

2-ТОМ

А 2009
18639к

Қазак
әдебиетінің
тарихы

ЕЖЕЛІ ДӘУІР ЖӘНЕ
ОРТА Ғ. ӘДЕБИЕТІ



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

**АЛМАТЫ
2006**

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

Құл-Мұхаммед Мұхтар, *төраға*

Досжан Ардақ, *төрағаның орынбасары*

Асқаров Әлібек, *жауапты хатшы*

Қоғамдық кеңестің мүшелері:

Абдрахманов Сауытбек

Аяған Бүркіт

Әбусейітова Мерусрт

Әжіғали Серік

Әйтімова Бірғаным

Әлімбаев Нұрсан

Әуезов Мұрат

Базылған Нәпіл

Байпақов Карл

Биекенов Кеңес

Бұрханов Камал

Ертісбаев Ермұхамет

Кенжеғозин Марат

Қасқабасов Сейіт

Нысанбаев Әбдімәлік

Өмірбеков Байтұрсын

Салғара Қойшығара

Сариева Рысты

Сейдімбек Ақселеу

Сұлтанов Қуаныш

Таймағамбетов Жакен

Тұяқбаева Баян

Хұсайынов Көбей

Қазак
әдебиетінің
тарихы

Он томдық

РЕДАКЦИЈАЛЫҚ БАС АЛҚА:

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

ҚАБДОЛОВ З. Қ., ҚР ҰҒА-ның академигі;

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

БЕРДІБАЙ Р. Б. ҚР ҰҒА-ның академигі;

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

НҮРҒАЛИ Р. Н., ҚР ҰҒА-ның академигі.

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

Қазак әдебиетінің тарихы

2 -ТОМ

Ежелгі дәуір және орта ғасырлардағы әдебиет

Жалпы редакциясын басқарғандар – ҚР Ұлттық Ғылым
академиясының академигі Сейіт ҚАСҚАБАСОВ және филология
ғылымының кандидаты Серікказы ҚОРАБАЙ



ББК 83.3
Қ 17

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

Редакциялық алқа:

Бердібаев Р., ҚР ҰҒА академигі,
Егеубаев А.Қ., филология ғылымының докторы, профессор,
Елсукенов Ш.Р., филология ғылымының докторы, профессор,
Жармұхамедұлы М., филология ғылымының докторы, профессор,
Қасқабасов С.А., ҚР ҰҒА академигі,
Қирабаев С.С., ҚР ҰҒА академигі,
Қорабай С.С., филология ғылымының кандидаты, доцент,
Ысмағұлов Ж., филология ғылымының докторы, профессор.

Жауапты шығарушы:

Г.Құрманғали, А.Әбдірәсілқызы.

Қ 18 Қазақ әдебиетінің тарихы. Он томдық, 2-том.
Алматы. ҚАЗАқпарат, 2006. – 526 бет.

ISBN 9965-654-06-9

“Қазақ әдебиеті тарихының” 2-томы ежелгі және орта ғасыр әдебиетіне арналған. Түркі тілдес халықтарға ортақ III-X ғ.ғ. әдебиет бастаулары, Орхон-Енисей жазба ескерткіштері, “Қорқыт ата кітабы”, “Оғыз-наме” жырлары, X-XII ғ. ғ. өмір сүрген түркі даналары әл-Фараби, М.Қашқари, Ж.Баласағұни, Қ.А.Йасауи, А.Иүгнеки, С.Бақырғани шығармашылығы, XIII ғ. Құман (қыпшақ) тіліндегі жазба мұралар— “Кодекс куманикус” сөздігі, Алтын Орда дәуірі әдебиетінің көрнекті өкілдері М.Хорезми, Құтб, С.Сараи, т.б. сынды акындардың дастандары талданып, олардың ежелгі әдебиет тарихындағы орны анықталады. Қазақ әдебиеті тарихының бұрын аз зерттелген дәуірі жана көзқарас тұрғысында пайымдалады.

Томға қосымша ретінде ежелгі әдебиетке байланысты пайдаланылған еңбектердің библиографиялық көрсеткіші берілді.

ББК 83.3 Қаз

Қ $\frac{4603010000}{452(05)-06}$

КІРІСПЕ

Он томдық “Қазақ әдебиеті тарихының” 2-томында ежелгі дәуір әдебиеті мен орта ғасырлардағы көне түркі жазба ескерткіштері, Қарахандықтар тұсындағы және Алтын Орда заманындағы әдебиет тұтастай қамтылып, жан-жақты зерттелген. Бұрындары зерттелген шығармалармен қатар кейбір көркем туындылар ғылыми айналымға алғаш рет енгізіліп отыр. Зерттеу барысында тек қазақ тіліндегі ғана емес, түркі халықтары тілдеріндегі, араб, парсы, орыс, Батыс Еуропа тілдеріндегі ежелгі қазақ әдебиетіне қатысты дерек көздері пайдаланылды.

Томда ежелгі әдебиет тарихының хронологиялық шегі анықталып, негізгі даму кезеңдері айқындалған. Біздің заманымыздан бұрынғы кездегі әдебиет бастаулары көне түркі әдебиеті (III-IX ғ.ғ.), Қарахандықтар тұсындағы әдебиет (X-XII ғ.ғ.) және Алтын Орда әдебиеті (XIII-X ғ.ғ.) төрт кезеңге бөлініп қарастырылып, әр бөлімнің алдында кезең әдебиеті туралы кіріспе мақалалар берілген. Монографиялық тарауларда көне түркі жазба ескерткіштері — “Күлтегін”, “Тоныкөк” жырлары, “Қорқыт Ата кітабы”, “Оғыз-нама” дастаны туралы қамтылып, ежелгі әдебиеттің көрнекті өкілдері М.Қашқари, Ж.Баласағұни, А.Иасауи, А.Иүгнеки, С.Бақырғани, Хорезми, Рабғұзи, С.Сараи шығармашылығы жан-жақты зерттелген. “Кодекс куманикус” атты қыпшақ тіліндегі сөздік әдеби ескерткіш тұрғысынан талданған. Әлидің “Нахджул-Фарадис” шығармасы алғаш рет ғылыми тұрғыда қарастырылып, сақ-ғұн дәуіріндегі әдебиет, Түркі-Қытай арасындағы мәдени мұралар, Иран мен Түран әлеміне ортақ рухани мұралар, Түркі-Моңғол бірлігі заманындағы әдебиет, орта ғасырлардағы қазақ даласында ислами әдебиеттің қалыптасуы туралы тұңғыш рет арнайы зерттеулер

жүргізілді.

Томда ежелгі қазақ әдебиетінің маңызды кезеңдері тарихи жүйелікпен алғаш рет кең көлемде және кешенді түрде қамтылған.

Томды жазуға қатысқандар: филология ғылымының кандидаты, доцент **С.С.Қорабай** (“Алғы сөз”), ҚР ҰҒА академигі, филология ғылымының докторы, профессор **С.А.Қасқабасов** (“Кіріспе”), филология ғылымының докторы, профессор **М.Жармұхамедұлы** (“Оғыз-наме”, “Ахмет Иасауи”), филология ғылымының докторы, профессор **Н.Келімбетов** (“Көне түркі әдебиеті”, “Алтын Орда дәуірі әдебиеті”), филология ғылымының докторы, профессор **Ш.Ыбыраев** (“Қорқыт Ата кітабы”), филология ғылымының докторы, профессор **А.Қ.Егеубаев** (“Қарахандықтар тұсындағы әдебиет”, “Жүсіп Баласағұн”, “М.Қашқари”), филология ғылымының докторы, профессор **А.Қыраубаева** және **Т.Қыдыр**, филология ғылымының докторы **Б.Әзібаева** (“Хұсам Кәтиб”), филология ғылымының кандидаты **А.Тұрғанбаев** (“Күл Ғали”), филология ғылымының кандидаты **Т.Қыдыр** (“Тұран жеріндегі рухани жәдігерлер”, “Сүлеймен Бақырғани”, “Рабғұзи”), филология ғылымының кандидаты **С.Қосан** (“Кодекс Куманикус”, “Әли”, “Дүрбек”), филология ғылымының кандидаты **А.Әлібекұлы** (“Сақ-ғұн заманынан жеткен әдеби сарындар”, “Хорезми”, “Сейф Сараи”, “Мысырдағы қыпшақ әдебиеті”), **Г.Құрманғали** (“Ахмет Иүгнеки”, “Құтб”), **С.Қосан** және **Г.Құрманғали** (“Көне Қытай деректеріндегі түркілік әдебиеттің белгілері”), **Д.Құдайбергенов** (“Түркі-моңғол бірлігі тұсындағы әдеби үдерістер”), **А.Әбдірәсілқызы** (“Оғыз-қыпшақ заманындағы әдебиет”, “Әл-Фараби”).

ТҮРКІ ДӘУІРІНЕ ДЕЙІНГІ РУХАНИ МӘДЕНИЕТ

Әдебиет өмір шындығының көркем бейнесі десек, әдебиет тарихы да халық тарихымен тығыз байланысты. Еліміздің рухани өмірінің жарқын көрінісі, елеулі бір саласы ретінде көркем сөз өнері ел тарихымен бірге қалыптасып дамыды. Адам санасы, ой-өрісі мыңдаған жылдар бойы жетілетін тарихи құбылыс екендігін ескерсек, әдебиет адамзат тарихындағы көркем ой жетістіктерінің бірі екендігі даусыз ақиқат.

Қазақ халқының қалыптасуына негіз болған ертедегі темір дәуіріндегі (б.з. д. VI-VII ғ.ғ.) сақ, ғұн, үйсін, қаңлы тайпалары, б.з. ертедегі орта ғасырлық мемлекеттер тұсындағы қарлұқ, оғыз, қимақ тайпалары, дамыған орта ғасырлық мемлекеттер кезіндегі наймандар, керейіттер, жалайырлар, қыпшақтар¹ тарихы мыңдаған жылдарға созылғандығын назарға алсақ, қазақ әдебиетінің тарихы да бұрынғы кеңес кезіндегідей XV ғасырдан емес, одан арғы дәуірден — көне заманнан басталады. Сол себепті ұлттық әдебиет тарихының негізгі мәселелерінің бірі дәуірлеу болып табылады. Себебі Қазақстан тәуелсіздік алғанға дейін екі мың жылға жуық тарихы бар қазақ әдебиетінің бүкіл елімізге ортақ дәуірлеу мәселесі қолға алынбаған еді. Бұл проблемаларға байланысты тоталитарлық жүйенің өзге ұлттардың тарихының даму процесін кеңестік тарихпен ғана байланыстырған біржақты ұстанымдарына қазіргі тәуелсіздік талаптары тұрғысынан батыл тойтарыс бере отырып, қазақ әдебиетінің көне заманнан бүгінгі күнге дейін дамуының өзіндік ерекшеліктерін есепке алу негізінде әдебиет дамуының кезеңдерін халықтың жалпы тарихи

¹ Қазақстан тарихы (көне заманнан бүгінге дейін). Төрт томдық. Алматы: "Атамұра", 1996. 1-т. 158-166, 296-337, 296-337, 389-397-б.

даму процесін дәуірлеуден бөлек алып қарауға болмайды. Қазақстан аумағындағы феодалдық мемлекет кезеңі VI ғасырдан басталып, XX ғасырға дейін созылған ұзақ мерзімді қамтыды. Қазақ әдебиеті тарихының өткен дәуірлері де осы қоғамдық құрылыстың негізгі даму кезеңдері — қалыптасуы мен нығаюы, дамып өркендеуі, дағдарысы мен тоқырауы, қайта дамып күшеюі, ең соңында, құлап ыдырауы сияқты тарихи жолдарына сәйкес келеді және де осы қоғамдық даму процесінің ерекшеліктеріне толыққанды сипаттама жасайды.

Қазақ әдебиетінің жүздеген ғасырлар бойғы дамуының әр тарихи дәуірлерін бажайлағанда әр кезеңді бір-бірінен даралап тұратын өзіне тән белгілері мен қасиеттерін, жанрлық, көркемдік ерекшеліктерін анықтап алу қажет. “Ежелгі дәуір және орта ғасырлардағы әдебиет” ұжымдық монографиясында қазақ әдебиетінің көне заманнан XI ғасырға дейінгі аралықты қамтыған кезеңі көне дәуір, ал XII ғасырдан бастап, Қазақ хандығы құрылған XV ғасырға дейінгі кезең орта ғасыр кезеңі деп аталады. Көне дәуірдегі түркі жазба әдеби ескерткіштеріне сақ-ғұн дәуіріндегі әдебиет туындылары, түркі және қытай халықтарына ортақ мәдени мұралар, Иран мен Тұран әлеміне ортақ әдеби шығармалар, түркі-моңғол бірлігі заманындағы әдеби мұралар, көне түркі әдебиетіне жататын Орхон-Енисей руна жазба ескерткіштері, оғыз-қыпшақ дәуіріндегі әдебиет мұралары — “Қорқыт ата кітабы”, құмандардың “Кодекс Куманикус” жазба туындысы, “Оғызнама” дастаны, Қарахандықтар тұсындағы әдебиеттің көрнекті өкілдері Жүсіп Баласағұнның “Құтты білік” (“Құт әкелетін білім”) еңбегі, Махмұд Қашқаридің “Диуани лұғат-ит-түрік” (“Түркі сөздерінің жинағы”) кітабындағы аңыздар мен әпсаналар, әдеби-поэтикалық үзінділер енеді. Бұл шығармалардың барлығын дерлік түркі тілдес халықтардың ортақ рухани байлығы деп бағалаған жөн. XI-XII ғасырлар түркі тілдес халықтардың жазба әдебиетінің туып, қалыптасуымен байланысты болса, әрі бұл аралық кезең қазақ халқының қалыптасуы алдындағы дайындық кезең болғандығын да ескеру керек.

Біздің заманымызға дейін сақталып жеткен көне түркі әдебиетінің жазба ескерткіштерін көрнекті түркітанушы ғалым Х.Көроғлы шартты түрде екі топқа бөліп көрсетеді: руна жазуымен бедерленген тарихи-эпикалық туындылар және көне соғды жазуына барып тірелетін ұйғыр жазуы пайдаланылған этикалық-дидактикалық шығармалар². Түркілер ислам дінін қабылдағаннан кейін көне түркі

² Көр-оглы Х. *Узбекская литература. Издание 2-ое. Москва: Высшая школа. 1976. 67-б.*

әдебиетіндегі ұйғыр жазуы біртіндеп ығыстырылып, араб жазуы кеңінен қолданысқа енді.

Руна жазуындағы тарихи-эпикалық түркі жазба ескерткіштерінің ең көне үлгілері түркі халықтары тарихындағы аса көрнекті мемлекет қайраткерлері, ержүрек қолбасшы Күлтегін туралы Кіші және Ілкен жазулар, Шығыс түркі қағанатының атақты Қағандарының бірі Білге қаған туралы және оның кеңесшісі әрі әскер басы Тоныкөкті мадақтауға арналған жазулар Солтүстік Монғолиядағы Орхон өзенінің бойынан табылғандықтан “орхон жазба әдеби ескерткіштері”, ал Енисей өзені бойынан табылған жазулар “енисей жазба ескерткіштері” деп аталады. Көне түркі әдебиетінің бұл көне үлгілері құлпытастарға қашап жазылғандықтан руна жазулары деген атқа ие болған.

Күлтегін және Тоныкөк жазба ескерткіштерінде түркі қағанаты құрыла бастаған кезден VIII ғасырдың басына дейінгі тарихи оқиғалар әңгімеленеді. Шығыс түркі қағанатының құрылуы мен нығаюы, түркі халқының Қытай билеушілер құлдығынан құтылуы, қаһарман қолбасшы Күлтегін мен басқа қағандардың, қағанның дана кеңесшісі әрі әскербасы Тоныкөктің сыртқы жауға қарсы әскери жорықтары баяндалады. Халық қошеметіне бөленген батырлар мен қағандарды дәріптеу, олардың ерлік істерін қаһармандықтың үлкен өлшемі ретінде мадақтау — Орхон ескерткіштеріне тән басты белгілер. Жазулардағы мәтіндер ел билеушілері мен халықты ата-бабаның арман-мұратына адал болуға, мемлекет басқарған қағандармен ауыз бірлікте болуға, елдікке, адамгершілікке шақырады, түркі мемлекетінің беріктігі мен біртұтастығын өзекті идея етеді. Орхон жазба әдеби ескерткіштері көне заманда Орталық және Орта Азия мен Оңтүстік Сібірді қамтыған ұланғайыр аумақта түркі тілдес халықтардың барлығына ортақ кең тараған әдеби тілі мен дамыған жазба әдебиеті болғандығын толық дәлелдейді. Көрнекті түркітанушы-ғалым И.В.Стеблева сөзімен айтсақ: “Күлтегін мен Тоныкөк жазуларын жанрлық жағынан тарихи-батырлық поэмаларға жатқызуға болады ғой деп ойлаймыз. Жазуларға патетиканың, замандастар мен ұрпақтарына үндеудің мол болуы оларға ұтымды күш пен нанымдылық беріп тұрады.”³ Ғалымның Орхон жазуларын әдеби көркем туынды ретінде қарау жөніндегі бұл пікірін құптау керек. Себебі, Күлтегін және Тоныкөк жазба ескерткіштеріндегі теңеу, эпитет, гипербола сияқты көркемдік

³Стеблева И.В. Түркі әдебиетінің бастаулары // “Білім және еңбек”. 1984. № 2

бейнелеу құралдары мен мақал-мәтелдер бұл жазулардың көркем шығарма екендігін айғақтай түседі. Екінші жағынан алғанда бұл жазуларда өмір шындығын тарихи оқиғалар негізінде баяндаумен қатар әсірелеп суреттеп, тарихи-көркем шығармаға ыңғайлы етіп жазу анық байқалады.

XIII-XV ғасырларда Дешті Қыпшақ даласында ауыз әдебиеті суырып салып өлең шығару, ауызша орындау және ауыздан-ауызға берілу түрінде дамып өркендеді. Оған авторының болуы, мәтінінің біршама тұрақтылығы мен мазмұнының нақтылығы, арналған адамның болуы, сондай-ақ, стилінде жеке басталу мен тек өзінің ғана “менін” білдіруге тырысушылық тән болды.

Бізге жеткен авторлық поэзияның ең ертедегі үлгісінің мерзімі XIII-XV ғасырлармен белгіленеді. Бұл — “Ұлы жыршы” атанған Кетбұға (XV) жырларының үзінділері. Олардың өмірбаяндары мен шығармашылықтары туралы деректер өте жұтаң және негізінен аңыз күйінде жеткен. Мазмұны мен жанры жағынан әр түрлі мәтіндер сол дәуірдегі Алтын Орда қоғамының көркемдік шығармашылығында ақындар мен жыраулар басым болғанын дәлелдейді.

Бұл шығарушылардың ең ежелгісі — отбасындағы өлеңші мен рудағы жыршы-сарбаздардан отбасылық-тұрмыстық тақырыпта да, қоғамдық маңызы бар тақырыпта да суырып салып айтатын жалпы жұрт таныған шеберлікке дейінгі жолдан өткен ақындар. Олар ақын атағын бірнеше поэтикалық сөз жарыстарына-айтыстарға қатысып, атакты ақындардың бірін жеңгеннен кейін ғана алған. Сонымен бірге ақындар соғыс жорықтарына да, қоғамдық істерге де қатысып отырған, сондай-ақ жол-жора мен дәстүрлердің білгірлері ретінде олардың өздері де басшылық етіп, адам өмірінің кезеңдеріне байланысты әр түрлі әдет-ғұрыптар атқарған, маңызды оқиғалар мен кезеңдер туралы, атакты адамдар және т.б. туралы жырлар шығарған. Мұндай суырып салма жырлар арасында мадақ арнаулар, әскери ұрандар, жоқтаулар, жеке толғаулар және т.б. болған.

Осындай естірту жырының бірі — Шыңғыс-хан заманында өмір сүрген ақын Кетбұғаның жыры. Жыр мәтінінің үзінділерін XIII ғасырда араб тарихшысы Ибн әл-Асир жазып алған. Ол ұлы жыршы Кетбұға мен ұлы билеуші Шыңғыс-ханның арасындағы поэтикалық сұхбат түрінде берілген. Әдет-ғұрыпқа сәйкес Кетбұға Шыңғыс-ханға оның үлкен ұлы Жошының қаза тапқаны туралы астарлап былайша хабарлайды:

Теңіз бастан былғанды,
Кім түндырар, уа, ханым?!
Терек түптен жығылды,
Кім тұрғызар, уа ханым?!”

Бұған Шыңғыс былай деп жауап қайтарады:

“Теңіз бастан былғанса,
Түндырар ұлым Жошы-дүр!
Терек түптен жығылса,
Тұрғызар ұлым Жошы-дүр!
Көзің жасын жүгіртер,
Көңілің тұлды болғай-ма?
Жырың көңіл өкіртер,
Жошы өлді болғай-ма?”

Сонда Кетбұға былай деп жырлайды:

“Сөйлемеске еркім жоқ,
Сен сөйледің, уа ханым!
Өз жарлығың - өзіңе жауап,
Ой ойладың, уа, ханым!”

Сөйтіп Шыңғыс-хан былай деп қорытады:

“Кұлын[ын] алған құландай,
Кұлынымнан айрылдым!
Айырылысқан аққудай
Ер ұлымнан айырылдым”

Бұл жолдардан жоғары поэтикалық шеберлік аңғарылады. Қайғылы оқиға тура айтылмай, астарланып, айшықталып жеткізіледі. Қаза тапқан кейіпкер де бейнелі түрде айтылып, “терек”, “кұлын”, “аққу” деп аталады. Ал ұлынан айырылған адамның жай-күйі тап басылып, психологиялық параллелизм, метафоралар, эпитеттер мен теңеулер көмегімен суреттеледі. Мұнда автордың да, мезгілсіз қаза тапқан кейіпкерлердің де, ішін жалын жалаған өкенің де көркемдік бейнелері бар. Мифтік психологизмнің элементтері де айқын көрінеді. Осының бәрі келтірілген мәтінді жеке шығармашылық туындысы ретінде сипаттайды.

Бір ғажабы, бұл жыр көп өзгермеген және неғұрлым толық түрде Жезқазған облысы қазақтарының арасында қазіргі кезге дейін айтылып келеді, олар өздерінің генеалогиясын

нақ Кетбұғаға апарып тірейді және оны жоғарыда айтылған жырдың авторы деп санайды. Өз кезінде танымал болған би ретінде Кетбұғаның есімін XV-XVI ғасырларда өмір сүрген даңқты Доспамбет жырау да атайды (“Кетбұғадай билерден кеңес сұрар күн қайда?!”).

Дешті Қыпшақтың әйгілі ақындарының бірі Қотан болған. Генеалогиялық аңыздарға сәйкес, ол арғын тайпасының негізін қалаушы болып табылады, ал екінші бір деректемелер бойынша Қотан (Қодан, Кодон, Кодян) — половец-қыпшақ хандарының бірі (Мадиярлардың Венгрияға қоныс аударуын басқарған жетекшілерінің бірі де Котян деп аталған). Қотанның аса көрнекті ақын болғаны жөнінде XIX ғасырда өмір сүрген атақты ақын Жанак былай дейді:

“Ертеде Арғын ата болған зерек,
Өзгеден ол кісінің жөні бөлек.
Арғынның түп атасы — ақын Қотан,
Өлеңге бізден ұста болса керек”.

Қотан шығармаларының бірнеше жолы сақталған, ол оның ұлы Ақжолдың (Дайырқожа) қарақыпшақ Қобыланды батырдың қолынан қаза табуына байланысты шығарылған жоқтау өлеңінің үзіндісі болып табылады:

“Қарақыпшақ Қобыландыда
Нең бар еді, құлыным?
Сексен асып,
Таянғанда тоқсанға
Тұра алмастай
зілді ме жұлыным?
Адасқанын жолға салдық
Бұл Ноғайлы ұлының!
Аққан бұлақ, жаққан шырақ,
Жалғыз күнде құрыдың!
Қарақыпшақ Қобыландыда
Нең бар еді, құлыным?!”

Жырда әбден қартайған әкенің жай-күйі терең сезіммен берілген, ол ұлын жоқтап, өзінің қайғысын төгеді, ұлын “құлыным” деп еркелетіп атайды және өзінің бойын бірден жайлап алған қасірет пен өкініш, өзін кінәлау мен мүсіркеу секілді әр түрлі сезімдерін білдіреді.

Ақжолдың (Дайырқожа) Әбілқайыр хан тұсындағы атақты би болғаны, барлық мәселелерді әділ шешкені үшін Ақжол

атанғаны мәлім. Ол 1456 жылы өлген. Егер оның әкесі Қотан сол кезде тоқсанға таянғанын ескерер болсақ, Қотан ақын 1370 жылдарда туған деп жорамалдауға болады.

XIII-XIV ғасырлардағы Дешті Қыпшақтың аса әйгілі жыршыларының бірі — Сыпыра жырау Сұрғантайұлы. “Халық аңыздарында Сыпыра жырау өте ұзақ, әбден қартайғанша өмір сүрген деп айтылады. Оның тұсында Дешті Қыпшақ даласында бірнеше хан билік құрған, сондықтан ол далада 200 жыл ішінде болған оқиғаларды жақсы білген... Сол кездің өзінде-ақ әбден қартайған ол Тоқтамыстың ордасында соның шақыруымен соңғы рет жырлайды...”

Ауыз әдебиеті дәстүрі біздің заманымызға Сыпыра жыраудың қиын кезеңде өзінен ақыл сұраған Алтын Орданың сол кездегі билеушілеріне арнаған бірнеше толғау-монологтарын жеткізді. Бұл толғау-монологтарда ол билеушінің өзін, оның ата-бабалары мен төңірегіндегілерді сипаттап қалыптасқан жағдайға баға берген, болашақты болжап, ақыл-кеңесін айтқан. Оның қиын жағдайларға ұшырап, өзінен көмек сұраған хандармен жауласқан батырларды бітістіру мақсатында жырлаған толғау-монологтары белгілі. Бұл толғау-монологтар Сыпыра жыраудың негізінен нақты жыршы және бітістіруші болғанын дәлелдейді. Оның толғауының классикалық үлгісі Едіге туралы эпоста айтылған Тоқтамыс ханға арнаған өлеңі болып табылады. Онда Сыпыра жырау өзін таныстырады және өзінің Тоқтамыстың сегіз атасын, соның ішінде Шыңғыс-ханды да көріп-білгенін айтады, олардың әрқайсысына тиісінше анықтама береді. Сонан соң ол Едігенің Темірмен одақ жасап, қайта келіп соғыс ашуы мүмкіндігін жыр етеді. Бұл орайда ол Тоқтамыстың күйзеліп біткен ұлысының көрінісі мен оның тұтқынға түскен қыздары мен әйелдерінің тағдырын көркем суреттейді. Бұған жол бермеу үшін Сыпыра жырау Тоқтамысқа Едігеге елші жіберіп, онымен татуласуға, ал сонан соң оны алдап өлтіруге кеңес береді.

Сыпыра жыраудың толғау-монологы ұтымды поэтикалық сипаттамалар мен бейнелі сөздерге толы. Жырау Едіге жүріп өтуге тиісті жерлерді жарқын суреттеп, қатысушы адамдар мен кейіпкерлерге бейнелі анықтамалар береді. Тоқтамыстың алдында айтылған бұл толғау-монолог Сыпыра жырау өміріндегі ең соңғысы болған және шамамен 1390 жылы айтылған. Егер сол кезде жырау аңызға қарағанда 180 жаста болғанын ескерер болсақ, Сыпыра жырау шамамен 1210 жылы туған деп санауға негіз бар. Бұл оның өзі айтқандай Шыңғыс-ханды шынында да көріп-білген деген сөз.

Алтын Орда дәуірі тек қана қиратып-күйретумен ғана емес, сонымен қатар қалалардың өсуімен, сыртқы және ішкі сауда қызметінің жандануымен, жазу-сызу мен әдебиеттің дамуымен сипатталады. Бұрынғы мәдени дәстүрлер қайта түлеп, Солтүстік Кавказды қоса алғанда, Дешті Қыпшақтың, Орта Азия мен Еділ бойындағы этникалық топтарда бірыңғай жаңа мәдениет қалыптасты. Бұл кезеңде ресми монғол-қыпшақ қос тілділігі орын алды, бірақ қыпшақ тілі анағұрлым кең тараған еді. Араб және парсы тілдері де кең қолданылды. Дегенмен Алтын Орда мен мәмлүктік Египетте көркем әдебиет көбіне қыпшақ тілінде жасалды.

Ең елеулі әдеби туындыларды негізінен сарай төңірегіндегі ортада талантты ақындар жазған, олар әдетте мемлекеттік қызмет атқарған немесе билеушілер жанында болып, өз туындыларын екінші бірінде өз билеушілеріне арнаған не оларға сыйға тартып отырған.

Сол кезеңде жасалған туындылардың жалпы саны арасынан “Кодекс Куманикус”, “Оғыз-наме” сияқты авторы беймәлім ескерткіштерді, сондай-ақ Хорезмидің “Мухаббатнаме”, Құтбтың “Хусрау және Шырын”, Сәйф Сарайдың “Гүлистан би-т-түрки”, Дүрбектің “Жүсіп-Зылиха”, Рабғузидің “Қиссас-ул әнбия” еңбектерін және басқа да авторлы туындыларды бөліп көрсетуге болады.

“Кодекс Куманикус” (XIV ғ.) – Жоңғар қақпаларынан Дунайға дейінгі ұлан-байтақ аумақта қыпшақтар (кумандар) үстемдік еткен кезеңдегі ғылыми-оқулық (және ішінара көркем) әдебиеттің классикалық үлгісі. Бұл – мазмұны мен құрылымы көрсететіндей, арнаулы сөздік және әр түрлі мақсаттармен Ордаға келген және латынша білетін европалықтарға, сондай-ақ латынша білгісі келетін қыпшақтарға (сірә, парсыларға болар) арналған қыпшақ тілінің оқулығы ретінде жазылған. Сөздік екі бөлімнен тұрады, түркітанушылардың пайымдауынша, оларды түрлі авторлар әр түрлі мақсатта жазған. Сірә, итальяндар жазған болуы мүмкін бірінші бөлімі жақсы ойластырылған үш тілді латын-парсы қыпшақ (куман) сөздігі болып табылады және қолжазбаның 110 бетін қамтиды.

Одан әрі бірнеше бетте сөздің “audio” (“есіту”) сөзінің әр алуан түрі беріледі, бұл да сөздікті лексикография принциптерін жақсы білген және мейлінше практикалық мақсатты – Дешті Қыпшаққа келіп, тіл жөнінен қиындық көргендерге көмек көрсету мақсатын көздеген адам құрастырғанын көрсетеді. Ғалымдардың пікірінше, бірінші бөлімді құрастырушы латыншаны өте жақсы білген, ал

куман-қыпшақ тілі жөнінде бұлай деп айтуға болмайды.

“Кодекс Куманикустың” екінші бөлімі негізінен алғанда фольклорлық материалдардан: жергілікті ертегілерден, аңыздардан, мақал-мәтелдерден, жұмбақтардан және христиан аңыздары мен Мария ананың, Христос пен оның апостолдарының өмірі туралы аңыздардан тұрады. Бөлім қолжазбаның 161 бетін қамтиды, оны тегінде миссионерлік мақсатпен немістер құрастырған болса керек. Бұл бөлімде көптеген сөздер қуман-неміс аудармасымен, ал өзге бірқатар лексикалық ұғымдар аралас қуман-латын тілі түрінде берілген. Мысал ретінде келтірілген мәтіндер, сондай-ақ сөздік лексика сол кездің тілін ғана емес, сонымен қатар Дешті Қыпшақтың көркемдік мәдениетін де сипаттайды. Сөздер мен сөз тіркестері жөнінде айтпағанның өзінде, көптеген жұмбақтар, мақал-мәтелдер, нақыл сөздер мен астарлы сөздер қазіргі қазақ тілі мен фольклорында сақталған.

XIV ғасырдың басында Насреддин Рабғузидің халық арасында “Қиссас ул-әнбия” деген атаумен көбірек мәлім “Қисса-и Рабғузи” деген қолжазба кітабы шықты. Қолжазба ғасырлар бойы талай рет көшіріліп жазылып, көптеген көшірмелер арқылы түрлі елдерге таралып кетті. Ең ертедегі көшірмесі XV ғасырға жатады және ол Британ мұражайында сақтаулы. Ол 1990-1991 жылдары Ташкентте басып шығарылды. Автор Мауараннахрда, Рабати Оғыз деген жерде туған (оның Рабғузи деген бүркеншік аты да содан шыққан).

Кітап Мұхаммедке дейінгі пайғамбарлардың өмірі мен кездескен оқиғаларын суреттеуге, Мұхаммедтің өзі мен мұсылман халифтарының өмірін суреттеуге арналған. Онда дүниенің жаралуы туралы, бүкіл әлемдік су тасқыны және Жерде жаңа тіршіліктің басталуы туралы мифологиялық хикаялар, әр түрлі аңыздар, ертегілер мен мысал әңгімелер бар. Жекелеген хикаялар алдыңғы орта ғасырлардағы тарихи хроникаларға, мысалы, ат-Табари “Тарихына” барып тіреледі.

“Қисса-и Рабғузиге” енгізілген туындыларды идеялық-тақырыптық мазмұны бойынша үш топқа: а) дүниенің, аспанның, жердің пайда болуы туралы, адамның, жануарлардың және басқа да жан иелерінің, жын-шайтандардың шығуы туралы әңгімелер; ә) пайғамбарлар мен халифтар, әулиелердің өмірі туралы хикаялар, Шығыс нақылдары, халықтың аңыз-ертегілері; б) хижраның алғашқы он жылындағы негізгі оқиғалар хроникасы, жылдардың, айлар мен күндердің атаулары туралы, мұсылман күнтізбесіндегі айтулы күндер туралы мәліметтер деп болуге болады.

Осылардың бәрі ислам діні тұрғысынан баяндалады. Бірақ осы халықтың дүниетанымы мен кейіпкерлерді фольклорлық дәріптеу айқын көрінеді. “Қисас ул-әнбия” құран сюжеттерін, уағыздары мен сүрелерін баяндап беретін танымал прозалық шығарма ғана емес, онда автордың поэтикалық дарыны зор екенін дәлелдейтін дидактикалық әңгімелер мен өлеңдер көп. Бұл жөнінен Жүсіп пен Зылиха туралы хикаяттағы махаббат сипатындағы өлең жолдары ерекше назар аударарлық. Ал құран хикаялары мен аңыздарының сюжеттері тартымды түрде, адамдарға түсінікті қарапайым тілмен баяндалған. Олар діни ғана емес, танымдық сипатта да жазылған, оларда өмір шындығы мен уақыт белгілері көп. Кітапта түрік халықтарының ғана емес, хикаяттарда айтылатын басқа халықтардың да әдет-ғұрыптары туралы мәліметтер бар.

Алтын Орда дәуіріне жататын елеулі туындылардың бірі — “Хусрау мен Шырын” дастаны, оның авторы — шыққан тегі қыпшақ ақын Құтб. Құтбтың өмірі туралы толық мәліметтер жоқ. Оның 1330-1340 жылдарда Ақ Орданың астанасы — Сығанақ қаласында туып, өз дастанын сонда жазғаны, оны билеуші Тыныбек пен оның әйелі Мәлике-хатунға арнағаны мәлім. Автор өз туындысының түпнұсқасын билеушіге тарту еткен болуы мүмкін, өйткені оның өзі билеушіден қызметке қабылдауды өтінгенде әмірші Құтбтың тілегін орындаған. Алайда Тыныбек елді ұзақ билеген жоқ, кейбір деректер бойынша - 1337 жылдардан 1340 жылға дейін, ендігі бір деректерге сәйкес 1342 жылғы наурыздан 1343 жылдың басына дейін билік еткен. Сарай төңкерісі нәтижесінде Тыныбекті өз бауыры Жәнібек өлтірген, ал Құтб тағдырының не болғаны белгісіз.

Жалпы жұрт Құтб өз дастанын 1341-1342 жылдарда бітірген деп санайды. Сірә, қолжазбаның бірнеше көшірмесі болса керек. Олардың біреуін қыпшақ ақыны Берке Факих (Берке ибн Беракез ибн Едгу Қыпшақи) Египетке алып кетіп, онда 1383 жылы өзінің туысы Құттықожаның өтінуімен дастанды көшіріп жазған, оның қолжазбасы қазір Париждің ұлттық кітапханасында 312-нөмірмен сақтаулы. Оның Парижге қалай жеткізілгені жұмбақ күйінде қалып отыр. Алеппода (Александрияда) болған қолжазбаның Солтүстік Африкаға Наполеон экспедициясының жорықтары кезінде әкетілген болуы әбден мүмкін. Ғалымдар XX ғасырда нақ осы қолжазбаны ғылыми айналымға енгізді және ол қазір де зерттелуде.

Құтбтың “Хусрау мен Шырын” дастаны Низамидің осы дастанының мақамы бойынша назира рухында жазылған. Құтб

Низами поэмасының бүкіл желісін сақтап, негізгі көріністері мен ең басты қатысушы адамдарын өзгеріссіз қалдырған. Низами сияқты, ол да өз дастанында екі тақырыпты: шексіз таза махаббат пен мінсіз билеуші тақырыптарын өрбітеді. Екі тақырып та шексіз берілген махаббат — адам мен қоғамның жетілуіне бастайтын негізгі кілт, махаббат — адамды тазартып, оған ізгілік беретін ғана емес, сонымен қатар оны өзгертетін де сезім деген идеяға сүйенеді.

Әділ билеуші және мінсіз (ізгі) қоғам идеясы халықтың утопиялық хикаяларында және Ибн Сина, әл-Фараби мен басқа да ойшылдардың ғылыми трактаттарында ежелден ұсынылып келген болатын. Ол Фирдоусиде, Құл-Ғалиде, Низамиде көркемдік көрініс тапты. Құтб үшін тікелей деректеме Жүсіп Баласағұнидың “Құтты білік” дастаны болған, сондықтан оларда да мінсіз билеуші мен әділетті қоғам тұжырымдамасы астасып жатады. Құтб пен Баласағұнидың пікірлері бойынша, халықты дана әрі әділ адам басқаруға тиіс, ол ең алдымен халықтың игілігін ойлап, өзінің маңындағыларына, ұлықтары мен чиновниктеріне қатаң бақылау жүргізуге және қиянат жасағаны үшін оларды аяусыз жазалауға міндетті. Егер әмірші мұндай болмаса, ол халықтың қарғысына (ел қарғысына) ұшырайды.

Құтб “Хұсрау мен Шырын” сюжетін поэтикалық өрбіту кезінде Низамиді барлық жағынан қайталамайды. Низамиден айырмашылығы - ол кейіпкерлердің сұхбаттарын қысқаша береді, сондай-ақ ирандық өмір шындығын түркілік тұрмыс сипатымен ауыстырады: сасанилік билеушілердің емес, қайта Алтын Орда хандарының өмірі мен тұрмысын көрсетеді, Дешті Қыпшақ пейзажын суреттейді. Құтб өз кейіпкерлерінің, әсіресе әйел кейіпкерлердің бейнелерін, олардың өмірдегі ролін түркілік түсінікке, Алтын Орда дәуіріндегі әйелдердің нақты қоғамдық жағдайына сәйкес бейнелейді.

Хорезми Равандидің “Мұхаббат-наме” (“Махаббат хаттары”) деген мифтік поэмасы XIV ғасырдағы көркем әдебиеттің тамаша үлгісі болып табылады. Оның авторы мен жасалу тарихы туралы мәліметтер туындының өзінде бар. Онда Хорезмидің көп саяхат жасағаны, Рум (Византия) мен Шамда (Сирия) болғаны және “Мұхаббат-намені” Ақ Ордада тұрған кезінде Сырдария жағасында 754 жылы (хижра бойынша), яғни 1353-1354 жылдарда бітіргені айтылады. Автордың өзі жазғандай, поэма 1342 жылы төңкеріс жасап және ағасы Тыныбекті өлтіріп, таққа ие болған Жәнібек ханға туыс болып келетін қоңырат бегі Мұхамедқожаның өтініші бойынша жазылған. Жәнібек елде 1342-1357 жылдарда билік

құрған.

Біздің заманымызға дейін жеткен Хорезми қолжазбалары көшірмелер болып табылады. Зерттеушілер жуырдағы уақытқа дейін “Мұхаббат-наменің” екі көшірмесі сақталған деп санап келді. Біреуі — араб, екіншісі ұйғыр қарпімен жазылған, екеуі де Британ мұражайында сақтаулы (А 7914; ОК 8193). Алайда түрік ғалымдарының жинақтаушы еңбегінде “Мұхаббат-наменің” Стамбулдағы Ұлттық кітапханадағы тағы да екі көшірмесі бар екені хабарланған. “Мұхаббат-наме” — орта ғасырлардағы түрік әдебиетіндегі түрі мен мазмұны жағынан жаңа туынды. Ол ғашық жігіттің өз сүйіктісіне поэтикалық хаттары түрінде жазылған. Құрылымы жағынан поэма бірнеше бөліктерден: күдіреті күшті жаратушыға жүгіну, поэманы жазуға тапсырыс берген Мұхамедқожа бекті мадақтау, сүйіспеншілік өлең хаттар, рақым жасауды өтініп, құдайға жалбарыну, өзін-өзі сипаттау мен өзі туралы әңгімелеу бөліктерінен тұрады. Сүйіспеншілік хаттарының арасында және жекелеген бөліктер арасында автордың тыңдаушылар мен шарап құюшыларыға арналған сөздері беріледі. Поэманың мазмұны таза махаббатқа арналған. Лирикалық кейіпкер 11 поэтикалық хат жолдайды, оларда өз сүйіктісін бейнелеп суреттеп, оған өзінің сезімін білдіреді, оның сырт келбетін бейнелеп, мінез-құлқын сипаттайды.

Поэманың тілі кейіпкер өзін азап шегуге мәжбүр ету туралы сүйсіне сөз ететін Шығыстың классикалық лирикасының поэтикасы мен стиліне үксайды. Мұның өзі Хорезмидің Шығыстың ұлы ақындарының шығармаларын жақсы білгенін, өз туындысында араб-парсы және түрік поэтикасын жинақтап қолданғанын дәлелдейді.

Поэманың мазмұны, құрылымы мен тілі көрсеткендей Хорезми сірә, көптеген туындылар жазған, жалпы жұрт таныған аса көрнекті ақын болса керек және “Мұхаббат-намені” жазған кезеңінде даңқы шырқап шығып, Ақ Орданың ақсүйектер қоғамымен араласып жүрсе керек. Ол поэманың шығу тарихы туралы айтқанда, сарайдың “салондық” өмірінің ахуалын көзге елестеткен, онда интеллектуалды жұрт жиналып, тостағанмен шарап іше отырып, поэзия мен өнер туралы әңгіме-дүкен құрған, ақындар алыстағы сүйіктісіне және өзінің махаббатын азап шеккен жанының құтқарушысы ретінде шарап құюшыға арнап өлеңдер шығарып, оқып отырған.

Хорезмидің “Мұхаббат-наме” поэмасы Дешті Қыпшақтың рухани мәдениетінде қарапайым адамның жоғары сезімін мадақтайтын жаңа әдебиеттің басы болды.

Жалпы алғанда, көне түркі және орта ғасырлар әдебиеті бүкіл түркі тілдес халықтардың ортақ әдебиеті қызметін атқарды. Қарахандықтар тұсындағы әдебиеттен бастап түркі нәсілді халықтар түркі поэзиясының ежелден қалыптасқан өлең үлгілерін, жыр нұсқаларын ортақ пайдаланды. XII ғасырдағы сопылық поэзияның негізін салған Қожа Ахмет Йасауидің “Диуани хикметіндегі” ақындық дәстүр өрнектері одан кейінгі Қазақ Хандығы тұсындағы әдебиетте жалғасын тауып, XVI ғасырдағы Бабыр жырларымен сабақтасты. Сол сияқты XI ғасырда өмір сүрген көрнекті түркі ақыны, ойшылы Жүсіп Баласағұнның “Құтты білігіндегі” жыр өлшемі Ахмет Йүгінекидің “Ақиқат сыйы” жинағындағы бәйіттерге түр жағынан ғана емес, мазмұн мен идея жағынан да үндесіп, жалғасып жатты. Орта ғасырлардағы әдебиет туындыларынан түркі поэзиясының ортақ дәстүр бойынша дамып, өркендегені анық байқалады.

Сақ-ғұн заманынан жеткен әдеби сарындар

Қазақ фольклоры мен әдебиетінің түп-төркіні мен қайнар көзі сақ дәуіріне барып тіреледі. Сақ заманындағы ерлік істер мен жеке тұлғаға қатысты елеулі оқиғалар халық қиялымен дамып, түрленіп күні бүгінге дейін келіп жетті. Белгілі этнограф ғалым Әлкей Марғұлан: “Қазақ халқына көп ғасырдан бері мұра болып келе жатқан ғажайып аңыздарды, мазмұны ертегіге айналған терең мифтерді, жан күйін көкке сермейтін асқақ ерлік жырларын, фәлсафалық қария сөздерін тереңнен алып қарасақ, онда бүкіл дүние мәдениетіне қосылатын бір үлкен сәулетті сыр бар екені көрінеді. Бұл жойқын шығармалардың ту баста келіп шығуының өзі бір — жарқын дүние. Оны ең алғаш келістіре шығарған елдер ерлік дәуірін басынан кешірген, қазақтың байтақ сахарасын қоныстаған сақтар, ғұндар, үйсіндер, қаңлылар, олардың сонын ала қарыштаған ұрпақтары — оғыздар, қыпшақтар, қарлұқтар (қазылықтар), наймандар, керейлер, пешенелер, хазарлар”⁴, — деп пікір айтады.

Б.д.д. бірінші мыңжылдықта өмір сүрген сақтар мен ғұндардың мәдениеті жоғары деңгейге жетіп, металл қорытып, қару-жарақ, сауыт-сайман жасау ісінде таңқаларлық жетістіктерге жетті. Олардың төл жазуы, әдеби тілі болды. Десек те, сақ, ғұн тайпаларының ең асыл қазыналары болып

⁴Марғұлан Ә. *Ежелгі жыр, аңыздар*. Алматы, 1985. 5-б.

саналатын рухани байлығы — ауыз әдебиеті толық күйінде емес, қысқа-қысқа үзінділері ғана сақталған. Олардың өзі аңызға айналған тарихи тұлғалар шеңберінде өрбиді. Осындай аңыз-әфсаналардағы басты қаһармандарының бірі — сақ тайпасының патшасы Томирис ханша жайында.

Томирис шамамен б.д.д. VI ғасырда өмір сүрген. Бұл кезде Парсы еліне Куруш (Кир) билігін жүргізіп тұрған болатын. 558 жылы кішірек қана Парсы елінің билігі қолына тиген Куруш аз ғана мезгілдің ішінде көрші жатқан төрт ірі мемлекетті басып алады. Ксенофонттың дерегіне қарағанда ассириялықтарға қарсы соғыста парсы әскеріне сақтардан он мың жаяу әскер мен мың атты әскер келіп қосылған. Вавилонға шабуылы кезінде де Куруш сақ жауынгерлерінің көмегіне сүйенеді⁵. Мидия, Лидия, Вавилония және Египетті басып алған парсы патшасы енді өзіне көмектескен сақ жеріне көзін алартады. Кең далада емін-еркін жүріп өскен сақтардың күш-қуатын білетін Куруш массагеттер жерін айламен өз қарамағына өткізуді қарастырады.

Бұл кезде сақ патшасы қайтыс болып, елді оның жесірі Томирис басқарып тұрған еді. Осы сәтті жақсы пайдаланғысы келген Куруш елшісі арқылы Томириске құда түсіп, әйел қылып алғысы келетінін білдіреді. Бірақ Томирис Куруш өзіне емес, массагеттер патшалығына құда түсіп отырғанын түсініп, оның ұсынысынан бас тартады⁶.

Тарихи аңыздарға қарағанда, Куруш Томирисінің жауабына қанағаттанбай әскерлеріне жарлық беріп, соғысқа дайындала бастайды. Жауынгерлеріне қажетті азық-түлік, қару-жарақ өткізу үшін Аракс (қазіргі Арыс өзені болуы мүмкін) өзеніне көпір салуға құрылысшыларына әмір береді. Өзенге көпір салынып, жеріне қауіп төнгенін сезген сақ патшасы:

— Мидия патшасы! Сен өз патшалығыңды билеп алсаң да жетеді. Біздің жерге көзінді тікпе. Соғыспай-ақ қояйық. Ал, бұл айтқанға көнбесең, көпір салып өуре болмай-ақ қой. Егер, сақ жерінде соғысқың келсе біз үш күндік жерге шегінейік. Сендер еш алаңсыз өзеннен өтіп алындар. Оған да көңің келмесе, онда сендер үш күндік жерге шегініңдер, біз сендердің жерлеріңе өтіп, сонда соғысайық, — деп елші арқылы сәлем айтады.

Уәзірлерімен ақылдаса келе Куруш сақ жерінде соғысуды қалайды. Томирис айтқан уәдесі бойынша үш күндік жерге шегініп, парсы әскерлеріне Аракс өзенінен өтуге мүмкіндік

⁵Руденко С.И. *Культура населения Горного Алтая в скифское время*. М.—Л., 1953. Стр. 268.

⁶Геродот. *Тарих*. I том. Москва, 1888. 205-б.

береді. Бірнеше күндерден кейін парсылар мен сақтардың барлаушы топтары кездесіп, қиян-кескі арпалыс басталады. Қайшыласқан айқаста Томирисің ұлы Спаргапис бастаған сақ жауынгерлері жеңіске жетеді. Бірақ, бұл уақытша жеңіс еді. Спаргаписің ержүрек сарбаздары парсы әскерлерінің аз ғана тобымен қақтығысқан болатын.

Алғашқы жеңісті тойлап отырған Спаргапис әскерінің үстіне Куруштың негізгі қолы келіп, көбін қырып жіберіп, біразын тұтқынға алады. Тұтқындардың арасында Спаргапис те бар еді. Мұны естіген Томирис шұғыл түрде Курушқа елші жіберіп:

— Мидия патшасы! Сен мына болмашы жеңісіңе мақтанба! Сендер ашық айқастан қашқақтап, менің ұлымды айламен алдыңдар. Куруш, енді сен менің ақылымды тыңда. Тұтқынға түскен ұлымды қайтар да, аман-есенінде еліңе қайт. Бұған құлақ аспасаң Тәңірімнің атынан ант етемін, қанша қомағай болсаң да мен сені қанға тұншықтырамын, — деп өз сәлемін жеткізеді.

Куруш Томирисің сөзіне мән бермейді. Парсы патшасының жарлығымен алдына алып келінген сақ ханзадасы қынабындағы қанжарын өзінің жүрегіне қадайды. Парсылардың мазағына тапталғысы келмеген Спаргапис ажалдан намысты жоғары қояды.

Баласының мерт болғанын естіген Томирис парсыларға қарсы жорығын бастайды. Екі жақтың да жауынгерлері шегінбестен ұзақ уақыт соғысады. Ақырында сақтар жеңіп, парсы әскерінің тас-талқанын шығарады. Жан алып, жан беріскен осы қақтығыста Куруш патшаның өзі де бақилық болады. Парсы патшасының мәйітін тапқызып, басын алдырған Томирис: “Сен менің ұлымды зұлымдықпен мерт етіп, мені тірідей өлтірдің. Сондықтан да сені қанға тұншықтыруға ант берген едім. Енді сол қанды тойғаныңша іш”, — деп, басты қанға толы торсыққа салуды әмір етеді. Сақтардың әйел патшасы өз антын еш бұзбастан орындаған екен. Бұл аңыз осылай аяқталады.

Сан ғасырлардан жеткен Томирис жөніндегі аңыздың шындығына көз жеткізгісі келген археологтар Пасаргадтағы Куруш патшаның қабірін ашып қарағанда, расында да парсы билеушісінің басы жоқ болып шығады. Ежелгі дәуірді зерттеуші ғалымдар аңыздың ақиқаттан алшақ еместігіне куә болады⁷.

⁷Аманжолов К., Рахметов Қ. Түркі халықтарының тарихы. I том. Алматы, 1996. 15-б.

Елі мен жерінің, наным-сенімдерінің тапталмауына күш салған сақтар жат жерліктердің шабуылдарына тойтарыс беріп отырды. Атадан қалған ұлан байтақ жер өздеріне тиесілі екенін білдіріп, мазарларын шекараға орнатты. Ата-баба мазарын таптап өткен жаумен қасық қаны қалғанша соғысты. Бейіттердің аяқ асты қалуы сақтардың және сол сақтардың ұрпағы болып саналатын түркі халықтарының ұғымында сүйекке түскен таңбадай еді. Мәселен, сақ заманынан жеткен мына бір аңызды алайық.

Парсы патшасы Дарий сақ жеріне шабуыл жасайды. Бірақ сақтар қарсылық көрсетпей, шыдамдылық танытып отыра береді. Бұған таң қалған Дарий массагеттердің патшасы Иданфирске елші жіберіп мәнісін сұратады. Иданфирс: “Біздің неге соғысқа асықпағанымызды мен саған түсіндірейін. Бізде әсем қалалар мен жайқалған егіс алқаптары жоқ. Сондықтан еш нәрсенің құрып кетуінен қауіптенбейміз. Сол себептен соғысқа асықпаймыз. Ал, егер сендер бізбен соғысуға өте ділгір болсаңдар, онда тыңдандар. Ата-бабамыздан қалған ескі қорымдар сақтардың ең қасиетті орындары. Сендер сол мазарларды бұзып немесе үстінен бірекі мәрте шауып өтіндер, сонда біз бейіттер үшін шайқасамыз ба, жоқ па қоресіндер”⁸, — деп жауап береді.

Ата-баба бейітін қастерлеп, олардың аруағын еске алып, рухына дұға оқып. Тәңірге мал шалу қазақ халқына сақтар дәуірінен жеткен дәстүр. Мұсылман дініне дейін Көк Тәңірге құлшылық еткен түркілер хақ дін Исламды қабылдаған кезде тәңіршілдіктен тұтастай бет бұра қойған жоқ. Себебі түркі халқы ұстанған дін Мұхаммед пайғамбар уағыздаған діннен алшақ емес-ті. Біз мұны грек ойшылы Лукиан жазған мына әңгімеден көреміз:

“Мнесипп. Сен мынаны айтшы, Токсарид. Осы, сендер, скифтер, Орест пен Пиладқа арнап құрбандық шаласындар, сонда оларды құдай деп санайсындар ма?

Токсарид. Иә, Мнесипп, біз оларға құрбандық шаламыз, бірақ біз оларды құдай деп санамаймыз. Тек тамаша адам болғандықтан қадір тұтамыз.

Мнесипп. Сонда сендерде құдайға құрбандық шалғандай қайтыс болған адамдарға да құрбандық атайтын дәстүр бар ма?

Токсарид. Біз тек құрбандық шалып қана қоймаймыз, сонымен қатар, олардың құрметіне мейрам өткізіп, салтанатты жиын өткіземіз.

⁸Геродот. Тарих. IV том. Москва, 1888. 127-б.

Мнесипп. Сонда олардан не тілейсіндер? Олар өлген адамдар, сендер соған бола құрбандық шалмайсындар ғой, рас па?

Токсарид. Өлі разы болмай, тірі байымайды. Әрине, мәселе онда ғана емес, біз өлген жандарды еске ала отырып, тірілерге жақсылық жасаймыз. Олардың жақсы қасиеттерін айтып, жастарды тәрбиелейміз. Бізде қайтыс болған тамаша адамдар сияқты жақсы сөздер мен істерді орындап, соларға ұқсап артымызға өшпес із қалдырғымыз келеді”⁹.

Демек, түркі халықтары құрбандықты өлген адамның аруағына емес, тек сол адамның рухына сауап болуы үшін құдайға шалғанын аңғарамыз. Құрбандық етінен дәм татуға келген көпшілік фәни дүниеден бақи дүниеге кеткен ізгі адамдардың жақсы қасиеттерін айтып, үлгі-өнеге тұтқан. Салтанатты жиында олардың ерліктерін жырға қосып, жастарды рухтандырып отырған.

“Токсарид немесе достық” атты бұл шығармада Лукиан Мнесипп пен Токсаридті әңгімелестіре отырып, Токсарид арқылы скифтердің достыққа адалдығын, олардың мәдениетін, салт-дәстүрін көрсетеді. Тілге шешен Токсарид дәлелді де дәйекті сөздерімен өзінің арғы-бергі тарихтан хабардар екенін, сақтар мен гректердің аңыз-әңгімелері мен мифтерін жақсы білетіндігін, өмірден өткен адамдардың өнегелі істерінен үлгі алып, достыққа адал бола алатындығын дәлелдейді. Мнесиппке өзінің досы Сисинн жайлы тебіреніспен әңгімелеп береді. Токсаридтің шешендігіне тәнті болған Мнесипп оған достық қолын ұсынады¹⁰.

Сақтардың үлкен жиындарында көне көз қариялар шежіре айтып, шыққан тектерін естеріне салып отырды. Бұл жөнінде Орта Азияның мәшһүр тарихшысы Рашид-ад-дин (1247-1318) былай дейді: “Моңғол-түркілердің көнеден жеткен салт-дәстүрі бойынша, олар өздерінің ата-тегін, ру шежіресін есте сақтауға айрықша мән беріп отырады. Олар балаларына өзге жұрт сияқты тәрбие беру үшін тілі шығысымен-ақ құлағына ру туралы, ру шежіресі туралы аңыз-әңгімелерді құйып қояды. Бұл дәстүрден олар бұрын да, қазір де қылдай ауытқыған емес”¹¹.

Қазақ халқын Әнес сахабадан таратқан қожа-молдалар сияқты Геродот та сақтарды Гераклден өрбітеді. Геродоттың айтуынша Зевстің баласы Геракл адам денелі, жылан

⁹Лукиан. *Избранная проза*. Москва, 1991. 126-б.,

¹⁰Сонда. 126-146-б.

¹¹Рашид-ад-дин. *Сборник летописей. I том. Екінші кітап. М.-Л. 1952. 29-б.; Сейдімбек А., Қазақтың күй өнері. Астана, 2002. 19-б*

күйрықты әйелмен ашына болып, сол әйелден Агафрис, Гелон және Скиф есімді үш бала туады¹². Геродот ержүрек жауынгер халық тек Геракл сынды алыптан ғана тарайды деп топшыласа керек.

Тілге шешен, тапқыр скифтердің бірі Анахарсис (Анақарыс) еді. Анахарсис ақсүйек тұқымынан болатын. Ол шамамен біздің дәуірімізге дейінгі 620-555 жылдар аралығында өмір сүрген. Анахарсис жөнінде көптеген жазушылар, тарихшылар және ойшылдар қалам тербеді. Антика заманындағы көрнекті грек ойшылдарының көбі ол туралы өз шығармаларында жазып, пікірлерін білдірді. Скифтер мен ғұндар заманының ірі тұлғалары жайындағы “Дулыға” атты кітапта Т.Жұртбаев сақтар арасынан шыққан ойшыл, шешен Анахарсис туралы көлемді еңбек жазды¹³. Сақ ғұламасы жөнінде әйгілі философ Диоген: “Скиф Анахарсис Гнурдың ұлы және скиф патшасы Қадидудтың бауыры еді; оның шешесі грек қызы, сондықтан ол екі тілді де білетін. Ол скифтер мен эллиндіктердің дәстүрі мен өмірді жеңілдетудің жолдары туралы жазды және әскери айла-тәсіл жөнінде сегіз жүз өлең шығарды. Ерекше шешендігімен көзге түсті, “скифтердің сөйлеу мәнері” деген мәтел оның осы қасиетіне байланысты қалыптасқан”¹⁴, – деп сипаттама береді.

Анахарсис айтыпты деген қанатты сөздер элладалықтар мен тұрандықтар арасында кеңінен тараған. Соның бірі данышпан Салонмен алғаш кездескендегі сөз қағыстыруы. Бізге жеткен деректерге қарағанда бір күні Анахарсис Афина қаласындағы Салонның үйіне келеді. Есікті қағып рұқсат сұраған ол өзінің жат жерлік екенін, Салонмен достасып, қонақ болуға келгенін айтады. Салон оған: “Достықты әр кім өз үйінде жүргізгені жақсы”, – деп жауап береді. “Солай ма еді, сен ғой қазір өз үйіндесің, сондықтан менімен достасып, қонақжайлық таныт” – дейді Анахарсис. Салон скифтің тапқырлығына, шешендігіне риза болып, оны өз үйінде бірнеше уақыт тұрғызады. Көп ұзамай Салон адамдар арасындағы тәртіпті сақтау үшін заң жазып шығады. Мұны білген Анахарсис күліп:

– Сіз заң арқылы қылмыс пен қиянатты ауыздықтауды армандайсыз. Ал, оның өрмекші торынан еш айырмасы жоқ. Өрмекшінің торы секілді заңда да әлсіздер мен кедейлер тұтылып, күштілер мен байлар құтылып кетеді.

¹² Геродот. *История. Ленинград, 4-кітап. 10-тарау. 189-б.; Сейдімбек А. Қазақтың күй өнері. Астана, 2002. 26-б.*

¹³ Жұртбаев Т. *Дулыға. Алматы, 1994. 140-158-б.*

¹⁴ Сонда; 142-б.

Оған Салон:

— Адамдар арасын бір мәмілеге келтіріп, келісім жасататын заң қажет. Егер оны бұзса екі жаққа да тиімсіз болады. Заң жарияланып, заңмен жүрудің артықшылығына олардың көзі жетеді, - деп қарсылық білдіреді.

Бірақ, көп ұзамай-ақ Анахарсистің айтқаны келіп, Салонның күткені еш нәтиже бермейді. Тағы бірде халық кеңесіне қатысқан Анахарсис:

— Эллиндіктерде сөзді ақылдылар айтып, істі ақымақтар шешеді екен, - деп таң қалады¹⁵.

Тапқырлығы мен шешендігінің, ақыл-парасатының молдығымен Анахарсис грек ойшылдарымен кейде қатар, ал кейде асып түседі. Тіпті ол жеті ғұламаның бірі болып дәріптеледі. Скифтік ғұлама туралы эллиндік тарихшылар, философтар, жазушылар өз еңбектерінде мәліметтер келтіріп отырды.

Афины жеріне білім іздеп барған Анахарсис өмірінің соңына қарай отанына оралады. Жоғарыда айтып кеткеніміздей, сақтар өздерінің наным-сенімдерін таптаған, салт-дәстүрлерін қорлаған, дінін сатқан адамды кешірмейтін болған. Аттика жерінің мәдениеті мен ғылымымен сусындаған Анахарсис ежелгі гректердің көп құдайға табынатын дінін қабылдаған еді. Мұны білген сақтардың патшасы Савлий ғұламаны гректердің құдайына мінәжат рәсімін орындап жатқанда өз қолымен садақпен атып өлтіреді. Деректерге қарағанда Савлий Анахарсиске туыс болып келеді. Геродоттың айтуы бойынша: “скифтерден Анахарсистің жөнін сұрай қалсаң, олар білмейміз деп жауап береді. Мұнысы оның Эллада елінде болып, жат жұрттың діни мінәжатын ұстағандығын кешіргеннің белгісі”¹⁶, — деп сақтар тіпті ғұламаны ұмытуға тырысқанын көрсетеді.

Сақтар мәдениетті басқа жұрттардан үйреніп қана қоймай, өздері де өзгелерге айтарлықтай өнеге көрсетеді. Сақ заманының мәдениеті, тарихы, аңыз-әпсәналары, наным-сенімдері, әскери құрылымы жөнінде жазылған тарихшы С.И.Руденконың еңбегі көп жайды аңғартады¹⁷. Сақ мәдениетінен нәр алған софист Леонтийдің қызы, император Екінші Фиодосийдің жұбайы, грек жазушысы Элия Евдокия естелігінде: “Мен Скифиядан құстың тілін жоруды, дыбыстан

¹⁵ Плутарх. *Избранные жизнеописания*. Москва, 1987. 161-б.

¹⁶ Жұртбаев Т. *Дулыға*. Алматы, 1994. 157-б.

¹⁷ Руденко С.И. *Культура населения Горного Алтая в скифское время*. М.-Л., 1953.

нышан тануды білдім, бұған қоса жан-жануарлардың шұбырынды ізінен сыр тартуды үйрендім, болашақты болжайтын абыздардың ұлы сарынын, ағаш төсек пен құзқияның теңселгенін, әлде қашан көз жұмған адамдардың моланы күңірепкөн үнін, киіз үй сықырлауығының сықырын, адамдардың құйқылжыта шырқаған күдірет әндерін, тұла бойынды кернеп тасқындаған сезімді көкірегіме қонақтатып келдім”¹⁸, — деп жазады.

Көне түркі тайпаларының арғы аталары болып саналатын ғұндардың жырлары, ерлік дастандары, аңыз-әфсаналары әдебиетіміздің ежелгі мұралары болып саналады. Өкінішке орай, сақ дәуірінен кейін тарих сахнасына келген ғұндардың әдебиеті біздерге толықтай келіп жетпеді. Бүгінгі күнге жеткен қысқа-қысқа үзінділер аз да болса сол заманның рухани байлығынан сыр шертеді.

Ғұндар туралы деректер қытай жылнамаларында көптеп жазылған. Қытай тарихшыларының көшбасшысы Сыма Цяннан¹⁹ бастап Бань-Гу²⁰, Фай Е²¹ атты авторлар Орта Азияда мекен еткен ғұндар, үйсіндер, қаңлылар және басқа да түркі тайпалары жөнінде деректер келтіреді.

Осы аталған қытай жылнамашыларының еңбектерін орыс тіліне аударған Н.Я.Бичуриннің еңбегі орасан²². Қытай мен ежелгі түркі тайпаларының арақатынасынан мол мәлімет беретін бұл аудармадан там-тұмдап болса да көне ғұндардың әдеби жәдігерлерін кездестіруге болады. Ғұндар жөнінде біраз еңбек жазып, олардың тарихнамасына зор үлес қосқан Н.А.Аристов, В.В.Бартольд, Л.Гумилев, К.Ақышев, С.Аманжолов, А.Аманжолов, Ә.Марғұлан, Н.Келімбетов, С.Өтенияз сынды ғалымдардың атын, сондай-ақ, түрік оқымыстылары Арат Рахметидің, Көпірілізаде Фуадтың, Атсыз Ниһалдың, Банарлының және басқа да ғалымдардың еңбектерін атап өту борышымыз.

Ғұндардың мекен еткен территориясы Хуанхэ өзенінің

¹⁸*Evdociae Avguae, Procli, Clavdiani carminum graecorum reliquiae. Accedunt Vlemuotachiae Fragmenta. Rec. A. Lumwich., lips., 1897 II сөз. 65-71 б.б. // Сейдімбек А., Қазақтың күй өнері, Астана. 2002. 30-б.*

¹⁹Сыма Цянь (б.з.б. 135-67 ж.ж.). Оның еңбегі “Шы-Цзи”, 130 бөлімнен тұрады.

²⁰Бань-Гу “Цянь-Хань-Шу” атты еңбегінде б.з.д. 206-25 жылдар аралығындағы оқиғаларды қамтиды.

²¹Фай Е “Хоу Хань-Шу” деген кітап жазған.

²²Бичурин Н.Я., *Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, Москва, 1950. 195-б.*

орта тұсынан бастап, төменгі ағысына дейін, Орта және Орталық Азияның көп бөлігін қамтып, Шығыс Түркістаннан Оңтүстік Манчжурияға дейінгі аймақтарды алып жатты. Кейіннен Жетісу өңірі мен өр Алтайдан өтіп, Ертіс өзеніне дейін көшіп-қонып жүрген. Ал, біздің заманымызға дейінгі I мыңжылдықтың аяғында, біздің заманымыздың басында ғұндар батысқа қарай жылжыды. Көне Қытай жылнамаларының деректеріне сенсек, ғұндардың бір бөлігі егін егіп, кен қазып белгілі бір қоныста мекендесе, ал қалған бір бөлігі мал шаруашылығымен айналысып, жайылымға жер іздеп, жер жағдайына байланысты көшіп жүрді. Бұл жөнінде Әлкей Марғұлан: “Біздің заманымыздан сегіз ғасыр бұрын ғұндар бұрынғы отырықшылық тұрмыстан шығып, енді төрт түлік мал өсіретін көшпелі тұрмысқа ауысады. Ғұнның көшпелі тайпалары Канғой, Алтай, Тарбағатай, Орталық Қазақстан, Тянь-Шань тауларында қоныс етіп, осы арада өсіп-өнеді. Көп мал бағып, көшіп жүру жердің географиясын тау-тасын, суы мол жерін, ауа райын айыруға мүмкіндік береді. Сол ауа райына қарай, көшу әрқашан оңтүстік пен солтүстіктің арасында созылып жатқан байтақ өлкелердің арасында өтеді. Қыс күні болса Ортос, Кансу, Лобнор, Тарим өзенінің бойы, Тянь-Шань таулары, Жетісу өлкесін қоныстап шықса, жазға қарай теріскейдегі салқын тауларға. Мүз теңізіне дейін барады”²³.

Сақтар сияқты ғұндар да жауынгер халық болған. Сақ патшалығы парсылармен алысып өтсе, ғұндардың өмірі қытайлармен теке-тіресте болды. Қытайлар ел болмас ежелгі дұшпанға айналды. Ғұндарды жойып жіберуге тырысқан қытайлар олар жайында мәлімет жинап, зерттеді. Ғұндар арасына жіберген тыңшылары: “Дәстүрлері бойынша малдың етін жеген, сүтін ішіп, мал терісінен киім жасап киген, малдары шөп жеп, су ішкен, жылдың әр мезгіліне қарай су, шөп іздеп олар бір орыннан, екінші орынға көшіп отырған. Оларда ішкі және сыртқы қорғандар жоқ. Қалалары болмаған және жер өңдеумен айналыспаған. Әрбір еркек - жауынгер. Соғыста құстар тобы сияқты жауына бәрі күлшына жабылады, ал жеңілген кезінде бытырап кетеді, сонан соң қайта жиналады”²⁴, — деп жазады. Міне, осындай аңдысқан заманда ғұндардың билеушісі Тұман мен оның ұлы Мөде арасындағы қақтығыс қытай жылнамаларынан орын алады. Қытай деректері бойынша, Тұман таққа отырғаннан

²³ Марғұлан Ә. *Ежелгі жыр аңыздар*. Алматы, 1985. 11-б.

²⁴ Аманжолов К., Рахметов К. *Түркі халықтарының тарихы*. I том. Алматы, 1996. 27-28-б.б.

кейін ата жауы қытайдан тоқалдыққа қыз алады. Одан бір ұл сүйеді. Тоқалының кеңесі бойынша бәйбішесінен көрген ұлы Мөденің көзін құртып, кіші ұлын таққа отырғызуды көздеген Тұман Мөдені Юечжыға аманатқа береді. Мөде қытай жеріне жеткен кезде Тұман Юечжыға шабуыл жасайды. Аманатқа сенген Юечжы Мөдені өлтіруге жарлық шығарады. Бірақ ханзада бір арғымақты ұрлап мініп, жат жерден қашып құтылады. Мөде өзін әкесі жау қолына әдейі аманатқа беріп, соңынан соғыс ашып, баласын арандатып, дұшпан қолымен өлтіргісі келгенін түсінеді. Біраз уақыт өткеннен соң Мөде қасына әскер жинап, әкесін, өгей шешесін және өгей шешесінен туған бауырын өлтіріп, таққа отырады²⁵.

Мөде өте сауатты билеуші, ержүрек қолбасшы бола білді. Дипломатиялық қатынастарда көрегендік танытып, ғұндардың елін, жерін сақтауда, халқының өсіп дамуы үшін көп істер атқарады. Бұл жайындағы бір аңыз былайша сыр шертеді:

“Мөде таққа отырғаннан кейін көп ұзамай қытай патшасы Дун-ху елшісі арқылы: “Әкесі Тұманнан қалған бір күнде мың шақырым жерді шауып өтетін арғымағын берсін”, — деп өктемдікпен сұрату жібереді. Мөде ел жақсыларымен ақылдасады. Олар: “Күніне мың шақырымды шабатын тұлпарлар — ғұндардың қазынасы. Сондықтан бермеу керек”, — деп кеңес береді. Парасаттылықпен болашақты болжай білген Мөде:

- Көрші отырған халықтан сырты түк, іші бөк бір атты қызғанамыз ба? — деп, елшіге бір тұлпарды жетектетіп жібереді. Біраз уақыт өткен соң, Дун-хуға “Мөде менен қорқады екен, не сұрасам да береді” деген ой келіп, бір елшісін жіберіп, Мөденің бір ханымын сұратады. Ғұн билеушісі тағы да билер кеңесін шақыртады. Билер:

- Ханның бір әйелін сұратқан Дун-худа ар-ұят жоқ екен! Оған қарсы соғыс ашу керек, — деп ашу шақырады.

- Көрші жатқан адамдардан бір әйелді аяймыз ба? Халық аман болса бізге де бір жан табылар, — деп билерге басу айтып, өзінің сүйікті тоқалдарының бірін Дун-хуға береді. Бұған әбден масаттанған Дун-ху кеудесіне нан пісіп астамшылдық танытады.

Екі ел арасына мың шақырымдай созылып жатқан жер бар еді. Бұл жерде ешкім тұрмайтын. Тек, екі жақтың қарауылдары орналасқан мекен болатын. Төкаппарланған Дун-ху осы аймақты талап етіп, елшісін ғұндардың еліне

²⁵ Бичурин Н.Я. *Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена*. Москва, 1950. I том. Стр. 46-47.

жібереді. Бұл жолы да Мөде билермен кеңеседі. Билердің кейбірі жерді беруді ұсынса, ал кейбірі қарсылық білдіреді. Мөде ашуланып: “Астымдағы атымды бердім. Өйткені, тағы бір арғымақ табылар. Қойнымдағы қатынымды бердім. Себебі, елім аман болса мен үшін бір ару бой жетер. Жер – мемлекеттің негізі. Ол ешқашан үлкеймейді. Оны қалайша беруіміз керек? Дұшпанға бір қарыс та жер берілмейді”, – деп, жерді беруге ұсынған билердің басын шапқызады. Өзі бас болып, жауға қарсы шығады. Кімде-кім соғыстан қашып, қалып кетсе соны өлтіруге әмір береді. Ойламаған, күтпеген жерден Дун-хуға шабуыл жасап, тас-талқанын шығарады”²⁶.

Ғұндар атадан мирас болып қалған жерді көздің қарашығындай сақтады. Себебі, бұл жерде ата-бабасы жауларымен қасық қаны қалғанша соғысты. Елдікті білдіретін ескі қорымдарда әке-шешелерінің сүйектері жатыр. Оны қалайша таптатсын. Сондықтан да ғұндар білектің күші, найзаның ұшы арқылы дұшпанына сынық сүйем жер бермеуге тырысты.

Қытай жылнамаларында көрші жатқан сак, ғұн, үйсін, қаңлы сияқты тайпалар туралы көп деректер келтірілген. Қытай каллиграфистері аталған тайпалардың ерлік жырларын, ертегілерін, ел аузындағы аңыздар мен даналық сөздерін жазып қалдырды. Осындай жазып алынған аңыздардың көбі мифологиялық кейіпкерлерге бай болып келеді. Ондағы басты тұлғалар шым-шытырық сәттерді бастан кешіріп, таңғажайып оқиғаларға кезігіп отырады. Ғұн дәуірінен жеткен осындай мифтік аңыздардың бірі “Ер Төстік” ертегісі. Бұл жөнінде халқымыздың көрнекті ғалымы Әлкей Марғұлан жылнамашы Сыма Чинь “Ер Төстік” ертегісінің ғұн тарихына байланысты тұстарын талдап, қағазға түсіргенін айтады²⁷. Сондай-ақ, ғалым көнеден жеткен әдеби мұраларға “Еділ-Жайық”, “Дың-сұлу” аңыз-әңгімелерін жатқызады. Тіпті түркі халықтарына танымал “Қозы Көрпеш-Баян сұлу” жырының ғұн дәуірінен бері сақталғанын тілге тиек етеді²⁸.

Қытай мен ғұндар, үйсіндер арасында болған соғыс сол дәуірлерде түрлі аңыз-әфсаналардың, ерлік жырларының шығуына себеп болды. Соғыстарда батырлығымен танылған азаматтарын жырға қосып, мәртебелерін асқақтатты. Халық сүйіспеншілігіне бөленген ерлерге мифтік жаратылыс, шым-шытырық қиын сәттерден жол табатын ақылдылық, жауын

²⁶ Сонда, 47-48-б.б.

²⁷ Марғұлан Ә. Ежелгі жыр, аңыздар. Алматы, 1985. 63-б.

²⁸ Сонда, 63-б.

жеңіп шығатын күш-қуат телінді. Қытай жылнамаларындағы Сүй кітабында (84-бума, 49-баян) көне түркілердің шығу тарихын былайша суреттейді: “Оның (Түріктің) әуелдегі мемлекеті Сихәйдің (Батыс теңіздің) жоғары жағында болған. /Кейін оны/ көршілес мемлекеті талқандайды. Адамдарын кәрі-жасына, еркек-әйеліне қарамай, бәрін өлтіреді. Бірақ бір баланы өлтіруге қимай, оның аяқ-қолын кесіп, үлкен саз жерге тастайды. Бір қаншық қасқыр әр жолы оның жатқан жеріне ет тістеп әкеп беріп жүреді. Бала осы етті жеп, өлмей аман қалады. Кейін ол осы қасқырмен жақындасып, оны буаз қылады. Көрші мемлекет осы баланың тірі екенін біліп, оны өлтіруге тағы адам жібереді. /Ол келгенде/ қасқыр баланың қасында еді. Жіберген адам баланы өлтіріп, енді қасқырды өлтіремін дегенде, қасқыр құдайдың құдіретімен қашып құтылып, теңіздің шығысына барып, тауға шығып, сонда тоқтайды. Ол тау Гаушанның батыс терістігінде еді. Қасқыр сондағы бір үңгірге кіріп, онда маңайы 200 лидер шөбі жайқалған жазық жерге кезігеді. Осыдан кейін қасқыр он ұл туады. Осы он ұлдың біреуінің аты - Ашина. Ол өте ақылды болғандықтан оны ел ағасы етеді. /Ол/ өзінің тегін ұмытпайтындығын елге жария ету үшін қақпасына қасқыр басты туын іліп қойды”²⁹.

Көк бөрінің камқорлығы туралы аңыздың бірі үйсіндердің Күнбиі Елжау төңірегінде өрбиді. Екі аңыздың да желісі бірдей. Тек Елжау соғыс басталған тұста жас нәресте еді. Қанды шайқас кезінде Бөже деген батыр сәбиді жаудың қанды қолынан сақтау үшін қалың шөптің арасына жасырады. Жаудың беті қайтқан соң баланы алып кетуге келсе, құстар оның аузына су тамызып, қасқырдың қаншығы емізіп жүргенін көреді. Бөже батыр баланы ғұндардың төңірқұты Мөдеге алып барып, барлық көрген-білгенін айтады. Мөде “киесі зор, қасиетті бала” деп өз камқорлығына алады. Жастайынан ақылды, зерек болып өскен Елжау он сегіз жасқа толғанда асқан ерлік көрсетіп, батылдығымен танылады. Жас батыр бастаған қол әрдайым жеңістерге жетіп отырды. Елжаудың ерлігіне тәнті болған ғұн төңірқұты өзінің қол астына келіп паналаған үйсін ұлысының басын құрап, өздерінің жеріне орналастырып, елді билейтін Күнбиі етіп Елжауды қояды³⁰.

Екі аңызда да қасқыр бейнесі бір тайпаның өсіп-өнуіне септігі тиген қасиетті аң ретінде көрсетіледі. Түркі халқы Көк

²⁹ Түріктер. Құраст., Қ. Салғараұлы. Алматы, 1999.30-б.

³⁰ Нұрғали А., Қазақ ікі тектерінің дәстүрлі мәдениеті, Алматы, 2000. 42-43-б.б.

бөріні пір санап, сыйынып та отырды. Ел, ру таңбасы ретінде бөрінің басын салып, биіктеу жерге іліп қойған. Жыр дүлдүлі Жамбылдың пірі Сүйінбайдың:

Бөрі басы - ұраным,
Бөрілі — менің байрағым.
Бөрілі байрақ көтерсе,
Қозып кетер қайдағым, —

деуі қазақ халқының арасында бөріні сыйлау дәстүрі ежелден бар екендігін көрсетеді. Тіпті, Бөрте, Құртқа, Бөрілібай, Қасқырбай, Бөлтірік деп қойылған есімдер қасқырға деген құрмет болса керек.

Мөде және оның баласы Лаошан билік жүргізіп тұрған кездерде Қытай империясы ғұндарға бағынуға мәжбүр болып, салық төлеп тұрды. Бұл тұста ғұндардың шекарасы батысында Каспий теңізіне дейін созылып жатты. Лаошан әскерінен сескенген қытайлықтар бес мың шақырымға созылған қорған тұрғыза бастайды.

Лаошан билігінен кейін таққа отырған оның ұрпақтары тұсында Қытай үкіметі күшейе бастады. Біздің жыл санауымызға дейінгі 114 жылы қытайлар ғұндарға шабуыл жасап, оларды Ортос, Кансу, Инь-Шань таулы аймақтарынан қуып шығады. Ал, біздің дәуірімізге дейінгі I ғасырдың соңында Қытай империясы Ғұн ордасын талқандап, ғұндар екі бөлікке бөлініп кетеді. Оның бірі қытайлардың құрамына кіріп, екінші бөлігі Жетісу өңіріне жылжып, батысқа қарай көшеді.

Осындай аласапыран заманда босып кеткен ғұндардың басын біріктірген Шу батыр болды. Қытай деректерінде Чжичже деп көрсетілген Шу батырдың негізгі мақсаты ғұндардың тәуелсіздігін сақтай отырып, сыртқы жауларына тойтарыс беру еді. Алтайдан батысқа қарай жылжыған Шу (Чжичже) әскері жолдағы тайпаларды бағындырып, Шу мен Талас өзендерінің бойына өз ордасын орнықтырады. Шу батыр астанасы ретінде Талас қаласын салдырады³¹. Сондай-ақ, батыр қолбасшы өзінің есімімен аталатын қаланың ірге тасын Шу өзенінің бойынан қалатады. Бұл жөнінде Ә.Марғұлан Махмуд Қашқаридің мына бір дерегін келтіреді: “Искандер Зұлқарнаин заманынан бұрын Жетісуда бір үлкен қала болған, оны Шу деп атаған. Оны салдырған сол жердің ел басқарушысы Шу деген кісі”³².

³¹Өтенияз С. Аттила. Алматы, 2000. 14-б.

³²Марғұлан Ә. Аталған еңбек. 16-б.

Жібек жолының біраз бөлігін өзіне қаратқан Шу батыр елі Қытай империясының экономикасына біраз нұқсан келтіреді. Тіпті, Шын елінің өзіне қауіп төндіре бастайды. Сауда жолын өз бақылауынан шығарғысы келмеген Қытай билеушілері қайткен күнде де ғұндардың мемлекетін талқандауды жоспарлайды.

Б.д.д. 36 жылы Қытай императоры Ғүн мемлекетіне қарсы әскер шығарады. Қытайлықтардың бас қолбасшылығына Чентан мен Ганяньшу тағайындалады. Шанси қаласынан шыққан жойқын әскер мындаған шақырым жердегі Талас қаласына келіп жетеді. Осыдан кейінгі оқиғаны Ә.Марғұлан: “Ол жерде бірнеше күн жойқын соғыс болады. Ол Тас-Ақыр, Қызыл-Қайнар камалының түбінен басталады. Қытай әскері ғұндарды 40 шақырымда орналасқан Талас қаласына дейін серпілтеді. Ғұндардың бұл соғыстағы ұлы күші қаңлылар, чубиндер, жалдамалы Рим әскері еді. Алғашқыда Қытай әскеріне бірталай соққы берсе де, жаудың топталған қаруын жеңу оңай болмайды. Жаудың әскері Талас қаласының камалына кіріп соғысады. Шижы (Шу батыр) оларды мұнараның басына шығып атады. Жау әскері оның сарайына өрт жіберіп, оның ағаш бағаналары тегіс жанып жатады”³³. Профессор Немат Келімбетов түрік ғалымы Көпірлізадеге сілтеме бере отырып, “Шу батыр” дастанында келтірілген осы қанқұйлы соғысты былайша аударады:

Ашуланды Көк Түрік,
Бетін бұлтпен бүркеді.
Қаһарлы даусы гүрілдеп,
Жарқ-жүрқ етіп от шашты.
Көлде жүзген қаз, үйрек,
Пана таппай шуласты.
Бөкен, арқар, киіктер
Жалтақ-жалтақ қарайды.
Жолбарыс пен арыстан
Сүңгіді қалың қамысты.
Шайқасқа шықты Шу батыр.
Бермеу үшін намысты.
Лек-лек жасақ тоғысты,
Аспан мен жер қағысты³⁴.

Шижы (Чжичже) — Шу батыр өмірінің соңғы сәттері

³³ Марғұлан Ә. Аталған еңбек. 17-б.

³⁴ Келімбетов Н. Қазақ өдебиетінің бастаулары. Алматы. 1998. 28-б.

Отырарды моңғол шапқыншылығынан қорғаған Қайырханның тағдырымен ұқсас. Екеуі де жауға жан-тәнімен қарсы тұрады. Екі батыр да соңғы әскері қалғанша, ақырғы күш-қайраты сарқылғанша арпалысады. Соңында екі ер де қолға түсіп, дұшпан қолынан қаза табады.

Түркі халқы қаншама ғасырлар өтсе де ерлерінің есімін ұмытпай, атадан-балаға аңыз қылып жеткізді. Олардың ерлік жолдарын өздеріне өнеге тұтты. Сақ-ғұн заманынан жеткен ерлік жырлары мен аңыздарына, ертегілері мен әпсәналарына орта ғасырларда өмір сүрген батырлар туралы жырлар қосылды. “Қырымның қырық батыры”, “Қобыланды батыр”, “Ер Едіге”, “Ер Тарғын” жырларындағы кейбір мотивтер сонау сақ дәуірінен бастау алып, ғұндар арқылы жеткендігі байқалады.

Ғұндар заманын көркем бейнелеген шығармалар көне заманда Европа халықтары тілдерінде жазылып, көптеген зерттеулер мен өнер туындыларына негіз болған. Бұл жыр-дастандардың көпшілігі ғұндардың атақты қолбасшысы, ержүрек батыр Аттила (Еділ) патшаның ерлік істеріне арналған.

Біздің заманымызға дейінгі ғасырларда ғұндар мен қытай арасы қатты шиеленісіп кетті. Ғұндардың әскері Хань империясымен болған соғыста жеңіп, қытай императорларынан салық алып тұрды. Ғұндарға өздерінің әскери күші жетпейтінін сезген қытайлықтар оларға қарсы көрші тайпаларды айдап сап отырды. Б.з.д. II ғасырда соғыстардан титығып, әлсіреген ғұндар Шығыс Қазақстан мен Жетісуға, кейін Орал, Каспий жағалаулары мен Еділ өзенінен өтіп, Европа жерлеріне қоныс аударды. Алғаш сыртқы жаулардан ығысып, көшіп-қонып жүрген ғұндар уақыт өте келе әскери құрылымы толысып, басқа жерлерге өздері де жорыққа шыға бастады.

V ғасырдың орта тұсында Ғұн мемлекеті күшейіп, басқару аймағы кеңіген еді. Бұл Аттиланың билік жүргізген жылымен тұспа-тұс келеді. Осы кездердің өзінде-ақ Аттила мен оның ержүрек ұландары туралы аңыздар Ертістен Рейнге, Сібірден Римге дейінгі байтақ жерді шарлап кетті.

Өкінішке орай “Аттила” дастаны түркі халықтарында сақталмаған. Тек, кейбір жырлар мен аңыздарда Еділ патшаның есімі аталып өтеді. Мәселен, “Батырдың соңы Исатай” деген жырда:

Сонау бұрғының көп елін,
Түгелдей тізе бүктірген.

Батыстағы көп жұртты
 Бір шыбықпен айдаған.
 Қалың түрік көп халқын
 Дүниеге үстем етем деп,
 Мынау сұм жалған дүниеден
 Еділ батыр бұл өткен³⁵, —

деп берілсе, енді бір жырда:

Бабамыз батыр Еділ-ді,
 Еділ кімнен жеңілді?
 Көндірген екен ырқына
 Сонау, төменгі жатқан көп елді.
 Қарсыласқан талай батырлар
 Ат артына теңделді.
 Кезекті күні келгенде,
 Мынау бес күндік дүниеден
 Ол да өтіп жөнелді³⁶, —

деп Еділ патшаның ерлігі мен көп елді басып алғандығын бірер сөзбен жеткізеді.

Аттила туралы жыр-дастандар Еуропа халықтарының әдебиетінде жақсы сақталған. Оның екі себебі бар. Біріншіден, Атилланың жорықтары мен өмірінің соңғы жылдары батыста өтсе, екіншіден, Ғұн империясы мен ғұндардың жеңімпаз патшасы жайында жинаған батыс оқымыстыларының деректері сақталған. Сондай-ақ, батыс халықтары арасында кең тараған “Нибелунга туралы жыр” “Зигфруд пен Брюнхилда”, “Эдда” сынды әлі де өз құнын жоғалтпаған жырлар Еділ патшаның бейнесін аша түседі. Тарихи жазбалар мен әдеби шығармаларда ғұн патшасы Еділді “Аттила”, “Атил”, “Этцель” деп түрліше жазады.

Йордан пен Кезан Шимон жылнамаларының деректеріне қарағанда Аттила қара торы өнді, қара көзді өткір, кең иықты, аласа бойлы, ғұндарға тән сақалды адам болған. Соғыс өнерін жетік меңгерген ол шайқастарда сол ерекшелігімен көзге бірден түсетін. Ақ көңіл, кең пейілді Аттила сонымен қатар қолы жомарт еді. Көңілі түскен кісіге үйір-үйір жылқы берді³⁷. Ескіден жеткен аңыздарға қарағанда

³⁵ *Өтенияз С. Аттила. Алматы. 2000. 137-б.*

³⁶ *Сонда, 139-б.*

³⁷ *Мажардың тарихи аңыздары // Қазақ әдебиеті. 14.12.2001.*

Аттиланьң салтанатты шатыры алтынмен апталып, асыл тастармен әшекейленген. Сондай-ақ, олар көшіп-қонуға өте ыңғайлы, жиналмалы болған.

Ғұндардың Еуропа жерінде жасаған жорықтары кезінде Аттиланьң есімі естіген жанға үрей туғызған. Аттиланьң сансыз әскері келе жатқанда қай елдің болмасын елшілері алдынан шығып, ғұндармен бейбіт келісім жасауға, соғыспас үшін салық төлеуге тырысқан. Халықтар арасында Еділ патшаны “Құдайдың тоқпағы”, “Тәңірдің құты”, “Құдайдың қылышы” деп атау қалыптасады. Дебреценнің аңызына сүйенсек Аттиланьң “Құдайдың қылышы” аталуы былайша өрбиді: Ғұндардың арғы аталары болып саналған сақтардың патшаларында құдайдан алған қылыш бар еді. Бұл қылыш керемет күшке ие, егер кім осы қылышты қолға түсірсе сол басқа халықтарды, патшалықтарды жеңеді екен.

Осы қылыш жоғалып, даңқы мен дақпырты, қасиеті мен күдіреті жөніндегі аңыз сақ жауынгерлерінің арасында қалып қояды. Қылыш туралы дерек атадан балаға жетіп, оны табу аманат болып қалады. Көне көз қариялар: “Іздендер, табындар. Құдай қылышын кім тапса, сол әлемнің билеушісі болады!” – деп айтып жүреді. Бірақ бұл қылышты ешкім таба алмайды.

Арада жылдар жылжып, бірнеше ғасырлар өтеді. Соған карамастан “Құдай қылышының” даңқы еш ұмытылмайды. Қылыштың қасиеті жайында Аттила анасынан естиді. Анасы Аттилаға жүкті кезінде бір түс көреді. Түсінде беліне жарқыраған қылыш байлаған ұл бала кірген еді. Қылыш күнге шағылысып тұрады.

Шешесінің түсін естіген Аттила құдай қылышының иесі өзі болатынын, барлық халықты бағындыратынын түсінеді. Бала кезінде естіген Аттила осы түстің орындалуын жылдар бойы күтеді. Есейіп, ғұндарға патша болады.

Бір күні мынандай оқиға болады. Ғұн бақташысы бір өгізінің ақсап жүргенін байқайды. Аяғын қараса бір нәрсе кесіп кетіпті. Қалай жараланып жүр деп, жан-жағына қараса алдында жерге қадалған бір қылыш күнге шағылысып жарқырап тұр екен.

Қылышты жерден жұлып алған бақташы Аттила патшаға жүгіре жөнеледі. Патшаның алдына келген ол:

— Мына ғажайып қылышты даладан тауып алдым, меніңше бұл саған ғана лайықты, — деп қылышты Аттилаға тапсырады. Қылышты қолына алған ол Құдайдың қылышын бірден танып, әлемнің төрт бұрышына сермеп:

— Күдай қылышымен жер бетіндегі халықтарды бағындырамын, — депті³⁸.

Көп ұзамай Аттила батысқа қарай алғашқы жорығын бастайды. Ғұн патшасының Балқан жеріне әскер бастап баруына негізгі себеп Маргос епископының ғұндардың зираттарын қиратып, ата-бабадан қалған ескі қорымдарды бұзып, ашып, сақ-ғұн қабірлерінің ішіндегі асыл-бұйымдарды тонауы еді³⁹.

Аттила патшаның Еуропаға жорығы кезінде ғұн әскерлері бір қаладан соң екінші қаланы жылдам басып ала бастады. Осындай соғыстардың ең үлкені Каталаун даласындағы қанды қырғын еді. Бұл шайқас түрлі жыр аңыздарға арқау болып, көптеген тарихшылар өз еңбектерінде көркем баяндап отырды. “Нибелунга туралы жырда” Каталаун шайқасы біршама суреттелсе, Аттиланы көзбен көрген Присктің кітабына сүйенсе отырып Иордан да өзінің тарихи еңбегін⁴⁰ жазып шығады. Бірақ Иордан Ғұн патшасын қанішер, жауыз қылып көрсетеді. Каталаун даласындағы шайқас басталмас бұрын әскерінің алдына шыққан Аттила:

— Осы сияқты көптеген тайпаларды жеңген соң бұл әлем сендердің аяқ астыларында қалады. Мұны түсіндірудің қажеті жоқ. Түсіндірумен жаңа көсем немесе тәжірибесіз әскер айналыссын. Сондықтан да маған баршаға белгілі нәрсені айту, ал сендерге оны тыңдау қажет емес. Қарандаршы, сендер әлі шабуылға шықпай жатып олар тығыларға тесік таппай, үрейленіп, қазірдің өзінде жеңіліс табуда. Өзін ер жүрек санайтындар менімен бірге жауға қарсы шапсын. Жеңіске ұмтылғанға ешқандай оқ тимейді. Талқаны таусылған адамды ажал бейбіт күнде де тауып алады. Мен шайқастың оң нәтижесіне күмәнданбаймын. Мына жазық дала біздің жеңісімізге куә болады. Жауға бірінші болып өзім оқ атамын. Аттила шайқасып жатқанда дұшпаннан қорқып тыныштық іздегендер, өз өлімін таптым деп есептесін⁴¹, — деп жар салады.

Патшаның сөзіне рухтанған ғұндар жауға қарай атой салады. Екі жақтың әскерлерінің ортасында бір жылға бар еді. Оның ағысы ақырын қозғалатыны соншалық, бетіне түскен бір тал шаштың өзі әрең жылжитын. Осы кішкене жылға шайқас кезінде өлген адамдар мен малдардың қанынан үлкен

³⁸ Сонда.

³⁹ Нурғали А. Қазақтың ілкі тектерінің дәстүрлі мәдениеті. Алматы, 2000. 16-б.

⁴⁰ Иордан. О происхождении и деяниях гетов. Москва, 1960. Стр. 104-109.

⁴¹ Сонда.

өзенге айналып, арбалар мен әскерлерді ағызып әкетеді. Аңыздағы бұл көрініс соғысты көркем суреттеу болғанымен де, оқиға барысында қанды қырғын өте көп болғанын аңғартады.

Соғыста жеңіп шыққан Аттила мен оның қайтпас-қайсар ғұн жауынгерлерінің даңқы әлемді шарлап, Каталаун шайқасының дақпырты Европа елдеріне қорқыныш ұялатады. Елшілер ел-елден соғыспай бітім жасасуға Ғұн Ордасына қарай ағылады.

Рим императорының ғұн патшасына жіберген елшілігі 448 жылы Аттиланьң ордасына келеді. Осы елшіліктің ішінде тарихшы Приск те бар еді. Приск Аттила мен оның ордасы жайында былайша жазады: “Аттила ордаға жақындағанда алдарынан бір топ жас қыздар шығады. Қыздар қаз-қатар тізіліп, үлбіреген ұзын ақ жібек жамылғы жауып келеді. Қыздардың үстін жапқан жібек жамылғының шетін келіншектер ұстаған. Әрбір жамылғының астында жеті-сегіз қыздан топтасып, сақтардың әндерін шырқап келеді”⁴². Бұдан әрі Приск Ғұн патшасының сарайын суреттеп, елшілерді қалай қабылдағанын, Аттила елшілердің құрметіне той жасағанын баяндайды.

Қазақ халқы және олардың арғы ата-бабалары сақтар мен ғұндар батырларын Қамбар ата төлінсіз суреттемеген. Сол себепті де халық арасында “Ат — ер қанаты” деген сөз қалыптасқан. Ат ер жігіттің жорықтағы жолдасы, мұңын шағар мұндасы. Барлық батырларға тән арғымақ ат Еділ патшаның да қасынан табылады. Аттиланьң тұлпары Алтынжал деп аталады. Аңыз бойынша Алтынжалдың қолтығының астында қанаты болады. Алтынжал аспанға ұшып кетіп, керек кезінде иесіне келіп отырады. “Ер Төстік” ертегісіндегі Шалқұйрықтай Алтынжал да Аттиланьң басына іс түскенде тығырықтан алып шығады.

Рим империясын бағындырған соң Аттила Алтынжалдың үстінен ер-тұрманын, басынан жүгенін алып: “Маған қарсы тұрар ешкім жоқ, сондықтан мен енді соғыспаймын”, — деп тұлпарын бір жолата босатып жіберді. Халық арасында сақталған аңызда Алтынжал Еділ патша өлген соң аспанға мүлдем ұшып кетеді. Еділдің ұрпақтарын аспаннан бақылап, Аттиладай ер дүниеге келгенде, қайтадан жерге түседі-мыс.

Тарихи деректерде Еділ патшаның кенеттен қайтыс болғаны жазылған. Көптеген зерттеушілер оның өліміне әйелі Илдионаны кіналайды. Себебі, Аттила Илдионаның әкесін

⁴² Сейдімбек А. Қазақтың күй өнер. Астана. 2002. 29-б.

өлтіріп, өзін зорлап алған еді. йлену тойының ертеңінде Аттила бұл өмірмен қоштасады⁴³. Кейбір деректерде патшаның мұрнынан қан кетіп өлгендігін көрсетеді⁴⁴. Патшасынан айрылған ғұндар мәйітті айнала шауып, шаштарын қиып, беттерін тілгілеп, қайғыларын қанмен білдірген.

Praecipuus Hunnorum rex Attila
 patre genitus Mundzuco
 fortissimarum gentim dominus
 qui inaudita ante se potentia solus
 (5) Scythica et Germanica regna possedit
 nec non utraque Romani orbis imperia
 captis civitatibus terruit
 et, ne praedae reliqua subderentur,
 placatus precibus annum vectigal accepit:
 (10) cumque haec omnia proventu felicitatis egerit,
 non vulnere hostium, non fraude suorum
 sed gente incolume, inter gaudia laetus
 sine sensu doloris occubuit.
 Quis ergo hunc exitum putet,
 (15) quem nullus aestimat vindicandum?

Ғұндардың ұлы патшасы Аттила әкесі
 Мундзуктан туған,
 Күшті тайпаның қожайыны.
 (5) сен бұрын естімеген қуаттылығыңмен скиф,
 герман патшалықтарын жалғыз иелендің,
 қалаларды алып, екі Рим империясының
 әлемін қорқынышқа толтырдың,
 одан әрі тонауды жалғастырмас
 үшін жалынып берген жылдық салықты
 қабылдадың.
 (10) Осының барлығын бақытты аяқтап,
 жау жарасынан емес, іштен
 шыққан сұрқиялықтан емес,
 қуаныш пен көңілділікте, тайпаның
 амандығы мен бірлігінде,
 жаныңа батқан ауырлықты
 сезінбей қайтыс болдың.
 Кім бұны өлім ретінде қабылдайды,
 (15) егер ешкім кек қайтаруға ұмтыла алмаса?⁴⁵, —

⁴³ Отенияз С. *Аттила*. Алматы, 2000. 67-б.

⁴⁴ *Мағжардың тарихи аңыздары* // "Қазақ әдебиеті" газеті, 21. 12. 2001.

⁴⁵ Жұмағұлов Қ. *Ғұндар алғашқы евразиялықтар еді* // "Қазақ әдебиеті" газеті, 12.04.2002.

деп жоқтайды.

Жоқтау мәтіні қазақ халқының жоқтауымен ұқсас. Мәселен, мбетей Тілеуұлының Бөгембай батыр қаза болғанда:

Уа Алатаудай Ақшадан
Асып тудың Бөгенбай.
Болмашыдай анадан
Болат тудың Бөгенбай!
Қалақайлап дулатқан
Қалдамандап шулатқан
Қалмақты қудың, Бөгенбай⁴⁶, —

деп басталатын жоқтауы немесе Бұқар жыраудың Абылай ханды жоқтағанда:

... Лабашы деген бір еліне
Антыменен улатқан
Ераншы менен Серенді
Тозғындатып шулатқан
Беріштесін жұрт үстіне дулатқан.
Еңсесі биік боз орда
Салтанатқа орнатқан...
... Ғаділдігін Наушеруан ғаділге
жеткерген
Жомарттығын Хатымтай жомарттан
өткерген.
Күнде мехман күзетіп,
Кесекілеп ет берген;
Имандының ісіне қарап бет берген,
Бір күдайдың дидарын,
Сен көрмесең кім көрер
Табандасқан дұшпанға
Күнде қылыш шауып өткерген⁴⁷, —

деп айтқан жолдары сақ-ғұн заманынан қалыптасқан жоқтау үрдісін, көрсетсе керек.

Агтиланың мәйітін ғұн заманының салты бойынша алтынмен апталып, күміспен күптелген табытқа салып, қару-жарағын, қазынасын өзімен қоса жерлейді. Әлемді өзіне бағындырған Шыңғыс ханның мүрдесі секілді оның да денесі

⁴⁶ XV–XVIII ғасырлардағы қазақ поэзиясы. Алматы. 1982. 106-107-б.б.

⁴⁷ Сонда. 139-140-б.б

жасырын жерленіп, патшаның денесін жерге тапсырып қайтқан тірі куәгерлер тегіс о дүниеге аттандырылады. Осылайша, бүкіл Еуропаны дүр сілкіндірген ғұн патшасының жатқан жерін ешкім білмей, жаны жауларының мазағынан аман-есен қалып, тыныш жай табады.

Аттиланың ерлік жолдары мен жеңіс жорықтары халықтар арасында жыр болып сақталып, ұрпақтан-ұрпаққа жалғасып келеді.

Көне Қытай деректеріндегі түркілік әдебиеттің белгілері

Түркі тілдес халықтардың тарихы мен мәдениеті туралы бізге жеткен деректер б.д.д. III ғасырдан басталады. Сақ, ғұн, үйсін, қаңлы дәуірінің мәдениеті — рухани қазыналарымыздың бастау көздері. Ерте дәуірдегі әдеби мұралардың көбі ғасырлар қойнауында қалып, ұмыт болғандықтан, олардың жазба нұсқалары өте аз, бірқатар құнды жазбалар бүгінге жеткен жоқ. Сондықтан, төл тілімізде сақталмаған ілкі жәдігерлерімізді басқа ұлттардың жазба ескерткіштері мен деректерінен табуға болады. Грек, парсы, қытай жылнамаларында ертеде өмір сүрген тайпалардың тарихы, мәдениеті жайында жазбаша мәліметтер көптеп кездеседі.

Қазіргі Қазақстан, Орта Азия өңірлерін мекендеген халықтар мен Қытай империясы арасындағы қарым-қатынас б.д.д. III ғасырда басталған. Көрші мемлекеттермен саяси, экономикалық байланыстар, сонымен бірге мәдениет пен өнерде де қатынастар орнатылғаны туралы мәліметтерді көне қытай жазбаларынан көптеп кездестіруге болады.

Батыс өңір деп қазіргі Шыңжаң аймағы, Қазақстан жері мен Орта Азия даласын атаған. Қытай мемлекетімен тығыз әрі ұзақ достық қатынас орнатқандар сол жерлерді мекендеген түркі тайпалары болатын. Қытай императорлары Іле алқабы мен Жетісу өңіріндегі және Оңтүстік Қазақстандағы түркілерді, арыстандай айбатты сарбаздары бар ғұн, сақ мемлекеттерін бағындыруға, одақтас жасауға тырысты. Олардың территориясы арқылы Батысқа жол ашу мақсатын іске асыру үшін қоян-қолтық араласты⁴⁸. Міне, осындай одақтас іздеген қытай басшылары Орта

⁴⁸ Кюннер Н.В. *Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. Москва, 1961, стр. 76.*

Азияның Батыс аудандарына б.з.д. 138 жылы Чжан Цянь бастаған елшілік жібереді. Елшінің ең басты міндеті — өз елін көрші мемлекеттермен таныстыру еді. Еліне он екі жылдан кейін оралған дипломат әрі саяхатшы Батыс өңір халықтары жайында, олардың байлықтары туралы алғаш рет деректер жинап әкеледі. Ерекше айта кететін жайт, сол жерді мекендеген халықтардың Қытаймен сауда байланысын орнатуға құлшыныстарының бар екені жайлы тың әрі нақты мәліметтер келтіреді⁴⁹. В.Бартольд өз еңбегінде Чжан Цянь Батыс Түркістанға б.д.д. 138 жылы келіп, онда 126 жылға дейін болғаны туралы айтады⁵⁰.

Сонымен б.д.д. кезеңде жазылған әдеби-мәдени ескерткіштермен терең танысу үшін сақ, ғұн, үйсіндердің тарихымен терең танысу керек.

Б.д.д. II мыңжылдықта Хуанхэ өзені бойында пайда болған қытай мәдениеті жоғары дәрежеде дамып, сол дәуірде өмір сүрген көрші мемлекеттерге өз әсерін тигізді. Хань дәуірі (б.д.д. 206 ж. — б.д. 220 ж.) кезінде мықты орталықтанған империяға айналған Қытай ежелгі ірі мемлекеттердің бірі саналды. Жапон өзенінен Памирге дейін және індікытай жарты аралынан Моңғолия даласының орталығына дейін созылып жатқан Қытайдың көрші тайпалар және басқа да халықтармен мәдени-сауда байланыстары кеңінен қанат жайды. Хань әулеті билеген тұста олар солтүстік және солтүстік батыста сақ, ғұн, үйсін тайпаларымен шектескен. Мәдениеті дамыған империяның түркі халықтарымен қарым-қатынас орнатпауы, оған әсер етпеуі мүмкін емес еді. Басқа тайпалармен арадағы соғыстарға қарамай, олар Қытай мемлекетімен жақсы қатынас орнатты. Сонау сақ, ғұн дәуірінен бастау алатын Қытаймен арадағы қарым-қатынас көбіне қайшылықта болса да, бертін келе тарихи аренаға үйсіндер шыққан тұста біршама жақсарды.

Археологиялық қазба жұмыстары нәтижесінде ғұн, үйсін тайпаларының Қытайдың мәдени жетістіктерімен жақсы таныс болғаны, шеберлердің жоғары сапалы бұйымдарын пайдаланғандары белгілі болды. Мысалы, Ноин-Улдағы (Солтүстік Моңғолия) белгісіз ғұн қабірін қазғанда көп мөлшердегі қытай жібегі, лактан жасалған заттар, сыртында қытайша жазуы бар ағаш тостаған табылғанын А.Бернштам өз еңбегінде айтады. Сонымен қатар, Джиды өзенінің жағалауындағы Дерестуй қабірін қазғанда жібек қалдықтары,

⁴⁹ Думан А. Предисловие// Сыма Цянь. Избранное. Москва, 1956, стр.5.

⁵⁰ Бартольд В.В. Сочинения. Т.3. стр.32.

Солтүстік Қытайда қолданатын қола тоға, ақшалар табылған⁵¹.

Олардың қорғандарынан табылған қытай заттары көшпелі халыққа қалай жетті? Қытайлар мен көшпелі тайпалар арасындағы байланыстарды орнатуда елшілердің алар орны ерекше. “Елдестіркес - елшіден, жауластырмақ - жаушыдан” дегендей, қытай өкілі түркі даласына дипломатиялық келіссөздер жүргізе барғанда сыйлықтар апарған: “Император У-ди таққа отырған соң Чжан Цяньға алтын мен қымбат бағалы заттарды тиіп аттануға бұйрық берді”⁵². Қымбат бағалы заттар ретінде жібек маталар, қытай жібегінен тігілген киімдер, әшекей бұйымдар сыйлайды. Міне, қытай жібегі мен әшекей бұйымдарының түркі даласына келуінің бір жолы осы болса, енді бірі – сауда еді. Сыма Цяньның “Ши Цзи” (“Тарихи жазбалар”) еңбегінде шекара маңында тауар айырбастайтын арнайы базарлар болғаны айтылады⁵³. Қытайлар базарға бидай, тұз, қолөнер бұйымдары, маталар әкелсе, көшпелі халықтар оларды малға айырбастаған.

Көшіп-қонып өмір сүрген сақ, ғұн, үйсін тайпаларының белгілі бір тұрақты жерлері болмаған соң қалалар аз салынған. Хань империясымен байланыс орнатылған кезден бастап, түркі даласында бірқатар өзгерістер байқала бастады. Көшпелі тайпалар қытайлардан қолөнер бұйымдарын жасауды, құрылыс салу тәжірибелерін үйренді. Мәселен, үйсін күнбиіне ұзатылған қытай ханшасы өзімен бірге қытай шеберлерін әкеліп, өзіне сарай соқтырған: “Ханша сол елге келіп, тыныш өмір сүру үшін өзіне сарай салдырған”⁵⁴. Шындығында, ғұндар жекелеген отырықшы елді мекендерді салуда Қытайдың қолөнері мен құрылыс салудағы істерін бірте-бірте игерді. Монғолияда жүргізілген археологиялық қазба жұмыстары барысында табылған бірқатар қалаларды ғұн шеберлерінің салғанын аңғаруға болады.

Сақ, ғұн, үйсін мәдениетінің тарихында алатын орны бөлек Қытай мемлекетіне де көрші мемлекеттердің әсері болған. Екі ел арасындағы байланыс барысында қытайлар сақтардан атқа мінуді үйренді. Сонымен қатар, С.Васильев өз зерттеуінде Қытай империясының армияны қайта құруында көрші тайпалардың ықпалы болғанын айтады. Жаяу әскер

⁵¹ Бернштам А.Н. Очерки истории гуннов. Л., 1951, стр.38-39, 50.

⁵² Кюнер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. Москва, 1961, стр.75.

⁵³ Сыма Цянь. Ши Цзи. Гл.110, стр 10.

⁵⁴ Кюнер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. Москва, 1961, с.78.

және соғыс арбасын ауыр қаруланған атты әскермен ауыстырған. Атты әскер киімін де қытайлар ғұндардан алған деген тұжырым жасайды. Бұрынғы ұзын сырт киім орнына кең шалбар, бас киім, тоғалы белдік, қысқа қоныш етік киюді үйренген⁵⁵.

Бірқатар зерттеулер сақтардың бейнелеу өнерінің қытай өнерінің дамуына тигізген әсері аз болмағанын көрсетеді. Міне, б.д.д. уақытта өмір сүрген тайпалардың мәдениетінің басқа елдермен ұштасқан ортақ тұстары бар екені даусыз.

“Ұлы Жібек жолы” Қытайдың Орта Азия халықтарымен сауда байланысын дамытуда үлкен роль атқарған. Айта кететін бір жәйт, бұл жол арқылы тек сауда ғана емес, сонымен бірге Хань дәуіріндегі ғылым мен мәдениеттің маңызды жетістіктерімен алмасуы да жүрген. Көрші мемлекеттерге кеткен елшілер көп уақыт сол елдермен біте қайнаса өмір сүріп, олардың әдет-ғұрып, салт-дәстүрімен танысқан. Өндірістегі тәжірибелері мен ғылыми, мәдени жетістіктерін игереді: “Хань империясы мен Орта Азия халықтары арасындағы жүйелі түрде зат айырбастау басталған күннен Қытайдың Орта Азия халықтарына саяси, мәдени және экономикалық әсері күшейе түсті”⁵⁶.

“Ұлы Жібек жолы” арқылы Қытайдан Орта Азияға, одан әрі Батысқа әр түрлі бұйымдар жеткізілді. Жібек жолының сауда байланысында ғана емес, Қытайға буддизм дінін таратуда үлкен қызмет атқарғаны да назар аударарлық жәйт: “Қытайға, қытай мәдениетіне басқа халықтардың, әсіресе, Орта Азия мәдениетінің элементтері бірте-бірте ене бастады... Хань империясы кезінде Орта Азиядан Қытайға ндістанда пайда болған буддизмнің кіргенін айтсақ жеткілікті болар”⁵⁷. Ал, Васильев өз мақаласында ндістанда пайда болған жаңа дін – буддизм Шығыс Түркістанға (Хатон) б.д.д. III ғасырда кірген деген пікір айтады⁵⁸.

“Ұлы Жібек жолы” бойындағы мәдени байланыс сол кездегі өнердің дамуында өз өрнегін қалдырды. Хань елі мен Батыс өңір арасында музыка, бейнелеу, цирк өнерлері

⁵⁵ Васильев Л.С. Культурные и торговые связи ханьского Китая с народами Центральной и Средней Азии // История мировой культуры. 1958. №5. стр.43.

⁵⁶ Думан А. Предисловие // Сыма Цянь. Избранное. Москва, 1956, с.5.

⁵⁷ История всемирной литературы. I-том. М; 1983. стр. 190.

⁵⁸ Васильев С.В. Культурные и торговые связи ханьского Китая с народами Центральной и Средней Азии // История мировой литературы. 1958. № 5. стр.51..

де қатар дамып, өзіндік үлгілерін қалдырған. Бұл жайында ғалым С.П.Толстов өз еңбегінде былай дейді: “Скиф-сібір андарын бейнелеу стилі – б.д.д. алғашқы ғасырларда Сібір мен Моңғолияда кеңінен таралған. Олар арпалысып жатқан аңдар бейнеленген тамаша алтын әшекейлер еді. Ол Хань дәуірінде Қытай өнеріне әсерін тигізді”⁵⁹. Ал, қазіргі Қазақстан территориясын мекендеген сақ, ғұн, үйсін тайпалары Қытайдың бейнелеу өнерін, атап айтқанда, жібекке салынған әр түстегі керемет өрнектерін ерекше жоғары бағалаған⁶⁰.

Түркі даласын мекендеген тайпалардың ішіндегі қаңлы елінде музыка, би өнері ерекше дамыды. Императорға сыйлық жасағанда әртүрлі музыканттар, бишілер Қытай еліне бірге барып, өз халқының өнерлерін көрсеткен. Олар әр түрлі аспаптар арқылы әдемі де әуезді әуендер шығарған. Н.Мұқамедханұлы қытай деректеріне сүйене отырып, көне дәуірдегі музыкалық аспаптардың түрлері жайында былай дейді: “Қаңлыларда үлкен және кішкене барабандар, пипа, бес ішекті аспап және басқа да музыка аспаптары бар”⁶¹. Яғни, б.д.д. жылдарда қазіргі қазақ даласында қоңыр дауыспен ән шырқалып, сыбызғы, барабан аспаптарының құлаққа жағымды, сиқырлы саздары шартарапқа таралғаны даусыз. Көне түркілердің өнерлері ең алғаш қытайлар арасына қашан келгені жайында А.Сейдімбек өз зерттеуінде: “У-ди (б.з.д. 140-86) патшалық құрған кезде Батыс өлкесін арнайы тапсырыспен аралап қайтқан Чжан Цянь (б.з.д. 138-126 ж.ж.) сол кездегі Қытай астанасы Чаньянь қаласына қыруар музыкалық аспаптар мен жат-жұрттықтардың ән-күйін алып қайтады”⁶², - деп жазады.

Хань әулеті билеген тұста мәдениеті жоғары дамыған Қытай империясы жеті музыка өнерінің бірі етіп Қаңлы өнерін таңдап алады. Бұл Алтай дәуірінде түркі тайпалары мәдениетінің қаншалықты дамығанын айғақтайды.

Үйсін қыздарына үйленген қытай императорлары Қаңлының мың бұралған бишілерін тамашалап, жезтандай әншілерін тыңдаған. Бұл - олардың қаңлы еліне, оның

⁵⁹ Толстов С.П. По следам древнехорезмийской цивилизаций. М.Л., 1948, стр.141.

⁶⁰ Васильев С.В. Культурные и торговые связи ханьского Китая с народами Центральной и Средней Азии // История мировой культуры. 1958. №5. стр.51.

⁶¹ Мұқамедханұлы Н. Қаңлы мемлекеті және оның мәдениеті // Жұлдыз 2000, №7, 147-6.

⁶² Сейдімбек А. Қазақтың күй өнері. Алматы: Күлтегін, 2001, 35-6.

өнеріне деген ерекше ілтипаттың белгісі еді.

Биші бикеш ойқастап,
 Оңға-солға бой тастап,
 Жауған қардай қалықтап,
 Құйындай құйғып шарықтап,
 Мүдіруді білмеген,
 Бұрала толқып билеген
 Келіпті бикеш қаңлыдан
 Алты айшылық арыдан.
 Жарыса зырлап күймемен,
 Көңілі толқып күйменен.
 Бидің биік сарасы,
 Әлемде жоқ бағасы.
 Қол жеткісіз асылға
 Әр кімнің бар таласы.
 Алқа-котан айналды
 Жұрттың төре-қарасы⁶³, —

деп, әр түрлі қимылдарымен талайды таң қалдырған биші қызды Қытайдың классик ақыны Бей Жүйй өлең жолдарына қосқан. Н.Мұхаметқанұлы және М.Қани да бұл шумақтарды қытай деректеріне сүйене отырып аударып берген.

Хань патшалығы кезінде императорларды ауыздығымен алысып, жер тарпып тұратын шабандоз тұлпарлар таң қалдырған. Үйсін жүйріктеріне қатты қызыққан патшалар оны қытай ханшаларына айырбастаған.

Талайдың арманы болған сақ, ғұн, үйсін тұлпарларын көршілер өте жоғары бағалап, оларды сарайларында ұстауға бар күш-жігерлерін салады. Император У-Ди жүйрік тұлпарларды сарайына алу үшін арнайы елшілік жіберіп, қымбат бағалы сыйлық ретінде 1000 алтын теңге және таза алтыннан құйылған аттың кескінін сыйлаған. Хань елінің ақындары сақ, ғұн, үйсін арғымақтарына арнап өлең жазған: “Үйсін елі, оның тұлпарлары, оған ұзатылған бикештердің тағдыры туралы Хань елінің қалам тербемеген ақындары некен-саяқ. Хан У-Ди патша болып, үйсін тұлпарларын жырлаған⁶⁴.

⁶³ Қазақтың көне тарихы /Дайындаған М.Қани/. Алматы: Жалын, 1993. 95-б.

⁶⁴ Сөнік З. Тарих тұнығы тереңде // Қазақ әдебиетінің қысқаша тарихы. А: ҚазҰУ, 2001, 26-б.

Тұлпарлар келді ағылып,
Шөл даладан шабылып.
Сонау қиыр батыстан,
Жатқан жаттар бағынып...
Тұлғасы хас барыстай тым айбатты,
Сайтандай сыпсындаған жел аяқты,
Келді тұлпар, ашылды есік айқара
Тегістелді асқақ тұрған Байқара.

/”Үйсін туралы зерттеу”, 14-17 б.б./

3. Сөнік аударған бұл өлең жолдарында жүйрік тұлпарларды барысқа теңеп, айбаттылығын көрсетеді. “Жүрісі жылдам сайтандай” деп бейнелі сөзбен бедерлей суреттейді.

Хань патшалығы Батыс өңір халықтарымен достық қарым-қатынас орнату үшін ханшаларын үйсін күнбилеріне беріп, сыйлықтар ұсынған. Достықтың белгісі ретінде үйсін күнбиі императорға көп тұлпарлар беріп, онымен құдаласады. Ең алғаш Цзянду-ван Цзянның қызы Си-цзюнды келін етіп алғанда, Хань патшалығының астанасы Чаң-ан қаласында ұзату салтанатына арналып үлкен той жасалады. Қызметкер, нөкер, күтушілері болып жүздеген адамдар онымен бірге үйсін еліне келеді. Қытай елінен б.д.д. 108 жылы келген жас келінге тілі, мәдениеті бөлек үйсін халқына сіңіп кету оңайға түспейді. Күйеуімен жылына бір рет кездескен Си-цзюн (Шижун) тірі жесір болып, күндерін өткізе береді. Жергілікті адамдардың не тілін білмейді, не әдет-ғұрып, салт-дәстүріне көндіге алмайды. Сағыныштан сарғайған ханша қайғысын жыр жолдарына қосып, өлең шығарған⁶⁵. Алыстағы ел-жұртына басына түскен қиыншылықтарын айтып, зарланады:

Мені ұзатты әлемнің бір жағына,
Алыстағы жат елге – үйсін ханына
Дөңгелек үй, туырлық там орнына,
Ет жеп, айран ішеді ас-суына
Туған жерді сағынып, сарғаямын,
Аққу құс боп қайтсам деп ауылыма⁶⁶.

Шижун ханша ежелгі түркілердің өмірін екі жол өлеңге толық сипаттап, сыйғыза білген. Олардың қытайлар секілді

⁶⁵ Кюннер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. Москва, 1961, стр. 78.

⁶⁶ Бичурин Н.Я. Собрание сведения о народах обитавших в Средней Азии в древние времена. Алматы: Жалын, 1998. стр. 198.

сарайда емес, дөңгелек үйде тұратыны, ал тамақтан тек қана ет жеп, сусын орнына қымыз ішетіні жас ханшаны таң қалдырады. Басқа тілде сөйлейтін халықпен түсінсе алмай әбден ішқұса болған ханша ата-анасының алыстағы жат елге, дүниенің басқа жағына жібергеніне қатты қапаланады. Бұл шумақтардан оның кіндік қаны тамған туған жеріне деген сағынышын көруге болады. Қатты сағынғаны сондай тіпті құсқа айналып, еліме тез жетсем екен деп армандайды. йсін күнбиінің әйелі Шижунның шығарған бұл өлеңі қазақтың салт-дәстүріндегі көрісу жырына меңзес келеді. Жат жерге ұзатылған қыздар жыл өткен соң төркіндеп келгенде жеріне, еліне, ата-анасына деген сағынышын өлеңге қосып жеткізген.

Көшпелі халықтардың тұрмыс-тіршілігінде ең қолайлы тұрақ – киіз үй болып саналған. Оның жайлылығын жырға қосқан ақындар да бар. Л.Гумилев “Көне түріктер” кітабында қытай ақыны Бо Цзюйдің киіз үйді суреттеуге арналған тамаша бір өлеңін берген.

Керегесін үйенкіден қашаған
Неде болса, бір керемет жасаған.
Солтүстіктің апанындай көрікті –
Көкшіл орда көк шалғынға қоныпты.
Көк күмбездей көк аспанмен таласып,
Оңтүстікке қалыпты өзі жарасып.
Қанша соқсын, шайқалмайды дауылға,
Қанша төксін мыңқ етпейді жауынға.
Қуыс та жоқ, бұрыш та жоқ, бірақ та,
Кіргендейсің жұпар иіс жұмаққа...
Көп сарайға өрнек салып тастаған
Көк ордамды өлсем – айырбастаман⁶⁷, –

деп, ақын түркілердің тұратын мекені – киіз үйді осылайша жырлайды. Ол үйенкіден жасалған дөңгелек керегені өте мықты, ынғайлы, көрер көзге көрікті етіп суреттеген. “Мен өзімнің шатырымды хан сарайына айырбастамаймын” деген пікірін өз өлеңіне арқау етіп, оны үйдің маңдайшасына ойып жазған дейді. Ақын киіз үйді жарқыраған көгілдір түспен сипаттап, жұпар иісті жұмаққа теңейді. Көркем тіл, бейнелі сөзбен жазылған жыр шумақтарынан түркілердің өз мекенін өте қадір тұтқаны айқын аңғарылады.

Б.д.д. жылдардан бізге жеткен мәдени, әдеби мұралар

⁶⁷ Гумилев Л. *Көне түріктер*. Алматы: Білім, 1994, 70-б.

жоқтың қасы. Көлемі шағын өлең жолдарынан басқа ешқандай ескерткіштер жоқ. Хань патшалығы билеген тұста Қытайда ғылым, мәдениет біраз деңгейге көтеріліп, оқу орындары құрылғаны жайлы деректер бар: “Б.з.д. 136 жылы, яғни У-дидің елді басқаруынан кейін 4 жыл өткен соң Қытайда бірінші жоғарғы мектеп саналатын “университет” (Тайсюе), докторлар (боши) басқаратын бес кафедра ұйымдастыру туралы шешім шықты”⁶⁸. Мұндай оқу орындар аясында дамыған әдеби, мәдени мұралардың өрісі кеңейіп, көрші мемлекеттерге тигізген ықпалы болуы мүмкін. Алайда, құнды ескерткіштер бар болғанымен де бізге жетпей жоғалып кеткен, беймәлім, оның әлі зерттеуді қажет ететін тұстары көп. Көне дәуірлерден қалған жәдігерлер қазіргі әдебиеттану саласының толыса түсуіне айтарлықтай үлес қосады. сая, ғұн, үйсін тайпаларының әдеби мұраларын тарихи ескерткіштерден ғана табуға болады⁶⁹. Әйтседе, ежелгі түркі халықтарының бұтағы саналатын қазақ халқының рухани өмірі көне дәуірлердің өзінде өсіп-өркендеп, қанатын кең жайған. Оның өзіне тән материалдық және рухани мәдениеті бар екені шындық. Академик Ә.Марғұлан қазақ мәдениетінің қайнар көзі сонау көне дәуірінде жатқаны жайлы мынадай пікір айтады: “Сахарада айтылған эпос-жырлардың өркендеп тарауы сая, ғұн, үйсін, қаңлы дәуірінен басталады. Бұл елдердің қауым құрған кезеңі біздің жыл санауымыздан бұрынғы ғасыр. ғұн, үйсін, қаңлылар қазақ тайпаларының ең ескісінен саналады және олардың тарихи іргесін құрайды”⁷⁰.

Бір айта кететін жайт; қадым заманда өмір сүрген тайпалардың асыл қазынасы, рухани байлығы — әдеби мұралар жайында жазылған зерттеулер жеткіліксіз. Дегенмен де сол уақытта пайда болған төрт-бес жолдық өлең болса да бүгіндері ешқандай маңызын жойған жоқ. Керісінше, қазақтың батырлық, тарихи жырларынан, ақын-жыраулардың толғауларынан жалғасын тапты. Өткен кезеннің асыл мұралары бүгінгі әдебиеттегі көркем шығармалардың қайнар көзі болып есептеледі.

Алайда, ежелгі дәуір әдебиетінің ауқымын жалғыз жазба мұралар мен тарихи ескерткіштерден ғана іздеу аңғалдық болар еді. Өйткені, біздің заманымызға дейінгі барша әлем халықтарының әдебиетінің басты қайнар көзі — ауыз

⁶⁸ История мировой литературы. Москва, 1983. стр.190.

⁶⁹ Прошлое Казахстана в источниках и материалах. Алматы, 2001. стр.27.

⁷⁰ Марғұлан Ә. Ең ескі дәуірдегі халық аңыздары // Жұлдыз, 1983. №5. 170-б.

әдебиеті, әсіресе фольклорлық шығармалар болған. “У истоков китайской литературы, равно как и других литератур мира, лежит устное народное творчество. В эпоху отсутствия письменности оно воплощало в себе весь коллективный опыт народа”. Немесе: “Однако литература как индивидуальное письменное творчество возникла не сразу. По сути дела она складывалась в течение всего древнего периода и все это время в какой-то мере сохраняла черты, свойственные фольклору: Устный характер, синкретизм и коллективность творчества”⁷¹, - деп жазған синологтың пікірінен тәжірибелі зерттеушінің салмақты ойын оқимыз. Ғалымның келтірген деректеріне қарағанда, халық шығармашылығының үлгілерін ерте дәуірдегі тарихшылар, қайраткерлер, әсіресе философтар мен шешендер өз мақсаттарына шебер пайдаланған. Мәселен, қытай халқының ұлы философы Конфуций (551-479) қытай тілінде “син” - образ, бейне деген мағынаны білдірген. Мұның өзі көне түркі тіліндегі “сын” - сипат, кескін, бейне ұғымдарына барынша жақын тұрғанын аңғарамыз. Әрине, зерттеушілер жазғандай, Конфуций үшін халықтың көп ғасырлық ғұмырында жинақтаған бай да көркем ой-түсініктері бағалы болған. Жалпы, ежелгі дәуір жазушылары мен шешендерінің халық қиялының қазыналы қамбасына жиі “барып”, одан өздерін жетістікке жетелейтін жинақы образдар мен сюжеттерді, поэтикалық фигураларды іріктеп алып, қажеттіліктеріне жаратқандары таң қаларлық жағдай емес.

Сондай-ақ көшелер мен бұрыштарда, жолдар мен бекеттерде айтылатын әндерді ғана емес, прозалық әңгімелерді жазып алу да — ежелгі Қытайдың дағдысына айналған еді. Ондай дәстүр жайында Бань Гу (І ғ.) деректерінде айтылады. Тарихшының жазуынша, аңыз жинаушы — арнайы қызметкерлерді “байгуан” деп атаған⁷². Бір қызығы бұл да түркі-моңғол тілдеріндегі “баяншы”, яғни әңгімеші сөзіне келіңкірейді. Егер ежелгі Қытайдағы поэзиялық жинақтардың ең белгілісі “Шицзина” деп аталса, ал прозалық формадағы мифтік, аңыздық үлгілер “Шуцзина”, яғни “Тарих кітаптары” ретінде танылған. Әйтсе де, зерттеушілер жинақтың алғашқы сөйлемі: “Аңыз бойынша...” деп басталатындықтан, оны да халықтық шығарма деңгейінде қарастырады. Ал, қытай авторларының көрсетуінше, + • (+-он, • -ауыз) иероглифі “он ауыз арқылы” немесе “ұрпақтан-ұрпаққа” деген ұғымға ие⁷³.

⁷¹ Лисевич И.С. Устное народное творчество и литературная проза в древнем Китае // Литература древнего Китая. Москва: Наука, 1969. стр.42.

⁷² Сонда, 44-б.

⁷³ Сонда, 45-б.

Бань Гудің жазуына қарағанда, Хань дәуірінде (б.д.д. IIIғ.- б.д. IIIғ.) халық аңыздары мен баяндарынан тұратын әдебиеттер өте көп болған. Тарихшы сол кездегі император кітапханасында олардың 1380 томы сақталғанын айтады. Бұл әңгімелерде негізінен, ең ежелгі дәуірдегі адамдар мен мифтер көрініс тапқан, тіпті, 130 томның авторы қойылмағандықтан, ауыз әдебиетінің нұсқалары деуге негіз бар. Бань Гудің “Хань әулетінің тарихы” атты еңбегінде баяндалған бұл шығармалардың бәрі де біздің заманымызға жетпей, жойылып кеткен. И.С.Лисевичтің пікірінше, олардың кейбіреуі сол заман әдебиетіне енген сияқты⁷⁴.

Қытай аңыздары мен мифтерінде жануарлар әлемінің ертегілік бейнелері мол көрініс береді. Олардың кейбіреуі тотемдік образдарға ие. Осы ретте, үнді-қытай елдерімен іргелес, тіпті бір кездері қоян-қолтық өмір сүрген сақ-ғұн халықтарының “аң стиліндегі” қолөнері мен тасқа қашап жасаған ғажайып суреттерінің түп-негізінде осынау әлемдік мифтердің бастауы жатқан жоқ па екен дейтін ой да келеді.

Қытайдың халық аңыздары мен ертегілерін сөз еткен орыс ғалымдары оларды ежелгі грек, үнді т.б. елдердің көне дәуіріндегі мифтік әңгімелерімен немесе басқа да жанрлық түрлерінде кездесетін ортақ сюжеттермен салыстырады. Әрине, ғалымдардың қытайдың мифтік ертегілерін осы елге көрші көшпелі ғұн-сақ тайпаларының аңыздарымен емес, әлдеқайда шалғайдағы гректердің ежелгі ауыз әдебиетімен жақындастыруы өкінішті-ақ. Мысалы, қытайлардың жолбарыс пен түлкі жайындағы мысал-ертегісі қазақтардың көне ертегісінің бірі “Қаңбақ шал мен түлкі” сюжетіне ұқсас. Зерттеуші И.С.Лисевич мұны да оңтүстік америкалық үндістер мен үнділердің фольклорлық мотивтеріне меңзейді. Сөз жоқ, біз бұл арада фольклор ғылымында біраздан бері қалыптасқан халықаралық “көшпелі сюжеттердің” көбінесе, грек-үнді, парсы-араб халықтарының ертегілік мотивтеріне қатысты жиірек айтылатынын жоққа шығармаймыз. Алайда, өскелең ғылымның соңғы жаңалықтары, оның ішінде қытайдың ежелгі әдебиеті туралы еңбектер де “әлемдік фольклор сюжеттерінде көне түркі тайпалары тудырған мотивтердің барлығын аңғартады”.

Мәселен, “жалған көмек сұрау мотиві” қытай патшалары туралы екі аңызда кездеседі. Б.д.д. III-II ғасырларда тіркелген аңыздардың бірінде Ю-ван патша өзінің кәнізегін көңілдендіру үшін жау келгендегідей дабыл қақтырып,

⁷⁴ Сонда. 50-б.

белгі оттарды жағуға бұйрық береді. Ал, кейін шынымен көшпелілер шабуыл жасаған уақытта, оған ешкім көмек бермейді⁷⁵. И.С.Лисевич: “В более поздние времена сюжет о пастухе был зафиксирован в устном творчестве некоторых народов Европы, Индии и Вост-Индии”⁷⁶, — дей келіп, “жалған көмек сұрау” мотивін ежелгі гректерде кең тараған Эзоп мысалдарымен қатар қояды.

Біздіңше, қытай патшасы мен кәнізегі жөніндегі аңызды одан сәл кейінірек туған үнді-грек сюжеттерінен гөрі, осы оқиғаға ортақ қатысушы-ғұндардың фольклорынан іздеген әділ болар еді. Сондай-ақ, “Қойшы мен қасқыр” сияқты қазақ ертегісінде де осындай мотив ұшырайды. Халық аузындағы аңыздың бірінде қазақ батыры ұлына аязды күні далада өліп жатқан улы жыланды әкеп береді. Алғашында баласы “жылан шағып алды” деп өтірік алдаса да, кейін, жылы жерде шынымен тірілген жылан батырдың ұлын шағып өлтіріпті-мыс.

Анығында, ежелгі дәуірдегі ғұндардың елінде мифтік әңгімелер көп тараған. Олардың бір қатары жазба деректермен бірге жойылып кетсе, енді бір саласы кейінгі түркі халықтарының ауыз әдебиетінде көрініс тапқаны даусыз. Көптеген, әдебиет зерттеушілерінің ғұн билеушісі Мөде туралы аңыз бен Оғыз қаған жайында эпостың арасынан туыстық табуы — осының айғағы⁷⁷.

Сыма Цянь сюнну билеушісі (шаньюй) Туман мен оның үлкен ұлы Мөде (Маодун) арасындағы тарихи аңызды толық келтіреді. Аңыз бойынша Туман өз тағына мұрагер ретінде сүйікті тоқалынан туған кіші ұлын қалдырмақ болады. Ол мақсатын орындау үшін Мөдені, яғни үлкен ұлын юэчжилерге аманатқа жібереді де, артынша оларға шабуыл жасайды. Шаньюй “юэчжилер ұлымды өлтіреді” деп ойлайды. Бірақ, ержүрек Мөде жүйрік атқа мініп қашады да, аман-есен әкесіне келеді. Туман оның ерлігін бағалап, оны мың әскерге түмен басы етіп сайлайды.

Бірақ, әкесіне өкпелі Мөде қалайда оны өлтіріп, тағын алуды көксейді. Ол алдымен, әскеріне: “Менің ысқырған оғым ұшқан бағытқа атпағандардың бәрінің басы алынады” деген бұйрық жариялайды. Сөйтіп, аңға шыққан сапарда ысқырған өз оғының ізімен атпағандардың бастарын шабады.

Көп ұзамай, Мөде өзінің таңдаулы жүйрік атына оқ

⁷⁵ Сонда, 50-б.

⁷⁶ Сонда, 50-б.

⁷⁷ Қоңыратбаев Ә. Қазақ эпосы және тюркология. Алматы, 1987.

атады, және тұлпарына қарата оқ атпағандардың тағы да басын алады. Мұнан соң ол өзінің садағын сүйікті әйеліне бағыттайды. Сонда Мөденің кейбір жауынгерлері қорыққаннан атпай қалады. Болашақ билеуші олардың да басын шауып тастайды. Тағы да аз уақыт өткенде Мөде аң аулауға шығады да, ендігі жебесін әкесі Туманның тамаша арғымағына қарата тартады. Жақын жолдастарының бәрі де одан қалыс қалмайды. Сол уақытта Мөде бұдан былай жақын серіктеріне сенуге болатынын түсінеді.

Аңға шыққан әкесі – Туман шаньюйдің ізіне түскен Мөде оған өзінің ысқырған жебесін жібереді. Оның соңынан барлық серіктері де атады. Туманды өлтіргеннен кейін Мөде өзінің тоқал шешесін, одан туған інісін және өзіне бағынғысы келмеген сарай кеңесшілерін де өлімге бұйырады. Ақырында өзі таққа отырып, Шаньюй атанады⁷⁸. Сондай-ақ, Қытайдың ұлы тарихшысы Сыма Цянь Мөденің дунху тайпаларымен арада болған даналыққа толы әңгімелері мен іс-әрекеттерін де келтіреді. Ол аңыз-деректе дунхулардың Мөдеден алдымен, жүйрік атын, одан соң сұлу әйелін, соңынан көрікті жерін сұрағаны және оған байланысты сюнну шаньюйінің көзқарастары баяндалады. Жалпы, сюннулердің билеушілері сауатты болғанын да осы Сыма Цянь жылнамаларынан (“Тарихи жазбалар”) білеміз. Қытай тарихшыларының деректерінде Мөденің бірнеше хаттары сақталған. Әдетте, елшілік хат алмасулар тақтайшаға жазылатын болған, ал, кейбір мемлекеттік деңгейдегі ірі оқиғалар жартасқа ойылып жазылған (мәселен, “Күлтегін” жазбалары сияқты).

Асылы Мөденің өте ақылды, батыр әрі шешен кісі болғанын оның қытай императорына жазған хаттарынан байқауға болады. Шаньюй мақалдап, астарлап, образбен сөйлеудің шебері болғаны анық. Әрине, сюнну көсемінің кемел сөз саптаулары өзі шыққан ортадан, яғни халық тұрмысынан бастау аларына күмән жоқ.

Мөде қытай ханымына (императрица) хат арқылы сөз сала отырып, оған үйленуді, сол арқылы бүкіл қытай мемлекетін бағындыруды көксейді. Ғұн билеушісінің: “Біздің екеуімізге де көңілсіз, екеуіміздің де алданатын нәрсеміз жоқ. Сондықтан мен өзімде бар нәрсені - өзімде жоқ нәрсемен ауыстырғым келеді” деген сөздері Мөденің ұшқыр қиялды, кеменгер де көшелі жан екенін байқатады.

Әлбетте, сюннулер мен қытай билеушілері арасындағы қарым-қатынас қытай тілінде жүргізілген болу керек.

⁷⁸ Материалы по истории сюнну (по китайским источникам) / Пер, предисл. и примечания В.С.Таскина / М., 1968. стр. 38

Әйтсе де, хундардың б.д.д. III-II ғасырларда ұлы мемлекет құрғанын және оны қытай елі өзімен тең дәрежеде мойындағанын, тіпті көп жағдайда көшпелі елдің ықпалында болғанына қарағанда, ежелгі ғұндарда жазудың болуы да әбден мүмкін нәрсе. Алайда, арада екі мың жылдан ары мерзім өткенде мұны дәлелдеу оңай емес. Десек те, ғұн-сақ қорғандарынан табылып жатқан көне жәдігерлердің бірінен жазба ескерткіштер шыға қалса, оған танданудың реті бола қояр ма екен? Өйткені, түркі жазуларының қай уақытта пайда болғаны да ғылымдағы шешіле қоймаған жұмбақтың бірі екені мәлім...

Түркілердің ежелгі тарихына қатысты мифтік әңгіменің бірі - йсін Күнбиінің өмірбаянынан өрбиді. Бұл аңыздың жалпы сюжеті мынадай: Бірде үйсін елін юэчжилер шауып, олардың билеушісі Нандоумиді өлтіреді. Оның халқы сюннулерге (хундар) барып қосылады. Қағанның жас сәби ұлы болады. Тәрбиеші баланы алып қашады да, бір жерге келгенде сәбиді шөптің үстіне жатқызып, өзі тамақ әкелуге кетеді. Ол қайтып келсе, нәрестені қаншық қасқыр емізіп жатыр екен де, аузына ет тістеген қарға айнала ұшып жүр екен. Мұны көрген тәрбиеші сәбидің аруағы бар, қасиетті деп санап, сюннулерге алып келеді. Сөйтіп, үйсін ханзадасы ғұн билеушісі шаньюйдің қамқорлығында ер жетеді. Қаған баланы жақсы көреді және ол есейгенде жеке әскердің бастығы етіп, үйсін елін билеуге рұқсат береді.

Ақырында ол өзінің әкесін өлтірген юэчжилерді шауып, кек қайтарады, үйсін билеушісі, яғни Күнби атағына ие болады⁷⁹.

Осыған ұқсас тағы бір аңыз сәнби елінің көсемі Тоу Лу-хоудың ұлына байланысты баяндалған. Ол хундарды өкшелей қуып, үш жыл жүргеннен соң үйіне келсе, әйелі ұл тапқан екен. Тоу Лу-хоу бұған танданып, оны өлтірмек болады. Сонда әйелі: “Бірде үйден шыққанымды найзағай ойнады. Аспанға қарап едім, жайдың ұшқаны аузыма түсті. Мен оны жұтып қойдым да, осыдан соң жүкті болып, он айдан соң ұл тудым. Сөз жоқ, егер аман-есен ер жетсе, көп ғажайыптар жасайды”, — дейді.

Тоу Лу-хоу бұл сөзге сеніңкіремейді. Алайда, Тяньшухуай есейгенде Алпамыс батыр секілді ерліктер көрсетіп, елді аузына қаратады, ұлы әскербасы, билеуші атанады⁸⁰. Тағы бір

⁷⁹ Кюннер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии... Москва, 1961. стр. 72.

⁸⁰ Сонда, 144-б.

мысал: Сәнби тектес тайпаның көсемі Түгүхүнның шөбересі Ачайдың жиырма ұлы болған. Ол өлер шағында ұлдары мен ағайындарын жинап алып, олардың әрқайсысынан бір-бір жебеден беруін сұрайды. Содан соң жебелердің бірін інісі Мәуленге беріп, оқты сындыруға бұйырады. Інісі жалғыз жебені сындырған соң оған Ачай: “Енді сен қалған он тоғыз оқты сындыр” дейді. Мәулен сындыра алмайды. Сонда Ачай: “Сіздер түсіндіңіздер ме, жоқ па? Бір кісіні жеңу оңай, ал халықтың бірлігін бұзу, оны өлтіру қиын іс. Егер күш біріктірсендер, мемлекет те нығаятыны анық” деген соңғы өсиетін айтып, дүниеден озады⁸¹.

Осы тектес аңыздарды ежелгі қытай жазба деректерінен көптеп ұшыратуға болады. Мұндай мотивтерді кейінгі замандардағы қазақ халқының ауыз әдебиеті мен фольклорынан да жиі кездестіреміз. Ең бастысы, жоғарыда келтірілген ежелгі ғұн, сак, үйсіндер туралы аңыз әңгімелерді қытай жылнамашылары мен жинаушылары айтылған халықтардың өкілдерінің айтуы бойынша жазып алғандығы анық.

Көне қытай билеушілері ғұндардан образды сөйлеуді, сыбызғымен ән айтуды, ұран салуды, тасқа таңба салуды үйренген.

Бірде Түгүхұндар (сәнби) қытайлықтардың Миньчоу деген өлкесіне басып кіреді. Әбден жеңіле бастаған табғаштардың әскербасы Чай Шао қарсыластарының алдына әнші-сазгерлерін шығарып, ғұндардың музыка аспаптарында ойнай бастайды. Екі бойжеткен би билейді. Сәнби әскері таңғалысып, көпшілігі осы көріністі тамашалап тұрады. Чай Шао болса, әлгілердің қарауылды тастап, қаперсіз қалғанын байқап, ту сыртынан таңдаулы әскерін жібереді де жеңіске жетеді⁸².

VIII ғасырдың бас кезіндегі жазба деректерге қарағанда, Қытай мен түркі халықтарының қай-қайсысы да киелі тастарға жазу қалдыратын дәстүрді ұстанған. Мысалы, түріктердің Тілеу (тиелә) халқын бағындырған қытай билеушісі қуанғаннан өлең шығарып, оны Линчжоудағы қасбетіне ойып жазуға бұйырады.

Осы мезгілдегі көптеген түркі жазбаларының жартасқа қашалғанын, олардың кейбіреулерінің қытай тіліндегі мәтіні де болғанын ескерсек, біраз нәрсені аңғаруға болады. Шынымен де, соңғы зерттеулерде айтылып жүргендей,

⁸¹ Сонда, 155-б.

⁸² Сонда, 165-б.

түркі жазулары киелі орындарға ас беру сияқты рәсімнің бір үлгісі ретінде орындалған. Түркілер әсіресе, табғаштарға бағынышты болған сәттерде атакты батырлардың өлі рухына табынып, күш-қөмек сұраған. Осындай салтты қидандар да ұстаған⁸³.

Ежелгі қытайлар мен ғұндардың халықтық мәтелдерінде де ұқсастық байқалады. “Тарих Кітабында” (“Шуцзин”) мынадай мәтел кездеседі: “Курице не дано возвещать утро”⁸⁴. Бүгінгі қазақтардың “Тауықсыз да таң атқан” деп келетін оралымды сөзі осыған орайласып-ақ тұр. “Отобьешься от людей - заблудишься” немесе, “Коль передняя телега опрокинулась, едущие сзади пусть остерегутся”⁸⁵ секілді мақалдардың да ұқсас үлгілерін түркі тектес халықтардың оның ішінде қазақтардың аузынан естуге болады.

Ғұн тайпаларының, яки, оған туыс сақ, сәнби, қидан, моңғол, үйсін, қанлы, қыпшақ т.б. елдердің ежелгі дәуірінен қалған әдеби мұра өте мардымсыз. Әйтсе де, көшіп-қонып, кең далада еркін өскен халықтың қиял әлемі де бай болары белгілі. Тек өкініштісі, жүздеген жүрек тербер жыр-толғаулар көшкен елдің жұртында ұмыт қалған күміс тостағандай, тарих көлеңкесіне көміліп өте бергенге ұқсайды. Соңғы уақыттарда Қ.Салғарин, З.Сәнік, Қ.Сартқожа, М.Оразбай сынды зерттеушілер қытай мұрағаттары мен кітапханаларында көне дәуірдегі түркі тектес халықтардан шыққан ақындардың көптеген мұрасы барын жазады. Алайда, мұндай жәдігерлердің көбіне ежелгі қытай тілінде дүниеге келіп, ханьзу жазуымен хатқа түсірілгені мәлім. Әрине, “бұған да шүкір” демеске лаж жоқ. Қытайдың “Мутянзы өмірбаяны” атты жазба мұрасында “Сақ анасының үні” деген жыр ұшырайды:

Батыстамын мен —
 Орнықтым осы араға.
 Бықыған аң мен күс —
 Тұр әне босағада.
 Құдайдың ханшайымы,
 Жаратқан жар болар.
 Жылжыман бұл топырақтан,
 Емес мен қар болар.
 Тартылды сырнай —
 Көңілге шаттық күйіп;

⁸³ Сонда, 299-б.

⁸⁴ Литература древнего Китая. Москва: Наука, 1969. стр.57.

⁸⁵ Сонда, 57-б.

мітім көкке өрледі –
Патшам перзент сүйіп⁸⁶.

Жалпы, б.д.д. 200-жылдықтан бастап б.д.д. I-ші жүз жылдықтың шамасында Қытайда Таң патшалығының мұрагерлері билік құрды. Дәл осы кезеңдегі шығармалардың көбі Қытай тілінде жазылғаны да аян. Жоғарыда айтылған сақ ханшайымы сынды талантты ақынның бірі - Қанды Пото-Дың болған (232-348 ж.ж.). 117 жыл өмір сүрген ұлы оқымысты дүниенің төрт бұрышын аралауға талпынады. Ғылыми еңбектермен бірге бірталай өлең-толғаулар жазып қалдырған.

Оның “Чан-ән аймағы” атты өлеңіндегі мына шумақтардан қаңлы ақынының қалам қайратын толық сезінуге болады:

Чан-әннің жолы тар, иір-қиыр,
Бұтақталып жан-жаққа таралады.
Кестеленген құрамсақ ернеуінде,
Дөңгелектер шикылдап ән салады⁸⁷.

Қытай зерттеушілері сақ-ғұн елдерінің поэзиялық үлгілерін б.д.д. X ғасырда-ақ хатқа түсіре бастаған. Ол кездегі ақын-жазушыларды ортағасырларда араб-парсы елдеріне барып, ғылыммен айналысып, әрі әдеби шығармаларын сол халықтардың тілінде жазған Әл-Фараби, Ибн-Сина, Әл-Хорезми, Бозжани сынды ғалымдардың еңбектерімен салыстыруға болады. Тағы бір ескеретін нәрсе, көптеген түркі текті ақындар Қытай жерінде ұзақ уақыт тұрғандықтан бірте-бірте соларға сіңіп, ассимиляцияға ұшырағаны туралы деректер бар. Сондай ақындардың бірі – Таң патшалығы дәуірінің аса көрнекті ақыны Ли Бай. Оның 900 шумақтан артық өлеңдері сақталып, бүгінге жеткен. Ли Бай өлеңдері көбінесе романтикалық стилде жазылған.

Қытай әдебиетшілері мен тарихшы ғалымдары талантты ақынның өмірбаяны туралы бірқатар зерттеулер жазғанымен, әлі бір тоқтамға келмеген. Әрқилы пікірлердің бірі – Ли Байдың тегін Батыс өңір түріктерімен, яғни қазіргі Жетісу өлкесінің халықтарымен байланыстырады. Бұл көзқарас бойынша, ақын Шу өңіріндегі Суяб қаласында дүниеге келген сияқты⁸⁸. Ли Бай туралы зерттеу жүргізген ғалымның

⁸⁶ Сәнік З. *Тарих тұнығы тереңде* // Жұлдыз, 1993. №3. 198-б.

⁸⁷ Сонда, 198-б.

⁸⁸ Ғабитхан К. *Ли Бай* // Ана тілі, 1994. №11.

бірі Хоу-р-рүй оның түріктенген қытай ұлтынан екендігін баса айтады. Ғалым Ли Байдың Орта Азиядан, сол аймақ халықтарының бірінен болуы мүмкіндігін жоққа шығармайды. Сонымен бірге қытай зерттеушісі Ли Байдың шешесі түркі текті екенін, ақынның түрікше жақсы білетінін, сондай-ақ, балаларына да түрікше ат қойғанын жаза отырып, “көзі оттай жанған, тамақ жеуі - аш жолбарыстай” Ли Байдың айды, бөріні және көк түсті құрмет тұтқанына да назар аударады⁸⁹.

Қытай деректеріне қарағанда, шығармаларын Ханзу тілінде жазып қалдырған түркі тектес ақындар кейінгі дәуірде де аз болмаған. Сондай ақынның бірі Қаңлы Сәрсен (1295-1345) әрі жырау, әрі қытай көркем жазуының негізін салған хүсни-хатшы, аса білімдар кісі болған. Басында ірі билік иесі де атанып, кейін қатты кедейленген Сәрсеннің “Төбе биді шығарып салу” атты өлеңінде:

Инудың айы-жарық, аспаны-ашық,
 Фыңхуаннан шықты Ли Бай жыры тасып.
 Болса да жері асыл, адамы абзал,
 Сыймады-ау заманына дарын жасып,⁹⁰ -

дейді ақын өз тағдыры жайында ашына жырлап. Осы шумактан Сәрсеннің жоғарыда сөз болған Ли Бай ақынды қатты қадірлейтінін байқаймыз.

Мұндай ақындар көбінесе Шыңғыс хан заманында жиі ұшырасқан. Шамасы бұл үрдіс түркі ғалымдарының моңғол билеушілері басқарған Қытай өлкелерінде әр түрлі лауазымдық қызметтер атқаруымен де байланысты болса керек.

Фольклоршы З.Сәнік қытай жазбаларына сүйене отырып, басқа да бірсыпыра осындай өнер өкілдерінің аттарын айтады. Мәселен, Қаңлы Бұқым (1255-1300), Қыпшақ Сағидолла (1272-...), Қарлұқ Найжан (1310-1368), Қыпшақ Сарын (1600 ж.) тағы басқалар өз өлеңдерін ханзу тілінде жазған. Сондай-ақ, зерттеуші моңғол ақыны Боян, Қыпшақ Қаңлыбұқа, Қарлұқ Жәлеш, Албан Нағыбай, Жанқиса, Қыпшақ Тайбұқа сияқты жетпістен аса ақынның өлеңдері “Батыс өңір аз ұлт ақын жырларынан” деген атпен Шыңжаң халық баспасынан (1988 ж.) жарық көргенін жазады⁹¹.

Көне дәуірдегі ғұн, сак, түркі халықтарының жазба әдебиеті

⁸⁹ Сонда.

⁹⁰ Сәнік З. *Тарих тұнығы тереңде* // Жұлдыз, 1993. №3. 198-б.

⁹¹ Сонда, 200-б.

осындай бағытта дамыса, ал олардың ауыз әдебиеті аса бай, әр алуан жанрды қамтитын қуатты күш болғаны дәлелденген жәйт. Ежелгі ғұндардың жерлеу салты, әменгерлік заңы, Көк Тәңіріне құлшылық етуі, билік жүйелері мен өмір сүру, мал бағу, аң аулау тәсілдерінің де кейінгі түркі халықтарының тұрмысына қатты ұқсайтынын байқау қиын емес. Бүгінгі қазақтардың көл-көсір ауыз әдебиеті мен фольклордағы ондаған сюжеттер (аңыз, ертегі, мысал, миф) мен көшпелі мотивтердің де көпшілігі сол ерте заманнан желі тартатынын аңғаруға болады.

Тіпті, қазіргі ғалымдар айтып жүрген үнді-қытай, грек-сақ, араб-түркі, т.б. халықаралық әдеби-фольклорлық сюжеттердің сонау б.д.д. ғасырларда пайда болғанын ескерсек, олардағы көптеген көне ертегілік мотивтердің Азия мен Еуропаны түгелдей аралап, өркениет бастауларында өзінің әшпес ізін қалдырған ғұндар арқылы таралуы мүмкіндігін жоққа шығармаймыз.

Қытай әдебиетінде ғұн-түркі халықтары туралы біршама тәуір образдар жинақталған. Алайда, екі ел арасындағы шапқыншылық соғыстары да ақындардың көңіл-күйіне, көзқарастарына елеулі салқынын тигізген. Сондықтан “арғы беттегілердің” шекара маңында туған жырларында ғұндардың жауынгерлік мінездері мен бірге оларды мінеп-шенеу, кемсіту сарындары да тұрақты орын алған. Мәселен, Білге қаған заманында өмір сүрген қытай ақыны Гао Ши (702-765) түркі тайпаларының өмірін былай суреттеген:

Письмо полковника с пером летит через Ханькай:
 Шаньюй охотится в горах, его костер зажжен.
 Все было тихо у границ на реках и горах,-
 Как буря, все смешал набег ватаги на конях.
 Бойцы в отряде головном в опасности смертельной,-
 Но все танцуют и поют красавицы в шатрах⁹².
 (“Яньский напев”)

Ал, Вей Ин-У (736-825) ақын өзінің “Шекарада” атты жырында түркі әйелдері туралы толғанады.

Түркілердің аттары,
 Түркілердің аттары,
 Тауға айдап барады, Табынға айдап барады,
 Әйелдер (Яньчи) өз отарын.

⁹² Китайская классическая поэзия (Эпоха Тан). Москва, 1956. стр. 125.

Құмды кешіп, қарды шашып, пысқырады кісінеп,
 Қарайды бір батысқа, шығысқа бір қарайды-
 адасады ізінен.

Жол таба алмай, жол таба алмай,
 Шапқылайды күн астында кешкі шөптің
 шексіз теңізінің үстімен⁹³...

Біздің ежелгі дәуірден Түркі қағанатына дейінгі қытай-ғұн мәдени қатынастары туралы алғашқы әдеби шолуымыз осы жерде аяқталғанымен, алда бұл тақырыпты әлі де тереңірек зерттеу жүргізу қажеттігі туындап отыр. Өйткені, ежелгі халық мұрасын тәуелсіз елді жарқын болашағына байланыстырып, түпкілікті ғылыми-зерттеу жұмыстары енді ғана басталды.

Тұран жеріндегі рухани жәдігерлер

Тарих қойнауындағы мәдени һәм әдеби ескерткіштердің пайда болу тарихы бірнеше жылдарға созылған сайын, оның құндылығы да арта түспек. Адамзат жаратлысындағы ең көне діндердің қатарынан саналатын Зороастризм дінінің киелі кітабы Авестаны осындай мұраға жатады. Әдетте, барлық діни кітаптар жаратушының жерге жіберген заңдар жиынтығы болумен қатар, сондай-ақ сол халықтың әдеби бастауларының негізі болып та табылады. Авестада кездесетін діни қағидалар, өсиеттер мен насихаттардың негізі аңыз-әпсаналарға барып тіреледі. Бұл кітаптың көне нұсқалары Вендидат, Яшт, Виспарад пен Заратуштра пайғамбардың айтқан өсиеттері Гаттардан тұрады. Осы жазба деректерде Орта Азия халықтарының көне аңыздарында кездесетін Митра, Анахита, Жәмшит, Аффрасияб сияқты бейнелер мен осы аймақтарды мекендеуші халқтардың әдет-ғұрпы, салт-дәстүріне қатысты көптеген құнды мәліметтер бар. Осындай жәдігерлерден көршілес жатқан парсылар мен түркі халықтарының мәдени һәм әдеби байланыстарының бастаулары біздің дәуірімізге дейін-ақ сақ-ғұн замандарында, тіпті одан ертеректе жатқанын аңғаруға болады. Себебі Орта Азия географиялық жағынан адамзат баласының өмір сүруіне өте қолайлы жер болғандықтан да, бұл аймақта түркілердің арғы тегі сақ-ғұндардан бұрын да үнді-европалық типтес тайпалардың мекен еткендігі бүгінде ғылыми тұрғыдан

⁹³ Сонда, 236-бет.

дәлелденген. Сол тайпалардан қалған өркениет ошақтары Андронов мәдениеті деп аталады. Осы мәдениетті түзуші үнді-европалық тайпалардың қатарына арии тайпалары да жатады. Бірнеше ғасырға созылған бұл мәдениет ерте (б.д.д. XII-XI ғғ.), дамыған (б.д.д. X-XIII ғғ.) және кейінгі (б.д.д. XII-IX ғғ.) болып негізгі үш топқа бөлінеді¹.

Арий тайпаларының негізгі кәсібі мал шаруашылығы болып, соның ішінде ірі қараға ерекше көңіл бөлген. Сонымен қатар, егіншілікпен де айналысқан. Алайда, б.д.д. I мыңжылдықта ауа-райының өзгеруіне байланысты үнді-европа тайпалары батысқа қарай қоныс аударған. Оның бір бөлігі бүгінгі Европаға қарай жылжыса, енді бір бөлігі индустанды бетке алған. Шығыстанушы ғалым М.Мюллердің пікірінше, арийлар алғашқыда Памир тауының етегінде өмір сүріп, кейін б.д.д. X ғасырда бұл тайпа екі топқа бөлінген. Бірі – Европаға, екінші жартысы индустанға қарай бет алған. Содан б.д.д. XI ғ. Иранға ариилар қоныс тебе бастаған². Арии тайпалары Орта Азиядан көшкен соң, бұл аймақта түркі тектес сак-ғұндар мекендеген. Осы арилік және түркілік тайпалардың дүниетанымына ортақ дүниелер, олардың әлем мен болмыс жөніндегі түсініктері ғасырлар бойына жинақталған. Заратуштра пайғамбар сол негізгі қағидаларды жинақтап, бір негізге түсірген. Бірақ оның қай уақытта өмір сүргені және оның қай тайпаның өкілі болғандығы туралы мәлімет жоқ. Бүгінде осы тақырыпты зерттеген Батыс пен Ресей шығыстанушылары әр түрлі пікірлерді алға тартады.

“Заратуштра” сөзі парсы тілінен аударғанда “шотор” – “түйе”, ал “зора” сөзі “кәрі” деген мағына береді. Сонда “кәрі түйенің иесі” деген мағына келіп шығады³. Оның өмір сүрген дәуірін Мэри Бойс б.д.д. 1500-1200 жылдар деп көрсетсе⁴, белгілі шығыстанушы Е.Бертельс Заратуштра б.д.д. I ғасырдың соңында өмір сүрген деген пікір айтады. Соңғы ғалымның келтірген ойын неміс ойшылы Ф.Ницше қамтып, өзінің “Так говорил Заратуштра” деген еңбегінде Заратуштра пайғамбар шамамен б.з.д. I ғасырдың соңында өмір сүрген” дейді⁶. Ал, Анкетиль Дюперрон Спитама Заратуштраның туған жылы мен қайтыс болған кезі б.д.д. 589-512 жылдар

¹Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. *Казахстан летопись трех тысячелетий*. Алматы: Рауан, 1992. С 14.

²Маковельский А.О. *Авеста*. Баку: АН Азерб. ССР, 1960

³Авеста. В русских переводах. (1861-1996). СПб. 1998. С 8.

⁴Мэри Бойс. С 27

⁶Ницше Ф. Так говорил Заратуштра. Алматы, Жазушы. 1991. С 300

екенін алға тартады. Сондай-ақ, ол кітапты Альтгейм, Герцфельд, Тедеско, Мэйс, Гертель сыяқты ғалымдардың Спитама Заратуштра өз өмір сүрген дәуірін Мидияның күйреуімен (яғни б.д.д.550) түспа-түс келеді деп көрсеткен. Осылайша бұл дінді зерттеген ғалымдардың басым бөлігі зороастризм дінінің пайғамбары б.д.д. I ғасырларда өмір сүрген деген болжам жасаған. Бұдан Заратуштра пайғамбар арий тайпалары Орта Азиядан қоныс аударған соң дүниеге келген деген қорытынды жасауға болады.

Бірақ, “Авестаның” алғашқы бөліктері Заратуштрадан бұрын дүниеге келіп, ол тек өзіне дейінгі аңыз-әпсаналарды жинақтағанын ескерсек, бұл кітаптың алғашқы бөлімдері мен тарауларындағы қағидалар мен діни канондардың негізгілері Орта Азия мен Қазақстан жерінде дүниеге келгенін аңғаруға болады. Мұндай тұжырымды осы өңірден табылған мәдени ескерткіштер айғақтайды. Орта Азия мен Қазақстан тарихын зерттеген орыстың белгілі шығыстанушы ғалымы С.Кляшторный: “Бұл аймақтың батырлық эпосы мен аңызы шығыс ирандық хикаялармен (сказания) араласып кеткен. “Авеста” кітабының тілі арийлардың алғашқы өмір сүрген кезіндегі тілге жақын екендігі дәлелденген. Олардың бұрынғы өмір сүрген жері Орта Азия немесе оңтүстікке таман Гератта болуы мүмкін”, -деп оған айғақ ретінде мынандай деректер келтіреді: “Қаратау тауының Арапузень жартасында бейнеленген екі дөңгелекті ат арбаға мінген жауынгердің Авестаның Яшт бөлімінде Митраға арналған тарауында да кездесетінін”, -алға тартады. Ғалым өзінің ойын дәлелдемек болып, мынадай деректер келтіреді: “Арийлардың пантеоны мен эпосы таңбалармен ғана жазылып қоймастан, сонымен қатар, суреттермен де бейнеленген. Құрбандық шалынып, діни әнұрандар (гимндер) айтылатын көне тас жартастарынан көптеген галереялар табылды. Сондай киелі жердің бірі – Алматының солтүстік-батысына таман 170 шақырым қашықтықта орналасқан Аңырақай тауының Тамғалы шатқалында көрініс тапқан. Сонда бейнеленген көптеген суреттер бронза дәуіріне, ашып айтсақ, андроновтар мәдениетіне қатысты. Онда эпикалық батырлар ат арбаға мініп, садақ тартып, түйелерге жүк артып көшіп бара жатқан олар ритуалды бимен билеп, айналшақтап жүр. Әсіресе, өділердің басына “күн төріздес зат” (солнце голове существа) (Тамғалыда жұмыс істеген археологтар оны солай деп атаған) салынып, үлкен бастар күдіретті тәңірінің нышанын білдіретін дөңгелек дискілермен қоршалған. Кейде, жаңағы бастар “сәуленің радиусына қарай таралған”

бейнелермен берілсе, ал кейбірінде бұл белгілер жоқ.

Бұл көріністерден көзге ерекше түсетіні айнала шеті үй жануарларымен қоршалып, тәңірінің алдында билеп жүрген “күн басты зат” он екі адам. Бұл көріністердің шешімін “Хурхед-яшттан” (Күн гимні) табамыз:

Сыйынамыз Митраға
Шексіз ниет кiмде кең...
Сыйынамыз сол үшін,
Бөрінен де артығы,
Күн мен айдың арасы!

Күн мен айдың жаратушысы адамдар мен малдарды қастерлеп жүр. Ал, келесі бір таста үлкен күн басты құдай – өгізге мінген Митра. Өгіз – жоғары тәңірінің жолдасы Вертраганың екінші серігі.

Пайда болған Заратуштра,
Вертраган сынды қайтадан.
Ахураның жаратушысы:
Алтын мүйіз бұқадай,
Бойға біткен секілді,
Көтерілді Күш, Қуат⁷, -

деп, Авеста кітабының іздері Қазақстан жерінде де жатқанын алға тартады.

Зороастризм дінінің киелі кітабының Орта Азияда дүниеге келгені жайында Т.Еңсегенов: “Бұдан соң, уақыт талабына орай, осы қасиетті мұраны арнайы бірлесе зерттеген кеңес дәуірінің ғалымдары: В.Струве, К.Тревер, С.П.Толстовтар: “Авестаның” және Заратуштраның туған жері – Орта Азия, жекелей айтқанда Хорезм”, - деген ойын алға тартады. Қасиетті “Авеста” шығармасын арнайы қарастырған ғалым А.О.Маковельский: “Нюберг қуаттағандай, Авестаға қатысты мәселелер Арал теңізі мен Яксарт (Сырдария) өзенінің төңірегінде өткен. Бірақ “Авеста” текстерінде айтылған есімдер географиялық көрсеткішсіз енгізіле салынған”, - дейді. Белгілі шығыстанушы Х.Нюбергтің және басқа да осы еңбекті зерттеген ғалымдардың “Авеста” кітабын қазіргі Әмудария мен Сырдария аралығында жасалынған дегені рас”,⁸ - деп ғалым өз ойын түйіндейді.

⁷ *Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Казахстан летопись трех тысячелетий. Алматы: Рауан, 1992. С 30.*

⁸ *Қазақ әдебиетінің қысқаша тарихы. Т. 1. Алматы, 2003. 26 б.*

Ежелгі Қазақстан аймағын мекендеген түркі тайпалары да Авестаны көшіріп жазушылардың бірі болғаны жайында деректер бар. Бұл жөнінде белгілі ғалым Ә.Марғұлан: “Авестаны жазған Әмудария мен Аралды мекендеген ғұндар (кердері, абдалдарды айтады)”,⁹-диді.

Зороастр дінінің сенімі бойынша от (Атар) Ахура Мазда құдайдың баласы деп есептеледі. Осы дінді ардақ тұтатындар от храмына барып табынып, сол арқылы өздерінің күнәларын тазартатын болған. Осындай діни сенімнің түркі халықтарының арасында да болғанын белгілі ғалым С.Г.Кляшторный: “(Ежелгі түркілердің) отты қадір тұтып, отпен тазартындықтарын Византия елшісі Земарх (І ғ), қытай жазбалары, және парсының “Худуд ал-алам” (Х ғ) атты географиялық шығармасында айтылған”,¹⁰ — дейді. Сондай-ақ, ғалым осы еңбегінде орта ғасырда Таразда мекендеген соғды тайпаларының бір бөлігінің зороастризм дінінің ұстанғандығын алға тартады¹¹. Ғалымның келтірген бұл деректері Орта Азия мен Қазақстан жерінде зороастризмнің орта ғасырға дейін өмір сүріп келгенінен дәлел береді.

Авестаның алғашқы бөлімдері бір уақытта емес, бірнеше ғасырлар бойына қалыптасқан. Алайда, бұл кітаптың жинақталып, киелі кітапқа айналған кезі — Сасанидтер әулетінің Иранды билеген тұсы. Бұл династияның патшалары зороастр дінін қабылдап, мемлекеттік дін ретінде қабылдаған. Қасиетті от храмдары салынып, ол жерлер негізгі құлшылық орындары саналған. Бірақ, Александр Македонский жорығы тұсында бұл кітаптың негізгі бөліктері жойылған. Осы жайында “Шахрихоне Ирон” атты еңбекте Заратушт пайғамбардың Виштасптың бұйрығымен “Ден” (Авеста) кітабын 1200 тарудан тұратын діни жолдарын алтын тақтаға жазып, от храмына қойғанын, алайда жауыз Александр Македонский келіп, жеті патшаға тиесілі қасиетті кітапты өртеп, теңізге тастағаны жайында айтылады¹². Осындай қиратып, жоюшылардан сау жеткен Авеста кітабы бүгінде 21 бөліктен тұрады. Оның 7 бөлігі әлем мен адамның жаратылысы, 7-і заң қағидалары, 7-і медицина мен астраномияға қатысты.

Авеста негізгі үш кітаптан тұрады. Алғашқы кітабы

⁹ Марғұлан Ә. *Ежелгі жыр-аңыздар*. Алматы, 1985. 20 б.

¹⁰ Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. *Казахстан летопись трех тысячелетий*. Алматы: Рауан, 1992. С 151.

¹¹ Бұл да сонда. С 152.

¹² Хашем Реза. *Вендидат*. (Жынға қарсы заң). Тегеран, Фекерруз. 1994. 175 б.

“Вендидад” деп аталып (орта ғасырлық парсы сөзінде “Видевдат”, авеста тілінде — “Ви даэво датэм”, яғни “Диюлорға қарсы кодексе” деп атлады), негізінен әлемнің жаратылысы жайындағы аңыздар мен моральдық, азаматтық және діни кодекстер қамтылған 22 тараудан тұрады. Екінші кітабы “Яснада” (авеста тілінде) Заратуштра пайғамбардың өсиеттері берілген. Бұл кітап 72 бөлімді. үшінші кітабы “Висперет” (авеста тілінде Виспе ротаво — Барлық өміршілер) деп аталады. Бұл бөлім негізінен құлшылыққа арналған. 25 тараумен берілген. Осы аталған Ясна мен Вендидадта әдеби тәсілдер — Яшттар сақталған. Онда негізінен иман мәселелері, діни рәсімдер мен аңыз - апсаналар жайында айтылады.

Авестаны зерттеуші ғалымдар Яшттар мен Яснаны негізгі үш топқа бөледі: Заратуштра пайғамбарға дейінгі халық арасына тараған эпостар, Заратуштраның айтқан өсиеттері және Заратуштрадан кейін қосылған бөлімдер. Осы соңғы бөлік “Хорде Авест” яғни Кіші Авеста деп аталады.

Зорастринизм дінінің сенімі бойынша ең алғаш жаратылған нәрсе өгіз деп есептеледі. Түркі халқының ежелгі аңыздарында да өгіз тотемі ерекше қастерленетін. Бұл мотив көптеген түркі халықтарының фольклорында кездеседі. Бізде Оғыз Қағанға қатысты айтылатын аңыздардың бірінде Оғыз қаған өгізді жеңген соң ғана Оғыз қаған атанған деген аңыз бар. Осы жайында әдебиеттанушы А.Қыраубаева: “Бүкіл Оғыз қағанға қатысты аңыздардың бастауы өгіз тотемінде екенін кезінде Ә.Марғұлан, Ә.Қоңыратбаев айтып кетті. Авеста кітабы бойынша алғашқы адам Ииманың кезінде өгіздің, сиырдың етін жемеген, қасиетті деп есептелген. Өйткені жер бетіндегі бірінші қолға үйретілген аң — өгіз. Бұдан өгіздің Авеста заманынан бұрын да тотем екенін көреміз. Бұл салт Авеста туған елдермен жақын байланыста болған нәтиже әлі күнге сақталғаны мәлім. Ал қазақтағы өгіз тотемі эпос, аңыздарда жүр. Профессор А.Машанов өгіз тотемі он екі мүшелі жыл санауының басы бүгінгідей тышқан емес өгіз не сиыр болған б.з.б. 5000 жылдар шамасында да бар еді деген пікір айтады”¹³, -деген пікір білдірген.

Авестада өгіздің қатты құрметтелетіні соншалық, жақсылық құдайының бір аты “Гәуш-тошын” яғни “Өгізді жасаушы” деп аталады.

Авеста кітабында көп дәріптелетін киелі жануардың бірі — ит. Ондағы иттің дәрежесі адаммен қатар берілген. Киелі кітаптың “Видевдат” деген бөлімінде итті қалай асырау

¹³ Қыраубаева А. Қазақ мифологиясы және Авеста.// Жұлдыз. Алматы. 19967 12/181 б.

керектігі егжей-тегжейлі баяндалады. Авеста қағидалары бойынша итке жәбір көрсеткен немесе оны өлтірген адам қатаң жазаға тартылуы тиіс. Вендидаттың он үшінші бөлімінде итке арналған жеке тарау бар. Бұл 65 жолдан тұрады.

Осы бөлімнің басында Ахура Мазданың итті жаратқандығы айтылады. Әрі жақсылық құдайының оны қатты құрметтейтіндігі де ерекше көрсетілген. Сонымен бірге, үй қарауылдайтын, мал бағатын секілді ит жануарының бірнеше түрі берілген. Авестадағы иттің аты – Дужака.

Авестаның “Вендидат” деген бөлімінде: “Ахура Мазда”: “Жауыз адамдар Дужоқа деп атайтын жабайы киелі ит – Ванхапара – ежді Киелі Рух жаратқан. Ол күнде таңертең күн шыққанға дейін жауыз рухтың жаратқан мыңдаған кесепаттарын өлтіреді” делініп, “О, Заратуштра, егер кімдекім жауыз адамдар Дужака деп атайтын жабайы киелі ит Ванхапараны өлтіретін болса, онда оның рухы тоғыз ұрпаққа дейін бұзылады, егер ол өмірінде Сраошенің алдында өзінің күнәсін жумайтын болса, Чинвод көпірінен өте алмайды”¹⁴, – делінген.

Киелі итті өлтірген адамның жазасы мың дүре соғу деп белгіленген. Бұл бөлімде де жауыздық пен мейірімділіктің күресін ит жалғастырады. Мысалы, Зайримяки деп аталатын жын киелі рухтың жаратқан нәрселерін таң атқанша өлтіретін болса, ит оған ашық қарсы шығады.

Зороастризм дінінің қасиетті жері – от храмы. От діни сенім бойынша Ахура Мазданың ұлы. Оны парсыша Атар деп атайды. От – барша жақсылықтың бастауы, жаманшылықты тазартушы. Зороастрлықтар отты көктегі күннің бір бөлігі, оның өкілі деп сенеді. Ал, қазақ халқында от қастерленіп, жоғары бағаланады. Қазақтарда күн күркіреп, нөсер жауып, найзағай ойнаса – үйдің іргесі отпен аластатылатын болған. Сонда адамдар “бисмилласын айтып, тәубелеріне келетін болған. Қазақ ұғымында найзағай – алланың атқан оғы. й іргесін отпен аластаудың мәні – құдай тағала даладағы жын - сайтанды атқылағанда, олар қашып келіп үйдің іргесіне тығылмасын дегені. Сондықтан оларды отпен қорқытып қуу керек. Іргені отпен аластамаса үйге жалын түсуі ықтимал. Адамдардың сол пәледен шошып, зөре құттары қашатын болған. Сонымен бірге, от қазақ ұғымында үйдің жарылқаушысы, шам шырағы саналған. Сондықтан да отты ерекше құрметтеген. Жаңа түскен келінді үйге кіргізгенде үлкен үйдегі отқа сәлем бергізеді. Одан от басына төселген

¹⁴ Хашем Реза. *Вендидат. (Жынға қарсы заң). Тегеран, Фекерруз. 1994. 256 б.*

жұмсақ бөстекке (теріге) отырғызады. Онысы - оттай жайнап тұр, терідей жұмсақ бол дегені. Сонымен бірге жаңа түскен келін отқа сәлем бергенде: “От-ана, Май-ана, жарылқа!” деп тілеу тілейді. Басқа әйелдер отқа май құйып, алақандарын қыздырып онымен, келіннің бетін сипайды. Бұл келіннің жүзі жылы, дидары ыстық болсын, тіл-көз тимесін дегені¹⁵.

Белгілі ғалым Л. Гумилев көне түркілердің діні жайында жазғанында олардың күнге табынатындағы туралы пікір айтқан¹⁶.

Авеста кітабында күнге арналған жеке тарау бар. Яшттың алтыншы тарауы “Хуршед Яшт” деп аталады. Онда күнге үш рет құлшылық етіледі. Күн шығарда, тал түсте, кешке.

Қазақтың наным сенімінде арбаудың алар орны ерекше. Мұны көбінесе бақсы-балгерлер қолданып отырған. Арбаудың түп төркіні зороастризм дінінде жатқаны туралы Б.Абылқасымов: “Арбау тарихи тұрғыдан алғанда магияға жатады. Магия дегеніміз материалды дүниеден, табиғаттан тысқары жолмен әсер ету үшін қолданылатын ғұрыптар. Ал “маг” сөзінің көне парсы тіліндегі түрі – магуш. Көне Иранда “магуш” деп зороастризм дініндегі абыздарды айтқан. Олар да халдей абыздары сықылды арбаушылықпен, көріпкелділікпен айналысқан. Кейіннен алдынала болжаушыларды, адам тағдырын күні бұрын айтушыларды, астрологтарды, арбаушыларды жиынтық түрде “маг” деп атау өріс алған”¹⁷, – дейді.

Авеста кітабында кез-келген нәрсенің қорғаушы періштесі, яғни киесі бар деп айтылған. Оны фаваший немесе фаварти деп атаған¹⁸. Яснаның 16 -шы бөлімінде, тіпті Ахура Мазданың да киесі бар екендігі айтылса, 23-ші бөлімінде үйдің, судың, жердің, малдың иесі бар делінген¹⁹. Қазақ ұғымында да кез-келген нәрсенің қорғаушысы бар. Мысалы, қазақ халқы төрт түлік малдың иесі бар деп сенеді. Жылықы атасы – Қамбар ата, Сиырдыкі – Зеңгі баба, Қойдыкі – Шопан ата, Түйенікі – Ойсыл қара деп, оларды құрметтеген. Сонымен бірге Авестада Өгіздің киесі ретінде Гәуш-таман аталады.

Қазақ халқының көне наным-сенімдерінде де әр жаратылыстың өз тәңірісі бар деп сенгені туралы С.Сейфуллин: “Аруақ тәңірлер” бар деп жүрген ескілік-надан

¹⁵ Қайбарұлы А., Бопайұлы Б. Қазақ ырымдары. Алматы, ҚЭ. 1998. 44 б.

¹⁶ Гумилев Л. Көне түріктер. Алматы, Білім. 1994. 73 б.

¹⁷ Абылқасымов Б. Телқоңыр. Алматы, Атамұра-Қазақстан. 1993. 52 б.

¹⁸ Хашем Реза. Яшт. Тегеран, Фекерруз. 1994. 148 б.

¹⁹ Маковельский А. Авеста. Баку, АН Азерб. ССРС. 1960. 120 б.

заманда, дүниедегі жаратылыстың түрлерін, құбылыстарын, жаратылыстың әрбір сырларын, әрбір бөлек-бөлек “тәңір — иелердің” сырлары деп сенетін”,²⁰ — еді дейді.

Зороастризм дініндегідей қазақ сенімінде де жауыздық пен мейірімділіктің арасында үздіксіз күрес жүреді. Мысалы: көктің күркіреуін, найзағайды, құйын-дауылды, боран-шашынды, ай мен күн, қыс пен жаз, жұлдыздарды, бірін қаһарлы, бірін рақымды “тәңір иелері” бар деп сенетін²¹. Жылдың қыс маусымын Авестада жауыздық құдайы Ангра Маниудың жаратқандығы айтылса, қазақ халқы қысты қылышын сүйреткен қаһарлы жау деп атаған. Осыдан келіп ежелгі мейрамдардың бірінен саналатын Наурыз келіп шыққан.

Түркілердің исламға дейінгі сенімінде ел билейтін қағандарды көктегі тәңір жаратқан деп сенген. Күлтегін ескерткішіндегі “Тәңірдей тәңірі жаратқан” және Білге қаған мәтініндегі “Тәңірдей тәңірі жаратқан” деген сөздер осыны білдіреді. Ел басқаратын патшаны Жаратушының өзі жарататыны жайындағы сенімнің ежелгі парсыларда да болғаны туралы деректер бар. Бұл, әсіресе, Сасандар әулеті басқарған кезде қатты белең алғанын Иран тарихшысы Риза Шабани өзінің “Иран тарихы” атты кітабында атап өтеді. Ол: “Сасандар өздерін тек қана фәррие изәди (тәңір сәулесі) деп білмей асыра мақтанып, құлпытастарда т.б. ерекше ескерткіштерде өздерін Көкұлы (Бакпур) пәк тәңірлер тегінен...”²², — деп жазған.

Сондай-ақ, Иран мен Тұранның арасындағы рухани байланыс хақында сөз қозғағанда руна және сына жазулы ескерткіштерді де айта кеткен орынды. Мысалы, III ғасырда жазылған “Тоныкөк” жәдігерінде: “Бізден екі жартыдай артық еді, Тәңірі жарылқағаны үшін көп деп біз қорықпадық, соғыстық. Тәңірі жарылқап бұл түркі халқына қарулы жауды келтірмедік”²³, — деген жолдар бар. Мәтінде дана Тоныкөктің аз ғана әскермен қаптаған қара жаудың үстінен жеңіс табуына көктегі Тәңірдің өзі себепкер болғаны жайында сөз болады.

Осы сарындас жерлер Орхон, Талас бойынан табылған ескерткіштер секілді сына жазумен тасқа қашалып жазылған “Бехистун” жазбаларында да кездеседі. Парсылардың бұл жәдігері б.д.д. I-I ғасырларда бүгінгі иран жерінде салтанат

²⁰ Дәуренбеков Ж., Тұрсынов Е. Қазақ бақсы-балгерлері. Алматы: Ана тілі. 1993. 73 б.

²¹ Бұл да сонда, 74 б.

²² Риза Шабани. Иран тарихы. Алматы. Зерде. 2002. 104 б.

²³ Айдаров Ф. Орхон ескерткіштерінің тексі. Алматы: Ғылым. 1990. 114 б.

құрған Ахеменидтер әулетінің патшасы Даридың бұйрығымен жазылған. Патшаның әмірімен орындалғандықтан бұл мәтіннің оқиға барысы да “Күлтегін”, “Тоныкөк” ескерткіштері секілді тарихи желіге құрылған. “Бехистун” жазбасы ежелгі Иран билеушілерінің өзге елдерге жасаған жорығы мен олардың жеңістеріне арналған. Б.д. II-III ғасырларында түркі даласында дүниеге келген ескерткіштер мен б.д.д. I-I ғасырларда парсылардың мекенінде жазылған сына жазулы мәтіндердің уақыт айырмашылығы мен алшақтығына қарамастан мағыналары өзара мәндес, сабақтас болып келетінін аңғаруға болады.

Мысалы, “Мен Дарий, ұлы патша, патшалардың патшасы, бүкіл әлемнің билеушісі” деп басталатын сына жазулы мәтінде: “Мен келгенімше ешкімнің де Гумата абызға бір нәрсе айтуға батылдары бармап еді. Кейін мен Ахура Маздадан көмек сұрадым., Ахура Мазда маған көмектесті. Мен азғантай адаммен Гумата абыз бен оның соңынан ерушілерді қырдым. Ахура мазданың қалауымен патша болдым. Ахура Мазда маған билікті сыйлады”²⁴, -деген жолдар жоғарыда берілген “Тоныкөк” мәтінімен бірдей мағынаға құрылған.

Ежелден көрші жатқан парсылар мен түркілердің арасындағы рухани байланыстардың адамзат болмысындағы мәдени өркениеттердің дамуында алар орны ерекше.

Түркі-моңғол бірлігі тұсындағы әдеби үдерістер

Түркі халықтарының арғы ата-тегі саналатын сақтар мен ғұндар мемлекеттік бірлестігінің ыдырап, түркілердің алғашқы қағанат құруына дейінгі кезеңде көне түркі-моңғол тайпаларының бірлесіп өмір сүргені тарихтан белгілі.

Кешегі сақтар мен ғұндардың мұрагері болған түркі және моңғол халықтары сол бір өтпелі дәуірдің өзінде-ақ, тарих беттеріне өздерінің өшпес таңбаларын қалдырып үлгерген.

Ендіше, арғы кезеңі белгісіз, бертінгісі ғұндар заманынан бастау алып, XI ғасырға дейінгі аралықта тұрмыс-тіршілігі ортақ, тарихы тамырлас, рухани өмірі сабақтасып жатқан түркі-моңғол халықтарының әдеби-мәдени мұраларын

²⁴ Әбулқасими М. *Тарихе зәбоне форси*. Қум: Mehr, 1374. 99 б.

жан-жақты зерттеудің маңызы зор.

Сол арқылы қос халықтың көне дәуірлерде дүниеге келген әдеби мұраларын танып, олардың бірлестік құрып, кейіннен біртұтас халық болып қалыптасу барысындағы тарихи жолдарын саралауға мүмкіндік туды.

Қазақстан жерін мекен еткен сақ, ғұн, түркі-монғол, оғыз-қыпшақ тайпаларының кейінгі ұрпаққа мирас етіп қалдырған әдеби ескерткіштері мен тасқа жазылған дастандарының қыр-сырларының құпиясын ашу Европа ғалымдарының үлесіне тиді.

Тарихтың тереңіне бойлап, аталған тайпалардың шығу тегін, сол кезеңдегі саяси ахуалын, әдебиеті мен мәдениетін тілдік тұрғыдан зерттеген орыстың озық ойлы ғалымдарының бірі А.Щербак болды. Ғалым өз зерттеулерінде түркі-монғол бірлігін екі кезеңге бөліп қарайды.

Біріншісі — көне дәуірлерден XII ғасырға дейінгі, екіншісі — XIII-XI ғасырлар аралығындағы кезең¹. Ал біздің қарастырып отырған ғылыми нысанымыз Түрік қағанаты құрылғанға дейінгі аралықты қамтиды.

А.Щербак: “XII ғасырға дейінгі өмір сүрген көне түркі-монғол халықтарының әдеби-мәдени мұралары мүлдем болмаған”², — деп тұжырымдайды. Біз бұл пікірге қосыла алмаймыз. Себебі, бұл біржақты ғана айтылған пікір болса керек. Әрине, түркілер мен көне монғолдардың Түрік қағанаты құрылғанға дейін бірлесіп өмір сүрген уақытында олардың шығу тегін, тұрмыс-тіршілігін, өскен ортасын бейнелеп, одан хабардар ететін бірде-бір әдеби-мәдени мұраның қалмауы мүмкін емес.

Ендеше, сол дәуірден жеткен әдеби мұраларға тоқталмас бұрын, ең алдымен, “түркі” және “монғол” этностарының шығу тегіне назар аударайық.

Түркі-монғол халықтарының туысқандық жақындастығының тамыры тереңде жатқаны баршамызға белгілі. Түркі жұртшылығының арғы тегі ғұндардан бастау алатындығы ғылыми тұрғыдан дәлелдеп жатуды қажет етпейтіні анық. Ойткені, бұл мәселе ғылымға ертеден мәлім болған. Тіпті, академик В.В.Бартольдтың зерттеулерінде түркілердің ата тегі жайында маңызды пікірлер айтылған. Ол: “Китайцы называют тюрков I века потомками хуннов”³, — дейді.

¹ Щербак А.М. Древне-тюркско-монгольские языковые связи. М1965. Стр. 13.

² Сонда, 13-б.

³ Бартольд В.В., 33, 577, т. II ч. I. 475.

Ғұндардың, түркілердің, монғолдардың тарихын зерттеп, француз тіліне аудару ісінде үлкен еңбек еткен атакты ғалымдардың бірі – И.Дегин. Ғалымның айтуына қарағанда, монғол мен түркілердің шығуында аса айырмашылық жоқ. Тіпті, Шыңғыс ханның елі – түркілердің бір бөлігі деп тұжырымдайды. Осы тұрғыдан келгенде монғолдардың да ғұндардан тарайтындығын, түркі халықтарымен туыстас екенін мына бір пікірлерден аңғаруға болады: “Вопрос о происхождении монголов до сих пор недостаточно выяснен. Их считают древнейшим населением Центральной Азии и полагают, что хуны (гунны), упоминаемые китайскими источниками за три века до нашей эры, были именно монголами, а вернее, их прямыми и непосредственными предками. На протяжении многих веков менялись, но этническая суть народов, ее населявших, от этого кардинально изменялось”⁴ – деп С.С.Уолкер өз ойын алға тартады. Әрине, ғалымның бұл пікірін теріске шығара алмаймыз. Бірақ, оның бұл тұжырымы әлі де болса нақтылықты қажет ететін сияқты. Сонымен қатар, ол бүгінгі монғол халқының тарихи тегі көне замандардан бастау алатындығын атап көрсетеді. Дегенмен, бұл жерде түркілердің де ғұндардан тамыр тартатындығы ескерілмеген.

Монғол ғалымы Ж.Батсуурь де монғолдардың гендік шығу тегі хұннұ (ғұн) елінің мекенімен, олардың саяси орталығымен қадым замандардан бері байланыста екенін ескерте келіп, қазіргі монғолдардың гендік негізінің қалайда Орталық Азияда ең алдымен мемлекет құрып, тарих сахнасына шыққан ғұндардан жалғасып келетіндігін айтады. Осы пікірді сабақтай келген монғолдың тағы бір тарихшысы А.Амар да монғолдардың тікелей хұннұ (ғұн) ұрпағы болып табылатындығын өз зерттеу еңбектерінде дәлелдеп, нақты деректермен көрсетеді.

Негізінен монғол халқының шығу тегін, тарихын Европа мен Азияны билеп төстеген Шыңғыс хан дәуірінен бастауға әсте болмас. Тіпті монғол нәсілін сол кезде пайда болды деп айтудың да қисыны келінкіремейді. Себебі, монғол нәсілі Шыңғыс хан заманынан әлдеқайда ертеректе болған.

Ежелден бері монғол ұлтының аңыз-әңгімелерінде, тарихи жазбаларында олардың шығу тегін батыстан келген деп айтады. Сонымен қатар Шыңғыс ханның

⁴ Уолкер С.С. Чингиз хан. Ростов на Дону. Феникс, 1998. стр.7

жиырмасыншы бабасы Бөрте-Чионы батыстан келген, нді, Тибет ханның ұрпағы дейді. Зерделей қарасақ, бұл да жаңсақ айтылған пікір сияқты. Бірақ, шығыстан келген, үнді текті деу шындыққа бір табан жақын келеді⁵ деп жазады монғол ғалымы А.Амар.

Монғолдар — ежелгі түркілердің бір бұтағы. Түркі және монғол әулеттерінің тілі мен тарихы ұқсас, бірақ, бұл екеуі түбі бір ұлт болмағандықтан, монғол тілінде сөйлейтін бұл ұлттың шығу тегі шығыстан екендігі тарихи деректерде көбірек айтылады. Соларға сүйене отырып, монғолдар ндінің оңтүстік жағында кейінірек мұсылман дінін ұстанған Мауғал аймағынан шығуы мүмкін деген тұжырымға келеміз.

Лувсанданзан жазып қалдырған “Алтын шежіреде” Тибет Мойын тақты ханынан тарайтын Мұхит Сәуегей алтын тақты ханның балалары үшеу еді. Олар: үлкені — Борашы, ортаншысы — Шибакұшы, кенжесі — Бөрте Шынуа (Бөрте Чино). шеуі өзара жанжалдасып, ағаларынан бөлінген Бөрте Шынуа түстіктегі теңізден өтіп, бөтен өлкеге келген соң, Сұлу Марал (Гао Марал) деген қызға үйленіп, бұлардан монғол тайпасы тарайды. Көк Тәңірдің жебеуімен Бөрте Шынуа мен Сұлу Марал екеуі Бұрхан Қалдын деген тауды мекен етіпті⁶ деп жазады. Осы бір дерекке қарағанда Бұрхан Қалдын дегені Алтай тауындағы Ергенекон жері болуы ықтимал.

Қытай жылнамаларында монғолдарды “шиунну” деп те атайды. Көне замандарда өз алдына тайпалық одақ құрып тұрған сәтте қытай мен сәнбилерден жеңіліс тапқан олар Алтай тауындағы айналасын биік шоқылар қоршаған кең алқапты паналайды. Бұл жерді монғолдар “Ергенекон” деп атаған. Ергенекон аймағы өмір сүру жағынан шиуннуларға, яғни монғолдарға өте қолайлы мекен болды. Бұл өлкеге қоныстанған олар сол аймақтан өсіп-өніп, ұлғайып, іргелі елге айналады. Құтты мекені болған Ергенекон жерінде монғолдар алтын, күміс өңдеп, түрлі бұйымдар жасаумен айналысқан. Кейіннен, осы бір киелі мекен олардың алдағы тірліктеріне, халқының өсіп, ұлғаюына тарлық ететін болған соң, Ергенеконды тастап, басқа жаққа қоныс аударуға мәжбүр болады. Алғашқы шыққандардың бір бөлігі Бөрте-Чино мен Гао Маралдың соңынан еріп Қара-мүрен, яғни, Амур бойын жағалап,

⁵ Қазақ тарихы. Алматы, 1997. 38-б.

⁶ Лувсанданзан. Алтын шежіре (Шыңғыс хан қағанатының, көне түркі-монғол тайпаларының тарихы). Алматы: Өнер, 1998. 14-15-б.б.

шығысқа кетсе, қалғандары Алтай тауының күнгеі етегіне түсіп, сонда ғұмыр кешеді.

Бірақ, олар бұл жерде өз тәуелсіздігін ұзақ ұстап тұра алмайды. Ақырында сол заманда атағы дәуірлеп тұрған Жыужән хандығының құрамына кіріп, олардың боданына айналады. Ергенекондағы кәсіптерін жалғастырып, жыужөндықтарға алтын мен күмістен, темір мен мыстан түрлі бұйымдар, қару-жарақтар жасайды.

Оларды кейде “Сыр халқы” деп атаған. Ал “Сыр” деген сөз көне түркі тілінде түрлі металдың құпиясын білетіндер, яғни кен өндірушілер деген мағына береді⁷.

Кейбір деректерде осы сыр халқының, яғни монғолдардың саны өсіп, ұлғайып, қуаты толысқан шақта бөрінің басы бейнеленген байрағын көтеріп, жеке хандық болып бөлініп шығатындығы әңгімеленеді.

Осы тұрғыдан келгенде монғолдардың шығу тегіне байланысты аңыздар түркілердің арғы тарихына ұқсас өрі тамырлас екенін аңғару қиын емес.

Сөзіміздің басында ғұндар түркілердің арғы тегі деген болатынбыз. Сол ғұндар бірлестігін көрші мемлекет талқандап, көрі-жасына, еркек-әйеліне қарамай түгелімен қырып салады. Тек бір тоғыз жасар бала ғана аман қалады. Бірақ, қатыгез жау әскері оның қол-аяғын шауып, саздаққа тастап кетеді. Бір қаншық қасқыр оның жатқан жеріне үнемі ет әкеп беріп жүреді. Сол етті жеп, бала да аман қалады. Кейіннен ол жаңағы бөрінің қаншығымен жақындасып, оны жүкті қылады. Мұны естіген дұшпандары баламен қоса қасқырды да өлтірмек болады. Ал бөрінің қаншығы Алтай тауы жаққа қашып барып, сол арада ешқандай жау кіре алмайтын биік шоқылардың тасасына тығылып, сол жерде он бала табады. Солардың бірі – Ашына. Ашына – түріктердің арғы тегі, қасқырдың ұрпағы. Ол өзінің қасқырдан таралғандығын ұмытпас үшін қақпасына бөрінің басы алтынмен бейнеленген байрақ іліп қояды екен. Осыған байланысты түріктердің арғы тегін бөріден тарататындығы жайында айтылатын бірнеше аңыздардың бар екені рас. Енді сөзіміз нақты, дәлелді болу үшін соларға тоқтала кетейік.

Сақ, ғұн заманында Мөде өзінің екі қызына жапан түзден сарай салдырып береді. Олар қасқырмен будандасады. Содан шин түріктері тараған екен дейтін аңыз бар.

⁷ Сағғараұлы Қ. Алғы сөз. Түріктер, жыужөндар. Алматы: Санат, 1999. 6-б.

Келесі бір аңызда суға тастаған баланы Бөрте-шине (бөрі) асырап, күллі түркі елі содан тарапты делінеді.

Бумын қаған әскерінің туындағы белгі — қасқыр бейнесі болған. Бертінгі “Оғыз-наме” дастанындағы Оғыз хан әскерін көк бөрінің бастауы, оны ұран санап, кие тұтуы да тегін емес. Ендеше, мұндағы қасқыр — тотем.

Тіпті, кешегі Сүйінбай ақынның:

Бөрі басы — ұраным
 Бөрілі менің байрағым.
 Бөрілі байрақ көтерсе,
 Қозып кетер қайдағым, —

деп ұрандап, Көк бөріні жырға қосуы арғы тегін ұмытпаудың нышаны болар.

Осы бір маңызы зор деректердің өзінен-ақ, көне әдебиет көгіндегі көк бөрі тұлғасы түркілер мен монғолдарға ортақ екенін аңғару қиын емес. Сондықтан осы қос халық өздерінің арғы тегін бөріден таратып, оған ерекше құрметпен қараған.

Міне, осы секілді қасқыр жайындағы салыстырмалы дерек көздеріне сүйене отырып, түркі-монғол халықтары арасында туындаған бөріге қатысты мифтердің көпшілігі Түркі қағанатына дейін туып, қалыптасқан деп тұжырымдауға болады. Сонымен қатар, Бөрте-Чиноның өмір сүрген дәуірі мен аталған мифтердің оқиға желісі бір кезеңге сәйкес келуі тарихи шындықтың сол уақытқа сайма-сай келгендігін айқындай түседі.

