалы, скифтер парсы патшасы Дарийға құс, тышқан, бақа және бес тал жебе тарту етеді. Бұны парсы патшасы “Скифтер тышқанға ұқсап жерін, бақаға ұқсап көлін, құсқа ұқсаған жүйрік атын, қолындағы қаруын тарту етіп, бізге тізе бүккені” деп жорып, қуанады. Сонда Гобрий деген білімпаз “Парсылар, сендер құс болып аспанға ұшсаңдар да, тышқан болып жерге енсеңдер де, бақа болып батпаққа тығылсаңдар да скиф жебесінен құтыла алмайсыңдар”, — деген ишара деп түсіндіреді. Қараңыз: Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972. С. 219-220.

<sup>116</sup> Эзэн богд Чингис хааны домог оршвой. Ұланбатыр, 1992. 75- б.

<sup>117</sup> Иненің қару-жарақ рәмізі екендігі тағы бір аңызда былайша көрініс табады: «Біз елден ине жинап, балта жасаймыз, балтаны ұстап, балта көтеріп, бізді жаулаған елдің басын шабамыз!». Қараңыз: Пүрэв О. Монгол бөөгийн шашин. Ұланбатыр, 2002. 251-б.



Кеше сені жұртыңдан қуған Тоқтамыс,  
Соны быт-быт қыларсың<sup>118</sup>.

Жалпы, түрік-моңғол халық мұрасында қыран құс Тәнірден нәсіп етілетін биліктің рәмізі болып саналады. Жырдың Мұрын Сенгірбайұлы нұсқасында Тоқтамыстың Қуқанат, Нұртуған Кенжеғұлұлы нұсқасында Түктіаяқ деген ерекше қыран құсы болады да, Едігенің әкесі Құттықия соның бір тал жұмыртқасын Сәтемірге ұрлап бергендіктен жазықты болып, басы кесіледі. Осылайша Едіге тумай жатып, Тоқтамыс тарапынан қудаланады, жетім қалады. Бұл жайт бас кейіпкердің әлеуметтік статусын күрт өзгертіп, түптеп келгенде, оны дәріптеудің тағы бір тәсіліне айналған<sup>119</sup>.

«Тоқтамыстың Түктіаяқ деген құсы бар болатын. Түктіаяқтан ешбір аң құтылмайтын. Түктіаяққа көрші хандар да, билер де құмар. Бірақ Тоқтамыс ешкімге бермейді. Түктіаяқ жылына бір ғана жұмыртқа туады. Ол жұмыртқаны керегенің басына жіпке тізгендей тіркестіріп қойып, жұмыртқалай сақтайды. Балапан қылып шығарайын десе, «тұқымы көбейіп, басқа елге жайылып кетеді» деп қорқады. Түктіаяққа ажал жетіп өлсе, басқа құсқа біреуін ғана бастырып шығармақ. Басқасы тұра береді»<sup>120</sup>.

Әрине, бұл сюжеттің төркіні аңшылық дәуірге де меңзейді. Әйткенмен, жырда осы құстың бір тал жұмыртқасын Едігенің болашақ әкесі Құттықия Сәтемірге ұрлап береді де, содан ұлы ханның басынан бақ тайғандығы астарлы тұспалданады. Тіпті, Тоқтамыс ордасына бала Едігені шақырып оң тізесінен орын бергенде былай дейді:

Көкала жорға ат мін деді,  
Көн дабылпаз байлан деді,  
Ұшан теңізді айлан деді,  
Тұтам бауы сом алтын,  
Аксұңқар құсты бұйыр да.  
Көл айнала шүй деді<sup>121</sup>.

<sup>118</sup> Едіге.Текстологиясын қарап, баспаға әзірлеген, алғы сөзін, соңғы сөзін жазған Е.Мағауин. Алматы,1993. 46-47-б.

<sup>119</sup> Қасқабасов С.Тұтастану – фольклор поэтикасының заңдылығы // Қазақ фольклорының поэтикасы. Алматы, 2001. 27-б.

<sup>120</sup> Едіге батыр. Алматы, 1996. 183-б.

<sup>121</sup> Едіге.Текстологиясын қарап, баспаға әзірлеген, алғы сөзін,соңғы сөзін жазған Е.Мағауин. Алматы,1993. 29-б.

Түйіндегенде, ежелгі көшпелі ел хандарының рәмізіне айналған қыран құсты жырдың біз айтып отырған нұсқаларында Токтамыс пен Едіге арасындағы тартыстың себебі етіп, биліктің Сәтемірге аууының ишарасы қылып көрсеткен.

Токтамыс ханның Ақсақ Темірге мәміле жасау мақсатында ақсұңқар құс бастаған тоғыз сәйгүлікті тартуға тартқаны, сол сұңқарды Тұран әмірі бекзаттықпен қолына қондырғаны туралы да дерек бар<sup>122</sup>. Осылайша мемлекеттік рәсімде де, халықтың наным-сенімінде де елеулі орын алған қыран құсты билік пен құттың символы етіп жырда жиі қолданғанын байқаймыз. Әсіресе, жырдың татар нұсқасында Түктіаяқтың құт рәмізі екендігі айқын жырланды. Онда Әмір Барлас Шах Темір ғажайып қыранды өзіне беруді Токтамыстан талап етіп, хат жазады. Оған хан былай деп жауап береді:

Кара лачын Төкле Аяк,  
Сина булмас, Шаһ Тимер!  
...Аннан кала Бүз тойгын —  
Ул да булмас, Шаһ Тимер!  
Тешен житсә, таш кемир!<sup>123</sup>

Бірақ Түктіаяқтан туған балапан қыран болмай шығады да, күдікті күсбегі Құтлықия қаһарлы жазаға ұшырайды<sup>124</sup>.

Жырдағы тағы бір тұспал — қашып бара жатқан Токтамыстың тоғыз көзді кіреукесін шешуі, оны қанжығасына бөктеруі, біраздан соң түсіп қалуы, тауып алған Нұралынның киіп алуы да ханның жаудан жеңіліп, қаза табатындығының емеуріні ретінде алдын ала қолданылған<sup>125</sup>. Жалпы, көшпелі халықтардың аса киелі санайтын нысандары — тоқсан басты ақ орда, тоғыз көзді кіреуке, ақсұңқар құс, алтын ер, ақ боз ат, ер азаматтың кеудесі сияқты қасиетті ұғымдар жырда шешуші сәттерде үлкен рәміздік қызметтер атқарады.

Токтамыс ханның Нұралынмен кездесіп, көз жұмардан бұрын айтқан жырында психологиялық параллелизмдер мол. Бұл жыр

<sup>122</sup> Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. II. М.-Л., 1941. С.159; Бұндайда Ақсақ Темірдің сахибқыран деген мәртебелі атағы да болғанын ескерген жөн.

<sup>123</sup> Идегәй. Казан, 1988.15-16-б.

<sup>124</sup> Сонда. 21-б.

<sup>125</sup> Едіге. Текстологиясын қарап, баспаға әзірлеген, алғы сөзін, соңғы сөзін жазған Е.Мағауин. Алматы, 1993.56-б.

қазақ өлеңінің классикалық үлгісіне айналып, кейінгі жыраулар поэзиясына да үлкен әсер еткенін ғалымдар құптайды<sup>126</sup>.

Сен бекер тұрып тықырамашы, торыша ат,  
 Мен күн-түн қатсам тұрарсың;  
 Бекер тұрып, дүрсілдеме, сұм жүрек,  
 Едігеде — екеу, мен — жалғыз,  
 Сайысқан жерде тынарсың.  
 Солқылдама, ақ найза,  
 Сайысқан жерде сынарсың;  
 Бекер тұрып жапырылма, көк орай,  
 Бұл қатерден жан қалса,  
 Ноғайлының ауыр жұрт,  
 Басшы болып мен келсем,  
 Байларым үстiңден баса бiр айдап жайғанда,  
 Қу шөп болып соларсың;  
 Толықсыма, тұнық су,  
 Байларым жылқыны баса айдап, бiр суарса,  
 Сонда құрым бiр батпақ боларсың;  
 Қикилама, қызғыш құс,  
 Даусың зарлы, байғұс құс.  
 Қанатың кушық, мойнын бос сенiң.  
 Баттауық толған жылқым жоқ,  
 Тор толған жұмыртқан,  
 Етектеп алар ұлым жоқ,  
 Мен елiмден айрылдым,  
 Сен көлiңден айрылсаң,  
 Сен де мендей боларсың!  
 Бұл қатерден жан қалса,  
 Алдам иер ес болса,  
 Жұртыма басшы болып, мен келсем,  
 Менiң мiнiскерлерiм үстiңден,  
 Қара лашынды басып салса,  
 Сонда бiр корқып жымарсың!<sup>127</sup>

Жалпы, жырда Едіге Сәтемірден колдаутауып, орданы жаулағалы келген сәттен бастап оның бейнесіне көленке түсіп, керісінше, елін қан төгіссіз тастап, қош айтып кеткен Тоқтамыс ханның парасат-

<sup>126</sup> Жұмалиев Х. Қазақ әдебиеті. Орта мектептердің 8-классына арналған оқу құралы. Алматы, 1942. 77-79-б.

<sup>127</sup> Едіге. Текстологиясын қарап, баспаға әзірлеген, алғы сөзін, соңғы сөзін жазған Е.Мағауин. Алматы, 1993. 57-б.

ты да дегдар тұлғасы өзгеше өрнекте сомдалады<sup>128</sup>. «Ханнан қайрат кетіп, биге медет жетіп, хан қашып, би куған»<sup>129</sup>, бір сөзбен айтқанда, ата салттан аттап, бөтен елден ғаскер әкелген опасыздыққа жырлаушы да наразы екендігі осы тұстан бастап айқын көрінеді. Сол себептен де жыр сонында Едіге ит қорлық көреді, өз ұлы Нұралын оның көзін шығарып, қолын сындырады, ал, Тоқтамыстың баласы Қадырберді соқыр Едігенің кеудесіне шығып, үш секіріп, қорлайды. Бұл қорлыққа намыстанып әкелі-балалы екеуі құсаменен өледі де, ақыры, Қадырберді еліне төре болады. Сонымен жыр Едігені дәріптеп басталғанымен, аяғында Тоқтамыстың ұлының жеңісімен тәмамдалып, сатқындықты жақтамай, отаншыл рухқа елді үндеуі де айрықша құндылық еді.

Ш.Уәлиханов нұсқасы тарихқа жақын дедік, өйткені, оны әу бастағы жырлаушы ордадағы оқиғаны көзімен көрген куәгердің бірі болуы да мүмкін. Ал, бергіндегі Мұрын Сенгірбайұлы мен Нұртуған Кенжеғұлұлының нұсқасында керісінше — тарихтың сұлбасы, тарихи тұлғалардың аты-жөні бар болғанымен, жыр желісі соны мазмұнға көтерілген. Бұл нұсқалардың жанрлық тұрғыдан қаһармандық эпосқа жататыны даусыз. Мұрын Сенгірбайұлы нұсқасында Едіге сыртқы жау — қалмаққа қарсы соғысып, халқын бақытқа кенелтетін эпикалық мінсіз кейіпкер.

Сонда Едіге сөйледі:  
 — Қалмақ едің сен деді,  
 Ноғай едім мен деді...  
 Тында мені, ит қалмақ,  
 Менің айтқан кебімді,  
 Өзіме қоныс қылармын,  
 Сенің отырған жерінді<sup>130</sup>.

Ал, Нұртуған Кенжеғұлұлы жырлаған «Мәулімнияз-Едіге» жырында Сәтемір — ноғайлының бір ханы, ол — Едігенің қайын атасы. Оған Едігенің әкесі, Тоқтамыстың күсбегісі Құттықия Түктіаяқтың біртал жұмыртқасын ұрлап бергендіктен, хан тағы мен қызы Қағазды Едіге ержеткенде беруге уәде етеді. Яғни ер Едіге Тоқтамыстан кеткенде бөтен елге емес, өз қайын жұртына барады. Жолда Сәтемірдің елін шауып кеткен қалмақ Қабантиын дәуге жорық жасап, өлтіріп,

<sup>128</sup> Бұл жайтты Е.Мағауин де атап көрсетеді. Қараңыз: Мағауин Е. Ел қамын жеген Едіге. Алматы, 1996. 87-б.

<sup>129</sup> Едіге батыр. Алматы, 1996. 108-б.

<sup>130</sup> Едіге батыр. Алматы, 1996. 157-б.

Қағазды азат етіп, қаһармандықпен үйленеді. Бір сөзбен айтқанда, Едіге қалмаққа қарсы шауып, ноғайлының бір ханы, қайын атасы Сәтемірдің елін жаудан азат еткен батыр болып суреттеледі. Қалмақты жеңгеннен кейін «Сәтемір Едігеге тағын берді. Едіге сол өлкедегі ноғайы, қазағы, маңғұлы, тағы басқасы бар — төрт арыс елге хан болды»<sup>131</sup>, — дейді жыр. Демек, бұнда эпикалық мінсіз қаһарман Едіге өзін де, елін де бақытқа кенелтеді.

Бірақ осы нұсқада әке кегін қайтарғалы Токтамысты қуатын Нұрадин оның елін шауып, ханның ізіне түседі. Яғни жыр қайтадан тарихи шындықпен қауышады. Ал, Мұрын Сенгірбайұлы нұсқасында да тарихи оқиғаның шоктықты жотасы әредік-әредік қылаң беріп отыратынын ескерген жөн.

Сонымен, Едіге туралы жырлардың шын тарихпен не жақын, не алыс болуы — оның нұсқаларының стадиялық-жанрлық ерекшелігінде жатқандығынан екен. Мәселен, Ш.Уәлиханов нұсқасы тарихи оқиғаға өте жақын, оның пайда болуына Алтын Орда қайраткерлерінің ортасында орын алған талас-тартыс туралы кезінде ел арасында айтылған аңыз-әңгімелер, хикаялар, қауесет-дақпырттар түрткі болған. Тіпті, Едігенің данқы дәуірлеп тұрған шағында 1400-1411 жылдары Алтын Ордада болған тарихшы Ибн-Арабшахтың жазбаларына осындай халыққа жайылған әңгімелер негіз болған көрінеді<sup>132</sup>. Демек, шырғалаң тарихы бар әйгілі тұлға Едіге туралы аңыз-хикаялар оның көзінің тірісінде пайда болып, түрік халықтарына<sup>133</sup> кең тарала бастаған деуге болады. Әйткенмен, осы нұсқаны тарихтан алшақтатып тұрған мифологиялық сарындар қарадан шыққан Едігенің арғы тегін дәріптеу мақсатында оның ұрпақтары мен соңынан еруші бұқараның мадақтауларынан пайда болған. Ал, Мұрын Сенгірбайұлы мен Нұртуған Кенжеғұлұлы нұсқаларында Едіге дәстүрлі жау — қалмаққа қарсы соғысып, халқын зұлым жаудан азат етіп, өзін де, елін де бақытқа кенелткен батыр, демек жыр тұтастанып, топтанып, ширығып, қаһармандық эпос жанрына айналып кеткен. Бұл нұсқаларда Едіге мен оның ұлы Нұрадин Токтамыс ханға фольклорлық дәстүрдегі «әке кегін қайтару» жолында соғысады, демек әділет орнатушы эпикалық кәдімгі идеалды кейіпкер. Нұртуған Кенжеғұлұлы нұсқасында Едіге атастырылған қалыңдығы Сәтемірдің қызы Қағазға қаһармандықпен үйленіп, әке аманатын орындаушы болып та суреттеледі. Рас, бұл нұсқаларда

<sup>131</sup> Едіге батыр. Алматы, 1996. 266-б.

<sup>132</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974. С.361-362.

<sup>133</sup> Түрік халықтарына таралған нұсқалары жөнінде қараңыз: Бердібай Р. Эпос — ел қазынасы. Алматы, 1995. 148-172-б.

кейбір кесек-кесек оқиғалар тарихпен үндесіп жатқанымен ол эпикалық соны мазмұнға, тың көркемдікке көтерілген. Әлбетте, Ә.Диваев, Г.Потанин, А.Белослюдов нұсқалары даусыз ертегі жанрына жатады. Қысқасы, Алтын Орда дәуіріндегі айтулы тұлғалар Едіге мен Токтамысқа байланысты шынайы оқиғалардан бастау алған ілкі сюжет көлемді эпикалық шығармаға айналған.

## § 4. Ғашықтық жыр

*Жалпы сипаты.* Қазақ фольклорында екі жастың махаббаты туралы әңгімелейтін эпикалық шығармалар тобы бар. Оларды фольклортану ғылымы «лиро-эпос» деп атайды. Қазіргі шақта «романдық эпос» деген атау да орныққан. Біз қазақ ұғымына түсінікті, әрі ел арасында айтылып жүрген «ғашықтық жырлар» деген атауды қолданғанды жөн көрдік. (Рас, кейде синоним ретінде «романдық эпос» тіркесін де пайдаланамыз).

Екі жастың бір-біріне деген сүйіспеншілігін жырлайтын эпостарда, негізінен, махаббат отына жанған қыз бен жігіттің қосыла алмай, трагедияға ұшыраған тағдыры баяндалады. Әдетте, олардың бақытына кедергі болатын нәрсе — ата-аналардың қарсылығы, немесе қызға ғашық басқа жігіттің жауыздығы, я болмаса екі рудың араздығы болып көрсетіледі. Міне, тақырыптың, оқиғаның осы негізде өрбуі бұл шығармалардың ел арасына кең таралуына себеп болған.

Ғашықтық жырлар көркем фольклордың даму барысында батырлық эпостан кештеу қалыптасқан, бірақ бұл қаһармандық жыр мүлде өшіп, оның орнына романдық эпос келді деген сөз емес. Эпостың бұл екі түрі көп уақыт бірге, бір-бірімен байланыса, қатарласа өмір сүрген. Сондықтан олардың ұқсастықтары да аз емес, айырмашылықтары да баршылық.

Ғашықтық жыр да, батырлық жыр да эпос жанрына жатады, сондықтан олардың жалпы поэтикалық сипаты ұқсас. Айталық, сюжеттік құрылымдардың бір типті болып келуі, образдар жүйесіндегі біркелкілік, яғни кейіпкерлердің тек біржақты суреттелуі, өлең құрылысы мен бейнелеуіш құралдардың біртектілігі секілді белгілер эпостың екі түрінде де кездеседі. Бұлар эпос жанрының табиғатынан туындаған ұқсастық. Сонымен бірге батырлық жырдың ғашықтық эпосқа тигізген әсері де бар. Мәселен, қызды сүйген жігіттің образында қаһармандық қасиеттердің болуын, қыздардың бейнесін-

дегі әдемілік, адалдық сияқты қасиеттермен бірге ержүректік пен қайрат-күштіліктің көрінуін батырлық жырдың ықпалы деуге болады.

Дей тұрғанмен, романдық эпостың өзіндік белгілері де көп. Ең алдымен, оның басты тақырыбы — соғыс емес, бейбіт өмірдегі екі жастың махаббаты. Сүйгеніне қосылу үшін күрескен қыз бен жігіттің бүкіл тіршілігі, іс-әрекеті кәдімгі қазақ аулында өтеді, сол себепті елдің тұрмысы, салты, ғұрпы жан-жақты көрсетіледі. Ғашықтық жырдың күллі бітімі, ауаны — тынышты жағдай, кейіпкерлердің іс-қимылдары, тартысы — шым-шытырық емес, ал, оқиғаның өрбуі — баяу, кәдуілгі, күнделікті өмірдің ағымына сәйкес. Романдық эпостың тағы бір негізгі ерекшелігі — шығарманың аяқталуы көп жағдайда трагедиялы болып келеді. Ал, бұл жанрдың сюжеттік негіздері мен кейіпкерлері шығу тегі жағынан көне аңыздауларға да, кейінгі уақыттарда болған шын оқиғаларға да арқа сүйейді және оларды таза романтикалық пафоста баяндайды. Соның өзінде де эпостық мәнін жоғалтпай, кейіпкерлердің ішкі сезімдерін, олардың қуанышы мен күйінішін суреттеуге кең орын беріледі, қаһармандардың адамгершілік қасиеттерін ашуға үлкен көңіл бөлінеді. Мұндай жағдай кейіпкерлерді шындыққа жақын етіп бейнелеуге, оларды аспандаға әсірелемеуге міндеттейді. Егер батырлық жырларда болашақ батыр ғажайып жағдайда туып, жедел өсіп, ерлік күш-қайратын бала шағында-ақ көрсетсе, романдық эпоста бас кейіпкерлер әдеттегі адамдар сияқты ержетіп, есейеді. Мұнда қаһарман өзінің сүйіктісін де тек ерлікпен ғана емес, сырт пішін-келбетімен, ақылымен, өнерімен тәнті етіп, табындырады. Бұлай болуының себебі — ғашықтық жыр жанры қалыптасып, өркендеген дәуірдегі қоғамда жігіттің (қыздың да) идеалы өзгере бастаған болатын. Енді идеалды жігіт — тек қара күштің иесі ғана емес, ол алдымен өнерлі, білімді, яғни «сегіз қырлы, бір сырлы» азамат болды.

Жалпы, әлем халықтары фольклорының тарихына көз салсақ, ғашықтық жыр көркем эпос ретінде, негізінен, өркендеген феодалдық қоғамда қалыптасып, дамиды екен. Оның себебі бұл кезеңде адамдардың санасында, өмірде рухани өзгеріс орын алып, жаңа қоғамдық идеал пайда болатын көрінеді. Енді өмір сүру үшін тек батырлық көрсетіп, сыртқы жаулармен соғысу ғана емес, бақытты болу мақсаты алға шығады да, елдің сана-сезімінде жеке адамның тағдыры мен әлеуметтік мәселелер көкейге қонып, актуальді бола бастайды. Бұл тұста бүкіл мәдениет қайраткерлерінің, ақындар мен жыршылардың назары жеке адамның бақыты мен тағдырына, махаббат пен отбасы мәселелеріне ауысады. Мұндай

өзгерістің болуы заңды еді. Өйткені, әрбір жаңа дәуір мен жаңа ұрпақ бұрынғы мұраны ғана пайдаланып қоймайды, олар өз талабы мен талғамына сай дүниелерге мұқтаж болады да, өз уақытының сауалдарына жауап беретін шығармалар тудырып, соған сәйкес кейіпкерлерді сомдайды. Өстіп, дүниеге екі жастың тағдырын баяндайтын көлемді эпикалық жыр дүниеге келіп, романдық эпос жанрын қалыптастырады.

Біздің ғашықтық жыр жеке көркем жанр ретінде Қазақ хандығы кезінде қалыптасқан. Әлбетте, оның кейбір сюжеттері мен сарындары өте ерте заманда пайда болған. Бұл тұрғыдан қарағанда, ондай сюжеттер мен сарындар сонау рулық қауымның ұғым-түсініктеріне, алғашқы мемлекеттер мен Түркі қағанаты замандарындағы наным-сенімдерге, дүниетанымға мензейді. Мұның өзі романдық эпостың көркем түрге дейінгі даму жолы өте ұзақ болғанын аңғартады. Мұны, мәселен, «Қозы Көрпеш – Баян Сұлу» жырынан көруге болады.

### *«Қозы Көрпеш – Баян Сұлу» жыры*

«Қозы Көрпеш – Баян Сұлу» жырының қай кезде пайда болғаны жөнінде ғалымдар әркілі болжам айтады. Бір топ зерттеуші бұл жыр Жошы ұлысында дүниеге келген десе, екінші топтағы оқымыстылар Ноғайлы дәуіріне телиді. Ал, үшінші топтағы ғалымдар аталмыш эпостың пайда болуын Қазақ хандығымен байланыстырады. Бұлардың бәрінен өзгеше пікірді М.Әуезов пен Ә.Марғұлан ұсынады. М.Әуезов 1927 жылғы кітабында былай деп жазады: «Қозы Көрпеш нағыз қазақ жұртының әңгімесі болса да, өлгенше ескі заманның әңгімесі. Бұған дәлел – барлық түрік жұртына тегіс жайылғандығы, екіншісі, елдің салтын суреттеген жерлерінен білінеді... Меніңше, «Қозы Көрпештің» өте ескілігін білдіретін дәлел: осы әңгіменің якут (саханың) ішінде болғандығы, олар мұсылман емес. Алыс солтүстікке кеткеніне көп заман, қазақтан оларға «Қозы Көрпеш» әңгімесі артынан қуа баруға қисынбайды. Ол ел жалпы түрік шеңберінен жырылып кеткен күнінде осы жақтан ала кеткен жолдасы болуға лайық. Олай болса, «Қозы Көрпеш» тым кәрі әңгіме болуға керек»<sup>134</sup>.

Ал, Ә.Марғұлан былай дейді: «Қозы Көрпеш – Баян Сұлу» жырының қай кезде шыққанын жақсылап айыратын белгінің бірі – оның күмбезі. Бұл күмбез өте ерте уақытта, исламнан көп бұрын,

<sup>134</sup> Әуезов М. Әдебиет тарихы. Алматы, 1991. 2-басылуы. 115-116-б.



ғұн заманында не Түркі қағанаты кезінде тұрғызылған белгі»<sup>135</sup>. Осы еңбегінің тағы бір жерінде Ә.Марғұлан бұл күмбездің, оның ішіндегі тас мүсіндердің жасалған мезгілі — Түркі қағанаты, яғни VI-VIII ғасырлар шамасы» деп нақтылай түседі<sup>136</sup>.

М.Әуезовте де, Ә.Марғұланды да әңгіме «Қозы Көрпеш — Баян Сұлу» жырының бізге жеткен осы күнгі үлгісі жайында емес, сол жырдың ең ескі, түпкі сюжеті туралы деп ойлаймыз. Егер бұл эпостың қазіргі түрік халықтарындағы (айталық, башқұрттағы, қазақтағы, алтайлықтардағы) нұсқаларын жалпы мазмұны, кейіпкерлері, мифтік ситуациялары мен жер-су атаулары, т.б. компоненттері бойынша салыстыра қарасақ, «Қозы Көрпеш — Баян Сұлудың» ең алғашқы, түпкі сюжеті, шынында да, сонау Түркі қағанаты тұсында пайда болғанына көз жеткізуге болады. Оған дәлел көп<sup>137</sup>.

Алғашында Алтай өлкесін мекендеген түркілерде әңгімеленген жігіт пен қыздың үйлену тарихы туралы сюжет Түркі қағанаты ыдырап, туыс тайпалар жан-жаққа ауа көшіп кеткенде әр тайпаның меншігіне айналып, солармен бірге әр жаққа тарайды. Сөйтіп, ол Алтайдан Еділге дейінгі аралықта әңгіме, ертек түрінде айтылады. Әр ұлыс-тайпа өзінің барған жерінде сюжетке өз қосымшасын қосады. Біреуінде сюжеттің мифологиялық сарыны күшейе түссе, екіншісінде оқиға қоюлана түседі, сөйтіп, алғашқы сюжет кеңейеді, әр жанрда көріне бастайды. Жігіттің үйленуі қиындатылып, неше алуан кедергілер мен жағдайлар енгізіледі. Біреуде аңыз, біреуде ертек, біреуде өлең болып баяндалады, бірақ тұтас жыр әлі тумайды.

Жүйелі жырдың әдепкі үлгілері Алтын Орда заманында пайда болған тәрізді. Тарихтан белгілі: бұл мемлекеттің құрамында қыпшақ тілді түркілер басым болды. Әділін айтқанда, ол империяның тұрғындары осы күнгі казак, ноғай, татар, башқұрт, алтай, т.б. этностардың бабалары еді. Сөйтіп, баяғыда Алтайдан тараған түркі тайпалары, ықтиярсыз болса да, бір мемлекетке енген, өзара қарым-қатынасын қайтадан күшейткен. Осы тұста әрқайсысы өзінше айтып жүрген жігіттің үйленуі туралы сюжетке негізделген әңгіме-аңыздар, ертек-өлеңдер енді топтаса бастайды, фольклорлық тұтастану процесіне түседі. Соның нәтижесінде сюжет бұрынғыдан да күрделенеді, қосымша оқиғалар, эпизодтар

<sup>135</sup> Марғұлан Ә. Қозы Көрпеш — Баян Сұлу кешені. Алматы, 1994. 23-б.

<sup>136</sup> Сонда. 5-б.

<sup>137</sup> Бұл туралы кеңірек қараңыз: Қасқабасов С. «Қозы Көрпеш — Баян Сұлу» жыры және түркі эпостық дәстүрі // «Қозы Көрпеш — Баян Сұлу» эпосы және түркі әлемі. Алматы, 2003. 6-11-б.

пайда болады, кейіпкерлердің саны көбейеді. Бірте-бірте жүйелі жырдың нұскасы қалыптаса бастайды.

Алайда, бұл үрдіс Алтын Орданың ыдырауына байланысты қайтадан үзіледі. Үлкен мемлекеттің орнында пайда болған хандықтар әрқайсысы өзінше өмір сүріп, өзінше дамиды. Қазан, Астрахан, Қырым және Қазақ пен Сібір хандықтары халқының құрамы тағы да осы — қыпшақ тілді түркілер болады. Олар енді бәрі айтып жүрген сюжетті тағы әрқайсысы өзді-өзіне алып кетеді, сөйтіп, «Қозы Көрпеш» жырының осы күнгі әр ұлттық нұскасының алғашқы үлгілері туады.

Жеке отау тігіп, өз мемлекетін құрған қазақ халқы бұл сюжетті үлкен жырға айналдыра бастайды. Қазақ елінің тұрмыс-тіршілігі мен өмір салты эпикалық дәстүрді қайтадан жаңғыртады, елдік пен ерлік мәселесін көтеріп, бұрынғы қаһармандық эпостарды жырлаумен қатар, кейінгі жаулармен шайқастарда ерекше көзге түскен батырлар мен хандар, сұлтандар туралы жаңа туындыларды, яғни тарихи жырларды өмірге әкеледі. Ежелгі аңыз-әңгімелерді қайта түлетеді. Бұндай процеске Қозы мен Баян тарихы да түседі, оның сюжеті тұтастанады, оқиғалары молығады, кейіпкерлердің іс-әрекеттері мен тартысы ширыға түседі, кейбірі өзгеріске ұшырайды. Енді Қозыға қастандық істейтін адам — калмақ Қодар болады. Сөйтіп, Қазақ хандығы тұсында «Қозы Көрпеш — Баян Сұлудың» эпостық негізі қаланады, ол таза жыр формасына көшеді.

Ал, оның бізге жеткен қалпындағы нағыз көркем шығармаға айналуы — XVIII және XIX ғасырға тұспа-тұс келеді. Бұл кезеңде қазақ елі, басқа да біраз түркі халықтары сияқты Ресей империясына қарайды. Бұл оқиғаның қайшылықты салдары көп болды. Бір жағынан, халық басқа жұртқа бодан болып, ұлттық тәуелсіздігінен айырылса, екінші жағынан, бұрын жиі болып тұратын сыртқы шапқыншылықтан құтылды. Ата жауы болған жоңғарлықтардың шапқыншылығынан құтылған соң қазақ фольклорында қаһармандықтан гөрі лирикалық сипат алға шықты. Осы тұста батырлық және тарихи жырлармен қатар романдық эпос та кең өріс алып, ақындар мен жыршылар байырғы «Қозы Көрпеш» тарихын үлкен, кең құлашты эпосқа айналдырады. Енді ежелгі сюжет көптармақты, эпикалық пафосты, нағыз сөз өнеріне лайық көркем туынды болып баяндалады. Шығарманың сюжеті бірнеше есе өсіп, кеңейіп, композициялық жүйеге түседі, сөйтіп, жырдың басталуы, коллизиясының дамуы, шарықтау шегі, аяқталуы — түгелімен бір ізге келеді. Сонымен бірге кейіпкерлердің образдары сомдалады, олардың тартысы күшейеді. Эпостың тілі көркем, бейнелі сипат

алады. Көптеген ескі мифтік ұғымдар шеттетіліп, шығарма біршама реалистік, әсіресе, романтикалық сарынға ие болады.

Эпостың басты тақырыбы — сүйіспеншілік мәселесі жаңаша, сол кезеңге сәйкес түсіндіріліп, жырланады. Қозы мен Баян — бір-біріне жай ғана ғашық болған жігіт пен қыз емес. Олар екі әкенің сертін орындаушылар болып суреттеледі. Сөйте тұра, олар бірін-бірі көргенде үлкен сезімге бөленіп, шын ғашықтарға айналады. Жалпы, бізге жеткен жырда сүйіспеншілік пен имандылық, адалдық пен адамгершілік мәселелері ең басты, ең негізгі болып көрсетіледі.

Сонымен, XVIII-XIX-ғасырларда «Қозы Көрпеш — Баян Сұлу» жыры ежелден келе жатқан сюжетті мүлде жаңа сапаға көшіреді, жаңаша әңгімелейді. Жігіттің үйленуі туралы ескі әңгіме ендігі жерде махаббат үшін күрескен екі жастың тағдырын баяндайтын әдемі жыр ретінде орындалатын болады. Талантты ақын-жыршылардың арқасында бұл шығарма елдің сүйіп тыңдайтын жырына айналып, бүкіл Қазақстанға тарайды. Орыстың ұлы ақыны А.С.Пушкиннің бұл жырдың мазмұнын Орал өңірінен жаздырып алуы — осының айғағы.

Қазіргі шақта «Қозы Көрпеш — Баян Сұлу» жырының бізде хатқа түскен 33 мәтіні бар. Олар Қазақстанның әр түкпірінен жазылып алынған. Кейбірі — жыр түрінде, енді біреулері — проза үлгісінде, ал, кейбірі — орыс тілінде. Қалай болғанда да, мұншама текстін болуы — бұл жырдың халыққа өте қымбат, сүйікті шығарма екенін көрсетеді.

Бұл жыр сюжетінің өте көне екенінің тағы бір дәлелі — оның бірнеше түркі халықтары фольклорында болуы. Мәселен, айтылмыш жырдың татар халқында 28 мәтіні хатқа түссе, башқұрт елінде — 10 шақты, ал, алтай жұртында 6 мәтін жазылып алынған. Аталған халықтарда жырдың негізгі сюжеті — жігіттің үйленуі. Бұл көне сюжет әр халықта әр түрде баяндалған. Мысалы, алтайлықтарда сюжет мифологиялық сипат алған. Ол батырлық эпосқа айналған және мұнда кейіпкерлер де, оқиғалар да ертегілік әрі мифтік сарында бейнеленген. Біздің байқауымызша, алтайлықтардың нұскасы ең алғашқы сюжеттің көне белгілерін молырақ сақтаған сияқты.

Башқұрт версиясында да ертегілік мотивтер мен мифологиялық кейіпкерлер ұшырасады. Алайда, олардың архаикалық мәні сәл өзгерген. Мысалы, бас кейіпкерге қастандық істейтін болып дию мен перілер көрсетіледі және олар алтай нұскасына қарағанда басқа мақсатпен, яғни басқа себепке байланысты қас болады. Олар Қарабайға да, оның баласы Қозыға да мұсылман болғандары үшін дұшпан. Ал, Қарабай мен Қозыға көмек беруші болып ақ сәлделі

әулие көрінеді, ол өзі желеп-жебен жүрген бас қаһарманға ылғи Мұхаммед пайғамбарды есте ұстап, соған сиынып жүруді өсиет етеді.

Көне сюжеттің, атап айтқанда, кейіпкерлердің исламдық сипат алуы, әсіресе, татар версиясында басымырақ. Жалпы, татар тіліндегі мәтіндер ертедегі сюжеттің дастанға айналғанын аңғартады. Олардың барлығы дерлік Сібір татарларынан жазылып алынған және бәрі қара сөз түрінде, тілі, негізінен, казакшаға жақын. Мәтіндердің ішінде өлең жолдары кездеседі және бақташылық өмірдің белгілері айқын көрінеді, тіпті, кейбір варианттарының мазмұны қазақтікімен бірдей, әрі татар тұрмысында баяғыда ұмытылған мал шаруашылығы мен оның ұғымдарын сақтап қалған. Мысалы, Қозы қой бағып, оны кешке қораға айдап келеді, отардағы кәрі қойлар Қозыны танып қояды, т.с.с. Әсіресе, өлеңмен айтылатын жайттерде ескі бақташылық, малшылық өмірдің белгілері, қазіргі татар тілінде жоқ мал атаулары, көшпеліліктің іздері мол.

Қазақтың «Қозы Көрпеш – Баян Сұлуына» келер болсақ, қай нұсқасын алсақ та – төгіліп тұрған жорға жыр, жарқырап тұрған сөз маржаны, нағыз классикалық эпостың өзі. Ол өзінің таза поэзиялық үлгіде болғанымен ғана емес, сондай-ақ образдардың сомдалуымен, композициясының жүйелігімен, тілінің өрнектілігімен, әуенділігімен және көне діни нанымдар мен мұсылмандық түсініктерді шебер ұштастыруымен, көшпелі-бақташылық тіршіліктің өзіне ғана тән әсемдігін даланың қатал дүлейлігімен жымдастырып, бәрін жарасты етіп көрсете білуімен басқа халық версияларынан окшауланып тұрады. Әрине, мұндай көркемдік көп ғасырдың жемісі, талай жыршы-ақындардың еңбегі. Жоғарыда айтқан бірнеше халықтың нұсқаларын салыстыра қарағанда осы жырдың сюжеті оу баста әнгіме, ертең түрінде айтылғаны байқалады. Мұны «Қозы Көрпеш – Баян Сұлу» жырының композициялық құрылымынан айқын көруге болады. Жырдың құрылымдық реті мынадай:

1. Балалар (ұл да, қыз да) әкелері үйде жоқ кезде, бір мезгілде дүниеге келеді.

2. Қозы өзіне айттырылған қызды іздеп, сапар шегеді.

3. Қозы болашақ қайын атасының аулына келеді. Ол өзінің пішінін өзгерткен; оны ешкім танымайды. Ол қыздың әкесіне малшы болады.

4. Қозы өзінің қайын атасымен қақтығысқа түседі, оны жеңеді, сөйтіп, сүйікті Баянымен қосылады. Бірақ қапыда мерт болады.

Кейбір нұсқаларда:

5. Дұшпандарын жеңіп, Қозы Баянға үйленеді, сол елді билейді.

6. Қозы өзінің атамекеніне қайтып келеді, балалы болады. Баласы әкесінің ісін жалғастырады.

Міне, бұл — жырдың шартты түрдегі схемасы. Осы схеманы ертегілерде де кездестіреміз. Әдетте, казак ертегілері көбінесе болашақ кейіпкердің дүниеге келуімен басталады. Ол туардан бұрын әкесі әртүрлі себептермен үйде болмайды: ол ұзақ жолда жүреді, немесе басқа жұртпен соғыста болады, я болмаса жас нәрестенің дауысын естігенде қуаныштан жүрегім жарылып кетер деп, әдейі үйден кетіп қалады, т.с.с.

Дүниеге келген бала ержетіп, өзіне жар іздеуге аттанады. Ол небір қиындықтардан өтіп, болашақ әйелінің еліне келеді. Оны ешкім білмейді, ол енді қыз әкесінің өте ауыр шарттары мен талаптарын орындауға мәжбүр болады. Кейбір ертегіде кейіпкер өзінің қайын атасымен күш сынасып, шайқаста жеңіп шығады. Қыз әкесі амалсыздан оған қызын, патшалық тағын береді. Сөйтіп, әлгі жігіт қайын атасының тағына отырады. Содан соң ол біраз уақыт осы елді билеп тұрады да, әйелін алып, еліне аман-есен оралады.

Ертегідегі бас кейіпкердің қайын атасының тағына отыруы мен қайын жұртында біраз уақыт мекендеуі — ежелгі матриархат дәуіріндегі дәстүрдің елесі. Ол дәстүр бойынша үйленген жігіт әйелінің елінде тұратын болған. Мұны матрилокалдык неке деп атаған. Ол XX ғасырға дейін Африка мен Океанияның, Индонезия мен Солтүстік Американың байырғы тұрғындарында сақталған<sup>138</sup>. Бұл дәстүрдің басты ерекшелігі — үйленетін жігіт қыздың үйіне бірекі жыл жұмыс істеуге міндетті. Оған достары да жәрдемдескен. Егер болашақ күйеу бала жұмысты нашар істесе, оған қызды бермейтін болған.

Міне, қызды алу үшін оның үйіне қызмет ету дәстүрі — қалыңмалдың ең ескі, алғашқы түрі десе болады. Қызды осылай «сатып» алу әдісі — ертегілердегі қыз әкесінің жігітке қиын шарттар қою мотивінің арғы түбірі, көне төркіні. Және жігіттің ол шарттарды еш сөзге келмей орындайтыны да — сол дәстүрдің көмескі сарқыншағы. Әлбетте, бұл өте ескі дәстүр және ол фольклорда сол калпында емес, өзгерген түрде көрініс береді, себебі ол дәстүрдің өзі өмірден өшкен. Сөйтіп, болашақ күйеу баланың қалыңдықтың үйіне, руына атқарған істері енді ертегіде болашақ қайын атаның жігітке орындалуы өте қиын тапсырмаларына айналады, яғни бұл

<sup>138</sup> Косвен М. Матриархат. Этнографические материалы // Ученый записки МГУ. Вып. 61. История. М., 1940. Т. 2. С. 92, 93, 103, 120, 125, т.б. Першиц А.И., Монгайт А.Л., Алексеев В.П. История первобытного общества. М., 1983. С. 74-76, 141-142.

жерде фольклорлық поэтика әсер етеді. Енді ертегідегі тапсырмалар – жігітті сынау болып қабылданады. Бұл эпосқа да енеді.

Қозы Көрпештің айттырылған қызы – Баянды іздеп, оның аулына басқа кейіпте, танылмай келуі, Қарабайдың малын бағуы, ақыр аяғында, Қарабай мен Қодарды жеңіп, сүйгеніне қосылуы, сол елді билеп, бірнеше жыл тұруы – көркем эпостың поэтикасына сәйкес көрсетіліп, оның әдемі композициялық желісіне арқау болған. Әлбетте, бұдан «Қозы Көрпеш – Баян Сұлу» жыры – ертегі екен деген ой тумауға тиіс. Бұл жерде әңгіме, біріншіден, түпкі сюжеттің тым көне екендігі және ол сюжет әу баста әңгіме-ертегі түрінде баяндалғандығы туралы болып отыр. Өте ерте заманда туған әңгіме-ертегі бірте-бірте эпосқа айналған. Ол ұзақ уақыт аса күшті эпикалық дәстүрдің құшағында болғандықтан эпос жанрының ең басты қасиеттерін бойына сіңірген, сөйтіп, орта ғасырларда әдемі жырға айналған. Жігіттің үйленуі туралы ежелгі сюжет батырлық мәндегі емес, екі жастың сүйіспеншілігіне арналған, ғашықтық мәндегі жырға айналған.

Сөз жок, бұл жырдың тууы оп-оңай болған жок. Ол ұзақ уақытты қажет етумен бірге сыртқы жаулармен ұдайы соғыс жүріп, тек батырлықты дәріптеген заманда ерлікті айтпай, махаббат сезімін жырлау белгілі дәрежеде алғашқы авторлар мен жыршылардан батылдықты әрі шеберлікті талап еткен еді. Оның үстіне адамның отбасы мен некесіне арналған жыр шығару да сол дәуірдегі қоғамның рухани, имандылық мәселесін көпшілік алдына жайып салумен бірдей болатын. Мұның өзі ондай жырды жұртшылық қалай қабылдайды деген де сауал туғызуы мүмкін еді. Жас жігіттің ұрыста ерлік көрсетудің орнына жеке басын күйттеп, қыз іздеп, сергелдеңге түскенін және қыз бен жігіттің қиындықтарға қарамай, бір-бірін сүйіп, махаббат үшін күрескенін баяндайтын жырды тарату үшін алғашқы авторлар мен жыршылар сол заман ауанына сәйкес көркем шешім тапқан. Олар екі жастың өз бакыты үшін күресін – олардың әкелерінің антын орындау үшін күрес етіп көрсеткен. Яғни Қозы мен Баянның тағдыры, олардың өзі әлі тумай тұрғанда, Сарыбай мен Қарабайдың ежелден келе жатқан ежеқабыл салты бойынша құда болып сертгескен сәтте шешілген еді, ал, Қозы мен Баян осы салтты орындаушылар ғана деген мәндегі жыр етіп шығарған. Осының арқасында жыр әлеуметтік-имандылық проблемаларын және жеке адамның бас бостандығы мен махаббат еркіндігі туралы идеяларды ашық айта алған. Осылай жігіттің үйленуі туралы ежелгі ертегі таза махаббат жайындағы үлкен романдық эпосқа айналған және өз уақытының қоғамдық, әлеуметтік

мәселелерін қамтып, өмір шындығын біршама дәлдікпен суреттей алған. Екінші сөзбен айтқанда, «Қозы Көрпеш — Баян Сұлу» жыры — нағыз көркем туынды болып шыққан, алайда, бұл жолда ол талай өзгеріске ұшырап, жөндеулерден өткен. Мұхтар Әуезов: «Бізге мәлім болған «Қозы Көрпеш — Баян Сұлу» жырларының кейбір варианты — ерте заманның өзіне байланысты айтылса, енді біреулері бергі XVIII-XIX ғасырда өңделіп, жаңғырған. Және кейде «ноғайлы» деген ескі атаулары жойылып, оның орнына Кіші жүздің Шеркеш руы, не Орта жүздің Бағаналы (Найман) руларының аттары аталады. Бірақ бұл нұсқалардың қай-қайсысын алсаңыз да, алғашқы сюжет асылы — біреу. Әр дәуірдің, әр жердің акындары өз ортасындағы тыңдаушыларының ынғайына тартканымен, оның негізгі мазмұны, оқиға желісі бір арнаға саяды»<sup>139</sup>, - деп жазады.

Ұлы Мұхаң бір эпос туралы ғана айтып отырса да, жалпы фольклор теориясының бірнеше заңдылығын қамтып кеткен. Оның бірі — фольклорлық процестің ерекшелігі. Яғни бірде-бір фольклорлық шығарма кейінгі ұрпаққа сол алғашқы қалпында жетпейді, оның түпкі сюжеті сақталады, бірақ ауыздан-ауызға көшкенде оқиға күнгірт тартады. Қоспалар көбейеді, айтушылардың ой-пікірі енеді немесе тыңдаушылардың талабы ескеріледі. Екінші заңдылық — фольклорда болатын тарихи тұтастану (циклизация). Мұндай тұтастануда әр дәуірдің шындығы, фактісі, оқиғасы, адамдары араласып кетеді. Себебі әр дәуір мен қоғамның талабы бойынша бұрынғы шығарма қайта жаңғырып орындалады да, сол шақтағы көкейкесті делінетін қажеттіліктер шығармаға енеді, сөйтіп, не ескіні ығыстырады, не өзгертеді, не қатар пайдаланады. Мұхаң айтып отырған «ноғайлының» ығысып кетуі осыдан. Үшіншісі — географиялық тұтастану. Әдетте, жырдың өзінің ареалы болады, оқиға белгілі бір өлкеде өтеді. Сонымен қатар жыршылар өзі жүрген жерлерді, немесе өзінің ру-тайпасы мекендеген аймақты, я болмаса тыңдаушылардың өлкесін қосып отыруға тырысады. Осылай кейде бір шығарманың бөлек варианттарында кейіпкердің іс-әрекеті тұрақты ареалдан басқа да жерде өтіп жатады.

Осы айтылған заңдылықтар «Қозы Көрпеш — Баян Сұлу» эпосында да бар. Мұнда тағы ғұмырнамалық тұтастану да айқын, яғни шығармада бас қаһарманның туғанынан бастап қаза болғанына дейін, демек, оның бүкіл ғұмыры қамтылады. Тіпті, Қозы мен Баянның өмірге келуіне дейінгі жағдай, яғни перзентсіз екі қарияның жай-күйі баяндалады, ал, мұны ғылымда «пролог» деп

<sup>139</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. Алматы, 1960. 1-т., 1-кітап. 511-512-б.

атайды. Мұндай пролог дүниеге келетін кейіпкердің келешекте ерекше адам болатынын, оның Құдайдан тілеп алған бала екенін көрсету үшін пайдаланылады. «Қозы Көрпеш» жырының кейбір варианттарында эпикалық жанрдың тағы бір дәстүрі қолданылады. Ол — Қозы мен Баянның арманына жетіп, Күлеп деген баласының болғанын әңгімелейтін эпилогтың болуы. Міне, осының бәрі «Қозы Көрпеш — Баян Сұлу» жыры біздің дәуірімізге жеткенге дейін талай өңделіп-өзгергенін, шындалып-шымырланғанын көрсетеді. Бұл ойымызды Мұхтар Әуезовтің мына сөздері тамаша қуаттайды. Абай туралы айта келіп, Мұхаң былай деп жазады:

«Белгілі әнші-күйші емес, жай орташа айтушыларға да халық жырларын немесе өз тұсындағы ақындар жазған дастандарды жырлатып отырады.

Топай Бейсембай деген ақынға «Қозы Көрпешті» Жанақ үлгісімен жырла деп тапсырады. Бірақ бар өлеңін бір қалыпты әуенмен айту жөн емес деп, Қарабай, Қодар, Тазша, Сақау катын, Баян, Қозы — барлығына кей сөздерін өз әуенімен айтқызатын болады»<sup>140</sup>.

Сонымен, біз оқып жүрген «Қозы Көрпеш — Баян Сұлу» жыры — ұзақ даму жолынан өткен классикалық эпос ретінде нағыз фольклорлық сөз өнері екені күмәнсіз. Мұнда нағыз өнерге лайық ширатылған сюжет, қызғылықты мазмұн, сомдалған образдар, шиыршық атқан конфликт, жүйелі композиция, кестеленген өрнекті тіл бар, яғни бұл шығарма болмысты көркем түрде бейнеленген туынды. Бір ғажабы — бізге жеткен кейбір нұсқаларда фольклорда, соның ішінде эпоста да көп кездесе бермейтін кейіпкерлердің өсіп-жетілу динамикасы мен ішкі сезімдері көрініс тапқан. Мұны Қозы мен Баянның бейнелерінен анық көруге болады. Олардың туғаннан кейінгі ғұмыры батырлық эпостағыдай емес. Екеуі де «сағат сайын» өспейді, жастайынан ересен қимылға бармайды. Қозы өзі қатарлы балалармен асық ойнап өседі, кәмелетке жеткенде ғана Баян туралы естіп, есейгенін сезеді. Баян да он төрт жасқа дейін ештеңе ойламай, еркелеп өседі, тек он төртке толғанда ғана Ай мен Таңсықтың айтуынан Қозыға деген сезімге беріледі.

Жырда Қозы мен Баянның бір-біріне деген махаббаты бірден лап ете түспейді. Олардың сүйіспеншілік сезімі өрбу, күшею үстінде көрсетіледі. Қозы алғаш рет анасынан Баянның өз қалыңдығы екенін естігенде қызға бірден ғашық болмайды. Бірақ оны іздеп шығады, себебі ол қыз — Қозының әкесі атастырып қойған «заңды»

<sup>140</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. Алматы, 1961. 2-т., 1-кітап. 367-б.



қалыңдығы. Әуелде ол қалыңдығын көргісі келеді, оған қызығады, алайда, әлі есін жоғалтқандай ғашық емес. Баян туралы жол бойы әркімнен естіген сайын ынтыға түседі. Тек қалыңдығын іздеп жүріп, қиналғанда, шаршаған тұста қызығушылық енді інкәр сезімге айналады. Бірақ әлі ғашық емес. Тек Баянды көргенде ғана оны махаббат оты шарпып, ол қызды ынты-шынтымен сүйеді, ғашықтық сезімге оранады. Қозының осы сезімін жырдың өзі де екі кезенге бөледі. Баянға жолыққанға дейін ол «айдай Қозы» деп аталса, екінші кезеңде «ер Қозы» деп аталады.

Баян Сұлу да Қозыға ә дегеннен ғашық болмайды. Оған Қозы туралы жастайынан Ай мен Таңсық айтудай-ақ айтқан. Өзінің атастырып қойған жары екенін біліп, бір іздеп келер деп, іштей күтіп жүргені рас, бірақ жігітті көрмейінше қыздың жүрегі лаулап жанған жоқ. Егер бұрын есімін естіп, сырттай білдірмей күтіп жүрсе, Айбастан Қозының жайын естіген соң Баян енді жай қызығып қана қоймай, Қозыны бір көруге ынтық болады. Осы ынтызарлық күшейе түсіп, жүрегінде от тұтатады. Сонда да ол Қозыны әлі «сүйікті жарым» деп емес, «әкем қосқан жарым» деп, оны тосып жүреді. Тек Қозыны көргенде ғана оны махаббат сезімі еркінен тыс билеп, қыз басымен ұйықтап жатқан жігітке өзі баруға мәжбүр етеді. Осыдан кейін ғана екі жас өздерінің таза сезімін қорғайды, ғашықтық отына күйіп, соның құрбаны болады...

Осылай адам сезімін сатылап, біршама дамыта көрсету — жалғыз бұл жырдың ғана емес, жалпы романдық эпостың табысы, бәлкім, бұл әдебиеттің әсерінен болған шығар. Бірақ мұнда әлі психологизм жоқ, ол фольклорға тән емес. Ғашықтық жырдың басты мақсаты — ерлікті емес, махаббатты жырлау, шайқасты емес, еркін сүйіспеншілік үшін күресті дәріптеу, сол себепті мұнда ел ішіндегі бейбіт өмір, халықтың тұрмысы, салт-ғұрпы молырақ көрініс табады, кейіпкерлер соғыс алаңында емес, имандылық майданында айқасады.

### *«Қыз Жібек» жыры*

Қазақ романдық эпосының классикалық үлгісінің бірі — «Қыз Жібек» жыры. Бұл да — ерте заманда туып, Қазақ хандығы тұсында өнерге айналған көркем шығарма. Мұның ең басты ерекшелігі — үлкен екі сюжеттен тұратындығы. Яғни «Қыз Жібек» — екі бөлікті шығарма. Бірінші бөлімінде Төлеген мен Жібектің сүйіспеншілігі мен Төлегеннің қарақшы Бекежанның қолынан мерт болғаны ба-

яндалады. Ал, екінші бөлімнің мазмұны – Төлеген өлгеннен кейінгі Жібектің тағдыры және оның Сансызбаймен қосылуы.

Жырдың жалпы нобайы мен тақырыбына, сюжеттін, оқиғаның даму логикасы мен композициясына қарағанда, оның бірінші бөлімі өзінше жеке шығарма болып туып, ел арасына тараған болу керек. Мұндай пікірді кезінде Ғабит Мүсірепов те айтқан екен<sup>141</sup>. Бұл бөлім жеке күйінде нағыз ғашықтық жырдың үлгісі болып көрінеді, яғни бірін-бірі сүйген екі жастың бақытсыз тағдырын баяндаған болу керек. Ондай жағдайда жеке жыр ретінде өмір сүрген бұл бөлім трагедиямен аяқталған деп ойлауға болады: Төлеген опат болғанын білген Жібек өмірмен өзі қоштасқан тәрізді.

Композициялық құрылымы бойынша жырдың алғашқы бөлімі, негізінен, «Қозы Көрпеш – Баян Сұлу» секілді таза романдық эпосқа жақын:

1. Төлегеннің ерекше жағдайда дүниеге келуі: алдыңғы сегіз бала шетінеп кеткеннен кейін, солардың өтемі ретінде тууы.

2. Қалыңдық іздеп, сапар шегуі.

3. Болашақ кайын жұртына келуі.

Рас, Төлегеннің қызды іздеу сапары мен арудың аулына келуі Қозыдан гөрі өзгеше. Ол Қозы сияқты ұзақ жүрмейді, қиналмайды және жасырын да келмейді. Төлеген ашық келіп, өзінің мақсатын ашық айтып, елге жария етеді, Қозы секілді мал бағып жүрмейді. Есесіне ол ұнатқан қыздың әкесіне қалыңмал төлеп, «занды» күйеуге айналады. Қайын жұртында Жібекпен ойнап-күліп үш ай тұрады да, еліне қайтады. Бірақ әкесі Төлегенге қайын жұртына келесі жылы барасың деп, дереу аттануға рұқсат бермейді. Алайда, Төлеген әкесінің тыйымына қарамай, жалғыз өзі жолға шығып, айдалада қаракшылардың қолынан мерт болады.

Міне, осылардың бәрі ертегінің құрылымын еске түсіреді: кейіпкердің бірнеше баланың өлімінен кейін тууы, яғни Құдайдан тілеп алған перзент болуы, оның қыз іздеп, алысқа сапар шегуі, қыздың еліне келуі, қыз әкесінің талаптарын орындауы, қызға үйленуі және қыздың елінде біраз уақыт тұруы мен еліне қайтуы. Тіпті, әкесінің баласына тыйым салуы мен Төлегеннің тыңдамай кетіп қалып, опат болуы да ертектелідей: тыйым – тыйымды бұзу – жаза тарту. Бұл мотив – ертегінің өзегі. Әрине, эпос бұларды өте көркем әрі лирикалық мағынада көрсетеді. Мәселен, Төлеген жай ғана, еріккеннен қыз іздемейді. Ол тек өзі ұнатқан, сүйген қызды ғана алмақ ниетпен іздейді. Төлеген ондай қызды табады, оны

<sup>141</sup> Дүйсенбаев Ы.Т. Қазақтың лиро-эпосы. Алматы, 1973. 91-б.

кұлай сүйеді, қыз да оны сүйеді, сөйтіп, екеуі аз уақытқа болса да, бақыт құшағында болады. Төлегеннің Жібекті сүйгені соншалық, ол, тіпті, әкесінің тыйымын бұзып, сүйіктісіне берген уәдесінен шығу үшін қатерлі жолға жалғыз шығады.

Төлегеннің мерт болған жағдайы да ғашықтық жырға сай көрсетіледі: дұшпаны оны қырық күншілік шөлдегі Қособа деп аталатын жерде қапысын тауып өлтірді. (Жердің Қособа аталуының өзі — трагедиялық оқиға болатынын аңғартады). Төлегеннің өлімі де романдық эпос ауанына сәйкес: ол қырық қаракшымен күні бойы атысады. Астындағы болдырған Көкжорға да тұрып қалады. Бекежан болса, оның сыртынан жасырын келіп атады. Егер Бекежан бетпе-бет келсе, Төлеген бой бермес еді дейді жыр. Сонымен, Төлеген батқан күнмен бірге қапыда өледі...

Ғашықтық жыр жанрының заңы бойынша Төлегеннің өлгенін естіген Қыз Жібек өзі де өмірмен қоштасуы керек еді. Алайда, ол олай етпейді, тірі қалады. Енді оқиға әрі қарай дамиды. Осылай «Қыз Жібек» жырының екінші бөлімі басталады.

Бұл бөлім — батырлық эпос мәнінде баяндалады: Төлегеннің інісі Сансызбай хабарсыз кеткен ағасын, оның әйелін іздеп шығады, бірақ ол тек Жібекті ғана табады. Жесір қалған жеңгесін зорлықпен алғалы жатқан қалмақпен соғысып, Жібекті алып, аулына қайтады. Осы желіге құрылған екінші бөлім, яғни Сансызбай-Жібек бөлімі — эпикалық жанрда жиі кездесетін эпилог болып шыққан. Әдетте, мұндай эпилогта әкесінің, немесе ағасының істей алмай кеткен шаруасын баласы, я болмаса інісі жалғастырып, тындыратын болған. (Мұны ғылымда «шежірелік тұтастану» деп атайды). Ол әкесінен, яки ағасынан әлдеқайда күшті болады да, олардың шамасы келмеген жауларды түгел жайратады, сөйтіп, олардың өсиетін жүзеге асырады.

«Қыз Жібек» жырында мұндай рөлде Сансызбай көрінеді. Ол ағасының алысқа, Жібек аулына жол тартқанда «олай-бұлай боп кетсем, асыл туған Жібекті еш жаманға қор қылмай, өзің бір алып, сүйгейсін» деп айтқан өсиетін толық орындайды. Қалмақтың ханы Қоренді жекпе-жекте өлтіріп, қалың қалмақ қолын қырады да, жеңгесін алып, еліне қайтады.

Жалпы, осы екінші бөлімнің сюжеті өте көне болып есептеледі. Ол сонау ежелгі рулық қауымда жігіттің өз қалыңдығын (немесе әйелін) жау қолынан азат еткені туралы айтатын аңыздау түрінде пайда болған сюжет. «Қыз Жібекте» бұл сюжет тарихи тұтастануға сәйкес кейінгі, XVI-XVIII ғасырлардағы қалмақ-қазақ

ұрыстарының бір көрінісі болып шыққан да, қаһармандықпен қатар лирикалық мазмұнда баяндалған.

Сонымен, көзіміз жеткені — «Қыз Жібек» жыры фабуласы әртүрлі, әр кезде туған екі сюжеттен құралған эпос екен. Қалыңдығын (немесе әйелін) жау тұтқынынан ерлікпен босатып алған жігіт туралы көне қаһармандық сюжет бағы ашылмаған екі ғашық жөніндегі романдық эпосқа кірігіп, осы эпостың жалғасына айналған да, Жібектің күйеуі — Төлеген өлгеннен кейінгі тағдырын көрсетеді. Ал, енді осы айтылған контаминация қашан және не үшін жүзеге асқан? Біздің топшылауымызша, ежелгі сюжеттің ғашықтық жырға енуі XVIII ғасырда жүзеге асқан секілді, себебі бұл тұста қазақ фольклорында эпикалық дәстүр мен шығармашылық мейлінше өріс алып, дамыған болатын.

Қазақ тарихында XVIII ғасыр — ұзаққа созылған ең бір жаугершілік заман болып, қазақ халқы жонғар басқыншыларымен және Еділ қалмақтарымен жерін, елінің тәуелсіздігін сақтау үшін сан рет соғысқаны белгілі. Осы дүрбелен дәуір ақындар мен жыршыларды ежелгі ру-тайпалық эпостарды қайта жырлауға, жаңғыртуға мәжбүр етті. Олар жаңадан жырлағанда сол шақтағы қоғам алдында тұрған мақсат-міндеттерге сай етіп жырлады және жаңа шығармалар тудырды. Сөйтіп, қазақ эпосы тарихи тұтастануға түсті. Мұхтар Әуезов: «Жырдың екінші саласы осы жаугершілік заманға келіп килігеді. Жайық бойындағы аз ру шектілерге торғауыттардың ол кезде, белгілі бір кезеңде үстем болуы рас»<sup>142</sup>, — деп жазуы біздің ойымыздың дұрыстығын көрсетсе керек. Сонымен «Қыз Жібек» жырының екі бөлімі XVIII ғасырда қосылып, тұтас бір көркем шығармаға айналған деп айта аламыз. Сансызбай туралы бөлімнің қосылуының тағы бір себебі — жыршылар мен тыңдаушылардың Жібектің әрі қарайғы тағдырын білгісі келуі мен жұртшылықтың жырды бақытты аяқталуын қалауы. Тегінде, фольклорлық шығармалар әрқашан жақсылықпен аяқталады: ертегіде бас кейіпкер зұлымдықтың бәрін жеңіп, сүйгенін алып, барша мұратына жетеді; эпоста да солай, батыр барлық жауын жайратып, елге тыныштық орнатады, арманына жетеді. Бұлай болуы халық арманы мен эстетикасынан туындаған заңдылық.

Жібек пен Сансызбай туралы сюжеттің жырға эпилог болып енуі, сөз жоқ, эпостың бірінші бөліміне де өзгеріс енгізген. Оны мынадай мотивтер мен эпизодтардан көруге болады: Төлегеннің еліне қайтып келуі; Базарбайдың Төлегенге қайтадан Жібекке

<sup>142</sup> Әуезов М. Әр жылдар ойлары. Алматы, 1959. 301-б.

баруына рұқсат бермеуі; Төлегеннің алыс жолға жалғыз кетуі; Төлегеннің Сансызбайға Жібекті тапсыруы; Жібектің Сансызбайды күтуі; Жібектің Сансызбаймен қосылуы, т.б. Жоғарыда айтқандай, жырдың бірінші бөлімі Төлегеннің және Жібектің өлімімен аяқталуы керек еді. Ғашықтардың арасына Бекежан кіріп, Төлегенді өлтіруге тиісті еді. Бәлкім, Ғабит Мүсірепов айтқанындай, бірінші бөлім әдепкі түрінде осылай аяқталған да шығар. Алайда, жырда Бекежан Төлегенді дереу өлтірмейді. Ол Төлегенге әйелімен үш ай тұруға мүмкіндік береді. Бекежан арам ойын ыңғайлы жағдайда орындамақ, яғни Төлеген жеке қалғанда өлтірмек. Ондай сәт туады да: Төлеген әкесінің рұқсатынсыз Жібектің аулына жалғыз шығады. Неге бұлай болады? Базарбай неғып өзгеріп қалды? Оның өзі емес пе еді Төлегенге қыз айттырмай, сүйгенін алсын деп, ерік беріп қойған? Төлеген Жібектің еліне алғаш аттанғанда рұқсат берген де өзі еді ғой? Енді неліктен ол екінші рет баруға қарсы бола қалды?

Жырда бұл сұрақтарға жауап берілмейді, Базарбайдың өзгеріп қалғаны да түсіндірілмейді. Жыр мен жыршылар үшін ең басты нәрсе бұлар емес. Олар үшін аса маңызды нәрсе — Базарбай Төлегеннің таңдауына риза емес, сол себепті ол баласына рұқсат бермейді. Ал, Төлеген болса, әкесінің рұқсатынсыз, батасын алмай, жолға жалғыз шығады. Оның соңынан еріп, біраз жерге дейін жылап шығарып салған — жалғыз інісі Сансызбай. Сансызбаймен қоштасып тұрып, Төлеген оған:

Олай-бұлай боп кетсем,  
Асыл туған Жібекті  
Еш жаманға қор қылмай,  
Өзін бір алып, сүйгейсің! —

деп табыстайды.

Міне, осы ағайынды екеуінің қоштасуы мен арыздасуы — екінші бөлімнің жырға енгенін ақтап тұр. Төлегеннің осы сөздері жырдың бірінші бөлімінде айтылады, ал, осы мәндес сөздерді екінші бөлімде Жібек те айтады. Өзінің мүшкіл халін баяндай келіп, жөн сұраған Шегеге ол былай дейді:

Тірі болса Сансызбай  
Жетер уақыты боп еді.  
Біздей ғаріп міскінді  
Неге бір іздеп келмейді-ай?!

Жырдың оқиға желісі бұзылмас үшін бірінші бөлімнің аяқталуы да өзгертіледі: Төлегеннің өлуі әдеттегідей емес, яғни ол Жібектің аулында өлмейді. Ол дұшпандармен айдалада шайқасып, Жібектің ауылынан жырақ жерде оққа ұшады. Сондықтан Жібек те, Сансызбай да оның опат болғанынан бейхабар. Тек сегіз жыл өткен соң ғана олар Төлегеннің өлгенін естиді. Міне, осы себепті Жібек Төлегеннің артынан қоса өлмеген дегенді айтады эпос. Жібек сегіз жыл бойы сарылып, Төлегенді күтеді. Жырдың қисыны бойынша Жібектің ендігі тағдырын баяндау қажет, сөйтіп, Сансызбай туралы сюжет еніп, жыр оқиғасы әрі қарай дами береді.

Осы екінші бөлімнің мазмұны лирикалықтан гөрі батырлық эпосқа жақын. Сансызбайдың Жібекті алуы — батырлық эпостағы қаһармандықпен үйлену болып шыққан. Ол кәдімгі батырларша жекпе-жекте өзі секілді батырды өлтіреді, қалың қалмақ қолын түгел қырады. Ал, Төлеген ондай емес-тін. Оның үйленуі ғашықтық жырдағыдай, яғни ол қиындықпен үйленеді: екі рет қырық күншілік шөлден өтеді, әкесінің назасына ілігеді, қарақшылармен шайқасады. Осыдан-ақ жырдың екі бөлімі мазмұн жағынан екі түрлі, біріншісі — ғашықтық, екіншісі батырлық екені көрініп тұр. Бірақ соған қарамастан «Қыз Жібек» жыры біртұтас көркем туынды, мұнда екі бөлім бір-бірін толықтырып, үлкен эпикалық шығармаға айналған, өйткені, бүкіл жырдың алуан түрлі эпизодтары мен мотивтерін жымдастырып тұрған нәрсе — махаббат тақырыбы.

«Қыз Жібек» эпосын махаббат гимні десе де болады. Оның нағыз көркем туындыға айналу мезгілінде, яғни XVI-XVIII ғасырларда қазақ қоғамында жеке бастың бостандығы, махаббат еркіндігі туралы мәселе мұндай деңгейде ашық айтыла бермейтін, рулық заманның неке мен отбасына қатысты ежеқабыл, қалыңмал, көп әйел алу, әменгерлік сияқты салттары үстем болатын. Солай бола тұрса да, «Қыз Жібек» жырының шығуы сол дәуірдің өзінде-ақ халықтың идеал туралы эстетикалық пайым-түсінігінде белгілі бір дәрежеде өзгеріс болғанын айғақтайды. Төлегеннің де, Жібектің де өзіне лайық жар іздеуі, сүйіспеншілікпен үйленуді көздеуі — сол кезеңдегі жастардың ойында, көкірегінде жүрген арманын, мұнын, тілегін аңғартады. Жырдың ел арасында кең тарағанының бір себебі осында болса керек.

Төлеген — қазақ эпосы, тіпті, бүкіл қазақ фольклоры үшін жана кейіпкер. Ол Қозы Көрпештен де өзгеше. Қозының бейнесінде батырлық қасиет көп. Ал, Төлеген — нағыз лирикалық кейіпкер. Ол бай болуды, батыр болуды көксемейді. Оның арманы — өзіне лайықты сұлуды сүйу, соны өзіне өмірлік жар ету. Жыршы да осыны

айтады: «Батырлық, байлық кімде жоқ, Ғашықтық жөні бір басқа». Демек, сол кездің қоғамында осындай ой-пікір болған, яғни ел ішінде махаббатты — өте таза, бәрінен ерекше, биік сезім, оны кез келген адам біле бермейді деген ұғым қалыптасқан. Нак осындай ерекше сезім Төлегенді әкесінің бата бермегеніне карамастан алыс жолға жалғыз аттандырады. Төлеген үшін өмірдің мәні де, сәні де — махаббат, махаббат үшін күресіп, өмір сүру, сүйгеніне үйлену. Сондықтан да болу керек, оның мінезі де, істері де әдеткі эпостағыдай емес. Ол аң да ауламайды, мал да бакпайды, жастайынан батырлық мінез де танытпайды, батырлық өнерді де үйренбейді. «Періште сипатты ұл» боп тууының өзі — оның ерекше сұлу болатынын білдіреді. Демек, ол батыр болмайды. Төлеген кәдімгі батырларша «сағат сайын» өспейді, бозбала кезінде ешбір ерлік іс-әрекет жасамайды. Есесіне он екі жасында өзіне пара-пар сұлу қыз іздей бастайды. Он алты жасқа толғанда ат тұяғы жететін жерді түгел шарлап шығады. Қыз Жібек туралы ести сала ол еш ойланбастан жолға шығады.

Егер Қозы Көрпеш қалыңдығының аулына жалғыз шығып, көп қиындық көріп, ұзақ жүріп жетсе, Төлеген қасына бірнеше нөкер ертіп, «жылқыдан екі жүз елу жорға алып, бірнеше күн жол жүріп, Шекті деген елге келіп, шатырды тігіп, жорғаларын жайып салып, жұртқа жар салады». Байқайтынымыз — Төлеген алыс елге шаршамай-талмай, еш қиналмай, аз-ақ күнде жетеді. Оның қызды тандауы да өзгеше. Қызын көрсеткен әрбір адамға бір жорғадан береді. Тіпті, Төлегеннің өзі Жібекке құда түседі. Бұл да — оның ерекшелігі. Оның құда түсу әдісі де айрықша. Алдымен жұртқа жорға таратып, Шекті еліне «мырзалықпен» танылады да, Қаршыға арқылы Жібекті көруге мүмкіндік алады. Бұл жерде Төлеген тағы бір мінез көрсетеді. Ол Қаршығаның сөзіне сеніп қана Жібекке інкәр болмайды, мақтаулы қызды өз көзімен көргісі келеді. Яғни Төлеген қызға сырттай ғашық болғысы келмейді, қызды өзі сынап, өзі тілдесіп қана бағаламақ. Міне, жастайынан өзіне тең қызды іздеген Төлеген мұнда да сол әдетінен таймайды.

Көркем шығарма болғандықтан жырда Төлеген мен Жібектің бір-біріне деген сүйіспеншілігі бірден ашылмайды. Жібекке деген Төлегеннің ынтықтығы сатыланып көрсетіледі. Ең алғаш Жібек туралы ол өз елінде жүргенде естіп, сұлуды іздеп шығады. Содан соң Жібек жайында Қаршығадан қанығып, оны көруге асығады. Сөйтіп, Қаршығаға ілесіп, көштің соңына түседі. Көш үлкен, аяғынан басына дейін баруға тура келеді. Жол бойы бірінен бірі әдемі он үш қызды көреді. Әрқайсысын Жібек екен деп жақындағанда, Қаршыға «Жібек емес» дейді. Жырда қыздардың келбеті өте шебер суреттел-

ген, оларды көрген Төлеген енді тезірек Жібекті көруге асығады. Қаршығадан озып, Жібектің күймесіне бұрын жетеді. Бірақ Жібек онымен «сөйлесуге намыстанады». Тек Қаршығаның үгітінен кейін ғана Жібек «бетін бір ашып, жарқ етіп көрініп, амандасты да, қайтадан бетін жауып, пәуескенің қақпағын түймелеп, жатып қалды», — дейді жыршы. Жібектің ғажайып көркін көрген Төлеген: «Жиһанда бұл сипатты әйел көргенім жоқ еді, енді мұны алайың!» — деп шешеді. Осы сәттен бастап Төлеген енді белсенділік көрсетеді.

Жалпы, Төлеген ғашықтық эпостың дәстүріне сәйкес, өзіне тиісті сынақтардың бәрінен сүрінбей өтеді: қалаған жары үшін ол өз елін, ата-анасын тастап, жалғыз өзі қауіпті сапарға шығады; махаббатқа адалдық танытып, жарық дүниемен қоштасады. Мұндай жағдай романдық эпос кейіпкерінің бәрінің басынан өтеді, Төлеген де осыны бастан кешіреді.

Тумысынан ерекше жаралған Төлегеннің мінезі Жібекке деген сезімінен кейін бұрынғыдан гөрі жұмсарып, оның болмысын байытта, нұрландыра түседі. Ол өте сезімтал, нәзік жанды болып көрінеді. Бұл қасиеті, әсіресе, Төлегеннің Сансызбаймен қоштасқан сәтінде және әуелеп жүрген алты қазға қарата зарын айтқан кезде барынша кең ашылады. Әсіресе, соңғы монологта Төлегеннің ішкі сезімі өте лирикалық, тебіреністі рухта суреттеледі.

Жібек те — өз теңін іздеген ару. Оның арманы — өзін де құлай сүйген, махаббатқа адал адамға қосылу. Жібектің идеалы — бай да, батыр да емес. Оған керегі — Қыз Жібектің жүрегін жалындапта алатын, өзі сияқты жаны таза, ақылды әрі көрікті жігіт. Яғни Қыз Жібектің өзі қалай сүйсе, жігіт те оны солай сүйеі керек. Міне, Төлеген осындай адам. Оны Жібек алғашқы кездесуде-ақ сынап, байқаған. «Жалғыз атты» адамсын дей отырып, Төлегеннің сөзінен, өзін қалай ұстайтын мінезінен оның парасатты бекзат екенін аңғарған.

Жалпы, Жібектің образы эпоста идеалды болып суреттеледі, оның бойында қазақ әйелінің ең асыл қасиеттері жинақталған. Жырда ол екі бейнеде көрінеді: сұлу қыз және адал әйел. Жырдың алғашқы бөлімінің біраз жері — сол сұлу қызға арналған. Оның сұлулығы алыс жерлерге жетеді, Төлеген де, қалмақ ханы Қорен де ару қыздың даңқын естіп келеді. Жібектің өз елінде де талай жігіт оған ғашық, бірақ Жібекке жолай алмайды, өйткені, Жібек тірі жанды менсінбейді, бұлан боп өскен ерке әрі өр мінезді.

Жібектің сұлулығына ақылы мен ақындығы да сай. Алғаш кездескен сәттегі Төлегеннің сөзіне берген жауабы өте ұтымды әрі әсерлі. Ол өзін үлкен шеберлікпен таныстырады жігітке, өзінің кім



екенін көнігі ақындарша баяндайды. Өзін халық құрметтейтінін, жоғары бағалап, сыйлайтынын айта келіп, Жібек Төлегенді әдейі кемсіте сөйлейді, сөйтіп, оның жігіттік намысын сынайды. Оның айтқан жауабына, көркі мен ұстамдығына риза болған Жібек енді өзі іздеген адам — осы Төлеген екеніне көзі жетеді де, соған тұрмысқа шығуға бел байлайды. Бірақ ол жігіттің ұнағанын сездірмейді, ойын ашық айтпайды. Іштей жақсы көріп қалса да, әліптін аяғын бағады, себебі әкесі қалай қарайды бұл жігітке, әлі белгісіз еді. Әкесінің батасын алған соң ғана Жібек өзінің сезіміне ерік береді, Төлегеннің шақыруын жылы қарсы алып, оның отауына өзі барады.

Міне, осыдан бастап Жібек — күйеуіне өте адал әрі қамқор әйел ретінде көрінеді. Төлегенге деген терең де мөлдір сезімін, шексіз берілгендігін ол, әсіресе, жаман түс көргенін жеңгесіне айтып, Төлегеннің сапарға шықпауын өтіну арқылы білдіреді. Осы эпизодта Жібек — сүйікті жар ғана емес, алдағыны болжай алатын көреген әйел болып бейнеленеді. Көрген түсін өзі жорып, Жібек жеңгесін Төлегенге жұмсайды, Төлеген жолға шықпасын деген тілек білдіреді. Екінші сөзбен айтқанда, Жібек Төлегенге тыйым салады. Бұл — жырда екінші тыйым: әкесі Төлегенге алыстағы Шекті еліне, Жібекке баруға келісімін де, батасын да бермеген-ді. Фольклордың поэтикасы бойынша тыйымды бұзған кісі бір қасіретке тап болады. Ал, казактың этикасы бойынша әке батасын алмаған баланың жолы болмайды. Ендеше Төлегеннің мерт болуының түпкі себебі — осы екі тыйымды бұзғаны дейді жыр.

Жібек Төлегенге ғана адал емес, оның еліне, руына адал. Сүйген жарына ғана емес, оның ел-жұртына деген махаббатын Жібек Төлегенді сегіз жыл бойы күту мен ол келмеген соң оның елінен біреу келуін тосу арқылы да білдіреді. Күйеуінің елін Жібек — өзінің қорғаны деп біледі. Қалмақтың Қорен ханы күш көрсетіп, Жібекті зорлықпен алмақшы болғанда, ол Төлегеннің руын есіне алып, Сансызбайдың неғып келмей жатқанына таң болады. Зарыға күткен Сансызбайы келгенде Жібек еш ойланбастан қайнысымен бірге қашуға бел байлайды. Өйткені, ол, біріншіден, Төлегеннің «өліп кетсем, артымда еш жаманға қор қылмас Сансызбай атты інім бар» деген өсиетін орындауы керек. Екіншіден, Жібек, өз заманының салты бойынша, өзін Жағалбайлының жесірімін деп есептейді де, әменгерінің келуін күтеді. Үшіншіден, Сансызбай Төлегеннен аумайды, сондықтан Жібек оны «Төлегеннің өзі» деп қабылдайды. «Сансызбайды көрген соң, Жібектің көңілі тояды», — дейді жыршы. Демек, Жібек енді өзі сүйіп қалады Сансызбайды. Яғни Жібек марқұм болған жарының өсиеті мен ата салтын орындау үшін ғана

тимейді Сансызбайға. Ол өзі ғашық болады, сөйтіп, оның Төлегенге деген інкәрлігі Сансызбайға ауысады.

Сансызбай болса өзін нағыз батыр, елінің таянышы, Жібекті өзі сияқты сүйе білген ер азамат ретінде көрсетеді. Ол Төлеген секілді емес. Ерте жасынан ерлікке даярланып, ағасы дайындап кеткен тоғыз қабат сауытты, дулығаны киініп, найзасы мен садағын асынып, тұлпар атқа мініп, кәдімгі батырларша жолға шығады. Оның бұл сапары, бір жағынан, бұрынғы батырлардың қалыңдық іздеп, сапар шегуін еске түсірсе, екінші жағынан, жау қолына түскен әйелін (яки қалыңдығын) тұтқыннан азат ету үшін күреске аттанатынын қайталаса, үшінші жағынан, болашақ батырдың алғашқы ерлігін ойға оралтады. Ал, мұның бәрі классикалық батырлық эпосқа тән. Демек, «Қыз Жібек» жырының екінші бөлімі — көне заманнан келе жатқан «жігіттің ерлікпен үйленуі» туралы сюжет болып табылады. Бұл сюжет, әсіресе, батырлық ертегі мен көне эпоста жиі кездеседі. Осы ежелгі сюжетті жыршылар әдемі пайдаланып, жырға шеберлікпен енгізген, сөйтіп, екі сюжеттен тұратын өте көркем ғашықтық жыр тудырған.

Эпоста Сансызбай екі сипатта көрінеді: ағасын жанындай жақсы көретін бауыры және оның ісін жалғастырушы інісі. Бірінші сипаттағы Сансызбай — әлі жасөспірім, сондықтан оны бейнелеуде жыр лирикалық психологизмге орын берген. Қайын жұртына кетіп бара жатқан ағасымен қоштасқан сәттегі Сансызбайдың мінезі, ағасына айтқан сөзі — оның терең ойлы, ата-анасы туралы қам жейтін, келешегін ойлайтын бала жігіт екенін дәлелдейді. Мұңлы болған Сансызбайдың қайғыратыны: ағасы әкесінен бата ала алмай және жалғыз аттанып бара жатқаны, ол кеткен соң ата-анасының, ел-жұрттың халі не болатыны, өзінің тым жас екендігі, сол себепті әке-шешесін бағып-қағуға әлі жарамайтыны... Осының өзі-ақ Сансызбайдың ерекше жан екенін көрсетіп, оның келешекте нағыз азамат болатынын аңғартады. Ағайынды екеуінің қоштасу сөздерінен Сансызбайды алда үлкен де қатерлі сынақ күтіп тұрғаны сезіледі. Оны Төлеген де болжап, інісіне қажетті батырдың сауыт-сайманын дайындап қойғанын айтады және өзі мерт болса, Жібекті іздеп табуды, ешкімге қор қылмай, жар етіп алуды тапсырады. Міне, осылай жырдың эпилогі іспетті көрінетін Сансызбай мен Жібек жайындағы қосымшаның пайда болуы ақталады да, бүкіл жыр біртұтас көркем дүниеге айналған.

Жырдағы осы екінші сюжет эпосқа мейлінше қазақы сипат дарытқан. Халқымыздың ғасырлар бойы қалыптасқан салт-дәстүрі, әдет-ғұрпы екінші бөлікте көбірек әрі жарқын көрінеді.

Егер бірінші бөлімде Төлеген Қыз Жібекті алу үшін екі жүз елу жылқы сатып алып, қалыңмал берген дәстүр көрінсе, екінші бөлімде қай істі бастар алдында үлкендердің батасын алу ғұрпына үлкен мән беріледі. «Ата қарғысы — оқ» деп түсінген халық Төлегеннің мерт болғанына аянышты болса да, танданбаған, қайта оны заңдылық деп қабылдаған. Ал, «баталы ұл арымас» деген ұғымды ұстанған жыршы да, тындарман да Сансызбайдың ақжолтай болғаны — әкесінің оң батасын алғандықтан деген ой ұсынады. Сондай-ақ Жібектің әменгерлік салтымен Сансызбайға қосылуы да — ел үшін еш оғаш емес, керісінше, оны орынды деп білген.

Сонымен Сансызбай Жібекті алады, бірақ ол тек әменгерлік жолымен ғана алмайды. Сансызбай, кәдімгі қаһармандық эпостағы батырларша, ерлік жасап алады. Ол бұл жерде — Жібекті құтқарушы, түптеп келгенде, әділеттілік орнатушы, сондықтан да оның іс-әрекеті толығымен құпталады. Оның образы біржакты емес. Сансызбай — ең әуелі батыр.

Бізге жеткен «Қыз Жібек» жыры — таза сөз өнерінің дүниесі, сондықтан ол көркем шығарма деп түсініледі. Олай болса, мұнда жүйелі композиция, қызғылықты сюжет, бітіспейтін тартыс, кестелі тіл, яғни көркем шығармаға не керек, соның бәрі болуға тиіс және олар жырда айтарлықтай көрініс тапқан. Әрине, бұл әлі жазба әдебиеттің үлгісі емес, мұнда көпқатпарлы іс-әрекет жоқ, шытырман оқиға баяндалмайды, кейіпкерлердің мінез-құлқы, психологиясы, характері динамикалық түрде дамымайды. Дей тұрғанмен, «Қыз Жібек» жырында басты қаһармандармен қатар басқа да кейіпкерлер оқиғаларға араласып, шығарманы мазмұн жағынан байыта түскен. Олар екі топқа бөлінеді. Бірі — бас қаһармандардың жанашыр достары болса, екіншісі — олардың қарсыластары. Достары Жібек пен Төлегеннің, содан соң Жібек пен Сансызбайдың махаббатын қоштап, оларға әрдайым жәрдем етіп жүреді. Бұлардың арасынан Қаршыға мен Шегені ерекше бөліп алуға болады.

Жалпы, Қаршыға мен Шегенің образдары ежелгі көмекшілердің ғашықтық жырда өзгергенін көрсетеді. Мұның басты себебі — «Қыз Жібек» тұтас эпосқа, яғни көркем жырға айналған заманда (яғни XV-XVI ғ.ғ.) және одан кейінгі дәуірлерде де (яғни XVIII-XIX ғ.ғ.) ер адам туралы қоғамдық идеалдың ауысқаны. Ол — тек қана қара күштің иесі емес, оны-мұныдан хабары бар, шежіреші, ақылды әрі сөзге ұста адам. Бас қаһарманның өзі сегіз қырлы, бір сырлы болғандықтан, оның көмекші достары да сондай болуға тиіс.

Жырға үлкен серпін беріп, оған көркем шығармаға қажетті

қасиеттерді дарытып тұрған нәрсе — кейіпкерлердің бітіспес тартысы. Оны күшейтіп, ширықтыруда бас қаһармандарға қарсы қимыл жасап жүрген Бекежан мен оның қарақшы жолдастары және қалмақтардың ханы — Қорен. Алайда, Бекежан мен Қорен бір-біріне ұқсамайтын дұшпандар. Бекежан — романдық эпостағы дәстүрлі кейіпкер, яғни екі ғашықтың ортасында жүрген қастангер (жігіт — қыз — қастаншы).

Ал, Қорен хан болса, ол Бекежаннан өзгеше дұшпан. Қорен — елдің ішіндегі қаскүнем емес, сырттан келген жау. Жау болса да, ол — нағыз батыр. Өз ойын ашық айтады, күшіне сенеді. Жібекті күшпен алатынын да жасырмайды, Сырлыбайға қызынды бермесен, елінді шабам деп, бүкіл ауылды қамап, тұтқында ұстайды. Әлбетте, адамгершілік тұрғысынан келгенде, бұл да — зорлық. Сансызбаймен жекпе-жекте өзін нағыз батырша көрсеткен Қорен жай күнде мақтаншақ әрі өз айтқанынан қайтпайтын, ешнәрсенін байыбына бармайтын, тек өзінің қара күшіне сенетін дүлей бейнесінде көрінеді. Эпос оны, бір жағынан, асқан ержүрек батыр етіп бейнелесе, екінші жағынан, анайы ақымақ етіп суреттейді.

Егер Қорен мен Бекежанды салыстыра қарасақ, екеуі де — жағымсыз кейіпкер, бірақ олар бір-біріне ұқсамайды. Эпос оларды бірі-біріне қарсы қоятын секілді. Қорен — ашық жау, ол — қазақ елінің ата жауының өкілі. Оның бүкіл ойы мен іс-әрекеті — күллі ел жауының әдеткі ісі. Яғни оның мақсаты — шапқыншылық жасап, Шекті руын жаулап алу, күш көрсетіп, мал-мүлкін талау, еркектерді қырып, әйелдерді — күң ету. Қорен Жібекті сүйгендіктен алайын демейді, оны салық деп қарайды. Өмірде де, фольклорда да сыртқы жау — қашанда жеңген елінен алым-салық талап етеді, міне, Қорен де осылай істейді.

Бекежан болса — сырттан келген жау емес, іштен шалған қаскүнем. Ол — өте пасық, өзгенің жақсылығын көре алмайтын адам. Сол себепті ол өзінің жымысқы тірлігін жасырын істейді, ойын құпия ұстайды. Өйткені, ол — қорқақ, арам. Жырда Бекежанның қалай өмір сүріп жүргені, бұрын кім болғаны айтылмайды. Эпос оны тек «қарақшы» деп атайды. Ал, қарақшының болмыс-бітімі белгілі. Қоренге қарағанда, Бекежан — айлакер, қу, бәрін алдын-ала ойластырып қояды, әрбір арам ісін залымдықпен жүзеге асырады. Сондықтан ол Қореннен де қауіпті. Сол себепті де жырда, жыршы да, тыңдаушы да Қоренді емес, Бекежанды қарғайды, оны ит өлімге қияды. Бекежан — адам табиғатындағы ең жағымсыз қасиеттердің, зұлымдықтың, жауыздықтың белгілерін бойына жинақтаған, солардың символына айналған образ. Міне, бізге жет-

кен «Қыз Жібек» жыры — таза көркем фольклордың айшықты үлгісі екені осыдан да байқалады.

Сонымен қорыта айтқанда, казактың классикалық түрдегі ғашықтық жырлары — ежелгі рулық заманда пайда болған «жігіттің үйленуі» туралы түпкі сюжеттің негізінде орта ғасырларда үлкен эпосқа айналған түрі. Бұл сюжет, әсіресе, Қазак хандығы тұсында көркем фольклордың тамаша үлгісіне айналған. Талантты ақындар мен жыршылар «Қозы Көрпеш — Баян Сұлу» мен «Қыз Жібек» сынды жырларды тамаша романдық эпос етіп жырлаған. Сөйтіп, казак фольклорының құрамында ғашықтық жыр жеке жанр болып қалыптасқан.

## § 5. Аңыз

Аңыз жанрының арғы түбірі, сөз жоқ, ежелгі ру-тайпалық қауым кезінде жатыр. Оның көмескі көрінісін рулардың шығу тегін баяндайтын шежірелер мен тайпалардың соғысы туралы әңгімелерден табуға болады.

Аңыз жанры тарихи шындық, тарихи факт негізінде қалыптасады. Алайда, аңыз аясында тарихи факт әр дәуірдегі айтушылар мен тыңдаушылардың түсінік-пайымына, ұғымына сәйкес өзгереді.

Рулар, тайпалар арасындағы дау-жанжал, ұрыс-соғыс туралы аңыздар ауызекі (ауызша) хроника іспеттес, онда шамамен болған оқиғаның мезгілі көрсетілуі мүмкін, сол оқиғаға қатысқан адамдар міндетті түрде аталады. Мұндай аңыздардың бейнелеу құралдары жұпыны ғана, ал дәріптеу мен көркем жинақтау мүмкіншілігі ертегі мен эпостан әлдеқайда аз. Рулар, тайпалар соғысы туралы аңыздар — батырлық ертегі мен қаһармандық эпостың тағы бір қайнар көзі.

Аңыз өмірде болған елеулі оқиғалар, ертеректе өмір сүрген көрнекті адамдар және белгілі бір жер-су, мекен жайлы баяндайды. Сондықтан ел арасында аңыздағы айтылатын оқиғалар мен іс-әрекеттер ақиқат нәрсе деп қабылданған. Жұрт үшін аңыз — ертегі емес, онда көркемделген қиялдың, көркем шарттылықтың белгісі аз. Әрине, объективті түрде қарайтын болсақ, аңызда да қиял (вымысел) бар, бірақ ол ертегідегідей, я болмаса эпостағыдай көркемделмеген.

Аңызда айтылатын хабар, оқиға еш күмән туғызбайды, өйткені, оның түп негізі — тарихи шындық. Бұл — біріншіден. Екіншіден, аңыздың мазмұнын растайтын дерек ретінде жердің аты, бел-

гілі қайраткердің есімі, я болмаса жыл мезгілі аталып отырады. Үшіншіден, аңыздың айтылу мәнері тұрақтанған, ол ылғи үшінші жақтан және өткен шақта баяндалады.

Аңыздың түпкі мазмұны өмірдің танылған бір фактісі болып келеді. Әрине, ауыздан ауызға, біреуден біреуге айтылып жүргенде бұл фактінің кейбір детальдары, болмаса ол туралы жалпы хабар өзгеріске ұшырауы мүмкін, тіпті, кейде жалған болып шығуы да ықтимал. Бірақ соның бәрінде де ол факті туралы хабар шын болып есептелінеді, өйткені, дәстүр бойынша айтушы оны ғажайыпты нәрселермен түсіндіру керек деп ойламайды. Басқаша айтқанда, аңызда ешқандай кереметтілік, ғажайыптық сыр болмайды, өмірден тысқарғы фантастикалық кейіпкерлер көрінбейді.

Аңыздың тағы бір ерекшелігі – онда баяндалатын оқиға тек ұлттық сипатта болып, белгілі бір жерге ғана байланысты болып келеді. Яғни, аңызда тек жергілікті тарихтың ғана оқиғасы әңгімеленеді.

*Аңыз дегеніміз* – бір мекеннің, жергілікті жердің, я болмаса бір елдің, тайпаның, рудың ауызекі шежіресі (устная хроника), бір аймақта болған оқиға туралы, немесе атақты қайраткер жайында баяндайтын ауызекі әңгіме. Сондықтан аңыздардың сюжеті көп жағдайда ұлттық қана болады, бір елдің аңызы екінші елге ауыспайды, тіпті, аңыздың көпшілігі аймақтық (локальный) қана болады. Басқа елді былай қойғанда, Қазақстанның бір жерінде болған оқиға екінші жерде болмаған, сондықтан ол оқиғаға байланысты туған аңыз басқа аймаққа кең тарамаған. Мәселен, оңтүстіктегі мекендер жайлы аңыздар солтүстікте белгісіз. Я болмаса, керісінше. Әрине, бүкіл Қазақстанға белгілі болған, яғни бір ғана аймақ аясынан асып кеткен оқиғалар жайлы аңыздар барлық жерге тарауы мүмкін, бірақ мұндай оқиғалар жиі болып тұрмаған. Соның өзінде де бүкіл Қазақстанға тараған аңыздар өзінің пайда болған алғашқы аймақтық сипатын жоғалтпаған. Мұндай аңыздарға ақтабан шұбырынды оқиғаларына байланысты туған әңгімелер жатады. Ал, Исатай, Махамбет көтерілісіне қатысты пайда болған аңыздар да үлкен тарихқа белгілі болғанымен, өзінің алғашқы шыққан аймағына, яғни Батыс Қазақстанға кеңірек тараған.

Жалпы, аңыздың аймақтық сипаты оны фольклордың басқа жанрларымен салыстыра қарағанда айқын көрінеді. Мәселен, қаһармандық эпос пен тарихи жырда бүкіл қазақ еліне қатысты оқиға бейнеленеді, сондықтан батырлық жыры мен тарихи жырлар Қазақстанның барлық жерінде жырланған.

Ал, аңызда әңгімеленетін жағдай бір аймақтың ғана тарихына

байланысты келеді, сондықтан ол шығарманың мазмұны нақтырақ болады. Сол себепті бір аңызды толық түсіну үшін кейде онда баяндалатын оқиғаны білу аз, сол аңыз пайда болған аймақты да жете білуге тура келеді, сонда айтылатын басқа да фольклорлық шығармалармен танысу қажет болады. Сөйтіп, аңыздың бүкіл «контекстің» біліп барып қана оны жан-жақты талдауға болады.

Аңыздар бір халықтан екінші халыққа ауыспайды дегенде ескеретін нәрсе — бір аймақта отырған екі халықтың аңызы бір-біріне ауысуы мүмкін, бірақ ол кең жайылмайды. Сонымен қатар көрші тұрмайтын әр жақтағы екі-үш елдің де аңыздары ұқсас болуы ықтимал. Алайда, мұндағы ұқсастықты тарихи-типологиялық деп білу керек, өйткені, тұрмыс-тіршілігі, өмір салты, наным-сенімдері ұқсас елдерде бір типтес сюжеттер пайда бола беретіні белгілі. Сөйтіп, аймақтық жағдайға байланысты туған сюжет өзінің тарихи-стадиялық сипаты жағынан «халықаралық» болып көрінеді.

Сонымен қатар бір замандарда бөлініп, ыдырап кеткен туысқан халықтардың көне аңыздары да ұқсас болуы мүмкін. Мысалы, көп түркі жұртында кездесетін Қорқыт жайындағы әңгімелер — бір кездегі түркілердің тұтастығы онша бұзылмай, аралары алшақтамай тұрған кезде туған аңыздар. Бірақ кейінгі дәуірлерде әр халықта ол аңыздар өзінше өмір сүріп, дамыды. Сөйтіп, бір елде Қорқыт жайлы аңыз болса, екінші елде эпос пайда болды, ал үшінші елде ертегі туды. Қорқыт жайындағы көне аңыздар қазақ арасында хикаят жанрына айналды.

Аңызда ертегідегідей тұрақталған, бір типті, көп шығармаларға тән сюжеттік композиция болмайды. Онда қалыптасқан, бір аңыздан екінші аңызға ауысып жүретін канондық мотив пен сюжеттер өте аз. Сол себепті аңыз жанрында сюжеттік өзек (ядро) алуан түрлі болады және ол әрі қарай өрби түсуге бейім келеді. Әдетте, аңыздардың көлемі шағын болады, бірақ соған қарамастан олар айтылу мәнерінің қызғылықтығымен, мазмұнының тартымдылығымен, сюжетінің сонылығымен, композициясының қарапайымдылығымен тыңдаушыны өзіне баурап алады, оған зор әсер етеді.

Фольклорлық прозаның басқа жанрларына қарағанда, аңыздың танымдық қызметі айқынырақ, ол елдің өткен тарихынан, өмірінен мағлұмат береді, яғни аңыз жұрттың білімін көбейтеді. Аңыз — халықтың өзі айтып берген ауызекі тарихы десе де болады. Олай дейтініміз — қазақ тарихында аты белгілі қайраткерлер мен ірі оқиғалардың аңызда айтылмайтыны жокқа тән. Қазақтың жеке ел болу тарихында үлкен рөл атқарған Жәнібектен бастап 1916

жылғы ұлт-азаттық көтеріліске дейінгі аралықтағы Қазақстанның әр жерінде болған елеулі оқиғалар жайындағы аңыздың саны мол. Ол оқиғалар жалаң айтылмайды, олар көп жағдайда белгілі бір қайраткерлерге немесе мекенге байланысты болып келеді. Мысалы, Әз Жәнібек пен Жиренше шешен, Асанқайғы, Абылай, Қазыбек, Исатай, Сырым есімдеріне қатысты айтылатын әңгімелердің дені аңыз болып келеді. Сол сияқты ақтабан шұбырынды кезінде болған оқиғалар мен жер-жерде болған көтерілістер туралы прозалық ауызекі шығармалар да аңызға жатады. Сондай-ақ әртүрлі жер-су, мекенге байланыстырылып айтылатын да шығармалар бар. Оларды да фольклортану ғылымында аңыз жанрына жатқызып жүр<sup>143</sup>.

Аңыз — халықтың жадында сақтап, ауызша айтып келген тарихы дегенде, онда тарихи оқиғалар еш өзгеріске ұшырамаған, шындық сол қалпында әңгімеленген деген ой тұмау керек. Аңыз жанры да, бүкіл фольклор сияқты, анахронизмнен құр алақан емес. Біріншіден, ауызша тарағандықтан, екіншіден, әңгімеленген оқиғадан көп уақыт өтіп кеткендіктен, үшіншіден, әңгімеге көркемдік элементтері әсер еткендіктен аңызда баяндалатын оқиға көмескі тартады, әңгіменің нұсқалары пайда болады, тіпті, оқиғаның мезгілі шатастырылады. Ал, айтушы мен тыңдаушылардың дүниеге көзқарасын, олардың әртүрлі мүддесін ескеретін болсақ, онда аңыздық шығармалардағы оқиға, ондағы адамдар, олардың іс-әрекеттері басқаша бағаланып, өзгеше сипатталуы мүмкін.

Демек, аңыз жанрында да белгілі дәрежеде көркемдік жинақтау болады. Сондықтан онда фактілер мен оқиғалар айтушы мен тыңдаушылардың қатынасы тұрғысынан баяндалып, тарихи жинақталған бағаға ие болады. Сол себепті аңыздық шығармалардың ішінде халыққа жат идеялы әңгімелер де кездесіп қалады. Алайда, бізге белгілі аңыздардың басым көпшілігі халықтық, бұқаралық сипатта. Әсіресе, басқыншылар мен қанаушыларға қарсы күресте қол бастаған адамдар туралы аңыздар халықтың жадында жақсы сақталған.

Әдетте, фольклортану ғылымында аңызды тарихи және мекендік (топонимикалық) деп екіге бөледі. Рас, бұлай болудың біршама шартты екенін ескеру керек. Топонимикалық деп бөліп жүрген аңыздарда да тарихи негіздер, фактілер болады. Ал, тарихи деп жүрген аңыздарда топонимикалық та мотив кездеседі, алайда, мұнда шығарманың өзі емес, ондағы сарын ғана топонимикалық сипатта болуы мүмкін.

<sup>143</sup> Русское народное поэтическое творчество. М., 1971; Соколова В.К. Русские исторические предания. М., 1970 и др.



Сондықтан «топонимикалық аңыз» деген атауды шартты түрде ғана алу керек те, оған белгілі бір жерге, мекенге байланысты оқиғаны баяндайтын әңгімелерді жатқызу керек. Екінші сөзбен айтқанда, топонимикалық аңыз деп жер-судын, тау-тастың пайда болуы мен атын мифтік ұғыммен, немесе мифтік кейіпкердің іс-әрекетімен емес, бір оқиғамен, я болмаса белгілі қайраткер атымен байланысты түсіндіретін әңгімені айтамыз.

Сонымен, қазақ аңызын біз де тарихи және топонимикалық деп екіге бөлуді жөн көрдік. Ал, күй аңызына келсек, онда әртүрлі жанр тоғысқан: миф, аңыз, әпсана, хикаят, ертегі, жыр. Күй түрінде орындалатын аңызды айтар болсақ, олардың басым көпшілігі тарихи оқиғаларға байланысты болып келеді. Сондықтан күй аңызы белгілі дәрежеде тарихи аңызға жатады<sup>144</sup>.

*Тарихи аңыздарда* кейде оқиғалар мен фактілер көркем түрде жинақталып, қиял тұрғысынан бағаланады, яғни ел оқиғалар мен фактілердің өз ойына, арман-мүддесіне сәйкес болуын қалап, солай баяндайды, солай етіп көрсетеді. Оған бірнеше себеп бар. Біріншіден, көп уақыт өткендіктен оқиғаның қалай болғанын дәл білмегендік, екіншіден, бұрынғы заманда болған шындықтың өзін емес, ел қалаған шындықтың көрініс табуы. Мұның бәрі аңызда көркемдеу саналы түрде болмайтынын дәлелдейді.

Бейнелейтін оқиғаларына, кейіпкерлеріне, жалпы тақырыбы мен мазмұнына қарап, тарихи аңыздарды шартты түрде мынадай топтарға бөлуге болады: а) оғыз-қыпшақ заманынан елес беретін аңыздар (оларға Қорқыт, Ахмет Яссауи және Арыстан алып туралы әңгімелерді енгізуге болады, VIII-XII ғ.); ә) моңғол шапқыншылығы мен Алтын Орда кезіндегі оқиғалар жайындағы аңыздар (Шынғыс, Жошы, Токтамыс, Темір есімдеріне байланысты әңгімелер, XIII-XV ғ.); б) Қазақ хандығы тұсындағы оқиғалар мен қайраткерлер туралы аңыздар (Жәнібек, Асанқайғы, Жиреншелер жайындағы әңгімелер, XV-XVII ғ.); в) қалмақтарға қарсы соғыс-ұрыстарға байланысты туған аңыздар (Абылай, Қазыбек, Әбілқайыр, Бөгенбай, Қабанбай аттарына қатысты әңгімелер, XVIII ғ.); г) Сырым, Исатай-Махамбет, Жанқожалар бастаған көтерілістерге байланысты туған аңыздар (XVIII-XIX ғ.); ғ) XX ғасырдағы өмір кешкен белгілі қайраткерлер туралы баяндайтын аңыздар.

Әрине, бұл 6 топтағы шығармалардың бәрі бірдей таза аңыз жанрының белгілеріне, аясына толық сәйкес келе бермейді.

<sup>144</sup> Күй аңыздарына арналған А.Сейдімбектің зерттеулерін қараңыз.

Әңгімеде баяндалып отырған оқиға неғұрлым қашық, яғни өте ертеде болса, соғұрлым ол әңгіме аңыздан гөрі әпсанаға немесе хикаятқа жақындай береді. Онда алғашқы оқиға көмескіленіп, оның сұлбасы ғана сақталады, әйтпесе, тіпті, ұмытылып кетуі де мүмкін. Уақыт өткен сайын аңыз көркемделе түсіп, ондағы іс-әрекеттер әсіреленеді, кейіпкерлер дәріптеледі, сөйтіп, аңызға әпсана мен ертегінің поэтикасы ене бастайды<sup>145</sup>. Осындай жағдайды, әсіресе, алғашқы үш топқа енген шығармалардан байқауға болады.

Оғыз-қыпшақтар тарихына қатысты аңыздар қатарына «Жанкент қаласы туралы»<sup>146</sup>, «Арыстан алып пен Тойма сұлу»<sup>147</sup>, «Көккесене»<sup>148</sup> сияқты шығармаларды жатқызуға болады, өйткені, бұларда көрінетін адамдар мен әңгімеленетін шаһарлар сол VIII-XI ғасырларда болған оқиғаларда көрнекті рөл атқарған. Сондай қаланың бірі – Жанкент. Бұл шаһар X ғасырда оғыз ұлысының астанасы болып, Орта Азия, Таяу Шығыс, Жетісу, Қытай, Еділ бойындағы елдердің сауда-саттық, мәдени, саяси байланыстарында үлкен рөл атқарғаны тарихтан белгілі. Жанкент қаласының қираған қалдықтары Қазалыдан 20-30 шақырымдай төмен Сырдарияның сол жағында жатыр.

Жанкент қаласының қашан, қалай қирағаны туралы нақты жылнамалық дерек әлі табылған жоқ. Қалай болғанда да, бұл қаланың құлауы жаутершіліктен болғаны дау туғызбаса керек. Мәселен, 1897 жылы мынандай бір дерек жарияланыпты: «Жент қаласын, оның төңірегін жаулап алғаннан кейін моңғолдар Жанкентті басып алды. Олар өзенмен құдилап төмен түсіпті, бірақ бұл жорыққа Жошының өзі қатысты ма, жоқ па – белгісіз. Жент өлкесін түгел бағындырып алғаннан соң Жошы әкесіне қосылу үшін Бұқараға бет алғаны анық»<sup>149</sup>. Демек, оғыз-қыпшақ заманын-

<sup>145</sup> Бұл процесті Әлкей Марғұлан Қорқытқа байланысты фольклорлық шығармаларды талдағанда жақсы көрсеткен. Қараңыз: Марғұлан Ә. Қорқыт ата өмірі мен әңсаналары // Жұлдыз (журнал). 1983. №3, 139-166-б.

<sup>146</sup> Легенда о Джанкенте // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. 1910. Вып. XXII. С. 222-225.

<sup>147</sup> Қисса Алаңғасар алып // Записки Восточного отдела Русского археологического общества. 1896. Т.11. С.292-294; Киргизская (казахская. – С.К.) легенда о постройке Акыр-Таша // Протоколы заседаний и сообщений Туркестанского кружка любителей археологии. 1905. Т.10. С. 37-39. (Арыстан алып тарихи әдебиетте Алп Арслан, ал аңыздарда Арсалаң алып, Арыслан алып, Алаңғасар алып деп аталады).

<sup>148</sup> Диваев А. Мавзолей Кок-кесене // Протоколы заседаний... С. 40-42; Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. 1910. Вып. XX. С. 49-50.

<sup>149</sup> Приложение к протоколу Туркестанского кружка любителей археологии. 1897. С.12.

да гүлдеп тұрған Сыр бойындағы Жент, Сұнак, т.б. қалалар сияқты оғыздардың астанасы болған Жанкент те Шыңғысхан бастаған моңғол шапқыншылығы кезінде қатты қираған.

Ал, бізге жеткен аңыздарда Жанкент шаһарының тарихы таза фольклорлық дәстүрде баяндалады. Бұл туралы Әлкей Марғұлан былай деп жазады:

«Жанкент туралы айтылатын қазақ аңыздарында бұл қаланы мекендеген елдің жойылып кетуін, оның күйреп бітуін қалаға ордалы жылан қаптап кетуінен деп қауесет етеді. Қаланың данқты адамдары Қорқыт ата, Сарман құса, Санжак сұлтан, оның жұбайы Бикем, олардың ата-аналары тегісімен жыланның шағуынан өледі. Жанкент патшалығын сақтау үшін Сыр бойына қара дауыл соқтырып, Қорқыттың күшті рухы ретінде қара бура келеді»<sup>150</sup>.

Жанкент шаһарының қирауы туралы аңыздар<sup>151</sup> қай кезде пайда болғанын анықтау қиын<sup>152</sup>. Ә.Марғұланның айтуынша, бұл аңыз «Қорқыт кітабы» мен «Оғызнамеде» айтылатын Қазанбектің ордасын бешенелер қиратқан оқиғаны суреттейді<sup>153</sup>. Біздің ойымызша, бұл аңыз дәл бір тарихи оқиғаны баяндамайды. Мұнда байқалатын нәрсе — тарихи анахронизм: Жанкенттің қирауын бергі дәуірлерде болған деп әңгімелеу. Шындығында, Жанкент қаласы бірнеше соққыны басынан өткерген: арабтардың шабуылы, моңғолдардың шапқыншылығы және Ақсақ Темірдің жорықтары. Осы оқиғалардың дәл қайсысы жоғарыдағы аңызға негіз болғанын тап басып айту қиын. Дегенмен, фольклордың әр дәуір іздерін бойына сіңіріп отыратынын ескерсек, бұл аңызға алғаш түп негіз болған оқиға мұсылман дінін таратушы арабтардың қалаға басып кіруі сияқты. Аңызда мұсылмандық сарынның айқын көрінуі де қосымша дәлел іспетті. Уақыт өте келе аңыз кейінгі кездерде болған оқиғаларды да қамтыған, бірақ бергі замандарда оқиғалар көмескі тартып, аңызда қиял басым бола бастаған. Сөйтіп, біздің дәуірге ол аңыз көркемделіп, көптеген қосымшалармен толықтырылып, басқа сипатта жеткен. Сондықтан мазмұны мен поэтикалық кестесіне қарағанда жоғарыда келтірілген шығарма аңыздан гөрі эпсанаға және хикаятқа жақын. Мұнда эпсанаға тән ғажайыптық (фантастика) бар, кереметтіктің элементтері (элементы чудесного) айтарлықтай көркем функция атқарып тұр. Оның үстіне бұл

<sup>150</sup> Марғұлан Ә. Қорқыт ата өмірі мен әфсаналары. // Жұлдыз (журнал). 1983. №3. 150-151-б.

<sup>151</sup> Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. 1910. Вып. XXII. С. 222-225.

<sup>152</sup> Әзірге нақты дерек табылған жоқ.

<sup>153</sup> Марғұлан Ә. Аталған еңбек. 151-б.

шығармада хикаяттың басты белгісі — діни (мұсылмандық) мифология айқын көрініс береді. Міне, мұның бәрі Жанкент қаласы туралы аңыздың жанрлық сипаты жағынан әпсана мен хикаятқа айналғанын көрсетеді. Демек, өте ертеде пайда болған көне аңыздар бірте-бірте әпсанаға, хикаятқа, тіпті, ертегіге айналады.

Қолымыздағы материалдарға карағанда, көне тарихи аңыздардың ішіндегі жанрлық сипатын біршама тәуір сақтағандары қазақ елінің моңғол мен Орта Азия шапқыншыларына қарсы күрес жүргізген дәуірі жайындағы аңыздар болып табылады. Тарихи тұрғыдан дәуірлесек, бұл аңыздардың бейнелейтін шағы — XIII-XIV ғасырлар, бірақ аңыздардың өзі қай мезгілде пайда болғаны туралы үзілді-кесілді пікір айту қиын. Дегенмен де, Шыңғыс хан, Жошы хан, Ақсақ Темір есімдерімен байланысты әңгімелердің сол кездің өзінде-ақ тууы мүмкін. Әрине, олар бізге алғашқы қалпында жетпеген, алайда, оқиғаның өзегін, дәуірдің тынысын, кейіпкерлердің іс-қылығы мен мінез-құлқын біршама сақтай білген. Осындай аңыздардың біразы Шыңғыс пен Жошы ханның қазақ елін билеп-төстеген шағын баяндайды. Бірақ бұл аңыздар нақты болған белгілі бір оқиғаны әңгімелемейді. Олардың көбісі Шыңғыс пен Жошы есімдеріне байланысты болып келеді де, солардың каталдығын, бүкіл сол заманның рухын айқын сипаттайды. Мәселен, Шыңғыс хан туралы аңыздардан сол кездердегі хандардың арасындағы алауыздықты, бақталасты, таққа таласып, бірін-бірі қуғындаған ағайындылар тарихын аңғаруға болады<sup>154</sup>.

Бұлардың мазмұны «Моңғолдың құпия шежіресімен» үндес<sup>155</sup>, алайда, қазақ аңыздары «Шежіредегі» оқиғаларды түгел және дәлме-дәл қайталамайды. Тіпті, қазақ аңыздарында айтылатын кейбір оқиғалардың шындықтан алшақ екені де байқалады, ал, енді бір шығармаларда оқиғалардың мезгілі, адамдары шатастырылып, қайсыбір жағдайда әр дәуірде болған оқиғалардың елесі шоғырланғаны сезіледі. Мысал үшін атақты «Ақсақ құлан» аңызын алайық. Аңыздың сюжеті баршаға аян: ханның баласы анда жүріп, жаралы құланның тұяғынан өледі.

Аңыздың біраз нұсқаларында бұл оқиға Шыңғыс пен Жошыға байланысты айтылады және зерттеушілердің көбісі солай деп

<sup>154</sup> Потанин Г.Н. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки. Пг., 1917. С. 49-51; ОҒК қолжазба қоры. №194-бума, 1-9-парақтар. ӘӨИ қолжазба қоры. №242-бума.

<sup>155</sup> Моңғолдың құпия шежіресі. Өлгий, 1979.

тұжырымдайды<sup>156</sup>. Ал, баска бір нұсқаларында құланнан өлген Жошы болады да, оның әкесі Алаша хан болып баяндалады<sup>157</sup>. Енді бір нұсқаларда аң аулап жүріп өлетін — Жошы емес, оның баласы<sup>158</sup>, ал, кейде Жәнібектің ұлы<sup>159</sup>, я болмаса Аксак Темірдің баласы<sup>160</sup> болып әңгімеленеді. Тіпті, кейбір мәтіндерде баласы Жошы делініп, әкесінің есімі аталмайды<sup>161</sup>. Міне, бір ғана сюжетті (оқиғаны) баяндайтын бірнеше шығармада кейіпкерлер әр баска: Алаша, Шыңғыс, Жәнібек, Темірлан, Жошының өзі. Бұлар әр заманда өмір сүрген адамдар, бұл — анахронизм, аңыз, әдетте, тарихи дәуірлерді, оқиғалар мен адамдарды жылнамадағыдай дәлме-дәл суреттемейді, оларды тарихи тұтастану заңына сәйкес өзгертеді. Олай болса, өлген баланың әкесі болып бірде Шыңғыстың, бірде Алашаның, бірде Жошының, бірде Жәнібектің көрінуі тарихи аңызды фольклорлық жанр ретінде тағы да бір сипаттайды. (Соның өзінде де аңыз өмірде болған адамдарды әңгімелеген).

Ал, осы аңыздағы оқиғаның өзі өмірде болған ба, ол қаншалықты шындыққа сәйкес келеді?

Аңыздың сюжеті құрылысы жағынан үш бөлшектен тұрады. Бірінші бөлшек: Жошының аңға шығып, құландарды қууы. Құланның айғыры жаралы болып, оны мерт қылуы. Екінші бөлшек: Шыңғыстың «Кімде-кім Жошының өлімін естіртсе, аузына қорғасын құямын!» - деген жарлығын бұзып, Кербұғаның (Кет Бұқа, өнерпаз күйші, домбырашы, ұлы жыршы) өнер арқылы Шыңғысқа қазаны естіртуі, Шыңғыстың домбыраның шанағына қорғасын құюы. Үшінші бөлшек: қаһарлы әкенің елге ғаламат ор қаздырып, құлан біткенді орға түсіріп, қыруы.

Осы үш бөлшектің біріншісі — негізгі оқиға: Жошының қаза

<sup>156</sup> Маргулан А. О носителях древней поэтической культуры казахского народа // М.О.Ауэзов: Сборник статей к его 60-летию. Алма-Ата, 1959. С.74.; Мағауин М. Қобыз сарыны. Алматы, 1966. 8-9-б.; Өмірәлиев Қ. XV-XIX ғасырлардағы қазақ поэзиясының тілі. Алматы, 1976. 82-83-б.

<sup>157</sup> Алаша хан һәм оның баласы Жошы хан турасынан қазақ арасында бар сөз // Дала уалаятының газеті. 1897, №13. 14, 18; Алаша хан мен Жошы хан туралы аңыз // ОҒК қолжазба қоры. №198, 300-бумалар. ӘӨИ қолжазба қоры. №123. 242-бумалар.

<sup>158</sup> Аксак кулан, Джучи хан // Затаевич А. 1000 песен киргизского народа. Оренбург, 1925. С.358; Сказание о Жоши хане и его сыне // Казахские сказки. Алма-Ата, 1962. Т.2. С.264-265.

<sup>159</sup> Валиханов Ч. Собр. соч. в 5-ти т. Алма-Ата. 1961. Т.1. С. 398-399.

<sup>160</sup> Темірланның оры // Дала уалаятының газеті. 1899. №50. Темірлан қаздырған ор туралы аңыз Кавказ халықтарында да бар. Бірақ олардың мазмұны басқаша. Қараңыз: Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972. С. 224-234, 398-406.

<sup>161</sup> Кербуга куйши // Труды Общества изучения Киргизского края. Оренбург, 1922. Вып. III. С. 169-170.

болуы. Бұл тарихқа сәйкес: Жошы әкесінің тірі кезінде өлген. Ал, Жошының өлу себебін баяндау – фольклорлық қиял, бірақ шындыққа саятын қиял, өйткені, ол кезде Шыңғыс та, оның балалары да құлан аулауды машық еткен.

Алайда, осы негізгі оқиға аңызда тікелей айтылмайды. Аңыз басты көңілді екінші және үшінші бөлшектерге аударады. Мұнда фольклорлық дәстүр күшіне еніп, оқиғадан гөрі Шыңғыстың қаһарлығын, каталдығын көрсетуге күш салынған. Бұл, сөз жоқ, аңыздың көп уақыт бойына көркем фольклормен қатар, солардың ортасында өмір сүргенінің нәтижесі. Сондықтан да, «Ақсақ құлан» аңызында тарихи оқиға көмескіленіп, оның есесіне біршама әрлей баяндау етек алған.

Қазақтың көне тарихи аңыздарына Алтын Орда дәуірі мен Қазақ хандығы құрылған шақтың оқиғаларын баяндайтын Тоқтамыс, Едіге, Ақсақ Темір, Жәнібек, Асанқайғы есімдеріне байланысты шығармаларды да жатқызуға болады<sup>162</sup>. Бұл аңыздарда нақты бір тарихи оқиға суреттелмесе де, жалпы сол мезгіл шындығы бірнеше тарихи оқиғаны шоғырландыру арқылы көрсетіледі. Мәселен, Тоқтамыс жайындағы аңызда сол кезде анық болған Тоқтамыс пен Едіге арасындағы (бірде тату, бірде араз) қатынас Хабардин және Сәтемір (дұрысы – Ақсақ Темір) атты қаһармандардың араласуы арқылы баяндалады.

Оғыз-қыпшақ дәуірі мен моңғол шапқыншылығы, Алтын Орда замандарында пайда болып, уақытпен бірге талай өзгеріске ұшыраған көне тарихи аңыздарға қарағанда XVIII-XIX ғасырлардың оқиғаларын баяндайтын шығармалар тарихи негізін айқынырақ сақтаған. Әсіресе, жоңғар қалмақтарына қарсы ұрыс-соғыстар жайындағы аңыздар өзінің тарихи шынайылығымен құнды.

Солардың ішінде нақтылы оқиғаны баяндайтын аңыздар да көп. Мұндай шығармалардың көпшілігі жасақтарды басқарып, кескілескен ұрыста ерлігімен елді тандандырған қолбасшы батырлар, сұлтандар есімімен байланысты болып келеді<sup>163</sup>. Міне, осындай аңыздардың ішінен мысалға Қазыбек, Абылай, Бөгенбай, Қабанбай, Байғозы, Жапақтардың басынан кешкен оқиғаларды баяндайтын шығармаларды атауға болады. Бұл шығармалардың басты ерекшелігі – нақты болған оқиғаға негізделгендігі. Мәселен,

<sup>162</sup> Киргизское предание о Хабардине и Тохтамыш-хане // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. 1910. Вып. XXII. С.95; 1911. Вып. XXIII. С.48; Әмір Темір туралы // ӘӨИ қолжазба қоры. №131-бума; Жәнібек // ОҒК қолжазба қоры. №202-бума.

<sup>163</sup> Валиханов Ч. Исторические предания о батырах XVIII в. // Собр. соч. в 5-ти томах. Алма-Ата, 1961. Т. 1. С. 220-227.

Абылай ханның жоңғарлықтарға тұтқын болуы жайындағы аңызды алайық. Тарихи мағлұматтар бойынша, жоңғарлықтар небәрі 50 жылдың ішінде, яғни XVIII ғасырдың бірінші жартысында қазақ еліне бірнеше дүркін шабуыл жасап, екі ел арасында 1710, 1717-1718, 1723, 1728, 1730, 1741-1743 жылдары қиян кескі ұрыстар болған<sup>164</sup>. Сондай ұрыстардың бірінде (1741 ж.) Абылай 2 мыңдай жасағымен жоңғарлықтардың қолына түсіп, тұтқыннан Россия елшілігінің араласуы нәтижесінде босайды<sup>165</sup>.

Аңызда осы оқиға дәл бейнеленген, бірақ, әрине, тарихи жылнамалар мен құжаттардан өзгеше. Шокан Уәлиханов жазып алған аңыз бойынша, жоңғарлықтардың кезекті бір шабуылында Абылай жекпе-жекке шығып, Галдан-Цереннің Чарча деген баласын өлтіреді. Галдан баласын өлтірген адамды кім болса да, қайдан болса да, тауып әкелуді бұйырады. Қалмақтар аңдып жүріп, Абылайды серіктерімен анда жүргенде қолға түсіреді де, Галданға алып келеді<sup>166</sup>.

Ал, екінші бір аңызда Абылайдың тұтқынға түсуі басқаша баяндалады. Галдан Абылайға: «Еркімен маған бағынсын, әйтпесе, соғыс ашамын!» – деп, елші жібереді. Абылай ашуланып, елшіні өлімге бұйырады да, «Жау қолын қарсы алуға дайынмын!» – деп, хабар жібереді. Галдан мұны естіген соң бірнеше мың әскер жібереді. Осы ұрыста Абылай қолға түседі. Оның жеңілген себебін аңыз елшіні өлтіргендіктен болды деп түсіндіреді<sup>167</sup>.

Міне, Абылайдың тұтқынға түсуін екі аңыз екі түрлі баяндайды. Бұл – фольклор табиғатынан туып отырған құбылыс, сондықтан бұл жерде ешбір жалғандық жоқ. Өйткені, фольклорлық шығарма қаншалықты шыншыл болғанмен тарихи фактіні сол қалпында суреттемейді. Халық ол фактіні өзінің калауынша суреттейді. Мәселен, Абылайдың дәл қандай жағдайда жау қолына түскенін ешкім тура айта алмайды, себебі оны көрген адамдардың, я болмаса Абылайдың өзінің сөзі сол кезде хатқа түспеген, демек, ауызша тарап, бірден-бірге айтылып, біздің дәуірге дейін көп өзгеріске түскен. Сондықтан айтушылар оқиғаның өзін сақтап, оны өздерінше

<sup>164</sup> История Казахской ССР. Алма-Ата, 1979. Т.3; Кузнецов В.С. Цинская империя на рубежах Центральной Азии. Новосибирск, 1983; Златкин И.Я. История Джунгарского ханства. 2-е изд. М., 1983.

<sup>165</sup> Казахстан в XV-XVIII веках. Алма-Ата, 1969. С. 120-121; Толыбеков С.Е. Кочевое общество казахов в XVII – начале XX века. Алма-Ата, 1971. С.262-266;

<sup>166</sup> Валиханов Ч. Ч. Аталған еңбек. 221-222-б.

<sup>167</sup> Ибрагимов Мұхамедғали. Қазақтың мәселесі // Дала уалаятының газеті. 1891. №13.

түсіндіріп отырған. (Фольклорлық шығармалардың нұсқалары болатыны да осыдан). Сонымен бірге Абылайдың тұтқында не көргені, қандай жағдайда болғаны да дәлме-дәл аңыздалмаған. Ол туралы әзірге тарихи дерек те жоқ.

Рас, Шоқан Уәлиханов нұсқасындағы аңызда тұтқында жатқан Абылайдың тағдыры шындыққа жақын келетін сияқты: өлген баланың шешесі күнде Абылайға, оның серіктеріне қарғыс айтып, лағнеттеп отырады. Шыдамы таусылған Абылай бір күні дірілдеп, тісін шықырлатып, жұдырығын түйіп келе жатқан әйелге: «Ей, қакбас қалмақ! Сенің ұлың сияқты қаңғыбас құл қайда өлмеген!» – дейді. Әйел ойбайлап, Галданға барады да, Абылайды өлтіруді талап етеді<sup>168</sup>.

Міне, аңыздың осы тұсы шындыққа жанасады: тұтқындағы адамның өмірі тәтті болмаса керек. Оның үстіне тағы бір айта-тын нәрсе: Шоқан жазып алған уақытта Абылай туралы әңгіме, аңыздар тарихи шындықтан онша алшақтамаған болатын, олар әлі фольклорлық жанрдың аясына толық түспеген-ді, өйткені, оқиғаның болған кезінен онша көп уақыт өткен жоқ-ты. Және Абылай тұқымының үйлерінде (Шыңғыстың да үйінде) ол туралы әңгімелер мен аңыздар барынша алғашқы қалпында сақталған болар, сұлтандар өздерінің бабалары жайлы өтірік сөз айтқызбаған да шығар.

Рас, Шоқан келтірген мәтінде Абылайды асыра мактау үшін фольклорлық дәстүр пайдаланылып, бұрынғы өткен бабалар туралы әңгіме (отбасылық хроника десе де болады) тарихи аңызға айналған да, осы жанрға тән сипаттарға ие болған. Мұны аңыздың соңынан да байқауға болады: әйелінің іс-әрекетін көріп: «Осы Абылайды өлтіріп қояр» – деп қауіптенген Галдан қазақ сұлтанын жанындағы Жапақ батырмен бірге бастатып, еліне қайтарады<sup>169</sup>.

Шындығында олай емес, бірақ айтушылар осылай етіп көрсеткісі келген. Жалпы, тарихи аңызда оқиғаның сұлбасы сақталып, адамдардың істері, мінез-құлқы дәуірдің, қауымның талабына сай баяндалады. Сол себепті де Абылайдың тұтқынға түскені туралы аңызда сұлтанның бейнесі сол кездің қажеттігіне сәйкес дәріптеле суреттелген. Аңызды айтушы мен тыңдаушылар үшін Абылайдың өз басынан гөрі қазақ сұлтанын қалмақтың қонтажысынан артық етіп көрсету маңызды. Кейбір осы сюжеттес аңыздарда Абылайдың орнында басқа біреудің болатыны сондықтан, бірақ мұнда біраз сю-

<sup>168</sup> Валиханов Ч.Ч. Аталған еңбек.

<sup>169</sup> Валиханов Ч.Ч. Аталған еңбек. 222-б.



жеттік өзгешеліктер бар<sup>170</sup>. Қонтажыны нашар етіп көрсету Қазыбек туралы аңыздарда да орын алған.

Қазақ елінің өкілін жаудың ханынан басым қылып, көтере суреттеу — фольклорлық шығармадағы ең басты тәсіл. Сондықтан сұлтандар мен батырларды бейнелейтін аңыздардағы дәріптеу — шарттылықтың бір түрі. Хан мен сұлтандарды халық оның байлығы мен билігі үшін мадақтамайды, керісінше, жауға қарсы күресте ерлік көрсетіп, ел бастағаны үшін, ақыл-айламен жол көрсеткені үшін және ең бастысы — елдің атынан сөйлеп, халықтың жоғын жоқтап, соның көрнекті өкілі бола білгені үшін дәріптейді.

XVIII ғасырда туған тарихи аңыздар сол кездегі тарихи фактілер мен тарихи жағдайларды нақтырақ, дәлірек суреттейді. Мысалы, сыртқы шапқыншыларға тойтарыс беру жолындағы соғыстар, 1730 жылы Анырақайда қазақтар женген ұрыс, 1741-1742 жылдарғы Абылай бастаған жасақтардың соғысы, олардың тұтқынға түсуі, Абылай ханның Ботаканды өлтіріп, Жанайды байлап алуы, төленгіттердің Жағалбайлыны шабуы, т.т. міне, осының бәрі тарихта шын болған оқиғалар. Бұл оқиғалар жайындағы аңыздарда баяғыда болған жайттер баяндалмайды (оны көне аңыз бен хикаяттан көреміз), керісінше, өз дәуірінің көкейкесті мәселелері, реалды өмірі суреттеледі.

Демек фольклорлық жанр ретінде тарихи аңыз XVIII ғасырда жана сатыға көтеріліп, өзіне хас белгілер мен сипаттарға толық ие болады. Сөйтіп, ол бізге сол дәуірдің тарихын баяндап, сол кездегі оқиғалардан, өмірден мәлімет береді, білімімізді арттырады.

*Топонимикалық аңыз* деген атау мен жіктеу шартты, өйткені аңыз болған соң ол міндетті түрде бір оқиғамен байланысты болады, яғни тарихи шындыққа негізделеді. Сондықтан топонимикалық аңыз жартылай тарихи болады. Олай болмаған жағдайда ондай шығарма аңыз жанрына жатпайды.

Қазақтарда жер-су, тау-тас, елді мекен, өзен-көл жайында ауызша айтылатын әңгімелер өте көп. Ол түсінікті де. Бүкіл өмірін табиғат аясында өткізген ел өзін қоршаған әлем туралы білгісі келіп, сол дүниенің ерекшелігін ескеріп, немесе тіршілігінің қажеттігіне байланысты, я болмаса қиялға ерік беріп, неше түрлі миф, әпсана, аңыздар шығарған.

Алайда, жер-су, мекен аттарына байланысты әңгіменің бәрі түгелімен аңыз болмайды. Олардың ішінде тек бір тарихи оқиғаға немесе адамға байланыстысы ғана аңыз деп танылуы керек. Басқаша

<sup>170</sup> Елеңке батыр // ӘӨИ қолжазба қоры. №123-бума.

айтқанда, жер-су, мекен аттарын түсіндіретін этиологиялық (себеп-салдарлы) мәндегі әңгіме аңыз болып саналмайды. Егер әңгіме сол жерде, яки қалада болған оқиғаны баяндап, ешқандай ғажайыпты, тылсымұғыммен байланыстырмаса, ондай әңгімені топонимикалық аңыз деп білу қажет. Мұндай әңгіменің басты нысанасы — мекеннің атының қайдан пайда болғанын түсіндіру емес, сол мекенде болған оқиғаны хабарлау, бірақ сырттай қарағанда әңгімеші мекеннің атын түсіндіріп отырған сияқты болып көрінеді.

Ал, жер-су, мекеннің қалай пайда болып, оның атының қайдан шыққанын түсіндіруді мақсат тұтатын әңгімелерді мифке немесе әпсанаға жатқызу керек, өйткені, мұнда себепті-салдарлы (этиологиялық) сипат бар, я болмаса саналы көркемдеу бар. Әрине, мұнда бір нәрсені ескеру керек: мекеннің пайда болу тарихының түп негізі шын болуы ықтимал. Мұндай жағдайда әңгіменің көркемдік қасиетіне көңіл бөлу керек. Саналы түрде көркемдеу жоқ болып, мекен тарихы шындыққа сәйкес келсе, ондай әңгімені аңыз деуге де болады.

Топонимикалық аңыздар таза тарихи аңыздан гөрі көркемдеу болады, сондықтан онда сөз өнерінің нышаны байқалады. Мұнда көркем қиял шығарма мазмұнының хабарламалық сипатын өзгертіп, оған ғибраттық сипат бере бастайды. Сондықтан аңыздың бұл түрінде әпсананың белгілері бой көрсетіп қалады. Оқиға болған мезгіл алыстаған сайын топонимикалық аңызда бірінші қатарға сол оқиға болған жер туралы хабар шыға бастайды да, тарихи негізі көмескілене түседі. Уақыт өткен сайын бұл аңыз көркемделе береді де, бірте-бірте әпсанаға айнала түседі<sup>171</sup>.

Қазақтың топонимикалық аңыздары екі түрлі болып келеді. Бірі — тарихи оқиғамен, дәлірек айтсақ, қалмақтар мен қоқандықтарға қарсы соғыстармен байланысты болып келеді де, сол ұрыс болған жерлерді суреттеп, оқиғаны баяндайды<sup>172</sup>. Сондай аңыздардың қатарына, мысалы, «Сары өзен» деп аталатын күй аңызын жатқызуға болады<sup>173</sup>. Мұнда қазақ пен қалмақтардың арасындағы жаугершілік заманда жау қолына

<sup>171</sup> Аникин В.П. Художественное творчество в жанрах сказочной прозы: (К общей постановке проблемы) // Русский фольклор. М.- Л., 1972. Т.13. С.6-19.

<sup>172</sup> Қалмақ Толағай, яғни қалмақтың басы // Дала уалаятының газеті. 1890. №19; О колодцах «Адам қырылған» // Казахские сказки. Алма-Ата, 1958. Т.1. С.216-217; Урочище «Чом қалған» // Сонда. 221-222-б.; Шойтас мол // Сонда. 223-229-б. Шоқан Уәлиханов жазып алған бір топ аңызды қараңыз: Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. в 5-ти т. Алма-Ата, 1961. Т.1. С.228-288.

<sup>173</sup> Мерғалиев Т. Домбыра сазы. Алматы, 1972. 290-292-б.

түсіп, тұтқында малшы болған жылқышы Саймақтың тағдыры баяндалады. Өзінің күйшілік өнерінің арқасында ол тұтқыннан босап, еліне қайтып келе жатқанда Сары өзеннен өтеді. Осы кезде астындағы Сарыжорға кісінеп қоя береді. Жануар болса да, туған жерін сағынған атқа таң калып, Саймақ өзінің көрген-білгенін баяндап, еліне деген сағынышын білдіріп, «Сары өзен» күйін шығарады.

Ал, келесі аңызда топонимикалық сарын мен тарихи нақты оқиға аралас келеді. Жер атының неліктен «Шом қалған» деп аталуы бұл аңызда өмірде болған тарихи оқиғамен байланыстырылады: Отар маңайындағы Қопа өзенінің бойында көшіп жүрген қазақтар қоқандықтардың қысымына шыдамай, олардың салықшыларын өлтіріп, тірі қалғанын масқаралап, қуып жібереді. Қаһарланған Қокан ханы қазақтарды жазалауға қисапсыз көп әскер жібереді. Қоқандықтар қазақтардың еркектерін өлтіріп, әйел мен балаларын тұтқынға алып, мал-мүлкін талан-таражға салады.

Қазақ елі де намысқа тырысып бағады. Осы кезде Шапырашты руынан ержүрек батыр Сұраншы Ақылбайұлы шығып, аман қалған жігіттерден аз ғана қол жинап, қоқандықтарға тойтарыс беруге қамданады. Сан жағынан басым жауды бетпе-бет ұрыста жеңу қиын екенін білген Сұраншы жасағымен түн қараңғылығын жамылып, қоқандықтардың шебіне тақау келеді де, жігіттеріне әр жерден көп қылып от жағып, у-шуды көбейтуді бұйырады. Содан соң қоқандықтарға «еркімен берілсін!» - деп елші жібереді.

Қоқандықтар қаптаған отты көріп, азан-қазан болып жатқан шуды естіп, Сұраншы көп әскер жиған екен деп шошиды. Осы сәтті күтіп тұрған Сұраншы қолымен лап қояды. Жау бытырап қашады, тіпті түйелерінің комдарын тастай зытады. Содан бері осы жер «Шом қалған» деп аталады, — дейді аңыз<sup>174</sup>.

Мысалға келтірілген екі аңыз да таза топонимикалық, мұнда бұл жанрға тиісті белгілердің бәрі бар десе де болады: тарихи шындыққа сай келетін оқиға болуы, белгілі бір жердің, судың аталып отыруы, ешқандай кереметтіктің жоқтығы, көркемдеудің біршама жұпынылығы.

Топонимикалық аңыздың екінші түріне жер-су, мекен атын нақты бір тарихи фактіге қатысы жоқ, бірақ жалпы шындыққа саятын оқиға арқылы баяндайтын, сондай-ақ белгілі бір жер-судың пайда болуын ешбір мифтік ұғымға байланыстырмай, бірақ қиялға

<sup>174</sup> Урочище «Чом -калган» // Казахские сказки. Алматы, 1958. Т.2. С.221-222.

негіздеде әңгімелейтін шығармалар жатады<sup>175</sup>. Бұл аңыздардың мазмұны көбіне қайғылы болады, әңгіме кенеттен аяқталып, оқиға күрт үзіледі, ал, кейіпкерлер бақытсыз жағдайға душар болады.

«Баяғыда Ақтөбе деген шаһарда Махмұт деген хан билік жасап тұрыпты, - дейді «Жорғабел» деген жер атына байланысты аңызда. Оның Жипар (Жұпар? – С.Қ.) атты әйелі болыпты. Бір күні әйелі күйеуіне назданып: «Маған құланның еркегі мен ұрғашысын ұстатып, сыйға тартшы!» - депті.

Махмұт хан құба жоннан бір еркек, бір ұрғашы екі құланды ұстатып, оларды жан-жағын қоршап, арнайылаған жерге жіберіп, әйелінің өтінішін орындапты. Бұл құландарды бір уәзір күтіп-бағатын болыпты, ал құландар қамауда жайылған жері «Құлан қорық» деп аталыпты.

Қамаудағы құландар төлденіп, олардың саны көбейіп, қорыққа сыймай, бір күні дуалды үш жерден бұзып, құба жонға қашып кетіпті. Қорықшы құлан үйірін тоқтата алмаған соң «Құландар қашып кетті, оларды ұстау мүмкін емес», - деп, Махмұт ханға хабар береді. Хабарды естісімен Махмұт Байбаш (Байшұбар? – С.Қ.) деген жорғасына міне салып, бірнеше жігітпен құландардың артынан кетеді.

