

А 2015

1514 к



ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ҚАЗІРГІ ЗАМАН ФОЛЬКЛОРЫ

А 2015/1514-т

ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ
БІЛІМ ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ МИНИСТРЛІГІ ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ

М.О.ӘУЕЗОВ АТЫНДАҒЫ ӘДЕБИЕТ ЖӘНЕ
ӨНЕР ИНСТИТУТЫ

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ҚАЗІРГІ ЗАМАН ФОЛЬКЛОРЫ

Алматы 2014

УДК 398
ББК 82.3 (5 Қаз)
Ф 72

ҚР БҒМ М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты Ғылыми кеңесінің шешімімен баспаға ұсынылған

Томның редакция алқасы:

У.Қ. Қалижанов – ҚР ҰҒА-ның мүше-корреспонденті;

С.С.Қирабаев – ҚР ҰҒА-ның академигі;

Б.У. Әзібаева – филол. ғ.д., профессор;

А. Әлібекұлы – филол. ғ.к., доцент;

Д.С. Жақан;

А.У. Ақан – филол. ғ.к.

Жауапты редакторы: филология ғылымдарының докторы,
профессор Б.У. Әзібаева

Жауапты шығарушы: А. Ақан

Пікір жазғандар:

Ғ.Ж. Орда – филология ғылымдарының докторы

С.В. Ананьева – филология ғылымдарының кандидаты

Ф 72 Қазақстандағы қазіргі заман фольклоры. – Алматы: 2014. – 422 б.

ISBN 978-601-230-042-0

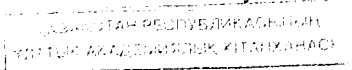
Ұжымдық еңбекте авторлардың 2012-2013 жылдары Қазақстанның әр аймақтарына жасалған ғылыми экспедиция материалдарының негізінде қазақ халқының, сонымен қатар елімізде тұрып жатқан түрлі диаспоралар фольклорының қазіргі жай-күйі, сақталуы мен өзара ықпалдастығы ғылыми тұрғыда сипатталып, сараланды.

Монография фольклортанушыларға, жоғары оқу орындарының ұстаздары мен студенттеріне, магистранттар мен докторанттарға және де фольклорға қызығушылық танытатын қалың оқырман қауымға арналады.

ISBN 978-601-230-042-0

УДК 398
ББК 82.3 (5 Қаз)

© М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты, 2014



00326297

XXI ҒАСЫР ЖӘНЕ ФОЛЬКЛОР

ҚР БҒМ М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының ғылыми-зерттеу жобаларының аясында дайындалған «Қазақстандағы қазіргі заман фольклоры» атты ұжымдық еңбектің мақсаты – қазақ халқының және қазақ жерінде тұрып жатқан өзге ұлт өкілдерінің яғни диаспоралар фольклорының бүгінгі жағдайын анықтап, ғылыми тұрғыдан сипаттап, сараптау.

Сол мақсатпен еліміздің бірнеше аймақтарына ғылыми экспедициялар ұйымдастырылып, біраз фольклорлық материалдар жинақталды. Олар реттеліп, жүйеленіп, алғаш рет ғылыми зерттеу нысанына айналды.

Фольклордың бүгінгі ахуалын адекватты түсініп, дұрыс бағалау үшін өткеніне қысқаша шолу қажеттілігі анық. Ескертетін тағы бір жәйт, XXI ғасырдағы фольклорды зерттеу, шынтуайтқа келгенде, отандық фольклортану үшін – жаңа кезең, себебі соңғы уақыттарға дейін зерттеулеріміздің негізгі нысаны – ғасырлар қойнауынан жеткен, көркемдіктің шыңына көтерілген классикалық фольклор болғаны белгілі. Сондай-ақ осы тұста қазіргі ғылымдағы фольклор терминінің түсіндірмесі мен қолданысын да айтпай кетуге болмайды.