Ертедегі Вей патшалығы түріктердің арғы аталарына, яғни, ғұндар бірлестігіне шабуыл жасап, оларды талқандағаннан кейін, Ашына бес жүз үйлі жанды ертіп, Жу-жуға қашып барып, Алтын тауды мекендеп, онда темір өңдеумен айналысады. Ол таудың сыртқы көрінісі дулығаға ұқсайды. Дулығаны “тужио” деп атаған. Кейіннен осы “тужио” сөзі халықтық атауға ие болғаны баршамызға мәлім⁸. Себебі, қытай деректерінде түріктерді — “тужио”, кейде “түкю” деп те атайды. Дәл осындай пікірді Шәкәрім Құдайбердиев те өз шежіресінде жазып қалдырған⁹.

Жоғарыда аталған Алтын тау дегені сірә, Ергенекон тауы болса керек. Өйткені, көне монғолдар да сол

⁸ Сонда. 3-б.

⁹ Құдайбердіұлы Ш. Түрік, қырғыз-қазақ, һәм хандар шежіресі. Алматы: Қазақстан, Санға, 1991. 9-11-б.б.

жерге барып, дәл сондай кәсіппен шұғылданған. Кезінде Шәкәрім “Түрік-қазақ һәм хандар шежіресінде” Ергенекон, Бөрте-Чино жөніндегі мифтер мен аңыздарға талдау жасап, өзіндік көзқарасын білдірген болатын¹⁰.

Ғұндар мемлекеті ыдырағаннан кейін Алтай тауының айналасындағы Ергенекон жерін мекендеген түркі-монғол халықтарының ұсталық жағынан ғана емес, рухани-мәдени жағынан да ерекше даму үстінде болғанын көреміз. Өздерінің құтты мекені болған Ергенекон аймағын жырға қосып, кейінгі ұрпаққа әдеби-мәдени мұра ретінде қалдыруы сол кезеңде өмір сүрген түркі-монғол халықтарының рухани дүниелерге оң көзқараспен қарағандығын байқатады. Бұл жерде біз белгілі ғалым Н.Келімбетовтің зерттеулеріне сүйене отырып, “Ергенекон” дастанын көне түркі-монғол дәуірінен қалған әдеби ескерткіш ретінде бағалаймыз. Енді, сол “Ергенекон” дастанына тоқталайық.

“Ергенекон” дастаны ғұндар бірлестігі ыдырағаннан кейін Алтай өңірінде түркілер мен монғолдардың бірлесіп өмір сүрген уақытында дүниеге келген тарихи-әдеби туынды. Сонымен қатар, бұл дастан – Түрік қағанаты құрылғанға дейінгі уақытта, түркі-монғол халықтарының арғы ата-тегін аңыз-әпсаналар бойынша жыр еткен ежелгі ауыз әдебиеті үлгілерінің бірі.

Көне түркілерге қатысты айтылатын кейбір аңыздар, әпсаналар осы “Ергенекон” дастанында да ұшырасып отырады.

Енді осы жайттарды нақтылай түсу үшін дастанның мазмұнына қысқаша тоқталайық.

Көне дәуірлерде Көк Түріктердің елін Иль деген хан басқарыпты. Оның кезінде түркі елі аса қуатты, атақ-даңқы асқар таулардан асып тұрған екен. Бірақ, көрші елдің әміршісі түркілерге тұтқиылдан соғыс ашады. Кескілескен ұрыс басталған сәтте жау әскері қаша жөнеледі. Бұл олардың алдын-ала ойластырған әдіс-айласы болса керек. Ал түркілер артынан қуа береді. Алайда жау әскері өздеріне ыңғайлы жерге келгенде жалт бұрылып, түркілерге қайта шабуыл жасайды.

Осы кезде түркілерді қоршап алған дұшпандары оларды қырып-жойып, тірі қалғандарын тұтқындап әкетеді.

Осы бір жойқында аман қалған Ильханның баласы Қаян мен оның жиені Тоғыз әйелдерімен тұтқыннан

¹⁰ Сонда, 9-11-б.б.

қашып шығады. Өздерінің ескі жұртына келіп, жайылып жүрген төрт түлік малдың әрқайсысынан бір-бір жұптан ғана алып, шөбі шүйгін, жайылымы бар, жанға жайлы мекен іздейді. Сөйтіп, арада біраз уақыт өткеннен кейін айналасын биік таулар қоршаған табиғаты тамаша жер тауып, сонда біржола тұрақтайды. Ол жерді “Ергенекон” деп атайды. Қаян мен Тоғуздың бұлай деп атауының өзінде ерекше мән бар сияқты. Бұл сөз “Ергене” және “Кон” деген екі түбірдің бірігуінен жасалған. “Ергене” сөзі — “тау белдеуі”, “Кон” — “Құлама жар” дегенді білдіреді.

Жер-көкті шарлап тапқан “Ергенекон” алабы оларға құтты қоныс болады. Қаян мен Тоғуздың зұлымдықтан қашып, ешқандай соғыс болмайтын, іздесе жау әскері таба алмайтын жанға рахат, малға қолайлы, шөбі шүйгін, мекен іздеуі араға көптеген ғасырлар салып, алдымен Қорқыт туралы аңыздарда, кейінірек Асан Қайғы бейнесінде көрініс табады.

Қорқыттың дүниені кезіп, өлімнен қашып, адамзат баласына өлмейтін өмір, мәңгілік мекен іздеуі ерте дәуірдегі оқиғаларды еске түсіреді.

Ал Асан Қайғының:

“Ай хан, мен айтпасам білмейсің,
Айтқаныма көнбейсің.
Тіл алсаң іздеп қоныс көр,
Желмая мініп жер шалсам,
Тапқан жерге ел көшір
Мұны неге білмейсің”¹¹, —

деп, Жәнібекке айтқан толғауында тарихи оқиғаның аңыз-әфсаналарға айналған сюжеттік желісін төл әдебиетіміздің төрінде тұрған жыраулар поэзиясынан байқауға болады.

Әрине, “Ергенекон” дастанына өзек болған негізгі идея халыққа құтты мекен, бақытты ғұмыр кешетін өлкені табу болатын.

Көне дәуірлерден бүгінге жеткен осы бір дастанда түркі-монғол тайпаларының сан ғасырлар аңсаған киелі аймағын тауып, сол жерден ұлғайып, өсіп, іргелі мемлекетке айналғаны жырланады. Тіпті, Ергенекон алабының өміршісі Бөрте Чиноның халықты өзіне қарата айтқан:

¹¹ Ай, заман-ай, заман-ай. (Бес ғасыр жырлайды). Алматы, 1991. 24-б.

“ — Уа, қасиетті Көк Бөрі ананың ер жүрек оғландары мен әулеті!” деген үндеу сөзі бертінгі Оғыз қағанының дүниенің төрт бөлігіне таратқан жарлығына ұқсас.

Айталық:

“Мен сендерге болдым Қаған,
Қолға алындар садақ, қалқан
Таңба бізге болсын бұян
Көк бөрі болсын ұран.
Темір найза болсын орман
Жүрсін түзі жосып құлан.
Ақсын дария толқындаған.
Күн — ту болсын, аспан — қорған”¹², —

деп келетін олең жолдары халықты ішкі бірлікке, татулыққа, сыртқы жауға, дұшпандарға бірігіп қарсы тұруға шақырады. Сондай-ақ, бұл сарын, тасқа қашалып түсірілген жазбаларда, яғни, “Күлтегін” жырында да кездеседі. Жырда Күлтегіннің:

Түркі бектері, халқы,
Мұны естіндер”, —

деп, үндеу сөз айтқаны “Ергенекон” дастанындағы Бөрте Чиноның сөзімен үндес. Бұл жырлардың бәрінің де идеясы бір. Ол — халықты ішкі бірлікке шақыру мәселесі.

Монғол ғалымы Д.Майдардың зерттеулеріне үңілсек, “Эргүне Хүн деген таудың арасында Нукуз, Қиян атты екі тайпа өмір сүріпті. Олар біртіндеп көбейіп, айналасы таумен қоршалған аумаққа сыймайтын болған соң, одан шығу үшін таудың темірлі бөлігіне от жағып, тоқсан көрікпен үрлеп, ерітіп, жол салып, сыртқа шығып, дала жайлап өмір сүруге көшіпті”¹³ деп келеді. Ал дәл осы аңыздың қазіргі Түркияны мекендеп отырған анадолы түріктерінің ғана емес, күллі түркі халықтарының арғы тегіне қатысты айтылуы да біраз нәрсені аңғартса керек. Ол жөнінде әдебиетші-ғалым Н.Келімбетов Түркия зерттеушісі А.Инанның еңбектеріне сілтеме жасай отырып, төмендегі дерек көздерін келтіреді. Бұл түркі-монғол дәуірінің әдеби-

¹² Оғыз нама /Құрастырған Г.Шмин, М.Ілегенов/. Пекин: Ұлттар баспасы, 1986.

¹³ Майдар Д. Чингиз хаан ба монголын их гүрэн /Ж.Шекен. Моңғолдың құпия шежіресінің фольклорлық-әдеби негіздері. Канд. дисс./ Уланбаатар. Шинжлех ухаан, техникийн мэдээллийнгов. 1990. 26-б.

мәдени мұрасы – “Ергенекон” дастанының бізге жеткен үзіндісі болса керек.

“Бір күні Ергенекон елінің әміршісі, кеменгері, алып батыры Бөрте Шене (бөрі) қарамағындағы халқын жинап алып, оларға үндеу сөз айтады: – Уа, қасиетті Көк Бөрі ананың ержүрек оғландары мен әулеті! Менің айтар сөзімді пайымда, жақсылып ұғып ал! Біздің ата-бабаларымызға қадым замандардан бері осы Ергенекон жері құтты мекен болған. Көк Тәңірі бізді қолдап, өстік, өндік, көбейдік. Бұл үшін киелі Ергенекон жеріне бәріміз бас иіп, тағзым етейік.

Әйтсе де біздің ұлы бабалар зираты жатқан қасиетті ата мекеніміз анау заңғар таулардың арғы жағында екенін ұмытпайық. Бір кезде бізге қорған болған асқар таулардың қоршауынан амалдап шығайық. Енді аттың басын ата жұртқа бұрайық. Табағаштарды жерімізден қуып шығарайық. Сөйтіп, кек қайтарайық!”¹⁴.

Бұл көне дастан жайында алғаш ғылыми-зерттеу жүргізген Н.Келімбетовтің еңбегін айрықша атаған жөн. Десек те, осы ғылыми зерттеу барысында көбінесе түрік ғалымдарының зерттеулерін қарап отырсақ, дастанның біз көрмеген кейбір қырлары, қызықты деректердің бар екеніне көз жеткізіп отырмыз.

“Ергенекон” дастанындағы бір қызық оқиға – Түркілер мен монғолдар таудың темірлі бөлігін ерітіп, бір қомды түйе өтетін жол салғаннан кейін көк жалды бөрінің пайда болуы.

Енді мәтіндегі үзіндіге назар аударайық: “Бир юкли деве чикасак денли иол болди. Сонра гек иелели бир Бозкурт чикти ортайа; нереден гелдиги билинмейен. Бозкурт иуруду; ардиндан Турк миллети. Ве Турклер, Бозкуртниц өндерлигинде, о кутсал иылинин кутсал айынин кутсал гунунде Ергенекондан чиктилар”¹⁵.

Енді осы бір үзіндіні тәржәмалап көрейік: “Атан түйе жүгімен шығатын жол болды. Осы кезде бір көк жалды, Көк бөрі ортаға шықты. Қайдан келгенін ешкім білмейді. Көк бөрі келіп, Түріктердің алдына қасқайып тұра қалды. Жолды сол көрсететінін Түріктер бірден түсінді. Көк бөрі жүріп кетті. Артында Түрік халқы. Осылайша Түріктер Көк бөрінің жол бастауымен құтты жылдың құтты айының құтты күнінде Ергенеконнан шықты”.

¹⁴ Келімбетов Н. Қазақ әдебиеті бастаулары. Алматы: Өнер, 1998. 50-51-б.б.

¹⁵ Nihal Atsiz. “Ayyildiz” gazemi. Istanbul

Біз бұл көне дастан жайындағы деректерді Н.Атсыз еңбектерінен кездестіріп отырмыз. Әйтсе де, түрік ғалымы Н.Атсыз дастандағы Көк бөрінің жол бастауы туралы деректі қайдан алғаны, кімге сілтеме жасағаны жөнінде ешнәрсе айтпаған. Демек, ғалымның келтірген дерек көздері түпнұсқаға біртабан жақын болуы да ғажап емес деп топшылауға болады. Әрине, бұл жердегі Көк бөрі тұлғасы біз үшін өте маңызды мәселелерді тудырып отыр. Өйткені, “Ергенекон” дастаны жөнінде зерттеу жүргізген белгілі ғалым Н.Келімбетовтің еңбектерінде көк жалды Көк бөрі және оның жол бастауы туралы әңгіме қозғалмайды. Ал, Н.Келімбетов “Ергенекон” дастанының мәтінін белгілі түрік ғалымы А.Инанның еңбектерінен алғаны жөнінде айтып өткен.

Десек те, Көк бөрі бейнесі өзге ғалымдардың “Ергенекон” жайында жазған зерттеулерінде еш кездеспейді. Міне, Н.Атсыз еңбегінде келтірілген деректің маңыздылығы осында жатыр.

Осы тұрғыдан келгенде көне түркі-монғол дәуірінен жеткен әдеби мұрада мифтік оқиғалардың суреттелуі, сюжеттік желісі бертінгі мұраларымызбен сабақтасып жатуында айрықша мән бар сияқты. “Оғыз-наме” дастаны көне түркі-монғол халықтарының эпикалық аңыздарының негізінде құрылғанға ұқсайды. Өйткені, “Оғыз-намедегі” Көк бөрінің пайда болуы туралы сюжет соның айқын дәлелі бола алады. Дастанда Көк Тәңірінің жіберген жәрдемшісі көктен түскен Көк бөрі Оғыздың әскеріне жол көрсетіп, тек жеңіске бастап отырады¹⁶. Тіпті Көк бөрінің:

“Ай, ай Оғуз!
Урум үстіне сен аттанар боласың!
Ай, ай Оғуз!
Қызметінде мен жүрер боламын!”, —

деуі Көк Тәңірінің Оғызға жіберген жәрдемшісі ретінде көрініс табады. Ал “Ергенекондағы” Көк бөрінің қасқайып тұрып, жол бастауы Оғыз-намемен үндес екені айқын.

Ергенекон дастанында Көк бөрінің қайдан келгенін ешкім білмейді. Ақырында түркілер оны Көк тәңірі тарапынан келген қорғаушы деп түсінеді. Сол арқылы таудың қоршауынан шығып, көздеген мақсаттарына жетеді.

¹⁶ Оғыз-наме. Мухаббат-наме, А, 1986, /Ә.Дербісалин, М.Жармұхамедұлы, Ө.Күмісбаев

Міне, осы бір тарихи, әдеби мұралардың өзінен Көк бөрі тұлғасының көрініс табуына қарап, көне түркі-монғол халықтарының Көк бөріні тотем санап, оны ерекше құрмет тұтқанын байқаймыз.

Зерттеуіміздің басында айтып өткеніміздей, өлемді билеген Шыңғыс қағанның Қаят тайпасынан шыққандығын, оның ата-салтын сақтап, әсіресе, басына іс түскенде жанын аман алып қалған Бұрхан Халдун тауына тағзым жасауды өсиет еткендігін “Монғолдың құпия шежіресінен” оқып білеміз¹⁷. Бұл деректің ғылыми зерттеуден алатын орны айрықша, өрі оны дәлелдей түсетіні анық. Мұндағы Бұрхан Халдун дегенін Ергенекон деп білеміз.

“Ергенекон” дастанының аяғында Бөрте Шененің сөзін күллі халық қолдап, қолпаштап, алыс сапарға өзірлік жасайды. Көштің биік таулардан шыға алмай тұйыққа тірелгені, сонда бір темірші ұстаның жетпіс түйенің терісінен үлкен көрік жасап, таудың темірлі бөлігіне көмір жағып ерітіп, жол салып өткені, туған жерге жеткені, төрт жүз жылдан кейін табғаштардан кек қайтарғаны, кейіннен “Түрік қағанаты” атты үлкен мемлекет құрғаны жырланады.

Міне, “Ергенекон” дастанының қысқаша мазмұны осындай. Бір өкініштісі, бұл дастан біздің заманымызға толығымен жетпеген. Әйтсе де, бұл көне мұраның кейбір сақталған үзінділері арқылы түркі-монғол халықтарының ата қонысы, арғы тегі бір, туысқан халық екенін аңғару қиын емес.

Сонымен ойымызды қорыта келгенде айтпағымыз, “Ергенекон” дастанын түркі-монғол халықтарының шыққан тегін аңыз-әпсаналар бойынша жырлайтын әдеби мұра ретінде бағалаймыз.

¹⁷ Монғолдың құпия шежіресі /Монғолшадан ауд. Сұлтаняұлы М./ А: Өнер, 1998. 50-51-б.

ТҮРКІ ДӘУІРІНДЕГІ ӘДЕБИЕТ

Алғашқы Түркі қағанатындағы әдебиет

Сактар мен ғұндардан кейін тарих сахнасына шығып, бүкі дүниені дүр сілкіндірген халық — ежелгі түркілер болды. Олар батысында Византия елімен, оңтүстігінде Персиямен, тіпті Үндістанмен, ал шығысында Қытаймен шектесіп жататын орасан үлкен мемлекет құрды. 545—ші ұлы Түркі мемлекеті осылайша өмірге келді. «Түркі мемлекетінің құрылуы бүкіл адамзат тарихында белгілі дәрежеде бетбұрыс кезені болды... Түркілердің қоғамдық өмірі мен әлеуметтік институттарының күрделі түрлері қайран қалдырады: ел, меншіктің сатылық жүйесі, шендер иерархиясы, әскери тәртіп, елшілік дәстүрі, сондайақ көрші отырған елдердің идеологиялық жүйелеріне қарсы қоятын, мұқият әзірленген дүниетанымның болғандығы таң қалдырды»¹, —деп жазады Л.Н.Гумилев.

Тек, құдіретті Күнге ғана, Көк аспанға ғана табынып, тағзым ететін Көк түркілер сол күннен бастап—ақ аспан түстес көк байрағын желбіретіп, алғаш рет өздерін ресми түрде бүкіл әлемге танытты.

Ұлы Түркі қағанатының шынайы шежіресі, таңғажайып тарихы бұдан он үш ғасыр бұрын қағазға емес, құлпытастарға қашап жазылған. Оны жазған Түркі қағанатының қабырғалы бектерінің бірі, өз дәуірінің кеменгер ойшылы, шешендік сөздің жүйрігі, ұлы Йоллығтегін еді. Бүкіл түркі елін егемендік пен азаттыққа, ерлік пен бірлікке үндейтін бұл дастандардың әрбір әрпі мәңгі өшпестей етіліп үлкен—үлкен құлпытастарға қашалып жазылған. Демек, бұл дастандар бұдан он үш ғасыр бұрын Түркі мемлекетінде болған

¹ Гумилев Л. Көне түркілер (ауд. Ә.Жұмабаев, П.Бейсенов). Алматы, 1994. 4-5-б.

сан қилы оқиғаларды бүгінгі күнге ешбір өзгеріссіз, айна—қатесіз күйінде жеткізіп отыр.

Ұлы Түркі қағанатын ешбір жау әскер күшімен жеңе алмағаны тарихта жақсы жазылған. Алайда жұдырықтай жұмылып отырған түркі елінің ішіне жау жағы ғасырлар бойы іріткі салып келді. Мұны істеген тағаш (Қытай) елі еді. Ақыры Ұлы Түркі қағанаты екіге бөлініп, бірі Шығыс түркі қағанаты, ал екіншісі Батыс түркі қағанаты деп аталып кетті.

Тасқа қашалып жазылған дастандардың бірі Түркі қағанатының бүкіл әлемді аузына қаратқан айбарлы да абыройлы дәуірін суреттеуден басталады. Мұнда исі түркінің басын қосып, қуатты мемлекет орнатқан Бумын қаған мен Істемі қаған барынша мадақталады:

Üzä kök täñri
asra jaýyz jir qylyntuqda
äkin ara kisi oýly qylynmys.
Kisi oýlynta üza äcüm aram
Bumyn qağan latami qağan olurmys.
Olurypan türk budbnyñ ilin tör(üs) in
Tuta birmis².

Түркі қағанатының әскери қолбасшысы Күлтегін батырға арналған дастаннан алынған. Бұл жырдың казакша жолма—жол аудармасы төмендегідей болып келеді:

Биікте көк тәңірі,
Төменде кара жер жаралғанда,
Екеуінің арасында адам баласы жаралған.
Адам баласы үстіне ата—тегім
Бумын қаған, Істемі қаған отырған.
Отырып, түркі халқының
Ел—жұртын қалыптастырған,
иелік еткен³.

Қытай елінің ханзадалары мен саудагерлері «сыйға» әкелген тарту-таралғыларға алтын мен жібекке, тағаштың ару қыздарына өзара таласқан түркі бектері арасында астыртын айкас басталды. Кейбіреулері түркі елі алдындағы парызын, ата-бабалар дәстүрін ұмытты. Елді біліксіз қағандар басқарды. «Билік пен байлыққа таласқан мұндай күрес жиырма жылға созылды. Ақыры ел ішіндегі

² Стеблева И.В. Поэзия тюрков VI-VIII в.в. Москва, 1965. стр. 74.

³ Йоллығтегін. Күлтегін (ауд. М.Жолдасбеков). Алматы, 1986. 44-б.

алауыздық 603 жылы ұлы мемлекеттің екіге бөлініп кетуімен тынды. Бірі – Батыс Түркі қағанаты. Бұған Орта Азия, Жоңғария және Шығыс Түркістанның бір бөлігі енді. Екіншісі – Шығыс Түркі қағанаты. Бұл негізінен Монғолия жеріне орналасқан еді»⁴.

Бумын қаған мен Істемі қаған қайтыс болған соң түркі елінің тағына дарынсыз қағандар отырғаны, халықты опасыз бектер мен әміршілер билегені тарихтан жақсы мәлім. Бұл жайында Түркі қағанаты тұсында, яғни, VIII ғасырда жазылған «Күлтегін» дастанында төмендегідей жыр жолдары бар.

Anta kirsä inisi äčisin tag
qylynmaduq ärinč
oŷly qaŷuŷ tag
qylynmaduq ärinč.
Biligsiz qaŷan olurmys ärinč
jablag qaŷan olurmys ärinč⁵.

Сонындағы інісі ағасындай болмады,
Ұлдары әкесіндей болмады,
Біліксіз қағандар отырған екен,
Жалтақ қағандар отырған екен⁶.

Бүкіл түркі елінің осылай берекесі қашып, құты кеткен күндердің бірінде Қара қаған құрылтай шақырды. Құрылтайда төніп келе жатқан Қытай қатері жөнінде айтылған ойпікірлер түгелдей дұрыс болып шықты. Әйтсе де, түркілер кешігіп қалған еді. Араға көп уақыт салмайақ, өзара іштей айтысып тартысып, қырық пышак болып жатқан түркі еліне күтпеген жерден сан мыңдаған қытай әскері басып кірді. Дайындықсыз жатқан түркі елі қапылыста қалды.

Міне бұдан кейін не болғанын біз «Күлтегін» жырынан оқып білеміз.

Табғаш елінің алдауына көнген Түркі қағанатының бектері өзара араздасып, елдің ішкі бірлігіне көп нұқсан келтірді. Елде алауыздық туды. Түркі қағанатының іргесі шайқала бастады. Мұны Йоллығтегін өзінің Күлтегін батырға арнаған жыр жолдарында мейлінше айқын көрсеткен:

Türk budun illäduk uŷuuny ydmys
qaŷanladuq qaŷanun jitürü ydmys

⁴Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники как источник как источник по истории Средней Азии. М. –Л., 1964. стр. 94.

⁵Стеблева И.В. Поэзия тюрков ИИИ в.в. Москва. 1965. стр.75.

⁶Йоллығтегін. Күлтегін (ауд. М.Жолдасбеков). Алматы, 1986. 45б.

Tabyaç budunuda bāgilitik ury oϗlyn qul bolty
silik qyz oϗlyn kün bolty⁷.

Түркі халқы елдігін жойды,
Қағандығынан айрылды;
Табғаш халқына бек ұлдары құл болды,
Пәк қыздары күң болды⁸.

Алайда тәкәлпар, әрі ержүрек түркі жұрты құлдықтың қорлығына көп шыдай алмады. Құлдықтан гөрі өлімнің өзі артық деп білді:

Türk budun ölürajin
urguϗyratajyn tir ärmis
joqadu baryr ärmis
Úza türk täñrisi
Türk yduq jiri suby anča timis
Türk budun joq bolmazun tijin
Budun bolnun tijin⁹.

Түркі халқы:

«Қырылайық, жойылайық», десті,
Ажалға жылжи бастады,
Көкте түркі тәңірісі,
Түркінің қасиетті жері, суы былай депті:
«Түркі халқы жойылмасын», дейді,
«Ел болсын», дейді¹⁰.

Бұдан кейін арада елу жыл өтті. Түркілер өз азаттығы үшін тынымсыз елу жыл бойы күресті. Ақыры жеңіске жетіп, өз алдына дербес, егеменді ел болды. Бірақ егемендікті сақтап қалу үшін түркілер тағы да жүздеген жылдар бойы азаттық күресін жүргізе берді.

Біз жоғарыда түркі елінің сан ғасырлық тарихын жыр еткен шежіредастандар туралы айттық. Бұл дастандар ғылым тілінде «Орхон жазба жәдігерліктері» деп аталады. Ал, біз жоғарыда жыр жолдарынан мысал келтірген дастан түркі елінің даңқты әскери қолбасшысы, Елтіріс қағанның кенже баласы Күлтегін батырдың

⁷ Стеблева И.В. Поэзия тюрков ИИИ в.в. Москва, 1965. стр. 75.

⁸ Йоллығтегін. Күлтегін (ауд. М.Жолдасбеков). Алматы, 1986. 45б.

⁹ Стеблева И.В. Поэзия тюрков ИИИ в.в. Москва. 1965. стр. 75.

¹⁰ Йоллығтегін. Күлтегін (ауд. М.Жолдасбеков). Алматы, 1986. 45б.

(684–731) ерлік істеріне арнап жазылған. Бұл дастан жазылған үлкен құлпытас Күлтегін батыр зиратының басына қойылған. Сондайақ, біз Күлтегін батырдың ағасы, түркі елінің көсемі Білге қаған және қағанның ақылгөй кеңесшісі, данышпан Тоныкөк қарт туралы жазылған тарихи дастандар хақында айтып отырмыз.

Жоғарыда аталған екі дастан да, дәлірек айтсақ, олар жазылған құлпытастар бір кездегі Ұлы Түркі қағанатының астанасы орналасқан қазіргі Монғолиядағы Орхон өзені бойынан – Көкшын деген жерден табылған.

Сонымен, Білге қаған, Күлтегін батыр және данышпан Тоныкөкке арналған бұл ескерткіштерді тапқан Сібірде айдауда жүрген швед офицері И.Т.Страленберг пен немістің белгілі ғалымы Д.Г.Мессершмидт еді. Бірақ бұдан сан ғасыр бұрын түркілер қолданған әріптердің қалай оқылатынын ешкім білмейтін болып шықты. Тасқа жазылған дастандардың мәтіні суретке түсіріліп, дүние жүзінің осы саладағы ең атақты лингвистмамандарына жіберілді. Ғалымдар әртүрлі болжамдар айтты. Біреулері оны көне фин жазуы десе, екіншілері ежелгі герман, үшіншілері скифславян, яки монғол жазулары деген пікір айтып жатты.

Скандинавия елдерінің ғалымдары бұл ескерткіштер жазуын «рунь», яғни «руна» жазуы деп атап кетті. Бұл сөздің қазақша мағынасы «сыры ашылмаған», «құпия» деген ұғымды білдіреді. Сол себепті жоғарыда аталған дастандар тілшімамандар арасында «руна жазуындағы жәдігерліктер» деп аталып кетті.

Ақыры 1893 жылы қарашаның 25і күні Дания Корольдік Ғылым академиясының мәжілісінде Вильгелм Томсен (1842–1927) әлемді дүр сілкіндірген ғылыми мәлімдеме жасады. Ғалым Орхон мен Енисей өзендері бойынан табылған ескерткіштердегі құпия жазуды оқудың кілтін ашқандығын хабарлады. Сондайақ бұл ескерткіштер түркі халықтарының тілінде жазылғанын мәлімдеді. Ғалымның ең алдымен оқыған сөздері «тәңірі» және «түркі» деген сөздер екен.

Дәл осы кезде академик В.В.Радлов та өз бетінше ізденіп, руна жазуының он беске жуық әрпін анықтап алған еді. Арада көп уақыт өтпейақ В.В.Радлов Орхон өзені бойынан табылған үлкен тастардағы мәтінді толық оқып, аудармасын жасап шықты. Бұрын ғылыми қауымға белгісіз болып келген көне түркі әріптерімен жазылған Орхон жәдігерліктерінің мәтінін оқу, зерттеу және басқа тілдерге тәржіма жасау ісіне кезінде В.В.Томсен, В.В.Радлов, Ю.Немет, Х.Н.Оркун, С.Е.Малов, И.В.Стеблева сияқты ғалымдар мол үлес қосты.

Ал, енді біз Түркі қағанаты жайындағы жоғарыда айтып келе жатқан тарихи оқиғаларға қайта оралайық. Сонымен, түркілер елу жылға созылған бодандықтан құтылып, егемендігін алды.

Енді түркі мемлекетінің тағына кім отыруы тиіс деген мәселе

тұрды, түркілерде таққа мұрагерлік жөніндегі заң болды, ол бойынша тақты ағасы інісіне, ал жиені нағашысына (сатылап жоғарылау) мұра етіп қалдырып отырған. Қытайлықтар бұл тәртіпті көңілге қонбайды деп санап, түркі істеріне араласып, оны тіпті елемеген. Түркілер ескі заңдарын да қалпына келтірді, сол бойынша Қапаған қаған болды. Алайда ол қытай мәдениетінің ықпалын өз басынан өткергенді, сондықтан тақты жиені Могилянға емес, өз ұлы Фугюге бергені өзі үшін жақсы болар деп есептеді. Заңды ашық түрде бұзуға болмайтынын білген ол «кіші хан» (шадтан жоғары) деген шен тағайындап, оны өзінің ұлына бұйыртты, ал жиенін Батыс қағанатының шады етіп қойды, әрі оған неғұрлым қатерлі соғыс міндеттерін өз бетінше шешуді тапсырды. Бұған қарағанда ол өз жиенінің қаза табуына қарсы болмаған тәрізді.

Қапаған 716 ж. көктемде өз жиенінің данққа бөленгенін қызғанып, тоғыз оғыз қарсы әскерін өзі бастап шықты. Күлтегін қосыны, хан ордасы, яғни Қапаған ханның әйелдері мен балаларын қорғауға қалдырылды¹¹.

Осы қолайлы сәтті күтіп тұрған карлұқтар түркілер ордасына оқыстан шабуыл жасап, оларды құртып жібермек болды. Әйтсе де Күлтегін батыр карлұқтарды тасталқан етіп жеңіп, өзін данққа бөледі.

Ал, Қапаған қаған басқарған түркі әскері 716 жылы Тол өзені бойында Байырку тайпасын күйретті. Алайда бұл қуаныш ұзаққа бармады. «Бірақ осы арада тарихқа мынандай бір оқиға кірігіп кетті: жеңістен кейін үйіне қайтып келе жатқан қаған өзінің күзетінен ұзап, жалғыз өзі ойға бата орманнан өтіп бара жатты. Тек не дерсін, дәл осы орманда талқандалған байыркулықтар жасырынып жүрсе керек. Жалғыз салт аттыны көрген олар сол арада бас салып, оны атынан аударып түсірген де, өлтіре салған. Қағанның басы қытай елшісіне жеткізілген, ал елші оны Чаньаньге жөнелткен. Қағанаттағы көтеріліс пен Тан империясы арасындағы байланыс, міне, осылай ашылды.

...Қаған өлген соң мұрагерлік туралы мәселе туды. Қапаған тақты иеленушіге Күшікхан, яғни «кіші хан» деген құрметті атақ беріліп, үлкен ұлын өзі тағайындаған еді. Түркілердің ескі заңы бойынша мұрагерлік Могилянға тиісті еді, ал елдің іс жүзіндегі көсемі батыр Күлтегін болды.

Күлтегін әскери төңкеріс жасады: ол өзі қорғаған қонысқа өзі шабуылдады. Қолбасшылық қызмет орнындағы оның мирасқоры Алп Эльэтмиш көтерілісшілер жағына шығып кетіп, мұның өзі олардың жеңіске жетуін қамтамасыз етті. Күшікхан мен

¹¹ Гумилев Л. Көне түріктер (ауд. Ә.Жұмабаев, П.Бейсенов). Алматы, 1994. 284-313-б.

Қапағанның кеңесшілері түгел өлтірілді... Қапаған ұрпағының өрбу сызығы осылайша кесіліп қалды.

Күлтегін ескі заңды бұзбады, қаған атағын қабылдамады, сөйтіп, таққа «Білге қаған» деген құрметті атақпен өз ағасы Могилянды отырғызды. Білге таққа өзінің сіңірген енбегімен көтерілмегенін және өзі інісінің қолындағы қуыршақ екенін білді. Сондықтан Білге Күлтегінді әскерлердің әміршісі, яғни қағанаттың нақты қожасы етіп тағайынды. Барлық ақсүйектілердің арасынан тек жалғыз дана Тоныкөк қана, яғни жана қағанның қайын атасы ғана аман қалды»¹².

Бұл тарихи оқиғалар Йоллығтегіннің тасқа қашап жазылған дастандарында мүлде айтылмайды. Өйткені «Күлтегін» жыры, «Тоныкөк» жыры өткен дәуірден нақты мәлімет беруге арналған ресми тарих емес. Бұлар тарихи деректерге негізделген көркем туынды болып табылады.

Соның өзінде Л.Н.Гумилев Орхон жазба ескерткіштерін «Көк түріктердің өздері туралы жазған шежіресі» деп біледі¹³.

Сөйтіп, «Күлтегін» және «Тоныкөк» жырларында әдейі айтылмай қалған тарихи оқиғаларды таныпбілу арқылы ғана осы аталған дастандардың шын мәнін, құпия сырын пайымдай аламыз. «Күлтегін» жырының басты идеясы Күлтегін батырды Түркі қағанатының құдіретті тұлғасы етіп көрсету. Ал, Қапаған қаған жөніндегі шындықты айтудың өзі Күлтегіннің беделіне нұқсан келтірер еді. «Күлтегін» жырының авторын қатты қызықтыратын нәрсе Түркі қағанатында болып жатқан сан алуан тарихи оқиғалар емес, «іші — ассыз, сырты — тонсыз, бейшара, мүсәпір халықты» Күлтегін батыр қалайша дәулетті, бақытты еткенін көркем сөз арқылы жеткізу болып табылады. Күлтегін батыр өзі туралы:

Öltäçi budunyū tigrig igitim.

Jalaŋ budunyū tonlyū

čyūaŋ budunyū bai qyltym

az budunyū üküš qyltym¹⁴.

Өлімші халықты тірілттім,

Жалаңаш халықты тонды.

Кедей халықты бай қылдым,

Аз халықты көп қылдым, — дейді¹⁵.

¹² Сонда. 313-314-б.

¹³ Сонда. 328-б.

¹⁴ Стеблева И.В. Поэзия тюрков VIII в.в. Москва, 1965. 80б.

¹⁵ Йоллығтегін. Күлтегін (ауд. М.Жолдасбеков). Алматы, 1986. 50-б.

Сонымен, көне түркілердің ежелгі шынайы тарихы мен тасқа қашап жазылған дастандарды өзара салыстыра отырып, Күлтегін және Тоныкөк жәдігерліктері жынама шежіре емес, сол дәуірдің өзіне тән поэзиялық дәстүрімен жазылған әдебиет үлгілері деген түйін жасаймыз.

Әрине, көркемдік дәрежесі мейлінше жоғары, шешендік сөздері мол, көріктеу құралдары айшықты болып келетін «Күлтегін» және «Тоныкөк» сияқты ғажайып дастандардың ғайыптан, өзіненөзі өмірге келуі мүмкін емес. Демек, бұл дастандарды жазған Йоллығтегін өзінен бұрынғы түркі поэзиясының көркем сөз дәстүрін жақсы менгерген акын. Басқаша айтсақ, Йоллығтегін сақтар мен ғұндар дәуірінің «Алып Ер Тонға», «Оғыз қаған», «Аттила», «Шу», «Көк бөрі», «Ергенекон» сияқты дастандарды үлгі тұтқан. Бұл жәйтті, әсіресе, осы екі дәуір дастандары арасындағы бірқатар көркемдік ұқсастықтардан аңғаруға болады. Ғұндар дәуірінің ауыз әдебиетінде қолданылған көріктеу құралдары, қанатты сөздер, мақалмәтелдер кейде Орхон жазба жәдігерліктерінде де қайталанып отырады.

Ежелгі түркі жұртында қалың қол бастап, халқын сыртқы жаудан қорғаған дарабоз батырлары қайтыс болғанда бүкіл ел болып күніреніп, аза тұтып, жүрек тебіренерліктей қасіретті жоқтау жырларын айтатын дәстүр болған. Бір адамның қайғысы бүкіл елдің қайғысына айналған. Сол арқылы ел қорғаудың киелі, қасиетті іс екенін күллі қауымға жария етілген. Бұл жәйтті сақтардың ауыз әдебиеті үлгісі болып табылатын «Алып Ер Тонғаны жоқтау» өлеңінен көруге болады:

Ulşip egen bõrleyü
Yirtin yaka urlayu
Sikrip üni yurlayu
Sigtap kõi õrtülür¹⁶.

Бөрідей ерлер ұлысты,
Бақырып жаға жұлысты.
Дауыс салып жырлады,
Суалды көзі жылады¹⁷.

Бұл жырда Алып Ер Тонға қазасына байланысты ер азаматтардың өз жағаларын жыртып, бөрідей ұлып жылағаны айтылады. Тіпті, жылапсықтаудан, ауыр қайғықасіреттен адамдардың көздері көрмей қалады.

¹⁶ *Divanu Lugat-it-türk tercemesi (ceviren: Besim Ataiay). CI/Ankara, 1985. 189-б.*

¹⁷ Махмуд Қашқари. Түрік сөздігі. I т., (ауд. А.Егеубай). А., 1997. 226-б.

Мұнда ақын ажал қасіретінің ауырлығын нақты түрде жеткізу үшін «бөрідей ұлысты», «жаға жұлысты», «көзі суалды» деген сияқты тұрақты сөз тіркестерін ұтымды пайдалана білген. Алып Ер Тонғаны жоқтауды ежелгі дәуір ақыны білгір сөз зергері ретінде мейлінше тереңдете түскен. Бұл жоқтаудың ел қорғаған батырдың өлімі «іші өртеді», «жараны тырнады», «өткенді іздеді» деген сияқты тұрақты сөз тіркестерін ұтымды қолдану арқылы шебер жеткізген:

Könğüm için örtedi
Yetmiş yaşığ kartadi
Keçmiş üdhük irtedi
Tün kün keçap irtelür¹⁸.

Көңілім ішті өртеді,
Тырнады біткен жараны,
Өткен күнді (уақытты) іздеді,
Күнтүн кешіп сұрады¹⁹.

Түркі қағанатының әскери қолбасшысы Күлтегін батыр қайтыс болғанда да күллі көк түркілер жұрты шексіз қайғыға батады. Ауыр қасіреттен аспан айналып жерге түскендей болады. Бүкіл ел болып аза тұтқан сәттегі жоқтау сөздерін ақын Йоллығтегін төмендегідей жыр жолдары арқылы жеткізген:

Inim Kül tigin kargäk bolty
Özim saqyntym.
Kögür közim körmäz täg.
Bilir biligim bilmez täg bolty²⁰.

Інім Күлтегін қаза болды,
Өзім қайғырдым.
Көрер көзім көрместей,
Білгір ақылым білместей болды.

Қалай болған күнде де тарихта ерлік дәуірі деп аталған ғұндар заманының ауыз әдебиеті Күлтегін, Білге қаған сияқты батырлар бейнесін жасауға өзіндік ықпаләсерін тигізді. Әсіресе, батырдың мінген тұлпарын, асынған қаружарағын, сүйген жарын, сағынған

¹⁸ *Divanı Lügat-it-türk tercemesi (ceviren: Besim Ataiay). C1/Ankara, 1985. 245-6.*

¹⁹ Махмуд Қашқари. Түрік сөздігі. I т., (ауд. А.Егеубай). А., 1997. 290-6.

²⁰ Бұдан әрі мысалдардың түпнұсқасы мен аудармасы И.В.Стеблева зерттеуі мен "Йоллығтегін" жинағынан алынды.

елін, туған жердің табиғатын суреттеу тұрғысынан ғұндар заманының эпосы бертін келе қалыптасқан Түркі қағанаты дәуірінің жазба әдебиеті үшін үлгіөнеге болды.

«Күлтегін», «Тоныкөк» жырларының көркемдік және жанрлық ерекшеліктеріне тоқталып өтелік. Сол арқылы ғана көк түркілер дәуірінің ғажайып туындылары «Күлтегін», «Тоныкөк» жырларының өзінен кейінгі кезеңдерде қазақ ауыз әдебиетінде туындаған батырлық жырлардың қалыптасуына қаншалықты терең әсер еткенін пайымдауға болады.

Орхон жәдігерліктерінің жанрлық ерекшеліктері туралы соңғы кезге дейін өзара қарамақайшы екі түрлі көзқарас орын алып келді. Бірі Күлтегін және Тоныкөк жәдігерліктері көркем әдебиетке, соның ішінде, поэзияға ешбір қатысы жоқ, Түркі қағанатының дәлмедәл жазылған тарихы деп қарады. Екіншісі руна жазуындағы бұл жәдігерліктерді поэзиялық туындыға тән барлық белгілері бар, ежелгі түркілердің өзіндік әдеби дәстүріне негізделген көркем туынды деп таныды. Бұл екі түрлі көзқарас ұзақ жылдар бойы әдебиетшілер, тілшілер, тарихшылар, т.б. арасында алуан түрлі пікір таластарын тудырып келді. Ал, қазір Күлтегін және Тоныкөк жәдігерліктері көркем туынды екеніне ешкім күдіктенбейді. Орхон жәдігерліктерден поэзия, ерлік жыры деп алғаш бағалаған ғалымдардың бірі академикжазушы М.Әуезов болды. Ол руна жазуындағы жәдігерліктердің мазмұны мен сипаты туралы айта келіп, былай деп жазды: «Олардың мазмұнында эпостық баяндау сазы басым, аңыздың көркемдік түрі де соған орайлас. Күлтегін, Тоныкөк немесе Суджа жазуларында қанша адам, қанша ерлік бейнеленген десенізші?! Оларда әр алуан рулар мен тайпалардың кескілескен шайқастарының, соғыс суреттерінің, батырлар ерлігінің, жорықтардың шежіресі бар. Тіпті сол жазулардың бірталайында Күлтегіннің ежелгі жырлардағыдай жеңілуді білмейтін батыр болғандығы баяндалады. Ол жазуларда хронологиялық тәртіп те бар. Күлтегіннің он алты жастан қырық жеті жасында дейін, яғни өлгенге дейінгі өміріндегі ерлік қимылдары баян етіледі. Мұнда батырдың жас шағынан бастап, өмірінің ақырына дейінгі ерліктерін жырлайтын батырлық дастандардың сюжеттік құрылысында ұқсастық бар»²¹.

Орхон жазба жәдігерліктерін көне түркі тілінен қазақ тіліне аударып, олардың бертін келе қазақтың батырлық жырларына жасаған ықпаләсерін зерттеген ғалым М.Жолдасбеков болды.

Бұл жазба жәдігерліктер өзінің мазмұны мен пішіні жағынан ғана емес, ырғаққа, яки ритмге — үннің жүйелі, мерзімді, мөлшерлі қайталануына негізделуі тұрғысынан да поэзиялық сипатқа ие

²¹ Әуезов М. Шығармалары. 12 томдық. 11-т. А., 1969. 136-б.

екенін И. В. Стеблева дәлелдеп шықты. Ол Орхон жәдігерліктерінің өлшемі әрі буын, әрі екпін екенін, ырғақ пен шумақ, тармақ пен бунақ сол буын мен екпінге негізделетінін айтты. Мұндай пікірдің теориялық және практикалық мәні зор еді.

Міне, осы тұрғыдан алып карағанда, көне түркі жырының дыбыстық құрылысы ерекше назар аударады. Дәлірек айтсақ, көне түркі жырының дыбыстық құрылысы қалай болғанын айқынырақ таныпбілу үшін осы Орхон жәдігерліктерінің біріне, айталық, Күлтегіннің үлкен және кіші жазуларына әдеби талдау жасап көрейік. Өленде бірыңғай дауыссыз дыбыстардың қайталанып қиысуы, яғни аллитерация жырдағы үндестікті, мәнерлілікті күшейте түсетінін ежелгі түркі сөз зергерлері жақсы түсініп, бұл әдісті шебер меңгергені анық. Мәселен, «Күлтегін» жырының авторы әдеби тілге дауыс ырғағы түгіл, тіпті дыбыс қайталаулар арқылы әжептәуір ажар беруге болатынын сезген секілді:

Qurgys quruyan otuz tatar
Qytan tataby qop jaуу armis
Qayum qayan bunča...
Qurg artuq(y jit)i joly sulamis.

Қырғыз, құрықан, отыз татар,
Қытай татабы бәрі жау еді.
Әкем қаған осынша (жауға)
Қырық жеті рет аттанды.

Ежелгі түркі поэзиясында осылайша бірыңғай дауыссыз дыбыстардың («Q» «Қ») қайталанып отыруы арқылы жырдың ішкі мәнерлілігін арттыра түскен. Мұның өзі ежелгі түркі тілінің үндестік заңына да сәйкес келеді.

Қарсыласқан дұшпанға,
Қайраты асқан алаштан.
Қараман ханды білмейді,
Қыз Назымға таласқан.

«Күлтегін» жырында бірыңғай дауыссыз дыбыстары қатар тұрып қайталанатын екі сөз өлең жолының басында да, ортасында да, соңында да тұрып қиыса берді. Мысалы, Күлтегін ескерткішінің кіші жазуында мынадай жыр жолдары жиі кездеседі:

Sučig sabuḡa jymšaq arturyp
Ukus turk budun oltig

(Тәтті сөз, асыл қазынасына алданып,
Түркі халқы қырылды).

Бұл жыр жолдарында дауыссыз дыбыстардан басталатын екі сөз (Suçig sabuğa «Сүчиг сабына») жол басында қайталанып тұр. Дәл осындай мысалды «Күлтегін» жәдігерлігінің үлкен жазуынан да оқып көруге болады:

Qaғum qaған susi borti tag armis
Jaуsy qoғ tag armis
(Әкем қағанның әскері бөрідей бопты,
Жаулары қойдай бопты).

Мұнда дауыссыз дыбыстан басталатын екі сөз («Qaғum qaған» «Қағум қаған») жол басында қайталанып, өзара қиысып тұр.

Сондайақ, дауыссыз дыбыстан басталатын сөздер өлең жолының ортасында да ұшыраса береді. Бұған «Күлтегін» жырынан бір жол өленді мысалға келтірейік:

Olodka qul qullyу bolmus arti
(Ол кезде күлкүлді болған еді).

Бұл жыр жолында бірынғай дауыссыз дыбыстардан («Q» «K») басталатын екі сөз («qul qullyу» «қул қуллығ») өлең жолының ортасында тұрып, жырдың үндестігін арттыра түскен. Ежелгі түркі поэзиясында аллитерация жасалатын сөздер өлең жолының соңында да болуы ықтимал. «Күлтегін» жырында мынандай жыр жолдары бар:

Turk amty budun baғlar
Vodka korigma baғlar
(Түркі халқының қазіргі бектері
Таққа кіріптар бектер).

Өлең жолының соңында дауыссыз дыбыстардан («B» «B») басталып, екі жолда да қайталанатын сөздер («baғlar» «бектер») жыр үндестігін күшейтіп тұр. Бұл сияқты аллитерация жасалатын сөздердің өлең жолының соңында тұруы казактың батырлық жырларында да жиі ұшырайды. Мәселен, «Ер Қосай» жырына назар аударайық:

Атамнан қалған зұлфұқар,
Бабамнан қалған зұлфұқар.

Сондайақ өлең жолдарында кейде бірнеше сөз немесе барлық сөз аллитерация арқылы өзара қиысып тұрады:

taŋri topasinta tutyr
jogari kotarmus
(Тәңірі төбесіне ұстап,
Жоғары көтерген екен).

Жырдың бірінші жолындағы үш сөз («taŋri» «тәңірі», «topasinta» «төбесіне», «tutyr» «ұстап») де өзара үндесіп өленнің мәнерлілігін арттырып тұр.

Ежелгі түркі поэзиясында осылайша бір немесе бірнеше сөздің аллитерация арқылы өзара үндесіп келуі жиі ұшырайды:

Kogur kozim kogmaz tag
Bilir biligim bilmaz tag bolty
(Көрер көзім көрместей
Білгір ақылым білместей болды).

Бұл жырдың бірінші жолындағы барлық сөздер («kogur» «көрер», «kozim» «көзім», «kogmaz» «көрместей») өзара дауыссыз дыбыстардың қайталануы арқылы үндесіп тұр. Ал, екінші жолдағы үш сөз («bilir» «білгір», «biligim» «ақылым», «bilmaz» «білместей») де өзара қиысу арқылы байланысқан.

Орхон жәдігерліктеріндегі ұйқастың өзіндік ерекшеліктері бар. Қалай болған күнде де өлеңге қойылатын негізгі шарттардың бірі тармақтағы сөз соңының үндестігі, дыбыстас естілуі болып табылады. Ежелгі түркі жырындағы ұйқас – екпінді және екпінсіз буындар үйлесімінің біркелкі қайталануы. Мысалы, «Күлтегін» жырында мынадай өлең жолдары бар:

Adu bilga kisig
Adu alp kisig jorytmaz armis.
Bir kisi jaŋyysar oyuşy buduny
Bisükiŋa tiga qydmaz armiş.

Ақылды кісілерді
Батыл кісілерді (табғаш) қозғай алған жоқ.
(Егер) бір кісі алданса да, (онда) руы, халқы
Тұқымына дейін қалмас еді.

«Күлтегін» жырында ұшырасатын ұйқас сөздер, түптеп келгенде, соңғы бунақтағы дыбыстардың өзара үндестігі, яғни аллитерация жасалуы болып табылады. Мысалы:

Bagilig ury oyluŋ qut bolty
silik quz oyluŋ kün bolty.
(Бек ұлдарын күл болды,
Пәк қыздарын күн болды).

Осында үндестік, ұйқас туғызып тұрған элемент «болты» («болды») деген сөз ғана емес, сонымен бірге «күл» және «күн» деген сөздердегі «к» және «к» дыбыстары да екенін аңғару қиын болмаса керек.

Жырдың мазмұнына нәр беріп, сыртқы түрін ажарландыра түсу үшін «Күлтегін» және «Тоныкөк» жырларында теңеу, метафора, аллегория, гипербола, эпитет, қанатты сөздер, мақалмәтелдер жиі қолданылады.

«Күлтегін» жырында шындықты пернелеп айту, яғни оқиғаны аллегориялық әдіспен жеткізетін тұстары да аз емес:

balyqdaqu taуuqmys taуdaqu inmis
tirilip jatmis ar bolmys
(Қаладағылар өрлепті,
Таудағылар індепті).

Осы екі жол жыр арқылы автор ел іші астанкестен аласапыран болып кеткенін оқырманға пернелеп жеткізіп отыр.

Ал, енді «Күлтегін» жырының авторы Йоллығтегін Түркі қанағатының күшқуаты артты, жері барынша кеңіді, ел тұрмысы түзелді дегенді төмендегідей етіп суреттейді:

Ol ödkä qul qullyu bolmys arti
kūŋ kūŋlig bolmys arti
Inisi ačisin bilmaz arti
oуly qaŋyn bilmaz arti

Ол шақта күлкүлді болған еді,
Күнкүнді болған еді.
Інісі ағасын білмес еді,
Ұлы әкесін білмес еді.

Сондайақ, Орхон жазуларында суреттеліп отырған көріністерді тағы да ажарландырып, құбылта түсу үшін оны соған ұқсас өзге затқа балау әдісін, яғни метафораны шебер қолданады. Мұндай метафораларға «Тоныкөк» жыры да бай:

Jaуumyz tagira učuq tag arti
biz šag artimiz.

(Жауымыз тегіс жыртқыш күстай еді.
Біз жемтік едік).

Түркі қағанаты тарихында Тоныкөк тұлғасы ерекше орын алады. Ол Елтеріс қаған, Бөгі қаған, Қапаған қаған және Білге қағандарға кеңесші болған. Тоныкөк ел қамын ойлаған ақылгөй, дана қарт. Өзі туралы оның: «Ақыл иесі, сөз иесі мен болдым» деп айтқаны шындық еді.

Түркі қанағатына төрт жағынан жау қаптағанда Тоныкөк ақылкенесімен де, тапқыр сөзімен де, батырлық істерімен де қағандарға көмектесіп отырады.

Tün udymaty
Küntüs olurmaty
qyzyl qanym ötkti
qara tarım jügürti.
Isig küçig batrim ök
ban özüuzun jalmag jama yt(t)ym oq.

Түнде ұйықтамадым,
Күндіз отырмадым.
Қызыл қанымды төктім.
Қара терімді ағыздым.
Күшқуатымды аямадым.
Мен өзім ұзақ жорықтарға да бастадым.

Бір қызығы, VIII ғасырда өмір сүріп, Елтеріс пен Білге қағандардың кеңесшісі болған осы Тоныкөктің тарихи бейнесі араға мың жыл салып барып, Абылай ханның кеңесшісі Бұқар жырау (XVIII ғасыр) бейнесінде дәлмедәл қайталанған сияқты. Елтеріс қағанға әрі ақылкеңес беріп, әрі әскерін басқарып жүрген Тоныкөк сияқты Бұқар жырау да Абылай ханға ұдайы кеңес айтып отырады, әрі хан жасақтарымен бірге жауға қарсы күреске шығады.

Кемеңгер Тоныкөктің философиялық ойпікірлері Бұқар жыраудың дидактикалықшешендік сөз үлгісіндегі толғауларымен астасып жатады. Тоныкөк Түркі қағанатын сақтап қалу үшін ең алдымен елдің ішкі бірлігі қажет екендігін пернелеп, астарлап, нақылөсиет айту арқылы жеткізеді:

Juiqa ariklig toplayaly uřuz armis
Jinçga ariklig üzgali uřuz
Juiqa qalin bolsar toplayalyq alp armis

Jinçga joıan bolsar üzgölük alp armis
 Жұканы бүктеу онай,
 Жінішкені үзу онай.
 Жұқа қалындаса, (оны тек) алып бүктейді,
 Жінішке жуанаса, (оны тек) алып үзеді.

Түркі қағанатының іштей берік болып тұруына қағанмен бірге ақылгөй Тоныкөктің де себепші болғанын автор жырда қайтақайта айтып отырады:

Sab ança ydmys.
 Azquña türk budun joryjur armis.
 Qaıaçy alp armis
 Aıyuuısy bilga armis.
 Сөзді былай жіберді,
 Азғана түркі халқы көшпелі еді,
 Қағаны алып еді,
 Ақылгөйі білгір еді.

Ежелгі түркі поэзиясындағы кейбір сөз тіркестері перифраз секілді болып келеді. Мәселен, Орхон жазбаларында Йоллығтегін «адамдар» деп айтудың орнына «елжұрт», «адамзат ұлдары» деген сөз тіркестерін жиі қолданады.

Türk qara qamuı budun ança timis
 Ilig budun artim
 Iim amty qany
 Kamka ilig qazıanııman tir armis.
 Күллі түркі халқы былай десті:
 «Елді халық едім,
 Елім қазір қайда,
 Кімге елжұрт іздермін?»

Ежелгі түркі поэзиясында айтар ойды нақты, қысқа түрде, әрі бейнелі етіп жеткізу үшін қолданылатын кейбір сөз тіркестері мақалмәтел сияқты естіледі. Мәселен, Күлтегін ескерткішінде төмендегідей жыр жолдары бар:

Yrag arsar jablag aıy birur
 Jaıuq arsar adgi aıy birur tir

(Жырақ болса, жаман сыйлық берер,
 Жақын болса, жақсы сыйлық берер)

Немесе:

Аңуқ тосуқ омазсап
 Бір тодар аңуқ омазсап
 (Аштықта тоқтықты түсінбейсін,
 Бір тойсаң, аштықты түсінбейсін).

«Күлтегін» мен «Тоныкөк» жырларына тән тағы бір сипат — бұл жырлардың кіріспесінде және қорытынды бөлімдерінде лепті үнмен мәнерлеп ғибрат айту, көтеріңкі сарынмен үндеу тастап, асқақтап сөйлеу сияқты эмфатикалық дауыс ырғағы басым болады. Мұның өзі оқырманның сезімін жандандырып, оны тез әсерлендіру үшін жасалғанын аңғару қиын емес. Мәселен, қарт данышпан Тоныкөктің бүкіл түркі еліне қарата айтқан мына бір монологы бұған толық дәлел болса керек:

Мен, білге Тоныкөкпін,
 Алтын қойнауын асып келдік
 Ертіс өзенін кешіп келдік
 Көп (екен) деп неге қашамыз?!
 Азбыз деп неге қорқамыз?!

Орхон жазба жәдігерліктерінің композициялық құрылысының өзіндік ерекшеліктері бар. Бұл ескерткіштер сол дәуірдің әдеби дәстүріне байланысты болса керек. Біз әңгіме етіп отырған «Күлтегін» және «Тоныкөк» жырлары өз заманының белгілі бір әдеби талаптарына сәйкес жазылғаны мәлім.

Тасқа қашап түсірілген бұл жазулардың әрбір руналық жолында, яғни құлпытастағы әрбір қатар жазуда бір емес, бірнеше сөйлем бар. Дәлірек айтсақ, ұзыннанұзақ етіп құлпытасқа бедерлеп жазылған руналық бір жол жазудың өзі бір ғана ойды білдіруге арналған бірнеше сөйлемнен, яғни бір топтамаға, циклға қамтылған сөйлемдерден тұрады. Мұнда автордың оқырманға айтпақ болған негізгі ойы әдеттегідей бір сөйлемнен екіншісіне емес, бір циклдан екінші циклға беріліп жатады. Бір цикл көлемі жағынан руналық жазудың бір жолына шамалас болып келеді.

«Күлтегін» (кіші жазу) жыры әрқайсысы өз алдына дербес, әрі сюжеттік жағынан бірбірімен тығыз байланысты сегіз циклдан тұрады. Әрбір цикл мазмұны жағынан бірбір хикая болып келеді. Оның бірінші циклы қағанның өз халқына қарата айтқан үндеуі; екінші циклы Түркі қағанаты жерінің кендігін суреттейді; үшінші цикл түркілердің әскери жорықтарын хикая етеді; төртінші цикл — көршілес тағаш халқының қастандық әрекеттері туралы әңгіме; бесінші цикл — тағаштармен қатынасу түркілерге ажал қатерін

төндіретіні жайында хикая; алтыншы цикл түркі халқының көреген емес екенін өкінішпен жырлауға арналған; жетінші цикл – түркі халқының даңқын көкке көтерген Білге қаған екендігі жөнінде айтылған жыр; сегізінші цикл осы ескерткішжырды жазуға себеп болған жәйттерді баяндауға арналған.

Ежелгі түркі поэзиясына тән дәстүр бойынша, осындай әрбір циклдың өзі міндетті түрде мынадай үш элементтен тұратын болған: 1. Оқиғаның басталуы; 2. Сол оқиға желісінің біртіндеп ұлғая түсуі; 3. Осы циклда айтылуға тиісті ойпікірдің түйіні. Мәселен, «Күлтегін» (кіші жазу) жырының екінші циклы Түркі қағанаты жерінің ұланғайыр кен екендігін суреттеуге арналған.

Міне, осы екінші топтаманың алғашқы үш жолы оқиғаның басталуы – Білге қағанның қол астындағы халыққа қарата айтқан үндеу сөзі болып келеді:

Togus oγuz bagkari quduny
 By sabymyn adgüti asid
 Qatyudy tuηla.
 (Тоғыз оғыз бектері, халқы,
 Бұл сөзімді мұқият тында,
 Терең ұқ).

Екінші топтаманың бұдан кейінгі төрт жол өлені жырда айтылып отырған оқиғаның өрістей түскені болып табылады. Бұл төрт жол Түркі қағанаты жерінің кендігін суреттеуге арналған:

Igarü kün toγsyq(q)a
 Birgarü kün ortusyηru
 Quryuγaru kün batsquηa
 Juyyaru tün ortusyηaru
 (Ілгері күн шығысында,
 Он жақта күн ортасында,
 Кейін күн батысында,
 Сол жақта түн ортасында).

Екінші топтаманың сонындағы екі жол жыр осы циклдың түйіні болып табылады. Мұнда түркі елінің халқы көп екені айтылады:

Anta içraki budun qop ma (ηa kögur
 anç)a budun qop itdim.
 (Осының ішіндегі халықтың бәрі маған қарайды.
 Халықты осыншама көбейттім).

Сөйтіп, «Күлтегін» (кіші жазу) жырында сегіз цикл, яғни сегіз

хикая бар. Әрбір циклдың өзі үш элементтен (оқиғаның басталуы, өрістеп ұлғаюы, түйіні) тұрады.

Енді Күлтегін ескерткішінің үлкен жазуы мәтінінің композициялық құрылысына талдау жасап көрейік. Үлкен жазудағы Күлтегін жыры көлемі жағынан 428 өлең жолынан тұрады. Мұның өзі құлпытастағы руналық жазу бойынша есептегенде ұзыннанұзақ 53 қатар жазу болып шығады. Бұл жырдың ерекшелігі, ол бірбіріне толық дербес тұрған алты хикаядан, яғни алты оқиғадан құралған деуге болады. Бірінші хикая – түркі халқының ұлы атабабалары туралы; екінші хикая – түркілердің табағаштардың бағындырып алғаны жөнінде; үшінші хикая Елтеріс қағанды сипаттауға арналған; төртінші хикая – Қапаған қаған туралы; бесінші хикая Білге қағанды жыр еткен; алтыншы хикая – Күлтегін туралы жыр. Түркі халқының атабабалары ұлы адамдар болғанын жырлауға арналған бірінші төртінші жолдарын толық қамтиды.

Бірінші хикая төрт циклдан тұрады. Бірінші циклда түркі халқының үстіне билік жүргізу үшін бір кезде Білге қағанның атабабалары отырғаны жырланады; екінші цикл – Білге қағанның атабабалары жасаған әскери жорықтары туралы; үшінші цикл – түркі халқының арғы ататегінің адамгершілік қасиеттері жоғары болғаны жайында; төртінші цикл Білге қағанның атабабаларын жоқтап жылауға арналған. Мұнда да әрбір цикл өз ішіне міндетті түрде үш элементті қамтиды – бастаушы (орысша «зачин»), осы циклдағы оқиғаның өрістеуі және түйіні.

Бірінші хикаяның бірінші топтамасына талдау жасап көрейік:

1. Осы циклдың басталуы үш жол өлеңнен тұрады. Мұнда жер мен көктің және адамның жаралуы туралы әңгіме болады:

za kök täñti
Asra jayyz jir qylyntuqda
Akin ara kisi oǵly qylynmys.
(Биікте Көк тәңірі,
Төменде қара жер жаралғанда,
Екеуінің арасында адам баласы жаралған).

2. Циклдың екінші бөлімінде оқиға өрістей түседі: Білге қағанның атабабасы адам баласы үстіне билік жүргізу үшін отырғаны екі жол өлеңде айтылады:

Kisi oǵlynta üzä äcüm aram
Bumyn qağan İatamı qağan olurmys.
(Адам баласы үстіне ататегім
Бумын қаған, Істемі қаған отырған).

3. Осы циклдың қорытынды бөлімінде екі жол өленде Білге қағанның ататегінің билік жүргізуі бүкіл түркі халқы үшін игілік әкелгені баяндалады:

Olurypan türk budunyı ilin tög(üs) in
tuta birmis iti birmis
(Отырып, түркі халқының елжұртын
Қалыптастырған, иелік еткен).

Бірінші хикаяның алғашқы циклы осымен аяқталады. Бұл хикаяның қалған екінші, үшінші және төртінші циклдарының композициялық құрылысы да дәл осы үлгіде болып келеді.

Ал, енді осы «Күлтегін» (үлкен жазу) жырының мазмұны жағынан аса қызықты, композициялық құрылысы зор шеберлікпен жасалғаны — алтыншы хикаясы.

Күлтегін ескерткішінің (үлкен жазу) алтыншы хикаясын Күлтегін батырдың жауынгерлік жорықтары жөнінде жазылған ғажайып жырдастан деуге болады. Алтыншы хикая он үш топтамадан тұрады.

Міне, осы алтыншы хикаяның бірінші циклы Күлтегіннің әскери қызметінің алғашқы сәттері қалай болғанын суреттеуден басталады. Бұл циклдың басталуы он жастағы бала жігітке Күлтегін деген ерлік есім қалай берілгенін төрт жол жырда баяндап береді. Сосын оқиға желісі ұлғайып, Күлтегіннің туған жер үшін жүргізген қанды шайқастары (он жол өленде) көрсетіледі. Ал, циклдың қорытынды бөлімінде (бір жол жыр) Күлтегіннің теңдесі жоқ жеңістері жыр болады:

Isig küđig birur
Bunča torüg qazıanur
İnim Kül tigin
özinča kargak bolty.
İsin-küşin berip,
Oсыншама ел жинап,
İnim Kүлтегін
Өзі қайтыс болды.

Бұдан кейін оқиға желісі ұлғая түсіп, Күлтегін батырдың туған жері үшін ерлікпен шайқасқаны көрсетіледі. Батыр соғдыларға және табғаштарға қарсы қан майданға шығады. Күлтегін он жасында ер атанады:

On jaşda Umai tag ögim qatun qutyıa
inim Kültigin ar at bulıty.

(Он жаста Ұмай текті шешемнің бағына
Інім Күлтегін ер атанды).

Бұдан кейінгі жолдарда Күлтегіннің соғдыларға қарсы күресі, табғаштың бес мың әскерімен болған соғысы жыр болады. Мұнда «Күлтегін жауға жалғыз ұмтылды» деген сөз бар. Ол жауды жеңіп, қаруларын қолға түсіреді. Сонымен, алтыншы хикаяның екінші топтамасында Күлтегіннің туған жері үшін жүргізген қанды шайқастары жырланады. Ал, топтаманың қорытынды бөлімінде Күлтегіннің теңдесі жоқ жеңістері зор мақтанышпен айтылған, соның нәтижесінде түркі елі өзінің егемендігін алып, дербес халық болғандығы баяндалады:

il jama il bolty
budun jama budun bolty.
(Еліміз қайта ел болды,
Халқымыз қайта халық болды).

«Күлтегін» жырының бұдан кейінгі хикаялары түркілердің түргеш, соғды, оғыз, т.б. қарсы соғысы Күлтегіннің тайсалмай сол қанды майдандарға ұлық Еркін, Құшы, Тұтық, аздардың елтебері сияқты жауларымен жекпе-жек арпалысы суреттеледі. Жырда Күлтегін түркі елінің «төрт бұрышындағы» барлық жауды жеңіп, елде тыныштық, бейбіт өмір орнатады. Күлтегін түркі халқын тәуелсіз етті, байлыққа кенелтті деген пікір айтылады. Жырдың басты идеясы – түркі халқын ауыз бірлікке, сыртқы жауға қарсы ұйымдасқан күреске, ата-баба жолын берік ұстауға шақыру болып табылады.

Автор түркі халқы ата-баба дәстүрін берік ұстанған кездерінде ешкімге тәуелсіз, жақсы өмір сүргенін жырлай келіп, ол жолдан тайып, дұшпаннан алданған сәттерінде:

Бек ұлдары – күл болды,
Пәк қыздары – күн болды, -

дейді.

Жыр соңында Күлтегін өлгенде бүкіл түркі халқы қатты қайғырып, аза тұтқаны, оны жоқтап жерлеу салтанатына әлемнің төрт бұрышынан көп елшілер, батырлар, тас қашайтын шеберлер, таңбашылар (мөр иесі), бектер, т.б. келгені айтылады. Күлтегін батырды жерлеуге татаб елінен келгендерді УдарСенгун, табғаш қағанынан ІсиіЛікен бастап келді. Күнбатыстағы Соғды, Бершекер, Бұхар ұлыстарының халқынан НенСенгун, Тархан ұлы, «он оқ» елі мен түргеш қағаннан Макраш таңбашы және

Оғыз Білге таңбашы, қырғыз Тардуш Чур Күлтегінді жерлеуге катысканы жырда зор шеберлікпен баяндалған.

Орхон жазба жәдігерліктері ішінде «Тоңыкөк» жыры ерекше орын алады. Бұл жырдың авторы бөлек, оны Тоңыкөктің өзі жазған деген болжам бар.

Әйтсе де бұл жыр өзінің жазылу стилі, көркемдік тәсілдері, композициялық құрылымы, идеялық мазмұны жағынан «Күлтегін» жырына өтемөте ұқсас. Әсіресе, композициялық құрылымы топтамалар мен элементтердің атқаратын қызметі құдды Күлтегін жырындағыдай болып келеді.

Әрине, «Тоңыкөк» жырының сюжеті, оқиғалары басқаша екені даусыз. Мұндағы басты қаһарман қағанның кеңесшісі Тоңыкөк. Егер «Күлтегін» жырында түркі елінің белгілі бір соғыстағы жеңісіне себеп болған негізгі нәрсе Күлтегін батырдың ерлігі деп көрсетілсе, ал «Тоңыкөк» жырында автор дәл сол жолғы шайқаста жеңіске Тоңыкөктің ақылайласы арқасында ғана жеттік деп көрсетеді. Бұл жырдың басты қаһарманы батыр емес, бүкіл түркі елінің дана қарты, тіпті Білге қаған мен Күлтегіннің әкесі Елтеріс қағанға да кезінде ақылгөй болған Тоңыкөк қарт. Сондықтан бұл жырда уағызәсиет, нақыл сөздер көбірек ұшырасады. «Тоңыкөк» жыры да көлемді. Ол 313 өлең жолынан тұрады. Мұның өзі құлпытаста 62 руналық жазу жолына сыйып тұр. Жырдың жалпы оқиға желісін зерттеушілер он төрт хикаяға бөліп қарастырады. «Күлтегін» жырындағы секілді мұнда да әрбір цикл үш элементтен: оқиғаның басталуы, оқиға желісінің өрістеуі және қорытынды бөлімнен тұрады.

Бірінші циклда түркі халқының табағаштарға байланысты бағынышты болып қалу тарихы, екіншіде аман қалған түркілердің бас қосып бірігуі, үшіншіде сол біріккен халықты басқаратын қаған сайлаудың қиын болғандығы, қаған сайлаудағы Тоңыкөктің зор роль атқарғаны; төртіншіде Елтерісті қаған етіп жариялағаны; ел ішіндегі тыныштыққа сырттан қатер төне бастағаны; бесіншіде оғыздардан тыңшы келіп, олар түркі елін шаппақ болып жатқаны; алтыншыда түркі халқының жауларымен күрестің қиындығы және осы қиындықты жеңудегі Тоңыкөктің рөлі; жетіншіде оғыздармен болған соғыс туралы, сегізінші циклдан бастап, он үшінші циклға дейін түркілердің түрлі тайпалармен жүргізген қиянкескі соғыстары жыр етіп баяндалады.

«Тоңыкөк» жырының ең соңғы он төртінші топтамасы бүкіл жырдың қорытындысы сияқты. Мұнда түркілердің өз елі, жері үшін жүргізген соғыстарын атапатап айтады да, соның бәрінде түркілердің жеңіске жеткенін, сол жеңістер өзіненөзі келмегені, оған Тоңыкөк өзінің ақылкенесімен, ерлік істерімен қыруар үлес қосқаны сөз зергерлеріне ғана тән зор шеберлікпен суреттеледі.

Бұл жырда түркі елінің сан қырлы өмірінде Тоныкөктің тарихи рөлі ерекше атап айтылады. Тоныкөк ескерткіші ежелгі түркі поэзиясына тән әдеби дәстүрде көріктеу құралдары, тілі, композициясы, т.б. жағынан зор шеберлікпен жазылған жырдастан болып табылады.

Түркі қағанатының есімі мәшһүр әскери қолбасшысы, даңқты батыры Күлтегіннің он алты жастан бастап, қырық жеті жасына дейін, яғни өлгенге дейінгі ерлік істері эпостық сарынмен жырланады. Күлтегін тарихи адам болса да жырда ол бейне бір аңыз қаһарманындай ешқашан жеңілуді білмейтін батыр ретінде көрсетілген.

«Күлтегін» жыры тарихи фактілер тізбегі емес, ежелден еркіндік ансаған түркі халқының бақытты өмір жайындағы арманқиялын, тәуелсіздік үшін ғасырлар бойы жүргізіп келген ерлік күресін, кескілескен шайқастарда қол бастаған хас батырларын жыр еткен батырлық эпосының алғашқы үлгілері деп танығанымыз жөн сияқты.

Түркі халқын сыртқы жаудан қорғау үшін «түн ұйықтамай, күндіз отырмай», тыным таппай жүрген Күлтегіннің қанды шайқастардағы ең жақын көмекшісі, оның мінген тұлпары болып көрінеді. «Ер қанаты ат» екені «Күлтегін» жырында да айтылады. Қанды шайқастарда Күлтегін батыр өзінің жеңіске жетуінің бір себебі астындағы тұлпары деп біледі.

Күлтегін сан түрлі шайқастарда әртүрлі сәйгүлік аттарға мініп, қан майданға шығады. Небір тұлпарлар Күлтегіннің мінісіне шыдамай, бірінен соң бірі құлап жатады. Мұның өзі батырдың қыруар күшқуат иесі екенін аңғартып тұрған сияқты. Күлтегіннің жекпежекке түсетін қарсыласы неғұрлым күшті, айбарлы болса, батырдың майданға мінетін сәйгүлігі де соғұрлым жүйрік, даңқты болып келеді. Күлтегін өзінен бұрын талай рет ерлік көрсеткен алып батырлардың арғымақ аттарына мініп шығады. Мәселен, Күлтегін жиырма бір жасында жаудың ең мықты батырының бірі Чача Сеңүнмен шайқасады. Сонда ол Тадықын чурдын Боз атына мініп келеді. Бұл көрініс «Күлтегін» жырында айшықталып берілген:

Bir otuz jaşuŋa
Saça saŋünka süŋüşdimiz.

Aŋ ilki Tadyqyn Çuŋuŋ
boz (atyŋ binip tagdi.

Ol at ahta) ölti.

Жиырма бір жасында,
Чача Сеңүнмен айкастық,
Ең ілкі Тадықын чурдын,

Боз атына мініп шапты,
Ол ат сонда өлді.

Батыр бұдан кейін де талайталай жаумен шайқасып, солардың әрқайсысында әртүрлі алыптардың тұлпарына мініп шайқасқа шығады. Бәрінде де ол жеңіп отырады. Өйткені батырдың майданға мінген арғымақ аты қаһарманның бойындағы асыптасып тұрған шексіз күшқуатқа сай келеді.

«Күлтегін» жырында Түргеш елімен болған соғыс кең көлемде жырланған деуге болады. Бұл соғысқа Күлтегін әскері Інжу өзенінен өтіп барады. Мұнда автор Күлтегін әскерінің «аты арық, жемі жоқ еді» дейді. Бұларға қарсы шыққан жау «қорқынышты кісілер, алып кісілер болатын». Күлтегін шағын қолмен оларға қарсы барды. Жойқын соғыс ашты. Жаудан жасқанбады. Өйткені Күлтегіннің мінгені Алып Шалшы ақ ат болатын:

Alp Salçy aq atyn binip tagmis
Qara türgis budunyü
Anta ölürmış almıs
Алып Шалшы ақ атқа мініп шауыпты.
Баршасы түргеш халқының
Сол жерде өлім тауыпты.

Бұдан кейін жырда түркілердің қарлықтармен болған соғысы баяндалады. Тамағ шыңында болған осы шайқаста қарлықтарды қырып салады. Өйткені Алып Шалшы ақ ат бәрінен де жүйрік, бәрінен де тегеурінді еді.

Күлтегін талай рет Азман ақ атына мініп, жауды шапқанда да ұдайы жеңіске жетіп отырады:

Kül tigin Azman aqyü binip tagdi sançdy.
Süsin sançdymyz ilin altymyz.
(Күлтегін Азман ағын мініп,
шапты, талқандады.
Әскерін жеңдік, елін алдық).

Сөйтіп, «Күлтегін» жырында шығарманың басты қаһармандарының бірі ретінде батырдың жорыққа мінетін сәйгүлік аттары бейнеленген. Күлтегін соғысқа мінген Боз ат пен Торы ат, Алып шалшы мен Азман арғымақтар туралы Йоллығтегін сүйсіне жырлайды. Түркі қағанатының әскери қолбасшысы мінген сан түрлі сәйгүліктер туралы оқи отырып, қазақтың батырлық жырларындағы «әр аяғы келідей, он екі құлаш Шұбар» тұлпарды, «бір өзі он екі биені еміп өскен ат Ғиратты», «бір күн шапса

айшылық жолды алатын Байшұбарды» еске түсіреміз.

Сонымен, Орхон жазба жәдігерліктері – «Күлтегін» және «Тоныкөк» жырлары өзінің идеялық мазмұны, композициялық құрылысы, көркемдік бейнеленуі жағынан қазақтың ерлік пен елдікті жырлаған қаһармандық жырларының алғашқы үлгілері болып табылады.

ОҒЫЗ-ҚЫПШАҚ ЗАМАНЫНДАҒЫ ӘДЕБИЕТ

Оғыздар мемлекетінің ресми түрде тарих сахнасына шығуы IX ғасыр болып саналғанымен, одақты құраған тайпалар тарихы туралы деректер VI–VII ғасырлардан басталады. Оғыз және қыпшақ тайпаларының тегі бір, тілі туыс, тарихы ортақ, қонысы аралас, әдеби-мәдени дәстүрлері бір-бірімен тығыз байланысты. Тарихи дәуірлерде қос тайпаның бірінің орнын бірі басып, бір территорияны кезек билеген кезеңдері де болған. Бір-бірімен өзектес, сабақтас қос туынды – “Оғызнама” дастаны мен “Қорқыт ата кітабының” желісі оғыз-қыпшақтардың тайпалық кезеңінен бастау алып, олардың бірітұтас мемлекетке айналғаннан кейінгі тарихының қилы кезеңдерін қоса қамтыған. Ел өмірінің көркем шежіресі іспетгі қос туындымен қатар дәуірдің дара перзенті Әбу Насыр әл-Фараби шығармашылығы және “Кодекс куманикус” деген атпен әйгілі қыпшақ тілінің сөздігі осы кезең мәдениетінің жемісі болып табылады. Ескерте кететін бір жайт, “Оғызнама” дастаны мен “Қорқыт ата кітабы” бұған дейінгі әдебиет тарихына қатысты еңбектерде ежелгі дәуір әдебиетіне тән туындылар ретінде қарастырылатын. Бірақ бұл шығармалардың дүниеге келу мерзімі мен хатқа түсу кезеңі арасындағы алшақтық оларды аталған дәуір әдебиетіне телуге мүмкіндік бермейді. Шығарылу және хатқа түсу процесі аралығында пайда болған шығарма мазмұнындағы елеулі өзгерістер жөнінде де осыны айтуға болады. Сондықтан бірдей тілдік ортада, бір әдеби дәстүр аясында дүниеге келген “Оғызнама” дастаны мен “Қорқыт ата кітабы” дербес қарастыруды қажет етеді. Бұл туындылар орыс тілді әдебиет зерттеушілері тарапынан “оғыздардың батырлық эпостары” деп аталып жүргенімен, олардың оғыз-қыпшақ тайпаларына ортақ мұра екендігі Ә.Марғұлан еңбектерінде-ақ айтыла бастаған болатын²². Белгілі ғалым Н.Келімбетов “Қорқыт ата кітабына” “оғыз-қыпшақ дәуірінің ғажайып әдеби ескерткіші” ретінде анықтама берген²³. Сөз болып отырған қос туындыға қоса алдыңғы

²² Марғұлан Ә. Қорқыт : аңыз және ақиқат // Қорқыт ата. Энциклопедия. А., 1999.

²³ Келімбетов Н. Қазақ әдебиеті бастаулары. А., 1998. 98-б.

зерттеу еңбектерінде Ислам дәуіріндегі әдебиет аясында қаралып келген Фараби шығармашылығы ғұламаның өмір сүрген мерзімі, шыққан тегі, өскен ортасы, тәлім алған әдеби дәстүрі жөнінен қыпшақ әдебиетімен сабақтасады. Жазылған мерзіміне жүгініп, Алтын Орда дәуіріне телінген “Кодекс куманикус” еңбегі де қыпшақ мәдениетінің төл туындысы болып табылады. Осы және жоғарыда айтылған өзге де ерекшеліктер аталған кезең әдебиетін “Оғыз-қыпшақ дәуірінің әдебиеті” деген ортақ атаумен біріктіруге негіз болып отыр.

Аталмыш дәуірдегі әдеби мұралар ішіндегі ең көп зерттелгені — “Қорқыт ата кітабы”. “Деректік сипаты бар, жекелеген зерттеулік мәні бар әйтеуір Қорқытқа тікелей қатысты еңбектердің ұзындығы қазір 800-ден асып түседі екен”²⁴ деген мәліметті белгілі фольклортанушы Ш.Ыбыраев 1999 жылы келтірген болса, бұл көрсеткіштің қазір көтеріле түскеніне күмән жоқ. “Қорқыт ата кітабын” зерттеуге толымды үлес қосқан қазақ әдебиеттанушылары қатарында М.Әуезов, Ә.Марғұлан, Е.Ысмайылов, Б.Кенжебаев, Ә.Қоңыратбаев, А.Жұбанов, Х.Сүйіншәлиев, Н. Келімбетов, С.Қаскабасов, Р.Бердібай, Ш.Ыбыраев секілді көрнекті зерттеушілерді атауға болады. Дүниежүзілік деңгейдегі зерттеулерге арқау болған көлемді де кең өрісті туынды түркі халықтары әдебиетінде терең із қалдыруымен ерекшеленеді.

Осы орайдағы түйінді мәселелердің бірі әрі тарихи тұлға, әрі аңыздық кейіпкер ретінде көрінетін Қорқыттың өмір сүрген кезеңін анықтаумен байланысты болып отыр. Қорқыт жырларының көпшілігі IX-XI ғасырлардағы оғыз-қыпшақ мемлекетінде өткен оқиғаларды суреттейтіндігіне орай зерттеушілер арасында Қорқытты осы дәуір өкілі деп қабылдаушылар саны едәуір. Ал түркі әлеміндегі Қорқыт жайлы тұңғыш зерттеулердің бірінің авторы Ә.Марғұлан “ұлы жыраулардың ең ескі дәуірдегі ұлы ұстазы” Қорқыттың өмір сүрген кезеңін VII-VIII ғасырлар деп белгілейді²⁵. Ғалым келтірген Әбілғазы Баһадүр шежіресінде: “Қорқыт Аббас халифасының кезінде (VII-VIII) болған адам. Қорқыттың туып-өскен жері Сырдарияның жағасы” деген дерек бар. Осы еңбекте сонымен қатар Инал Қайы ханның өз кеңесшісі Қорқытты Мұхаммед пайғамбарға елшілікке жіберіп, сол арқылы ислам дінін қабылдағаны туралы айтылады. Бұл мәліметте көрсетілген мерзім VII ғасырдың бірінші жартысына сай келеді. Дегенмен Қорқыт тұлғасының жинақтық образ екендігі, ол жайындағы аңыздық, шежірелік сипаттағы мәліметтердің талас тудырмайтын ақиқат

²⁴ Ыбыраев Ш. Қорқыт және шаманизм // Қорқыт ата. Энциклопедия. А., 1999. 581-б.

²⁵ Марғұлан Ә. Қорқыт: аңыз және ақиқат // Қорқыт ата. Энциклопедия. А., 1999. 49-б.

еместігі белгілі. Мұндай күрделі мәселелер тек шығарма мазмұнына түбегейлі талдау жасау арқылы ғана шешіледі. Көрнекті фольклор зерттеушісі С.Қасқабасовтың: “Қорқыт туралы фольклорлық шығармалар, соның ішінде оның өлімге дауа іздегені туралы сюжет те ерте кезде, дәлірек айтқанда Түрік қағанаты тұсында белгілі болған және кейін бірнеше түркі халқына жайылып кеткен деуге болады. Башқұрт, түрікпен, әзірбайжан, қазақ елдерінің фольклорындағы Қорқыт бейнесі соның айғағы”²⁶ деген пікірі осы тұста орайлы.

Оғыздардың батырлық эпосы “Қорқыт ата кітабының” поэтикасы жөнінде толымды зерттеу жасаған Ш.Ыбыраевтың пікірінше, Қорқыт VIII ғасыр ішінде өмір сүрген²⁷.

X ғасырдағы араб географы Истахридін “Түріктер арасынан бұрын өткен екі данышпанның бірі” ретінде Қорқытты атағанына тоқтала келіп, әдебиет зерттеушісі М.Айтқазыұлы: “Біз бұл жерде “бұрын” деген сөзге көңіл аударуымыз керек. “Бұрын” деген кемінде үш ғасыр араға салып келетін сөз” деп жазады. Өзге де тарихи деректерге талдау жасаған автор “Қорқыттың жасаған шағы шамамен алғанда VI-VII ғасырларға барады” деп тұжырымдайды²⁸. Осы тақылеттес пікір айтқан С.Мұқтарұлының: “Қорқыт өмір сүрген кезенді VII ғасырдан ары жылжытсақ, Қорқыт таза аңыз болып шығады. Бері жылжытсақ, оғыз болады”²⁹ деген сөзіне орай көрнекті ғалым Т.Қоңыратбаевтың: “Мәселені бұлай қою VII ғасырдың арғы жағы мифтік сана, бергі жағы тарихи сана деген жаңсақ ұғымға саяды. Мұндай екі түрлі таным сатыларының түйіскен тұсы нақты бір уақыт пен кеңістік кесіндісі – ғасырмен өлшенбесе керек”³⁰ деген ескертуі де біраз мәселенің бетін ашады.

“Қорқыт ата кітабына” енген жыр оқиғалары жоғарыда атап өтілгендей, бірнеше ғасырлық мерзімді камтиды. Қорқыт жырларының шығу тегін зерттеп-зерделеген ғалымдардың пайымдауынша, олар алғашқыда өлеңмен жазылып, XV ғасырда Кавказда прозалық әңгіме түрінде хатқа түскен. Қорқыт өзіне телінген жырлардың тікелей авторы немесе басты кейіпкері ретінде танылмайды. Белгісіз баяндаушының атынан айтылған эпостың тек III, VIII жырларында ғана Қорқыт оқиға барысына араласады. Бірақ барлық жырдың соңында ол үнемі ел үшін күрескен ерлерге

²⁶ Қасқабасов С. Ажалмен айқасқан адам // Жұлдыз журн., 1989, №8, 195-6.

²⁷ Ыбыраев Ш. Қорқыт және шаманизм // Қорқыт ата. Энциклопедия. А., 1999. 582-б.

²⁸ Айтқазыұлы М. Өсиеттер бұлағы. А., 2005, 42-б.

²⁹ Мұқтарұлы С. Қорқыттануға баспалдақ // Қорқыт ата. Энциклопедия. А., 1999. 996-б.

³⁰ Қоңыратбаев Т. Қорқыт және оның этникалық тегі туралы // Алматы ақшамы, 1999, 15 қаңтар.

мадақ жыры – “Оғызнама” арнап, хан-қараға бірдей батасын беретін озан-жырау ретінде көрінеді. Жырларды Қорқыт атымен топтастырудың басты себебі іспетті осы деталь тыңдаушының белгісіз баяндаушыны Қорқыттың өзі деп қабылдауына әсер етеді. Кезінде Қорқыттың тікелей өзі шығарған осы тектес жырлары болып, кейінгі жырлаушылар оны өндеп, өзгертіп, дамытқан, жана жырлар қосқан деп топшылауға негіз бар. Алайда жырдағы стиль біркелкілігі оны шығармашылық топтың өңдеуінен өтті деп санауға мүмкіндік бермейді. Жырларды хатқа түсіру барысындағы әдеби өңдеудің ауызекі халық шығармашылығына тән көркемдік пішінді өзгерте алмауы да зерттеушілердің “Қорқыт ата кітабының” авторына қатысты кесімді пікір білдіруіне кедергі болып отыр. “Бұл қолжазбаларға “Қорқыт ата кітабы” деп ат қоюдың өзі ғылыми талғам тұрғысынан даулы” деген пікірлер де айтылуда. Алайда бұл атауды Қорқыттың авторлық туындысын танытатын бұлтартпас дәлел деп емес, шығарманың тарихи қалыптасқан атауы ретінде қабылдағанмыз жөн болмақ. Аталған мәселелердің барлығы Қорқыт тұлғасын тереңірек зерттеп, жан-жақты байыптау қажеттілігін туғызды.

Оғыздар мемлекетінің іргелі ел болып, еңсе көтерген шағы (IX-X ғасырлар) түркі өркениетіне ислам дінінің ықпалы күшейген тұсына сәйкес келді. Ғасырлар бойы қалыптасқан төл дүниетанымы, сараланған болмыс-бітімі, өзіндік ойлау жүйесі, наным-сенімі, тілі, дәстүрі бар түркі жұртына жана діннің келуі күрделі процестер туғызды. Осынау өзгерістердің тарихтағы, танымдағы іздері әдеби туындыларда айқын таңбаланды. Тәңірлік дін мен ислам элементтері аралас қолданылған “Қорқыт ата кітабының” күрделі дүниетанымдық желісі Қорқыт тұлғасына қатысты пікірлердің кенінен өрбуіне өзек болды. Қорқыт дәуіріндегі тарихи үдерістерді саралай келіп, тарихшы А.Айдосов Қорқыт жас кезінде шаман дінін насихаттау арқылы ислам дініне қарсылық білдірген, ал өмірінің екінші кезеңінде ислам дінін қабылдап, мұсылман болған, оғыз мемлекетінің қайраткері ретінде танылған деп есептейді³¹. Қорқыт күйіне қатысты аңыздарды зерттеумен ұзақ жылдар айналысқан А.Сейдімбеков Қорқытты Тәңірлік діннің аса көрнекті өкілі, ең басты идеологы санап, оның тұлғасын исламмен байланыстыруға үзілді-кесілді қарсылық білдіреді³². Қорқыт атаның “сегіз қырлы, бір сырлы, қасиеті мен қызметі жан-жақты” тұлғалық болмысына тоқтала келіп, ғалым

³¹ Айдосов А. Түркі тайпаларының ислам дініне қарсы шығуы. Қорқыт – шаман дінін насихаттаушы // Түркі дүниесінің кемеңгер ойшылы. Қызылорда, 1998, 68 б.

³² Сейдімбек А. Қорқыт аңыздары // Қорқыт ата. Энциклопедия. А., 1999., 99 б.

Ш.Ыбыраев: “Ол – бақсы, болашақты болжайтын көріпкел әулие, асқан күйші, елші, жырау (озан), ру мен тайпа кеңесшісі, уәзір, сарай маңындағы беделді қызметкер, ислам дінінің жақтаушысы” деп жиынтық анықтама жасаған болатын. Түркі халықтарының ауызекі және жазба деректері негізінде тұжырымдалған бір адамның бойына үйлеспейтін, бір тарихи мезгілге сыймайтын бұл анықтаманың қайшылықты екенін көрсете отырып автор: “Бірақ осы деректерді тарихи сатылары бойынша қоғамдық-әлеуметтік құбылыстармен, саяси өзгерістермен сабақтастыра отырып, нақты тарихи адамның өзін емес, ол туралы ел санасындағы ұғымды мезгілдік шекарасы бойынша созып қарайтын болсақ, онда белгілі бір пәтуға келуімізге жол ашылмақ. Бұл түптеп келгенде Қорқыт бейнесінің халық түсінігіндегі эволюциясы болып шығады” деп қорытады³³.

Қорқыт тұлғасы мен ол өмір сүрген дәуірге қатысты әр алуан пікірлердің қалыптасуына негіз болған басты фактор – туындыдағы мазмұндық көпқабаттылық. Мұның өзі жоғарыда айтылған туындының дүниеге келуі мен хатқа түсуі арасындағы бірнеше ғасырлық үдерістердің табиғи нәтижесі. “Қорқыт ата кітабы” деген атпен біріктірілген эпостық мұраның басым бөлігін XI ғасырға дейін Сыр бойында туған жырлар құрайды. Түркілік төл дүниетанымнан бастау алатын жырдың тілдік құрылымы, көркемдік құралдары, бейнелер жүйесі дәстүрлі көркемдік қабатты құрайды. Батырлық эпостың бастауында тұрған туындыға сондай-ақ қаһармандық пафос тән. Сюжет мәселесіне келсек, Қорқыт жырларында жинақталған азаматтық тарихтың аңыздық үлгісі барлық көркемдік қабаттарды қамтып, жырдың өн бойын көктей өтіп жатады. “Қорқыт ата кітабындағы” жана рухани құндылықтардың енуімен байланысты қалыптасқан исламдық мазмұндағы жыр қабаты Аллаға мадақ айту (хамду-сана), жәрдем сұрау, шайқасқа намаз оқып, Жаратқанға жалбарынып барып кірісу, жеңілген дұшпанға исламды қабылдату секілді кейінгі әдебиетте дәстүрге айналып, батырлар жырының барлығына дерлік үстелген детальдармен ерекшеленеді. “Қорқыт ата кітабындағы” үшінші бір мазмұндық қабат сопылық таным көріністері болып табылады. Қорқыт жырларында “Әумин” дегендер Алланың дидарын көрсін”, “Әумин” дегендер Тәңірінің жүзін көрсін” секілді бата сөздер бірнеше рет қайталанады. Рухты тазалау, тәрбиелеу, жетілдіру, кемелдендіру арқылы сопылар көздеген жалқы мақсат – Алламен қауышу, яғни Хақ дидарын көру. Бұл – Тәңірлік дінде де, ресми исламда да кездеспейтін сопылық танымға тән ұстаным. “Қанша надан сені жерге қарап, көктен іздер. Сен дәйім момындардың

³³ Ыбыраев Ш. Қорқыт – шаман // // Түркі дүниесінің кемеңгер ойшылы. Қызылорда, 1998, 266.

көңіліндесін” секілді жыр жолдары, “Хақ жандырған шырағын сөнбесін” сияқты Йасауилік тіркестер, ер Домрулдың Әзірейілді қуып жіберіп, Тәңірмен тікелей тілдесуі тәрізді эпизодтар “Қорқыт ата кітабындағы” сопылық сарын белгілері болып табылады.

“Қорқыт ата кітабы” әдеби тұрғыдан жан-жақты талдау назарына ілікті. Осы бағыттағы елеулі ізашар еңбектің бірі белгілі шығыстанушы Х.Көроғлы қаламына тиесілі. “Оғыздардың батырлық эпосы” зерттеуінің авторы эпос генезисіне талдау жасау барысында оғыздар мемлекетінің тарихына терендей еніп, “Қорқыт ата кітабы” мен “Оғызнама” дастанының тақырыптық, сюжеттік желісіндегі сабақтастықтың тарихи-мәдени негіздерін айқындай білген. Автор Қорқыт жырларындағы әрбір оғызнамаға жеке тоқталып, жырдың дүниеге келген мезгілі мен мекені, эпостың композициясы, образдар жүйесінің ерекшеліктері, өлең құрылысы, көркемдік-бейнелеу құралдары, топонимикасы секілді мәселелерге баса назар аударады.

“Қорқыт ата кітабының” көркемдік құрылымы көрнекті әдебиеттанушы В.В.Жирмунский еңбегінде кеңінен талданды. Эпостағы өлең құрылысының көне дәуірге тән екендігін атап көрсете отырып ғалым: “Жырдағы қарасөз бен өленнің арақатынасы осы екі типтің аралық үлгісі іспетті. Қарасөз арқылы баяндаулар, өлең арқылы (жекелеген ерекшеліктерді қоспағанда) кейіпкер сөздері беріледі...” деп жазады³⁴.

Эпос поэтикасын арнайы зерттеу нысанына айналдырған Ш.Ыбыраев оның сюжеттік-композициялық құрылымын, жырдағы поэтикалық құралдардың көркемдік қызметін, олардың шығу тегін, даму сатыларын кеңінен қарастырды. Ғалымның анықтағанындай, “оғыз эпосындағы көркемдік құралдар барынша әркелкі. Олардың ішінде эпитеттер айқын басымдыққа ие (мысалы, эпитеттер 1294 рет кездесе, тенеулер – 73, ал метафоралар 174 рет ұшырасады. Метонимия, синекдоха, эллипсис, т.б. мүлде дерлік қолданылмайды немесе өте аз ұшырасады”³⁵. Автор сондай-ақ “Қорқыт ата кітабын” қазақтың “Алпамыс батыр”, “Қобыланды батыр”, алтайлықтардың “Алып Манаш”, “Маадай Кара”, өзбектердің “Алпамыш” секілді жыр-дастандарымен салыстыра талдайды.

Белгілі эпос зерттеушісі Р.Бердібай “Дәде Қорқыт кітабы” және қазақ эпосы” атты мақаласында оғыз дастаны мен қазақ эпостарына тән ортақ сюжеттік желілерге тоқталады. Осы тақырыпты зерделей зерттеген екінші бір автор Х.Сүйіншәлиев Қорқыт нақылдарының қазақ мақал-мәтелдерімен үндестігі

³⁴ Жирмунский И.М. Огузский героический эпос и “Книга Коркута” // Қорқыт ата. Энциклопедия. А., 1999, 561-б.

³⁵ Ибраев Ш. Поэтика огузского героического эпоса. А., 1997, стр. 7.

мәселесін де назардан тыс қалдырмаған. “Қорқыт ата кітабының” идеялық мазмұнына толыққанды талдау жасай отырып, көрнекті әдебиеттанушы Н.Келімбетов жыр аңыздарының тарихи оқиғалармен сабақтастығына, халықтық сипатына, жырдың композициялық ерекшеліктеріне, көркемдік құралдарына көңіл бөледі.

Қорқыт есімі өз атымен жинақталған кітап арқылы ғана мәлім болып отырған жоқ. Ол – “қара қобызды түркі жұртының аруакты аспабына айналдырған ұлы күйші, түркі саз өнерінің негізін қалаушы”³⁶. Әрі тарихи, әрі аңыздық тұлға, күй атасы Қорқыт ғасырлар бойы казак күйшілерінің ғана емес, акын-жырауларының да пір тұтар тұлғасына айналып, туындыларына арқау болды. Ал жазба әдебиеттегі Шәкәрім, Мағжан жырларынан бастау алған Қорқыт тұлғасын сомдау дәстүрі Т.Әлімқұлов, С.Мұқтарұлы, Қ.Бекхожин, Ә.Әлиасқаров секілді авторлардың шығармаларында жалғасын тапты.

“Қорқыт Атаның рухани мұрасы бүкіл түркі халқының VII–VIII ғасырдан кейінгі мәдениетіне негіз боп қаланған іргетас... Зерделей қараған адам Жүсіп Баласағұн мен Әбу Насыр әл-Фараби еңбектерінен, Науаи мен Низами дастандарынан, Асан Қайғы мен Бұқар жырау толғауларынан, Мақтымқұлы мен Жүніс Әмре шығармаларынан, Абай мен Мағжан жырларынан Қорқыт Ата ойларының ізін оңай-ақ табар еді”³⁷. Көшпенділер дүниетанымының үздік туындысы – “Қорқыт ата кітабы” рухани мәдениеттің кез келген саласында айрықша зерттелуге лайықты болғанымен, бұл мәселеде әзірге тек әдебиеттанушылар мен философтар белсенділік танытып келеді.

Оғыз-қыпшақ дәуірі әдебиетінің бірегей туындыларының бірі – “Оғуз-наме” дастаны. Көне дәуірден жеткен барлық мұралар секілді “Оғуз-наме” жырына да айтылу мен жазылу мерзімі арасындағы алшақтық тән. “Оғуз-қаған” эпосының тілі” атты көлемді зерттеу еңбегінің авторы Қ.Өмірәлиевтің пайымдауынша, “өте ерте заманда жазылған бұл сөз үлгісі XIII ғасырдың аяғы мен XIV ғасырдың бірінші жартысында соңғы рет хатқа, жазуға түсіп, бізге осыдан 500 жыл шамасы бұрынғы сол нұсқасымен келіп жеткен”³⁸. “Оғуз-намені” зерттеушілердің бірі П.Пелльо оны XIV ғасырдың басында Турфанда жазылған деп білсе, А.М.Щербак дастан XV ғасырда Жетісуда хатқа түскен деп есептейді.

Дастанның Париж ұлттық кітапханасында сақталған ұйғыр әрпімен жазылған бір ғана нұсқасы бар екені белгілі. Алайда

³⁶ Нысанбаев Ә. Алғысөз // Қорқыт ата. Энциклопедия. А., 1999, 10-б.

³⁷ Сонда, 16-б.

³⁸ Өмірәлиев Қ. “Оғуз-қаған” эпосының тілі. А., 1998, 4-б.

Н.Келімбетов Оғыз қаған жайлы кеңінен баяндалатын Әбілғазы Баһадүр жазған “Түркмен шежіресін” эпостың араб тіліндегі екінші нұсқасы ретінде қарастырады³⁹. Бас кейіпкерге қатысты өрбитін негізгі сюжеттік желісі ортақ болғанымен, бірі – ауыз әдебиетіне тән туынды, екіншісі авторлы шығарма болып табылатын, екі түрлі дәуірде хатқа түскен “Оғуз-наме” мен “Түркмен шежіресінің” баяндау стилінде, сөз қолданысында, жекелеген оқиғаларында айтарлықтай ерекшеліктер бар. Әбілғазы шежіресіндегі Оғыз қағанға қатысты аңыздар эпостағыға қарағанда жинақы әрі толық. Соған қарағанда “тарихшы-ғалым біздің заманымызға дейін сақталмаған, яғни бүгінгі ғылымға белгісіз бірқатар шежірелермен кезінде жақсы таныс болған сияқты”⁴⁰. Бұған қоса “Шежіреде” кейінгі дәуір қоспасы екендігі айқын көрініп тұратын исламдық мазмұндағы бірқатар сюжеттер бар. Аталған жайттарды ескерер болсақ, Әбілғазы шежіресін “Оғуз-наменін” бір нұсқасы ретінде қарастырғаннан гөрі көне аңыздық желі қайта мазмұндалған шежірелік дербес туынды деп қабылдау ғылыми тұрғыдан негізді тәрізді. “Оғуз-намедегі” сюжеттерді Рашид ад-дин және Әбілғазы еңбектеріндегі аңыздармен қатар қойып, салыстыра зерттеген белгілі ғалым Х.Көроғлы аталған авторлардың өздеріне таныс тарихи оқиғаларды Оғыз қаған есімімен байланыстыра отырып, оларға эпикалық мазмұн дарытқанын, өзіндік дәйектеулері (интерпретация) арқылы көне аңыздарды жаңарта жеткізгенін айтады⁴¹.

Эпостың алғаш туындаған кезені туралы пікірлер де бір арнаға түсе қойған жоқ. Көрнекті әдебиеттанушы Ә.Қоңыратбаевтың пікірінше, жырдағы Оғыз қаған жорықтары VI–VII ғасырлардағы Түрік қағанаты дәуіріне тән оқиғалардан, яғни Қапаған, Күлтегін, Могилян қатысқан шайқастардан алынған. Екінші бір автор Қ.Өмірәлиев “Оғуз-наменін” сюжеттік желісін, оқиғалар тізбегін, олардың уақытқа қатынасын, ел-жұрт, тайпа, мекен атауларын, кісі аттарын, суреттеу тәсілдерін жіті зерттей отырып, “дастанға Түрік қағанаты дәуірінің тарихи оқиғалары әсер етпегенін атап көрсетеді. Ғалым “Оғуз қаған” эпосы VI–VIII ғасырларға дейін түбегейлі жасалып болған” деп тұжырымдайды⁴².

“Оғуз-наме” дастанын қазақ тіліне алғаш аударып бастырған көрнекті зерттеушілер Ә.Дербісалин, М.Жармұхамедов, Ө.Күмісбаев болатын. Басылымға жазылған авторлар алғысөзі ұзақ жылғы байыпты зерттеулердің қорытындысы іспетті. Туындының зерттелу тарихына талдау жасай отырып, авторлар эпостың тегі

³⁹ Келімбетов Н. Қазақ әдебиеті бастаулары. А., 1998, 37-б.

⁴⁰ Сонда, 38-б.

⁴¹ Короглы Х. Огузский героический эпос. М., 1976, стр. 28.

⁴² Өмірәлиев Қ. “Оғуз-қаған” эпосының тілі. А., 1998, 7-б.

мен тіліне қатысты пікірлерді бір ізге түсіріп, жүйелейді, орнықты бағасын береді. Орыс тілді мәтінде ескерілмей қалған дастандағы өлең жолдарын аталған зерттеушілер аудару барысында қалпына келтірді. Алғысөзде “Оғуз-наме” жырындағы оқиғалар жүйесі шартты түрде қиял-ғажайып және реалистік сипатты деп екіге бөліп қарастырылады. “Оғыз” атауының этимологиясы, туындыдағы тотемдік көзқарастар мен шамандық ұғым-түсініктер, “Оғуз-намедегі” ру-тайпа атауларының төл тарихымызда таңбалануы, қасиетті сандар арқылы өрнектелген эпостағы дүниетанымның қазақы пайымдаулармен үйлесімі зерттеуде кенінен қарастырылады. Сондай-ақ дастанның сюжеті мен мотивтерінің қазақтың батырлар жырымен, ертегілерімен үндестігі, кейіпкерлер әлеміндегі ұқсастықтар, дастанның көркемдік бейнелеу жүйесі мен стильдік белгі-сипаттары, композициялық құрылым ерекшеліктері жіті талдау назарына алынған.

“Оғуз-наме” дастаны жөнінде іргелі зерттеулердің бірі – белгілі ғалым К.Өмірәлиевтің жоғарыда аталған “Оғуз-қаған” эпосының тілі” атты еңбегі. “Оғуз-наме” атауын “Оғуз-қаған” деп өзгертіп ала отырып, кітап кіріспесінде автор зерттеушілер қойған шартты атаудағы “наме” сөзінің анықтамалық қана мағына беретінін ескертеді. “Оғуз-қаған” ескерткіші әуелде ауызша туған дүние. Бізге келіп жеткен нұсқасы аңыз-әңгіме, ертегі үлгісіндегі эпосқа көп жақын. Сондықтан естелік, өмірбаян, трактат, дастан”, т.б. ұғым беретін “наме” сөзі бұл шығарманың табиғатына барынша қайшы келеді, оның жанрлық сипатын тануда жансак түсінік туғызады” деп есептейді ғалым⁴³. Осы пікірді дамыта келіп, белгілі әдебиет зерттеушісі Н.Келімбетов түрік ғалымы Нихад Сами Банарлының аталмыш туындыны батырлық жырлар санатына қосып, “Оғыз қаған” дастаны деп атағанын айтады⁴⁴. Өз зерттеуінде автор осы атауды қолданады.

Осы тұста “Оғуз-наме” атауының ұғымдық тұрғыдан ғана емес, тілдік жағынан да сәтті қолданыс еместігін айта кету орынды. Араб әліпбиімен жазылған түпнұсқа негізінде әріпқойлық транскрипциямен берілген атауда буын үндестігі сақталмаған. “Оғуз” сөзі тарихи әдебиеттерден бастап “оғыз” пішінінде тұрақтанған. Парсылық түбір “наменін” қалыпты қолданыста әлдеқашан “намаға” айналғанына қарамастан (“жылнама”, “тарихнама”, тіпті таза парсы сөзін алсақ – “Шахнама”) казак тілді әдеби зерттеулерде “Оғызнама” деген тілге жатық атаудың өзін қалыптастыруға көңіл бөлінбей келді. Ал жоғарыда айтылғандарға қоса “Оғыз қаған” эпосы” немесе “Оғыз қаған”

⁴³ Өмірәлиев К. “Оғуз-қаған” эпосының тілі. А., 1998, 3-б

⁴⁴ Келімбетов Н. Қазақ әдебиеті бастаулары. А., 1998, 33-б.

дастаны” атауының ғылыми негізділігі жоғары екендігіне дәлел боларлық тағы бір жайт бар. “Оғызнама” деген атаудың өз кезінде жалпылық ұғымға ие болғаны мәлім. “Қорқыт ата кітабындағы” әрбір жырдың соңында батырларға арнап мадақ жырын шығарған Қорқыт атынан: “Бұл оғызнама Игенек (Бәрік, Бегілулы Емре) батырдыкі болсын” деген сөздер айтылады. “Оғызнама” атауы бұл жерде “оғыздар тарихынан сыр шертетін батырлық дастан” ұғымында қолданылған. Ә.Марғұлан еңбегінде қыпшақ ақыны Әбубәкір Дударидің (басқа авторларда “ад-Давадари” деп беріледі) Мысыр әміршісі Насыр Қалауынға айтқан төмендегі сөздері келтіріледі: “Оғыз түріктерінен мирас болып қалған, олардың арасында “Оғыз-наме” деген бір кітап елден-елге ауысып көшіп жүреді. Оғыздардың тұрмыс халі, олардың ілгерідегі ұлыс құрылысы тегісімен осы кітапта сөйленетін”⁴⁵. Ә.Дударидің “Оғыз-намеден” алынған” деп келтірген Төбекөз туралы аңыз бізге “Қорқыт ата кітабынан” мәлім. Жырдың Стамбул нұскасында “Оғуз-наме” дастанының “Қорқыт ата кітабымен” бірге берілуі де кездейсоқ сәйкестік емес. Айтылған жайттардан тарихи дәуірлерде “Оғыз-наме” атауының бізге осы атпен жеткен туындыға ғана қатысты қолданылмағанына көз жеткізуге болады. Көрнекті әдебиеттанушы ғалым В.И.Жирмунскийдің орынды пайымдағанындай, “Оғуз-наме” сөзі XV–XVI ғасыр түріктерінде “оғыз халқының аңыздық тарихының ауызша-поэтикалық және жазбаша ескерткіштері” ұғымында қолданылған”⁴⁶.

Оғыздардың батырлық эпостары төңірегінде ұзақ та нәтижелі зерттеулер жүргізген Х.Көроғлы ортағасырлық түркі әдебиетінде “оғызнама” атты дербес жанр болған деген тұжырымға тоқырайды. Оғыз қаған жайлы деректер қамтылған бұрынғы-соңғы әдеби-тарихи мұраларды түгелдей дерлік саралай отырып, автор оларды “шығыс оғыздарының туындылары” және “батыс оғыздары жазған еңбектер” деп екіге бөліп қарайды⁴⁷. Алғашқы топқа біз қарастырып отырған “Оғуз-наме” эпосы мен ад-Давадари еңбегінде айтылған Ұлуғ хан ата бітікшінің оғыздардың аңыз-әңгімелері жайлы бізге жетпеген кітабы жатқызылса, екінші топқа XV ғасырдағы түрік тарихшысы Языджыоғлу Алидің “Оғузнаме” (“Сельжукнаме”) атты туындысы, 1464 жылы жазылған екінші бір түрік авторы Энверидің “Дастурнамесі” және өзімізге таныс “Қорқыт ата кітабы” кіреді. В.И.Жирмунский аталғандарға қосымша “Оғуз-намеге” қатысты қалам тартушылар қатарында

⁴⁵Марғұлан Ә. Қорқыт туралы қазақтың қария сөздері // Қорқыт ата. Энциклопедия. А., 1999. 57-6.

⁴⁶Жирмунский И.М. Огузский героический эпос и “Книга Коркута” // Қорқыт ата. Энциклопедия. А., 1999, 478-6.

⁴⁷Короғлы Х. Огузский героический эпос. М., 1976.

Османлы шежіресін (“Жам’и жам’айн”) жазған Хасан бен Махмут пен “Бахрул енсаб” еңбегінің авторы Осман Байбуртлуны атайды⁴⁸.

Келтірілген дәйектердің барлығы зерттеуімізге арқау болып отырған туындыны әдебиеттану ғылымында “Оғуз-наме” атымен қалдырудың күмәнсіз шешім еместігін айғақтайды.

Қ.Өмірәлиев еңбегіне қайта оралайық. “Оғуз-қаған” эпосының тілі” зерттеуінде эпостың жанры, композициялық құрылымы, ескерткіш тілінің грамматикалық ерекшеліктері жан-жақты талданып, ұйғыр жазулы мәтіннің транскрипциясы, оның қазіргі қазақ тілі нормасына түсірілген (автордың өз сөзімен) нұсқасы, түсіндірме сөздігі мен индексі беріледі. Бір назар аударарлығы, зерттеуші ескерткіш мәтініне қатысты “аудару” сөзін қолданбайды. Тілдік ұғымдарға сақ автор эпостың біздің ана тіліміздің көне қалыбында жазылғанын, ал “аудару” ұғымының бір тілден екінші бір тілге көшіру процесіне қатысты қолданыс екенін ескере отырып, максатты түрде “қазіргі қазақ тілі нормасына түсіру” тіркесін енгізген тәрізді. Мұндай тәжірибелік талпыныстарды көне жәдігерліктерді қазіргі қазақ тіліне бейімдеу жұмыстарын мазмұндауда назарда ұстаған жөн.

Орхон-Енисей жазуларындағы тәрізді “Оғуз-наме” эпосын хатқа түсіру барысында сөйлемнің, ойдың аяқталуы емес, қатардың-жолдың сыртқы қалыбы сақталуы қадағаланған. Яғни, эпос жолдары аяқталған ойды, сөйлемді білдірмейді. Мұнымен қоса көне қолжазбаларға пунктуацияның тән еместігі де оны оқып-түсінуді қиындатады. “Оғуз-наме” дастанына текстологиялық талдау жүргізген Қ.Өмірәлиевтің айқындағанындай, қолжазба 21 парак, 42 беттен тұрады, барлық беттер 9 жолдан, соңғы бет 7 жолдан құралған. Шығармада үлкенді-кішілі он жеті сюжеттік желі бар. Зерттеуші эпостың ұйғыр жазуымен хатқа түсіп, сақталуы оның сол халыққа тән екендігін көрсетпейтінін дәлелдей келе, қолжазба түпнұсқадан емес, кейінгі нұсқалардың бірінен ықшамдап көшірілген деген қорытындыға келеді⁴⁹.

“Оғуз-наме” дастанының тіліне қатысты көрнекті әдебиет зерттеушісі Х.Сүйіншәлиевтің: “Өзінің тілі жағынан да “Оғызнама” көңіл аударарлық. Қазіргі оқушыға түсініксіз сөз онда өте аз. Кейбір ескірген сөздер мен архаикалық тіркестер де заманның тілдік нормасына сыйымды... Тілінің түсініктілігіне қоса, қазақ тілінде бар дыбыстардың аңызда көп қолданылуы да оның қазаққа тым тума жыр екендігін айқындай түседі”⁵⁰ деген

⁴⁸ Жирмунский И.М. Огузский героический эпос и “Книга Коркута” // Қорқыт ата. Энциклопедия. А., 1999, 561-6.

⁴⁹ Өмірәлиев Қ. “Оғуз-қаған” эпосының тілі. А., 1998, 105-6

⁵⁰ Сүйіншәлиев Х. Ғасырлар поэзиясы. А., 1987, 62-6.

пікірінің де салықалы зерттеуден туған салмақты ой екені айқын.

“Оғуз-наме” дастаны мен “Қорқыт ата кітабының” зерттелуіндегі ортақ бір кемшілік — олардың ізін ала дамыған жазба әдебиет мұраларымен байланыста қаралмауы. Туған топырағымыздағы жазба әдебиеттің бізге белгілі алғашқы толымды үлгілері XI ғасырдан басталады десек, аталмыш дәуірде оғыз-қыпшақ даласында өзге ауыз әдебиеті туындыларымен қатар Қорқыт жырлары мен “Оғуз-наме” аңыздарының да кеңінен тарағанына күмән жоқ. Түркі халықтарының теңдесі жоқ фольклоры жазба әдебиет туындыларының табиғи іргетасы болып қаланды. Оларды өзара байланыстыратын басты белгіні тілдік жүйеден табуға болады. Тіл қисыны, сөздік құрамы, морфологиялық құрылымы жағынан қапысыз қабысып жататын эпостық шығармалар мен жазба әдебиет ескерткіштерінің сондай-ақ тақырып аясы, баяндау-суреттеу әдісі, көркемдік құралдары, образдар жүйесі жөнінен де үндестігі көп. Бір ғана Қарахандар дәуірінде туған әдебиет пен оғыздардың батырлық дастандары арасындағы сабақтастық мәселесі іргелі зерттеулерге іркілмей арқау етуге тұрарлық тақырып болар еді.

Оғыз-қыпшақ әдебиетіне тән тағы бір ерек туынды — “Кодекс куманикус” (“Кумандар кітабы”) еңбегі. Қолжазбада жазылған мерзімі 1303 жыл деп көрсетілген туындының авторы белгісіз. “Кодекс куманикус” көне дәуір жәдігерліктері ішінде готикалық жазу үлгісімен хатқа түскен бірден-бір шығарма болып табылады. Қолжазбаның жалпы көлемі — 82 парақ (164 бет). Христиан дұғалығымен басталатын қолжазбаның бірінші бөлімінде (1-110 беттер) жалпы есімдер, табиғат құбылыстары мен уақыт-мерзім атаулары, шаруашылық пен тұрмыс-салтқа байланысты қолданылатын сөздер, кәсіби атаулар, Жаратушы есімдері мен адамның қадір-қасиетіне қатысты сөздер камтылған. Мазмұн ерекшелігі қолжазба иесінің саудагер, жиһангез немесе әуескөй ізденуші екенін аңғартса, “жазудың орфографиялық ерекшеліктері мен сөз өрнектеу тәсіліне қарап итальяндық автордың қолынан шыққанын шамалауға болады”⁵¹. Ғылымда бұл бөлімді “итальян бөлімі” деп атау қалыптасқан.

Қолжазбаның 110-165 беттерін камтитын екінші бөлімі “неміс бөлімі” деп аталады. Басым бөлігін діни уағыздар құрайтын бұл бөлімді неміс миссионерлері жазса керек. Бөлімде куманша-немісше сөздік, қос тілдегі сөйлемдер мен сөз тіркестері, ішінара куманша-латынша сөздік, итальян поэзиясының үзінділері, куман тіліндегі негізінен христиан дінін уағыздайтын мәтіндер, гимндер, өсиеттер, жекелеген куман етістіктерінің жіктелу үлгісі, куман тілі

⁵¹ Құрышжанов Ә., Жұбанов А., Белботаев А. Куманша-қазақша жиілік сөздік. А., 1978, 14-б.

грамматикасының латынша жазылған нұсқалары кездеседі.

Венециядағы Эулие Марк ғибадатханасынан табылған “Кодекс куманикус” қолжазбасын итальян ақыны Ф.Петрарка 1362 жылы Венеция республикасына сыйға тартқан деген дерек бар⁵². Қолжазбадағы итальян поэзиясының үлгісі Ф.Петрарка қолымен жазылған. Атақты неміс ойшылы К.Лейбниц пен зерттеуші К.Массальская еңбектерінде “Кодекс куманикус” жайлы алғашқы мәліметтер келтірілген болатын. Ал қолжазбаны ғылыми тұрғыдан зерттеудің негізін салған көрнекті шығыстанушы Г.Клапрот (1783-1835) болды. Сөздіктің бір бөлігінің ғана көшірмесі арқылы жұмыс жүргізген Клапрот зерттеуінде қателіктер көп болғанымен, “Кумандар кітабын” ғылыми айналымға қосуда маңызы роль атқарды. Белгілі ғалым А.Құрышжанов Г.Клапротты қыпшақтану саласының негізін салушылардың бірі ретінде бағалайды⁵³.

1880 жылы венгр ғалымы Геза Кун “Кодекс куманикус” қолжазбасын толығымен латын тіліне аударып, Будапештте бастырып шығарды. Зерттеушінің басылымға өз тарапынан жазған көлемді кіріспесі “Кодекс куманикус” қолжазбасының тарихын, кумандар және олармен туыстас түркі тайпаларының тарихы мен географиясы жайлы мәліметтерді, куман тілінің грамматикасы мен қолжазба мазмұнының аннотациясын қамтиды. Келесі бөлімде қолжазба мәтіні толығымен берілсе, соңғы тарауда қолжазба негізінде екі тілді сөздіктер (куманша–латынша, парсыша–латынша, немісше–латынша, көне латынша–жана латынша) жүйеленіп беріліп, түзетулер мен ескертпелер енгізілген. Г.Кунның бұл еңбегі түркология тарихындағы айтулы жаңалық ретінде лайықты бағасын алды.

Г.Кун басылымының негізінде 1887 жылы В.В.Радлов 3000 сөзден тұратын куманша-немісше сөздік құрастырып шығарды. 1936 жылы “Кодекс куманикус” қолжазбасының түпнұсқасын Копенгагенда бастырып, 1942 жылы куманша-немісше сөздік жариялаған К.Гренбектің, “Куман тілінің синтаксисін” (Лейден, 1937) жазған румын ғалымы В.Дримбаның еңбектері осы саланың дамуына қосылған ерен үлес болды.

Отандық зерттеушілер арасында “Куманша–қазақша жиілік сөздік” құрастырған Ә.Құрышжанов, А.Жұбанов, А.Белботаев еңбегін ерекше атау орынды. Сөздікте куманша-қазақша екі тілді алфавитті жиілік сөздік, сөздердің қолданылу жиілігі бойынша түзілген жиілік сөздік және кері алфавитті жиілік сөздік қамтылған. Көрнекті зерттеуші Ә.Құрышжанов басылымға жазған кіріспе сөзінде “Кодекс куманикустың” зерттелу тарихына

⁵² Құрышжанов Ә., Жұбанов А., Белботаев А. Куманша-қазақша жиілік сөздік. А., 1978, 17-б.

⁵³ Сонда, 21-б.

кеңінен тоқталып, зерттеу нәтижелеріне байсалды баға береді, ұсынылып отырған еңбектің ерекшеліктеріне назар аудара келіп, аталмыш салада қордаланған өзге де мәселелерге талдау жасайды. Ғалымның ұзақ жылдар бойы жүргізген зерттеу жұмыстарының нәтижесі аталған сөздікте ғана емес, арнаулы зерттеу еңбектерінде де көрініс тапты.

Ә.Құрышжановтың атап көрсеткеніндей, “Кодекс” тілі — қазіргі қыпшақ (қазақ, қарақалпақ, қырғыз, татар, башқұрт, қарашай, ноғай, құмық, қарайым) тілдерінің тарихи даму көзі”. Тілдік мағлұматтарға бай “Кодекс куманикус” еңбегінің бірінші кезекте лингвистикалық зерттеулерге арқау болуы заңды. Бұл орайда Ә.Ташауовтың “Кодекс куманикус” тіліндегі соматикалық атаулар” атты кандидаттық диссертациясын ерекше атауға болады. Ал туындыны әдеби тұрғыдан зерттеуге Х.Сүйіншәлиев, Б.Кенжебаев, Ә.Дербісәлиев, С.Қасқабасов сынды ғалымдар үлес қосты.

“...Қыпшақтардың орта ғасырлық өмір жолы, мәдени эволюциялары туралы, олардың тілі, өнері, ауыз әдебиеті, музыкасы жайлы құнды мәліметтер беретін “Кодекс куманикус”... ең алдымен лингвистер үшін, одан кейін әдебиет тарихы үшін құнды мұра. Ал қыпшақтар тарихы, этнографиясы, мәдениеті саласындағы маңызы айтпай-ақ түсінікті”⁵⁴. Дегенмен әдеби тұрғыдан “Кумандар кітабы” әзірге толыққанды зерттеу нысанына айнала қойған жоқ. Қолжазба мәтінінің күні бүгінге дейін толығымен қазақ оқырманының игілігіне айналмағандығы осы мәселедегі ең басты қолбайлау болып отыр. Әдебиетші қауым қолына тиген “Кодекс куманикустегі” жұмбақтар аудармасы мен жоғарыда аталған “Куманша—қазақша жиілік сөздік” еңбектің әдебиет әлеміндегі мән-маңызын талдап-түсіндіруге, өзіндік орнын айқындауға тапшылық етеді. Түпнұсқаның әдеби сипаты аса терең болмағанымен, шығарманы үзінділер түрінде емес, табиғи тұтастықта қарастырудың анағұрлым жемісті болары сөзсіз. Сонымен қатар “Кумандар кітабында” көрініс тапқан қыпшақтардың төл дүниетанымы мен сырттан таңылған миссионерлік мазмұнның ара-жігін ажыратып алуда тұтас күйіндегі түпнұсқа мәтінмен жұмыс жүргізудің маңызы өлшеусіз екені даусыз.

Оғыз-қыпшақ даласынан шыққан ғұлама ғалым, Шығыс Ренессансының көшбасында тұрған дара тұлғалардың бірі Әбу Насыр әл-Фараби 870 жылы Фараб (Отырар) қаласында дүниеге келген. Ғылым-білім іздеп, жат жұртқа сапар шеккенге дейін болашақ ұлы ғалымның білім нәрімен туған топырағында

⁵⁴Сүйіншәлиев Х. Ғасырлар поэзиясы. А., 1987, 95-б.

сусындағаны аян. Қалыптасқан отырықшылық мәдениеті мен көшпелі өркениеті қатар дамыған даланың перзенті медресе қабырғасында білім ала жүріп, ән-күймен, жыр-аныздармен де етене таныс болғанына күмән жоқ. Әдебиеттанушы ғалымдардың зерттеу нәтижелері көрсеткендей, I мыңжылдықтың соңында айтыс жанры көркем фольклордағы дербес түр ретінде қалыптаса бастаса, түркілік руханиятқа тән құбылыс — сал-серілер шығармашылығының алғашқы өкілдері осы кезеңде тарих сахнасына шыққан, дидактикалық поэзия туындыларына тән стильдің қалыптасуы да аталған дәуірге тұспа-тұс келген⁵⁵. Адамзат тарихында есімі энциклопедист-ғалым ретінде сақталған Фарабидің өз замандастары арасында әрі топжарған ақын, әрі шебер күйші ретінде танымал болуында туған топырағынан сіңірген тәлімнің өзіндік орны болғаны даусыз.

Саналы шығармашылық ғұмырын мұсылман әлемінің маңызды ғылым және мәдениет орталықтары Бағдат, Шам, Мысыр қалаларында өткізген Фараби бірнеше тілді игеріп, ғылымның сан-саласында ізденістер жасап, 150-ге жуық трактат қалдырды. Әдебиет теориясы, поэтика, тіл білімі салаларына арналған ғалымның “Өлең өнері туралы трактат”, “Өлең өнерінің қағидалары туралы трактат”, “Әдебиеттегі пікірталас туралы трактат”, “Риторика туралы трактат”, “Аристотель “Риторикасына” түсіндірменің үлкен кітабы”, т.б. еңбектері сақталған. Сондай-ақ Фарабидің әдебиет пен өлең өнеріне қатысты біршама пікірлері “Логика туралы трактат”, “Ғылымдардың шығуы туралы трактат”, “Мемлекет билеушісінің нақыл сөздері”, “Ғылымдардың жіктелуі туралы трактат” секілді еңбектерінде тұжырымдалған.

Фарабидің әдебиет пен өнер саласындағы теориялық тұжырымдарына өзі жетік игеріп, зерттеулеріне арқау еткен грек, араб, парсы халықтарының шығармашылығы ғана негіз болып қойған жоқ. Ғұлама ғалымның дамыған ақындық дәстүрі, сан салалы ауыз әдебиеті, ғасырлар бойы үрдісі үзілмеген әуен әлемі бар түркі халқының перзенті екенін ұмытпау ләзім. Бала шақтан көкейде жатталып, санаға сіңген ән мен жырдың әсері, бітім-болмысы, табиғаты, ерекшеліктері кемелденген ғалымның парасатты пайымдауларында көрініс таппауы мүмкін емес-ті. Аталған мәселелерді зерделей қарасақ, Фарабидің теориялық тұжырымдарындағы тереңдіктің, байыптылықтың, жан-жақтылықтың, өз дәуіріндегі ешбір ғұлама шешуін таппаған толғақты мәселелердің мәнін аша білген кемел парасаттың түп-төркіні қайда жатқанын аңғарар едік. Сөз жоқ, Фараби еңбектеріндегі салыстырулар, талдаулар, пайымдаулар мен

⁵⁵ Турсунов Е. Фольклор в эпоху аль-Фараби // Аль-Фараби и развитие науки и культур стран Востока. А., 1974, стр. 100-101

тұжырымдардағы ғалым өскен өлкедегі дана дәстүрлердің, кемел дүниетанымның ізін, әсер-ықпалын жіті зерттеу ортағасырлық түркі-араб өркениеттік байланыстарындағы бізге беймәлім талай құбылыстардың бетін ашар еді. “Әл-Фарабидің эстетикалық ойлау жүйесінің қалыптасуында оның отандастарының тендесі жоқ фольклоры мен түркілік бейнелеу жүйесі үлкен роль атқарғанына”⁵⁶ қазіргі салықалы зерттеушілер де күмән келтірмейді.

Фарабидің әдебиет әлеміне қатысты ғылыми еңбектері мен жеке шығармашылығы белгілі ғалымдар Н.Келімбетов, Х.Сүйіншәлиев, М.Мырзахметов, Р.Бердібай, Н.Төрешұлов зерттеулеріне арқау болды. Ә.Дербісәлиев, А.Көбесов, Б.Ғафуров, А.Машанов, Т.Медетбаев еңбектерінде Фараби мұраларының әдеби қырына назар аударылды. Әл-Фарабидің “Өлең өнерінің қағидалары туралы трактаты” мен бірнеше өлеңі А.Нысаналиннің аударуымен 1974 жылы “Жазушы” баспасынан жарық көрді. Дегенмен Фараби мұраларының басым бөлігі әзірге қазақ тілді оқырманның игілігіне айнала қойған жоқ. Бұл салада атқарылар қыруар іс келер күннің еншісіне қалып отыр.

Шығармашылығының елеулі бөлігін өлеңдері құрайтын ғұламаның ақындығы жайлы алғашқы мәліметтерді ортағасырлық араб тарихшылары (Ахмад ибн Халикан, Ибн Әби Усайбиға, Имад ад-Дин әл-Исфаһани) қалдырған. Фараби жайында жазылған араб тіліндегі тарихи мәліметтердің едәуір бөлігін отандық ғылымға зерделі зерттеуші Ә.Дербісәлиев таныстырды⁵⁷. Қазақ оқырманына Фараби өлеңдерінің шағын бөлігі ақын А.Нысаналиннің көркем аудармасымен белгілі болса, жекелеген шумақтары көрнекті ғалымдар Н.Келімбетов, Ә.Дербісәлиевтердің жолма-жол аудармасы және А.Машановтың еркін аудармасы арқылы таныстырылды. Осы тұста назар аударарлық бір жайт бар. Шығарма иесінің шынайы сезімін, ой-толғамын, мәнер-машығын дәл беруде аударманың өзге түрлеріне қарағанда жолма-жол аударманың маңызды екені белгілі. Дегенмен шығармадағы ой мен сезім, көркемдік әдіс, бейнелеу құралдары, шеберлік деңгейі секілді мәселелерді пайымдау үшін Фараби поэзиясының араб (ішінара парсы) тіліндегі түпнұсқа мәтіндерімен жұмыс жүргізген жөн. Арабтың айтулы сөз зергерлері ұстаз тұтып, араб поэзиясының көшбасшысы санаған Фараби өлеңдері бұл тұрғыдан зерттелер болса, шағын шығармашылықтан әдебиетімізге қомақты үлес қосылары анық.

Есейген шақтан бастап өмірін араб жерінде өткізген, еңбектері түгелдей дерлік араб тілінде жазылған ғұламаның

⁵⁶ Бурабаев М.С. Философия искусства Абу Насра Аль-Фараби // АльФараби. Трактаты о музыке и поэзии. А., 1993, стр. 8.

⁵⁷ Дербісәлиев Ә. Қазақ даласының жұлдыздары. А., 1995.

шығармашылығын түркі топырағында туындаған бұрынғы-соңғы әдебиетпен тікелей байланыстыру жолы жоққа тән. Фарабиді зерттеген әдебиеттанушылардың дені оның трактаттарындағы әдебиет мәселесіне қатысты тұжырымдарды талдаумен, ғұлама еңбектерінде көтерілген идеялардың төл әдебиетіміздегі дамытылуын сараң ғана сөз етумен шектеліп келеді. Ғалымның ақындық мұрасын талдауға талпыныс жасаушылардың әдеби байланыстың басты тетігі тап осы тұста жатқанына жеткілікті дәрежеде назар аудармауы өкінішті-ақ. Төл әдебиетіміз бен Фараби поэзиясындағы сабақтастық іздері — түрен тимеген тың тақырып.

Фараби ғұламаның күйшілік өнері ол дүниеге келген қыпшақ даласында да, шығармашылық із қалдырған араб жерінде де аңызға айналған. “Музыканың ұлы кітабын” жазған ғалымның әуен әлеміне алғашқы қадамы туған топырағынан басталғанына күмән жоқ. “VII—X ғасырларда оғыз-қыпшақ дәуірі әдебиет, музыка (күй), философия, өнершіліктің өркендеген бір сәулетті кезі болса, Қорқыт, әл-Фараби сияқты генийлер — соларды жасаушылардың ұлы басы” деп жазады көрнекті әдебиет зерттеушісі Ә.Марғұлан⁵⁸. “Қобызымен ескі дүниені күңіреткен Әбу Насыр әл-Фараби Қорқыттың ізін ала шыққан, сонын шәкірттерінің бірі болуға тиісті. Арун-Рашид (халиф Харун ар-Рашид — А.Ә.) заманында әл-Фараби күйшіні Жанкенттен Бағдатқа алдырып, Бағдат халқы Фарабидің сұлу күйін тындайды” дей келіп, автор Фарабидің араб жұртына келуін осы оқиғамен байланыстырады⁵⁹. Алайда аңызға бергісіз бұл мәліметтің дереккөзіне сілтеме жасалмаған.

Айтылғандардан аңғаратынымыздай, данқты жерлесіміз Әбу Насыр әл-Фараби шығармашылығының өскен өлкесінің дәстүрімен табиғи тамырласып жатқан кез келген қыры — ғылыми еңбектері, ақындық мұрасы мен күйшілік өнері осы сабақтастық тұрғысынан тереңдете зерттелуге тиіс.

Оғыз-қыпшақ дәуірі әдебиетінің бірегей туындылары саналатын “Қорқыт ата кітабы”, “Оғуз-наме” эпосы, “Кодекс куманикус” еңбегі түркі халықтарының тұтастығы ажырамаған тұста дүниеге келіп, кейінгі кезең әдебиетін көктей өтіп жатқан көптеген үдерістердің бастауында тұрған шығармаларға айналды. Ал ғұлама ғалым әрі дарынды ақын Әбу Насыр әл-Фараби шығармашылығының дүниежүзілік ғылым мен мәдениетте маңызды орын алатыны талас тудырмайды. Аталған ерекшеліктер оғыз-қыпшақ дәуірі әдебиетін зерттеуде алда да атқарылар істер көптігіне дәлел.

⁵⁸ Марғұлан Ә. Қорқыт: аңыз және ақиқат // Қорқыт ата. Энциклопедия. А., 1999. 40-б.

⁵⁹ Сонда, 40 б.

“ОҒЫЗ НАМЕ”

“Оғыз-наме” дастаны түркі тілдес халықтарға ортақ көне ескерткіштердің ең құндыларының бірінен саналады. Көптеген зерттеуші ғалымдар¹ атап көрсеткеніндей, XIII-X ғасырлар туындысы саналатын бұл шығарма Париждің ұлттық кітапханасында² сақталып қалған бірден-бір қолжазба негізінде жарияланып, аударылып³, зерттеу объектісі болып келеді⁴. Оның ең алғаш орыс тіліне аударылып қалың жұртшылыққа кеңінен танылуына академик Радловтың қосқан елеулі еңбегін ерекше бөліп атаған жөн⁵.

“Ұйғыр қолжазбасы” деп аталып кеткен бұл мұраны орыс зерттеушісі А.М.Щербак қайсыбір көне сөздердің жазылуындағы кеткен жаңсақтықтарға қарап түпнұсқа емес, бір кездегі түпнұсқаның бірінші яки екінші көшірмесі болу керек деген пікір ұсынады. Ал, қолжазбаның ұйғырша жазылу

¹ Dr. Rıza-Nour. *Oughouz-name (Epopie turque)*. Alexandrie, 1928; Pelliot P. *Sur la legende d'Uguz-K=an en eciture ouigoure ("Toung pao")*, 1930, vol. XXVII; Щербак А.М. Огуз-наме, Мухаббат-наме. М., 1959.

² Paris, *Bibliothèque Nationale, Suppl, turc, 1001* (Фонд Шефера).

³ Dietz. *Der neuentdeckte oughuzische Cyklop. Halle und Berlin, 1815*; Радлов В.В. Факсимилие уйгурской рукописи. СПб., 1890; “*Das Kutadku Bilik*”, Th/I; К вопросу об уйгурах (приложение к LXXII тому записок Академии наук) СПб., 1893, №2; Щербак А.М. Огуз-наме, Мухаббат-наме: (описание, перевод и транскрипция). М., 1959.

⁴ Bang W. *Und Rachmati G.R/ Die Legende von Oghuz gaghan (Spaw. Phil-Hist. K1. XXV. Berlin, 1932*; Корглы Х. Огузский героический эпос. М., 1976.

⁵ К вопросу об уйгурах: Из предисловия к изданию Кудатку-Билика В.В.Радлова (приложение к LXXII тому записок Академии наук). СПб., 1893, № 2. 21-28-б.б.

ерекшеліктерін сөз еткенде, оның ұйғыр тілінің әдеби (жазба) нормаларынан айтарлықтай өзгешеліктері бар екенін айтып, бұған, ең алдымен, әйгілі Алтун Ярук шығармасын негіз етіп алады. Сондай-ақ А.М.Щербак П.Пельоның Шефер қолжазбасы (ұйғыр қолжазбасы) ең алғаш 1300 жылдар шамасында Турфанда жазылған, ал, кейінгі орфографиялық тұрғыдан өзгерген түрі (Хғ.) жергілікті қырғыздар тарапынан жасалған деген тұжырымын келтіре отырса да, бұған өзгерістер енгізген жергілікті қырғыздар емес, басқа түрік тестес халықтар (карлуктар) болса керек, өйткені мұнда “ж” дыбысын қолданудан басқа қырғыз тіліне жақындастыратын өзге белгілер жоқ⁶ деген үзілді-кесілді тұжырым жасайды. П.Пельоның қолжазбаға жергілікті қырғыздардың қосқан үлесі туралы ойы белгілі шығыстанушы В.В.Бартольдтің бұдан ертеректе айтқан пікірімен өз ара ұштасып жатыр. В.В.Бартольд кезінде Н.А.Аристовтың “Түркі халқы мен тайпаларының этникалық құрамы туралы жазбалар және олардың саны жөнінде мәлімет” деген кітабына жазған рецензиясында: “Аңыздың авторы (сөз “Оғыз-наме” қолжазбасы туралы) дәл ұйғыр емес сияқты, қайта бір кездерде оғыздар ұзақ жылдар бойы тұрған қырғыз даласының тұрғыны”⁷, – деген еді. Мұның бәрі, сөз жоқ, бұл шығарманың тууы мен жазылуына (мейлі авторы ретінде болсын, мейлі кейінгі көшіріп жазушы ретінде болсын) Түркістан мен Сыр, Жетісу бойының яғни бүгінгі кең байтақ қазақ даласының тұрғынын, дәлірек айтсақ, бүгінгі қазақ халқын құраған тайпалардың бірінен шыққан, аты-жөні белгісіз бір ғұламаның (революцияға дейінгі қазақтардың бірыңғай “қырғыз” делініп келгені мәлім) елеулі үлес қосқанын аңғартады. Осы жәйт аталған дастанның сөздік қоры мен дыбыстық (фонемдік) жүйесінен де, бейнелердің жасалу ерешеліктері мен стильдік, мазмұндық сипаттарынан да мол байқалады. Мұны біз кейінірек арнайы әңгімелейтін боламыз.

“Оғыз-наме” дастанында сипатталатын басты қаһарман – Оғыз туралы әр тұста жазылған тарихи деректер аз емес. Осы орайда, ең алдымен, Әбілғазы Баһадүр ханның “Шежіре-и-түрк” атты еңбегін бөліп атау қажет. Мұнда Оғыз қағанның тууы мен өсіп ер жетуінен бастап, оның ел басшысы болып Самарқан, Бұқара, Хорасан арқылы Иран, Сирия, Египетке жасаған жойқын жорықтары, 116 жыл жасаған өмірінің соңында үлкен той жасап, екі әйелінен туған алты баласына

⁶ Щербак А.М. Огуз-наме, Мухаббат-наме. М., 1959, стр. 15-16, 102.

⁷ Бартольд В.В. Записки Восточного Отделения Русского археологического общества. Спб., т. XI, стр. 347.

жаулап алған жерлері мен есепсіз байлық-жиһаздарын мұра қылып үлестіріп бөліп бергені кеңінен баяндалады. Әбілғазы Баһадүр ханның жоғарыда аталған осы еңбегі өзінен бұрынғы Рашид-ад-Диннің “Жами-ат-тауарих” атты кітабымен қатар, осы тақырыпқа арналған тағы басқа бір топ тарихи қолжазбалармен де (“Шейбани-наме”) өзара үндес келіп отырады⁸.

Алайда қайсыбір зерттеулерде Әбілғазы шежіресі Рашид-ад-Диннің “Жами-ат-тауарих” атты еңбегінің тікелей көшірмесі деген пікір де бар (Риза Нұр). Бұл тұжырымның негізсіз екенін Әбілғазы шежіресіндегі мәліметтердің әлдеқайда кең, молдығы да, Әбілғазының өз еңбегіне “Жами-ат-тауарихтан” тыс Шыңғыс туралы он жеті тарихи жылнаманы қосымша дерек ретінде пайдаландым” деген сөзі де дәлелдей алады⁹.

Дастандағы басты кейіпкер Оғыз қаған туралы зерттеушілер осы күнге дейін әр түрлі кереғар пікірлер айтып келді. Мәселен, Н.Я.Бичурин (Иакинф) Оғызды қытай жылнамасында айтылатын хундардың Шаньюя ханының мұрагер үлкен ұлы Модэмен¹⁰ байланыстыра алып қараса, И.Маркварт пен Д.Синор Оғыз қағанды Шыңғыс хан еді деген пікір айтады¹¹. В.В.Радлов Оғызды “Тарихи Жиһангушай Джувейнидегі” Бұқа Текінмен, Юань-Шидегі Бұқа ханмен бір кісі ретінде салыстырулар жасаса¹², Риза Нұр оны жер жүзін алмақ болған Іскендір Зұлқарнайынмен (Александр Македонскиймен) егіз тұлға¹³ деп дәлелдесмек болады. Ал, Г.Н.Потанин Оғыз қаған бейнесінің эпикалық мәнін айта келіп, оны Ван Кирейскиймен және моңғол аңыздарындағы Ұқыр-Бам-ханымен, қырғыз (казак) эпосындағы Жәнібекпен ұштастырады¹⁴. А.М.Щербак Оғыз

⁸ *Өзбек ССР Ғылым академиясының Шығыс қолжазбасының қоры, РН. 185–1 (“Оғыз-наме”); РН.4347, (“Оғыз-наме”); “Шейбани-наме”, алғы сөзін жазып жариялаушы И.Березин. Қазан, 1849; Британ музейіндегі қолжазба. Оч. 3222; Тарихи Рашиди, 157, N 39 және 814.*

⁹ Щербак А.М. Огуз-наме, Мухаббат-наме. М., 1959, стр. 18.

¹⁰ Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрания сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.-Л., 1950, т.1, стр. 46-47

¹¹ *Marguart J. Ueber das Volkstum der Komanen. Berlin, 1914; Sinor D. Oguz Kagan destani uzerinde bazı mulahazalar (“Turk dili ve edebiyati dergisi”), 1950. Cilt IV, 1-2-р.*

¹² Радлов В.В. К вопросу об уйгурах: Из предисловия к изданию Кудатку-Билика В.В.Радлова (приложение к LXXII тому записок Академии наук). СПб., 1893, № 2. стр. 57-59.

¹³ *Dr. Riza-Nour. Oughouz-name (Epopie turque). Alexandrie, 1928.*

¹⁴ Потанин Г.Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. Москва, 1899, стр. 596.

қағанды да, дастанда аталатын Ұрым қаған, Масар қаған, Ұрысбек, Қыпшақ-бек, Қаһарлық-бек, Калач, Қанғалұқ, Сақлаб тәрізді кісілерді де белгілі бір тарихи тұлғалардың нақ өзі емес, соларға негізделген әдеби бейнелер деген тұжырымға келеді. Ол өзінің жоғарыда аталған еңбегінде: “Оғыз қаған бейнесінің прототипі белгілі бір тарихи тұлға еді деу онша сендіре алмайды, өйткені бұл эпикалық туындының табиғатына сай келмейді. Эпоста нақты тарихи тұлғалар мен образдардың сол күйінде жасалуы мүмкін емес, сондықтан Оғыз қағанды әлгі айтылған Модэмен, Александр Македонскиймен, Шыңғыс ханмен бір тұлға деп айтудың реті жоқ”¹⁵, – дейді. Бұл өте орынды айтылған пікір, біз де өз зерттеуімізді осыған қарай құрып, бұларды жинақталған әдеби бейне ретінде қарастыратын боламыз.

Енді “Оғыз” сөзінің арғы түп төркіні жайына оралсақ, бұл туралы әр тұста әр түрлі пікірлер айтылып келген. П.Пельо мен И.Н.Березин мұның түпкі этнонимі “уғыз” – “уыз” деген сөзден шыққан десе, ал, Л.Лигети бұған қарама-қарсы мынадай бір болжам ұсынады. Ол алғашқы “Оқ” түбірі – кәдімгі садақтың “оғы” деген ұғымды білдірсе, “уз” – көптік мағынаны көрсететін жұрнақ деген пікір айтады. Бұл ойды Ю.Немет те қолдайды. Алайда бұған қарсы топтың өкілдері “Оғыз” сөзінің арғы тегі тотемдік “өгізден” шыққан деп жорамалдайды¹⁶. Біздіңше, осының алдыңғысы дұрыс сияқты. Олай деуіміздің себебі: біріншіден, түпнұсқада “уыз” да оғыз, Оғыз хан да “оғыз” деп бір түрде жазылады. Демек, ол екеуі кейін ұғым жағынан бөлінсе де, әуелі баста бір сөзден шыққан. Екіншіден, анасының “уыз” сүтінен соң ембеген баланың алғашқы тұста “Уыз бала”, кейін “Уыз қаған” (яки Оғыз қаған) аталып кетуі де ықтимал.

“Оғыз-наме” дастанында оқиғалар жүйесін шартты түрде: қиял-ғажайып және реалистік сипатты деп екіге бөлуге болар еді. Біріншісі, ең алдымен, сондағы басты кейіпкер Оғыз қағанның тууы мен өсіп ер жетуіне байланысты нақты көрініс табады. Мұнда әйгілі Оғыздың тууының өзін елден ерек сиқырлы, артық қасиеттерге бөлеп, оны көктен түскен күн сәулелі жарық нұрдан пайда болды деп сипаттайды. Баланың ерекше сипатты түр-тұлғасы мен іс-әрекеті де соған лайық: “Тағы күндерде бір күн Ай қағанның көзі жарқ етіп (ашылып), ер бала туды. Осы ұлдың өңі-шырайы көк еді, аузы оттай қызыл еді, көздері қызғылт, шаштары, қастары қара еді. Нұрлы періштелерден көріктірек еді. Осы ұл анасының

¹⁵ Щербак А.М. Огуз-наме, Мухаббат-наме. М., 1959. стр. 93.

¹⁶ Кононов А.Н. Родословная туркмен. Сочинение Абул-гази хана Хивинского. М.-Л., 1958. стр. 89.

көкірегінен уызын татып көріп, одан кейін ембеді: шикі ет, ас, шарап сұрады. Тілге келе бастады. Қырық күннен соң өсті, жүрді, ойнады. Аяғы өгіздің аяғындай, белі бөрінің беліндей, жауырыны бұлғынның жауырынындай, кеудесі аюдың кеудесіндей еді. Тұла бойын түгел қалың түк басқан еді. Жылқы бағып, атқа мініп, аң аулап жүруші еді”¹⁷.

Мұнда баланың айрықша қасиетті нұрдан жаратылу сәтіне орай әкесінің кім екені әдейі айтылмаған. Әбілғазы Баһадүр ханның жоғарыда аталған шежіресінде бұл оқиға тіптен басқаша. Моңғолдың (Әбілғазының көрсетуінше “моңғол” сөзінің мәні: “мұң, үл” – “қайғылы үл” деген түрік сөзі) төрт ұлының ең үлкені – Қараханның үлкен әйелінен Оғыз хан туады. Айдай, күндей сұлу бала ана сүтін үш күн еміп, анасына мұсылман дінін қабылдасаң ғана еmemін деп шарт қояды. Бір жылдан кейін жұрт оған ат қоюға жиналғанда, ол менің атым “Оғыз” деп жария етеді. Әкесі құда түсіп алып берген қыздармен мұсылман емес деп тұрмыс құрмайды, алайда сол дінді қабылдауға келісім берген кейінгі бір айттырылған сұлу қызға үйленеді. Мұны естіген әкесі Оғызды өлтірмек болады. Қарахан мен Оғыз соғысып, баласы жеңіп, әкесінің орнына хан болады¹⁸. Әрине, осында айтылғандай ислам дінінің әсері “Оғыз-наме” дастанынан айқын байқала қоймайды. Қайта мұнда Оғыздың исламнан гөрі шаман дініне бір табан жақын тұрғанын көреміз. Оның ел-жұртқа қауіп төндірген мүйізтұмсықты өлтіргеннен кейін, жаны жай тауып, кеш түсер алдында тәңіріге жалбарынатын бір елеулі сәті бар (“Оғыз қаған бір жерде тәңіріге жалбарынды”). Бұл – бертінгі ислам дінінің ықпалы артып әбден орныққан кезде де, “көк” “тәңірі” сөздерінің “Алла” ұғымымен жарыса, қатар қолданылып келгенін аңғартса керек. Осыған орай Шоқан Уәлиханов кезінде: “Аспан-Көк не істеймін десе де ерікті, жарықайтын да, жазғыратын да сол. Адамның, халықтардың жақсы-жаман болуы соның еркіне байланысты. Тәңірі жарылқасын, көк соққан, көк соққыр деген сөздер шаман дінінен шыққандығы аңғарылады... Мұсылмандар тәңірі деген сөзді сонау Шыңғыс ханның тұсында “Алла” деп аударған, бұл сөз шаман дінінде аса күдіретті күш деген идеяға жақын”¹⁹, – деп жазған еді. Бұған қарағанда “Оғыз-

¹⁷ Үзінді “Оғыз-наме” дастанының қазақша аудармасынан алынды. Аударғандар: Ә.Дербісалин, Ө.Күмісбаев, М.Жармұхамедов. Бұдан былай келтіретін үзінді “қазақша аудармадан” деп беріледі.

¹⁸ История Абул-Гази: Библиотека восточных историков, издаваемая И.Березиным, проф. Казанского университета. Казань, 1854 (перевод Г.Саблукова), т.3, часть первая. стр. 13-14.

¹⁹ Уәлиханов Ш. Мақалалары мен хаттары Алматы, 1949. 29-б.

наме” дастаны ислам дініне дейінгі көкке табыну түсында туған тым әрдегі көне аңыздар негізінде жазылса керек. Ал, біздің эпикалық жырларымыздағы осыған ұқсас сарындар мен ортақ жәйттер кейінгі ислам дінінің әсерінен көп өзгерістерге ұшырап, өзгеше мәнге ие болып отырған.

“Оғыз қаған” дастанын қазақша аударып, арнайы зерттеген ғалымдардың бірі тілші Қ.Өмірәлиев еді. Ол 1985 жылы бұл туындыны қазақ тіліне аударып жарияласа (III-XII ғасырлардағы көне түркі әдеби ескерткіштері), 1988 жылы “Оғыз қаған” эпосының тілі” атты монографиялық зерттеу жазды. Бұл еңбекте Қ.Өмірәлиев аталған аңыз түрік халқына тән аңыз-әңгімелердің бізге келіп жеткен ең ежелгі, ең көне үлгісі екеніне назар аударады. Дастанның тілдік және жариялану мерзіміне карап, оны бірыңғай XIII ғасыр мұрасы деуге болмайтынын, қайта ол I-III ғасырларда түпкілікті жасалған әдеби мұра деген ғылыми пікір ұсынады. Сондай-ақ, автор эпос сипатты аңыз-әңгіме осы Оғыз қағанның әрекетіне немесе ежелгі хундардың қағаны Модә әрекетіне құрылуын ескеріп, “Оғыз қаған” дастаны тарихи негізі бар фольклорлық шығарма деген қорытындыға келеді. Қ.Өмірәлиев бұл ғылыми тұжырымдарына III ғасырда “Күлтегін” ескерткіші мен “Алып Ер Тона” жырының, сәл кейінірек (X-XI ғасырларда) қырғыздың “Манас” эпосының, сондай-ақ “Құтадғу білігі” дастанының дүниеге келуін дәлел ретінде келтіреді. Аталған зерттеу екі бөлім, бес тараудан тұрады, осыған орай “Оғыз қаған” эпосына негіз болған аңыз, әңгімелер мен оның жанры, грамматикалық құрылысы, баяндау жүйесі, транскрипциясы, дастанның сөздігі жеке-жеке қарастырылады. Осындай ерекшеліктерімен бұл монографиялық еңбекті тіл және әдебиеттану ғылымына елеулі үлес болып қосылды деп айта аламыз.

Келесі бір назар аударарлық зерттеу Тынысбек Қоңыратбаевтың “Оғызнама аңызының нұсқалары” деп аталады. Мұнда ол осы дастанға арналған Еуропа және орыс зерттеушілерінен тыс, қазақ ғалымдарынан Ә.Қоңыратбаев, Х.Сүйіншәлиев, М.Дүйсенев, Ә.Дербісәлин, М.Жармұхамедұлы, Ө.Күмісбаев, М.Жолдасбеков, Н.Келімбетов еңбектеріне талдау жасайды. Сондай-ақ, автор бұрынғы В.В.Радлов пікіріндегі Оғыз хан мен Бұқа ханды бір адам деп көрсеткеніне назар аудара отырып, бұған қарсы жырдағы Оғыз жорықтарын I-III ғасырлардағы Түрік қағанаты кезеңінен, атап айтсақ, Қапаған, Могилаң, Күлтегін оқиғаларынан алынған болу керек деген профессор Ә.Қоңыратбаев пікірінің ғылыми ұстамдылығын ашып

дәлелдейді. Ғалым “Оғыз-нама” дастанының тілі туралы айта келіп, осыған байланысты ұйғыр, өзбек, қазақ диалектілерінің “Оғыз-намадан” бастап өзіндік сипатпен дараланып айқындала түсті деген ойының дәлелді екеніне зер салады. Осы тұжырымдардың жиынтығы ретінде “Оғыз-наманың” аңыз, әңгімелерге құрылған әдеби туынды екеніне, онда қара сөзбен қатар, өлең жолдарының да ара-тұра кездесетінін атап көрсетіп, автор: “Соңғы кезде “Оғызнама” аңызының прозамен қатар, 7-8 буындық поэзия (жыр) үлгісімен жазылғаны дәлелденіп отыр. Оны біз Ә.Дербісалин, М.Жармұхамедов, Ө.Күмісбаев еңбектерінен көреміз”, -деп жазады. Мұнымен бірге Т.Қоңыратбаев аталған жырдың тіл мен әдебиетке қатынасын тереңірек ашып, оқу орындарында жүйелі түрде оқытудың міндеттеріне тоқталады.

Оғыздың туып ер жетуінде де батырға тән сипаттар мол. Ерекше тұлғалы, өр мінезді баланың қаршадайынан ерлікке, батырлыққа бейім болып туу жәйттері қазақ эпостарында да бар. Айталық, Қобыланды батыр туарда “әулиеге ат айтып, қорасанға қой айтып” тілегі қабыл болған ата-ананың жалғыз ұлы алты жаста өз бетінше киік аулап атқа мінген кезде, оның зарпынан “таулар күйіп, тас жанған” болса, Қобыландының баласы Бөкенбайдың тууы, өсуі эпоста тіпті айрықша сипатпен беріледі:

Келді Бөкен бір жасқа,
 Бір жасына келгенде,
 Оғын тартты жартасқа.
 Келді Бөкен екіге
 Жан қарамас бетіне.
 Екіге келген баланың
 Нан піскендей лебіне.
 Ішке келген жас бала,
 Қара тасты көтерер
 Естіген риза күшіне.
 Келді Бөкен төртіне
 Төртке бала келгенде,
 Ат шапсам деп ойлайды,
 Қызылбастың кентіне.
 Келді бала бесіне
 Беске келген баланың
 Жау түседі есіне.
 Келді Бөкен алтыға
 Алтыға жеткен баланың

Артық дейді пайдасы —
Қыпшақтың бүкіл халқына²⁰!

Осындағы Бөкенбайдың дүниеге келуімен дастандағы Оғыз қағанның туу, өсу жәйттерінің ұқсас екендігін байқау қиын емес. “Оғыз-наме” дастанындағы: “Ай қағанның козу жаріб бодаді, эркәк оғул тоғғурді” — “Ай қағанның көзі жарқ етіп (ашылып), ер бала туды” — деген тіркес біздегі “көзі жарқ етіп ашылып ұл бала көрді” деген сөйлеу тілімізде бар, мәтел іспеттес болып кеткен көне ұғыммен мағынасы дәлме-дәл түсіп отырады. Сондай-ақ, осындағыдай күн шұғылалы қасиетті сәуледен мандайы жарқ етіп ашылып ұл көру оқиғасы біздің эпикалық жырларымыздан да ұшырасады. Мәселен, әлгі “Қобыланды батыр” жырындағы Құртқаның босанып Бөкенбайдай батыр ұл табуын ақын:

Сұлу Құртқа толғатты,
Ер толғағы тым қатты.
Ұйқы көрмей түн қатты.
Ел ішінде Құртқажан
Адамнан озған сымбатты.
Сол уақыттар болғанда,
Төбесі жерге тарс етті,
Мандайы күнге жарқ етті,
Қырық бір қатын жиылған,
Көтеріп алып баланы
Құндаққа орап алады,
Талпынғанда жас бала
Құндағы дал-дүл болады²¹, —

деп суреттейді. Сырттай қарағанда елеусіздеу көрінетін осы бір сипаттаманың өзі көне эпикалық жырларымыздың ертеден өз ара егіз болумен қатар, бұлардағы түрі, суреттелу тәсілі ұқсас жәйттердің молдығын да танытса керек.

“Оғыз-наме” дастанындағы Оғыздың айрықша қасиет дарып тууына көктен түскен киелі нұр сәулесі себеп болса, ең алдымен, қазақ эпостарында, сондай-ақ Орта Азия халықтарының батырлық дастандарында бұл міндетті әулие-әнбиелер: Ғайып Ерен, қырық шілтен, Бабай Түкті Шашты Әзиздер атқарады. Тіпті қартайғанша бала көрмей зар шеккен ата мен анаға аян беруші әулие-әнбиелер шарапатынан тыс,

²⁰ Батырлар жыры. Алматы, 1963, 1-том. 188-б.

²¹ Сонда, 187-188-б.б.

болашақ алып тұлғалы батырдың тууына аяулы ананың аю, қабыланның етіне, жолбарыстың жүрегіне жерік болуының да мәні айрықша. Айталық, түсінде аян берген әулиенің шарапатынан кейін дүниеге келген Алпамыстың қасиеттері ақын сипаттауынша мынадай:

Жарылқады жаратқан,
Ей, бишара, көзінді аш!
Ұлыңның аты Алпамыс...
Атса мылтық өтпейді,
Шапса қылыш кеспейді,
Қалмақтармен болар қас.
Түрегел де қолың жай
Болады өзі өмірі жас²²

“Атса мылтық өтпейтін, шапса қылыш кеспейтін, өзі мәңгілік жас болып көрінетін” батырдың атын “Алпамыс” деп сол аян берген әулие Шашты Әзиз қойса, Оғыз қаған бір жасқа келгенде, өз атын өзі қояды. Мұнда да ерекше жаратылған күдіреті мол қасиеттің бір-біріне астасып жатқан белгі-сипаттарын көру қиын емес. Немесе “нұрлы періштелерден көріктірек” деп жырланатын Оғыз қағанға біздегі ай сәулелі Алпамыс батыр да егіздің сыңарындай ұқсас. Ақын қалың жаумен бір өзі соғысқалы тұрған Алпамыс батырдың жарқын тұлғасын:

Сол уақытта Алпамыс
Шұбар атпен тыныстап,
Түр еді келіп кідіріп,
Туған айдай жалтырап,
Көзіне қалды көрініп.
Батырды көріп Гүлбаршын
Тұра алмады керіліп²³, —

деп үндес те асқақ бейнелейді.

Батырдың осындай сыртқы түр-тұлғасы мен ерлік, іс-әрекеттерін жалғастыра еселеп, өрбіте баяндауды “Қорқыт ата” кітабынан да кездестіреміз. Айталық, сондағы “Бамсы Байрек, Бай-Бөріұлы туралы жырда” батырдың жастық шағын: “Сол кезде Бай-Бөрі баласы бес жасқа толды. Бес жастан соң онға келді, оннан кейін он бес жасты толтырды.

²² Батырлар жыры. Алматы, 1963, 1-том, 231-б.

²³ Сонда, 253-б.

Ол қаршығаны топшысымен соққан бүркіттей әсем де алғыр, өжет жігіт болды. Ол кезде бас кесіп, қан төкпей балаға ат берілмейтін еді”²⁴, — деп баяндайды. Бұлардан көне дәуірлерде балаға ат қою дәстүрінің қазіргіден тіпті басқаша болғанын көреміз.

Эпикалық жырларда батырдың портреттік кейіптемелерін берудің мәні ерекше. Бұл — “Оғыз-наме” дастанына да тән. Мұнда: “Өңі-шырайы көк, аузы оттай қызыл еді, көздері қызғылт, шаштары, қастары қара еді” дей келіп, “аяғы өгіздің аяғындай, белі бөрінің беліндей, жауырыны бұлғынның жауырынындай, кеудесі аюдың кеудесіндей, тұла бойын түгел қалың түк басқан” деген сипаттама бар. Әсіресе, өгіздің сомдап соғылған алып тұлғасына балауда да үлкен мән бар сияқты. Өгіз бен бұқа бізде қашанда сарқылмас алып күштің бейнесіндей болып кеткен. Айталық, “Қамбар батыр” жырындағы қалмақтың ханы Қараманның дүлей қара күштің иесі екенін ақын:

Мүйізі ұзын боз бұқа
Пәйі келіп аңқытып,
Пәлегінді еседі.
Артына қарап бұрылып,
Айдайын десең сүзеді²⁵, —

деп жырлау арқылы әдемі аңғарта алған. Ал, енді “Алпамыс батыр” жырындағы Алпамыстың зынданнан босанып шығып, еліне аш қасқырдай түре тигенін естіген Тайшықтың ашу шақырып, қаһарына мінгендегі кейпін ақын мынадай ұтымды жолдармен тап басып:

Көзінің жасын ағызып,
Жағасын дал-дал жұлды енді.
Өгіздей-ақ өкіріп,
Өзін тақтан ұрды енді²⁶, —

дейді. Мұның бәрі, сөз жоқ, авторлық мақсат пен бейненің түпкі байлам-шешіміне елеулі қызмет етіп, өзара үндесіп, астасып тұр.

“Оғыз-наме” дастаны мен біздің эпикалық жырларымыздағы басты қаһармандардың портреттік

²⁴ Дөдә Горғуд. Бакы, 1950, 43-б.

²⁵ Батырлар жыры. Алматы, 1963, 1-том, 436-б.

²⁶ Сонда, 296-297-б.б.

кейіптеулерінде де көптеген іштей ұқсастықтар бар. Мәселен, жоғарыда келтірілген “белі бөрінің беліндей, жауырыны бұлғынның жауырынындай, кеудесі аюдың кеудесіндей” деп сипатталатын Оғыз қағанның алып бейнесі біздің “Дотан батыр” жырындағы асқан күш иесі — Дотанның зор тұлғасын еске түсіреді:

Келе жатыр бір бала
 Қасқыр бетті сұр бала.
 Арыстандай жүректі,
 Жолбарыстай білекті,
 Он сегіз жасар қу бала.
 Жауырыны қақпақтай,
 Қайғыменен аһ ұрып,
 Көзінің жасы көл бала²⁷.

Немесе “Қарабек батыр” жырындағы Қарабектің кескін-келбетін бейнелейтін мына бір үзіндіден де Оғыз тұлғасына астасқан үндестікті айқын аңғарамыз:

Келбетіне қарасам,
 Оқ жыландай түсі бар.
 Оң қолына қарасам,
 Мың кісінің күші бар...
 Кеудесіне қарасам,
 Құдай берген күші бар.
 Топалаң тиген қойдайын
 Қыратұғын ісі бар...
 Көзіне соның қарасам,
 Қауданға тиген өрттейін
 Жалындай жанған оты бар²⁸.

“Оғыз-наме” дастанындағы Оғызға ат қою оқиғасы да көне дәстүрдің кейбір қырларын аша түскендей. Бұрынғы дәуірлерде балаға ат қою есейіп ер жеткеннен кейін, оның өз басының жеке қасиеттері мен ерлік істеріне қарай қойылатын болған. Мәселен, Оғыз бір жасқа толғанда ел-жұрты оған лайықты ат қоюға жиналғанда, ол өз атын өзі қойған болса, қырғыздың “Манас” атты жырында елеулі ерлік көрсете қоймаған жас бала он төрт жасқа дейін “Манас” деген шын атымен аталмай оған “Дәу жынды” деген лақап ат таңылып

²⁷ Батырлар жыры. Алматы, 1961, 2-том, 165-б.

²⁸ Сонда, 90-91-б.б.

келгенін көреміз. Сондағы Манас өзінің сомдап соғылған сырт пішіні мен елден ерек күш-қайраты жағынан әлігі айтылған Оғыз қағанды еске түсіреді:

Көкірегі кең, шалқақ төс,
 Жауырыны кең, бекем бел.
 Айбаты басым, зәрі күш
 Піл мүшелі көрінед.
 Жолбарыс мойын, сом білек,
 Бөрі құлақ, ер жүрек
 Бөлекше түрі бар екен²⁹.

“Оғыз-намедегі” ендігі бір қиял-ғажайып сипатты оқиға Оғыздың үйленуіне байланысты көрініс тапқан. Алғаш үйленгенде ол “көктен түскен күннен де жарық, айдан көгілдірек, басында оттай жарқыраған алтын қазықтай мені бар” сұлу қыздан үш ұл көреді. Оның аттары көктен түскен күн сәулелі шешесінің мекен-тұрағын еске түсіретіндей Күн, Ай, Жұлдыз деп аталса, ал, екінші, ағаштың қабыршағынан кез болған “көзі көктен де көгірек, шашы өзеннің ағысындай, тісі аппақ інжудей” аса көрікті қыздан да үш ұл туады. Мұның аттары да әлгі шешесінің шыққан мекеніне лайық Көк, Тау, Теңіз деп аталады.

Осындағы “үш” сөзінің түпкі этимологиялық мағынасында да белгілі бір сыр жатқан сияқты. Екі әйелінен ол артық та емес, кем де емес, саны бірдей үш-үштен ұл көреді, үлкен әйелінің баласын жолы үлкен аға (“Боз оқ”) деп алтын жақтың иесі – негізгі мұрагер санаса, кіші әйелінің ұлдарын жолы кіші іні деп (“ш оқ”), сол садақтың күміс оғына балайды. Бұл мұрагерлік біздің қазақ тұрмысындағы қалыпты көне дәстүрге де көп ұқсас. Тіпті сондағы “үш” цифрының бізде де жиі қайталанатынын ескерсек (“үш күн, үш түн”, “ер кезегі үшке дейін”, “үш ұлы болыпты”, т.б.) бұл санның түркі тілдес халықтарда қашаннан-ақ киелі де сәтті сан саналып келгенін көреміз. Дәл осыны “жеті”, “қырық” саны туралы айтуға болар еді. “Оғыз-намеде”, әсіресе, “қырық” цифры мейлінше жиі қайталанып отырады (“қырық сіре (стол)”, “қырық сәкі”, “қырық құлаш ағаш”, т.б.), бұл жәйт оның “Қорқыт ата кітабымен” мазмұны жағынан тереңнен жалғасып жатқан өз ара тамырлас, үндестігін де аңғартса керек. Аталған “Қорқыт ата кітабында” бектердің үйленуіне орай “қырық күн, қырық түн тойлау”,

²⁹ Манас: Қырғыз халқының батырлық дастаны. Бірінші кітап (қазақша аудармасы). Алматы, 1961. 48-б.

“қырық шатыр”, “қырық жігіт”, “қырық қыз”, “қырық күн”, “қырық жара”, “қырық зұлым”³⁰ тәрізді тіркестердің мейлінше жиі қайталанатынын көреміз. Сондай-ақ, мұнда “жеті” санына да ерекше мән беріледі³¹ (“жеті күн, жеті түн жүрді”, “күмбез жеті жерден жарылды”, “жеті күн, жеті түн ішті, жеді”, т.б.). Дәл осы ерешелік біздің жырларымызға тән (“жеті күн, жеті түн ойын”, “қырық күн тойын”, “қырық шілтен”, “қырқынан шығару”, т.б.). Мұның бәрі, сөз жоқ, бұл туындылардың алғашқы негіздерінің бірлігімен қатар, сол этникалық жағынан тектес халықтардың салт-сана, әдет-ғұрып, дүние танымындағы өз ара ұқсас жәйттерді де ашып айқындай түссе керек.

Сондай-ақ, Оғыз қағанның балаларының үнемі қыз емес, бірыңғай ұл болып тууында да елеулі әлеуметтік мән бар дер едік. Рас, аласапыран жорығы мол, қанды кек жаугершілік заманда дұшпанға тікелей қарсы тұрып, қолына найза ұстайтын ұлдың орны ерекше. Сондықтан мұны көне дәуірдің қалыпты салт-санасының тағы бір көрініс-куәсы деп айта аламыз.

Көктен түскен нұр сәулелі қызға үйлену жәйті біздің эпикалық жырларымыздан нақты ұшыраса қоймаса да, бұл — қайсыбір қиял-ғажайып ертегілерден ара-тұра бой көрсетіп отырады. Айталық, біздегі “Ұшар ханның баласы” атты ертегіде әкесі түсінде көріп, отыз жыл бойы іздеп таба алмаған перінің қызын баласы Жанды батыр көп қиындық шегіп өрең дегенде тауып алады. “Оғыз-наме” дастанындағы Оғыздың сәуле бейнесіндегі қызға үйленуін еске түсіретін осы оқиға аталған ертегіде: “Сонымен Жандыбатыр күндерде бір күн дарияның басына келіп шомылып жатса, су бетіне айнаның сәулесіндей бір жарық сәуле түседі. Анықтап қараса, баяғы әкесінің ұдайы отыз жыл қуып іздеген пері қызының суреті болып шықты. Әдейі осы қыз үшін әке-шешесінен безіп, неше жыл қиыншылық азапты бастан кешірген бала жаңағы сәулеге ұмтылып бас салады. Бір уақытта сәуле жоқ болып барып, судың шетіне түсті... Осындай ретпен неше рет жерге түскен сәулені ұстай алмай, бала ақыры судың шетіне келіп, ес-түсін білмей талықсып құлап жатты”³², — деп баяндалады. Соңында сол сәуле бейнесіндегі алтын шапты пері қызына Жандыбатыр үйленіп, мұрат-мақсатына жетеді.

“Оғыз-наме” дастанындағы көктен түскен күн сәулесі

³⁰ Дәдә Горғуд. Бакы, 1950, 24; 66; 99; 114; 118-б.б.

³¹ Сонда, 28; 32; 94-б.б.

³² Қазақ ертегілері. Алматы, 1957, 1-том, 70-б.

мен Оғыз қағанды үнемі жеңіске бастайтын көк жал арлан бөрінің міндетін біздің эпикалық жырларымызда батырға қысылғанда жол көрсетіп дұрыс бағыт сілтейтін, өлім қаупі төнгенде, жау оғын қағып бойына дарытпайтын ақ сәлделі, ақ сақалды қырық шілтен, көріпкел әулиелер атқарып отырады. Тіпті “Алпамыс батыр” жырындағы мына бір көрініс — сол қасиетті көкжал бөрінің іс-әрекетін жаңа бір қырынан ашып қайталайтын сияқты. “Атса оқ, шапса қылыш өтпейтін” Алпамысты жау өлтіре алмаған соң, аштан шіріп өлсін деп қырық құлаш зынданға тастайды. Аштықтан өзегі талып, өлер халге жеткенде, бала зар қылып өзін қолдаушы Ғайып Ерен қырық шілтеннен тілек етіп жәрдем сұрайды. Ол зынданға жарық сәуле кейпінде түскен бір мысық арқылы күніне бір таба нан, өлмес қорек жіберіп тұрады. Бұл жәйт жырда:

Сол уақыттар болғанда,
Зынданға кірді бір жарық,
Раушан болып күндіздей,
Атқандай болды тас жарып.
Мысалы гауһар шам-шырақ
Қарады бала аңғарып,
“Тілекті алла берді”, — деп,
“Бабаларым келді”, — деп,
Тәу етті барып айналып.
Сол уақытта бір мысық
Келді жетіп жүгіріп,
Бір таба піскен нанды алып...
Неше күн жатқан аш бала
Мысықтан жеді нанды алып...
Мысықты жұмсап отырған
Ғайып Ерен қырық шілтен
Баланы сүйеп қолға алып³³, —

деп сипатталады.

Ендігі бір назар аударатын мәселе: дастандағы күн нұрымен келіп, Оғыз қағанды жеңістен жеңіске бастайтын көк бурыл, көк жал бөрі туралы. Оғыз қаған өзіне бағынбаған елдерге қарсы жорыққа аттанар алдында қарамағындағы бектері мен ел-жұртына: “Мен сендерге болдым қаған, Алыңдар жақ пен қалқан, Таңба бізге болсын береке. Көк бөрі болсын ұран”³⁴,

³³ Батырлар жыры. Алматы, 1963, 1-том, 281-282-б.б.

³⁴ Аталған аудармадан.

— деп жұртқа жарлық тарағанды. Осындағы “Көк бөрі болсын ұран” деген тіркесте үлкен мән бары байқалады. Өйткені мұндағы ұран дәрежесіне дейін көтерілген сол Көк бөрі тым әрідегі көне дәуірлерден бері қарай көптеген түркі тілдес халықтарда аса қадір тұтылып табынатын киелі де қасиетті аң саналып келген. Сол себепті бір топ генеологиялық аңыздарда түрік халқының арғы атасын әлгіндей қастерлі аң: ит пен қасқырдан таралған деп баяндалатыны мәлім. Айталық, қырғыздар өздерін кең тараған аңызға орай сұлу ханша мен оның нөкері қырық қыздың қызыл итке жақындасуынан таралған ұрпақ деп санайды³⁵. Н.Я.Бичурин (Иакинф) “Ұйғырдың шығу тегі” атты еңбегінде ұйғыр ханының асқан сұлу екі қызды адам баласына беруге қимай, тек көк тәңірісіне лайық деп санап, кісі аяғы жетпейтін қиянға сарай салдырып ұстағанын, сөйтіп, кіші қызы қасиетті көрі қасқырмен жақындасып, содан тараған ұрпақтың жеке ел болғанын, олардың қасқырша ұлып, ұзақты күн ән салуды жақсы көретінін баяндайтын бір қызықты аңыз келтіреді³⁶. Орыстың әйгілі шығыстанушы ғалымы И.Н.Березин “кончак” деген атауды алғаш рет түріктің “қаншық” сөзінен шыққан деп тұжырым жасайды³⁷.

Х.Короғлы өзінің “Оғыздың батырлық эпостары” атты еңбегінде түрік-қыпшақ тайпаларында кеңінен тараған “Шыңғыс-наме” (XIII-XI ғ.) эпосын (бұл тақырыпта ұшырасатын қолжазбаның бөрі де СССР Ғылым академиясы, Шығыстану институтының Ленинград филиалы қорында сақтаулы. Инв. №В. 343, В.344, В.744) осы “Оғыз-наме” дастанымен салыстыра келіп, бұлардағы көптеген өзара ұқсастықтарды атап көрсетеді. Соның бастысы: осы дастандағы негізгі кейіпкер Шыңғыс хан да Оғыз қаған секілді күн сәулесі күйінде келіп, қасқыр бейнесінде кеткен нұрдан пайда болады. Сондай-ақ, Оғыз қағанды жорықта бастап отыратын көк бурыл, көк жал бөріге ұқсас қасиетті Көк бөрі “Шыңғыс-намеде” оның аға-інілерін тауда жатқан ақ боз атты, ақ киімді, алтын дулығалы, алтын қалқанды Шыңғысқа бастап алып келеді³⁸. Сөйтіп, бұл шығармалар көне дәуірлерге бой ұратын түркі тілдес халықтардың туыстығымен қатар, олардың байырғы фольклоры мен ескі

³⁵ Валиханов Ч.Ч. Собр. Соч. в 5-томах. Алма-Ата, 1961, т.1. стр. 343.

³⁶ Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрания сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.-Л., 1950, т.1, стр. 214-215.

³⁷ Березин И.Н. Библиотека восточных историков... Казань, 1854, т.3, стр. 27.

³⁸ Короғлы Х. Огузский героический эпос. Москва, 1976. стр. 75-77.

аңыздардың алғашқы бұлақ-бастауының да бірлігін аңғартса керек.

Біздің эпикалық жырларымызда осы көк бурыл, Көк жал бөрі дәл жоғарыда айтылғандай көктен түскен күн сипатты болып келмесе де, мұның осыған ұқсас кейбір белгі-нышандарын көру қиын емес. Айталық, “Қобыланды батыр” жырының Нұрсейіт Битілеуов тапсырған нұсқасында:

Шеттен келген дұшпаннан
Ел аймағын сақтайтын,
Асыл нұрдан жаралған
Қыдырбай шалдың еркесі
Қара қыпшақ Қобыланды,
Баланыздың аты бар³⁹, —

деген жолдар кездеседі. Ал, эпикалық және лиро-эпикалық жырларымызда батырлар бейнесін беруде “нұр сәулетті, күн сипатты, атқан таңдай, сәуле шашты” сияқты сипаттамалар мейлінше жиі ұшырасады. Осының бәрі арғы дәуірдегі ұғым-түсініктердің әдебиетімізде сақталып қалған көне көріністері болуы ғажап емес. Мұның бұдан тыс кейбір қырлары, атап айтсақ, ертегілер мен эпостардағы сюжеттік желілер мен мотивтердің типтік бірлігі, сондай-ақ дастанның тарихи сипаты, тілдік ерекшеліктері туралы мәселелер соңғы жылдары жарық көрген мақалалар мен еңбектерде де арнайы қарастырылып сөз болады⁴⁰.

Қазақ эпостарындағы бірыңғай теңеу түрінде қолданылатын көк жал бөрілер үнемі ұнамды сипатта алынып, батырдың жалғыз өзі жауға тигендегі қайтпас қайсар өжеттігі мен жан кешті асқан ерлігін бейнелеу мақсатына қызмет етеді. Мәселен, “Қобыланды батыр” жырында дәл осы жәйт:

Жалғыз өзі батырдың
Жойып кетіп барады.
Қойға тиген қасқырдай
Сойып кетіп барады⁴¹, —

деп берілсе, осында тағы бір топ батырлардың бірыңғай көк жал бөрі бейнесінде сипатталғанын көреміз (“Соңынан келіп үш көк жал”, т.б.).

³⁹ *Қобыланды батыр: Казахский героический эпос. Москва, 1975, 401-б.*

⁴⁰ *Қазақ фольклорының типологиясы. Алматы, 1981; Дүйсенов М. Оғызнаме // Қазақстан мектебі, 1982, N 9; Айдаров Ғ., Құрышжанов Ә., Томанов М. Көне түркі жазба ескерткіштерінің тілі. Алматы, 1971.*

⁴¹ *Батырлар жыры. Алматы, 1963, 1-том. 96-б.*

Мұндай сурттемелер кейде қан майданға шыққан жау жақтың батырының қажыр-қайратты батырлығы мен көзсіз ерлігін көрсетуге де кеңінен қолданылады. Бір соғыста Қобыланды батыр ауыр жараланып қан майданда жалғыз қалғанда, өзіне жәрдемге келген баласы Бөкенбайға қарсыласы Шошай ханның осал жау емес екенін аңғартып:

Көк шепкенді Көк бөрі —
Қызылбастан хан Шошай.
Менен туған ұл болсаң,
Бөкенбай, қалма артынан⁴²! —

дейтіні бар. Мұнда да сол көк бөрі ерлік пен өжеттіліктің, қайтпас қайсарлықтың баламасы ретінде алынады.

Ал, енді “Ер Тарғын” жырындағы Тарғын батыр да осы дәстүрге орай жауға тигенде “Ай бетінен кіріп, Күн бетінен шығатын Көк бөрі” болып кейіптелсе, Қамбар батырдың ерлігі “жалақтаған аш бөрі” сипатында беріледі. Осы ерекшелік қырғыз жырларына да тән. Тіпті, қырғыздың әйгілі “Манасындағы” Манас батыр “қара шағыр қабыланы мен көсеу құйрық көк арыстаннан тыс, арқасында қара көк жалы бар, жолына нұр төгілген” бала:

Арқасында баланың
Қара көк жалы көрінді.
Қара шағыр қабыланы
Қапталында шабынды.
Көсеу құйрық көк арыстан
Оң жағында қабынды.
Нұр төгіліп жолына
Бөрі ойлаған баланың
Манас деп аты табылды⁴³.

Енді біздің ертегілеріміздегі қасқыр мен адам қарым-қатынасын бейнелеу эпостық жырлардағыдан гөрі тіпті басқашалау құрылған. Мұнда әңгімеленетін әр алуан қасқырлардың бәрі дерлік басты кейіпкерлермен достық байланыс жасап, онымен адамша тілдесу арқылы қаһарманның сан қилы қиыншылықтарды жеңіп, мұрат-мақсатына жетуіне көмектеседі. Осы жағынан алғанда ертегідегі бөрілер эпостардағы бөрілерден гөрі “Оғыз-

⁴² Сонда, 202-б.

⁴³ Манас: Қырғыз халқының батырлық дастаны. Бірінші кітап (қазақша аудармасы). Алматы, 1961, 49-б.

намедегі” бөріге бір табан жақын деуге болады. Мәселен, “Елеместің көргендері”⁴⁴ атты ертегідегі бір көк жал қасқыр Елемеспен айрылмастай дос болып, ол қапыда опат болғанда, өлген кісіні тірлітетін шөп таптыртып, сол арқылы қатарға қосып, досын мұрат-мақсатына жеткізеді. Ал, “Қасқырдың жасаған қамқорлығы”⁴⁵ деген ертегіде Сақты деген жігіт үйінен алтын құсты іздеп шығып, жолда астындағы жалғыз атын қасқыр жеп қояды. Айдалада жаяу қалған жолаушыға әлгі қасқырдың рахымы түсіп, оны өзінің үстіне мінгізіп, алтын құсы бар үйге келеді. Қасқыр алтын құсты алудың жолдарын алдын-ала үйретсе де, ол шартты Сақты орындай алмай қолға түсіп қалады. й иесіне басқа елден бір күміс жал, алтын құйрық ат әкеліп беруге уәде береді, бірақ бұл жолы қасқыр айтқан шартты бұзып, үй иесіне басқа жерден бір сұлу қыз әкеліп беруге уәде байласады. Ақыры бұл жауапты іске қасқырдың өзі араласып, айтылған сұлу қызды алып шығады да, баяғы үй иесіне бөрінің кеңесімен қыз орнына қыз кейпіне түскен қасқырды беріп, ондағы күміс жал, алтын құйрық атты алып, келесі үйден ат беріп, алтын құсты алып, сұлу қызға үйленеді, аман-есен еліне келіп мұратына жетеді. Келесі бір “Жігіт пен өнерлі қыз”⁴⁶ атты ертегіде бір байдың баласы ту биесін жеп кеткен қасқырды қуып жетіп өлтірмекші болғанда, ол “өлтірме, қарындасымды берейін” деп жалынады, ақыры жігітті үйіне әкеліп, қасқыр кейпіндегі асқан сұлу қарындасына қосады.

Осында аталған әр алуан қасқырлардың “Оғыз-наме” дастанындағы көк бурыл, Көк жал бөріге көптеген ұқсастықтары бар. Ең алдымен, бұлар да дастандағы Көк бөрі сияқты басты кейіпкерлермен адамша сөйлесіп, алдын болжағыш білгір, көреген де алғыр, тапқырлық қасиеттерімен дараланып көзге түседі. Бұдан тыс олар қаһарманды үнемі даңқ-дәрежелі жеңіске, шексіз байлық, бақытқа бастап отырады. Осы тұрғыдан алғанда бұлар өзінің алғашқы, көне киелі сипаттарынан бірден қол үзіп, үзілді-кесілді арыла қоймаған тәрізді.

Басты қаһарманды бақыт жолына бастау “Қорқыт ата кітабында” да бар. Айталық, жорықтан оралып келе жатқан Қазан хан артта қалған ел жағдайын білу үшін, жолда қарсы ұшырасқан бір қасқырдан жөн сұрайды. Мұнда ол, бір қызығы, сол қасқырдың небір суық ақ қар, көк мұзды аяздарда да, небір қатерлі де қауіпті күндер мен түндерде де

⁴⁴ Қазақ ертегілері. Алматы, 1964, 3-том, 108-б.

⁴⁵ Қазақ ертегілері. Алматы, 1957, 1-том, 174-180-б.б

⁴⁶ Сонда, 96-107-б.б.

қайтпайтын қайсар табандылығын, күзеттегі малшы мен мал атаулыға, сондағы сақ құлақ ит біткенге қырғидай тиетін ерлік өжеттігін асқақ үнмен паш ете сөйлейді⁴⁷. Мұның бәрін, сөз жоқ, жоғарыда айтылған пікіріміздің жаңа бір айғағы дей аламыз.

Сонымен ойымызды қорыта айтсақ, әдебиетіміздегі көк жал бөрі бейнесі әрідегі көне замандардан бері қарай эпостар мен ертегілерде өзінің көптеген қасиетті сипаттарымен дараланып келген. Әсіресе, эпикалық жырларда батырдың өжет-қайсарлығы мен жанқиярлық ерлігін көк жал бөріге балау қалыпты дәстүрге айналған. Көктен түскен нұр бейнесіндегі қасқырларға бергін келе діни түсініктер мен ұғымдардың әсерінен жаңа міндеттер жүктеліп отырған. Бұрын қаһарманға жол көрсетіп, бағыт сілтейтін көктен түскен нұр сәулесінің қызметін енді ислам дінінің Ғайып Ерен, қырық шілтен, әулие-әмбиелері атқаратын болады. Ал, ертегілерде сол көне сипаттың кейбір белгі-нышандары өзгеріссіз, қаз-қалпында сақталып қалған. Мұнда көне дәстүрге сәйкес адамша сөйлеп, оған беріле қызмет ететін ақылды да білгір, айлалы да көреген көк жал бөрілер бірыңғай жағымды тұлға болып сипатталады. Бұл — ертегілердегі салт-сана, ұғым-түсініктердің әріден келе жатқан байырғы көнелік мәнін де ашып аңғартса керек.

“Оғыз-наме” дастанындағы реалистік сипатта баяндалған оқиғалардан, ең алдымен, Оғыздың алғашқы көзге түскен айрықша ерлігін бөліп атауға болар еді. Біздің эпикалық жырларымызда батырдың бірінші ерлігі өзіне лайық асыл жар таңдау жолында көрінетін болса, бұл аталған дастанда Оғыз ел-жұрттың өміріне қауіп төндірген Мүйізтұмсықты өлтіруге орай оқшауланып көзге түседі. Ол мал мен адамды жеп дәнігіп, жұрт тыныштығын кетірген Мүйізтұмсыққа қарсы әуелі айла қолданып (бірде бұғы, бірде аюды ағашқа байлап жем етіп), бетпе-бет кездесуге мүмкіндік алады да, халықты қан қақсатқан Мүйізтұмсықты жекпе-жек үстінде қапысыз жеңіп өлтіреді. Осы бір жәйт біздің ертегілеріміздегі елден адам салығын алатын жалмауыз айдаһармен сүйікті қызы үшін күреске шыққан батыр жігіттің ерлік істерін еске түсіреді.

Оғыз қағанның жорық үстінде өз қарамағындағы бектерге, олардың ерлік істері мен алғырлық-тапқырлығына, он қолынан өнері тамған шеберлігіне, тіпті сыртқы кескін-келбетіне қарай ат қою дәстүрі де тартымды баяндалады.

⁴⁷ Дәдә Горғуд. Бакы, 1950, 52-б.

Айталық, ол бір қаланы жаудан қорғап сақтап қалғаны үшін, өзіне шын берілген бір ер жігітке “Сақтап” деп ат берсе, Еділ (Итіл) өзенінен әскерін ағаштан сал жасап аман-есен өткізіп бергені үшін, Ұлық Орда деген бекке “Қыпшақ” деп ат қояды. Ал, Мұзтауға қашып кеткен сүйікті шұбар атты ерлік көрсетіп алып келген бір бекке үсті-басын ақ қырау сүңгі басқан сұсты түріне қарап “Қаһарлық” деп ат береді. Төбесі алтын, түндіктері күміс, есіктері темір үйді ашқан шеберге “Қалаш” (“қалып аш” деген сөзден шыққан) деп ат қойса, ал, соғыстан түскен есепсіз көп олжа, жиһаз-мүліктерді артатын арба ойлап тапқан шеберді “Қаңғалық” деп атайды (арба жүргенде “қаңға-қаңға” деп дыбыс шығарса керек). Рас, осыған ұқсас оқиғалар Әбілғазының “Шежіре-и-түрк” атты еңбегінде де әңгімеленеді, алайда Оғыздың мұндағы ат қою жәйттері дастандағыдан біршама өзгешелеу. Мәселен, балаға “Қыпшақ” деп ат қоюының ағаш жарығында дүниеге келуіне қарап берілсе, “Қалаш” деген ат тау ішінде әскерден қалып қойып, бөрі ұстаған құсты тартып жеп аштықтан аман қалған ерлі-зайыптыларға (“аш адам қал” деген сөз) қойылады. Ал, енді қолға түскен олжа-мүлікті артатын көлік табылмағанда, тұңғыш рет арбаны ойлап тапқан кісіге “Қаңғалы” деген ат таңылады, осыдан барып Қаңлы елі тараған делінеді. Ендігі бір жорықта көктем шыға Оғыз хан әскерін санағанда, бір топ адам жоқ болып шығады, кейін олардың көліктері өліп, қарлы тау басында қалғандары анықталады. Оғыз хан бұларды “Қарлықтар” деп атайды да, Қарлық елі осыдан таралады⁴⁸. Әбілғазы шежіресі мен “Оғыз-наме” дастанын өзара салыстырып қарасақ, “Қаңғалы” атын алған ел туралы дерек бұларда бір-бірін дәлме-дәл өзгеріссіз қайталайтын болса, ал, кісіге “Қыпшақ” атын беру екеуінде де, бір қызығы, ағашқа байланысты аталғанын көреміз. Тіпті, мұнда “Қалаш” атын қоюда бір-біріне сәйкес келмейтін қарама-қайшылық мағына бар, бірақ соған қарамастан екеуінің де шындыққа сыйымды екенін атап көрсеткен жөн.

“Оғыз-наме” дастанындағы басты кейіпкер Оғыз қағанның қасындағы әр алуан өнерлі кісілер: тұңғыш рет арба жасауды үйреткен Қаңғалы мен әскерді өзеннен өткізу үшін ағаштан сал жасаушы Қыпшақ, Мұзтаудан ханның атын ұстап әкелуші Қаһарлы, алтын шатырлы, күміс түндікті, темір есікті үйді кілт жасап ашатын шебер — Қалаш образдары біздің ертегілеріміз бен (“Күн астындағы Күнікей қыз”,

⁴⁸ История Абул-Гази: Библиотека восточных историков, издаваемая И.Березиным, проф. Казанского университета. Казань, 1854 (перевод Г.Саблукова), т.3, часть первая. стр. 17-20.

т.б.) кейбір эпикалық жырларымыздағы (“Дотан батыр”, т.б.) басты қаһармандарға өз бойындағы таңғажайып өнерлерімен беріле қызмет ететін Желаяқ, Тыңшы, Таусоғар, Көлұрттағыш бейнелерін еске түсіреді. Рас, біздегі осы кейіпкерлердің ертегіге тән қиял-ғажайыптық сипаттары мол, дегенмен бұлардың біз жоғарыда әңгімеленген “Оғыз-наме” дастанындағы тұлғалармен (Қыпшақ, Қаңғалы, Қарлық, т.б.) әріден келе жатқан тамырлас, үндестігін де, ғасырлар бойы бір-біріне жасаған игі ықпал-әсерін де аңғару қиын емес.

Алдымен атап өтерлік жай: негізінен қазақ халқын құраған тайпалар өкілдерінің эпоста жеке адамдар бейнесінде көрінуінің өзі — бұл туындының бізге жат емес, жақындығының сырттай да белгісі. Ал, ру аттарымен аталатын бейнелердің нақты адам ретінде танылу, аталу жайларындағы әсірелеу, аңыз іздерін көне эпикалық дәстүрдің нәтижесі деп таныған жөн.

Жоғарыда Әбілғазы шежіресіндегі деректер бойынша жорықта ағаш қабыршағында дүниеге келді делінетін Қыпшақ атты бала Оғыз қағанның өкіл баласы ретінде соның қолында тәрбиеленіп, кейін сенімді батыры, әйгілі қолбасшысына айналады. Дон, Еділ бойындағы халық Оғызға қарсы толқып наразылық білдіргенде, хан соларды күшпен басуға көп әскермен Қыпшақты жібереді. Қыпшақ бек наразылықты басқан соң, осы жерде ұзақ жылдар бойы билік құрып, кейін 4000 жылдай тәуелсіз өмір сүрген Дешті Қыпшақ мемлекетінің негізін салады. Сол қалың Қыпшақ елі осы баладан тараған ұрпақ еді дейді Әбілғазы шежіресі. Сондай-ақ мұнда соғыстан түскен есепсіз олжа, мүлікті арту үшін арба ойлап тапқан Қаңғалы бектен Қаңлы деген рудың тарайтыны, оның 72 жыл жасаған өмірінде көптеген елдерді жаулап бағындырғаны да нақты баяндалады. Алайда сол Оғыз, Қыпшақ, Қаңлы, Қарлық, тағы басқа сол тектес елдердің арғы тарихы, этногенездік бірлік-туыстығы мәселесі осы күнге дейін ғылыми тұрғыдан кең де байыпты зерттеле қойған жоқ. Дегенмен бұл тұста соңғы кезде жарық көрген белгілі тарихшы-ғалым Ә.Марғұланның “Қорқыт туралы жазбалар” атты мақаласын бөліп атауға болар еді. Мұнда Оғыз, Қыпшақ, Қаңлы, Қарлық руларының туыстығы солардың әлеуметтік жол-жора, әдет-ғұрып, салт-дәстүрлеріне (төрелік, заң, билік айту, ас-той жөнелту, құдалық, әмеңгерлік салты, үлкен бас қосуларда оң қол, сол қол болып бөліну, шүлен тарту, алтын қабақ ату, т.б.) орайлас ашылып, ұтымды түрде дәлелденеді. Ғалымның әйгілі Оғыз қағанның алты ұлынан тараған ұрпақтардың 12 аймақ ел болып, бұлардан өрбіген

тайпалардың “Жүздіктер” деп аталғанын, қазақтағы үш жүздің шығуы да осы атқа байланысты екенін айта келіп: “Сырдария жағасын қоныстанған Оғыз, Қыпшақ арасында екі күшті тайпа жасаған. Оның біреуін — ш оқ, екіншісін — Боз оқ деп атаған. Қазақтар өзінің арғы туысын ш оқ деп санайды. Қазақтың үш жүзге бөлінуі де осыдан шыққан”⁴⁹, — деген тұжырымын назар аударуға тұрарлықтай дей аламыз.

Мұны “Оғыз-наме” дастанындағы әр алуан тотемдік көзқарастар мен шамандық ұғым-түсініктер де айқын дәлелдейді. Оғыз өз балаларына билік, мұра бөліп берер алдында ұлан асыр той жасап, оң жаққа қырық құлаш ағаш қадатады да, оның басына алтын әтеш орнаттырады, түбіне ақ қой байлаттырады. Бұл — оң қанаттағы Боз оқтардың биік дәрежесі мен шексіз билік сипатын аңғартады. Ал, сол жаққа да қырық құлаш қада орнатып, басына күміс әтеш бейнесін қондыртады да, түбіне қара қой байлаттырады. Бұл — сол қанаттағы ш оқтардың билік дәрежесінің оң қанаттағылардан біршама төмен екенін аңғартса керек. Осы арқылы мұнда да ақ түс пен қара түстің өмірден алатын орнына да айрықша мән берілген. Дәл осыған ұқсас көріністі “Қорқыт ата кітабынан” да кездестіреміз. Мәселен, Баюндүр хан жылына бір рет той жасағанда, ұлы, қызы жоқ бектер түскен үйге қара ту тіктіріп, қара текемет төсеттіреді де, қара қойдың етінен табақ тарттырады. Ал, ұлы барларға ақ ту тіккізсе, қызы барларға қызыл ту тіктіреді⁵⁰. Осындай киелі ақ түс пен қайғылы қара түстің астарлы мәні бізге де түсінікті. Тіпті кейінгі қыпшақ руының құрамына кіретін қарақойлы, аққойлы деп аталатын тайпалар да бар. Бұлардың “Оғыз-наме” дастанындағы ақ қой мен қара қойды өзіне мәңгілік мұра еткен ұрпақтарымен түбірі бір тектес болуы да ғажап емес. Ұлы жүз құрамына кіретін жалайыр руының да Түрік қағанатындағы байырғы Оғыз, Дүлу, Шүлігін тайпаларымен этнонимдік бірлігі сол жалайырлардағы Ақмарқа, Қарамарқа деп аталатын кісі аттарының көне оғыздардағы “қара қойынлы”, “ақ қойынлы” деген атаулармен тамыры бір негіздес, түбірлес екендігі де айтылып жүр. Мұнымен қатар, қазақтағы жалайыр руының Түрік қағанаты мен Шу, Сырдария бойын жайлаған тайпалардың әрідегі одағынан шығуы да осы пікірдің дұрыстығын дәлелдесе керек⁵¹. Осы ой-тұжырымды академик В.М.Жирмунскийдің “Оғыздың

⁴⁹ *Қазақ әдебиеті*, 1982, 12 ноябрь. 15-бет.

⁵⁰ *Сонда*, 15-б.

⁵¹ Валиханов Ч.Ч. Собр. Соч. в 5-томах. Алма-Ата, 1961, т.1. стр. 637.