Бір кезеңнің үстінде құланға жетіп қалған Байбаш жорға болдырып құлайды да, зорығып өледі. Құландар сол бойда қашып кетеді. Ал, Махмұт ханның Байбаш жорғасы өлген кезең содан кейін «Жорғабел» атаныпты<sup>176</sup>.

Бұл аңызда жердің аты шындыққа жақын оқиға арқылы түсіндіріледі. Тарихта дәл осындай факті болды ма, жоқ па – белгісіз, алайда, аңызда әңгімеленетін Ақтөбе қаласының қираған қалдықтары сақталған. Оны кезінде В.А. Қаллаур толық сипаттаған. Сол кісінің және Ә.Диваевтың айтуынша Ақтөбенің қалдықтары бұрынғы Сыр-Дария облысының Әулие-ата уезіне қарасты Дмитривка деп аталатын село орналасқан жерге жақын «Құлансай» деп аталатын аңғарда жатыр. Қаланың қалдығы өте көлемді, шеңберінің аумағы 30 шақырымдай, ал тауға кіре беріс жағында

<sup>175</sup> Ертіс толқыны // Қазақ ертегілері. Алматы, 1964. 3-т. 318-320-б.; Көк төбет // Сонда. 324-330-б.; Оқжетпес // Сонда. 341-б.; Об Иссык-куле // Казахские сказки. Т.1. С.220; Сказочная страна Барса-келмес // Казахские сказки. Т.1. С.234; Мын-жилқы // Казахские сказки. Алма-Ата, 1958. Т.2. С. 217-218; Урочище Бакалы, Гора Турайғыр, Проход Сантау, Речка Каркара, Алтын-эмель // Сонда. 275-276-б.

<sup>176</sup> Диваев А. Этнографические материалы // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 1897. Вып. 14. С. 234.

«Құлан қамалған» деген бекініс бар. Бекіністің қабырғасы өте қалың болған<sup>177</sup>.

Өткен ғасырдың аяғында жарияланған бұл аңызда сол кезде ел аузында сақталған жер атаулары да берілген. Бұл да сол дәуір шындығының бір белгісі болса керек. Сонымен қатар аңызда баяндалатын құланға құмарлық бір кезде қазақ даласында әдетті іс болған. Ал, ескі Ақтөбе қаласы орта ғасырларда, яғни қазақ саяхаттарында жаппай құлан аулау тұсында гүлдеп тұрған<sup>178</sup>. Демек, «Жорғабел» кезеңінің бұлай аталу тарихын баяндайтын аңыз оқиғасы дәл сол қалпындағыдай өмірде болмаса да, сол орта ғасыр шындығына саяды. Бұл — аңыз жанрының басты қасиеті. Сонымен бірге бұл аңызда қайғылы сарын да бар, көркем қиял жоқ, мағлұматтық сипат басым.

Ал, енді біркатар аңызда қиял араласып, әңгіме мазмұны белгілі бір оқиғаға негізделмейді. Жалпы тарихи шындықпен байланысын үзбегенмен, ондай шығармалар деректі фактіден алшақ жатады. Сол себепті мұнда ойдан шығарылған эпизодтар, қоспалар болады, әңгіме біршама көркемделеді, сөйтіп, ол әпсана мен хикаят жанрларының сипаттарына ие бола бастайды. Мысал ретінде «Көк Төбет», «Ертіс толқыны» деген аңыздарды атауға болады<sup>179</sup>. Түптеп келгенде, бұлар — аңыз бен әпсана аралығындағы шығармалар. Біраз көркемдік қасиетке ие болуының арқасында бұл шығармалар мағлұматтықтан гөрі эстетикалық функция атқаруға жақын. Мұндай аңыздар ел арасында көбінесе сейіл құрып, тамашалау үшін айтылады, сондықтан айтушылар әңгімесін мәнерлей баяндауға тырысады.

Дәл осындай қасиетті қазақ арасында жиі айтылатын алуан түрлі қыран құс, жүйрік ат, алғыр тазы туралы аңыздардан көруге болады. Мазмұны жағынан үндес келгенмен мұндай шығармалар жанрлық тұрғыдан әртүрлі. Бұл топта мифке де, хикаяға да, аңызға да, тіпті, әпсана мен хикаятқа да жататын шығармалар кездеседі<sup>180</sup>.

Мәселен, әртүрлі аңдардың, құстардың пайда болуы мен олардың сырт пішініндегі, мінез-құлқындағы ерекшеліктерін бір себеп-

<sup>177</sup> Сонда. Ескі Ақтөбе қаласы қалдықтарының қазіргі жағдайы туралы жаңа мәліметті профессор У.Х.Шәлекеновтың «V-XIII ғасырлардағы Баласағұн қаласы» атты кітабынан алуға болады (Алматы, 2007).

<sup>178</sup> Қазақ совет энциклопедиясы. 1-т. 224-б.

<sup>179</sup> Қазақ ертегілері. Алматы, 1964. 3-т. 318-320, 324-330-б.

<sup>180</sup> Мерғалиев Т. «Домбыра сазы» кітабындағы №1, 4, 7, 41, 44, 46, 47, 50-күйлердің аңыздарын қараңыз. Сондай-ақ «Хайуанаттар туралы қазақ ертегілері» (Алматы, 1979) атты жинақтағы №30-37-мәтіндерді қараңыз.

пен түсіндіріп баяндайтын шығармаларды біз мифке жатқызамыз. Мұнда мифтік ұғым айқын сезіледі. Бұған үй жануарларының Шопан-ата, Жылқышы-ата, Ойсыл-кара сияқты аталары жайындағы әңгімелер де кіреді, бірақ бұларда әпсана мен хикаяттын да белгілері кездеседі. Ал, енді алғыр тазы, қыран құс, жүйрік ат жайындағы шығармалардың көбісі аңыз болып келеді, өйткені, олар шын болған фактіге негізделеді, я болмаса солай деп қабылданады.

Мұндай аңыздар, әдетте, баяндалып отырған оқиғаны немесе әңгіме арқауы болып отырған жануарды көзімен көрген кісінің ауызекі әңгімесінен пайда болады. Ондай әңгіме бірден-бірге айтылып, елден-елге тарағанда ғана, яғни әңгіменің оқиғасы тұрақты сюжетке айналып, көпшілікке тарап, ел қажет кезде айтып отыратын болғанда ғана аңызға айналады. Әңгіме алғашында таза хабарламалық сипатта ғана айтылса, аңыз мағлұматтықпен бірге ғибраттық, сейілдік мақсатта да айтылады. Сондықтан алғашқы жай әңгімеге қарағанда аңыз көркемдеу, қызықтау болады, бірақ ол ешбір кереметтік (чудо) араластырмайды. Егер кереметтік элементі кіріксе, ондай шығарма әпсанаға немесе хикаятқа айналады. Бұл — аңыздың өзінен басқа әлдеқайда көркем жанрға, яғни әпсанаға, хикаятқа, тіпті, ертегіге де айналуының басты жолы.

## § 6. Әпсана

Қазақ фольклорында аңыздан гөрі көркем, бірақ көркемдігі ертегіден төмендеу әңгімелер бар. Олардың мазмұны әртүрлі, себебі сюжеттік қайнар көзі осылай. Бір топ әңгіме — бір кезде тарихта болған адамдар жайында аңыз болып шығып, тараған шығармалар. Екінші бір тобы — белгілі бір мекен, жер-су жайын қиял түрінде баяндайтын әңгімелер. Ал, үшінші топ құрайтын әңгімелер — Інжіл мен Құран, тағы басқа да діни кітаптар арқылы тараған сюжеттер. Алайда, бұлардың бәрінде көркемдік пен кереметтіктің элементтері мол пайдаланылады. Сондықтан дінге қатыссыз шығармаларда әпсаналық, ал мұсылман дініне байланысты әңгімелерде хикаяттық сипат басым екенін ескеріп, әпсана мен хикаят жанрларын жекелеп қарастырған жөн. Әпсана сөзі парсыша ертеқ, қиял, мысал, әңгіме жанрларының атауы және әдемі, сұлу, керемет деген мағына береді<sup>181</sup>. Демек, бұл сөз біздің қарастырып отырған көркемдігі біршама

<sup>181</sup> Гаффаров М.А. Персидско-русский словарь. В 2-х т. М., 1976. Т.1. С.52; Оңдасынов Н. Парсыша-қазақша түсіндірме сөздік. Алматы, 1974. 28-б.

дамыған, қиял мен керемет элементтерін мол пайдаланып отырған мұсылман дініне катыссыз шығарманың мәніне сәйкес. Әпсана терминін өз еңбектерінде Ә.Марғұлан жиі қолданады. Әпсана сөзін термин ретінде қолдану жалпы фольклортануда бар<sup>182</sup>.

Аңыз бен әпсана - өзара жақын, бірақ бір-бірінен окшаулығы бар екі жанр. Олардың бір-бірінен айырмашылығы көркемдіктің дәрежесінен білінеді, яғни шығармада қиял (вымысел) мен кереметтік (чудесное) қаншалықты көркемдік рөл атқарады, міне, бұл – аңыз бен әпсананың әрқайсысын ерекшелендіріп тұратын басты белгі, бірінші шарт. Бұл екі жанрдың айырмашылығы олардың атқаратын функциясынан да көрінеді. Басқаша айтқанда, аңыз бен әпсана шығармалары қандай мақсатта айтылады, міне, бұл да – жанрды ерекшелендіретін белгі. Аңыздың мақсаты – бір фактіні, тарихи оқиғаны хабарлап, ол туралы тыңдаушыға мәлімет беру. Демек, аңыздың қызметі (функциясы) – танымдық, мағлұматтық. Ал, әпсананың мақсаты – баяғыда болған, немесе болды деген бір оқиғаны, іс-әрекетті, немесе жағдайды көркемдей баяндау арқылы тыңдаушыға ғибрат беру. Мұнда бас кейіпкерлер дәріптеле суреттеледі, олар көркем бейне деңгейінде көрінеді.

Аңыз бен әпсана – прозалық фольклордың көркемдік даму жолындағы екі кезең десе де болады. Себебі бұл екеуінің де түп негізінде көп жағдайда өмірде болған бір оқиға жатады, бірақ аңыз осы оқиға дәуіріне жақынырақ болады, сол себепті ол аса көркемделмей, мағлұматтық мақсатта ғана айтылады. Бірте-бірте, оқиға болған дәуірден алыстаған сайын, аңызда қоспа көбейіп, неше түрлі қосымша детальдар пайда болып, алғашқы мәліметтік әңгіме көркемделе түседі де, болған оқиғаның өзі де көмескі тартады. Сөйтіп, аңыз әуел бастағы сипатын жоғалтып, әпсанаға немесе хикаятқа ауысады. Әрине, бұдан барлық аңыз әпсанаға, немесе хикаятқа осылай айналады екен, ал әпсана мен хикаят тек осындай жолмен ғана пайда болады екен деген пікір тұмауы керек. Бұл – тек бір ғана жолы.

Әпсана басқа да жолмен пайда бола береді. Мұндай жағдайда ол тарихи оқиғаға негізделе бермейді, оның сюжеті ойдан шығарылған, я болмаса басқа бір шығармадан алынған болып келеді. Әсіресе, жер-су, мекен тарихын баяндайтын әпсаналардың сюжеті көп жағдайда сол тектес аңыздар сюжетіне ұқсатылып, ойдан шығарылады. Мысал ретінде «Токпанның балалары», «Айнақ

<sup>182</sup> Бұл терминді өзбек және ұйғыр фольклористері де қолданады. – Қараныз. Узбек халқ оғазки поэтик ижоди. Тошкент, 1980; Уйғур халиқ еғиз ижадийити. Алмута, 1983.

көл», «Ыстық көл», «Қара жігіт», «Өгіздің терісі», «Қызылкеніш ордасы» сияқты шығармаларды атауға болады<sup>183</sup>.

Мұндай шығармаларда эпсаналық, яғни ертегіге жақын сипат басым болады. Әңгіме бір заманда болыпты деген оқиғадан гөрі сондай болса екен деген мақсатта құрылған сюжетті баяндайды, сондықтан мұндай эпсанада ойдан шығарылған, бірақ фантастикалық түрге жетпеген қиял пайдаланылады. Онда аспанды шарлатып, жерді айналдыратын, я болмаса әп-сәтте шаһар тұрғызып, елді таң қалдыратын керемет болмайды. Басқаша айтқанда, керемет (чудесное) ғажайыпты (фантастикалық) сипатта емес.

Сонымен, *эпсана* деп кейде ертеде болған, немесе ойдан шығарылған бір оқиғаны көркемдей баяндайтын шығармаларды айтамыз. Тақырыптық және сюжеттік мазмұнына қарай қазақ эпсаналары шартты түрде тарихи-мекендік және утопиялық болып келеді.

*Тарихи-мекендік эпсаналарда* белгілі бір мекеннің, жер-судың тарихы баяндалады, тарихта болған адамдардың бір ерен ісі жайында әңгімеленеді. Рас, эпсанада айтылатын мекеннің тарихы, даңқты қайраткердің іс-әрекеті өмірде дәл солай болмауы мүмкін, бірақ сол мекен мен адамның тарихта болғандығы күмән туғызбайды. Міне, сол себепті ол тарихи-мекендік деп аталады. Сондай бір-екі эпсанаға тоқтала кетейік.

«Токпанның балалары» деп аталатын эпсанада бір кездерде Ырғыз өлкесінде болған Табынқазған, Тумалы деген көлдердің тарихы айтылады. Баяғыда Тумалы көлінің жағасына Токпан деген адам көшіп келеді. Оның үш ұлы тату болып, бәрі тыныш өмір кешеді. Үлкен ұлы арық қазып, Табынқазған көлінен су шығарады, егін егеді... Қалған екі ұлы, Баламбек пен Құлсары, мал бағып, үй күтеді. Алайда, әкесі Токпан өлгеннен кейін үш ұлы бұзылып, бірінің әйеліне бірі ғашық болып, берекелері кетеді. Соның салдарынан үшеуі айдалада қаңғып өледі, ал олардың үйі, дүние-мүлкі түгел өртеніп, бүкіл аймақты өрт шалады. Сөйтіп, бір кезде көк майса боп, жайқалып тұрған шалғын, ну орман, бәрі өртенеді, мал бытырап, бет-бетімен кетеді. Тумалы көлі иесіз қалады<sup>184</sup>.

<sup>183</sup> Дала уалаятының газеті. 1890. №37; 1894, №13; 1900. №14, 15, 25; Туркестанские ведомости. 1900. №90; Закаспийское обозрение. 1900. №235; 1901, №21; Тургайская газета. 1908. №21, 22. Сонымен бірге мына эпсаналарды да көрсете кетейік: Қисса Алаңғасар // Записки Восточного отделения русского археологического общества. 1896. Т.11. С. 292-294; Недостроенный храм // Туркестанские ведомости. 1913. №13; Кызыл-Кенч // Записки Русского географического общества. 1909. Т. 34. С. 211-218; Кызыл там // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии, 1910, вып. 22, с.73-74.

<sup>184</sup> Степной А. Дети Токпана // Закаспийское обозрение. 1900. № 235.



Бұл әпсанада тарихи факті жок, шындығы: Ырғыз, Табынқазған, Тумалы көл деген жер-су аттары ғана. Көлдiң тарихы қиял арқылы баяндалады, сол себептi мұнда кереметтiк элементтерi бар: Құдайдың арамза ағайындыларға күнәсi үшін қаза жiберуi, жынның сұлу қыз бейнесiнде үш жiгiттi ынтықтырып, арбап-алдауы. Сонымен бiрге әңгiменiң бүкiл мазмұны, рухы мағлұматтықтан гөрi фибраттық максат көздеген. Әрине, мұнда әпсананы жариялаушының да рөлi болуы керек. Тiптi, соны ескергеннiң өзiнде де, бұл әңгiмеде көркемдiк сипат басым екенi айқын сезiледi. Әпсанада сондай-ақ моральдық, имандылық (нравственность) мән де бар. Бұл әпсанадан тағы бiр байқайтынымыз — бұл жанр шығармаларының қайғылы да аяқтала беретiндiгi.

Осындай әпсаналардың қатарына Қорқыт туралы әңгiмелердi енгiзуге болады. Қорқыт жайындағы шығармаларды бiз аңыз жанрын қарастырғанда бiршама сөз қылдық. Ал, ендiгi зерттейтiнiмiз ол туралы әпсаналар. Рас, Қорқытқа байланысты әпсана көп емес. Сондықтан оның сюжеттiк құрамы да шағын, түптiп келгенде, қолда бар әпсананың бәрi бiр ғана сюжетке құрылған: түсiнде өлесiң деп естiген Қорқыт ажалдан қашып, дүниенiң төрт бұрышын шарлайды. Ақыры, Сыр өзенiнiң ортасына жайылған кiлемде отырған Қорқыт жыланның шағуынан қайтыс болады<sup>185</sup>.

Қорқыт есiмiне байланысты әпсаналар жайында жалпы фольклортануда көп жазылған<sup>186</sup>, сондықтан бiз бұл жерде ол образдың

<sup>185</sup> Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. в 5-ти т. Алма-Ата, 1961. Т.1. С.487. Вельяминов-Зернов В.В. Памятник с арабско-татарской надписью в Башкирии // Записки Восточного отделения русского археологического общества. 1859. Т.4. С.283; Потанин Г.Н. В юрте последнего киргизского царевича // Русское богатство. 1896. № 8. С. 85-86; Спиридонов П.С. Один из вариантов легенды о Хор-хуте // Протокол заседаний и сообщений членов Туркестанского кружка любителей археологии. 1909. Т.13. С.18-19; Джетбысбаев Н. Хорхут Аулие // Туркестанские ведомости. 1899. №22; Ауэзов М., Соболев Л. Эпос и фольклор казахского народа // Ауэзов М. Мысли разных лет. Алма-Ата, 1961. С. 99-100; Жубанов А. Струны столетий. Алма-Ата, 1958. С. 230-231; Қорқыт туралы аңыз // Қазақ ертегiлерi. Алматы, 1957. 1-т. 371-374-б. Коркут // Казахские сказки. Алма-Ата, 1958. Т.1. С. 237-239.

<sup>186</sup> Мынадай басты-басты еңбектердi атауға болады: Ауэзов М.О., Соболев Л. Эпос и фольклор казахского народа // Литературный критик. 1939. № 10-11; Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ // Книга моего дeда Коркута. Перевод академика В.В.Бартольда. Издание подготовили В.М.Жирмунский и А.Н.Кононов. М.; Л., 1962. С. 109-120; Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» // Там же. С.131-258; Марғұлан Ә. Қорқыт күйшi // Известия АН КазССР. Серия лингвистическая. 1944. №1; Сонiкi: Қорқыт ата өмiрi мен әпсаналары // Жұлдыз. 1983. № 3. 139-166-б. Короглы Х.Г. Огузский героический эпос. М., 1976; Сонiкi: Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. М., 1983, тағы басқалар.

тарихқа қатысын, эпостағы көрінісін талдап жатпаймыз. Біздің мақсат басқа: жоғарыда баяндалған сюжеттің түпкі мәнісін ашу.

Адамның ажалдан құтылудың, яғни өлмеудің амалын іздеуі туралы сюжет өте ерте заманда пайда болған. Осыдан 4500 жыл бұрын хатқа түскен, әлемдегі ең көне деп саналатын «Гильгамеш» эпосында бұл сюжет эпикалық түрде философиялық рухпен жырланған: ең жақын досы Энкиду өлгеннен кейін Гильгамеш өлмеудің амалын іздеп, әуелі теңіз ортасында тұратын құдайлардың ана-иесі Сидуриге, одан соң қалың орманда мекен ететін кемеші Уршанабиге, ең соңында өлім теңізінен өтіп, өзеннің арғы жағындағы Утнапиштиге келеді. Утнапишти оны ұйқымен сынайды, бірақ Гильгамеш бұл сынақтан өте алмайды. Содан кейін Утнапишти оған теңіздің астында адамды мәңгіге жасартатын гүл бар екенін, соны иеленген кісі өлмейтінін айтады. Гильгамеш аяғына тас байлап, су астына түсіп, гүлді алып шығады. Бірақ қайтып келе жатып, суға шомылып жүргенде гүлді жылан ініне алып кетеді (гүлді алып келе жатқанда жыланның қабығы сыпырылып қалады). Сөйтіп, Гильгамеш өлімнің құрығына ілінеді<sup>187</sup>.

Мәңгі жасау үшін ажалдан қашып, неше түрлі әрекет істейтін адам туралы сюжет көптеген елдің фольклорында бар<sup>188</sup>. Қорқыт туралы әпсанада көне шумер-аккад эпосындағы ертегілік мотив жоқ. Егер Гильгамеш өлімнен құтылу жолын керемет жәрдемшінің көмегі арқылы таппақ болса, Қорқыт өзі табуға тырысады. Дүниені түгел шарлаған ол еліне қайтып келіп, «желмаясын сойып, оның терісімен қобызының сыртын қаптайды. Құрғақ жерде тұрса, бір күні ажал жетіп келер деген қауіппен бір қырмызы масаты кілемді алып, Сырдарияның суына төсеп, сонда қобызын тартып тұра беріпті. Қорқыт дүние кезгендегі арманын да, өлімнен қашқан қайғысын да, өзі көрген жақсылық-жамандық жайларын да қобызында ойнаған ғажап сұлу күйлерімен жеткізіп баяндайды. Қорқыт күйлерін бүкіл дүние, жан иесі түгел ұйып тындайды...

Қорқыт Сырдарияның көз жасындай суына карап отырып, қобызын күйлеп, өлім мені қанша қуса да, мен оны бұл жерге келтірмесін деп қобызын үздіксіз тарта беріпті. Қорқыттың күніренген күйлерін балқып тындаған ажал да жақын келе алмапты»<sup>189</sup>.

<sup>187</sup> Эпос о Гильгамеше. Перевод с аккадского И.М.Дьяконова. М.-Л., 1961. С.57-82.

<sup>188</sup> Чиковани М.Я. Сюжет ищущего бессмертия юноши в древнем фольклоре и литературе // XXVI Международный конгресс востоковедов: Доклады делегации СССР. М., 1963; Сонікі. Народный грузинский эпос о прикованном Амирани. М., 1966; - Қараңыз: тағы да: Вопросы греческой и грузинской мифологии. Тбилиси, 1976.

<sup>189</sup> Қорқыт туралы аңыз // Қазақ ертегілері. Алматы, 1964. 3-т. 373-б.

Демек, Қорқыт ажалдан құтылудың амалын өзі тапқан. Ол амалы — қобыздың күйі. Олай болса, қазақ әпсанасының кейіпкері Гильгамешке қарағанда әлдеқайда жігерлі, белсенді. Ол өз күшіне ғана сенеді, бөгде ешкімнен, ешбір әулиеден, Тәңірден көмек күтпейді. Өз еңбегі мен өнерінің күдіреті арқасында ажалды женеді. Оның өлімі — әлсіздіктің, я болмаса ажалға, тағдырға мойынсұнғандықтың белгісі емес. Оның өлімі — кездейсоқ жағдайдың нәтижесі. «Қорқыт, — делінеді әпсанада, — күндіз-түні ұйқы көрмей, қобыз тартып өліммен алысыпты. Көп замандар бойы үздіксіз қобыз тартқан Қорқыт қалжырап, қалғып кетеді. Қорқыттың ізіне түсіп аңдыған ажал сол кезде жылан күйінде жорғалап, кілемге келіп шаққанда, Қорқыт осыдан ауырып өледі»<sup>190</sup>. Ендеше, Қорқыт, бұл айкаста жеңілген жоқ. Керісінше, ол — ажалдан күшті тұлға. Міне, бұдан біз Қорқыттың өлімнен қашуы туралы әпсананың идеялық мазмұны оптимистік екенін көреміз. Әңгіменің басында «Қайда барсам да, алдымнан көр шығады!» — деп, сары уайымға түскен Қорқыт бір мезет:

Утнапишти, не істейін, қайда барам?  
Тәнімді Әзірейіл жаулап алған.  
Үйім ажал тұрағына айналған,  
Көзім қайда түссе де, ажал — айналам<sup>191</sup>, —

деп дүниеден түніліп, бабасына жалынған Гильгамешті еске түсірсе, соңыра тағдырға, Құдайға қарсы күресетін ірі тұлға ретінде көрінеді. Бұл тұрғыдан қарағанда, Қорқыт ежелгі гректердің Прометейін еске түсіреді. Түптеп келгенде, бұл әпсанадағы Қорқыт бейнесі Прометей сияқты құдайларға қарсы соғысатын кейіпкерлердің бұрынғы типі болуы да мүмкін<sup>192</sup>. Стадиялық жағынан келгенде қазақ мифологиясы антика дәуіріндегі құл иеленуші мемлекет елдерінің мифологиясынан көне.

Ажалға қарсы күресу туралы әпсанада Қорқыт бейнесі діни сарыннан таза, сондықтан Қорқытты мұсылман әулиесі етіп көрсететін хикаяттар жеке топ құрайды. Ал, біз талдап отырған

<sup>190</sup> Сонда.

<sup>191</sup> Эпос о Гильгамеше. М.-Л., 1961. С. 79-80. Орысша нұсқасы былай:

Что же делать, Утнапишти, куда пойду я?

Плотью моей овладел Похититель.

В моих покоях смерть обитает,

И куда взор я не брошу, - смерть повсюду!

<sup>192</sup> Қараңыз: Мелетинский Е.М. Предки Прометей. Культурный герой в мифе и эпосе // Вестник истории мировой культуры. 1958. №3.

әпсана сюжеттің көнелігімен, мазмұнының жарқындығымен ерекшеленеді. Бұл сюжет казактың өз топырағында пайда болған. Қорқыт есіміне байланысты фольклорлық шығармалары бар басқа түркі халықтарында бұл сюжет жоқ. Олардың фольклорында Қорқыт көбінесе ақылгөй қария, сәуегей жырау, кейде батыр, бақсы бейнесінде көрінеді. Ал, мәңгі өмір сүру үшін ажалмен айкасатын Қорқыт — казак фольклорындағы бірегей образ.

Мұхтар Әуезовтың сөзімен айтқанда, бұл әпсанада «оптимистік мағына басым. Қорқыт жайындағы аңыздың (әпсананың - С.Қ.) тақырыбы — Құдаймен алысу туралы тақырып. Қорқыт жазмыш тағдыр даярлап қойған талайына қарсы алысады. Қазак арасына таралған Қорқыт жайындағы нұсқалардан басқа халықтардың ежелгі ғасырлардағы көне эпосының образдары мен кейбір ұқсастығы, сарындастықты сеземіз. Прометей жайындағы аңыз, осетиндердің Әміран жайындағы Құдаймен алысу тақырыбы казактың Қорқыт жайындағы аңызында (әпсанасында — С.Қ.) өз шешімін тапқан»<sup>193</sup>.

Бұл айтылғаннан тағы бір қорытынды шығады. Ол адамды өлімнен құтқаратын нәрсенің о дүниеде, яғни жер астында, су астында, я болмаса басқа бір әлемде болуы міндетті емес екендігі. Әдетте, зерттеушілер адамды ажалдан құтқаратын нәрсе о дүниеде болады, кейіпкер соны іздеп, өлілер патшалығын шарлайды деп есептейді<sup>194</sup>. Бірақ Қорқыт ажалдан алып калатын нәрсені жер мен су астынан, яғни өлілер тұрағынан іздемейді. Ол ажалдан қашып, дүниенің төрт бұрышын кезеді, бірақ, ақыры, өз жеріне келеді. Ол ажалдан құтқаратын керемет нәрсе өзінің ерекше жасалған қобызынан шыққан үн-күй деп біледі және сол арқылы ажалды өзіне көп уақытқа дейін жолатпайды. Қорқыттың осы активті іс-әрекеті, өлімге қарсы керемет қасиеті бар нәрсені емес, өз күшін жұмсауы, сондай-ақ әнгімеде көркем қиялдың өте аз болуы — бұл шығарманың таза әпсана екенін, оның ертегіге, эпосқа айналып үлгермегенін дәлелдейді.

*Утопиялық әпсаналар* Кеңес өкіметі кезінде өте аз жазылып алынған. Ел арасында «қой үстінде бозторғай жұмыртқалаған заман», «жер жаннаты Жиделі Байсын», «тығулы жатқан қазына» туралы әпсаналар әлі күнге дейін айтылады, алайда, әзірше хатқа түскені - бір ғана сюжетке құрылған утопиялық әпсаналар. Ол сю-

<sup>193</sup> Әуезов М. Уақыт және әдебиет. Алматы, 1962. 56-б.

<sup>194</sup> Костюхин Е.А. Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. М., 1972. С.154.

жет мынау: кейіпкер шөбі шүйгін, суы мол, елге де, малға да жайлы жер іздеп, жаһанды шарлайды<sup>195</sup>.

Бұл сюжет бірде Асанның әкесі Сәбиттің, бірде Асанқайғының, бірде оның баласы Абаттың, бірде Өтеген батырдың есіміне байланысты баяндалады. Олар іздеген құтты қоныс кейде Жерұйық, кейде Жиделі Байсын деп аталады. Әпсаналардың кейбірінде кейіпкер іздеген жерін табады, кейбірінде таба алмай, еліне қайтып келеді, немесе жолда қаза табады.

Утопиялық әпсаналардың мазмұны көбінесе әлеуметтік сипатта болады. Бұлай болу себебі — ғалымдардың айтуынша, мұндай шығармалар, әдетте, қоғамдық-әлеуметтік өмірде үлкен бір дүрбелең кезінде, қауым қиындыққа душар болғанда пайда болады екен<sup>196</sup>. Ондай жағдайда халық жақсы өмірді армандап, «алтын дәурен», «қой үстінде бозторғай жұмыртқалаған заман», не болмаса елді қиыншылықтан құтқаратын бір қайраткер туралы утопиялы әңгіме, аңыз шығарады. Ол әңгіме, аңыздардың басты кейіпкерлері өмірде болған адамдар болуы мүмкін. Бара-бара мұндай аңыздар әпсанаға немесе хикаятқа айналады. Осыдан барып мессиандық рөл атқаратын адам, елге ырыс-дәулет беретін қоныс жайында әпсана мен хикаят қалыптасады. Мұндай әпсананың тарихи аңыздан айырмашылығы оның тек көркемдік дәрежесінде емес. Оның басты ерекшелігі сол — тарихи аңызда өткен дәуірдің оқиғасы мен адамы мадақтала жырланады, ал әпсанада өткен тарихтан гөрі қиялдан, арманнан туған оқиғалар мен кейіпкерлер дәріптеледі, мұнда заман, адам, жер-су, мекен халықтың қалауы бойынша суреттеледі, олар осындай болса екен деген тұрғыда көрсетіледі.

Міне, Асанқайғының Жерұйықты іздегені туралы әпсана осындай жағдайда дүниеге келіп, қалыптасқан болу керек. Тарихта белгілі Асанқайғы XV ғасырда өмір сүрген, Әз Жәнібектің кеңесшісі болған. Бұл дәуір дүрбелең оқиғалар көп болған шақ екені мәлім. Сондай оқиғалардың бірінде Асанқайғы бүкіл ел қамын ойлап,

<sup>195</sup> Асан Қайғы // Дала уалаятының газеті. 1901. № 13; Асан-қойды // Потанин Г.Н. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки. Пг., 1917. С. 170-171; Асан Қайғының Жерұйықты іздегені // Қазақ ертегілері. Алматы, 1959. 1-т. 375-376-б.; Как Асан-Қайғы искал Жер-Уюк // Казахские сказки. Т.1. С.230-233; Сказочная страна Барса-Кельмес // Там же. С.234; Өтеген батыр. — Жабаев Ж. Екі томдық шығармалар жинағы. Алматы, 1-т. 165-186. 193-213-б.; Асан Қайғының жерге айтқан сындары // Қазақтың шешендік, тапқырлық, накыл сөздері. / Құрастырып, алғы сөзін жазған Адамбаев Б. Алматы, 1967. 30-32-б. ӘӨИ қолжазба қорындағы мына бумаларды қараңыз: №№333, 426, 667, 874, тағы басқалар.

<sup>196</sup> Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII-XIX вв. М., 1967. С.14.

ерекше көзге түседі. Өзінен күшті Әбілқайырдан ыққан Жәнібек пен Керей елді Еділ мен Жайық арасынан көшіруге мәжбүр болады. Халық басына түскен ауыртпалықты көрген Асан Жәнібекке ата қоныстан жылжымау керек екенін айтады. Алайда, қаһарлы әміршімен тіресуге шама келмеген сон бүкіл жұрт арып-ашып, талай михнат шегіп Моголстанға, Шу бойына ауады<sup>197</sup>.

Міне, осындай қиыншылық заманда елге қамқоршы болған Асан жайлы әртүрлі аңыздар, әңгімелер туады. Солардың ішінде, әсіресе, кең тарағаны — Асанның ел-жұртқа құтты қоныс іздегені туралысы.

Бұл әпсанада екі түрлі бағыт бар. Бірі елді қиындықтан құтқарушы Мағди жайындағы сюжеттің нышаны да, екіншісі — алыстағы құтты жер туралы сюжеттің түйіні. Басқаша айтқанда, мұнда екі түрлі әпсананың басы тоғысқан, бірақ олар өзді-өзі жекеленіп, дара дамып кетпеген. Көптеген елдерде бұлар өз алдына дамып, әртүрлі шығармаға айналған. Мәселен, орыс фольклорында мұндай шығармаларды «легенды о возвращающемся избавителе» және «легенды о далеких землях» деп атайды<sup>198</sup>. Бұларда таптық, әлеуметтік сарын өте күшті.

Құтты мекен жайындағы қазақтардың әпсанасын нұсқалары бойынша қарастырсақ, біріншіден, мұндай сюжеттің карақалпақ, қырғыз, құмық, ноғай елдерінде де бар екенін көреміз, ал, екіншіден, бұл сюжетке құрылған шығармалар Асаннан да бұрын болғанын, тіпті, Асаннан кейінгі заманда басқа адамға байланысты айтылғанын байқаймыз. Демек, елге, малға жайлы қоныс іздеу туралы сюжет қыпшақ тобындағы түркілердің бөлінбей тұрған шағында пайда болған, кейін тағы бір ауыртпалық тұсында ол сюжет Сәбитке байланысты айтылған. XV ғасырда Сәбиттің орнын Асан басқан, ал ақтабан шұбырынды дәуірінде оның орнына Абат батыр мен Өтеген батыр қойылған. Міне, бұл сюжет осылай тарихи тұтастануға түскен. Мұнда тіпті батырлық эпосқа тән шежірелік те тұтастану бар: Жерұйықты іздеуші алдымен Сәбит, одан кейін оның баласы Асан, ең соңында оның ұлы Абат болып көрінеді. Бұл да — фольклорлық дәстүрдің заңдылығы.

Асанқайғының Жерұйықты іздегені туралы әпсана сюжетінің

<sup>197</sup> Валиханов Ч. Собр. соч. в 5-ти т. Алма-Ата, 1961. Т.1. С.218, 251, 358; Материалы по истории казахских ханств XV-XVIII веков. Алма-Ата, 1969. С. 195; История Казахской ССР: В 5-ти т. Алма-Ата, 1979. Т.3. С. 235-256-257. Мұхаммед Хайдар Дулати. Тарих-и Рашиди. Алматы, 2003. 110-б.

<sup>198</sup> Чистов К.В. Аталған еңбек.

тарихын және басқа халықтардағы<sup>199</sup> осы тектес сюжеттерді салыстыра қарастырудың нәтижесінде тағы бір заңдылық байқалады: бір жақта жер жаннаты — құтты қоныс бар, соны іздеп табу керектігі туралы сюжет барлық халықта рулық қоғамның әлсіреп, таптық алшақтықтың күшейе бастаған тұсында пайда болады. Ол кезде бұл сюжетте ешқандай таптық, әлеуметтік сарын болмайды. Рулық қауым ыдырап, феодалдық қоғам құрылған кезде сюжет кеңейіп, бірнеше шығарма туады. Олар бірте-бірте өзінше дамып, жеке сюжеті бар «елді құтқарушы», «жерұйықты іздеуші», «тығулы қазына» туралы әпсанаға яки хикаятқа айналады. Қоғамның қиын-қыстау кезеңдерінде бұл шығармалар жаңғырылып, жаңа кейіпкерлерге таңылып отырады.

Ал, осы сюжеттің генетикалық арғы тамырын іздесек, ол алғашқы қауымда қалыптасқан бір-бірімен тығыз байланысы бар үш әлем туралы түсінікпен сабақтас болуы ықтимал<sup>200</sup>. Бұл түсінік көптеген миф, хикая, аңыздарға негіз болғаны белгілі. Біздің Асанқайғы іздейтін Жерұйық та — ойдан шыққан, арманнан туған қоныс. Ондай атауы бар мекенді картадан іздеу — әбестік болар еді. Жерұйық — халықтың жарқын қиялынан пайда болған еркін, азат, жанға жайлы жердің образы, «Жерұйық» деген сөздің өзі де, біздіңше, «ел ұйып, тату-тәтті өмір сүретін жер» деген ұғым береді.

## § 7. Хикаят

Біздің дәуірімізге жеткен фольклор қоғамдық сананың бір түрі ретінде өнерге жатады, бірақ ол өнер дәрежесіне бірден жетпеген. Фольклордың түрлері адамзат өмірінің әр кезеңінде туып отырған, өзгеріске түсіп жатқан, тіпті, ұмытылып, қолданыстан шығып жатқан. Осы күнге жеткен дәстүрлі фольклорлық шығармалардың көбісі — сол бұрынғы фольклордың негізінде туып, солардың жұрнағын сақтап қалған, сондықтан көптеген жанрлардың құрамында, бойында, бір жағынан, алғашқы қауымға тән ұғым-түсініктің, қарабайыр діннің, екінші жағынан, қарапайым білімнің, үшінші жағынан, қарапайым өнердің белгілері кездеседі. Бұл синкреттік сипат кейінгі дәуірлерде пайда болған жанрларда да көрініс табады, өйткені, әрбір жаңадан туған жанр өзінен бұрынғыға не-

<sup>199</sup> Чистов К.В. Аталған еңбек. 313-б.

<sup>200</sup> Чистов К.В. Аталған еңбек. 313-б.

гізделеді, соны пайдаланады, өзіне бейімдейді, сөйтіп, жеке жанр ретінде қалыптасады. Мұндай үрдісті, мәселен, хикаят жанрының туып, қалыптасуынан да байқауға болады.

Орта ғасырларда ертедегі ескі шамандықтың орнына бірқұдайлық дін келіп, ол бұрынғы діни нанымдарға қарсы қатал күрес жүргізді, бірақ оларды мүлде жоя алмады, керісінше, солармен қатар өмір сүруге мәжбүр болды, соның нәтижесінде ескі діни нанымдарды өз мүддесіне пайдалану мақсатында кейбір ежелгі ырымдар мен ұғымдарды, ғұрыптарды өзгертіп, дінге бейімледі. Мұндай жағдай сол шақтағы фольклорда да орын алды, бұл әсіресе, хикаят жанрының тарихынан айқын көрінеді. Ежелгі миф пен хикаят жанрлары — ескі діни нанымдар жемісі болса, хикаят жанры — кейін пайда болған бірқұдайлық дінмен байланысты туған, яғни олар әр дәуірде, әртүрлі ұғым негізінде туындаған. Бірақ соған қарамастан орта ғасырларда олар қатар өмір сүрді де, бір-біріне өзара ықпал етті. Сол себепті хикаят өзінің қалыптасуы барысында ежелгі мифтің де, одан кейінгі хикаяттың да, тіпті, әпсананың да кейбір белгілерін бойына сіңірген, өзіне лайықтап пайдаланған. Сөйтіп, қазақ фольклорының құрамында жаңа жанр — хикаят (агиография) пайда болған.

*Хикаят дегеніміз* — кейде ойдан шығарылған, немесе діни кітаптардан алынған сюжеттерді көркем түрде баяндайтын әңгімелер. Хикаяттың түбінде өте ерте заманда болған деп есептелетін оқиға жатуы да мүмкін, сондықтан онда тарихи есімдер де, мекендер де ұшырасып қалады. Сондай хикаяттарға, мәселен, Ескендір Зұлқарнайын есімімен байланысты әңгімелер жатады. Қазақ арасында Ескендір жайында айтылатын әңгімелер, негізінен, үш сюжетке құралған. Біріншісі - өлмес суды іздеген Зұлқарнайын туралы, екіншісі — қос мүйізін жасыра алмаған Ескендір жөнінде, үшіншісі — жұмаққа кіре алмаған Ескендір хақында. Осылардың біріншісі мен үшіншісі хикаят түрінде баяндалады.

Ескендір — тарихта болған адам, демек, ол туралы алғашында аңыздар пайда болған да, кейін олар әпсанаға, хикаятқа айналған. Бұған қоса тағы айтарымыз — Ескендір туралы сюжеттер қазақ еліне сырттан келген және көбіне-көп діни, тағы басқа да кітаптар арқылы тараған, соның әсерінен ол сюжеттерде, дәлірек айтсақ, Ескендірдің өлмес суды іздегені жайлы сюжетте ислам идеяларының әсері бар. Ендеше, мұнда хикаят жанрының белгілері айқын. Мәселен, кейіпкердің пайғамбар немесе әулие болып көрінуі, шығармадағы оқиғалар мен іс-әрекеттердің Алланың бұйрығы ретінде түсінілуі, неше түрлі кереметтің орын алып, көркемдік



мақсатта пайдаланылуы, ескі шамандық наным мен мұсылман діні мифологиясының аралас келуі.

Хикаяттарда әңгімеленетін оқиғалар тыңдаушылар арасында сенімсіздік тудырмайды, өйткені, олар пайғамбарлар мен әулиелердің іс-әрекеті немесе басынан кешкен оқиғалары болып баяндалады<sup>201</sup>.

Хикаят жанры, негізінен, Қазақстанда ислам дінінің таралуымен байланысты қалыптасқан. Оның түп-төркіні, сөз жоқ, көне заманның мифологиялық түсінік-нанымдарымен сабақтас. Хикаят таза мұсылмандық мифологияға ғана негізделмейді, онда архаикалық мифтің де, әпсана мен аңыздың да, тіпті, ертегінің де қасиеттері ұшырасады. Сондықтан да бұл жанрдың пайда болу процесін ислам дәуірінен бұрынырақ деп түсіну керек, ал жанр ретінде толық қалыптасуы исламның қазақ еліне кең тараған кезіне сәйкес келеді.

Міне, осы хикаят жанрының белгілері Ескендір туралы қазақ арасына тараған шығармалардан анығырақ көрінеді. Ол шығармалар үш топ құрайды. Біріншісі – өлмеуге әрекет істейтін Ескендір туралы баяндайтындар. Оның сюжеті мынадай: Ескендір патша өзінің Қызыр және Ілияс деген жолдастарын ертіп, өлмес суды іздеп, Зұлматқа барады, бірақ ол суды алға қарай озып кеткен Қызыр мен Ілияс тауып ішеді де, соңынан Ескендір келіп жеткенде, өлмес су ғайып боп кетеді немесе ол суды қарғалар ішіп қояды. Сөйтіп, Ескендір патша «өлімге дауа болатын суды» іше алмай қалады<sup>202</sup>.

Бұл сюжетке құрылған хикаяттардың саны айтарлықтай көп емес. Мұндай шығармалар, көбінесе, Құранды, тағы басқа діни кітаптарды көп оқыған адамдар арасында кең тараған болу керек. Оған ертеректе жарияланған мәтіндер де және біздің ХХ ғасырда

<sup>201</sup> Диваев А. Предание о Хазрети Исмаил-Ата // Туркестанские ведомости. 1901. №20, 24, 25; Киргизская святыня. Пещера Чакпак-ата // Закаспийское обозрение, 1902. №31; Хорасан ата // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. 1910. Вып. 22. С. 200-201; Новицкий Ю. Ходжа Ахмет Ясави // Туркестанские ведомости. 1912. №38; Тәңірінің сүйген құлы // Дала уалаятының газеті. 1900. № 16, 17; Мұса пайғамбардың Құдаймен сөйлескені // ОҒК қолжазба қоры. №197-бума; Адам өмірі // Сонда. №202-бума, тағы басқалар.

<sup>202</sup> Ескендір Зұлкарнайын өзінің дұшпандарын неменен жеңгені // Дала уалаятының газеті. 1895. №5; Қазақтың қонақ күтуі турасынан // Сонда. 1900. №11, 12; Алтынсарыұлы Ыбырай. Өлендер жинағы. Алматы, 1935. 46-49-б. ; Саркин Н. Киргизское стихотворение об Александре Македонском // Известия Общества истории, археологии и этнографии. Казань, 1905. Т.21. Вып.4. С. 373-378; Қасқабасов С. Ескендір туралы қазақ ертегілері және Абайдың «Ескендір» поэмасы // Қазақстан мектебі. 1968. №2. 68-б.; Костюхин Е.А. – Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. М., 1972. С.158; Хан бұйрығы // ӘӨИ қолжазба қоры. №118-бума.

жазып алған фольклорлық материалдарымыз да дәлел болады. Мысалы, 1961, 1963, 1967, 1968 жылдары біз Ескендірдің өлмес су іздеп, Зұлматқа (қаранғы жерге) барғаны жайлы хикаятты ерте кезде молда болған, мұсылманша көп оқыған, бертінде колхозда жұмыс істеген Ә.Тышқанбаев, Р.Сәрсенбин, Р.Малдыбаев деген көнекөз қариялардан жазып алған болатынбыз.

Өлмес суды іздеген Ескендір туралы хикаятта өлімнен құтылудың жолын іздестірген Қорқыт туралы әпсанадағыдай оптимистік рух пен табанды күрескерлік сипат жоқ. Егер Қорқыт ажалға қарсы тайсалмай күрессе, Ескендір олай күресе алмайды. Қорқыт адам өмірі үшін саналы түрде күрессе, Ескендір тек өзін мәңгі сақтап қалу үшін, яғни тек өзімшілдік мақсатта ғана қимылдайды. Ол күреспейді де. Міне, бұл — діни кітаптардан тараған хикаятқа тән белгі. Бұл айтқанымызға тағы бір дәлел ретінде мынаны айтуға болады: Ескендір, тіпті, өлмес суды тапса да, іше алмайды, себебі, су біресе өзі ғайып боп кетеді, біресе суды қарғалар ішіп қояды, енді бірде судың өзі патшаның тамағынан жүрмей қояды. Осының бәрін көрген Ескендір «Алла тағала маған өлмес суды бұйыртпаған екен!» — деп, Құдайдың шешіміне, өлімге мойынсұнады. Сондай-ақ өзінен бұрын өлмес суды ішіп, енді өле алмай, қор болып жүрген адамды көріп, Ескендір патша дереу өзінің райынан қайтып, өлмес суды ішуден бас тартады. Мұнда да ол Қорқыттай табанды бола алмайды, өлімге қарсы ақырына дейін күресуге жарамайды. Бірақ Ескендірдің бұл іс-әрекетін хикаят сынамайды да, мінемейді де. Бұл заңды, өйткені, хикаят жанры діни түсініктердің ықпалында молырақ болады. Ал, біз талдап отырған хикаят қазақ арасына «Қисса-сұл әнбиядан» тараған<sup>203</sup>. Оған дәлел: біріншіден, бұл кітапта өлмес суды іздеген Ескендір туралы былай әңгімеленеді. Ескендір барлық ғалымдарын жинап алып, дүниеде көп жасауға ойланып, «өмірдің ұзақ болуына не шара бар?» — деп сұрақ қояды. Сонда ғалымның біреуі тұрып: «Қап тауының аржағында, қаранғылықта Ғайнылхаят бұлағы бар, содан су ішкен адам қияметке дейін өлмейді», — дейді. Оған басшыны Қытай елінен іздеу керек болған. Қытайлықтар Ескендірге Қызыр деген адамды басшы етіп береді. Туар малдың ең көргіші қысырақ бие дегенді естіген соң Ескендір жиырма мың бие тапқызып, әскерлеріне мінгізеді. Қызырға қаранғылықты жарық қылатын бір жауһар тас беріп, оны ілгері жібереді. Артынан Ескендір әскерімен өзі жүреді. Ібілістің нұсқауымен Ескендір тау-

<sup>203</sup> Бұл туралы толығырақ қараңыз: Қасқабасов С. Ескендір туралы қазақ ертегілері және Абайдың «Ескендір» поэмасы // Қазақстан мектебі. 1968. №2. 68-70-б.; Кенжебаев Б. Қазақ әдебиеті тарихының мәселелері. Алматы, 1973. 17-21-б.

ды өрлеп, жоғарылай береді. Алдынан қиямет күні жел жіберетін Исафыл періште жолығады. Ескендір одан мәңгі суын сұрайды. Ол тобықтай ғана бір тас береді. Ол тас адамның көз сүйегі болып шығады. Оның сырын патшаға қасындағы Қызыр түсіндіреді. «Бұл — көз сүйегі. Адам тірлікте ешнәрсеге тоймайды, өлген күні бір уыс топырақтан қанағат табады», — деп жауап береді Қызыр<sup>204</sup>.

Міне, бұл — «Қисса-сұл әнбия» кітабындағы сюжет. Осы сюжеттес қазақ хикаяттары, көбінесе, мұсылманша оқып, діни кітаптармен жақсы таныс адамдардан жазылып алынғаны және оның арабша хат танымайтын көпшілікке кең тарамағаны айтылып отырған сюжеттің төркіні - «Қисса-сұл әнбия» екенін дәлелдесе керек.

Сондай-ақ хикаятты айтушылар «Зұлқарнайын» деген сөзді «қос мүйізді» емес, «екі дүниені билеген» деп түсіндіреді. Мұндай идея, яғни Ескендір — жарық және қаранғы, яки бұл дүние мен о дүниені бірдей билеген пайғамбар-патша деген ой «Қисса-сұл әнбияда» дәріптеледі, ал, Ескендірдің өз бейнесі барынша мадақталады.

Қазақ арасына тараған Ескендірге байланысты фольклорлық шығармалардың енді бір тобы мына сюжетке құрылған: Ескендір патша жорықта (жолда) келе жатып, керемет бұлаққа тап болады. Бұлақты бойлай жүріп, ол жұмақтың қақпасына жетеді. Патша қақпаны ашуды бұйырады, бірақ қақпаны ешкім ашпайды. Оған қақпаның ішінен орамалға түйілген адамның бас сүйегін (кейде бір дорба ұнмен қоса) тастайды. Оның мәнісін түсінбеген Ескендір ашу шақырады. Сол кезде әміршінің қасындағы Қызыр (данышпан) бас сүйекті таразыға салдырып, өлшетеді. Бас сүйекті ешнәрсе баса алмайды. Сол уақытта таңданған патшаға Қызыр: «Адамның көзі дүниеге тоймайды, тек топырақ қана бас сүйекті баса алады!» — деп, бір уыс топырақты сүйектің көзіне құя салады. Сол сәтте бас сүйек тұрған таразы көтеріледі. Ескендір болса, жаһангерлік райынан қайтады<sup>205</sup>.

Бұл — жалпы прозалық фольклордағы көне сюжеттердің бірі. Дәл осы сюжет ежелгі жазба ескерткіштердің қатарына жататын «Талмуд» кітабында бар<sup>206</sup>. Онда мысал (притча) ретінде берілген. Бұл сюжеттің қазақ топырағына келуі Талмуд пен Библиядағы Сүлеймен, Мұса, Нұқ, Исалар жайындағы хикаяттардың Құран,

<sup>204</sup> Құнанбаев А. Алматы, 1945. 457-458-б.; Саркин Н. Аталған еңбек. 379-380-б.; Кеңесбаев І. Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігі. Алматы, 1977. 9-б.

<sup>205</sup> Тақапар әскер басы турасынан // Дала уалаятының газеті. 1895. №3. Зұлқарнайын // Қазақстан мектебі. 1968. №2. 62-б.

<sup>206</sup> Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей: В 4-х частях. Одесса, 1910. Ч.1. С. 177-178.

Тафсир, Хадис, тағы басқа мұсылман кітаптары арқылы тарағаны күмәнсіз. Сол себепті де Ескендір тап болатын жұмақ пен бас сүйек туралы баяндайтын шығармалар хикаят жанрының құрамында қарастырылады. Оған тағы бір айғақ ретінде Ескендірдің біршама жұмсақ болып бейнеленуін айтуға болады. Егер қос мүйізі бар Ескендір жайлы хикаяттарда ол аяныш, ойлану дегенді білмейтін катал, тасжүрек адам болып көрінсе, мұнда ойланып, өз жайын түсіне білетін патша кейпінде суреттеледі. Басқаша айтар болсақ, Ескендірді дәріптеп, мадақтаудың нышаны бар, соны үлгіге тарту мақсаты бар. Ал, бұл - хикаят жанрының бас белгілерінің бірі. Алайда, көркемдігі жағынан эпсанаға тән ғажайыптық сипат жоқ. Рас, көркем шарттылық бар. Ескендірдің жұмақ қақпасына баруы, оның күзетшісімен сөйлесуі - әрі шарттылық, әрі кереметтік элементі.

Ендігі бір көңіл аударатын нәрсе — арғы түбі Талмудқа апаратын осы сюжеттің ұлы Абай творчествосынан орын табуы. Біздің қолда бар фольклорлық хикаяттардың да, Талмудтағы мысалдың да сюжеті, оқиға өрбуі — толығымен Абай «Ескендірінің» желісі. Тіпті, кейбір эпизодтар мен детальдарға шейін дәлме-дәл келеді. Мысалы, Ескендірдің шөлде бұлаққа тап болуы, бұлақ суына кепкен балықты салуы, балықтың хош иісті болып, дәмінің өзгеруі, бұлақты бойлай жүрген Ескендірдің жұмақ қақпасына жетуі, жұмақ күзетшісімен сөйлесуі, патшаның ашуланып, күзетшіден белгі боларлық бір нәрсе сұрауы; қақпаның аржағынан бас сүйектің түсуі, ол сүйекті алтын-күміспен өлшеуі, т.т. Демек, Абайдың «Ескендір» поэмасы мен фольклорлық хикаяттың түпкі төркіні — бір, ол — «Талмуд» кітабы<sup>207</sup>.

Алайда, ұлы Абай тек бұлармен ғана шектелмеген. Басқа сөзбен айтқанда, Абай «Талмудты» да, фольклорлық хикаятты да, басқа да әдеби туындыларды, сондай-ақ, Ескендір туралы тарихи шығармаларды да пайдаланған, оларды өзінің гуманистік, имандылық тезінен өткізіп, қорытқан, сөйтіп, идеясы, эстетикалық нысанасы мүлде басқаша, жаңа шығарма жазып шыққан.

Сонымен, басқа халықтардағы сияқты, қазақта да Ескендір туралы фольклорлық та, әдеби де шығармалар бар екені анықталды. Олар үш сюжетті әңгімелейді.

Бірінші сюжет - Ескендір патшаның өлмес суды іздегені. Бұл

<sup>207</sup> Бұл туралы толығырақ қараңыз: Қасқабасов С. Ескендір туралы қазақ ертегілері және Абайдың «Ескендір» поэмасы // Қазақстан мектебі. 1968. №2. 66-70-б.; Ахметов З.А. Современное развитие и традиции казахской литературы. Алма-Ата, 1978. С.75-78; Сатбаева Ш.К. Казахская литература и Восток. Алма-Ата, 1982. С.112.

оқиғаға құрылған хикаят қазақ фольклорына Рабғұзидің «Қисса-сұл әнбиясынан» келгенімен, оның сюжеті, сайып келгенде, адам баласының тағдырға қарсы немесе ажалдан қашуы туралы көне мифпен тамырлас.

Екінші сюжет — қос мүйізді Ескендір мен шаштаразшы туралы. Бұл сюжет қазақ халық әдебиетіне Низамидің «Ескендір-намасы» арқылы тараған. Ал, түптеп келгенде, мұндай сюжеттердің тууы алғашқы қауымның тотемдік сенімдерімен байланысты.

Осы сенімдерге негізделген түсінік бойынша ерте уақытта ру басы, тайпа көсемі, бақсылары, патшалары тотемнен туады, соның кейпінде болады, қасиетін бойына сіңіреді деп ойлаған. Сол себепті олар есек құлақты, өгіз мүйізді, т.б. түрде суреттелген. Егер олар осы магиялық күш беріп тұрған құлақтан, мүйізден айырылса, опат болады деп сенген. Қоғамда бұл нанымдардың жойылуымен мифтегі қиялдық элементтер әпсана мен хикаятқа көшеді. Енді акцент моральдық проблемаға жасалады: мүйізді ханның атағы үнемі зұлымдықпен шығады және оның маскара құпиясын ашу барша жұртты моральдық тұрғыда қанағаттандырады. Осының нәтижесінде бұл сюжеттегі шығармаларда ертегілік сипат бар.

Үшінші сюжет — жұмаққа тап болып, көз сүйегін алған Ескендір жайында. Мұның түп негізі — Талмудтағы мысал. Ал, Талмудқа Ескендір сарбаздары шығарған аңыздардың Шығыста тараған нұсқаларынан енген болу керек. Ол қазақ еліне мұсылман кітаптары арқылы келген. Ал, сюжеттің арғы түбірі өлмеудің амалын іздеген адам туралы миф болуы ықтимал, өйткені, хикаяттың бүкіл сарыны сонымен үндес: жұмақ, керемет су, мәңгі тірі Қызырдың бас сүйек жайында айтқандары, Ескендірдің өлім туралы ойлап, жаһангерліктен бас тартуы — міне, осының бәрі ажал мен адам күресі туралы мифті еске түсіреді. Ескендірдің «өлімге дауа болатын суды» іздеп Зұлматқа барғанда, өлмес суды Қызыр мен Ілиястың ішіп қояуы осы сюжетте де көмескі түрде көрініс береді. Сонымен бірге Ескендір туралы хикаяттарда Лұқпанның бейнеленуі де кездейсоқ емес.

Лұқпан да — Шығыс халықтарының фольклорында кең тараған кейіпкер. Жалпы, қазақтың хикаяттарының ішінде Құранда әңгімеленетін Лұқман, Сүлеймен, Қарун жайында баяндайтын сюжеттер де кездеседі.

## § 8. Шешендік сөз

Қазақ қоғамында билер институты хандық дәуірде арнайы қызмет саласы ретінде бөлініп шықты. Ал мемлекет пайда болғанға дейінгі кезеңде дау-дамайларды ру-тайпалардың көсемдері немесе рудың арнайы жиналысында шешкен. Алғашқы патшалар полифункционалы, олар әрі мемлекет басшысы, әрі әскери қолбасшы, әрі сот қызметтерін атқарған. Қоғам дамуының заңдылығы полифункционалық қызметті салалық мамандану арнасында монофункция — сот институтын бөліп шығарды.

Ертегілерде дана типін қолданудың аясы тым ауқымды, шешен типінің жасалуындағы тарихи жолда оның әсері елеулі. Алғашқы қауымдық құрылыста ру, тайпа көсемдері әдет-ғұрыптарды өткізуде білімнің артықшылығы мойындалып, өз ортасынан ерекшеленген. Мәселен, қоғамдық дамуы төменгі сатыдағы Бали аралындағы тұрғындардың «Дана» ертегісінде патшаның қазынасынан жүзік ұрлаған қыз сарайға дана шақырылған соң «ол бәрін біліп тұр» деген үреймен шынын айтып қояды, яки оны ерекше күш, қасиеттен арылмаған күйде тану болған. Ертедегі адамдар үшін өз ортасынан ерекше қасиеттерімен танылған бақсы да, патша да, шешен де Құдайдың таңдаулысы саналған.

Фольклорда дана да, би де, шешен де қорғаушы қызметінде көрінеді. Ол: жеке басты қорғау қажеттілігі (ауғандағы Аяз, қазақта Досбол би, т.т.); белгілі бір ауқымдағы адамдар өмірін сақтап қалушы (Жиренше Өз-Жәнібек ханның 40 уәзірге берген сұрағына жауап іздеп, табады); елін жаудан аман сақтап қалушы (ауған данасы); елші болып, елінің намысын қорғаушы (қазақта Қазыбек би контажы алдында «Қазақ деген мал баққан елміз», қырғызда Тилекмат чечен Қоқан ханына «Биз кыргыз деген мал баккан элбиз» деп сөйлеуі); төрелік берушілер — дауласушы бір жақтың хұқын қорғаушы.

Би, шешендердің қорғаушы қызметінде көрінуі олардың қоғамдағы тарихи миссиясы, фольклор ақылды бала, ақылды қыз типтерін жасаудан бастап, дана, би, шешен типтерін сомдау арқылы жанрға идеологиялық міндет жүктеді. Қазақ тарихында орта ғасырдағы хан ордасында билер соты, монғолдарда шешендер кеңесі болған.

Демек, фольклорда Жиреншенің ханмен кездестірілуі қиялдан тұмаған, тарихи мүмкін жағдай. Орта ғасыр мәдениетінде патшалар дәруіштің өзіне айтқан сын, сайқымазақ, ұрысқан сөздерін

тындаған<sup>208</sup>. Орта ғасырлық түркі-монғол тарихында хан ордасында билер соты, шешендік кенес, жыраудың болуы — сол замандағы демократия көрінісі. Ал таптық жүйеде үстем тап өкілдеріне ел ішінен қарсы келе алатын ақылмандардың шығарылуы, фольклордың идеологиялық қызметі шешен типінің тууына, қалыптасуына әкелген.

Қазақ шешендік сөздері тарихилық принципті талғаммен ұстанған — неше түрлі дау-таласты шешкенде құн төлетудің жолын дәлме-дәл көрсеткен болса, шешендік сөз көркемдік ерекшелігін не жоғалтады, не әлсіретеді. Шешендік сөздер белгілі тұлғаны дәріптеуге арналған, сол үшін оның ерекшелігін арттыра түсу мақсатымен оны ақылман типінде көрсету қажеттілігі туған.

Қазақ тұрмысында халық арасынан шыққан билердің құрметке ие болу негізі беделдің мойындалуы, би атағының мұрагерлікке қалу жағдайы Қазыбек бидің тұқымын Бекболат — Тіленші — Алшынбай тізбегі, ал Шорман бидің ұрпағынан би атағына мұрагер болмаған жағдайлар бар.

«Жеті Жарғының» жазба мәтіні сақталмағанымен, қосымша деректердің мәліметтері оның негізгі қағидаларын анықтауға көмектеседі. Түйе немесе жылқы ұрлағаны үшін, егер ұрылар мойындамаса, әйтпесе, төрт куә мойнына қойса, басқаларды сескендіру үшін оларды өлім жазасына кескенін, кісі өлімі және денеге жарақат салғаны үшін жауапкершілік күшейгенін, бірқатар жағдайларда қанды кек («қанға-қан, жанға-жан») қолданылғанын, қолды, аяқты, құлақты, т.б. мүшелерді шауып тастағаны үшін «Жеті Жарғы» бойынша қылмыскер өз денесінің дәл сол мүшесінен айырылуға тиіс болғаны анықталады. Қазақтың шешендік сөздерінде Нұралы ханның баласы Есім сұлтан Байбақты елінен алған Ақмоншақ атты қайтармас үшін және Сырым батырдың Орта жүз бен Кіші жүз арасындағы мал дауына байланысты бітім мақсатында айтқан «құлаққа-құлақ, тұяққа-тұяқ» деген тіркестердің қолданылуы алғашқы рулық қауымдағы талион - тен дәрежеде кек кайтару дәстүрінің тарихи жалғастығы екендігін көрсетеді.

Үш жүздің биі — Төле, Әйтеке, Ормамбет арасында Қасқакөлге талас болады. Ормамбет келісе қоймай: — Екі би, айтқан сөзін жарасады, еншіге әркімдер-ақ таласады. Бұл Қасқакөл Орта жүздің көлі еді, айтқандарын қиянатқа жанасады. Қанағатсыз билерді қабан деген, қамшылатқан жүйрікті шабан деген, біреудің ақысына зорлық қылса, ақыретте мұндай істі жаман деген, - дейді. Мәмілеге

<sup>208</sup> Лихачев Д.С., Панченко А.М. Смеховой мир Древней Руси. Л., 1976. С.178.

келе алмай, жасы үлкен екі би ренжіп қайтады, кейін бұл туралы Ормамбеттің шешесі естіп, қарттарды ренжітпеу керектігін айтып, ақыры, Қасқакөлді ынтымақпен бөліседі. Мұндай сюжетті тудырған көлді бөлу сарыны, патшалық новелла, яғни патшаға айтылған оқиғалар тұңғыш рет Ежелгі Египет ертегілерінде көрінеді, оның кейбір сарындары — тұрақсыз әйел, көл суын екі бөлікке бөлу Інжіл сюжеттеріне ықпал жасаған<sup>209</sup>. Бұл сарын қоғамдық дамудың әр кезеңінде түрлі мағынада, оның бастапқы мазмұны — сиқырлық күшке байланысты көрінген<sup>210</sup>. Ал шешендік сөздердегі көлді бөлу өмірде мұндай жағдай, әрине, мүмкін емес, бірақ Қасқакөлге қатысты сюжет қазақ тіршілігінде орын алған жер дауының бір қыры ретінде қолданылған.

Дауласқан кезде даугерлер бидің қарсы алдында жүгініп отыратын тәртібі болған, «жүгінді» сөзінің мағынасы осыдан шыққан. Билікке разы болмаса, өзге құрметті, әділ биге немесе ханға баруға мүмкіндік болған. Төрелік берілгеннен кейін істің ашылмаған жағдайлары белгілі болғанда, дау қайта қаралатын. Қазақтың шешендік сөздерінде айыпкерді тергеу процесі көрсетілмейді.

Фольклорлық шешендік сөздерде дауласушылар бір бидің төрелігіне разы болмай, екінші би не ханға жүгінуі, істің қайта қаралу шаралары да сырт қалады. Көп ретте бір бидің алдынан-ақ шаруалары жай тапқан күйде беріледі, әкесінің немесе ханның дауға төре бере алмаған күйін көрген баланың (мыс., Едіге, Қазыбек, Тайкелтір, т.т.) араласуы істің қайта қаралуы жағдайына жатпайды, олар араға уақыт салдырмай-ақ, сол сәтте дауды шешудің жолын айтады. Төле бала күнінде даугерлердің төрелікке разы болмай, жолда кетіп бара жатқан жерінен әкесі Әлібектің алдына қайтадан алып келуі<sup>211</sup>, шындығында, тән емес. Едіге бала жасаған төрелікке Тоқтамыс ханның тарапынан «Соның төресі — төре, мен ондай төре бере алмаймын» деуі бала би типі үшін тәсіл.

Көп ретте би болу үшін қажет қасиеттің бірі — сөзге шешендік. Ноғай лингвистикасы бұл сөзге «дана, сыпайы сөйлеуші, сөзшен» деп түсінік берсе, башқұрттар халық ауыз әдебиетін көп білетін адамды шешен деп таниды. Және бұл эпитет тек ер адамдарға қатысты қолданылған, олардың элеуметтік статусында да тұрақты түрде атап көрсетілетіні — шешен төменгі таптың өкілі екендігі.

<sup>209</sup> Сказки и повести Древнего Египта. Л., 1979. С.220.

<sup>210</sup> Францов Ю.П. Древнеегипетские сказки о верховных жрецах // Советский фольклор. М.-Л., 1936, № 2-3. С.172-175.

<sup>211</sup> Тұрланның Дәулетқали төреге айтқаны // Тозған қазды топтанған қарға жейді. Алматы, 1991. 69-б.



Қазақ фольклоры Жиренше шешенді «өзі кедей, аскан ақылды, сөзге ұстамды, ханды жақтамапты, елдің сөзін сөйлепті», — деп таныстырады, XVIII ғасырда өмір сүрген Байдалы шешенді «бай бола алмапты, дүние құрастырып, дәулет жинауға... қолы тимесе керек, ақылын азық, асыл сөзін сусын еткен» — деп көрсетеді.

Аяз би Мадан ханның алдына жаман адам статусында келген. Аяз есімді кейіпкер ауған және түркімен фольклорында да бар. Екі елдің фольклорында да ол — Махмуд Газневидің құлы, сондықтан оның реальды тұлға екендігін анықтау өз алдына бір мәселе болғанымен, кейіпкер ретіндегі шығу тегі парсы фольклорында жатса керек.

Ауған фольклорында түрлі даулы жағдайлар мен қиын сәттерде жол тауып шығатын оқиғаларға арналған шағын проза хикаяттар деп бөлінген. Сондай хикаяттардың бірінде шахтың сүйікті құлы болған Аязды сарайдағылар көре алмай, «казына ұрлап жүр» деп, оған жала жабады. Шах ұрлықтың үстінен түспек оймен ізін аңдып келгенінде, Аяз ескі, кір киімдерін киіп алғанын көріп, себебін сұрайды. Аяз өзінің бұл ісін бұрын қандай болғанын ұмытпау үшін, шахтың қайырымдылығын ойлап, оған алғыс айту керек деген оймен жасайтынын баяндап, жаладан басын арашалайды. Сөйтіп, патша алдында дәрежесі арта түседі<sup>212</sup>.

Ал түркімен фольклорында Аяз хан тағына жеткен, бір кездерде өзінің жаман болғанын ұмытпас үшін сарайының көрнекті жеріне ескі шарығын іліп қояды екен. Түркімен паремиясындағы «Аяз хан, шарығына қара» деген мақалдың туу жағдайын аңыз осылай түсіндіреді<sup>213</sup>. Демек, бірнеше елде Аяз үшін бір мазмұн берілген.

М.Әуезов Жиреншені жиынтық образ деп таныған. Ал, Ш.Уәлиханов: «Әз-Жәнібектің дана, білгір, шешен биі — Жиренше шешен болған. ...Жиренше есімінің ел арасында тапқырлық пен шешендіктің символы болуы, Жәнібек хан мен Жиренше шешеннің қосарлана айтылуы тегін болмаса керек»<sup>214</sup>, — деп, Жиреншенің тарихи тұлға екендігіне ден қояды.

Қазақ фольклорында Жиренше ертегі және шешендік сөздер жанрында, башқұртта Ерэнсә сәсэн — тұрмыстық ертегі, аңыз, қырық өтірік, т.б. жанрлардың кейіпкері. Оның даналығы ағайындылар арасындағы ақсақ ешкі дауы мен айғырын кісінетпесін (АТ 875 Е) сарындары бойынша сомдалады.

Ерэнсә сәсэннің, сондай-ақ, сыншылық қасиеті де аталады, ол - Ябайхынсының баласы. Башқұрттар тыңдаушыға оны бергі тарих-

<sup>212</sup> Благодарный Аяз // Сказки и повести Афганистана. М., 1958. С.184.

<sup>213</sup> Туркменские пословицы и поговорки. Ашхабад, 1980. С.90

<sup>214</sup> Уәлиханов Ш. Қазақ шежіресі // Таңдамалы. Алматы, 1985. 119-б.

тан көрсетуге тырысып, «осыдан 400 жыл бұрын Қорам ауылында, бүгінгі Шмалы ауданында Ябайхынсы есімді адам өмір сүрген» деп, фольклор үшін анахронизмді пайдаланады.

Қырғызда Жирен бала күнінде Кара канның алдына айғырын кісінетпесін сарыны бойынша елші болып келеді. Оның шешен атағын алуы өзі мойындатқан қарсы жақтан. Башқұртта: «Жарайды, — дейді хан, — сенің әр сөзіңнің құны — бір алтын. Осыдан бастап сенің есімің Ерэнсә — сәсэн<sup>215</sup>, қырғызда: «Кара кан сөзге жығылып: «—Ә-э, чунак бала, келген доон ошол беле, кечтим! — деп, жобуна ыраазы болут, балага «Жейрен чечен» деген ысым ыйгарат»<sup>216</sup> түрінде айтылған.

Жиренше шешен даналық символы болғанда, алдымен, ақылды бала типінде байқалады, ол жаяу мал қарап жүріп, Жәнібек ханға кездескенде, оның сұрақтарына берген жауабы бейнелі, түсінуге ой керек. «Бір қой жеймін десеңіздер, қай үй болса да, қона бересіздер. Екі қой жеймін десеңіздер, біздің үйге қонасыздар», — дейді ол. Қонақтардың алдына буаз саулық әкеліп, союға бата сұралғанда ғана бала сөзінде бойдақ малдың жоқтығы айтылғаны анықталған, ал оны ханның қасындағылар түсіне алмаған. Осылайша әлеуметтік жоғары тап адамдарының алдында ел ішіндегі жетім бала ойының тереңдігімен, ақылдылығымен үстем көрінеді.

Әз-Жәнібек хан уәзірлеріне «Өтірік пен шынның арасы немен айырылады, соны тауып беріп, қалағандарынды алыңдар, таба алмасандар, бастарынды аламын, ойлануға қырық күн мүмкіндік бердім» деген жарлық бергендегі мақсаты оларды сынау екендігі белгілі. «Ақылды болсандар, әрқайсыңнан бір-бір ақыл алғанымда менде 40 кісінің ақылы болар еді, — дейді Жәнібек хан. Сұрағына жауап таба алмаған уәзірлеріне «бастарынды аламын» деп, хан қаһар қылғанда Жиренше ақылымен 40 уәзір бас-басына бір күннен міндет алады. Хан сұрағына жауап іздеп, 12 жасар Жиренше ел кезеді. Ақырында, хан қызының ақылымен жауап табылып, сол жолда Жиренше хан қызының сынынан да өтеді.

Сөйтіп, Жиренше қалыңсыз хан қызын алды, Әз-Жәнібектің бас уәзірі болды. Жаман (Аяз) да Уәлібай қызының жұмбағын шешіп, оған үйленгенде әуелі сынақтан өткен. Олардың мұндай нәтижелерге қол жеткізуі дана атану жолындағы сынақтардан өтуімен тікелей байланысты. Бұл ертегі және қаһармандық жырлар жанрларында кейіпкерлердің алғашқы ерлігі — хан қызын алу үшін

<sup>215</sup> Башкирское народное творчество. Бытовые сказки. Уфа, 1990. Т.5. С.15.

<sup>216</sup> Эркин Тоо (газет). 2000. 24-қараша.

мергендік, т.б. ер жігіттің жеке бас күш-қуатының толықтығын дәлелдейтін сынақтардан өтуімен ішкі мазмұндық бірлігі бар. Бұл күйеу болуға үміткерлердің қадыр-қасиетін сынау мақсатында жасалған көне некелік дәстүрдің қалдығы — тарихилық белгі. Мұндай архаикалық тарихи таңба — патша қызына қол жеткізу үшін әуелі оның жұмбағын шешу сарыны АТ сюжеттер каталогында 851 А ретімен белгіленген.

Тарихи таңба Едіге биліктерінде де сақталған. Едігенін қойшы болып жүргенінде жолыққан даугерлердің «қойшы билігі бұзылмас» дегенді айтуы, әрі сол сөздің сақталуы, жауырыншылардың тек қана қойдың жауырынын отқа күйдіріп, сонда түскен сызық, белгілер бойынша сөйлеуі ертеде қой малының киелі саналуынан қалған тарихи белгі.

Ш. Уәлихановтың: «Би атану үшін қазақ халық алдында әлденеше шешендік сайысқа түсіп, өзінің заң-жораны білетіндігін, шешендігін танытатын болған»<sup>217</sup>, — дегенінде айтылған шешендік сайыс шын мәнінде, тарихта кәмелеттік, моральдық инициацияның болғаны сияқты өз ортасындағы алғашқы елшілерді анықтау үшін білімділер, сөзге шешендер арасында интеллектті байқайтын сынақтар болғанынан хабардар етеді.

Өйткені, ежелгі Қытай жазбаларынан табылған бір үзіндіде елші болып бара жатқан патша баласына үгіт жазылған. Осы үзіндіден Л.Д. Позднеева ерте дәуірде елші қызметіне патшаның өзі немесе сарайдағы тандаулы адамдардың барғаны және жас адам барса да, олар екінші жақтың алдында өздерін лайықты дәрежеде ұстап, жоғары құрмет күтетіні, ол елдің патшасымен немесе сарай адамдарымен шешендік өнерден сынға түскенін байқауға болатынын жазған<sup>218</sup>.

Қазақта Жиреншенің, Қазыбектің, қырғызда Жейрен баланың, башқұртта Ерэнсәнің, жалпы шешендердің елші болуы фольклорлық сарын ретінде орнығуы тарихи шындықтың жаңғырығы.

Шешендік сөздер жанр ретіндегі қалыптасуына дейін ертегілердегі ақылды жауаптар сарынынан бастап, фольклордың барлық мүмкіндігін творчестволықпен пайдалану нәтижесінде дамыған.

Ақылды бала типі, негізінен, ертегі жанрына тән. Кей жағдайда ол жетім және ойын баласы болудан гөрі жетімдіктен немесе кедейлік-жоқтықтан өмір қиындығын көрген, ерте ақыл тоқтатқан бала.

<sup>217</sup> Уәлиханов Ш. Сот реформасы жайында хат // Таңдамалы. Алматы, 1985. 135-б.

<sup>218</sup> Позднеева Л.Д. Поучение дипломагу в древнем Китае // Историко-филологические исследования. Сборник статей к 75-летию акад. Н.И. Конрада. М., 1967. С. 463.

Шешендік сөздер ертегідегі ақылды бала типін бала би типімен алмастырады. Бала би типі мынадай ерекшелікте танылады:

а) жетімдік көріп, жағдайсыз күйдегі бала емес, кейде әкесінің тізесінде отырып дауға тоқтау сөздер айтады. (Жалаңбас батыр мен Сапак датқа);

ә) ойын баласы;

б) әкесінің немесе ханның дауға билік айта алмай, дағдарып отырғанын байқап, оны шешуге бірінші болып ықылас танытады, жолын айтады. (Қазыбектің ат дауын шешуі; Едіге Тоқтамыс ханның қасына барғаннан кейін ақыл қосуы);

в) дауды дұрыс шешетініне өте сенімді;

г) үлкендер тарапынан айтылған менсінбеушілік сөздеріне қарсы тұра алады. Жас күнінде Досбол бидің найман Көкшолақ бидің алдындағы сөзі, он үш жасар Тайкелтірдің әкесі Айдаболдың дұрыс билік жасамай отырғанын көріп айтқан сөздерінен бала би типін жасауда кей ретте жас батыр типінің де ықпалы болатынын байкатады, дегенмен, идеализация тәсілі қаһармандық жырға қарағанда шектеулі әрі кейіннен қосылған.

Едігенің орта ғасырларда өмір сүрген тарихи тұлға екені белгілі. Соның өзінде оның фольклорлық бейнесін жасауда Сүлеймен (Соломон) пайғамбарға байланысты айтылатын ерекшеліктер қолданылған. Атап айтқанда:

*I. Тумыстағы ерекшелік.* Едігенің ғажайып тууы — шешесі — пері қызы, әкесі — Баба түкті шашты Әзиз әулие. Соломон — Давид патшаның 30 әйелінің ішіндегі сүйікті Вирсавийден туған бала, ол 9 апталық күнінде бесікте жатып, әкесіне жұмбақтап сөйлеп, шешесінің күнәсін бетіне басады.

*II. Едіге де, Соломон да әке-шешелерінен бөлек жерде өседі.* Едігені шешесі Ніл дариясының жағасындағы Құмкент шаһарында қалдырса, әкесі Баба түкті шашты Әзиз оны үш жасында молдаға береді де, баласының бар парызынан құтылған соң ғайып болады.

Соломонның шешесі баладан құтылуды ойлап, оны өлтіруді Ачкилоға тапсырады. Бірақ туысқан Ачкило баланы өлтіруге қимайды, нәресте Соломонның ақылы бойынша жолдан бір итті өлтіріп, шешесіне соның жүрегін апарып көрсетеді.

Едіге 8 жасқа келгенше молдада оқып, одан соң мал бағады. Оның төрт төрелігін естіп-білген Тоқтамыс хан өзінің қасына алдырады. Ал Соломонды далада қалған жерінен бір шаруа қарт тауып алып, бағып өсіреді.

*III. Балалар «патша тағын» жасап, билік жүргізеді.*

Едіге қасындағы ойнап жүрген балалардың киімдерін алып, бір

жарға үйіп салады, киімдердің үстіне отырып, «міне, Токтамыс ханның тағының үстіне отырдым», - дейді. Төрт төрелік осыдан кейін жасалады. Соломон да шаруа қарттың үйінде жүргенінде осыған ұқсас жағдайды көрсетеді.

*IV. Төрелік жасаушы балалар қойшы болып жүреді.* Едіге оқуын бітірген соң мал табамын деп, біреудің қойын бағады. Дауласушылар Едігеге кездесіп калып: «Мынау көті боқты қойшыға жүгінейік,» - деп, шаруаларын баяндайды.

Шаруа қарт Соломонның даналығын көріп, қайтыс боларының алдында өзінің туған балаларына оған кара жұмыс істетпей, дана, ұстаз адам ретінде карауды өтініш етеді. Бірақ Соломон өз ықтиярымен мал бағады<sup>219</sup>.

Мұндай типтік жағдайлар алғашқы патшалардың билік қызметті қоса атқарғанын, би қызметін алардан бұрын даналық сыналатын, білімділігін танытатын сынақтың болғанын көрсетуі мүмкін деген болжамға жол ашады. Бұл ойымызға орыстың «Царь-Найденыш» ертегісі де қосымша тірек – патшаның ұлы жоғалып кетіп, арада 15 жыл өткенде бір қарттың оны тауып алғаны туралы хабар жетеді. Бұл Едіге мен Соломонның далада өсіп, біреудің қолында ержеткенін еске түсіреді. Патша қартқа: «Тапқан балаңа айт, менің алдыма: жалаңаш та емес, киінген де емес; жаяу да емес, атпен де емес; күндіз де емес, түнде де емес; аулада да емес, көшеде де емес күйде келсін», – деп шарттайды. Балаға бұл қиын тапсырма болмағанын көрген патша «Міне, бұл – менің ұлым!», – деп қорытынды жасайды.

Қазақта Жиреншенің әйелі – Қарашаш, башқұртта Ерэнсә сәсән жарының есімі – Бендібике, ол дана, әулие. Қырғызда Қарашаш – ақылды қыз және Жиреншенің ақылды келіні. Бірақ ақылды жар типінің толыққанды сомдалуы қазақ фольклорында, Жиреншенің әйелі. Ол: көрсеқызар ханды ұялтатын жағдайға жеткізіп, еріне адалдығын сактайды және шешенге берілген хан тапсырмасын орындауда ақылшы, кеңесші.

АТ сюжеттер каталогында ақылды жауаптар туралы ертегілер 921 және 922 ертегілік типтері бойынша белгіленген. Олар сюжеттік және идеялық мазмұн жағынан бір-біріне жақын, король, барин тарапынан қойылған түйінін шешу қиын сұрақтар мен тапсырмаларды халық өкілі - шаруа, қойшы, т.т. орындайды. Ертегінің жалпы, фольклор эстетикасы бойынша ол үстем тап өкілінен ақыл тұрғысынан биік, сюжеттер көбіне антагонистік тап өкілдерінің

<sup>219</sup> Веселовский А.Н. Сказание о Соломоне // Собрание соч. СПб., 1921. Т.8. Вып. 1. С.28.

кездесулеріне құрылған. Айырмашылықтары - АТ 21 бойынша король тапсырмасы нақты кімге бағышталса, орындаушы тиісінше сол адам, көп ретте ақылды бала, ақылды қыз. Ал 922 типі бойынша қиын тапсырма мен сұрақ берілген адам шеше алмай, оны басқа адам, халық өкілі не өзі орындайды, не жүзеге асырудың жолын көрсетеді. Алғашқы түр қазақ шешендік сөздері үшін жиі кездеседі, кең ауқымда, ал екінші түр бала би типін жасау үшін тиімді.

Қазақ шешендік сөздерінде әлемдік фольклорда кең тараған төрт сюжет көрнекті орын алады.

*I. Екі әйелдің бір балаға таласу сарыны* бойынша берілетін сюжетте (АТ 926) даугерлер – екі әйел, талас нысаны – бала, оның жас шамасы айтылмайды. Қазақ нұсқасында төреші – Едіге бала, көне еврей ертегісінде – патша. Екі халықтың фольклорында да төрелік етушілер баланы қылышпен екіге бөліп беретіндігін, әйелдер баланың жарты денесіне ие болатындығын айтады. Таласушы бір әйел бұл үкімге келіссе, шын туған анасы баласының тірі жүруін ойлап, қылышпен шаппауды жылап тұрып сұрайды.

Адамды қақ бөліп тастау сарыны кавказда – адыгей және Пакистанда белудж халықтарының фольклорында да кездеседі, оның шынайы өмірде қолданылуы мүмкін дегенмен, оны қуаттау да қиын. Ал қазақ шешендік сөздеріндегі төрешілердің баланы қылышпен бөліп беруді ауызға алуы – «жалған үкім», эксперимент.

Сырт көзге жеңілген болып көрінетін шын туған ана, ақырында, дұрыс төреліктің берілуімен жеңімпаз, баласын қайтарып алады.

*II. Ақсақ малдың дауы.* Ағайынды төрт жігіттің еншісіне қалған мал кәпірдің егініне түсіп кетеді. Егіндік иесі малдың төрт аяғы тиген жеріне төрт жүз ділдә талап етеді. Соның төресін сұрап, Едігеге жүгінеді. Ол ақсақ аяқтың кімге тиесілі екенін біліп, оның бейдамақ болуын сұрайды. Едігенің төрелігі бойынша, көзі көріп, сүйреп апарған – бас, сондықтан малдың басына ие болған ағасына екі жүз ділдә, ауру аяқты сүйреп апарған сау аяқтар болғандықтан, екі аға екі жүз ділдәдән төлейтін болады.

Мұндай сюжет башқұртта Ерэнсә есімімен және дағыстандағы лак халқында бар. Онда дау тудыратын нысан - ешкі, оның төрт аяғын ағайынды төрт жігіт бөліскен, малдың бас мүшесі аталмайды. Қазақта Едігеден басқа Бименбет би атынан да айтылатын ақсақ ешкінің дауына төрелік беру Ерэнсә мен лак фольклорындағыдай – келтірілген зиянды сау аяқтардың иелері төлейді. Адыгей ертегісінде талас нысаны – лак, оны иелену тәсілі – мал денесін ұзынынан екі бөлікке бөлу, даугерлер – ағайындылар емес, омарташы – екеу.

*III. «Айғырын кісінетпесін».* Қазақ фольклорында айғырын кісі-

нетпесін сарыны да бар<sup>220</sup>, оның сюжеті бойынша шүршіт елінің ханы Еженхан: «Егер далада жүріп, қазақтың айғыры кісінесе, менің биелерім құлын тастайды. Айғыры кісінегеннің басы айдауда, малы талауда болады», — деп өктемдік жасайды. Мұндай сорақы талапқа жауап беру үшін ел ішінен ақылды бала он екі жасар Қасен (Асан Қайғының шын аты делінген) табылып, өктемдік жасаушы хан ауылының барлық итін әдейі қырады. Оның мәнісін: — Кішкене күнімде әкем маған қой бақтырды. Далада жүргенімде қасқырлар келіп қамады. Сонда мен көмекке ойдың да итін шақырдым, қырдың да итін шақырдым. Бір ит келіп, ара түспеді. Сонда ант ішіп едім: Ойдың да итін атармын, қырдың да итін атармын, — деп, сол сертіме жетейін деп, ит біткенді қиратып атып келе жатқан жайым бар», — деп, хан шартының қисынсыз екендігін мойындатады. Бұл сюжет түркі халықтарының көбінде- башқұртта, ноғайда, қырғызда, дағыстандағы лак халқында сақталған<sup>221</sup>.

Бұл мәтіндерден байқалатыны — хан сөзінің қаңқасы (клишесі) де, қысымшыл ханның шаһарына кіргеннен-ақ ит атаулыны ату әрекетімен сұрақ-жауапқа алғышарт жасаған жауапкер (бала, қарт) сөзінің қаңқасы да, басқа мысалдардағы жағдайда да — айтар ойға басты тірек болған нәрсенің көбі есте сақтау үлгісін (моделін) құраған. Шығарманың орта бөлігіндегі маңыз болатын ұйытқы қызметінде тұрақтылық осы есте сақтау үлгісінде, ал сөздердің дәлме-дәл, өзгеріссіз берілуі мүмкін еместігі фольклорлық мұраны жеткізуші тарапынан болатын жағдайларға тәуелді.

*IV. «Сөйле, сөйле, құлағы жоқ шұнақ биім, құйрығы жоқ шолақ биім»* сарыны бойынша сұрақ қоюшылар Дулаттың шешені — Қара би болғанда, оларға жауап беруші — Мырзан би, басқа нұсқада Қоңырат Жайынбай датка мен Қыпшақ Арғынбай. Ал қырғызда бұл сарын манап Түкбаш пен Қуйручук арасында берілген.

Дулаттың шешені:  
 Жалтақтап сөйлейсін  
 Жалғыз-ақ адамша.  
 Көтеріліп сөйлейсін  
 Көмегі жоқ адамша  
 Құйрығы шолақ Мырзан,

<sup>220</sup> Шешендік сөздер. Алматы, 1967. 29-30-б.

<sup>221</sup> Турахан, Янебахан и Ерэнсе сэсэн // Башкирское народное творчество. Бытовьян сказки. Уфа, 1990. Т.5. С.15; Старик Женали // Ногайские народные сказки. М., 1979. С.153-155; Ответ шаху // Сатира и юмор народов Дагестана. Махачкала, 1976. С.237-238; Эркин Тоо (газет). 2000. 24-қараша.

Құлағы жоқ шұнақ Мырзан,  
 Жалғыз өзің сөйлейсің бе?  
 Манап Түкбаш:  
 Қулағы жоқ — чунақ Қуйручук,  
 Қуйругу жоқ — чолок Қуйручук,  
 Ойдо чыкса — өбөксүз Қуйручук,  
 Ылдый түшсе — жөлөксүз Қуйручук,  
 Арқы кылаар әлин кайда,  
 Азык берәр жерин кайда?

Мырзан би:

— Сен жалғыз деп сөксен,  
 Құдайға тілің тиеді.  
 Жарлы деп сөксен,  
 Пайғамбарға тілің тиеді.  
 Құйрығым шолақ болса,  
 Тұлпар шығармын,  
 Құлағым шұнақ болса,  
 Сұңқар шығармын.  
 Құйрығы ұзынды біз итке теңейміз,  
 Құлағы ұзынды есекке мегзейміз.  
 Ешкі егіз табады,  
 Ит сегіз табады.  
 Сенің бабаң егіз еді, атаң сегіз еді,  
 өзің тоғыз едің  
 Тоғызынды алса,  
 Құдайдың шамасы жоқ па?  
 Маған бала берейін десе, баласы жоқ па?

Қуйручук:

— Қулағым чунақ болсо-шумқар чығармын,  
 Қуйругум чолок болсо —тұлпар чығармын.  
 Қулагу узунду — әшек дейбиз,  
 Қуйругу узунду — ит дейбиз.  
 Өбөксүз ойдо чыksam, жүрөгүм таза,  
 Жөлөксүз ылдый түшсөм, жұмунүм таза.  
 Өбөк көюп өйдө чыкканды оору дейбиз,  
 Жөлөк кылып таяк алганды ууру дейбиз.  
 Арып-ачып алыстан келдим,

Арка болчу әл ушул.  
 Тентип-тербип тегимден келдим,  
 Тәэк болчу жер ушул.  
 Көпсүнгенгө көр бар, көп ичинен бөлүнөт,



Өйдесүнгөнгө әр бар, өбөктейт да жүгүнөт.  
Жалғыз десең, күнгө тилиң тийгени,  
Жарық берген дүйнөгө.  
Жарды десең, айға тилиң тийгени,  
Шоола чачқан түнүндө<sup>222</sup>.

Әр дәуір, әр өңірдің айтулы адамдарының кейіпкер болып еніп, жана сюжет үшін даудың туу себебін түрліше түсіндіру мүмкіндігінің берілуін ақтайтын ең басты түйін қаңқа жасайтын орталық маңызда сақталған. Қай өңірдің адамдары болса да, өздеріне жақын тарихи адамдар — батыр не биді, т.т. тұлғаландыра түсуде оны түрлі тосын жағдайларға қосып, ақылды жауаптар бере алатын ақылман типінде танытуға ынталы.

Билік сөз, шешендік сөз деген бөліністі бір деңгейде қолданудың терістігі ақылды жауаптар сарыны бойынша тереңірек дәлелденеді. Төрелікті патша, уәзір, дана, судья, қоян немесе жолда бірінші кездескен адам, т.т. жасай алады және кейде математикалық есепке сүйеніп, төрелік етуші, біз күтетіндей, дана емес, судья болатыны қазақтағы билік, кесім сөздерді билердің репертуарына таңып, шектеп қоюға болмайтынына көз жеткізеді. Мұндай таным олардың сыртқы түріне қарап жасалған, ал, анығында, билік сөз шешендік сөздер жанрының ішкі бір тармағы, ал табиғи ортақтық қаңқа құрайтын маңыз болған ұйытқы — фольклорлық ақылды жауаптар сарынында жатыр.

Шешендік сөздер жасалу жолында фольклорлық жанрлардан жұмбақ пен мақал-мәтелдерді қолданса, түр жағынан сәлемдеме, бас мінесу, ым-ишара, сөз ойыны, дыбыс үндестігін пайдаланған. Әлемдік фольклорда дау-таласқа құрылған сюжеттер жанрдың әртүрінде — ертегі, мысал, анекдот, т.т. кездеседі. Олардың көбінде талас-даудың шешімі жанр табиғатына байланысты жасалатыны да заңды. Сонымен қатар, қоғамдық дамудың төменгі сатысындағы елдерде құқықтық норманың толық қалыптаспағандығынан істің шешімі көрінбей, тыңдаушыға «Сіз қалай шешер едіңіз?» немесе «Сіз қай даугердің жағына шығасыз?» деген сұрақтар қоюмен шектеліп, дилемма күйінде қалатыны бар. Жалпы, мұндай түрлі дау-дамайды шешудің бірнеше жолы қолданылады, ол: даугерлерді сынанан (эксперимент) өткізу, «құдай соты», төрелік етуші даугерлердің сыртынан тыңшылар жіберуі, даугерлердің бірі таласқа түсіп тұрған нәрсенің иесі болғандықтан, оның ерекше қасиеттерін жетік

<sup>222</sup> Эркин Тоо (газет). 2000. 24-қараша.

білетіндігін көрсетуі, төрешілердің немесе даугерлердің қулық, есеп, т.б. әрекеттерді қолдануы арқылы шешіледі.

«Құдай соты» қазақ билерінің кесіміне жүрмеген, арифметикалық есеп те кең қолданылды деуге болмайды. Ал жұмбақтың қызметі салмақты. Бейнелі ойды түсінуге қажетті сұрақтарды ресейлік шығыстанушылар жұмбақ деп алғанын қабылдап, осы ыңғайдағы типтік қанқалардың қолданысын «Аяз би» ертегісінен молынан тануға болады.

«Анға шыққан Мадан хан таудың етегінде қой жайып жүрген бір шалға ұшырасып, сәлем беріп:

... — Уа, ата, мына таудың басын қырау шалғалы неше жыл болды? — деп сұрады.

— Бір жиырма жыл болған шығар, — деді шал.

— Бұл таудың етегін қырау шалғалы неше жыл болды?

— Он бес жыл болды.

— Бұл таудың басынан бұлақ аққалы неше жыл болды?

— Оған да он бір жыл болған шығар.

... — Баба, менің қырық асыранды қазым бар, соны білдірмей жұлып, күйдірмей пісіріп, қан шығармай сойып беретін кісі бар ма? — деп сұрады хан.

Сонда шал:

— Адамына тап болсаң, айтқаныннан артық етер, — дейді.

...Хан: — Мен не дедім, шал не деді? Соны айырындар, оны айыруға бір ай уақыт берем. Айыра алмасандар, қыркың да өлесіндер<sup>223</sup>, — деді».

«Аяз би» ертегісі мен құмықтың «Қарт және уәзірлер» атты ертегісі типтік көріністі танытады<sup>224</sup>. Тек онда хан орнына би, уәзір саны - үшеу.

Тұрақты бір белгінің бірнеше затқа ортақ болатынын басты талап етіп ұстануды көздейтін жұмбақ сұрақтарды шешендер төрелік үшін емес, білім сынасу мақсатында қойған. Бұл қазақтағы үш арсыз, үш ғайып, үш жетімнің сұралу мәтіні осындай ұстанымнан туғанын көрсетеді.

Вавилон патшасының Иран патшасына жолдаған хатында алты нәрсенің мәнін табуды талап етіп, жауап берілген жағдайда олардың үш жыл салық төлейтіні, ал түсіндіре алмаса, керісінше, оларға парсылардың осындай мерзімде салық төлеуші болатыны баяндалған фольклорлық мәтін бар. Жолдауда қойылған сұрақтар:

<sup>223</sup> Аяз би // Қазақ ертегілері. Алматы, 1959. 1-т. 421-б.

<sup>224</sup> Къарт ва вазирлер // Сатира и юмор народов Дагестана. Махачкала. 1976. С.144-145; 174-175.

– Таудан ауыр не?  
Оттан ыстық не?  
Қылыштан өткір не?  
Балдан тәтті не?  
Құйрықтан майлы не?  
Жандыда өзгермейтін не?

Парсылар салмақты ойға бағындырылған жауаптар қайтарады.

– Таудан ауыр нәрсе – өтірік.  
Оттан ыстық нәрсе – адамның ашуы.  
Қылыштан өткір нәрсе – адуын әйелдің тілі.  
Балдан тәтті нәрсе – нәресте ұртындағы ана сүті.  
Құйрықтан майлы нәрсе – бар нәрсеге қор беруші жер мен су.  
Жандыда өзгермейтін нәрсе – өлім, –

деп жауап жолдап, шарт бойынша Вавилон патшасы үш жыл салық төлеп тұрыпты.

Мұндай сұрақ-жауаптар Менандр нақылдарына ұқсас келеді, ал олардың негізінде ертеректе жоғалған грек, үнді немесе египет нұсқалары жатыр<sup>225</sup>.

Мұндай типтік сұрақ-жауаптар казак, қырғызда да бар.

Қазақта Балаби:

– Жерден ауыр не?  
Судан терең не?  
Оттан ыстық не?  
Көктен биік не?

Қырғызда Алчыке:

– Жерден оор,  
Оттон ысық,  
Суудан терен,  
Көктен бийік эмне?-

деп, еліне сауал тастайды. Бұл сұрақтарға ешкім жауап бере алмай, қарт шешендер өздері былайша шешіпті, Балаби:

<sup>225</sup> Рассказы, освежающие разум и изгоняющие печаль. Л., 1972. С.70, 92.

– Жерден ауыр дегенім – ақыл, білім.  
 Судан терең дегенім – оқу, ғылым.  
 Оттан ыстық дегенім адамның фани жалған өмірі,  
 Көктен биік дегенім – тәкаббардың көңілі<sup>226</sup>, –

десе, қырғыз шешені:

– Жерден оор дегенім – ақыл.  
 Оттан ысық дегенім – адамдын өмүрү.  
 Суудан терең дегенім – оқуу, билим  
 Көктөн бийик дегенім – көйрөң адамдын көңүлү<sup>227</sup>, –

деп жауап беріпті. Бұл мәтіндердің мақсаты – дананы көрсету. Мұса мырзаның жауабына қанағаттанбай, Байдалы қарттың жауапты өзінше жасауы да осындай мақсаттан туған. Ал жиналған елдің ішінен ақсақалды дана етіп көрсету патриархалды қоғамның мүддесінен туған.

*Сәлемдеме.* Ол Байдалы шешеннің Қарқаралыға билік жүргізген Мерке деген кісіге, Жидебай батырдың Қараменде биге айтар сөзі арқылы жасалған. Бұл жағдайларда шешен – сәлем жолдаушы, екеуінің де жүруден қалған, қартайған кезі, яғни бұл тәсіл қарт билердің типі үшін қажет. Байдалы: «мен төрт түрлі дертке ұшырап қалдым, бұған ем тауып берері бар ма екен, айтып келші», Жидебай батыр: «Соған (Қарамендеге) айтатын бір сәлемдерім бар еді, соны жеткізе келші», – дегенді әуелі айтып алады. Бұл сәлемдемелерде жұмбақ бар, мәнісін ашуға ақыл, ой керек, сондықтан олар кез келген адамға жолданбайды. Өзінің сөзін түсінетін адам екендігін Байдалы «аты аталған адамды білерлік адам деп естимін», – деп танытады және шешеннің сәлемдемесін алқа-қотан отырған көпшілік шеше алмай, сол адамның ғана дұрыс түсінгені мәтіннен айқын көрінеді. Жидебай батыр Қараменде биге сәлем жолдаса, ол оның жастық шағының досы, өзіне тең, қатар деңгейде.

Байдалы мен Жидебай батыр сәлем жолдаушы болғанда, жауап берушімен тікелей байланыс, бетпе-бет кездесу жоқ, араға байланысшы жүреді.

Бетпе-бет кездесу болмағандықтан сәлем жолдаушы өзінің айтқан сөзіне көңіл тұшытарлық жауап алған-алмағандығы мәтіндерден байқалады. Оның анық көрінісі Сырым батырдың атына жолданған аманаттан байқалады.

<sup>226</sup> Шешендік сөздер. Алматы, 1967. 70-б.

<sup>227</sup> Эркин Тоо (газет). 2000. 6-желтоқсан.

Бір топ жолаушы арқылы Сырым батырға күндікте жүрген Байбақты қызының жолдаған хабары да сәлемдемеге жатады. Әйелдің желкесінен және мандайынан бір-бір тал шаш жұлып беруі, оң жақ қолтығынан және тезек теріп жүрген қабының бір бұрышынан бір жапырақ жыртып беруінде жұмбақталған мағына бар. «Мұны кім берді деп айтамыз?», — дегенде жолаушыларға әйел: «Сырымның өзі біледі», — дейді, бұл оның өзін күндіктен құтқаратынына сенімділігі, символдық мәндегі жұмбағын шеше алатын ақыл-парасатына алдын ала сенгендігі.

Мұнда жолаушылар көпшіліктің рөлін көтерген, олар жұмбақты шеше алмайтындықтарын білдіреді. Бұл түсінікті, жауапты бір адам — тек қана адресат шеше алатын болуы керек. Сырым: «желкеден шаш алғаны туған жерім, туысқандарым артымда қалды дегені; төбеден шаш алғаны — содан бері мына бастан бірталай уақыт өтті дегені; мандайынан шаш алғаны — әлі жаспын, өмірден үмітім бар дегені; көйлектің оң жақ қолтығынан шүберек жыртып бергені — қолтықта бауыр бар, мен сенің бауырыңмын дегені, Байбақтының баласы екенін осыдан білдім. Қаптын бұрышын бергені үйге тезекпен кіріп, күлмен шығып, күң болып жүрмін дегені», — деп, әр нәрсенің мағынасын атап береді.

Сырым екі сыннан өтті. Бірі — әйелдің жұмбақты сәлемдемесін дұрыс түсінуі. Екінші — әйелдің күндікте жүрген жеріне келгенде, сол ауылдың ақсакалы шарт қояды — біртүсті киінген 40 әйелдің ішінен іздеп келген адамын тауып алу, таба алмаған жағдайда, күннің өздерінде қалатынын айтады. Сырымның адамтану қабілеті ашылады да, әйел атынан айтылған оның үш қасиетінің бірі — асқан даналығы сыр бүккен жұмбақты хабарды дұрыс түсінуінде, оны шеше білуінде. Ақыл құрал болған соң Сырым Байбақтының қызын күндіктен құтқарып, ауылына алып қайтады.

Сырымға қатысты бұл сөзде оқиға қорытылған күйде, ал Байдалы мен Жидебай батыр сәлемдемелерінің жасалуындағы айырмашылық — сәлем жолдаған адамға екінші жақтан берілетін жауаптың көрсетілмейтіндігі, бұл сәлемдемелердің жасалуындағы тәсіл билердің абыройын көтеру мақсатын көздемеген. Сәлем жолдаушы Байдалы бидің де, Сырым мен Жидебай батырлардың да шешен типіндегі сомдалуындағы кемелдену қыры — сыншылдық қасиеттің қосылуы арқылы жасалады.

*Бас мінесу* тек акындар айтысындағы тәсіл ғана емес, ол шешендік сөздерде де орын алады. Мәселен, Қаракесек қаздауысты Қазыбекке Қыпшақ биі «Арғынның арық биі, сөйле» десе, бір аста «қара ағаштай қалтия қалған қаралдысы жоқ бұл жатқаның кім?»,

«Ми сиярлық басың, шынашақ айналарлық шекең жоқ екен», — деп, екі би, нұсқада аты-жөндері аталмайды, бір-біріне тиіседі. Тока Шоң би мен Атығай Арық бидің арасында да осындай бас мінесуден жеке басты қорғау арқылы даудың шешілген жағдайынан көрініс берілген. Шоң би ірі денелі де, Арық би күйкі, кішкене, ажарсыз адам екен. Шоң би: «Арқаның арық биі, сапарыңыз он болсын, еліңіз жүдеп шыққан екен», — депті. Сонда жауапкер Арық би екі жөннен сөзбен соққы береді, алдымен, өзінің жеке басына тиіскен сөзге «мен арық болсам, елімнің жоғын жоқтап, жүдеп келген болармын», — десе; екіншіден:

«Өленді жерде өгіз семіз,  
Ұрылы жердің биі семіз», —

деу арқылы дау себебі — ұрланған малды да айтты, сондай ұрлықпен қоректеніп отырсындар дегенге меңзеп, қарымтасын қайтарады. Шоң би қарсы сөзге келмей, малын да, жолын да береді. Билердің бас қосқандағы мақсаты орындалады. Дауды шешуде тергеу процесі көрінбегенімен, нәтижеге қол жеткен. Ұрымтал жер — мал ұрлаған елдің айыпкер болып отырғаны даусыз мойындалған және сол елдің бас көтерген адамының денесінің артық толықтығы ұрлық малмен байланыстырылды, оған негізгі тірек «Өленді жерде өгіз семіз, өлімді жерде молда семіз» мақалын жағдайға қарай пайдаланып, вариация жасау арқылы әсер еткен.

Шешеннің творчестволық тип сапасындағы репертуары айқын көрінетін қыры — сюжет құрау, сөйтіп, *мақал-мәтелдердің* қолданылу аясын кеңейте білуі. Жиренше шешеннің:

— Ұшарымды жел біледі,  
Қонарымды сай біледі.  
Осыны сұрата жіберген  
хан ақымақ па?  
Сұрай келген сен ақымақ па? —

деп, қаңбақтың атынан сөйлеген сөзіндегі орталық маңыз — алдыңғы екі жолда. Курд мақалында оның да типтік көрінісі бар<sup>228</sup>.

Ал «Өтірік пен шынның арасы немен айырылады?» деген Әз-Жәнібек ханның жұмбағы үшін ел кезген Жиренше «Өтірік пен шынның арасы бір-ақ тұтам жер. Оның мәнісі: көзбен көрген шын, құлақпен естіген өтірік. Құлақ пен көздің арасы бір-ақ тұтам ғой.

<sup>228</sup> Курдские пословицы и поговорки. М., 1972. С.171, 346.

Көзбен көрген анық, құлақпен естіген танық емес пе?» — деген жауап алатыны белгілі. Басқа нұсқаларда ықшамдалған күйде «Өтірік пен шынның арасы төрт елі» деп берілуі де бар. Осы мақалдық нұсқа түркімен<sup>229</sup> және монғол фольклорында да бар<sup>230</sup>.

Билер батасы терме принциптерімен құрылған дидактика болғанда, салмақты мақал-мәтелдерге салады. Қошқарұлы Жәнібекке Қараби:

Қайтып кірер есікті  
Қатты серпіп жаппағайсын  
Қайтып көрер досына  
Қайрылмастай сөз айтпағайсын  
Осыны есіңе ала жүрсен, ешкімнен  
Кем де, қор да болмайсын, —

деп, логикалық қорытындыны мақалмен жеткізеді. Ал Шакшақұлы Жәнібекке Төле би батасында: «Әйел алсаң, көріктіні алма, тектіні ал», «Ақылдың түбі құт болар», «Кәсіп болмай, нәсіп болмас» деген мақалдар пайдаланылған.

Шешен атанудың бір сыры — қапияда сөз тауып кету десек те, шешендердің кейде әлдебір жағдайларда іштей дайындалып, ширғып жүретін кездері де бар. Мысалы, Көкпек Уатай бидің жер-суын қоритынын біле тұра, Құлдық шешен Бакшак елінің көшін тынықтыру үшін сол араға саналы түрде қондырады. Көштің қонғанын естіп, қасына 5-6 жігіт ертіп келген Уатай бидің: «Бұл жерге саған кім қон деді?» — деген сұрағына «Ақылым қон деді», — дейді. «Ақыл қалай қон деді?» — дейді Уатай. Осылайша шешен өзін жауаптап тұрған адамды абстрактылы ұғыммен қызықтырып алды да, оның көңілін келе жатқан мақсатынан бөлді. Енді кеңірек сөйлесуге болады.

Ақылым: «Ақпан соқса өлмейсін,  
тоқпан соқса өлмейсін.  
Уатай бір соққанда ката қаласың ба?  
Сен бір қонғанда  
Сарыкөлдiң суы орталанар деймісiн?  
Көсіктің оты орталанар деймісiн, қон-қон деді»<sup>231</sup>, —

деп, бидің көңіл тарлығына жол бермей, сөзбен жығады. Тарлық

<sup>229</sup> Туркменские пословицы и поговорки. Ашхабад, 1980. С. 90, 150.

<sup>230</sup> Монгольские народные пословицы и поговорки. М., 1962. С.35.

<sup>231</sup> Шешендік сөздер. Алматы, 1967. 144-б.

жасауға еркі қалмай, «ой, тілі кесілгір, қона ғой! Сенің азғана малыңа су да тартылмас, шалғын да жапырылмас, бес-алты күн ерулеп көшерсін», — деп, кендікке салып кетеді. Бұл қарсы келген адамның алдын сөзбен орау әдіс-тактикасы.

Құрмысы шешен мен елдің әкімі Зілғара арасында да осыған ұқсас әдіс бар. Жер қорыған Зілғара әкім қой жайып жүрген Құрмысыны көріп, шауып келеді. Сонда Құрмысы:

— Зілғаражан, ағаң қалып еді суалып,  
Қонак келсе, сасып қалушы еді ұялып.  
Бір азғана қой жиып беріп едіңдер,  
Қонак келгенде отырсын деп жұбанып, —

деп, өзінің қалайша малды болғанын баян етіп, менің жайым осылай, сен қалайша маған қарсы боласың дегенге меңзеп:

— Ағаңа бір аз ғана қой бітті деп,  
Шауып келесің бе сонша қуанып?!<sup>232</sup>, —

деп, сөзбен алдын орайды да, әкім «Ой, тілің кесілгір» дегеннен басқаны айта алмай, кетіп қалады.

Қазақ шешендік сөздерінің жасалуында сөз ойнату әдісі де, дыбыс үндестігін пайдалану тәсілі де қолданылады.

— Менің не аты-жөнімді сұрайсың, бала? Өз атым — Ақсуат, жайлауым — Бұйырғын. Әлімнің ортасындағы бір қазығымын, — дейді Ақсуат.

— Би, жөн білсең, суатпын деп мақтанба. Ең жаманы — суат басынан сокпақ кетпейді. Қазықпын деп мақтанба, мүлік жаманы — қазық, басынан токпақ кетпейді. Бұйырғын деген шөп болады, жеген жылқы ток болады. Ток жылқыны сойылдап аларман айдаса, лезде жоқ болады, — депті Сырым<sup>233</sup>. Шешен менменсіген бидің ныспысын да, жайлауын да, өзінің бағасын да есім, зат ретінен талдап, оның не мүжіліп, не жойылатын нәрселердің материалдық күйіне теңеп, сөз ойнату арқылы икемге келтіреді.

«Ал баланы ат босағада тепсе, бүтін құн аласыздар,  
Жабықта тепсе, жарты құн,

Төрде тепсе, төрттің бірін аласыздар» дегенде құн төлеудің ерекшелігі бұлайша болмайтындығы белгілі, бұл дыбыс үндестігін пайдалану арқылы жасалған.

<sup>232</sup> Құрмысы мен Зілғара // Шешендік сөздер. Алматы, 1967. 63-б.

<sup>233</sup> Сырым мен Ақсуат би // Тозған қазды топтанған қарға жейді. Алматы, 1991. 101-б.



Би, шешендердің репертуарында, сондай-ақ, *ым, ишараны* құрал ететін жағдайлар да бар. Даугерлердің сөзін тыңдаған соң Төле бидің қолдары мен еріндерін кезек көтеруі, Сырым батырдың «басқа пәле — тілден» дегенді білдіру үшін басын шертіп, тілін көрсетуі — осының айғағы. Ым, ишара ертегілерде де бар. Ал бұл тәсіл, шындығында, генетикалық тұрғыдан сайқымазақтардың диспутынан басталады<sup>234</sup>.

Орта ғасырларда жазба ескерткіштердің алғашқылары бірден төлтума, нақты авторлы болмайтыны түсінікті, ол өзіне дейінгі фольклорлық мәтіндермен қоса сарындарды белгілі дәрежеде еркінше түрлі тәсілмен (вариация, дамыту, т.т.) пайдаланғаны сөзсіз. Түркі аумағында, тіпті, монғолдықтар үшін де, шешендік сөздердің кең таралуында жазба ескерткіштердің байланыс қызметі жоққа шығарылмайды.

Қазақ шешендік сөздерінде типтердің әлеуметтік мәртебесіне қарай жауапқа айырмашылық енгізіледі. «Аста тұз тәтті, дүниеде дос тәтті» деу Сырым батырға, «білімдімен білімсіздің арасынан алыс жоқ, жаннан тәтті жоқ. Бала қанша жақсы болса да, жан шығарда адамның өз жанынан тәтті жоқ. Жақында — ажал жақын» деп, өмірде көпті көрген қарт Байдалы бидің айтуына лайық жауап жасалған.

Шешендік сөздердегі мазмұн тұрақтылығын сақтайтын қаңқалар жанр табиғатын ашуға, сөйтіп, классикалық дана типінің шешен типіне әсер ететін басты мазмұндық сипатын ашуға құрал ретінде танылады. Жалпы, шешендік сөздер сөз жобасы мен ой қазығын сақтау бойынша жасалып, сақталған. Сөз жобасы аз-кем өзгерістердің болуына жол бергенімен, ой қазығы басты идеяны берік ұстайды.

Ш.Уәлиханов «шешен» сөзі көне монғол тілінде ақылман деген ұғымды беретінін байқаған<sup>235</sup>, өйткені, монғол тіліндегі шешен сөзінің бірінші мағынасы — топ басшысы деген ұғымды береді. Шыңғыс хан бабаларының сәсән атанғаны олардың хан мәртебесімен байланысты, яғни, өз ортасындағы басшы, дана, ақылман. Қазақта Балаби, қырғызда Алчыкенің жұмбағын жиналған көптің ішінен ешкімнің шеше алмауы немесе Мұса мырзаның жауабына қанағаттанбай, Байдалы қарттың жауапты өзінше жасауы да қарттарды дана етіп көрсету мүддесінен туған. «Шешен» сөзінің мәні ұғым ретінде о бастағы түбірінен ажырап

<sup>234</sup> Лихачев Д.С., Панченко А.М. Аталған еңбек.

<sup>235</sup> Уәлиханов Ш. Қазақ шежіресі // Таңдамалы. Алматы, 1985. 119-б.

кетпесе де, қоғам дамуы барысында түрлі тарихи кезендерді бастан кеше отырып, белгілі дәрежеде танымдық сапасын өзгерткен. Яғни бүгінгі таңда қызыл тілге жүйрік, поэтиканы құрал ете сөйлейтін адамдарды шешен деп таниды, демек, шешендік сөздердің фольклорлық қызмет ауқымы тарылған.

## § 9. Тарихи жыр

*Жалпы сипаты.* Тарихи жыр – казак фольклорының ішіндегі ерекше жанр. Оның жанрлық табиғатын тануда зерттеушілер әртүрлі пікір айтқан болатын. Бір оқымыстылар оны батырлық эпостың кейінгі дәуірлерде туған түрі деп, оған «кенже эпос» деген атау берсе, басқа ғалымдар оны жеке жанр ретінде қарастырған. Соңғы пікір ғылымда орнығып, тарихи жыр арнайы монографиялық түрде зерттеудің объектісіне айналды, оның ішкі жанрлық түрлері де біршама зерттелді. Сөйтіп, казак фольклорының даму барысында тарихи жыр эпикалық жанрдың ежелгі формасынан жана сипатқа көшкенін, оның шындыққа жақындай түскенін көрсететін бір саты екенін айқындады.

«Тарихи жыр» ұғымын кеңірек мағынада түсінетін болсақ, оған ел тарихының, халық өмірінің маңызды кезендеріне арналған эпикалық, сондай-ақ бірен-саран лиро-эпостық туындылар жататынын көреміз. Әрине, тарихи жыр көркем шығарма болғандықтан, онда өмір сол қалпында суреттелмейді, қайта тарих фактілері мен оқиғалары көркемделіп, біршама өзгертіліп көрсетіледі. Тарихи шындықты, болмысты фольклор да, әдебиет те, өнер де дәл сөз күйінде бейнелемейді. Әсіресе, фольклорда өткен заман оқиғалары тұтастанып, бір дәуірге шоғырланады, сондықтан әр шығармадан нақты болған тарихи оқиғаны, істі, фактіні сол қалпында болады деп іздеуге болмайды. Фольклорда уақыт тұйықталады, кеңістік жиырылады, іс-әрекеттер әсіреленеді...

Тарихи жыр болған оқиғаның ізінше қолма-қол тумайды. Керісінше, оқиғаға қатысушылар өз көрген-білгендері мен батырлардың ерлік істері туралы әртүрлі аңыз, әңгіме, өлең туғызады. Арада біраз уақыт өткеннен соң, не көзкөргендердің ішіндегі мықты бір ақыны, немесе басқа бір талантты жыршы баяғы шағын өлеңдер мен аңыздар негізінде өзінше сюжет құрап, жанынан қосып, қайта жырлайды. «Жырлардың авторлары, – деп жазады Мұхтар Әуезов, – көбінесе сол оқиғаларды көзімен

көрген тұстастары. Авторлар көзімен көрген, өздері бастан кешірген оқиғаларды уақытына қарай сап-сабымен баяндайды»<sup>236</sup>. Тарихи жыр, түптеп келгенде, батырлық жыр мен тарихи өлеңнің аралығындағы жанр десе де болады. Тарихи өлең әңгімеленіп отырған оқиғаның ізінше пайда болады да, ел арасына тез тарап кетеді. Кейін сол өлеңдерде айтылған оқиғалардың негізінде көлемді шығармалар туады. Олар бірте-бірте циклденіп, үлкен жырға айналады және оған басқа да тарихи шағын өлеңдер енеді. Содан барады да үлкен, эпикалық тарихи жыр пайда болады. Ахмет Байтұрсынов айтады: «1879-1880 жылдары болған «Қоян» қыстың жұты турасында шығарған өлең болушы еді. Сонда қыстың қалай болғанын, елдің қандай жұтағанын, қандай аштық, азап тартқанын айтушы еді. Сол өлең осы күнге дейін сақталған болса, о да тарихи жыр болады»<sup>237</sup>, — деп. Ахмет Байтұрсыновтың бұл сөзінен тарихи өлең белгілі бір оқиғадан көп ұзамай туатынын, ал, уақыт өте келе ол өлеңнің жырға айналатынын аңғаруға болады. Міне, осылай тарихи жыр жанрының пайда болуы мен даму жолдарын, оның бірте-бірте үлкен батырлық жырға айналатынын да көреміз. Бізге жеткен көптеген батырлық жырдың даму жолы осындай. Әлбетте, батырлық жыр тегіс бұлай дамымайды. Батырлық эпостың құрамында миф те, ертегі де, аңыз да кездеседі. Кейбір эпос тек солардан тұрады.

Тарихи жыр да саф таза күйінде болмайды. Ол өз бойына басқа жанрлардың да, әсіресе, батырлық эпостың қасиеттерін сіңіреді. Бұл жанрдағы туындылар көбіне батырлық эпостың поэтикасын пайдаланады. Сол себепті, оларда ұқсастықтар мол, бірақ олардың айырмашылықтары да аз емес. Батырлық эпоста оқиғаның жалпы, ұлы сорабы ғана сақталып, шын болған оқиға өте көмескіленіп, оған әртүрлі қиял-ғажайып нәрселер араласып келіп отырса, тарихи жырда әлі де болса ізі онша суи қоймаған оқиғалар да, оларға қатысқан адамдар да, олардың іс-әрекеттері де тарихи шындыққа біршама жақын болады және қиял-ғажайыптық белгілер мейлінше аз ұшырасады. «Тарихи жырлардың батырлық эпостан жанрлық айырмашылығы бар. Яғни тарихи жырларда эпостық баяндауға тән объективтік сарынның орнын оқиғаларды тікелей қабылдаған автордың (жыршының — С.Қ.) әсері араласқан субъективтік баға басады»<sup>238</sup>. Бұл екі эпикалық жанрдың өзгешеліктері мұнымен бітпейді. Қажым Жұмалиев айтқандай, «...эпостық жырлардың

<sup>236</sup> Әуезов М. Уақыт және әдебиет. Алматы, 1962. 76-б.

<sup>237</sup> Байтұрсынұлы А. Бес томдық шығармалар жинағы. Алматы, 2003. 1-т. 289-б.

<sup>238</sup> Әуезов М. Аталған еңбек. 76-б.

қаһармандары атса, оқ өтпейтін, шапса, қылыш өтпейтін, суға салса, батпайтын, отқа салса, күймейтін қасиеттері бар және Бабай Түкті Шашты Әзиз, қырық шілтен тәрізді бағып жүретін иелері бар адамдар болып суреттелсе, тарихи жырлардың қаһармандары олардай емес, ержүректі, күш-қайраты мол, оқ өтіп, қылыш кесетін жай адамдар. Тарихи жырлардың уақиғалары да осы тұрғыдан құрылады. Тілі жағынан алғанда да, батырлар жырлары мен тарихи жырлардың айырмашылығы бар»<sup>239</sup>.

Тағы бір айтатын нәрсе: батырлық эпос үшін шындық өмірді және оқиғаларды, батырлардың асқан ерлігін гиперболалық тәсілмен әсірелеп көрсету — басты идеялық-эстетикалық мұрат болып саналады. Эпостық тәртіп бойынша бұрын-соңды болған оқиғалар бір адамның бойына таңылып, олардың кәдуілгі қимыл-қайраты зор ерлік, жүрек жұтқан батырлық дәрежесіне көтеріле суреттеледі. Мұндай қаһармандық-эпикалық эталондар ұзақ жылдар бойы қалыптасады. Сол себепті батырлық эпоста көрсетілгеннің бәрі мүмкіндігінше кең диапазонды, монументальді сипатта суреттеліп, үлкен қорытындылар жасалады. Сондықтан мұнда тұтастанудың барлық түрі көрініс береді. Тарихи жырда идеялық-эстетикалық мұрат сәл басқаша. Мұнда үлкен оқиғаның жекелеген фактілеріне, бұқара қауымнан өзінің қайратымен, жүректілігімен, ақылымен дараланып шыққан кәдімгі адамдарға мән беріледі. Бірақ олар, яғни жеке факті де, адам да жалпы тарихи жағдайдан бөлек алынбайды. Тіпті, тарихи жырдың бүкіл мазмұнының өзі сол заманның оқиғаларынан туындап, өрбіп жатады.

Қазақ фольклорын зерттеушілер Кеңес өкіметі тұсында көбінесе ХҮІІІ-ХІХ ғасырларда болған оқиғалар туралы тарихи жырларды қарастырды, ал ХХ ғасырға байланыстыларды, негізінен, ақындар шығармашылығы бойынша талдады, соның өзінде де 1916 жылғы ұлт-азаттық көтерілісті бейнелеген дүниелер ғана объектіге айналды. Мұның бірнеше себебі болды. Бір жағынан, компартия идеологиясының қысымы болса, екінші жағынан, көптеген дереккөздер жабық болды. Тек енді ғана, яғни тәуелсіздік алғалы бері ежелгі мұрамызды, соның ішінде ертеде туған тарихи жырларды іздеп табуға, жариялауға және зерттеуге мүмкіндік туды. Қолдағы бар материалдарға қарағанда, қазақ тарихи жырларын мынадай дәуірлерге бөліп қарастыруға болатын тәрізді: а) ХІV-ХVІІ ғасырлар; ә) ХVІІІ ғасыр мен б) ХІХ-ХХ ғасырлар оқиғаларын баяндайтын туындылар. Әрине,

<sup>239</sup> Жұмалиев Қ. Қазақ эпосы мен әдебиет тарихының мәселелері. Алматы, 1958. 220-221-б.

бұл шығармаларды сол дәуірлерде дүниеге келген деп есептеуге болмасы түсінікті. Олардың көпшілігі сол өздері суреттеп отырған оқиғалардан әлдеқайда кейін туған және хатқа өте кеш түскен. Сол себепті мұнда белгілі дәрежеде шарттылық бар екенін де ескеру қажет. Яғни біздің заманымызға жеткен тарихи жырлар көп ғасырды басынан өткерген, көп жыршының «қолынан» өткен, сөйтіп, алуан түрлі өзгеріске түскен. Оның үстіне тарихи жырлар — көркем фольклор түрінде жазылып алынған. Демек, осының бәрі тарихи жырларды зерттегенде фольклорда тарихи оқиға өзінше бейнеленетінін білуді қажет етеді. Бейсембай Кенжебаев дұрыс айтады: «Тарих пен ауыз әдебиеті (фольклор — С.Қ.) бірдей емес екенін де ескеру қажет. Тарихшы болған оқиғаны тыңнан, ойдан жаңалық қоспай, сол тарихта болғанынша тексеріп, талдап, айтып береді. Ол үнемі тарихтық нақтылы материалдарға сүйенеді, айтылған ойын, пікірін солармен дәлелдейді. Ал ауыз әдебиеті, ақын, жырау болған оқиғаның, тарихи адамның өмірбаяны мен істеген ісінің сүрлеуін, ізін, желісін ғана алады. Басқасын өзінің қиял дүниесінен шығарады, суретпен, пернемен, бейнемен айтып дәлелдейді»<sup>240</sup>.

Сонымен, әзірге бізге мәлім тарихи жырлар үлкен үш топ құрайды. Соның ішінде ең ертелеуі деп есептелетіні — XVIII ғасырға дейінгі оқиғалар туралы баяндайтын шығармалар. Оларды орта ғасырлық деп те атауға болады. Дәлірек айтқанда, XIV-XVII ғасырларда өмір сүрген ерлер мен олардың істері жөнінде айтатын туындылар. Бұл топқа «Орақты батыр», «Жәнібек батыр» («Жәнібек батырдың өлеңі»), «Сәтбек батыр», «Еңсегей бойлы ер Есім», «Есім», «Олжаш батыр» сияқты жырлар енеді. Аталмыш шығармалар бұрын жарияланбаған және зерттелмеген.

\* \* \*

#### ***XIV-XVII ҒАСЫРЛАРДАҒЫ ОҚИҒАЛАР МЕН ТҰЛҒАЛАР ТУРАЛЫ ЖЫРЛАР***

*«Орақты батыр» жыры.* Жырда баяндалатын оқиғалардың болған уақытын Қалқа Жапсарбаев: «Он төртінші ғасырда», — деп анықтап көрсеткен. Дегенмен, бұл жырға, жалпы фольклор туындыларында, оның ішінде эпос үлгілерінде, жиі байқалатын

<sup>240</sup> Кенжебаев Б. Тарихи жырлар туралы түсінік // Қазақ әдебиетінің тарихы. Алматы, 1948. 1-т. 300-б.

көпқабаттылық (полистадиальность) тән екенін айту қажет. Оған көз жеткізу үшін жырдың мазмұнына назар аударайық.

Жыр Жалайыр руының әуел баста Жиделі Байсынның бер жағындағы Қырықжайын деген дарияның жағасындағы Ағашаяқ, Акколтық деген жерлерді мекендегенін, бірақ өздерімен қонысқа таласқан Кіші жүз руларының шапқыншылығына ұшырай берген соң, сол кезде ержеткен Ескелді би мен он төрт жасқа келген Балпық би елге:

Бұл жерден көшіп, ауалық,  
Бос жатқан кең жер табалық, —

деген ақыл беріп, соған орай бүкіл Жалайыр елі қоныс аударады. Олар әуелі Акмешітке келіп, өздерінің саны көп болғандықтан, ол жерге де сыймай, ауа көшіп, Актесікке жетіп, ол жер де бос болмаған соң, тағы да көшіп, Қызылқұмды кезеді. Одан соң екі жыл Қаратауды мекен етеді. Өзбек пен қырғыз қысқан соң ол жерден де кетіп, Сырдариядан өтіп, «Теңіз деген жер бар», — деп, соған қарай жылжиды. Төрт ай тоқтаусыз көшіп, адам да, мал да арып-ашып, талып, қиналып, ақыры, Шудың бойына жетеді, Шудың жері малға да, егіске де қолайлы болып, өзенде балықтың молдығы ырысты еселей түседі. Ең бастысы онаша жатқан кең жер халыққа жағдайлы қоныс болады. Бірақ сол жерден жалмауыз шығып, әр күні кісі жейтін болады (Жырда өзеннің «Шу» деп аталуына жалмауыздан жапа шеккен елдің шулап жылағаны себепші болғаны айтылады). Жалмауызды он жетіге жаңа шыққан жас батыр Орақты өлтіреді<sup>241</sup>.

Бір қызығы: Орақтының жалмауызды өлтіру үшін қолданған тәсілі хикаялардағы батырлардың жезтырнақты өлтіру үшін қолданған амалына ұқсайды. Егер хикаяларда батыр жезтырнақты алдаусырату үшін бөренені ұйықтап жатқан адамға ұқсатып бүркеп қойса, Орақты батыр Андабай ұстаға тапсырма беріп, ағаштан екі қыздың, екі жігіттің және бір бәйбішенің мүсінін жасатады. Ұста бұл мүсіндерді тірі адамнан ешқандай айырмасы жоқ түрге ендіре безендіріп, киіндіріп, оларды үйдің ішіне отырғызып қояды. Соларды жеу үшін келген жалмауызды Орақты атып өлтіреді.

Адамның жезтырнақпен кездесуі туралы сюжет өте ескі болса да, оны көркем фольклорда пайдалану — әдеткі іс. Хикаяларды айтпағанда, мәселен, «Өтеген батыр» жырында бұл сюжет өте әдемі баяндалған<sup>242</sup>.

<sup>241</sup> ӘӨИ қолжазба қоры. 237-бума.

<sup>242</sup> Бұл туралы кеңірек қараңыз: Қасқабасов С. Қазақтың халық прозасы. Алматы, 1984.

Ал, енді жырдың тарихқа қатысын сөз ететін болсақ, мұнда тарихтан біршама алшақтық бар екенін байқаймыз. Жыршының айтуынша, «Орақты батыр» оқиғасы XVI ғасырда болған, демек, Орақты батырдың өзі де сол шақта өмір сүрген болып саналады. Жырдағы шындық – Жалайырлардың Сырдарияны, Шу бойын мекендегені. Бұл туралы М.Тынышбаев: «Жалайыр ордасы Темірдің өрлеуінің бас кезінде оған қолдау көрсетті, бірақ 1370 жылы ол оның қарсыластары – Дулаттар жаққа өтті, сол үшін оларды Темір талқандады және ыдыратты... Біздің Жалайырларымыздың негізгі бөлігін Шуманақтар құрайды, оларға 1370 жылы Сырманақтардың босқындары келіп қосылды»<sup>243</sup>, – деп жазады.

Ал, жырдың бас кейіпкері Орақты батыр жырда Ескелді, Балпық билерден жас болып бейнеленеді. Алайда, зерттеуші О.Исмаиловтың айтуынша, Орақты XV ғасырда туған сияқты.

«Демограф ғалымдардың есебі бойынша – деп жазады ол, – әр ғасырда үш ұрпақ өмір сүреді. Демек, он жеті ұрпақ алты ғасырға аздап толмайтын мөлшерге келеді. Екінші сөзбен айтқанда, қазіргі 1998 жылдан алты жүзге шамалы ғана толмайтын 578 жылды алып тастайтын болсақ, 1420 жыл шығады. Шамамен алғанда, бұл – Әлшағырұлы Орақты батырдың туған мерзімі»<sup>244</sup>, – әрі қарай, О.Исмаилов «Демек, Орақты батырдың бұдан алты ғасыр бұрынырақ өмірге келгендігі шындыққа саяды»<sup>245</sup>, – деп қорытады.

Мұндай ойды жыршы да айтады:

Орақты жайын айтайын:

Тұрлықожа баласы.

Орақтың тапқан қонысы –

Қаратал, Көксу жағасы.

Өткеніне олардың

Бес-алты ғасыр шамасы.

Жырда Орақтының ақылшы ағалары ретінде бейнеленетін Ескелді мен Балпық – Жалайыр руының XVIII ғасырдағы ұлт-азаттық күресінің қаһармандары әрі көсемдері. Ал, жыр кейіпкерлерінің бірі – Андабай ұстаның да сол екі бидің замандасы болып табылатыны мәлім. Демек, бұл туындыда Жалайыр руының қазақ жерін мекендеген дәуірінің әртүрлі уақыттарында орын алған қонысқа орналасу,

<sup>243</sup> Тынышбаев М. История казахского народа. Алматы, 1998. С.71.

<sup>244</sup> Исмаилов О. Әлем тарихындағы Жалайырлар. Алматы, 1999. 323-б.

<sup>245</sup> Сонда, 336-б.

атамекенді басқыншылардан қорғау оқиғалары фольклордағы тарихи тұтастану мен эпикалық жинақтау тәсілі арқылы топтастырылып, Орақтының, Ескелдінің және Балпықтың саяси күрестерімен байланыстырыла баяндалған.

Жырға ел аузында сақталып келген аңыз әңгіме негіз болғанын жыршының өзі туынды соңындағы:

Осылай деп айтатын  
Халқымыздың білгені.  
Ел аузында айтылып,  
Ертегі болып жүргені, —

деген шумақ арқылы сездірген.

Деректерге қарағанда, Қалқа жырға арқау болған оқиғалар туралы әңгімелерді кезінде өзінің ұстазы — Жолбарысұлы Бактыбайдан естіген сияқты.

Классикалық қаһармандық эпос үлгілерінде бас кейіпкердің қарсыластары қалмақ, қызылбас, ындыс, т.с.с. тарихи жаулар болып табылатыны белгілі. Ал, тарихи жырлардың бірқатарында кейіпкерлердің әртүрлі құбыжықтармен арпалысуы да бейнеленген. Мәселен, «Бердікожа батыр», «Өтеген батыр» жырларында бас кейіпкерлердің қарсыластары адам ғана болмай, айдаһар, жезтырнақ секілді мифологиялық кейіпкер болып келеді.

Осындай үрдісті біз «Орақты батыр» жырынан да аңдаймыз. Оған жоғарыда тоқталған Орақтының жалмауыздарды өлтіруі айғақ болады. Сонымен қатар жырда Орақтының айдаһарды және Қожа Ахмет Яссауидың қарғысына ұшырап, адамнан құбыжыққа айналған, бас жағы адам, бөксе жағы ит кейіпіндегі Ақкөбік және Қаракөбік атты жалмауыздарды өлтіргені де суреттеледі. Бұның сыры сыртқы жаулардың шапқыншылықтарының салдарынан ел тәуелсіздігі ең бір көкейкесті мәселе болып тұрған уақытта ел қорғаған ерлердің ерліктері туралы жырлар халықтың рухани қуат алатын көзі ретінде сұранысқа ие болғандығында жатқаны анық. Ал, бертініректе бейбітшілік орнаған заманда көпшілік эпос үлгілерін тек ғибраттық, танымдық қажетін ғана өтеу үшін емес, көңіл көтеру үшін де тыңдайтын болған кезде жыршылар да осыны ескеріп, өздері орындайтын туындыларға сейілдік максатта қиял-ғажайып оқиғаларды қосуға бейім тұратыны байқалады.

Қазақ эпосы үлгілерінен жиі байқалатын құбылыстардың бірі — қазақ халқы және онымен туысқандық немесе тату көршілік қарым-қатынаста болған халықтардың арасында болған ірілі-



ұсақты жанжалдарды қалмақтармен болған әскери қақтығыс етіп көрсету. «Орақты батыр» жырында да бас қаһарманның Дүнген деген қалмақтың ханы мен оның қалын әскерін жалғыз өзі тойтарып, ойсырата жеңгені бейнеленеді.

*Жәнібек хан туралы жыр.* Жыр Әзірет сұлтан заманында Ноғайлы елінің басшысы болған Әлібек деген байдың, қартайғанға дейін бала көрмей, перзентсіздіктің зарын тартқанын, оның жетпіс бес жасында әулие-әнбиелердің басына түнеп жүріп, Құдайдан бала сұрағанын, ақырында, оған түсінде Шашты Әзиз аян беріп, ұлды-қызды болатынын білдіргенін, содан кейін, көп ұзамай, Әлібек ұлды болып, оның атын Жәнібек қойғанын, одан кейін дүниеге келген қыздың атын Макпал қойғанын баяндаудан басталады. Әлібек байдың қай жерді мекендегенін жырдың: «Ел-жөні Сырдарияның ар жағында», — деген тармағынан аңғарамыз.

Эпостың классикалық үлгілерінің барлығына «ортақ жер» болып табылатын осындай ғайыптан туу мотивін пайдаланудан басталған жыр одан ары қарай Жәнібектің өзінің ерлігін өте жас кезінде танытып, қазақ еліне жиі шапқыншылық жасап, тыныштығын кетірген қалмақтың ханы Қараманға қарсы он төрт жасында жорыққа аттанып, жеңіспен оралғанын суреттеуге ұласады. Одан кейін оған өзі жорықта жүргенде артта қалған елін басып алған Аркадан келген қалмақтармен соғысып, туған халқын азат етуге тура келеді.

Жәнібектің туып-өскен жері де, оның елінің мекені де Оңтүстік Қазақстан өлкесі екені жырда айқын көрсетіледі. Ол өз елін жиі-жиі шауып, тыныштық бермейтін қалмақтың ханына он төрт жасында жорыққа да сол жерден аттанады.

Жыр оқиғасы өткен елді мекендердің қатарында Алматы, Бішкек, Әулиеата сияқты қалалардың аттары да кездеседі. Сонымен қатар жырда анахронизмдер де ұшырасып қалып отырады. Мысалы, туындыда болыс, старшын сайлауының өткізілгені туралы да сөз болады. Бұл, әрине, Жәнібек хан заманының шындығы емес, Ресей патшалығының қазақ даласында ХІХ ғасырда қолданысқа енгізген жаңа мизамының салдары екені анық.

Жырда классикалық эпос үлгілерінде жиі байқалатын көпқабаттылық (полистадиальность) та ұшырасады. Ноғайлардың жерін басып алған қалмақтардың басшылары болып табылатын алты батырдың Ақкөбік, Қаракөбік деген екеуі жергілікті адамдардан: «Бұл жерде қандай мықты адамдар бар?» — деп сұрағанда, олар:

«Жәнібек деген батырымыз бар еді, жауға аттанып кетті.

Әзірет сұлтан деген әулиеміз бар еді, сіздердің келгендеріңізді жақтырмай, жердің астына кіріп кетті», — деп жауап береді.

Қазақтардың «Әзірет сұлтан» деп Қожа Ахмет Яссауиды атайтыны белгілі. Ахмет Яссауи XI ғасырдың аяғында туып, 1167 жылы қайтыс болған.