Фольклор [ағылшын сөзі (folk – халық, lore – даналық) – халық даналығы] – халықаралық қолданысқа ие болған, еуропалық ғылымда кең мағынада түсініліп, пайдаланылатын терминдік ұғым.

Ал Кеңес ғалымдарының көзқарасы мүлде басқаша болды. Мысалы В.Я. Пропп 1946 ж. жарық көрген «Специфика фольклора» атты еңбегінде былай дейді: «Бүгінгі батысеуропалық ғылымда «фольклор» деп нені түсінетінін білу үшін осы тақырыптағы кез келген монографияны ашып көрудің өзі жеткілікті. Мысалы, белгілі неміс фольклортанушысы Иоан Мейердің «Deutsche Volkskunde» (1921. «Немецкий фольклор») атты кітабында мынадай тараулар кездеседі: ауыл, ғимараттар, аулалар; өсімдік; салт-дәстүр; наным; тіл; әпсана; ертегілер; халық әндері; библиография.

Мұндай жәйт бүкіл батыс Еуропа ғылымына тән. Әсіресе, мұны неміс, француз ғылымы берік ұстанса, ағылшын, америкалық ғылымы да соған бой алдырған... Ал бұл айтылғандардың бірде-бірін біз

қабылдай алмаймыз» [1, 16]. Ары қарай ғалым фольклор туралы өз ұстанымын ұсынады: «Фольклор деп тек рухани шығармашылықты ғана айтуға болады. Дәлірек айтқанда шешендік, поэтикалық туындыларды атау керек» [1, 17].

Өткен ғасырдың 80-90 жылдарында да Кеңес ғалымдары осы пікірде болғанын К.В. Чистовтың 1986 жылғы «Народные традиции и фольклор» атты еңбегі айғақтайды. Ғалым фольклордың этнографиялық негіздерін зерттеудің маңыздылығын, актуальдылығын дәлелдей келіп, фольклорды тек сөз өнері ретінде түсінетінін алға тартады [2, 6].

Әлбетте, Ресей фольклортануының ықпалында болған қазақ ғалымдары да бұл концепцияны толық қабылдап мақұлдады.

Жалпы фольклор термині қазақ ғылымында ертеден қолданылып жүргені белгілі, оған М. Әуезовтің 1940 жылы жарық көрген «Казакский эпос и дореволюционный фольклор», 1948 жылғы «Қазақ әдебиетінің тарихы. Фольклор» т.б. с.с. еңбектер дәлел. Шынтуайтқа келгенде өткен ғасырда да, бүгін де республика көлемінде жарық көріп жатқан ғылыми еңбектерде фольклор термині тұрақты түрде қолданылады. Мысал ретінде М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты шығарған ұжымдық еңбектерді айтуға болады: «Қазақ фольклорының типологиясы» (1981), «Фольклор шындығы» (1990), «Қазақ фольклорының тарихилығы» (1993), «Қазақ фольклорының поэтикасы» (2001), «Қазақ фольклористикасы» (1970), «Қазақ фольклористикасының тарихы» (1988), «Қазақ әдебиетінің тарихы. Он томдық. I-том. Фольклорлық кезеңі» (2008), «Қазіргі әдебиет және фольклор» (2009), «Фольклор мәтінтануы: өткені мен бүгіні» (2009) т.б.

Бірақ қазақ ғалымдары – өткен буындар да, бүгінгі зерттеушілердің басым көпшілігі де – «фольклор» яғни «халық даналығы» деген семантика тұрғысынан сан алуан мағына, ұғым беруге қабілетті терминді тек сөз өнері деп түсініп, тек сол мағына мен мазмұнда пайдаланады. Алайда фольклорды тек сөз өнері деп түсіну ғылыми-зерттеу еңбектердің аясын тарылтып, сенімсіз қорытындыларға әкелетініне көз жеткізілді [3]. Мысалы фольклордың көптеген жанрлары ертеде қалыптасқан ғұрып-салт негізінде пайда болып, ғұрып-салттық ырымдар орындалғанда ғана айтылады, яғни салт