батырлық эпосы және “Кітаби Қорқыт” атты еңбегіндегі: “Селжук” мемлекеті моңғол шабуылынан кейін (1225-1258 ж.ж.) біржолата құлады. Ал, моңғолдардан соң XI ғасырдан бастап Закавказия мен Кіші Азияны мекендеген көшпелі оғыз тайпалары түркмендердің үлкен тайпалық одағы мен “қара қойлы” (“қара қойынлы”) және “ақ қойлы” (“ақ қойынлы”) бірлестігін құрайды”⁵², — деген пікірі де нақтылай түседі.

Осы сипат “Оғыз-наме” дастанының тіліне де қатысты. Мұнда бізге тән қыпшақ тілі диалектісінің ерекшелік белгілері де айқын аңғарылады. Осы орайда әдебиет зерттеушісі Ә.Қоңыратбаевтың: “Орхон жазуы аралас сөйлеу тілінде көрінсе, “Оғыз-намеден” бастап ұйғыр, өзбек, қазақ диалектісі айқындала түседі. Осы себептен біз алғашқы жазбалар әуелі ұйғыр, өзбек-қыпшақ диалектілерінде шығыста туған, соның басы “Оғыз-наме” болған дейміз”⁵³, — деген пікірін орынды айтылған дер едік.

Мұндай көне бірлік, туыстықтың белгі-нышандарын дастанның тілдік қоры мен әр алуан көркемдік бейнелеу жүйесі де (тенеу, эпитет, метафора, т.б.), жалпы стильдік белгі-сипаттары да ашып дәлелдейді. Айталық, зат есім түрінде келетін: “көз, өң, ауыз, шаш, қас, шырақ, киік, құс, аң, оқ, бұғы, белбеу, қылыш, қалқан, сұңқар, қараңғылық, жарық, қыз, Күн, Ай, Жұлдыз, қабыршақ, Көк, Тау, Теңіз, қымыз, шұбат, жарлық, той, таңба, таралғы, бөрі, ұран, орман, құлан, бөлік, дос, дұшпан, ел, елші, телім, жақұт, тас, сөз, Мұзтау, еркек, бөрі, Еділ, қайғы, су, қарындас, Сақтап, күміс, ата, бек, байлық, жарлық, құт, ұрық, тәңрі, жігіт, ұлық Орда, Қыпшақ, ұлы, жел, ат, айғыр, Қаһарлы, үй, шебер, Темірлі Қағыл, Қалаш, Шүршіт, жер, жылқы, жұрт, Бармақты, Қаңғалы, нөкер, өлі, тірі, Береке, Ұлық түрк, аға, іні, кәрі, көңіл, қой, тауық” тәрізді атаулар бізше не дәлме-дәл келіп, не бірлі-жарым дыбыстық айырмашылықтарымен ғана дараланып отырады. Ал, “алды, берді, шапты, қойды, байлады, тіктірді, шақырды, түсті, кетті, таратты, шапты, басты, күлді, айтты, ат қойды, ұрысты, кірді, келтірді, көрді, көзден кешті, қашып кетті, жатты, аттады, болды, кесті, түсті, ұрды, аңға шықты” — сияқты іс-әрекет, қимылды білдіретін етістіктер тұлғалық жағынан да, мағыналық жағынан да бізден ешбір айырмасы жоқ. Тіпті осында жиі қайталанатын “күндерден бір күн, неше күндерден соң, кештерден соң,

⁵² Книга моего деда Коркута: Огузский героический эпос. М.-Л., 1962. стр. 136-137.

⁵³ Қоңыратбаев Ә. “Оғыз-наме” аңызының тегі мен тілі // Қазақстан мектебі, 1983, N 7 74-бет.

мұнан соң, таң ерте, бір жерде, одан соң” тәрізді мезгіл-уақытты білдіретін сөздер де біздің ертегілердегі дәстүрлі баяндау жүйесімен бірдей. Сондай-ақ “төл буаз болды, жарық түсті, елші жұмсады, деп деді, ауызыма бақпаса, той берді, аңға шықты, ілгері кетті, дос тұтармын, дұшпан тұтармын” іспетті тіркестердің өз ара үндес, түсініктілігі де ешбір дау туғызбаса керек. Бұлардан тыс “қызыл, көк, ақ, қара, ұлы, көріктірек, алтындай, күндей, жақсы, жаман, алтын (төбе), күміс түндік, темір (есік), берік” секілді сын-сипатты білдіретін теңеу, эпитеттердің қызметінде де ешқандай өзгешелік байқала қоймайды. Әсіресе, “аппақ, қап-қара, сіп-сіңгір, қып-қызыл” тәрізді өзге түркі тектес тілдерде сирек ұшырасатын үстеме мағыналы сын есімдердің ұшырасуын жоғарыда айтылған ойдың бірден-бір айқын дәлелі дей аламыз.

Дастанда “көк” сөзі айрықша жиі қолданылып, бір-бірінен алысқа үш түрлі мәнге ие болып тұр. Бірі — заттың сын-сипатын білдіретін кәдімгі эпитет түрінде берілсе (“өңі-шырайы көк еді”, “көк жарық түсті”, “жарық айдан көгілдірек”, “көзі көктен көгірек”, “көк бөрі”, “көк жал арлан”), екіншісі, белгілі бір заттың не кісінің тікелей аты болып келеді. (“Көк — шатырымыз болсын”, “Оқты көкке атыңдар”, “Көк” — Оғыздың ұлының аты). Ал, үшіншісі, “жаратушы, әмірі күшті алла, “көк тәңірі” мағынасында алынады (“Көктен бір көк жарық түсті”, “Қыз күлсе, Көк тәңірі күлер еді, жыласа, Көк тәңірі жылар еді”, “Көк тәңірге мен өтінемін”). Бұлардың бүгінгі қалыпты қазақ ұғымына жаттығы жоқ екені мәлім. Дәл осыны “көп-көп” — “қоб-қоб”, “көптен-көп” — “қоб-тәлім”, “көп-қоб” тәрізді бір-бірінен айырмасы аз, түбірлес сөздер туралы айтуға да болар еді. Тіпті бұған мағынасы әлі күнге дейін бізбен дәлмедәл түсіп отыратын мына бір егіздің сынарындай ұқсас сөйлемдер де нақты дәлел бола алады. “Шерулер шоқ болып ұйып тұрды”, “Чөріг шуқ болуб уіуб тұрды”, “Итіл өзенінің суы қып-қызыл сіп-сіңгірдей болды” — “Итіл мураннун сугі кіп кізіл сіп сіңгір даг болді”, “жердің төрт бөлігінің қағаны болуым керек” — “жәрнің торт булуңинун қағані болсам көрек туруп”, тағы басқалар.

Ендігі бір бөліп атауға тұрарлық жәйт: дастанда “сүттен қымыз болып” деп келетін идиома туралы. Бұл тіркес сұлу қыздың таңғажайып көркін сипаттауға орай: “Сондай көрікті еді. Оны көрген жер бетіндегі жұрт айтушы еді: ай, ай, ах, өлеміз — деп, сүттен қымыз боп кететін”-деп беріледі. Сонда сүттің ашып қымызға айналуын бейнелеу арқылы “есі

шығып тынышы кетіп” деген ұғым айтылмақ болған ғой. Ал, бізде әлі күнге дейін ерлі-зайыптылардың жарасымды өмірін айтқанда “сүттей ұйып” тіркестің қолданылатыны мәлім, соған қарағанда (бұл да “ұйып ашу” мағынасында айтылған) бұлардың ең алғаш мәнделес, түбірлес ұғымдардан тарауы да ғажап емес. Дәл осыны шұбат туралы айтуға болар еді. Ең алдымен, дастанда бұл сөз “шұбаянлар” деп жаңсақ жазылып кеткен сияқты, дұрысы “шұбат” болу керек. Орысша нұсқасында осы сөз “вино-шарап” деп аударылыпты. Шынына келсек, түйе мен жылқыны көлік етіп, соның арқасында шұбат пен қымыз ішіп күнелткен көшпелі елдегі сахаралықтарға бау-бақшада өсетін жүзім шарабы қайдан келмек? Сондықтан біз қазақша аудармасында бұл сөзді қайтадан өзінің ең алғашқы “шұбат” деген мағынасында беруді жөн санадық.

Дастанда Хинді, Танғұт, Шағам (Шам) іспетті ел аттарымен қатар, Итіл (Еділ), Шүршіт, Барака, Қаратау, Мұзтау секілді жер-су атаулары да ұшырасады. Әсіресе, мұнда “Мұзтау” деген тау екі жерде арнайы аталыпты. Бірінде Оғыз қаған жорық кезінде сол таудың етегінде әскерімен шатыр тігіп аз уақыт тоқтап өтсе, екінші жолы тағы бір “Мұзтауға” келгенде, астындағы шұбар айғырынан айырылып қалады. Дәл осындағыдай “Мұзтау” деген атаудың біздің ертегілерімізден де кездесіп отыруы елеуге тұрарлық жәйт. Бір қызығы, әлігі ақ басты “Мұзтаудың” қаһарлы да сұсты сын-сипат, көрініс-келбеті біздің ертегіміздегі (“Қара Құспай” ертегісі) “Мұзтауға” егіздің сыңарындай ұқсас. Айталық, “Оғыз-намедегі” “Мұзтаудың” көрінісі: “Мұнда бір үлкен тау бар еді. Ұшар басында тоң мен мұз бар еді. Оның басы суықтан аппақ боп тұрар еді. Соның үшін оны “Мұзтау” дейтін”⁵⁴, — деп баяндалатын болса, бізде: “Әуелі Құмтаудан өтесің, содан Мұзтауға кезігесің. Ол дейтін қысы-жазы мұз қатып жататын, бұл да бір қатерлі асу”⁵⁵, — деп сипатталады. Осы бір елеусіздеу көрінетін қарапайым ұқсастықтың өзінен-ақ сол ерте кезден қалған көне топонимдік бірліктің тағы бір көрінісін аңғарғандай боламыз.

Қазақ әдебиетінде “Мұзтауға” байланысты мол деректі В.В.Радлов жазып алған “Қозы Көрпештің” ең бір көне нұсқасынан кездестіреміз. Мұндағы “Мұзтау” сол жырдың негізгі оқиға өрісіне тікелей қатыстылығымен қатар, сан алуан адам тағдырының шешілуі тұсында да әлденеше

⁵⁴ Аталған аудармадан.

⁵⁵ Қазақ ертегілері. Алматы, 1962, 2-том, 14-б.

рет қайталанып, үнемі септігін тигізіп отырады. Айталық, жырдағы негізгі кейіпкерлер Қарабай мен Сарыбай да алғаш рет Ертіс бойынан әдейі Мұзтауға көшіп келіп қоныс тебеді. Мұзтау – Қозы Көрпеш пен Баян сұлудың кіндік кесіп, кір жуған туған мекені. Айбас батыр Қозы мен Баянды іздеп шыққанда да, сол Мұзтаудан аттанады. Сондай-ақ Тайлақ би де Қозы Көрпеш өлгеннен кейін, ел-жұртын қайтадан Мұзтауға көшіріп алып кетеді. Дәлел ретінде жырдан үзінді келтірейік:

Мұзтауына екі хан келді көшіп...
 Мұзтауына келді де қоныс алды...
 Айбас құл сол салғаннан тағы салған,
 Он күншілік жерлерді бір күнде алған.
 Сол алғаннан келеді тізгін тартпай,
 Мұзтауындағы өзінің үйге барған:
 Ойпаң жерге қар жауса, белден күртік,
 Торашы ат жорта алмады майдан кілкіп.
 Мұзтауында Айбас құл үйге барса,
 Сонда Жаңыл шығады бетін жыртып...
 Қарабай Мұзтауынан асып кеткен...
 Мұзтауынан ар жағында барсаң дейді...
 Қозыкем Мұзтауына барған екен...

Қозы Көрпеш өлді деген хат жазды, екі бүршынның кекіліне байлады, екі бүршынды Мұзтаудағы өзінің еліне жібереді, екі бүршын аспанмен ұшып барды... Қозы Көрпештің жатқан жері деп, қызық көрген жері деп ат шаптырып той қылып, қалған жұртын Мұзтауына Тайлақ би қайтарып айдап кетіпті⁵⁶.

Сөйтіп “Оғыз-наме” дастаны мен “Қозы Көрпеш” жырында қатар алынатын “Мұзтаудың” өзге туыстас елдер әдебиетінде ұшыраса бермеуі аталған ескерткіштердің бір дәуірде, бір этникалық аймақта туғанының, олардың уақыт жағынан да бір-біріне жақындығының айғағы болса керек. Бұл “Мұзтауы” атауының кейінгі дәуірде ескіргені соншалық – басқа ешбір әдеби туындыларда сақталмаған.

Ендігі сөз осы дастандағы Мүйізтұмсық туралы. Мал мен адамды жеп халыққа бітпес қайғы әкелген бұл Мүйізтұмсық өзінің сырт көрініс, іс-әрекеттері жағынан біздің аңыз, әңгімелеріміз бен ертегілеріміздегі жалғыз көзді дәуте көп ұқсас. Алайда жалғыз көзді дәумен жекпе-жек күрес

⁵⁶ Қозы Көрпеш – Баян сұлу. Алматы, 1959. (Құрастырып алғы сөзін жазған Ы.Т.Дүйсенбаев), 176-185-186-190-191-202-203-б.б.

бізде біршама өзгешелеу: Мал мен адам етін жейтін тау үңгіріндегі жалғыз көзді дәудің қолына андаусызда түсіп қалған Боран батыр және қырық уәзірімен аннан қайтқан бір ханның дәудің көзіне темір күйдіріп басып, одан мал терісін жамылып айламен құтылатынын баяндайтын қазақ ертегісін ең алғаш орыс ғалымы Н.В.Остроумов бастырып жариялаған болатын-ды⁵⁷. Мұнымен қатар кезінде Шоқан Уәлиханов жариялануында танылған Бағаналы Қойлыбай бақсы мен оның жыны Нәдір Шолақ екеуінің жын патшасы – жалғыз көзді дәумен алысып жеңуін әңгімелейтін ескі аңыз да бар⁵⁸. Осындай байырғы дәстүр жалғастығын танытатын Мүйізтұмсық пен біздегі жалғыз көзді дәу бейнелері кейінірек “Қорқыт ата кітабындағы” Дөпекөз бейнесінің жасалуына да тікелей әсер еткен сияқты. Бұл орайда оғыз эпостарының зерттеушісі Х.Короғлының қазақ ертегілеріндегі жалғыз көзді дәудің, әсіресе, хан мен нөкерлерінің дәуге қарсы күрес оқиғалары Қорқыт ата кітабындағы Дөпекөзге ұқсас болуы бұл мазмұнды оғыздардың жаңа мекендеріне өздерімен бірге Орта Азия жерінен, дәлірек айтсақ, қазақ жерінен алып барғанынан еді” деп жазады⁵⁹.

Жырдың композициялық құрылысында да көптеген өзіндік ерекшеліктері бар. Ең алдымен, бірінен-бірі туындап дамитын оқиғалар жүйесі бірыңғай Оғыз қағанның төңірегінде топтастырылған. Айталық, Оғыздың тууы мен өсіп ер жетуі, үйленуі, ел берекесін кетірген Мүйізтұмсықты жекпе-жекте жеңіп өлтіруі, байлық пен мүлік, жиһаз үшін жасаған сан қилы қанды жол жорықтары, басып алған ел-жұртты өз мұрагерлеріне бөліп беруі сияқты ірі-ірі оқиғалар Оғыз қағанның тікелей қатысуымен іске асып отырады. Осы кесек-кесек оқиғаларды жанамалай ашып толықтыратын азды-көпті қосалқы жәйттер де бар (Қыпшақ, Қаңлы, Қаһарлы аттарының берілу тарихы, т.б.), бірақ бұлар дастандағы басты мақсат: қаһарманның ерлік істерін асқақ жырлауға бағындырылған.

Дастанда әр алуан сипаттамалар мен адам тұлғаларын беруге де баса назар аударылған. Бұл, әсіресе, адам бейнелері мен жер, су, соғыс көріністеріне орай нақты сипат алып отырған. Мәселен, мұнда жорық үстінде кездескен ел-

⁵⁷ Остроумов Н.В. Новые варианты о Полифеме: Киргизские рассказы. Этнографическое обозрение. Москва, 1891, №2, стр. 202-206-207.

⁵⁸ Валиханов Ч.Ч. Собр. соч.: в 5-ти томах. Алма-Ата, 1961. Т. 1. с. 118-119.

⁵⁹ Короглы Х. Огузский героический эпос. Москва, 1976. стр. 139.

жұрттың мән-жайы бірде: “үлкен бір жұрт, халық еді”, “үлкен бір бай жұрт еді” деп жалпылама баяндалса, енді бірде: “халықтарының өңі-шырайы қап-қара болатын” деп нақтылықпен сипатталады. Мұны өзен, су, тау, орман суреттемелері туралы да айтуға болады (“Бір жерде бір үлкен орман бар еді, үлкенді-кішілі өзендер көп еді”, “Мұнда Итіл өзені деген үлкен бір өзен бар еді. Жағасындағы талдардың көбін көрді”, “Мұнда үлкен бір тау бар еді. Ұшар басында тоң мен мұз бар еді. Оның басы суықтан аппақ боп тұрар еді. Соның үшін оны “Мұзтау” дейтін”, т.б.). Алайда бұл тәсіл соғыс сипаттамаларында біршама өзгешелеу болып келеді. Әсіресе, Итіл (Еділ) өзені бойында болған қырғын соғыстың жантүршігерлік көрінісі үлкен шабытпен суреттеліп: “Итіл өзенінің жағасындағы бір қара тау маңында ұрыс басталды. Оқпен, сүңгімен, қылышпен ұрысты. Шерулердің араларында жойқын көп ұрыс болды. Ел-жұрттың көңілінде көптен-көп қайғы орнады. Шайқас, ұрыс сондай жаман болды. Итіл өзенінің суы қып-қызыл, сіп-сінгірдей болды”⁶⁰, — деп беріледі. Мұнда соғыстың қай жерде, қалай басталғаны, оның ел-жұртқа әкелген өкініш-қайғысы мен тіпті сол Еділ өзенінің есепсіз аққан қаннан қып-қызыл, сіп-сінгірдей болып кеткеніне дейін нақтылықпен сипатталған.

Адам мінездері мен олардың кейіптемелерін беруде де кәнігі шеберлік аңғарылады. Қосалқы кейіпкерлерді бейнелеуде көбінесе “Жақсы бір бек бар еді”, “Жақсы бір шебер кісі еді”, “ақылгөй бір қарт кісі бар еді, ақылы түзу бір ер еді” тәрізді жалпылама сөздермен қатар, кейде оның мінез-құлқын да, сыртқы көрініс, түр-тұлғасын да кеңірек ашып сипаттайды (“Шеруде бір әйдік ержүрек бек бар еді. Анау-мынаудан қорықпайтын еді. Жорықта, суықта қажымас ер еді... Мұзтаудағы орасан суықтан бек қарға ұқсап аппақ боп кеткен”).

Дастандағы адам кейіптемелерін кеңірек қамтып суреттеу талабы сондағы басты кейіпкерлердің іс-әрекеттеріне орай көрініс тауып отырады. Бұл тұста, ең алдымен, Оғыз бен ол үйленген қыздардың бейнелері ойға оралады. Айталық, Оғыз қағанды: “Осы ұлдың өңі-шырайы көк еді, аузы оттай қызыл еді, көздері қызғылт, шаштары, қастары қара еді. Нұрлы періштілерден көріктірек еді... Аяғы өгіздің аяғындай, белі бөрінің беліндей, жауырыны бұлғынның жаурынындай, кеудесі аюдың кеудесіндей еді. Тұлабойын қалың түк басқан еді”, — деп сипаттаса, алғашқы көктен көк нұр боп түскен

⁶⁰ Аталған аудармадан.

бірінші әйелі: “Жақсы көрікті бір қыз еді. Оның басында оттай жарқыраған бір мені бар еді, алтын қазықтай еді, — дейді. Осы қыз сондай көрікті еді: күлсе, көк тәңірі күлер еді, жыласа, көк тәңірі жылар еді”, — деп суреттеледі. Ал, екінші ағаш қабығынан табылған қызды: “Оның көзі көктен көгірек еді. Оның шашы өзеннің ағысындай, оның тісі інжудей еді. Сондай көрікті еді. Оны көрген жер бетіндегі жұрт айтушы еді: “ай, ай, ах, ах өлемін деп, сүттен қымыз боп кететін”, — деп бейнелейді. Сөйтіп мұның бәрі “Оғыз-наме” дастанының өзге туындыларында қайталана бермейтін композициялық, стильдік, көркемдік ерекшеліктерін белгілейді деп айта аламыз.

“Оғыз-наме” дастанының құрылысында осы күнге дейін зерттеушілер байқамай келген бір үлкен ерекшелік бар. Ол: мұндағы қарасөздермен қоса кейіпкерлер диалогтарында 7-8 буынды жыр үлгісіндегі (тақпақ мәндес) өлең жолдарының ара-тұра ұшырасып отыруы дер едік. Айталық, Оғыз қағанның бағынбаған көрші елдерге жорыққа аттанар алдында ұлан-асыр той жасап, алғашқы таратқан жарлығы мынадай болып келеді:

Мән сәнларға болдым қаған,
алалің жа такі калқан.

Тамға бізгә болсун бужан,
Көк бөрі болсунғіл уран;
Тәмүр жидалар бол орман,
Ав жәрдә жүрүсүн кулан.
такі талуі такі мурән,
күн туғ болғыл, көк куриқан⁶¹.

Немесе Оғыздың Мұзтаудан сүйікті атын ұстап әкелген бекке айтқан мына бір сөздерін оқып көрелік. Ол оған ерлігі үшін жаңадан ат беріп:

Әй, сен мунда бегларға болғыл башлық,
Ма меңлаб сенга ат болсун Қағарлық⁶², —

десе, жаудан түскен олжа-мүліктерді артуға арба ойлап тапқан шеберге:

Кім қанға, қанға бірла өлугні тіріг жүргүсін,
Қанғалық сенга ат болғулуқ қанға білгүрсүн⁶³, —

⁶¹ Щербак А.М. Огуз-наме, Мухаббат-наме. М., 1959. стр. 32-33.

⁶² Сонда, 49-б.

⁶³ Сонда, 53-б.

дейді. Дәл осындай бірыңғай ұйқасқа құрылған өлең жолдары Ұлық Түріктің Оғыз қағанға айтқан мына бір сөздерінен де айқын аңғарылады. Ол түсінде күн шығыстан күн батысқа дейін созылған алтын садақ пен тартылған үш күміс оқ көріп, мұның мәнісін болжап жорығанда, кәдімгі хан қасындағы жырауларша толғайды:

Әй, қағаным, сенға жашағу болсунғыл узун,
 Әй, қағаным, сенға төрулук болсунғыл тузун,
 Бенға көк тәңрі бәрді тушумда келдурсун,
 Талай туруп жерні уруғунға бәрдурсун⁶⁴.

Осындағы “ақ сақалды, ақ шашты, ақылғөй” шал Оғыз қағанның оң тізесін басқан кеңесші, көріпкел жыршысына көбірек ұқсайды. Өзінің түр-тұлғасы мен сөйлеген сөзі арқылы, ол кезінде Шыңғыс ханға Жошының өлімін жырмен естіртетін кәдімгі Ұлық жыршыны еске түсіреді. Мұның атының Ұлық Түрік деп аталуы да осыған меңзейтін сияқты. Мұндай “ақ сақалды, алдын болжағыш ақылды, құрметті қария” бейнесі “Қорқыт ата кітабынан” да көрініс беріп отырады⁶⁵. Рас, Әбілғазының “Шежіре-и-түрк” атты еңбегінде Оғыз қағанның өзі Сирия жеріне барғанда бір қызметкеріне алдын-ала тықтырып қойғызатын алтын жақ пен алтын оқтарды дастанда Ұлық Түріктің көрген түсі арқылы таптырып алуда да үлкен мән бар ма деп ойлаймыз. Қалай десек те, бұл бейне өзінің бүкіл табиғи сипаттарымен біздің поэзиямыздағы ертеден бізге етене, алдын болжағыш, көріпкел жыраулармен терең астасып жатыр. Олай болса осы “Оғыз-наме” дастанының ең алғаш қара сөзбен қатар ара-тұра жыр үлгісінде тууына сол Ұлық Түрк секілді жыраулардың елеулі үлес қосуы мүмкін-ақ, алайда бұлар кейінгі көшіріп жазу үстінде көптеген өзгерістерге ұшыраған тәрізді. Бұған жоғарыда келтірілген диалогтардағы әр алуан үзік-үзік жыр үлгілері нақты дәлел бола алады.

Сонымен қорыта келгенде мыналарды атап көрсеткен жөн: Ең алдымен, “Оғыз-наме” дастаны түркі тілдес халықтардың бәріне бірдей ортақ көне дәуірлерден қалған әдеби асыл мұра. Сондықтан бұл туындымен біздің эпикалық жырларымыздың, аңыз, ертегілеріміздің өз ара мазмұндық, тілдік, бейнелік ұқсастықтары мол. Әсіресе, Оғыздың ерекше

⁶⁴ Сонда, 57-58-б

⁶⁵ Дәдә Горғуд. Бакы, 1950, 48-б.

сипатты ұл болып өсіп, ер жетуі, жұрттан асқан ерлік істері біздің эпикалық жырларымыздағы әйгілі батырлардың жарқын да өшпес тұлғасын еске түсіреді. Сондай-ақ осындағы көктен түскен күн сәулелі нұр, қасиетті көк бөрі, Сақтап, Қаңғалы, Қаһарлы, Қыпшақ, Қалаш бейнелері де әр алуан ертегілеріміздегі өнерлі де айрықша сипатты қаһармандармен етене үндес, табиғаты егіз болып келеді. Бұған қоса “Оғыз-наме” дастаны бірыңғай қара сөзбен ғана жазылмай, ара-тұра жыр үлгісінде келетін өлең жолдары бар эпикалық шығарма, бұдан біздің арғы поэзиямыз бен байырғы жыраулық дәстүрдің де көне көздерін байқаймыз. Өлең мен қара сөздің аралас келуінің өзі біздің көне эпикалық жырларымызға да тән сипат. Сөйтіп, бұл ерекшеліктер сол түркі тілдес халықтардың этникалық туыстығымен қатар, олардың көшпелі тұрмыс бастан кешірген тұстағы тарихи, мәдени өмірінің бірлік-ұқсастықтарын да, арғы дәуірлерде қалыптасқан көне әдеби дәстүрдің өз ара үндестігін де, кейінгі дәуірлерге жету, ұласу, жалғасу сипаттарын да айқын аңғартады дей аламыз.

ӘЛ-ФАРАБИ

Дүниежүзілік ғылым мен мәдениетте көрнекті із қалдырған ортағасырлық ойшыл, энциклопедист-ғалым, Шығыс Ренессансының көшбасында тұрған дара тұлғалардың бірі Әбу Насыр әл-Фараби 870-жылы Фараб (Отырар) қаласында дүниеге келген. Атақты Отырар кітапханасы орналасқан өңірдің түлегі білім баспалдағының алғашқы сатыларын осы өлкеде өткереді. Фараби өмір сүрген дәуір терең тарихы, төлтума мәдениеті, озық дәстүрі бар түркі даласына ислам дінінің дендей еніп, түркі, араб, парсы мәдениетінің тоғысуы басталған күрделі кезең еді. Саналы ғұмырын ғылым-білім жолындағы ізденіске арнаған Фарабидің өмірлік ұстанымының қалыптасуына аталмыш факторлардың әсері үлкен болғаны анық. Мұсылман әлемінің сол кезеңдегі аса маңызды ғылым мен мәдениет орталықтары Бағдат, Шам, Мысыр елдеріне сапар шеккен жас Фараби араб, парсы, грек, латын, санскрит тілдерін жетік меңгеріп, сан-сала ғылымға бой ұрады. Өз дәуірінің атақты ойшыл ғалымдарымен, өнер иелерімен, сөз зергерлерімен сұхбаттас болған Фараби сол кезең ғылымындағы күрмеуі шешілмеген күрделі мәселелерді тап басып танып, ізденісін осы арнаға бағыттайды. Философия, логика, психология, этика, математика, астрономия, тіл білімі, эстетика, социология, поэтика салаларына арналған 150-ге жуық трактат қалдырған энциклопедист-ғалымның өз зерттеулерінің үлкен бөлігін Аристотель еңбектерін түсіндіруге арнауы — дәуір сұранысынан туған ізденістер еді. Көрнекті шығыстанушы Е.Э.Бертельс бұл туралы: “Аристотельдің араб тіліндегі алғашқы аудармалары мінсіз деуге келіңкіремейтін. Ғылыми терминологияның қалыптаспағандығы аудармашылар

жұмысына едәуір бөгет жасады. Мәтінді игере алмағандықтан олар көбіне грек тіліндегі түпнұсқаның синтаксистік құрылымын сақтауға тырысып, аударманы араб оқырманы мүлде түсінбейтін жағдайға жеткізді. Тек Фараби еңбектері ғана көне дәуір дүниелерін дұрыс түсінуге мүмкіндік берді. Ғалым Аристотельдің “Категориялар”, “Герменевтика”, “Бірінші және екінші Аналитика”, “Топика”, “Риторика”, “Софистика”, “Поэтика” секілді еңбектеріне түсіндірме жасады. Осы еңбектері әл-Фарабиді “Екінші ұстаз” атандырды” деп жазады¹. (Осы орайда “Екінші ұстаз” атауы жөнінде қалыптасқан жоғарыдағы пікірден өзгеше өрбіген дінтанушы М.Бұлұтайдың: “Фарабидің “Екінші ұстаз” аталуын дәреже жағынан емес, тарихтағы кезеңі жағынан екіншілік деп түсінеміз” деген пікірін де ескере жүрген жөн секілді²).

Сан-сала ғылымның түп қазығын философия мен логикадан тарата зерттеуде Фараби Аристотель бағытын жалғастырды. Ғалымның өзіне дейін жасалған әдістеменің ізімен жүруі қалыпты құбылыс болатын. Шығу тегін өзі логикадан тарататын поэтика, әдебиет теориясы, тіл білімі салаларына арнап әл-Фараби “Өлең өнері туралы трактат”, “Өлең өнерінің қағидалары туралы трактат”, “Әдебиеттегі пікірталас туралы трактат”, “Риторика туралы трактат”, “Аристотель “Риторикасына” түсіндірменің үлкен кітабы”, т.б. еңбектер қалдырды. Сондай-ақ Фарабидің әдебиет пен өлең өнеріне қатысты біршама пікірлері “Логика туралы трактат”, “Ғылымдардың шығуы туралы трактат”, “Мемлекет билеушісінің нақыл сөздері”, “Ғылымдардың жіктелуі туралы трактат” секілді еңбектерінде тұжырымдалған.

Фарабидің әдебиет әлеміне қатысты ғылыми еңбектері мен жеке шығармашылығы белгілі ғалымдар Н.Келімбетов, Х.Сүйіншәлиев, М.Мырзахметов, Р.Бердібай, Н.Төреқұлов зерттеулеріне арқау болды. Ә.Дербісәлиев, А.Көбесов, Б.Ғафуров, А.Машанов, Т.Медетбаев еңбектерінде Фараби мұраларының әдеби қырына назар аударылды. Әл-Фарабидің “Өлең өнерінің қағидалары туралы трактаты” мен бірнеше өлеңі А.Нысаналиннің аударуымен 1974 жылы “Жазушы” баспасынан жарық көрді. Дегенмен Фараби мұраларының басым бөлігі әзірге қазақ тілді оқырманның игілігіне айнала қойған жоқ. Бұл салада атқарылар қыруар іс келер күннің еншісіне қалып отыр.

¹ Бертельс Е.Э. *Избранные труды. Т.3. М., 1965, стр. 112.*

² Бұлұтай М. *Ата-баба діні. А., 2000. 285-б.*

Әл-Фарабидің “Ғылымдардың жіктелуі туралы трактатында” логика ғылымының сегізінші бөлімі ретінде поэтика аталады: “Логиканың бұл бөлімі поэзияны талдау қағидаларын, кең таралған поэтикалық пайымдаулар мен өнердің өзге де салаларында қолданылатын пайымдау түрлерін қамтиды. Сондай-ақ ол өлең өнерінің барлық заңдылықтарын бүге-шігесіне дейін сипаттайды, өлеңнің, поэтикалық пайымдаудың түрлерін, олардың ерекшеліктерін, жасалу жолдарын, көркемдікке, шеберлікке, биік сапаға қол жеткізу әдістерін ашып көрсетеді” (аудармалар біздікі – А.Ә.) деп тұжырымдайды ғалым³. Бұл жерде Фараби қолданған “поэтика” терминінің зерттеушілер айтып жүрген “Поэзия туралы ғылым” деген анықтамадан гөрі қазіргі әдебиеттануымызда қолданылатын көркем туындының болмыс-бітімін тұтастықта қарастыратын, жалпы алғанда “әдебиет теориясы” ұғымымен мазмұндас, жекелей алғанда әдебиеттану ғылымының бір саласы болып табылатын “поэтика” ұғымымен үйлесетінін аңғарамыз. Тағы бір назар аударатын жайт, Фараби өз еңбегінде поэтиканы логикадан таратып, поэтикалық пайымдаулар мәселесін бірінші кезекке қойғанымен, таза поэзия табиғатына тән ұғымдарды да ұмыт қалдырмай, тұтастықта қарастырған. Фараби трактаттарындағы эстетикалық идеяларды талдай отырып, осы ерекшелікке назар аударған зерттеуші Л.Исламова: “Әл-Фараби поэтикасы белгілі бір деңгейде логика ілімінің қалыптарымен шектелгенімен, ғалым өлең сөзді тыңдаушыға эмоциялық әсер беретін құрал ретінде де қарастырады” деп жазады⁴.

“Поэтика” ұғымына катысты Фарабидің жоғарыда келтірілген тұжырымдамасы ғалымның осы салаға арналған трактаттарында жан-жақты қырынан ашылады. Бұл тақырыптағы трактаттардың ең көлемді өрі кең танымалы – “Өлең өнерінің қағидалары туралы трактат”. Еңбектің кіріспесінде Фараби Аристотельдің “Өлең өнерінде” айтқан ойларын талдап, тұжырымдарын бекітуді, оны талапкерлерге таныстыруды мақсат еткенін айта келіп: “Алайда біз аталмыш өнерге қатысты мәселелерді бүге-шігесіне дейін талдап жатпаймыз, өйткені философтың өзі де поэтика тұрмақ, софистика жөніндегі тұжырымдарын аяқтаған жоқ. Себебі ол өзіне дейінгілерден ақиқатты айқындау жолында тірек етіп алуға тұрарлықтай ешбір негіздер

³ Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии. А., 1993, стр. 368.

⁴ Исламова Л.А. Эстетические идеи в произведениях аль-Фараби // Аль-Фараби и развитие науки и культур стран Востока. А., 1974, стр. 92.

мен заңдылықтарды таппаған. Таңғажайып талантты ұлы ойшылдың өзі аяқтамаған мәселелерді ақырына жеткіземін деп талпынғаннан гөрі өлең өнеріне қатысты тыңдаушыға пайдалы қазіргі қолданыстағы қағидаларды, пайымдаулар мен мысалдарды талдап, көрсетумен шектелгеніміз жөн болмақ” деп жазады⁵.

Әл-Фарабидің трактаттағы “поэтикалық пайымдау” ұғымына сатылай көтерілу мәнері, ой қисыны оқырманын еріксіз елітіп әкетеді: “Сөздің мағынаны жеткізе алуы да, жеткізе алмауы да мүмкін. Мағыналы сөз жай немесе күрделі болады. Күрделі сөздерді “пайымдаулар” немесе “пайымдауға жатпайтындар” деп бөлуге болады. Пайымдаулардың кейі – айқын, кейі – бұлыңғыр. Айқын пайымдаулардың кейі – шынайы, кейі жалған болады. Жалған пайымдаулардың бір бөлігі қарастырылып отырған затты тыңдаушы санасында айқын бейнелесе, екінші бір бөлігі олардың ойында затқа еліктеу туғызады, осы соңғысы поэтикалық пайымдаулар болып табылады. Мұндай еліктеулердің кейбірі – кемел, кейі толыспаған болып келеді. Олардың толысу-толыспауының табиғатын зерттеп-зерделеу – ақындардың немесе түрлі тілдер мен диалектілердегі поэзияларды зерттеп, солар туралы еңбек жазып жүргендердің үлесіндегі дүние”⁶.

Осы үзіндідегі әл-Фараби тұжырымдарының түйіні болып табылатын “тыңдаушы санасында затқа еліктеу тудыру” құбылысы қазіргі әдебиеттануымыздағы “образ” ұғымымен төркіндес екені күмән туғызбайды. Осы құбылысты жіті аңғарған зерттеуші Т.Медетбаев былай деп жазады: “Аристотель еліктеуді поэзия, мүсін, музыка, би сияқты өнер түрлерінің негізгі құралы ретінде қолданады. Әл-Фараби Аристотельдің өнер туралы ойларын дамыта келіп, еліктеуді образбен алмастырды. Ол образды екі мағынада қолданады: бірі көркем сөз, көркем тіл болса, екіншіден – ол адам, яғни кейіпкер деген ұғымды білдіреді. Кейде ол образды поэтикалық пайымдаулар деп те атайды”⁷.

Поэтикалық пайымдаулардың (А.Нысаналин “ақындық түйіндеу” деп келтіреді) өлшем мен мазмұнға қарай жіктелетінін айта келіп, Фараби өлшем бойынша жіктеулерді музыканттың немесе просодистің үлесіне жататын тіл мен әуеннің тегіне қатысты дүние деп білсе, мазмұн жөніндегі

⁵ Аль-Фараби. Трактат о канонах искусства поэзии // Трактаты о музыке и поэзии. А., 1993, стр. 344.

⁶ Сонда, 344-б.

⁷ Медетбаев Т. Әл-Фарабидің әдеби мұралары // Наследие аль-Фараби и мировая культура. А., 2001, стр.451.

ғылыми жіктеулерді символдарды түсіндіріп, поэзияны талдаушы, поэтикалық идеяларды, түрлі халықтар мен мектептерге тән поэзияны зерттеуші қауым өкілдерінің еншісінде қалдырады. Фараби көптеген халықтардың поэзиясында мазмұн мен өлшем арасына шек қойылмай, аралас қолданылатынын, бұл мәселеде қатаң қағиданы тек көне гректер ғана сақтағанын айтады. Әрине, Фараби бұл жерде поэзияның әрбір түріне белгілі бір өлшемді ғана қолданатын көне гректік өлең қағидаларын үздік үлгі ретінде ұсынғалы отырған жоқ. Өлшем мен мазмұнның қатаң қағидаларға бағындырыла бермеуі түрлі халықтардың дүниетанымындағы, көркем ойлауындағы, сөз қолданыстарындағы ерекшеліктерге байланысты екені айқын. Фараби тек қатаң сақталатын қалыбы бар, теориялық тұжырымға салуға икемді, ең бастысы, біршама зерттеулерге арқау болып үлгерген грек поэзиясын толымды талдауға лайық және танымдық мәні бар объекті ретінде алады. Сонымен Фараби жіктеуінде көне грек поэзиясы мынадай түрлерге бөлінеді:

Трагедия — арнаулы өлшемі бар, тыңдаушыға да, айтушыға да ләззат беретін өлең түрі. Трагедияда өзгелерге үлгі-сабақ боларлық жақсылы-жаманды істер сипатталады, билеушілер марапатталады. Музыканттар әдетте трагедияны әміршілердің алдында орындайды. Әмірші дүниеден өткен жағдайда трагедияға жоқтау сарыны бар өлеңдер қосылады.

Дифирамб — трагедиядан екі есе артық өлшемі бар өлең түрі. Дифирамбта жекелеген адамдарға емес, жалпы адам баласына ортақ абзал мінездер, ізгі істер, сондай-ақ күллі адамзатқа қайырлы істер жасаған дара тұлғалар дәріптеледі.

Комедия — арнаулы өлшемі бар өлең түрі. Комедияда келеңсіз, оғаш жайттар суреттеліп, адамдардың мінез-құлық, іс-әрекетіндегі ұнамсыз көріністер шенеледі. Жекелеген тұлғаларда кейбір адамдар бойындағы жануарларға тән жағымсыз, жиіркенішті мінездер баса көрсетіледі.

Ямб — бұл да арнаулы өлшемі бар өлең түрі. Ямбта мақал-мәтелдер секілді жақсылы-жаманды істерді сипаттайтын нақыл сөздер келтіріледі. Бұл өлең түрі соғыстар мен дау-жанжалдар кезінде, ашу-ызалы сәттерде қолданылады.

Драма — алдыңғы түр тәрізді поэзия жанры. Ерекшелігі сол — мұнда белгілі бір адамдарға, жеке тұлғаларға арналған ой түйіндері, нақыл сөздер қолданылады.

Айнос — жоғары шеберлікпен жазылған, көркем де келісті пайымдауларды қамтитын өлең түрі.

Диаграмма — тәртіпке бағынбайтын, тезге салуға көнбейтін

адамдардың жанын қандай жан түршігерлік азаптар күтіп тұрғанын сипаттайтын заң шығарушылар қолданатын өлең түрі.

Эпос және риторика — өткен дәуірлердегі саяси және құқықтық тәртіптер суреттелетін поэзия жанрлары. Өлеңнің бұл түрлерінде сонымен қатар билеушілердің өмір-салты мен іс-әрекеттері, ел басқарған кезеңі мен сол тұстағы айтулы оқиғалар баяндалады.

Сатира — белгілі өлшемі бар, музыканттар ойлап тапқан өлең түрі. Олар өздерінің әндері арқылы аң кейпінде киінген адамдар мен әртүрлі жануарларды таң қалдырарлық, әдеттен тыс қимыл-қозғалыстар жасауға мәжбүр етеді.

Поэма — жақсылық пен жамандықты, дұрыстық пен бұрыстықты бейнелейтін өлең түрі. Мұндай өлеңдердің әрбір түрі өзі сипаттайтын үлгілі, жарқын немесе келеңсіз, айыпты жайттарға сәйкес келеді.

Амфигенезис — жаратылыстану ғылымдарын сипаттау мақсатында жаратылыстанушы-ғалымдар ойлап тапқан өлең түрі. Поэзия жанрларының ішінде өлең өнерінен алшақтау жатқаны — осы түр.

Акустика — шәкірттерді музыка өнеріне баулу үшін қолданылатын өлең түрі. Оның қолданылу шеңбері осымен шектеледі, ол басқа салаларда қолданылмайды⁸.

Фарабидің көне грек поэзиясының түрлерін жіктеп, талдап, толығымен сипаттап көрсетуі поэзиядағы түрлердің, өлшемдердің, ұғымдардың тарихи даму барысында қандай өзгерістерге түскенін, қаншалықты жетіліп, сараланғанын, “поэзия” ұғымына қатысты көзқарастардың қай дәрежеде өзгергенін пайымдауға мүмкіндік береді. Автор грек поэзиясы түрлеріне жалаң талдау жасап қана қоймайды, оларға қатысты өз пікірін де білдіріп отырады. Мәселен ол амфигенезистің мазмұндық қалыбы поэзия табиғатына айтарлықтай сай келмейтінін орынды ескертеді. Көне гректер дәуірінде ғана емес, сөз өнерінің қыр-сырын терең меңгеріп, асау өнер — поэзияның бабын тауып, бағындыра білген ортағасырлық Шығыста да көптеген ғылыми еңбектер (мысалы, Ибн Синаның “Емшілік өнері жайлы трактаты”) өлеңмен жазылды. Поэзияның мүмкіндіктерін жаңа бір қырынан тануға ықпалын тигізеді дегенімізбен, мұндайда өлең белгілі бір мақсатқа қызмет ететін құрал ретінде ғана қолданылып, өзінің басты қасиеті — көркемдігін әлсіретіп, немесе мүлде жойып алады. Ал Фараби ұғымында өлең еліктеу, яғни

⁸ Аль-Фараби. Трактат о канонах искусства поэзии // Трактаты о музыке и поэзии. А., 1993, стр. 348-351.

образ тудыра алса ғана — өлең, тудыра алмаса, өлең емес. Трактаттар контексіндегі “образ” ұғымының астарында кейіпкер бейнесі ғана емес, өлең өнеріне тән күллі көркемдік жатқаны айқын. Қазіргі әдебиет теориясы да образ ұғымына осы тектес анықтама береді. Сондай-ақ өлең өнерінің бітім-болмысы лиризмге, эмоцияға, экспрессияға бейім екендігін ескерсек (“Поэзия — эмоция, проза — сюжет”), Фарабидің амфигенезиске берген бағасы — оның поэзия табиғатын тап басып тани білгендігінің айқын айғағы деуге болады.

Фарабидің өзі ескерткендей, ол жоғарыда келтірілген грек поэзиясы түрлерін осы тұтас қалпында түпнұсқадан тауып, жалаң аударма жасап қана отырған жоқ. Зерттеушілердің анықтағанындай, “поэзия жанрларын бұлайша жіктеу Аристотель туындыларында кездеспейді”⁹. Фараби бұл мәліметтерді “Аристотель, Темистий және басқа да философтар мен олардың еңбектеріне түсіндірме жазушылардың поэзия өнері жайлы пайымдау-пікірлерінен алғанын” айтады¹⁰. Мұның өзі көне грек поэзиясын талдап-түсіндірмес бұрын оны саралап, жіктеуде, көзқарастарды тиянақтап, тұжырымдауда әл-Фарабидің қосқан үлесі елеулі екенін көрсетеді.

Сөз болып отырған трактатта Фараби ақындар жайына арнайы тоқталып, оларды үш топқа бөлуге болатынын айтады. Бірінші топтағылар — табиғи дарыны бар, өлеңді жазуға және нақышына келтіріп оқуға, сөз ойнатуға бейім ақындар. Олар өлең өнерінің қағидаларымен жете таныс болмағанымен, тамаша табиғи талантының арқасында айтқысы келген ойын шебер жеткізе білетіндер. Екінші топқа поэзия заңдылықтарымен жақсы таныс, көркемдік құралдарды шебер қолдана білетін, бейнелі сөздер ойлап табуға бейім ақындар жатады. Үшінші топ — еліктеушілер. Өздерінің сөз қолданыстарында алғашқы екі топқа еліктегенімен, олардың табиғи дарыны да, өлең қағидаларынан хабары да жоқ, сондықтан жиі қателік жіберіп алады.

Фарабидің ақындарға берген анықтамалары сөз зергерлеріне қатысты қазіргі пайымдаулармен толық сәйкес келеді. Ол мұндай жіктеу үлгісінің өзінен бұрынғы ойшылдарда да кездесетінін айтады. Әдетте Фараби трактаттарының тілі күрделі болып келгенімен, ақындарды сипаттаған тұста ол жазылып, ширай түседі, жатық әрі шешен тілге айналады.

⁹ Бурабаев М.С. *Философия искусства Абу Насра аль-Фараби // Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии. А., 1993, стр. 42.*

¹⁰ Аль-Фараби. *Трактат о канонах искусства поэзии // Трактаты о музыке и поэзии. А., 1993, стр. 351.*

Мұның себебі талданып отырған құбылыстың белгілі бір әдебиет өкілдеріне ғана емес, барша халықтар әдебиетіне ортақ екендігінде болса керек.

Фараби ақындар шығармаларының ішкі жан сезімдерінен туындайтын табиғи шабытпен ғана емес, сыртқы себептердің салдарынан еріксіз, мәжбүрлі түрде де жазылуы мүмкін екендігіне назар аударады. Мұндай пайымдауларға сарай ақындарының поэзиясы жеке шығармашылық түр ретінде қалыптасып, жоғары дамыған (оған сұраныс та жоғары болған) ортағасырлық араб әдебиетінің ықпалы көбірек болған секілді. Бұл орайда автор атап көрсететін жанр түрлерінің (сатира мен мадақ) араб әдебиетінде терең тарихы бар. “Табиғатынан мадақ жазуға бейім ақынды сатираға немесе мүлде басқа бір жанрға қалам тартуға мәжбүр ететін жағдайлар болуы мүмкін. Немесе белгілі бір поэтикалық жанрды зерттеп-зерделеп, жетік меңгерген адамның өзі игермеген өзге жанрда қалам тартуға мәжбүр болуы ықтимал. Дегенмен ақынның табиғи дарынына сай ерікті түрде жазылған поэзия ғана нағыз поэзия бола алады” деп жазады ұлы ойшыл¹¹. Шығармашылық процесіндегі көп назар аударыла бермейтін нәзік тұстарға мән беріп, ақындардың (жалпы шығармашылық иелерінің деуге де болады) табиғатынан белгілі бір жанрға бейім болатынын атап көрсетуі – Фарабидің шығармашылық психологиясын терең түйсіне білгендігінің айғағы. Аталған құбылысқа қазіргі әдеби талдауларда лайықты назар аударылмай келеді. Ал Фараби айтқан “нағыз поэзия еркіндікте ғана туады” деген тұжырым – қазіргі әлем әдебиетінің ұранына айналған ұғымдардың бірі.

Ақын шеберлігінің толысқан-толыспағандығының өлшемі етуге тұрарлық басты сипат ретінде Фараби өлендегі тақырыппен идеяның жеткізілу шеберлігін атайды. Парасатты зерттеуші Фараби идеяларды жақсы, жаман деп бөлмейді, керісінше оны қабылдаушы санасымен байланыстырып, идеялардың залалды, залалсыз болып өзгеріп тұруы адамның рухани сапалық деңгейінің жоғарылау-төмендеуіне тікелей байланысты деп біледі. Тақырып табиғатын ашатын ақын шеберлігі салыстырылатын заттар мен құбылыстардың өзара ұқсастығы мен дәлдігі арқылы өлшенеді.

Теңеу сөздерге талдау жасағанда Фараби олардың көркемдік дәрежесіне қарай жіктелетінін айта келіп, өзара ұқсас заттар арқылы ғана емес, бір-біріне мүлде ұқсамайтын заттар мен

¹¹ Аль-Фараби. Трактат о канонах искусства поэзии // Трактаты о музыке и поэзии. А., 1993, стр. 353.

құбылыстар арқылы да теңеулер жасалатынын, оларды әсерлі де иланымды ете білу ақынның шеберлігіне байланысты екенін атап көрсетеді. Фарабидің “теңеу” ұғымының аясында онымен табиғаты туыс бейнелеу құралдары – ауыстыру, шендестіру, сипаттама (эпитет), параллелизмдерге тән сипаттар қамтылғанын аңғару қиын емес.

Ғұламаның сергек санасы қалт жібермеген тағы бір құбылыс – ақындар мен суретшілер шығармашылығындағы өзара байланыстылық. Фараби олардың бейнелеу материалы түрліше болғанымен, шығармашылық мақсаты бір екендігін, поэзияның пайымдаулар (сөз) арқылы, ал живописьтің бояулар арқылы адамның сана-сезімінде еліктеулер (образ) тудыратынын пайымдайды. “Өлең өнерінің қағидалары туралы трактатын” аяқтай келе Фараби бұл қағидалардың ұсақ-түйегіне дейін үңіліп, таратып айтпау себебін өнердің белгілі бір түріне немесе аспектісіне ғана терең бойлап, соған маманданып, сонымен ғана шектеліп қалудан сақтануымен түсіндіреді.

Әл-Фарабидің поэтика мәселелерін талдаған екінші бір еңбегі – “Поэзия өнері туралы трактат”. Еңбектің кіріспесінде араб өлеңінің құрылысына тән ұйқас пен ырғақ, өлшемдер, образдылық, үйлесімділік мәселесі сөз болады. Фараби сондай-ақ әуен (музыка) мен өлеңді бөле-жармай бірге қарайтын халықтар мәдениетіндегі қос құбылыстың табиғатына тоқтала келіп, “өлеңді әуенмен айтушылар әуеннің ырғағын бұзып алудан қалай сақтанса, өлең өлшеміне нұқсан келтіруден де солай сақ болуы қажет” деген тұжырым жасайды¹². Тек бұл трактатта ғана емес, музыка мәселелерін талдаған еңбектерінде де Фараби өлең мен әуеннің байланысына үнемі мән беріп отырады. “Әуен өлеңмен үйлескенде әлдеқайда әсерлі естіледі, мұндайда (өлең) сөз де мәнерлірек бола түседі” деп жазады ол¹³. Әуеннің поэзияның белгілі бір түріне бейімделетіні, қолданылатын тілдің синтаксистік құрылымына тәуелді болатыны, диалектикамен байланысты қос құбылыс – поэтика мен риториканың заңдылықтарына әуеннің де бағынатыны жайындағы ғалым тұжырымдары синкретті фольклор жанры басты роль атқарған, әуен мен өлеңнің ара-жігі ажырап болмаған ортағасырлық мәдениеттің болмыс-бітімімен тығыз байланыста туындаған. Фарабидің

¹² Аль-Фараби. *Об искусстве поэзии // Трактаты о музыке и поэзии. А., 1993, стр. 359.*

¹³ Аль-Фараби. *Трактат о музыке // Трактаты о музыке и поэзии. А., 1993, стр. 328.*

теориялық тұжырымдарына өзі жетік игерген грек, араб, парсы халықтарының шығармашылығы ғана негіз болып қойған жоқ. Ғұлама ғалымның дамыған ақындық дәстүрі, сан салалы ауыз әдебиеті, ғасырлар бойы үрдісі үзілмеген әуен әлемі бар түркі халқының перзенті екенін ұмытпау ләзім. Бала шақтан көкейде жатталып, санаға сіңген ән мен жырдың әсері, бітім-болмысы, табиғаты, ерекшеліктері кемелденген ғалымның парасатты пайымдауларында көрініс таппауы мүмкін емес-ті. Белгілі ғалым Е.Тұрсынов Фараби дәуіріндегі түркі халықтары мәдениетінде жүріп жатқан қым-қиғаш күрделі процестердің фольклор әлеміне де үлкен ықпалы болғанын, I мыңжылдықтың соңында айтыс жанрының көркем фольклордағы дербес түр ретінде қалыптаса бастағанын, түркілік руханиятқа тән құбылыс — сал-серілер шығармашылығының алғашқы өкілдері осы кезеңде тарих сахнасына шыққанын, ақын-жыраулар поэзиясымен тікелей байланысты дидактикалық поэзия туындыларына тән стильдің қалыптасуы да осы дәуірге түспа-түс келгенін атап көрсетеді¹⁴. Аталған мәселелерді зерделей қарасак, Фарабидің теориялық тұжырымдарындағы тереңдіктің, байыптылықтың, жан-жақтылықтың, өз дәуіріндегі ешбір ғұлама шешуін таппаған толғақты мәселелердің мәнін аша білген кемел парасаттың түп-төркіні қайда жатқанын аңғарар едік. Сөз жоқ, Фараби еңбектеріндегі салыстырулар, талдаулар, пайымдаулар мен тұжырымдардағы ғалым өскен өлкедегі дана дәстүрлердің, кемел дүниетанымның ізін, әсер-ықпалын жіті зерттеу ортағасырлық түркі-араб өркениеттік байланыстарындағы бізге беймәлім талай құбылыстардың бетін ашар еді. “Әл-Фарабидің эстетикалық ойлау жүйесінің қалыптасуында оның отандастарының теңдесі жоқ фольклоры мен түркілік бейнелеу жүйесі үлкен роль атқарғанына” қазіргі салмақты зерттеушілер де күмән келтірмейді¹⁵.

“Поэзия өнері туралы трактатқа” қайта оралайық. Фараби ұғымында өлеңге қойылатын басты екі талап — өлшем және еліктеу (образдылық). Екеуінің бірі кем болса, өлең өлең болудан қалады. Бірі артық болса да солай. Осы соңғы құбылысты да ғалым сарабал сан елегінен өткізген: сөз мағынасына лайықты пішін қолданбай, образдылықты шектен тыс көп пайдаланған шешендердің риторикадан поэтикаға, ал шешендік сөздерді көптеп қолданған

¹⁴ Тұрсунов Е. *Фольклор в эпоху аль-Фараби // Аль-Фараби и развитие науки и культур стран Востока. А., 1974, стр. 100-101.*

¹⁵ Бурабаев М.С. *Философия искусства Абу Насра аль-Фараби // Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии. А., 1993, стр. 8.*

ақындардың поэтикадан риторикаға ауытқитынын ғалым айқын мысалдармен дәлелдейді. Еліктеу (образ) тудырудың іспен және сөзбен орындалатын екі түрі барын айта келіп, Фараби соңғысын екіге бөледі: 1. Заттардың өзі арқылы елестету. 2. Заттарды өзге бір зат арқылы елестету. Алғашқы елестету түрі ғылыми анықтамаларға тән болса, екіншісі ғылыми дәлелдемелерге тән¹⁶. Келтірілген тұжырымды дәлелдеуде Фараби елестету мен еліктеу тудыру нәтижесінде туындайтын көптеген психологиялық құбылыстарды талдап көрсетіп, әдебиеттегі образ жасау әрекетінің табиғаты мен мән-мазмұнын ашып береді. Трактаттың поэзия өнеріне арналғандығына қарамастан ғалым тұжырымдары мен дәлелдемелерінде түрлі ғылыми салалардан алынған мысалдар көптеп кездеседі. Табиғаты бөлек болғанымен қарастырылып отырған құбылыспен жымдаса бірігіп, белгісіз қырларын танытуға қызмет ететін мұндай мысалдардың көптігі ғылым мен өнер салалары толық жіктеліп, сараланып, дербестік алып үлгермеген дәуір ғылымына тән ерекшелікті ғана емес, энциклопедист-ғалым Фарабидің кең ауқымды біліктілік деңгейін де танытады. Сондай-ақ мұнда дүние құбылыстарын бөліп-жармай тұтастықта қабылдайтын, тұтастықтан таратып, сол тұтастық аясына қайта жинақтайтын, заманалар бойы қалпын бұзбай келе жатқан Шығыстық дүниетаным көрінісі де жоқ емес.

“Ғылымдардың жіктелуі туралы трактатында” Фараби поэтиканың қарастыратын мәселелерін үшке бөліп көрсетеді: бірінші бөлім қарапайым және күрделі өлең өлшемдерін, буын мен бунақтың дыбыстық құрылымын, толымды және толымсыз өлшемдерді, олардың өзіндік ерекшеліктерін қарастырса, екінші бөлім әрбір өлшемге тән ұйқас түрлерін, ұйқас құрамындағы дыбыс сандарының өзгеру ерекшеліктерін, толымды, толымсыз, моноримдік ұйқастар мәселесін қамтиды. Ал үшінші бөлім поэзияда ғана қолданып, прозада қолдануға болмайтын сөздерді зерттеп-зерделеуге арналған. Осы бөлімдердегі қамтылған мәселелерді Фараби поэтиканың тілтанумен ұштасатын қыры ретінде бағалайды.

Әл-Фарабидің “Мемлекет билеушісінің нақыл сөздері” трактатында поэтикалық шығармалардың түрлері талданады. “Барлық поэтикалық туындылар кез келген бір затты (немесе құбылысты) санада айқын елестету үшін жазылады” деген кіріспе сөзінен ғалымның поэтикалық шығармадағы

¹⁶ Аль-Фараби. *Об искусстве поэзии // Трактаты о музыке и поэзии. А., 1993, стр. 363.*

образдылық мәселесін бірінші кезекке қойып отырғаны аңғарылады¹⁷. Фараби поэтикалық туындылардың алты түрі бар екенін айта келіп, олардың үшеуін — мақтауға тұрарлық, қалған үшеуін құптауға жатпайтын түр деп бөледі. Алғашқы үш түр парасат күшін жетілдіру, санада биік идеалдар қалыптастыру, адамның рухани сапалық қасиеттерін жақсарту, шектен шығуға бейім мінездерді тепе-теңдікке келтіру, барлық қабілет-қасиеттерді ізгі іске бағыттау мақсатына қызмет етеді. Ал құптауға жатпайтын поэзия түрлері мақтаулы түрлерге қарама-қарсы сезім мен әсер туғызады, тепе-теңдіктен, үйлесімнен ауытқуға себеп болады. Барлық түрлердің өзіне тән әуені болады, бұл әуендер жоғарыда аталған поэтикалық шығармалардың түрлері тәрізді жіктеледі.

Ғалымның бұл тұжырымдарынан көркем туындының, образ жасаудың барлық мән-мағынасы — діттелгендей эстетикалық әсер туғызу, сол арқылы тыңдаушының (немесе оқырманның) сана-сезімін серпілтіп, ізгі мақсатқа бұру, адам рухын жетілдіріп, кемелдендіруге қызмет ету деп есептейтіні аңғарылады. Әдебиеттің идеялық-эстетикалық ролін, қоғам өміріндегі маңызын шағын талдауда Фараби осылайша ашып көрсетеді.

Ғылымның өзге де көптеген салаларымен қатар әдебиеттану мен поэтикада да терең талдаулар жасап, соқталы ой, сындарлы пікірлер қалдырған ғұламаның ғылыми тұжырымдары ғана емес, заманалар ауысса да құнын жоймайтын өзекті идеялары да оның шығармаларын оқып, тани білген ортағасырлық Шығыстың озық ойлы шығармашылық иелеріне зор ықпалын тигізді. “Мәдениеттің кейінгі дамуына, соның ішінде Шығыс, Орта Азия, Қазақстан, Кавказ халықтарының мәдениетіне әл-Фарабидің жасаған ықпалы әр тарапты болды және ұзаққа созылды... Түркі тіліндегі Махмұд Қашқаридің және Жүсіп Баласағұнның шығармаларынан тамаша энциклопедист-ғалым әл-Фарабидің рационалистік және гуманистік идеяларының іздері айқын көрінеді” деп жазады көрнекті философ А.Қасымжанов¹⁸.

Шығыс Ренессансы ортағасырлық әдебиетте философиялық ойлардың кеңінен көрініс табуына шешуші әсер етті. Әдебиет әлемінде Фараби идеялары көркем шығармалардан көрініс тауып, халық арасына кеңінен тарап жатты. Көрнекті

¹⁷ *Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии. А., 1993, стр. 376.*

¹⁸ *Қасымжанов А., Әліпов А. Әл-Фараби // Қазақ. А., 1994. 115-б.*

шығыстанушы Б.Ғафуров Фараби шығармаларындағы терең философиялық тұжырымдарды, кемел парасат жайлы асқақ ойларды, “қайырымды билеуші” бейнесіндегі биік аңсар-мұратты Фирдоуси, Низами, Жүсіп Баласағұн, Сағди, Хафиз, Жәми, Науаилардың өз шығармаларында жаңғыртқанын айта келіп: “Биік гуманистік идеал әзірбайжан ақыны Низамидің қаламына қуат берді. Арада ғасырлар өткенде Абай оны өзі ұстаз тұтқан поэзия алыбы ретінде бағалады. Ж.Баласағұнның “Құтты білік” поэмасы мен Ш.Руставелидің “Жолбарыс терісін жамылған батыры” бір мезгілде жазылды. Руставелидің саясат пен тұрмыс даналығын қатар қамтыған насихаттары Жүсіптің абыройлы да бақытты тұрмысқа жол нұсқайтын ақыл-кеңестерімен үндес келеді” деп жазды¹⁹.

“Әл-Фараби және Абай” атты еңбегінде көрнекті ғалым А.Машанов Әл-Фарабидің дүниенің сегіз сипатын математикалық тұрғыдан дәлелдегенін жаза келіп, осы сегіз сипатты Абайдың адам бойынан іздеп, өзі тудырған өлең түрін “Сегізаяқ” деп атағаны жайлы ой айтады²⁰. Айтылмыш тұжырымды негізге алған белгілі философ Т.Бурбаев Абайдың аталған өлеңінде “дүние” ұғымының сырын ашатын жолдардың барлығына назар аударып, осы ұғымның ұлт менталитетіндегі қолданылу аясына, даму көріністеріне тоқталады²¹. Жалпы алғанда Фараби идеяларының бертінгі дәуір әдебиетіндегі іздерін зерттеу мәселесі – әзірге түрен тимеген тың сала. Мұның өзі алдымен кейінгі дәуірлердегі шығармашылық иелерінің Фараби еңбектерімен қалай және қай дәрежеде таныс болғанын анықтауды қажет етеді. Ғұлама мұрасын әдебиет әлемімен байланыстыра зерттеудің перспективалық бағыттарының бірі – осы.

Фараби ғұламаның ұшан-теңіз шығармашылығының елеулі бір бөлігін оның өлеңдері кұрайды. Ғұламаның ақындығы жайлы алғашқы мәліметтерді ортағасырлық араб тарихшылары қалдырған. Фараби жайында жазылған араб тіліндегі тарихи мәліметтердің едәуір бөлігін отандық ғылымға зерделі зерттеуші Ә.Дербісәлиев таныстырды. Араб жылнамашысы Ахмад ибн Халикан (1211-1282) өз естелігінде Фарабидің өмір жолы мен еңбектері туралы айта келіп, Имад ад-Дин әл-Исфәһани еңбегіне сілтеме жасай отырып, Фарабидің бірнеше жол бөйітін келтіреді. Екінші бір арабтық автор, атақты дәрігер Ибн Әби Усайбиға (1203-1270)

¹⁹ Гафуров Б.Г. *Аль-Фараби в истории культуры. М., 1975, стр. 169.*

²⁰ Машанов А. *Әл-Фараби және Абай. А., 1994. 192-б.*

²¹ Бурбаев Т. *Ұлт менталитеті. Астана, 2001. 96-б.*

төмендегі жыр жолдарын Фарабидыкі деп келтіреді:

Бәйітім менің кәдене сенің жараса,
 Нұр сәуле одан тапқаның.
 Ұға алмасаң ғақлия
 қараңғыда мәңгілік
 Көзінді жұмып жатқаның.
 Қысыр сөз бізге не керек
 әбден мезі етсе де
 Нәсіп болған дәмімді
 әлі де татып келемін...²²

Әдебиетші ғалым Аббас Махмуд әл-Аккадтың “Әл-Фарабиани” атты еңбегінде мынадай мәлімет келтіріледі: “Сайф ад-Дауланың сарайына жиналған даңғойлар мен ақындар аптаның әр күні әдемі, әуезді, бұлбұлды баққа барып, мүшәйраға түсетін. Әбу Насыр әл-Фараби де оған жиі қатысатын. Ол өзгелердей емес, Сайф ад- дауланың өзімен келіп әкімнің жанына отыратын. Білімпаз әмірші... әл-Фарабидің философиялық тұжырымдарын да, өлеңдерін де қатты ұнататын, сүйсіне тындайтын. Мұндай санаткерлік сынға араб-парсы ақындарының сайыпқырандары ғана қатыса алатын”²³. Ортағасырлық араб поэзиясының көрнекті өкілі Әбу Фирас (932-968) өзінің ақын досына: “Поэзия — дөңгеленген алтын түйе, оның басы — Әбунасыр Мұхамедке, өркеші — Әбу Нуасқа, иығы — Омар ибн Рабаиға, кеудесі Әбу Таммамға тиді, қалғаны — ішек-қарын, оны екеуміз бөлісіп отырмыз” деп жазған екен²⁴. Р.Хадоят, М.Аббас, А.Атеш, Х.Данышман, Декхудо секілді бертіндегі араб, парсы, түрік авторларының еңбегінде де Фараби өлеңдері жайлы біршама мәліметтер берілген.

Қазақ оқырманына Фараби өлеңдерінің шағын бөлігі ақын А.Нысаналиннің көркем аудармасымен белгілі болса, жекелеген шумақтары көрнекті ғалымдар Н.Келімбетов, Ә.Дербісәлиевтердің жолма-жол аудармасы және А.Машановтың еркін аудармасы арқылы таныстырылды.

Фарабидің біздің игілігімізге айналған шағын шығармашылығын саралар болсақ, ғұлама ғалымның ой мен сезімді қатар ұстай білген парасатты ақын да болғанын аңғарамыз. Фараби жырларында бірде нәзік сезім, бірде

²² Дербісәлиев Ә. Қазақ даласының жұлдыздары. А., 1995. 32-б.

²³ Сонда, 18-б.

²⁴ Көбесов А. Әбу Насыр әл-Фараби. А., 2004. 106-б.

байсалды ой басым келсе, енді бірде екеуі қатар түсіп,
тоғысып жатады:

Қашықтасың туған жер — қалың елім,
Не бір жүйрік болдырып жарау деген,
Шаршадым мен, қанатым талды менің
Шаңыт жолға сарылып қарауменен.

Кері оралмай жылдарым жатыр ағып,
Қасіреттің жасына көз жуынар.
О, жаратқан көп неткен ақымағың,
Құм секілді тез ысып, тез суынар.

Зиялы аз бір тұтам тіршілікте,
Әкімдікке күллісі жүгіреді.
Көкірекпен сезініп, күрсініп көп,
Жаным менің түршігіп, түңіледі²⁵.

Фараби өлеңдерінде насихат сарыны байқалады. Оның дидактикасы сезімсіз, сөлсіз жалаң үгіт емес, өршіл рухты, тұнық ойлы, белгілі бір дәрежеде лиризмге де бейім, адамның жан сезіміне қозғау сала отырып, еріксіз иілтетін салиқалы сыр:

Бауырым, қанша сүйгенмен,
Өтеді өмір күйбеңмен.
Шындыққа бас тік алаулап,
Пенделіктен бол аулақ.

Қағаздың түсіп бетіне
Сызықтай бейне тартылған,
Тап болып жігер сарқылған,
Кездейсоқ өмір өтіне
Қайыспай тұрса нар тұлғаң.

Сонда да беріп кетеміз
Жүректің отын молында.
Арманды аңсап өтеміз
Біз ұлы мұрат жолында²⁶...

²⁵ Нысаналин А. Өлең өнерінің қағидалары туралы трактат. Өлеңдер // Қыраубаева А. Ежелгі дәуір әдебиеті. А., 1991. 84-б.

²⁶ Нысаналин А. Өлең өнерінің қағидалары туралы трактат. Өлеңдер // Қыраубаева А. Ежелгі дәуір әдебиеті. А., 1991. 84-б.

Фараби шумақтарын қазақ тілінде көркем көсілткен А.Нысаналин аудармалары нәзік сезім мен сұлу сырға толы. Көркем аудармаға түпнұсқадан туындайтын эстетикалық әсерді жеткізу басты шарт. Аудармашы сол әсерді сақтай білген. Ал түпнұсқадағы ой мен сезім, көркемдік әдіс, бейнелеу құралдары, шеберлік деңгейі секілді мәселелерді пайымдау үшін араб (ішінара парсы) тіліндегі мәтіндермен жұмыс жүргізген жөн. Арабтың айтулы сөз зергерлері ұстаз тұтып, араб поэзиясының көшбасшысы санаған Фараби өлеңдері бұл тұрғыдан зерттелер болса, шағын шығармашылықтан әдебиетімізге қомақты үлес қосылары анық.

Әдебиеттанушы ғалымдар Фараби өлеңдерінің жолма-жол аудармасын да келтіріп жүр. Шығарма иесінің шынайы сезімін, ой-толғамын, мәнер-машығын дәл беруде жолма-жол аударманың маңызы зор. Н.Келімбетовтің аудармасында түпнұсқадағы тағылымды ой мен тұнық сезім шарпуы көрініс тапқан:

...Адамдар әлде құмға түскен із бе екен?
Біз соншалықты дәрменсіз болғанымыз ба?
Бір рет самал соқса-ақ бәріміз
Мына өмірден ұшты-күйлі жоғалып кетеміз бе?

...Түкке тұрғысыз атақ-даңққа таласып,
Қашанға дейін бір-бірімізді азаптай береміз?
Одан гөрі көк тәңірісіне жалбарынып,
Өліп-ақ кеткеніміз жақсы емес пе?!²⁷

Н.Келімбетовтің бертіндегі басылымдарға сілтеме жасай отырып (анық көрсетілмеген), Фарабидің парсы тіліндегі нұсқадан транскрипциялап, мағыналық аудармасымен бірге ұсынған өлеңдерінің бірінде жалқы шумаққа Фарабидің саналы ғұмырының соңғы түйіні, өмірлік ұстанымының мән-мағынасы, ақын-жүректің арман-дерті түгел сыйғызылғандай:

Әсрари уәжуд хам уа напухтә биманд,
Уан гауһари бәс шәриф насуфтә биманд.
Хәр кәс бәдәлили ақил чизий гуфтәэд,
Ан нүктәки әсіл бүд нагуфтә биманд.

Мазмұны: "Барлық ой-пікірлерім шикі күйінде,

²⁷ Келімбетов Н. Қазақ әдебиеті бастаулары. А., 1998. 142-б.

түйінделмей, пісіп-жетілмей қалып барады. Бұл қымбат гауһар өңделмеген күйінде, көдемізге жаратылмай қала берді. Жүрек сыры жайында әркім өз ақыл-парасаты жеткенінше бірдеңе айтқан болады. Әйтсе де айтылуға тиіс ең басты пікір айтылмай, нүкте қойылмай қалып барады.”²⁸

Ғұламаның ақындық бағыты жайынан аудармалардың да аңғартары көп. Фараби өлеңдерінен айқын көрініс тапқан тағы бір ерекшелік — олардың сопылық поэзия сарынымен жазылғандығы. Ортағасырлық ислам ойшылдарының дүниетанымында сопылық таным-түсініктің маңызды орын алғаны белгілі. Айта кету керек, Фараби дүниетанымының сопылыққа қатысы жөніндегі зерттеушілер пікірі бір арнаға түсе қойған жоқ. Тәжікстандық зерттеуші А.Мухамедходжаев “Әл-Фараби және суфизм” атты мақаласында: “Фараби сопылардың тәңірлік бастамамен бірігуге негізделген ілімін қолдамайды. Танымдағы парасаттың ролін төмен бағалайтын сопыларға қарама-қарсы Фараби логика мен рационализмді жоғары қояды” деп жазады²⁹. Бұған керісінше А.Баширов (Баку) ағылшын-американ шығыстанушыларының басым бөлігін құрайтын буржуазия философтарының (Э.И.Розенталь, Р.Вальцер, Д.М.Данлоп, Г.М.Викет, А.Арберри, т.б.) Фараби “мистицизміне” баса мән беріп, оны бірыңғай сопылық ұстаным жақтаушысы, материализмге қарсы пікірдегі ойшыл ретінде сипаттайтынын атап көрсетеді³⁰. Француз философы Де Ласи Олеари Фараби ілімін жаңаплатондық пен сопылықтың синтезі ретінде бағаласа, түрік философы Ж.Сунар Фарабиді сопылыққа жаңаплатондықтың әсерімен философиялық форма берген тұңғыш философ деп санайды. Соңғы екі пікірді салғастыра келе дінтанушы-философ Д.Кенжетай: “Біздің ойымызша, Фараби сопылыққа философиялық форма берген сопы ретінде емес, керісінше философияға мистикалық-сопылық мән беру арқылы тұтастыққа үмтылған ойшыл ретінде көрінеді” деген тұжырым жасайды³¹.

Фарабидің ғылыми еңбектеріндегі ой-пікірін, әдіс-тәсілін, бағыт-бағдарын зерделеу арқылы қалыптасқан пікірлер

²⁸ Келімбетов Н. Қазақ әдебиеті бастаулары. А., 1998. 141-б

²⁹ Мухамедходжаев А. Аль-Фараби и суфизм. // Аль-Фараби и развитие науки и культур стран Востока. А., 1974, стр. 33.

³⁰ Баширов А. Отношение аль-Фараби к суфизму в освещении англо-американских востоковедов // Аль-Фараби и развитие науки и культур стран Востока. А., 1974, стр. 102.

³¹ Кенжетай Д. Қожа Ахмет Йасауи дүниетанымы. Түркістан, 2004. 150-б.

легі осы тектес. Ал ғұламаның өмір салты жөнінен дерек келтірген ортағасырлық араб тарихшысы Ибн Сайд әл-Кифти (1167-1248) Фарабидің Сайф ад-Даула сарайынан кеткеннен кейін “тікелей сопылық өмірдің жолына түскенін”³² жазады. Ғұламаның әдеби мұрасын сопылықпен байланыстырушыларға келсек, Ибн Әби Усайбиға өзі келтіріп өткен жоғарыдағы бәйіт жөнінде: “Әл-Фарабидің осы бір шумағы оның өз өлеңдерін сопылық поэзия үлгісімен жазғандығын көрсетеді” деп жазады. Фараби өлеңдерін сопылық поэзия өлшемдерімен талдар болсақ, бұл пікірлердің негізсіз еместігіне көз жеткіземіз.

Жайнаған бейне бір гүл әлем сыры,
Құбылған мөлдір нәзік гауһар нұры.
Даналар талай нысан таққанымен
Тапқан жоқ тектер тегін әлі бірі.

Ей, қарындас! Қашындар жалған жолдан,
Ақиқатты шығарма әсте қолдан.
Бұл дүние мекенің сыйға берген,
Жер-нүктеге телміріп болма алаң.

Біз бір мейман бұл жайда аз-ақ күндік,
Болымсызға таласып күн өткіздік.
Анталасып, аптықта тар қапасқа,
Адамға әлем мекен ол мәңгілік...
(Аударған А.Машанов)

Осы шумақтардағы “әлем”, “сыр”, “гауһар”, “нұр”, “ақиқат”, “дүние” секілді ұғымдар дағдылы поэзияда да, күнделікті қолданысымызда да бар болғанымен, сопылық поэзияда әлдеқайда терең мағынаға ие болып, терминдік қалыпқа түскен, бір-бірімен ажырағысыз байланыстағы тұрақты қолданыстар болып табылады. “Әлем” — сопылар үшін Алланың барлығы мен бірлігін көрсететін белгі, дәлел. “Сыр” — әулиелерден басқалар сезіне алмайтын сопылық сезім-танымдар. “Гауһар (жауһар)” — Тәңірлік жауһар, субстанция. Адам жаны сол тәңірлік жауһардан берілген. “Нұр” — әлемнің Жаратушысы, бастауы да, ақыры да жоқ ұлық Алланың нұры. “Хақиқат” — сопылық ілімнің өзегі, таңдаулыларға берілетін ілім, ал түпкі ақиқат — Жаратушының өзі³³. “Дүние (жер)” — адам рухының кемелдік табуы үшін

³² Дербісәлиев Ә. Қазақ даласының жұлдыздары. А., 1995. 28-б.

³³ Осы жерге дейінгі сопылық терминдер анықтамалары Д.Кенжетайдың жоғарыда аталған еңбегінен алынды.

тәнге енгізіліп, уақытша жіберілген мекені. Мәңгілік мекен — шын дүние, Хақ қасындағы әлем. Тектер тегін табу — әлемнің әрі себепшісі, әрі шындығы, бар болмыстың бастауы, ақиқаттардың ақиқаты — Жаратушыны тануға, табуға, онымен тұтастыққа жетуге ұмтылу. “Тектер тегін табу, жаратылыстың түп қазығын білуге ұмтылу — философияның негізгі нысанасы”³⁴ десек, аталмыш ұғымдарды поэзияда қолдануда таза сопылық таным ғана емес, Фарабидің өзіндік философиялық толғаныстары да көрініс тауып отырғаны анық. Танылған әрбір құбылыстың танымда із қалдырары сөзсіз. Дегенмен басты мәселе өлеңге өзек болған мазмұнның біртұтас сопылық сарынды құрайтындығында болып отыр. Хақ нұрына шомылған құпиясы мол әлемде, рухтың кемелденуі үшін сый етіп берілген жер-дүниеде алдамшы қызықтарға алаңдамай, ақырғы ақиқатты көздеп, рухтың асыл мұраты — Алланы тану, Алланы табу үшін, мәңгілік өмірге мәңгілік мәнді тауып аттану үшін әр демнің қадірін біліп, әр мезетті ізденіске толтыру — Фараби жырларының айтпағы...

...Мұндай ессіз дәуірді көрсемші,
 Қоғамдардан да қызық кетті.
 Әр бастықтың бойында көңілсіздік,
 Әрбір баста бас ауруы бар.
 Менің бәйіттерім қалың жұрттың кәдесіне жарады,
 Одан нағыз қанағат табасыз.
 Өзім тапқан шарапты әлі ішудемін
 Менің ең жақсы демалысым да осында, ол сәуле сияқты.
 Бұл шарапқа өкініш жоқ.
 Бұл шарап шыныларында демалыс (та) жоқ.

Адамдардың (қысыр) әңгімелері әбден мезі етті мені
 Сонда да бәрібір оларды (шарапты) ішіп тастадым.³⁵
 (Жолма-жол аударма, Ә.Дербісәлиев)

Осы шумақтардағы жалқы ұғым — “шарап” сөзіне назар аударайық. Жан-дүниені, тәнді, рухты — бар болмысты тазарту, өзін-өзі тану, түсіну, нәпсіні тәрбиелеу, рухты жетілдіру, осы сатыларды өткере жүріп, ынта-ықыластың бәрін бір ғана мақсатқа — Жаратушы иені тануға бағыттау — сопылық ілімнің өзегі. Өзін-өзі тану адам болмысының

³⁴ Сүйіншіәлиев Х. Ғасырлар поэзиясы. А., 1987. 68-б.

³⁵ Дербісәлиев Ә. Әл-Фараби эстетикасы. А., 1980. 49-б.

он сегіз мың ғаламмен тұтастай үйлесімділігін, осы біртұтас әлемнің Жаратушысының барлығы мен бірлігін, жаратылған әлем мен адамның ұлы Жаратушының хикметі, сипаты болып табылатынын, адам рухының Жаратушы Алла рухының бір бөлшегі екендігін тануға негіз болады. Осынау ұлы үйлесімділікті — Алла мен адам бірлігін бар болмысымен, рухымен сезіну, ақылмен емес, жанмен сезіну адам бойында бұрын-соңды танылмаған ерекше сезім — хәл туғызады. Осы жоғары кернеулі экстаз хәліндегі күйді сопылар мастық хәлмен шендестіреді. Оны символикалық түрде “уахдат (болмыстың бірлігі) шарабынан” мас болу деп сипаттайды. “Шарап” образы — сопылар поэзиясында жиі қолданылып, сан түрлі сипатқа, терең мағынаға ие болған тұрақты образдардың бірі. Сопылық хәлге — экстаз күйіне оқыту, үйрету арқылы емес, жан сезімі арқылы, ауыр да азапты жеке тәжірибе арқылы қол жеткізіледі. Жоғарыдағы өлеңде Фарабидің өзгелер жасаған емес, “өзім тапқан шарапты ішудемін” деуінің мәні осында. “Менің ең жақсы демалысым осында, ол сәуле сияқты” — Алланың — ақиқаттың шын сәулесін, нұрын сезіну, өткінші тіршіліктің барлық қамқайғысын ұмытып, рахат күйге бөлену “уахдат шарабынан” мас болған экстаз хәлінде ғана мүмкін болады. “Бұл шарапқа өкініш жоқ” — дүниенің шарабы ақылдан адастырса, “уахдат шарабы” ақиқатқа ұластырады. “Бұл шарап шыныларында демалыс та жоқ”, өйткені экстаз хәліндегі адам одан айығуды тілемейді де, керісінше рухани тәжірибесін жетілдіре түсіп, бір сәттік хәлді тұрақты мақамға ұластыруға тырысады. “Адамдардың (қысыр) әңгімелері әбден мезі етті мені, сонда да бәрібір оларды (шарапты) ішіп тастадым” — “қал (теория)” ілімін ұстанған шарифатшылар “хәл (тәжірибе)” ілімін көздеген тариқатшылардың (сопылар) ілімін, олардың хәл-күйін түсіне бермеген, Тәңірлік болмыспен бірігу олар үшін ақылға сыйымсыз, шарифатқа қайшы ұғым болып саналған. Шарифатшылардың құрғақ насихаты мезі етсе де, “хәлден” қайтып, “қалға” көшпек жоқ. Фараби өлеңі осыны меңзейді...

Фараби поэзиясын жүгірте шолып шыққанның өзінде оның тұтастай сопылық мазмұнмен көмкерілгені байқалады. Аударма жасау барысында сопылық поэзияға тән жекелеген ұғымдардың басқа баламалармен берілуі де мүмкін екендігін ескерсек, мазмұндық ерекшелікті ашуда түпнұсқаға талдау жасау анағұрлым жемісті болар еді.

Сопылық поэзияның басты көркемдік әдістері — түспалдау мен бейнелілік. Қалыпты ұғымдарға сия бермейтін ерекше

хәлді бастан кешіріп, әлемді сезім арқылы қабылдайтын сопылар сол сезімдерді өз дәрежесінде жеткізу үшін ерекше әсер туғызатын қолданыстарды іздейді. Сол әсерлі қолданыстар арқылы өзінің мистикалық тәжірибесін ғана емес, философиялық тұжырымдарын да бере біледі. Поэзиядан тыс сопылар қалдырған әдебиет үлгілері болмыстың бірлігі жайлы философиялық ойлар мен аллегориялық образдарға толы мысал әңгімелер болып келеді. Фарабидің поэтикаға қатысты ғылыми еңбектерінде образдылықты бірінші орынға қоюына белгілі бір дәрежеде сопылық поэзияның да ықпалы болды деп тұжырымдауға негіз бар. Көрнекті ғалым И.М.Фильштинский ақыл-парасатқа ғана емес, бай қиялға да негізделген философиялық-аллегориялық лирика арқылы көзқарас-пікірлерін жеткізген ортағасырлық ойшылдар қатарында әл-Фарабиді де атайды³⁶.

Әл-Фарабидің әдеби мұрасы туралы ойларды қорыта келгенде мәдениеттанушы-тарихшы Н.Нұртазинаның: “Діннен, мұсылман факторынан алыстатылып, жасанды түрде дүнияуи сипат таңылған бабаларымыздың мұрасы ұлт мәдениеті туралы толық ақиқатты жеткізбей, ұрпақ санасына ұзақ уақыт зор нұқсан келтіріп келе жатыр. Мәдениеттанушылар, әдебиетшілер, тарихшылар, философтар осы бағытта көп ізденулері керек” деген пікірінің әлі де құнын жоймағанын пайымдаймыз³⁷. Сондай-ақ белгілі әдебиет зерттеушісі Н.Төрекұловтың әдеби жұмыстардың бір түрі – аударма екенін айта келіп, Фарабидің аударма еңбектерін оның әдеби мұрасымен байланыстыратын тұжырымы да негізсіз емес³⁸.

Әлемдік мәдениет пен ғылымда терең із қалдырған дана ғалым, сирек талант иесі Әбу Насыр әл-Фараби бейнесі қазақ әдебиетіндегі көркем туындыларда да өз көрінісін тапты. Тарихи шындықты көркем шындыққа айналдырып, шығармашылық қиялмен көмкеріп, оқырманға ой саларлық образдар туындатқан жазушы Д.Досжановтың “Фараби” повесі (1967ж.), драматург Ш.Құсайыновтың “Әбу Насыр әл-Фараби” пьесасы (1972ж.), ақындар Ө.Тұрманжанов, М.Әлімбаев, Қ.Мырза Әли, М.Шаханов туындылары, Ж.Қыдыровтың “Фараби тригонометриясы” (1972ж) мен І.Есенберлиннің “Әбу Насыр Мұхаммед әл-Фараби” атты поэмалары, жазушы Ә.Әлімжановтың “Ұстаздың оралуы”

³⁶ Фильштинский И.М. История арабской литературы. М., 1991, стр. 324.

³⁷ Нұртазина Н. Қазақ мәдениеті және ислам. А., 2002. 28-б.

³⁸ Турекұлов Н. Литературное наследие аль-Фараби. А., 1981, стр. 8.

романы қазақ оқырманының тарихи жадына, қазақ әдебиетінің алтын қорына қазына болып қосылды. Фараби бейнесінің сөз өнеріндегі тұтас галереясын жасақтаған аталмыш туындылар хақында көрнекті ғалым Р.Бердібай арнаулы мақала жазып, салиқалы бағасын берсе, А.Түсіпова, С.Ананьева сынды отандық зерттеушілер де осы тақырып төңірегінде ой өрбітіп, қалам тартты³⁹.

Ұлы ойшыл бабамыз Әбу Насыр әл-Фарабиге арналған мақаламызды қорыта келе айтарымыз: Мәдени жанару процесі жүріп жатқан қазіргі кезеңде “өркениеттер арақатынасында төңкеріс болып, Шығыстың өркениеттің алтын бесігі, Европа қайта өрлеуінің негізі болғандығы мойындалып, Әл-Фараби, Ибн Сина, Ибн Халдун, Ибн Рушдтардың европа философиясына қосқан үлесі баса көрсетілгенімен”⁴⁰, Фараби еңбектерінің әлі де ашылмаған қырлары көп. Мұның бір бөлігіне жоғарыдағы талдаулар дәлел. Бұл біздің есімін мақтан тұтар даңқты жерлесіміз Әбу Насыр әл-Фараби жайлы зерттеулер арнасының ортаймайтындығының айғағы.

³⁹ Қараңыз: Бердибай Р. *Образ аль-Фараби в художественной литературе // Аль-Фараби и развитие науки и культур стран Востока.* А., 1974, стр. 84-86. Тусупова А.К. *Образы аль-Фараби и исторических личностей в прозе А.Алимжанова // Наследие аль-Фараби и мировая культура.* А., 2001, стр. 463-469. Ананьева С.В. *Путь учителя – путь к людям (Аль-Фараби в литературе Казахстана) // Наследие аль-Фараби и мировая культура.* А., 2001, стр. 456-462.

⁴⁰ Айталы А. *Ұлттану.* А., 2000. 81-б.

“КОДЕКС КУМАНИКУС”

“Кодекс Куманикус” – XIII-XI ғасырларда жазылған әдеби-тілдік жәдігерлеріміздің бірі. Ескерткіштің атауын латын тілінен аударғанда “Кумандардың кітабы” деген сөз. Еңбектің жалпы көлемі – 82 парақ, яғни 164 бет. Ғалымдардың пікірінше, “Кодекс Куманикус” шамамен, 1303 жылдың 11 шілдесінде жазылған¹.

Ескерткіш туралы алғашқы мәліметті Венеция кітапханасының библиографы Я.Ф.Томасини келтіреді. Осы каталогтағы тізім бойынша “Кодекс Куманикусты” кітапханаға өткізген итальян қайта өрлеу кезеңінің таңдаулы ақыны Франческо Петрарка болған. Ол өзінің көптеген кітап, қолжазбаларымен бірге “Қыпшақтар кітабын” да 1362 жылы Венеция республикасына сыйға тартқан. Кейбір деректерге қарағанда, Ф.Петрарка бірқатар шығыс елдеріне елшілік қызметінде болғанға ұқсайды. Сондай-ақ, ескерткіштің 112-ші және 117-ші беттерінде ақынның өз қолымен жазылған өлең үлгілері кездеседі. Бұған қоса, “Кодекстің” қолжазбасы Георгий ғибдатханасының хатшысы Антоний де Финальдің қолында да болғаны белгілі болды. Ол туралы қолжазбаның 156-бетінде арнаулы белгі қойылған.

“Кодекс Куманикусты” алғаш сөз еткен ғалымның бірі неміс философы Лейбниц (1646-1716) екен. Бірақ ол куман сөздігіне түсіне алмайды. Дегенмен, оның венгерлер мен кумандар арасындағы тарихи байланыстар туралы айтқан болжамдары расталды. Мәселен, 1771 жылы Венгрия кумандарының елшілері Венадағы әйел император Мария-Терезияның кұзырына келеді. Елшілердің бірі Стефан Варрон

¹ Құрышжанов Ә., Жұбанов Қ., Белботаев А. Куманша-қазақша жетілік сөздік. Алматы: Ғылым, 1978. 11-б.

“Тәңіріге табыну” дұғасын куман тілінде айтып шыққан. Бұл дұғаларды шығыс тілінің мамандары дереу жазып алып, кейін бірқатар зерттеу еңбектерін жазған².

Зерттеуші А.Н.Гаркавец “Кодекстің” Кун басылымына сын көзбен қарай отырып, С.Ю.Малов пен Д.Дрюльдің қолжазбадағы итальян күнтізбесіне байланысты болжамдарына түзету енгізген. Бұл арада Д.Дрюльдің пікірлері дұрыстыққа келіңкірейтіні анық. Бірақ соңғы ғалым астрономиялық тізбелер мен тарихи құжаттарға сүйеніп, өз ойын тұжырымдай алған. Ғалымның пікірінше “Кодекстегі” календарь итальян және мұсылман күнтізбесінің айларын сол уақыт кестесінде қарастырғанда 1227, 1259, 1292, 1324, 1357 жылдардың біріне келетіні жазады³. Зерттеуші әсіресе, бірінші кезеннің маңызына тоқталады. Сондай-ақ, ол В.Т.Пашуте (1966) мақалаларындағы тарихи айғақтарға қарап, қыпшақ-половецтердің Венгер жеріне орналасуы және олардың шоқындырылуы туралы бірнеше оқиғаларға назар аударғанды жөн деп санайды. Мәселен, “Бөріше ханның және оның әкесінің 2 мың әскерімен 1227 жылы венгер королі Григории IX-ның жарлығы бойынша шоқындырылғанын”, ал “1228 жылы 21 наурызда Папа венгер доминикандарынан шыққан Теодорихті половецтердің епископы етіп тағайындауы, ал король Беланың “кумандар королі” деген титулды өзіне қабылдауы” да аса маңызды тарихи құжат болып саналады. Сол 1235-1237 жылдары венгер доминикандарынан шыққан миссионер-жансыздар Солтүстік-Шығыс Ресей мен Еділ Бұлғарларына жетіп, кіші Валахия мен оңтүстік-батыс Трансильванияның қыпшақтарын да шоқындырып үлгерді. Бұл жерде дала қыпшақтарының ханы Қотанның да 1239 жылы 40 мың қолымен келіп, католик дініне өтуге ниет білдіргені және венгер жеріне орналасуға тиіс хан мен оның уәзірлері опасыздықпен өлтірілгені туралы да деректер бар⁴.

Зерттеуші жоғарыдағы оқиғаларды сараптай келе: “Первый из указанных периодов приходится на время полнокровной деятельности половецкого епископства и расселения половцев-католиков в Венгрии, где они вплоть до нашего времени помнили отчужденно по-кумански”⁵, – деп, өз пікірін қорытады.

² Әбдірахманов А. Венгер және қазақ халықтарының тарихи туыстығы // Қазақ әдебиеті, 1964, 14 июнь, №24. 3-4-б.

³ Гаркавец А.Н. Кыпчакские языки: Куманский и армянско-кипчакский. Алма-Ата: Наука, 1987. стр. 16.

⁴ Там же, стр. 16.

⁵ Там же, стр. 16.

Сонымен бірге, аталған ғалым “Кодекс Куманикус” ескерткішінің 1303 жылдан бұрынырақ жазылуы мүмкін екендігін айта келіп, Кафу, Солхат, Керч, Сарай секілді қалаларда францискан монастрлерінің болғандығы туралы деректерге мән берген. Оның ойынша “Кодекстің” толық жинаққа айналған жері Кафу болса керек⁶.

Жалпы, “Кодекс Куманикус” ескерткішін алғаш рет ғылыми зерттеу нысанасына алған атақты шығыстанушы Генрих Юлий Клапрот екені мәлім. Ғалым “Кодекс” туралы Томасинидің “Қайта тірілген Петрарка” атты кітабынан оқып біледі де, Венецияда тұратын досы Сальви арқылы оның көшірмесін сұратып (1824 ж.) алдырады. Ол қолжазбадағы куман сөздерін түпнұсқада және транслитерация тұрғысынан тізіп, француз тіліне аударып шығады. Бұл еңбегін Ю.Клапрот 1828 жылы Парижде бастырып шығарады. Мұнда 8 беттік кіріспемен бірге 2500 куман сөзі болған.

Әрине, Ю.Клапроттың еңбегі салыстырмалы грамматикаға негізделді және көптеген тілдік талдаулардың негізіне сүйенген еді. Аталған жұмыстың кемшілігі де көп болды. Кейін оған Г.Кун, Г.Шотт, О.Гастлинг, О.Блау, Ә.Құрышжанов сынды ғалымдар түзетулер енгізді. Әйтсе де, тілдік жағынан елеулі олқылықтар бола тұра, “Кодекс Куманикустің” тұңғыш басылымы ретінде Ю.Клапроттың еңбегі өзінің тарихи мақсатына жетті деп саналады және ол қыпшақтануға даңғыл жол ашты.

Мұнан соң ескерткіштің қолжазбасын толықтай латын тіліне аударып, 1880 жылы Будапештте бастырып шығарған венгер ғалымы Геза Кунның еңбегі зор болды. Бұл еңбек бүкіл түркітанушылардың назарын аударды.

Кітаптың кіріспесінің өзі 9 тараудан тұрды. Бұл арада қолжазба тарихы; Ю.Клапрот баспасы жөнінде; кумандар тілінің Шығыс Еуропадағы іздері; қыпшақтар мен өзге түркі халықтары; тұрандықтар: скиф, массагет, сақ, алаң, парфян, қыпшақ, оғыз, түрік халықтары және олар туралы ғалымдардың мәліметтері; кумандардың географиялық орналасуы; куман тілінің басқа тілдермен туыстығы туралы талдаулар; парсы тіліндегі сөздік туралы; қолжазбаны түзген кісілердің қолтаңбасы; т.б. көптеген мәселелер қамтылған еді. Екінші бөлімде еңбектің түпнұсқасы түгелдей берілген. Ал, басылымның үшінші бөлігі сөздіктер: 1. Куманша-латынша (2800 сөз); 2. парсыша-латынша; 3. немісше-латынша; 4. ескі латынша және кейінгі латынша; 5. түзетулер мен ескертпелер; 6. Венгер академиясы ғалымдарының жариялаған еңбектерінің

⁶ Там же, стр. 16.

тізімі. Кітаптың жалпы көлемі — 397 бет болды.

Әділін айту керек, Г.Кунның бұл еңбегі түркітанудағы елеулі жетістіктердің бірі еді. “Кодекс Куманикусті” арнайы зерттеген алғашқы қазақ оқымыстыларының бірі Ә.Құрышжановтың: “Түркі халықтарының тарихын, олардың тілі мен толып жатқан жағдайларын (әдебиетін, этнографиясын, әлеуметтік-саяси құрылысын, экономикалық шаруашылығын, діни сенім-нанымын т.б.) зерттеп білуде Г.Кун баспасының ролі аса зор болды. Сонымен бірге кумандар араласқан елдер мен оларға көрші халықтар тарихының кейбір көкейтесті мәселелерін анықтап білуге де мүмкіндік туды. Г.Кун кумандар туралы мәселені бүкіл шығыстану әлеміне бір көтеріп тастады”⁷, — деген пікірі венгер ғылымына берілген лайықты баға екені сөзсіз.

Мұнан соң ескерткішті В.В.Радлов та зерттеп, бір қатар еңбектер жазды. 1884 жылы оның “О языке куманов по поводу издания куманского словаря” атты кітапшасы жарық көрді. Онда ғалым куман тілінің дыбыстық жүйесі мен оған қолданған готикалық әліппенің сәйкестік деңгейін зерттеген болатын. Көп ұзамай В.В.Радлов “Кодекстің” негізінде куманша-немісше сөздік бастырып шығарды (көлемі — 3000 сөз). Ә.Құрышжановтың жазуына қарағанда, неміс ғалымының бұл еңбегінде Г.Кун баспасымен салыстырғанда елеулі кемшіліктер орын алған. Бұл қателер көбінесе, фонетика, орфография тұрғысынан болса керек. Ал, 1936 жылы К.Гренбек “Кодекс Куманикус” қолжазбасының түпнұсқасын Копенгагенде жариялады. Іле-шала, куманша-немісше сөздік те шығарды (1942 ж.). Бұдан басқа румын ғалымы Вл. Дримбаның “Куман тілінің синтаксисі” деп аталатын еңбегі (Лейден-Брилл, 1937 ж.) де осы ескерткіштің тілдік жүйесін зерттеуге арналды.

Қазақ ғалымдарының арасында “Кодекс Куманикусті” арнайы зерттеген проф. Ә.Құрышжанов пен А.Н.Гарковец болды. Бұл ретте, әсіресе, Ә.Құрышжановтың зерттеулері ерекше құнды. Ол ескерткішті зерттеп қана қоймай, осы тақырыпта алғашқы диссертациялық еңбегін де жазып, қорғап шықты⁸. Ғалым ескерткішті жүйелі зерттеумен ұзақ уақыт бойы шұғылданып, бірнеше ғылыми еңбектер жазды. Ә.Құрышжанов “Кодексті” орыс тіліне аударып жариялаған алғашқы ғалым. Сондай-ақ, зерттеуші осы ескерткіштің және басқа да орта ғасырлық қыпшақ жәдігерлерінің

⁷ Құрышжанов Ә., Жұбанов К., Белботаев А. Куманша-қазақша жиілік сөздік. Алматы: Ғылым, 1978. 22-б.

⁸ Құрышжанов А. *Формы и значения надежсей в языке CODEX CUMANICUS*. Автореферат канд. дисс. Алма-Ата, 1956.

мәтіндерін қарастыра отырып, докторлық еңбегін де сәтті қорғаған болатын⁹. Бұл еңбектерінде автор куман-половецтер мен қыпшақтардың өмірі мен тарихы, этнографиясы мен мәдениеті, тілі мен әдебиеті төңірегінде құнды пікірлер айтқан.

Әрине, “Кодекс Куманикус” Орта ғасырдағы қыпшақ тілінің ғана емес, сол дәуірдегі көне қазақ әдебиетінің де кейбір іздерін сақтаған бірегей мұра екені даусыз. Бұл жағынан алғанда ескерткішті әдеби тұрғыдан зерттеу өте кеш қолға алынды. “Кодекстің” қазақ әдебиеті тарихына қатысы туралы Х.Сүйіншәлиев, Б.Кенжебаев, Ә.Дербісалиев, С.Қасқабасов сияқты ғалымдардың ғылыми еңбектерінде бірқыдыру жазылды. Алайда ескерткішті жанрлық көркемдік тұрғыдан жан-жақты қарастыру жағы әлі де кемшін екені рас.

Ғалымдар “Кодекс Куманикус” қолжазбасында кездесетін мына бір шумақты мысалға алып, оны қыпшақтардың өлең үлгісі ретінде қарастырған:

Әуе үшмақтың қалағы,
Тірліктің ағашы,
Жемісін тердік,
Әуе (әулие) Мариям кім бізге?
Тудырдың бұ жаһанда
Аны кім тәңірі түрүр,
Перуфат нешік айтып түрүр...

Б.Кенжебаев: “Бұл шағын өлең миссионерлік идеяға суарылған діни-уағыздық жыр үлгісінің бірі. Бұған қарап, XI ғасырлардағы батыс қыпшақтарының арасында христиан дініне өткендер және осы дінді насихаттайтын әдебиеттің де жақсы дамығанын байқауға болады”¹⁰ десе, әдебиет зерттеушісі Х.Сүйіншәлиев те осындай пікір¹¹ білдіреді. “Кодекс Куманикус” шығармасының қолжазба нұсқасы көптеген түркі халықтарынан шыққан ғалымдардың тарапынан да зерттеу нысанасына ілікті. Әйткенмен, бұл еңбектердің түгелге жуығы бірыңғай тілдік тұрғыда болғандықтан, біздің жұмысымызға пайдаланылған жоқ.

“Кодекс Куманикустің” қолжазба күйіндегі жалғыз данасы Венециядағы Марк әулиенің шіркеуінде сақталған. Оның К.Гренбек (1936 ж. Копенгаген) жариялаған түпнұсқасынан

⁹ *Курьшижанов А. Язык старокыпчакских письменных памятников XIII-XI в.в. Автореферат докт. дисс. Алма-Ата, 1973.*

¹⁰ *Кенжебаев Б. Әдебиет белестері. Алматы: Жазушы, 1986. 29-б.*

¹¹ *Сүйіншәлиев Х. Ғасырлар поэзиясы: Зерттеулер. Алматы: Жазушы, 1987. 99-б.*

аударылған қыпшақ тіліндегі жұмбақтардың көпшілігі “Ежелгі дәуір әдебиеті” хрестоматиясына енген¹². Ә.Құрышжанов жұмбақтардың аудармасы мен бірге транскрипциясын қоса жариялаған.

Осындағы көптеген жұмбақтардың құрылысы жағынан қазақ жырларына қатты ұқсайтынын байқадық. Мысалы:

Күннен елші келеді,
Күміс шашып келеді.
Айдан елші келеді,
Алтын шашып келеді¹³,
(Күн мен айдың шашылған нұр сәулесі)

Немесе:

Ақкүба қайда қыстайды?
Қанды жерде қыстайды.
Қанды неге жұқпайды,
Қап ішінде қыстайды¹⁴
(ол — қарындағы ішмай)

Болмаса:

...Өзегі берік шарт терек,
Бұғанасы сықырлайды,
Қара күшпен шыңданады.
(ол — анасының жылағаны, еңірегені)

Міне, бұл мысалдардан “Кодекс Куманикустегі” жұмбақтардың қазақ өлеңдеріне жақын келетінін байқаймыз. Әсіресе, жыраулық поэзияға ұқсас жерлері көп. Профессор Б.Кенжебаев қазақ өлеңінің құрылысына қатысты мақаласында жұмбақтардың өлең-жырларға ұқсастығын атап көрсеткен¹⁵.

Бұл тұрғыдан келгенде “Кодекс Куманикус” пен қазақ әдебиеті арасында дәстүрлі байланыстың бары сөзсіз.

Сондай-ақ, ескерткіштегі діни аңыздар мен хикаялардан да Орта ғасырлық прозаның іздерін байқауға әбден болады. Қорыта айтқанда, Қыпшақтар кітабы — “Кодекс Куманикус” қазақ әдебиеті тарихынан маңызды орындардың бірін иеленеді.

¹² *Ежелгі дәуір әдебиеті. Алматы: Ана тілі, 1991. 176-184-б.*

¹³ *Сонда, 182-б.*

¹⁴ *Сонда, 183-б.*

¹⁵ *Кенжебаев Б. Әдебиет белестері. Алматы: Жазушы, 1986. 87-б.*

ҚОРҚЫТ АТА КІТАБЫ

Рухани өміріміздің тарихында тұтас бір болмыс-бітімін, таным-түсінігін айшықтап көрсететін айрықша тұлғалар болады. Исламға дейінгі Тәңірлік дүниетанымның жаратылысын шашып жатқан дерек көздерінің негізінде пайымдап, бас-аяғын жинақтауға әрекеттенер болсақ, оның бел ортасында тұрған дара тұлғаларды айналып өту мүмкін емес. Солардың бірі, бәлкім, бірегейі – түркі халықтарының арасына есімі ежелден танымал Қорқыт ата.

Шығыс Түркістаннан бастап Кіші Азияға дейінгі түркі халықтарының ауызша да, жазбаша да жәдігерліктерінен ойып орын алған Қорқыт бейнесі бір ғана көркемдік ойдың жемісі емесігі, мұның астарында берісі нақтылы тарихи тұлға, арысы тұтас қоғамдық, әлеуметтік, саяси, діни дүниетаным тамыр тартып жатқан дәуірлік құбылыс жатқандығы даусыз. Байыптап қарасақ, исламнан бұрынғы идеология мен таным-түсінікке тікелей қатысы бар тұлғалардың қуаттысы да, жұртшылыққа кеңінен мәшһүр болғаны да Қорқыт есімі.

Уақыт өлшемі, кейінгі заман идеологиясы оның атын біржолата әшіре алмауына қарағанда, оның қоғамдағы орны ғана емес, рухани өмірдегі салмағы да кезінде аса жоғары болса керек. Көшпелі түріктер арасында Қорқыт есімінің күні кешеге дейін ауызша аңыз-әңгімелердің, тамылжыған күйлердің тақырыбы болып келуіне себепші жағдай оларда тәңірлік ұғым мен исламдық түсініктің аралас жүруінен деп түсінеміз. Ал, отырықшы кәсіпке бет бұрған түріктердің Қорқытқа деген құрметі кейінірек жазбаша деректер мен шығармалардан орын беріп, есімін есте қалдыру ниетімен байланысты болды.

Қорқыт туралы аңыз-әңгіме, әпсана, өлең-жыр, эпостық шығармалар мен тарихи жазба деректердің Евразияны

ежелден мекен еткен түріктердің қазіргі ұрпақтарында сақталып қалуы өткен өмірдің бірегей құбылысы, ортақ тарихымыздың алтын дінгегі екені даусыз. Сондықтан болар ХІХ ғасырдың басынан бастап Қорқыт жайындағы үлкенді-кішілі зерттеулер қазіргі түркі халықтарында ғана емес, дүниежүзінің өркениетгі елдерінде үздіксіз жазылып, жарық көруде.

Деректік сипаты бар, жекелеген зерттеулік мәні бар әйтеуір Қорқытқа тікелей қатысты еңбектердің ұзын-ырғасы қазір 800-ден асып түседі екен. Қорқыт және “Қорқыт ата кітабы” туралы айтылған пікірлердің көші басында аузы дуалы атақты түркітанушы ғалымдар мен европалық ориенталистердің тұруы да көп жайды аңғартады.

Алайда Қорқыт туралы әңгіменің түйіні қазіргі жұмыр жердің тыныс-тіршілігі мен саяси-әлеуметтік өмірінде айрықша орны бар түркі халықтарының рухани ортақ мәдениетіне, оның ішінде исламға дейінгі дәуірдің болмыс-бітіміне барып тірелетін болғандықтан да зерттеушілердің бұған қарайлай беретіні анық. Қорқыт исламға дейінгі түркілік дүниетанымның ең соңғы ірі өкілі ғана емес, сонымен бірге ол өз дәуірінен есімі бізге толығырақ жеткен жалғыз идеологиялық тұлға. Ол туралы зерттеулердің жалпы түркілік тарихымыздың кенжелеп келе жатқан саласы байырғы дүниетаным мен тәңірлік ұғымдарға қарай ойыса беретіні де содан. Ал бұл мәселеде әлі талай беті ашылмаған құпия сыр жетерлік...

Қорқыт туралы зерттеулердің дені ауызша және жазбаша деректерді жинақтау, жарыққа шығару, текстологиялық сараптаудан өткізу түрінде болып келе жатыр. Әсіресе, “Қорқыт ата кітабына” қатысты жанрлық, тілдік, тарихи ізденістердің нәтижелері талай-талай іргелі еңбектерге арқау болды. Соңғы 200 жылға жуық уақыт ішінде жарық көрген ғылыми зерттеулерге шолу жасап, көтерген жүгі мен қарастырған тақырыбы бойынша жүйелеп шығудың өзі арнайы бір көлемді еңбектің үлесіне лайық. Оның мақсаты да, сипаты да басқа болмақ.

Әрине, қай мәселені алсақ та және оны қай тұрғыдан шешуге әрекеттенсек те оның тарихнамасын қазіргі ғылымның жеткен өресі тұрғысынан зерделеп отыру әрбір жаңа зерттеудің міндеті. Бұрыннан айтылған ой-тұжырымдардың озығымен өрелесіп отыру ғылым үшін басты шарт. Сондықтан да сөз болғалы отырған мәселелердің тұсында біз де тиісті деректер мен ой-тұжырымдарды толық ескеруді, айтар сөзімізді содан сабақтап алуды өз міндетіміз деп білеміз.

Әйтсе де Қорқыттың өзі және әйгілі “Қорқыт ата кітабы” жайында қандай бір мәселені ғылымның қай саласына сәйкес қарастырсақ та қозғау салып, ұйытқы боларлық бірқатар іргелі зерттеулерді алдымен атап өту парыз. Әсіресе, кез-келген ой-тұжырым мен ізденістің тірегі болатын тексттік материалдарды жариялауы, ғылыми түсініктеме беруі, тарихи-этнографиялық деректерді мейлінше толық ескеруі жағынан құнын жоймаған, мағлұматы мен ғылыми тереңдігі сайма-сай еңбектер бұл салада жетерлік.

Олардың ішінде, әсіресе, В.В.Бартольд, И.В.Аничков, А.А.Диваев, А.А.Мейер, В.В.Вельяминов-Зернов, А.Н.Самойлович, К.А.Иностранцев, П.С.Спиридонов, А.Г.Туманский, В.Каллаур, И.А.Кастанье сияқты ХІХ ғасырдың соңы мен ХХ ғасырдың басындағы қазақ даласының тарихы мен рухани мәдениетін зерттеген ғалымдар болды¹.

Қорқыт жайлы зерттеулердің іргелі сипат алып, әлемге таралуына А.Ю.Якубовский, В.М.Жирмунский, А.Н.Кононов, Х.Г.Короглы зерттеулері айтарлықтай ықпал етті².

¹ Бартольд В.В. Еще известие О Коркуте // Соч. Т. V. М., 1968; *Соныкі*. Коркуд // Соч. Т. V. М., 1968; *Соныкі*. Турецкий эпос и Кавказ // Соч. Т. V. М., 1968; Аничков И.В. О некоторых местностях Казалинского уезда, интересных в археологическом отношении // ПТКЛА. III. Ташкент, 1897-1998; Диваев А.А. Еще о могиле Хорхут-ата // ЗВОРАО. Т. XIII. СПб., 1900; *Соныкі*. Несколько слов о могиле святого Хорхут-ата // ЗВОРАО. Т. X. СПб., 1896; Мейер А.А. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Кир. степь Оренбургского ведомства, сост. Л.Мейер. СПб., 1865; Вельяминов-Зернов В.В. Исследование о Касимовских царях и царевичах. Ч. I-II. СПб., 1863-1863; Иностранцев К.А. Коркуд в истории и легенде // ЗВОРАО. Т. XX. СПб., 1912; Спиридонов П.С. Один из вариантов легенды о Хор-хуте. Записано со слов киргиза Т.Айшувакова // ПТКЛА. год. XIII, 1906; Самойлович А.Н. К вопросу о наречении имени у тюркских народов // Живая старина. 1911. Вып. II; Туманский А.Г. По поводу «Китаби Коркут» // ЗВОРАО. Т. IX. СПб., 1896; Каллаур В. Древние города в Перовском уезде, разрушенные Чингис-ханом в 1219г. // ПИКЛА. год V. Ташкент, 1900; *Соныкі*. Мовзолей Кек-Кесене в перовском уезде // ПТКЛА. год VII. Ташкент, 1902; Кастанье И.А. Древности Киргизской степи и Оренбургского края // Труды Оренбург. Учен. Арх. Комис. Вып. 22. Оренбург, 1910.

² Якубовский А.Ю. “Китаби Коркут” и его значение для изучения туркменского общества в эпоху средневековья // Совет эдебиаты. Ашхабад, 1944. №6; *Соныкі*. Вопросы этногенеза туркмен в VIII-X в.в. // Советская этнография. 1947. №3; Жирмунский В.М. Огузский героический эпос “Книга Коркута” // Книга моего деда Коукута. М.-Л., 1962. Кононов А.Н. Родословная туркмен, сочинение Абу-л Гази хана Хивинского. М.-Л., 1958; Короглы Х. Огузский героический эпос. М., 1976.

1815 жылы неміс ғалымы Х.Ф.Диц Дрезден кітапханасынан “Қорқыт ата кітабының” 12 жырдан тұратын нұсқасын тауып, оның сегізінші жырындағы “Басаттың Дегегөзді (Төбекөзді) қалай өлтіргені туралы” бөлімін аударып басқаннан кейін-ақ, бұл жазба эпосқа дүниежүзі ғалымдары назар аударыла бастады. Оның әйгілі грек эпосы “Одиссея” сюжетіндегі циклопқа (жалғыз көз) байланысты болуы бұған елеулі дәрежеде қозғау салды³.

Осыдан-ақ бастап Қорқыт туралы зерттеуді талай-талай саңлақ ғалымдар қолға алды. 1857 жылы В.Гримм Төбекөз туралы оқиғаға халықаралық сюжеттер қатарынан орын берді⁴.

“Қорқыт ата кітабы” немістерден Т.Нельдеке, В.Рубен, француздардан Палу Палио, Е.Блоше, П.Ру сияқты ғалымдардың зерттеулерімен толықтырылды⁵. Әсіресе, италияндық ғалым Е.Россидің еңбегі ерекше. Ол Ватикан кітапханасынан “Қорқыт ата кітабының” тағы бір нұсқасын тауып, 1956 жылы оны италян тіліне аударып, Дрезден және Ватикан нұсқаларының факсимилесін бірге жариялады. Осы еңбекте Қорқытқа байланысты барлық деректер жинақталып, түсініктемесі, түрікше-итальянша сөздік қоса берілген⁶.

Қорқыт есіміне қатысты зерттеулерге ерекше ден қойғандардың бірі — Түркия ғалымдары. 1916 жылы Килисли Рыфат Дрезден нұсқасын араб әліппесімен басып шығарғаннан кейін-ақ, осы бағытта тарихи, этнографиялық, әдеби, фольклорлық және лингвистикалық мақалалар мен көлемді зерттеулер үздіксіз жүргізіліп келеді. Осы орайда алдымен Орхан Шайк Гөкйайдың еңбегі ерен. Ол 1938 жылы жариялаған кітабында Қорқытқа қатысты дүниедегі деректерді топтастырған болса, 1973 жылы әлемнің түкпір-түкпірінде не бар, не жоқ, соның бәрінің басын құрап, мың беттен аса көлемді еңбегін жарыққа шығарды⁷. Мәліметінің молдығы жағынан бұл кітаптан асып түсетін еңбек әзірге жоқ.

³ Diez H.F. *Der neuindeckte ouguzische Cyklop*. Hall-Berlin, 1815.

⁴ Grimm W. *Die Sade von Polyphem // In: W.Grimm. Kleinere Schriften. Bd. IV Berlin, 1887.*

⁵ Ruben W. *Ozean der marchensteome. Teil. Mit einem Anhand uber die 12 Erzählungen das Dede Korkut*. FFC, №133.

⁶ Rossi E. *II Kitabi Qorkut. Racconti epico cavallereschi dei Turchi Oguz. Vaticano. 1956.*

⁷ Gokyay Orhan Saik. *Dede Korkut. Istanbul, 1938; Соныкі. Dedem Korkudun Kitabi. Istanbul, 1973.*

Сондай-ақ, М.Ф.Қырзыоғлы, Пертев Наили Боратав, Абдулқадыр Инан, Фуад Көпірүлі, Зәки Велиди Тоган, Садық Турал, Ахмет Бижан Ержуласын, Фарук Сумер, Суат Хизарчы, Метин Екичи, т.б. ғалымдардың еңбектерінде құнды деректер аса мол⁸.

“Қорқыт ата кітабының” текстологиясына арналған іргелі еңбектердің бірі – Мухаррем Ерегиннің көлемі екі томнан тұратын кітаптары. Мұнда мәтін, факсимиле және әр сөздің тіркеме көрсеткіші (индекс) берілген⁹.

Бұл ескерткішті бастыру, зерттеу жұмыстарына Әзербайжан ғалымдары да елеулі үлес қосып келе жатыр. 1939 жылы Г.Араслы жарыққа шығарғаннан кейін “Қорқыт ата кітабы” туралы М.Тахмасиб, Ә.Дәмірізаде, Ш.А.Жәмшидов, М.Сейдов, М.А.Ширәлиев, К.Н.Велиев, т.б. іргелі зерттеулері мен мақалалары жарыққа шықты¹⁰. 1975 жылы Әзірбайжан мемлекеттік университетінде “Қорқыт ата кітабына” арналған ғылыми сессия өтті¹¹.

1988 жылы Бакуде өткізілген Совет-Түрік коллоквиумының жұмысы да тұтастай “Қорқыт ата кітабына” арналды. Бұл мәжіліске Түркиядан О.Ш.Гөкйай, О.Ф.Сертқайа, А.Б.Ержиласун, С.Сақаоглы, Т.Гүленсой, Ф.Түркмен, Россиядан Х.Г.Короглы, Т.Д.Меликов, Түркменстаннан А.Аширов, Қырғызстаннан С.Қайыпов, Әзірбайжаннан А.Мамедов, Ш.А.Жәмшидов, К.В.Нериманоғлы, Қазақстаннан Е.Қажыбеков және осы жолдардың авторы қатысты¹². Тіл, фольклор, тарих, этнография тұрғысынан “Қорқыт ата кітабының” осы мерзімге дейін жеткен ғылыми нәтижелерін жинақтауға арналған бұл мәжіліс осы бағыттағы ізденістердің жаңа кезеңін белгіледі. Атап айтқанда, сюжеттік

⁸ Kirzioglu M.F. *Dede Korkut oguznameleri*. Istanbul, 1952; Inan A. *Makaleler ve incelemeler*. Ankara, 1968; S. 165-190; Koprulu F. *Edebiyat arastirmalari*. Ankara, 1968. S. 49-156; Togan Z.V. *Oguz destani*. Ankara, 1970; Sumer F. *Oguzlar (Turkmenler). Tarihleri, Boy teskilati, Destanlari*. Istanbul, 1980; Metin Ekici. *Dede Korkut Hikayeleri Tesekkul Eden Halk Hikayeleri*. Ankara, 1995.

⁹ *Dede Korkut Kitabı. I (giris, metin, faksimile). II (indeks-gramer). 2 Baskı. Muharrem Ergin*. Ankara, 1989.

¹⁰ *Әзербайжан ғалымдарының толық кітабиятын мына кітаптан қараңыз: Кітаби Дәде Горғуд. Тәртіб, транскрипсия, садәләшдирилмиш вә мүғәддимә Ф.Зейналов, С.Әлизадә, Бакы, 1988. С.5-28.*

¹¹ *Сессияның материалдары: Ученые записки. Серия филологическая. Баку. 1964. N 4.*

¹² *Turk Dili Arastirmalari Rilligi-Belleten*. Ankara, 1988.

көрсеткіштер жасау, энциклопедия даярлау, кешенді (комплексі) түрде зерттеу ісін күн тәртібіне қойды.

Қорқытқа қатысты аңыз-әңгімелерді, ауызша деректерді жинап жарыққа шығару және зерттеу жұмыстарының Қазақстанда да ұзақ тарихы бар. XIX ғасырда қазақ даласының этнографиясын, тарихын, рухани мұрасын зерттеген П.И.Лерх, Л.Герн, Л.Мейер, Н.В.Остроумов, М.Мирапиев, Н.Катанов, А.Н.Бернштам, Н.Я.Бичурин (Иакинф), И.А.Чеканинский, Г.Н.Потанин, В.В.Радлов, т.б. ғалымдардың еңбектерінде Қорқыт есімі және бақсылықтың ерекшеліктеріне арналған деректер мол ұшырасады.

Ал, Ш.Уәлиханов, Ә.Диваев, М.Әуезов, А.Жұбанов, Ә.Марғұлан, Ә.Қоңыратбаев, Х.Сүйіншәлиев, Р.Бердібаев, С.Қасқабасов, Е.Тұрсынов, М.Мағауин, М.Жолдасбеков, А.Сейдімбеков т.б. ғалымдардың зерттеулерінде Қорқытты да, оның есімімен аталатын жазба эпосты да тарихи, фольклорлық және музыкалық мұра тұрғысынан қарастырған іргелі тұжырымдар жетерлік¹³.

Бұл тақырыпқа орайлас зерттеулердің бірқатарын түркімен, карақалпақ ғалымдарының еңбектерінен кездестіреміз¹⁴. “Қорқыт ата кітабының” ғылыми басылымын, басқа тілдерге аудармасын жүзеге асыруда да бай тәжірибе қалыптасты, эпостың аудармалары және мәтіндері Лондонда, Белградта, Вильнюсте, Бакуде, Москвада, Анкарада, Стамбулда, Ватиканда, Тегеранда, Прагада Цюрихте т.б. қалаларда

¹³ Валиханов Ч.Ч. *Собрание сочинений в пяти томах. Том.1. Алматы, 1984. С.208; Том 2. Алматы, 1985. 48, 71; Ауэзов М.О., Соболев Л. Эпос и фольклор казахского народа // Литературный критик. А., 1939; Жұбанов А. Ғасырлар пернесі. Алматы, 1958; Марғұлан Ә. Ежелгі жыр аңыздар. Алматы, 1985. 135-288-б.; Соныкі. Қорқыт ата өмірі мен әфсаналары // Жұлдыз. 1983. N 3; Қоңыратбаев Ә. Қазақ эпосы және түркология. Алматы, 1987. 160-187 б.; Соныкі. Қазақ фольклорының тарихы. Алматы, 1991. 86-91 б.; Сүйіншәлиев Х. IX-XII ғасырлардағы әдебиет ескерткіштер. Алматы, 1977. 3-33; Бердібаев Р. Көусар бұлақ. Алматы, 1989. 43-49-б.; Соныкі. Эпос — ел қазынасы. Алматы, 1995. 39-48-б.; Қасқабасов С. Қазақтың халық прозасы. Алматы, 1984. 157-163-б.; Соныкі. Казахская сказочная проза. Алматы, 1990. С.193-208; Тұрсынов Е. Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері. Алматы, 1976. 45-47; Мағауин М. Қобыз сарыны. Алматы, 1968; Жолдасбеков М. Асыл арналар. Алматы, 1990. 110-125-б.; Тарақты Акселеу. Күй шежіре. Алматы, 1992. 118-138 б.*

¹⁴ Қараңыз: Каррыев Б.А. *Коркут Ата кітабы // ССРІ ҒА Түркменстан филиали “Хәбәрлари”. Ашхабад, 1946. N 3-4; Айымбетов Қ. Халық даналығы. Нәкис, 1988. 72-79-б.*

жарық көрді¹⁵. Бұл ескерткіштің қазақ тілінде де бірнеше аудармалары бар¹⁶.

Қорқыт туралы аңыз-әңгіме, шежіре, өлең-жыр, ең бастысы әлемге әйгілі “Қорқыт ата кітабының” өзі әуелде ауызша шығарылып, ауызша тарағаны белгілі. Мұны салықалы зерттеулердің қай-қайсысы да жоққа шығармайды. Ендігі мәселе қорқыттану бағытында ауызша деректердің де үлес салмағын пайымдап, мән-маңызын ажыратуда болып отыр.

Осылардың бәрінен анық көрінетіні – түркі тілдес халықтардың әдеби-фольклорлық мұраларының ішіндегі ең түбегейлі сөз болғаны, дүние жүзі ғалымдарының назарына молырақ іліккені “Қорқыт ата кітабы” екендігі. Бұл жағдайдың осы эпосты бұдан былай зерттеуге ерекше талап қоятындығы, ғылыми биіктік пен тереңдікті қажет ететіндігі мәлім.

Қолжазбаның алғашқы бетіндегі араб тілінде жазылған жазуға қарағанда “Оғыз тайпаларының тіліндегі “Қорқыт ата кітабы” (“Китаби дедем Коркут ата лисани таифаи огузан”) деп аталады.

“Қорқыт ата кітабының” Дрезден нұсқасы да, Ватикан нұсқасы да шамамен алғанда XVI ғасырдың көшірмелері. Онан бұрынғы жазбалары әзірге кездескен емес. Екі нұсқаның да арасында сюжеті, мазмұны жағынан алшақтық жоқ, айырмашылығы – жекелеген сөздер мен сөз тіркестерінде, сөйлемдерде. Осыған қарағанда екеуі де әуелде бір нұсқадан таралғанға ұқсайды.

Дрезден нұсқасын көшіруші адамның аты-жөні анықталды. Қолжазба мұқабасында ою-өрнек түрінде шимайланып жазылған таңбаға қарағанда ол – Абдаллах бин Фарах (немесе

¹⁵ *The book of Dede Korkut. Penguin Books. London, 1974. Knjuga Dede Korkyta. Belgrad, 1981; Dede Korkudo sakmes. Vilnius, 1978; Das Buch. Dede Korgut. Zurich, 1958; Книга моего деда Коркута. Перевод В.В.Бартольда. М. – Л., 1962; Китаби Дәдә Горкуд. Бакы, 1988; Книга отца нашего Коркута. Перевод Алы Ахундовой. Баку, 1989.*

¹⁶ *Қорқыт ата кітабы. Орыс тілінен аударғандар: Ә.Қоңыратбаев, М.Байділдаев. Алматы, 1986; Қорқыт ата. Аударған Ә.Дербісалин. Алматы, 1993; Қорқыт ата кітабы. Түрік тілінен аударған: Б.Ысқақов. Алматы, 1994; Қорқыт ата кітабы. зінді. Түпнұсқадан аударған Ш.Ыбыраев // Ежелгі дәуір әдебиеті. Хрестоматия. 2-ші кітап. Алматы, 1991. 38-58-б.; Қорқыт ата кібаты. Түрікшеден аударған Мәжит Әбузарұлы. рінші, 1988. Екінші басылымы, 1991. (арап алфавитінде).*

Фарадж — соңғы әріптің асты-үстіне, қойылатын белгісі жоқ)¹⁷. Қолжазба кітаптың толық аты арабша қойылғанымен (“Оғыз тайпаларының тіліндегі Қорқыт ата кітабы”), оның ішінде алғашқы толғау-кіріспе, сөзден кейінгі тарауларда араб, парсы сөздері өте сирек ұшырасады¹⁸. Ғалымдардың айтуынша бұл эпос ислам діні мен жазба әдебиетінің әсеріне көп ұшырамаған, тіпті одан сырт қалған. Оның себептеріне кейінірек тоқталамыз.

“Қорқыт ата кітабының” тарихи, әдеби-фольклорлық құнды ескерткіш екендігіне дау жоқ. Ол көне заманнан жазба түрде жеткен дүниежүзілік атақты эпостардың алтын қорынан қомақты орын алады. Дегенмен мынадай мәселені ескерген абзал. Бұл эпос өзінің кемеліне келіп, көркемдік кестесі айшықтанып, шарықтау шегіне жеткен кезде қағаз бетіне түскен емес. Керісінше, бәсеңдеу, ауызша жырлаушылардың тарапынан ұмытыла бастаған кезде жазылып алынған. Жалпы эпосты қағаз бетіне түсіру сол заманда белгілі бір ғылыми мақсаттан, арнайы текстологиялық дәлдікпен жазу талабынан туған жоқ, басқа қажеттіліктен пайда болды. Сондықтан да мәтіннің әуенге қосылып айтылған ерекшелігі сақталмай, қара сөз түрінде жазылды. Түпнұсқада өлең мен қара сөз бір-бірінен ажыратылмаған, әр бетте текст он үш қатардан жазылып, бәрі тұтас жүр. Бұл жағдай сөз жоқ, о баста ауызша айтылған эпостың стилін кейбір түстарда бұрмалауға, өзгертуге жол берген.

XIV-XVI ғасырларда оғыз эпосының жазбаша түрге көшуіне не себеп болды? Бұған жауапты біз ең алдымен сол тұстағы оғыз тайпаларының тарихи, саяси жағдайларынан іздейміз. Ауызша қария сөз, аңыз-әңгіме, эпостық жыр, шежіре түрінде бөлек-бөлек айтылып келген сюжеттердің жинақталып, қаһармандық пен ерлікті дәріптейтін бір тұтас жазба эпосқа айналуы оғыздардың тарихына қатысты. Атап айтқанда XIV-XVI ғасырларда оғыздардың үлкен тарихи оқиғалардың бел ортасында болуы олардың саяси-әлеуметтік өміріне, шаруашылығына, тұрмыс-тіршілігіне көптеген өзгерістер әкелді. Жаулап алған жерлердегі жүздеген ғасырлық отырықшы мәдениеті бар Таяу және Орта Шығыс елдерімен, Шығыс Еуропаның мемлекеттерімен, тілі, діні, бөлек әр түрлі халықтармен, қала тіршілігімен тоғыса келе оғыздардың рухани өміріндегі дәстүрлі түсініктері жаңа әлеуметтік

¹⁷ Короглы Х. *Огузский героический эпос*. М.: Наука, 1976, с.5.

¹⁸ Араб сөздері жиі кездесетін кіріспе бөлім В.М.Жирмунскийдің пікірінше кейін өдеби өңдеу барысында пайда болған қосымша тарау. Қараңыз: *Тюрский героический эпос*. Л.: Наука, 1974. с.628.

процестің сүзгісінен өтуге тиіс болды. Бұрын ауызша айтылып келген ескі аңыздарды, хикаяларды, әпсана-аңыздарды, көлемді қаһармандық эпостарды біртіндеп жазба әдебиеттің үлгілері немесе қолжазба түріндегі дастандар ығыстыра бастады. Фольклордың бұлардан өзге кейбір жанрлары ерекше өркен жайды (мәселен, романдық эпостар, тарихи ғашықтық өлеңдер т.б.). Көшпелі феодалдық-патриархалдық дәуір артта қалып, тайпалық, рулық түсініктердің ірге тасының шайқалуы өзімен бірге қалыптасқан фольклордың кейбір түрлерін де көмескілендіреді. Олардың біразы ұмыт болып, ал енді бір қаншасы отырықшы феодалдық қауымның талап-тілегіне сәйкес өзгертулерге ұшырады.

“Қорқыт ата кітабы” дәл осы кезеңдерде қағаз бетіне түсірілген. Ғасырлар бойы аңыз, жыр түрінде ауызша айтылып, енді бәсеңдеу сатысына қадам басқан кезде өткен дәуірдегі бабалардың тарихын ұмытпас үшін оның ұрпақтары ұқыптылықпен жазып алған. Сөйтіп ескі жырлардың “кітапқа” айналуы оларды ұмытпау талабынан туған.

Ресми тарихы әлі жазылмаған, бірақ XIV-XVI ғасырлардағы үлкен тарихи оқиғалардың бел ортасында жүрген оғыздарға өткенде болған шындық ретінде қабылдап жүрген ерлік жырларын енді жазбаша куәландыру қажет болды. Мұнан артық ескі дәуірді толық сипаттайтын, көшпелі тайпалардың бұрынғы өмірін кеңінен көрсететін шығарма, қажет десеңіз тарихи документ бұл кезде, шартты түрде айтқанда оғыз тарихшылары үшін болған жоқ. Бұл жағдай көне заманнан келе жатқан классикалық батырлар жырының да даму процесінің қорытындысы болды. Оның орнын енді оғыздарың жорықтарын ізін суытпай бейнелейтін тарихи жырлар мен тарихи өлеңдер, араб, иран әдебиетінің әсерімен қаһармандық-ғашықтық (героико-романтический) және ғашықтық дастандар алмастырады.

Оғыз эпосының шарықтау кезінде емес, бәсеңдеу тұсында жазылғандығына мына жағдай да куә. Қолжазбада өлең мен қара сөздің бір-бірінен ажыратылмай, тұтас келетінін жоғарыда айттық. Кезінде В.В.Бартольд эпосты орыс тіліне аударғанда да өлең текстерін бөлмеген, бәрін қара сөзбен тәржімалаған. Бұл өзгешелік кейінірек В.М.Жирмунскийдің зерттеуінде ғылыми пікірдің объектісіне айналды. Ғалымның дәлелдеуінше прозадан өлең үзінділерін бөліп алудың қажеті жоқ, себебі өлеңдерде буын санының үйлесімділігі (изосилабизм) толық сақталмайды, ал қара сөздің ішінде ұйқас жүйесі жиі ұшырасады. Сөйтіп, “Қорқыт ата

кітабының” ғылыми басылымдарында поэзия үзінділерін өлең түрінде орналастыруға қарсы шығады¹⁹.

Бұл пікірге өзге зерттеушілердің қай-қайсысы да қосылмайды. Әзірбайжан мен Түркияда басылып шыққан мәтіндер бәрінде өлең үлгісі жеке өз тәртібімен берілген. Х.Короглы “Проза ма, поэзия ма?” деген мақаласында бұл мәселеге арнайы тоқталады. Оның түпнұсқадағы қара сөз бен өлең үзінділерін текстологиялық салыстырулары соңғысының эпоста үлкен орын алатындығын көрсетеді²⁰. Зерттеу көрсеткендей өлең текстерінде поэзияға тән белгілердің барлығы да кездеседі (ырғақ, ұйқас, ассонанс, аллитерация, анафора, эпифора т.б.) және олардың негізін жеті, сегіз буын мен он бір буынды өлшемдер құрайды.

Бұған қоса өлең келтірілген тұста қаһарман қолына қобызын алады, әрі қалыптасқан эпикалық дәстүр бойынша оның айтқан толғауы (сөзі, өлені) тұрақты түрде “... сойламыш, көрелік ханым не сойламыш” (кейде “сойламыш” сөзінің орнына “айтты” (айтмақ) етістігі қолданылады) деген тіркеспен басталады. Қазақ эпосында да “Сонда сөйледі // Сөйлегенде бүй дейді...” деп келетіні мәлім. Демек, “сөйлемек”, айтпақ” бұл жерде “қара сөз” мағынасын бермейді. Тіптен қалай болған да бұл тіркес қаһарман сөзінің эпоста қандай түрде берілетініне қатысты емес.

Ватикан қолжазбасының көшірушісі кейбір тұста өлең үзінділерін бөліп жазуға әрекет еткен (мәселен, қолжазбаның 86 бетінде). Бұл өзгешеліктердің барлығы да көптеген түркі тілдес халықтардың эпостарында өлең мен қара сөздің кезектесіп келетіні сияқты “Қорқыт ата кітабының” да ауызша айтылуы осындай дәстүрде болғандығын көрсетеді.

Дегенмен В.М.Жирмунскийдің пікірінде көңіл аударарлық бір жайт бар. Ол – оғыз эпосының өлең жолдарында қалыпты буын сандарының біркелкі еместігі. Расында да түпнұсқада кейде 7-8 буын мен 11 буынды тармақтар аралас келеді, кейбір жолдардың буын саны тіптен 14-15-ке дейін жетеді.

Қалқубан йерүмден турар идүм (11)

Иелиси қара қазылық атума бинеридум (15)

Бабамун ақ бан евинден чықарыдүм (12)

Арқу белі ала тағы авларыдүм (12)

Ала гейік, сағын гейік қовар идүм (12)

Тартанда бір охыла нейлер идүм (11)

¹⁹ Жирмунский В.М. *Тюркский героический эпос*, Л.: Наука, 1974, с.616.

²⁰ Короглы Х. “Проза или поэзия” // *Советская тюркология*, N2, 1974.

Демренсүз охыла йигит сени сынар идүм (14)
 Өлдүрмеге йигидүм мен сени қыйармыдүм (14)
 (Дрезден нұсқасы, 200-бет).

Қалқып жерімнен (орнымнан) тұрар едім,
 Желісі қара қазылық атыма мінер едім.
 Бабамның ақ жабулы (төбелі) үйінен шығар едім,
 Арқа белі Ала тауда аң аулар едім,
 Ала киік, сағын киік қуар едім,
 Тартқанда бір оқпенен не істедім.
 Темірсіз оқпен жігіт сени сынап едім,
 Өлтіруге жігітім мен сени қияр ма едім...

Қолжазба жазылған, не өзінен бұрынғы үлгіден көшірілген XVI ғасырда оғыз-қыпшақ тайпаларының өлең-жырлары өзінің түр жағынан өлі бір ізге түспеді деуге ешқандай негіз жоқ. Аралас буынды өлең тармақтарының ауытқуы түпнұсқада недәуір. Бұл дәуірде пішіні жағынан келіскен, жүйелі де көркем өлеңнің үлгілері эпостық жырлар, оғыздардың ұрпақтарында (түркімен, әзірбайжан, түрік) өзге түркітілдес халықтарда да болды.

Демек “Қорқыт ата кітабының” жағдайы бөлектеу. Бұл өзгешеліктің екі түрлі себебі бар. Біріншісі, оғыз эпосының стилі поэтикалық құрылымы, өлең жүйесі жазба әдебиетінің әсеріне жазып алушылар тарапынан болсын, кейінгі айтушылар тарапынан болсын көп өзгеріске ұшырамай, ежелгі белгілерін сақтап қалған. Бұл пікірді В.М.Жирмунский де, Х.Короглы да қолдайды²¹.

Екіншіден, біздіңше, ауызша жырды жазып алудың тәжірибесі қалыптаспағандықтан, музыкалық сүйемелдеуден ажыратылып, ежіктеп айтылғанда, әрі жазбаша өңдеу барысында мәтіннің біраз қасиеттері жоғалған. Бірақ жыраулық поэзияға да, байырғы эпостық жырларға да тән бір нәрсе – буын санының аралас, әртүрлі бола беретіні қалыптасқан жағдай. Мәнерлеп, мақамдап айтқанда оның жымы білінбей кетеді. Бұлай деуіміздің себебі образды, поэтикалық қасиеттері жағынан құйылып келетін жолдар да аз емес. Әсіресе, көшпелі тұрмыс-тіршілікпен біте қайнасып, бірге қалыптасқан оғыздардың көркемдік түсінігін бейнелейтін жолдар ерекше назар аударарлық. Олар өте жиі ұшырасады. Мәселен:

²¹ Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос, с.618., Короглы Х. Огузский героический эпос, с.198.

Хей йигидүм бек йигидүм.
 Қайтабанлар²² торумындан дөнер ми олур
 Кара кочда казылық атлар
 Кулунчығын депер ми олур
 Ағайылда ағча қойун
 Козычағын сүзер ми олур
 Алп йигидлер бек йигидлер
 Гөркулүсине қыйар мы олур
 (Дрезден нұсқасы, 197-бет).

Ей жігітім, бек жігітім,
 Қайтабандар ботасынан теріс айнала ма екен?
 Қара кош казылық аттар,
 Құлынын тебе ме екен?
 Ақайылдағы (отардағы) ақша қой,
 Қозысын сүзе ме екен?
 Алып жігіт, бек жігіт
 Көріктісіне кеии ме екен?..

Оғыз эпосының өлең жүйесіне қатысты айтылған бұл екі түрлі себептің біріне үзілді-кесілді салмақ салуға әзірше негіз жоқ. Бұл мәселеге алдағы уақытта кең салыстырмалы текстологиялық зерттеудің нәтижесінде өз шешімін тапшақ.

“Қорқыт ата кітабының” 12 жырдың оқиғасы тұтастай да, жекелеген мотивтері бойынша да түркі тілдес халықтардың фольклорында жанрлық құрамы жағынан әр түрлі болып кездеседі. Мәселен, өлімге қарсы күресу, өлімнен қашу, жалғыз көзді (Төбекөз) дәуге байланысты оқиғалар қазақ арасына аңыз, әпсана хикаят түрінде айтылса III жырдың сюжеті толығымен эпос түрінде (“Алпамыс”) жырланады. Бұған қарағанда “Қорқыт ата кітабындағы” сюжеттер ерте заманда жанры, айтылуы өзгешеліктері бойынша фольклордың әр түрлі салаларына қатысты болған. Әсіресе, өмірде болған шындық деп қабылданатын аңыздық (несказочная) прозаның таразысы басымдау. Сондай-ақ кейбір оқиғалар көне заманнан бері қарай эпос түрінде сақталып келген (мәселен, “Алпамыс” жыры). Міне, осыған байланысты 12 жырдың да эпосқа айналып, біртұтас жүйеге келтіріп, циклдық топ құрау кезеңі анықтауды қажет ететін мәселе.

Бұл процесс “Қорқыт ата кітабының” жазылып алынған

²² Қайтабан – түйенің атаулары.

уақытынан бұрын болғанға ұқсайды. Олай деуімізге ең алдымен тексттің өзі жауап береді. Дрезден көшірмесінде де, Ватикан көшірмесінде де барлық жырлардың поэтикалық, тілдік, образдық және стильдік кестесі біркелкі. Бұл жағынан ала-құлалық жоқ. Әрі эпостың осы қасиеті ауызша эпикалық дәстүрдің белгілеріне толық сәйкес келеді. Атап айтқанда эпикалық клишелер, қайталаулар, ұқсас жерлер, тілдік-поэтикалық және көркемдік құралдардың (эпитет, теңеу, метафора, гипербола, параллелизм т.б.) ауызша стилдік қалыптан құйылғандығы көрініп тұрады. Бұл мәселеге кезінде В.М.Жирмунский арнайы тоқталған және осы эпостағы жекелеген сюжеттердің қай-қайсысы болса да ауызша жырау дәстүрінің сүзгісінен өткендігін түпкілікті дәлелдеді²³. Сондай-ақ “Қорқыт ата кітабының” стилін американ ғалымдары М.Парри мен оның шәкірті А.Лордтың ауызша айтудың формулалығы деп аталатын теориясы тұрғысынан осы жолдардың авторы да қарастырады, сөйтіп оғыз эпосы ауызша жырланған деген қорытындыға келді²⁴.

Алайда бұл эпостағы жырлардың барлығы да жеке-жеке ауызша орындалып келгенімен, олардың бәрінің жинақталып, циклдану процесі аяқталмай тұрғанда қағаз бетіне түсірілген. Ол өзгешелік “Қорқыт ата кітабын” тұтастай алғанда сюжеттік-композициялық қайшылықтарынан көрінеді. В.В.Бартольд алғашқы жазған зерттеулерінде эпостағы барлық жырларды тұтас деп жазса, кейінірек композициялық құрылысындағы сәйкессіздіктерді байқап, “барлық жырлар бір дәуірден, ақындардың бір мектебінен өткен, бірақ бір адам жырламаған” деген пікірге тоқтайды²⁵.

Расында да ұқыпты қараған адамға эпостың композициясында елеулі қайшылық бар. Мәселен, VIII жырда жалғыз көзді дәу Төбекөзбен ұрыста қаза болған қаһармандар кейінгі (XI, XII) жырларда тағы да оқиғаға араласады, эпостағы негізгі кейіпкер Қазанға байланысты сюжеттерде де композициялық келісімділік жоқ. II Қазанның ұлы Ораз оғыз бектері аңға кеткенде елді күзету үшін жалғыз өзі қалады. Мұнда Ораз ер жеткен, есейген батыр; IV жырда Ораз әлі кәмелетке жетпеген, әлі еш нәрсе көрмеген жасөспірім бала, сондықтан оны Қазан бек соғыс пен аңшылық өнерін үйрету үшін аңға алып шығады; ал XI бөлімде Қазан бек жаудың

²³ Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. с.620-629.

²⁴ Ибраев Ш. Художественно-изобразительные средства “Кітаби – дедем Коркут”. Автореф. канд. дисс. М., 1979, с.7.

²⁵ Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ. — Книга моего деда Коркута, М.-Л., 1962, с.112.

қолына тұтқын болып түскенде, Ораз әлі бесіктегі бала, кейін ер жетіп, есейгенде әкесі туралы естіп жорыққа аттанады. Демек, бұлардың орналасуы керісінше болу керек еді. Осы жағдайға байланысты Х.Короглы жырлардың орналасу тәртібін мынадай ретпен беруді ұсынды:

XIII, I, III, IV, XI, II, V, VI, VII, IX, X, XII

Оғыз эпосының композициясындағы сәйкессіздікті Х.Короглы ауызша жеке-жеке жырланған оғызнамаларды “Қорқыт ата кітабын” құрастырушы адам бір жерге жинақтаған деп қарайды²⁶. Біздіңше оғыз жырларының тұтастана бастауы бұдан сәл ертерек. Себебі, бұл эпостың цикл құрайтын белгілері тереңдеу, барлық жырлардың өн бойына дерлік сіңген. Мұндай өзгешелік ауызша айтылған көптеген эпостарға тән. Қалмақтың батырлық эпикалық жыр дәстүрі “Жангар” деген атпен бір ғана эпостық циклға жинақталған. Олардың бәрін топтастыратын ортақ қасиеттер оқиғалардың аңызға айналған, халық қиялы туғызған Бумба елінде өтуі, жырдың негізгі қаһарманы Жангар болса, басқа батырлар нояны ретінде суреттелетіндігі, барлық жырларда ортақ эпикалық қайталаулар, клишелер, ұқсас эпизодтар, эпикалық формулалар, жырдың басталуы мен аяқталуының бір-біріне қарайлас болуы т.б. Атақты Мұрын Сеңгірбаев жырлаған “Қырымның қырық батыры” да циклдануы бойынша осыған ұқсас. Жалпы қазақтың эпикалық дәстүріндегі ноғайлы циклы аталып жүрген жырлардың топтасу принципі осыдан алшақ кетпейді. Тек, ауқымды, мөлшері кеңдеу. Ал мұндай циклдану өмірбаяндық топтанудан (мәселен, қырғыз халқындағы “Манас”, “Семетей”, “Сейтек”) басқашалау.

“Қорқыт ата кітабының” топтануы типологиялық жағынан қазақ эпосына ұқсас. Оғыз қаһармандарының жиналатын жері Байындыр ханның ордасы, жырдың көбі осы ордаға жиналған батырлар мен бектерді суреттеуден басталады. Оғызнамалардың басым көпшілігінің қаһармандары ортақ, бірінде олардың жеке-жеке ерлік істері баяндалса (Қазан, Бейрек, Тұралы, Ораз т.б.), екінші бір жерде оқиғаға жалпы қатысушы ретінде айтылады. Әрбір оғызнама сайын қайталанып келетін эпикалық формулалар, клишелер, эпизодтар, бір тектес көркемдік бейнелеу құралдары тіптен көп. Әсіресе, барлық жырды саналы түрде топтастырып тұрған Қорқыт баяндалады. Эпоста барлық жырды қобызбен жырлаушы озан, болашақты болжайтын көреген, оғыз арасындағы ең қасиетті адам. Бұған қоса Қорқыт эпос

²⁶ Короглы Х. *Огузский героический эпос*. Москва: Наука, 1976. с.187.

оқиғаларының ара-арасында да қатысып отырады. Ол ең жауапты, оғыз жұртының тағдырындағы қиын кезендерге қатысады. Жалғыз көзді Төбекөз оғыздарды жеп тауысатын болған соң онымен келіссөзге Қорқыт барады (VIII жыр). Қыз айттыруға барғандарды өлтіре беретін Делі Қарашарға да Қорқыт барып, оны өзінің кереметтігіне мойынсұндырады (III оғызнаме). Оғыз бектерінің қысылғанда ақыл сұрап отыратыны да Қорқыт.

Мұнан шығатын қорытынды, оғыз жырларын жазбаша құрастырушы оларды Қорқыт атымен топтастыра салған дегенге негіз жоқ. Оның бейнесі барлық оғызнамелердің болмыс-бітімімен, эпостың сюжетімен тұтасып кеткен. Оның атын жырды жазып алу кезінде сыналап, жамап-жасқап енгізгендіктің ізі жоқ. Ендеше оғыздардың қаһармандық жырларының Қорқыт атымен жинақталып, циклдана бастауы қағаз бетіне түсуден сәл бұрынырақ. Бірақ бұл процесс сол кезде әлі аяқталып болмаған. Оғыз жырларының Қорқыт атымен топтануы да кездейсоқ емес. XIV-XVI ғасырларда оғыздардың ескі заманнан беделіне дақ түсірмей, ерекше қастерлеп келгені, айрықша қадірлісі Қорқыт ата (түпнұсқада “деде” сөзімен қатар кейде “ата” сөзі де Қорқытқа байланысты айтылады). Ол ғалымдардың көпшілігінің дәлелденуіне қарағанда ислам дінін оғыз, қыпшақ арасында тарамай тұрғанда өмір сүрген бірінші абыз, бақсылардың атасы.

Ислам діні келгеннен кейін бұрынғы шаманизмнің белді өкілі болған бақсыларды ығыстыра бастағандығы мәлім, тіптен көп жағдайда бақсыларға қарсы күрес жүргізді. Осыған байланысты көне заманның атақты абыздары мен бақсылары біртіндеп ұмыт болуға айналды, немесе исламға лайықты өзгерістерге ұшырап, екі идеологияның да белгілерін ұштастырған күрделі синкреттік тұлғаға айналады. Аңыздар мен әпсаналарда ондай тарихи (кейде ойдан шығарылған) тұлғалардың ескі шаманизм дәуірімен байланысы олардың іс-әрекеті атқаратын қызметінде сақталса, ислам идеологиясына қатысты жағы айтушылардың, жыршылардың берген сырттай мінездемелерінде, сол іс-әрекеттерге өздерінше жасаған түсініктемелерінде айқын көрінеді. Мәселен, оғыз эпосында, қазақ, түркімен сондай-ақ әр түрлі тарихи деректерде де (Рашид ад-Дин, Әбілғазы т.б.) Қорқыттың атқаратын іс-әрекеті, қызметі (функциясы) мұсылман әулиелерінің іс-әрекетімен жанаспайды. Соңғыларының барлық қызметі исламды нығайтуға, құдайдың кереметіне құман келтірмеуге, халықты шексіз сендіруге жұмсалады. Бұл қызметтен тыс

олар ешқандай іс-әрекет жасамайды. Анығырақ айтқанда діни әпсаналарда мұсылман әулиелерінің іс-әрекеті де оның мазмұн түсініктеме жағы да тұтас, бірінен бірі ажырамайды. Екеуі де дін қағидаларын күшейтуге бағытталған.

Ал, Қорқыттың аңыздардағы, эпостардағы, әпсаналардағы атқаратын әр түрлі қызметіне ислам тұрғысынан берілетін баяндау, түсініктерді алып тастасақ, оның жасайтын іс-әрекеттері ислам идеологиясына кереғар болып шығады. Бұл әсіресе қазақтың аңыз, әпсаналары мен “Қорқыт ата кітабынан” анық байқалады. Оғыз эпосында Қорқыттың барлық қызметі оғыз тайпаларының ортақ мақсат-мүдделерімен байланысты. Оның жатса-тұрса ойлайтыны құдайға құлшылық жолы емес, оғыздардың тағдыры, жырлайтыны әулие-пайғамбарлар туралы діни сюжеттер емес, оғыз батырларының ерлігі. Тұтастай алғанда Қорқыттың болмыс-бітімі рулық, тайпалық деңгейден аспаған, жалпы исламдық дәрежеге көтерілмеген.

Рас, Қорқыт — көреген, қасиетті, болашақты болжайтын карт. Ол не айтса сол болады. Міне осы тұста Қорқыттың екі жақтама тұлғасы көрінеді. Анығырақ айтқанда мұсылман әулиелеріне тән қасиеттер мен ескі шамандық көзқарастардан қалған бақсылық, абыздық белгілердің бір-бірімен кірігіп, тұтасып кеткендігі байқалады. Бір жағынан көрегендік, болашақты болжау ежелгі абыздарға, бақсыларға тиесілі; ру-тайпалардың тағдырын болжау; жол көрсету солардың үлесіне тиген; ру-тайпа ішіндегі ең беделді адамдар да солар. Екіншіден, бұл сияқты қасиеттер — мұсылман әулиелерінің де негізгі белгілері және бұлар құдайдың құдіретімен болып отырады. Демек, ескі бақсылар мен абыздарды көрсетілген белгілері бойынша мұсылман әулиелеріне қарай икемдеу оншалықты қиынға соқпаған. Бірақ олардың қызметіне байыптап қарасақ елеулі қайшылық бар. Абыздар мен бақсылардың қызметі, атқаратын бүкіл іс-әрекеті, қажет десеніз әулиелігі құдайға құлшындыру жолы емес, ру-тайпа мақсатына, солардың арасындағы қақтығыстарды реттеуге бағытталады. Мәселен, Қорқыт Бамсы-Бейрекке Бану-Шешекті айттыруға барғанда қыздың ағасы Делі Қарашар Қорқытқа ашуланып оны өлтірмек болып куа жөнеледі. Ақырында ол қос атпен қашқан Қорқытты қуып жетіп, қылышпен шапқалы қолын көтергенде қолы сол қалпында төмен түспей қарысып қалады. Қорқыттың тегін еместігіне көзі жеткен Делі Қарашар қарындасын бермекші болып уәде етеді, сонан кейін ғана оның қолы орнына түседі. Алайда Қорқыттан қалың малға “келеге түспеген мың үлек, биеге

түспеген мың айғыр, саулық көрмеген мың қошқар, құйрығы мен құлағы жоқ мың ит һәм мың бүрге” сұрайды.

Бамсы-Бейректің әкесі Қам-Бөрі (кейде Байбөрі деп аталады) барлығына келіседі, бірақ ит пен бүргені қалай табуды білмейді. Бұл жерде де Қорқыт көмекке келеді, оның кереметтігінің арқасында құйрықсыз, құлақсыз мың итті тауып, Делі Қарашарға апарады. Мал мен итке риза болған ол бүргені сұрайды. Қорқыт бүргенің арығын тастап, семізін таңдап алуды Қарашардың өз еркіне салады, сөйтіп құлықпен оны бір бүргесі көп қораға жалаңаш кіргізіп жіберіп, есігін жауып қояды. Сау тамтығы қалмай таланған Қарашар Қорқыттың ақылымен суға түсіп қана бүргеден құтылады (III оғызнаме). Бұл айтылғандардан анық көрінетіні Қорқыттың қызметі мұсылман әулиелерінен мүлдем басқаша екендігі. Жырда Қорқыттың аузынан Қарашарға болсын, басқа кейіпкерлерге болсын құдай жолына беріліп, құлшылық жасау мәселесі уағыздалмайды. Тіптен эпостың идеясына бұл жағдай мүлдем жат. Тек Қорқыттың қысылған жерінде ғана құдайдан көмек сұрауы әулиелерді еске салады, алайда мұның өзі ұзақ жалбарыну түрінде емес, үстірт қысқа ғана еске салып өтуден ары аспайды.

Демек, Қорқыттың қазақ арасында сақталған ежелгі бақсыға, абыздарға тән бейнесі “Қорқыт ата кітабында” да көп өзгеріске ұшырамаған. Бұған қоса жоғарыда айтқанымыздай эпостың өзі ислам идеологиясының терең өңдеуіне түспеген, керек десеңіз мұнда жазба әдебиетінің де ықпалы жоққа тән. Қорқытқа әулиелік қасиет беріп, мұсылмандыққа икемдеу эпостың алғашқы кіріспе бөлімінде байқалады. Ал бұл бөлім зерттеушілердің айтуынша талассыз кейін қосылған, тіпті ол жазып алу, не көшіру барысында пайда болған бөлім. Ал өзге жырларда эпостың стилі де, мазмұны да таза сақталған. Тексте араб, парсы сөздерінің өте сирек кездесетіндігін жоғарыда айтқанбыз²⁷.

Мұның себептеріне үзілді-кесілді жауап беру қиын. Расында да XIV-XVI ғасырлардың аралығында оғыздардың ұрпақтарында, әсіресе Кіші Азия мен Әзірбайжанда өркендеген жазба әдебиеті болды. Оның үстіне бұдан төрт-бес ғасыр бұрын-ақ отырықшылыққа айналған оғыз жұртының арасында мектеп, медреселер салынып, діннің ықпалы күшті

²⁷ Қараңыз: Бартольд В.В. *Турецкий эпос и Кавказ*. с. 110-120. // Соч. Т. .; Жирмунский В.М. *Тюркский героический эпос “Книга Коркута”* // Книга моего деда Коркута. М.-Л., 1962. с.628,631; Короглы Х. *Стилистические особенности “Книги моего деда Коркут”* // Советская тюркология, 1975, № 2, с. 61; его же. *Огузский героический эпос*. Москва, 1976. с. 198 и 203.

болды. Соған қарамастан “Қорқыт ата кітабының” көп өзгеріске ұшырамай келуі таңқаларлық жағдай.

Алайда мына бір жайт ерекше көңіл аударарлық. Оғыздар ертеден-ақ отырықшы мәдениетке ауыса бастағанмен, мұны бәрі бірдей бір мезгілде қабылдамаған. Орта ғасырларда олардың үлкен бөлігі көшпелі болған. Тіптен қазіргі кезде де оғыздардың көптеген рулары кіші Азияда Юрюк деген атпен (300-500 мың адамдай) көшпелі және жартылай өмір сүріп келе жатыр²⁸.

Мұны айтып отырғанымыздың себебі “Қорқыт ата кітабындағы” жырлар жазылып алынған мезгілге дейін де, сәл кейінірек те көшпелі не жартылай көшпелі оғыздардың арасында молырақ сақталып келгенге ұқсайды. Оғыз эпосында көшпелі тіршіліктің ізі сайрап жатыр, бұл мәселе дау тудырмайды. Эпостың мұсылманшылдықтың әсеріне де, жазба әдебиеттің ықпалына да ұшырамауының басты себебі де осында болса керек.

Бір қызығы орта ғасырлардағы Кіші Азия, Әзірбайжан төңірегінде жазылып алынған “Қорқыт ата кітабынан” басқасы төңіректегі басқа деректерде Қорқыттың мұсылмандығы тереңдеу²⁹. Ол исламды уағыздаушы әулие ретінде жиі көрінеді. Бұл да жоғарыдағы пікірді растай түседі.

“Қорқыт ата кітабының” сюжеттерін, Қорқыт пен басқа кейіпкерлердің бейнесін қосымша мәліметтермен де (ауызша, жазбаша деректер), өзге халықтардың тарихи және фольклорлық мұраларымен де салыстыра қарастыру зерттеу еңбектерде кең етек алған. Осының негізінде қазір осы эпосқа тікелей де, жанамалы түрде де қатысы бар қыруар мәліметтерді жинақтап, олардың өзін белгілі бір ғылыми-методикалық жүйемен ретке келтіріп, пайдаланудың мүмкіндігі туып отыр.

“Қорқыт ата кітабында” кездесетін сюжеттер сәйкестігі әр түрлі дәрежеде түркі халықтарының фольклорында жиі кездеседі. Сондай-ақ Моңғол, Сібір, Кавказ халықтарының ауыз әдебиетінде, грек эпосында да ұшырасады. Географиялық жағынан Қиыр Шығыстан бастап Шығыс Еуропаға дейінгі ұлан-асыр территорияға таралған мәліметтердің сипаты да

²⁸ Еремеев Д.Е. Юрюки. Турецкие кочевники и полукочевники, М.: Наука, 1969.

²⁹ Қараңыз: Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос “Книга Коркута” // Книга моего деда Коркута. М.-Л., 1962. с. 555-559., Короглы Х. Огузский героический эпос. Москва, 1976. с.185.

біркелкі емес. Жанры жағынан да олар әр түрлі. Мұның үстіне тарихи жазба деректер, этнографиялық топонимикалық, тілдік мәліметтер де өзінше жатқан мол дүние.

Салыстырмалы зерттеу барысында ғалымдар “Қорқыт ата кітабының” кезеңін, Қорқыт бейнесінің эволюциясын, тарихи шындық пен оның эпоста жырлануын т.б. мәселелерін анықтауға көп ат салысты. Осыған байланысты зерттеушілер түркі халықтарының фольклорын молынан пайдалануға, деректерді неғұрлым көп жинауға тырысты. Нәтижесінде қыруар мәліметтер белгілі болды. Әлі де жаңа деректердің жинала беретіні сөзсіз. Бұл құптарлық іс.

Алайда осы өзгешелік бұл эпосты зерттеуді қиындатып отыр. Себебі күні бүгінге дейін тарихи, фольклорлық мәліметтерді мазмұны мен сыртқы ұқсастықтарына қарай тізу, сол арқылы “Қорқыт ата кітабындағы” тарихи дәуірлердің іздерін анықтау басты орын алып келеді. Бұл жағдай оғыз эпосына қатысты деректерді үстін-үстіне толықтыруға мүмкіндік бергенімен ғылыми зерттеу әдісі бойынша әлі жүйелі жинақтау дәрежесіне жетпегендікті көрсетеді. Салыстырмалы-типологиялық зерттеудің қазіргі мақсатына қарай оғыз эпосын тану мәселесін жаңа сатыға көтеру қазіргі күн тәртібінен туған қажеттілік.

Рас, Қорқытқа арналған түбегейлі еңбектерде (В.В.Бартольд, В.М.Жирмунский, Х.Г.Короглы) осы эпосқа қатысты тарихи, фольклорлық мәліметтерді шығыс және батыс деректері деп қарау әрекеті бар. Бұлай бөлу кездейсоқ та емес. Шығыстық мәліметтерге Сібір, Моңғол, Алтай, Орта Азия, Қазақстан фольклорының материалдары жатқызылады, әрі мұнда оғыз эпосының көне белгілері, ежелгі бастау көзі молырақ сақталған. Ал батыс деректеріне түркі халықтарының батыс бөлігі, Кавказ, Кіші Азия халықтары, грек, иран, фольклорының сәйкес үлгілері қарастырылады. Соңғысында оғыздардың батысқа қарай қоныс аударғаннан кейінгі тарихы мен фольклорына қатысты деректер басымдау.

Осы жағдай түптің түбінде оғыз эпосының ұзақ даму тарихындағы шешуші екі кезеңін тұтас, жан-жақты жинақтауға мүмкіндік береді.

Алайда ол үшін “Қорқыт ата кітабын” қазіргі күнге дейін салыстыра зерттеп келген әдісті елеулі кемшіліктерден арылту қажет. Ендігі соған тоқталайық.

Қазіргі кезде ғалымдарға фольклорлық шығармадағы ұқсастықтарды генетикалық бірлікте (генетическая общность), қарым-қатынастық байланыстарға және жалпы

типологиялық ұқсастықтарға ажыратып қарау кеңінен мәлім³⁰.

Бірақ салыстырмалы-типологиялық зерттеудің нақтылы өз тәжірибесіне келетін болсақ, бұл арада белгілі бір жүйелі тәсілдің жоқ екенін байқауға болады. Ең алдымен көзге түсетіні — эпикалық шығармаларды салыстыру сюжет пен мотивтерді (сондай-ақ идеялық-тақырыптық, жекелеген сөз тіркестерін, кейіпкерлердің ұқсастығы т.б.) сыртқы мағыналық жақындықтарына қарай топтастыру, сөйтіп үлкен қорытындыларға бару орын алып келеді. Ал оларды ішкі формалары жағынан, жанрлық құрамы, айтылу типі, үлкенді-кішілі айырмашылығы, оның себептері, текстің ішіндегі орны, нақтылы ажыратып тұрған қызметі т.б. толып жатқан түр ерекшеліктерін саралап анықтау жете ескерілмейді, тіптен көп жағдайда назардан тыс қалып отырады.

Бұған қоса эпикалық шығарманың құрамында композициялық тәсілдер, поэтикалық формалар, клишелер, көркемдік бейнелеу құралдары сияқты толып жатқан поэтикалық бөлшектердің болатындығы мәлім. Сөз жоқ бұлардың ұқсастықтары мен айырмашылықтары да эпоста қоғамның, тілдің тарихи жағдайдың және эпикалық дәстүрлердің даму ерекшеліктеріне қарай әр түрлі дәрежеде, әр түрлі сипатта болып келеді. Сондықтан да осы көрсетілген поэтикалық бөлшектердің типологиясын жүйелі түрде тұтас зерттегенде ғана біз эпостағы күрделі байланыстардың себептерін, олардың кейінгі даму барысындағы өзгешеліктерін дұрыс, әрі толығымен белгілей аламыз. Анығырақ айтқанда эпостың басқа фольклорлық шығармалармен ұқсайтын, не ұқсамайтын жақтарын текстің әр түрлі көркемдік деңгейінде (жанрлық, сюжеттік, мотивтік, поэтикалық-тілдік, құралдық т.б. деңгейлерде) жүйелі, тұтас қарастырмайынша дйттеген мақсатқа жете алмаймыз. Онсыз белгілі бір эпостан анықтағымыз келген құбылысты өзге шығармалардағы құбылыспен мағыналық жағынан салыстырып, сырт ұқсастықтарын қуаласақ, сөйтіп оны жанрдан, нақтылы текстегі қызметінен, текстің басқа компоненттерінен тыс, байланыссыз алып қарастыратын болсақ, ол ойдан-қырдан жинап шебер құрастырған, зерттеушінің өз ой-қиялынан туған, бірақ өмірде шын мәнінде негізі жоқ үлгі-модель болып шығады.

Фольклордағы белгілі бір ұқсас құбылыстарды салыстыра қарастыру ғылымға көптен белгілі. Кезінде мифологиялық,

³⁰ Гацук В.М. Предисловие к книге — Типология народного эпоса. М:Наука, 1975, с. 5.

тарихи, антропологиялық (этнографиялық) мектептер, ауысып алу теориясы, сондай-ақ қазіргі структурализм сияқты әр түрлі фольклористиканың тарихындағы бұрынғы-соңғы зерттеу ағымдары мен әдістерінің де негізгі сүйенетіні салыстыра зерттеу тәсілі. Демек, бұл теориялық мәселеге, нақтылы проблематикаға, методологиялық әдіске лайықты қолданылып, әр түрлі сипатта болады екен. Осыған байланысты В.М.Жирмунский ғылыми салыстыру тәсілін мынадай салаға бөліп қарастырды: салыстыру, тарихи-генетикалық, тарихи-типологиялық және бір-бірінен ауысып алуды анықтайтын салыстырулар³¹.

Соңғы үшеуін методологиялық жағынан жинақталған, алдына айқын мақсат қойған зерттеудің арнайы әдісі екенін аңғару қиын емес. Олар фольклордағы ұқсастықтар мен айырмашылықтарды ажырату үшін ғана емес, оның шығу тегіне, ұқсас болу себептеріне нақтылы жауап беруге бағытталған. Ал, салыстыру тәсілі дегеннің өзін жеке бөліп қарауға Б.Н.Путилов қарсы болады. Себебі, оның айтуынша, бұған барлық ұқсастықтарды тізе беруге болады (варианттарды, жергілікті фольклордың өзара ұқсастықтарын т.б.). Сондықтан салыстырудың өзін методикалық тәсіл ретінде айтуға болғанымен, арнайы жүйеленген методологиялық зерттеу әдісі түрінде қарастыруға негіз жоқ. Салыстыра зерттеу тәсілі түрлі теориялық ағымдарға, ғылыми мектептерге әр кезде-ақ қызмет етіп келеді. Сондықтан да барлық-дәуірлерге, барлық теориялық ағымдар мен мектептерге ортақ тарихи-салыстырмалы әдіс туралы сөз қозғау мүмкін емес.

Қазіргі типологиялық -зерттеудің барлық қыр-сырына үңілу бұл еңбектің мақсатына жатпайды. Дегенмен біз үшін аса маңызды типологиялық зерттеудің кейбір мәселелеріне тоқтала кеткен артық емес.

Өзге ғылым салаларына қарағанда типологиялық фольклорға лайықты қолданылуының басты бір ерекшелігі – кез-келген кұбылысты, фольклорлық процестің үлкенді-кішілі барлық деңгейлері мен сатысын динамикалық қимыл-қозғалыста, үнемі өзгеріс үстінде қарастыру. Олай болатыны фольклор сан ғасырлар бойы әр дәуірдің көркемдік талап тілектеріне жауап беріп, ұзақ эволюциялық процесті бастан өткеріп келе жатқан өнер. Белгілі бір ұқсастықтың болу себептеріне жауап беруге әрекеттенсек сөз жоқ тарихи дәуірлерге бойлап барамыз, әрі сол ұқсастықтың кейінгі

³¹ Жирмунский В.М. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. М-Л., 1962, с.75-76.

тағдырына үңілеміз. Демек типологияның басты өзгешелігінің бірі — оның тарихилығында. Тарихи типология — біз үшін қозғалыстағы, үнемі өзгерістегі процесс. Ол фольклорды ғасырлар айнасының ұзына бойына жайып тастап, диахроникалық тұрғыдан зерттейді.

Бұл айтылғандардың біраздан бері салыстыра зерттеп келе жатқан “Қорқыт ата кітабында” де тікелей қатысы бар. Осы эпосқа байланысты қалыптасқан қыруар тәжірибені жинақтап, бұдан былай жүйелі типологиялық әдіспен зерттеудің мүмкіндіктері қалыптасты деп айтуымызға әбден болады.

Түрлі тарихи дәуірлерде қалыптасқан батырлық жырлар мен аңыз-әңгімелер XIV-XV ғасырларда аты аңызға айналған Қорқыт ата есіміне байланыстырылып және Кіші Азия территорияларында қағаз бетіне түсірілді. Алайда “Қорқыт ата кітабындағы” жырлардың дені оғыз тайпаларының ежелгі мекені Орталық Азияда (дәлірек айтқанда Сырдария мен Арал теңізінің маңында) қалыптасқанын зерттеуші ғалымдардың көбі мойындайды³². Бұл жағдай қазақ және оғыздың эпикалық мұраларын тікелей салыстыра зерттеуге мүмкіндік береді. Төменде біз “Қорқыт ата кітабы” мен қазақтың “Алпамыс”, “Қобыланды” жырларындағы кейбір типологиялық ерекшеліктерін тілге тиек етіп көрейік.

Әдетте, “Қорқыт жырларында” эпикалық баяндау негізінен оғыз тайпалары мен бектерінің бейбіт өмірін, олардың байлықтарын суреттеуден басталады. Кейбір стилистикалық айырмашылықтары мен эпитеттердің орны алмастырылып, немесе өзгертіліп келгені болмаса, мұндай мотив “Қорқыт кітабына” енген көптеген (I, II, III, IV, VII, IX) жырларға тән.

“Бір күні Қам Ганұлы Хан Байындыр орнынан тұрыпты: Шам күндігін жер үстіне тіктіріпті; ала шатырды көк жүзіне қарай көшіріпті; мың жерге жібек кілем төсетіпті. Хандар ханы Хан Байындыр жылда бір рет той жасап, оғыз бектерін қонақ етеді екен. Және де той жасап аттан айғыр, түйеден бура, қойдан қошқар сойдырыпты... (ДКК, 1-жыр, ДЕ-10 б)”³³.

Қазақтың батырлар жырында да ең алдымен белгілі бір

³² Жирмунский В.М. Следы огузов и низовьях Сырдарьи. — В кн. 2 Туркологический сборник. 1, М-Л., Короглы Х. Огузский героический эпос, М: Наука, 1976, с.7-10.

³³ Үзінділер оғыз эпосының төмендегі ғылыми баспасынан алынды: Dede Korkut Kitabı. (giris6 metin, faksimile), Ankara, 1989; leDKK, Дрезден нұсқасы-ДН, Ватикан нұсқасы — ВН деп көрсетіледі.

(рудың қыпшақ, қоңырат т.б.) өкіліне жататын батырдың ата-аналарын, олардың байлықтарын жырлау — кең тараған мотивтердің бірі. Мәселен “Қобыланды батыр” жырының нұсқаларында Тоқтарбайдың дәулеті:

Байлығында есеп жоқ,
Айдалып, бағып жайылды.

Ал оғыз эпосындағы Дерсе хан ұлы Бұқаш хан туралы жырда мұндай мотивтің ырыми салттық көріністері басым:

“Кімде-кімнің ұлы, қызы жоқ - қара отауға қондырыңдар, қара киізді астына төсеп, қара қойдың етін алдына тартыңдар; жесін, жемесе тұрсын да кетсін деген еді. Ұлы барды ақ отауға, қызы барды қызыл отауға қондырыңдар; ұлы, қызы жоқты Тәңірі қарғапты, біз дағы қарғаймыз, мейлі білсін деген еді” (ДКК, 1 жыр ВН — 11-б).

Баласы жоқтарға бұл секілді мәмле жасаудың тарихи әлеуметтік себептері жырда айтылмайды. Оның үстіне барлық оқиға рудың шеңберінен аспайды. Жиынға келіп қатты қайғырып қайтқан Дерсе ханның (баласы жоқ) той иесі Байындармен ешқандай бас араздығы жоқ. Әрі олар бір рудан. Сондықтан баласыздарды қудалау — ерте дәуірдегі ырым, салттармен тікелей байлынысты деп қарауымызға негіз бар.

Эпостың кейінгі даму процесінде ескі мотивтер жаңа сарындармен толықтырылады; тарихи әлеуметтің өзгешеліктері басқаша түсіндіріле бастады. Ұлы жоқ әкенің байлығына көз қызарту, оны өлтіріп, байлығына ие болу үшін жалғыздығын бетіне басу секілді түсіндірмелер қазақ эпостарына бергі феодалдық замандарда енгізілген.

Сондай-ақ көне мифтік, тотемдік көзқарастардың деңгейінде жырланатын эпостарда көркемдік бейнелеу құралдары да түрлі ырымдармен біте қайнасып жатады және олардың қызметін мотивтен бөліп алу қиын. Себебі эпоста этнографиялық суреттеулер (нақтырақ айтқанда салт, ырым т.б.) өздігінен қамтылып, өзгеге байланыссыз келтірілмейді. Олар белгілі бір оқиғаға тиесілі, сюжетті ілгері жылжытуға тікелей қатысты ғана алынады³⁴. Бұл ретте эпосты айтушылар ырым, ритуалдың іс жүзіндегі өткізілу процесін, мән-маңызын тындаушыларына түсіндіріп отырмайды. Мұндай баяндау эпикалық сюжеттің маңызын тындаушыларына түсіндіріп отырмайды. Мұндай баяндау эпикалық сюжеттің

Путитов Б.Н. Эпос и обряд. // Фольклор и этнография. Л., Наука, 1974, с. 78.

желісіне шабандық келтіреді. Сондықтан да айтушылар оқиғаның ритуальдық, ырымдық (олар өз ортасына түсінікті) жағын таңбалармен, түспалдау тұжырымдармен беруге тырысқан³⁵. Ол міндет негізінен көркемдік бейнелеу құралдарына жүктелген. Мысалы, оғыз эпосынан келтірілген үзіндідегі эпитеттердің (ақ, қара, қызыл) ролі осыған дәлел бола алады.

Ал бергі замандарда поэтикалық құралдар ежелгі ритуальдық, салттық мағыналарынан арылып, енді сөз өнерін өрнектеуге, жырды әрлендіріп, айшықтауға бағытталады. Олардың жаңа қызметі шығармада көркемдік талап-талғамның ретіне қарай жиі ауысып, кейде өзгертіліп, қолданыла беруіне жағдай жасайды. Біз талдап отырған оқиғаларға бейнелі сөздердің үнемі сәйкес келе бермеуі де осыдан. Мәселен, “Алпамыс” жырындағы баласыздарды әшкерелейтін мотивте де ақ, қара секілді көркемдік айқындауыштар пайдаланылған. Бірақ олар ең алдымен жырды ажарлау үшін қолданылады.

Адамның гүлі ұл мен қыз,
Көзінің ақ пен қарасы...³⁶

Оғыз және қазақ эпостарында ежелгі арнасы бір мотивтердің қатарына, сондай-ақ болашақ қаһарманның дүниеге келуі және оған ат қоюмен байланысты туған түсініктер де жатады. Бұл секілді мотивтердің түп тамыры шежіре (генеологиялық) аңыздармен бір болуы ықтимал. Айталық Сібір, Алтай түркілерінің шежіре аңыздарындағы нәрестенің ғажайып түрде туылу оқиғасы (қоғамдық формациялық, діни т.б.) басынан өткерді; даму деңгейі жаңа сатыға көтеріледі. Бірақ осының бәрі де ескі дәстүрдің топырағында қалыптасты.

Ерте замандарда түркі-моңғол тайпаларының арасында кең тараған аңыздардағы алғашқы ата-бабаларымыз жарық нұрдан, өгізден т.б. пайда болыпты дейтін лақаптардың біразы Оғыз (Өгіз) қаған есіміне байланысты айтылады да, оның жаратылысы жартылай адам, жартылай хайуанаттар түрінде суреттеледі (аяғы өгіздікі сияқты, екі мүйізді т.б.)³⁷.

Оғыз руларының дүние танымынан да орын алған осы шежіре-аңыз олардың эпикалық жырларына да енген. Бірақ бергі замандарда мүлдем басқаша мәнге ие болған. Себебі шамандық идеологияның негізінде қалыптасқан түсініктер

³⁵ Там же, с. 78.

³⁶ Алпамыс батыр... Алматы, 1961, 20-б.

³⁷ Короглы Х. Огузкий героический эпос, М, Наука, 1976, с.39,45

ескіріп, оның өкілдерінің рухани ролін қасиетті өулиелер (Хызыр, Қайберген қырық шілтен, кейде жергілікті өулиелер Шашты Әзіз, Ахмет, Арыстанбаб) алмастыра бастады. Енді батырдың тегін таң қаларлықтай хайуанаттардан (жансыз заттардан) таратпай, қайта солардың өзіне үстем болу секілді қисын орын алды.

“Қорқыт жырларында” нәресте туғаннан кейін, оған бірдегеннен ат қойылмайды. Ол үшін бала кезінде ерлік жасауы тиіс (I, III-жырлар). Мәселен, “Дерсе хан ұлы Бұқаш хан” жырында жас бала бұқаны өлтіргеннен кейін рудың ақсақал ақылшысы Қорқыт келіп оның ерлігіне қарай Бұқаш деп қояды.

Мұнан байқалатыны көне түсінік сюжеттің желісіне қарай шындық сипат алғанын байқаймыз.

Қазақтың батырлар жырындағы болашақ нәрестенің анасы қабыланның, арыстанның т.б. өкпесін, жүрегін жеп жерігін басу секілді сенімдер де осындай өзгерген шежіре аңыздардың бір көрінісі іспеттес. Мұнда қаһармандардың есімі хайуанаттардың атауына (мысалы, оғыз эпосындағыдай бұқа – Бұқаш) тікелей байланысты болып келе бермейді, бірақ олардың мінездемелері “арыстан туған”, “қабылан”, “арыстандай ақырып”, т.с.с. бейнелеу құралдарымен үнемі толықтырылып отырады. Оғыз эпосында да Қазан ханның тұрақты эпитеті “Амыт суының арыстаны, Қарашықтың қабыланы” сияқты болып келеді.

Кейде эпоста, қаһарманның тууына байланысты мотивтерде, шежіре-аңыздардың сілемдері ғана сақталған.

Асыл нұрдан жаралған,
Қыдырбай шалдың еркесі.
Қаракыпшақ Қобыланды,
Балаңыздың аты бар³⁸.

Жоғарыда біз эпикалық шығармаларда бір-біріне жүйелі түрде ұласып отыратын бірнеше мотивтерге ғана тоқталып өттік. Мұндай байқауларды жалғастыра беруге болады (айталық, қалыңдық үшін батырдың өзге елге аттануы, әр түрлі ауыр жағдайларға тап болуы, түс көруі т.б.). Әсіресе, “Алпамыс” жырының жалпы сюжеттік желісі оғыз эпосындағы Бамсы-Бейрек (III-жыр) есіміне байланысты, айтылатын оқиғалармен бүтіндей сәйкес келетіні мәлім³⁹. Және де бір байқалатыны, қазақтың батырлық жырына

³⁸ Қобыланды батыр... М., Наука, с.401.

³⁹ Жирмунский В.М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М., 1960, раздел Огузская версия.

“Қорқыт ата кітабында” неғұрлым жақын тұрған жырлар Орталық Азияда туып, сонда қалыптасқан. Белгілі тюрколог Х.Г.Короглының пікірі бойынша олар негізінен I, II, III, VIII жырлар⁴⁰. Бұл бір.

Екіншіден, біздің байқауымызша, көбінесе осы көрсетілген жырларға үндес келетін қазақ эпосының үлгілері де ежелгі оғыз руларының қоныстанған жерлері Сыр бойынан, Арал теңізінің маңынан, сондай-ақ Батыс Қазақстаннан жазылып алынды. Бұған Қобыланды, Алпамысты т.б. атауға болады.

Әрине, бұл ретте түркі тайпаларының бөлініп, түбі бір жыршы-жараулық дәстүрдің дараланып дамуына лайық өзгерістер де эпоста өз ізін қалдырды. Оның нәтижесін тұрақты деген мотивтердің ішкі ерекшеліктерінен де көруге болады. Бірақ біз айырмашылықтарды сөз еткенде шығармадағы көркемдік формалардың түрлену процесін айқындауды мақсат еттік. Себебі, эпостың өсу, өзгеру жолдарын белгілегенде барып, оның көмескі тартқан көне дәстүрінің көзі ашылып, анықтала түспек. Сондай ескі дәстүрдің негізі қазақ және оғыздың батырлық жырларының арғы тегінде де жатыр.

Қорқыт туралы ауызша деректер мен фольклорлық шығармалардың әу баста мол болғандығын және олардың дені жазба мұрадан бұрын пайда болғандығын қаперге алар болсақ, Қорқыттың шыққан ортасын оғыздардың қазіргі ұрпақтары мекендеп жатқан Кіші Азия мен Кавказдан іздеуден гөрі Қазақстан мен Орта Азия жеріне қарай ойысатыны, әрі тәңірлік дүниетаныммен байланысты сипатының артатыны сөзсіз. Бұл орайда ауызша деректердің молдығы және территориялық ауқымының кеңдігі ғана емес, ең алдымен олардың көнелігі еріксіз ден қойдырады.

Әрине, Қорқыт жайындағы ауызша деректердің бәрін де байырғы деуден аулақпыз. Аңыз-өңгімелер мен өлең-жырлардың шыққан мезгілі қаншалықты көне болғанымен, оларда кейінгі заманның қоспалары болатыны даусыз. Алайда Қорқыт туралы фольклорлық мұрамыздың сюжеті мен мотивтерінің тұрақтылығы, мың жыл өтсе де қайталанып отыратыны таңқаларлық жағдай. Осының бір айқын дәлелін үстіміздегі ғасырда Шығыс Түркістан қазақтарының халық ақыны Мәжит Әнуарұлының “Қорқыт жыры” дейтін эпикалық шығармасынан көреміз. Бұл іс жүзіне Қорқыттың өлімнен қашуы жайлы әйгілі сюжеттің жырға айналуы еді⁴¹.

⁴⁰ Короглы Х. *Стилистические особенности Книги моего деда Коркута // Советская тюркология, 1975, № 2.*

⁴¹ Мұра. *pimisi*, 1982. № 1. 76-80-б. *Осы жырдың түрікше аудармасы: Türk dınyası tarih dergisi. Istanbul, 1991. № 51. 38-41 s.4.*

Сонымен, Қорқыт ата мен оның кітабы жайлы жазылып келе жатқан ғылыми зерттеулердің ұзын-ырғысына шолу жасап, көктей өткеніміздің өзінде олардың сан-салалы бағытта жүргізілгендігіне көзіңіз жетеді. Атап айтқанда тарихи, әдеби-фольклорлық, этнографиялық, тілдік, философиялық, құқықтық, өнер салалары бойынша талай-талай ізденістерге арқау болды. Бұлардың әрқайсысында қол жеткен жетістіктер, тамаша ізденулер жетерлік. Бірақ сонымен бірге кемшіліктерден де құралақан емес. Солардың кейбіріне тоқтала кетуді жөн көріп отырмыз.

1. Әйгілі “Қорқыт ата кітабы” араб алфавитімен жазылғандығы белгілі. Оны қазіргі жазу үлгісіне (латын, кириллица) түсіру жұмысы көптен қолға алынып келе жатыр. Алайда таранскрипциялау мәселесінде ғалымдар байырғы оғыз тілін қазіргі түркі тілдеріне жақындатып оқитыны орын алып жүр. Мәселен, Ш.А.Жамшидовтың пікірінше “Қорқыт ата кітабы” тілдік ерекшелігі жағынан тек қана әзірбайжан халқының мұрасы болып табылады.

2. “Қорқыт ата кітабының” орыс тіліне аударылып, жан-жақты зерттелуіне орасан зор үлес қосқан ғалым В.В.Бартольд. Алайда бұл аудармада кейбір еркіндікке жол берілген. Мәселен, қолжазбадағы Қазылық тауы аудармада Кавказ тауы деп беріледі. Бұл жер-су атауларына деген қиянат қана емес, ескерткіштің о баста қайда пайда болғаны туралы пікірге ықпал ететін жағдай. Оның үстіне түпнұсқада өлең жолдары бөлініп жазылмағандықтан ғалым оның бәрін қара сөз түрінде аударған.

3. Қорқыт ата тұлғасын да, “Қорқыт ата кітабын” да зерттеу барысында ғалымдар көбінесе тарихи жазба деректерге арқа сүйейді. Бұл — дұрыс та шығар. Алайда тәңірлік дінге қатысты Қорқыттың бақсылық бейнесін ашатын мәліметтердің ауызша таралғанына және олардың көнелігіне жеткілікті мән берілмейді.

4. Батыс Европа ғалымдарының зерттеулерінде Қорқытқа қатысты Шығыс деректері, яғни Орталық Азия, Қазақстан, Сібір аймақтарының мағлұматтары там-тұмдап қана қолданылады.

5. Шығыс деректерінің көбі түрлі себептермен күні кешеге дейінгі ғылыми айналымға түскен емес. Оған идеологиялық шектеушілік, деректердің жарыққа шықпауы, Қорқыт тұлғасына үрке қарау сияқты жағдайлар тұсау болды. Сондықтан да Қорқытты хан сарайындағы ақылшы, уәзір, эпосты қағазға түсіруші ретінде тану орын алып келеді.

Біздіңше, түркілік тұтастық әр халықтың рухани өз

мұрасына айналып кеткен тарихи ортақ жәдігерліктерімізді қайта түгелдеуден басталмақ. Қорқыт пен “Қорқыт ата кітабы” дәл сол түгелдеудің басында тұрған мәңгілік мұра.

Қарахандар тұсындағы әдебиет

Дүниені эстетикалық көзқарас тұрғысынан танып пайымдау, әдебиет пен өнердің көркемдік-танымдық үлгілерінің, поэтикалық өзектерінің тарихи кезеңдердегі табиғатын ашып, көркемдік құпияларының заңдылықтарын түзу — туған әдебиетімізде жете тұжырымдалып үлгермеген тарихи да теориялық мәселе. Бұл жерде біз ежелгі түркі әдеби мұралары мен классикалық қазақ әдебиетіне жалғасатын даму үрдісін, әсіресе, өте-мөте, қарахандар әулетінің дәуірінде туған ірі ақындық, ғылыми, теологиялық әдебиеттерден байқалып, бүгінгі иісі түркі мәдениетіне ұласатын сипаттарды меңзейміз.

Әдебиет — қоғам тарихы, адамзат тарихы. Қазақ мәдениетінің, әдебиетінің топырағы бір бастау арнасы — ежелгі түркі дәуіріндегі өркениет мұралары. Ол дәуірді қанша алыстатып, перделегенмен дүние жүзіне әйгілі түркітанушы ғалымдар, мамандар, қазақ зиялылары әркез тиісті дәрежеде көңіл қойып, зерттеп, тұтас бір рухани даму өзегін үзбей жалғастырып отырды. Көптеген зерттеу еңбектер жарық көрді. Бір кезде, “пантүркілік бағыт” деген желеумен тежеліп қалған бұл ғылыми сала соңғы жиырма-отыз жылда қайта жаңғырып соны өріске шықты. Заманында, сол бір саяси астармен жүргізілген “пантүркілікке” қарсылық күллі әдеби, мәдени, ғылыми даму жолына көлеңкесін түсірді. Исі түркіге қатыстының бәріне тыйым салу деген көрсоқырлыққа ұласты.

Қалай дегенмен, қазақ ұлттық әдебиеті жалпы түркі тектес ұлыстардың бәрінің әдебиеті мен тілінің төркіні, өсіп-өнген алтын бесік, қара шаңырағы түркі мәдениетінің топырағы деген қорытынды ғылыми тұжырым ретінде шәксіз еді. Ол - әлдеқашанғы ақиқат. Осы мақсатта тілтану саласында да, археология мен этнография аумағында да, әдебиет пен өнер, жалпы этнология тұрғысында да бұлтартпас қорытындылар жасалды. Әрине, белгілі бір ғылыми болжамдар, талдаулар, тұжырымдар төңірегінде кереғар пікірлер, қилы-қилы қисынды ой-толғамдар, қарама-қайшы көзқарастар кездеседі. Ол — ғылым табиғаты, ғылым тіршілігінің тынысы. Біз ежелгі

түркі ескерткіштерін зерттеп, саралау кезінде қазақ әдебиеті мен мәдениетінің құнарлы топырағының қымбат қасиеттеріне қаныға түсеміз. Кейінгі ғасырларда біршама даралана бой түзеп, оқшау биіктерін түзген қазақ көркемсөзінің, қазақ өлеңі мен өнерінің бай рухы мен тынысты жігерінің тегін түйсінеміз. Қазақ елінің тарихи санасының төркінін танимыз. Біртуар Күлтегін, Тоныкөк, Өнгүн ескерткіштерінің бірегей бітімі мен шығыс өркениетінің ғылыми таным, ілім дүниесінің үздік өкілі Әл-Фараби мектебінің, одан кейінгі ғылыми зерделеу өлкесінде іргелерін биік көтерген Жүсіп Хас Қажыб Баласағұн, Махмұт Қашқари мен классикалық қазақ әдебиетінің, яғни тарих сахнасындағы тау-тау құбылыстардың рух бірлігінің бедерлі белгілерін аңғарамыз.

Бір-біріне әсте ұқсамайтын құбылыстар, ғасырдан ғасырға ұласса да бірінен-біріне адаспай, жаңымай жалғасқан поэтика тектестігі - поэтиканың тарихи құбылыстары. Бұл, әсіресе, ежелгі дәуірдің бір белесі X-XII ғасырлар тұсындағы, қарахандар әулеті дәуірлеп тұрған заманындағы Жүсіп Баласағұнның “Құтадғу білік”, Махмұт Қашқаридың “Диуани лұғат-ит-түрік” сынды шығармаларында, т.б. әйгілі еңбектерде айқын сезіледі деп ойлаймыз.

Қазір еліміз тәуелсіздік алып, дербес даму жолына түскен кезеңде ежелгі дәуірлердегі ұлттық мәдениетіміз бен рухани жан-дүниеміздің күретамырлары саналатын жазба ескерткіштерге халықтық мүдде тұрғысынан жаңаша қарай бастадық. Тарих қойнауларында жатқан алтын көмбелерді аршып, танып, талдап ұлттық тарихымыздың нақты тарихи деректері, құжаттары ретінде ұсыну енді-енді байсалды ғылыми бағыт ала түсті. Ал, қазақ сахарасына етене жақын ондай қымбат қазыналар баршылық. Ежелгі түркі дәуірлерінің өзінде қазіргі қазақ халқының парасат-пайымын қалыптастырып, рухани түп-тегін саралайтын талантты да өлмес мұралар жасалған. “XI ғасырда өмір сүрген Баласағұн сол дәуірдің аса маңызды әдеби ескерткіштерінің бірі әрі бірегейі — “Құтадғу білік” (“Құтты білік”, “Құт дарытатын білім”) еңбегін жазды. Ол Орталық Азиядағы түркі тілдес халықтар әдебиетінің бізге дейін жеткен тұңғыш туындысы болса, Махмұт Қашқаридың “Диуани лұғат-ит-түрк” (Түркі сөздерінің жинағы) атты еңбегінің де құндылығы өте жоғары. Бұл еңбек тіл білімі тарихына орасан зор үлес қосып қана қойған жоқ, сонымен қатар түркі тілдес халықтардың тұрмысының, мінез-күлқының тарихынан мол мағлұмат беретін баға жетпес ескерткішке айналды.

Ол сондай-ақ, орта ғасырдағы табиғи жаратылыс жөніндегі

ғылыми көзқарастан да хабардар етеді”⁴².

Осынау екі үлкен еңбек сол кездегі поэтика айшықтарын, ғылым мен білім тәжірибесін бойына кемел сіңірген ұлы ескерткіштер.

Тарихта Қарахандар деген атпен белгілі бұл кезең /840-1212 ж.ж./ түркі даласындағы өркениеттің белес биігі іспетті. Дәл осы кезеңде Түркі қағанаты гүлденіп, өркениет өте дамыған. Екінші жағынан ислам діні Тұран жұртына біртіндеп ене бастаған, тарала түскен тұс. Қарахандар мәдениетінде елдік түзу, мемлекеттік, қоғамдық ойды идеология деңгейінде өрістету секілді айқын бағыттар таланттылықпен көрінеді. Қарахандар әулеті, мемлекеті жөнінде В.В.Григорьев, В.В.Бартольд, С.Г.Кляшторный, О.Притсак, С.Е.Малов, А.А.Валитова, т.б. шығыстанушылардың ғалымдардың байсалды еңбектері мәлім. Қарахандар дәуірінде мәдениет, білім, өнер белгілі дәрежеде гүлдене түсті. Түркілік мемлекеттік жүйенің нығаюы, елдік көзқарастың берік қалыптасып, айқындық сипат танытқандығы әдебиет пен рухани мәдениеттің де бітімін нақтылап берді. Қарахандар әулетінің елдік көзқарасының түйінді тұжырымы түріктік рухты ұстану, ашық түрде түріктік мемлекет екендігін екендігін жария етіп отыруы еді. Жүргізген ішкі-сыртқы саясатының бағыты, мақсаты осы көзқарасқа бағындырылып отырды.

Сол замандағы, өзіне дейінгі кезеңдердегі ел басқарушылары мен әрқилы елдік түзілімдердің ішінде өздерін “түріктерміз” жариялаған осы Қарахан әулетінің ақсүйектері, игі-жақсылары. Әрине, Қарахандар тұсындағы елдік құрылымының, оған кірген ұлыстардың түрлі сипаттылығы, бәрі де бір ниетке ұйыстырылғандығы туралы тарихи мағлұматтар жақсы мәлім. М.Қашқари, В.В.Бартольд еңбектерінде де бұл орайда құнды деректер мен тұжырымдар кездеседі. Ең бастысы, осы Қарахандар тұсында түрік ұлыстарының мәдениеті мен әдебиеті ерекше өркендеді. Кейін адамзат тарихының асыл қазыналарына қосылған мәдени мұралар дүниеге келді. Бұл орайда қолөнердің, сәулет өнерінің әскери өмір мен қару-жараққа қатысты, т.б. қымбат ескерткіштерді тізбелеп атап шығу артық. Сол тұстағы жан-жақты даму сипаты сөз өнеріне де, әдебиет пен білімнің бой түзеуіне де елеулі ықпал етті.

Қарахандар кезеңі түркі өркениетінде елеулі қызмет атқарған дәуір, Ж.Баласағұн, М.Қашқари - сол заманда өмір

⁴² Назарбаев Н. Тарих толқынында. Алматы. Атамұра, 1999. 108-109, 118-б.

сүріп, өлмес ескерткіштер қалдырған хәкімдер.

Ежелгі түркі ескерткіштерінің әдеби мұраларының ішкі көркемдік сымбаты, поэтикасының тарихилығы ұлттық көркемдік дүниетанымның тұтас бір кезеңінің жаратылысын көзге тосады.

Бұл екі ұлы еңбекті бөле-жара даралап айтуымыздың бірнеше дәлелді себебі бар. Осы екі шығармадан сол дәуірдегі жазу өнері бар кемелді келбетімен көрінеді. Олардың поэтикалық бітімі мен ғылыми жаратылысы барынша салмақты, көркемдік таным мен ғылыми зерделілік сипаты да осыларда айқын. Әрі, эстетикалық таным, дүниетаным ерекшеліктері хақында да тұжырымдар түйе болады. Оның үстіне, екі шығарма да күллі түрк дүниесіндегі бізге жеткен ескерткіштердің ішіндегі аса білікті де бітімді, көлем жағынан да ауқымды дүниелері. Көркемдік таным дәстүріне келсек, бергі Сүлеймен Бақырғани, Ахмет Иүгінеки, Қожа Ахмет Иассауи, Захриддин Бабыр, арғы Орхон-Енесай, Әл-Фараби тараптарымен, ғұндар заманындағы тарихи дастандармен жалғасатын рухани тамырластығы берік.

Осындай әдеби-мәдени ескерткіштердің көркемдік ерекшеліктерін, поэтикасының тарихилық арналарын, эстетикалық таным жүйесіндегі бірегей дәстүрін парықтау ұлттық көркемдік танымды да байыта түседі.

Тарихи сана, ұлттық таным сынды ұғымдардың мәні қазір артты. Тарихи сананың деңгейі — ұлттың таным қуатының кернеуі десе де сиып тұр. Ал, тарихи сана тарих сабақтарын жете біліп, ұлттық болмысты сол тарихи күрделі кезеңдер үстінде тану арқылы қалыптасса керек. Тарихи сана — тарихшылдық емес. Тарихи сана ұлттық сананың ұлы тәжірибесі. Сөз өнерін, ғылым білімді, көркемөнердің қай түрін де, қоғамдық құрылысты, саясат пен әлеуметтануды, жалпы ұлт, қоғам тірлігіне қатысты ілім мен тәжірибе атаулыны сараптай отырып сүзілген таным құнары.

Поэтиканың тарихилығы — әдеби-эстетикалық дүниетаным мектебінің дәстүр белгісі. Бір жағынан, тұтас бір халықтың дүниеге, болмысқа эстетикалық қарым-қатынасының ғасырлар бойы жинақталып, сұрыпталған күрделі заңдылықтары. Тарихи поэтика арқылы қазақ әдебиетінің тарихи мәртебесі айқындалады. Қазақ елінің рухани дүниесінің әлемдік даму үрдісіндегі көкжиектері көрінеді.