Ал, жырда біресе «батыр», біресе «хан» ретінде көрсетілетін Жәнібек — XV ғасырда Керей сұлтанмен бірге Қазақ хандығының негізін қалаған белгілі тарихи тұлға деген қорытындыға келіп отырмыз. Мұндай тұжырым жасауға жырда Жәнібектің Сыр бойын мекендеген ноғайлылар арасында туып-өсіп, сол жердің тәуелсіздігін қорғауға басшылық жасағаны, одан кейін біраз уақыт Еділ мен Жайық өзендері бойында билік құрғаны, одан кейін Арыс жағасында хандық құрғаны баяндалуы негіз береді. «Қазақстан тарихында»: «Қазақ рулары мен тайпаларының едәуір бөлігі сонау 40-50-жылдардың өзінде Қазақстанның оңтүстік жерлерінде — Қаратау баурайларында, Сырдарияның төменгі ағысында, Түркістанның солтүстік бөлігінде Керей мен Жәнібектің төңірегінде топтасқан еді. Әбілқайыр хан қырда өз билігін нығайту жолындағы күреспен, Жошы ұрпақтарының және рулар мен тайпалардың бағынбаған басшыларының қарсылығын басумен әлек болып жүргенде Ақ Орда ханының мұрагерлері бұл аумақта тұрақты билігін қамтамасыз етіп алды»<sup>246</sup>, — деп жазылуы осыны айғақтайды.

Ал, жырда Жәнібектің қазіргі Оңтүстік Қазақстан өлкесін мекендеген халықтың өздеріне хан болуын өтінгеніне қарамастан, ол өлкеден кеткені, бірақ осы өлкені екінші рет жаудан қорғап қалғаннан соң ғана хандық билікті қолына алғаны баяндалуына келсек, тарихи фактілер де Жәнібек пен Керейдің Түркістан маңындағы жерлерден XV ғасырдың 50-жылдарының соңында Батыс Жетісуға қоныс аударғанын, Әбілқайыр қайтыс болғаннан кейін Шығыс Дешті Қыпшақты өз иелігіне қайтадан қосып алғандығын растайды. Бұл туралы жоғарыда аталған кітапта: «XV ғасырдың 60-жылдарының аяғы мен 70-жылдарының басында және одан кейінгі жылдары қазақ хандарының билігі Қазақ хандығының құрамына енгізілген басқа жерлері мен оны мекендеген халықтары, Түркістан (Оңтүстік Қазақстанның Сырдариядағы қалаларының бір бөлігі) және шығыс Дешті Қыпшақтағы ұлан-ғайыр далаларда бірте-бірте кеніп, тарай бастады»<sup>247</sup>, — деп жазылған.

Жырда Жәнібектің Еділ мен Жайық бойын мекендеген

<sup>246</sup> Қазақстан тарихы. Алматы, 1998. 2-т. 328-б.

<sup>247</sup> Сонда. 337-б.

қалмақтарды жеңіп, өзіне бағындырғанына келсек, ол өлкені 1391 жылдан XVII ғасырға дейін Ұлы Ноғай Ордасы мекен еткені, ал, оның билеушілері мен Орыс ханның ұрпақтары болып табылатын Қазақ хандарының қарым-қатынастары бірде татулық, бірде жаулық сипат алып, сан құбылып отырғаны көпшілікке мәлім.

Қазақ фольклорында үнемі Әзірет сұлтанның керемет қасиетіне орай адамнан құбыжыққа айналған кейіпкерлер ретінде суреттелетін Ақкөбік пен Қаракөбіктен халықты құтқарушы ретінде «Орақты батыр» жырында Орақты көрінсе, «Жәнібек хан» жырының бас кейіпкері де дәл осы қызметті атқарады. Екі жыр оқиғасының айырмасы — Орақты өз қарындасының өмірін саналы түрде қатерге тіксе, Ноғайлы адамдары Ақкөбік пен Қаракөбіктен құтылудың жолын ойласа келіп, оның жолына жемтік қалдырып, көшіп кетуді дұрыс көреді. Олар: «Бұл өзі адамнан құбыжыққа айналған пәле ғой, малды да, қызды да керек қылатын шығар», — десіп, құбыжықтардың келетін жолына бір жабағы мен жорықта жүрген Жәнібектің қарындасы — Мақпалды байлап кетеді. Сол кезде елге жеткен Жәнібек Ақкөбік пен Қаракөбікті өлтіріп, қарындасын аман алып қалады.

Ақкөбік пен Қаракөбіктің адамнан жынға қалайша айналғаны бұл жырда анығырақ баяндалған. Онда Әзірет сұлтанның өздерін жақтырмағандықтан жер астына түсіп кеткеніне шамданған Ақкөбік пен Қаракөбік Әзірет сұлтанды қорлауды көздеп, оны ұры етіп көрсету үшін әулиенің жер үстін мекендеген кезде тұрған үйіне екі жылқы сойып апарды. Осыны сезген әулие әлгі екі жауызды: «Сендер итке айналып кетіндер! Заһарларың жеткен жердегілердің бәрі қырыла берсін!» — деп қарғайды.

Қазақ эпосының тұрақты сюжеттік инвариантын құрайтын мотивтердің «Жәнібек хан» жырында кездесетін үлгілері жоғарыда келтірілген мысалдармен шектелмейді. Дегенмен олардың барлығына бірдей тоқталуды біздің еңбегіміздің көлемі көтермейді. Сондықтан біз бұл жырда эпикалық әсірелеу тәсілдері де жан-жақты қолданылғанын, мысалы, Жәнібек хан қаптаған жауға жалғыз өзі аттанып, жеңіске жететін эпикалық қаһарман дәрежесіне көтеріле бейнеленгенін атап өтумен шектелеміз.

«Сәтбек батыр» жыры. Халық жадында сақталған жырлардың шындыққа ең жақыны — «Сәтбек батыр» жыры. Бұндай қорытынды жасауға жырдың өзге эпикалық туындылардан бірқатар елеулі өзгешеліктері болуы негіз береді. Эпикалық жырларда, әдетте, бас кейіпкерді дәріптеу, оны өзгелерден қай жағынан болса да артық, яғни мінсіз етіп бейнелеу мақсаты басты нысанаға айнала-

тыны баршаға аян. Эпостың ғасырлар бойы қалыптасқан осынау дәстүрі қарастырып отырған жырда бұзылған. Оған бас кейіпкердің бірқатар әлсіздіктері жырда жасырылмай баяндалуы — айғақ. Ермак бастаған жауыздардың жасаған қанды сойқанын көріп-білген Сәтбектің жаны шығардай болып үрейленуі, тіпті, алғашқы сәтте қырғыннан аман қалған жалғыз жақыны болып табылатын қызы — Бәтiшті тастай қашуға оқталуы, тек кейінірек қана өзін-өзі әзер тоқтатуы, өзге қаһармандық жырлардағыдай жауымен ашық айқасқа түспей, олардың қапысын тауып, байқаусызда бір-бірлеп өлтіруі, Ермактың қолына жалғыз әлі келмей, дәрменсіз күйге түскен сәтте қызын көмекке шақырып, оған итті босатуды тапсыруы, сөйтіп барып, жанын аман сақтап қалуы — пікіріміздің дұрыстығына дәлел.

«Сәтбек батыр» жырында халық эпосының өзге нұсқаларында кездесетін поэтикалық қоспалар: бас кейіпкерді әсірелей бейнелеу, оқиғаларды халық мұратына сәйкестендіре әрлей баяндау, суреттеу және тағы да басқа мінсіздендіру тәсілдері, көркемдік қиялдың нәтижелері, тағы сол сияқтылар байқалмауы шығарманы алғаш тудырушы да, оны сақтаушылар да халық тарихында орын алған елеулі оқиғаны келер ұрпаққа ешқандай қоспасыз, болған қалпында жеткізуді мақсат етіп қойған деген ойға жетелейді. Соның нәтижесінде шығарма көркемдік жағынан ойсырағанымен, танымдық-мағлұматтық жағынан ұтқан.

*«Еңсегей бойлы ер Есім» жыры.* Жырдың қысқаша мазмұны мынадай:

Іле бойында өмір сүрген қазақ ханының қызы пәк күйінде жүкті болып қалады. Қызының жүкті болып қалғанын біліп, қаһарланған хан қызды өлтіруге бұйрық береді. Бұйрықты орындауға тиіс болған ханның інісі қарындасын аяп, оны өлтірмей, алтын сандыққа салып, дарияға тастайды. Сумен ағып келе жатқан сандықты аң аулап жүрген Есукей мен жолдасы судан шығарып алады. Есукей сандықтағы қызға үйленеді. Сөйтіп, болашақ билеуші Делікүн дүниеге келеді. Оның атын Темушин қояды. Темушин өзінің болымдылығын көре алмаған бауырларының қастық қылуынан қауіптеніп, дарияның жағасындағы елден аулақ, онаша жерде жалғыз өзі аң аулап, күн көреді. Сөйтіп жүргенде он екі би оны елге хан болуға шақырады да, ол келісім беріп, хан тағын алу үшін өткізілген сынақта жеті жебесін сағымға іледі. Осы арқылы өзінің әмірші болуға лайық екенін дәлелдейді.

«Моңғолдың құпия шежіресінде» Бодонжардың билікке қол жеткізгенге дейін өзен жағасында аң аулаумен күн кешкені

баяндалған. Осы мотивтің қазақ жырында Шыңғысқа таңылуына карап, монғолдың аталмыш шежіресінің сюжеттері қазақ даласына ауызша айтылу арқылы жайылғанын шамалаймыз. «Аншыбай» жырының да бас кейіпкерін балалар сабап, ауылдан қуып жібереді де, Аншыбай төрт жастан он жасқа толғанға дейін дарияның жағасында жалғыз өзі құс атып жеумен күнелтеді.

Бодонжардың, Шыңғыстың, Аншыбайдың билікке келместен бұрын аң аулаумен күн көруі инициация ғұрпын өткерудің соңғы кезеңінде кәмелеттік сынақтан сүрінбей өткен жасөспірімдердің ормандағы үйде тұрып, не аншылықпен, не қаракшылықпен күн көруге міндетті болғанын еске түсіреді.

Шыңғыс ханға қатысты оқиғалар баяндалғаннан соң жырдың «Тәуекел хан» атты тарауы басталады. Жыршы Тәуекелдің он сегізінде хан болып, қырыққа жасы келгенін айтады. Жырда Есімнің есейген соң өзінің пірі – Аппак қожаға сәлем беру үшін Қашқарға аттанғаны баяндалады. Сонда Тәуекел оған:

Шаһары Ташкент, Самарқанд  
Қатаған деген бір жұрттын.  
Шибани дейді хандығы,  
Осыдан үлкен жауың жоқ, —

деп ескертеді.

Жыршы бұл жұрттың басшысы — Тұрсын ханның Ташкент, Самарқанд, Жызак, Қоканның барлығына билігі, ықпалы жүрген билеуші екенін атап өтеді. Одан кейін Тұрсын ханның Есімнің елде жоқтығын пайдаланып, Тәуекелге шабуыл жасағаны, жорыққа шығар алдында қарамағындағыларды:

Түркістанда Тәуекел —  
Қазақтың қазір ханы бар.  
Қымыз ішіп, мас болған  
Халқының аңқау әлі бар.  
Ұлы кетті Қашқарға  
Адамын алып жарамдар, —

деп жігерлендіреді.

Содан кейін, көп ұзамай Түркістанды қоршауға алады. Аз әскерімен көп жауға қарсы тұрған Тәуекел сол ұрыста қаза табады.

Тәуекелдің өзіне дейінгі қазақ хандарының Шайбани нәсілдеріне кеткен есесін қайтару жолында бірқатар ірі жеңістерге жетіп, Орта Азияға жасаған ең соңғы жорығын сәтті тәмамдауға, яғни ең

соңғы бекіністі — Бұқарды алу ғана қалған сәтте жараланып, сол жараның зардабынан Ташкент қаласында қайтыс болғаны — тарихи шындық. Есім сұлтан ол кезде жырда баяндалғандай Қашқарда жайбарақат қыдырып жүрмей, ағасының қасында болған. Тәуекел басып алынған Самарқандты ұстап тұру үшін Есімді жиырма мың қолмен қалдырып, өзі жетпіс мың қолмен Бұқарға аттанған. Кейін Бұқардың маңындағы істің қиынға айналғанын білген Есім де Тәуекелдің әскеріне қосылған.

Жырда бұл шындық бұрмаланған. Бұның себебі — ақындық қабілеті бар айтушылар дайын жырды өзгеріссіз айта беруді місе тұтпай, өз біліктілігінің дәрежесіне сәйкес жырға өзгерістер мен толықтырулар да енгізіп отыратындығында. Мұндай жағдайларды өзге де жыршы-ақындардың репертуарындағы жырларды талдау барысында молынан ұшыратамыз.

Жырда Есім ханның Қатаған қауымын түгел қырып жібергені баяндалуы да — тарихи шындыққа сәйкес келмейтін әсірелеу. Есім және Тұрсын хандардың арасындағы қанды қырғыннан кейін Қатағандардың ежелгі атамекені — Қазақ даласынан Өзбек еліне қоныс аударғаны да рас. Дегенмен, олардың елеулі бөлігі қазақтың Шанышқылы руына сіңген. Сонымен қатар Есім ханның қалмақты шабу үшін алып барған және Тұрсын ханмен шешуші шайқаста пайдаланған қолының да құрамында Қатаған руының жауынгерлері болған. Зерттеушілер қақтығыстан аулақ жатқан жерлерде, солардың ішінде Шығыс Түркістанда да, Қатаған қауымының адамдары көп болғаны туралы жазады.

Қарастырылып отырған жырдың өзге қазақ жырларынан алабөтен өзгешеліктерінің бірі — онда Тәуекел мен зайыбының Құдайдан бала сұраған тілегі қазақ эпосы үлгілерінің басым көпшілігіндегідей Баба Түкті Шашты Әзиз әулиенің басына түнеген соң емес, Бұқардағы Бахауиддин әулиенің бейітіне зиярат еткен соң, Қашқардағы тірі әулие — Аппак қожаға барған соң орындалғаны. Бұл құбылысты Қазақстанның елеулі бөлігіне кезінде Нағышпенді Бахауиддиннің өзі және оның ізбасарлары басшылық жасаған сопылық орденнің және Аппак қожаның ықпалы зор болғанымен байланыстырған жөн сияқты. Алайда, Аппак қожаны Есім ханның пірі ретінде көрсетудің еш қисыны жоқ екенін айту керек. Өйткені, аталған діни қайраткердің Есім және Тұрсын хандардың айтулы қақтығысы болған жылы небәрі екі жасқа жаңа келген бала екеніне де назар аударған жөн.

Жырда Аппак қожаның Еңсегей бойлы ер Есімнен үлкен әрі оның пірі болған кісі деп көрсетуге халық жадында сақталған естеліктер-

де Қазақ ордасының және Шығыс Түркістан өлкесінің хандары болған Есім хандарды бір-бірлерімен шатастырудың себепші болуы да әбден ықтимал. Бұлай деп ойлауға Жәнібек, Барақ есімді бір-неше тарихи тұлғаның бірі атқарған іс-әрекеттерді екінші біреуіне таңушылық қазақ халқының ауыз әдебиетінде жиі байқалатыны да негіз береді. Осындай жағдай біз сөз етіп отырған жырда да орын алуы мүмкін.

Есім ханның тарихта болған көп жақтастарының ішінен жырда тек Көкім би бастаған қырғыз қолының ұрыс басталардан бұрын майдан даласына жеткені ғана баяндалады. Онда да олардың пиғылының теріс болғаны аңғартылады:

«Жеңген жаққа қосылып,  
Олжа алсам», — деп еді.  
Бұл да үміткер ел еді.  
Дүниеге көзі тоймаған,  
Пікір, қулық ойлаған  
Қарауырақ неме еді, —

делінеді жырда.

Шын мәнінде, ол күндерде қырғыз халқы үшін аз күндік соғыстан түскен олжадан гөрі ежелден бергі ата қонысынан айрылып қалмау керекірек болатын. Бұқар және Ойрат билеушілерінің аймақта үстемдікке ие болуға ұмтылған саясатының зардабы қырғыз халқына да тигені XVII ғасырдың бірінші жартысында қырғыздар қазақтардың сенімді одақтасы болғандығынан байқалады.

Жырда Тұрсын ханмен ақтық айқаста Есім ханға күш біріктірген билеушілердің көп болмаған себебі — эпос поэтикасы бойынша халық идеалы болып саналатын батыр, хан өте ерекше, керемет адам болып көрсетіледі, ол мінсіз хас қаһарман ретінде дәріптеледі. Міне, жырда қырғыз қолының Есім ханның Тұрсын ханды жеңіп, қашырғаннан кейін ғана әскери қақтығысқа араласқанын баяндау осындай тәсілді жүзеге асыруға қызмет етіп тұр. Сондай-ақ жырда Есімнің одақтастары ішінен Көкім бидің ғана бейнеленуі, ал, Тұрсын ханның жақтасы, қамқоршысы ретінде Үргеніш ханы — Әбілғазы баһадүрдің ғана көзге түсуі туындыда эпикалық жинақтау тәсілінің қолданылатынына мысал бола алады. Жинақтаушылықты жыр уақытына назар аударғанда да байқаймыз. Мәселен, жырды оқыған адам Есімнің Қазақ ордасы тағына отырған кезі мен Тұрсын ханды өлтірген уақытының арасы — екі жылдан аспайтын мерзім деген әсер алады. Әкесі өлген соң елге оралған Есім хан алдымен

Ташкентті шабады, одан кейін Үргеніштен қайтып келе жатқан Тұрсын ханмен соғысып, жеңеді. Бұл оқиғалар, ары кеткенде, бір айға созылады. Ұзамай, Әбілғазы баһадүр аталған екі ханды татуластырады. Әбілғазы еліне қайтпай тұрып, Есім елін Тұрсын ханға тапсырып, өзі қалмақтарға қарсы жорыққа аттанып, сол сапарда бір жыл жүреді. Одан арғы оқиғалардың да бір-екі айдың ішінде шешімін тапқаны байқалады. Демек, жырда көрініс беретін уақыт сығымдалған, ал тарихи деректер Тәуекел қайтыс болған, Есімнің Қазақ хандығының тағына отырған уақыты – 1598 жыл екенін, ал, Тұрсын ханның 1627 жылы өлгенін айғақтайды. Ендеше, Қазақ елі тарихының жиырма тоғыз жылы жырда екі жылға сыйыстырыла баяндалған. Міне, бұл – фольклорда эпикалық уақыт ерекшелігін көрсететін поэтика заңдылығы.

Сонымен, жеті мың жолдан тұратын көлемді де күрделі эпикалық туынды нақты тарихи шындықтың ізімен дереу туған дүние емес, ол небәрі ауызша тарихнама үлгілерінің бірі. Сол себепті оны тарихты ресми түрде қалпына келтіруді мақсат еткен зерттеу еңбектің баламасы ретінде қабылдауға болмайды. Өзге де көркем шығармадағылардағыдай бұл жырда да тарихи шындық пен поэтикалық қоспалар тығыз астасып жатыр, яғни тарихи шындық эпостың ғасырлар бойы қалыптасқан дәстүрлеріне бағындырыла баяндалған. Мұның дәлелі ретінде Шыңғыс ханның ғайыптан пайда болуы, болашақ ұлы билеушіге лайық балалық шағын, керемет жағдайларда билікке қол жеткізуі; Есім ханның перзентсіздіктің зарын тартқан қарт билеушінің қиналып, тарыққан сәтте Құдайдан сұрап алуы; жырдағы кейіпкердің өз тілегі бойынша ғайып болуы; бір қаһарманның сандаған жауларды жалғыз өзі қыруы; бейнеленген қарулы қақтығыстардың шешімі жеме-жемге келгенде бас кейіпкердің бір өзі көптеген жауды өлтіру арқылы көрсеткен қайрат-жігеріне тәуелді болып отыруы, жырдың жағымды кейіпкерлерінің мінсіздендіріле, оған керісінше жағымсыз кейіпкерлерінің ұнамды мінез-құлықтан ада адам ретінде бейнеленуі, эпос поэтикасына тән әсірелеу, шендестіру, тағы да сол сияқты тәсілдердің молдығын айтуға болады.

«Есім хан» жыры. Жыр оқиғасы қалмақтың Дорбанқор атты ханы Сырдария жағасындағы Қамыстак деген жерге мың адамды бастап келуінен басталады. Есім хан әскерімен болған соғыста жеті жүз адамынан айрылып, шегінген қалмақтар енді Жидекті ну орманы деген жерде қарымта қайтармақшы болады. Ұрыс алдындағы жекпе-жекте Әбеухайдар деген қазақ батыры қалмақтың Ұран деген батырын, одан кейін Дорбанқордың өзін де өлтіреді. Басшысы-



нан айрылған қалмақ қолы тағы да шегінеді. Қазақтар оларды қуып барып, екі мың жылқысын айдап әкетеді, көп адамын тұтқынға алады. Қалмақтар Маңыраққа қоныс аударып, Алтай тауының ар жағындағы елдің патшасы – Әслиханға арыз айтады. Әслихан оларға екі жыл бойы күш жинап, соғысқа дайындалу керектігін айтады. Екі жылдан соң Қамыстаққа мың қолды бастап келген Әслихан казактармен соғысуға батылы жетпей, кейін қайтады.

Жырда аталған кейіпкерлердің Есім ханнан өзгелерін тарихта анық болған деуге негіз боларлық дерек жоқ. Жыр оқиғаларының болған жерлерінің «Қамыстақ», «Жидекті» деген топонимикалық атаулары да Қазақстанның кез келген түкпірінен табылуы мүмкін болғандықтан, бұл шығармада нақтылы қай уақытта болған оқиға бейнеленгенін тап басып айтуға, тіптен, мүмкіндік жоқ.

Дегенмен, Есім ханның жырда бейнеленгендей қалмақтардың басқыншылығына әлденеше рет ойсырата тойтарыс беріп, ақырында, оларға өзінің үстемдігін мойындатқаны – тарихи шындық. Мысалы, В.А.Моисеев XVII ғасырдың екінші онжылдығының ортасына қарай казак пен қырғыздың кейбір билеушілері ойрат феодалдарына тәуелді екенін мойындауға мәжбүр болғаны, ал, сол ғасырдың екінші онжылдығының соңына қарай Есім ханның ойраттарды бірнеше рет ойсырата жеңіп, оларды бітім жасауға мәжбүр еткені туралы жазған<sup>248</sup>.

«*Олжаш батыр*» жыры. Олжаш батыр туралы дерек өте аз. Жырдағы:

Шығайұлы Есім ханның заманында,  
Ғасырдың он алтыншы бас кезінде  
Олжаш шықты аттанып, туын байлап, –

деген тармақтар және Есім хан мен Олжаштың ортақ жауы ретінде қалмақтың ханы Қатағанның бейнеленуі бұл туындыға Есім және Тұрсын хан арасындағы қақтығыс орын алған 1627 жыл оқиғалары арқау болған деген қорытынды жасауға болады. Мұндай тұжырым жасауға негіз беретін дәлелдің бірі – «Олжаш батыр» жырында да жеңілген хан қыздарының үлеске салыну тарихы баяндалуы. Мұндай жағдай «Еңсегей бойлы ер Есім» жырында да бар. Онда Тұрсын ханның әйелі өзінің Айбике, Нұрбике, Қоңырбике деген қыздарына Тобықты елін өздері іздеп тауып, казактың игі жақсыларын тандап тию жөнінде тапсырма бергені және

<sup>248</sup> Моисеев В.А. Джунгарское ханство и казахи XVII-XVIII вв. Алматы, 1991. С.22-25.

қыздарының сол кенесті бұлжытпай жүзеге асырғаны айтылады. Ал, «Олжаш батыр» жырында Олжаш Қатаған ханның Оразбике, Айбике, Нұрбике, Қызданбике, Қоңырбике атты бес қызын өзіне қарасты елдің қандай кісілері алуы керек екендігін шешкені сөз болады. Жалпы, Тұрсын хан қыздарының әкесі өлгеннен кейінгі тағдыры Шәкәрім қажының шежіресінде, Қабанбай батырдың және Жанбике руының шежірелік аңыздарында әңгімеленеді. Сондай-ақ Шақшақ Жәнібек батыр туралы жырда және М.Тынышбаевтың зерттеу еңбегінде келтірілген Арғынның Қаракесек руының шежіресінде Қатаған ханның қыздарына қазақ батырларының үйленгені баяндалады.

Халық арасында біршама уақыт ауызша айтылып барып, қағазға түскен бұл дереккөздерінде «Тұрсын хан», «Қатаған хан» деп аталған билеушілердің екеуі — бір кісі екенін олардың қыздарының аттары бірдей екенінен де (Айбике, Нұрбике, Қоңырбике) және «Олжаш батыр» жырында Қатағанның Есім хан бастаған елге шабуыл жасағанынан да аңғарылады. Соған қарағанда, қазақ халық әдебиетінің бірқатар үлгілерінде Тұрсын хан қарамағында болған қазақ руының атауы аталған ханның есіміне айналып кеткені аңғарылады.

Тұрсын ханның қыздары үлеске салынуы туралы аңыз Орта жүз қазақтары арасында әртүрлі нұсқалар түрінде кенінен тарағаны байқалады. Мысалы, М.Тынышбаевтың еңбегінде: «Қазақ руының шежіресінен... «Есім ханның жорығы туралы: Арғынның батырлары Қатаған халқына бір шабуылдан кейін қырық тұтқын қызды бөліске салған; сонда Шаншар Нұрбикені, Қарпық Дәулетбикені, Байбөрі Оразбикені, ал, Тобықты руы Қоңырбикені алды. Бұлар Қатаған руы басшысының қыздары болатын», — деп оқимыз»<sup>249</sup>, — деп жазылған.

Бұл келтірілген мәліметтер Тұрсын хан қыздары мен олардың нөкерлері, шынында да, қазақтың көрнекті азаматтарына жар болып, текті әулеттердің анасына айналғандығына күмәндануға жол бермейді, дегенмен, аңыздар мен жырларды, жалпы, фольклор үлгілерін айтушылар өзі айтып отырған шығарманы өз мақсаттарына сәйкес өзгертпей қоймайтынын аңғартады.

Қосымша деректер болмағандықтан, біз Олжаш батырдың нақты қай уақытта өмір сүргенін білмейміз. Ал, Шығайұлы Есім хан жырда көрсетілгендей XVI ғасырдың бас кезінде емес, XVI ғасырдың екінші жартысы мен XVII ғасырдың бірінші жартысын-

<sup>249</sup> Тынышпаев М. История казахского народа. Алматы, 1998. С. 156.

да өмір сүрген. Аталған ханның нақты қай жылы туғаны туралы мәліметті таба алмасак та, оның Қазақ елінің тағына 1598 жылдан бастап отырғаны анық. Осыған карап, Олжашты да XVII ғасырда өмір сүрген тарихи тұлғалар санатына қосуға болар еді. Бірақ бұған жырда кездесетін өзге де анахронизмдер Олжаштың өмір сүрген дәуірі эпоста дәл көрсетілген деуге мүмкіндік бермейді. Мәселен, анахронизмнің мына үлгісін алайық:

Қара би Майқы ұлы — ақылшысы,  
Ойшылы — Асан қайғы отағасы, —

деген жыр тармақтары бар.

Майқы биді түркі тектес халықтардың бірқатары өздерінің арғы атасы деп есептейтіні, «Түгел сөздің түбі бір, Түп атасы — Майқы би» деген қанатты сөзді олардың әрқайсысы-ақ айтатыны, кейбір шежірешілер оны Шыңғыс ханның замандасы деп білетіні белгілі. Сондықтан оның ұлы Олжаштың ақылшысы болғанына ешкім сене қоймас. Сол сияқты Асан қайғының өмір сүрген кезеңі басқа.

Асанның XVI ғасырда өмір сүрген кісі ретінде бейнелеп отырған Олжаштың ойшылы ретінде ауызға алынуы қисынсыз. Оның үстіне жырда Асан қайғы мен Олжаштың ұлы — Асан — екеуінің бірлесіп, Жиделі Байсынға қоныс аударғаны да айтылған.

Жалпы, түркі халықтары өз тұтқан тұлғалардың бұл шығармада Олжаштың ойшылы, ақылшысы ретінде қызмет атқаруы, тіпті, олардың бірі Олжаштың ұлымен де үзенгілес болып шығуы М.Әуезовтің: «Тарихи жырлардың батырлық эпостан жанрлық айырмашылығы бар. Яғни тарихи жырларда эпостық баяндауға тән объективтік сарынның орнын оқиғаларды тікелей қабылдаған автордың әсері араласқан субъективтік баға басады»<sup>250</sup>, — деген ой қорытындысын еріксіз еске түсіреді.

Тарихи жырлардың көпшілігінде жиі байқалатын жыршының өз руынан шыққан немесе өзі жырлап отырған шығарманың бас кейіпкеріне айналған батырды өзге адамдардың бәрінен ықпалды, артық қасиетке ие етіп көрсетуге ұмтылушылығы да — субъективизмнің бір түрі. Осындай субъективизм жырдағы Есім хан мен Олжаштың арақатынасынан да байқалады. Жырда Есім ханның бас кейіпкерден әлдеқайда төмендетіле бейнеленгені Есімнің Олжаш жокта елін шапқан жауға өз бетінше ешқандай қарсылық көрсете алмай, Олжашқа хабар беріп, хабарды естіп келген Олжашқа әскер жи-

<sup>250</sup> Әуезов М. Жиырма томдық шығармалар жинағы. Алматы, 1985. 17-т. 202-б.

нап берумен ғана шектеліп, жорыққа қатыспауынан, Есім хан тірі тұрғанда Қатаған қыздарын Олжаштың үлестіруінен байқалады. Бұл жерде бас кейіпкерді дәріптеудің ежелден келе жатқан дәстүрлі тәсілі қолданғандығын ұғыну үшін жалпы әлем эпосы үлгілерінде бас кейіпкерді әсірелей көрсетудің жиі қолданылатын тәсілі туындының бас қаһарманы сол елдің билеушісінен басым түскенін суреттеу болып табылатынын еске түсіру қажет.

## § 10. Мақал-мәтел, жаңылтпаш

Мақал-мәтел де, жаңылтпаш та бір дәуірде пайда болып, қалыптаса қалған жоқ. Өзге жанрлар сияқты олардың да бастауы ежелгі дәуірлерде жатыр. Сондықтан мақал-мәтелдің де, жаңылтпаштың да алғашқы түрлері аңшылық пен бакташылыққа байланысты болуы түсінікті. Кейін өмір тәжірибесін жинақтау барысында әр дәуірде олар түрлі тақырыпта дамыған.

Мақал-мәтел — халық әдебиетінің қоғамдық құбылыстарды кең қамтып, өмірдегі әр қилы қарым-қатынастарды әсерлі, көркем бейнелейтін тақырыбы, идеялық мазмұны бай, ең бір мол саласы. *Мақал-мәтел* дегеніміз халықтың нақыл сөздері, белгілі бір ойды ықшамды түрде, ұтымды, өткір етіп, айтып беретін кестелі сөз.

Мақал — өмірден, тәжірибеден туған, қоғамдағы сан қилы құбылыстарға берілген баға, қорытынды, түйін.

Мақал толық тұлғалы болады, ойы тұтас келеді, әдетте, ол бірнеше толық сөйлемнен құралады. Ал, мәтел мақал сияқты толық сөйлем түрінде құрылмай, сөз тіркесі қалыптасқан, нақышты, орамды сөйлемше түрінде жасалады. Мәтелде айтылатын ойдың ізі, тұспалы ғана болады, ол ой мәтел сөз орайына келтіріліп, сөз қосылып айтылғанда ғана толысып, жетіліп тұрады. Мысалы, «Ауырдың астымен, жеңілдің үстімен», «Берсе — қолынан, бермесе — жолынан», «Көңіл қалмас, көйлек жыртпас», «Асын ішіп, текеметін тіліп» деген сияқты мәтелдер сөз арасында сөз қосылып айтылғанда мақалға тән тиянақты қорытындыны білдіріп, құлпырып шыға келеді. Бұл мәтелдерде белгілі бір құбылыстарға берілген баға, қорытынды, адамның кейбір іс-әрекетіне мінездеме бар. Мәтел — «Жұмған аузын ашпау», «Ат-тонын ала қашу», «Қырғи қабақ болу», «Төбесінен тік тұру» сияқты қалыптасқан сөз тізбегі, жай идиома-лардан басқарақ болады. Мәтел мақалға өте жақын, жанасып, жуысып тұрады. Кейде, тіпті, мақал мен мәтелдің жік арасын айыру да қиынға соғады.

Мақал-мәтел көрегендік, сезгіштіктен, түйіндеуге шеберліктен, келістіріліп, мәнерлеп айтқыштықтан туады. Қилы-қилы өмір құбылыстарына бойлап, оның сыр-сипатын көңілге бірден ұялайтын көркем бейне, теңеу тауып, ықшамды, тұжырымды етіп суреттеу – мақал-мәтелдің ең бір басты қасиеті. Мақалда халықтың ғасырлар бойындағы еңбек, өмір тәжірибесі небәрі бірнеше ауыз сөзбен тұжырылып беріледі. Мақалдың бас-аяғы жинақы келеді, онда артық сөз, шұбаландық болмайды. Мақал өмір шындығын әрі дәл, әрі көркем тұжырымды етіп бейнелейді.

Сондықтан әр дәуірдің өз тұжырымы болатындықтан мақал-мәтел ежелгі дәуірлерден қалыптаса бастаған. Соның дәлелі – «У жесең – руынмен», «Үйде көпті түзде жау алмайды», «Жақынынды жаттай сыйла, жат жанынан түнілсін», «Ағайынның азары болса да, безері болмайды», «Тұлпардың өз тұяғы өзіне дәрі», «Бас жарылса, бөрік ішінде, қол сынса, жең ішінде», «Тай тулап, үйірінен шықпас» деп, әр рудың ішіндегі бірлік, ынтымақтың берік болуын көздеген мақалдар рулық қоғам тұсында туған. Кейбір ру басшылары өзі билеп, басқарып отырған жеке рудың бірлігін сырттай қорғағандай болып отырып, сол ру бірлігін бетке ұстап, ру ішіндегі теңсіздікті, қанауды бүркемелеуге тырысады. «Туысы бірге түтпейді, түбі бірге кетпейді», «Атасы басқамен аң аулама, атар да, жанына байлар» деген мақалдар да сол рулық қоғам туғызған мақалдар. Ал, рулық қоғам ыдыраған кезде: «Ағайының барда дұшпаным жоқ деме, абысының барда күндесім жоқ деме», «Ағайын ағарып, алдымда болмасын, қарайып, артымда қалмасын» деген сияқты мақалдар туып, патриархалды қоғам ішінде бақастық, күншілдіктің күшейе түскенін аңғартады.

Ал таптық қоғамдағы мақалда теңсіздік, бай, болыс, би, төрелердің жағымсыз қылықтары аяусыз әшкереленіп отырады. «Би екеу болса, дау төртеу болады», «Биің қылаң болса, елің ылаң болар» деген мақалдардан елдегі дау-шар таласты шешуде билердің кей-кейде өз пайдасына қарай төрелік айтып, мүмкін болса, талас-тартысты өздері әдейі күшейте түсіп, сол арқылы байитыны аңдатылады. Халық мақалы кейбір би-төренің парақорлығын шенеп: «Төбе басы – тайғақ, төре аяғы – маймақ», «Қансоқта жеп, ит семіреді, пара жеп, би семіреді» дейді. Елді қанау арқылы байыған пысық байдың мейірімсіздігінен «Бай мейірімінен күн мейірімі» деген мақал туады. «Қойды құртан бүлдіреді, елді сұлтан бүлдіреді», «Төреге ерген ер-тоқымын арқалар» деген сияқты мақалдардан халықтың үстем тапқа наразылығы айқын көрінеді. Сөйтіп, мақал-

мәтел тап қайшылығы мен әлеуметтік теңсіздігі бар қоғамның ащы шындығын ашады.

Хандық дәуір тұсындағы мақалдарда ханды мадақтап: «Ханда қырық кісінің ақылы бар», «Қайғың болса, ханға бар, қарнын ашса, биге бар», «Халық каласа, хан түйесін сояды» деп, оны данышпан, ел қамқоры етіп танытпақ болса, ханнан зорлық, зомбылық көрген халық «Хан сыртынан жұдырық», «Қайғысыз хан семіреді», «Ханның басын хан алар» деп ханға деген өз ыза-кегін білдіреді. Ханның алғыш, паракорлығын шенеп, «Барма ханға, өзі келер малға, барма биге, өзі келер үйге», «Бай қасына барып, бақыр болмасаң, маған кел, хан қасына барып, басынды алмаса, маған кел», — дейді халық мақалында.

Мақал-мәтелдер қамтымайтын қоғам өмірі, шаруашылық, халықтың рухани тұрмысының саласы кемде-кем. Еңбек, шаруашылық, адамның күнделікті тұрмысы, мінез-құлқы, салт-санасы, еңбекші халықтың қоғамға көзқарасы, қанаушылыққа, зорлық-зомбылыққа наразылығы — бәрі де мақалдарда мол орын тапқан.

Қазақ мақалдарының көпшілігі еңбек, шаруашылықпен байланысты. Еңбек жайындағы мақалдар еңбекші бұқараның жүздеген жылдар бойындағы еңбек тәжірибесін қорытып, алуан-алуан кәсіп түрлеріне халық көзқарасын білдіреді. Халық мақалы: «Еңбек етсең — емерсің», «Істесең — тістерсің», «Қолы қимылдағанның аузы қимылдайды», «Еңбек түбі — мереке, көптің түбі — береке», «Еңбегіне қарай өнбегі», «Бейнетің қатты болса, татқанын тәтті болар» деп, тұрмыс негізі еңбек екенін көрсетеді. Енді бір топ мақалдар: «Жалқау жатып бұйырады», «Еріншекке ошақтың екі бұты айшылық жер» деп, жатып ішер жалқау, керенауларды сынайды. «Еңбегі ештің күні кеш» деп, жұмыс істемейтін керенау, жалқаулар өмірінің мағынасыздығын аңғартады.

Еңбек туралы мақалдардың ішінде жеке меншікті, өзімшілдікті уағыздайтын, ескі сананы бейнелейтін: «Киіз кімдікі болса, білек — сонікі», «Ер егіз, еңбекте жалғыз», «Өзімдікі дегенде өгіз қара күшім бар, кісінікі дегенде, анау-мынау ісім бар» сияқты мақалдар бар. Бірақ халық еңбек жеке адамның өз қажетіне жетуінің, тұрмысын түзетуінің тетігі деп қана ұқпайды. Еңбек ету зор адамшылық қасиет, еңбек қоғам өмірінің тірегі деп біледі. «Тек жүргенше, тегін істе» деген мақал қалайда еңбексіз, әрекетсіз бос жүру дұрыс емес деген ойды түйеді. «Тере берсе, тезек те қызық», «Орайы келсе, орақ ор», «Кезі келсе, кетпен шап» деген мақалдар жұмыстың жаманы жоқ, еңбек етудің өзі қызық, қуаныш деген халық ұғымын байқатады.

Көп заман кәсібінін ең басым түрі мал шаруашылығы болған қазақ халқында, әсіресе, төрт түлікке байланысты мақалдар жиі кездеседі. Мал туралы мақалдарды қай түліктің шаруаға жайлы, жайсыздығы, әрқайсысының жеке қасиеттері айтылады. Қазақ мақал-мәтелдері түліктің ішіндегі ардақтысы жылқы малы дейді. «Жылқы — малдың патшасы», «Таяқ тайға жеткізер, тай құнанға жеткізер, құнан атқа жеткізер, ат мұратқа жеткізер», «Ат ұстаған жол азабынан құтылады», «Жонға салсаң — жүйрік, жолға салсаң — жорға», «Ат қадірін білмесең, жаяушылық берсін сазанды; ас қадірін білмесе, ашаршылық берсін сазанды» деп, әрі сауын, әрі көлік және ойын-сауық, той-жиындардың салтанаты — жылқыны ардақтайды. Қазақ халқының жылқыны артық көретіні сонша, жүйрік арғымақ, тұлпар туралы мақалдар астарлы мағынасында адам бойындағы жақсы қасиеттерді ғана бейнелейді. Мұндайда мақалдың бір, не екі жолы жақсы ат туралы болса, ал соған жалғас жол адамдық қасиетке арналады. Мысалы, «Ат ерінді келер, ер мұрынды келер», «Ат сүрінбей, жер танымас, ер сүрінбей, ел танымас», «Жомарт жоқтығын білдірмес, тұлпар тоқтығын білдірмес», «Ат қадірін жоқ білмес, ас қадірін тоқ білмес».

Бұл тақырыптағы мақалдарға қазақ халқының көшпелі өмірін суреттейтін, жайлау, қыстау, күзеу жайын сөз қылатын мақалдар тобы үндес, жақын келіп отырады. «Жаз сайға қонба, қыс қырға қонба», «Қашпақ, қумақ — ерге сын, көшпек, қонбақ — жерге сын» секілді мақалдарда көшпелі тұрмыстың көп жылдар бойындағы тәжірибесі қорытылған.

Қазақ халқы отырықшылыққа, егіншілікке бейімделіп, егін кәсібімен шұғылданған кезде егін, диканшылыққа байланысты мақалдар туа бастады. Бұл кезде еңбекші халық егіс кәсібінен тәжірибе алып, үнемі мал ыңғайына қарай көшіп-қонудан гөрі егінмен шұғылданудың да кәсіп екенін көріп-біліп, енді егін, диканшылықтан алған тәжірибесінен жана мақалдар шығарады. Егіншілік жайындағы мақалдарында халық: «Диканшылық түбі — кеңіс, сауда түбі — борыш», «Ексең егін, ішерсің тегін», «Жердің сәні — егін, ердің сәні — білім», «Тамырың кетсе, тары ек, келер жылы тағы да ек», «Дикан болсаң, қос өгізін тең болсын, шаруа болсаң, қос етегің кең болсын», «Жер тоймай, ел тоймайды» деп, диканшылық пен егіншіліктің де тұрмысқа өте қолайлы кәсіп екенін айтады. Бұл мақалдар күнкөріс тұрмысын түзеу жолында талмай ізденгіш еңбекші халық жерді жайылым, қонысқа пайдаланумен бірге, енді оның басқа да қасиетін тауып, қызығын көре бастағанын аңғартады.

Еңбек-кәсіп жөніндегі мақалдарда кейде бір кәсіппен екінші кәсіп салыстырылып отырады. Мысалы, «Балықшының үйіне барсан, қарма жерсін, егіншінің үйіне барсан, жарма жерсін», «Алпыс құлан ат болмас», «Егінші жылда арманда, балықшы күнде арманда», «Диқан жауында тынады, балықшы дауылда тынады», «Егін есесін алады, балық бағасын алады». Бұл мақалдарда әр кәсіп түрінің өз ерекшелігі, артықтығы мен олқылық жақтары көрсетіледі.

«Көкпар — тартқандікі, қоян — қакқандікі», «Ажалды киік адырға қашады», «Құстың алғанынан салғаны қызық», «Атканның құсын жатқан байланар» деген мақалдар халықтың аң аулауды, құс салуды әрі кәсіп, әрі серуендеу, көңіл көтеру, қызықтау деп қарағандығын көрсетеді.

Қазақ даласында сауда-саттықтың дамуына, оның қанат жаюына байланысты ақша, базар, саудагершілікке арналған мақалдар молая түсті. Олар қазақ халқының экономикалық өмірінде сауданың мәні, ақшаның орны қандай болғанын айқындайды. «Базарға бар да, бағынды сына», «Ат жақсысы арбада болар, жігіт жақсысы саудада болар», «Талтандасаң талтанда, ақшаң болса қалтанда» деген сияқты мақалдар қазақ қоғамының өмірінде сауданың рөлі күшейе бастағанына дәлел бола алады.

Еңбекші бұқара аяусыз қаналып отырған жағдайда сауда-саттықтың өрістеуі, әрине, халыққа жеңілдік әкелген жоқ, ол билеп-төстеуші топтың, бай-феодалдардың одан әрі баюына мүмкіншілік туғызды, сөйтіп, экономикалық теңсіздікті күшейте, арттыра түсті. Базар, ақша туралы мақалдардың бір тобы осы жайды айқын елестетеді. «Базар — ақшалыға базар, ақшасызға — назар», «Базар — бай, алушы — кедей», «Саудада достық жоқ», «Саудагерде иман жоқ, арын сатады, өтірікшіде иман жоқ, жанын сатады» сияқты мақалдардың көпшілігі Қазақстан Ресейге қосылғаннан кейінгі дәуірдегі экономикалық жағдайда, қазақ даласына капитализм элементтерінің кіре бастағанын бейнелейді.

Қолөнер мен әртүрлі шеберлер жайында да мақалдар мол-ақ. Бұлардан «Темір кессен, қысқа кес, ұзартуың оңай, ағаш кессен, ұзын кес, қыскартуың оңай», «Зер қадірін зергер білер», «Ұста пышакқа жарымас, етікші бізге жарымас» секілді мақалдарды атауға болады. Осы алуандас мақалдарда халық бұл кәсіп түрінің қоғам өмірінде үлкен мәні болғанын көрсетіп, ұста, темірші, балташы, зергер, етікші сияқты әр қилы өнер иелерін мадақтап, олардың елге, көпке қызмет ететінін баса айтады. «Өнерлінің өрісі ұзақ», «Шебердің қолы — ортақ, пешеннің тілі — ортақ», «Өнерлінің қолы — алтын, өлеңшінің сөзі — алтын», «Ұсталы ел түзеледі, қасапты ел



бүлінеді» деген мақалдар оқу-білім жағы кеміс, өндіріс пен техникасы өсіп—дамымаған қазақ елінде жай ұсталықтың өзі өте жоғары бағаланып, зор өнер деп танылғанын аңғартады.

Өнерпаздықтың таңдаулысының бірі — өрісі кең, өресі биік өнер — шешендік, ақындық деп біледі халық. Мұны жоғарыда келтірген мақалдардан, олардағы «Өлеңшінің сөзі — алтын», «Шешеннің тілі — ортақ» деген сөздерден де «Өнер алды — қызыл тіл», «Сөз тапқанға қолқа жоқ», «Өлең — алтын, сөз — күміс» секілді сөз өнерінің, өлең-жырдың мәнін, маңызын айқындайтын мақалдардан да байқауға болады.

Қазақ мақалдарының бір мол тобы — әдет-ғұрып, салт-сана, мінез-құлық тақырыбындағылар. Мақал-мәтелдерде қазақтың құда түсу, қыз беріп, қыз алысу, айт пен той, ас беру сияқты көптеген әдет-ғұрыптары, салты кең суреттеледі. Бұл тақырыптарға арналған мақалдардан халықтың әр дәуірдегі ғұрып салтын, қоғамға, дінге көзқарасын, халықтың ой-санасының өсу жолын көруге болады. Халық мақалы қоғамның дамуына, дәуірге байланысты әдет-ғұрыптын да өзгеріп отыратынын аңғартып: «Тауына қарай аны, заманына қарай заңы», «Заманы бірдің — амалы бір» дейді. Әр қоғамның, әр дәуірдің өз ғұрып, өз салты болады. Мақалдарда сол түрлі дәуірдің ғұрып-салтының, белгілі қоғамда өмір сүрген топтардың, жеке адамдар қарым-қатынасының ізі қалып отырған.

Бұқара халық, шаруа мақалынан еңбекші елдің мұң-мұқтажын, олардың көкейкесті арманын көреміз. Бар адамдық қасиет мал, байлықта деп ұққан адамдарға қарсы халық оған өз түсінігін білдіріп, «Байлық мұрат емес, жоқтық ұят емес» дейді. «Малым — жанымның садағасы, жаным — арымның садағасы» деген мақалдар еңбекші халықтың тұрмыс, бейнеттің қанша азабын тартса да, зор адамдық қасиетті шапағаты жоқ байлықтан, дәулеттен жоғары қойғанын танытады.

Көптеген мақалдардың негізгі арқауы халықтың қоғам өміріндегі іргелі, ұлы күш екенін сипаттау болып келеді. «Көппен көрген ұлы той», «Көп түкірсе — көл», «Халық айтса, қалп айтпайды», «Құдайға жазсан да, көпке жазба» деген секілді мақалдар көпшілік, халық — қоғам өмірінің тірегі, ұйытқысы деген тұжырымды байқатады. Ырыс пен береке көпте, дәулетке, бақытты өмірге көппен бірге, елмен бірге ғана жетуге болады деп түйетін мақалдар жиі ұшырасады, мәселен, «Көп ісінде береке», «Көптен бақыт құтылмас», «Ел — ырыстың кілті, ер — ырыстың қорғаны». Халық әркімнің істеген ісі баянды болуы, өрге басуы, я өнбеуі, нәтижесіз болуы оның көппен бірлесіп, күш қоса білу-білмеуінен дейді. «Жалғыздың үні шықпас,

жаяудың шаны шықпас», «Көпті жамандаған көмусіз қалады» деген мақалдар осыған дәлел.

«Ер жігіт ел үшін туады, ел үшін өледі», «Ер жігіт бір күнде бір кісілік, бір күнде мың кісілік», «Батыр туса — ел ырысы, жаңбыр жауса — жер ырысы», «Мың қосшыға — бір басшы» секілді мақалдар халықтың ел үшін, көп үшін қызмет еткен адамды ардақты, аяулы санайтынына айғақ болғандай.

Халық «Өз елің — алтын бесік», «Өз елім — өлең төсегім» деп, Отанды өте қадірлеп, оған деген шексіз махаббатын білдіреді. Кімнің де болсын күш-қуатын, өнерін туған ел мен Отан игілігіне арналуы керектігін мензеп, мақал «Өз елімнің басы болмасам да, сайының тасы болайын» дейді.

Отан сүю, оған деген махаббат жайындағы мақалдарда ел үшін, халық үшін қызмет ету, елдің бақыты үшін күресумен байланысты айтылады. «Ел ауырын ер көтерер» деп, елін, халқын сүю — оның қамын ойлап, халық басына қиын-қыстау күн туса, оны жеңілдету ердің ісі, азаматтық парызы деген ой мақалда жиі уағыздалады.

Қазақ мақалдарында ерлік, батырлық, азаматтық халық игілігі үшін еңбек ұғымымен жанаса айтылып отырады. Ел, ер туралы сөйлегенде халық бұл екі ұғымды бір-біріне тығыз қабыстыра айтады. Мақалдарда ердің ерлігі еліне, елдің елдігі ерлеріне байланысты келеді. Мысалы, «Ер сүрінбей, ел танымас, ат сүрінбей, жер танымас», «Ел үмітін ер ақтар, ер атағын ел сақтар», т.б. Халық еліне, Отанына еңбегін сіңіріп, өмірін соның игілігіне арнап, ел сынына тола білген адам ғана ер бола алады деп, «Ердің сыншысы — елі» дейді. Халық мақалы еліне, Отанына опасыздық жасағандарды даттап, «Елінен безген ер оңбас, көлінен безген қаз оңбас» дейді.

Мақалда өмір құбылыстарына, айтылған жағдай, уақиғаға баға беріліп, шешім айтылуы оның идеялық күшін зорайтады. Мақалдың маңызы мен өмір танытқыш күші — онда жиі кездесетін, типтік жағдайлар суреттелуінде. Алуан түрлі уақиға, құбылыс топтастырылып, солардың бәріне тән қасиет, ерекшелік түйінделіп, қорытылады. Мысалы, «Аш құлақтан — тыныш құлақ», «Бас болмақ оңай, бастамақ — қиын», «Кісідегінің кілті — аспанда» деген сияқты мақалдарда осындай топшылау, қорытынды жасау бар болғандықтан, бұлар әрқилы жағдайларда, әр кезде орайын тауып, қолданыла береді. Бұл жағынан алғанда, мақал халық даналығының туындысы, оның бай өмір тәжірибесінің жиынтығы.

Мақалдың түпкі, тура мағынасы бар да, сонымен бірге көбінесе астарлы, ауыспалы мағынасы болады. Мақалда белгілі бір нақты құбылыс, нақты уақиға жеке, дара күйінде ғана суреттеліп қоймайды,

түйіндеу, қорытынды жасау дәрежесіне көтеріле бейнеленеді. Сондықтан мақал, негізінде, бір нақты жағдайға, уақиғаға байланысты болғанымен, соған орай туғанмен, ол осы алуандас, соған ұқсас барлық жағдайда айтылады, яки мақал оны тудырған нақты уақиғадан тыс, талай құбылыстарды бейнелеуге де қолданылады. Бұл – топшылау, көрегендік, нақтылы бір уақиғадан осыған ұқсас өмір құбылысының сырын ашып, дұрыс, терең қорытынды жасай білудің нәтижесі. Осылай астарлы, ауыспа мағынада, әртүрлі жағдайда, әр қилы кезеңде қолдану мақалдың идеялық шеңберін кеңейтіп, оның өмір танытқыштық қасиетін арттыра, үстей түседі. Мақал көп жайды мағынасы терең, астарлы аз сөзбен түйіп айтуға мүмкіншілік береді. Мінеки, мақалдың мағынасының кендігі, оның үлгі-өнеге боларлық қасиеті, ғибраттылық мәні осыдан шығады. Мысалы, «Соқыр тауыққа бәрі бидай», «Шабан үйрек бұрын ұшар» деген сияқты мақалдарды сөз арасында қосқанда, айтушыға соқыр тауықтың талғампаз бола алмайтындығы немесе шабан үйректің ерте қимылдайтыны керек емес, келтірілген мақалдар адамға, адамның мінезіне жанастырылып айтылады және тындаушы да осындай мақалдарды астарлы, ауыспа мағынасында қабылдайды. Тегінде, малға, хайуанатқа және табиғат құбылыстарына байланысты мақалдардың көпшілігі осылық аллегориялық сипатқа ие болған. Олар көбінесе түпкі мағынасы емес, жана тұлғада, адам өміріне қабыса жалғастырып айтылады. Сонымен бірге үнемі астарлы, басқа мағынаға ие бола бермейді, өзінің түпкі мағынасында да қолданылады. Мысалы, «Өнер алды – қызыл тіл», «Ақыл – тозбас тон, білім – таусылмас кен» деген сияқты мақалдар. Бұдан мақалдың бірыңғай емес, бірнеше түрлі болып келетінін көреміз. Жоғарыда келтірілген мысалдардан мақалдың бірде ұқсас, өмірде жиі кездесетін уақиға, жайларды жалпылама түрде қорытып, түйіп айтатындығы («Аш құлақтан – тыныш құлақ», т.б.), екіншіде айтылатын ой жеке, дара уақиғаға байланысты беріліп, мақалдың ауыспа мағынада да қолданылатыны («Соқыр тауыққа бәрі бидай», т.б.), ал, үшінші түрлі мақалдар бір құбылысқа баға беру негізінде жасалып, өзінің сол тура мағынасында ғана айтылатыны («Өнер алды – қызыл тіл», т.б.) аңғарылады.

Мақалдар жасалу әдісіне қарай осындай түрлі-түрлі болғанымен, бұлардың бәріне тән қасиет бар – ол өмір құбылыстарының мәнін, сыр-сипатын ашып, қорытынды жасау, типтік дәрежеге көтере, көркем бейнелеу.

Мақалдың туу жолы да алуан түрлі. Белгілі бір жағдайға байланысты шебер қиыстырылып айтылған алғыр, ұтымды, келісті сөз

ауыздан-ауызға көшіп, ел арасында кең тарап, мақалға айналып кете береді. Ондай сөздер әуелде халық аузында пәлен айтқандай, түген айтқандай деп, шешеннің атымен қосарлана жүреді де, кейін шығарушының аты ұмытылып, әлгі сөздер көптің сынынан өтіп, екшеліп, өңделіп, өткірленіп, халық мақалына айналып кетеді.

Кейбір мақалдың арғы тегі ертегі, жыр, мысалдармен де байланысты. Шамадан аспай, қарапайым, кішіпейілдікті керек еткенде, халық: «Аяз, әлінді біл, құмырсқа, жолынды біл» дейді. Бұл сөздің «Аяз би» ертегісінен шығып, содан мақал болып кеткені мәлім.

Бір кезде қазақ арасында кең жайылған дау-шар, талас-тартысты біреуге төрелету арқылы шешу ісі де тапқырлықты, шешендікті керек еткені мәлім. Билік, төреліктің тұтқасы үстем тап қолында болғанымен, еңбекші халық үнемі би, төреге жүгіне бермей, өздері де жөн тауып, таластарын шеше берген. Міне, осындай жағдайда қарапайым халық өкілдерінің аузынан талай шебер, шешен сөздер туып, тараған.

Мақал-мәтелдер үнемі туып, өңделіп, ұстартылып отырады. Ұрпақтан ұрпаққа ауысып, халық жадында жылдар, ғасырлар бойы сақталып, шын өмір тезінен өтіп, сұрыпталып, сараланып, бірден бірге шындала береді. Өңделіп, жылдан жылға өткен сайын өткірлене түседі. Үнемі туып, толысып, молайып отырады.

Мақалдың тілі өте көркем және қарапайым, сөз құрамы бай; халық тілінің суреттеу, бейнелеу мүмкіншіліктері мақалда жан-жақты, мол көрінісін тапқан. Сөйлем құру, әсіресе, құрмалас сөйлем жүйесін үйлестіру, қисындыру жағынан алғанда мақалдан алуан түрлі үлгі-өрнек, әдемі сөз кестесі табылады. Сөйлем құрылысы жатық, жеңіл, әсерлі болады. Мақалдың сөйлем құрудағы бір ерекшелігі, онда бастауыш, баяндауыш түтел бола бермейді. Кейде мақалда баяндауыш түсіп қалады. Мысалы, «Еңбек түбі — береке, көптің түбі — мереке», «Бейнет, бейнет түбі — зейнет», «Еңбегі аздың — өнбегі аз» деген сөйлемдерде баяндауыш жоқ, ол тек ойша ғана ұғылатын «болады» деген сөз. Егер мақалды толық айтсақ, «Еңбек түбі береке болады, көптің түбі береке болады», «Еңбегі аздың өнбегі аз болады» дер едік, бірақ онда сөйлем ықшамдылығынан, келісті ырғағынан айырылар еді.

Мақалда сөзді мүсіндеп, сұлулау үшін сан алуан теңеу, метафора, метонимия сияқты бейнелеу тәсілдері жарасымды, шебер қолданылады. Мысалы, «Жақсы жігіт — жағадағы құндыз, жақсы қыз — көктегі жұлдыз» деген сияқты мақалдарда орынды, қисынды салыстыру, шендестіру арқылы екі нәрсе, екі құбылыс бірі-бірін толықтырып, бейнелі мүсін жасайды. Сол секілді әсірелеу, күшейте

суреттеу әдісі де қолданылады, мысалы, «Айдағаны бес ешкі, ысқырғаны жер жарады».

Мақал-мәтелдердің өзіндік жасалу жолдары, сан қилы шеберлік әдістері бар. Мақал көбінесе бір-бірімен ұйқасы бар екі бөлімнен құралады. Сол екі бөлімнің бірінде айтылуға тиісті ойдың шарты айтылса, екіншісінде қорытынды түйін беріледі — «Жасында қылжак болсаң, қартайған соң мылжың боласың», «Күлме досқа, келер басқа», «Ексең егін, ішерсің тегін».

Бірде мақал екі құбылысты, екі нәрсені салыстыра отырып айтса, бірде соларды карама-карсы қою арқылы ой білдіреді. «Жаксының басына іс түссе, ашынар да ашылар, жаманның басына іс түссе, бір тулар да басылар», «Жаксы атқа — бір қамшы, жаман атқа — мың қамшы». Кейде мақал бір-біріне ұқсас екі нәрсені қатар қою арқылы, сол екі нәрсеге параллель жасау арқылы құрылады, яғни мақалда параллелизм өте жиі кездеседі. Мысалы, «Қой көрмеген қой көрсе, қуалап жүріп өлтірер, ұл таппаған ұл тапса, уалап жүріп өлтірер», «Ыдысын көр де, асын іш, анасын көр де, қызын ал», т.б.

Уағыз, өнеге айту түрінде құрылатын мақал да жиі кездеседі. Мәселен, «Өткен іске өкінбе», «Ойнап сөйлесең де, ойлап сөйле», «Сыртын көріп, ішінен түңілме, қарасын көріп, күшінен түңілме» деп, адамға нақыл айтады.

Жалпы алғанда, мақал дидактикалық мақсатта қолданылып, бірнеше функция атқарады. Ең алдымен ол тәлімдік-тәрбиелік және танымдық қызмет атқаратынын айту керек. Содан соң мақал адамды бірдеңеден сақтандыру үшін айтылады, яғни бұл жерде ол тыйым түрінде болғандықтан белгілі дәрежеде магиямен байланысы бар екендігі байқалады. Сонымен бірге мақалда үгіттік-насихаттық сипат та болады, ол адамды бір нәрсеге бағыттап, оның мінез-құлқына, іс-қимылына әсер етуге тырысады, басқаша айтқанда, адам тіршілігін регламенттеу белгісі аңғарылады. Бұның бәрі, бір жағынан, мақалдың қолданбалық қасиетін көрсетеді, демек, мақал — көне жанрлардың бірі, бірақ ол болмыспен тығыз байланыста болған себепті қоғам өмірінің әр дәуірінде туып, жаңарып, жаңғырып отырады. Ал, мақалдың эстетикалық қызметі фольклордың сөз өнеріне айналу процесімен байланысты. Бұл жағынан алғанда, мақал — көркем фольклордың бір түрі. Ол әрқашан адам ойына әдемі көрікпен көркемдік беріп, сөздің, яки мәтіннің сәнін келтіріп отырады. Сонысымен ол — қымбат, сол себепті ол — өміршен.

*Жаңылтпаш* — барлық халықтың фольклорында кең таралған жанр. Қазақ жаңылтпаштарына да зерттеушілер ертеден назар аударып келеді. Оның тұңғыш хатқа түскен үлгілерін Ә.Диваев,

М.Ф.Гаврилов жазбаларынан кезіктіреміз. Кейінгі кезеңде жаңылтпаштар балаларға арналған мерзімді басылымдарда жиі жарияланып, жеке кітап болып та басылып шықты.

«Жаңылтпаш» деген ат жаңылтудан шыққан. Қатарынан қайта-қайта шапшаң айтқанда, иә тіл келмейтін, иә тіл басқа сөз қылып бұзып кететін сөздердің басын құрап, келістірген шығарма жаңылтпаш деп аталады»<sup>251</sup>, - деп дәйектейді алғаш рет оның ғылыми анықтамасын А.Байтұрсынов.

Жаңылтпаштардың маңызына назар арнайы аударған адамның бірі — С.Сейфуллин еді. «Жастардың, бала-шағаның жиналып ойын-күлкі «дүкенін» құрған орында айтылатын айтыстың бірі — жаңылтпаш. Бұл да — ертең, өлең, жұмбақ айтысу тәрізді жастардың, балалардың тіл ұстартуларына, ойнақы, қырлы сөздерді қақпақылша атқылап, билеп еркін сөйлеуге төселулеріне өз әлінше әдемі сабақ, тәжірибе болатын ойын»<sup>252</sup>, — деп жазады ол. Кітапта зерттеуші жаңылтпаштың тәрбиелік мәні мен атқаратын қызметін айқын аша отырып оның ойындық сипатына да назар аударады. Яғни, жаңылтпаш жеке баланың ермегі емес, ол — көбінесе жұрт жиналған жерлерде балалардың тез де, жаңылыссыз, дыбыстарды анық сөйлеуіне дағдылануына үйрететін өлең-ойын. Оның ойындық сипаты балалардың бір-бірімен жарыса кезекпе-кезек айтысуында жатыр. Ол тіл жаттықтыру мақсатын ғана көздемейді, жаңылтпаштағы сөздер дұрыс айтылмаса, құлаққа мүлде басқаша естіліп, күлкі де туғызады.

Мәселен:

Ақ тай ақ па?  
Қара тай ақ па?

деген сияқты жаңылтпашты интонацияны дұрыс сақтамай, жылдамдата айтса,

Ақ таяқ па?  
Қара таяқ па?

болып мағыналық жағынан мүлде өзгеріп кетеді.

Ертеректе, жаңылтпаш балалар ғана емес, ересектердің де ермегі болған. Бірақ ол үлкендер арасында басқашалау қызмет атқарған.

«Ерте кезде ойын-сауықтарда жаңылтпаш айтқызу қазақтың

<sup>251</sup> Байтұрсынов А. Шығармалары. Алматы, 1989. 235-б.

<sup>252</sup> Сейфуллин С. Қазақ әдебиеті. Қызылорда, 1932. 253-б.

салты болған. Жаңылтпаш жиналған жұртты күлдіру, тіл ұстартуды көздеумен қатар, ол өлең, ән білмейтін жастарға берілетін жаза есебінде қолданылған»<sup>253</sup> — деп жазады белгілі фольклорист ғалым М.Ғабдуллин, жаңылтпаштын үлкендер арасындағы қолданысы жөнінде. Дегенмен, жаңылтпаштар негізінен балаларға тән мұра. Ол жөнінде қазақ балалар әдебиетінің білгірі Ш.Ахметов: «Бұл жанр тікелей балалар әдебиетіне арналған, көбіне мектеп жасына дейінгі балалар мен бастауыш мектеп оқушыларына лайықты. Олай дейтініміз жеке дыбыстар мен айтылуы қиын кейбір сөздерді дұрыс сөйлеуге үйрету — көбіне балаға ғана тән нәрсе. Мұнда міндетті түрде оқыту арқылы ғана емес, баланы талғамы күшті қызықта көркем сөздерге әуестендіру, соған еліктіру арқылы жаттығу жұмысын жүргізу үшін қолданылған шеберлік бар»<sup>254</sup> — дейді.

Бұл пікір жаңылтпаштың балалар фольклоры құрамындағы функциясын толық ашады. Бірақ жаңылтпаштың шығу тегі мен оның алғашқы функциясы ғылымда жете тексеріле қойған жоқ. Егер жаңылтпаштың күрделі өлең құрылысына назар аударсақ, оны шығарушылардың ересектер екеніне күмән тумайды. Яғни, ерте заманда пайда болып, үлкендер репертуарында өмір сүрген жаңылтпаш келе-келе балалар ортасына көшкен. Бұлай ауысудың өзі де жайдан-жай емес. Ертедегі халықтар баланың тілінің тезірек шығуы үшін әртүрлі магиялық әдет-ғұрыптарды пайдаланған. Ол туралы Д.Д.Фрэзер көптеген мағлұматтар келтіре отырып: «Орталық Азия түріктері көпке дейін тілі шықпаған баланы, әртүрлі сайрағыш құстардың тілімен тамақтандырады»<sup>255</sup>, — деп жазады.

Бұған ұқсас әдет-ғұрыптар қазақ халқында бертінге дейін сақталған. Оның ХІХ ғасырдың бірінші жартысындағы бір көрінісін Қ.Қостанаев былай сипаттайды: «...дәл осылай қазақтар балаларын ең алдымен сөйлеуге үйретеді, ол үшін оларды шешен сөйлейтін адамдардың сарқытымен тамақтандырады, олар сарқытпен бірге шешендік қасиеттің балаларға берілетіндігіне шек келтірмейді, одан соң бала жүйелі сөйлеуге жаттығу үшін түрлі түсініксіз сөздерді тез айтуға асықтырады»<sup>256</sup>. Бұдан жаңылтпаштың бала тілін шығаруға байланысты функция атқарғандығын да байқаймыз.

Жаңылтпаштың бала тілін жаттықтыруға байланысты қызметі — оның басты міндеті. Бұл орайда, жаңылтпаштың тілге ауыр оралатын дыбыстардан құралатынын ерекше ескерген жөн. Әсіресе:

<sup>253</sup> Ғабдуллин М. Қазақ халық ауыз әдебиеті. Алматы, 1974. 43-б.

<sup>254</sup> Ахметов Ш. Қазақ балалар әдебиеті тарихының очерктері. Алматы, 1965. 31-б.

<sup>255</sup> Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1986. С.465.

<sup>256</sup> Қустанаев Х. Этнографические очерки киргизы Перовского и Казалинского уездов. Ташкент, 1894. С.52.

Ара, ара, аралар,  
 Орманның бойын аралар.  
 Гүлдерден сорып бал алар,  
 Алысқа ұшып бара алар,  
 Бал тәтті ғой, балалар!-

деп келетін «Р» дыбысына жаттығуға арналған жаңылтпаштар өте көп. Енді бір жаңылтпаштарда:

Есік алдындағы отынның,  
 Шырпылырағынан ала кел,  
 Томарлылығынан ала кел,  
 Түбірлірегінен ала кел, —

сияқты айтуға өте ауыр көп буынды сөздерден құралады.

Егер жаңылтпаштар тек тіл жаттықтыру үшін ғана қолданылатын жанрлық түр десек, біржақты кеткен болар едік. Жаңылтпаш бойында сөз ойнатып, балаларды қызықтыра тартатын эмоциялық реңк, қисынды ұйқас бар.

Шілікті шаптым,  
 Жілікті астым,  
 Шілікті жақтым,  
 Жілікті шақтым, —

дегендегі «шаптым, астым, жақтым, шақтым» сияқты толымды ұйқаспен қоса бұл өлеңде сөздерді мағыналық жағынан да ойнату бар, бала сөзді тез айтуды ғана емес, логикалық қисынды бұзып алмауды да жадында сақтайды.

Жаңылтпаш мазмұнында халық өмірінің түрлі қырларын таныстыратын танымдық детальдармен қатар, балаларды тағлымдық өнегеге баулитын ғибраттық сарындар да мол кездеседі.

Қамаштан көріп қалашты,  
 Қалашқа Жарас таласты.  
 Бөлінсін десең қалаш тең,  
 Таласпа, Жарас, Қамашпен, —

тәрізді кейінірек шыққан жаңылтпаштар бұл ойымызға дәлел бола алады.

Жаңылтпаштардың өлең құрылысы тым шағын, қарапайым болып келеді. Дегенмен, ішінара:



Жаңбыр жауып келеді қар аралас,  
Бір топ қатын келеді шал аралас.  
Тауға қайың бітеді тал аралас,  
Бір топ сиыр келеді тана аралас, —

сияқты қара өлең үлгісіндегі шумақтар да кездеседі. Немесе:

Айыр атанды жүк қартайтар,  
Семіз қойды май қартайтар.  
Күйгелек менің атамды  
Жас қартайтпас, ой қартайтар, —

тәрізді нақыл деуге келетіндей жаңылтпаштар да бар. Жалпы, жаңылтпаштың ұйқасты, үйлесімді тілмен келетін өлеңдік өрнегі де балаларға үлкен ләззат береді.

Жаңылтпаш — қазақ балалар өлең-ойындарының ішінде салмақты орын алатын тәрбиелік мәні жоғары, көркемдік кестесі де күрделі жанрлық түрлердің бірі.

## ІІІ БӨЛІМ

# ЖАҢА ДӘУІРДЕГІ ФОЛЬКЛОР

*Жалпы сипаты.* Бұл кезең XVIII ғасырдан бергі уақытты қамтиды. Әлбетте, фольклор – өмірдің ағымы сияқты тез өзгере беретін құбылыс емес. Дегенмен, халық тұрмысымен, оның санасымен тікелей байланысты болған соң ол да әр кезде өзгеріске ұшырап отырады. Қазақ хандығының Жоңғар хандығымен үш ғасырдай жүргізген соғысы халық өмірінің барлық саласына әсер етті, ал рухани мәдениетте ерекше із қалдырды. Фольклор да айтарлықтай жаңарып, оның жанрлық құрамы толығымен түсті әрі көркемдік сапасы да артты. Бізге жеткен фольклор нұсқалары, негізінен, осы жаңа дәуірде, яғни XVIII-XIX ғасырларда сұрыпталып, көркемдік жағынан әрленіп, жүйеленіп, осы күнгі қалпына жеткен деуге болады. Бұл кезеңде ертеден келе жатқан батырлық жырмен қатар жаңа эпикалық жанр – тарихи жыр барынша етек алып, жеке түр ретінде үлкен қарқын алды. Тарихи жырдың мазмұны да байи түсті. Оның шығармаларында енді тек қана қалмаққа қарсы соғыс жырланып қойған жоқ. Жаңа туындаған тарихи жырда Ресейдің отарлау саясаты мен іс-әрекетіне, сондай-ақ қоқандықтардың шапқыншылығына көрсетілген елдің қарсылығы жырланатын болды. Еліміздің әр тұсында бірінен соң бірі орын алған көтерілістерде қол жинап, ел басқарған қайсар азаматтардың батылдығы мен ерлігі халық санасында тарихи жыр түрінде жаңғырып жатты. Бұл жағдай жаңа жырмен бірге көптеген аңыздарды, өлең мен ән-күйді дүниеге әкелді. Олардың да мазмұны әр алуан болды. Бірде орыс әскерімен ұрыс баяндалса, енді бірде қоқандықтарға қарсы соғыс әңгімеленеді, бірде қазақ қайраткерлерінің елшілік істері айтылады. Сырым бастаған көтеріліс туралы аңыз, әңгімелер, «Ерназар-Бекет», «Досан батыр», «Жанқожа батыр», «Кенесары-Наурызбай» жырлары,

Қаздауысты Қазыбектің Қонтажыға барған елшілігі жайындағы аңыздар казак фольклорына жаңа тақырып пен жаңа түр енгізіп қана қойған жоқ, олар фольклор құрамын өзгертті, фольклорға саяси мағына берді.

XVIII-XIX ғасырларда казак фольклоры шешендік сөздермен және шежірелермен молықты, аңыздың ішкі түрлерімен, хикаятпен және әпсаналармен толықты. Тарихи жырдың тағы бір түрі — реалды тарихи эпос қалыптасты («Қаншайым-Наурызбай», «Өтеген батыр», «Арқалық батыр», «Сұраншы батыр»). Бұл жанр, негізінен, Қытай жерінде қалған казактардың да «Мырзаш батыр», «Түкібай-Шолпан» сияқты жырлары түрінде айқын көрінді. Халық поэзиясының шағын түрлері де туындап жатты. Атап айтқанда, тарихи өлең мен қара өлең өмірде болып жатқан алуан түрлі оқиғаларды қамтып, халық санасына, эстетикалық талап-талғамына сәйкес баяндады. Атақты «Қаратаудың басынан көш келеді» мен халық тұрмысында жиі колданылатын әдет-ғұрыптық мәндегі өлеңдер ел қажеттілігін өтеді. Мәселен, ел басына түскен қиын-қыстау сәттерде қоштасу сияқты жанр пайдаланылғанын айтуға болады. Кей жағдайларда тарихи өлең, қара өлең, қоштасу — бәрі араласып, астасып кетеді де, бір өлеңде бірнеше жанрдың белгісі бірігіп кеткені байқалады.

Жаңа дәуірдегі фольклорлық дәстүрдің өрлей түсуіне акындар мен жыршылар ерекше үлес қосты. Олар өмірде болған ірі оқиғалардың арасында болып, соның ізімен көргендері мен естігендері туралы неше алуан әңгіме, аңыз, өлең тудырып отырған. Олар тудырған шығармалар ауызша туып, ауызша тарағандықтан бірте-бірте фольклорлық айналымға түсіп, алғашқы авторлық шығарма халық дүниесіне айналған. Бізге жеткен көптеген жырдың, өлеңнің, ән-күйдің фольклорлық сипатта болуының басты себебі — осы. Әрине, фольклорлық циклге түскен шығарма айтыла-айтыла әрленеді, қосымшалармен толығыады, сөйтіп, бірнеше орындаушының өңдеуінен өткен соң халықтың түсінікпайымын бойына сіңіреді әрі дәстүрлі түрде айтылып, даралықтан айрылады. Сондай халді тек өлеңдер ғана емес, бұрыннан келе жатқан эпостар да бастан кешірді, сол себепті де олар біздің заманға көп нұсқалы болып жетті. Акындар мен жыршылар жаңа оқиғаны ғана сөз етіп қоймай, олар ежелгі жырларды да бірде жаңғырта, бірде дәстүрлі түрінде жырлап, ескі мен жаңаны қатар өзінің жадында, репертуарында сақтап жүрді. Қазіргі кезде оқып жүрген классикалық эпостар, әсіресе, батырлық және ғашықтық жырлар осы күнгі қалпына сол XVIII және XIX ғасырда жет-

кен. Әйгілі Жанак, Шөже, Марабай, Мұсабайлардан ХІХ ғасырда жазылып алынған мәтіндер ойымызға толық дәлел бола алады.

Айтылмыш кезеңде қазақ фольклорына исламның, Шығыс фольклоры мен әдебиетінің әсері күшейеді. Ғұрыптық фольклорға енді мұсылмандық нышандары молдап еніп, тұрақты белгіге айналады. Ел арасына қисса, хикаят деген атаумен Шығыс дастандары кеңінен тарайды. Солардың үлгісімен ақын-жыршылар дәстүрлі қазақ сюжеттерін дастанға айналдырып, ұлттық фольклорда дастан жанрын қалыптастырады. Осының ықпалымен хикаялық (новеллалық) ертегі өріс алды. Ежелгі қиял-ғажайып пен батырлық ертегілер жаңа көркем сапаға көшеді, олар мазмұн мен идея жағынан хандық мемлекет ауанына ынғайландырылады. Жаңа заманғы ұғым-түсініктер талабына сай ескі кейбір наным-пайымдар қайта қаралып, жоққа шығарылады, сыналады. Соның нәтижесінде сықак күшейіп, сатиралық ертегі бой көтереді. Осындай сықакқа негізделген өтірік өлең ерекше көрініс береді. Өтірік өлеңде ежелгі ритуалдық күлкінің орнына әжуа-сықак орнығып, күлкі үлкен сатиралық мазмұнға, аллегориялық мағынаға ие болады. Жаңа жұмбақтар мен жаңа мақал-мәтелдер де пайда болып, дидактикалық қызмет атқарады. Балалар фольклоры да осы кезеңде орнығады. Сөйтіп, ХVІІІ-ХІХ ғасырларда қазақ фольклорының барлық дерлік жанры даму үстінде болды, олар халықтың рухани қажетін толығымен өтеп отырды. Эпикалық жанрдың бұрынғы да, жаңа түрлері де, шағын жанрлар да, жаңадан пайда болған жанрлар да — бәрі біртұтас көркем жүйеге айналды, қоғамның мәдени сұранысын мейлінше қанағаттандырды. Фольклор толық сөз өнері ретінде авторлық әдебиетпен қатарласа өмір сүрді, әдебиеттің біраз қасиетін қабылдады, ал, дастан сияқты жанр әдебиетке жақындай түсті.

ХІХ ғасырда қазақ даласына тіршіліктің жаңа бір түрі — үлкен өндірістік өмірдің енуіне байланысты фольклор құрамында «жаңа бір сала — жұмысшы жырлары туып, дами бастады... Күнделікті тірлік, азапты ауыр тұрмыстан туған әңгіме-жырлар мен мақал-мәтелдерден жұмысшының ой-пікірі, қоғамдық құрылысқа деген көзқарасы да аңғарылады»<sup>1</sup>. Қазақ жұмысшы фольклорын зерттеушілер оны «тақырыбына, дәуіріне қарай үш салаға жіктейді: 1) ауыр еңбек, азапты өмір жайындағы өлең жырлар; 2) орыс-қазақ жұмысшыларының достығы мен ерлік күресі туралы жырлар; 3) империалистік соғыс дәуіріндегі және 1916 жылғы көтеріліс

<sup>1</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. Алматы, 1960. 1-т., 1-кітап. 715-б.

жырлары»<sup>2</sup>. Әрине, бұл жіктеудің негізінде кеңес өкіметінің саяси-идеологиялық ұстанымы жатқаны анық. Дей тұрғанмен, зерттеушілер қазақ фольклорында мүлде жаңа жанр пайда болғанын дәлелдей басып, көре білген, оның ерекшеліктерін де аша алған. Сол себепті де біз ХІХ ғасырдың екінші жартысында қазақ фольклоры тағы бір жанрмен толығырақ түскенін айтуға тиістіміз.

Жалпы, фольклор — табиғатынан консервативті руханият, ол қоғамдағы өзгерістер мен тіршілік ағымына үнемі ілесіп отырмайды, жедел өзгере қоймайды. Бірақ соған қарамастан дүбірлі ХХ ғасыр фольклорды да айналып өтпеді, оған да өз ықпалын жасады. Күллі мәдениет сияқты, фольклор да кеңес өкіметі мен компартияның саяси-идеологиялық қыспағына түсті. Ең алдымен, фольклор екі жікке бөлініп қаралды. Оның біртұтас руханият екендігі жоққа шығарылып, оны бағалауда таптық көзқарас негізге алынды да, фольклорды «халықтық» және «халыққа жат» деп тану орнықты. Мұның өзі фольклорды біржақты жинап, зерттеуге әкеліп соқты. Соның салдарынан фольклордың дінге, әдет-ғұрыпқа байланысты салалары назардан тыс қалды, ал, классикалық фольклор жазба әдебиеттің заңдылықтарымен зерттелді. «Совет фольклоры» болуға тиіс деген идеологиялық ұран ежелгі фольклордың өзін бұрмалауға және жаңадан жыр, дастан, тіпті, жаңа ертегі мен әпсаналарды ойлап шығаруға, орындауға, жинауға, зерттеуге мәжбүр етті. Сөйтіп, халық ақындары «жаңа» фольклорлық шығармалар туғызды, таптық-әлеуметтік жырлар мен дастандарды шығарды. Партия көсемдері туралы жасанды әңгімелер мен ертегілер дүниеге келді. Бұл жасанды фольклор ХХ ғасырдың 60-шы жылдарында-ақ сынға ұшырады, оның қате екені мойындалып, ғылым енді біртіндеп, негізінен, халықтың өткен замандарда тудырған фольклорын бөлмей-жармай, біртұтас мұра деп бағалап, тереңдей зерттеуге бет бұрды.

Алайда, ақиқатын айтар болсақ, фольклор үлгілері ХХ ғасырда да туындап жатты. Бірақ ол ресми саясат қолдаған жасанды фольклор емес-тін, әрі үлкен эпос та, дәстүрлі ертегі де емес еді. Бұл дәуірде пайда болған фольклордың дені — өлеңдер мен анекдоттар, аңыздар мен әңгімелер, жұмбақтар мен мақал-мәтелдер болды. Бұлар көп жағдайда болмыстың өзінен туындап жатты, кейде ескі фольклорды жаңашалаудың нәтижесінде пайда болып жатты. Жоғарыда айтылғандай, ХХ ғасырдың бас кезінде туған жұмысшы фольклорының басым көпшілігі бұрынғы формада туған өлеңдер

<sup>2</sup> Сонда. 717-б.

мен аңыз-әңгімелер болды. Бұл жағдайды 1916 жылғы көтеріліске байланысты пайда болған фольклордан да байқау қиын емес. Мәселен, көтерілістің алғашқы кезеңіндегі ел басына түскен ауыр жағдайды суреттейтін толғаулар, одан кейінгі шақта, яғни ұрыстар туралы баяндайтын жорық өлеңдері, ал, көтеріліс жеңілген тұста туған коштасу үлгілері, майданға барған жігіттердің елге жолдаған сәлем хаттары, бір жағынан, дәстүрлі формада болса, екінші жағынан, жана тақырыпқа арналған болатын. Сәлем хат жанры берінгі Ұлы Отан соғысы жылдарында ерекше дамыды.

XX ғасырдың 30–40 жылдары ежелгі фольклор үлгілерін жаңғырта жырлау тәжірибесі орныққанын айтпасақ болмайды. Атақты ақындарымыз өзінің шығармаларымен қатар ескі эпостарды жырлаумен шұғылданып, оларды көркемдік жағынан әрлей түсті, бірақ идеялық тұрғыдан жаңаша пайымдады («Өтеген батыр», «Нарқыз», т.б.). Әлбетте, бұлар жаңа фольклор деп есептелмеді, алайда, олар кеңестік өмірде халық шығармашылығы тоқтамағанының дәлелі ретінде қабылданды. Ал, шындығында, бұл жаңғырулар идеологиялық тапсырыс пен талаптан туған еді. Сөз жоқ, қай заманда да халық шығармашылығы болады, бірақ ол әртүрлі сипатта, әртүрлі көрініс береді. Соның жарқын көрінісін XX ғасырдағы фольклордың жағдайынан аңғаруға болады.

Егер фольклордың тарихын оның қоғамда атқарған әлеуметтік әрі эстетикалық қызметі тұрғысынан қарасақ, қазақ фольклорының шарықтап, халықтың бүкіл рухани сұранысын өткерген кезеңі — XX ғасырдың бірінші жартысымен шектеледі деуге болады. Бірақ қазақ фольклоры XX ғасырдың екінші жартысында да өмір сүруін тоқтатқан жоқ. Ол өміршендік танытып, осы дәуірде де өзінше, профессионалды әдебиетпен, мәдениетпен қатар өмір сүріп жатты, әрине, бұрынғы қалпындағыдай емес. Ол үш түрлі, яғни үш бағытта ғұмыр кешті. Біріншісі — ескі жанрлардың кейбірі пассивке көшіп, ұмытыла бастады (баксы сарыны, арбау, жалбарыну, жарапазан, төрт түлік туралы өлең, бәдік); екіншісі — эпикалық жанрлар жаңа туындылармен байыған жоқ. Олар классикалық мұраға айналып, жаңа дәуір мәдениетіне негіз болды, оның қайнар көзі әрі ажырамас бөлігі ретінде өмір сүрді (батырлық жыры, ғашықтық жыры, тарихи жыр, ертегілер). Олар көркем әдеби, музыкалық шығармаларға негіз болып, профессионалды кино мен театр туындыларына айналды, сөйтіп, қоғамға әрі тәлімдік, әрі танымдық, әрі эстетикалық қызмет атқарды. Сондай-ақ, халықтың классикалық мұрасы ретінде фольклорлық шығармалар арнайы түрде, ресми мерекелі шараларда, кейде жасөспірімдер үшін орындалып жүрді (өлеңдер, халық

әндері мен күйлері, халық биі мен қолөнер бұйымдары, ертегілер); үшіншісі — XX ғасырдың өзінде де, бүгінгі күнде де фольклордың жаңа түрлері туындап жатқаны. Мәселен, өлең, мақал, мәтел, жұмбақ сияқты жанрлар Кеңес өкіметі тұсында соны сипат ала отырып, жаңа үлгіде де пайда болып отырды. Бұлармен қатар қазақ фольклорында анекдот жанры да бой көрсетті. Мұның өз себебі бар еді. XX ғасырда қазақ халқының біраз бөлігі үлкен қалаларға қоныс аударды, өндірісте, мемлекеттік мекемелерде, оқу орындарында жұмыс істеді. Олар қала тұрғындарының фольклоры болып саналатын анекдоттарды дүниеге әкелді. Бұл процесте орыс фольклорының әсері де болды. Кеңес өкіметінің, партия көсемдері мен мемлекет басшыларының келеңсіз шешімдері мен іс-әрекеттері туралы халық өз пікірін, ресми саясаттан мүлде басқа, кейде оған керісінше көзқарасын осы анекдот арқылы білдіріп отырды. Тұрмыстық жайттар мен қызметтегі, жұмыстағы әртүрлі жағымсыз жағдайлар жайында да көптеген анекдот айтылып жүрді. Қазақ жұртының арасында да бұл анекдоттар кеңінен тараған болатын. Қазақтар да өз өміріне қатысты анекдот шығарып жүрді. Бұл үрдіс бүгінгі таңда да бар. Ел арасында қазіргі тұрмысқа, кейбір оқиғаларға байланысты өткір анекдоттар айтылуда. Олар халықтың өмірдегі құбылыстар мен тұрмыстық жағдаяттарға деген бейресми қатынасын көрсетеді. Демек, анекдот бүгінгі қазақ фольклорының жеке жанрын құрайды деп айта аламыз, өйткені, халық ешқашан ештеңе шығармай отыра алмайды, өмірге, оқиғаға, жеке тұлғаға деген өз ойын, көзқарасын білдіріп, бейжай қарай алмайтынын көрсетеді. Әрине, бұл анекдоттар халықтың эстетикалық, көркемдік сұранысын өтей алмайды. Бұл түсінікті де. Өйткені, бүгінгі өркениет заманында, кино, театр, теледидар сияқты ғаламат әсер ететін күштер тұрғанда, қоғамның, халықтың мәдени талап-тілегін фольклор қандай түрде болса да орындай алмайды. Рас, фольклордың кейбір түрлері жаңа дәуір талаптарына байланысты басқа түрге көшіп, жекелеген топтар мен қауымдардың қажеттігін атқара алатынын көруге болады.

XX ғасырдың жетпісінші жылдарынан бастап фольклор көркемөнерпаздар үйірмелері, отбасылар ансамблі, халықтық театрлар түрінде де көрініс бергені белгілі. Олардың репертуарында дәстүрлі фольклормен қатар әдеби шығармалар да, әуесқой сазгерлер шығарған ән-күйлер де орын алды. Халықтық театрлар профессионалды сахнада қойылып жүрген «Қозы Көрпеш — Баян Сұлу», «Айман-Шолпан» секілді эпостық туындыларға негізделген пьесаларды да қамтып жүрді. Әрине, бұлар фольклор туралы классикалық түсінік тұрғысынан қарағанда таза фольклор бола алмасы анық.

Алайда, бұл жерде басты критерий етіп алуға негіз болар нәрсе – халықтық өнер мен шығармашылық. Орындаушылар да, авторлар да кәсіби актер, я болмаса композитор емес. Олар ежелгі ақын-жыршылардың рөлін атқарды, яғни «жалғыз актер театрының» орнын басып, белгілі дәрежеде бұқара көпшіліктің көңілінен шығып жүрді.

Тәуелсіздікке қол жеткеннен кейінгі тұста қазақ фольклорының бұрын шет қалып жүрген жанрлары, әсіресе, тарихқа, әдет-ғұрыпқа, наным-сенімге қатысты түрлері қайтадан активті процесті бастан кешіруде. Үйлену салты бойынша орындалатын жар-жар, беташар сияқты жанрлар жаңаша түрде, соны мазмұнмен айтылатын болды. Егер ертеде жар-жар қыз ауылында жігіттер мен қыздардың диалог түрінде айтылатын өлеңі болса, бүгінде тойға жиналған қауым түгел бірігіп айтады, ал беташар мазмұн жағынан мүлде өзгеріске түсті. Сол сияқты аңыз, шежіре, шешендік сөз тәрізді жанрлар да үлкен сұранысқа ие болды, олардың жаңа нұсқалары да пайда болып жатыр, бірақ бұрынғы фольклор секілді ауызекі айтылу, елге тарау цикліне түсіп жатқан жоқ.

Қазіргі таңда ескі халық әндері мен күйлері де, қолөнер бұйымдары да жаңа сапада көрінуде, сөйтіп, олар елдің бүгінгі мәдени қажеттігін өтеп отыр. Әндер мен күйлер жаңаша аранжировкаға түсіп, ұлттық музыкалық аспаптар эстрадалық аспаптар мен техникалық құралдардың қосындысы арқылы соны саздық әуенге, ырғаққа, эстетикалық мәнге ие болды.

Сонымен ойымызды қорыта айтқанда, жаңа дәуірде қазақ фольклоры нағыз көркем өнер болып қалыптасып, бізге классикалық мұра әрі өнер түрінде жетіп, бүгінгі мәдениеттің бір бөлігі ретінде өмір сүруде, қоғамға қызмет етуде.



# 1-ТАРАУ

## XVIII-XIX ҒАСЫРЛАРДАҒЫ ФОЛЬКЛОР

### § 1. Новеллалық ертегі

Қазақ фольклорында өзінің сюжеттік құрамы мен мазмұны, композициялық құрылымы мен стилі жағынан оқшауланып тұратын бірталай ертегі бар. Алайда, ұлттық фольклортану ғылымымызда олар жеке зерттелмей, «тұрмыс-салт ертегілердің» тобында қарастырылып жүр. Ал, бұл ертегілер өзінің сипатты белгілері бойынша таза «тұрмыс-салт» ертегі емес. Біріншіден, онда тұрмыс-салт ертегіге тән емес қиял-ғажайыптық элементтер көп, оқиғалар өте таңғажайыпты, шытырман болып келеді; екіншіден, мұнда сюжет өте күрделі, ол бірі-бірінен асқан қым-қиғаш оқиғалар тізбегінен тұрады. Үшіншіден, кейіпкерлер өз мұратына кулықпен емес, ақылмен жетеді, дұшпандарын да ақылмен женеді.

Әрине, бұл ертегілердің ерекшелігі осымен ғана шектелмейді. Қолдағы материалды саралап, зерттеп карағанда, бұл топтағы мәтіндер — қиял-ғажайып пен тұрмыс-салт ертегілердің аралығында тұрған шығармалар екені байқалады. Біздіңше, оларды «новеллалық ертегі» деп атаған жөн сияқты. Өйткені, мұнда новеллаға тән хикаялық, яғни шытырман оқиғалық сипат басым. Рас, бұл ертегілер көлемі жағынан новелла сияқты шағын емес, бірақ бұл жерде біз әдеби емес, фольклорлық жанрды атап отырмыз және бұл атауымыз шартты түрде алынып отыр. Қоғамның дамыған кезінде, саудасаттықтың, қолөнер мен өндірістің өскен шағында қиял-ғажайып ертегі тыңдаушысын баурап әкететін өзінің бұрынғы қасиетінен айырыла бастайды. Енді оның негізінде әрі онымен таласа, күресе отырып, басқа ертегілік жанрлар пайда болып, қалыптаса бастайды. Сөйтіп, бұл дәуірде новеллалық, ал, кейінірек сатиралық ерте-

гілер өмірге келеді. Әрине, бұл бір ғана дәуірде пайда болған жоқ. Профессор Мәлік Ғабдуллин дұрыс айтады:

«Халықтың тұрмыс — тіршілігіне, салтына байланысты туған ертегілері бір ғасырдың ғана жемісі емес. Ол талай ғасырдың жемісі. Бұл ертегілердің ішінде көне заманда, феодалдық қарым-қатынастар кезінде және соңғы дәуірде туғандары да бар. Олардың бәрі ауызша айтылып, ауызша тарағандықтан көптеген тарихи кезеңдер, талай таптық, қоғамдық орта тудырған әртүрлі көзқарастарды, сан алуан ұғым түсініктерді бойына жинастыра келгендері де белгілі. Бірақ солай бола тұрса да, халықтық ортада туған ертегілер өзінің халықтық сипатын жойған жоқ. Қайта, оны әрбір жаңа дәуір, жаңа кезең жағдайларына қарай өзгертіп, шындап, жетілдіріп отырғанын, өткірлеп мәнерлегенін де байқаймыз»<sup>1</sup>.

Сырттай карағанда новеллалық ертегілерде әдеттегіден тыс құбылыстар, яғни ертегіге тән ғажайыптық белгілер жоқ сияқты. Бірақ шындығында олай емес: мұнда айырықша өмір ағымы, шындық өмірде болмайтын жағдайлар бар. Новеллалық ертегілердегі нәрсенің көбі тосын, ерекше, мұнда фантастика да (ғажайып) бар, бірақ оның сапасы қиял-ғажайып ертегіден басқаша. Мұндағы қиял (вымысел) өте көркемделіп кеткендіктен көне мифтік ұғымдармен, діни нанымдармен тектік байланысын үзген. Сол себепті бұл ертегілердегі сиқырлық, құбылушылық сияқты нәрселер кейіпкерлердің тек өз басының ғана қасиеттері деп саналады.

Мұндағы баяндаудың барысы үнемі әділдік пен ақылдың жеңісіне бағытталып отырады, ал, күнделікті тұрмыста кездесетін қарапайым шындық моральдық уағыз арқылы емес, уақиғаның табиғи дамытылуы арқылы дәлелденеді. Рас, кейде, ертекті баяндауды афоризммен түйеді. Бірақ ертегіде айтылып отырған шындық былай да көрініп тұратындықтан үнемі мұндай әдіс қолданыла бермейді.

Новеллалық ертегіде өте қызғылықты, қорқынышты сапарлар, шым-шытырық жағдаяттар, адамның қым-қиғаш тағдыры, отбасы өмірі, ерлі-зайыптылардың басынан кешкен оқиғалары, тағы да басқа небір керемет те Сұмдық уақиғалар туралы баяндалады. Тақырыбы жағынан бұл жанрдағы шығармалар әралуан. Бір топ ертегі, мысалы, қарапайым қыздың өзінің тапқырлығы арқасында ханға, яғни хан баласына тұрмысқа шыққаны жайында әңгімелейді. Ал, енді бірқанша ертегіде ерлі-зайыптылардың тағдыр тәлкегіне

<sup>1</sup> Ғабдуллин М. Қазақ халқының ауыз әдебиеті. Алматы, 1974. 126-127-б.

түсіп, өмірдің небір тауқыметін тартқаны, әйелдің ақылдылығы мен сабырлылығы арқасында ері таққа отырып, бақытқа кенелгені туралы айтылады. Көптеген ертегілерде ақымақ еркекті ақылды әйелдің адам қылғаны жайлы баяндалады.

Көлемі жағынан ұзын-сонар, мазмұны шытырман оқиғалы көптеген новеллалық ертегілерді «фольклорлық» немесе «халықтық роман» десе де болады. Олардың сюжеттері тек қазақта ғана емес, сондай-ақ бүкіл шығыс елдерінде кең тараған ондаған мотивтерді қамтиды. Мәселен, мұндай шығармаларға сотты билеп-төстеген және бидің берген жұмбақтарын лезде «қағып тастайтын» ақылды ағайындылардың хикаясы, патшаны ғажайып дәу улы жыланнан құтқарған уәзір туралы әңгіме, өлім жазасына кесілсе де, сабырлық сақтаған уәзірдің тарихы, патшаның қолындағы уға толы тостағанды тарпып түсірген бүркіт туралы және тағы басқа көптеген ертегілер жатады.

Новеллалық ертегілердің ішінде жеке топ құрайтындары — отбасы туралылары, ерлі-зайыптылардың бір-біріне адалдығы, я болмаса бірін-бірі алдайтындығы жайында баяндайтын ертегілер. Осылардың ішінде әйелдің күйеуінің көзіне шөп салып, оны ақымақ қылатынын әңгімелейтін ертегілер де бар. Сонымен бірге басқа әйелге көңілі ауып, неше түрлі қолайсыз жағдайға түсіп, әлек болатын еркектер жайлы да ертегілер бар. Ертегі адам бойындағы қызғаныш пен күдік сияқты сезімдерді әшкерелеп, болашақтан күдіктенушілік пен қорқушылықтың негізсіз екенін де көрсетеді. Мысалы, әйелдердің көзге шөп салушылығы туралы әңгімені естіген хан өзінің жаңа ғана үйленген жас жұбайын сынамақ мақсатында үйінен аттанып, өзі келгенше әйеліне ұл тауып қоюды бұйырады. Әйелі еркекше киініп, ханның соңынан барады да, біресе ханның жақын жолдасы, біресе оның қарындасы болып, екі жеп, биге шығады. Сөйтіп, ханның тапсырмасы орындалып, шынайы махаббат пен тазалық күдік пен сенімсіздікті жеңіп шығады («Уәзірдің қызы»).

Отбасы жайында баяндайтын новеллалық ертегілер сан жағынан бірталай. Олардың басты ерекшелігі — қиял-ғажайып ертегілермен байланысын үзбегендігі<sup>2</sup>. Осындай ертегінің бір үлгісін талдап көрейік. Оның фабуласы мынадай:

Ертеде Жүніс деген кісі қажыға кетеді, үйінде сұлулығы елден асқан Мархұма деген әйелі қалады. Бірақ күйеуі кеткен соң

<sup>2</sup> Мұндай жағдай орыс ертегілерінен де байқалады // Қараңыз: Аникин В. П. Русская народная сказка. М., 1977. С. 170-178.

Мархұмаға қайнысы сөз салып, мазасын алады. Женгесі көнбеген соң қайнысы оған жала жауып, қазыға барып: «Женгем бұзылды. Ағам кеткелі үйінде күндіз-түні ойнақ!» – деп, өтірік айтады. Қазы шарифат бойынша Мархұманы таспен атқылап өлтіруге үкім қылады. Жендеттер таспен ұрып, әбден мығжылап, Мархұманы ит пен құсқа жем болсын деп, далаға тастап кетеді.

Ыңырсып жатқан Мархұманың дауысын Ағраби деген жолаушы естіп, оны үйіне әкеліп емдейді. Мархұмаға Ағрабидің құлы ғашық болады, әйелді көндіре алмаған соң ол иесінің баласын Мархұманың бөлмесіне әкеп өлтіріп, қанын Мархұманың киіміне жағып кетеді. Ағраби баласының өлгенін Мархұмадан көрмейді, бірақ әйелім зияндық қылар деп, 400 дирхем беріп, Мархұманы шығарып салады.

Мархұма басқа шаһарға келеді. Келсе, аланда бір жігітті патшаға қарыз 400 дирхемін төлемегені үшін дарға аспақ болып жатыр екен. Мархұма жаны ашып кетіп, әлгі жігіттің қарызын төлеп, босатып алады. Бірақ жігіт Мархұмаға ғашық болып, соңынан қалмайды. Мархұма кашып береді, анау қуып береді. Мархұма кашқан бойда бір дарияның жағасында тұрған кемеге келеді, жігіт артынан қуып жетіп, Мархұманы саудагерге сатып жібереді.

Енді оған керуенбасы ғашық болып, маған ти дейді. Осы кезде Мархұма дәрет алып, намаз оқып, Аллаға сиынып: «Мені қияметте қара жүзді қыла көрме! Я, Алла, бұл залымдардан құтылатын бір керемет көрсет!» – деп жалбарынады. Осы сәтте дауыл тұрып, бүкіл кемеңіз бәрі суға кетеді, тек Мархұма отырған кеме аман-есен жағаға келіп тоқтайды. Мархұма кеме толы алтын мен күмісті көріп, еркекше киініп, көрініп тұрған шаһарға барады.

Шаһардың патшасына өзінің басынан өткен істің бәрін айтып береді. Патша оған сарай салдырып береді, Мархұма дария жағасында тұрып, тәуіптік жасайды, дұғагөйлікпен елді емдейді.

Мархұма мұнда жүргенде, күйеуі Жүніс қажылықтан үйіне келеді. Әйелі туралы інісінің айтқанына сенеді. Арада біраз уақыт өткен соң, інісі айықпайтын ауруға шалдығады. Дария жағасында тұратын әулие әйел туралы естіп, інісін соған апаруға алып шығады.

Жол бойы баяғы Мархұманы аман алып қалған Ағрабидің үйіне соғады, оның (Мархұмаға қастандық істеген) құлы да ауруға шалдыққан екен. Соны да Ағрабимен ертіп жүреді. Жолаушылар баяғы Мархұма босатқан, бірақ оны сатып жіберген жігіттің үйіне қонады, ол да ауру екен, оны да ертіп жүреді.

Бәрі тәуіп әйелге келеді. Оларды таныған Мархұма өзінің шаһарының патшасына елді жинатып, қалың жұрттың алдында үш

ауруға өзіне жасаған қылмыстарын айтқызады. Оларды кешіріп, күйеуіне қосылады<sup>3</sup>.

Осындай жарына адал әйелдер туралы новеллалық ертегілердің өзі бір топ. Әйелдер жаланын кесірінен каншалықты азап шегіп, адам айтқысыз қорлық көрсе де, адамгершілік, имандылық қасиеттерін жоғалтпайды, барлық ауыртпалыққа төзе біледі, ақыл мен сабырлық арқасында қиыншылықтың бәрін жеңіп, мұратына жетеді.

Ал, олардың қастары нағыз зұлым, екіжүзді болып көрсетіледі, алайда — жағымсыз кейіпкерлердің қылықтары ашық мінелмейді, ащы сынға да алынбайды. Оларды новеллалық ертегі өзінің бас кейіпкерінің байыптылық, кенпейілділік сияқты қасиеттері, өнегелі өмірі арқылы әшкерелейді. Сондықтан да ертегіде жәбірленген кейіпкер ол жауыздардан кек алмайды, оларды аяп, мүсіркейді, кешірім қылады. Мұның бәрі новеллалық ертегіні жанрлық тұрғыдан сипаттайды.

Новеллалық ертегілердің қаһармандары батыр да, мерген де емес. Ол — хан мен қолөнерші, уәзір мен кедей, би мен ұста. Өздерінің әлеуметтік тегіне қарамастан қаһармандар қайырымдылық пен әділеттілік идеясын қорғайды. Кей жағдайларда қаһарман кателесіп те жүреді, бірақ ертегінің соңында ол өзінің аяғын шалыс басқанын түсініп, ақырында, адалдық пен әділеттілік жолына түседі. Бақыт, әдетте, ақылды да тапқыр, адал әрі өзінің кемшілігін мойындап, одан арыла алатын адамның басына ғана қонады. Мұратқа ұмтылу — қазақ новеллалық ертегілерінің көпшілігіне тән қасиет. Мұнда не туралы айтылса да — кездейсоқ, я ақыл күшімен табылған бақыт болсын, дана би туралы немесе әдеттен тыс қаһармандық болсын — жеңіп шығатын білгір де байыпты, әділ де ақылды адам болып келеді. Оның басты қасиеті — тапқырлық, ақылдылық және сабырлық. Сондықтан да бұл жанрдағы шығармаларда ылғи ақыл мен адамгершілік жеңеді, ал, арамзалық арқылы өзіне бақыт әкелгісі келгендер үнемі жеңіліске душар болған.

Бұл жанрдың функциялық нысанасы — ғибрат айту, тәрбие беру. Өмірде тек ақылмен, еңбекпен ғана бәріне жетуге болады деген идея — негізгі айтар ойы. Тіршіліктің көлеңкелі жағын ащы мысқылмен емес, өнегелі өмірмен көрсетеді. Ол өмір — бас кейіпкердің ғұмыры.

Қазақ новеллалық ертегілерінің енді бір тобы пайдалы кеңес, да-

<sup>3</sup> Мархұма // ӘӨИ қолжазба қоры. № 114-бума. Осы сюжеттес ертегілерді қараңыз: Сонда. № 109, 114, 119, 320-бумалар.

нышпан адам, ақылды қыз жайлы болып келеді. Ертегінің айтуынша, қиындықтарды жеңуге көмектесетін ақылды да, қайырымды кеңестерден бас тартуға болмайды. Пайдалы кеңес туралы бір топ ертегілерде («Үш өсиет», «Әке өсиеті», «Ақылды кеңес», т. б.) тапқырлық пен алғырлық сияқты қасиет айрықша дәріптеледі. Әділ патша базардан «бір нәрсені жасау үшін әуелі ойланып ал, ойландырай жасасаң, күйесің», — деген ақыл сатып алады. Жауыздыққа тартылған шаштараз қабырғада жазулы тұрған кеңесті оқып, патшаға уәзірінің сатқындық әрекеті туралы айтады. Сатқын олардың құрған торына түсіп, мерт болады («Әділ патша туралы ертегі»).

Қазақтардың аса қастерлейтін фольклорлық үлгілерінің бірі — даналық пен алғырлықты дәріптейтін новеллалық ертегілер болып келеді. Дүниедегі құстың, шөптің, адамның ең жаманын тауып әкеліндер деп уәзірлеріне берілген хан жарлығына дұрыс жауап табатын адам — сіңірі шыққан кедей мен біреудің босағасында жүрген жалшы болып шығады. Даналығына дән риза болған хан тапқыр жарлыны өзінің басты уәзірі етіп тағайындап, оның ақылдылығын сынау үшін басқа уәзірлері жауап бере алмайтындай сұрақтар беріп отырады. Қастарының жасаған қысасына шыдамаған дана уәзірдің кей жағдайларда ханға қызмет етуден бас тартатын кездері де болады, бірақ кейіннен оның адалдығы анықталып, өз ханына қайтадан абыроймен қызмет ететін болады<sup>4</sup>.

Новеллалық ертегілердің құрамында бүкіл Шығысқа тараған сюжеттер де кездеседі. Олар қазақ өмірінің шындығы мен ерекшеліктерін бейнелейді. Сан ғасыр қазақ фольклорының жанрларымен аралас өмір сүрген бұл сюжеттер қазақ ертегілерінің айрылмас бөліктерінің біріне айналып кеткен. Оның үстіне ондағы дәріптелінетін адамдық қасиеттер қазақ халқының мораліне өте жақын-тын. Қазақтопырағынатыскен бұл сюжеттер, әрине, өзгеріске ұшыраған. Мысалы, ертегілердегі қала тұрмысының көптеген сырлары мен детальдары жойылып, шығармалар барынша шымыр әрі жинақы баяндалады. Шығыстағы көптеген новеллалық ертегілер белгілі бір қаламен байланысты болса, мұнда ол міндетті деп саналмайды, қаланың аты аталмауы да мүмкін. Ертекіші оқиғаны көбіне қазақ елінде, қазақ қаласында өрбітеді, оны көрнекілей түседі. Мұның өзі қазақ ертегілеріне тән сипатты белгілердің бірі.

Жалпы алғанда, қазақ новеллалық ертегілерінде ауысып келген сюжеттер өзінің бояуын жоғалтып, қазақ халқының талғамы мен көзқарасына сай өзгертіліп баяндалады. Олар әдеби шығармаларға

<sup>4</sup> Отыншы уәзір // Труды Общества изучения Киргизского края. Оренбург, 1922. Вып. III. С. 175-177; Аяз би // Қазақ ертегілері. Алматы, 1957. 1-т. 405-423-б.

тән уақиғаны нақтылай түсу қасиетінен айрылып (көптеген шығыстық сюжеттердің Қазақстанға әдеби өңдеуден өтіп, жинақтар құрамында келгенін де ұмытпаған жөн), қайтадан фольклор шығармасына айналады.

Новеллалық ертегіде композициялық құрылым өте күрделі болып келеді, бір эпизодтың үстіне екінші эпизод тіркеледі, ол эпизодтың әр қайсысы кейіпкердің басынан кешкен бір оқиға болады. Оқиға көбінесе шаһарда, хан сарайында өтеді, оған сырттан ешбір керемет күш араласпайды. Ал, кейіпкер қайырымды, сөзі мен ісіне берік, сүйгеніне адал болып суреттеледі. Кейде кейіпкер бейнесінде ғашықтық дастанның қаһармандарына тән мінез-құлық кездеседі. Сол себепті кейбір жағдайларда кітаби стиль көрініс беріп қалады. Кейіпкерлер жұмсақ мінезді болып көрінеді. Олардың сөйлеу мәнері де өзгеше, ойын әрлеп, әсемдеп айтады. Міне, мұның бәрі новеллалық ертегінің жанрлық белгілеріне жа-тады.

Новеллалық ертегіде ғұмырнамалық (биографиялық) тұтастану болмайды, онда кейіпкердің туғанынан бастап, тірлігінің соңына дейін айтылмайды, кейіпкер өмірінің бір, яки бірнеше кезеңі ғана көрсетіледі. Сондықтан новеллалық ертегідегі оқиғалар кейіпкердің азамат ретінде қалыптасу тарихымен, я болмаса соның бір манызды кезеңімен байланысты болмайды. Мұның бәрі бұл жанрдың табиғаты мен көркемдік нысанасынан туған деп ойлау керек, өйткені, егер бұрынғы батырлық және қиял-ғажайып ертегілерде басты мақсат — кейіпкерді мадақтау болса, новеллалық ертегіде кейіпкер арқылы өмірдегі кемшіліктерді сынау — негізгі шарт болып отыр. Егер бұрын халық идеалы дәріптеліп, ал, әлеуметтік мәселе көп қозғалмаса, енді ол бірінші орынға қойылады.

Осы айтылғанның бәрі новеллалық ертегінің айтылу мәнерін де, яғни стилін де өзгертеді. Енді бұрынғы эпикалық пафостың орнына жай баяндау, ғажайыпты түрде әсірелеудің орнына көркем түрде сынау пайда болады. Ертегінің шыншылдығымен бірге сыншылдығы да артады: ежелгі діни нанымдар мен түсінік-пайымдар жоғалады, я болмаса күлкіге айналады. Бұрынғы хайуанаттар жайындағы ертегілерде де осындай көне түсініктерді күлкі ету бар-ды, бірақ ондағы сын (сатира) көркем шарттылықпен шектеулі еді, сондықтан шындықты бейнелеу толық болмайтын. Ол ертегілер шыққаннан бергі уақытта өмірде сан алуан өзгерістер болды, соған сәйкес тіршілік, іс-әрекеттер, адамдар пайда болды. Оларды сынап көрсету қажет болған кезде бұрынғы стиль мен тәсіл жеткіліксіз болды. Сөйтіп, күнделікті болмыста өзінен әлсіздер мен кедей-кепшіктерге

үстемдік жүргізіп, оларға зорлық жасаушылардың және өмірде кездесетін алдау, өтірік айту, ұрлау тәрізді жағымсыз қылықтарды сынап-мінеу үшін жаңа жанрда жаңа тәсілдер пайда болды, ертегінің стилі жаңа тақырыптар мен дүниетанымға сәйкестенді.

## § 2. Сатиралық ертегі

Егер новеллалық ертегілер адамның басынан кешкен шытырманды, әрі қызғылықты, тіпті, әдеттен тыс уақиғалармен байланысты болса, сатиралық ертегілер қанаушылар мен арамтамақ адамдарды әшкерелеп, кәдімгі ауыл өмірін бейнелейді. Новеллалық ертегілер ғибрат боларлық белгілі бір тұрмыстық шындықты жақтауды, қайсыбір кеселді келісті үлгі күшімен аластауды, әлдеқандай бір мораль уағыздауды мақсат тұтса, сатиралық ертегілер қоғамдық дертті кекесінді де, кесіп түсетін күлкі арқылы әшкерелеуді көздейді. Новеллалық ертегілердегі уақиға хан сарайлары мен қалаларда өтеді. Ал, сатиралық ертегілердегі уақиға орны — әдеттегі ауыл, кейіпкерлері — ауылдағы малшы мен бай, молда...

Сатиралық ертегілер — әлеуметтік мазмұны жағынан ширыға түскен, кемелденген сананың жемісі. Бай мен кедей бірімен-бірі тату тұрған ба? Сондықтан халық ертеkte қанаушы тапты қатал әшкерелеп, қарапайым кедейдің байдан моральдық артықшылығын баса көрсетеді. Халықтың мәңгілік арманы — қанаушыларын тізе бүктіру сатиралық ертегілерде көрініс табады. Әмбе бұл арман қой үстіне бозторғай жұмыртқалаған өмір аясында немесе құрғақ қиялда емес, күнделікті шындық өмірді бейнелейтін ертегіде жүзеге асырылып отырады. Сөйтіп, ертегі кедейдің өз күшіне деген сенімін арттыра түседі. Бұдан біз сөз өнері түріне айналған сатиралық ертегілердің халық прозасының басқа жанрларынан кешірек, таптық қоғамның кеселді дерттері барынша айқындалған дәуірде кең дамығанын көреміз. Сатиралық ертегілердің бізге жеткен сипаты, негізінен, XV-XVIII ғасырларда, яғни Қазақ хандығы тұсында қалыптасқан болу керек.

Сатиралық ертегіде ақымақтар мен қу тазша, Алдар көсе, Қожанасыр бейнелерінің болуы — жалпы ертегі жанрының жаңа көркем сапаға көшкенінің белгісі, өйткені, бұл кейіпкерлер қоғамның дамуына сәйкес өзгерген халық дүниетанымымен байланысты пайда болған. Басқаша айтқанда, ел енді ежелгі нанымдар мен салттарға сын көзбен қарап, оларды ұстанған кісілерді



мазақ қылатын болған. Сол себепті ертегі кейіпкерінің бұрынғы жақсы қасиеттері (тектілігі, адамгершілігі, адалдығы, т.с.) басқаша бағаланып, кейіпкер өзгеше, тіпті, бұрынғыға кереғар сипаттала-тын болған. Дүние өзгеріп кетті, ал, ертегі кейіпкері сол калпында қалған, сондықтан оның ескі салт пен түсінік-пайымға адалдығы елдің күлкісін келтіреді.

Ертегі кейіпкерінің өмір жағдайына бейімделе алмауы оны елге ақымақ қылып көрсетеді. Ол маңайындағы адамдарға ұқсамайды. Басқа жұрт есеппен өмір сүріп, өзіне қажетті шаруа істесе, ол керісінше істейді: қақпанға түскен аңдарды босатып жібереді, іші араға толы қапты сатып алады, өлген кісіні тірілтемін деп, таякпен сабайды<sup>5</sup>.

Алайда, бұл ертегілердің кейіпкері қаншалықты ақымақ болғанымен, ол — жаны таза, қайырымды, ешкімді жәбірлемейді. Осы қасиеттері оны ертегідегі басқа кейіпкерлерден әлдеқайда артық етіп көрсетеді. Ертегі де, халық та сол жақта, оны бақытқа кенелтеді. Ол — халық өте жоғары бағалайтын қасиеттердің иесі, сондықтан басқа адамдардың қадір-қасиеті сол арқылы бағаланады. Соның қасиеттері арқылы ертекшілер қайырымдылық пен әділеттіктің идеясы осындай болса деген өз ойларын айтады.

Мұндай ертегілерде кейіпкердің іс-әрекеттері күлкілі етіп суреттеледі, олардың ақымақтығы ғажайыпты (фантастикалы) емес, тұрмыстық (бытовой) қиял арқылы әшкереленеді. Ертегілерде көрсетілген жағдайлар (күйеуін шешесіне тамаққа қанша тұз салу керек екенін біліп келуге жұмсау, күйеуінің өз есімін ұмытып қалуы, өзіне келген еркекті әйелдің сандыққа тығуы, т. т.) өмірде болуы мүмкін емес, ертегі сынға алып отырған нәрсе — осы «логикаға сыйымсыздық». Болмыстағы шын нәрсені әдейі логикаға сыйымсыз етіп көрсету — тұрмыстық қиялдың көркем тәсілі.

Ақымақтар туралы ертегілерде тұрмыстық қиялдың ең басты шарты болып саналатын алогизм нығая түседі; оның істері мен сөздерінде әдеттегіден тыс сипат (эксцентричность) басым болады, сөйтіп, кейіпкер аңқау (чудаковатый) болып көрінеді. Бұл, әсіресе, Қожанасыр туралы ертегілерге тән (қазақтардың өте аңқау кісіні Қожанасыр деп атауы тегін емес).

Бірақ көркем жанр ретінде атқаратын қызметіне байланысты сатиралық ертегі ақымақтықты да, аңқаулықты да өз мақсатында пайдаланып, оларға басқа мағына береді. Ақымақ болып көрінетін

<sup>5</sup> «Делдір тентек», «Кеген тентек», «Намаз сатып алған бай», «Қожанасыр дуана», т.б. ертегілерді қараңыз: ОГК қолжазба қоры, № 265, 182-бумалар және ӘӨИ қолжазба қорындағы № 116, 117, 120-бумалар.

кейіпкер шын мәнінде өте ақылды да, оның дұшпандары — нағыз ақымақ болып шығады. Бұл — жалпы ертегі эстетикасының заңдылығы.

Ақымақ бала туралы ертегілер өте кең тараған. Саран, ақымақ та тасжүрек ағайындылар еті тірі, еңбек сүйгіш біреуін (ол көбінесе кенже бала болып келеді) қызғанышпен күндеп, қуғынға ұшыратады. Олар кенже баланың үйін өртеп, шешесін өлтіреді, өзін де құртпақ болып, құдыққа лақтыруға әрекеттер жасайды. Бірақ осының бәрінде жағымды кейіпкер өзін қуғындаушыларды қатырып алдап, қазаға ұшыратады («Тоғыз тонкылдақ, бір шіңкілдек», «Кейкуат»). Ол топас, қысқа ақылды жеті қаракшыдан да кегін қайтарады («Момынбай мен жеті қаракшы»). Әділетсіз, топас жан ақымақ баланың табылған алтынды қайда жібергенін де аңғара алмайды («Ақымақ бала»).

Ақымақ бала туралы ертегілердегі негізгі назар сарандық пен әділетсіздікті әшкерелеуге аударылады. Адамның табиғатынан ақылды, я ақылсыз болып тууы заңды нәрсе, оған талас жоқ, ал, әділетсіздік пен тасбауырлық арқылы өз бақытын талап ету — әлеуметтік мәнді мәселе. Міне, осындай жолға түскен адамдармен күресте ақымақ бала да үнемі жеңіске жетіп жүреді.

Ақымақ бала мен тазша туралы ертегілер тобының жігі аса нақты ажыратылмайды. Мұнда әлеуметтік сатира онша күшті емес. Ертегі жалқаулық, сарандық, дөрекілік сияқты тұрмыста кездесетін кемшіліктерді сынайды. Тазша сатиралық ертегілердің қаһарманы ретінде шығыс халықтарының көбіне мәлім. Тазша — кедейдің кедейі. Оның жалғыз байлығы — ақылы мен айласы, тапқырлығы мен табандылығы, қайраты мен қажырлылығы. Тазшаға кез келген қалың қалталыны алдау мен қалаған затын қағып алу сөз емес. Ол, тіпті, керек болған жағдайда ханды да ұрлап әкеткен, ал, екінші бір ханды өз еркімен тұзаққа асылдырған.

Жалпы, қазақ фольклорында тазша бейнесі екі түрлі болып келеді. Бірі — шын тазша да, екіншісі — жалған тазша. Алғашқысы — сатиралық ертегінің кейіпкері болса, соңғысы — қиял-ғажайып ертегі мен эпоста көрінеді. Мұнда бас кейіпкер әртүрлі жағдайға байланысты тазша кейпіне түсіп, болашақ әйелінің аулына немесе жау ішіне танылмай келеді. Бұл образ шығу тегі жағынан алғанда ежелгі замандағы бозбаланы ержету сынағынан өткізу салтымен байланысты. Ал, фольклорлық көркем шығармаларда тазша бейнесі жанрдың поэтикасына сәйкес бейнеленіп, әлсізді дәріптейтін халық эстетикасы тұрғысынан көрінеді.

Біраз ертегі халық арасына кең тараған кейіпкерлердің аттары-

мен байланысты айтылады. Орта Азияның басқа халықтары сияқты қазақтарда да Жиренше шешен, Алдар көсе, Қожанасыр есімдері мен образдары төңірегіне топтасқан сатиралық ертегілер тобы бар. Бұл қаһармандар (Қожанасыр, Алдар көсе, Жиренше) қырғыздарға да, түркімендерге де, өзбек, әзербайжан, түріктерге де жақсы таныс.

Қазақ халқының сүйікті кейіпкерлерінің бірі — Алдар көсе туралы ертегілер циклы әлеуметтік мазмұны жағынан әлдеқайда өткір. Мұндағы кейбір сюжеттер шығу тегі жағынан ерте заманда пайда болған біраз сюжеттерді бойына сіңірген<sup>6</sup>. Сондай сюжеттердің бірі Алдар көсенің шайтанды женуі туралы ертегілер ақылды, қу, алдыартын болжағыш адамдарды дәріптейді, ақымақтық пен сарандықты ашық әшкерелейді. Алдар көсе шайтанды ұста дүкеніне айдап кіргізіп, тең бөлеміз деген астықтан өзіне артық алады, дүниедегі қорқатын нәрсем деп қазы-қарта жейді, ақырында, шайтанның мойнына мініп, серуен құрады, т.т. Алдар көсе мен шайтан туралы ертегілерде әлеуметтік арна жоқ, онда жалпы адамзатқа тән жағымсыз қызықтар келекеленеді. Демек, мұның өзі осы сюжеттің өте көне екенін көрсетеді.

Ал, Алдар көсе мен Шығайбай және мазмұны жағынан онымен үндес ертегілер тобы басқаша. Мұнда Алдар көсе байды табан астында алдап, аузындағы майлы етті қорқытып алады, оның сарандығын келекелейді, ақыры, алдап соғып, әлпештеп отырған сұлу қызын алып кетеді. Бұл ертегілер тобындағы күлкі объектісі — жай ғана ақымақ, саран адам емес, бір тамшы су сұрасан бермейтін, дүниесінің үстінде дірілдеп-қалшылдап отырған дүниеқор бай. Алдар көсе мен бай туралы ертегілер әлеуметтік мәні жағынан өте өткір.

Ертегі қанаушылар мен олардың қолшоқпарларының бойындағы ең жағымсыз қасиеттерді ашып береді. Байға тән қасиеттің бірі — шектен шыққан сарандық. Олар өзіне қызмет қылушыларды аштықпен азаптайды, еңбек ақысын төлемей, оларды әртүрлі айла-тәсілдермен алдауға тырысады («Бай мен жалшы» және Алдар көсе туралы көптеген ертегілер). Мұндай озбырлыққа келгенде молда да байдан қалыспайды: Сары молда Өтежанның ала жазғы еңбегіне қауынның дәнін ғана төлейді.

Сатиралық ертегілердің өзіндік бір түрі — анекдот. Оның басты ерекшелігі мынада: анекдот белгілі бір ұзақ сонар уақиға туралы әңгіме емес, қысқа ғана, аса елене бермейтін, қалт еткен бір

<sup>6</sup> Турсунов Е.Д. Генезис казахской бытовой сказки. Алма-Ата, 1973.

құбылысты күлкі арқылы көркем өрнектеп, маңызды қорытынды жасайды. Анекдотқа кіргізілетін құбылыс қаһарманның өміріне ерекше өзгерістер енгізбейді, тек оның кейбір сапалық қасиеттерін аша түсу үшін иллюстрация ретінде қолданылады.

Фольклорлық анекдоттар, әдетте, қала, өмірімен немесе белгілі бір жер аттарымен және Ахмет Ахай, Қожанасыр, Жалайыр Тұрлымбет сияқты кейіпкерлермен байланысты болып келеді. Қазақ анекдоттарының көпшілігі аты шығысқа мәшһүр, әрі сүйікті тұлға Қожанасыр атымен байланысты. Қазақ Қожанасыры, сырт қарағанда, ақыл-ойы шамалы ғана қарапайым жан. Ал, сәл еңкіш тартқан, иегінен арғыны көре алмайтын оның сырт тұлғасына арырақ бойлап, терең үңілсеңіз, Қожанасырдың бейне бір бет перденің артында жасырынып тұрған жылы да жұмсақ, күлкілі де жабырқау жүзін көресіз. Ол адамдарға сенімділікпен қарайды («Мен сізге сенемін ғой», «Қожа қалай сот болды»), жаманатты жағдайларға мысқыл білдіреді («Менің шапаным үшін шу шықты»), т.т. Тұрмыс ауыртпалықтарын жеңіп, дүлей де құбылмалы өмірден жанына сая табуда Қожанасырға қызмет ететін тапқырлығы мен өзіл-қалжыңы болады. Қожанасырды халықтың сүйікті қаһарманы еткен де осы ішкі еркіндік пен сабырлы рух.

Анекдот — өте сергек және өміршең жанр. Ол халық өмірінің әр кезеңінде туып отырады. Мәселен, жоғарыда қарастырылған анекдоттар, негізінен, XVIII-XIX ғасырлардың жемісі болса, біршама анекдот XX ғасырда туған және, тіпті, бүгінгі шақта да пайда болып жатыр. Мұның себебі — анекдоттың ерекшелігінде. Қазіргі анекдоттар қоғамда немесе тұрмыста болып жатқан алуан түрлі жағдаяттарға деген халықтың көзқарасын, бейресми қатынасын білдіреді. Өзі онша жақтырмаған оқиғаға немесе ситуацияға байланысты халық дереу анекдот шығарады, сөйтіп күлкі арқылы жұртшылықтың ойын, пікірін жария етеді. Сол себепті бүгінгі анекдот өте қысқа болып, әңгіме шұғыл аяқталады және баяндалған жайттың шешімін ашып айтпайды. Оны тындаушыға қалдырады, өйткені, анекдоттың міндеті — күлдіріп отырып сынау. Сондықтан да анекдот сатиралық ертегінің құрамында қарастырылады.

Сатиралық ертегілердің қаһармандары — өздерінің әлеуметтік жағдайын, өмірдегі әділетсіздікті түсіне де, сезіне де білетін және оған қарсы күресе де алатын жандар. Сөйтіп, ертегі әрбір қаһарманға нақтылы әлеуметтік сипаттама береді. Сатиралық ертегілердің қаһарманы — барынша жалпылай қорытылған әлеуметтік тип.

Әлеуметтік өмірде және тұрмыста кездесетін кемшіліктерді сынау міндетіне сай сатиралық ертегілердің өзіндік формасы

жасалған. Ертектің әңгімесінің кейіпкері арқылы және тікелей өз атынан қаһарманның адамгершілігі, оның жаулары, кейіпкерлердің қоғамдық және әлеуметтік жағдайлары туралы баяндайды. Олардың мінездемелерінен сөз етіп отырған мәселесіне байланысты ертектің шын тілегі немесе тәлкегі айқын аңғарылып отырады.

Кәдімгі тұрмыстық ахуалдар сатиралық ертегілерде танту, сандыраққа дейін жеткізіледі. Ертегілік қаһармандар үшін логика сақталмай, сатиралық ертегілердегі өмір шындығының өңі айналдырылып баяндау қалыпты шекарадан шығып кетеді. Уақиғаның табиғи желісінің бұлайша бұзылуы — сатиралық ертегілерге тән нәрсе, өйткені, соның арқасында ғана қаһарман қоғамның күштілерімен күресте жеңіске жетеді. Ал, өмірде мұндай жеңіс мүмкін емес. Әдетте, айтыс пен тартыста күштінің жеңетіні белгілі ғой!

Адам мінезінің қасиеттері де сатиралық ертегілерде шегіне жеткізіліп, қаһарманның сарандық, ақымақтық, тапқырлық сияқты басты бір қасиеті ғана бөлініп алынады.

### § 3. Аңыз

#### *Тарихи аңыз*

Аңыз жанрын ХІХ ғасырдың аяғы мен ХХ ғасырдың бас кезіндегі тарихи оқиғаларға байланысты айтылатын шығармалардан да кездестіруге болады. Оның мәнісі, аңыздың тарихи тегі мен аңыздалған дәуірі бір-біріне сай келе бермейді.

Мысалы, Сыр бойында сақталған Оқшы ата мазары бар. 1994 жылы сол мазардың шырақшысынан мынадай аңыз естігенім бар.

Ертеде қазақ даласын Токбура есімді қалмақ билеп тұрған заманда бір жетім бала қайыр сұрап, күн көреді екен. Оны бір кемпір мен шал бала етіп асырап алып, өздерінің жалғыз қызына аға етеді. Токбура елдегі жас қыздардың тізімін жасатып, жасы он беске толған қыздарды қойнына басып отырған.

Жетім бала шал мен кемпірдің қолында өсе береді. Оны ел Көгентүп атап кетеді. Бірде ол ұзақ сапарға шықпақ болады. Бірақ әкесі оған қарсы болып, қарындасың жақын арада он беске толады, соны қалмақтан аман алып қалудың шарасын ойластыр дегенді айтады. Бала өз айтқанынан қайтпай, Қарнақ шаһарына барып, қысқы азығын жинауға кіріседі. Жол жүріп бара жатып, әкесіне:

«Егер қалмақтың ханы қарындасыма кісі жұмсаса, менің атымды айтып үш рет айқайла, мен есітемін де, жылдам жетемін,» — дейді.

Көгентүп арпа жинап жүргенде қарындасы он беске толып, ізінше Токбураның жендеттері қыз бен бір қойды алып кетеді. Қапаланған әкесі бар дауысымен «Көгентүп» деп айқайлайды. Оның даусын Қарнақтағы Көгентүп естіп, бір уыс арпаны жұлып алып: «Я құдайдың мылтығы ұрсын, Токбура қалмақты арпанын қылтығы ұрсын,» — дейді.

Еліне келсе, Токбура қалмақ өлген екен. Ел іші қуанышты. Ауылдың кейбір белсенділері оны мен өлтірдім деп, өзара таласуда екен. Көгентүп болған жайды баяндап береді. Мұны естіген ел өлі денені сойып көрсе, бір уыс арпанын қылтықтары оның жүрегіне қадалған екен. Содан бері Көгентүп әулие саналып, Оқшы ата атанған екен деседі аңыз.

Аңызда Токбура есімді қалмақ ханы аталса да, оқиға Қоқан билеушілерінің іс-әрекетіне көбірек ұқсайды. Он беске толған қыздардың тізімін жасату, негізінен, солардың кәсібі болған. Жанқожа оқиғасы да осыны білдіреді. Сондықтан бұл XVIII ғасыр емес, XIX ғасырдың екінші жартысында болған оқиғаға құрылған аңыз болып шығады. Ешбір жазбаға түспегеніне қарағанда, аңыз фольклорлық айналымға бергі жерде түскен.

Аты аңызға айналған орта ғасыр қалаларының бірі — Жанкент. Ол туралы деректер араб саяхатшыларының жазбаларынан кездесе де, XX ғасырдың бас кезінде В.Аничков, Н.Веселовский, В.Верещагин, В.Григорьев, П.Лерх, А.Макшеев, Л.Мейер секілді орыс ориенталистері, «Петербургские академические ведомости», «Петербургские ведомости», «Москва», «Сибирские ведомости», «Русский инвалид» секілді басылымдар да түрлі деректер жариялаған. Солардың бірқатары аңызға жуық. Оларда Жанкент бірде жер асты қаласы, бірде көне, тағы бірде Жанакала болып аталады. Бұл жерде Шаншар ханның сарайы болған-мыс.

Жанкент — түрлі аңыз сюжеттерінің тууына себеп болған қала. Оған қатысты аңызды Е.Александров «Туркестанские ведомости» газетінде (1885, №45-46), одан соң А.Нестеров 1898 жылы жазып алып, жариялаған. Айтушысы — Т.Жайлаубаев. Аңыздың желісі мынадай:

Ертеде Сыр бойы шамамен 32 жастағы Жәңгіт ханға қарапты. Ұзын бойлы, келбетті ханмен ешкім күш сынаса алмайды екен. Оның Айсұлу атты жанындай жақсы көретін әйелі бар екен.

Бірде Жәңгіт аң аулап, саят құруға шығады. Айсұлу болса, үйде қалып, қалың қара шашын тарап отырады. Бір сәтте шауып келе

жатқан аттың дүбірін естіп, Жәңгіт келеді екен деп қуанып отырса, қақпадан араб құл кіреді. Айсұлу жаман хабар әкелген деп шошып, сұрақ қоюға бата алмайды. Артынан есін жиып: «О, менің иемнің құлы! Не болып қалды, айтшы маған?» — дейді.

Жәңгіттің амандығын, сарайда аңға шыққанда пайдаланатын қылышын тастап кеткенін айтқан құл өзінің Айсұлуға ғашықтығын білдіріп: «Сені құшағыма алып, сағынышымды басқым келеді. Егер Жәңгіт аман қалсын десең, менің айтқаным көн. Егер қуып жіберсең, сені үлкен қайғы күтіп тұр,» — дейді.

Құлға қылышты ұстатқан Айсұлу оның жағынан тартып жібереді де: «Жылдам шап, кара ниетті құл, ханға барғанда басынды иіп тұр, мына қылыш сенің өміріңді өшірсін,» — дейді.

Құл ханға көп кешігіп келеді. Хан ашу шақырып, оның себебін сұрағанда, құл: «Айсұлу сіздің көзіңізге шөп салғысы келді. Мені құшағына алғанда басым айналып, бірақ ат кісінеп, тез есімді жиып алдым,» — дейді.

Жәңгіт ордасына қарай шауып, алдынан шыққан Айсұлудың қолдарын шауып тастайды. Осы кезде қызын көруге Айсұлудың әкесі келген еді. Ол қызының жайын көріп себебін сұрайды. Болған жайды білген соң: «Егер қызым кінәлі болса, оны Алла ең қиын жазамен жазаласын,» — дейді.

Сонда Жәңгіт хан тұрып: «Егер Айсұлудың кінәсі жоқ болса, Алла тағала мені жазаласын,» — дейді.

Осы кезде қыз орнынан тұрып, ұзын қолдарын әкесіне созады. Қала үстінен қатты құйын тұрып, қаранғылық орнайды. Жан-жақтан сұсты жыландар қаптап, шаһарды басып қалады. Жәңгіт, оның құлдары опат болып, ақбоз ат мінген Айсұлулар ғайып болады.

Бұл ХІХ ғасырдың аяқ шенінде хатқа түскен аңыз болса да, әлі күнге дейін фольклорлық айналымнан түспеген. Оның шағын бір үлгісін 1978 жылы біз де жазып алғанбыз. Мазмұны Жанкент шаһарын жыландар басып қалыпты деген ұғымға саяды.

Жанкент — бұл аймақты мекендеген халықтардың ой-санасынан елеулі орын алған шаһар. Ол туралы аңыздан циклдану процесі де байқалады. Бір қызығы, бұл аңыздың жалғасы бар. Оның қысқаша сюжеті мынадай:

Жанкент опатынан соң бұл шаһарға ешкім бармаған. Бара қалғандары қайтып оралмаған. Сондықтан ел қаланы айналып өтетін болған.

Шаһарды жылан басып қалса да, аман қалған екі кісі бар еді. Олар Көкалтас және Мірғаран медресесіне түсіп, оқиды. Ара-

да жылдар өтеді. Мал қымбаттап, бір қойшы Қазалы жерінен Бұхарға қой айдап барады. Малдарын Сырдариядан түнде өткізіп, таң қылан бере қараса, серкенің мүйіздеріне оралып тұрған қос жыланды көреді. Олар сабырлы кейіп сақтап, қозғалмай тұрған соң, қойшының да жүрегі орнына түседі. Күн бата жыландар жоқ болып, таң ата қайта пайда болады. Осы бетімен қойшы Бұхар шаһарына жетеді. Жыландар да серке мүйізінен түсіп, өз беттерімен кетеді. Олардың бірі Мірғаран, екіншісі Көкалтас медресесіне қарай бет алып, баяғы аман қалған екеуді шағып өлтіреді.

Аңыз мұнымен де аяқталмайды. Бұхар билеушісі Жанкент туралы сансыз аңыз-әңгімелер естіп, оның байлығына қызығады. Құсбегін бас етіп, 10 000 әскер жұмсап, жыландар басып қалған жердегі байлықты алып келуге бұйырады. Бірақ, олардың бірде-біреуі қайтып оралмайды. Мұны көрген патша сиқыршы күшімен үш ай бойы жыландарды арбатып, ақыры, байлықты қолына түсіреді. Қалаға алғаш кірген үстіне ақ көйлек, басына ақ шалма байлаған, намаз оқитын қария болады<sup>7</sup>.

Қазақ фольклорында эпостық жырлардың циклдануы байқалады. Ал аңыз жанрының тармақталуы сирек кұбылыс. Жанкент туралы аңыздардың бірнеше саладан тұратыны оның ел санасына елеулі орын алғанын аңғартады. Басы — миф, аяғы — ислам идеясы.

Осыған жуық аңыз Өзгент шаһарына байланысты да айтылады. Ертеде Өзгент Акқорғанға дейін созылып жатқан үлкен шаһар екен. Бірде көрші тауда адам жұтатын жылан пайда болып, тыныштық бермейді. Ақыры, өзгенттіктер оған күніне 30 жігіт және 30 қыз беріп тұруға уағдаласады. Ел жыланнан зардап көріп, Аллаға жалбарынумен болады. Ақыры, Алла оларға Қылышбурхан есімді жігіт беріп, ол тауға барып, тоғыз басты жыланды өлтіреді. Бірақ олар жыланды көмуді ұмытып кеткен еді. Ел жиналып, той жасап жатқанда, жыланның денесі сасып, халықты улайды. Сол кезден бері Өзгент қаңырап, бос қалыпты дейді.

Мұндағы тоғыз басты айдаһармен күрес — қазақ ертегілерінде жиі кездесетін сарын. Жыланға қыз беру де қазақ фольклорына бұрыннан белгілі. Бұл халықаралық сюжет. Бірақ бұл аңыздың соңында өзгешелік бар. Ол Өзгент шаһарының тағдырына катысты болып, оның не себепті бос қалғанын анықтап тұр.