(ғұрып) пен мәтін біртұтас дүние, құбылыс құрайды. Көптеген жағдайда мәтінді орындалатын ғұрыптан бөлек түсіну, зерттеу мүмкін емес. Ал сол көптеген салт, дәстүр, ғұрыптар мен ырымдар, көптеген фольклорлық мотив пен сюжеттер этностың көне наным-сенімдеріне, дүниетанымына негізделіп, қалыптасқаны белгілі. Сонымен бірге ауызша айтылатын біраз шығармаларды эстетикалық деңгейі төмен, көркемдік құндылығы шамалы болуына байланысты сөз өнері, дәстүрлі мағынада түсінілетін әдебиет, әдебиет үлгісі деп бағалаудың өзі күмән туғызады.

Сондықтан фольклорға ауызша айтылатын сөз (вербальные тексты), мәтіндермен бірге халықтың архаикалық дүниетанымдық көзқарастарын да, әдет-ғұрып, салт-жораларын, түрлі нанымдары мен ырымдарын да жатқызу керектігі айтылып дәлелденуде. Сонда осындай тереңдетілген, толықтырылған фольклор термині халықтың салт, әдет-ғұрыптарын да, дәстүрлі рәсімдерді атқару барысында орындалатын қарабайыр мәтіндерді де, сөз өнерінің маржаны болып табылатын «Қобыланды батыр», «Қыз Жібек» сынды эпостарды да, яғни көркем фольклор туындыларымызды да, сол шығармаларда көрініс тапқан этностың әлем, табиғат, қоғам, адам туралы көне замандарда қалыптасып бізге жеткен (көбіне, әрине, сарқыншақ түрінде) дүниетанымдық көзқарастарын да біртұтас құбылыс, халықтың рухани мәдениеті, баға жетпес құндылығы ретінде түсініп, жүйелі зерттеуге мүмкіндік береді.

Фольклор – этностың дәстүрлі мәдениетінің құрамдас, өте маңызды және рухани негізін құрайтын бөлігі болып табылады. Ол ауызша туып, ауыздан ауызға тарап, ғасырдан ғасырға, ұрпақтан ұрпаққа жетеді. Фольклор тарихқа дейінгі алғашқы қауымдық құрылыс кезінде белгілі бір тарихи-әлеуметтік жағдайда, этно-географиялық кеңістікте, басқаша айтқанда кез келген қауымдастықта, яғни іштей тығыз қарым-қатынастағы топ арасында» (имеется в виду прямая контактная, от человека к человеку (face to face) коммуникация) [2, б] пайда болады.

Фольклорлық туындылар ең алғашында күнделікті тіршілікте түрлі ғұрып, салт-жоралар орындалғанда пайда болып, айтылады, біраз уақыт өткен соң міндетті түрде сол рәсіммен бірге айтылатын

болады. Бірте-бірте рәсім кезінде қоса айтылуы ереже, тәртіпке айналады; ал кейде салт-жоралар өзгеріп, яки ұмытылып жоқ болып кеткен жағдайда да ауызша айтылатын сөз, мәтіндер халық жадында сақталып, жеке, ғұрыпсыз да айтыла береді.

Әрине, бұдан фольклордың пайда болуы тек ғұрыппен байланысты, күллі фольклорлық жанрлардың генезисі тек соған тіреледі деген ұғым тумауы керек. Фольклордың генезисі ғұрыппен қатар алғашқы қауым адамдарының түрлі діни-нанымдық көзқарастарымен (анимистік, төтемдік т.б.) және байырғы адамдардың дүниетанымы негізінде жасалған мифтермен тығыз байланысты. Е.М. Мелетинскийдің сөзімен айтқанда: «Миф – дүниетаным ғана емес, әңгімелеп баяндау да. Мифтің шешендік сөз өнерінің, әсіресе әңгімелеп баяндау өнерінің қалыптасуындағы маңызы да осында» [4, 161].