Әдебиетті халықтың этногенетикалық даму желісінен бөліп қарау толымды болмас еді. Әдебиет тарихы мен теориясын тек қана әдеби талдаулар мен әдеби материалдар

аясында қарастыру мәселесі ендігі жерде біртіндеп өріс кеңейтіп, ұлттың мәдени, лингвистикалық, антропологиялық генезисіне орай тереңдете зерттеліп, этногенетикалық барлау, болжамдарға іш тарта бастады. Қазақ даласында, түркі жерінің қара шаңырағында заманалар белесінде ғұмыр кешіп, өркениет түзген ұлыстар мен әулеттердің тарихы, генезисі әдебиеттің де түп-тұғырын ғылыми тұрғыдан бекіте түседі. Қарахандар мемлекетінің тарихы мен дәуірі, қарахандықтардың шығу тегі хақындағы жеті бірдей ғылыми болжам, оларға қарлұқтар арқылы жеткен көне түрк мемлекеттілігінің түзілімі мен дәстүрі (С.Г.Кляшторный), ақырында Қарахан әулетінің қаңқасын құраған түркі аталарының шынжырлы шоғыры (шігіл, иағма, т.б.) сынды нақты деректер мен тарихи дәйектемелер әдеби жазба мағлұматтарына да нақтылық қосады. Сөйтіп, әдеби жазба мұра поэтикасы, тіл түзілімінің өзіндік тарихи сипататы көркемдеу құралының сол тұсқа тән ерекшеліктері, көркемдік таным болмысы әдебиеттанудың да ғылыми өзегін тереңдетіп, буынын бекітеді.

Мұндай үрдіс ұлтты тектілігіне тікелей қатысы бар ғылым салаларының бірін-бірі байытуына, сонымен бірге әр саланың өзінше даралана тереңдей түсуіне игілікті ықпал жасайды. Сондай-ақ, ендігі кезеңде ежелгі түркі әдеби мұраларының қазіргі түрк тілдес әдебиеттерге ұласуы үрдісін, рухани мәдениеттің генезисі мен трансформациясы мәселелерін зерттеп зерделеуге құлшыныс артқан тұста әдебиетті этногенез өрісінде пайымдау қажеттігі туады. Оған бір жағынан ежелгі түркі жазба мұраларының ғылыми тұрғыдағы көп қырлылық сипаты себеп болса, екінші жағынан қазақ әдебиетінің өзінің күрделі қалыптасу, даму кезеңдері, түп-тамырының әмбебап сипаты да соған меззейді. Бұл жерде әдебиеттің, сөз өнерінің қазақ ұлтының рухани дүниесіндегі өнералдылық қасиетін еске сала кеткен орынды. Әдеби мұралардың қазақ тарихына, ұлттық философияға, этникалық мәдениеттің басқа да сан түріне қатысты арқа сүйер бірден-бір мол әрі құнарлы қазына болып қалғандығын да естен шығармаймыз. Профессор Кемел Ақышев "Қазақтардың дәстүрлі мәдениетінің шығу тегі жөнінде" деген зерттеу мақаласында қазақ халқы, қазақ этномәдениетінің түп тамыры туралы ой толғай отырып: "оның үстіне антропологиялық түр, тіл, дәстүрлі материалдық және рухани мәдениет халықтың (қазақ халқының — А.Б.) атауының езі пайда болған кезден көп бұрын қалыптасты. Тұтас бір этногенетикалық үрдісті түзген көптеген құрамдас бөліктердің ішінен этносты

анықтап, белгілеп беретін белгілердің кесек-кесек, күрделі құрылымдарын бөліп алып көрсетуге болады”⁴³ - деп тұжырымдайды. Сол құрылымдардың кешенді түрі, күрделі бөлігі – әдебиет, әдеби материалдар.

Осы тұрғыда да ұлттық әдебиетіміздің түп-төркініне барлау жасау, ежелгі әдебиет поэтикасының кейінгі тектес әдебиеттердің даму үрдісінде түрленіп ұласуы, тамыр байлауы (трансформациялануы) ғылыми сипаты өзгеше көркемдік таным заңдылығы.

Ол бір жағынан әдебиеттің даму заңдылықтарын саралауға бастаса, екінші жағынан жаңа дәуірлерде түрленіп, түлеп барып шыққан ұлттық әдебиеттердің пайда болу, қалыптасып, ежелгі рухани дәстүрлерді жалғастыру үрдісін жүйелеуге мүмкіндік береді. Қазақ әдебиеті үшін ондай алтын бесік, асыл тұғыр ежелгі түркі мәдениеті, ежелгі түркі әдебиеті екендігі мәлім.

Сондай-ақ, әдеби мұралардың поэтикалық сымбаты, олардың жаңа ұлттық әдебиеттерде түлеп-түрленуі өзгеше күрделі шығармашылық жол. Поэтиканың тарихилығы жалпы рухани, мәдени даму құбылыстарының көптеген ғылыми дәйегі мол, жұмбақ қалтарыстарын ашып береді.

Тәуелсіздікке қол жеткізіп, егемен ел болғалы әлеумет басынан өтіп жатқан жаңғыру үрдісі әдебиет пен мәдениетіміздің де сипат, бітіміне өзгеріс әкелді. Қайсыбір кезендік ұғымдар, нанымдар көмескі тартты. Даму, өрісі жаңғыру заңдылығы түпкі табиғи арнасына іштартты. Тарихи өзегін, өркенді күретамырын іздеді. Тарих пен әдебиет, қоғамдық-әлеуметтік даму мен рухани қазына қайнарлары қайта қауышты. Әсіресе, қазақ қауымының ғылымы мен мәдениеті үшін бұл ерекше құбылыс. Тарих пен әдебиет бірін-бірі іздеді, бірін-бірі толықтырды, бірін-бірі тазартты, бірін-бірі байытты. Қазақ елінің тарихы мен мәдениеті өзінің ғана емес, қазақтың түп-тегін барлауға ден қойды. Ежелгі мәдени, әдеби ескерткіштердің мәні артты, ұлттық этнологияға қатысты деректерді сол әдеби, мәдени мұра беттерінен таптық.

Мемлекеттілік құрудың, елдік түзудің рухани, тарихи сабақтарын барлау барынша тереңдеді. Ендігі жерде “Қазақ” сөзінің этимологиясы арқылы ғана қазақ халқының тарихын анықтау “тәсілінің” тарәрістілігі анық байқалып отыр. Осыншама байтақтағы ұлттың ұлы дәстүр, үлкен өркенді

⁴³ Акишев *Кемаль*. К генезису традиционной культуры казахов // Культура кочевников на рубеже веков: Проблемы генезиса и трансформации. Материалы международной конференции. - Алматы. 1995. - С. 27.

өркениеттен өгейсіп өтуі мүмкін емес еді. Сүргінге түскен ұлттық рух оянды. Өткенді іздей отырып, келешекке де құлшынды. Тарихи сананың көмескі көлеңкелеріне сәуле таратты. Жаңа оянған тарихи сананың ұйқылы-ояу таңдану сәтінен де арылғандаймыз. Енді көп дүниені көзбен көріп, қолмен ұстап байқау қажеттігі туды.

Қазіргі кезеңдегі ұлттық қоғамдық ой-сананың қайта өрлеу, жаңғыру заңдылықтары. Еліміздің ежелгі мұрасы мен жаңа әдебиетінің өзекті байланыстары, жұлын өзегінің тұтастығы сан қырлы, ғылыми мәні терең мәселелерге жаңаша барлау жасалуда. Қазақ ғылымы бұл орайда соңғы жылдардың ішінде ғана көптеген зерттеулер мен болжамдардың, талдаулар мен сипаттаулардың, қаншама оқырмандар қолына тиген еңбектердің куәсі болды. Жалпы, қазақ халқының тарихи болмыс-бітімі ғылыми таным, тарихи сана сараптауларынан өтіп жатқаны анық. Сондықтан да, қадау-қадау жеке салалар сорабын танытқанымен, рухани дүниенің саналуан сипаты, сан қырлы құбылыстары түптің түбінде бір желіге тартылып, бір тектілікті түзеді.

Тәуелсіздік қазақ жұртының тарихи санасы мен танымына да еркіндік әкелді. Тарихи даму үрдісі де өрелі өрісін тауып, көш-керуенін түзей түсті. Жібек жолын тарихи деректен гөрі, тарихи жұлын-жүйке өзегі деуге сияды. Ежелгі өркениет жәдігерлеріне зер салу ғылыми-танымдық көкжиектен әрі шығандап шығып, қоғамдық, мемлекеттік мәнге ие болды. Әдебиеттің өткенін болжап, тарихты талдау елдік, ұлттық қасиеттерімізді парықтаудың ең бір өзекті жолына айналды.

Соңғы бес-он жылдың аясында қазақтың таным дүниесі көне ғасырлар қойнауына тереңдеп бойлап кетті. Бұл даму әр түрлі ғылыми бағытта тарамдала жүргізілуде. Арғы-бергі тарихи әдебиеттер, евроцентристік сипаттағы мұралар, Батыс, Шығыс, Таяу Шығыс, Азия табалдырығы орайындағы түп-тегімізге қатысты дүниелердің бәрі шама-шарқымызша ой елегінен өткізілуде.

Қазақ ру таңбалары мен сонау жапон жазуларының, көне түркі таңба жазуларының, сына жазулардың алыстан шарпысатын елестерін пайымдау да түбі бір нақты жемісін беретін ізденістер. Осындай дүниетанымдық құбылыстардың заңдылықтарын парықтау да халықтың генеологиялық түп-тамырын тереңнен тартатын керекті іс.

Қазақ зиялылары бұрын да қазір де негізгі тарихи танымдық тұғыр ретінде әдеби-мәдени ескерткіштерді қарастырып келеді. Ол тек қазақ қоғамдық ойына ғана емес, жалпы дүние өркениетіне тән заңдылық. Оған батыс, шығыс

мәдениетінен мысалдарды көптеп келтіруге әбден болады. Ал, түркі дүниесінің ежелгі мәдени ескерткіштерін күллі Европа ориенталистерінің ғасырлар бойы сұқтана зерттеуі құр әуестік емес. Тек қана ғылыми көкейтесті жанкештілік деп те үзілді-кесілді айта алмаймыз. Көне түркінің тұтас дүниесінің өлемді аузына қаратқан тастағы жазуларының жұмбағын талдаған Томсеннің бүйрегіннің бір қалтарысында туған мәдениетінің ежелгі бір дерегі шығып қалмас па екен деген азаматтық та һәм шығармашылық әуестік үміттің жытындап тұрғаны анық. Ол жөнінде кезінде ғалымның замандастары білдірді де. Табанды ғалым "Тәңір" сөзінің бетін ашып, тас жазудың тілін шешті. Ұшқыр мәдениет адамзаттық мәнге ие болды. Орхон-Енисей таңбаларының өлемдік маңызы әлдеқайда зор еді. Сөйтіп, бір ғана Орхон жазуының бедері мен сыры дүние тарихына талай-талай деректер сыйлады. Оны тарихшы да, философ та, саясаткер де, мемлекет қайраткері де куәгерлікке тартты, ұлы мұра құдіретіне жүгініске түсті.

Қазақ мәдениеті мен әдебиетінде, рухани дүниетанымында соңғы он-он бес жыл беделінде бұрыннан бар түркітанушылық, түркішілдік сипат әлдеқайда анық айқын көрініс берді. Бұл ешқандай таңданарлығы жоқ, керісінше даму заңдылығының ақиқат шындығы. Дамудың тарихи жолы тудырған сипат-белгілер. Осынау рухани дүние шындығына жүгінсек, ана тіліміздің де, туған әдебиетіміз бен тарихымыздың да түп-тамыры айқындалып, тұғыры ежелгі дүниелерге бойлап, беки түседі. Бәрін былай қойғанда тексіздіктің теперішінен құтыламыз. Көзіміз ашылады, санамыз жаңғырады. Әйтпегенде, рухани тексіздіктің кәдімгі ұлттың тексіздігімен түп-төркіні бір. Текті тәркілеу – тарих шындығынан қашу. Өзіңнен өзің безіну. Бұрынғы түркі деген өркениет болмағандай, түркі деген рухани-мәдени өріс, дәстүр жоқтай қараған кез кейін қалды. Адамзат қазынасына басқа халықтармен қатар өлмес қазыналар қосқан түркі дүниесі бар. Зия Гөкалып (Мехмет Зия) өзінің әйгілі, "Түрікшілдік тарихы" атты еңбегінде екі жайды айрықша атап айтады. Заманында Ататүріктің ұлттық-тарихи көзқарастарына ерекше ықпал жасаған Зия Гөкалып: "Түріктерде жасалған жібек және жүн маталар, кілем, алаша, ағаштан жасалған бұйымдар, кітап түптеп әрі оны безендірушілердің еңбектері, маңғалдар, шамдалдар секілді түркі өнерінің өнімдері Еуропадағы өнерсүйгіштердің назарын ежелден-ақ өзіне аударған еді. Олар (европалықтар) "бұл әсем өнер туындыларын, дүниелерді мындаған долларға сатып алып, үйлерінде түрк залын немесе түрк бөлмелерін

жасандыратын. Ал, кейбіреулері тіпті бұл бұйымдарды басқа өркенді халықтардың көркемөнер туындыларын жарыстыра көрмелерге қоятын”⁴⁴, — деп жазады ол еңбегінде. Ғалым бұл қызығушылықты түрікшілдіктің бір ерекшелігі ретінде дәлелдеген. “Европада пайда болған екінші ағым “Түркология” — деп, Ресейдегі, Германиядағы, Венгриядағы, Дания, Франция мен Англиядағы көптеген ғалымдардың, зиялы қауым зерделілерінің ежелгі түркі тарихы мен этнологиясы туралы іргелі зерттеулер жасап қалдырғанын ауызға алады. Ғалым мұндай дәлелдерді түрк мәдениетінің ежелден дамығандығын, түркі өркениетінің терең тамырлы тарихы бар екендігін санаға сіңіре түсу үшін алға тартқандай.

Сонымен бірге түркі мәдениеті мен әдебиетінің, өнерінің томағаланып, тұйықта қалып қоймай дүние өркениеті аясында бағаланып, рухани қарым-қатынасты өрістетіп, өзі де байып, өзгені де жан-дүние парасатына кенелтіп келгенін айғақтайды.

Қазақ мәдениетінің табиғатын талдап-сараптай түсу үшін, қазақ халқының болмыс-бітімін бұрынғыдан да байыпты зерделеу үшін оның арғы төркіні түркі дүниесіне тереңдеп барлау жасау қажеттігі туды. Түркі дүниесінің социологиясын, психологиясы мен этнологиясын зерттеу осы мақсаттағы нақты да іргелі ізденістерге айналмақ. Ондай ғылыми байсалды зерделеулер ұлтымыздың әлемдік өркениетке жедел де өз мінезімен қосылуына себепкер болмақ. Бұл орайда тағы да Зия Гөкалптың түрік халқына қарата айтқан мынадай ойларын назарға сала кеткенді жөн көрдік. “Бұрын Түркияда түрік халқының ешқандай маңызды орны жоқ еді. Бүгін бар құқық — түріктікі. Түрік жеріндегі билік — түріктерде. Саясатта, мәдениетте, экономикада билік — түріктерде. Осындай нақты да үлкен түрікшілдікті жүзеге асырған адам — түрікшілдіктің ең ұлы қайраткері. Өйткені қиялдау мен құр насихат, уағыз оңайдың оңайы. Ал, ойдағыны қиялдағаны іске асыру, жемісін көру қиынның қиыны”⁴⁵, — дейді ғалым. Өркениеттің заңдылықты шарттарының бірі де адам, қоғам дамуының нақты көріністері екені аян. Ақыл-ойдың мәуесі, заңды жемісі. Былайша айтқанда қоғамның, өндірістің, ақыл-ой, білім-парасаттың үйлесімді дамуы, белгілі бір кезеңдегі самғау биігі. Түркі өркениетінің көпқырлы сипаттары да

⁴⁴ Гөкалып Зия, *Түрікшілдігі мен мазмұны// Жас Түркістан*, — 1998 — *№1.Б. 52.*

⁴⁵ *Сонда. 52-б.*

көбінесе, тарихи жағдайларға орай ежелгі әдеби-мәдени жәдігерлерінен, материалдық мәдениетінен, айналып келгенде адамзат мәдениетіне қосқан үлесінен танылмақ. Бұл орайда ежелгі түркі әдебиеті, мәдениеті — түркі өркениетінің күретамыры іспетті. Қырық тармақты ұлт-ұлыстардың рухын көтеріп, тілі мен ділінің өзегі болған түрк өркениетінің асыл мұраларының алдағы күнге ашар жұмбақтары әлі де әлдеқайда көп.

Қазақ әдебиеттану, әдебиет тарихы саласындағы ғылыми ізденістер де өзгеше сипатты қасиеттерді тауып, табиғи түрде сіңіре бастары анық. Бұған дейінгі зерделеу талдауларға қарағанда әдеби, мәдени мұраларды тарих, философия, этнология, эстетикалық таным тұрғысынан сабақтастырып, негізгі ғылыми дәйектеме-дерек ретінде қолдану, пайдалану айқын аңғарылады. Әсіресе, тарихшылық, тарихи таным, дәйектеме ретінде зерттеу ерекше басым. Оның бәрі де заңды ғылыми үрдіс.

Осы кезеңнің әдебиеттану ғылымындағы басым сипаты — ежелгі түркі әдеби-мәдени мұраларының даму ерекшеліктері мен тарихи үрдісіне қазіргі түркі тектес әдебиеттердің ежелгі қалыптасу, даму бастаулары деген методологиялық көзқарастың барынша айқын белеске шығуы.

Ежелгі түрк әдебиеті өзінің әр дәуірдегі даму заңдылықтарымен кейінгі барша түркі текті әдебиеттердің өркендеуіне алғышарттар жасады. Болашақ эстетикалық мектептердің дәстүрін қалыптастырды. Ортақ қасиеттер дарытты, рухани тұтастығын көрсетті. Бір географиялық ауқымда пайда болып, сол аяда қалыптасып, дамыған алуан сипатты сан алуан түркі ұлыстарының әдебиеттеріндегі ортақ сипаттар, ортақ заңдылықтар, берік әрі өзгеше бір санқырлы рухани тұтастықты алға тартады.

Көне түркі әдебиетінің тарихи үрдісінде Қарахандар билігіндегі кезеңнің шоқтығы биік. Бұл кезең туралы белгілі ғалым Ә.Р.Тенишев былай деп жазды: “Ш. Қарахан-ұйғыр (хақан, бұғрахан) әдеби тілі. (Зерттеушінің өз болжамы. — А.Е.) Ұйғыр әдеби тілінен кейін XI-XII ғасырларда қарахандар мемлекетінің аумағында басқа тарихи жағдайларда өзінің әдеби тілі қалыптасты. Қарахандар мемлекеті — Орта Азия тарихындағы мұсылман мәдениетін ұстанған алғашқы мемлекет. Орталығы — Қашқар қаласы. Батыс шекарасы Самарқанд пен Бұхараға дейін жеткен. ... Қарахандар әулеті билеген дәуірден Жүсіп Баласағұнның “Құтадғу білігі”, Ахмет Иүгнекидің “Хибат-ул-хақайық”, Махмұт Қашқаридың

“Диуани лұғат ит-түрки” кітаптары мен Құранның тәпсірі сақталып жетті”⁴⁶.

Қазір де негізінен Қарахандар дәуірінен сақталып қалған осы санаулы мұра ғана жақсы мәлім. Басқа да ірілі-ұсақты талай шығармалардың бар екендігін жетемен сезінгенмен, қолға ұстар дерек жоқ. Дегенмен, осы аз мұралардан да, сонымен бірге Қарахандар дәуіріндегі елдік түзілім, салт-дәстүрінен де сол заман жайлы барынша мол мағлұмат түюге болады. Ал, бізге аман жеткен осы төрт-бес әдеби-мәдени ескерткіштің барлығы да бірегей бітімімен, шеберлігімен, көркемдік-танымдық сипатының кемелділігімен дараланады. Қарахандар дәуіріндегі әдеби тілді Жүсіп Баласағұн “бұғрахан тілі” десе, Махмұт Қашқари “хақан тілі” деп атаған. Ахмет Йүгнеки болса “қашғар тілі” деп өзгеше атапты. Қалай дегенде де, осы еңбектерге қарағанның өзінде де Қарахандар заманындағы тіл ерекшелігі де, әдеби-мәдени даму заңдылықтары да өзгеше, ерекшелеу оқшауланғанға ұқсайды. Осы ескерткіштердің қозғаған тақырыптары мен әлеуметтік проблемаларының өзі-ақ сан қырлы тарихи шындықты жайып салды. Олардың қай-қайсысында да тіл, білім, ақыл, кісілік секілді адамзат мәдениетінің мәңгілік категориялары туралы ой-толғам кеңінен кездеседі, әрі терең пәлсапа, ғылыми толғамдар жетерлік.

Қарахандар әдебиеті өз түсында кеңінен мәлім әбден танымал еді, кейінгі кезеңдердегі рухани-мәдени дамуға да әлеуетті ықпалы қауқарлы болды. Оның бірнеше себебі бар деп білеміз.

Біріншіден, ең бастысы, мұсылман мәдениетінің тегеурінді рухы қоғамдық-әлеуметтік тіршілікті тастүйін бір арнаға бағыттады. Мұсылман дінінің шарттары, мұсылманшылық идеясы жеке адамдардан басталып елдік, мемлекеттік дәрежеде тыныс ашып, құлаш жайды. Ықпалы күшейді. Саяси-әлеуметтік танымға айналды.

Екіншіден, араб-парсы әдебиетінің, Орта Азия әдебиетінің даму жолы, ғылым мен мәдениеттің, философиялық ойдың даму үрдісі өзінің межелі бір биігіне көтерілді. Бұған дейін араб әдебиетіндегі эстетикалық сынның, талдаудың поэтиканы сараптай зерделеудің теориялық тарамдары Орта Азия, түркі сахарасындағы зайырлы қауымға жақсы мәлім болатын.

Үшіншіден, нақ сол төрт-бес ғасыр шегінде түркі

⁴⁶ Тенишев Э.Р. Языки древне — и среднетюркских письменных памятников в функциональном аспекте. // Вопросы языкознания. -АН СССР, Изд. Наука, 1979, 2. С.84.

мемлекеттігінің дәуірлеу тұсына сай келді.

“VI ғасырдың орта шенінде-ақ Түркі қағанаты тек Орталық қана емес, Орта Азияда да саяси өмірдің көшбасшысы бола бастаған. Маңғұл тілді қидандар мен түркі-қырғыздар бағындырылған, Орта Азиядағы эфталиттер талқандалған болатын және Кимерилік Боспор жаулап алынған еді. Ал, VI ғасырдың соңында Түркі қағанаты Византиямен, Иранмен, Қытай империяларымен саяси әрі экономикалық қатынаста ықпалды болды”⁴⁷. Қарахандар билігінің алдындағы дәл осы кезендер түрк ақсүйектерінің, хәкімдерінің ықпалының күшейіп, ырысының артуына қолайлы болды. Қарахандар тұсындағы рухани-мәдени дәуірлеу, арада өткен алауыздықтан батыс, шығыс түріктерінің қағанаттары деп қақ айырылғандығына қарамастан алдыңғы дәуірлі дамудың жалғасы еді. Нақ осы Қарахандар дәуіріндегі, одан бері недәуір кейінгі шағатай әдеби тілді әдебиеттің кемеліне жету кезеңі, сол арадағы оғыз-қыпшақ руларының әдеби-мәдени үрдісі қазақ әдебиетінің бертіңгі, кейінгі орта ғасырдағы жаңғыру, қайта өрлеу дәуірінің алғышарттары сынды.

Төртіншіден “Құтадғу білік” дастанынан, “Диуани лұғат ит-түркі” (Түрк сөздігі) атты сегіз кітапты энциклопедиялық сөздіктен, Құран тәпсірінен, “Ақиқат сыйынан” байқалып тұрғандай, рухани-мәдени даму тынысы, ғылым мен әдебиет, ілім мемлекеттік, елдік дәрежеге көтерілді. Бұл еңбектерде аса мол этнологиялық, әдеби-мәдени деректер көзі шоғырланды.

Қарахандар дәуіріндегі әдеби-мәдени мұралардың барша ерекшеліктері, бітімді белгілері тұтас түркі мәдениетінің үлкен асулы кезеңінің сипаттары ретінде мағлұм. Тарихи-әлеуметтік жағдайларды атамағанның өзінде, түркі дүниесіне мұсылман дінінің ілім ретінде дендеп енуі, өзгеше жаңа бітімді әдеби-мәдени туындылардың тууына себепкер болып, туына айналуы осы тұс. Бұл аса елеулі құбылыс, түркі дүниесіндегі жаңа тарихтың бастауындай заман болғандығына күмән жоқ.

Қарахандар дәуіріндегі әдебиеттің кейбір поэтикалық мәселелері, тарихилығы ақиқаттық-эстетикалық таным заңдылықтары өз тұсындағы қоғамның да, қауымның да, рухани-әдеби тіршіліктің де көптеген тұжырымды, күрделі тұстарын көзге тосады. Әрі сол әдеби-танымдық ақиқаттар барынша кемел, ілім турасында барынша байсалды, парасатты үлгі танытады. Сондықтан да, ежелгі түркі әдеби мұраларының ішіндегі ең көлемді, жанрлық түзілім сипаты айқын, талантты да білікті қолдан шыққан “Құтадғу білік”

⁴⁷ История всемирной литературы. В 9 т. - М., “Наука”, 1984, Т.2. - С.198.

/1069 ж./, “Диуани лұғат ит-түрки” /1072 ж./, “Хибат-ул-хақайық” /XI ғ./ сынды шығармаларда көне дәуір әдебиетінің күллі болмысы көрінеді. Олардың ерте замандардағы фольклор үлгілерімен, халық эстетикасымен қатыстылығы, жалпы көркемдік-шеберлік бітімдері, поэтикасы тұтас бір өркениет заңдылықтарын айқындай түседі. Академик Әлкей Марғұлан жазған “атам замандарда туған /VI-XII ғ.ғ./”⁴⁸ эпостардың өзі де осы ұлы шығармалардың тал бойынан елес беріп өтетіндей. Тіл ерекшеліктері, поэтикалық сымбат-бітімдері, ой, мазмұн, танымдық қасиеттері қазіргі қазақ көркемдік таным дүниесінің тынысына ұштасып жатыр. Осынау ұлы шығармалардың өзекті сипаттарын саралау қазақ әдебиетінің жалпы түркі дүниесі әдеби мұраларының ішкі түйінді заңдылықтарын таратып, тануға мүмкіндік береді.

Қарахандар дәуіріндегі белгілі әдеби-тарихи мұралардың көркемдік-эстетикалық қасиеттері, олардың авторларының талғамы мен білімі, таланты жайлы, жалпы қарахандар кезеңіндегі тілдің, философиялық ойдың, руханият әлемінің ерекшеліктері туралы тұжырымды түйіндер баршылық. Олардың бәрі де аталмыш ескерткіштерді әр қырларынан — тілдік-стилистикалық, тарихи-лингвистикалық, поэтикалық, жалпы танымдық талдауға күш салған.

Қарахандар әулеті билік құрған дәуір әдебиеті деген атаудың өзі басқа да бұрын-соңды кездесіп жүрген “кезеңдерге бөлу” секілді шартты ұғым деп қабылдаған жөн. Әрине, ғылымда, тарихта “қарахандар дәуірі, қарахандар әулеті” деген түсінік әлдеқашан қалыптасқан. Бірақ, мұндай кезеңдеулер белгілі дәрежеде теориялық сипатта болып келетіні әлемге аян. Иә, Жүсіп Баласағұнның “Құтадғу білік” дастаны, Махмұт Қашқаридың “Диуани лұғат ит-түрк” сөздігі, Ахмет Йүгнекидің “Хибат-ул-хақайық” жыры, Құранның ежелгі түркі тіліндегі тәпсірі жазылғанға дейін таяу шығыс, Орта Азия ауқымында Әл-Фараби даналығы, Фирдоусидің “Шахнамасы”, даналық тәлімін Бұхарадан бастаған Ибн-Синаның философиялық лирикасы, атақты “Мың бір түн” секілді адамзаттың мәңгілік мұралары кеңінен мағлұм болатын. Декартқа дейін 6 ғасыр бұрын “Ишаратында”: “Мен ойлайды екенмін, яғни тірі екендігім”, — деген Ибн-Синаның тұлғасы дүниеге аян. Сол тұста араб дүниесінде басқару өнерін паш еткен “Саясатнама” және “Сандыбаднама”, “Қабуснама” сияқты асыл туындылар мәлім бола түсті. Отыз томдық “Тарихи-әл-Нәсір” (оның

⁴⁸ Марғұлан А. О характере и исторической обусловности казахского эпоса. // Известия АН КазССР. Серия историческая. 1946, N2. - С. 75.

“Тарихи-Масуди” атты кейбір тараулары ғана сақталып, біздің заманға жеткен) шежіресі жазылды. Жүсіп Баласағұн “Құтты біліктің” кіріспесіндегі 73-бөйітте:

Кітаптар көп арабша да, тәжікше,
Біздің тілде бұл жалғыз-ақ әзірше⁴⁹.

Тек білікті білер мұның құрметін,
Ақылды ұғар ақыл-ойдың қымбатын —

деп толғағанда да осыны мегзесе керек.

“Құтадғу білік” сынды жаратылысынан шымыр да ұшқыр, даналыққа суарылған ақылман дастанның жанрлық түзілімі жайлы толғамдардың бастауында осындай эстетикалық-танымдық, әдеби дәстүр өзектері тұрғаны күмәнсіз.

Қарахандар дәуірінде туған бітімі бөлек, тілі мен тіні ерен жоғары мәдениетті шығармаларға келгенде “Шахнама” дастанының тағдырына қатысты қайсыбір деректерді жаңғырта ауызға алуға тура келеді. “Шахнама” дастанына қатысты кейбір деректерді еске сала кеткеніміз жөн. Фирдоуси шығармасынан көп бұрын мифологияға, тарихи батырлық дастан аңыздарға, ұлы патшалардың қаһармандық өмір оқиғаларына негізделген Шахнама, яғни падишахтар жайлы кітаптар болғаны мәлім. Ол әртүрлі аңыз, хикаялардан түзіліп, ерлікті, елдікті паш етіп отырған. Сондай бірнеше кітаптардың ішінде, бізге жетпеген әйгілі төрт “Шахнама” бар. Ол, қарасөзбен жазылған Әбу-л-Муайда Балқының /963 ж./ “Шахнамасы”, Әбу-Әли-Мұхамед ибн Ахмет Балқының “Шахнамасы”, 966 жылға дейін түзілген Мәсуди-Мәрвезидің “Шахнамасы” мен 957 жылы Мансұрға арналып жазылған “Мансұрдың Шахнамасы”. Осы соңғы туындыны Фирдоуси өз дастанында пайдаланған. Бізге сақталып жеткен “Мансұрдың Шахнамасына” арналған кіріспеден парсы тіліндегі айшықты көркем қарасөздің түрлі-түсті бояуы, кестелі мәнері қанық көрінеді. Бұл эпикалық баламаны жазғандар ауыз әдебиеті үлгілері мен дәстүрін, аңыз-хикаяларды еркін пайдаланған секілді. Соңғы “Шахнаманың” авторларының бірі Дакики 977 жылы дүниеден қайтқаны белгілі. Дакики бірталай әзірліктен кейін өзінің “Шахнамасын” жаза бастағанда, оқыстан той үстінде құлдың қолынан опат болады. Дакикидің мың бөйіттей мұрасын Фирдоуси өзінің “Шахнамасына” қосқан. Ақыры Әбілқасым Фирдоусидің “Шахнамасы” әлемдік әдебиеттің асыл маржанына айналды. Фирдоусидің өмірі,

⁴⁹ Баласағұн Жүсіп..Құтты білік. - Алматы: Жазушы, 1986. 38-б.

ақындық, ойшылдық тағдыры туралы аңыз, болжам, хикаялар көп. “Шахнама” дастанына қатысты мынадай ғылыми дәйек бар: “Фирдоуси өзінің эпопеясын бастаған кезде, 994 жылы оның алғашқы нұсқасын аяқтар-аяқтамастан саманидтер мемлекеті көшпелілердің соққысынан күйреді. 999 жылы түркі-қарахандар әулеті елдің астанасы Бұхараны алды да, саманидтерді төңкеріп тастады. Селжүк-түркілерден жасақтарынан шыққан Махмұд Фазнауидың Әмударияның оңтүстік-шығысындағы ұлан-асыр аумақтағы билігі шамамен сол тұста орнықты.

Фирдоуси 1010 жылы “Шахнаманың” екінші редакциясын жасағаннан кейін, дастанды жаңа билеушіге арналған кіріспе қосып жазып, Сұлтан Махмұтқа тарту етеді”⁵⁰. Бұл орайда, тарихи анықтық ретінде Жүсіп Баласағұнның 1069 жылы “Құтадғу білік” дастанын Бұғраханға арнап жазып, тарту еткенін айта кеткен орынды, яғни шығыста, түркі дүниесінде ондай өркенді дәстүрдің ықылымнан бар екендігі күдіксіз шындық.

Фирдоусидің кейінгі тағдырдан көрген теперішіне қарағанда, түркі сұлтаны Махмұт ақынның бұл тартуына мән беріп, елемеген секілді. Бір айта кетерлік дерек, осы Сұлтан Махмұт Фазнауи “Ақындардың падишасы” деген атақ пен лауазымды алғаш рет тағайындап, оны лирикалық, дидактикалық поэзияның сол кездегі үздіктерінің бірі Унсуриге лайықтапты. Ал, Фирдоусидың сыйын қабылдамауы да түсінікті, айтқанымыздай, Әмударияның оңтүстік шығысы түгелдей Қарахан түркілерінің қолына көшуіне орай парсы мәдениеті мен тіліне көзқарас та саяси сипат алған-ды. Енді жалпы шығыс поэзиясының дәстүріндегі түркі ақылмандық поэзиясының өзіндік дербес үні анық естіле түсті. Бұл бөлек әңгіме. Біз “Шахнамаға” қатысты екі түйінді мәселені бөліп қараймыз. Біріншіден, сол заманда елдік деңгейдегі шынайы шығарманы арнайы жазып, елбасына тарту дәстүрі болғандығы. Шығыс мәдениетіндегі бұл дәстүрдің көркемдік, танымдық, этикалық мәні де ерекше байқалады. Екіншіден, “Шахнама” жоғарыда аталған өзіне дейінгі табиғаты жақын туындылардың бәрінің өзекті сипаттарын сіңірген, өзінен кейінгі тұтас заманауи дәуірлердің рухани әлеміне тікелей әсер еткен. Оның тек қазақ әдебиетіндегі көріністерін атасақ та жеткілікті. Қазақтың классикалық дастандарына әсерін, аудармаларын былай қойғанда, “Шахнаманың” қазақ әдебиетімен сабақтастығы туралы ой-пікірлер ғылыми

⁵⁰ История всемирной литературы. В 9 т. - М., «Наука», 1984. Т. 2, - С. 260.

туындылар, ғылыми зерттеулер мәлім. Тек Афрасиаб - Алп Ер Тоңға тұлғасына қатысты шығармалар, зерттеулер қаншама. Низамидің “Ескендір-нама”, Абайдың “Ескендір” поэмалары да сахарадағы “Шахнама” өрнектеріндей көрінеді.

Сұлтан Махмұт тұсында-ақ, ақылмандық, ақлиқаттық (этикалық) түркі поэзиясы қанатын кең жайды. Бұл, X ғасырдың соңғы кезеңі болатын. Келесі, XI ғасырдың табалдырығында, яғни 1069 жылы жазылған “Құтадғу білік” дастаны нақ осы этико-дидактикалық, философиялық-ақлиқаттық, саяси-әлеуметтік трактатқа тән мазмұн-мәнімен мәшһүр болды, кең тарады. Дастанды сол заманның өзінде-ақ ирандықтардың “Тұран Шахнамасы”⁵¹ деп, шын-машын жұрты “Шахтардың әдеп-қағидалары”, “Мемлекеттің дәстүрі” деп атағаны тегін емес еді.

Ал, Махмұд Қашқаридың “Диуани лұғат ит-түрк” кітабы ғылыми сөздік болудың үстіне “Құтты білікте” көтерілген идеяларды ғылыми деректілік жағынан толықтырып, дәйектей түседі.

Сол X ғасырдың орта тұсында шығыс әдебиетінде суфизм ағымы аралас көрініс берді. Суфизмді насихаттаған дидактикалық ақылгөй кітаптар жазылды. Суфизмнің әдебиеттегі алғашқы жырлаушыларының қатарындағы Әбу Сейіт Әбілқайыр (957-1049 ж.ж.), Баба Тахир (XI ғ. алғашқы жартысы), Аттар (т.ж. 1141 ж.) шығармаларындағы философиялық-этикалық дүниетаным ағыстары Руми, Науаи, Рудаки, Фирдоуси секілді ұлы тұлғалар көзқарасына ұласты. Діндер энциклопедияшы ғалым Әбу Хамид Фазалидің суфизмді түбегейлі жаңғыртқан, мұсылманшылдық танымға бейімдеген жаңашылдығы әдебиетте де одан әрі қолдау тапты.

Нәсір Хосраудың /1004-1080ж.ж./ ақындық, саяси қызметі мен шығармалары ерекше ықпал етті.

Қара жердің көк кілемі Хорасанның бағынан,
Шығады өніп жауқазындар патшалардың қанынан.
Шығады өніп қоғажай гүл топырағынан арудың,
Қастарының арасында арбаған мен, қалынан!
(Аударған – А.Е.)

Жалғыз түйір дәмін болса, болса баста баспанаң,
Күн кешемін қанағатта, дәмеппей-ақ басқадан!

⁵¹ Баласағұн Жүсіп..Құтты білік. - Алматы: Жазушы, 1986. 38-б.

Билемей-ақ дүниені, құл болмасам ешкімге,
Шүкіршілік бір Тәңірге! Қонғаны сол басқа – бақ!
(Аударған – А.Е.)

деп тебіренетін Омар Хайам /1048-1131 ж.ж./ “Тұрмыс-тіршілік пен лауазым туралы” трактатын да сол заман ағымында толғаған. Кейінгі замандастарымыз сұлулық пен сезімнің серісі ретінде жаттап оқитын Омар Хайамның өз заманының ұлы ғұламасы, Хорасанның имамы, грек ғылымының зерек білгірі, Шығыс пен батыс философтарының падишасы атанғандығын ауызға ала бермейді.

Өзін Ибн Синаның шәкіртімін деп санаған Омар Хайамның 1079 жылы жасаған астрономиялық күн күнтізбесі бүгінгі заманға дейін аса дәл уақыт өлшемі ретінде мәлім. “Наурызнама” кітабы да астрономиялық ілім саласындағы бірегей туынды. Зайырлылық пен суфизмді білімділікпен терең ұштастырған Омар Хайам ғылыми-философиялық, этикалық, эстетикалық тұтастыққа көтерілді.

Философиялық-дидактикалық сарындағы әдебиет сол дәуірдегі философиялық сыршылдық ағыммен жарыса дамыған өзгеше дәстүрлі мектеп болды. Бұл орайда басқа да ойшылдар мен ақындар шығармаларын атауға мүмкіндік мол. Осының бәрі де Қарахандар тұсындағы шығыс мәдениетінің өзіндік терең тынысын, мектебін аңғартатын жәйттер.

Жалпы, жоғарыда там-тұмдап сөз қозғаған көркемдік-эстетикалық кеңістіктің тарихи-әлеуметтік берік кезеңі бар. X-XI ғасырға қарай Жерорта теңізі мен Солтүстік енді жері мен Қытайдың бір өңірін қамти гүлдене кеңейген селжүктер мемлекеті қуатты тегеурінді мемлекет екендігі тарихтан таныс. Селжүктердің әуелінде Каспий, Аралдан шеру тартқан оғыздар құрамындағы қынықтардың бастаушылары екендігін де тарихшылар жазып жүр. Ал, қынықтар жайлы Махмұт Қашқари сол рудың таңбаларының бедерін сызып көрсете отырып: “Оғыз түркі тайпаларының бірі. Олар жиырма екі ата. ... Ең біріншісі, жетекшісі: Селжүк-қынықтар. Заманымыздың хақандары солардан шыққан”⁵², – деп жазады. “Селжүк империясының шекарасы Сырдариядан Ніл дариясына дейін, Каспийден Жерорта теңізіне дейін созылып, құрамында Орта Азияның оңтүстік бөлігін, Иранды, Сирияны, Палестинаны, Кавказ сыртын және Кіші Азияның шығыс аймақтарын қамтыды. Астанасы Исфахан шахары болды”⁵³. Міне, осы

⁵² Қашқари Махмұт. Түрік сөздігі. Алматы: Хант, 1997. 85-б.

⁵³ Казахская ССР. Краткая энциклопедия. Алматы: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985, Т. I. стр. 424.

аумақтағы, әрі батыс пен шығысты тереңдете қамтыған, бір жағы араб-парсы, бір шеті Орталық Азия, бір шалғайы үнді аумағына ұштасқан рухани-мәдени кеңістік, әдеби тынысы есік-терезесі тұмшаланған аузы-мұрны жоқ отау болмағандығы бесенеден белгілі. Жаңа дүниетаным ағымдары да, сарай ақындарының толғаныстары да, философиялық-ақылнама да, суфизм де аралас бой көрсетті. XII ғасыр басына қарай кең өрістеген сыршылдық көңіл-күй саздары, рубайлар мен ғазалдар сол көркемдік-эстетикалық дамудың бір мәуесі. Дидактикалық, риторикалық толғау мәнері нақ сол заманның төл жаңалығы болатын. Бертінгі, қазіргі заманғы әдебиет білімпаздары философиялық-дидактикалық деп таныған ойшылдық, ақылмандық әдеби шығармалар да сол тұста шарықтау шегін бастан кешіп жатты.

Ал осы ретте ежелгі үнді әдебиетінің классикалық мұрасы "Панчатантра" ("Бес өсиет") даңқы да дүниеге әйгілі. Тәлім-тәрбие, ақылмандық кітабы. Бұл бес кітапта достық, жаулық, соғыс айла-әрекеттері, тіршілік-тұрмыс заңдылықтары, ең соңында қаперсіздік, қанағатсыздық, алаңғасарлық, даңғойлық туындататын бақытсыздық жағдайлары әңгімеленеді. Дидактикалық сарынмен жарыстыра нақты ақыл-кеңестерін де айта отырады. Аңыз, хикая, нақыл сөздер, мифология мен фольклорлық сипаттар кеңінен қолданылады.

Қарахандар тұсындағы "Құтадғу білік" сынды түркі классикалық әдебиетіндегі ұлы шығармалардың ақылмандық сипат белгілерінің көркемдік дәстүрінің бір арнасы ретінде осындай жалпы шығыс аумағының Азияның өркениетіндегі дамудың бел-белестерімен желі жалғастырғандығын атар едік. Өзінің төл топырағындағы V-VIII ғасырлардағы жазба ескерткіштерден жеткен дәстүр желісі бәрінен де айқын. Оның да өзіндік даму жаратылысы бар. "Түркі әдебиеті тарихындағы руна жазуларының дәуірі тек өзінің даму өрісі тұрғысынан емес, көне түріктердің Шығыс, оның ішінде Ирак сасанидтері мен Қытай халықтарымен мәдени байланыстары тұрғысынан да қызғылықты, маңызды"⁵⁴.

Ал, осы этико-философиялық дидактикалық жанр сипаты, кейін бес ғасырдан аса уақыттан кейін Европа тарапында да шықты. Неміс, француз, ағылшын және орыс әдебиетінде осы тақылеттес шығармалар пайда болды.

Ежелгі түркі әлеміндегі дидактикалық сарын, ақылмандық, философиялық нәш осындай кезеңдерде туындады. Сол

⁵⁴История Всемирной литературы. В 9 т. - М., Наука, 1984. Т.2. -С.199.

шығармалардың қатарында "Құтадғу білік" те, "Хибатул хақайық" та тұр. Сол желіні бұлардан кейін ортағасырлық түркі әдеби мұралары мен түркі тілдес ұлыстардың классикалық әдебиеті тереңдете жалғады. Жалпы ақылмандық сарын түркі әдебиетінің де табиғатынан ертеден мәлім десек те, ол жөніндегі қолға ұстап, көзбен көрерлік нақты жазба мұралар Қарахандар тұсынан сақталып жетті.

Ежелгі түркі әдеби мұраларының көршілес елдердің әдеби ескерткіштерімен байланысы, тарихы тереңге тартқан рухани даму дәстүрі кейінгі түркі тілдес әдебиеттер табиғатында, оның ішінде классикалық қазақ әдебиетінде, қазіргі заманғы қазақ әдебиетінде жалғасын тапты. Мұның өзі сонау ежелгі ықылым замандардан бері үздіксіз жаңғырып, түлеп, толысып келе жатқан үрдіс. Ұлттық тарихи сананың әр кезеңдердегі көріністері. Қарахандар дәуіріндегі әдебиеттің, мәдениеттің дамуы алдыңғы кезеңдер алғышарттары қалыптастырған белесті іргелі құбылыс. Осынау этико-дидактикалық мәнердегі барынша ширақ, ойы ұтымды, сөзі зерек дастан да, ғылыми-энциклопедиялық сипаты тұрғысынан таза бітімді, үздік ғылыми анықтамалық деңгейін танытқан ежелгі түркі сөздерінің жинағы да, сол қоғамдағы ғылыми, көркемдік-эстетикалық танымның жеке-дара ғұлама тұлғалардың (авторлардың) талант, білім күдіретімен тарихи ұштасқандығының белгісі. Жүсіп Хас Қажыб Баласағұн да, Махмұт Қашқари да, Ахмет Йүгнәки де өзіне дейінгі рухани тәжірибені кеңінен қолданады. Жалпы ежелгі түркі әдеби-мәдени мұраларында мифтік, фольклорлық сипат ұшқындары мол кездесетіні заңдылық. Орхон-Енисей жазуларының бастауындағы аспан мен жердің ортасында адамның жаралуы жайлы әлқиссаның басқа да бірқатар ескерткіштерде қайталануын да бір көркемдік шарттылық десек те, негізінен мифологиялық наным-сенімнің айшығы. Түрлі түркі тілдес әдебиеттердегі "көк бөрі" хикаялары хақында да осыны айтар едік. Осының барлығы ықылым замандардан ғасырлар бойы түзілген, ұрпақтар санасына сіңген эстетикалық таным тұғырлары.

Қарахандар заманындағы әдеби жәдігерлерде өзінен бұрынғы әдеби дәстүр іздері айқын танылады. Соның бір парасы мифологиялық дерек, сарындар, фольклорлық "дайын" ұғымдар мен кең таралған аңыз, хикая, қалыптасқан аллегориялар жиі кездеседі. Бірақ, өзінше өрнекпен, туындылардың өзіндік мақсат, ерекшеліктеріне тән сипатта саралап қолданылып отырған. "Хатқа XIII ғасырда түскенімен, одан көп замандар бұрынғы ежелгі

түркілер тудырған аңыз әңгіме, мифтік сюжеттегі шығарма”⁵⁵ (проф. Алма Қыраубаева), “Оғызнама”, “Қорқыт ата” сынды жәдігерлерде де осындай сарындар мол кездеседі. Оғыз қағанның үйлену баяны. Ай, Күн, Жұлдыз, Тау, Көк, Теңіз деген перзенттерінің тууы хикаясы “Оғызнамаға” ерекше бір көркемдік ішкі қуат, сол заманғы тыңдаған жанның жүрегін қозғап, сезімін шамырқандырарлық рух беріп тұр. Кейіптеулердің өзі мифтік шығармалардағы арынды асқақ мәнерге /гротеск/ ұласып, ірі ұғымдармен шарпысып қалады. “Осы қыз сондай көрікті еді: күлсе Көк Тәңірі /нің өзі/ күлетіндей, жыласа Көк Тәңірінің /өзі/ жылайтындай еді”, — Одан Оғыз қаған үш ұл көріп, есімдерін Күн, Ай, Жұлдыз деп қояды. Келесі бір аңға шыққанда көрген қызды “... көзі көктен де көгірек екен, оның шашы теңіз толқынындай екен, тісі інжудей екен” - деп сымбаттайды (Мысалдар марқұм Құлмат Өмірәлиев аудармасы бойынша алынды)”. Сондай көрікті еді: жер басқан ел-жұрт оны көрсе: “Ай, ай! Ах, ах! Өлерміз!” — деп сүттен қымыз болатындай еді” - дейді.

Одан да үш ер бала сүйді. Аттарын: Көк, Тау, Теңіз деп қояды.

Еділден сал жасап өткізгені үшін осы жерге еге бол, “Қыпшақ деген бек бол” — деп, Оғыз қағанның ұлығ Орда бегін жарылқауы да топонимикалық астарлы аңыз ұшқыны. Оғыз қағанның әскерінің алдында арлан Көк бөрінің жол көрсетіп бастап жүруі, Мұзтауына жетуі түркі мифтерінде ежелден кездесетін сарындар. Қаңғырлап дыбыс беретіндіктен “Қаңға” (“Қаңлы” сөзінің түп-төркіні — А.Е.) атанып кеткен көліктің жасалуы, қолданылуы да тарихи деректілік мәнді мегзейтін нәш. Әдеби-фольклорлық мұралардың ішіндегі бірегейі “Қорқыт ата” дастаны да бір жағынан түркі аңыздарының, мақал-мәтелдерінің, даналық сөздерінің асыл сандығындай келісті мұра. Оғыздардың ортасында IX-X ғасырлар шамасында туып, ел ішіне кең тарап, хатқа кейіндеу түскен. Соған орай XIV-XV ғасыр туындысы деп аталып келеді. Енді бір деректерде жыр XV ғасырда Кавказда хатқа түскен деген болжам бар. Қалай дегенде де біз “Қорқыт жырының” арғы тегі IX-X ғасырларда Сыр бойындағы Жанкент маңында туған” (Ә.Қоңыратбаев) деген деген тұжырымға іштартамыз. Бұл орайда, біз Махмұт Қашқари еңбектерін аударып, зерттеу үстінде кездестірген, ой жүгірткен мынадай деректер бағзыдан келе жатқан ғылыми пікірталасын бір бағытты арнаға бұра алады деп

⁵⁵ *Ежелгі дәуір әдебиеті Хрестоматия. Алматы: Ана тілі, 1991. 58-б.*

сенеміз. “Қорқыт ата” кітабындағы Баяндүр бір жағы аңызға айналған кейіпкер, бір жағы нақты тарихи тұлға. Махмұт Қашқари “Диуани-лұғат-ит-түрк” кітабында оғыз түрк аталарын жиырма екі руға таратып талдағанда, басты аталардың қатарында “қынық”, “қайық” пен үшінші ретте “баяндүрді” көрсетіп жазады⁵⁶. Байындүр (Баяндүр) руының таңбасын келтіреді.

Тоғызыншы қатарда “Баят” руы аталады, ал Қорқыт ата баят екендігі белгілі. Баяндүр хан бір бұйрығында “Жиырма төрт тайпаның ту ұстаған бектері тегіс менің алдыма келсін!”⁵⁷ - дейді. Ал, Махмұт Қашқари оғыздар жиырма екі ұрық екенін және соған сырттан жаугершілікте (Ескендір Зұлқарнайын жорығы кезінде) қосылған тағы екі ру ел бар екендігін түсіндірген. Осы деректерге ден қойсақ Қорқыт, Баяндүр тегі оғыз-қыпшақтар деген дұрыс. “Дәдем Қорқыт жырларына” келгенде, ондағы мифология, аңыз, шежіре-тарих элементін жіктеу зиян емес”, – дей келе профессор Әуелбек Қоңыратбаев жырда таза көшпелі өмір суреті, тотемизм, шаманизм сарындары бар екендігін айтыпты⁵⁸. Сонымен, Қорқыт жырының алғашқы сюжеттері фольклор стилінде ерте замандарда Сыр бойында тараған. Шамамен ІХ-Х ғасырларда Сыр, Түркстан тарабында туып, таралып, кейіннен барып Кавказ, Анадолы жерлерінде жүйеленіп, қарасөзбен хатқа түссе керек. Қорқыттың нақыл сөздері де халық даналығынан, даналық сөздерден нәр жинағаны да күмәнсіз. “Күлді қанша үйгенмен төбе болмас”, “Қар қаншама қалың жауғанмен – жазға бармас. Гүлденіп өскен бәйшешек – күзге бармас”, “Тозған мақта бөз болмас, ежелгі жау ел болмас” сынды небір нақыл, аталы сөздер халық даналығына, әріден келе жатқан өсиет-ниетке тәнті етеді. Осында айтылатын “Темір қақпа”, “Қаңлы”, “Оғыз” секілді атаулар Махмұт Қашқари сөздігінде кездеседі. Ежелгі түркі жазбаларының біразында бар тарихи мәні бар атаулар. Сүлеймен Бақырғанидың “Бақырғани кітабы” деген атпен белгілі “Ақырзаман кітабындағы” діни мифтік ұғым, сюжеттердің кейбір желісі де он-он екінші ғасыр аралығындағы бірқатар әдеби-мәдени туындыларға өте-мөте тән сипаттар.

Ежелгі космогониялық мифтердің нышандарын “Құтадғу

⁵⁶ Қашқари Махмұт. Түрік сөздігі. III томдық. Алматы: ХАНТ, 1997. Т. 1. 85-б.

⁵⁷ Сонда. 86-б.

⁵⁸ Қорқыт ата кітабы. Алматы: Жазушы, 1986. 6-б.

білік” дастанынан да кезіктіреміз. Оғызнамадағы секілді кейіпкерлерге аспан денелеріне мезгеп ат беру, сол арқылы кейіптеу “Құтты білікте” де бар. Басты кейіпкер әділдіктің Күнтуды, оның уәзірі құт-дәулеттің Айтолды аталуы тегіннен тегін емес. Ал, аспан денелеріне келгенде, Жүсіп Баласағұн (“Жеті жұлдыз, он екі бұржы туралы” атты тарау тұтастай космогониялық тақырыпты қозғайды) мифологиялық, аңыз сипатынан гөрі астрономиялық ілім дәлдігіне іш тартады. Аспан денелерінің атаулары, орналасуы мен қозғалысы жайлы ғылыми дәйектілікпен жырлайды.

Аңыздар, тарихи жырлар мен хикаялар, мифологиялық сарындар ерте орта ғасырлардағы түрк әдеби ескерткіштерінің әрқайсысында әртүрлі дәрежеде көрініп, көркемдік-эстетикалық дүниетаным көкжиегін кеңейтіп отырған. Ғылым мен оқу-білім саласындағы жаңа бағыт, зерделі көзқарастар, діни уағыздық әуен бірқатар шығармаларда басымдықпен көрінсе, енді бірқатар шығармалар аңыз, тарихи жыр-аңыздар, тарихи әпсана сипатына жақын болып келеді.

Осы аталған сипаттар аралас жарыса түсіп отырған туындылар да баршылық. “Құтадғу білік” дастаны негізінен ілім-білімнің сол кездегі мақсатына сай, дидактикалық ағымда жазылған философиялық трактат тінін берік сақтағанымен, ойшыл ақын жоғарыда айтқандай мифологиялық, космогониялық желілерді де батыл кірістірген. Тарихи деректілік, тарихи тұлғалар сөзі мен мақал-мәтелдерді де шет көрмейді. Және “бөлен айтты”, “түген айтты” деп атап-түстеп мақалдап-мәтелдеп қосып қояды. Жүсіп Баласағұн бірқатар діни мифологиялық тұлғаларды қасиеттеріне қарай сипаттап білдіреді. Оны сол қасиеттері бойынша таратып, атап-түстесек Шаддат, Намрұд, Перғауын, Қарұн, Мұса пайғамбар, Сүлеймен пайғамбар, Иса пайғамбар, Мұхаммед пайғамбар, Қайсар, Нұшырбан, Ескендір Зұлқарнайын, т.б. болып шығады. Осылардың біразы “Құран Көрімде” аталады. Мәселен, Перғауын – 28 - Қасас сүресінде” /38,40/, “40-Ғафыр сүресінде” /36, 45, 46/, Қарұн “29-Ғанкабүт сүресінде” /39/, Мұса пайғамбар – “7- Ағраф сүресінде” /104, 107, 117/, “26-Шұғара сүресінде” /31, 32, 63/, Мұхаммед пайғамбар – “2-Бақара сүресінде” /129, 142/, т.с.с.

Дастанда бұл тұлғалар белгілі бір ойды, мақсатты, жақсылы-жаманды қасиеттерді талдап-түсіндіру үшін қолданылады.

Мифологиялық ұғымдар әдеби символдарға айналып, мифтік кейіпкерлердің есімдері поэтикалық баламаларға ұласып семиотикалық таңба сынды белгілі бір идеялық мәнді

білдіріп тұрады. "Шахнамада" адам билігі жайлы ұлы желілі оқиғамен көрінген Заххақ, Фаридун есімдері "Құтадғу білік" дастанында тұтас ойды ойып қотарып әкелгендей әсер етеді. Ж.Баласағұн:

Байқа, Заххақ сорлы неге сорлады,
Фаридун жолын қалай қолдап, оңдады? —

деп меңзеумен-ақ өз идеясын ашқан. Мифтік тұлғалардың символдық мағыналары танымда қалыптасқан қордалы үлкен ойды ойып жеткізген.

"Шахнаманың" басым бөлігі Тұранға арналғандығы аян. Түріктердің жері, батырлары жайлы, арадағы өзара қақтығыстарды жырлайды. Мифологиялық ұғымдар мен атаулар да ұқсас түсіп жатады. Фирдоуси түркі империясының қағанат атанып, қуаты артқан V-VII ғасырлардың тарихи оқиғаларын барынша шынайы толғайды. "Шахнамада" айтылатын Тұран жерінің сипаттамасы да шындыққа үйлесімді.

Сиабұштың қазасы туралы тарихи аңыз, әсіресе, "Шахнама" дастаны арқылы әлемге тараған. Сол Сиабұшты Махмұт Қашқари "Қаз" деген сөзді талдай отырып сипаттайды. "Қаз — Афрасиабтың қызының аты, — дейді Махмұт Қашқари, — Қазбын қаласын сол салдырған... Қыздың атасы Тоңа Алп Ер осы Афрасиабтың өзі... Кейбіреулер бүкіл Мауреннахрды түркі елі деп санаған. Ол Иенкендтен басталады. Бұхараға жақын. Осы жерде Афрасиабтың қызы Қаздың ері Сиабұш өлтірілген. Отқа табынушылар жыл сайын бір күн осы жерге келіп, Сиабұш өлген жерде жылап-сықтайды, жоқтасады. Құрбандық шалады. Құрбандыққа шалынған малдың қанын қабірінің басына төгеді"⁵⁹. Махмұт Қашқари Алп Ер Тоңға (Афрасиаб) туралы көптеген фольклорлық деректер қосқан. Оның ішінде жоқтау да, Алп Ер Тоңғаға мадақ сөз де, оның ерлігі мен игілікті ісін жария еткен деректер де бар. Мерв қаласын, Мыс қаланы Афрасиаб салдырғанын келтіреді. Жүсіп Баласағұн:

Түркі бектері ішінде атын асырған,
Алып Тоңға Ер еді, құты тасыған.

Білімі ұлы, артық қадір бағасы,
Білікті, ойлы әрі халық сарасы.

⁵⁹ Қашқари махмұт. Түрік сөздігі, - Алматы: ХАНТ, 1998. 3-т, 208-209 беттер

Зерек, дана, көңілі сара, сері еді,
Жұтты жалған елге тұтқа ер еді!

Тәжіктер оны Афрасиаб атапты,
Ол елдерді талап, тұтып таапты.

Қажет шексіз білім, ақыл, даналық,
Қолға алуға дүниені қаратып⁶⁰, —

деп толғайды.

“Шахнамада” Афрасиаб күллі түркі дүниесінің ұлы қағаны. Атақты Қарахан “Шахнама” бойынша Афрасиабтың төртінші ұлы. “Шахнамада” Афрасиабтың Қараханға бір жорықта отыз мың шігіл түркілерінің сайлы сарбаздарын, Тараз, Оғыз, Халлахтардан отыз мың ысылған атты сарбаздар бергені жырланады⁶¹. “Авестада” да Афрасиаб (Франграсийан Турский) туралы баяндалған. Ал, Афрасиабтың ажалдан қашып, атақты аты аңызға айналған “Афрасиаб қорғанын”. салуы, сонда жасырынса да ажалдың алмай қоймағаны екінші бір түркі даналығы “Қорқыттың” ажалдан қашуын еске түсіреді.

Тағы бір әйгілі аңыз Ескендір хикаясы да “Құран Кәрімде “Шахнама”, “Диуани лұғат ит-түрк”, “ сюжеттік желі тартып өтеді. Ескендір кейін де Низами, Абай бастаған жаңашыл ақындар шығармашылығынан елеулі орын алды. “Шахнамада” жырланатын түркі батырларына қатысты аңыздар мен фольклорлық белгі-бедерлер өз ретінде Махмұт Қашқари сөздігінен, Жүсіп Баласағұн дастанынан, “Қорқыт атадан”, Рашид-ад-дин, тағы басқа бұрынғы-соңғы жазбалардан үн шарпысып қалады. Бұл әрине көркемдік-таным, тарихи тамырластық сілемдері.

Мифологиялық, аңыздық сарындарға ұластыра топонимикалық сипаттамалар мен топонимикалық аңыз-хикаялар, тарихи шежірелер жайлы ой түйе кетпеске болмайды. Осы орайда ежелгі ескерткіштердегі антропонимдер сол заманғы түркі лексикасынан едәуір мәлімет берері анық.

Махмұт Қашқари сөздігінде ел, жер аттарына, антропонимдерге қатысты талдаулар, түсіндірмелер, аңыздар мен тарихи мағлұматтар көп ұшырасады. Әсіресе Қарахандар дәуіріндегі жәдігерлердің беттерінде сақталған топонимика,

⁶⁰ Баласағұн Жүсіп..Құтты білік. Алматы: Жазушы, 1997. Б. 104-105

⁶¹ Фирдоуси. Шахнаме. М., 1964. С.39.

антропонимдердің ғылыми мәні аса зор. Олар жалпы Тұран жұртына тән ономастикалық ерекшеліктерді нақты жүйелеуге мүмкіндік береді. Негізінен тіл ерекшеліктері, поэтика айшықтары басқа да ежелгі түрк дүниесінің жөдігерлері мен сөздіктердің өзекті сипаттарын даралай түседі.

Түркі тарихында лауазымды, асылтекті адамдардың аттарына белгілі бір анықтаманы, әлеуметтік мәртебесін білдіретін сөздерді тіркеп айту қалыптасқан. Олар негізінен, “бек”, “хан, хақан”, “тегін”, “қаған” деген атаулар болып келеді. “Хан-хақан” сөзіне В.В.Бартольд тәңірдің әмірімен, тәңірдің жазуымен болған билеуші деген анықтама берсе, бек сөзін ірілі-ұсақты үш сатылы мәртебеге жіктейді⁶².

Жалпы, “Диуани лұғат ит-түрк”, “Құтадғу білік”, “Қорқыт ата” секілді тағы бірқатар ежелгі түркі мұраларында кездесетін есімдер бірде адамның ата тегін, шыққан руын аңғартса, бірде өзінің жеке басының сипаттарын білдіріп тұрады, кей-кейде туған уақытын, әлеуметтік жай-күйін сездіріп қалады. Қайсыбір ру, тайпа, ел-жер аттары үлкен тарихи оқиғаларды еске салады. Мәселен, Махмұт Қашқари “шігіл” сөзінің шығу себептеріне қатысты Ескендір Зұлқарнайынның түрк сахарасына жорығынан қалған тарихи өңгімені дәлелге тартады. Шігіл атауы қалай шыққанын, үлкен бір түрік аталарының қалайша “шігіл” аталып кеткенін хикаялайды. Шігіл, йағма, қарлық сияқты ру, тайпалық топ атаулары Қарахандар дәуірінде де жиі кездеседі. В.В.Бартольдтың шігілдерден қарахандар өулетінің шығуы жайлы болжамы оларды Ыстық көл мен Іле өзенін бойлай орналастыруға сәйкес туған секілді⁶³. Заманында оғыздардың өздерінен басқа түркілердің бәрін түгел “шігіл” деп атауында қисын бар. Яғни, шігілдер көп ата, Қарахандар сарбаздары шігілдерден құрылған. Қанша батыр болса да, жауға салма жалғызды деген бар емес пе?!

Әскери атақтар мен шен-шекпендер, қару-жарақ аттары, өсімдік, жан-жануарлар мен түрлі дәрі-дәрмек, тағам аттарына орай түрлі-түрлі мағыналы терминдерді алға тартады. Уәзірдің тамғасы, Хас Қажыб, көкшіл сақал, сү басы, ерат, қылыш, қалам, балта, оқ, қалқан секілді толып жатқан терминдер мен атаулар әрі ежелгі, әрі күні бүгінге дейін азбаған-тозбаған ұғымдар.

Бешенек, қыпшақ, оғыз, иемек, башғырт, басмыл, қай, йабақу, татар, қырғыз, шігіл, тохсы, иағма, ұғрак,

⁶² Бартольд В.В. Сочинение. Т.5, М., 1968. С. 502.

⁶³ Бартольд В.В. Сочинение. Т.5, М., 1968. С. 71.

жаруқ, жомыл, ұйғур, таңғұт, тағы басқа толып жатқан ру, ата, рулық топтардың ел, жер, тіл жағдаяттары көне түрк ескерткіштерінде мольнан суреттелген⁶⁴. Махмұт Қашқари болса, өзі атап отырған осы аталардың барлығына жапшай, соңынан жеке-жеке талдау жасаған. Тіл ерекшеліктерін даралап көрсеткен. Жер жағдайын түсіндірген. Осы ежелгі атаулар Орхон-Енисей жырларында да, Жүсіп Баласағұнда да аталып отырады. Осы атаулар Еуропа, Ресей, Қытай, парсы әдебиеттерінде де аталып қалатынын ескерсек, олардың этимологиясын салыстыра талдаудың өзі үлкен бір тарихи-этникалық кеңістік сырларын ашар еді.

Түркі жұрты табиғатты, жаратылысты, тіршілік заңдылықтарын терең танып білген. Оған бір дәлелді қарахандар заманында жазылған еңбектерден көреміз. М.Қашқари бөрінің айына бір рет міндетті түрде ашығатынын, айына бір рет, бір жұма бойына ауамен ғана қоректеніп, аш жүретінін баяндайды. Бұл табиғат құпиясы. Әрі бағалы дерек. Тибеттіктердің, түбіт жұртының Иеменнен ауып келу, түрк даласына орнығу хикаясы да, тарихи тұрғыдан біле жүретін сөз.

Жүсіп Баласағұн, Махмұт Қашқари мұраларындағы ежелгі түрк жазбаларының мәнін аша түсетін бірқатар сипаттар осындай. Бұл бір жағынан исі түркі тарихына етене белгілер болса, екінші жағынан Қарахандар тұсындағы жазылып жеткен әдеби жазба жәдігерлердің өзекті тақырыбы, тіл деректері.

Түркі тілдес әдебиеттің гносологиялық бастау қайнарларында түркі мифологиясының антейдей алып қуаты сезіледі. Ежелгі дәуір әдеби мұраларында басым көрінсе, бертін келе заманалар өте келе соншалық сирексіп, қазіргі заманғы әдеби шығармаларда қайта бір түрде құбылып, өзгеріп оралған сыңай танытады.

Мифтік заман, мифтік таным мифологиялық ойлау жүйесін қалыптастырды. Мифологиялық ойлау, көркемдік таным аясында белгілі бір танымдық ұғымдар, белгілер мен нышандар, тотемдер мен есім сөздер, заттар, тұтас ұғымдар пайда болып, санада қалып қойды. Сөйтіп, біртіндеп Мифтік кезең оқшауланып шықты. Мифтік категориялар сарапталды. Біз бұл ретте түркі тілдес әдебиеттердің түрлі кезеңдеріндегі мифологиялық өрнек іздерін мегзеп, олардың кейінгі таным диалектикасы тұрғысынан трансформациялану ерекшеліктерін сөз етеміз. Түркі тектес әдебиеттердің барлығында дерлік

⁶⁴ Қашқари Махмұт. *Түрік сөздігі*. Алматы: ХАНТ, 1998. Т.3. Б. 300.

жақсы таныс, бөрінде дерлік жырланған “Жүсіп-Зылиха” дастанының жетпіс нұсқасы бар. Дүрбек жазған “Жүсіп-Зылиха” дастанында бөрінің адалдығы туралы оқиғаға бір тарау арналған. Тоғызыншы тарауында бөріге тіл бітіп, Жүсіпті өлтірмегені, жемегені туралы ант береді⁶⁵. Қазақтың батырлар жырында, эпостарында жылқылар “астыңғы ерні жыбырлап, үстіңгі ерні күбірлеп” сөйлей беретін. Ол мысал қазаққа таңсық емес. Жан-жануарларға, хайуанаттарға тіл бітіру, адамша әрекеттер жасатып қою, кәдімгі қиял-ғажайып ертегілердің алуан түрлі кереметтері кімге болсын таныс. Бөріге қатысты ұғым басқашарақ болса керек. Жалпы бөрі ұғымы түркі баласы үшін өзгеше киелі, өзгеше әсерлі. Мифологиялық танымның тарихи санада қалдырған ізі сондай. Оның бөрі сонау ықылым замандағы түркі өулетінің шығу тегі жайындағы көкбөрі мифінен тараған. Бөрі, қасқыр деген ұғымдарға қазақ баласы күні бүгінге дейін ерекше қарайды. “Аттила (Еділ батыр) дастанындағы бөрі эпизодтары да соған сүйеніп туған желі. Көкбөрінің киесін қазақ әлі күнге дейін арқаланады, көкбөрінің киесінен әлі күнге дейін сескеніп жүреді. Ерекше құдірет тұтады. Сол нанымның өзі сөзге ғажайып киелілік қасиет дарытқан. Сондықтан түркі баласы көкбөрі аты аталған шығармаларға ерекше қарайды. Көкбөрі туралы сөз қазақ баласының жан-жүйесін шымырлатады. Өйткені, онда тарих қойнауларынан ғасырлар бой қордаланған рухани күш бар. Сондықтан да Махмұт Қашқари бөрі екеш бөрінің көкжалдығы, көрші-қоңсысына шапшайтын қасиеті, бөлтірігі үшін жан алып жан берісетін кекшілдігі жайлы құлшына жазады. Байырғы замандардың “Көкбөрі” дастаны да осындай рухты толғайды. Бұл жерде антикалық грек мәдениетіндегі бөріге қатысты символдық арқауды еске сала кеткеннің артығы жоқ. Бір жағы тотемдік мифке жататын осы бір желі түркі, қазақ әдебиетінде өзгеше өркештеніп көрінеді әрі сол желі бертінге дейін айқын жалғасып отырған. Махмұт Қашқари сөздігінде қыран құстың соңғы екі жұмыртқасының бірінен құмай тазы, екіншісінен алғыр қыран шығатыны, олар оның соңғы жұмыртқасы екендігі туралы аңыздың да мифологиялық сипаты басым. Бір жағынан қазақтың ауыз әдебиетінен таныс хикаят.

Аспан денелеріне қатысты астральдық мифтер, күн мен ай арқылы шендестіріп келетін мифтер қазақ әдебиетінің, түркі әдеби мәдени мұраларының айқын айшықтары. “Қорқыт

⁶⁵ Дүрбек. Юсуф и Зулейха. М., Худ.лит. 1987. С-38.

ата”, “Құдатғу біліг” шығармаларында, Махмұт Қашқари сөздігіндегі бай әдеби мысалдарда әр қырынан көрінетін бұл сипаттар да өзгеше желі құрайды. Күнтуды ханның әділдігі, қуаттылығы, мейірім-қайырымға әзір тұратындығы жағынан Күнге баланады. Күндей сөулесін тең шашатын, күндей мейірімді, күндей әділ деп сипатталады. Жүсіп Баласағұн дастанындағы Айтолды бейнесі, аспан денелеріне қатысты толғамдар соны мегзейді. Қазақ әдебиетіндегі толған ай қасиеттерінің адамдарға қарата айтылатыны әдемі, келісті, ажарлы адамның сұлулығын толған ай арқылы суреттеу, айды ақ сүтке балау, күннің тууы, айдың толуы секілді жалпыға мәлім танымдық баламалар ежелгі мифтік ұғымдарды, астральдық мифтерді еске түсіреді. “Қорқыт ата” мұрасындағы астральдық мифтік нәштерді де осы дәстүрлі желіден көреміз.

Текті бектер елді аларда алмас қылыш жарқылдады, ел басқарса алтын ғалам жалтылдады, сол қолымен жасқаса, оң қолымен сый беріп, жебеді. Ілкен мұрағатқа бет бұрған кезеңде, тәңірінен тілек тілеп, елдікке ден қойған тұста сол мемлекеттің, халықтың қаймағы – ерлері, анасы, баласы, ақсақалы қандай болмақ? Елдіктің таяныш, тіректері бектері мен игі-жақсылары қандай болып, қайтпек керек? Осы сауалдарға жауап іздей отырып, Жүсіп Баласағұн сан түрлі әдеуметтік топ өкілдерінің, сан алуан адамдардың портреттерін жасайды. Ел ішінде алуан қырлы адам бар. “Есті-ессіз, ұлық-кішік бар”, “Ақылды бар, ақымақ бар, ғалым бар, бай-кедей бар, надан, аңқау, залым бар”, “Соның бәрін бөлектеп алаламай, басқаратын бек қандай болу керек?!”.⁶⁶

Елдің құты – білімді, мейірімді бек. Ұшқалақтық, жеңілтектік, ызақорлық, қызбалық, тыраштанушылық, ашкөз сұғанақтық, өтірік, опасыздық – осының бәрі ортағасыр ғұламасының сөзімен айтқанда “надандықтың белгісі”!

Сұғанақтық - дауасыз дерт, арылмас,
Күллі жаһан емі қонбас, жазылмас!

Барлық аштар, жесе ақыры тояды,
Сұғанақ көз көрде ғана қояды.

Сұқ құтаймас, қанша мүлік жиса да,
Кедеймін дер, әлемді оған қиса да!⁶⁶
(2002-2004 – бәйіттер).

⁶⁶ Сонда. 250-б.

Түркі данасы Алладан бектерге ұят, ар намыс тілейді. Моральдық-әдеп тұрғысынан да бірқатар ой таратады. Бегі ойнап, шарапқа шомылса, ел ісіне ақылы қалай жетсін деп ширықтыра түседі.

Қара ішсе, мал мен мүлкін салады,
Бегі ішсе, елдің шырқын алады!⁶⁷

Тоқсан толғамның түйіні - әділ заң, ақылда. Елдің құтын тасытып, ырысын арттырсаң, елден де береке көресін, елден де аласың. Елді саясатпен түзе. “Ел былығы саясатпен арғылар!” Егер, ер елге әділ заң түзбесе, ел обырлардың жеміне айналады, ел қырқысып, бұзылады, тұғыр құлап, бектік жығылады”.

Бек бұзылса — ел бұзылар
Қара мінін бек тексерер, түзетер,
Бектің мінін кім түзетер, кім өтер?!
Кір мен ласты кісі сумен жуады,
Су былғанса, кірін немен жуады?!⁶⁸

Орта ғасырға дейін де түркі жұрты елдік құрып, талай күйреп, талай еңсесін түзеді. Күлтегін жырлары сол тарихтың тасқа қашалған қысқаша шежіресі. Ал, Баласағұн бәйіттерінде түркі елінің тағы бір серпіліп, тізесін жазып өркениетке ден қойған түсы толғанады.

Орта, ерте орта ғасырлардағы хәкімдердің жан-жақты білімдарлығы әдеби мұралардан айқын көрінеді. Арабтар мен парсы мәдениетін, ғылым білімін жете түсіну, жалпы Орталық Азия мен Шығыс елдерінің, нді, Қытай атырабының ой-қыры мен рухани дүниесін жете білу, бесаспап таным биігі білікті шығармаларды дүниеге әкелген тәрізді. Әлі күнге орыс тіліне аударылмаған, әйтсе де әлемге, әсіресе, шығыс дүниесіне етене таныс “Диуани лұғат ит-түрк” стилистикалық жағынан да, ғылыми байыбы мен жазу мәдениеті жағынан да аса үздік мұра. “Құтадғу” дастанында ғұлама ойшыл ақын құтты қоғамның өзі қиялдаған толымды, кемел үлгісін хатқа түсіруге ұмтылады. Астрономия, математика, медицина, тарих, теология саласындағы ғажайып білімдарлығын танытады. Мемлекетті, әскери күшті басқарудың, елдік дипломатияның теориясын қалыптастырмаққа күш салады.

⁶⁷ Дүрбек. Юсуф и Зулейха. М., Худ.лит. 1987. 256-б.

⁶⁸ Сонда. 262-б.

Халықты рухани тұрғыдан байытуды мақсат етеді. Сонымен қатар поэтикасы үздік түзілген іргелі, біртуар асыл мұра қалдырған. “Ақиқат сыйы” мен “Даналық кітабында” елдің рухын түзе, сахара жұртының жан-дүниесін құнарландыру мақсаты күшті. Осынау көне дәуірдегі руна жазуларындағы ежелгі түркі мұраларында түркі халықтарының этнологиясына қатысты деректер, мағлұматтар, көзқарастар өте мол. Этнографиялық, этнонимикалық, этологиялық сипаттағы деректер түркі халқының жаратылыс болмысын, даму сатысындағы деңгейін, тегі, табиғатын, тұрмыс-тіршілігін даралап береді. Сонымен бірге, түркі жерінің табиғаты мен тарихын, өзгешеліктерін анықтарлық құнарлы, ғылыми мәні зор мағлұматтарды кездестіреміз. Ономазиологиялық топонимика, этноботаника, этология, этнология, этика мен этногенез сынды қазіргі заманғы танымал ғылым салалары бойынша сан-саналы деректер мен әлі назарға ілінбей келген жаңалықтар аңғарылды.

“Құтадғу білік”, “Хибатул-хақайық”, “Хикметтер”, “Ақырзаман кітабы” секілді мұраларда салт-дәстүр, имандылық, кісілік секілді халықтың рухани келбетін айқындайтын тұстар мол. Ұлттық этнографияның, ұлттық этиканың небір құнарлы топырағына байланған мәуелі өркенділік іздері. Әдептің атасы – кіші пейіл, кісілік көңіл. “Ұлық болсаң кішік бол!” дегенді Жүсіп Баласағұн да, Ахмет Иүгнеки де, Сүлеймен Бақырғани мен Қожа Ахмет Иасауи еңбектерінде кездесетін имандылық шарт, кісілік әдеп-қисынды сөзбе-сөз дерлік тізбелеп отырады.

Достық пен жаулық, кісілік қарым-қатынас хақында Жүсіп Баласағұнның мынадай айқын ойлары өзінен бұрынғы-соңғы, бергі замандағы Абайға дейінгі түркі даналарының концептуальды тұғырлы өзегі болып табылады.

Жарасып бақ, жауларыңмен жақындас,
Саламатта жүрер аман асыл бас.

Жаулықтан жоқ пайда, есте жаттағын,
Пайдасы жоқ іске қолды артпағын.

Бұдан өзге де жан-жүйедегі, тұрмыс тіршіліктегі сындарлы сипаттар, әдет-дәстүрлер жөнінде жақсы айтылады.

Этнографиялық танымдық мәні бар деректердің ішінде ұлттық ойындар, тұрмыстық дәстүрлер жайлы жазбаларын атар едік. Шөген ойыны, қонақ күту дәстүрі, ас-мәзірі, ұлттық тағамдар мен дәрі-дәрмектер жайлы соны деректер

көп. “Тұтмаш” дәмі, күріштен жасалатын “түркі балмұздағы” хақында қазіргі ағайындар біле бермейді.

Ақлиқаттық-әлеуметтік сымбатты этилоия, этноботаника саласындағы деректер толықтыра түседі. Әсіресе, Махмұт Қашқари сөздігінде этноботаникаға қатысты түркі жұртының ұланғайыр танымын білдіретін сөздер, талдаулар көп-ақ. Мысалы, “Барақ”⁶⁹ сөзіне қатысты “түркілердің аңыз, нанымдарына бүркіт қартайғанда екі жұмыртқа тауып, соларды басады; сол жұмыртқаның бірінен барақ шығады екен. Иттің ең ұшқыр, алғыры, аңшы итінің ең мықтысы осы барақ иттер болады екен. Екінші жұмыртқадан бүркіттің балапаны шығады екен, бұл оның ақырғы балапаны болады-мыс” — деп жазады. Бөрі жөнінде, құстар, мал жөнінде түрлі беймәлім жәттер де айтылады. Түркі жұртының табиғатына жақындығы, жаратылысты жете тілетіндігі, дала тіршілігіне жеткілікті сондай деректерден-ақ аңғарылып қалады. Оның өзі халықтың таным дүниесінің ерекшелігі. Этиологиялық таным негіздері. Мақал-мәтелдерден де соның әсері анық сезіледі. “Балықтың өзі суда, көзі - тыста” дегенді кез-келген адам айта алмайтыны хақ. Сондай-ақ “Қарғаның кәрісін кім білер, адамның аласын кім табар” — деген мақалды “Қарға” сөзіне байланысты мысалға келтіреді. Түркі жерінің флора мен фаунасының бар байлығын көзге тосатын өзгеше қызғылықты да мәнді атлас дерлік.

Дастанда да, сөздікте де түрік дәрі-дәрмегінің неше түрі аталып, қандай кеселге қалай қолданылатыны айтылыпты. Гуәріш (ас қорытуға қолданылатын), мәжүн (ішті тиятын) чүрны (іш жүргізетін), жүләңбін, жүлеб, тағы басқа тұнба, әртүрлі шырын-жемістер қосып жасалған дәрілер жайлы Жүсіп Баласағұн да, Махмұт Қашқари да жазады. Бүктәл, арқұн, тазы, тай секілді жылқы тұқымының түрлері сипатталады.

Ежелгі түркі тіліндегі жұлдыз, аспан денелерінің атаулары, жыл қайыру, әскери терминдер мен билік, бектікке қатысты лауазым аттары тұтастай өркениет бергілерінен хабардар етеді. Әдеби шығарманың өзінде осылайша халықтық этнологияның санқырлы қалтарыстарын білімділікпен хатқа түсіріп өткен.

Ежелгі әдеби мұралардың тағы бір ерекшелігі көркемдік таным дүниесімен әдеби тіл құнарын, шығарманың поэтикалық жаратылысын табиғи ұштастыруы. Барлық шығармаларда дерлік дүниетаным көкжиегін кеңейтуге ұмтылу сезіледі. Оны дүниенің жаралуы, Тәңірдің әмірі

⁶⁹ Қашқари М. Түрік сөздігі. — Алматы: ХАНТ, 1997. Т.1. 435-б.

жайлы түсініктермен басталып, әдетте міндетті түрде толғанбай қалмайтын аспан денелері, білімнің пайдасы, тілдің күдіреті, адамшылық мейірім-қайырымның қасиеті, өнердің өресі туралы ойлардан байқаймыз. Бұлар бірде көлемді түрде, арнайы тарау ретінде, кейде шағын емеурінмен-ақ бірер түйінді орамдармен осы тақырыпты қозғап, насихаттап өтеді. Дүниетаным сатылары сынды ондай толғамдар жалпы көркемдік таным өзегіне айналған. Адам танымын тұрақтандырып, тынысын ашпақ. Шығарма жазған хәкімдер осы жағын да ойластырған.

Ахмет Иүгнекидің шағын көлемді “Ақиқат сыйында” да білім тіл, өдеп-тәрбиелік тараулары бар. Әдеттегідей ондай тақырыптағы тараулар ежелгі шығармалардың алғашқы бөлімдерінде жырланады. “Ақиқат сыйы” да сондай туынды.

Бұл көркемдік табиғаты басым түсіп отыратын, әдеби құнарлы бай шығармалардың жаратылысындағы ерекшелік өз заманындағы философиялық, ғылыми-танымдық ойлармен іштей етене бауырласып жатады. Шығарманың бітімінен де (архитектоникасы) ниет-мүддесінен де (идея), құнарлынан да сол ұлы ойшылдардың ұлағаты танылады. Ікен таным өресі биік туындыларды жазған хәкімдерді де біз шартты түрде екі топқа жіктеуге бармыз. Бірі сонау Аристотель, Әл-Фарабиден бастап шығыс ғұламаларын зерделей сiңiрген оқымыстылар да, екiншiсi осылардың кейiнгi шығармаларының әсерiмен ой түйген, естiген-бiлген толғамдарды өз бетiмен өрбiтiп хатқа түсiргендер. Жүсiп Баласағұн, Махмұт Қашқари, Қожа Ахмет Иасауи сынды Түркістан топырағының бөйтеректерiне Аристотель, Әль-Фараби да ежелгi грек ойшылдарының таным-бiлiгi де таңсық болмаған секiлдi. “Құтадғу бiлiк” сынды поэтикалық шығармалардың өзiнде ойшыл-ғұламалар iлiмiнiң тармақтары қапысыз дәл түскен. Әль-Фарабидiң “Ғылымның пайда болуы”, “Адам ағзасы”, “Жануарлардың жаратылысы”, “Даналық негiздерi”, “Саз әуенi туралы”, “Философиялық сауалдарына жауаптар” секiлдi еңбектерiндегi тұжырымдардың желiсi Жүсiп Баласағұн жазбаларында өрiс тапқан. Фарабидiң Аристотель iлiмi арқылы талдайтын жылу, суық, құрғақтық пен дымқылдық секiлдi заттың төрт физикалық күйi, олардың жанды, жансызға әсерi туралы⁷⁰ тұжырымдарын Жүсiп Хас Хажыб та жақсы бiледi. Фараби физиологиялық тiршiлiк тұрғысында “Жүрек жылуы” деген ұғымды қолданады. Абайдағы “Ыстық жүрек...” те сол. Жүсiп Баласағұнның “Ыстық iшiп емделу”, “салқын iшiп сергу”,

⁷⁰ Аль-Фараби. *Естественно-научные трактаты*. Алматы: Наука, 1987. С.с. 109-110.

жалпы ағзадағы төрт күй туралы айтатыны да осы. “Құтадғу білік” дастанының 5866 бөйітіндегі⁷¹ адам тәнінің төрт негізгі тіршілік негіздері де осы нақты ғылыми танымнан өрбіген. Бұлар Гишпократтың дененің “төрт сөлі” туралы ілімімен үндеседі.

“Бақыт жолы білікпен білінеді” дейді “Ақиқат сыйында” ақын “Білікті мен біліксіз қашан тең болып еді”, “Біліксіз майсыз сүйек тәрізді”, “Білікті ер өлді, аты өлмеді, Біліксіз өлген сөтте аты да өшті” деген білік туралы түйінді тұжырымды ойлары Жүсіп Баласағұн, Қожа Ахмет Йасауи тебіреністеріне іш тартады. Тіл өнері жайында да Ахмет Иүгнеки: “Тілді берік ұста, тісің сынар”, “Саралап сөйлеген сөз сөздің сарасы”, “Бұл тілдің бос, бейпіл сөздері талай басты жеді”⁷² дейді. Әдептің басы тілінді баққан дейді. Яғни әдептіліктің алды тіліңе ие болғын дейді.

Білікті бол, тілді біл. Сол білік пен тілді ұтымды қолданған. Сонда елден ерек білімді боласың, басың да амандықта, құтты, баянды ғұмыр кешесің. Махмұт Қашқари: мен түріктердің ең бір қызыл тілге жүйрік шешенімін⁷³ дейді. Жүсіп Баласағұн ақыл, білім тілмәші – тіл, сөз кісіні ұлы қылар, бек қылар⁷⁴ дейді. Қожа Ахмет Йасауи “сөзінді надандарға айтпағын” дейді⁷⁵.

Түркі сөз өнерінің ерекше бір дамып жетілген түсында жазылғандықтан болар Қарахандар дәуіріндегі ескерткіштерден шығарманың бітіміне сәйкес тілдік ерекшеліктері де айқын дараланады. “Құтадғу білік” қалай дегенде де поэзиялық туынды, соған орай тілі көркем, бейнелі, әсерлі болып келеді. Өлең сөздің өлшемі мен талаптары айқын. “Диуани-лұғат-ит-түрк” болса, ғылыми туынды, энциклопедиялық сөздік, соған орай тілі де ширақ, әсерлі реңге сараң, таза ғылыми сипатта. Бірі – мәйекті, екіншісі дәйекті тілмен жазылған. Осы шығармалардан түркі сөзінің әсемдік құпиялары, көркемдік шарттары танылады.

Осындай толыққанды шығармалар арқылы ежелгі түркі сөзінің құнарын бағамдауға әбден болады. Ғылыми һәм поэзиялық трактат сынды туындылардың мазмұны мен тіл өрнегінің табиғи шебер түзілімі сол заманда кеңінен мәлім ғылыми тіл зері болса керек.

⁷¹ Сонда, 150-б.

⁷² Иүгнеки Ахмет. Ақиқат сыйы // Ежелгі дәуір әдебиеті. Хрестоматия. Алматы. Ана тілі, 1991. 134-б.

⁷³ Қашқари М. Түрік сөздігі. Алматы: ХАНТ, 1997. Т-1. 31-б.

⁷⁴ Баласағұн Ж. Құты білік. Алматы. Тұлға. 1997. 568-б.

⁷⁵ Ежелгі дәуір әдебиеті. Хрестоматия. Алматы: Ана тілі, 1991. 122-б.

Поэзиялық туындылардан байқалатын көркем шығарма мәнері өзіне тән арқалы жігерлі рухымен, бояулы, бейнелі тілімен оқшау.

Қай-қайсысында да түркі тілінің таза табиғаты адастырмайды. Кірме сөздер сирек, жоққа тән. Бола қалғанда да дәстүрлі түрде жарасып, кірігіп сіңісті болған сөздер ұшырасады. Араб-парсы әдебиетінің әсері бар деп жүрген “Құтадғу білік” дастанының өзінде небәрі 400-ге тарта иран-парсы сөздері кездеседі. Оның да дені кісі, жер аттары.

Есім сөздерінің бейнелілігі, мәнерлі-мағыналы келетіндігі түркі сөзінің табиғатындағы бар өрнектілік. “Құлабыз”, “Ертіс”, “гүр”, “алып”, “шабақ” секілді кез-келген сөзді дәлелге келтіруге болар еді. Осы сөздің әрқайсысының мағыналық астары бар.

Тұрақты, бейнелі тіркестер Орхон-Енисей жазбаларынан бертінгі дәуірге дейін жалғасып отырады. Белгілі бір танымдық тұжырымды, ой түйінін, тіршілік тәжірибесін білдіретін ондай тіркестердің ұзақ дәуірлерге сақталуы таным тереңдігінен болса керек. Ондай тіркестердің бірқатары кейін мақал-мәтел, қанатты сөздерге айналып кеткен. Ондай тіркестерден өмір шындығы, әлеуметтік тыныс-тіршілік, түркілердің рухани әлемі көрініп тұрады. Өлең, жырларының бейнелі, суретті деген сөздерінің өзінде методологиялық сипат басым. Бейнелеп әсірелеп айтты дегенде де нақтылық, салмақтылық пен шынайылық үстем шығып отырады. Қисындылық мәні күштірек түседі. “Қылыш қынға әзер сиды” деген жыр жолындағы мән-мағына қырғын соғыста қан қатталып қатып қалғандықтан қылыш қынға өрең сиды демекші. Жалпы, ерте ортағасырдағы түркі поэзиясындағы ерекшеліктердің қатарында дәстүрлі, қалыптасқан, әр шығармаларда әруақытта қайталанып келіп тұратын теңеулер мен тіркестерді атар едік. “Кедей халықты бай еттім” – деген тәрізді. Немесе, батырлық, ерлік жайлы, сұлулық жайлы бейнелі теңеулер. Адамның “тал” бойы, “ай жүзі”, “күндей” әділдігі, “аюдай” айбаттылығы тәрізді. Нәтижесінде осы көркемдік дәстүрлі заңдылық кейінгі түркі тілдес халықтар әдебиетінде де сақталған. Сөздің өз мағынасынан туындайтын поэтикалық қуат. Бұл да ежелгі түркі поэзиясына өте-мөте тән қасиет.

Түркі поэзиясындағы ғарыштық, этнологиялық ұғымдардан туындап, көркемдік нәш танытатын поэтикалық дәстүрлі орамдарды, синтаксистік қатардағы атап-түстемесе де белгілі. Тумысынан, тұрмыс-салтынан жаратылысқа жақын түркі халқының әдебиетіндегі, рухани жан-дүниесі

мен көркемдік танымындағы табиғат саздары мен сәулелерін байқамау мүмкін емес. Табиғат күдіреті мен бояулары сөз өнерінде де аса қанық көрінеді.

Әдеби мұралардың көркемдік ерекшеліктері мәселесінде бірнеше шығармалардың композициялық шарттылықтарына қатысты дәстүрлі сипаттары бар екендігі байқалады. Ол, ең әуелі, Қарахандар тұсында ислам діні тарай бастаған кезеңнен кейінгі әдеби мұраларда байқалатын мұсылманшылық сарындары. Құран хадистерінің қасиетті сөздерінің шығарманың басталуында, басқа да ұтымды тұстарында келтіріліп отыратындығы.

Осыған қарағанда тарихи кезеңдерде желісін үзбей жалғасып, өз ретінде дамып отырған ақындық-ағартушылық дәстүр ағыны байқалады. Оларда негізінен жалпы нәсілге, жұртқа тән, жақсы таныс ағартушылық, өсиетнама сарындар сақталып, келесі ойшылдың талант, қабілет қарымымен байып отырғандай. Ол ой өрісі жалпы таным, дүниетаным көзқарасы ретінде желіленсе, екінші жағынан поэтикалық үшқыр тұрақты тіркестер, түйінді ойлар, әйгілі бәйіт, рубай үлгісінде көшіп отырған. Білім, тілдің пайда-зияны, кісілік, адалдық, т.б. секілді мәселелер жайлы ұғым да, айтылар сөз де, сипаттама да ортақ толғаммен тоғысып отырады. Адам ғұмырына, елдің тағдыр-талайына қатысты сөз желісі де сабақтасып, тінін жоғалтпайды. Орхон-Енисей, Талас жазуларынан бастап бертінгі заманғы түркі тектес халықтардың классикалық әдебиет үлгілерінде тарамдалып кететін үлкен бір әдебиет әлемінің жұлын-жотасы сынды эстетикалық-танымдық дәстүр. Осы көркемдік заңдылық жекелеген эпитеттік қатардан, поэтикалық аллегория, теңеу, кейіптеулерден бастап кесек суреттерге, бәйіттерге, сюжеттерге, концептуальды тұжырымдарға дейін ұласып кетеді.

Ұлағаттық, ойшылдық үлгідегі танымдық-тағылымдық шығармаларда көркемдік таным дүниесінің осындай сипаттары басым шығып, өзінше бір заңдылық түзсе, сыршыл, көркем мәнерлі жырларда, бәйіттерде поэзияның небір мөлдір де шебер құйылған асыл моншақтары көз жауын алады. Мысалы, имандылық сарыны күшті, діндәрлыққа шақыру ниеті қанық “Ақырзаман кітабының” өзінде Сүлеймен Бақырғани таңсәрінің тамаша көріністі, сиқырлы сазды сыршыл айшығын түсірген. “Таңнан тұрып әдеттен”, “Таңсәріден оян”... деген сынды риторикалық-речитативті рефреннің өзі уағыз, ақылнама ретіндегі шығармаға өзгеше әсемдік шұғыласын төккен. Қарапайым да

күдіретті поэзия рухы. Сол поэзия рухы “Бақырғани кітабын” сымбаттандырып, тәлімділік өсерін еселеген.

А.Н.Веселовскийдің⁷⁶ “көшпелі сюжеттер” хақындағы теориясы түркі дүниесінің әдебиетінде аса ежелгі дәуірлерден бергі қаһармандық, ерлік, даналық жайлы туындылардың бәрінде дерлік байқалады. Көшпелі сюжеттердің негізінде мифологиялық аңыздар, ертегілер жатыр. Сол арқылы барып “көшпелі сюжеттер” берік заңдылық сипат алады. Бұл да көне түркі әдебиеттің рухани-көркемдік дәстүр-заңдылықтарын қалыптастырған шығармашылық арна.

“Көшпелі сюжеттер” шарты әсіресе ежелгі түркі дүниесінің шығармаларында өзгеше ерен заңдылығымен көрінеді. Ол ауыз әдебиеті шығармаларына, халық әдебиетіне, тарихи жырлар мен аңыздарға дейін қанат жайған. Бір жағы Орта Азия халықтарының әдебиетінде берік қалыптасқан нәзирашылық дәстүрі де соның бір заңды себепкері болғандай. Сюжеттік желілердің әртүрлі дәрежеде қайталанып түрленіп отыруы жалпы әдебиетке тән заңдылық десек, оның түркі мәдениетіндегі көрінісі өзінше бір көркемдік әлем. Ал символдық бейнелер мен танымдар сөз өнерімен бірге бейнелеу өнерлеріне де ұласып кетіп отырған. Мәселен, көк бөрі, бөрілі байрақ, күн секілді қазіргі заманда да кеңінен мәлім айшықтарды алайық.

Сюжеттерден басқа да этнологиялық, этнографиялық сипаттарды білдіретін көріністер, тарихи кезең белгілері, салт-дәстүр сипаттары ежелгі түркі әдебиеті туындыларының ортақ қасиеттері. Ерлік рухы, құмай тазы, жүйрік ат, батырлық, мәрттік сынды серілік-ерлік сипаттар асқақтата жырланады. Түс көру, түс жору, жаратылыс құбылыстарына мән бере сөйлеу де сондай дәстүрлі нышандар. Академик Әлкей Марғұлан дүниежүзіне мағлұм, әйгілі “үлкен Эдда” жырына қатысты, оны “Манаспен” салыстыра отырып, “Бұл екі жырдың этнография ұқсастығымен қатар, олардағы ақындық бейнелер де көп жерінде біріне-бірі жақын келіп отырады”, олар – ерте заманнан қалыптасып, белгілі дәстүрге айналған көркемдік бейнелер. Еуропа ғалымдары (Паве де Куртеиль, Чэдвиктер) бұл бейнелерді бір ғана көшпелі елдерге тән ақындық бейнелер деп түсіндірген⁷⁷, – деп жазады. “үлкен Эдда” түркі дүниесінің ықпалынан туған дүниежүзі әдебиетінің әйгілі мұрасы. Түркі дүниесінің тамаша тарихи жырларының, аңыз, хикаяларының, түрлі рухани мәдени

⁷⁶ Веселовский А.Н. *Историческая поэтика*. М: Высшая школа, 1989. С12.

⁷⁷ Марғұлан. *Шоқан және “Манас”*. Алматы: Жазушы, 1971 89-б.

мұраларының Еуропаға мол таралуына заманында ғұндар басты себепкер болды. Сол іздердің торабында да талай-талай мәдени, әдеби өркендеу арналары жатыр.

“Манас” жырының оқиғаларын бірқатар ғалымдар Қарахандар дәуірімен ұштастырады.⁷⁸ Шынында да “Манас” дастанында XI-XII ғасырлар арасындағы тарихи кезеңнің іздері көрініс тапқан. Шоқан “Манасты” ноғайлы заманына былай зерттейді.⁷⁹ Аса көлемді дастанның жырлаушылар арқылы өрбіп, байып отырғанын ескерсек көшпенді жұрттың тағдырының біраз іздерін кездестіргеніміз өзінен-өзі түсінікті. Соның бәрінде де ең алдымен түркі әдеби мұраларының дәстүрлі көркемдік, тарихи заңдылықтары, эстетикалық шарттары айқын танылып тұрады. Олар — ірілі-ұсақты тарихи сюжеттер, этнографиялық деректілік, ел-жер аттары, көркемдік бейнелер, шығармалардың рухани жірегі, мәнері мен құрылымындағы дәстүрлі белгілер. Осыған жалғастыра халықтың салт-дәстүр көріністерін мақал-мәтелдер мен халық даналығының өрнектерін, әртүрлі жыр саздары мен сөз өнерінің түрлі сипаттарын қосар едік. Жаратылыс, табиғат құбылыстарына қатысты да түркі дүниесі әдебиетіндегі көркемдік танымның өз ерекшелігі басым көрініп отырады.

Осыдан он ғасыр бұрын, яғни екінші мыңжылдықтың табалдырығында атамекенімізде, Баласағұн, Барсған, Бағдад, Қашқар секілді астаналық шаһарларда жазылып, күні бүгінге дейін рухани жәдігер ретінде сақталып бізге жеткен әдеби, ғылыми ұлы мұралар да осындай түйінді, иманды тұжырымдармен зерленген.

Сөз орайында айта кететін бір ой, қазіргі әдеби үрдіске көңіл жүгіртіп, саралай зерделесеңіз, өмір бойы үйір-үйір өлең жазып, өмір бойы том-том роман, хикая жазып жүріп әдебиеттің тінін зерделеп білмейтін, ол жөнінде әсте айлана да бермейтін жазушылар көп. Әдебиеттің эстетикалық танымдық ағымы, көркемдік-эстетикалық әлемі, оның заңдылықтары мен мақсаты ескеріле бермейді. Көркем сөздің дүниетанымдық жаратылысы мүлдем бөлек категория. Бір кездегі насихатшылық, тәлімдік әдебиет қасиеттері енді дүниетанымдық, эстетикалық күрделі үрдіске ауысты. Ежелгі әдеби мұралар мен қазіргі әдебиет бітіміндегі поэтикалық жалғастық пен жаңғырудың бір бедерін осыдан да көрер

⁷⁸ Юнусалиев Б. К вопросу об эпохе и возникновению эпоса “Манас” // Советская Киргизия, 1952, № 121., Копюрлю-Заде Ф. Түрік әдебиеті тарихы. Истамбул, 1928. 187-188-б.

⁷⁹ Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах. Т.2. Алма-ата. Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985. С.61.

едік. Яғни, әдебиет тегеурінді, өз тынысы, өз заңдылығы бар тұтас бір тұғырлы таным ғаламы. Тұғырсыз нәрсе тұл қалмақ. Кейін діндар дәуір әдебиеті атанған арғы түбірлі ислам дүниесінің түркі сахарасына таралуынан басталған өзгеше көркемдік-әдеп танымы әсіресе әдебиет әлеміне ұзақ ғасырлар бойынша қалыптасқан ағым екендігіне ешкім күмәнданбайды.

Қарахандар дәуіріндегі сақталып қалған әдеби-мәдени мұралардың қатарында “Құран түсіндірмесінің” де орны ерекше зор.

Тарихи-мәдени ескерткіштер табиғатына үңілгенде олардың жеке-дара жаратылмай тұтас бір имандылық, танымдық ілімнің аясында туғандығын аңғарамыз. Қазақ сахарасына етене мәлім Ахмет Йүгінеки де, Қожа Ахмет Йасауи да сол өркениеттің жарқын тұлғалары. Ал, Қарахандар мәдениеті гүлденген X-XI ғасыр түрік аумағына ислам дінінің дендеп тарай бастаған кезі. Ж.Баласағұнның “Құтты білік” дастанында Құран сүрелерінде түсіндірілетін имандылық, адамгершілік насихаттың барлығы да кездеседі. Құдіретті кітапта заңдастырылған кісілік, адамгершілік, ақлиқаттық қағидаларын, шарттарын өлең, философиялық трактат жанрында қалың халыққа кең тартуға, түсіндіруге ұмтылған тәрізді. Ол ойларын ақын еркін, халық әдебі мен дәстүріне лайық, санасына шақ ақиқаттық, кісілік ғұрыпты түсіндіріп отырғандай жарасты, жеңіл жеткізеді. Соның бәрін, жеке адамның құлқынан бастап, халықтық, елдік дәрежедегі тарихи сана өресіне жеткізуге ұмтыла отырып жазады. Сол кездегі қарахандар ханы Бұғраханнның Жүсіпке Хас Қажыб деген атақ беріп, сарайынан жоғары мәртебелі қызмет ұсынуы тегіннен тегін болмаса керек. Жүсіп Хас Қажыб Баласағұн өзінің дастанында мемлекеттік саясаттың шарттарын түзіп, елдіктің іргесін бекіткен адам.

“Құтты білік” түркі елінің ел болу жолындағы қоғамдану, елтану дастаны десе де болады. Көркемдігі кемел, ойы зерек, тұғыры берік ақылмен трактаттың қазақ жерінде жазылуының өзі, осы өңірді мекендеген жұрттың құпия да қастерлі жазуы болғандығының өзі көп жайды мегзесе керек.

“Құтты білік” жазылған тұста “Игор жасағы жайлы жыр” да, “Монғолдың құпия шежіресі” де дүниеге келмеген-тін.

Бұл Орта Азия түркі тарихының аласапыранға килігіп, түркі дарабоздарының шашасына да, санасына да шаң тимеген тұнық тұста туған туынды. Қазіргі қазақ еліне байырғы елдік, мемлекеттік дәстүрін, суреткерлік салтын сездіруімен қымбат.

Ежелгі қазақ әдеби мұраларындағы жанрлық сипат, поэтикалық түзілім, нышандар осындай әдебиеттің әлеуметтік-эстетикалық жаратылысынан туындап жатады. Осы тараптардан қарағанда, “Құтадғу білік” дастаны әрі көркем сөзге, әрі ғылыми ұғым сөзіне, діни үгіт-насихат сөзіне ұштастыра бағаласақ та, ақылмандық дастанның ақындық рухы, поэзиясы мен философиялық тіні берік. Сол арқылы дараланып тұрады. Қалған жанрлық, тектік сипаттар содан кейін барып, әртүрлі дәрежеде, бірде басым, бірде пәстеу көрініс беріп отырады. Бұған қарағанда, “Диуани лұғат-ит-түрк” кітабын ұғым сөзіне, ғылым мен ғалам сөзіне бірыңғай жатқызуға болады. М.Қашқари еңбектері негізінен ғылым туындысы. “Пән яки ғылым деп жүйеленген білімді айтамыз. Жүйеленген білім жайын сөйлейтін байымдаманы да пән яки ғылым дейміз”⁸⁰.

Қожа Ахмет Иасауи диуаны сол кезеңдегі әдеби дәстүр заңдылығында жазылып, аралас сипаттарды танытатын жинақ болса да, табиғаты біршама сараланған, көркемдік-эстетикалық бағыты ашық шығарма. Діни сарынды рухани қажеттілік рухына ұластырған сопылық поэзия жәдігері. Қожа Ахмет Иасауидың дүниетанымы, мақсаты, мүддесі айқын. Шығарма, жалпы ақындық рухы мен менталитеті сол айқын сопылық ағым мүддесіне бағындырылған. Орта Азия, Қазақстан жұртына сопылық ағымды барынша жүйелі жеткізіп, насихаттады. Бұл ретте “Диуани хикметтің” әлеуметтік, саяси мақсаттылығы әрі айқын, әрі жергілікті халықтың рухани өзегіне өзгеше ағын болып қосылған. Сопылық поэзияның көрнекті, ірі тұлғасы, өзінен кейін дәстүр қалдырған ақын. Ахмет Иүгінеки, Сүлеймен Бақырғани осы дәстүрдің жалғастырушылары. Қожа Ахмет Иасауидың рухани мұраттастары. Ахмет Иүгінекидің “Ақиқат сыйын” С.Е. Малов шамамен XII (немесе X) ғасырға жатады” – дейді. Қазақ әдебиетшілері бірде XII ғасыр деп түйіндесе, бірде XII-XIII ғасырларға теліп, болжам жасайды. Тілдік түзіліміне, поэтикалық бітіміне қарағанда XI ғасыр шығармасы деуге келеді. Яғни, Ж.Баласағұн, М.Қашқари заманына жақын. Қожа Ахмет өз тарапында алдыңғы әдеби, діни-рухани дәстүр желісін жеткізеді. Танымның тұтас түзілімдерін, тұтас ұғымдарын, әдеби-көркемдік тәсілдерін қолданады.

Орта Азия аумағындағы әдеби-эстетикалық ойдың жүйелі де қарымды көрінген түсы осы кезеңдер. Ықпалы

⁸⁰ Байтұрсынов А. Шығармалары. Алматы. Жазушы, 1989. 220-б.

замандардан бергі поэтикалық тәлім-тәжірибе, күллі түркі дүниесінің әдеби, рухани даму жолы өзінше бір теориялық тұжырымға жақындай түсті. Поэтикалық тәжірибе рухани бағытқа айналды. Әдебиеттің тәлімдік, баянды бақыт жолындағы адам әдебін байыптаушылық, өнегелік қызметі рухани дүниенің шығармашылық тебіреністеріне ауыса бастады. Оны ең алдымен хикметтердегі ақындық құлшыныс пен өлендік сазынан байқаймыз. Поэтикалық оралымдылық, шабыттылық, ішкі түйсіну үрдісі айқындала түскен. Әдеби-эстетикалық ойдың тиянақты бір желіге түсе бастағандығы білінеді. Әуелгіде әдебиеттің, кестелі сөздің бар мақсаты қоғамдық-этикалық санатта бағаланды. Ол уақытта әдебиеттің қауым алдындағы өнегелілік қызметі ерекшеленді. Белгілі деңгейде әдебиет, шынында да, әлдебір рухани құрал ретінде танылды. Біртіндеп, эстетикалық ойдың канат жазуы әдебиеттің де рухын көтереді. Әдебиет әлдебір қоғамдық міндетті қызмет, парыздар шегінен шығып, әдеби-эстетикалық, философиялық кеңістікке ұласты, рухани қуат көзіне айналды. Осы екі үрдістің тоғысып “Құтадғу білік”, “Диуани хикмет” дастандарынан да көріп байқауға болады. Әдеби-әдеп, ақлиқаттық насихат, өнегелік сөзі де, әдеби-эстетикалық ой-таным өзегі де бірдей көрінеді. Схоластикалық, материалистік қағидалардың, тәрбиелік діни уағыздардың жер табанындағы ақиқаты ой-сезімнің, көркемдік танымның шындығына ұласқан. Әбунәсір Әл-Фарабидың, Захир-ад дин Мұхаммед Бабырдың өлең сөз, поэтика туралы шығармалары әдебиет пен өнердің ежелгі “уағыздық” қалып құрсауынан арылып, көркемдік-эстетикалық ағымға ауыса бастағанын білдіреді. Бұл талдаулар мен пайымдаулар әдеби, көркем сөздің дамуын ілгерілетті, әдеби туындылардың жаратылыс бітімін жетілдіре түсті.

“Диуани хикмет” беттерінде әдеби-эстетикалық, ақлиқаттық-этикалық ой-толғау, рухани сопылық, сопылық сарын қуатты арналы ағынға түскен. Өзінен бұрынғы, ежелден дәстүрлі мемлекеттік, ақлиқаттық-мемлекеттік ағымдардан таза. V-VI ғасырлардағы әдеби, ғылыми-мұралардағы мемлекеттілік, саясат туралы толғамдар Қожа Ахмет Иасауи мектебінде кездеспейді. Қожа Ахмет Иасауи, Ахмет Иүгінеки, Сүлеймен Бақырғани әдеби-эстетикалық, ағартушылық, рухани тебіреністердің тәлімгерлері.

Ахмет Иүгінеки болса, “Ақиқат сыйында” Жүсіп Баласағұнның әдеби-эстетикалық, этикалық толғамдарын сұрыптап жеткізуші сияқты да көрініп кетеді. Білімді, білікті

адам жайлы, тіл туралы, (“Тіліңді тарт, тісің сынбасын”), “Тіл жарасы жазылмайды, Оқ жарасы жазылады”), кісілік, жомарттық пен сарандық хақындағы ойлары қалыптасқан әдеби үстын (канон), өзекті желіні ұстанғанын, әдеби үлгіні қуғанын танытады. Бұл дәстүр үлгісі Абайда да жалғасын тапқан.

Сүлеймен Бақырғани өзінің “Ақыр заман кітабында” адам нәпсісі мен рухын жарыстыра толғап, рухани қасиеттердің артықшылығын ашық басымдықпен жырлайды. Қытай, қырғыз, үндістан, қыпшақ, күллі дүниені жаулап алсам, қала салып, алтын-күміс жиып, алсам, жеңсем, ләззаттансам дейтін нәпсіні рухани парасатпен тежеуді, рухыңды биіктетуді, рухани тазалық, ақлиқаттық адалдық жолын ұсынады. Сүлеймен Бақырғанидың бұл этико-эстетикалық ойлары антикалық дүниедегі, ежелгі грек өркениетіндегі кирендік философиялық мектепті еске түсіреді. Гедонизм – тіршіліктің рахаты, құт-дәулеттің мәні, дүниенің қасиеті – ләззатшылдық, адам құмарының тояты деп пайымдайды. Адамды рахат, ләззатқа бөлейтіннің барлығы да құт, дәулет, байлық дейді. Рим империясының күйреп, құруының ең басты үш себебінің⁸¹ бірі де осы мәдени гедонизм еді. Мәдениеті меншеу елдің бәрі де тарихта дамудың алғы легінде ұзақ уақыт шыдап тұра алмаған. Әлдебір тарихи себеп-салдармен жарқ етіп оза шықса да, кейін күйреп, малтығып қала берген. Мәдениет, әдебиет тарихының дана тәлімі солай. Сүлеймен Бақырғанидың толғамдарына әрі қарай жалғасқан әдеп-ақлиқаттық таным парасаты әлем әдебиетінің тарихындағы мәдениет философиясының қағидаларына үн қосады. Қожа Ахмет Ясауи тұлғасы арқылы талантты поэтикалық үйлесім тапқан бұл эстетикалық көзқарас, бір жағынан, бірыңғай мұсылманшылық ілімді, исламдық этиканы насихаттаудың үздік үлгісін танытты деп қана шектелсек, әдебиеттік үрдісінің тынысын тарылтып аламыз. Қазақ әдебиетінің тарихында “сопылық” деген атпен қалыптасқан осынау әдеби-эстетикалық бағамдаулар адамзаттық мұраттарға ұштасып, елдіктің, халықтың рухани жан өзегін, рухани қайратын жаңа бағытқа бұрды. Елдіктің, мемлекеттіктің парасатты қасиеттерін саралады. Сол замандағы осындай еңбектер поэтикалық жаратылысы жағынан да діннің, философияның және құқықтанудың терең де аса күрделі әрі үйлесімді түзілімі болды. Бір жағы көркемдік, эстетикалық сипаты басым әдеби шығарма, бір жағы философия, құқық

⁸¹ Бзежинский В. Великая шахматная доска. М., “Международные отношения”, 1998. 23-б.

негіздеріне сүйенген ғылыми байымдама.

Бұл орайда Құранды тану, оның көптеген түсіндірмелерін зерделеу діни-этикалық тәрбиенің қазығына ғана айналып байланып қалған жоқ, бірегей этикалық-эстетикалық танымды қалыптастырды.

“Құранды талдап, түсіндіру кең мағынада алып қарағанда, орта ғасырдағы мұсылман ғылымы мен жазуының бірқатар салаларының: дінтанудың, тіл білімінің (тілтанудың), стилистика мен риториканың, мұсылмандық философияның, социологияның, тағы басқа салалардың берік негізін салып берді”⁸².

Жүсіп Баласағұн мен Махмұт Қашқари, Ахмет Иүгінеки Х ғасыр мен XI ғасыр арасындағы құлабыз сынды белесті биігінен ешқашан аумай тұрып қалды. Олардың әйгілі екі шығармасы сол замандағы түркі дүниесіндегі ең ұлы ескеркіштер. Одан әрі Әл-Фараби жұлдызы жарқырайды. Берірек Қожа Ахмет Иасауи, Сүлеймен Бақырғани секілді ақылгөй бабаларымыздың әйгілі шығармалары тіл ұшына оралады. Бұрын осы тұлғалар жеке-дара қарастырылып келді. Жеке-дара тұлғалар ретінде талданды, таныстырылды. Тарихи қызметтері, мәдени-ағартушылық еңбектері, халық тағдырындағы орны мен үлестері барынша сараланған да секілді. Әйтсе де, осындай ұлан-ғайыр таным әлемі, көркемдік-таным заңдылықтары бір өркениет топырағындағы жаратылған тіні мен ділі бір рухани қазына ретінде жеткілікті қарастырылмады. Өркениет деген ұғымның өзі түркі өркениет ұғымы негізінен жиырмамыншы ғасырда жұлдызы жарқырай жанған, жақсылы-жаманды реңде өктемдік сипаты басым болған елдер мәдениетіне телінді де отырды.

Көркемдік кеңістік, эстетикалық таныс кеңдігі деген ұғымға байланысты Қожа Ахмет Иасауи бастаған сопылық поэзияны, Жүсіп Баласағұнның “Құтты білігі” мен Махмұт Қашқаридың “Түрік сөздігін” салыстырмалы түрде қарастыруға әбден болады. Ғылыми-танымдық, эстетикалық кеңістігінің күллі түркі тарихын қамтитын тыныстылығы, кеңдігі жағынан “Түрік сөздігі” кезеңлік дәуірдің философиясын толғаған сопылық мектеп тынысынан әлдеқайда алымды. Демек, поэтиканың тарихилығы тұрғысынан да “Құтты білік” пен “Түрік сөздігі” сынды шығармалар ұлы үрдістің құбылыстарын барынша кең қамтыған.

Қазақ елінің тарихи жырлары, эпостары мен жыраулар поэзиясы ұлттық көркем сөз өнерінің үш байтақ өлкесі.

⁸² *История всемирной литературы. В 9 т. М., Наука, 1984. Т.2. С-205.*

Поэтикасы кемел, бітімі келісті бұл шығармалар ел тарихының жанды суреттеріндей. Ал осы шығармаларға ежелгі мәдениеттің, көне әдебиеттің барша құлаққа жетіп, Әл-Фараби, Баласағұн танымы мен талғамы жетені жайлағандай. Оның үстіне қазақ сахарасындағы тарихи ахуалдардың өз көріністері, өз ақиқаты өрнектерін жүргізіп, таңбаларын басқан. Қазақ әдебиетінің аталмыш кезеңі ең ежелгі дәуірлермен қазіргі өркениетті ұштастырып тұрған алтын көпірлер болса да, өз алдына окшау көрінеді, шоқтығы биік тұр. Дара да шоқтықты биік ғасырларды ғасырларға жалғастырған ұлан асу, рухани бел, поэтикалық белестер.

Ежелгі түркі дүниесіндегі проторенессанс үрдісін айқын аңғартып, өзгеше заңдылықтарын тарамдай санаға сіңіретін кезеңнің бірі — IX-XII ғасырлар.

Ежелгі орта ғасыр, орта ғасыр әдебиетіндегі энциклопедиялық біртектілікке, әмбебаптыққа ұмтылу сипаты — тек сол ежелгі түркі дәуірінің өзіне ғана тән белгі.

Проторенессанстың Орта Азия мен Қазақстан аумағындағы көрінісін Түркістан мәдениеті арқылы ғана дәйектеуге болар еді. Қарахандар дәуіріндегі материалдық та, рухани мәдениет көріністері осыны айғақтайды. Мәселен, сәулет өнерінің осынау үздік Орта Азиялық үлгілері бұл кездері күллі түрік әлемінің рухани байлығындай.

Өз кезінде Г.Чайлд, К.Фланнер, К.Клах, кейін В.М.Массон ежелгі отырықшы өркениеттің маңызды белгілерінің ішінде жазу-сызудың пайда болуын атайды, қалалық үлгідегі елді мекендер мен жолдың, монументальды сәулетшіліктің болуын, сыртқы сауда мен қарым-қатынас жүйесінің қалыптасуын атайды.

Сахарадағы мал шаруасымен айналысатындардың өркениеті айқындалып белгіленген, оған да қала үлгісіндегі елді мекендердің, жерлеу құрылыстарының монументальды сәулетшілігі, жазу, өнер, тұрақты сауда қарым-қатынасы жүйесі тән болып келеді.

Мемлекеттің болуы өркениетке тән қасиет деп болжаймыз. “Монументальды сәулетшілік қалалар мен жазу-сызу - өркениеттің негізгі нышандары осы үшеуінен құралады” — дей келе Қазақстан ғалымдары орта ғасырдағы өркениет белгілерінің қатарында Айша бибі, Бабаджа Хатун, Сырлытам, Борана, Көк Кесене, Қожа Ахмет Иасауи кесенелерін атайды⁸³.

⁸³ Байпақов К.М., Шарденова З.Ж. Монументальная архитектура в ранне-средневековых тюркских государствах /VI-IX в.в./ Эволюция государственности Казахстана. Материалы международной конференции. Алматы, 1996. с.54

Екінші жағынан, тас балбалдар мен тастағы жазулар, ою-өрнектер де проторенессанс үрдісінің нысаналы нышандары. Ал, Сахараға ислам діні бойлап ене бастаған ортағасырдың бел ортасындағы мешіттердегі Құран сүрелері мен аяттарының жазылуы, әртүрлі сәулет өнерінің үлгілеріндегі құрылыстардың іргелеріндегі өрнектер мен суретті оқиғалар түркі мәдениеті проторенессансының бел алған тұсындағы көріністер. Қобыз күйі, бақсы сарыны, жыраулар⁸⁴ дүниесі де осы кемел де келісті самғау сәттің олжалары.

Ежелгі түркі әдебиетінің, әрине ежелгі түркі проторенессансының өз ерекшелігі басым. Біз әдеби-танымдық шығармалар мен ғылымның, сәулет және саз өнерінің, бабалардағы шежірелердің рухани үдемелі жарастығын атар едік. Балбалдар дегенде, белгілі қымбат қазына мұраларымызбен бірге Ұлытаудағы Жанғабыл өзенінің бойынан табылған “Бақсы тасты” да ауызға алғымыз келеді. Мамандар VI-VIII ғасыр мұрасына жатқызған осы Бақсы тастың бүйірінде қобыздың бедері, арқасында бақсы қоңырауының суреті салыныпты. Әрине, христиан дініне тән діни бейнелеу өнері түркі ислам дүниесіне табиғатынан жат. Ал, Зия Гөкалыптың өркениет жайлы сипаттамасына иек артсақ, ежелгі түркі мәдени мұраларындағы /әдебиет, сәулет, ою-өрнек, т.б./ Азия, Шығыс, Таяу Шығыс, Византия руханиятының шығармашылық тоғысын ауызға алуға тиіспіз.

Түркі дүниесінің проторенессансы құбылыс ретінде өз дәстүрін айқындаған соң, жаңа түркі тектес ұлттық әдебиеттерде тамыр жайды. Соның бір тармағы қазақ халқының әдебиеті мен мәдениетінің тамыр бойлап, қалыптасуы, қанат жайып өркендеп өсіуі. Қазақ әдебиетінің мәуесі.

Сол түркі өркениетінің мәуелі тармағы қазақ елінің рухани жаңғыру, өрлеу /возрождние/, қайта өрлеу кезеңдері тіні мен жаратылысы бөлекше құбылыс. Қазақ ұлысының түзілуі — сол тұстағы ойшылдар мен жырау, жыршылардың, ақындардың туындыларынан кемел көрінді. Тарихқа таңсық ел, жаңа мемлекеттік құрылым келді. Қазақ жұрты шаңырағын күнге ашып, елдік салтанатын аңсады. Ұлттық рух оянды, мінез-құлық көрінді, тұрмыс-тіршілік түзелді.

Шындығында да Орхон-Енисей сарындарында, Жүсіп Баласағұн заманында тұтас, біртекті көрініс танытқан түркі ұлыстары қырық шақты ұлтқа даралана тарамдалып кеткеннен кейінгі тамырластық нышандарын әдебиетке

⁸⁴ Тұрсынов Е. Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері. Алматы: Ғылым, 1976. 96, 176, 96, 175 - беттер.

аңғартқан сәт те сол орта ғасырлардың соңы. Оның бір дәйекті дәлелі алуан қиырдағы жамырай үн қосып ұштасып жатуы. Бертінгі әдебиет тарихы мен теориясы мәселесінде туындаған “Манасқа”, “Алпамысқа”, тағы басқа ірі құбылысты туындыларға қатысты туған айтыс-таластар / егер “талас-тартыс” десек / соның айнадағы астарлы көрінісі. Ұлы эпостарды түркінің әр ұлты өзіміздікі деп санады. Себебі, идеологиялық көлеңкенің күңгірт күндерінде өздерінің түбі бір түркі елі екендігі еске алына бермеді. Мұндай жаңсақтық пен сыңаржақтық қазір де кездеседі. Түркі әлемінің ұлы тұлғаларына өзбек, қазақ, ұйғыр, татар болып жақ-жаққа тартып, біздікі-біздікі деушілік ХХ ғасыр ішінде көп кездесті. Ортақ тарихымыз бен әдебиетімізді тануға, дамытуға көп кедергі келтірді. Одан арылудың сенімді жолы ортақ түркі әдебиетін терең тану. Түркітанушы Алаеттин Қорқмаз мырза: “Әдеби шығармалардың маңыздылығы сонша, кейде олардың біреуінің өзі қолда басқа ешқандай мәдениет элементі болмаса да, қауымдастықты ұлтқа айналдыра алады. Мысалы, біздің ұлтымыз үшін Орхон ескерткіштері сондай, “Құтадғу білік” сондай, “Диуани-лұғат-ит-түрк” сондай!

Яғни, қазіргі барлық түркі жұрттарының бір ұлт болып табылатынын дәлелдеу үшін тек қана Махмұт Қашқаридың сөздігі жеткілікті”⁸⁵, — деп санайды.

Ақиқатында, бұл рухани дамудың, халықтың эстетикалық дүниетаным үрдісінің заңды құбылыстары еді. Түбі бір, тегі бір, тарихы мен тағдыры бір түркі ұлттарының зердесіндегі рухани кен, тарихи сана қайта серпіліп, қайта жаңғырғанда сол тұтастық табиғи түрде үндесе кетті.

Ондай көркемдік заңдылықтарды “Шаһнама”, “Манас” дастандарының табиғатына қатысты айтуға болар еді. Сонымен бірге “Қырымның қырық батыры”, “Едіге” Түркия тарапында кеңінен мәлім “Алып Ер Тонға”, “Ер Еділ”, “Шу батыр” секілді жыр, дастандардың тарихи негіздерін еске сала кеткеннің де артығы жоқ.

Тұтастай түркі өркениеті дегенде, қазақ халқының мәдениетінің жаңғыра даму, қайта өрлеу кезеңдері дегенде әдебиет әлеміндегі осындай күрделі де терең тамырлы құбылыстар рухани дамудың ерекше тегеурінді ағынды арналары мен заңдылықтарын алға тартады.

Ұлттық әдебиеттің шығу тегін, пайда болып, қалыптасқан тұғырын аңғарта түсу үшін жасалған бұл талдаулардан Х-ХІІ ғасырлардағы ежелгі мұралар мен ХІ-ХІІІ ғасырлардағы қазақ

⁸⁵ Коркмаз А. Түрік әлемінің мәдени тұрғыдан бірігуіндегі тіл мен әдебиеттің маңызды рөлі // Жас Түркістан. Алматы, 1998. № 2. 3-б.

әдебиеті туындыларының ешқандай айырмашылықтары жоқ деген үзілді-кесілді тұжырым тумауға тиіс. Тегі бір әдебиеттер, тамыры тұтас мәдениеттер десек те, әр кезеңнің өз сипаты да болатыны сөзсіз. Мақал-мәтелдер, тұрақты тіркестер мен идиомдар, метафора теңеулердің өзінен байқалатын екі-үш түрлі ерекшелікті атап айтар едік. Олардың ішінде ежелгі замандарда да қолданылған, қазіргі жаңа ұлттық әдебиетте де орнын, қолданылу аясын жоғалтпағандары бар. Шығарма авторының жеке шығармашылық қабілетінен туындағандары бар. Ұтқыр, тұрақты метафора, теңеулердің ғасырлар бойына қолданыла-қолданыла семиотикалық таңбаға айналып кеткендері де кездеседі. Жанрлық жаратылысы, жалпы поэтикасы дегенге келсек, “Құтадғу білік”, “Диуани лұғат-ит-түрк”, “Диуани хикмет”, “Хибатул-хақайық”, “Бабырнама” белгілі бір әдеби канондарды ұстанады.

Қарахандар дәуірінде сақталып, бізге жеткен мұралардың қаншама жоғары жазу мәдениетін білдірсе де, сол замандағы өркениет мәуесі ретінде өзгеше үздік бітімді болса да кітабилықтың, дәстүрліктің жоғары деңгейін танытады. Орхон-Енисей жазуларындағы, XI-XIII ғасырлар жырауларындағы, фольклордағы тегеуірінді тебіреністерден де осы сипаттары даралап тұр. Бұл жерде, әдеби жаратылысы мен поэтикасындағы ішкі тектестікті де мансұқ ету мүмкін емес.

Ежелгі түркі әдеби мұралары мен жаңа ұлттық әдебиеттердегі поэтикалық ортақ заңдылықтары, поэтиканың тарихилығы жаратылысының біртектілігінен туындайтыны күмән туғызбаса керек. Поэтиканың тарихилығы, генезисі мен трансформация мәселелері оны барынша айқын білдірді. Ежелгі дәуір мұраларының поэтикасындағы шарттылықтар, ерекшеліктер ұлттық әдебиетте көрініс тауып, белгілі бір дәрежеде өрбіп, дамып жатса ол да бірді-екілі шығармалар арасындағы байланыстылық емес, тұтас бір әдебиеттің әр кезеңдердегі шығармашылық ерекшеліктері.

Сонымен қорыта келгенде айтарымыз, ежелгі көне түркі әдеби мұралары кейінгі орта ғасырдың соңын ала тарамдалып тамыр тартқан түркі тілдес ұлттық әдебиеттердің өсіп-өнген құнарлы топырағы. Әсіресе, Ж.Баласағұн мен Махмұт Қашқари мұраларының орны ерекше маңызды.

Оның ішінде қазақ әдебиеті мен оның рухани қазыналарының құнарлы негіздері де айқын аңғарылып тұр. Жекелеген теңеулер мен бейнелеп, баламалау құрылымынан бастап жанрлық түзілімдеріне дейін, ойшылдық таным мектептерінің жаратылыс бітіміне дейін бірегей әдебиет

әлемінің ұлы үрдісін көреміз. Ол сонау ежелгі ғұн, көне түркі қағанаттары дәуірлерінен бастап біздің заманымызға дейін жанды желі тартқан. Поэтиканың тарихилығы, дәстүр мен жаңашылдық рухы, ежелгі түркі әдебиетінің қазіргі қазақ әдебиетіне ұласу үрдісі — тұтас бір іргелі әдебиетті, ғасырлар қойнауларын тонның ішкі бауындай астастырып тұрған рухани тұғырды көрсетеді, әрі ұлттық әдебиетіміздің көркемдік болмысын, эстетикалық жаратылысын саралап береді. Қазақ әдебиетінің ежелгі арналарын поэтиканың тарихилығы, көркемдік желілердің тұтастығы мен оның жаңа әдебиетке келгендігі құбылып, түрленуі жан-жақты ашып көрсетеді. Ең ежелгі әдеби мұралар қазақ әдебиетінің бастау арналары ғана емес, тұтас рухани дүниенің қайнар көздері.

ЖҮСІП БАЛАСАҒҰН

Жүсіп Баласағұнның “Құтадғу білік” дастаны әлем әдебиетінің асыл қазыналарының қатарындағы көне түркі поэзиясының өлмес мұраларының бірі. Әуелі, 1870-1890 жылдардан бастап венгр ғалымы Г.Вамбери, көрнекті орыс түркітанушысы В.В.Радлов бастап түбегейлі зерттей бастаған классикалық түркі поэзиясының осынау керемет ескерткішіне деген ынта-ықылас күннен-күнге күшейе түсуде. Әр деректі ықтиятпен пысықтай түссек, аталмыш дастанның алғашқы бір қысқа мағлұматы мен кейбір үзінділерін француз түркітанушысы, профессор А.П.Жобердің 1825 жылы “Азия” журналына жариялатқандығын айту керек. Көптеген мәтіндік қателіктеріне, түсіндірмедегі кемшіліктеріне қарамастан, бұл жарияланым мамандар назарын бірден аударды және “Құтадғу білік” даналық дастаны 1069-1070 жылдары жазылса, зерттеле бастағанына, міне, ғасырдан астам уақыт өтті. Дастанның мәдениет тарихындағы орны, маңызы жөнінде құнды пікірлер, болжамдар айтылғанымен, даналық дастаны әлі түбегейлі зерттеліп болған жоқ. Әсіресе, қазіргі түркі тілдес халықтар мәдениетімен, поэзиясымен, әдеби дәстүрімен байланысы, жақындығы терең талдап-тануды күтіп жатқан ғылыми мәселелер. Жекелеген ізденістер жасалғанымен, түбегейлі іргелі ғылыми еңбектер, зерттеулер жасалған жоқ. Әрине, түркітанушылардың бір ғасыр ішіндегі әр қырынан келген ізденіс-зерттеулері “Құтадғу біліктің” әлем мәдениеті тарихындағы маңызын, жалпыадамзаттық асыл мұраттарын түсінуге мүмкіндік берді. Ілкен даналық ескерткішті зерттеп, тану, қазіргі мәдениет-ғылым тынысымен байланыста қарастыру тарихы ежелгі дәуірлерден басталатын поэзиямыздың, эстетикалық таным көзқарастарымыздан

беймәлім, жаңа қырларын ашары анық. “Тұран шахнамасы” атанған “Құтадғу білік”, “Махабхарата”, “Шахнама”, “Златоуст”, “Домострой”, “Сйасатнаме”, “Құпия шежіре” т.б. сияқты өлемге әйгілі ұлы жазбалармен терезесі тең тұрған дастан.

“Құтадғу білік” дастанының қазіргі түркі тілдес әдебиеттермен байланысы, тілдік, стилдік қарым-қатынасы, дәстүрі терең зерттелмеген, тұжырымды ғылыми қорытынды жасалмаған туынды. Ұйғыр, орыс, өзбек тіліндегі толық аудармаларының өзі қалың қауымға кейінгі кезендерде ғана тие бастады. Бұл дастанның тарихи қызметі, түркі өркениетінің тарихи белесті биігі екендігі кейін ғана мойындалғандай. Көне түрік поэзиясы, әдебиеті туралы ғылыми еңбектерде әр уақыт “Құтадғу білік” те аталып, ішінара пікір, болжамдар айтылып қалып отырады.

“Құтадғу білік” дастанының тілдік-стильдік ерекшелігін, Жетісу өлкесіндегі XI ғасырдың басында-ақ дүниеге келгенін, поэтикалық қасиеттерін ескерсек, қазақ әдебиеті үшін Жүсіп Баласағұнның эстетикалық мұрасының маңызы өлшеусіз зор.

“Құтадғу білік” дастаны қазақ әдебиеттану ғылымында бұған дейін арнаулы зерттеу тақырыбы ретінде қаралған жоқ еді. Маңызы, тілі, әдебиет тарихындағы орны туралы жекелеген пікірлер кездескенімен, қазақ әдебиетінің тарихымен тығыз байланыста, эстетикалық мән-маңызы, поэтикасы, дәстүр тағылымы жан-жақты сөз болып, зерттелмеген-ді. Сондықтан да, “Құтадғу білік” дастаны, оның идеялық-көркемдік өзекті мәселелері, қазіргі қазақ әдебиетіндегі шығармашылық үрдісі біз үшін тың тақырып, соны соқпақ. Әдебиет тарихының бізге әлі беймәлім белесіне жаңа бір барлау іспетті. “Құтадғу біліктің” идеялық көркемдік қасиеті, эстетикалық көзқарасы, моральдық-этикалық проблемалары, жалпыадамзаттық гуманистік сипаты және олардың қазіргі қазақ әдебиетіне ұласуын зерделеу туған әдебиет тарихындағы жаңа бір көркемдік даму арнасының бетін ашар еді. “Құтадғу білік” дастаны (XI) мен Орхон, Енисей жазбаларының (V-VIII ғ.ғ.) арасында көркемдік-эстетикалық байланыс, поэтикалық дәстүр белгілері бар ма?! И.Стеблева “V-VIII ғасырлардағы түркі поэзиясы” атты зерттеу еңбегінде Орхон, Енисей жазбаларын поэзия туындылары ретінде дәлелдейді, Оның поэтикасын саралайды. Олай болса, классикалық түркі поэзиясының тұңғыш кітабы V-VIII ғасырлардағы ежелгі жазбалармен бір поэтикалық ендіктен шығуы заңдылық. Ал, қазақ халық әдебиетінің

поэзиялық дәстүрімен жалғастығы да күмәнсіз. Міне, осы бір ғылыми түйіннің өзі ғана көркемсөздің даму жолындағы түрленіп-түлеу, толысу процесінің қызықты қырларын ашып көрсетеді. Бүгінгі кемел де шебер қазақ поэзиясының түп-төркінін, шешендік сөздері мен нақыл, даналық тіркестердің төркінін, тегін түсінуге мүмкіндік береді.

Жүсіп Баласағұн дастаны сияқты тарихи, халықтық мәні терең эстетикалық мұрасының дәстүрі және қазақ әдебиеті мәселелері біз үшін бүгінгі таңдағы өзекті де тың тақырыптардың бірі.

Осыдан он ғасырдан астам бұрын жазылған көне мұра біз үшін ең алдымен, ақиқаттық-этикалық, эстетикалық көзқарастарымен бағалы. XI ғасырдағы көне түркі поэзиясының тұңғыш кітабының басты қасиеті, мұрат-мақсаты — адамның бақытты, адам баласының парасатты тұрмысына жол көрсету. Дастан авторы адамгершілікті, адалдықты, адамды сүюді тебірене жырлайды. Ол үшін оқу-білімге, инабаттылыққа, адалдыққа меңзейді. Өзі өмір сүрген заманының қоғамдық, саяси-әлеуметтік ахуалын, кемшінін тамыршыдай тап басып әшкерелейді.

“Құтадғу білік” дастанында түркі ойшылдарының елдік түзу, мемлекеттік құру, өркениетті, дәулетті түркі мемлекетінің құрылысын нығайту мақсаты жолбасшы жұлдыздай жарқырап көрінеді. XXI ғасыр табалдырағында жаңа бір даму белесіне маңдайы ашылған қырықтан астам ұлттың түп нәсілі түркі дүниесінің мемлекеттік құрылыс түзу тәжірибесі мен ілімі әлі ғылыми жүйесін тапқан жоқ. Ондай еңбектер де, зерттеулер де болмаған. Не бізге беймәлім. Жүсіп Баласағұн дастаны әуелі тарихи санамыздағы осы ақтандақтың орнын толтыратын шығарма.

Жүсіп Баласағұн ақын ретінде де, ойшыл ретінде де көрсоқыр тоғышарлыққа, адамды аздыратын жаман әдеттерге (зұлымдық, арамдық, ішімдікке салыну, озбырлық) жаны қас және де ол бақытты қоғам құрудың жолдарын іздейді. Құттың, бақыт-ырыстың көзі — адамшылық, білім, ақыл, парасат және қанағатшылық дейді көне дәуір ақыны. Дастанның әр тарауындағы ақиқаттық-этикалық толғамдар бүгін де өміршең, бүгін де терең мәнін жоғалтпаған. Қазіргі қазақ әдебиетінің, эстетикалық таным-білігінің түпкі тамырына ой жүгіртіп, шығармашылық заңдылықтарын ашу әдебиеттің тарихын байытып, теориялық-практикалық қуатын арттыра түспек. Поэтикалық қасиеттері кемеліне келген, шеберліктің үлгісіндегі халық поэзиясының құнды көркемдік құнары, шығармашылық құдірет-күші бір күн, бір

ғасырдың ішінде ғана таралған жоқ, сонау ықылым заманнан бері қойғанда, Жүсіп Баласағұн өмір сүрген дәуірлерден бастау алғаны тарихи шындық.

Қазақ поэзиясының шырқау биіктерінің шоқтықты белесі XIV-XIX ғасырлардағы ақын-жыраулар шығармашылығы алдында шешендік сөздің үлгісіндей шежірелі жыр Орхон-Енисей (V-VIII) жазбаларын бүгінгі философиялық поэзиямен жалғастырып даналық дастан “Құтадғу білік” тұр. Мазмұны мен түрі сай, келісті шыққан поэзиялық трактат басқа түркі тілдес халықтармен қатар, Қазақстан мәдениетіне де тән, ортақ рухани қазына, эстетикалық мұра. Қазақ әдебиетінің де бастау алған төл тұғыры, рухани өзегі.

Дастанның жазылу жағдайы, дүниеге келу себептері тілі, мақсаты, Жүсіп Баласағұнның өмірі, жас шамасы хақындағы там-тұмдаған деректерді кітаптың өз мәтінінен ғана таба аламыз. Жүсіп Баласағұн: “Иыл алтмыш еки ерди төрт иүз біле, Бітінү ткеттім бу сөз үлгүле” (6495-бәйіт, Пекин басылымы), “Түгәл он секіз айда айдым бү сөз, Өдүрдім адырдым сөз евідб тере” (6388-бәйіт, Ташкент басылымы) — деп жазады. Яғни, 462 жылы (хижра бойынша), он сегіз айда түгел жызып бітірдім дейді.

Жазылған жылына байланысты зерттеушілер пікірі түгелдей дерлік бір жерден шығады. Бәрі де 462 жыл деседі. Тек, Құрбанғали Халид “Тауарих Хамса” атты кітабында Баласағұнның “жыл жетпіс екі еді төрт жүз бен” — дегені ескі жыл санау тәртібімен төрт жүзінші жылдың алшыс екінші жылы еді деген мағынада, яғни 362 жыл болып шығады деп түсіндіріп, Уамбери (Г.Вамбери — А.Е.), тағы басқа Европа зерттеушілерімен келіспейтінін айтады. Орхон, Енисей жазбаларын аударушылар Құрбанғали Халидті қолдаған екен... Біздіңше де, 362 жыл шамаға келеді.

“Құтадғу білік” — жазылған күнінен бастап, бүгінге дейін түркі халықтарының рухани асыл қазынасы болып келген, халықтың ақлақтық-этикалық жаратылысын, салт-дәстүрі мен жан-дүние құнарын айқындап, қалыптастыруға тікелей әсер еткен кітап. Идеялық көркемдік, эстетикалық, тәлімдік қасиеттері аса жоғары, ағартушылық мұраттарды насихаттап, адамгершілік мақсаттарды ұстанған дастан күні бүгінге дейін әлем әдебиетінің озық үлгілерінің қатарынан саналады. Орта ғасыр мәдениетіндегі ірі құбылыс. Сол X-XII ғасырлардың өзінде-ақ, Орта Азия, Қазақстан аймақтарын мекендеген халықтардың мәдени даму биіктерінің бірі болған философиялық поэманың даналық ойлары күні бүгінге дейін аса құнды, өміршен. “Құтты білік” — түркі

тілдес классикалық поэзиямыздың тұңғышы екені аян. Дастанға белгілі түрктанушы А.Н.Кононов: “При всей своей моралистической направленности “Кудатгу билиг” не является и не может считаться, как иногда на этом настаивают, книгой сухих этико-дидактических наставлений и поучений. Это – философское произведение, в котором анализируется смысл и значение человеческой жизни и определяются обязанности и нормы поведения человека в обществе; при этом Юсуф не боится критиковать общество, в который он сам живет”¹, – деп нақты сипаттама берсе, шығарманы орыс тіліне толық аударып шыққан С.Н.Иванов: “Благодатное знание” – выдающееся произведение тюркоязычной литературы (XI в.)”², – деп бағалайды. Дастанның авторы әлеуметтік-эстетикалық, гуманистік идеяларды халықтың санасына жақын қарапайым да, қанатты тілмен, сол кездегі ғылыми танымның жоғары деңгейінде аса, ұғынықты, ұтымды жеткізеді. Бүгінгі халық әдебиетіндегі, халықтың тұрмыс-дәстүріндегі ақлақтық-психологиялық, эстетикалық құндылықтардың заңдылықтардың сол XI ғасыр шығармасындағы сүттей ұйыған негізін, тұғырын көргенде, түптеп келгенде шынайы құбылыстың халық санасымен, халықтың мәдени ой-өрісінің даму деңгейімен тікелей сабақтас екеніне тағы бір көз жеткендей. “Күтадғу біліктен” орта ғасырдағы қоғамдық-әлеуметтік жағдайдың, ғылым мен мәдениеттің, тіл өнерінің, саясаттың даму дәрежесін де пайымдай аламыз. Бұл, заманына сай тынысты, реалистік бояуы қанық шығармаларға ғана тән қасиеттер.

“Күтты білікті” зерттеу негізінен В.В.Радлов, С.Е.Малов, А.Н.Самойлович еңбектерінен бастау алады. А.А.Валидованың арнаулы мақалалары, диссертациялық зерттеуі дастанды жаңа қырларынан көрсетті. Грамматикалық ерекшеліктеріне байланысты әр жылдарда А.М.Щербак, Г.А.Әбдірахманов, Қ.Каримов, У.Асаналиев, К.Аширралиев, А.С.Аманжолов, Ө. Қараев ой-толғамдарын білдірді. Бұлардан басқа тағы да ондаған әдебиетші ғалымдар “Күтадғу біліктің” мәдени, тарихи-әлеуметтік маңызын жоғары бағалаған пікірлерін айтқан.

Зерттеушілер Жүсіп Баласағұнның бұл кітабы арқылы Қарахандар дәуіріне барлау жасап, тарихи-этнографиялық, ақлиқаттық-эстетикалық, тіл ерекшеліктеріне қатысты

¹ Кононов А. Н. Поэма Юсуфа Баласагунского “Благодатное знание” // Юсуф Баласагунский “Благодатное знание”. М., Наука, 1983. стр.507.

² Иванов С.Н. О “Благодатном знании “Юсуфа Баласагунского”. Юсуф Баласагунский “Благодатное знание”. М., Наука, 1983. стр. 518.

нәштерге байланысты құнды-құнды пайымдаулар, пікірлер түйеді. Ел басқарудың, шаруашылықты, экономиканы, тұрмысты, әскери істі ұйымдастырудың, тағы басқа да мемлекеттің әл-ауқатын жақсартудың тәсілдері ақындық-философиялық тілмен баяндалады. Өз дәуіріндегі ғылым мен мәдениеттің жетістіктеріне сүйенеді. Еңбекті көне түркі мәдениетінің мәуесі болғандығына сүйеніп, тек қана түркі халықтарына ғана меншіктесек мықтап қателесер едік. Бірден басын ашып алатын жай, Жүсіп Хас Қажыб “Құтадғу білік” дастанының жалпыадамзаттық, адамгершілік идеяларды терең, кең насихаттайтыны. Күллі адам баласына тән адамдық мұрат, адамгершілік асқақ сезімдер шығарманың маңызын күшейте бермек. Бұл орайда, осы үлкен әдеби-мәдени ескерткішке дүниежүзіндегі әртүрлі тілдің өкілдері әртүрлі халықтардың ірі ғалымдары назар аударып, зерттегендері тегін болмаса керек (Неміс, венгр, дат, француз, түрік т.б.). Бұл ойымызды академик А.Н.Кононовтың: “В “Кудатгу билиг” нашли свое выражение идеи давно волновавшие многие народы” деген тұжырымымен түсіндірер едік.

“Құтадғу білік” 1069 жылы он сегіз айдың ішінде жазылған. Автор Жетісу өңірінің Шу өзенінің бойындағы тарихқа ықылым заманнан белгілі ірі шаһарлардың бірі Баласағұнда (ертеректе Құз Орда деп те аталған”) өскен Жүсіп Баласағұн. Жалпы ғұламаның туған қаласы, өскен жері туралы әртүрлі болжамдар бар. Қалай дегенде де, Баласағұн шаһары әйгілі орталықтардың бірі. Махмұт Қашқари өзінің іргелі энциклопедиялық анықтама сөздігінде Баласағұн қаласын әлденеше рет атап, кірістіріп отырады. Шу бойында “Бас саға, Орта саға, Бала саға” атанған үш қала болған дейді тарихты болжаушылар. Біздің айтып отырғанымыз соңғы – Баласаға. Жүсіп бұл қоғамдық-әлеуметтік мәні терең, халықтың ақлиқаттық-этикалық бағдарламасы іспеттес еңбегін (шығармада ара-тұра кездесетін сараң деректерге қарағанда) 54 жасында (Түркия ғалымы Рәшид Рахмати Араттың жобалары бойынша) жазған. Шу бойындағы Баласағұн қаласында бастаған бұл шығармасын Қашқарда аяқтап, Қарахандар империясының сол кездегі әмірі Бұғра ханға тарту етеді. Хан оның еңбегін жоғары бағалап, “Хас Хажыб” деген атак, лауазым берген. Сөйтіп Жүсіп Хажыб Баласағұн деген аты дүниеге тараған.

Жүсіп Хас Хажыб 1010-15 жылдар шамасында дүниеге келген, атақты дастанын ақыл тоқтатып, ақсақалдыққа бет бұрғанда жазған секілді. Өмірден оқығанын зердеге тоқыған, естіп-көргені, білгені мол ғұлама ақын. Бөле-жара айтатын

ерекшелік поэманың әр жол, әр тарауынан жүректі шарпып тұрған шыншылдық лебі. Өз кезеңінің ең бір реалистік шығармасы. Мол бір аумалы-төкпелі, саяси-әлеуметтік ахуалы шиеленісті кезең ұлы ақынды толғандырмай қоймағаны анық. Ол ақыл-ойымен, өлеңімен, өз кезеңіндегі білім-ғылымның жеткен биігінен бақытты, әділетті қоғам құрудың жолдарын іздейді, соны уағыз етеді.

Жүсіп Баласағұн мен шығарма сыйға тартылған Бұғрахан есімдері “Бес тарихтың” (“Тауарих хамса”) “Алты шаһар хабарлары” тарауында тілге тиек болған. “Ғарүн өлген соң Садық таққа отырып, айналасының бәрін ислам дініне енгізді (350-400 хыжрада). Бұл кісінің уәзірі Жүсіп Қадырхан – лақабы Имам Падша – Садықтың үндеуімен мұсылман болып “Құтадғу білік” кітабын жазып, Бұғраханға сауға еткен екен. Қыдырхан хан болмаған, атына “хан” сөзі тіркелгені өз аты солай хан болу керек. Себебі, Бұғраханның ұлы болмай Нұрғалия хан атты жалғыз қызы қалып, Алып Арыстан хан содан туады”.

“Садық Бұғрахан өлген соң Нұрғалия ханнан туған жиені алып Арыстан таққа отырады. Мұның батырлықпен атағы шыққан, сол үшін оған – Сұлтан Сейіт Алып Арыстан Сағит Баһадүр хан деген лақап берілген”, – деп жазылған “Тауарих Хамсада”.

“Эпоха “Құтадғу білік” атты мақаласында С.Г.Кляшторный ауызға алатын “Сатук (915-955 г.г.) хан” “Тауарих хамсадағы” Садықпен сәйкес, өмір сүрген жылдары да негізінен тұстас (“Тауарих Хамсада” хыжра бойынша). Садық жаңаша мемлекеттік жүйе құра бастағанда, “Құтадғу білік” сияқты кітаптың қажеттілігі тууы да әбден мүмкін. Әрі көне түркілердің аумағындағы мұсылман дінінің алғаш келуі кезіндегі саяси, тарихи кикілжің, тартысқа да тұстас. Соған қарағанда, “Тауарих Хамса” дәлеліне сенуге де болатын тәрізді. Құрбанғали Халид дәйектемелері анық, сенімді көрінеді.

Тек, күллі әйгілі зерттеулердің бәрінде дерлік В.В. Бартольд болжамы алынып жүр.

Шығарманың тілі, қай әріппен жазылғаны жөнінде пікір, зерттеулер көп. Түркі тілінде жазылғандығы ақиқат болса да, оның ішінде де сан-салалы болжамдар қай әліпбимен жазылғаны жөнінде талдауларға ұласып кетіп жатады. Әйгілі тіл мамандары бұл ретте ондаған тұжырым түйіндер ұсынады. Оның бәрін тізіп жатудың реті жоқ. Қалай дегенде де сол заманның өзінде жалпы елге тән қалыптасқан әдеби әрі мемлекеттік тілдің арнасы болған секілді. Ж.Баласағұнның

“Құтты білік” дастанының тілі жайлы зерттеулерде де түркі тілінің әртүрлі топтарына тели қараған.

“Құтадғу білік” дастанының тіліне келгенде, көп тұжырымдардың арасынан мына бір пікірді көрсетіп өтсек дейміз. Бұл жөнінде машһур ғалым С.Е.Малов: “Трудно сказать, каким шрифтом писал сам автор свое произведение, но все же, судья по рукописям, хотя и XV в., можно думать, что Юсуф Баласагунский сочинял и писал свое произведение арабскими буквами, и затем уже, возможно в качестве подарка хану “Кудатгу билиг” было переписано уйгурским шрифтом”³, — деген пікірін жазады. Араб графикасындағы түркі жазуы ерте орта ғасырларда қалыптасқаны тарихтан аян⁴. “Құтты біліктің” өз кіріспесінен де кітаптың сол кезде-ақ дүниеге кенінен мәлім болғанын білеміз. “Машһрық (шығыс) уәләятында, күллі Түркістан елдерінде (бүтін түркі халықтары жасаған жерлерде) Бұғрахан тілінде, түркі сөзімен бұл кітаптан жақсырақ кітапты әркезде ешкім жазған жоқ⁵. Машын, Шын, Шығыс елдерінде “Шахтардың әдеп-қағидалары”, “Мемлекеттің дәстүрі”, “Өмір зейнеті” десе, ирандықтар “Шахнама түркі” (Түрік шахнамасы), бағзы біреулер “Падишаларға насихат”, Турандықтар “Құтадғу білік” деп ат қойыпты.

Бізге “Құтты біліктің” үш қолжазбасы жеткен. Әрқайсысының тағдыры, бүгінге жету жолы бір-бір аңыз, тарих. Соның бірі Вена нұсқасы. Кейде көшіріп алынған жеріне қарай Фират нұсқасы деп те атайды. Академик А.Н.Кононов көшірушінің есімі Хасан Қара Сейіл Шамс болу керек, біздің эрамызға 1439 жылы 17 июньде көшіріп біткен деген пікір білдіреді⁶. Араб әрпімен жазылған жазбадан ұйғыр өліпбиімен көшірілген. Бұл қолжазба белгісіз себептермен Гераттан Тоқат қаласына (Түркия) жетеді, одан 1474 жылы Стамбулдан бір-ақ шығады (“Хижра бойынша 879 жылы, жылан жылы Тоқаттан Стамбулға Фенаризада Қади әлі Әбдіразақ Шейх-заде Бақсы үшін жаздырып алады”)⁷. Бұдан кейін қолдан-қолға көшіп жүргенге ұқсайды. 190, 13-14-бетінде: “Біз Налбанда Хамзадан сатып алдық; Хайреддин

³ Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности, М.-Л., 1951, 224, 229 стр.

⁴ Қазақ ССР тарихы. Алматы, 1983. 25-том. 113-б.

⁵ Жүсіп Баласағұн. Құтты білік. Алматы: Жазушы, 1986.

⁶ Кононов А.Н. Поэма Юсуфа Баласагунского «Благодатное знание» // Баласагунский «Благодатное знание». Москва, 1983.

⁷ Арат Р.Р. Кутадғу билиг. I. Метин. Истанбул, 1947.

молланың жұма мешітінің жанында; делдал Хожа Қажы куәгер” деген жазуы бар⁸. 1976 жылы елшілік қызметте жүріп австрия ғалымы Иосиф Фон Хаммер – Пург-Шталь (1774-1856) букинистен сатып алып Венадағы Король кітапханасына тапсырады. Вена нұсқасын тұңғыш рет венгр ғалымы Г.Вамбери 1870 жылы Инсбурк қаласында бастырып шығарды. Сәл кейін, 1890 жылы орыс ғалымы В.В.Радлов жариялатты.

Е к і н ш і с і – араб әрпімен жазылған Қайыр нұсқасы, 1896 жылы Каирда кітапхана директоры, неміс ғалымы Б.Мориц тапқан. “Құтты біліктің” Каир нұсқасының көшірмесін 1898 жылы В.В.Радлов Петербург ғылым академиясының Азия музейіне алдырған. Мұны да бастырып шығарған. Көшірме, қазір Ресей Ғылым академиясы Шығыстану институтының Санкт-Петербург бөлімшесінің қолжазбалар қорында сақтаулы.

Ү ш і н ш і с і – ең толығы, жақсы сақталғаны Наманган (Ферғана) нұсқасы. Араб әрпімен жазылған. 1913 жылы Наманган қаласынан, Өзбекстанда Мұхаммедхожа ишан Ләләріш дегеннің жеке кітапханасынан А.З.Валидов тапқан. Ол қолжазба қайта жоғалып кетеді де, кейінірек, 1925 жылы өзбек ғалымы Фитрат қайта тауып алып Ташкентте қысқа сипаттама жазады. Кейін ол өзінің “Узбек әдебиети намуналары” (Самарқанд, Ташкент, 1929) кітабында үзінділерін жариялатты. Қазір Наманган нұсқасы Өзбек Республикасы Ғылым академиясының Шығыстану институтында сақтаулы.

Үш нұсқаны салыстыра келе С.Е.Малов Каир, Наманган нұсқаларының өзара жақындығын айтады, ал “үйғыр редакциясы (Вена – Герат) көп жағдайда бұлардан алшақтап кетеді” деп жазған. “За уйгурской остается только значение редького большого памятника уйгурского письма мусулманской культуры”⁹, – дейді. В.В.Радловтың да кезінде: “Баласағұн қаласының (Жетісудағы) тұрғыны ретінде, автор дастанын әуелі ұйғыр жазба тілінің әсерінсіз араб әрпімен жазған, бірақ поэма бұл ықпалға Қашқарда, аяқтап ханға апарған тұста, ел ішінде тарату үшін ұйғыр әрпімен қайта жаздырғанда, ұшыраған”¹⁰, – деуінде де мән жатыр.

⁸ Кононов А.Н. Слово о Юсуфе из Баласагуна и его поэме “Кутадгу билиг” // Советская тюркология, 1970, № 4.

⁹ Малов С.Е. Кутадгу билиг – факсимиле // Советское востоковедение. М., –л., 1948. т. .

¹⁰ Радлов В.В. Турфанские тексты в лингвистическом отношении. ЗВОРАО. Т. 21. 1911-1912.

“Құтты біліктің” неміс тіліндегі алғашқы аудармасы мен толық басылымын Г.Вамбери жасаған. Одан кейін В.В.Радлов дастанның мәтіні мен неміс тіліндегі аудармасын жариялатты. Ш қолжазбаның басын қосып, құрама толық транскрипциялық мәтінін жасаған түрік ғалымы Рәшит Рахматиді Араттың еңбегі аса зор.

Бертін келе Ташкентте 1972 жылы орыс әрпімен жасалған транскрипциялық мәтін мен өзбек тіліндегі жолма-жол аудармасы арнаулы алғы сөзбен жарық көрген (Қ. Кәрімов әзірлеген), Москваның “Наука” баспасынан 1983 жылы орыс тіліндегі толық көркем-әдеби аудармасы (аудармашы С.Н.Иванов), Москваның көркем әдебиет баспасынан бірнеше таңдаулы тараулары көркем аударылып (аудармашы Н.Иванов), 1977 жылы Қытайда “ұлттар” баспасынан латын әрпімен жасалған транскрипциясы мен ұйғырша аудармасы, ғылыми түсініктемелермен (бір топ аудармашылар) жеке-жеке басылым болып жарияланды. 1986 жылы қазіргі қазақ тілінде тұңғыш рет толық аударылып, жеке кітап болып шықты (Аударған осы жолдардың авторы). Бұл орыс, өзбек тілдерінен кейінгі үшінші аударма нұсқасы.

Егер, тарихи деректілікке жүгінсек, әділдік үшін алғашқы зерттеуші ретінде шартты түрде болса да француз ғалымы А.П. Жауаберт (1779-1847) есімін атауға міндеттіміз. Мәтін мазмұнын түсіндіріп, оқу барысындағы алған елеулі ауытқуларына қарамастан, оның “Құтадғу білікке” арналған ғылыми хабарламасы алғашқы ғылыми көзқарас болды, әрі поэмаға бірқатар ғалымдардың назарын шұғыл аударды.

“Құтадғу білікті” оның жазылған дәуірін білу, зерттеу, түсініп бүгінгісімен ұштастыру, ақлақтық-адамгершілік мұрағтарын тереңнен түйсініп ұғу, кейінге ысырмайтын, өмірлік мәні терең іс. Бұл орайда, түркі халықтарының осы бағыттағы ұмтылыстары мен үлгі өнегелері құптап, қуанарлық. Өзбек ғалымы Каюм Каримовтың ширек ғасыр бұрын Ташкентте “Құтадғу біліктің” жолма-жол толық аудармасын, түпнұсқасының транскрипциясын жасап бастыруы, ғылыми болжамдар, түйіндеулер жасауы маңызын былай қойғанда азаматтық қадам еді.

Соңғы кездері мерзімді баспасөз беттерінде де бірқатар зерделі пікірлер айтылды. Туысқан халықтар әдебиетшілерінің ондаған мақала, зерттеулері жарияланып үлгірді. Шыңғыс Айтматов көне мәдениет мұраларына көңіл бөлудегі орашалақтықтарға күйіне келіп: “Атақты, байырғы түркі ақыны және ойшылы Жүсіп Баласағұнның 975 жылдығын өткеру идеясы да міне, осындай тағдырға түс болды, бұл ұлы

гуманист Тоқмақтың жанында Баласағұнда туылғандығы және сол жерде жасағандығы талассыз ғой. Қолжазбалары сирек қазына қатарында Вена менен Каирда сақталып тұрған Жүсіп Баласағұнның поэзиясы “Манас”пенен бірге біздің ата-бабаларымыздың рухани тұрмысында ықылымдардан келе жатқан бір текті лингвистикалық негіздегі өзара байланысты екі мәдениетті — отырықшылық жазба және ауызекі көшпенді түріндегі мәдениетіміздің түпкі бастауын нақты растаған біздің ұлттық қазынамыз. Орта Азия елдерінің интеллектуалдық және интернационалдық тұрмысы жаңа сөреге көтеріліп, гүлдеп тұрған дәуірінде шалқар Баласағұн атын, мұрасын оның ұрпақтары біз құрметтеп ескермегенде, басқа кім ескермекші!?” деп тебіреніп жазуы кімнің болсын жанына қозғау салып, осы ұлағатты еңбектің қадір-қасиетін аша түскен. В.И.Асланов (Баку): “Құтадғу білікке” сүйену көп жағдайда зерттеуші лексикологқа өзербайжан тілінің барқатар сөздерінің мағынасын нақтылауға көмектеседі”¹¹, — дейді. М.Н.Хыдыров (Ашхабад): “Құтадғу білік” кездесетін кейбір сөз тіркестері қазір де түрікмен тілінде өзгеріссіз қолданылады... Қандай да болмасын бір нақты тілдің “Құтадғу білік” тіліне қатынасы жөніндегі мәселе халықтың тілі мен тарихының байланысы тұрғысынан қызықты, мәнді саласы”¹², — деп жазыпты, Ө.Қараев (Фрунзе) дастанда кездесетін: “арпа, ас, қымыз, сүт, жүн күрт, киіз, тон, қой, қодас” тәрізді сөздерге, терминдерге назар аудара келіп: “Тұтастай алғанда Жүсіп Баласағұн поэмасының күллі терминологиясы Шығыс халықтарының әртүрлі тарихи мәселелерін зерттеу үшін аса бағалы материал”¹³, — деп түйеді. А.Сикалов (Черкасск) Сарайшық қаласынан табылған қыш құмырадағы жазу туралы еске түсіре отырып: “Бұл деректің өзі, біздіңше, атакты ақынның ноғай елінде кең танымал екендігінің дәлелі, оның арасындағы көптеген найман, бұғы, байтегі, тағы басқа руларының өкілдері Жүсіп Баласағұнды өздерінің туған ақыны деп санауына да болады”¹⁴, — деген ойды білдіреді. Ұйғыр тіліндегі

¹¹ Асланов В. И. Лексика “Құтадғу білік” и азербайджанский язык // “Советская тюркология”, 1970, № 46.

¹² Хыдыров М.Н. Отношение туркменского языка к языку “Құтадғу билик” // Советская тюркология, 1970, № 4. стр. 40.

¹³ Караев О. О терминах и названиях в поэме “Құтадғу билиг” // Советская тюркология, 1981, № 3.

¹⁴ Сикалов А. Древнетюркские письменные памятники и ногайцы // Советская тюркология, 1970, № 4.

аудармасын баспаға дайындаушылар: “Құтадғу білік” – ұйғыр халқының XI ғасырды жасаған ұлы ағартушы ақыны Юсуф Хас Қажы қолымен жазылған шоң хажимлік дастан”, – деп хабарлайды. Мұның бәрі де дастанның Орта Азия мен Қазақстан, жалпы түркі тілдес мәдениетінен алатын зор орнын, дастанның философиялық, әлеуметтік маңызын, жалпыадамзаттық сипатын айқын білдіреді. Қаншама шетелдік, европалық ғалымдардың зерттеуі, қызыға пікір білдіруі тегін емес. Сондай әйгілі ғалымдардың қатарында көзі қарақты оқырмандар пікірі де кездеседі. Мысалы, неміс дәрігері әрі зерттеуші Отто Альбертс “Юсуф (Баласағұн) жас кезінде Авиценнаның (Әбу Әли Ибн Сина) жолын қуушы, тіпті шәкірті болған” деп санайды.

“Құтадғу білік” тек қана әдеби мұра емес. Бұл бүтін бір тарихи кезеңнің сипат-белгілерін сіңірген, қоғамдық-саяси, әлеуметтік бітімі қанық, ақлақты-этикалық, рухани қазынамыздың негізі, бағдарламасы дерлік құнарлы дүние. Қазақ халқының да мәдениеті мен әдебиетінің бұрын-соңды зерттеліп, ғылым тілінде түспеген алуан қырлы ерекшеліктерін осы ұлы мұра беттерінен табамыз. Әрине, осыдан он ғасырға жуық бұрынғы поэманың тілдік-көркемдік ерекшелігі, қарапайым да қарымды даналықтың куәсі боламыз. Бүкіл тіл орамдары, тарихи мекен-жайлар, сөз толғамдары қазіргі қазақ тіліне үндес қана емес, кіндіктес, үлгілес. Поэтикасы, қоғамдық-әлеуметтік мәні жағынан, философиялық терең тұжырымдарымен дүниежүзіне кеңінен тарап үлгірген “Құтадғу біліктен” туған еліміздің рухани, ақлақты-этикалық тұлғасын, қазақ мәдениеті мен әдебиетінің кеніш тарихы мен дәстүрін көреміз.

Дастанның поэтикасы, көркемдік бітіміне келсек, өлеңмен жазылған бұл философиялық трактаттың жанрлық ерекшелігі, тіл-стистика тазалығы, композициясы, поэтикасы Ж.Баласағұнның үздік дарыны мен білімін, сонымен қоса сол кездегі жазу өнерінің, жазба әдебиеттің жоғары дәрежеде дамығанын көрсетеді.

“Құтты білік” өз тұсындағы осындай жанрдағы шығармаларға тән кіріспелермен басталады. Мұнда да кіріспелерде сол дәстүр бойынша Жаратқанға шүкіршілік етіп, кітаптың идеясымен, мазмұнымен таныстырып өтеді. Екі кіріспенің бірі қарасөзбен, екіншісі өлеңмен жазылған. Түрік ғалымы Рәшит Рахмат Араттың тұжырымынша, өлеңмен жазылған кіріспе негізгі мәтінге өте жақын. Керісінше, қарасөзбен жазылған кіріспе кейіндеу қосылған тәрізді. Кітаптың соңғы тарауларында Жүсіп Баласағұн өмірдің,

уақыттың өтпелілігін, опасыздығын, достардың жапасын айтып, өз кемшілік күнәларына күйініп, кейінгілерге өсиет сөздерін айтады. Соншама көлемді, оқиғасы жоққа тән дастан композициялық жағынан шымыр, ұтымды да ұшқыр. Тақырып аясы өте кең, күнделікті тұрмыс-тіршіліктен бастап ел, мемлекет басқару, еларалық саясат мәселелеріне дейін нақты толғанады. Өзінің ақыл өсиетін ақын сол кездегі астрономия, геометрия, математика, медицина, философия тағы басқа ілімдер саласындағы білген білім мағлұматтарымен безендіріп отырады. Оның да өзіндік түзілім жүйесі мәйегі, көркемдік заңдылығы бар. Әдетте егіз жолмен түсіп отырған шумақтар ара-арасында көдімгі қара өлең ұйқасымен бүтін төрт жолдыққа ауысады. Себебі, автор белгілі бір философиялық ойын айтқаннан кейін оны бір ғұламаның, ақсақалдың, аты мәлім ғұлама, не батырдың сөзінен үзінді келтіріп, бекітіп отырады. Осылар негізінен сондай ұйқаспен (ааба) түскен. Елеулі заңдылық.

Негізгі әңгіме Күнтуды (Әділ), Айтолды (Дәулет), Өгдулміш (Ақыл), Одғұрмыш (Қанағат) арасындағы сұхбат түрінде өтеді. Атынан да көрініп тұрғандай әр кейіпкер бір типтік ұғымды білдіреді.

Күнтуды - әділдікті, заңды білдіретін әмірші, хан. Бұл жерде Күнтуды шартты түрде, әдеби қаһарман ретінде алынған болу керек. Тарихта прототипі болған-болмағаны жөнінде еш дерек те, сөз де жоқ. Тек, Оджас Сүлейменовтың бір зерттеу еңбегінен XII ғасырдың аяғында өмір сүрген “торкі князі” Күнтуды жөнінде мағлұматтарды оқығанда “Құтты біліктегі” осы есім ойымызға әлсін-әлсін орала береді. “Бес тарихта” (“Тауарих хамса”) да Күнхан, т.б. Күн есіміне байланысты есімдер аталып қалады. Қайткенде де, “Күнтуды” түрік танымы, негізінде, “Күнің туды, дәулет-құт қонды” деген ұғымды аңғартатын нанымға сүйеніп алынған қиялдан туған тұлға секілді. Бірақ, түрік тарихында осындай бір әмірші Хақан болып еді деп те мегзейді.

Кейіпкерлердің есіміне байланысты басы ашық жай — түркі халықтарының дәстүрінде, ежелден бар ұғымдармен тұтастығы. Күнді, Айды, жұлдыздарды қастерлеу, табиғаттың айрықша құбылыстарына қасиеттеп қарау сонау көне дәуірлерден жалғасқан наным-сенім. Ал, Наманғаннан табылған нұсқада кейіпкерлер түп-тура Әділ, Дәулет, Ақыл, Қанағат деп аталады. Түркі атауларымен қоса араб-парсы, иран есімдері де кездеседі. Нуширван, Фаридун, Заххақ, Афрасиаб т.б. Бірақ олар өте аз. Жалпы “Құтты біліктің” мәтінінде 400 жүз (Б.Х.Сұлтанов дерегіне

сүйенсек) шамасында ғана араб-парсы тілінен кірме сөз бар. Әрине, мұндай бірді-екілі кірме сөздер классикалық түркі поэзиясының тұңғыш кітабының көркемдік бітіміне көлеңке түсіре алмайды. Түркі тілінің ең таза түрінде, қоспасыз сақталған бірден-бір үлгісі осы “Құтадғу білік” деп саналуы тегіннен-тегін болмаса керек.

Поэmanın өзекті тақырыбы, алға ұстанған мұрат-мақсаты — халыққа құтты өмір сыйлау, бақытты, әділетті қоғам құру. Осындай гуманистік мұраттарды жүрекке байсалды сұхбат, байышты ой өрнегімен жеткізеді. Әңгіме, сұхбат төрт кейіпкердің арасында өтеді. Төртеуі — Құттың төрт дінтегі. Бірі — түзу, әділ әрі қатаң тәртіп, заң. Ең үлкен әмірші де осы Күнтуды. Өзіне-өзі берген мінездемеде де: “Жарқыраған күнді көр де көр мені; Күн сөнсе егер, тіршіліктің өлгені” (826-бәйіт), - дейді. Айнымас адалдығын әділ мақтан тұтады.

Екіншісі - құттың өзі, яғни бақ-дәулет. Бұл Күнтуды өміршінің уәзірі, аты — Айтолды. Заңның бас уәзірі осы құт-Дәулет. Өзін-өзі: “Мен де айдай жаңаланып тұрамын, Бірде бармын, бірде жұмбақ тұрағым” (735-бәйіт), - деп кейіптейді.

Үшінші — Ақыл, бұл уәзірдің баласы.

Төртіншісі — Қанағат, рахым. Ол уәзірдің інісі. Міне, осылардың арасындағы ақылман сұхбатта алуан қырлы өмірлік мәселелер сөз болып, түйінді-түйінді тұжырымдалып жатады. Ежелгі әдебиеттердегі үлгілерге, пәлсапалық шығармаларға, антикалық мәдениеттердегі трактаттарға тән композициялық түзілім.

“Құтты біліктегі” сонау ықылым замандардан тамыр байлаған дидактикалық шығарма. Соған орай, ғибраттық, даналық сазы басым. Жанр анықтамасына қарай, құрғақ ақылгөйсү, болмаса схоластикалық сипаттағы уағызнама десек — қиянат. Ол халық тіл өнерінің барша нәрін тал бойына сіңіріп, жарастылықпен жинақтаған көркем ойды шығармашылықпен дамытқан, көркемдік деңгейі мейлінше кемел философиялық толғам. Дастанның көркем жаратылысын зерттеген белгілі ғалымдардың (В.В.Радлов, С.Е.Малов, С.Н.Иванов т.б.) пікірлері де осыған саяды.

Ежелгі дәуір әдебиетінің ескерткіші дегенмен, жанрлық ерекшелігі аса айқын, бас-аяғы бүтін дастан екенін шығарманың, әдебиеттің даму деңгейін білдіретін ерекшелік деп санаймыз. Қазіргі заман әдебиетінің туындысы десе де сенерліктей. Түзілімі тұтас, өлең құрылысы, оқиғаның өрбуі таза, тіл шеберлігі, ойды жеткізу мәнері қанық. Өзіндік қолтаңбасы, мәнері бар туынды. Әлеуметтік-этикалық

дастан, философиялық трактат, саяси-дидактикалық дастан... деген сияқты әр кездегі зерттеушілер аузынан шыққан жанрлық анықтамалардың қай-қайсысы да, шығарманың өз табиғатына сай берілген.

Шығарманың образдар жүйесі, көркемдігі жөнінде сөз еткенде қанатты, бейнелі сөздердің, мақал-мәтелдердің жиі ұшырасатынын айтар едік. Жалпы мәтіннің кез-келген жолдарынан афоризмге тән ұшқырлық қанатты сөзге тән ұтымдылық сипаты көрініп-ақ тұрады. Көркем ойлаудан туған көркем тіл. Образ, троптардың көпшілігі ежелгі түркілердің нанымына, дәстүріне, көшпенді жұрттың тіршілік-санасына жақын ұғымдардан туындайды. Бәйіттердің құрылымдық түзілімі, ырғақ-сазы қанатты сөзге, мақал-мәтелдің поэтикалық бітіміне іштартып тұрады. Түпнұсқа транскрипциясымен мысал келтірелік: “Тіл арслан түрүр көр ешик йатур”(160; Т-160)¹⁵, яғни “Тіл – арслан көр есікте жатқан”, “Билигсиз сөзи өз вашыны йэйүр” (170) – “Біліксіздің сөзі өз басын жер”, “Өкүш сөзләмә сөз бірер сөзле аз. Түмен сөз түгөнін бу бир сөзде йаз” (172). – “Көп сөйлеме сөзді, бір-ер сөзде аз. Мың сөз түйінін бү бір сөзбен аш” (Тоқсан ауыз сөздің тобықтай түйіні демеіміз бе?!).

Халық тұрмысында, өмірінде бастан кешіп, көзбен көрген ғұмыр қағидаларының, терең философиялық күрделі пайымдаулардың өзі баршаға ұғынықты, қарапайым ой, ұтқыр сөздермен-ақ тасқа таңба басқандай, санаңнан мәңгі өшпестей түсіндіріледі. Дастанның өміршеңдігі мен халайыққа кеңінен таныс жариялылығының өзі осындай көркемдік қасиетінде ме дейміз. Әсерлеп, әсірелемей-ақ өмірдің өз тынысын, “құбылысын” бәз күйі түсіндіргендей. Сонысымен де әсерлі.

Күмүш қалса алтүн мәніңдин сәңа,
Аны тұтмағыл сән бү сөзкә тәңе (188)

Күмүш ішкә тутса түкер алқынур,
Сөзүм ішкә тұтса күмүш қазғанур (189)

Күміс қалса алтын менен саған,
Оны тұтмағын сен бүл сөзге тең.

¹⁵ Т – 160 яғни Ташкент басылымы 160-61 бәйіт; А – Алматы. Ал, түрік зерттеушісі Рәшит Рахматидин Араат жасаған құрамдас тұтас мәтін бойынша қалыптасқан халықаралық түріктанушылар ортақ қолдануда ұйғарған нұсқаның тек үш рет саны ғана көрсетіледі. Бұл Алматы басылымымен де үйлеседі. Бұдан былай осы ықшамдау пайдаланылады.

Күміс іске тұтса түгесілер, жоғалар,
Сөзім іске тұтса күміс қазар.

Біз әдейі “таза” мақал-мәтелдердің өзін термей, қанатты сөзге жақын кез келген бәйіттерді мысалға алып отырмыз. Яғни мұндай мысалдардың түр-түрін көптеп келтіруге әбден болар еді.

Тұғулы өлүр көр қалүр бәлгү - сөз,
Сөзүң әдзгү сөзлә өзүң өлгүсүз (180).

Туылған (туған) өлер, көр, қалар белгі – сөз,
Сөзінді ізгі сөйле өзін, өлгісіз.

Ішкі мағыналық, поэтикалық қуаты қандай. Туған - өлер, сөзінді өлмейтіндей қылып сөйле... Өмірдің өзіндей қарапайым, шынайы. Сонысымен әсерлі. Дайын тұрған нақыл. Осы мысалдарға қарап отырып, қазіргі кейбір қанатты сөздердің, мақалдардың жаратылу туу үрдісін көргендейміз.

Мысалдардан байқалғандай, бәйіттерде баяндауыштар әмөнда бастауыштан кейін түсіп отырады. Бұл қазақ тілінің ең бір берік заңдылығы. Әрине, өлеңнің ішкі үндестік тәртібіне қарай инверсияға түскен шумақтар да ара-тұра кездесті. Қай-қайсысы да қазақ өлеңінде қазір де қолданылып жүрген үлгі. “Сөзләләй” – “болғай”, - “көргей”, “көргісіз”, “өлгісүз”, “сөктігүм”, - “түрүр”, - “иатур” – тұлғаларындағы баяндауыштар жиі-ақ. Мақал-мәтелдер ауыспалы келер шақпен айтылып, әр уақытқа да тән әрекет, ой-тұжырымды білдіріп тұрады. Түркі поэзиясының (“Құтадғу біліктің де”) ұйқас ерекшелігі, шеберлігі жөнінде И.В.Стеблеваның зерттеулерінде бірқатар пікірлер айтылған. “Традиция точной рифмы тюркоязычной поэзии сложилась исторически закономерно”. “Юсуф Баласагунский использовал все возможности тюркского языка, реализуя теорию арабо-персидской рифмы в тех вариантах, которые соответствовали фонологической структуре тюркского слова “морфологии языка”¹⁶, – деп түйеді И.В.Стеблева.

Жүсіп Баласағұн өз дастанында ассонанс, аллитерацияның түр-түрін (өлеңнің басталуында, өлеңнің ішінде), ішкі ұйқасты, ішкі үндестікті аса жиі қолданады. Сондықтан да, бәйіттерге мақал, мәтел, нақыл сөздерге тән шымырлық пен ұшқырлық сипат тән. Дыбыстардың ретті жиілігі арқылы

¹⁶ Стеблева И.В. Поэтика “Құтадғу билик” // “Советская тюркология”, 1970, N4, стр. 95-100.

поэзия сазы, өлең ырғағы туындап, өмірлік толғамы терең оймен қабысқанда даналық тебіреніс қанатты сөз, мақал-мәтелге айналады.

☉ Көне түрік тіліндегі үлгі:

Тилиг өгдүм анша ара сөктүкүм,
Тиләкім сөз әрди саңа иөрдүкүм (184)

Саңа сөзләдим мән сөзүм ай, оғұл,
Саңа бәрди бу пәнд өзүм ай, оғұл (187)

Кишидин кишикә кумару сөз ол,
Кумару сөзүг тұтса асғы йүз ол (190)

Күмүш ішкә тутса түкәр алқынур,
Сөзүм ішкә тутса күмүш қазғанур (189).

☉ Наманған нұсқасынан бірер мысал:

Күбәзлик билә көккә агмас киши,
Қалы құсқы болса бузулмас иши (Т-2085)

Әйи бод узун болса өгмес билиг,
Әйи ма чөкүт болса болмас силиг. (Т-2052)

Қылыч қайда урса күмүш анда-ул,
Күмүш қайда әрса қылыч тұтты йол (Т-3006).

Он төрт мың жолға жуық дастанның өлең бітіміне тән ерекшеліктері мен кездесетін түрлерін тәптіштеп жүйелеп тізіп шығу үшін де бір том қажет. Ондай ежіктеушілік шарт та емес. Біз, өзіміз аса жиі байқаған бірқатар заңдылықты, белгілі бір қағидатқа, шартқа бойұсынған жүйелілікті былай топтастырдық:

а) бәйіттердің басында келетін аллитерация “Құтадғу білікте” аса жиі кездеседі. Көбінесе, ұйқастың өзі осы алғашқы сөз, буын бунаққа түсіп, тұратындай. Кейде 187 бәйіттегідей (жоғарыда келтірілді) алдыңғы, әрі соңғы сөздерді, бунақтарды тұтас, қаусыра ұйқастырады. Берік ұйқас.

ә) үндес дыбыстардың бунақтарда белгілі ырғақпен қайталануы арқылы өлең, бәйіт үйлесімі туады. 184, 190, 2085 т.б. бәйіттердегі ө; а; ки; кү; ш дыбыстарының ішкі үйлесімі тәрізді. Өлең басындағы ассонанс, аллитерация, ауық-

ауық сөз арасындағы, өлең ішіндегі аллитерацияға ұласып отырады. Бұл көне түркі поэзиясындағы ежелгі дәстүр. Өлеңдегі аллитерация қазіргі түркі тілді поэзиялардың да өзекті көркемдік дәстүрі.

б) қазіргі қазақ әдебиетінде, фольклорда қанатты сөздердің түзілімінде жиі кездесетін, әбден қалыптасқан алғашқы бөлігі мағыналық жағынан анықтап, келесі жартысы толықтырып, толтырып, пысықтап тұратын түр де жиі қолданылады. “Қылыш қайда ұрса, күміс сонда” (Т-3006), “Күмісті іске тұтса, түгесіліп, таусылар, Сөзімді іске асырсаң, күміс қазар, келтірер” (189) — дегендер тәрізді. Осы тіркестердегі мағыналық қарама-қарсы астасқан нәшті ғұлама троптар жүйесінде де жиі қолданылады. Сол арқылы ойдың эмоциялық әсерін күшейтеді. Шарпыспа қарама-қайшы нәш (контраст) дастанның тұла бойына табиғи сіңген ерекшелік. Кейіпкер аттарының мағыналық астарының өзі — Күн мен ай, Дәулет пен Қанағат, идеялық-көркемдік арқау болып отырған тақырыптың өзі — адалдық пен арамдық, адамдық пен арамдық; парасат пен надандық, бұл жалған мен ол жалған, бай мен кедей, хан мен қара халық, тіл мен құлақ, т.б. тұтастай контрастка құрылған. Әуелі бәйіттердегі ой, образ желілерінің өзі қатпарлы рендермен түрленіп, тартымды болып шыққан. Қалам мен Қылыш (268, 2711-2717), Бек пен қара халық (5862-5864) туралы толғамдар да көркемдік кемелділігімен бірге қарама-қайшы ұғымдардың мағыналық шарпысуына негізделген.

в) алғашқы тармақтың соңғы сөздерін, келесі тармақтың басында қайыра қайталау арқылы поэтикалық әсер тудыру үлгісін де кездестірдік. Мысалы, “Кісіден кісіге өсиет сөз ол, Өсиет сөзді ұстанса, жүз пайда ол” (190). Осы үлгі қазіргі поэзияда да кездесіп қалады (М.Мақатаев, К.Салықов).

Бұл пікірімізді мына мысалдар да әр түрлі ренде бекіте түседі (Наманған нұсқасы): “Уқуш бирлә ишләр қамұғ иш күдүг, Билиг бирлә бегләр бу болмыш өдүг” (Т-157), мұнда сөзбе сөз қайталанбағанымен үндесіп, сыртқы түрімен жарыса жымдасқан. Немесе “Кишиг тил ағырлар булур күт киши, Кишиг тил ужузлар йарар ер башы” (Т-159) — сияқты “әдейі” сөз қайталау арқылы өлең қуатын еселеп отырған.

г) кейде осының бәрін аралас келтіріп, ішкі байламды күшейтіп те қолданады.

Билиб сөзләсә сөз билигқа санур,
Билигсиз сөзи өз башыны йәйүр. (170)
Өкүш сөзләсә йаңшады тәр біліг,
Иана сөзләмәсә ағын тәр тіліг (174) т.с.с.

Яғни, поэтикалық анафора, символика, эпифора, қала берді полиптотон сияқты әдіс-тәсілдерін еркін қолданады. Әрине, біз бүгінгі әдеби терминмен түсіндіргенімізбен, мұның бәрі ежелгі поэзияның табиғи жаратылыс, заңдылығынан стихиялы туғаны анық.

Дастанның өлендік келбет-бітімі, ұйқас ерекшеліктері хақында осындай ерекшеліктер анық байқалады. Әрі өзіндік белгілі бір заңдылыққа бағындырылған. Қазіргі түркі тілдес халықтар поэзиясына ұласып дәстүрге, поэтикалық терең арна, мектептерге айналғандай. Біз, әсіресе, қазіргі қазақ поэзиясынан осынау үлкен көркемдік дәстүр жалғастығын айқын көреміз.

Образ түзу әдістерінде де өзіндік ерекшелік басым. Көне дастан қарапайым тілмен жазылғанымен көркемдік әсері күшті. Тұтастай алғанда, өзінше бір поэтикалық ойлау жүйесі қалыптасқан. Образбен ойлап, образбен сөйлеу, образбен көру – эстетикалық талғам биігінің терең де қуатты философиялық толғаныстың жемісі. Бұл көргенді көргендей жеткізетін қарадүрсін логика емес, күрделі образдардың астауынан туған поэтикалық сурет. “Арыстан мінсең, қылышыңды қамшы қыл!” (2354) “Таяқты жауға темір қалқан дайында!” – деп жазады Жүсіп Баласағұн. Әрі қарапайым, әрі қандай қуатты тегеурінді ой. Мұндай қуатты тебіреністер тұтас құйылған сом образ, сом поэзиялық тұлға. Қарттық туралы “Жебедей ем, иілдім садақтайын” (371). “Жас кезде у ішсем де шырын еді, у қылды ішкен асты бүгін, енді...” (370). “Жігіттіктің оты өшіп, күлі қалды” (375) деп көкейден кетпестей түйіп айтады. Суретті, кесек, ішкі динамикаға бай, құнарлы тіркестер санаға тасқа түскен таңбадай жазылып қалады: “Білімсізге төрден орын болса, көр: Төр – босаға, ал босаға болды – төр” (262). “Тіл – арыстан, есік баққан ашулы” (164), “Ақыл – бұйда, ере түссең жетелер” (159), “Сүйіктіңнің міні – басты қадірі” (532), “Надан, пасық – сөзге өгіздей жайылар, Тойса, ыңқылдап – жатып күйіс қайырап” (988), “Бұл тіршілік көрген түстей өтеді” (1132), “Адам білсең – үй, түн түнеп түнерген, Ақыл ғана жарық төгіп жіберген” (1840).

“Біл арыстан басшы болса иттерге,
Арыстандай күркірер кеп, иттер де!
Арыстандар басы болса, ит бір күн,
Арыстандар жасар еді ит тірлік!..” (2047).

“Білім деген шым бүркеген бір теңіз, Бұрқырар су, аяқ басып, жүрсеңіз”, “Қыз ләззәті неке қиған түндері, Ер ләззәті — жау қайырған күндері” (2380), “Жауды көрсе, ердің жүзі қызарар, Жауға кірсе, жердің жүзі қызарар” (2384)... Қазіргі кездің өзінде кез келген ақын аузынан түсе бермейтін сөздер. Бұлар текстес мысалдарды тізе беру қиынға түспейді. Таза поэзия туындысы болғандықтан бейнелілік, көркемдік өрнекті ой көне шығарманың да басты қасиетіне, айналғанға ұқсайды. Ал, келтірілген бәйіт үзінділері — көркем ойлап, келістіріп сөйлеудің көрнекті үлгісі. Халықтың сол кездегі тұрмысы мен тарихи мәдени тағылым-дәстүрінің жанды көрінісі. Мұндай мысалдар аса жиі ұшырасады.

Дастанның поэтикасы шебер де күрделі. Ежелгі поэзия авторы троптың, метафораның алуан түрін аса шебер келісті қолданады. Керек жерінде троптармен қатар градация, гипербола, литота, ирония, сарказм қасиетін астастыра, бірін-бірімен күшейте қолданады. Ал, бұл күрделі, хас шеберлік белгісі. Мәселен, “Арыстан мінсең, қылышыңды қамшы қыл!”, “Таяқты жауға темір қалқан дайында”, — дегенде әлгі метафора әрі гипербола қабаттасып келген. Күрделі құрылым. Философиялық астары терең түйіндер. 1840-бәйітте адамды түн түнеген үйге балап, ақылды сол үйге төгіп жіберген жарыққа теңеуінде де қиыннан қиыстырған шеберлік бар. “Есизлік от ол күйүргән болур, йолында кечік иоқ өтүлгән болур” (249) (Жамандық от ол, от күйдірер болар...), “Көкіш турна көкте үнүн иаңқулар, Тизилмиш титир-тәг ушар иелкүрәр” (74) (Көкіш тырна көкте үні саңқылдап, түйелердей тізіліп қанат қағып ұшар), “Ай дүниа йамали улуғлуққа көрк, ай мүлкәтқа нур ай йайық қутқа өрк” (91) (Ай, дүние — жамалы, ұлықтық көркі, мемлекетке нұр, өткінші құтқа тізгін), “Йағыз йер бақыр болмағынча қызыл” (120) (Қоңыр жер мыстай қызыл болғанша). Міне, осындай поэтикалық өрнектердің қай-қайсысы да гиперболаның қаншама құбылып түрленіп қолданылғандығының белгісі. Жамандықты отқа балау, өртке балау, көктегі тырналардың түйелердің тізілген керуеніне ұқсауы, дүние ажары — ұлылықтың көркі екендігі, жердің мыстай қызаруы (яғни, ақырзаман болғанша...) — бәрі-бәрі де ақындық қиял мен өмірдегі табиғи құбылыс, заңдылықтардың ұштасуы, содан туған тірі суреттер. Гипербола, кесек сөйлеу халық әдебиетіне, бұрынғы, қазіргі фольклорымызға өте-мөте тән қасиеттер. Бұған мысал тізіп жату артықтау деп түсінеміз.

Басқа ортағасырлық түркі тіліндегі әйгілі шығармалардың қай-қайсысымен салыстырғанда “Құтадғу білік” мейлінше

шыншыл шығарма. Фирдауси, Науаи, Низами, Хафиз сынды ұлы ақындарда кездесе беретін гиперболалар самғауы Жүсіп Баласағұнда жоқ. Дастан шыншылдықты берік ұстанған реалистік туынды. Нақты поэзия әрі философиялық-эстетикалық трактат. Аталған ерекшелікті тек осы жанрлық сипатына қарай түсінген дұрыс. “Құтадғу білікте” сирек кездесетін әсірелеу, гипербола, теңеу де шектен шығып кетпейтін ұстамдылығы, әдеттегі шексіз шарықтауларға мүлде ұқсамайды. Ж.Баласағұн әсірелеудің өзінде шынайылықтан шығандамайды.

Аллегория – көне әдебиеттен бастап күні бүгінге дейінгі қазіргі ең бір жаңа жанр фантастика мен детективке дейін желісін үзбей, заман тынысына қарай түрлі түр-рендер тауып, кемелденіп келе жатқан өміршең өрнек. Аллегория түркі әдебиетінде, сондай-ақ қазақ әдебиетінде өзіндік мектебі, берік дәстүрі бар әдеби зерттеу екені мәлім. “Құтадғу білікте” де аллегорияның алуан түрі жиі кездеседі. Біз, тек, бірер мысал ғана келтіре кетейік. “Ұлар құш үнін түзді үздер әшін, Сіліг қыз оқыртег көңүл бермішін” (75) – “Ұлар құс серігін шақырып үн шығарды, сүйкімді сұлу қыз көңіл бергенін (көңілдегісін) шақырғандай”. Ұлар құсты гөзәл ару қызға балау адам көңіліне сыршылдық ыстық леп құяды. Әрі автор суреттеп отырған көктем маусымының сипатына да үйлесе кетеді. “Қалық қашы түгді көзі йаш сачар, Шешек йазды йүз көр күлер қатғуар” (80) – “Аспан қабағын түйіп, көзінен жасы шашылды, Гүлдер жүзін ашып күлім қақты” – деген сияқты кейіптеулер де дастанның поэзиялық ажарын аша түскен классикалық сурет. Аллегорияның өзгеше бір үздік үлгісін әскербасы туралы тараудан кездестірдік. Әскербасы қандай болу керек? Пекин басылымындағы мәтіннен мысал келтірейік:

Жауласқанда (шайқасқанда) арыстан жүрегі керек,
Қарысқанда (ұстасқанда) қабылан білегі керек.

Доңыздай тоң, төзімді (бірбеткей) бөрідей күшті,
Аюдай ашулы, ызақор, бұғыдай ұшқыр.

Әрі қызыл түлкідей тектес айлакер болса,
Түйе бурасындай ұзақ кек сақтаса (төзімді келсе).

Сауысқаннан сағырақ ұстаса керек өзін,
Қара құзғын тектес көзі жырақты шалса.

Арыстандай құлшынып құдіретті епті ұстаса (өзін)
Түн баласы үкідей ұйқысыз (сақ) болса.

Қайсарлық, ептілік, күш-қайратты осындай баламалармен кестелі де, нанымды бейнелейді. Бұлар қазіргі кезде әдебиеттің де дәстүрлі бейнелеу элементтері. Қазір де халық санасынан, әдбиетімізден мықтап орын тепкен аллегориялық түспалдар. Халық эпосын, батырлар жырын еске түсірсек те осынау баламалардың алуан астарын ұшыратамыз. Арыстанның жүректілігі, түлкінің қулығы, бураның буырқынған күш-қайраты, бұғы, киік, маралдардың сұлулығы мен ұшқырлығы, аюдың ақылы мен айбаты жекелеген троптардан, суреттеулерден асып, өз алдына дара туындыларға да негіз болды. Ертегі – аллегория, новелла – аллегория, мысал – аллегория, т.б. қазіргі поэзиямыз бен прозамызда да көп. Аллегорияның, эпитеттің, кейіптеулердің тарихилығы, олардың өрбу заңдылығы тұрғысында “Құтадғу біліктен” ұлан-ғайыр материалдар табамыз. Қызыл тілдің жақсылығы мен жамандығы, білімінің пайда, зияны айтылатын тараулардағы көркем образдар, көркем де кесек кестелі бейнелер қазір де әдебиетімізде, философияда, көркем шығармалар мен ғылыми-зерттеу еңбектерде еркін кездеседі.

Дастанның көркемдік стиліндегі тағы бір ерекшелік – тіршіліктің өзіндей қарапайым тереңдік, көп қырлы суреткерлік. Шымыр жинақылық. Соған ұласқан мегзеу, символика. Бұл орайда көлемді дастанда мегзеудің, поэтикалық айшықтың ерекше бедерлі көрінетінін айтқан жөн. Кейіпкерлердің есімдерінің өзі символға лайықталған.

Қаһармандардың өздері де, іс-әрекет сөздері де кесек толғамдарымен, жалпыадамзаттық ұлы ойларды толғауымен айшықты қасиеттерге ұласып, символға айналған. Сол арқылы адамды биік мұраттарға, асқақ таза адамгершілік, азаматтық, махаббат сезімдеріне меңзейді. Шығарманың басты құдіретті мұраты да осы. Мәңгілік ізін сұрыптайтын эстетикалық санаттар “Құтадғу білікте” де айдан-анық. Оған ойшыл ақын ақ пен қараның, әділдік пен арамдықтың, адамдық пен өшпенділіктің аражігін іштей түйсініп, көкірек көзімен сезіну арқылы жеткен.

Шығарманың көркемдік құпияларының ішінде күрделі троптармен қатар лаконизмнің (әсіресе, қысқа әрі нұсқа айтылған қанатты сөздерге қатысты) де кеңінен кездесетінін айтқанды, образдардың автологиялық ерекшеліктерін де ұмытпауымыз керек. Себебі, көне түркі поэзиясының өзіндік ерекшеліктерінің де бірі осы – автологиялық сипаты.

Яғни, сөздердің тура мағынасында әрі поэзия жанрының эмоциялық, эстетикалық қуатын жасытпай қолданылуы. Әсіресе, “Құтадғу білік” дастанының алуан қырлы көркемдік кілттерінің ішінде басым көрінгені де, әрі күшті, әсерлі орындалғаны да осы автологиялық әдіс.

Егер ұл, қыз ізгі (жақсы) зерек болса,
(Олар) сенің айтқаныңдай, тілегеніңдей болар.

Егер, жаман болса, зарлатар, жылатар сені,
Өзің өлгенде, тез-ақ ұмытар сені.

Жаман атқа қалдырып, қарғысқа (қалдырар),
Сені сөгіп (тілдеп) жатың бас көтерер.

Ұл, қыз жау — ол, жан неге керек,
Жаусыз тірлік (бәрінен) ізгірек.

Арнайы телінген образ жоқ. Ақыл-кеңес әңгіме сияқты. Әр сөз өз мағынасында. Поэзия шырайы сөздердің төл мағынанан, поэтикалық логикасынан үшқындап тұр. Төрт бәйітте басталуы, шарықтау шырқау шегі, түйіні бар бір ой айтылған. Кішігірім сюжет шеңбері... поэтикалық қуат, эмоция — ойдың қозғалысында, сөз мағыналарының құбылуы мен контрастында. Таза поэзия. Ойдың, жан-дүниенің, сезімнің поэзиясы. Абайдың қарасөздері мен халықтың ақ өлеңінің құдіреттілігі де аталған қасиетінде ғой.

Немесе:

Ұқұшлұғ кішіден кішілік келүр,
Біліклік кішілер кішісі болүр (2873)

Ақылды кісіден кісілік келер
Білімді — кісілер кісісі болар.

Ойшылдықтың да, үшқырлықтың да үлгісі. Қанатты ой — қасиетті сөз. Небәрі үш-ақ сөз. Ақыл — кісі — білім. Айтпағы: ұшан-теңіз. Тәлім-тағлымы — мәңгілік. Осындай сипаттарына орай дидактикалық емес, даналық поэзия десе де болғандай. “Бекке бар қатер ауыздан болар, Аспазшыны ісін істегенде кім күзетер?!” (2832) деген (жолма-жол аударма) бәйіттен де осы сипатты анық байқаймыз. Автологиялық белгілерге мысалды мүлде көп келтіруге болады. Соның бәрінде де көне дәуір ақыны сөздің мағыналық, әсерлі қуат-күшін, шынайы

шырайын толық пайдаланады.

Жүсіп Баласағұнның үлкен дастаны тіл түзілімінен бастап поэтикалық бітіміне дейін біртекті түркі поэзиясының төл басы екендігі, қоспасыз таза құбылысы екендігі даусыз. Ұтымды ұшқырлық, оралымдылық дегенде, біз поэзия шығармасының мәнеріндегі, образ жасау тәсіліндегі өзгешелікті айтып отырмыз. Бір жағынан дастанның дидактикалық-философиялық табиғаты да осы сипатқа өте-мөте жақын. Түркі поэзиясы бәрінен бұрын оймен түйіп, қолмен ұстағандай бейнелі нақты суретті поэзия. Өмірдің ішкі поэтикасынан туған поэзия.