Мұның бәрі кейінгі заманда аңыздалған сюжеттер. Бірақ, бұдан аңыз жанры XIX ғасырмен тұйықталады, XX ғасырда туған аңыз

<sup>7</sup> Қоңыратбаев Т. Ертедегі ескерткіштер. Алматы, 1996. 160-164-б.



жок деуге тағы болмайды. Орыс халқындағы Чапаев, Буденный, Котовскийлер секілді, есімдері қазаққа мәлім Қажымұқан, Әміре, Сұлтанбек Қожанов, Ғани Мұратбаев, Бауыржан Момышұлы, т.б. туралы аңыз-әңгімелердің туып, фольклорлық айналымға түсуін аңыз жанрының жалғасы ретінде қабылдауға болады. Күш иесі Қажымұқан тұсында оның дүлей күші марапатталса, Әміренің даусы 7-8 шақырымға жетеді-міс. Сұлтанбек Голощекин, Сталиндерге бой бермесе, аты аңызға айналған тұлғалардың бірі – Ғани. Кеңес Одағының батыры Бауыржан Момышұлының Ұлы Отан соғысы кезіндегі істері де аңызға ұласа бастаған сюжеттер.

Аңыз жанрына арқау болған тақырыптар тұсында мынадай ерекшелік байқалады. Олар бірде мифологиялық (Көгентүп), бірде топонимикалық (Жанкент, Өзгент), бірде антропологиялық (Қажымұқан, т.б.) болып отырады. Бәрінің арқауында тарихи шындық жатса да, олар аңыздық сипатқа ие бола бастаған.

Әрине, қазақ аңыздары бұл сюжеттермен ғана шектелмейді. Ол көбіне елеулі болған тұлғаларға қатысты туып, бірте-бірте фольклорлық айналымға түсіп отырса керек. Қоғам бар жерде сол қоғамның көркем бір көрінісі ретінде аңыз да мәңгі жасай бермек.

### *Күй аңызы*

Халықтың рухани мұрасының ішінде күй аңыздарының орны ерекше. Кезінде академик М.О.Әуезов былай деп жазды: «Күй аңыздарының көп екенін ел біледі, бірақ кітап, баспа білмейді. Егер олқылықтар толып, күйлердің көрікті аңыздары, тілдегі баяндауыш әңгімелері жазылса, онда қазақ халқының музыка фольклорына әдемі айшық, нақыш қосылумен, мағыналы мазмұн анықталып, жалғасуымен қатар ауызша фольклор да өзінің бір қысқа түрдегі көркем әңгіме, новеллаларын көп байытқан болар еді. ...Ұмытылып, жоғалып бара жатқан көп-көп ескі күйлердің қызық, терең, сырлы, мол мағыналы аңыздары да мәдениет мұрасы болып, жөнін тауып, жолы ашылар еді»<sup>8</sup>.

Қазақ фольклорындағы басқа жанрларға карағанда күй аңыздарының назар аударатын ерекшелігі – ол қоғам өміріндегі салт-дәстүрмен, әдет-ғұрыппен, кісілікті қалыптармен (нормалармен), күнделікті тұрмыс-тіршілікпен, қысқасы, халықтың барша тарихи-әлеуметтік өмірімен біте қайнасып жатыр.

Күй аңыздары – жалпы этникалық мәдениеттің тек-тамырымен сабақтасып жатқан біртұтас рухани құбылыс. Мұның өзі күй

<sup>8</sup> Әуезов М. Уақыт және әдебиет. Алматы, 1962. 60-б.

аныздарының пайда болу, қалыптасу және бүгінгі күнге дейін туындау үрдісін көрсетеді.

Күй аңыздары, атауы айтып тұрғандай, музыкамен, соның ішінде күймен тікелей байланыста дүниеге келеді. Демек күй мен күй аңыздарының арақатынасын шендестіре саралау арқылы оның төл ерекшелігін, мән-мағынасын тереңірек ашуға болады.

Күй аңыздарының тарихи деректілігіне назар аударсақ, жалпы күй өнері және онымен шендес өмір сүретін күй аңыздары қазақ халқының рухани мәдениетінде елеулі орын алатыны, сондай-ақ ғасырлар қойнауынан басталатын текті дәстүр екені тарихи, археологиялық, этнографиялық, лингвистикалық, жазбаша айғақ-деректер арқылы көрініс тапқан. Әсіресе, домбыра, кобыз сияқты аспаптардың жаңаша жыл санауға дейінгі кезеңдерде қолданылғанын дәлелдейтін археологиялық олжалардың табылуы немесе «күй» деген сөздің ежелгі түркі заманында қолданылғанын танытатын лингвистикалық айғақтар, сондай-ақ байырғы және орта ғасырлық жазба деректер (Плутарх, Квинт Курций Руф, Сыма Цянь, ПIANO Карпини, Вильгельм Рубрук, Марко Поло, Рузбехан, Якуб, Махмұд Қашғари, Әбдіқадыр Мұрағи, т.б.), міне, осының қай-қайсысы да күй өнерінің және онымен етене бірлікте өмір сүретін күй аңыздарының тарихи деректілігіне ден қойдырады. Ал, орта ғасырдан бергі кезеңдерді шолғанда, күй өнері мен күй аңыздарының бүгінгі күнге дейін үзілмей, сабақтасып жатқанын көруге болады. Қорқыт (VIII-IX ғғ.), Кетбұға (XII-XIII ғғ.), Асанқайғы (XIV-XV ғғ.), Қазтуған (XV ғ.), Байжігіт (XVI-XVII ғғ.), Абылай хан (XVIII ғ.), Құрманғазы (XIX ғ.), Дина (XIX-XX ғғ.), т.б. ондаған, тіптен, жүздеген күйші-композиторлардың арқалы күйлері мен ол күйлердің шежірелі аңыздары бүгінгі күнге жеткен және олар қазақ халқының ең бір мазмұнды-мағыналы рухани асыл қазынасы болып табылады. Түптеп келгенде, осының бәрі күй аңыздарының тарихи деректілігін аңғартады.

Жалпы музыка өнеріне, оның ішінде күй өнеріне қатысты келтірілген сан ғасырлық тарихи деректер, түптеп келгенде, күй аңыздарына да тікелей қатысты. Себебі, дәстүрлі талғам-таным бойынша күй мен күй аңызы біртұтас құбылыс. Қазақтың бірде-бір күйі себепсіз шықпаған. Күйдің шығу себебі сол күйді тартарда күй аңызы түрінде алдымен ауызша айтылатын болған. Яғни күй аңыздары қазақ фольклорындағы кездейсоқ құбылыс емес. Бұл тұрғыдан келгенде тарихи деректердің қатысы күйге де, күй аңыздарына да бірдей ортақ.

Күй аңыздарының тарихи деректілігін сөз ету барысында олар-

ды тарихи кезендерге тели отырып, саралау шарт. Осы орайда академик Әлкей Марғұланның қазақ эпостарын тарихи кезендер бойынша саралаған үлгісі басшылыққа алынды. Әрине, мұндай үлгі-жіктеу күй аңыздары үшін де жат емес. Өйткені, қазақ халқы біртұтас этникалық құбылыс болған соң, оның рухани әлемі де біртұтастықта қарастырылуы қажет. Халық өзінің эпостарын тудыру үшін бір түрлі өмір сүріп, күй аңыздарын туындату үшін екінші өмірді тандай алмайды. Оның үстіне, қазақтың халық ауыз әдебиеті өзінің барша бітім-болмысында музыкамен тығыз байланыста дүниеге келіп отырған.

Күй аңыздарын мынадай тарихи кезендер бойынша саралауға болады:

1. Біздің жыл санауымызға дейінгі VIII-V ғасырлар мен біздің заманымыздың VI ғасырындағы аралықты қамтитын күйлер мен күй аңыздары. Бұған Еуразияның Ұлы даласындағы көшпелілер арасына ислам діні тарағанға дейінгі киял-ғажайып тақырыптарға арналған күйлер, жорық сарындары, жаутершілік кезендерде ел есінде қалған айтулы батырлар, ақылды арулар, ерге серік болғандай қанатты пырақтар, киелі жануарлар туралы күйлер мен олардың аңыздары жатады. Мәселен, «Қос мүйізді Ескендір», «Көк төбет», «Көк бөрі», «Аққу», «Сарын», «Өгіз өлген», «Тарғыл бұқа», т.б. күйлері мен күй аңыздарын атауға болады. Бұлардың қай-қайсысы да байырғы саз-сарындарымен ғана емес, қосарлана айтылатын аңыз-әңгімелерімен де алыс заманаларды мензейді. Мейлінше байырғы ұғым-түсініктерді тілге тиек етеді. Тәңірге жалбарынудың табы, табиғат құпияларын тәңір тұту, көк аспанды, аспан түстес жан-жануарларды (көк төбет, көк бөрі, көк өгіз...) культке айналдыру жағдайы айрықша айқын аңғарылады.

2. Оғыз-қыпшақ кезеңінің (VI-XII ғ.ғ.) күй аңыздары. Бұған Қорқыт ата сарындарының аңыздары, «Абыз толғауы», «Саймақтың Сарыөзені», «Балжынгер» сияқты күйлердің аңыздары жатады. Бұл кезең Орта Азия алабындағы жауынгер тайпалардың өмір салты, тарихи тағдыры ортақтасқан, жан-жағынан анталаған Табғаш (Қытай), Қызылбас (Иран), Ұрым (Византия) сияқты іргелі елдердің қомағай ниетіне қасқайып қарсы тұра бастаған сыны мол шаққа орай туындаған музыкалық мұралардың айрықша сипаты, сарын-сазы аңғарылса, олармен сабақтас айтылатын күй аңыздарында елдің бірлігі, ердің табандылығы, өмірдің мәні, бақыттың баяндылығы (Қорқыттың мәңгілік өмірді іздеуі) сияқты алапат-асқак тақырыптар арқау болып отырады.

3. Ноғайлы кезеңінің (XII-XVII ғ.ғ.) күйлері. Оғыз-қыпшақ заманының аласапыранынан кейін көшпелілердің ру-тайпалық тұтастануы, Алтын Орда сияқты айтулы мемлекеттің бой көтеруі осы кезеңдерге тұспа-тұс келеді. Тек ол ғана емес, ілгері ғасырлар талқысында тарихи тағдырын ортақтастырған далалық ру-тайпалардың саяси одақ құрып, бір-бірімен біте қайнасып, «қазақ» деген кең мағыналы этностың тарих сахнасына шыға бастаған кезеңі осы тұс. Сондықтан да елдің өзін-өзі тұтастықта тану сапасы мейлінше шындалғанын, бір рудың қырбайлығы тұтас елдің қабырғасын қайыстыратынын, ел шетінен найзаның ұшы көрінсе, тұтас ел болып ереуілдейтінін, әсіресе, фольклорлық туындылардан айқын аңғаруға болады.

Ноғайлы кезеңінде туған музыкалық және фольклорлық мұралардың санатына «Жошы ханның жортуылы», «Әмір ақсақ», «Қамбар күйі» сияқты халық күйлерімен бірге, Кетбұғаның «Ақсақ құлан», Асанқайғының «Ел айрылған», Қазтуғанның «Сағыныш» күйлерін және олардың аңыздарын жатқызуға болады.

4. Жоңғар шапқыншылығы кезіндегі (XII-XVIII ғ.ғ.) күйлер мен күй аңыздары. Осынау екі ғасырға созылған аласапыран халықтың сан-сала рухани мұрасында шыншылдықпен, тарихи деректілікпен орын алды. Аңыз-әңгіме, жыр-дастан, толғау-термелерден бастап, ән-күйге дейін халықтың азатшыл рухы аста-төк көрініс тауып отырды. Мұның айғағы ретінде «Қаратаудың шертпесі», «Қалмак биі», «Беласар», «Қалмақтың кара жорғасы», «Қоржын қақпай» сияқты ондаған, тіптен, жүздеген күйлер мен олардың аңыз әңгімелерін атауға болады.

5. XVII-XIX ғасырларда және XX ғасыр басында туған күйлер мен олардың аңыздары. Бұл кезеңнің рухани мұраларында саяси-әлеуметтік сарынның мейлінше айқын көрініс тауып отыратынын алдымен атау қажет. Әсіресе, ұлттық дербестіктен айырылған халықтың хан-сұлтандарға, бай-патшаларға деген көзқарасы, көңіл күйі, олардың арасындағы әлеуметтік айырмашылықтың ұлғаюы жалпы фольклорлық мұраларда, соның ішінде күй аңыздарында тайға таңба басқандай сайрап жатыр. Содан да болу керек, бұл кезеңде туған күйлер де, күй аңыздары да ерекше молдығымен, тақырыбының әр алуандығымен, оқиғасының деректілігімен назар аудартады.

Күй аңыздарының құрылымын анықтау үшін мотивтік ерекшеліктерінен де бұрын құрылымдық-тақырыптық (структурно-тематический) қасиеттеріне алдымен мән беріледі. Өйткені, күй аңыздарының бәріне тән ортақ мотив бар, ол — күй аңыздарының

себепті (этиологический) болып келетіні. Яғни кез келген күй анызы белгілі бір күйдің дүниеге келу себебі ретінде айтылады. Оның үстіне, күй аңыздарының ішкі оқиғаларында да адамдар арасындағы тосын кездесулер, шекісіп барып табысулар, дау түйінін күйдің шешіп отыруы, табиғат аясындағы күтпеген құбылыстар, жан-жануарлардың ерекше қасиеттері сияқты көшкін мотивтер (мигрирующие мотивы) жиі кездесіп отырады. Ондай мотивтер көбінесе күй анызы жанрының аясынан шығып кетіп, мүлде басқа жанрлармен шендесіп жатады.

Сондықтан да күй аңыздарын сюжет-мотивтері бойынша емес, құрылымдық-тақырыптық қасиеттері бойынша: тарихи оқиғаларға арналған күй аңыздары; күйші-композиторлар өміріне қатысты күй аңыздары; тұрмыс-салтқа байланысты туған күй аңыздары; арнау күйлерінің аңыз-әңгімелері; қоршаған орта, табиғат туралы күй аңыздары; жан-жануарлар туралы күй аңыздары деп жүйелеуге болады.

Ал күй аңызының жеке жанр ретіндегі төл сипаттары анық. Мәселен, күйдің шығарушысы белгілі болса, сол күйші туралы бедерлі мағлұмат алдымен айтылады. Яғни күйшінің өмір сүрген заманы, ортасы, шыққан тегі, өмір салты, күйшілік жолға қалай түскені, ұстаздары мен шәкірттері, шығарған күйлері сөз болады. Одан соң тартылатын күйдің шығу себебі, яғни аңыз-әңгімесі, күйдің тартылу үлгісі, құлақ күйі, қағыс тәсілдері сөз болады. Тарихтан хабары бар өнерпаз адамдар күйдің кімдер арқылы жеткені, қай күйші-домбырашы қандай ерекшелік дарытып тартқаны туралы да айтады. Сонымен қатар ол күйдің қандай елеулі басқосуларда тартылғаны, қандай композиторлардың шығармаларына арқау болғанынан да, бұл шығарма туралы белгілі адамдардың айтқан пікір-тұжырымдары да баяндалатын болады.

Күй тартылар алдында сол күй туралы осы сияқты дерек-мағлұматтардың айтылатыны орныққан дәстүр. Былайша айтқанда, тыңдаушының көкейінде сұрақ қалмай, «енді сол күйді тыңдайықшы» дейтін халге келуі керек. Бұл — күй аңызының ежелден қалыптасқан канондық шарты.

Жалпы, фольклорлық жанрдың қай-қайсысы болса да, тап-таза күйінде кездеспейді. Әрбір фольклорлық жанр тарихи-әлеуметтік өмір аясында туындау, қалыптасу, орнығу барысында басқа жанрлармен өзара ықпалдастықта болып, бірде кірігіп, келесіде ыдырап, енді бірде жана сапада көрініс тауып отырады. Мұның бәрі де адам қоғамының, әлеуметтік өмірдің, ондағы салт-дәстүр мен талғам-

түсініктің ұдайы өзгеріске түсіп отыратындығымен тікелей байланысты үрдіс (процесс).

Күй аңызы ертегіге жатпайтын прозалық фольклордың дербес жанры ретінде өз ішінде жанрлық түрлерге бөлініп, іштей тарамданып, бытыранқы категориялық сипат алып жатады. Атап айтқанда, күй аңызы жанры өз құрамындағы аңыз-әнгімелердің өмірге келу үрдісі мен шындыққа қатысы жөнінен мына сияқты ішкі жанрлық түрлерге бөлінеді: миф, әпсана (легенда), аңыз (предание), жағдаят (бытовын рассказы). Осынау ішкі жанрлық түрлердің таза мифтік, әпсаналық, аңыздық, жағдаяттық сипаттары айқын болғанымен, олардың қай-қайсысы да белгілі бір күйдің шығу себебі ретінде айтылатын болғандықтан, ең алдымен, күй аңызының жанрлық ерекшелігін жасақтауға қызмет етеді. Сондықтан да күй аңыздарының ішінде кездесетін мифтік, әпсаналық, аңыздық, жағдаяттық сюжеттер мен мотивтерді біртұтас күй аңызы жанрының көп құрамды сипаты ретінде тану қажет. Түптеп келгенде, ертегіге жатпайтын прозалық фольклордың ішінде күй аңызын дербес жанр ретінде айқындап көрсететін ең бір мәнді ерекшелігі де осы болса керек.

*Мифтік күй аңыздары.* Күйші-композиторды халық жадында сақталған мифтік сюжет немесе мифтік таным-түсінік толғандырады. Сол толғантқан тақырыбына арнап күй шығарады. Ол күйді дүниеге келтірген себеп мынау еді деп, әлгі толғандырған мифтік оқиғаны айтып береді. Мұнан әрі мифтік оқиға, мифтік сюжет немесе мифтік таным-түсінік өзінің бұрынғы дербестігін көмескілеп, енді күй аңызы ретінде, яғни күйдің шығу себебі ретінде айтыла бастайды. Күйші мифке сенбейді, бірақ ондағы қиял-ғажайып оқиғаны ғибрат етеді, бүгінгі өмірді реттеу үшін мысал ретінде айтады. Мифтік күй аңыздары күйші-композитордың мифтік санасының немесе мифтік таным-түсінігінің жемісі емес. Керісінше, күйші-композитор мифтік таным-түсінікті жаңғыртушы, мифтік сюжетті ой-ниетінің қажетіне жаратушы. Былайша айтқанда, мифті мифологияға айналдырушы.

Мифтік күй аңыздарына «Тау – күдірет», «Қызылқан», «Шұбар киік», т.б. күйлердің аңыздары жатады. Егер осынау мифтік күй аңыздары тартылатын күйге телінбей, дербес айтылса, онда ол мифтік сананың көрінісі ретінде қабылданады. Егер сол миф тартылатын күйдің шығу себебі ретінде айтылса, онда дербес миф ретіндегі жанрлық сипатын өзгертіп, күй аңызының идеялық айғақ-құралына айналады. Яғни фольклор жанрының өзара кірігу немесе ажырау, дербестену заңдылығынан миф жанры да, күй аңызы жанры да шет емес деп тұжырымдауға болады.

*Әпсаналық күй аңыздары.* Әпсана жанрына тән тарихи-мекендік, кітаби-діни, әлеуметтік-утопиялық және жан-жануарлардың түрлері күй аңыздарында да айқын белгілерімен танылып отырады. Бұл түрлердің қай-қайсысында да әпсаналық күй аңыздары өзінің баяндау стилінің лекіткен жүрдектігімен, сюжеттік желісінің тосын да тартымдылығымен, идеялық мазмұнының ғибраттылығымен ерекшеленеді.

Әпсаналық күй аңыздары санатына «Шақыру», «Қос мүйізді Ескендір», «Тарғыл тана», «Ел айрылған», «Қайың сауған», «Жорға аю» сияқты көптеген күйлердің аңыздарын жатқызуға болады. Осынау күй аңыздарының қай-қайсысында да тарихи-мекендік, кітаби-діни, әлеуметтік-утопиялық немесе жан-жануарлық тосын оқиғалар жай ғана таңсық үшін келтірілмейді, ең алдымен, тағылымдық, ғибраттық мақсатты нысана етіп отырады.

*Аңыздық күй аңыздары.* Күй аңыздарының ең қомақты бөлігі аңыздық күй аңыздары болып келеді. Мұның себебі, біріншіден – жалпы көшпелі өмір салттағы рухани мәдениеттің қоғам өміріне белсенді араласып отыратындығынан, әсіресе, күй өнерінің ситуация үстінде туындайтын өмір жырлағыштығынан болса керек. Екіншіден – күй аңызы жанр ретінде деректілігімен, мағлұматтылығымен, ғибраттылығымен ерекшеленеді. Ал, аңыздық күй аңыздары болса, күй аңызының ішіндегі жанрлық түр ретінде көрініс табады және бұл да өзінің деректілік, мағлұматтылық, ғибраттылық сипаттарымен күй аңызы жанрын әрі жасақтауға, әрі даралауға айрықша үлес қосады. Үшіншіден – аңыздық күй аңыздарының басым көпшілігі авторлы күйлердің аңызы ретінде айтылады. Мұның себебі, күйші-композиторлар дүниеге күй келтіру үшін өмірдің кесек оқиғаларына, сондай оқиғаларға мұрындық болатын тұлғалардың кесек мінез-әрекеттеріне ден қояды.

Жалпы, аңыз жанры сияқты, аңыздық күй аңыздарына да тән мына сияқты ортақ қасиеттерді атап өтуге болады:

1. Тарихта болған оқиғалар аңыздық күй аңыздарын қалыптастыратын негізгі себепші;

2. Аңыздық күй аңыздары да өзінің таза этникалық сипатымен дараланады. Яғни аңыздардың сюжеті көп жағдайда ұлттық қана болады, бір елдің аңызы екінші елге ауыспайды;

3. Аңыздық күй аңыздарына арқау болатын оқиғалар қайталанбайды, өмірдің өзіндей алуан түрлі болып келеді.

4. Аңыздық күй аңыздарының кейбіреулері көп вариантты болып келеді;

5. Күй белгілі бір оқиғаға, дәлірек айтқанда, бір сәттік ситуацияға

байланысты шығатын болғандықтан, оның аңыз-әңгімесіне де көбінесе бір қайырым оқиға арқау болып отырады;

6. Ең соңында, аңыздық күй аңыздарына ортақ қасиет ретінде олардың танымдық, деректік және ғибраттық қасиеттерінің айқын болып келетінін айтуға болады.

*Жағдаяттық күй аңыздары.* Фольклорлық жанр ретінде жағдаятка мына сияқты анықтама беруге болады: күнделікті өмір ағымында, әсіресе, әлеуметтік тұрмыс-тіршілікте белгілі бір адамның басынан өткен немесе біреулер куә болған оқиғаның сұхбат-әңгіме, үлгі-өнеге, мысал-айғақ ретінде айтылуын жағдаят деп атайды. Әрине, жағдаяттық күй аңызы болу үшін айтылар әңгіменің бәрі де белгілі бір күйдің шығу себебі ретінде айтылуы керек.

Жағдаяттық күй аңыздарының оқиғасы күнделікті өмір-тіршілік аясында өткенімен, ол оқиға қаншалықты қарапайым болғанымен, бәрібір өзіндік тосындығы назар аудартады. Яғни бір ырғақты әлеуметтік-тұрмыстық өмір аясында да тосын жағдайлар, назар аударатын оқиғалар болып тұрады деген сөз. Ондай жағдайлар тосын болғандықтан да күйдің дүниеге келуіне себепші болып отырады.

Фольклорда тұрақты, құбылмалы және ауыспалы элементтердің болатыны табиғи қасиет. Алайда, фольклорлық жанрлар қаншалықты өзара ықпалдасқанымен ешуақытта бірін-бірі жоққа шығара алмайды немесе бір-бірімен қосылып кете алмайды. Сондықтан да күй аңызын өз алдына бір бөлек жанр деп, оның аясындағы мифтік, әпсаналық, аңыздық, жағдаяттық сюжеттер мен мотивтерді өз алдына бөлек-бөлек жанр ретінде қарастыруға есте болмайды. Өйткені, күй аңызы жанрының мифтік, әпсаналық, аңыздық, жағдаяттық түрде айтылуы оның өмір сүру формасы. Былайша айтқанда, күйдің шығу себебі миф, әпсана, аңыз, жағдаят түрінде айтылады да, мұның өзі күй аңызының жанрлық төл сипатын айғақтайды. Әлбетте, мифтің де, әпсананың да, аңыздың да, жағдаяттың да өз алдына дербес фольклорлық жанр екені рас. Тек мұндай дербестікте көрініс табу үшін олар күйдің шығу себебі ретінде емес, өз алдына оқшау айтылуы керек. Ал, күйдің шығу себебі ретінде баяндалған соң-ақ ертегіге жатпайтын прозалық фольклордың жанрлары өзінен-өзі күй аңызы жанрының сойылын соғып, күй аңызы жанрын жасақтауға қызмет етеді. Сол себепті де күйдің дүниеге келу тарихы ретінде айтылса болды, жанрлық дербестігіне карамастан миф те, әпсана да, аңыз да, жағдаят та күй аңызы ретінде қабылданады. Міне, күй аңызы жанрының әрі



күрделі құрамын, әрі төл ерекшелігін білдіретін өзекті қасиеттердің бірі осы.

Күй аңыздарының ішінде хикаялық аңыздардың кездеспейтіні назар аудартады. Күй аңыздарын жинау, зерттеу барысында бес мындай күй аңыздарын сараптан өткізгенде, хикаялық оқиғаға тән жезтырнақ, үббе, албасты, күлдіргіш, жалғыз көзді дәу, шайтан, дию, пері туралы айтылатын бірде-бір күй аңызы кездеспеді. Мұның себебі, біріншіден, күй аңыздарының негізіне нақтылы өмір шындығын арқау ететіндігінен болса, екіншіден, күй аңыздарына арқау болатын оқиғалардың міндетті түрде ғибраттық, тағылымдық және дерек берушілік сипатының болатындығынан деп тұжырымдау қисынды. Хикаялық күй аңыздарының ұшыраспауының өзін күй аңызы жанрына тән ерекшеліктердің бірі ретінде қабылдауға да болатын шығар.

Келесі бір ойдың жосығы – күй аңыздарының дүниеге келген уақытына байланысты. Мұның өзі күй аңызының қай кез-кезеңді сөз ететіндігімен, қай кездің дерек-мәліметін жеткізетіндігімен сабақтас. Сөз жоқ, бұл мәселе де күй аңызының жанрлық ерекшелігін бажайлай түсуге септігін тигізуге тиіс.

Жалпы, фольклорлық туындылардың дүниеге келген уақытына тарихи зердемен ден қоюдың өзіндік қиындықтары бар. Әрбір хатқа түскен фольклорлық мәтін (текст) хатқа түспес бұрын көптің жадында өмір сүріп, көпшіліктің талғам сүзгісінен өткен көркем дүниеге айналатыны белгілі. Дәстүрді тұғыр еткен кез келген фольклорлық туынды халықтың жадын жерсіну (бытования) барысында өзгеру, түрлену, шындалу арқылы ғана мәтіндік қалыбын орнықтырады.

Кейбір фольклорлық туындылардың, оның ішінде күй аңыздарының да сюжеттік негіздері мейлінше байырғы замандармен сабақтасып, тіптен, алғашқы қауымдық фольклормен ұштасып жатуы мүмкін. Міне, осынау мәселелердің қай-қайсысы да фольклорлық туындылардың дүниеге келген уақытын анықтауды мейлінше қиындатады. Сол себептен де фольклорлық туындылардың басым көпшілігінің дүниеге келген уақытын анықтау болжал (гипотеза) деңгейінде ғана жүзеге асады.

Күй аңыздарының төл табиғатынан туындайтын өзіндік ерекшеліктерінің бар екені назар аудартады. Бұл ретте, күй аңыздары, біріншіден – халық күйлерінің аңыздары, екіншіден – халық композиторлары күйлерінің аңыздары болып, екі арна құрайды. Осынау екі арнадағы күй аңыздарының дүниеге келген

уақытын анықтау үшін екі түрлі талғам-талапты басшылыққа алуға тура келеді. Халық күйлері аңыздың дүниеге келген уақытын анықтау үшін аңыздың тарихи-деректік, тарихи-этнографиялық болмысына бірінші кезекте мән берген жөн. Яғни халық күйлері аңыздарының оқиғалық (сюжеттік), дүниетанымдық, наным-сенімдік, өмір салттық деректері оның дүниеге келген уақытын анықтауға дес беретін бірден-бір айғақ болып табылады.

Ал, халық композиторлары күйлерінің аңыздарына, олардың дүниеге келген уақытына ден қойғанда, онда сөз жоқ, бірінші кезекте күйдің авторына, оның өмір сүрген заманы мен ортасына назар аударылады. Рас, халықтың күйші-композиторлары кейде шығаратын күйіне өзінен көп бұрын өткен тарихи оқиғаларды арқау ететін кездері болады. Мәселен, Ықылас Дүкенұлы (XIX-XX ғ.ғ.) өзінен бірнеше ғасыр бұрын өмір сүрген Шора батырға (XVI ғ.) арнап «Қазан» күйін шығарады. Мұндайда, әрине, күй аңыздың дүниеге келген уақытын бір бөлек, сол аңызға арқау болған оқиғаның уақытын бір бөлек зерделеу қажет. Яғни автордың өмір сүрген уақыты мен фольклорлық уақыттың екі бөлек болатыны қаперге алынады.

Жалпы, күй аңыздарына арқау болатын уақыт аясы (диапазоны) мейлінше кеңдігімен назар аудартады. Бұл орайда қазақтың күй аңыздарына арқау болған оқиғалар соңғы екі жарым, үш мың жылдық уақыт аясын қамтиды деп сеніммен айтуға болады. Бұл жерде күйдің шыққан мерзімі емес, сол күйлер арналған тарихи оқиғалардың уақыт аясы сөз болып отырғаны ескеріледі. Мәселен, «Қос мүйізді Ескендір» атты халық күйі мен М.Хамзиннің «Космонавт» күйін алайық. Бұл күйлерге арқау болған тарихи оқиғалардың арасында екі жарым мың жылға жуық уақыт жатыр.

Әдетте, фольклорлық проза атаулының танымдық, мағлұматтық және көркемдік-тәрбиелік қызметінің болатыны белгілі. Күй аңызы жанрының да өн бойынан осы қасиеттерді кезіктіруге болады. Тек алғашқы екеуі, яғни танымдық және мағлұматтық қасиеттері көркемдік-эстетикалық қасиетіне қарағанда анағұрлым басым түсіп жатады. Күй аңыздары өмір шындығын бейнелеуге бейім болғандықтан көбінесе нақтылы өмірлік деректерді жеткізуді нысана еткендіктен, оның сюжеттік және көркемдік жағына айтарлықтай мән берілмейді. Сол себепті де күй аңыздарының, әдетте, сюжеттік арқауы бастау, композициялық құрылысы шашыраңқылау және көркемдік тұтастығы әлсіздеу болып келеді. Оның ессесіне берер мағлұматы

мен айтар дерегі өзінің мәнділігімен, молдығымен, шындықты нысана етуімен ден қойдырады. Сондай-ақ айтушысына байланысты күй аңыздарының тіл-стилінің шалымды, ширақ болып келетіні назар аудартады.

Күй мен күй аңыздарының арақатынасы айтыс күйлерінен тереңірек байқалады. Күймен айтысу, күймен сайысу арқылы өнерлерін сынға салу қазақ күйшілерінің ертеден бар дәстүрі. Елге есімі мәлім күйшілердің қай-қайсысы да небір әсем өрнекті күйлерін егес үстінде төгіп тастайтын болған. Күй айтысында ердің намысы ғана емес, елдің де намысы сынға түскен сәттер аз емес. Бұған қазақ пен түркімен, қазақ пен қырғыз, қазақ пен қалмақ арасында болған күйшілер сайысы, соған орай туындаған толып жатқан күйлер куә. Дәулеткерей, Өскенбай сынды күйшілердің түркімен күйшілерімен, Ықылас, Тоқа сынды күйшілердің қырғыз күйшілерімен арада болған күй сайыстарында дүниеге келген небір сикырлы саздар мен шежірелі аңыз-әңгімелері ұрпаққа мұра. Күй айтыстары тек әсем сазды күйлерді ғана дүниеге әкеліп қоймайды, сол күйлердің қалай дүниеге келгенін баяндайтын тамаша аңыз-әңгімені де туындатып отырады. Мұндай аңыз-әңгімелер өзінің деректілігімен, ширекқан оқиғасымен ерекшеленеді.

Халық ұғымында тармақты күйлер деп бір тақырып төңірегіне топтасқан, белгілі бір күйшілік мектепті шындауға үлес қосатын, бір атаумен аталатын күйлер тізбегін атайды. Қазақтың тармақты күйлерін «Бақсы сарыны», «Тоғызтарау», «Кенес күйі», «Аққу», «Ақжелен», «Қосбасар», «Ақсақ құлан», «Ноғайлы сарыны», «Байжұма», «Кертолғау», т.б. деп жіктеуге болады. Халықтың дәстүрлі талғам-танымында осынау тармақты күйлер «Алпыс екі тармақты ақжелен», «Қырық тармақты қосбасар», «Тоғыз тармақты кертолғау» деген сияқты тұрақты сөз тіркестерімен әспеттеле аталады.

Қазақ күйлері негізінен қобыз, домбыра, сыбызғы, жетіген, шанқобыз, сазсырнай сияқты аспаптарда тартылып, дүниеге келіп отырған. Көптеген күй аңыздары осынау дәстүрлі аспаптардың қалай пайда болуына, қандай ерекшеліктерінің бар екеніне, дыбыс мүмкіндіктеріне, құлақ күйіне, ойық-пернелеріне, ішек-тиектерінің қызметіне қатысты баяндалып, халықтың музыкалық таным-түсінігі туралы қызықты да мол мағлұмат береді.

## § 4. Тарихи жыр

### *XVIII ғасырдағы оқиғалар мен тұлғалар туралы жырлар*

*Жалпы сипаты.* Қазақ халқының тарихында XVIII ғасыр – айрықша кезең. Бұл дәуірде Қазақ хандығының тағдыры үшін жан алысып, жан беріскен ұлы шайқастар болды. Әсіресе, жоңғарлықтардың тұтқиылдан болған бірнеше шапқыншылығы елді үлкен күйзеліске ұшыратты. Бірақ қазақ халқы тізе бүкпеді, сол шақтағы дана басшылар мен қайсар батырлардың ұйымдастыруымен ата жауға тойтарыс берді, сөйтіп елдігін сақтап қалды. Осы бір қайғысы да, қуанышы да мол болған дәуір халық ауыз әдебиетінде көрініс тауып, кескілескен ұрыста ерен ерлік көрсеткен батырлар туралы, оларға жөн сілтеп, жұртты жауға қарсы бастаған кемеңгер хандар мен сұлтандар жайында көптеген аңыз, әңгімелер, өлең-жырлар пайда болды. Әсіресе, тарихи жырлар сол заманғы оқиғаларды, ерлер мен ел тұтқаларды эпостық дәстүрде бейнелегенін айту керек. Әрине, Абылай, Олжабай, Қабанбай туралы үлкен жырлар сол XVIII ғасырдың өзінде пайда бола қоймаған болу керек. Ол кезде шағын өлеңдер мен әртүрлі аңыз, әңгіме туған. Айталық, «Қап қағылған», «Қаратаудың басынан көш келеді», «Қалмақ қырылған» сияқтылар. Сол секілді Абылай мен оның батырлары туралы да әуелде өлеңдер мен аңыздар шығып, елге тараған. Шоқан жазып алған «XVIII ғасырдағы батырлар туралы тарихи аңыздар» мен «Абылай», «Орақ» туралы жырлар ойымызды дәлелдей түседі. Біздіңше, XVIII ғасырдағы оқиғалар мен қайраткерлер туралы шығармалар жанрлық сипаты жағынан батырлық эпосқа жақын, соның поэтикасын бойына сіңірген, тіпті, кей-кейде көне жанрларға тән мифтік ұғымдарды, ғажайып сарындарды да пайдаланған. Мысалға ғайыптан туу, түс көру, жастай қаһармандық таныту, қаһармандықпен үйлену, ат таңдау тәрізді ертегі мен эпостағы тұрақты сарындарды айтуға болады.

XVIII ғасырдағы оқиғалар жайында баяндайтын жырлардың қатарында «Абылай туралы жыр», «Олжабай батыр», «Қабанбай батыр», «Сырым батыр», «Бөген батыр», «Өтеген батыр», т.б. шығармалар бар. Олардың кейбірі жөнінде азды-көпті жазылды, алайда, көпшілігі әлі күнге дейін оқымыстылар назарынан тыс қалып келеді. Бұл кезеңдегі туындылардың ішіндегі ең көрнектілері Абылай хан есімімен байланысты. Жалпы, айтылмыш дәуір тура-

лы баяндайтын тарихи жырлар — мемлекеттік эпос деуге де келеді. Мұнда батырлар өз руын қорғамайды, бүкіл қазақтың тәуелсіздігі үшін шайқасады. Олар бұрынғыдай жауға жеке-жеке шаппайды, мемлекет басшысы Абылайдың қол астында, соның нұсқауымен соғысады. Шоканның деректеріне қарағанда, Абылайдың туының астында 20-дан астам батыр ұрыс салып жүреді. Олар әр рудан шыққандар, бәрі Абылайға бағынады, соның бұйрығын орындайды.

\* \* \*

*Абылай хан туралы жыр.* Абылай жөніндегі жыр-аңыздардың сюжеттері, негізінен, бес тақырыпты қамтиды. Олар: Абылайдың «Сабалақ» атанып, кісі есігінде жүруі; алғашқы рет ұрысқа қатысып, танылуы; жау қолына түсіп қалып, босануы; тұтқыннан босағаннан кейінгі саяси қызметі; Ботаканның өліміне байланысты дау-дамай.

Абылай туралы шығармалардың біршама тұтастану процесіне түскені байқалады. Мұның айқын көрінісі — «Сабалақ» жыры. Жырдың Мәшһүр Жүсіп жазып алған нұсқасында ғұмырнамалық сипат жақсы көрінеді<sup>9</sup>. Мұнда Абылайдың қанішер атасы Үргенішке кеткені, онда опат болғаны айтылады да, жас Әбілмансұрдың жетім қалып, Түркістандағы Әбілмәмбет ханға келгені, онда оны ешкім елемеген соң Ұлы жүз Үйсін Төле биге алба-дұлба болып жеткені сөз болады. Міне, осыдан әрі қарай жас баланың тыныс-тіршілігі, ерлік істері баяндалады. Ол «Сабалақ» атанып жүріп, Бөгенбайдан бата алып, Әбілмәмбет ханның рұқсатымен алғашқы жекпе-жекте көзге түседі. Жалпы, бұл жырда Абылайдың қалмақпен зор ұрысы суреттеледі. Содан соң хан болғаны, алты әйел алғаны, Көкшетауға орналасқаны баяндалады. «Жиырма жасында хан болған Абылай қырық сегіз жыл тақта отырған, 68 жасында дүние салған», — делінеді жырда. Осы екі ортада қырғыздармен соғыс болғаны да хабарланды. «Абылай қайтыс болған соң елге Қасымнан тараған Кенесары, Наурызбай, Саржандар билік етті», — дейді жыр. Міне, «Сабалақ» жыры Абылайдың жас кезінен өлгенге дейінгі өмірін қысқаша баян етіп, оның жетімдіктен ханға дейін көтерілгенін эпикалық түрде әңгіме еткен. Енді осы шығармадағы тарихи шындық қаншалықты және қалай көрсетілген, соны қарастырайық.

Абылайдың бала кезінде Сабалақ атанып, кісі есігінде жүргендігін тарихшылар жоққа шығармайды. Ш.Уәлиханов Абылай ханның

<sup>9</sup> Абылай хан: Тарихи жырлар. Алматы, 1993. 1-т. 228-239-б. Құрастырған С.Дәуітов.

әкесі Түркістан қаласында өлтірілген соң он үш жасынан бастап дұшпандарынан бой тасалауға мәжбүр болғаны туралы жазған<sup>10</sup>. Ал, Р.Сүлейменов пен В.А.Моисеев Абылайдың әкесі 1725 жылы Ташкентті жау басып алғанда қайтыс болған, он жасар Әбілмансұр Түркістан қаласындағы Әбілмәмбет ханның қол астына келген деп есептейді<sup>11</sup>.

Жырларда Абылайдың ең алғаш күллі қазаққа танылуы қалмақтың ең мықты батырын жекпе-жекте жеңіп, жауды қашырғаны баяндалады. Бірде «Сару», бірде «Шарыш», — деп аталатын осы батырды біреулер: «Қалдан Сереннің інісі еді», — десе<sup>12</sup>, біреулер Қалданның жиені екенін айтады. Көптеген нұсқаларда Шарыш — Қалдан Сереннің өз баласы. Кейбір нұсқаларда Шарыш Қалданға тек ерлігімен қымбат.

Бұл тұста бір мәселенің ғана басы ашық. Ол — Шарыштың Қалданның ұлы емес екендігі. Өйткені, Галдан-Цереннің үш ұлы болған, олардың есімдері: Лама-Дорджы, Цеван-Дорджы, Цеван-Дашы<sup>13</sup>.

Абылайдың қалмақтарға тұтқынға түсуі де сан саққа жүгіртіле айтылған. «Қалдан Серен Абылайды тұтқынға алғаны» атты жырда<sup>14</sup> тұтқынға түскен Абылай Қалданды сөзден ұту арқылы азаттық алып, Қалданның Төбеш деген қызына үйленіп, елге қайтады. Мұнда Олжабай мен Малайсары батырлардың өз ханын тұтқыннан босатып алу үшін ерліктері суреттелген.

Абылайдың қалай қолға түскені туралы тарихшылар: «Бұл былай болды: екі жүз адамнан тұратын барлаушы жасақты басқарып жүрген Абылай жаудың негізгі күштеріне тура кездесіп қалды. Ойраттардың көптеген мындық әскерінің қоршауында қалған қазақтар тұтқынға түсті»<sup>15</sup> — деп жазған.

Жалпы, эпос поэтикасына бас қаһарманның ашық айқаста, тіпті, ол жалғыз болса да, тұтқынға түскендігін мойындау қайшы келеді. Сондықтан бұндай оқиға боямалана бейнеленеді. Әдетте кейіпкер, соның ішінде Абылай да бар, ұйқыда жатқанда тұтқындалады. Шәді төре жырлаған нұсқада ел шетіне қалмақтардың анық келгендігіне көзі жетпеген Абылай аз ғана адам ертіп, барлауға шыққанда, өзге

<sup>10</sup> Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. В 5-ти томах. Алма-Ата, 1985. Т.4. С.111.

<sup>11</sup> Сүлейменов Р.Б., Моисеев В.А. Из истории Казахстана XVIII века. Алма-Ата, 1988. С. 23-24.

<sup>12</sup> Абылай хан: тарихи жырлар. Алматы, 1993. 1-т. 235-6.

<sup>13</sup> Златкин В.Я. История Джунгарского ханства. М., 1983. С. 281.

<sup>14</sup> Тарихи жырлар. Абылай хан. Алматы, 1995. 1-т. 50-6.

<sup>15</sup> Сүлейменов Р.Б., Моисеев В.А. Аталған еңбек. 34-35-б.

нұсқаларда аң аулап жүргенде, шаршап, ұйқыға кетеді. Бірнеше нұсқада оның қасында жалғыз Өтеген болғаны айтылады. Шоқан жазбаларында Абылайдың бірнеше билермен және Атығай Жапақ батырмен қоса ұсталғаны атап өтіледі<sup>16</sup>.

С.Қасқабасов Абылайдың тұтқынға түсуінің аңыздарда әр түрлі баяндалуы фольклор табиғатынан туып отырған құбылыс екеніне, фольклорлық шығарма қаншалықты шыншыл болғанымен, халық тарихи фактіні сол қалпында емес, өзінің қалауынша суреттейтініне тоқталған<sup>17</sup>.

Кеңес дәуіріндегі ғылыми еңбектерде Абылайдың тұтқыннан босануы қазақтың ауызша сөз өнерінде баяндалуы шындыққа сәйкес келмейтін көркемдік қиялдың нәтижесі деп бағаланып, Абылайдың жау қолынан босанып шығуы Ресей елшісі — К.Миллердің қызметі арқасында ғана мүмкін болған жағдай ретінде түсіндіріліп келді. Бірақ соңғы кезде жарық көрген тарихи зерттеулер халық шығармаларының шындыққа жақынырақ екенін дәлелдеді. Мысалы, В.А.Моисеев: «Кеңес тарихнамасында К.Миллердің Жоңғарияға елшілік сапарының нәтижелерін салыстырмалы түрде жоғары бағалау қалыптасқан... Біздің қолымызда бар фактілер елшілік нәтижелерін бұлайша бағалаудың шындыққа сәйкес келмейтінін айқын түрде дәлелдейді, оның үстіне К.Миллер ургаға жіберілмеген де еді... Абылайдың тұтқыннан оралуы, біздің ойымызша, Ресейдің дипломатиялық шабуылының салдары емес, күшейіп келе жатқан Қоқан бектігімен күреске қазақ билеушілерін де қатыстырғысы келген және Ресеймен қарым-қатынасы ушыға түскен Жоңғар басшылығының Орта және Кіші жүз қазақтарымен қарым-қатынас тактикасын өзгертуінің нәтижесі»<sup>18</sup> — деп жазды. Осынау тарихи шындықтың көріністері Ш.Уәлиханов жазып алған «Абылай туралы жыр», Шәді төре жырлаған «Тарихат» атты туындыларда дәлірек.

«Абылай туралы жыр» атты туындыда<sup>19</sup> XVIII ғасырдың жетпісінші жылдарының басында қазақтар мен қырғыздардың арасында орын алған әскери қақтығыс суреттеледі. Оған қырғыздың маңабы әрі айтулы ері — Сәдірдің қазақтың Семіз Найман, Қоңырат руларын қатты шапқаны, оны естіген Абылайдың үш жүзден қол жинап, қырғызды шапқаны, қарымта қайтармақшы болған Сәдірге

<sup>16</sup> Валиханов Ч.Ч. Аталған кітап. 22-б.

<sup>17</sup> Қасқабасов С.А. Қазақтың халық прозасы. Алматы, 1984. 140-б.

<sup>18</sup> Моисеев В.А. Джунгарское ханство и казахи XVII-XVIII вв.. Алматы, 1991. С. 156-157.

<sup>19</sup> Тарихи жырлар. Бірінші том. Абылай хан. Алматы. 1985. 26-32-б.

Жауғашты жіберіп, жауласпау, елдесу, Таластын, Кеңестің бойын бірлесе жайлау жөнінде ұсыныс жасағанда, Сәдірдің: «Қоқи. Ел-деспеймін онымен. Жауласамын ол құлмен!» — деп, жауап қайырып, Абылайдың сүйегін дөң үстіне үйетінін айтқаны баяндалады. Бұл сөздердің Абылайды шошытқаны: «Жаланаңаш қажым сен болсаң, анау тұрған Сәдірді ат-сана, Қарық олжаға бат-сана. Ол Сәдірді атпасан, Сәдір сені алады, ат көтіне салады. Тандайынды теседі. Жанған отқа өзінді шырқыратып басады», — дегені баяндалады. Жаланаңаш қажы: «Аттым!» — деп, екі уыс топырақ тастаған соң Қоңырат мергендері мылтықтарымен оқ атып, найзагерлер ұрысқа кіріп, қырғыздарды Сарыбелде тоздырады.

Жырда сол жылы Абылай өлтірген Әтеке жырықтың қызының жоқтауы келтіріледі. Бұл жыр тарихи шындықтың негізінде туғанын қырғыз тарихшыларының: «Жоңғар хандығының құлауынан бастап Қырғызстан Ресейдің құрамына кіргенге дейін қырғыздардың саяси тарихы үшін қазақтармен тұрақты қалыптасу және оларға үнемі басқыншылықтар жасау мен шабуылдар сипаты тән»<sup>20</sup>, — деп жазуынан да аңғарылады.

Бұл әскери қалыптасулардың қалай шешімін тапқаны жөнінде Ш.Уәлиханов «Қырғыздар туралы жазбалар» атты еңбегінде: «Абылай арғындардан, наймандардан және үйсіндерден құралған күшті әскермен... қырғыздар жанқиярлықпен соғысқанына карамастан... күйрете жеңді<sup>21</sup>», — деп жазған.

Ұлы ғалымның осы еңбегінде Сарыбелде Солты руының басшысы — Жайыл және оның Үсен және Теке атты ұлдары қаза тапқанына тоқтала келіп: «Жайылдың қызы, Әтекенің әйелі — Бикемжанның жоқтауын қырғыздар осы кезге дейін айтып келеді<sup>22</sup>», — деген мағлұмат беруі «Абылай туралы жыр» мен «Қабанбай батыр» жырындағы Әтеке қызының жоқтауы туралы Б.Абылқасымовтың: «Біздің ойымызша, екі жырдағы жоқтау да өз бастауын осы Әтеке әйелі — Бикемжан жоқтауынан алатын сияқты»<sup>23</sup>, — деген дұрыс тұжырым жасауына негіз берді. Жоқтау авторының Әтекенің әйелі болуы, жоқталғандардың бірінің есімі де Әтекенікіне ұқсас болуы, казак қолымен ұрыстардың бірінде Әтекенің ұлы — Қарабектің де қайтыс болуы<sup>24</sup> — барлығы жиынтықтала келіп, жоқталушының Әтекеге айналып кетуіне себеп болуы ғажап емес. Бұл жоқтау

<sup>20</sup> История Киргизии. Фрунзе, 1963. Т.1. С. 276.

<sup>21</sup> Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах. Алматы, 1961. 1-т. С. 375.

<sup>22</sup> Сонда. 375-б.

<sup>23</sup> Абылқасымов Б. Қабанбай батыр. Алматы, 2005. 17-б.

<sup>24</sup> Уәлиханов Ш. Аталған еңбек. 253-б.



М. Әуезовтің батырлық эпос үлгілері сол туындыларда бас қаһарман болып табылатын батыр жөнінде шығарылған тұрмыс-салт жырлары негізінде туғандығы жөніндегі тұжырымының<sup>25</sup> тағы да бір дәлелі қызметін атқарады. «Абылай туралы жырдағы» жоқтауда: «Сәдір кірді камысқа. Әтекем шықты намысқа», — деп айтылуы шындықтан қашық еместігін Үмбетей жыраудың толғауында да бір соғыстың алдында қырғыз қолы манаптарының алауыздығы салдарынан қас бөлінгені, Садырдың қазақтармен бітисетінін, Әтікенің соғыс күтетінін айтысып, Садыр бөлініп кеткенде, қалған қолдың жеңіліс тапқаны, Әтікенің өзі де қаза тапқаны баяндалатынына қарап, шамалаймыз.

Біздің жоғарыда келтірген мағлұматтарымыз қырғыздың аталған батырлары қазақтармен соғыстың ұзына бойындағы әр түрлі ұрыстарда мерт болғанын, ал, жырда бұл оқиғалар эпикалық жинақтаутәсілімен біруақытта орын алған секілді етіп көрсетілетінін аңдатады. Оның үстіне дереккөздері әрбір ұрыстың тағдыры асқан қиыншылықпен шешілгенін, бұл тұстарда қазақ халқы әскери күштерінің қолбасы батырлардың төңірегіне жұмыла, бірлесе қайрат көрсетуі, Абылайдың ұйымдастырушылық дарыны шешуші мәнге ие болғанын сездіреді. Дегенмен, жырлар мен аңыздарды айтушылардың жеңісті Абылай және оған серіктес батырлардың ғайыптан қолдау көруіне байланысты оңайға түскен секілді етіп суреттеуге бейім тұратыны жиі байқалады. Мысалы, «Абылай туралы жырда» қазақтарға төнген қауіпті Жалаңаш қажы сейілтсе, Шәді төре жырлаған нұсқада Абылайдың өмірге келуіне себепші болған Бахауиддин Әулиенің қазақ хандығы басына күрделі жағдайлар орнағанда жіберген Жалаңаяқ Әздүр дуана Абылайдың жеңістерін қамтамасыз етіп отырады. «Сабалақ» атты жырлар мен аңыздарда Төле би өзінің түйесін бағып жүрген қызметшісінің ұйықтап жатқан түрін көріп: «Төрт борбайын төрт жаққа жайып жатыр. Тегінде билейді екен оң мен солды. Тегін емес, бұл шығар асыл тектен. Шамалап жүруші едім сынап көптен»<sup>26</sup>, — деген жорамал жасайды.

Бірқатар фольклорлық туындыларда Абылайға ғайыптан келген жәрдемші ақ түйе ретінде көрінеді. Ә.Нәбиұлынан алынған «Абылай хан. Ақ атан» атты жырда<sup>27</sup>. Абылай өзінің бір атаны танытқан ырымдардың тегін еместігін түсінде көрген аян арқылы ұғынады. Түсінде оған ақ атан өзінің Ерен Ғайып екенін, жәрдемші болу үшін

<sup>25</sup> Әуезов М. Қазақ халқының эпосы мен фольклоры // Әуезов М. Жиырма томдық шығармалар жинағы. Алматы, 1985. 1-т., 189-190-б.

<sup>26</sup> Тарихи жырлар. Бірінші том. Абылай хан. Алматы, 1995 135-б.

<sup>27</sup> Сонда. 32-49-б.

келгенін айтып, аян береді. Абылай ұйқыдан оянған соң ақ атанның түсінде көрген жерде жатқанын көреді. Ханның карамағындағы кісілер бұл түсті: «Тәңір көктен көгертеді», — деп жориды. Бұдан көкке Құдай ретінде табынудың сарқыншағы бертінгі кезге дейін сақталғаны байқалады. Жырда Абылайдың қай бағытқа жүрсе, жолы болатынын ақ атанның қалай жатқанына қарап шамалап отырғаны, ақ боз атан боздаса, сақтық шараларын қолға ала бастау әдетке айналғаны баяндалады. Бұл нышандар «Оғызнаменің» бас қаһарманы мен оған ғайыптан жіберілген Көк бөрінің қарымқатынасын еске түсіреді. Ақ атан иесін кейбір қастандықтардан тікелей қорғаушыға да айналады. Абылайға ғайыптан көрсетілген көмек атаулының барлығы бірдей қазақ халқының аталған билеушінің басқаруымен жүргізген күресі, түптеп келгенде, Құдайдың құп көріп, қолдау жасауы нәтижесінде жүзеге асқан іс-әрекет екенін ұқтыру, яғни халықтық мұраттарды тындарман санасына сіңіру үшін қажет әдіс-тәсілдер екені хақ. Сондықтан Абылай ханның эпостағы бейнесі поэтикалық айшықтаудың әр алуан жолдары арқылы халық арманының жанды бейнесі ретінде жұртшылыққа үлгі болатындай дәрежеге көтеріле, халық әдебиетінің барлық ұстанымдары талаптарына сәйкестендіріле, мінсіз кейіпке ендіріле сомдалған.

*«Өтеген батыр» жыры.* Өтеген Өтегүлұлы — Жоңғар шапқыншылығына қарсы күресте және одан кейінгі уақыттарда елінің тәуелсіздігіне сіңірген орасан зор қызметімен халқының жанды мәңгі сақталған тарихи тұлға. Оның ерлік істері «Өтеген батыр» атты жырдың төрт түрлі версиясына арқау болған.

Ақын Тілеміс Есболов жырлаған нұсқалардың біріне Өтеген батыр ретінде алғаш таныла бастаған кезде оның ерліктеріне тәнті болған Төле би оны сынау үшін жақын мандағы бейіттің ағаштарын отын қылу үшін алып келуге жұмсағаны, Өтегеннің бидің алдын ала көрдің ішіне отырғызып қойған адамдары қарсылық жасап, өлі аруаққа қиянат жасағанын айтып, қорқытқысы, ұялтқысы келгеніне назар аудармай:

«Өлі аруақ, тыныш жат! Тірі аруаққа ас пісірем», — деп, бейіттің ағаштарын алып кеткені баяндалады.

Жоғарыда мазмұндалған сюжеттік мотив қазақ тарихи жырлары мен аңыздарында көптеген батырларға танылу арқылы формулалық сипатқа ие болған. Мысалы, Ақыт Үлімжіұлы жырлаған жырда Абылай Жәнібекті осылайша сынаса<sup>28</sup> жырдың өзге нұсқасында Абылайды Қабанбай алмастырады<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> «Үн» (журнал). 2006, № 1. 9-б.

<sup>29</sup> Сәнік Зейнолла, Садықан Бейсенғали. Қаракерей Қабанбай. Алматы, 1989. 44-б.

Ендігі бір жырда Қабанбай осылайша Шақшақ Жәнібекті сыйнайды. Ағыбайдың, Сұраншының және өзге де батырлардың осындай оқиғаны бастан кешіргені туралы аңыздар бар.

Жырдың Тілеміс ақын жырлаған екінші нұсқасы Өтегеннің ата-бабалар аруағының жәрдемімен ғайыптан пайда болуын суреттеуден басталады.

Елді оба жайлағанда Өтеғұлдың он ұлы бірдей шетінейді. Бір күні Өтеғұлдың түсіне үлкен атасы еніп, одан: «Өлген ұлдарыңды қайтарайын ба, әлде соларға татитын бір ұл берейін бе?» — деп сұрайды. Өтеғұл қайтыс болған ұлдарының бәріне татитын бір ұл бергенін қалайды. Сол аян өмірде бұлжымай келіп, Өтеген дүниеге келеді.

Классикалық қаһармандық жырлардың тұрақты бөлшегі болып табылатын батырдың өзіне лайық ат таңдау оқиғасы бұл жырда да кездеседі. Бірақ онда керемет жағдай кездеспейді. Содан соң Өтегеннің Райымбек, Тауасар секілді батыр жолдастарымен бірге қалмақтарға қарсы тұруы басталады. Өтегеннің қасындағы батырлар ретінде Қойгелді, Сәмен, Наурызбай, Райымбек, Шинет, Тауасар, Молдабай, Қанжығалы Бөгенбай, Ысты Төлек аталады. Бұлардың әрқайсысы Жонғар шапқыншылығы кезінде қолбасшылық дарынымен көзге түскені белгілі. Жырда Өтегеннің солардың барлығына басшылық жасауы — халық шығармашылығында бас қаһарманды өзгелердің барлығынан артық етіп көрсету машығының көрінісі.

Өтеген ұйымдастырушылық қабілетімен де, жаудың бас батыры Тайшықпен жекпе-жекте жеңіске жетуі арқылы да басқыншыларға тосқауыл қоюда шешуші қызмет атқарады. Негізгі кейіпкерді бұлайша даралау да — тарихи эпоста жиі кездесетін құбылыс. Батырдың жеңілген жауды кейін қарай ысыра ұрыс жүргізу талабын Төле би құптамай, сол кез үшін батырлардың жаумен соғысуы емес, босқан халықпен бірге болып, жаңа қонысқа орналастырумен айналысуы тиімді екенін түсіндіреді. Ел ағасының орынды ақылын қабылдауы — Өтегеннің парасаттылығының белгісі. Сыр бойына ауып келген елге ол жерден гөрі Сарысу бойының жайлы екенін ұқтырып, сонда бастап келетін де — Өтеген.

Жыр қалмақтарға қарымта соққы берген қазақ қолына алғаш келіп, жеңістерге жеткен батырлардың бірі де Өтеген екенін бейнелеумен аяқталады.

Жырдың композициялық құрылымы да, сюжеттік желісі де, образдар сомдау тәсілі де ескі заман жыршыларының көне сүрлеуінен ауытқымаушылықты аңдатады. Өткен өмірдің көріністерін ашып

көрсету, сол арқылы халықтық мұраттарды насихаттау классикалық қаһармандық эпос үлгілеріндегідей мұнда да бас кейіпкердің басынан өткен жағдайларды хронологиялық тәртіппен тізбектей баяндау арқылы жүзеге асқан. Соған орай бас кейіпкердің бейнесінде оны батырлар жырының өзге де қаһармандарына ұқсататындай нышандар мол. Оның бір белгісі – Өтегеннің де кереметтің күшімен туған айрықша тұлға екендігі бейнеленуі.

Ғылыми зерттеулер нәтижесінде көбінесе ертегі кейіпкерлері карапайым адамдардың балалары, ал, оған керісінше эпос қаһарманының шыққан тегі үстем тап өкілдері болып келетіні анықталған<sup>30</sup>. Бұның дұрыстығына жырда келтірілген Өтегеннің ата-бабалары туралы мағлұмат та дәлел бола алады. Жырдың прологында Бәйдібек пен Жарылқамыстан Бұқардың, Бұқардан Сырымбеттің таралғаны, Сырымбеттен туған алты ұлдың бірі Өтеғұл екені атап өтіледі.

С.Қасқабасов: «Енді кейіпкер – батыр дүниеге келерде, міндетті түрде бір төтенше оқиға болады; болашақ қаһарманның не әкесі, не шешесі қаза болады, я болмаса, олар қуғында жүреді. Немесе ол туар кезде елді жау шабады, т.т.», – деп атап көрсеткен<sup>31</sup> қаһармандық эпосқа ортақ сипат Тілеміс айтқан нұсқада Өтегеннің оба індеті қарсаңында, әке-шешесі бір перзентке зар болған заманда өмірге келуінен, оның сәби шағында Өтеғұлдың қайтыс болуынан аңғарылады.

Халыққа Жерұйық қоныс іздеу – барлық халықтардың айрықша бір қиыншылыққа тап болған сәттерінде қылаң беретін әлеуметтік утопиялық сарын. Қазақ әпсаналарында Асан Қайғының, оның қызы – Жұпардың Жерұйықты іздеуі баяндалады. «Өтеген батыр» жырының Жамбыл және бірқатар өзге де жыршылар жырлаған нұсқасының бас кейіпкері де осындай мақсатпен сапар шегеді.

Жамбыл жырлаған нұсқалардың бірінде ұлы акынның өзі айтып отырған жыр туралы: «Хикая емес бұл өзі өз жанымнан шығарған», – дей келіп; бұл шығарманы қандай өнерпаздан үйренгенін нақтылап айтпай, бұл жырды желден, тағы құлжадан, бұлбұлдан, қыраннан, толқыннан, шөптен, гүлден, жұлдыздан, сай-саладан естігенін айтып, ақыр соңында ғана: «Бұл жырды мен естігем жыршыдан, ақын қауымнан», – деп мойындауы қазақ жыршыларының дәстүрінен алшақтайды. Бұл тұста Жамбылдың жыршылық дәстүрді бұзғандығы Сапарғали Бегалинге Шапырашты руының қариялары бұл жырды

<sup>30</sup> Қасқабасов С. Жаназық. Астана, 2002. 412-б.

<sup>31</sup> Сонда, 430-б.

ертректе Күсеп ақын, одан кейін Сүйінбай жырлағанын, жана заманда елдің қонысы тарылған кезде Жамбылдың қайта жанғыртып жырлағанын айтуы дәлел<sup>32</sup>.

Халық аңыздары мен жырларының көпшілігінде Өтегеннің қос мүйізі болғандығы атап өтіледі. Жамбыл оны «батырлықтың белгісі» ретінде түсіндіреді. Дегенмен, әлем халықтары адамға біткен қос мүйізді барлық қасиеттері жағынан теңдесі жоқтықтың нышаны деп есептегені екі дүниенің билеушісі саналған Ескендір Зұлқарнайынның да осындай белгісі болғанынан аңғарылады. Жамбыл жырлаған нұсқада Өтегеннің адамдармен қактығысы суреттелмейтінінің, оның қарсыластары айдаһар, әбжылан, жезтырнақ секілді мифологиялық құбыжықтар екендігінің де сыры сонда жатқан тәрізді.

Жырда исламға дейін және одан кейін пайда болған қиял-гажайып мотивтер аралас қолданылып жатады. Өтегеннің өзгелердің барлығынан артық боп туған жан иесі екенін рулық дәуірде туған тотемизм дінінің жемісі болып табылатын қос мүйізбен қатар батырды жапандағы елсіз ормандағы ақ үйде ақ сақалды, ақ шашты қария кейпінде қарсы алған Ғайып Ерен де байқатады. Ол Өтегенге сәт сапар тілеп, пайдалы кенес береді.

Жиделі Байсын өлкесіне жеткен Өтеген өзінің арманына жеткендей болады. Бірақ ол жердің шөбі жылқыға жақпайтынын білген сәтте Өтеген: «Жылқыға шөбі жақпаса, жылқыға жайылым таппаса, шоғы сөнген отындай келмейді қалпына», — деген ойға келеді де, сол арада отыра қалып, жылайды. Жайлы қоныстан күдер үзіп, еліне қайтады.

Шындығында, Өтегеннің кері қайтуына Жиделі Байсынның ол дәуірде Орта Азия хандықтары иелігіне айналып үлгергені себеп болғаны анық. Дегенмен, жырдың бас қаһарманының өзге жан иелерінен тайсалып, солардың ықпалына көнуі — эпос поэтикасына жат құбылыс. Сондықтан жылқыға қолайсыз болушылық сарыны мотивировка қызметін атқарады.

Сүйінбай жырлаған нұсқада<sup>33</sup> Өтеген өз елі Қоқаннан зорлық көріп, елқорғайтын батыр жоқтығының зарын тартқан кезде, халқын көп күттіріп, асыға тостырып барып, дүниеге келеді. Ақырында, ақ сақалды сары тісті бір кәрі шал әлемдегі жан біткеннің, тіпті, аң-құстың, дию, пері, жындардың — барлығының тілін білетін, солардың күллісіне әмірі жүретін, ешқандай жаудан жеңілмейтін,

<sup>32</sup> Бегалин С. Жамбыл. Алматы, 1996. 46-б.

<sup>33</sup> Сүйінбай. Шығармалары. Алматы, 1990. 23-27-б.

дәл он екі жасында жаудан кекті әперетін Өтеген атты батыр дүниеге келгенін болжап айтады. Бесіктен белі шығып үлгеретіндей жасқа жетпей-ақ Өтеген Қоқанның Көки ханына қарсы жалғыз өзі қарсы тұрып, жаудың қолын быт-шыт қылып, ханды қашырады.

Бұл нұсқа халық қиялының ел сүйген батырды кейде өмірде болуы мүмкін емес іске де араластыратынын аңғартады. Олай дейтініміз: Өтеген батыр Қоқан хандығының қазақ еліне қарсы бағытталған агрессиялық саясаты бастау алмастан бұрын өмірден озған. Бұл шындықтың 1815-1898 жылдар аралығында Жетісу өлкесінде, яғни, Өтегеннің өмір тарихына куә болған өлкеде, батыр туралы естеліктер өзгеріске түсе қоймаған уақытта өмір сүрген Сүйінбай ақынға жақсы мәлім болғанына күмәнданудың қисыны келмейді. Соған карамастан, ақиық ақын өз кезінде жан төзгісіз ауыртпалыққа айналған Қоқанның езгісіне Өтегенді қарсы қою арқылы халқының жүрегінде оптимизм отын жағуды шеккі көрмегені сезіледі. Сондықтан ол жырлаған нұсқа басынан аяғына дейін тұтастай фольклорлық мотивтерден құралған. Ол мотивтердің көпшілігі көне дәуірден келе жатқанын ғайыптан пайда болу, қаһарманның жан-жануардың барлығының тілін білуі секілді мотивтердің алғашқы қауымдық құрылыс адамдары сана-сезімінің жемісі екенінен байқаймыз. Бұлардың соңғысы аңшылық дәуір адамының тотем-баба туралы түсінігі мен наным-сенімдерінің нәтижесі екені дәлелденген.

*«Сырым батыр» жыры.* Ұлт-азаттық көтеріліс басшыларының бірі — Сырым Датұлы туралы жыр бізге екі нұсқа күйінде жеткен. Оның біріншісі батырдың қазақ елі орыс отаршылдары және солармен ауыз жаласқан жергілікті хандар мен сұлтандар тарапынан екі жақты езгі көріп жатқан уақытта салтанатты, ракатқа толы өмір сүріп жатқан Кіші жүздің ханы Нұралыны іздеп барып, жолығып, халықтың мұң-шерін білдіргенін суреттеуден басталады. Бұған шамданған Нұралы батырды байлауға бұйрық бергенде ханның нөкерлері жалғыз келген Сырымға бата алмайды. Керісінше, ханның тірі қалуына Нұралының ханымы, Сырымның туған қарындасы — Ақлима сұлудың араша түсуі себепші болады.

Қайтар жолда батыр өз аулын тонап, ұлы мен зайыбын тұтқын қып алып келе жатқан орыс әскерінің бір тобымен соғысып, жеңіп, отрядты түгелімен байлап алады.

Жырдың келесі тарауында Сырым бастаған қырық жігіттің Стаханов салған қамалға шабуылы суреттеледі. Жайықтың арғы бетіндегі жау қамалына қарай аттарын жүздіріп келе жатқан қазақ жігіттеріне қамалдан зеңбірек оғы жаудырышып, қырық жігіттің тоғызы

ғана судан аман өтеді. Ол тоғызы да оққа ұшқанда, жалғыз өзі жаумен алысып, таң атқаннан бастап, қызыл інір болғанша шайқасқан Сырым зеңбіректен оқ тиіп, жараланғандықтан, қансырап, ақырында есі ауып, аттан жығылады. Батырдың сол ерлігінің куәсі болып, кейіннен әкесіне баяндаған Нұралы ұлы Есім сұлтан Сырымның сол кездегі қимылы Азауды шапқан Орақты елестеткенін, батырдың балтасынан қамалдың қақпасы бұзылғанын, қылышынан мың кісі қырылғанын, найзасынан жарты мың адам жараланғанын баяндап, әңгімесін: «Зеңбіректен оқ тиіп, құлатпаса Сырымды, көрер ме, сірә, көрмес пе ең Есім сұлтан ұлынды», — деп тәмамдайды.

Қансырап жатқан Сырымды жау әскері шынжырмен бұғаулап, түрмеге қамайды, Сырымға қарасты екі мың үйді шауып, тонайды. Ел адамдары Сырымды босату үшін елу жігіттен қол құрап, Сырымның өзі баулыған Есболат батырды соған басшы қылып, аттандырады. Есболат түрменің қарауылын өлтіріп, ішіне еніп, Сырымды босатып, елге қайтарады.

Жырдың енді бір тарауында Атырауды, Жемді, Сағызды, Ойыл мен Қиылды, Мұғаджар, Жайық арасын жайлаған қазақ баласының Сырымның шабыншылыққа ұшыраған аулының қонысы — Бұлдыртыға жиылып, кеңес өткізгені, ақсақалдардың белсеніп, әулиеге сыйынғаны бейнеленген.

Ел жақсылары бір шешімге тоқтала алмай тұрғанда, Сырым айтқан шешендік толғаудың әсері жырда: «Сырым сөзі — сырлы сөз. Қыздырды қызу ерлерді. Жүрегінде желі бар аламанға жел берді. Атам қазақ халқының аруағы тербелді. Бұрқырап тастай Бұлдырты, құр-құрлап ұстап жылқыдан, жұлқынған тұлпар ерленді», — деп бейнеленеді.

Жырды айтушының:

*«Жалғасы бар, — деп айтады, — бұл Сырымның  
Табайын оны, Тәке, енді қайдан?» —*

деп, жырды жазып алушы — Тайыр Ауатановқа қарата айтқаны бұл туындының аяқталмағанын, яғни елеулі бөлігінің бізге дейін сақталып, жетпегенін аңдатады.

Жырдың композициялық құрылысы, образдар әлемі сан ғасырлар бойы қалыптасқан эпикалық дәстүр қалыптастырған әдіс-тәсілдерге сүйене отырып жасалған. Бұл ең алдымен жырдың кейіпкерлерінің санының аздығынан аңғарылады. Қазақ жырлары әдетте ел орынға отырған кезден басталып, ұйқыға кетер кезге дейін орындалуға бейімделіп шығарылатындықтан, көлемі шағын, кейіпкерлер әлемінің ауқымы тар болуы заңдылыққа айналғаны, қазақ эпосындағы кейіпкерлер құрамын дағдылы қалыпқа түсіргені,

батырлық жырының ең басты типологиялық ерекшелігі — оның бас кейіпкері халық қорғанына айналған батыр, ал, оның қарсыласы жаулардың билеушісі, көбінесе ханы болып келетінінен, бұдан өзге кейіпкерлер қатарында бас қаһарман мен оның қарсыласының отбасы мүшелері (әке-шешесі, зайыптары, балалары, бауырлары) және ең жақын серіктері болатыны белгілі. Осындай үрдіс жоғарыда мазмұндалған жырда да қайталанатыны ондағы кейіпкерлердің бас қаһарман мен оның ең басты жауы — Нұралы хан мен Ералы, Есім сұлтандар және Сырымның қарындасы, Нұралының ханымы — Ақлима сұлу, Есболат батыр, атаман сияқты бірнеше адамның ғана болуынан көрінеді.

Сөз болып отырған көтерілісті басқарушы жалғыз Сырым ғана емес екенін, оның қатарында Табын руының билері — Барақ пен Тіленші де болғанын деректер айғақтайды. Бұл ақиқат «Барақ батыр» жырында да жақсы көрінеді. Дегенмен, жырда барлық бастама да, көрсетілген күш-қайрат та Сырымның жеке белсенділігінің нәтижесі ретінде бейнелеуінің сыры әлемдік эпоста тарихта орын алған әскери қақтығыстарда елдің тәуелсіздігін бас қаһарманның жалғыз өзі ғана қорғап қалған секілді бейнеленуінің, яғни бас кейіпкер болып табылатын батырдың бір өзі бүкіл халқының күш-қайратын танытуы дәстүрге айналғанында жатыр. Соған орай Сырымның ақыл-ойы да, елдің қамын жеуі де, ерлігі мен қажыр-қайраты да жырда көрініс беретін адамдардың бәрінен басым түсіп жатады. Оның образы халық эпосының қаһармандарына ұқсата сомдалғаны жырда оның бірнеше рет жалғыз өзі сан жағынан өзінен анағұрлым басым жауға шабуынан да аңғарылады.

Жырда жағымды кейіпкерлердің мінсіздендіріле, ал, олардың қарсыластарының жағымды мінез-құлықтан ада пенде кейпіне ендіріле суреттелуі де — фольклор поэтикасының ұстанымдары тудырған өзгешелік.

\* \* \*

### *ХІХ ғасырдағы оқиғалар мен тұлғалар туралы жырлар*

*Жалпы сипаты.* Қазақ халқының ХІХ ғасырдағы ұлт-азаттық күресінің қаһармандары — Кенесары және Наурызбай Қасымұлдары, Ағыбай, Жанқожа Нұрмұхамедұлы, Бекет Серкебайұлы, Досан, Арқалық, Мырзаш, Қармыс, Төлеп, Балуюанияз және тағы басқа батырлар да тарихи жырлардың бас қаһармандары болып табылады.

Бір тамашасы — бұл туындылардың бірқатары — өздерінің



бас кейіпкерлеріне айналған халық қаһармандарының өмірден өткеніне жарты ғасырға жетер-жетпес уақыт болғанда жарық көріп үлгерді.

Ш.Елеуенов пен Ж.Шалғынбаеваның «Қазақ кітабының тарихы» атты еңбегінде: «Жүсіпбек Шайхисләмов 1903 жылы Қазан қаласында «Қисса-и Кене хан һәм Наурызбай» деген атпен бастыртады. Екінші басылымын баспагер Ахмадуллин шығарады»<sup>34</sup> — деген мағлұмат келтірілген. Бұл жырдың қаһармандары — Кенесары мен Наурызбай өздері басқарған ұлт-азаттық көтерілістің 1847 жылы жеңіліс тауып, қаза болғаны белгілі. Н.И.Веселовский Мұсабай жыраудан 1893 жылы «Жанғожа батырдың толғауы» атты жыр жазып алып, 1894 жылы Петербургте бастырып шығарды. Осы жырды И.В.Аничков та Мұсабай жыраудың өзінен жазып алып, оның орысшаға жолма-жол аудармасын 1894 жылы жарық көрген «Рассказ о батыре Джанходже Нурмухамедове» деген атаумен<sup>35</sup>, осы туындының түпнұскасын 1895 жылы араб әрпімен Петербургте жариялады.

Кіші жүз қазақтарының 1855-1858 жылдардағы Ресей патшалығының отаршылдық қысымына қарсы көтерілісі басшыларының бірі болған, 1858 жылы тұтқындалып, Сібірге жер аударылған Бекет батыр туралы жырлардың бір нұсқасын «Ученый записки Казанского университета» журналының 1896 жылғы IV шығарылуында «Киргизская былина о героях Ерназара и Бекета» деген атаумен И.В.Аничков<sup>36</sup>, екінші бір нұсқасын сол журналдың 1897 жылғы санында «Киргизская былина «О Бекет батыре» деген атаумен Ә.Диваев жариялады<sup>37</sup>.

Көрсетіліп отырған жайттен байқайтынымыз — оқиға неғұрлым бертінгі уақытқа жақын болса, ол туралы шығарма одан аса көп мезгіл өтпей-ақ тууы да мүмкін екендігі. Оның себебі — XIX ғасырда қазақ даласында Ресей мен қокандықтардың үстемдігіне қарсы күрестің жиі болуы еді. Ұлт азаттығы үшін шайқаста адамдар барынша қаһармандық көрсетті, міне, солардың ерлігін дәріптеу қажеттігі пайда болды. Сөйтіп, әрбір көтерілістен кейін әртүрлі аңыз, әңгіме, өлеңдер туып отырды. Бұл ғасырдағы бүкіл тіршілік бұрынғысынан басқаша, жедел даму үстінде болды, ел шығармашылығы да баяғыдай

<sup>34</sup> Елеуенов Ш., Шалғынбаева Ж. Қазақ кітабының тарихы (Ежелгі дәуірден 1917 жылға дейін). Алматы, 1999. 138-б.

<sup>35</sup> Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 1894, Т. XII. Вып. 2. С. 209-237.

<sup>36</sup> Ученый записки Казанского университета. 1896. Вып. IV. С. 1-16.

<sup>37</sup> Ученый записки Казанского университета. 1897. Вып. XI. С. 1-72.

баяу емес, болып жатқан оқиғалардың артынша дереу туып жатты. Ол дүниелер, әсіресе, поэзиялық үлгідегілері циклденіп, сюжеттік тұтастануға түсіп, болған оқиғадан жарты ғасыр өтпей жатып, эпикалық туындыға айналып үлгерген тәрізді. Көңіл бөлетін нәрсе – XIX ғасырда эпостың дәстүрі күшті болды, өйткені, бұл шақта эпос, негізінен, сейілдік қызмет атқарып, тәлімдік мақсатта айтылып жүрді. Ал, мұнын өзі жаңадан туып жатқан тарихи жырдың көркемдік болмысына әсерін тигізгені сөзсіз.

*Кенесары туралы тарихи шығармалар.* Табаны күректей он жылға созылған Кенесары қозғалысы халық жадында ұмытылмастай із қалдырды. Кенесарының өзі, оның сарбаздары мен батырлары жөнінде фольклорлық та, әдеби де туындылар сол заманның өзінде-ақ пайда болған. Көтерілістің ішінде болған Нысанбай жырау мен хан ордасында жүрген Досқожа ақындардың өлендері мен толғаулары – тарихи оқиғалардың шежіресі іспетті. Көтерілістің тұсында, одан кейін де әр түрлі әңгімелер, аңыздар, дастандар туған. Олардың біразы – авторлық шығармалар болса, енді бір тобы – фольклорлық, авторсыз дүниелер. Бұл екі топтағы туындылардың ұқсастығымен қатар айырмашылықтары да бар. Авторлық шығармалар – әдебиетке жатады, оларда автордың даралық ерекшеліктері бой көрсетеді де, бейнеленіп отырған оқиға мен кейіпкердің іс-әрекеті автордың ой елегінен өтеді. Яғни автор объектісін өзінің мақсатына, талап-талғамына сәйкес суреттейді. Сол себепті көтеріліс туралы ертедегі, сондай-ақ кейінгі замандағы әдеби шығармаларда Кенесары мен оның серіктестері туралы, олардың атқарған қызметі жайында жеке автордың ой-өрісі, түсінік-пайымы көрініс табады.

Ал, фольклорда олай емес. Кез келген фольклорлық туынды ең әуелі халық түсінігін, халықтың көзқарасын, ойын білдіреді. Сол себепті ол оқиғаны да, бас кейіпкерді де халық ұғымына, халық пайымдауына сай бейнелейді. Фольклордың негізгі көркем әдісі – романтика, ал көркем мұраты – идеал болғандықтан болмыс та, адамдар да дәріптеле суреттеледі. Сондықтан қай оқиға болса да, қай тарихи тұлға болса да дәлме-дәл, сол күйінде көрсетілмейді, керісінше, «солай болса екен» деген тұрғыда бейнеленеді. Екінші сөзбен айтқанда, фольклорда өмірдегі шындық емес, қиялдағы шындық суреттеледі. Міне, Кенесарының фольклордағы бейнесін осы тұрғыдан түсіну керек.

Кенесары туралы фольклорлық шығарма айтарлықтай көп емес. Шынын айтқанда, хатқа түскенінен гөрі ел аузында айтылып, әлі жиналмағаны көбірек секілді. Ал, қолда бар мәтіндер

жанрлық жағынан да, мазмұн жағынан да әр алуан. Әзірше мәлім шығармалардың дені — шағын өлеңдер, аңыздар мен әңгімелер. Арасында эпикалық туындылар да бар. Мысалы, «Абылай, Кенесары» сияқты комақты жыр. Ал, «Наурызбай-Ханшайым» атты шығарма тарихи жырдан гөрі халық балладасына жақын, онда Кенесары ешкіммен соғыспайды.

Жалпы, Кенесары туралы фольклорлық шығармаларда нақты бір тарихи оқиға баяндалмайды. Оларда ханның орыс қаласын шапқаны және қырғыздарға қарсы шабуылы туралы айтылады да, соғыс эпизодтары суреттелмейді. Мәселен, Ресейдің казак жеріне дендеп кіргеніне қарсы күресі жайында Емді, Адырлы деген екі қаланы шапқаны айтылады, бірақ қала тұрғындарымен болған шайқас бейнеленбейді, оқиға жалпылама түрде ғана әңгімеленеді:

Бес жүз әскер жігітпен  
Емдінің шапты қаласын.  
Бес жүз сиыр, мың сарық  
Төлеңгітке айдатты.  
Болат қақпа, тас кілт  
Көрсетіпті ерлер қайратты.  
Жолындағы Адырлы,  
Оны да шауып сорлатты.  
Көп ажалға қарамай,  
Онан алды қырық атты.  
Қалғанына өрт қойып,  
Шүлдірлетіп шулатты<sup>38</sup>, —

делінеді жырда. Осы шығармада және тағы «Кенесарының сөзі» деген өлеңде Кенесарының казак елі Ресейдің отары болуына қарсы екені ашық айтылады. Оны Кенесарының өз сөзінен анық көруге болады:

Бағынба, казак, орысқа,  
Бағынсаң, казак, орысқа,  
Осы бастан амандас  
Сарыарқа дейтін қонысқа.  
Береке кетер асыңнан,  
Билігің кетер басыңнан...<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Тарихи жырлар. Үшінші том. Кенесары — Наурызбай. Алматы, 1996. 3-т. 173-б.

<sup>39</sup> Сонда. 216-б.

Бір ғажабы, Кенесары образы біздің түсініміздегі эпикалық планда көрінбейді. Ол ежелгі батырларша қалың жауға жалғыз өзі шаппайды, мыңдаған қолды жайратпайды, қамалды бұзып, ойран салмайды. Рас, кейбір шығармаларда фольклордың шежірелік тұтастану заңдылығы байқалады. Әдетте, ескі батырлық жырда қаһарманның ерекше болып туатындығы туралы пролог болады. Онда болашақ батырдың ата-анасы, бабасы жайында әңгімеленеді. Осы дәстүр Кенесарыға байланысты да аңғарылады. Мысалы, «Наурызбай-Ханшайым» атты эпикалық туындыда Кенесарының ерекше екенін айту үшін оның бабалары туралы баяндалады. Онда былай делінеді: Абылай бүкіл мұсылманға хан болған, қалмақ Қалданның қызын алған, одан Қасым туған. Ол «өзге ұлынан асып туған, көңілін дұшпанының басып туған. Қарнында анасының қан шеңгелдеп, қызартып екі көзін ашып туған», — деп Кенесарының әкесі Қасым ерекше адам болғанын айтады. Ал, одан туған Кенесары да тегін емес деген ұғым жатыр мұнда. Қасымның төрт ұлының ішінде бөлек туған Кенесары, ол сол себепті хан болды, — дейді халық жыршысы.

Дәл осындай пролог «Абылай, Кенесары» атты жырда да бар. Мұнда да Абылайдың қалмақ ханы Қалданның қызын алуы, одан қан шеңгелдеп, екі көзін қызартып Қасымның тууы, оның 14 жаста хан болуы, Қасымнан төрт ұл туғаны айтылады да:

Кенесары — хан болды,  
 Үлкен ұлы Қасымның,  
 Шұғаның қикымы,  
 Сынығындай асылдың.  
 Ғылымның білді жасынан  
 Неше түрлі пасылдың!<sup>40</sup> —

деп сипатталады Кенесары аталмыш жырда.

Көңіл бөліп айтатын нәрсе: қолда бар фольклорлық мәтіндерде Кенесары бейнесі айтарлықтай эпикалық әсірелеуге ұшырамаған. Оның іс-әрекетінде ешбір гиперболалық белгі жоқ. Демек, Кенесары туралы аңыз-әңгімелер классикалық фольклордың поэтикасын бойына түгел дарытпаған. Мұның өзі Кенесары бейнесін фольклорлық кейіпкерге толық айналдырмаған. Ол халық түсінігіндегі шындыққа жақын бейнеленген, бірақ соған қарамастан Кенесары — идеалды кейіпкер, мінсіз адам, әділ хан ретінде суреттеледі. Ол бірнеше сипатта көрінеді. Егер жүйелеп айтар болсақ:

<sup>40</sup> Сонда. 171-175-б.

Кенесары — идеалды қаһарман, билік тізгінін мықтап ұстаған әмірші, күллі қазақты өзіне қаратқан хан. Оның қол астына атакты батырлар жиналған. Олар ханның ордасын — мемлекет орталығына айналдырған. Жыршыны тындайық:

Хан болды Кенесары Орта жүзге,  
Жайылды әруағы өзге жүзге.  
Хакім боп, жеті жұрттан иығы асты,  
Жарамас шөп салуға басқан ізге<sup>41</sup>.

Кенесары — жай ғана хан емес. Ол — ел қамын жеген хан. Қазақ елінің еркіндігін, елдігін сақтауға күш салған әмірші. Жұртқа өз ойын ашық айтып, бостандыққа шақыратын көшбасшы. Міне, Кенесарының халыққа айтқан сөзі:

«Біздің бұл Сарыарқадағы қазаққа: «Бізге бағын, қара», — деп, Ресей патшалығынан келді... Екінші жағынан Қытайдан да елші келіпті». Сонда Кенесары: «Қарама, өзіміз ел боп тұралық. Қазақ хандығын құралық»<sup>42</sup>, — депті.

Сол замандағы қазақ батырлары жасақтарымен Кенесарының қасында болып, оның бұйрықтарын екі етпей орындап, жеңіске жетіп жүреді. Бір аңызда былай делінеді:

«Кене ханның қол астына қазақтың батырлары бастаған 14 мың қол жиналды, ат жақсысын мінді, сауыт жақсысын киді. Бұлар өздерінің ордасын Алтай-Қарпықтың ортасы — Құланөтпеске тікті. Кіші жүз, Ұлы жүзден де қайраты бойына сыймай келген атакты батырлар да Кененің қолына қосылып жатты»<sup>43</sup>.

Тағы бір мәтінді оқып көрелік:

«Қайраты қара бастан қайтпаған алып ер Тамадан Жолдыаяқ батыр, Өмірзақ Тоғалақ батыр, Құшак Бәйтелі батыр, Тарақты Құлжан батыр бастаған батырлар 10 мың әскермен Кененің Көкшетаудағы бекініс камалына қосылды. Әскері көбейіп, күші артып, енді Николайға ойран салуға ойлады»<sup>44</sup>.

Келтірілген мысалдардан Кенесары — ұлы күрестің ұйымдастырушысы, басшысы екенін көреміз. Кейбір әнгімелерде Кенесары жауынгерлерінің Ресей әскерімен ұрысы баяндалып, ханның ақылды да айлалы қолбасшы болғаны көрсетіледі. Осы ұрыстарда да, басқа да қиын жағдайларда Кенесары алды-артын терең ойлап, кең пішетін басшы ретінде көрінеді.

<sup>41</sup> Сонда. 106-б.

<sup>42</sup> Сонда. 215-б.

<sup>43</sup> Ақжолтай Ағыбай батыр. Алматы, 2002. 151-б.

<sup>44</sup> Сонда. 159-б.

Кенесары — ақылшы, батагөй абыз, тапқыр шешен, бекзат болып бейнеленеді. Әрбір жауапты, қиын іс Кенесары бата бермей істелмейді. Жорыққа шығарда, шайқасқа енерде ол бата беріп, ақ жол айтып кіріседі. Оның батасы фольклор дәстүрінде болып келеді. Мысалы, Тілеуқабак жұртына кетіп бара жатқан Наурызбайға берген батасы мынадай:

Он сегіз мың әлемге  
Патша болған құдайым,  
Көз жасымды қабыл ет,  
Мінажат етіп жылайын<sup>45</sup>, —

деп бастап, 124 мың пайғамбарға, 33 мың сахабаға, 4 шариярға т.б. әулиелерге жалынады, Абылай хан аруағынан көмек сұрайды. Бұл бата халық ұғымына сәйкес. Жыршы Кенесарының аузына әдеттегі батаны салып отыр. Оның ойынша Кенесары халықтан алшак емес.

Кенесары әділ би, шешен ретінде әртүрлі ережелер мен шарттарды да заңдастырып, жүзеге асырып отырады. Сөзіміз дәлелді болуы үшін мына бір аңызға көңіл бөлейік.

Кенесары, Наурызбай, Балаби, Басығара жиналып отырғанда Ағыбай ханнан сұрайды:

— Егер бір қарашы екіншіні өлтірсе, құны не болады? — деп. Хан:

— Ердін құны 30 түйе болсын! — депті.

— Төренің құны не болады? — депті Ағыбай.

— Төренің құны — 100 түйе һәм таңдамалы қыз, қара кілем, қара нар болсын! — депті Кенесары.

— Ұрғашының құны қандай? — депті Ағыбай.

— Қалыңмалы қандай болса, құны сондай және 20-30, 5-10 түйе үстіне артық төлейді<sup>46</sup>, — депті хан.

Міне, бұл мәтін — кәдімгі шешендік сөздің үлгісі. Фольклорда жиі кездесетін «сұрақ-жауап» түрінде құрылған тапқырлық сөздерді айтқызу арқылы Кенесарыны ақылгөй, білгір шешен етіп көрсетеді аңыз. Бұл да — Кенесарыны дәріптеу.

Кенесары бекзаттықты, хандық жолды бәрінен жоғары қояды және өзі кісілікті, жомарттықты қатты ұстанады. Бір ғана мысал келтірейік. Наурызбай мен Ағыбай Тілеуқабактын жылқысын барымталайды. Оларды Ханшайым қуып жетіп, өзінің

<sup>45</sup> Тарихи жырлар. Кенесары-Наурызбай. Алматы, 1996. 3-т. 110-б.

<sup>46</sup> Ақжолтай Ағыбай батыр. Алматы, 2002. 147-б.

тапқырлығымен, ержүректігімен Науанды тәнті етеді. Науан айдап келе жатқан жылқыны Ханшайымға сауғаға тастап кетеді. Ордаға келіп, Кене ханға болған жағдайды айтады. Риза болған Кенесары:

Етіпті, — деп, — қарағым, хандық жолды,  
Жылқы алғаннан бұл ісі он есе артық!<sup>47</sup> —

дейді де, елді шақырып, ұлан-асыр той жасайды. Кенесары ханның байлығы, сән-салтанаты көдуілгі Шығыс елдерінің падишаларынан кем емес. Оның жомарттығы, кең пейілдігі хандық затына сай. Жыршылар Кененің мырзалығын көтермелей айтып, оның пайым-түсінігінің, ақсүйекке лайық заттылығын барынша дәріптейді. Мысалы, қалыңдығына кетіп бара жатқан Наурызбайға берген сыйы мынадай:

Қазына-жабдық артты тоғыз нарға,  
Барсын деп салтанатпен мәхбур жарға.  
Қос берді падишалық алтын шатыр,  
Дүние мұқтаж емес еш оларға...  
Не асыл інжу-маржан алды тастан,  
Жабдығын тамамдады аянбастан.  
Кене хан аттандырып, амандасып,  
Айтады ақыл-хайла бір-бір бастан<sup>48</sup>.

Бұдан да артық сый-сияпатты Кенесары хан Наурызбайдың қайын ағасы Мұсаға, онымен бірге келген жолдастарына жасап, қазақтың «тоғыз сыйлау» салтын толық орындайды. Келтірілген мысалдардан көретініміз — халықтың «хан қандай болуы керек» — деген түсінігі. Өмірде Кенесары осындай кең, осындай жомарт болды ма — белгісіз. Бірақ фольклор оны осындай етіп бейнелеп отыр.

Фольклордағы Кенесары — көріпкел, сәуегей, келешекті болжаушы. Үйде, Ордада отырып, түзде болып жатқан оқиғаны сезіп, біліп отырады. Наурызбайды, Ағыбайды, басқа да батырларды сынап, олардың қасиеттерін, ерекшеліктері мен кемшіліктерін жіті аңғара біледі.

Кенесарының тағы бір қасиеті — түс жорып, алдағыны болжауы. Бірде ол Ағыбайға өз атасы Абылайдың түсін еске алып: «Менің Сыздығымнан кейін солай боламыз ғой!» — дейді.

Кенесары өзінің көрген түсін Ағыбайға жорып, былай депті:

<sup>47</sup> Тарихи жырлар. Кенесары-Наурызбай. Алматы, 1996. 3-т. Үшінші том. 124-б.

<sup>48</sup> Сонда. 126-б.

«Біздің бағымыз алдымызда, артымызда қалатын бақ жоқ, өзімізбен бірге кетеді, ал сенің бағың артында қалды»<sup>49</sup>.

Халық аңызынын айтпағы — Кенесары өз тағдырын, әулетінің болашағын алдын-ала болжап, біліп кетті. Өзінен кейінгі ұрпағы көптің арасына сіңіп кететініне, бүкіл ата-бабасынан келе жатқан бақ пен даңқтың өзімен бірге өшетініне көзі жетіп кетті.

Кенесары — идеалды кейіпкер болғандықтан оның бойында тағы бір ерекше қасиет бар. Ол — оның кереметтігі, көзінің магиясы. Ол сұқтанып, қатты мән бере караса, көзі тиеді, сөйтіп, оның назарына ұшыраған адам жарық дүниемен қоштасады. Осы халге Ханшайым сұлу ұшырайды.

Наурызбай қалыңдығы Ханшайымды Ордаға әкеліп, той өткізеді. Елдің бәрі келіннің сұлулығына қайран қалады. Жұрт мақтаған соң келінін көрейін деп Кенесары Ордаға келеді. Ағыбайға жабықты ашқызып караса, Наурызбай мен Ханшайым әзілдесіп отыр екен. Кенесары қыздың сұлулығына таң қалып, оның нұрлы жүзіне назар салады. «Әйел заттың сұлуы екен», — деп, іштей риза болып, үйге қайтады, бірақ өзінің сұқтанғанынан секем алып қалады. Көп ұзамай Ханшайым да ауырып, әні-міне дегенше, қайтыс болады. Ештеңеге түсінбей, аң-таң боп, шулап жатқан жұртқа Кенесары келіп: «Жарандар, шешіндіріп қарандаршы, ғаріпті өз назарым ұрды», — дейді. Айтқанындай, шешіндіріп караса, екі өкпесі карайып кетіпті.

Халық түсінігіндегі Кенесары — тек ақылды хан емес. Сонымен бірге ол ерекше адамға даритын керемет қасиеттердің иесі. Ол іспен, сөзбен ғана емес, көзбен де, ниетпен де нәтижеге жете алады. Ендеше халық ұғымындағы Кенесары жай адам емес, құдайдың тандап алған құдіретті адамы, сол себепті оның өзі де, ісі де айрықша. Фольклордағы Кенесары — халықтың «әділ де, мінсіз патша» туралы идеалды образы. Оның бойында ханда болуға тиісті ізгілікті қасиеттің бәрі жинақталған, халық қиялындағы, ел арманындағы ханның бейнесі көрініс тапқан.

*«Ағыбай батыр» жыры.* Ұлт-азаттық көтеріліс қаһармандарының бірі, Кенесары хан әскерінің бас қолбасшысы болған Ағыбай Қоңырбайұлы туралы халық жыры бізге екі нұсқа түрінде жеткен.

Жырдың негізгі оқиғасы Ағыбайдың жорыққа минуте лайық жақсы жылқы алып келу үшін жорыққа аттануынан басталады. Бірінші нұсқада бұған Ағыбайдың Кенеге: «Қай жерде жақсы ат болса, жи. Барады бастан асып жау айласы», — деп ақыл айтуы, соған орай Кененің алты Алаштан ат іздеуі түрткі болады. Сөйтіп

<sup>49</sup> Ақжолтай Ағыбай батыр. Алматы, 2002. 165-б.



жүргенде, Ағыбайға біреу: «Бір ел бар күншығыста, жылқысы аса сұлу мінсіз жүйрік», — дейді де, Ағыбай қасына жеті жолдас ертіп, жолға шығады.

Екінші нұсқада бір соғыста Наурызбайдың астындағы бес ат өлгені, сондықтан Кенесарының Ағыбайды шақырып алып: «Қасына қырық кісі алып, атқа мінші. Наурызбайға мінетұғын бізде ат жоқ. Бір тұлпар түрікпеннен алып келші», — дегені баяндалады.

Екі нұсқада да Ағыбай мен оның серіктестері Шу өлкесіндегі Тектұрмас өзенінің басына келіп, тынығып жатқанда оларға бейтаныс жалғыз салт атты адам келеді. Бірінші нұсқада оның жіңішке, ұзын бойлы, тіп-тік, сида, сөйлер сөзге епті, сыпайы жас жігіт екені бейнеленеді. Ал, екінші нұсқада ол — ағармаған сары бурыл сакалы бар, бет-ажары қардан ақшыл, бес метрдей бойы биік, аяғы ат үстінде салақтап, шалғынға тиіп келе жатқан, саусақтары жас баланың білегіндей, алып адам.

Бірінші нұсқада жас жігіт келе сала бас қаһарманды бұрыннан танытын адамдай: «Есенсіз бе, Ағыбай, ағеке?» — деп, сәлем береді де, содан басқа сөзге келместен, атынан түсіп, етегін төсеп, жеңін жастық қылып, ұйықтап қалады. Ағыбай мен жолдастары өздері ет асып, жейді де, бейтаныс жігітке тағы да ет пісіріп қояды. Ұйқысы әбден қанып оянған бейтаныс жолаушы дәретін алып, өзіне берілген дәмді жеп алады да, тым болмаса, бір ауыз «қош» деместен, келген жағына қарай жүріп кетеді. Екінші нұсқада бейтаныс кісі Ағыбай мен оның серіктерінің ет асқан бақыршыдан басқалары, ұйықтап жатқан уақытында келеді де, бақыршы оның түрінен шошынып, есі ауып, құлап жатқанда, бақырдағы барлық етті найзамен түйреп алып, кейін қарай қайтып кетеді.

Екі нұсқада да Ағыбай бейтаныс жолаушының соңына түседі. Бірінші нұсқада ол бұл әрекетін жолдастарына: «Мынаның жайын білмей, үйге барсам, өлімнен артық маған үлкен арман», — деп түсіндіреді. Екінші нұсқада жолаушының қылығы ашуын келтірген Ағыбай Көкбестісін алдырып, қасындағы қырық жігітіне: «Бірін барма! Әкелем өзім», — деп, аттанып, сыры беймәлім адамды қуып жеткенімен, бейтаныс адам Ағыбайға көзін де салмайды, оның тұлғасы бас кейіпкерді шошытады. Жырдың бұл нұсқасы Ағыбайды сескендірген жолаушыны сипаттаған: «Ерегіссе егер де, шабатындай, ойран етіп кеткендей бір тайпа елін», — деген тармақтардан кейін шорт үзілген.

Бірінші нұсқада жас жігіт артынан жеткен батырға: «Жарайды, Ағыбай аға, қош келіпсіз» — дегеннен басқа сөз айтпай, өзінің алған бағытына қарай тап береді. Осылайша он шакты күн бірге

жортқанда Ағыбай жас жігіттің іс-әрекетіне қайран қалып, түрін ұнатпайды. Бірінші күні жас жігіт құланды құрықпен ұстап, екінші күні Ағыбайды сескендірген жолбарысты шоқпармен бір-ақ ұрып өлтіріп, екі олжасын да Ағыбайға сойдырады. Осы жерде Айнатасов Тәужи нұсқасында Тектұрмастың басында жатқанда Ағыбайдың жолбарысты садақпен атып өлтіргені суреттелетінін де ескерте кету ләзім.

Ақырында, жас жігіт Ағыбайды жылқысы көп бір ауылдағы ақ орданың қасына ертіп келеді де, Ағыбайдың қанжарын сұрап алады да, батырға: «Осы жерде тілектес боп сіз тұрыңыз. Кешікпей, аман болсам, шығармын тез. Егер де үйден шықпай, өліп кетсем, бас сақтар ақ сұр атпен қам қылыңыз», — дейді де, ордаға кіріп кетеді. Шошынып, тері аққан Ағыбай, тәуекелге сыйынып: «Баланы қайтіп тастап кетемін?» — деп, жанын қиып тұра береді.

Аз уақыт өткен соң қанжары мен екі қолы қан болған бала үйден шығып, өзімен жылап, көрісіп жатқан әйелінің: «Залымның халі қалай?» — деген сұрағына: «Ақжолтай Ағыбаймен жолдас болып, түсірдім ішек-қарнын аяғына», — деп жауап береді.

Содан кейін Ағыбайды қонақ етіп, құрмет көрсетіп отырып, жас жігіт өзінің жиені күшінің басымдығын пайдаланып, мұның мал-мүлкін, әйелін тартып алып, өзін өлтірмек болғанын, сондықтан ақ сұр атпен қашып, жан сауғалап, жапанда қонып жатқанда, түсіне марқұм әкесінің кіріп, бұған Ағыбайдың жеті жолдасымен бірге Тектұрмасқа қонып жатқанын хабарлап, «Жолдас бол, тез бар, балам, оныменен... Қанжарын екіжүзді қару қылсаң, аласың дұшпаныңның басын кесіп», — деп ақыл айтқанын, аруақтың сол бір берген аяны айнымастан келгенін әңгімелейді.

Академик З.Ахметов жырда жас батырдың күш-қайраты Ағыбайдікінен басым екендігі баяндалуы «Ағыбайдың ақ жолды, аруақты батыр екенін айқындай көрсету мақсатын жүзеге асыру үшін қолданылған қызықты көркемдік суреттеу тәсілі» екенін дұрыс ашып көрсеткен<sup>50</sup>. Ағыбайдың жырда халық қиялындағы мінсіз батыр кейпіне енгізіле дәріптеле бейнеленгенін академик С.Қирабаев: «Ағыбай бар жерде жеңіс бар, Ағыбай жоқ жерде — қапысыз жеңіліс. «Ер Ағыбай» атты халық жыры осы концепцияны жақтайды»<sup>51</sup>, — деп түсіндіреді.

Бұл жырда да фольклордың сан ғасырлық даму тарихын-

<sup>50</sup> Ахметов З. Ағыбай батыр бейнесі әдебиетте // ҚР ҰҒА Хабарлары. Тіл, әдебиет сериясы. 1993, № 1, 36-б.

<sup>51</sup> Қирабаев С. Ақжолтай Ағыбай — ұлт-азаттық қозғалысының қаһарманы // Сол журналда. 47-б.

да қалыптасқан бірқатар мотивтер пайдаланылған. Солардың қатарына жыр нұсқаларының бірінде Ағыбайдың жорыққа өз бастамасы бойынша аттануы да жатады. Өйткені, қаһармандық эпос дағдысында бас қаһармандар аса құдіретті тұлға, яғни ешкімге тәуелсіз адам, өз елінің ең жоғарғы билеушісі ретінде бейнеленуі – басты шарттардың бірі. Екінші нұсқада Кенесарының тапсырмасымен сапарға шыққан Ағыбай бірінші нұсқада ханның өзіне ақыл беруші, өз қалауымен іс-әрекет жасаушы тұлғаға айналдырылған.

Кейіпкердің о дүние өкілдерінің қолдауы мен ықыласына бөленуін көрсететін мотивтер ғылымда «риза болған өлік» («благодарный мертвец») деген атау аясына топтастырылады. Ағыбайдың аруағының мықтылығы, яғни оның ғайыптан алар көмегі зор екені шартарапқа жайылғандығын бейтаныс жігітке марқұм әкесі тарапынан берілген аян айқын ұқтырады. Фольклор туындыларының көпшілігіне ортақ түс көру мотиві арқылы берілген аянның ешқашан жалған болып шықпайтыны бұл жырда да бұлжымастан қайталанған.

Бейтаныс жолаушының екінші нұсқадағы гротеск тәсілі бойынша үрей туғызатындай етіп суреттелген сыртқы кейпі Ағыбайдың аруағының зорлығын сездіре түсу бағытында жасалған келесі бір адым секілді. Осы нұсқада жолбарысты өлтіруші Ағыбай екені баяндалуы да бірінші нұсқада бас кейіпкердің ешқандай ерлігі бейнеленбеуінің орынсыздығын сезінудің нәтижесі деп білеміз.

Ағыбайдың жолдастарының саны жырдың бір нұсқасында «жеті», екінші нұсқасында «қырық» деп көрсетілуі де қазақ фольклорында жиі байқалатын үйреншікті құбылыстың қайталануы болып табылады.

Дегенмен, «Ағыбай батыр» жырының дүниеге келген уақыты, оған арқау болған тарихи шындық пен бұл туынды қағазға түсірілген сәт арасындағы уақыттың шығарма толық фольклорлық тұтастануға ұшырап үлгеруі үшін жеткілікті болмағаны жырда бейнеленген оқиғалардың да, кейіпкерлердің де, өзге жағдайлардың да қалыпты сипаты басым түсіп жататынынан айқын сезіледі.

*«Жанғожа батыр» жыры.* Жанғожа Нұрмұхаммедұлының бозбала шағынан бастап, өмірінің ақырғы сәттеріне дейін елін сыртқы жаулардың зорлық-зомбылықтарынан қорғаумен өткен аса атакты батыр екені жазбаша дереккөздерінде де, халық ауыз әдебиеті үлгілерінде де кеңінен ашылып көрсетілген. «Жанғожа батыр» атты жыр нұсқаларының бізге жеткен бірнеше нұсқасын оқи отырып, батырдың ең алғашқы жауға аттануынан бастап, Қокан, Хиуа, Бұқар хандықтарының қазақ жеріне өз үстемдіктерін орнатуға бағытталған

басқыншылығына және Ресей патшалығының елімізді отарлауына қарсы әр жылдары болған халық көтерілісінде батырлығын әрі ұйымдастырушылық дарынын танытқан айтулы оқиғаларының көрінісін толығымен көзге елестетуге болады.

Жырдың Н.Қарабатыровқағазға түсірген, «халық жыры» деп аталатын нұсқасы қарақалпақтан шыққан Тықы деген батырдың Сыр бойындағы қазақтарға көп уақыт бойы тізесін батырып келгенін баяндаудан басталады. Оның Жылқыайдар бидің ауылын шабуы Кіші жүздің айтулы батырларының ұйымдасып, жауға аттануына түрткі болады. Тықының қаласына таң ата барып, лап қойған қазақ қолы қорғаннан өтіп, кіре алмай, қамалап тұрғанда, Тықы жекпе-жек ұрысуға шығады. Оған ешкім қарсы шыға алмай тұрған уақытта астында жабылау ғана тайы бар он жеті жастағы Жанғожа майданға шығып, Тықыны өлтіріп, қамалға ат қойып, тосқан қолға тоқтамай, дарбазаны талқандайды. Оның жеңісті жалғыз өзі қамтамасыз еткені жырдың: «Бір қасқыр қырды мың қойды. Ұрттап ішіп, қан төгіп, араңдады, бір тойды... Қоралап айдап малдарын, толтырды батыр Қараойды», — деп суреттелген. Елге қарай келе жатқанда ер Дабылдың бөркі жауда қалғаны білінгенде, Жанғожа кейін қайтып, аға батырдың жоғын түгендеуі Доспамбеттің қамшысын, Тарас Бульбаның трубкасын жауға қалдыруды намыс санап, соны қайтарамын деп жүріп мерт болғанын еске түсіріп, бұндай мотивтің типологиялық сипатын аңдатады.

Одан кейін Жанғожа өз елінің ханы — Қылышбайды жаудан түскен олжаның көбісін күйеуі мен атасына үлестіргені үшін балталайды. Бұны естіген батырдың әкесі — Нұрымбет пен Өтеген баласын Қылышбайға алып келіп, соның жолына шалмақшы болғанда, Қылышбай: «Балаға азар бермеңдер... Мен кешемін қанымды... Қор қылмайды ешкімді, дегеніне көнсеңдер... Өзімнен болды білместік», — деп, Жанғожаны жеті Ғайып ерендер қолдайтынын білдіріп: «Бетіне келіп жүрмеңдер», — деп өсиет айтып, өмірден өтеді.

«Жанғожа батыр» жыры нұсқаларында Орта Азия хандықтарының және Ресей патшалығының қазақтарға үстемдік жасауына қарсы халық көтерілісінің көріністерін бейнеленуін қарастырғанда, бір оқиғаның өзі фольклор заңдылығына орай әр жыршының өзгеріске түсіруіне ұшырамай қоймайтынын аңғарамыз.

Мысалы, Сыр өңірін шулатқан Бабажан сарт халық жырында Хиуа ханының, өзге нұсқаларда Бұқар ханының қазақ жеріне жіберген қызметшісі ретінде көрінеді. Халық жырында Жанғожа елден жырақ жатқанда Ақтан батыр бастаған қол жау қамалын ойрандап,

қарсыласқан әскерді жеңіп, баласы — Майқарабекті атына мінгестіріп алып, жан сауғалай қашқан Бабажанды ұстап алып, өлтіреді. Жырдың ендігі бір нұсқасында екі мың әскері бар Бабажанға Жанғожа бастаған жеті батыр және Ақтанға ерген елу жігіт қосылып, шабуыл жасағанда, Бабажанның өзі де, оның ұлы — Байқадам да елеулі қарсылық көрсетіп барып, өледі. Одан кейін жаудың сансыз әскерін шалғын шөптей орған Жанғожаның қолынан өлген жаудың саны жоқ екені айтылып, батырдың бұл әрекеті «дәудің ісі сықылды-ай» деп сипатталады. Сұлтан Қарманов жинаған нұсқада Ақтан, Жанғожа және өзге батырлардан жеңіліп, қашып бара жатып қолға түсіп, өлім құшқан Бабажанның камалы дәрменсіз екені: «Құр қорғаны болмаса, ішінде әскер жоқ екен. Босқа тұрған қала екен», — деген сөздерден аңғарылады.

Халық жырында Бабажанның Хорезмнен алдырылған Әйімбет, Нұртай батырларға сенім артқаны, бірақ олардың қастарына ерген алпыс әскерімен қоса жалғыз Жанғожадан ажал тапқаны айтылады. Сұлтан Қарманов нұсқасында Бабажан өлгесін Бұқардың ханы түрікмен ханына адам жіберіп: «Біздің Жанғожаға баратын адамымыз жоқ. Оған қарсы батырыңыз бар ма?» — деген соң түрікмен ханы Айымбетті жібереді. Жанғожа өзімен жеке ұрысуға келе жатқан Айымбеттің үстінен шамшырақты көріп, аруақтылығын сезеді. Одан арғы керемет оқиға жырда: «Екі жолбарыс көк тарлан — ер Жөкеңнің аруағы иығына барып асылды. Шамшырағы басылды», — деп баяндалады.

Эпостағы бас кейіпкерді жырдағы өзге кейіпкерлерден артық етіп көрсету дағдысы жыр нұсқаларының барлығынан байқалады. Мысалы, Созақ қаласы үшін Қоқан әскерімен соғысты суреттеуде жеңіс тек Жанғожаның арқасында ғана мүмкін болғаны аңғартылады. Халық жырында Жанғожа бастаған он мерген ұрыс тағдырын шешсе, жырдың ендігі бір нұсқасында Жанғожа жаудың ханы және ең алып батыры болып табылатын, қорғанның қақпасын күзетіп жататын ерін жалғыз өзі барып, қолға түсіреді. Өзіне жалғыз өзі отыз кісі болып көрінген Жанғожаның аруағы зор екенін білген Созақтың билеушісі елін бағынуға көндіреді. Соңғы мысал эпостың классикалық үлгілерінің бас қаһарманының қарсыласы үнемі жау елдің ханы немесе патшасы болып келетінін еске түсіреді. Осы үрдіс «Жанғожа батыр» жырының бір нұсқасында батырға қарсы соғысқан дұшпан әскерін орыс патшасы — Николайдың (жырда ол «Мекалай» деп аталады) тікелей өзі басқаруынан да байқалады.

Жыр нұсқаларында Жанғожаның жалғыз өзі Ресей патшасының қалың әскерін де жалғыз өзі қырып, беттетпегені баяндалады.

Солардың бірінде Мекалайдың өзі Жанғожадан әлденеше рет қорлық көргені, сондай бір ұрыста Жанғожа орыс әскерінің он жеті адамын өлтіргені, батырдың аты өліп, жаяу қалғандығынан ғана өлімнен аман қалған Мекалайдың өз еліне кетіп, елші арқылы тарту беріп жібергені баяндалады. Екінші нұсқада жау әскеріне үш күн, үш түн бойы дамыл көрместен жалғыз өзі қырғын салып жүрген Жанғожаға Арынғазы мен Мұса деген кісілер: «Көпке әлің жетпейді. Жалғыздың ісі бітпейді»,— деп, ақыл айтып, тоқтау салғаны айтылады.

Жанғожаның серіктерінің де аруақ қолдаған ерлер екеніне жыр нұсқаларында айрықша назар аударылады. Мысалы, Ақтанның үстінде бұлт ілесіп жүретіні айтылады. Бір нұсқада осындай бұлттың Жанғожада да бар екені бейнеленеді.

«Жанғожа батыр» жырының осы және өзге де ерекшеліктері бұл туынды нұсқаларының да эпос жанрының қыр-сырын жақсы меңгерген өнерпаздар қолынан шыққанын сездіреді.

«Досан батыр» жыры — Маңғыстау өлкесі қазақтарының 1870-1873 жылдардағы Ресей патшалығының отаршылдығына қарсы ұлт-азаттық көтерілісі туралы эпикалық туынды. Бұл шығарманың мазмұны толық және көркемдігі жоғары нұсқасын жырлаған — атакты акын Сәттіғұл Жанғабылов.

Жырдың негізгі оқиғалары Досан мен Исаның ақ патшаның қазақ халқына жазған: «Көнсін», — деген қатынас хатын айырып тастауынан басталады. Патша Баймәмбет биді шақыртып алып, өзіне көнуді, салық беруді талап етеді, егер бұйрығы орындалмаса, ықтиярсыз алуға өзінің күші жететінін ескертеді. Бұл хабарды естіп, Хиуаға қарай босуды ойластыра бастаған халықты тоқтату үшін ояз бастығы полковник Рукен сексен солдаттан құралған әскерін бастап шығады. Қырық жігітке бас болып, інісі — Шабайды қасына ерткен Досан батыр оларға қарсы шығады.

Досанның жолдастары жаудың қарасынан қауіп етіп, кейін шегінгенде, бас қаһарманның жалғыз өзі бораған оқтың ішімен өтіп барып, Рукенді де, оның әскерін де түгелімен өлтіреді.

Бұл оқиғадан үрейленіп, сасқан халық Хорезмге жол тартады. Көтеріліс бастаған батырлар да Маңғыстауда баяндап жүре алмай, елмен бірге кетеді. Бұл хабарды естіген падиша солдатын қойдай шұбыртқан генерал Ломакинді жібереді. Оның: «Қырамын шетіңнен!» — деген хабарынан қорыққан халық оған бағынады. Ломакин қашқан елдің соңына түсіп, он бес күн жол жүріп, Хорезм өлкесіндегі Айладырдың Ақдариясына барып, тынығып жатқанда, Иса, Досан бастаған алпыс кісі аламан оларды таң атқан кезде қамап

алады. Бір өзінің қайратын мың кісіге балаған Тәжінің ұлы Досан иіріліп жатқан жау әскерінің арасын жарып өтіп, төрт солдатты өлтіріп, он солдатты тұра алмастай етіп жаралайды. Ломакиннің отряды содан соң беркініп, топ құрып, барабан қағады. Сонда Досан өзінің серіктеріне: «Жерім жоқ енді тиетін», — деп, қалың камысы, жалғыз аяқ қана жолы бар Лаузан деген тоғайға барып, жауды сол жерде күту жөнінде ұсыныс жасағанда, жолдастары оны мақұлдайды.

Лаузанға бет түзеген батырлардың қарқыны әсірелей суреттеледі. Батырлардың классикалық қаһармандық эпостағы тұлпарларға ұқсас аттары ұзын жолды қысқартады, сондықтан батырлар «екі күндік жерлерді сол күні сәске түсте алды». Екінші күні бесінде Ломакиннің жеті жүз адамнан құралған әскері камысқа кіргенде қазақ жігіттері қадірлі бір чиновнигін таңдап алып, шанышады. Соған күйініп, долданған Ломакин тоғайды өртетіп, әскерінің басығын жиып, тобын жазбай жүргізіп, Хиуаға аттанады. Сол жолда оларға Досан екі рет тиеді.

Ломакин Хиуаны алған соң Хиуаның ханына: «Қастасқан жауым — Досан. Өлтірмей, тірі ұста. Маған үлкен дұшпан», — деп бұйрық беріп, өзінің адамдарын қосып береді. Нөкерлерін ертіп қаладан шыққан Хиуа ханы адай батырларының қарасын көргенде, маңына жолай алмай, қашады.

Досан алты жыл бойы патша әскерімен жауласады. Алайда, Хорезмді жау алып, жер тарылып, патшадан қорыққан қолы тарап, қасына еретін жолдасы азайған оның күш-қуаты кемиді. Бір күні Иса да Досанға бұл жүрістерінен пайда жоқтығын, өйткені, төңіректегі сегіз арыс Сейілхан мен Кіші жүз түгелімен патшаға бағынғанын айтып, жолдасына: «Көндірген жұртты әкімге, тілімді алсаң, баралық», — дейді.

Сонда Досан: «Уайым айтпа маған. Рұқсат, кетсең, саған. Сүйегім тұтам қалғанша қайыспаймын, бас ұрып. Ойлама: «Мені бас иіп падишаға барады», — деп жауап береді.

Досанның ризашылығын алған Иса елге келіп, оязға өз еркімен барып, істегендерінің барлығын мойнына алып, сөзінің сонында: «Не қылсаң да, өзін біл. Келіп тұрмын: «Көндім», — деп», — дегенде, ояз оған кешірім жасап, Исаны өз елінің болысы етіп тағайындап, Досанды ұстап беруді тапсырады.

Ақырында, жазымы табылып, Досан да андаусызда қолға түседі. Ол өзіне қысым жасап, қокан-лоққы көрсеткен Неверский деген оязға өзінің ештеңеге өкінбейтінін, өйткені қайратының әлі де мол

екенін, алдаумен қолға түскенін айтады. Содан үш ай өткеннен кейін батыр түрмеде қапамен өледі.

«Досан батыр» жыры – ел қорғау үшін айтулы еңбек сіңірген батырларды ежелгі эпикалық дәстүрге сүйене отырып дәріптеу мақсатына орай дүниеге келген туынды. Оның кейіпкерлері болып табылатын адамдар – тарихи тұлғалар. Олар туралы нақты деректер мен жыр мәтінін салыстыра отырып, өмір шындығын жыршылардың біршама өзгерте суреттегенін аңғарамыз. Бұндай құбылыстың орын алуына болған оқиғалардың халық жадынан өше бастауы емес, халық ауыз әдебиеті поэтикасы ұстанымдары әсер еткен. Өйткені, бұл туындыда бейнеленген жағдайлардың таяу кезеңде болып, халық есінен шыға қоятындай болмағанын жыршы: «Сол оқиға болған уақыты жетпісінші жылдардың шамасы», – деп ұқтырған.

Жалпы әлем эпосында, оның ішінде қазақ жырларында да, бас қаһарманның іс-әрекеттері, мінез-кұлқы халықтың бірден-бір қамқоршысы ретінде мінсіздендіріле баяндалатыны, егер сол шығармада оған серіктес болған кісілер де кейіпкер ретінде кездессе, негізгі кейіпкердің ерлігі олардың барлығынан да асыра көрсетілетіні – дағдылы құбылыс. Сондай ерекшелік Досанның да эпикалық бейнесіне тән.

Тарихи мағлұматтар полковник Рукиннің 40 адамнан тұратын отряды Иса мен Досан басқарған 400 ереуілшімен қақтығыста өлгенін, қырғыннан бір ғана адам аман құтылғанын білдіреді.

Ал, жырда Рукиннің қолынан Досанның жігіттері екі есе аз екені баяндалатынына жоғарыда куә болдық. Жырдың бұл эпизодында фольклорлық дәстүрдің бірнеше белгісі байқалады. Біріншіден, ел жасағының саны «қырық» деп көрсетіліп, фольклортануда «эпикалық сан» деп аталатын мөлшерге сәйкестендірілген. Оның үстіне эпикалық дәстүр бойынша жағымды кейіпкер әрқашан күші басым жауға қарсы тұрып, үнемі жеңіске жетуге тиіс екендігі белгілі. Екіншіден, қасындағылар қорқақтық танытқан сәтте жаудың барлығын бас кейіпкердің жалғыз өзі адақтап шығуы – оқырманға Қобыланды, Ер Тарғын, Қамбар және өзге батырлар туралы классикалық жырлар арқылы етене таныс даралау тәсілі. Үшіншіден, батырлық жырларының көне нұсқаларындағы қаһармандар тәрізді Досан да Рукин қолының атқан оқтарынан, жұмсаған өзге қаруларынан ешқандай зақым көрмейді.

Батырлардың тұлпарлары «күс болмаса қанатты, жер басқан жан шапқанда ере алмаған», «от орнындай тұяқты», «аспандап



ұшқан аққудай», «көрінім жерді алты аттап», ұшқан құстан да озған жүйріктер ретінде сипатталады.

Дегенмен, нақты тарихи шындық, оны қаншалықты бүркемелеуге ұмтылғанымен, қарастырылып отырған шығармада көрінбей қалмағанын Досан және оның жолдастарының бой тасалай ұрыс жүргізуінен, ақырында қашқынның күйін кешуінен, соңында қолға түсіп, абақтыдағы азаптаудың әсерінен қаза табуынан аңғарылады.

XIX ғасырдың оқиғалары туралы тарихи жырларда да фольклорлық дәстүрдің іздері біршама сақталған. Мәселен, кейбір жырларда тарихи қаһарман ежелгі батыр сияқты әсірелене суреттеледі, ол ғажайып жағдайда туады, ерекше болып ержетеді, оның керемет пірі-көмекшілері болады, ол бір өзі бірнеше адамды жайратып салады, т.б. Сонымен бірге бұл кезеңдегі оқиғалар айтарлықтай тарихи фактіге жақын баяндалады, ал қаһармандардың іс-қимылдарында, мінез-құлықтарында дәуір туғызған жаңалықтар көрініс береді. Бас кейіпкерлерде тек қаһармандық қасиет қана емес, жалпы адамға тән, адами сезімдер де байқалады. Мұның бәрі тарихи жыр жанрының жана дәуірге сәйкес өзгеріп, жана түскенін айғақтайды. Соның өзінде ол эпикалық жанр болғандықтан бүкіл фольклорда кездесетін тарихи, ғұмырлық, географиялық тұтастанудан ада емес. Рас, бұл құбылыс XX ғасырдағы фольклорда соншалықты көрінбейді.

## § 5. Тарихи өлең

Халық әдебиетінің бір саласы — тарихи өлеңдер. Бұған қалың бұқара халықтың басынан кешкен тарихи-әлеуметтік оқиғаларға байланысты туған өлеңдер жатады. Соның ішінде қазақ пен қалмақ арасындағы жаугершілікті, Хиуа, Бұхар хандықтарының қазақ кедейлеріне жасаған озбырлық әрекеттері және жалпақ елдің басына түскен жұт жұтандығы секілді оқиғалар осы топтағы өлеңдердің негізін құрайды.

Тарихи өлеңдерден оның атына қарап, тарихи дәлдікті іздеу ағаттық болар еді. Н. В. Гоголь: «Тарихшы тарихи өлеңдерден өткен шайқастың айы мен күнін іздемеуі керек. Бұлай өткен күнде оған ілкі бір өлеңдер ғана жәрдем бере алады. Ал, егер ол халықтың шыннайы тұрмысын, характерін, ішкі жан толғанысын білгісі келіп, өткен ғасырдың рухын сезінгісі келсе, онда ол әбден-ақ риза бола-

ды — халық тарихы өзінің бар ұлылығымен айна-қатесіз оның көз алдында айқара ашылып тұратын болады»<sup>52</sup>, — дейді.

Шынында да, қазақ елінің басынан кешкен тарихи оқиға көп. Бірақ соның барлығы бірдей халық ауыз әдебиетінде сақталып қалмаған. Тек кейінгі бір-екі ғасырда туған тарихи аңыз-әңгімелер мен өлеңдер болмаса, арғы көне дәуірлердің нақтылы деректеріне құрылған жыр үлгілері жоқтың қасы. А.Байтұрсынов, М.Әуезов, Х.Досмұхамедұлы, Н.С.Смирнова, т.б. еңбектеріне сүйене отырып, тарихи өлеңдердің бастаулары тайпалық, дербес хандықтар мен жеке ел болған кезеңдерде пайда болғандығын аңғаруға болады. Соның ішінде тарихи ұсақ жырлар, яғни бір кездегі Қорқыт, Еділ-Жайық туралы, Шыңғыс ханның қаһарлы жорығы, Ақсақ құлан, Жошы хан туралы өлеңдер өте аз сақталған. Тек түркі-монғол халықтарының тарихын зерттеуші академик В.В. Бартольд ерте замандағы бір ұлы шапқыншылықтан қалған өлеңнің жұрнағын келтіреді.

Атақты қырғын қырық сайда,  
Қазақтың сүйегі қалмаған  
Сай бар ма?!  
Жарға біткен қырық кайында,  
Қазақтың айбалтасы жанасып,  
Жараламаған тал бар ма?!<sup>53</sup>

Бұл қазақ халқының тарихында болған көп жорықтың бір елесі ғана. Ол XVII-XVIII ғасырларда өткен қазақ-қалмақ шапқыншылығының суреті ме, жоқ, XIII ғасырдағы Шыңғыс хан қолының қырып-жою әрекетінің суреті ме, — ол жағы бізге белгісіз. Бірақ, қалай болғанда да, бұл қазақ халқының басынан кешкен тарихи ұлы жорықтың куәсі. Аз ғана үзіндіде бүкіл бір елдің, бір дәуірдің елесі бар. Аш өзегі талып қырылған, камалған ел кез келген қайынды балталап, соның шайырымен сусындап, шөп-шалам жеп, аң-құсты қақтап, күн көреді. Бар-жоғы үш-төрт-ақ жол үзіндіде бүкіл бір эпоста жыр боп айтылатын тарих бар — ел тарихы, ата-баба тарихы бар.

Академик М.Әуезов қазақтың тарихи өлеңдерінің мол тараған дәуірі XVIII-XIX ғасырлар дей келіп, бұл өлеңдер негізінен мына секілді екі тақырыптың төңірегіне құрылған дейді. Соның бірі — қазақтың өз ішіндегі үстем тап өкілдерінің зұлымдық әрекеттері

<sup>52</sup> Гоголь Н.В. О литературе. Избранный статьи и письма. М., 1952. С. 202.

<sup>53</sup> Бартольд В.В. История турецко-монгольских народов. Л., 1928. С. 24.

мен соған деген халық қарғысының көрінісі болса, екіншісі – жоңғарлықтардың шапқыншыларына қарсы күрес тақырыбы дейді. Міне, тарихи өлеңдерге арқау болған негізгі сарындар мен оқиғалар осылар.

Тарихи өлеңдердің көлемді ірі формалары мен кіші формаларының арасындағы айырманы өте орынды аңғарған проф. Н.С. Смирнова: «Тек нағыз тарихи шығармаларға тән негізгі сипаттар тарихи өлеңдердің ең кішігірім түрлерінде ғана сақталады»<sup>54</sup>, – деп жазды. Бұдан, әрине, XVIII-XIX ғасырларда туған кішігірім тарихи өлеңдер мен көлемді жыр сарындарының арасында біраз өзгешеліктердің бар екенін көреміз.

Біздіңше, көлемді жыр сарындары өзінің мазмұны жағынан да, суреттеу, оқиға құру жағынан да бұрынғы батырлық жырларға көп жақын да, ал, тарихи қысқа өлеңдер қазақтың ескілікті лирикалық өлең түрлерінен тараған секілді. Тарихи тақырыпқа арналғаны болмаса, бұлардың мазмұнында да, көркемдік шешімінде де бір-біріне ұқсамайтын едәуір ерекшеліктер байқалады. Екеуінде де ел басына түскен күйзелісті, соған деген қарсылықты көрсетіп, бақытты өмірді, ел бірлігін армандау идеясы бар. Мазмұнына келсек, көлемді жыр-сарындары мен дастандар, негізінен, тарихта болған қолбасы батырлар, белгілі адамдар жасаған ерлікті баяндайды. Ал, шағын өлеңдер жазықсыз жатқан жалпақ елдің қайғы-зарына, арман-мұңына арналған. Мұнда ел басына түскен бүліншілік – Жоңғар қалмақтарынан көрген қысымшылық, Қоқан, Хиуа хандықтарының жасаған қорлығы баяндалады. Қысқасы, кішігірім тарихи өлеңдерде бұқара халықтың көңіл-күйі, ашу-ыза, айбат-қарсылығы эпостық өрнек-нақыштан гөрі лирикалық мәнерде – халықтың жан сезімін жинақтап көрсету мәнерінде туған. М. Әуезовтің айтуынша, тарихи өлеңдердің авторлары – көбінесе, сол оқиғаларды көзімен көрген тұстастары. Ол: «Тарихи жырлардың батырлық эпостан жанрлық айырмашылығы бар. Яғни тарихи жырларда эпостық баяндауға тән объективтік сарынның орнын оқиғаларды тікелей қабылдаған автордың әсері араласқан субъективтік баға басады»<sup>55</sup>, – деп ескерткен еді. Дәл осындай жайды орыс фольклорынан да көреміз. Мысалы: А.М. Астахова<sup>56</sup> мен Б.Н. Путилов<sup>57</sup> орыс тарихында болған белгілі қолбасы батырлар жайындағы былиналық

<sup>54</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. Алматы, 1960. 1-т., 1-к. 581-б.

<sup>55</sup> Әуезов М. Шығармалар: 12 томдық. Алматы, 1969. 11-т., 248-б.

<sup>56</sup> Астахова А.М. Исторические песни русского народа // Северный исторические песни. Петрозаводск, 1947. С. 10-12.

<sup>57</sup> Путилов Б. Русский историко-песенный фольклор XIII-XVI веков. М.-Л., 1960.

стильде туған жырлар мен кейінгі XVII-XVIII ғасырларда шыққан шағын өлеңдердің арасында да осы құралыптас айырманың барлығын айтады. Соңғы шағын өлеңдер өзінің көркемдік кестесі, бейнелеу әдісі мен тәсілі жағынан лирикалық өлеңдермен тектес дейді. Ал, В.Я. Пропп болса, XVI-XVII ғасырларда туған тарихи өлеңдердің характері, тіптен, басқа. Бұлар өзінің поэтикалық бітімі, айтылу, орындалу мәнері жағынан эпикалық жанрдан гөрі лирикалық жанрға жатады деп атап көрсетті<sup>58</sup>.

Шынында да, тарихи өлеңдердің шағын түрлерінің көлемі қысқа, эскиз секілді болып келеді де, ұзын-сонар оқиғаның ішінен тек сол өлеңнің идеясын ашарлық сәттерді ғана даралап көрсетеді. Және соның өзі айшықты тіл, әсерлі сезім өрнегімен өріліп келіп, лирикалық планда беріледі. Міне, бұл жағынан алғанда біз әңгімелеп отырған тарихи жырлардың шағын түрлері лирикалық өлеңдердің бір бұтағы есепті.

Мұнда бұрынғы батырлық эпостар түгілі, соңғы XVIII-XIX ғасырлардағы Бөгенбай, Қабанбай, Өтеген, Сұраншы, Жанқожа секілді белгілі адамдардың өмірінен туған көлемді жырларда бар оқиға еркіндігі мен гипербола тәрізді тәсілдер, тіптен, ұшыраспайды. Тарихи деректерге сай оқиғаны біршама нақтылап баяндайды. Бұл өлеңдер өзінің тарихи дәлдігімен де, реальды болмысымен де соңғы екі-үш ғасыр ішінде туған тың құбылыс, көне замандардан келе жатқан дәстүрлі өлеңдердің жана дәуірдегі жалғасы. Мұнда лирикалық өлеңге жақындық байқалады, бірақ одан өзгешеленіп тұрады.

Лирикалық өлеңдердің көңіл-күйге қатысты туатындығы аян. Көбінесе әнмен айтылып, қысқа, сезіммен жүрек толқытып, көңіл сергітер рухымен ерекшеленеді. Көбіне дәстүрлі жолығу, айырылысу, коштасу, сырласулар табиғат пен жаратылыс әлемімен астастырыла айтылады. Ал, тарихи өлеңдердегі мұң-шер жалпы халықтық мәселеге арналып, халықтың арман-тілегі, аянышты тағдыр-талайымен сабақтастырылады. Әсіресе, ел мен жер тағдыры басты орынға шығады. Осының барлығы нақты болған немесе болып жатқан шынайы тарихи оқиғаға байланысты түрде беріледі. Міне, тарихи өлеңдегі басты ерекшелік тікелей деректік мәселеде жатыр. Лирикалық өлеңде жеке адамның басындағы оқиға өлеңге өзек болса, тарихи өлеңде жалпы халықтың тағдыр-талайы ауыр сынға түскені баяндалады. Демек тарихи өлеңнің негізі үлкен оқиғадан

<sup>58</sup> Пропп В.Я. Жанровый состав русского фольклора // Русская литература. 1964. С. 70-73.

туындайды. Мұндағы оқиға ел мен жер туралы кездейсоқ апат, қиын-қыстау, жаншошырлық, озбырлық әрекеттердің кесапатынан туындайды. Тарихи өлеңнің өміршендігі болған оқиғаны барынша нақты жеткізуден көрінеді. Ондай өлеңдер халық есінде ұмытылмай, ғасырдан ғасырға өтеді.

Бізге жеткен өлеңдердің ең ескі үлгілері ақтабан шұбырынды оқиғасымен байланысты.

Атақты «Ақтабан шұбырынды, алқакөл сұлама» тәрізді тарихи болған оқиға қазақ халқының басына түскен қайғылы үлкен кезең екендігі тарихтан мәлім. Ш. Уәлиханов: «XVIII ғасырдың алғашқы он жылы қазақ халқының өміріндегі ең бір жан шошырлық кезең болды. Әсіресе, 1723 жылғы халық трагедиясы әрбір қазақтың жадында қалды. Бұл жылы қар қалың жауып, мал ашығып, онсыз да қыстан жұтап шыққан елге қырғын салып, Жоңғар контайшысы Галдан-Церен басқарған қалың жау қазақ жеріне басып кірді. Құтырған жоңғарлар қазақтардың сонына түсті. Шошынған ел киіктің үйіріндей дүние мүлкі мен мал-жанын тастап, түстікке қашты. Орта жүз — Самарқанд маңына, Кіші жүз — Хиуа мен Бұхар барып тоқтады»<sup>59</sup>, — дейді. Шоқан Уәлиханов Жоңғар қалмақтарының шапқыншылық жасап, қазақ халқын ақтабан шұбырындыға ұшыратуының бір себебі — қыс қысымынан жұтап, азып-тозып ашыққан елдің ауыр жайымен байланысты еді дегенді айтып отыр. Шынында, ақтабан шұбырынды алдындағы күйзеліс бірнеше жылға созылған. Бұған дәлел боларлық тарихи өлеңдер бар. Мысалы, Арғын тобықты Топыш айтты деген «Қаратаудың басынан көш келеді» өлеңінің бір нұскасында жоңғарлықтардың шапқыншылығы алдындағы ашыққан елдің ауыр халі суреттеледі.

Алапат жеті жылдай не жай қойсын,  
Айрылдық ауыр дәулет мың найсаннан<sup>60</sup>, —

деп, Қаратау атырабында жеті жыл қатарымен аштық болғаны, ақыры, қара қазан, сары баланың камы үшін жылап-сықтаған қалың ел жан-жаққа бытырап, күн көру қамын ойлағаны айтылады. Тарыққан елдің алды буынып-түйініп, ағайын-жұртымен қоштасып, айырылыса бастайды.

Қаратау, қош аман бол, ата мүлкі,  
Малменен, елмен екен жердің көркі.

<sup>59</sup> Валиханов Ч. Собр. сочинений в 5-ти т. Алма-Ата, 1961. Т.1. С. 426-427.

<sup>60</sup> ӘӨИ қолжазба қоры. 144-бума, 6-дәптер.

Тәңірінің тағдырына көнбейміз бе,  
 Дәм бітсе, дем сағатта өлмейміз бе.  
 Баласы үш момынның қоныс ауды,  
 Қош енді көреміз бе, көрмейміз бе<sup>61</sup>, —

дейді. Малы жұтап, ата қонысы, жер-суын тастап, жыртыла көшкен елдің қабырғасы қайысқандай.

Желектің жібегі еді жігіттері,  
 Қалтырар қалжаураса иектері.  
 Шұбырып аш-жалаңаш тозған қазақ,  
 Қалады қайсы жұртта сүйектері.  
 Ақ орда артта қалды сарайлары,  
 Ағарар артын ойлап самайлары.  
 Қанғырып жүргенінде көп қазақтың,  
 Көмусіз қала ма, Алла, талайлары<sup>62</sup>, —

деп, зар илейді.

Міне, осындай қиын-қыстау таршылықты пайдаланған жоңғарлықтар тұтқиылдан тап беріп, қазақтардың басын құратпай, қырып салады.

Бас қосып, тұра алмастан табан тіреп,  
 Қатал жауға кез болдың, қазақ елі, —

деуінің бір мәні осында жатыр. «Тұрымтай тұсына, қырғауыл басына» дегендейін шапқыншылыққа ұшыраған ел енді жан сауғалап, қатын-баласын тастап, бетіне кашады.

Халық арасына кең тарап, әбден жатталып кеткен «Қаратаудың басынан көш келеді» дейтін белгілі өлең осы бүліншілікті баяндайды. Ата ұлдан, ана қыздан айрылған дай-дай заманның дүрлікпе суреті беріледі.

Күншығыстан ызғарлы жел келеді,  
 Азып-тозған, шұбырған ел келеді.

Немесе:

Мына заман, қай заман, қысқан заман,  
 Басымыздан бақ-дәулет ұшқан заман.

<sup>61</sup> Сонда.

<sup>62</sup> Сонда.

Шұбырғанда ізіннен шаң борады,  
Қаңтардағы қар жауған қыстан жаман, —

деп сипатталады.