Фольклор туындыларын басында жеке адамдар шығарады, олардан басқалар үйренеді, есінде сақтайды, олардан тағы басқалар алады, бұл үдеріс сан рет қайталануы мүмкін. Осы үдеріс барысында қоғам мүшелерінің арасынан құймақұлақ, сөзге шешен, ақындыққа бейім кісілер біртіндеп екшеліп шыға бастайды. Фольклорлық үлгілерді есте сақтау, өзгелерге насихаттап таратуды кәсіпке айналдырған ақындар, жыршылар, жыраулар кастасы пайда болады. Олар сан түрлі фольклорлық үлгілерді, көптеген мотив, сюжет, сюжеттік тақырыптарды жадында сақтайды. Осылайша ұзақ уақыт даму жолында этностың фольклорлық жады қалыптасады.

Сонымен бірге фольклорлық шығарманы жасау, жырлау, оны көркемдеу заңдылықтары, яғни фольклорлық білік, фольклорлық сана қалыптасады. Фольклорлық жад пен фольклорлық сана бүкіл қоғамға тиесілі, ол этностың ортақ құндылығы. Алайда фольклорлық жадының да, фольклорлық сананың да тікелей иесі, әрі таратушысы – ақын, жыршы, жырау, өйткені олар сол білікті практикалық түрде пайдаланады. Ақындық қабілеті бар, тісқаққан жыршылар түрлі сюжеттердің қалай жырланатынын біледі. Нақтырақ айтқанда олар халық жадында сақталған кез келген сюжетті ұстаздарынан үйренгенін, бұрынғы жыршы, айтушылардан естіп білгенін жадында сақтап, негізге алып, қоғам сұранысына сай (кейде өзінің

дүниетанымдық көзқарастарына, эстетикалық деңгей, талғамына сай түрлі өзгеріс, өңдеу енгізіп те) жырлауға қабілетті.

Ақындық қабілетке ие, суырып салмалық қасиеті бар дарынды жыршы, жырау, орындаушы, айтушылар, ертекшілер мен шешендер өткен замандарда жасалған, халық жадында ғасырлар бойы сақталып келген, сондай-ақ XVIII-XIX ғ.ғ. дүниеге келген жүздеген эпостық жыр мен дастандарды, ертегі, аңыз, әңгімелерді, айтыс үлгілерін, ғұрыптық фольклор мен магиялық фольклор мәтіндерін, мақал-мәтел, өлең, жаңылтпаш пен жұмбақтарды т.б. XX, XXI ғ.ғ. өмірге келген ұрпақтарға табыс етті.

Халықтың жадында сақталып, ұрпақтан ұрпаққа ауызша және қолжазба күйінде таралып жетіп отырған фольклорлық материалдарды жинақтау ісі қазақ жеріне түрлі себеппен келген жеке ғалымдар, шенеуніктер, әскери адамдар, саяхатшылар мен сөз өнерінің жанашырлары тарапынан XVIII ғ. басталғаны белгілі. Дегенмен фольклор туындыларының (мәтіндердің) мақсатты түрде жиналып, жарияланып зерттеле басталу кезеңі – XIX ғасыр, нақтылап айтқанда жүзжылдықтың екінші жартысы.

Халық ауыз әдебиетінің, әсіресе, батырлық, романдық, тарихи жырлар мен тарихи аңыз, әңгімелердің жиналуы мен алғаш ғылыми тұрғыда сипатталып бағалануы халқымыздың ұлы перзенті Ш.Ш. Уәлихановтың ғылыми еңбектерінен басталады. Ш.Ш. Уәлихановтан кейін бұл істің сәтті жалғасын В.В. Радлов, Г.Н. Потанин, Ә. Диваевтардың еңбектерінен көреміз.