Сынама йағығ сэн бэдүг біл үлүғ,
Тайақлық иағықа темүр қалған ет (4263)

Жауыңды сынама (мін таппа),
сен оны ұлы, биік деп біл,
Таяқты жауға темір қалқан ет.

Ічінні ташыңны адашың білір,
Бү іч таш біліклі кіші нең алыр (4266)

Іші-тысыңды досың білер,
Бұл іш-тысыңды білген кісі нәрсеңді (дүниеңді) алар.

Өлең үлгісімен айтылған өміршең даналық. Дастанда бұл бағыт басым түсіп отырады.

Поэтикалық троптар тосын, тың. Бірін-бірі қайталамай, жаңа бір бояумен, жаңа бір ой желілерімен көрінеді. Тұтастай алғанда құлшырып, қырық құбылып тұрған жақұт, асыл мата секілді. Бір-екі орамды метафоралармен бастап, троптардың аса күрделі түзілімдеріне ұласады. Поэзияға ежелден тән заңды көркемдік белгілер “Құтты білікте” де кемел. Метафора, аллегория, аллитерация, кейіптеу айтарлықтай мол. Психологиялық үйлесім де кейіпкерлердің көңіл-күйіне сай өртүрлі сипатта ұшырасады. Жүсіп Баласағұн таңның атуын былай кейіптейді:

Қалық йыртты кәдміш қара көңлекін,
Ашылды йарұқ йүз көтүрді егін.

Күлә бақты өрлөп талу қыз йүзі,
Иарұды бү дүния ірі һәм күзы.

Тоға келді өрлеп шықарды йүзін,
Иарұқ қылды дүниа қолын һәм өзін (4966, 4967, 4968)

Аспан жыртты киген қара көйлегін,
Иегін көтеріп жарық жүзін ашты.

Күліп бақты өрлеп (көтеріліп) ару, сұлу қыз жүзі,
Жарқырады бұл дүниенің өрі мен құзы.

Күн өрлеп келіп көрсетті жүзін,
Жарық қылды дүниенің үстін, өзендерді.

Мейлінше күрделі образ. Бұл таңның ату көрінісі. Осы жолдардың алдындағы: “Күн жүзіне зафран жағынды, жаһан өңі сол реңді жамылды” (4960) деп келетін кештің батуын суреттейтін бәйіттерді ескерсек, табиғаттың өзінше бөлек болмысы, пейзаждары елестейді. Кештің сары, алқызыл, күнгірт, солғын суреті оқырман көңіліне де ауысады. Осындай бірер сөзбен-ақ оқушысының жан-жүйесін, көңіл күйін келесі әңгімеге дайындап алады. Аспанның қимыл-әрекетін адамға балай айту, күнді ару қыз бейнесінде елестету, яғни кейіптеу, ой мен сезім үшқырлығы — осындай сан-салалы поэзиялық құбылыстар дастанның өзіне ғана тән көркемдік көріністер. Метологиялық, бейнелі тіл де Жүсіп Хас Хажыб дастанының өзіне ғана тән заңдылықтарын құрайды.

Ондайда образдардың өзі күрделіленіп, түйінді суреттерге айналады. Ақындық сезім, шабыт алауынан ғана емес, білім мен парасат көрігінде бірге қорытылады. Ғылым мен мәдениеттің даму деңгейі де, эстетикалық таным тынысы да белгі береді. Жүсіп Баласағұн поэмасында қолданып, дамытқан, қалыптастырған бірқатар көркемдік ағымдардың өзекті лебі қазір де байқалады. Лирикалық қаһарманның жас ерекшелігі, кәрілік, жігіттік туралы поэзиялық риторикалық монологтары, сүйіспеншілік саздары... Белгілі бір мағыналық мақсатпен бір желіге түзілген риторикалық тынысы күшті, бәйіт-образдардың үдемелі қатары. Осының қай-қайсысында да образдардың мәні, құрылымы, жасалу тәсілдері құбылып өзгеріп отырады:

Образ-бәйіттердің екпінді, риторикалық қатарын өршіте эмоциялы өрбітуі дастанда бірнеше жерде қолданылады. Солардың біреуін мысалға келтірейік (түпнұсқадан аударма):

Қане, әлемді қолына ұстап елірген,
Өзіне шаһар-бекет соққан темірден?!

Қайда төбет, дүние кезіп шарлаған,
Қарақұс мініп, жасыл көкке самғаған?!

Қане, “Құдай өзімін!” – деп бақырған
Хақтың өзі көк теңізге батырған?

Қане, дүние малын жиып алушы,
Байлығымен жер қойнына барушы?!

Қане, тұғар – батыс кезіп, барлаушы –
Дүние тұтып, елді алып, жаулаушы?

Қане, асасы жылан болып қолында,
Айырылып теңіз, жүріп өткен оны да?!

Алды бәрін, өмірге өлім тоя ма,
Ей, құлқы пәк, сені алмай қоя ма?!

Ашып көрсе, қара жердің қабатын,
Жатыр не ерлер, қайғы қиған қанатын! (4710-4722)

Бәйітте бейнеленіп, сипатталып отырғандардың бәрінің де аты-жөні бар (Шаддад, Намрұд, Фараон, һарун, Ескендір, Мұса пайғамбар, Сүлеймен пайғамбар, т.б.), белгілі мифологиялық, әдеби қаһармандар. Оның үстіне риторикалық сауалдармен, үдемелі ырғақпен түйдек-түйдек келгенде тыңдаушы, оқырман ақын ойына, идеясына барған сайын қаныға түседі. Мұндай экспрессивті, эмоциялы қатарларды түрлі ренде, түрлі мағынада дастанның соңына таман бірнеше жерде қолданған.

Поэманың көркемдік образдарына қатысты айтылуға тиісті кейбір мәселелер осындай. Әрине көлемі 14 мың жолға тарта (13290) поэзия туындысының поэтикасы, образдар жүйесі бірнеше арнаулы зерттеудің негізі бола алады.

Поэманың тілі жөнінде ғылымда кереғар пікірлер жетерлік дедік. В.В.Радловтың (1837-1918) өзінің “Құтты білік” тілін зерттеуде күрделі “шырғалаңға” түскені бұл ғылыми мәселенің қаншалықты күрделі екенін аңғартады. В.В.Радлов алғаш Вена нұсқасы бойынша транскрипциялағанда Алтай түріктерінің тіліне сүйенгені (кейін Наманған, Каир нұсқаларын алған соң ойланғанымен) белгілі. “К вопросу об уйгурах” (СПб., 1893) деген еңбегінде ол поэма тілін ұйғыр тілі деп те қалады. Дат түркологы В.Томсеннің (1842-1927) мақаласынан, Махмұт Қашқаридың шығармаларынан кейін

В.В.Радлов тұжырымының жаңылыс тұстары да ашылған (С.Е.Малов, А.Н.Кононов).

“Сөздіктің” тілі қалай дегенде де, қазіргі түркологияда бұл жөнінде бір байламды кесімді тұжырым жоқ. Пікір, болжам көп. Мұнда, шығарманың өз дерегіне қарасақ (кіріспеде) “бұғрахан тілінде, түркі сөзімен жазылған”. А.Н.Кононовтың мақаласында: “Бұғрахан тілі — қараханидтер ұлысында (840-1212) тараған әдеби-жазба тіл”, — деп тұжырымдайды. Көне ұйғыр тілінде (С.А.Малов), қарлұқ тілінде (А.М.Щербак), қараханид-ұйғыр, бұғрахан-хақан сөзінде: шігіл — ұйғыр (Ә.Р.Тенишев), қарлұқ-қыпчак тілінде (Г.Ф.Благова), қараханидтер тілінде (А.А.Валитова), қарханид-түрік тілінде, яғни түрік тілінде (түркия ғалымы А.Ділашар) деген де пікірлер ғылыми еңбектерден мәлім. А.Н.Кононовтың өзіне дейінгі зерттеулерді саралай келіп: “Язык поэмы Юсуфа Баласагунского можно было называть по признаку его высоких достоинств хаканско-тюркским, по династийному признаку караханидско-тюркским, караханидо-уйгурским, судья по племенной принадлежности карлукским, а по культурно-историческому признаку карлукско-уйгурским. При этом следует помнить слова В.В.Бартольда: “...не подлежит сомнению, что подданные караханидов не называли себя уйгурами и что для Юсуфа Баласагунского язык, на котором он писал, не был уйгурским”¹⁷, — деп Э.Н. Нәжип пен В.В.Бартольдқа сүйене айтқан болжамында ойланарлық тұжырым бар.

Ғалым Ә.Р.Тенишевтің мынадай кесімді тұжырымы да бірқатар жайлардың басын ашатыны анық. “Язык “Алтын ярук” по этническому принципу как тюркско-уйгурский. “Кутадгу билиг” такой пометы нет, и считать его язык уйгурским нет достаточных оснований. П.А.Жобер, Г.Вамбери, Н.И.Ильминский, в свое время относили язык “Кутадгу билиг” к уйгурскому по следующей причине. Уйгуры, как один из наиболее развитых в культурном отношении тюркоязычных народов Центральной Азии, были давно известны... На этом основании делали вывод о том, что оно написано на уйгурском языке, хотя собственно уйгурские тексты, как известно, были открыты и опубликованы, позднее “Кутадгу билиг”. Этому взгляда придерживался сначала и В.В.Радлов. Но находки и издания древнеуйгурских текстов Ф.В.Мюллера, А.Лекока, а затем самого В.В.Радлова побудили последнего заняться изучением языков этих памятников и их сопоставлением с другими древнетюркскими

¹⁷ Тенишев Э.Р. “Кутадгу билиг”, “Алтын ярук” // Советская тюркология, 1970, № 4.

языками”¹⁸. Көптеген зерттеу жұмыстарынан кейін Жүсіп Баласағұн өз поэмасын ұйғыр тілінде, ұйғыр әрпімен жазбаған, дастан кейін Қашқарда ұйғыр әрпімен көшірілген деген қорытындыға келді (В.В.Радлов¹⁹), (С.А.Малов²⁰, т.б.). Қырғыз ғалымы Ө.Қараев та “Құтадғу білік” ұйғырларға тән деген пікір дұрыс емес, жалпы түркі халқына ортақ мұра деген ойын білдіреді²¹.

Қалай десек те, “Құтадғу білік” ежелгі түркі мәдениетінің ерекше тарихи құбылысы. Ал, әр халық әдебиеті өзіне тән дәстүр үлгілерін тауып жатса, ол да тарихи заңдылық.

Кейбір зерттеу мақалаларын Жүсіп Баласағұн поэмасын араб-парсы поэзиясының үлгісімен жазған, “Шахнама” дастанының ықпалы бар, өлең формасына дейін әкеліп түркі әдебиетіне сіңірген деген сарындар кездеседі. Әрине, құбылыстардың жалпы үндестігі кездесе беретін заңдылық. Бірақ, осынша тынысты үлкен дастан (13290 жол) еліктеп, үйренудің жемісі дегенге саю қиянат. Дастаннан түркі мәдениеті мен салт-дәстүрінің, тұрмысы мен философиясының қаншама мол, кеніш материалдарын табамыз. Қаншама түркі сөздері, қаншама түркі мақал-мәтелдері, ел суреттері... Осының бәрі де төл нұсқа, өзгеше өзекті құбылыс екендігінің айғағы.

Ғылыми зерттеулерде “Құтты біліктің” өлең өлшемі сегіз бунақты келте мұтақарибпен жазылғаны жиі айтылып, жазылып жүр (И.В.Стеблева, Қ.Кәримов, С.Н.Иванов). С.Н.Иванов орыс тіліне осы өлшемге жақын амфибрахиймен аударған.

И.В.Стеблева осы ойды дәлелдей отырып: “Если учесть, что Юсуф Баласагунский весьма ограниченно пользовался арабской и персидской лексикой, которая в творчестве позднейших авторов немало способствовала гладкости метров аруза, станет ясно, почему метр “Кутадгу билиг” не мог быть совершенным. Степень реализации аруза в “Кутадгу билиг” свидетельствует о возможностях языка и уровне авторского мастерства, сделавшего с точки зрения все возможное”²², —

¹⁸ Тенишев Э.Р. «Кутадгу билиг», «Алтун ярук» // Советская тюркология, 1970, № 4.

¹⁹ Радлов В.В. Турфанские тексты в лингвистическом отношении. ЗВОРАО. Т. 21. 1911-1912.

²⁰ Тенишев Э.Р. «Кутадгу билиг» - факсимилие // Советское востоковедение. М.-Л., 1948. т. V.

²¹ Қараев А. Жүсіп Баласағұн жана аның даару // Қырғыз маданияты, 1986, № 20.

²² Стеблева И.В. Поэтика «Кутадгу билиг» // Советская тюркология, 1970, № 4.

деген ішкі ойын да жасырмайды. Шындығында да, мәтіннің өзіне жүгінсек, көп жағдайда буын саны үйлескенімен, аруздың үндестік тәртібі, жатықтығы сақтала бермейді. Ташкент басылымындағы алғысөзінде Қ.Кәрімов те осыған орай өз күмөнін, көзқарастарын сездірген. Олай болса, түркі поэзиясының өзінің өлең өлшемімен неге қарастырмасқа?! Толық, одан барып, соңғы бір буыны қысқарған “келте” мұтақарип деп шырғалаңға салғанша, неге егіз жолды он бір буындық түркі өлеңінің түрі демеске?! Мәтін тұтастай осы он бір буындық өлшеммен егіз жолмен жазылған, арасында 11 буындық қара өлең ұйқасы (ааба), аттамалы ұйқас (аабавага...) та кездеседі. Негізінен, “Құтты біліктің” өлең өлшемі қазіргі қазақ өлеңінде ықылым заманнан келе жатқан кәдімгі 11 буындық өлең өлшемі. Поэма негізінен тұтастай осы өлшеммен, бір тыныспен жазылған. Әрине, бунақ пен ырғақ тараулардың мазмұнына, тынысына қарай сирек те болса өзгеріп отырады (4-4-3; 4-3-4; 3-4-4; 3-3-3). Ара-тұра, 12,13 буынға ауысып кететін тұстары да ішнара кездеседі. Әсіресе, соңғы тарауларда. Кейде, оқығанда үндес дыбыстардың үштасуы арқылы он бір буынға жетпей қалатын жолдар да бар. Бірақ, оның ешқайсысы шығарманың тынысына, бітіміне нұқсан келтірмейді. Өлең өлшеміне байланысты айтпақ басы ашық пікір: он бір буынды қара өлең өлшемі өте-мөте қазақ-қырғыз поэзиясына тән, төл қасиет екендігі. Жүсіп Баласағұн мұрасын туған поэзиямызға туыстастыратын, ғұлама ақынның туып өскен жері Құз ордадан кейінгі, басы ашық бір дәлел осы ма деп те ойлаймыз. Ұйқас жүйесі де бұл ойымызды растай түседі. Бұл пікірінде И.В.Стеблева “Тюркский аруз” деп атап қалғанында, дастан түркі поэзиясының төл үлгісінде (бармақ) жазылған деген ойды білдіргіміз келеді.

Жүсіп Баласағұн ұйқасты қатаң сақтаған. Бір сөзді қайталау арқылы ұйқастыру жоққа тән. Егіз жолдармен ұйқастырып отырады, ұйқас қайталанбайды (аа бб вв). Ара-арасында, оның өзінде де мысалдар мен дәйектеме үзінділерді келтіргенде қара өлең ұйқасын қолданған (ааба). Ішкі ырғақ, ішкі ұйқас, үндестіктің күштілігі, аллитерация – поэзияның үздік үлгілерін жетік біліп, шебер пайдаланғанының дәлелі. Дастанның поэтикасындағы бір ерекшелік соңғы үш тараудың қазақ жырында, қазіргі қазақ өлеңінің төл қасиеті болып табылатын аттамалы ұйқаспен жазылуы. Бұл бізге, қазақ оқырмандарына, көбіне Абай поэзиясынан, Х-XX ғ.ғ. аралығындағы қазақ ақындарының шығармашылығынан кеңінен таныс түрі. Әуелгі шумағы бүтін (ааба) одан әрі бір

жол бос қалып, келесі жолдар ұйқасып отырады (ба-ва-га-са). Әсіресе, жоқтау жыр үлгісіне тән айтатын зарлы, мұнды тарауда қолданылғаны мағыналық та үндестікті білдіреді. Бұл тарауда зар, екінші-күйінші, сазы халқымыздың дәстүріндегі жоқтау өуендерімен үндес. Терме, толғауларда бүгінгі күнге дейін дәстүрін жоғалтпаған аттамалы термешілік ұйқаспен де сайма-сай әдіптес.

“Құтадғу білік” – классикалық түркі поэзиясының бірден-бір шоқтығы биік, көркемдік дәрежесі кемел үлгісі, өрі тұңғыш жазба поэтикалық кітабы. Поэтикасы осы кездің өзінде-ақ тіл-ой өнерінің, поэзияның түркі мәдениетінде ерекше орын алып, гүлдене дамығанын көрсетеді. Көне түркі сөз өнерінің, шешендік өнерінің дәстүрін, даму жолын айқын дәлелдеп берген кітап. Жүсіп Баласағұн сол заманғы түркі халқының сөз өнерінің шұрайлы қазынасын, даналық ойлары мен қанатты сөздерін білімділікпен, парасатталғаммен пайдаланған. Композициясы, сюжеті, белгілі бір заңдылықпен түзілген, кейіпкерлер образы сом құйылған, эстетикалық, қоғамдық-әлеуметтік идеялы шеберлікпен өрнектелген мұндай көлемді тынысты поэзиялық дастан – төл топырағы, төл дәстүрі жоқ жерде, құр еліктеуден тумайды. “Құтадғу білік” сияқты поэтикасы жоғары дастан жазылған кезде, оған дейін түркі мәдениеті әлемінде өнегелі, үлгі тұтарлық арналардың да болғанына күмән қалмайды. Жүсіп Баласағұн кітабы – әрісі Орхон-Енисей жазбаларымен, берісі бүгінгі түркі халықтары поэзиясының дәстүрімен жалғасқан көркемдік ойдың алтын арқауы. Түркі поэзиясының әлемге өйгілі ұлы үлгісі.

МАХМУТ ҚАШҚАРИ

Барша түркі әулетіндегі халықтардың қатарында қазақ елінің де мәдениетіне, тіліне, өнеріне тікелей қатысты жазба ескерткіштердің ішінде Махмұт Қашқаридің “Диуани лұғат ит-түрк” атты еңбегінің де орны ерекше, әдеби-тарихи мұрамыздың аса маңызды үлгісі ретінде бағаланады. Жүсіп Баласағұнның атақты “Құтадғу білік” дастаны хижра бойынша 462 жылы жазылса, Махмұт Қашқари бұл үш жинаққа топтастырылған, сегіз кітаптан тұратын тілтану жайлы еңбегін хижра бойынша 464 жылы бастап, 466 жылы аяқтап шыққан. Екі білге де бұл тарихи деректерді аталмыш еңбектердің қолжазбасында жазып көрсетіп кеткен. Арасында небәрі төрт жылдай ғана уақыт айырмасы бар. Әрі екуінің өмір сүрген дәуірі мен жері де, білім түзіп, ғылым сүзген топырақтары да бір. Бір өркениеттің, бір мәдениеттің өзгеше дәуірлеу тұсының мәңгілік бәйтеректері. Басқа да ежелгі түрік ескерткіштерінің ішінде жазылу мәдениеті, поэзия мен ғылыми-зерттеу еңбектеріне тән ерекшеліктердің аса айқын, маңызды әрі кемел сипатта көрініс табуының өзі-ақ “Құтадғу білік” пен “Түркі тілдерінің жинағы” байтақ Тұран даласындағы қоғамдық ойдың, көркемдік-эстетикалық танымның қаншалықты жоғары дәрежеде толысқандығының тарихи құжатына айналған. Бірі — аса шебер толғанған дидактикалық дастан, екіншісі бүкіл түрік тілдеріне ортақ Тілтану энциклопедиясы. Түркі тілдес халықтардың қай-қайсысының да ұлттық тіл біліміне кіріспе қадамдары ежелгі руна жазуларымен қатар, арнайы ғылыми сипаты қанық осынау үш томдық “Диуани лұғат-ит-түрк” еңбегінен басталуы тиіс. Өйткені, философиялық әрі поэтикалық трактат пен тіл білімін түзген осынау ұлы зерттеудің биігінен

қарағанда, күллі түрік әлемінің көкжиегі әлемдік деңгейде кеңейіп, тынысы ашыла түседі.

Махмұт Қашқаридің толық аты-жөні – Махмұт Құсайын ұлы, бабасы – Мұхаммед. Ата-бабасы Барсғанда туған. Яғни, ата тегінің шыққан жері, өзінің өсіп-өнген жері осы көне түрік шаһарларының аумағы. Баласағұн, Барсған жері. Асылы, Махмұт Қашқари өзінің картасын жасағанда нақ ортасында дүниенің кіндігіндей етіп Барсғанды көрсетуі тегін емес деп сезінемін. Ғалымның өзі де Барсған жөнінде толық мәлімет келтірген: “Барсған – Афрасиаб ұлының есімі. Барсған қаласын сол салдырған...” деп бастап, тиянақтап түсіндіреді. Жері шүйгін, ауасы таза, жақсы жер екендігін, сол жерде жылқы баққандығын, кейін оның есімімен Барсған аталғандығын түсіндіре кетеді. Сонымен бірге сөздігінде осы аймақтағы бірнеше ауыл, жайлаулардың аты кездескенде “біздің жайлау”, “Біздің жер” деп қосымша мағлұмат білдіріп отырады. Сондықтан әртүрлі пікір-болжамдар болғанымен, Махмұт Қашқаридың туған, өскен жері турасында күмән, күңгірттік болмаса керек.

Ал, ғұлама ғалымның туған, қайтыс болған кездері белгісіз. Ол жөнінде кітапта да дерек кездеспейді, басқа зерттеулер мен сол тұстағы жазбаларда да ештеңе демеяді. Қолжазбада Махмұт Қашқаридің бұл еңбекті қай жылдарда не үшін бастағанын, не үшін жазғанын һәм қай жылы, қай күні тәмамдағанын түсіріп кеткен мерзімге қарап шамалауға болады. Сондай-ақ кейінгі, бертінгі түпнұсқаны көшіріп сақтап, таратушылар қай жылдары көшіріп жазғандарын білдіріп отырған.

Кітаптың өз мәтініндегі деректер бойынша хижра бойынша 646 жыл мен 466 жыл аралығына төрт рет редакцияланып, түзетіліп жазылып шыққан екен. Әрине, осыншама ұлы еңбекті жазуға Махмұт Қашқари білге талай жылдарын сарп еткені анық. Бүкіл түрік жерлері мен тайпаларын тегіс аралау, тіл ерекшеліктерін салыстыра талдап, саралау, әр ру-тайпаның тіл байлығы мен тіл құнарына ден қойып зерделеу үстіне айтылу, жазылу заңдылықтарына дейін жетеге жеткізе зерттеу, тіршіліктегі, тұрмыстағы қолданылу аясына байланысты өміршеңдік жағын қарастырған қағидалар шығару – ғұлама ғалымның ғұмырлық мұраты болғанға үқсайды. Егер “Құтадғу білік” дастанын жазған Жүсіп Хас Қажыб Баласағұн 51 жас (А.Ділашар), 54 жас (Р.Р.Арат) шамасында деп сенімді түрде түйіндесек, Махмұт Қашқариға келгенде жас шамасын айқындау біршама қиындыққа түседі. Жүсіп Хас Қажыб дастанында өзінің жас шамасына қатысты,

шығарманың жазылу мерзіміне қарай (он сегіз айда жазған) там-түмдап болса да деректер үшқыны бар. Ал Махмұт Қашқари өзінің ең бір қызыл тілді шешен, батыл, өжет, найзагер екенін айтады. Әрі араб, парсы, түрік мәдениетіндегі, олардың қоғамдық—эстетикалық дамуындағы ағым үрдістерді еркін ажыратып, салыстырып отырады. Әрине, ел-жұрт ішінде танылып, белгілі болмаған, мойындалмаған болса, Махмұт секілді ұлы хәкімдер құр мақтанға бармас еді. Демек, осы сегіз кітаптан тұратын еңбегін жазуға кіріскенде, Ғалым кемеліне келіп, ел ағасы боларлық жасқа жеткен кезі деп шамалауға болар еді. Еңбек біздің жыл санауымызша 1072 не 1078 жылдарда жазылған деп жобаланып келсе, оны жазған хәкім елулерге мол қадам басқан адам. Әйтсе де, 1029–1038 жылдар аралығында туған (О.Прицак) деген болжам бар.

Ғалымдардың тегі, ел жөнінде де түрлі болжамдар, қайшылықты пікірлер жеткілікті. Оның қайсыбір кереғар бағыттары көзі ашық құлағы түрік оқырмандарға мағлұм. Кереметтей еңбек тындырып, тарихи маңызы терең зерттеулер жазған, аудармалар жасаған ғалымдарымыздың осындай “нәзік” тұстарда тарихи ұлы тұлғаларды жанына жақын санап, әр ұлыстың өкілі ретінде іштартқан ниеттерін, адамға тән таза да бейкүнә ұлағатқа құштарлық сезімінен туған ықыласты болжамдарын бұл жерде олай-былай еді деп жіктеп-жіліктеп жатудың реті жоқ. Бұрынғыдай емес, қазір бүлінген түрік дүниесі қайтадан тұтастыққа бейіл бұрған кезде ондай пікірталасының ғылыми да, әлеуметтік те дәрежесі қатардағы ғана өңгіме. “Түрік сөздігінің” өзі ісі түрік тақырыбын мұрат еткендіктен, ондай ұлы тұлғаның да ежелгі тұғыры — тұтас түрік әлемі. Ал тегімізге тән дәстүрмен ой жүгіртер болсақ, кітаптың мазмұн-сипатына, автордың өмірі мен қызметіне, ой-ниетіне қатысты деректер мен болжамдарды шолғанда, профессор Әмір Нәджиб өзінің “Исследования по истории тюрских языков XI-XVI в.в.” деген еңбегінде: “Оның Қашқари деген лақап аты Қашқарда дәріс алып, сонда тұрғандығын ғана аңғартады. Автордың өзінің сөзі бойынша, ол ортаазиялық әскери қолбасшы, белгілі отбасынан, оғыз ордасынан шыққан”, — деп жазған болатын.

Махмұт Қашқаридың ұлы қызметі мен еңбегінің жемісін танып, бағалап, болашақ ұрпақ игілігіне айналдырудағы түрік ғалымы Басым Аталайдың талантты да ыждаһатты еңбегі күллі түркітану ісіндегі ғажайып зор әрі зейнетті ғылыми іс болды. (Бұл жерде, Б. Аталайға дейін Рифат білге, тағы басқа бірнеше зерттеушілер аударған. Бірақ олардың ғылыми

нәтижелері қауымға кеңінен мәлім бола қоймаған сияқты). Басым Аталай көп ізденіп, өлмейтін, түрік тарихымен бірге жасай беретін ғұмырлық қызмет сіңірді. “Диуани лұғат ит-түрік” кітабын Түркия түріктерінің қазіргі тілінде тәржімелеп, жүйелеп, 1939 жыл мен 1941 жыл аралығында 3 томы мен индекс сөздігін жарыққа шығарды. Сонымен қатар, қолжазбасының факсимилді басылымын жүзеге асырды. Басым Аталай қолжазбадағы түсініксіз тұстарды парақтап, талдап түсіндіріп, өзіне дейінгі зерттеу жұмыстарын саралап зерделеп, К.Броккельман еңбегінде орын алған жаңсақтықтарды дәлелді түрде түзетіп, тиянақты ғылыми түсіндірмелер жасап, кейінгі түркітанушы мамандарға аса пайдалы, халық тарихына да керекті академиялық іс тындырған.

Түркі танымына тән ерекшеліктерге, ел-жер аттары, этнологиялық таным-түсініктерге, этнографиялық, топонимдік ерекшеліктерге қатысты мұқият ғылыми жүйелілікке ұмтылды. Ол Махмұт Қашқаридың “Диуани лұғат ит-түрік” кітабының ғылыми, тәжірибелік маңызын таныту да ғылыми дәйекті бағыт сала отырып, томдағы аудармаларда орын алған кемшіліктерді, жаңсақтықтарды индексті сөздігінде (4-том) түзетіп, тұжырымдады.

Басым Аталайдың ғылыми еңбегі, тұжырымдары кезінде Карл Броккельман, тағы басқа айтулы мамандар тарапынан қолдау тапты, жоғары бағаланды. Басым Аталайдың Түркия түріктері тіліне аударған аудармасы, талдаулары, түптеп келгенде ғылыми аударма. Сонысымен де, осы саладағы мамандар мен зерттеушілер ден қойып, бағыт етіп ұстанатын бірден бір басылым.

Батыс пен шығыс зиялыларының назарын біртіндеп аударып келген бұл ғылыми ескерткіш осы 1939-41 жылғы жарияланымнан кейін мүлде жаңа белеске көтеріліп, тынысы кеңейіп, екінші бір өмірін бастап кетті. Дүние жүзіндегі аса құнды асыл қазыналардың қатарына қосылды. Шындығында да, Брокгауз, Даль, Радлов секілді ұлы зерттеушілердің іргелі еңбектерінің қатарында адамзат баласының игілігіне айналды.

Бұдан кейін 1960 жылдары ташкентте үш томдығы өзбек тілінде араб және кирилица әліппесімен жарық көрді. Аударып, баспаға дайынған Салық Муталлибов. Ол еңбекті аударып, алғы сөз, ғылыми түсініктерін жазған. Мұнан соң ұйғыр тіліндегі аудармасы Қытайда 1981 жылы жарық көрді, үш том. Онда ұйғыр аудармашылары Б.Аталай мен С.Муталлибов аудармаларына ғылыми сыни көзқараспен

қарап, дұрыс тұстарын қолдап, қателіктерін түзете отырып, факсимильдік басылыммен қатар алдыңғы көш ретінде оларға да сүйгендіктерін айтып, жазыпты. Біз де мұраны аударып, зерттеген жаңсақтықтарды түзетіп отырдық. Өз еңбегімізде сол тұрғыдан, алдыңғы басылымдардың үрдісін құлабыз еттік.

Аталмыш еңбегінде Махмұт Қашқари түрік тайпаларының тілдерін тұңғыш рет салыстырмалы талдау тәсілімен жарыстыра түсіндіріп, араб тілінің заңдылықтарымен екшеп салмақтады.

“Мен бұл кітапты хикмат сөздер, сежілер, мақал-мәтелдер, өлең-жырлар, режез және несір (көркем қарасөз – А.Е.) секілді әдеби сөздермен безендіріп, мақсұс әліппесі ретімен түзіп шықтым. йренушілер мен қызығушылар керекті сөздерді тез, оңай табуы үшін көп жылдар бейнет шегіп, сөздерді орын-орындарына қойдым. Көмескілерін аштым, жарық еттім, қателерін жұмсарттым, түзеттім.

Ақыры, бұл кітапты (сөздікті) мынадай сегіз бөлікке жіктедім”, – деп, Махмұт Қашқари өзінің кіріспе бөлімінде арнайы түсіндірме жасаған. Мұнда да араб, парсы мәдениетін, әдебиетін жетік білетін білікті маманның ғылыми таным мәнері, айырықша айқын түсініктілікке ұмтылатыны көрінеді. Ол әйтеуір сөздердің бәрін тізе бермей тек қолданылып жүргендерін алғандығын, қолданылмайтындарын қалдырғанын да негіздеп түсіндіреді. Кітапты оқитын адамдардың жалығып, зерікпеуін, әрі іздеген сөздерін қиналмай тауып алуына мүмкіндік жасауды ескерген. Ал жоғарыдағы сөзіндегі “сежі, режез” деген терминдер, түсініктер араб әдебиетінің теориясынан алған атаулар. Онда осы екі сөз белгілі бір жанрлардың белгілі бір даму кезеңіндегі ерекшелік сипаттарын білдіретін атаулары. Мәселен, сежі – араб өлеңінің ең ежелгі көне түрі. Бұған әуелінде арабтардың ішкі ырғаққа бай ұйқасты сөздерін де, қысқа хикаяларын да жатқызған. Ұйқасты қарасөз деп те, қарабайыр өлеңнің алғашқы көрінісі деп те айтылып жүр.

Жалпы араб өлеңі поэтикасының тарихында негізінен, өлең сөздің үйлесімді жалғасқан үш түрлік даму үлгісі аталады. Бұл қағиданы құптаушы ғалымдар көп. Режез – өлең түрі ретінде сежіден кейінгі кезеңде көп тараған, өзінің табиғаты, ішкі бітімі жағынан сежіден туындап, ілгерірек басып, күрделілене түскен өлең түзілімі. Оны қазіргі араб зерттеушілері “халық өлеңінің” үлгісі ретінде талдайды. Ал, үшінші қасыда, аруз өлең өлшемі араб поэзиясының ең кемеліне келе дамыған, кең тараған поэтикалық бітім

үлгісі. Зерттеушілер сежі өлең үлгісінің V ғасырлардан көрініс беретіндігін, сондай-ақ тастағы шежіре жазулар, тарихи баяндар (мәселен, Табари Йемен шахы Иасир Әнән Әл Химиаридың тасқа жазған жазбаларын, Ж.Әли Орталық Арабиядағы Иамамдағы құдыққа таяу тұстағы үш тасқа Йемен әскерлерінің шабуылынан кейін түсірілген жазулар жөнінде сипаттайды) оған дәлел бола алатындығын жазған. Сежі мәтіндері негізінен тарихи туындыларға іштартады. Кейін әртүрлі тақырыптарға жазылған. Пайғамбардың хадистерінде де сежі әуезі, үйлесімі кездесіп қалады. Сежінің Құранда кездесетінін бірқатар ғалымдар теріске шығарса, бірқатар зерттеушілер “Әр-рахман”, “Әл-қамар” сүрелерінде сежі үлгілері бар дегенді дәлелдеуге тырысады. Осының бәрі қалай дегенде сежінің ең көне өлең үлгісі екендігін аңғартады. Ал, режез сөзінің түп-төркіні арабтардың өзіне де бұлдыр қалып келген. Араб тілшілері режездің шөккен түйе көтерілгендегі артқы тірсегінің дірілін білдіретін бір мағынасын көбірек ұстанады. Жалпы режездің көп қолданылатынына, әр түрлі тақырыпқа бейімдігіне қарай “өлеңнің қара нары” атануы да тегін болмаса керек. Бертінірек режез түрлі ғылымның негізін қысқаша өлең жолдарымен түсіндіруге де қолданылғаны белгілі. (Өлеңмен жазылған трактат...) Яғни, өлеңнің кең тараған, халық ұғымына жеңіл үлгісі. (“Сежі араб өлеңінің көне үлгісі”, “Режез – араб өлеңінің өтпелі түрі”)¹.

Махмұт Қашқари бұл терминдерді атап қана өтеді. Түсіндіріп уақыт, көлем ұтқызбайды. Онсыз да араб тілі заңдылықтарынан белгілі жәйт деп санаған сияқты. Сондай-ақ, түркі тілінде сөз араб тіліндегідей әйел, ер жынысына қарай жіктелмейтіндігін айтқанда да, етістіктің жақтары мен жіктелуі хақында да араб грамматикасымен салыстыра отырып қағидалар түзеді.

Махмұт Қашқари еңбегінде аталып қалған осы екі терминді түсіндіре талдаудағы мақсат: түрік жұртының тұңғыш тілші ғалымының сол кездің өзінде сөз өнері ғылымы саласында қаншалықты терең, байсалды зерттеулерге зерделеп барғандығын, ол терминдердің поэтика тарихындағы алатын айрықша зор орнын аңғарта кету.

Махмұт Қашқари бұл еңбегін сегіз кітапқа жіктеген. Алғашқы кітапты Тәңірінің жөнімен Әліптен бастадым дейді. Әліптен басталатын кітабын “Хамза кітабы” деп атаған. Екіншісі, “Сәлем кітабы”, яғни құрамында “харфи илет” деп аталатын “әліп (а), уау (у), иай (й)” әріптері болмаған сөздер;

¹ Фролов Д.В. *Классический арабский стих*. М: Наука, 1991. стр. 67-139.

әріп қайталанбаған сөздер: шінші Мұзоаф кітабы, яғни бір әрпі қайталанған сөздер кітабы; Төртіншісі, Мисал кітабы, яғни “харфи илетгін” бірінен басталған сөздер кітабы; Бесіншісі, үш әріпті кітап: Алтыншысы, төрт әріпті кітап; Жетіншісі, мұрын дыбысты әріптер кітабы, “ғұнналылар” деп аталады; Сегізіншісі, екі сүкүндікпен қатар келген сөздер кітабы.

Кітаптарда әуелі есімдерді, одан кейін етістіктерді түзеп отырады. Былайша айтқанда, әр кітапта сөздер “Есімдер” мен “Етістіктер” деген екі үлкен бөлімге түзілген. Жалпы осы еңбегінде, қаншама араб әдебиетінің терминологиясын, кейбір зерттеу түзу тәртібін қолдандым десе де, салыстыра қарастырса да Махмұт Қашқаридың өз сөзімен айтсақ “Түрік тілінің араб тілімен бәйгеге шапқан екі аттай (үзеңгі қағыстырып) қатар шауып бара жатқанын” көрсетуге тырысқан. Ғұлама ғалымның таным, білік, талант қуаты қаншалықты тегеурінді, кемел болса, түркі мәдениетіне, күллі түркі тіліне деген перзенттік құрметтеу сезімі соншалықты күшті.

Кітапта түркі тілінің түзілу, түрлену, жасалу жолдары тұжырымды, кідіксіз түсіндіріледі. Түркі әліппесінің ерекшелігі де талданған. Түрік тілінде негізгі 18 әріп бар екендігін, оның сыртында екінші ретте тұратын тағы 7 әріп бар екендігін, оларсыз түрік сөзінің құрылмайтынын да, жазылмайтынын да бажайлай баяндайды. ндестік заңы, үндестік заңына сәйкес қосымшалардың, жалғаулықтардың үндесуіне қатысты қағидалар түзеді. Көне түрік әліппесінің кескіндерін түсіріп көрсетеді. Ал, көне түрік әліппесінің, руна жазуларының, олардың әріптерінің көне грек әліппесімен ұқсас тұстарын, ал жалпы көне түрік әріптерінің қазақ ру таңбаларымен сағымдай шарпысып қалатынын ескерсек, Махмұт Қашқари кітабында келтірілген әріптер мен картаның ғылыми қарымы күшейе түседі. Жалпы түркі тіліне ортақ заңдылықтарды тіл білімінің өзекті күретамыр шарттары ретінде түзіп, қорытындылайды. Сол заңдылықтардың барлығы дерлік қазақ тіліне де етене жақын, сабақтасып түсіп отырады. Сөздердің этимологиялық тектестігінен бастап, түрленіп, жасалу, түзілу тәртіптеріне дейін егіздің сыңарындай ұқсас. Бұл жерде жекелеген түбі бір сөздерді, ұқсас сөздерді тізбелеп жатудың да реті жоқ. Екі сөздің бірі қазіргі қазақ тілінің сөзі. Мақал, мәтел, қанатты сөз, нақыл сөздер де жанға жақын, санаға таныс. Дүниетаным мен әлеуметтік-қоғамдық көзқарас өзегіндегі тектестікті де аңғарту қиынға түспейді. Бұл негізінен түрік жұртының

бүкіл даму тарихында түзілген, қалыптасқан дүниетаным әлемі. Сөз әлемі.

Түркі жұртының бай тарихы, географиялық жағдайы, әдебиеті мен өнері, этнологиялық ерекшеліктері “Түркі сөздігінде” барынша нақты тарихи-деректілік сипатпен танылған. Яғни, тіл туралы еңбек болумен бірге түркі әлемінің бай рухани қазынасын, кенеулі жан-дүние кеңістігін бәз күйінде алға тартады...

Түркі жерінің аумағы, онда мекендеген ұлт-ұлыстардың сипаты, тарихы, соған қатысты тарихи деректер мен аңыз әңсанаһар, бірқатар тайпалардың түрік жеріне келуі мен қоныстануы, олардың шежірелері көзі ашылмай келген тарихи көмбе. Кітаптағы осыған қатысты деректердің құндылығында шек жоқ.

Ал, Махмұт Қашқаридың дөңгелек картасы әлемнің ең ежелгі түрік картасы ретінде белгілі². Осы картада Барсған, Баласағұн, Тараз, Екіөгіз, Қашқардан бастап түрік дүниесінің ежелгі шаһарлары, елді мекендері, жер бедері түгелдей дерлік қағаз бетіне түскен. Әрі сол X-XI ғасырлардағы атауларымен жазылған. Махмұт Қашқари осы картаны назарға ұсынып, сипаттаумен қатар Рүм жерінен сонау ұлы мұхитқа дейінгі аралықтағы түрік тайпаларының барлығына сипаттама беріп шығады. Әрі жер көлемін көрсетеді. Қай жерден қай жерге дейін мекендейтінін айтады. Әрі әр тайпаның тілдік ерекшеліктеріне тоқталады, тілді таза сақтаудың әлеуметтік, географиялық алғышарттарын сөз етеді. Осынау ең көне дәуірдегі түркілердің әлемдік картасы, түркі дүниесі жөніндегі егжей-тегжейлі сипаттама, талдаулар ғалымның өлмес мұрасының басты бір қасиеті.

Махмұд Қашқари сөздігінде ел, жер аттарына, антропонимдерге қатысты талдаулар, түсіндірмелер, аңыздар мен тарихи мағлұматтар көп ұшырасады. Әсіресе, “Диуани лұғат ит-түрік” пен “Құдатғу біліктегі” топонимика, антропонимдердің ғылыми мәні аса зор.

Ел мен жер, рулар мен түрлі лауазым, адам атаулары көптеген ғылыми болжамдарды растайды. М.Қашқари топонимдерге, антропонимдерге қатысты тарихи деректерді де қоса жазады. “Тат” – деген сөзді “түркілер арасындағы парсыша сөйлейтін адам” деп түсіндіреді. Соған орай, “Татсыз түркі болмас, бассыз бөрік болмас” деген мақалды да қосады. “Ыстық көл – Барсғандағы бір көл, Ұзындығы – отыз, ені

² Умняков И.И. Самая старая турецкая карта мира. Труды Самаркандского Гос.пед. института им. А.М.Горького. т. 1. вып. 1. Самарканд, 1940. стр. 103-131.

он фарсах болады”, — деп жазады да, түркі өлкесінің бірнеше көлін сипаттап, тізбелеп өтеді. Шу қаласының салыну тарихы жайлы хикаят та қызық. Шу есімді жас хан, батыр адам қала салдырып, оған өз атын беріпті. Ескендір Зұлқарнайын түркі даласына жорығында осы Шу қаласының үстіне түскен. Алтынқан тауында болған шайқаста Зұлқарнайын мен Шу хақан бітімгершілікке келіп, тоқтасады. Зұлқарнайын бірнеше қала салдырып, түрік даласынан қайта кеткенде, Шу батыр Баласағұнға қарай ілгерілеп, Шу қаласын салдырады. Барсған, Тараз, Баласағұн, Ісбіжап, Шаш, Қашқар қалалары секілді елді мекендерді, қыстау-жайлауларды атап, түсіндіріп отырған. Ай, жұлдыз, аспан денелерінің атаулары Жүсіп Баласағұнда да, Махмұд Қашқарида да үйлесімді сәйкестікке шыққан.

Түркі жерінде тіршілік етіп жатқан ұлыстардың, ел-жұрттың тарихи-салтына, әдет-ғұрпына қатысты деректер де көп. Түрк елінің құрал-жабдықтары, қару-жарак, сауыт-саймандары жайлы да, ас-ауқаты, алуан қырлы дәм-тағамдарының кейбірінің пайда болуы, кейбірін әзірлеу әдістері де туралы, толып жатқан дәрі-дәрмектер жөнінде де қазіргі замандастарымыз біле бермейтін бай деректер әрі таң қалдырады, әрі ежелгі өркениеттің қасиетті топырағына тәнті етеді. Мәселен, ыстық күндерде салқындау, шөлді басу үшін жейтін әрі балмұздақ, әрі тағам тағам күріштен әзірленетін ерекше дәм кім-кімді де елең еткізеді. Әзірлеу әдісі де қарапайым, дәмнің геоэтникалық ерекшелігі де айқын. Болмаса түркі шараптарын ашыту тәсілдері.

Түркі сахарасының жан-жануарлар дүниесі мен өсімдіктері туралы да бұрын-соңды көпшілікке жете таныс бола қоймаған деректер жеткілікті. Хайуанаттар мен мақлұқаттардың біразының ежелгі атауларына, өсімдіктердің, шөп, ағаштардың, жемістердің атауларына, табиғи жаратылыс ерекшеліктеріне, қандай жерлерде қандай жағдайларда өсетініне қаныға түсеміз. Ғұлама олардың барлығының атауларына, неге олай аталғандығына, басқа жерлерде өссе, ол жақта қалай аталатынына, реті келсе, араб тіліндегі аталуына тоқталып, табиғи жаратылысына, қолдану аясына түсінік береді. Пайдалы, пайдасыздығын айтады. Жеуге, емге, тұрмыстың басқа шарттарына жарамды болса, пайдалану жолдарын айтады.

Этникалық атаулар, тұрмыстағы құрал-жабдық, шаруашылықтағы кәсіби атаулар, флора мен фауна әлемінде түркі тіліне қатысты атаулар, басқа да ежелгі ономастикадан мол мағлұмат беретін сөздер — төл қазына, асыл рухани

байлығымыз. Мысалы: арпа, жүн, сүт, тон, май, құрт, тазы, айғыр, қой, өгіз, текке, бөрі, түлкі, құлан, аю, арыстан, алтын, күміс, темірші, диқан, саудагер, ит, елші, әскербасы. “Құтадғу білік”, “Диуани лұғат ит-түрк”, т.б. ежелгі түркі ескерткіштерінде мұндай сөздер, атаулар, есімдіктер өте мол кездеседі.

Түркі жұрты табиғатты, жаратылысты, тіршілік заңдылықтарын терең білген. Оған бір дәлелді Махмұд Қашқаридан көреміз. Ғалым-тілші бөрінің айына бір рет міндетті түрде ашығатынын, айына бір рет, бір жұма бойына ауамен ғана қоректеніп, аш жүретінін баяндайды. Бұл табиғат құпиясы. Әрі бағалы дерек. Тибеттіктердің, түбіт жұртының Йеменнен ауып келуі, түркі даласына сіңіп, орнығуы туралы хикаялар да тарихи тұрғыдан біле жүретін құнды сөз.

Тарихи тұлғалар жайлы аңыздар, шағын-шағын өлең, жырлар өзінше бір поэтикалық ғалам. Табиғат, жаратылыс сипаттарын толғаған жыр шумақтары да түркі жұрты топырағына тән тосын да бірегей құбылыстарды мәңгілік есте қаларлықтай санаға сіңіре түседі. “Түркі сөздігінде” жарияланған өлең, жыр, даналық сөз бен мақал-мәтелдер, қанатты сөздер белгілі бір мағынаны, ордалы ойды, тебіреністі толғамды білдіріп тұрады. Ол жырларда негізінен жат жұрттықтармен соғыстар, ел ішіндегі рулық, тайпалық қақтығыстар, тарихи адамдардың ерліктері, қаһармандық тағдыр, тіршілік туралы ой-толғамдар, табиғат суреттері, адамның әртүрлі көңіл-күй сезімдері толғанады.

Махмұд Қашқари сөздігінде ондай мысалдар мол. Әйтсе де, құрылымы орайында мақал-мәтел, қанатты сөз табиғатына тән ерекше сипат ежелгі түркі мұраларында да, қазіргі қазақ әдебиетінде де бірдей. “Қарындас десе, қарамадық. Қайын десе, қарадық”, “Бейнетін тартты, киіз үйін артты”³, “Кеңескен білік озар, кеңессіз білік тозар”⁴, “Айламен арыстан тұтылар, күшпен қарақшы тұтылмас”⁵, “Толған ай қолмен ымдалмас”⁶, “Белгі болса, жолдан азбас, Білік болса, сөзден жазбас”, “Қонақ келсе, құт келер”⁷, “Кісі аласы ішінде, мал аласы сыртында”, т.б. Қазіргі қазақ мақалдарының құрылымымен, үлгісімен тектестігін байқау қиын да емес. Кейбір қазіргі мақалдарды мағына жағынан

³ Қашқари М. Түрік сөздігі. Алматы: Хант, 1997. 1-т. 463-б.

⁴ Бұл да сонда, 247-б.

⁵ Бұл да сонда, 111-б.

⁶ Бұл да сонда, 113-б.

⁷ Қашқари М. Түрік сөздігі. Алматы: Хант, 1997. 1-т. 463-б.

да қайталап еске салып тұрғандай. Башқұрт, татар, қазақ жұртының “Ел іші – алтын бесік”, “Ер көркі – сақал, сөз көркі – мақал”, “Не ексең – соны орасың”, “Шешен – дауда, батыр – жауда сыналар” секілді мақалдары XI-XII ғасырлардағы жазба ескерткіштердің мақал, нақылдарымен тікелей ұштасып қалады. Кейбірі сол тұлғада, сондай мағынада көзге жылы ұшыраса, енді бір мақалдар жасалу тәсілі жағынан ежелгі үлгілерді еске түсіреді.

Тілге де, санаға да жеңіл тиетін шымырлық, үшқырлық, ішкі ұйқас, үйлесімділіктің алуан түрдегі құбылып келуі – бәрі де бәз күйінде ұшырасады. Мәселен, Махмұд Қашқари кітабынан “Байлықтың өзі суда, көзі тыста”, “Ағты тешпес деме, итті қаппас деме”, “Құлан құлдыққа түссе, құрбақа айғыр болар”, “Кісі сөйлесер, мал иіскелесер”, “Тесік інжу жерде қалмас”, “Жылқы еті – жұпар”, “Бөрі қоңсысын жемес”, “Қанды қанмен жумас”, “Көкке түкірсе, бетке түсер”, “Жауды елемеу жарамас”, “Мысықтың баласы мияулап туады”, “Ағашты ұзын кес, темірді қысқа кес”, т.б. мақал-мәтелдерді қазір де қазақ халқының мақал-мәтелдері деп қарауға болар еді. Олар көркемдік-эстетикалық таным өрнектері болумен бірге, тарихи дерек те. Ұлттық тарихи-мәдени мұраның өлмейтін өркені, өшпейтін тынысы, жоғалмайтын қазынасы.

“Түрік сөздігінде” 242 шумақ өлең, жыр, 200-ден астам даналық сөз бен мақал-мәтелдер, қанатты сөздер болса, солардың барлығы да белгілі бір мағынаны, ордалы ойды, тебіреністі толғамды білдіріп тұрады. Ол жырларда негізінен жат жұрттықтармен соғыстар, ел ішіндегі рулық, тайпалық қақтығыстар, тарихи адамдардың ерліктері, қаһармандық, ақлақ, тағдыр, тіршілік туралы ой толғамдар, табиғат суреттері, адамның әртүрлі көңіл-күй сезімдері толғанады. Ал, мақал-мәтел, даналық сөздер, қанатты сөздер – халықтың, елдің рухани тарихи тәжірибесінің түйінді мәуелері. М.Қашқари көптеген тайпа, ұлыстардың тіл ерекшелігін саралап, түрік тілінің бітімін ежіктей түседі. Бірқатар қаламгерлердің, ғұламалардың, тарихи адамдардың аттары мен өмірбаяндық деректеріне қанығамыз. Әйгілі ұлы тұлға Ескендір Зұлқарнайын туралы соны деректер бар. Зұлқарнайын есімі Құранда үш жерде аталады. Құранның 18-Кеһф сүресінде. Онда былай әңгімеленген. “Олар сенен Зұлқарнайынды сұрайды: “Сендерге оның жайын түсіндірейін” де. (Бұл Зұлқарнайын “екі мүйізді” деген ұғымда. Екі тұлқымы немесе тәжінде екі мүйізі болғандықтан атанған. Аты – Ескендір, пайғамбар емес. Батыс, Шығысты кезген; Рұм, Фарсы деген

тағы басқа рауаяттар бар).

Махмұт Қашқарлы Зұлқарнайынның түрік даласына, Шынға қарай жорығына қатысты бірнеше тарихи аңыз, әңгімені кірістіреді. Алтынқан оқиғасы, Тұтмаш деген тағамды ойлап табуы, ұйғыр атауына қатысты ойлары тікелей Ескендір Зұлқарнайын есіміне байланысты дәлелденеді. Түрік даласында Зұлқарнайын сел жауынға ұшырап, жүре алмай қалады. “Бұл неткен батпақ!” – деп кейінді. Сол жер де, ел де солай аталып кетеді. Төрт-бес қала салдырады. “Шігіл” сөзін түсіндіргенде де Махмұт Қашқари бұл турасында: “Тараз жағындағы шахарда тұратындар Шігіл деп аталады. Зұлқарнайын арғулар шахарына жеткенде қатты жаңбыр жауып, батпақ, лайсаң болып Ескендір жүре алмай қалған. “Бұл қандай батпақ, лайсаң” деп қиналыпты. Сол жерге қонады. Сол жердегі түріктер содан бері шігіл аталып кетіпті. Жайхұннан Шынға дейінгі түріктердің бәрі Шігіл аталған” – деп жазады. Жаңағы Құран сүресінде айтылатын “балшықты бұлаққа батты” деген дерек осы Махмұт Қашқари хикаясына үйлеседі. Бұл дәл де нақты тарихи оқиғалар. Жалпы Махмұт Қашқари Құраннан мысалдар келтіріп, Пайғамбар хадистерін түсіндіріп, ойын нықтап отырады. Кей тұста Құранды қалай оқу керектігін, кейбір қараңғы адамдар түсінбей қалып күнәһар болмауы үшін дұрыстап, сабырмен, жатық оқитын тұстар бар екендігін де түсіндіреді.

Өзен, су, жер аттарына қатысты құнды мағлұматтар жетерлік. Еділ, Іле, Ертіс секілді ұлы өзендер, олардың бойындағы тіршілік, тұрмыс сымбаты, тайпалардың өзгешеліктері қысқа да тұжырымды хатталған. Егер, ғылыми стиль, ғылым тілі дегенді ойласақ, бұдан ұғынықты, бұдан айқын мәнер болмайтын шығар. Тіл шеберлігі, көркемдігі туралы өзі де ойларын айта отырады. Мәселен, ең жеңіл тіл ретінде оғыздардың тілін атаса, иағмалар мен тохсалардың, Іле, Ертіс, Иамар, Еділ бойындағы жұрт пен ұйғыр атырабына дейінгі аймақта тұратын тайпалардың тілі ең дұрыс тіл деп кесімді тұжырым түйеді.

Ертісті Йемек даласындағы ірі өзеннің атауы дейді. Ертістің бірнеше тармағы бар екендігін, өзі үлкен көлге құятынын әңгімелейді. Ертіс өзенінің аталуы жөнінде де қызық бір мағлұмат бере кетеді. Бұл осы үлкен өзеннен кім бәсекелесіп, жарысып, тез жүріп өтер екен деген мәнді білдіретін, “ертiс” сөзінен шыққан атау екен. Тараз, Ташкент, Баласағұн, Самарқанд, тағы басқа біраз қалалардың, ауылдардың аттарына талдау жасалады. “Кенд” сөзіне кесімді анықтама береді.

Еуразияның ұлан-байтақ кеңістігін ең жайлаған түрік тайпаларының жеті мың бес жүзден астам әртүрлі сөздері жинақталған “Түрік сөздерінің кітабы” ұрпақтан ұрпаққа ауысқан сайын тарихи маңызы айқындала түсетін, қадірі арта түсетін ұлы мұра, қасиетті кітап. Соншама сөздердің қай-қайсысы да белгілі бір тарихи мәнге ие, белгілі бір өркениет мәуесі. Бір сөздің этимологиясынан-ақ, даму, түрлену тарихынан-ақ көп жағдаяттарды аңғаруға әбден болады. Мәдениетіміздің, тіліміздің, әдебиет пен өнеріміздің бедерлі белгілері, тума қасиеттері сол алтын өзекте тұнып тұр. Бұл жерде Махмұт Қашқарлының “ел ішінде қолданылып жүрген сөздерді ғана алдым, қолданылмайтындарын (яғни, архаизмдер) тастадым, түрік тайпаларына тән сөздерді ғана жинақтадым, бөтен сөздерді қоспадым” деген түсіндірмелерін еске саламыз. Бөтен сөз мүлде кездеспейді десек қателеспейміз. Кейбір адам аттары мен ел, жер атаулары ілеуде біреу көрініп қалса, ол қай елдің тіліндегі сөз екендігі, қайдан шыққандығы баяндалады. Демек, сөздікте қоспасыз, таза түрік елдерінің тіліндегі сөздер жинақталған. Жоғарыда анықтап айтқанымыздай, топонимика мен этнонимдер, тарихи есімдер мен тарихи тұлғалар, оқиғалар, ежелгі өлең жырлардың текстологиялық қыр-сырлары, жалпы түрік тілінің тарихы мен этимологиясының ерекшеліктері, диалектологиялық заңдылықтары, морфологиялық, фонетикалық, грамматикалық сипаттары, тағы басқа маңызды мәселелер осы үш томдық энциклопедиялық еңбекте толымды көрінген.

Мақал-мәтелдердің, қанатты сөздердің, сонымен қатар, тұрақты тіркестердің сонау IX-XI ғасырлардан бүгінге дейін жалғасқан тарихи жолы – сайрап жатыр. Оларды әлі де зерделеп, жүйелі түрде зерттеу қазақ тілінің, жалпы түрік тілінің бай мазмұн өрнектерін, мағына құнарын аша түсетіні күмәнсіз.

Махмұт Қашқари тұңғыш тіл маманы. Тұңғыш түрік тілінің оқулығын жасап шыққан, грамматикасын түзген, жалпы түрік әлемінің тіл өнерінің өрісін мәңгілік кеңейтіп, өркенін өсірген ғұлама. Күллі түрік тілдерінің тұтастығын білдіретін қасиеттерін, өзара айырмашылық белгілерін айқындап, өзекті заңдылықтарын жүйелеп түзіп ұсынған тұңғыш ғалым. Сөздікте аталатын жер аттарының, тарихи оқиғалардың, соғыстардың, аңыз-хикаялардың дені, тағы басқа жайлар қазіргі қазақ жерінің аумағына тікелей қатысты. Мысалы, Ескендір Зұлқарнайын мен Шу деген түріктің жас батырына қатысты тарихи хикаядағы салынатын Шу шаһары,

Шу атауы бүгін де жақсы мәлім.

Ал, жыл қайыруға байланысты біз, негізінен Тышқанның қалай жыл басы болғандығы жайлы әйгілі аңызды білетінбіз. Онда тышқан өрмелеп түйенің төбесіне шығып, келе жатқан жылды алғаш көріп келгені айтылатын. Ал, Махмұт Қашқари мүлде бөлек аңызды айтады. Аңыз оқиғасы Іле өзенінің бойында өтеді. Түрік қағаны өзі жаңылыса берген соң, жыл санауды ыңғайлы бір ретке түсіруді ойлайды. Ол үшін жылдарды он екі хайуан атымен атауды ұсынады. Содан кейін, аңға шыққанда аң, хайуан атаулыны Ілеге қарай тоғытып, қуалайды. Сонда, Іленің арғы бетіне бірінші болып тышқан жүзіп шыққан екен. Одан кейін ілесе жүзіп шыққан жан-жануарлардың аттарын рет-ретімен белгілеп, санап он екі жылдың атауларын белгілейді. Он екі жылды бір мүшел санайды. Жыл атаулары, реті қазіргі қолданылып жүрген жыл аттарына толық сәйкес келеді. Осы хикаяның өзі-ақ көп жайды аңғартып, тарихымызды, ел тарихына тікелей қатысты байырғы оқиғаларды жақын таныстырып, ұлттық мәдениетіміздің өзіне ғана тән шарт, белгілерін тайға таңба басқандай алдымызға көлденең тартатындай. Ал мақал-мәтелдердің табиғатынан, жанрлық түзілім заңдылықтарынан қазіргі қазақ тіліне жақындықты түйсінбеу мүмкін емес.

Бұл баға жетпес асыл қазынаны зерттеу, ел игілігіне айналдыру рухани тіршіліктің бұрын-соңды өзіміз аңғара қоймаған тосын да тың, әрі тіл мәдениетіміздің ежелгі замандарда-ақ күретамыр өзегіне нәр болып байланған бірегей қасиеттерін байыта түседі. Түрік дүниесінің құнарлы да тегеурінді өркениет әлемінің тұнық тұма, терең көмбелерінің көзін ашады. Сол арқылы біз дүниежүзілік тұтас бір өркениеттегі өз үнімізді танып, өз тінімізбен қауышатын боламыз. “Түрік сөздігі” арқылы Орхон-Енесай жырларының заманындағы мәдениет тынысына, Ә.Фараби мен Ж.Баласағұн өмір сүріп, өлмес туындыларын жазған кезеңдердің шығармашылық құпияларына, тарихтың әлі де еркін таныла қоймаған қойнауларына жол табамыз.

ҚОЖА АХМЕТ ИАСАУИ

Аты мұсылман әлеміне әйгілі, сопылық әдебиеттің ірі өкілі, кемеңгер, ойшыл ақын Қ.А.Иасауи (1103-1228) артына мән-маңызы өшпейтін елеулі де асыл мұра қалдырды. Оның “Диуани хикмет” атты ол дүние мен бұл дүниенің алуан сырлы мән-жайын өлең тілімен жырлайтын туындысы қанша ғасырлар өтсе де, өзінің өміршең құндылығымен мұсылман әлемінде жарық жұлдыздай ел-жұртқа аумас бағыт беріп келеді. Бұл аты шулы жинақ несімен құнды, оның мәңгілігі неде десек, ең алдымен, оның терең адамгершілікке құрылған дүнияуи мәселелердің сыр-сипатын айқара ашып түсіндіріп, бұл өткінші жалғанда неден үйреніп, неден жиіркену жолдарын көрсету деп жинақтай айтуға болар еді. Ал, тарата бағамдасақ, адам өміріндегі әр алуан қарым-қатынас: мансап пен нәпсі, қорлық, байлық пен кедейлік, әділеттік пен зұлымдық, ынсап пен қанағатшылық, адамгершілік пен ізгілік, тәубашылдық пен имандылық секілді мәселелердің сыр-сипатын ұғып білу арқылы Алла Тағаланы танудың жолдарын саралау, соған шын көңілден мойынсұну көріністері дер едік. Осы талаптарға орай ғұлама-ақын бұл өмірдің баянсыздығы мен ол дүниенің бақилығын (мәңгілігін) өз ара қарапайым тілмен салыстыра отырып, адалдық пен әділдіктің, мейірімділік пен қайырымдылықтың, тәубаға келу мен кешірімділік, адамгершіліктің имандылыққа бастайтынын бұлтартпас дәлелдер арқылы айғақтайды. Бұларға қарсы жауыздық пен зұлымдық, өтірік-өсек, надандық пен тойымсыздықтың кешірілмес күнә екеніне де зер сала үңіледі. Осы соңғылардан арылу, тазарудың міндет-мақсаттарын ашып пайымдауға да ол үлкен мән береді.

Жас Ахмет қазіргі Шымкент қаласы жанындағы Сайрам

елді мекенінде туып, сондағы ауылдық молладан дәріс алған. Жастық шағы да сонда өткен. Әкесі Ибраһим өз кезеңінің сауатты, көзі ашық білімді, діндар адам болған. Анасы Қарашаш (енді бірде Айша деп те айтылады) елге қадірлі, ақылды да аяулы адам болған делінеді. Ел-жұрт бұл кісілер дүниеден өткенде, екеуіне де күмбез тұрғызып белгі соққан, осы ескерткіштер әлі күнге дейін Сайрам елді мекенінде сақталған. Аңыз бойынша, жас Ахмет ұстазы Арыстан Бабпен алғаш жолығып, Мұхаммед пайғамбардың өзіне арнаған құрмасын алатын көпір де сол Сайрам елді мекенінде. Алайда Ахметтің Сайрамдағы жастық шағын баяндайтын деректер жоқтың қасы. Десек те Ахмет Иасауидің жастық шағы мен ата-бабалары туралы қызықты деректері бар бір құнды шежіре кейінгі жылдары табылды. Осы шежіре бойынша басылған “Шажараи-Саодат” атты кітапшада¹ бұрынғы біз жариялаған “Насаб-намедегі” секілді² Қожа Ахмет Иасауидің әкесі Ибраһим атаның арғы бабалары Мұхаммед пайғамбардың інісі әрі күйеу баласы Әзіреті Әлидің Мұхаммед Ханафия атты ұлынан тарайтыны айтылады. Бұл аталған шежіре 90-жылдардың бас кезінде Сайрам қаласындағы ескі, бұзылған үйдің қабырға жапсарынан табылған. Тапқан Сайрамдық Саидикрам Саидакбаров деген кісі. Кейін бұл алты метрлік Қытай қағазына жазылған қолжазба Шымкент қаласында жеке кітапша болып басылды. Мұнда Ахмед Иасауидің жастық шағы мен алғашқы оқыған ұстазы жөнінде бұрын ешбір деректе ұшыраспаған тың мәліметтер келтірілген.

Көзі қарақты, зиялы да тәрбиелі ортадан шыққан Ибраһим ата, осы “Шежіреде” айтылғандай, зейінді де зерек 6-7 жасар баласы жас Ахметті сондағы Шаһабиддин Исфиджаби деген ғұламаға алып келіп, “Сүйегі біздікі, еті Сіздікі, иншалла, артымызда лайықты мұсылман қалсын деген ниетіміз” деп қолынан жетектеп әкеліп өзі тапсырған делінеді. Ол кісі шашы да, сақалы да, тіпті, қасы да қудай аппақ болғаны себепті “Ақ Ата” деп аталып кетсе керек. Сол “Ақ Ата” бір күні балалардың қабілет-түсінігі мен ой өрісін сынау үшін, дәрістен соң шәкірттеріне былайша тапсырма берсе керек: “Шырақтарым, әрқайсысың үйге барған соң, бір-бірден мекиен тауық не қоразды құдайдың көзі түспейтін қалтарыс жерде “бісміллә” деп бауыздап алып келіндер”

¹ *Хожа Ахмад Яссауий. Шажараи саодат. Караматлари. Хикматлари. Чимкент, 1992. Құрастырған: М.Мирхалдаров.*

² *Насаб-нама. /Қазақ, орыс, түрік, ағылшын тілдерінде сипаттама жазған М.Жармұхамедұлы, арабша таңбадан түсірген М.Шафиғи. Жариялауға қатысқан Ж.Көріева/. Алматы: Дәуір баспасы, 1993.*

депті. Ертеңіне өзге балалардың бәрі ұстазының айтқанын бұлжытпай орындап келіпті, тек Ахмет қана қоразды дорбаға салып тірідей алып келсе керек. Ұстазы Ахметтен мұның себебін сұрағанда, бала: “Ұстаз, кешіріңіз, қоразды “бісміллә” деп бауыздай алмағаным: қай жерге жасырынсам да, құдай бәрі бір құдыретімен “көріп тұрмай ма?” – депті. Сонда : “Бәрекелді, Ахметім” – деп, Ақ Ата оны бауырына басып, маңдайынан сүйіпті. Көзіне жас келіп, іштей сезініп жүрген қастерлі ойының құпия-сыры ашылғандай: “ құдай сені әрқашан жамандықтан сақтасын” деп ризашылық білдіріпті. Медреседен үйге қайтқанда да ол ұстаздарымен медресе ауласын сый-құрмет тұтып үнемі айналып өтеді екен. Ікен кісілерге жолыққанда да, “Ассалаумағалайкүм” деп бірінші болып әуезді үн қатып сәлем беру әдетіне айналыпты. Мұның бәрі үйдегі әке-шешесі мен медреседегі ұстаздар өнегесін, құрандағы мұсылмандық ереже-этикасын үлгі тұтуынан екені анық аңғарылады. Бұған жастай әкесі Ибраһим шайықтың айтуымен құлағына сіңген аңыз да елеулі әсер еткен болса керек: Мұхаммед пайғамбарымыз жеті қат Арсы-Күрсіге Жебірейілмен бірге ұшып бара жатып, кейін өзінің ісін жалғастыратын Ахмет Иасауидің рухын көріп, оған сәлемдемеге пейіштен бір құрма арнап, оны қашан, қалай тапсыруды Арыстан Бабқа жүктегенінен жас бала күн бұрын хабардар еді. Сол себепті ол есейе келе өзінің атақты “Диуани хикметінде” хақ жолына түсу сырын баяндағанда:

Бес жасымда шарифатқа белім будым,
 Дін жолында ораза ұстап әдет қылдым.
 Күндіз-түні зікір айтып тәуба қылдым...
 Жеті жаста Арыстан Бадам іздеп тапты,
 Әр сырымды көрген сайын бүркеп жапты.
 “Билхамдиллаһи” көрдім деп ізімді өпті,
 Сол себептен алпыс үште кірдім жерге³, –

деп жырлағаны мәлім.

Жеті жасында Сайрамдағы “Ханкөпір” атты көпір үстіне өзін іздеп келген Арыстан Бабқа ол әдепшен иіліп сәлем беріп тұрып: “Аманатымды беріңіз, Ата” деп қасиетті құрманы алып аузына салады. Сонда Арыстан Баб жас балаға:

Ей, балам, құрмет тұтып ізет етпедің сен маған,
 Төрт жүз жыл бойы мұны тіл астында сақтадым саған,-

³ Қожә Ахмет Иасауи. Диуани хикмет (Ақыл кітабы). /Қазақшаға түсіргендер: М.Жармұхамедұлы, С.Дәуітұлы, М.Шафиғи/. Алматы: Мұраттас орталығы, 1993. 22-б.

дегенде барып: “дәмі мен мән-маңызын Сіз көріпсіз, маған құр қабығы ғана қалған екен” деп жауап қатқан деседі.

Ахмет Иасауидің есімімен “Қожа” сөзінің қосарланып аталуы жөнінде де бұл “Шежіреде” берілген түсініктің мәні өте зор. Мұнда осыған орай: “Оның (Ахмет Иасауиді айтады – М.Ж) әкесі “Шайх Ибраһим” болса, арғы аталары Махмұд Шайх, Ифтиһар Шайх Омар Шайх және Мұхаммед пайғамбардың інісі әрі күйеу баласы болған Хазірет Әлидің Ханифа есімді әйелінен туылған Мұхаммед Ханафияның өулет-ұрпақтарына барып тіреледі. Сол үшін Хазірет Әлидің тұқымдары Орта Азияда “Қожа” атағына ие болған”⁴, – деп жазылған. Осы деректің мән-жайы туралы Мұса Сариемнің “Тарихи Эмания” атты кітабында да толық мәлімет келтірілгені сөз болады.

Осы мерзім жас Ахметтің өміріндегі аса елеулі, қиын кезең еді. Сол жылдары оның әкесі Ибраһим шайх қайтыс болып, баланың жетім қалған кезі болатын-ды. Ендігі мерзімде тікелей ұстазы “Ақ Атадан” тыс, Сайрамдағы өзге де ғұлама-білім иелерінен тәлім-тәрбие алған жас талап Ахмет іздеп келіп пайғамбардың сәлемдемесін берген Арыстан Бабтан ислам шарифаты, тариқаты туралы көп үйреніп, сабақ алады. Осындай өз өмірінде терең із қалдырған кейінгі ұстазы Арыстан Баб жөнінде ол сәл кейінірек:

Алла-Алла жер астынан мекен қылды,
Мүңкір-Нәнкүр “Раббың кім?” деп сұрақ қылды.
Арыстан Бадам ислам дінін баян қылды,
Сол себептен алпыс үште кірдім жерге⁵, –

деп жазады.

Талапты жас өз еліндегі оқуын тауысып аяқтаған соң, сол кездегі білім ордасы Бұхараи-Шәріпке бел буып сапар шегеді, сонда ұстазы шаих Жүсіп Хамаданидің медіресесінде дәріс тындап, тәлім-тәрбие алады. Жүсіп Хамадани қайтыс болған соң, бірер кісіден кейін ұстазының орнында қызметте болады. Біраз жыл кезбелік жолға түсіп, Хорасан, Шам, Ғирақ жаққа ғаріптік сапар шегеді, түлеп тазарудың қиын, азапты да ауыр өткелдерінен өтеді. Ғылым-білімді игеруде Мұхаммед пайғамбарымыздың: “Шынға (Қытайға) барсаң да, ілім іздеп тап” деген ұлағатты сөзін басшылыққа алып, Алланы тануда да төзімділік пен ауыр сындарды бастан

⁴ Иязди Ш.Ф. Зафарнама. Ташкент, 1972. 5-6.

⁵ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет (Ақыл кітабы).. Алматы: Мұраттас, 1993. 22-23-б.

кешіреді. Ақынның балалықтан баз кешіп, ерте ояну, іздену, кемелденіп толысу кезеңдерін баяндайтын ойлары да назар аударуға тұрарлықтай:

Сегізімде сегіз жақтан жол ашылды,
Хикмет айт деп басыма нұр шашылды.
“Билһамдиллаһи” Пірмұған шарап ішкізді,
Сол себептен алпыс үште кірдім жерге...
Тоғызымда толғанбадым тура жолға,
Тәбәрік деп алып жүрді қолдан қолға.
Қуанбадым бұл сөздерге, қаштым шөлге
Сол себептен алпыс үште кірдім жерге⁶.

Жер астындағы арнайы дайындалған хұжыра-үнгірге кіріп, күн көзін көрмей жалғыз өмір сүруінің сыры да аса мол. Пайғамбарымыздың ислам діні жолындағы ізбасары, Алланың ақ жолын қажымай-талмай насихаттаушы болғандықтан, сол құлшылықтың бірден-бір дұрыс жолы жұрт көзінен аулақ жеке өмір сүру деп біледі. Ақынның Алла Тағаланың соңғы өкілі — Мұхаммед пайғамбардың жер бетінде жасаған алпыс үш жыл өмірін өзіне меже етіп алуы да орынды. Кемеліне келіп, ілім-білімі мен тәжірибесі әбден жетіліп толысқан сопы қалған өмірін жер астында болса да мұсылман дінінің ақ жолын көшпелі, жартылай көшпелі оғыз, қыпшақ жұртшылығына олардың жанына жақын өлең тілімен жырлап ұғындыруды мақсат етеді, сөйтіп, бүкіл түркі тұқымдас елдерге аумалы-төкпелі қиын сәтте ислам дінінің тұрақтап етене қалыптасуына, сіңіп, кең қанат жаюына орасан зор еңбек етеді. Фибрат, кеңес үлгісіндегі жинақталған асыл маржандай ізгі ойларын көз майын тауысып, қағаз бетіне түсіруде ыждаһат, сабырлылық танытады. Мұндай ғажайып іс, керемет оқиға ақын сипаттауы бойынша тым ерте басталған. Бұл асыл да нұрлы құрма оның бүкіл болмысына әсер етіп, болашақ өмірінің мақсат-мұратын белгілейді. Ол осы сиқырлы көріністі бейнелеуде әманда Мұхаммед пайғамбардың жәрдем-көмегін, Арыстан Баб тапсырған бір тал құрманың қасиет-сырын үнемі еске алып, үлгі тұта сөйлейді:

Перзентім деп хақ Мұстапа қылды кәләм,
Одан соңыра барша аруақ берді сәлем.
Рахметіне дария толып жетті хабар,
Сол себептен алпыс үште кірдім жерге.

⁶ Сонда, 23-б.

Рахымменен пида болды, хабар жетті,
 “Зікір айт” деді, жан дүнием балқып кетті.
 Перзентім деп хақ Мұстапа үлес берді,
 Сол себептен алпыс үште кірдім жерге⁷.

Қ.А.Иасауидің “мектеп көріп, қайнап толып тасқан” кезеңі өз хикметтерінде 17 жас деп жырланады (бір аңыз әңгімеде 20 деп көрсетіледі). Ақын ұзақ жылдар бойы жиған-терген ілім-білімін енді халыққа таратуды мақсат етіп, бүгінгі Түркістан, кешегі Шауғар, Иасыға келіп біржолата мекен теуіп тұрақтайды. Осы жастық, жігіттік шағын ол ерекше бір әуенді сарын, үлкен шабытпен жырлайды:

Он бірімде рахмет дариясы толып тасты...
 Он екімде бұл сырларды көрдім, міне...
 Он үшімде күштарлықты қолға алдым...
 Он төртімде топырақ сипат болдым міне.
 Он бесімде хор қыз, жігіттері келді...
 Он алтымда барлық аруақ үлес берді...
 Он жетімде Түркістанда тұрдым, міне...
 Он сегізде Шілтенменен шарап іштім...
 Он тоғызда жетпіс мақам айқын болды...
 Жиырмаға жасым жетті, өттім мақам...
 “Билһамдилла” қызметін қылдым тамам...⁸.

Әкесі Ибраһим Ата үнемі ой үстінде жүретін ұлы Ахметтің Иасыға қоныс тебуіне қарсылық білдірмей “жолың болсын” деп батасын беріп қала береді. Бұл Қожа Ахмет Иасауи өміріндегі ең бір шешуші, маңызды кезең болып табылады. Сондағы бұлақ басына бірінші болып қоныс тепкен сопының тұрақ-жайының төңірегі аз ғана уақытта еселеп артып, әуелі кішігірім ауылға, бір аздан соң қол өнері бар сауда орталығына, келе-келе қалашыққа айналады. Осындағы “Он жетімде Түркістанда тұрдым, міне” дегенде, ақын кейінгі Түркістан қаласынан емес (XII-XI ғасырларда бұл мекен “Иасы” деп аталған), түрік халықтарының отаны Тұран, кең мағынадағы үлкен Түркістан туралы айтқан тәрізді. Бұған Ш.Ғ.Иазидің Темірлан жорықтарын баяндайтын “Зафарнама” атты кітабындағы: “Темір Сейхуннан өтіп, Ахангаран, Шыназ төңірегінде қыстап шығу үшін әскеріне арнап үй соқтырады. Содан кейін “Иасы” ауылына барып,

⁷ Қожа Ахмет Иасауи. *Диуани хикмет (Ақыл кітабы)*. Алматы: Мұраттас орталығы, 1993. 21-б.

⁸ Бұл да сонда, 24-б.

сондағы Иасауи бейітіне зиярат етеді. Иасауидің Мұхаммед Қанафияға (Хазірет Әлидің ұлы – М.Ж.) туыстығы бар еді”⁹, – деген мәліметі нақты дәлел бола алады. Бұл – тарихи деректер бойынша 1397 жыл еді десек, сол тұста бүгінгі Түркістан қаласы “Иасы” болып аталғаны ашылып, анықтала түседі. Міне осы кезден бастап жас Ахмет көшпелі, жартылай көшпелі оғыз, қыпшақ елдеріне ислам дінін таратып, сол аймақта мұсылмандықты орнықтырып тұрақтандыруға бар өмірін арнайды. Оның төңірегінде топталған елдің күн-көріс, тіршілік талабы бойынша әр түрлі сауда, кәсіп орындары көбейіп, кейінірек бұл қала аты әйгілі дін орталығына айналады. Әмір-Темірдің сол сапарынан кейін сопының сондағы ескі мазарының орнына теңдесі жоқ жаңа кесене салу ісі қолға алынады. Әңгімелерге қарағанда, Әмір-Темір бүкіл ұйымдастыру ісі мен жауапкершілікті өз қолына алып қана қоймай, сол ғажайып архитектуралық құрылыстың жоба-жоспарын да толық өз қолымен сызып көрсетіп берген делінеді. Әмірші мұнымен де шектеліп қалмай, сол әйгілі құрылыстың болашақта жөнделуіне арнап неше түрлі асыл тас, әшекейлі алтын заттарды шыны ыдысқа салғызып мұнара басына ілдіреді, кесенені қарайтын кісілердің күн-көріс, тіршілігіне қажетті қаржы көзін белгілеп, солардың үлесіне су мен жер бөліп беріп, одан түскен өнімін қалай жұмсау жөнінде жеке жарлық (вакуф-кепілдік) шығарады. Бұл жарлықтың соңында ол өзінің сүйікті ұстазының биік рухына деген адалдығы мен тазалығын танытып: “Сол түскен қаржы көздері Қасиетті Құранда баяндалған Жаратушының айтқандарын жатқа білетін һәм оны дүйсенбі, бейсенбі күндері исламның туын ұстаған, әулиелердің тақуасы һәм батагөйі Ұлық Әзірет Сұлтан Қожа Ахмет Иасауидің шынайы рухының жай табуына бағышталады... Вакуфтың қайсыбір шарттылықтарын ғана алмастырам деп, оның құқына тиісетіндер табыла қалса, ондайларды қарғыс атсын, Алланың қаһарына, әулие, періштелердің, бүкіл елдің қарғап-сілеуіне душар болсын, Жаратушының мәңгілік азабына тап болсын!”¹⁰ – деп жазады.

Қожа Ахметтің жігіттік шағы мен ілім бұлағынан мол сусындап өсіп жетілген кемелді, кемеңгер кезі де осы Иасы қаласында өтеді. Он сегіз бен жиырма, жиырма бес жастарда ол рухани жағынан тазарып, атағы жер жарған әйгілі ғылым, дін иесі болып жетіледі. Мұның бәрі, әрине, сарыла еткен

⁹ Йазди Ш.Ғ. Зафарнама. Ташкент, 1972. 294-б.

¹⁰ Ахмет Иасауидің Түркістандағы құтхана мешітіне вакуф-кепілдік (Қазақшаға аударған Өзбекәлі Жәнібек) // Ана тілі, № 22, 1998.

еңбек, азабы мол төккен тер, дамылсыз ізденістің нәтижесі еді. Өмір кезеңдері туралы жазған жырларында ол 18-19 жасты хақ жолы мен Алланы танып білудегі нәтижелі кезең деп санайды. Мұхаммед пайғамбардың ізбасары, сенімді уәкілі болғандықтан, ақын сиқырлы көрініс, қасиетті ғаламаттарға ие болып сипатталады:

Он сегізде шілгенменен шарап іштім,
 Зікір айтып, әзір боп көкейім тестім.
 Несібе берді, жаннат кіріп хорлар құштым,
 Хақ Мұстапа дидарын көрдім міне.
 Он тоғызда жетпіс мақам айқын болды,
 Зікір айтып іш сарайым таза болды.
 Қайда барсам Қызыр Бадам әзір болды,
 Рахым етіп шарап берді, тойдым міне¹¹, —

дейді. Осындағы оның “Шарап” деп отырғаны кісі жанын күнәдан арылтатын, адамға көтеріңкі көңіл, рухани күш-қуат беретін қасиетті зат болса керек. Мұны санаулы ғана иманды, әулие кісілерге таңдап құйып беретін Мұхаммед пайғамбардың өзі делінеді (“Хақ Мұстапа” деп отыруы да осыдан — М.Ж.). Сол себепті бір құдайды іздеп табуда, құлшылықпен оған табынуда сопы өз жанын ортаға салып пида етуге дайын:

Кереметгі көріп Хақпен тілдестім мен,
 Жүз мың түрлі періштемен жүздестім мен.
 Сол себептен Хақты айтып іздедім мен,
 Жан-тәнімді оған пида еттім міне.
 Мұсылман емес Хикмет естіп жыламаса,
 Жарандардың айтқан сөзін тыңдамаса.
 Аят, Хадис мәзмұнын андамаса,
 Кереметгі Ғарыш үстінде көрдім міне¹².

Қожа Ахмет Иасауидің бұл жолдарынан оның жас та болса ерте оянып, ерте есейгенін аңғару қиын емес. Ислам жолының яғни бұл өмір мен ол дүниенің қыр-сырларын ел-жұртына ұғымды етіп баяндап беруде ақынның көшпелі елдің жүрегіне жақын поэзия тілін ұғымды пайдалана білгенін көреміз. Осыған орай ақын өз ойларын халайықтың жүрегіне мықтап ұялату үшін пайғамбар қайтыс болған алпыс үш

¹¹ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет (Ақыл кітабы). Алматы: Мұраттас орталығы, 1993. 24-бет.

¹² Бұл да сонда, 25-б.

жасты жиі қайталап, бұл дүниедегі адам өмірінің опасыз, баянсыздығы мен ол дүниенің мәңгілік, бақилығын, аз ғана өткінші өмірде болмашы қызыққа бой ұрып алданбай, алдын-ала ол дүниенің қамын ойлаудың қажеттігін санаға біртіндеп сіңіркек болады. Дәл осындай тәрбиелік мәні зор ұғымды да мәнді, ойлы пікірлерін оның өлең жолдарымен жиі-жиі қайталауды тәсіл ретінде қолдануы да сондықтан.

Ақын рухани болмыстың қыр-сырларын өсиет, нақыл сөздері арқылы әсерлі етіп сипаттағанда да, өз өмірін, өзі бастан кешкен қайсыбір аңғалдық, айып-күнәларын да жасырмайды, қайта сол оғаш істерін ашық мойындап, соны енді қайталамауға бел буып бекінеді, осы арқылы өзгелерге де өнегелі ой тастайды:

Жиырма тоғыз жасқа кірдім, халім харап,
Ғашық жолында бола алмадым мысал топырақ.
Халім харап, бауыр кәуап, көз бұлдырап,
Сол себептен Хаққа сиынып келдім міне.
Отыз жаста отқа қақтап күйдірді,
Күллі әулие: жиылып дүниеқорлықты қойдырды.
Ұрып-сөгіп дүние қызығынан бездірді,
Сол себептен Хаққа сиынып келдім міне¹³.

Адам жасының кемелді кезеңдерін дәл бейнелеп сипаттап беруде де ақын үлкен білгірлік, талғампаздық танытады. Рас, табиғи дарынды адамдардың кемелдене жетілуі өзгелерден басқашалау болатыны да даусыз, алайда ол жастың өзіне тән ерекшеліктерін топтап айту арқылы аттап өтпей, соларға жеке-жеке мән беріп арнайы тоқталады. Бұған жоғарыда біз келтірген үзінділер нақты айғақ бола алады. Жас сипаттарын осылайша тарата жырлау өзіміздегі халық поэзиясында да бар, бірақ бізде, неге екені белгісіз, жас мерзімдері бірыңғай қайтып оралмайтын күш-қуат, қайрат-қажырдың көрінісі, соның толысып жетілуі тұрғысында ғана бағаланады (Мәселен, “қайран жиырма бес” тәрізді). Қожа Ахмет Иасауи өзінің “Диуани хикметінде” жас бейнелерін адамның кемелденіп жетілуіне үнемі орайластыра отырса да, сол жан-жақты толысу жолдарының Алланы танып білуге тигізген әсер-ықпалы, қуат-күші қалай жетіледі деген мәселеге тікелей байланыстыра жырлайды. Алдындағы ұстазы Мұхаммед пайғамбар жасағандай, өзінің алпыс үшке дейінгі жер бетіндегі өмірін Аляға құлшылық ету, жақсы мен

¹³ Сонда, 27-б.

жаманды танып, айыру, күнәдан арылып иманды болудың тиімді жолдарын белгілеп саралауға арнайды. Қалай дегенде де, Қожа Ахмет Иасауидің “Диуани хикметінің” қазақ ақындарына сол жас сипатын бейнелеуде белгілі бір бағыт беріп, еткен әсерінің молдығын айқын аңғара аламыз. Бұл мәселе кейінірек арнайы сөз болатындықтан, әзірге ақынның өз толғамдарын әрі қарай жалғастыра түселік. Адамның ақыл-ойы мен танымының, Аллаға құлшылық ету кезеңдерінің толысып кемелденуі жөніндегі ақын пайымдауларына келсек, ол отыз төрт, отыз бес жасқа ала бөтен мән беріп, оған үлкен міндет артады, мұнысы ақыл мен талғамға да қонымды дей аламыз, оқып көрелік:

Отыз төртте ғалым болып, дана болдым,
Хикмет айт деп Сүбхан айтты: күйіп-жандым.
Шілтенменен шарап ішіп дос-жар болдым,
Жан дүнием Хақ нұрына толды, достар.
Отыз бесте мешіт кіріп дәурен сүрдім,
Шәкірттерге ғашық дүкенін шексіз құрдым.
Теріс жолға әр кім кірді: сөктім, ұрыстым,
Ғашықтарға Хақтың нұры түсті, достар¹⁴, —

дейді. Ақынның бұдан кейінгі жасты кезең-кезеңімен бейнелеулері адам өмірінің ғылым-білімді игеру, оны насихаттау, адамгершілік, ізгілік пен имандылықты танып білу, шәкірт тәрбиелеу мәселелеріне арналады. Бұл жөнінде де кейінгі бөлімдерде сөз болатынын ескертеміз.

Қожа Ахмет Иасауидің ізгі істері мен атақ-даңқының шарықтап өсуі, кемелденуі жер бетіндегі алпыс үш жылдық өмірімен тығыз байланысты. Халықтың әйгілі Түркістанды “Жарты Мекке” деп атап, Иасауиді “Түркістан пірі” деп марапаттауында да үлкен мән бар. Ол мұсылман ілімінің асқан білгірі, соның тынымсыз насихатшысы болумен қатар, өзінің жеке тұлғасының жұртқа үлгі болар өнегесі де аз емес еді. Білімді шәкірттер дайындап, ол сол тұстағы сопылық мектептің Иасауилік жаңа үлгісін қалыптастырды. Бұл орайда алқа-қотан “һу-һулел” зікір айту дәстүрінің алғаш негізін қалағанын айтсақ та жеткілікті ғой дейміз. Сопы ауру-сырқау, мүгедек жандардың дертіне дәрман болуда да бойындағы дарыны мен күш-қуатын аямаған. Алайда мақсатқа жету жолында ол талай шырғалаңы мол қайғылы

¹⁴ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет (Ақыл кітабы). /Қазақшаға түсіргендер: М.Жармұхамедұлы, С.Дәуітұлы, М.Шафиғи/. Алматы: Мұраттас орталығы, 1993. 28-б.

оқиғаларды басынан өткерген. Алғаш жастай әкесі, одан кейін анасы қаза тауып, үміт күткен жалғыз ұлы Ибраһимнің зұлымдар қолынан мерт болуы да өшпес із қалдырған:

Отыз жасқа кірдім, қылдым қасірет,
Уә, дариға, өтті ғұмырым, қане тағат?
Қанағатшыл Хақ қасында хош-сағадат,
Қызыл жүзім тағат қылмай солды, достар...
Елу алты жасқа кірді мұңлық басым,
Тоба қылдым, ағар ма екен көзден жасым.
Жарандардан ләззат алмай көңілім қалды,
Бір және Барым, дидарыңды көрермін бе?¹⁵

Осылайша бар өмірін Алланы тану мен соған беріле құлшылық етуге арнаған Қ.А.Иасауи Мұхаммед пайғамбар жасы — алпыс үшке келгенде, “Құлым, жерге кір” деген “Алладан жарлық-хабар алып” дайындалған жер астындағы мекен-жайға (Ғарға — М.Ж.) түсіп, қалған күндерін сонда өткізеді. Бұл сопы өміріндегі естен кетпес елеулі де әсерлі оқиға болғаны аңғарылады:

Таң сәріде дүйсенбі күн жерге кірдім,
Мұстапаға қайғы тұтып кірдім міне.
Алпыс үште сүннет деді: естіп білдім,
Мұстапаға аза тұтып кірдім міне.
Бақыл айтып жер астына қадам қойдым,
Жарық дүниені талақ етіп Хақты сүйдім.
Зікір айтып, жалғыз өліп, жалғыз күйдім,
Мұстапаға аза тұтып кірдім міне!¹⁶

Осындағы ақынның “жалғыз өліп, жалғыз күйдім” деп жырлауы жалғыздықтың ауыр азабын жеке тартуынан айтылған тәрізді. Қалай болған күнде де, сопы жер астында михнаты көп ұзақ жылдар бойы жалғыз тұрып, өз Хикметтерін жазып жалғастыра бергені байқалады. Тамақты да бірде ішіп, бірде ішпей уақытын күндіз-түні құлшылық етумен өткізеді (“Алпыс түн, алпыс күнде бір-бір тағам”). Сүлеймен Бақырған (Хакім Ата) секілді сан алуан шәкірттері сопының жазған хикметтерін көшіріп алып, ел-жұртқа таратып отырған.

Енді бір маңызды мәселе: ұлы ақынның туған, өлген

¹⁵ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет (Ақыл кітабы). Алматы: Мұраттас орталығы, 1993. 29-32-б.

¹⁶ Бұл да сонда, 34-б.

жылдары жөнінде. Бұл туралы зерттеушілердің айтқан пікірі әр қилы. Оның қайтыс болған мерзімін түрік ғалымы М.Ф. Көпірілізаде шамамен 1166-67 жылдар деп көрсетеді¹⁷. Осыны өзге зерттеушілер де толығымен қуаттайды. Мұны Қожа Ахметтің “Мұхаммед пайғамбар жасаған 63 жасынан кейін маған күн көзін көріп жүру күнө” деп жер астына түскен жылы деп есептесек, онда ол 1103 жылы туған болады. Осы деректі кезінде Н.Нұрмұхаммедов те атап көрсеткен екен¹⁸. Біз де осы мерзімде туған деген пікірге толығымен қосыламыз. Алайда аталған 1166-67 жылдар Қожа Ахметтің дәл өлген жылы емес, бұл мерзім оның 63 жасқа толып, жер астына түскен мерзімін белгілейді деп есептейміз. Бұл мерзім ақынның жиырма жеті жасында Ю.Хамаданиден оқыған, оның орнына ұстаз болған жылдармен де сәйкес келмейді. Өйткені осы жылды бір топ зерттеушілер ақынның шын мәніндегі өлген жылы деп жазып жүр. Осы жер астындағы құжыраға түсерде айтыпты деген бір халықтық аңызда: “Мен жер бетінде 63 жыл жасаған болсам, енді жер астында да дәл сонша жыл жасаймын” дегені айтылады. Осы сөздердің мән-жайын ақын өзінің Хикметтерінде де бұлтарыссыз ашып айтқанын көреміз. Мәселен, ол бірде:

Шомып батып, гәуһар алып, шықтым сыртқа,
Өз жайыма назар салсам: халім басқа.
Әлем толды көздерімнен аққан жасқа,
“Ұзақ жаса” деді, жасадым мен-ө¹⁹, —

десе, тағы бір кезекте:

Алпыс үш жыл ғұмыр өткізген жер астында,
Тоқсан тоғыз мың машайыхтар жайы онда —

деп, айтылған ойды тағы да нақтылап еселей түседі.

Ақын жер астына түсудің себеп-сырын ашып беруге де мән беріп, мұны “Мұстапаға (Мұхаммед пайғамбар — М.Ж.) қайғы тұтып, Алла үкімімен үмбет болу үшін жер астына түстім” дегенді ескертеді:

¹⁷ Профессор М.Ф.Көпірілі. *Түрк әдебиетінде илк мутассавифлар*. Анкара, 1991. 7-басылым. 62-б.

¹⁸ Нұрмұхаммедовтың Н. Хожя Ахмед түрбеси. Анкара, 1991. 19-б.

¹⁹ Хазірет Сұлтан Ахмет Иасауи. *Хикмет /Жинақты баспаға дайындан, қазақшаға көшіргендер: М.Жармұхамедұлы, М.Шафиғи/*. Алматы: Жалын, 2002. 90-б.

Жер астына кірген едім биихтияр,
 “Әмин” десін сахабалар һәм шаһарияр...
 Алпыс үште сүндет болды жерге кірмек,
 Ғашықтардың сүндеті дүр тірі өлмек.
 Расул үшін екі ғалам бірдей қажет,
 Естіп, оқып жерге кірді Құл Қожа Ахмет.
 Құл Қожа Ахмет алпыс үште ғайып болды,
 Әдеп сақтап Мұстапаға жақын болды.
 Сұлтан болды, азап тартып құлы болды,
 Естіп, оқып жерге кірді Құл Қожа Ахмет²⁰.

дейді. Осындағы “Ғашықтардың сүндеті дүр тірі өлмек”, “Әдеп сақтап Мұстапаға жақын болдым” деген жолдардың өзі-ақ оның жер астында “Мұстапаға жақын болып тірі өлік” кейпінде болғанын айқын дәлелдесе керек.

Ал енді, ақынның қанша жыл өмір сүргені (Жер бетіндегі 63 жас пен жер астындағы 63 жылын қосқанда) туралы мәселеге келсек, жоғарыда келтірілген жолдардағы өзі айтқан жер астындағы 63 жылын есепке алғанда, ол ең кемі 125 жыл жасаған болып шығады. Ендеше туған мерзімі 1103 жыл болса, онда қайтыс болған кезі 1228 жылға орайлас келеді. Осы тұста Қ.А.Иасауидің Хикметтеріндегі мына бір жолдарға назар аударсақ, ақынның 125 жыл жасағаны өз жырларымен де нақты ашылып дәлелденеді:

Жүз жиырма беске кірдім: біле алмадым,
 Хақ Мұстапа сүндеттерін қыла алмадым.
 Олардан алғыс-мадақ ала алмадым.
 Естіп, оқып жерге кірді Құл Қожа Ахмет²¹! —

дейді. Бұл тұста кейбір зерттеушілер: бұл тым көп жас, бұлай санау Ай тізбесі не кәдімгі 9 айлық табиғи тізбе бойынша болар деген ой айтады. Сол себепті бұл орайда “қай күнтізбемен” санаған деп топшыламай-ақ ақынның өз аузымен айтылған дәйекті деректерге жүгінуді жөн санаймыз. Осы орайда Қожа Ахмет Иасауиді сарыла зерттеп, оған арнап алғашқылардың бірі болып көлемді де құнды арнаулы еңбек жазған түрік профессоры М.Ф.Көпірлізаде ол кісіні “Жауаһир—ул-абрар мин әмуажил биһар” деген кітаптағы мәліметке сүйеніп, 120 жыл жасаған десе, белгілі иасауитанушы профессор К.Ераслан оны 83 жыл өмір сүрген деген болжам айтады.

²⁰ Сонда, 206-208-б.

²¹ Сонда, 206-б.

Біздің 125 жыл жасады деген пікірімізді жоғарыда аталып, Сайрамнан жақында табылған қолжазбадағы соңғы деректер де толығымен қуаттайды. Мұнда Қ.А.Иасауиді 126-128 жыл өмір сүрген деген дерек бар²². Олай болса, әйгілі сопы ұзақ жыл бойы өмір сүріп, құдайға тынбай құлшылық етумен қатар, араб тілін білмейтін көшпелі ел-жұртқа ислам дінінің қағида-шарттарын хикметтері арқылы талмай насихаттап келгені айқын аңғарылады.

Ендігі сөз Қожа Ахмет Иасауидің шыққан ата-тегі жөнінде. Ең басты түйін: ұлы ақынның арғы аталары Мұхаммед пайғамбарымыздың әрі інісі, әрі күйеу баласы Хазірет Әлидің Ханафия атты әйелінен туған Мұхаммед Ханафиядан тарайтыны деп сеніммен айта аламыз. Мұны ертелі-кеш арнайы еңбек жазған зерттеушілердің бәрі де толық растайды. Осы деректің дұрыстығын Қазақстан Республикасының Ұлттық кітапханасынан соңғы жылдары табылып, түсінігі төрт тілде: қазақ, орыс, түрік, ағылшын тілдерінде жарияланған “Насаб-нама” атты шежіре де ашып айғақтайды²³. Аталған “Насаб-наманың” аса құндылығы оның Қожа Ахмет Иасауидің әкесі Ибраһим Атаның өз қолымен жазылғанында дей аламыз. Шежіре жылтыр сары қағазға қара сиямен көркем жазу үлгісіндегі араб таңбасы арқылы әсемделіп жазылған (санақ № 3990-47). Шежіренің ұзындығы 95, ені 17 сантиметр. Қағаздың шеттері жыртылған, әрбір беті бірнеше мөрмен расталған. Ең соңында ескіше 1099 жыл деген жазу бар, ол жаңа санақ бойынша 1697/98 жылдарға сәйкес келеді. Сондағы: “Назар Сали Нурни Фидтарих Санаал-Хакир Намрат молла Тәңірберді Ярмухаммад хажи” деген кісінің аты-жөні аталған Шежірені соңғы көшіруші болса керек. “Насаб-наманың” Ибраһим Атаныкі екеніне сондағы “Ман Хасан хожа Бабның оғлы Ибраһим Ата деген бір жол бұлғартпас айғақ болып табылады (Санақ № 3990-47).

Енді “Насаб-наманың” мазмұнына келсек, ол былайша таратылып баяндалады: “Хазірет Әли Ризаллаһу Ғұһһу уа Хазірет Әли Ризаллаһу Ғанһудің оғлы Имам Мухаммад Ханафия, Имам Мухаммад Ханафияның оғлы Имам Мухаммад Баки, Имам Мухаммад Бакиның оғлы Имам Ғали Мұса Риза, Имам Ғали Мұса Ризаның оғлы Имам Хазірет, Имам Хазіреттің оғлы Садыр Баб, Садыр Бабның оғлы Исхақ Баб, Ғабдул Жалил Баб, Исхақ Бабның оғлы

²² Қожа Ахмад Яссауий. Шажараи саодат. Караматлари. Хикматлари. Чимкент, 1992. Құрастырған: М.Мирхалдаров, 11-б.

²³Насаб-нама. “Дәуір” баспасы, 1993. Түсініктерін жазғандар: М.Жармұхамедұлы, М.Шафиғи, Ж.Кәріева.

Ғабдур Баб, Ғабдур Рахим Бабның оғлы Ғабдул Баб, Ғабдул Банның оғлы Исенханжа Баб, Исенханжа Бабның оғлы Қарға Баб, Қарға Бабның оғлы Мажин Баб, Мажин Бабның оғлы Хорасан Баб, Хорасан Бабның оғлы Хасан Хожа Баб, лақабы Қабаж Ата, Оранғайда бир кем отыз ил шайхлық қылыб турурлар. Бир арық суларны бар ким Ғата Баба шайхның аулатларының иетим хақы турур, һар шул суға дахил қылсалар дүния ахирети мағмур болмағай. Руз, қиямат дағуакер шулар турур. Ман Хасан Хожа Бабның оғлы Ибраһим Ата, Ибраһим Атаның оғлы Хазірет Хожа Ахмад Иасауи Рахматуллаһи Ғалайһим ажмағин” дей келе әрі қарай Исмаил Атаның үрім-бұтақтарын таратып әкетеді (аталған шежірені араб таңбасынан кириллицаға түсірген М.Шафиғи). Дәл осындағыдай, Қожа Ахмет Иасауидің ата-тегін аз-кем айырмашылықтарымен Хазіреті Ғалидің ұлы Мұхаммед Ханафиядан тарату – жоғарыда айтылған “Шажараи Саодат” атты М.Мирхалдаров құрастырған жинақта да атап көрсетілген. Олай десек, бұл деректің дұрыстығына шәк келтірудің ешбір қажеті жоқ. Сонымен, Қожа Ахмет Иасауидің арғы аталары Хазіреті Ғалиден бастау алып, Сайрамдағы Ибраһим Атаның отбасында дүниеге келсе де, ол дәстүр бойынша “Сайрами” аталмай, өзі негізін қалаған “Иасы” қыстағын лақап аты етіп алады, сол мекенде ұзақ жылдар бойы дінді насихаттап, елге емшілігімен адал қызмет етіп кеңінен танылады. Кейін ол бұл кішігірім ауылдың үлкен дін, сауда орталығына айналуына да елеулі үлес қосады. Танымал дін иесі ретінде артына көптеген шәкірттер қалдырып, Мұхаммед пайғамбардан кейінгі ислам дінін насихаттаушы, соның ізбасары болып аты жер жаһанға жайылады. Есепсіз көп шәкірттеріне, соның ішінде сүйікті шәкірті Сүлеймен Бақырғаниға өзінің жауһардай асыл Хикметтерін мұра ретінде қалдырады. Түркістандағы өйгілі күмбез-кешен жанындағы қылуette ұзақ жылдар бойы жеке өмір сүріп, хикметтерін жазады, сол арқылы мұсылмандықты алғаш өлең жолдарымен оғыз, қыпшақ тілінде баяндап, түрік халықтарының сопылық жазба әдебиетінің кең қанат жайып, қалыптасуына алғашқылардың бірі болып айтарлықтай үлес қосты.

Қожа Ахмет Иасауидің өмірге көзқарас-танымының сол кездегі сопылық, философиялық дүниетаным, ой-түсініктерге сай қалыптасқаны мәлім. Хикметтегі айтқан пікірлеріне қарағанда, ол отыз төрт, қырық екі жастар арасында ұстаз тауып оқып, ғылым тауып жетілгені аңғарылады. Мәселен, ол өзінің отыз төрттегі өмірін сипаттағанда:

Отыз төртте ғалым болып дана болдым,
Хикмет айт деп субхан айтты күйіп-жандым, —

десе, қырық екі жаста да іздену мен үйрену, ғылымда өзіндік жол табу мақсатында болғанын айтып:

Қырық бірімде ықылас қылдым жол табам деп,
Жарандардан әр сыр көрсем мен жабам деп.
Пірдің ізін тауып мен өбейін деп,
Заты ұлық ием, сиынып келдім саған.
Қырық екімде шәкірт болып жолға кірдім,
Ықылас қылып жалғыз Хаққа көңіл бердім.
Ғарсы-Күрсі Лаухыдан өтіп ғалам кездім,
Заты ұлық ием, сиынып келдім саған²⁴, —

дейді. Ақын тіпті ғылым, білімді игеру жолын да өткізген өмір, жасаған жасқа ерекше мән беріп:

Елу төртте жан дүнием зар жылады,
Ғылым, білім майданында бас айналды, —

деп, оқу, білімнің өз өмірінен алатын орнын белгілеп айқындамақ болады.

Рас, ақын бұл өткінші өмірдің мақсат-мұраты мен адамның соған деген шарқ ұра жауап іздеп, соған орай, ең алдымен, ислам дінінің түп негізі болып табылатын Құран-Кәрімге сүйеніп, сондағы аяттарды өзіне басты өлшем, тірек тұрғысында берік ұстанады. Ақынның өз туындысына баға бергенде:

Менің Хикметтерім Алладан пәрман,
Оқып ұққанға бар мағынасы — Құран, —

деуі де соның айқын айғағы болса керек. Оның дүниенің опасыз өткіншілігі мен Алланы табуда оған құлшылық етуге орай исламдық ілім негіздері яғни сондағы тариқат, шарифат, хақиқат, мағрипат кәлималары туралы ой толғайды. Жинақтап айтсақ, ақын өзінің хикметтерінде де, фәлсафалық “Көңіл айнасы” (“Миратул қулуб”) атты трактатында да адамның бұл дүниедегі өмірінің бәрі баянсыз, сол себепті ол өлімнен кейінгі екінші, бақилық дүниенің қамын алдын-

²⁴ Қожа Ахмет Иасауи. *Диуани хикмет (Ақыл кітабы)*. Алматы: Мұраттас орталығы, 1993. 28-30-б.

ала ойластыруды яки Құдайға құлшылық пен күнәдан біртіндеп арылуды беріле насихаттайды. Күнәдан тазарып Алла жолына түсу немесе ақ адал шайх болу үшін, тіпті соның бірден-бір көрінісі “жанана” – құдайдың сүйген құлы болуға ұмтылуды қажеттілік деп санайды ол. Алайда мұндай қиын да азапты жолды игеріп, “сүйген құл” болу оп-оңай іске асатын жеңіл шаруа емес, ол үшін бүкіл өміріңді соған арнауың, шыдамдылықпен сарп етуің қажет. Қожа Ахмет Иасауи осыған орай: “Ей, шайых талиб! Егер хақни талап қылсаң, онда пірге қол бергіл. Кім шарифатта ғариб (білгір) болса, уа тарихатда уафих (лайық) болса, хақиқатда камил болса, Мағрифат гауһары уағыз болса, егер мүритке шарифатта қиындық туса, бір шарифат ғылымымен әрекет етсе, егер тарихатда уақиғ пайда болса, Тарихат ғылымымен жеңіл (асан) қылғай... Әр кім ерлердің әңгімесін етер болса, қырық жыл бір қызметте істеп тұрмаса, мүрит болу мүмкін емес. Және әр кім шайых болғысы келсе, ең алдымен, хаққа шарифатпен мойынсұнуы керек, онсыз дұғасы жалған болар. Және тәуба қылмай дүниеден өтсе, тамұқ ішінде әр түрлі азапқа кіріптар болады”²⁵, – деп жазды.

Қ.А.Иасауи бұл мәселенің мән-жайын кеңірек ашып көрсету үшін, ең алдымен, дәруіштіктің қыр-сырларына ой жүгіртеді. Пақырлық мақамы (жолы) әнбиелер мен әулиелер жолы екенін айта келіп, бұл жолдың әуелден Мұхаммед Мұстапа саллалаһу ғалайхи уасаламның мақамы еді деп көрсетеді: “Фақирни сүймек – діннің қуаты дүр. Фақирни дұшпан санаса, ол көпір. Егер дәруіш біреуді дүниесі үшін құрмет тұтса, оған құдайның лағынеті жауар... Мұндай пиғылдар мұсылмандарда емес, ол зұлымдарда ғана болар – деген пікір ұсынады. Ақын өз ойын осылайша тарата отырып жоғарыдағы төрт мақамның үш мақамына тән отыз мақамын санамалап келтіреді. Осыған орай тариқаттың он мақамы: бірінші, әуелі тәубамен жолға қадам қоймақ, екінші пірге мүрит болып, күндіз-түні қызметінде болмақ, үшінші, Алла қаһарынан қорқып, рахметінен үміт етпек, төртінші, шарифатты атқармақ, бесінші, нәпсіқұмарлықты тәрік ету, алтыншы, пірге қызмет ету (неге екені белгісіз: бұл екі рет берілген), жетінші, пір рұқсаты бойынша жүріп-тұру, сегізінші, насихат тыңдамақ, тоғызыншы, тәжірибе жинамақ, оныншы, жолға шығу болмақ – дейді.

Он мақам Мағрипатта, олар: бірінші, жұпыны да кішіпейіл

²⁵ Көңіл айнасы (“Миратул құлуб”) қолжазбасы. Қазақстан Республикасы Ұлттық кітапханасының сирек кітаптары мен қолжазбалар қоры. 1622-38 тізбе, көлемі 176 бет, 1-дәптер, 6-б.

болу, екінші, дәруіштікті қабыл ету, үшінші, өзгелерге жәрдем ету, төртінші, адал ризық алу, бесінші, білім алу, алтыншы, Шариғат пен тарихатты қатар ұстану, жетінші, тәркидүниелік ету, сегізінші, өз жүрегімен мақамдарды білмек, тоғызыншы, Хақиқат сырларын білу, оныншы, Мұхаммед пайғамбар айтқандай, “Сабырлылық әр қиындықтан шығудың кілті” екенін ұғу.

Он мақам Хақиқатта бар, олар: Әуелі Хақ жолын білу, жақсы мен жаманды тану, әр нәрсеге қанағат қылу, дәруішті қорлаудан аулақ болу, ариғат, тарихат, хақиқат мақамын білу — дейді. Бұлардан тыс кезінде Мұхаммед пайғамбар көрсеткен пақырлықтың он мақамына арнайы тоқталып, оларды былайша саралайды: бірінші, қанағат, екіншісі, бөлеге сабыр қылу, үшінші, кіріптар болу, төртінші, сабыр тұту, бесінші, пақыр-хазіреттік, алтыншы, нәпсіні тиып, Құдайға құлшылық ету, жетінші, пақыр-атаққа жету, сегізінші, пақыр-халакат ету, тоғызыншы, пақыр-жас болу, оныншы, пақыр-хазірет болу²⁶.

Сонымен, осы аталған мақамдарды біліп қана қоймай, соларды іске толық асыра алмаса, ол жақсы шайх емес — деген қорытынды жасайды: “Жетпіс ғылым білмейінше, жетпіс мақам қылмайынша, әр кім шайх мақамын өз бетінше жасайтын болса, ол жаман шайх”²⁷, — деген ой жинақтайды. Осы мақамдарды имандылық мәселесімен астастыра отырып, Қожа Ахмет Иасауи бұларды ірі үш топқа бөліп: “Шариғат иманы — таиба калимасын (Ла Иллаһа Илла Аллах) оқу, тариқат иманы — Алла тағаладан қорқу, хақиқат иманы — Алла жолына туралық және адалдықпен түсу деген сөз”²⁸, — деп түсіндіреді. Осыған орай ол сол мақамдарды бір-бірден бөліп жеке дара алмай, бұларды өзара бірлік, тұтастық тұрғыда байланыстыра қарастырады: “Кім де кім шариғатты білмей тұрып тариқатқа қадам басса, жаңылыс жол таңдағаны, егер мен-мендікті жойып, жоқтыққа, яғни фанаға (жоқ болу) ұласып, барлық нәрсені тәрк етіп, содан кейін тарихатқа кірсе, жөн болады. Хазірет Пайғамбарымыз (с.ғ.с.) да “Муту қабла ан тамуту” (“Өлмей тұрып нәпсіні тыю арқылы өліңіз”) деген болатын. Дұрысы да осы”²⁹.

²⁶ Көңіл айнасы (“Миратул кулуб”) қолжазбасы. Қазақстан Республикасы Ұлттық кітапханасының сирек кітаптар мен қолжазбалар қоры. 1622-38 тізбе, көлемі 176 бет, 1-дәптер, 10, 16-б.

²⁷ Сонда, 10-16-б.

²⁸ Көңілдің айнасы (“Мират-ул кулуб”) /Баспаға дайындаған Досан Кенжетай Тұрсынбайұлы/. Анкара: Билиг. 46-б.

²⁹ Сонда, 19-б.

Дәл осындай тұжырым ақынның “Диуани хикметінде” де бар. Бұларды ақын оқушыға қарапайым өлең жолдарымен түсінікті етіп былайша сипаттайды:

Тариқаттың жолы болар ауыр азап,
 Бұл жолда талай ғашық болды топырақ.
 Ғашық жолына кім түссе, халі харап,
 Жарандардан жол мәнісін білдім міне...
 Хақиқаттың мәнісіне жеткен кісі,
 Естен танып күйіп-жанар іші-тысы.
 Қан боп саулар көзінен аққан жасы,
 Көз жасымды көл қылып бардым міне.
 Шариғат дүр ғашықтардың әпсанасы,
 Білгір ғашық - тариқаттың дүр данасы.
 Қайда барса сүйіктісі һәм туысы,
 Бұл сырларды ғарыш үстінде көрдім міне³⁰.

Қ.А.Иасауи құдайды тану жолының барлық қыр-сырларын жетік біліп, түсініп отырса да, бір сәт сол мақамдарды басынан атқармаған жандардың атынан сөйлеп, ол дүниедегі азап пен қасіреттер жайынан хабар береді:

Өтті ғұмырым, шарифатқа жете алмадым,
 Шарифатсыз тарихатқа өте алмадым,
 Хақиқатсыз мағрипатқа бата алмадым,
 Жолы қатты пірсіз қалай өте достар?³¹

Құдайды тану мен сол жолдағы бұлтартпас шынайы шындықты алты топқа бөліп қарастыру діни ұғымда бұрыннан бар. Мұны ғылым тілінде “иақын” (айна қатесіз дәл шындық) деп атайды. Бұл ұғымдардың мағынасын философ ғалым Досай Кенжетай дұрыс түсіндіріп, жоғарыдағыдай алты танымға бөліп қарастырған³². Осы күрделі мәселеде Қожа Ахмет Иасауи, бір себептерден, соның үш танымына ғана ерекше мән беріп төмендегіше сипаттайды:

Құл Қожа Ахмет Хақ сөзін сөйлеп өтті,
 “Ғайнил-иақин” Тарихатта боздап өтті.
 “Ғилмул-иақин” Шарифатты көздеп өтті,
 “Хаққул-иақин” Хақиқаттан айттым міне³³.

³⁰ Қожа Ахмет Иасауи. Хикмет-жинақ. Алматы: Жалын, 1998. 231-б.

³¹ Сонда, 291-б.

³² Көңілдің айнасы (“Мират-ул кулуб”) /Баспаға дайындаған Досан Кенжетай Тұрсынбайұлы/. Анкара: Билиге, 70-б.

³³ Қожа Ахмет Иасауи. Хикмет-жинақ. Алматы: Жалын, 229-б.

Мұнда ақын тарихат, шарифат, хақиқат секілді үш ірі танымды ғана атап өтіп, бұларды ең негізгі, аса қажетті танымдар тұрғысында алғаны аңғарылады. Себебі: “Ғайнил-йақин” – қалб (жүрек) арқылы Алланы көзбен көргендей тану болса, “Ғилмил-иақин” – білім арқылы ақиқатты тану, ал, “Хаққул-йақин” – Құдайды нұры арқылы көріп тану болып табылады. Ал, қалған “Исмил-иақын”, “Расмул-иақин”, “Хақиқатул-иақин” мән-мағыналары да ақын ойынан тыс қалды деуге болмайды. Бұл тұста ол ең негізгі деген үш мақамға ғана байланысты айтып отыр.

Қожа Ахмет Иасауидің көзқарас, танымын сөз еткенде, оның “Хикметтеріндегі” “Дафтар сани” түсінігін (“Екінші дәптер” – М.Ж.) айтпай кетуге болмайды. Мұнда ақынның өмірді тануға орай жинақтаған терең пәлсапалық ойы жатыр. Бұл ұғымды Қ.А.Иасауидің ө дегеннен бірінші хикметінде келтіруіне сәйкес белгілі түрік ғалымы М.Ф.Көпірлі өзінің көне сопылық пен Қ.А.Иасауи шығармашылығына арнаған атақты зерттеуінде “Дәптер сани” оның шәкірттерінікі болса керек³⁴ – деген пікір ұсынады. Ал енді, кейінгі екінші түрік профессоры К.Ераслан мұны адам тағдыры күні бұрын жазылған “Лаухул Махфуздан” кейінгі екінші Дәптер деген ой айтады. Венгр ғалымы А.Бодроглигетти Қожа Ахмет Иасауиге арналып Анкара қаласында өткен Халықаралық симпозиумда жасаған арнайы баяндамасында ол Мұхаммед пайғамбардың өмірін қайталауы себепті пайғамбар жолы “Бірінші дәптер” болса, ал, оның өз шығармашылығы “Екінші дәптер” аталуға лайық деген пікір ұсынды. Біздің ойымызша, профессор К.Ераслан пікірі қай жағынан алса да, әрі ойға қонымды әрі дәлелді тәрізді. Пікірімізді аша түсу үшін, бірнеше мысалға жүгініп көрелік. Ең алдымен, ақын пікірлерімен терең үндес, екі дүниенің мән-жайын баяндайтын мына бір жолдарға назар аударып көрелік. Қ.А.Иасауи “Екінші дәптер” туралы айтудан бұрын өз хикметтерінде:

Мұнда болған түйіншекті онда шешер,
Мұнда жылап, ақыретте есінді жи³⁵, –

деп, кімге де болса алда тұрған екі дүниенің бар екенін,

³⁴ Орхан Ф. Көпірулу. *Турк едебиетинда илк мутасаввифлар. 7 басылым. Анкара, 1991.*

³⁵ Қожа Ахмет Иасауи. *Диуани хикмет (Ақыл кітабы) /Қазақшаға түсіргендер: М.Жармұхамедұлы, С.Дәуітұлы, М.Шафиғи/. Алматы: Мұраттас орталығы, 1993. 43-б.*

екеуінің де адам мінезі мен іс-әрекеттерінің сипатына яғни күнәларының (түйіншектің — М.Ж.) аз-көптігіне орай шешілетінін ескертіп отыр. Мұның бәрінің бұл өмір мен ол өмірде тек құдайды танып мойындауға, тәубәға келіп күнадан арылуға тікелей байланысты екенін айтып отырғаны даусыз. Тағы да оқып көрелік:

Екі ғалам көзімнен бұлбұл ұшты,
Көрінбеді, жалғыз Хақты сүйдім міне...
Құл Қожа Ахмет, мен “Дәптер сәниді” айттым,
Екі ғалам қызығын шарапқа саттым³⁶, —

дейді. Осындағы “екі ғалам қызығын сатқан шарабы” есіртетін ішімдік емес, әйгілі Пірмұған (Мұхаммед пайғамбар) күнадан біржола арылғандарға, Аллаға деген ыстық ықыласқа бөленгендерге ұсынатын ғашық шарабы екенін айтуға тиіспіз. Екінші сөзбен айтсақ, ақын “екі ғаламның” барлық қызығы құдайға құлшылық арқылы іске асады деген байсалды ой ұсынған. Бұған бірінші хикметтің алғашқы шумағындағы:

“Бісмилла” деп баян еттім хикмет айтып,
Шәкірттерге дүр гауһар шаштым мен-ә.
Қасіретті қатты тартып қандар жұтып,
Мен “Дәптер сәни” сөзін аштым мен-ә³⁷, —

деген жолдар да айқын дәлел. Ақынның осындағы сөзді “бісмилладан” бастап, “Екінші дәптермен” әдейі аяқтан отыруы да көп нәрсені аңғартары сөзсіз. Тіпті, құдайға беріле құлшылық жасаған Мәнсүрдің “Мен құдаймын” — “мен құдаймен табыстым” деген сөзін надандар күпірлік деп санап, оны жазықсыз дарға асуын бұрыннан “Ләуһул Махфүзда” жазылған еді деген тұжырым жасап:

Хабар келді: “осы дарда көп қинама — деп,
Мықты бол, қайғыланба өзінді жеп”.
Сыртқа айтты: “әмірім сақтап тимендер” деп,
“Ләуһул Махфуз” тақтасында көрдім міне³⁸, —

³⁶ Сонда, 36-б.

³⁷ Хазірет Сұлтан Ахмет Иасауи. Хикмет (аударып баспаға дайындағандар: М.Жармұхамедұлы, М.Шафиғи, Ж.Кәріева). Алматы: Жалын, 2002. 16-б.

³⁸ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет (Ақыл кітабы). /Қазақшаға түсіргендер: М.Жармұхамедұлы, С.Дәуітұлы, М.Шафиғи/. Алматы: Мұраттас орталығы, 1993. 40-б.

деп, осы оқиғаның болмай қоймайтын тақтада бар хак бұйрығы екенін алдын-ала ескертіп отыр. Олай болса, ақын бұл дүниедегі болған оқиға мен ол дүниеде болатын оқиғаны, яғни “Екінші Дәптер” мен “Бірінші Дәптерді” өз ара салыстырып, бұлардың бірлік-тұтастығына назар аударып отырғанын аңғарамыз.

Осы іспеттес пікірлер ең соңғы жинақтағы³⁹ ақынның 9-10-86 хикметтерінде де келтірілген. Сол себепті ол “Дәптер сәниді” бірінші хикметте ғана емес, одан кейінгі хикметтерінде де айтып, оған жаңа мағына, тың сипат бергенін көреміз. Ендеше бұл ұғымның мән-маңызы қай хикметте айтылуында ғана емес, қалай айтылуында болса керек. Бұларға қоса Қ.А.Иасауи “Дәптер сәниді” айтқанда, екі ғаламды (бірі — ол дүние, екіншісі — бұл дүние — М.Ж.) қатар атауды орынды санайды, осының өзі де жоғарыдағы ойымызды тағы бір қырынан ашып айғақтай түседі деп ойлаймыз.

Қожа Ахмет Иасауи Хикметтерінің ең алғаш жарық көріп зерттелуіне түрік ғалымдарының қосқан орасан зор еңбегін бөліп атаған жөн. Бұл орайда, ең алдымен, түрік ғалымдары: профессор М.Ф.Көпірлі мен профессор К.Ерасланды ауызға аламыз. Алғашқы зерттеуші Қ.А.Иасауи мен оның шәкірттері туралы “Түрік едебиатында илк мутасаввифлар (1918 ж.) атты монография жариялады⁴⁰. Бұл еңбек кіріспе мен шежіре, әуендік ноталардан тыс, “Ахмет Иасауиге дейінгі түрк әдебиеті”, “Ахмет Иасауидің діни өмірі”, “Ахмет Иасауидің ұстаздары”, “Қожа Ахмет Иасауидің шығармалары”, “Ахмет Иасауи әсері, ізбасарлары”, “Иунус Емреге дейінгі Анатолиядағы түрк әдебиеті”, “Иунус Емренің өмірі”, “Иунус Емренің шығармашылығы”, “Иунус Емренің әсері және оның ізбасарлары” атты он бөлімнен тұрады. Бұл кітапта Қожа Ахмет Иасауидің өмірі мен шығармашылығы тұңғыш рет жан-жақты сөз болып, ақынның түрік тектес халықтардың рухани өмірінен алатын орны мен маңызы, кейінгі ізбасарлары туралы толғамды ой-пікірлер сарапталған. Ал, профессор К.Ераслан оның хикметтерінің түпнұсқасы мен түрік тіліндегі мәтіндерін⁴¹ дүркін-дүркін ғылыми қосымшаларымен қоса үзбей жариялап келеді. Ол кісінің Қожа Ахмет Иасауи жөніндегі жеке зерттеулерінің өзі бір сала.

³⁹ *Хазірет Сұлтан Ахмет Иасауи. Алматы: Жалын, 2002.*

⁴⁰ *Проф. Фуад Көпрулу. Түрк әдебиетінде илк мутасаввифлар. Анкара, 1918.*

⁴¹ *Ахмед Иесеви. Дивани хикмет. Сечмелер /Әзірлеген Кемал Ераслан/. Анкара, 1991.*

Соңғы жылдары Қ.А.Иасауи шығармашылығының тарихи мәні мен оның түрік тектес халықтарда ислам дінінің сақталып қалудағы атқарған аса зор қызметіне ерекше зер салынуда. Бұл салада түрік ғалымы Н.К.Зейбек мырзаның еңбектерін бөліп атаған орынды. Бұл азамат Қ.А.Иасауидің асыл мұраларын жер-жерден жинастыруда, жариялауда, зерттеуде ерекше үлес қосып келеді. Осыған орай Түрік республикасында Қожа Ахмет Иасауи шығармашылығына арнап ғылыми-тәжірибелік мәні зор әр алуан конференциялар өткізіліп тұрады. Тіпті, 1993 жыл “Ахмет Иасауи жылы” болып аталып өтті. Бұл – Ахмет Иасауи еңбектерінің үнемі назарда ұсталатынының тағы бір айқын куәсі болса керек. Осы тұста түрік докторы Хаяты Биженің дайындауымен кейінгі кезде Анкарада басылған Қ.Иасауидің “Диуани хикметі” атты толық жинағын да атай аламыз. Бұл кітапқа ақынның 144 хикметі мен кітапқа жазған автордың алғы сөзі, көлемді сөздігі енді⁴².

Көршілес өзбек зерттеушілері де ұлы сопының “Диуани хикметін” зерттеуде елеулі үлес қосып, Иасауи шығармашылығы жоғары оқу орындарында ертеден-ақ жүйелі түрде оқытылып келеді. Мәселен, өзбек ғалымы Ибраһим Хаққұлов баспаға дайындаған Ахмет Иасауи хикметтері бүгінгі ғылыми талаптарға толығымен сай келеді. Ол өзіне дейінгі зерттеушілердей емес, Қ.А.Иасауиді түркі поэзиясының атақты өкілі деп дұрыс та әділ бағалады. Ол осы жинаққа жазған алғы сөзінде Қожа Ахмет Иасауи туралы әйгілі ақын Әлішер Науаидің: “Қожа Ахмет Иасауи – Түркістан елінің шайхул машайыхдүр. Әуені – ұлы және әйгілі, кереметі – таңқаларлық және шекарасыз екен. Имам Жүсіп Хамаданидің сырлас шәкірті және оның мазары Түркістандағы Иасы деген жерде, Түркістан жұртының қыбла тұтатын дуасыдүр”⁴³, – деген сөзін келтіріп, бұрын мәлім болмай келген тың, құнды дерек келтіреді.

Қожа Ахмет Иасауидің өмірін зерттеп, оның әдеби мұрасының алғашқы түрік тілінде жазылып, кезінде ислам дінінің кең тарап, бекіп нығаюына үлкен үлес қосқанына зор мән беріп, мавзолей-кешенінің салыну тарихы мен ақын туралы әр алуан аңыздардың ғылыми айналымға түсуіне ерекше үлес қосып орыс ғалымдарын да құрметпен атау орынды. Осыған орай В.В.Бартольдтың, В.А.Гордлевский мен М.Е.Массонның, Е.Бертельстің еңбектерінде “Диуани

⁴² *Хожа Ахмед Иесеви. Дивани Хикмет /Хазирлаган Др.Хаяти Биже/. Анкара, 1998.*

⁴³ *Ахмад Яссавий. Хикматлир /Баспаға дайындаған И.Хаққұлов/. Тошкент, 1991. 23-24-беттер.*

хикметтің” әдеби мұра ретіндегі мән-маңызы мен автордың өмірі, оның туындысының жанрлық, түзіліс-құрылымдық белгі-сипаттары да жүйелі сөз болғаны мәлім⁴⁴. Мәселен, В.А.Гордлевский ақынның арғы тегі Хазірет Ғалидің баласы Имам Ханифадан тарайтынын, ал өзінің 125 жыл жасағанын жазса, Е.Бертельс “Диуани хикмет” туралы мынадай салиқалы пікір ұсынып: “Оның (Қожа Ахмет Иасауидің – М.Ж.) жырлары күні бүгінге дейінгі қазақ даласынан Кіші Азияға дейін кеңінен тараған фольклорлық лирикалық түрлерімен сырттай ұқсас болып отырады. Бұл ерекшелікті сопылық әдебиетіне алғаш рет Иасауи бастап тұрақтандырды. Осыдан кейін өзге елдердің дәруіштік поэзиясында да бұл үрдіс өз жалғасын тапты, сөйтіп, жазба поэзия мен фольклордың байланысы бұдан былай жаңа сипат алды”⁴⁵ — деп жазды.

Қазақ зерттеушілерінен алғашқылардың бірі болып Иасауи тақырыбына қалам тартқан белгілі жазушы әрі қоғам қайраткері Міржақып Дулатов болды. Ол өзінің “Қазақ” газетіндегі “Әзірет сұлтан” атты көлемді мақаласында Иасауидің әдебиетіміздегі орнын әңгіме етумен қатар, жалпы қазақ хандары жайында да келелі сөз қозғайды. Бұдан кейін осы тақырыпқа қалам тербеген әйгілі жазушы Жүсіпбек Аймауытов өзінің “Әзірет Сұлтан” атты мақаласында Иасауи жатқан кешен мен Иасауи туралы ел ішіндегі сан алуан аңыз, әңгімелерді айғақты дерек ретінде келтіреді. Алайда артынша Кеңес өкіметі тұсында бұл күмбез-кесене мен Қожа Ахмет Иасауи тақырыбына бірден қатаң тыйым салынды да, “Диуани хикметті” жариялау, зерттеу мәселесі кейінге ысырылып тасталды. Еліміз тәуелсіздік алғаннан кейінгі жылдарда ғана асыл мұрамызды қазақшаға аударып жариялауға, монографиялық тұрғыда арнайы зерттеуге мүмкіндіктер туды. 1990 жылы алғаш рет Сыраш Битеновтың “Орталық Қазақстан” газетінің көптеген сандарында “Диуани хикметтің” қазақша аудармасы түгелдей дерлік жарық көрді. Келесі жылы Түркістан қаласының тұрғыны Х.З.Иманжановтың

⁴⁴ В.В.Бартольд. *История культурной жизни Туркестана*. Ленинград, 1927. Стр. 80; В.А.Гордлевский. *Ходжа Ахмет Яссауи*. // *Избранные сочинения*. Том 3. Москва, 1962. Стр. 367; М.Е.Массон. *Мавзолей Ходжа Ахмеда Яссауи*. Тошкент, 1930; Е.Бертельс. *Литература народов Средней Азии* // *Новый мир*, июль, 1939.

⁴⁵ В.В.Бартольд. *История культурной жизни Туркестана*. Ленинград, 1927. Стр. 80; В.А.Гордлевский. *Ходжа Ахмет Яссауи*. // *Избранные сочинения*. Том 3. Москва, 1962. Стр. 367; М.Е.Массон. *Мавзолей Ходжа Ахмеда Яссауи*. Тошкент, 1930; Е.Бертельс. *Литература народов Средней Азии* // *Новый мир*, июль, 1939. 264-265-б.

“Қырық хикмет” атты кітабы басылып шықты⁴⁶. Сол жылы ақын Жарасқан Әбдірашев құрастыруымен “Даналық кітабы” деген атпен Қ.А.Иасауидің алғашқы бір хикметін түрікше, қазақша мәтіндерімен жариялап, өмірі мен хикметтері туралы қысқаша деректер келтіреді. Дегенмен аудармалар алғашқы адым болғандықтан, бұлардың сондағы артық айтып, кем соққан тұстарына түсіністікпен қараған жөн. Ең алдымен, әйгілі Құран Кәрім аяттарын өзінше түсіндіріп баяндайтын бұл кітапты аударушыға араб тілінен мол хабары бар, аят, хадис сабақтарын жақсы айыра алатын білімі бар кісі болуы шарт. С.Битенов бұларды шама-шарқынша өлең жолдарына түсіріп төгілтіп аударғанмен, оның сондағы аят-сүре мазмұнын айқара ашып беруге мүмкіндігі бола бермеді. Ал, Ж.Әбдірашевтың жолма-жол аудармасы да жақсы ниет, ізгі тілектен туған, бірақ “Дәптер саниді” “Екінші дәптер” деп аударудың орнына бұл ұғымды “Ақ дәптерге даналық сөзді жаздым мана” деп жаңсақ тәржімалаған. “Дәптер сани” (арабша сани – екінші деген ұғымды береді – М.Ж.) ол дүниедегі адам тағдыры күні бұрын жазылған “Бірінші дәптерден” (“Лауһул Махфуз”) кейінгі екінші кітап, яғни осы жалған дүниедегі адамның іс-әрекет, мінез-құлқы, күнә, ынсабы, адамгершілігі туралы дәптер деп саналады. Дегенмен бұл туындылар кейінгі ғылыми, көркем аудармалардың тууына, іргелі зерттеушілердің басылып жариялануына жол салды. Соның нәтижесінде М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының бір топ ғалымдары 1993 жылы “Мұраттас” баспасынан Қ.А.Иасауидің “Диуани хикметін” (“Ақыл кітабы”) қазақшаға аударып жариялады. Бұл еңбек – ғылыми негіздегі тұңғыш дәл, жолма-жол тәржіма еді. Бұдан тыс марқұм Ә.Жәмішовтың, бүгінгі ақын Е.Дүйсенбайдың көркем аудармалары жеке кітап болып басылды. Мұның бәрі “Диуани хикметке” деген жұрт ықылысының көл-көсір, шексіз екендігін аңғартса керек. Осының айқын куәсіндай 2000 жылы Р.Б.Сүлейменов атындағы Шығыстану институтының бір топ ғалымдары 149 хикметтен тұратын “Диуани хикметтің” қазақша аудармасын жеке кітап етіп бастырды⁴⁷. Мұның бәрі иасауитануға қосылған елеулі үлес екені ешбір дау туғызбайды. Бұлардан тыс екі ізденуші иасауитанудан кандидаттық диссертация қорғады: әдебиетші А.Ахметбекова Қ.А.Иасауидің “Диуани хикметтерін” әдеби тұрғыда, ал, Д.Т.Кенжетәев Иасауи

⁴⁶ *Имажанов Х.З. Қырық хикмет. Шымкент, 1991.*

⁴⁷ *Қожа Ахмет Иассауи. Хикметтер. Қазақшаға аударғандар: Ә.М.Ибатов, З.Жандарбек, А.Ш.Нұрманова. Алматы, 2000.*

дүниетанымын философиялық тұрғыдан зерттеді. 2001 жылы зерттеуші Сәрсенбі Дәуітов “Қазақ әдебиетіндегі Қожа Ахмет Иасауи дәстүрлері” деген тақырыпта докторлық диссертация қорғады. Мұның күрделі де жауапты жұмыс екені жұртқа аян⁴⁸. Кейінгі кезде Қ.А.Иасауи атындағы қазақ-түрік университетінің жанындағы Қожа Ахмет Иасауи шығармашылығын зерттейтін институт қызметкерлерінің бастамасымен (жауапты сарапшысы: М.Мырзахметов) “Иасауи тағылымы” атты құнды жинақ жарық көрді⁴⁹. Дінтанушы-философ Д.Т.Кенжетәев Қожа Ахмет пен оның шәкірттерінің еңбектерін аударып, жариялап зерттеуде үлкен белсенділік танытып отыр. Ол Әзірет Сұлтан Ахмет Иасауидің “Көңілдің айнасы” атты философиялық трактатын қазақ тіліне аударып жариялады⁵⁰. Бұлардан тыс Б.Кенжебаев, Х.Сүйіншәлиев, Ә.Құрышжанов, М.Мағауин, Р.Бердібаев, Т.Бәсенов, Р.Жүзбаева, Ә.Дербісәлиев, Ә.Қоңыратбаев, С.Дәуітұлы, М.Жармұхамедұлы, тағы басқалар зерттеулер жазды. Осының өзі-ақ Қожа Ахмет Иасауи туындыларын жариялап зерттеуге қазақ ғалымдарының да қосқан үлес-салмағы елеулі екенін көрсетеді. Қазіргі кезде Иасауидің шәкірті Сүлеймен Бақырғани хикметтері аударылып зерттелу үстінде екенін айтуға тиіспіз. Сөз жоқ, бұл күрделі жұмыс әлі де өз жалғасын таба береді деген ойдамыз. Осы орайда, ең алдымен Қожа Ахмет Иасауи хикметтерінің негізгі арқауы адам баласының Алланы танудағы міндет-мақсаттары мен аз күнгі өмірдің қыр-сырларын ұғып білудегі таным-түсініктеріне орай түйген ой-пікірлеріне назар аударып көрелік.

Қожа Ахмет Иасауи өз хикметтерінде жарық дүниедегі өмірдің мән-жайын ашып сипаттаудың басты бір тәсілі ретінде Мұхаммед пайғамбар мен оның шаһариярларының салған жолы мен үлгілі істерін, өсиеттері мен өнегелі ойларын жұртқа жайып насихаттауды басты мақсат етіп қойды. Осы мақсатта ол араб тілін білмейтін оғыз, қарлық, қыпшақ көшпенділеріне сол діннің сыр-сипаты мен мән-маңызын өз тілдерінде насихаттауды көздеді. Осы бағытта сопы Мұхаммед пайғамбардың өмірін өзіне үлгі тұтып, мұсылман дінінің сол бір бәсең тартқан тұсында оның нығайып беки түсуіне орасан зор үлес қосты. Бұған оның жер астындағы азабы мол өмірі

⁴⁸ *Иасауи тағылымы. Ғылыми мақалалар мен жаңа деректер жинағы / Жауапты сарапшы профессор М.Мырзахметұлы/. Түркістан: Мұра, 1996.*

⁴⁹ *Әзірет Сұлтан Қожа Ахмет Иасауи. Көңілдің айнасы (“Мират-ул кулуб”) /Дайындаған Досай Кенжетай Тұрсынбайұлы/. Анкара: Билиг,*

⁵⁰ *Әбубәкір. Әдебиет қазақия. Қазан, 1902.*

мен әр алуан мазмұнды даналық хикметтері толық айғақ. Осындай күрделі де игілікті міндетті іске асыру үшін, ақын көшпелі елдерде кең етек алған, жүректеріне жылы тиетін өлең тілімен, сыршыл поэзия тілімен сөйледі. Ең алдымен, Алла Тағаланың қамқорлығы мен кешірімділігін алға тарта отырып, баянсыз бұл дүниенің адам баласын сынау үшін берілгенін, осыған орай адамшылдық пен әділдік, адалдық, имандылықтың бұл өмірдегі басты шарт, негізгі ұстаным болуын бұлжымас қағида ретінде ұсынды. Осы ұлы мүддені іске асыру үшін, ол құдайға құлай құлшылық ету мен оның жердегі соңғы уәкілі Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбарды, ол кісінің сүйікті шаһариярларын, сан алуан шайых, машайых, әулиелердің үлгілі іс, мінез-құлық, асыл қасиеттерін өзгелерге үлгі тұта сөйлейді. Мұны ақын мейлінше қарапайым, ұтымды да өткір, бейнелі де әсерлі тілмен жеткізе білген. Мұхаммед пайғамбардың өнегелі істері мен хадистеріндегі даналық ойларын, жалпы өзгелерде жоқ іс-әрекет, мінез-құлықтарын насихаттай отырып, Алланың уәкілі Мұхаммед пайғамбардың толыққанды да асқақ бейнесін жасауға талаптанады. Осы мақсатқа орай сол жаны жайсаң, ізгі жүректі қамқор тұлғаны өзгелерден бөліп алып даралап сипаттауға ерекше мән береді. Бұл тұста ақын аз сөзге көп мағына сыйдырып, оның адамгершілік биік тұлғасын, әсіресе, күнәсін ұғып құлшылық еткен жандарға деген кешірімшілдігін бейнелеу үстінде:

Жамандыққа жақсылық жасайтұғын Мұхаммед,
 Ынсап берген залымға даңқы шыққан Мұхаммед...
 Миғраж асып барғанда, Құдыретті көрген Мұхаммед,
 Ғарсы-Күрсі базарына қамқор болған Мұхаммед.
 Сегіз пейіш бәріне ие болған Мұхаммед,
 Міскін Ахмед құлына мұра болған Мұхаммед,
 Жетім, пақыр, ғарыпқа пана болған Мұхаммед⁵¹, —

деп ой жинақтайды. Ақын пайғамбарымыздың асқақ та жомарт бейнесін шындыққа сай суреттей отырып, өз қамын жеген оның шексіз қамқорлығын жұртқа үлгі ете жырлайды:

Үмбетім деп күндіз-түні жеді қасірет,
 Көкіректегі шерді шығарарсың, ей, Мұхаммед.
 Үмбеттің күнәсін ойлаған шаһтың шаһысың,
 Бәрінен безіп Мұхаммедтің ал ризасын*—

⁵¹ Қожа Ахмет Йасауи. Диуани хикмет (Ақыл кітабы).. Алматы: Мұраттас орталығы, 1993. 261-б

* Бұдан былайғы үзінділер де жоғарыда аталған жинақтардан алынғандықтан, беттері көрсетілмейді — М.Ж.

дей келіп, әсіресе, оның жетім мен жесір, міскіндерге деген сүйіспендігін ыстық ықыласпен сипаттайды (“Мұхаммед айтты: әр кім де жетім дүр, Біліңдер олар сүйген үмбетім дүр”). Алланың елшісінің төрт сүйікті шаһариярларының әділдігі мен ақтығын, шыншыл, адалдығын өзгелерге үлгі ете жырлауда да ол мейлінше тапқырлық танытады. Ең алдымен, “мұндасқанда жылаған, құлдыққа бел байлаған” Әбубәкір Сыдықтың әділдігін, дін жолында қайтпас қайсарлығын, “Растаушы” аталған бір сөзділігін бөліп айтады. Ал, Омар туралы толғағанда, оның дінге деген беріктігі мен әділдігін “Шырақ болып өшпеген, дін жолынан кетпеген” шексіз адалдығын алға тартады. Ал, Оспан шариярға келгенде, ақын оның “айтқандары дүр гәуһар, оқығаны аят пенен хадис дүр, алғандары екі нұр” деп бейнелеп, өзге де басты қасиеттерін ашып даралағанда, сирек кездесетін кішіпейілдігі мен сыпайылығына ерекше мән береді (“Құдай жолына құрбан болған Оспан сыпайы дүр”). Соңғы хазіреті Әли туралы жырлағанда, оның ислам дінінің туы, пайғамбардың айбарлы да сенімді сүйеніш-тірегі, дін жолындағы күресте көрсеткен қажыр-қайраты санамалап сарапталады (“Күш-қайраты белінде, иман-жады тілінде, Зұлпықары қолында, Құдай шері Ғали дүр”...). Ақын мұнымен де шектеліп қалмай, оның ерлік істеріне тағы бір оралып, оны даңқты эпос кейіпкері ретінде кенінен толғап жалғастыра жырлайды.

Ақын Мұхаммед пайғамбарға дейінгі сан алуан құдай жолына берілген пайғамбарлардың ішінен дін жолында ерекше көзге түскендерінің үлгі тұтар істеріне де айрықша мән беріп, бұларды кейде жеке-жеке тарата, кейде жинақтап суреттеуге талаптанады. Бұл сипаттамалары діни, адамгершілік этиканың биік талғам-талаптары тұрғысынан табылып отырады:

Өліп-өшіп Закариядай зікірші болғай,
 Айыптай келген бөлеге сабырлы болғай...
 Ғаріптікте құл болған Махмұт сұлтан...
 Баязиттей нәпсіңмен күн-түн күрес...
 Шибли ғашық сайран салды нұрын көріп...
 Дүниені талақ қылған мысал Адһам...
 Ғашық болсаң Баязиттей өзінді сатқыл...
 Ысмағұлдай Ғазиз жанын құрбан қылар...
 Мұсаға ұқсап көкірегім күйіп-жанды...
 Адһам сипат тақ пен бақтан қашып жүргіл...

Ақынның Алланың нұрлы сипатына ғашық болған пайғамбар, сопы, машайық, әулие-әнбиелердің махаббатын Шығыстағы аты әйгілі ғашықтармен (Ләйлі-Мәжнүн, Фархад-Шырын, т.б.) қатар қойып, астастыра салыстыратын тұстары да аз емес. Бұларда да Алладан болатын пәрмен, өзара үндестік, бірлік бар деген ұлағатты пікір ұсынылады:

Ғашықтарға берді ғашық отын күйдіргелі,
Зылихадай өн бойын сүйдіргелі...
Уамық, Ғазра, Фархад, Шырын, Мәжнүн қане?...
Мәжнүн сипат кештім екі жаһанды...
Мәжнүндей туыс-туғаннан қашып танды...

Қ.А.Иасауи құдай жолын тану мен оған құлшылық етудің басты бір сипаты – сопылық, дәруіштік деп санап, осы мақсатта бұған үлкен міндеттер жүктейді. Сөйтіп осы арқылы өз тұсындағы сопылық әдебиетке жаңа мазмұн, тың сипат беруге талаптанады. Ол әулие-әнбиелер мен сопылардың бәрі де дәруіштіктің азап-қиыншылықтарын бастан кешірген жандар екенін ескерте келіп, Мұхаммед пайғамбардың өзі де сол сопылық кезеңдерінен өткенін үлгі ете сөйлейді. Қожа Ахметтің өзі де сол жолдағы көргендерін өмірінің аса бір елеулі де сәтті кезеңі еді деген ой тастайды:

Уа, дариға, не істейін ғарыптікте,
Ғарыптікте кезбе болып қалдым міне.
Хорасан, Шам уа Ғираққа ниет қылып,
Ғарыптіктің көп қадірін білдім міне!

Ақын жалпы дәруіштіктің түпкі сырына үңілгенде, бұл жолда адамның дүние-мүлік, байлықтан баз кешіп, Аллаға бірыңғай құлшылық етуге мүмкіндік туатынына, іштей түлеп рухани дүниесі байи түсетініне мән береді. Осыған орай дәруіштердің сырт көрінісі қаншалықты қораш та мүшкіл, аянышты көрінсе де, олардың “көңіл шаһарын кезген” ішкі жан сарайы нұрлы да көркем болатынына назар аударады:

Иығында шапаны, қолға ұстаған асасы,
Ізгі мұрат жанында, Алла дейді дәруіштер.
Арғы тегі пақырлар, көңіл шаһарын кезгендер,
Жан сарайы нұрланып, бақыт кешкен дәруіштер.
Машайықтың сыры мол, қызмет қыл да жалбарын,
Пайғамбардан мұра болып келе жатыр дәруіштер!

Мұндай дүние-мүліктен, аз күнгі қызық-қуаныштан безіп, Алланы танып, бақыт құшағына енген машайықтарды ақын “жанана” жандар деп бағалау арқылы жұртты дәл солардай болуға шақырады, сөйтіп, құдайдың сүйген құлы болуға үндейді. Бұлары құрғақ сөз, көпірме жырлармен емес, нақты мысал, ұтымды дәлелдермен өріліп, өрнектеліп отырады. Ол осы орайда Мансүр Халлаж патшаның Алланы танудағы айтқан сөзі мен ісін алға тартып оның жолын дін жолындағыларға үлгі етіп ұсынады. Мұның мәнісі: Мансүр патшалық қызметін тастап, құдай жолына біржолата беріліп, құлшылық етудің биік шыңына жетіп, “мен құдаймын” деп жар салады. Шынында мұның мән-жайы бұл айтылғаннан өзгеше болатын-ды. Бұл өзінің ұзақ жылдарғы түпкі мұраты – Алламен бірігіп, жалғасуын білдіретін әйгілі мәлімдемесі еді, алайда кейбір надандар бұл сөзді күпірлік деп санап, Мансүрді дарға асып өлтіреді. Шын мәнісінде аталған сөз сол кез үшін Алланы танып, онымен бірігіп, астасудың жұрт қолы жете бермейтін биік те асқақ мұраты саналған. Осы құдай жолына жанын пида еткен Мансүр бейнесін ақын орныменен жиі-жиі қайталай отырып, тіпті, өзгелер түгіл, өзіне де оны өнегелі ұстаз тұтады:

Шайых Мансүр өзінің басын дарда көрді,
Нұр төгілген хақ дидарын сонда көрді.
Естен танып өзін білмей зарын қылды,
“Уашуа” деп өзін білмей кезбе қылар.
Мұндай болмай хақ пайғамбарды танып болмас,
Азып-тозбай сырдан мағына алып болмас!

Ақынның дүниені тану, адамның өмірдегі орны мен қызметі жөніндегі ой-пайымдаулары күрделі пәлсапалық мәнге ие. Ол адамның жаратылысының өзін аз күнгі дүние-мүлік, байлық, салтанат пен баянсыз қызық, қуанышты тәрк етіп, бір Аллаға құлшылық ету үшін жаратқан деген пікір ұсынады. Осыған орай ол көзді тек көру үшін ғана емес, жалбарынып жылау үшін де жаратты деген ой тастайды. Адам болмысының қайнар көзін: жан ғылымы, тән ғылымы деп екі салаға бөліп, бұлардың басшы, иелері: сол ғылымдарды еркін игерген ғалымдар, сондықтан көпшілік солардың айтқанын орындап күнөдан қашанда пәк болуы қажет деген пікір қорытады:

Ғалым тән мен жан екеуіне басшы болар,
Жан ғылымы хазіретіне жақын тұрар.

Махаббаттың шарабын ішіп тұрар,
 Ондай ғалым ғалым болар, достарым - ө.
 Пән ғылымы өзәзілге не істетпеді,
 “Бараат” аятымен хабар бермек.
 Дозақ ішінде тынбай дәйім күйе бермек,
 Дозақ уын іше бермек, достарым - ө...

Қожа Ахмет Иасауи осы бағытта сөз ғылымына да үлкен талап, күрделі міндеттер артады. Абай: “Өлең — сөздің патшасы, сөз сарасы” деп оны шешендік, көркемдік тұрғысынан бағаласа, ал Иасауи сөзді Құдай жолына бастайтын, оны айтып танудың бірден-бір себепшісі тұрғысында бағалап:

Сөз ғылымын көп оқып, жолда қалып тынбайын,
 Жан ғылымын білмей жүруші едік деді-иә.
 Сөз ғылымын білгендер сөзден хабар бермеді,
 Жан ілімін білгендер жаннан хабар берді-иә-

деп жазды.

Рас, адамның ділі мен жан дүниесін тілі арқылы тануға болса да, тіл де құдай алдында дәрменсіз. Тіл қашанда әріде жатқан шындықты сөйлеуге тиіс. Ақын осыған орай “Аузы айтпас, тілі айтпас, ділі айтар” деген байлам ұсынады. Ал, сырттай тіл ұшымен ғана сөйлеп, үнемі кісі ақысын жеуді көздейтіндерді ол батыл сынап, олардан аулақ болуға шақырады:

Тілімен үмбетпін деп жалған сөйлер,
 Кісі малын алмақ үшін арбап сөйлер —

дейді. Тілдің күші мен құдіретін өнер деп ұққан ақын сол тіл арқылы Алланы танып білуге де, дүниелік ілімді игеруге де болады деп санайды:

Сөз асылы білгендерге нағыз тауһар...
 Хикмет айт: дүр тамсын сөздеріңнен...
 Сөз өнерін меңгеріп, өмір іліміне жетіндер...

Сөз жоқ, ақын тілдің өмірдегі орнын белгілеп анықтауға орай негізгі міндеті: ең алдымен, Құдайды тануға, оған беріле құлшылық етуге арналуы керек деп санайды. Алайда бұған қол жеткізу оп-оңай іске асатын шаруа емес. Ақын пайымдауынша, бұл іс сарыла сарғайған ұзақ жылдардың

жемісі болуы керек. Адам сол ұзақ мерзімде әбден рухани тазарып, түлеп жетілуге тиіс. Осының нәтижесінде ғана адамның ойлаған негізгі мақсат-мұраты іске асады деп есептейді. Алайда мұның ең дұрысы, ұтымды жолы ғашықтық, тәубашылдық, сабырлық, заһидшілдік (анықтық), ғарыптік, ризашылдық тәрізді ережелерді сақтап ұстанудан тұрса керек. Бұл аталғандардың ішінде Мұхаммед пайғамбар мирасы деп аталатын тазалық, мейірім, рахым, сүйіспендік секілді сара қасиеттерді де құрмет тұту қажет. Сол аталған сипаттарға қарсы қатыгездік, жауыздық, екіжүзділік, рахымсыздық іспетті жаман қылық, іс-әрекеттерден сақ болуға үндейді. Осы айтылғандар Ахмет Иасауи хикметтерінің ең күрделі, ең өзекті мәселелері болып табылады. Осы мақсатта ақын Мұхаммед пайғамбар мен оның сахабаларын, бөрінен безіп құдай жолына түскен дәруіш, сопы, машайыхтардың іс-әрекеттерін өзгелерге үлгі тұтып, сан рет қайталайды. Бұл топтағыларды ол Хақтың сүйген құлы деп оларға ерекше ілтипат танытады. Ахмет Иасауи кезі келген тұстарда өз басының дүние, мүлік, әйел, бала-шағасын тастап, хақ Мұстапаның жолымен жер астына түскенін, ұйқысыз, тамақсыз (“Алпыс түн, алпыс күнде бір-бір тағам”) намаз оқып, зікір салып, құлшылық еткенін, тастан төсек төсеп азап шеккендерін де атап отырады. Бұлары құр мақтан үшін емес, құдайды тану мақсатындағы өзі бастан кешкен азап-қиындықтар екенін де жасырмайды. Осы айтылған шарттарды сарғая күтіп, іске асырған жандар, ақын пайымдауынша, құдайымен табыса ұштасып жалғасқан Алланың сүйікті құлдарына, яғни “жанана жандарға” айналмақ, бұл игі іс ақынның асқақ идеалы десе де болғандай. Өз кезінде мұндай сипаттарға ие болған Шәблі, Мәнсүр, Исмағұл, Мұса секілді асыл жандарды айтқанда да ол соларды бұлтартпас дәлел, уәж үшін келтіріп отырады. Ақын осы асқақ ойларын жинақтай келе аса құрметті “Жанана” тұлғасына кімдер лайық екеніне де мән беріп:

Ғашық сол дүр: хаққа жанын құрбан қылса,
 Зікір салып шар тарапқа саһар тұрса.
 Жарандардан жақсылық, пайда көрсе,
 Сұлтан болып дүр гауһарын шашар, достар.
 Жаның қинап ынты-шынтыңмен ғашық болғыл,
 Жасың төгіп, көзді шылап адал болғыл.
 Одан кейін хақ жүзіне лайық болғыл,
 Жаның берсең, рахым етсең, жанан болар! —

дейді. Ақын осыған орай бір мәселеге ерекше тоқталып, жалған сопы, машайық, залым ғалым болғандардың бет пердесін ашып, солардан әманда сақ болуға үндейді, олардың сыр-сипаты мен болмысын, түр-түсін аяусыз сынап, әйгілейді:

Ғашық дертіне дауа іздеген болар делбе,
Іші-сырты жалған жанға өсте сенбе.
Арың таза болса, әр кез жеңіс сенде,
Ғашық дертіне рахым қылса Алла қылар.
Кімді көрсең бұл жолдарда жалған ғашық,
Іші таза болмайды көңілі ашық.
Сол үшін де сүйгеніне болмас лайық,
Жалғаншыны махшар күні сарсаң қылар!

Қ.А.Иасауи ислам дінінің парыз-қарыз, шарттарын мүлтіксіз орындауда шын ғалымдардың атқаратын қызметін аса жоғары бағалайды. Ол ғалымдардың имандылық, адамгершілікті игеруде де өзгелерге үлгі болатынына сенім артып, олардың хақ жолындағы, шариғат шарттарын іске асырудағы атқарар міндетіне үлкен мән береді:

Ғалым сол дүр: намаз оқып бой ұсынса,
Хақтан қорқып ақыреттің қамын жесе.
Құран оқып, хақтан қорқып зар еңіресе,
Жан мен ділде хақ зікірін айтқын, достар! —

дейді. Хақ жолындағы адал жандарды марапаттап қана қоймай, оларға қарсы дүниеқорлар мен менмен, зұлымдарды, надандарды өлтіре сынап, ондайлардан аулақ болудың қажеттігін ескертеді. Ақын зұлым, дүниеқоңыз, жауыздарды Алла тағаланың өзі әуел бастан қолын ұзын қылып жаратты деп момындарды әр кез сақтандыра сөйлейді. Бұған дәлел ретінде есепсіз дүние-малының қызығын көрмей өткен Қарун (Қарымбайды) патшаның өмірін көлденең тартады. Дүниеқоңыздық пен менмен, жауыздықтың, өтірік-өсектің кешірілмес күнә екенін айтып, жұртты одан жиіркендіріп, имандылыққа бастауды басты мақсат тұтады. Мұның бір алуанын өзі көзбен көргеніне, бұлардың шайтан азғыруына түскен күнәһар жандар екеніне куәлік еткендей болады:

Дүниеқоңыз мал жиғанды көзбен көрдім,
Өлер кезде “қалайсың?” деп жақын келдім.
Шайтан айтты: “Иманына қолым салдым”,
Жан шығарда жылай-жылай кетер, достар...

Ақынның енді бір аяусыз сынап тезге салатыны жалған шайхтардың көзбояушылық іс-әрекеттері мен болымсыз сын-сиқы болып келеді. Сырты жыттыраған жасанды, момақан қалыпқа түсіп, жетім-жесірлерді сүлікше соратын кейбір дін өкілдерінің зымиян-зұлымдықтарын әшкерелегенде де ақын жіті ұтқырлық пен шеберлік танытады. Мұндай әрекетті ол екі жүзді сатқындықпен бара-бар дегенге саяды:

Ақыр заман шайхысы түзетер суреттерін,
Тақуалыққа түспей бұзар сырт пішінін.
Керемет дер қауіп-қатер көргендерін,
Халыққа өзін арсыздықпен сатар, достар!

Қ.А.Иасауи ақыр заман билеушілері мен кейбір дін басы сопылардың, аяр да сұм ғалымдардың теріс қылық, дүниеқорлығынан әділеттіліктің аяққа тапталып, соның салдарынан халықтың да пиғылы мен мінез-құлқы бұзылып бара жатқанына назар аударады:

Ел, дүние, халқымызда қайырым жоқ,
Патша мен уәзірлерде әділет жоқ.
Дәруіштердің дұғасында қасиет жоқ,
Түрлі бәле халық үстіне жауды, достар.
Ақыр заман ғалымы залым болды,
Ізгі тілегін үзбеген ғалым болды.
Алланы айтқан дәруіштің жолы болды,
Ғажап сұмдық замана болды, достар!

Ақынның батыл әшкерелеп, бел шеше күрескен бітіспес жауы — надандық. Ол барлық бәленің қайнар көзін надандықтан деген қорытындыға келіп, одан аулақ болуға шақырады. Бұдан тойымсыздық пен арсыздық, менмендік пен бәлекорлық, мейірімсіздік пен зұлымдық, іштарлық пен жауыздық өрбиді дей келіп, олар туралы “тура айтсам да, теріс жолға мойын бұрар” деп ой түйеді. Бұдан арылудың бірден-бір жолы өнер, білімде, жақсылық иесі ғалымдарға, жаны жомарт ақылды кісілердің айтқанына құлақ асуға, сол ғылым-білім, өнерді қайда болса да тауып, игеріп білуге үндейді. Өзінің надандармен бірге өткізген күндеріне де өкініш білдіріп, олардың мінез-құлқы мен іс-әрекеттерін шеберлікпен тап басып сипаттайды:

Жер астына қашып кірдім надандардан,
Қолым жайып дұға тілеймін жомарттардан.

Ғарып жаным мың садаға даналардан,
 Дана таппай жер астына кірдім мен-ө.
 Табалама надандарда қадыр болмас,
 Қараңғыда адассақ, жолға салмас.
 Мойның бұрып жалынсаң да қолыңды алмас,
 Надандарға шағынып келдім мен-ө!..

Алайда ақын олардың іс-әрекет, зұлымдықтары сұраусыз қалмайтынын, парақор, жауыз әкімдердің де құдай алдында жауап беріп, өз бармағын өзі шайнап, құзғын құстай арамға белшесінен батып, өкінішпен дозақ отына қақталатынын ескертеді. Қайсыбір дүниеқоңыз арамза молда, жалған сопыларды да аяусыз сынап:

Молда, мүфти болғандар – жалған жала жапқандар,
 Ақты қара қылғандар – ол тамұққа түседі.
 Қазы, имам болғандар – нақақ жала қылғандар,
 Есектей болып жегіліп, жүк астында қалады.
 Пара алған әкімдер – арамдықпен жүргендер,
 Өз бармағын өзі шайнап өкінішпен қалады –

дейді. Осыған орай Қ.А.Иасауи өзін-өзі аямай сын тезіне салып өшкерелеуге мән беріп, сол арқылы өзгелерге де әсер етуді мақсат тұтады. Біздің ойымызша, ол бұларды дәлелге келтіргенде, солардың тәрбиелік мәніне көбірек зер салуды ойластырса керек:

Дүниеде жоқ мендей бір сұм мен бәле,
 Болмады риза құдай мен халық және.
 Енді болдым ақырында жүзім қара,
 Уа, құдырет, неге солай болдым мен-ө.
 Құрметтеген ғазиз жанды білмедім мен,
 Ашық көңіл әзірсің деп тұрмадым мен.
 Қара жүзім құдыретіңе бұрмадым мен,
 Иә, Раббым, не қылсаң да келдім мен-ө!

Ақын, бір қызығы, құдайға құлшылық ету: уақытылы аят оқып, намаз, ораны қаза қылмаудағы тартқан азап, қиыншылықтың өзін адал еңбекке балап бағалайды. Мұның ақыры Пірмұғанның (Мұхаммед ғалайссаламның) шапағатына жеткізеді деп санайды. Осыған қарсы ораза, намаз ұстауға ерінетін жалқаулардың жатыншыерлік сиқына сын көзімен қарап, ең ақыры “Жалқаулармен сапарға шықпа бірге” деген ой тастайды. Ал енді күнделікті күйбең тірліктегі

іс-әрекет, құлшылық пен кәсіп-тіршілікті де қажеттілік деп санап, бірін рухани азық, екіншісін тән азығы деп бағалайды:

Дикан емес кетпен шауып нан бермесе,
 Бәйшешек ашылар ма су бермесе...
 Зікірінді айт: қан ақсын көздеріңнен,
 Хикмет айт: дүр тамсын сөздеріңнен,
 Гүл өнсін әр бір басқан іздеріңнен,
 Гүлді күтсең гүл ашылып гүлзар болар!

Ақын көшпелі не жартылай көшпелі тұрмыс кешкен түрік елдерінің өміріне етене жақын айтыс үлгісін де ұтымды қолдана білген. Мұны өзінің діни мұраты мен насихаттық мүддесіне тиімді етіп шебер ұштастыра алғанын көреміз. Осы талаптарға сай ол Бейіш пен Дозақты бетпе-бет кездестіріп, екеуінің хақ жолындағы атқарар міндеттерін тізбелей айтқызып, бір-бірін уәжбен тосып, әділ сөйлеуге итермелейді. Алайда, қашанда хақ жолына берік Бейіш қана аталы сөз, шындықты айту арқылы жекпе-жекте жеңіске жетеді. Уәжі: өзінде аят, хадис, Құран Кәрімді игерген ғалымдар мен зікір, сухбаны бар сопылардың барлығын айтып, әманда өзін рахым атты Рахманның қолдайтынын еске салғанда, Дозақ өзінің жеңілгенін ашық мойындап:

Мен артық: залым құлдар менде бар,
 Залымдарға беруге заһар менен у да бар.
 Мен артық: алаяқтар менде бар,
 Алаяқтар мойнында оттан ескен кісен бар,
 Мен артық: бинамаздар менде бар,
 Бинамаздар мойнында жылан менен шаян бар! —

дейді. Осындай сипаттарымен Құл Қожа Ахмет қарапайым халықты құдайға құлшылық етуге шақырып, оның соңғы пайғамбары Мұхаммедтің өсиет, хадистерін орындаудың сан қырлы жолдарын байыппен жырға қосады. Адам баласы бұл жалған дүниеге тек ішіп-жеп байлықпен салтанат құру үшін емес, ең алдымен, құдайын танып, оған құлшылық жасау үшін келеді деген салиқалы пікір ұсынады. Соған жетудің жолдары, атап айтсақ, әділдік, адалдық, имандылық, қайырымдылық мәселелерін келелі сөз етіп, күнәдан арылу мен рухани тазарудың қажеттілігін нақты мысалдармен дәлелдеп береді. Ол дүние мен бұл дүниені адамның өмір сүру салтына байланысты бұлардың өзара бірлік-тұтастығына

зер салады. Бұған діни аңыздар мен сан түрлі хикаяларды, Құран Кәрім аяттарын бұлтартпас қағида, негіз етіп алады. Мұның бәрі Қожа Ахмет Иасауидің ислам дінінің өз кезінде тұрақтанып нығаюына елеулі үлес қосқанын айқын ашып дәлелдейді.

Аталған туындының көркемдік ерекшеліктерін сөз студент бұрын, оның өлеңдік құрылысы мен тілі, ақындық мұрат-мақсаты жөнінде аз-кем айту қажет. Ақын “Ақыл кітабы” (“Диуани хикмет”) арқылы өз алдына жеке ұлт болып қалыптаса қоймаған түркі ұлыстарының (оғыз, қыпшақ, қарлық, т.б.) тілінде, яғни көшпелі, жартылай көшпелі елдің жүрегіне жақын поэзия тілінде жазды. Мұсылман дінінің негізі - Құран Кәрімнің қағида, шарттарын баян ететін туынды болғандықтан, оның ақыл, кеңестік дидактикалық сипаты басым болды. Қ.А.Иасауи аталған туындысын өзі өсіп, ер жеткен елдердің ауызекі әдебиеті мен мәдениетіне, тұрмыс-тіршілігі мен салт-дәстүріне, әдеби үрдісіне бейімдеп жазды, сөйтіп, сондағы мазмұндық мәнімен қатар, өлеңдік сыртқы түр, түзілімге де жаңаша сипат бере білді. Шығыс әдебиетінде бұрыннан қалыптасқан аруз, бөйіт үлгілерін біздегі он бір буынды қара өлең ұйқасына бейімдеп үндестіре жазды. Бұл — белгілі шығыстанушы Е.Бертельстің Қожа Ахмет Иасауи қалыпты шығыстық жазба әдебиетті көшпелі қазақ даласынан Кіші Азияға дейінгі фольклорлық лирикаға жақындата түсті деген пікірінің дұрыстығын дәлелдейді. Ақын өзінің әйгілі “Мінәжатындағы” қос тармақты ғазалынан тыс, хикмет жырларының бәрін төрт тармақтан бір шумақ құрайтын жырлармен өріп отырады. Бұл шумақтардың соңғы төртінші жолы алғашқы шумақтың сол жолдарымен шалыса ұйқасып келгендіктен, біздегі қара өлең ұйқасын еске салады. Бұдан тыс 11-12 буынды жырлар кейде 14-15 буынды жырларға ұласып кететін тұстары да кездеседі, бұларды екі жарып оқыса, өзіміздегі 7-8 буынды жыр үлгісіне еркін ауысып кетер еді. Мұның бәрі қазақ оқырмандарының оқып, ұғуына өзінің төл туындысындай әсер ететін бірлік сипатын танытады дей аламыз.

Қ.А.Иасауи өз хикметтерін оғыз, қыпшақ, қарлық ұлыстары тілінде, яғни көне түркі тілінде алғашқылардың бірі болып дін тарату һәм соны насихаттау мақсатында жазса да, сол арқылы түрік тілінде жатық және бейнелі де көркем жыр тудырудың үздік үлгісін жасап берді. Сол арқылы өзіне дейінгі әдебиетте ғасырлар бойы үстемдік етіп келген араб, парсы тілдерімен қатар, түрік тілінің де мүмкіндіктерінің мол екенін дәлелдеп берді. Бұл бастама өз кезеңінде ерлікпен

барабар еді. Осы орайда ақын бұрыннан қалыптасқан біздегі суырып салма дәстүрінің түр мен мазмұны жағынан жазба әдебиеттік сипаттармен толысып көркейе түсуіне елеулі үлес қосты. Тіпті, шығыстық аңыз-әңгіме, дастандардағы дін таратуда ерлік жасаған жаңа кейіпкерлердің үлгілі істерін қайта жырлап насихаттауда да, А.Байтұрсынов пен Е.Бертельс жоғарыда атап көрсеткен жазба әдебиеттің ауызекі әдебиетке еткен әсер ықпалы да оған түр мен мазмұндық тың сипаттар әкелді. Әсіресе, бұлар біздегі дидактикалық мәні бар ерлік жырлар мен мұң-шер, жоқтау, жас ерекшеліктерін жырлау лирикаларынан айқын аңғарылады. Осы мақсатта ол аз күнгі өмірдің міндет-мақсаттарын ашып белгілеуге үлкен мән береді, соның қыр-сырларына кеңірек үңіліп зер салады. Атап айтсақ, ең алдымен, жақсы мен жаманның көп қырлы ара қатынасын белгілеп түсіндіру үшін шендестіру тәсілін жиі қолданады. Сол арқылы о дүниедегі жұмақ пен дозағы бар өмірден хабар береді:

Махаббаттың базарында жыр мен дастан,
Бұлбұлдары сайрап онда сазды қылар.
Мағрипаттың майданында адасқандар,
Күндіз-түні көздің жасын көлдей қылар...

Осы бір шумақтан ғана тұратын өлең жолдарына ақын жақсылық пен жамандықтың соңы ақыреттегі аспан мен жердей айырмашылықтарға апарып соғатынын шебер сипаттай алған. Осыған орай ол адамды да екі топқа бөліп: бірі имандылық, адалдық, адамгершілік жолын ұстайтындар, екіншісі дүниеқұмарлық пен арамдық, зұлымдықты қолдайтындар деп жіктеп, бұлардың сұраушы алдындағы түр-сипатын ашып бейнелейді, “құдай жолына түскен” кейбір жалған ғашықтарды батыл сынайды:

Ғашық гәуһары дария тұнығында жатар болар,
Жаннан кешіп гәуһарды алған жанан болар.
Көрсеқызар ғашықпын деп жолда қалар,
Ар, иманын соқыр тиынға сатар, достар.
Сүймегенде жан да жоқ әрі иманы,
Расулалла сөзін айттым: мағына көне.
Неше айтсам да естуші жоқ, білген көне,
Бейхабарға айтсаң көңілі қалар, достар —

дейді. Ақын Алланы тану жолында айтқанға түсінбейтін күнәкәр жандарды аяусыз сынау бағытында, ең алдымен,

сөзді өзін сынаудан бастайды, өзін өзі әйгілеп әшкерелеу — ақынның тәрбиелік мақсатындағы жиі қолданатын ұтымды тәсілдерінің бірінен саналады:

Жаназамның артынан тас атындар,
 Аяғымнан сүйрелеп көрге атындар.
 Хаққа құлдық қылмадың деп тепкілендер,
 Сол себептен Хаққа сиынып келдім, мен-ә!

Мұндай жанама сын-ескертепелерді ақын Құран-Кәрімдегі белгілі бір аяттың бастапқы бір ауыз сөзімен ғана қысқа қайыру арқылы да ойын үштай түседі. Айталық, “Файадхаку калилан” мен “Уалиабку Қасиран” деген аяттың атын келтіру арқылы көп мәселенің сыр-сипатын ашып аңғартқан. Біріншісінің мәні: “Азырақ күліңдер” болса, екіншісі “Көбірек жалбарынып жылаңдар” деген мағына береді екен, бұл екеуі де ақын ойының тереңдігі мен дәлдігін танытса керек.

Ақын құдайға құлшылық жасау, оған деген жалынды махаббат жөнінде сыр шерткенде, шығыс поэзиясында бұрыннан бар жарыққа келіп тірідей күйген көбелек бейнесін орынды қолданып, оны өз мүддесіне сәтімен ұштастырады. Айталық, бүкіл өмірін Алланы тануға арнаған машайыхтарды өз еркімен отқа күйіп, күлге айналған әлігі көбелектермен ұтымды салыстырып:

Хақ алдында ақылы кәміл түк қыла алмас,
 Ғашық оты лапылдаса жанды қоймас.
 Көбелектей отқа түсіп өзін білмес,
 Бұл сырлармен дүниеден тойдым міне...

дейді. Дәл осыған ұқсас ақынның гүл мен гүлзар, бейіш бағында сайраған бұлбұл, теңіз тереңінен гәуһар терген дана бейнелерін де жиі қолданатынын бөліп айтқан жөн. Әсіресе, махаббат бақшасында сайраған бұлбұл бейнесін Алла дидарын көру сәтімен астастырып, мұның бәрін “көңіл көзімен” көруге болатынын ескертеді. Бұған Мұхаммед пайғамбардың мигражға шығып, Алламен тілдесу оқиғасы себеп болғанға ұқсайды. Қожа Ахмет Иасауи де махаббат қауырсынымен қанаттанып, ғарышта құдай құзырында болғысы келеді. Сопылықтағы мұндай өрекет астамшылық саналатыны бар. Бұған “мен құдаймын” деп Алламен “тілдесіп” мерт болған әйгілі Мансүр Халлаж өмірі айқын дәлел. Ақынның шабыт үстінде аспан әлемінде еркін шарықтап Алланы “көңіл

көзімен” көргеніне де шүбә келтіру қиын:

Махаббат бақшасының бұлбұлы боп,
Таң сәриде зар илеумен қонғым келер.
Сол уақытта жаратқанның дидарын кеп,
Көңіл көзімен анықтап көргім келер.
Хақ жолына бастаушылар ерлер болар,
Алла мен мұрит арасына елші болар.
Құдай жолы дариясына сапар шегіп,
Мазарларда шырақшы болғым келер.
Махаббаттың асасын қолға алып,
Бақыт тонын иыққа іліп алып,
Махаббаттың түгімен қанаттанып,
Мағрипаттың бұтағына қонғым келер!

Ақынның көркейте жырлаған бейнелерінің тағы бірі: көл-көсір тасыған түпсіз дария туралы болып келеді. Мұнда сол дарияның тұңғық тереңдігімен қатар, қашанда асып-тасып жататын молдығына қарап, одан Алланы танып, рухани азық алуға болатындай ерекше сипатына назар аударады. Дарияда (теңіз, мұхитта) білім гәуһарының жататыны секілді, одан өту қиын да қатерлі болса да, малтып, сүңгіп өткендердің еңбегінің еш кетпейтінін мәлімдейді. Бұған “Құдай жолы дариясына сүңгіп болмас”, “Жарға соққан дариядай тасып кетті”, “Шындықтың дариясынан кешіп өтіп”, “Ақиқаттың дариясына шомған кісі”, “Ақиқат дариясының қатері көп”, “Ақиқат дариясынан гәуһар алған”, “Махаббаттың дариясына шомып кірер”, “Шындықтың дариясынан өтер, достар”, т.б. осы іспеттес жолдар айқын дәлел. Сөйтіп, мұндағы дария бейнесі құдайға ғашық болу жолындағы азап-қиыншылықтарды бейнелеуге арналса, одан аман-сау өткендер иманды құлдар, жұмаққа еркін кіретін “жанана” жандар болып суреттеледі. Ақын солардың ішінен ең сүйіктілерін бөліп алып, оларды “сүңгуірлер” деп атайды:

Уа, дариға, ғашық жолында жанын бермей,
Сүңгуір болып дария ішінде гәуһар термей.
Хақтан өзге, надандықтан аулақ болмай,
Танда махшар тағамдары дайын болар!

Ал енді, екінші бір топтағы құдайға күндіз-түні құлшылық етушілерді сол төккен көл-көсір көз жасының молдығына қарап, оларды “боздауықтар” деп сипаттайды. Тіпті, дария түбінде жатқан гәуһардың өзінің сыр-сыны мен мән-жайын

ашып беруде де әлігі “сүңгуірлер” мен “боздауықтардың” атқарар қызметіне ерекше мән береді, тәуһарды жинап терушілер де тек солар деген күрделі ой ұсынады:

Ей, достар, ғашық құштарлығы болмайынша,
Құдай жолы дариясына сүңгіп болмас.
Ол дарияның тауһары дүр Алла менен Мұхаммед,
Жаннан кешіп жүзбейінше көріп болмас!

Ақын сопылық жолындағы машайыхтардың еңбегін де жоғары бағалап, олардың сол мақсаттағы сарыла сарғайған солғын жүзі мен саспас сабырлылығын өзгелерге үлгі етеді. Осыған орай бұлардың үміт сәулесіне қол созған құдіретті күшін қараңғыда бір сөніп, бір жанған май шам бейнесіне ұтымды балаған:

Сөзің - шырақ, халің - пілте, майы — жасың,
Неше айтсам да баһра алмас көңіл хошың.
Жол үстінде топырақ болсын ғазіз басың,
Жан мен ділде хақ зікірін айтқын, достар!

Қ.А.Иасауи Шығыс әдебиетінде жиі қолданылатын бейнелерді шебер пайдаланып отырады. Көбіне-көп адамдар арасындағы махаббатты сипаттайтын өзі келіп отқа күйген көбелек пен шокқа қақталған бауыр бейнелерін алғанда да, бұларға жаңа сипат, тың мазмұн беруге талаптанады. Бұларды ол адам мен адам арасындағы сүйіспендік тұрғысында емес, Алла мен соған құлшылық етуші адамдар арасындағы махаббат ретінде алып қарастырады. Осы мақсатта соңғылар құрбандық шарабын ішу арқылы басын өлімге тігіп, өзін құрбан етуге де дайын тұруы қажет деп санайды:

Хақ зікірін айтып ішкен жами шараб,
Жол үстінде ғазіз жаның болар топырақ.
Алла жолында халі — хараб, бауыры — кәуәп,
Жан мен ділде хақ зікірін айтқын, достар!

Ендігі бір топ метафоралық мәнді жолдар ақыл, насихаттық болжам түрінде келіп, сондағы ойдың жиынтығы ретінде көрініс тауып отырады. Мұнда Құдай жолына берілген шын ғашықтар надандармен қарама-қарсы мәнде әдейі шендестіріліп алынады:

Бейғам құлдың діндері ойран болар,
Шын үмбетің сарғайып сабан болар...

Бейхабарлар білмей өмірін желге ұшырар...
 Білген ғашық өз жанын отқа жақпас,
 Бидарларға ғашық шақпағын жағып шақпас...
 Дос көңілдің гүлзарында шаттық болар...
 Сыр шарабын ішкен ғашық өзін білмес...

Тағы бір алуан метафоралық салыстырулар тойымсыздық пен дүниеқоңыз, құлқынқұмарлықты сынау туралы болып келеді. Бұларды ол тойымсыз ит, азғырушы шайтан, қайтпас кәпір бейнесінде сипаттайды:

Ит нәпсіні өлтіріп, қызыл жүзін солдырар...
 Нәпсім үшін жүрер ем иттей кезіп...
 Дүние бок, соңынан итше жорттым...
 Ақылға ерсең, ит нәпсіден безер болғай...
 Нәпсі шайтан тұтқын қылды адам ұлын...
 Қорлық тартқай, кәпір нәпсің басы қатсын...

Ақын метафораларды түрлентіп көркейте қолдануда көп жетістіктерге жеткен. Бұларды жіктеп ажыратпай-ақ бір алуанын топтап көрсетсек те жеткілікті болар деп ойлаймыз: көңіл құсы, көңіл бағы, көңіл кірі, көңіл семсері, көңіл көзі, көз гүлі, нәпсі бағы, ғашық бұлбұлы, ғашық базары, махаббат шарабы, шындық дариясы, сауық шарабы, сыр шарабы, жан құсы, рух құсы, зікір құлы, ғашық оты, көңіл кілті, көңіл айнасы, көңіл шаһары, хақ мәслихаты, хақ дастарханы, шапағат пердесі, хақ арасы, нәпсі құлы, ұрмақ шапаны, жан бұлбұлы, тәуһар сүңгуірі, махаббат оты, жүрек қылы, мағрипат майданы, махаббат бұлбұлы, махаббат асасы, мағрипат бұтағы, бақыт тоны, махаббат түгі, жан белі, тариқат пырағы, саһар ләззаты, тірі өлу, ғашық шақпағы, тариқат сарайы, қасірет уы тәрізді тіркестер өзінің өткір өмірлік мәні мен ұтымдылығын танытады.

Теңеулерге келгенде ақын салыстырылатын құбылыс, заттарды солардың ұқсастық белгі, сын-сипатына қарай құбылттып, өзгертіп отырады. Айталық, арамза, дүниеқоңыз, надандардың іс-әрекеттері мен сын-сиқын ішіп-жеуден басқаны білмейтін хайуандарға, әр алуан даярға тап құзғындарға теңейді (“Құзғын құстай арамға белшесінен батқандар”, “Ішіп-жеп хайуандардай түнде жатып”, т.б.), ал, Құдай жолындағы сопы, машайыхтарды нұр мен күнге, самғаған құс, түрлі түсті көбелектерге балайды (“Бір тамшыдан дариядай тасып Мұхаммед”, “Көбелектей отқа түсіп өзін білмес”, “Ұшқан құстай күдіретке кеттім міне”,

“Өліп-өшіп Закариядай зікірші болай”, “Күндей жарық көңілім нұры”, “Баязиттей нәпсімен күн-түн күрес”, “Аспанға құша самғап ұшар, достар”, т.б.). Кей тұстарда ол ер мен әйел арасындағы адал сүйіспендіктің өзін құдайға деген құлшылықпен астастыруда да шеберлік танытады (“Зылихадай өн бойын сүйдіргелі”, “Мәжнүңдей туыс-туғаннан қашып жүргілі” т.б.).

Бір алуан теңеулер сол тұстағы көшпелі өмір көріністерін ашып бейнелеуге арналған. Бұлары оның өз кезіндегі халық тұрмысының қыр-сырларын терең білуімен қатар, ел-жұрттың талап-талғамдарын да анық аңғартады (“Түйедей ғып байлап алды екі қолын”, “Шөл далада жалғыз қаздай қаңқылдасам”, “Нәпсім үшін жүрер ем иттей кезіп”, “Дүние – боқ, соңынан итше жорттым”, “Қолға алсаң жаман құстай қолға қонбас”, т.б.).

Ақын айтылар ойдың үшқырлығы мен айқындығын еселеп арттыру үшін, қайталау тәсілдерін (рефрен) жиі қолданады. Мәселен, адам өмірінің баянсыздығы мен болымсыздығын тереңірек ашып аңғарту үшін, тұрмыста керексіз күл мен сұраусыз тегін топырақты әдейі таңдап алып адамның әу баста жаратылған алғашқы затының мән-жайынан хабар береді де, аз күнгі өмірде алдымен Алласын тану арқылы өзгелерге де ізгілік, жақсылық жасаудың қажеттігін ескертеді (“Басым топырақ, өзім топырақ, тәнім топырақ”, “Жер үстінде өлмес бұрын тірі өлдім”, “Қаһар атты қаһарыңнан қорқып жылар Қожа Ахмет”, “Ғашық базары ұлы базар, сауда харам”, “Кімдер хақ құлы болса, хаққа жақсын”, “Гүлді күтсең, гүл ашылып гүлзар болар”, т.б.).

Ақын эпитеттерге де үлкен жүк арта білген. Мұнда ол қарама-қарсы мәндес ұғымдарды ой орамына қарай әдемі таңдап алып, солардың табиғи түр-түс, реңктік сипаттарынан өзара бірлік, ұқсастық іздегенін көреміз:

Қара жүзімді аққа балағайсың...
 Қызыл жүзін қара жерде солған жақсы...
 Топырақ сипат жер астында болған жақсы...
 Қызыл жүзім тағат қылмай солды, достар...
 Қызыл ерні сыбырлап айтты мұны...
 Дүниені соқыр тиынға сатар, достар...
 Бірде қызыл, бірде сары болып жүрер...

Қ.А.Иасауи қоғамдағы адамдар әрекетінде ұшырасатын бәлекор-зұлымдық, арамдық, сұмдықты нақтылықпен сынай отырып, бұлардың зымияндық ішкі сырларын

кеңірек аша түсу үшін, сол бадырайған сорақылықтарды өз басынан кешкендей, тіпті, жеке өз басының міні ретінде алып көрсетпек те болады. Мұны өзін-өзі әшкерелеу арқылы өзгелерге ой салу, шектен асқан күнәһарларды тәубаға келтіруді көздейтін ақындық тәсіл деуге де болар еді. Осы талаптарға сәйкес өзгелерде бар жағымпаз қылық, мінез-құлықтарды ол өз мойнына алып, ащы да улы сынмен аяусыз өлтіре түйрейді. Бұл тәсіл Абайға дейінгі де, одан кейінгі де әдебиетке бағыт-бағдар беретіндей дәстүрлі сипатқа ие болды дей аламыз:

Дүниеде жоқ мендей бір сүм мен бөле,
 Болмады риза құдай мен халық жөне.
 Енді болды ақырында жүзім қара,
 Уа, құдірет, неге солай болдым мен-ә?
 Құрметтеген ғазіз жанды білмедім мен,
 Ашық көңіл әзірсің деп тұрмадым мен.
 Қара жүзім құдіретіне бұрмадым мен,
 Иә, Раббым, не қылсаң да келдім мен-ө.
 Тағатым жоқ көзім салсам күнамызға,
 Тәуба қылып қашып келдім панаңызға.
 Рахмет етіп назарың сал Қожа Ахметке,
 Не қылсаң да мен сорлы келдім, міне!..

Сонымен, Қожа Ахмет Иасауи көркемдік саласында да өз кезіндегі сопылық әдебиет пен қыпшақ, оғыз тайпаларының ауызекі әдебиетіне де үлкен серпін, тың жаңалықтар әкелді. Әсіресе, шығыстық жазба әдебиетте ертеден қалыптасқан түр мен мазмұнды сыналап ендіруде де, әсіресе, лирикалық кейіпкердің көңіл-күйі мен діни мұң-шерін суреттеуде де ақын елеулі еңбек етті. Арнау өлеңдер мен дидактикалық жырлардың көркейіп, дамуына ол айтарлықтай салмақты үлес қосты. Тіпті, жас сипаттамаларын саралап жырлауда да соны бағыт өріс алды. Осының бәрі қазақ поэзиясының кезінде кемелденіп марқая түсуіне жол салды.

Қазақ елінде сопылық жол мен сопылық әдебиеттің асыл жауһарындай саналатын Қ.А.Иасауидің “Диуани хикметі” (“Ақыл кітабы”) аса жоғары бағаға ие. Бұл туынды әуелде қолжазба күйінде, кейін басылған кітап түрінде қолдан-қолға тарап, тіпті жұрт бас қосқан арнайы кештерде белгілі бір мақам, әуенмен оқылып, халық жүрегіне ертеден ұялап келген. Шығыс үлгісіндегі мектеп, медреселерде бұл хикмет жеке пән ретінде де оқылатын болған. Бұған аталған шығарманың қыпшақ, оғыз, қарлықша, яғни көне түркі

тілінде жазылуы да қалың көпшіліктің тыңдап-түсінуіне қолайлы жағдай жасаған. Құран Кәрім мен мұсылмандық шарттары жазылған араб тіліндегі кітаптарды көшпелі жүршілікке өз бетінше оқып, толық ұғына бермейтін болғандықтан, бұл туынды әр кез халық талабынан табылып отырған. Осы кітап Құран аяттары мен ислам қағида-шарттарын меңгеріп түсінудің сахараладағы бірден-бір әліппе-құралы болып келгенін аңғарамыз. Мұның үстіне “Диуани хикмет” көшпелі тайпалар табиғатына бейімделіп, түркі тілінде поэзия тілімен жазылған алғашқы шығармалардың бірі ретінде де айрықша құнды. Соның нәтижесінде мұсылман діні, ең алдымен, Орта Азия мен Қазақстанда, Кіші Азияда қаймағы бұзылмай сақталып қалды. Қожа Ахмет Иасауи осы өлмес еңбегі арқылы Мұхаммед пайғамбарымыздың жолына ауыр кезеңде адал қызмет еткен ізбасары ретінде танылып, сол кісінің сенімі мен талап деңгейіне лайық тарихи еңбек етті. Әзірет Сұлтан құлшылықпен өмір сүріп, “Кіші Мекке” атанған қасиетті Түркістан жұрт ағылып келіп дұға қылатын аяулы мекенге айналды. Қ.А.Иасауи өзге мұсылман елдерінде “Түркістан пірі” деген құрметті атаққа ие болды. Оның әйгілі “Диуани хикмет” атты үздік шығармасы қазақ поэзиясының өркендеп дамуына да елеулі ықпал етті.

Қазақ арасында Шығыс медреселерінде оқыған ақындар мен дін адамдарын сопылық жолды берік ұстанғаны үшін жоғары бағалады, оларды құрмет тұтты. Қазақтың белгілі ақыны Әбубәкір Кердері соңғы кездері бұған деген көзқарастың күрт өзгергеніне наразылық білдіреді, сопылық жолдың қол жетпес биіктігі мен тазалығын айтып, надан сопыларды сынады. Ақынның дүниенің баянсыздығы мен опасыздығын, ел басшыларының зорлық-зомбылығына орай адамның бірі ерте, бірі кеш ол дүниелік болатынын Қожа Ахмет Иасауише жырлайды (“Асылыңа бір күн қайтарсың, Топырақтан болған негізің”).

Әбубәкірдің жас кезеңдерін бейнелейтін “Ауырып жатқанда айтқаны” атты өлеңі де өзінің мазмұны мен түзілім-құрылысы жағынан атақты “Диуани хикметті” еске түсіреді. Мұнда қазақ ақын, жырауларының ертеден келе жатқан өткен өмірді, әсіресе, жастық шақты қайтып келмес бақытты кезең, қызық қуанышы мол сайранды дәурен тұрғысында суреттейтін қалыпты дәстүр жоқ десе де болғандай, қайта мұнда Қ.А.Иасауише ғылым-білімді игеру, өмірді танып-білу, оған деген құштарлық сезімі сараланып ұштала түскен. Адамның дүниені танып-білудегі ой-өрісінің қалыптасу кезеңдерін ақын мейлінше дұрыс пайымдап нақтылықпен көрсете алған:

Әуелі туғаннан соң бірге жеттім,
 Еңбектеп екі жаста төрге жеттім.
 Іш жас пен төрт жасымда тілім шығып,
 Шүлдірлеп ата-анамды ермек еттім.
 Келген соң бес жасымда ойын білдім,
 Ойыннан қалғанымды уайым білдім.
 Алтыда балалармен асық атып,
 Ойынның неше түрлі жайын білдім.
 Жеткен соң жеті жасқа хайла білдім,
 Сегізде залал менен пайда білдім.
 Айтса да бөтен қазақ жас бала деп,
 Телегей өзімді-өзім дария білдім⁵², —

деуінде де Қ.А.Иасауиге үндестік, ұқсастық мол. Әбубәкірдің, әсіресе, 13-15 жас туралы түсінік-талғамдары да Иасауимен өзара астасып үндесіп отырады. Айталық, бұл кезеңді Қ.А.Иасауи:

Он үште нәпсіге еріп тауға бардым,
 Тауып ап жүз мың пәле, дауға қалдым.
 Талқан қып тәкаппарлық жаулап алдым,
 Он төртте топырақ боп тойдым міне.
 Он бесте хор қыздары бұралып кіл,
 Құрметпен қол қусырып құрағытты, —

деп сипаттаса, Әбубәкір Кердері осы мерзімнің көрінісін:

Жел кірді көңліме он бесімде,
 Айдады ерікке қоймай жел несібе.
 Ол күнде ойлағанның бәрі қызық,
 Түседі адасқаным енді есіме⁵³, —

деп бейнелейді.

Араб тіліндегі Құран аяттарын өлең жолдарына сыйдырып, соған орай оның мағынасын да ашып түсіндіріп отыруды поэзияда алғаш рет қалыптастырған Иасауи болатын-ды. Бұл араб тілін түсіне бермейтін сахаралық мұсылмандар үшін өте тиімді тәсіл еді. Иасауидің осы арқылы қасиетті кітаптағы фибратты түсініктерді көшпелілерге бір табан жақындату мақсатын ұстанғаны мәлім. Осы амалды арнайы оқыған,

⁵² Әбубәкір. Әдебиет қазақия. Қазан, 1902. 81-б.

⁵³ Әбубәкір. Әдебиет қазақия. Қазан, 1902. 82-б.

сауатты қазақ ақындары да әр кез пайдалана білген. Бұл тұста Әбубәкір ақынның шығармашылығын, ең алдымен атай аламыз. Ол өзінің “Табын Досжан хазіретті жоқтау” атты өлеңінде осы дәстүрді ретімен жалғастырып:

нақ Расул мұсылманның ізгі басы,
Тахуа ғұламалар оның ізгі досы.
“Ләкаді жәә әкум Расул мин Әнфусиким” аятымен,
Мәйсир болғай бізге сәруар қаси...
Иә, Алла, мен ғаріпке бергін сабыр,
Ғұмырым ғұзырменен болды ауыр.
Жиһанда саламаттық өмір беріп,
Маһшарда ізгілікке қосқын тәуір.
“Иналлаһу яғіфір знуби жамиған
инәһу һуәлғафурур рахим”,
Жеткергей мәртебеге өзі Қадір⁵⁴, —

деп жазады.

Әбубәкір сонымен қатар дүние қызығын тәрк етіп, құдайға құлшылық жолын ұстанған күнәдан пәк, адал жандар ғана сопылық жолға түседі деп санайды. Бұған қарағанда сопылық ақын түсінігінде, тазалық пен адалдықтың, әділдік пен имандылықтың, тіпті кейде көреген әулиеліктің белгі-көрінісіндей саналған. Ол осы орайда Иасауише жалған сопылардың іс-әрекеттерін батыл сынап:

Қор болған екіншіде сопы жолы,
Бұл жолды ұстаушы еді ердің зоры.
Әліптің атын білмес арам сопы,
Қорқамын бола ма деп діннің соры.
Сопылық Қап тауынан биік еді,
Теп-тегіс жетіп кетті жұрттың қолы⁵⁵, —

дейді.

Келесі көрнекті ақынымыз Шортанбай да Әбубәкірмен бұл мәселеде үндестік тауып отырады. Мұсылман діні мен сол діннің негізін салған Мұхаммед пайғамбарымыздың өмір жолына зер сала отырып, оның да бұл опасыз дүниеден өтіп кеткенін айту арқылы аз күнгі өмірдің баянсыздығына мән береді, бақилық ол дүниенің қамын жеуді басты мақсат етіп ұсынады:

⁵⁴ Сонда, 157-б.

⁵⁵ Әбубәкір. Әдебиет қазақия. Қазан, 1902. 43-б.

Ойлап тұрсам жалғаннан
 Бұрынғылар не көрген?
 Мұхамед өткен Мұстапа
 Кім болмаған биқапа?
 Өлімнің ісі кез келді,
 Алпысқа келген бұл шақта!
 Қай пенделер ұжмақта,
 Қай пенделер тозақта,
 Бұл дүниеден пайда жоқ,
 Өлгенінше дін сақта⁵⁶, —

дейді.

Шортанбай азып-тозған заман жайын сөз еткенде де, өзінен бұрынғы діндар ақындардың ой-пікірлерін басшылыққа алып отырады. Ол өз жырларында “Сопы Аллаяр” кітабын жиі атап, соған жүгініп сөйлесе де, көптеген толғауларында Қожа Ахмет Иасауидің бағыт-бағдарынан өсте бір ауытқымайды. Бұл дүние мен ол дүниенің мән-жайын өңгіме еткенде де сол төңіректен табылатынын көреміз. Ақын жырларының асыл табиғаты өзіне ұстаз тұтқан Қожа Ахмет Иасауиден аулақ кетпейді, көбіне-көп солармен үндес, мазмұндас. Айталық, заман мен адамдар жайында Қ.А.Иасауидің мына бір жолдары Шортанбай жырларымен іштей-тыстай табысып астасып тұр:

Ел, дүние, халқымызда қайырым жоқ,
 Патша менен уәзірлерде әділет жоқ.
 Дәруіштердің дұғасында қасиет жоқ,
 Түрлі бәле халық үстінде жауды, достар.
 Ақырзаман ғалымы залым болды,
 Ізгі тілегін үзбеген ғалым болды.
 Алланы айтқан дәруіштің жолы болды,
 Ғажап сұмдық замана болды, достар!

Осындағы жинақы ойлар таратыла айтылса да Шортанбай жырларында дәл сол сипатта көрініс тапқанын көреміз:

Бір пара жанды малды қып,
 Бір пара жанды малсыз қып,
 Бір пара жанды ғалым қып,
 Бір пара жанды дінді қып,

⁵⁶ Сонда, 62-б.

Бір пара жанды дінсіз қып,
Шерне үшін жанды жаратты⁵⁷.

Шортанбайдың тағы бір топ жырлары күнәдан арылып, құдайға құлшылық жасаудың жолдарын сипаттайтын Қ.А.Иасауи өлеңдерімен егіздің сыңарындай ұқсас өрілетінін де атап айтуға тиіспіз. Оқып көрелік:

Аз тартайын десең күнәні,
Саһарменен тұрғаның.
Хақ дидарын көрерсің,
Ахирет қамын қылғаның...
Медіресе, мешіт салдырып,
Мүфтиге берсең баланды,
Азан-тәкбир айттырып,
Мешітке қойсаң молланды.
Сирагтың желі соққанда,
Руза, намаз панаң-ды⁵⁸!

Ақынның адамды, әсіресе, ел басшыларын дүние-мүлік, мал үшін күнаға батып, дүниеқоңыз болудан аулақ болуға шақырған жырлары да нақтылыққа құрылып отырады. Бұл орайда ол Қ.А.Иасауи үлгісімен Мұхаммед пайғамбар мен оның төрт шариярын, Ескендір мен Сүлеймен секілді тұлғалардың да өмірден өткенін үлгі ете сөйлейді. Бұдан тыс өз басының мін-кемшіліктерін теріп айтып, гапылдыққа ұрынбаудың жолдарын тізбелейді:

Бабама қол бермедім,
Мекке жүзін көрмедім.
Қайғылы болып барамын,
Жалғанда жеген парама.
Және сәлем айтайын,
Бауырлас туған ініме,
Дүние деген осы ғой,
Жалғыз маған ерді ме?
Не деп жауап береміз,
Қияметтің күнінде?
Жұрт тамаша болушы ед,
Жалғыз ауыз сөзіме,

⁵⁷ Шортанбай Қанайұлы. Қайран халқым. Жыр, толғаулар, айтыстар, сын-зерттеу, мақалалар. Алматы: Раритет, 2002. 31-32-б.

⁵⁸ Сонда, 40-б.

Дүние ыстық көрінді,
Кұрғыр менің көзіме⁵⁹.