Ар-намысы аяққа басылып, ақтабан болса да, бірақ қазақтар жағы өзінің елдігін, тұтастығын жоймайды. Бірінді-бірін көргенде енесіне жамыраған қозыдай болындар деп, ақын босқыншыларды тоқтатып, басын біріктіруге тырысады.

Боларсың бірін артық, бірін кемде,  
Бірінді-бірін сүйе сүрінгенде.  
Ынтымақ, ауызбірлік қып жүрсендер,  
Арзисың аз болсаң да, рулы елге<sup>63</sup>, —

деуі сондықтан.

Тегінде, ақтабан шұбырынды оқиғасына байланысты туған өлендердің қай-қайсысы болса да, ерікті ел болып тұру мәселесін қозғайды. Негізгі идея — сыртқы жаудың шапқыншылығына қарсы тұрар ерлікті, елдікті дәріптеу. Сол үшін де жоңғар басқыншыларының бетін тойтарарлық батырларды намысқа шақырады.

Қатын-бала, бауырың жауда кетті,  
Қаратауды қатал жау бермей өтті.  
Қайдасындар, қазақтың батырлары,  
Жасақ бастап, алсаңшы жаудан кекті<sup>64</sup>.

Ақ шашты ана мен жазықсыз қатын-баланың көз жасы үшін ата жауыңмен айқас, жан қиысар жорыққа аттан деп үндейді. Ақыры, әділеттілік жеңеді. Халықтың арман-тілегі орындалып, 1729-1730 жылдары қазақтың қарулы қолы қалмақтарды қатты қырғынға ұшыратады. Жау қашып, халық азаттық алады. Кейін бұл жерлер «Қалмақ қырылған», «Қап қағылған», «Қалмақ қамар», «Қалмақ асқан», «Қалмақ кезі» аталып кетеді. Сөйтіп, бір кезде:

Қаратаудың басынан қар бораған,  
Сол таудан дария тасып, су тараған.  
Сұлу қыз, көркем жігіт — бәрі сонда,  
Дариға-ай, неге келдім сол арадан, —

<sup>63</sup> Сонда.

<sup>64</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. Алматы, 1960. 1-т., 1-к. 586-б.

деп, Қаратауды сағынып, зарыққан халық көп жылғы аңсаған арманына жетеді. Алайда, осындай қуанышты оқиғаға байланысты туған «Қалмақ қырылған», «Аңырақай соғысы» сияқты бірлі-жарым аңыз-әңгімелер болмаса, поэзия үлгісіне түскен шағын өлеңдер әлі күнге мұрағат қазынасынан табылмай отыр.

Рас, ақтабан шұбырынды оқиғасын бейнелейтін тарихи өлеңдер онша көп те емес. Архивтік деректерде «Топыштын айтқан сөзі», «Қоңырқожаның айтқан сөзі» деген бес-алты өлең үлгілері ғана кездеседі. Проф. Н.С.Смирнова «Қаратаудың басынан көш келеді» өлеңінің 14 нұсқасы бар дейді<sup>65</sup>. Біз соның бәрін болмағанымен де, біраз нұсқаларын тауып, салыстырып қарадық. Сондағы аңғарғанымыз — бұл өлеңдердің бәрінің негізі бір, тіпті, композициялық құрылысында, айтайын деген ой-пікірлерінде, шумақ, тармақ сандарында біріне-бірі қайшы келетіндей ештеңе жоқ. Тек алдыңғы Топыш айтты деген өлеңді ғана өз алдына жеке бір нұсқа деп карауға болады<sup>66</sup>. Ал, қалғандарының арасындағы айырмашылық көбіне жекелеген жолдардың, сөз, сөйлем, синонимдерінің әртүрлілігінде ғана. Мысалы, Т.А.Сейдалин мен С.А. Жантөрин құрастырған «Қырғыз (казак) поэзиясының үлгілері» деген жинақта:

Қай заман, мынау заман, қысқан заман,  
Дәулет құсы басыннан ұшқан заман.  
Аспаннан топырақ пен шаң борайды,  
Қаңтардағы күн суық, қыстан жаман<sup>67</sup>, —

деген жолдар С. Сейфуллиннің кітабында<sup>68</sup>:

Мына заман, қай заман, қысқан заман,  
Басымыздан бақ-дәулет ұшқан заман.  
Шұбырғанда ізіңнен шаң борайды,  
Қаңтардағы қар жауған қыстан жаман, —

болып тұр.

Сондай-ақ Т.А. Сейдалин мен С.А. Жантөринде:

<sup>65</sup> Сонда. 583-б.

<sup>66</sup> Дәл осы нұсқаны 1971 жылы Қ.Есжанов Қостанай төңірегінен жазып әкеп тапсырды, айырмасы жекелеген жолдарында ғана.

<sup>67</sup> Образцы киргизской поэзии. Оренбург, 1872. С. 253.

<sup>68</sup> Сейфуллин С. Шығармалар. Алматы, 1964. 6-т. 41-б.



Қай заман, мынау заман, бағы заман,  
 Баяғыдай бола ма тағы заман.  
 Атадан ұл, енеден қыз айрылды,  
 Көздің жасын көл дария ағызамын<sup>69</sup>, —

деген шумақ 1948 жылғы «Қазақ әдебиетінің тарихында»:

Мына заман, қай заман, бағы заман,  
 Баяғыдай болар ма тағы заман.  
 Қарындас пен қара орман қалғаннан соң,  
 Көздің жасын көл қылып ағыз, заман<sup>70</sup>, —

делінген.

Міне, бұл нұсқалардың негізгі айтар ой-мазмұны бір болғанмен, мәтіндерінде елеулі өзгерістердің бар екендігі көрініп тұр.

Ақтабан шұбырынды оқиғасына байланысты туған тарихи шағын өлеңдердің қатарына ашығып жылаған баласын жұбатып, анасы айтты дейтін мына бір өлеңді де қосуға болады. С. Сейфуллин мұны қалмақ шапқыншылығынан қалған нұсқа дейді. Өлең формасы баланың ақыл-ойына, жас мөлшеріне лайықтап жасалған:

Бұрынғыдай жайың бар ма?  
 Мінетұғын тайың бар ма?  
 Жылағанда дайын тұрған  
 Қарындағы майың бар ма?  
 Бұрынғыдай елің бар ма?  
 Үй артында желің бар ма?  
 Шұркырасып, маңыраған,  
 Шулап жатқан төлің бар ма?  
 Өрелеген етің бар ма?  
 Көнектеген сүтің бар ма?  
 Ертелі-кеш сауып ішер,  
 Аруанадай құтың бар ма?

Аяулы баласына ақтарыла айтылған ана сезімі соншалықты шебер суреттелген. Өлеңнің өрнек-нақышы да, құйылып, төгіліп тұрған ананың жан сөздері де үлкен бір үрейлі шақтың шындығын аңғартқандай.

Қазақ халқының басына әңгір таяқ ойнатып, талай жыл бойы мал-мүлкін талап, ауылдарын өртеп, балаларын найзаның ұшымен түйреп, жауыздық жасаған елдердің бірі — Қоқан, Хиуа хандықтары.

<sup>69</sup> Образцы киргизской поэзии. Оренбург, 1872. С. 254.

<sup>70</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. Фольклор. Алматы, 1948. 301-б.

Бұлар бұрынғы Ақмешіт, Түркістан, Әулиеата, Шымкент, Созак төңірегіндегі елдерді қанша рет қанға бөктіріп, ұлын Ұрымға, қызын Қырымға айдап, бүліншілік салған. Тыныш жатқан қазақ ауылдарының мал-мүлкін талауға түсіріп, қарсыласқанын өлтіріп кетіп отырған. Қазақтың Тәти, Есенгелді, Сарған секілді белгілі адамдарын өлтірген де сол — Қоқан төрелері.

Бұлай барсан, Қоқан бар,  
Қоқандаған “әкең” бар.  
Бұлай барсан, қалмақ бар,  
Күшінді елтеп алмақ бар, —

деген сөздер осындай қорлық пен қиянатты көре-көре, әбден зығырданы қайнап, шерменде болған жандардың жүрек шерінен шыққан.

Тарих деректеріне сүйенсек, Қоқан мен Хиуа хандықтарының қазақ халқына көрсетпегені жоқ. Мұны ауызша тарап, ел жадында сақталған тарихи өлеңдерден де көруге болады. Мысалы: Т. Сейдалин мен С. Жантөрин жинап, құрастырған жинақта найманның Жанкісі атты ақыны айтты деген бір өлең бар. Өлең Сыр бойындағы қазақтарды қан қақсатып, қырып-жойып жүрген Қоқан ханы Битемірге қарсы айтылған. Ақын бет-жүзің бар демейді:

Ассалаумағалайкүм...  
Алдияр тақсыр, ханымыз!  
Алдыңа келді қарашың,  
Арызды қабыл алыңыз<sup>71</sup>, —

деп бастайды да, ақын Битемір ханның, оның зекетші жендеттерінің қарақшылығын айтып, бетіне басады. Жазықсыз елді ұрып-соғып, қорлығын асырып, қоқандап жүрген жүгенсіз хан зекетшілерінің сиқы психологиялық жағынан соншалықты шебер жасалған:

Біздің елде Жүзбай бар,  
Жүзбайдың жүрген жерінде  
Жылау менен ойбай бар.  
Қаратамыр Дадан бар,  
Еріп жүрген соңында,  
Қырық-отыздай адам бар<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> Образцы киргизской поэзии. Оренбург, 1872. С.280.

<sup>72</sup> Сонда.

Ақын шаш ал десе, бас алатын ұр да жық дөкірлердің доңыздығын тауып айтқан. Бұлар бірде келі түбім деп, кию сенім деп, отыра зекет деп, қошак зекет деп алады. Жокқа жүйрік жетпейді. Бермесең, өзінді қорлап, жер қылып, мазақтап кетеді дейді.

Айтайын десең, ұрады,  
 Ұрмақ түгіл қырады...  
 Алдына салып айдайды,  
 Ашулансан, байлайды.  
 Хакімі жок казакка,  
 Теңдік жок деп ойлайды.  
 Алса, малға тоймайды,  
 Біз жыласак, ойнайды...  
 Жақсыларды сөгеді,  
 Ат үстінен тебеді<sup>73</sup>, —

деп, сол қокандыктар билеген дәуірдің ащы шындығын ашына, күйіне баяндайды. Ол ол ма, тіпті, Қокан, Хиуа хандыктарының Бабажан секілді әкімдері қазақтың көрікті, сұлу әйелдерін қорлап, ел жүрегін жаралаған.

Ел ішінде ажарлы  
 Қыз-қатынды қоймайды.

Немесе:

Қазақтың тәуір әйелі  
 Бетіне күйе жағыпты, —

деген секілді ер-азаматтардың ар-намысына тиетін істер жасаған.

Найманнан шыққан Жанкісі бидің Қокан ханы Битемірге айтқан осы өлеңінің лиро-эпикалық сипатына тоқталған М.В. Готовицкий бұл өлеңді Абылай хан мен Әбілқайыр туралы айтылып жүрген тарихи шығармалардың қатарына жатқызады. Ол: «Тіленті Шалнеир Жанкісінің атынан Қокан ханы Битемірге айтылған айыптау формасындағы өлең — эпикалық өлең мен лирикалық өлеңнің екі арасындары өткел тәрізді. Бұл Қокан хандығының үстемдік еткен кезіндегі қазақтар көрген қысымшылықты соншалықты шешен сипаттайтын лиро-эпикалық характердегі өлең»<sup>74</sup>, — дейді. Шынында да, тарихи өлеңдерге тән ерекшеліктің

<sup>73</sup> Сонда. 281-282-б.

<sup>74</sup> Этнографическое обозрение. 1889. Кн. III. С. 79.

бірі оның әрі лирикалық, әрі эпикалық сипатында. Автор, бір жағынан, Қокан хандығының қарақшылық әрекетін жасырмай, оны эпикалық биікке көтере баяндаса, екіншіден, сол халық басына түскен ауыртпалыққа оның өзі де ашына, күйіне сипаттайды. Бұл қасиет, сөз жоқ, өленнің тарихи эмоциялық әсерін күшейте түседі.

Рас, казактың Әлім, Төртқара, Шөмекей сияқты рулары Қокан мен хиуалықтарға қарсы бас көтеріп, ара-тұра қақтығысып отырған. Солардың ішінде казактың атақты Жанқожа, Досан тәрізді батырлары талай рет ата жауымен айкасып, табанына салып, тізе бүктірген. Бірақ сол дәуірдегі тарихи-әлеуметтік жағдайларға байланысты оларды біржола жеңіп, азаттық алуға мүмкіндік болмады. Қазақ халқы бұл арманына тек 1830 жылдардан былай қарайғы кезендерде, яғни қазақ жасақтары мен орыс әскерлерінің біріге отырып, Хиуа, Қокан хандықтарын қирата жеңіп, қуып салғаннан кейінгі дәуірлерде қолы жетті.

Қокандықтармен шайқас кездерінде болған осы оқиғалардың бәрі демесек те, соның біразы турасында тарихи өлендер бар. Әсіресе, Ақмешіт үшін болған соғысты, оған деген халықтың көзқарасын әнгімелейтін өлендер мол сақталған. Соның бірі — проф. И. Березиннің «Турецкая хрестоматия» жинағында басылған «Песня на взятие Акмечета» деген өлең. Бұл өлең шамамен 1853 жылғы оқиғаға ілесе шыққан секілді. Өлең небары он бес шумақтан тұрады, сол кездегі тарихи шындықты суреттеп, Қокан хандығының зұлымдығын әшкерелейді. Ақмешітте болған айқастың негізгі себептерін айырып, түсіндіреді.

Айтайын қоқандықтан бір шикаят,  
Сөйлесем бәрін айтып көп хикаят.  
Қазақты қоқан билеп тұрған шақта,  
Көп шапты қазақ халқын аямай-ақ<sup>75</sup>.

Сол секілді:

Қоқанның хакімдері залым болды,  
Һәр жұртқа залымдығы мәлім болды...  
Қоқанның қазақ көрді жамандығын,  
Көп уақыт қазаққа қылды шығын<sup>76</sup>, —

деуі сондай ақиқатты істің айнасы.

<sup>75</sup> Березин И. Турецкая хрестоматия. СПб., 1890. Т. III. С. 223.

<sup>76</sup> Сонда. 224-б.

Өленде Ақмешіт соғысының саяси үлкен мәні бар екені айтылады. Қоқандықтар жеңіліп қашса, қазақ халқы көп жылғы құлдықтан құтылар еді, азаттық алар еді дейді. Мұны сол кездегі патша әкімдерінің жазған: «Ордалықтар орыс әскерлерінің Ақмешітте болатынын біліп, қатты қуануда, басымызға мәңгі тыныштық орнап, қоқандықтардың тонауы тоқталады десіп жүр»<sup>77</sup>, — деген хабарларынан да көруге болады. Осындағы тарихи дәл шындықты:

Дау болды біздің жақта кішкенедек,  
Әмме кіші болса да, бізге керек.  
Орыстың күш-қуатты әскерлері,  
Ұрысып, қоқандықты қылды әлек<sup>78</sup>, —

деген өлең жолдарымен салыстырып қараңыз. Екеуінде де қыр қазақтарының қуанышы айтылады. Қоқан билігінің жойылуы сөз болады. Бірі — поэзия, бірі тарих тілімен сөйлейді.

Сөйтіп, өлең қазақ сарбаздары мен орыс әскерлерінің бірлесіп, қоқандықтарға тойтарыс бергені, жеңіске жеткені туралы баян етеді:

Қоқандық Сыр бойына таласады,  
Әскерге ұрыс-майдан жарасады.  
Губернатор хүзіреті барған шақта,  
Қазақтар көріп тұрды тамашаны.  
Ақмешіт сарттарын харап етіп,  
Порт Перовский есімлі қала салды<sup>79</sup>, —

деп Ақмешіт (қазіргі Қызылорда) қаласынан басқыншы жаулардың қуылғанын және Ресей отарлаушыларының қала атауын бетімен өзгерткенін хабарлайды. Қоқан хандығының тепкісінен құтылған халық орыс әскерлеріне деген өз ризашылығын білдіреді.

Есітіп бұл хабарды ел қуанды,  
Көңілінде қайраты бар ер қуанды...  
Қазақты аманлықта сактамаққа,  
Ішіне Ақмешіттің орыс толды<sup>80</sup>.

Өлеңнің композициялық құрылысы алдыңғылардай емес, ер-

<sup>77</sup> Қазақ ССР тарихы. Алматы, 1957. 1-т. 362-б.

<sup>78</sup> Березин И. Турецкая хрестоматия. СПб., 1890. Т. III. С. 223.

<sup>79</sup> Сонда. 226-б.

<sup>80</sup> Сонда.

кінірек, болған оқиғаның характеріне қарай жасалған. Мұнда Қоқан хандығының қарақшылығына деген халықтың ашу-ыза, кегі, жан қиналысы секілді сезім толқынысынан төрі болған оқиғаны сол күйінде баяндап берушілік бар. Соған қарағанда бұл өлеңнің өзіндік оқиға желісінен, соғыстың қалай өтіп, қалай аяқталғанын, жау жағына тағы да он екі мың қоқандық келіп қосылғанын нақтылы деректерге сүйене отырып әңгімелейтін сюжеттілік сипат байқалады. Мысалы:

Қоқандық екі келіп ұрыс қылған,  
Атысып үш күн ғана тұрыс қылған.

Немесе:

Жер қазып, дәрі төгіп, от берген соң,  
Аспанға топырағы кетті шығып, —

деген сияқты жолдардан тарихи өлеңдердің табиғатына тән тарихи дәлдікті аңғарамыз.

Тарихи өлеңдерден байқалатын ендігі бір үлкен сарын — таптық қайшылықтың шиеленісуінен туған әлеуметтік тартыс сарыны. Бұл сарын көбіне хан, төрелердің әлсіз кедей руларға жасаған озбырлық әрекеттерінен көрінеді. Мысалы, XVIII ғасырдағы Абылай ханның қатыгездігін әшкерелейтін «Ботақан» атты өлеңде базаршылап жүрген жалғыз-жарым жазықсыз жандарды өлтіргені баяндалады. Абылай бірде Қаракесек Тортуылдың Ботақан деген жігітін жерге тірідей көмдіріп, қыршынынан қиса, тағы бірде Көкжан деген біреуді шыңырау құдыққа тастатып, өлтіреді. Міне, осындай хан әділетсіздігіне шыдай алмай, ашуға мінген Арғын, Найман рулары атқа қонып, Абылайдың ауылын шауып, малын айдап, жаза тартқызыпты.

Абылай, Ботаканды сен өлтірдің,  
Есіл ер жазығы жоқ, неге өлтірдің?  
Хан басың қарашынмен даулы болып,  
Үстіне ақ орданың қол келтірдің<sup>81</sup>, —

дегенде ханның қатал, әділетсіз қылықтарын әшкерелейді. Дәл бүгін Ботаканның құнын қайтарып, Жанайды босатпасаң, ертең қатын-балаң жесір қалады деп қорқытады. Бірақ, Ш. Уәлихановтың айтуынша, Абылай басқарған төленгіт бұл толқынысты басып тастайды. Қалай болғанда да, Ботақан турасындағы осы өлеңде хан

<sup>81</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. Алматы, 1960. 1-т., 1-кітап. 596-б.

озбырлығына деген халықтың ыза-кегі, әлеуметтік қарсылық сарыны ашық, батыл баяндалған. Міне, сондай хан-төре, аға-сұлтан, би-болыстардың кедей қауымына жасаған зорлығын бетіне басып, әшкерелейтін тарихи өлеңдердің тағы да бірі – Жиренқопа оқиғасына байланысты туған өлең. Мұнда да тыныш жатқан жазықсыз елге Мәмбет деген төренің тартқызған тауқыметі суреттеледі. Мәмбет айтқанына көніп, айдауына жүрмеген кедей ауылдарды қырып-жойып, мазалай берген соң, қалың ел қайда қашып құтыларын білмей, Жиренқопа деп аталатын қалың қопа-камыс ішіне келіп, паналайды. Төре тұқымы бұған да қоймай, қопаға өрт қойғызып, қатын-бала, кемпір-шалдың бәрін қырып салады. Міне, осындай үлкен апат, қырғыншылықты өз көзімен көрген Табын Шыныбек қарт:

Саматай, адыра қалғыр, жері дала,  
Мәмбетті көрсетті, Алла, жүзіқара.  
Қасарып Қасармадан асқан күні,  
Жылайды қойдай шулап қатын-бала<sup>82</sup>, —

деп, ұзақ өлең айтқан екен. Бірде тұрып, бірде жығылып, шаршап-шалдығып келе жатқан қалың нөпір ел Жем өзеніне жете алмай, бір торсық суға зар болады.

Тарихи өлеңдердің ішінде Ресей мемлекетінің отаршылдығына, соның зардабына қарсы шығармалар аз емес. Мәселен, патша уезднойын өлтіріп, Бесқала Қоңыратқа көшкен қазақ ауылдарының жайын баяндайтын бір өлеңде патша өкіметі мен оның жергілікті жалдаптары – шенқұмар уездной, байларға деген ел кегі суреттеледі. Жер-су қонысынан айырылып, ауыр қайыршылық халге жеткен қазақ жігіттері:

Көзімнен аққан жасқа жүзеді үйрек,  
Тайсойған, Қызылқоға, қалды Бүйрек.  
Патшаға бір қылмысты болып көштім,  
Көзіне уезднойдың найза түйреп<sup>83</sup>, —

дейді.

Өлеңде уезднойды өлтірудің себебі ашық айтылады. Атақонысынан айырылып, ашынған халық патша жарлығына

<sup>82</sup> ОҒК қолжазба қоры. 1077-бума.

<sup>83</sup> Ақтөбе облысы Жұрын ауданы Ленин атындағы жетіжылдық мектептің мұғалімі Қабай Бекниязов жіберген өлеңнен.

көнбей, жергілікті әкімдерге қарсы тұрады. Бірақ жазалаушылардың басымдығын білген халайық Жемнің бойын бойлап, Бескалаға қашады. Әйтсе де, алыспай беріспейтінін де айта отырады.

Аяғы Бұлдыртының тұзды көл-ді,  
Қоныстан күдерімді үздім енді.  
Патшаның жарлығына көнбеген соң,  
Тентек деп патша қуды біздің елді.

Біз көштік Жемнің бойын жоғары өрлеп,  
Күренге тақтым тұмар, алтын зерлеп.  
Көп солдат Алкелдіден шыға ма деп  
Асықтым мінгенімше атымды ерлеп<sup>84</sup>, —

деп, патша өкіметі мен жергілікті әкімдердің қиянатына ел қатты күйініп, кек алуға бел байлайды. Елді басқарған хан-төрелердің отаршылармен біріккеніне көзі жеткен халық оны да жасырмайды.

Көшеміз Қазанбайлы Қақпақтыдан,  
Қойыпты Омар Тұрсын ақымақты хан<sup>85</sup>, —

деп, мал-мүлкіне мастанып жүрген төрелердің ақымақтығын айтып, бетіне басады. Өленнің мазмұнына қарағанда бұл оқиға 1850 жылдары Арыстан төренің жазықсыз елге жасаған сойқандығы кезінде, яғни Есет, Бекет бастаған көтеріліс тұсында болған тәрізді.

Қазақ халқының өмірінде жоңғарлықтар мен қоқан бектерінің шапқыншылығы мен Ресей отаршыларының халыққа көрсеткен зорлық-зомбылығы қаншалықты ауыр болса, төрт түлік малды тіршілік тірегі еткен көшпелі елге — жеті ағайынды жұттың қырғыншылығы да дәл сондай болған. Жұт — қылышын сүйреткен қыстан да, көктемнің кеш шығып, төрт түліктің ашығуынан да, әртүрлі індет ауруынан да болады. Жұт алты-жеті жылда, кейде он-он бір жылда бір айналып келіп отырады. Сондай бір ұлы күйзеліс қазақтардың ақтабан шұбырындыға ұшырар алдында болғанын жоғарыда айттық. Бұдан кейінгі бір үлкен апат — 1795-1796 жылдың қысында болған. Мұны Г. Феткуллин деген хат тіркеушінің Орынбор әскери губернаторы С.К.Вязмитинге жазған анықтамасынан-

<sup>84</sup> Сонда.

<sup>85</sup> Сонда.



ақ көруге болады. Ол «биылғы қатты қыстың соңы казактарды жан шошырлық қырғынға ұшыратты. Сырдария, Ембі, Сағыз бойлары мен Каспий теңізіндегі аралдарды, Шам құдығы мен жазықтағы өзге өзендерді жағалай қыстаған казактардың төрт түлік малы түгелдей қырылып, кейбіреулерінде не жылқы, не кой, не түйе түлігі қалмады. Ал, кедейлер жағының соңғы қарасына дейін жұтады. Жас балалардың көбі аштан өлді. Қырғыз-қайсақ Ордасына ұлы қырғын жұт келді»<sup>86</sup>, — деп хабарлаған.

Міне, қалың бұқара халықтың басына түскен осындай қайғылы күйі мен мал-жанынан айрылған жекелеген адамдардың зарын тарихи шағын өлеңдерден көруге болады. Соның бірі — «Қазактың қайғысы» деп аталатын өлең. Бұл өлеңді бірінші болып қағаз бетіне түсірген Ы. Алтынсарин<sup>87</sup>. Ол «Қазак қайғысын» сөзбе-сөз орысшаға тәржімалап, 1883 жылдың қазан айының 31-күнгі «Оренбургский листок» газетіне жібереді. Кейін бұл өлең П.Распоповтың қолына түседі. П. Распопов оның әдеби аудармасын жасап, енді-енді басылғалы жатқан «Образцы киргизской поэзии в песнях эпического и лирического содЕржания» (Орынбор, 1885) деген кітабына кіргізбек болады. Бірақ бұған патша цензурасы рұқсат бермейді.

Шынында да, патша цензурасы қорықса қорыққандай, өлең ішінде жергілікті шенқұмар әкімдердің тепкісіне шыдай алмай, шамырқанған бұқара халықтың наразылығы суреттеледі.

Жалғыз-ақ барар жерің уәзнәй,  
Алдынан қуалайды «пошел-кет» деп.  
«Сен болмасаң, анаған барамын» — деп,  
Күн қайда кететұғын сөзін кектеп<sup>88</sup>, —

деуі аштықтан азап шегіп, титықтап отырған елдің ашу-ызасынан туған көріністер еді.

«Қазак қайғысы» — 1879-1880 жылдың қысында болған жұт суретін, адам өліп, мал қырылған тарихи шындықтың жайын бейнелейді. Аспанды қара бұлт басып, сегіз айдай тынбастан қатты боран соқты. Мал түгілі ер-азаматтың өздері де үйлерінен он қадам жер аттап, шыға алмады. Аштық пен суықтан бала-шаға, кемпір-шалдар зар шекті дейді.

<sup>86</sup> Материалы по истории Казахской ССР (1785-1826). М.-Л., 1940. Т. IV. С. 186-187.

<sup>87</sup> Дербісалин Ә. Көне деректер, көрікті ойлар // Қазақ әдебиеті (газеті). 1965, 12 февраль.

<sup>88</sup> ОҒК қолжазба қоры. 1165-бума.

Мал жерден бір шөп үзіп жей алмады,  
 Тау-тау қар қорадан мал шығармады.  
 Мал түгіл даладағы, үйдегі адам  
 Үйінен он қадам жер шыға алмады.  
 Отынсыз ас іше алмай бала-шаға,  
 Бере алмай нәрсе тауып ата-ана,  
 Кәрі шал, кемпір сорлап, зар жылады<sup>89</sup>.

Халық жаз шыққан соң да жарылқана қалмаған, шөп жұлып, жуа теріп, күн көрген. Рас, өлеңде жұт жылғы аштықтың, панасыз кедей-кепшік, кемпір-шалдардың көрген қорлығы, қол ұшын беріп көмектеспек түгілі «кет – пошел» деп қатыгездік жасаған жергілікті патша әкімдерінің айуандық қылықтары шынайы шындығын тапқанымен, сол күйзелістің негізі – Құдай ісі деген теріс тұжырым жасалады. Әлеуметтік теңсіздіктен туған қоғамдық құрылыстың әділетсіздігі ауызға да алынбайды. Дегенмен «Қазақтың қайғысы» атты өлең феодалдық-патриархалдық өмірдің жағдайын, соның қатал заңы салдарынан құрбан болған көшпелі елдің трагедиялы тағдырын суреттейді. Өлеңнің халықтық қасиеті де осында.

XIX ғасырдың соңын ала шыққан тарихи өлеңдердің тағы да бірі – Басықараның Сазанбайы айтты деген «Аштыққа халық қамалды» өлеңі. Бұл шамамен алғанда, 1891-1892 жылғы жұт тұсында туған тәрізді. Мұнда да қыс қысымынан титықтап, арып-талып шыққан еңбекші елдің көктемгі күйі суреттеледі. Бірақ жұт – жеті ағайынды. Жуанның жіңішкеріп, жіңішкенің үзілер шағы – көктем уақытында да халық аштықтан арылып кете алмайды:

Аштыққа халық қамалды,  
 Таба алмады амалды.  
 Үш ұйықтаса, ойда жоқ,  
 Көрдiк сондай заманды.  
 Аштық есті тандырған,  
 Мойынға дорба салдырған.  
 Қабандай жерді қаздырған,  
 Шөп пен жедік балдырған<sup>90</sup>, –

деп, қара жолдың бойын кезіп, әрлі-берлі теңселген жаяулы-жалпылы аш адамдардың аянышты халі суреттеледі. Бұл өлеңнің бір ерекшелігі, мұнда мыңды айдаған бай малының да бір қыста қырылып

<sup>89</sup> Сонда.

<sup>90</sup> ӨӨИ қолжазба қоры, Қ. Есжанов тапсырған материалдан.

калып, өздерінің аштықтан өлгені айтылады. Дүние қандай баянсыз болса, бай қолындағы байлық та сондай баянсыз. Баймын деп мастанып, батырмын деп қастанып жүретін адамдарды «бай – бір жұттық, батыр – бір оқтық» деп өлтіре сынаған халық сол идеяны осы өленде:

Дүниенің жоқ баяны,  
Байға да тықыр таяды.  
Тағдыр жетіп, о да өлді,  
Жесе де, жал мен жаяны<sup>91</sup>, –

деп түйеді.

Қысқасы, халқымыздың өткен өмірінде болған саяси-әлеуметтік мәні бар үлкенді-кішілі тарихи оқиғалар көп. Соны тереңірек, дәлірек түсінуге мұрағаттық деректермен бірге халық өлеңдерінің де маңызы зор. Проф. Б.Кенжебаевтың сөзімен айтқанда, тарих пен тарихи қырларды салыстыра зерттеу аса қажет. Өйткені, «тарих пен халық ауыз әдебиеті бір-біріне жәрдемші, бірін-бірі толықтырушы. Халықтың ауыз әдебиетін дұрыс, терең ұғу үшін оның тарихы қандай қажет болса, тарихын дұрыс, жете, толық білу үшін халық ауыз әдебиеті де сондай қажет»<sup>92</sup>.

Тарихи өлеңдерден байқалатын негізгі ерекшелік – мұнда тарихи болған оқиғаның уақыты, себебі, ел жайы, халықтың соған деген көзқарасы тарихи шындық тұрғысынан көрсетіледі. Жер-су, кісі аттары сол тарихи фактілерге сүйеніп алынады. Тарихи үлкен жырлардың бас кейіпкері – батырлар, солардың ерлік істері болса, шағын өлеңдердің бас кейіпкері – халық, сол халықтың көңіл-күйі, сезімі, сыры. Тарихи шағын өлеңдерде қалың жауға қарсы шабатын хас батырдың қақтығысы жоқ, оның орнына ашынған елдің ашуыза, кегі бар, ел бірлігі, ерлік турасындағы толғаныстары бар.

Қаракұрттай қаптаған жанар қалмақ,  
Дабыл ұрып келеді елді ойрандап, –

деген сияқты бірлі-жарым баяндаулар болмаса, үлкен сюжетті оқиғалар бұл жанрға тән қасиет емес. Сондай-ақ тарихи өлеңдердің композициясы ертегі мен эпос тәрізді белгілі бір заңдылықты сақтай бермейді, мұны тарихи болған оқиғаның сипаты шешеді. Тарихи шағын өлеңдердің бүкіл композициялық, образдық, әрі психологиялық құрылысы тұтастай осы тарихи тақырыптан туады.

<sup>91</sup> Сонда.

<sup>92</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. Фольклор. Алматы, 1948. 1-т., 300-б.

Тарихи өлеңдердің композициясына үңілгенде онда эпикалық кендік барын байқаймыз. Бірақ ондағы бастан өткен қым-қиғаш оқиғалар, ел мен жердің тағдыр-талайының бәрі – өлеңді айтушы ақын атынан баяндалады. Бұл тұрғыдан алғанда тарихи өлеңдердің ең көне түрлері бізге ел мен жерге қатысты қоштасу, жоқтау түрінде жеткен. Эпикаға тән ерекшелік бар, алайда, бұл – батырлықты дәріптеуге тән эпика емес. Эпоста кейіпкерді дараулау, қаһармандар тұлғасын жасауға қатысты оқиға қалындай түседі. Тарихи өлеңдердің айтары – оқиға қалай, қашан болды, оның себебі мен салдары, халықтың қандай күйге түскендігін жеткізу, бұл дәстүрге айналған. Тарихи жырда теңеу, эпитеттер, т.б. көбірек жыр желісін қалындата түссе, тарихи өлеңде айшықтауларға орын берілген. Жалпы оқиғаның себебі мен салдарын жеткізудегі тарихи өлеңнің өзіне тән формасы осылай тұрақтанған. Елі мен жерінен айырылған халықтың азалы әні, атамекеннен алыстаған жұрттың жайы тарихи өлеңдерде көбіне зарлай арнауың үлгісін танытады.

Мысалы:

Зор күн туды, зор күндер,  
Кетті күлкі мол күндер.  
Жылау менен қоштасу,  
Келер ме қайтып ол күндер!

Зарлай арнауға жауап беретін тарихи өлеңдер қатарына 1879-1880 жылдардағы адам өліп, мал қырылған «Қазақ қайғысы» және «Аштықтан халық камалды» деп аталатын 1891-1892 жылы болған жұтқа қатысты тарихи өлеңдерді атауға болады.

Айшықтаудың жарлай, сұрай арнау үлгілерінде тарихи өлеңді айтушы ақын, ең алдымен, болып жатқан қайғылы оқиғаны айтып, ендігі күннің не боларын жалпы жұртқа қарата сөйлеп, жұртпен кеңесуді жөн санайды. Жеке өзімен емес, ақын жалпы жұртқа үлкен ой тастайды. Сөйтіп, күрмеуі қиын шешімнің жауабын тағы да ел аузынан өзі айтады.

Тарихи өлеңдердегі ерекше көзге түсетін арнауың тағы бір үлгісі – сұрай арнау. Көңіл-күйге байланысты оқиғалар болғандықтан, тарихи өлеңді шығарушы ақын қаралы жайдың әділетке сыймайтындығын айтып, өзінше жалпы жұртқа сауал қойып, өзінше жауап күтеді.

Ішкі қайшылықтарға қатысты өлеңдерде де сұрай арнауың үлгілері үздіксіз ұшырасады. Айталық, Абылайдан Ботақан өліміне күн сұрау, Мәмбет төренің ісіне байланысты «Жиренқопа» оқиғасына қатысты өлеңдер бұған дәлел бола алады.

Айшықтаудың бір түрі — қайталау. Сөздің әсерін күшейте отырып, тыңдаушы назарын аудару мақсатында зат не құбылысты бірнеше рет қайталап, ой мен сырды ұғымға мұқият сіңірудің тәсілі. Тарихи өлеңдерде жай қайталаулар көзге бірден ұшырайды және көбірек ұшырасатыны, негізінен, жай, кезекті және еспе қайталаулар деуге болады. Еспе қайталаулар көбіне сағыныш, мұңзар өлеңдерінде ерекшелене түседі. Алдыңғы айтылған ұғымның келесі кезекте қайталана, немесе соңында ұшырасуы ойға ой, сырға сыр қосудың еселенуі екендігі түсінікті.

Елдің өткені және оқиға болып жатқандағы бастан кешкені тарихи өлеңдерде көбіне шендестіру арқылы беріледі. Оның дәлелін төмендегі өлең үзінділері көрсетеді. Мәселен:

Сағындық біз Баянды көзді сүзе,  
Жігіттер, жауыздықтан бойды теже.  
Иттерше шылапшыннан сорпа жалап,  
Ішеміз он шақтымыз тары көже, —

деген өлең жолдарының басындағы екі тармақта өткен күнгі ел мен жердің жай-күйі сөз болса, кейінгі екі тармақ соңғы күннен хабар береді. Қысқасы, кеше мен бүгін өлеңде барынша қарама-қарсылықта алынып, бір-бірімен шендестіріледі. Тарихи өлеңдегі табиғат пен адамды егіз алып суреттеуге алып келген бұл құбылыс, қайғылы оқиғаға қатысты табиғат пен адам психологиясын сипаттауға ауысқан.

Басынан Қаратаудың көш келеді,  
Бір тайлақ көшкен сайын бос келеді.  
Айырылған қарындастан жаман екен,  
Мөлдіреп қара көзден жас келеді.

Адамның көңіл-күйін табиғатпен егіздей көрсетіп, жұптастыру жалпы өлең жанрына тән. Табиғатты адам көңілімен астастыра көрсетудің ең бір ұтымды сәттері елінен жырақтап, окоп қазуға алынған жастардың сәлем жолдауларынан көп ұшырасады:

Аралға қонды суы жоқ,  
Мезгілсіз ұшқан бір топ қаз.  
Бауырын төсеп жатуға,  
Жапырағы жоқ, жері саз.  
Ұшайын десе, мерген көп,  
Аңдымайтын адам аз.

«Обал болар» десер ме,  
Өтпейді оған ешбір наз.

Адам психологиясын параллелизм арқылы бұлай сипаттау тым әсерлі, ерекше тебіренген сезім сыры өленде өрнек таппак. Айшықтаулардан басқа, ажарлау, құбылтулардың тарихи өлендер арқылы пайда болып, эпикалық көлемді дүниеге айналған тарихи жырлардан кездесетіні анық. Себебі ондағы атыс-шабыс, жекпе-жек, адам образын сомдауда ажарлаудың, құбылтудың сандаған түрлері ұшырасады. Тарихи өлендердің көлемі шағын, оқиғаның болып жатқан сәтінде жедел туғандықтан, онда күрделі эпитет, тенеу, балаулардың үлгілері кездесе қоймайды.

Тарихи өлендерде дыбыстық кайталаулардың көбірек ұшырасатындығын да байқаймыз. Халық ауыз әдебиеті дәстүріне сай жасалып, табиғи заңдылыққа сай айтылған өлең шумақтарын тарихи өлеңнің кез келген тармақтарынан табуға болады. Мысалы:

Айтайын десең ұрады,  
Ұрмақ түгіл қырады... —

деген өлең шумағында үнемі *a* дыбыстары еселене кайталану арқылы өленге ажар-көрік дарытқан. Әр сөзі орынды, бірыңғай дауысты дыбыстармен басталып тұр, яғни бұның ассонанс екені мәлім. Енді бірыңғай дауыссыз дыбыстарды кайталау арқылы ерекшеленетін аллитерацияға:

Қатын-бала, бауырың жауда кетті,  
Қаратауды катал жау бермей өтті, —

деген өлең шумағы мысал бола алады.

Дыбыстық кайталауды қазақ халық поэзиясындағы дәстүр белгісін танытатын ерекшелік десек, тарихи өлең табиғаты сол дәстүрден жаңылмағанын барынша айғақтай түседі.

Тарихи өлендердегі бейнелі сөздер, негізінен, ел басына түскен ауыртпалықты, туған жерге деген шынайы махаббатты, халықтың әділетсіздікке деген күйініші, ашу-ызасы, мұны мен назы, қайнаған кегін жан-жақты көрсету үшін қызмет етеді. Бұл орайда тарихи өлендердегі айқындаудың қызметі айрықша екендігі талассыз.

Өлеңнің қай кезең оқиғаларына қатысты туғандығын көбіне ондағы сөз өрнегінен, оның атқарып тұратын қызметінен танимыз. Тарихи өлеңдегі кісі есімі, жер-су аттарынан басқа да, жаңа сөздердің

де жасалып жатқанын түсінеміз. Жалпы, қазақ өлеңдеріндегі «қазақ» деген ұлттың есімін ерекшелеп, айдар таққан аталмыш тарихи өлеңдер екендігі талассыз. Тіпті, «Алпамыс», «Қобыланды», «Қорқыт жырлары», «Қырымның қырық батыры» жырларының өзінде «қазақ» сөзі бірен-саран ғана ұшырасады. Оның өзі бертінде туған нұсқаларда ғана. Тарихи өлеңдегі ұлт атауына «қазақ сүйегі», «қазақтың айбалтасы», «қазақ ұлы», «қазақ елі», «қазақ халқы», «руы қазақ еді, ұраны — алаш», «хандардың қазынасындай болған қазақ», «өскенбіз қазақ ұлы бір ұядан», т.б. ұлт туралы ұғымды дамытып, көлемді эпикалық жырларға арқау еткен тарихи өлеңдер болып табылады. Ал, тарихи өлеңдердегі окоп, аэроплон, казарма, губернатор, солдат, т.б. бірнеше жаңа атауларды кездестірсек, онда тарихи өлеңдер қызметі аясының кеңдігіне көз жеткіземіз. Бұл жерде әңгіме өлеңнің қоғам дамуының әр кезінде түлеп, елдің естелігіне айналуында болып отыр. Тарихи өлеңнен антоним, синонимдерді де ұшыратамыз, кара өлең дәстүрін көреміз. Біздіңше, бұл жалпы халық күйзелісі, қаралы оқиғаларға қатысты болып келеді. Ал, жеке адамның тағдыры, елімен, жерімен қоштасуы немесе жоқтауы, сәлем өлеңдерінде 7-8 буынды өлең өлшемі бірден көзге түседі. Оның басты себебі қоштасу, жоқтау, сәлем өлеңдерінің айтылу дәстүрінде жатыр. Соның бәрі силлабикалық өлең екендігімен қоса, қазақ өлеңінің қадір-қасиетін арттыратын буыннан танылады. Дәстүрдің беріктігі де сонда. Өлеңнің әр сөзі толқу, тебірену, күңірену — бәрі қалыпты ырғаққа бағынады. Тарихи өлеңде көбіне төрт, жеті-сегіз, кейде одан да көп тармақтар болса, жоқтау, азалы жайларға қатысты бірнеше тармақтар болып келе беретіні де кездеседі. Бірақ ауызша айтылып, белгілі әуенмен, мақаммен орындалғандықтан өлеңде ырғақ қалыпты сақталған. Өлеңдегі буын-бунақ та ырғақтың күштілігінен өзіндік жүйе тауып жатады.

Тарихи өлеңде кара өлең ұйқасы, шұбыртпалы ұйқас, ерікті ұйқас, егіз және аралас ұйқас болып келеді.

Қазақтың тарихи өлеңдерінің көне үлгілері бізбен туыстас көптеген халықтардың өлеңдерімен тақырыбы ұқсас, идеясы бір.

Қорыта айтқанда, жалпы жұрт болып, дербес ел болғандағы бірлік пен ынтымақ, ел мен жерге деген махаббаттың бүкіл халық атынан айтылуы, өлеңді шығарушының дүйім қауым, бұқара халық атынан сөйлеуі тарихи өлеңдерде жүзеге асқан. Тарихи өлеңдердің эпикалық шығарма жасау ерекшелігі бар. Алайда, онда типтік жеке батыр бейнесі жасалмайды. Тарихи өлеңде халық, ел мен жер тағдыры туралы ұғымдар ұлттық көңіл-күйге тән беріледі.

Тарихи өлеңдердің типологиялық және поэтикалық болмыс-

бітімін бірнеше аспектіде қарауға болады. Бірінші, тарихи өлең, шын мәнінде, нақты болған оқиғалардың шынайы естелігі. Белгілі бір дәуірлердегі болған сұрапыл соғыс, ірілі-ұсақты қақтығыстардың бәрі де бір ғана тарихи өлеңмен өлшенбейді. Қайта бірнеше өлең арқылы оқиғаның мән-жайы өсіп-өрбіп, тарихтың ақиқат кезеңдері толыса түседі. Егер шын мәнінде осылай болатын болса, онда тарихи өлеңдер әр дәуірге қатысты топтасып, циклденуі тиіс. Өйткені, тарихи өлең деп танылған туындының тақырыбы, жанры, стилі жағынан ұқсастығы қалайда байқалары анық. Бұл өлшеммен қарасақ, шын мәнінде, тарихи өлеңдердің циклденуін тым ертеде туғандарынан емес, берідегі ізі суымаған оқиғалардан танимыз. Айталық, көне түркі дәуірі, Алтын Орда дәуірі, ноғайлы дәуірі кезеңдеріне қатысты тарихи өлеңдер ұмытылып, олардың кей үлгілері ғана бізге жеткен. Мәселен, XVIII ғасырдағы ақтабан шұбырынды оқиғасына қатысты туған тарихи өлеңдер; XIX ғасырдағы отарлау саясатына байланысты тарихи өлеңдер мен 1916 жылғы ұлт-азаттық көтеріліс өлеңдері тақырыптық жағынан топтасып, үлгерген.

Бұлардың бірнеше тақырыпта кездесуі, көп нұсқалы болуы, бір-бірімен сабақтасуы, өзіне тән ұқсастықтары мен тарихи кезең шындығын бере алуы және белгілі дәуірге қатысты топтасуы фольклорға тән белгілерді барынша айғақтай түседі.

Халық поэзиясындағы жоқтау, қоштасу, лирикалық өлеңдер мен тарихи өлеңдердің өзара қарым-қатынасы бар. Бірақ тарихи өлеңдерді отбасы әдет-ғұрып поэзиясына жататын азалау фольклорымен шатастыруға болмайды. Онда жеке адамның өмірден өтуі, тіршіліктегі тағдыр-талайы айтылса, тарихи өлеңде жалпы халықтың елі мен жеріне деген шынайы махаббаты, қимастық сезім, сырлары сипатталады. Лирикалық өлеңдермен сабақтастығы да осы тұста көрініп, тарихи өлеңдердің әнге айналуынан байланыс-бірлігі танылады.

Тарихи өлең мен тарихи жырлардың жанрлық айырмашылығы бар. Тарихи жыр өзінің поэтикалық жағынан толық эпостың белгілерін танытса, тарихи өлеңде эпикалық ерекшелік жалпы оқиғаның мән-жайын, себеп-салдарын баяндауға құрылады. Жеке адамның образын жасау тарихи өлеңге тән емес.

Қоғам дамуындағы белгілі бір ұлттың халық, ел болып қалыптасқан кезінде басына қиын-қыстау күн туғандағы тарихи-өлеуметтік жағдайына қатысты жедел туып, сол ұлттың оқиғаға деген көзқарасын, көңіл-күйін, арман-тілегін дәлме-дәл жалпыхалықтық психологиямен өрелестіретін мұраларымызды тарихи өлеңдер дейміз.



## § 6. Дастан

*Жалпы сипаты.* Қазақ халқының эпикалық поэзиясы батырлық, ғашықтық және тарихи жырлармен шектелмейді. Осылармен қатар халық поэзиясында көлемі жағынан айтарлықтай мол, тақырыбы сан алуан, оқиғалары шытырман келетін, сюжеттерінің басым көпшілігі күллі шығыс халықтарына ортақ, көркемдік деңгейлері алуан түрлі, енді ғана жиналып, жариялана бастаған халық туындылары жетерлік. Бұл туындылар тұтастай алғанда, халқымыздың жалпы эпикалық дәстүр шеңберінде пайда болып, ұлттық фольклор жанрлары жүйесінде қызмет ететін, сонымен бірге белгілі дәрежеде жазба әдебиет пен жеке ақындық шығармашылықтың ықпалын да бойына сіңірген, яғни тақырып, сюжет, идея, кейіпкерлер жүйесі және көркемдік бейнелеу құралы жағынан дәстүрлі батырлық, ғашықтық, тарихи жырлардан өзгешеленеді. Олар – дастандар.

Дастандардың ең бір көп туындаған және жарияланған кезеңі ХІХ ғасырдың еншісіне тиеді. Ол кезде Қазан, Омбы, Ташкент, Мәскеу және басқа қалалардың баспаханалары білімнің әртүрлі салаларына, қоғамдық өмір мен көркем шығармашылыққа қатысты көптеген материалдарды араб әрпімен қазақ тілінде жариялап тұрған. Оның ішінде дастандар, әсіресе, ғашықтық (романдық) және діни мазмұндағы шығармалар өте көп болғаны белгілі.

Ал, кенес дәуірінде бұл шығармалар ресми идеология мен кенес өкіметінің саясатына байланысты жарияланбады да, зерттелмеді. Мысалы, 1917-1990 жылдар аралығында дастандардың небәрі төрт-ақ томы жарық көрді, ал, монографиялық деңгейде дастан түрлерінің ішінде тек қана романдық дастандар зерттелді.

Ұлттық фольклор мен ақындық поэзия құрамында дастан жанрының пайда болып қалыптасуы, оның жанрлық түр ретінде түбегейлі орнығуы дастандық эпостың қазақ қоғамының рухани сұранысынан туындағанын көрсетеді, сонымен бірге ол процеске шығыс фольклоры мен әдебиетінің де әсері мол болды.

Қазақ қоғамы байырғы заманнан-ақ өзінің географиялық жағдайы мен тарихи дамуына қарай Орта Азия халықтарының көпшілігімен генетикалық әрі тарихи байланыста бола отырып, қазіргі айтып жүрген «шығыс әсерін» еш уақытта жатсынған емес, қайта арналы бастаудың бір сағасы ретінде сезініп, сол бағалы қазынадан сусындап, өз ерекшелігіне сай қабылдай білді. Мұны жалпы түркілік мифологиялық жүйеге негізделген казактың

ескі аңыз-мифтерінен, көне мифологиялық және фольклорлық түсініктері мен образдарынан көруге болады.

Орта ғасырларда қазақ даласы басқа елдер сияқты VII-XII ғасырларда жоғары өркендеу дәрежесіне жетіп, дүниежүзілік тарихи маңызға ие болған біртұтас араб-мұсылман мәдениетінің ықпалында болды. Ал, араб-мұсылман мәдениеті араб халифатының құрамына енген көптеген халықтар мәдениетінің ең озық және аса танымал дүниелерін қабылдап, өз бойына сіңіру арқылы биік құндылық дәрежесіне көтерілгені белгілі. Сондықтан да қазақ даласына діни нанымдар және мұсылмандық қағидалармен қатар Иран, Үндістан, араб халықтарының фольклор, әдебиет, мәдениет үлгілері де кен тарады.

Шығыс сюжеттері қазақ халық ауыз әдебиеті арнасында жырланып, басқа да фольклорлық шығармалармен қатар ауызша айтылып отырды. Демек ұлттық эпикалық дәстүрдің ықпалы өте күшті болды. Сол себептен қазақ эпосы дәстүрімен ұлттық рухта жырланған бұл шығармалардың басым көпшілігі халқымыздың төл шығармасына айналған. Кейде шетелдік сюжетке құрылған шығарманың қазақ өмірін, оның ерекшелігін дәл беретіндігі соншалық, кезінде өз топырағында туған ол төл шығарма ретінде қабылданды. Мұндай жағдайлар сол сюжеттерді шығарушы қоғам мен қабылдаушы қоғамның әлеуметтік құрылысының ұқсастығынан туады.

Шетелдік сюжеттермен қатар көптеген дастандық туындыларға жергілікті аңыз, әңгімелер, қазақ болмысынан көрініс беретін тарихта нақты болған оқиғалар, құбылыстар, фактілер арқау болды. Яғни бұрын дәстүрлі эпоста жырланбаған өзгеше сюжет, мотив, идея, образдар эпикалық шығармашылық аумағында белсенді ізделіп, қарастырылды. Сонымен бірге біраз дәстүрлі тақырыптар мен сюжеттер жаңаша түсіндіріліп, өзгеше жырланды. Бұл шығармаларда кей кезде шығыс дастандарының элементтері мен жекелеген мотивтері пайдаланылып отырды. Осындай ізденістердің нәтижесінде көптеген шығармалар дүниеге келді.

Қорыта айтқанда, XVIII-XIX ғасырларда жергілікті және шығыс сюжеттеріне құрылған шығармалар қазақтың дастандық эпосын құрап, ұлттық фольклорымыздың бай және маңызды саласына айналды.

Қазақ дастандық эпосының мынадай негізгі түрлерін ажыратуға болады: 1. Хикаялық (новеллалық) дастандар; 2. Діни дастандар; 3. Романдық (ғашықтық) дастандар; 4. Қаһармандық дастандар; 5. Ертегілік дастандар; 6. Әлеуметтік-сүйіспеншілік дастандар.

Қазақ дастандарының өзіне ғана тән жанрлық болмыс-бітімін белгілейтін ерекшеліктер мынандай: жана сипатты кейіпкердің пайда болуы, жана тақырып пен сюжеттерді тұдырудағы белсенді ізденістері, дәстүрлі сюжеттерді дамытудағы жаңалықтары; бұрын фольклорда бір қалыпта суреттелетін тартыстардың (мысалы: жағымды, жағымсыз әйел) негізгі тақырыптарға айналуы, фольклорлық тәсілдердің діни тақырыптар мен сюжеттерді жырлауда көркемдік әдіс ретінде қолданылуы, т.б. Жанрдың өзіне тән тағы бір ерекшелігі — кейіпкер психологиясын көрсетуге деген талпыныс, дастан кейіпкерлерінің мінез қырларын жан-жақты ашуға ұмтылыс, қоғам мүшесінің өмірлік ситуациядағы іс-әрекеттерін әр қырынан көрсету арқылы дәстүрлі стереотиптен ауытқып, суреттеу аясының кеңеюі.

Сонымен, Иран елінен ауысып, күллі түркі тілдес әдебиеттерде өзіндік орны мен мәнге ие болған дастан қазақ топырағында да кең қанат жайып, фольклорымыздың құрамында дербес, толыққанды, бірнеше түрлерімен танылған жанрлық түр ретінде түбегейлі орналасып, жана идея, талпыныс, мақсат, көзқарас және жаңа дәуір жаңалықтарын жырлаудың дайын әрі тиімді формасы болды.

Фольклортанушы-ғалымдардың зерттеулерінің нәтижесінде әртүрлі мәдени-тілдік аймақтарда дастанның өзекті жанрлық белгілерінің сақталатыны және барлық дерлік халықтар дастандарының типологиялық тұрғыдан ұқсастығы анықталып отыр. Мұндай құбылыстан қазақ дастандары да шет қалмаған. Яғни қазақ дастандарының болмысы бұрынғы батырлық, лиро-эпостық, тарихи жырлардан біршама бөлек болып қалыптасты, әрі олар өз бойына басқа халықтардың осы тектес шығармаларына тән жалпы типологиялық төлтума қасиеттерді жинақтады және тек қана қазақ дастандарына тән өзгешеліктерімен ерекшеленеді. Осы айтылғандардың бәрі біздегі дастан жанры қазақ қоғамының рухани қажеттілігінен туындаған, халқымыздың эпикалық дәстүрімен сабақтас, ұлттық қайнарымен үндес, өзіндік сипаты бар мұра екенін көрсетеді.

1917 жылғы Қазан төңкерісіне дейін шығыстық, сондай-ақ жергілікті төл сюжеттерге құрылған шығармалардың бәрі қисса деген атпен басылып, ел арасында да сол атаумен белгілі болған. Сонымен бірге ХІХ ғасырдың екінші жартысында, ХХ ғасырдың басында жарық көрген қазақ фольклорының басқа да көптеген үлгілері — соның ішінде қаһармандық, ғашықтық, тарихи эпос мәтіндері де, айтыстар да — қисса деген атпен жарық көрді. Кейбіреулері хикая, хикаят деп аталып жүрді. Алайда өлең, жыр түрінде айтылған

шығармалардың бәрі Қазан төңкерісіне дейін кітап болып басылып, қисса деп аталғанмен, қисса сөзі жеке жанр туралы түсінік, ұғым бермейді. Ал зерттеушілік әдебиетте (шығыстану және түркі тілдес фольклортану ғылымдарында) біз сөз етіп отырған шығармалар «дастан» терминімен аталады. Қазақ зерттеушілері де оны қабылдаған. Себебі, талқыланып отырған шығармалардың негізгі жанрлық қасиеттері, белгілері оларды шығыс және түркі халықтарының әдебиеті мен фольклорында қалыптасқан дастан жанрына жататындығын дәлелдейді.

Назар аударатын тағы бір жайт: «...Қисса шығарған, әдебиет нұсқаларын жинап бастырған ақындар, авторлық мәселесін өзінше, осы күнгіден басқаша түсінген... Тіпті, жинап бастырған, өзінше өндеген халықтық шығармаларды да (олардың вариантын) кейбір ақындар өзімдікі деп санаған. Қисса өлеңдерінің ішіне кейде қазақтың батырлар жырынан кесек-кесек үзінді алып кіргізіп, болмаса екінші бір ақынның сөздерін пайдалана берген... Сондықтан кейде тақырыбы екі басқа шығарманың көп жері бірінен-бірі айырғысыз, ұқсас болып келуі де ғажап емес»<sup>93</sup>.

Дастандық шығармаларды ел ішінен жинап, айтушылардан жазып алып, өзінше жөндеп, баспаға жіберіп отырған бастырушылардың басым көпшілігі өз аттарын міндетті түрде мәтінге қосып отырған. Өз еңбегін олар былай бағалаған: жырладым, жаздым, шығардым, қазақшаға аудардым, қазақша жырладым, нәсірден назым еттім, көшірдім, т.б.

Әрине, дастанның пайда болып, дамып, жеке жанр ретінде қалыптасып, ұлттық фольклорымыздың қомақты, мағыналы саласына айналуында ақын, жыршылардың рөлі зор екені сөзсіз. Сондай-ақ, ауызша айтылып, халық жадында сақталып келген шығармаларды қағазға түсіріп, кітап етіп шығаруда жинаушы, бастырушылардың еңбегі айрықша. Сондықтан «бұрыннан бар, қалыптасқан суреттеу амал-тәсілдерін, дәстүрлі үлгілерді пайдалана» жырлап, дастан шығарған ақындарды сол дастанның бірінші жырлаушысы деп, ал мәтіндерде аттары кездесетін көшіруші, сақтаушы, айтушы, бастырушылардың еңбегін, әсіресе, бір шығарманың бірнеше варианттары болған жағдайда жинаушы, редактор деп бағалаған жөн.

<sup>93</sup> Бөжсев М., Ахметов З. Қазақ әдебиетінің шығыс әдебиетімен байланысы // Қазақ әдебиетінің тарихы. Алматы, 1961. 2-т., 1-кітап. 539-б.

### *Хикаялық дастан*

Дастандық эпостың қомақты бір бөлшегі — *хикаялық (новеллалық) дастандар*. Олар мазмұны мен сюжеті жағынан дастанның басқа түрлерінен біршама окшауланып тұрады. Хикаялық дастандардың сюжеттік негізін, көбінесе, әдеттегіден тыс жағдайлар, таңғажайып істер, бұрын естілмеген, қоғам қабылдаған әдет-ғұрыпқа, ережелер мен тәртіпке сай келмейтін, оларға кереғар, қалыптасқан өмір нормаларынан ауытқыған, яғни өмірде болған кез келген кездейсоқ, новеллистикалық мәні мен сипаты бар, әсіресе, күлкілі немесе адам нанғысыз таңғаларлық, шытырман, шым-шытырық оқиға, басқа сөзбен айтқанда, хикая құрайды. Басқаша айтқанда, оқиға әрленіп, сюжеттің өзегі мен өмірлік материал бір оқиға маңына жинақталады. Хикаялық сипаттағы шығармаларға күрделі шиеленіс тән және ол анықта, айқын композициямен өріледі. Сюжеттің логикалық шешімі кимыл-әрекеттің күтпеген, ойламаған жағдайда бітуімен ерекшеленеді.

Сонымен, жеке адамдардың басынан өтіп, бүкіл ел, қоғам үшін айтарлықтай маңызы жоқ болғанымен, нақты өмірдің өзінен алынған немесе болуы мүмкін деп саналатын сан алуан құбылыстар мен түрлі таңғаларлық оқиға, жағдай, фактілер бір-біріне ұқсамайтын туындыларға негіз болып, оларды бір жанрдың аясында жинақтап, біріктіреді.

Бұл тұжырымдарға бірнеше дастандардың мәтінін талдау арқылы көз жеткізуге болады. Мысалы, бас кейіпкер белгісіз сұлуға ғашық болатын классикалық сюжетке құрылған «Сыршы молда» дастанын алайық: тоты құстың мекиені балапандарын қорғап, қаза табады. Осы көріністі сырттай немқұрайлықпен бақылап тұрған тоты құстың әтешін көрген ханша ешқашан күйеуге шықпауға бекінеді. Міне, осыдан былай сюжеттің дамуы осы іспеттес сюжеттердің дәстүрлі канондық даму жолдарынан ауытқи бастайды. Жігіт қалай да қызға үйлену керек. Бірақ эпикалық жолмен емес. Ендеше ол басқа жол тауып, қызды райынан қайтаруы тиіс. Балапандармен болған көрініс жай мотив қана емес, мотив-жұмбақ, оның жауап-шешімін табу қажет.

Қызды бекінген шешімінен қайтаратын айланы уәзір табады. Ол қыздың тәсілін өзіне қолданады. Сыршымын деп танысқан уәзір сарайды безендірген кезде қыздың көрген оқиғасын сурет етіп салады. Тек айырмашылығы — лақтарын қорғап, еліктің еркегі өледі. Осы суретті көріп, аң-таң болған қызға енді еш уақытта үйленбеуге

ант еткен ханзада туралы аңызды айтып береді. Содан қыз жігітке сырттай ғашық болып, алға қойған мақсат орындалады. Демек дастанда бас кейіпкер қыздың көңіл-күйін, ойын жақсы түсіне білген уәзірдің тапқырлығы арқасында арманына жетеді. Яғни бұл дастанда эпосқа тән рулық қоғамның заңы, әдет-ғұрпы емес, дара адамның тәжірибесі, байқағыштығы дәріптеледі.

Хикаялық дастанның классикалық үлгісін «Ғаяр қатын» мәтінінен көруге болады. Бұл жерде сұлу әйелдің қулығын суреттеу қазақ эпосына тән емес екенін ескерте кету керек. Рас, «Құламерген-Жоямерген» эпосында күйеуін, баласын тастап кеткен сатқын әйел бейнесі суреттелген. Бірақ, біріншіден, ол мұнда басты тақырып емес. Екіншіден, Қаншайым мыстан кемпірдің алдауына түседі. Ал, «Ғаяр қатын» дастанында мұндай «сатқын әйел» мотиві көрінбейді. Мұнда, керісінше, әйелдің күйеуіне деген адалдығы көрсетіледі. Ол әртүрлі айла, іс-әрекеттерін күйеуін жақсы көргендіктен, соған көмектесу ниетімен жасайды. Дастанның фабуласы мынандай: байлықтан жұрдай болған күйеуіне көмектесу үшін оның сұлу әйелі базарға барып, теңге үшін бетін ашып көрсетеді. Кейін, тіпті, ақша табу үшін қаланың сыйлы адамдары — дүкенші, қасапшы, қазыны үйіне ғейіш-ғишрат жасау үшін шақырады.

Бірақ әр кезде қонақтар үшін ретсіз, ал «қиянатшыл» әйелдің жоспарына сәйкес ертеректе және мүлдем тастап кетті-міс деген күйеуі келіп қалады. Солай үш рет қайталаанады. Әйел қонақтарды ылғи ынғайсыз жерлерге жасырады. Мысалы, біреуін үстіне жабу жауып, төрт аяқтатып, бұзау түрінде көрсетеді, т.б. Ақырында, шығынға батып алданғандар сұлу әйел мен оның күйеуінен өш алуға кіріседі... Бірақ айлалы әйел мен күйеуі арсыз ашықауыздардан әр уақыт ептірек, тапқыр болып шығып отырады. Олар қасапшының мұрнын, дүкеншінің құлағын пышақпен отап алады, ал, қазыны ебін тауып, сүндеттейді. Үшеуі «Қызыл ала қан болып, «менен, сенен болды» деп, бірін-бірі ұрады, төбелесіп екеуі, сабаласып үшеуі, бірін-бірі қуады». Ханның алдына барады. Дәлел хан әрбіреуінен жеке-жеке жауап алып, болған оқиғаның ақиқат-шынын табады, асқынған іс екенін түсініп, бесеуін де — Базарқан мен оның әйелін, қазы, қасапшы, дүкеншіні — өлім жазасына кеседі.

Бұл шығармаға арқау болған сюжет өте көне. Көрнекті шығыстанушы С.Ф.Ольденбург көрсеткендей, оның ең көне нұсқасы — ғылымда «Бхархутская ступа» деген атпен белгілі болған ескерткіште шамамен біздің дәуірімізден бұрын бірінші

мыңжылдықтың екінші жартысында тасқа қашалған көрініс<sup>94</sup>. Одан кейін осы мазмұндас әңгіме көне үнділердің джатака<sup>95</sup> жинақтарында кездеседі.

С.Ф.Ольденбург көне сюжеттің оннан астам версиясын жинақтап, тыңғылықты талдау жасап, алдамшы әйелдің типін анықтайды. Ғалым зерттеген нұсқалар мыналар: үш көне үнділік, бір көне араб, екі кітаби араб, бір кітаби парсы, бір кітаби түрік, ел аузынан жазылып алынған үш үнді, бір ауған, бір жана арамейлік, т.б.

Аталған нұсқаларда әйел кейіпкер әрекетінің мотивировкасы әртүрлі болып келеді: а) күйеуінің сапарға кетерде біреуге сақтауға немесе жұмсауға берілген ақшасын қайтару; ә) әйелдің өз арын қорғау үшін әрекеті; б) күйеуінің намысын қорғау үшін әрекеті; в) ақшақұмарлық, дүниеқорлық.

Олардың басым көпшілігінде әйел-кейіпкер әртүрлі айлаға күйеуі тастап кеткен ақшаны қайтару үшін, я өзінің арын қорғау үшін барады. Кейде әйел билік басындағыларға (ханға, патшаға) мұнын шағып, қылмыскерлерді жазалауды өтінеді. Ал, енді бір жағдайда ешкімге шағым жасамай-ақ, жәбірлеушілерді күйеуімен екеуі жазалайды. Үйіне келіп, мазасын алған арсыздарды әйел ыңғайсыз жерлерде, қорада, үлкен бір тұрмыстық зат ішінде жасырады, немесе шөп қораға қамап, ері келгенде жем-шөп жеуге мәжбүрлейді, я болмаса әкесі жоқта туған бала ретінде көрсетіп, бесікке бөлейді. Демек, жәбірлеушілердің өздері жәбірленушіге айналады.

Бұл шығармалардың бас кейіпкері – әйел. Ол ақылды, әдемі, қайырымды, епті, әңгімешіл-шешен деп сипатталады. Мысалы, сюжеттің түпнұсқасы саналатын джатака жинағының палилік версиясында патша кеңесшілері Махосадхи әйелін «оның өзінен де ақылдырақ» деп бағалағаны белгілі.

Шығыстық новеллалардың түйініне келсек, әйел-кейіпкер үшін соны жақсылықпен бітеді. Көптеген шығармалар әңгімелеушінің ой-түйінімен аяқталады. Мысалы: «Міне, әйел қулығы деген», «Міне, ол қандай керемет, қажеттісін алу үшін ол осылай істеді», т.б. Кейбір әңгімелерде қиын тапсырмаларды беретін күйеулерінің

<sup>94</sup> Ольденбург С.Ф. Фаблио восточного происхождения. III // Журнал Министерства Народного просвещения. Новая серия. Часть IX. 1907. № 5. С. 49.

<sup>95</sup> Джатака – Будданың өмірін, оның іс-әрекеттерін, қайта дүниеге оралу тарихтарын баяндайтын әңгіме. Джатака жинақтары б.д.д. 483, 383, 250 жылдары құрастырылған. Бірақ та бізге олардың «Типитака» атты палилік нұсқасы ғана жеткен, ол нұсқа б.д.д. I-ғасырда қағазға түскен, құрамында – 547 әңгіме (джатака).

өзі әйелінің айлалы әрі дана екендігін мойындайды. Демек шығыс әңгімелерінде әйел жазаға ұшырамайды. Онда әйел жеңісінің салтанат құруымен аяқталып, оның тапқырлығы, ептілігі, ақылдылығы дәріптеледі. Бұл новелла логикасы үшін заңды һәм нанымды.

Ал, қазақ дастанында зұлымдық қашанда жеңілуі тиіс дейтін эпикалық ойлаудың басымдылығын байқаймыз. Сонымен бірге дастанды шығарушы, айтушы және таратушылар танымынан патриархалдық сананың әсерін аңғарамыз. Ол — әйелі мен күйеуі өздерінің аярлық әрекеттері арқылы адамшылықтың шекарасынан аттап өтті, сондықтан да жазалануы тиіс дейтін тұжырымдар. Сонымен бірге мұнда кейіпкердің бүкіл іс-әрекеті баяндалуымен бірге сол іс-әрекеттің қозғаушы күші (мотивировкасы), табиғаты терең ашылады. Осы арқылы адамдықтан азғындаудың себеп-салдары анықталады. Мысалы, әйел бастапқыда кедейленген күйеуін құтқару үшін көп алдында бетін ашатын ұятты іске барады, жеткілікті дәрежеде мол ақша жинап алады. Бірақ әйел мұнымен тоқтай алмайды. Адалдыққа кереғар алғашқы әрекет әрі қарайғы зұлымдық істердің негізі болады да, әйел оны тұрақты кәсіпке айналдырғысы келеді. Бұл — дастанда әйелдің күйеуіне айтатын «Көркімді көптен бері пайдалансан, себебім тимес пе еді талай малға» деген сөздерінен байқалады. Демек, кейіпкер образы даму үстінде көрсетіледі де, сонысымен өзге шығыс әңгімелері кейіпкерлерінен өзгешеленеді.

Жоғарыда айтылғандардан тыс қазақ дастанына мынадай белгілер тән. Ол шағын проза үлгісіндегі шығыстық новеллалармен салыстырғанда көлемді және өлең түрінде хикаялық дастан үлгісінде жырланған. Оған эпостың атрибуты — перзентсіздік мотиві қосылады. Сондай-ақ ақша үшін бетін ашып көрсету оқиғасының мұнда өз шешімі бар. Ол шығыста тек қана қызықтыру мақсатында алынса, қазақ дастанының кейіпкері екі түрлі мақсатты көздейді: а) қызықтыру, ә) ақша табу. Демек, «Ғаяр қатын» дастаны кең таралған, өте көне шығыс сюжетіне құрылғанымен, өзіндік ұлттық ерекшелігімен сипатталады. Сонымен бірге көне сюжет өзінің кең таралу барысында жаңа деталь, тың эпизодтармен байып, кейіпкерлер құрамы мен олардың іс-әрекеттерінің мотивировкасы өзгергенімен, сюжет негізі өзгеріссіз қалған.

Назар аударатын жағдай, «Ғаяр қатын» дастанының айтушысы баяндалып отырған хикаяны Түркістан қаласында нақты өткен, болған оқиға ретінде түсіндіреді. Ол заңды да және жиі кездесетін жағдай. Себебі әр халық кірме сюжетті өзінікі деп ұғады. Екіншіден, осындай оқиға, әр жерде, әр елде болуы мүмкін. Үшіншіден,



біздің дәуірімізден бұрын тасқа қашалып, қағазға түскен, кейін кең тараған бұл сюжет әуелі фольклорлық туынды ретінде шығыс халықтары арасында белгілі болуы да мүмкін. Сонымен бірге ғалымдардың пікірінше, джатака жинақтарына кірген әңгімелердің біразы буддалық монахтардың жеке шығармашылығының жемісі болуы ғажап емес.

Мазмұны мен фабуласы бір-біріне ұқсамайтын бұл халық туындыларын жақындастырып тұрған — хикаялық сюжеттер. Екі шығармаға да арқау болған — қарапайым, бірақ әдеттегіден тыс таңғажайып, шытырман оқиғалар.

Новелла әдеби жанр ретінде қайта өрлеу дәуірінде Италияда, кейінірек Англия, Франция және Испанияда пайда болғаны белгілі. Сондай-ақ «новелла» ұғымы келе-келе тек әдебиет саласында ғана емес, фольклортану ғылымында, Батыспен қатар Шығыс әдебиеті мен фольклорының және осы ұғымнан көп бұрын пайда болған құбылыстарды белгілеуге жұмсала бастағаны да мәлім.

Қазір «новелла» терминімен бірге «хикаялық сюжет» (новеллистикалық сюжет) термині өте жиі және кең мағынада қолданылады. Себебі, хикаялық сюжет деген ұғым барлық дерлік халықтардың фольклоры мен әдебиетінде көне замандарда пайда болып, бүгінгі күнге дейін көркемдік дамудың фольклорлық, кітаби және әдеби формаларында әрі қарай дамып, сақталып жеткен құбылыстарды қамтиды.

Хикаялық сюжеттердің генезисіне келсек, олар көбінесе, «трикстер», «трюкач» сияқты мифтік тұлғалармен байланысты. Мифтік кейіпкерлер туралы көптеген анекдоттар мифтерді пародиялық тұрғыдан түсіндіру, шамандыққа қарсылық көрсету, я ғұрыптарды карикатура тұрғысынан суреттеумен танылады. Бұл — халықтық демократиялық сатираның бастауы, адам мінезін қатал тезге (регламентация) салатын тәртіпке, алғашқы қауымдық қоғамда қалыптасқан шамандар қастасына қарсылық нышандары.

Белгілі бір уақытқа дейін «трикстер» туралы әзіл әңгімелер ел аузындағы ойлы әңгімелермен (аныздармен) қатар өмір сүріп, түрлі діни ұғым-түсініктердің белгісін бойына жинақтады. Мұндай жағдайлардың көрінуі жасампаз қаһарман мен алдамшы (плут) образының бір тұлғада бірігуінен мүмкін болды. Жасампаз қаһарман мен алдамшының қызметі әлем құрылымы реттелгенге дейінгі, яғни «табу» жүйесі қалыптасқанға дейінгі уақытқа жатады. Уақыт өте келе, осы халық демократиялық сатирасының нышандары әрі қарай дамыды, күрделенді, қайта жанғырды, сапалық жағынан өзге де мазмұндармен толықты.

Қазақ хикаялық дастандарының шығыстық һәм жергілікті, төл сюжетке негізделгендері де ұлттық эпикалық дәстүрдің арнасында дамыды. Сондықтан бір оқиға, факт, хикаяға құрылған хикаялық (новеллалық) сюжет көптеген жағдайда эпикалық сипатқа ие болды. Мұны біраз хикаялық дастандарда пролог пен эпикалық түйіннің қосылып, сюжет баюынан көруге болады. Сонымен бірге кейбір шығармада бірнеше хикаялық сюжеттің қатар дамуы, кейбіреулерінде батырлық немесе романдық эпостарға тән баяндаудың орын алуы мүмкін. Көп жағдайда хикаялық шығармалардың негізін ертегілер құрайды.

Шығыста хикаялық сюжеттер прозалық үлгіде (әңгіме, повесть, хикаят) болып келеді. Ал, қазақ дастанының өлендік формадағы сипаты осы жанрдың басты белгілерінің бірі болып табылады. Демек шығыстық хикаялық сюжеттердің негізінде қазақ халқында бөлек болмысты сөз өнерінің үлгілері туындаған.

Хикаялық шығармалардың басты кейіпкерлері — ақсүйек өкілдерімен қатар қарапайым адамдар — саудагер, көпес, олардың балалары, кедей, наубайшы, діндарлар және т.б. болуы мүмкін. Дастан кейіпкерлері бір-біріне ұқсамайды. Олардың алдарына қойған мүддесі, максаты, армандары әртүрлі. Бірақ қалай болса да, ақырында, әділдік, адамгершілік, зеректік, адалдық, тапқырлық жеңеді.

Қазақтың хикаялық дастандары басқа халықтардікі тәрізді қайғылы, трагедиялы, ғибраттық, көңілді, оптимистік, т.б. рухта болады. Сондай-ақ мұнда баяндауға өткірлік пен ерекше әсер беретін күлдіргі, күлкілі көріністер де жиі кездеседі.

Жоғарыда көрсетілгендей, хикаялық шығармалардың тақырыптары мен сюжеттері сан алуан. Сонда да оларды жиі кездесетін тақырыптарына сай шартты түрде төмендегіше жіктеуге болады: әйелдің айлакерлігі туралы («Ғаяр қатын»), әйелдердің даналығы мен адалдығы туралы («Марғұба»), достық пен даналық туралы («Сыршы молда»), дін өкілдерін сынайтын («Болат-Жанат»), алдауыштар мен аярлар туралы («Үш аяр»), тарихи кейіпкерлердің кеңдігін, зейінділігін, жомарттығын, қайырымдылығын, т.б. тұлғалық қасиеттерін суреттейтін («Әбуғалисина», «Шаһмаран», «Хатымтай Жомарт») дастандар, т.б.

## *Діни дастан*

Ұлттық фольклорымыздың өте бай, маңызды саласы болып табылатын дастандық эпостың едәуір бөлігін діни дастандар құрайды. Өткен ғасырларда қоғамның рухани сұранысынан туған бұл шығармалардың басым көпшілігі ХІХ ғасырда кітап болып жарық көрсе, біразы қолжазба күйінде сақталып келді. Қазақ даласында ислам дінінің кеңінен қанат жаюына олардың әсері айтарлықтай болды. Себебі, ислам дінін нығайту үшін жүргізілген күрес соңғы ғасырларда екі түрлі жолмен іске асып отырды: бірінші әдіс ислам дінін таратушылардың іс жүзіндегі (мешіт, медресе салу, т.б.) үгіт-насихат жүргізуі арқылы жүзеге асса, екіншісі — ақынжанды дала тұрғындарының жан-жүрегіне жыр сөздерімен (діни дастандар) әсер ету арқылы орындалған тәрізді.

Діни дастандар өзінің сюжеттері, мазмұны, шығу тарихы, даму, таралу жолдары жағынан әртүрлі. Бірақ олардың барлығы идея жағынан бірігеді, ол — исламдық руханият құндылықтарын үгіттеу.

Осы бастапқы идеяны жүзеге асыру үшін діни дастандарда дүниенің исламға тән жаратылыс түсініктері, Құран мифологиясы, Шығыс пен Батыс халықтарына ортақ көне ертегілік, эпикалық мотивтер мен шығыс халықтары фольклорының типтік кейіпкерлерінің бейнелері кеңінен қолданылады. Сондай-ақ бұл шығармалар ойдан шығарылған көркем қиял арқылы байиды, ал кейіпкерлердің образдары мақсатты түрде халық танымына сәйкес тұлғаланады.

Діни дастандарды тақырып пен мазмұнына сәйкес былайша топтастыруға болады: 1. ислам дінінің негіздері мен ұстанымдарын дәріптеу және оларды бұзушыларды жазалау туралы дастандар; 2. Мұхаммед пайғамбар (с.а.с.) мен әділетті төрт халифа жайлы дастандар; 3. мұсылман батырлары мен әулие-әнбиелердің өмірі, жасаған ерліктері туралы шығармалар; 4. исламды тарату мен орнықтыру жолында дінсіздермен күресті суреттейтін және мұсылман тарихында шынайы болған, халық жадында із қалдырған оқиғаларға негізделген туындылар.

Бірінші топты исламның жекелеген өсиеттері мен тыйым-тоқтамдарын, халал мен харамды әңгімелейтін және оларды бұзушыларды жазалау туралы дастандар құрайды. Сондай шығармалардың жарқын бір үлгісі — «Әбушаһма» дастаны. Шығарманың басты кейіпкері Әбушаһма — хазіреті Омар халифаның баласы. Ол Құранды шебер оқуымен және дауысының

пайғамбар дауысына ұқсастығымен ерекшеленеді. Бір күні сахабалар (Мұхаммед пайғамбардың серіктері) пайғамбардың дауысын сағынғандықтарын айтып, Әбушаһмадан Құран Кәрімнен сүрелер оқып беруін өтінеді. Әкесі оған күні бойы мешітте Құран оқуға рұқсат береді. Одан әрі қайтар жолында Әбушаһманың бір әзәзілге еріп, шарап ішкені, бұрын шарап ішпегендіктен мас болғандығы, соның кесірінен бір үйге кіріп, ол үйдегі сұлу қызбен зина жасағаны баяндалады. Қыздың аяғы ауырлап, біраз уақыт өткен соң сәбиін алып, Омар халифаға келеді. Омар халифа қыздың сөзін антпен бекіттіріп сенеді де, баласына өте қатал, бірақ шарифат заңына сай келетін «жүз дүре соғу» үкімін шығарады.

Бұл шығарма, тұтастай алғанда, Құранның қағидалары мен өсиеттеріне негізделген. Мысалы, зинақорлықпен айналысқандардың жазасы — жүз дүре екендігі Құранның «Нұр» сүресінің екінші аятында көрсетілген: «Зинашы әйел мен ердің әрбіріне жүз дүре соғындар. Егер Аллаға, ақырет күніне сенсендер, оларға жұмсақтықтарың ұстамасын. Әрі екеуінің жазасын мүміндердің бір тобы көріп тұрсын»<sup>96</sup>. Осы жерде атап айтатын нәрсе: исламда жазалау — мақсат емес, жазаның басты мақсаты — мұсылмандарды күнәдан арылту.

Дастанның басты тақырыбы мен идеясы — ислам қағидаларын бұзушылармен күрес және күнә істемеуге, зорлық жасамауға үгіттеу, егер жасалған күнде оларды жаза күтетіндігін ескерту. Тіпті, ол халифаның өз баласы болса да, кешірім жоқ. Сонымен шығарма, тұтастай алғанда, Құранның қағидалары мен өсиеттеріне негізделгенімен, оның сюжеттік желісін халифа Омардың әулетінде болған тосын оқиға, яғни бір ғана нақты факт құрайды.

Ал енді осы хикаялық оқиға, яғни ортағасырлық мұсылман дүниесіндегі тіршіліктің болмашы, бір үзік эпизоды дастанда қалай бейнеленетінін көрелік.

Ең алдымен атап өтетін нәрсе — оқиға желісі өте шымыр, әрі тартымды. Негізгі кейіпкер Әбушаһма да күнәсіз жас. Оны адал жолдан тайдырған шараптың зардабы болып сипатталады. Табиғатының әлсіздігінен ол шараптың еліктірушілік залалына қарсы тұра алмай қалады. Ал оның әкесі — халифа, бүкіл мұсылман қауымының басшысы ғана емес, мемлекеттің басшысы. Былайша айтқанда, оның қолында баласын жазадан құтқара аларлық құдірет бар. Оны қасындағы адамдар жақсы біледі. Сондықтан халифаның өз баласын шарифат заңы бойынша жауапқа тартатынына сенімсіздік біл-

<sup>96</sup> Құран Кәрім: Қазақша мағына және түсінігі. Мәдине, 1991.

діреді. Бірақ Омар да өз шешімінің көптеген мұсылмандар сенімінің бекуі немесе әлсіреуіне әсер ететінін жақсы түсінеді.

Дастанда әділ төреші де, жазаны орындатушы да – халифаның өзі. Халифа бейнесі аса көркем және әр қырынан көрінеді. Ол Мұхаммед пайғамбардың төрт шариарының ішінде «ен әділеттісі» атанған адам. Араб тарихнамасында және араб халифатының құрылуы туралы еңбектерде оның аса көрнекті мемлекет қайраткері ретіндегі қасиеттері мен дарынды қолбасшылық қабілеті, қайтпайтын қайсарлығы, табандылығы туралы айтылады<sup>97</sup>.

Ал фольклорлық шығармаларда Омар болмысының кейінгі мұсылмандар үшін басты мәнге ие болған ұстамдылығы, бірбеткейлігі, бақ-дәулет, дүние-байлыққа қызықпайтындығы, ислам жолындағы өз парызын жоғары қойған қасиеттері мадакталады. Омардың ислам жолына адалдығы өз парызын терең сезінуімен, ерік-жігерінің қайсарлығымен, тіпті, ерекше фанатизмімен әсерлі суреттеледі.

Талқыланып отырған дастанда Омар халифаның өз ұлын жанындай жақсы көретін мейірімді әке ретіндегі қыры да танылады. Оның баласына деген әкелік сезімінің нәзік иірімдері дастанда өте шебер тәсілмен, бір ғана көрініс арқылы көрсетілген. Мәселен, ол нәресте Әбушаһма ауырған кезде он мәрте үзіліссіз ораза ұстауға ант етіп, оны соңына дейін орындайды.

Әсіресе, дастанда баласының өлімінен кейін жүрегі қайғы-қасіреттен қан жылап жатып қалатын Омар халифаның халін суреттейтін тұстар аса әсерлі де көркем картинаны құрайды: «Күні-түні күңіреніп жатып қалды, кеудесін көтеруге жоқ межелі». Бірақ ол шешімінің дұрыстығына күмәнданбайды, себебі өз сенімінде әке парызын адал атқарды. Өйткені, ол – исламның шын берілген ұлы, оның тазалығының қорғаны. Халифа шешімінің дұрыстығына Әбушаһманың өзі де, шешесі де шексіз сенетіндігін атап өту керек.

Омардың баласының таяқтың астында өлгендігі жайында Қожа Ахмет Иассауи өзінің «Диуани хикметінде» айтады:

Шариғатты бек тұтқан, тарихатты рас тұтқан,  
Хақиқатты құп білген, әділетті Ғұмар-дүр.  
Ұлын жырлап келтірген, дүре соғып өлтірген,  
Әділдікпен жол салған, әділетті Ғұмар-дүр<sup>98</sup>.

Демек, Иассауи заманының өзінде-ақ халифа баласы

<sup>97</sup> Грюнебаум Г.Э.фон. Классический ислам. М.,1986. С.52.

<sup>98</sup> Қожа Ахмет Иассауи. Диуани хикмет. Алматы, 1993. 53-хикмет. 96-б.

Абдолланың бір рет шарап ішіп, сол үшін жазаланғаны тарихи айғақ ретінде ел арасында кең тарап, түрлі аңыздарға арқау болған. Әйтсе де, діни аңыздардың басқа, өзі іспеттес тарихи аңыздардан үлкен бір айырмашылығы — бұлардың негізгі мақсаты танымдық, мағлұматтық қызметімен қатар тәрбиелік маңызы да бар, яғни олар ислам құндылықтарын насихаттайды. Ал, қазақ шайырлары (незірәшыл ақындар) осындай аңыз, әңгімелерді өзінше жырлап, соны сипатты, тың суреттерге толы, сырлы дастандар тудырған.

Дастан кейіпкерлерінің бейнелері реалистік мәнерде сомдалған. Олардың мінез-құлық ерекшеліктері, ішкі сезімдері жаң-жақты, тәптіштеліп баяндалған, яғни жалпы дастан жанрына тән психологиялық белгілер мол көрініс тапқан. Әрине, ХХІ ғасырға қадам басқан өркениетті елдердің көзқарасы тұрғысынан алғанда, жас баланы дүре соғып өлтіру — сөзсіз қатал жаза, алайда, біз бұл жерде мынаны ұмытпауымыз керек: біріншіден, бұл дастан ерте заманда, VII ғасырдағы араб қоғамында орын тепкен оқиғаны баяндайды; екіншіден, әкесі баласын өлтіруді көздеген жоқ, яғни жоғарыда айтылғандай, исламда жазалау мақсат емес, жазалаудың мақсаты — мұсылмандарды күнәдан арылту; үшіншіден, бұл — көркем шығарма.

Діни дастандардың келесі, екінші тобын Мұхаммед пайғамбар, «құтқарушы» (мессия) және әділетті төрт халифа туралы дастандар құрайды. Солардың ішінде Мұхаммед пайғамбарға арналған шығармалар тақырыптары бойынша, негізінен, екі түрлі болып келеді: пайғамбарды қорғансыздардың қамқоры ретінде суреттейтін және оның өмірімен қызметінің жекелеген кезеңдерін баяндайтын шығармалар.

Мұхаммед ибн Абдулла бин Абдулмуталиб (570–633) — Алланың елшісі (Расул Алла), ислам дінінің негізін қалаушы, тарихи тұлға. Мұхаммед пайғамбар адамзат тарихына исламның және бірінші араб халифатының негізін қалаушы ретінде енді. Ал, қарапайым бұқара халық болса, бірінші кезекте Мұхаммед пайғамбардың адамгершілік қасиеттерін бағалады, оны имандылық пен тақуалықтың нағыз өнегесі деп білді. Сондықтан, халық оның тамаша адамгершілік қасиеттерін, соның ішінде кеңпейілдігін, кешірімшілдігін, аламдарға деген қайырымдылығын, қамқорлығын, мейірімділігін, қарапайымдылығын дәріптейтін шығармалар тудырды.

Сондай шығармалардың бірі — пайғамбардың өз бостандығын кепілдікке беріп, лақтары жетім қалып, өзі қақпанға түскен киіканын құтқаруын баяндайтын «Киік» дастаны. Диалог форма-

сында құрылған бұл дастанның көлемі шағын, бірақ көркемдігі жоғары, оқиғасы өте қызық. Оны В.В. Радлов ХІХ ғасырдың бірінші жартысында ел аузынан жазып алып, 1870 жылы жариялаған<sup>99</sup>. Шығарманың мазмұны былайша өрбиді: бір дінсіз қақпан құрады да, оған бір ұрғашы киік түсіп қалады. Аншы оны өлтіруге келгенде Мұхаммед пайғамбар алдынан шығып, киіктің енесін іздеп маңыраған екі лағын аяп, жануарды босатуын сұрайды, киіктің орнына өз басын кепілдікке ұсынады. Сондай-ақ мұнда екі лағын ерткен киік-ананың кері оралғаны, балаларының да ежелерінің ауыр тағдырын бөлісуге бас тіккені суреттеледі. Аншы киіктің жас лақтарын көріп, қатты қуанып, ұстап алмаққа ұмтылады. Бірақ Мұхаммед (с.а.с.) мұндай қаталдыққа жол бермек емес. Оны мына жолдардан көруге болады:

Тас алтын тауға шықсам теремін бе,  
Сенің айтқан сөзіңе еремін бе?  
Үш киік келеді деп қуанасың,  
Мен саған ол үшеуін беремін бе?!

Соңында киіктердің өміріне айырбас ретінде пайғамбар дінсізге исламды қабылдауға рұқсат етеді де, оған о дүниенің мәңгілік рахатын сыйлауға уәде береді.

Осы топқа жататын діни дастандардың Мұхаммед пайғамбардың ісін жалғастырушы «әділетті төрт халифа» жайындағы нұсқалары да сан алуан тақырыпты қозғайды.

Солардың ішінде В.В. Радловтың жоғарыда аталған кітабында жарияланған «Бозторғай» дастанының орны ерекше<sup>100</sup>. Өйткені, мұнда «әділетті халифалардың бірі» — Әли ибн Әбу Тәлиб тұлғасы жан-жақты көрінеді. Жалпы, мұсылман қайраткерлерінің ішінде айрықша танымал болғаны да, көптеген дәріптеу шығармалардың қаһарманына айналғаны да — хазірет Әли болды. Мұсылман-сүнниттер оны Аллаға берілгендік пен қайырымдылықтың жарқын үлгісі ретінде санады, қазір де солай бағалайды. Шииттер арасында оның тұлғасы бұдан да биік дәрежеде. Ол — «Құдайдың құдіретін әкелуші», «таратушы», тіпті, «Құдай» дәрежесінде сипатталады.

Ал халық түсінігінде, Әли — өн бойына исламның танымал

<sup>99</sup> Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в южной Сибири и Дзюунгарской степи. СПб., 1870. С.665-670.

<sup>100</sup> Радлов В.В. Аталған еңбек. 693-713-б.

қайраткерлерінің, эпикалық батырлардың және исламға дейінгі құдайлардың қасиеттерін жинақтаған кейіпкерлердің бірі.

Дастанда бір теңге алса да, мың теңге жазып қоятын өсімқорлардың шырмауына түскен белгісіз бір кедей тағдыры баяндалады. Өмірден түңіліп, үмітін үзген кедей көмек сұрап, Мұхаммед пайғамбарға жалбарынады, бірақ ол да — кедей. Сонда Әли бейнесі жарыққа шығады. Ол пайғамбардың көмек сұрағандарға қол ұшын бере алмағанына, ал манайындағылардың қолынан келсе де, бұған көмектеспегендігіне қатты қиналып, ренжиді де, кедейге көмектесуге рұқсат сұрайды. Үйіне келіп, барлық киімін ақтарып, ештеңе таппайды. Содан соң Әли өсімқорларға кедейді босату үшін кепілдікке өзінің ұлдары Асан мен Үсенді қалдырады.

Сонан соң Әли дінсіздер еліне барып, оларды ақыл-парасаты арқылы жеңіп, өз балаларын да, кедейді де құтқарады. Ол дінсіздердің еліне келген соң, оларды исламға қаратады. Бірақ ол мұны ерлігімен емес, «жұмбақ айтыс» арқылы іске асырады. Шарттың мәні өте қатал: дінсіздер оған жұмбақ сұрақ береді, оны кешіктірмей шешу керек — әйтпесе, өзі өледі. Әли барлық сұрақтың жауабын дәл шеше отырып, өз кезегінде дінсіздерге үш түрлі жұмбақ айтады. Үш сұрақтың да төркіні — «Биссмиллаһи рахман ир-рахим» және «Лә иләһа илла Алла» дейтін бүкіл мұсылмандар қауымының басты шарты — қағида болып, Әли оларға иман-калимді мойындатып, жауын жеңеді. Мұнан кейін олар соғысудың орнына Әлиге қымбат бағалы заттар беріп, тарту жасайды. Әли оны алып, өсімқорларға береді де, өзінің балаларын босатады.

Көріп отырғанымыздай, мұнда Әли — бақытсыздыққа ұшыраған бейшаралардың қорғаны. Құранды жетік білетін, шарифаттың негізін, мұсылман аңыздары мен хикаяларын меңгерген қабілетімен танылады. Ол — дархан пейілді, қайырымды, жаны жайсаң жан. Көңілі шалқар көлдей кең. Әрине, кез келген адам өзінің туған ұлдарын белгісіз бір кедей үшін кепілдікке қалдыра алмайды. Әлидің бұл ерлігі өзінің сипаты жөнінен батырлық ерлікке барабар.

Бұл тақырыптағы бұдан басқа дастандардың айтар ойы, көркемдігі сан алуан.

Мұсылмандар, әсіресе, шииттер арасында құтқарушы (мессия) — Маһди туралы ілім, түсінік VII ғасырда пайда болған. Маһди — Алла Тағаланың нұсқауымен тура жүруші һәм тура жол көрсетуші,



құтқарушы (мессия), ақырзаманды хабарлаушы. Яғни Маһди — адам аты емес, ол — титул. Ал дастанда Мәди деп өзгеріп, адам атына айналып кеткен<sup>101</sup>.

«Құтқарушы» пайғамбар әулетінен шығу керектігі мұсылман дініндегі әртүрлі ағымды ұстанушылардың арасында әртүрлі мәнге ие болған. Мысалы, шииттер пайғамбардың Әли мен Фатимадан туылған екі немересі Хасан мен Хұсайыннан басқа еркек кіндікті мирасқоры болмағандықтан, заңды билеуші Әли мен оның тікелей ұрпағы (барлығы — 12) болу керек деген идеяны ұстанды. Сондай-ақ олар Әли ұрпақтарының бірінің «жоғалған имам» ретінде, Алланың еркімен жасырынғандығына, уақыты жеткенде жер бетіне «құтқарушы» бейнесінде оралатындығына сенеді.

Осы идея мұсылмандар арасында көптеген аңыз, әңгіме, қисса, дастандар туғызды. Қазақ арасында да осы тақырыпқа арналған шығармалар аз емес, солардың бірі — «Дариға қыз» дастаны. Атап айтатын нәрсе, мұнда құтқарушы Маһидің тікелей әкесі ретінде хазірет Әли көрсетілген.

Бұл дастан екі бөлімнен тұрады. Бірінші бөлімде — болашақ «құтқарушының» «әдеттегіден тыс» жағдайда ғажайып туысы суреттеледі. Ол үшін дастан оқиғасында ерлікпен үйлену мотивінің классикалық үлгісі мақсатты түрде пайдаланылады: хазірет Әлидің еш уақытта, ешкімнен жеңілмейтін батыр, алып қыз Дариға туралы хабар алуы, оның еліне келуі мен екеуінің жекпе-жегі, батырдың қызды жеңуі, үйленуі, мерзімді уақыт өткен соң ұл тууы қызықты әңгімеленеді. Яғни мұнда ерлікпен үйленудің ең көне түрі — кейіпкердің қалыңдығымен жекпе-жегі пайдаланылған.

Әлидің «құтқарушы» Маһидің әкесі ретінде дастан кейіпкері болуына бірнеше себеп болған: а) Маһди пайғамбар әулетінен болу керек, ал Әли — пайғамбардың күйеу баласы, немере інісі; ә) Дариға секілді алып қызды тек Әли сияқты батырлардың батыры ғана жеңе алады; б) Әли — мұсылмандардың ең сүйікті қаһарманы.

Дастанның екінші бөліміндегі оқиғалар тікелей Маһди-Мәдиге байланысты өрбиді. Ол — шығарманың негізгі және басты кейіпкері. Дастан оқиғасы «жоғалған имам» туралы мұсылмандық аңызға құрылған, мұнда имамның жоғалуының себебін — «өз әкесімен білмей соғысып, соған қатты ұялғандықтан жер астына кіріп кеткен» деп түсіндіреді. Баланың әкемен соғысы көптеген

<sup>101</sup> Жалпы, Маһди туралы ілім Құранда («Қамар» сүресінің 6-аяты, «Мүрсәлат» сүресінің 7-аяты) тұспалмен тұжырымдалған ақырзаманның таятуы, сол уақытта Алладан жіберілген елші ретінде жер бетінде әділеттік орнату үшін «құтқарушының» келетіндігі туралы мәліметтер негізінде пайда болған.

халықтардың фольклорында кездесетін көне мотивтердің бірі<sup>102</sup>. Демек дастанның оқиға өзегінде діни аңызды түсіндіру үшін көне фольклорлық сарындар (ерлікпен үйлену, күйеудің қалыңдығымен немесе баласының әкесімен жекпе-жегі) мақсатты түрде және орынды пайдаланылған.

Әли — күшті, даңқты ер. Ал Дариға сұлу одан да күшті. Бірақ оған қарамастан Әли оны жеңеді. Дариға өз күшінің басым екендігін біле тұра өзін Әлидің женетінін алдын ала сезеді және оған ескертеді. Ол болашақ ұлының әкесіне: «Әли, менен артық емес, тіпті, күшін, Аллаға жаққан екен қылған ісін», — дейді. Яғни мұнда да Әлидің басым түсуі оның мұсылман болғандығымен түсіндіріледі. Сондай-ақ Мәди бейнесі де барынша көтермеленіп, әсірелей сипатталады:

Айы толып, Дариға толғатқанда,  
Ай мен күндей боп бір ұл туды.  
Мәди деп балаға қойды атты,  
Бұл бала барша жаннан салтанатты!

Ол медреседе оқитын өз құрдастарымен ойнаса да басым түсетін, болашақ батыр белгілері жастайынан білінетін, әкесін іздеп, ауыр жолға шығатын қайсар ұл. Жолда орасан зор бөгеттерден өтіп, айдаһарды жеңіп, батырлық эпос кейіпкері тәрізді сынақтардан өтеді. Яғни батырға тән дәстүрлі ерліктер жасайды.

Дәстүрлі эпос заңы бойынша, ол кәмелеттік сынақтан кейін негізгі ерлігін жасау керек немесе ерлікпен «үйленуі» қажет. Бірақ дастанның бұл бөлігі діни мифке құрылады да, классикалық эпостың образды жасау логикасы бұзылып, қорытындысында кейіпкер өзін дастандық кейіпкер ретінде көрсетеді. Оның келесі ерлігі батырлық емес, адамгершілік сипатымен ерекшеленеді: ол, жоғарыда айтылғандай, өз әкесімен білмей соғысып, соған қатты ұялғандықтан жер астына кіріп кетеді. Мұндағы бір ескеретін нәрсе, діни мифтің кейіпкері әдеттегі фольклорлық кейіпкерге айналады да, ешқандай діни фанатизм елесі аңғарылмайды.

Қорыта айтқанда, бұл дастанда көне фольклорлық мотивтер мен мұсылмандық-құрандық аңыздар өзара кірігіп, бір-бірін толықтырады, ал діни кейіпкерлер, ислам батырларының образдары фольклорлық үлгіде жырланып, эпикалық қалыптарға сай сомдалады.

Ислам батырларына арналған үшінші топтағы көрнекті

<sup>102</sup> Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л., 1940. С. 546-570

шығармалардың бірі — «Һаза кітап Мұхаммед-Ханафия» дастаны. Дастанның бас кейіпкерлерінің бірі — хазірет Әли. Дастанда оның Рұмды басып алуы, Рұм патшасын өлтіріп, оның керемет сұлу қызы Ханафияны тұтқындап, өзімен бірге алып келгені баяндалады. Мұхаммед (с.а.с.) қыздан исламды қабылдауды сұрайды. Сонда қыз үш тілегін айтады. Олар: 1. өзі ерлігіне тәнті болған Әли батырмен қосылу; 2. пайғамбардың қызы, Әлидің әйелі Фатимамен өзінің тең дәрежеде саналуын қамтамасыз ету; 3. өзінің атын пайғамбардың есімімен біріктіретін ұлды дүниеге келтіру.

Мұхаммед (с.а.с.) ұзақ ойланады. Осы уақытта жаратушыдан Жәбірейіл періште арқылы қыздың тілегі орындалатыны туралы хабар келеді. Осындай жолмен алдын ала келісілген жағдайда, Құдайдың күдіретімен, екі түрлі ат иемденген (Мұхаммед пайғамбар мен Рұм императоры қызының аты) — Мұхаммед-Ханафия туылады. Демек Мұхаммед-Ханафия әдеттегіден тыс жағдайда, яғни эпикалық қаһармандар секілді ғажайып жағдайда туылады. Бұл — шығарманың прологы. Мұнан кейін Мұхаммед-Ханафияның тәрбиесі, оның өсу жолдары, он жасында-ақ айналасындағылардан басым түскені, он екі жасында басқа дін өкілдерімен кездесуі, оларды өз дініне кіргізуге үгіттеуі, оған көнбегендермен соғыс жорықтары сипатталады.

Бұдан әрі ерлікпен үйленуі, ондағы түрлі әрекеттер, той күні қалыңдықтың дәу арқылы ұрлануы, дұшпанның арқанды қиып жіберуінің кесірінен Мұхаммед-Ханафияның жердің астына түсіп кетуі, камығуы, түсінде Мұхаммед пайғамбардың аян беруі, жер бетіне шығып, әйелін іздеуге аттануы, ағалары Хасен мен Хұсайынды, әкесі хазірет Әлиді кездестіруі, дұшпанды жеңіп, мұратына жетуі баяндалады.

Сонымен дастан мазмұнын құрайтын сюжет пен мотив, эпизодтар мыналар: кейіпкердің ғажайып жаратылысы; батырға тән балалық шағы; алғашқы ерлігі — сансыз көп жау әскерін жою; қалыңдық үшін күрес және онымен қосылу; қалыңдықты дәудің алып кетуі; дәумен күресте бас кейіпкердің жеңісі; қалыңдықтың екінші рет жоғалуы; бас кейіпкердің әкесінің араласуымен дұшпандардың талқандалуы; бақытты қосылу.

Көріп отырғанымыздай, дастан фабуласының жалпы көрінісі, оны құрайтын мотивтер мен оқиғалардың орналасу тәртібі және канкасы дәстүрлі эпикалық сюжет құрайды. Шынтуайтқа келгенде, біз бұл жерде эпикалық қаһарманның типтік ғұмырнамасын танимыз. Оның басты мазмұнын батырлық ерліктер құрайды. Олар ислам дінін таратуға, орнықтыруға арналған.

Шығарманың басты оқиғалары дастан поэтикасына сай «ғажайып сарай бақтарында» өтеді. Мысалы, Мұхаммед-Ханафияның алғашқы қарсыластары онымен «керемет сарай» бағында кездеседі. Кейіпкердің «Құдай қосқан қосағы» да «айналасы аққан бұлақ, бау-шарбақтың ортасында жанған шырақ» деп сипатталатын жерді мекендеген.

Ал дастанның тарихи негізіне келсек, хазірет Әлидің Мұхаммед-Ханафия есімді ұлы болғаны рас<sup>103</sup>. Әлидің бірнеше әйелдерінен көптеген балалары болған, бірақ Мұхаммед пайғамбардың қызы Фатимадан туған Хасен мен Хұсайын және Мұхаммед ибн әл-Ханафия ең әйгілісі болды. Мұхаммед ибн әл-Ханафия Иран мен Рұмда исламның таралуы үшін көп еңбек сіңірген батыр, ержүрек адам болған.

Сонымен бірге дастан өзегінде бір елде, бір ғасырда болған оқиғаны екінші елге, басқа дәуірге көшіру, яғни тарихи тұтастану (анахронизм) және «ойдан қосу» әдістерінің орын алғаны да байқалады. Бұл жағдай Мұхаммедті Рұмды алуға қатыстыру, Фатиманың тірі кезінде Әлиге әйел алдыру және кейінгі әйелдерінің бірін византиялық деп көрсетуден байқалады.

Шығармада нақты өмірде болған тұлғаның өмірбаяндық деректері тарихи тұрғыда емес, дастан рухына сай пайдаланылады. Тарихи тұлғаны көтермелеп, мадақтау үшін Мұхаммед-Ханафияның өзі ғана емес, исламнан көп бұрын пайда болған көне сюжеттер қолданылады. Бұл — фольклорда кездесетін құбылыс. Яғни дастанда Мұхаммед-Ханафия фольклорлық канондарға сәйкес эпикалық қаһармандарға ұқсас сомдалған. Соның нәтижесінде оның ерліктері тарихилықтан гөрі ертегілік — эпикалық сипат алады.

Исламның орнығуы мен нығаюы үшін қиян-кескі соғыстар жүргізілгені тарихтан белгілі. Сондай жорықтарды сипаттайтын шығармалар діни дастандардың төртінші бір тобын құрайды. Арабтардың ұзаққа созылған жорықтары, ислам дінін тарату мен орнықтырудағы күресі көптеген батырлардың тұлғасын тудырды. Кейін олар ондаған қисса-дастандардың кейіпкерлеріне айналды. Сондай шығармалардың тобына «Зарқұм», «Сейітбаттал», «Қаһарман», тағы басқа дастандар жатады. Бұлар тарихи оқиғаларды бейнелей отырып, арабтардың мұсылман емес елдерді жаулап алуы мен өзіне қарату әрекеттерінің жинақталған көрінісін береді.

Сонымен жоғарыда сөз болған төрт топтағы дастандарды талдау арқылы мынадай қорытындыға келуге болады. Қазақтың діни дастандарының негізін мұсылман аңыздары мен мифтері,

<sup>103</sup> Фильштинский И.М. История арабов и халифата (750-1517 гг.). М., 2001. С.12-13.

Құран қағидалары, пайғамбар суннасы мен хадистер, мұсылман қайраткерлері мен ислам батырлары туралы аңыздар құрайды. Діни дастандардың тақырыптық ауқымы өте кең: бұл — мұсылман батырлары туралы баяндаулар, қасиетті соғыс, пайғамбардың қызметі, т.б. Олардың барлығы да белгілі бір мақсат — ислам дінін дәріптеуге және насихаттауға арналған. Ол үшін дастандарға негіз болып отырған бастапқы материал халықтың дүниетанымдық көзқарастары, түсініктері және эстетикалық идеалдары тұрғысынан ой елегінен қайта өткізіліп, көркем қиялмен байытылады, рухтан-дырылады, көне сюжеттер мен мотивтер пайдаланылады және ислам кейіпкерлерінің тұлғалары фольклорлық тәсілмен жасалады.

Қазақтың діни дастандарында ислам қайраткерлерін «қарапайымдандыру», олардың қайырымдылық, жомарттық, кеңпейілділік, қамқорлық қасиеттерін сипаттай отырып, «адамиландыру» — мейлінше тұрақты үрдіс ретінде байқалатындығын атап өткіміз келеді. Мұндай қайырымды діни қайраткерлер туралы шығармалар халықтың әділетті билеуші жайлы, мейірімді патша туралы, әлсіздердің қорғаны бола алатын қабілетті тұлғалар жайындағы арман-тілегінен шығатын утопиялық аңыздарға ұқсас. Олар ақыр соңында ақиқаттың жеңетіндігі мен жарқын болашақ туралы, бақытты өмір жайлы адам сеніміне сүйенеді.

Дастанды тудырудың басты әдісі — жалпы фольклорлық дәстүрді пайдалану, атап айтқанда, суреттелетін оқиғаның кеңдігі, батырлық дәріптеу, нақтылы тарихи деректер мен өмір көріністерін ертегілік қиялмен және көркем оймен үйлестіру. Сондай-ақ дастан өлшемінің өзіндік ерекшеліктері: образ сомдаудағы және кейіптеудегі даралау мен айқындау, психологиялық тартыс, нақтылық пен бедерлілік белгілері арқылы көрінеді.

Қазақтың діни дастандары — халқымыздың рухани әлемінде ерекше орын алған, қоғам дамуының белгілі бір кезеңінде ерекше қызмет атқарған фольклорлық жанр; олар ислам құндылықтарының жалпы адамзаттық моральдық қағидалармен сәйкес келетін тұстарын суреттеуімен құнды.

### *Ғашықтық (романдық) дастан*

Қазақтың ғашықтық дастандары іштей үш топқа жіктеледі. Олар: 1) шығыстық сюжетке құрылған дастандар («Сейпілмәлік», «Дандан», «Ләйлі-Мәжнүн», «Таһир-Зуһра», «Баһрам», «Жүсіп-Зылиха», т.б.); 2) аймақтық фольклорлық сюжеттерге негізделген дастандар

(«Бозжігіт», «Қисса Бозаман», «Жаскелен», «Назымбек – Күлше», т.б.); 3) өмірде болған оқиға ізімен жырланған дастандар («Макпал – Сегіз», «Қалкаман – Мамыр», «Еңлік – Кебек», «Ақбөпе – Сауытбек», «Сырым – Шынар», «Талайлы мен Айым қыз», т.б. Бұлар кейде әлеуметтік-сүйіспеншілік деп те жіктеледі).

Бұл шығармалардың басты тақырыбы – екі жастың шынайы махаббаты, ал, негізгі мазмұны – адал махаббатты аңсайтын қос ғашықтың сезімін, ойын, мұңын баяндап, ғашықтардың өз бақыты үшін қалай күресетіні мен кедергілерді қалай жеңетіндерін суреттеу.

Ғашықтық дастандардың аталған түрлері түп-төркіні жағынан ғана емес, бас кейіпкерлердің типі мен негізгі тақырыпты ашудағы түрліше тәсілдері жағынан да бір-бірінен өзгешеленеді.

Шығыстық және дәстүрлі фольклорлық сюжеттерге негізделген дастандарда махаббат тақырыбы ертегілік-таңғажайыптық мәнде сипатталады. Ең маңыздысы мұнда құда түсу, көбіне әлі тумаған балаларды атастыру, яғни ата-ана еркімен некелесу – сырттай ғашық болу мотивімен алмастырылады. Бұл мотивтің бірнеше түрлері белгілі. Кейіпкер сұлу қыздың суретін, шашын көріп, я қызды түсінде, не айнадан көріп, кейде портреті ауызша суреттелген қызға ғашық болады да, сұлуды іздеп, алыс та қатерлі сапарға шығады.

Демек бұл шығармаларда да эпос пен ертегідегі сияқты ғашығын іздеп шығу мен оны табуды кейіпкер өзінің парызы деп біледі, ал сырттай ғашық болу осы сапарға шығудың негізгі себебі ретінде алынады. Өйткені, түсінде, я портретін көрген, я біреуден хабарын естіген қызға жігіт шын жүрегімен ғашық болады да, құштарлығы арта түседі. Ал, жігіт ғашық болған сұлу жаны мен тәні елден ерек, ғажайып сипатта суреттеледі, яғни жоғарыда айтылғандай, ата-ананың шешімі, тағдырына жазылғандығы емес, «керемет сұлулық» пен «елден асқан ерекшелік» басты мәнге ие болады. Демек бұл шығармаларда қалыңмалға негізделген құдалық салты мен «жазмыш» мотиві ығыстырылып, бірінші қатарға естен тандыратын махаббат сезімінің оянуына түрткі болған асқан сұлулық мотиві шығады. Яғни, культтік ұғым өзгеріске түседі. «Тағдыр тартуы», «жазмыш» ұғымдарының орнын сұлулық пен махаббат культі алмастырып, дәріптеледі.

Ғашықтық дастандарда «сырттай ғашық болу» мотивінің түрлі көріністері өте әсерлі бейнеленіп, кейіпкердің сыртқы сұлулығы мен жан дүниесі жан-жақты суреттеледі, олардың бір-біріне беретін анты мен ғашықтық монологтары арқылы адам сезімінің

түрліше сипаттары өрнектеледі. Махаббат дертінің әсерінен кейіпкер көз жасына ерік беріп, есінен танып, ауыр азап шегеді, үміттенеді, түңіледі. Яғни махаббат сезімі адамның жан дүниесіндегі өзгерістер арқылы сипатталып, адам табиғатын танып білуге ұмтылыс шығармаларға өзек бола бастайды. Бір сөзбен айтқанда, бұл шығармалар адам баласының сүйіспеншілік, махаббат сезімдерінің табиғатын шынайы тұрғыдан тануға талпыныс жасайды. Қыз бен жігіттің ғашықтық сезімі бірден оянып, олардың эмоциялық көңіл-күйі кеңінен баяндалады. Жинақтай айтқанда, шығыстық және дәстүрлі фольклорлық сюжеттерге құрылған шығармаларда махаббат тақырыбы шығыс дастандарының рухын сақтап, таңғажайыптық сипат иеленеді.

Алайда, дастан шығарушылар мұнымен шектеліп қойған жоқ. Өйткені, мұндай сюжеттер әлеуметтік қайшылықтарды жан-жақты, әрі терең ашып бере алған жоқ. Сондықтан да махаббат тақырыбын жырлаудың жанаша жолы іздестірілді. Бұл жол өмірде болған оқиғалар ізімен жырланған дастандарда көрініс тапты. Онда махаббат аса маңызды, рухани қажетті құндылық ретінде алынып, ал еркіндік сезімі әлеуметтік бостандық жолындағы күрес актысы ретінде көрінді.

Бұл дастандарда сезімнің романтикалық ғажайыптылығы, асқан қиял мен әсірелеу жойылады. Оның есесіне адам сезімдерін бейнелеудің шынайылығына, оқиғалардың көркемдік нанымдылығына мән беріледі. Мысалы, «Талайлы мен Айым» дастанында екі ғашықтың сезімі оқыстан оянып, ғайыптан пайда болмайды. Оны түсіндіру үшін көне матриархат дәуірінде қалыптасқан, дүниежүзі халықтарының эпосында кездесетін күйеу тандау мотиві пайдаланылған. Бұл мотивтің негізгі мазмұны — қалыңдыққа қол жеткізу үшін үміткерлердің сынақтан өтуі. Фольклорлық шығарманың жанрлық ерекшеліктеріне қарай ол сынақтар әртүрлі болады. Ертегілерде үміткер қиын тапсырмаларды орындайды, мысалы, бас қатыратын жұмбақтарды шешеді, батырлық эпоста жаумен шайқасып, оны жеңеді, архаикалық эпоста қалыңдықтың өзімен жекпе-жегі болуы мүмкін.

«Талайлы мен Айым» дастанында күйеу тандау мотиві психологиялық тұрғыдан сипатталады. Өзіне берілген ерікті пайдаланған Айым өзіне де, өзінен үміткерлерге де сын көзбен қарайды. Өзінің болашақ өмірлік жарының адами қасиеттері мен моральдық ұстанымдарына баса назар аударып, өз санасында бүкіл талап-тілегіне сай келетін қайырымды ердің идеалын жасайды. Бұл

талапқа ақылды, ержүрек, қайырымды Талайлы ғана сәйкес келіп, Айым соны таңдайды.

Бұдан байқалатыны: кейіпкер махаббатының негізінде үйлесімділікке ұмтылыс, өзгені тану арқылы өзіндік жетілу, өзге адамның бойындағы адами құндылықтарды тану мен саралау. Бұл дастанда адам сезімінің телегей теңізі шынайы рухани құндылықтан, соның ішінде адамның ішкі мүмкіндігінен бастау алады. Яғни шынайы негіздегі дастандардың жанрлық ерекшелігі — шын махаббаттың табиғатын ашып көрсетуге ұмтылу, оны жырлаудың жаңаша шешімін нақтылау, шынайыландыру мен ескі тақырыпты жаңаша мазмұнмен байыту, өзгеше моральдық-этикалық талаптарға жауап беретін кейіпкерлер бейнесін жасау.

Үш топқа бөлінетін ғашықтық дастандардың сюжеттік құрылымы мен композициясының сипатында да өзіндік ерекшеліктер бар.

Шығыстық сюжетке негізделген дастандар көбіне парсының ғашықтық дастандар схемасы бойынша құрылады, мысалы, «Сейпілмәлік», «Дандан», «Баһрам», т.б. Бұлардың мазмұны төмендегідей: кейіпкер — патшаның жалғыз, ол — көрікті, көп оқыған, өнерлі, тәрбиелі. Күндердің күнінде шаһзада алыстағы сұлуға сырттай ғашық болып, қызды іздеп, қатерлі жолға шығады да, жолда көптеген қиындықтарға тап болады. Кедергілерді жеңіп, мұратына жетеді. Мұндай сюжеттің негізгі элементтері: сырттай ғашық болу мотиві, ғашықтық дерті, сүйген жарын іздеп, шартарапқа жар салу, жігіттің ұзақ сапары, тап болған алуан түрлі қиындықтар, оларды жену, қызбен жүздесу, кездескеннен кейін көрген қиындықтар, кейіпкерлердің мұратына жетуі. Дастандардың басым көпшілігіне тән бұл сарындар типологиялық тұрғыдан ұқсас болғанымен, әр шығармада әрқилы сипатта көрінеді. Мысалы, сырттай ғашық болу мотиві «Сейпілмәлікте» Сүлейменнің жүзігі арқылы берілсе, «Данданда» кейіпкер сұлудың портретіне ғашық болады, ал «Баһрам» дастанында қыз кейіпкерге құралай бейнесінде көрінеді. Жігіттің сүйген жарын іздеп, сапарға шығуы да әр дастанда әртүрлі сипатталады. Мұнда эпостағыдай ат таңдау, ер-тұрман таңдау, т.б. суреттелмейді. Кейде шығармада жігіт ата-анасының рұқсатын сұрамай, жасырын жолға шығады. Ал үлкендердің бағасын алған жағдайда оны шығарып салу тұсында қиялға кең орын беріледі. Мысалы, «Сейпілмәлікте» орасан зор бай жабдықпен жолға дайындық жасалады. Әкесі Қасымханның бұйрығы бойынша нағыз шеберлер қолымен жасалған төрт жүз кеме дайындалып, хан қазынасының байлығымен толтырылады. Бүкіл Мысыр халқы



алыс жолға төрт жүз мың әскермен шыққан шаһзаданы жылап-сықтап шығарып салады. Ғашығын іздеп шыққан жігіттің сапары ауыр, ұзақ, қатерлі болады. Мысалы, Сейпілмәліктің төрт жүз кемемен Ирамбаққа жетер жолы алуан түрлі шытырман оқиғаларға, түрлі қауіп-қатерге толы...

Сейпілмәліктің ержүректілігі, шыдамдылығы, төзімділігімен бірге сезім тұрақтылығы да әртүрлі сынақ арқылы тексеріледі: зәңгі хан да, итбас хан да оны қыздарына үйлендіргісі келеді. Бірақ ол ешқайсысына да көңіл бұрмайды, өзінің сүйген сұлуын іздеп табу жолында жанын құрбан етуге даяр жан ретінде суреттеледі. Сюжеттің келесі елеулі бөлігін, әдеттегідей, патшаның сарайында өтетін кейіпкерлердің кездесу сәті құрайды. Ол да әр мәтінде әрқилы көрінеді.

Алайда, бұл композиция осы топқа жататын дастандардың бәріне тән емес. Мысалы, «Таһир-Зуһраны» алсақ, ол тұтастай «Қозы Көрпеш – Баян сұлуды» еске түсіреді. Мұнда да көне эпостағыдай сюжеттік байланыс қызметін тумаған балаларды атастыру мотиві атқарады. Аңт бұзушылар да қалыңдықтың ата-анасы, т.б. «Таһир-Зуһра» мен «Қозы Көрпеш – Баян сұлу» жырының негізгі версиялары трагедиялық шешіммен аяқталады. Алайда, айырмашылықтары да жоқ емес.

«Таһир-Зуһра» дастаны ортағасырлық (Орта Азия мен Оңтүстік Қазақстанның) қалалық тұрмыс-тіршілігінен хабардар етіп, сол кезеңдегі қоғамдық сананың сипатын танытады. Сондай-ақ «Қозы Көрпеш – Баян сұлу» жырында көне сюжет эпикалық дәстүр арнасында жасакталып, көшпелі өмір тұрмысын сипаттаса, «Таһир-Зуһрада» сол сюжет енді дастандық дәстүр аясында жырланып, онда феодалдық шығыстың қалалық өмір көріністері сипатталады, мысалы, дәруіш, базар, қалаға тән алаңдар мен бакшалар, медреседе оқу мотиві, махаббат символы – алма, т.б.

Екінші топқа жататын аймақтық фольклорлық сюжеттерге құрылған дастандарда да кейіпкер алыстағы сұлуға сырттай ғашық болып, оны іздеп тауып, онымен қосылуды мақсат етеді. Мысалы, 1875 жылдары Тінібеков Жақып айтып, таратқан «Қисса Бозамаңда» Қарабайдың жалғызы, он бес жасар Бозаман өз елінен қиялындағы жарын таба алмай, әлек болады. Яғни сұлу жар іздеуі жағынан ол Қыз Жібектің Төлегеніне өте жақын. Мұнда да оқиға «Қыз Жібек» эпосындағы сияқты басталады. Ал «Жаскелен» дастанының кейіпкері түсінде көрген қалмақ ханы – Найманның қызы Қоңыршаға ғашық болады. «Бозжігіт» дастанының да кейіп-

кері «Бір түнде ұйықтап түс көреді, Алдында сұлу жақсы қыз көреді» де, оған ғашық болады.

Көптеген шығармаларда баяндалатын ғажайып түс сырттай ғашық болу мотивінің кең тараған, әдемі түрлерінің бірі деуге болады. Сырттай ғашық болу мотиві, әсіресе, ғажайып түс мотиві парсы дастандарына тән екені белгілі. Жалпы «ғажайып түс» мотиві көп халықтарда типологиялық тұрғыдан ұқсас. Ол түп-төркіні жағынан ертегілік болып табылғанмен, дастанда ғашықтық мәнде жұмсалады, жаңаша эстетикалық мәнге ие болады.

Осы топтағы дастандарда екі жастың арасындағы сүйіспеншілік қарым-қатынаспен бірге басқа да тақырып, сарындар қоса өрбіп жатады. Мысалы, «Бозаман» дастанында екі сюжет қамтылған: жар іздеу мен ауыстырылған әйел туралы сюжет. Шығарманың алғашқы бөлімінде оқиға қаһармандық сипатта өрбіп, кейіпкер мақсатына жетсе, ертегілік сарынды сақтаған екінші бөлім мақсатына жеткен кейіпкердің жайын баяндайтын эпилог іспетті. Сол сияқты «Бозжігіт» дастанында да бас кейіпкер мен оның жан жолдасының шынайы достығы, бала мен ата-ананың арасындағы ыстық сүйіспеншілік қарым-қатынасы кең баяндалады. Бозжігіт адал жар болумен бірге әке-шешенің мейіріміне бөленген, оларды қадірлей білген мейірімді жан. Ол анасы мен әкесі казалы хабарды естігенде қатты қайғырып, күйініп, зар жылайтынын алдын ала сезеді, өлер алдындағы сөзін әлпештеп өсірген ата-анасына арнайды.

Үшінші топтағы дастандарда дара шығармашылықтың қолтаңбасы айқын сезіледі. Мысалы, «Ақбөпе мен Сауытбек», «Мақпал мен Сегіз», «Сырым-Шынар», т.б. осы іспеттес шығармалардың сюжеттік қаңқасы былайша құралады: кедей жігіт пен байдың қызы бірін-бірі сүйеді, бірақ қыздың тағдыры о баста әке үкімімен шешіліп қойғандықтан, қосылуға жол жоқ, сондықтан жастар туған жұртынан қашуға әрекеттенеді, бірақ ол жүзеге аспайды. Зорлықпен қызды сүймеген адамына қосады да, ол ғашығын ойлап, құсалықпен өледі.

Бұл дастандарда дәстүрлі пролог болмайды, демек, баласыз ата-ананы баяндау, ұзақ уақыт мұрагерді күту, оның дүниеге келгенін тойлау, әлі дүниеге келмеген балаларды атастыру мен таңғажайып махаббат сарыны тән емес. Және дәстүрлі эпоста елден кету мотиві батырлық рухта баяндалса, мұнда тұрмыстық мән басым. Қашудың іске аспай қалуынан кейінгі ауыр сынақ — қыздарды зорлықпен сүймеген адамына қосу.

Кейіпкердің ғашығын тартып алып кететін тұста кейіпкер жігіттің көрінбеуі әлеуметтік шындыққа байланысты. Сауытбек

те, Сегіз де ешқайда кетпейді, бірақ олар дәулетті байлар алдында дәрменсіз, себебі қалыңмал төлерлік мүмкіндігі жоқ. Сондықтан ғашығынан көз алдында-ақ айырылып отырады. Алайда, дастан тудырушылар сүйікті кейіпкерлерін бұлайша сипаттауды жөн көрмегендіктен, ғашықтардың айырылысатын тұстарында бас кейіпкерді елде болмады деп көрсетеді (ол сапарда, я ан аулауда). Дастан оқиғасының әрі қарайғы дамуы эпикалық дәстүрден көп ауытқиды. Классикалық фольклор кейіпкерлері сүйіктісін алып кететін тұсқа дөп келіп, жауын жеңіп, қалыңдығын құтқарады. Ал, аталмыш дастандарда дастан кейіпкері басқа жақта жүріп, оралғанда, ғашығын күштеп әкеткені туралы біледі. Эпос кейіпкері сияқты ол да ашу-ызаға булығып, ізіне түседі. Бірақ шығарма шешімі дастан табиғатына тән аяқталады. Мысалы, Сегіз де, Сауытбек те ғашықтарының соңынан жетіп, оларға жолығады, бірақ бұл ең соңғы және ауыр кездесу болады. Дастан кейіпкерлері қалыңмал мен әлеуметтік теңсіздік алдындағы дәрменсіздігін сезінеді. Басқаша айтқанда, жастар трагедиясының әлеуметтік табиғаты нақты, жүйелі түрде танылады.

Бұл шығармалардың трагедиямен аяқталатын дастандардан ерекшелігі — мұнда ашық жекпе-жек көрінбейді, қыз күшпен ұзатылып, барған жерінде қорлық пен кемсіту көріп, сүйгенін аңсап, қайғыдан өледі. Бұл ХІХ ғасырдағы қазақ қоғамының кейбір шындығын көрсетеді.

*Дастан кейіпкерлері.* Шығыстық және аймақтық сюжеттерді арқау етіп жырланған дастандардың бас кейіпкерлері (қыз да, жігіт те) әдеттегідей бір топтың өкілі, яғни бір деңгейдегі тұрмыс дәрежесінде болады. Сондықтан бұл шығармаларда таптық қарама-қайшылық жоқ.

Шығыстық сюжетке құрылған шығармаларда махаббатқа шын берілген, сол жолда мал мен басын құрбан еткен жаңа типті кейіпкердің тұлғасы сомдалған. Ол — ханның немесе патшаның тәрбиелі һәм мінезді әрі көркем, белгілі бір өнер саласын меңгерген, «тілеп алған баласы». Шаһзада ғашық болған сұлу қыздың көркі таңғажайып, ерекше бейнеде сипатталады. Ол қызға деген махаббат жігіттің жүрегін, ақылын, бүкіл санасын жаулап алады. Яғни сүйіспеншілік «ғашықтық дертке» айналады.

Аймақтық сюжетке құрылған дастандарда да жігіт өз сезімін дертке, отқа ұқсатады, махаббат жолы қиын, үлкен сынақ екенін түсінеді, бірақ та алған жолынан қайтпайды, сүйгені үшін байлықтан да, тәж-тағынан да бас тартады, тіпті, жанын да құрбан етуге дайын. Әйтсе де, аймақтық сюжеттегі дастан кейіпкерлерінің

жоғарыда талданған образдардан айтарлықтай айырмашылығы бар. Өйткені, бұл топтағы кейіпкерді сомдау үшін тек шығыстық қана емес, қазақтың батырлық және лиро-эпос жанрларының көрнекті әдістері де пайдаланылады.

Ал, реалды-тарихи негіздегі дастандарда бас кейіпкер — кедей табының өкілі. Тегі кедей болғандықтан, ол дәулетті күйеу жігітпен бәсекелесе алмайды. Ал күйеу жігіт қомақты қалыңмал мен мүлліктің арқасында, күш көрсету мен қорқыту арқылы қыздың ата-анасын өз ықпалына көндіреді.

Яғни мұнда таптық қайшылық, айтулы шиеленістің әлеуметтік табиғаты анық көрсетіледі де, жастардың өз бостандығы жолындағы күресі дәріптеледі. Бұл дастандардың кейіпкерлері батырлық және ғашықтық жырлардың кейіпкерлерінен өзгешеленеді. Олар — «отка салса, жанбайтын», «суға салса, батпайтын» жандар емес, шынайы өмірге жақын адамдар.

Ал, эпос пен дара ақындық шығармашылық дәстүрдің синтезі негізінде жасалған «Талайлы мен Айым» дастанында кейіпкер тұлғасы алғашында ертегілік сипатта көрінеді, бірақ бірте-бірте ол асқан ақылымен ерекшеленіп, ақындық өнерді меңгеруі мен қабілеті жөнінен өзгелерден дараланады. Сөз тапқыштық пен әзілқойлық, ептілігі жағынан байлар мен басқаларды артта қалдыруы бұрынғы құл Талайлының жаңа сападағы беделін көрсетеді. Осындай жолмен дастанда бас кейіпкердің өсу-даму эволюциясы айқын көрінеді. Халық арманы көксеген кейіпкер — бұрынғыдай аңшы, я рудың батыр қорғаушысы емес, ендігі жерде адами қасиеттері жетілген адам тұлғасы. Ал оның батырлық пен ержүректік қасиеттері жана типтегі қаһарманның образын жасауға қызмет етеді. Бұл — дәстүрлі эпикалық кейіпкердің лирикалық кейіпкерге айналу жолының жарқын мысалы.

«Мақпал — Сегіз», «Сырым — Шынар», «Ақбөпе — Сауытбек» дастандарындағы бас кейіпкерлердің образдары қазақтың ғашықтық дастандарына тән образдардың соңғы үлгілері. Олардың Талайлыдан айырмашылығы — батырлық қасиеттер көрінбейді, таза лирикалық сипатта танылады. Аталған кейіпкерлердің шығыс және аймақтық сюжеттерге негізделген дастандардың кейіпкерлерінен атап өтерлік маңызды айырмашылығы бар: олар қоғамның төменгі табынан шыққан жалғыз атты жарлы, бұқара халықтың өкілі. Олардың образдарында эпикалық түсініктегі қаһармандық, батырлық белгі іс-әрекеттерінде де, сыртқы сипаттауында да көрінбейді. Мұнда кейіпкерлердің өзгеше қыры даралық сипатта танылады: ақындық, әншілік, орындаушылық

шеберлігін сипаттауға мән беріледі. Ақындық, әншілік, сазгерлік қасиеттерін табиғи тұрғыдан таныта отырып, ақын-жыршылар оларды өз дәуірінің идеалына жауап беретін, халықтың арман-тілегін танытатын тұлғалар ретінде сипаттайды. Халық санасындағы сал, сері, ақын — адалдықтың, намыс пен ардың, тапқырлық пен ақылдылықтың жиынтығы, өнер мен сұлулықтың жаршысы. Сондықтан бұл кейіпкерлерді бейнелеуде керемет сұлулыққа немесе батырлық қасиеттерге емес, таланты мен жеке қасиеттеріне деген құрмет ерекше басымдық алады.

Аталмыш шығармалар кейіпкерлерінің прототиптері XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасырдың басында өмір сүрген тарихи адамдар екенін аңғару қиын емес. Бұл кезеңде ақындық, әншілік, орындаушылық қабілеттерді қатар меңгерген сал-серілер өмір сүрді. Халық олардың өнерін жоғары бағалап, еркелетті.

Өмірде болған оқиға ізімен жырланған дастандар кейіпкерлердің сезімін, сол сезімнің рухани негізі болып табылатын ғашықтардың ішкі жан дүниесін, жоғары адами қасиеттерін ашуға бағытталды. Бұл шығармаларда XIX ғасырдың әлеуметтік-тарихи жағдайы көрініс тауып, кейіпкерлердің бақыт пен бостандық жолындағы жеке күресі әлеуметтік мақсаттармен тығыз байланысты ашылады.

Қорыта айтқанда, қазақтың романдық дастандары өзінің даму барысында шығыстық әсерді қабылдады. Алайда, махаббат жолында «арып-ашып», «мәжнүнге айналған» шығыс дастандарының кейіпкері қазақ жерінде негізгі идеалға айналған жоқ. Бірақ шығыс дастандарының кейбір жанрлық белгілері, мысалы, психологизм, нақтылық пен шынайылық, т.б. жыршылардың назарын аударған негізгі мәселе болды. Яғни, шығыстық дастандарға тән көркемдік құбылыстар жергілікті материалдар негізінде қайта жаңғыртылды. Нәтижесінде қазақ топырағында мүлде тың кейіпкерлерді дәріптейтін шығармалар дүниеге келді. Сөйтіп, халық ауыз әдебиетінің өзгеру, түрлену барысында классикалық ғашықтық эпосқа тән лиро-эпикалық дәстүр өзгеріп, бірте-бірте жаңа сипат қабылдады.

Ғашықтық дастандар діни, хикаялық дастандар тәрізді Қазан төңкерісіне дейін кең дамыды және көп таралды. Мындаған тираждармен басылып шығарылды, қолдан көшірілді, ел аузында жатқа айтылды. Махаббат символына айналған ғашықтық дастандар кейіпкерлерінің есімдері бірнеше ұрпақ жадында сақталды. Өз тағдырларын өзі шешуге ұмтылып, өмірлік серігін махаббат, сүйіспеншілік негізінде өзі тандаған жастардың махаббат жолындағы күресіне халық аса үлкен құрметпен қарады.

Екі жастың шынайы махаббаты мен сыйластығы, бір-біріне деген қайырымдылығы мен мейірімділігі сияқты таза сезімдерін дүниенің күллі байлығынан қымбат, жоғары бағалап, көркемдікпен жырлау — романдық дастандардың жанрлық ерекшелігін басты белгі етіп орнықтырды.

### *Әлеуметтік-сүйіспеншілік дастан*

Қазақ халқының лиро-эпостық жырларының бір бұтағына ХІХ ғасырда туып, ел арасына таралған «Макпал қыз», «Құл мен қыз» («Талайлы мен Айым қыз»), «Күлше қыз — Назымбек», «Есім сері — Зылиқа» сияқты ғашықтықты жырлайтын дастандар жатады. «Олар өзіміздегі ежелгі сюжеттерді, діни-кітаби хикаяттарды пайдаланумен қатар өмірде болған оқиғаларды да жырлайды. Әсіресе, ХҮІІІ-ХІХ ғасырларда қазақ даласының әр түкпірінде орын алған тарихи оқиғалар мен әлеуметтік-сүйіспеншілік мәселелер дастан мазмұнына айналады да, ондай шығармаларда махаббат қана емес, тарихи және әлеуметтік сарындар пайда болады<sup>104</sup>».

Бұл жырлар фольклор мен жазба әдебиетін жалғастырып тұрған мұралар. Жырларға әйел теңдігі, еркін махаббат, әлеуметтік теңсіздік мәселелері арқау болған. Фольклортанушы ғалым Ә. Қоңыратбаев «Бұл жырлар халық фольклоры мен жазба әдебиетті ұштастырып, байланыстырады. Сол себепті олардың фольклорлық және авторлық сипаты бар. Бір анығы, бұл жырлар үлкен-үлкен эпос айтушылардың өңдеуінен өтіп, жетіле, көркемделе түскен»<sup>105</sup>, — деп жазады.

Ал, ғалым Ы.Т.Дүйсенбаев «Қазақтың лиро-эпосы» деген еңбегінде «...Күлше қыз — Назымбек», «Есім сері — Зылиқа», «Құл мен қыз», «Макпал қыз» секілді көлемді, көркемдігі бірсыдырғы дастандар бар. Бұлардың түп негізі халық аңыздарына барып тірелсе де, кейбіреулерінің авторлары да белгілі, шамасы ел арасында есімдері мәлім ақындар сол халыққа жете таныс сюжетті қайтадан жырлап өндеген, толықтырған болу керек. Демек, осы аталған нұсқалардың қай-қайсысын алсақ та, бір жағынан, оларға фольклордың тікелей әсері тисе, сонымен бірге жазба әдебиеттің де біраз ықпалы болғандығын аңғару онша қиын емес»<sup>106</sup>, — деп жазады.

<sup>104</sup> Қаскабасов С., Әзібаева Б. Қазақ дастандары // Бабалар сөзі. Астана, 2004. 1-т. 18-б. Тағы да қараңыз: Қаскабасов С. Родники искусства. Алма-Ата, 1986. С. 91-92.

<sup>105</sup> Қоңыратбаев Ә. Қазақ фольклорының тарихы. Алматы, 1991. 237-б.

<sup>106</sup> Дүйсенбаев Ы. Қазақтың лиро-эпосы. Алматы, 1973. 10-б. Тағы да қарауыңызға болады: Дүйсенбаев Ы. Қазақтың лиро-эпосы жайында // Қазақ әдебиетінің тарихы. Алматы, 1960. 1-т., 1-кітап. 504-508-б.

Мысалы, «Есім сері – Зылиқаны» Нұркан Токмағамбетов немесе Токмағамбет жырау, «Мақпал қызды» – Ертай Құлсариев немесе Бақыткерей Науқанов жазды деген мәлімет бар екен. Қалай десек те, бұл дастандардан тарихи жаңа кезеңнің ықпалымен дәстүрлі сюжеттердің жаңаша кепте, өзгеше өрнекте қайта жырланып, фольклорлық арғы тамырдан алшақтап, жазба әдебиетке тоғыса бастағанын зерттеушілер байқаған.

Бұл дастандарда әйел теңдігі, махаббат еркіндігі, бір сөзбен айтқанда, адам бостандығы әңгіме болады.

«Фольклорлық дәстүр бойынша сүйіспеншілік тақырыбы жырланады, бірақ мұнда әлеуметтік сарын басым: бірін-бірі сүйген екі жас таптық, әлеуметтік теңсіздіктің құрбаны болады. Қыз байдың, ханның баласы да, жігіт – кедейдің ұлы немесе құл ретінде суреттеледі» деп жазады С.Қасқабасов<sup>107</sup>.

Назымбек пен Күлше арманына жетіп қосылады, Талайлы атылып, қаза табады, Айым қыз суға кетіп өледі. Сегіз сері Мақпалмен қосыла алмай, сағыныштан құса болған қыз ауруға душар боп өледі. Ал, Есім сері күрескерліктің аркасында Зылиқаны алып қашып, елден босып-ауып, ақ махаббатқа қол жеткізеді.

Бұл шығармалар жазбаша мен ауызша дәстүрдің тоғысында туғандықтан ежелгі сюжеттердің жана идеяға құрылғаны анық. Қазақтың көне лиро-эпостық жырларында кейіпкерлердің барлығы байдың немесе ханның ұл-қызы болса, бұнда («Назымбек пен Күлше қыздан» басқасы) қыздар байдың қызы да, жігіт қарапайым еңбек-шаруа адамы. Яғни сол кезеңде қазақ қоғамында нақтылы өмір сүріп, ел ортасында жүрген реалды кейіпкерлер. Түйіндеп айтқанда, бұл жырларда «эпикалық кеңістік» өзгеріске ұшырап, «тарихи-реалды кеңістікке» ауысқанын байқаймыз.

Төрт дастанның ішінде эпикалық дәстүрге етене жақын тұрғаны «Назымбек пен Күлше қыз». Ондағы бас кейіпкерлер он сан ноғайдың ханы Асылбектің ұлы Назымбек, қырық сан Қырымның ханы Жанысбайдың қызы Күлше. Жырдағы кеңістік Ә. Қоңыратбаев тап басып айтқандай, «оқиғаның XVI ғасырдағы Орманбет хан мен қырық сан Қырым жұртымен байланыста»<sup>108</sup> екендігін байқаймыз. «Қозы Көрпеш – Баян сұлу» жырындағыдай екі хан «балалы болсақ, құдаласайық» деп, уәде беріседі. Ақыры, солай болады да, Назымбек жеті жасқа толғанда әкесі қайтыс болады:

<sup>107</sup> Қасқабасов С. Қазақ фольклоры мен әдебиетінің тарихы //Қазақ ССР ҒА Хабарлары. Тіл, әдебиет сериясы. 1988. № 4. 35-б.

<sup>108</sup> Қоңыратбаев Ә. Қазақ фольклорының тарихы. Алматы, 1991. 249-б.

Жанысбай енді ойлайды тұрмаймын деп,  
 Жетім ұл, жесір қатын көрмеймін деп.  
 Еліне қызын бермей, көшіп кетті,  
 Күлшені бір жетімге бермеймін деп.

Сонымен екі жас жиырма жасқа толғанда Қырым еліне ноғайлыдан түйелі керуен келгенде Күлше сұлуды сары атан танып, боздайды:

Келіпті қатарласып керуен де,  
 Қыз шығар кешке жақын серуенге.  
 Жаныс бай Қырым елден көшкенінде,  
 Бар екен бір сары бота бозінгенде.

Қалы бар мандайында сары атан-ды,  
 Жамағат, көріп пе едің мұндай жанды?!  
 Сары атан көше бойы боздағанда,  
 Күлше қыз танып даусын, кайран қалды.

Қысқасы, екі жастың махаббатының қайтадан оянуына осы сары атан себепкер болады да, Күлше қыз Назымбекке «бағасы тоғыз жүздік торғын белбеу» беріп жібереді. Керуен елге алты ай жүріп жеткенде Назымбек наукастанып, содан 7 жыл ауырып, ақыры, Күлше сұлуды іздеп шығуға тәуекел етеді:

Ноғайдың жар шақырып жияр бәрін,  
 Қалдырмай үлкен-кіші кәрі-жасын.  
 Өнерлі төрт-бес жолдас аламын деп,  
 Жидырды он сан ноғай бозбаласын.

Бір жақсы қария бар сол бір кезде,  
 Сынаумен біледі екен әр мінезді.  
 Өткізген тоғыз ханды толғауменен,  
 Қарияның жасы келген тап бір жүзге.

Сыпыра жырауды елестететін бұл қария Назымбекке айыр көмей шешен, жауырыны жерге тимеген палуан, домбырашы ақын дегендей ылғи ығай-сығай азаматтарды елден тандап қосып беріп, сапарға аттандырады.

Білемін мың жылқыда бес атың бар,  
 Бесеуі бес мың тіллә бағасы бар.



Жезмойын, Сұрбикеш пен Бозойнақ ат,  
Біреуі – Танакөз ат, Еркешұбар.

Сыншы қария осы сәйгүліктерді Назымбекке тандап береді. Сонымен олар Күлше сұлуға келсе, ол қырық сан Қырым елінің патшасына ұзатылғалы жатыр екен. Қалыңдығының ұзатылу тойының үстіне түскен Назымбек:

Мен ханы ем он сан ноғай Орманбеттің,  
Ісіне кім көнбейді құдіреттің?  
Қолымнан жеті жасар түйғын қашып,  
Сонымен сұрау салып келіп жеттім.

Патша:

Таптың ба, жоғыңызды, Назым мырза,  
Неше айда келіп едің бұл Қырымға?  
Ақылмен артыңызды сіз байқаңыз,  
Іздеген құсын түсті біздің торға.

Осылай жауаптасқан соң Назымбек билікті патшаға береді. Ал, патша билікті Күлше қызға береді. Күлше қыз болса:

Патша еді мынау тұрған менің ием,  
Назымбек, топ ішінде сізді сүйем.  
Падиша, сізбен болдым үш жыл жолдас,  
Мойныма қарыз қылмай кешсең, тием.

Патша:

Назымбек, менен бұрын сенің жарың,  
Көрген соң тәубә қылдың ғашық жарын.  
Алдыңнан Жаппар ием жарылқасын,  
Мен кештім, құдай кешсе, соның бәрін.

Шығармада жастар осылайша өзара тіл табысып, екі ғашық бақытқа жетеді.

Жарасар токым салса каракөкке,  
Бір Алла, жеткізе көр ақ ниетке.  
Назымбек іздеп келіп, жолы болып,  
Күлше қыз тандап тиді Назымбекке.

Екі хан айдалада дос болыпты,  
Сөйлесіп, көңілдері қош болыпты.

Падиша Назымбекке құшақтасып,  
Назымбек падишамен дос болыпты.

Сюжет фольклорлық дәстүрде өрбіген. Бірақ бұндағы тың жаналық — екі ер азамат билік пен таңдауды әйелге ұсынып, соның дегенін бұлжытпай орындауы еді. Лиро-эпостық шығармалардың дені трагедиямен аяқталса, бұнда жыршы тосын шешім қабылдайды. Дастан әйелді ардақтау, әспеттеу басты құндылық екендігін әйгілеп, соған лайықты ерлерді оқырманға үлгі етуімен романтикалық өзгеше өрнекке жол ашқан. Адамның жан тазалығын дәріштеп, ар-ұжданының жеңісін мадақтаған.

Осы сияқты халық шығармасында пайда болған өзгеше өрістер туралы «Қазақ әдебиетінің тарихында» «Ертедегі батырлар жырында әйелдер образы сүйген жарының көмекшісі, ақылшысы, сұлу-сымбаттысы болып бейнеленеді. Ал, ХІХ ғасырдың екінші жартысында шыққан жырларда әйелдер тек сүйкімді, сұлу жар ғана емес, өз бас бостандығы үшін күрескен ер кейпінде жырлау эпоста жиі ұшырайды» деп орынды мән беріп, мысалға Қарашаш батыр, Наркыз бейнелерін келтіреді<sup>109</sup>.

Б.Әзібаева романдық дастандардың поэтикалық жүйесіне жан-жақты талдау жасап, бұл дастандардың пайда болуына қазақтың лиро-эпосы мен шығыс дастандарының тигізген әсерін нақтылы саралаған. Ол аталмыш дастандардың тууына «жергілікті фольклорлық сюжет негіз» болғандығын айтады<sup>110</sup>.

«Мақпал қыз», «Есім сері — Зылика», «Құл мен қыз» шығармаларының ерекшелігі сол — онда «тарихи-реалды кеністіктегі», яғни қазақ қоғамындағы сол кезеңдегі жастардың өмір-тіршілігі суреттеледі. Бас кейіпкерлер — байырғы лиро-эпостағыдай ежеғабыл салтымен тумай жатып атастырылған, тағдырдың бұйрығымен бір-біріне ессіз ғашық болған, түпкі шын мәніне келсек, ата-ананың алдындағы ақ парызды орындаушылар емес, керісінше, бірін-бірі кездейсоқ ұнатып, еркін махаббаты таңдағандар. Бір сөзбен айтқанда, ата дәстүрге қайшы келіп, қалыңмалға наразылық білдірушілер.

Айым қызға ғашық болған жігіт Талайлы құл, ал Мақпалға — Сегіз сері, Зыликаға — Есім сері ғашық. Сегіз бен Есім, Талайлы — үшеуі де байдың жылқышылары. Бұл үш жігіт те өнерпаз, тепсе, темір үзетін тегеурінді азаматтар. Үшеуінің де аузымен құс тістеген

<sup>109</sup> Ғұмарова М. Бұрын зерттелмеген жырлар // Қазақ әдебиетінің тарихы. Алматы, 1960. 1-т., 1-кітап. 470-б.

<sup>110</sup> Азибаева Б.У. Казахский дастанный эпос. Алматы, 1998. С.119.

жүйрік аттары бар. Сегіз серіде Кербесті, Қара жорға, Талайлыда Керкұла, Есім серіде Қанкүрең деген тұлпарлар бар.

...Талайлы әрі іскер, әрі палуан,  
 Әртүрлі өнері бар алуан-алуан.  
 Әрі акын, әрі тілді, шешен-шебер,  
 Істейді әртүрлі істің бәрін қолдан.

Ал, Сегіз сері мен Макпал оқыған, көзі ашық, көкірегі ояу азаматтар:

Тапсырдым, Макпал, сені бір Аллаға,  
 Тіліміз бір келіп ед бисмиллаға.  
 Дәуірде қарсы қарап тұрушы едік,  
 Мектепте оқып едік бір молдада.

Яғни әлеуметтік-сүйіспеншілік дастандардың бас кейіпкерлері шетінен атбегі, палуан, сал, сері, акын, өнерпаз, тіпті, оқыған азаматтар. Бұлардың жалғыз міні — дәулетінің аздығы ғана. Ал, қарсыластары — қисапсыз бай, биліктің күшіне сенген жуандар тобы. Макпалды малға сатып алғалы келгендер:

Қыз іздеп қарақалпақ Жабы батыр  
 Қамданып қосшы-қолаң сайлап келді.  
 Бас қылып қырық жігітке Бұлдырықты,  
 Жасанып жау келгендей жайнап келді.  
 Түрінен төрт түліктің тізе тіркеп,  
 Ілуді қой малымен айдап келді.

Есім серіні қуып келгендер былай суреттеледі:

Ер болсаң бұл ісінді тындырып бер,  
 Еріксіз Есімінді көндіріп бер.  
 Есерсоқ ел бүлдірген тентегінді  
 Құл қылып, жайдақ түйе міндіріп бер.  
 Ұлыққа сені ұстатам мұнымды айтып,  
 Тауып бер Есімінді, шыныңды айтып.  
 Болмаса шабыншылық көрсетемін,  
 Мұнан соң тілге келмей саған қайтіп.

Қысқасы, дастанда жуандар тобының мал байлығына Есім сері, Сегіз сері, Талайлының жан байлығы, ар тазалығы, өнер-білімі

қарама-қарсы қойылады. Ал, үш қыз материалдық байлық иелерін емес, рухани байлық иелерін құлай сүйеді.

Бас кейіпкерлер Айым, Макпал, Зылиқа — үшеуі де байдың қызы. Айым қызға фольклорлық «қыздың күйеу тандау» мотивіндегідей ата-анасы өзіне лайықты жар тандауға рұқсат еткенімен, Талайлы құлды ұнатқандықтан арманына жете алмай, екі жас құрбан болады. Макпал қалыңмал төлегендіктен қарақалпақтың батыры Жабыға ұзап, жолда Сегіз серіге үш күн кездесіп, түпкілікті мұратына жете алмаған соң, махаббат дертіне шалдығып, қапыда көз жұмады. Сегіз серінің болашақ тағдыры бұлыңғыр қалады:

Бір-бірін сонсын қайтып көре алмапты,  
Ғашықтық дертке төзім бере алмапты.  
Сонан соң сән-салтанат, көрген қызық  
Қиялын қыз Макпалдың бөле алмапты.  
Басталып, жаугершілік, жол тоқталып,  
Сал Сегіз уәдеге орай келе алмапты.

Яғни ол да заманның құрулы тұрған тезінен ұзай алмайды. Басқаша қадам жасатып, жыршы да өтірікші бола алмайды. Ал, кейіпкерлердің ішінде ең күрескері — Есім сері. Ол қоғамдық жүйеге бас иіп, дәрменсіздік танытпай, өз бақыты үшін ерлік жасап, Зылиқаны алып қашып, Орынбор, Бұқар, Шаш өлкелеріне бой тасалап, мұратына жетіп, бала сүйеді. Патшалық өкіметтің билік орындарына да қарсы келіп, Мұқан төренің аяр екендігін әшкерелейді.

Бұл шығармаларда қазақ қоғамының сол кезеңдегі әлеуметтік қайшылығы айқын бедерленеді. Шығыс дастандары тәрізді шытырман оқиғалы болдыру үшін жыршы Есім серіні атқамінер барымташы ретінде суреттейді. Әлбетте, халқымыз үшін жылқышылардың әлеуметтік мәртебесі ерекше қадірлі болған. Сол себепті жырлаушылар әйел махаббатының қорғаны ретінде басқаны емес, «күлдір-күлдір кісінетіп, күренді мінген» үш жылқышыны тандап алады. Үш дастанда да әйел бостандығы «қалыңмалдың» құрбанына айналып, ар-ұжданы аякасты етіледі. Айым қыздың ата-анасы жар тандауға рұқсат еткенімен, ақырында, ескіліктің шырмауынан шыға алмайды. Бұл да сол дәуірдің буырқанған өмірі, ащы шындығы.

Түйіндесек, әлеуметтік-сүйіспеншілік дастандарда жаңа заман туғызған рухани құндылықтар алға озады. Атап айтқанда, әйел тендігі, махаббат еркіндігі, адамның ар-ұждан бостандығы, ішкі жан дүниесіндегі қазыналар, азаматтық намыс негізгі тақырыпқа

айналады. Бұл шығармаларда суреттелетін тұлға керемет қасиетке ие эпикалық мінсіз кейіпкер емес, ел ішінде жүрген қарапайым еңбек адамдары, яғни лирикалық кейіпкерлер<sup>111</sup>. Б.Әзібаева:

«Дастанда бас кейіпкердің эволюциялық өзгеріске ұшырағанын байқаймыз: ендігі бас кейіпкер ру-тайпаны ерлікпен қорғайтын бұрынғы атақты аңшы-батыр емес, кәдімгі адамгершілік сезімді ардақтай білетін қарапайым адам. Дастанда сол жаңа тұлға халықтың сүйіктісіне, идеалына айналады»<sup>112</sup>, — деп жазады.

Бұдан біз әлеуметтік-сүйіспеншілік дастандағы кеністіктің де, кейіпкердің де тосын өзгеріске ұшырап, соны өріске бет алғанын көреміз. Бұнда фольклорлық қалыпқа соғылған дәстүрлі поэтикалық жүйе қолданыла бермейді, керісінше кәдімгі өмірдегі жеке адамдардың ішкі жан дүниесіндегі арпалыстар шынайылықпен суреттеледі. Дәлірек айтқанда, «Бұл топтағы жырларда қаһарманның көңіл күйін сипаттау, кейіпкердің іс-әрекетіне психологиялық дәлелдеме беру өрнегі молаяды, демек мінездің дара келбетін елестету нақтылана түседі»<sup>113</sup>. Әлбетте, бұл деректер ақындық дара қолтаңбаның халық шығармасына бедер сала бастағанын көрсетеді. Фольклорда «индивидуалдық тіл, даралық портрет»<sup>114</sup> болмайтын болса, бұл дастандарда керісінше ондай қасиеттер мол. Яғни халық мұрасы әу бастағы тек-тамырынан алшақтап, ендігіде жазба әдебиетпен тоғысып, өмір сүруге қадам басқаны аңғарылады. Демек бұл дастандардан жазба ақындардың жеке қолтаңбасын айқын аңғаруға болады. Фольклор жаңа дәуір тудырған рухани сұраныстарға жауап беріп, түрі мен мазмұны елеулі өзгеріске ұшырап, уақыт талабына бейімделгенін аңдаймыз. Ескі дәстүр халық ақындары сусындайтын сарқылмас қайнар көзге айнала бастағаны байқалады.

<sup>111</sup> Азибаева Б.У. Казахский дастанный эпос. Алматы, 1998. С. 145.

<sup>112</sup> Сонда. 144-б.

<sup>113</sup> Бердібаев Р. Қазақ эпосы. Алматы, 1982. 184-б.

<sup>114</sup> Қасқабасов С. Фольклор теориясының кейбір мәселелері // Сыр сандығым — Сарыарқа: «Орталық Қазақстандағы халық шығармашылығы мен әдебиеттің қалыптасуы және дамуы» атты республикалық ғылыми-практикалық конференция материалы. Қарағанды, 2005. 14- б.

## § 7. Лиро-эпикалық (балладалық) жыр

*Жалпы сипаты.* XIX ғасырда казак фольклоры бір топ шығармамен толықты. Олар бұрынғы классикалық эпостан да, ғашықтық жырдан да, тарихи жырдан да өзгеше. Солай бола тұрса да, олар осы аталған жанрлардың әрқайсысының біраз белгілерін бойына сіңірген. Айталық, батырлық жырынан эпикалық баяндауды, ғашықтық жырдан лирикалық сарынды, ал, тарихи жырдан өмірде болған адамдарды бейнелеуді алған. Соған қарамастан оларға ұқсамайды. Батырлық эпостан айырмасы — елді шапқыншылардан қорғау мен ерлік іс-әрекет жоқ, ғашықтық жырдан айырмашылығы — жалындаған махаббат көрінбейді, тарихи жырдан өзгешелігі — нақты бір тарихи оқиға бейнеленбейді. Яғни бұл шығармаларда эпикалық пафос бар да, эпикалық батыр жоқ, екі жастың қосылуы бар да, бір-біріне іңкәр болған ғашықтар жоқ, тарихи адамдар бар да, тарихи факт жоқ. Мұндай туындылардың тағы бір ерекшелігі — ежелгі мифтік ұғымдардың, ертегілік қиял-ғажайыптың жоқтығы және оқиғаның кәдімгі өмірдегі жағдайда өрбуі. Міне, осылардың бәрі ол шығармаларды жеке жанрдың үлгісі деп қарауға негіз болғандай. Бұл топқа «Айман-Шолпан», «Наурызбай-Қаншайым», «Ерназар-Бекет» секілді шығармаларды жатқызуға болады. Бір қарағанда, олар бір-бірінен алшақ сияқты көрінеді, сол себепті «Айман-Шолпанды», «Наурызбай-Қаншайымды» біресе ғашықтық жырға, кейде тарихи жырға, ал, «Ерназар-Бекетті» тарихи жырға қосып келдік. Анығында, олар — жаңа дәуір туғызған лиро-эпикалық жырлар. «Лиро-эпикалық» дегенде баяғы «лиро-эпос» ұғымында емес, балладалық сипаттағы шығармалар деген тұрғыда түсінеміз. Әдетте, біз «баллада» жанры жазба әдебиетімізде ғана бар деп ойлаймыз. Ақиқатында, олай емес. Баллада жанры көптеген елдің фольклорында бар және халық поэзиясының жеке жанры ретінде ғылыми тұрғыдан зерттеліп те жүр<sup>115</sup>. Әуелде баллада би өлені түрінде пайда

<sup>115</sup> Жирмунский В.М. Английская народная баллада // В кн.: Английские и шотландские баллады. М., 1973. С. 87-103. Бұл мақала 1916 жылы жазылған екен; Путилов Б.Н. Славянская историческая баллада. М.-Л., 1965; Балашов Д.М. История развития жанра русской баллады. Петрозаводск, 1966; Русское народное поэтическое творчество. М., 1969. С. 307-308 («Лиро-эпические песни-баллады» тараушасы); Кулагина А.В. Русская народная баллада. М., 1977; Аникин В.П. Русское устное народное творчество. М., 1984. С. 58-80 («Балладный песни» тараушасы); Аникин В.П., Круглов Ю.Г. Русское народное поэтическое творчество. М., 1987. С. 293-300 («Балладный песни» тараушасы); Костюхин Е.А. Лекции по русскому фольклору. М., 2004. С. 213-217 («Баллады» тараушасы);

болғанмен, ол атау бірте-бірте шағын, содан соң лиро-эпикалық сипаттағы поэзиялық шығармаға қатысты қолданылатын болған. Фольклорлық баллада, негізінен, осы тұрғыда қарастырылады. Мәселен, орыс халық балладасы туралы ең жаңа еңбекте былай делінеді: «Әу баста балладалар халық эпосының бір бұтағы болған, сондықтан фольклористердің көпшілігі оларға халық поэзиясының эпостық түрінің эволюциялық дамуының нәтижесі деп қараған»<sup>116</sup>. Әлбетте, еуропа мен орыс халықтарының балладасы мен біздің балладалық жыр деп отырғанымыз бірдей емес. Олардың фольклорлық балладасында негізгі тақырып — адамның қайғылы жағдайға душар болып, өмірмен қоштасуы немесе неше түрлі Сұмдық оқиғаларды ұйымдастыратын жауыздардың үнемі жеңіп отыруы болып келеді. Әсіресе, ата-ананың балаға қастығы, туыс адамдардың бір-біріне істеген зұлымдығы, яғни отбасындағы трагедия — ең көп жырланатын тақырып. Осының бәрі лиро-эпикалық сарында баяндалады, сондықтан шетел фольклористері балладаны лиро-эпикалық жанрға жатқызады.

Біздің лиро-эпикалық жырларымыз басқа халықтардікіне типологиялық жағынан ұқсас: үлкен елдік, яки Отанды қорғау мәселесінің жоқтығы, әңгіме өзегі — отбасылық болуы, сюжеттің күрт өзгеруі, оқиғаның кейде трагедиямен аяқталуы. Тегі, мұндай типологиялық ұқсастықтың болуы жалпы фольклордың даму заңдылығынан туындаса керек. Ғалымдардың айтуынша, фольклорлық баллада — феодалдық қоғамда пайда болатын көрінеді. Бұл кезде фольклор өмір талабына сәйкес өзгеріске түсіп, оның құрамында жаңа жанрлар қалыптасады. Сондай жанрдың бірі — халықтық баллада деп есептеледі.

Қазақ қоғамы да көп уақыт феодалдық-патриархалдық болғаны белгілі. Оның өзіндік ерекшеліктері болғаны сияқты қазақ фольклорында да типологиялық заңдылықтармен бірге көптеген өзіндік қасиеті болды. Мұның бір көрінісі — ХІХ ғасырда пайда болған лиро-эпикалық жырлар. Оларды балладалық сипаттағы шығармалар деудің өзі белгілі дәрежеде шартты, бірақ, жоғарыда айтылғандай, өзінің бүкіл болмысы, нысанасы, объектісі бойынша балладаға жақын. Сөз жоқ, біз атап отырған шығармалар таза баллада емес, олар қазақтың өмірінен туғандықтан әрі басқа фольклор жанрларының әсерінен таза баллада жанрының ауқымынан шығып кетеді. Мұнда эпикалық сарын басым, сондай-ақ бірнеше жанрдың белгілері бас қосқан: айтыс, қоштасу, арнау үлгілері кездеседі, ал,

<sup>116</sup> Костюхин Е.А. Көрсетілген еңбек, 213-б.

мұның өзі жырға лирикалық сипат береді. Сонымен бірге қазақ балладалық жырларында ежелгі заманның салты мен ұғымдары, рулар арасындағы тартыс, көне сюжеттер мен мотивтер ұшырасады және трагедиялық та, бақытты да финал бар, тарихи адамдардың жаңа дәуірге сәйкес жаңаша әрекеттері бейнеленеді, кейіпкерлердің мінез-құлқы мен іс-қимылдарында ескі ұғым-түсініктер өзгертілген түрде көрсетіледі. Жалпы, бұл жырларда бұрынғы мен кейінгі жағдаяттар шебер ұштастырылған, сөйтіп, олар жаңа жанрдың пайда болғанын айғақтаған деп айта аламыз.

### *Айман-Шолпан*

Бұл жыр біздің фольклортану ғылымында ғашықтық жырларға жатқызылып келгені мәлім. Дәстүр бойынша ол «лиро-эпос» деп аталды. Өткен ғасырда «Қозы Көрпеш — Баян Сұлу» да, «Қыз Жібек» те «лиро-эпос» тобында қарастырылатын еді<sup>117</sup>. Қазіргі ғылым соңғы екеуін «ғашықтық жыр» жанрына жатқызады. Ал, «Айман-Шолпанды», жоғарыда айтылғандай, таза ғашықтық жыр санатына енгізу қиын, өйткені, мұнда махаббат мәселесі мүлде сөз болмайды. Осыны ескерген Қ. Жұмалиев бұл жырды «тарихи эпикалық поэма» деп санау керек<sup>118</sup> дейді. Алайда, жырдағы оқиғаның тарихи емес екендігі белгілі, ал, Көтібар, Арыстан сияқты тарихи тұлғалардың болуы — жыршылардың бұл шығарманы шындыққа жақындату ниетінен туған болуы керек, әрі ХІХ ғасырда Кіші жүз елінде атақты болған Көтібар батыр жөнінде бұрынғы батырлар туралы секілді арнаулы жыр болмағандықтан жыршылар оны осы жырға қосып, бейнелеуге тырысқан тәрізді. Бұлай деуіміздің себебі — Көтібар жырда ескі батырлардың атрибуттарын, яғни өрмінезділігі мен аңғалдығын, батырдың қару-жарағын, тұлпарын, т.б. қасиеттерін бойында сақтап қалған. Оның образын талдауда біздің зерттеушілеріміз біржақтылық көрсетіп, Көтібарды жаңа өмірдің үрдісін ұқпай, ескілікті аңсаған, тіпті, «азғындаған» батыр деп түсіндіреді<sup>119</sup>. Бірақ Көтібар бейнесі ондай емес. Жырда ол — өзінің батырлық, адамдық тұлғасына нұқсан келтірмеуге тырысатын және өзіне лайық құрмет жасауды талап ететін қаһарман. Дұрысын айтқанда, бүкіл жырдың мазмұны, Айманның, Әлібектің, Арыстанның образдары мен іс-әрекеттері ескі мен жаңаның күресі емес, жеке адам

<sup>117</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. 1-т., 1-кітап. Алматы, 1960.

<sup>118</sup> Жұмалиев Қ. Қазақ эпосы мен әдебиет тарихының мәселелері. Алматы, 1958. 205-б.

<sup>119</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. 1-т., 1-кітап, Алматы, 1960. 571-573-б.



тағдыры мен отбасы мәселелері екенін және бұларды жырға айналдыру барысында жыршылар байырғы ертектің, эпостың дәстүрін пайдаланғанын аңғару қиын емес.

Жырдың басталуын еске алайық. Ол дәстүрлі прологпен басталады: Таманың елден асқан Маман атты байының ұлы жоқ. «Болыпты ұлдан кемтар Маман бейбак», — дейді жыр. Перзентсіз патша, бай ендігі жерде әулие-әнбиелерді аралап кетуі керек еді. Бірақ олай емес, Маман бай Шөмекейде беріліп жатқан үлкен асқа келеді. Бұрынғы ертек-жырларда мұндай жиындарда баласы жоқ патшаға, немесе байға тіл тиеді де, ол жиынды тастап, Жаратқаннан перзент сұрап, тентіреп кетеді, немесе басқа бір әрекетке барады. Мысалы, «Дудар қыз», «Әлібек батыр» ертегілерінде, «Қорқыт ата», «Ер Сайын» эпостарында бұл дәстүр қалыпты фольклорлық мотив екенін көреміз:

«Хан той қыламын деп жұртқа хабар айтты: «Ұлы жоққа отыратұғын орын жоқ, қызы жоққа қымыз жоқ, бұ тойға келмесін!». Ел-жұрт жиылды, бәрі барды, сонан соң ұлы жоқ қатын байына айтты: «Тойға барайық!» — деді. Бай айтты: «Бізді келме деп хан айтқан, сен болмадың, барайық», — деп. Бай айтты: «Барсақ, барайық», — деді. Бір саба қымыз түйеге артты, қатын жетектеді, түйені бай көтінен айдады, келді тойға. Бай келді деп адам шықпады алдынан, қатынымен екеуі келіп тұрды үйдің сыртына. Бай ашланды, жанындағы пышағын суырып алды, сабаны пышақпен тіліп жіберді, қатынын үйге жеткенше сабап келді»<sup>120</sup>, — делінеді «Дудар қыз» ертегісінде.

«Әлібек батыр» ертегісінде баласы жоқ бай әулиелерден бала сұрап жүріп, бір тойға тап болады. Тойға барса, оған: «Ұлдыларға орын бар, қыздыларға қымыз бар, ұлы, қызы жоқтардың бұл жиында несі бар?» — дейді. Бай кетіп қалады<sup>121</sup>.

Ал, «Қорқыт ата кітабында» былай баяндалады:

«Байындыр хан той жасап, аттан айғыр, түйеден бура, қойдан қошқар сойғызды. Бір жерге ақ отау, бір жерде қызыл отау, бір жерде қара отау құрғызады: «Кімнің ұлы, қызы жоқ, қара отауға қондырғын, астына қара киіз төсегін, қара қойдың етін тартындар, жесе — жесін, жемесе — тұрып кетсін!» — деді. Ұлы барды ақ отауға, қызы барды қызыл отауға қондырғын. Ұлы, қызы болмағанға Аллаһ Тағаланың қарғысы тиген, біз де қарғауымыз керек, бәрі білсін», —

<sup>120</sup> Ел қазынасы — ескі сөз. В.В.Радлов жинаған қазақ фольклорының үлгілері. Алматы, 1994. 64-б.

<sup>121</sup> Қазақ ертегілері. Алматы, 1962. 2-т. 87-б.

деді»<sup>122</sup>. Тойға артынып-тартынып келген Дерсе хан қайтып кетеді.

«Айман-Шолпанда» Маман бай да «тоғыз нарға тоғыз саба артып», он алтын масатыдан кілем жауып, үлкен асқа келеді. Бірақ оны ешкім ұлың жоқ деп сөкпейді, керісінше, Маманға лайық деп, алтынды үйге кіргізеді.

Бұл асқа атақты Көтібар да «тоғыз нарға тоғанақтан кант пен шайын артып», шалғай жерден келеді. Алайда, оған «жадағай киіз үй» ұсынылады. Көтібар намыстанып, кірмейді, Маман жатқан алтын үйді талап етеді. Маман да көнбейді. Екеуі егесіп, іс насырға шабады.

Бір қарағанда, Маман мен Көтібардың ерегесі — екі адамның болмашыға таласуы, я болмаса екі рудың тартысы болып көрінуі мүмкін. Зерттеушілер осылай түсініп те келген. Шындығында, олай емес. Олардың конфликтісі — халықтың ертеден келе жатқан салтын бұзудың салдары. Ежелгі салт бойынша, ұлы жоқ адам құрметті қонақ та бола алмайды, үйге де кіргізілмейді. Ал, ұлы жоқ Маман алтын үйге орналасқан. Міне, Көтібардың намысына тиген — осы. Оның малы да бар, баласы да бар. Ас беріп жатқандар «Баласы аса жұрттың мейман келді, Мамеке-ау, кірген үйің бермейсің бе?» — деп, Көтібардың атақты ұлы бар екенін айтып, алтын үйге сол кіруі керек деген ой айтады. Бірақ Маман өзінің байлығын айтып, Көтібарды кедей деп қорлайды. Маманның бұл мінезі Көтібарды одан әрі ызаландырады. Алтын үй өзіне тиесілі екенін айтып, Көтібар ата салтын бұзған әрі өзін қорлаған Маманды шауып, екі қызын тұтқынға алады.

Сөйтіп, «Айман-Шолпан» жырында тағы бір көне сюжет жаңаланып пайдаланылады. Ол — жігіт (батыр) жоқта оның елін жау шауып, әйелін (қалыңдығын) тұтқынға алуы, оған зорлықпен үйленуге ұмтылуы, жігіттің (батырдың) қуып келіп, әйелін (қалыңдығын) құтқаруы. Бұл сюжет классикалық эпоста кең жырланады. (Ал, байырғы батырлық ертегіде қызды тұтқындайтын айдаһар болып келеді). Осы ескі сюжет «Айман-Шолпанда» кейінгі қазақ өміріне сәйкес баяндалған. Мұнда сыртқы жау жоқ. Оның орнын атағы елге жайылған Көтібар басқан. Ол сыртқы жауларша өзінің малын көбейту немесе жерін кеңейту үшін шаппайды. Маман ауылын және бүкіл елді дүрліктірмейді, жойқын жаугершілік жасамайды. Оның шауып алғаны — бір ғана байдың ауылы, тартып алғаны — сол байдың ғана малы, тұтқындағаны — бүкіл ел емес, Маманның ғана екі қызы. Бұл — кәдімгі қазақ елінде жиі

<sup>122</sup> Dede Korkut kitabi. Prof. Dr. Muharrem Ergin. 23 Baski. Istanbul, 2001. 21-6.

болып тұрған барымта сияқты көрінеді, олай болу себебі жыршылар шындық болмысқа жақындату шартын ұстанған тәрізді. Бірақ түптеп қарағанда, Көтібардың Маман ауылын шабуы — ата салтын бұзғанды тезге салып, тәубасына келтіру және өзінің тапталған намысын қорғау, кегін алу.

Көтібардың кек қайтару формасы бүгінгі көзбен қарағанда, әрине, өте қатал әрі жабайы. Ол Маман байдың өзіне тимей, екі қызын түйеге теріс қарата мінгізеді. Оның бұл қылығы — сол дәуір ұғымында ең үлкен қорлау, қызды мазақ етудің ең ауыр жолы. Бұдан асқан маскара жоқ, бірақ қаһарына мініп алған Көтібар тек осылай кегін қайтарады және онымен шектелмей, Айманды тоқал етіп алуды да ойлайды. Классикалық эпостың заңы бойынша, осыдан әрі қарай тұтқынға түскен әйелдің жай-күйі, оған тұтқындап алған жаудың жасаған қысастығы баяндалуы керек. «Айман-Шолпанда» тұтқынға түскен қыздардың жағдайы ешбір әсірелеусіз көрсетіледі, олар пәлендей бір зорлық көрмейді. Оның себебі, біріншіден, Айман қыздың ақылдылығы мен тапқырлығы болса, екіншіден, Арыстанның ара-тұра қыздарға жәрдем етуі және, үшіншіден, Көтібардың кеңпейілдігі мен аңғалдығы. Шынтуайтын айтқанда, Көтібар қайтсем де Айманды аламын деп, бар күшін салмайды, керісінше, оған әлдеқандай бір кеңшілікпен қарайды. Мәселен, Айманның айтуымен келіп, баласы Есет тойды 60 күнге қалдыр деп тілек білдіргенде, оны інісі Арыстан қолдағанда, Көтібар: «Айман маған жоқ екен, ей, Арыстан, күдерімді Айман қыздан үздім», — дейді. Ол інісі іштартып Айманға да, Шолпанға да ат бергенде, үндемейді, Айманға сеніп, өзінің атын, қару-жарағын да береді. Міне, осының бәрі Көтібардың қатыгез жауыз еместігін, қайта хас батырға лайық ер мінезді екенін көрсетеді.

«Айман-Шолпан» жырында негізгі оқиғаның өрбуі Көтібар мен Айманның тартысы болып көрсетіледі. Айман бейнесінде ежелгі ертегі пен эпос әйелдерінің кейбір қасиеттері мен ХІХ ғасырдағы қазақ әйелдерінде көрінген жаңа ерекшеліктер жинақталған. Айман — ақылды әрі көріпкел әйел. Ол Кеңжекей мен Құртқа секілді алдағыны болжай біледі, бірақ олар тәрізді үйге ғана ие болып отырған пассив әйел емес. Оның көріпкелдігі бірнеше сәтте көрінеді. Ең әуелгісі — Көтібардың ауылды шабатынына күмән келтірмейді де алдын-ала қажетті мал-мүлікті басқа жаққа — қауіпсіз жерге тықтырады. Екіншісі — Орынборға кеткен күйеу жігіті Әлібек 60 күнде келіп жететінін болжап, Көтібардан неке кию тойын сонша уақытқа ұзартуды сұрап алады. Үшіншісі — Шойынқұлақтың әйелі құсап, кішкентай Есет арқылы Көтібардың аты жау келерін

сезе білетін жануар екенін біліп алады. Төртіншісі — Әлібектің қалың қолмен келе жатқанын бұрынырақ біледі де, оның алдынан шығады. Айман бейнесіндегі көнелік сипат мұнымен бітпейді. Ол бұрынғы эпостардағы батыр қыздарша Көтібардың қару-жарағын асынып, оның тұлпарына мініп, түн ішінде Әлібектің қолының алдынан шығады, рас, Қарлыға сияқты шайқасқа түспейді.

Айман бейнесінде жаңалық та бар. Тұтқынға түскен ол «Құдай салды, мен көндім» деп, қарап отырмайды, асқан белсенділік танытып, Көтібармен тайталасқа түседі. Бұл тартыста ол өзінің ақылын негізгі қару етіп, барлық жағдайда өзінің ойын жүзеге асырып отырады. Айман мен Көтібардың арасында шиеленіскен тартыс жоқ. Мұнда екі типтегі адамның тайталасы, яғни ақыл мен аңғалдың өзара шарпысуы көрінеді. Тұтқынға түскен қыз ежелгі эпостағыдай қайғы-мұңға түспейді, керісінше, бәрін алдын-ала есептеп, бірде ақылмен, бірде айламен қарсыласын жеңіп отырады. Айман өз заманы басқа екенін жақсы түсінеді, жігіті Әлібектің Орынборға мал айдап кеткенін сөкпейді, тек Көтібар шапқанда жоқ болғанына өкінеді. Әлібек Орынборға малды сату үшін айдағаны анық, яғни бұл жыр туған шақта қазақ жұрты қаламен сауда-саттық жасап, ақшаның қадірін біле бастаған болу керек. Алтын ақша, күміс теңге ел арасында бағалы болған тәрізді. Айман сіндісі Шолпанды еліне шығарып салып тұрғанда өзінің тығып кеткендерін санамалап келіп, «ақ сандықтың қасында ақ қобдида он бес алтын, қырық күміс табақ бар», — дейді. Бұрынғы ертең-жырларда кейіпкердің табатыны немесе сыйға алатыны — ат басындай алтын болатын, ал, мына жырда жалпы мөлшері емес, он бес алтын, қырық күміс деп нақты саны айтылады. Демек, Айман Көтібар шаппастан бұрын көп малмен бірге ақша да тығып үлгерген, яғни ол ендігі байлық — тек мал емес, сонымен қатар ақша екенін жақсы түсінген. Осы жерде бір қызық деталь бар: алтын мен күміс ақ сандықтың қасындағы ақ қобдида. Біздіңше, бұл — ежелгі мотивтің сарқыншақ түрі. Ертегілерде ондай қымбат нәрсе (алтын, адамның жаны) ақ сандық, оның ішінде көк сандық, оның ішінде қобдиша, оның ішінде тағы бірдеңе. Міне, осындай алуға қиын соғатын бірнеше кедергі — тар кеңістікте тығулы болатын. Бұл мотив жырда жеңілдетілген.

«Тұтқынмын, мені Әлібек қашан келіп құтқарады?» — деп мұнайып отырған Айман жоқ. Ол өз басының бостандығын ғана ойлап қоймайды. Оның көксегені — Көтібардан құтылып, Әлібекпен қосылу ғана емес, сондай-ақ әкесі Маманды, сіндісі Шолпанды, бүкіл ауылын азат етіп, тыныштандыру бейбіт өмір орнату. Осы ойын ол бір-бірлеп орындайды. Ендеше Айман бейнесі — қазақ

қоғамында жаңадан көріне бастаған еркін де екпінді әйелдің образы деуге болады. Қазақ әйелі бұрын да еркін болған, бірақ Айман секілді бүкіл ауыл-аймақтың тағдырын ойлайтын, ойлап қана қоймай, шешетін қуатты емес еді. Ең мықтағанда Кенжекей мен Құртқа сияқты күйеуінің, отбасының қамын жейтін немесе Ақжүніс пен Қарлыға тәрізді жеке басының тағдырын ойлайтын еді. Міне, Айман бейнесінің басты ерекшелігі осында.

Жырда Айманнан, Көтібардан басқа да кейіпкерлер бар. Мысалы, Арыстан, Әлібек, Шолпан, Маман, Тенге. Осылардың ішінде Арыстан — тарихи тұлға, Көтібардың туысы. Өмірде ол Көтібармен бірге елеулі тарихи оқиғаларға қатысқаны белгілі. Бірақ жырда Арыстан басқаша бейнеленген. Ол Көтібардың көлеңкесінде қалып қойған. Рас, жыршы оны ағасына қарсы қоюға тырысқан: андасанда Көтібарды құптамай, оның Маман ауылын шабуына, Айманды тоқалдыққа алуына қарсы болады, қыздарға жәрдем береді. Дегенмен де, ол тегеурінді түрде ашық қарсы келе алмайды Көтібарға. Онысы түсінікті де, қай қазақтың баласы ол заманда үлкенге қарсы шығушы еді? Жалпы, жырда Арыстан — батыр емес, батырға тән ешқандай мінез де көрсетпейді, әрекет те жасамайды, оның есесіне ол — сабырлы, ойлы адам, ағасына тоқтау айтып, сабырға шақырып отырады. Осы тұрғыдан келгенде, Арыстан байырғы эпос батырларының қасында жүретін серігі, жолдасы ролінде көрінеді.

Әлібек те — бұрынғы батыр емес. Оның қандай екенін тек Айманның сипаттауынан білеміз. Шолпанға елге барарда ол Әлібекті «ер еді іші қатты», «асыл тек» деп атайды. «Айтыңыз бізден сәлем жезден сорға», — дейді Айман. Осыған қарағанда, Айманның қалыңмалы төленіп, ол Әлібектің заңды қалыңдығы екені аңғарылады. Әлібек болса, тұтқындалып кеткен қалыңдығын Орынбордан келген бойда ести салып, дереу іздеуге шықпайды бұрынғы батырларша. Ол Шолпан еліне келіп, жағдайды айтқан соң ғана аттанады. «Әлібек мұны естіп аттаныпты, Жар салып қатар өскен ерлеріне», — делінеді жырда. Осыдан кейін ғана Әлібек жеті жүз қол жинайды, бірақ бірден шапқыншылыққа аттанбайды, Шолпан айтқан Айманның ақылымен 60 күн тосып, содан соң ғана жорыққа шығады. Ол Көтібардың ауылын шапқан шайқаста айта қалғандай ерлік те көрсетпейді. Жырда ешбір ұрыс суреттелмейді. Тек қысқа қайырып, «Бес нарға 20 қыз мінгестіріп, Шектіні ер Әлібек шауып алды, Таманың сол Шектіден кегін алды», — деп баян етеді жыр. Сөйтіп, Әлібек тұтқынға түскен қалыңдығын азат етеді, соның өзінде де ол Айманның көмегіне сүйенеді. Міне, ежелгі сюжет жаңа замандағы лиро-эпикалық жырда жаңаша баянда-

лып, шешім табады. Шешімі — жігіт пен қалыңдық қосылады, бірақ Көтібар бітіспес жау секілді ойран салмайды. Ол өзінің кенпейілді болмысын танытады да, Әлібек пен Айманның, Арыстан мен Шолпанның қосылуына келісіп, бәрі мұратына жетеді.

### *Наурызбай-Қаншайым*

«Айман-Шолпанға» карағанда бұл шығарманың балладалық сипаты басымырақ. Мұнда эпика мен лирика, тарих іздері мен қиял элементтері бар, ал, бұлар баллада тектес лиро-эпикалық жырға тән. Осылармен бірге балладаға хас ерекшеліктер де жоқ емес: шығарма қызық оқиғалы, сюжет эпикалық пафоспен баяндалып келіп, күрт үзіледі, негізгі оқиға төтенше жағдаймен бітіп, трагедиямен аяқталады. Сөйтіп, «Наурызбай-Қаншайым» жыры тыңдаушысын (яки оқырманын) мұңлы күйде қалдырады. Жырда бірнеше тарихи адамдар, атап айтқанда, Кенесары хан мен Наурызбай, Ағыбай сияқты атақты батырлар бейнеленеді, бірақ олар өмірдегідей, я болмаса тарихи эпостағыдай сыртқы жаулармен шайқасып жүрген жоқ, олар Наурызбайдың мүддесін қорғап, оның тағдырына араласады. Ал, жырда баяндалатын оқиға тарихта болмаған, яғни сюжет ойдан алынған, сол себепті мұндағы ағыны қатты Үшбурыл өзені, Түбек, Арал деген жерлер қиялдан туған, олар тылсымға толы, үрейлі болып көрсетіледі де, жырға біршама ғажайыптық бедер береді. Ал, мұндай жайттер балладаға мүлде жат емес, өйткені, баллада — «өткеннің ерлік істерін, қыз бен жігіттің қайғылы махаббатын, аруақ, жын-шайтан араласқан үрейлі оқиғаларды, т.б. жырға қосатын елгезек жанр»<sup>123</sup>.

«Наурызбай-Қаншайым» жырының сюжеті жай ғана ойдан шығарылмаған, тақыр жерден тумаған, мұнда ертеден келе жатқан, бүкіл эпосымыз бен ертегімізде баяндалатын сюжет пайдаланылған. Ол сюжет — жігіттің ерлікпен үйленуі. Ежелгі ертегіде кейіпкер айдаһардан, немесе басқа бір дұшпаннан құтқарып, қызға үйленсе, қаһармандық эпоста батыр өз сүйгенін қалмақты, яки басқа жауды жеңіп алады. Ал, мына жырда ерлікпен үйлену сюжеті сәл өзгеріп, қаһармандықтан гөрі лирикалық бағытта баяндалған, бірақ соған карамастан бұрынғы эпосқа тән классикалық композицияны сақтаған: батырдың бабасын, ата-анасын таныстыру, оның ерекше тууы, жастай ерлік жасауы, қалыңдық іздеп шығуы, қыздың еліне келуі, оның әкесімен (басқа біреумен) шекісуі, қызға үйленуі,

<sup>123</sup> Әдебиеттану. Терминдер сөздігі. Екінші басылуы. Алматы, 1998. 98-б.

сол жерде біраз уақыт мекен етуі, еліне қайтуы, келгенде (кейде) төтенше жағдайға тап болуы (елін дұшпанның шауып кетуі), т.с.с. Олай болса, ХІХ ғасырдағы тарихи есімдерді бейнелейтін шын оқиға деп қабылданған жыр ертеден келе жатқан фольклорлық дәстүрге сәйкес жасалған деп айтуға негіз бар. Ойымызды дәлелдейік.

Жырдың басталуы — дәстүрлі пролог бойынша: Абылай «мұсылманға хан болып өтеді», Түркістанға бата қылып қойылады. Оның қалмақ әйелінен Қасым хан ерекше, қан шенгелдеп, екі көзін қызартып, ашып туады. Қасым хан өлген соң Кенесары хан болады.

Міне, бұрынғы эпостағыдай Наурызбайдың ата-тегі туралы баяндалып, олардың идеалды образы жасалады. Енді дәстүр бойынша болашақ батыр да ерекше жағдайда тууға тиіс: әулиенің қолдауымен, немесе күшті аңның (тотемнің) етінен, әйтпесе, күн сәулесінен, яки гүлден, т.б. Кейін кейіпкерлер әкесі өлген күні дүниеге келеді, бұл — ғажайып туудың өзгерген түрі.

Енді осы мотив айтылмыш жырда басқа формада көрінеді: Наурызбай басқа әйелден туады. «Наурызбай бір анадан қалған екен, қолына Кенесары алған екен, Науанның өзгесінен жасы кіші, жанына жолдас-жора алған екен», — деп айтады жыр. Бұдан байқайтынымыз — Наурызбай жастай анасынан айрылған, яғни жартылай жетім, жас жағынан бәрінен кіші, яғни кенже бала, өзге әйелден туған, яғни шешесі жағынан алғанда — бөтен. Міне, осылардың бәрі Наурызбайдың дүниеге келуінің өзі — айрықша еді, ендеше оның ғұмыры да айрықша болады дегізеді. Оның дәріптелуі, бір жағынан, қазақ салтынан туындайды. Кенже бала қазақ ұғымында — кара шаңырақ иесі, сол себепті ертегіде, эпоста ол мейлінше идеалды бейне. Екінші жағынан, қазақ болмысында жетімді, жесірді қаңғыртпаған, әке-шешесіз қалған баланы туыстары қамқорлыққа алған, сондықтан да қазақ фольклорында жетім мен өгей шеше образы бірен-саран ғана. Үшіншіден, қазақтың полигамиялық отбасында бір әкеден туған балалар — аға, іні есептеліп, олар бір-бірін бөтенсінбейді. Сол себепті де Кенесары жастай қалған інісі Наурызбайды өз қолына алады, жанында ұстайды. Мінеки, Наурызбайдың идеалды, мінсіз адам болуының алғышарты — осылар. Бұларды бұрынғы ғажайып туу мотивінің жаңа дәуірдегі өзгерген түрлері деп айта аламыз.

Дәстүрлі эпостың сюжетінде болашақ батыр ерте жастан ерлік көрсетеді: аң аулайды, жабайы бір күшті аңды өлтіреді немесе біреумен күш сынасады, кездескен дұшпанмен соғысады, т.с.с. Наурызбай да сондай. Ол қырық жігітті қасына ертіп, сауық-сай-

ран құрады, «келуші-кетушінің жолын тосады». Он жеті жасында сауыт-сайманын, қару-жарағын асынып, «алабұртып жүреді». Бір күні «шарап ішіп, көңілі тасып» отырып, қасындағы қырық жігітке: «Қайраты менен асқан адам бар ма, Бар болса, іркілместен айтып бергін!» — дейді. Жігіттердің біреуі ондай адам бар. Олар — Алшын, Жаппастағы Тілеуқабак байдың Әли, Мұса атты екі баласы, олар әрі мерген, әрі баһадүр, әрі бай деп»; «Тақсыр-ау, сол жылқыны бір алмасан, бұл сөзің құр мақтанның қай жағында?» — деп, Наурызбайдың намысына тиеді.

Жырдың осы эпизоды екі міндет атқарып тұр. Бірі — жас батырдың үйден шығуы, яғни өз мықтылығын көрсету үшін жортуылға шығуы. Екіншісі — осы жорықта батыр өзінің қаһармандығын көрсетуі. Осының екеуі де ескі эпоста бар. Бұрынғы батыр да өзінің күшін сынау үшін немесе өзіне әйел іздеу мақсатында жолға шығады. Мұны ғылымда «үйден аттану» («отлучка из дома») дейді. Осыған сәйкес Наурызбай да үйден аттанады. Оның аттану себебі — намыстануы. Алайда, ол бірден аттанбайды, алдымен ағасынан бата алуға тиіс, әйтпесе, жолы болмайды. Кенесары ағасы ә дегеннен келіспейді, әлі жассың дейді. Сөйтіп, фольклор заңына сәйкес «тыйым» салынады, ал, тыйымды бұзған кісі пәлеге ұшырайды. Осыны ескерген жыршы бұл жағдайды басқаша шешеді. Наурызбай ағасына ауыр сөз айтады. («Қатыныңша қаңтарып тізгіндейсіз, Абұйырды қимайсыз, сірә, маған»). Осыдан кейін Кенесары рұқсат береді де, Ағыбайды басшы етіп, қырық жігітті қосып, Наурызбайды жылап тұрып аттандырады. (Кенесары жырда екі-үш жерде осылай жұмсарып, көзіне жас алады, тіпті, мінәжат қылып, зарланып, еңірейді. Бұл жырдың лирикалық қырын күшейту үшін қолданылған тәрізді). Сонымен, Наурызбай үйден аттанып кетті.

Эпостың поэтикасы бойынша бұл жолда неше түрлі қиындық пен кедергілер болуға тиіс. Бұл жырда да солай. Алғашқы қиындық — алыс жол, белгісіз ел. Екінші кедергі — «жүктей тасты көтеріп, ағып жатқан Үшбурыл» өзені. Үшінші қауіп — тылсымға толы түбек, үрей тудыратын бейуақыт, қараңғылық («Ай қараңғы, күн бұлт, қалың түбек, Болжай алмай келеді ой мен қырды»). Осылардың бәрінен аман-есен өтеді. Алыс жолды «жиырма күн-түнімен» жүріп өтеді, Үшбурыл өзенін бірінші болып Наурызбайдың өзі өтеді, қалың түбектен де шығады.

Қиындықтардан өткеннен кейін эпостың батыры қыздың еліне келуі керек, көбінесе ол танылмай, тіпті, басқа кейіпте келеді. Мұндай жағдайды Наурызбай да бастан кешіреді. Ол қараңғы түнде



ән салып отырған қызға кездеседі. Екеуі өлеңмен қағысып, бірін-бірі сынайды, өзді-өзін таныстырады. Жөн сұрасып, біліскеннен кейін Науан іздеп келе жатқан Тілеукабақ байдың елі осы екеніне көзі жетеді. Таныса, сөйлесе келе Қаншайым қыздан байдың жылқысы қайда жатқанын, өткелдің қай тұста екенін сұрап алады. Не керек, сол жерде қызбен қол алысып, серттеседі. Осыдан бастап Қаншайым Наурызбайдың қалыңдығына айналады. Енді не істеу керек?

Енді байырғы эпостағыдай қызды алу үшін зорлықшыл жаумен, я болмаса болашақ қайын атасымен, немесе оның балаларымен шайқасу керек. Қаншайым қыздың айтуымен Наурызбай үш жарым мың жылқыны айдап әкетеді. Қыз еліне барып, Әли мен Мұса деген екі ағасын жұмсайды. Наурызбай ол екеуінің басын жарып, аттарын алып кетеді, сөйтіп, болашақ екі қайын ағасын жеңеді де, қыздың көңілін түгелімен өзіне аударады. Ағаларының жағдайын көрген Қаншайым Наурызбайды қуып жетіп, оның ханзадалығын сынау арқылы жылқысын түгел қайтарып алады. Қыз: «Таксырау, ұнатсаңыз, өзімді ал!» — деп, Наурызбайға уәде береді. Екінші сөзбен айтқанда, қызды алуға Наурызбайдың толық хақысы бар: ол қайын жұртынан қай жағынан да артық екенін дәлелдеді, күшпен жеңді, шауып алған малын қайтарды, қыздың уәдесін алды.

Осы жерден бастап «Наурызбай-Қаншайым» жыры басқа арнаға түседі. Батырлық эпоста батыр қызға дереу үйленеді де, сол жерде аз уақыт тұрады, содан соң еліне келіп, ұлан-асыр той жасайды. Бұлар айтылмыш шығармада да бар, бірақ сәл өзгеше, яғни Наурызбай бірден үйленбейді. Ол Кенесарының ордасына қайтып келеді, ағасы інісінің қалыңдық тапқанына қуанып, той жасайды (оның жылқыны қайтарып бергенін құп көреді, ханзадалығын көрсетті деп ұғады). Жырдың ендігі бөлігі романдық эпостың үлгісінде: Төлеген құсап Наурызбай да қызды алуға қайтадан қайын жұртына баруға тиіс. Ол да уәделескен уақытында, «ел жайлаудан қайтқан кезде» Қаншайымға бармақ, ағасынан Ағыбай арқылы рұқсатын алады, тек Кенесары: «Қыстамай, қайтып келіндер!» — деген шарт қояды. Ағасының батасын алып, Наурызбай жолға шығады, бірақ ол Төлеген секілді жалғыз емес. Оның қасында Ағыбай бастаған қырық жігіт бар және олар құдалық жолына деген көп дүние алған. Сән-салтанатпен сауық құрып, олар қыздың елінің шетіне келіп жетеді.

Ендігі оқиға қаһармандық эпос пен ғашықтық жырдың сарынында өрбиді. Қыздың елінде үлкен той болады. Классикалық эпостағыдай, екі жақтың ғұрыптық ойын-тартыстары өткізіледі.

Бәйгеде де, балуан күресте де, жамбы атуда да, айтыста да Наурызбай жағы басым түседі. Құда болатын екі рудың тартысы — ежелгі заманнан келе жатқан салт, ол фольклорда, әсіресе, эпоста әсірелене көрсетіледі де, кейіпкердің қалыңдықты алу үшін орындауға тиісті шарттарға айналады. «Наурызбай-Қаншайым» жырында айтылмыш дәстүр өте кең әрі әдемі бейнеленген. Жалпы, Наурызбайдың қыз ауылындағы істері түгелімен дерлік қазақтың үйлену салтын көрсету болып шыққан. Оларды тізбелеп жатпай, сюжетінің өрбуіне оралсақ, мұнда тағы да эпостық жайтты көреміз. Ол — күйеу жігіттің үйленгеннен кейін қайын жұртында біраз мекен етуі. Наурызбай тойды қызықтап, Қаншайымның елінде бір ай жатып қалады. Кенесарыға берген уәдесі еске түсіп, дереу қайтпак болады. Алайда, қыздың Әли, Мұса деген екі ағасы тағы жиырма екі күн ұстап қалып, тойды одан әрі жалғастырады. Мұнда да қазақтың құдалық салты, кәдесі тәптіштеп баяндалады, байлардың дәулеті, сән-салтанаты әңгімеленеді. Қойшы, әйтеуір, межелі күн бітіп, Наурызбай жас келіншегін алып, жолдастарымен еліне аман-есен жетеді. Ағасы ұлан-асыр той жасап, мұндайда жасалатын ырым-жоралғының бәрін үлкен салтанатпен орындайды. Дәстүрлі эпос осымен бітеді.

Ал, «Наурызбай-Қаншайым» жыры олай тәмамдалмайды, трагедиямен аяқталады. Сұлулығына елдің бәрі таңырқаған Қаншайым өзінің қайын ағасы Кенесарының көзі тиіп, қайтыс болады. Наурызбай қатты қайғырады, жылап тұрып, қырық жігітке өзінің жайын айтады: «Ойлайсыздар, қырық жігіт, Бір қатынға қайғырып, Мұнша неге солды деп. Мен ойлаймын ісімнің Ырымы жаман болды деп... Қауіп қылып қатты қорқамын... Өмірім де менің қысқа деп». Айтса айтқандай, «онан соң тоғыз-ақ жыл өмір сүріп, жиырма бес жасында қаза жетті», — делінеді жырда. Міне, осы финал «Наурызбай-Қаншайым» жырына балладалық сипат беріп тұр. Қаншайымның өлімі жырдың сюжетін күрт үзіп, оқиғасын кілт тоқтатып тастаған. Одан кейін ешқандай оқиға баяндалмайды да, суреттелмейді. Тіпті, Наурызбай өзіне, жолдастарына тоқтау айтып, «Мақұл көрсе Кенекем, қазаққа Қоқан қас дейді. Соған таман жетелік!» — деп ұрысқа шақырса да, сюжет әрі қарай дамымайды. Тек жыршы өмір туралы, оның өткінші екенін ескертіп толғайды да, Наурызбайдың қайтыс болғанын хабарлайды. Демек негізгі оқиға бітті, ол екі өліммен аяқталды. Шығарманың бұлай төтенше жағдаймен, кенеттен аяқталуы — балладалық яки лиро-эпикалық жырда жиі болатын жайт. Оның үстіне бұл жырдағы оқиғалар әрі лирикалық, әрі эпикалық сарында баяндалады, сондықтан да ол

лиро-эпикалық делініп отыр. Әрине, мұның өзі де белгілі дәрежеде шартты, өйткені, фольклор жанрлары бір-бірімен тығыз байланыста дамып, біртұтас жүйе болғандықтан олардың ара-жігін дәл ажырату қиын.

«Наурызбай-Қаншайым» жыры — сөз өнеріне жататын көркем шығарма. Оның образдар жүйесі, тіл кестесі, көркемдеуіш құралдары мен бейнелеуіш амал-тәсілдері жалпы фольклор поэтикасының аясында қалыптасқан. Сол себепті тарихи адамдардың бейнесі, олардың мінезі, іс-қимылдары фольклорлық қалыпта бейнеленеді, халықтың этикалық, эстетикалық ұғымына, түсінігіне және талап-тілегіне сай суреттеледі. Соған байланысты кейіпкерлер дәріптеледі, мінсіз адамдар болып көрсетіледі. Осындай кейіпте, әсіресе, Кенесары, Наурызбай және ойдан қосылған Қаншайым, Әли, Мұса, Күлнарайым, Толбала, т.б. бейнеленеді.

Жырда Кенесарының алғаш көрінуі — Наурызбайдың алыс сапарға рұқсат сұрап келетін эпизод. Хан інісінің әлі жас екенін ескеріп, рұқсат етпейді. Осының өзі Кенесарының қандай адам екенін байқатады. Ол өте сабырлы, алды-артын ойлап, сақтық танытады. Наурызбайды алыс жолға жіберуге қауіптенеді, өйткені, оның алабұртқан мінезін біледі, бірденеге ұрынып қала ма деп ойлайды. Демек, Кенесары — Наурызбайдың ақылшысы, камқоршысы, тәрбиешісі. Інісіне деген оның сезімі айрықша, оның көңілін қалдырмау үшін Кенесары шалғайдағы Тілеуқабақ елін іздеуге Наурызбайға батасын береді, соның өзінде де оған бас-көз болсын деп Ағыбайды қосып жібереді. Сөйтіп, ол алғашқы райынан қайтады, яғни Кенесары қажет болса жұмсақ та бола алады. Оның бұл қасиеті шығармада бірнеше рет байқалады, тіпті, кейде сезімге ерік беріп, жылап та алады. Екінші сөзбен айтқанда, Кенесары жырда қатал әмірші емес, кәдімгі жұмыр басты адам ретінде де бейнеленген, оған қуану да, ренжу де, күлу де, жылау да жат емес. Мәселен, Наурызбайдың сапарға шығу талабынан қайтпайтынын көрген Кенесары «Жібермесем, қайғылы болады-ау деп, Жастығын уайым қылып еңіреді», — дейді жыр. Ол-ол ма, Кенесары «патихасын беріп жылағанда» кәнігі батагөй ақсақал құсап, ұзақ толғайды, інісін Құдайға тапсырып, жүз жиырма төрт мың пайғамбарды, отыз үш мың сахабаларды, төрт шариярды, баска да бірталай әулие-пірлерді көмекке шақырады. Бірақ осының өзінде де Кенесары өзінің кеменгер басшы екенін де көрсетеді. Бата беріп болған соң ол Ағыбайға: «Бізді баққан дұшпан көп, бейқам болмай, берік бол!», — деп тапсырады. Оның осы сөзі көп нәрсені аңғартады. Біріншіден,

заманның тынышсыздығы, елді қоршаған жаудың көптігі, екіншіден, Кенесары — халықтың қамын ойлаушы хан екендігі. Андыған дұшпан көп екенін білген ол үнемі сақтықта жүреді, басқаларды да ескертіп отырады. Қайын жұртына кеткен Наурызбай кешіккенде ол қатты қайғырады, дұшпандар қолынан қаза болды ма деп те ойлайды. Көңілі тынбай, ақыры, Наурызбайды іздеуге алты жігітті жұмсайды. Осындай аумалы-төкпелі уақытта өмір сүргендіктен Кенесары әрбір жақсылыққа мән береді, қуанады. Алғаш сапарында інісі Наурызбай қалыңдық тауып келгеніне қатты қуанып, үлкен той жасайды, ал, оның барымталаған жылқыны қыздың уәжді сөзіне бола қайтарып бергенін хан тұқымына лайық іс деп бағалайды, құп көреді.

Орайы келгенде айтатын бір нәрсе — Кенесарының өзін ұстауы, жүріс-тұрысы, сөзі мен ісі — бәрі ханға лайық. Ол жырда жиі көрінбейді, тек бір маңызды, тағдырлы сәттерде ғана іске араласады немесе ақыл береді, ал, керек кезде жанындағы батырлармен ақылдасып, кеңес жасайды. Кенесары — өте кең мінезді, мырза, жомарт болып көрсетіледі. Тегі, ол ерекше қасиетке де ие. Оның назары тым ауыр әрі қауіпті. Бүкіл назарын салып қарап еді, Қаншайым мерт болды. Жырда оның батырлығы, жаумен шайқасы көрінбейді. Мұның себебін лиро-эпикалық жанрдың табиғатынан іздеген жөн, бірақ соған қарамастан Кенесарының идеал бейнесі жасалған.

Наурызбай әр сипатта бейнеленген. Әлбетте, ол — ең алдымен, батыр. Сонымен бірге ол — албырт жас жігіт, қыздың ғашығы және күйеу бала. Ең бастысы, ол — Абылай ханның ұрпағы, Кенесары ханның інісі. Осының өзі-ақ оның ерекшелігін айғақтайды. Не істесе де оған бәрі кешірімді, сыйымды. Ерте жасынан қырық жігітті серік етіп, далада емін-еркін ойнап-күліп қана қоймай, келуші-кетушінің жолын тосып, оларды үркітіп жүреді. Оның бұл «тентектігін» ағасы да, басқа жұрт та сөкпейді. Осы кезеңде ол әрі мақтаншақ мінез де көрсетеді: бір күні «шарап ішіп, көңілі тасып» отырады да, қасындағы қырық жігітке «қайраты менен артық адам бар ма?» — деп мақтанады. «Бар» — дегенді естіп, намыстанады, сол адамды іздеуге шығады. Міне, осыдан әрі қарай Наурызбайдың алабұртқан жастығы бітеді де, ол ендігі жерде өзін ханзада әрі батыр ретінде көрсетеді. Оның ештеңеден тайсалмайтын ержүрек жігіт екендігі алғаш рет тасқыны қатты Үшбурыл өзеніне келгенде көрінеді. Жанындағы қырық жігіттің зәресі ұшып, ешқайсысы суға түсуге батпайды. Мұны көрген Наурызбай Қызыр, Илиясқа сиынып, өзенге түседі де, аман-есен арғы бетке өтіп шығады. Жас батырдың еш нәрседен қорықпайтыны екінші рет қайталанатын

тұсы — қараңғы түнде, тылсымға толы, белгісіз түбекте ол жалғыз келіп, қызға жолығады. Енді Наурызбай аса тапқыр, сөзге ұста ақын болып шығады. Қаншайым қызбен өлендетіп танысқан ол небір ұтқыр, көркем ой айтып, қызды тәнті етеді. Қызбен айтысқандағы Наурызбай өзіне-өзі сенімді, тіпті, өркөкірек, өзін жоғары ұстап, қызды әрі менсінбей, әрі шабына тиіп сөйлейді, кейде қуақы боп қыршаңқы сөздерді қолданады. Мұнысымен ол қызды әрі сынап көрмекші. Мысалы, Наурызбайдың сөздері мынадай болып келеді: «Жігітке қыз қарғысы майдай жағар», «Ауруым әсте менің басылмайды өзінді ат көтіне бір салмастан», «Мәніссіз сөз айтады қыз ақымағы», т.б. Қыздың сөздерінен оның ақылдылығын, парасаттылығын аңғарған Наурызбай оған жылы сөзді де аямайды: «Жауабың сөзге тәуір көрінеді, жарқыным, жөніңді айтшы, сен кім едің», «Кем емес еш пендеден парасатың», «Есімнен, жаным, сені шығармаймын», т.т. Осындай сөзбен қақтығысу Наурызбай мен Қаншайым арасында тағы бірнеше рет болады. Екеуі де сөзді бағалайды, сөзбен мәселелерін шешеді, уәжді сөзге тоқтайды. Сөз сайысы олардың бірін-бірі толығырақ білуге, сөйтіп, сезімдерін оятуға, соңында екі жастың қосылуына әкеледі. Сөз күдіреті жырда ерлікпен, күшпен пара-пар, тіпті, олардан да артық.

Наурызбай өзінің ерлігін бірнеше мәрте дәлелдейді: артынан қуып келген Әли мен Мұсаның басын жарады, бірақ Қаншайымға берген уәдесі бойынша өлтірмейді. Қаншайым сөзден жеңіп, ханзада жылқыны түнде ұрламай, ерлермен шайқасып, тартып алғаны жөн дегенде, мақұл көріп, қол жинап кел деп, Қаншайымды еліне жібереді де, өзі жалғыз тосып тұрады. Наурызбайға қарсы ешкім бата алмай, қыз өзі келеді батырға. Екеуінің арасында тағы да сөзбен ақыл мен парасаттылық сайысы басталады.

Осы сәттен бастап, Наурызбайдың ханзадалығы, бекзаттылығы нақты көрініс береді. Олжа сұрап келген Қаншайымға сөзінің дәлелді болғанын, оның батыл әрі ақылды екенін аңғарған Наурызбай бүкіл жылқыны қайтарып беріп, өзінің бекзаттылығын, тектілігін танытады. Төре бола тұрып, қара халықтың әдет-ғұрпынан аттамайды. Қайын жұртына ұрын келгенде де, кейін той кезінде де, тойдан соң да күйеу балаға тиісті ізеттілік сақтайды, қажетті кәденің бәрін атқарады. Осы тұста ол ағасына ұқсап үлкен мырзалық көрсетеді. Қайын атасына, қайын ағаларына, Қаншайымның жетгелеріне, қасындағы қыз-келіншектерге сыйсияпатты аямайды, бәрін риза қылады. Сондай-ақ қыз аулындағы тойда болған айтысты да, күресті де әділ шешіп, өзін саликалы төреші ретінде көрсетеді. Айтыста қыза-қыза келіп, қырық жігітке

әдейі тіл тигізген сақау ақын Толбала қыздың қарсыласы Қасымға қосылсам деген тілегін орындайды, ал, күресте бірін-бірі ала алмай жүрген Ағыбай мен Баят екеуін тең түсті деп, тағы бір көпшілікке жаққан шешім қабылдайды.

Наурызбай жас жігітке тән інкәрлік сезімінен де ада емес. Қаншайыммен танысқан сәтте Наурызбай пәлендей бір сезімге түспейді, тек жолдас болуды ұсынады. Ал, елінен жауды қуар ер таппай, өзі жалғыз келген қыздың олжа сұрап: «Тақсыр-ау, ұнатсаңыз, өзімді ал!» — дегенінен кейін Наурызбайда қызға бозбалалықпен қызығу секілді сезім пайда болады: «Ханыша, қараңғыда Сізді көрдім, Өзінді көргеннен соң көңіл бөлдім. Уағдан шын ақиқат болсын десең, Еңкейіп, ат үстінен қолың бергін!» — дейді. Қаншайым қолын береді. Осы мезетте екеуінде де махаббат отының ұшқыны тұтанады: «Бірінің бірі қолын ұстаған соң, Пара-пар екеуінің бойлары еріді», — дейді жыр. Бұдан былайғы жерде Наурызбай Қаншайымды ұмыта алмайтын халде болады. Уағдалы күз болғанда ол Ағыбайға «Ойымнан шығар емес Ханышайым», — деп, ағасынан қыздың аулына баруға рұқсат сұрауды тапсырады. Қаншайымға деген інкәрлігі бірте-бірте ұлғайып, енді Наурызбай ғашық болады. Ұрын келіп, Қаншайыммен жолыққаннан кейінгі жағдайды жыршы былайша суреттейді: «Екеуі бір-біріне болды ғашық, Шықпайды жанабынан қадам басып!».

«Батыр — аңғал келеді» деген халық сөзі бар. Сонымен бірге батыр сезімтал да болады екен. Мұны Наурызбай бейнесінен байқауға болады. Қанша жаужүрек, бірбеткей болғанмен, ол қарапайым адамша қайғыра да, егіле де алады. Қаншайымның кенеттен қайтыс болуы оны кәдімгідей есенгіретіп тастайды: «Дүниеге қарамайды назар салып, Ер Науан Ханышаны ойлап, қайғыланып. Күй тартып, бойы қызып, сөйлеп кетті, Көзінен батыр Науан жасы тамып». Бірақ ол жасымайды, керісінше, бойын тез жиып алып, өзінің қандай ауыртпалықты болса да ерше қабылдап, ерше көтере алатынын байкатып, қырық жолдасына қарата өзінің халжайы, Қаншайым және тағдыр туралы толғау айтады да, жігіттерді Қоқанмен, басқа дұшпандармен күреске шақырады. Бұл тұста да Наурызбай өзін хан тұқымы, жаужүрек батыр, өр мінезді ер екенін көрсетеді.

Жырдағы басты кейіпкердің бірі — Қаншайым. Ол үш сипатта көрінеді: өзіне лайық жар іздеген бойжеткен, Наурызбайдың қалыңдығы және келіншегі. Өзінің теңіне қосылуды ойлаған қызды Наурызбаймен алғаш кездесетін түнде айтқан өлеңінен және Наурызбаймен тілдесіп, танысар сәттегі сөздерінен көреміз.

Және оның айттырып қойған біреуі бар екенін, бірақ оған көңілі толмайтынын аңдаймыз. Қыз өз жағдайын өленге қосып: «Қояды әркім теке өз лағын, Жарымды аз тоқтайын өлендетіп», — дейді. Соған қарағанда, қыз — біреудің қалыңдығы, бірақ оны менсінбейді. Ал, «Далада иттей ұлып біз отырмыз, Әлдекім ермек қып жүр қарағымды», — деген сөзінен қыз ол жігітке күдікпен қарайтынын аңғаруға болады. Осы сөздерін естіген Наурызбай: «Біреумен талабы бар кетсең нетті, Мал берген жаманыңнан кем бола ма?» — дейді. Оған дереу қыз былай деп жауап береді: «Жанымды кейіп тұрған кейітпеші, Айырылып қалқасынан мендей болғыр!». Демек қыз — ұнатқан жігітінен айрылған, бірақ қалыңмал төлеген жұрттың жесірі. Ендеше, оны әменгерлікпен бір «жаманға» қоспак, қыз соған ренжулі: «Ей, жігіт, ақын болсаң, бері келші, Дертімді ішімдегі келіп білші», — деп Наурызбайға мұңын шаға сөйлейді. Қыздың дертті екенін, оны алатын адамның тең емес-тігін кейінірек оның Күлнарарайым атты жетесінің Наурызбайларға жұмбақтап айтқанынан анық білеміз. Және қыз — Тама руының жесірі екені де кейін белгілі болады.

Сонымен, алғашқы кездесуден Қаншайымның өзіне лайық жарды аңсайтын қыз екенін көреміз және өзімен тілдесіп тұрған жігітке іш тартып сөйлеп, онымен танысуға кет әрі емес екенін, тіпті, ұнатып қалғанын байқаймыз: «Кіші жүз бұл жердегі мағлұм еді, кім еді даусы ажарлы қоя берген?» — деп, жігітке оң баға бере сөйлейді. Қыз өте сезімтал, аңғарғыш ақын әрі ақылды, зерек. Наурызбайдың кім екенін білгеннен соң, оған әдемі сұрақ қояды: «Патшаға бүйтіп жүру лазым ба, түн қатып, түсін қашып, неғып жүрсіз?» — дейді. Осыдан-ақ қыздың әр нәрсенің жөнін жақсы түсінетін, ақсүйек хан тұқымы қалай жүріп-тұратынын, қалай өзін ұстауға тиісті екенін білетін адам екендігі көрініп тұрған жоқ па?! Оның осы қасиеті кейінірек бірнеше мәрте білінеді. Мәселен, Наурызбай жылқыны айдап бара жатқанда, оған ерлікпен емес, түнде ұрлықпен алып кетіп барасын деп батырды намысына тиіп, тоқтатады. Ал, Наурызбай бозбалалық істегісі келгенде, Қаншайым: «Далада құл мен күңдей жатқаныңды, тақсыр-ау, өз бойыңа мін көрмесең?» — деп, райынан қайтарады.

Қаншайым — өте ақылды, әрі тапқыр, әрі тәуекелшіл батыр қыз. Іздеп келген жылқыны Наурызбай таппай қоймайтынына көзі жетіп, ол жылқының Бетпақтың ар жағында жатқанын өзі айтады да, жігіттен өзін олжалас жолдасым деп айтып, қол беріп кетуін талап етеді. Тапқырлығы мен тәуекелшілдігінің арқасында Қаншайым әкесінің жылқысын түгелімен Наурызбайдан «олжамды

бер» деп, қайтарып алады. Осы тұста ол тағы бір қырынан танылады: баяғының батырларынанша жалғыз өзі жылқыны айырып алу үшін әкесінен бата алып, Наурызбайлардың соңынан қуады. Яғни барымталанған жылқыны алып қалатын сәттерде Қаншайым ескі эпостағы батыр қыз (алып әйел) сипатында бейнеленеді (Қарлыға, Дариға, т.б.). Жырдың өзінде де оған: «Ханыша өзі құйын мерген екен», — деген мінездеме беріледі. Демек Қаншайым бойында көне фольклордағы кейіпкерлердің де белгілері бар. Және батырлығы мен мергендігі оның қыз кезіндегі тірліктері болып көрсетіледі. Ал, Наурызбаймен уағдаласып, оның қалыңдығына айналғанда Қаншайым басқа қасиеттермен ерекшеленеді.

Қалыңдық болған Қаншайым ендігі жерде Наурызбайды сүйетін, оны тосып, уайымдайтын, оны өзіне жар етуді ойлайтын қыз болып жүреді. Күзде қайтып келемін деп кеткен Наурызбайды «Қаншайым жүреді екен күн-түн ойлап, Бір жаққа қарайды екен әр күн бойлап», — делінеді жырда. Ол мазасызданып, батырдың кешіккеніне себеп іздейді: «Ер еді екі талай арыс-күрсі, Бір жаққа кетті ме екен тағдыр айдап?» деп те ойлайды. Тағаты таусылған қыз қасына серіктерін ертіп, Наурызбай келген баяғы Үшбурыл өзеніне барып, оның жолын тосады. Сарыла күткен жігіті келгенін көріп, екі ағасын барып, қарсы алуға жұмсайды. Ал, Наурызбай ұрын келген күйеуге қатысты әдет-ғұрыптың бәрін атқарып, Қаншайымның бұрынғы қайын жұрты саналған Тамаларға қалыңмалын қайтарып, яғни қалыңдығының басын біржола босатып алып, қыздың аулына келгенде Қаншайым үлде мен бұлдеге оранып, Наурызбайдың ордасына өзі келеді. Келген қызды сынайын деп, Наурызбай оның қолын алмай, жүзіне назар салмай қояды. Осы мезетте Қаншайым үлкен сабырлық танытып, парасатты сөздер айтады, оның қалай бұл елге келгенін, танысқанын, күйеу болғанын түгел рет-ретімен баян етеді және өзінің Наурызбайды сүйетінін, сүйгендіктен тиетінін жасырмайды: «Әуелі түнде көргенде, Бойым балқып, мас болып, Жауабына сүріндім», — деп, алғашқы кездесуде-ақ ғашық болғанын мәлімдейді. Қаншайым өзін кішірейте сөйлеп, Наурызбайды «айналайын, сұлтаным», «төрем» деп көтермелеп, мақтайды, сөйтіп, сыннан өтіп, Наурызбайды риза етеді.

Үлкен тоймен ұзатылған Қаншайым хан ордасына келін болып түседі. Екі жас өте бақытты, бір-бірін шын сүйеді. «Қаншайым ер Науанды балқытады, махаббат назбен қарап, хадден асып», — деп суреттейді жыршы екеуі қосылғаннан кейінгі жағдайларын. Жас келіннің сұлулығына жұрт танданып, қайран қалады. Кенесары да келінінің нұр жүзіне таң қалып, назар салады. Оған көңілі то-



лып, аспандағы Шолпанға теңеп, «Перизат, хорлығайын нұр қызы екен», — деген баға береді. Алайда, оның бұл мақтауы мен назары Қаншайымға оқ болып тиеді. Сөйтіп, ол өзін сүйікті әйел ретінде толық көрсете алмай, жарық дүниемен қоштасады. Оның кенеттен қайтыс болуы тыңдаушыны да, оқырманды да өкініш сезімге бөлейді.

«Наурызбай-Қаншайым» жырының бұлай аяқталуы — баллада жанрына тән белгінің бірі. Оқиға кілт үзіліп, сюжет күрт тоқтағаны да, яғни күтпеген жағдаймен бітуі де — баллада үшін әдеткі тәсіл. Соның нәтижесінде бүкіл шығарма драмаланған сипатқа ие болады. Мұны біз трагедиялық шешім болмаса да, «Айман-Шолпаннан» да аңғарамыз. Мұнда да оқиға күтпеген жағдаймен тәмамдалады, бірақ оның бүкіл өрбу жолы драмаланған, Көтібар мен Айман тартысы жырдың соңына дейін немен тынатыны белгісіз болып келеді де, күрт өзгеріске түседі, күтпеген шешіммен тоқтайды. Осындай жағдай «Ерназар-Бекет» («Бекет батыр») жырында да кездеседі.

Қорыта айтқанда, аталған шығармалар қазақ фольклорында эпикалық жанрдың жаңа түрі пайда болғанын айғақтайды. Оның табиғатында қаһармандық эпостың, тарихи жырдың әрі ғашықтық эпостың белгілері бар. Басқаша айтқанда, жаңа жанр тақыр жерде пайда болған жоқ, ол бұрынғы жанрларға сүйенді, олардан көп нәрсе алды және өзінің қалыптасу барысында басқа да жанрлардан өртүрлі амал-тәсілдерді қабылдады, сөйтіп, жалпы фольклорлық поэтикаға енді. Соның арқасында көне мотивтер мен нанымдарды да көркемдеуіш құралы етіп пайдаланды, ескі мен жаңаны шебер ұштастырды. Сөйтіп, көркем фольклор жанрына, яғни сөз өнеріне айналды. Оны «Айман-Шолпан», «Наурызбай-Қаншайым», «Ерназар-Бекет» жырларынан көруге болады.

## § 8. Айтыс

*Жалпы сипаты.* Айтыс — халқымыздың ғасырлар бойғы өмірінің талап-тілектеріне сай туып, кең өркен жайған жанр. Осыған орай М.Әуезов кезінде: «Ауызша әдебиет ішінде айтыстан көп кездесетін өлең жоқ. Бұл өлеңдер өте көп, көптігі жұрттың бәріне мәлім. Бұл күндері баспаға басылып, ол жазба күйінде жиналып жүрген айтыстардан басқа талай-талай жақсы айтыстардың әлі күнге жазылмай, жиналмай жүргені де толып жатыр. Бұдан айтыс сөз қазақ

ескілігінде өте жанды, өте қызулы, бағалы болғанында дау жоқ»<sup>124</sup>, — деп жанр тарихының тамыры тереңде екенін таныған.

«Айтыс» деген қазақтың төл сөзі, ол ежелден айтысу, сөз жарысы, пікір таласы деген ұғымда қолданылып келген. Осы талапта айтыс шешендік кара сөзбен де, кезектесіп күй тартысу арқылы да, суырып салып айтылған тартысты өлең жолдарымен де іске асырылатын болған.

Айтысты зерттеушілер шығармалардың жасалу түрі — екі жақтан айтылуына қарай бәрін айтыс жанрына қосып, бәдік айтыс, өлі мен тірінің айтысы, мал мен адамның айтысы, салт айтысы дегендей жанрішілік түрлерге бөліп, түрлі жіктеулер ұсынғаны белгілі<sup>125</sup>. Дегенмен айтыстың жанрлық басты ерекшелігі — екі жақ болып айтысқандардың бірі жеңіп, екіншісінің жеңілуі мақсат болады. Фольклорлық мұрамызда тек сыртқы түрі жағынан айтысқа ұқсайтын, бірақ айтыс жанрының табиғатынан бөлек шығармалар бар. «...Бәдікке қатысты қолданылатын «айтыс» сөзін жанр атауы мағынасында емес, бәдікті қыз бен жігіттің кезектесіп айтуы, орындауы деген тұрғыда түсіну қажет екені»<sup>126</sup> белгілі. Көне фольклорлық туындылар арасында аруақпен айтыс бар. Ол кейде өлі мен тірінің айтысы деп те аталған. Бұл аруақпен айтысты Х.Досмұхамедұлы жоқтаудың бір түрі деп дұрыс атаған. Өйткені, бізге жеткен «Ақбала мен Боздақ», «Аймандай мен Бабас» мәтіндерінің мола басында айтылғаны туралы тұрақты түрде ескертіледі. Шынында да, мола басына өлген адаммен айтысып, оны сөзбен жену үшін емес, адам өліп жатса да, естиді деген түсініктен оған деген сыр-мұнын айту үшін келеді. Сондықтан оның да айтыс жанрынан бөлектігі айқындалады. Дегенмен айтыс өлеңдерінің арғы тегін, қалыптасу барысын сөз еткенде, М.Әуезов атап көрсеткендей, оның тым әрідегі әдет-ғұрып, салт өлеңдерінің ықпал еткені байқалады. Шындығында, бәдік пен жар-жардың архаикалық үлгілері қандай болғанын дәл айту қиын, бізге ұзақ ғасырлар бойы жетіліп, кемелденген мәтіндер жеткенін ескеруіміз қажет. Бұлар даму барысында лирикалық сезімді де белгілі дәрежеде сіңіріп, қыз бен жігіт айтысының бөлініп шығуына жол салған.

Айтыс қазақтан өзге қырғыз, қарақалпақ, алтайлықтарда да бар. Өзбек, түрік секілді ұлттарда айтыстың сын-сықақтық, күлдіргі түрлері ғана сақталып қалған. Түрік елінде үш ақын қатысып,

<sup>124</sup> Әуезов М. Жиырма томдық шығармалар жинағы. Алматы, 1985. 16-т. 400-б.

<sup>125</sup> Мұқанов С. Айтыс. Алматы, 1965. 17-35-б.; Жұмалиев Қ. Қазақ әдебиеті. Алматы, 1950. 117-137-б.; Қазақ әдебиетінің тарихы. Алматы, 1960. 1-т., 1-кітап. 714-б.

<sup>126</sup> Абылқасымов Б. Телқоңыр. Алматы, 1993. 39-б.

бір-бірін әзілден күлкі ететін дәстүр («Атышмалар») кең тараған. Бұларға қарағанда, айтыс түрік тектес елдердің бәрінде де бар, алайда, бірінде мол, енді бірінде аз дамыған. Бұған әр халықтың басынан кешкен өмір салты мен тұрмыс-күйі елеулі әсер етіп отырған.

Көне дәуірлерден келіп жеткен жазба мұралардан да айтыстың сол кездегі көрініс-сипаттарын танып, аңғаруға болады. Мәселен, М.Қашқаридің «Диуани лұғатит-түркі» кітабында жаз бен қыс бір-біріне айып-мін тағып, өздерін мақтасып, бойындағы артықшылық қасиеттерін тізбелеп, көтере дәріптейді. Сол арқылы қарсыласын тұқыртып жасытып, мысын басуды көздейді. Бір ерекшелігі: екі жақ та қарсыласы айтқан аталы сөзге тоқтап, әділдік танытады, жеңілген жағы өз кемшілігін мойындап, тосылғанын тайсалмай, ашық айтады. Бұл жаз бен қыстың, яғни әр жыл мезгілінің антропоморфты иесі бар есептегеннен шыққан. Халық бұл айтыста жаз мезгілінің жеңіп шыққанын қалайды.

Ал, Ахмет Йассауидің «Диуани хикметіндегі» пейіш пен тозақтың арасындағы айтыс мұсылмандық дінге бой алдырған акынның авторлық туындысы болуы керек. Мұсылмандық мифология бойынша мұндай айтыстың болғаны әзірше белгісіз.

*Қыз бен жігіт айтысы.* Қыз бен жігіт айтыстары өзінің табиғи бітімі арқылы әу бастан әзіл-сықаққа бейім. Бұл — көбіне-көп жар іздеп, үй болу, отбасын құру талаптарымен ұштасып жатады. Кейде бұларда әзіл сөздің жүйесінен тосылу, тоқталу да ұшырасады, дегенмен қалыпты сөз бәсекесі, дәстүрлі айтыстарда жеңілгенін өзіне мойындату да кездеседі. Сондағы зілсіз әзіл-қалжыңның өзі кейбір тұста тізе бүктірудің бір амал-тәсілі ретінде қолданылатыны да бар. Бұл бір себептерден қыздың дәстүрлі жолмен орамал, түйме, теңге беруімен аяқталатыны байқалады.

Айтыстың алғашқы қайнар көзі жар-жар мен бәдіктің өзінен сол жанрға тән кейбір белгі-нышандарды аңғарып, тануға болады. Айталық, жар-жарда екі жарылып, топтаса өлең айтқан қыз бен жігіт тобының өзінде іштей болса да, қарама-қайшылық бар. Жат елге, тіпті, сүймейтін жігітке тұрмысқа шығудың, сондай-ақ, әке-шеше, туған-туыстардан бөлініп, уақытша болса да, қол үзудің қиындығын айтып, мұңын шаққан қызды жұбатудың, барған жерінде жаңа туыстардың болатынына сендірудің өзінде өмір заңдылығы бар десек те, екі жақ бір-біріне кереғар оймен наразылық танытады, бұл жайт келе-келе қарсылас екі топтың келіспес дау-дамайы мен пікір таласына ұласатынын байкатады. Мұндай келелі сөз, пікір сайысы ұзын сонар жыр жолдарын талап етері даусыз, сөйтіп, бұрынғы ортақ, жаттанды өлең жолдары-

нан біртіндеп шығып, өз жанынан шығарып айтуды талап етеді, соның нәтижесінде ұйқас үшін алынған қосалқы жолдардың орнына бейнелі де көркем өлең шумақтары дүниеге келеді. Бұл үрдіс ақпа, төкпе айтыс ақындарының шығармашылығына жол салды. Мұның ақыры көшпелі өмір талабына сәйкес өркен жайған айтыс жанрының туып, қалыптасуына негіз болды. Осы талаптар тұрғысынан тұрмыс-салт жырларындағы жар-жар, бәдік пен ақындар айтысының орталығында дәнекер болып тұрған авторы белгісіз қыз бен жігіт айтыстарының мазмұны мен құрылым-түзілісіне зер салып көрелік.

Қыз бен жігіт айтыстарының алғашқы үлгілерінің өзінде сәлемдесіп, жөн сұрасудың, танысып-білісудің өзі сол айтыстың болашақ бағыт-бағдарын белгілеп отырады. Кейде қарсыластардың сыртқы көрініс, мінез-құлық, іс-әрекеттері мен қарапайым, астарлы ой-пікірлері де тартыс өзегіне айналатыны бар. Мұның бір көне үлгілері қыздың көңіл-күйі мен ішкі ой-арманын білу мақсатына қарай орайластырылады. Айталық, жігіт осыған орай:

Айт дегенде айтайын, той қылған қыз, жар-жар-ау,  
Семіз бие тойына сойғызған қыз, жар-жар-ау!  
Ұзатылу, той қылып үлкен қызық, жар-жар-ау,  
Кетемін деп үйінен ой қылған қыз, жар-жар-ау! —

деп тиісе тіл қатқанда, қыз ә дегеннен бұған бұрыннан келе жатқан қалыпты ата жолын көлденең тартып:

Сөз таба алмай, замандас, сасайын ба, жар-жар-ау,  
Бұрынғының жолынан асайын ба, жар-жар-ау?!  
Бұрынғының дәстүрі болғаннан соң, жар-жар-ау,  
Елден аулақ жапанға қашайын ба, жар-жар-ау!<sup>127</sup> —

дейді. Осы шумақтардың өзінен-ақ екі қарсыластың жаттанды ұйқас, ортақ жолдардан ауытқып, өз жанынан шығарып айтуға бет бұрғаны аңғарылады. Ұзатылғалы отырған қызға өзінің өкпе-назын, достық тілегін астарлап, білдірмек болған жігіт жар-жар айту дәстүрімен:

Мына көлдің басында құстар отыр, жар-жар-ау,  
Оны көрген қаршығам ұшқалы отыр, жар-жар-ау!

<sup>127</sup> Айтыс. Алматы, 1965. 1-т. 46-47-б. Құрастырушылар: филология ғылымдарының кандидаттары Шеген Ахметов, Балташ Ысқақов.

Әшкере ғып айтпағын мұндай сөзді, жар-жар-ау,  
Достарың аз, қасыңда дұшпан отыр, жар-жар-ау! —

дегенде, қыз:

Боз қазанат дегенде, боз қазанат, жар-жар-ау,  
Құдай қосса, сінлім де болды азамат, жар-жар-ау!  
Өмірің қысқа жалған жар, ойбай, елім, жар-жар-ау,  
Кетерімде сінліме тапсырайын, жар-жар-ау,<sup>128</sup> —

дейді.

Осы екі шумақтағы алғашқы жолдардың тек ұйқас үшін алынып, қосалқы қызмет атқарып тұрғаны мәлім, алайда, бұлар айтыстың жетіліп, кемелденген кезінде көркем бейне жасауға елеулі үлес қосып келген.

Қыз бен жігіт айтыстарында екі жақтың сол жиындағы кездесу сәтінің өзіне үлкен мән беріп, содан ләззат алатындай биік талап қойып отыруы да заңдылық. Жігіт қызға осы мақсатқа орай:

Сырлы қасық ендеше сырлы қасық,  
Қапияда сындырдым сабын басып.  
Жарасады сырласып, ойнап-күлсек,  
Байпаңдаған түлкідей құмнан қашып, —

дегенде, қыз да осы міндетке орай:

Жүз толкытып жібектей өлеңінді айт,  
Өлеңінді айтпасан, үйіңе қайт!  
Қайт дегенге шытынап, кете бермей,  
Өлеңіңнің түбіне бір барып қайт! —

дейді, ал, жігіт сөзі мен өзіне риза болған тұста:

Тауға біткен тобылғы шынар едім,  
Еліме өнеріммен ұнап едім.  
Дәм айдап, сені маған кез келтірді,  
Сырласуға өзінмен құмар едім<sup>129</sup> -

деп, ерекше ықылас білдіреді. Осыған орай мұнда қосалқы қызмет атқарып тұрған алғашқы жолдардың бірде өзгеріссіз алынып, енді бірде жана, көркемдік сапаға ауысқанын көреміз.

<sup>128</sup> Сонда. 48-49-б.

<sup>129</sup> Сонда. 52-54-б.

Бұл топтағы айтыстарда танысып-білісуге сәйкес өздерінің аты-жөнін, руын сұрасуға мән беріп, сол арқылы айтыс өзегін әрі қарай жалғастырып, сабақтауға ұмтылатыны бар. Өлең жолдарының шарттылығы мен қысқалығына орай бұлар көбіне-көп нақтылықтан гөрі жалтарма, екіұшты жауаптарға құрылады. Айталық, жігіт өз кезегінде қыздан:

Жоғары біздің ауыл құм болады,  
Етегім жаяу жүрсем шаң болады.  
Осындай сәті түсіп, кез болғанда,  
Сұрасам аты-жөнің кім болады? —

деп сұрағанда, қыз:

Сақыр-сақыр қайнайды сайдың тасы,  
Айтылмаса өледі сөз атасы.  
Шын білуге құмартсан танытайын,  
Мен елімнің ерке бір қарлығашы<sup>130</sup>, —

деп, жалтара жауап қайырады.

Қыз бен жігіт айтыстарындағы келелі сөзбен өрілетін өзекті тақырыптардың тағы бірі — сол кездесу сәтіндегі өз ара жүйесін тапқан көңіл мен сөз жарастығы туралы болып келеді. Мұның ақыры бір-бірін марапаттап, мақтауменен немесе аяусыз сынап, мінеуменен шектеледі. Жігіт осы талаптарға сәйкес бірде:

Акку көлден ұшады қанқылдаған,  
Суда балық танадай жалтылдаған.  
Томағасын сыпырған тұрымтайдай,  
Көзіннен жар айналсын жалтылдаған,

деп көңіл-күйін танытса, кезегімен қыз да одан қалыспай:

Кербез, сылқым, аяулы ағажаным,  
Өрелі өлең төркінін шамаладым.  
Бір де келіп тойды бір бастағам жоқ,  
Жаңылдырма тілімді, бабаларым<sup>131</sup>, —

деп, үндесе жауап қатады. Талап-талғамдары жарасқан жігіт пен қыз

<sup>130</sup> Сонда. 52-б.

<sup>131</sup> Сонда. 54-56-б.

бас құрап, отау көтеруге дайын екенін де ескертеді. Мұндағы өзекті мәселенің бірі: жақсы мен жаманды сараптап, бағалау болып отырады да, бұл адамдар арасындағы бірыңғай қарым-қатынас, түсіністік пен сыйластық арқылы өлшенеді. Жігіт бағасында айтылған:

Айқайласам ақ киік тау асады,  
Қатыны егіншінің бау басады.  
Жамандармен ойнасаң дауласады,  
Жақсыменен ойнасаң жарасады, —

деп келетін жолдар қыз жауабында:

Бір базары Тәшкеннің алма базар,  
Алма сатып отырған Алданазар.  
Жаманменен ойнасаң көңіл азар,  
Жақсыменен ойнасаң күнде базар<sup>132</sup>, —

деп қорытылады.

Қазақ жастарының ірі жиын, ас-тойларда ғана болмаса, бір-бірімен оңаша бас қосып, айтысып сырласуы, әзіл-қалжыңмен әңгіме-дүкен құруы некенсаяқ, оның бәрі дерлік алдын-ала тәрбиелі жеңгелердің бақылауына тапсырылатын болған. Сол себепті жастар айтыста не болса, соны сапырып, әдепсіз сөз сөйлемеуді алдына мақсат етіп қойып, өздері көбіне-көп сол талаптан табылып отырған. Айталық, жігіт:

Кейбір жұлдыз әуеде ай секілді,  
Кей жаман бас білмеген тай секілді.  
Келген жерден өленді қоя берер,  
Баласы жақсы ауылдың хан секілді, —

деп бастағанда, қыз:

Қиын ба өлең деген ақындарға,  
Кім берер ақ теңгесін бақыр-пұлға.  
Ақтаған ана сүтін адал перзент  
Төрт бұрышына дүниенің болар тұлға<sup>133</sup>, —

деп жалғастырады.

Қыз бен жігіт айтыстарының өнімді бір саласы — қайымдасу

<sup>132</sup> Сонда. 56-б.

<sup>133</sup> Сонда. 51-б.

үлгісінде келеді. Жоғарыда сөз болған жар-жар өлеңдері секілді әр шумақтың алғашқы екі жолы екі жаққа бірдей болып құрылады да, айтылар негізгі ой үшінші, төртінші тармақтардың үлесіне тиеді. Алайда, екі жаққа бірдей ортақ алғашқы екі тармақтың өзі соңғы айтылар ойдың ауанына (ұйқас пен мазмұнның өзгеруіне) қарай алмасып, ауысып отырады. Бұған қалыпты қайымдасу үлгісінің бастамасындай болып табылатын мына бір шумақ дәлел бола алады:

Дегенде айым-қайым, айым-қайым,  
 Бітеді қаба тауға тал мен қайын.  
 Көсілген көмекейің ақын болсаң,  
 Айтуға қайым өлең бар ма жайың?

Қайымдасу түрінде келетін айтыстардың бір алуаны қарама-қарсы келіп отырған қыз бен жігіттің сыртқы көрініс-келбеті мен мінез-құлқын, сөйлеген сөзі мен қайсыбір оғаш қылықтарын бірден мінеп-сынауудан басталады. Мұндағы мақсат қарсыласын жұрт көзінше аяусыз сынау арқылы оның алдын орап, жасытып алу, сөйтіп, тізе бүктіру амалын көздейді («Аяз соққан сарықтай дірдектен, Су тимеген өмірде кір беттерін», т.б.). Егер жігіт не қыз бұған тосылып, тоқтала қоймаса, айтыс сөз жалғасын тауып, басқа бір өзекті арнаға ауысады. Бұл – қай жақтың болса да, шеберлігі мен амал-тәсіліне, ақындық күш-қуатына сәйкес дамып, өріс алады. Осы пікірімізге әуелгі екі жолы ғана аздаған өзгерістермен тұтастай қайталанатын мына бір төмендегі қайымдасу жолдарын дәлелге келтіре аламыз. Сын кезегін бір себептерден қыз бастап:

Атымды шешем сүйіп қойған Еркін,  
 Басыма жарасады киген бөркім.  
 Қайраты кеуде жарған ер емессің,  
 Шеніме сендей есер қайдан келсін?! -

дегенде, жігіт:

Атыңды шешен сүйіп қойған Еркін,  
 Ақылың тайыз екен, ойлан, Еркін.  
 Ерегіс екіталай болған жерде,  
 Жок, сірә, сендей қызға байлар сертім<sup>134</sup>, -

деп, қарсылық білдіреді. Осындағы мазмұндық өзгеріске зер салсақ, жігіт жауабының екінші жолы ғана, яғни дәстүрлі жолдың

<sup>134</sup> Сонда. 57-б.



екінші тармағы ғана түбегейлі өзгеріске ұшыраған болып шығады, ал, сол шумақтың бірінші жолына келсек, ол өз мағынасын толық сақтап қалғанын көреміз. Мұндай түрленулер кейінгі шумақтарда да бар, бұл айтыс талабы мен табиғатынан туындайды дей аламыз («Атыңды шешен сүйіп қойған Еркін, Үкілі жарасады киген бөркін», «Байқаймын сөз толғайды ойлан, Еркін, Киеді шекелетіп тойға бөркін», т.б.).

Қыз бен жігіт айтыстарының тағы бір алуанында қарсылас жақтың сөзден тосылып тоқталуының соңғы шарты ретінде бір-біріне жұмбақ ұсынумен шектелетінін көреміз. Бір қызығы, жұмбақты көбіне-көп қыздар ұсынады да, жігіт тапқырлық танытып, қолма-қол шешуімен аяқталады. Бұдан соң қыздың жігітке орамал, жүзік, не тенге беруі дәстүрге айналған.

Ал енді бәдік өлеңдеріне келсек, бұлар да алғаш жаттанды екі жаққа ортақ мәтіндерді көптің қосылып айтуы арқылы малға келген әртүрлі ауру-індетті өлеңмен көшіру талабынан туып қалыптасқан. Сөйтіп, өлеңнің сикырлы күші мен сөз магиясына сенген жұрт ауру иесі — індетті елден аластап, көшіруге болады деп сенген («Асқар-асқар тауларға, Айнала соққан құйынға», «Әй, көш» десе көшеді, «Әй, көш», «Құдай айдап, бәдікті қолға берсе, Итере салар едім отқа таман», т.б.). Осы іспеттес ортақ өлең жолдары жетіле, айтыла келе жастардың өз жанынан қосып айтуына, яғни өлеңді суырып салып айтуына жол салады. Бұған ақындық қабілеті бар қыздар мен жігіттердің қосқан үлесі аса мол. Осы үрдіс жалғасып, дами келе келелі де көрнекті ақындар айтысына келіп жалғасты.

Бәдік өлеңдерінен әріс алған қыз бен жігіт айтыстары жар-жар айтыстары секілді алғашқы топтық, ем-домдық сипатынан біртіндеп арылып, жастардың бір-біріне деген көңіл-күйі мен ықылас-сезімдерін білдіретін ойын-сауығына айналады. Бұл туралы Ә.Диваев бәдік айту арқылы індетті көшіру ғұрпын сипаттай келе «...шынында, бәдікті сылтау қылған қыз, бозбаланың ойыны. Бәдікте отырып бір қыз, бір жігіт болып айтысады»<sup>135</sup>, — дегені бәдік атымен байланысты өлең айтудың екі кезеңдегі екі түрін қамтып тұр. Ал, С.Сейфуллин де бәдік деген тәнір-иесінің аты болса керек дей келіп, оның бастапқы сенім-наным түрі мен кейінгі ойын-сауықтық сипатына ерекше зер салады<sup>136</sup>.

Осылайша екі кезеңге бөлсек те, малға келген ауру, індетті таутасқа, ағыны қатты сулар мен үйіре соққан құйынға, ирелендеген

<sup>135</sup> Қазақтың халық творчествосы. Алматы, 1989. 249-250-б.

<sup>136</sup> Сейфуллин С. Қазақ әдебиеті. Қызылорда, 1932. 97-98-б.

жылан мен жал-құйрығы жоқ құланға, күл шашқан бұқаға, тіпті, қасиетті Меккеге көшірмек те болады. Сондай-ақ, бәдікті сұлу қыз бен көрікті жігіттің шашы мен мойнына, шүйделі басына көшіру — ойын-қалжын, әзіл-сықақтың көріністері дей аламыз. Мәселен, қыз өз кезегінде:

Көш, бәдік, бозбаланың ағына көш,  
Орыстың абат қылған бауына көш.  
Жайыңды онан көшер мен айтайын,  
Кер ауыз жігіттердің жағына көш! —

деп бастағанда, жігіт те оған үндесе:

Көш, бәдік, қашқан қыздың соңына көш,  
Қыздардың түнде жүрген жолына көш.  
Жайыңды онан көшер мен айтайын,  
Нәзік бел, сұлу қыздың қолына көш!<sup>137</sup> —

дейді.

Бәдік өлендерінен бастау алған қыз бен жігіт айтыстарының енді бір алуаны ұзын-сөре, келелі тартысқа құрыла бермейді. Алайда, мұнда да айтыс желісін құрайтын белгілі бір жүйе, қисын-бірлік болуы қажет, дәл басып, тауып айтылмаған пікір бір тараптың тосылып, тоқталуына себеп болады. Жаңбырлы күні қатырлаған шекпенімен үйге кіріп келген, сақал-шашы өскен бір жігітті қыз сынап:

Шекпенің жаңбыр жауған кепкен болар,  
Қатынын жаман еркек тепкен болар.  
Сақалын, мұртын қосып, күзеп алсаң,  
Балаға он бес жасар шекпен болар, —

дегенде, жігіт:

Көрінер қос қарқараң мүйіздейін,  
Жоқ еді көп сақалым киіздейін.  
Басымды әбжыландай қайқайтайын,  
Залалын сақалымның тигізбейін! —

дейді. Бұл ерсілеу әзілді қыз қолма-қол өз пайдасына дұрыс пайдаланып:

<sup>137</sup> Қазақтың халық творчествосы. Алматы, 1989. 251-252-б.

Дегенде көшем-көшем Әйтем Жаппас,  
 Жауаптың жаман адам жөнін таппас.  
 Адамға басың тимей, бөксен тиіп,  
 Кеттің бе бура болып, мұндар саппас!<sup>138</sup> —

дегенде, уәжден тосылған жігіт үстіндегі шекпенін қыздың әкесіне жауып, астындағы мініп келген атын белдеуге байлап, еліне жаяу қайтса керек.

Бәдік үлгісіндегі айтыстар да жар-жардағы секілді әріптестердің сөздері жарасып, тіл табысуы — айтыстың даму барысын белгілеумен қатар, олардың бір-бірінің ой-түсініктері мен мінез-құлқын, ақыл-есін, адамгершіліктерін танып білуге жағдай жасайды. Жастар мұндай кездесулерден соң бас құрап, үй болып кетуі де ғажап емес. Бұған аты-жөні белгісіз мына бір айтысты дәлел ретінде алып көрелік. Қыздың сөзі мен өзін ұнатқан жігіт:

Ендеше сылдыр мосы, сылдыр мосы,  
 Жайлайды төмен барып ноғай қосы.  
 Қимылда, өлеңінді қос, әріптесім,  
 «Іздеген сұрағанға» деген осы, —

деп тілек білдірсе, қыз:

Өлеңге жетіксің бе сен де мендей,  
 Қайда отыр бағанадан бұрын келмей?  
 Жарымай әріптеске отырғанда,  
 Сап еттің аш бүйірімнен қоңыр желдей! —

деп, үндесе жауап қайырады. Сөздері жарасқан екі жас сырласа келе оңаша жолығу сәтін белгілемек болғанда, қыз:

Жорамалым, әріптес, жорамалым,  
 Жорамалды көрсетер орамалым.  
 Қасын қақса құрметтеп қарсы алғаны —  
 Естуші ме ең қыздардың сол амалын?<sup>139</sup> —

деп, ойын емеурінмен сездіреді.

Сонымен авторы белгісіз қыз бен жігіт айтыстары дәстүрлі жар-жар мен бәдік өлеңдерінен бастау алып, ғасырлар бойы үздіксіз

<sup>138</sup> Айтыс. Алматы, 1988. 2-т. 25-б. Құрастырғандар: Ә.Алмасов, С.Дәуітов, М.Жармұхамедов, Ғ.Мамутова, Ф.Оразаева.

<sup>139</sup> Айтыс. Алматы, 1988. 2-т. 25-б.

жалғаса дамып келген. Оның өлендік құрылыс-түзілімінде де бір алуан өзіндік ерекшеліктер бар. Әрбір шумақтың алғашқы екі жолы көп уақыттар бойы тек ұйқастық, қосалқы мағына атқарып келсе, кейін солар жетіле, толыса келе бейнелік, көркемдік қызмет атқарып отырған. Осы ерекшелік авторы мәлімсіз, тіпті, аты-жөні сақталған қыз бен жігіт айтыстарының да сапалық өзгеріспен ақындар айтысына жол салғаны байқалады. М.Әуезов: «топтасып айтудан жеке-келік сипат алған, кейін қоғам тіршілігінің дамуына байланысты мазмұн жағынан дамып, өзгеруі болған, ондай үлгілерінде топтан бөлініп, жеке жігіт жанаша, өзі шығарған сөздерді айтады, қыз да өз тобынан өзгеленіп шығып, жалғыз айтып, жауаптасады. Көбіне арман-наразылықтар айтылады. Бұл хал ескі айтыс түрінің жеке ақындарды топтық түрден бөліп шығара бастағанын көрсетеді»<sup>140</sup>, - деп жазғаны айтыс жанрының тарихын танытады.

*Мысал айтыс.* Айтыс түріндегі шығармалар, шын мәнінде, бір ғана ұғымға бағынбайды. Ежелгі дәуірде қыс пен жаздың айтысы сол дәуірдегі адамдардың қиялынан туған, айтыстың түрін жасағысы келген ойдан пайда болса, қыз алғысы келген жігіт жағының сөз таласына құрылған құдалар арасындағы түрлі жарыстар (мәселен, қыз қуу, т.б.) артықшылық танытып, қызды жеңіп алу мақсатын көздеген болу керек.

Ал мысал айтыстардың жөні бөлек, ол, негізі, бір ақынның айтқаны. Бірақ авторы белгісіз болғандықтан, фольклорлық айналымға түсіп, ел ішінде бір ситуацияға байланысты қолданыста болған сынайлы. Бұл шығармалардың өзін екі топқа бөлуге болады. Бір топ — «Нарманбет пен торы аттың айтысы», «Қожамқұл ақынныңкөкшолақатымен айтысқаны» деген мәтіндер ақындардың төл шығармалары болып есептелуі керек. Екінші топ — шынайы фольклорлық мысал айтыстар, олардың бірінші топтан ерекшелігі — ақындар есімімен байланыссыз екендігі ескерілуі тиіс. Оған «Шаруа мен тарының айтысы», «Тай мен жігіт» атты мәтіндер қосылады. «Шаруа мен тарының айтысында»:

Шаруа:

— Қызталақ, сыйламадың сақалымды,  
Қойып ем қарақшы ғып шапанымды.  
Бәрі де тары еккеннің қарық болды,  
Ұрайын дәнің алып пақылынды.

Тары:

<sup>140</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. Фольклор. Алматы, 1948. 1-т. 238-б.

— Біте ме тастак жерге тары деген  
Жабылып жау шымшықтың бәрі жеген.  
Басыма тары ектім деп бір келмедің,  
Ұрайын сақалыңды тары жеген.

Салады жүген құрық қашағанға,  
Қыласың неге уайым бас аманда.  
Бәрі де реніштің естен шығар,  
Тарыны майға қосып асағанда<sup>141</sup>, —

деп, өмірдің бір мысалын алға тартқан.

Ал «Тай мен жігіт» атты мысал айтысына берілген түсінікте «бір ақынның жалғыз тайы далада үсіп, өліп қалғанда айтқаны» деп берілген, бірақ ақынның есімі сақталмаған әрі бұл шығарманы мысал айтысқа қосудың жөні таймен «айтысып» тұрған жігіттің өз-өзін сөзбен жығып беруі, сөйтіп, өзіндік ақылға келуінде.

Жігіт:

— Ей, тайым, былшылдама, күйретермін,  
Жабуың теріңменен сүйретермін.  
Сен өлсең де, қам жемеймін,  
Үйіріңнен бір тай әкеп үйретермін.

Тай:

— Ей, аға, осы өлімге басың кетер,  
Сыпырса ұстарамен шашың кетер,  
Екі сөзің бірінде үйсін дейсің,  
Үйсінге малың түгіл басың кетер<sup>142</sup>, —

деп, өз-өзін сынап алады. Мәтін соңында «тай жеңеді» деп көрсетілген.

Шаруа мен тарының айтысында да байқап отырсақ, түйінді сөз тарының атынан берілген. Демек, бұл екі мәтінде де сөзден тосылатын жағдай жасалған.

Фольклорлық мұрамызда, сондай-ақ тарихи кезеңдердің ықпалымен туған айтыстар да бар. «Бай мен кедей айтысында» байдың «таяқ жеуі» шын мәнінде орын алған жағдай ма, ол белгісіз, бірақ шығарманың осылай аяқталуында тарихи оқиғалардың ықпалы болған.

<sup>141</sup> ОҒК қолжазба қоры. 700-бума, 4-дәптер. Бұл мәтінді 1947 ж. айтқан Оңтүстік Қазақстан обл. тұрғыны Адамбек Нысанбеков, жинаушы – М.Оспанов.

<sup>142</sup> ОҒК қолжазба қоры. 233-бума, 1-дәптер. Жинаған М.Тоқсанов.

Бай:

– Жонынды тұрған жерде тілейін бе?  
Терінді бөлек-бөлек ірейін бе?  
Ей, кедей, сенетұғын кімің бар ед,  
Айта ғой маған енді көрейін де, –

деп сөйлеп, оған кедей:

– Жалмауыз бұл жалғанның сен жендет,  
Көргенде адам сені селк етед.  
Бұқаның мойынындай шүйде желкең,  
Талайлар сені алдап, ішке тебед.

Кедейлер сен тәрізді май жемейді,  
Аш-тоқтық көңіліне елемейді.  
Сасық иіс сендей көп қып тамақ ішпейді,  
Боқ қарын сен құсаған теңселмейді<sup>143</sup>, –

дегенде бай ашуланып, тұра ұмтылады. Кедей қолындағы қолшоқпармен ұрады. Мәтін сонында байдың қасындағы солдаттардың сөзі берілген, солайша байдың адам аяғандай күйге түскені баяндалған.

Сонымен фольклорлық айтыстардың тууына ел ішіндегі түрлі жағдай әсер ететіні белгілі болады. Бұған тағы бір дәлел – «маныраманы ұлыма жеп жатыр, жаныма мен сұламаны алып кел», – деп, қайнағаларының атын атамаудың әдісін тапқан келін туралы айта келіп, атасы сол айтқыш келінімен айтысып көруді іштей ойлап жүреді екен, – делінген бір мәтінде. Бірде қой сойып, басты үйітіп отырғанда бас жерге түсіп кетіп, атасының келінімен айтысуға жағдай туыпты. Сонда атасы:

– Айтамын айт дегеннен делі, келін,  
Көреді нем тәуір сені, келін.  
Басымды сыбағалы күлге былғап,  
Деп бедің алашқа айтпас сені, келін, –

деп басталған айтыста келін шалдың балаларының бәрі таз екенін әзілмен айта отырып:

<sup>143</sup> ОҒК қолжазба қоры. 248-бума, 1-дәптер. 1934 жылы айтып берген Әубәкір Байсейітов.

— Ай, ата, ақыл қандай, айла қандай,  
 Кісіге залал қандай, пайда қандай.  
 Үйінде ескен желдей қаптаған таз,  
 Ақылыңа тартпайды майлағандай.  
 Кісіге қарап тұрған тиес беріп,  
 Атеке-ау, қайным бедің ойнағандай<sup>144</sup>, —

деп жауап беруімен атасы сөзден тосылған.

Атасы мен келіннің айтысуы «әзілің жарасса, атаңмен ойна» дегеннен туған бір кісінің шығарғаны болуы да мүмкін. «Шаруа мен тарының айтысы» бір адамның айтқанынан белгілі болады. Бұларға қарап, айтыс жанрына қойылатын басты принцип — екі адамның сөз таласы болмаса да, бір жақтың шарттың түрде жеңуі мен жеңілуінің көрінісі сақталған.

Қорыта айтқанда, жалпы айтыс фольклорлық және акындар айтысы болып, үлкен екі жікке бөлінеді. Ал қайымдасу айтыстың жанрлық бір түрі деуге келмейді, ол айтыстың жасалуындағы бір жол. Алғашқыда бұл үлгіні қыз бен жігіт пайдаланса, соңғы кезде бұл бөліну қалып барады. Яғни қыз бен жігіт айтысы айтыскерлер үшін жеке тақырып болғанымен, қайымдасу үлгісі баршаға ортақ. Әдет-ғұрып айтыстары аталып келген шығармалардың айтыс жанрына тиесілі емес екендігі ғылымның дамуы барысында белгілі болды. Ел ішінде туған фольклорлық айтыстар авторының жоқтығы арқылы танылады әрі өмірде кездесетін түрлі ситуацияларға байланысты туындап отырғанымен, сол арқылы тақырып ауқымының кеңдігімен ерекшеленеді.

## § 9. Лирикалық өлең

Халықтың көне дәуірден күні бүгінге дейін жеткен рухани қазынасының ішінде халық өлеңдері елеулі орын алып, халық тұрмысы мен қоғам тарихының даму жағдайына сәйкес өзгеру заңдылықтарын басынан өткеріп отырған.

«Өлең» деген ұғымның өзі де уақыт өткен сайын, әртүрлі мағынада ұғынылып, айтылу мақсаты, мазмұнына және орындаушысына байланысты да түрлі сипат иеленген. Ол екі-үш ауыз жаттамалы салт өлеңдерінен бастап, жеке дара талант иелері орындайтын биік өнер дәрежесіне дейінгі даму сатысынан өткен.

<sup>144</sup> ОҒК қолжазба қоры. 261-бума, 3-дәптер.

Мәселен, XV-XVIII ғасыр мұраларында «жыр», «сөз», «толғау» ұғымдары жиі көрініп, «өлең» ұғымы көп кездеспейді. Бұл тұрғыда Ш.Уәлихановтың өз тұсындағы өлең сипатына тоқталып, тұжырымдаған ойларында ғалым, ең алдымен, «өлең» сөзінің қазақ даласына кеңінен қолданылуға кіргеніне елу-алпыс жылдан көп аса қоймағандығын айтып, бұл ұғымның бұрынғы түсініктерді өзгерткендігі жайлы былайша тұжырымдайды: «Соңғы уақытта... қазақ сахарасында жыр поэзияның ескірген, көне формасы ретінде қолданудан қалды. Қазір қобыз сарынымен жыр айтушылық тек бақсылардың еншісіне ғана тиген. Домбыра мен өлең бұл күндері қобыз бен жырды біржолға ығыстырып шығарды және «қазіргі ақындардың көпшілігі-ақ осы күнгі өлең формасын ең қолайлы өлшем ретінде қолданып, соған өздері жаттығып алған»<sup>145</sup>, - дейді.

Қазақ фольклорында негізінен үш-төрт ауыз сөзден аспайтын белгілі бір өлең өлшемі, бунақ, буын заңдылықтары бар көбіне он бір буынды, төрт жолды ұйқаспен айтылатын, тыңдаушының жадында тез жатталып қалуға бейім поэзиялық түрді «өлең» деп атау қалыптасқан. Өлеңдер өзінің жанрлық ерекшелігіне, айтылу, орындалу жағдайына лайықты белгілі бір әуен-ырғаққа құрылады. «Өлең» сөзінің шығу төркіні көне қыпшақ тіліндегі «ұла», «ұлағыл» сөзінің «әлденені жалғау, бір-бірін байланыстыру, бірін-біріне қиюластыру» деген мағынасынан шыққанын зерттеушілер тұжырымдаған<sup>146</sup>.

Халық өлеңдерінің композициялық құрылысы әртүрлі жағдайдан хабардар ететін жыр, толғауға қарағанда тұрақты, жинақы, қысқа болып келеді де, белгілі бір ойдың, сезімнің төңірегіне құрылады. Өте шағын ықшам өлеңдер ғұрыпқа, салтқа қатыссыз адамның түрліше көңіл-күйімен, оның айналасына қарым-қатынасын бейнелейді. Сондықтан да халық өлеңдерінің тақырып ауқымы кең. Ол жеке адамның сүйіспеншілік сезімдерін, арман-аңсарын, өмір, әділеттік пен әділетсіздік жайлы ой-толғамдарын әр тараптан өрнектейді. Ғұрыптың міндетті шарттарынан бөлек, өлең өріміне табиғат суреттерінің, адамның түрліше көңіл-күй, жүрек сезімдерін таныту тәсілдерінің енуі өлеңнің даму жолындағы елеулі кезенді танытып, оның лирикалық сипатын арттыра түскен. Өйткені, «Лирикаға тән үлкен қасиет — оның қысқа да сезімтал болуында, жүрек толқытып, көңіл сергітер

<sup>145</sup> Валиханов Ч. Собрание сочинения в пяти томах. Алма-Ата, 1961. Т.1. С.197-199.

<sup>146</sup> Қурыпжанов А. Исследования по лексике староқыпшацкого письменного памятника XIII в. «Тюркско-арабского словаря». Алма-Ата, 1970. С.209.



шуакты рухында»<sup>147</sup>. Лирикалық өлендер ешбір рәсімсіз кез келген жағдайда орындала береді. Әрине, лирикалық сипат барлық салт өлендерінде де бар, бірақ олар салтқа байлаулы. Алайда, фольклордағы лирикалық ұғымның өзіне ғана тән ерекшелігі бар. Онда лирика өзінше ұғынылып, өзінше байыпталады да, салт өлендерінің эстетикалық белгілері мен жалпы лириканың өзіндік сипаты бірлікте көрінеді.

Лирикадан белгілі бір қоғамның әлеуметтік сыр-сипаты танылып, сол дәуірде өмір кешкен адамдардың көңіл-күйі, сыры аңғарылады да, өленді айтушы өзі өмір сүріп отырған дәуірінің әлеуметтік жайын, саяси идеологиялық мақсат-мұратын өз атынан сырлы әуен-сазымен жеткізеді, яғни өз көзқарасы, ішкі көңіл-күйін, сырын білдіреді. Сөйтіп, ол заманына, өз дәуірінің идеологиясына үн қосады. Соның жырын жырлайды. Халық лирикасы бүкіл халықтың эстетикалық құралы болғандықтан, халық лирикасы деп аталады. Бұл жөнінде ғалым С.Г.Лазутин: «Дәстүрлі лирикалық өлендердің өміршендігі, олардың халықпен бірге өмір сүріп, әрбір тарихи кезеңдегі идеялық-эстетикалық қажеттік негізінде халықтың өмірі мен санасына байланысты байқалмай, өзгеріп отырғандығымен түсіндіріледі»<sup>148</sup>, — дейді. Фольклорлық лирикалық өлендер бұрыннан келе жатқан көркемдік бейнелегіш құралдарды жанаша тұрғыдан пайдаланады.

Халық өлендерінің көлемі шағын болғандықтан, бір дәуірдегі өленді келесі бір дәуірде өзгертіп, жаңа ой-ұғымдарды жамап-жасқап айтуға ықшам, өзгеріске бейім келеді. Ондағы дәуір ізін анықтаудың қиындығы осымен байланысты. Қазақ фольклорындағы өлең ұғымының мәні кең ауқымда ұғынылады. Өйткені: «...Өлең қазақ поэзиясының негізгі түрі, көне салт, әдет-ғұрып поэзиясы да, әндердің текстері де, айтыс, ғашықтық жырларының көпшілігі де, кейінгі поэзияның негізі де осы өлеңмен жазылған. Өлең қазақ әдебиетінде ән-өлең ұғымында да, өлең-жыр (стих) ұғымында да жүреді. Өлең қазақтың барлық тарихы өмірінде біте қайнасып, араласқан. Ойын-сауығын да, әзіл-қалжыңын да, қайғы-қасіретін де, жорық-соғысын да, өлім-азасын да, той, астарын да, мерекелерін де — бәрінде өлеңмен бейнелеген және қазақтың бірер ауыз өлең айтпайтыны сирек»<sup>149</sup>.

Лирикалық өлеңде жеке адамның жан сезімінен бастап, ірі әлеуметтік оқиғалар да, ел басына түскен түрлі ауыртпалықтардың

<sup>147</sup> Уахатов Б. Қазақтың халық өлендері. Алматы, 1974. 231-б.

<sup>148</sup> Лазутин С.Г. Фольклор и действительность. М., 1976. С.56.

<sup>149</sup> Ысмайлов Е. Акындар. Алматы, 1956. 66-67-б.

ізі де бедерленеді. Мысалы: казак хандығы деп аталатын үш жарым ғасырға созылған дәуірдің ең бір өзекті мәселелерінің сәулесі халық өлеңдерінде де бейнеленіп отырған.

Өз алдына мемлекет болып өмір сүрген елдің алдында аса маңызды әлеуметтік міндеттер болды. Олар: «...бірінші, малға, жанға жайлы қоныс тауып, орналасу; екінші, өз алдына ерікті ел болып, өзін-өзі басқару; үшінші, алауыздық танытпай, сүттей ұйып, ұжымдасып, бірауызды ынтымақты болу, өзінің елін-жерін – Отанын қорғау еді»<sup>150</sup>. Яғни бұл кезеңде халықтың қоғамдық-әлеуметтік құрылымындағы басты мәселелер ықпалынан тарихи-әлеуметтік лирика алғы кезекке шығып, басқа тақырыптар соның аясында дамыды. Қазак фольклорында Алтын Ордадан Жәнібек пен Керейдің бастауымен Шу өзені мен Қара Ертіс аралығында 1456 жылдары құрылған казак хандығының бөлініп шығу себебі туралы өлең сақталған. Әбілқайырдың екі сүйікті адамы Дайырқожа мен Қаракыпшак Қобыландының арасындағы дау-жанжалға, Дайырқожаның өлімі себеп болып, Жәнібек бірсыпыра казак руларын ертіп, Алтын Ордадан бөлініп кетеді. Осы тарихи оқиғаға байланысты жағдайлар Дайырқожаның әкесі Қыдан тайшы айтты деген өлеңде сақталған:

Қаракыпшак Қобыландыда  
Нең бар еді, құлыным?  
Сексен асып,  
Таянғанда тоқсанға,  
Тұралмастай,  
Үзілді ме жұлыным?  
Адасқанын жолға салдың,  
Бұл ноғайлы елінің,  
Аққан бұлақ,  
Жанған шырақ,  
Жалғыз күнде құрыдың,  
Қаракыпшак Қобыландыда  
Нең бар еді, құлыным?<sup>151</sup>.

Алтын Ордадан бөлініп, көңілі орнықпай, әлі хандық болып бекімеген халықтың аландаулы көңілі мен жүрекжарды сезімін танытатын көңіл-күй сипаттары бізге «Қазак-ноғай бөлінгенде» деп аталатын шағын өлең арқылы жеткен.

<sup>150</sup> Кенжебаев Б. Түрік қағанатынан бүгінге дейін. Алматы, 2004. 64-б.

<sup>151</sup> Сейфуллин С. Шығармалары. Алматы, 1964. 6-т. 342-б.

«Жылау, жылау, жылау күй,  
 Жылаған зарлы мынау күй,  
 Қазақ пен ноғай айрылды,  
 Қазақ сартқа қайырылды,  
 Ноғайлының ну елі,  
 Күніренді, кайғырды  
 Қарақыпшақ Қобыланды,  
 Қара орнынан айрылды.  
 Ел қанаты қайрылды.  
 Зор күн туды, зор күндер,  
 Кетті күлкі мол күндер.  
 Жылау менен қоштасу.  
 Келер ме қайтып сол күндер<sup>152</sup>.

Халықтың өміріндегі белгілі бір тарихи оқиғалардың оның ой-танымы мен рухани дүниесінде де өзгеріс тудырып, өлең шығарудың дәстүрлі принциптерінің жанғыртатындығы да өлең дамуынан анық көрінеді.

Қысқа көлемді халық өлеңдерінде кең эпикалық баяндаулар, тарихи оқиғаның тұтас суреті емес, болған жағдайдың халық тағдырына тигізген ықпал-әсері ғана сөз болып, соған қатысты халықтың сезім сырын (қуанышты, кайғылы) көрсету тән. Мәселен: қазақ халқының тағдырындағы «Ақтабан шұбырынды оқиғасы» жайлы көп айтылып, жазылды. Осы оқиғаның қазақ тұрмысына, тіршілігіне қаншалықты әсер еткендігін танытатын С.Сейфуллин келтіретін өлең үлгісінде бүкіл мал-жанынан айрылып, үдере көшкен елдің жаугершілік замандағы хал-күйі жан-жақты сипатталған<sup>153</sup>.

Сондай-ақ ел-жұртынан айрылған жұрттың туған жеріне деген сағыныш сезімі қоштасу өлеңдерінің үзінділері арқылы жеткен.

Ақшеңгелдің түбінде ін бар екен,  
 Біздің елге баратын кім бар екен?  
 Долана-ай,  
 Қанша жақсы болғанмен,  
 Өз еліндей бола ма-ай<sup>154</sup>.

<sup>152</sup> Кенжебаев Б. Түрік қағанатынан бүгінге дейін. Алматы, 2004. 58-59-б.

<sup>153</sup> Сейфуллин С. Шығармалары. 6-т. Алматы, 1964.

<sup>154</sup> Уахатов Б. Қазақтың халық өлеңдері. Алматы, 1974. 227-б.

Халық өлендерінде тек іргелі әлеуметтік оқиғалар, таптық теңсіздік тақырыптары ғана бейнеленбей, күнделікті күнкөріс, тұрмыс-тіршілікке байланысты өмір суреттері де көрініс тауып отырған. Мәселен, ата-бабаларымыздың егіншілік кәсібімен ежелден-ақ айналысқандығы өлең өріміндегі төмендегідей жолдардан танылады:

Кұрбым-ау, серттеселік, серттеселік,  
Сактаса серттен Құдай, ептеселік.  
Көңілің, сірә, бізде болса егер,  
Тасындай диірменнің беттеселік<sup>155</sup>.

Көзіме көрінесің егіндей боп,  
Егіннің жаңа шыққан көгіндей боп.  
Алыстан ат аямай келгенімде,  
Ей, құрбым, күліп-ойна өзімдей боп<sup>156</sup>.

Ал, сауда-саттыққа байланысты ой-түсініктер:

Ауылым көшіп барады Сарымсаққа,  
Қой айдаттым базарға алымсаққа.  
Аулың алыс кеткенде, ей, қалкатай,  
Жырлайды екен шыбын жан сағынсақ та<sup>157</sup>.

Базардан алып келген қызыл кілт,  
Шығады күн батарда қызыл бұлт.  
Кеткенде аулың алыс, ей, қарағым,  
Елесің көз алдымнан болмас ұмыт<sup>158</sup>, —

деп өріледі.

Қазақтың халық өлендерін жинап, бастырушылардың ішінде М.В.Готовицкий өлендердің лирикалық сипатына ерекше көңіл бөліп, оларды мазмұны жағынан эпикалық, лирикалық және драмалық деп жіктеп, лирикалық өлендердің кең тарағандығын көрсеткен: «Лирикалық өлендер табиғатты сипаттап, сүйіскен жастардың жолығысқан жерін, олардың айрылысуы мен аһ ұрған күйінішін көрсететін көптеген қысқа өлендерден құралған. Барлық шығыс поэзиясы секілді қазақ өлендерінде де теңеудің атқаратын

<sup>155</sup> ӘӨИ қолжазба қоры. 898-бума.

<sup>156</sup> Қазақ фольклорының тарихилығы. Алматы, 1993. 307-б.

<sup>157</sup> ӘӨИ қолжазба қоры. 898-бума.

<sup>158</sup> Сонда.

рөлі ерекше. Бірақ бұл парсы поэзиясындағыдай орынды-орынсыз тықпалап, шектен шыға қолданылатын метафораға ұқсамайды. Қайта қазақ өлеңдерінің өзге текстері тәріздес лирикалық өлеңдердің ерекше белгісі — оның ешбір боямасыз, қарапайымдылығында»<sup>159</sup>, — деп көрсеткен.

Халық өлеңдеріндегі лиризмнің терең көрінісі — екі жастың махаббат сүйіспеншілік сезімдерін суреттейтін өлеңдерден айқын көрінеді. Онда адамның бас бостандығын аңсау, еркіндікке ұмтылу алғы кезекке шығарылып, жеке адам бостандығына ұмтылған азаматтық сарын басты мән иеленеді. Мәселен: қыз бен жігіттің салт үстіндегі жауаптасуларының өзінде батылдық көріне бастайды.

Жігіт:

— Қарағым, айналайын, қалам қасым,  
Сен — акқу көлден ұшқан, мен — лашын  
Ақ жүзінді ай-аптада бір көрмесем,  
Бойыма тарамаушы ед ішкен асым.

Қыз:

— Тал үйдің салдым жаңа түтіндігін,  
Отырсың кетейін деп күтіп бүгін.  
Кісіге алған, берген не болады,  
Көңілдің білдірерлік бүтіндігін<sup>160</sup>.

Қазақ тарихындағы XIX ғасыр мәдени дамудың ерекше бір өрлеу кезеңі болып саналады. Бұл кезеңде фольклордың өнер ретінде мәні артып, әрі ақындық поэзия да кең қанат жайып, олардың шығармашылығында фольклорлық дәстүр мен заманның жаңалығынан туындаған үрдіс қатар өріс тауып жатты.

Демек, XIX ғасырдағы лирикалық өлеңдер өнер иесінің көңіл-күйінің елегінен өткен қоғамдық өмір көрінісі, ой-пікір, сезім сығындысы десек, оның бастапқы қайнар бұлағы — халқымыздың бай фольклорлық қазынасында жатыр. Бесік жыры, жар-жар, қоштасу, сынсу, көңіл айту, естірту, жұбату, жоқтау түріндегі өлең-жырлар арқылы ұзақ тарихты бастан кешірген лирика да біз қарастырып отырған дәуір тұсында өзінің бастапқы табиғатын біршама өзгертіп, мағына тереңдігі, көркемдік бояуының қоюлығы, сезім байлығы жағынан едәуір ілгерілегені байқалды.

Бұл уақыттағы лирикалық поэзия үлгілерінің өзіндік ере-

<sup>159</sup> Этнографическое обозрение. Кн.3. 1889. С.73.

<sup>160</sup> Уахатов Б. Қазақтың халық өлеңдері. Алматы, 1974. 184-б.

кшелігі: халық лирикасымен жеке аты мәлім ақындардың лирикалық шығармаларының бірін-бірі толықтырып, дамытып отырғандығымен сипатталды. Яғни қазақтың лирикалық өлеңдері халықтың эстетикалық ой-сезімі мен саяси-қоғамдық көзқарасының айқын көрінісіне айналып, халықтың сол тұстағы аса зәру арман тілегін білдірді.

XIX ғасырдың II жартысында отаршылдық саясат мейлінше күшейіп, қазақ халқының азаттық, еркіндік жолындағы қаһармандық күресі аяқталып, отаршылдық қамытына мойынұсынған кезеңі болды. Басында патша үкіметі аға сұлтан тәртібін орнатса, кейін оны жойып, болыс, старшын сайлау, штат тәртібін бекітіп, би сайлау тәртібін шығарды. Мұның бәрі қазақ арасындағы таптық шиеленісті күшейтті. Қазақ бұқарасының малы жауға, басы дауға түскен бұл кезеңде ру аралық дау-жанжалды үкімет әдейі өршітіп отырды.

Елдің ішкі бірлігінің бұзылып, қазақ жүздерінің бет-бетімен ыдырап, Орта жүзді Абылайдың баласы Уәли ханның билеуі, Ұлы жүзге Бұхар — Қоқан хандығы ықпалының артуы, Кіші жүзде Бөкей хандығының өз алдына саясат жүргізіп, оның біраз жерін (Маңғыстау, Арал маңы) Хиуа хандығының басып алуы сияқты тарихи өзгерістер халық поэзиясындағы елдің тұтастығын, бірлігін ансау идеяларын бұрынғыдан да күшейте түсті.

Бұрынғыдай заң қайда?  
 Ғаділдік еткен хан қайда?  
 Жамандыққа қадамат,  
 Құдай деген жан қайда?  
 Ілгері заман келмейді  
 Жаманның көңілі өр болды.  
 Санасы бар жақсының  
 Жүрегі толы шер болды.  
 Опасы жоқ заманға  
 Қылған қайыр сор болды.  
 Осы күнгі жақсының  
 Уайымсыз күні жоқ  
 Қасіретсіз жатар түні жоқ  
 Мұны байқап білетін  
 Аға менен іні жоқ  
 Ойында жүрген пікірін  
 Айтайын десе тілі жоқ<sup>161</sup>.

<sup>161</sup> ОҒК қолжазба қоры. 1164а-бума, 4-дәптер.

Бұл кезеңде салт өлендерінің ішінде жоқтаудың отбасылық мәселе ауқымынан шығып қоғамдық, әлеуметтік ой-айтудың құралына айналғандығы айқын аңғарылды.

Халықтың ежелгі ел іргесі бұзылмаған дәстүрін аңсау сезімі қазақтың соңғы ханы — Жәңгір ханды жоқтаудан көрінді. Фольклордың ежелгі дәстүрі кейіпкерді мінсіз етіп суреттеу заңдылықтары сақталатын өлеңде халықтың еркіндік, азаттық аңсаған арманы мен елге тұтқа болған ерлерді дәріптеу идеясы алғы кезекке шығады. Жәңгір ханның тіршілігіндегі барлық кәте-кемшілігі кешіріліп, ел үшін істеген игі істері ғана тілге тиек етіледі. Хан тұтас әлеуметтің қамқоры ретінде фольклорлық тұрғыда мадақталады:

Жетімдерге жем бөлген,  
Жесір үшін жер бөлген.  
Тентектер үшін тебіренген,  
Әулие ханнан айрылдык<sup>162</sup>, —

дей отырып, басты назарды Жәңгірдің ел үшін істеген ең ізгі ісі — мешіт салғандығына аудартады. Бұл ісі оның бүкіл қазақ хандарынан ерекшелейтін даралық қасиеті ретінде алынады. Мұның басты себебі — сол тұстағы саяси-әлеуметтік жағдайларға байланысты. Өйткені, басып алған жеріндегі негізгі тұрғындарды діннен, тілден, тарихи жадынан айыру сынды мемлекеттік дәрежеде ойластырылып, қуатталған, отаршылдық жоспарлардың жүзеге асырыла бастаған кезі болатын. «Мұндай шовинистік көзқарас төрт бірдей казачествоның қоршауында тұрған Еділ-Жайық — екі өзен аралығында, тіпті, қарқынмен өрістеді. Алтын айдары Айға шағылысқан Орал қаласындағы екі шіркеудің үлгісінде халық көп қоныстанған елді мекеннің бәріне православиялық дін орындарын салу міндеттелді»<sup>163</sup>. Алайда, Жәңгір хан, ең алдымен, мұсылмандық мешіт салдыртты. Осы еңбегі жоқтаудың негізгі өзегіне айналды.

XIX ғасырдағы Ресей еліндегі түрлі саяси, экономикалық өзгерістердің әсерінен қазақ даласына да капиталистік қатынастардың еніп, өндірістердің дамуы негізінде қазақ жұмысшы табының негізі қаланды. Қазақ-орыс шаруаларының бір кен орнында жұмыс істеп, тұрмыстың қатал шындығын басынан бірге кешіруі халықтардың рухани жақындасуына себеп болды. Орыс жұмысшыларының әртүрлі тұрғыдағы өлеңдері

<sup>162</sup> Боздағым. Алматы, 1990. 41-б.