Бұдан әрі ақын жиған-терген ілім-білімі бар ғалым кісілерден ақыл-кеңес сұраудың қажеттігін, басқа біткен малдың ішіп-жеп қызығын көру керектігін, ынсап-ұят пен иман тілеу арқылы құдайға құлшылық етудің жайын алға тартады. Бұл жолдардың да Қ.А.Иасауи жырларымен үндесіп жатқанын көреміз:

Ей, мүһмін, құлшылық етсең не етеді,
Ажал болдырмай қуып жетеді.
Мінезге бағым табылмас,
Ғадетіне кетеді.
Тақуа болған ғалымдар
Бұ жалғанда не етеді,
Баяны жоқ шіркінді
Бір күн тастап кетеді.
Малдың көзін сүйгендер
Мінбей-кимей өтеді...
Иман — жанның жарығы,
Кешуі тар болған жолда
Хабардар бол, а, пірім!

Қазақ ақындары бұл жалғандағы өмірдің міндет-мақсатын сөз еткенде, өзгелерге үлгі болуды ойлап, өзін-өзі аяусыз сынап әшкерелеуді тәсіл ретінде қолданып келген. Мұның негізгі көзі Қожа Ахмет Иасауиге барып тірелетіні аңғарылады. Қ.А.Иасауи осыған орай:

Қара жүзім күдіретіңе бұрмадым мен,
Иә Раббым, не қылсаң да келдім міне, —

деген ұтымды оймен қысқа қайырса, жоғарыдағы Шортанбай ақын секілді Дулат та бұл әшкерелеуді дамыта, әйгілей жырлап:

Сөзім бар да көзім жоқ,
Көзім бар деп жатпадым.
Би мен бекті жақтадым,
Бай, мырзаны мақтадым.
Өсек болды баққаным,

⁵⁹ Сонда, 44-45-б.

Момынға құрған қақпаным.
 Өсекші — тәңірі дұшпаны,
 Күнәмді қалай ақтадым?⁶⁰ —

дейді. Осылайша өзін-өзі әшкерелеу тәсілінің ұлы Абай лирикаларында жетіле ұшталып, сатиралық сипатқа ие болып кемелдене түскені мәлім.

Қазақ ақындары өмірдің міндет-мақсатын айтқанда, ең алдымен, өзінің жеке басындағы айып-күнәсін аяусыз тізіп сипаттау тәсілін ұстанатынын көреміз. Әсіресе, адам бойындағы арсыздық пен тойымсыздықты өзара салыстырғанда, ит бейнесімен астастыру жиі ұшырасады. Бұл — Қожа Ахмет Иасауиде өзі тойса да, көзі тоймайтын ашқарақ нәпсіге байланыстыра айтылып:

Нәпсім үшін жүрер ем иттей кезіп...
 Дүние боқ соңынан итше жорттым....
 Ит нәпсіні өлтіріп, қызыл жүзін солдырар...
 Ақылға ерсең ит нәпсіден безер болғай... —

болып келеді. Енді осы жолдарда алынған ит бейнесінің кейінгі қазақ ақындары шығармаларында қалай көрініс тапқанына назар аударып көрелік. Мәселен, Ақмолла ақында иттің тойымсыздығынан гөрі оның зұлымдығын көрсету жағы басым. Ол былай дейді:

Жауһарым бағасыз боп, қор болды тек,
 Жаманның, бірөдарым, сыртынан кет.
 Әулие болсаң-дағы қоймайды ит.
 “Ит үрді пайғамбарға” деген сөз бар,
 “Ит атым жоғалмасын” деп айтады деп.
 Жолдастар, бұл сөзімді көрмеңіз жек,
 Менің жоқ жақсыңызға ішімде кек.
 Жаманды дұшпан көрмек дін сүндеті,
 Бақсының иманынан қыламын шек.
 Пайғамбар хадисінен рауаят бар,
 Өсекші жаһаннамның қаншығы деп...⁶¹.

Ұлы Абай адамның іс-әрекеттерін бейнелеуде сан-алуан амал-тәсілдер қолданғаны мәлім. Соның ұтымды бір көрінісі кісінің жағымсыз мінез-құлық, түр-сипатын суреттеу

⁶⁰ Дулат Бабайтайұлы. Тұнық тұма. Өлеңдер мен дастандар, сын-зерттеу, көзқарастар. Алматы: Раритет, 2002. 62-б.

⁶¹ Сонда, 182-б.

барысында ит бейнесіне үлкен мән берілгенін көреміз. Ақын бірде болыстық жолына бар малын шашып, ең соңында қорлыққа душар болатын кісілерді әйгілесе (“Иттей қор боп өзіне сөз келтірмек”), енді бірде олардың сыртқа жүнін қампитып, айбаттанатынын сынаса (“Сырттансынбақ, қусынбақ, өршілденбек”), тағы бір кезекте болмашыға өзеуреп кекшілдік көрсететінін (“Қабаған итше өшігіп шыға келер”), тіпті тағы бір тұста өзін қойып, жақсыны талату үшін бір-бір ит ұстаушыларды да аяусыз әшкерелейді (“Жаны аяулы жақсыға қосамын деп, Әркім бір ит сақтап жүр ырылдатып”). Ақын сонымен қатар ит бейнесін танытатын мақал-мәтелдерді де орнымен пайдаланып, адам характерін ашуға ұмтылады (“Төбетке өлекшіннің бәрі бір бәс”, “Ит көрген ешкі көзденіп”, “Ит маржанды не қылсын”, “Көк итті көп ит жеңіп”). Осы тұста бір бөліп айтатын жәйт: Абайдың ұтқыр да ұшқыр ойды адасқан күшікке тенеуін мейлінше сәтті шыққан бейне дей аламыз:

Адасқан күшік секілді
 Ұлып жұртқа қайтқан ой.
 Өкінді, жолың бекінді.

Мұндай бірлік, ұқсастықтар өсиет-нақыл, тәрбиелік мәнді жырларда да молынан ұшырасады. Сол себепті бұларды арнайы қарастыру кейінгі еңбектердің үлесі болып табылады. Рас, ескіше сауат ашып, медресе, мектептерде оқыған ақындардың көпшілігі дерлік Қожа Ахмет Иасауидің “Диуани хикметін” оқымағандары кем де кем дей аламыз. Бұдан соңғы оның сүйікті шәкірті Сүлеймен Бақырғани, Сопы Аллаяр тәрізді кісілердің туындылары да ел ішінде кең тараған. Орташа ғана сауаты бар жезқазғандық Қожабай ақын өзінің бір толғауында бұлай дейді:

Өлмесе әулиелер кетті қайда,
 Баязид кетті қайда Бастамменен?
 Тіріде еш адамға бой бермеген,
 Рүстем өлмеді ме Дастанменен.
 Қожа Ахмет өлім іздеп кірді жерге
 Алмады алдап түсін ашқанменен.
 Қарынбай жер жаһанның малын жинап,
 Не болды бауырына басқанменен.
 Өлімнен қырық жыл бұрын Қорқыт қашты,
 Қойды ма оны құдай қашқанменен⁶²?

⁶² XIX ғасырдағы қазақ поэзиясы. Алматы, 1985. 202-бет.

Сонымен, Қожа Ахмет Иасауидің “Диуани хикметі” (“Ақыл кітабы”) өзінің діни-пәлсапалық, үгіт-насихаттық мазмұнымен алғаш қыпшақ, оғыз, қарлық тайпалары арасында, кейін жеке-жеке ұлт болып қалыптасқан қазақ, өзбек, түрік, татар, башқұрт, тағы басқа халықтар ішінде кең тарап, ислам дінінің сол мекендерде орнығып қалыптасуына қолайлы жағдай жасады. Түрік тілінде жазылған алғашқы көркем шығармалардың бірі болғандықтан, оны қалың бұқара да, соның ішінде ескіше оқыған зиялы қауым, сауатты ақындар да оны қастерлеп құрмет тұтты, оған еліктеп өз шығармаларын жаратты. Әсіресе, қазақ ақындары өз жырларында діни мазмұн мен дидактиканы Қ.Иасауише дамытуға мүмкіндік алды. Соның нәтижесінде Шығыстың классикалық әдебиеті дәстүрлі қазақ поэзиясының өнімді де өнегелі, таусылмас бір арнасына айналды.

СҮЛЕЙМЕН БАҚЫРҒАНИ

Қарахандықтар тұсындағы жазба әдебиеттің белді өкілдерінің бірі — Сүлеймен Бақырғани. Ол — түркі даласына сопылық ілімді алғаш үгіттеген өрі осы жолда жаңа бағыт салған Құл Қожа Ахмет Иасауидің белді шәкірттерінің бірі. Ұстазына рухани жағынан байланған ақын иасауия тариқатын берік ұстап, осы силсиланы жыр-жолдарымен үгіттеп отырған. Бақырғанидың осы салада жазған бірнеше даналық сөздері мен “Ақыр заман кітабы”, “Мигражнама”, “Бибі Мариям” сынды дастандары біздің заманымызға дейін жеткен. Арада бірнеше ғасырлар өтсе де ақын мұрасы кейінгі ұрпақ тарапынан бірнеше рет көшіріліп, атадан балаға жеткізіліп отырған. ХІХ ғасырға дейін осындай күймақұлақтар мен хұснихатшылардың негізінде жеткен оның хикметтері Қазан қаласында бірнеше рет басылған. Бақырғанидың “Ақыр заман кітабы” алғаш рет Қазан университетінен 1846 жылы жарық көрсе, содан кейін түркі тілдерінде ұзын саны он алты рет баспа бетін көрген¹.

Сүлеймен Бақырғани Арал теңізіне таяу, Қарақалпақстан жеріндегі Қоңырат қаласының үстірт жағындағы Темір жазығында туылып, 1186 жылы Хорезм аймағында дүниеден өткен. Ақынның қай жылы дүниеге келгені туралы анық мәлімет жоқ.

Сүлеймен Бақырғани өз заманында “Хәкім Ата” лақабымен танымал болған. Қазаннан шыққан кітаптарының кейбірі “Хәкім ата кітабы” болып жазылса, кейде “Бақырған кітабы” деп те беріледі. Ақын өзі туралы хикметтерінің соңында бұл жолдарды жазған “Құл Сүлеймен сөйледі, Сырын халықтан

¹ Елеукенов Ш., Шалғынбаева Ж. Қазақ кітабының тарихы. Алматы: Санат, 1999. 99-б.

іздеді” деп, “Күл Сүлеймен” деген қолтаңба қалдырса, кейбір даналық сөздерінде “Хәкім Сүлеймен күл-дур, сатып жесін дәруіштер” деп “Хәкім Сүлеймен” екендігін айтады. Ақынның атымен қосарлана жүретін “Хәкім” лақабының сырын Әлішер Науаидің еңбектерінде кездеседі. Оның “Нәсаимул мухаббат” деген кітабында Бақырғани туралы аз-кем мәліметтер берілген. Оның “Насаимул мухаббат мин шамаимул футууат” (“Ұлылық қош иістерін таратушы махаббат жолдары”) деген еңбегі 1496 жылы жазылған.

Науаидің осы еңбегінде Сүлеймен Бақырғанидың неліктен “Хәкім” аталғандығы былай берілген: “Хәкім ата — аты Сүлеймен. Қожа Ахмет Иасауидің мүридi. Бір күні Қожа тамақ пісіруге әмір бергенінде, аспаз отын жетпейді депті. Ол шәкірттеріне отын әкеліндер деп жұмсағанда, жаңбыр жауып кетіпті. Шәкірттер отын теріп келгенінше жауынға малынып су болыпты. Хәкім ата терген отындарын тонына орап, құрғақ етіп әкеліпті. Қожа хазірет сонда: “Ей, перзент, хәкімдік іс қылдың”, —депті. Содан бастап, бұл лақап оған телініпті. Хәкім атаға содан хикмет тілі беріліпті”². Сонымен бірге, Бақырғанидың Хәкім лақабына қатысты осыған ұқсас тағы бір аңыз бар. Бір риуаятта даладан отын теріп келу оқиғасы Қызырдың Иасауиге қонақ болуымен байланыстырылады. Сүлейменнің тапқырлығына сүйсінген Қызыр оған “Бұдан былай лақабың “Хәкім” болсын, үнсіз жүрме, жақсылықты үгітте” деп батасын беріпті. Содан бастап, Сүлеймен хикметтер шығара бастапты.

Жоғарыдағы деректерде Бақырғанидың “Хәкім” лақабы отын теру оқиғасымен байланыстырылған. Расында, оның хикметтерінің ішінен осы мәндес жолдарды кездестіруге болады:

Ескі-үскын бөркім бар, сарық-сасық көркім бар,
Шайхым отынға айтса, бармасқа не еркім бар.
Тоным отынға орап, танам туыққа терлаб,
Ышқыдан махаббат іздеп, Қызыр Ииас атам бар³,—

Бақырғани есімімен қатар жүретін “Ата” сөзі сопылық дүниетаныммен байланысты. Қазақтың діни дүниетанымында Қошқар ата, Ибрахим ата, Исмаиыл ата секілді әулиелерге “ата” сөзін қолдануында өзіндік мәні бар. Себебі, тариқатқа кірген мүридті ақиқатқа жетелеуші ұстаз арабша “шайх”,

² Навоийнинг ижоди олами. Тошкент: Фан, 2001. с. 154.

³ Бақырған кітабы. Қазан: Каримовтар баспаханасы, 1914. 10-б.

парсыша “пір” деп аталады. Бұл сөздердің тікелей тәржімасы кәрі, жасы келіп қалған адам деген мағына береді. “Ата” - сопылық дүниетанымда “шайх” пен “пирдің” орнын басатын, ақиқатқа жетелеуші рухани ұстаз. Парсы тілінде жазылған “Санглах” атты түсіндірме сөздікте бұған мынадай анықтама берген: “Ата” – сөзінің үш түрлі мағынасы бар. Бірінші, өкені айтады, екінші, сопылық және захидтік жолдағы машайықтың ерекше атауы, үшінші, “атау” сөзінің бұйрық райы”⁴.

Осыдан Сүлеймен Бақырғанидың есімімен қосарлана айтылатын “Ата” сөзінен оның өз заманының белді рухани ұстазы болғанын пайымдаймыз. Жоғарыдағы парсы сөздігінде келтірілген “захид” термині де, сопылық дүниетанымдағы ақиқатты іздеуші адамға қарата айтылады.

Тариқат жолында ұстаз бен шәкірттің, пір мен мүридтің арасында толық түсінік пайда болмайынша, Хақты іздеуші ақиқатқа жете алмайды. Осы жағынан алғанда Бақырғани ұстазының қасиетті дұғасын алып, оның белді ізбасарына айналған. Пір мен мүридтің арасындағы рухани байланыс Сүлеймен Хәкімнің он бес жасынан бастау алғандығы кейбір деректерде айтылады. Кәмелетке жаңа толған Бақырғани медресеге қатынағанында басқа балаларға ұқсап Құранды иығына аспастан, екі алақанымен көтеріп барып, сабақ аяқталған соң үйіне келгенше артына бұрылып қарамайды екен. Бір күні мешіт қасында отырған Ахмет Иасауи бұл жағдайды көріп, таң қалыпты. Содан бастап, Түркістанның пірі Сүлейменге Құран оқыту үшін қасына алыпты. Он бес жастан оған мүрид болыпты. Ұстаз тәрбиесіне қанық шәкірт Иасауиді дәріптеп жыр-жолдарына қосып отырған.

Сүбхан Ізім өзі-дүр, ол Мустафа бұйырды,
Бабам Арслан текурди, шайхым Ахмет Яссауи.
Мустафаның хырқасын киді, жеді лұқмасын,
Тұтти Қағба халқасын, шайхым Ахмет Яссауи⁵,—

деген Бақырғани өзінің пірін дәріптеп мақтайды. Ахмет Иасауидің Хақ тағаланың құдіретімен өулиелікке жеткенін, Мұхаммед пайғамбардың құрмасын аманат ретінде Арыстан бабтың алып келгенін, соның нәтижесінде Түркістан пірінің “ләдун” ілімін меңгергенін айтады. Алла тағала өулиелікті кез-келген пендеге сыйлай бермейді. Ал, Иасауи – асыл текті.

⁴ Санглах. Тегеран: Ешк, 1376. с. 26.

⁵ Бақырған кітабы. Қазан: Каримовтар баспаханасы, 1914. 12-б.

Асыл ерур ханадан, білмес оны көп надан,
Білер оны Хақ йаздан, шайхым Ахмет Яссауи.
Ысхақ баба жұрыны, шайх Ибрахим құлыны,
Машаихтар ұлуғы, шайхым Ахмет Яссауи⁶,—

деп Иасауидің түп негізін санамалап өтіп, оның асыл тектілерден екендігін, оны көп надандардың білмейтіндігін айтады. Иасы суымен сусындаған ұстазы уақытында қаршыға, сұңқар, лашын ұстағанын да алға тартады. Оның атақ-даңқы мұсылмандар тұрмақ, айнала төңіректегі християн, яһуди дін өкілдерінің арасына да тарағанын, он сегіз мың әлемде танымал болғанын Бақырғани мақтан тұтады. “Бабтардың бабы Хорасан, сансыз туман ндістан, Бабалар басы Арыстандардың” ізін жалғастырушы Иасауи екендігіне назар аударады. Иасауи Қызырмен сұхбаттас, Ілияспен сыйлас болғандықтан да, оның беделі күллі түркі даласына тарағанын айтады. Ұстазын қатты дәріптеген Сүлеймен хикметінің соңында “Түркістанға баралық, қызметінде болалық” деп, барша жұртты оның шәкірті болуға үндейді.

Сүлеймен Бақырғанидың шығармаларында да Қожа Ахмет Иасауидің хикметтеріндегідей о дүниенің азабынан шошу, қияметтің қаһарынан қорқу секілді діни сенімдер басты назарға алынған. “Болса қияметтің күні, сұраса Құдай онда менен, “Қылған амалдарың қане?” Білмеймін, хәлім не болар”,— деп жырлаған ақын Алла дидарын көру үшін күні—түні Хақтың зікірінде болу керектігін “Құл Сүлеймен білдің бұл күн, қыл ғибадат түні—күн” деген жолдармен берген. Оның ойынша, Жаратқанның дидарын көру — кез-келген пенденің маңдайына жазбаған. Ақын Хақ жамалына ынтықтарды таң сәріде тұрып құлшылық жасауға, Оның атын бірнеше рет қайталап зікір салуға шақырады. Бақырғанидың түсінігінше, күн шықпай тұрып өтелген құлшылық — амалдардың ең абзалы. Сол кезде жасалған ғибадатты “Балдан тәтті дәмі” деп ерекше суреттеген. Көңілде егер қиямет күніне деген қауіп-қатер болса, оның шипасы таң сәрідегі мінәжатта екені баса айтылады. Ерте тұрған адам “тұрғанға болар рахат, ашылар дәулет—сағадатқа” оңай кенеледі. Ғашық өзінің сүйіктісінің дидарын көруді қаласа, ерте тұруды әдетке айналдыруы керек. Сонда ғана, пенде мақсатына жетеді. Парсы ақыны Аттардың:

⁶ Сонда, 12-б.

Ей, дел, өгәр ошиқи дәр пей-е делдор бош,
Бәр дәр-е дел рузо шәб мунтазир-е йор бош⁷.

яғни:

Ей, жүрек, егер ғашық болсаң,
бүкіл жүректердің иесіне ынтық бол,
Күндіз—түні көз ілмей, жүрегіңнің есігін ашып,
Оны күтумен бол—

деп жырлағанындай, Бақырғани да Хаққа ынтықтарды басқа жұрт ұйықтап жатқанда, көз ілместен құлшылық жасауға шақырады.

Сүлеймен ата Алланың азабынан қаншалықты қорықса, Оның мейірімінен де соншалықты үміткер. Ол жатса — тұрса Жаратқанның “Рахман атты мейірімінен үмітін үзбейді”. Бақырғани — “Қаһһар атты ғазабынан қорқып, Тәңірге сыйынушы”. Өзін алдамшы бұл дүниеде “Жолбасшысыз қалған керуенте, Із жоғалтқан қолбасшыға” теңейді. Бірақ, Алла әрқашанда, шын көңілмен ғибадат еткендерге мейірімді. “Кешір мендей азғанды, жолға салғың жазғанды, мендей жолсыз кезгенді, жолға салғын Тәңірім”, — деп үздіксіз мінежат етеді. Осы уақытқа дейін адасып, теріс жолда жүрген ақын өмір бойына істеген істеріне өкінеді. Күнәлардың кешірушісі, тек, Жаратушы екенін айта келіп, ақын:

Момын құлдар еңірейді Хақ жадыны қояр ма,
Күні-түн Раббы санасын айтып әркез тояр ма?⁸—

деп, Алла атын көп айтқандар дозақ отына күймейтінін жеткізеді. Оған мысал ретінде, “Намруд оты Халилге, ешуақытта, зиян болмады”, — деп Құрандағы Ибрахим пайғамбар мен Намруд патша оқиғасына сілтеме жасайды. Бақырғани “Алла деген пенделер, дозақтың ішінде күйер ме?”, — деп сұрақ қояды да, артынша өзі “Алла деген пенделер тамұқ ішінде күймегей”, — деп қайта жауап беріп отырады. Егер “Дәруіш Алла демесе, дүниені тәрк етпесе, Жолға қадам қоймаса” — Жаратқанның алтын тәжін кие алмайды дейді ақын.

Хәкім ата хикметтерінде айшықтаудың арнау түрін жиі

⁷ *Мантақатут таир. Тегеран: Сируш, 1376. с.56.*

⁸ *Бақырған кітабы. Қазан: Кәримовтар баспаханасы, 1848. 13-б.*

қолданып отырған. Оқырманға әсерлі әрі түсінікті болу үшін ақын өз ойын сұрақ—жауап түрінде береді:

Алла демес жандарға сондай жандар ұйар ма?
 Дәруіш Алла демесе, дүниесін қоймаса,
 Жолға қадам баспаса, хілует төжін киер ме?
 Сұлтан берген хілуетін еш кім сана алмады,
 Сұбхан иман хілуетін беріп қайта алар ма?
 Асхабы Кахф итін Хақ Тағала қоймады,
 Алла деген құлын ешқашан үмітсіз қойар ма?
 Қул Сулаймен еңіреп айтар Алла зікірін,
 Шын хақиқат ғашықтар Хақ зікірін қойар ма?⁹

Мұнда ақын барша жұртқа қарата сұрақ қойып, жарлай арнап тұр. Сұрағанда да, пенденің санасында оратылып, шешімі шешілуге тиіс жағдайды ақын өз шығармасында ашып бергісі келеді. Оның осы жерлері батыр Махамбеттің жыр жолдарындай, аса бір шабытпен туғандай көрінеді.

Орай да борай қар жауса,
 Қалынға боран борар ма?!
 Қаптай соққан боранда,
 Қаптама киген тоңар ма?¹⁰

Дауылпаз ақын бұл өлеңдерінде адамның сыртқы күштермен арпалысын білдіргісі келсе, сопы шайыр пенденің ішкі дүниесі, өз нәпсімен күресті басты назарда ұстаған. Десек те, екі ақынның халыққа жарлай әрі зарлай арнап, олардың көкейіне шешімді ой тастағысы келетіні анық.

Шығармаларында жарлай, зарлай арнауға көп орын берген ақын сұрақ—жауап түрінде жазылған өлеңдерін жетілдіре келе, нәпсі мен рухтың айтысын дүниеге әкелген. Көптеген жинақтарда Иасауи қаламына тиесілі болып жүрген жәннат пен дозақтың айтысында әр екі жол сайын қарсы жаққа сөз беріліп отырса, Бақырғанидың шығармасында сөз жарыстырушылардың ойы шумақпен жеткізілген:

Нәпсім айтар, бұ бес күндік тірілікте,
 Бұ дүниеде бақ пен бостан етейін дер.
 Ол бостандарға салну-салну кіріп ап,
 Текма жазда түрлі мәуе татайын дер.

⁹ Сонда, 14-б.

¹⁰ *Өтемісұлы Махамбет. Алматы: Жазушы, 2002. 7-б.*

Рухым айтар, шарифаттың ілімін біліп,
 Ілім бірла тариқаттың жолын біліп.
 Сахар уақтында оянуды әдет қылып,
 Он бес жастан қалмай намаз өтейін дер¹¹.

Мұнда Бақырғани нәпсіні алдамшы өмірдің құлы ретінде суреттейді. Оның қалағаны — ішіп-жеу. Тамаша бақшаларға кіріп сауық—сайран салу. Нәпсінің бұл істеріне тоқтау салатын адамның жаны. Сопылық ілімге ден қойған ақынның бар арманы — тариқатты бекем ұстау екені белгілі. Бақырғани басқа бір хикметінде “Әркім тілесе дидар, ғашық болып жүрер зар, Жадын айтар ол ояу, сахар уақыты болғанда”, — деп ертеңгілік құлшылықты үгіттеген болса, оның сол ойы осы айтыста да көрініс береді.

Ақынның ойынша, шамадан тыс тамақтану рухты әлсіретіп, шайтани нәпсіге күш береді. Ал, рух Алланың зікірімен рахаттанады. Сондықтан да, Жаратқанға күндіз—түні құлшылық жасаған адам рухани байып, жаман ойлардан біртіндеп айрылады дейді ақын. Сүлеймен Бақырғани “Нафсим айтур, қатан кигил йаилиқинда, Тулки, қарсақ, ачуқ кигил қишлиқинда”, — деген жолдарда қысқы киімдер қатарына түлкі мен қарсақтың терісінен жасалған ішікті жатқызады. Осылайша, ақын хикметтерінде түркі халықтарының атын атап қана қоймай, олардың салт-дәстүрлерінен де аз-кем мәлімет береді. Жырда намаз бен зекет ерекше дәріптеледі. Намаздың қараңғы көрді жарық қылып, мәңгі жанып тұратыны баса айтылады. Ол “Сәжде қылып, басыңды қой михрабқа”, — деп мүридтерін осы ғибадатқа шақырады. Сонымен бірге, ақын барар жерің тар лахад, жол сапар қашық, сондықтан азық жинап ал дейді. Оның азық деп отырғаны — зекет. Бақырғани: “Малыңнан зекет бергің, бүгін мұнда, Қияметте берер саған ертең онда”, — деп садақа беруге шақырады.

Ақынның айтыс жанрына құрылған шығармаларының қатарында рух пен Ібілістің тартысы бар. Оның бұл хикметі рух пен нәпсі айтысына қарағанда ерекше жазылған. Мұнда әр екі жол сайын “мен айтармын мазалла” деген сөз кезекпен қайталанып отырады.

Шығармада жан: “Алла, Алла”, — деп құлшылық етсем, содан рахат табармын” десе, Ібіліс оған қарсы шығып, оның ғибадат етуіне наразылық білдіреді. Жан бір сөз айтып болмай тұрып, артынша Ібілістің тез жауап қайтаруынан, өзәзілдің адам баласына өте жақын жүретіндігін ақын өте

әдемі жеткізген.

Ислам әлемінде Құранның ішінде аты аталып, өңі түстелген Ібіліс хақында бірнеше еңбектер дүниеге келген. Соның бірі – Ибн Жүзидің “Талбису Иблис” (Ібілістің айлакерлігі) деген шығармасы. Қазақ әдебиетінде Шәді Жәңгірұлы осы еңбектің негізінде “Барсиса” атты дастан жазып шыққан.

Дастанда діндар Барсиса ертелі-кеш құлшылық жасайды. Шайтанның азғырғанына да назар аудармайды. Алайда, Ібіліс оның осал жерін тауып, оған адам емдеу жолын үйретеді де, бір бойжеткенді талма ауруына душар етеді. Қыздың ата-анасы оны емдету үшін Барсисаның алдына алып келеді. Діндар оны емдей бастайды. Ақыр соңында, онымен ойнастық жасап, қызды өлтіреді. Барсисаны жазаламақ болып дар басына алып келгенде, Ібіліс пайда болып: “Егер маған сыйнсаң, мен сені өлімнен сақтап қаламын”, – деп азғырады. Діндар оның арбауына түсіп, оған сиынады. Жоғарыдағы “Талбису Иблис” деген еңбекте бұл аңыздың негізін “Хашыр” сүресінің 16-шы аятымен байланыстырады. Онда: “Олар шайтанның мысалы сияқты; адамдарға: “Қарсы бол” деп айтып, адам баласы қарсы болған кезде: “Шынында сенен бездім. Расында әлемдердің Раббы Алладан қорқамын” деген еді”, – делінген.

Шәді Жәңгірұлы шығармасының соңында:

Жетпіс жыл тынбай қылған ғибадатың,
Зәредей пайда болмай қалды кетіп.
Осындай айла қылып шайтан лағын,
Ойлайды азғырмақтың қайғы-қамын.
Шайтанның алдауына кірменіздер,
Хәлінен ғибрат алып Барсисаның.
Әзәзіл бұл күнде де көп азғырар,
Әр түрлі ой ойлатып иғуа қылар¹², –

деп, Бақырғани секілді Ібілістен сақтану керектігін айтады.

Бір күн мінер ол жаназа атлық атты,
Сол атқа мінбей қалған бар ма?¹³ –

деп жырлаған ақын өлімді ағаш атқа теңеген. Оған бұған дейін мінбеген, бұдан кейін мінбейтін кім бар? Ол көлікке

¹² Шәді Жәңгірұлы. Шайхы Барсиса. Қазан: Каримовтар баспа., 1910. 17-б.

¹³ Бақырған кітабы. Қазан: Керимовтар баспаханасы, 1848. 29-б.

пенденің бәрі мінеді дейді Бақырғани. Сондай-ақ, Сүлеймен хәкім төуекелге бел байлауды өткір қылышпен салыстырған. “Төуекел қылышын желкеге асып, нәпсі хауаның басын шапқым келеді”, — дейді ол. Сопылық жолдың негізгі баспалдақтарынан саналатын шарифат, тариқат, мағрифат және хақиқатты ақын үлкен базарға теңейді. Сол сауда орталығына өзінің де кіргенін, дүкендерді аралап қажет заттарды оңай тапқанын баяндайды. Ол: “Ол базарда туқанлари бир ирадат, Мәуесі мағрифат бирла сухбат, Даллали иғтиқад бирла қизмат”, — деп дүкен сатушыларының айтқан әрбір сөзі өсиет әрі сауданы шын ықыластарымен жасайтынын айтып, тариқаттың рахатын дәріптейді. Әр баспалдақтың базарына кіру үшін ондағы шарттарды жетік білу қажет:

Шарифат базарында тахсыл керек,
Тариқат базарында тақсыр керек,
Хақиқат базарында асыр керек,
Әлем жылап Хақ асырын білсе болмас¹⁴.

Ақын өз заманының жыршысы ғана емес, сонымен бірге, сыншысы. Өзінің өмір сүрген дәуірі хақында ол:

Достарымыз, заманымыз жабық келді,
Тарса, жаһүд, бедин, көпір елге толды.
Білдім енді, осы жаһан ахир болды,
Келің достар, Хаққа құлдық қыла көрің¹⁵, —

деп жырлап, заман мен қоғамның бұзылғанын айтып, Аллаға жалбарынады. Имансыз ортаны көрген Бақырғани: “Енді білдім ақыр заман жақын қалды”, — деп түйеді. Және бір жерінде “Келің достар, бұ дүние өтті ақыр болды”, — деп қиямет күнінің таяу қалғанын жеткізеді. Мұндай масқарадан Жунайд Бағдади, Зуннун Мисри секілді Аллаға ғашық құлдар ғана құтылатынын айтады.

Бақырғани шығармаларында зар заман ақындарындай зарлау, өкіну, өшігу басым түсіп жатады. Бірақ, XII-XIII ғғ. халықтың зарлауына терістік пен батыстан елге төніп келе жатқан жау себеп болса, сопы шайырдың зарлауы оған ұқсамайды. Ол бұл заманның бұзылғанын, қиямет күнінің жақындағанын, тамұқтың азабының күштілігін айтып жырлайды. Оның жан айқайынан күнәлі пенделердің адасып

¹⁴ Бақырған кітабы. Қазан: Кәримовтар баспаханасы, 1848. 31-б.

¹⁵ Сонда, 32-б.

жүргендігі, ертеңгі күні имансыздардың тамұққа отын болатыны хақындағы мұңды шерді аңғаруға болады. Ақын тыным таппай, бұл олқылықтың орнын толтыратын Алладан күш-қуат, медет сұрайды. Жаратқанына мінажат етеді, жалынады һәм жалбарынады. Ертелі-кеш Аллаға құлшылық етіп, дұға жасайды. Қазақ әдебиетінде зар заман поэзиясын зерттеген Б.Омарұлының: “Отаршылдық кезеңде айқын көрінген зар заман ағымының бастау көздері ескі дәуірлерден басталады. Ежелгі әдебиет нұсқаларының өзінде жаутершілік пен шапқыншылықтан, зорлық пен зомбылықтан қажып-қалжыраған халықтың көңіл-күйі нақты көрініс тапқан. Баста тұрған дәуренді өткен өмірмен салыстырып, қамығып-қайғыру сарындары, пәле-жаланың бәрін ақызрамандық қауіп-қатерге телитін түсінік келе-келе бір арнаға тоғысып, ортақ ағымды қалыптастырды”, — деп жазғанындай¹⁶, зарлау үрдісі ежелден-ақ, бастау алған болатын.

Әрине, Бақырғанидың заманның ащы шындығын айтып зарлауына ұстазының үлкен әсері де болған. Иасауи хикметтерінде қоғамның бұзылып, азып-тозып бара жатқанын жиі айтып отырған.

Әулиелер айтқан уәде келді болғай,
 Қияметтің күні жақын болды достар.
 Халық, елден мейір—махаббат кетті достар.
 Ұлы—кіші жарандардан әдеп кетті,
 Қыз бен нәзік жастардан ұят кетті.
 Мұсылман мұсылмады қылды қатыл,
 Нахақ түтүп Хақ істерін қылды батыл...
 Ғажап шулы замандар болды достар¹⁷,—

деп жырлаған ақын өмір сүрген ортасының хәлінен мол мәлімет берген. Осындай қоғамдық ауруларды ашып берген Иасауи: “Ақыр заман ғалымдары залым болды, Қошаметті айтушылар ғалым болды”, — деп, ғалымдардың да бұзылғандығын қатты сынаған. Таза ғалым жоқ жерде жандайшаптардың алға шығып, оқымысты болатындығын ақын ашына отырып жеткізген.

Сүлеймен хәкім хикметтерінің ішінде хикаялы, діни қиссаға құрылған жыр-жолдары да кездеседі. Ақын бұл шығармалардың сюжеті мен кейіпкерлерін қасиетті Құраннан, пайғамбарлар өмір тарихы хақында жазылған

¹⁶ Омарұлы Б. Зар заман поэзиясы. Алматы: Білім, 2000. —343б.

¹⁷ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: Әл-Худа, 2000. —69б.

“Сияр” кітаптарының алған. Бақырғани Алла елшілері туралы қызықты хикаяттар келтірген. Қарапайым халықтың біле бермейтін тұстарын ол өлең сөзбен жеткізіп отырған.

Оның қаламынан туған шығармалардың ішінде ең тартымды жазылғандарының бірі – “Мәриям” атты дастан. Мұндағы негізгі кейіпкер – Иса пайғамбар. “Таһа” сүресінің 16-35-ші аяттарында Алланың бұл елшісі туралы біраз мәліметтер берілген. Онда Мәриямның болашақ пайғамбар – Исаны қалай дүниеге әкелгендігі, өрі ол баланы қауымының қалай қабылдағаны жан-жақты сөз болған. “(Мұхаммед Ғ.С.) Құрандағы Мәриямды айтып бер. Сол уақытта ол, тұрған үйінің шығыс жағындағы бір орынға жекеленіп барды. Сонда олардың бер жағынан шымылдық ұстап қойған едік. Сондай-ақ оған рухымызды (Жебірейілді) жібердік те ол, оған толық адам бейнесінде кездесті. (Мәриям): “Егер сен тақуа болсаң да сенен Аллаға сыйынамын” деді” (“Таһа”, 16-19 аяттар). Қасиетті кітапта Алла Мұхаммед пайғамбарға Мәриям оқиғасын “Уәзкур” яғни “айтып бер” деп ерекше тапсырма берген. Бақырғани шығарманы жазбастан бұрын осы жағына баса назар аударған. Ақын Құрандағы жағдайды толық баяндап қана қоймастан, сонымен бірге өз жанынан қосып, дастанды жетілдіріп отырған. Шығармада негізінен, Исаның анасы Мәриямды жоғалтуы сөз болады.

Дастанда Исаға төрт кітаптың бірі – Інжілдің түскендігі, оның пайғамбарлардың сардары, әулиелердің ұрпағы болғандығы ерекше суреттелген. Оның өте діндар болып, тәркідүниелікке барғандығы, соның арқасында күндіз ораза ұстап, түнде ұйықтамастан намаз оқығандығы да шығармада берілген. Ақын Исаның Алла берген кереметінің арқасында ауруларды емдегенін мына жолдармен жеткізген:

Қай елге ол кірсе,
Тума көзсізді көрсе,
Тұрып дұғалар қылса,
Көзді болар ерді-иә¹⁸.

Осындай қасиеттерге ие болған пайғамбар құлшылық ету үшін Ливан тауына шығып кетеді. Алла елшісінің бұл жағдайын көрген барша жан-жануарлар оны көруге келеді. Ақын:

¹⁸ Бақырған кітабы. Қазан: Кәримовтар баспаханасы, 1848. 63б.

Ініндегі жыландар,
Жапандағы киіктер,
Ауадағы құс-құрттар,
Барша сәлемге келді-иә,¹⁹—

деп, Исаның алдына көктегі ұшқан құс, жердегі жыбырлаған жыланға дейін келіп, оған сәлем бергенін айтады. Бір күні ол анасынан сұранып бір қазаға кетеді. Сол мезетте Жаратушының пәрменімен көктен Әзірейіл түсіп Мәриямның жанын алмақшы болады.

“Қайдан келдің сен?” деді,
Төнім жаулақ қорықты-иә.
“Сүйектерім шаншиды,
Жүректерім тітіреді,
Әзіз жаным қиналар,
Атың кім?” деб сұрады-иә²⁰.

Ақын шығармада Әзірейілдің кескін-келбетін (портретін) ерекше суреттемесе де, оның бейнесін Мәриямның қорыққан түрі арқылы беруге тырысқан. Жаналғыш періштені көрген уақытта Мәриямның бүкіл денесі тітіреп, сүйектері сықырлап, жүрегі қысылып, шыбын жаны өзін қоярға жер таппайды. Адам санасында қорқынышты кейіпте бейнеленетін Әзірейіл Бақырғани дастанында да сол қалпында суреттелген. Уақыты келген адамның жанын сол мезетте алып үйренген періште Мәриямның “тоқтай тұр, балам келсін, онымен қоштасып алайын” дегеніне де көнбестен:

Айтар ондай пәрмен жоқ,
Жан аламын білгің ұқ,
Жауап мұндай берді-иә..
Байдан қаржы алмаймын,
Ерге күш қылмаймын,
Жан алармын деді-иә,²¹ —

деп, байды бай демей, батырды батыр деместен жанын бірден алатынын айтады. Осындай соңғы қадамға барған Әзірейіл Мәриямның айтқанына көнбестен баласы келгенше рухын

¹⁹ Сонда, 646-б.

²⁰ Сонда, 65-б.

²¹ Бақырған кітабы. Қазан: Керимовтар баспаханасы, 1848. 66-б.

алып үлгереді. Алғашқыда ұлы анасын ұйықтап жатыр деп ойлайды. Көңілінде жаман ой жоқ Иса пайғамбар анасының намазға тұрмай жатқанына таң қалады. Қанша күтсе де “Ол күні Мәриям тұрмады”. Бірақ, үмітсіз шайтан. Пайғамбар “Таң атқанша, анасыны күтті-иә”. Сол мезетте көктен анаң дүниеден өткен деген дауыс келеді. Мұндай суық хабарды естіген Иса оның өліміне қайғырады. Пайғамбарды дүниеге әкелген ана дүниеден озғанда баласы тұрмақ, барша жаратылыс онымен бірге аза тұтады. Көктегі Аршы—күрсі, Лаухы қалам, сондай-ақ, барша періштелер де оны жоқтайды. Сол кездегі пайғамбардың жағдайын суреттеген ақын оның ішкі-сезімін, көңіл-күйін Ливан тауының қозғалғанына тенеген.

Шығармасын осындай қайғылы жағдаймен аяқтаған ақын өз ойын: “Бұл дүниеге қызықпа, малға көңіл қойма, Алланың құлшылығын үзбе”, — деп түйіндеген.

Образ — өнер мен әдебиеттің өзіне тән бір категориясы. Автор шығармада жекелеген бейнелерді алып, оларға өзінше жан бітіреді. Образды ақын не жазушы белгілі бір оқиғадан немесе өткен тарихтан алуы мүмкін. Осы тұрғыдан алғанда Бақырғани кейіпкерлерінің бәрі дерлік діни қисса-дастандарға негізделген. Шығыстың танымал ғалымдары мен классик шайырларының басым бөлігі Құранда кездесетін образдар мен сюжеттерді кеңінен зерттегені белгілі. Бұл хақында орыс шығыстанушысы Б.Я.Шидфар “Образная система арабской классической литературы (I—XII вв.)” атты кітабында арнайы тоқталып өткен²².

Сүлеймен Бақырғани образ бен сюжетті тандауда Құран аяттарының ішіндегі ең қайғылы әрі аянышты жерлерін тандап алады. Оның қасиетті Меккені алғаш тұрғызған әкелі-балалы Ибрахим мен Исмайыл хақында шығарма жазуы осыған дәлел. Барша діни қиссалар мен пайғамбарлар тарихына арналған жинақтарда бұл оқиға қызықты әрі тартымды етіп баяндалған. Құрандағы “Сафат” сүресінің 83-113 аяттарында Алланың Ибрахимды қалай сынағаны айтылған. Онда: “Раббым, маған жақсысынан бір ұл бер. Оны өте мұлайым бір ұлмен куанттық. Ұлы (Исмайыл) өзімен бірге жүруге жеткен кезде: “Балақайым! Сені түсімде бауыздағанымды көремін; назар аудар, көзқарасың не?” — деді. Ол: “Әй, әкетайым! Өзіңе не өмір етілсе, оны орында. Алла қаласа, мені сабырлылардан табарсың” деді. Сөйтіп екеуі де ұнап, әкесі оны маңдайының үстінен жатқызады. (Күдіретше

²² Шидфар Б.Я. *Образная система арабской классической литературы (I—XII вв.)*. Москва: Наука, 1974.

бауыздаған пышақ өтпейді.). Біз оған: “Әй, Ыбырайым!” — деп дыбыстадық: “Рас түсінді шынға шығардың. Күдіксіз ізгі іс істегендерді осылайша сынаймыз” (дедік). Шын мәнінде бұл бір ашық сынау еді. Оны ірі құрбандыққа ауыстырдық”, — деп баяндалған.

Құранның ішінде қысқа берілген оқиғаны Бақырғани өзіне дейін жеткен деректермен толықтырып, әсірелеп көркемдеген. Тіпті, шығарманың кейбір жерлерінде ақынның шабытқа берілгенін де аңғару қиын емес.

Сөзімді есіт, ей, момын, кетер дүние заңғары,
Исмаилдың қысасы жанға сапа келд-иә.
Қылды Аббас риуаят Мұстапаның ләбзінен,
Сахабалар есітіп, көзде жастар шашты-иә²³.

Ақынның ең негізгі шығармаларының бірі — пайғамбардың көкке ұшқанын суреттейтін “Миғражнама”. Мұхаммедтің көкте болғаны, оның осы сапардан діннің негізгі құлшылығы — намазды алып келгені діни кітаптарда көп айтылған. Қасиетті Құранның “Исра” сүресінде: “Құлын (Мұхаммед Ғ.С.ды) бір түні өзіне белгілерімізді көрсету үшін Месжид Харамнан біз айналасын мұбарак қылған Месжид Ақсаға апарған Алла, әр түрлі кемшіліктен пәк”, — деген Миғраж оқиғасына қатысты аят бар. Шығыстың бірнеше ақындары осы тақырыпта қалам тербеген. Солардың қатарында, Шайхуллам Әкбарабадтың “Нәдирул Миғраж”, Мәуләна Мунидиннің “Мағарижун нубууах”, Әбдірахман бин Жунейд Уаиз Ширазидың “Миғраж”, Қожа Ахмет Бағдалидің “Хайратул инсан” атты парсы тіліндегі еңбектері бар. Сондай-ақ, Ахмет Иасауи, Бурхануддин Рабғұзи, Әлішер Науаи, Софы Аллаһар секілді түркі ақындарының шығармаларында көтерілген Миғраж оқиғасы XIX ғасыр әдебиетінде жиі көрініс берді.

Осы тақырыпқа барған ақындар негізінен, үш мәселені қозғайды. Бұл Миғраж оқиғасының үш бөлігі:

Бірінші саты, Исра деп аталады. Мұхаммедтің бір түн ішінде Жебірейіл және пырақтың (желдей тез ұшатын ат сияқты бір махлұқ) көмегімен Мекке шаһарынан Құдыстағы Сүлеймен салдыртқан Мешит Ақсаға баруы, онда екі ракағат намаз оқуы, өрі жол—жөнекей бірнеше қызықты жағдайларға кезігуі, бұрынғы өткен пайғамбарлармен сұхбаттас болып, одан ары көкке қарай жол тартуы;

²³ Бақырған кітабы: Қазан: Каримовтар баспаханасы, 1914. 22-б.

Екінші саты – Миғраж. Онда Мұхаммедтің Ақса мешітінен ғарышқа ұшуы. Яғни, алами сағирдан (кіші әлемнен) алами көбирге (үлкен әлемге) баруы. Жолда бірнеше таңғажайып оқиғаларға тап болып, Мұса, Ибрахим, Сүлеймен, Иса секілді Алла елшілері мен періштелерді кездестіріп, олармен сұхбаттас болуы. Жетінші көкте Сидратул Мунтахаға жеткенде өзімен бірге бара жатқан Жебірейіл мен пырақтың сыртта қалуы, кейбір қабаттарда ғажайып періштелердің мойнында серуендеуі. Одан соң, Аршы Күрсі, Лаұхы Қалам және Ләмәкән әлемі, “қаба қаусейн”, “ау адна” мақамдарына жетуі, Алла дидарын көріп, онымен сұхбаттас болуы, қайтып келе жатып жәннат пен дозактың мән-маңызын, жағдайын аңғаруы. Ондағы рахат пен азабтың айырмашылығын сезінуі, үмметінің күнәсін кешіруді Алладан сұрауы, бірнеше ғажайып махлұқтар мен сырлы дүниелерге қанық болуы;

шіңші саты Нузул деп аталып, Мұхаммедтің жолда келе жатып және бірнеше оқиғаларды көруі, содан өз үйіне қайта келуі баяндалады. Кейбір деректерде пайғамбардың көктен келгенінде жатқан орны әлі суымағаны, ашып кеткен есігі әлі қозғалып, дәрет алған суы әлі шайқалып тұрғаны сөз болады.

Миғраж оқиғасының негізгі түзілімі осы үш сатыдан тұрады. Сүлеймен Бақырғанида да осы жағдайлар сөз болады. Ақын пырақ атты өте жақсы суреттеген:

Расул шығып келді, бақды пырақты көрді,
Хақ кереметін көріп, таң ғажайып қалды-иә.
Жүзін нұрдан жаратмыш, көзі гаухардан ерміш,
Еріндері лағылдан, тісі дүрден ерді-иә.

Басы оның інжуден, құлақтары ақықтан,
Дудағ оның зебержед, тісі маржан ерді-иә.
Ушасы шын жақұттан, суңгаклари зүмірет,
Еті оның запыран, іші анбар ерді-иә.

Түгі оның жұпардан, жал-құйрығы райханнан,
Аяқтары гаухаардан, сым-алтун ерді-иә.
Аттан еді үлкенірек, түйеден де кішірек,
Әр бір басқан қадамы, бір жылдық ерді-иә.

Қызыл жақұттан егар, жүзі кісіге ыстық,
Пырақ Расулды көрген соң, жүгініп сәлім берді-иә²⁴.

²⁴ Бақырған кітабы. Қазан: Кәримовтар баспаханасы, 1848. 49-б.

Ақын пырақты бастан-аяқ осылай суреттеп шыққан. Оның жүзі нұрдан, көзі гәуһардан, ерні лағылдан, басы інжуден, құлақтары ақықтан, тісі маржаннан, қанаттары жақұттан, сүйектері зуміреттен, еті мен іші жұпар иістен жаралған. Бақырғани одан әрі оның түгін жұпардан, жал-құйрығын райханнан, аяқтарын гауһардан, тағасын алтыннан суреттейді. Пырақтың бойы аттан үлкендеу, түйеден кішілеу екенін айтады. Тіпті, оның үстіндегі ерні қызыл жақұттан деп суреттейді. Жәннатта мұндай пырақтың жүз мыңнан астам түрі барын айтады. Онымен ғарышқа ұшып бара жатқан Мұхаммедтің оң жағында Жебірейіл, сол жағында Микәил, алдында Исрафил, артында Әзірейіл бірге еріп жүреді. Жолда бара жатып пайғамбар шөлдейді. Сонда оған төрт ыдыспен сусын алып келеді.

Бірі оның қамыр еді, бірі оның әнғубан,
Бірі оның ұрың сүт, тәтті-шекер ерді-иә²⁵.

Алдына алып келген сусындардың Алла елшісі соңғы екеуін ішеді. Арақ пен шарапқа назар да салмайды. Содан соң, алдына төрт түрлі киім береді.

Төрт түн келді Расулға сары, жасыл, қызыл, ақ,
Сары, қызылды алмады, жасыл, ақты алды-иә²⁶.

Мұхаммед сары мен қызылға қызықпастан, жасыл мен ақ түсті тонды алады.

Пайғамбар пырақпен жеті қат көкке қарай ұшады. Әр қабатта әртүрлі қызықты оқиғаларды көреді. Аршы Күрсіден, Сидрадан өтіп Уфқ мақамына жетеді. Осы тұстан Жебірейіл періште сыртта қалады. Алланың алдына барған Мұхаммед үмметінің күнәсін кешіруді сұрайды. Дұғасы қабыл болады.

Бақырғани жеті тозақты әдемі суреттеген:

Сол қолына бұрылды, жеті тамұқты көрді,
Әр бірі күркіреп толқын ұрса, оты шашырар ерді-иә.
Әр бір тамұқ ішінде періштелерді көрді,
Оттан күрзілер алып, жандырылар ерді-иә.

Қара еді жүздері, шағыр еді көздері,
Жарым оның тәндері, қардан суық ерді-иә.

²⁵ Сонда, 50-б.

²⁶ Сонда, 50-б.

Бір топты тұтып ап, оттан сандал алып ап,
Еріндерін кесіп ап, азаб қалыр ерді-иә²⁷.

Мұхаммед пайғамбар туралы “Сияр шәриф” деген кітап жазған Шәді Жәңгірұлы да “Миғраж” оқиғасына ерекше тоқталып өткен. Оның жеті тозақты бейнелеуі Бақырғанидың суреттеуіне өте ұқсас:

Құдайдың құдіретімен пайда болып,
Көрініп жеті тозақ қатар тұрды.

Пайғамбар назар салып көрді бәрін,
Жаһаннам біріншінің дерді намын.
Ішінде забанилар турар ерді,
Көзі көк, реңі сары, аузы жалын.

Дариялар толқын ұрғанда тебіреніп,
Дауыстар шығар еді дауыс беріп.
Ол дауыс есітілсе зәресі ұшып,
Бұл халықтың қалар еді баршасы өліп.

Айтатын жетіншіні “Хауия” деп,
Хатрайыл күтіп тұрар есігін кеп²⁸.

Жоғарыдағы Хауия атты жетінші тозақ туралы “Қариға” сүресінің соңғы аяттарында: “Ал енді біреудің таразысы жеңіл тартса, Онда оның орны “һауя” (Хауия) болады. Ол һауяның не екенін білесің бе? Ол – жалындаған от” (8-11 аяттар), – делінген.

Сондай-ақ, Сүлеймен хәкім сегіз жәннатты:

Расул ұжмаққа кірді, көзі оларды көрді,
Төрт арықты көріп ап, оған бақып тұрды-иә.
Бірі оның су еді, бірі оның әнгубан,
Бірі оның ұрың сүт тәтті шекер ерді-иә.

Бірі оның кафурдин, көпіштері зүмірет,
Тағы оның анбардан, күшкі нұрдан ерді-иә.
Әр бір ұжмақ ішінде алуан-алуан күшкілер,
Әр бір күшкі ішінде жетпіс мың қор ерді-иә²⁹, –

²⁷ Бақырған кітабы. Қазан: Кәримовтар баспаханасы, 1848. 51-б.

²⁸ Жәңгірұлы Ш. Назым Сияр Шәриф. Алматы: Арыс, 2003. 126-б.

²⁹ Бақырған кітабы. Қазан: Кәримовтар баспаханасы, 1848. 55-б.

деп суреттесе,

Ішінде есебі жоқ күшкі тұрған,
Бағзысы лағыл, жақұт, жауһарлардан.
Зүмірет қызыл алтын, ақ күмістен,
Күшкінің әрбіріне сарай қылған.

Жәннатта төрт дарияны және көрді,
Сүт пен су һәм әсел мен хамыр еді.
Бұл дүние ол дарияға қарағанда,
Сахарада бір титімдей көрінеді³⁰, —

деп Шәді ақын жырлаған.

Бақырғани және сопылық әдебиет. Сүлеймен Бақырғани — өзінің машұқын іздеген ғашық адам. Осы жолда барша қиындықтарға шыдауға, жалындаған оттың азабына төзуге де дайын. Оның жер басып жүруіне де ғашықтық себеп болған. Өмірінің бар мәні де осы әлеммен тікелей байланысты.

Ғашықтан сұрамаңыз дүние ісін,
Ғашық мағшұқы үшін әрдәйім өледі.
Ғашықты күйдірер ышық оты,
Ғашықтар бар, ғашықтық отына күйіп жанған³¹.

Осы жолдарды жазған ақын өмірінің соңына дейін ғашық болып өтті. Сүйіктісін іздеуде “дүние істерінен” бас тартты. Ғашығы үшін әр дәйім өліп, тірілді. Тариқат жолына ден қойған ғашықты ғашықтық оты өртеді. Соңында ақын “Ғашықтар бар, ғашықтық отына күйіп жанған” деп жырлады. Оның ғашықтық сыр дегенін, басқалар келекеге айналдырды. Ақынның айтып отырған ғашықтығы — мәңгілікке талпыныс, тар қапасқа қамалған жанды тордан азат етіп, шексіз махаббат дариясына ұшыру. Сүлеймен Бақырғани: “Ғашықтардан дүние ісін сұрамаңыз”, — деп жырласа, ұстазы Қожа Ахмет Иасауи:

Ғашық күлдар бұ дүниені көзге ілмес,
Дүние ышқын захыд күлдар тілге алмас³², —

³⁰ Жәңгірұлы Ш. Назым Сияр Шәриф. Алматы: Арыс, 2003. 122-б.

³¹ Бақырған кітабы. Қазан: Каримовтар баспаханасы, 1914. 10-б.

³² Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. 113-б.

деп, шын ғашықтардың дүние ісіне алданбайтындығын, діндарлардың оны тілге де алмайтындығын айтқан. Себебі, бұл дүние – Жаратушы мен жаралғанның арасындағы негізгі бөгет.

Мұндай жолда ғашық болуды кез-келгеннің маңдайына жазбаған. Иасауидің “Тағала Алла ғашықтарға берді ғашқын”, — деп жырлауында осы мәселе қозғалады. Себебі, адам ғашық болмайынша Хақтың жамалын көре алмайды. Түркістан пірі:

Ышқы тисе күйдіреді жан мен тәнді,
Ышқы тисе ойран қылар мену менді,
Ышық болмаса танып болмас Мәулім сені,
Не қылсаң да, ғашық қылғын пәруәрдиғар³³, —

деп, ғашықтық болмаса, Жаратушыны да танып болмайтындығын айтқан. Оның жамалын көру үшін әуелі ғашықтық оты жан мен тәнді аластау керек. Сонда, менмендік жоғалады. Ал, Жаратушымен қауышу үшін, жүректе күпірлік қалмауы тиіс.

Сопылардың түсінігіндегі ғашықтық әлемі бұл — сыр. Иасауи ақынның жазғанындай, ол сырды жан баласына жеткізуге болмайды. Айтсаң болды, айнала төңірегіндегі тас жүректер сені жазалауға дайын. Парсы ақыны Фариуддин Аттардың:

Ей, дел, әгәр дәм зәни өз серр-е ешқ,
Жой-е ту бежуз-е дор-о отеш нист³⁴,
яғни:

Ей, жүрек, егер ғашықтық сырын ашар болсаң,
Барар жерің дар мен оттан басқа ешнәрсе де емес, —

деп жырлағаны соны меңзейді. Шайыр осы жолды жазу арқылы сопылық тариқатта бұрын жан тәсім еткендердің хәлінен мол мәлімет беріп отыр. От пен дар ғашықтардың соңғы барар жері. Сырдың күпиясын ашып, қара тобырға түсіндірмекші болған Ибрахим Адхам мен Мансүр Халлаж өлім күшты. Ахмет Иасауидің:

Ышық жолында ғашық болып Мансүр өтті,
Белін байлап Хақ ышқын берік тұтты³⁵, —

³³ Сонда, 149-б.

³⁴ Мантақатут таир. Тегеран: Сируш, 1376. с.46

³⁵ Қржа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. 35-б.

деп жазғанындай, ғашықтық шарабына мас болған Халлаж “Әнәл Хақ” яғни “Мен Хақпын” деп, Алланың тоқсан тоғыз есімінің бірін өзіне теңестіргені үшін дарға асылса, осы сырды ашқан Ибрахим Адхам жалындап жанған отқа отын болды. Себебі, ғашықтыққа мас болған адам ғана өзгелер түсінбейтін, басқалар күпір деп санайтын сөзді айтуы мүмкін. Сопылық ілімде өзіндік із қалдырған Баязид Бистамидің “Субхани, субхани мә әғзәма шәни” яғни “Ұлықпын, ұлықпын, неткен ұлық болмысым” деп, Алланың сипатын өзінің болмысымен теңестіруі немесе тариқаттың пірі атанған Жәләләддин Румидің “Мен, мен, аспан мен жердің иесі мен, Құран, Інжіл бәрі мен”, — деп жыр-жолдарын жазуы да сондықтан.

Халыққа ғашықтықтың сырын ашып айтпастан, астарлап қана жеткізу керек. Мәуләуидің:

Ешқ ро “айн” о “шин” “қоф” мәдон,
Бәлки сирри әст дәр се хәрфе нәһон³⁶,

яғни:

Ғашықтықты “а” “ш” “қ”-тің қосындысы деп білме,
Қайта ол — осы үш әріптің астына жасырынған бір сыр,—
(жолма-жол аударма)

десе, және бір жерде:

Ешқ ро әз менен мәпорс, әз у мәпорс, әз ишқ бепорс³⁷,
яғни:

Ғашықтықты менен сұрама, одан сұрама,
ғашықтықтың өзінен сұра, —

деп жұмбақтап беруінің астарында осындай сопылық мән жатыр.

Қожа Ахмет Иасауи бұл сырдың түпсіз терең дарияның түбінде жатқанын айтады.

Ышық гауһары түпсіз дария ішінде жасырынған,
Жаннан кешіп гауһар алған болды жанан³⁸.

³⁶ Казем Мухаммади. Моулана. (Пир-е ешқо сәмоғ). Тегеран: Фәзәротте фәрхәнге иршоде исломи, 1381. с.196 с.

³⁷ Сонда, 94-б.

³⁸ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: әл-Худа, 2000. 72-б.

Су астында жатқан асыл жауһарды алу оңай емес. Оны тек, Алла жолында ғашық болғандар ғана алады. Румидің түсінігінде де, ғашықтық бұл түпсіз терең дария:

Дәр нәгәнжәд ешқ дәр гофто шенид,
Ешқ дәриай аст омғаш нопәдид³⁹,

яғни:

Ғашықтықты сөзбен айтып жеткізу мүмкін емес,
Ғашықтық — түбі жоқ шексіз дария.

Сүлеймен Бақырғани да жоғарыдағы ақындармен сырласқандай:

Жол ұзақ-дүр, түн қатық, қылғың жаныңды сатық,
Түпсіз теңіз-дүр батық, махаббаттың дариясы⁴⁰, —

деп махаббатты түбі жоқ шексіз теңізге теңеген.

Сопылар ғашықтық сырын ашуға батылдары жетіп, айтқан күннің өзінде де, оған бүкіл бір өмір жетпейді. Бұл хақында Иасауи:

Ышық сырын баян қылсам ғашықтарға,
Тағат қылмай, басын алып кетер достар⁴¹, —

деп жырласа, оның осы ойын Жәләләддин Руми да:

Шәрхе ешқ ро мән беғуям бәр довом,
Сәд ғиямат бегзорад вәон нотәмом⁴²,

яғни:

Ғашықтықтың сырын айтар болсам ерінбей,
Арада шексіз жүз қиямет өтер еді.

Ғашық болудың шарты — сүйіктісі туралы көп ойлану.

³⁹ Казем Мухаммади. Моулана. (Пир-е ешқо сәмоғ). Тегеран: Фәзәроте фәрхәнго иршодө исломи, 1381. с.16

⁴⁰ Бақырған кітабы. Қазан: Каримовтар баспаханасы, 1914. 16-б.

⁴¹ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: өл-Худа, 2000. 72-б.

⁴² Казем Мухаммади. Моулана. (Пир-е ешқо сәмоғ). Тегеран: Фәзәроте фәрхәнго иршодө исломи, 1381. с.196.

Оның атын күндіз-түні қайталап отыру. Сопы ақын Фариуддин Аттар:

Ей, дел, әгәр ошиғи дәр пей-е делдор бош,
Бәр дәр-е дел рузо шәб мунтазире иор бош⁴³,
яғни:

Ей, жүрек, ғашық болсаң, жүректер жиынтығына ынтық бол,
Күндіз-түні ұйықтамай, Жарынды күтіп отыр, —
(жолма—жол адарма)

десе, Иасауи да осы мәселені көтерген:

Ғашық болсаң, күндіз-түні ышық тіле,
Ей, ғашық, күндіз-түні тынбай жыла⁴⁴, —

немесе:

Хаққа ғашық болған құлдар дәйім бидар (ояу)⁴⁵.

Сопылық дүниетанымдағы ғашықтық хақында Иасауидің ұстазы Жүсіп Хамаданидың “Рутбатул хаят” (“Өмір таразысы”) деген шығармасында мынадай анықтама берілген: “Алла махаббаты махлұқат махаббатына қарағанда күшті, қуатты және күдіреттірек. Нәпсілік яғни шайтани махаббат мен рахмани махаббат арасындағы айырмашылық мынада: махлұқат махаббатында естен тану және дуаналық жүзеге келеді. Ал, Алла Тағалаға ғашық болуда көңілде парасат, хикмет және мағрифат пайда болады. Себебі, шайтанның жолында тікен мен шөп-шалам ұшыраса, Хақ тағаланың жолында тек жұпар иісті лала ғана кездеседі⁴⁶”.

Сүлеймен Бақырғани Хақ жамалын көру үшін ғашық болды. Машұқына жету үшін бар ғұмырын құлшылықпен өткерді. Бұл ғашықтық дегеніміз — Алла дидарына жеткеретін бір құрал ғана. Иасауидің: “Ғашық болсаң, ғашықтық жолында ғана болғыл⁴⁷”, — деп жырлағанындай, ғашықтық жолдың жемісі — ФАНА. Сопы ақындар “Рахман” сүресіндегі

⁴³ *Мантақатут таир. Тегеран: Сируш, 1376. с.56*

⁴⁴ *Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: өл-Худа, 2000. 114-б.*

⁴⁵ *Сонда, 110-б.*

⁴⁶ *Юсуф Хамадоний. Рутбатул хаят. Доктор Мухаммад Амин Рияхи. Тегеран: Ешқ, 1365. с.36*

⁴⁷ *Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет. Тегеран: өл-Худа, 2000. 133-б*

“Куллу мән ғәләйһә фән” деген аятты осы әлеммен байланыстырады. Алладан басқасының бәрі жоқ болады. Сонда, ғашықтықтың соңы Жаратушымен бірігу, онымен қауышуға алып барады.

Ғалым Ф.Көпрүлүннің: “Қожа Сүлеймен Бақырғанидің Құл Сүлеймен, Хакім Сүлеймен, Хакім Қожа Сүлеймен, Хакім ата сияқты әртүрлі лақап атпен жазған халық өлендері, қай жағынан алсақ та А.Ясауидің шығармасына ұқсас⁴⁸”, — деп жазғанындай, Бақырған хикметтері құрылысы, жасалу үлгісі жағынан ұстазының жыр-жолдарына өте ұқсас келеді. Ақын шығармаларының басым бөлігі ғазал жанрымен жазылған. Буын сандары, көбінесе 7, 11 буынды болып келеді.

Оның “Хизр Илияс атам бар”, “сахар уакти болғанда”, “шайхим Ахмад Яссауи”, — “арада ишқ болмаса”, “даруишларниң ичинда”, “даруишларниң сухбатинда”, “құпмақ керак, достарым”, “Мен айтурман, мазаллах”, “дәруишлар”, “Илахим”, “Артуқ” секілді даналық сөздері кезекті қайталаудың (эпифора) үлгісімен жазылған.

Бақырғани шығармаларының ішінде әдепкі қайталаумен (анафора) жазылған өлең жолдары да кездеседі. Мысалы,

Алла деген бандалар, дозақ ичра куйарму?
Алла деган бандалар тамуғ ичра куймагай,
Алла деган жанларға ушал жанлар уиарму?⁴⁹.

Немесе:

Қани ол Әбубәкру Умар, Усман?
Қани ол асадулла Али арслан?
Қани ол амирулла Хасан, Хусейн?⁵⁰.

Ақын анафораны өте жиі қолданып отырған. XII ғасырда Мәурәннахр аймағында дүниеге келген шығармалардың поэтикасына жіті назар аударған тәжік ғалымы Садри Саъдиев мұндай қайталаудың орта ғасырда жиі кездесетінін жазған⁵¹.

Бақырғани жекелеген сөздерді бірнеше рет қайталап берсе, кейбір өлең жолдарында дыбыс қайталаудың аллитерация,

⁴⁸ Көпрүлү Ф. Қожа Ахмет Ясауи танымы мен тағылымы. Шымкент (баспа көрсетілмеген), 1999. 235-б.

⁴⁹ Бақырған кітабы. Қазан: Каримовтар баспаханасы, 1914. 14-б.

⁵⁰ Бақырған кітабы. Қазан: Каримовтар баспаханасы, 1914. 18-б.

⁵¹ Саъдиев С. Поэтикаи шоирани Мовароуннахри асри XII. Душанбе: Дониш, 1980. с.44

ассонанс түрлері де ұшырасады. Сондай-ақ, ақын шығармаларының ішінде кезекті (эпифора) қайталаумен жазылған өлең жолдары да бар:

Мениң бу кундимиң азари бар,
 Йаратқан Маулимга йазари бар,
 Қиямет атлиғ ол базари бар,
 Манамма, кундум ичра муңларим бар.
 Исрафил суруни урмаки бар,
 Арасат аламига сурмаки бар,
 Забания фаришталар сурмақи бар,
 Манамма, кундум ичра муңларим бар.
 Арасат таразиси курмақи бар,
 Қадирим қазии болуб сурмақи бар,
 Суалға жауабларни аймақи бар,
 Манамма, кундум ичра муңларим бар⁵².

Ақынның осы өлеңінде “бар” сөзі ұйқасқа қосарланып келіп тұр. Бүтін өлең бойына осы ұйқас сақталған. Сондай-ақ, сыбайлас бунақтары (З.Қабдолов) (азари, йазари, базари; урмаки, сурмаки, сурмақи; курмақи, сурмақи, аймақи) да бірдей үндестікте жасалған. Мұндағы “бар” — редиф. Қазақтың шұбыртпалы ұйқасына да келеді.

Хәкім атаның жоғарыда келтірілген хикметі тәржиғ бәндің мураббағ түрімен жазылған. Оның “Ақыр заман мәселесі” деген дастаны да осы үлгінің негізінде дүниеге келген:

Ұзын саны қырық тоғыз шумақтан тұратын бұл дастан аааи, ббби, ввви болып сәтті шыққан. Әр төртінші жол “Андин артуқ таки ажаб даңлари бар” тіркесімен аяқталып отырады.

Қазақтың көне жыр, дастандарында да тәржиғ бәнді секілді кейбір сөздердің бірнеше рет оратылып кездесетіні белгілі. Осы жағына назар аударған З.Ахметов “Ер Тарғын” жырындағы қайталама жолдар туралы былай дейді: “Бірнеше топ тармақтардан құралған бұл күрделі, ұзақ жыр (“Ер Тарғын”—Т.Қ.) түйдегі — кесек бір ойды сатылап дамытып, тарау—тарау ғып айтудың үлгісі. Әр бөлек сөйлемдер тобының соңында, ой желісінің түйінді-түйінді жерінде белгілі бір сөздер (Көне шыққан мүйізің?) қайталанып келіп отыратынын көреміз. Мұндағы әр тұста бір оралып отыратын желілі ұйқас осыған байланысты туған”⁵³.

⁵² Бақырған кітабы. Қазан: Каримовтар баспаханасы, 1914. 9-б.

⁵³ Ахметов З. Өлең сөздің теориясы. Алматы: Мектеп, 1973. 156-б.

Бақырғани хикметтерінде Құран аяттарын жиі қолданып отырған. Қасиетті сөздердің бірде мағынасын берсе, бірде өлең өлшеміне негіздеп қысқартып, не екіге бөліп пайдаланған. Оның, тіпті, бір хикметінің әр үшінші не төртінші жолы Құран аятымен жазылған.

Аишим, хушим, маишатим, жумла таниб,
 Булғаймуман, иә, Раб, сени тиласам мен.
 “Иллә мән әталлаһа биқалбин сәлим” тауфиқ табиб,
 Булғаймуман, иә, Раб, сени тиласам мен.
 Бу дуняниң ишратидин инрасам мен,
 Сахарда уиғаниб зар инрасам мен.
 “Иә әйухәлләзинә әмәну ку әнфусәкум” мағнасиға
 қатлансаммен,
 Булғаймуман, иә, Раб, сени тиласам мен.
 Йурурлар кечиб кенду хайатиндин,
 Тилайурлар йаратқан Бирубар атиндин.
 “Лимә тақулунә мә лә тәфғәлун” аятиндин,
 Булғаймуман, иә, Раб, сени тиласам мен⁵⁴.

Ақынның осы өлеңінде Құран аяттары тәржімаланбастан, сол қалпында берілген. Осында келтірілген үш жол Алланың қасиетті сөздерінен саналады. Алғашқысы, “Шуара” сүресінің 88-ші, екінші тұрған “Тахрим” сүресінің 6-шы, үшіншісі “Саф” сүресінің 2-ші аяты. Бақырғани өлеңдерінің ішінде “Изәжә нәсруллаһи”, “Йәумә нәдғу куллу инсәни би имәмехим”, “имәнил мөлкильәум лилләхил уәхидил қаххар”, “уәлқадари хайрихи уә шәррихи”, “фи нәри жәхәннәм... халидинә фихә” және т.б. қасиетті сөздер ұшырасады.

Сүлеймен Бақырғани — сопылықтың сырлы жолын көркем сөзбен жеткізе білген ақын.

⁵⁴ Бақырған кітабы. Қазан: Каримовтар баспаханасы, 1848. 19-б.

АХМЕТ ИҮГНЕКИ

Арабтардың бір кездегі билігі әлсіреген қарахандықтар тұсында түркі тайпаларының даңқы алысқа жайылып, ел басқаруда үлкен өзгерістер байқалды. Ғылым мен мәдениет жанданып, әдебиет кемелдене түсті. X-XII ғасырларда ұлан-ғайыр даланы мекендеген түркі халықтары арасында кең қолданылған араб тілі мемлекеттік дәрежесінен түсіп, бәріне түсінікті, ортақ түркі тілінде тың әрі құнды дүниелер жазылды: “XI-XII ғасырлардағы тіл және әдебиет ескерткіштерінің көпшілігі тайпааралық әдеби тілде жазылып, жалпы түріктік мұра болды”¹. Орта ғасырда өмір сүрген ақындар, ғалымдар араб, түркі тілдерін тең үйреніп, екі елдің де ғылым-білімін терең игерді. Жүсіп Баласағұн, Махмұт Қашқари, Ахмет Иүгнеки, Ахмет Иасауи сияқты ақындар барлық түркі халқына ортақ асыл жауһарлар екені даусыз. Міне, осындай көркем сөз зергерлері Қарахан дәуіріндегі әдебиеттің шарықтап өсіп-өркендеуіне, толыса, кемелдене түсуіне мол үлес қосты. Олар әдебиеттің жаңа кезеңін бастаушылар болды.

Орта ғасыр ақындарының жазған баға жетпес туындылары — танымдық және насихаттық сипаттарымен таусылмас байлыққа айналды. Олар адамзатты рухани тазалыққа шақырды. Олар халыққа білім-ғылым, тәлім-тәрбиенің қажеттігін түсіндіруге белсене ат салысты. Сонымен, орта ғасырда қыпшақ даласына арабтардың дін таратуға келуімен бірге өмірге жаңа леп келді. Яғни, әдебиетте жаңаша өзгерістер пайда бола бастады. Бұған дейінгі түркі шығармаларында елдің жеке мемлекет болу үшін жүргізген

¹ Қазақ ССР тарихы. II-том. Алматы, 1983. 106-б.

ер алуан шайқастары, батырлардың көзсіз ерліктері жырланып келді. Бұлар сол кездегі эпостың алғашқы үлгілері болса², ал, Қарахан кезеңіндегі шығармаларда адамгершілік, адамдардың бір-бірімен қарым-қатынастары, мораль, этика мәселелері ақындардың басты тақырыбына айналды. Міне, осындай жағдайлар әдебиетте дидактикалық сарында жазылған шығармалардың тууына жол салды. Бұл туралы Ә.Құрышжанұлы былай дейді: “Кейбір авторлардың (мысалы, Жүсіп Баласағұн, Махмұд Қашқари, Ахмет Иүгнеки) шығармалары өлеңмен жазылған дастандар еді. Олардың негізгі сюжеттік ауқымы (мазмұны) дидактикалық (тәлім-тәрбиелік мәні бар) ойларға құрылған дүнияуи философиялық толғаулар болып келеді”³.

Орта ғасырда туған тамаша туындылардың көпшілігі өсиет, ғибратқа құрылып отырған. Міне, мұны сол кезеңнің үлкен жемісі, табысы деп айта аламыз. Көркем сөз зергерлері өз шығармаларымен сол кездегі түркі халықтарының көркем әдебиетінің қалыптасуына үлкен әсерін тигізді. Бұл олардың жаңа сипатпен дамып, болашақ ұрпаққа қалдырған мәңгі өшпес құнды мұрасы болып саналады дей аламыз.

Қарахан кезеңінде түркі тілінде жазылған аса бай әдеби мұралардың бірі — “Ақиқат сыйы” (“Хибат-ул-хақайиқ”) дастаны. Бұл шығарманың авторы — Ахмет Иүгнеки XII ғасырдың орта кезі мен XIII ғасырдың бас кезінде өмір сүрген, қай жылдары екенін дәл басып айту қиын. Көркем сөз шебері А.Иүгнеки түркі тіліндегі әдебиетіміздің шарықтап, өсіп-өркендеуіне мол үлес қосты. Ақынның өмірі мен шығармашылығы жайлы біздің қолымызда ешқандай мәліметтер жоқ. Ахмет Иүгнеки туралы азғантай деректерді бізге жеткен жалғыз шығармасынан алуға болады.

Неге біз бұл туындыны түбі бір түркі жұртына теліміз? Біріншіден бұл шығарма таза түркі тілінде алғаш жазылған еңбектің бірі, екіншіден ақын Иүгnek деген жерде туылғаны жайлы өз мұрасында айтып кеткен:

Адибинің ири ати Иугнак ирур
Сафалиқ ғажап ир көңулар йарур

Әдиб елін, “аты — Йүгінек” дер еді,
Өте сұлу, таза ауалы жер еді⁴.

² Келімбетов Н. Ежелгі дәуір әдебиеті. Алматы: Ана тілі, 1991. 58-б.

³ Құрышжанұлы Ә. Ескі түркі жазба ескерткіштері. Алматы: Қайнар, 2001. 25-бет.

⁴ Ахмед Иүгінеки. Ақиқат сыйы. Алматы: Ғылым, 1985. 89-бет.

Қарахан мемлекетіне аты мәлім болған ғұлама қолдағы деректерге сәйкес Қазақстан жерінде орналасқан қалалардың бірі – Жүйнекте (қазіргі Шымкент облысының Түркістан ауданы) туылған. В.В.Бартольд “Югнак” қыстағы Самарқанд маңайында болуы керек деген болжам да айтады⁵. Профессор Е.Э.Бертельс мақаласында “Югнак” деген жер Ферғана төңірегінде орналасқан деген тың мәліметтер келтіреді⁶. Ал, Қазақ совет энциклопедиясында: “...Түркістан қаласының маңындағы Югнек немесе Жүйнек деген жерде (қазіргі Шымкент облысы Түркістан ауданы) туып өскен”⁷, – дейді. Қазақ зерттеушісі Р.Бердібаев Ахмет Иүгнеки Түркістанға жақын Жүйнек деген елді мекенде туған деген пікір айтады⁸. Өзбек ғалымдары Түркістанның оңтүстік-шығысында орналасқан Иүгнек қыстағының жанындағы Югнак төбесі Югнак қаласының орны болуы әбден мүмкін деп көрсетеді⁹. Сонымен Иүгнек жері қазіргі Қазақстан территориясында орналасқан елді мекен.

Орта ғасырлардағы көне мұралардың бірі “Ақиқат сыйы” қай дәуірге жататыны жайлы нақты мәлімет жоқ. Зерттеушілер дастанның жазылған уақытын әр түрлі айтады. С.Малов: “Көзі көрмейтін Ахмет Иүгнекидің “Ақиқат сыйы” шығармасы шамамен XII (X) ғасырға жатады...”¹⁰, – десе, В.Насилов XIII ғасырдың бірінші жартысы¹¹ деп көрсетеді. Н.Баскаков XI-XII ғасырларда жазылған деген пікір айтады¹². Ғалымдар поэмада тарихи көрсеткіш берілмегендіктен шамамен қай жылы жазылғанын оның тілінен анықтауға болатынын айтады. Профессор Э.Бертельс анализ жасай келе бұл “Құтадғу біліктің” тіліне өте ұқсас дейді. Араб, парсы

⁵ Академик Бартольд В.В. Сочинения т. I. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Москва, 1963. стр. 421.

⁶ Бертельс Е.Э. Хибат ал-Хакаиқ Ахмада Югнаки // Труды САГУ. Новая серия. Вып.3. Ташкент, 1945. стр. 32.

⁷ Қазақ совет энциклопедиясы. Алматы, 1972. I-том. 613-бет.

⁸ Бердібай Р. Жұлдыздар жарығы. Алматы: Білім, 2000. 20-бет.

⁹ Мағмудов Қ. Ахмад Югнакийнинг “Хибатул хақайиқ” асари хақида. Ташкент, 1972. 14-бет., Узбек адабиети тарихы. I-том. Ташкент, 1977. 132-133-бетлар.

¹⁰ Малов С. Памятники древнетюркской письменности. Москва-Ленинград, 1951. стр. 316.

¹¹ Насилов В. Язык тюркских памятников уйгурского письма XI- XV в.в. Москва: Наука, 1974. стр. 10.

¹² Баскаков Н. Тюркские языки. Москва, 1960. стр. 171.

тілінен кірген сөздердің көптігі, сонымен бірге бірқатар ескі сөздердің жоғалуы, көне өзбек тіліне жақын келуі бұл дастанның “Құтадғу біліктен” кейін немесе парсы тілінің ықпалы күшті болған елді мекенде жазылғанын көрсетеді деген пікір айтады. Қай уақытта жазылғаны туралы: “Поэмада моңғолдар туралы еш жерде айтылмаған. Бұл поэманың XII ғасырдың соңғы ширегінен ерте XIII ғасырдың алғашқы ширегінен кеш емес уақытта жазылғанын сенімді түрде мәлімдеуге болады. Бұдан артық нақты көрсету өлі мүмкін болмай тұр”¹³, – дейді. Міне, бұл деректерге сүйене отырып, “Ақиқат сыйы” XII ғасырдың соңы мен XIII ғасырдың басында жазылғанын анықтай аламыз.

“Ақиқат сыйының” түпнұсқасы біздің заманымызға дейін жетпеген. Тек, сол кездері жазылған көшірмелері ғана сақталған. Солардың ішіндегі ең ескісі – Самарқанд нұсқасы болып табылады. Ол Арыслан қожа Тархан Әмірдің қалауы бойынша жазылған: “Самарқанда Ұлықбек тұсында Арыслан қожа-Тарханның қалауы бойынша Ахмед Иугнекидің атақты поэмасы “Хибат ал-Хақайик” (“Ақиқат сыйы”) ұйғыр әрпімен көшірілді”¹⁴. Әмірдің айтуымен араб және ұйғыр жазуларының атақты көркем жазушысы Зейнүл Әбедин бин Сұлтан Бақыт Журжани Хусейн көшіріп жазған бұл нұсқасы мен тағы бір 1480 жылы Шайхзада Абдурразақ бахши араб және ұйғыр тіліне түсірген көшірмесі Туркияның Стамбул қаласындағы Айя-София кітапханасының қорында сақтаулы тұр.

Тағы бір нұсқасы Топ-Қапы сарайында сақталған. Бұл өте әдемі араб жазуымен көшірілген дастан. Бірақ бір өкініштісі оны кім, қашан, қайда көшіріп жазғандығы туралы ешқандай мәліметтер жоқ. Осы және бірінші көшірмеде сұлтан Баязид II-нің мөрі басылған екен. Осыған қарап Ә.Н.Наджиб бұл нұсқа X ғасырдың аяғы мен XI ғасырдың басында көшірілген деген болжам жасайды¹⁵.

Бұл көшірмелермен қатар дастанның басқа да нұсқаларынан үзінділер табылған. Олар Анкара кітапханасына табыс етілген, бірақ белгісіз себептермен жоғалып кеткен үзінділер. Бұл туралы “Ақиқат сыйы” дастанын елімізде алғаш зерттеген ғалымдардың бірі, Ә.Құрышжанов былай дейді:

¹³ Бертельс Е.Э. Хибат ал-Хакаик Ахмада Югнаки // Труды САГУ. Новая серия. Вып.3. Ташкент, 1945. стр. 33.

¹⁴ Рустамов Э.Р. Узбекская поэзия в первой половине XV в. Москва, 1963. стр. 35.

¹⁵ Наджиб Э.Н. Исследования по истории тюркских языков XI - XIV в.в. Москва: Наука, 1989. стр. 46.

“Ұзын көпірдегі Сейіт Әлі” деген кісінің кітапханасында табылып, Анкара кітапханасына табыс етілген нұсқа, кейін ол жоғалып кеткен”¹⁶. Сонымен бірге дастаннан төрт бет үзінді Анкарадағы Маариф кітапханасынан табылған. Берлиндегі Ғылым академиясында бір бет ұйғыр тілінде жазылған нұсқасының үзіндісі сақталған¹⁷.

“Ақиқат сыйы” дастанымен оқырмандарды ең алғаш түрік ғалымы Нәжиб Асим таныстырған. Зерттеуші-ғалым Айя София кітапханасынан бұл дастанның қолжазбасын 1915 жылы табады. Абдурразақ бахшының ұйғыр және араб тілдерінде көшірілген нұсқасын жарыққа шығарған ол бұл дастанды түрік тіліне аударып, сөздігімен қатар грамматикалық сипаттамаларын да көрсеткен.

Ал, Рашид Арат үш нұсқаны салыстыра отырып, толық мәтінін жасап, латын тілінде жариялайды. Ең алғаш рет қолда бар текстердің суретке түсірілген көшірмесін (факсимилесін) өз еңбегінің артына қосымша етіп берген. Орыс ғалымдары Е.Э.Бертельс, С.Е.Малов, В.В.Радловтар да шығарманың сөздігін, транскрипциясын әзірлеуде қыруар жұмыстар атқарғанын жазған еңбектерінен көруге болады. Польша ғалымы Т.Ковальский мен француздық Ж.Дени “Ақиқат сыйы” дастанын жан-жақты зерттеген.

“Ақиқат сыйы” дастанын арнайы зерттеп, аса құнды еңбек жазған Қ.Маһмудов. Өзбек ғалымы Ахмет Иүгнекидің “Ақиқат сыйы” дастанын тіл жағынан қарастырып, кандидаттық диссертация қорғаған алғашқы ғалымдардың бірі¹⁸.

Қазақ зерттеушілерінің ішінде Ә.Құрышжанов, Б.Сағындықовтар да үлкен еңбек етті. Қазақ тілінде ең алғаш толық аудармасы жасалып, алғы сөз, кіріспе мен түсініктемелерімен берілген бұл еңбектің маңызы зор. Сонымен қатар, Р.Бердібеу, Х.Сүйіншәлиев, Н.Келімбетов т.б. ғалымдар “Ақиқат сыйының” мазмұны мен түр-құрылысы жайында тың да ұтымды пікірлер айтқан. Орта ғасырлардағы шығармалар тілдік тұрғыдан көп қаралғанымен әдебиетке қатыстылығы жан-жақты зерттелмеген.

Қарахандықтар тұсында жазылған әдебиеттің көрнекті өкілдерінің бірі А.Иүгнекидің қай жерде туып, қайда

¹⁶ Құрышжанов Ә. *Кіріспе // Ахмед Иүгнеки. Ақиқат сыйы. Алматы: Ғылым, 1985. 10-бет.*

¹⁷ Сағындықұлы Б. *“Ғибат-ул Хақайиқ” – XII ғасыр ескерткіші. Алматы: Қазақ университеті, 2002. 59-бет.*

¹⁸ Маһмудов Қ. *Ахмад Юғнакийнинг “Ғибатул хақайиқ” асары хақида. Ташкент, 1972.*

қайтыс болғаны жайлы, оның “Ақиқат сыйынан” басқа қандай шығармалар жазғаны туралы толыққанды деректер кездеспейді. Тек ақын дастанның соңында:

Адиб Ахмад атым адаб панд сөзүм
Сөзүм мұнда калур барур бу өзүм.

Ахмет Әдиб – атым, үлгі – сөзім,
Қалады мұнда сөзім, кетем өзім¹⁹, –

деген жолдардан басқа өзі туралы ешбір мәлімет бермеген.

Ал, дастан соңында берілген белгісіз ақынның төрт жол өлеңінде А.Иүгнекидің көзі туғаннан көрмейтіні туралы ғана айтылған: “Тоға көрмес ерди адибнің көзі – Туғаннан көрмейтін еді ақынның көзі”. Алайда, өмірге шыр етіп келгеннен екі көзі су қараңғы Ахмет бұл дүниенің жарық сәулесін көрмей өссе де, көкірек көзі ояу, зерделі де ақылды, зейінді де асыл азамат болып жетіледі. Құдай берген аса зор қабілетінің және білімге деген ерекше құштарлығының арқасында ол көп ізденіп, түркі тілдерін терең меңгеріп, араб тілін өз ана тіліндей жетік білген. Әкесі Махмұт ақындық өнері бар көзі ашық, байсалды, білімді адам болған екен²⁰. Сондықтан Ахметтің әдебиетке, ақындыққа бір табан жақын болуына әкесінің ықпалы да аз болмаса керек.

Дастанға қосымша ретінде Әдиб Ахметке және оның поэмасына арнап ескі өзбек тілінде жазылған екі өлең берілген. Оның бірінің авторы – “Ақиқат сыйын” кейін көшірген әмір Сейф ад-дин Барлас. Ол Тимур қарамағында қызмет еткен, көне өзбек, парсы тілдерін жақсы меңгерген. Оның Сейф деген бүркеншік атпен белгілі болғаны жайында деректер кездеседі. Сейф ад-дин туралы Э.Рустамов: “Поэmanın тексіне қосымша ретінде Адиб Ахмет пен оның дастанына арналған екі көне өзбек тіліндегі өлеңдер берілген. Олардың бірінің авторы – Тимурдың қарамағында қызмет істеген және Сейф деген бүркеншік атпен көне өзбек, парсы тілдерінде жазған әмір Сейфаддин Барлас”²¹, – дейді. Сейф ад-дин дастан авторын мадақтап:

Адиблар Адиби фадиллар баши
Гухардин сөз айтмиш адин сөз биши

¹⁹ Ахмед Иүгнеки. *Ақиқат сыйы*. Алматы: Ғылым, 1985. 87-бет.

²⁰ Қазақ совет энциклопедиясы. Алматы, 1972. I-том. 613-бет.

²¹ Рустамов Э.Р. *Узбекская поэзия в первой половине XV в.* Москва, 1963. стр. 35.

Уған рахмат етсун бу сағат аңға
Йарын купса булсун йаранлар баши.

Ақыны ақындардың білген ізбен,
Өлеңге сөзді гәуһар әріп тізген.
Бұл күнде Тәңірім оны жарылқасын,
Ол күнде басшы болсын Сізге бізбен²², —

деп Алланың оны рақым етуін тілейді. Бұл жолдардан біз ақынның өте білімді ақындардың ішіндегі ең құрметтісі болғанын көреміз. Сондықтан Сейф ад-дин оның “қиямет күнінде” көпшілікке басшы болатынына сенетінін көркем сипаттайды.

А. Иүгнеки бізге жеткен жалғыз шығармасында айтар ойының тобықтай түйінін нақтылықпен жинақтап бере білген. Ақынның басқа да тақырыпқа жазылған өлеңдері болған, алайда, неге екені белгісіз, бізге жетпеген. Себебі, өз уақытында аса танымал, жақсылардың басшысы болған ақын тек бір дастанмен шектелмеген деген ойдамыз. Егер ондай болмаған заманда Ахмет Иүгнекиді “ақындардың ақыны” деп мадақтамаған болар еді. Сөйлегенде сөзден бал тамызатын Ж.Баласағұни, А.Иүгнеки, М.Қашқари сияқты көркем сөз шеберлері өз өмірлерінде тек жалғыз ғана өлең не болмаса бір ғана дастан жазды деу, әрине, ақылға қона бермейді. Белгілі ақын болған соң жазған өлеңдері аз болуы мүмкін емес, алайда, Қарахан кезеңі, Алтын Орда тұсында өмір сүрген ақындардың бізге жеткен тек жалғыз шығармалары.

А.Иүгнекидің өмірі, шығармашылығы жайында жазған ақындардың ішіндегі ең маңыздысы Арслан Қожа тарханның айтқаны болып табылады. Ол ақын жайында білетін деректерін өлең жолдарына былай деп қосып отырған:

Атаси аты Махмуди Иүгнеки
Адиб Ахмад оғли йоқ ол һиш шаки
Китабиниң аты ирур Хибат ул
Хақайқ ғиборат арабдин уш ол
Тамами ирур кашғари тил била
Айтмиш Адиб риққати тил била
Ағар билсе кашғар тилин һер киши
Билур ол Адибниң не ким аймиши

²² Ахмед Иүгінеки. Ақиқат сыйы. Алматы: Ғылым, 1985. 89-бет.

Махмуд-и Йүгінек-и баласы —
 Әдиб Ахмед, жоқ ешкімнің таласы.
 Бұл арабша “һибат-ул-хақайық”
 “Ақиқаттың сыйы” ғой деп атайық.
 Ол түгелдей Қашқар түркі тілінде,
 Жазған Әдиб айқын осы түрінде.
 Қашқар тілін білген сыйлап өз қанын
 Түсінеді, міне, Әдибтің жазғанын²³.

Ақындар Ахмет Иүгнеки туралы өте құнды мәліметтер берген. Арслан Қожа тарханның өз уақытындағы әдеби жәдігерлерді өте жақсы біліп, ұйғыр тіліндегі дастанмен толық танысқанын оның ақынға арнап жазған өлең жолдарынан оқуға болады. Кейбір деректер бойынша Арслан әскери адам, сонымен қатар ғалымдардың жақтаушысы, көмекші болған. X ғасырдағы Әмір Темірдің қол астындағы қызметшілердің бірі деген мәліметтер кездеседі²⁴. Бұл екі ақынның өлеңдері олардың көне түркі әдеби ескерткіштеріне деген үлкен құрметтерінің дәлелі бола алады. Бірақ дастанның қай уақытта жазылғаны, автордың өмірі мен шығармашылығы туралы, дастан соңындағы Ахмет Иүгнеки арнап өлең жазған ақындар жайында нақты мәліметтер жоқ. Мысалы:

Көрмеген туа біте Әдиб көзі,
 Тұрады он төрт баптан осы сөзі
 Жүк болса піл көтермес алтын-күміс,
 Соған тең осы аз ғана сөздің өзі²⁵, —

деген төрт жолдың иесі кім екені беймәлім. Кейін көшіргендер оны есімі белгісіз біреу деп берген.

Көне дәуірлерден қалған әдеби асыл мұралар халыққа ғибратты сөздер айтып, ислам діні талаптарына сәйкес өркениетке үндейді. Осыған орай, А.Иүгнеки секілді көркем сөз шеберлерінің көтерген тақырыптары мен идеялары халықты оқу-білімге, имандылық, әдептілікке үндеу, адамгершілік, моральдық ұғымдар мен жақсы мінез-құлық жайында өсиет-ойлар айтуға арналады. Мысалы, әрбір ақын жұртты оқып-білім алуға, өтірік айтпауға, “басқа пәле тілден” дегендей ойланып сөйлеуге, жасы үлкен кісіні қадірлеуге, кісі ақысын жемей адал өмір сүруге шақырады.

²³ Ахмед Иүгінеки. Ақиқат сыйы. Алматы: Ғылым, 1985. 89-бет.

²⁴ Рустамов Э.Р. Узбекская поэзия в первой половине XV в. Москва, 1963. стр. 32.

²⁵ Ахмед Иүгінеки. Ақиқат сыйы. Алматы: Ғылым, 1985. 88-бет.

Дидактикалық сарында жазылған Ахмет Иүгнекидің дастаны белгілі бір сюжетке құрылмаған, ақын бір жүйемен әрбір тарауды жеке-жеке тақырыптарға бөледі. Дастанның көлемін зерттеушілер өз еңбектерінде әр түрлі береді. Мысалы, Өзбек әдебиеті тарихында дастан 254 бәйіттен, Е.Бертельсте 11 тарауға бөлінген 235 бәйіттен тұрады десе, Ә.Құрышжанов пен Б.Сағындықовтың еңбектерінде 20 тақырыпқа бөлінген 466 жол және соңында жазған ақындардың 28 жол өлеңдері бар дейді. Ал, дастандағы:

Көрмеген туа біте Әдиб көзі,
Тұрады он төрт бабтан осы сөзі²⁶, —

деген белгісіз ақынның өлең жолдарынан дастанның он төрт бапқа бөлінгенін көруге болады. Он бір бапқа бөлінген деген пікірді ұстанған Е.Бертельс бізге жеткен қолжазбаның күмәнді жерлері бар және үш бөлімі жоқ екенін айтады. Абдурраззақ көшірген қолжазба ұсақ тақырыпшаларға басқаша бөлінген дейді²⁷. Бірақ Н.Әсімнің айтуы бойынша қолжазбаның қандай-да бір беті түсіп қалғаны туралы болжам жоқ. Керісінше, барлық парақтары түгелдей жеткен, келесі жолдағы өлең шумақтарымен байланысып, кейбір ойдың үзілген жерлері кездеспейді деген өз пікірін ұсынады.

Жүсіп Баласағұни, Махмұт Қашқари, Ахмет Иүгнеки сынды бірқатар ақындар сол кезде мемлекеттік дәрежеге ие болған түркі тілінің мәртебесін көтеруге күш-жігерін салады. Жасынан оқу-білімге құштар болып өскен Ахмет көп ізденіп, араб тілін өте жақсы меңгереді. Шығармасын өз ана тілінде жазып, келешек ұрпаққа баға жетпес мұра қалдырған. Ара-тұра діни ұғым-түсініктерді, дастанның тақырыптары, Алланың қасиетті сөздері, хадистерді санатқа қоспағанда, орта ғасырда жазылған дастан басынан аяғына дейін таза түркі тілінде жазылған ақыл-кеңеске тұнып тұр.

Ақын бұл туындысын Ислам діні кең тараған орта ғасыр шығармаларындағы сияқты қайырымды әрі мейірімді Алланы мадақтаудан бастайды.

Ей, Алла, көп мүнәжат етем саған,
Ең өуел рақымың — мен аңсаған.
Мақтауға лайықты тіл жете ме—
Төгейін тіл өнерін, жар бер маған²⁸, —

²⁶ Сонда, 88-бет.

²⁷ Бертельс Е.Э. Хибат ал-Хакаиқ Ахмада Югнаки // Труды САГУ. Новая серия. Вып.3. Ташкент, 1945. стр. 33.

²⁸ Ахмед Иүгнеки. Ақиқат сыйы. Алматы: Ғылым, 1985. 68-бет.

деп оны мақтауға тілі жетпейтінін, өзінің шамасы келгенше аянбайтынын ескертеді. Бұл туралы Х.Короглы былай дейді: "...Бұл жанрдағы көне ескерткіштерде поэманы басында Құдай және төрт ұлы халифты, содан кейін барып қамқоршыларды (меценат) мадақтаудан басталады"²⁹. Жанды-жансыз бен ұшқан құс, жүгірген аң құдайдың барлығына куә. Ал, оның жалғыз екендігіне бір заттан мың дәлел табуға болатынын әсерлі жеткізеді. Алланың қасиетті сөздерін келтіре отырып, оның күдіреттерін тамаша түсіндіре білген. Дүниеде болып жатқан құбылыстардың барлығына себепші Жаратушы екенін әр қырынан ашып, көркем бейнелейді:

Ұшқан құс, жүгірген аң — барлығы да
Паш етер сені "бар" — деп, жөн бар соған!
Әр істе білемісің — мың дәлел бар,
Табады сол дәлелді ой барлаған³⁰.

"Ақиқат сыйы" дастанына Құран Кәрімнің тигізген әсерінің молдығы бір бөліп айтарлық мәселе: "Түркістан топырағында туған кемеңгер ақын дін, шариғат білімдерін терең үйренгені дастанның әрбір шумағынан дерлік байқалады. Құран сөздері мен пайғамбар хадистерінде тұнып тұрған поэзия бар екенін әліппе оқытқандай үйреткен А.Иүгінекиді дін насихатшысы деуге болады"³¹.

Ақын алғашқы сөзін қайырымды да мейірімді Алланың атымен бастаса, келесі жолда ең соңғы пайғамбар Мұхаммедке (с.а.с) салауат айтумен және оның төрт сахабасын мадақтаумен жалғастырады. Бұл шығыс әдебиетінде ертеден қалыптасқан әдеби дәстүр екені мәлім:

Айтайын артықтығын Пайғамбардың
Ұғып ал толғауымен ой мен ардың...
Айттым сәлем төрт досыма қолдайтын,
Мен — бір пәнде тәубеден тыс қалмайтын.
Садық, Фаруқ Зун-нурин — үшіншісі,
Төртінші Әли — қас батырым талмайтын³².

Сонымен бірге, бұл шығарма таза түркі тілінде

²⁹ Короглы Х. Древнетюркская литература // Советская литература № 5, 1988. стр. 17.

³⁰ Ахмед Иүгінеки. Ақиқат сыйы. Алматы: Ғылым, 1985. 68-бет.

³¹ Бердібай Р. Жұлдыздар жарығы. Алматы: Білім, 2000. 20-бет.

³² Ахмед Иүгінеки. Ақиқат сыйы. Алматы: Ғылым, 1985. 69-бет.

жазылғанымен, ақынның сол кезде әдебиетте басым болып келген араб тілін жетік меңгергені, соны өз туындысында орнымен пайдалана білгені айқын аңғарылады. Э.Н.Наджип: “Алайда “Атебат ал-хакаикта” Жүсіп Хас-Хаджибтің поэмасына қарағанда араб-парсы элементтері көп кездеседі”³³, — дейді. Ақынның Құран сүрелері мен аят-хадистерді, ара-тұра діни ұғым-түсініктерді таза араб тілінде беріп отырғанын көреміз. Бұл ақынның өз сөзінің жанды болып шығуы үшін қолданған дерек көздері болып табылады. Құран-Кәрімдегі кейбір аяттар мен Пайғамбар сөздерінің таза араб тіліндегісін беріп, кейіннен оны жан-жақты ашып, түсіндіре білген:

“Кама қала Аллаһу Тағала: уал-лаһу иуһуббу-с сабириин. Фә-иннә ма’ал-л-’усри йусран. Уа қақаулиһи салла л-лаһу алейһи уа-с-салам: интазиру л-фарадж бис-сабри ’ибадатун — Алла Тағала айтқандай: Алла сабыр етушілерді жақсы көреді. Қиындықпен жақсылық қатар жүреді. Пайғамбар — Алланың нұры жаусын оған — айтқандай: Сабырмен жақсылықты күту ол — құлшылық”, — деген жолдарды ақын:

Сабыр ет, қуаныш күт бәле келсе,
Күте тұр қайғы, реніш ала келсе.
Өшеді азап оты — кезі келер,
Сауаптың сабыр етсең өзі келер³⁴, —

деп Алланың сәлемі мен елші сөзін өз жырына арқау етіп, өлең жолдарына қосқан.

Дегенмен, Ахмет Иүгнеки араб сөздерінен тек халыққа сініп, төл туындыларға айналғандарды ғана ұтымды қолданған. Сол кездері араб тілі мемлекеттік дәрежеде қолданудан қалса да, оның діндегі орны мен мәнін жоққа шығара алмады. Сөйтіп, А.Иүгнеки өз шығармасын түркі тілінде жазуға батыл ұмтылыс жасағанымен, сол кездегі тарихи жағдай оның осылай жазуына мәжбүр етті.

Түркістан топырағынан шыққан Ахмет Иүгнеки өз шығармасын Дад Ыспаһсалар бекке арнаған. Ол туралы ақын “Ақиқат сыйы” дастанында былай деп жырлайды:

Жаздым кітап Ыспаһсалар бек үшін
Бұ жалғанда аты шығып қалсын деп
Бұ кітапты естіп, көрген әр адам
Шаһ атына дұға мен жад қылсын деп³⁵.

³³ Наджип Э.Н. Исследования по истории тюркских языков XI - XIV в.в. Москва? Наука, 1989. стр. 47.

³⁴ Ахмед Иүгінеки. Ақиқат сыйы. Алматы: Ғылым, 1985. 82-бет.

³⁵ Сонда, 71-бет.

Ақын Дад Ыспаһсалардың кейінгі ұрпақтың есінде мәңгі қалуына көп септігін тигізеді. Шаһтың есімін көркем тіл, бейнелі сөзбен әспеттеп әдемі жырлаған. Бектің адамгершілік қасиеттерін санамалай атап, сол арқылы атақ-данқы мәңгілік болады деген ой тастайды:

Саяси да іскер басшы, ақ — әділ
Көріп пе едің дәл осындай бек ерлік
Кең пейіл мен мол қайырым, ұлылық
Шаһ басына берген желеп-жеберлік³⁶.

Ыспаһсаларды ақыл-парасаттың қоймасына, білімнің, жақсылықтың кеніне теңейді. Құм мен ұсақ тасты санауға келмейтіндей “шаһының” да қадір қасиетін санауға келмейтінін көркем бейнелейді. А.Иүгнеки әрбір сөзді құбылтып, өсірелеп ұтымды пайдалана білген ақын. Мәселен, ол Ыспаһсаларды теңізге, оның ашуланғандағы әрекетін арыстанға теңейді. Бір сөзбен айтқанда оның бойындағы сезімталдығын Аяз, әділеттілігін Наушарбан, жомарттығын Оспан, шарифат жолын білетіндігін Омар сияқты жақсылық пен жамандықты айыра білетін адамдармен салыстыруы өте әсерлі:

Мінезі бар шапағатты Сәлімнен,
Ашуы бар арыстан боп кетерлік.
Шарифаттың жолын білер Омардай,
Мырзалығы Оспанға тең жетерлік.
Зеректігі асып кеткен Аяздан,
Әділдігі оны Наушарбан етерлік³⁷.

Бұл жолдарда Ыспаһсалардың аты аталғаны болмаса, ол туралы басқа ешқандай деректер жоқ. Оның қашан өмір сүргені, қай уақыттары билік құрғаны жайында мәліметтер келтірілмеген³⁸. Бірнеше жерде ақын Дад Ыспаһсалар бек “шаһым” деп өлең жолдарына қосады. Бұған қарағанда ол өз уақытында белгілі бір орын алған болуы мүмкін. Патшалар мен билеушілердің есімдері осындай ақын шығармалары арқылы кейінгі ұрпақтың жадында сақталып қалады.

Ахмет Иүгнеки өз ойларын өлең жолдары арқылы мейлінше шеберлікпен сипаттай білген. Көркем сөз зергері

³⁶ Сонда, 70-бет.

³⁷ Сонда, 70-бет.

³⁸ Бертельс Е.Э. Хибат ал-Хакаиқ Ахмада Югнаки // Труды САГУ. Новая серия. Вып.3. Ташкент, 1945. стр. 31.

ретінде ақын білімнің пайдасы мен надандықтың зияны, жомарттық пен сараңдықтың, жақсы мінез-құлық пен ізгіліктің мән-жайы жөнінде де ойлы пікірлер ұсынады.

Бұл заман оқығандардың дәуірі екенін жақсы түсінген А.Иүгнеки өз шығармасын білімнің пайдасы мен надандықтың зиянын түсіндірумен бастауы тегін емес. Оқырмандарын оқу-білімге шақырып, ақылды адамды жоғары бағалауға үндейді. Қарахан дәуірінде өмір сүрген ақын білікті мен білімсізді қатар қойып, олардан келетін зиян мен пайданы қарама-қарсы қойып астастырады:

Білімді – алтын көзі ашылатын,,
Надан жан – қара бақыр шашылатын.
Білімсіз тең бола ма білімдімен,
Білімді әйел – азамат, надан ер – қатын..
Білгеннің өзі өлгенмен аты өлмейді,
Аты өшер білмегеннің құры жүріп.

Немесе:

Білікті біліп айтар сөзін ұтар,
Ол емес бос сөзінді бедел тұтар.
Білімсіз не айтса да білмей айтар –
Өз тілі өзінің кеп басын жұтар³⁹, –

деп құны қара бақырға қарағанда қымбат бағалы динардың бағасы артығырақ екенін оқырманға өте әсерлі жеткізе білген.

Айтайын білім жайын, құнты бар бол,
Ей, достым, білімдіге ынтызар бол.
Ашылар біліммен бақыт жолы,
Білім ал жолға түсіп бақыт толы⁴⁰, –

бұл өлең жолдарында ақын бақытқа толы жол – “білім жолы” дейді, оны тек біліммен ашуға болатынын өз сөзіне өзек етеді. Білімді адам мен надан адамды қарама-қарсы қойып, осылай шеберлікпен, ұтымдылықпен суреттейді. Міне, А.Иүгнеки өзі өмір сүрген уақытта дүйім жұртты надандықтың қара түнегінен жарық сәулеге алып шығатын білімнің нәрі екенін шебер баяндайды.

Орта ғасыр ақындарының оқу мен білім туралы

³⁹ Ахмед Иүгнеки. Ақиқат сыйы. Алматы: Ғылым, 1985. 71-73-беттер.

⁴⁰ Сонда, 71-бет.

дидактикалық ойлары, негізінен адам өміріндегі білімнің орнын ерекше атап көрсетуге бағытталады. Өмірдегі ыңғайсыз, келеңсіз жағдайлардың надандықтан, білімсіздіктен туатынын ескерте келіп: “Ақыл — түпсіз құзға құлап бара жатқан адамды аман сақтап қалатын қыл арқан, терең, саналы білім” — дейді. Тіпті, қараңғы түнді жарық қылатын шамшырақ — ақыл, ал, білім — нұрын шашатын таусылмас сәуле деген ұтымды пікір ұстанады.

Ақынның пайымдауынша: білім іздеу жолында адам екі дүниенің де бақыт кілтін табады. Оқу-білімнің көусар бұлағынан сусындағандар ғана батыл ұмтылыстар жасайды. Білімді адамның алды жарық, дәрежесі биік, адамгершілігі мол, зерделі де ақылды болады дейді. Ал надан адам төмен құлдырайды, оған шын сөз қатты тиеді, қанша үгіт-насихат айтқанмен ешқандай нәтиже бермейді деп қорытады өз ойын ақын.

“Білімді Қытайдан болса да, үйрен,” — деген пайғамбардың хадисін биік мұрат етіп ұстап, қашан да төмен құлдырамай, жұртты жоғарыға, биік мақсаттарға ұмтылуға шақырады. Мұхаммед (с.а.с)-ның тағы бір хадисінде: “Бесіктен бейітке дейін білім іздендер (Әбу Дардадан (р.а.) Тирмизи),” — деген өнегелі сөзіне сүйене отырып, ақын адамзатты рухани байлыққа кенелуге үндейді:

Білікті білім жинап кәсіп етер,
Білімнің дәмін татып өсіп өтер.
Білдірер білім елге білім сырын,
Біліксіз білімді аттап, бөсіп өтер⁴¹.

Ақын келесі тарауларда айтылатын адамгершілік, сабырлылық, жомарттық деген адам бойындағы ерекше қасиеттер біліктіліктің күш-құдіретімен жиналады дейді. Демек қай ғасырдың перзенті болсаң да, білімнің құны артпаса, еш уақытта кемімейді.

Аталған шығармасында ақын тілді тыйып ұстау — әдептіліктің шарты деген ұлағатты пікірін ұстанады. “Басқа пәле тілден” дегендей тілден тістің қағылатынын да ескертеді. Жақсылық та, жамандық та тілден келеді дей отырып, ақын Мұхаммед (с.а.с)-ның хадисін түсінікті болу үшін өлең жолдарына айналдырады:

“Адамды отқа күйдіретін тіл екен,
Өзіңді оқтан сақта” — деген расул⁴².

⁴¹ Сонда, 72-бет.

⁴² Сонда, 74-бет.

Ақын тіл мен сөзге деген бостандық көп адамның қанын төккен, сондықтан тілмен басқаларды өшіктірмеуді ескертеді.

Есепті сөз — ер сөзінің асылы,
Мылжың тілді “жау” деп ұғын тартыста⁴³, —

деп, ақын сөздің қадірін кетірмей ойланып сөйлеу керектігін шебер баяндайды.

Тілінді тый — сонда тісің сынбайды,
Жөнсіз шыққан тілден тісің қағылар...

Немесе

Ақылды ма көп сөйлеген күбіне,
Талай бастың тіл жетгі ғой түбіне⁴⁴, —

деген бәйіттері “Аңдамай сөйлеген ауырмай өледі”, “Басқа пәле тілден” сияқты мақал-мәтелдердің түп-төркінін аңғартып тұр. Ойланбай сөйлеген адамның кейпі өз бойындағы мінін білмей, өзімшіл адамның әрекетін көрсетеді. Бұл жыр жолдарында ақын талай бастың түбіне тілдің тигізген зиянын тұжырымды түйінмен айтқан.

Жердің көркі — гүл деп халық даналығы айтқандай, Иүгнеки де тіл мен жақтың көркі — шын сөз, киімнің көріктісі — әділдік киімі деген ұтымды пікір айтады. Сондықтан “Бал татыған аузыңды жуа жеп ашытпа” немесе “Қыңырлықты тастап, әділдік киімін кию” керектігін тасқа жазып қойғандай нақ айтады. “Өз ішіңе сыймаған сырың кісі ішіне сыя ма” дегендей орта ғасыр ақыны бұл туралы былай дейді:

Айтпа сырды, қара достың түсіне,
Ойлап қара жанашырдың ісіне.
Өз ішіңе сыймаған сыр, шырағым,
Сыя ма екен сол досыңның ішіне?⁴⁵

Міне, Иүгнеки тілдің жақсы-жаман жақтарын әр қырынан ашып, көркем сөздермен сипаттайды. Көп сөздің еш пайдасы жоқтығын, көп сөздің түйінін бір сөзбен шешу керектігін бедерлей суреттейді.

⁴³ Сонда, 73-бет.

⁴⁴ Сонда, 73-бет.

⁴⁵ Сонда, 75-бет.

Ахмет Иүгнеки “Ақиқат сыйында” дүниенің бір қалыпта тұрмай өзгеріп тұратынын нақтылы суреттеу арқылы көз алдына елестетіп көрсетуді мақсат еткен. Тәтті жесең, артынан ащы жеуге дайындалуды, рахат бірден келсе, қайғы ондап келетінін оқырманның санасына сыналап сіңіруге тырысады. Ақын осы орайда өмірді көшпелі керуен сарайға теңеп, көздің жауын алатын қызыл-жасыл дүниелердің құстай ұшып, ғайып болатынын сөз етеді:

Бү дүние – бір керуен сарай-ды,
Кететіндер түсіп, содан тарайды...
Күлім қағар бұл дүние, ым жасар,
Өз қолымен балын беріп, у қосар.
Ең әуелі бал жегізіп дәндетіп,
Іле-шала сол тостақпен зәр тосар⁴⁶.

Сиқырлы сұр жыландай арбаған бұл жалғанның сырты жылытыр, ішінде у бар. Сырттай қарағанда осы дүниенің аса тәтті, ал, ішкі сырын ақтарғанда, одан мың пәлені кездестіруге болатынын ол шебер суреттейді. Бұл жалғанды сырттай сынап, күр тысқы сымбатын ғана қабылдаса, ол өте үлкен қателік болар еді дейді. Сондықтан, ақын байлықтың артынан қуып кетпей, “Бүтін киім, ойла тамақ тоқтығын, Бай-кедейлік бір Алланың ісі ғой” – деп, адамзатты рухани тазалыққа шақырады. Алланың елшісі пайғамбардың (оған Алланың нұры жаусын): “Күллі қатенің басы – дүниеге қызығушылық” – деген өнегелі сөзін жан-жақты ашып, оқырман қауымға тереңірек түсіндіреді. Дүниедегі көздің жауын алатын нәрселерді жазғы бұлтқа немесе түске теңейді. Ол көзін ашып, құшағын жайғанмен күс сияқты ұшады не артына қайырылмай тоқсаусыз кететінін шебер баяндайды.

Орта ғасырдағы түркі ақынының тағы бір жырлаған тақырыбы – жомарттық пен сарандық, адамгершілік жайында болып келеді.

Ахмет Иүгнеки “Ақиқат сыйы” дастанында жомарттық пен сарандықты қатар қойып шендестіре суреттейді. Дастанда жомарт бола білсең, қадір-қасиетің артады, халықтың қалаулысы боласың, істетген барлық күнәнді құдай кешіретінін көркем сипаттайды. Мадақтауға лайық адам – жомарт адам деген тұжырым жасайды.

Бол жомарт – жуымайды пәлендей сөз,
Ол өзі жаман сөзді қашыратын...

⁴⁶ Сонда, 75-бет.

Жұмсармас, иілместі жомарт иер,
Мұрат та қол жетпейтін бұған тиер⁴⁷, —

деп, жомарттың білімді азамат болғандықтан кем-кетіктерге көмектесіп, дүниеден жақсы атақпен өтетінін көркем сипаттайды. Сараңның күні қараң, қарғыс алып, соңында бар жинағаны өкініш пен қайғыға айналатынын атап көрсетеді. Сараңдықты ақын былай деп өлең жолдарына қосады:

Жазылмас сараң — ауру емдегенде,
Қарысар қолы тастай “бер!” дегенде
Көзінің сұғы тоймай тіміскілеп,
Болады малдың құлы ерлегенде⁴⁸.

Адам өмірінде жомарттықтың алатын орны үлкен екенін аңдатады. Дүниеқор болып не өзі жемей, не өзгелерге бермей сараң болудан сақтандырады. “Көрдін бе, жомарт білімді жете меңгерді. Сол үшін малын сатып, мақтау алды” дейді. Ақын рақымсыздық, әділетсіздік, мейірімсіздіктің түп атасы білімсіздік пен надандықтан шығатынын ескертеді. Ақынның өмір бойы қарсы шығып, аяусыз күрес ашқан жауы — надандық болған.

А.Иүгнеки ер-жігіт мейірімді болып, қызметшісінің халін біліп, аш адамды тойдырып, жалаңашты киіндіруге тиісті екенін, оның бай болғаны емес, жомарт азамат болғаны халықтың есінде мәңгі қалатынын айтады:

Сақылық — ел ішінде бір төбе де,
Абырой, атақ сонда, мәртебе де.
Бол жомарт, халықты сол сүйсіндірген
Кейін де, бүгінде де, ертеде де⁴⁹.

Бұл оған мың есе пайдалы екенін ескертеді. Ақын “жомарт жүрек — кісіліктің күні, жомарт көңіл — адалдықтың түрі” деп, тұз-дәмі мол, көңілі жомарт жандар жиғандарын елге үлестіріп, жақсылық жасаудың керектігін насихаттайды. “Құс та дөнін тірлік үшін тереді” дегендей ер-азаматқа қажет дүние-мүлік емес, таза жүрек, мәңгілік бақыт керек екенін жырлай отырып, “бер дегенде қолы тастай қарысып, көзінің сұғы тоймай тіміскіленген” сараңдықты қарама-қарсы қойып шендестіре суреттеген. Сараң адамның ашкөздікпен жиған

⁴⁷ Сонда, 77-бет.

⁴⁸ Сонда, 78-бет.

⁴⁹ Сонда, 78-бет.

малы ешбір кәдесіне жарамай жұрт қолында таратылып кетеді. Одан алатын үлесі тек қана өкініш. Сараңды мадақтайтын тіл жоқ, тек өлгенде қарғыс арқалап кететінін ащы тілмен сынайды. Ақын жомарттық пен сараңдық жайында көркем тіл, бейнелі сөзбен осылай толғайды.

Пайғамбарымыз (с.а.с)-ның: “Алла кішіпейілдінің абыройын асырады, тәкаппардың құтын қашырады,” — деген ғибратты сөздерін келтіре отырып, ақын болашақ ұрпақтарына кішіпейіл болуды үндейді:

Кішілік Алла алдында әмәнда өтер,
Кем етер, тәкаппарды ол төмендетер.
Бір Құдай — жалғыз ұлы, ұлысынба,
Деген ол “Ұлы жоқ менен бетер!”⁵⁰.

Ол кішіпейілдік — мұсылмандықтың белгісі екенін айтады. “Расында Алла өзін жоғары санағандарды жақсы көрмейді” (Нахыл сүресі, 23) — деп қасиетті Құран аяттында көрсетілгендей, тәкаппарлық адамды төмен құлдилатады. Сондықтан, Ахмет Иүгнеки Құдайдан ұлы ешкім жоқ, оны әрдайым есте сақтап, кішіпейіл болуды ескертеді.

Адамдық — бір биік үй мұнарасы,
Алқызыл алау өскен гүл арасы.
Бай мінез — сол гүлге өскен жасыл алқап,
Сол үй не болмаса ірге тасы⁵¹, —

деп, адам бойындағы жақсы мінез-құлықтарды санамалап жырлайды. Шалыс мінезді адам үлкендердің ашуын келтіріп, кішілерді бұзатыны жайлы толғаған өлең жолдары шеберлікпен көркем сипатталған. Ақын жайдарлы мінез-құлық жөнінде де ұтқыр пікірлер ұсынады. “Қатты ашуды басу керек, адамдардың қатесін кешіру керек. Алла ізгілік жасағандарды сүйеді”, — деген Алла-Тағаланың сөзін, “Қатты ашу келгенде оны тоқтата білген адамның жүрегін Алла қасиетке толтырады”, — деген Пайғамбар (с.а.с)-дың хадисін Ахмет Иүгнеки осылайша түсіндірген.

Ақын күнделікті өмірде кездесетін түсінік-танымдарды мұсылман дінінің қалыпты қағида-шарттарымен астастыра талдайды. А.Иүгнеки араб тіліндегі Құран Кәрімнің негізгі ой-тұжырымдарын түркі халықтарына түсінікті, көркем әрі

⁵⁰ Сонда, 79-бет.

⁵¹ Сонда, 82-бет.

бейнелі өлең жолдарымен жеткізуді мақсат етті. Сол арқылы ол мұсылман дінінде бар қағидаларды түсіндірді. Адам баласын адамгершілік пен ізгілікке, имандылыққа үндейді, рухани тазалыққа шақырды. Бұл туралы Х.Сүйіншәлиев былай дейді: “Хақиқатта” адамгершілік, әділетшілік, білімділік, ақыл-парасаттылық сияқты өнегелі тәлімдер дәріптеліп, адамшылыққа жат іс-әрекет, мінез-құлықтар сыналады”⁵².

А.Иүгнеки әр бір сөзді құбылтып, әсірелеп ұтымды пайдалана білген ақын. Ол шығармасында поэзияда көп қолданылатын теңеуді, эпитетті, параллелизм, яғни егіздеу әдісін еркін пайдаланған. Мәселен, ол Ыспансаларды теңізге, оның ашуланғандағы әрекетін арыстанға теңейді. Білімді адамды қымбат бағалы динарға, білімсіз наданды — құны жоқ бақырға теңеп, шын сөз — бал, жалған сөз — пияз деп тартымды суреттейді. Адамгершілікті үйге, қарапайымдылықты оның ірге тасына немесе қарапайымдылық — жасыл алқап, адамгершілікті сонда өскен алқызыл гүлге теңейді. Бұдан басқа дастанда мынадай теңеулер кездеседі: Білімді әйел — ер, надан еркек — әйел, Ердің көркі — ақыл, сүйектің көркі — май, жалған сөз — ауру, шын сөз — ем. Ал, Бұл дүние — жылан сияқты, Сараң — малдың күзетшісі, Қайырымсыз кісі — жеміссіз ағаш деген теңеулер рухани тазалыққа шақыратын әдеби жәдігерлерде кең тараған.

Параллелизм әдісін қолдану туралы Н.Келімбетов: “Ақын әдеби тілдің әсерлілігін арттыра түсу үшін екі бірдей ұғымды, құбылысты, сезімді т.б. қатар қойып, жұптап суреттейді”⁵³, — дейді. “Ақиқат сыйында” автор білімді адам туралы айтса, кейін надан жайында, жомарттық-сараңдық, тәкаппар-момын, адал-арам, ащы-тәтті сияқты қарама-қарсы ұғымдарды қатар қойып салыстырады:

Өмірде жақсы мінез — “жомарт” деген,
Жаман ат — “сараң”, тәуір сөз ермеген.
Берген қол бәрінен де құтты болар,
Сол жаман — ала біліп, түк бермеген⁵⁴.

“Ақиқат сыйы” дастанында “Шәк-күман жолын қуушы”, “Оның берген сыйлығынан бүлт ұялады”, “Пердесін көтеріп, дүние көзін ашады”, “Жомарт мақтауды сатып алады” деген

⁵² Сүйіншәлиев Х. Қазақ әдебиетінің қалыптасу кезеңдері. Алматы: Қазақстан, 1967. 48-бет.

⁵³ Келімбетов Н. Қазақ әдебиетінің ежелгі дәуірі. Алматы: Мектеп, 1986. 160-бет.

⁵⁴ Ахмед Иүгінеки. Ақиқат сыйы. Алматы: Ғылым, 1985. 78-бет.

бірқатар қызықты метафоралар кездеседі. “Төкапшар киімі”, “Ашкөздік қартаймайды”, “Ашкөздік дертінің емін” ақын метафора ретінде қолданған.

А.Иүгнеки өз шығармасын аруз жүйесімен жазған. Аруз жүйесі Қарахан дәуірінде жазылған бірқатар шығармаларға тән. Э.Бертельс өз еңбегінде Әдиб Ахмед өзіне дейін өмір сүрген Жүсіп Хас-Хажиб әдебиетке кіргізген жаңа жүйенің жалғастырушы болып табылады деген тұжырымын жасайды⁵⁵. Оның өлеңдері он бір буынды болып келетін — мутакариб:

Илаһи өкүш хамд айурмен сеңа
Сениң рахматиндин умармен өң -а⁵⁶.

Дастандағы бәйіттердің ұйқастарына келетін болсақ, Ахмет Иүгнеки “Ақиқат сыйында” “Құтты білік” жазылған ұйқастарды қолданбаған. Алайда, поэманың кіріспесі ретінде жазылған төрт бөлім а-а, в-а, с-а (монорифма) болып ұйқасқан. Бұл Жүсіп Баласағұнидың дастанына ұқсастығы болып табылады. Бірақ, бесінші тараудан бастап, ол қолданған ұйқаспен жазылмаған, А.Иүгнеки көне түркілердің халық поэзиясына ған тән төрттік — а-а-б-а ұйқасты қолданғанын көреміз.

Битидим китабы мава'из масал
Оқыса татыр тил иемши дег асал
Ким ерса бу сөзга адынлар сөзин
Теңеса теңади дурустка бадал⁵⁷.

Мазмұны:

Нақылмен жаздым кітап тарлым қалап,
Оқысын жұрт сүйсініп балдай жалап.
Бұл сөзді басқа сөзбен теңестірген
Шындықты өтірікке алар балап.

Бұл жолдардағы “масал”, “асал”, “бадал” сөздері өзара ұйқасып, төрттік кестесімен жасалған. “Ақиқат сыйындағы” екі жолдан тұратын бәйіт өлең құрылысы көп емес, көпшілігі төрт жолдық болып келеді.

“Ақиқат сыйы” да түркі халықтарының тіл тарихын,

⁵⁵ Бертельс Е.Э. Хибат ал-Хакаиқ Ахмада Югнаки // Труды САГУ. Новая серия. Вып.3. Ташкент, 1945. стр. 31.

⁵⁶ Ахмед Иүгінеки. Ақиқат сыйы. Алматы: Ғылым, 1985. 21-бет.

⁵⁷ Сонда, 44-бет.

әдебиет тарихын, ондағы жанрлар және басқа да ерекшеліктер негізін, мысалы, дидактикалық әдебиет, дүнияуи әдебиет көздерін ашып, олардың тамырын талдау ісінде таптырмайтын құнды мұра болып табылады”⁵⁸, — деп Ә.Құрышжанов бұл дастанға жоғары баға береді. Міне, Ахмет Иүгнекидің дастаны көркемдік тіл құралдарына бай туынды. Оның әдебиетке қосқан үлесі мол. Әлі де болса бұл шығарманың терең зерттеуді қажет ететін, ашылмаған сырлары көп.

Дидактикалық сарында жазылған өзге шығармалар секілді “Ақиқат сыйы” да сол кездегі әдебиеттің көркейіп кемелдене түсуіне елеулі үлес қосты. Міне, ақынның білімділік пен надандық, тіл туралы айтқан жанға жайлы, әрі сұлу, әрі мәнерлі, әрі даналыққа толы ғибратты сөздері жүрекке бірден жазылып жатады.

Ақын “Ақиқат сыйы” дастанында ислам дінін өз ойына өзек етіп, имандылық пен адамгершілік туралы әр алуан өнегелі пікірлер ұсынады. Бұл еңбек танымдық, насихаттық сипаттарымен қатар, таусылмас рухани байлықтың көзі болып табылады. Жинақтай айтсақ, аталған шығармада көне әдебиетімізге қатысты тың әрі бағалы ой-тұжырымдар қорытылып жинақталған.

⁵⁸ Құрышжанов Ә. Кіріспе // Ахмед Иүгнеки. Ақиқат сыйы. Алматы: Ғылым, 1985. 5-бет.

Алтын Орда кезіндегі әдебиет

Дешті Қыпшақта негізі қаланған Түркі мемлекеті — Алтын Ордада XIII-XV ғасырларда ғылым, мәдениет және әдебиет едәуір дамып, бүкіл әлемге таныла бастаған еді. Әсіресе, XIV ғасырдың бірінші жартысында Алтын Орда мемлекетінің Еділ бойындағы астанасы Сарай (Берке-Сарай) қаласы дүниежүзіне мәшһүр мәдени орталықтардың біріне айналды. Мұнда қысқа мерзім ішінде әлемнің әр түкпірінен атакты ғалымдар, ақындар, өнер қайраткерлері, сәулетшілер т.б. жиналды деуге болады.

Берке, Өзбек және Жәнібек хандардың тұсында Алтын Орда астанасы Сарай шаһарында ислам әлемінің ең атакты ғалымдары (Құтб ад-Дин ар-Рази, Сад ад-Дин ат Тафтазани, Хафиз ад-Дин аль-Баззави, т.б.) мен акын-жазушылары өмір сүріп, еңбек етті. Бұл кезде олар Дешті Қыпшақты Батыс пен Шығысқа танытқан өздерінің ғылыми, әдеби туындыларын қыпшақ тілінде жазды.

Алтын Орда халқы өздерінің этникалық құрамы жағынан әр түрлі еді. Соған карамай, Алтын Орданың мемлекеттік тілі — қыпшақ тілі болды. Әйтсе де қыпшақ тіліне байланысты мына бір жайтты мықтап ескерген жөн сияқты. Ұлан-ғайыр өлкелерді өз ішіне камтып, әрі іштей ұсақ-түйек ұлыстарға, тайпаларға, рулық құрылымдарға бөлініп жатқан Алтын Орда сияқты үлкен мемлекетте қыпшақ тілінің түрлі диалектілері бар еді. Алайда мұндай диалектілердің бір-бірінен айтарлықтай айырмашылығы жоқ болатын. Дәлірек айтсақ, біріншіден, “XIII ғасырда қалыптасып, мәмлүктік Египетте мейлінше дами түскен көне түрікмен әдеби тілі; екіншіден, оғыз-қыпшақ әдеби тілі; үшіншіден, Сырдарияның төменгі ағысында қалыптасып, кейінірек мәмлүктер билігіндегі Египетте дами түскен қыпшақ-оғыз әдеби тілі; төртіншіден, Еділдің төменгі ағысы мен Солтүстік Хорезмде өмірге келген оғыз-түркмен әдеби тілі; бесіншіден, Орта Азияда кең өріс алған көне өзбек тілі” болғанын ескергеніміз жөн¹.

Дешті Қыпшақта, мәмлүктер билігіндегі Египет пен Сирияда XII — XV ғасырларда жазылған әдеби, діни, ғылыми туындылар қыпшақ тілінің осы аталған диалектілерінің бірінде өмірге келген. Мұндай шығармалар түркі тілдес ру-тайпалардың бәріне де түсінікті болды.

Сонымен, Алтын Орда дәуірі әдебиетінің объектісі осы мемлекет жерінде жазылған көркем туындылармен ғана шектеліп қалмайды. Сондай-ақ бұған XIII — XV ғасырларда Ак Ордада, Орта Азияда,

¹Э.Н. Наджип. Тюркоязычный памятник XIV века «Гулистанн Сейфа Сарай и его язык. Часть первая, А., 1975, стр. 16-17.

мәмлүктік Египетте қыпшақ тілінде жазылған көркем шығармалар да енеді. Бұл туралы түркология ғылымында күні бүгінге дейін түрлі пікірлер айтылып келеді. Мәселен, немістің көрнекті түріктанушы ғалымы А.М.Фон Габен өз зерттеулерінде Алтын Орда дәуірі әдебиетін екі топқа бөліп қарастырады. Біріншісі – Алтын Орда және Хорезм әдебиеті, ал екіншісі – мәмлүк-қыпшақ (Египет) әдебиеті².

Алтын Орда дәуіріндегі әдебиеттің дамуына Дешті Қыпшақ пен Мысыр (Египет) арасындағы түрлі саладағы: саяси, әскери, мәдени, әдеби, тіпті ел билеушілер арасындағы туыстық байланыстар да зор ықпал етті. Мәселен, мәмлүк Египетінің астанасы Каир қаласында Шәхаб ад-Дин Сараи, Махмұд ибн Фаттаһ ас-Сараи, Абдуллах әбу-т-Тина ас-Сараи сияқты Алтын Орда астанасы Сарай қаласынан шыққан (сол себепті тахаллустары, яғни лақап аттары “Сарай” болып келеді) ақындар, тарихшылар, философтар, дін қайраткерлері, т.б. енбек етті.

Сондай-ақ арабтың Махмұд ибн Ахмед ибн Мұса, Мұхтар ибн Махмұд әз-Зәкиди, Аргун-наиб, Халиль ибн Никлади аль-Алаи, т.б. көптеген ғалымдары Алтын Ордаға барып, Сарай қаласында енбек етті, өздерінің әлемді тандандырған ғылыми трактаттарын жазды.

Кезінде Египетке кеткен қыпшақтар – мәмлүктер өздерінің ежелгі отаны Дешті Қыпшақпен туыстық байланыстарын үзбей тұрды деуге болады. Мысыр әмірлері де Алтын Ордамен қарым-қатынас жасап, тіпті құда-жекжат болып жүрді. Мәселен, өзі Еділ бойында туып, кейінірек Мысыр елінің әмірі болған сұлтан әл-Мәлік әз-Захар Бейбарыс (1217-1277) Алтын Орда ханы Беркенің қызына үйленеді. Мұның өзі Алтын Орда мен Египет арасындағы түрлі байланыстарды жақсарту түсуге кезінде зор ықпал етті³.

Араб тарихшысы ибн-Тагри барди өзінің “Мысыр елімен Каир үстінде жарқыраған жұлдыздар” атты кітабында: “Египетті мәмлүктер билеп тұрған кезде біздің елде қыпшақ тілі басым болды. Ел билеген әмірлер, әскери адамдар, елшілер, жергілікті әкімдер, өнер және әдебиет қайраткерлері негізінен қыпшақ тілінде сөйледі. Мәмлүктерге жағыну үшін тіпті қарапайым арабтар да қыпшақ тілінде сөйлейтін еді. Ал, Египет пен Сирияны билеген кейбір мәмлүк сұлтандары араб тілін білмейтін. Мәселен, Сұлтан Бейбарыс, атақты Хаджіб Алмас айналасындағы арабтармен тәржімән-тілмәш арқылы сөйлесетін”⁴, - деп жазады.

² Түркі филологиясының негіздері (Неміс тілінде). Виесбаден, 1958. 1-том. 37-бет.

³ Stanley Lane Poole, *A history of Egypt in the Middle ages*. London, 1936.

⁴ Ибн Тагри-барди. Әл-нужум үл-заһарти фи мулук Мисри уа әл Қаһарти. Т. Дар-ул китаби, 783. х. т.1. 141-б.

Бір қызығы — Египеттегі мәмлүктер арасында, әсіресе, әкімдер, әскери адамдар, дін қайраткерлері қатарында ақындар көп болған. Олар өз өлеңдерін қыпшақ тілінде жазып, ресми мәжілістерде халық көп жиналған той-думандарда, тіпті базарларда оқуды дәстүрге айналдырған. Бұл туралы ибн-Тагри-барди: "Мәмлүктер арасында дарынды ақындар жиі ұшырайды. Олар өз өлеңдерін зор шабытпен жазып, оны жағымды дауыспен оқи да біледі. Алайда олар көбінесе поэзия қағидаларымен санаса бермейді. Түркілердің ішінде ең дарынды ақындар: ат-Танбага әл-Жавали мен Әмір-ақын Ала ад-Дин ибн Абдаллах дер едім. Шам шаһарының әкімі Ала ал-Дин ибн Абдаллахтың "Айадур әл-мехъяви" атты өлеңдер жинағына тамсанбаған зиялы жан жоқ. Шайыр өз қаһарманының сыртқы келбетін келістіре жырлайды:

Көзі менен кірпігіне түркілердің қарашы:
Тандандырған, тамсандырған сикыршыға санашы.
Түркілердің бар сикыры — көзінде емес сөзінде,
Намаз оқып тұрғандай ғой жыр жазатын кезінде"⁵, —

деп жазады.

"Египетке мәмлүктер келген соң әдебиетте адамның сыртқы пішінін бейнелеп көрсетуге, әрі адам денесінің сұлулығын мадақтауға ерекше назар аударыла бастады. Мәмлүктердің әдемілігін бейнелеп көрсетуге арналған тенеулер, фразеологиялық сөз тіркестері, қанатты сөздер тіпті қазіргі араб лексикасында да өз ізін қалдырған деуге болады. Ер адамдардың сұлу келбетіне тамсанған араб әйелдерінің "Құдды мәмлүк сияқты", "Құйып қойған мәмлүк", "Мәмлүктен айнамаған" деген сияқты сөздерін бүгінгі күні де Каир көшелерінен жиі-жиі естуге болады"⁶.

Бұл кезде өмірге келген көркем туындылардан ақын Хорезмидің "Мұхаббат-наме" поэмасы, Сайф Сарайдің "Түркі тіліндегі Гүлстан" дастаны, Құтбтың "Хұсрау уа Шырыны" мен Дүрбектің "Жүсіп-Зылика" дастандары, Рабғузидің "Қисса-сул әнбиясы" ерекше мәшһүр болды.

Дүрбек діни аңыздар сюжетіне құрылған "Жүсіп-Зылика" киссасын өз бетінше қайта өңдеп, оны осы реалдық өмірдің қызығы мен қиындығын шыншылдықпен жырлаған дастан етіп жаңадан жазып шықты.

Сондай-ақ діни-мистикалық бағыттағы әдеби шығармалар да аз емес еді. Міне, сондай діни-мистикалық шығармалардың бірі

⁵ Ибн Тагри-барди. Әл-нужум ул-заһарти фи мүлук Мисри уа әл Қаһарти. Т. Дар-ул китаби, 783 х., т. 1, 39-бет.

⁶ Амин аль-Холи. Связи между Нилом и Волгой в XIII-XIV - вв. М., 1962, стр. 32.

– Насыр-ад-дин Рабғузидің прозалық туындысы – “Қисса-сул әнбия” немесе “Қисса и Рабғузи” деп аталады.

“Қисса-сул әнбия” – сюжеттік жағынан алып карағанда негізінен әулие-әмбиелар, өздерін құдайдың жердегі өкілдері санайтын пайғамбарлар жайында қисса-хикаялар, аңыз-ертегілер жинағы болып келеді.

“Қисса-сул әнбия” 1914 жылы Қазан, ал одан кейінірек Ташкент қалаларында бірнеше рет жеке кітап болып басылып шықты. Ел арасында бұл кітаптың қолдан көшірілген нұсқалары кезінде кең тараған.

Әйтсе де “Рабғузи қиссасы” түгелдей бастан-аяқ діни уағыз емес. Мұнда ежелгі дәуірдегі түркі тектес ру-тайпалар арасында көп тараған қиял-ғажайып ертегілер, аңыздар, қиссалар, өлең-жырлар, мақал-мәтелдер берілген. Мәселен, осы кітаптың Қазан қаласынан шыққан басылымында 79 ертегі-аңыз, қисса-хикаят т.б. бар.

Ерте дәуір әдебиетін ұзақ жылдар бойы зерттеген ғалым Б.Кенжебаев солардың бәрін тақырып-мазмұнына, идея-мәніне қарай мынадай үш топқа жіктейді:

1. Жер, көк, адамзат, хайуанат, жын-шайтан, періште, адам ата, от, топырақ жайлы түсінік, әңгіме.

2. Әулие-әмбиелер, пайғамбарлар, солардың өмірбаяндары, іс-әрекеттері туралы қиссалар, ертектер, аңыздар.

3. Шежіре – мұсылман жыл есебінің, хижраның алғашқы он жыл ішінде болған тарихи оқиғалар, календарь – жыл, ай, күн аттары, назым өлеңдер.

“Қисса-сул әнбияның” кейбір қисса-әңгімелерінде халық ауыз әдебиетінің сарыны, сюжеті, көркемдік тәсілдері басым болып келеді.

Мұса пайғамбар жайындағы қиссалар қазақтың қиял-ғажайып ертегі-аңыздарын еске салады. Мұсаның “қиелі” асатаяғы бар екен. Оны жерге шаншып қалса, ғайыптан жайқалған бау-бақша пайда болады немесе әскер өте алмай тұрған асау дарияға өзінен-өзі көпір салынып қалады яки қуып келе жатқан жауға қарсы тұратын аждаһар жылан шыға келеді.

Сөйтіп, “Қисса-сул әнбия”, бір жағынан, діни аңыз-әңгімелерге, екінші жағынан, халық ауыз әдебиетінің дәстүрлеріне негізделіп жазылған прозалық көркем туынды болып табылады.

Сәйф Сараи – Алтын Орда әдебиетінің аса көрнекті өкілдерінің бірі. Ол лирик және эпик акын, жазушы және аудармашы ретінде түркі тектес халықтар әдебиеті мен тілінің өзінен кейінгі кезендерде дами түсуіне мол үлес қосып, едәуір ықпал еткен қаламгер.

Сәйф Сараи Алтын Орда мемлекетінің күш-қуаты нығайып, ел іші бейбіт, тыныш кезінде Сараи қаласында тұрады. Ал кейінірек

хан ұрпақтары арасында так үшін таластар басталып, Дешті Қыпшақта аласапыран заман туған кезде акын туған жерден алысқа кетуге мәжбүр болады. Ол қалған өмірін Мысыр (Египет) елінде өткізіп, 1396 жылы сонда дүние салады.

Енді ақынның басты шығармасы “Түркі тіліндегі Гүлистанның” жазылу тарихына, зерттелуі мен жариялануына қысқаша шолу жасап өтелік. 1915 жылы Анкарада шығатын журналдардың бірінде түркі тіліне аударылған Сағдидің “Гүлистан” дастаны Голландиядан табылғаны туралы шағын ғана хабар жарияланды. Бірақ оған ешкім назар аудармайды. 1950 жылы профессор Феридун Нафиз Узлук Голландияның Лейден университеті кітапханасы қорынан “Гүлистанның” фотокөшірмесін алып, оған шағын алғы сөз жазды да, 1954 жылы Анкарада жеке кітап етіп басып шығарды.

“Түркі тіліндегі Гүлистанның” аудармасы жайында тұңғыш рет ғылыми пікір айтып, С.Сараи аудармасын әдеби, тілдік, тарихи тұрғыдан талдаған ғалым А.Баттал-Таймас болды⁷. Ол аудармаға ғылыми шолу жасай келіп, оның стильдік құрылысына, әсіресе, тілінің фонетикалық, морфологиялық, синтаксистік, лексикалық ерекшеліктеріне сараптама жасады.

Алайда қыпшақ тілінде жазылған орта ғасырдың аса құнды әдеби жәдігерлігі – “Гүлистан бит-түрки” шығармасын егжей-тегжейлі зерттеген түркітанушы ғалым Ә.Н.Нәжіп болды. Ғалым С.Сараи шығармасының жазылу тарихын, оның әдеби мәнін, тілін, сол дәуірдің әдеби және тілдік ерекшеліктерін кең көлемде зерттеп, “Гүлистан бит-түркиді” қазіргі орыс графикасы бойынша транскрипция жасады, әрі орыс тіліне жолма-жол аударма жасап шықты. Сондай-ақ С.Сараи аудармасының өзіндік ерекшеліктерін ашты, шығарманың қыпшақ тілінде жазылғанын толық дәлелдеп берді. Бұл әдеби жәдігерлік көне түркі әдеби тілдерінің ішінде қазіргі қазақ тіліне өте-мөте жақын тұрғанын ашып көрсетті. Бұған бір мысал келтірейік:

Ей жехани илму устади хунар
 Ма рифатниң манба и сақиб назар
 Гүл тиласа хатырлиң толы табак
 Бу гулистанидан оқы бир варақ
 Гүл жамали бир неча кунда кечар,
 Бу Гулистан дайима коңул ачар.
 Ол ажайиб ким ғарайиб мұнда бар
 Хосрау-у Ширин ичинда канда бар?
 Бу латайиф бағы, бустани дурур
 Булбул муғаннийи гулистанни дурур⁸.

⁷ A. Battal-Taymas, *Seyf Sarai nin Qylystan türkmesini guzden gesiris, Türk dili araştırmaları yilligi, Ankara, 1955.*

⁸ Бұл да сонда 57-бет.

Қазақшаға жолма-жол аудармасы:

Сәулесің білімнің, ұстазысың дарынның,
 Қайнарысың ғылымның, қайырымдысың қашанда.
 Жанын сенін құшақ-құшақ раушан гүлін қаласа,
 Менің осы «Гүлістанымның бір бетін оқып шық,
 Көркемдігін раушан гүлдің ұмытарсың сонда сен,
 Ал «Гүлстанн жанынды қуанышқа толтырар.
 Мұндағы ғажап тамаша
 Тіпті “Хұсрау мен Шырында” да жоқ шығар.
 Бұл әсемдіктің гүлістаны, гүл-бағы
 Бұлбұл — сол бактың әншісі ғана емес пе?!

Бұдан кейін Сәйф Сараи “Гүлистанды” парсы тілінен түркі тіліне қандай мақсатпен аударғанын, яғни әлемдегі ең жақсы кітаптардың бірімен оқушысын таныстырғысы келгенін өлеңмен айтып өтеді. Сосын барып ол Сағди шығармасын аударуға тікелей кіріседі.

Дастанның идеялық мазмұны негізінен философиялық ой-тұжырымдарға құрылған.

Сәйф Сараи әрбір хикаяны бастар алдында Сағди Ширази атына мақтау сөздер айтып алып, сосын ғана автор идеясын жеткізетін хикаяларды баяндауға көшеді. Акын түсіндіру, насихаттау жолымен қатыгез, әрі зұлым әкімдерді бауырмал, инабатты адам етуге болады деп ойлаған. Сол үшін акын адам бойындағы ең асыл қасиеттерді — әділдікті, мейірімділікті, ізгілікті, жомарттықты т.б. мадақтайтын қызықты хикаяларға көбірек назар аударған.

Шығармада жақсылық пен жамандық, қатыгездік пен мейірімділік, патша мен дикан, шындық пен өтірік, әке мен бала, күйеуі мен әйелі, інісі мен ағасы т.б. аралық қарым-қатынасы, үндестігі қандай болу керек деген сауалға жауап беріледі.

Акын осы мәселелердің біріне қатысты хикаяларды айтумен шектеліп қалмайды. Сонымен бірге ол өзі әңгіме етіп отырған моральдық, этикалық мәселелер жайында философиялық түйін жасайды. Автордың мұндай шешімдері көбінесе дерлік өлең-жыр түрінде берілген. Әке мен баланың қарым-қатынасы туралы хикаядан бір мысал келтірейік.

Хикаят: “бір султанның үш оғлы бар еді. Ики си узун байлы сахиб жамал, дағы бири қысқа бойлы еді. Бір кун султан бу қысқа бойлы оғлына хақарат көзи билә бакты. Оғлан фарасат билан билди дағы айтты: ей әке, ұзын бойлы ақымақтан қысқа бойлы акыл йахшырақ дуруп”.

Аудармасы: “Бір сұлтанның үш баласы бар еді. Екеуі ұзын бойлы, келбетті, ал біреуі қысқа бойлы еді. Бір күні сұлтан сол

қысқа бойлы ұлына ашу-ызалы көзімен қарады. Баласы бәрін ақылымен ұқты да, әкесіне айтты: ей, әке, ұзын бойлы ақымақтан, қысқа бойлы ақылды жақсы”⁹.

Тағы бір хикаят: Ел билеуші бір сұлтан өз халқына тізесін қаттырақ батырып жіберіпті. Адамдар ел-жұртын тастап, басы ауған жаққа көшіп кете бастапты. Босап қалған уәлаятка жау дереу ие болып алыпты.

Бұл арқылы С.Сараи ел билеген әкімдерге халыққа қамқор бол, мейірімділік көрсет, сен сол халықтың аркасында патша болып отырсың деген өсиет-уағыз айтады:

Шын жүректен сүйе алмасаң халқыңды,
Бұзасың ғой сен патшалық салтыңды.
Халқын безсе не боласың сұлтаным,
Аямағын өз халқыннан алтыңды¹⁰.

Сәйф Сараи парсы тіліндегі “Гүлистанды” қыпшақ тіліне зор шеберлікпен аударғаны даусыз. Шығарманың түпнұсқасындағы кейбір қиын ұғымдардың аудармашы қыпшақ тіліндегі эквивалентті баламасын тауып, оқырманға түсінікті етіп береді. Сол арқылы аудармашы өз қаһармандарының көңіл-күйін, психологиясын зор шеберлікпен ашып көрсетеді. Сәйф Сараи шығармасы әлемдік әдебиеттің алтын қорынан орын алған көркем туынды.

Алтын Орда дәуірі әдебиетінің ең көрнекті үлгісі — “Мұхаббат-наме” дастаны. Оны жазған — ақын Хорезми. Хорезми — ақынның лақап аты. Ақынның шын аты-жөні, өмірі, шығармашылығы жайлы мәлімет сақталмаған. Ол жайында білетініміз онша көп емес. Ақын Хорезми — Алтын Орда ханы Жәнібектің тұсында өмір сүрген. Сол Жәнібектің Сыр бойындағы әкімдерінің бірі болған — Мұхаммед Қожабектің тапсыруы бойынша 1353 жылы “Мұхаббат-наме” дастанын жазған.

Бүгінгі күнге “Мұхаббат-наме” дастанының екі қолжазба нұсқасы жеткен. Дастанның екі нұсқасы да қазір Лондонның Британия музейінде сақтаулы тұр. Ресей Ғылым академиясының Азия халықтары институты 1952 жылы осы екі қолжазба нұсқасының фото көшірмесін алды. Қолжазбаның бірі — 1432 жылы ұйғыр әрпімен көшірілген. Демек, “Мұхаббат-наме” дастанын Хорезми жазғаннан 80 жылдан кейін оны ұйғыр әрпімен қайта көшірген болып шығады. Бұл — дастанның ең көне, алғашқы көшірмелерінің бірі болса керек.

⁹ Бұл да сонда, 70-бет.

¹⁰ Бұл да сонда, 72-73 беттер.

Ал енді “Мұхаббат-наменін” араб әрпімен жазылған нұсқасы – 1509 жылы көшірілген. Баскаша айтсақ, дастан жазылғаннан кейін, араға 166 жыл салып барып араб әрпімен көшірілген екен. Бір қызығы – араб жазуындағы қолжазба ұйғыр жазуындағы нұсқадан 77 жыл кейін көшірілсе де, оған қарағанда әлдеқайда кең әрі толық сақталған болып келеді.

1971 жылы Түркияның (Стамбул) ұлттық кітапханасынан “Мұхаббат-наменін” араб графикасымен жазылған нұсқасының екі көшірмесі табылды. Бұл дастанды орыс ғалымдары В.В.Бартольд (1924), А.Н.Самойлович (1928) және Ә.Нәжіп арнайы зерттегені мәлім.

Бұл әдеби жәдігерліктің ұйғыр әрпімен көшірілген нұсқасын белгілі орыс ғалымы – А.М. Щербак тілдік тұрғыдан зерттеп, орыс тіліне аударды¹¹.

Ал “Мұхаббат-наменін” екі нұсқасын да өзара салыстыра отырып, зерттеп, араб әрпімен жазылған нұсқасын қазіргі әріптермен транскрипция жасап, оны орыс тіліне аударып, жан-жақты зерттеген көрнекті түрколог – Әмір Нәжіп болды¹².

Сондай-ақ бұл дастан 1954 жылы өзбек тіліне (Т.Жалалов), 1981 жылы үзінді түрінде татар тіліне, ал 1985 жылы қазақ тіліне (А.Қыраубаева) аударылды. Алайда бұл аудармалар ғылыми тұрғыдан да, көркемдік жағынан да сын көтермейтіні кезінде мерзімді баспасөз бетінде жазылғаны мәлім.

Ежелгі дәуір әдебиетін зерттеуші бір топ қазақ ғалымдары (Ә.Дербісәлин, М.Жармұхамедов, Ө.Күмісбаев) “Мұхаббат-наменін” араб жазуымен бізге жеткен ең толық нұсқасын ғылыми негізде жан-жақты талдап, көне мұраның қазақ әдебиетімен көркемдік сабақтастығын дәлелдеп шықты, әрі дастанның түпнұсқаға мейлінше жақын, қазақ тіліндегі аудармасын оқырман қауымға ұсынды¹³.

“Мұхаббат-наме” дастанының араб әрпімен жазылған нұсқасы 473 бәйіттен тұрады. Дастанда 11 наме (хат) бар. Жігіттің қызға жазған он бір хаты жырға негіз болған. Солардың ішінде төртінші, сегізінші және он бірінші хаттар парсы тілінде жазылған. Қалғандары Алтын Орда түріктерінің бәріне бірдей түсінікті қыпшақ-оғыз тіліндегі жырлар болып келеді. Сонымен, дастандағы 317 бәйіт қыпшақ-оғыз тілінде, 156 бәйіт парсы-тәжік тілінде жазылған. Әйтсе де “Мұхаббат-наменін” негізгі тілі – Алтын Орда қыпшақтарының тілі екенін ұмытуға болмайды. Дастанның

¹¹ Щербак А.М. Оғуз-наме. Мухаббат-наме. М., 1959.

¹² Хорезми. Мухаббат-наме. Издание текста, транскрипция, перевод и исследование Э.Н. Наджипа. М., 1961.

¹³ Оғыз-наме. Мұхаббат-наме. А., Ғылым 1986. Бұдан кейін жақша ішінде осы басылымның тиісті беттерін ғана көрсетіп отырамыз. – Н.К.

әрбір жолы бұған айқын дәлел. Мұнда грамматикалық жағынан да, лексикалық тұрғыдан да қыпшақ тілі элементтері басым екені даусыз.

“Мұхаббат-наме” дастанының кіріспесінде акын: “Мен де ұлы тәңірге жалбарынып, “Мұхаббат-намені” жаздым” — дейді. Автор сол кездегі әдеби дәстүрді сақтап, алдымен әлемді жаратқан тәңірге сыйынады, сосын пайғамбарларға мақтау сөз айтады. Содан кейін ғана дастанның жазылу себептеріне тоқталады.

Бұдан кейін “Мұхаббат-наме” авторы оқырманын Мұхаммед Қожабекпен таныстырып өтеді. Әсіресе ол жөнінде дастанның кіріспесінде, қорытынды бөлімінде көбірек айтылады. Шығарманың негізгі бөлімінде ол туралы сөз қозғамайды. Себебі ол шығарманың негізгі кейіпкері емес. Автор оған өз дастанын арнағаны үшін мадақтайды.

Акын өзіне көп қамқорлық көрсеткен Қожабекті батыр, асыл текті, мырза, көреген деп дәріптейді. Сондай-ақ Қожабектің қоңырат руынан екенін, оның Жәнібек ханға жақындығын тілге тиек етеді:

Зехи әрслан йүрәк Қоңрат улуғы,
Кичик йашдин улығ ларның улуғы.
Сә'адәт м'дәни иқбал гәнжи,
Мухәммәд Хожа-бек аләм күвәнжи.
Оза жансыз тән ерди мүлки сенсиз,
Шәхиншәк Жаны-бек хан ға иетан сиз (128-бет).

Мазмұны:

О, арыстан жүректі, Қоңырат ұрығы,
Кіші жастан ұлықтардың ұлығы.
Бакыт — көзі, береке — кеніші,
Мұхаммед Хожа-бек әлем қуанышы.
Еліміз жансыз тән еді бұрын сенсіз,
Шахтын шахы Жәнібек ханға етенесіз (91-бет).

Акын Хорезми осылайша Қожабекті жер-көкке сыйғызбай мақтап, оны жомарттыққа — Хатымтайдан, батырлыққа — Рүстемнен, сұлулыққа — Шолпан жұлдызынан озасын дейді.

“Мұхаббат-наменің” негізгі бөлімінде жігіттің сүйген қызына деген мөлдір махаббаты жырланады. Жігіт сүйген қызына әсемдік әлемінен тең таппай, оны Айға да, Күнге де тенеп, жер бетіндегі сұлулық атаулының ғажайып картинасын жасайды.

Діни мистикалық бағытта жазылған сол кездегі қисса-хикаяттар адамды бұл өмірдің қызығынан безуге шақырып, сүйіспеншіліктің

өзін жұмақтың ісі етіп қоятыны мәлім. Мұндай шығармалар “о дүниенің” ләззаты үшін тіршіліктегі іс-әрекеттен, өмір үшін күрестен бас тартуға шақырады. Жұмақтағы хор қыздарын дәріптейді.

Ал “Мұхаббат-наме” дастанында адамның осы өмірдегі адамға деген сүйіспеншілігі зор шабытпен жырланады. Ақын нақты өмірдің қадір-қасиетін жоғары бағалайды. Шығарманың бас қаһарманы өз сүйіктісі үшін ешқандай қауіп-қатерден тайсалмайды. Жігіт сүйген қызына жазған хатында “Сүйіктім, қасымда болсан, жұмақтың маған керегі жоқ” деп батыл сөйлейді:

Сачың бір тарынә мин хур йетмас,
Иүзүң нүн наурынә мин нур йетмас.

Әгәр берсә суйурғаб хәк тә’ала,
Керәкмас сен сизин Фирдәвси-ә’ла.

Киши ниң сен сизин не жаны болсун,
Анын тек умурниң на саны болсун.(132-бет)

Шашыңның бір талына мың хор [қызы] жетпес,
Жүзіннің нұрына мың нұр жетпес.

Хак тағала жарылғап берсе егер,
Керек емес сенсіз маған жұмақ та.

Кісінің сенсіз не жаны болсын,
Ондай өмірдің не сәні болсын.(95-бет)

Жігіт сүйген қызына осындай пікір айта келіп, “маған сенсіз жұмақтың керегі жоқ, сен арғы дүниедегі хор қызынан мың есе артықсың, сол періште қыздар келіп, сенін сұлулығына табынсын, сен жоқ жерде – жұмақтың өзі маған дозак” дейді. Сөйтіп, ақын нақты тұрмыс-тіршіліктегі сүйіспеншілік сезімін “о дүниенің” барлық қазынасынан мың есе артық деп бағалайды.

Хорезми өзі жырлаған қызды тек теңдесі жоқ сұлу ғана етіп көрсетумен шектеліп қалмайды. Дастанның бас қаһарманы ғашық болған қыз көрікті ғана емес, сонымен бірге ақылына Аплотон танданатын данышпан әрі сүйгеніне барынша адал, адамгершілігі жоғары, инабатты, ізгі жан. Міне, сол арқылы автор махаббат жайын әлеуметтік мәселе дәрежесіне дейін көтере білген. Ақын адамға тән кейбір жаман қасиеттерді – опасыздықты, зұлымдықты, әдепсіздікті, надандықты өлтіре сынайды. Хорезми осындай ой-пікірлері арқылы өзі өмір сүрген ортаның әділетсіздігіне біршама

наразылығын білдіргендей болады. Сондықтан дастанда жырлаған махаббат тақырыбына әлеуметтік-қоғамдық тұрғыдан мән беріп караған жөн деп білеміз.

Хорезми гуманистік ой-пікірлерді кезінде ту етіп көтерген дарынды ақын, өз заманының ойшыл азаматы ретінде танылған. Автор дастанда махаббатты жырлау арқылы өзі өмір сүріп отырған қоғамның кейбір кемшіліктеріне сын көзімен қарайтынын айттық.

“Мұхаббат-наме” – сюжеті қызықты, тілі көркем, көріктеу құралдары алуан түрлі, өлең құрылысы шебер жасалған дастан. Ақын Хорезми дастанда жыр жолдарына үстеме мағына беріп, оны ажарландырып жіберу үшін тенеу әдісін көбірек қолданады. Сөйтіп, ол өзі суреттеп отырған белгілі бір заттың яки құбылыстың ерекше белгілерін айқындай әрі ажарлай түседі, сол арқылы жырдың эстетикалық әсерін еселеп арттырып жібереді.

Сонымен бірге, ақын дастанда айшықтаудың бір түрі болып табылатын шендестіру немесе антитеза әдісін де кеңінен қолданып отырады. Сол арқылы Хорезми бір-біріне қарама-қарсы ұғымдарды, құбылыстарды, түр-түсі әр түрлі заттарды бетпе-бет қою әдісімен бұлардан мүлдем басқа бір құбылыстың, ұғымның, заттың сыр-сипатын оқырман көзіне елестетеді. Мәселен, ақын бірде: “кара менің ақ жүзіне жарасар” десе, екіншісінде — “сен сұлтансың, ал мен — бакытсыз тұтқынмын” деп антитеза жасайды.

“Мұхаббат-наме” дастанында айтылуы бір болғанмен, мән-мағынасы әр түрлі сөздерді ойнатып, құбылтып шебер қолдана біледі:

Ашар йилдин сенин йилгандә атын,
Кұйаш йанлық жеханны тутты атын

Әгәр десәм сени Рүстәм йәарсын,
Қылычын бирла сәф ларны йәарсын.(128-129 - беттер)

Желден асар желгенде сенін атын,
Күн сияқты жаханды тұтты атын.

Егер сені Рүстем десем, жарарсын,
Қылышынмен жауларыңды жарарсын.(91-92 - беттер)

Хорезми түркі халықтары әдебиетінде “наме” жанрына өзінің “Мұхаббат-наме” дастаны арқылы тұңғыш рет жол ашты. “Наме” сөзінің бірнеше мән-мағынасы бар. Сондай-ақ “наме” — жанрлық форма ретінде де мәлім. “Наме” сөзінің ең жиі ұшырайтын мағынасының бірі — арнау өлең түрінде жазылған дастан, поэма деуге болады.

Қорыта айтқанда, Хорезми сәтсіз махаббаттың трагедиясын жырлай отырып, өзі өмір сүрген дәуірдің қоғамдық-әлеуметтік мәселелерін сөз етеді.

Алтын Орда дәуірінің ең тандаулы туындыларының бірі саналатын “Мұхаббат-наме” дастанының әдеби, тілдік, тарихи тұрғыдан маңызы зор. Хорезмидің бұл ғажайып шығармасын танып-білу арқылы біз бүгінгі қазақ әдебиетіндегі поэма жанрының өмірге келу жолдарын, қазіргі қазақ тілінің даму сатыларын, халқымыздың өткендегі әдет-ғұрпын, салт-санасын т.б. тереңірек ұғынатын боламыз.

Еділ сағасындағы Сарай қаласынан шыққан аса көрнекті акындарының бірі — Құтб еді. Акын XIV ғасырдың орта кезінде өмір сүрген. Алғаш Құтб Сырдария бойындағы мәдени орталықтардың бірі — Сығанак қаласында тұрады. Ал Тыныбек Алтын Орда мемлекетінің тағына отырған кезде ол Сарай қаласына қоныс аударды. Кейінірек ол мәмлүктік Египетке барып, сонда тұрып қалған.

Құтб акынды қыпшақтар арасында “Құтбы” немесе “Құтып шайыр” деп те атай берген. Акынның өмірі жайында мәлімет жоққа тән. Тіпті оның толық аты-жөні де белгісіз. Құтб — акынның лақап аты болса керек. Құтбтың біздің дәуірімізге дейін сақталып қалған жалғыз шығармасы бар. Ол — “Хұсрау мен Шырын” дастаны. Бұл шығарма — әзербайжан халқының ұлы акыны Низамидың “Хұсрау мен Шырын” атты поэмасының аудармасы. Оны түпнұсқадан, яғни парсы тілінен қыпшақ-оғыз тіліне еркін аударған — акын Құтб болды.

Құтб акынның дастаны қазақ оқырманы арасында ерте кезден-ақ тарағаны жақсы мәлім. Низамидың “Хұсрау мен Шырын” поэмасын Құтб акын қыпшақ-оғыз тіліне 1341–1342 жылдары аударған болса керек. Бұл — Тыныбектің Алтын Орда тағына отырған кезі. Аудармашы дастанды Тыныбек пен Ханша Малика-Хатунға арнайды.

Құтбтың “Хұсрау мен Шырын” дастанының жалпы көлемі — 120 парақ, яғни 240 бет. Дастан 4740 бәйіттен тұрады (Низамиде 7000 бәйіт). Дастанда Құтб акынның өзі жазған жыр жолдары да бар. Қалғандары шығарманы көшірушілер тарапынан қосылған өлеңдер болып келеді. Құтб дастаны 91 тараудан тұрады.

“Хұсрау мен Шырын” дастанын алғаш зерттеушілердің бірі — поляк ғалымы А.Зайончковский болды¹⁴. Бұл туындыны ол түрік тілінің қыпшақ диалектісінде жазылған аса құнды әдеби мұра деп бағалады. Мұны ол — Низами поэмасының тікелей аудармасы емес, қайта өңдеп жазылған туынды шығарма деп таныды. Ал

¹⁴ A. Zajaczkowski. *Najstarsze wersja turecka Husrav u Sirin Gutba. Gz7 II, Facsimile, Warszawa, 1958.*

Е.Э.Бертельс болса, оны Низами поэмасының толық, көркем аудармасы деген болатын¹⁵.

Көрнекті түрколог Ә.Н.Нәжіп парсы тіліндегі “Хұсрау уа Шырын” түпнұсқасы мен қыпшақ-оғыз тіліндегі “Хұсрау уа Шырын” нұсқасының өзек-арқауы бір екенін ерекше атап көрсетеді. Ғалым бұл дастанның Құтб жасаған аударма нұсқасын жартылай төл туынды, дербес роман деп бағалайды¹⁶.

Хұсрау мен Шырын арасындағы мөлдір махаббат туралы аңыз-афсаналар Таяу және Орта Шығыс, Дешті Қыпшақ, Закавказья мен Орта Азия, Индия халықтары арасында көне замандардан бері-ак кен тараған. Міне, осы ежелгі аңыздарды негізге ала отырып, Хұсрау мен Шырын туралы дастан жазу дәстүрі азербайжан ақыны Низами мен үнді шайыры Әмір Хосрау Дехлевиден бастап, сегіз ғасыр бойы үзілмей, күні бүгінге дейін жалғасып келеді. Бұл тақырыпты ұзақ жылдар бойы зерттеген ғалым Г.Ю.Алиевтің айтуы бойынша, Хұсрау мен Шырын жайындағы аңыздарға құрылған елуден астам дастан бар екен¹⁷. Мәселен, түрік сұлтаны Баязиттің баласы Қорқыт (лақап аты Харими), Ахмед Ризван, Джалили Саури, Ахмед Иман Заде, Мирза Мұхаммед Қасым, Әмри Чалаби, Идирисбек, Вахши Кермани т.б. Шығыс шайырлары Хұсрау мен Шырын анызына негізделген дастандар жазды.

XVI ғасырда “Хұсрау мен Шырын” сюжеті негізінде үнді ақындары Мир Мухсин, Навваб Асфахан, Мұхаммед Шариф, Ибрахим Әдхем т.б. жана дастандарды өмірге әкелді.

Құтб ақынның “Хұсрау мен Шырын” дастанының қай елде жазылғаны туралы зерттеушілер арасында ортақ пікір жоқ. А.Н.Самойловичтің зерттеулеріне жүгінер болсақ, “Хұсрау мен Шырын” дастаны Алтын Орда жерінде жазылған болып шығады¹⁸. Ал, Ә.Н.Нәжіптің дәлелдеуі бойынша, Құтбтың бұл дастаны Алтын Ордада жазылып, кейінірек Египетте қайта көшірілген. Бізге дастанның осы көшірмесі жеткен¹⁹. А.Зайончковскийдің пікірі бойынша, бұл әдеби жәдігерлік мәмлүктік Египетте жазылған, ал оның авторы Құтб – Хорезмнен шыққан шайыр²⁰.

¹⁵ Е.Э.Бертельс. Навои. М. – Л., 1948, стр.187.

¹⁶ «Тюркологический сборник». М., 1966, стр. 163

¹⁷ Г.Ю.Алиев. Легенда о Хосраве и Ширин в литературах народов Востока. М., 1960, стр.163.

¹⁸ А.Н.Самойлович. К истории литературного среднеазиатского турецкого языка. Сб. «Мир-Али Ширин». Л., 1928, стр.6.

¹⁹ Э.Н.Наджип. Кыпчакско-огузский литературный язык мамлюкского Египета XIV века. (Диссертация на соискания ученой степени доктора филологических наук). М., 1965, стр.142.

²⁰ А.Зайончковский. О некоторых избранных работах в польском востоковедении в области тюркологии, арабистики и иранистики (1946-1956гг.) // «Советское востоковедение», 1957, №2.

Құтбтың “Хұсрау мен Шырын” дастаны қыпшақ-оғыз аралас тілінде жазылған. Құтб аударған “Хұсрау-Шырын” поэмасын қазақ тілі тұрғысынан жан-жақты зерттеп, бұл дастанның ғылыми сөздігін жасап шыққан — ғалым А. Ибатов болды²¹. Бұл сөздікте осы дастандағы 4400-ден астам сөз бен сөз тіркестеріне түсінік беріліп, нақты мысалдармен дәлелденген. Сөздіктің Құтб аударған “Хұсрау—Шырын” дастанының тілі қазіргі қазақ тіліне мейлінше жақын тұрғанын аңғару қиын емес. Мысалы: аواز — әуез, ағач — ағаш, ағыр — ауыр, адаб — әдеп, арслан — арыстан, асман — аспан, балчық — балшық, баш — бас, біліг — білім, ғазаб — азап, дәрт — дерт, даріға — дарига-ай т.б.

Шығыс поэзиясының ең таңдаулы үлгілерін көркем аударма жасаудың кенінен тараған кезінде өзіндік бірнеше түрлі дәстүрі, әдісі болған. Мәселен, назирагөйлік әдісінде өзінен бұрынғы акын жазған сюжетті, образды, тақырыпты бетке ұстай отырып, аудармашы идеясы мен мазмұны, көркемдігі мен формасы жағынан мүлдем жаңа шығарма жазып шыққан. Ал көркем аударма әдісі бұдан өзгешелеу болып келеді. Мұндай әдісті қолданғанда аудармашы-акын өз жанынан азды-көпті өзгерістер, жеке эпизод, ой-пікірлер енгізуі мүмкін болған. Дегенмен, түпнұсқасының жанры мен негізгі ерекшеліктері сақталып отырған.

Міне, Құтб акын “Хұсрау-Шырынды” аударғанда дәстүрлі тақырыпқа шығарма жазудың осы әдісін шебер қолданған. Ол түпнұсқадағы идея мен сюжетті, мазмұн мен форманы, дастанның көркемдік ерекшеліктерін сақтай отырып, оған өз дәуірінің — XIV ғасырдағы Алтын Орда мемлекетінде орын алған әлеуметтік құбылыстарды табиғи түрде енгізе білген.

Акын Құтб аудармашы ретінде Низами жасаған жеке көріністерді егжей-тегжейлі қайталап жатпайды. Құтб акын Низами дәуірі үшін маңызды болған кейбір оқиғаларды аудармай тастап кетіп, оның орнына XIV ғасырдағы қоғамдық-саяси көкейтесті мәселелерді қосып жырлайды. Соның өзінде, Құтб өзінен бұрын Низами көтерген идеялардың XIV ғасыр үшін де өз мән-мағынасын жоймағанын жақсы білген. Сондықтан аудармашы түпнұсқаның идеясы мен сюжетін сақтап қалуға барынша әрекет жасап отырған.

Құтб аудармасының өзіндік ерекшеліктері де аз емес. Низами дастанда қала өмірін, патша сарайлары мен бау-бақшаларды көбірек көрсетеді. Ал Құтб болса, негізінен мал шаруашылығымен, Алтын Орданың аңшылықпен тіршілік ететін дала қыпшақтары мен оғыздарының өмірін суреттейді. Құтб жырлаған қаһармандар қашанда қылыш пен қалқан асынып, ұдайы атқа мініп жүретін, шетінен аттың бабын білетін шабандоз жандар.

²¹ А.Ибатов. Құтбтың «Хұсрау уа Шырын» поэмасының сөздігі. Алматы, 1974.

Адам бойындағы ең асыл қасиеттерді — адалдықты, мейірімділікті, бауырмалдықты, мөлдір махаббатты, білімділікті, еңбек сүйгіштікті ту етіп көтерген бұл дастанның тәрбиелік, танымдық мәні зор.

Сөйтіп, Құтбтың қыпшақ-оғыз тіліне аударған “Хұсрау-Шырын” дастаны ұлы Низамидің прогрессивті ой-пікірлерін білдіре отырып, сонымен бірге XIV ғасырдағы Алтын Орда мемлекетінің ішкі және сыртқы қоғамдық-әлеуметтік мәселелерін де зор шеберлікпен ашып көрсетеді.

Бұл дастанда діни-мистикалық әдеби шығармаларға қарсы бағытталған осы өмірдің нақты шындығы бейнеленеді. Ақын адамгершілікке, әділдікке, ынсапты болуға, туған жерді туған анадай жақсы көруге, қара бастын қамынан гөрі халық мүддесін қашанда жоғары қоя білуге, өнер-білімді игеруге, махаббатқа адал болуға үндейді.

“Хұсрау-Шырын” дастаны қазақтың лиро-эпостық жырларымен сарындас, үндес, соларға мейлінше жақын болып келеді. Мұны Құтб дастанының идеясы мен мазмұны, композициялық құрылысы мен баяндау тәсілдері, көріктеу құралдары т.б. толық дәлелдейді.

Алтын Орда дәуірі әдебиетінің аса көрнекті өкілдерінің бірі — Дүрбек ақынның өмірі мен шығармашылығы туралы мәлімет сақталмаған. Тіпті оның толық аты-жөні де мәлім емес. Дүрбек — әдеби лақап аты. Ақын XIV ғасырдың екінші жартысы мен XV ғасырдың бас кезінде өмір сүрген. Ол «Жүсіп пен Зылихан дастанын 1409 жылы жазған.

Жүсіп пен Зылиха жайындағы қызықты аңыз-хикаялар Дүрбекке дейін де кең тараған еді. Бұл тақырыпқа кезінде Фирдоуси, Балхий, Шерозий, Ансари сияқты атакты шайырлар қалам тартқан болатын. Алайда олардың бәрі парсы тілінде жазылған еді. Дүрбек — осы сюжетке тұңғыш рет Орта Азия түркілерінің көне түркі тілінде дастан жазған шайыр. Бұл туралы ақын:

Бұл қисса парсылардың тілінде еді,
Соны ойлап-ақ жүрегім тілімделді.

Жүсіпті мәңгі есте қалдырайын,
Түрікше сөзден сурет салдырайын.

Хикаясын Жүсіптің баяндайын,
Түрік тілі тұрғанда аянбайын.

Қолыма қағаз бенен қалам алдым,
Бейнебір кестешідей өрнек салдым²², — дейді.

²² Дүрбек. Юсуф ва Зулайхо. Тошкент, 1959. стр. 7.

“Жүсіп пен Зылиха” дастанының 1516 жылы көшірілген ең көне нұсқасы Түркияның Топкани кітапханасында, ал 1563 жылы көшірілген, екінші нұсқасы Париждің Ұлттық кітапханасының сирек кездесетін қолжазбалар қорында сақтаулы тұр.

Жүсіп пен Зылиха жөніндегі қызықты аңыздар сюжеті Шығыс пен Батыс елдерінде ежелгі дәуірде-ақ кең тараған болатын. Бертін келе Жүсіп пен Зылиха туралы аңыздар тәрбиелік мәні зор әдеби мұра ретінде ислам және христиан діндерінің негізгі кітаптары – Құран (XII сүре) мен Інжілден де өз көрінісін тапты. Шығыс шайырлары Жүсіп пен Зылиха тақырыбына кезінде жүз елуден астам дастан жазған Фирдоуси, Балхий, Шерозий сияқты Шығыс классикалық поэзиясының алыптары екендігін біз жоғарыда айттық. Алайда Жүсіп пен Зылиха арасындағы мөлдір махаббатты әлемдік әдебиеттер тарихында тұңғыш рет түркі тілінде жазған Дүрбек ақынның дастаны ғана алты жүз жыл бойы оқырман назарын өзіне аударып келеді. Дүрбек дастаны әлемнің көптеген тілдеріне тәржіма жасалды.

Жүсіп пен Зылиха туралы аңыздар негізінде Шығыстың есімдері әлемге мәшһүр Фердауси, Балхий, Бахтияри, Әли т.б. ақындары ғажайып дастандар жазды. Жүсіп пен Зылиха тақырыбы кара сөзбен де жазылған, яғни прозалық түрдегі туындылар да бар. Е.Э.Бертельстің пікірі бойынша мұндай проза түріндегі әдеби туындыны Абдуллах Ансорий (1006-1088) жазған болу керек²³.

Ақын Дүрбектің “Жүсіп пен Зылиха” дастаны туралы өзбек ғалымдары С.Хайдаров, Ж.Лапасов, В.Валихожаев, сондай-ақ түрік ғалымдары Ф.Көпрулзаде, С.Н.Банарлы т.б. ғылыми зерттеулер жасап, бір қатар еңбектер жариялады. Әсіресе, Ф.Сүлейменованың “Жүсіп пен Зылиха” дастанының Париж қолжазбасы жайындағы зерттеуін аса құнды еңбек деп білеміз²⁴.

Атақты түркітанушы ғалым Ә.Н.Нәжіп өз зерттеулерінде Дүрбек ақынның “Жүсіп пен Зылиха” дастаны – Алтын Орда дәуір әдебиетінің классикалық үлгісінде жазылған туынды екенін дәлелдей келіп, арғы тегі қыпшақ-оғыз немесе оғыз-қыпшақ тілдерінің бірі болып келетінін көне өзбек тілінде жазылғанын ерекше атап көрсетеді²⁵.

Дүрбек “Жүсіп пен Зылиха” дастанының негізгі оқиғалық желісін Жакып деген пайғамбар – патшаның он бір баласы

²³ Е.Э.Бертельс Альманах «Дарн. Ташкент 1944. стр. 107.

²⁴ Ф.Сүлеймонова. Навоийга нисбат берілген «Юсуф ва Зулайхоң достониниг Париж қул ёзмаси хақида. Тошкент, 1973.

²⁵ Э.Н.Наджип. Кыпчакско-огузский литературный язык мамлюкского Египета XIV века (Диссертация на соискания ученой степени доктора филологических наук). М., 1965, стр.27.

арасындағы күншілдіктен туған қайғылы жәйттерді баяндаудан бастайды. Жакып он бір ұлының кенжесі Жүсіпті өте жақсы көреді. Әкесінің патшалық тағы мен тәжін Жүсіптен қызғанған он ағасы оны өлтірмек болады. Әйтсе де оны әулие – періштелераман алып қалады. Жүсіпті ағалары аяқ-қолын матап, құлдыққа сатып жібереді. Дастанда Жүсіптің ұзақ жылдар жат елдерде жүріп, жан төзгісіз қайғы-қасірет көргені суреттеледі. Ақыры Жүсіптің кеменгер даналығы мен темірдей төзімділігіне Мағриб елінің патшасы Таймус, Мысыр әміршілері Раян мен Әзиз ерекше риза болады. Соның арқасында Жүсіп Мысыр еліне патша болып, сүйіктісі Зылиха сұлуға үйленеді. Патша Жүсіп бүкіл елдегі түрлі қантөгістер мен соғыстарды тоқтатып, бейбіт, бақытты өмір орнатады.

Әділ патша жөніндегі халық арманы – орта ғасыр үшін прогрессивті құбылыс еді. Дүрбек өз дәуірінің перзенті ретінде қоғамның жақсы немесе жаман болуы патшаның қандай адам болуына байланысты деп түсінді. Зұлым, ақымақ патша гүлденіп тұрған мемлекетті ойран қылып, халықты күйзелтіп жібереді. Ал ақылды, әділ, жомарт патша кирап қалған қалаларды гүлстанға айналдырады деп пайымдады.

Мемлекетті қашанда қара қылды қақ жарып, әділ төрелік ететін жандар басқаруы керек деген түйін жасайды. Мысыр елінің әміршісі Раянды ақын әділ патшаның үлгісі ретінде суреттейді. Оның даналығы мен әділдігі сондай, Мысыр елінің тағына өзінен де данышпан, әділ жанды, яғни Жүсіпті отырғызады. Жүсіп зындандағы тұтқындарды босатады, ел ішінде тәртіп орнатады. Мемлекетті кеменгерлікпен басқарады. Халықтың дәулеті артады. Көп жылғы ашаршылықтан, аштықтан құтылады.

“Жүсіп пен Зылиха” – оптимистік сарындағы дастан. Дастанда ұдайы жақсы адамдардың мерейі үстем шығып, зұлым жандар жұрт алдында маскара болып отырады. Бұл дастанның ғасырлар бойы үздіксіз оқылып, айтылып, ұмытылмай келе жатқанының өзі де ақынның осы гуманистік идеясына байланысты. Азаттық пен әділдік жолындағы күресте гуманистік идеялардың үстем болуы – қоғамдық прогресс үшін аса маңызды еді.

Ақын өзінің осы ойын Жүсіптің әкесі Жакыптың бір жағымсыз қылығымен дәлелдейді. Жакып базардан баласы бар бір құл әйелді сатып алады. Әйелдің өзін қызметші етіп алады да, баласы Бәшірді Мысыр сәудегеріне сатып жібереді. Әлгі құл әйел баласын жоқтап күні-түні жылаумен болады. Көп жылдар бойы қайғыдан қан құсып жүреді. Ал Бәшір құлдық өмірдің қатыгез тіршілігінен қор болады. Жакып өз үйіндегі құл әйел мен оның баласы Бәшірдің басына қандай қайғы-қасірет салса, құдай дәл сондай қайғы-қасіретті Жакыптың өз басына да келтіреді. Жакыптың он бір

баласы ішіндегі ең жақсы көретін кенже баласы Жүсіп күндердің күнінде Мысыр еліне құлдыққа сатылып кетеді. Ал қарт Жакып сол баласын сағынып, жылай-жылай ақыры көзі соқыр болып қалады.

Көп жылдардан кейін Жүсіп өзі құлдыққа сатылған Мысыр еліне патша болған кезінде Бәшірді құлдықтан құтқарады. Бәшір мен оның анасы бақытты өмір сүре бастайды. Дәл сол кезде Жакып та баласы Жүсіпті тауып, қайғы-қасіретін ұмытады, көзі қайтадан көретін болады. Бұл арқылы акын «Өмірде жақсылық — жақсылықпен, ал жамандық — жамандықпен қайтадың деген халық даналығын өз оқырманына көркем тіл, тартымды сюжет арқылы жеткізіп отыр.

Дүрбектің “Жүсіп пен Зылиха” дастаны, сырттай карағанда, пайғамбарлар, әулие-періштелер, патшалар өмірінен жазылған туынды сияқты болып көрінеді. Ал, шындығында Дүрбек ежелгі аңыз сюжетін бетке ұстай отырып, өзі өмір сүріп отырған дәуірдің көптеген көкейкесті мәселелерін көтергенін аңғару қиын емес.

Дүрбек Алтын Орда мен Мауаранахрда XIV — XV ғасырларда орын алған кейбір тарихи оқиғаларды “Жүсіп пен Зылиха” дастанына идеялық өзек етіп алған. Әлем әміршісі Темір патша 1405 жылғы қаңтардың 19 күні Отырар маңында кенеттен қайтыс болғаны мәлім. Бұл хабарды естіген бойда-ақ Әмір-Темір ұрпақтары тақ пен тәжге өзара таласып, бүкіл Мауаранахр өңірінің ұзақ жылдар бойы қанды шайқастар аланына айналдырып жібергені белгілі.

Міне, осындай соғыстардың бірі — Темірдің баласы Шахрух пен немересі Халил арасында 1409 жылы Балх қаласы үшін болған еді. Бұл соғыста Балх қаласының халқы түгел қырылғанын Дүрбек өз көзімен көреді. “Алты ай бойы қоршауда қалған Балх қаласындағы жан шошырлық дозак” көріністерін Дүрбек “Жүсіп пен Зылиха” дастанында зор шеберлікпен, сенімді етіп көрсете білген.

Әмір Темірдің баласы Шахрух осындай қанды соғыстардың бірінде Балх қаласын қоршап алады, ол ерекше қатыгездік көрсетіп, үш ай бойы қалаға ешкімді кіргізбейді де, одан ешкімді шығармай да қояды. Қала халқы түгелдей аштыққа, түрлі індет-ауруларға ұшырап жаппай қырыла бастайды. Акын “қаланың іші — дозак, ал сырты — жұмақ” деп бейнелейді. Қаланы қоршап тұрған биік қорғанның сыртында түрлі жемістер — алма, өрік, анар, жүзім, тағы басқалар уылжып пісіп тұрады. Ал аштықтан дәрменсіз болып, құлап жатқан жандар қорған сыртындағы пісіп тұрған дәмді жемістерді “тек көзімен көріп, қиялымен жейді”. Бұл туралы акын:

Аштық келіп, бұл қаланы жалмады,
Нәрестелер аш өзек боп зарлады.

Қорған сырты — жәннәт болып жайнады,
Ал ішінде дозақ оты ойнады.

Адам деген түсініксіз, қызық-ау,
Бір-біріне қол созбайтын бұзық-ау.

Інілері өліп жатыр, біледі,
Ағалары сыртта тұрып күледі.

Бұзылса адам — нағыз хайуан болады,
Сонда қоғам қасіретке толады²⁶, — дейді.

“Жүсіп пен Зылиха” дастанының негізгі идеясы — ел билеушілер арасындағы тәж бен так үшін, байлық пен мансап үшін жиі болатын қанды соғыстардың, ағайын адамдар арасындағы бақталастық пен алауыздықтың, шектен тыс қатыгездіктің зардаптарын паш ету. Ақын ел басқаратын жандардың ақылды, әділ, мейірімді, жомарт болуын көксейді. Жүсіп пен Зылиха бейнелерін жасау арқылы Дүрбек өз оқырманын алға қойған мақсатқа жету үшін қажымай-талмай күресуге әрі өмір жолындағы қиындықтарға барынша төзімді болуға үндейді.

Жүсіп пен Зылиха жайындағы аңыздардың сюжеті негізінде Батыс пен Шығыстың көптеген ақындары мен жазушылары ғажайып көркем туындылар жазған. Шығыс халықтары әдебиетінде осы сюжет бойынша жазылған жүз елуден астам көркем шығарма бар екен.

Немістің ұлы ақыны Гете жас кезінде Жүсіп пен Зылиха туралы аңыздарды тандана тындап, тамсанып оқығандығы туралы жазады. Ақын өзінің “Поэзия және шындық” деп аталатын кітабында Жүсіп пен Зылиха хикаясының бұлақ суындай мөлдір тазалығына сүйсіне келіп: “Мұндай аңызды қандай құдіретті күш-қуат жаратты десеніңші! Адам жаны жақсылық үшін жаратылған ғой!”, — депті. Бір қызығы — әлемдегі түрлі халықтардың ақындары мен жазушылары ел басына ауыр күн туған сәттерде, өз елінің әлеуметтік-саяси тарихының қиын кыстау кездерінде халыққа айтар ой пікірлерін астарлап жеткізу үшін Жүсіп пен Зылиха жайындағы аңыздарды өз туындыларына арқау етіп отырған. Мәселен, ХХ ғасырдың ұлы ойшылы, немістің аса көрнекті жазушысы Томас Манн өзінің

Жүсіп пен Зылиха тақырыбына қазақ ақыны Жүсіпбек Шайхулисламұлы қисса жазып, оны Қазан баспаларынан бірнеше рет (1898, 1901, 1913) бастырып шығарады. Жүсіпбек дастанында

²⁶ Дүрбек. Юсуф ва Зулайхо. Тошкент, 1959, 141-бет

жоғарыда айтылған Дүрбек дастанының негізгі оқиға желісі сақталған.

Сонымен, казак әдебиетінің ежелгі тарихында Алтын Орда дәуірі (XII–XV ғасырлар) деп аталатын үлкен бір тарихи кезең бар деп білеміз. Бұл дәуірде ақын Хорезмидің Сырдария бойында туындаған “Мұхаббат-наме” поэмасы, Еділ бойындағы Сарай қаласынан шыққан белгілі ақын Сайф Сараидің “Түркі тіліндегі Гүлстан” дастаны, Мысыр (Египет) мемлекетінде өмір сүрген қыпшақ ақыны Құтбтың “Хұсрау уа Шырын” поэмасы, Дүрбектің “Жүсіп-Зылика” дастаны қыпшақ-оғыз тілдерінің негізінде жазылғаны мәлім.

ХУСАМ КӘТИБ

XIV ғасырда қыпшақ тілінде жазылған шығармалардан тақырыбы мен мазмұны, негізгі идеясы жағынан оқшау тұратын шығарма — “Жұмжұма сұлтан” поэмасы. 1370 жылы жазылған бұл поэманың авторы — Хұсам Кәтиб.

Бұл шығарма зерттеуші мен оқырман қауымның көбіне беймәлім болғандықтан мазмұнын келтіре кеткен жөн деп санадық. Қысқаша мазмұны мынадай:

Иса пайғамбар сапар шегіп Шам елінде жүргенде су жағасында бір тас көреді, оның үстінде жатқан көзі, аузы, мұрны қалмаған бас сүйекті байқайды. Қайран қалған Иса пайғамбар көкке қарап Алла Тағалаға жалбарынып: “Мына бастың ахуалын өз аузынан тындайын”, — деп тілегін айтады. Тілегі қабыл болып, қураған адам басына тіл бітеді. Иса пайғамбар оған төмендегідей сұрақтар қояды:

Гайса айтты: Ей, қураған адам басы,
Тірлігінде сен ер ме едің, я өйелсің бе?
Құлсың ба, қожасың ба? — Айт сен.
Бек пе едің, я сұлтан ба? — Айт сен.
Бай ма едің, болмаса жоқ-жітік пақырсың ба?
Я кедей ме едің, я міскін бейшара,
Я мырзасың ба, болмаса сараң ба едің?
Қадірлісің бе, я бетбак, қадірсізсің бе?
Пайғамбар сауалдарына кубас:
— Дүниеде мен бір ұлық мәлік* едім,
Елім түзу, байлығым толық еді,
Жұмжұма сұлтан еді атым менің,
Ғаламға жайылған еді даңқым менің¹, —

* Мәлік /a/ — патша, билеуші

¹ Борынғы торки һәм татар әдебиятының чиганаклары. Тазүчесе Хатим Госман. — Қазан, 1981. — 157-170 б., Ежелгі дәуір әдебиеті. Хрестоматия. Екінші кітап. Құрастырған А.Қыраубаева. — Алматы, 1991. — 244-265 б. — Келтірілген үзінділер осы кітаптардан алынды.

деп бастап тарихын баяндайды. Жұмжұма сұлтан бай, салтанатты билеуші және өте жомарт болған. Есігіне келген адамдар тон мен ат алады екен. Бірақ бір рет қайыр сұрап келген міскінді дұрыс қабылдамай қайтарып жібереді. Сол күні қатты науқастанады. Жиналған емші, дәрігерлер жәрдем бере алмайды. Жұмжұма дүние салады. Көрде жатқанында екі періште келіп кебінің бір шетін жыртып алып тірліктегі істерін жазып қояды. Одан кейін тағы екі періште келіп “Тәңірің кім?” деп сұрайды. Одан кейін Жұмжұма сұлтан тозаққа түскенін, жеті тамұқта көргенін сипаттайды. Әсіресе, “Жаһаннам” атты тамұқта көрген азаптарын басынан аяғына дейін баяндайды. Иса пайғамбар оны қатты аяп “Не тілегің бар?” деп сұрағанда бас былай деп жауап береді:

Айтты ол: “Қажетім мынау менің,
Тілеймін тірілсе деп осы тәнім.
Ғибадат қылармын өткеніме тағы,
Тәңірі мені ғафу қылса, аһи”.

Иса пайғамбар Құдайға жалбарынып шіріген тәнге жан беруін сұрайды. Тілегі қабыл болып Жұмжұма сұлтан тіріледі. Құддыс еліне барып бір үңгірге кіріп, сол жерде жетпіс жыл Алла Тағалаға ғибадат етеді. Нағыз мұсылман болады. Ақырында дүние салады. Поэма автордың насихат сөздерімен аяқталады:

Қысқасы, түйіні былай, ей адамзат:
Әркім не ексе, орап соны...
Тәңір берген ризықтың шүкірін қыл,
Күн өткен сайын Алланы есіңе ал.

Шығармада көтеріліп отырған негізгі мәселе — өлім мен жан тапсырған адамның о дүниедегі тағдыры.

Дүниеге келген адамның мәңгі жасамайтыны ықылым заманнан белгілі. Құран Кәрім сөзімен айтқанда “Әрбір жан өлімнің дәмін татады”². Бұл мәселе - философиялық, дүниетанымдық көзқарас-категориялардың принципіалды, негізгілерінің бірі. Оған назар аудармаған, ол туралы ойланбаған жан, тебіренбеген жүрек жоқ шығар. “Жұмжұма сұлтан” поэмасы да “Ей, “жаһан бақи-дүр” деген кәни” деген сауалмен басталып былай жалғасады:

² “Құллу нафси заикатул маути” — Құран Кәрім. 2-сүре, 185-аят.

Есіт дүниә ісін, біліп оны.
 Бү ғалам ақыры жоқ болысар,
 Мұндағылар һеш бақи қалмасылар...

һәм жаман, һәм жақсы барша[сы] көштілер,
 Көни мұнша мың пайғамбар уа шаһлар?..
 Көни ол Адам? Көни Нұх уа* Халил?
 Бақи қалар ақыры тек Жәлил.
 Көни Сафуан, көни Жәмшид?
 Көни Намруд уа Фаридун?
 Көни Рүстем уа Аспандияр?
 Көни Шыңғыс? – Болды һәлак бәрісі.
 Кеттілер бір пара жапырақ бөзге оранып,
 Тәһләрі өз қандарына былғанып.
 Мұнша түрлік мал уа нығмет қуып,
 Мүлік һәм тақ һәм бақ қуып,
 Чонки келдің дүниеге – кетпек керек
 Бар күшің жеткенше – хайыр етпек керек...

Бұл жолдардан автордың дүниенің пәнилігін, өткіншілігін орнықсыздығын заңдылық ретінде айта отырып, оқырманын игілікке, адамгершілікке шақырғанын көреміз. Тура жолмен жүрудің дұрыстығын, абзалдығын ол жалаң ақиқат ретінде уағыздап қана қоймайды. Жамандық жасаған адамдардың о дүниедегі тағдырын баяндайды. Ал ол тағдыр осы дүние істерімен өлшенетінін ашып көрсетеді. Бұл мәселе алғаш ежелгі Мысырда б.д.д. XVI-VIII ғасырларда қағазға (папирус) түскен, ғылымда “Книга мертвых³” деп аталатын жазбада қарастырылған. Онда о дүниеге өткен адамдардың жағдайы тірі кезіндегі күнәлары мен игі істеріне тікелей байланысты екені айтылған. Кейін бұл тақырып сан алуан діни және көркем әдебиеттерде сөз болады. Мысалы IV ғасырдан кейін христиан елдерінде тараған “Хождение богородицы по мукам” атты діни аңызда Иса пайғамбар анасы хазірет Мариямның тозаққа түсіп, сонда күнәһарлардың түрлі азап шеккен жағдайын көреді⁴.

Ал Құран мен хадистерде мұсылмандардың әр ісі тіркеліп отыратыны, өлгеннен кейін сұрақтар қойылатыны, пенделер тірі кезінде істеген күнәларына жауап беретіні, ары таза, күнәсі жеңіл болса Алланың шарапатына бөленетіні, ауыр

³ Корстовцев М.А. Литература древнего Египта // История всемирной литературы. Т.1. – М., 1983. – С.73.

⁴ Хрестоматия по древней русской литературе. Составил Н.К. Гудзий. – М., 1962. – с. 92-98

болса азап тартатыны айтылады.

Құран Кәрімнің көптеген сүрелерінде осы қағида баяндалып, нақтыланады. Мысалы “Әнғам” сүресінің 132 аятында: “Және әркімнің істегеніне қарай дәрежелері бар. Раббың* олардың істеген істерінен хабарсыз емес”, -- делінген.

XII ғасырда ирандық ақын Фарид әд-дин Аттари осы тақырыпқа арналған поэма жазған. XIV ғасырда жазылған ұлы итальян жазушысы Данте Алигьеридің “Құдіретті комедиясында” [“Божественная комедия”] күнәһарлардың азап тартатын орны — тамұқ тәптіштеп суреттелген.

Талқыланып отырған поэманың кейіпкері Иса пайғамбардың сұрақтарына жауап бере отырып жеті тамұқты баяндап береді де, соңғысы “жаһаннам” атты тамұққа тоқтайды. Онда ол әр түрлі күнә жасаған адамдарды көреді. Солардың ішінде: нәпсіқұмарлар, тәкаппарлар, адамдар арасында араздық туғызғандар, “қисық үкім жүргізген әкімдер”, “кімге де болса бәле-жала жапқандар”, “тура сөзін қисық сөздерге түзеп” адамдарды алдағандар, сарандар, “бас кесіп, қан төккендер аңдушы боп”, т.б.

Сол күнәһарлардың ішіндегі ең жағымсыздары — мейірімсіз, рақымсыздар:

Бір ғажайып көрдім онда және мен,
Көргенімнің баршасынан болды жаман...
Енді сен, кім еді, оларды көр:
Әрбірі еді бір ықылым иесі,
Алуан еді кигені мен жиғаны.
Бірақ біреуге бір күрте кигізбейтін,
Және бір тұтқын көрсе құтқармайтын.
Орындамас ешбір міскіннің тілегін,
Бермейтін жалаңашқа бір киімін.
Не бір өлікке кебін бермеген...

Ислам дінінде қайыр-садақа беру, мұсылмандарға көмектесу, ислам діні мен мұсылман кісілердің қажетін өтеу — зекет ұғымына жатады. Зекет — ислам дінінің бес парызының бірі екені белгілі.

Дастанның бас кейіпкері тіршілікте Мысыр шаһарының дәулеті асып-тасыған һәм мырзалығымен даңқы шыққан патшасы болған. Оның жомарттығы поэмада былайша суреттеледі:

— Және бар еді менің жақсы әдетім,

Сол себепті шығар ізгі атым.
 Жұмыспенен кім келсе де,
 Міскін болсын, я ғаріп, я пақыр.
 Күнде мыңы келсе де дәруіш, жетім,
 Алмайынша кетпес еді тоным мен атым.

Одан өзге жәрдем алғандар көп,
 Дертiнен дәрмен қылғандар көп.
 Кеше күндіз әділ үкімді еді ісім,
 Барша ғалам суымды ішіп, асымды жер еді.
 Күніне сансыз халық тамағымды жер еді.
 Қаншама мал сойылып, пісер еді.

Ғаламға жақсы атым жайылған-ды,
 Небір шаһтардың менің даңқымның алдында мат болар.
 Бірақ ол намаз оқымаған және бір рет есігіне қайыр тілеп
 келген пақырды қуып жіберген. Сол үшін тозақ азабын
 тартады.

Сонымен, бұл шығармада ислам дінінің негізгі қағидалары дәріптеліп, насихатталады, ал негізгі идеясы — әрбір адам Алла Тағалаға мойынсұнып, иман келтіріп намаз оқып, т.с.с. ислам дінінің негізгі қағидаларын қабылдап, шарттарын орындап, тура жолмен жүру керек. Олай болмаған жағдайда тіршілікте көп жамандық жасап күнәға батқандар о дүниеде тозақ азабын тартады.

“Жұмжұма сұлтан” Х.Кәтибтің төл шығармасы емес. Оның түпнұсқасы — XII ғасырда жазылған Иранның атақты ақыны Фарид әд-дин Аттаридің “Жұмжұманама” атты поэмасы.

Екі шығарманы салыстырып зерттеген Е.Э.Бертельс Х.Кәтибтің шығармасы парсы тіліндегі поэманың тікелей аудармасы емес екенін айтады⁵. Басқа сөзбен айтқанда Х.Кәтиб Құтыб, С.Сараи сияқты парсы тіліндегі шығарманы ортағасырлық түркі тілінде [дәлірек айтқанда қыпшақ тілінде] түпнұсқаның сюжетін толық сақтай отырып жырлап шыққан.

Мәтінде бас кейіпкер мәжузи аталады, кейінірек ол Иса пайғамбар қауымынан екені, ертеректе оларға Хақ тарапынан Лиияс пайғамбар жіберілгені айтылады, ал Иса пайғамбар шығарманың негізгі кейіпкерінің бірі... Осылардың бәрі поэманың сюжеті Таяу Шығыс пен оған жақын орналасқан бұрын иудей, зороастр, кейін христиан, манихей діндері кең

⁵ Бертельс Е.Э. Литература народов Средней Азии от древнейших времен до XV в. — новый мир. — 1939, № 9. — с. 272.