<sup>163</sup> Құлкенов М., Отарбаев Р. Жәңгір хан (данк пен дақпырт). Алматы, 1992. 15-б.

қазақ жұмысшыларына ықпал етіп, жаңа сипатты өлеңдердің тууына әсер етті. Қазақ даласында ашылған кен орындары ондағы жұмысшылардың жай-күйі ауыр тағдыры мен көңіл-күйі жөнінде халық өлеңдерінен көп сыр аңғаруға болады.

Болыс пенен би алды,  
Қарны жуан бай алды.  
Мойны жуан мырза алды.  
Қазынасын ақтарып,  
Ағылшындар қол салды<sup>164</sup>.

XIX ғасыр поэзиясындағы көңіл аудартатын елеулі сарындардың бірі — дін қағидаларына сүйену, оны өмір қайшылықтарын шешудің бірден бір жолы деп қарағандығы байқалады. Яғни «Жуасып, жүдеген елге ақырғы тыныштық жұбаныш осыдан табылмас па екен, ендігі өмірдің емі бойұсынып, сабырмен шыдап, діннен тірек іздеу болмас па екен дейді. Әр заманда әр елдің тарихында, үміт кемесі су астындағы жартасқа соғылып, талқан болған шақта, әрбір жан өз жарасымен ыңырануға айналғанда, осындай момындыққа түсіп, мұңға батып, дін бесігін іздейді. Тағдырына бас иіп, үміт, тілекке қош айтып, жарық сәулені ол дүниеден күтеді»<sup>165</sup>, — дейтін М.Әуезов пікірінің жандылығы сол кезеңдегі шағын және көлемді өлеңдерден де байқалды.

Құдайға еш мүшкіл іс емес қиын  
Қанша қапа болсаң да, хакқа сыйын.  
Құдайым құдіретпен қылса рақым,  
Тас еріп, шешіледі, темір түйін.

Әгарда құдіретпен қылса қаһар  
Жоқ болар ғаламдағы жан-жануар.  
Жер тамыры тартылып, көк тұтылып,  
Дарияның суы құрып, тау қозғалар<sup>166</sup>.

Мұсылмандық сарын бір жағынан мұсылмандыққа үндеу, екіншіден, сол тұста зорлықпен ендіріле бастаған христиан дініне деген қарсылық идеясының құралы болғанға ұқсайды.

Патшалықтың отаршыл-әкімшілік орындары қазақ қауымының

<sup>164</sup> Қазақтың қазіргі халық поэзиясы. Алматы, 1978. 91-б.

<sup>165</sup> Әуезов М. Әдебиет тарихы. Алматы, 1991. 220-б.

<sup>166</sup> ОҒК қолжазба қоры. 1164-бума.



ішіндегі бұрынғы феодалдық жол-жоралардың кертартпа тұстарын өздерінің өлкені билеуге байланысты жоспарларында айла-тәсіл ретінде пайдаланып отырды. Сөйтіп, ел ішін алашапқын етіп қойды. «Қазақ сияқты Россиядағы көп бұратана елді билеуге патша өкіметінің өзі рушылдық, ескішілдік қалыпты нық сақтап отырды. Бұл елдерде өмір өркендесін, мәдениет дамысын деген ой онда мүлде болған жоқ. Қайта жанағы ескіліктің кертартпа құрылысын өз керегіне пайдалана жүріп, соны мызғытпай, сақтап отырды. Сондықтан да болыстық, отаршылдық, билік үшін ел жуандары қырқысса, соны патшаның ұлықтары әдейі қоздырта түсетін»<sup>167</sup>.

XIX ғасырдағы қазақтың өз ішіндегі билік мәселесінің шиеленісуі, қазақтарды болыстық билік үшін бірін-бірі өлтіру оқиғалары орын алғандығына – Әйекенің жоқтауы дәлел.

Заман өзгерісіне байланысты дәстүрлі поэзияның ғасырлар бойғы бұлжымай сақталып келген, қағидаларына енген өзгеріс халықтың өлгенді даттамайтын дәстүріне қайшы марқұмның тіршіліктегі жағымсыз мінез-құлқын әжуамен шенеген сарындар жамыла бастағандығынан да байқалады. Билік құрған тұсында еліне жағымсыз болған Орал дейтін болыс Ташкент қаласына барып, шайханада шай ішіп отырғанда жер сілкініп, құлаған үйдің астында қалып өлгенде оны дәстүрлі жоқтау үлгісінде мадақтай отырып, соңында:

Шай іштің келіп дүкеннен,  
Түсірді Құдай бүкеннен.  
Зарлатушы едің талайды,  
Көрінде тұрғыр тікеннен<sup>168</sup>, -

деп түйіндейді.

Сондай-ақ «Көшенді жоқтаудың» мазмұнынан да осындай өзгешелікті көруге болады.

Көшенім, менің еселім,  
Жан едің түгел есебің.  
Бір тоқтың әлсе жылайтын,  
Шық бермес, шығай, пес едің  
75-ке келгенше өлмейтін  
Сен Құдайдың несі едің?<sup>169</sup>.

<sup>167</sup> Әуезов М. Әр жылдар ойлары. Алматы, 1959. 37-б.

<sup>168</sup> Автордың қолжазба қорынан.

<sup>169</sup> Сонда.

Сөз болып отырған кезеңде ел ішінде *өтірік өлеңдер* де кең тараған. Өтірікті құрал ете отырып, түпкі мәні заман шындығын бейнелейтін өтірік өлеңдер — қазақ фольклорында едәуір орны бар жанр. Мұнда «өтірік» айтылса да, оның арғы негізінде шындық жатады. Өмірдің шындығын ашық айта алмайтындықтан өтірікті желеу етіп, аллегориялық тәсілмен түрлі жағдайлар астарланып меңзеледі. Мұнда өмір құбылысы мен адамның әрекеті, айласын бейнелеу, көбіне әсірелеу арқылы көрсетіледі.

Өтірік өлеңдер әзіл, сықақ түрінде халықтың көңіліне қонбаған жағымсыз қылықтарды шенеп, күлкі арқылы ойлантуға құрылады. Мәселен, қалыңмал, ежеғабыл, құдалық сияқты салттардың өрескел тұстарын әжуа, сықақ етеді. Кейде бүкіл шығарманың мазмұнында ақылды, ақылсыз адамдардың мінез-құлқын айқын сипаттап кетеді. Түркі халықтарына кең таралған — бұл оның әр ұлттық жеке қалыптасуына дейінгі кезеңде туған «Тазшаның қырық өтірігі» дейтін өлеңде қойшы бала өзінің тапқырлығымен, тәкаппар ханды жеңіп кететіні белгілі. Мұнда өтірік өлеңге тән жанрлық ерекшелік, адам ойының алғырлығымен, қиял өрісі арқылы көрінсе, екінші жағынан, қарапайым тазша — қойшының, жағымды бейнесі арқылы халық өз-арман аңсарын бейнелейді. Өтірік өлеңдер — сын-әжуаны астарлы образдар арқылы беру таптық дәуірде дами түскен. Патша үкіметімен сыбайласқан қазақтың бек-феодалдары қазақ халқының бұрыннан келе жатқан қыз ұзату, келін түсіру, жесір дауы, құн дауына байланысты әдет-ғұрпын өз пайдалары үшін құрал еткен кезде де өтірік өлеңдер өзінің жанрлық міндетін орындады. Мұндай жағдайдағы салт-дәстүрдің кертартпалық сипаттары сын тезіне алынып, күлкіге айналдырылды:

Тілімнің келмейді ебі өтірікке,  
 Ойлашы, осыным да өтірік пе?  
 Қырық байтал қалыңмалға санап алып,  
 Қыз бердім, отау тігіп кекілікке.  
 Шындықтың күмбез еттім қу басынан,  
 Масаның арқан естім шудасынан.  
 Қырық қарға, отыз сона құда түсіп,  
 Инелік киіт киді құдасынан.  
 Беріпті бақа қызын көбелекке,  
 Жүріпті қара шыбын жеңгелікке.  
 Бір туын құмырсқаның ұстап сойып,  
 Той қыпты, ат шаптырым төнірекке.  
 Бай болдым төрт түлікке, тумай жатып,

Балама қалың бердім, бәрін сатып.  
 Білімін мал жыюдың ерте біліп,  
 Сондықтан кедейлікке қалдым батып.  
 Жыйынға, салтанатқа кидім құрым,  
 Қытықтап зорға айтқыздым қыздың сырын.  
 Келгенде қалыңдығым 84-ке,  
 Қайныма бес жасымда бардым ұрын.  
 Қайныма қарға мініп, ұрын бардым,  
 Күйеуден өзім қатар бұрын бардым.  
 Айғырын шегірткенің ұстап мініп,  
 Алдынан қайын атамның қырындадым<sup>170</sup>.

Мұнда елдің бұрынғы салтындағы жағымсыз әдет-ғұрпы мен тіршілігі мінеліп, әзіл, әжуа көріктеу, бейнелеу, үнемі шендестіру (антитеза), әсірелеу негізінде сынға алынады.

Патша үкіметінің отарлауы басталысымен-ақ қазақ даласында саудагерлер, алыпсатарлар көбейіп, қазақ халқына таңсық, болмашы заттарды қымбат бұлдап, қазақ арасынан бағалы заттарды өте арзанға алу арқылы қанаушылықты күшейте түсті. Ел ішіндегі атқамінер бай, ауқаттылардың өзін алдап-арбап, халықты екі жақты қанауға ұшыратқан саудагерлердің озбырлығы жайлы өлеңдер де сақталған.

Бұл күндегі адамдар  
 Несиеге бек ынтық  
 Ақырғы бермек саудадан  
 Саудагер болып көбейді.  
 Қайсы біреу жанадан  
 Кепілсіз нәрсе алалмас  
 Анау тұрған қаладан  
 Неғып берсін бұларға  
 Ілгергі өткен мезгілде  
 Өз бетінен көп алып  
 Беруге артын дау қылып  
 Көбісі сынды жамаған<sup>171</sup>.

Және:

Мен өтірік айтпаймын  
 Зорлықпен өткен қу заман

<sup>170</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. Алматы, 1948. 1-т. 297-б.

<sup>171</sup> ОҒК қолжазба қоры. 1164а-бума, 4-дәптер.

Қай күйінді мақтайын  
Кедей қайтіп ұялсын  
Бай адамдар жүн сатады,

Кедей алып қояр деп,  
Қойына тығып қымтатады<sup>172</sup>.

Осындай алыпсатар саудагерлердің, кедейлерді несиеге, өсімге мол ақша беріп, алдап-сулап, қарызға кіргізіп, кіріптар еткен іс-әрекеттеріне деген халық наразылығы да өтірік өлеңдер арқылы астарланып берілген.

Серік боп құркыштаймен қылдым сауда,  
Айналды бұл саудамның арты дауға.  
Борсыққа жарап жүрген міне шауып,  
Ұрандап, бір бүйірден тидім жауға.

Үш жаста мергеншілік кәсіп қылдым,  
Ши оқпен мың құланды атып қырдым.  
Ауынан өрмекшінің кілем тоқып,  
Ұялмай, 190-нан сатып тұрдым<sup>173</sup>.

Сондай-ақ өтірік өлеңдерде халықтың діни сенімдерге деген тым әсіре көзқарасы да сынға алынып отырды.

Басына Қап тауының қора қылдым,  
Бітер деп, бес мың жылқы жора қылдым.  
Топан су, тау басына дамыл бермей,  
Қылмаска енді қора тәуба қылдым<sup>174</sup>.

Халық сүймеген жағымсыз әдет қылықтарды мазақ етумен бірге, өтірік өлеңдерде алдымен балалардың, қала берді, ересек адамдардың ой өрісін кеңейтетін фантазия, қиял элементтері басым болып келеді. Қиял мен жорамал арқылы болмағанды болғандай етіп көрсететін. Өтірік өлеңдер халық драмасы сияқты көңіл көтеру қызметін атқарып, мазмұны түгелінен күлкіге, сайқымазаққа құрылады. Егер күлкінің өзі қайшылықтан, яғни бір затты, оның әдеттегі қасиетіне үйлеспейтін жағдайлармен көрсетуден туады десек, өтірік өлеңдер де осы тәсілдерге негізделген. Мұнда өз алдына,

<sup>172</sup> ОҒК қолжазба қоры. 1164а-бума, 4-дәптер.

<sup>173</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. Алматы, 1948. 297-б.

<sup>174</sup> Сонда.

өзімен өзі болып жатқан әрі анайы, әрі жабайы, әрі түсінікті, әрі қызық, күлкілі жағдайлар көп-ақ.

Аспанға алты жерден тіреу қойдым,  
Той қылып, мың масаны сонда сойдым.  
Жүрегін біреуінің төрт бөліп, жеп  
Нансаныз, өмірімде бір-ақ тойдым<sup>175</sup>.

М.Әуезовтің: «Махамбеттен соңғы ақындар, бұрынғы Бұқар жырау тұсындағы өлең сөзді ойға әкеліп түсірді. Бұлардың тұсында өлең ел өмірінің ұсақ салаларына тарауға айналды. Бұрынғы ауыл қазақ өмірінің ұлы құрсауын, үлкен ауданын сөз қылса, бұлардың сөздері, күндегі өмірдің ұсақтаған жамаушысы сияқты болып, жеке-жеке дертке арналатын болды»<sup>176</sup>, — деп тұжырымдағанындай, ХІХ ғасырдағы фольклорлық өлеңдерде негізінен ел ішлік мәселелер көбірек орын алып, халықтың тұрмысына, әдет-салтына енген өзгерістерге деген наразылығы, қазақтың байырғы тұрмыс-тіршілігін аңсау сезімдері бой көрсетіп отырды.

Сондай-ақ халықтың ішкі әлеуметтік жағдайы, бай мен кедейдің арақатынасы, байдың қытымыр сарандығы мен отаршылдармен ауыз жаласқан екіжүзділігі, кейбір кедейдің шаруаға қырсық, жалқаулығы да халық өлеңдерінде сынға алынып отырды.

Байларды кедей сағалап,  
Жақсыларды жағалап,  
Кедей біткен кер болды,  
Көкіректері әр болды.  
Ойлағаны зор болды.  
Мырзаларды іліктеп,  
Көбісі сылқым сор болды  
Қымызын ішіп байлардың  
Кәсіпке мойны бұрылмай,  
Іс істеуге жалығып  
Ұйқы да оған сор болды.  
Сөйте-сөйте еңкейіп,  
Қайсы бір кедей шер болды  
Сүйкімі кетіп байларға  
Бишаралар қор болды  
Кедейге нағып мал бітсін  
Бір Құдайдан сұрау жоқ

<sup>175</sup> Ғабдуллин М. Қазақ халқының ауыз әдебиеті. Алматы, 1958. 44-б.

<sup>176</sup> Әуезов М. Әдебиет тарихы. Алматы, 1991. 212-б.

Кәсіпке шұғыл бойұсынып  
Халалдықпен құрау жоқ<sup>177</sup>.

Немесе:

Өңшең кедей бірігіп,  
Іздегені бай болар  
Аңдығаны байғұстың  
Өсекпенен шай болар  
Ішсе көңілі жай болар  
Бір тойып бойдан кеткен соң  
Қарынбайдай бай болар  
Кәсібі сол олардың  
Ойлағаны харамдық,  
Іс қылмайды халалдық.

Халық лирикасының ертеректегі үлгілері 7-8 буынды болса, келе-келе он бір буынды өлеңдермен аралас күйде көрінеді. Бұл заңдылықты Б.Уахатов қазақ халқының өміріндегі өзгерістермен байланыстырып, 7-8 буынды өлең үлгілерін ел басына күн туған ауыртпалық тұстарда, он бір буынды өлеңдер күнделікті, алаңсыз бейбіт, еркін өмір тұсында туған деп есептейді.

Ғұрыптық өлеңде жеке адам сезімі ру мүддесімен тығыз тұтастықта көрінетіндіктен әрі топ болып орындалатындықтан онда ұжымдық сипат басым. Қоғам өзгерісіне сай уақыт өте келе жеке адамның жан сезім даралығына ұмтылыс басымдық ала бастайды. Мысалы: салтқа деген наразылық, қарсылық арқылы өлең тақырыбы мен түріне де өзгеріс енеді де, өлең әлеуметтік-қоғамдық ой айтудың құралына айнала бастайды. Қазақтың халық өлеңдерінің көлемі шағын болғанымен, өзіне тән композициялық құрылымы болады. Ең алдымен өлеңді айтушы өзінің ой-толғамының кіріспесінде өлең айтуды өзіне мәртебе көретіндігін баяндайды. Яғни алғашқы жолдарда кіріспе мен емеурін білдірілсе, 3-4 жолда ой қорытылады. Белгілі бір өлең өлшемі мен әуені бар бұл өлең түрінде көпшілік жиналған түрлі шаралардағы сәлемдесіп, тіл қатысудан бастап, қоғамның, елдің жағдайлары да тілге тиек етіледі.

Қай мазмұн, қай тақырыпты айтса да, өлеңші адам өзін-өзі мадақтап көтермелеп, сонан соң барып негізгі айтар ойға: өмір, дүние туралы толғаныстарда немесе өз басына түскен кедейлік, қорлық-зорлық пен қоғамдық, халықтың арман-тілегін бейнелейді.

<sup>177</sup> ОҒК қолжазба қоры. 859-бума, 4-дәптер.

Яғни әрбір өлең өзінше басталып, өзінше аяқталады. Демек, әу баста белгілі бір ғұрыпқа, салтқа байланысты туып, бірақ одан ірге ажырата келе жеке бір арна құраған халықтың лирикалық өлендерінің бізге жетуі дәрежесі әртүрлі. Оның негізгі мәселесі — адамның ақыл ой-еркіндігін, азаттық, бостандық сүйгіш ой-сезімін бейнелеуінде. Оның өзі сан-салалы сипат иеленгені көрінеді (тарихи, ғашықтық, салттық, т.б.).

Ел басындағы елеулі оқиғалармен бейнеленетін тарихи өлендер мен қатар шағын көлемді лирикалық өлендер де қабат дамыған. Тек маңызды әлеуметтік-тарихи мәселелер кең канат жайғандықтан, оларға көп көңіл бөлінбегендіктен бізге жетпеген сынайлы.

Ал ХІХ ғасырдағы лирикалық өлендерде халық тұрмысының күнделікті жайттары көбірек көрініс тауып, халықтың екі жақты әлеуметтік қайшылық қысымынан қиналған көңіл-күйі мен алдан күткен үміті бейнеленді.

Ал кеңес өкіметі тұсындағы өлендердің саяси-үгіттік мақсаты жаңа қоғамды мадақтау, оны орнықтыру жолындағы қызметке жұмсалды.

Яғни өлең жанрының даму эволюциясында салт өленнен лирикалық өлеңге, лирикалық өленнен кеңес дәуірінде туып қалыптасқан азаматтық немесе саяси-үгіттік өлеңге дейінгі даму, жаңару, жаңғыру жолдары танылады.

Жинақтай келгенде айтарымыз: халық көңіліндегі қайғы мен қасіреттің, қуаныш пен шаттықтың серігі болған халық өлендері көп түрлі, көп салалы жанр. Көне рулық замандағы ғұрыптық өлендерден бастау алып, жеке адам сезімін тереңдете суреттейтін лирикалық мән иеленген кезендер мен саяси-үгіттік өлендерге дейінгі аралықта жанрлық тұрғыдан жіктеліп, салаланып, тақырыптық ауқымы кеңейіп, әртүрлі даму жолдарынан өткен.

## § 10. Қара өлең

Қазақ арасында бас-аяғы тұтас, төрт тармақты, он бір буынды өлендерді қара өлең деп атайды. Оның үлгісі:

Үстіме бешпет кидім кіл қарадан,  
Ілгегін інжу-маржан кім қадаған?  
Алыстан арып-ашып келгенімде,  
Көзіңнен, айналайын, бір қараған, —

түрінде келеді.

«Қара өлең, — Шокан Уәлихановтың айтуынша, — төрт жолдан тұратын кәдімгі өлеңдердің бірі. Мұның әр шумағы өз алдына жеке бір идеяны баяндайды. Бұлар, көбіне, дауысқа салып, әнмен орындалады»<sup>178</sup>. Ал, академик В. Радлов мұны кішкене, шағын өлеңдер (маленькие песенки) дейді де, поэзияның бұл түрі, негізінен, суырыпсалы өнерін онша қажет етпейтін, біршама болса да, бұрыннан белгілі, үйреншікті сөздерді өлең етіп ұйқастыру кезінде қолданылатынын айтқан. «Мұндай жағдайда өлеңшінің жадында жатталып қалған екі жолды өлеңнің көптеген үлгілері дайын тұрады. Ал, негізгі айтар ойын үшінші, төртінші жолдарда баяндайтын болғандықтан, ол тек төртінші тармақтың ұйқасын ғана ойлап табады. Тегінде тұтқиылдан тұмаған өлеңнің алдыңғы екі жолы тек үндестік үшін ғана алынады да, өлеңнің мазмұнымен ешқандай байланысы болмайды»<sup>179</sup>, — деп жазады. В.А. Гордлевский: «Өлеңнің негізгі сарынына көшпес бұрын ақын алдымен әлдеқандай бір табиғат суретін немесе ел тұрмысынан бір тенеу тауып айтып алады»<sup>180</sup>, — дейді.

Бұл пікірдің құндылығы, тұңғыш рет қара өлеңнің алғашқы екі жолын «кездейсоқ», «мағынасыз», «жетім» жолдар деп карамай, оған сол өлең туған тарихи-этникалық ортаның алуан түрлі бітім-болмысынан, жай-жапсарынан хабар беретін дара бітімді поэтикалық ерекшелік ретінде қарайды.

Қара өлең қазақ фольклорының айрықша бір өнер түрі екенін жақсы аңғарған М. Әуезов бұл жанрдың екі түрлі ерекше сырын ажыратып: «Бір ауыз өлеңі екі үлгіге бөлінеді. Оның біріншісі — бастауыш түрі, ең оңайы — қайым өлең, екінші үлгісі — қара өлең»<sup>181</sup>, — деген. Шынында да, қара өлең мен қайым өлеңінің айтылу, орындалу формасында болмаса, өлеңнің жасалу жолдарында, өлең өлшемдерінде ешбір айырмашылық жоқ. Қайым өлең — қыз бен жігіттің бір-бір ауыз өлеңмен жауаптасу түрінде орындалса, қара өлеңде мұндай айтыс түрі болмайды. Бірақ екеуінің шығу тегі, үлгісі бір. Қара өлеңнің де, қайым өлеңінің де құрылысы — он бір буынды, төрт тармақты болып келеді. Әр шумақтың алдыңғы екі жолы ауыздан ауызға көшіп жүретін жаттанды, үйреншікті үлгілерден тұрады. Бұл бірде ер-тұрман, киім-кешек, дүние-жиһазды бейнелесе, енді бірде елдің көші-қонын, төрт түлік мал, табиғат суретін

<sup>178</sup> Уәлиханов Ч. Ч. Собр. сочинений. Алма-Ата, 1961. Т. I. С. 199.

<sup>179</sup> Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в южной Сибири и Джунгарской степи. СПб., 1870. Т. III. С. XXIII.

<sup>180</sup> Этнографическое обозрение. 1908. № 4. С. 85.

<sup>181</sup> Әуезов М. Шығармалары. Алматы, 1969. Т. II. 430-б.



сөз етеді. Демек қара өленнің де, қайым өленінің де әр шумағының алдыңғы екі жолы негізгі айтылар ойға қатысы жоқ, жаттанды өлең тармақтарынан тұрады. Тыннан туатыны тек соңғы жолы ғана. Оның өзінде де үшінші жол ұйқаспай, алдыңғы екі жолмен тек төртінші жол ғана ұйқасып келіп отырады.

Ал, осы секілді ортақ қасиеттер қара өлең мен қайым өленді шығарып, таратушылардан да байқалады. Бұлар әдеттегі үлкен айтыстарға, ас пен тойларға қатысып жүретін от ауызды, орақ тілді ақындар емес, көбіне қыз-жігіттердің қызықты қынаменде отырыстарында ән салып, өлең айтатын жаңа талап жастар. Сондықтан бұлардың ішінде домбыра тарта білгені домбырамен, ал, домбыра тарта білмегендері ағаш октауды домбыра орнына ұстаған болып, айта береді. Тіпті, ат үстінде, айдалада келе жатып та, қолындағы қамшының сабын домбыра қылып, өлең шығарған әзілқой жастар аз болмаған.

Академик М.Әуезов қайым өлеңін бөдік, жар-жар алуандас әдет-салт айтыстарының қатарында тұрған аса ескілікті өлең түрлерінің бірі дейді. Міне, соған қарағанда қара өлең мен қайым өлең бір тұста шыққан болу керек. Мұның дәлелін «қара өлең», «қайым өлең» деген атаулардың жиі, қатар қолдануынан да байқауға болады.

Болғанмен малға жарлы, тілім шешен,  
Жасымнан қара өленге болдым көсем...  
...Қара дауыл өленді әркім айтар,  
Қайым өлең айтпаққа бар ма жайың<sup>182</sup>, —

деп келетін жолдардың мазмұнынан бұл өлеңдердің түп-төркіні бір екенін көреміз.

Тегінде, қазақ жұрты қара өленге жүйрік. «Өленді мен айтамын екіленіп, Жалайды қой баласын мекіреніп» деп басталатын екі жол өленді айтпайтын қазақ кемде-кем-ақ шығар. Халық арасында: «қара өлең — нағашы атам, мен соның жиені едім» — дейтін әзіл сөздің де бір шындығы бар.

Мен өзім кішкенедең қаршадаймын,  
Бастаған керуенді наршадаймын.  
Несіне айтар сөздің кідірейін,  
Келгенде қара өленге шаршамаймын<sup>183</sup>, —

<sup>182</sup> ОҒК қолжазба қоры. 869-бума, 30-дәптер.

<sup>183</sup> ӘӨИ қолжазба қоры. 364-бума, 2-дәптер.

деуі кара өлеңнің ертеден шығарылған, жұртқа таныс, үйреншікті түр екенін және мұны ойын-сауық үстінде өлең айтуға ебі бар екінің бірі орындай алатынын дәлелдейді.

Сөйтіп, кара өлеңнің сегіз түрлі ерекшелігі байқалады. Бірінші – кара өлеңнің құрылысы қашанда он бір буынды, төрт тармақты болады; екінші – осы өлеңнің 1-2-4 жолдары ұйқасады да, 3-жолы ұйқаспай, бос қалады; үшінші – кара өлеңнің әр шумағында жеке бір ой (идея) айтылады; төртінші – әр шумақтың алдыңғы бір не екі жолы негізгі айтылар оймен тікелей байланысты болмайды, сырт тұрады; бесінші – кара өлең көбіне жұртқа таныс, көп құлағына сіңген, жарым-жартысы жаттамалы жолдардан, теңеу, салыстырулардан тұрады; алтыншы – кара өлең ойын-сауық үстінде айтылатын болғандықтан, мұнда үлкен, күрделі мәселелер қозғалмайды, тек жиналған жұртты көңілдендіріп, күлдіруді көздейді; жетінші – кара өлеңнің қосалқы жолдары негізінен халықтың тұрмыс-тіршілігінен, әдет-ғұрып, жора-жосығынан туған түсініктерді арқау етіп, табиғат дүниесін суреттейді; сегізінші – кара өлең қалың көпке әбден мәлім ән әуенімен орындалады. Сондықтан белгілі бір мелодия сазына кез келген кара өлеңді ыңғайлап, айта беруге болады.

Сондай-ақ, кара өлеңнің міндетті түрде қайырма қосу арқылы айтылатынын да ерекшелік деп айтуға болады. Және бұл қайырмалар өз алдына дербес өмір сүріп, өлең айтушының жадында жүреді де, кара өлеңді айту барысында әртүрлі қисынға орай, әннің ырғағына байланысты ұрымтал қосыла айтылып отырады.

Міне, кара өлеңнің табиғатына тән негізгі қасиеттер осылар. Мұның мысалы:

Барады аулым көшіп даулы құмға,  
Құрықтың мұз қатады баулығына.  
Бір жұмыс екі қолға қиын емес,  
Денемнің қуанамын саулығына<sup>184</sup>.

Ауылдан шығушы едім ертеңменен,  
Ақ қайың, қызыл ескек, желкенменен.  
Кетпейді тұрсам ойдан, жатсам түстен,  
Жастағы өткізген күн еркемменен<sup>185</sup>.

Қараша күз қайтады қатқак болып,  
Қалады көл суалса, батпақ болып.

<sup>184</sup> Сонда, 144-бума, 8-дәптер.

<sup>185</sup> Сонда.

Ақ кербез отыр ма екен, жатыр ма екен,  
Аққудай көлге қонған аппақ болып<sup>186</sup>.

Осы мысалдарда жоғарыда біз атаған қасиеттердің бәрі де бар. Демек қара өлеңді буынының он бір, тармағының төртеу болуына қарап, әдебиет тарихында мұны «қара өлең құрылысы», «қара өлең өлшемі» деген. Бірақ бұл үлгімен жасалған дүниенің бәрі бірдей қара өлең бола бермейтінін де ескеру керек.

Сөйтсе де, он бір буынды өлең өлшемі қазақтың халық өлеңдерінің негізгі өлең өлшемі екенін және түп-төркіні халықтың күнделікті тұрмыс-тіршілігінде, әдет-ғұрпында, дағдылы жора-жолында жатқанын проф. М.Ғабдуллин былай түсіндіреді: «Он бір буынды өлең жорық, аттаныс, шабыс картиналарын суреттеуге, оқиғаны түйдектете, жырдағыдай желдірме күйінде айтуға ыңғайсыз, оралымсыз»<sup>187</sup>, — дейді. Бұдан әрі ғалым «Қобыланды батыр» эпосынан мысалдар келтіріп, он бір буынды өлең құрылысымен берілген эпизодтарды атайды. «Тұрмыс-салтқа байланысты әңгімелер айтылатын болса, онда өлең түрі де өзгереді, мұндай жағдайда жырдың орнына он бір буынды қара өлең қолданылады»<sup>188</sup>, — деп, әдет-салт өлеңдерінің біразы қара өлеңнің сыртқы түр, құрылысын пайдалану арқылы жасалатынын айтады. Бұдан, әрине, қара өлең өлшемі жалпы халық өлеңдерінің қай түріне болса да, жаттығы жоқ, ортақ өлең өлшемі екенін көреміз.

Қазақтың қара өлеңдері жайында М.Әуезов, Е.Ысмайылов, Қ.Жұмалиев, Б.Кенжебаев, Ә.Тәжібаев, З.Ахметов, Ы.Дүйсенбаев, тағы басқалардың айтуына қарағанда, үйлену салт өлеңдері мен мұң-шер өлеңдері белгілі бір әдет-ғұрып, жора-жосық үстінде туған да, қара өлеңдер жас желең қыз-бозбалалар бас қосқан әртүрлі ойын-сауық отырыстардың кезінде дүниеге келген. Ал, қазақта қыз-келіншектер жиналып, қызық құратын той-томалақ өте көп болған. Қыз ұзатып, келін түсіру, жаңа туған жас баланың шілдеханасын тойлау секілді, қой күзету, бие байлау, киіз басу, ши тоқу жұмыстарында да қыз-келіншектер жиналып келіп, көңіл көтеріп, ән салатын, өлең айтатын болған<sup>189</sup>. Ал, қыс қысымшылығынан құтылып, жазғы жайлауға көшіп-қонудың өзі де үлкен мереке.

<sup>186</sup> Сонда, 464-бума, 1-дәптер (Мұрат Құсниевтің жинаған материалдарынан).

<sup>187</sup> Ғабдуллин М. Қазақ халқының ауыз әдебиеті. Алматы, 1958. 318, 320-б.

<sup>188</sup> Сонда.

<sup>189</sup> Семей қазақтарының әдет-ғұрпы // «Русский вестник». 1878. № 9. С.25-40.

Ойын-тойда ұшқыр ойлы айтқыштар бас қосып, түрлі тақырыпты кара өлеңге арқау етеді. М.Әуезов кара өлеңнің бұл үлгілерін «Тау өлең», «Су өлең», «Жер өлең»<sup>190</sup> деп, тілге тиек еткен тақырыбына орай атап, соза беруге болатынын айтып кеткен. Бұларға «Ата өлеңі», «Шай өлеңі», «Ет өлеңі», «Қоштасу өлеңін» де қосуға болады. Мұндайда сол орта ғана түсінетін астарлы теңеулер, ұшқыр ойға ғана ілінетін тапқырлықтар тыңдаушы жұртшылықты үйіре еліктіріп отырады.

Қара өлең адам қоғамындағы барша өмір салтының, салт-дәстүрінің, моральдық-этикалық нормаларының, сұлулық туралы таным-түсініктерінің, сезім күйлерінің поэзиялық үлгісі сияқты сан-саналы тақырыпты. Мәселен:

Мына заман қай заман соқта заман,  
Мұнан басқа қызығың жоқ па, заман,  
Мұнан басқа қызығың жоқ болса егер,  
Ойнап-күліп қалайық тоқта, заман, —

деген жолдарда өмірдің ауыр-тауқыметін белшесінен кешіп жүрсе де, мойымайтын, сол ауыр-тауқыметке өзінің оптимистік рухын, сергек те сезімтал көңілін қарсы қоя алатын адамның тұлғасы тұрса,

Жолықсан біздің жақтың тентегіне,  
Өмірдің карамайды келтеңіне,  
Қонаққа жалғыз атын сойып беріп,  
Жүген ұстап қалады ертеңіне, —

деген шумақ көшпелі тұрмыстың өмір сүру тәсіліне айналған салт-дәстүрін танытады. Одан әрі ұласып, тұтас этникалық рәсімнің орныққан нормасын білдіреді.

Бойың түзу мылтықтың теміріндей,  
Көзің кара ағаштың көміріндей,  
Жақсыменен бір болған жалғыз сәтің,  
Жаманның өтіп кеткен өміріндей, —

деген жолдары әрі қазақ қызының бітім-болмысына тән ортақ сұлулықты образды теңеумен тап баса елестетеді. Бұдан басқа:

<sup>190</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. Алматы, 1960. 1-т., 1 к., 684-б.

Ауылым көшіп барады таудан асып,  
Таудан асқан бұлттармен араласып.  
Алыс ұзап кеткенде, беу, қарағым,  
Ақ қағазбен жүрейік амандасып, — десе,

тағы бірде:

Белбеуім белімдегі он екі кез,  
Шетіне әсемдікпен салдырдым жез,  
Жолымды Құдай менің оңдайды екен,  
Жанына жақсылардың келіпін кез, —

деп те көңіл-күйін толғайды.

Қағаздың қасың сұлу сиясындай,  
Тоғайдың мойның ұзын миясындай,  
Қолымды қайтсем саған жеткіземін,  
Сұңқардың жатқан жерің ұясындай, —

деген шумақ қыз көркіне үздігіп отырған жігіт былай тұрсын, сол суреттей сұлулыққа өзгені де күмәнсіз сендіре алса, сендіре отырып, көрікті қыздың оңай олжа, жеңіл сауға бола қоймайтынын қиядағы сұңқардың ұясына теңеп, бір гәпті сездіріп қойса, одан әрі бәлкім, жігіттің шыққан жері сай келмей ме екен, әлде қолы қысқалықтан мұратына жете алмас па екен дегізгендей тындаушысын, тіптен, қобалжыта түседі.

Қара өлең еш уақытта шектен шықпайды, өзі дүниеге келген өмір салтының барша түсінік-қалыбын аттап кететіндей мінез көрсетпейді. Қазіргі кейбір өлеңдердегідей «Мен жұмыр жердің лүпілдеп соққан жүрегімін» немесе «Мен аспан мен жердің тірегімін» дегендей нақтылы өмір шындығынан алыс, асқақ патетикаға әсте бой алдырмайды.

Әрине, қарапайымдылықты қарабайырлықпен әсте шатастырмау керек.

Қара өлеңде ең мол кездесетін тақырып — махаббат, ғашықтық тақырыбы. Адам сезімінің осынау ғажайып қыры қара өлеңде ұдайы халықтың орныққан талғам-талабы өресінде ғана тілге тиек болып отырады. Ғашықтықты білдіретін сағыныш, аңсау, тілек-талаптар, сыны мол шарттар, адалдық пен кісіліктің үлгілері, мінез-бітімі, тіптен, киім кию үлгісіне дейін барша қасиеттерге, ең алдымен, халық талғамы — төреші. Бұл орайда қара өлең айтушы-тындаушыны эстетикалық әсерге бөлеп қана қоймайды, сол қара өлеңді тындаған әлеуметтік ортаны реттеуші, пиғыл-ниетін тұтастандырушы, идеа-

лын біріктіруші қызмет атқарады. Қара өлеңді өміршең ететін де, қанатты өнер деңгейіне көтеретін де қасиет — осы. Кез келген әнші суырылып шығып:

Ой, Алтай, басың биік, шөбін сұйық,  
Ойнайды бауырында арқар, киік.  
Кір жуып, кіндік кескен, қайран Алтай,  
Кетеді сені ойласам ішім күйіп, —

деп, шырқап қоя берсе, бұл өлең еш уақытта сол әншінің ғана сезімі болып қабылданбайды. Асыл өнерді дүйім жұрт иемденіп, ортақ сезімнің игілігіне айналдырады. Әрине, нағыз өнердің парқы мен нарқын білетін әркім-ақ бұған таң қалмайды. Солай болуға тиісті екенін біледі. Алайда, қара өлеңнің ең бір типті қасиеті жанағы жақсы әнді тындағандағы көпке ортақ сезім-күйі бар, сол әрбір субъектіні жеке басының мұны мен сырындай тебірентеді. Бұл қасиет жазба әдебиетте, фольклорлық әдебиеттің кейбір жанрларында бола бермейді. Оларда тарихи белгілі жағдай суреттеліп немесе тарихи болған адамның сезім-күйі мен бастан кешкен оқиғасы нақтылы көрініп тұрады. Оқушы-тындаушы мұндай шығармаларға сырт көз ретінде қарап отырып, жақсысынан үйренеді, жаманынан жиренеді. Ал, қара өлеңде әркім өзінің ғана арман-мұнын жеткізіп отырғандай сезімге бөленіп, әрі тындаушысын ұдайы құптайтын күйге түсіріп отырады. Мұның сыры көшпелі өмір салтында әлеуметтік-мәдени идеалдық біртұтас болғандығынан.

Алты ай қыс біріне-бірі қатыса алмай, сағынысып, сарғайған жастардың көрісуі көңілді ойын-сауық, ән мен өлең базарына ұласатын. Міне, осындай шақтарда өлең шығарып, әзіл-қалжың айтып, сауық құрудың соңы қыз бен жігіттің бір-бірімен ұғынысып, табысып кетуімен аяқталған. Мұның мысалын қазақтың ескілікті өлең-жырларынан да көруге болады. Жібек пен Төлегеннің, Қозы мен Баянның, Әлібек пен Айманның алғаш кездесулері осындай әзіл-күлкілі өлеңдер айтудан басталады.

Қазақта қара өлең шығарып әдеттенудің, жастарды өлең-жырға баулудың әртүрлі жолдары бар. Бұл, әсіресе, асық иіру, қолсоқпақ, хан жақсы сияқты талай көп ойындарды ойнаған тұстарда ерекше байқалады. Мысалы, асық иіру ойынында асығы жығылып қалған жігіт ойынды басқарушының жазасынан:

Базардан алып келген тайлы бие,  
Демесең құтыны еркек сайлы бие.

Асығым алшы иірген дейді шіге,  
Бетіне пәстәуйдің майлы күйе<sup>191</sup>, —

деп, бір-екі ауыз өлең айтып, құтылады. Айтпаса, бес арық, бес семіз камшы алады немесе теке болып бақылдап, ойын басқарушыны арқалау жазасына кесіледі.

Қазақ ойын-сауықтарының тағы да бірі — «Хан жақсы ма?» ойыны. Ойынның тәртібі бойынша хан мен ханша және бір уәзір сайланады. Жастар бір қыз, бір жігіттен араласып отырады. «Хан» жігіттерді кезекпен шақырып, өлең айтқызады. Өлеңдері бірін-бірі қайталамайтындай болса, әрі айтушы оны қызықты етіп орындап берсе, «хан» жігітті таңдаған қызының жанына отырғызады. Ал, өлең айта алмаған жігіт өлеңдерінің төлеуін не ақшамен, не затпен өтейді. Оны да өтей алмаса, қыздар арасынан қуылып, «алты қатынның абақтысына» жіберіледі.

«Хан бұйрығымен» айтылатын өлеңдердің түрлері мынадай: бұйрық бойынша ақын жігіт әуелі ханды, онан соң ханшаны, сосын уәзірді мактап, үш ауыздан тоғыз ауыз өлең айтуға тиісті. Содан кейін қасындағы екі қызды көтеріп тұрып, әрқайсысына арнап, үш ауыз өлеңді және де айтады. Бұдан соң ығи жанды заттардың атын қосып, үш ауыз, жансыз заттардың атын қосып, үш ауыз өлең шығару міндетін өтейді. Онан кейін барып үш ауыз өтірік өлең ойлап табады. Ақыр аяғында, үш ауыз «кер өлеңмен» құтылады. Кер өлең айту былай болады, мәселен:

Базардан алып келген шай тостаған,  
Тар жерде қиын екен ән тастаған.  
Шешеннен сені тапқан, айналайын,  
Бәйгеден келген кердей ойқастаған, —

деген өлеңді керісінше:

Бәйгеден келген кердей ойқастаған,  
Шешеннен сені тапқан, айналайын.  
Тар жерде қиын екен ән тастаған,  
Базардан алып келген шай тостаған, —

деп айтса, кер өлең болып шығады<sup>192</sup>.

Қазақ ескілігінде жастардың басы құралып, қынаменде ойын-

<sup>191</sup> ОҒК қолжазба қоры. 1082-бума, 1-дәптер.

<sup>192</sup> Мұқанов С. Таңдамалы шығармалар. Алматы, 1955. 1-т. 429-435-б.

сауықпен жүретін көңілді отырыс-жиындары көбіне елдің жазғы жайлауға шығып, малымен малы, жанымен жаны араласып кететін қызықты бір шақтарда өтетін. Мұндай кездерде ағайын-туыс, ауыл-аймақ бір-бірімен шұркырасып көрісетін де, оны жастар жағы өзінше пайдаланатын. Бұрыннан бір-біріне көзі түсіп, көңілдері күпті болып жүрген қыз бен жігіт осындай сәт үстінде амандық-саулық сұрасып, сөз тастасып, сағыныштарын басатын. Міне, сондай «Амандасу» аталатын өлеңнің бір түрі мынау:

Жігіт:

Бұдан былай көрінген хабар асу,  
Түйе тайып, жығылған жаман асу.  
Көрмегелі көп айдың жүзі болды,  
Бұрынғыдан қалыпты амандасу.

Қыз:

Жылқы айдаймын көшкенде жалбаспенен,  
Орған жілік бітеді жамбаспенен.  
Көрмегелі көп айдың жүзі болды,  
Ауыл-аймақ аман ба, мал-баспенен<sup>193</sup>.

Амандықтарын айтып, есен-саулықтарын сұрасып болған соң қыз бен жігіт енді өздерінің ата-тегін, сол ата ішіндегі білікті, батыр, бағылан адамдарын атап, өлеңге қосады. Қазақта мұны «Ата өлеңі» дейді.

Жастар дастарқан үстінде де қарап отырмайды. Шай құйылған кесені біріне-бірі ұсына отырып, өлеңге кіріседі. Өлеңді бастайтын көбіне қыздар болады. Мысалы, қыз:

Ендеше езек-безек, езек-безек,  
Бөрнекейдің бойынан тердім тезек.  
Төртеуара келіпті бір шыны шай,  
Кел, төртеуіміз ішейік кезек-кезек<sup>194</sup>, —

деп, қолына тиген шай кесені жанында отырған жігіттерге ұсынады. Бұған жігіттер өлеңмен қарым қайтаруы керек, әрі бағанадан бері айта алмай отырған ой ұштығын да сездіруге тырысады.

Ендеше оқпа-соқпа, оқпа-соқпа,  
Басында жүйрік аттың күміс нөқта.

<sup>193</sup> ОҒК қолжазба қоры. 1073-бума.

<sup>194</sup> Сонда.



Алайық ұсынған соң кесенізді  
Қарызы шайыңыздың бар ма, жоқ па?

Бұған қыздың берер жауабы да әзір. Қыз:

Дегенге мұсылманым, мұсылманым,  
Тар жерде өлең тапшай қысылғаным.  
Шайымның сізге берген қарызы жоқ,  
Сыйлас құрбы болған соң ұсынғаным, —

дейді. Ұсынылған шайды шыдамсыздық жасап, кім бұрын татып қойса, сол әзіл-күлкіге ілігеді.

Апырмай, мына шіркін дарбаң екен,  
Түк татпай, өз үйінен талған екен.  
Алмай жатып кесені ұрттап жатыр.  
Кешіксе енді өлуге қалған екен!<sup>195</sup>

Отырған жұрт қыран күлкіге батып, «Шай өлеңін» де осындай қызықпен аяқтайды.

Жастар шай жиналған соң да өленді әрі жалғастыра береді. Олардың әрқайсысы қай жерде туып, қай тауды қыстайтынын, қандай көлді мекендеп, қай өзен суды сағалап, жайлайтынын баяндайтын «Тау өлең», «Су өлең», «Жер өлең» деген өлеңдерді айтуға ауысады. «Су өлеңнің» бір мысалы:

Жетісудың бірі — Іле, басы — Текес,  
Байынқол, Қакпақ өзені оған тіркес.  
Қарқара, Кеген, Нарын, Шелек, Түрген,  
Қаскелең, Күрті, Талғар о да еншілес.

Екіншісі — Қаратал, басы — Шажа,  
Шажадан Көксу аққан сарқырама.  
Текелі, Тентек, Быжы тағы да бар,  
Олар да қосылады Қараталға<sup>196</sup>.

Той-думан қызып, ойын-күлкілері жарасқан кезде ет пісіп, табақ тартылады. Жастар мұны да қалжыңмен өткереді. Әркім өз табағынан дәм татқызбақ боп біріне-бірі сарқыт ұсынады. Сарқыт

<sup>195</sup> Сонда.

<sup>196</sup> Лениншіл жас (газет). 1971, 9-қыркүйек; Мұсағұл Жолбаевтың айтуынан жазып алған Н. Базарқұлов.

алған адам етін төлеуі деп өлең айтады. Мұны ел ішінде «Ет өлеңі» дейді.

Енді той, думан аяқталып, жастардың айырылысар шағы да келеді. Мұндайда біріне-бірі ынтыққан қыз бен жігіт кездесер күндерін белгілеп, уәде байласып қалуға тырысады да, әзілі аралас өлең айтады. Сонда қыз бен жігіттің айтатын өлеңінің төркіні мынандай болып келеді:

Астыма мінген атым бұқпа қара,  
Шаң тисе ақ бетіңе, ыққа қара.  
Ендігі туар айда мен келемін,  
Танырсың дауысымнан шыққан дара<sup>197</sup>.

Мұндайда бұрыннан айттырылып, не құда түсіп қойған жеріне көңілдері толмай, наразы болып жүрген қыз бен жігіт тәуекелге бел байлап, сол алғашқы кездесудің өзінде-ақ сыр ашысып қалады.

Қолында жылқышының ақтан құрық,  
Ат міндім күрең төбел баптандырып.  
Қайырылып ақ тамақтан бір сүйдірші,  
Орнындай түйнеменің дақ қалдырып<sup>198</sup>, —

деп, ғашықтық сезімін де сездіріп қояды.

Қара өлеңнің ел ішіне мейлінше кең тарауы және ұдайы тоқтаусыз тасқындап туып отыруы әркімге-ақ өз сезім-күйін жеткізетін шумақтарды қиналмай теріп айтуына мүмкіндік береді. Өмірде сан соқтырып, қапы қалдыратын сәттері де баршылық. Мәселен, мың сан себеппен сүйгеніне қосыла алмаған ару қыз өзінің арыз-арманына қара өлеңді дәнекер етіп:

Мен едім ертеменен қозы ағытқан,  
Сен едің ақ боз атпен орағытқан,  
Түскенде сен есіме сүйген сәулем,  
Көл болып көздің жасы сорағытқан, —

деп шырқар еді.

Сонда қыз тағдырын көзімен көріп, ішімен сезіп отырған тындаушы жұрт бұл өлеңді сол қыздың жүрек зарындай қабылдайды.

<sup>197</sup> ӘӨИ қолжазба қоры. 57-бума.

<sup>198</sup> Сонда.

Сөйтіп, түнімен той тойлап, өлең айтқан ауыл жастары таң саз бере тарқаса бастайды. Бірақ көңілдері жарасып, бағанадан бері бауыр басысып қалған қыз бен жігіт бірін-бірі қимап, дәл айырылысар шақ үстінде де қош-қошын айтып калуға асығады. Міне, сондай айырылысу үстінде айтылатын «Қоштасу» өлеңінің бір түрі мынау:

Қыран бүркіт ұшады қыр айналып,  
Қызыл көрсе, шықпайды шыр айналып.  
Қайда жүрсен, жан қалқа, қош-аман бол,  
Кім бар, кім жоқ келгенше жыл айналып.

Немесе:

Қаршығанын ұясы қау ұстайды,  
Балапанын шақырып, дауыстайды.  
Ғашық болып қосылған, қарағым-ай,  
Қош есен бол, ауылын алыстайды<sup>199</sup>.

Қысқасы, қара өлеңнің әр шумағы — әзілі жарасқан қыз бен жігіттің алғашқы танысу, ұшырасу сәттерін суреттейді, кейде сүйген қызына бір кездесуді армандаған жас жігіттің жан сезімін баяндайды, өмірдің жақсылы-жаманды жайларын айырып, ақыл-кеңес айтуға арналады. Және соның бәрі бұрыннан белгілі, үйреншікті тақырыпты қозғағандықтан, бұл өлеңдер бірінің-бірі көшірмесі сияқты, кейде, тіпті, бірін-бірі қайталап та жатады. Демек қара өлең көбіне қыз бен жігіттің арасындағы ғашықтық, сүйіспендік сезімдерді суреттейді. Сондықтан мұны, негізінен, ойын-сауық үстінде айтылатын жастар өлеңі десе де болады. Бірақ қазақта екі жастың жүрек тебіренісіне арналған өлең түрі жалғыз бұл емес. Қайым өлең, күлдіргі өлең, ән өлең дегендер де осы топқа жатады.

Қара өлең ауызша шығып, тараған халықтық шығармалардың ең молырағы да, көнесі де. Олай дейтін себебіміз, қара өлеңнің стилінде тым ерте заманның теңеу, салыстырулары, суреттеу, бейнелеу әдістері бар. Соның бірі — қара өлеңнің қосалқы жолдары.

Рас, қазақ арасына кеңірек тараған осы қара өлеңдердің сыртқы жасалу үлгісіне, ұйқасына қарап, мұның алдыңғы екі жолын тіптен мағынасыз екен деп ойлауға болмайды. Ара-тұра айтылатын «Әриайдай дегенге әриайдай», «Ендеше езек-безек, езек-безек» деген сияқты бірлі-жарым мағынасыз тармақтар болмаса, қара өлеңнің қосалқы жолдары, негізінен, халықтың күнделікті тұрмысынан, көшпелі өмірдің көп белгі суреттерінен тұрады.

<sup>199</sup> Сонда.

Қай беткей, мына беткей, қоба беткей,  
Мал кайда ер жігітке талап етпей<sup>200</sup>.

Ауылым көшіп барад көл қиялап,  
Көрмейді көл қызығын қаз ұялап<sup>201</sup>.

Жылқыда ерен жүйрік сарым болса,  
Түйеде қызыл бұйра нарым болса<sup>202</sup>.

Жапалақ жалт-жұлт етіп ұшар сайдан,  
Лашын күс жетіп, ілер әлдеқайдан<sup>203</sup>.  
Әуеде бір жұлдыз бар темірқазық,  
Бәйгеден ат келеді бауырын жазып<sup>204</sup>.

Сен кидің ақ көйлекті қос етектеп,  
Мен келдім ақ боз атты бос жетектеп<sup>205</sup>, —

деген қосалқы жолдар бірде қазақ халқының көші-қонын, кең жазық сахарасы мен айдын көл, асқар тауларын, енді бірде төрт түлік малының қасиет-қадірін, киген киімінің үлгісін, аңшылық, саятшылық өнерінің қызығын бейнелеп, көз алдымызға келтіреді<sup>206</sup>. Бұлай етпесе, қазақ өленінің бас-аяғы құралмайды, айтайын деген ойының түйіні табылмайды. Сол түйін — халық өмірі, ел тіршілігі, атадан балаға, ұрпақтан-ұрпаққа мұра болып келе жатқан әдет-ғұрып, жора-жосығы. Мұнсыз айтылған өленді қара өлең, қазақ өлеңі деп ен таға қою да екіталай.

Қара өлең көз көріп, көңіл жарасып отырған сәттің ғана өлеңі емес, ол шалғайда жүрген дос-жаранның, ағайын-туғанның, сырлас ғашықтардың арасын сәлем хат болып та жалғастырады.

Құлағыма салғаным алтын сырға,  
Таң алдында шық тиер балтырыма,  
Уәденің құлы боп күтіп жүрмін,  
Сәлемімді айта бар жарқыныма.

<sup>200</sup> Сонда, 364-бума, 1-дәптер.

<sup>201</sup> Сонда, 142-бума, 8-дәптер.

<sup>202</sup> Сонда.

<sup>203</sup> Сонда.

<sup>204</sup> Сонда, 144-бума, 8-дәптер.

<sup>205</sup> Сонда.

<sup>206</sup> Кендібаев Ф. «Қазақтың халық лирикасы» атты филология ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін жазылған диссертациясында жан-жақты сөз болған. ОҒК қолжазба қоры. 845-бума.

Осы өленді той үстінде айтқан қыздың бұл «Сәлем өленді» кім арқылы құлаққағыс етіп айтқаны, оны кімге жеткізу керектігі сол ортада мейлінше түсінікті болғаны ешкімге де шәк келтірмейді. Бұл өленде мұнан да гөрі мәнді бір қасиет бар. Ол — қыздың зерделігі, адалдығы, айтқыштығы! Құлағына салған алтын сырғасы — сол баяғы сүйген жігітіне уәде берген қалпын, салтанат-сәнін бұзбай, күтіп жүрген адалдығын айтқаны. Тілімізде «Алтын өзі теңдесті іздейді екен» деп келетін мәтел бар. Ал, тәніне тиген таңғы шық — пәктігі үшін тартып жүрген жан азабы, сағынышы, махаббаты. Дәстүрлі таным-түсінік бойынша су — ғашықтықтың, өмірдің символы. Ою-өрнегіміздегі «су» деп аталатын жолақтың киелі саналатыны сондықтан. Егер сол таңғы шық — таңғы қырау немесе мұз түрінде айтылса, онда ғашықтық сезімнің сөнгені, өмірдің өшкені. Тіліміздегі «Жүрегім мұз боп қатып қалды», «Қайғы тоңы жібіді» дегенде қайғы-қасіретті білдіретін немесе «Көңілім судай тасыды», «Суын тапты» дегенде қуаныш-шаттықты білдіретін тіркестер көне ұғым-түсініктен қалған нышандар. Демек ару қыздың «Сәлем өленіндегі» тәніне тиген таңғы шықты естіген жігіт кеудесінде жаны болса, ғашығына құс болып ұшып, жетуге тиіс. Осынау символдық астарға қоса ару қыз «уәденің құлы болып жүргенін» бүкпесіз, ашық айтқандай болады. Дәстүрлі ұғымымызда уәде — Тәңірінің немесе Құдайдың бір аты деп қабылданған. Демек қыздың бұл тіркеспен де астарлап, өздері ғана түсінетіндей етіп айтып отырғаны — әлі арымды таза сақтап жүрмін дегені. Міне, бір ауыз қара өлеңнің бойындағы халық болмысымен сабақтасып жатқан қасиеті осындай.

Қазақтың қара өлеңі сияқты қысқа да қызықты шағын өлендердің үлгісі дүниежүзіндегі көптеген елдердің фольклорынан да байқалады. Мысалы, жапондықтардың «хокку», индонезиялықтардың «пантун», скандинавиялықтардың «квазура», түріктердің «мани», орыстардың «частушка», өзбектердің «кушик», тәжіктердің «рубой», «баит», «ашуласы» осы тектес, бірде екі, бірде үш, бірде төрт жолмен аяқталып отыратын қысқа өлең түрлері. Тәжіктің көрнекті фольклорист ғалымы Р.Амонов бұл өлендерге тән негізгі ерекшелік оның қысқалығында, адам сезімінің нәзік пернелерін дәл тауып, соны шағын формаға сыйғыза білуінде, әртүрлі тұспал, метафора, символ, синоним, эпитеттерінің байлығында дейді<sup>207</sup>.

<sup>207</sup> Амонов Р. Таджикская народная лирика. Автореф. дисс. на соискание ученой степени доктора филологических наук. Душанбе, 1968. С. 8-9, 61, 99.

Татардың белгілі фольклортанушысы Ғали Рахим: «Біздің жырларымыз әр уақыт қысқа ғана, төрт жолды жырлар болады. Әркім өзінің айтқысы келген ойын сол төрт жолмен тәмәмдайды. Егер ол кісі екінші бір жыр жырласа, ол жыр енді әуелгісіне жалғанбайды, бүтіндей екінші нәрсе жайында болады, екінші мағына алады», — десе, Хамит Ярми біздің төрт жолды шағын өлеңдеріміздің бірінші екі жолы мен соңғы екі жолының арасында мағына жағынан ешқандай байланыс болмайды деп жазады<sup>208</sup>.

Ал, қырғыз бен қарақалпақта, өзбек пен ұйғырда қазақтың қара өлеңіне ұқсаған өлең үлгілерінің бар екенін мына мысалдардан-ақ көруге болады.

Өзбекте:

Ақ киік қайда жүрер тау болмаса,  
Қызыл гүл қайда бітер бау болмаса.  
Ер жігітке жаман іс кедейшілік,  
Сүйген жарын алуға пұл болмаса<sup>209</sup>.

Қарақалпақта:

Дарияның ортасында еккен тал бар,  
Үстімде ақ сүп көйлек, мақпал шалбар.  
Жан ағам, түскенінде сен есіме,  
Шықпаған көкіректе шыбын жан бар<sup>210</sup>.

Қара өлең әнге салынып айтылғандықтан да оның қайырмалары формалық жағынан мейлінше алуан түрлі болып келсе, мазмұны негізгі шумақтың шашбауын көтеруге, астарлы ойды ұштай түсуге қызмет етеді. Қара өлеңнің көп ретте символмен, емеурінмен немесе астарлы образбен айтылатын ойлары қайырма арқылы діттеген жеріне жетіп, мағынасы артып, эмоциялық әсері күшейіп отырады. Қайырманың да өлеңдік қасиетінде қара өлеңдегідей силлогизмдер, образды параллельдер, мимемалық мәндегі сөздер, әсіресе, вокализдер мейлінше мол ұшырасады. Алайда, қара өлең тек қана силлабикалық жолмен, міндетті түрде он бір буынды, төрт тармақты болып, ұйқасы *a-a-b-a* түрінде түзіліп отырса, қайырмаларда бұл сияқты формалық үлгі мүлде сақталмайды. Қайырма формасы негізінен ән-әуеннің бітіміне бағынышты болып келеді. Сондықтан да оның түр, формасы қанша болса, сонша құбылып, мейлінше мол

<sup>208</sup> Ярми Х. Татар халқының поэтик ижаты. Казан, 1967. 217, 234-б.

<sup>209</sup> Алавия М. Узбек халық кушиклари. Тошкент, 1959. 197-б.

<sup>210</sup> Қарақалпақ халық қосықлары. Нөкіс, 1965. 143-б.

үлгілері кездесе береді. Осы қасиеттеріне мысал-айғақ келтіруге болады.

Мәселен, өмір-дүние, кісілік-достық жөніндегі ойшыл қара өлеңдер:

Дүние — дастан,  
Әуел-ақ бастан,  
Ақылды дұшпан артық  
Ақымақ дастан, —

деп келетін қайырмалармен түйінделеді.

Колхоздастыру кезеңі туралы айтылатын қара өлең шумағы мынандай қайырмамен көмкеріліпті:

Кекілдік,  
Ойлай-ойлай  
Біз колхозға бекіндік!

Осынау қысқа-қайырым жолдарда тарихи өмір салтын өзгертіп, жана қоғамның іргетасын қаласуға бел буған қазақ еңбекшілерінің әлеуметтік психологиясы мейлінше ұрымтал берілген.

Сол сияқты мимемалық мәндегі немесе вокализі басым қайырмалардың небір қызықты үлгілерін келтіруге болады.

Әтгә-рә-ри рай-рай,  
Әтгә-рә-ри рай-рай,  
Өтті-ай күнім, өтті-ай,  
Күнім, күнім, күнім-ай.

Әкки-гәй, сары бел,  
Соғар салқын самал жел.

Әри-дәри даттай,  
Әри-дәри даттай,  
Әри-дәри-дай!  
И-ах-уай!  
Бәлләй! Бәлләй, ботам-ай,  
Бота көзің екеу-ай!

Ендігі бір орайлы сөз, қазақтың қара өлеңі осынша мол көркемдік қасиеттерге, әбден орныққан жанрлық дербестікке, формалық тұрақтылыққа қалай жетті деген мәселе жайында. Бір шындықтың басы ашық, қазақ халқының әдеби фольклорлық

мұраларының баршасы сияқты, қара өлеңнің де тек-тамыры түркі халықтарына ортақ байырғы әдеби жәдігерліктермен сабақтасып жатыр. Мұның небір бұлтартпас қызықты айғақтарын сонау Түркі қағанаты заманындағы тас-қашау жазбалардан (VI-VIII ғ.) бастап, одан берідегі «Оғызнама» (IX ғ.), «Қорқыт ата кітабы» (IX ғ.), Жүсіп Баласағұнның «Құтты білігі» (XI ғ.), Махмұд Қашғаридің «Түркі тілдерінің сөздігі» (XI ғ.), Ахмед Йүгінекидің «Ақиқат сыйы» (XII ғ.), «Кодекс куманикус» («Кумандар кітабы») сияқты еңбектерге дейін көктей шолғанда айқын аңғаруға болады. Әсіресе, тілдік тектестікке, сөз тіркестерінің сәйкестігіне, образды тенеулердің ұқсастығына, этнографизмдердің сабақтастығына қатысты мысалдар мол ұшырасады. Тіптен, сонау XI ғасырда жазылған Жүсіп Баласағұнның «Құтты білігі» формасы жағынан он бір буынды, қос тармақты болып келеді де, онда айтылатын ақыл-өсиет сарындары қара өлең орамдарына мейлінше үндес келіп жатады. Мәселен, «Құтты біліктегі»:

Бұл дүние қып-қысқа көрген түстей,  
Қадірін білген дұрыс, көрге түспей, —

деп келетін жолдарды әнге салып, бүгінгі тындаушыға айтылса, қазақтың көп қара өлеңінің бірі деп қабылдап қалуы әбден мүмкін. Сонымен қазақтың қара өлеңі өзінің тал бойына, әрісі байырғы түркілік әдеби дәстүрден нәр жинаса, берісі төл сөз өнеріміздің көркемдік негізіне табан тіреп отыратыны аян.

Бұл айтылғанның бәрін тұжырымдап айтқанда:

1. Қара өлең міндетті түрде он бір буынды, төрт тармақты болып келеді;
2. Қара өлең міндетті түрде *a-a-b-a* түрінде аралас ұйқасады;
3. Қара өлеңнің тақырып аясы өмірдің өзіндей шексіз болғанымен, әр шумаққа белгілі бір ғана ой арқау болып отырады. Ол ой — жиын-тойдағы жеңіл әзіл-оспақтан бастап, өмірдің мәні мен сәніне, ел қамы мен халық тағдырына дейінгі кесек тақырыптарды тілге тиек ете алады;
4. Қара өлеңдегі ой-тұжырым көбінесе дедуктивті формада, яғни силлогизм тәсілімен айтылады. Мұндайда өлеңнің алғашқы екі жолындағы ой дәстүрлі ұғым жүйесі бойынша екінші бір ойдың образдық, символдық, емеуріндік айғағы немесе шендестірілген постулаттық негізі болып отырады да, сол ой-айғақ өлеңнің үшінші және төртінші жолында айтылар тоқетер түйін идеяға қызмет етіп отырады;



5. Қара өлең міндетті түрде созылмалы немесе қоңыр әнге салынып айтылады. Бірақ бірде-бір қара өлеңнің тұрақты әні болмайды. Әркім өзінің даусына лайықты әнге қалаған қара өлеңін салып айта береді. Мұның өзі қара өлең айту дәстүрінде әннен гөрі сөздің, ой-ниет білдірудің негізгі міндет атқаратынын білдіреді;

6. Әр әннің ырғақтық ерекшеліктеріне орай қара өлең тармақтарындағы бунақтар орын ауыстыра береді. Мәселен, «Елім-ай» әнінің өлеңіндегі бірінші тармақ «Қаратаудың басынан көш келеді...» деп айтылады. Егер осы тармақтағы бунақтардың орнын ауыстырып, «Басынан Қаратаудың көш келеді» деп айтсақ, «Елім-ай» әніне салуға үйлеспес еді. Сондықтан да әр әннің ырғақтық ерекшеліктеріне орай қара өлең бунақтары да орын ауыстыра береді. Тек ұйқасатын бунақтар ғана тұрақты болады.

7. Қара өлеңнің тұрақты қайырмасы болмайды. Бірақ әнге салып айту барысында міндетті түрде қайырма қоса айтылады. Қара өлеңнің қайырмасы формасы жағынан алуан түрлі болып, ұдайы негізгі ой-ниеттің мәнін аша түсуге, эмоциялық қуатын арттыруға қызмет етіп отырады.

8. Қара өлеңнің жұрт талғамында сұрыпталған асыл үлгілері ауыздан-ауызға тарап, көптің жадында жүргенімен, өмірдің мын сан жағдайына орай ел ішінде ұдайы тыңнан туындап жатады.

Міне, осы қасиеттер – фольклорлық қара өлеңнің жанрлық дара сипатына айғақ тұрақты белгілері.

## § 11. Әңгіме

Әңгіме – қазақ фольклорында өзіндік орны бар прозалық жанрлардың бірі. Ол ертегі сияқты кең тараған жанрға жатады. Оның себебі – қазақ болмысындағы, көшпелі-бақташылық тұрмыстағы рухани әрі танымдық талап пен қажеттілігі екені сөзсіз. Мұндай жағдайда ауызша әңгіме тұрмыс-салттық қана емес, қоғамдық та мәнге ие болады. Қоғамдық мағынасы бар әңгімелер тыңдаушыларға қажетті мәлімет берумен қатар оларды ойландырады, бірте-бірте олар алғашқы пайда болған ортадан, автордан алшақтайды, өзінше өмір сүреді, сөйтіп, қоғамдық сананың фактісіне айналады. Міне, осындай әңгімелерді фольклорға жатқызады.

Ауызша әңгімелер көбіне шын деректерден құралады. Оларды оқиғаға қатысқан я басынан өткен, немесе сол оқиғаға куә болған адамдар айтады.

Қазактың ауызша халық әңгімелерінің пайда болу жолдары әртүрлі. Олар – көбіне көңіл көтеретін емес, қайта үйренетін және танып-білу түріндегі әңгімелер. Кейде есіне ерте кездегі оқиғаларды сақтап, белгілі бір шын, немесе ойдан шығарылған дерекке сүйенеді. Ауызша әңгімелер халықты өмір сүруге, өмірдің құнын түсінуге, жақсылыққа, қайырымдылыққа үйретеді, халықтың тарихымен, еліміздегі оқиғалармен таныстырады, зұлымдықты әшкерелейді.

Халық прозасы жанрларының ішінде ұлттық көрініс ауызша әңгімелерде басымырақ байқалады. Көптеген соны сюжеттер сонда кездеседі. Кейіпкерлердің мінез-құлқы, географиялық ортасы, халық көңілін көтеретін сауық пен күлкі, көркем нақысты сөз құралы және ең негізгісі, ерекше тақырып, міне, осының бәрі ауызша әңгімелердің ұлттық айқын көрінісінің басты белгісі болып табылады. Ауызша әңгіме ұғынып-түсінудің тамаша үлгісі бола отырып, халық өмірінің әртүрлі жағдайларынан хабардар етеді (еңбек, достық, махаббат, айтыс-тартыс, рулық және ру ішіндегі ұрыс-талас, шапқыншылық, ауыртпашылық, арғы ата-бабаларының істерін, халық батырларын еске түсіру).

Халық әңгімелері халықтың тарихын, адамдар мен ұрпақтың тағдырын білу үшін керек. Табиғаты жағынан халықтың ауызша әңгімесі - өте өміршең жанр, сондықтан онда халық өмірінің барлық жақтары қамтылады. Мысалы, өтіп жатқан той кезінде әртүрлі қызықты оқиғалар еске түседі, бірнеше күнге созылатын бораны бар қатты қыста, суық күндерде өткен уақыттағы ауыртпашылықтар туралы әңгімеленеді.

Ауызша әңгімелер қоғамдық сананың бір түрі болып табылатындықтан өзі пайда болған уақыттың ғана емес, сондай-ақ өмір сүріп, елге тарап, айтылып жүрген, яғни пайда болғаннан кейінгі дәуірдің әртүрлі сипаттары мен белгілерін (әлеуметтік және этникалық) сақтайды әрі бейнелеп көрсетеді.

Әңгіменің фольклорлық жанр ретіндегі қасиеттері: ауызша орындалуы, оқиғалылық, сюжеттің динамикалық дамуы, жағымды кейіпкер мен ғибраттылығы, тарихи негіз, кейіпкерлер мен әңгімеші қолданатын сөйлеу тілінің ұйқастырылған өлеңге жақындығы, сөйлеу тілінің ерекшелігі, белгілі бір композициясының болуы олардың фольклорлық айналымдағы ерекшелігі тұрғысынан танылады. Фольклордың басқа жанрлары сияқты қазақтың ауызша әңгімесінің де өзіндік композициялық құрылысы бар. Ауызша әңгімелердің алдында экспозициясы, яғни бастама бөлімі болады. Әдетте, әңгімеші әңгімесін алдымен

оқиғаның қай жерде, қай уақытта, кіммен болғанын немесе кімнен естігені туралы баяндайды.

Экспозициядан кейін оқиға басталады. Бірақ қазақтың ауызша әңгімелерінде кей жағдайларда оқиғаның басталуы экспозициямен дәл келуі мүмкін. Мұндай жағдайда сюжет бірден өріс алады. Ауызша әңгіменің түйіні оқиға басталатын жерде туындайды. Әңгімеші ситуацияның бастапқы жіптерін жинай бастайды. Мақсат пайда болып, оқиғаның бағыты белгіленеді. Бұл жерде сюжеттік желінің жекелеген элементтері араласады, сосын оқиға шапшаң дами түседі. Бұл — оқиға басталатын шекара. Шағындау ауызша әңгіменің композициясын қарастырайық:

«Сырым жиырма алты жасында бір жолдасымен Нұралы ханның үйіне барса, Қараман тана Малайсарымен сөйлесіп отыр екен.

— Балалар, аман ба? — депті де, елемей, өздері сөйлесе беріпті.

Сырым жолдасына дауыстап: — Жүр кетейік, бұлар бізді адам деп отырған жоқ қой! — дейді. Малайсары жалт қарап:

— Ата тұрып, ұл сөйлегеннен без,

Ана тұрып, қыз сөйлегеннен без.

Сырнайдай сайраған мына бала кім еді? — дейді.

— Ата тұрып, ұл сөйлесе, ер жеткені болар,

Ана тұрып, қыз сөйлесе бойжеткені болар, — дейді Сырым.

— Сен толған екенсің, мен болған екенмін, — деп Малайсары Сырымды қасына шақырған екен».

Ауызша әңгіменің фабуласы оқиғаның тез дамуын және оқиғаға кейіпкердің енуін талап етеді. Баяндауды созу, оқиғаны түбегейлі сипаттау, пейзажды суреттеу оған тән емес. Оқиғаны табиғи дамыта отырып, әңгімеші баяндауды жайлап күрделендіре түседі. Оқиға өрістеудің шынына жетеді. Бұл шын шарықтау шегі болып табылады. Мұнан кейін оқиғаның аяғы — шешілуі болады.

Ауызша әңгімелердің композициясының соңғы элементі эпилог болып табылады. Сонымен бірге ауызша әңгіме тек өзіне ғана тән мінез-құлқы бар жеке адамға назар аударады және өмірдің маңызды мәселелерін көтереді. Сөйтіп, әңгіме деп баяндау түріндегі шағын прозалық шығарманы айтамыз. Тақырыбының өзгешелігі мен құрылысының толықтығы, оқиғаның мақсатқа бағыттылығы немесе кейіпкердің уайым-қайғысы, бейнеленген заттар мен құбылыстардың табиғи, сенімді пропорциялары болуы да ауызша әңгімені жанр ретінде мінездейді.

Бұрынғы әңгімелерде өмірдің ащы шындығы бейнеленеді. Халықтың мұң-мұқтажын, арманын, байларға деген ашу-ызасы мен күресін бейнелейтін әңгімелер өмір сүруін тоқтатпай, да-

мып отырды. Халық оларды тындап, ұзақ уақыт бойы есте сақтап, ауыздан-ауызға таратып отырды. Әңгімелерден сол кездегі уақыт ағымын, халықтың дүниетанымын сезуге болады. Кей әңгімелер өзінің көркемдік түрі жағынан қанша әлсіз болса да, тарихи танып-білерлік материал ретінде құнды болып табылады. Тарихи анықтық, нақты шындық — міне, осылар өткен ғасырлардағы әңгімелердің сапасын білдіреді.

Ауызша әңгіме бірнеше рет қайталанған соң, тұрақты түрге ие болады, сонымен қатар фольклорлану процесі кезінде олар өзі түскен ортаның ерекшелігіне қарай қайта жөнделеді, әртүрлі өзгешеліктерге ие болады. Әңгімелердің құндылығы сонда: олар — ұлттық фольклор ішіндегі ең ширақ қимылдайтын, қоғамдағы, не жеке өмірдегі оқиғаларға бірінші болып баға беретін жанр, яғни ауызша әңгіменің негізгі белгісінің бірі оның шапшаңдылығы болып табылады. Фольклордың басқа жанрларына қарағанда ауызша әңгіме қандай да бір оқиғаға негізделіп туындайды. Болған оқиғаны бейнелеп шығады. Тарихта белгілі, атакты адамдардың көбінесе ауызша әңгімелерде бейнеленуі, міне, сондықтан. Оқиға болып кеткеннен кейін бірден туындаған ауызша әңгімелердің фольклорлық өмірі көп жағдайларға байланысты. Егер әңгіме өмір ағымына сай келіп, әрі қызықты болса, кең тарап, халықтың жадында жақсы қалады. Олардың мазмұны өзектілігімен, қоғамдық маңыздылығымен, көпшілік сұранысымен ерекшеленеді.

Фольклорлық әңгімеде ең бастысы — сюжеттің тұрақтануы. Ауызша айтылып, ауызша өмір сүретін болғандықтан, оның сюжеті негізгі оқиғаны сақтаса да, түрленіп отырады, нұсқалар туғызады, оны әдеби әңгімеден бөлектеп тұратын да — осы айырмашылықтар. Ауызша орындалу мәнері де оны әдеби жанрдан ерекшелендіріп тұрады.

Көпшілік назарын өзіне аударушылық — ауызша әңгіменің тағы бір маңызды ерекшелігі болып табылады.

Ол әрқашан әңгімешінің өміріндегі, не құбылыстағы ерекше маңызды оқиғаларды бейнелеп, сол ортаның талап-талғамына сай болуы керек. Ауызша әңгімелер, әдетте, ел арасында аты шыққан адамның жеке өміріне қатысты ғана емес, сонымен қатар белгілі бір жаңа қоғамдық өзгерістерге байланысты да туып отырады. Олар тек өз заманын бейнелеп қана қоймайды, соған қоса оқиғалар мен оған қатысушыларға баға береді.

Әңгіме жанрына жататын шығармалар көбінесе шынайы шындықты бейнелейді, нақты бір сюжетке құрылады. Әңгіменің құрылымы көп ретте қарапайым, есте қалуға лайықты болып келеді.

Осының арқасында әңгіме ел арасында жиі айтылып, фольклорлық циклге түседі, сөйтіп, көпшілікке кең тараған сюжетті әңгімеге айналады. Әр орындаушы өз әңгімесін айтады. Бірақ естіген әңгімесінің негізгі сюжеті мен мағынасын сақтап, басқа компоненттерді өзінше өрнектейді. Кейде халық әңгімелеріндегі шын дерек белгілі бір жағдайға байланысты ойдан шығарылған сияқты болады. (Мысалы, соғыс кезіндегі ерекше операциялар, партизан тойлары).

Әңгіменің негізгі мазмұнын есте сақтап қалу үшін арнайы дайындықтың керегі жоқ. Егер әңгіме шынымен қызықты болса, онда тыңдаушы әңгіменің мазмұнын есіне тез сақтап қалып, басқаларға да әңгімелеп береді. Және естіген әңгімесінің көркемдік қасиеті қаншалықты екеніне аса мән бермейді. Бұл жерде әңгіме мүлде көркемсіз болады деген ой жоқ. Мәселе — әңгіменің атқаратын қызметінде және оның айтылу мақсатында. Егер әңгіме тыңдаушыларға белгілі дәрежеде бір мәлімет беру мақсатында айтылса, яғни танымдық қызмет атқарса, оның мазмұнына көңіл бөлінеді, әңгімеші сюжетті әрлеуден гөрі нақты баяндауды мақсат тұтады.

Ауызекі әңгіме бекерден-бекерге айтыла салмайды. Оны айту үшін белгілі бір жағдай, яғни әңгімені тыңдайтын алқа топ қажет. Сонда ғана әңгімелер айтылады. Және әңгіменің жанрлық сипаты әңгімешінің шеберлігіне қатысты ашылады. Мұндай шығармаларда фольклорға тән басты қасиеттер көрініп, әңгіме сол дәстүрдің аясында болады. Оның басталуы, сюжеттік дамуы, шарықтау шегі, шешімі болады, әрі оқиға әсерлі баяндалады. Ал, әңгіме белгілі дәрежеде көркем беріліп, оны ең бір мықты орындаушы, әңгімеші айтып берсе, бірақ оның мазмұны қызықсыз болса, онда ол әңгіме өзінің тыңдаушыларын таппай, ұмыт болады. Себебі тыңдаушыға өнердің аумағы тек бір әдемі сәтпен шектеліп қояды. Оқымысты емес, жай қарапайым адам ретінде өмірде, табиғатта адамды не қызықтырады — соның барлығы тыңдаушының да ықыласын тудырады.

Ауызша әңгіме фольклор жанрының негізгі категорияларын да иемденеді. Фольклорлық әңгіме көркем шығарма ретінде қабылдану үшін ондағы айтылып отырған оқиға көп ретте тыңдаушылары тыңдап отырған уақыттан бұрын болған жағдайды баяндайды. Ол үшін әңгіме тұрақталған сюжетке ие болып, шығармалардың әртүрлі мазмұнына тән қасиет бойынша кейіпкердің бейнесі, мінез-құлқы өз ерекшеліктерімен берілуі керек. Тек жылдар өткен соң ғана ауызша әңгімелер фольклордың шығармалары бола алады. Әңгіме халық талқысынан өтіп, оның санасында өмір сүреді. Көпшіліктің

көңіл-күйі мен пікірін білдіретін нағыз халықтың шығармасы ауыздан-ауызға тарап, ұзақ жыл өмір сүреді. Қызыксыз, көркемдігі мен танып-білетін белгілері жоқ әңгіменің өмірі қысқа.

Ауызекі әңгіменің тақырыбы әр алуан болып келеді. Ол халықтың өмірі, тұрмыс-салты, тарихы, жергілікті әдет-ғұрпы, кәсібі секілді әртүрлі саланы қамтиды. Әр тақырыптағы әңгіменің өзіндік кәсіпшілік және қоғамдық ерекшелігі бар. Оның тақырыбы әңгіменің айтылып отырған жағдайына байланысты болады. Айталық, аңшылар демалып отырып, әңгіме-дүкен құрса, олардың әңгімесі көбінесе аңшылық туралы болады. Ал, жиналған топ өздерінің жас кезінде көрген-білгенін сөз қылса, әңгіме тақырыбы соған сәйкес болады. Демек әңгімеден сол топтың, әңгімешілердің, күллі жұрттың талғамын, ой-арманын байқауға болады. Әңгіме дереу тындаушының алдында айтылуы керек. Сол жағдайға байланысты әңгіме мазмұны қызык па, жоқ әлде айтушының өзінің белелі ме, сол сюжет көпшілікке керек пе, - міне, мұның бәрі - әңгіменің сипатын айқындайтын нәрселер.

Кез келген әңгіменің фольклорлық сипатын айқындау оңай емес. Ол үшін белгілі бір белгілерді ұстанған дұрыс. Мәселен, фольклорлық сипаттың басты белгісі - әңгімедегі оқиға айтушының өзінен де, сөз болып отырған адамдардан да қол үзіп, өз бетімен өмір сүріп, ел арасында айтылуы.

Әңгімешінің қабілеті мен қасиетіне, оның қай жанрға бейімділігіне байланысты әңгіменің тақырыбы мен құрылымы жасалады. Әңгімеші әңгімені жай айтып қоймайды, ол онда өзінің оқиғаға қатысы бар екендігін айтады, оны өзінше сипаттайды, әңгімеге кірген белгілі бір жағдайға байланысты өз пікірін қосады.

Әрине, әңгімешінің тіл байлығы неғұрлым мол болса, соғұрлым оның естелік-әңгімесі де қызыкты және құнды болады. Әңгімеші өз көзімен көрген, өзі басынан кешкен оқиғаларды баяндап қоймайды, сондай-ақ ол өзгеден естіген әңгімелерді де шертеді. Мұндай жағдайда әңгімеші өзгеден естіген әңгімені де өзінің әңгімесіндей етіп айтуға тырысады. Ал, егер әңгімеге арқау болған оқиға оның құрдасы немесе өзімен қатарлас адамның басынан өткен болса, онда айтушы әңгімеге түрлі әзіл-оспақ қосып айтуы ғажап емес.

Ауызша әңгімелердің қалыпқа түскен қорытындысы болмайды, әр әңгімеші оны өзі жасайды. Ауызша әңгімелерде баяндау көбіне бірінші жақтан айтылады. Ертегі, аңыз, хикаят секілді ауызша әңгімелер де бір немесе бірнеше эпизодтан тұрады. Әңгімеші жалпы оқиғадан тындаушыға өз өмірбаянының ең қызыкты сәтін, ең мағыналы эпизодын алады.

Жалпы, ауызша әңгімеге сырлы сезім онша тән емес. Олардың негізгі міндеті — оқиғаны дәл, анық көрсетіп, кейіпкерлерді бейнелеп шығу. Ауызекі әңгімелердің кейіпкерлері — негізінен өмірде болған адамдар. Олар өз есімдерімен аталады. Оқиғаның болған жері мен географиялық атауы көрсетіледі. Бірақ олар әңгімеде қалай болса солай көп қолданылып, жиі қайталанбайды, яғни әңгімені географиялық атаулармен, сандармен, жеке аттармен күрделендірмейді. Ауызша әңгіменің ықшамдылығы — сюжетіне байланысты. Оған да фольклордың басқа жанрлары секілді өмір сүру заңдылықтары тән. Ауызша әңгімелердің екінші ерекшелігі — баяндаудың ықшамдылығы. Мәтіндердің көпшілігіне нақты құрылым, бір эпизодтан екінші эпизодқа логикалық ауысу тән.

Бір ауызша әңгіменің ел арасында түрліше қолданыста болуы мүмкін. Әңгімеші бір мәтінді әр жерде түрлендіріп айтатыны бар. Оны әңгіменің құрылымынан да, стиліндегі өзгерістерден де, жекелеген бөліктердің түсіп қалуы немесе жаңа эпизодтардың қосылуынан байқауға болады.

Нұсқалардың пайда болуы — көптеген жағдайларға байланысты. Алдымен, оны әңгімешінің өзі жасайды. Өзінің айтып отырған әңгімесіне деген тыңдаушылардың ынтасын, қызығушылығын сезсе, әңгімеші өзі де әсерленіп, әңгімесін одан сайын қызықты ете түсуді ойлайды. Сөз арасында, тіпті, өлең, мақал-мәтел, жұмбақ, т.б. қосып отырады. Алайда, кейде сол әңгіме қызықсыз, іш пыстыратындай, әсерсіз айтылуы мүмкін. Бұл әңгімешілердің, тыңдаушылардың көңіл-күйіне де байланысты болады.

Мәтіннің негізі шын деректен, реалды оқиғадан, нақты кейіпкерлерден жасалуы керек, әрі дарынды әңгімешілер қарапайым ғана қысқа да ықшам әңгімесінде оқиғаны дәл, нақты бере отырып, бір оқиғаның өрбуін анық, айқын көрсетеді. Әңгімеде кейіпкер мен эпизод шағын болады. Мысалы, бір сюжеттен тараған төрт нұсқалымына әңгіменің үшеуін қарастыралық:

«Кебекбай шешен үйі күзгі қорада отырғанда мынадай бір оқиға болады. Түн ортасында иттер арсылдап жүрген соң, Кебекен далаға шықса, екі көкжал қасқыр бос қорадан түк таппай, арсалаңдап жүреді. Ертеңгі ас үстінде ол ауылдастарына: «Жеті күн елден, жеті күн жерден» күнелткен қасқырлар қорама келіп, мал таппағанына бір ұялдым-ау», — депті. Тыңдап отырған ағайындары: «Сіз қасқырдан ұялсаныз, біз сізден ұялдық», — деп, қырық-елу қой жиып беріпті<sup>211</sup>.

<sup>211</sup> Әзірбаев К. Аңыздар сыры. Астана, 2000. 52-б.

«Қыпшақ Досбол би кедей болыпты. Мал дәмепіп, бай құдасына барады. Қонақта отырғанда құдасы биден: — Ешкімнен жеңілдің бе? — деп сұрайды. Сонда би: — Жок, жеңілгенім жок, тек екі рет ұялдым, — депті. Бірде — қасқырдан, екінші рет — сенің қызың, менің келінімнен. Ерте тұрып, қотанда жүр едім, бір қасқыр қотанға шауып кірді де, маған тілін жалаң-жалаң еткізіп, өте шықты. Сонда ұялдым, жанағысы «Досболдың қотанын шауып, құрауыз шықтым-ау», — дегені еді.

Келінім түскен соң, мал келгенде шелек алып, қотанға кіріп барған ғой. Басқа қатындар: «Бидің үйінде мал болмайтын, шырағым, қайта ғой», — депті. Келінім шелекті құр әкелген соң ұялдым, — депті»<sup>212</sup>.

«Күздің күні Бірәлі бай Сейдахметке соқса, ол кісі жабырқаулау отыр екен.

— Неғып отырсыз? — депті Бірәлі.

— Ұялып отырмыз, — депті Секең.

— Неден?

— Ит үргенге ертеменен сыртқа шықсам, қорамнан екі қасқыр шығып келе жатыр екен. «Бізден қай малынды қызғандың?» дегендей, екеуі отты көзімен қарады да, жөнеле берді. Жауыз болса да, келген қонақтың үйімнен құрауыз шыққаны ұят болды, — депті Сейдахмет.

— Жарайды, Әлімжанды жіберіңіз, — деп, бай он қой бөліп қойған екен.

— Енді бұны қалай айдап кетесің? — депті бай.

— Әкем айтып еді: «Алдыңа қой салса, айдататын атын да берер», — деп. — «Сөз тапқанға қолқа жоқ», — деп, Бірәлі бай ат мінгізген екен»<sup>213</sup>.

Міне, орындаушы автор ауызша әңгімелерді түрлендіргенде тұрақтылықты сақтай отырып, шексіз мүмкіндіктер жасай алады. Осылайша сюжеті бір әңгіменің бірнеше нұскасын салыстырсақ, мынадай ерекшеліктерді көруге болады: олар көркемдік сапасы тұрғысынан бірдей болмайды. Ол көлемі мен қатысушы кейіпкерлерінің құрамы жағынан да әртүрлі. Бір әңгімеші болған оқиғаны толық баяндап, тіпті, ұсақ бөліктеріне дейін көрсетіп, кейіпкерлердің бейнесіне дейін суреттейді. Ал, енді бір әңгімеші оқиғаға егжей-тегжейлі тоқталмай, тек нақты, дәл деректерді келтіреді. Ауызекі әңгімелер неғұрлым халық көп жерлерде жиі-

<sup>212</sup> ӘӨИ қолжазба қоры. №1058-бума.

<sup>213</sup> ӘӨИ қолжазба қоры. №1059-бума.



жиі айтылса, соғұрлым ықшамдалып, тұрақты түрге ие болып, фольклорлық шығармаға айналады.

Халықтың өз өмірінің ерекше құрылысына байланысты аңыз бен ауызша әңгімелердің өзара араласып кеткені соншалықты, кейде, тіпті, оларды ажырату өте қиынға түседі. Бұл туралы С.Қасқабасов еңбегінде былай дейді: «Бара-бара бұл әңгіме басқа тайпаға, бүкіл аймаққа тарайды, жай ғана тарап қоймайды, неше алуан өзгеріске ұшырап, басқа бір детальдармен толықтырылып, әсемделіп отырады. Бастапқы айтушының (әңгіме кейіпкерінің) аты да, айтылу ситуациясы да ұмытылуы мүмкін, бірақ сюжет — негізгі оқиға сақталып отырады. Ендігі айтушылар оқиғаны өзіне қатысты қылып немесе өзіне, көпшілікке қажетті жағдайға байланысты етіп айтуы ықтимал. Енді алғашқы әңгіме басқа жанрға көшеді. Ол — аңыз я болмаса хикая болуы мүмкін»<sup>214</sup>.

Бұл жерде екі заңдылық байқалады. Біріншісі — ауызша пайда болған сюжеттің тұрақталып, фольклорлануы мен фольклорлық процеске түсуі, ал, екіншісі — осы процестің барысында әңгіменің аңызға айналып кетуі, яғни әңгіме мен аңыздың жақындығы. Рас, қазақтың ауызша әңгімелерін таңқаларлық және таңғажайып белгілері бар әпсанадан, хикаяттан айыру жеңілдірек.

Әңгіме көптеген қасиеттерімен аңызға жақын. Рас, аңыз сияқты, әңгіме де шындықты, нақты өмірді бейнелейді. Аңыздан айырмашылығы - әңгіме қоғамдағы не жеке өмірдегі бір ерекше жағдайды баяндайды. Әдетте, әңгімеші өз басынан кешкенін немесе замандасымен болған оқиға жөнінде айтады. Егер әңгіме халықтың күнделікті тұрмыс-тіршілігіне байланысты оқиғадан алшақтап кетсе және әр алуан қоспаларға жол берсе, аңызға айналады. Алайда, әңгіме аңызға айналғанымен, ол айтушының шыққан ортасы мен тұрған жерінің өзіндік белгісін бойына сіңіріп, содан хабар береді.

Фольклорлық белгілері бар ауызша әңгімелердің бәрі бірдей аңызға жата бермейді. Себебі аңыз қазіргі болып жатқан жайды емес, баяғы өткен уақытта болған жайттарды әңгімелейді. Аңыз бен ауызша әңгіменің айырмашылығы онда берілетін уақытқа да байланысты. Аңыздағы уақыт — ертеде өткен шақ, ал, әңгімедегі мезгіл — онша алыс емес кезең, тіпті, қазіргі әңгімеші, яки орындаушы өмір сүріп отырған дәуір болуы да ықтимал. Құрамында аңыздың немесе ертегінің белгілері бар шығармаларда шындықты реальды бейнелеу ме, әлде ойдан шығарушылық па - соны нақты анықтап алу қажет.

<sup>214</sup> Қасқабасов С.А. Қазақтың халық прозасы. Алматы, 1984. 13-б.

Әңгіме фольклорлық жанр ретінде оның синкреттілік қасиетін қабылдауына байланысты ертегінің, хикаяның да элементтерін бойына сіңіре алады. Мұндай жағдайда мәселенің барлығы әңгімешінің баяндау шеберлігіне байланысты: оның мағлұматының тереңдігі мен көп білетіндігіне, көп оқығандығына және тілдік қорының байлығына тікелей қатысты болады. Ертегілік элементтер әңгімеге көркемдік пен қызықтылық бере отырып, түпкі шындықтан айтарлықтай алшақтатпайды.

Ауызша әңгімені ертегіден айыру қиын емес, өйткені, ертегі қиял-ғажайып, авантюралық, фантастикалық мазмұндағы сюжеттерден тұрады. Ертегінің мазмұны, оның сюжеті мен идеясы қиялға құрылған, бұл ауызша әңгімеге тән қасиет емес.

Әңгімеде оқиғаны шын бейнелеуден ауытқушылық байқалса, оның негізі фантастикалық сипатқа ие болса, ол шығарма кейбір шын тарихи деректері болса да, ертегіге жатады. Ауызша әңгімеде кейіпкерді көркем бейнелеу үшін кейде ертегі сияқты сөйлеу әңгімеге көркемдік, қатысушы кейіпкерлерге ғажайып мінездеме, баяндауға әдемілік дарытады. Мұның бәрі әңгімелерді есте сақтап, әрі қарай ауызша таратуға зор мүмкіндік береді.

Қазақ халқы билердің көрнекті шешендік сөздерін де зердеге түйіп, ауыздан ауызға тарата отырып, фольклордың игілігіне айналдыра білген.

Мысалы: Ертеде бір байдың жалғыз қызы — Ақбалық сұлу толықсып, бойжеткен шағында мырза, серілердің бірін де бойына теңемей, кедейліктен басқа міні жоқ, өз үйінің жас қойшысы Қозыбаққа ғашық бопты. Ата-ана, жақын туыстары Ақбалықты жылатпай, өзінің сүйгеніне қосыпты. Ақбалық төркінінен түк жасау алмай, қотан шетіне отау тіктіріпті. Бұған намыстанған ру басшылары Қаздауысты Қазыбекті шақыртады. Қазыбек қызды сынау үшін әдейі бір топ кісімен Ақбалықтікіне кел түсе қалады. Қозыбақ қойын жусатып тастап, үйіне жана келген екен. Қазыбек би амандық үстінде Ақбалық сұлуды қағытып: - «Е, қарындас, мәнді сөзден мән шығады, бимәнді сөзден не мән шығады? Жапалақ үйрек іліпті, өйткенмен, одан не мән шығады?» - дейді. Ақбалық сұлу осы арада мүдірмей тіл қатып: - «Рас, мәнді сөзден мән шығады, бимәнді сөзден не мән шығады? Жапалақ үйрек ілгеніне таңырқайсыз, оның енді бір қоңыр қаздан дәмесі бар!» — дейді биге күлімсірей қарап. Қазыбек қыздың қойшыны шын сүйгеніне риза болып, намысқой ақсақалдарға:

— Байлық мұрат емес,  
Жоқтық ұят емес,  
Теңін тапқанды текке бер,  
Қосағымен көгерсін! —

деп тоқтатып кетіпті»<sup>215</sup>.

Осы әңгіменің сюжетіне ұқсас, Сырым батыр жайлы вариантында оқиға былай болады:

«Сырым тағы бір жол сапарында жолдастарымен бір үйге келіп түсе қалады. Бұларға сый, құрмет көрсетіп жүрген келіншектің сүйкімді түріне, әдептілігіне іштей толқып отырған Сырым:

— «Шіркін-ай, мына келіншектің күйеуі қандай екен, дүниедегі армансыз жандай ма екен?» — дегендей ойда отырады. Кешікпей көзге қораш, егде тартқан бір адам кіреді. Келіншектің күйеуі сол екенін білген Сырым:

— Мәністің де мәнісі бар,  
Мәнсіздің мәніспенен не ісі бар?  
Құладың қу іліпті  
Япырай, оның не әдісі бар? —

деп, жолдастарына сұрақ қойғандай болады. Бұл тұспалды түсіне қалған келіншек:

— Мәністің де мәні бар,  
Мәніссіздің де мәніспенен бір ісі бар.  
Құладың қу ілсе, әдісі бар,  
Тағы да бір аққу құстан дәмесі бар, —

деп, күйеуінің мәніссіз емес екенін айтқан екен»<sup>216</sup>.

Келтірілген екі мысал бір карағанда, шешендік сөз болып көрінеді: екеуінде де басты кейіпкер қазақтың әйгілі шешен-билері — Сырым мен Қазыбек, екеуінде де билердің ақылдылығы мен әділдігі дәріптеледі. Алайда, осыған карамастан бұл екі шығарма шешендік сөз емес. Бұлар — бір сюжетке құрылған фольклорлық екі әңгіме. Біріншіден, мұнда екі қайраткердің есімінен басқа тарихи немесе нақты дерек жоқ. Екіншіден, әңгімелердің сюжеті біреу-ақ, бірақ Қазыбек туралы әңгіменің сюжеті біршама орныққан,

<sup>215</sup> Қазақтың күлдіргі-сықақ әңгімелері. Құрастырғандар: Б.Кенжебаев, Н.Төрекулов. Алматы, 1963. 29-б.

<sup>216</sup> ӘӨИ қолжазба қоры. №1057-бума.

тұрақталған, фольклорлық сипатқа ие, сол себепті онда фольклорға тән басталу, оқиғаның өрбуі мен аяқталуы бар. Үшіншіден, екі әңгімеде де барлық халықтың фольклорында кездесетін «ұтымды жауап» және «ақылды қыз» мотивтері жақсы баяндалған, демек екі әңгіме де фольклорлық циклдан өткен. Оның үстіне бұл сюжеттің басқа да нұсқалары бар<sup>217</sup>. Рас, олар көбінесе новеллалық ертегілерде кездеседі, тіпті, эпостық шығармаларда да ұшырасады<sup>218</sup>.

Яғни тарихи тұлғалар туралы прозалық фольклор тек тарихи аңыз емес, сонымен бірге ауызша әңгімелер түрінде де болады. Олар белгілі бір оқиғаға байланысты туындайды. Бірақ оқиғаның түрі, жағдайының баяндалуы, сондай-ақ құрылымы да түрлі болып, бірте-бірте нұсқалар қалыптасады.

Ауызша әңгімелердегі оқиғалардың тарихи дұрыстығына пікір айту қиын. Уақыт өткен сайын бастапқы оқиғадан қашықтап, ойдан шығарылған эпизодтар мен жағдайлар қосылып, кейде алғашқы реалды негізінен алшақтап кетеді. Тарихи деректер мен кейіпкерлердің әрекет ететін орындарынан жылжуы байқалады. Бұл жерде ауызша әңгіменің аңызға, әпсана-хикаятқа айналуы байқалады. Мұнан біз әңгімелердің ұрпақтан-ұрпаққа ауысып отыру процесі кезінде белгілі бір контаминацияға ұшырайтынын байқаймыз. Талдауға алынған мысалдардан әңгіменің тарихи түрі анықталады. Жетпіс үш сюжеттен тұратын барлығы 216 мәтінді қарастыру барысында әңгімелердің мемуарлық (өмірбаяндық, естелік) және новеллалық, анекдоттар деген түрлері бар екендігі анықталды. Қазақ әңгімелерінің ішінде мемуарлық және новеллалық түрлері ерте кезден бар, ал, анекдот кейінгі кезеңде пайда болған. Мемуарлық әңгімелер көп жағдайда естелік сипатында болады. Сөз болып отырған оқиғаға қатысқан, оны көзімен көрген адамның әңгімесі бірнеше рет қайталанып, тұрақты бір сюжетке айналады, содан соң фольклорлық процеске түседі: әңгіме естелік сипатынан алыстайды, алғашқы айтқан адамынан қол үзеді, әңгіме айтылып отырған ортаның ерекшелігіне қарай жөнделеді. Мысалы, 1916 жылғы көтеріліске қатысты әңгімелер, Ұлы Отан соғысы туралы әңгімелер осындай процесті бастан кешірген. Бұл – фольклордың нағыз өмірі. Оны зейін қоя зерттеу тек қана фольклортану ғылымы үшін маңызды емес, сонымен қатар елдің тарихына қатысты деректерді, мәдени өмірдің қызықты сәттерін камтуы арқасында ғылымның басқа салалары үшін де қажет.

<sup>217</sup> Қазақтың би-шешендері. Құрастырғандар: Н.Төрехұлов, М.Қазбеков. Алматы, 1993. 94-б.

<sup>218</sup> «Аяз би», «Жиренше мен Қарашаш», «Мұндық-Зарлыю» тәрізді шығармалар.

Естеліктер мен өмірбаяндар көбінесе бірінші жақтан айтылады. Егер әңгімеші шебер болса және тыңдаушылары қоштап отырса, ол оқиғаны асықпай, дамыта отырып, ара-арасында, кей тұстарда лирикалық шегіністер де жасайды, тіпті, кей эпизодтарды өз алдына жеке әңгімеге айналдырып жібереді.

Әдетте, естелік әңгімелерді көргені мен түйгені көп, әр жерде болып, көп елмен араласқан, сөзге жүйрік, тілі шешен адамдар айтады. Әңгімедегі оқиғалар мен сюжеттер тек көпшіліктің сұранысы болған жағдайда ғана фольклорлық айналымға кіреді. Белгілі бір ортаның тұрақтанған фактісі болмайынша, естелік әңгіме фольклорға айналмайды. Фольклорға айналғанның өзінде естелік әңгіме міндетті түрде эстетикалық мақсат көздемейді, сол себепті ол түгелдей дерлік көркем болмайды. Өмір сүріп отырған ортасында қоғамдық маңызы бар кейбір әңгімелердің сюжеті тыңдаушыны да, әңгімешіні де бірдей қызықтыруға тиіс. Ал, егер естелік әңгіме көпшіліктің сұранысын, я талабын орындамаса, ол әңгіме, айтушы кім болса да, ол қандай шешен болса да, фольклорлық циклге түсе алмайды. Сондықтан да естелік әңгімелер, егер сейілдік мақсатта айтылмаса, көркемдігі жағынан айтарлықтай жоғары болмайды. Мұнда бейнелік, яғни астарлық көркемдік әдістер көп қолданылмайды.

Әдетте, новелла терминін шындық белгісі бар шағын прозалық шығармаға қолданады. Ал новелла сияқты ауызша әңгімелер деп белгілі бір оқиға, тұрмыс, адам жөнінде шағын, бас-аяғы жинақы баяндауды айтамыз. Жанрдың бұл түрі тарихи және өмірбаяндық әңгімелерге жақын, ұқсас, себебі жалпы ауызша әңгімелерге тарихи мен өмірбаяндық белгі тән. Бір әңгімелерде бұл белгі айқынырақ көрінсе, екіншісінде әлсіз болып келеді.

Ал, новеллалық әңгіме тарихи әңгіме мен өмірбаяндық әңгіменің аралық түрі болып табылады. Жанрдың бұл түріне: сықак, күлдіргі, тұрмыстық, аңшылық әңгімелер жатады. Оның тақырыбы алуан түрлі және сюжеті карапайым, қысқа. Оның оқиғасы бірден іс-әрекетті баяндайды, кейіпкерлері аз. Ауызша әңгімелердің бұл түрінің негізгі ерекшелігі — тұрақталған сюжет пен айқын композициялық құрылым. Өмірбаяндық әңгімеге бірнеше эпизод тән болса, новеллалық әңгімеде — бір эпизод. Новеллада мысалға келтірілген бір дерек немесе эпизод арқылы белгілі немесе белгісіз кейіпкердің бейнесі, тарихи жағдайы суреттеледі. Мұнда маңызды тарихи оқиға не тарихи адамдар, немесе әңгімешінің өміріндегі тамаша деректерден гөрі өмірдегі белгілі бір қызықты жағдайлар мен оқиғалар жөнінде жиі баяндалады. Әңгіменің назары тек бір

жағдайға, тек бір кейіпкерге бөлінеді. Сонымен бірге новеллалық ауызша әңгімеде әңгімеші өзінің шеберлігі, ептілігі арқылы болып жатқан көптеген оқиғалар ішінен ең керектісін, мағыналысын, ең даулы жағдайларды таңдай білу керек.

Тұрмыстық әңгімелер әртүрлі мамандықтағы жұмысшылар мен ауыл адамдарының Қазан төңкерісіне дейінгі және кейінгі өмірі мен еңбек жағдайларын баяндайды. Әңгімеде өткен өмір мен қазіргі өмірді салыстыру кездеседі. Кейбір тарихи тақырыптағы әңгімелерде қиын тағдыр баяндалады. Әлеуметтік теңсіздік пен қанаушылыққа қарсы күрескен халық батырлары ойда қайта жаңғырады.

Новеллалық ауызша әңгімелерге жататын күлдіргі, сықак әңгімелердің көбінде шын фактілер мен шын кейіпкерлер бейнеленеді. Олардағы баяндау жандылығымен, еркіндігімен, күлкілі, көңілділігімен ерекшеленеді.

Мысалы: «Тілеміс қырғыз манабының үйіне келсе, өзі жоқ екен. Әйелі қара құмғанмен шай қайнатып жатады. Ақ самаурын төрде жарқырап тұрады. Тілеміс түк көрмегендей жағасын ұстап:

— Әсияш-ау, анау не зат? — депті. Әсияш күліп: — Ол самауыр ғой, қоқи, бұрын көрмеген бе едіңіз? Тілеміс танырқаған болып: — Қойыңыз, самауыр деген осы ма? Суды қалай құяды, отты қалай жағады, шайды қалай қайнатады? — депті. Мақтанған Әсияш самауырға суды құйды, отты жақты дейді. — Қазақта мұндай жоқ па? — депті ол. Тілеміс: — Жок, біздің атақты Ноғайбайға да мұндай зат біткен емес, — деп қойды Тілеміс. Ақ самауыр шайына қанып алып, «ал, қош» деп жүріп кетеді. Ертеңіне манап келсе, әйелі ішек-сілесі катып күледі: — Үйге бір қазақ келді, әлі самауыр көрмепті, — деп, бастан-аяқ көргенін айтып береді. Сонда манап санын бір соғып:

— Қап, құдай ұрған, ол Тілеміс болар. Сені масқаралап кеткен, оның көрмегені жоқ еді ғой, — депті»<sup>219</sup>.

Күлкілі әңгімелер орынды айтылса, еңсесі түсіп, не қайғы-қасіретке тап болып отырған отбасының бір мезгіл көңіл көтеріп, сергуіне әсер етіп отырған. Күлкілі әңгімелерді айту арқылы әлсіздің әлдіге кеткен ренішін, әділет жолындағы күресін жұртшылыққа жеткізе білген.

Қазақ фольклорындағы әзіл-қалжын, күлкілі сөздер алдын-ала дайындықпен айтылмай, шешен, тапқыр адамдардың түрлі бас қосулардың үстіндегі әңгімелесу барысында туындап отырған. Сөйтіп, орынды айтылған қалжын әңгімелер, күлкілі сөздер ешкімнің арына-намысына тимей, тәрбиелік мәнімен есте қалып отырған. Дегенмен де, күлкілі сөздер, әзіл-қалжындар кей

<sup>219</sup> Әзірбаев К. Аңыздар сыры. Астана, 2000. 101-б.

уақыттарда есе қайтару, жұртшылық алдында қарсы адамды ұятқа қалдырып, оның дүниеқоңыздығы, қаттылығы, сонымен бірге жылауықтығы жұртшылық арасында сыналып, мінеліп отырған.

Бұлардың шеберлік, өткірлік, тапқырлық күйлеріне қарап, сол әңгімелерді шығарған ортаның талантын, өнерпаздығын тануға, бағалауға болады. Осы әңгіменің барлығын ел іші әр заманда да, жаппай әңгіме қылатын, көпшілік ортасында ешуақытта ескірмей, көп заман бойында ұмытылмайтын, жойылмайтын әңгіме болып келген. Мәселен, ертеректе өмір сүрген, тіпті, қазір де халық арасында кездесетін белгілі, жергілікті қулардың күлкілі іс-әрекеттері, күлдіргі сөздері туралы әңгімелер ел арасында көп кездеседі. Олар арнайы зерттелмегендіктен бәрі Қожанасыр, Алдар көсе, Жиреншенің атына телінуде.

Әрі «бәленше, түгеншелермен» қоса Қожанасыр, Алдар көсе аттары да қосарлана айтыла береді. Бір жерде күлдіргі әңгімені айтып отырған адам осы әңгіменің иесі өзі сияқты болып, көсіліп, тыңдаушыларын күлкіге бөлеп отырса, екінші бір жерде Қожанасыр немесе Алдар көсе атынан айтыла береді. Күлдіргі әңгіменің тыңдаушыларын әбден масайратып алғаны сондай, «бұл әңгімені анау айтты, мынау айтты, не Алдар көсенің сөзі ғой» деп, ешкім қарсылық жасамаған. Қайта «Ой, пәле!» деп, қоштау сөздер көбірек айтылғанда, сөзге шебер әңгіменің иесі қолма-қол күлдіргі әңгімелердің басқа түрлеріне көшіп отырған.

Бұл әңгімелер халықтың мақсаты мен мүддесін, аңсары мен арманын, өнегелі шындықты, қайғы-қасіретті, ренішті, мұңы мен тілегін, әділет жолындағы күресін, күнделікті тіршілік-тұрмысын тұтас, түгел қамтып отырады.

Алдар көсе — ақылды айлакердің, зерделі қудың жиынтық образы. Ол өзінің асқан айлакерлігі арқылы мұратына жетіп отырады. Оның юморының уыты, ащы күлкісі халықтың қас жауы болған элементтерге — байлар мен билерге, алыпсатар аярлар мен қуларға, молдалар мен бақсы-балгерлерге қарсы бағытталған. Оның бұл әрекетін бұқара халық айыптамайды, қайта құптап, қошеметтеп отырады.

Қазақ фольклорында Алдар көсенің өмірде болғанын, қай заманда өмір сүргенін, әлеуметтік қызметін дәлелдейтін тарихи дерек жоқ. Тек кейбір аңыздарда ол XIV-XV ғасырда жасаған. Жиренше шешенмен замандас адам бейнесінде көрінеді. Бұл жөнінде М.Әуезовтің мынандай пікірі бар: «Алдар көсе әңгімесінің жеке-дара, өз басына келсек, ең алдымен, мұның әуелгі туған заманын

дәлдеп айтуға болмайды. Пәлен ғасырда, пәлендей қоғам ішінде туды деп, бір дәуірді байлап айту қиын.

Алдар көсенің өз туысы, өмірбаяны туралы да ешбір мөлшер, дерек жоқ...»<sup>220</sup>.

Алдар көсе күлкісінің түрі мен құрылысындағы өзгешеліктеріне қарасак, күлкілік жағдай ең әуелі адамның атында тұрғанын байқаймыз.

Алдардың әлеуметтік мән-мағынасы күшті, оның бейнесінде нағыз қарапайым халықтың образы сомдалған. Ел қиялы Алдар көсенің басына көп оқиға мен әрқилы әңгімелерді теліп, көптеген сюжетті соның маңайына топтаған. Алдар көсенің аты сондықтан жеке-дара ат емес, жалпы ат болып кеткен. Алдар көсе жайындағы әңгімелердің бір зор ерекшелігі осы. Мұның алғашқы, ерте кезде шыққан бір топ әңгімесін сүйіп, көп қолданып кеткен ел бері келе берген сайын, сол алғашқыға қоса берген.

...Алдар көсе туралы әңгімелердің негізгі тақырып, мазмұнын алсақ, бұл көпшілік бұқара қалың еңбекші ел санасынан туған шығармалар<sup>221</sup>. Сондықтан Алдар көсенің бойына елге жағымды, ең қажетті қасиеттер жинақталған. Соның арқасында ол үнемі жұртты алдаймын дегендердің өзін алдап, жер қаптырып кетеді.

Алдар жөніндегі әңгімелерде күлкі өте ащы, өйткені, олар көп уақыт қоғамдағы тартыстың құралы болып келді. Және бұл құрал, бұл күлкі — өлмес елдің өшпес күші. Сондықтан ол үнемі жаңғырып, өсіп, көбейіп отырады. Сол себепті де қазақ аңыз әңгімелерінде Алдарды өлді деп айтпайды. Алдар аты — күлкі аты, күлкіге өлім жоқ. Ендеше сол күлкі өшпейтіндей Алдар да өлмес жан бейнесінде әңгімеленеді. Қазақ әңгімелерінде Алдардың тууы туралы айтылады, бірақ өлімі айтылмауының мәні осыдан.

Енді сөзіміз дәлелді болу үшін Алдар көсе туралы әңгімеден мысал келтірейік:

«Алдар көсе бір байдың үйіне қонақ болып түсіпті. Оның байда өші бар екен. Бай Алдар көсенің неге келгенін білмейді. Қонақ кәдесімен күтіп алады. Алдар көсе түн ортасында тұрып, байдың тауықтарын қапқа салып қояды. Таңертең ерте тұрып, кетуге ыңғайланады. Орнынан тұрмай жатқан бай оған:

— Әлі ерте емес пе? Әлі тауық та шақырған жоқ, қайда барасың? — дейді.

Алдар көсе:

<sup>220</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. Алматы, 1948. 94-95-б.

<sup>221</sup> Сонда.



— Шақырмаса, жолда шақырар, — деп кете береді. Таң атқан соң бай неге шақырмады деп қараса, тауықтары жоқ екен. Сонда байдың есіне қонағының айтқан сөзі түседі. «Шақырмаса, жолда шақырар» дегені осы екен ғой деп, өкініп қалыпты».

Осыған ұқсас мына бір әңгімені алалық:

«Болат деген ақындығымен қатар тілге жүйрік, сөзге шешен, әзілқой қуақы болған адам. Бір жылы Болат алысқа жолаушылап бара жатып, бір ауылға келіп, лұқсат сұрап қонған екен. Жатарда үй иесіне айтыпты. Мен «тауық шақыра жүремін» депті. Салқынмен жүргісі келіп жатқан қонақ бір ұйықтап, қайта ояна беріпті. Атын суарып келіпті, шақырар тауық болмапты. Ағашта қонақтап отырған тауықтан өтешті ұстап, сөмкесіне салыпты да, үйге келіп, қамшысын іздепті. Үй иесі оянып: «Қонақпысың?» — дейді.

— Иә, мен, жүргелі жатырмын, — дейді. Үй иесі: — Тауық шақыра жүремін деп ең ғой, ертерек емес пе? — депті.

— Шақырса, шақырар, шақырмаса, жолда шақырар, — деп жүріп кетіпті Болат. Үй иесі ертеңгісін біліпті өтешті алып кеткенін».

Мысалға келтірілген ұқсас екі әңгіменің алғашқысында Алдардың бейнесі — зілді, ауыр, қатыгез. Оның іс-әрекеті арнайы мақсатқа құрылған, мұнда кездейсоқтық жоқ, қулығы, алдауы әдейі.

Күлдіргі әңгімелерімен атағы шартарапқа тараған Қожанасыр тарихта болмаған адам тәрізді. 1960 жылдары Қожанасыр мәселесін шұқшия тексерген К.Дәулетовтың пікірінше, сатиралық жожа бейнесі — Күншығыс халықтарының өмірінде болған бір ұлы оқиғалар дәуірінде, елеулі бір тарихи кезеңде, атап айтқанда, Иран мен Орта Азия халықтарының халифатқа қарсы күресі тұсында халықтың өзі жасаған, өзі тудырған бейне<sup>222</sup>.

Қожанасыр әңгімелерінің бар қасиеті, ең қызығы — соңғы түйінінде, көбінесе Қожанын өз аузынан айтылатын тапқыр, шешен сөзде жатады. Сондықтан әңгіме түйінінің әрі қысқа, ықшамды, әрі ойнақы, тапқырлықпен айтылған сөз болып шығуына көп көңіл бөлінеді.

Қожанасыр туралы күлдіргі әңгімелер сонау Атлантика жағалауынан бастап, Тынық мұхитқа дейінгі елдерге кең тараған. Көп халық Қожаны өз адамы, өз Насыры санайды. Тек айырмасы — бір ел Насырды «жожа» (ұстаз, ғұлама ғалым деген мағынада) деп қошеметтесе, екінші бір ел «молда» (бұл да алғашқы мағынада) деп атап, үшінші бір ел «әпенде» деп еркелетеді. Қай жерде жүрсе

<sup>222</sup> Қараңыз: Қожанасыр әңгімелері. Аударған: Т.Әбдірахманов. Алматы, 1965. 7-б.

де, Қожанасыр сырттай қарағанда, аңқау жан бейнесінде көрінеді, бірақ, шынтуайтқа келгенде, әлгі аңқаулықтың арғы жағында ащы мазақ, терең қулық жатқаны байқалады. Қожа әрқашан-ақ ерегескен адамын жер соқтырып кетіп отырады.

Қожанасыр туралы әңгімелердің сюжеттері әдетте бір ғана (кейде екі, үш) қысқа, тұжырымды, оқиғалық логика принципі бойынша біріккен, ықшам эпизодтардан құрылады. Әуелінде түрлі кейіпкерлердің аттарымен байланысты айтылып жүрген бұл әңгімелер кейіннен ел арасында Қожанасыр атымен байланысты айтылатын болған. Бір жерден екінші бір жерге, бір халықтан екінші халыққа ауыса келе Қожанасыр туралы әңгімелер тобы ел ішінде өзге кейіпкерлердің аттарымен байланысты айтылып жүрген әңгімелердің кішігірім топтарын өзіне сіңіре берген.

Қожанасыр туралы әңгімелер халық арасында кең тарап, сюжеттік қоры байи келе, Қожанасыр бейнесі де күрделене түскен. Ол енді әрі фольклорлық, әрі тарихи кейіпкерлердің сипаттамаларын бойына жиған бейнеге айналады. Қожанасыр бейнесінің бірде қу, бірде ақкөңіл, ақылды, бірде аңқау, бірде ақымақ, бірде жомарт, бірде саран болып көрінуінің сыры осында жатыр. Қожанасыр туралы әңгімелердің басым көпшілігі — нағыз халықтық, бұқаралық шығармалар.

Көптеген әңгімелерде де Қожанасыр қала тұрғыны болып көрсетіледі. Оның іс-әрекеті — шаһар өмірінің көрінісі, ал, адамдармен қатынасы — даладағы қазақы емес, қаладағы өте тығыз отыратын адамдардың өзара қатынасы, оның тіршілік аланы — көп жағдайда базар, немесе көше, яғни адам көп жиылатын, я болмаса ары-бері көп жүретін орын.

Сонымен бірге Қожанасыр кейбір казак әңгімелерінде өзінің таза қалалық сипатында емес, дала тұрғындарына тән қазақи мінез-құлық та көрсетеді. Демек, Мұхтар Әуезов айтқандай, Қожанасыр туралы әңгімелерге «әрбір ел өз ерекшелігін білдіргендей жаңалықты бір қосса, әрбір орта және де өз белгілерін көп жамаған»<sup>223</sup>. Осындай процеске түскенінің нәтижесінде Қожанасырдың бөйында дала тұрғыны, көңілі ақ, кеңпейілді қазақи касиеттер мен қалада тұратын, барлық нәрсені есеппен істейтін, бір бүкпесі ішінде болатын адамның мінез-құлқы араласып кеткен де, казак әңгімелерінде бірде өте аңқау, не болса, соған сенетін, бірде өте қу, айлалы Қожанасырдың бейнесі қалыптасқан. Сол себепті қазақтар Қожанасырдың іс-әрекеті мен мінез-құлқынан ешбір бөтендік,

<sup>223</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы.

я болмаса сөкеттік көрмейді. Оның аңқаулығы білімсіздігінен емес, сенгіштігінен, адалдығынан екенін білетін айтушылар мен тындаушылар, бүкіл қазақ жұрты Қожанасырды еркелетіп, «әпенді» деп атайтын болған. Тіпті, мұндай адамдарды «Қожанасыр» деп те атаған. Басқаша айтқанда, Қожанасырдың есімі жалпылық сипатқа да ие болған.

Ондай күлдіргі адамдар әр жерде болғаны белгілі. Мысалы, Қарқаралы дуанындағы Қонтай, Тонтай деген Шаншардың қулары, сондай-ақ Жетісудағы Жалайыр Тұрсымбет атты қу — ел арасындағы көптеген күлдіргі әңгімелердің кейіпкерлері.

Новеллалық әңгімелердің тағы бір түрі — аңшылық әңгімесі. Ол әңгімелерде табиғат құбылыстары жөнінде, аң мен құстар жайлы, оларды ұстаудың мәнісі туралы пайдалы кеңестер беретін, аң аулауда болған қызықты, күлдіргі әңгімелерді кездестіруге болады. Мысалы: «Жаз шілдесінің орта кезі, қасымда он бір-он екі жасар Тұрар бар, мен тауға еліктің текесі кездесе, соны атып, ол болмаса, бір серуендеп келейінші деп, таң қараңғысынан бір қосауыз, бір сыңарауыз мылтықпен тауға қарай келе жаттық. Ауылдан біраз жер жүргеннен соң Тұрарға: «Тоқта», - дедім. Көне мерген Белқожа осы араларға келгенде бізді неше рет тоқтатып, қатар тұрғызып, әдейі осы келе жатқан жолда мергендердің қандай жолмен жүруі керек екенін ескертіп, әбден түсіндіріп, сонан соң мылтыққа оқ салдырады. Мылтықты келе жатқан жаққа қарай жоғары ұстап тұрып, оқтататын. Біз де Тұрар екеуміз қос сайдың ортасымен көтеріліп, жотаға шығып, таң сәрісінде көлеңке сай бойына түскенше екі сайдың екі басын екеуміз қарап шығайық деп келістік. Межелі жерге уақытында-ақ жеттік, бірақ ешнәрсе селт етпеді. Әсіресе, менін алдымнан. Көлеңке тік аяқтың басына келгенде, біз орта жотаның кеуде өр жағындағы үлкен жартастың алдында кездесуіміз керек-ті. Осы уәде бойынша мен де сайдан орта дөңге көтеріліп, өрге қарай шығып, жартас алдына жақындай келсем, алдымда үлкен жалпақ тастың үстінде отырған Тұрарды көрдім де: «Ә, жігітім, олжа!» - дедім. Ол күлді де: «Бағана мылтық оқтаған жерде айттыңыз ғой, Белқожа мерген ұстазыңыз «жазында аң аулау ләзім емес, тіпті, обал, өйткені, бұл — жануар, ғайып ерен ит-құстар да тегіс балалайды, сондықтан оларды өлтірмеу керек» деп айтқан. Сол сөзіңіз есіме түсті де, мен бір ешкі, жас екі лағымен жақсы ататын жерге кел еді, атпадым, сіз ренжиді екен деп», - деді.

...Осы жерде бір сағаттан артық отырып, дем алып, жотаны төмен жоталай отырып, жолай екі кекіліктің қоразын атып алдықта, сайдың табанына түстік. Сай табанында ағып жатқан су бар

екен. Осы судын екі жағасына тола тал аралас әртүрлі шөп шыққан. Қайсыбір жерлерінде камыс бар. Біз бір талдардың түбіндегі тастарға көлеңкелеп отырып, демалдық та. Тұрар бір кекілікті, мен бір кекілікті жұлып отырдық. Жүнін жұлып, ішін жарып, тұз сеуіп, отқа қақтайық деп.

Бір уақытта Тұрар: «Ойбай, аға, ана Сұмдықты қараңызшы!» — деп күледі. Біз ағысқа төмен қарай отырғамыз. Сайдың оң жағында бір кішіректеу тас, осы тастың қақ алдында бір шоқ камыс, жаңағы кіші жартастың түбіне шейін. Осы тастың ең төбесіне жақын сай жағы тік жар, оның үсті тепкішекке ұқсайды. Ол тепкішек үсті үңгір, оның үсті — тағы тас, ол тастың үсті — дөң жер. Міне, осы тастың шетінде, бір кішірек тастың үстінде жылқышы торғайға ұқсас бір қараторғай шикылдап отырды.

Мен Тұрардың жақпар тасты нұсқап, «ананы кара» дегеніне жақпар тасқа қарасам, осы тасқа өрмелеп бір жылан басын көтеріп, тастың тепкішегіне бір қарыстай жетпей, басы түсіп кетіп тұр. Осы жылан басын көтеріп, тепкішекке көтерілгенде жаңағы қараторғай шырылдап кеп, осы жыланды жұтып қойғандай болады да, тағы да бір аянышты «атой-аттан» деген үндей бір шырылдайды. Осы кезде мен Тұрарға айттым: «Ана сыңарауызды ал да, ана жыланды ана тасқа өрмелеп бара жатқанда тепкішектен бір қарыс төмен ал да, ат», — дедім. Бір уақытта жылан тағы тепкішекке қарай жорғалап, басын көтеріп, тепкішекке жеткізе алмай жатқанда, Тұрар атып жіберіп еді, жылан ирелең етіп, шоқ камыстың ар жағына жоқ болды.

Жыланның жерге құлағанын көрген жаңағы қараторғай дереу үн-түнсіз тепкішекке келіп конды да, біраз отырып, бір байсалды, көңілі жай тапқандай үнмен қоңырлатып, ысқырумен өзінің шүкіршілік деген үнімен ән салды да, тепкішекке кірді де, онда біраз уақыт болып, тағы шығып, осы тастың алдына қонып отырып, енді Тұрар екеумізге ұзақ уақыт ән салып бергендей болады»<sup>224</sup>.

Қорыта айтқанда, әңгімені ауызша айту әңгіме мен оның желісін тұрақтандырады, олардың түрленуін тудырады. Әңгіменің жасалуына, оның поэтикалық тәсіліне және одан әрі қарайғы дамуына әсер етеді.

Сонымен әңгіме деп біреудің немесе қауымның өміріндегі бір ерекше жағдай туралы баяндауды айтамыз.

<sup>224</sup> Турсунов Е.Д. Легенды, предания и бытовын рассказы о животных в системе казахского повествовательного фольклора // Казахские сказки о животных. Алма-Ата, 1979. С.73-74.

## **2-ТАРАУ**

# **XX ҒАСЫРДАҒЫ ФОЛЬКЛОР**

### **§ 1. 1916 жылғы көтеріліс туралы фольклор**

XVIII ғасырдағы жоңғар басқыншыларына қарсы бүкіл-халықтық соғыс пен XIX ғасырдағы Исатай-Махамбет бастаған шаруалар көтерілісі ерекше атап өтерлік оқиға. Соларға байланысты туған жырларға назар салсақ, бұлардың бәрінде импровизация үлгісін ұстанған жекелеген эпик ақындардың шығарғанын көреміз. Бұл жай 1916 жылғы көтеріліске байланысты туған тарихи жырларда біршама өзгешелеу. Өйткені, мұндай жырларды шығаруға белгілі ақындармен бірге бұрын-сонды ақындықпен айналыспаған адамдар да белсене атсалысып отырған. Бұл ерекшеліктердің өзі де сол ұлт-азаттық көтерілісінің сыр-сипаты мен өзіндік даму заңдылықтарына келіп саяды.

1916 жылғы көтеріліске байланысты жырларды шығарған ел ақындары, ең алдымен, халық ауыз әдебиетінің қалыптасқан ежелгі дәстүрін тарихи жаңа кезенге сәйкес онан әрі дамытушылар болды. Сонымен бірге бұрын ақындығымен көзге түспеген, бірақ өлең-жырға бейімі бар кейбір кісілер өзінің көрген-білгенін, әсер-сезімін жырға қосуды әдетке айналдырған. Соның нәтижесінде көтерілістің әрбір кезеңін бейнелейтін көркемдік сапасы әрқилы халықтық шығармалар дүниеге келді. Олар халық арасына ауызша таралғанмен, авторларының (бірен-саран жырларды есепке алмағанда) болғаны белгілі болып отыр. Бұған кеңес дәуірінде 1916 жылғы көтеріліс жырларын жинау жұмысының тез қолға алынып, зерттелуі, баспасөз беттерінде әр кез жарияланып отыруы себепші болды.

Сөйтіп, 1916 жылғы көтеріліс поэзиясы халық ауыз әдебиетінің бай дәстүрі негізінде туып, дамыды. Сондықтан бұл жырларда халық

ауыз әдебиетінің түр-құрылысы, суреттеу тәсілі сияқты қалыпты үлгісі толық сақталған. Алайда, оның өзіне тән ерекшеліктері мен жаңа сипаттары да мол.

1916 жылғы ұлт-азаттық көтерілісіне байланысты жұртты күреске шақыратын қысқа үндеу жырларымен қатар үстем таптың өктемдігін әшкерелейтін өткір мысқылдар, әжуа-сықақ өлеңдер туды. Өлеңмен жазылған сәлем хат, қоштасу, жоқтау өлеңдері халық арасына кең тарады. Кейінірек айтулы кезеңдерді кеңінен қамтып сипаттайтын жыр-толғаулар, халық батырларының қаһармандығын суреттейтін поэмалар, елдің басынан кешірген жайлары мен майдан өмірін еске түсіретін күнделік (мемуар) поэзиясы қалыптаса бастады.

Қоштасу, естірту, жоқтау, жұбату түріндегі жырлар халық ауыз әдебиетінде бұрыннан бар. Бұлар көне заманнан бергі қазақ халқының көңіл-күйі, тұрмыс-салтына байланысты айтылып келе жатқан жырлар. Ал, 1916 жылғы көтеріліс поэзиясындағы бұл жанр тарихи жаңа жағдайға сәйкес терендеп, соны сипат алды. Бұрын үй-іші, отбасылық қана маңызы бар қоштасу, естірту, жоқтау, жұбату лирикалары енді әлеуметтік ірі оқиғаларды жырлау дәрежесіне көтеріліп, оның жанрлық сипаты мен қоғамдық қызметі өзгерді. Тәрбиелік мәні арта түсті.

Ел аузындағы «Қоштасу», «Жұбату», «Аманкелдінің өліміне» тәрізді лирикалық өлеңдер дәлел бола алады.

Патша өкіметінің қазақтан қара жұмысқа адам алу туралы 1916 жылғы 25 июньдегі жарлығы шыққаннан кейін ел ішіндегі әлеуметтік қайшылықтар мейлінше шиеленісіп, тап жігі күн санап айқындала түсті. Патша мен ел ішіндегі парақор би-болыс, ауылнайлардың момын шаруаларға жасаған озбырлықтары шегіне жетті. Қалың бұқара көтеріліп, мұның ақыры тегеурінді қозғалысқа келіп ұласты. Шектен шыққан әділетсіздік билеген заман жайы көптеген жыр-толғауларда әлеуметтік мәні зор мәселе тұрғысында жырланды. Айталық, 1916 жыл оқиғасы тұсында туған «Құрдым заман қуарған» атты өлеңде «тілі майда, қанды қол» үстем тап өкілдерінің талай боздақтың басын саудаға салғаны әшкереленсе, майданға алынған Қабылбек Сауранбаев деген кісі өзі тәрізді кедей-жалшылардың бай балаларының бодауына кеткенін айтады. «Бай ағайынның жанына көрші қонған» қазақ жалшыларын көлгірсіген екіжүзді залым байлардан сақ болуға шақырады. «Тақсырлап би-болысқа, насық байға жалынғаннан» түк өнбейтінін ескертіп:

Бай үшін кеттім, міне, жылай-жылай  
Төреден көзім талды сұрай-сұрай.  
Бай баласы орнына кедей кетті,  
Нашарлар байға сенбе бұдан былай<sup>1</sup>, —

деп, таптық мәні бар қорытынды жасайды. Сол жылы майдан жұмысына зорлықпен жөнелтілген Сәмет дейтін жігіт (Алматы облысы, Райымбек (бұрынғы Нарынқол ауданынан) «бай ұлының орнына спескеге ілінген» барлық нашарлардың қайғы-мұңын:

Сұрасаң руымды менің Қозған,  
Солдатқа ұстап берді мені қолдан.  
Не күйде, қандай халде жүріп жатыр,  
Айрылып кете бардық сүйген жардан<sup>2</sup>, —

деген жолдармен білдірсе, Ботаев Ғайкеш деген кісі өзінің «Прием» деп аталатын жырында параға бөккен «сары жезді әкім» ұлықтардың әр алуан әділетсіздіктерін батыл әшкерелейді. Ол сол кездің ащы шындығын айта келіп:

Тазды алды, соқырды алды, ақсақты алды,  
Бір байдың үш баласы бірдей қалды.  
Бұл күнде тура әкім елде болмай,  
Әкімдер дұшпан тұтты жарлыларды<sup>3</sup>, —

дейді.

1916 жылғы көтеріліске байланысты туған лирикалық өлеңдердің үлкен бір саласы — үндеу, үгіт жырлары.

Бұл туындылар езілген елді бостандық үшін күреске ашықтан-ашық шақырған тұнғыш жырлар болды. Осы тектес үндеу-үгіт жырлары арқылы көтерілістің алғашқы ұйымдастыру кезеңінде бір елмен екінші ел өзара хабарласып, байланыс жасай бастады. Көлік жетер елдің азаматтары ағылып, Аманкелді батырдың сарбазына қосылып жатты. Сөйтіп, ел басына күн туған заманда бұқара халық бір тудың астына топтасуға мүмкіндік алды.

Қоштасу жырларында патша мен ел ішіндегі озбыр болыс, алаяқ атқамінерлерге деген халық қарғысы да айқын көрініс тапқан. «Дәметкеннің зары», «Асқардың үй-ішімен қоштасуы» атты жыр-

<sup>1</sup> ӘӨИ қолжазба қоры. № 380-бума. 4-дәптер.

<sup>2</sup> ӘӨИ қолжазба қоры. № 380-бума. 4-дәптер.

<sup>3</sup> Саратов, Волгоград, Астрахань экспедициясының материалдарынан (жазып алушы К.Шәменов, Ғ.Ботаев 1916 жылы қара жұмыста болған).

ларда әділетсіздік билеген заманға деген халықтың ашу-ызасы, кеуде кернеген ащы сезімі баяндалса, ел аузындағы «Қоштасу» атты өленде жалғыз баласын еріксіз солдатқа жөнелткен қасіретті ананың қарғысы жауыздықтың көзі — патшаның өзіне арналады:

Шыныңменен, құлыным,  
Кетемісің солдатқа.  
Кім ие болады мұндағы  
Иесіз қалған мал-басқа!

Қурап қалғыр, қу патша,  
Тағынан түсіп, қурасын!  
Басына қара күн туып,  
Біздей болып шуласын!  
Екі көзін шел қаптап,  
Көре алмай жарық туласын!<sup>4</sup>.

Қара жұмысқа алынып, «жер шеті қиянға аттанған» қазақ жастары «кір жуып, кіндік кескен» жерін қимай егіледі. Алды бұлдыр ертеңгі күннің не боларын білмей, дағдарады. Әйтсе де, бұл жырларда тек қана сарыуайымға салынуудан гөрі болашаққа зор сеніммен қарау сезімі басым жатады. Олар түнерген қайғы бұлтын ыдыратып, «қауышар күн де болар жүрсек аман» деп, алдағы күнге сенім артады. Қасіреттің ащы уын жұтқан жігіттердің хал-жағдайын қаз-қалпында бейнелеуі жағынан болсын, туған ел, өскен жерді ыстық сезіммен жырлауы тұрғысынан болсын, бұл лирикалық өлендер айрықша бөліп атауды қажет етеді. Бұлардан майдан шебіне еріксіз айдалған жастардың мұң-шері мен ой-арманы, тебіреніс-толғаныстары бар болмысымен сипатталып, әдемі көрініс тауып отырады. Мәселен, бір өленде:

Қош бол тұр, құрбы-құрдас, замандасым,  
Көң, сен де, тәуекелге ғазиз басым...  
Туған жер, баурым төсеп өскен елім,  
Кір жуып, кіндігімді кескен жерім,  
Ойнаған бауырында құлын-тайдай,  
Асқар тау, қош аман бол, биік белім<sup>5</sup>, —

<sup>4</sup> Ш.Уәлиханов атындағы Тарих және этнография институтындағы Аманкелді экспедициясының материалдарынан. № 4-бума.

<sup>5</sup> ӘӨИ қолжазба қоры. № 380-бума.



делінсе, екінші бір өленде «үйірінен ұзап шығып көрмеген» жігіттерді алыс сапарға аттандырған халықтың қайғы-зары «жаяуға — ат, ашка — тамақ, киім болған» туған жердің байлығымен астастыра жырланады. Мұнда да алдағы бұлыңғыр өмірге байланысты үміт пен күдік қатар жүріп отырады.

Қайран ел, қайран жерден кетеміз бе?

Мұратқа әлде алда жетеміз бе?

Қауіпті су, қатерлі кезендер бар.

Жол тауып, аман-есен өтеміз бе?<sup>6</sup>

Бұл кезде қоштасу лирикаларымен қатар естірту, жоқтау, сүйінші, бата жырлары да кең тарады. Әрине, қарапайым халық тудырған бұл өлендердің мазмұны мен көркемдік сапасы да әр қилы еді. Теміршенің астан кейінгі батасы мен Қибай Қыдырәлиевтің естіртулерін бұрынғы дәстүрлі нұсқалардан пәлендей өзгешелігі бар деп айта алмаймыз. 1916 жылы Қарағаш, Жыланды, Көпе болыстарының азаматтары мен Ақмоладан келген патшаның жазалаушы отряды арасында болған қырғын соғыста Ақылбек, Зидеғали атты екі ұлы бірдей қаза тапқан қасіретті ананың жоқтауы да сол көне үлгіні түгелдей қайталайды. Алайда, айта кететін бір жай, бұл жоқтауларда да қоштасу жырларындағы секілді өз ойын диалог түрінде (үй-іші адамдарының қатысуы арқылы) беру белгілі дәрежеде дәстүрге айналған.

Халық азаттығы үшін алысып, қан майданда мерт болған батырлардың қайғылы қазасын жырға қосу да елеулі орын алады. Ол жайларды ақындар орны толмас ауыр қаза есебінде толғайды. Әсіресе, Аманкелді батырдың өліміне байланысты туған жоқтау өлендерде таптық, әлеуметтік сипаттың ерекше айқындала түсетінін байқаймыз. Айталық, Аманкелдінің әйелі Балымның жоқтауында батырдың қазасы езілген еңбекші бұқараның мүддесі тұрғысынан бағаланса («Кедейлер бүгін жылады, хас батырсыз қалған соң»), ал, енді «Аманкелдінің өліміне» деп аталатын халық аузындағы бір жырда батырдың бүкіл саналы өмірінің бостандық жолындағы күреске арналғаны, сол шайқаста қапыда тап жауларының қолынан мерт болғаны ел атынан баяндалады:

Еңбекшіні қорғап жаудан,

Құтқарам деп шынжырлаудан.

Қарсы атыстың, қарсы шаптың,

<sup>6</sup> 1916 жыл. Алматы, 1940. 178-б.

Бермеймін деп жасты қолдан,  
Шыныңменен қаза таптын ба?<sup>7</sup>.

Қоғамдық-әлеуметтік әуен ел мен майдан арасындағы сәлемдесу хаттарында, тіпті, тереңдей түседі. Майданнан жазылған хаттарда (Т.Қилыбаевтың «Науан казіретке хаты», «Ақбастың Нұржанға хаты», «Нұржанның Ақбасқа жазған хаты», З.Әбдірахмановтың «Окоптан хаты», С.Бегімовтың «Туған елге хат», Әкмал, Молдаш, Байтас, Нұғман, Әлімхан мен Бөлденнің хаттары, ел аузындағы «Ауылдан хат»), т.б. жігіттердің туған жер, өскен елге деген ыстық сезімі жарқын сипатталып, әділетсіз атқамінер, би-болыстар мен патша өкіметінің зұлымдығы батыл әшкереленеді. Патшаның күні санаулы екенін, көп ұзамай, үлкен өзгеріс болатынын хабарлайды. Мұнда бұқараны ашық күреске шақыратын жігерлі үн де, болашаққа деген зор сенім де бар. Сөз жоқ, бұл жайт алдымен жалпы Ресейде, қала берді майдан шебіндегі революциялық қозғалыстардың игі әсерінен туған аса бір елеулі құбылыс еді.