тараған аймақта қалыптасқанын көрсетеді.

Х.Кәтиб түпнұсқаның кейбір сөздерін түсінбеген. Мысалы, жұмжұма* сөзін мағынасын түсінбей оны кейіпкердің есімі ретінде қолданған.

Хұсам Кәтиб дастанының қолжазбалары С-Петербор және Қазан қалаларында сақтаулы. Башқұрт әдебиеттанушыларының айтуы бойынша поэманың көшірмелері XVIII-XIX ғасырларда жасалған, ең ескі қолжазбаны 1707 жылы Башқұртстанның Түймазы ауданының тұрғыны Ахметолла Юлдаш Ништем деген кісі көшірген⁶.

Өткен ғасырдың жетпісінші жылдары татар ғалымы Хатип Ғосман шығарманың алты көшірмесін өзара салыстырып, ең толық деген нұсқасын дайындап, 1970 жылы жарыққа шығарған⁷.

Шығарманың авторы мен жазылған жылы туралы мәлімет мәтіннің соңғы жолдарында берілген: “Тарихы жеті жүз жетпіс еді, Хұсам Кәтиб мұны биткеш еді”. Хижраның 770 жылы еуропалық жыл санауы бойынша – 1370 жыл болады. Ал поэманың авторы туралы татар ғалымы Хатип Ғосман автор есімі – Хисам я Хоссам, ал Кәтиб – оның лақап аты, яғни оның мамандығын білдіретін сөз деген пікір айтады. Ол мүмкін Кәтиб – араб сөзі, мағынасы – жазушы, көшіруші, секретарь. Сонда Хұсам кәтиб сөзін жазушы (кең мағынада) немесе секретарь яғни біреудің жазғанын қағазға түсіруші, көшіруші мағынасында қолданған сияқты. Қалай болғанда да мұны әзірше анықтау мүмкін емес. Себебі бізге Хұсам Кәтиб туралы еш мәлімет жетпей отыр. Мысалы дүниеге келген, қайтыс болған жылдары, туған, өмір сүрген, білім алған мекені, басқа жазған я көшірген шығармалары жайлы еш ақпарат жоқ.

Х.Кәтибтің шығармасы қазақ жерінде “Қубас”, “Қисса Жұмжұма” деген атаулармен кең тараған.

“Қубас” дастанын В.В.Радлов ел аузынан жинап, 1870 жылы жариялаған⁸. Ал “Қисса жұмжұма” атты дастан 1881 жылы Қазан қаласында Университет баспаханасында басылған. Бұл шығарманы ел аузынан жинап, қағазға түсіріп,

⁶ Башкорт әдәбиәте тарихы. – Уфа, 1990. – 198-199-б.

⁷ Борынғы торки һәм татар әдебиятының чиғанақлары. Тозучесе Хатип Ғосман – Қазан, 1981. – 154-156-б. 1991 жылы сол мәтін біраз қысқартулармен “Ежелгі дәуір әдебиеті” атты хрестоматияда жарияланды.

⁸ Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи. Часть III. – Санкт-Петербург, 1870. – 680-692-б.

баспаға дайындаған — Мәулекей Жұмашұлы. Кейінірек, яғни 1897, 1901, 1910 және 1917 жылдары сол 1881 жылғы басылым қайтадан дәлме-дәл, еш өзгеріссіз басылды. Тақырыбы мен сюжеті ұқсас екі шығарманың атауы екі бөлек болғанымен беріп тұрған мағынасы бір: жұмжұма араб, парсы тілдерінде — “бассүйек” ұғымын береді “кубас” сөзі де мәтінде “бассүйек” мағынасында қолданылған.

Осы дастандар туралы В.В.Радлов кезінде былай деп жазған: “Фибрат өлеңдердің ішінде көп айтылатыны ... “Жұмжұма”. Ілкен жиындарда айтылған осы жырды маған бірнеше рет тыңдауға тура келді. Жыршы сөзін бар ынтасымен тыңдаған жұртшылықта тірі күнінде дін шарттарын орындамаған мұсылманның өлгеннен кейінгі азабын сипаттаған кезде қорқынышты үрей пайда болады. Тыңдаушылардың үнсіз тыныштығын тек қана “О, құдіретті Тәңірім”, “Қайырымы көп Құдайым” деген тәрізді лебіздер ғана бұзып отырды. Маған қазақтар арасында исламды орнықтыруға бір “Жұмжұманың” әсері даланы кезіп жүрген жүздеген молдадан артық тәрізді”⁹.

В.В.Радлов, М.Жұмашұлы және Х.Кәтиб нұсқаларын салыстырып зерттегенде бірінші және екінші мәтін мазмұны жағынан Х.Кәтиб дастанының ізімен жырланғаны айқындалды. Яғни, ХІХ ғасырда жарық көрген кітаптар арқылы ХІV ғасыр туындысының сюжеті мен мазмұны, бастапқы идеясы мен бас кейіпкердің негізгі мінездемелік сипаттамалары бізге жетіп отыр.

Бірақ В.В.Радлов пен Мәулекей нұсқаларында Х.Кәтиб дастанының сюжеттік желісі сақталғанмен, олардың баяндау әдісі әр түрлі, сөз саптау мәнері мүлде бөлек, мәтіндік сәйкестіктері жоқ екені байқалады.

Ал В.В.Радлов пен Мәулекей нұсқаларын өзара салыстырып зерттегенде екеуі бір мәтіннің варианттары екені анықталды; бұларда көптеген мәтіндік сәйкестіктер, дәлме-дәл берілген сөз тіркестері бірін-бірі еш өзгеріссіз қайталап отырған. Дегенмен кейде жолдары ауысып, немесе жекелеген сөздері өзгеріске түскен шумақтар да кездеседі, т.б.

Сонымен, алты жүз отыз бес жыл бұрын Хұсам Кәтиб жырлаған сюжет ғасырлар бойы халық жадында сақталып келіп, ХVІІІ-ХІХ ғ. сауатты және дін тарихын жақсы білетін жыршы тарапынан жаңғыртылып жырланып, ел арасына ауызша түрде кең тарап фольклорлық шығармаға айналған.

Сондай ауызша айтушылардың бірінен В.В.Радлов қазақ

⁹ Радлов В.В. Аталған еңбек. 11-12-б.

ауыз әдебиеті үлгілерін жинауға арналған экспедициясының бірінде жазып алып, 1870 жылы кітабында бастырған. В.В.Радлов шығарманы жазып алып баспаға дайындау барысында біраз жолдардың түсіп қалғанын, сондықтан кейбір шумақтардың арасында логикалық байланыстың жоқтығын аңғармай қалған.

Кейінірек М.Жұмашұлы ел арасына тараған бірнеше фольклорлық үлгілерді жинап алып, жүйелеп, бір-бірімен толықтырып, кітап етіп жариялаған (1881, Қазан).

Ал 2004 жылы В.В.Радлов нұсқасы да (1870), М.Жұмашұлы нұсқасы да (1881) “Бабалар сөзі” атты жүз томдық серияның 10-томында жарияланды.

Х.Кәтиб поэмасында көтерілген мәселелер – пәни жалғанмен қоштасып бақиға өткен пенделердің о дүниедегі хал-жағдайы, оларға қойылатын сұрақтар, күнәһарлардың көретін азаптары, т.б., басқаша айтқанда дін саласына жататын мәселелер – көптеген әдеби шығармалардың өзегіне айналды. Ол заңды, логикаға келетін құбылыс. Себебі К.Маркс айтқандай: “Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический point d’honneur, его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания”¹⁰.

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд., т.1, с.414.

ҚҰЛ ҒАЛИ

Ортағасырлық түркі халықтары ескерткіштерінің бірегейі, XIII ғасырдағы түркі әдебиетінің көркем нұсқасы - “Қысса Жүсіп” дастаны. Шығарманың авторы Құл Ғали есімді акын екендігі зерттеушілер тарапынан анықталған. Бірақ, автор туралы нақты фактілер мен тарихи құжаттар жоқтың қасы. Шығыс әдебиетіндегі дәстүрге берік ортағасырлық акын өз есімін шығармасының ішіндегі жыр жолдарында атап өтеді. Ол өзін бір тұста Құл Ғали, бірде Ғали деп көрсетеді. “Бен Қошан зағиф бенде адым Ғали” деген жолдардағы “Қошан” сөзін татар ғалымдары орта ғасырда Кама өзенінің жағасында болған Кашан¹ қаласымен байланыстырады. Сондай-ақ, он сегізінші ғасырда өмір сүрген татар ғалымы Таджетдин Ялчығолұғлының “Тауарихи Булгария” атты шежірелік еңбегінде Кашан қаласынан шыққан Мирхаджи баласы Құл Ғали деген кісінің шамамен 1195-1260 жылдар аралығында көне Бұлғар мемлекетінде өмір сүргенін көрсетеді². Осыған сүйенген татар зерттеушілері ескерткіш татар халқының мұрасы дегенге саяды. Бірақ он сегізінші ғасырдағы Ялчығолұғлы дерегінің нақты шындық екеніне ешкім де кепіл бола алмайды.

Ескерткіштің жазылу мерзімі көшірме нұсқаларда әр түрлі жылдармен көрсетілген. Алты қолжазбада хижраның 609 жылы жазылды десе, үш көшірмеде 630 жыл көрсетілген. Осыған орай дастанның қағазға түскен кезеңі деп хижраның 609-630 жылдары, яғни біздің жыл санауымыздың 1212-1233 жылдары³ белгіленген. Дастанның түпнұсқасы сақталмаған, оның қолда бар ең ескі көшірмесінің өзі он сегізінші ғасырда көшірілген.

¹ Алмаз Ж. Кол Галинең “Қыйсса-и Йосиф” дастаны. Совет әдебияты. 1960, № 2.

² Ялчығол Т. Тауарихи Болғария. ТТӘИ фонды. 2Б. 4-5-бет.

³ Борынғы татар әдебияты. Казан, 1963, 76-77-бет.

Ескерткішті негізгі жеткізушілер татар-башқұрт халқының өкілдері болғандықтан, оның тілі де бұрмаланып, кейінгі көшірушілер тіліне, яғни қазіргі татар, башқұрт тілдеріне жақындап, түпнұсқа тілден біршама алшақтаған болса керек. “Қысса Жүсіп” дастанының Дрезденде – 1, Берлинде – 1, Санкт-Петербургте – 9, Қазанда – 13, Татарстанда – 5, Башқұртстанда – 5 негізгі 34 көшірмесі сақталған. Қайта жырланғандарын қосқанда барлығы 160-қа таяу қолжазба⁴ көшірмелері бар. Көшірмелердің көбі он тоғызыншы ғасырда жазылған, ең ертелерінің өзі он сегізінші ғасырдікі. Негізгі көшірушілері татар, башқұрт халқының өкілдері.

“Қысса Жүсіп” алғаш рет 1839 жылы Қазанда басылып шыққан, кейін 1839 жылдан 1917 жылға дейін Қазанда 79 рет қайта басылған.

Құл Ғалидың “Қысса Жүсіп” дастанының тілін зерттей келе, оны әр ғалым түркі тілдерінің түрлі тобына жатқызып, әртүрлі ұлттың мұрасына теліген. Кейінгі кезде бұл ескерткішті татар-бұлғар тіліндегі немесе көне татар тіліндегі мұра деп қарастыру үрдіске айналған. Дегенмен бұл пікірлермен келіспейтіндер де жетерлік, мысалы Х. Флейшер оны татар-оғыз мұрасы⁵ десе, М. Хаутсма, Г. Газиз және Г. Рахим секілді ғалымдар қай тілдер тобына жататынын көрсетпей-ақ “Ортазиялық ескерткіш”⁶ деп атаған. Ал, К. Брокельман “көне Осман тіліндегі дастан”⁷ дейді. Ф. Көпрулузаде, Е. Бертельс, Э. Наджип сынды белгілі шығыстанушылар ескерткіштің Хорезм түркілері тілінде⁸ жазылғандығын айтса, Ш. Маржани, Б. Яфаров, Я. Агишев, Х. Усманов т.б. татар ғалымдары дастанды бұлғар тілінде немесе көне татар тілінде жазылған⁹ деп есептейді. Сондай-ақ Джавад Алмаз өз еңбегінде “Қысса Жүсіпті” бұлғар- татар мұрасы деп қарастырған. Аз да болса ескерткіш туралы пікір білдірген қазақ ғалымдары (Х. Сүйіншәлиев, А. Қыраубаева) мұны XII-XIII ғасырлардағы Хорезм

⁴ Джавад Алмаз. “Қысса-и Юсуф” Али — болгаро — татарский памятник. Казан. 1989. с. 8.

⁵ H. Fleischer. *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium Bibliothecae regiae Dresdensis scripsit, Lipsiae, 1831, S. 72, № 49.*

⁶ Г. Газиз, Г. Рахим. Татар әдебияты тарихы. 1923, том. 1, ч. 2, с. 166.

⁷ C. Brockelmann, *Ali's Qissa'i Jusuf. Der älteste Vorläufer der osmanischen Literatur, ZDMG, 1916, Pil. Hist. Klasse, № 5, Berlin, S. 59, 73.*

⁸ Копрюле-заде. Тюрк әдебияты тарихы. Истамбул. 1926, 277 — бет; Е. Бертельс. Литература народов Средней Азии от древнейших времен до XV в. — журн. «Новый мир», 1939 № 9, стр. 271. Эмир Наджип. Татар әдебиятының һәм әдәби теленең қайбер язма истлеклере турында, Совет әдебияты, № 12, 1957, стр. 81.

⁹ Ш. Марджани. Әл-қалам Әл-әуал мин китап мустафат әл-ахбар фи ахуали Қазан уә бұлғар. Казан, 1897, стр. 13-14.

Еділ бойындағы түркілерге түсінікті тілде жазылғандықтан және ол дәуірде түркі халықтарында тілдік тұрғыдан бөліну процесінің аяқталып болмағандығынан ескерткішті түркі халықтарының ортақ мұрасы ретінде қарастыруды ұсынады. Бұл көне дәуірдегі мұраларды кейіннен пайда болған тілдік топтарға меншіктеу үрдісіне қарсы объективті пікір деп ойлаймыз. Бұған қосарымыз, Құл Ғалидың дастанындағы көптеген сөздер мен тіркестер қазақ тілінде бүгінге дейін қолданылады және дәл сол ескерткіште қолданылған мағынасында. Мысалы: ақырын, аңыздан, мұн, алып, жазық, тәңірі, оңалмақ, жауыз, анадан тумак, алтын теңге, жырақ қалмақ, көңіл түспек, көңіл ашылмақ, сүрме тартпақ, әдеп сақтамақ т.б.

“Қысса Жүсіп” дастанының сюжеті түп негізін Тәурат, Інжіл, Құран кітаптарынан алатын діни хикаялардан басталатыны көп айтылып, көп жазылған жай. Ежелгі тарихшылар оның ішінде атақты Табаридың өзі осы сюжетке қатысты түрлі түсініктер берген. Табаридің “Тәпсир әл-кәбирінде” пайғамбарлар тарихында (“Қисса-ул-әнбия”) Жүсіп туралы сюжеттің ең басты орын алатыны көрсетілген¹⁰. Құл Ғали дастанының аталуына қарап, мұндағы басты желі осыған ұқсас дастандарда кездесетіндей махаббат тақырыбы емес, негізінен пайғамбарлар өмірін дәріптеу екенін көреміз.

Бұл сюжетке жазылған алғашқы әдеби еңбек парсы әдебиетінің классигі Фирдоуси Тусидің “Жүсіп-Зылиха” дастаны. Фирдоуси нұсқасын Құл Ғали шығармасымен салыстырған А. Тагирджанов “Қысса Жүсіп” авторының өте білімді араб, парсы, түркі тілдерін жақсы меңгерген өз заманының алдыңғы қатарлы адамдарының бірі болғанын атап айтады¹¹. Құл Ғали өз шығармасын Фирдоуси поэмасына және парсы Абдолла Ансаридың “Әнис әл-муридин уа шамс әл-мәжәлис” еңбегіне негіздеп жазған. Өз жанынан түркілер әдеби дәстүрінен алып та бірнеше мотивтер қосқан. Мысалы, Жүсіптің ағаларымен қоштасуы, Жүсіп Ніл өзеніне шомылғанда оның денесін кит пен күмбездің сырт көзден қорғап тұруы, Жүсіптің халыққа аштықты ұмыттыру үшін өзінің сұлу жүзін ашып көрсетуі т.б. секілді мотивтер тек Құл Ғали нұсқасында ғана кездеседі. Ал, Жүсіптің патша болатындығы туралы болжам, Шамғұнның Жүсіпке қанжармен шабуыл жасауы, Жүсіпті құдықтан Башир мен Бушра секілді екі құлдың шығаруы т.б. жекелеген элементтер тек Фирдоуси мен Құл Ғали нұсқаларына ортақ.

Жүсіп-Зылиха сюжеті араб, парсы әдебиетінен бастау алып,

¹⁰ Табари Тәпсир әл-кәбир. Истамбул. 1873.

¹¹ А.И. Тагирджанов. К вопросу о поэме Фирдоуси “Юсуф и Зулейха”. Советское востоковедение. V. М.-Л., 1948, стр. 334-338.

орта ғасырлық түркі поэзиясының ең көп жырланған тақырыбына айналды. Ортағасырлық түркі поэзиясында Құраннан алынған осы тақырыпқа ондаған түркі ақындары қалам тартты, нәзира жауаптар жазды. Бұл дәуірдегі түркі әдебиеті ортағасырлық парсы әдебиетінің жеткен биігін игеріп, сол кезең тақырыптарын қайта көтеру арқылы жана көркемдік шешімдерге ұмтылды. Сондықтан, бұрыннан белгілі тақырып арқылы әркім өз жырының көркемдік деңгейін, өлең өлшемін, идеялық өрісін өзгеден асыруға тырысты. Осындай додаға түскен тақырыптардың бірі-Жүсіп-Зылиха сюжеті болатын. Түркі поэзиясында бұл тақырыпты алғаш жырлаған Құл Ғали еді.

Сюжеттің түркі халықтарының ортасында кең таралғанына және бұл үрдістің басында Құл Ғалидың “Қысса Жүсіп” дастанының тұрғанына төмендегі кесте дәлел болады.

№	Автор	ғасыры	Ұлты
1	Құл Ғали	13	Түркі
2	Бурханеддин Рабғузи	-	-
3	Шайяд Хамза	-	-
4	Шәмси	-	-
5	Бехишти Ахмет	14	Түркі
6	Дүрбек	-	-
7	Зерифи Арзуруми	-	-
8	Лигаи	-	-
9	Махмұт	-	-
10	Сули Фагиг	-	-
11	Әбділмәжис Керими	15	Түрік
12	Ахмеди	-	-
13	Жигери Синан	-	-
14	Жевхери Тебризи	-	-
15	Мұстафа Шейхоғлы	-	-
16	Мұхаммед Сейіт Ордубати	-	Азербайжан
17	Мырза Алым Бек	-	Түрік
18	Назым Гүлфағайни	-	-
19	Хамды Челеби	-	-
20	Хатаи	-	Азербайжан
21	Қожа Максұт Гуми	-	Түрік
22	Қожа Мұхаммед Хызыр	-	-
23	Бурсаг Мелули	16	Түрік
24	Ғадими	-	-
25	Ғазы Синан	-	-
26	Ғубари Абдрахман	-	-
27	Зия Юсуф Челеби	-	Азербайжан
28	Ибни Кашан	16	Азербайжан

29 Ками	-	Түрік	
30 Кемал Пашазада	-	-	
31 Келами Самарханди	-	-	
32 Көпүрлізада Эсат Паша	-	-	
33 Халифа Гарамади	-	-	
34 Халилоғлы Әли	-	-	
35 Халис Дашкенди	-	-	
36 Шикари	-	-	
37 Яхия Бек	-	-	
38 Зехни 17		Түрік	
39 Нығметолла	-	-	
40 Руфати Абдулхая	-	-	
41 Сайхали	-	өзбек	
42 Салахи	-	-	
43 Әбдрахман 18		Түрік	
44 Әлем Диуана	-	өзбек	
45 Жунейдулла Ислам	-	Түрік	
46 Земери Ефенди	-	-	
47 Муршиди	-	-	
48 Мұстафа бин Осман	-	Азербайжан	
49 Нұрмұхаммед Андалип	-	Түркімен	

Түркі халықтарында Жүсіп-Зылиха сюжетінің жырлануы, әсіресе, сюжеттің және мотивтердің нұсқалардағы көрінісі туралы татар ғалымы Н.Хисамов көлемді еңбек арнап, ғылыми монографиясын жариялады¹².

«Қисас-ул-әнбияның» арап, парсы, түркі тіліндегі нұсқаларында Жүсіпті пайғамбар етіп суреттегендіктен сюжет желісінде неше түрлі кереметтерге, ғажайып оқиғаларға көбірек орын берілген. Әбдірахман Жәмиден бастап көптеген софы ақындар Жүсіп пен Зылихананың махаббатын мистикалық кейіпте сипаттауға басымдық берген. Ал Құл Ғалидың «Қисса Жүсібінде» мистикалық элементтер көп кездеспейді. Құл Ғали шығармасының реалистік (шыншылдық) сипаты туралы кезінде Е.Э.Бертельс, А.Тагирджановтар пікір білдірген болатын¹³. Сондай-ақ «Қисса Жүсіпте» фольклорлық эпизодтар да көптеп кездеседі. Мысалы, Құл Ғали дастанында базардағы қарапайым халық өмірі жиі сипатталады, саудагерлер Жүсіпті халуа мен нанға айырбастамақшы болады, тіпті бір кемпір Жүсіп үшін бір орам жіп ұсынады, Зылиха емдік мақсатта өз денесінен қан ағызады.

¹² Хисамов Н. Ш. Сюжет Юсуфа и Зулейхи в тюрко-татарской поэзии XIII-XV вв. (Проблема версий). Казан, 2001.

¹³ А.И. Тагирджанов. К вопросу о поэме Фирдоуси «Юсуф и Зулейха». Советское востоковедение. V. М.-Л., 1948, стр. 334-338.

Зылиханьның орнына жынның қызы келіп көрінеді, Жүсіп пен Жақыптың айырылуына фольклорлық мотив себеп болады т.б. Дастанда мұндай фольклор мотивтерінің көп кездесуі Құл Ғали шығармашылығының әлі түркі фольклоры дәстүрінен толық қол үзіп кетпегенін, тың тақырыпты игеру барысында төл әдебиет дәстүрін де жалғастыра білгенін көрсетеді.

Бұл сюжетке жазылған ХІХ ғасырдың екінші жартысында өмір сүрген казак акындары Жүсіпбек Шайхисламұлы мен Құлмұхаммед Байғұлының дастандары туралы А. Қыраубаева біршама ғылыми сараптама жүргізген болатын¹⁴.

Құл Ғалидың “Қысса Жүсіп” дастаны силлабикалық өлең өлшеміне құрылған. Мұндай өлең өлшемі негізінен ортағасырлық сопылық әдебиетке тән. Бұл тұрғыдан ол Ахмет Иасауи, Сүлеймен Бакырғани секілді сопылық әдебиеттің ірі өкілдерімен шендеседі.

«Қысса Жүсіптің» қысқаша мазмұны

Жақып пайғамбардың екі әйелінен он екі ұлы болған. Осылардың ішінде Жүсіп атты ұлы ерекше жаратылады және оны әкесі бөлекше жақсы көреді. Бұған басқа балалары қызғанышпен қарайды. Бір күні он бір жастағы Жүсіп түс көреді: түсінде оған күн, ай және он бір жұлдыз табынып, құрмет етіп иіліп тұр екен. Түсін әкесі Жақыпқа айтса, ол: “балам, биік дәрежең болады екен, он бір аған саған қызмет етеді екен” дейді. Бірақ түсін ағаларына айтпай, сыр етіп сақтауын өтінеді. Жақыптың өгей қызы бұл екеуінің әңгімесін естіп қалып, ағаларына айтып береді. Ағалары Жүсіптен қалайда құтылуды ойластырады. Жақыпты алдап, Жүсіпті өздерімен бірге жолға алып шығады. Ағалары оған жолда түрлі қорлық көрсетіп, сонында өлтіріп тастауды ойлайды. Бірақ ағаларының бірі бұған қарсы болған соң, оны бір құдыққа тастап, әкелеріне Жүсіптің қанды көйлегін көрсетіп “бөрі алып кетті” деп алдайды. Қайғы-қасіреттен жылай-жылай Жақыптың көзі соқыр болып қалады. Жүсіпті құдықтан бір керуеншілер құтқарады. Керуен Мысырға жетіп, Жүсіп базарда қымбат бағаға құл ретінде сатылады. Оны Мысырдың патшасы сатып алады. Патшаның әйелі Жүсіптің сұлулығына естен тана ғашық болады. Жүсіпті көндіре алмаған Зылиха оған өшігіп күйеуіне айтып, жала жауып оны зынданға салдырады. Сол зынданда Жүсіп он екі жыл жатады.

Бір заманда елдің жаңа патшасы Раян деген кісі бір ғажап түс көріп, оны ешкім дұрыс жорып бере алмайды. Сол кезде Жүсіппен бірге зынданда отырып шыққан шарапшы Жүсіптің түс жорығыш қасиетін патшаға жеткізеді. Патша Жүсіпті зынданнан шығарып, түсін жорытады. Көрген түстің шешуін тауып ”әуелі жеті жыл егін

¹⁴ Қыраубаева А. Ғасырлар мұрасы. А., 1988, 59-60-бет.

жақсы болып, артынша жеті жыл аштық болады” деп жориды. Патша Жүсіпті өзінің шаруашылығына уәзір етіп қояды. Ол жеті жыл аштықтың алдын алып, дайындалып елді ашаршылықтан өз ақылымен құтқарып қалады.

Аштықтан қысылған ағалары Жүсіптің еліне келіп паналайды. Олар Жүсіпті танымайды. Бірақ, ол ағаларына үлкен сыйсияпат көрсетіп, келесі келгенде інісі Ибн Йаминді алып келуді тапсырып жібереді. Келесі келгенде ағалары Ибн Йаминді алып келеді. Ағаларының келуіне қарсы Жүсіп керемет салтанатты сарай салдырады. Сарайдың ішіне өзінің құдықта қалғаны, ағаларының бұған жасаған қысастықтары туралы сурет салып, ішіне туыстарын кіргізіп жайлайды. Ағалары суретті көріп қатты қысылады, бірақ бұның Жүсіп екенін білмейді. Олар астық артып алып жолға шығады. Жүсіп астық тиегенде Ибни Йаминнің жүгіне бір алтын сауытты жасырып салады. Түйелер қақпадан шығар сәтте алтыным жоғалды деп жар салып, ол алтын сауытты Ибни Йаминнен тауып інісін кепіл ретінде алып қалады. Ағалары кетіп қалғасын інісіне өзін көрсетіп, басынан кешкен оқиғаларын айтып береді. Ағаларының жауыздығын, әкесі үшін кешірім етеді. Оларды өз жанына шақырып алып, құрмет көрсетіп байлығынан бөліп береді. Жүсіптің қанды көйлегімен Жұқыптың бетін сұрткенде баласын сағынған оның көзі көріп кетеді. Балаларының жасаған зұлымдықтарын естіп қайғырады.

Кезінде жауапсыз қалдырған Зылиханы қырық жыл өткен соң кемпір болғанда көріп, қайран қалады. “Қырық жыл бойы күні-түні сені ойлап осындай хәлге жеттім”-дейді Зылиха. “Дәлелін не” дейді Жүсіп. Зылиха: «Қамшынды ұстап көр» - дейді. Қамшысын ұстаса Жүсіптің қолы күйіп қалады Зылиханың ғашықтығына Жүсіп иланады. Зылиха баяғы сұлу қыз қалпына түседі. Екеуі некелесіп той жасап, бала сүйіп, бақытты болып барша мұраттарына жетеді.

Құл Ғали «Қысса Жүсіпте» негізгі кейіпкер Жүсіп бейнесі арқылы, «әділ де қадірлі патша қандай болуы керек?» - деген сұраққа жауап іздейді. Сөйтіп, мінсіз патшаның тұлғасын жасап шығарды.

Жүсіп — сұлулық символына айналған кейіпкер. Өйткені, Тәурат, Құрандағы Жүсіптің бірінші қасиеті — сұлулығы (Иосиф Прекрасный). Бірақ Жүсіп пайғамбар бала күнінде өзін айнадан көріп, таң қалғаны үшін, мақтағанға салынғаны үшін, Алла тағала жазамайды. Оны кейін ағалары Мысырға құл қылып сатып жібергенде, Жәбрейл періште былай дейді:

Аудармасы:

Иә, Жүсіп сен айнаға қарамап па ең,
Айнадан көркің көріп танданбап па ең?

«мен сатылар құл болсам, - демеп пе едің,
Менің бағама кім жетер!» – демеп пе едің?
(Аударма А Қыраубаеванікі).

Сөйтіп, «бағама кім жетер!» - деп мақтанған Жүсіптің түкке тұрғысыз болып сатылғанын айтады. Патша болған кісіге мақтаншылық жараспайтынын қиссада екі рет ескертеді. Екіншісінде Құддыс бегі Жүсіптің жүзін көріп, ол келе жатқан керуенге айрықша құрмет көрсетеді, тіпті оны сатып алып келе жатқан Мысыр көпесінен тартып та алмақшы болады. Сонда Жүсіптің жүзін бір көрген 12 мың әскер түгел есі ауып, құлап қалады.

Алла тағала Жүсіпті онда да тәубасына келтіреді: керуен тағы бір жерге барғанда, Жүсіпке ешкім қарамай қояды, Сөйтсе ол қаланың адамдары Жүсіптен де сұлу екен. Оның себебін түсінген Жүсіп, Алла тағаланың ісіне шүкіршілік қылады. Осы екі мысал арқылы Құл Ғали – патшаға мақтансүйгіштік жараспайтынын ұқтырады.

Көптеген авторлар Жүсіптің қайраты, күштілігіне мән береді. Табари «Тәфсирінде» Жүсіп керуеннен Ибни - Иәмин атты інісін алып қалу үшін соғысады (Бұл жерде Жүсіп пайғамбарға Алла тағаланың көмек беруі деп түсіну керек). Фирдаусиде: пілдей күркіреп тұрған кезде айналасындағылар қалтырап қоя берді. Ал Дүрбек қиссасында ағаларымен әуелі Жүсіптің ұлы Мишам жекпе-жекке шығады, Иаһуда мен Шамғұнды жеңген соң: «Әкем менен де күшті» - дейді. Ағалары Жүсіптің ұсынысымен, далада жатқан ауыр тасты көтеріп көріп, орнынан қозғай алмайды, ал Жүсіп аяғымен түртіп қалғанда, тас қанбақ құрлы болмай, шырқай ұшып, аспанға бір-ақ шығады. Ғалымдар бұл бөлігі түрік фольклорынан енген дейді.

Ал Құл Ғали мен Жүсіпбек Шайхұсламұлы («Жүсіп-Зылиха») қиссаларында патшаның аса күштілігі бірінші орында емес. Жоғарыда суреттеген он қасиеттің ең негізгілері: сұлу, жетпіс екі тілді біледі, жұмсақ жүзді, мейірім шапағатты. Ғалида: «шапағатылы, марутлы». Жүсіптің жетпіс екі тілді білуі сандық нышанға байланысты болып отыр.

Жүсіптің адам ретінде тағы бір жақсы қасиеті әкесімен қарым-қатынасы арқылы көрінеді. Жақыптың Жүсіптің жақсы көру себебін қиссаларда баяндап жатпайды, оның төркіні Жақып мифтерінде сақталған. Жақып Жүсіптің анасы Рахилді жақсы көріп, оны алу үшін қыз әкесіне жеті жыл қызмет етіп, бірінші жолы ала алмай, Рахилдің өзінен үлкен апасы Лияға еріксіз некелеседі. Рахил үшін тағы жеті жыл қызмет етеді, сөйтіп сүйіктісіне әрен қолы жеткен. Жүсіптің ағалары Лия мен оның және Рахилдің күнінен туған болатын. Сол себептен Жақыптың

Жүсіпті жақсы көруі өзінен- өзі белгілі жүйе болып есептелініп, қиссада дәлелденіп жатпайды. Өйткені, бұл жердегі негізгі әңгіме өзегі Жүсіпке байланысты өрбиді.

Жүсіп патшалығында елі мен билеушісі үйлесім тапқан бақытты халық өмір сүреді. Жүсіпті Құл Ғали: «нең кімсеге чор жафа қылмаз емді — Ешкімге жапа- нала қылмас еді», немесе: «Тамам ішне ихсан иле ішлер емді — Тамам ісін қайырыммен істер енді», - десе Жүсіпбек оны:

Өзі ғалым, данышпан, ақылы кәміл,
Қақ жарған кара қылды болды әділ.
Аузынан шыққан сөзі шекер — балдай,
Адамның ешбіріне қылмас жәбір,-

деп жазады.

Жүсіп патша бетіне перде жауып базарды аралайды, халқының халін не болып жатқанын содан біледі. Сонымен Құл Ғали Жүсіп бейнесіндегі идеал әкім образын жасау арқылы Платон мен Әл-Фараби, Баласағұнның “қайырлы мемлекет” идеясын жалғастырды.

Құл Ғали қиссасы XIII ғасыр түріктерінің қарапайым тілінде жазылған. Оқыған кісі бүгінгі қазақ тіліне тым жақын екенін аңғарады. Ешбір аудармасыз оқи алады.

Құл Ғалидің «Қысса Жүсіп» дастаны — бүкіл түркі халықтарының асыл мәдени мұраларының бірі. Түркі жұрты жеке ұлыстарға толық бөлінбей тұрған кезде жазылып, таралған қазіргі татар, башқұрт, қазақ, өзбек, түрік, түрікмен т.б. түркі халықтарының ортағасырлық әдеби дәстүрлерінің бастауында тұрған аса ірі шығарма. Бұл дастанның нұсқалары, сюжеттері аталған халықтардың бәрінде дерлік кездеседі. XIII ғасырдағы түрік ақыны Шайхад Хамзаның «Жүсіп пен Зылиха» дастаны Құл Ғали шығармасының негізінде жазылған¹⁵. Орта ғасырлық түркі ақыны Дүрбек те, кейінгі Андалып та сол Құл Ғали нұсқасынан бастау алды десек болады.

«Қысса Жүсіп» сюжеті, мотивтері қазақтың ұлттық фольклорына, XIX ғасырда қалыптасқан дастаншыл кітаби жазба әдебиетке де үлкен әсер етіп, ұлт мұрасының қайнаркөздерінің бірі болды.

¹⁵ Кабаклы А. Түрік әдебиеті. Истамбул. Т.2. 1978. 90-91-бет.

РАБҒҰЗИ

Орта ғасырлық жазба әдебиет ислам өркениетінің аясында пайда болды. Түркілердің шығыс мұсылман әдебиетімен жақыннан танысатын тұсы қарахандықтар билігінде басталып, Алтын Орда мемлекеті кезінде кемеліне келді. Алтын Орда әдебиеті, негізінен екі өрісте дамыды: Біріншісі, Алтын Орда – Хорезм аймағы болса, екіншісі, Алтын Орда – Египет жерінде¹. Осы дәуірдегі әдеби ескерткіштер туралы А.Қыраубаева: “Бұл дәуірдегі көркем әдебиет, негізінен екі түрлі. Біріншісі, аударма-нәзіралық шығармалар: Құтыбтың “Хұсрау уа Шырыны”, Сәйф Сараидың “Гүлістан”, Әлидің “Қисса Жүсібі”, Рабғұзидың “Қисас-и Рабғұзи”, Махмуд бин Алидің “Неһдж ул Фарадис” (“Жұмаққа апарар жол”), Хусам Катибтың “Жумжума” кітабы, тағы басқалар. Екіншісі – тыңтума әдебиет: “Махаббатнама”, – деп екіге бөліп қарастырған². Ғалым бірінші топқа араб, парсы әдебиетінен түркі тіліне жасалған еркін аудармаларды яғни, назирашылықты жатқызса, соңғысына таза түркілік рухпен жазылған еңбекті атаған.

Алтын Орда тұсында дүниеге келген шығармалардың бірі – Насируддин Бурхануддин Рабғұзидың “Қисасул Рабғұзи” атты туындысы. Бұл шығарма кейде “Қисасул әнбия” деп те аталады. Оған себеп, мұсылман халықтарында пайғамбарлар өмір тарихына арналған “Қисасул әнбия” деп аталатын тарихи-танымдық шығармалар көп болғандықтан, еңбекті автор өз атымен қоса берген. Пайғамбарлар өмір тарихына арналған Рабғұзидың бұл шығармасы хижри санағы бойынша

¹ Кенжебаев Б. *Әдебиет белемтері. Алматы: Жазушы, 1986. 32-б.*

² Қыраубаева А. *Ғасырлар мұрасы. Алматы: Мектеп, 1988. 15-б.*

709 (қазіргі жыл санақ бойынша 1309-1310 ж.) жылы жазылған. Сол кездегі қалыптасқан дәстүр бойынша автор еңбегін сол кездегі сұлтанға арнаған. Бұл туралы шығармада былай делінген: “...бұл кітапты түзген, тағат жолында төзген, мағсият жабанын кезген, аз азықты, көп жазықты Рабат оғызының қазысы Бұрхан ұлы Насреддин ұрығы, сатараллаху әләйхи әссәламата уә рахима шиябаху³ былай айтар. Тәжул-умара уә мухиббул улама бектер ұрығы, жігіттер тазасы, ұлы атты, құтты затты, ізгі құлықты, ислам жарығы, моңғол текті, мұсылман дінді, адамзаттар сенімі, мүміндер қуанышы, мәртебесі жоғары, ақылы шексіз бегіміз Насреддин Тоқбұға сабаталлаху әлә динил-ислам уә саламуху⁴”.

Бұл шығарма Насреддиннің тікелей өтініші бойынша жазылған. Ол пайғамбарлар қиссаларына өте қызығатынын, өкінішке орай сол замандағы кейбір кітаптардың қате жазылып жүргендігін, дұрыс жазылғанның өзінде де өте қысқа екенін айтып, “Енді сенің қолыңнан шыққан, қаламыңнан туған, сенің кітабың, сенің үлгің бойынша “Қисасул әнбия” болса, оқуға қажет, үйренуге жарайтын болар еді”, — деп өтініш жасаған. Содан Рабғұзи бұл шығарманы жазуға кіріскен.

XI ғасырда дүниеге келген Рабғұзидың “Қисасул әнбиясы” қазақ ғаламдары тарапынан біраз зерттелді. Солардың қатарында Б.Кенжебаев, Х.Сүйіншәлиев, А.Қыраубаева, Н.Келімбетов, Ғ.Айдаров, Ә.Құрышжанов, М.Томанов, Н.Сағындықов секілді ғалымдардың әдеби һәм тілдік тұрғыдан зерттеген еңбектерін атауға болады. Әсіресе, А.Қыраубаева осы әдеби жәдігерді зерттеп, ғылыми диссертация жазғанын ерекше айта кеткен жөн. Ғалымның “Ғасырлар мұрасы” (1988) деген кітабында бұл шығарма қазақ әдебиетінде алғаш рет әдеби тұрғыдан толық қарастырылды.

Тәуелсіздік алғаннан кейінгі жылдары Н.Сағындықовтың аударған “Рабғұзи қисасынан” жекелеген үзінділер “Ежелгі дәуір әдебиеті” атты Жоғары оқу орындарының студенттеріне арналған хрестоматияға енгізілсе, Р.Мұқанованың жасаған тәржімасы “Қисса-сул-Әнбия” деген атпен жарыққа шықты (2001).

Қолжазбаның X ғасырда жазылған ең ескі нұсқасы Лондондағы Британия музейінің кітапханасынан табылған. XI ғасырда көшірілген нұсқасы Ленинградтағы М.Е.Салтыков-Шедрин атындағы көпшілік кітапханасында сақталған. Шығыстанушы К.Гренбек Лондондағы нұсқасын 1948

³ (Алла тағала оны ислам дініне берік қылсын және оған сәлем болсын.)

⁴ (Алла оның кемшіліктерін жасырсын және оған мейірім етсін.)

жылы Копенгагенде бастырып шығарған. Толық мәтіні 1859 жылы Н.И.Ильминскийдің атсалысуымен Қазанда басылған. Жекелеген үзінділерін 1897 жылы М.Мелиоранский, 1930 жылы С.Малов секілді ғалымдар жарыққа шығарған. Сонымен бірге Л.Будагов пен В.Радловтың белгілі сөздіктерінде де бұл шығарманың лексикалық материалдары берілген. Бұлардан басқа да Қазандағы Шамсуддин Хусаинов пен Ташкенттегі Хасан Арифжанов баспаханаларында да Рабғұзи шығармасы бірнеше рет басылған⁵. Сондай-ақ, “Қисасул әнбияның” кейбір үзінділері Н.П.Остроумовтың (1874), Н.Ф.Қатановтың (1894) зерттеулерінде де қамтылған⁶.

Рабғұзидың “Қисасул әнбиясы” кеңес үкіметі құрылғанға дейін сол кездегі Қазан, Ташкент секілді белгілі қалалардағы баспаханаларда бірнеше рет жарық көрген. Сондықтан да бұл шығарманың құрастырушысы да, бастырушысы да көп болған. Мысалы, 1907 жылы Қазан шаһарында Исмағил Шәмсуддиновтің баспасында басылған “Қисасул әнбияны” шығарушы Ахмеджан Жалмұхамедов болса⁷, 479 беттен тұратын 1914 жылы Қазандағы Каримовтар баспасында жарыққа шыққан нұсқаны көшіріп бастырған Имамолла Салахбан молла Шәріп “Қазақшылары” деген азамат⁸.

Осы аталған нұсқалардың ішіндегі ең толық әрі көнесі — Лондонда сақталған мәтін болып есептеледі. Ал, Ресей ғылым академиясы Шығыстану институтының Ленинград бөлімінде С—245 шифрімен сақталған нұсқасының алғашқы және соңғы бірнеше беттері жоғалғандықтан, кейінірек басқа мәтіндер негізінде қайта толықтырылған. Соның өзінде де бір нұсқа мен екінші мәтіннің арасындағы айырмашылықтар кездесіп отырады. Қазаннан шыққан кітаптар бір-бірінен онша алшақ кете қоймағанымен де, кейбір жекелеген өлеңдер мен хикаялар басталуы мен баяндалуы тұрғысынан өзгерістерге ұшыраған. Мысалы, 1873 жылы жарыққа шыққан Қазан нұсқасында мына өлең жолы:

Бу кундум мурадға тикмак тилар,
Қаму халқ ара у кунмак тилар⁹,—

⁵ Айдаров Ғ., Құрышжанов Ә., Томанов М. Көне түркі жазба ескерткіштерінің тілі. Алматы: Мектеп, 1971. 34-б.

⁶ Қыраубаева А. Ғасырлар мұрасы. Алматы: Мектеп, 1988. —19б.

⁷ Сүбханбердина . Қазақ кітабының шежіресі. 1807-1917ж. Алматы: Рауан, 1996. 50-б.

⁸ Кенжебаев Б. Әдебиет белестері. Алматы: Жазушы, 1986. 19-б.

⁹ Рабғұзи. Қисасул әнбия. Қазан, 1290-1873. 145-б.

деп берілсе, 1899 жылы Қазандағы Университет баспаханасында басылған “Қисасул әнбияда” бұл өлең жолдарының алғашқы “Бу” яғни “бұл” деген сөзі түсіп қалған да, тек:

Кунглум мурадға тикмак тилар,
Қаму халқ ара у кунмак тилар¹⁰, —

деген жолдар ғана көрсетілген. Ал, ғылымдағы ең толық нұсқасы саналатын Британия музейіндегі нұсқа негізінде шығыстанушы К.Гренбектің 1948 жылы құрастырған “Қисасул әнбияда” бұл өлең жолы жоғарыда берілген 1873 жылғы Қазан үлгісімен бірдей үлгіде жасалған¹¹. Сондай-ақ, Рабғүзи қиссаларының ішіндегі Жүсіп пайғамбарға арналған жеріндегі мына өлең 1899 жылғы нұсқада:

Ұғыл-қыз ахырадта кузга нур турур,
Кунгулга дуняда сурур турур¹², —

деп жазылса, 1873 жылғы Қазан нұсқасында осы өлеңнің алғашқы жолындағы “ахырадта” деген жер түсіп қалып, тек:

Ұғыл-қыз кузга нур турур,
Кунгулга дуняда сурур турур¹³, —

деп берілген. Ал, 1990 жылы Өзбекстан Ғылым академиясы жанындағы Х.Сулаймонов атындағы Қолжазбалар институты ғылыми қызметкерлерінің 1948 жылғы К.Гренбектің жинағы негізінде дайындаған кітапта бұл өлең мүлдем басқа мағынада берілген:

Уғул қиз гурга нур турур,
Кузга сурур турур¹⁴, —

деп, Қазан баспаларындағы “көзге” деген жер, мұнда “көрге” болып әрі қысқартылып жасалған. Сондай-ақ,

¹⁰ Рабғүзи. Қисасул әнбия. Қазан, 1899. 138-б.

¹¹ Носируддин Бурхнуддин Рабғүзий. Қисаси Рабғүзий. Тошкент: Езувчи, 1990. 114-б.

¹² Рабғүзи. Қисасул әнбия. Қазан, 1899. 135-б.

¹³ Рабғүзи. Қисасул әнбия. Қазан, 1290-1873. 148-б.

¹⁴ Носируддин Бурхнуддин Рабғүзий. Қисаси Рабғүзий. Тошкент: Езувчи, 1990. 117-б.

араб тілінде жазылған ғазалдарда да аздаған өзгешеліктер ұшырасып отырады. Мысалы, Қазан баспаханаларында басылған “Иә, сәббах...” деп басталатын өлеңнің соңы “Ғашық ол мағшұқты көрсе жүз айырмас ышқыдан, Бек неше құлды сөксе құл қашан көңілін кесер” деген жол Британия музейіндегі нұсқаның негізінде жасалған кітапта “Рабғузи Насир қурусса жүз айырмас ышқыдан, Бек неше бушуб сөксе құл қашан көңілін кесер”¹⁵ деп берілген. Осындай өзгешелектерді мәтіндегі кейбір хикая, қиссалардан да аңғаруға болады. “Қисасул әнбиядағы” мұндай мәтіндік жекелеген айырмашылықтар нұсқалардың кейінгі дәуірлерде бірнеше рет көшіріліп, бұлардың лексикасы уақыт талабына сай өзгеріп отырғандығына тікелей байланысты.

Рабғузидың “Қисасул әнбиясы” ислам өркениетінің аясында дүниеге келгендіктен сол кездегі жазба әдебиеттің дәстүрлі шарттарын қатаң сақтап отырған. Соңғы діннің кең қанат жайған орта ғасырлық шығыс мұсылман әдебиетінде шығарманың басында міндетті түрде әуелі бүкіл болмысты жаратқан жаратушыға хәмд, яғни мадақ айтып, одан соң пайғамбарға салауат айтылады, мұны нағт деп атайды. Шінші бөлігі “мадхия” деп аталып онда еңбектің жазылу себебі және кімге арналғандығы баса айтылса, содан соң ғана негізгі бөлім басталады. Соңында ақын жаратушыға жалбарынып, бұл шығарманы жазу барысында біліп немесе білмей істеген күнәларына кешірім сұрайды, о дүниенің азабынан қорқып дұға оқиды. Мұны “мінажат” деп атайды¹⁶. Рабғузи шығармасының басында да “есепсіз хәмді саналар, ол изи азза уә жөлла көрим күдіретімен біздерді адам етіп жаратты”, — деп, әуелі Аллаға шүкір етуден бастаған. Содан соң, пайғамбардың атына он екі жолдан тұратын өлең жолдарын арнаған:

Дін шарифат руияты биік қылған Мұстапа,
Күпір мен зұлмат туларын жерге көмген Мұстапа.
Ол ата-анасын арттырып үммет үшін,
Жалбарып Хақтан шапағат дәрежесін алған Мұстапа.

Мұхаммедті мадақтап болған соң, Нәсруддин Тоқбұға бекке арнау арнаған. Онда оның тегі асыл текті монғолдардан екендігі, ислам дінін қабылдап Мұхаммедке үммет болғандығы, Алланың кітабы — Құранды күндіз-түні бас

¹⁵ Сонда, 116-б.

¹⁶ Ескере кететін бір мәселе, кейбір шығармаларда мадақтау мен минажаттың орны ауысып түсуі немесе нағт кездеспеуі мүмкін.

алмай оқитындығы, “жасы кіші болғанымен жолы ұлық” екендігі баса айтылады. Негізгі бөлімде пайғамбарлар өмір тарихы үлкен тарау — қиссамен берілген. Шығарманың соңында Рабғұзи өз оқырмандарына арнап ақыл-кеңес жазған. Еңбектің соңын ол “Хатимату қисаси әл-Рабғұзи” деп атап, онда бұл жәдігердің жазылуы туралы отыз жолдан тұратын өлең-жолдары берілген:

Міне бітірдім бұ кітапты, ей, жарандар ер бізі,
 Бір жыл бойы өтті оның жайы қыс пен жазы һәм күзі.
 Ұйқы бүздым, үзім үздім, сөзді түздім түнімен,
 Ерте түрдым, хама үрдым, еңбектендім күн-түні.
 Бақ қопардым тал ағашты жас жапырақ ол шешек,
 Жемісі хикмет, керемет нышаны ахбар жұлдызы.

деп өзінің бұл жұмысты бір жыл бойына еңбектеніп жазғанын айтады. Шығармада Адам атадан Мұхаммедке дейінгі пайғамбарлардың өмірін қамтығанын және атақты төрт сахаба мен екі сиқыр хақындағы хикаяларды кіргізгенін жазады да, “таммат “Қисаси әл-Рабғұзий” фи йәмис-сәбиғи уәлғишринә уәқт әз-зуха фиш-шахри әл-мубәрәки би тәуфиқил мәликил —уәххаб әлә йәди әз-зәғифи ән-нәхифи әр-ражий илә рахматиллахи тәғәлә хәжи... Мухаммад хажи уәзири ғафараллаху тәғәлә зунубахум уә нәууәрә қубурахум. Аллаһумма ғафир ли катибихи уә лимән сәмиғә минху уә димән нәзәрә фихи” яғни “Ұлы жаратушы патшаның қолдауымен Рабғұзи қиссасы қасиетті айдың 27 күні сәске уақтында Алла тағаланың рахметін үміт қылушы зағып хажы... Мұхаммед Уәзиридің қолымен тамам болды. Алла тағала олардың күнәларын кешірсін және қабірлерін нұрландырсын. Ей, Алла, бұл кітапты жазған, оны есіткен және бұ кітапқа назар салғандардың күнәсін кешірі!”, — деп аяқтаған.

Шығарма негізінен ірі қиссалардан тұрады. Әр қисса белгілі пайғамбардың өмір тарихына арналған. Әр қиссада сол баяндалушы елшінің өміріне қатысты қызықты тәмсіл-мысалдар қысқа хикаялармен беріліп отырған. Сонымен бірге, ішінара пайда, мінажат, аңдату, риуаят, сұрақ-жауап секілді қысқа-қысқа өңгімелер де бар. Және мадақталушы Алланың елшісі хақында бірнеше өлең жолдардан тұратын арабша һәм түркіше ғазал, бәйт секілді жанрлар кездеседі. Мысалы, Лут пайғамбарға арналған қиссада оны былай мадақтаған:

Ибрахимниң хақ қардаши Хазар ұғлы ерди Лут,
 Йарлиқ куп телим иллар қуаниб узи бирла турди Лут.
 Жабраил келди йалоуачлиқ тегурди мөуладин,
 Йарлиқ ешитиб куч кетурди еу таркрак барди Лут.
 Таб қилиң, бутқа табунмаң, бат келиң иманға деб,
 Қирқ ил емгаб туң, ариғсиз кафир ара турди Лут.
 Анша теңлиг буйнағуниң бири йулға кирмади,
 Қазғулуқ болуб умид кесди улардин ерди Лут.
 Бир йаратқан хаққа йанди йалбариб, қилди дуа,
 Жабраил қанит тоқинди, кирди Алла, курди Лут.

Рабғүзидың бұл өлең жолдары аа, ба, ва, га болып өзара ұйқасып отыратын ғазал жанрымен жазылған. Бұл — араб, парсы және түркі тілдес халықтардың ақындық өнерінде кеңінен қолданылатын әдіптеме ұйқас немесе арабша реди́ф. Мұндағы әр екінші жол сайын қайталанып келіп отырған қосақ сөз — “Лут”¹⁷. “Қисасул әнбияда” бұдан басқа “Ибрахим”, “Жақып ол”, “Ол” деген сөздер кезекті қайталау (эпифора) ретінде қолданылған. Мұндай ғазал үлгісіндегі бір сөзді немесе сөз тіркесін қайталап отыру көбінесе шығыс мұсылман әдебиетіндегі арнау өлеңдерде қолданылады. Әсіресе, бұл үрдіс орта ғасырлық түркі ақындарында кездеседі. Сопылық дүниетаныммен алғаш қалам тербеген Қожа Ахмет Иасауи де осы үлгімен Мұхаммед пайғамбар мен оның жарандарына арнау өлеңдер жазған. Мысалы, 632-634 жылдар аралығында билік құрған әділ халифтардың бірі — Әбубәкір Сыдық туралы мадақтау ғазалы былай берілген:

Көрген замат иланған Әбубәкір Сыдық дүр,
 Ұстын болып тірелген Әбубәкір Сыдық дүр.
 Мұндасқанда жылаған, құлдыққа бел байлаған,
 Іші-бауыры езілген Әбубәкір Сыдық дүр.
 Бір бетінен қайтпаған, сырын жатқа шашпаған,
 Ғапыл болып жатпаған Әбубәкір Сыдық дүр.
 Сүйгеніне дос еткен, қызын қолдан тапсырған,
 Қол қусырып жалбарған Әбубәкір Сыдық дүр.
 Айтқан сөзіне жеткен, нәпсі-қызықтан кеткен,
 Хақ Расулмен бір кеткен Әбубәкір Сыдық дүр.
 Мұхамметке қиын-ды, атасы жоқ-ты расы,
 Бұршақ салған мойнына Әбубәкір Сыдық дүр.
 Құл Қожа Ахмет, белді бу, соқпақтардан сақ болғын,
 Ғарыптікте адал болған Әбубәкір Сыдық дүр¹⁸.

¹⁷ *Әдебиеттану терминдерінің сөздігі. Алматы: Ана тілі, 1996. 55-б.*

¹⁸ *Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет (ақыл кітабы). Алматы: Мұраттас, 1993. 96-б.*

Иасауидің бұдан басқа “Мұхаммед”, “әділетті Ғұмар дүр”, “Оспан сыпайы дүр”, “күдай шері Ғали дүр” секілді ғазалдары да осы үлгімен жазылған.

“Қисасул әнбияның” негізгі бөлігі насыр яғни қара сөзбен жазылған. Алайда, Рабғұзи осы прозалық шығарманың кейбір жерлерін ұйқаспен беріп отырған. Бұл туралы осы көне жәдігерді әдеби тұрғыдан алғаш зерттеген Алма Қыраубаева да баса назар аудара келіп:

“Зылиха қумаққа мыл қылды. Иүсф қашмаққа мыл қылды.

Зылиха қумаққа амал қылды. Жүсіп қашпаққа амал қылды.

Қара сөздің өзін ұйқастыра, құлпыртып айту кездеседі. Мұндайда антоним сөздер де қолданылады¹⁹”, — деп жазған. Осы жерде ғалым орта ғасырлық автордың “қумаққа мыл қылды”, “қашмаққа мыл қылды” деген сөздерді өзара ұйқасқа құрғанын жазған. “Қисасул әнбияда” мұндай саядық тұстар көптеп кездеседі. Мысалы, “Әммә бәрд, бу китабни тузган, тағат йулинда тизган, мағсият йабанин кезган, аз азуқлуғ, куп йазуқлуғ Рабат уғузиниң қазиси Бурхан уғли Насируддин уруғи, сатараллаху алайхи ассаламата вә рахима шиябаху андағ айтур. Ажал ут-тажул умара вә мухиббул улама беклар уруғи, игитлар ариғи, улук атлиғ, қутлуқ затлиқ, езгу кулқлиғ, ислам йариғлик, муғул санилиғ, мусулман динлиғ, адамилар инанчи, муминлар қуанчи, химмати адиз, ақли тегиз бегимиз Насируддин Тукбуға саббаталлоху ала динил-ислам вә саламуху²⁰”, — деген жерлердегі бірнеше сөздердің өзара ұйқасқа құрылғанын аңғаруға болады. Осындағы біз астын сызып көрсеткен “тизган”, “кезган”; “азуқлуғ”, “йазуқлуғ”; “инанчи”, “куанчи” деген ұйқасты сөздер біздің ойымызды айшықтай түседі. Ол мұнда сөздерді бірде ырғаққа салып, бірде іштей ұйқасқа құрып, әдемі қалап шыққан. Бұл шығарманы Насреддин Тоқбұғаға арнап жазған автор, өз ойын бүтіндей, өлең сөзбен жеткізбесе де, кейбір жерлерде осындай шеберлікті пайдалана білген. Сондай-ақ, мәтіндегі: “Бу кун туңғуздың ети харам булган сабаб ул турур, темишлар. Қачан алти ай тамам болды ерса...”, “Ул иулдин қунмишда унгунда, сунгунда бақар темишлар²¹”, — деген жерлерді де мысал ретінде келтіруге негіз бар.

“Рабғұзи қиссаларының” тематикасы, идеялық бағыты

¹⁹ Қыраубаева А. Ғасырлар мұрасы. Алматы: Мектеп, 1988. 54-б.

²⁰ Рабғұзи. Қисасул әнбия. Қазан, 1290-1873. 4-б.

²¹ Сонда, 24-б.

негізінен діни сипатта болғанымен, жазушының жеке дүниәуи әңгімелері мен өлеңдері көркем әдебиеттің дамуына игі ықпал етті. Рабғүзидың творчестволық қызметінде діни-мистикалық аңыз бен дүниәуи өмір шындығы қатар беріле отырып, осы екі көзқарас өзара белгілі дәрежеде күресіп жатқаны байқалады”, – деп профессор Алма Қыраубаеваның жазғанындай, бұл әдеби жәдігер дәстүрлі ислам дінінің негізгі шарттарына арналмаған. Мұнда таза діни қағидалар мен шарттардан басқа ақынның өзі жанынан қосқан аңыз-әпсаналар да жетерлік. Әдебиеттанушы Ғ.Досқенов бұл шығарманың тақырыбы туралы: “Мұсылман дініндегі түркі халықтары әдебиетінде діни мазмұндағы, әйткенмен еркін жазылған хикаялар аз кездеспейді. Олардан апокрифтерге ұқсас жанрлық белгілерді бажайлауға болады. Бұл орайдағы шығармалардың ең әйгілісі – Рабғүзидың “Қиссас үл-әнбиасы” (ХІҒ.)”²², – деп жазады. “Апокриф” деп ғалам сыпаты, ұжмақ, тозақ, заманақыр, әулие-әмбиелер хақындағы библиялық аңыздардың негізінде туған, алайда мазмұны ресми діннің тұжырым, түсіндірулерімен сәйкесе бермейтін шығарманы айтады²³.

Рабғүзи пайғамбарлар туралы қиссаны бастағанда, әуелі сол кейіпкер туралы мол мәлімет беріп отырады. Оның суреттеген образы Құран аяттарымен астарласып отырады. Мысалы, Аюб пайғамбарға арналған қиссада автор оны былайша суреттейді: “Ол алты мың жүп күрт бірлә мубтала болған, инни мусаннә зурру деп, қариад қылған, әннә уәжәднәһу сәбирән нәғмәл ғәбду қасиетімен қастерленген, уә әтәйнәһу уә әһләһу уә мисләһум мәғәһум рәхмәтән миннә дауысымен сүйіншіленген, уәхуз биәдикә зәғсән фәзруб биһи уәлә тәхнәс кереметі болған, Аюб пайғамбар әләйһи сәләм еді”²⁴. Ал, Исмайыл пайғамбардың портретін былайша береді: “Уә илә Сәмудә ахахум Салихан хілғетін киген, фәстәғфируһу суммә тубу иләйһи, деп қаумына үгіт берген, ә тәнһәнә ән нәғбудә мә йәғбуду әбәунә жауабын есіткен, фә қәлә ләһум расулуллахи нәқаталлахи уә суқихә құрметін бөлген, тастан дұға қылып інген шығарған, “рабби қарибун мужибун”, деп Хақ дінге үндеген Салих пайғамбар әләйһи сәләм”²⁵.

Пайғамбарлар өмір тарихынан мол мәлімет беретін “Қисасул Рабғүзи” шығарамасын көтеретін тақырыбы

²² Әдебиеттану терминдерінің сөздігі. Алматы: Ана тілі, 1996. 31-б.

²³ Сонда, 31-б.

²⁴ Рабғүзи. Қисасул әнбия. Қазан, 1290-1873. 208-б.

²⁵ Носируддин Бурхнуддин Рабғүзий. Қисаси Рабғүзий. Тошкент: Езувчи, 1990. 51-б.

жағынан үшке бөліп қарастыруға болады:

1. Табиғат, дүние құбылыстары, жаратылыстың пайда болуы жайындағы діни-мифологиялық әңгімелер.

2. Дінді таратушылар, халифалар, тарихи адамдар жайлы деректі, дерексіз әңгімелер, аңыз-әпсаналар.

3. Ауыз әдебиет үлгілері, өлеңдер.

Рабғұзи қиссаларының ішінде кездесетін образдың бірі — шығыс мұсылман әдебиетінде көп жырланған Ескендір бейнесі. Орта ғасырлық жазба жәдігерлерді айтпағанның өзінде, қасиетті кітаптардан саналатын Тәурат пен Құранның ішінен бой көрсеткен Зұлқарнайын оқиғасы мұсылман әдебиетінде жағымды кейіпкер ретінде көрініс берді. Әлемді әділдігімен басқарып, Батыс пен Шығысты өз қарамағына қаратқан патша тұлғасы Шығыстың классик ақындарының шығармаларында жиі қозғалды. Солардың қатарында, Фирдаусидің “Шаһнама”, Низамидің “Иқбалнаме” мен “Шарафнама”, Әмір Хұсрау Дехлеуидің “Айна-е Искандари”, Әбдірахман Жәмидің “Херодноме-е Искандари”, сондай-ақ, Әлішер Науаидың “Сәдде Искандари” секілді шығармаларын атауға болады. Қазақ ақындарының ішінде Тұрмағанбет Ізтілеуов (“Ескендір хикаясы”), Шәді Жәңгірұлы (“Ескендір Зұлқарнайын”), Дулат Бабатайұлы (“Шаһтараз”), Мағжан Жұмабаевтың (“Ескендірдің екі мүйізі”), Ыбырай Алтынсарин (“Өсиет өлеңдері”), Абай (“Ескендір”) сынды ақындар да Ескендір бейнесіне ерекше тоқталды. Сондай-ақ, Зұлқарнайын хақындағы діни аңыз-хикаялар ХІХ ғасырда жарыққа шыққан кітаптар мен мерзімді баспасөз беттерінде де ауық-ауық жарияланып тұрды. Мысалы, “Дала уалаятының газетінің” 1895 жылы жарыққа шыққан 5-ші санында “Ескендір Зұлқарнайын өзінің дұшпандарын неменен жеңгені” туралы мақала жарияланса, 1909 жылы Қазандағы Б.Л.Домбровский баспаханасынан 66 беттен тұратын “Хәзрәти Зулқарнайын хикмәті тәфсирі ти-баянда баян қылынур” деген кітап шықты²⁶. Құранда аты аталып, түсі түстелген Ескендір бейнесін Бурхануддин Рабғұзи мынадай дерекпен бастайды: “Хабарда айтылуынша, Мекке халқы Мұстапа әләйһи сәләмға қарсы болды. Хижазға адам жіберді. Мына Мұхаммед елшімін дейді, рас-жалғанын білмейміз. Жөйттерде Тәурат бар еді. Ғалымдары: “Бізге дәлел алып келіндер. Біз сөйлесейік, пайғамбарлықты талқылайық”, — деп Әбу Жәһілге ұсынды. Олар Тәуратты шығарып қарап, үш мәселе тапты. Бірі, “рух туралы

²⁶ Қазақ кітаптары (1807-1917). Библиографиялық көрсеткіш. Алматы, 1986. 108-б.

сұрандар, Тәуратта рух туралы, оның сипаты туралы дерек жоқ. Егер рухты суреттеп берсе, онда ол жалғаншы. Егер сипаттамаса пайғамбар. Және Зұлқарнайын, тағы асхаби кәһәф хақында сұрандар”, – деді. Араб мүшіріктері келіп: “Ей, Мұхаммед, сенде де Мұсаныкіндей кітабың бар болса, Тәураттағы сұрақтарға жауап берсең, саған иман келтіреміз”, – деді. Ол уақытқа дейін Алла Тағала оған бұл қиссалар туралы хабар жібермеп еді. Кәпірлер сұраған соң, Расулалла: “Жаратушым маған хабар берсе, сендерге айтайын”, – деді. Бірақ “иншә Алла” сөзін айтпады. Абдолла ибн Аббас (р.ғ.)-тың айтуынша, Жебірейіл он күнге дейін уахи алып келмеді. Кәпірлер күнде келіп жауабын сұрайтын. Содан “Мұхаммедті Тәңірі ұмытты” деген қауесет тарады. Бір күні Жебірейіл келіп: “Тәңірі жарылқар, мүшіріктер айтқандай емес. Сені ұмытпадым”, – деген Жаратушының сәлемін жеткізді. Содан “Иә, Мұхаммед, сенен рух туралы сұрайды, оны Алла біледі де, бірақ Асхаби кәһф, Билқис оқиғасын айтып бер. Зұлқарнайын хикаясын баяндайын”, – дейді”.

Пайғамбарлар өмір-тарихына арналған орта ғасырлық тарихи еңбектердің бәрінде де Зұлқарнайын оқиғасы осылай басталған. Мысалы, X-XI ғасырларда өмір сүрген Мұхаммед ибн Абдолла Бәләмидің “Тарихнаме-е Табари” атты еңбегінде де осы мәлімет қамтылады.

Рабғұзи келтірген қиссадағы Зұлқарнайын мен Кәһф оқиғасы туралы бертін келе діни шығармалар жазылды. Әдебиеттанушы ғалымдар Ш.Елеуенов пен Ж.Шалғынбаевалардың “Қазақ кітабының тарихы” атты еңбегінде орта ғасырлық авторы белгісіз “Асхаб-ул-кахф” деген шығарманың барлығы туралы дерек берілген²⁷. Татар ғалымы М.Әхмәтжановтың “Татар кулъязма китабы” атты кітабында 1329-1412 жылдары өмір сүрген түркі ақыны Әхмәдидің “Искәндәрнамә” атты әдеби шығармасы барлығын алға тартады²⁸.

Орта ғасырда жағымды жағынан көп жырланған Ескендір бейнесі Рабғұзидың қиссасында да ел билеудегі әділдігімен көрініс тапқан.

“Рабғұзи қиссасы” (“Қисас-и Рабғұзи”) кітабының да творчестволық, тақырыптық-идеялық мәні ондағы халықтың ауыз әдебиеті үлгілерінен алынған, не сол үлгімен жазылған, аз да болса реалистік, шындық элементтері кездесетін өмірге

²⁷ Елеуенов Ш., Шалғынбаева Ж. Қазақ кітабының тарихы. Алматы: Санат, 1999. 32-б.

²⁸ Әхмәтжанов М. Татар кулъязма китабы. Казан, Татиздәһәр. 2000. 206-б.

жанасымды көркем әңгімелерден көрінеді. Ондай әңгімелерде қастық, достық, адамгершілік, зұлымдық, ізгілік, бірлік, қайырымдылық, қарапайымдылық, мақтансүйгіштік, көрсеқызарлық, махаббат мәселелері сөз болады. Кісінің бойындағы жақсы-жаман қасиеттері мен іс әрекеттері неше түрлі қысқа да қызық, тартымды қисса-әңгімелерде беріледі. Оларда достық қастықты, қарапайымдылық мақтансүйгіштікті, адалдық арсыздықты, әлсіз әлдіні жеңіп, салтанат құрып отырады. Бұл әңгімелердің нәр алған қайнар көзі халықтың ғасырлар бойы жасаған ауыз әдебиетінде, халықтың ақыл-ой мұраларында екенін осыдан да байқауға болады.

“Нұх қиссасында” қарлығаштың адамға достығы, істеген жақсылығы айтылады: Нұқтың кемесінің түбін тышқан тесіп қояды. Тесіктен кемеге су кіріп, ішіндегілер суға бататын болады. Суды сыртқа төге бастайды. Оған болмайды, кемеге су толып кетеді. Сонда Нұх: “Кімде-кім тесікті бекітсе, тілегін орындаймын”, — дейді. Жылан тесікті бітейді. Кейін ол Нұхқа келіп, “Дүниеде ненің еті тәтті болса, соны бер”, — дейді. Ненің еті тәтті екенін дәмін татып білу үшін Нұх масаны жібереді. Күтеді. Ол кешігеді. Масаны тауып алып кел деп қарлығашты жұмсайды. Қарлығаш масаны тауып алады. Одан: “Ненің еті тәтті екен?” — деп сұрайды.

— Бәрін татып көрдім, адамның қанынан тәттісін көрмедім, — дейді.

Қарлығаш:

— Оның дәмі тілінде бар болар, мен көрейін, аузыңды ашшы, — дейді.

Маса аузын ашады. Қарлығаш тұмсығымен масаның тілін жұлып алады. Екеуі Нұхқа келеді. Маса қатты-қатты үн шығарғанмен, быжылдап, ештеңе түсіндіре алмайды.

Нұх:

— Бұл не айтып тұр, неге сөйлемейді? — деп сұрайды.

Қарлығаш:

— Маған жолда айтқан, құрбақаның еті тәтті деп тұр, — дейді. Содан жылан құрбақаның етін жейтін болады.

Бұл әңгіме-ертегі халық аузында көп тараған, бірнеше вариантпен айтылады. “Қазақ ертегілерінде” “Қарлығаштың достығы”²⁹ — деп аталады.

Лұқман Хакім қиссасы. (Арабша Лұқман — данышпан деген сөз). Лұқман — шығыс әдебиетінде көп кездесетін, ақылды, дана, көп жасаған, көпті көрген көне қарттың

²⁹ Қазақ ертегілері. Алматы, 1964. Т. 3. 160-б.

бейнесінде жүретін сүйкімді, жағымды тұлға. Лұқман туралы аңыз-әңгімелер исламға дейінгі арабтардың ауыз әдебиетінде мол айтылған. Содан әртүрлі халықтың өзінікі, өзінің данышпан қарты болып кеткен. Бірте-бірте оның атына неше түрлі қызық, жанама әңгімелер қосылған.

Рабғұзи кітабында ауыз әдебиетінде айтылатын Лұқман туралы бірнеше әңгіме-хикаялар “Лұқман Хакім” деген атпен берілген.

Бірінші хикаят: Алла Лұқманға: “Тілесен – пайғамбарлық берейін, жоқ болмайды десен – ғылым берейін, қайсысын қалайсың?” – дейді. Сонда Лұқман: “Пайғамбарлық керек емес, ғылым, білім керек. Пайғамбарлық тым ұлық іс, онымен бірге болғанша, ғылыммен бірге болып, адал іс қылайын”, – деп ғылымды алады. Сөйтіп, білімдар, көреген, ақылды болады. Жұрттың бәрі келіп Лұқманнан ақыл сұрайтын болады.

Ішінші хикаят: Лұқман Хакім қарыз сұрап келген кісінің бетін қайтармайтын еді. Бір күні бір кісі келіп мың алтын алады. Іштей: “Қарызын бермей кетейін”, – деп ойлайды. Жолда бара жатып, бір жерге тоқтайды. Алтын қызыл жаулыққа ораулы болатын. Бір күс ұшып келеді де, тұмсығымен жатқан түйіншекті іліп алып, ұша жөнеледі. Құс Лұқманның үйінің төбесінен түйіншекті көріп таниды.

Қарыз алған кісі амал жоқ Лұқманға қайтып келеді. Жайын айтып, тағы мың алтын бер деп өтінеді. Ішінен: “Осы жолы берсе, мың алтынын екі мың қылып қайтарамын-ай”, – деп ойлайды. Лұқман сұрағанын береді. Алтын алған кісі сауда жасап, сол мың алтыннан он мың алтын пайда табады. Лұқманға екі мың алтын береді. Лұқман: “Бірінші мың алтынды алғанда, бермей кетейін деп арамдық ойлап едің, ол саған бұйырмады, екінші рет алғанда адалдық ойлап едің, пайда таптың. Бұдан былай қара ниет болма”, – дейді.

Төртінші хикаят: Лұқман Хакімнің қожасы Лұқманға ең жақсы ет асып бер дейді. Лұқман бір қойды әкеліп, бауыздап, тілі мен жүрегін асып береді. Біраз күн өткен соң ең жаман ет асып бер дейді. Лұқман тағы да қойдың тілі мен жүрегін асып береді. Қожасы мәнісін сұрайды. Сонда Лұқман: “Жақсы болмақ та тіл мен жүректен, жаман болмақ та тіл мен жүректен”, – деп жауап береді.

Бесінші хикаят: Лұқман ұзақ уақыт жол шекпекші болып, кетерінде ұлына үш өсиет айтады: Әйеліңе сырынды айтпа, жаңа байығаннан қарыз алма, әкімнің нөкерімен дос болма.

Әкесі кеткен соң ұлы осы айтқандарының растығын тексеріп, білмекші болады. Бір жаққа кетеді де, келерде бір

қойды сойып, қапқа салып, арқалап үйіне әкеледі.

Әйелі бұл не? — деп сұрайды. “Сен ешкімге айтпа, далада бір кісіні өлтіріп алдым, қаптағы соның денесі”, — дейді. Жаңа байығаннан қарыз алады, әкімнің нөкерімен дос болады. Күндерде бір күн әйелімен екеуі жанжалдасып қалады. Әйелі: “Құдайыңды біліп қой, әйтпесе мойныңнан байлатармын”, — дейді. Бұл сөзді қоңсы әйел естіп, “Оны неге байлатасың?” — деп сұрайды. Әйел: “Ау, халайық, бұл адам өлтірген, мені де өлтірейін деп жатыр”, — деп жылайды. Бұл хабар әкімге жетеді. Әкім нөкеріне бұйрық береді. Өзімен дос болған нөкер келіп мұны байлап алып кетеді. “Босат?” — деп өтінесе де, босатпайды. Жолда жаңа байыған: “Қарызымды беріп кет”, — деп жабысып, қарызын алып қалады.

Мұны дарға аспақшы бола бергенде әкім танып қалып: “Сен — Лұқман Хакімнің ұлысың, бұл іс саған лайық па, неге істедің?” — дейді. Ол болған істі бастан-аяқ айтып береді. Әкім үйінен қапты алдырып, ашып қараса, қойдың еті екен. Босатып жібереді.

“Рабғұзи қиссаларындағы” Лұқман Хакім жайындағы хикаяттар тапқыр оқиғалармен, өте тартымды баяндалған. Олардың халық аузында әбден пісіп-шираған әңгімелер екендігі байқалады.

Қиссалардың барлығының бірдей көркемдік дәрежесі айтулы біршамада бола бермейді. Алғашқы діни қиссалардың көбі оқиғаның желісін баяндап қана беру деңгейінде жатса, автордың сүйсіне жазып, тілінің майын тамыза суреттейтін жерлері аз емес, олар: Жүсіп пен Зылиханың ғашықтық оқиғалары, біріне-бірі сай сұлу қыз бен сымбатты жігіттің сыртқы келбеттері, жан қиналыстары, шынайы өмірдегі адамның әр түрлі сезім-жанды әрекеттері, халықтың асыл арман-тілегіне жалғасқан ертегі-әңгімелері, жыл мезгілдерінің көңіл күйімен әдемі астасқан тұстары, т.б.

Рабғұзи кітабы сонау ескі заманда, ескі түркі тілінде жазылса да кейінгі қазақ арасында түгелдей жат сарын, түсініксіз, бөтен дүние саналмай, ертеден-ақ белгілі болған, көп таралған.

ҚҰТБ

Алтын Орда дәуіріндегі әдебиеттің ауқымы кең. Сонау Түркі қағанаты, бергінде Қарахан мемлекеті тұсында өмір сүрген Жүсіп Баласағұни, Махмұт Қашқари, тағы басқа ақындардан бастау алатын көркем әдебиет XIII-XI ғасырларда басқа қырынан дамып, кемелдене түсті.

Алтын Орда дәуіріндегі түркі ақындары басқа халықтардың әдебиеті мен мәдениетін жақсы білуге тырысқан. Тұрмыс-тіршіліктеріне жақын келетін шығармаларды ана тілінде қайта жырлап, тіпті өз пайымдауларына лайықтап асыра жазады. XIII-XI ғасырларда өмір сүрген дарын иелері Әли, Құтб, Сайф Сараи осы бағытты ұстанған ақындар. Олар түркі тілін жақсы білгендерімен қатар, араб-парсы тілдеріндегі әдеби үлгілерді де толықтай меңгергені анық. Шығыс дүниесінде кең тараған бір ақынның жазғанын екінші бірінің қайта жаңғыртып жырлауы түркі ақындарына да соқпай өтпеді. “Нәзира дәстүрі” деп аталатын бұл дәстүр бойынша тақырып өзгермейді. Алдыңғы шығарманың сөзін толықтай аудармай, жырланып отырған оқиға желісін ғана негізге ала отырып жазады. Кейде кейбір жерлерін өзгертеді, басқаша жырлап, тың дүниелерді қосып отырады. Бұл туралы атақты ғалым М.Әуезов былай деген: “Көпке мәлім болған тарихи шындықтар бойынша шығыста бір классик жырлаған тақырыпты келесі буында, тағы бір шығыс ақыны қайталап, әңгіме ететін, тың дастандар шығаратын дәстүр бар еді... Әр тақырыптың әр ақында қайталануы еш уақытта аударма деп танылуы керек емес. Ол өзінше бір қайта жырлау, тыңнан толғау немесе ақындық шабыт-шалым сынасып, жырмен жарысу есепті бір салт еді. Бұл салтты заңды деп біліп, осы дәуірде “Нәзира”, “Назирагөйлік” деп атау да берген”¹.

¹ Әуезов М. *Әр жылдар ойлары*. Алматы, 1959. 150-б.

Бұл дәуірде жазылған көркем шығармалардың бірі аударма, енді бірі нәзираға жақындау болған. Кейбір ақындар өз туындыларының бір бөлігін шығыс шайырларынан аударумен қатар, нәзиралық үлгіні де қолданған. Мұндай дәстүрді жалғастырушылардың бірі – Құтб. Ол XIII ғасырдың соңы мен XI ғасырдың бірінші жартысында өмір сүрген ақын. Нақты қай жылдары дүниеге келіп, қайтыс болғанын дәл басып айту қиын. Құтбтың өмірі мен шығармашылығы туралы ешқандай мәліметтер жоқ. Орта ғасыр ақыны өз заманының оқымыстысы болған. Араб, парсы тілдерін, олардың әдебиеті мен мәдениетін жетік білгені көрініп тұр. Оның бізге жеткен жалғыз шығармасы – “Хұсрау уа Шырын” поэмасы. Құтб өзербайжанның ұлы ақыны, ойшылы Ганжави Низамидың “Хұсрау мен Шырын” поэмасын парсы тілінен аударып, таза түркі тілінде сөйлеткен ақын. Бүгінгі таңда Құтбтың “Хұсрау уа Шырын” дастаны түркі тілінде жазылған аса бай әдеби мұралардың бірі болып саналады. XI ғасырдағы көркем әдебиетке жататын бұл бағалы ескерткіш сол уақытта түркі поэзиясының жоғары дәрежеде дамығанын көрсетеді.

“Хұсрау уа Шырын” поэмасының түпнұсқасы осы уақытқа дейін сақталған жоқ. Біздің қолымызға сол кездері жазылған жалғыз көшірмесі ғана жеткен. Бұл нұсқа Париждегі Ұлттық кітапхананың қорында сақтаулы тұр. 1383 жылы қыпшақ ақыны Берке Факих Египетте, Александрияда, соңғы қыпшақ билеушілері тұсында “Хұсрау уа Шырынның” көшірмесін жасаған². Бұл қолжазбаның көшірілген уақытына қарап, дастан XI ғасырда жазылған деген пікірге келеміз.

Поэма Париждің Ұлттық кітапханасынан табылды деген хабар шыққан соң, 1913 жылдан бері бірқатар ғалымдардың қызығушылығын тудырған. Құтбтың “Хұсрау уа Шырын” дастанының көшірмесі мен тілі Алтын Орда дәуіріне жататыны және ол сол мемлекеттің ең көне ескерткіші болып табылатыны жайында А.Самойлович өз пікірін білдіреді. Оның зерттеуі бойынша ескерткіш Алтын Орда жерінде жазылып, тек Египетте көшірілген дейді³.

Париждегі қолжазбамен танысқан Е.Бертельс: “Құтбтың шығармасы тура мағынасындағы тікелей аударма емес. Кейбір жерлерде ақын түпнұсқадан ауытқиды...”⁴, – деген

² Наджип Э. “Хосрау и Ширин” Кутба и его язык // Тюркологический сборник. Москва: Наука, 1966. стр. 80.

³ Самойлович А. К истории среднеазиатско-турецкого языка // Мир-Али-Шир сборник к пятистолетию со дня рождения. Ленинград, 1928. стр. 4.

⁴ Бертельс Е. Литература народов средней Азии от древнейших времен до XV века н. э. // Новый мир № 9. Москва, 1939. стр. 272.

тұжырым жасайды.

1946 жылы А. Тагирджанов алғаш рет әдеби тұрғыдан, яғни поэманың сюжеті, Низами шығармасының ерекшелігі, өлең құрылыстарын қарастырған⁵.

Атақты поляк шығыстанушысы Ананиаш Зайончковский А. Самойловичтің бізге жеткен поэманың көшірмесінің жетіспейтін тұстары бар деген пікірімен келіспейді. Жан-жақты зерттеуінің арқасында оған қарсы пікір айтады. Ол Құтб еңбегін Низамидің “Хұсрау мен Шырын” дастанының әр бөлімімен жолма-жол салыстыра отырып, поэманың толық екенін, тікелей аударма емес, қайта жырланғанын дәлелдейді⁶. А. Зайончковский 1948 жылы “Хұсрау уа Шырын” поэмасының екі бөлімнен тұратын фотосуретін, транскрипциясын, ал 1961 жылы сөздігін толық жариялайды⁷. Сөздік алфавит тәртібі бойынша мысалдармен берілген, кейбір жерлерде басқа ескерткіштер мен сөздіктерге қысқаша сілтемелер де беріп отырған. Бұл көне әдеби мұраларды зерттеу үшін таптырмайтын құнды дүние болып саналады.

Тюрколог Ә. Нәжіп өз мақаласында Құтбтың түркі тілінде жазған “Хұсрау уа Шырынын” парсы тілінен тура аудармағанын, мазмұнын сақтай отырып, өз халқының түсінігіне лайықтап еркін аударғанын айтады: “Ақын Низами романының жай аудармасын бермейді, ол өз елінің өмір тіршілігіне қарай лайықтап қайта жырлайды”⁸. Екі поэманың ұқсастықтары тарауларынан емес, оның композициясы, сюжетінен байқалады. Ә. Наджиптің пікірінше, роман толықтай назираға айналған, яғни Низами романына жауап ретінде жазылған дейді.

Құтб аудармасын терең зерттеп, оның қазақ тіліндегі сөздігін жасаған А. Ибатов⁹ ғылымға өз үлесін қосты. Оның бұл жұмысы көне әдебиетті зерттеушілерге таптырмас еңбек болып саналады. А. Ибатов бұл сөздікте 4400-ден астам дастанда кездесетін сөздер мен сөз тіркестерінің мағынасын мысалдармен берген.

Сонымен бірге, бұл шығарманы тағы да бірқатар

⁵ Тагирджанов А. Хосров и Ширин. Кутба. Ташкент, 1946.

⁶ Наджип Э. “Хосрау и Ширин” Кутба и его язык // Тюркологический сборник. Москва: Наука, 1966. стр. 82.

⁷ Zajaczkowski A. Najstarza wersja turecka “Husrav u Sirin” Qutba. Warszawa, 1-2, 1958; 3-1961.

⁸ Наджип Э. “Хосрау и Ширин” Кутба и его язык // Тюркологический сборник. Москва: Наука, 1966. стр. 83.

⁹ Ибатов А. Құтбтың “Хұсрау уа Шірін” поэмасының сөздігі. Алматы: Ғылым, 1974.

қазақ ғалымдары да зерттеген. Б.Сағындықов Хорезмидің “Мұхаббатнаме”, Құтбтың “Хұсрау мен Шырын”, Сәйф Сараидың “Гүлстан бит-түрки” деген еңбектерін салыстыра отырып, “ХІ ғасыр түркі тілді ескерткіштері лексикасының салыстырмалы анализі” атты кандидаттық диссертация қорғады. А.Қыраубаева¹⁰, Н.Келімбетов¹¹, Х.Сүйіншәлиев¹² сынды ғалымдарымыз “Хұсрау уа Шырынды” ежелгі дәуірдің әдеби жәдігері ретінде зерттеген. М.Сабырдың “Құтбтың “Хұсрау мен Шырын” поэмасы және оның тілі”¹³ деген кітабында дастан тілдік тұрғыдан қарастырылады. Қ.Сейітжанов поэманың көркемдік ерекшеліктерін, оның қазақ әдебиетімен сабақтастығын тереңірек зерттеп, кандидаттық диссертация қорғады.

Хұсрау мен Шырын сюжетінің даму тарихын зерттеген Г.Алиев “Легенда о Хосров и Ширин в литературах народов Востока” деген еңбегінде: “Құтбтың поэмасы Низамидің “Хұсрау уа Шырын” поэмасынан қысқартылып жасалған қысқаша аударма”¹⁴, — дейді.

Сонымен Құтбтың бұл поэмасын парсы тілінен аударғанын “Низами өлеңіне ұқсас түздім сөзімді, Соны білдір ханыңа өзімді”, — деген өлең жолдары айғақтайды. “Хұсрау уа Шырынды” оқу барысында сөзбе-сөз аударманы емес, ақын сюжетті, тақырыпты, образды, дастанның көркемдік ерекшеліктерін басты нысанаға ала отырып, өз жанынан бірқатар өзгерістер қосып жырлаған жолдарды көреміз: “Ол түпнұсқадағы идея мен сюжетті, мазмұн мен форманы, дастанның көркемдік ерекшеліктерін сақтай отырып, оған өз дәуірінің, яғни ХІ-ғасырдағы Алтын Орда мемлекетінде орын алған әлеуметтік құбылыстарды табиғи түрде енгізе білген”¹⁵.

Құтбтың “Хұсрау уа Шырын” қолжазбасы әр беті 42 жолға бөлінген 280 беттен тұрады және 90 тарауға бөлінген. Ол Низами шығармасындағы 7000 бәйіттің орнына 4700 бәйіт өлең жазған. Барлық тараудың мазмұны Низами поэмасының тарауларына ұқсас.

ХІІІ-ХІ ғасырларда Алтын Орда мемлекетінің гүлденіп,

¹⁰ Қыраубаева А. Ғасырлар мұрасы. Алматы: Мектеп, 1988.

¹¹ Келімбетов Н. Қазақ әдебиетінің ежелгі дәуірі. Алматы: Мектеп, 1986.

¹² Сүйіншәлиев Х. Ғасырлар поэзиясы. Алматы: Жазушы, 1987.

¹³ Сабыр М. Құтыптың “Хұсрау мен Шырын” поэмасы және оның тілі. Алматы: Қазақ университеті, 2003.

¹⁴ Алиев Г. Легенда о Хосрове и Ширин в литературах народов Востока. Москва, 1960. стр. 164.

¹⁵ Келімбетов Н. Қазақ әдебиетінің ежелгі дәуірі. Алматы: Мектеп, 1986. 182-б.

ғылым мен мәдениет жанданып, әдебиет те кемелдене түскенін тарихи деректер растайды. Астанасы — Сарай қаласына білімді ғалымдарды, ірі ойшылдарды жинап, мәдениеттің ірі ошағына айналдырады. Сол кездері Жәнібек пен Тыныбек арасында тақ үшін бітіспес соғыс болады. Мұның нәтижесі Тыныбек пен оның әйелі Маликаның өліміне алып келді. “Хұсрау уа Шырын” дастаны 1341-42 жылдары Тыныбек ел билеген тұста жазылған. Бізге жеткен жалғыз көшірмесін жеткізген — Берке Факиһ. Ол Египетте мәмлүктер билеген тұста өмір сүрген қыпшақ ақыны.

Берке Факиһ кітаптың соңында өзінің қыпшақ екенін, дастанды 785 жыл сафар айында (қазіргіше 1383 жылы сәуір айында) көшіріп біткені жайында жазып қалдырған.

Кейбір зерттеушілердің “Хұсрау уа Шырынды” түпнұсқадан көшіргенде қателіктер кеткен деген пікірлеріне Берке Факиһтің мына өлең жолдары қарсы жауап бола алады:

Бу башдын аяқ қа қылып ман назар
Кетардим хатасын ма, қылдым хазар¹⁶

Мұны бастан аяқ қарап шықтым,
Байыппен қарап қатесін кетірдім.

Немесе:

Битидим кітабны хатасын бақып,
Бу захмат чакканим билгай сан оқып¹⁷

Кітапты бітірдім қатесін қарап,
Қиындық шеккенімді білерсің оқып.

Поэмада қателердің кетіп қалмауына тырысып, Берке бірнеше мәрте тексерген. Көшіру кезінде Б.Факиһтың қиындық шеге отырып, өз ісін ұқыпты, тиянақты бітіргенін “Хұсрау уа Шырынды” түбегейлі зерттеген ғалымдарымыз дәлелдеді. Бұл істе А.Зайончковскийдің еңбегі зор, ол түркі тілінде жазылған дастанды Низамидің нұсқасымен жолма-жол салыстырған.

“Хұсрау уа Шырын” поэмасының тіліне келетін болсақ, Алтын Орда дәуірінде негізгі тіл — қыпшақ тілі болған.

¹⁶ Наджип Э. Историко-сравнительный словарь тюркских языков XII века. На материале “Хосрау и Ширин” Кутба. Книга 1. Москва, 1979. стр. 43.

¹⁷ Там же, стр. 43.

Себебі сол кезде өмір сүрген түркі тайпаларының басым көпшілігі — қыпшақтар екені белгілі. Олардың ролі жоғары болғанын тарихи деректер растайды. Ә.Нәжібтің айтуынша Құтбтың дастаны оғыз-қыпшақ тілінде жазылған, оған ұйғыр әдебиетінің өсері болған дейді¹⁸. А.Самойлович “Хұсрау уа Шырынды” XIII-XI ғасырларда Сырдарияның төменгі жағы мен Хорезм жерлерінде жазылған ескерткіштер қатарына қосып, тілі оғыз-қыпшақ деп есептейді¹⁹. Н.Баскаков поэманың тілі — Алтын Орданың әдеби тілдеріне жататын қыпшақ тілі, ол ұйғыр тілінің ықпалына ұшыраған дейді²⁰. А.Щербак та “Хұсрау уа Шырын” поэмасында қыпшақ тілінің элементтері айқын көрінеді деген ұтымды пікір айтады²¹. Қазақ зерттеушісі А.Ибатов дастанның тілі жайында былай дейді: “Хұсрау уа Шірін” поэмасының тілінде қыпшақ тіліне тән қосымшаның, қыпшақ элементі басым”²².

Автор “Бисмилаһир раһманир раһим” деп поэмасын 13 бәйіт алғы сөзбен бастайды. “Құтты білік”, “Ақиқат сыйы” т.б. шығармалардың беташары Алла атымен бастап ашылады. Орта ғасырлардағы шығыс ақындары сияқты Құтб та өз шығармасын қайырымды да мейірімді Алланы мадақтаумен, пайғамбарға салауат айтумен бастайды. “Аллаһум тағаланың тәуһидін айур” деген тәуһид бөлімімен жалғастырған ақын бір құдайдың жалғыздығын, ұлылығын дәріптеп, Аллаға жалбарынады. Мұндай ежелгі әдебиетке тән дәстүрлерді, мысалы, ұлықтауды — тәуһид, жалбарынуды — мінажат дейді. Құтб Алланың ұлылығы мен бірлігін былайша дәріптейді:

Иди аты бирле башла сөзүңни
Ким ол бар қылды йоктын бу өзүңни

Тануқ барча халайық барлиқинга
Даліллар һәм өкүш бар бирликинга²³.

¹⁸ Наджип Э. О диалектном составе языка Кутба // Вопросы диалектологии тюркских языков. Том IV. Баку, 1966. стр. 88.

¹⁹ Самойлович А. К истории среднеазиатско-турецкого языка // Мир-Али-Шир сборник к пятистолетию со дня рождения. Ленинград, 1928. стр. 6.

²⁰ Баскаков Н. Введение в изучение тюркских языков. Москва, 1969. стр. 57.

²¹ Щербак А. Грамматика староузбекского языка. Москва—Ленинград, 1962. стр. 224.

²² Ибатов А. Құтбтың “Хұсрау уа Шірін” поэмасының сөздігі. Алматы: Ғылым, 1974. 18-бет.

²³ Құтб. Хұсырау Ширин. Қазан, 1969. 8-бет.

Ие (Алла) атымен баста сөзінді
Кім ол бар қылған жоқтан өзінді.

Куә барша халайық барлығына
Дәлелдер де көп бірлігіне

Бұл өлең жолдарынан кейін Құтбтың шығармасы “Дүние қозғалысы жайлы” сөзімен жалғасқан. Кейін Алладан медет тілеп, жалбарынады, Мұхамед (с.а.с.) пайғамбарға салауат айтады, оның төрт сахабасы Әбубәкір, Осман, Омар, Әлілерді мадақтайды. Шаһзада Тыныбек хан мен оның жұбайы Маликаға арналған мадақтан кейін “Китаб назм қылмаққа себеб бәйан айур” – “Китаб жазуға себепті баян ету”, Хусрау уа Шырын хикаясының басы деген бөлімдерге бөлінген. Кіріспені осындай тараушаларға бөліп, негізгі бөлімінде Низами нұсқасы бойынша жырлаған ақын поэмасын “Ниче хатимат китаб да айтур устад” – “Бірнеше сөз біткен кітапта айтады ұстаз” деп қорытынды сөзін айтып бітіреді.

“Дүние қозғалысы жайлы” бөлімінде автор әлемнің болмыс-бітімі, адамның тағдыры, жазмыш жайында көркем суреттеп, жалғыз құдайдың күдіретіне басын иеді. Бұл бөлімді жеке бөліп алғанымен, Алланы дәріптеу, ұлықтаудың жалғасы іспеттес.

Шығармасын патша, хан, сұлтан-билерге арнау үрдісі көнеден келе жатыр. Орта ғасырларда жазылған Жүсіп Баласағұни, Ахмет Йүгнеки, Хорезми сияқты ақындар жазған туындыларын лауазым иелеріне арнап, олардан сыйақы алып, солардың қамқорлығында болған. Низами Ирак билеушісі II Тоғрулға арнап, мадақ-мақтаулар айтса, XI ғасырда “Хусрау уа Шырынды” түркі тілінде сөйлеткен ақын Тыныбек хан мен әйелі Маликаға тарту етеді:

Рауан, ей Қутб, таркин кеч болур бил
Не билгайлар сени сузлатмасаң тил.

Низами назмы йаңлығ туз сөзуңни,
Анын билгут ханыңға бу өзүңни.

Ханим бирла Малике атына бир,
Китаби қылуға қыл тиди тадбир²⁴.

²⁴ Наджип Э. Историко-сравнительный словарь тюркских языков ХІУ века. На материале “Хосрау и Ширин” Кутба. Книга 1. Москва, 1979. стр. 36.

Жылдам, Құтб, тез (жылдам) кеш болады біл,
Не біледі олар, сен туралы, сөйлетпесең тіл.

Низами өлеңі сияқты түз сөзінді,
Сосын білдір ханыңа бұл өзінді.

Хан мен Малика атына бір
Кітапты бітіруге тырыс деді шешім.

Көркем сөз шебері Құтб жүрегінің түкпіріндегі қайғыны сейілту үшін ханға қызмет етіп, өзін-өзі жігер беріп қайраттандырады. Тыныбек ханның жанында болу арманы Низамидың “Хұсрау уа Шырын” поэмасын түркі тілінде жырлап, ханға арнауында шебер баяндалған. Ақын Ақ Орданың сарайында Тыныбек хан қолдауының арқасында уақытын бозбала сияқты өткізуді қалағанын айтады.

Тыныбек ханға арнаған келесі бәйіттерде Құтб оның барлық істе адал екенін, қол астындағылары оның елді басқаруына көңілдері толатынын жырлайды. Ақын құдайдан Тыныбектің бақытты болуын сұрайды, басқа патшаның басқармауын тілеп, өлең жолдарына қосқан.

Улус ел ерклігі сұлтаны ханы
Жиһан халқы тән ол тән ичра жаны

Ханымыз Тени-бек шаһ жуан бахт
Ким ош андын қуванур тәж уа тахт²⁵.

Ұлыс ел күштісі, сұлтаны, ханы
Жиһан халқының тәнімен бірге жаны

Ханымыз Тенибек шаһ бақытты
Қуантар тақ пен тәжді, —

деп Тыныбек хан басқарған ел бақытты болатынын, ол тақ пен тәждің көркі екенін шебер баяндайды. Өзбек ханның баласы Тыныбек Ақ Орданы екі жылға жуық басқарып, Сырдария бойындағы Сығанақ қаласында билік құрғаны тарихи деректерде айтылған. Құтб ханды “ақыл тізгінін берік ұстанған” ақылды, білімді деп мадақтайды.

Құтб ханды білімді адамды бағалайды дейді. Ол білімділерге өте құрметпен қарап, оларға жағдай жасауға тырысатынын

²⁵ Наджип Э. Историко-сравнительный словарь тюркских языков XIII века. На материале “Хосрау и Ширин” Кутба. Книга 1. Москва, 1979. стр. 33.

шебер баяндайды. Басқа жақтан келген, қиындық көрген бөтен елдің адамдарына, мүсәпірлерге қолынан келген көмегін аямайтынын ақын былайша суреттеген:

Уа лакин бар умынжым андын ош ким,
Билиг қадрин билурин йахши билдим.

Билиглигни ағырлар билги бар тип,
Ғарибни асрайур ким көңли тар тип.

Ни хажетлиғ келур болса табуғда,
Мурадини тапар ошбу қабуғда²⁶.

Бірақ барлық үмітім оның осы кім (екенін білу),
Білім қадірін білетінін жақсы білдім.

Білімділерді қадірлейді білгір деп,
Ғаріптерді құрметтейді кімнің көңлі тар деп,

Не қажеттік келер болса қызметінде,
Мұратын табар осы есікте (үйде).

Ақ Орда ханы Тыныбекке Құтб ақын арнайы келген. Яғни, бұл хан да өз маңайына білімді, ойшыл ғалымдарды жинап, олардың мақсаттарын орындауға тырысқан. Ол сонымен қатар ғалымдардың жақтаушысы, көмекшісі болған. Сондықтан оның Тыныбек сарайына келіп, оған қызмет жасауға асыққанын өлең жолдарынан көруге болады. Міне, осындай мақсаттармен көп қиыншылық көрген Құтб еді:

Мурадым ирди ол ким бу қабуғда
Келип йул тапсаман теп бу тапуғда.

Сафар ранжин куруп қач аййам,
Тапуғқа йеттим емди ош саранжам²⁷.

Мақсатым еді қалайда сол сарайға
Келіп, жол тапсам қызмет етуге.

Сапар қиыншылығын көріп қанша күндер,
Қызметке жеттім, енді осы ақыры.

²⁶ Құтб. Хұсырау Ширин. Қазан, 1969. 30-бет.

²⁷ Құтб. Хұсырау Ширин. Қазан, 1969. 32-б.

Ақын хан сарайына алыстан қиыншылық көріп, арнайы келген. Құтбтың басқа жақтан келгені туралы: "...Ақын Ақ Орданың жергілікті тұрғыны болған жоқ, бөтен елдің адамы, мүмкін Хорезмнен келген болар"²⁸, — дейді Ә.Нәжіп. Құтб мақсатына жетіп, ханға өлгенше қызмет етеді. Ақын Тыныбек пен оның жұбайы Маликаны қатты қадірлеп, оларға өзінің төл туындысын арнайды.

Поэманың негізгі сюжеті — екі жастың арасындағы махаббат, сүйіспеншілік, ғашықтық. Шынайы сезім тақырыбына құрылған бұл дастанда зұлымдық пен сатқындық, арамдық пен өтірікке адамгершілік пен ізгілік, тағы басқа жақсы қасиеттер қарама-қарсы қойылып жырланады. "Хұсрау уа Шырын" поэмасы Орта Азия, Индия, Таяу және Орта Шығыс, Закавказье халықтары арасында кең тараған аңыздың негізінде баяндалған²⁹. X ғасырда Фирдаусидің "Шаһнама" эпосынан бастау алған Хұсрау мен Шырын оқиғасы XII ғасырда Низами "Хұсрау уа Шырын" дастаны етіп тамамдайды. Бұл тақырыпты XIII ғасырда Дехлеви жырласа, XI ғасырда өмір сүрген түркі ақыны Құтбтың да поэмасы бар. Түркі әдебиетінде Хұсрау мен Шырын сюжетіндегі тұңғыш дастанды Құтб жазған. Кейіннен Науаи жалғастырған бұл үрдіс 60-қа жуық поэманы тудырады. Бұл туралы Г.Алиев өз еңбегінде: "Хұсрау мен Шырын туралы аңыздың тақырыбына жазылған 60-тан астам поэма бар"³⁰, — деп көрсетеді..

"Хұсрау—Шырын" оқиғасы аңыз болғанымен, оның негізі тарихи шындықта жатыр. Ирандағы Сасанилер әулетінің тарихында Хұсрау II Парвиз сасанилер ханы болғаны жөнінде деректер көп. Яғни 591 жылы Хормуз ханның баласы Хұсрау II Парвиз сасандықтардың тағына отырады деген мәліметтер бар. Міне, поэмадағы басты кейіпкер Хұсрау да, оның әкесі Хормуз да тарихта болған адамдар.

Шырынның есімі де Хұсраудың атымен тығыз байланысты. Ол туралы византия, армян, сирия, араб, парсы дерек көздерінде жиі кездеседі. Бұл тақырыпты жіті зерттеген Г.Алиевтің пікірінше Шырын шынында тарихи тұлға, сасан ханы Хұсрау Парвиздің әйелі болған.

²⁸ Наджип Э. Историко-сравнительный словарь тюркских языков XIV века. На материале "Хосрау и Ширин" Кутба. Книга 1. Москва, 1979. стр. 35.

²⁹ Алиев Г. Легенда о Хосрове и Ширин в литературах народов Востока. Москва, 1960. стр. 163.

³⁰ Там же, стр. 163.

Құтбтың “Хұсрау уа Шырын” поэмасы былай өрбиді: Иран елінде Хормуз атты патша өмір сүрген. Оның баласы болмағандықтан құдайдан жатса-тұрса бала сұрайды. Тілегі қабыл болып, ұл бала дүниеге келеді. Атын Хұсрау деп қояды. Жастайынан ақылды, қайсар болып өскен баласын Хормуз өз еліндегі ең данышпан адамның тәрбиелеуіне береді. Тәрбиешілер қарамағында жан-жақты білім алып, әр түрлі өнерді үйреніп шығады.

Хұсраудың көп елдерде болған, көпті көрген Шапур есімді жақын досы болған. Шапур оған Мехинбану (ұлы ханша) деген әйел басқаратын тамаша ел туралы айтып береді. Әңгімесін Мехинбанудың сұлулығын айтып жеткізе алмайтын жиені Шырын жайымен жалғастырады. Қыздың Шабдиз деп аталатын аты бар екен. Бұл әңгімені естіген Хұсрау Шырынға сырттай ғашық болып, досынан оған көмектесуін сұрайды. Шапур уәде береді де, әрекетке кіріседі.

Шапур суретші болғандықтан Хұсраудың бірнеше суретін салып, Арменияға жол тартады. Шырын өзі серуендейтін бақта екі-үш рет ілініп тұрған белгісіз адамның суретін көреді. Оны сырттай бақылаған Шапур қыздың тынышсыздана бастаған кезін күтеді. Суретке әбден ынтызарлығы ауып, жүрегін ғашықтық оты жаулағанда Шапур қызбен сырласады. Хұсраудың оған деген сезімін естіген Шырын да онымен кездескісі келеді. Апасы Мехинбанудан сонарға шығамын деп рұқсат сұраған болып, жолға шығады. Шабдизді ерттеп мінген қыз жолда өзін іздеп шыққан Хұсраумен кездеседі. Алайда сырттай ғана білетін екі ғашық бір-бірін танымайды. Мадаинға келген Шырынды жігіт болмаса да халқы қарсы алады. Оған тау арасына сарай салдырып, сонда орналастырады.

Хұсрау осы уақытта Шырынның туған жеріне келсе, қыз жоқ. Оны тез алып келу үшін Шапурды жібергенімен, бұл жоспары да іске аспайды. Себебі Хұсраудың әкесі қайтыс болып, таққа отыруға еліне қайтады. Шырынмен кездесе алмай жолы болмаған ол Иранға келген соң әкесінің орнына таққа отыра алмайды. Баһрам есімді адам Хұсрауға жала жауып, дұшпандары әкесінің тағын тартып алып, қуып шығады. Алайда, басына қиындық түскенімен, Арменияға барған Хұсрауға қызбен жүздесуге мүмкіндік туады.

Бойын ғашықтық сезім жаулаған Хұсрау ойын-сауыққа беріліп, басқа дүниенің барлығын ұмытады. Мехинбану Шырынға мұндай жеңілтек адамнан сақ болуын ескертеді. Шырын жігітпен бірге болғысы келгенімен, оған Иран тағына отырғанда ғана жұбайы болатынын айтады.

Мана болуб керакмаз мунда калсан
Атанин таж уа тахтин йаға килсан

Агар шаһликқа қайра тексенкен сән
Дәриға мән қатинда болмағаймән³¹.

Маған бола керек емес мунда қалсаң,
Атаңның тәж бен тағын жауға қисаң.

Егер шахтыққа қайта келмесен сен
Дариға-ай, мен қасыңда болмаймын.

Сонымен оған алдында тұрған міндеттері туралы ақыл-кеңес береді. Шырынның айтқан сөздері Хормуздың баласына қатты әсер етеді. Қолында ешқандай билік, әскері жоқ патша Византия императорынан жәрдем сұрауға аттанады. Рим әскерінің көмегімен Иран тағын өзіне қайтарады. Алған көмегі үшін Хұсрауға императордың қызы — Мариамға үйленуге тура келеді.

Осы кезде Шырын өмірінде де бірқатар өзгерістер болады. Мехинбану қайтыс болып, билік Шырынның қолына өтеді. Оның өділ басқарғанына халқы бек риза болғанымен, қыздың азапты көңілін тақ қызықтыра алмайды. Ол барлық шаруаларын реттеп, Хұсрауды көру үмітімен оның туған еліне барады. Өзіне арнап салдырған таудағы сарайына тоқтайды. Оның келгенін естіген жігіт Мариамнан қорқады. Сондықтан жасырын кездеспек болған оған қыз қатты реніш білдіреді.

Жастайынан уақтылы сүт ішіп үйренген Шырын бұл жерде ол мүмкіндікке ие бола алмайды. Бір күні Шапурды шақырып ақылдасады. Ол бұл жерге сүт ағызатын канал салуға болады дейді және оны салатын адамды да өзі тауып беретінін айтады. Ол Фархад атты тас қашаушы жігітті алып келеді. Бет-әлпетін көрмеген Фархад дауысын ғана естіген Шырынға қатты ғашық болып қалады. Оның айтқан тілегін аз уақыттың ішінде орындайды.

Фархадтың Шырынға деген махаббатын естіген Хұсраудың қызғаныш сезімі оянады. Қатты ашуланған патша қарсыласының қыздан бас тартуын талап етеді. Тас қашаушымен кездесіп, оған көп байлық берсе, байлыққа қызығып қыздан бас тартатын шығар дейді. Бірақ Фархад қызға деген адал сезімін байлыққа айырбастамайтынын

³¹ Құтб. Хұсрау Ширин. Қазан, 1969. 186-б.

айтады. Поэмада атақты ұста мен Хұсраудың арасындағы әңгіме өте тартымды берілген:

Бурун сүрді: не иерліксін сен?
 Айтты ким: ашықләр шаһаріден мен.
 Айтти: анда не санағат қилулар?
 Айтти: жан сатыб, қағзу олурлар.
 Айтти: жанни сатмақлық хата ул
 Айтти: ашық йолында һәм рауа ул.
 Айтти: ни қадар сәудің сен аны?
 Айтти: сүзге сығмас һич байаны.
 Айтти: гәр йолуқсәң курса сени?
 Айтти: кузга сургум тупракини³².

Алдымен сұрады: қай жерліксің сен?
 Айтты: ғашықтар шаһарынан мен.
 Айтты: онда немен айналысады?
 Айтты: жан сатып, жер қазады.
 Айтты: жан сағу қате ол
 Айтты: ғашықтық жолында ем ол.
 Айтты: қалай қатты сүйдің сен оны?
 Айтты: сөзге сыймас еш баяны.
 Айтты: егер жолықсан, көрсе сені?
 Айтты: басқан топырағын көзіме сүртер едім.

Фархадтан онайлықпен құтыла алмасын білген Хұсрау, оған Бисутун тауын жарып жол салып бер дейді. Осы шартты орындаса ғана Шырыннан бас тартатынын айтады. Бұған келіскен тас қашаушы жігіт күндіз-түні жұмыс істеп, жолды бітіруге тақағанда патша оған қастандық жасайды. “Шырын өлді” деген жалған хабармен жансыз жібереді. Арамдық ойламайтын Фархад онсыз өмір сүре алмаймын деп өзін-өзі өлтіреді.

Дәл осы кезде Марйам қайтыс болады. Енді Шырынға үйленуге мүмкіндігі болғанымен Хұсрау екінші мәрте шынайы сезімін басып өтіп, өткінші сезімге жол береді. Исфahanда Шекер деген сұлу бар екенін естіген патша оны көруге көңілі кетеді. Ақырында үйленіп Медаинға алып келеді. Алайда Хұсрау біраз уақыт өтпей-ақ Шырынды (тәтгіні) Шекерге (қантқа) айырбастай алмайтынын түсінеді. Оның екінші әйелі де көп ұзамай дүниеден өтеді.

Шырынға кешірім сұрап келгенде қыз оған рұқсат бермей қайтарып жібереді. Бірақ ғашық жүрек шыдай алмай Барбад

пен Некиса есімді ақындарды ертіп Хұсрауға өзі келеді. Бірі — Шырын, бірі — Хұсрау болып айтысады. Шырын оған ақындар өлеңдері арқылы іштегі барлық сырын жеткізеді, сүйгенінің өзін түсінуін қалайды. Жігіт бұл өлеңдерді естіген соң Шырынның сезімінің адал екенін түсінеді. Екі ғашық табысып, ұлан-асыр той жасайды. Қыз Иранның азып-тозып кеткен халқының жағдайын жақсартуға Хұсрауға көп ақыл-кеңес береді. Өз ісіне ұялған патша қалаларын гүлдендіріп, мемлекетін тәртіпке келтіре отырып, әділ билік орнатады. Ел басқару ісін жолға қойып, өзі де түзеле бастайды.

Көптеген қиыншылықты бастарынан өткізіп қосылған екі ғашықтың ғұмыры ұзаққа созылмайды. Шын бақытқа ие бола бастаған кезде тағдырдың қатал үкіміне ұшырайды. Хұсраудың Марйамнан туылған ұлы Шеруя әкесіне қарсы шығады. Сарай қызметшілерімен бірігіп Хұсрауды қастандықпен өлтіреді. Күйеуі өліп басы босаған Шырынға үйленбекші болған Шеруяның бұл ойы іске аспайды. Қосағы өлген соң Шырын өгей баласына Хұсраудың сарайын өртеп, аты Шабдизді сойып, күйеуін жерлеуге қатысқандарға құрбандық ретінде таратылсын деген талаптар қояды. Қойған шарттары орындалған соң өзі Хұсраудың қабіріне барып, өзін-өзі өлтіреді.

Міне, поэманың жалпы мазмұны осылай. Екі адам арасындағы ғашықтық сезім, адамгершілік, әділеттілік, кешірімділік, опасыздық, сатқындық т.б. адам бойындағы жақсы-жаман қасиеттерді ақын осылайша түркі тілінде қайта жырлаған: “Адам бойында ең асыл қасиеттерді — адамдықты, мейірімділікті, бауырмалдықты, мөлдір махабатты, білімділікті, еңбек сүйгіштікті ту етіп көтерген бұл дастанның зор тәрбиелік, танымдық мәні бар”³³.

Құтб шығармасын келесі өлең жолдарымен аяқтайды:

Неча сөз хатимат китапта айтур устад
... Қаламнің кузиндин бу бағрым қани
Ақтым битикта табул бу қани...

Азын көп қиссалар йазылмыш тілім
Уларның қатында бу жауһар сани...

Айа сен китабны оқыған киши
Түгатсаң дуғадин унутма мени

³³ Келімбетов Н. Қазақ әдебиетінің ежелгі дәуірі. Алматы: Мектеп, 1986. 183-б.

Хатымны дағиф теп 'итаб қылмаңыз
Уали баса көңли бу сузлар кани³⁴.

Біраз соңғы сөз кітапта айтар ұстаз
... Қаламның көзінен бұл бауыр қаны
Ағыздым кітапқа тауып бұл қанды...

Көп қиссалар жазылды
Олардың қасында мұны гауһар сана...

Ей, сен, кітапты оқыған кісі
Оқып бітсең, дұғанда ұмытпа мені.

Жазғанымды нашар деп қарсылық қылмаңыз,
Және көп көңлі бұл сөздердің кені.

Бұл жерде ақын өмірдің қысқалығын өлең жолдарына қоса отырып, аз күндерді көп жақсылық жасаумен өткізген пайдалы екенін айтады. Кітап “бойымдағы қанмен жазылды” деп, Низами шығармасын бар ниетімен қайтадан көркем жырлағанын айтады. Өз уақытында көп шығармалар болғанымен олардың қасында поэманы гауһарға теңеуі өте орынды. Гауһар теңіздің түбінде жатады, оны тек жүзін басқалардың аяғының астына қойса ғана көре алады дейді. Сондықтан Құтб өз шығармасын гауһарға теңеп, оны терең үңіліп оқығандар ғана түсіне алатынын шебер баяндаған. Шындығында көркем тіл, бейнелі сөзбен жырланған бұл әдеби мұра мәнерлі әрі даналыққа толы әрі жүрекке бірден жазылып жатады. Ақынның өзі айтқандай оқырмандары Аллаға құлшылық жасағанда оны дұғада ұмытпауын сұрайды.

Поэманың басты қаһарманы – Хұсрау. Оның бейнесі күрделі бейнеленген. Автор дастанда Хұсрауды екі қырынан көрсетеді. Поэма басталғанда ойын-сауыққа құштар, әр істі тереңнен ойламайтын адам ретінде суреттеледі. Уәдеде тұрмайтын, опасыз, залым Хұсрау жаман жақтарымен сипатталған. Ол ойын-сауыққа бар болмысымен беріліп, мемлекетті басқару істерін де ұмытып кетеді.

Хұсрау махаббатқа тұрақсыз. Шырынға ғашық бола тұра Марйамға, кейіннен Исфаһан сұлуы Шекерге үйленеді. Өз басын ғана ойлаған Хұсрау бұл ісі арқылы тұрақсыздығын дәлелдейді. Өркөкірек патша Шырынның алдында басын игісі келмейді.

Фархадтан Шырынды қызғанып, оған шартын орындаса

³⁴ Құтб. Хұсырау Ширин. Қазан, 1969. 481-б.

қыздан бас тартатыны жайлы өтірік уәде беріп, артынан жазықсыз адамды өлтіреді. Өзі қойған шартты орындаса, Шырынды босатамын деп жалған уәде беруі — Хұсраудың кемшіліктерінің бірі.

Алайда дастанның екінші жартысында Құтб Хұсрауды басқа жағынан сомдайды. Ол — рақымды, қайырымды, сөзінде тұратын, әділ патша болып суреттелгенде басты кейіпкердің бейнесі ашыла түседі. Шырынның ақыл-парасатының арқасында елді әділдікпен басқарып, ұнамды жақтарымен оқырманды баурап алады. Оның бейнесінің бұл жерде өз қатесін түсінген ақылды, көркем мінезді адам болып өзгергенін көреміз.

Жаман жақтарымен көрінген патша өмірдегі мақсаттарын анықтауға, ел басқарудағы міндеттерін дұрыс атқаруға тырысады. Жас кезінде ойын-сауыққа айналып тастап кеткен білімін одан ары жалғастырады. Бұл жерде ақын кейіпкерін бастаған ісін аяқтайтын ақылды адам ретінде суреттеген. Яғни, көркем сөз шебері Құтб адамның мінезін өзгертуге болатынын дәлелдейді. Ол Шырынның сабырлылығы, ақылдылығы арқасында жеңіл мінезді, әділетсіз Хұсрауды басқа адам етіп тәрбиелеуге тырысқанын көркем бейнелейді.

Құтб Алтын Ордадағы елді қанап, азғындық жолға түскен хан-патшалар, билеушілерге Хұсрау бейнесінен үлгі алуға шақырады. Шеруяның өз әкесін билік, ақша үшін өлтіруі өзі өмір сүрген уақыттағы ел билеген Жәнібек пен Тыныбек арасындағы бітіспес жаулықты көрсетуге тырысқан. Мұндай келіспеушілік Тыныбек және оның әйелі Маликаның өліміне әкеп соқтырады. Сондықтан Құтб хан, патшаларға ақыл-кеңес айтып, қоғамдағы қайшылықтарды жоюды насихаттайды.

Шырын бейнесі поэмада өте тамаша сомдалған. Туғаннан ақылды, білімді, әділетті, халықтың қамқоршысы болған Шырын махабатқа да адал адам ретінде суреттеледі. Сыртқы сұлулығымен ішкі сұлулығы үйлескен ол ақылдылығымен, ерік-жігерінің мықтылығымен, қайсарлығымен әсерлі бейнеленген.

Ол — тәрбиеші. Өзінің бойындағы сабырлылығымен, ақылдылығымен жеңіл мінезді Хұсраудың өмірге деген көзқарасын өзгертуге, адал жар, қайсар азамат, әділетті патша болуға тәрбиелейді. Хұсрауды тәрбиелеу арқылы өз идеясын табуға тырысады. Поэманың негізгі мақсатының бірі де адамның идеясын табу болып табылатыны жайында пікірлер бар³⁵.

³⁵ Творчества Кутба // Средневековая татарская литература (VIII-XVIII в.в.). Казань: Фэн, 1999 — 74 стр.

Шырынның ең басты артықшылықтарының бірі — ол өз бақыты үшін күресуші қыз. Шырын — махаббатқа адал жан. Төзімділік, шыдамдылық пен сабырлықтың арқасында сүйгенін өзіне қарата алады. Ол қандай-да бір жағымсыз әрекеттер жасаса да, ғашығының барлық кемшіліктеріне кешіріммен қарайтын адам.

Басты кейіпкер Шырын — әділ патша. Әпкесі Мехинбану қайтыс болғанда орнына таққа отырған кезде Шырын елде әділдік пен тыныштық, молшылық орнатады. Ол басқарған тұста залымдар мен сараңдардың барлығы жақсы адамдар болады дейді:

Анин әдилинда бөри бирла қой су
Ейчиб иттурлар ерди хош йанашу³⁶.

Оның әділдігі қасқыр мен қой бірге су
Ішіп, жүреді көш жанасып.

Халқының дәулетті тұрмыс-тіршілік кешуіне барынша күш салады. Автор өзі өмір сүрген тұстағы хан, патшалардың әділетсіздігін, зұлымдығын көріп, олар үшін осы тақырыпты үлгі-өнеге алу ретінде жырлаған. Шырын бейнесі арқылы Құтб рухани тазалықты, адамгершілікті, таза сезімді көрсеткен.

Поэмада Хұсрауға қарама-қарсы қойылған бейне — Фархад. Ол өз ісінің шебері, махаббатқа адал жан ретінде суреттеледі. Сүйіспеншілік сезімінің құрбаны болған Фархад Шырынды шынайы сүйеді. Дастанда таза сезімге Хұсраудың тұрақсыз сезімі қарсы қойылып суреттелген. Егер поэманың басындағы Хұсраудың сезімін тек өткінші нәрсе деп білсе, Фархад үшін махаббат — оны ерлік істерге жігерлендіретін ең қасиетті сезім.

Фархад — еңбекқор адам. Шырынға сүт ағызатын канал қазып, Бисутун тауын жарып жол салу — бұл тас қашаушының көзсіз ерлігі деп білеміз. Ол уәдеге берік, ешкімге тәуелді емес таза еңбектің иесі. Уәде орындауға келетін болсақ, Хұсрау бейнесі Фархадқа қарама-қарсы қойылған. Поэмада Фархад қарапайым, ешкімге жамандық ойламайтын адал адам болып суреттеледі. Хұсраудың жасаған опасыздығынан жалған хабарға сеніп, өзіне-өзі қол салады. Міне, бұл кек сақтамайтын жүрегі таза адамның бейнесі. Фархад Хұсраудан жеңілгеннен өлген жоқ, ол Шырынсыз өмір сүре алмайтынын білді. Жеке бастың трагедиясы деген осы.

³⁶ Құтб. Хұсырау Ширин. Қазан, 1969. 212-б.

“Хұсрау уа Шырын” дастанында Фархад — тапқыр, қайсар адам. Хұсраумен арасындағы диалогта ол патшаның қойған сұрақтарына ұтымды жауап береді. Тартымды жауаптары оның тек еңбектің ғана емес, ақылдың да адам екенін көрсетеді. Оның бойында күштің ғана емес, білімнің де кені бар. Сонымен қатар, Фархад сөзінде тұратын, адамгершілігі жоғары, халқының, сүйгенінің жолында аянбай күресетін тұлға. Поэмада Фархад арқылы махаббат жолында құрбан болған нағыз ғашық адамның бейнесі жасалған.

Шапур — парасатты, ақылды, өз дәуірінің көрнекті адамдарының бірі. Ол көптеген елдерде болып, олардың тұрмыс-тіршілігімен танысқан білімді азамат. Шапур — Хұсраудың жақын досы, ақылшысы, кеңесшісі, досқа адал адам. Ол поэмада бастан-аяқ болмаса да, көп бөлімдерінде кездеседі. Оның бейнесі — ниеті таза, адамгершілігі жоғары, екі ғашықтың мақсаттарына жету үшін көп көмек көрсеткен адамның бейнесі.

“Хұсрау уа Шырын” поэмасында Шырыннан басқа да қыздар туралы айтылады. Мехинбану, Марйам, Шекер. Мехин-Бану — Шырынның әпкесі, қамқоршысы. Кішкене кезінен бастап, ол Шырынға жақсы тәрбие беруге тырысады. Оған ана орнына ана болып, ақыл айтушы. Мехин-Бану Шырынның сүйгеніне қосылуға тілектес адамдарының бірі болған. Оған мақсатына жету үшін қолынан келген көмегін аямайды.

Мехинбану — әділ билеушінің бейнесі. Ол да тақта отырған кезде халқының қамын ойлап, жағдай жасаған. Елді әділдікпен басқарып, көпшіліктің құрметіне бөленген адам. Әйел патша адамның абыройлы болып өмір сүруін барлық заттан жоғары қояды. Ақын Мехин-Бану бейнесі арқылы әділ патша, қамқор ананың келбетін көрсетуге тырысады.

Марйам, Шекерлердің бейнесі дастанда толық ашылмаған.

Поэмадағы жағымсыз кейіпкер — Шеруя бейнесі. Тарихта өмір сүрген патшаның тағы, байлық, билік үшін туған әкесін, бауырын өлтірген опасыздар сияқты Шеруя да өз әкесін өлтірген. Ол да мансап, байлық, билік, тіпті өгей шешесіне бола Хұсрауға қастандық жасайды. Шеруя адамгершілік қасиеттен жұрдай, ешбір адамға, тіпті туғанына жаны ашымайтын жауыз адам. Хұсраудың ұлы Шеруяның бейнесінде рақымсыздық, әдепсіздік айқын көрінеді. Әкесінің тағына отырған ол мемлекет ісінен мүлде алыстайды, халықтың жағдайын ойламайды. Хұсрау мен Шырын арасындағы шынайы сүйіспеншілік сезімін түсінгісі келмейді. Бойындағы жат қылықтар арқылы жақынына

қайғы әкеледі.

Сонымен “Хұсрау уа Шырын” поэмасының негізгі тақырыбы – махаббат. Екі ғашықтың бір-біріне деген ынтық сезімдері жырлаған бұл поэма тың әрі құнды дүние. Дастанда жақсылық пен жамандық, сүйіспеншілік пен опасыздық қатар жырланған. Ақын таза сезім мен әділеттілікті алдына ту етіп ұстайды.

Құтбтың “Хұсрау уа Шырын” дастанында сүйіспеншілік жайында ғана емес, сонымен қатар білім, сабырлылық туралы, дүниенің бір қалыпта тұрмай үнемі өзгерісте болатыны жайында, адам өмірінің мәңгілік болмайтыны туралы мәселелерді де қамтыған. Қарахан дәуіріндегі ақындар жырлаған дидактикалық мәселелер Алтын Орда тұсындағы ақындар шығармашылығында да көрініс береді.

Әрбір адамның бақыт жолын білім-ғылыммен табатынын, ал надандық ақылсыздық пен бостыққа апаратынын поэмадағы кейіпкерлер арқылы көрсетеді. Осыны жақсы түсінген ақын поэманың басында білімнен алыстаған Хұсраудың қандай жаман жолдарға барғанын көркем сипаттаған. Екінші бөлігінде білім-ғылымға ден қойған патшаның жақсы жақтарымен көзге түскенін атап айтуға болады. Әділеттік, жомарттық, мейірімділік секілді адам бойындағы игі мінездер де білімнің құдіретті күшімен байланысты. Ақын білім адамның ажырамас бөлігі екенін түсіндіруге тырысады. Жақсы адам, әділ патша, адал жар, мейірімді әке болу үшін де білімділік қажет. Хұсрау жеңіл жолға түсіп, ойын-сауықпен уақытын өткізіп, аяғында бәрінен айырылып қала жаздады. Шырынның білімділігі, ақылдылығының арқасында дұрыс жолға түсіп, білімін шыңдайды. Яғни, бұл жерде білімді болу адамның дамылсыз еңбек етуін қажет ететінін көркем тіл, бейнелі сөзбен жеткізеді.

Білігліг йінжүні дариада іздер
Табар тобрақ йер үзра іздағанлар³⁷

Білімді інжуді дариядан іздер,
Табар топыракты жер үстінен іздегендер, –

деп адам оқыған сайын жақсы нәрселерді іздейтінін шебер баяндаған. Білімнің пайдасының айрықша мол екенін түсіндірген Құтб оған ұмтылғанның алды жарық болатынын сөз қылады.

³⁷ *Ежелгі дәуір әдебиеті. Хрестоматия. Алматы: Ана тілі, 1991. 223-б.*

Сараңдық пен жомарттықты ақын былайша өлең жолдарына қосады: “Сараңнан бір тілім нан сұрағанша, аштан өлген әлдеқайда жақсы”, “Жомарттық жоқ атаққа жол ашады”, “Дүние, мал да жомартқа жарасады”. Бұл өнегелі сөздерден Құтбтың сараңдық пен жомарттықты қарама-қарсы қойып суреттегенін көреміз. “Сараң адаммен дос болсаң, аштан өлесің” дейді, яни қиын-қыстау кезде тастап кететінін ескертеді.

Дүние үчун қылма тар,
Көңүл тарлығы қадғу катрүр ай йар³⁸

Дүние үшін қылма көңіл тар,
Көңіл тарлығы қайғы келтірер, әй жар, —

деп қандай да бір іске көңіл тарлығы қайғыға әкеп соғатынын ұтымды жеткізеді.

Қары қатунтег ол бу дуниа маккар
Сүчүглүг бірла ол сени алдар³⁹

Кәрі қатындай бұл дүние алдамшы
Тәттілікпен ол алдар сені, —

деген өлең жолдарында дүниені көрі қатынға теңейді. Баланы әдемі ойыншықтармен, тәтті заттармен алдағаны сияқты бұл жалған өмір де солай тәттілігімен алдайтынын ескертеді.

Тағы да басты мәселелердің бірі — қоғамдағы әділеттілік, әділетті басқару мәселесі. Құтб еңбекшілердің, шаруалардың қиналыстарын, қайғы-қасіреттерін көркем суреттеген. Ал, ел басына Мехинбану, Шырын сияқты патшалар келгенде қоғамда әділеттілік орнағанын шебер баяндайды. Мұндай адамдардың адалдығы, мейірімділігі арқасында құдай сол елге молшылық береді, мемлекетте тыныштық орнатады дейді. Байлық пен кедейлік мемлекет басшысына байланысты екенін Шырын бейнесі арқылы көрсетеді. Құтб көркем мінезді, ақылды Шырынның Хүсрауға елді әділетті басқару туралы ақыл-кеңесін бергенін өлең жолдарына қосқан. Басты мақсаты — қараңғыдағы елін жарыққа шығару екенін түсіндіруге тырысады. Жүрегінде қайсарлықты, қайраттылықты ояндырған сұлудың арқасында Иран елінде жайма-шуақ күндер басталады. Міне, Құтб бұл өлең

³⁸ Сонда, 217-б.

³⁹ Сонда, 219-б.

жолдарымен аяусыз елді қанап, өз бастарын ғана ойлайтын Алтын Орданың әмірші, хан, сұлтандарын Хұсрау сияқты райдан қайтып, түзу жолға түсуге шақырады.

Құтбтың “Хұсрау уа Шырын” поэмасы көркемдік құралдарға бай. Онда салыстырулар, метафоралар өте көп және еркін пайдаланылған.

Сенің жүрегің қатты тас, мен — темір жүректін,
Екеуінің де қаттылығы бірдей.

Бұл жолдардағы Құтбтың суыққа да, ыстыққа да төзімді темірге, қатты тасқа жүректі теңеуі әсерлі шыққан. Сондай нәзік жүректің қиын жағдайларда темір, тас сияқты қатып қалатынын көркем сипаттайды.

Әр нәрсенің жақсы мен жаман жақтары болады. Ақын жасаған игі істерді жауыздықпен құртпау керек екендігін бедерлей суреттейді. Мұндай жағдайларды Құтб сүт берген сиырға теңейді. Кейде сиырдың сүт беріп, артынан оны аяғымен теуіп төгетінін көркем баяндайды. Құтб қолданған көптеген теңеулер адамның күнделікті тәжірибелерінен алынған. Мысалы:

Зариф сөз аш ішінде татлы тұз ул,
Китәр, куп болса, татлы, аз үз, ул⁴⁰

Көркем сөз — ас ішінде тәтті тұз ол,
Көп болса, тәттісі кетер ол, —

деп үлгі-өнегеге толы сөзді астың дәмін келтіретін тұзға теңейді. Егер көп салса, тамақтың дәмін кетіретіні сияқты шамадан тыс айтылған сөздің де дәмі кететінін айтады.

Ал, мына бір жолдарда Мехинбанудың Шырынды махаббат отына күйден сақтануын айтады. Онда қыздың Хұсрауға деген ыстық сезімінен бет-әлпеттің өзгеруін ыстық пештен күйіп кететін нанмен салыстырады.

Алтын Орда ақыны метафора мен теңеулерді Шырынды суреттеуде көп қолданған. Поэманың көп жерінде оны тасқа бекітілген алмаспен салыстырады:

Садаф ічре тизилмиш тиг тишлери дүр,
Тишиниң шуғлеси дүрге бирүр нүр⁴¹.

⁴⁰ Құтб. Хұсрау Ширин. Қазан, 1969. 250-б.

⁴¹ Құтб. Хұсрау Ширин. Қазан, 1969. 48-б.

Құты ішінде түзілгендей тістері маржан,
Тісінің шұғыласы маржанға берер нұр.

Бұл жерде Шырынның сұлулығын: оның тісін құты ішіндегі маржанға теңеп, шұғыласының маржанға нұр беріп тұрғанын әсем суреттейді. Ақынның Шырын тістерін маржанмен салыстыруы өте әсерлі шыққан.

Небат төклүр берар тебратса тилин,
Сыфат ким қылғай ул Ширин фиғлин.

Науат төгілер біраз тебіrentсе тілін
Сипаттайды кім ол Шырынның іс-әрекетін.

Иүзүн көрген киши ай тийү сакнүр
Көрүгли көзге ай йүзи бирур нүр⁴².

Жүзін көрген кісі ай деп ойлайды
Көрген көзге ай жүзі берер нұр, —

деп Құтб кейіпкерінің сөйлеген сөзін науатқа, дөңгелек жүзін айға теңейді.

Қашы йа тен анин хем кирпүги оқ
Анин тен йа уа оқ ажунда бир йок⁴³.

Қасы — садақ, кірпігі — оқ,
Ондай садақ пен оқ дүниеде жоқ”, —

деген Құтбтың теңеулерінде Шырынның сұлу бейнесі әсем суреттелген. Жүзінің айға, тісінің маржанға, сөзінің науатқа, қасының садаққа, кірпігінің оққа балануы ақынның поэтикалық тілге ұста болғанын көрсетеді.

Шырынның тұла бойын қазынаға, шашын қазынаны күзеткен жыланға теңеуі көркем сөз зергері Құтбтың төгілтіп жаза алатын дарынды қасиетін танытады. Бұл дастандағы теңеулердің ұтымды шыққан тұстарының бірі:

Арығ заты тама бир ганж уа нан тиг,
Ики зулфи ма генж үзре йылан тиг

⁴² Сонда, 49-бет.

⁴³ Сонда, 49-бет.

Заты ару түгел бір қазына, кендей,
Екі бұрымы да қазынаньң үстіндегі жыландай

Сачы билинче түз кем сачча били
Ширинрек андын миң кура тили⁴⁴.

Шашы беліндей түзу, шаштай белі,
Шірінірек одан мың есе тілі.

Құтб Низами қолданған күрделі метафораны түркі әдебиетіне өте ұқыптылықпен енгізген. Осыны дәлелдеу үшін ақынның күн мен түннің ауысуын әскердің ұрыста жеңіске жетуімен астарлап салыстыруын айтуға болады. Бұл өлең жолдарында қораздың таңның атқанын білдіргенінен кейін әлемнің өте тамаша кейіпке енетінін шебер баяндайды. Ол таң шапағын ғашықтарға теңейді.

Басқа жағдайларда автор абстрактылы түсініктерді заттандырып жібереді. Хұсраудың сүйгені Шырын туралы хабар әкелген досы Шапурды көргенде қуанғандағы көңіл-күйін былай береді:

Малік савнұб сакірмакка тилади
Ақыл тутты йақасын тебратмади⁴⁵.

Патша сүйсініп, секіргісі келді,
Ақылы ұстап жағасынан жібермеді.

Құтбтың “Хұсрау уа Шырын” поэмасы мәснауи жанрында жазылған. Мәснауи – араб сөзі, қосарланған деген мағына береді. Ол араб, парсы, түркі әдебиеттерінде қолданылатын екі жолдық, яғни қос тармақты өлең түрі⁴⁶. Автор бірден Хұсрау мен Шырын арасындағы махаббатты толғамай, алдымен Аллаға жалбарынып медет сұрап, пайғамбарымызға салауат айтумен жалғастырады. Яғни, Құтб бұл шығармасын мәснауи жанрында – Алладан медет тілеп, жалбарыну; пайғамбарды дәріптеу; төрт сахабаны мадақтау; ханға арналған мадақпен жазған. Бұл дәстүр орта ғасырда пайда болған бірқатар әдеби мұраларға тән десек те болады. Мысалы, Қарахан дәуірінде жазылған “Құтты білік”, “Ақиқат сыйы”, “Диуани хикмет”, Алтын Орда тұсындағы әдебиеттегі “Мухаббатнама” т.б. шығармаларды атап айтамыз.

⁴⁴ Сонда, 118-б.

⁴⁵ Сонда, 116-б.

⁴⁶ Әдебиеттану терминдерінің сөздігі. Алматы: Ана тілі, 1996. 38-б.

Дастандағы бәйіттердің ұйқастарына келетін болсақ, Құтб “Хұсрау уа Шырынның” әр бәйітінің қос тармағы өзара ұйқасып келеді. Ақын аа-әә-бб түріндегі ұйқасты қолданғанын көреміз. Бұл мәснауидың жанрлық көрсеткіші.

Аның шеміңге пәруанә болды жан
Йаруқлуқыңға йоқ хич бақғу имнан

Ахурда бір аты бар илге бермез
Адақы топрақынға йіл ййермез

Көңүл қушы бу ғашық отында учар
Хайалы ол Шырын Хусрауны қучар

Бұл жолдардағы “жан”, “имнан”; “бермез”, “ййермез”, “учар”, “қучар” сөздері өзара ұйқасып, әр екі бәйіттің, яғни екі тармақтың ұйқасуы арқылы жасалған. Міне, Құтбтың “Хұсрау уа Шырын” дастаны көркемдік тіл құралдарына бай туынды. Оның әдебиетке қосқан үлесі мол. Бұл поэманың әлі де ашылмаған сырлары көп, зерттеуді қажет етеді. “Хұсрау уа Шырынды” көне түркі тілінен қазақ тіліне аударып, оқырмандармен таныстыру қажет.

Қорыта келгенде айтарымыз, Алтын Орда тұсында жазылған әдеби мұралардың қазақ әдебиетінде алар орны ерекше. Құтбтың шығармасы да әдебиеттің көркейіп кемелдене түсуіне елеулі үлес қосты. Ақын “Хұсрау уа Шырын” дастанында сүйіспеншілік сезімін өз ойына өзек етіп, имандылық пен адамгершілік туралы әр алуан өнегелі пікірлер айтады. Бұл еңбек танымдық, насихаттық сипаттарымен қатар, таусылмас рухани байлықтың көзі болып табылады.

ХОРЕЗМИ

Моңғол шапқыншылығынан кейінгі түркі халықтарының етек-жеңдерін жиып ел болуы, саяси жағдайы мен мәдени жағдайының қайта қалпына келуі Алтын Орда дәуірімен тығыз байланысты. Алтын Орда мемлекеті тұсында саяси-әлеуметтік жағдаймен бірге халықтың рухани қажеттілігін өтейтін әдеби, діни, философиялық шығармалар жазылды.

Осы дәуірдегі әдеби мұралардың бірі — Хорезмидің қолынан туындаған “Мұхаббат-нама” дастаны. Біздің заманымызға “Мұхаббат-наманың” екі қолжазба нұсқасы жетті. Бұл екі нұсқа да Лондондағы Британия мұражайында сақтаулы. Оның бірі 835/1432 жылы ұйғыр әрпімен жазылса, екіншісі 914/1508-1509 жылы араб графикасымен хатқа түскен. “Мұхаббат-нама” поэмасы туралы ең алғаш ағылшын түркологы Ч.Рьен өз еңбегінде атап көрсеткенімен¹, ғылыми ортаға В.В.Бартольдтің мақаласынан кейін таныла бастады². Көп ұзамай 1928 жылғы А.Н.Самойловичтің мақаласында да поэма тілдік тұрғыдан қарастырылады³. “Мұхаббат-нама” поэмасын әдеби шығарма ретінде ең алғаш Е.Э.Бертельс зерттейді⁴. Әдеби және тілдік тұрғыдан зерттеген А.М.Щербак “Мұхаббат-нама” дастанын ұйғыр әрпіндегі нұсқасын аударса⁵, Ә.Нәжіп араб жазуындағы мәтінді транскрипциялап, тәржімалап шығады⁶.

¹ Rien Ch. *Catalogue of the turkisch manuscripts in the British Museum (london)*, 1888. p. 290.

² Бартольд В.В. Отчет о командировке в Лондон. — ИРАН, сер. VI, вып. 13, СПб., 1914. с. 881; Новая рукопись уйгуским шрифтом в Британском музее. ДАН. 1924. с. 58.

³ Самойлович А.Н. К истории среднеазиатско-турецкого языка // Мир-Али-Шир. Л., 1928. с. 5.

⁴ Бертельс Е.Э. Литература народов Средней Азии от древнейших времен до XV в. // Новый мир. 1939. №9.

⁵ Щербак А.М. Огуз-наме. Мухаббат-наме. М., 1959.

⁶ Хорезми. “Мухаббатнаме”. Издание текста, транскрипция, перевод, и исследование Э.Н.Наджиба. М., 1961.

Сонымен қатар, түркі халықтарының ғалымдары да “Мұхаббат-нама” жайлы өз зерттеулерін ұсынды. Атап айтар болсақ, түрік ғалымы М.Ф.Көпрулу, өзбек ғалымдары Э.Фазылов, Н.Маллаев, Б.Валиходжаев, С.Қасымов, түркімен ғалымы Т.Непесов, татар ғалымдары С.Исанбаев, Ш.Абиллов, Х.Курбатов, Х.Госман, Х.Миннегулов, М.Едилбаев, Ғ.Хусейнов еңбектері ортағасырлық поэманы тілдік және әдеби тұрғыдан танып білуде үлкен жетістіктерге жеткен.

“Мұхаббат-нама” шығармасы туралы қазақ ғалымдарынан тұңғыш рет С.Аманжолов “Қазақ тілінің тарихы мен диалектологиясының мәселелері” деген кітабында жазады. Ал, әдеби құндылығы жөнінде алғаш қалам тербеген Р.Бердібаев аталған шығарманың көркемдігіне тоқталып, мазмұны жағынан аса құнды екеніне баса назар аударды⁷. Сондай-ақ, Б.Кенжебаев, Х.Сүйіншәлиев еңбектерінде “Мұхаббат-намаға” арнайы тоқталып, қазақ әдебиетіне қатыстылығы қарастырылады. А.Қыраубаева “Мұхаббат-нама” тақырыбында арнайы ғылыми жұмыс жазып, мәтін мен аудармасын көпшілікке ұсынса⁸, 1986 жылы Ә.Дербісәлин, М.Жармұхамедов, Ө.Күмісбаев сынды ғалымдар бірігіп, “Оғыз-наме”, “Мұхаббат-наме” атты кітап шығарды⁹. Кітапта аталған шығарманың факсимилиесі, транскрипциясы және аудармасы берілген. Сондай-ақ, бұл тақырыпта Ә.Дербісәлиев, С.Қасқабасов, Н.Келімбетов, Қ.Сейітжанов қалам тербеп, өз пікірлерін білдірді.

“Мұхаббат-нама” дастаны хижра жыл санауы бойынша 754 жылы Сыр жағасында жазылған. Бұл григориан жыл санауымен 1353-1354 жылдарға сай келеді. Авторы – Хорезми. Түркітанушы ғалымдар Хорезми жөнінде әртүрлі пікір айтады. Туып-өскен отаны туралы нақты дерек жоқ. Тек атына қарап хорезмдік деп айтылып жүр. Хорезми бір ұлттын, бір елдің, бір жердің ақыны емес. Ол – барша түркі халқына ортақ. Өз дәуірінде әлемнің жартысын билеген түркілердің патшалығын аралаған Хорезми бір жерде көп тұрақтамаған. Қолында асатаяғы, аяғында кебіс жаяу-жалпы ел кезген ақын Хорезм, Алтын Орда, Анадолы, Мысыр, Шам, Византия жерлерінде болған. Барған жерлерінде ел оны құрметпен қарсы алып, тәрбиелік өлендері мен ғашықтық ғазалдарын жатқа оқыған. Шайырлар өз шығармаларында Хорезмидің жырларын қанатты сөз ретінде пайдаланған. Мәселен, Мысыр жерінде өмір сүрген қыпшақ ақыны Сәйф Сараи Хорезми

⁷ Ежелгі мәдениет куәлері. Алматы. Қазақстан. 1966. 197-б.

⁸ Қыраубаева А. “Қисас Рабғузи”, “Мухаббат-нама” – идеялық-көркемдік ерекшеліктері. Филол. ғыл. канд. дәрежесін алуға жазылған дисс. Алматы: ҚазМУ, 1974; Ғасырлар мұрасы, Алматы, “Мектеп”, 1988.

⁹ “Оғыз-наме”, “Мұхаббат-наме”. Алматы: Ғылым, 1986. 208-б.

есімін ерекше құрметпен еске алады. Сәйф Сараи ол туралы “Хожа Исхак Хорезмиден жатқа айтайын”, – деп алады да:

Тушуб бір күн атындан бу мисалны,
Бадиһа назым етті Хожа Исхак.
Жиһан суган кишининг кузларіні,
Қанағат толдурур, я өлса топрак¹⁰.

Түсіп бір күн атынан мына сөзін,
Суырып салып айтқан еді Хожа Исхак.
Дүние сүйген кісінің екі көзін,
Толтыратын қанағат немесе топырақ, -
(Жолма-жол аударма, ауд. – А.Ә.)

деп Хожа Исхак Хорезмиді данагөй акын ретінде құрметтеп, оның айтқан мысалын сөз мәйегі ретінде қолданады. Ә.Нәжіп осы жолдарға сүйене отырып Сараи мен Хорезмидің бір уақытта Мысыр жерінде болуы мүмкіндігін айтады. Сонымен қатар, ғалым “Гүлстан би-т-түрки” соңында өлені жазылған Хорезми атақты “Мұхаббат-нама” авторы емес пе екен деген пікірге келеді¹¹. Бұл пікірге басқа да татар ғалымдары қосылады¹².

“Мұхаббат-нама” авторы мен “Гүлстан би-т-түрки” шығармасының соңына өлені жазылған Хорезмидің бір болуы ақиқаттан алшақ емес. Біріншіден, “Мұхаббат-нама” авторы да Сайф Сараи секілді XIV ғасырдың екінші жартысында Мысырда өмір сүрген. Екіншіден, хорезмдік акынның өлең жолдарынан ол Рум (Византия), Шам елдерін аралағанын көреміз. Өзінің сапарлары жөнінде акын парсы тілінде:

Мәро соли ке су-йе Шом шод рай,
Бәси будәм сәварә бәр сәр-е пой¹³.

Мен Шамға аттанған жылы,
Жаяулап біраз сапар шектім¹⁴, -

деп жазады да, Шамға Византия жері арқылы барғанын былайша атап көрсетеді:

¹⁰ Сайф эс-Сараи. Гулистан бит-тюрки, I часть, к изданию подготовили Хатиб Усманов и Зайнаб Максудова, Казань, Издательство Казанского университета, 1980. стр. 113.

¹¹ Наджип Э.Н. Тюркоязычный памятник XIV века “Гулистан” Сейфа Сараи и его язык, ч. I. Алма-Ата, “Наука”. 1975. стр. 82.

¹² Борынғы татар әдебияты. Казан, Таткитапнәшр. 1963. 18- б.

¹³ “Оғыз-наме”, “Мұхаббат-наме”. Алматы: Ғылым, 1986. 162-б.

¹⁴ Сонда, 119-б.

Бе Шомәм бә'д өз ан додәнд дәстур,
Герәфтәм раһ-е Шом өз мөлк-е Тейфур¹⁵.

Сонан соң мені Шамға жіберді,
Шамға мен Византия арқылы сапар шектім¹⁶.

“Мұхаббат-нама” авторы Шамнан мәмлүктер билігінің негізгі орталығы Мысыр жеріне барып, өмірінің соңына дейін сонда калып қойған секілді. Мұндай ойға бізді төмендегі:

Бу дәфтәр-кім болуб тұр Мысыр канды,
Йеті йуз елли төрт ичре туганды¹⁷.

Бұл дәптер болып тұр Мысыр канты,
Жеті жүз елу төртінші жылы тамамдалды¹⁸, —

деген жыр жолдары жетелейді. “Мұхаббат-нама” авторы Сәйф Сараимен Мысырда кездескен секілді. Хорезми һижра жыл санауы бойынша 754 жылы аяқталған өз шығарасының Мысыр жерінде үлкен сұранысқа ие болғандығын меңзейді. Егер мысырлықтардың тәтті тағамдарды ұнататындығын ескерсек, бұл туынды Нил жағасындағы түркі-қыпшақ мәмлүктерінің арасында қантпен пара-пар құнды дүние болғандығын аңғарамыз. Хорезмдік ақын “Мұхаббат-наменің” негізгі бөлігін Сыр жағасында, Алтын Орда әмірлерінің бірі Мухаммед Хожабек сарайында бастап жазса да, шығарманы мәмлүктер елінде аяқтаған. Шайыр шығармасының соңына таман жазылған:

Мухаббат наме сузін мунда биттім,
Қамуғын Сыр йақасында битідім¹⁹.

Мұхаббат-наме сөзін мұнда біттім,
Баршасын Сыр жағасында жаздым²⁰, —

деген бәйітінде “Мұхаббат-наманы” Сыр бойынан жырақта, жат жерде, басқа елде жазғанын көрсетеді. Ақын шығармасы аяқталар жылдары Рум (Византия), Шам, Мысыр жерлеріне жасаған сапарларын ескеріп, сонымен қатар, Хорезмидің “мұнда біттім”

¹⁵ Сонда, 161-б.

¹⁶ Сонда, 120-б.

¹⁷ Сонда, 162-б.

¹⁸ Сонда, 119-б.

¹⁹ Сонда, 192-б.

²⁰ Сонда, 119-б.

деп өзінің Сыр бойынан басқа елде (қайсы ел екені белгісіз) тұрғанын дәлелдейтін сөзіне қарап, “Бу дәфғәр-кім болуб тұр Мысыр канды” деп осы шақта сөйлеуіне аса ыждаһаттылықпен мән бере отырып, “Мұхаббат-нама” поэмасының көп бөлігі Сыр жағасында жазылғанымен соңғы жолдары түркі-қыпшақ мәмлүктері билік құрған мемлекетте аяқталған деп анық айта аламыз. Себебі, мәмлүктер аталған жерлерде өз үстемдіктерін жүргізген.

Ортағасырлық акын өз шығармасында тек негізгі тақырыппен шектелмейді. Автор жырмен жазылған ғашықтық хаттарын жазу барысында шығыс поэзиясында қалыптасқан таухид (Алланың ұлылығын сипаттап, бірлігін дәріптеу), мінәжат (Алладан медет тілеп, жалбарыну), на’т (Мұхаммед пайғамбар мен оның сахабаларына арнау өлең), мәдхия (шығарма тарту етілген кісіге арналған мадақ сөз), себеб-и тә’лиф немесе себеб-и китаб (шығарманың жазылу себебін түсіндіру), ағаз-и дастан (негізгі бөлім), хатиме (бұл бөлімде қорытынды сөз айтылып, шығарманың жазылып біткен жылы, автордың аты-жөні немесе лақап есімі көрсетіледі) жазу дәстүрін ұстанады.

Түркі әдебиетінде бұл дәстүрге бағына отырып жыр жазу баласағұндық акын Жүсіп Хас Хажибтен бастау алып, Ахмет Иүгнеки, Қожа Ахмет Иасауи, Бакырғани сынды діни-дидактикалық шығармалардың авторлары арқылы алтынордалық және мысырлық түркі-қыпшақ әдебиетімен жалғасты. Тіпті, казак әдебиетіндегі лирикалық, діни дастандармен ұласты²¹. Бұл дәстүрді Ислам дінінің гуманистік, адамгершілік идеяларын уағыздаған араб-парсы әдебиетінің ықпалы десек те, кейбір элементтерін Түркі қағанаты тұсында тасқа түскен таңбалар мәтінінен де кездестіруге болады. Орхон-Енисей бойынан табылған тас жазбада:

Жоғарыда Көк Тәңірі,
Төменде Қара Жер жаралғанда²², —

деп Тәңіріні тілге тиек етсе, өз кезегінде Жүсіп Баласағұни мен Ахмет Иүгнеки де шығармаларын Алланы мадақтаумен бастайды²³. Ал, Қожа Ахмет Иасауи жазған хикметтерінің түгелге жуығын

²¹ Азибаева Б.У. Казахские народные романические дастаны. Алматы, “Ғылым”, 1990. стр. 138-139.

²² Өмірәлиев Қ. III-XII ғасырлардағы көне түркі әдеби ескерткіштері. Алматы, “Мектеп”, 1985. 83-б.

²³ Иүгнеки Ахмет. Ақиқат сыйы (Түпнұсқаның фотокөшірмесі, транскрипциясы, прозалық және поэтикалық аудармасы). Баспаға дайындағандар: Құрышжанов Ә., Сағындықов Б. — Алматы, “Ғылым”, 1985. 101-103-б.

Жаратушының ұлықтығына, көркем сипаттарына арнайды²⁴.

XIII-XV ғасырлардағы қыпшақ әдебиетінде бұл үрдіс одан әрі жалғастығын табады. Қыпшақ әдебиетінің Алтын Орда мен Мысырға ортақ өкілі Хорезмидің “Мұхаббат-нама” дастанында:

Ұлы Тәңірінің атын жат қылдым (тәңіріге сиынып),
Мұхаббат-намені бастадым²⁵, —

деп бастайды да, одан әрі Хак Тағаланың құдіреттілігі мен кереметін, әлемді жаратудағы шеберлігін өлең өзегіне айналдырады. Алланың ұлы есімдерін атай отырып, мінәжатқа арнайы тоқтайды. Ол өз шығармасында:

Иләһи йақту қылғыл жанымызны,
Хәләл дин сақлағыл иманымызны.
Тикәндин кудрәтің пәйда қылур гүл,
Хәта көп келди мен күлдин, кечүргил²⁶.

Иләһи жарық қылғын жанымызды,
Азғындықтан сақтағын иманымызды.
Тікеннен құдіретін гүл жаратар,
Қате көп кетгі мен құлыннан, кешіре гөр²⁷, —

деп тәңіріге дұға етіп, күнәсінен арылуға тырысады.

Түркі әдебиетінің бір тармағы казак поэзиясында да мінәжат жазу дәстүрі XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басына дейін өз жалғасын тапты. Шапқыншылықтың бірнеше түрі (Жоңғар, калмақ, Хиуа) мен отаршылықтың ащы дәмін татқан казак ақындары зарлана толғайды, налиды, құдайдан медет тілейді. Ахмет Байтұрсынұлы бұл жайында: “Мінәжат түріндегі сөз әман құдайға айтылатын сөз емес, басын ғана құдайға қаратып айтып, ар жағы әншейін мұң толғау, зарлау болады”²⁸, — деп анықтама береді. Асан қайғы мен Бұқар жырау кезінде-ақ зарлана, мұндана жырлау болғанымен де казак ақындарының мінәжатқа көбірек бой ұрған кезеңі Дулат Бабатайұлы, Шортанбай Қанайұлы, Мұрат Мөнкеұлы, Әбубәкір Кердері сынды майталман ақындар өмір

²⁴ Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет (Ақыл кітабы). Жинақтап баспаға әзірлеп, қазақшаға аударғандар: М.Жармұхамедұлы, С.Дәуітұлы, М.Шафиғи. — Алматы, “Мұраттас”, 1993. 262-б.

²⁵ “Оғыз-наме”, “Мұхаббат-наме”. Алматы: Ғылым, 1986. 86-б.

²⁶ Сонда, 164-163-б.

²⁷ Сонда, 118-б.

²⁸ Байтұрсынұлы А. Бес томдық шығармалар жинағы, 1-том. Алматы, “Алаш”, 2003. 325-б.

сүрген XIX ғасырға тұспа-тұс келеді. “Зар заман” деп аталған бұл кезеңнің ақындары туралы Б.Омарұлы: “Жан күйзелісіне түсіп, қиналғанда Хактан жәрдем тілеу, жаратқанға шағыну, дінді таяныш ету, алдымен, Шортанбайға тән. Басқа ақындар да қыспаққа түскен елді құтқарар жол таппай, Алладан медет тілейді”²⁹, – деп жазады. Дулат, Шортанбай, Мұрат, Әбубәкір жолымен заманының сүркиялығына налып, елдің азып, жердің тозғанына, ата салтты бұзған отаршыл келімсектерге қарсы зарланып жыр төккен, құдайдың көмегіне арқа сүйеп, мінәжат еткен ақындардың біріне Албан Асанды жатқызсақ, өлең шығарудың ескі сүрлеуі мен жанаша жыр түзуді ұштастыра білген Ыбырай мен Абай поэзиясында да мінәжатпен жазылған өлең жолдарын кездестіреміз. Өлеңдерін құлшылықпен, жаратушыға сиына бастаған қазақ ақындарының соңғы өкілдеріне XX ғасырдың 30-40 жылдарына дейін өмір сүрген Шәкәрім Құдайбердіұлы, Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы, Тұрмағамбет Ізтілеуұлы сынды сөз зергерлерін жатқызуға болады. Демек, “мінәжат” жазу дәстүрі араб, парсы әдебиетімен қатар түркі-қыпшақ шығармаларына да, қазақ поэзиясына да тән.

Алланың ұлылығын сипаттап (таухид), одан медет тілеп, мінәжат еткен түркі-қыпшақтары келесі кезекте Мұхаммед пайғамбарға салауат айтып, Алла елшісінің шаһариярлары Әбубәкір Сыдық, әділетті Омар, Осман зуннурин (екі нұрдың егесі) және Әли сынды мұсылмандардың алғашқы төрт халифына жыр жолдарын арнайды. Мұндай арнау “На’т” деп аталады. Мұхаммед пайғамбар мен оның төрт сахабасына жыр арнау дәстүрі түркі поэзиясына ислам дінімен қатар енген болатын. Махмуд Кашқари, Жүсіп Баласағұн, Ахмет Йүгнеки, Ахмет Иасауи шығармаларынан бері қалыптасқан бұл үрдіс XV ғасырға дейін өз қалыбын бұзбай жетті. Мәселен, Ахмет Йүгнекидің “Ақиқат сыйы” дастанында пайғамбарға “Фи на’т ән-нәби ’аләйһи-с-сәләм” деп он жол салауат, төрт сахабаға “Фи мадах әс-сахабати-л-арба’ати ридуан Аллаһи ’аләйһим ажма’ин” деп он жол мадақ өлең арнаса³⁰, на’т жазу жолы Хорезмиде өзгеше. Ол “Мұхаббат-намада” таухид пен на’тты қосып жібереді де Алланың елшісі Мұхаммедпен бірге Сүлеймен, Мұса, Жүсіп, Айуб, Иса пайғамбарлардың есімдерін қоса атап өтеді. Бірақ, Хорезми еңбегінде сахабаларға мақтау айтылмайды.

Алланы ұлықтап, оның пайғамбарларына салауатты жыр

²⁹ Омарұлы Б. Зар заман поэзиясы (Генезис, типология, поэтика). Алматы, “Білім”, 2000. 292-б.

³⁰ Йүгнеки Ахмет. Ақиқат сыйы (Түпнұсқаның фотокөшірмесі, транскрипциясы, прозалық және поэтикалық аудармасы). Бастаға дайындағандар: Құрышжанов Ә., Сағындықов Б. – Алматы, “Ғылым”, 1985. 103-104-б.

жолдарымен жеткізген шайыр келесі кезекте шығармасын тарту еткен Мұхаммед Хожабекке мадақ арнайды. Шығарма тарту етілген кісіні мадақтаған мұндай жыр жолдары мәдхия деп аталады. Мәдхияда ақын біреуді қошеметтеп, мактап, жақсы сипаттарын көрсете жырлайды. Ахмет Байтұрсынұлының түсіндіруінше: “Мақтауда ұлы мақсат, таза қошемет, таза ықылас болмаған. Анайы ақындар сияқты тікелей сұрамағанмен, әкім болған, төре болған, ықпалы жүрген адамдардың жылы назарында болу мақсатпен көбі жарамсақтанып, жәрәукіленіп айтқан”³¹. Орта Азия халықтарының әдебиеті туралы мақаласында Е.Э.Бертельс бұл ойды былайша толықтырады: “Орта ғасырдағы шығыс ақындары ақындық талантымен тіршілік ете алмайтын болғандықтан ірі билеушілерді сағалады, соған арнап жақсы шығарма жасауға ұмтылды, кейде бір билеушінің сарайында жүздеген ақындар жиналып, тартымды, өткір туынды жасау жолында жарысқа, бәсекеге де түсті, осындайда ұтқаны бәйгі алды да, ұтылғаны қаңғып кете барды”³².

“Мұхаббат-нама” дастанында мадақтау жыры:

Ей, карағайдай менмен сұлу,
жүзін неткен сүйкімді.
Сенің жүзіне адам түгіл, гүл таңырқар...
Бетің – күн, құлақтағы інжуін шолпан тәрізді,
Шолпан күннің сүйіктісі болғанға ұқсайды.
Бетіннің нәзік түгі хош иісті бұрымынның тасасында
Сұнқардың тырнағындағы тоты балапан секілді³³, -

деп келеді.

Мадақтау дәстүрі ортағасырлық түркі тектес халықтар әдебиетіне ғана тән емес. Дәл осындай жағдайды қазақ қоғамының кейінгі тұстарынан да кездестіреміз. Қазақ хандығы құрылып, төл әдебиетінің негізі қалыптасқан алғашқы ғасырларда өмір сүрген Шалғездің Би-Темірге арнауы, одан берірек Бұқар жыраудың Абылай ханды сынап отырып мақтауы әдебиетшілерге белгілі. XIX ғасыр әдебиетінің өкілдері “Орынбай, Шөже, Шортанбай, Балта, Сүйінбай, Бактыбай, Шернияз сияқты ақындарды Құсбек, Жамантай, Барак, Құнанбай, Баймағамбет, т.б. сұлтандардың қасынан шығармауға тырысып, мүмкіндігі болған жерде өздерін мақтатып, мадақтауға әрекет жасап келгені және белгілі”³⁴. Тіпті

³¹ Байтұрсынұлы А. Бес томдық шығармалар жинағы, 1-том. Алматы, “Алаш”, 2003. 327-б.

³² Бертельс Е.Э., Литература народов Средней Азии от древнейших времен до XV в. // Новый мир, М.-Л., №9. 1939. 224-225-б.

³³ “Оғыз-наме”, “Мұхаббат-наме”. Алматы: Ғылым, 1986. 88-б.

³⁴ Сонда, 65-б.

феодалдық тап өкілдеріне, ұлтымыздың тарихына, мәдениетіне, әдеби мұрасына сын көзбен қараған кенес әдебиетінде де көсемдер мен басшыларға арналған мақтау өлеңдер көптеп кездесті. Демек, қыпшақ дәуірінде дамыған мақтау жанры ежелгі әдебиетімізден бастау алып, қазақ әдебиетіндегі мадақ жырларға жалғастырап көпір іспеттес болды.

Орта ғасырлардағы түркі-қыпшақ әдебиетінің өкілдері өз шығармаларының жазылу себебін әртүрлі түсіндіреді. Мәселен, туындысын Алтын Орда билеушісіне арнаған Хорезми:

Жымиып күлді де айтты: ей, пәленшеке,
Келгіргін сыйынды бізге лайық.
Көңіл теңізінде көп гәуһарларын бар,
Дүниеде парсыша дәптерлерін бар.
Махаббат жырында көптен өтгін (оздын),
Шекердей тілінмен әлемді тұттын.
Тілер ем біздің тілде жазуынды,
Кітапты осы қыста менің қасымда.
Фәни күндер желдей өтіп кетер,
Жаһанда қалса (еді) бізден сыйлық.
Қабыл қылдым, жер өптім, ей шаһ — дедім,
Есігінің топырағы — дәулет сарайы.
Күшім жеткенше, көп қызмет қылайын,
Жаһанға игі атынды жаяйын³⁵, —

деп, “Мұхаббатнаманың” жазылуына Мұхаммед Хожабектің өзі түрткі болғанын баяндайды. Мұхаммед Хожабектің мұндағы ойы біріншіден, парсыша лирикалық өлеңдерімен танымал Хорезмиге түркі-қыпшақ тілінде шығарма жаздыру болса, екіншіден сол шығарма арқылы әлемге өз атын таныту, кейінгі ұрпаққа есімін қалдыру. Хожабектің бұл екі мақсаты толық жүзеге асады. Хорезми де Мұхаммед Хожабектің ұсынысын қабыл алып, атын әлемге паш етуге тырысады. Әмірші мен ақын тілегі орындалып, екеуінің де есімдері мен атағы жаһанға жайылып, ғасырлар бойы ұмытылмайды.

Орта ғасырлардағы түркі әдебиетінің өкілдері өз шығармаларын бітіргенде барлығы дерлік туындыны аяқтаған ай, күн, жылды көрсетіп, өзінің толық есімін немесе тахаллусын (лақабын) жазып қалдырады. Бұл бөлім “хатиме” деп аталады. Хатимеде шайырлар негізгі бөлімді қорытындылайды. Түркі-қыпшақ ақындары қорытынды сөзде өз есімінің келер ұрпаққа қалуына аса мән беріп, шығармасын немесе көшірген еңбегін оқыған жан өзіне дұға қылуын өтінеді. Алтын Орда мен Мысыр және Шам елдерін

³⁵ Сонда, 89-б.

шарлаған Хорезми өз еңбегінің сонын:

Мұхаббат-наме сөзін мұнда біттім,
Баршасын Сыр жағасында жаздым.
Бетінді құбылаға беріп, дұға оқы
Сүйінсін пенденіз Хорезми-Равани.
Бұл дәптер болып тұр Мысыр қанты,
Жеті жүз елу төртінші жылда тәмәмдалды³⁶

немесе,

Айтқанды бұ кітапты һәм жазғанды,
Тілеймін: дұғасында есіне алғай³⁷, —

деп аяқтайды.

Жоғарыда айтып өткеніміздей Хорезми қорытынды сөзінде шығарманы Сыр жағасында бастап, һижра бойынша 754 жылы Мысыр жерінде бітіргенін жазады. Сонымен қатар, кітапты оқыған адам бетін құбылаға қаратып, өзіне дұға қылуын өтінеді.

XIII-XV ғасырлардағы түркі-қыпшақ ақындары өз шығармаларын аруздың әртүрлі негізгі өлшемімен (бахрымен) жазған. Берке Факиһтың қолымен көшірілген Құтыбтың “Хусрау уә Шырыны”, Хорезмидің “Мухаббатнамасы”, Шариф Амидидің “Шаһнамасы” һәзәже мусәдәсе мәхзуф (U — — — U — — — U — —) өлшемімен құрылған:

Чечек дермин йүзүнүзгә, камар һәм,
Халайық севганин халиқ сәвәр һәм.
Сенин 'ишқың кәмәнди бизни тартар,
Жамалың рәвнәкы 'аләмни өртәр.
Ошул күн-ким сені халиқ йәратты,
Сені дилбор, мені 'ашық йәратты³⁸.

Щербак өз еңбегінде һәзәжді түркі шайырларының көп қолдану себебі ол өлең құрауда онай және құрылымы жағынан бұрынғы түркі өлшемдеріне ұқсас екендігін көрсетед³⁹.

Хорезми “Мұхаббат-нама” поэмасында мәснәуи (“қосарланған” деген мағынадағы араб сөзі — араб, парсы, түркі тілді әдебиеттерде қос тармақты шумакпен жазылатын өлең түрі) жанрын еркін

³⁶ Сонда, 119-б.

³⁷ Сонда, 122-б.

³⁸ Сонда, 140-б.

³⁹ Щербак А.М. Грамматика староузбекского языка. М.-Л. 1962. стр. 252.

қолданады. Мәснәуи өзара ұйқасып келетін қос тармақты өлең деген мағынада да, осы үлгіде жазылған өлеңнің түрі деген мағынада да қолданылады. Қысқа өлең болса, бірынғай ұйқаспен келеді. Исламға дейінгі парсы өлеңінің бір түрі болған мәснәуи һижраның екінші ғасырында араб, одан кейін үнді поэзиясына кіреді. Парсы поэзиясының классикалық шығармалары мәснәуи жанрымен жазылған. Фердаусидің “Шаһнамасы”, Низамидің “Хамсасы”, Сағдидің “Бустаны”, Жалаладдин Румидің “Мәснәуи” (шығарманың атауы да жанрға қарап қойылған) осы жанр үлгісімен туындаған. Мәснәуи жанрында туындаған шығармаларға, негізінен, махаббат, дін және сопылық ілім, үгіт-насихат, ерлік, сұлулық және әртүрлі сатиралық тақырыптар арқау бола алады. Бұл жанр – ірі көлемдегі батырлық жырларды, философиялық және діни еңбектерді жазу үшін де өте қолайлы.

Орта ғасырлардағы түркі поэзиясында да мәснәуи жанры кеңінен қолданылды. XI ғасырда Жүсіп Баласағұнның “Құтатғу білігінен” бастау алған бұл жанр араб, парсы, түркі әдеби байланысы нығайған қыпшақтар кезеңінде қанатын кең жайды. Құтыбтың “Хусрау уә Шырыны”, Хорезмидің “Мұхаббатнамасы”, Шариф Амадидің “Шаһнамасы” түркі-қыпшақ ақындарының мәснәуиді еркін меңгергеніне ашық дәлел бола алады.

Мәснәуи жанрының ең басты ерекшелігі – өлең формасы. Бәйіттің қос тармағы өзара ұйқасып келетін (аа-әә-бб-вв) бұл өлшем көлемдірек шығармалар жазуға тиімді⁴⁰. Бәйіттер ұйқас жағынан біріне-бірі тәуелсіз болғандықтан ақынға әр бәйітте ұйқасты сөз табу жеңіл болады.

Алтын Орда мен мәмлүктер Мысырына ортақ ақын Хорезмидің “Мұхаббатнамасы” да мәснәуи түрімен жазылған. Айта кетерлік бір жайт Хорезми 11 наmanın (хаттың) алдында мәснәуи деп үш бәйіттік жыр жазады. Сонымен қатар, 2-10 мәснәуилерде:

Сәбурдин йәхшы йоктур пишә кылсам,
Бу йолда сәбр йок әндшиә кылсам.

деген үшінші бәйіт бір-бірінен айна-қатесіз қайталанып отырады. Ғашығына жете алмаған шайыр сүйген жарына арнаған жырларын оқыр алдында шарап құюшыдан көзе толы шарап сұрап, енді тек сабыр сақтау керектігін, бірақ, махаббат жолында сабырлықтың да жоқтығын айтады. Хорезмидің осы жолдарына қарап, ұйқасты бір бәйіттің бірнеше мәснәуиде келуі сол кездегі қалыпты жайт деп ойлаймыз.

Ортағасырлық түркі ақындар өз шығармаларында махаббат

⁴⁰ Бомбачи А. Тюркские литературы. Введение в историю и стиль // Зарубежная тюркология. вып. I. Москва: Наука, 1986. стр. 251.

тақырыбына ерекше орын береді. Шығыс әдебиетінде кен қолданылған бұл тақырыптағы жырлар ғазал деп аталады. Ғазал ең алғаш араб акындарында қолданылған. Әйелдер мен қыздарға жыр арнаған Имрулқайс өлеңін ғазал түрінде жазған. Х.Миннегулов ғазалдың дәстүрлі тақырыбы махаббат екендігін айта келіп, Шәмси Қайстың: “Түп мағынасы жағынан ғазал – әйелдер, қыздар жөнінде айту, олармен болған махаббатты, күшті сезімді сипаттау деген сөз. Ғазалдарды шығару дегеніміз – ғашықтық туралы жырлау”⁴¹, – деген анықтамасын береді.

X ғасырда парсы шайырлары араб акындарынан үлгі алып, қысқа махаббаттық өлеңдер жаза бастайды және оны “ғазал” деп атайды. XI-XII ғасырларда ғазал жанрымен жыр жазу кен таралып, өлең соңында ақын өзінің тахаллусын (лақабын) немесе толық есімін жазу дәстүрге айналады. Санаи, Ф.Аттар, Сағди, Хафиз сынды классикалық акындар парсы тіліндегі ғазалдың кемеліне келіп, әлемге танылуында зор роль атқарады.

Араб-парсы ғазалының формасына негізделіп жазылған түркі шығармалары XIII ғасырда дүниеге келе бастайды. Жалаладдин Руми алғашқылардың бірі болып парсыша араластыра түркі тілінде ғазал жазса, бұл дәстүрді оның баласы Сұлтан Вәләд жалғастыра білді. Сонымен қатар, Сұлтан Вәләд ғазалын таза түркі-османлы тілінде де жазды. Өзінің тақырыбы, көлемі, композициялық құрылысы жағынан оның шығармалары классикалық парсы ғазалдарымен тең түсті⁴². XIII ғасырдың соңы мен XIV ғасырдың алғашқы жартысында Таяу Шығыста Жүніс Эмре, Хасаноглы, Ашық Паша сынды түркі акындары ғазал жанрын өз шығармаларында қолданса, XIV ғасырдың екінші жартысында Алтын Орда мен мәмлүктер билеген Мысыр жеріндегі түркі-қыпшақ акындары да осы жанрмен жыр жазуда үлкен жетістіктерге жетті.

Поэзиялық құрылымы жағынан ғазал – алғашқы бәйіттің екі жолы бірімен-бірі өзара ұйқасып, қалған бәйіттердің екінші жолы бірінші бәйітпен толық үндесуі керек (а-а, б-а, в-а). Ғазал – ең кемі үш, көбі он екі бәйіттен түзілетін бірыңғай ұйқасы бар өлең⁴³. Қос тармағы ұйқасып келетін алғашқы бәйітті “матла бәйіті”, соңғы бәйітті “махлас (тахаллус) бәйіті” деп атайды. Соңғы бәйітте ақын міндетті түрде поэтикалық лақабын айтуға тиіс. Шығыс поэзиясындағы барлық жанрда бәйіт негізгі роль атқарады. Бәйіт

⁴¹ Миннегулов Х.Ю. Сәйф Сараи тормышы һәм ижаты. Қазан, “Қазан унив. Нәшр.”, 1976. 145-6.

⁴² Сонда, 146-6.

⁴³ Курбатов Х.Р. Иске татар поэзиясенде тел, стиль, метрика һәм строфика. – Қазан: Татарстан китап нәшрияты, 1984. 49-бет; Әдебиеттану. Терминдер сөздігі (Құрастырушылар: З.Ахметов, Т.Шаңбаев). Алматы: Ана тілі, 1998. 120-6.

араб тілінде “үй”, “шатыр” деген мағынаны білдіреді. Бәйіттің әр жолы мисрағ, яғни, “есіктің жақтауы” деп аталады. Вахид Табризи бәйітпен жазылған өленді: “Үйге есіктен кірген секілді өленге матланы аша кіреді. Оның екі мисрағы ұйқасады. Екі мисрағ – есіктің екі жақтауы”⁴⁴, – деп түсіндіреді. Осыдан кейін Табризи бәйітті – үйге, мисрағты – үй есігінің жақтауына, жеңіл оқылатын ұйқастарды – тегіс жатқан еденге, әр жолдың мағынасын – төселген алашаға, бәйіттің екі жолындағы төрт тәфә’илды – үйдің төрт қабырғасына теңейді.

Йүзүндә көрдім ей жан бәйрәм айын,
Муның шукрәнәси курбан болайын.
Әгәр күн тоғмаса һәм йакту кылғай,
Йүзің нуры бу дәйнинин сарайын, –

деп басталатын жеті бәйіттік ғазалдың соңғы екі жолында Хорезми өз есімін:

Сиза теб келди, Хорезмини асраң
Ким асрарлар камук шаһлар гәдайын⁴⁵, –

деп жазады. Яғни, Хорезми жоғарыда келтірілген анықтамаға сай өлең түзеді.

Ғазалдағы әр бәйітте өз алдына дербес ой айтылады. Сондықтан бірінші тұрған матла бәйіті мен соңғы махлас бәйітінен басқасының орындарын ауыстырып жібергенімен ғазалдың мазмұндық бітіміне еш нұқсан келмейді.

Ғазалмен шығарылған өлендегі әуен ырғағы ерекше қызмет атқарады. Парсы поэзиясындағы ғазал жанрының алар орнын зерттеген Е.Бертельс оның музыкалық өнерге қатыстылығын, оны қасыйда окитын равилерден бөлек әнші және сазгер-мутрибтер окитындығын, сонымен қатар, ғазал сарай мәжілістеріне, үлкен жиындарға (дәрбар) арналмағандығын, керісінше, көңіл көтеріп, сезімді оятатын кішірек отырыстарда жырланатындығын айтады⁴⁶. Мұны “Мұхаббатнама” авторы Хорезми де:

Акшам түні көрінді мейрам айы,
Мұхаммед Хожа бек – дәулет құмайы.
Бұйырды (ол) – өрге шатыр тігілді,
Көзелер көтеріліп, мәжіліс құрылды.

⁴⁴ Брагинский И.С. О возникновении газели в таджикской и персидской литературе // “Советское востоковедение”, 1958. №2. 27-6.

⁴⁵ “Оғыз-наме”, “Мұхаббат-наме”. Алматы: Ғылым, 1986 126-6.

⁴⁶ Бертельс Е.Э. Избранные труды “Навои и Джами”. Москва, “Наука”, 1965. стр. 54.

Хұсаини пернесіне түсіріп саз,
Жыршы бұл ғазалды қылды әуез⁴⁷.

Ирак музыканты сүйкімді үнімен мұнда келсін,
Исфаһан әуенімен мына ғазалды айтып берсін⁴⁸, —

деп бекіте түседі. Ошапа жерге ойын-сауық өткізу үшін шатыр тіккізген билік иелері сұлулармен сұхбат құрып, шарапқа масайрап, жыршы, әншілерге ән айтқызып, ғазал оқытатын болған. Демек, ғазалмен жазылған өлеңдер саз аспаптарымен қосылып айтуға ынғайлы. Ырғақты және әуезді өлең ғазал құнын арттырады. Сондықтан да ғазал шығыс халықтарына кеңірек тараған.

Хорезми өз ғазалдарын һәзәж (Һәзәже мусәддәсе мәхзуф) өлшеммен жазған.

Егер “Мұхаббат-нама” авторы мен “Гүлстан би-т-түрки” шығармасы соңында өлеңі берілген Хорезмиді бір деп есептесек онда акын табиғатты суреттеп, философиялық ой қозғайды. Шығыс поэзиясында мұндай өлең түрін және жанрын қасыйда деп атайды. Мысыр қыпшақтарының өкілі Хорезмидің таң атып, күн шыққан мезгілді суреттеген 9 бәйіттік қасыйдасы “Гүлстан би-т-түрки” шығармасының соңында берілген. Шайыр 18 жолдық өлеңінің басында табиғаттың таң алдындағы романтикалық көрінісін түрлі теңеулермен оқушының көз алдына келтіреді.

Салды никаб чеһрадин ол түрк хауарай,
Болды иана жиһан иузи айна тик арай.
Тун нафасинға урды куайшның шу’а’ы от,
Тулды оның насимі билан көк мажары,
Қачты хабаш жарики ’адам қалғасы таба,
Шықты иса афақ қыныдан субх қанжары⁴⁹.

Шығыс түрігі өзінің жамылғысын ашып салды,
Жиһан жүзі тағы да айнадайын арайланды.
Түн қаранғылығына күннің шуағы от ұрып,
Самалының хош иісінен көк жүзі тазаланды.
Хабаш (Эфиопия) әскері жоқ қорғанын іздеп қашты,
Ал көкжиек қынынан таң қанжары шықты, —
(Жолма-жол аударма А.Ә.)

⁴⁷ “Оғыз-наме”, “Мұхаббат-наме”. Алматы: Ғылым, 1986. 87-88-б.

⁴⁸ Сонда, 117-б.

⁴⁹ Сайф эс-Сараи. Гулистан бит-тюрки. II часть, к изданию подготовили Хатиб Усманов и Зайнаб Максудова, Казань, Издательство Казанского университета, 1980. стр. 99.

деген жыр жолдарында Хорезми түнді кара тәнді Хабап (Эфиопия) әскеріне, ал, шығыс көкжиегінен көрінген таң жарығын, күннің сәулесін қынынан суырылған қанжарға теңейді. Қара жамылғысын жамылып жатқан әлемге шуағын шашқан күн жер бетін арайландырып жібереді. Тіпті, таңғы самалдың хош иісінің өзі көк жүзіндегі қараңғылықты тазалайды. Хорезмидің: “Хабап әскері жоқ қорғанын іздеп қашты”, — деген жыр жолына терең мән беріп, астарына үнілетін болсақ, акын түн мен күннің әрдайым бірін-бірі қуып, жұмыр жерді айналып жүретінін көрсетеді. Осыған қарағанда ортағасырлық шайыр жердің шар тәрізді жұмыр екенін, оның айналып тұратындығын, түннің күннен жасырынар еш қорғаны жоқтығын жақсы білген секілді.

Хорезми жырдың екінші жартысында тұтастай басқа ойға ауысады. Шайырдың пікірінше, бұл дүниеде ешкім опа таппаған. Ол бір Аллаға ғана тән. Бұл өмірден сен түгіл дию мен періге өмірі жүрген Сүлеймен патша да өткен. Сондықтан жігіт кезінде ойна да, күл, — деп кенес береді. Өмірдің өткінші екенін, ажалсыз пенде болмайтынын айту сарыны қазақ халқының жырларында да, термелерінде де, тіпті нақыл сөздерінде де көптеп кездеседі.

“Гүлстан би-т-түрки” шығармасында қыпшақ акыны Сәйф Сараи Хорезмидің табиғатты суреттеген сегіз жолдық өлеңінің мазмұнын ала отырып, таң атқандағы тіршілік әрекетін, сипатын жиырма төрт жолға дейін созып, нәзиралық жолмен жырлап шығады. Сағдидің “Гүлстанын” түркі-қыпшақ тіліне аударған С.Сараи екінің біріне еліктеп жыр жазбасы анық. Демек, Сәйф Сараи үшін Хорезми — үлгі алар ұстаз, өнеге алар акын.

“Мұхаббат-нама” шығармасында қолданған жанрлардың бірі — қыйтға. Қыйтға — “үзік, бөлік, кесек” деген мағына береді. Түп-төркіні араб поэзиясынан шыққан қыйтға қысқа ғана философиялық немесе дидактикалық ой-пікірлерді жазуға ынғайлы өлең түрі. Қыйтғаның ғазал мен қасыйданың айырмашылығы бәйіттердің алғашқы жолдары өзара ұйқаспайды. Өлең ұйқастарының түзілуі аб-вб-гб түрімен жасалады. Қыйтғаның тақырыбы әр алуан болып келе береді. Қыйтғамен жазылған өлеңдердің көбінде акындар әркімге аша бермес сырларын, арман-тілектерін тілге тиек етеді. Хорезми қыйтғамен жазған өлеңінде:

Тама' дәмғында калур құс емасмін,
Тәлим айван үз-е учқан һумамын.
Қылыч тек тіл билә тұттұм жиһанны,
Қана'ат мүлкі ичра падишамын.
Харабат ичре мәсжидде йерім бар,
Кім ош һәм рәндмін һәм парсамын.
Нече хушәмәтлі султан болса-болсун,

Етман мал үчүн мәдх уә сәнәмән.
 Қиямәтқа йеткін қалсун атың тиб,
 Сенин табқунда болдұм ашна мән⁵⁰.

Дүниеқорлық тұзағында қалар құс емеспін,
 Көп әйванның үстінен ұшқан құмаймын.
 Қылыштай тілмен ұстадым жаһанды,
 Қанағат елінде падишамын.
 Шарапханада әм мешітте орным бар,
 Боламын ба думаншы не тақуа — өзім еркім.
 Қаншама қошеметті сұлтан болсын,
 Мал үшін мақтаман, мадақ етпен.
 Қияметке дейін қалсын атың деп,
 Қызметінде (жүріп) саған болдым ашына мен⁵¹, —

деп жан сарайын ашады. Акын бес бәйіттік өлеңінде мал үшін, дүние үшін билеушілерді мактамайтынын, қылыштай өткір тілді шешендігімен әлемге танымалдығын, той қуалаған серілікті немесе мешіттегі тақуалықты тандау еркі өзінде екендігін тілге тиек ете отырып, бүкіл болмысын ашады.

Акын өз туындысында рубай жанрына да орын береді. Рубай үшін әртүрлі тақырыпта жаза беруге болады. Онда қарапайым тұрмыс тіршілігінен бастап, философиялық астары терен ой-толғамдар да айтылады. Мәселен, “Мухаббат-намадағы” рубай түрі хатимеде (қорытынды сөзде):

Муны кім ишк бирлә бир оқуғай,
 Хакиқат әләміні мунда болғай.
 Айытқан бу китабні һәм бітгәй
 Тіләрмин кім ду’ада йад қилғай, —

деп жазылған. Автор кітапты кім оқыса өзіне дұға қылуын өтінеді.

Хорезми шығыс поэзиясындағы ең қысқа өлең түрі — фард жанрын да қолданады. Фард (кейде “муфрэд” деп те аталады) — арабша “бөлек”, “жалғыз” деген мағынада — көбіне шығарма соңында жазылады. Атынан көріп отырғанымыздай фард өлеңі басқа өлең түрлерінен бөлек жеке жазылады. Фард бір ғана бәйіттен тұрады. Онда бір ой мағынасы толық аяқталуы және бәйіттің қос жолы ұйқасуы тиіс⁵². “Мұхаббатнама” дастанында Хорезми фардты:

⁵⁰ “Оғыз-наме”, “Мұхаббат-наме”. Алматы: Ғылым, 1986. 163-б.

⁵¹ Сонда, 119-б.

⁵² Курбатов Х.Р. Иске татар поэзиясенде тел, стиль, метрика һәм строфика. — Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1984. 49-б.

Нийазым бу туруп сендин нигара,
Унутма бәндәни бәһри хударә⁵³.

О, сұлу, сенен бұ тілегім,
Ұмытпа пенденді, құдай үшін⁵⁴, —

деп жазады. Ақын “Мұхаббатнама” соңындағы екі жол арқылы еңбегінің еленуін, өзін ұмытпауын тілейді. Алтын Орда, Мысыр, Хорезм, Шам, Византия жерлерінде атағы мен жырлары кен жайылған Хорезми өлендерінде жаратушыға мойынсұнып пайғамбарларға салауат айтқан ақын шығармасын тарту еткен Мұхаммед Хожабекті мадақтай отырып, негізгі тарауға көшеді. Шығыс поэзиясындағы бүкіл дәстүрді, араб-парсы поэтикасынан түркі әдебиетіне енген аруз өлең өлшемінің мәснәуи, ғазал, қасыйда, қыйтға, рубай жанрларын пайдалана отырып қалам тербейді.

⁵³ “Оғыз-наме”, “Мұхаббат-наме”. Алматы: Ғылым, 1986. 159-б.

⁵⁴ Сонда, 122-б.

СЕЙФ САРАИ

Мысырдағы түркі-қыпшақ әдебиетінің өкілдерін атағанда ең алғаш тіліміздің ұшына Сәйф Сараидың есімі оралады. Ақын туралы мағлұматтардың аздығынан біз дерек көзі ретінде шайырдың өз шығармаларына жүгінеміз. Сәйф Сараидың өмір сүрген уақыты XIV ғасырдың енішісіне тиеді. Ғалымдардың пайымдауынша ақын 1321-1396 жылдар аралығында өмір сүрген. Десек те, ғалымдар бұл датаны қандай дерекке сүйеніп бергендерін айтпайды. Тек, Ә.Н.Нәжіп Сәйф Сараидың:

Биз насихат шартын ош қылдук баян,
Кім мунақиш болса bize не зиян¹, —

деген жолдарын:

Вот мы изложили вам суть назидательных слов,
Какой изъян в том, что нам семьдесят лет², —

деп аударады. Ә.Н.Нәжіп осы жолдардағы “мунақиш” сөзін “жетпіс” деп оқып, бірақ оның жөнді оқылмауына байланысты қате аударылуы мүмкін екендігін ескертеді³. Егер араб тіліндегі “мунақиш” қазақ тілінде “көшіруші, нақыш (ою) салушы” деген мағынада екендігін ескерсек, онда бұл жолдар:

¹ Наджип Э.Н. Тюркоязычный памятник XIV века “Гулистан” Сейфа Сараи и его язык, ч.1. Алма-Ата: Наука, 1975. с.60.

² Бұл да сонда, 62-б.

³ Бұл да сонда, 62-б.

Біз міндетті насихатты баяндадық,
Кім көшіретін болса бізге зиян болмайды, —
(Жолма-жол аударма, ауд. — А.Ә.)

деп аударылады. Бірақ, бұл жолдар “Гүлстан би-т-түркидің” 1980 жылы Қазан қаласында басылған (баспаға дайындаған Хатиб Усманов пен Зайнап Максудова)⁴ және 1989 жылы Анкарада жарық көрген (әзірлеген Караманлыоглы Ф.)⁵ нұсқаларында:

Бір насихат шартын ош қилдуқ баян,
Ким истәмәс болса бизга ни зиян⁶

(Мойнымызға міндет болған) бір
насихатты баяндадық,
(Насихатты) тыңдамағаннан бізге зиян жоқ, -
(Жолма-жол аударма, ауд. — А.Ә.)

деп жазылған. Көріп отырғанымыздай үш нұсқада да С.Сараидың жасы көрсетілмеген. Тек, Нәжіптің өзі көрсеткендей мәтінді оқу барысында қателік кеткен. Сонымен, Сәйф Сараидың туған және қайтыс болған жылдары шартты болғанымен нақты емес. Біз ақынның өмір сүрген уақыты XIV ғасыр деп қана айта аламыз.

Ақын өзінің туып-өскен жері туралы:

Камышлы йорт бәнем тувған илемиде,
Белең: горбатге килтерген — белемиде.
Килеб улдым Сарайда шейр фидае,
Сарайның шагире — илнең гидае⁷.

Қамысты жұрт менің туған елім еді,
Біл, басқа жерге келтірген білім еді.

⁴ Сайф эс-Сараи, *Гулистан бит-тюрки*, II часть, к изданию подготовили Хатиб Усманов и Зайнаб Максудова. Казань: Издательство Казанского университета, 1980. с.122.

⁵ *Seyf-i Sarayi, Gulistan tergumesi (Kitab Gulistan bi't-Turki)*, Hazirlayan: F.Karamanlioglu, Ankara, 1989.

⁶ Сайф эс-Сараи, *Гулистан бит-тюрки*, II часть, к изданию подготовили Хатиб Усманов и Зайнаб Максудова. Казань: Издательство Казанского университета, 1980. 91 с., *Seyf-i Sarayi, Gulistan tergumesi (Kitab Gulistan bi't-Turki)*, Hazirlayan: F.Karamanlioglu, Ankara, 1989. 355(178a)

⁷ Миннегулов Х., Сәйф Сараиның яңа өсәрләре // “Казан утлары” журналы, Казан, 1972. №6. 130-б.

Сарайға келіп болдым өлең құрбаны,
Сарайдың ақыны – елінің пақыры, –
(Жолма-жол аударма, ауд. – А.Ә.)

деп жырлап, отанын сағынышпен еске алады. Сәйф Сараи Қамысты деген елді мекенде туылып, Сарай шаһарына білім іздеп барған. Сарай ол үшін жат жер. Алтын Орданың бас қаласына келген ол өлең-сөз өнерін тандап, ақындық мектептен өткен сынайлы. Себебі, сол уақыттарда Сарай қаласының ірге тасы қаланғанына аз уақыт болса да Мысыр, Византия, Сирия, Иран сияқты мәдениеті дамыған елдермен тығыз байланыста болды. Әсіресе, Еділ бойына Мысыр өркениеті айрықша әсер етті. Бату құрған мемлекетте шығыс мұсылман елдерінің көптеген атақты ғалымдары мен тіл шеберлері жиналып, сөз өнері барынша дамыған еді. Мәселен, мұсылман жұртына танымал Мәуләнә Құтб ад-Дин әл-Ислами, әр-Рази, Нұғман әл-Хорезми, Шараф бин Абдулхамид, Садад ад-Дин Тафтазани, Жалаладдин Хафиз ад-Дин әл-Базази, Ахмад әл-Хаджандари және сол сияқты тағы басқа оқымысты, ғұламалар Берке, Өзбек, Жәнібек сынды алтынордалық хандардың сарайларында болып, Сарай медреселерінде дәріс берген⁸.

Ал, Қамысты деген жер туралы ғалымдар әр түрлі пікір айтады. Өзбек ғалымы Н.Давронов бұл жерді Хорезм өлкесіндегі жер деп көрсетсе, татар оқымыстысы Х.Миннегулов “Қамысты” атауымен байланысты Еділ бойындағы бірнеше елді мекендерді атап, С.Сараи соның бірінен шыққан болуы керек деп есептейді⁹. Қазақ әдебиетінің зерттеушісі Х.Сүйіншәлиев ақынның туып-өскен жерін “Жайық жағасындағы Сарайшық”¹⁰, – деп жазады. Біз аталған деректерге сүйене отырып, Сәйф Сараи атаған “Қамысты” жұрты Еділ мен Жайық арасында орналасуы мүмкін деп ойлаймыз.

Ақын өмірінің көп бөлігін Сарай қаласында өткізеді. Кейінірек хан ұрпақтары арасында тақ үшін талас басталып, Алтын Орда мемлекетінің іргесі шайқалғанда ақын туған жерін тастап кетуге мәжбүр болады. Туған жерінде қантөгістер көбейіп, соғыс өрті өршіген кезде қыпшақ ақыны отанынан

⁸ *Seyf-i Sarayi, Gulistan terğumesi (Kitab Gulistan bi't-Turki), Hazirlayan: F.Karamanlioglu, Ankara, 1989. 28-6.*

⁹ *Миннегулов Х.Ю. Сәйф Сараи тормышы һәм ижаты. Қазан: Қазан университеты нәшрияты, 1976. 25-26-б.*

¹⁰ *Сүйіншәлиев Х. Қазақ әдебиетінің қалыптасу кезеңдері. Алматы: Қазақстан, 1967. 69-б.*

қашып, мәмлүктер еліне қоныс аударады. Сәйф Сараи бұл жөнінде:

сіб тофрағым үзре найзалар, бән евден айырылдым,
Уатандин бинишан улдым да, узга йуртга аурылдым.
Ничук миңа фәләк жаур айлады, қандай гунаһым бар?
Иләһә, айла ким жауриң, бән илгә садық ул ердим¹¹.

Топырағымның үстіне найзалар түсіп, мен үйімнен
айырылдым
Отанымнан хабарсыз болып, өзге жұртқа мен келдім.
Жазмыш маған көп азабын тартқызды, қандай
күнәм бар еді?
Құдайым-ау, ал мен болсам елге адал ұл едім, -
(Жолма-жол аударма, ауд. – А.Ә.)

деп жырлайды. Ақынның Мысырға барған уақыты туралы өзбек зерттеушісі Ж.Шарипов: “Тулистанның” тәржімалану уақыты Темір империясының дәуірлеу жылдарымен қатар еді. Темірдің басқыншылық әрекеті көптеген адамдардың басқа елдерге қоныс аударуына мәжбүр етті. Сәйф Сараидың да туған жерінен кетуі осыған байланысты болса керек. Ақын-аудармашы отаны Сарай қаласынан қашып, соңында Мысыр жеріне барған”¹², – деп көрсетеді.

Сәйф Сараи Мысыр жеріне барған соң көптеген ғұлама-шайырлармен кездесіп, инша-и диванда (кеңсе қызметі) жұмыс істейді¹³.

XIII-XIV ғасырлардағы көптеген тарихшылар, жазушылар, ақындар секілді Сәйф Сараи да араб, парсы тілдерін жетік білген. Ол осы тілдерде жазылған шығармалармен түп нұсқада танысқан. Ақын ғылым мен поэзия тілінде жазылған еңбектерден бөлек түркі шайырларының туындыларын ана тілінде оқыған. Ақынның шығармаларында түркі тілдес замандастарының ғазалдары, қасыйдалары, бәйіттері ұшырасуы, олардың өлеңдеріне өлеңмен жауап беруі араб, парсы, түркі өлең өлшемдерін жақсы білгенін көрсетеді. Ғалымдардың пікірінше Сәйф Сараи XIII-XIV ғасырларда өмір сүрген Құтб, Хорезми, Хусам Катиб сынды түркі ақындарының шығармаларымен таныс болуы мүмкін¹⁴. Сарайлық қыпшақ ақынының туындысында

¹² Шарипов Ж. *Қотб, Хорезмий ва Сайф Сарайининг таржималари хақида* // “*Ўзбек тили ва адабиети*”, 1965. N 2. 59-б.

¹³ Миннегулов Х.Ю. *Сәйф Сараи тормышы һәм ижаты*. Қазан: Казан университеты нәшрияты, 1976. 32-б.

¹⁴ *Башқорт әзәбиәте тарихы. Урта быуаттар осоро. 1-том. Өфө: Башқортостан китап нәшриәте, 1990. 210-б.*

“Хусрау уә Шырын” кейіпкерлерінің (Хусрау, Шырын, Фархад, Науширван) есімдері аталуы, “Жұмжұма сұлтан” шығармасындағы Әли батыр образының көрініс табуы, “Мұхаббатнама” авторының есімі бірнеше рет ұшырасуы біздің сөзіміздің дәлелі бола алады.

Сәйф Сараидың бізге жеткен шығармаларына қарап, ақын тек сөз өнерін ғана місе тұтпағандығын, сонымен қатар, түрлі ғылыми салалармен де айналысқандығын аңғарамыз. Сарай, Каир, Александрия сынды ғылым-білімнің ошағында жүрген қыпшақ ақынына төңірегіндегі ғалымдардың да әсері болуы мүмкін. Шайырдың туындыларынан ол астрономия, география, тарих ғылымдарын жақсы білгенін, тіпті сол замандағы тарихи-әлеуметтік оқиғалардан хабардар болып отырғандығын пайымдай аламыз. Мысалы, ақын Ақсақ Темірдің ргенішті қиратуы мен Ирак жеріндегі жалайырлар билігін құлатып, сұлтан Ахмадтың Мысырға қашып келуін күйіне отырып жырына қосады¹⁵.

Біздің заманымызға Сәйф Сараидың екі туындысы ғана келіп жетті. Оның біріншісі “Гүлстан би-т-түрки” де, екіншісі “Суһаил уә Гүлдерсін”.

“Гүлстан би-т-түрки” кітабы Голландиядағы Лейден университетінің кітапханасында сақталған. Ол туралы ең алғаш Голландия ғалымы Р.Дози (1820-1883) 1881 жылы хабарлап, кітап парсы ақыны Сағдидің “Гулистан” атты шығармасының түркі тіліндегі аудармасы екендігін жариялайды. Р.Дозидың еңбегінен соң “Гүлстан би-т-түрки” шығармасы жайында М.Хаутсма, Тюри Йозеф өз кітаптарында қысқаша айтып өтеді.

Қыпшақ ақынының аудармасы туралы түрік ғалымдары Фаридүн злүк, Фуад Көпрүлү-заде, А.Баттал-Таймас¹⁶, Ф.Караманлыоглы¹⁷ бірнеше зерттеулер жазды. Бұл шығарма туралы татар, қазақ, өзбек, башқұрт ғалымдары өз зерттеулерін ұсынды. Ә.Нәжіп, Х.Миннегулов, Х.Госман, Р.Исламов, Н.Давронов, Ә.Фазылов, Ә.Ишбердин, И.Галауетдинов, Г.Хусаинов сарайлық ақынның шығармасын зерттесе, қазақ

¹⁵ Миннегулов Х., Сәйф Сараидың яңа өсәрләре // “Казан утлары” журналы, Казан, 1972. №. 131-б., Battal-Taymas A., Seyf Sarayi'nin Gulistan Tercemesini gozden geşiriş, Türk dili Araştırmaları Yıllığı (Belleten 1955), Ankara, 1955. 1(1ā)

¹⁶ Сайф эс-Сарай. Гулистан бит-тюрки. I часть, к изданию подготовили Хатиб Усманов и Зайнаб Максудова. Казань: Издательство Казанского университета, 1980. с. 73-98 с.

¹⁷ Battal-Taymas A., Seyf Sarayi'nin Gulistan Tercemesini gozden geşiriş, Türk dili Araştırmaları Yıllığı (Belleten 1955), Ankara, 1955. 1(1ā)

ғалымдары Б.Кенжебаев, А.Қыраубаева, Х.Сүйіншәлиев, Ә.Дербісәлиев, Н.Келімбетов өз еңбектерінде Сәйф Сараидың аудармасына өз зерттеулерінде біршама орын береді.

“Гулистанның” түркі-қыпшақ тіліне тәржімалану себебін ақын былайша түсіндіреді: “Ерте көктемнің бір күнінде бақ ішінде, гүлдер арасында бірнеше білгір ғалымдармен бірге отырып, сөз өнері, құрылымы жайында пікір алмастық. Мен керемет бәйіттер және ғажайып өлеңдер оқыдым. Сол кезде ғалымдардың ұлығы менен аруз өлшемімен жазылған бір қиын бәйіттің құрылысын сұрады. Жауабымды бірден естіген ол: Жат жерлік ақын, саған бір жақсы насихатым бар, егер қабылдасаң жақсы болар еді. Мен оған: “айтыңыз”, - дедім. Ол: “Шайх Сағдидің “Гулистанын” түркі тіліне тәржімалап, оны бір билік иесіне арна. Сол кезде жәдігерің кейінге естелік боп қалады”, - деді. Мен ол әзиздің лебізін қабыл алып былай дедім: — Алла тағала қаласа жазармын, бірақ менің әлсіз қуатым оның күшті мағынасын ашуға жетер ме? Ол: Ей, жат жұрттық ақын, саған құдайдың өзі көмектеседі, - деді. Мен тәңіріге сиынып, тәуекел қылып, қолымды осы істен алмастан, өзімді жұмысқа жегіп, ісімнің сәтті аяқталуынан үміттендім. Сол себепті бұл кітаптың аты “Гулистан” болды. Сондай-ақ, ол ғажайып хикаяттардан, керемет насихаттардан, түрлі мысалдардан құрастырылды”¹⁸ (Ауд. – А.Ә.).

Сәйф Сараи өзінің шығармасын 793/1391 жылы аяқтап, Мысырдағы әмір қызметін атқарушы Бәтхас (кейбір деректерде Тейхас) деген бекке арнайды.

Парсы халқының классигі Сағди Ширазидің “Гулистанын” ең алғаш түркі халықтарының тілінде сөйлеткен қыпшақ ақыны Сәйф Сараи деп есептеледі. Ол бұл шығарманы ортағасырлық дәстүрге сай нәзиралық жолмен аударды. Ақын “Гулистанды” аударып қана қоймай, сонымен қатар, “Гүлстан би-т-түрки” ішіне өзінің төл шығармаларын да енгізіп, Сағди Ширазидің айтар ойын жаңаша жырлап шыққан. Мәселен, Мысыр әмірі Бәтхас (Тейхас) бекті мақтаған және кітаптың құндылығы туралы жазылған бәйіттер қыпшақ ақынының өз қаламынан туындаған. Мұндай өлең жолдары шығарма арасында ұшырасып, кітап соңында кездеседі.

“Гүлстан би-т-түрки” сегіз баптан тұрады. Сарайлық шайыр оларды төмендегіше бөледі:

Бірінші бап – сұлтаннар өмірі жайында.

Екінші бап – пақырлардың мінез-құлқы туралы.

¹⁸ Бұл да сонда.

Үшінші бап — қанағатшылдықтың абзалдығы жөнінде.

Төртінші бап - үндемеудің, тыныш жүрудің абзалдығы хақында.

Бесінші бап - ғашықтық пен жігіттіктің сипаты туралы.

Алтыншы бап — кәрілік пен әлсіздіктің сипаты жайында.

Жетінші бап — тәрбиенің әсері хақында.

Сегізінші бап — сұхбат құру, әңгімелесу әдебі жөнінде.

Қыпшақ ақыны Сағдидің еңбегін нәзиралық жолмен аударғандықтан парсы шайырының шығармасын толық аудару керек деп есептемейді. Сәйф Сараи аудармада ойдың негізгі мағынасына көңіл бөліп, тәржімалап, түсіндіру барысында кейбір хикаяттарды қысқартып, енді біреулеріне өз жанынан жыр қосып, түркі ұғымына сай жазып шығады. Парсыша және түркіше “Гүлстандағы” хикаяттардың саны бірдей болмау себебі осы. Мәселен, I-VII баптағы хикаяттар саны парсышада 182 болса, түркі тіліндегі аудармасына 178-і ғана енген. Қалғаны қысқартылған. Ал, мақал мәтелдерден, қанатты сөздерден, дидактикалық мысалдар мен нақылдардан тұратын VIII бап түгелге жуығы тәржімаланған. Мұнда ақын шығарманың құрылысы мен тематикасының әртүрлігіне байланысты аударманы толық беруге тырысқан.

Сағдидің “Гулистаны” да, Сараидың аудармасы да бір сюжетті баяндайтын шығарма емес. Миннегуловтың сөзімен айтқанда: “ол өлеңмен араластырып, ұйқасты және ырғақты прозамен жазылған тақырыптар композициясымен өрнектелген”¹⁹.

Сәйф Сараи парсы ақыны Сағди шығармасын аудару барысында бірнеше өзгерістер енгізген. Қыпшақ ақыны парсы тіліндегі “Гулистанды” түркі-қыпшақ тілдес халықтардың психологиялық сана-сезіміне сай аударып, түркі тұрмыс тіршілігіне, мәдениетіне жақындатып нәзиралық түрде қайта жазып шықты. Мәселен, кіріспеде екі ақын да жаратушы Тәңірге сиынып, Мұхаммед пайғамбарды мадақтағаннан соң шығармадағы айырмашылықтар көріне бастайды. Парсы шайыры Шираз билеушісін мадақтап, еңбегін атабекке арнағандығын өлеңге айналдырса, С.Сараи Сағдидің кіріспесіндегі үш хикаяттың алғашқысын қалдырып, өзінің алғы сөзін жазады. Осыдан соң Мысыр әмірі Бәтхас (Тейхас) бекке арнап жазған 30 бәйіттік жыр жолдары орналасқан²⁰. Парсы тіліндегі туындыны түркіше сөйлеткен Сәйф Сараи

¹⁹ Миннегулов Х.Ю. Сәйф Сараи тормышы һәм ижаты. Қазан: Казан университеты нәшрияты, 1976. 41-б.

²⁰ Саади. Гулистан. Критический текст, перевод, предисловие и примечания Р.М.Алиева. Москва: Изд.вост.лит., 1959. 8-10-б.

мұндай өзгертулер мен орын ауыстыруларды, қысқартулар мен өз жанынан жыр қосуды аударма барысында еркін қолданған. Ал, көптеген жерлерін сөзбе сөз нақты тәржімалаған. Мәселен, Сағдидің шығармасын орыс тіліне сөзбе-сөз аударған Р.Әлиевте (Сағдидің “Гулистаны” ретінде Р.Алиевтің аудармасын пайдаланамыз):

“Один несправедливый царь спросил у праведника: “Какое служение богу лучше всего?”

Тот ответил: “Для тебя лучше всего — полуденный сон, дабы ты не обижал людей хотя бы в течение этого времени!”

Видел я как-то тирана спящим в полдень
И сказал я: “Этот смутьян хорош, (только) когда он спит!”
Тот, кто лучше когда спит, чем когда бодрствует,
(Еще) лучше мертвым, чем живым”²¹, —

деп берілсе, осы хикаятты Сәйф Сараи:

“Бір залым әкім бір ғалым кісіден сұрады: “Ғибадаттардың абзалырағы қайсысы?”

(Ол) айтты: “Түске дейін ұйықтау. Себебі, сол уақыт ішінде халықты ренжітіп, қинамайсың”. Шиғыр:

Көрдім сол уақытта бір залым ұйықтауда,
Ол фитнә (бүлікші, бұзық) ұйықтаса жақсырақ
(деп) айттым.
Кім ылғи елге залымдық қылса,
Өмірінен көрі өлгені жақсы²², —

деп еш қысқартусыз және қоспасыз хикаят көлемін сақтай отырып аударарды. Сәйф Сараи мен Сағдидің өлеңдерін салыстыру кезінде “Гүлстан би-т-түркидің” түпнұсқа мазмұнынан алшақтамай, жыр жолдарының саны шебер қысқартылғандығын айқын көреміз. Қыпшақ ақыны парсы шайырының:

В обиде я от общества друзей,
Которым мой дурные свойства кажется прекрасными.
Мой порок они считают доблестью и совершенством.
А мои шипы им кажется розой и жасмином.

²¹ Эткинд Е.Э. *Поэзия и перевод. Москва-Ленинград: Наука, 1963. 76-б.*

²² Саади. *Гулистан. Критический текст, перевод, предисловие и примечания Р.М.Алиева. Москва: Изд.вост.лит., 1959. 27-б.*

Где же дерские и бесстыжие враги,
Чтобы показали они мне мои пороки²³?! —

деген жолдарын түркі-қыпшақ тілінде:

Рәнжидә мән ул иаман мусахибдан ким,
Фи'лим тиканін гүл хубан кургузгай.
Қані бүтүн ол түші мубарак душман,
'Айыбымні келиб менга 'аян көргүзгай.

Ренжудемін ол жаман сұхбаттастарыма,
(Олар) тікенектей істерімді сұлулардың
гүліндей көргізеді.

(Ал,) бүгін сол түсі жылы дұшпан қане,
Айыбымды келіп менің көзіме көрсетсін²⁴! —

(Жолма-жол аударма, ауд. — А.Ә.)

деп екінші және үшінші жолдарын қысқартып жырлайды. Сәйф Сараи парсы әдебиетінің жауһары “Гулистанның” жыр жолдары мен хикаяттарын аудару барысындағы қысқартуларға түркі-қыпшақ тіліндегі сөздік қорының аздығынан бармаған. Ақын аудармаға кірісер алдында қыпшақ тілінің байлығына емес, қартайған шағындағы күш-қуатына күмәнданып: “Қуатым әлсіз”²⁵, — деп налиды. Сарайдың хикаяттар мен өлең жолдарын қысқартудағы мақсаты көп сөздікке бой алдырмай, айтар ойды нақты жеткізу болса керек. Десек те, қыпшақ ақыны өз оқырманына түсінікті болу үшін Сағди шығармасына өз жанынан өлең мен қара сөз қосып отырған. Парсы шайырының сылқымданған кәрі кемпір туралы:

Пире зани муй-е сийоһ кәрд-е буд,
Гөфтәмәш: и мамөк дерине руз.
Муй би-таблис сийоһ кәрд-е гир,
Раst нәхаһәд шөдән ин пушт-е куз.

Старуха красила волосы в черный цвет,
Сказал я ей: “Ах, престарелая матушка,
Ты можешь усердно чернить волосы,
Но не выпрямится горбатая спина”²⁶, —

²³ Эткинд Е.Э. *Поэзия и перевод. Москва-Ленинград: Наука, 1963. 149-б.*

²⁴ Саади. *Гулистан. Критический текст, перевод, предисловие и примечания Р.М.Алиева. Москва: Изд.вост.лит., 1959. 136-б.*

²⁵ Бұл да сонда, 7-б.

²⁶ Бұл да сонда, 172-б.

деген төрт жолдық өлеңін қыпшақ ақыны:

Заману-с-саби қәд тәммә уә-ш-шәйбу халлани
 Уә сара би-тағийри аз-заман қатту.
 Қари болдуң игитликдан елиң йу,
 Билурсән ким йана қайтмас ақар су.
 Игитликні игитларға қойуб кет,
 Бугун танда учун көп игүлүк ет.
 Бежін уақты келуб бұғдай етуб тур,
 Көзуң ач үйқудан ким таң атыб тұр.
 Безаниб бир қари хатун тиші аз,
 Буйаб сажын қараға көп қилур наз.
 Мән айттым: Әй узун иашлы ана кел,
 Итар қысқа қыл емді хайладан ел.
 Кесілді иук кутарган куч белиңдан,
 Кетиб дур нәзк ердәмлар елиңдан.
 Билерсән ким қилиб бир хайланы иуз,
 Белиң бүкір булғаны булмас йана туз.
 Жамалың бағы гүлзары солуб тұр,
 Узун ғұмурың дағы ахыр болуб дүр.
 Ол айтты: Раст айттың әй игит сән,
 Нәдаим ким жиһандан тоймаиб мән²⁷, —

деп жиырма жолға жеткізеді. Бұл Сәйф Сараидың қыпшақ тілін жетік білетіндігін, өлең сөзге шеберлігін білдіріп, кезі келгенде аз ғана сөзге көптеген жыр жолдарымен түсінік бере алатындай тіл байлығының молдығын көрсетеді. Мұнда қыпшақ ақыны алғашқы бәйітте мағынасы “Жастық шақ аяқталып, мені кәрілік жеңді. Заман өзгеріп (уақыт өтіп), шаш сиреді”, - деген жолдарды арабша эпиграф ретінде алып, одан әрі жастық шақтың өтіп кететінін, түннен кейін күн шығатындай жас буынның келетінін, жігіт кезіндегі серілігінді қойып, жастарға орын беру керектігін айтады. Осыдан кейін Сағдидің шашын бояған кемпір жайлы шығарған төрт жолын он екі жолмен тәржімалайды. Мұның өзінде де Сәйф Сараи парсы шайырында айтылмаған “тісі аз”, “жүкті көп көтерген бел”, “Бал-бұл жанған жүзіңнің нұры солыпты, Ұзақ ғұмырыңның да ақыры болыпты” деген теңеулер арқылы өмірдің қызығына тоймайтын, қартайса да боянып жүретін кемпірдің образын жасайды.

²⁷ *Сайф эс-Сараи, Гулистан бит-тюрки, II часть, к изданию подготовили Хатиб Усманов и Зайнаб Максудова. Казань: Издательство Казанского университета, 1980. 33-34-б.*

Поэзиялық аударма кезінде шығарма жолдары көп жағдайда алынып, оның орнына тәржімашы тарапынан сол жолдардың мағынасын беретін бір ауыз сөзбен немесе бірнеше шумақпен өзгертілуі мүмкін. Аударманың бұл түрі жөнінде Е.Э.Эткинд: “Искусство поэтического перевода – в большей степени искусство нести потери и преобразования. Не решаясь на потери и преобразования, нельзя вступить в единоборство с иноязычной поэзией”²⁸, – деп жазады. Орта ғасырлардағы тәржімалардың көпшілігінде аудармашы мәтінді нәзіралық түрде қайта жырлап шыққандай болады. Мұсылмандар шығысындағы мұндай аударма жайында Мұхтар Әуезов: “Көпке мәлім болған тарихи шындықтар бойынша, шығыста бір классик жырлаған тақырыпты келесі буында, тағы бір шығыс ақыны қайталап, өңгіме ететін, тың дастандар шығаратын дәстүр бар еді... Олар біреуінің тақырыбын біреуі алуды заңды жол еткен. Тек алдыңғының өлеңін алмай және көбінше алдыңғы айтқан оқиғаларды негізінде пайдаланса да, көп жерде өз еркімен өзгертіп отырып, тыңнан жырлап шығатыны болады. Бұлайша, әр тақырыптың әр ақында қайталануы еш уақытта аударма деп танылуы керек емес. Ол өзінше бір қайта жырлау, тыңнан толғау немесе ақындық шабыт-шалым сынасып, жырмен жарысу есепті бір салт еді. Шығыс поэзиясы бұл салтты заңды деп біліп, осы дәуірде “Нәзира”, “Нәзирагөйлік” деп атау да берген”²⁹, – деп түсінік береді. Алтын Орда мен Мысыр түркі-қыпшақтарына ортақ “Гүлстан би-т-түрки”, “Хусрау уә Шырын”, “Шаһнама” поэмалары да нәзіралық түрде тәржімаланып, түркі поэзиясының табиғатына сай жазылып шықты.

Орта ғасырлардағы түркі ақындары өздеріне араб, парсы шайырларын ұстаз тұтып, олардың еңбектерін аударып, өлең құрылымдарын түзуге машықтанды. Сәйф Сараи да әлем әдебиетіне танымал парсының классикалық шығармасын түркі-қыпшақ тіліне аудару арқылы жалпы түркі мәдениеті мен әдебиетіне үлкен үлес қосты. Тәржіма барысында түркі әдебиетіне жаңа образдар, жанрлар, өлең құрылыстары, теңеулер енді. XIV ғасырдағы мәмлүк қыпшақтарының әдебиетін, тілін үйренуде “Гүлстан би-т-түрки” шығармасы үлкен жетістіктерге жеткізді.

Сәйф Сараи тек аудармамен ғана шектеліп қалмаған. Сондай-ақ, оның қыпшақ тілінде “Суһаил уә Гүлдерсін” деген төл шығармасы да бар. Сараидың бұл шығармасы

²⁸ Эткинд Е.Э. *Поэзия и перевод. Москва-Ленинград: Наука, 1963. 68-б.*

²⁹ Әуезов М.О. *Әр жылдар ойлары. Алматы, 1959. 150-б.*

ақынның көркем әдебиеттегі орнын ғана емес, сонымен қатар, Ақсақ Темір шапқыншылығы нәтижесінде орын алған саяси-әлеуметтік жағдайларға байланысты көзқарасын да айқын көрсетеді.

Бұл дастанды ең алғаш ғылыми айналымға өзбек ғалымы Н.Даврон әкелді. Аталған еңбектің табылуы жайында Н.Даврон: “Сәйф Сараидың әдеби шығармашылығы бойынша ғылыми жұмысқа кіріскеннен бастап ақынның өмір жолы мен жазған туындылары туралы деректер жия бастадым. ӨзССР-і Фанлар академиясының Шығыстану институтында сақтаулы XIII-XIV ғасырларда жазылған барлық қолжазбаларды көз сүзгісінен өткіздім. Бірақ, бұл жерден ешбір жаңалық таба алмағандықтан, кейбір қалалардағы ескі кітаптарға құмар кісілерде және олардың балаларында сақталған көне жазбаларды қарап шығуға кірістім. Осылайша Камалхан Султоновтың да үйінде болдым”³⁰, - деп жазады. Бұдан соң автор ішінде “Сухайл уә Гүлдерсін” дастаны бар “Ядгарнаме” атты кітапшаның Камалхан Султоновқа ата-бабаларынан мирас болып қалғанын және кітапша иесінен көне жәдігерді қалай алғанын айтады.

Н.Давронның сипаттауы бойынша бұл кітапшаның көлемі 17x12 см., барлығы 20 беттен тұрады³¹. Шығарманың жазылған уақыты жөнінде Сәйф Сараи:

Йеті иуз тоқсан алты навруз айы,
Хатым етді муны Сәйф Сараи³², -

деп көрсетеді. Демек, дастан хижра бойынша 796, григориан жыл санауымен 1393-1394 жылдар шамасында жазылып біткен. Бізге белгілі болғандай, бұл уақыт Мысыр жерінде жүрген ақын өмірінің соңғы жылдарымен түспа-түс келеді. Себебі, Ә.Нәжіптің көрсетуі бойынша түркі ақыны “Гүлстан би-т-туркиді” аяқтаған 793/1390-1391 жылы жетпіс жас шамаларында болған³³. Ал, бұл дастанды Сәйф Сараи “Гүлстан би-т-туркиді” аударғаннан соң үш жыл кейін жазады.

Шайыр дастан оқиғасының өмірде болғаны жайында:

³⁰ Даврон Н. Сайфи Сарайининг “Сухайл ва Гүлдерсун” достони // “Узбек тили ва адабиети” журналы, Тошкент, 1968. N 2.61-6

³¹ Бұл да сонда, 62-б.

³² Миннегулов Х., Сәйф Сараиның яңа өсәрләре // “Казан утлары” журналы, Казан, 1972. N6. 134-б.

³³ Наджиб Э.Н. Тюркоязычный памятник XIV века “Гулистан” Сейфа Сараи и его язык, ч.1. Алма-Ата: Наука, 1975. 62-б.

Имәс әфсана, чын үшбу битілмиш,
Бу чын әфсана дик, ғ'ишкда итилмиш³⁴.

Аңыз емес, бұл оқиға шын болған,
Ел аузында аңыздайын боп қалған, -
(Ауд. — А.Ә.)

деп ант-су ішеді. Осы арқылы әдіп оқырманды дастанға бірден баурап алады. Жырдың алғашқы екі жолына көз жіберген оқушы “бұл неткен оқиға болды екен” деп дем алмастан шығарманы қызыға оқып шығады. Сәйф Сараи дастанның үшінші, төртінші жолдарында:

Айттым аглабан даврим жафасын,
Бир ирнің қиссасы әхчи уафасын³⁵.

Дәуірімнің айтамын аңғарып жапасын,
Бір ердің қиссасын — бастағы қапасын.
(Ауд. — А.Ә.)

деп қалам тербейді.

Бұл қандай жапа, нендей қиыншылық? Ақын “дәуір жапасы” деп нені айтып отыр? Мұны түсіну үшін сол кезеңдегі тарихи оқиғаларға назар аударсақ, “жапаның” шектен тыс болғанын аңғарамыз.

Негізін Бату хан қалаған Алтын Орда тағы үшін Шыңғысхан ұрпағы қырықпышақ болып, бірінің көзін бірі жойып жүргенде мемлекеттің бағы тайып, шаңырағы шайқалады. Ол аз болғандай төре тұқымы болмаса да хан нәсілінен бірде-бір кем түспейтін Ақсақ Темір өз қарамағына паналап келген Тоқтамысты Орыс хан мен оның мұрагері Темір-Мәлікке қарсы айдап салады. Әмір Темірден қанша көмек алса да Тоқтамыс алтынордалық билеушілерден бірнеше мәрте жеңіліп қалады. Тек, 1380 жылы Куликова шайқасында Москва князі Дмитрий Донский әскерінен жеңілген Мамай батырдың жауынгерлерінің әлсірегенін пайдаланған Тоқтамыс Алтын Орда тағына отырады. 1382 жылы Москваға шабуыл жасап, қазынасын толықтырған Тоқтамыс Самарқандқа бағынудан бас тартады. Тіпті, Әмір Темірге қарсы одақ іздеп, Мысыр мен Сирияға елші жібереді. Бұл жөнінде әл-Айни: “Дамаскке Өзбек (хан) жерін иеленген Тоқтамыстың елшілері келді. Олар бүлікшіл Темірланға қарсы

³⁴ Миннегулов Х., Сәйф Сараиньң яңа әсәрләре // “Казан утлары” журналы, Казан, 1972. №. 131-6.

³⁵ Бұл да сонда, 131-6.

ханның сұлтанмен біріккісі келетіндігін айтып, Тоқтамыстың сәлемін жеткізді”³⁶, - деп жазады. Мұнымен қоймай 1389 жылы Тоқтамыс өзінің бұрынғы қолдаушысы Әмір Темірге қарсы соғыс ашып, Сырдария жағалауында орналасқан Ақ Орданың астанасы Сығанақ маңында тойтарысқа ұшырайды. 1391 жылы Жайық бойында Тоқтамыс әскерін екінші рет жеңген Әмір Темір 1395 жылы Алтын Ордаға өзі шабуыл жасайды. Тоқтамысты жеңген Темір Алтын Орда астанасын басып алып, тонап, өртеп жібереді. Осыдан кейін Сарай қаласы бұрынғыша гүлдене алмады.

Сарайлық ақын айтқан “дәуір жапасы” осы болса керек. Бірақ, бұл кезде Сәйф Сарай Мысыр елінде өмір сүріп жатқан болатын. Қыпшақ ақыны “Суһаил мен Гүлдерсін” оқиғасында Темір мен Тоқтамыс арасындағы қан құйлы соғыс ргеніш қаласында болды деп, Тоқтамысты осы шайқаста өлгенін айтады. Бұл мағлұмат тарихи деректен алшақ болғанымен ақын фантазиясы Әмір Темірдің жойқын шапқыншылығын көрсетуде үлкен роль атқарады. Самарқанд билеушісінің ргенішке шабуылы туралы ақын:

Тимур ргәнжә тартыб келді ләшкәр,
Көрүб көз көр болүб құлақ кәр.
Кузүтті жәнғ билән ғаламда тофан,
Ақытты су текин йер узра көп қан.
Игінші евләрі йақылды утға,
Бодай саврулды, тофрағ булды ботқа³⁷.

Үргенішке Темір әкелді әскерін,
Көрген көздер соқырланып,
болды құлақ тас керең.
Соғыс пенен жасады ғаламда топан,
Су секілді ағызды жер бетінде көп қан.
Егінші үйлері жағылды отқа,
Бидай суырылып, топырақ болды ботқа, -
(Ауд. – А.Ә.)

деп жазады.

“Суһаил уә Гүлдерсін” дастанының қысқаша желісі төмендегіше.

Ақсақ Темір өз әскерін ргенішке әкеліп, соғыс ашады. Әскердің көптігі сонша, көрген адам оның ұшы-қиырына

³⁶ Тизенгаузен В. Сборник, относящихся к истории Золотой Орды. т. I. СПб., 1884. 532-б.

³⁷ Миннегулов Х., Сәйф Сарайның яңа әсәрләре // “Казан утлары” журналы, Казан, 1972. №. 131-б.

көз жеткізе алмай соқыр болып, дабылы мен айқай-шуын естіген адамның құлағы бітеліп қалатын еді. Осы соғыста қан суша ағып, майдан алаңының ойран-ботқасы шығады. Шайқас кезінде Тоқтамыс хан өледі. Ел-жұрт туған-туыстан айырылады. Екі жақты қақтығыста Темір жағы жеңіп, Суһайл деген жігітті тұтқынға түсіреді. Жігіт қолбасшы болатын. Суһайлдың қасындағы нөкерлер басшыларын құтқара алмай шарасыз қалады. Әмір Темір әскерлері Суһайлдың аяқ-қолын шынжырмен кісендеп, ағаштан қамыт кигізеді. Өзін терең зынданға тастайды. Зынданда азап шегіп жатқан батыр бір күні түс көреді. Түсіне бір сұлу перизат кіреді. Қасына барып тіл қатса, перизат қыз қашып кетеді. Қуып жетпек болып жүгіре бергенде орға құлайды. Осы сәтте оянып кеткен жігіт түсі екенін біліп, қайғырып жата береді.

Бір күні сейіл құрып жүрген шаһтың Гүлдерсін деген қызы зынданда жатқан Суһайлды көреді. Гүлдерсін жас жігітке ғашық болып, онымен тілдесуге құмартады. Шаһтың қызы Суһайлмен кездесу үшін айла-тәсіл қарастырады. Ақыры бір жолын табады. Зындан аузындағы сақшыға деп тағам даярлатып, оған ұйықтататын дәрі қосады. Кешкісін тамақты қарауылға беріп, оны ұйықтатып тастайды. Зынданға түскен Гүлдерсін Суһайлмен тілдесіп, өлсе де бір болуға серттесіп, екеуі зынданнан шығып қашады. Бірақ, екі ғашық адасып жүріп, сахараға кезігеді. Екеуі де шөл мен аштыққа шыдай алмай, әлсірейді. Қыздың жүруге күші жетпей, жығылады. Суһайл Гүлдерсінді бір жерге жатқызып, өзі азық пен сусын іздеп жолға шығады. Қайтып келсе, ғашық жары о дүниелік болып кеткен екен. Сүйгенінен айырылған жігіт: “Маған сүйген жармен бірге өлу керек, Азаппен қалу кімге керек”, - деп қанжарын жүрегіне қадайды.

Суһайл мен Гүлдерсін оқиғасы осылайша аяқталады. Жыр соңында Сәйф Сараи махаббатты дәріптейді. Ерлерге әйелді сүюді, оларға көмектесіп, көңіл бөлуді уағыздайды. Оқиғаның шынымен болғандығын тағы да ескертеді. Ең соңында ақын дастанның қашан жазылғандығын көрсетеді. Осы орайда татар ғалымы Х.Миннегуловтың “Суһайл уә Гүлдерсін” дастанын біршама зерттегенін атап өтуіміз керек³⁸. Х.Миннегулов дастанның халық арасындағы түрлі нұсқалары мен археологиялық зерттеулерге сүйене отырып, жырдың ақиқаттан алшақ еместігін айтады. Десе де, ол пікірдің нақты еместігін де ескертеді³⁹.

³⁸ Миннегулов Х.Ю. Сәйф Сараи тормышы һәм ижаты. Қазан: Казан университеты нәшрияты, 1976. 106-108-б.

³⁹ Башқорт өзәбиәте тарихы. Урта быуаттар осоро. 1-том. Өфө: Башқортостан китап нәшриәте, 1990. 107-109-б.

Ақын өзінің шығармасын “қисса” деп атайды. Десек те, “Суһаил уә Гүлдерсін” туындысы классикалық қисса-дастандардың талап деңгейіне жетпейді. Оқиға барысы мен қос ғашықтың қайғылы тағдырының қысқаша суреттелуі лиро-эпикалық поэмаға жақын. Шығарма барысында айтылатын сол кездегі оқиғалар мен тарихи тұлғалар Сәйф Сараи еңбегінің құнын арттырып, ақынның аңыз деректерді сәтті пайдалана алатындығын көрсетеді.

Сонымен, Сәйф Сараидың “Суһаил уә Гүлдерсін” атты туындысы мәмлүктер билігі тұсындағы қыпшақ әдебиетінің көрнекті шығармаларының бірінен саналады. Ақын өзінің төл туындысы арқылы түркі-қыпшақ әдебиетінің дамуына зор үлес қосты.

ДҮРБЕК

XIV—XV ғасырлардағы түркі поэзиясының көрнекті өкілдерінің бірі Дүрбек шайыр. Алайда, оның есімі ұзақ уақыт бойы белгісіз болып, XX ғасырдың 20—жылдарында ғана ғылыми жұртшылыққа таныла бастады. Ақынның кейбір шығармаларының қолжазбасы табылғаннан кейін Дүрбек шығармашылығы мен өмірі туралы алғашқы ғылыми зерттеулер жарық көрді. Әсіресе, шайырдың “Жүсіп пен Зылиха” дастанының көшірме нұсқаларының табылуы Дүрбек талантын тануға мол мүмкіндік туғызды. Соған қарамастан ақынның тегі мен туған жері туралы мәліметтер тым мардымсыз еді.

“Жүсіп пен Зылиха” дастанындағы тарихи оқиғаларға қарап, Дүрбектің Ауғанстан жеріндегі Балх шаһары маңында дүниеге келуі мүмкін деген жорамал бар¹. Сонымен бірге шайырдың туған жылдары белгісіз болғанмен, шығарманың жазылған уақытына қарап, Дүрбектің XIV ғасырдың соңы XV ғасырдың басында өмір сүргендігін шамалауға болады. Дастанның кіріспесіндегі шумақтарда әбжад есебімен былайша беріледі:

“Зад” еди тарих тақи “х” уә “дәл”,
Муддати хижрадтин утуб моху сол.

Мұндағы “зад” әрпі — 800, “х” — 8, “дәл” — 4 сандарын білдіріп, әбжад есебімен 812 жылды көрсетсе, бұл мезгіл біздің жыл санауымыз бойынша 1409 жылға тура келеді. Бұған қарағанда Дүрбектің “Жүсіп пен Зылиха” дастаны Ақсақ Темір қаза болғаннан 4-5 жыл кейінірек, өмірдің ұлы Шахрухтың Гератта билік құрып тұрған кезінде Балх

¹ Дүрбек. Юсуф ва Зулайха. Ташкент, 1959. 5-б.

қаласында жазылған.

Жалпы “Жүсіп пен Зылиха” дастанының сюжеті шығыс халықтары арасында ерте заманнан белгілі. Ежелгі дәуірдегі нұсқалары Таурат, Інжіл секілді діни кітаптардан алынып, иудей, христиан халықтары “Сұлу Жүсіп” (Юсуф Прекрасный – С.Қ.) деген атаумен бірнеше аңыздар, тіпті мәтел де шығарып алған. Шынында адамзат баласына Жақып ұлы Жүсіп нәби атымен танылған бұл тұлғаның өмірі кейінгі дәуірлерде зор даңққа ие болып, талай қызықты шығармалардың сюжетіне негіз болған еді.

VII-VIII ғасырларда Жүсіп пен Зылиха жайындағы хикая мотивтері Құран Кәрім арқылы араб, парсы елдерінің, кейінірек мұсылман түркілерге, сондай-ақ Кавказ халықтары фольклорына кеңінен ене бастады. Ол шығармалардың бірқатары қара сөзбен әңгімеленсе, енді бір парасы поэзия үлгісімен дүниеге келген.

“Жүсіп-Зылиха” дастанын алғаш жырлаушылардың бірі парсының атақты шайыры Әбілқасым Фирдауси (934-1020) еді. “Шаһнамеге” байланысты Сұлтан Махмуд тарапынан қуғын көргеннен кейін жазылған екінші дастаны болатын. Фирдауси шығармасында Отанынан айырылып, жырақта жүрген шайырдың өз басындағы қайғы, қиыншылық пен сергелдең жылдардың елесі де сезіледі. Сондай-ақ, XI ғасырда бұл тақырыпқа бұқаралық ақын Шахабуддин Бухари де қалам тартқан. Алайда түркі тілді шайырлардың арасында “Жүсіп-Зылиха” сюжетін алғаш рет жырлап, көркем туынды жазған қыпшақ ақыны Құл Ғали (1233 ж.) болатын. Арада жүз жыл өткенде хорезмдік Насреддин Рабғұзи де 1310 жылы жазған “Қисасул Әнбия” атты прозалық еңбегінде “Жүсіп” жайындағы аңыздарға едәуір тоқталғаны мәлім.

Орта ғасырдағы оғыз-қыпшақ мұралары хақында ой өрбіткен профессор Х.Сүйіншәлиев “Жүсіп-Зылиха” дастанын түркі ақындарынан Дүрбек бірінші болып жырлады² деп жаңылыс пікір айтқан. Шынында, оған дейін жоғарыда айтылған Ғали секілді бірқатар шайырлардың осы тақырыпқа қалам тербегенін білеміз.

Дүрбек шығармашылығы өзбек ғалымдары тарапынан көп зерттеліп, ақынның тегі мен Отаны осы халықтың мәдени-тарихи өмірімен байланыстырып келді³. Сонымен бірге Дүрбек туралы арнайы ғылыми мақала жазған шығыстанушы Е.Э.Бертельс те шайырды өзбек әдебиетінің өкілдері қатарында қарастырған⁴. Соның негізінде ақын өмірі мен

² Сүйіншәлиев Х. Ғасырлар поэзиясы. Алматы: Жазушы, 1986. 178-бет.

³ Узбек адабиети тарихи. Тошкент, 1950. 124-138-б.б.

⁴ Бертельс Е.Э. Узбекский поэт Дурбек и его поэма о Иосифе Прекрасном. Тошкент: Дар, 1944. стр. 166.

шығармашылығы жайында монографиялық еңбек жазылып, жоғары оқу орындарының бағдарламасына енгізілді⁵, басқа да бірнеше антологиялық жинақтар мен орыс тіліндегі оқулықтарға кірген.

Алайда кейінгі кездері ғылыми жұртшылық арасында “Жүсіп-Зылиха” дастанының авторы Дүрбек емес, Ұлұғбек не болмаса Хамиди Балхи деген де пікірлер айтылып қалды⁶. Соған қарамастан, Е.Э.Бертельс, Х.Зарипов, П.Шамшев, О.Шарадоуддинов, В.Зохилов, Ғ.Каримов, А.Қаюмов, Н.Маллаев секілді көптеген ғалымдар “Жүсіп-Зылиха” дастанының қолжазбасына сүйене отырып, оның авторы ретінде Дүрбекті атаған.

Дүрбек өзіне дейінгі ақындарға қарағанда Жүсіп пайғамбар өміріне байланысты оқиғаның мотивтерін тың арнада, түрленде жырлап, дастанға дүнияуи сарындарды молырақ сіндіргенін көреміз. Бұл жағынан ақын шығармасы өзгелерге ұқсамайтын өзіндік өрнегі бар өрелі туынды. Ең бастысы, Дүрбек дастанға өзі өмір сүрген уақыттың шынайы көріністерін енгізгісі келген және ол мақсатты орындай алған.

Ақын кіріспеде Темір әулеті мен Орта Азия билеушілері арасындағы өзара тартыс, ұрыстар нәтижесінде халық басына төнген қиыншылық, қилы кезең оқиғаларын баяндайды.

Мераншаһтың ұлы Халил Сұлтан Темірдің тағына отырғаннан соң, оған қарасты өңірлерде көтеріліс бүркете түсті. Сонымен қатар, бұл тақ тартысына Темірдің өз перзенттері ғана емес, биліктен дәмесі бар осы өлкенің белгілі бектерінің қайсысы да бүлікке араласып кеткен болатын. Мәселен, 1405-1409 жылдар аралығында Темір тағы үшін өткен шайқас кездерінде, яғни, Шахрухтың Халил Сұлтанға қарсы соғыс қимылдарын жүргізуіне байланысты көптеген шаһарлар апталар, тіпті айлар бойы қоршауда қалды. Осындай жағдайға орай, Балх қаласы мен оның халқы да 1409 жылы сондай халді бастан кешірген болатын. Дастанда сол тұста дұшпан шабуылы мен берік қоршауда қалған шаһар тұрғындарының басына түскен ауыртпашылықтар өте шебер суреттеледі. Бұл жерде шайыр қоршаудағы қаланың көрінісін антитеза тәсілі арқылы шынайы бейнелеген. Басқаша айтқанда, Дүрбек шаһар ішінде басталған аштық пен жалаңаштық, сусыздық секілді ауыр жағдайды қала сыртындағы мамыражай тіршілікпен салыстыра сипаттайды:

⁵ История литератур народов Средней Азии и Казахстана. Ташкент, 1960. стр. 325-342.

⁶ Вороновский Д.П. Астрономы Средней Азии от Мухаммада ал-Хаваразми до Улугбека и его школы. Ташкент, 1965. стр. 119-121.

Айлады қаһһар шу изһари қаһр,
 Болды ғарифтары халайқ бишаһр
 Хукм била кірді үлүс ішкәрі,
 Хасилі ғұмырын қоюбан ташқары.
 Шаһар (і) чу дозах көбі зиндан еді,
 Таңда ошәл сұхбату гүлзар еді,
 Шаһар іңде мехнату болжар еді
 Ташқары бір равзай ризван еді⁷.

Далада пісіп тұрған егінді жинауға үлгертпей, астықтан қағылып, шаһар ішіне жаудың зорлығымен тығылған бейнетқор халық көп қорлық көреді. Сол ауыр мехнатқа душар болған халықтың арасында Дүрбек шайырдың өзі де жүргенге ұқсайды. Осынау тарихи оқиғаның куәгері болған ақын жерлестерінің үш ай бойы тартқан қайғы-қасіреті мен бастан кешірген қиыншылықтарына ортақ болған. Шайыр шаһар адамдары көрген ауыр тағдырдың көріністерін өз дастанының біраз шумақтарында ақиқатқа сай шынайы бейнелегенін аңғарамыз.

Сонымен бірге Дүрбек дәуір суретін айқын таныта отырып, өзінің езілген жұртшылықтың жағындағы адамгершілік мінезге бай, кісілігі мол, иманды азамат екендігін де байқатқан. Шайыр шаһар ішінде қамауда тұрып, кітап оқумен шұғылданады. Сөйтіп, өзі бұрыннан армандап жүрген Жүсіп туралы қиссаны өлеңмен жырлауға бел байлайды. Дастанның бас жағында Дүрбек өзінің қай тілде жазбақ болғанын былайша ескертіп өтеді:

Лек қасас ичре уали жан,
 Қиссаи Нусуфта едім ол заман.
 Насыр еді бұ қисса дағы фарси,
 Еді аңға жан көзі наззараси!
 Бар еді көңілдә бұрұндан бұ азм,
 Түркі тілі бірламу қылсам бұ назым.
 Қисса и Иусуфны тамам айла назым,
 түркі тілі бірла қылыб азми жазм⁸.

Осылайша, Дүрбек шаһар үстін шаң басқан, тұрғындары топалаң тигендей тосын жағдайға кіріптар болған қиын кезеңде мойымай, келешектен үміт үзбей дастанын жаза бастайды. Ең алдымен, “Жүсіп-Зылиха” қиссасының парсы тіліндегі нұсқасымен таныс болғандығын мәлімдейді. Алайда, ақын өзінің алдында біраз бұрын ғұмыр кешіп,

⁷ Дүрбек. *Юсуф ва Зулайха. Ташкент, 1959. 21-б.*

⁸ Дүрбек. *Юсуф ва Зулайха. Ташкент, 1959. 22-б.*

аталған шығарманы оғыз-қыпшақ тілінде сөйлеткен Құл Ғали жөнінде ештеңе айтпағанына қарағанда, қандас әріптесі жөнінде хабары болмаған секілді. Шайырдың жазуына қарағанда ол парсы және араб тілдерінен біршама сауаты барға ұқсайды.

Дүрбектің өз заманындағы кітаби білімнен мағлұматы мол, көргенді кісі екендігі күмән туғызбайды. Табиғатынан қайсар, тәуекелшіл шайыр келешек ұрпақ үшін “Жүсіп-Зылиха” сюжетін түркі тіліне тәржімалаған уақытында Балх қаласының маңында кескілескен шайқас жүріп жатқан. Камалда қамауда қалған Дүрбек өз тағдырын Мысыр тұтқынында болған Жүсіп пайғамбардың басынан өткен қиындықтармен салыстыра келе, алдағы күннен жақсылық іздейді, һәм осы жолда шайырға дастан кейіпкерінің табанды іс-әрекеті қуат бергені де анық. Дүрбек кіріспеде шаһарда жүріп жатқан тарихи оқиғаларды сөз етіп болған соң, хикаясын бастайды. Ең алдымен, шайыр дастанды шағын тараушаларға бөліп, оның алғашқысын “Хазіреті Пайғамбар Ғалейһи-с саламның нағматы” деп атаған. Мұнда ол әуелі Аллаға, содан кейін Пайғамбар (ғ.с.) мен оның төрт әділетті халифі (Әбубекір, Омар, Оспан, Әли. – С.Қ.) туралы мадақ жырын жазады. Бұдан әрі “Кітап назымының ибтидасы”, яғни өлеңнің бастамасы, содан соң “Жүсіп-Зылиха” киссасының негізгі тараулары кезектесіп келеді. Дастан бұл тұста әйгілі халық шығармасының ежелгі мотивтерін орнымен әңгімелеп, рет-ретімен жырға айналдырғаны көрініп тұр.

Дүрбек дастанының өзіне дейінгі “Жүсіп-Зылиха” сюжеттерінен негізгі айырмашылығы Орта Азиялық шайырдың шығармасында көне діни әпсаналардан гөрі романтикалық сарындарға көбірек орын берілген және мұнда сол замандағы тарихи оқиғалар араласа келіп шынайы өмір құбылыстарымен астаса бейнеленген. Шайырдың бұл жаңалығы оның “Жүсіп-Зылиха” дастанын нәзіралау барысында үлкен дайындықпен келгенін, әрі Дүрбектің ақындық шеберлігін де аңғартса керек.

XIII ғасырда жасаған Құл Ғалидың осы аттас дастанында “әділ билеуші” образы көбірек сипатталған болатын⁹. Онда қыпшақ ақыны Жүсіп туралы сюжетті бірнеше аңыздық мотивтер негізінде құрып, түркі халқының поэзиясына ежелгі діни сарынды жаңарған, жаңғырған күйде әкеліп, далалық әдебиет тарихына үлкен олжа салған еді. Дүрбектің “Жүсіп-Зылихасы” осы бағыттағы дәстүрді жалғастырған, әрі түркі поэзиясына тағы бір тамаша туынды сыйлаған тың еңбек болды. Дүрбек дастанының кейіпкерлері де Рабғұзи

⁹ Қыраубаева А. Ғасырлар мұрасы. Алматы: Мектеп, 1988.

қиссасы мен Ғалидың “Жүсіп-Зылихасындағы” негізгі қаһармандардан ерекшеленіп тұрады. Мұнда оқиға Жүсіп, Ибн Йамин, Зылиха, Сақып және Бәшір сияқты басты персонаждардың төңірегінде өрбіп отырады. Сондай-ақ, Мағриб падишасы Таймас, Жүсіптің ағалары және Жәбірейіл періштенің өрекеттері дастан оқиғасын шиеленістіріп, қызықтыра түседі.

Қорыта айтқанда, Дүрбек шайыр мен оның “Жүсіп-Зылиха” дастаны Орта ғасырда туған Орта Азиялық түркі әдебиетінің ең биік жетістіктерінің қатарына жатады.

Жүсіп пайғамбар туралы қиссалар қазақ әдебиеті тарихынан елеулі орын алғаны мәлім¹⁰. ХІХ ғасырдың 80-ші жылдарында жазылған “Жүсіп-Зылиха” дастанының қолжазбасы ӘӨИ-дің Қолжазба орталығында сақтаулы¹¹. Сондай-ақ, 1918 жылы Қазан қаласында белгілі фольклоршы, ақын Жүсіпбек Шайхысламұлының нәзіралық үлгіде туған “Қисса-и Йусуф илан Зулейханың мәселесі” атты шығармасы аталған шығыстық сюжеттің қазақ арасында кең танымал болғанын айғақтайды. Олай болса, Дүрбек шайырдың “Жүсіп-Зылиха” дастаны автордың түркі әдебиетіндегі елеулі орнын айғақтайтын әдеби ескерткіш ретінде қарастырылып, зерттелуі тиіс деп білеміз.

¹⁰ Средневековая татарская литература. Казань: ФЭН, 1999.

¹¹ Құлмұхаммед Байғұлұлы. Жүсіп-Зылиха (қолжазба). ӘӨИ, 127-бума, 2-дәптер.

ӘЛИ

Алтын Орда дәуірінде туған түркі жазба ескерткіштерінің бірі — “Нахджул фарадис” екендігі мәлім. Бұл шығарма XI ғасырдағы Жошы ұлысында және мәмлүктер билігіндегі Мысыр, Шам өлкелерінде жазылған еңбектердің арасында елеулі орны бар ерекше жәдігер. Белгілі түркітанушы Ә.Нәжіптің Сәйф Сараидың “Гүлстан”, Хорезмидің “Махаббат-нама”, Құтыптың “Хұсрау мен Шырын” сынды шығармаларының бірі поэтикалық аударма, бірі жартылай прозалық, жартылай поэзиялық аударма еңбек, ал енді бірі араб-парсылық аруз өлшемімен жазылған поэма екендігін айта келіп: “Как известно, поэтическое, тем более переводное произведение имеет меньшую ценность для истории языка. Поэтому объемистое прозаическое произведение “Нахджул фарадис” имеет большое значение для характеристики тюркского языка в XI в. В том ареале, где создан этот памятник”¹, — деп жазғаны да жоғарыдағы пікірді айғақтай түседі.

Жалпы, “Нахджул фарадис” жайында алғаш дерек беріп, көне түркі қолжазбасына ғалымдар назарын да аударған татар халқының ірі тарихшысы әрі ағартушы ғалымы Шихаб ад-дин Баһауаддин ұлы Маржани болатын. Ол өзінің 1885 жылы Қазанда басылған “Мустафад әл-ахбар фи ахуали Қазан уа Булғар” атты кітабының I-томында татар, қыпшақ, бұлғар тайпаларының шығу тегіне тоқтала келіп осы елдердің тілінде жазылған бірнеше ескі жәдігерлерді атайды. Соның ішінде “Башлағали”, “Иусуф”, “Насихат ас-салихин”, “Бәдауам”

¹ Наджип Э. Об авторе и дате создания памятника XIV века «Нахджул фарадис» // *TURCOLOGICA* (к 70-ию акад. А.Н.Кононова). Ленинград: Наука, 1976. стр. 291.

кітаптарымен бірге “Нахджул фарадисті” де атап өткен. Осы арада Маржани ескілік көзін жай ғана айтып қоймай, оның басты тақырыбы мен ескерткіштің авторы туралы қысқаша мәлімет берген. Сондай-ақ, ғалым шығарманың тілі жөнінде де өз пікірін жария етеді.

Алайда, бұл қолжазба Маржани қайтыс болғаннан кейін де ширек ғасыр бойына елеусіз қала берді. Себебі, татар тарихшысы пайдаланған еңбектің қолжазбасы жоғалып кетті де, тек ХХ ғасырдың 20-жылдары Стамбулда “Нахджул фарадистің” жаңа нұсқасы әрі ең көне көшірмесі табылады². Рас, бұған дейін татар ғалымдары Ғ.Әзиз бен Ә.Рахим осы өңірден табылған тағы бір қолжазбаны ғылыми айналымға енгізіп, әдебиет тарихы оқулықтарына пайдаланған болатын³. Бұған қоса ескерткіштің тағы бірнеше көшірмелері Татарстан ҒА Әдебиет және тіл институты мен Қазан мемлекеттік пединститутының кітапханасында сақтаулы тұрғаны белгілі болды⁴.

Десек те, “Нахджул фарадис” пен оның қолжазбалары жайында арнаулы да алғашқы еңбек жазған қырым-татар ғалымы, Ялта Өлкетану музейінің ғылыми қызметкері Якуб Кемал еді⁵. Сондықтан ең алдымен осы нұсқаға тоқталып өтейік. Ғалымның жазуынша, бұл қолжазбаның иесі — Әли мурза Әміров текті әулеттен және оның маңайында бірқатар оқымысты ғалымдар болған сияқты. Әли мурза өлген соң, шамамен 1905 жылдардың кезінде аталған қолжазбаны иесінің басқа да мүліктерімен бірге жергілікті букинист сатып алады. Ақырында, 1928 жылы “Нахджул фарадистің” осы нұсқасын Ялтадағы шығыс музейінің қызметкерлері экспедиция барысында қолға түсіреді⁶. Қолжазбаның бас жағына ХІІ ғасырға телінетін Шағын-Герей ханның жарлығы желімделген. Оның бірінші бетінде: “Бұл “Нахджул фарадис” кітабы 792 жылы рабиғ-ул ахир айында жазылған. Меншік иесі — Мұхаммед шаһ Баһадүрұғлы, қазір 1176 жыл”, — деп жазылған екен. П.Кемалдің пікірінше, Мұхаммед-Шаһтың есімі қырым сарайына жақын мырзалардың арасында кездеседі⁷.

Ялталық қолжазба 549 бетті құраған және екі бөлімнен

² *Туркиат межмуғасы, II. Стамбул, 1928.*

³ *Рәхим Ғ., Ғазиз Ғ. Татар әдебиеті тарихы. Қазан, 1925. 69-бет.*

⁴ *“Нахджул фарадис”. Қолжазба. Қазан университетінің кітапханасы. III. 60261.*

⁵ Кемал Я. Тюрко-татарская рукопись XIV. века «Нехджул фарадис». Симферофоль, 1930.

⁶ *Сонда, 5-б.*

⁷ *Сонда, 5-б.*

тұрған. Я.Кемал шығарманың бөлім тақырыптары ірі алтын әріптерімен көкшіл фонға түсірілгенін, сондай-ақ, ондағы атаулары да кішілеу алтын әріптермен жазылғанын, ал, Мұхаммед пайғамбардың хадистері мен Құран аяттары басқа мәтіндерге қарағанда барынша үлкенірек етіп, қызыл сиямен жазылғанын мәлімдейді. Бір назар аударарлық жағдай, халиф Омардың қазасы мен оның жерленуін баяндайтын өңгіменің соңында Мұхаммед пайғамбар мен алғашқы екі халиф Әбу-Бәкір мен Омардың бейіттерінің өзара орналасу жайын да қызыл сиямен кескіндеген екен. Ғалым шығарманың сапалы қағазға өте шебер хұсни хатшының қолымен насх үлгісімен және аздап сулус ыңғайымен көшірілгенін ескертеді Ялта қолжазбасын көшірушінің есімі — Қасым бин Мұхаммед⁸. Я.Кемал сол кездің белгілі ғалымдары В.В.Бартольд, В.А.Гордлевский, А.Н.Самойлович, Көприлизаде сынды түркітанушылармен хабарласып, “Нахджул фарадис” туралы пікір алысады. Оқымыстылардың көпшілігі Маржани қолжазбасын тілге тиек етеді де, академик В.В.Бартольд қана Түркиядағы Ени-Джами кітапханасында 879-нөмірде тіркелген тағы бір нұсқаның табылғанын жеткізеді. Бұл қолжазбадағы еңбектің аты да сәл өзгеше — “Фадаилу-л Муғжизат” деп аталған. Аталмыш нұсқа “Нахджул фарадистің” ең толық нұсқасынан саналады. Ескерткіш жөніндегі тұңғыш мәліметті 1928 жылы профессор Зәки Уәлиди Тоған “Түркият мәжмұғасы” журналында жариялаған.

Сонымен, бұл айтылғандардан біз “Нахджул фарадис” кітабының Стамбул, Қырым және Қазан қалаларында сондай-ақ, кейінірек Ленинград (СПб) Шығыстану институтына түскен көшірме нұсқаларының барын білеміз. Алайда, аталған қолжазбалардың тағдыры түрлі әлеуметтік-саяси немесе өзге де себептерге байланысты қилы кезеңдерді бастан кешкен. Мәселен, жоғарыда жазғанымыздай еңбектің бағалы көшірмелерінің бірі саналатын Маржани нұсқасы бергі заман ғалымдарының қолына тиместен жоғалып кетсе, одан кейінгі Бақшасарай-Ялта музейінде сақталған тағы бір тамаша көшірмесі де із-түссіз жоғалып кетті. Қырымдық нұсқа туралы толымды еңбек жазып, шығарманың кейбір үзінділерін жариялаған Я.Кемал 1938 жылы Өзбекстанда қайтыс болған. Ә.Нәжіптің деректеріне сүйенсек, қырымдық ғалым Бейруттегі американ колледжін, Мәскеудегі Лазарев атындағы шығыс тілдері институтын бітірген. Біршама уақыт Бақшасарайдағы Зенжырлы медресесінің (Меңлігерей ат. инст-т) директоры болған. Қайтыс болған жылына қарағанда (1938) қуғын-сүргін құрбаны болғанға ұқсайды.

⁸ Сонда, б-б.

Ялта нұсқасының жоғалуының тағы бір себебін 1941-45 жылдардағы Қырым-татар автономиясының таратылып, жергілікті халықтың өзге өңірлерге жер аударылуымен де байланыстыруға негіз бар. Қалай дегенмен, аталған екі қолжазбаның жоғалуы “Нахджул фарадистің” зерттеушілеріне елеулі қолбайлау болғаны анық.

Аталған орта ғасырлық мұраның қолжазбаларымен таныс болған бірқатар ғалымдар көбінесе, шығарманың мазмұнынан гөрі оның жазылған уақыты мен мекені, сондай-ақ ескерткіштің авторы жөнінде пікір таласқа ден қойды. Әрине, оған себеп те жоқ емес. Біріншіден, ескі қолжазбалардың алғашқы беттерінде ұшырайтын шығарманың жазылған жылы мен автор туралы мәліметтер өте жұтаң, екіншіден, көнеріп тозған, үшіншіден, нұсқалардағы уақытты белгілеген сандар да өзгермелі болатын. Сонымен бірге, орта ғасырлық автор мен көшірушілердің ара-жігін айырудың да өзіндік қиындықтары жетерлік. Бұған қоса, “Нахджул фарадис” авторының есіміне тіркелген бірнеше қала, мемлекет, яки ру аттары да оның қай жердің тұрғыны немесе қай халықтың өкілі екендігін анықтауға біраз кедергі келтіргенін байқау қиын емес. Ең ақыры, жазба жәдігерлерді зерттеушілер негізінен тілші, тарихшы-ғалымдар болатын. Содан болар, оқымыстылар әдетте, ескерткіштің әдеби-көркемдік құрылымынан гөрі оның жазылу тарихы мен тіліне басым көңіл бөлгені белгілі.

Ең алдымен зерттеушілер ескерткіштің жазылған уақытын анықтады. Маржани кітабында еңбектің жазылған уақыты туралы былай делініп көрсетілген: “... екінші күнінде йылға йеті йүз әллік тоқызда Сарай шаһарында йерді”⁹. Яғни, ғалымдар хижра есебі бойынша 759 немесе миләди санауымен 1357-58 жылдар шамасын “Нахджул фарадис” шығармасының жазылған мезгілі деп санады. Кейіннен, Ә.Наджип ленинградтық қолжазба (№316) негізінде Маржани нұсқасында өшірілген жерлердің сөздерін толықтырып ескерткіштің дүниеге келген уақытын анықтай түсті. Соңғы нұсқа бойынша “Нахджул фарадистің” жазылған мерзімі мен авторының аты-жөні былайша нақтыланды: “Сафар айының секізінші күн, йылқы йылы ерді. 759-да Сарай шаһарында ерді. Бү кітабны жамғу қылғушы ғалим әл-раббани әл-әлғам ас-самдани әл устазу әл-муглақ Махмуд бин Ғали бин шейх әс-Сарай мәншәан уа әл-Бұлғари муәлладан уа әл-Кердери ғакдан”. Қазіргі тілмен айтқанда: “Сафар айының сегізінші күн, жылқы жылы еді. 759 жылында Сарай шаһарында бүл

⁹ Маржани Ш. *Мустафад әл-ахбар фи ахуали Қазан уа Бұлғир*. I-том. Қазан, 1895. 14-б.

кітапты жинақтап құраған Құдай жолындағы ғалым һәм оның мәңгі қызметшісі, кемел ұстаз, мүміндердің досы Махмуд Ғали ұғлы шейх Сарай немересі, бұлғардан шыққан, нәсілі — Кердері”. Әрине, бұл пікірге ғалымдар бірден келе қойған жоқ. Зерттеушілердің бірқатары ескерткіш Сарай қаласында жазылды десе, екіншілері “Нахджул фарадистің” отаны — Хорезм деген болжамды ұсынды. Әр ғалымның өз дәлелі де болды. Мәселен, З.Уәлиди Стамбул нұсқасының қағазы — орта Азиялық және қашқар түркілерінің жазуын пайдаланғанмен сөйлемдердің үстіне хорезм тіліне сай келетін хәрәкат қойылғанын көлденең тартып, шығарма сол өңірде жазылған деп есептейді. Сондай-ақ, зерттеуші “Нахджул фарадис” еңбегін жазуда Махмуд бин Ғалидің Орта Азия теологтарының шығармаларына сүйенгенін де еске салып өткен¹⁰.

Сонымен қатар Стамбул нұсқасы бойынша ескерткіштің алғашқы көшірмелерінің бірі 761 жылы жасалғаны және оның иесі — Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Хұсрау әл-Хорезми екені анықталды. Қолжазбаның 443 бетінде: “Бұл кітап тамам болды тарих йеті иүз алтмыш бірде шахр-уллаһул мубарак джумади әл-аууал айының алтыншы күнінде ерді. Кім китабаты қошлуқ уақтында таммам болды. Тақыбу кітапның мусанифі мәзкүр йәкшәнбә күн дәр-ул фәниден дәр-ул бақиға рихлат қылды” деген анықтама берілген. Яғни, кітаптың құрастырушысы әрі авторы Махмуд бин Ғали миләди бойынша 1360 жылы 22 наурызда, жексенбі күні, кітаптың көшірмесі бітуіне үш күн қалғанда қайтыс болады¹¹. Түрік ғалымы М.Ф.Көпірлузаде “Нахджул фарадистің” авторы Хорезмдегі Кердер қаласында туып, кейіннен Сарайда тұрған деген пікірді ұсынды. Бірақ, Ә.Нәжіп бұған келіспейтіндігін білдіреді. Зерттеушінің ойынша, Махмуд бин Ғали Кердер шаһарында емес, Бұлғар қаласында туған (әл-булғари муәлладан) және Сарай шейхының ұлы. Ал, Кердер түркілердің ірі діни орталығы болғандықтан Махмуд бин Ғали сол арада шарифат ілімдерін оқып, үйренген сыңайлы¹².

Бірқатар зерттеушілер “Нахджул фарадистің” тілін бұрынғы бұлғар-татар тіліне жатқызып келді. Мәселен, Шиһаб ад-дин Маржани жазба мұраның тілі туралы: “Бұ лисан анларға Жошы уа Бату ордасындан кірмесе керек. Шөңе анлар лисанына мұғайыр уа һәм анлар иттибағинде

¹⁰ *Туркиат межмуғасы, II. Стамбул, 1928. 331-б.*

¹¹ Наджип Э. Об авторе и дате создания памятника XIV века «Нахджул фарадис» // *TURCOLOGICA* (к 70-ию акад. А.Н.Кононова). Ленинград: Наука, 1976. стр. 296.

¹² Наджип Э. О памятнике XIV века «Нахдж ал-фарадис» и его языке // *Советская тюркология. Баку, 1971, № 6. стр. 63*

мұсылманлары аз уа зағиф. Берке хан кіріші 640 хұдудында исламға дахил болса да, иттибағында ислам расух табқан йок еді. Әксарында қадими қазақ ислами қабилындан болып, мұсылман хан ғасырында мұсылманлықта. Уа аның бағдында ғайри мүсілім хан болса, әнкар мұтабағат ғалиба иртидад қылар еділер. Әнша татар қабилесінде Өзбек хан ұғлы Жәнібек хан ғасырларында ислам рәуаж уа қаут расух табты. Уа Ноғай тайпасы лисанында “дін Өзбектен қалды” диген сөз бар. Аймыш аз заманда аңлар шул мемлекетте болған тайфелерге өз тілдерні кіріте алмаслар. Бү. луғат бұлғар аһалиесініңөз лисанлары болмақ керек”¹³, – дегені әрине, біраз қайшы пікірлерге жол ашты. Маржани татар халқын бұрынғы бұлғар, хазар мемлекеттерінің мұрагері ретінде қарастыра келе, олардың да бір кездері Алтын Орда, яки Жошы ұлысының құрамында болғанын мойындағысы жоқ. Тарихшы хазар, бұлғар елдерін түркі тайпаларына жатқызады, әрі оларды қыпшақтармен туыс халық деп есептейді. Сондай-ақ, татар атауының да уақытында қыпшақ этносына қатысты бір ұғымға қолданғанын жазады¹⁴.

Алайда, кейінгі заман ғалымдары Маржанидің жоғарыда келтірілген пікірін іліп әкетіп, “Нахджул фарадисті”, “Жүсіп қиссасын”, “Гүлстан бит-түркиді”, т.б. Алтын Орда кезеңінде туған шығармаларды татар-бұлғар әдебиетінің үлгілері ретінде қарастырып жүргені мәлім. Әсіресе, Ғ.Рахим, С.Вахид, Х.Минегулов, Ш.Абилов, Х.Хисматуллин сынды татар оқымыстылары “Нахджул фарадисті” осы халықтың төл мұрасындай сезінетінін аңғару қиын емес. Кейбір зерттеушілердің бұра тарту мақсатымен ғылыми сілтемелердің өзін өзгерте пайдаланғанын байқаймыз. Мысалы, Ш.Абилов аталмыш мұра жайындағы орыс тілінде басылған мақаласында Ә.Нәжіптің зерттеу еңбектеріндегі жекелеген сөйлемдерді бұзып-жарып, өңін айналдыра қолданғаны айқын көрініп тұр.

Мәселен, ол түркітанушы ғалымның: “... на территории Золотой Орды, а в последующие века и на территории современной Татарии и Башкирии огузо-туркменская литературная традиция с незначительной модернизацией сохраняет свои позиции, как мы увидим ниже, даже после формирования современного татарского литературного языка как второго письменного языка”¹⁵, – деген пікірінен “огузо-туркменская” тіркесін және оның алдындағы біраз

¹³Маржани Ш. *Мустафад әл-ахбар фи ахуали Қазан уа Булғар. I-том. Қазан, 1895. 16-б.*

¹⁴Сонда, 17-18-б.б.

¹⁵Наджип Э.О. средневековых литературных традициях и смешанных письменных тюркских языках // Советская тюркология. Баку, 1970. № 1. стр. 89

сөздерді алып тастап, орнына “сама литературная традиция...” деп бастап жіберген¹⁶.

Шындығына келгенде, “Нахджул фарадис” мейлі Хорезмнің Кердер қаласында жазылсын, мейлі Алтын Ордаға қарасты Сарай шаһарында жазылсын, бұл ортағасырлық ескерткіштің қазақ әдебиетіне етене жақындығы әлдеқашан белгілі болған еді.

Кердер қаласы туралы мәлімет берушінің бірі Я.Кемал өз еңбегінде көне шаһар жөнінде: “Полное имя его указывает на принадлежность его к Кердеру. Кердер находится в Хорезме, на востоке Кухне-Оркенг, между современными Ени-кале и Чемпай. В прежние время он считался известным городом. По источникам книг “Табақат” он являлся центром ученых и теологов того времени. Среди них встречаются имена Хусаматдин Эс-саганаки, Мухаммед ибн Абду-л-керим Туркестани. Большинство из них по происхождению являются тюркскими учеными”, – деп жазған болатын. Сонымен қатар, автордың: “Имя этого города В.В.Бартольд употребляет почему-то в форме курдер, а в “Муғаджам әл-Булдан” оно пишется – Кердер”¹⁷, – деп түзету енгізуі де құптарлық пікір еді.

Осы деректерге сүйенген қазақ ғалымы профессор С.Аманжолов та өзінің “Кіші жүздің Кердері диалектісі турасында” атты орыс тіліндегі зерттеуінде “Нахджул фарадистің” жазылған жері мен оның авторы жөнінде бағалы пікірлер жазған. Шығыстанушы Н.Веселовскийдің еңбектеріне сүйене отырып, ғалым Алшын одағына кірген көптеген рулардың ішінде Кердері тайпасының ерекше көзге түскенін және олардың біздің заманымыздың I ғасырында Арал теңізінің жағалауларын мекендегенін жазады. Зерттеуші аталған себептерге байланысты теңіздің де Кердері атанғанын, сондай-ақ, олардың қалалары да Кердері есімін иеленгенін мәлімдейді. Әмударияның оң жағалауындағы Хорезм жері де Кердерілер елі атанған¹⁸.

С.Аманжолов Якуб Кемалдің “Нахджул фарадис” тілі ортаазиялық түркі әдеби тілінің екінші дәуіріне, яғни оғыз-қыпшақ диалектісіне жақын деген пікіріне келіспейтінін білдіреді. Ғалымның ескі өзбек, татар тілі деген секілді қазақтың да көне тілі болмауы мүмкін емес екендігін айта

¹⁶ Абилов Ш. Нехджул фарадис // Татарская литература (VIII-XVIII в.в.). Казань: Фэн, 1999. стр. 94.

¹⁷ Кемал Я. Тюрко-татарская рукопись XIV века «Нехджул фарадис». Симферополь, 1930. стр. 11.

¹⁸ Аманжолов С. Вопросы диалектологии и истории казахского языка (часть I). Алма-Ата, 1959. стр. 103.

келіп: “Но мы не можем утверждать что язык “Нехджуль фарадис” является образцом основы общеказахского языка. Возможно, что в нем отразились некоторые особенности диалекта кердерийцев”¹⁹, — деген пікірі де назар аударуға тұрарлық.

Кердері руынан шыққан Махмуд бин Ғалидің Хорезмдік емес, Сарайлық екенін және оның Бұлғар елінде туғанын атап көрсеткен екінші бір түркітанушы Ә.Нәжіп те “Нахджул фарадис” авторының қазақ халқының өкілі екендігін жоққа шығармайды. Мәселен, ғалымның: “Как известно, многие из казахских родов и племен входили тогда в состав Золотой Орды. Племена Киши жуз кочевали в непосредственной близости от культурных центров государства в низовьях Волги. Они в свою очередь состояли из племен Алин улы, Бай улы и Жети ру. Последние включали семь крупных родов, одним из которых был род Курдер. Слово “гакдан” (ققدان), означающее “связанное”, дает нам возможность связать происхождение нашего автора с казахским родом Курдер. И так, возможно, что Махмуд бин Али происходил из казахского рода Курдер (Кердері—С.К.), родился в Булгаре, жил и творил в Сарае”²⁰, — деген ойлары жоғарыдағы пікірлерді толық қуаттайды. Осындай ойды әдебиетші Х.Сүйіншәлиев те қолдаған. Зерттеуші қазақ әдебиетінің көне дәуірлеріне қатысты монографиялық еңбегінде: “Асылы, Әмір Нәджиб пікірлері дәлелді және тиянақты. Бұлғардан шықса да Сарайда тұрған Кердері перзенті деуі орынды”²¹, — деп жазады.

Сонымен бірге, Кердерілер жөніндегі деректер көптеген ортағасырлық тарихшылар мен ғалымдардың еңбектерінде ұшырайды. X ғасырдың басында Еділ бойына саяхат жасаған араб елшісі Ибн Фадланның қолжазбасында мынадай мәлімет бар: “Әл-Жүржаниден (ргеніштен—С.К.) бір күндік жол бойында Ардақу дейтін қыстақ бар. Оның халқын әл-Керделі деп атайды”²². Сондай-ақ, белгілі тарихшы, академик Ә.Марғұлан Кердері мен абдал ту баста Амударияның аяқ жағын қоныстанған ғұндардың бір тайпасы, кейін оғыздардың ұлысына қосылып, ең соңында қазақтың Кіші жүз ұлысына қосылған дей келіп, орта ғасырлық географ Йақұт әл-Хамауи әр-Румидің (1179-1229) “Муғджам әл-

¹⁹ Там же, стр. 104.

²⁰ Наджип Э. О памятнике XIV века «Нахдж ал-фарадис» и его языке // Советская тюркология. Баку, 1971, № 6. стр. 63.

²¹ Сүйіншәлиев Х. Ғасырлар поэзиясы. Алматы: 1976-б.

²² Қоңыратбаев Ә. Көне мәдениет жазбалары. Алматы: Қазақ университеті, 1991. 352-б.

Булдан” атты кітабынан төмендегі мәліметті алға тартады: “Кердері — атақты Афрасиабтың Хорезм өлкесінде арқа сүйеген бір мықты уәлаяты. Мен түріктің падишасы Афрасиабтың өзінің қымбат нәрселерін, алтын, күмістерін Хорезм уәлаятындағы Кердеріден жоғары бір жерге көмгендігі туралы көне деректі парсы тілінен оқып білдім”²³. Бір ғажабы Хорезмнен Кердери лақабын иемденген көптеген ғалымдар шыққан. Мысалы, Ә.Дербісәлиев осы өлкеден шыққан үш бірдей ғалымның атын атайды. Олардың бірі — Әбд әл-Ғафур бин Лұқман бин Мұхаммед әл-Кердери. Шығыстанушы ғалымның ойынша, “Әл-Кердери деген сөз әдеттегідей оның Кердері тайпасынан шыққандығын білдіреді”²⁴. Орта ғасыр тарихшыларының деректеріне қарағанда бұл ғалым араб жерінде білім алып, кейін Халаб қаласындағы әл-Хаддидийн медресесінде ұстаздық еткен. Сонымен бірге ол Әбу Ханифа мазһабының діни теориялық ілімдерін түсіндіру мақсатымен бірнеше трактаттар жазғаны белгілі болды.

Ә.Дербісәлиевтің “Қазақ даласының жұлдыздары” атты кітабына енген ғалымның тағы бірі — Мұхаммед әл-Кердери (1202-1244). Зерттеуші ол туралы деректердің Мысыр кітапханасындағы “Кітаптар каталогында” бар екенін жазған. Шінші ғалымның есімі — Хафиз ад-дин Мұхаммед Әл-Кердери. Бұл жерлесіміз де алдыңғылары секілді мұсылман заңдарының білгір ғұламасы. Оның “Джамиғ әл-уаджиз”, “Манақиб Әби Ханифа”, “Масаил”, т.б. ғылыми еңбектерін тізбектей келе, зерттеуші ғалымның кейбір шығармалары Ташкент, Стамбул қалаларының кітапханаларында сақталғанын тілге тиек еткен²⁵. Бұған қоса, Кердері ныпсысын иеленген тағы бірқатар ғұламалар мен ақын-шайырлардың есімдері Ш.Маржанидің “Мустафад әл ахбар...” атты еңбегінде, К.Брокельман, В.В.Бартольд, т.б. шығыстанушылардың зерттеулерінде ұшырасады.

Орта Азия мен Хорезм және Еділ бойында туған ғалым, жазушылардың алғашқы легі X ғасырларда-ақ, араб-парсы жерлеріндегі ірі қалаларға білім іздеп барған. Солардың ішінде әл-Фараби, әл-Жауһари, әл-Бозжани, әл-Хорезми сияқты қыпшақ текті ғалымдар көп болғаны мәлім. Мұның бір себебі, елдегі Селжүктер қозғалысы, Ғазнауилер билігі, оғыз-қыпшақ ұлыстарының ыдырауы кезіндегі саяси тұрақсыздықтан туған деуге болады. Екінші кезең Алтын Орда дәуірімен тұспа-тұс келді. Моңғолдар шабуылынан

²³ Марғұлан Ә. Ежелгі жыр, аңыздар. Алматы: 201-б.

²⁴ Дербісәлиев Ә. Қазақ даласының жұлдыздары. Алматы: Рауан, 1995. 164-б.

²⁵ Сонда, 167-168-б.б.

кейін қатты қысымға ұшыраған қыпшақ тайпаларының бір бөлігі Кіші Азияға және Мысырға өтіп кеткені тарихтан мәлім. Ал, Бейбарыс өулетінің билігі тұсында Мысыр мен Жошы ұлысының арасында саяси ынтымақ орнап, әсіресе, исламға бойұсынған Өзбек хан дәулеті кезінде бұл қарым-қатынас дами түсті. Дәл осы уақытта Еділдің төменгі жағын мекендеген Алшын-Қыпшақ тайпаларынан шыққан ірі теолог ғалымдар мен шайырлар да Мысырлық бауырларын сағалап, оқу-білім, яки қызмет жағдайымен ел асқанын жоққа шығара алмаймыз. Көптеген мұсылман ғұламалары Алтын Ордада әлі қалыпқа түсе қоймаған діни орта мен сарай маңындағы саяси салқындықтың әсерімен жат жерді саялап кеткен. Солардың арасында Сәйф Сараи, Берке Факиһтер мен қатар Махмуд әл-Кердеридің болуы – күдік тудырмайтын жәйт.

Стамбул, яғни Яни-Джами нұсқасында “Нахджул фарадис” қолжазбасы автордың көзі тірісінде, қайтыс боларынан үш күн бұрын көшірілгені жазылған. Қолжазбаның бірінші бетіндегі қосымша жазудан көшірменің Египетте Мұхаммед бей бин Әбу Саид ақмақтың (1437-1445) кітапханасында сақталғанын оқимыз. Бірақ, кейіннен Османдықтар билігі тұсында Түркияға әкелінген сияқты.

Тағы бір назар аударатын жағдай, Мысыр сұлтаны Бейбарыстың өзі де қыпшақ тайпасының Беріш руынан екендігі, оның мұрагері екінші бір Байұлы аталығы – Шеркеш ұрпағы болғандығын ескерсек, Сарай төңірегі мен Мысыр билеушілері маңында Алшындардың жиі ұшырасуын заңды құбылыс деп бағалаған жөн.

Еділ бойынан шыққан шайырлардың ең көрнектісі, кейін Мысырға қоныс аударған Сәйф Сараиды да қазақтың Алшын тайпасының перзенті деуге негіз бар. Мысалы, ақынның “Гүлістан бит түркі” атты шығармасынан мынадай жолдарды оқығанда осындай ойға қалдық. Сәйф Сараи кейіпкерінің сұлулығына теңеу іздегенде: “Асылы Алшын, сүзләре чын, күзләре татар ирер”, – дейді. Осы жолдарды татар ғалымы Ш.Абиловтың: “Она сама из соколиного рода, слово ее верное, глаза – татарские”²⁶, – деп қате аударғанын көреміз. Бұл жерде зерттеушінің алшын сөзінің мәнін түсінбей, оны лашын мағынасымен шатастырып алғаны білініп тұр. Мұның бір себебі, қазіргі татар халқының өкілдерінің Алшын руы жөнінде хабарсыз болуынан, яки олардың негізгі этникалық құрамында аталған этнонимнің аса маңызды орын алмайтындығынан шығар. Олай болса, шығармада ұшырайтын Алшын руына Сәйф Сараидың

²⁶ Абилов Ш. Нехджул фарадис // Татарская литература (VIII-XVIII в.в.). Казань: Фэн, 1999. стр. 90.

немесе оның кейіпкерлерінің байланысы барлығын, сондай-ақ, бұл этникалық атаудың осы өлкенің (Еділ бойының — С.Қ.) байырғы тұрғындарының бірі — Кіші жүз қазақтарына тікелей қатысты екендігін де ешкім жоққа шығара алмас.

Алтын Орда мемлекетінің соңғы дәуірлерінде, әсіресе, Ноғай Ордасы тұсындағы қазақ әдебиеті тарихында да Алшындардың үлесі қомақты екендігі көпшілікке белгілі. Бұл орайда проф. С.Аманжоловтың: “Поскольку алшынцы по численности представляют собой около 1/3 всего казахского народа, естественно, они не могли не повлиять в какой-то мере на общую культуру, в том числе язык всего народа. Между тем надо отметить, что золотоординские или ногайские эпосы (как, например, Едыге, Ер Саин и т.п.) в казахскую степь перенеслись через уста алшынцев, сохранив, конечно, некоторые особенности алшынского диалекта”²⁷, — деген пікірі де шындықтан алыс емес.

Осы өлкеде ХІХ ғасырдың аяғы мен ХХ ғасырдың басында өмір кешкен үлкен дарын иесі Тұрмағамбет шайырдың өз есімін: “Өз атым — Тұрмағамбет, асылым — Алшын”²⁸, — деп танытуы Әбубәкір Шоқанұлы сияқты білімдар ақынның “Кердері” лақабын иемденіп жүруі де өз ата-бабаларының дәстүріне адалдығы көрсетсе керек.

“Нахджул фарадис” шығармасының авторы Махмуд бин Фалидің сопылық жолға түсіп, дәруіштердің ықпалында болғаны жөнінде де деректер бар. Қолжазбалардың бірінде оның есімі Хорезмдік Минһәжетдин шейхтың муридтері қатарында аталған (16,2). Бұл орайда кітаптан көптеген діни ағартушылық және дидактикалық сарындағы тарихи аңыздар мен шағын әңгімелерді оқуға болады. Шығармада ХІІІ ғасырдағы филология, философия және теология ілімдерінің таңдаулы жетістіктері мен идеялары пайдаланылғанын көреміз. Мұнда әсіресе, ортағасырлық новелла, қысқа хикая жанрындағы баяндау үлгілері көбірек кездеседі. Олардың да басты тақырыбы адам мінезі, кісілік, ар-иман мәселелеріне арналған және шығармалардың образдау жүйесінде көркем әдебиет белгілерінің анық байқалуы — кітап пен автор тұлғасын биіктете түсетін әдеби жаңалықтың бірі.

Махмуд Фалиұлының “Нахджул фарадис” атты осы шығармасында “Шейх уағызы”, “Дәруіш шаттығы”, “Ғыйлеран һәм қамсыздық”, “Сезгір құл”, “Әділ күтуші”, т.б. бір қатар халықтардың қоғамдық-әлеуметтік және адами

²⁷ Аманжолов С. Вопросы диалектологии и истории казахского языка (часть I). Алма-Ата, 1959. стр. 43.

²⁸ Ізтілеуов Т. Назым (таңдамалы шығармалары). Алматы: Жазушы, 1982. 56-б.

қарым-қатынасы жайында шынайы шежіре, мәнді мысалдар шебер өрнектелген.

Қорыта айтқанда, Орта ғасырлардағы қазақ әдебиеті тарихында Махмуд бин Ғали мен оның “Нахджул Фарадисі” де өзінің лайықты орнын иеленетіні шүбәсіз.

Мысырдағы қыпшақ әдебиеті

Адамдар тарихи жазбалардың екі түрінен басқаға сенбейді. Оның біріншісі, оқиғаны өз көзімен көріп, басы-қасында болған куәлардың естеліктері болса, екіншісі – өткен іске сын көзбен қарап, деректерді салыстыра отырып, ақ-қарасын көрсете білген әділ тарихшылардың шығармалары. Мұндай тарихшылар тарихнаманың дұрыс қалыптасуына өте ыждаһаттықпен мән береді. Өкінішке орай, көптеген тарихи еңбектер мен әдеби шығармаларда бір елдің шежіресі мен ірі тұлғалары асыра мақталып жазылса, енді бірде елдің тарихи бұрмаланып, теріс көрсетіледі.

Мұсылман халықтарының шежіресінде де осы тақылеттес оқиғалар көп кездеседі. Осы заманғы тарихи кітаптар мен құнды деректердің бастау көзіне саналатын көне қолжазбаларды шетел тарихшылары өз елінің мүддесі үшін бұрмалаған кезеңдер де болды. Кейбір құнды кітаптарды өз елдеріне тасып, мәдени мұраларынан айырды. Оған дәлел орта ғасырлардағы мұсылман ғалымдарының еңбектерінің көбі Европа елдерінен табылуы. Мәмлүктер кезеңінің асыл жауһарлары да бұл асудан айналып өте алмады.

Мәмлүктер туралы айтпас бұрын “Мәмлүк” сөзінің этимологиясын қарастырсақ, ол Ислам тарихында үлкен рол ойнаған “ақ құлдарға” қатысты туындаған. Бұл сөз араб тіліндегі “Мәләкә” – иелену, билеу деген етістіктің ырықсыз етісінің есімшесі. Мағынасы; 1. Иеліктегі, біреудің қол астындағы, біреуге тәуелді адам. 2. Ақ құл немесе жалдамалы. Соңғы жылдары мәмлүктердің тарихын қарастырған кейбір деректер оларды құлдар деп көрсетіп жүр. Егер мәмлүктер кезеңінің деректеріне сүйенсек, онда олар біздің түсінігіміздегі құлдармен тең еместігін аңғарамыз. Тіпті, қазақ шежіресінде де Сыр бойынан Мысыр мен Сирия жеріне қоныс аударған оғыз, қыпшақ тайпалары болғандығы, оларды “көндігер” деп атағандығы жөнінде айтылады екен¹.

Мәмлүктер Мысыр жерінде өздерінің мемлекеттерін құрмастан көп бұрын пайда болған. Тарихи жазбаларда Ніл жағасында түркі халықтарынан алғаш билік жүргізген Ахмадтың әкесі Тулун Бағдал халифының мәмлүгі болғаны жөнінде дерек бар. Тулун Мауараннаһр жерінен Бағдалқа құлдыққа сатылып, бас уәзірлікке дейін көтеріледі. Адалдығымен халифтің сеніміне кірген ол баласы Ахмадты Мысыр жеріне уәли болып баруына ықпал жасайды.

Ахмад ибн Тулун Мысырдағы уәлилік қызметінің екінші

¹ Қыраубаева А. Ғасырлар мұрасы, Алматы, “Мектеп”, 1988. 95-б.

жылында өзінің тәуелсіздігін жариялап, Бағдад халифына тек діни істерде ғана бағынады. Тулун өулеті билік құрған жылдары Мысырда түркі халықтарынан көптеп мәмлүк сатып алу басталады².

Тулундықтардан кейін билік басына келген ихшидтер мен фатималықтар дәуірінде түркі жұртынан әскери жасақ ретінде адам сатып алу саябырсығанымен, һижраның 567 жылынан басталған аййубилер кезеңінде бұл іс өз жалғасын тапты. Себебі, аййубилер билікке келген тұста батыстан кресшілер Мысыр мен Сирия жерлеріне жорықтарын бастаған еді. Осындай қысылттаяң кездерде мемлекет тұтастығын сақтап қалу үшін сұлтандар мен әмірлер жалдамалы әскерді көптеп сатып ала бастады. Құл саудагерлері сұлтандарға ең жақсы, күшті мәмлүктерді жеткізуге тырысты. Сұлтандар оларға сұраған құнынан артық төледі. Кресшілерге қарсы әскер мен өздерін қорғайтын арнайы дайындалған сенімді жасақты көбейту мақсатында билік иелері саудагерлерді осылай ынталандырып отырды. Мысалы, Салахаддин Аййуби кресшілерге қарсы соғыста жену үшін Қыпшақ жері мен Кавказ өңірінен 12 мың мәмлүк сатып алады³. Мәмлүктерді әскери өнер мен соғыс қимылдарына үйретіп, дайындаған соң осы жауынгерлердің ішінен мың кісіден тұратын, негізі азиялық мықты әрі күдіретті жасақ құрылды.

Мұсылман әлемінде ерекше мәні бар тарихи оқиғаның бірі – Айн Жалут соғысы. Алғаш рет моңғолдарға тосқауыл қойған бұл соғыс көптеген тарихи оқиғалардың тууына негіз болды. Осы соғыстан кейін, яғни 1260 жылы сұлтан тағына отырған Рукн ад-дин аз-Заһир Бейбарыс моңғолдар мен кресшілерге қарсы тұруы үшін күшті әскери одақ іздей бастады. Византия императоры Михаил Полиологус VII пен одақтасқан сұлтан Бейбарыс шығыс мемлекеттерінен тек Алтын Орда ханы Беркені тандады. Алтын Орда бұл уақытта үлкен мемлекет еді. Амин әл-Холи бұл жөнінде Ибн Тағрибердінің кітабына былайша сілтеме береді: “Алтын Орда күшті және үлкен мемлекет. Ол біздің елден алыста орналасқан. Оның басшысының (Берке хан, 1256-1266ж. ж билік құрған) көптеген әскері бар. Ол мұсылмандықты қабылдаған. Берке мен аз-Заһир (сұлтан Заһир Рукн ад-Дин Бейбарыс 1260-1277 ж.ж. Мысырды билеген) арасында достық орнап, елшілік алмасқан”⁴. 1261 жылы сұлтан

² Ануар Зуклама, *Әл-мамалик фи Миср, Каир, “Мәктабатун Мәдбули”, 1995.15-б.*

³ Сонда, 19-б.

⁴ Амин аль-Холи, *Связи между Нилом и Волгой в XIII-XIV вв., Сокращенный перевод с арабского, Москва, “Издательство восточной литературы” 1962. 8-б.*

алғаш рет Сарай қаласына өз елшісін аттандырады. Бұл жөнінде В.Тизенгаузен: “Египет сұлтаны әл-Малик аз-Заһир Бейбарыс өзінің алғашқы хатын Алтын Орда ханы Беркеге сенімді аландық көпестер арқылы жібереді. Бұл хат хиджра жыл санауы бойынша 600 (1261/62) жылы жазылған еді”⁵, — деп көрсетеді. Хатты алған Берке хан Мысырға көмек ретінде атты әскер жіберіп, қару-жарақпен қамтамасыз етіп тұрады. Осы тұста Мысыр билеушісі Бейбарыстың тек атты әскерінің өзі қырық мыңға жетеді⁶. Бұл сол кездегі өлшем бойынша өте көп еді. Сұлтан қыпшақ даласынан келген әскерлерді ерекше күтіп, оларға қоныстану үшін арнайы жер бөледі. Қыпшақ даласынан әскери істер үшін мәмлүктер алу үрдісі кейінгі сұлтандар тұсында да өз жалғастығын тапты. Әл-Мақриздің еңбегіне жүгінген Қасым Абдуһу Қасым төмендегідей дерек келтіреді: “Сұлтан әл Мансур Қалауын (1279-1290) өзіне тиесілі мәмлүктердің санын алты мың жеті жүзге жеткізеді. Ал, баласы Ашраф Халил олардың санын он мыңға жеткізуді қалаған. Сұлтан Насыр Мұхаммед бин Қалауын мәмлүктерді көптеп сатып алумен аты шыққан. Ол Өзбек (хан) елінен, қыпшақ жерінен келген мәмлүктерді көбірек алатын”⁷. Тіпті, әскери, саяси-экономикалық қарым-қатынасты нығайту мақсатында Алтын Орданың хандары мен Мысыр сұлтандарының арасында қыз алып, қыз беріскен жағдайлар да болған⁸.

Мәмлүктердің құлдардан айырмашылығы көп. Жас кезінде сатып алынған мәмлүкті сатып алушы өз баласындай тәрбиеледі. Діни және әскери білімдер бер, оқу-жазуға үйретті. Сұлтандар мен әмірлер оларға өз сарайларынан орын беріп, билік істеріне баулыды. Сарай өмірімен етене араластырды. Өзге құлдар ауыр жұмысқа жегілсе, мәмлүктер есейгенде әскери істер мен кеңсе төнірегін жіберілді. Ержүрек те батылдары, ақылды да тапқырлары онбасылықтан бас қолбасшылыққа дейін тағайындалды. Билеушілер мәмлүктерге барлық жағдайды жасады. Ал, олар әміршілердің бұйрықтары мен жұмсаған қиын істерін мүлтіксіз орындады. Соғыста дұшпанын жеңбей тынбады. Бейбіт күнде әскери жаттығуларын шындады. Сондықтан да мәмлүктерді “ақ

⁵ Тизенгаузен В., *Сборник, относящихся к истории Золотой Орды, т. I.* СПб., 1884. 55-б.

⁶ Сонда, 100-б.

⁷ Қасым Абдуһу Қасым, *Аср салатин әл-мамалик ат-тарих әс-сиаси уә-л-ижтима’и, Каир, “Айн”, 1998. 32-б.*

⁸ Амин аль-Холи, *Связи между Нилом и Волгой в XIII-XIV вв., Сокращенный перевод с арабского, Москва, “Издательство восточной литературы” 1962. 9-б.*

құлдар” дегеннен гөрі “жалдамалы” деу орынды сияқты.

Мәмлүктер тарихын зерттеген көптеген ғалымдар бұл заманды “Бахрилік мәмлүктер (1250-1381)” және “Бурждық мәмлүктер (1381-1571)” деп екіге бөліп қарайды. Ал, “Китаб фатху Миср әл-хадис” атты кітаптың авторы Хафизбек мәмлүктер кезеңін екі үлкен топқа бөледі. Біріншісі, 1250 жылдан – 1517 жылғы османлыларға дейін, екіншісі, Осман империясы тұсынан бастап Мысырда Мұхаммед Али ұйымдастырған атакты “Қорған құрбандығына” дейін өмір сүрген мәмлүктер⁹. “Қорған құрбандығы” 1811 жылы ақпан айында болған еді.

Мысырдың тарихшы ғалымы Ануар Зуклама өзінің “Әл-мамалик фи Миср” деген кітабында мәмлүктерді төрт бөлікке бөледі. Олар:

1. Бахрилік (теңіздік мәмлүктер) 1250-1381 ж.ж.
2. Бурждық (қамалдық мәмлүктер) 1381-1517 ж.ж.
3. Бектік (бекзада) мәмлүктер 1517-1811 ж.ж.
4. Мухаммед Али кезеңіндегі мәмлүктер¹⁰.

Мәмлүктерді ұлтына, шыққан тегіне, нәсіліне қарап бөлуге болмайды. Олардың барлығы бір жерден, бір халықтан шықпаған. Бахриліктер Ніл өзенінің ортасындағы Рауда аралында тұрып, сонда дайындалғандықтан, бурждықтар қамалдар мен мұнараларда әскери дайындықтан өткендіктен осылай аталған.

Десек те, ортағасырлық жылнамашылардың барлығы дерлік мәмлүктердің отаны солтүстік Азиядағы “Қыпшақ жері” деп анықтама береді. Тіпті, ол моңғол шапқыншылығы кезіндегі Шыңғыс ханның баласы Жошы мен немересі Бату хан билігіндегі жер екендігін атап көрсетеді¹¹. Мәмлүктердің көбі Қыпшақ даласынан шыққан түркі-қыпшақтары десек те, олардың арасында күрдтер, әзірбайжандар, парсылар, армияндар, гректер, италяндықтар да бар еді.

Мәмлүктер билікке келген жылдары араб жеріне түс-түстан жау анталап тұрған еді. Шығыс пен батыстан араб елдеріне бір мезгілде шабуыл басталды. Екі бүйірден қысқан христиандар мен моңғолдар Араб түбегі мен Мысыр жеріне қауіп төндірді. Бүкіл мұсылман халықтары өздері қасиетгі санаған Мекке, Мәдина және Құдыс (Иерусалим) қалалары жау аяғының астында тапталмауына мәмлүктерге үміт артады.

⁹ Хафизбек, *Китаб фатху Миср әл-хадис, Каир, “Дар-ус-сикафати әл-жадид”, 1988. 31-б.*

¹⁰ Ануар Зуклама, *Әл-мамалик фи Миср, Каир, “Мәктабату Мәдбули”, 1995.25-б.*

¹¹ Сонда, 21-б.

Мәмлүктер бұл сенімді ақтайды. Күшті жасақталған мәмлүктер алдындағының барлығын қырып, жойған Хулагу әскері мен кресшілерге бір мезгілде тойтарыс беріп, басып алынған Сирия мен Мысыр жерлерін азат етеді. Сонымен қатар, өздері де басқа елдерге жорық жасап, мемлекет шекарасын кеңейтеді. Мәселен, Заһир Бейбарыстың сұлтандығы жайлы жырлаған сол замандағы бір ақын:

Патша болды — Мысыр менен Иеменнің еліне,
Билік қылды Ирак, Рим және Нубия жеріне¹², —

деп, мәмлүк мемлекетінің шекарасы қазіргі Мысыр, Алжир, солтүстік Судан, Таяу Шығыс, Сирия, Ирак және бүкіл Араб түбегін қамтығанын көрсетеді.

Әрине, Мысыр жеріндегі бұл соғыстарда жалдамалы қыпшақтардың орны ерекше еді. Олар ат үстінде шебер соғысатын жауынгер халық болған. Жат жұртта да олар өз ана тіліндегі әскери сөздерді пайдаланып, соғыс өнерінде жергілікті халықпен тәжірибе алмасқан. XIV ғасырда түркі қыпшақтарының әскери өнері туралы жазылған “Хуласа” (“Мазмұндама”) атты шығарма сөзімізге дәлел бола алады. Бұл кітапты 1956 жылы Зайочковский “Мамлюк түріктерінің оқ ату туралы арабша жазылған трактаты” деген атпен Варшава қаласында бастырып шығарды¹³. Қазіргі Мысыр Араб Республикасында қолданыста жүрген “онбашы”, “юзбашы”, “минбашы”, “сардар”, “бундук”, “арба”, “уқ” т.с.с. жекелеген сөздер мәмлүк кезіндегі түркі қыпшақтарынан және Османлы түріктерінен ауысқан еді.

XIII ғасырда түркі қыпшақ тілі халықаралық деңгейге жетіп, мемлекет аралық хаттар осы тілде жазылды. Бұл туралы Е.Э.Бертельс: “Не удивительно, что уже в начале XIII в. лингвисты начинают уделять большое внимание изучению тюркских языков. В 1215 г. Ибн Даххан изучает в Багдаде тюркский язык, в Египте составляется дошедший до нас тюркско-арабский словарь. Даже в области официальных сношений с иными державами монголы наряду с персидским применяют и тюркские языки на одном из которых написана, например, грамоте Гуюк-хана (около 1246-1248) папе Иннокентию IV”¹⁴, — деп жазады. Жоғарыда келтірілген

¹² Қасым Абдуһу Қасым. *Аср салатин әл-мамалик ат-тарих әс-сиаси уә-л-ижтима’и*. Каир: Айн, 1998. 112-б.

¹³ Айдаров Ғ., Құрышжанов Ә., Томанов М., *Көне түркі жазба ескерткіштерінің тілі*, Алматы: Мектеп, 1971. 60-б.

¹⁴ Бертельс Е.Э., *Литература народов Средней Азии от древнейших времен до XV в.* // *Новый мир*, М.-Л., №9, 1939. 38-б.

Бертельс сөзіне қарағанда түркі тілі араб еліне мәмлүктер билікке келместен алдын-ақ кең тарағанын аңғаруға болады.

Мәмлүктер тұсында билік басына келген қыпшақтар ана тілінде сөйлесті. Сарай тілі қыпшақша болды. Мәселен, сұлтан Бейбарыс, сұлтан Қалауын, хажиб Алмас жас күндерінде-ақ Мысырға келсе де арабша білмеген. Мысыр тарихшысы Амин әл-Холидың айтуы бойынша олар әрдайым қастарында аудармашы ұстаған. Кейбір билеушілер арабша білсе де одан бас тартып, қыпшақ тілінде сөйлескен. Араб тілінде таза сөйлейтін Бештақ әл-Қыпшақи әмірлікке жеткен соң тек қыпшақ тілінде ел басқарған¹⁵.

XIII ғасырдағы тарихи оқиғалар түркі халықтарының басын біріктірді. Қыпшақ, булғар, хазар, оғыз және т.б. түркі тілдес тайпалар Алтын Орда құрамына кіріп, бір мемлекет аясында өмір сүрді. Мемлекетті Шыңғысхан ұрпақтары билеп-төстегенімен, аз ғана уақытта моңғолдар түркіленді. XIII ғасырға дейін-ақ халықтық деңгейге жеткен қыпшақтар мен булғарлар Алтын Орда дәуірінде мәдениеттерін одан әрі дамытты. Мемлекеттік тіл түркі тілі болды. Бұл жөнінде татар халқының әдебиетші ғалымы Х.Ю. Миннегулов: “Алтын Орда әдебиетінің тілі өз дәуірінде “түркі тіл” деп аталған. Қазіргі уақытта ол “Алтын Орда түркісі”, “Еділ-Орал түркісі”, “қыпшақ тілі”, “ескі татар тілі”, “түркі-татар тілі” және басқа терминдер арқылы аталып жүр”¹⁶, – деп жазады. Мәмлүктер мемлекетінде де түркі тілі ресми тіл ретінде жүрді¹⁷. Осы аралықтағы түркі халықтары өз тілдерінде жазба мұралар жазып қалдырғанымен мемлекеттік тіл қыпшақ тілі болып саналған. Алтын Орда мен Мысыр жерінде өмір сүріп жатқан түркі халықтарының ең көп тараған және өзара қатынас тілі қыпшақ тілі екендігін “Ат-тухфату-з-закияту фил-луғати-т-туркияның” белгісіз авторы: “Уә жә’алту-л-и’тимәдә фиһи ‘алә-л-луғати-л-қифжақияти ли-әннәһә кәсирәту-л-исти’мәли уә ләм әзкуру әл-луғәтә-т-туркманиәтә иллә ‘индә адз-дзаруррати фа ақулу қилә” (“Мен мұнда (шығармада – А.Ә.) қыпшақ тіліне (негізіне – А.Ә.) сүйендім. Өйткені ол ең көп қолданылады, түркімен тілін пайдаланбадым, тек зәру болғанда “қилә” (түркіменше былай деп айтылады – А.Ә.) деп ғана көрсеттім”)¹⁸, – деп жазады. Сондықтан

¹⁵ Амин аль-Холи, *Связи между Нилом и Волгой в XIII-XIV вв., Сокращенный перевод с арабского, “Издательство восточной литературы” 1962. 31-6.*

¹⁶ Миннегулов Х.Ю., *Сәйф Сарай тормышы һәм ижаты, 1976. 4-6.*

¹⁷ Амин аль-Холи, *Связи между Нилом и Волгой в XIII-XIV вв., Сокращенный перевод с арабского, “Издательство восточной литературы” 1962. 31-6.*

¹⁸ *Ат-тухфату-з-закияту фи-л-луғати-т-туркия, “Фан”, 1968. 2-6.*

да біз Сырдария өзенінің бойындағы Хорезм, Сығанак, Сайрам, Жаркент, Жент қалаларынан бастап, Еділді бойлай орналасқан Сарай, Сақсын, кек, Азау (Азов), Ақша Кермен, қалаларына дейін, солтүстіктегі Бұлғар, Сібір аймағы, Башқырд, Чулуманнан оңтүстіктегі Баку Ширван, Дербендке дейін созылып жатқан Алтын Орда және мәмлүктер билігі тұсындағы Мысыр мен Сирия жерлерінде негізгі қатынас тіл “түркі-қыпшақ тілі” деп атай аламыз.

XIII-XIV ғасырларда түркі әдебиеті біршама дамыды. Түркі поэтикалық дәстүрі мен араб, парсы әдеби мұраларын өте сәтті ұштастыра білген түркі-қыпшақ ақындары түрлі жанрларда шығармалар тудырды. Өкінішке орай, бұл шығармалардың аз ғана бөлігі біздің заманымызға дейін жетіп, көпшілігі әртүрлі тарихи себептермен жойылса, енді бір бөлігі әлі де табылмай отыр.

Қазақ халқының бағзы заманнан бергі негізгі рухани азығы, мәдениеті, философиясы – фольклор болғандығын¹⁹ ескерсек, осындай түркі халықтарының ең ежелгі фольклорлық мұрасының бірі және бірегейі – “Оғыз-наме” дастаны. Шығу тегі, оқиға желісі көне ғасырларға жататын бұл мұра әдеби жәдігер ретінде XIII ғасырдың аяғында хатқа түскен. Мифтік аңыздар мен ерлік жырлардан тұратын “Оғыз-наме” дастанының түркі әлемінен алатын орны ерекше. Тарихи оқиғалар мен түрлі тайпалардың (ұйғыр, қаңлы, қыпшақ, қарлұқ, қалаш т.б.) шығу төркінін қамтыған бұл эпикалық жырды түркі халықтарының шежіресін түзген Рашид-ад-дин, Әбілғазы баһадүр хан, Махмуд Қашқари, сынды сұңғыла ғалымдар жетік білген. Тіпті, Әбілғазы “Түрік шежіресі” атты еңбегінде Оғыз ханға бірнеше тарау арнайды²⁰.

Өз уақытында Оғыз хан туралы дастан Тұран, Иран, нді, Шам және Мысыр жерлерінде өте танымал болған. Себебі, бұл жерлерде Оғыздан тараған ұрпақтар билік құратын еді. Сыр бойынан оңтүстікке жылжыған оғыз-қыпшақ тайпалары “Оғыз-наме” дастанын рухани мұра ретінде жадыларында тұтып, бабалары Оғыз ханның жеңісті жорықтарын дәріптеп отырды. Бұл жөнінде Құлмат Өмірәлиев: “Арғысы VI ғасырға дейінгі хун-оғуз, олардан жанаша аталған түрікмен сонау Оғуз қаған туралы аңызды да, Оғуз қаған заманында хундарға тән болған 24 жүйелі “руға” бөлінген басқару тәртібін де (өзге түрік халықтарында сақталмаған) Орта Азияға, тіпті кейін IX-X ғасырда Сыр жағасында туған “Дәдем Қорқуд” әңгімесімен қосып кіші Азияға алып барды”²¹, - деп жазады.

¹⁹ Қасқабасов С. *Жаназық. Астана: Аударма, 2002. 9-6.*

²⁰ *Әбулғазы баһадүр хан. Шежіре-и түрік 1 386 б.*

²¹ *Өмірәлиев Қ., “Оғыз қаған” эпосының тілі, 1988. 21-6.*

“Оғыз-наме” жырында Оғыз қаған Ұрым (Византия), Хинди, Тибет, Шам және Мысыр жерлерін басып алғаны, билігі Еділден өтіп, Орыс жеріне жеткендігі сөз болады²². Аталған аймақтарда түркі халықтарының үстемдігі XV ғасырға дейін жалғасын тауып, Оғыз хан дәстүрімен ел басқарылды. Ата жолы мен ерлігі жырланатын “Оғыз-наме” дастаны әкеден-балаға ауызша жеткізілді.

Ұлы қаған жайындағы дастан мәмлүктер билігі тұсында аса жоғары сұранысқа ие болған. Бұл жөнінде XIV ғасырда Мысыр жерінде өмір сүрген, тегі селжүктен шыққан Әбу Бакр ибн Айбек ад-Дауадари өзінің “Дурар-ут-тиджан уа тауарих гуарар-уз-заман” атты кішірек шығармасында қысқаша атап өтеді. Бұл кітап араб тілінде жазылып, мәмлүктер сұлтаны Насыр Мухаммад ибн Қалауынға арналады²³.

Тарихшының көрсетуі бойынша Әбу Муслим Хорасанидің (755 жылы қайтыс болған) қазыналарының ішінен Ануширван Сасанидің (531-579 жылдарда билік құрған) уәзірі Бузург-Михр Бахтаган Фарсидің парсы тіліндегі кітабы табылған. Ол “Ұлы хан ата Бітігші сөзі” деп аталатын түркі тіліндегі кітаптан аударылған. 763-809 жылдар аралығында билік жүргізген халифа Харун Рашид заманында Бағдад қаласынан шыққан сириялық Жәбрәил Бахтияш бұл кітапты парсы тілінен араб тіліне тәржімалайды. Әбу Бакр ибн Айбек ад-Дауадари осы кітап жөнінде айтып, Сондай-ақ, ол өз еңбегінде мәмлүктер арасында кең тараған Оғыз хан туралы бірнеше аңыздарды келтіреді²⁴. Әбу Бакрдың дерегіне қарағанда “Оғыз-наме” дастаны VI ғасырда-ақ хатқа түскен. Өкінішке орай, ол біздің заманымызға дейін жетпеген. Ал, XIII ғасырда жазылған нұсқа тек көшірме болуы да мүмкін.

Сонымен, “Оғыз-наме” дастаны “түркі тілдес халықтардың этникалық туыстығымен қатар, олардың көшпелі тұрмысты бастан кешірген тұстағы тарихи, мәдени өмірінің бірлік-ұқсастықтарын да, арғы дәуірлерде қалыптасқан көне әдеби дәстүрдің өзара үндестігін де, кейінгі дәуірлерге жету, ұласу, жалғасу сипаттарын да айқын аңғартатын”²⁵, мәмлүктер кезіндегі қыпшақ әдебиетінің дамуында өзіндік үлесі бар аса құнды мұра дей аламыз.

Араб түбегінен басталған Ислам діні VIII ғасырдың ортасында түркі жеріне де тарап, қанатын кең жая бастады.

²² “Оғыз-наме”, “Мұхаббат-наме”. Редколлегия: Ә.Дербісәлин, М.Жармұхамедов, Ө.Күмісбаев. Алматы: Ғылым, 1986. 40-45-б.

²³ Короглы Х. Огузский героический эпос. Москва: Наука, 1976. 38-б.

²⁴ Сонда, 38-б.

²⁵ “Оғыз-наме”, “Мұхаббат-наме”. Редколлегия: Ә.Дербісәлин, М.Жармұхамедов, Ө.Күмісбаев. Алматы: Ғылым, 1986. 34-б.

Мұсылмандар 751 жылы Тараз өңірінде қарақытайлықтармен қалыңысып, бұтқа табынушыларды күйрете жеңді. Сырдария мен Талас өзендерінің бойында орналасқан қалаларда Ислам діні, мәдениеті, әдебиеті қалыптаса бастады. Түркі әдебиеті Ислам өркениетімен ұштасып, жаңаша бағытта дамыды. Хақ дінді уағыздайтын дидактикалық ой-толғамдар жергілікті халықтың тілінде жазыла бастады. Жүсіп Баласағұнның “Құтадғу білігі”, Ахмет Йүгнекидің “Хибату-л-хақайқы”, Қожа Ахмет Йасауидің “Диуани хикметі”, Сүлеймен Бақырғанидің “Хақім ата” кітабы Алланың барлығы мен бірлігін түсіндірген, пайғамбардың ерекшеліктерін жырлаған түркі тіліндегі алғашқы жырлар еді. Мәселен, 1069-1070 жылдарда жазылған “Құтадғу білік” адамгершілік пен имандылыққа, білімділік пен біліктілікке, әділдік пен еңбекке үндеген түркі тіліндегі дидактикалық шығармалардың көш басшысы болып саналады. Бұл жөнінде “Құтадғу біліктің” авторы Жүсіп Хас Хажиб Баласағұн:

Кітаптар көп арабша да, тәжікше,
Біздің тілде бұл жалғыз-ақ әзірше²⁶, -

деп өз қоғамында жазылған алғашқы туынды екенін ескерте отырып, сол қоғамның түркі тілдес екенін:

Біл, түркіше жырмен жазып арнадым,
Дұға қылсаң мені ұмытып қалмағын²⁷, -

деген жыр жолдарымен аңғартады. Ақын өзінің шығармасын қарахандықтар билігі тұсындағы әмірлердің бірі Бұғра ханға сыйға тартады.

Кезінде “Құтадғу білік” дастаны исі түркі мұсылман халықтарының арасында кең тараған. Ақындар осы шығармаға еліктеп жыр жаза бастады. Жетісу өңірінде жазылса да бұл кітап Еділ-Жайық бойындағы бұлғар-татар ақындарына да үлгі болғанын көреміз. Тіпті, Алтын Орда мемлекеті тұсында “Құтадғу-білік” жырындағы кейбір бәйіттер түрлі жиһаздарға, ыдыстарға көшіріліп, ою орнына нақышталып жазылған. Бұл жөнінде Ш.Абилов өз еңбегінде А.Самойловичтің дерегін келтіреді²⁸.

1909 жылы Сарайшық қаласының орнына қазба жұмысы

²⁶ Баласағұн Жүсіп. Құтты білік (көне түркі тілінен аударған Егеубаев А.). Алматы: Жазушы, 1986. 45-б.

²⁷ Сонда, 45-б.

²⁸ Абилов Ш. “Құтадғу білік” в. болгаро-татарской литературе // Советская тюркология, №6 Даку, АН АзербСР, 1970. 77-89-б.

жүргізілгенде жиырма төрт бөлікке бөлінген қыш құмыра табылады. Осы құмырада жазылған:

كشى كوركى يوز اول بو يوز كوركى كوز
بواوز كوركى تيل بو تيل كوركى سوز

Кіші көркі юз, ол бу юз көркі көз,
Буаз көркі тил, бу тил көркі сөз²⁹.

Кісі көркі жүз, жүздің көркі көз,
Ауыз көркі тил, тилдің көркі сөз, -

деген жолдар Алтын Орда дәуірінде “Құтадғу біліктегі” бөйіттердің қанатты сөздерге айналғанын көрсетеді.

Түркі мұсылман әдебиетінің көшбасшысы саналған Жүсіп Баласағұнның дидактикалық шығармасының атақ-даңқы Жошы ұлысының шекарасымен ғана шектелмеген. Ақынның төл туындысы шалғайдағы Мысыр жеріне де жеткен. Түркі ақынының еңбегі Мысыр оқымыстылары мен сұлтандары арасында жоғары бағаланған. Мысырдағы түркі-қыпшақ ақындары “Құтадғу біліктегі” ой орамдарын пайдаланып, өз тілдерінде шығарма жазуда Жүсіп Баласағұнға еліктейді.

Мәмлүктер билікке келгеннен кейін араб пен түркі-қыпшақтардың әдеби байланысы қатты дамыды. Қыпшақ даласынан Ніл сағасына қоныс тепкен ғалымдарға, әдебиетшілерге қамқорлық жасалды. Билік басындағы түркі тектес сұлтандар мен әмірлер өздерінің ана тілінде жазылған кітаптарды көптеп алдыртты. Осындай кітаптардың бірі - Баласағұндық Жүсіп Хас Хажибтің “Құтадғу білік” шығармасы. Бұл дидактикалық шығарманың араб әрпімен жазылған бір нұсқасы 1896 жылы Мысырдан табылады. Шамасы, Жүсіп Баласағұнның бұл туындысы Алтын Орда мен Мысыр арасында мәдени байланыс орнағаннан кейін Ніл жағасына жеткізілген секілді. Өйткені кітап ең алғаш Иззадин Айдемир деген кісінің мүлкі болған. Иззадин Айдемир – сұлтан Ан-Насыр Мұхаммедтің қарамағындағы мәмлүктердің бірі. Басында дауадар, онан соң Халеб пен Траблуста наиб қызметін атқарған ол мемлекеттің бас қолбасшылығына дейін көтерілді. Иззадин Айдемир қайтыс болғаннан кейін кітап сұлтан Ан-Насыр Насреддин әл-Хасанның кезінде мыңбасы болған Елбұға әл-Хассаки әл-Черкасидің қолына тиеді³⁰.

Жүсіп Баласағұнның шығармасына еліктеген, “Құтадғу

²⁹ Сонда, 80-б.

³⁰ Исламов Р.Ф. Алтын Орда һәм мәмлүкләр Мисыры: язма мирас, мәдәни бағланышлар. Казан: Матбугат йорты, 1998. 168-б.

біліктің” ішіндегі кейбір сөз тіркестерін өз жырында қолданған ақындардың бірі Берке Факиһ еді. Берке Факиһтің шығармаларын мұқият зерттеген Г.Т.Таһиржанов “Құтадғу біліктің” қыпшақ ақынына үлкен әсері болғанын, ақынның қолында осы кітаптың Мысырдан табылған нұсқасындай көшірме болғанын анықтайды. Сонымен қатар, ғалым Мысыр жеріне “Құтадғу білікті” Берке Факиһ алып барған жоқ па деген пікір айтады³¹.

Қарахандықтар мемлекеті кезінде араб, парсы мәдениетінің және әдебиеті мен тілінің ықпалы қанша күшті болғанымен де жергілікті ақындардың түркі тілінде жазу дәстүрі өз жалғасын тапты. Жүсіп Баласағұнның “Құтадғу білігінен” соң туындаған Ахмет Йүгнекидің “Хибат-ул-хақайқы” мен Ахмет Иасауидің “Диуани хикметі” түркі тілінде жазылды. Иасауидің шығармасы түркі әдебиеті әлеміне жаңаша леп әкелді. Ислам ілімдері мен шарифат заңдарын жастай бойына сіңірген Ахмет Иасауи өзіне дейінгі парсы ақындарының сопылық шығармаларын өте жақсы білген еді³². Осындай білім нәрімен сусындаған Құл Қожа Ахмет Ислам ақидасын (Алланың бірлігін, барлығын, жоқтан бар жасайтын күдіреттілігін және сол сияқты тағы басқа қасиеттерін түсіндіретін ілім) әлі толық танып болмаған түркі жұртына хақ дін мен оған бастар сопылық жолды түсіндіру үшін жергілікті халыққа түсінікті қарапайым тілмен жазылған поэзия арқылы үн қатты. Бұл жөнінде М. Жармұхамедұлы: “... ақын мұсылман дінінің қайта өрлеу мақсатын көздеп, өзінің мәңгі өшпес, әйгілі мұрасы “Диуани хикмет” атты (Ақыл, даналық кітабын) жинағын сол кезде кең тараған шағатай тілінде (көне түрік тілінде) жазып таратады. Мұндағы ойы: түсініксіз араб, парсы тілінде жазылған құран мен мұсылман діні қағидаларын түрік тектес халықтарға кеңінен насихаттап түсіндіру еді. Сол талапқа орай ол көшпелі елдің өмірінде елеулі орын алатын айшықты өлеңмен жазуды міндет санайды”³³, - деп түсінік береді. Ислам дінінің парыздары мен сопылық дүниетанымның адам түсіне бермес терең иірімдерін өлең сөзбен қалың қауымға түсіндіре білген Қожа Ахмет Иасауи түркі әдебиеті үшін орасан зор жаңалық әкелді.

М.Көпрүлү көрсеткендей Құл Қожа Ахмет Иасауидің “Диуани хикметі” төрт өлкеге айтарлықтай әсер еткен.

³¹ Сонда, 169-б.

³² Мехмет Фуат Көпрүлү, Қожа Ахмет Яасауи танымы мен тағылымы, Шымкент, 1999. 204-б.

³³ Жармұхамедұлы М., Алғы сөз // Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет (Ақыл кітабы). Алматы: Мұраттас, 1993. 5-б.

Олар: 1) Қыпшақ, яғни, бүгінгі солтүстік түркілерінің өлкесі; 2) Түркімен жері; 3) Әзірбайжан өңірі; 4) Батыс түркілері, яғни, Анадолы мен Рум елі өңірі³⁴. Сондай-ақ Арал, Каспий жағалауында, Сырдария бойында қоныстанған оғыз-қыпшақ тайпалары селжүктермен бірге Евфрат өзенінен өтіп, Палестина мен Мысыр жеріне жорық жасағанда олардың рухани басшылары сопылық ағымның шейхтары еді. Анадолы жерінде өз мектебін қалыптастырған Жалаладдин Руми, Ғазали, Шамсиддин Табризи сынды дәруіштер иасауия жолының (тарикат) ізбасарлары болып саналады³⁵. Иасауи ілімін жалғастырушылар мен Құл Қожа Ахметке еліктеген мистик ақындар сопылықты тарату үшін Сырдария жағасынан бастап, Жерорта теңізіне дейінгі аралықта өз насихаттарын жүргізді. Тіпті, Қазақ хандығының мемлекет болып қалыптасуында Иасауи ілімі айтарлықтай роль атқарған. Өтеміс қажы жазып қалдырған “Шыңғыс-наме” мен авторы белгісіз “Темір-наме” атты қолжазбаларға сүйенген Зікірия Жандарбек иасауия шейхтарының Алтын Орда мен Дешті Қыпшақты қалай дінге кіргізгенін айтып өтеді³⁶.

XIII ғасырдың отызыншы жылдарында түркі халықтарының жеріне моңғол шапқыншылығы басталады. Шыңғыс хан әскеріне қарсы шыққан халықтың көбі моңғолдар тарапынан қырылды. Олардың елді мекендері тоналып киратылды. Мәдениет ошақтары саналған Отырар, Сығанақ, Басра, Бағдад сынды шаһарлардың орны күлге айналды. Рухани құндылығы мол кітаптарға толы атақты кітапханалар өрт жалынына шарпылды. Ислам өркениетімен ұштасқан түркі мәдениеті тоқырауға тірелді. X-XII ғасырларда Орта Азияда қайта өрлеу кезеңі басталып, ғылым-білім, сәулет өнері, әдебиет пен мәдениет қанатын кеңге жайып гүлденгенде моңғол шапқыншылығы тұсында қайта құлдырады. Осы тұстағы қалам ұстаған ғалымдар мен шайырлар жат елге қашып, жан сауғалады. Араб жорықтары Ислам дінін үгіттеумен қатар мұсылман мәдениетін әкелсе, моңғол шапқыншылығы ешнәрсе әкелмеді. Керісінше Шыңғыс әскерлері түркі ғалымдарын қудалап, олардың құнды шығармаларын жоюға тырысты. Шапқыншылықтың алғашқы жылынан бастап, бір ғасыр көлемінде ауыз толтырып айтарлық рухани мұраның болмауы осы себептен еді. Рас, зобалаңды жылдарда өмір сүрген деп Кетбұға

³⁴ Koprulu Fuad, *Türk edebiatında ilk mutasavviflar*, Ankara, “Dianet Isleri Baskanligi”, 1991.174-s.

³⁵ Сонда, 183-255-б.

³⁶ Жандарбек З. *Түркістанның қысқаша тарихы*. Түркістан, 2000. 2-24-б.

мен Майқы бидің есімдері аталады. Бірақ, қазақ әдебиеті тарихында Кетбұғаның айтқанынан Жошы қазасын Шыңғыс ханға естіртуі ғана сақталған. Тек, тарихи деректерде Кетбұға есімді кісінің Хулагу сарбаздарының бас нояны болғаны жазылады³⁷. Оны Мысырға барар жолдағы Айн Жалут жеріндегі соғыста Жамаладдин Аққуш әш-Шамси деген әмір өлтірген³⁸. Назар аударарлық бір жайт, мәмлүктер билігі тұсындағы атақты араб тарихшысы Ибн әл-Асир Кетбұғаны “Ұлық (Ұлы) Жыршы” деп атап, өзінің жылнамасында Ұлық Жыршының Жошы қазасын Шыңғысханға жеткізген мәтінін келтіреді³⁹. Алтын Орда, Мысыр және моңғол әскерлерінде түркі-қыпшақ жасақтары мейлінше көп болғанын ескерсек, Ніл бойында қыпшақтардың топтасуы таң қаларлық емес. Іш биліктің (Хулагу, Алтын Орда және мәмлүктер) негізгі жауынгерлері түркі халықтарынан құралғандықтан, сондай-ақ, олардың Сирия мен Мысыр жерінде тоғысуы жат жерде түркі-қыпшақтарының билікке келуіне мүмкіндік береді.

Мысыр мен Алтын Орданың дипломатиялық қарым-қатынастары тек саяси-әскери жағынан ғана емес, сонымен қатар, мәдени-әдеби байланыста да дамыды. Мысыр елінің сұлтаны аз-Заһир Бейбарыс Бундукдаридың Алтын Орда ханына жіберген сыйлықтары ішінен Құран, хадис, түрлі діни кітаптар, сан алуан ғылыми трактаттарды кездестіруге болатын еді. Араб жылнамашысы Ан-Нуайридтің жазуы бойынша Берке Ислам дінін қабылдағаннан кейін қол астындағы бұқара халықтың басым көпшілігі мұсылманшылыққа бет бұрады. Тіпті, әйелі Жижек-хатун (Шешек-хатун болуы да мүмкін. Көне түркі-қыпшақ тілінде “шешек” – гүл, “хатун” – ханым деген сөз) ислам дінін қабылдап, өзімен бірге алып жүруі үшін, шатырдан көшпелі мешіт жасатады⁴⁰. Сондай-ақ қыпшақ даласында туылған сұлтан Бейбарыс өзінің атын қалдыру үшін және отанының мәртебесін көтеру мақсатында хан рұқсатымен Қырымда мешіт салдырады⁴¹.

³⁷ Тизенгаузен В., Сборник, относящихся к истории Золотой Орды, т. I. СПб., 1884. 80-81-б.

³⁸ Ибн Тағриберді (Жамаладдин Әбулмухасин Юсуф бин Тағриберді әл-Атабеки), Ан-нужуму-з-заһирату фи мулуки Мисри уә-л-Қаһира, т-VII. Каир, “Дар-ул-кутуб”, 1984. 79-б.

³⁹ Смирнова Н.С. Очерк истории казахского фольклора // История казахской литературы. Казахский фольклор, т.1. Под ред: Н.С.Смирновой, Алма-Ата, “Наука”, 1984. с. 66.

⁴⁰ Исламов Р.Ф. Алтын Орда һәм мәмлүклер Мисры: язма мирас, мәдени бағланышлар. Казан: Матбугат йорты, 1998. 131-б.

⁴¹ Қасым Абдуһу Қасым, Аср салатин әл-мамалик ат-тарих өс-сиаси уә-л-ижтима’и, Каир, “Айн”, 1998. 165-166-б.

Макриздің жазуы бойынша, сұлтан Әл-Мансур Қалауын Әл-Әлфи де Қырымда мешіт салдыру шығынына жиырма мың динар қаржы бөледі. Мешітте өзінің атын, дәрежесін тасқа ойып жаздыру үшін ұстасын және бояуларын жібереді⁴². Мароккодан шығып, мұсылман елдері мен нді, Қытай сынды елдерге саяхат жасаған атақты араб саяхатшысы Ибн Батута Алтын Ордаға жасаған сапарында осы мешітке арнайы соғады⁴³.

Өз кезегінде алтынордалықтар да аянып қалмаған. Бұл жөнінде әл-Айни: "... күрметті шейх және білгір дәрігер Гила ад-дин ан-Нуғман Қудыс /Иерусалим/ қаласында ғибадатхана тұрғызуға тілек білдіреді. Бұл істі жүзеге асыру үшін Өзбек хан оған көп мөлшерде алтын бөледі. Бірақ ол ізгі ниет сәтті аяқталмайды"⁴⁴, — деп көрсетеді.

Жас күндерінде сатылған мәмлүктер және екі ел арасындағы дипломатиялық қарым-қатынас нәтижесінде барған елшілер, әскерлер, саудагерлер, ақындар, ғылым іздеген ғалымдар мен білім жетелеген шәкірттер өздерімен бірге жат-жұртқа қыпшақтың әдет-ғұрыптары мен салт-дәстүрлерін, тілі мен ділін ала барды. Оларды көздің қарашығындай сақтады. Кейбір қыпшақтан шыққан мәмлүк сұлтандар түркі дүниесіне тән бағзы дәстүрлерді арабтарға да орындауға міндеттеді. Мәселен, ел билеушілері бір себептермен халық алдына немесе сауық-сайранға шыққан кездерінде түркі-моңғол дәуіріндегідей сақшылары тізіліп жүретін болған. Ал, сырнайшылары мен кернейшілері билеуші топтың келе жатқанын сырнайлатып, кернейлетіп, дабыл қағып білдіріп отырған⁴⁵.

Сақ-ғұн дәуіріндегі аңыз-әфсаналар мен қиял-ғажайып ертегілер, Түркі қағанаты тұсындағы тасқа ойып жазылған ерлік жырлар қарахандықтар заманында ислам өркениетімен ұштасып, түркі әдебиеті жаңарып, жаңғырып Алтын Орда мен Мысыр жерінде ерекше қарқынмен дамыды. Бұл жөнінде Алма Қыраубаева: "... XIII-XIV ғасырлардағы түркі мәдениетін, әдебиетін, оның көнеден жалғасып келе

⁴² Тизенгаузен В., Сборник, относящихся к истории Золотой Орды, т. I. СПб., 1884. 363,435-б.

⁴³ Исламов Р.Ф. Алтын Орда һәм мәмлүкләр Мисыры: язма мирас, мәдәни бағланышлар. Казан: Матбугат йорты, 1998. 165-б.

⁴⁴ Ибн Тағриберді (Жамаладдин Әбулмухасин Юсуф бин Тағриберді әл-Атабеки), Ан-нужуму-з-заһирату фи мулуки Мисри уә-л-Қаһира, т-VII. Каир, "Дар-ул-кутуб", 1984. 174-б.

⁴⁵ Амин аль-Холи, Связи между Нилом и Волгой в XIII-XIV вв., Сокращенный перевод с арабского, Москва, "Издательство восточной литературы" 1962. с. 23.

жатқан негізгі арқауын, алыс-жақын елдермен жан-жақты байланыс, қарым-қатынас арқылы баю жолдарын, уақыт ағымы тудырған ішкі қоғамдық жағдайларын ескермей, кең ауқыммен талдамай түсіну де мүмкін емес. XIII-XIV ғасырлардағы түркі әдебиеті бір жағынан әл-Фараби, Сағди, Фирдауси, Низами, Юсуф Хас Хаджип, Ахмед Яссауи тәрізді алдыңғы дәуір ғұламаларынан жалғасқан мұра болса, екінші жағынан өз тұсындағы бүкіл дүние жүзі мәдениетінің дамуы барысымен үндесе туған әдебиет”⁴⁶, - деп көрсетеді. Бұл кезеңдегі әдебиет қарахандықтар кезеңіндегідей тек дидактикалық сипаттағы діни-сопылық шығармалармен ғана шектеліп қалған жоқ, сонымен қатар, лирикалық туындылар, араб-парсы ақындарының туындыларына аудармалар мен нәзиралар, тарихи жынамалар, тілді оқып-үйрену құралдары, сөздіктер және заңгерлік пен әскери іске қатысты еңбектер де көптеп жазылды.

Моңғол шапқыншылығы тұсында күлдіраған әдебиет XIV ғасырда қайта жанданды. Бұл кезде Қайта өрлеудің жекелеген элементтері негізінен поэзияда көрініс берді⁴⁷. Сыр бойында жазылып біткен Хорезмидің “Мұхабат-нама” поэмасы, Хорезм төңірегінде туындаған “Нахдж-ул-Фарадис” шығармасы, Низамидің еңбегін нәзира ретінде жырлаған Құтыбтың “Хусрау-Шырын” поэмасы, Мысыр жерінде Сағдидің “Гулистан” поэмасын түркі тілінде алғаш рет сөйлетіп, нәзиралық үлгіде жазған Сәйф Сараидың “Гүлстан би-т-түрки” атты аудармасы мен “Сухайл мен Гүлдерсін” дастаны, Рабғузидің “Қисас-ул-әнбия” деген пайғамбарлар жайында жазған кітабы, сондай-ақ, “Сираж-ул-қулуб”, “Хуласа”, “Юсуф-Зулейха” сынды шығармалар түркі әдебиетінің жаңа бір белеске көтерілгенін көрсетеді.

Аталған еңбектердің барлығы түркі тілінде болғанымен әртүрлі диалекттерде жазылған. Түрколог ғалымдар XIV ғасырда пайда болған жазба мұраларды “аралас” тілде жазылған ескерткіштер деп санайды. Мәселен, Э.Нәджиб: “XIV ғасырда Алтын Орда мен Мысыр аймағында өзінше бір аралас жазба тілдер пайда болды”, - деп жазып, сонымен қатар, бұл аралас тілдерді беске бөліп қарастырады. Олар: 1. Көне түркімен жазба тілі. Бұл тіл XIII ғасырда қалыптасып, мәмлүктер билігі тұсында Египетте дамыған; 2. Оғыз-қыпшақ жазба тілі. Бұл селжүктер кезінде әсіресе аййубилер дәуірінде Египетке көшіп келген оғыздар және оғыз тайпаларының құрамына қосыла келген қыпшақтардың тілі; 3. XII ғасырда Сырдарияның бойында қалыптасқан қыпшақ-

⁴⁶ Қыраубаева А. Ғасырлар мұрасы, Алматы, “Мектеп”, 1988. 12-б.

⁴⁷ Сонда, 14-б.

оғыз тайпаларының жазба тілі; 4. Еділдің төменгі жағы мен Хорезмнің солтүстік аймағында қалыптасқан оғыз-түркімен тілі. Бұл тілге қыпшақ тайпалары мен қарахандықтар билігі тұсындағы ұйғырдың жазба тілі айтарлықтай әсер еткен; 5. Сырдария бойындағы қыпшақ-оғыз тайпаларының жазба тілі мен қарахандық дәуірдегі қарлұқ-ұйғыр тілдерінен пайда болған көне өзбек тілі⁴⁸. Сондай-ақ, XIV ғасырда пайда болған ескерткіштердің тілін түркі тілдеріндегі й және з тобы етіп екі жікке бөледі. Сөйтіп, біріншісін – қыпшақ-оғыз тобы, екіншісін – қарахандық дәуіріндегі қарлұқ-ұйғыр тіліне жататын оғыз-қыпшақ тобы деп атайды. Бұл пікірмен Ә.Құрышжанов⁴⁹, А.Ибатов⁵⁰, Ә.Қайдаров, М.Оразов⁵¹ сынды қазақтың тіл зерттеуші ғалымдары да толық келіседі.

Көптеген ғылыми кітаптарда көрсетілгендей XIII ғасырдың ортасынан, яғни моңғолдар 1258 жылы халифаттың астанасы, ғылым мен білімнің орталығы Бағдадты жаулап алғаннан бастап араб әдебиеті күлшырады. Шапқыншылар жергілікті халықты аяусыз қырып, моңғолдарға бас иеген ғалымдар мен ақын-жазушылардың көзін күртты. Көбі жан сауғалап Мысыр жеріне қашты.

Әмин әл-Холи мысыр жеріне қоныс аударған алтынордалықтардан бірнешеуін атап өтеді. Олардың бірі – Махмуд ибн Фатшах ас-Сараи (775/1373-74 жылы қайтыс болған). Бірнеше уақыт Сирияда тұрған Махмуд ибн Фатшах ол жерден қудаланып, Каирге қашып келеді. Мұнда ас-Сараи “Сарагатмышия” медресесінде сабақ береді. Бізге жеткен деректерге қарағанда ол заң, шарифат, логика, риторика салаларын жетік білген.

Дия ибн Садаллаһ әл-Қырым (778/1376-77 ж.қ.б.) есімді алтынордалық та өмірінің соңын Ніл бойында өткізеді. Қырымдағы қазы отбасынан шыққан ол Каирдегі сұлтан Бейбарыс салдырған “Бейбарысия” медресесін басқарады. Сонымен қатар, “Аш-Шейхуния” медресесінде сабақ береді. Бұл жерден сұлтан әл-Ашраф өзі салдырған мектепті басқаруға шақырып, оған “шейхтардың шейхы” деген дәреже береді. Дия ибн Садаллаһ ислам ілімдерін өте терең біліп,

⁴⁸ Наджип Э.Н. Исследования по истории тюркских языков XI-XIV в.в. Москва: Наука, 1989. 80-81-б.

⁴⁹ Құрышжанов Ә. Көне қыпшақ тілінің ескерткіштері // Ежелгі мәдениет куәлары. Алматы: Қазақстан, 1966. 180-б.

⁵⁰ Ибатов А. Сөздің морфологиялық құрылымы (XIV ғ. Алтын Орда мен Египетте жазылған ескерткіштердің тілі негізінде). Алматы: Ғылым, 1983. 4-7-б.

⁵¹ Қайдаров Ә., Оразов М. Түркі тілдерінің дамуындағы орта ғасыр дәуірі (X-XV ғасырлар). Алматы: Мектеп, 1985. 109-110-б.

ханифи және шафи'и мәзһәбы бойынша дәріс беріп, кейбір даулы мәселелер бойынша үкім шығарып отырған. Сондай-ақ, ол шешендік өнерді де жақсы меңгерген.

Руkn ад-Дин әл-Қырыми Ахмед ибн Мухаммед (783/1381-82 ж.қ.б.) Еділ бойында ер жетіп, өз елінде шамамен отыз жылдай қазылық жасаған. Каирге келген ол әл-Азһар мешітінде фикһ бойынша дәріс жүргізеді. Руkn ад-Дин әл-Қырыми мұсылман әлемі ең дұрыс хадистер деп мойындаған, Әл-Бухари жинаған “Ас-Сахих” кітабына түсіндірме жазған. Бірақ ол толық аяқталмаған.

Махмуд ибн Абдаллаһ Әбу-т-Тина ас-Сараи әл-Қаһири (801/1398-99 ж.қ.б.) мәмлүктер билігі тұсындағы дәстүрге сай араб, парсы, түркі тілдерін білген. Өз уақытындағы білімді кісілердің біріне саналған Әбу-т-Тина ас-Сараидың риторика мен поэзия салаларындағы еңбектері замандастарының құрметіне ие болған⁵².

Алдындағыны жайпап өтетін Хулагудың бұқа мойын әскерінен кейін Мауаранаһрды, Кіші Азияны, қыпшақ жерін Ақсақ Темірдің сайыпқырандары басып алды. Темірдің жауынгерлері көрші жатқан Алтын Орда, Хорезм, Анадолымен қоса Сирия жерін басып өтті. Қалалар отқа оранып, кітапханалар күлге айналды. Халықтың сөзін сөйлеген шайырлар мәмлүктер елін пана тұтты.

Араб әдебиетінің құлдырауы Кіші Азияға селжүктердің келген кезінде-ақ басталған еді. X-XI ғасырларда Иран, Орта Азия, Кавказ өңірлерінен қоныс аударған сөз зергерлері өз шығармаларын араб лұғатымен қоса “поэзия тіліне” саналған парсы тілімен де өрнектеді⁵³.

Араб халқының осындай ауыр хәліне қарамастан Қызыл теңіздің арғы шетінде орналасқан Мысыр елінде XV ғасырға дейін мәдени өмір жалғаса берді. Әсіресе әдебиет Мысырда мәмлүктер билеген ғасырларда біраз жанданды⁵⁴.

Жаһилия дәуіріндегі бәдәуилерден бастау алатын арабтың классикалық әдебиетінің тоқырауы халық ауыз әдебиетінің өрістеуіне мүмкіндік берді. Халық арасында фусхадан (әдеби тілден) ауытқып ләһжамен (диалектімен) шығарылған поэзия мен проза жанры кең таралды. Диалектіде жазылған кейбір өлеңдер мәдениеттің ордасы саналатын сұлтандардың сарайларына да жетіп, олардың авторларына қолдау

⁵² Амин аль-Холи, *Связи между Нилом и Волгой в XIII-XIV вв., Сокращенный перевод с арабского*, Москва, “Издательство восточной литературы” 1962. 29-б.

⁵³ Фильштинский И.М. *История арабской литературы X-XVIII века*. Москва: Наука, 1991. 450-б.

⁵⁴ Дербісәліев Ә. *Араб әдебиеті*. Алматы: Мектеп, 1982. 179-б.

көрсетілді.

XIII-XVI ғасырлардағы араб әдебиетінің құлдырауын билік басына түркі мәмлүктері келуімен байланыстыратын кейбір әдебиетші ғалымдар бұл кезеңді “қараңғылық кезіндегі әдебиет” деп атайды. Алайда, А.Е.Крымскийдің айтуы бойынша араб әдебиетінің құлдырауына түркілердің билікке келуі емес, сол кездердегі әлеуметтік-экономикалық жағдайлар әсер еткен. Бұл әлеуметтік жағдай XVI ғасырдағы Османлы мемлекеті тұсында ушығып, араб әдебиетімен қоса түркі әдебиетінің де құлдырауына әкеліп соқты⁵⁵.

Әдебиет пен ғылымның, мәдениет пен әлеуметтік жағдайдың тоқырауға ұшырауына байланысты адамдар арасында бұл дүниенің қызығынан безуге, құдайдың хақ жолына түсуге, пендеуи қажеттіліктен бас тартып, күнәлардан арылуға үндеген поэзия дамыды. Халық арасында сопылықты уағыздаған діни өлеңдер мен трактаттар кеңінен таратылды. Сопылар аскеттікті қолдап, дін ілімінің дамуына жағдай жасауға тырысты.

Араб әдебиетінің тарихын зерттеуші, Мысырдың көрнекті ғалымы Шауқи Дайф өзінің еңбегінде сопыларға тіпті сұлтандар көмектесіп, қолдап отырғандығын айтады. Оның айтуынша сұлтан Рукнаддин Бейбарыс һижраның 707 жылы сопыларға арнап Каирдағы ең әдемі және үлкен ханақа (сопылардың құлшылық қылатын орны) салдырады. Ханақада 400 сопы тұрып, сол жерде құлшылық қылып, зікір салып, Құран мен хадис ілімінен дәріс алады. Сондай-ақ, сұлтан Насыр Мухаммад бин Қалауын һижраның 723 жылы Сирияқус ханақасын сопыларға пайдалануға береді. Бұл ғибадатханада жүз сопыға арналған жүз қылуат, мешіт, асхана, кітапхана, ерлер мен әйелдерге арналған моншалары болған⁵⁶. Сонымен қатар Шауқи Дайф мәмлүк әмірлері салдырған он екі ханақа болғандығын да тілге тиек етеді⁵⁷.

Орта ғасырлардағы шығыс мәдениетінде сопылық әдебиеттің алар орны ерекше. Бұл жөнінде Е.Бертельс: “Сопылық әдебиетті оқып-білмейінше ортағасырлық мұсылман шығысын тану мүмкін емес”⁵⁸, - деп жазады. XIII-XIV ғасырларда сопылық идеология араб елдері мен Иранда, Кіші Азия мен Орта Азияда кеңінен таралып,

⁵⁵ Крымский А.Е. *История новой арабской литературы XIX-начало XX в.* Москва: Наука, 1971. 25-26-б.

⁵⁶ Шауқи Дайф. *Тарих әл-әдәб әл-араби – Миср.* 7-том. Каир: Дәру-л-кутуб, 1990. 65-б.

⁵⁷ Сонда, 66-б.

⁵⁸ Бертельс Е.Э. *Избранные труды. т. I. Суфизм и суфийская литература.* Москва, 1962. 54-б.

әр жердегі сопылар бір-бірімен тығыз рухани байланыста болды. Олар өмірге өз әдебиетін әкеле отырып, дәстүрлі поэзия канондарын өзгертті, ерекше символикалық стиль тудырды⁵⁹. Сопылық поэзияның басты тақырыбы Жаратушы Аллаға арналды. Сопылар Аллаға деген махаббатын өлең жолдарымен білдіріп, Хақтың жолына бастайтын сопылықты дәріптеді. Түркі халықтарындағы сопылық Қожа Ахмет Иасауидан басталып, оның жолын жалғастырушылар бұл дәстүрді Кіші Азия жеріне дейін таратқанын ескерсек, мәмлүктер билігі тұсындағы түркі тілінде жазылған діни-сопылық шығармалардың шығу төркіні Орта Азиядан бастау алатындығын аңғаруға болады.

В.С.Гарбузованың пікірі бойынша Кіші Азия мен Жерорта теңізінің шығыс және оңтүстік шығыс жағалауларында түркі тіліндегі алғашқы әдеби шығармалар XIII ғасырда пайда болған. Олардың негізгі бөлігін сопылық тақырыпта жазылған туындылар құрады⁶⁰. Кіші Азия жеріндегі селжүктер билігі тұсында сопылық поэзияның негізін қалаған Жалаладдин Руми еді. Жалаладдиннің бізге екі шығармасы белгілі. Бірі лирикалық өлеңмен жазылған “Диван Шамсул-Хақайк” (“Шындықтың күні жинағы”), екіншісі кең көлемде жазылған дидактикалық поэма “Мәснәуи-и мәнәви” (“Жасырын мәндегі поэма”). Жалаладдин алғашқы жинағын рухани ұстазы және досы Шамс Тебризиға арнайды⁶¹. Кейбір деректерде Гарбузова көрсеткендей Шамс Тебризи емес, дұрысы Шамс Тарази болу керектігі айтылады⁶².

Тараз қаласынан шыққан Шамс Тарази діни-сопылық ілімді жетік меңгеріп, иасауия жолын ұстанады және оны Кіші Азия жеріне насихаттайды⁶³. Мұнда ол тек Жалаладдин Румиге ғана емес сонымен қатар, бірнеше сопыларға ұстаздық етеді. Олар өздері жазған діни шығармаларда Шамс Тарази атын құрметпен еске алады. Біз мұны мысалға “Кесік бас” жайлы дастанның барлық нұсқаларында кездесетін *ترازی یادینا شمش* “Шамс Тарази ядына” (“Шамс Таразиға арналған”)⁶⁴ деген жолдан аңғара аламыз.

⁵⁹ Дербісәлиев Ә. Араб әдебиеті. Алматы: Мектеп, 1982. 185-б.

⁶⁰ Гарбузова В.С. Поэты средневековой Турции. Ленинград: Изд. Ленинградского университета, 1963. с. 31.

⁶¹ Сонда, 40-б.

⁶² Ахматгалиева Я.С. Исследование тюркоязычного памятника “Кисекбаш китабы”. Москва: Наука, 1979. с.31.; Дербісәлиев Ә. Қазақ даласының жұлдыздары. Алматы: Рауан, 1995. 158-б.

⁶³ Kırulu Fuad, *Türk edebiatında ilk mutasavvıflar*, Ankara, “Dianet Isleri Baskanligi”, 1991. 263-s.

⁶⁴ Ахматгалиева Я.С. Исследование тюркоязычного памятника “Кисекбаш китабы”. Москва: Наука, 1979. с.30.

Жалаладдин Руми де халықты Шамс Тарази үйреткен сопылық жолына үндеп, сопылықты “тілсіз тіл” деп атады. Оның көз қарасы бойынша сопылық ішкі (нәпсі) және сыртқы (тіл-көз) жамандықтардан, жаулардан сақтайтын дос, барлық халыққа ортақ тіл деп көрсетеді. Ол өз жырында:

Әгәр кидур қарындаш йокса иаууз,
Узун йолда бу дүр сеңа қалаууз.
Жубоны берк тут құртлар үгушдүр,
Ишит бандан қара қузым, қара қуз.
Әгәр татсең, уа гәр румсәң уа гәр түрк
Зәбон би зәбонон ро биіамуз⁶⁵.

Егер бауырың (сопылық ағымдағы) немесе жауың келсе,
Ұзақ жолда сенің жолдасың осы болады.
Отарынды берік тұт қасқырлар шабады,
Тыңда мені, қара қозым, қара қозы.
Егер сен таттық, я румдық немесе түрік (болсаң)
Онда тілсіз тілді үйренгейсің, -
(Жолма жол аударма, ауд. – А.Ә.)

деп бүкіл халық сопылықпен жүрсе бірін-бірі тез, жылдам түсінетіндігін көрсетеді.

XIII-XIV ғасырларда сопылық шығармалар жаңаша түрленіп, басқа қырынан көрінді. Түркі халықтарының арасында “Нахж-ул-Фарадис”, “Рахат-ул-қулуб”, “Қисас-ул-әнбия”, “Жұмжұма”, “Қисса-и Юсуф” сынды діни шығармалар жазылды. Бұл аталған шығармалардың барлығында Жаратушы Алланың бар екендігін, бірлігін, оның мейірімі мен шапағатын, қаһары мен азабын көркем тілмен баяндайды. Кейбір туындыларда айтар ойды мифтік аңыз-әңгімелермен сабақтастыра отырып жеткізеді. Г.Б.Хусаиновтың түсіндіруі бойынша мұндай діни-сопылық шығармаларда зоростризмнің, манихейліктердің бағзы бір элементтері ұшырасып, Тәурат пен Інжілдің оқиғалары, тіпті гректің ұлы ойшылдары Аристотель мен Платонның философиялық ой-пікірлері кездеседі⁶⁶.

XIII-XIV ғасырлардағы араб әдебиетінің құлдырауы, түркі халықтарының билікке келуі жоғарыда айтқанымыздай халық ауыз әдебиетіне жол ашты. Мысырдағы жергілікті тұрғындар арасында риуаяттар, қиссалар, науадирлер ауызша кең тарады. Осы жағынан алғанда араб қиссашылары қазақ

⁶⁵ Гарбузова В.С. Поэты средневековой Турции. Ленинград: Изд. Ленинградского университета, 1963. с. 40.

⁶⁶ Хусаинов Г.Б. Башкирская литература XI-XVIII вв. 1996. с. 71.

жыршылары секілді жұрт алдында аңыз-әңгімелерді, ерлік дастандарды жатқа айтатын болған. Қиссашылардың айтатын негізгі тақырыптары — отанды сүю, жаудан елді қорғау, мадақ секілді болып келеді. Қиссашылар мен әңгіменшілер көпшілік жиналған орындарда халықтың қалауымен ертегілер, “Мың бір түн” оқиғаларын, Харун Рашид сынды әділ патшалардың билігін, жекелеген батырлардың ерліктерін айтып отырған.

Мәмлүктер тұсында пайда болған осындай ерлікті дәріптейтін риуаяттардың бірі және ең көлемдісі “Сират әл-Мәлик аз-Заһир Бейбарс” (“Мәлик Заһир Бейбарыстың өмір жолы”) еді⁶⁷. Бұл кітаптан тек сұлтан Бейбарыстың өмірін ғана емес, сонымен қатар, сол уақыттағы мәмлүктердің тұрмыс-тіршілігін, тарихи оқиғаларды анық көруге болады. Ә.Дербісәлиев “Бейбарыс жайлы аңыздар, қисса, әңгімелер бір емес, бірнеше ғасырдың жемісі” дей келіп, И.М.Фильштинскийдің Бейбарыс туралы халық романдарына Мухиддин ибн Абдуззаһир (1223-1292), тарихшы-шежірешілер әл-Мақризиді (1362-1442), мен ибн Тағриберділердің (1409-1470) қалдырған мағлұматтары негіз болған деген пікірді келтіреді⁶⁸. Осылайша мәмлүктер арасында беллетристикалық шығармалар кең тарай бастайды. Бұл жөнінде А.Е.Крымский: “... көп ретте бұл халықтық қарапайым, немесе “қарадүрсін” әдебиет іспетті болды. Сондай-ақ бұл бұрын болмаған жаңалық та тың нәрсе сияқты еді. Ол XVI- XVIII ғасырларда емес ілгерірек мәмлүктердің тұсында, ал кейбір бөліктері, тіпті крестшілер жорығы кезінде-ақ шыққан болатын. Оның түп тамыры тіпті тереңде жатыр. XVI- XVIII ғасырларда, яғни түріктердің тұсында осындай халық әдебиеті жансызданып шетке шығып қалмай, керісінше жаңарған дүние іспетті қарапайым халық тобын ләззатқа бөледі. Халық әдебиеті көшелер мен базарлардан, кофеханалардан өзінің қарабайыр әңгіменші, декламаторларын тауып жатты. Мұндай халықтың көне әдебиет үлгілері түркілер тұсында азып-тозған жоқ, қайта керісінше әрі қарай қарапайым халық ішінен тыңдаушыларын тауып фольклорлық шығармалар сияқты бірінші дүниежүзілік соғыс тұсына дейін өмір сүріп, одан кейінгі уақытта да қол созды”⁶⁹, - деп жазған еді.

Түркі-қыпшақтардың Ніл бойына келуі Мысыр әдебиетіндегі көркемдік образдардың жаңаша түрленуіне ықпал жасады. Түркі-қыпшақтары поэзиядағы теңеуде

⁶⁷ Сират әл-Мәлик аз-Заһир Бейбарыс. Дәр-ул-кутуб аш-ша'бия, 1982.

⁶⁸ Дербісәлиев Ә. Араб әдебиеті. Алматы: Мектеп, 1982. 188-189-б.

⁶⁹ Крымский А.Е. История новой арабской литературы XIX-начало XX в. Москва: Наука, 1971. 48-б.; Дербісәлиев Ә. Араб әдебиеті. Алматы: Мектеп, 1982. 188-189-б.

жергілікті халықтан асып түсті. Адамның дене бітімін, айдай жүзін, қарақаттай көзін, қиылған қасын, қыр мұрны мен оймақтай аузын, маржандай тістерін жырлауда қыпшақтар алдына жан салмады. XIII-XIV ғасырлардағы Мысыр қыпшақтарының поэзиясында мәмлүктер сұлулықтың символы болды. Тіпті, бұл теңеулер мысырлықтардың сөздік қорындағы “ол мәмлүктердей сұлу” деген сөз тіркесінің пайда болуына негіз болды.

Мысырдағы түркі-қыпшақ әдебиетінің өкілдері арасында көптеген талантты, шебер ақындар болды. Олар араб-парсы поэзиясындағы өлең өлшемдерімен де, сонымен қатар, түркі өлшемдерімен де жазған. Бұлайша жазуға жергілікті ақындар таң қалып, түркі өлеңінің өлшеміне, тілінің байлығына жоғары баға берген. Мәселен, араб ақыны Ибн әл-Адим әл-Катиб түркі поэзиясы шебер құрылысы жөнінде:

Я всегда думал, что тюрок отличают
чарующие глаза и веки,
Но вот в их изумительных стихах
Я нашел божественные рифмы,
прекрасный диван,
И уверился, что у них чудесно все⁷⁰, -

деп жырға қосады.

Сонымен, XIII-XIV ғасырлардағы түркі әдебиетінің бір тармағы мәмлүктер билік құрған Ніл жағасына барып жалғасады. Мысыр мен Сирия жерінде гүлденген оғыз, қыпшақ, қарлұқ диалектілеріндегі түркі әдебиетінің тарихы, шығу төркіні, қайнар көзі Орхон-Енисей бойындағы тас жазбаларда қашалған және одан әріректегі сақ-ғұн тайпаларынан жеткен ерлік жырлардан басталады.

VIII-XI ғасырларда Ислам дінін қабылдаған түркі халықтарының әдебиетіне араб, парсы әдебиетінің ықпалы болғанымен де Жүсіп Баласағұн, Ахмет Йүгнеки, Ахмет Иасауи сынды шайырлар өз ана тілдерінің қадірін арттырып, түркі сөз өнерінің, әдеби мұрасының жаңаша дамып, қалыптасуына үлестерін қосты. Жетісу мен Сырдария бойында пайда болған қарлұқ-ұйғыр, қарлұқ-оғыз, оғыз-қыпшақ тілдес әдебиет селжүктер тұсында оңтүстік батыс, яғни Кіші Азия жерінде дамыса, моңғол шапқыншылығы кезінде батысқа жылжыған қыпшақ-оғыз диалектісінде сөйлейтін халықтардың әдебиеті Еділ бойында жанданып, тіпті шалғайдағы Мысыр жерінде өз жемісін берді.

⁷⁰ Амин аль-Холи, *Связи между Нилом и Волгой в XIII-XIV вв., Сокращенный перевод с арабского, Москва, “Издательство восточной литературы” 1962. 32-33-б.*

Орта ғасырлардағы шығыс мұсылман халықтарының көпшілігінде мәдениет пен әдебиет тарихы екі бағытта дамыды. Оның біріншісі халық ауыз әдебиетін дамытқан дала мәдениеті болса, екіншісі жазба әдебиетті дүниеге келтіріп, қалыптастырған қала, сарай мәдениеті еді. Бұл екі мәдениет XIII-XIV ғасырларда қатар және аралас өмір сүрді.

Түркі халықтарының негізгі қонысы болған Дешті Қыпшаққа Ислам дінінің таралуымен бірге жазба әдебиет те қанат жая бастады. Тіпті, моңғол шапқыншылығы тұсында көптеген мәдени орталықтар, сәулетті қалалар, тарихи ескерткіштер қиратылып, жойылғанымен Алтын Орда мемлекеті кезінде экономикалық-саяси жағынан нығайып, қалыптасты. Сарай Бату, Сарай Берке, кейінірек Сарайшық сияқты жаңа қалалар бой түзегеннен соң қыпшақ жерінде қала мәдениеті мен әдебиетінің дамуына жол ашылды. Хандар салдырған қос Сарайға Алтын Орданың түкпір-түкпірінен, Хорезм, Әзербайжан, Кавказ, Кіші Азия сынды шалғай өңірлерден ғалымдар, жазушылар, әдіптер (ақындар) көшіп келе бастады. Ел билеуші хандар да оларды қолдап отырды. Мәселен, 1333 жылы Алтын Орданың бас қаласы Сарай Беркедегі Өзбек хан жанында болған араб саяхатшысы Ибн Батута жиын, мәжілістерге ақындар мен шешендердің шақырылатынын, сонымен қатар, жыр сайыстары ұйымдастырылатынын жазады⁷¹. Алтын Ордада мемлекеті тұсында көптеген түркі халықтарының мәдениеті мен әдебиеті ортақ қалыптасты. Жергілікті халықтың тарихымен айырылмастай болып байланысқан ауыз әдебиеті мен жазба әдебиеті қатар өмір сүрді. Тарихи оқиғаларға негіз болған күрес барысында Еділ бойында моңғол, араб, парсы тілдері белгілі бір топ арасында қолданылғанымен, осы жерлерді мекендеген түпкілікті халық ғасырлар бойы қалыптасқан дәстүрлі тілін сақтап қалды. Сонымен қатар, алтынордалықтар өздерінің жазба әдебиетін өмірге әкелді. “Оны Еділ, Орал бойларынан, Хорезм мен Қырым жерінен шыққан ақындар, шайырлар, жазушылар туғызды”⁷².

Десек те, түркі-қыпшақ әдебиетінің таралу кеңістігі тек Алтын Орда аумағымен ғана шектеліп қалмаған. Түркі-қыпшақ тіліндегі әдеби шығармалар Армян жерінде, Шығыс Европада, Кіші Азияда, тіпті, солтүстік шығыс Африкадағы Мысыр елінде танымал болды. Түрік ғалымы Ф.Караманлыоглы мұны “Мысырдағы қыпшақ әдебиеті”, “Мәмлүк-қыпшақ әдебиеті”⁷³ деп атады. Алтын Орда мен

⁷¹ Ибн Батутаның *Дешті Қыпшаққа саяхаты*, Оренбург, 1917. 20-б.

⁷² *Башқорт әдебиеті тарихы, Урта быуаттар осоро, I-том, Өфө, Башқортостан китап нәшриәте, 1990. 168-б.*

⁷³ *Seyf-i Sarayi, Gulistan terğumesi Hazirlayan: F.Karamanlioglu, Ankara.*

Мысыр жерінде жазылған Құтыбтың “Хусрау уә Шырыны” (1342), Хорезмидің “Мұхаббатнамасы” (1358), Хусам Катибтың “Жұмжұмасы” (1370), Сәйф Сараидың “Гүлстан би-т-түркі” (1391) мен “Суһаил мен Гүлдерсіні” (1394) - қыпшақ әдебиетінің жауһарлары. Мысыр мен Алтын Ордада пайда болған шығармалар туралы Ә.Нәжіп: “Бұл мәдениет пен әдебиет сол заманда Алтын Орда мемлекетінде өмір сүрген түрлі түркі халықтарының арқасында дүниеге келген. Сондықтан біз бұл мәдениет пен әдебиетті туғызуда қазіргі татарлар, башқұрттар, өзбектер, қазақтар, түркімендер, ноғайлар, қарақалпақтар және басқа түркі халықтарының бабалары белсенді қатысқан деп санаймыз. Демек, бұл құнды мәдениет пен әдебиет туындылары ортақ байлық болып табылады”⁷⁴, – деп жазады.

XIII-XIV ғасырларда Алтын Орда мен Мысыр арасында саяси-экономикалық және мәдени байланыстар барынша дамыды. Дипломатиялық, сауда, мәдени байланыс негізінде түркі халықтарының өкілдері Мысырда топтана бастады. Түркілер мәмлүктер мемлекетіне түрлі жағдайларға байланысты қоныс аударды. Оларға мәмлүк билеушілері қатардағы жалдамалы жауынгерліктен сұлтандыққа, сарай ақындығынан бас қазылыққа дейінгі орындарды ұсынды.

Тарихшы Мұрат Рәмзи өзінің “Төлфиқ-ул-ахбар...” атты кітабында Қазан, Бұлғар және татар билігі туралы айта келіп, Мысырдағы түркі әдебиетінің өкілдері туралы да құнды деректер келтіреді. Мұрат Рәмзидің дерегі бойынша мәмлүктер билігі тұсында әрі ғалым, әрі шайыр Насриддин ан-Насыри деген кісі болған. Тарихшы ол жайында төмендегіше мәлімет береді: “Насриддин ан-Насыри ең алғаш ан-Насыр ибн әл-Азиздің мәмлүгі болған. Адалдығы арқасында қызметі жоғарлап, билікке жетті. Ақылдылығымен жоғары дәрежелі әмірлердің бірі болды. Шығармаларын назыммен (өлеңмен) және нашрмен (қарасөзбен) жазды. Өзі туралы поэзия мен прозамен “Мен араб тілін толық білу үшін жиырма жыл бойы түркіше сөйлеспедім”, – деп жазған”⁷⁵. Өз заманында араб тарихшылары мен әдебиетшілері Насриддин ан-Насыридін ғылыми және әдеби шығармаларына жоғары баға беріп отырған⁷⁶. XX ғасырдағы Мысыр ғалымы Әмин әл-Холи XIII-XIV ғасырлардағы Ніл мен Еділ жағалауларында өмір сүрген түркілердің өзара байланысын зерттеген еңбегінде Насриддин

⁷⁴ Нәжіп Ә. XIV йөз шагыйре Сәйф Сараи һәм аның заманы // “Совет әдәбияты” журналы, 1957. №4. 94-б.

⁷⁵ Әл-Рәмзи М.М. Төлфиқ-ул-ахбар уә төлқиқ-ул- әсәр фи уақиғ Қазан, Бұлғар уә мулук-ул-Татар. Орынбор, 1908. 327-б.

⁷⁶ Сонда, 328-б.

ан-Насыри жөнінде: “Замандастары оның поэтикалық және прозалық еңбектерін жоғары бағалаған”⁷⁷, - деп жазады.

Сондай-ақ, Әмин әл-Холи Мысыр жерінде өмір сүрген қыпшақ ақыны Танбаға әл-Жуали 'Ала ад-Дин ибн 'Ата-алла (1343 ж.қ.б.) жайында құнды мәлімет келтіреді. Әмин әл-Холи өзінің кітабында Ибн Та'бирдің: “Ол — түркі шайырларының ең үлкені еді. Қыпшақ руларынан шыққан шайырлардың ішінен онымен тең түсетін ешкімді білмеймін”⁷⁸, — деген дерегін келтіреді.

Мәмлүктердің билігі тұсындағы түркі-қыпшақ әдебиетінің өкілдері туралы деректер өте аз. Мысырдағы қыпшақ әдебиетін қарастырғанда Алтын Ордада туындаған шығармаларды атамау мүмкін емес. Түркі халықтарына ортақ Мысырдағы қыпшақ әдебиетінің өкілдеріне Сәйф Сараи, Берке Факиһ, Құтыб, Мәуләнә Қазый Мухсин, Мәуләнә Исхак, Мәуләнә 'Имад, Хорезми, Абдулмәжид, Тоғлы Хожа, Хасан оғлы, Хусейн Хасан Мухаммад әл-Хорезми сынды жыр майталмандарын жатқызуға болады.

Мысыр мен Алтын Орда арасында әскери байланыс орнағанын жоғарыда айтқанбыз. Осы байланыс негізінде алтынордалық жауынгерлер мәмлүктер еліне бірнеше рет көмекке барып, араб жерін екі бүйірден қысқан моңғолдар мен кресшілерге қарсы соғысқа қатысқан. Мұсылман бауырларына көмек қолын созған әскерлермен бірге жалынды жырларымен сарбаздар рухын көтеретін ақындар да Мысыр жеріне қоныс аударды. Мұндай ақындар майдан шебінде ұран тастап жырласа, бейбіт күнде араб, парсы, түркі тілдеріндегі құнды шығармаларды аударып, көшірген. Тіпті, кейбіреулері шайқас күндерінде де өз аудармалары мен көшірмелерін жандарынан тастамаған. Осындай ақындардың бірі Берке Факиһ еді.

Берке Факиһ дегеніміз кім? Оның өмірі туралы не білеміз? Бұл сұрақтарға жауап беретін дерек көзі — ақынның өз өлеңі. Ол өлең Құтбтың “Хұсрау уа Шырын” атты назиралық үлгідегі поэмасының соңына жазылған⁷⁹. Бір ескерте кететін жай, Құтбтың шығармасы бізге тек осы Берке Факиһтің көшірмесі арқылы ғана жеткен. “Хұсрау уа Шырынның” соңына Берке көшірмеші ретінде өзінің аты-жөнін араб тілінде төмендегіше көрсетеді: “Тәммәт би-'ауни-

⁷⁷ *Амин аль-Холи, Связи между Нилом и Волгой в XIII-XIV вв., Сокращенный перевод с арабского, "Издательство восточной литературы" 1962. 31-б.*

⁷⁸ *Сонда, 32-б.*

⁷⁹ *Zajaczkowski Ananiasz. Najstarsza wersja Turecka Husrau u Sirin Qutba, Cz. I. Polska Akademia Nauk, Warszawa, 1955.*

деп Атынбұға-Құтлықожаға дұға оқыған Берке Факиһ құдайдан қожасының жамандық көрмеуін тілейді. Оған өмір бойы тілекші болмақ ниетін екі бәйітке сидырады.

Ақын Құтбтың “Хусрау уа Шырын” поэмасының соңына жазған жүз екі жол өлеңін екі кезеңде шығарған секілді. Бір кездері Алтынқожа-Құтлықожа бектің жеке хатшысы, көшірмешісі, заңгері болып аты шыққан Берке өмірінің соңғы жылдарында қиыншылықпен және жоқшылықпен күн кешеді. Бұрынғыдай халық та оған көп көңіл бөлмейді. кілеп ұстаған қожайыны да бұл кездері қасында жоқ болғанға ұқсайды. Шамасы бұл уақытта Алтынбұға-Құтлықожа фәни дүниеден өтуі де мүмкін. Себебі Берке Факиһтің өз қожасына деген сағыныш бәйіттері мен оқыған дұғасы бізді осындай ойға жетелейді. Қалай болған күнде де ақынның бұрынғы қызық дәурені аяқталып, қатал тағдырға душар болады. Шайыр:

Бұл күнде Факиһқа еш көңіл бөлмейді,
Факиһ деп ешкім құрмет қылмайды.

сондай-ақ,

Қызметте жүремін не болса көшіріп,
Кейде тоқ боламын, кейде көп аш болып⁸⁸, -
(Жолма-жол аударма, ауд. — А.Ә.)

деп мұның шағады. Ауыр тұрмыс-тіршілігіне налиды. Бұрынғы “Факиһ” деп құрметтелетін күндерін аңсайды. Өзінің көшіруші қызметіне көңілі толмайды.

Берке Факиһ алтынордалық ақын Құтбтың “Хусрау уа Шырын” поэмасынан бөлек авторы белгісіз “Иршаду-л-мулук уә-с-салатин” (Патшалар мен сұлтандарға ақыл кеңес) деген кітапты арабшадан түркі-қыпшақ тіліне аударып шыққан. Аударма Александрия қаласының наибы Сайф Бачманның тілегі бойынша орындалып, хижра бойынша 789 жылғы 20 шәууәл айында (1387 ж. маусым) аяқталған.

Берке өлең құрылысында Жүсіп Баласағұнның “Құтадғу білігін” үлгі тұта отырып, оның ішіндегі кейбір сөз тіркестерін өз жырында шебер пайдалана біледі. Берке Факиһтің шығармаларын мұқият зерттеген Г.Т.Таһиржанов “Құтадғу біліктің” қыпшақ ақынына үлкен әсері болғанын, ақынның қолында осы кітаптың Мысырдан табылған нұсқасындай көшірме болғанын анықтайды. Сонымен қатар, ғалым Мысыр жеріне “Құтадғу білікті” Берке Факиһ алып

⁸⁸ Бұл да сонда, 301, 41-б.

барған жоқ па деген пікір айтады⁸⁹.

Мәмлүктер билігі тұсындағы түркі әдебиетінің бір мұрасы ақын-аудармашы Шариф Амиди қолымен туындаған. Ол парсының классик ақыны Абулқасым Фирдауси Тусидің “Шаһнама” атты поэмасын түркі тілінде сөйлетеді. Шариф Амидидің өмірі мен басқа шығармалары жайындағы деректер белгісіз. Тек түрік ғалымы Фейми Едхем Каратай: “Шариф сұлтан Жемнің жақын адамдарынан еді. Мысырға кетіп, сол жақта “Шаһнаманы” он жылда тәржімалап, сұлтан Кансуһ Гуриге сыйға тартады”⁹⁰, - деп жазады. Мұны атақты түрколог ғалым Ә.Нәжіп те өз еңбегінде келтіріп, осы пікірге қосылады.⁹¹

Осы жерде Фейми Едхем Каратай атап өткен Кансуһ Гуридін есіміне тоқталсақ, сұлтанның дұрыс және толық аты-жөні әл-Ашраф Әбу Насыр Қанисауһ әл-Ғаури деп жазылады. Қанисауһ әл-Ғаури жайында қысқаша айтып өтер болсақ, ол сұлтан Қайтбайдан кейін, яғни 1501 жылы таққа отырады. Қайтбайдың өлімінен кейінгі қысқа уақытта таққа таласып, аз ғана мезгілде елді бірнеше сұлтан басқарған болатын. Олар билік үшін бірін-бірі өлтіріп, қамап, жер аудартып, бақталастарын тақтан тайдырып отырды. Осындай тақ таласта мәмлүктердің ең жоғарғы лауазымын алған Қанисауһ әл-Ғаури елді ұзақ жыл басқарады. Сұлтан Қанисауһ әл-Ғаури билік құрған жылдары билік үшін тартыс біраз тынышталады.

Қанисауһ әл-Ғауридін есімі тек билеуші ретінде ғана емес, сонымен қатар, ақындығымен де жақсы таныс. Сұлтан әл-Ашраф Қанисауһ әл-Ғаури мен бірнеше ақынның шығармалары топтасқан жинақ Барбара Флемминг тарапынан табылған⁹². Сондай-ақ, ол өз айналасына түрлі шайырлар мен қалам иелерін топтастырды. Ғылым мен әдебиеттің өркендеуіне үлес қосқан ол кейбір кітаптардың шығуына өзі басшылық жасайды.

Міне, осындай мұсылман әлеміне белгілі адамның есімін ғылыми зерттеу және танымдық мақалалар мен еңбектерде әр түрлі жазып келеді. Мәселен, “Көне түркі жазба

⁸⁹ Исламов Р.Ф. Алтын Урда һәм мәмлүкләр Мисыры: язма мирас, мәдәни бағланышлар. Казан: Мамбугат йорты, 1998. 169-б.

⁹⁰ Zajaczkowski Ananiasz. Turecka wersja - ah-name z Egiptu mameluckiego. Zaklad Orientalistyki Polskiej Akademii Nauk. Warszawa. Panstwowe wydawnictwo naukowe. 1965. 8 s.

⁹¹ Наджип Э.Н. Тюркоязычный памятник XIV века “Гулистан” Сейфа Сарай и его язык. ч.1. Алма-Ата:Наука, 1975. с. 39.

⁹² Наджип Э.Н., Еще раз о “Гулистане” Сейфа Сарай // “Советская тюркология”, Баку, 1981. №2. с. 80.

ескерткіштерінің тілі” атты еңбекте сұлтанның есімі “Кансух Гури” деп жазылады⁹³. Ал, татар ғалымы Р.Ф.Исламов бұл есімді “Кансау әл-Гаури” деп береді және бірнеше мәрте осы атауды өз зерттеуінде қолданады⁹⁴. Тіпті, әлемге аты мәшһүр түркологтар А.Зайочковский мен Э.Н.Нәжіптің де еңбектерінде сұлтанның есімі түрліше жазылады. Нәжіп өз зерттеуінде мәмлүк сұлтанының есімін “Кансу Гури” деп көрсетіп, тіпті, “Гури псевдоним Кансу и означает “Мыслитель”⁹⁵, - деп түсініктеме бере кетеді.

Поляк ғалымы, түрколог А.Зайочковский 1965 жылы Варшава қаласында “Turecka wersja Sah-name z Egiptu tameluckiego” деген кітабын шығарады. Бұл кітап Абулқасым Фирдауси Тусидің “Шаһнаме” атты поэмасының түркі тіліне аударылуын зерттеу болып табылады. Сонымен қатар кітапта аты аталған поэма тәржімасының фотокөшірмесі мен транскрипциясы қоса берілген. А.Зайочковский осы зерттеуінде сұлтанның есімін “Қансав Ғаври”⁹⁶ деп көрсетеді.

Поляк ғалымы келтірген фотокөшірменің алғашқы бетінде: “Би-рәсми хиззаниһи мәуләнә әл-мақаму әш-шарифу әс-султану мәлику риқабу әл-умуми-с-султан әл-малику-л-мулук әл-Ашраф Әбу Насыр Қанисауһ әл-Ғаури ’азза насруһу уә хулидә мулкуһу әмин”⁹⁷, - деп жазылған. Мұны қазақ тіліне аударсақ “Аса мәртебелі сұлтан, халықтарды үстінен қарайтын бақылаушы әмір, патшалардың патшасы әл-Ашраф Әбу Насыр Қанисауһ әл-Ғауридін қазынасына арналады. Оның жеңісі асқақтап, патшалығы сақталсын. Әмин”, - болып шығады. А.Зайочковский тіпті, Қанисауһ әл-Ғауридін замандасы, әрі “Шаһнаманы” түркі тілінде сөйлеткен аудармашы-ақынның:

Жиһан сұлтаны Ғаури Қанисауһ хан,
Замануң ’айни ичре олур инсан⁹⁸.

Аудармасы:

Жиһан сұлтаны Ғаури Қанисауһ хан,

⁹³ Айдаров Ғ., Құрышжанов Ә., Томанов М., Көне түркі жазба ескерткіштерінің тілі, Алматы; Мектеп, 1971.41-б.

⁹⁴ Исламов Р.Ф. Алтын Урда һәм мәмлүкләр Мисыры: язма мирас, мәдәни бағланьышлар. Казан: Матбугат йорты, 1998. 154-159-б.

⁹⁵ Наджип Э.Н. Тюркоязычный памятник XIV века “Гулистан” Сейфа Сарай и его язык. ч.1. Алма-Ата:Наука, 1975. с. 38-40.

⁹⁶ Zajaczkowski Ananiasz. Turecka wersja ah-name z Egiptu tameluckiego. Zaklad Orientalistyki Polskiej Akademii Nauk. Warszawa. Państwowe wydawnictwo naukowe. 1965. 8 s.

⁹⁷ Сонда, 486-б.

⁹⁸ Сонда, 471-б.

Заманның көзі түскен ол бір инсан, -
(Жолма-жол аударма, ауд. – А.Ә.)

деген жыр жолдарын транскрипциялап, сұлтан есімінің Қанисауһ екеніне аса ыждаһаттықпен мән беріп өтсе де⁹⁹, өзінің пікірінен айнамайды.

Біз өз зерттеуімізде А.Зайочковскийдің жарыққа шығарған “Шаһнаманың” фотокөшірмесіне және мәмлүктер кезеңін зерттеген араб тарихшыларының деректерін негізге ала отырып түркі тектес сұлтан есімін әл-Ашраф Әбу Насыр Қанисауһ әл-Ғаури деп атаймыз.

Сонымен, Қанисауһ әл-Ғаури қарамағына барған Шариф Амиди Фирдауси шығармасын он жылдай аударады. Бұл жөнінде аудармашы түркі-қыпшақ тілінде: “Бу китабин назмыны мәуләнә султан ’азза насруһу Әл-Ғаури өууәл султанат иылында ибтәдә иылындык он иылда тәмам олынды. Аның дәулетінде итмам ершді...” (“Бұл кітаптың өлеңі жеңістері асқақтаған сұлтан Әл-Ғаури мырзаның алғаш сұлтан болған жылында басталып, он жылда тәмамдалды. Оның билігі тұсында толық аяқталды”)¹⁰⁰/47,282/, - деп жазады да, қай жылы аяқталғаны жайында араб тілінде: “Тәммә әл-китабу би-’ауни әл-мәлики әл-уәһһаби дахуату-н-наһари иауму-л-аһад сәни шәһру зул-хижжати-л-харам сәнәту ситтә ’ашара уә тис’умиати мин һижрати нәбәуиати ’аләйһи афдалу-с-салауат уә әкмәлу-т-тахият” (“Кітап барлығын сыйлаушы патшаның/Алианың бір сипаты/ көмегімен пайғамбар /оған ең абзал салауаттар мен сәлемдер болсын/ һижрасының тоғыз жүз он алтыншы жылында, қасиетті зүльхижжа айының екінші жексенбісінде түске дейін аяқталды”) /47,282/, - деп нақты көрсетеді. “Шаһнаманы” парсы тілінен он жыл аударған түркі-қыпшақ ақыны аударма соңына өзінің толық аты-жөнін Хусейн бин Хасан бин Мухаммад әл-Хусейни әл-Ханифи деп жазады¹⁰¹. Осыған қарағанда Шариф Амиди ақынның лақап есімі болуы керек.

Мәмлүктер билігі тұсында қыпшақ тілінде жазылған кітаптардың бірі “Муният-ул-ғуззат” деп аталады. Арабтар түркілерді “Ғуз” (көпше түрі – “Ғуззат”) деп те атаған. “Ғуз” сөзі “оғыз” атауынан шыққан. Сыр бойынан Кіші Азия жеріне жылжыған селжүктердің негізгі құрамын толықтырған оғыз-қарлұқ тайпалары ержүректілігімен біраз беделге ие болған еді. Сондықтан да арабтар арасында оғыз атауы қыпшақтар билікке келгенге дейін “түркі” сөзінің

⁹⁹ Сонда, 43-б.

¹⁰⁰ Сонда, 282-б.

¹⁰¹ Сонда, 282-б.

баламасы болды. “Түркілердің тілегі” деген мағына беретін бұл шығарманы аты-жөні белгісіз бір аудармашы Тимур бектің әмірі бойынша Мысыр жерінде араб тілінен аударды.

Біздің заманымызға дейін “Муният-ул-ғуззат” шығармасының бір қолжазбасы ғана жеткен. Ол Стамбулдағы Топкапы сарайында орналасқан кітапхананың Ш.Ахмет атындағы бөлімінде 3468 нөмірімен тіркелген. Кітап мәтіні қалың қағазға жазылған 115 беттен тұрады. Араб тіліндегі алғашқы беттері 7 жолмен, ал қалған беттері 9 жолмен жазылған. Кітаптың басы мен соңы қызыл қағазбен түптеліп, алтынмен апталған жазулармен, оюлармен өрнектелген. Сыртқы мұқабасы қоңыр түске қаныққан қой терісінен жасалған. Бұл қолжазбаның соңғы беттеріндегі мағлұматтарда кітап Алтынбұға есімді батырға арналып, қазіргі жыл санау бойынша 1446-1447 жылдар шамасында көшіріліп жазылғандығы көрсетілген. Аталған Алтынбұға көпірлерден Александрияны азат етуге мұсылмандарға көмекке барған Алтынбұға-Құтлықожа бек болуы да мүмкін. Егер екі Алтынбұға бір болса, онда кітапты көшіруші Берке Факиһ емес пе деген ойға келеміз. Бірақ бұл нақтылауды қажет етеді.

“Муният-ул-ғуззат” шығармасы соғыс өнеріне байланысты жазылған. Соғыста ең жиі қолданылатын тәсілдерді егжей-тегжейлі түсіндірген кітап алты бөліммен тұрады. Олар:

Атқа міну. Бұл бөлімде атқа міну тәсілі, ер-тоқымсыз атқа отыру жолы, ер-тұрман, үзеңгі сынды ат әбзелдерінің қандай болу керектігі, атты тынықтыру, баптау әдісі жазылған.

Сүңгі ұстау. Мұнда Мухдиси, Сағри, Шами, Хорасани сияқты сүңгі ұстау тәсілдері мен бір тәсілден екіншісіне өту жолы, найзаласу әдісі, сүңгі түрлері айтылған.

Қылыш ұстау. Бұл бөлімде Емен, Қыла, нді, Фаранжи, Сүлеймен, Бамашықи сияқты қылыштардың ерекшеліктері, қылышты ұстау, дұрыс пайдалану, қынапқа салу тәртібі берілген.

Қалқан ұстау. Бұл бөлім Стамбул қолжазбасында жоқ.

Оқ ату. Кітапта оқ ату бөлімінің бас жағы жоқ. Бұл бөлімде садақты тарту, көздеу, қамалға оқ жаудыру жолы, ат үстінде қалай садақ тарту тәсілі баяндалған.

Доп ату. Бұл бөлімде таяқпен допты ұру ойыны жазылған. Ойын соғыс өнеріне баулиды. Мұнда допты ұру, таяқ саны, ойнайтын жердің көлемі, ойынға қатысушылардың саны, ойын ережесі жазылған.

“Муният-ул-ғуззат” кітабы әскери өнерге арнап жазылғандықтан әдеби шығармаға саналмайды. Жазылу стилі де ауыз екі тілмен құрастырылған. Шығарманың тілі жөнінде Я.Екманн: “Асылы қыпшақ тілінде жазылған”, —

деп анықтама береді.

Халық және оның тарихыменен айырылмастай болып байланысқан әдеби тіл, ауыз әдебиеті, сондай-ақ, жазба мұралар XIII-XI ғасырлардағы түркі-қыпшақ әдебиетін шырқау биікке жеткізді. Алтын Орда, Хорезм, Мысыр мен Сирия жерінде үстемдік алған түркі тілі жайында көптеген кітаптар жазылды. Араб, парсы тілшілері түркі тілін үйреніп-білу үшін түрлі грамматикалық оқулықтар, сөздіктер құрастырды. Әдебиетші ғалымдар араб, парсы тіліндегі шығармаларды түркі тіліне нәзиралық жолмен аударды. Сайф Сараи, Хорезми, Берке Факих, Құтыб, Шариф Амиди сынды шайырлар парсы әдебиетінің классикалық шығармаларымен сусындап, оларға еліктеп өздері де көркем туындыны өмірге әкелді. Тарихи отанынан сан қилы себеппен Мысыр жеріне қоныс аударған түркі ақындары еңбектерін сұлтандар мен әмірлерге арнады. Шығармаларын гуманистік ой-толғамдар мен махаббатты арқау еткен мысырлық түркі-қыпшақ шайырларының қатарын Мәуләнә Қазый Мухсин, Мәуләнә 'Имад Мәуләуә, Әбдулмажид, Тоғлы Хожа, Хасаноғлы сынды бірнеше ақындар толтырды. Демек, жат жұрттағы түркі-қыпшақ әдебиетінің өкілдері мен олардың мұраларын жинау кезек күттірмес іс-шара болып саналады.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР

1. Ахмед Иесеви. Дивани хикмет. Сечмелер. Өзірлеген Кемал Ераслан. Анкара, 1991. 498 б.
2. Ахмад Яссавий. Хикматлар. Баспаға дайындаған И.Хаққұлов. Тошкент, 1991. 255 б.
3. Ахмет Иүгінеки. Ақиқат сыйы. Алматы: Ғылым, 1985. – 152 бет.
4. Айдаров Ғ., Құрышжанов Ә., Томанов М. Көне түркі жазба ескерткіштерінің тілі. Алматы: Мектеп, 1971. – 272 б.
5. Бақырған кітабы. Қазан: Каримовтар баспаханасы, 1848. –72б.
6. Баскаков Н. Тюркские языки. Москва, 1960.
7. Баскаков Н. Введение в изучение тюркских языков. Москва, 1969 – 383 стр.
8. Бердібай Р. Жұлдыздар жарығы. Алматы: Білім, 2000. – 248 б.
9. Бертельс Е. Узбекский поэт Дурбек и его поэма о Иосифе Прекрасная. Тошкент: Дар, 1944.
10. Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.-Л., 1950. Т.1.
11. Боровков А. Лексика среднеазиатского тегсира XI-XIII в.в. Москва: Изд.восточной литературы, 1963.–365 с.
12. Валитова А. Юсуф Баласагунский и его “Кутадгу билиг”. Москва, 1951.
13. Гаркавец А.Н. Кыпчакские языки: Куманский и армянско-кипчакский. Алма-Ата: Наука, 1987.–224 стр.
14. Гумилев Л. Көне түріктер. Алматы: Білім, 1994.–480 б.
15. Дала даналары /құраст: Е.Әбен, Е.Дүйсенбайұлы, И.Тасмағамбетов/. Алматы: Қазақстан даму институты, 2001.
16. Дүрбек. Юсуф ва Зулайха. Ташкент, 1959.–213 б.
17. Ежелгі дәуір әдебиеті. Хрестоматия. Алматы: Ана тілі, 1991–280 бет.
18. Егеубаев А. Кісілік кітабы. Алматы: Ана тілі, 1998.–320 б.
19. Ертедегі қазақ әдебиеті хрестоматиясы. /Құрастырған: Б.Кенжебаев, Х.Сүйіншәлиев, М.Жолдасбеков/. Алматы: Мектеп, 1967.–200 б.
20. Жармұхамедұлы М. Көненің көзі. Алматы: Санат, 1996.–144 б.
21. Жармұхамедұлы М. Қожа Ахмет Иасауи және Түркістан. Алматы: Ғылым, 1999.–128 б.
22. Жүсіп Баласағұн. Құтты білік (Көне түркі тілінен аударған, алғы сөзі мен ғылыми түсініктерін жазған

- А.Егеубаев). Алматы: Жазушы, 1986.—616 б.
23. Жолдасбеков М. Асыл арналар. Алматы: Жазушы, 1986.—328 б.
24. Зарубежная тюркология. Вып. I. Москва: Наука, 1986.—382 с.
25. Иязди Ш.Ф. Зафарнама. Ташкент, 1972.
26. Ибатов А. Құтбтың “Хусрау уа Шірін” поэмасының сөздігі. Алматы: Ғылым, 1974 — 279 бет.
27. Ибатов А., Сөздің морфологиялық құрылымы (XIV ғ. Алтын Орда мен Египетте жазылған ескерткіштердің тілі негізінде), Алматы, “Ғылым”, 1983. 146 бет.
28. История литератур народов Средней Азии и Казахстана. Ташкент, 1960.
29. Келімбетов Н. Ежелгі дәуір әдебиеті. Алматы: Ана тілі, 1991. 215 бет.
30. Келімбетов Н. Қазақ әдебиетінің ежелгі дәуірі. Алматы: Мектеп, 1986. — 215 б.
31. Кенжебаев Б. Әдебиет белестері. Алматы: Жазушы, 1986. — 398 б.
32. Кемал Я. Тюрко-татарская рукопись XI века “Нехджул фарадис”. Симферополь, 1930.—64 стр.
33. Көңілдің айнасы (“Мират-ул қулуб”). /Баспаға дайындаған Досан Кенжетай Тұрсынбайұлы/. Анкара: Билиг, 2000. 114 б.
34. Күлтегін. Алматы: Жазушы, 1986.—80 б.
35. Короглы Х. Огузский героический эпос. Москва, 1976.
36. Қазақ әдебиетінің қысқаша тарихы. I том. Алматы: Қазақ университеті, 2001.—467 б.
37. Қазақ даласының ойшылдары. Алматы: Ғылым, 1995.—140 б.
38. Қайдаров Ә., Оразов М.Түркі тілдерінің дамуындағы орта ғасыр дәуірі (X-X ғасырлар). Алматы: Мектеп, 1985.—165 б.
39. Қожа Ахмет Иасауи. Диуани хикмет (Ақыл кітабы). /Қазақшаға түсіргендер: М.Жармұхамедұлы, С.Дәуітұлы, М.Шафиғи/. Алматы: Мұраттас орталығы, 1993. 261 б.
40. Қожа Ахмет Иасауи. Хикмет-жинақ. /Алғы сөзін жазған М.Жармұхамедұлы, дайындауға қатысқандар М.Шафиғи, С.Дәуітұлы/. Алматы: Жалын, 1998. 656 б.
41. Қожа Ахмет Иасауи. Хикметтер. /Қазақшаға аударғандар: Ә.М.Ибатов, З.Жандарбек, А.Ш.Нұрманова/. Алматы, 2000.—201 б.
42. Қоңыратбаев Ә., Қоңыратбаев Т. Көне мәдениет жазбалары. Алматы: Қазақ университеті, 1991.—400 б.
43. Қоңыратбаев Ә. Қазақ эпосы және тюркология. Алматы, 1987.

44. Құдасов С. Армиан жазулы қыпшақ ескерткіші “Дана Хикар сөзінің” тілі. Алматы: Ғылым, 1990.—118 б.
45. Құрышжанұлы Ә. Ескі түркі жазба ескерткіштері. Алматы: Қайнар, 2001.
46. Құрышжанов Ә., Жұбанов Қ., Белботаев А. Куманша-қазақша жиілік сөздік. Алматы: Ғылым, 1978.—277 б.
47. Құтб. Хұсырау Ширин. Қазан, 1969 — 487 бет.
48. Қыраубаева А. Ғасырлар мұрасы. Алматы: Мектеп, 1988.— 163б.
49. Қыраубаева А. Ежелгі әдебиет. Астана: Елорда, 2001.— 224 б.
50. Мағауин М. Қазақ хандығы дәуіріндегі әдебиет. Алматы: Ана тілі, 1992.—176 б.
51. Малов С. Памятники древнетюркской письменности. Москва-Ленинград, 1951.—451 стр.
52. Марғұлан Ә. Ежелгі жыр, аңыздар. Алматы: Жазушы, 1990.—348 б.
53. Махмұт Қашқари. Түбі бір түркі тілі (“Диуани лұғатит-түрк”). Алматы: Ана тілі, 1993.—191 б.
54. Маһмудов Қ. Аһмад Югнакийнинг “һибатул һақайик” асари һакида. Ташкент, 1972.—300 б.
55. Мехмет Фуат Көпрүлү, Қожа Ахмет Ясауи танымы мен тағылымы, Шымкент, 1999.—246 б.
56. Мұхаммед Хайдар Дулати. Тарихи Рашиди. Алматы: Тұран, 2003.—615 б.
57. Наджиб Ә.Н. Исследования по истории тюркских языков XI-XI в.в. Москва: Наука, 1989.—281 стр.
58. Наджиб Ә.Н. Историко-сравнительный словарь тюркских языков XI века. На материале “Хосрау и Ширин” Кутба. Книга 1. Москва, 1979.—478 стр.
59. Наджиб Ә. Тюркоязычный памятник XI века “Гулистан” Сейфа Сарай и его язык. ч. I. Алма-Ата: Наука, 1975.—300с.
60. Насаб-нама. /Қазақ, орыс, түрік, ағылшын тілдерінде сипаттама жазған М.Жармұхамедұлы, арабша таңбадан түсірген М.Шафиғи. Жариялауға қатысқан Ж.Кәриева/. Алматы: Дәуір баспасы, 1993.
61. Насилов В. Язык тюркских памятников уйгурского письма IX-X в.в. Москва: Наука, 1974.
62. “Нахджул фарадис”. Қолжазба. Қазан университетінің кітапханасы. Ш. 60261.
63. Нұрмұхаммедоглы Н. Хожа Ахмед түрбеси. Анкара, 1991. 67 б.
64. Оғыз-наме. Мұхаббат-наме. /Редколлегия: Ә.Дербісәлин, М.Жармұхамедұлы, Ә.Күмісбаев/. Алматы: Жазушы, 1986.—208 б.

65. Орхан Ф. Көпірулу. Турк едебиетинда илк мутасаввифлар. 7 басылым. Анкара, 1991. 415 б.
66. Өтенияз С. Аттила: Ғылыми зерттеу. Алматы: Арыс, 2000.—216 б.
67. Өмірәлиев Қ. III-XII ғасырлардағы көне түркі әдеби ескерткіштері. Алматы: Мектеп, 1985.—128 б.
68. Рабғузи. Қисса-сул-әнбия. Алматы: Санат, 2001.—248 б.
69. Рәхим Ғ., Ғазиз Ғ. Татар әдебиеті тарихы (араб әрп.). Қазан, 1925.—315 бет.
70. Сабыр М. Құтыптың “Хұсрау мен Шырын” поэмасы және оның тілі. Алматы: Қазақ университеті, 2003 — 166 бет.
71. Сағындықұлы Б. “һибат-ул Хақайиқ” — XII ғасыр ескерткіші. Алматы: Қазақ университеті, 2002.
72. Сайф әс-Сараи. Гулистан бит-тюрки. I-II часть. (к изданию подготовили Хатиб Усманов и Зайнаб Максудова). Казан: Издательство Казанского университета, 1980.—122 с.
73. Софы Аллаяр. Сәбәтул өжизин. Алматы: Арыс, 2002.—184 б.
74. Средневековая татарская литература (III-XIII ғ.ғ.). Казань ФЭН, 1999. — 240 б.
75. Стеблева И. Развития тюркских поэтических форм в XI в. Москва: Наука, 1971.—300 с.
76. Стеблева И.В. Поэзия тюрков I—III веков. Москва: Наука, 1965. —148с.
77. Сүйіншәлиев Х. Ғасырлар поэзиясы. Алматы: Жазушы, 1986. — 216 б.
78. Тагиржанов А. Хосров и Ширин. Кутба. Ташкент, 1946.
79. Хазірет Сұлтан Ахмет Иасауи. Хикмет. Жинақты баспаға дайындап, қазақшаға көшіргендер: М.Жармұхамедұлы, М.Шафиғи. Алматы: Жалын, 2002. 269 б.
80. Хазірет Сұлтан Ахмет Иасауи. Хикмет (аударып баспаға дайындағандар: М.Жармұхамедұлы, М.Шафиғи, Ж.Кәриева). Алматы: Жалын, 2002. 272 б.
81. Хожа Ахмед Иесеви. Дивани Хикмет. Хазирлаган Др.Хаяти Биже. Анкара, 1998. 229 б.
82. Хожа Ахмад Яссавий. Шажарай саодат. Караматлари. Хикматлари (Кұрастырған: М.Мирхалдаров). Чимкент, 1992.
83. Хусаинов Г. Башкирская литература XI-XIII в.в. Уфа: Филем, 1996.—193 б.
84. “Шейбани-наме”, алғы сөзін жазып жариялаушы И.Березин. Казан, 1849;
85. Щербак А. Грамматика староузбекского языка. Москва-Ленинград, 1962.
86. Щербак А.М. Огуз-наме. Мухаббат-наме. Москва,

1959.

87. Дәдә Горгуд. Бакы, 1950.

88. Доктор Мерзбан Рад. Куран вә хадис дәр әдәбе фарс. Тегран: Мәркәз-е нәшр-е донешгоһ-е Әмир Кәбир, 1376/1998. –1156.

89. Ануар Зуклама. Әл-мамлик фи Мисыр. Каир: Мәктәбату Мәдбули, 1995. –192 с.

90. Ахмад Зәки Уәлиди. Түрик уә татар тарихы. I-бөлім. Қазан: Милят, 1912. –280 б.

91. Борынғы татар әдәбияты. Қазан: Таткитапнәшр, 1963. –580 б.

92. Борынғы төрки һәм татар әдәбиятының чыганақлары. Укууқыту әсбабы. Төзүчесе: Хати Госман. Қазан: Қазан университеты нәшрияты, 1981. –246 б.

93. Башқорт әзәбиәте тарихы. Урта быуаттар осоро. I том. Өфө: Башқорстан китап нәшрияте, 1990. –608 б.

94. Исламов Р. Алтын Урда һәм мәмлүктер Мисыры: язма мирас, мәдәни бағланышлар. Қазан: Матбугат Йорты, 1998. –249 б.

95. Кароматов Х. Қуръон ва узбек адабиати. Тошкент: Фан, 1993. –966.

96. Курбатов Х. Иске татар поэзиясенде тел, стиль, метрика һәм строфика. Қазан: Татарстан китап нәшрияты, 1984. –164 б.

97. Қасым Абдуһу Қасым. Аср салатин әл-мамалик ат-тарих әс-сиаси уә-л-ижтима'и. Каир: Айн, 1998. –390 бет.

98. Маржани Ш. Мустафад әл-ахбар фи ахуали Қазан уа Булғар. I-том. Қазан, 1895. –175 б.

99. Миннегулов Х. Сәйф Сараи тормышы һәм ижаты. Қазан: Қазан университеты нәшрияты, 1976. –190 б.

100. Профессор М.Ф.Көпірілу. Түрк әдебиетинда илк мугассавифлар. Анкара, 1991. 7-басылым. 415 б.

101. Проф. Фуад Көпрулу. Турк әдебиетинда илк мугасавифлар. Анкара, 1918. 415 б.

102. Рамазан Резайи. Тәсир-е Куран дәр пидоеш-е улум-е әдәби. Тәбриз: Донешгоһ-е озоди-е Исломи, 1382/2003. –2446.

103. Түркиат межмуғасы, II. Стамбул, 1928.

104. Түркмен әдәбиятының тарихы: орта асырлар дәврүниң әдәби мирасы. I том. Ашгабат: Ылым, 1975. –480 б.

105. Узбек адабияти тарихи. I том. Тошкент: Фән, 1977. –325 б.

106. Paris, Bibliotheque Nationale, Suppl, turc, 1001 (Фонд Шефера).

107. Arat R.R. Kutadgu bilig. I Metin/ Istanbul, 1947.

108. Bang W. Und Rachmati G.R/ Die Legende von Oghuz

- gaghan (Spaw. Phil-Hist. K1. XXV. Berlin, 1932;
109. Battal-Taymas A., Seyf Sarayı'nın Gulistan Tercümesini gözden geçiriş, Türk dili Araştırmaları Yıllığı (Belleten 1955), Ankara, 1955.
110. Gokyay Orhan Saik. Dede Korkut. Istanbul, 1938.
111. Dede Korkut Kitabı. I (giris, metin, faksimile). II (indeks-gramer). 2 Baskı. Muharrem Ergin. Ankara, 1989.
112. Dietz. Der neuentdeckte oughuzische Cyklop. Halle und Berlin, 1815.
113. Dr. Riza-Nour. Oughouz-name (Epopie turque). Alexandrie, 1928; Pelliot P. Sur la legende d'Uguz-K=an en eciture ouigoure ("Toung pao"), 1930, vol. XXVII.
114. Киргъль М.Ф. Türk Edebiyatı Tarihi. Istanbul, 1926.
115. Kuprulu Fuad, Türk edebiatında ilk mutasavvıflar, Ankara, "Dianet İşleri Başkanlığı", 1991. 463 б.
116. Marguart J. Über das Volkstum der Komanen. Berlin, 1914; Sinor D. Oguz Kagan destanı üzerinde bazı mulahazalar ("Türk dili ve edebiyatı dergisi"), 1950. Cilt IV.
117. Rossi E. II Kitabi Qorkut. Racconti epico cavallereschi dei Turchi Oguz. Vaticano. 1956.
118. Seyf-i Sarayı. Gulistan terğümesi (Kitab Gulistan bi't-Turki). Hazırlayan: F.Karamanlıoğlu, Ankara, 1989.
119. Zajaczkowski Ananiasz. Turecka wersja ah-name z Egiptu mameluckiego. Zakład Orientalistyki Polskiej Akademii Nauk. Warszawa. Państwowe wydawnictwo naukowe. 1965. 486 s.
120. Zajaczkowski A. Najstarza wersja turecka "Husrav u Sirin" Qutba. Warszawa, 1-2-1958; 3-1961.
121. Zajaczkowski Ananiasz. Turecka wersja ah-name z Egiptu mameluckiego. Zakład Orientalistyki Polskiej Akademii Nauk. Warszawa. Państwowe wydawnictwo naukowe. 1965. 486 s.

РЕЗЮМЕ

Десятитомная «История казахской литературы» — коллективный труд сотрудников Института литературы и искусства имени М.О.Ауэзова Министерство образования и науки Республики Казахстан, выполненный при участии литературоведов вузов нашей страны.

В томе систематизирован огромный пласт истории древней и средневековой казахской литературы. Он охватывает материал, начиная источников духовной культуры дотюркского периода и с первых письменных произведений общетюркского характера (VII–VIII вв.) до литературы периода Казахского государства. Многие произведения впервые введены в научный оборот. Используются источники не только на тюркских языках, но и на русском, арабском, персидском, китайском, турецком, монгольском, также на западноевропейских языках, имеющие отношение к древней и средневековой казахской литературе и культуре.

Том открывается предисловием, в котором излагаются научно-методологические основы этой большой многотомной исследовательской работы, и вступительной статьей ко второму тому, где определяются хронологические границы истории древней и средневековой казахской литературы, дается ее периодизация.

В томе впервые исследованы литературные мотивы сако-гунского времени, тюркские этюды в древних китайских источниках, общетюркские духовно-культурные памятники туранской цивилизации, литературные образцы тюрко-монгольского единства, анализируется литература тюркского (VII–IX вв.), огузо-кипчакского (IX–XI вв.), караханидского (XI–XII вв.) периодов, а также литература Золотой Орды и кипчакская литература Египта (XIII–XV вв.). Каждый этап сопровождается вводными очерками о духовной культуре и литературе той поры, творческими портретами видных тюркских поэтов IX–XV вв.

В монографических разделах освещено творчество таких крупных представителей средневековой литературы Жусупа Баласагуна, Махмута Кашкари, Ахмета Иасауи, Сулеймена Бакыргани, Ахмета Иугнеки, Хорезми, Рабгузи, Кутба, Сейфа Сарай, а также творчество ранее неизвестных поэтов, как Хусам Катиба, Кул Гали, Дурбека, Али. Впервые отдельно представлено литературное творчество великого мыслителя Востока аль-Фараби.

Таким образом, в томе впервые масштабно и комплексно, в исторической последовательности освещены все значительные этапы развития древней и средневековой письменной казахской литературы.

МАЗМҰНЫ

Кіріспе	7
Түркі дәуіріне дейінгі рухани мәдениет.....	9
Түркі дәуіріндегі әдебиет.....	82
“Оғыз-наме”	123
Әл-Фараби	154
“Кодекс куманикус”	176
“Қорқыт Ата кітабы”	182
Қарахандықтар тұсындағы әдебиет	209
Жүсіп Баласағұн	256
Махмұт Қашқари	286
Ахмет Иасауи	300
Сүлеймен Бақырғани	353
Ахмет Йүгнеки	378
Алтын Орда кезіндегі әдебиет	397
Хусам Катиб	419
Құл Ғали	427
Рабғұзи	436
Құтб	450
Хорезми	474
Сейф Сараи.....	491
Дүрбек	507
Әли	513
Мысырдағы қыпшақ әдебиеті	525
Пайдаланылған әдебиеттер.....	558

**Қазақ әдебиетінің тарихы
(Он томдық)
2-том**

«ҚАЗАқпарат» баспа корпорациясының
президенті Қонысбек БОТБАЙ

Бас редактор Темірақын ЖАҚЫП
Редактор Айжан БИЛАЛИЕВА
Корректор Жанар МӘЗБАЕВА
Көркемдеуші редактор Асхат ҚҰРАЛБАЕВ
Техникалық редактор Нүркен СҮЙЕУБЕКҰЛЫ

ISBN 9965-654-19-0



ИБ №273

Теруге 20.10.06. берілді. Басуға 15.12.06. қол қойылды. Қалыбы
60x90¹/₁₆ Қағазы офсеттік. Әріп түрі «ММ Гармоніка»: Офсеттік
басылыс. Есептік баспа табағы 30. Таралымы 3000. Тапсырыс № 78

Қазақстан Республикасы, Алматы қаласы,
Жангелдин-Түрген көшесі, 30/26.
«ҚАЗАқпарат» баспа корпорациясы.