Мұндай таптық мазмұнды көп болып әнмен айтатын марш іспеттес жырлардан да айқын аңғарамыз. Халық көтерілісінің жалынды жыршысы болған ақындар жүрегінен шығып, көпшіліктің игілігіне айналған бұл жырлардың кезінде тәрбиелік мәні аса зор болды. Өйткені, өздерінің бас бостандығы жолында үстем тапқа қарсы күрес жүргізген жас жігіттер бір-бірінің көкейтесті ой-арманын өздері қосылып айтатын жырлар арқылы ұғып отырған. Мәселен, 1916 жылы Мерке ауданында жергілікті пристав пен байларға қарсы көтеріліс жасаған кедей шаруалардың атты әскерлерінің өлеңінде көтерілістің шығу себебі мен түпкі мақсаты халық мүддесі тұрғысынан баяндалады. Туған халқы үшін басын өлімге байлаған азаматтар «мың жылдар бойы жылап өткен ата-анадан біздің өлсек жанымыз артық емес» деп түйіп, приставтарды «кегі бітпес ата жау» деп сипаттайды, сөйтіп, олар «ақсақ қойша сатылып, Николайға солдат болғанша, өз жерімізде кек алып, өлген артық» деп, ел ішіндегі тап жауы — Ботбай тәрізді зұлымдарға қарсы ашық күреске шығуға үндейді. Бұл өлең идеясының айқындығы, мазмұнының өткірлігімен ғана емес, сонымен бірге жастардың таптық санасының қаншалықты дәрежеде екенін айқын танытады.

Ту көтер аспандатып, жас жігіттер,  
Жау қирап, талқандалып, өссін жігер.

<sup>7</sup> 1916 жыл. Алматы, 1940. 80-б.

Би, пристав сансыз жыл сорған елді  
Тартпаймыз аттың басын, құртпай бекер.  
Әскерміз ел-жұрт үшін қиған жанды,  
Арман жоқ халық үшін төксек қанды.  
Кел, жастар, бер Ботбайды біздің қолға  
Құртайық халық болып қан сорғанды.  
Болғанша жауға әскер өлген артық,  
Тепкілеп, терең қазып, көмген артық.  
Ата-ана мың жылдары жылап өткен  
Өлсек жаудан олардан неміз артық.  
Бармаймыз солдат болып Николайға,  
Сатылып, байлар үшін ақсақ қойға.  
Ел-жұрт болып байлардан кек аламыз  
Босатып жалшы-малшы бай қолында<sup>8</sup>, —

делінген.

Көтеріліс тұсындағы халық өмірін жырлайтын шығармалардың бірі — «Құлақасқа» дастанына арнайы тоқтала кеткен жөн.

Бұл дастанда майдан жұмысына адам алу туралы жарлыққа қарсы Обалы елінің көтерілгені айтылады. Бұларға Құлақасқа деген елдің жігіттері де қосылады. Кейіннен бұл топқа Ырғыз, Торғай, Қостанай төңірегінде келгендер ілесіп, бәрі Аманкелді батырмен байланыс жасағаны әңгімеленеді. Езілген ел Ысмайыл, Мейірман сияқты би-болыс, ру ақсақалдарының екіжүзді әрекеттеріне қарсы тұрады. Олардан өш ала бастайды.

«Құлақасқа» дастанындағы басты кейіпкер — халық. Шығармада халық өкілдері мен үстем тап арасындағы әлеуметтік қайшылықтар киян-кескі шайқас үстінде айқын көрініп отырады.

Дастан шаруалар қозғалысының стихиялық сипатын да сенімді бейнелейді. Қанаушы тапқа қарсы күреске халықтың ашу-ызасы, бостандыққа деген құштарлығы анық, айқын көрінгенмен, қозғалыстың әлі де белгілі бір жүйеге түспегені, ұйымдастыру істерінің дұрыс жолға қойылмауы сияқты ақаулықтар көп кедергі жасайды. Кейбіреулер би-болыстардың алдағанына сеніп қалып, содан опық жейді, зардап шегеді. Мұның аяғы көтерілісшілердің қырғынға ұшырауына әкеліп соғады.

Мүлік ойран, адам қырғын, қан жылап ел,  
Еңіреген қала берді көз жасы сел.

<sup>8</sup> ОҒК қолжазба қоры. № 874-бума. Жинап тапсырған М.Діқанбаев.

Баурында әр төбенің жатқан өлік,  
Бетінен мұнды күймен сүйеді жел<sup>9</sup>, —

деп жырланады осы дастанда.

Бұл жай 1916 жылғы көтерілістің стихиялық сипаты мен сол кездегі халық санасының деңгейін де біршама аңғартса керек. Ел камын ойлайды деп жүрген би-болыстардың опасыз, сатқындық әрекеттерінің нәтижесінде ойранға ұшыраған елдің жай-күйі жыр арқауына айналады.

1916 жылғы көтеріліске байланысты туған поэзия үлгілері бұрынғы халық ауыз әдебиеті негізінде туып дамығандықтан, құрылысы жағынан бұл екеуінің айырмасы онша байқала бермейді. Дегенмен көтеріліске байланысты болған оқиғалар әдебиетімізге көптеген жаңалықтар әкелді.

Бұл кездегі поэзиядан елеулі орын алатын поэтикалық тілдің маңызды бір саласы — мақал, мәтел, идиом сөздер болып табылады. Бұлардың негізінен екі түрлі жолмен қолданылып келгенін көреміз. Бірі өлеңнің буын, ұйқасына қарай мағынасын сақтай, түрлендіріп қолдану болса, екіншісі — 1916 жыл оқиғасына тікелей байланысты тыңнан құрастырылған жаңа идиом, мақал-мәтелдер.

Бірінші топтағы мақал-мәтелдер тек тұлғалық жағынан ғана өзгеріске ұшыраған. Мысалы: «Суға кеткен тал қармайды» деген мәтел «Баттық суға қармауға жоқ талым да» (Күдері) деп, ал «Адасқанның айыбы жоқ, қайтып үйірін тапқан соң» — «Үйірін тапты, айып па ол, ауа жүріп жайылды» (Сәт); «Жауды аяған — жаралы», «Жауды аясаң, сау болмас өзін басың», «Ердің екі сөйлегені өлгені» — «Айтқанынан қайтқанша өлген артық» («Бекболат» дастанынан) болып өзгертілген.

Тұрақты сөз тіркестерінің ендігі бір бөлегі жана жағдайға байланысты соны мағынаға ие болып, ұшқырлана түскен. Мәселен, «Жігері құм болып», «Бір жағадан бас, бір жеңнен қол шығарып», «Сырты бүтін, іші түтін», «Қабағына қар қатып, кірпігіне мұз тұрып» деп келетін идиомалық сөздер 1916 жыл жырларында «Жігерін жерге ендіріп» («Құмкен соғысы»), «Сөз шығарып бір жерден, қол шығарып бір жеңнен» («1916 жылғы көтерілісі жайында»), «Сырты бүтін, іші шок» («Ер Аманкелді»), «Қабағына қар тұрып, мұртына — мұз» («Бекболат») болып келеді.

Сондай-ақ кейбір мақал-мәтелдер, идиомалық сөздер нақты ұғымды білдіріп, өткен шақ түрімен беріледі. Мәселен, дәстүрлі

<sup>9</sup> ОҒК қолжазба қоры. № 1011-бума. 3-дәптер.

әдебиет үлгілеріндегі: «Көздің жасы көл болып», «Аш күзендей бүгіліп», «Шыбын жаннан түңіліп» тәрізді көсемше тұлғалы идиомдар енді «Көздің жасы көл болды», «Аш күзендей бүгілдік», «Шыбын жаннан түңілдік» деп қолданылған. Мақал-мәтелдер жайлы да осыны айтуға болады: «Қорқақты көп қусан, батыр болар» — «Бұл сапарда талай қорқақ ер болды», «Қайда барсан да, Қорқыттың көрі» — «Қорқыттың көрі болды жердің жүзі», тағы басқалар.

1916 жылғы көтеріліске байланысты туған өлең-жырларда әдебиетімізге сан алуан поэтикалық ерекшеліктер әкелген жана үлгідегі туындылар қосылумен қатар фольклорлық үлгілердің негізге алынғандары да атап өтерлік жағдай. Бұлардан біз көтерілістің жай-күйін, сол дәуірдегі ел тұрмысы мен халық қаһармандарының ерлігін анық аңғарамыз. Ол жырлардың бір тобы көтеріліс күшпен басылған кездегі халықтың басындағы қайғы-қасіретті бейнелесе, екінші бір тобы көтеріліс басшыларының сот процесі кезіндегі қайсарлығын дәріптейді.

## § 2. Жұмысшылар фольклоры

XIX ғасырдың екінші жартысынан бастап Қазақстанда өндіріс орындары ашылып, жұмысшылар тобы құрыла бастады. Алайда, босқан елдің өндіріске орналаса қоюы да оңай болмаған. Бұл жағдай жұмысшылардың сол кездегі өлең, әңгімелерінен айқын көрінеді. Мәселен, 16-17 жасынан бастап Екібастұз өндірісінде жұмыс істеген қарт жұмысшы Жақыбай Мұқашев өз өмірі туралы естелігінде ауылдан өндіріске келген жұмысшылардың ауыр халін:

Келдік біз Ерейменнің даласынан,  
Қашқан көп ағайынның жаласынан.  
Қамалды Екібасқа барша халық  
Ағылған Ертіс, Баян саласынан.  
Жазылар күн болар ма біз сорлыға,  
Денеге салған тұрмыс жарасынан?...<sup>10</sup> —

деп елестетеді. Осы өлеңнің Қарағанды, Ақмола маңындағы елдерден жазылып алынған «Біз келдік Қараөткелдің қаласынан» деп басталатын үш шумақты бір нұсқасында:

<sup>10</sup> ӘӨИ қолжазба қоры. 1955 жылғы Ақмола, Павлодар экспедициясының материалынан.

Келіп ек Екібасқа іздеп пайда,  
Жатырмыз мекен етіп әрбір сайда.  
Күніміз өтіп жатыр жылауменен  
Боламыз болашақта қандай жайда?<sup>11</sup> —

деп, қыс қаһарына іліккелі отырған баспанасыз, жұмыссыз, қорғансыз қалып күйзелген халықтың күйсіз тіршілігі баяндалады. Бұндай өлеңдердің бірнеше нұсқалары болуына қарағанда өлең сол кезде ауыл кедейлерінің арасына кең тараған сияқты. Кезінде Қарағанды маңындағы ел айтып жүрген «Боздақтың Қарабақсы бел баласы» деген бір өлеңде Нілді жерінен айрылған жергілікті халықтың аянышты халі, наразылығы баяндалады.

Боздақтың Қарабақсы бел баласы,  
Аңылды кесірінен ел арасы.  
Төренің сарыала шен меншігіне  
Нілдінің айналды ғой кең даласы.

Бұдан былай Нілді жерін «өз жерім, өз мекенім» деп айтудан қалған күйзелген халық осы өлеңнің соңғы шумағында:

Өскен жан бауырында көзі жасты  
Қамкөңіл қапаланып, қайғы басты.  
Қолында кашау, күрек, балғасы бар  
Қопарып құлатады тау мен тасты<sup>12</sup>, —

деп барар жері, басар тауы қалмаған халықтың амалсыздан өндіріске келіп, жұмысқа түсе бастағаны айтылады.

Жұмысшылар арасына көп тараған «Кедейлік» деген өлеңде ауылдан безіп, көмір қазуға келгенімен қайыршылықтан құтыла алмаған жігіт жайы айтылады:

Табарым тәулігіне отыз тиын.  
Жоқшылық жас адамға қандай қиын.  
Жасқантып, шокпыт киім ұлтады  
Бір жерде ел жиылған болса жиын,  
Не арзан, адам арзан, өлім арзан,  
Береке таба алмай жүр көмір қазған.  
Білмейміз кайда барып күн көруді,  
Жоқшылық болып жүр «дос» Алла жазған<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Қарағанды жұмысшыларының әңгіме-жырлары. Алматы, 1961. 73-б.

<sup>12</sup> Сонда. 83-б.

<sup>13</sup> Қарағанды жұмысшыларының әңгіме-жырлары. Алматы, 1961. 74-б.; 231-б.

Қайда барса соңынан қалмаған жоқшылықты «жанашыр досына» теңеп, мысқылдайды. Бұл ауыл өмірінен безіп, өндіріске келген сол кездегі қазақ кедейлерінің көбіне тән жағдай еді.

«Әлімнің анасына жазған хаты» деген өлең де осы тақырыптас. Онда Әлім деген жігіт ауылда қалған анасына өлеңмен хат жазады. Өндірісте өтіп жатқан күндерінің күн емес, түн екендігін айтады.

Сүйектен суық өтеді  
Шынырау, зындан түбінде.  
Тас аралас көмбе нан  
Жейтін тамақ күнінде<sup>14</sup>, —

деп, ауыр тұрмыстың азабын тартқан жігіт ауылға оралуды ойлайды. Бірақ, ес білгеннен бастап ауыл байы Ағанастың жұмысын істеп, есігінде өмірін өткізсе де, арымас артық шығын, мол борышты екендігін есіне алады.

Ақымды бер деп күжілдеп  
Ауылға барсам Ағанас...<sup>15</sup> —

деп, одан да қаймығады.

Қақабас отыр тағы да  
Мұнда қалсам аямас...<sup>16</sup>

деп қайырымсыз, қатал подрядші Қақабастан тағы қорқады. «Бұл, бұл заман, бұл заман» деген өлеңде «тас қазудан» татымды талшық таба алмаған жұмысшы:

Тас қазудан пайда жоқ,  
Күн көрерлік мен бе енді  
Қалған ешбір айла жоқ<sup>17</sup>, —

дейді.

Бұл жырларда ерте қалыптасқан басты тақырыптың бірі — жұмысшының ауыр тұрмысы мен еңбек мәселесі. Онда азапты ауыр еңбек жайы сөз болады. Бұл бұрынғы халық ауыз әдебиетінде кездеспеген «тар забой», «тар үңгір», шанаға жегілгендердің иығын

<sup>14</sup> ӘӨИ қолжазба қоры. 1955 жылғы Қарағанды экспедициясының материалынан.

<sup>15</sup> Сонда.

<sup>16</sup> Автордың материалынан.

<sup>17</sup> ӘӨИ қолжазба қоры. 1955 жылғы Қарағанды экспедициясының материалынан.

тілген «қамыс иықша» сияқты өткендегі ұғым бөгде тың мағыналы сөздер арқылы беріледі. «Көртышқандай жер кеулеп» деген өленде:

Көртышқандай жер кеулеп,  
Күнімен көмір қазамыз.  
Қай кесек басып қалар деп  
Қорқыныштан азамыз...<sup>18</sup> —

делінсе, «Түсті, міне, қара дауыл, суық күз» деген өленде асты су, тар забойдағы шахтердің қиын халі көрінеді:

Бес сыпырып күнде маңдай терімді,  
Қол шанамен тартып ылғи көмірді.  
Тар үңгірде белден батып, саз кештім  
Осы бейнет бүкірейткен белімді<sup>19</sup>, —

дейді.

Бұл сияқты өлендерде шахтерлердің 12-13 сағат сазды, сулы, тас-қараңғы қапаста көмір шабатыны, шабылған көмірді шанамен жаяу сүйреп бадьеге таситыны, оның үстіне көп бейнетқорлардың төбеден құлаған балшық астында қалып, қазаға ұшырап жататыны айқын көрсетіледі. Сондықтан да жұмысшы поэзиясында ағылшындар қожалық еткен шахталарды «лақатты көрге», «қабырға», «түнек-зынданға» теңейді:

Бұл күнде жұмыс қылдым жер астынан  
Қараңғы еш жарықсыз көр астынан<sup>20</sup>.

Бұл жырлар еріккендіктен тұмаған, күйзелуден шыққан көңіл зары еді. Сол себепті онда өмір шындығы әсіреленбей, шынайы түрде суреттелгенін байқаймыз. «Рахаты жоқ өмірде күшті сарқып сатамыз»<sup>21</sup> деген бір өленде үнемі ажал төндірген шахталарда ұзақты күн жұмыс істегенде тапқаны тамағына да жетпейтін жұмысшының үй тұрмысы суреттеледі:

Бұлдыры жоқ көжеге  
Малта езіп қатамыз

<sup>18</sup> Сонда. 80-б.

<sup>19</sup> Сонда. 78-б.

<sup>20</sup> Сонда. 78-б.

<sup>21</sup> Автордың материалынан



Күніне бір татамыз.  
Іргесі — сыз, асты — тоң  
Аядай жерде жатамыз<sup>22</sup>.

Сол сияқты «Сарымойнак, басыңдың ба мені сен де?» деп басталатын бір өленде іргесі — сыз, асты — тоң жер кепенің болымсыз терезесымағы қарыннан істелгені айтылады. Қарт кеншілердің айтуынша, бұл өленнің тууына мына бір жағдай себеп болған. Революцияға дейінгі Қарағандыда бір жұмысшы шыны жоқ болғандықтан өз үйінің терезесіне қарын керіп қояды. Сақылдаған сары аяз. Шерияз деген саудагер подрядші байдың Сарымойнак деген иті жаңағы үйді төңіректеп шықпайды. Терезедегі қарынды жұла тартып, қаша беретін болады. Бір күні ит иесі Шерияз бай әлгі жұмысшыны үйіне шақырып алып, қой сойғызады. Сол сәтті пайдаланып, әлгі жұмысшы Сарымойнақтың қарын терезені қайта-қайта жұлып әкете бергенін айтады. Байдан сойылған қойдың жас қарнын сұрайды. Сонда Шерияз: «Осы Сарымойнаққа арнап бір өлен айтып жіберсең, ала қой», — дейді. Сол жерде:

Сарымойнак, басыңдың ба мені сен де,  
Көрген соң жүргенімді ылғи кемде.  
Тұрмысың менен сенің жақсы еді ғой  
Сорпа-су, кемік-сүйек, ішіп-жемге.  
Бір емес, екі жедің «Әйнегімді»  
Бардай-ақ бір керемет өшің менде.  
Табады жас қарынды күнде қайдан  
Қой түгіл ешкісі жоқ біздей бенде?<sup>23</sup> —

деп, жұмысшы өз өмірінің ішіп-жемі мол бай итінен де кем екендігін өленге қосып, зілді күлкіге айналдыра сөйлейді. Өлен итке арнай айтылғанымен, сол кездегі әлеуметтік теңсіздіктің бетін ашады. Өленнің соңғы шумағында дәулетіне мастанған, өзінен өзгені ойламайтын байшігеніңтердің астамшылығы мен жұмысшы үйінің бейшаралық халі айтылады:

Жүрген соң еркінменен күнде тойлап,  
Өзгені ойлармысын, Сарымойнак.  
Далбайсыз терезеден кірген аяз  
Жүйткіді үй ішінде салып ойнақ<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> ӘӨИ қолжазба қоры. 1955 жылғы Қарағанды экспедициясының материалынан. 76-б.

<sup>23</sup> Автордың материалынан.

<sup>24</sup> ӘӨИ қолжазба қоры. 1953 жылғы Қарағанды экспедициясының материалынан.

Бұл жоқ-жітігі мол, күйкі тіршіліктің бедерлі де ащы суреті.

Өндіріс қожалары жұмысшыларға көбінесе ақша орнына «ақ талон» беретін. Ақ талон өз қожасының лавкаларынан басқа жерге өтпейтін. Қоймада шіріп жатқан азық-түліктері мен өтпей жатқан бұйымдарды өткізудің бұл да бір табылған тәсілі еді. Біз бұл жайды сол ақ талон туралы жазылған өлеңдерден айқын көреміз. Соның бірінде:

Құрысын бүйтіп берген ақ талоны,  
Ақ талон сор қайнатып, көп тонады.  
Бір күнде бөгелнайын он өзгертсе,  
Ақшамыз айлық алған жоқ болады<sup>25</sup>, —

деп, жұмысшылардың ақ талон арқылы тоналып жатқандығы суреттеледі. Күші қазандай қайнаса да, күресерге дәрмені жоқ, іштен тынып жүрген жұмысшыларға қожайындар ойына келгенін істейді. Жұмысшылардан пара алу подрядші, бақылаушылардың дағдылы ісіне айналады. Немков, Шоқыбас, Әбілдә, Шерияз сияқты подрядшілердің іс-әрекетін әшкерелеуге арналған мысқыл өлеңдер жұмысшылар қауымының қарсылығынан туады. Мысалы:

Бірге туған бауырыңды  
Аямасқа жаралдың.  
Ісі түскен адамнан  
Кесек-кесек пара алдың,  
Ағылшынмен бірлесіп  
Штрафты және алдың<sup>26</sup>.

Қақабас образы жалпы қауымның қасы — қараниет подрядші біткеннің басындағы жайды бейнелейтін типтік образ. Өлеңдерде кездесетін Екібастұз жұмысшыларын қамшыменен қанын шығара жондап отырған қатал подрядшілер Әубәкір мен Әбділдәнін, Қарағандыдағы Шерияз бен Баяндының іс-әрекеттері де соған ұқсас.

Осындай күрес үстінде жұмысшылардың таптық ой-дүниесі ояна түседі. Енді олар жай бағынып, әділетті «Тәңірдің» өзінен ғана тілеп отыра бермейтін болады. Ендігі туған өлең-жырларда уытты тілмен шенеу, әжуалау сарыны басымырақ бола береді.

<sup>25</sup> Қарағанды жұмысшыларының әңгіме-жырлары. Алматы, 1961. 76-б.

<sup>26</sup> Сонда. 88-б.

Болыс, билер бірігіп,  
Салықты баса салады.  
Купи-суфи деп жүрген  
Молда да зекет алады.  
Ақырында, қожайын  
Ақымыздан азғана  
Кесіп-жонып қалады  
Сүліктер солай сорады<sup>27</sup>.

Немесе «Бұл заман» деген басқа бір өленде:

Кедейде — құн, байда — ар  
Бұл заманда қалмаған.  
Ақысын жеп ғарыптың  
Әбжыландай арбаған<sup>28</sup>, —

дейді.

Тап жігінің ашыла түсуімен байланысты бұл жырларда үстем тапқа қарсы сыншылық пікір ашыла, айқындала түседі.

Нижний-Тагильскіден келген Топорнин деген штейгерді мұрнының үлкендігіне карап қазақ жұмысшылары «Қошқартұмсық» деп атаған, міне, сол Қошқартұмсық жиналған халыққа:

Айналды меншігіне жер мен суың,  
Сусынға жоқшылықтың берген уың.  
Сендерге шыңыраудан тас қаздырып  
Маңына жиып алды елдің қуың.  
Қалайша бұған сендер көнесіндер?!  
Көнсендер, көресіні көресіндер.  
Құр, бекер көнбістікке салынсандар,  
Азапта көк жұлын боп өлесіндер<sup>29</sup>, —

деп, қиянатшыл қорқаулардан кек алудың күресіне шақырады.

Жер асты байқағанға бейне тамұқ,  
Ісіне жауыз байлар болған қанық.  
Қоштады Қошқартұмсық сөзін айтқан  
Қуандық, Қаракесек барша халық<sup>30</sup>, —

<sup>27</sup> Сонда. 12-б.

<sup>28</sup> Қарағанды жұмысшыларының әңгіме-жырлары. Алматы, 1961. 77-б.

<sup>29</sup> Автордың материалынан.

<sup>30</sup> Сонда.

деген жолдардан күреске шақырушының пікірін қуаттаған халықты көреміз. Тағдырлас орыс, қазақ жұмыскерлері тізе қосып, бірігіп кетеді. Халық тілегін орындаудан бас тартқан қожайынның:

Талқандап дүние-мүлкін қолмен алды,  
Бос қалды тас сарайы тақырланып<sup>31</sup>, —

деп, өлең ереуілге шыққан халықтың алғашқы адымы, бірінші жеңісін баяндаумен аяқталады. «Арғыннан Қаракесек, Қуандықты»<sup>32</sup> деген басқа бір өлеңде: бір кездегі «Шет жерден жау келгенде қарсы тұрып», жетім-жесірдің талайын жұбатушы «Қаракесек, Қуандық елін» айтып, жер астында тұншықтырған Нілді жерін билеп-төстеуші ағылшын байының қараниет, қатыгездігі сыналады. Өлеңде:

Аты еді сол ағылшын — Белден мырза,  
Мырзаны жаяу қуған ерге риза.  
Ерімнің аты-жөнін сұрасаңыз,  
Айтайын даңқы шыққан біздің қырда  
Бірі оның Қошқартұмсық орыс тегі,  
Әлімжан, Ағаламдай елдің бегі.  
Бас қосып, сөйлескенде айтар сөзі  
Намысын іздейтұғын елдің кегі<sup>33</sup>, —

делінеді. Елі үшін, езілгендер үшін Белден сияқты белді жуандардан қаймықпай, егес-тартысқа түскен ерлер есімін «Мақтансам мақтан етем осыларды» деп, кейінгілерге үлгі ете сөйлейді.

1905 жылғы Успен жұмысшыларының ереуіліне байланысты туған жырлардың қай-қайсында болмасын Қошқартұмсық бай-феодалдарға, капиталист-қожайындарға қарсы саналы күрескер ретінде көрсетіледі.

«Бұрынғы бірге жүрген достар қайда?»<sup>34</sup> сияқты өлеңдер де тақырыптық, мотивтік жағынан жоғарыда айтылған өлеңдермен шендесіп, ұқсас болып келеді. Ереуілді ерлік күрес мәселесіне байланысты туған жұмысшы поэзиясында жұмысшылар талабына қарсы келіп, бөгет жасап отыратын екінші топ бар. Ол топ — қанаушы топ, үстем тап өкілдерінің тобы.

<sup>31</sup> Сонда.

<sup>32</sup> ӨӨИ қолжазба қоры. 1952 жылғы Қарағанды экспедициясының материалынан.

<sup>33</sup> Сонда.

<sup>34</sup> Қарағанды жұмысшыларының әнгіме-жырлары. Алматы, 1961. 96-б.

«Керек емес ақшаңыз»<sup>35</sup>, «Кәпірменен мұсылман деп келеді»<sup>36</sup>, «Ішкенім айран-шалап, тіккенім — қос»<sup>37</sup> сияқты өлеңдерге шетел акционерлерін қолдап, халық қарсылығын әлсірету, олардың ұйымдасқан тобын ыдырату, іріткі салуды ойлаған жергілікті казактың бай-феодалдары мен қожа-молдаларының іс-әрекеті әшкереленеді.

Нілді жұмысшыларының тегеурініне төзе алмасын сезген Нельсон Филль Нілді болысын шақыртты<sup>38</sup>. Нілді болысының беделді феодалдарының бірі Жамантықтың Ысқағына күніне 25 сом төлеп, ереуіл басталған күннен бастап 7 күн бойы жұмысшылар арасына бақылаушы, тәртіп орнатушы етіп тағайындады<sup>39</sup>. Міндетіне алған шаруасын орындау жолында Ысқақ халыққа қатал келді. Бірін бауырласым, аталасым деп алдаса, көнбегендеріне күш көрсетті, қорқытты.

«Қыс болса, кірекештер киер ұйық» деген өлеңде сол Ысқақтың іс-әрекеті суреттеледі:

Қыс болса, кірекештер киер ұйық,  
Ысқақжан, аталдың сен «қызыл жүйрік».  
Сүйеніш арқа күзеу еткен сен де  
«Токтат» — деп, төбелесті — бердің бұйрық.  
Белденнен күніне алдың 25 сом,  
Кигізді үстіңе арнап оқалы тон.  
Басты жар, көзді шығар, қолды сындыр,  
Бұл күнде, Ысқақ бауырым, айтқаның «жөн»<sup>40</sup>.

Қамкөңіл халықтың мүдде-мақсатын жеке басының қамына айырбастағандығын бетіне басады, қатал сынға алады.

Азаптан айықпаған халықтың жанына, жара жүрегіне дақ салған шетелдік қожайындардың қиянатшылдығы, жұмысшылардың оларға қарсылығы бұл дәуірдегі жұмысшы жырларының негізгі тақырыбы болды. «Боз атан, қара атанмен ауыр жүгін»<sup>41</sup>, «Өзім — шал, өзім — кәрі кәріп едім»<sup>42</sup>, «Екі айдай көмір тарттым қыстай

<sup>35</sup> Сонда 95-б.

<sup>36</sup> Сонда. 88-б.

<sup>37</sup> Сонда. 89-б.

<sup>38</sup> Қазақстан Республикасы Орталық мемлекеттік мұрағаты. 14-қор, 182-іс, 42-43-парақтар.

<sup>39</sup> Сонда.

<sup>40</sup> Қарағанды жұмысшыларының әңгіме-жырлары. Алматы, 1961. 92-б.

<sup>41</sup> ӘӨИ қолжазба қоры. 1955 жылғы Жезқазған экспедициясының материалынан.

<sup>42</sup> Сонда.

жүріп»<sup>43</sup>, «Үсінді сол аяғым, мұжық болды»<sup>44</sup> сияқты өлеңдерде мүгедегін сыртқа теуіп, дені сауына ақысының алдын беріп, артын соза, азын-аулақ — тиынмен тежеп, алдап-сулап қоя беретін қожайындардың қылмысты әрекеттері әшкереленеді.

Бұл дәуірдегі жұмысшы поэзиясынан ауыл адамдарының да ауыр халі аңғарылады. Ол жер мәселесімен байланысты баяндалады. Оған өлеңнің:

Айрылып атақоныс мекенінен  
Бұл күнде қырдағы елден кетті-ау төзім, —

деген жолдарымен «Майтөбе»<sup>45</sup>, «Жайлауынды жат алды»<sup>46</sup> сияқты өлеңдерде столыпиндік реакция дәуіріндегі қоныс аудару саясатының халық басына түсірген ауыртпалығы айтылады:

Жайлауынды жат алды,  
Жат алмады — қас алды.  
Сарыала шенді төрелер  
Басқа алмады, сол алды.  
Сол алмады — сор алды,  
Жеріне қосып, мал алды.  
Мал алмады — жан алды.  
Өрісті жерден айрылып  
Қанаты қалды қайрылып.  
Қуандық пен Сүйіндік  
Бүгінде, сөйтіп, тоналды.  
Аққу ұшып, қаз қонған  
Шұрайлы өлке — соны алды<sup>47</sup>.

Өлеңде халық қарсылығының тереңнен тебіндеген салмақты сыры байқалады.

Жерінен айрылған халық Столыпіннің өзіне шағымдар беріп, қоныс аудару саясатына қарсылықтарын айтып, келешекте тыйым салуын өтінді. Бірақ қарсыласқан халық қайырымсыз қатал жаза астында болды. Дегенмен бұлай жазалау да халық қарсылығына бөгет бола алмады. Оны сол дәуірдегі жұмысшылардың қиянатшыл өмірге қарғыс, лағнет айтқан көңілінен туған жырлары бейнелеп берді.

<sup>43</sup> Сонда.

<sup>44</sup> Сонда.

<sup>45</sup> Сонда.

<sup>46</sup> Сонда.

<sup>47</sup> Сонда.

Ұзақ жылдар кернеген кек, ашу-ыза 1916 жылғы июнь жарлығына байланысты халықтың патша өкіметіне деген өшпенділігін, қарсылығын күшейте түсті.

Июнь жарлығы ауыл адамдары сияқты қазақ жұмысшыларын да қатты қатуландырды. «Суық сөз» деген өленде июнь жарлығын алғаш естіген күні жұмысшылар:

Халыққа кара түнек орнаған күн,  
Қайғы-шер үсті-үстіне торлаған күн.  
Қазақтан кісі алмақ боп соғысқа деп  
Ақ патша — кара жылан арбаған күн.  
Қайғымен қапа болған ата-ана  
Күніреніп күйзелумен зарлаған күн.  
Суық сөз жоқшылықпен қабаттасып,  
Дегбірі бүгінде елдің қалмаған күн.  
Қайғылы қазақ үшін каралы күн,  
Оқ тиген өкпесіне жаралы күн.  
Айрылған қозысынан боз саулықтай  
Қан жұтқан ата-анаға азалы күн<sup>48</sup>, —

деп күніренді.

Бұл дәуірде рубасыларына «қамқоршымыз», «жанашырымыз» деп қарайтын жұмысшылардың артта қалған тобының өзі де сенуді қояды.

Мал үшін арын сатқан болыс-биім,  
Туысқан жақынына жат болғандай<sup>49</sup>.

Старшын, болыстар пара берген бай баласынын орнына кедейлер жағының мосқалын «жасартып», жасын «ересектер» қатарына қосып, кара жұмысқа салды. «Бүгінде Құдай өзгерді» деген өленде старшын, болыстардың сол қылықтары ызғарлы мысқылмен сыналады:

Бүгінде Құдай өзгерді.  
Өзгергенін көз көрді.  
Артық айтып қайтейін  
Керек емес жел сөзді.  
Қырық бестен шегеріп

<sup>48</sup> Сонда.

<sup>49</sup> Сонда.

Отыз деген жас берді.  
Атын айтып қайтейн  
Досым емес қас берді.  
Қас бермеді жат берді...<sup>50</sup>

Окоп казуға барудан бас тартқан жұмысшылар жұмысты тастап, бет-бетімен кетіп жатты.

«Түйенің көн терісі торсық болмас» деп басталатын өленде Қарағандының қандыауыз байы Баян мен жұмысшыларды әбжыландай арбаған подрядшінің әділетсіз әрекеттері сыналады.

Ал, кедейлердің кейбіреулері подрядшінің пара алуына да риза. Бірақ соған берері болмағанына қатты қынжылады:

Ойландым, алды-артымды шамаладым,  
Кедейлік, он бес сомды таба алмадым.  
Болса егер он бес сомым жанқалтамда,  
Жұмыста Қарсакбайда қалар едім<sup>51</sup>.

Өндіріс орталықтарына шоғырланған қазақ жұмысшыларын қара жұмысқа алу үшін әр жерде әртүрлі әдістер қолданылды.

Қарағанды, Успен, Спас, Сарысу, Қарсакбай жұмысшыларын қара жұмысқа жіберу үшін алдын ала тізімдеп, оларды жұмысқа баруға үгіттеу, оған көнбесе, әкімшілік күшін қолдану тәсілі жүргізілсе, Екібастұз сияқты басқа өндіріс орындарында күні бұрын жасаған тізім бойынша полиция күшімен бір-ақ түнде жөнелту тәсілі жүргізілген. Бұл жайлар жұмысшылар арасында қоштасу түріндегі өлен-жырлардың мол дамуына себепші болды. Ол жырлардың көбі түр, өлендік құрылысы жағынан салт жырларына ұқсас. Мысалы, «Қош болып тұр, қайран, мекен — Екібас»<sup>52</sup> деген өленде жұмысшы өзінің басынан кешкен өмірін есіне алады. Жұмыс істеген жерімен, өзі сияқты тас қазып, тамағын тапқан бақытсыз елімен қоштасады:

Қош болып тұр, пристаным істеген,  
Шарап іш деп достар талай күштеген.  
Бәстескенде жоғары алып шығушы ем  
Қанар қапты аузыммен тістеген<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Сонда.

<sup>51</sup> ӘӨИ қолжазба қоры. 1955 жылғы Жезқазған, Қарағанды экспедициясының материалынан.

<sup>52</sup> Сонда.

<sup>53</sup> Сонда.



Қарағанды, Успен, Спас, Сарысу, Қарсақбай кендерінің жұмысшылары қара жұмысқа барудан бас тартты. Сана-сезімі көтеріңкі алдыңғы қатарлы жұмысшы ақындар өздерінің өлең шығармалары арқылы патша өкіметінің бұл саясатын әшкерелеп, халықты қара жұмысқа барудан бас тартуға үндейді. Ең алғаш Қарағанды жұмысшыларынан қара жұмысқа кісі алу үшін старшын, болыстар келіп, мәжіліс өткізгенде Спас заводынан Бекмұхамбетов Еркеболат:

Қазақтан солдат алғаны —  
Жауыз патша сасқаны.  
Не десендер о дендер  
Біз білмейміз басқаны<sup>54</sup>, —

дейді.

Сол жерде жұмысшылар болыстан тізімді тартып алмақшы болады. Бірақ урядник, приставтардың ара түсуімен тізім жасаушы болыс аман құтылып кетеді<sup>55</sup>.

Бұл дәуірдегі жұмысшы поэзиясында революциялық мотив қалыптасып, өрісала бастайды. Сол мотив қазақ жұмысшыларының ғана емес, ауыл кедейлерінің арасында да мол туып жатқан өлең-жырлардың өзекті желісі болып келеді. Мұндай жырлардың пайда болуына, біріншіден, қазақ халқының қанаушылыққа қарсы ерлік күресі мен әлеуметтік жағдайы себеп болса, екіншіден, орыс жұмысшыларының революциялық жырларының үлгі-өрнектері әсер етті. Қазақ жұмысшыларының өз арасында да осы өлеңдермен үндес көтерілісшілдік сарында революциялық мотивті жырлар туып жатты.

### § 3. Өлең

Халқымыздың рухани өміріндегі үлкен өзгеріс Қазан төңкерісінің нәтижесіндегі саяси-әлеуметтік, экономикалық өмірдің түбегейлі жаңаруымен байланысты. Кеңес үкіметінің алғашқы жылдарының өзінде-ақ кеңестік жаңа дәстүрді қалыптастыру жолында халықтың рухани қазынасынан сан ғасырлар бойында қалыптасқан фольклоры мен ауыз әдебиетін заманға лайықтап

<sup>54</sup> ӨӘИ қолжазба қоры. 1955 жылы Екібастұз экспедициясының материалынан.

<sup>55</sup> Восстание 1916 года в Казахстане. Алма-Ата, 1947. С.8.

дамытудың талаптары қойылды. Дәстүрлі фольклордан үйреніп, оны шығармашылық тұрғыдан игеру арқылы жаңа жанрлар туып қалыптасты. Ескі дәстүрлі өлеңдер мен жаңа кеңестік өлеңдердің өзара байланысынан, бір-біріне жасаған ықпал әсерінен бұрынғы дәстүрлі өлеңдердің біразы композициялық, образдық, стильдік жағынан жаңғырығып жатса, енді бір топ өлеңдер өзінің бұрынғы функциясын өзгертті. Яғни көне заманнан бері қарайғы кезеңдегі фольклордың өлең үлгілері әрбір қоғамдық құрылыста өмір шындығына сәйкестеніп, өзгеріп отырды. Кейбір жанрлар жоғалды, оның орнына жаңа жанрлар пайда болды.

Мәселен, жаңа тұрмыс пен күнкөріс кәсібінің өзгерісіне байланысты көне заманға тән «Шопан ата», «Зенгі баба», «Ойсыл қара», «Қамбар ата», «Бақсы сарыны», «Бәдік», «Жарапазан» сияқты өлеңдер жаңа үлгі туғызып дамымағанымен, дәстүрлі халық мұрасы ретінде ел аузында өмір сүрді.

Кеңес үкіметінің негізгі мақсаты таптық теңсіздікті жою болғандықтан, бұл бүкіл қоғамның, заманның жаңаруы ретінде сипатталды. Ол бұрын кемдік көріп, заман лебінен қайта түлеген ақын көңілінен өлең боп өрілді.

Әрине, алғашқы кезеңдегі өлеңдерде көнеден келе жатқан көркемдік әдістер басым болды. Мысалы, совет үкіметі қыран құсқа баланды.

Қыран бүркіт қалықтап,  
Шыңға шықты шарықтап.  
Баршаның халі, жайынан,  
Алып тұр хабар анықтап.  
Қисайғанды түзетіп,  
Тура жолды танытпақ  
Залымдарды зарлатып,  
Момындарды қуантпақ<sup>56</sup>.

Толғау түріндегі өлеңдерде кешегі заман мен бүгінгі күн сипаты салыстырылып, бүгінгі күннің маңызы баса көрсетіліп, жаңа кезеңді «қой үстіне бозторғай жұмыртқалаған» бұрын-соңғы тарихта болмаған заман ретінде әсірелей сипаттаулар мол орын алды. Ал өткен дәуір «қара түнек», «бақытсыз кезен» ретінде алынып, оған халықтың кеңес үкіметі кезеңіндегі бакытты өмірі мен теңдікке жеткен шаттықтағы көңіл-күй қарсы қойылды.

Кеңес үкіметі тұсында үлкен өзгеріске ұшырап, жаңа мазмұнға

<sup>56</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. Фольклор. Алматы, 1948.376-б.

ие болған тұрмыс-салт өлеңдері заманның, қоғамның талап деңгейінен табылып, өміршындығын бейнелеуде әрі идеологиялық, әрі көркемдік құрал қызметін атқарды. Яғни орындалу формасы мен эстетикалық мақсат-мүддесі бүтіндей өзгерді.

Бұл кезеңнің басты ұраны коммунистік сана қалыптастыру жолында ежелден үй-тұрмысында орын алған сәбидің дүниеге келу, қыз ұзату, келін түсіру, өлік жөнелту сияқты әдет-ғұрыптарына жаңаша мән беріліп, тәрбиелік мақсатқа жұмылдырылды.

Қоғамдық-әлеуметтік өзгеріске сәйкес казактын дәстүрлі ұғымдарына да елеулі өзгерістер енді. Ол үйлену салт өлеңдерінің орындалу жағдайы мен мазмұн-мағынасынан, эстетикалық мақсат-мүддесінің өзгешелігінен де көрінді. Бұрынғы әлеуметтік теңсіздік салдарынан бас бостандығы мен еркіндігіне қол жеткізе алмаған жастардың өз тағдырын өзі шешу хұқына ие болуы салттың сипатына түбегейлі өзгеріс енгізді. Той жас пен кәріге, жалпы әлеуметке ортақ қуаныш ретінде қабылданды.

Үйлену салтындағы беташар, тойбастар, жар-жар өлеңдерінің мазмұны мен мәні өзгеріп, жаңаша сипат иеленді. Мысалы: көне салттардағы жар-жарды қыздың ауылында айтып, жігіттер жағы қызды жұбататын болса, ендігі жерде жар-жар қыз үйінде емес, екі жақ бірігіп жасайтын тойда айтылатын дәстүрге айналды. Және жиналған жұрт екіге жарылмай бірігіп, жас жұбайларға ізгі тілек тілеп, пайдалы ақыл-кеңес ұсынады.

Еңбектегі жолыңыз,  
Суынбасын, жар-жар.  
Өмірдегі табысың,  
Туындасын, жар-жар.  
Толды өріске тамаша,  
Мал торпағың, жар-жар.  
Қарсы алыңыз жаңаша  
Таң шолпанын, жар-жар<sup>57</sup>.

Немесе:

Жана енер босаған  
Мықты болсын, жар-жар!  
Тандап тапқан қосағың  
Құтты болсын, жар-жар!  
Махаббаттың желегі  
Желбіресін, жар-жар!

<sup>57</sup> Уахатов Б. Қазақтың халық өлеңдері. Алматы, 1974. 275-б.

Адалдықтың ақ гүлі  
Мөлдіресін, жар-жар!<sup>58</sup>.

Ал, «Беташар» өлеңдерінде бұрынғы салт өлеңінің формасы сақталғанымен, мазмұны жаңа айтар тілек пен заманға лайық талаптан тұрады.

Келін, келін, келіңіз,  
Қуанышпен күтіп тұр  
Жиналған топ еліңіз.  
Ескі салттай ренжіп,  
Қараймасын көңліңіз,  
Тәжім етіп бүгіліп,  
Иілмесін беліңіз.  
Шат-шадыман тамаша  
Жаңа салт біздің теңіміз.  
Ой-й-й,  
Жаңа салтқа жаңаша  
Келін-келін, келіңіз.  
Ашық та жарқын мінезді  
Жайдары болсын сөзіңіз<sup>59</sup>, -

дей отырып, жас келінге ұлағат боларлық ақыл-кеңестер беріледі. Жағымсыз жайттардан сақтандырады.

Мініңді айтса түзел деп,  
Оған ешбір жасыма!  
«Жақсы келін» дегенге  
Шалқақтап тағы тасыма!  
Әдепті бол, үлгі бол,  
Ізет қыл кәрі-жасына!  
Сонда бақыт қонады  
Жаңа келген қасына<sup>60</sup>.

Дәстүрлі өлеңнің ескі формасын пайдалана отырып, жаңаша сипаттағы ой айтудың үлгісі — тойбастар өлеңдерінен де анық көрінді. Ол тек үйлену салттарында ғана емес, өзгеше той-думан-

<sup>58</sup> Төреқұлов Н. Қазақ совет халық поэзиясының жанрлық ерекшеліктері. Алматы, 1979. 38-б.

<sup>59</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. Алматы, 1964. 2-т., 1-кітап. 322-б.

<sup>60</sup> Төреқұлов Н. Қазақ совет халық поэзиясының жанрлық ерекшеліктері. Алматы, 1979. 43-б.

дарда кеңінен қолданылды. Әсіресе, кеңестік идеологияға негізделген әртүрлі тараптағы мәжіліс, мәслихаттарында, колхоз, совхоз, комсомол, т.б. тойларында арнайы шығарылды. Мысалы:

Ал, канеки, жолдастар,  
Шық біреуің тойбастар.  
Той дегенде демей ме,  
Домалайды кубастар.  
Бас, бас, басайық,  
Колхоз тойын жасайық.  
Сырнай тартып, би билеп,  
Аққан судай тасайық!<sup>61</sup>.

Әсіресе, бүкіл халық болып тойлайтын 1 мамыр, 7 қараша күндері тойбастар үлгісіндегі толғау өлеңдердің небір үлгілері толғанған<sup>62</sup>.

Колхоз, совхоздар мен комсомол жастар бригадаларының түрлі бастамасын, шопандар тойын, қысқасы, әрбір игілікті істі тойлаудың дәстүрі қалыптасуына байланысты тойбастардың да мазмұны түрліше сипатта дамыды.

Қазақ даласындағы өнеркәсіптің дамуы мен колхоздасып өмір сүру үрдісі де өлеңде өрнектелді. Қайнаған қызу еңбек тақырыбы басымдық алып, түрлі салалардағы еңбекшілдердің есімі мадақталды. Еңбек — қуаныш пен ізгіліктің, шат-шадыман өмірдің қайнар көзі ретінде дәріптелді:

Еңбек жанды, жер ана қойнын ашты,  
Ең дәулет елімізде судай тасты.  
Екпінді, стахановшы еңбекші ерлер,  
Еңбектің қиясына ұр құлашты<sup>63</sup>.

Халық түсінігіне жаңадан енген трактор, колхоз, самолет ұғымдары қазақ өлеңдерінің мазмұнында кеңінен көрініс тапты.

Халық өлеңдерінің бір парасы — коммунистік партия, совет органдарына өтініш, жарлық түрінде жергілікті колхоз-совхоздардағы қарсылықтармен бүлдіргі әрекеттерді өлең тілімен жеткізу үлгісінде туған. Мыс:

Борсықтай сорған момынды,  
Қанішер қасқыр баласы.

<sup>61</sup> ӘӨИ қолжазба қоры. 148-бума.

<sup>62</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. Фольклор. Алматы, 1948. 375-б.

<sup>63</sup> Халық ақындарының өлеңдері. Алматы, 1937. 102-б.

Кешегі дұшпан — бүгін «дос»,  
Жүргенін алдап, қарашы.

Оныкі емес бұл орын,  
Ол кулактың баласы.  
Осы істерді білдіріп,  
Аупарткомға жолдадым.  
Орталықтан Қасымды  
Жазалауын қолдаймын<sup>64</sup>.

Мұнда заман өзгерісіндегі жаңа қауымның ой-сезімі, жаңаша көңіл-күйдің лебі бар. Осы мазмұнға сәйкес жаңа сөз орамдары көркемдеу әдістері қолданылады.

Бұл кезең өлеңдеріндегі негізгі сарын — рушылдық, діншілдік, дарашылдық деп бұрынғы дәстүрлі көзқараспен күресті көздеп, жас қауымның санасына жаңа таптың тартыс идеясын алғы кезекке шығарумен ерекшеленді. Мысалы: ел арасына тақпақ түрінде кең таралған төмендегі «Қызыл жас» деген өлең мазмұны осыны айғақтайды:

Жаңа талап, қызыл жас,  
Ұмтылайық, алға бас.  
Міндеткері кеңестің,  
Езілген ел, көзінді аш.

Біз еңбекші еріміз,  
Күншығыста жеріміз.  
Талпынайық, кел, жастар,  
Артта қалған еліміз<sup>65</sup>.

Совет үкіметінің алғашқы жылдарында «Тайпалмалы» деген әннің сазына лайықталып айтылған жаңа мазмұндағы «Біздің арман» деген өлең халық арасына кең тарады.

Жиналған көп жолдастар,  
Шүйіншіге ел бастар.  
Алдарында тізілген  
Жаңа өспірім, біз жастар,  
Аңқау, надан, артта қалған  
Еңбекші елді көркейту,  
Біздің арман-ай<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Қазақ совет фольклоры. Алматы, 1935. 135-б.

<sup>65</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. Фольклор. Алматы, 1948. 369-б.

<sup>66</sup> Сонда. 361-б.

Кенес үкіметінің алғашқы кезендерінде фольклор мазмұн, тақырып жағынан байып, кеңейгенмен, түр жағынан жетілмеген күйде бұрынғы форманы қайталады.

Бұл кезеңде дамыған фольклор түрлері — жыр, арнау, толғау, жоктау, кара өлең, тақпақ түріндегі тұрмыс-салт жырларында ұрандау, жырлау, таныстыру, үндеу түрінде және кемшілікті сынау түріндегі өлеңдер. Халық аузындағы әнмен айтуға лайықтанып шығарылған елді сауаттандыруға байланысты өлең үлгілері де сақталған:

Жас азамат, талапкер,  
Қолы жетті жеміске,  
Жас азамат, себепкер,  
Сүйре үлкенді кеңеске.  
Жасы үлкендер сауатсыз  
Қараңғылық жойылар  
Тралалай алға бас<sup>67</sup>.

Сондай-ақ ескі өлең үлгісінде ғана емес, жана мазмұнға лайық, жаңа сарындар да туған:

Бұл заман сенікі,  
Өз еркін қолында.  
Кенеспен бірлесіп,  
Таптың түс жолына.  
Жояйық жауызды,  
Қызыл ту қолға алып.  
Ортақшыл партия  
Бізге тұр жол салып<sup>68</sup>.

Сондай-ақ халық арасында Қызыл Армияны дәріптеген өлеңдер де кең тарады.

Сондай-ақ, сөз болып отырған кезеңде мазмұны өзгеріп, тақырыптық тұрғыдан мүлде жаңаша мән иеленген — жұмысшылар өлеңі. Бұл жанрдың алғашқы үлгілері төңкеріске дейін көрініс беріп, ондағы жан-жақты қанауға түскен жұмысшылардың аянышты ауыр халі мен тұрмысы бейнеленген болатын. Ал, кенес дәуіріндегі бұл жанрдың мазмұны жұмысшы еңбегінің социализм

<sup>67</sup> Сонда. 367-б.

<sup>68</sup> Сонда. 368-б.

тұсындағы ең басты фактор екендігін атап көрсетіп, қарапайым жұмысшының еңбегін мадақтады. Қазақтың жұмысшылар жайлы өлең жырларының алғашқы нұсқалары әуенді, ырғақты әнге лайықталып шығарылған.

Көрген бәрін кешегі ауыр азаптын,  
Қарапайым баласы едік қазақтың.  
Ту көтерген қазақ деген ел болдық,  
Ұлы Октябрь тудырған соң азат күн.  
Ей-й-и, ұлдары қазақтың,  
Құтты болсын-ай, азат күн<sup>69</sup>.

Келе-келе қазақ жұмысшы жырларының жанрлық, тақырыптық ауқымы кеңейіп толыққан. Төңкеріс және азамат соғысы жылдарында қазақ фольклорында орыс және қазақ еңбекшілерінің бауырластық қарым-қатынасының әсерінен революциялық және үгіт-насихаттық өлеңдер пайда болды. Қазақ кедейлерінің таптық сана-сезімінің оянуына патша қысымымен қуғындалып келген орыс адамдары арқылы жеткен өлең үлгілерінің де әсері болды. Халыққа кең тараған революциялық мазмұндағы өлеңдер уақыт талабынан туды. Үні көтеріңкі, марш екіпінді, ырғағы дәстүрлі әннен бөлек өлеңдер жаңа заманның әсерінен пайда болды.

Тұр, сілкін, қамықпай,  
Қасірет шегу жойылды.  
Малға сату қойылды,  
Көтер, қыздар, бойыңды<sup>70</sup>.  
(қыздарға арнау)

Бұл заман сенікі,  
Өз еркін қолыңда.  
Кенеспен бірлесіп,  
Таптың түс жолына<sup>71</sup>.  
(кедейлер маршы)

Жаңа ән-марш ұран түріндегі өлеңдердің бір саласы орыс тіліндегі өлеңдердің қазақша ел арасына кең тарауы түрінде көрінді. Мысалы:

<sup>69</sup> Қарағанды жұмысшыларының әнгіме-жырлары. Алматы, 1961. 100-б.

<sup>70</sup> Уахатов Б. Қазақтың халық өлеңдері. Алматы, 1974. 270-б.

<sup>71</sup> Қазақ советтік халық әндері. Алматы, 1959. 39-б.



Таңға қарап, алға бас,  
Қарысып, жолдастар,  
Найза мен он қамалды,  
Қиратып жол бастар.

Тайынба, қайтпа бұл жолдан,  
Жастар тобы түйдектеп,  
Жұмысшы қара халықтың  
Біз жастар әскері<sup>72</sup>, —

дейтін өлеңде әскери, жорық сарыны, жаңа марш үлгісі бар. Мұндай өлеңдік түр жазба поэзияға да үлкен ықпал етіп, кейін кең канат жайды.

Ұран, тақпақ, өлеңдердің негізгі дәріптейтіні — кедей, шаруа адамдардың өмірі, солардың басын біріктіру идеясы болды. Мұндай өлеңдер ел арасына әрі тез, әрі кең тарады.

Кел, қазақ кедейлер,  
Ұйымдас жалшымен.  
Байларды, молданы,  
Қойдай қу қамшымен<sup>73</sup>.

Бұл кезеңдері өлеңдердің мазмұны мен тақырыбы жалғыз қазақ ұлтының өкілі ғана емес, өзге де халықтардың қаһармандарын, дүниежүзіне ортақ ұлы оқиғаларды сөз етті. Яғни қазақ фольклорының, соның ішінде өлеңдердің тақырыптық аясы кеңіді.

Марш екпінді, үгіттік мәні ерекше мол, жігерлі жырлар кеңес үкіметінің жаңалығын, жетістігін халық санасына сіңірудің ең бір ұтымды үлгісі болды. Мұндай өлеңдер кеңес өкіметінің алғашқы жылдарындағы түрлі күрес жолдарында еңбекшілердің өздерінің өмірлік құқықтарын ұғынуға, бостандыққа, кеңес үкіметі үшін күреске жұмылдыруда маңызды қызмет атқарды. Коммунистік партияның революциялық ұрандарын бұқараға нақтылы түрде кең, әрі түсінікті түрде жеткізудің белсенді құралы болды. Ал, гимн тектес әндер кедейлердің басын қосып біріктіруде, сондай-ақ барлық халықтардың арасында тең құқықты дәріптейтін кеңес үкіметінің саясатын насихаттау мақсатында жұмсалды.

Кеңес дәуіріндегі үгіт-насихат өлеңдерінің мол саласы — қазақ

<sup>72</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. Фольклор. Алматы, 1948. 363-б.

<sup>73</sup> Сонда. 363-б.

халқының көшпелі өмір тұрмысын өзгертіп, колхоз, совхозға біріктіру мақсатына арналған. Мұндай өлеңдерде таптық тартыстың терең сыры ашылып, түрлі тап өкілдерінің психологиялық хал-күйін бейнелеу басым. Сондай-ақ, алыс ауылдардан өндіріс ошақтарына келген ауыл адамдарының ой-сезімі мен жаңа тұрмысты меңгерген қазақ жұмысшыларының психологиясын танытатын «Паровоз», «Түрксиб», «Завод», «Темірші», «Қарағанды», «Миллион толқын», т.б. тақырыптағы өлең үлгілері туды.

Кеңес дәуірінде қазақ фольклорындағы кең жырланған тақырып В.И.Лениннің есімімен байланысты. Оның алғашқы үлгілері совет өкіметі үшін күрес үстінде туды. Ленин туралы өлеңдер халық поэзиясының көркемдік дәстүрі негізінде дамыды. Әсіресе, Ленин қайтыс болғаннан кейінгі жоқтау үлгісінде пайда болған өлеңдер жеке бір арна құрайды.

Бастады, бізді бастады,  
Бастаусыз бүгін тастады.  
Сонда да өсиет сөздерін  
Жүрекке халық сақтады.  
Бастады бабам, бастады,  
Дұшпаннан мың сан саспады.  
Қараңғы қара халыққа  
Бостандық болды-ау шашқаны<sup>74</sup>.

Мұнда халқымыздың адамның қайғылы-қасіретке кез болған тұстағы мұны мен зарын шығарудың салттық үлгісін сол кезеңнің ең беделді тұлғасы — Ленин есімін дәріптеу мақсатында қолданған. Аталған тақырыптағы өлеңдерде қазамен байланысты халық қайғысы оптимистік тұрғыдан бейнеленіп, Лениннің адамдық қасиеттері мен халықтың оған деген сүйіспеншілігі кең тұрғыда жырланады. Қайғы бүкіл ел басына түскен ауыртпалық ретінде сипатталып, В.И.Ленин бүкіл дүниежүзі еңбекшілерінің көсемі, ақылы асқан данышпаны образында мүсінделеді.

Анам — Ленин емізген,  
Түрлі жеміс жегізген.  
Жетім-жесір нашарды,  
Еркелеткен негізбен<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> Уахатов Б. Қазақтың халық өлеңдері. Алматы, 1974. 279-б.

<sup>75</sup> Қазақтың советтік халық әндері. Алматы, 1959. 44-б.

Халық ақындарының шығармашылығындағы Ленин образы кеңестік кезеңнің бүкіл даму жолында басты тақырып ретінде ұзақ өмір сүрді. Халықтың социалистік құрылыста қол жеткізген жетістіктері мен табыстарын жырлауды да оның есімімен байланыстыру дәстүрге айналды. Ленин ісінің мәңгілік мұрагері — коммунистік партия асыра дәріптеліп, бүкіл адамзаттық бақыттың бірден-бір қуатты қолдаушысы ретінде мадақталды.

Партия Ленин туын нық ұстаған,  
Халықты алға тартып, көш бастаған.  
Бір тілек, құрыш білек шын жүрекпен,  
Жұмылған бір мақсатты жұмысқа адам<sup>76</sup>.

Халық поэзиясы Ұлы Отан соғысы кезінде де белсенді жанр болды. Себебі, дәл осы қысылтаяң, сұрапыл кезеңде поэзияның рухани қажеттілігі артып, идеялық-эстетикалық міндеті күшейе түсті. Тұтқиылдан басталған соғыс зардабы халық поэзиясының барлық жанрларында көрініс тапты. Отан қорғау тақырыбы мен қазақ жауынгерлерінің отаншылдық сезімін, ержүрек батырлығын көрсететін және елде қалған еңбек адамдарының жанқиярлық ерлігін бейнелейтін үгіттік өлеңдердің үздік үлгілері туды. Жауға деген ыза, халықтың қаһармандық рухы дәстүрлі фольклордың арнасынан асып, қарқынды дамыды. Әдебиет пен фольклордың арасы жақындай түсті. Соғыс кезіндегі халық жырларының сөз құрамы, тіл байлығы, суреттеу құралы ерекше болды. Жанрлар тұтастай дамыды.

Бұл кезеңде дәстүрлі фольклорлық жанрлардың көмескілене бастаған кейбір жанрлары қайта жанданды. Ер азаматтардың майданға аттануы мен қан майданда ерлікпен қаза табуы, елге қаралы хабардың «қара қағаз» арқылы жетуі мұң-шер өлеңдерінің (қоштасу, естірту, көңіл айту, жоқтау) кеңінен орын алуына әсер етті. Халық басына түскен қайғылы халді бейнелеуде фольклордың дәстүрлі жанрлары басты мәнге ие болды.

Фольклор үлгілері дамып, жанданып, майдан өмірі мен тыл еңбеккерлерінің арасын байланыстыратын хабаршылық қызмет атқарды. Майдандағы батырлық ерлік істерді елге таратып, рух берді. Халықты қорғауға батырды үгітесе, майданға көмек үшін аянбай еңбек етуге елді үгіттеді. Халық ақындары ел-елді аралап, еңбек майталмандарын дәріптеп, ортақ жауға қарсы күреске өз үлестерін қосты.

<sup>76</sup> Социалистік Қазақстан. 1962. 18 февраль.

Ұлы Отан соғысы кезінде айтыс қайта жанданды. Бұл жанрдың дәстүрлі екі жақ боп айтысып, кемшілікті сын тезіне салатын дәстүрі халықты жеңіс жолына жұмылдыруда елеулі идеологиялық қызмет атқарды. 1943 жылы республика деңгейіндегі, онан кейінгі уақыттары облыс, аудан аралық айтыстардың болуы осының дәлелі.

Ұлы Отан соғысы кезінде жауынгердің жорық жыры тылдағы ерлер өмірін суреттеген өлең-жырлар, майданға аттанған ер-азаматтың қоштасу, сәлем өлендері, соғыс кезінің саяси, шаруашылық ұранына үн қосқан үгіт-насихат жырлары мол туды. Майдан даласынан ел арасына жеткен өлендердің бірінде жаралы солдаттың қайтпас кайсар рухы өрнектелген.

Жазылып, жауға барамын,  
Кегінді жаудан аламын.  
Пулеметті қолға алып,  
Неміске ойран саламын...<sup>77</sup>.

Майданнан елге арналған өлендерде соғыс картинасы мол болса, елден майданға арналған өлендерде ел тұрмысының суреттері басым болды.

Халықтық дәстүрдегі өлімнің суық хабарын суыртпақтап, сазды күймен, сындарлы өлең-жырмен тұспалдай, жұмбақтап жеткізу – қайғы салмағын жеңілдету мақсатынан туған. Соғыс кезеңіндегі естірту мен көңіл айтуда да осы шарт қатаң сақталды. Бұл кезеңдегі естірту өлендерінің композициясында өзгешелік болды. Ең алдымен, ақын жауынгердің майдандағы ерлігін, Отан аманатын абыроймен орындаған адалдығын айтып, жауынан кегін алып, ерлікпен қаза тапқанын хабарлайды. Яғни батырдың абыройлы азамат болғанын мақтанышпен мәлімдеп, майданның жаңалығын хабарлап, сосын барып қаралы хабарды жеткізеді. Азаматтың қайғысын бүкіл кеңес халқына ортақ қайғы ретінде сипаттап, марқұмға жақсы тілек тілеп, ел үшін еткен ісінің өлмейтіндігін айтумен аяқталады. Бұл кезеңнің естірту, жұбату, жоқтау тәрізді өлең-жырларының негізгі өзегінде қасірет-қайғыны сергітетін дертке дауа, әлге қуат беретін мазмұнмен бірге, отаншылдық сезімді күшейтіп, патриоттық рух, оптимистік жігер беретін сарын басым болады.

Демек, бұл тұстағы бүкіл халықтың күшін бір мақсатқа, жауды жену мақсатына жұмылдыру міндеті фольклорды мазмұн жағынан

<sup>77</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. Фольклор. Алматы, 1948. 425-б.

ғана байытып қойған жоқ, сонымен бірге түр, жанр жағынан да жетілдіріп, молықтырды.

Алғашқы кезеңде соғыс сарынын хабарлаған, халық азасын, аттаныс лебін білдірген, Отанды қорғауға шақырған үгіт-ұран түріндегі ұсақ өлеңдер кең тарады. Сондай-ақ, арнау өлеңдердің түрлері жеке адамдарға арнау, елді мекен, майдан шебіне арнау мазмұнында көрінді.

Соғыс кезінде ақыл, өсиет, ғибратқа негізделген дидактикалық мағынадағы термелер де кең таралды. Өмір тәжірибесінің ғибраттары іріктеліп, тізбектеліп айтылатын терме жанры өмірге белсене араласып, халықтың рухани қажетін өтеді. Онда батырлық, ерлік, татулық, бірлік, еңбекқорлық қасиеттер басты тақырыптар ретінде жырланды.

Майданға аттанып бара жатқан жігіттердің қоштасуы, жол-жөнекей көрген-білгені мен әсерін бейнелейтін сәлем хат түріндегі өлең үлгілері туды. Оларда майдан көрінісі, ұрыс процесі тілге тиек етіліп, солдаттардың ішкі сезім күйлері, елге деген сағынышы, жүрек тебіренісі, ой толғанысы баяндалды. Өлең түйінінде жауынгердің ерлік ісінің нәтижесі төгілген тер, аққан қанның текке кетпегендігі мақтан етіліп, шаттық сезімімен жырланды.

Сөз болып отырған кезеңде фольклордың жаңа жанры хат өлеңдері бұрынғыдан да жаңа мазмұнда дамыды. Ол алғашқыда хабарласу мақсатын ғана көздесе, келе-келе түр мазмұны жағынан байып, әлеуметтік, қоғамдық мәні бар жайттарды қозғайтын көркем шығармашылық дәрежеге жетті. Хат өлең лириканың басқа түрлеріндей емес, автордың өз атынан жазылатын болғандықтан мұнда көпшілікке ортақ ой, жалпыға тән пікірден гөрі жеке адамның өзіндік сыр-сезімі мол беріледі.

Майданға және майданнан тылға жолданған өлең-хаттар соғыс кезіндегі ел өмірінің өзіндік бір шежіресі болды.

Қорыта келгенде, кеңес дәуіріндегі халық әдебиетінің өзге түрлері секілді өлең жанрының өзіне тән даму ерекшелігі болды. Оны былайша тұжырымдауға болады:

Ең алдымен, кеңес дәуірінің алғашқы жылдарында жаңа идея, жаңа тақырыпқа лайықты жаңа көркемдік форма жасала қоймағандықтан бұрынғы дәстүрлі өлеңдердің дайын үлгісі пайдаланылды.

Екіншіден, кеңес дәуірінде саяси-үгіттік өлеңдердің рөлі артып, гимн, марш екіінді жырлардың ықпалымен жаңа сипатты өлеңдер пайда болды.

Үшіншіден, халықтың дәстүрлі тұрмыс-салты жаңаша мазмұн иеленгендіктен, салт өлеңдері де түрліше өзгеріске түсті.

Төртіншіден, халық өлеңдерінің тақырып, мазмұн жағынан байып, тез қарқындап өсуі Ұлы Отан соғысы кезеңінде кең өріс тапты.

Бесіншіден, халық өлеңдерінің даму жолында көркем жазба әдебиетінің ерекше мол әсері болды. Дәстүрлі өлеңдердің көркемдік бояу мен өрнегін, бейнелеу мен кейіптеу тәсілдерін жаңаша пайдалана отырып, халық өлеңдерін шығарушылар профессионал ақындардың туындыларындағы жаңа ізденістерден үнемі үйренумен болды. Өлең-жыр шығарушылар құрамының жасара түсуі де халық поэзиясының мазмұны мен түріне, көркемдігі мен стиліне күрделі өзгерістер енгізді. Сөйтіп, фольклор мен әдебиеттің арасы жақындай түсті.

## § 4. Жұмбақ

Қазіргідей заманда көптеген фольклорлық жанрлар өмірден ығысып, біржола өшіп жатқанда жұмбақ өміршендік танытуда. Дегенмен, мәні біршама өзгеріп, басқаша сипатта ғұмыр кешіп отыр. Әуелде халықтық жұмбақтар ауызша туып, ауызша таралып, сақталып келсе, енді оқырман жұмбақтармен кітап, газет-журнал беттерінде қауышады. Бұрынғыдай фольклорлық жұмбақтар үздіксіз дамып, ұдайы тоқтаусыз жаңа нұсқалар туып жатыр деп айту қиын. Өйткені, ертеректе ересектер өзара сынасатын болса, осы бір жарасымды дәстүр ұмытылып бара жатыр. Жастар түрлі жиын-отырыстарында, сауық кештерінде жұмбақты сирек айтатын болып жүр. Жазба әдебиет күшейіп, оқу-білім ошақтары көбейіп, газет-журнал, теледидар адамдар уақытын көбірек алған кезеңде жалпы ауызша мәдениет, фольклор аясының тарылып, бәсең тартуы заңдылық.

Соңғы алты-жеті жыл көлемінде республикамыздың және одан тыс өңірлердегі қазақтар арасынан жұмбақтарды үздіксіз хатқа түсірумен қатар осы жанрдың сақталу, таралу, айтылу ғұрпына назар аударғанда байқағанымыз: жасы егде тарта бастаған адамдардың дені ертеректе естіген жұмбақтарын қиындықпен еске түсіреді. Мұның себебін жұмбақты көп айтпағандығымен түсіндіреді, айтса да, тек балаларын, не немерелерін алдарқатып, көңілін аулау үшін айтады екен. Ал, жастар жағынан сұрау салғанымызда өзі білетін

жұмбақтарының негізін газет-журнал беттерінен оқып, мектепте оқып, жаттаған болып шығады. Балаларға арналып шығатын газет-журнал беттерінде ертегі, такпак, жаңылтпаш секілді жанрлар катарында жұмбақ та ауқымды орын иеленіп отыр.

«Балдырған» журналы мен «Ұлан» газеті фольклорлық мұраларды таратып, насихаттауда игілікті қызмет атқарып келеді. Егер тарихқа жүгінсек, қазақтың ең алғашқы журналы «Айқап» өз сандарында жұмбақтарды жариялап, оның шешімдерін табуға оқырмандарын араластырған. XX ғасырдың 60-жылдары сатиралық бағыттағы «Ара» журналы арнайы рубрикамен әзіл-сықақ түрінде жұмбақтар беріп тұрды. Соңғы кезде «Ана тілі» газетінде «Атың шықпаса, жұмбақ шеш» деген тартымды айдар ашылып, жанды іске мұрындық болуда. Газет-журналдардың мұндай бағыты фольклорлық мұраларды насихаттауға ықпалын тигізіп қана қоймай, ел ішінен жинауға да қозғау салды. Жұртшылық өздері естіген, білген халықтық жұмбақтарды редакцияларға жіберіп отырады. Кейбір адамдар дәстүрлі қалыпқа сүйеніп, өздері де жаңа жұмбақ шығарады, яки газет-журналдар халықтың жұмбақ шығармашылығының тот басып қалмай, керісінше, жалғастық табуына демесіндік жасауда деген сөз.

Қазіргі қаламгерлер ұлттық шеңбердегі фольклорды екшеп, жариялаумен қанағаттанбай, басқа халықтардың мұраларына көз тігіп, олардың жарамды дегендерін аударып беріп жүр. Бұл тәжірибені «Балдырған» ертерек бастап, басқа ел жұмбақтарын насихаттауға данғыл жол ашты. Әлем халықтары жұмбақтарын қазақ баспасөзі үзіп-жұлып ұсынып келсе, соңғы уақыттарда танымал акын Қадыр Мырзалиев бұл жұмысты күнттап, онымен жүйелі түрде айналысуға кірісті. Қ.Мырзалиев тәржімалаған өзге халық жұмбақтары газет-журнал беттерінде тұрақты түрде жарияланып келеді, оның аударған әлем халықтары жұмбақтары кітап түрінде оқырмандарына жол тартып та үлгерді<sup>78</sup>. Қазақ оқырмандары ұлттық фольклорлық қазыналарымызбен сусындап қана қоймай, жат жұрттардың жұмбақ асылдарымен қанығуға мүмкіндік алып отыр.

Бүгінгі таңда ересектер жұмбақты балаларға бағыштап айтады. Демек, жұмбақ тәрбиелік мүддеге толықтай бағындырылған жанрға айналған. Жас өспірімдер қиял-ғажайып әлеміндей ертегіні, қимыл-әрекет қажет етер ойынды жан дүниесімен қандай

<sup>78</sup> Жұмбақтар (жер жүзіндегі жүзге жуық жұрттардың жұмбақтары) // Әлем балалар әдебиетінің 50 томдығы. Құрастырған Қ.Мырзалиев. Алматы, 2004. 1-т.

сүйсе, жұмбақты соншалықты ұнатады. Бүлдіршіндердің жұмбақ жасыруды да, шешуді де жақсы көру себебі неде?

Бұның сыры балалардың жас ерекшелігімен, таным процесімен байланысты. Ес біліп, ақылы кіре бастаған адам перзенті жан-жағындағы құбылыстар мен заттардың қасиеттері мен өзгешеліктерін танып-білуге талпынады, қоршаған ортаның бүкпелерін игеру, ара жігін, айырмашылықтарын ажырату, салыстыру, ұқсату процестері арқылы жүзеге асады. Үйренсем, білсем деген табиғи ұмтылыстар «неге олай?» деген тосын сұрақтарға әкеп тірейді. Жұмбақта қоршаған ортаны жыға білу мақсатындағы танымдық жанр, ол да сауал қойып, соны салыстыру мен ұқсату жолымен табуды, ой жүгіртуді тілейді. Сондықтан айналасымен тереңірек танысуға құмарланған балалар танымдық нышаны басым жұмбақты жанына жақын тұтады.

Қазіргі мектеп оқулықтарын жұмбақсыз елестету қиын. Кітаптардағы жұмбақты балалар сабақ үстінде қызыға шешеді. Ұстаздар жұмбақты тіл дамыту, шәкірттер шаршаған кезде миын тынықтыру, сабақтардың тартымдылығын арттыру жолында кәдеге жаратады. Сабақтан тыс уақыттардағы әртүрлі кеш, викториналық ойындар жұмбақпен қаны кіріп, ажарланады. Ғасырлар сынынан мүдірмей өтіп келген жұмбақтың жас ұрпақ тәрбиесінде берері мол.

Педагогтарға қойылар талап — ақыл-ойды ұштауға жәрдемі тиерліктей жұмбақтың парқы мен нарқын дұрыс бағалап, тамыршыдай дөп басып, орнымен қыбын тауып, қолдана алуы.

XX ғасырда пайда болған жұмбақтарымыздың тақырыптық аясы кеңейіп, мазмұны байи түскені белгілі. Қазіргі таңда да оқу-білімге, техникаға байланысты жұмбақтар көптеп туындап отыр. Ескі кезеңдерде жұмбақтардың дені көшпелі өмір, қазақтың байырғы, төл кәсібі — мал шаруашылығына қатысты объектілерді көбірек қаузап, өзек етті. Жаңа дәуірде фольклорлық жанрлардың бірсыпырасы замана көшіне ілесе алмай жатқанда, жұмбақ жаңа зат, құбылыстарды бейнелеуде елгезектік танытты, бұрынғы қорымыз енді ұшақ, космос, т.б. туралы жұмбақтармен байыды. Сондай өріс алған жұмбақтардың бір саласы әліпбимен байланысты. Соңғы кезде «Балдырған», «Бастауыш мектеп», «Ұлан» тәрізді газет-журнал беттерінде әліпбилік жұмбақтар жиі беріліп жүр. Міне, солардың бірнеше үлгісін көрсетейік.



Мәселен,

Жазуда бар,  
Сызуда жоқ.  
Жылуда бар,  
Қызуда жоқ (Ж).

Шанда бар,  
Шамда жоқ.  
Анда бар,  
Малда жоқ.  
Шешуі не? (Н)

Халық жұмбақтары мен авторлы жұмбақтардың қарым-қатынасын екі жақты қарау жөн. Біріншісі — халық жұмбақтарының әдебиетке ықпалы болса, екіншісі — әдеби жұмбақтардың фольклорға тигізген әсері. Халық жұмбақтарын дүниеге келтіретін нақты адамдар, талант иелері, әсіресе, өткір тілді, шешен, ақындардың дүниеліктері ұжымдық қасиет алған, фольклорға қосылып отырған бұл мәтіндер ауызша әдебиет тұсында бола беретін құбылыс. Дегенмен жазба мәдениет өрістеген шақта да әрбір жаңа туындыны хаттауға, тіркеуге мүмкіндік туған кезде де бұл процесс сап тыйылып тоқталған емес. Ел аузында авторлы жұмбақтар халықтікіндей болып, жатталып, айтыла береді. Айтушы жұмбақты жадында ұстағанымен, оның авторына көңіл аударып жатпайды. Халық арасында жазылып алынған жұмбақтар жұмбақ жинақтарына білінбей, еніп кетеді. Әдеби жұмбақтардың ұжым иелігіне өтіп жатқаны көз алдымызда болып жатыр. Сондықтан кейбір жұмбақтың халықтікі, не белгілі ақындікі екенін тап басып, үзілді-кесілді шек қоя ажырату оңайға соқпайды.

Жұмбақ, мақал-мәтел сынды шағын жанрларда тұрақтылық, ұжымдық сипаты басым, онда даралық, индивидуальдық белгілер көріне бермейді.

Ғылым мен техниканы нысана еткен жаңа жұмбақтарда бұрыннан кәнігі образдар кең пайдаланылады. Бұлардың дені — төрт түлікке кіретін жануарлар. Мысалы, телеграфты:

Қаз-қатар қатарынан бір озбайды,  
Аяғын анда-санда бір қозғайды.  
Бозінген желіп кетсе желден жүйрік,  
Жоқ оның ботақаны, құр боздайды, —

деп жанды түліктей бейнелейді.

Тракторды кара азбанға, аэропанды үлкен жорғаға, іс машинаны тайлаққа, поезды түйеге, керуенге ұқсатады. Жұмбақта әрбір нысана тура аталмай, меңзеледі, белгілі нәрсенің тұрпатына, бейнесіне салғастырылады.

Жалпы, трактор, машина, ұшақ, пароход тәрізді техника түрлерін төрт түлікке салғастыруда сабақтастық бар. Төрт түлік мал техника шаруашылық пен тұрмысқа кіргенге дейін көлік қызметін атқарып келді, сондықтан техника құралдары бұрынғы ат пен түйені ауыстырған көлік деп қабылданды. Отызыншы жылдары ауыл өміріне жаңалықтай болып енген, колхоз жұмысын қажымай-талмай көтерген, күй талғамайтын күшті техника — трактор.

Жұмбақ тракторды кара нарға балауда ежелден келе жатқан халықтық ұғымға сүйенген. Нар — күш көлігі ретінде пайдалануға берік бір өркешті еркек түйе. Жүріске көнбіс, жүк көтеруге белі қайыспас мықты нар — мал баласын жақсы тани білетін қазақ үшін қажырлылықтың, мойымайтын шыдамдылықтың символы.

Демек кара нар, кара атан, кара азбан ауыстырулары трактордың көліктік пайдалы қасиетін, жүріске, еңбекке төзімділігін, күштілігін көрсетеді. Ауыстырулар алдындағы «кара» айқындауы тұспал техниканың түсін меңзеумен бірге символдық мағына иеленіп тұр. Кара — көп мағыналы сөз, оның түс атауын білдіруден басқа қосымша мағыналары жетерлік, бұл тұста «мықты, күшті» деген мәнде жұмсалған. Поезд бен оның вагондарының алыстан бұлдырап көрінуін «бір керуен катарында өншен түйе» деп дәл кестелеген. Әрі ежелден түйемен кіре тартып, алыс сапарларға, сауда жолына түйе керуенімен шеру тартқан қазақ үшін таныс сурет. «Ботасы өлген боз інгеннің зары» дегенде терімізді құйқасына дейін шымырлата-тын қайғылы, мұңды дыбысты естігендей сезінеміз. Бұл дауысты құлақпен естіп қана қоймай, көзінен жасы көлдей төгілген асыл жануарды көргендей, қайғысына жанымызбен ортақтасқандай боламыз. Қазақ төрт түлікті тек тіршіліктің өзегі деп қарамай, адамша қайғыратын, жылағанда етегі толатын сезім иесі деп санаған.

Телеграф бағандары сымының ызынды дыбысын жұмбақ дәстүр ізімен былайша бейнелейді:

Қатар-қатар боздаған,  
Бірінен-бірі озбаған.  
Ботасы өлген інгендей,  
Аңырып тұрып боздаған.

Тағы бірде поезд дауысы мен інгеннің анырағанынан ұқсастық табады. Аспанда шарықтаған ұшақты — қыран мен жайынды, алдындағы бидайды жапырған комбайнды — батырды еске алу арқылы бейнелеу де қазақ ұғымына жат емес.

Бұрыннан қазаққа етене «отау» сөзін ауызға алып, қонырау мен қолшатырдың төбесін түп-тура елестетеді. Халық поэзиясында кең тараған образ — бұлбұл, радионы жұмбақ ән салып, тынымсыз сайраған бұлбұлға телиді. Қазақ тұрмысына кеңестік дәуірде енген патефонды — қапастағы тотыға теңестіреді.

Моңғолия қазақтары арасынан профессор Иштван Қоңыр хатқа түсірген мына жұмбаққа зер салайық:

Бар еді бір жұмбағым ойлап қойған,  
 Үйірі қырық айғырдың байлап қойған.  
 Ішінде құлын-тайға көз жетпейді,  
 Сүтіне ауыл тұрмақ, аймақ тойған.

Бұл — малды бағуды кәсіп еткен халыққа жақын болмыс-тіршілік көрінісі. Алайда, шешімі күрделі жұмбақ көркем әдебиеттегі роман жанрын арқау етіп отыр. Жаңа ұғым байырғы суретпен астарланған. Жұмбақ кілтін табудың қиындығы сонда, мәтінде тұспал бейненің нақты белгісі аталмайды. Байлам терең ойлау, тек абстракциялау жолымен шешілмек.

Тікұшақ бейнесін инелікке ауыстырып алуы нанымды:

Пырылдар көкте инелік,  
 Инелік емес, үй делік.

Циркульді біз ретінде суреттейді:

Бір сирағы біз,  
 Бір сирағы салады із.

Коньки хақындағы жұмбақтан да тұрақты «біз» ауыстыруы алдымыздан шығады.

Нәзік белі бұралған,  
 Ұзын бізде қыралған.  
 Қар үстінде жорғалап,  
 Басқан ізін бояған.

Музыкалық аспаптар туралы жұмбақтар көп. Бейтаныс мандалина аспабын былайша бейнелейді:

Бойы бір тұтам,  
Сақалы қырық тұтам.  
Аузы ордай,  
Мұрыны құрдай.

Бұл жұмбақ ертегілерде кездесетін образдық қолданыстарды еске салмай қоймайды. Халықтың «Алтын жүзік» ертегісінде «Мұрын деген кісі айдалада жалғыз үйге кезігіп, сол тамақ берген әйел өз күйеуі туралы былай дейді:

— Менің күйеуімнің бойы бір қарыс, сақалы қырық қарыс. Ол қазір адам іздеп, әрі малын бағып, далада жүр. Ал оның маған көрсеткен қорлығы ұшан-теңіз, менің адам атаулыдан көрмегелі бірталай жылдар болды. Енді адам атаулыдан сізді көріп отырмын. Мені осы пәледен құтқара көріңіз»<sup>79</sup>, — дейді.

Кейде жұмбақтар бұрыннан дайын үлгі-өрнектерді қайталаумен шектеледі. Халық ауыз әдебиетінде бұған дейін ұшырасатын үлгіні тірек етіп, өңдеп, вариациялау арқылы да сәл өзгешелеу нұсқалар туындатылатыны байқалады. Мәселен, ұршық жайындағы:

Шаршамас кемпір көрдім жалғыз аяқ,  
Аузына тістеп алған шиден таяқ,  
Жүрген сайын белбеуін кабаттайды,  
Беріпті әсемдікті аямай-ақ, —

деген жұмбақ аз-маз өзгеріспен іс машинасы туралы басқа үлгіде қайталанатыны:

Шаршамас кемпір көрдім жалғыз аяқ,  
Аузына тістеп алған шиден таяқ,  
Жүрген сайын белбеуін кабаттайды,  
Беріпті әсемдікті аямай-ақ.

Ескі ұршықтың орнын басқан іс машинасының кемпірге ба-лануы, бұндай сабақтастықтың пайда болуы заңды. Іс машинасы бөгде жұмбақтарда дәстүрлі ауыстырулар — жөнеше, тайлақ, қыз ретінде сомдалады.

<sup>79</sup> Елу ертегі. Алматы, 2006. 21-22-б.

Жанадан дүниеге келген жұмбақтарда бүгінгі уақыт тынысын аңғартатын ұғымдар, заттар образға айналады. Мысалы, қонызды «Әуеде ұшып жүрген аэроплан емес, құс емес», ал тракторды:

Сирағы темірден,  
Тұяғы болаттан.  
Май ішеді бензиннен,  
Бұл не деген жануар?, —

деп кескіндейді.

Бүгінгі техникалық жаңалықтарды жаңа мазмұнда бедерленген жұмбақтар көбіне байырғы пішінде жасалады, ол үшін кәнігі тәсілдерді бейнелеу құралдарын пайдаланады. Велосипед туралы жұмбақ осы ойымызды айғақтайды. Ол «екі аяқты» жануар ретінде алынып:

Жаны жоқ, басқан ізі бар,  
Үзенгілі, жүгенсіз,  
Тартпасы жоқ, ері бар, —

дегендегі дәстүрлі «ат» ауыстыруы — карама-қарсы шендестіріле алынған «жаны жоқ, дегенмен ізі бар» дегенде парадокс, әдеттен тыс жайтты суреттеу сынды ескі тәсілді ұшыратамыз.

Жаңа дәуірде дүниеге келген жұмбақтар өлеңдік құрылымы жағынан қарапайым, жеңіл, қысқа да нұсқа болып келеді. Мұның себебі бүгінгі жұмбақтардың дені балалардың ой-санасына, таным-түсінігіне, айтып-жаттауына лайықталып алынуында.

XX ғасырдағы жұмбақтар тақырыбы, мазмұны жағынан түрленіп, байи түсті, ғылым мен техника қажеттіктерін, оқу-білімге қатысты заттар мен пайымдауларды арқау еткен үлгілер молайды. Жаңа жұмбақтарда дәстүрлі образдар, бейнелеу құралдары көп қолданылып келеді.

## § 5. Мақал-мәтел

Өткен XX ғасырда мақал мен мәтел бұрынғы дәстүрлік сипатын сақтай алды. Саяси-қоғамдық өмір олардың мазмұнына өзгеріс әкелді. Жаңа мақал-мәтелдер туып, олардың тақырыптары өзгерді. Енді еңбекке, отансүйгіштікке, оқу-білімге үндейтін мақалдар саны артты. Бұрын ауызекі дәстүрімізде дүниеге келген мақалдар бір

адамдардың жадында ғана сақталып, сол арқылы таралып, буыннан-буынға беріліп келсе, енді жазу-сызудың кең өрістеуімен тікелей байланысты хатталып, кітап бетінде де сақталуына жол ашылды. Қазіргі дәуірде мақал-мәтелдерді таратуда, қолдануда баспасөз, жазба әдебиеттің, радио, теледидардың үлкен қызмет атқарып келе жатқанын атап көрсеткен жөн. Кеңес үкіметі мақал-мәтелдердің тәрбиелік мәніне айрықша көңіл бөлді. Жиырманшы ғасырда қазақ мақалдарын жинау, жүйелеу, бастыру бағытында көп шаруа атқарылды. Алайда, ескінің көзіндей халық аузындағы шағын маржандарды түгел жиып, теріп алдық деуге ертерек. Кеңестік дәуірде фольклордың үгіт-насихаттық пәрменділігіне ден қойылды, сол қатарда мақал-мәтелдерді идеологиялық құрал ретінде пайдалану мақсаты көзделді. Аталған мезгілде мұраға деген солақай, сынаржақ көзқарастан мақал-мәтелдер де сырт қалмады. «Байтал шауып бәйге алмас» деген тәрізді мақал-мәтелдерді феодалдық-діни көзқарастардың сарқыншағы деп, тұрпайы таныммен бағалау, мансұқтау белең алды. Сол уақыттағы газет-журнал беттерінен ел, Отан, партия, социализм, еңбекті мадақтаған мақалдарды жиі ұшыратамыз. Кеңестік дәуірде жарық көрген мақал-мәтел жинақтарында жоғарыда аталып өткен тақырыптардағы мақалдар да ең алдымен берілетін. 1959 жылы Ө.Тұрманжановтың құрастыруымен басылған топтамадан жиырманшы ғасырдың отызыншы-елуінші жылдары дүниеге келген мақалдарды жазбай танимыз<sup>80</sup>. Мәселен:

Табы бірдің - ары бір,  
Шын достың жаны бір.

Есепсіз колхоз — есіксіз үй.

Жеке-жеке қарып болдық,  
Колхоз болдық, халық болдық<sup>81</sup>.

Ынтымақты колхоздың шаруасы сай,  
Шаруасы сай колхоздың өмірі бай<sup>82</sup>, —

деген сол кезеңдегі үкіметтің таптық ұстанымын, ұжымдық еңбекті дәріптеу сезілсе, ал төмендегі мысалдардан партияны

<sup>80</sup> Тұрманжанов Ө. Қазақтың мақалдары мен мәтелдері. Алматы, 1959.

<sup>81</sup> Сонда. 18-б.

<sup>82</sup> Сонда. 19-б.

елдің көшбастаушысы, ақылшысы ретінде көрсету мүддесі айқын көрінеді:

Партия айтса болғаны,  
Жеңістің қолға қонғаны;

Партия жеңіске бастайды,  
Келелі кең іске бастайды;

Партия – халықтың көзі, құлағы,  
Партия – халықтың ақыл-шырағы;  
Партия – айымыз, күніміз,  
Партия – жеңісті туымыз<sup>83</sup>.

Міне, бұл мысалдардан жасандылық айқын байқалады. Халықтың өмірлік тәжірибесінен туындамаған мақалдар көпшіліктің жүрегінен орын ала алмай, қолданысқа ие болмай, шеттетіліп қала береді.

Еңбек тақырыбы Кеңес үкіметі тұсында кеңейтіле түсті. «Ердің атын еңбек шығарады», «Еңбек - өмірдің ажары», «Еңбек – дәулет, бедел – сәулет», «Еңбексіз өмір – сөнген көмір», «Еңбек – адамның екінші анасы», «Еңбек – ырыстың бұлағы, бақыттың шырағы» деген мақалдың кейінгі дәуір жемісі екендігі сөзсіз. «Отан» сөзімен байланысты туындаған мақалдар көбейді. Мысалы: «Отан оттан да ыстық», «Отансыз Адам – ормансыз бұлбұл», «Отанға опасыздық еткенін, Өз түбіңе жеткенін», «Отан - елдің анасы, ел – ердің анасы», «Отанын сатқан - ант атқан», т.б. Отан соғысы кезінде Кеңес өкіметінің басты мақсаты елді күреске жұмылдыру, ерлікке үндеу, патриоттық тәрбиені күшейту, батырлықты мадақтау болды. Қатал да сын сәтте басқа да фольклорлық түрлер санатында мақалдардың тәрбиелік қызметіне айрықша мән берілді. Отаншылдықты, ерлікті, қаһармандықты ту еткен мақалдар бұрыннан келе жатқан мұраларымыздың ішінде мол болатын, соғыс уақытында бұл тақырып ұлғайып, толыса түсті. Жоғарыда аталып өткен Ө.Тұрманжановтың құрастыруымен шыққан жинаққа «Отан соғысы кезінде туған мақалдар» деген айдармен 82 мақал енген. Топтамадағы осы тақырып аясында берілген мақалдардың нақты авторлары бар екендігін айқындау қиындық келтірмейді. Мәселен:

Отан үшін отқа түс, күймейсің,  
Арың үшін алыссаң, өлмейсің.

<sup>83</sup> Сонда. 20-б.

Тәртіпке бас иген құл болмайды, —

деген мақалдардың авторы — Бауыржан Момышұлы. Жинақтағы: «Қорқақтың қолы қысқа»; «Қорқақтың қатыны болғанша, Батырдың жесірі бол» деген мақалдарда өзек болған қорқақтық тақырыбына фольклордан көп мысалдар кезіктіреміз. Ал төмендегі мысалдардың мазмұны соны, мақалдар соғыспен байланысты мүлде өзге ұғымдарды бедерлейтін «пулемет», «автомат», «зенбірек», «солдат» сынды лексиканы пайдаланады:

Пулемет қонысын талғайды,  
Автомат адамын талғайды.

Зенбірек зіркілдесе,  
Жаяу солдат еркіндейді.

Мақалдар кейінгі кезеңнің жемісі болғанымен, құрылымдық қалпы дәстүрлі. Екі тармақтан түзіліп, егіздеу тәсілімен жасалған. «Сын түзелмей, мін түзелмейді» деген мақал әу баста еңбекке байланысты, социалистік жарыс, өзара сынмен байланысты дүниеге келгенімен кейін баспасөз бетінде, әдебиет саласында, соның ішінде сын жанрына қатысты жиі қолданылатын мақалға айналды. Нақты мамандыққа байланысты шыққан мақалдарды да жолықтырамыз. Баспасөз, газет — жана дәуірде қазақ қоғамында орныққан сала. Осы салаға қатысты «Газет — жаңалық жаршысы», «Газет — бір күндік», «Жақсы редактор түзейді, жаман редактор күзейді», «Жалқау тілші — телефоншыл», т.б мақалдар пайда болған. «Саясат — сайтанның сабалақ жүні» деген мақалдың бүгінгі өмір шындығынан туындағаны күмәнсіз, оны жазбай танимыз, мазмұны тың болғанымен, ежелгі мұраларға тән үлгі, көркемдік, бейнелілік қасиеті толық сақталған. Төрт сөзден тұратын сөйлемнің үш сөзі «са» буынын қайталауы дыбыстық үйлесімділік, жағымды саздылық дарытқан. «Шайтан» сөзін тармақтағы сөздермен үндестіру үшін әдейі бұрмалап, «сайттан» деп қолданып отыр, бұл фольклорда қолданыла беретін тәсіл. «Сайтанның сабалақ жүні» — образды, астарлы тіркес, байыпсыз, тұрағы жоқ, құбылмалы саясат ұғымын астарлап жеткізуге жәрдемдеседі.

Мақал-мәтелдің дүниеге келуі аяқ астынан болуы мүмкін, бірақ тапқыр адамның тауып айтқан орамының бәрі тұрақталып қалмайды, тек ұшқыр да ұтымды, сәтімен табылған, шымыр, бей-



нелі, өмір шындығына қабысатындары ғана екшеліп, жадыға түйіледі. Мақал мәтіні қысқа, шорт қайырылатынына қарамастан, ішкі мазмұны бай. Аталған түрдің дамуы байырғы дәстүр, ежелгі арна ауқымында жүзеге асып отыр. «Мәңгүрт бәрін мансұқтағыш» деген мақал да беріде қалыптасқан. Себебі «мәңгүрт» сөзі ана тілімізде ежелден болса да, оның ата-бабаларының, халқының өткенінен, тарихынан, әдет-ғұрпынан, тілінен бейхабар, тоғышарларға қатысты ұғым ретінде салмақ алуы – жазушы Шыңғыс Айтматовтың «Боранды бекет» атты романы жарияланған XX ғасырдың сексенінші жылдарынан бергі кезең.

Мақал-мәтелдік байлығымыздың үстемеленіп, көбейе түсуіне басқа елдердің ықпалы болды. Бұрыннан туыстас халықтардың, көршілес елдердің дүниеліктері жеңіл көшіп, сіңіп кетуі дағдылы құбылыс болса, енді алыс жатқан, қарым-қатынасы кем жұрттардың рухани қазыналарымен еркін танысуға жол ашылды. Бөгде жұрттардың мұраларымен кітап арқылы танысып, аудару жолымен байырғы мақалдық қорымызды толықтыра, дамыта түсуге де мүмкіндік күшейді. «Шығыс халықтарының мақал-мәтелдері» (1968), «Ер айнасы – еңбегі» (1968), «Мақалнаме» (1970), «Денсаулығыңды ойласаң» (1974), «Орыс халқының мақал-мәтелдері» (1971) атты жинақтарда өзге елдердің мұралары ана тілімізде сөйледі. Танымал қаламгер М.Әлімбаев әлем халықтарының мақалдарын қазақшалап, жариялаумен көптен шұғылданып келеді. Оның құрастыруымен шыққан «666 мақал мен мәтел» (1960) атты жинаққа – 21, «Маржан сөз» (1978) атты кітабына 70-ке тарта басқа халықтың мұрасы тәржіма жасалып кіргізілген. Сырт елдердің мақалдарының ішінде төл туындыларымыздай болып кеткендері аз емес. Әсіресе, орыс халқының төл мұрамыздай болып кеткен мақалдары біршама. Мәселен, 1935 жылы Сәбит Мұқанов «Ақ аю» атты поэмасында орыстың мақалын «Тауық түсінде – тары, түлкі тауық көреді» деп тәржімалап пайдаланды. Осы екі жолды мақал қазақ тілінде ықшамдалып, бас-аяғы жұмыр «Тауықтың түсіне тары кіреді» деген бір жолды мақалға айналған. Мұзафар Әлімбаев «Маржан сөз» атты кітабының алғысөзінде: «... орыс халқының ұтымды «Дружно, да не грузно» деген мақалын өлең өрнегіне түсіру мүмкін емес деп тапқандықтан, «жұмыла көтерген жүк жеңіл» деп аудардық. Мен аударған бедерлі сөздердің ішінде өте-мөте жұлдызды боп туғаны осы. Бұны республикалық баспасөз бетінде жиі кездестіруге болады. Халық құлағына сіңгені

соншама, тіпті, бір оппонентім «бұл қазақтыкі ғой» деп таласқаны есімде»<sup>84</sup>, — деп жазады. М.Әлімбаевтың осы кітабынан оның орыс тілінен тәржімалап, ұсынған қазір жиі еститін «Сиырдың сүті тілінде», «Жұмыртқадан жүн қырыққан»<sup>85</sup>, «Қанден ит қартайғанда да күшік»<sup>86</sup>, «Бейнеті көп, зейнеті жоқ»<sup>87</sup>, «Заманына қарай адамы», т.б. мақалдарын оқимыз.

Белгілі авторлардың, қаламгерлердің мақалдары халықтық мұраға қосылып, байыта түсті. М.Әуезовтің «Ел болам десен, бесігіңді түзе» деген сөзі жиі қолданылатын мақалға айналған. Сондай-ақ халықтық мақал-мәтелдердің үлгісінде қаламгерлер мақал-мәтелдер туындатты. Бауыржан Момышұлының «Қанмен жазылған кітап» атты жинағына оның 39 нақылы енсе, М.Әлімбаевтың «Көңіл күнделігінен» атты кітабынан Ә.Тәжібаевтың «Қоштасу онай, достасу қиын, Ажырасу онай, бас қосу қиын», автордың өзінің «Өтірік өң болмас», «Қисынды сөз қитығына тимес», «Сұлулыққа сұқтанбаған - сұмпайы», «Ұлылардың бәрі ұстаз», т.б мақалдарын оқи аламыз<sup>88</sup>. М.Әлімбаев «Халық - ғажап тәлімгер» (1994) атты халықтық мақал-мәтелдердің тәлімдік қасиеті жайындағы кітабының соңында өзінің қаламынан шыққан 267 мақалды қосымша жариялаған.

Мақал көп сөзділікті сүймейді, келте қайырады, сондықтан нақты адамдардың аузынан шыққандарының сын сүзгіден өтіп, бас-аяғы жұмырланып барып қана айналымға берік орнығады. Өз пайым-түсініктеріне, көзқарасына үйлесетін, тіліне оралымды болмаса, көпшілік тарапынан қабылданбайды. Осы тұста мақал-мәтелдердің шындыққа қатысына тоқтала кетейік. Ол өмір шындығына неғұрлым жанасымды болып, айналадағы құбылыстарды, көрген-түйгенін жинақтап, типтендіріп бейнелегенде ғана көпшілік көкейінен орын алады. Оралымсыз, арқауы бос тіркестер, көпшілік пікірін білдірмейтін мақалдар жылдам ұмытылады.

Қазақтың мақал-мәтелдері қанатты сөздер есебінен де толысуда. Қанатты сөздерге тән сипат, ең алдымен, олардың тегінің әдеби туындылармен төркіндестігінде әрі тарихи оқиғаларда айтылуында, танымал адамдардың аузынан шығуында. Мәселен, Жамбылдың 1936 жылы халық ақындары, өнерпаздардың екінші слетіне қатысқандарға арнап айтқан «Туған елім» деген өлеңінде

<sup>84</sup> Әлімбаев М. Маржан сөз. Алматы, 1978. 8-б.

<sup>85</sup> Сонда. 13-б.

<sup>86</sup> Сонда. 14-б.

<sup>87</sup> Сонда. 33-б.

<sup>88</sup> Бұл туралы кеңірек М. Әлімбаевтің «Көңіл күнделігінен» (Алматы, 1980) атты кітабынан оқуға болады.

айтылған «Қиналған Жамбыл жер осы» деген сөзі бір ойға алған шаруасы іске аспай, амал таба алмай қалғанда, сөз таппай қиналғанда қолданылатын мәтелге айналған. Көнеден келе жатқан мақалдарды негізге ала өңдеу, өзгертіп қолдану, түрлендіру, жана нұсқасын жасауымен өміршендік танытуда. Мақал-мәтелдердің басқа нұсқасының туындауы да - жанрдың өмір сүруінің формасы. «Қазақ әдебиетінің тарихындағы» төмендегі пікірлер ойымызды қуаттай түседі: «Халық ауыз әдебиетінде бұрыннан бар мақалдың тек бірер сөзін жаңадан қосу арқылы жана мақал жасау белен алды. Мысалы, «Істің ағы білмейді, жігіттің бағы біледі» деген мақал кейіннен «Жігіттің бағы білмейді, жұмыстың бабы біледі» немесе «Ат шаппайды, бап шабады» деген «Ат шаппайды, бақ шабады» деп, өзгеріске түсті. Жаңа мақал жасаудың тағы бір тәсілі ескі мақалдың құрылысы ғана алынып, сол жолмен жана мақал құру»<sup>89</sup>. М.Әлімбаевтың қаламынан шыққан «Аузы күйген ақылды» деген фольклордағы «Аузы күйген үріп ішеді» дегенін аз-маз өзгертумен жасалғанына күмән келтіру қиын. Мақал-мәтелдердің ең басты қызметі модельдендіруші, яки қоғамдағы, айналадағы құбылыс, жағдаяттардың, оқиғалардың қалпын сөзбен бейнелейді, екінші қызметі — нақыштаушылық, сөзді көріктендіруге септесуі, сондай-ақ ізгі қасиеттерге үндеу, жамандықтан жирендіріп, жақсылықты насихаттау, өсиет, өнеге сипатында келіп, тәрбиелік жүк арқалауы. Түйіндей айтқанда, мақал-мәтел дамуын тоқтатпай, заманаға үйлесіп, бейімділік танытып келе жатқан жанр. Мақал-мәтел ауызша сөйлеу тілде, әдеби, жазба әдебиетте, баспасөз бетінде де кең қолданылатын түр.

## § 6. Әңгіме

Әңгімелер, әрине, ХХ ғасырда да өмір ағымымен туындап жатты. Әсіресе, ел басына қиындық тудырған 1916 жылға байланысты да, Ұлы Отан соғысы кезінде де, одан кейінгі бейбіт заманда да фольклорлық әңгімелердің болғаны ақиқат.

Мысалы: «...1942 жылы ел қатарлы менің де соғысқа аттанар уақытым таяғанын білгендей, апам өзінің қолынан тоқыған қоржынын ортаға қойып, әкемнің саптама етігін, түлкі тымағын әкеліп: — «Қарағым, балам, соғыс ауыр, қыс даладасын, тоңасын. Түн мезгілінде мына саптама етікті аяғына, басына түлкі тымақты киіп жат», — деп, менің «Соғыста ондай болмайды, заң барлық

<sup>89</sup> Қазақ әдебиетінің тарихы. Алматы, 1960. 1-т., 1-кітап. 193-215-б.

солдаттарға бірдей», — деген қарсылығыма карамай: «Ананды ренжітпе, айтқанымды орында», — деген соң, саптама етік пен түлкі тымақты қоржынға салған күннің ертеңінде мен де соғысқа аттандым. Жолым болғанда Баукеннің (Бауыржанның) қарамағына түстім. Көп қазақтың ортасынан ол кісі мені тандап, өзіне көмекші етіп тағайындады. Соғыстан бір тыныс болғанда, Баукен атқа мініп, барлау жасағанды жақсы көретін, сондай бір күні мен Баукене: «Күн болса боран, тонып қаласыз», — деп, қоржындағы әкемнің саптама етігі мен күнге шағылысқан түлкі тымағын алып, Баукене ұсынып едім, «Мұны қалай алып жүрсін!» — дегендей қайран қалып: «Баяғыда аталарымыз жауға қарсы осы киіммен шығып, ойсырата жеңді емес пе?» деп, үстіне ақ шолақ тон, басына түлкі тымақ, аяғына байпақты саптама етікті киіп, ақбоз арғымағына қарғып мінгенде, Абылай ханнан қашқан қалмақтар сияқты немістер де қашып бара жатқандай әсер алдым»<sup>90</sup>.

Міне, бұл — 85 жастағы қарттың соғыс жылдарындағы бір эпизод туралы әңгімесі. Әңгіме, бір жағынан, естелік болса, екінші жағынан, соғыстағы өмірдің бір көрінісі. Сонымен бірге мұнда дәстүрлі фольклорға тән әсірелеу де бар. Ол — әңгімешінің өз сезімі. Әңгіменің стилі де біршама әрленгені байқалады. Кейіпкерлердің сөздері мен іс-қимылдарында да фольклорлық сипат сезіледі. Осының бәрі — әңгіме айтқан ақсақалдың сөзге шеберлігін, әңгіме айтуға төселгендігінің белгісі.

Осы тектес әңгімелерде қиял да, әсірелеу де араласып келуі мүмкін. Ондағы оқиғалар мен кейіпкерлер де ерекше ғажайып қасиеттерге ие болады. Шындық деректер мен тарихи адамдарды бейнелеуде әңгімешілер кейде дәстүрлі хикаяның көркем тәсілдерін де қолданады. Шындықты баяндауда олар көркем қиял белгілерін пайдаланады. Бұл белгілердің әңгімеде қаншалықты басым болуы әңгімешінің шеберлігіне байланысты. Кейіпкердің суретін көркем бейнелеу үшін әңгімеші фольклордағы хикаялық кейіпкерлерге тән ерекшеліктерді қолданады. Хикаяны айтушы оқиғаны тура өз басынан өткен қылып айтатыны әңгімешіге де үлгі болады. Мұндағы «мен» — айтушының өзі. Бірақ хикаяның белгілері әңгімеге тиісті негізгі қасиеттердің орнын баса алмайды. Хикаялық сипаты бар әңгімелер азамат соғысы мен Ұлы Отан соғысы кезінде пайда болды. Онда шын кейіпкерлердің есімдері, оқиғалардың болған жері мен географиялық орындары көрсетіледі. Халық батырлары тура-

<sup>90</sup> 1998 жылғы экспедиция барысында Қарағанды облысы, Қарқаралы қаласы, 85 жастағы Байдалын Мырзақелді ақсақалдан жазып алынды. Жинаған — П.Әуесбаева.

лы ауызша әңгімелер деректерге сүйеніп, шын болған ерлік істер жөнінде баяндайды. Әңгімешінің санасында бұл оқиғалар мен образдар қандай поэтикалық мағына береді және есте қалатындай қандай бояулардан жасалады — бұлар әңгімешінің өзіне байланысты. Мысалы:

«1942 жылы Москва түбіндегі бір шайкаста қазақы киім киген Баукең екеуміз ертенгі шабуылға барлау жасап келе жатқанымызда, тоғай ортасында алты канат киіз үйдей ақ шатырды көріп, ат басын бұрсақ, күзетші босатар емес. Мен ашуға булығып: — «Мына кісі Бауыржан Момышұлы болады» деп айтуым мұң екен, біреуі шатырға қарай жүгірді. Шатырға кірсек, ортада — Г.К.Жуков, жанында — Рокоссовский мен Малиновский. Түлкі тымақты, саптама етікті Баукеңді көріп: — «Ой, батыр казак келді, жоғары шығыңыз!» — деп, естері шықты. Қой да сойылып, Баукеңе бас та тартылды. Көптен бері табақтан ет жемеген мен де қарқ болып, мипалау жасап, оны үш маршалға қолыммен асаттым-ау, — деп, Мырзақелді ата мұртын сипап қойды»<sup>91</sup>.

Келтірілген мысал — фольклорлық әңгіменің әдемі үлгісі. Ол реалды шындыққа, тарихи адамдарға қатысты. Үш бірдей маршалдың Баукеңді казак батыры деп бірден тануы, оны қошеметтеуі, тіпті, қой сойып, бас тартуы, одан әңгіме авторы — казак солдаттының мипалау жасауы, оны үш маршалға асатуы — бәрі әсірелеп, қиялдаудың жемісі. Сырт қарағанда, ешқандай таңқаларлық оқиға жоқ сияқты, бәрі — өмір шындығы, ешқандай фантастикалық, ертегілік стиль жоқ. Соған қарамастан әңгіменің мазмұны — адам сенбейтін қиялдан туған көрініс. Өкінішке орай, соғысқа қатысып, елге оралған казак азаматтарының осы тектес әңгімелері жиналмай қалды. Орта буын мен аға буын адамдары соғыстан кейінгі жылдары мұндай әңгімелерді майданнан қайтқан ағаларынан, ауылдастарынан естігендерін айтады.

Ал новеллалық әңгімелер үшін екі мысал келтіруге болады. Оның бірінде: «Жазушылар одағының үйінде Хизмет Абдуллин, Қуандық Шаңғытбаев, Шәміл Мұхаметжанов, Ізтай Мәмбетов сияқты ақын-жазушылар көрші тұрады екен. Бірде бас қосып, әзіл-қалжың жарыстырып отырғанда Қуандық:

— Ау, Хизмет, мына қазақтардың біріне Алтайдан, біріне Ақжайықтан, енді біріне Арқадан ағылып, қой келіп жатады. Сен болсаң ғой, ауылың Алматының іргесінде, өмірі бір қой алдыруды білмейсің, әлде ауыл-аймағың малдың не екенін білмей ме? — деп

<sup>91</sup> Бұл да М.Байдалиннің әңгімесінен.

өзілдейді ғой. Хизмет шыққан ортаның, шындығында, малдан гөрі жерді көбірек күйттегені рас. Алайда, ет жөнінде казактардан кем түскісі келмеген Хизмет: — Ә-ә, біздің ауылдың да әр көдесінің түбі мал. Қой дегеніннің күнде біреуін келтіруге болар еді. Бірақ менде сендер сияқты балкон жоқ, бірінші қабатта тұрамын ғой, — деп жалтарады. Мұнысына тоқтайтын жігіттер ме, «Ойбай-ау, өзін алдымен қой алдыршы, сонсоң ет сақтауға келгенде бізде балкон дегенін жетеді ғой», — деп тақымдап қоймайды. Сонда шегінерге жері қалмаған Хизмет: — Жоқ, казак пен қасқырға етті сеніп қоюға болмайды, — деген екен. Арада бірер күн өткенде телефон шыр етеді. Хизмет телефон құлағын көтерсе, Сәбит Мұқанов екен: — Уай, Хизмет, мен Сәбит қой, — деп, өзінің қырылдай шығатын даусымен бір түрлі сергек тіл қатады. «Қазак пен қасқырға етті сеніп қоюға болмайды» деген сөзін жақсы екен. Сәбең күліп, телефон құлағын қоя салады»<sup>92</sup>, — деп баяндалады.

Сондай-ақ «Ақын Нұтфолла Шәкенов бірде таңертең маңдайы құрысып, желкесі тырысып, басы мең-зең төсектен тұрады. Тұрған бойда: — Бәйбіше, шалынды өлтірмейін десен, бас жазар бірдеңе тапсаңшы? — дейді әйеліне дауыстап.

— Үйбай-ау, Нүкесі-ау, біздің үйде не тұрушы еді, кеше достарыңмен бәрін сарқып қойдыңдар емес пе! — дейді әйелі алақанын жайып. Мұндай тығырықтан шығудың жолын ойлап, басы қатып отырған Нұтфолла: — Әй, бәйбіше, кеше үш сом бар еді ғой сенде, соны берші, дүкенге барып, басымды жазып келейін, — дейді. Әйелі азар да безер болып: — Нүкесі-ау, ол үш сомға кеше нан жаятын оқтау алып қойып ем, — дейді. Сонда Нұтфолла: — Сен бір қызық адам екенсің! Өзі ақша жоқта үйге мебель алып... — деп, әйеліне қатты ренжіпті»<sup>93</sup> — деп айтылатын шығармаларды үлгі етуге болады.

XX ғасырдағы фольклордың бір ерекшелігі — әңгімелердің арасында *анекдоттардың* болуы. Ол қалалық фольклор деп саналады. Қазак арасында соңғы 20-30 жылдың ішінде анекдоттар кең етек ала бастағаны белгілі. Қазак анекдоттары жалпы анекдоттан сәл өзгешелеу. Мұнда казактың фольклорлық дәстүрі, сөйлесуі, әңгімелесу мәнері, айту мен кабылдау ерекшеліктері, юмор мен сатираға деген көзқарасына казак анекдоттары өзіндік сипат берген. Анекдот, — бұл тұрақталған сюжеті мен қызық мазмұны, тұспалды ойы бар қысқа эпизодты баяндайтын шығарма. Сонымен бірге ол — көп жағдайда диалогқа құрылған өткір қалжындар.

<sup>92</sup> Деген екен. Құрастырған: М.Ниязбеков. Алматы, 1992. 64-65-б.

<sup>93</sup> Сонда. 27-28-б.

Басқаша айтқанда, анекдот — ақылды да тапқыр жауаптан тұратын, өмірдегі жағдайларды сынай айтатын әңгіме. Анекдоттың көбі сатиралық болып келеді. Оның тақырыбы — шексіз. Ол — үлкенді-кішілі қайғысы мен қуанышы бар халықтың тіршілігі, қоғамның өмірі, халықтың нақты бір фактіге, оқиғаға немесе саяси-қоғамдық жағдайға қатынасы, көзқарасы.

Әрбір анекдот негізінен әлеуметтік болып келеді. Ол бірде жаман адамдардың іс-әрекетін әшкерелеп, сатиралық болса, ал, бірде халық арасынан шыққан ұнамды кейіпкердің тапқырлығын, ақылдылығын дәріптейді.

Сатиралық анекдот халықтың әлеуметтік сана дамуының өзіндік өлшемі болып табылады. Өзінің жанрлық мүмкіндігінің күшіне қарай өзі пайда болған ортаның таптық және әлеуметтік шиеленісін бейнелейді. Анекдоттың әшкерелеу күшінің бағытына (тенденциясына) қарап, бай мен кедей, үстем тап өкілдерінің арасындағы паракорлық, қанаушылық, т.б. жаман қасиеттерін, халықтың әлеуметтік санасының қаншалықты жетілгенін дәл көрсетуге болады.

Даму деңгейі бірдей, әлеуметтік жағдайлары мен таптық шиеленісі ұқсас халықтардың фольклор жанрлары (өлең, ертегі, әңгіме-анекдот, т.б.) қатар, әрі өте ұқсас жағдайда дамуы мүмкін. Олардың айырмашылығы тек ұлттық ерекшелік пен тілдік өзгешеліктен көрінеді.

Сондықтан әлеуметтік құрылымы бір-біріне жақын және бір тілдік топқа жататын (мысалы, түрік тілдер тобы) көршілес, үнемі бір-бірімен қарым-қатынастағы халықтардың фольклорында қатарлас, ұқсас сюжеттер мен ситуативті және фабулалық шешімдер міндетті түрде кездесіп отырады.

Фольклор уақыттық, мемлекеттік, тілдік тосқауыл дегенді білмейді. Мысалы, Алатау баурайының бір жерінде пайда болған бір тамаша қалжың-күлкілі әңгіме, біздің уақытымызда қолма-қол көпшілік игілігіне айналады. Оны бірнеше күннен кейін әртүрлі тілдерде естуге болады. Ерте кезде де солай болған. Тыңдаушының шапшаңдығына қарай тарап отырған. Әр жерде, әр халық арасында туған ұқсас анекдоттар әрқайсысы өзінің ұлттық сықақшыл кейіпкеріне телінеді. Сондықтан бізде көбіне күлкілі әңгіме-анекдоттарды Алдар көсемен немесе Жиреншемен байланыстырады.

Әйгілі қалжыңбас кейіпкерлер туралы жүздеген, тіпті, мыңдаған күлкілі оқиғалар, анекдоттар бар. Бұдан кейіпкердің өзі толыққанды, ақылды бола түседі. Анекдоттағы жағымды кейіпкер — көп қырлы, яғни оған адамдардағы жақсы қасиеттің бәрі тән.

Ал, жағымсыз кейіпкер бір жақты, яғни оның мінез-құлқында ақымақтық, арамдық, іштарлық, зұлымдық, өтірік айту сияқты т.б. мінез-қасиеттің біреуі басымырақ болады.

Анекдотқа шағын күлдіргі, юморлық, сатиралық ауызша әңгімелер жатады. Оның мақсаты — белгілі бір құбылыстың, я кейіпкердің кемшілігін, бұзықтығын әшкерелеп, әжуалау, күліп, мысқылдау. Кей анекдоттар өткір саяси мағынаға ие болады. Оның тақырыптарының аумағы кең. Онда жеке адамның, қоғамның, тіпті, халықаралық өмірдің, жекелеген топтар мен адамдардың қарым-қатынасының көптеген қырлары ашылады.

Анекдоттар тұрмыстық ертегілерге жақын, онда ертегілік мотивтер мен болмағанды әңгімелеу элементтері кездеседі. Әдетте, анекдоттың нысанасына, яғни күлкілі жағдайға билеуші таптың өкілдері, дұшпандар, қоғамдық өмірге нұқсан келтірген санасыз адамдар душар болады. Анекдоттың саяси бағыты анық, белгілі, көбіне диалог түрінде келеді. Анекдоттың алғашқы шығарушысын, авторын табу қиын. Анекдот толық сюжеттен тұрмайды. Ол — қысқа, кейіпкерлері аз, тілі өткір және тұспал әңгіме. Анекдот үлкен тарихи оқиғаларды талдамайды, оның міндеті — барлық керек емес зиян құбылысты, заттарды, адамдарды кекесін күлкіге айналдырып, келемеждеу. Мұндағы «күлкі оқыстан туған, келте қайырылған, тар жердің тәсілі, ұйқы-тұйқысы тәрізді болады. Оқиғалы тартысы күлкі болғандай, ойда жоқ күлкі хал, көп қимыл, әрекеттер туғыза келіп, бірінін үстіне бірі қат-қабаттап үйіле, жұмырлана түссе, сонда күлкілі әңгіме жетісе түсіп, күлкісі, қызығы үдей береді»<sup>94</sup>.

Анекдотты екінің бірі емес, айта білетіндер ғана шығарады. Кеңес дәуірінде пайда болған саяси анекдоттың кейіпкерлеріне айналған Хрущев пен Микоян арасында мынадай жағдай болады: «Шет елдердің біріндегі қонақасы үстінде Хрущев қолындағы алтын қасықты «жымқырып» жіберіпті. Үзіліс жарияланып, дастарқан басындағылар орындарынан тұра бастағанда, Микоян: «Мырзалар мен ханымдар! Мен сіздерге бір сиқыр көрсетіп жіберейін», — деп, елп ете қалыпты. Дереу бір алтын қасықты қалтасына сүңгітіп жібереді де, Хрущевтің төс қалтасындағы қасықты алып шығып, жұртқа көрсетеді»<sup>95</sup>. Осындай оқиға Қожанасыр мен бір байдың басынан өтеді. Патша сарайында қонақта отырған Қожанасыр алтын қасықты өз қалтасына салып, оны байдың қалтасынан шығарады<sup>96</sup>.

Тағы бір мысал келтірейік: «Аймахан деген кісі жетпісінші жыл-

<sup>94</sup> Әуезов М. Әр жылдар ойлары. Алматы, 1959. 240-б.

<sup>95</sup> Саяси анекдоттар. Құрастырған: Тастемір А. Алматы, 1992. 78-б.ы

<sup>96</sup> Ел аузынан. Құрастырғандар: Адамбаев Б., Жарқымбаева Т. Алматы, 1989. 332-б.



дары Ташкент қаласына барыпты. Қала қатты ұнап, көшелерін шарлап, шаршаған Аякең түсте бір асханаға кіреді. Мانتы алып жейді. Етгің орнына пиязды көріп, даяшыны балағаттайды. Ол милиция шақырады. Қорқып кеткен Аймахан әйелін боктағанын айтады: – Себебі әйелім мانتы пісіргенде, оны ылғи еттен бұғуші еді. Сөйтсем, мانتыны пияздан да дайындауға болады екен ғой. Қарашы, қандай дәмді мانتы!» – депті Аякең»<sup>97</sup>. Осындай оқиға Қожанасырмен де болыпты<sup>98</sup>.

Оқиғаның аяқталуы дәстүрлі түрде емес. Әрі анекдот қысқа айтылуы керек. Жаңа сықақшыл кейіпкерлер күнде не болмаса жыл сайын пайда болмайды. Мұнда сөз болатын кездесулер өте сирек жағдайға кұрылады. Бұлар – фольклордағы бір ерекше жағдайлар. Қорыта айтқанда, қысқа сықақ немесе күлкілі әңгімелер прозалық фольклордың ерекше бір жанры ретінде танылып, анекдот деп аталады. Соңғы жылдары қазақы анекдоттар да туындауда.

---

<sup>97</sup> Ауыл айтқыштары. Құрастырған Елшібек Ж. Алматы, 1993. 52-53-б.

<sup>98</sup> ӘӨИ қолжазба қоры. 920/41-бума.

## РЕЗЮМЕ

Предлагаемый вниманию читателей труд представляет собою первый том «Истории казахской литературы», написанной учеными Института литературы и искусства им. М. О. Ауэзова в 10 томах. Посвящен он фольклору. В нем впервые предпринята попытка изучить фольклор в диахронном разрезе, исследовать историю национального фольклора с древнейших времен до современности. В отличие от работ прежних лет, в которых фольклор рассматривался только как устная словесность, в этой монографии фольклор понимается широко, а именно как народная культура в целом и изучается в комплексе с обычаями, обрядами и верованиями как далеких предков казахов, так и собственно казахского этноса. Именно такой подход и определил структуру и задачу книги, что позволило показать генезис и эволюцию фольклорных жанров от самых ранних, синкретических форм до полноценных художественных образований, раскрыть древние основы классических сюжетов и мотивов, проследить их трансформацию в художественных произведениях, образы и поэтические приемы. Это не удавалось в предыдущих работах, поскольку в них фольклор изучался в синхронном, статичном состоянии.

В соответствии с задачами и целями исследования фольклор рассматривается как культурный процесс, развивавшийся во все времена, начиная с самого первобытного общества до наших дней, сопутствуя человеку во все периоды его истории. Такое понимание обязывало изучать казахский фольклор на фоне общечеловеческого духовного развития с применением историко-типологического, сравнительного методов и с учетом как историко-стадиальных, так и цивилизационно-национальных закономерностей. Все это

предполагало дать книге, которая состоит из трех основных частей, вводную статью, определяющую не только ее цели и задачи, но и статус и теоретические основы казахского фольклора. В ней также характеризуется специфика казахского фольклора и предлагается концептуальное толкование его: а) как миропонимания и культуры древних людей, б) как части человеческой жизнедеятельности и быта, в) как искусства слова и художественного наследия.

Каждая из трех частей предваряется статьей, в которой раскрывается общая картина духовной культуры соответствующего периода и дается характеристика фольклорному процессу каждой эпохи. Первая часть посвящена синкретической культуре древности и включает в себя три главы: 1) Фольклор, связанный с трудовой деятельностью человека. Здесь рассматриваются дошедшие до наших дней древние охотничьи, скотоводческие и земледельческие обряды и обычаи и сопровождавшие их различные фольклорные тексты. 2) Обрядовый фольклор, который подразделяется на календарный, семейный и магический фольклор. В календарный входят новогодний праздник «Наурыз» и песни о нем, весенний праздник по случаю первого доения кобылиц («Қымызмұрындық») и песни прибаутки о нем, песни «Жарапазан», исполняемые во время месяца Рамазана. Поскольку содержание «Жарапазана» во многом восходит к доисламскому фольклору, они отнесены к древнему обрядовому фольклору. Семейный обрядовый фольклор классифицируется на свадебные обряды и песни, на похоронные обряды и песни, на детский фольклор. Магический фольклор выделяется в самостоятельный вид впервые и к нему отнесены арбау (заговор), жалбарыну (заклинание, мольба), алғыс (благословение), карғыс (проклятие), ант (клятва), бәдік (приговор), бақсы сарыны (песня шамана). 3) Собственно архаический фольклор, в который входят уже имеющие признаки художественности такие древние жанры, как миф, хикая (быличка), этиологическая сказка, волшебная сказка, архаический эпос и загадка.

Объектом второй части книги является фольклор эпохи средневековья, охватывающей длительный период, начиная с образования раннефеодальных государств до упадка Казахского ханства. В силу того, что записанные в то время собственно фольклорные тексты отсутствуют, в качестве основных источников признаны запечатленные на камнях и в отдельных литературных произведениях образцы фольклора, которые дают возможность, хотя опосредованно, судить о состоянии и формах фольклора в тот период. Это

— древнетюркские надписи в честь Кюльтегина и Бильге-кагана, это — анонимные произведения «Огуз-наме», «Кодекс Куманикус» и «Китаби дедем Коркуд», это — авторские сочинения «Киссас-уль-анбия» Рабгузи, «Мухаббат-наме» Хорезми и другие.

В них, т.е. в указанных памятниках письменности, довольно широко представлены фольклорные мотивы и сюжеты (иногда и жанры), описаны народные обычаи, показаны действия персонажей, напоминающие деяния мифических первопредков, эпических богатырей, сказочных героев или исторических лиц. Например, в древнетюркских текстах, высеченных на камнях, явны следы архаического мифа о происхождении неба и земли, предков тюрков, налицо дух и мотивы героического эпоса, а «Огуз-наме» и «Китаби дедем Коркут» есть нечто иное как образцы средневекового книжного эпоса со всеми присущими эпическому жанру свойствами, в «Кодекс Куманиксе» же имеются большое количество пословиц, загадок и четверостиший.

В период Казахского ханства многие древние жанры и сюжеты получают новый импульс и трансформируются в настоящие художественные образования. Происходит формирование всей системы классического фольклора, особенно расцветают богатырский и романический эпосы, на основе древних развиваются сказки о животных, богатырские, предания и легенды, пословицы, возникает исторический эпос... Именно на этот период падает процесс исторической, биографической и генеалогической циклизации эпоса и других жанров, поэтому в большинстве фольклорных произведений находят своеобразное отражение жизнь и быт людей Казахского ханства.

В третьей части книги исследуется состояние фольклора в новое и новейшее время, показывается, как традиционные жанры модифицируются и возникают новые жанровые формы, вызванные историко-культурными и социально-политическими событиями, имевшими место в XVIII, XIX и XX столетиях. В этот период продолжают развиваться в новой форме старинные жанры, из старых отпочковываются другие виды, формируются новые жанры, разрабатываются свежие сюжеты и мотивы. Так, в XVIII-XIX веках многие жанры обретают все то, что дошло до нас, т.е. до первой половины XX столетия, в виде классического фольклора и бесценного наследия. В частности, можно указать на новеллистические и сатирические сказки, на лирические, исторические и лиро-эпические (балладные) песни. Особенно сильное развитие получают айтыс, дастан и исторический эпос. Надо сказать, что в новое время довле-

ют лирические жанры, актуальными становятся также исторический эпос и исторические песни, в которых рассказывалось о борьбе казахского народа с джунгарскими захватчиками и российскими колонизаторами, складывается новый жанр, условно определяемый лиро-эпическими (балладными) песнями, в которых причудливо сочетаются архаическое и новое, но без мифологизации.

В XX столетии появляются нетрадиционные для казахского фольклора рабочие песни и сказы, создаются различные песни и рассказы о народно-освободительном восстании 1916 года, возникают новые песни, загадки, пословицы и поговорки. Но все они активно бытовали до первой половины XX века, и лишь некоторые образцы малого дидактического жанра находят применение в повседневной жизни современных людей. На современном этапе начинает складываться жанр анекдота, что обусловлено интенсивной урбанизацией, а традиционный фольклор используется профессиональным искусством в качестве источника. И это говорит о том, что фольклор стал классическим наследием и частью современной художественной культуры.

## S U M M A R Y

The work proposed for the readers' attention is the first volume of «History of Kazakh literature» written by the researchers of M.O.Auezov Institute of literature and art in 10 volumes. It is devoted to folklore. It includes first attempt to study folklore in diachronic aspect, investigate history of national folklore beginning from ancient period to present time. Unlike previous works in which folklore is considered only as oral literature, in this monograph folklore is considered widely namely as peoples culture in general and is studied in complex with traditions, rituals and beliefs of ancient ancestors of Kazakh people and Kazakh ethnos. Such approach has determined the structure and objective of the book and showed the genesis and evolution of folklore genres from the most early, syncretic forms to complete artistic forms, revealed ancient bases of classic plots and motives, observe their transformation into artistic works, images and poetic methods. This was impossible to do in the previous works because in them folklore was studied in synchronic and static condition.

According to the tasks and objectives of the research, folklore issues have been considered as a cultural process developing during all periods, beginning with primitive society till present days accompanying humans during the whole periods of history. Such understanding meant study of Kazakh folklore on the background of human spiritual development using historical-typological, comparative methods considering historical-phase and civilization-national regulations. All this assumed to provide the book that consists of three main parts, introduction article that determines not only its aims and objectives but also the status and theoretic bases of Kazakh folklore. It includes also specific features of Kazakh folklore and its conceptual understanding such as: a) philosophy and culture of ancient people, b) part of human life, c) literary art and artistic heritage.

Each of three parts has an article that highlights general picture of

spiritual culture of the appropriate period and description of folklore process during each epoch. First part is devoted to syncretic culture of ancient period and includes three chapters: 1) folklore related to human working activities. Here the ancient hunting, livestock and farming rituals and various folklore texts accompanying them are considered. 2) Ritual folklore divided into calendar, family and magic folklore. Calendar folklore includes celebration of New year «Nauryz» and songs about it, spring holiday devoted to first milking of mares («Kymyzmurindik») and songs about it, songs «Zharapazan» performed during Ramadan month. As the content of «Zharapazan» is based on pre-Islam folklore, they are referred to the ancient ritual folklore. Family ritual folklore is classified into wedding rituals and songs, funeral rituals and songs, children folklore. Magic folklore is first outlined as a separate type and it includes arbau (spell), zhalbarinu (incantation, supplication), algis (blessing), kargis (curse), ant (oath), badik (condemn), baksi sarini (shaman's song). 3) Archaic folklore including such ancient genres as myths, khikaya (bilichka), ethiologic tale, fairy tale, archaic epos and mystery that already have artistic features.

The object of the second part of the book is folklore of medieval epoch including long period from the formation of early feudal states till collapse of Kazakh khanate. As folklore texts recorded during that period are missing, folklore patterns fixed on rocks and in some literary works are considered as main sources that provide opportunity to guess about folklore texts that existed during that period. These are ancient Turkic writings in honor of Kultegin and Bilge-kagan, anonymous works «Oguz-name», «Kumanikus code» and «Kitabi dedem Korkud», author compositions «Kissas-ul-anbija» by Rabguzi and others.

Those mentioned written monuments include folklore motives and plots (sometimes genres), folklore traditions, characters actions resembling actions of mythic ancestors, epic bogatyr, tale heroes or historical figures. For example in ancient Turkic texts written on rocks traces of ancient myth about origin of the sky and earth can be seen, Turks ancestors, spirit and motives of heroic epos, however «Oguz-name» and «Kitabi dedem Korkut» are the patterns of medieval book epos with all features typical for the epic genre, «Kumaniks code» includes lots of sayings, mysteries and quatrains. During Kazakh khanate many ancient genres and plots have gained new impulse and have transformed into real artistic forms. Formation of the whole classical folklore system took place, especially bogatyr and romantic epos have been blossoming, based on ancient plots the tales about animals, bogatyr eposes, legends, sayings, historical epos have appeared. During this period the process of historical,

biographical and genealogical cyclization of epos and other genres took place and therefore most folklore works reflect life of people who lived in Kazakh khanate.

Third part of the book includes condition of folklore during new and newest periods, it shows how traditional genres have modified and new genre forms appeared that were caused by historical-cultural and social-political events that took place in XVIII, XIX, XX centuries. During this period ancient genres continue their development, new forms have developed from old forms, new genres, plots and motives have been developing. So in XVIII-XIX centuries many genres have gained all features that have reached us before first half of XX century as classical folklore and valuable heritage. Particular, we can mention novelistic and satirical tales, lyrical, historical and lyric-epic (ballade) songs. Aitys, dastan and historical epos have especially strongly developed. It should be mentioned that during new period lyrical genres are prevailing, historical epos and historical songs that tell about struggle of Kazakh people against Jungar invaders and Russian colonists became important, new genre has appeared that is conditionally determined by lyro-epic (ballade) songs with combination of archaic and new things but without mythologization.

In XX century work songs and stories non traditional for Kazakh folklore have appeared, various songs and stories about peoples liberation uprising of 1916, new songs, mysteries, sayings and proverbs. All of them actively existed till first half of XX century and only some patterns of minor didactic genre are used in usual life of contemporary people. At present stage genre of anecdote begins its formation caused by intensive urbanization and traditional folklore is used in professional art as a source. It means that folklore became classical heritage and part of contemporary artistic culture.



## **ҚЫСҚАРҒАН СӨЗДЕР**

**ӘӨИ** – М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты

**ОҒК** – Орталық ғылыми кітапхана

**ИРГО** – Известия Русского географического общества

**М.** – Мәскеу

**Л.** – Ленинград

**М.-Л.** – Мәскеу-Ленинград

**СПб.** – Санкт-Петербург

**Пг.** – Петроград

**Сб. МАЭ** – Сборник музея антропологии и этнографии. СПб.,

**ЗООИРГО** – Записки Оренбургского отделения императорского русского географического общества. Казань.

# МАЗМҰНЫ

Редакциялық бас алқадан .....	7
Кіріспе .....	11
Қазақ фольклоры: статусы мен теориялық негіздері .....	19

## I БӨЛІМ. ЕЖЕЛГІ ЗАМАНДАҒЫ РУХАНИ МӘДЕНИЕТ

### 1-ТАРАУ. ЕҢБЕК ФОЛЬКЛОРЫ

§ 1. Терімшілік пен аңшылыққа қатысты фольклор .....	33
§ 2. Мал шаруашылығына байланысты фольклор .....	39
§ 3. Егіншілік жөніндегі фольклор .....	54

### 2-ТАРАУ. ҒҰРЫПТЫҚ ФОЛЬКЛОР

§ 1. Маусымдық ғұрып фольклоры .....	62
Наурыз мейрамы мен фольклоры .....	62
Қымызмұрындық тойы мен өлендері .....	71
Жарапазан .....	76
§ 2. Отбасылық ғұрып фольклоры .....	80
Үйлену ғұрып фольклоры .....	80
Балалар фольклоры .....	106
Жерлеу ғұрып фольклоры .....	124
§ 3. Магиялық фольклор .....	147
Арбау .....	148
Жалбарыну .....	157
Алғыс (бата) .....	167
Қарғыс .....	178
Ант .....	185
Бәдік .....	192
Баксы сарыны .....	198

### 3-ТАРАУ. БАЙЫРҒЫ ФОЛЬКЛОР

§ 1. Миф .....	220
§ 2. Хикая .....	240
§ 3. Этиологиялық ертегі .....	258
§ 4. Қиял-ғажайып ертегі .....	263
§ 5. Көне эпос .....	270
§ 6. Жұмбақ .....	290

## II БӨЛІМ. ОРТА ҒАСЫРЛАРДАҒЫ ФОЛЬКЛОР

### 1-ТАРАУ. ТҮРКІ ЖАЗБАЛАРЫНДАҒЫ ФОЛЬКЛОР

§ 1. Түркі қағанаты кезіндегі фольклор .....	324
§ 2. Оғыз-қыпшақ дәуіріндегі фольклор .....	341
§ 3. Алтын Орда тұсындағы фольклор .....	359

### 2-ТАРАУ. ҚАЗАҚ ХАНДЫҒЫ КЕЗІНДЕГІ ФОЛЬКЛОР

§ 1. Хайуанаттар туралы ертегі .....	371
§ 2. Батырлық ертегі .....	377
§ 3. Батырлық жыр .....	385
Алпамыс батыр .....	394
Қобыланды батыр .....	405
Едіге .....	417
§ 4. Ғашықтық жыр .....	429
«Қозы Көрпеш — Баян Сұлу» жыры .....	431
«Қыз Жібек» жыры .....	440
§ 5. Аңыз .....	452
§ 6. Әпсана .....	469
§ 7. Хикаят .....	478
§ 8. Шешендік сөз .....	485
§ 9. Тарихи жыр .....	505
§ 10. Мақал-мәтел, жаңылтпаш .....	523

## III БӨЛІМ. ЖАҢА ДӘУІРДЕГІ ФОЛЬКЛОР

### 1-ТАРАУ. ХVIII-ХІХ ҒАСЫРЛАРДАҒЫ ФОЛЬКЛОР

§ 1. Новеллалық ертегі .....	544
§ 2. Сатиралық ертегі .....	551
§ 3. Аңыз .....	556
Тарихи аңыз .....	556
Күй аңызы .....	560
§ 4. Тарихи жыр .....	571

§ 5. Тарихи өлең .....	600
§ 6. Дастан .....	624
Хикаялық дастан .....	628
Діни дастан .....	634
Ғашықтық (романдық) дастан .....	644
Әлеуметтік-сүйіспеншілік дастан .....	653
§ 7. Лиро-эпикалық (балладалық) жыр .....	661
§ 8. Айттыс .....	680
§ 9. Лирикалық өлең .....	694
§ 10. Қара өлең .....	710
§ 11. Әңгіме .....	728

## 2-ТАРАУ. XX ҒАСЫРДАҒЫ ФОЛЬКЛОР

§ 1. 1916 жылғы көтеріліс туралы фольклор .....	748
§ 2. Жұмысшылар фольклоры .....	756
§ 3. Өлең .....	768
§ 4. Жұмбақ .....	781
§ 5. Мақал-мәтел .....	788
§ 6. Әңгіме .....	794
Резюме .....	801
Summary .....	805
Қысқарған сөздер .....	808

**Қазақ әдебиетінің тарихы  
(Он томдық)  
1-том**

**“Қазақпарат” баспа корпорациясының  
президенті Қонысбек БОТБАЙ**

**Бас редактор Баян КУМЫКБАЕВА  
Редактор Айша ҚАЗЫБАЙҚЫЗЫ  
Корректор Еңлік ҚАЛЫМБЕТОВА  
Көркемдеуші редактор Сәуле САРПЕКОВА  
Техникалық редактор Нұркен СҮЙЕУБЕКҰЛЫ**

**ИБ № 379**

Теруге 05.03.2008 ж. берілді. Басуға 15.06.2008 ж. қол қойылды.  
Қалыбы 60x90<sup>1/16</sup> Қағазы офсеттік. Әріп түрі “MM Times”.  
Офсеттік басылыс. Есептік баспа табағы 60. 0. Таралымы 3000.  
Тапсырыс № 182

---

Қазақстан Республикасы, Алматы қаласы,  
Жангелдин-Түрген көшесі, 30/26.  
“Қазақпарат” баспа корпорациясының баспаханасы.  
Тел: 8 (727) 230-14-90  
Факс: 8 (727) 230-44-40