Ал қазақ тілінде алғаш жарияланған кітаптардың қатарында ең бірінші боп 1807 ж. жарыққа шыққан «Сейпілмәлік» дастаны аталатыны белгілі. Содан бастап 1917 ж. дейін қазақ фольклорының мыңға жуық үлгісі мыңдаған данамен көбіне араб әрпінде қайта-қайта басылым көрді. 1807-1917 жылдар аралығында баспа бетін көрген шығармалардың жанры сан алуан, мысалы: архаикалық эпос, батырлық эпос, ғашықтық жырлар, тарихи эпос, тарихи өлеңдер, дастан жанрының барлық түрі – діни дастандар, ғашықтық дастандар, хикаялық пен әскери дастандар, ертегілердің барлық түрі – батырлық, хикаялық, қиял-ғажайып, сатиралық және хайуанаттар туралы ертектер, айтыстар, мақал-мәтелдер, жұмбақтар, жоқтаулар т.б.

Мысалы, алғаш 1862 ж. жарық көрген «Ер Тарғын» жыры кейін –1871, 1876, 1879, 1880, 1883, 1892, 1894, 1898, 1909, 1913 жылдары, яғни ұзын саны 11 мәрте жарық көрді; «Қыз Жібек» жыры 1894-1917 ж.ж. аралығында 12 рет жарыққа шықты (1894, 1896, 1897, 1899, 1900, 1902, 1903, 1905, 1908, 1910, 1911, 1913); «Шәкір – Шәкірат» дастаны 1840-1917 ж.ж. аралығында 14 рет жеке кітап болып баспа бетін көрді; 1871 жылы өткен Біржан мен Сараның айтысының ғылымға белгілі екі нұсқасы 1898-1913 жылдары аралығында он мәрте баспа бетін көрді. Бұл тізімді әрі қарай да жалғастыра беруге болады¹.

Сонымен XIX ғ. екінші жартысы мен XX ғ. жиырмасыншы жылдары аралығында фольклорымыздың сан алуан жанрларын қамтитын нұсқалар, сондай-ақ шығыс сюжеттері желісінде жырланған көптеген дастандар араб әрпінде жеке-жеке кітап болып басылып, мыңдаған данамен елге тарады.

Дегенмен, фольклорлық туындыларымыздың көбірек жарияланып, жүйелі зерттеле бастаған кезеңі – кеңестік дәуір. Осы уақытта (1920-1991) қазақ фольклоры жанрлық жағынан сараланып, олардың ең маңызды үлгілері әр түрлі хрестоматиялық оқулықтар мен жинақтарға, сондай-ақ халық ауыз әдебиетінің алғашқы сериялық басылымдарына енді.

Бірақ 1917-1990 жылдары коммунистік партия мен Кеңес үкіметінің қатаң саяси-идеологиялық цензурасының нәтижесінде бірқатар фольклорлық шығармалар зерттелмеді және олардың жарыққа шығуына тыйым салынды. Бұлардың арасында діни дастандар, мифтік аңыздар, магиялық жанрдың көптеген үлгілері, тарихи жырлар, тағы да басқа фольклорлық мәтіндер бар.

Сондай-ақ халық туындыларына идеологиялық, саяси тұрғыдан мәтіндік өңдеу-жөндеу және көркем өңдеулер жасауға жол берілді. Жіберілген қателерді жөндеу, орнына келтіру тек 1990 жылдан кейін ғана мүмкін болды. Ғасырлар бойы армандап қол жеткізген тәуелсіздік қоғамымызға күрделі өзгерістер әкелді. Ең бірінші кезекте ол идеологиялық ұстаным, көзқарастарға байланысты болды. Қоғамдық дүниетаным бодандық, құлдық санадан арыла бастады.

¹1807-1917 жылдар аралығында жарық көрген фольклор басылымдары ҚР ОҒК-нің Сирек кездесетін кітаптар бөлімінде сақтаулы.

Зиялы қауым ешкімге жалтақтамай, сескенбей жоғын жоқтап, оған іздеу салуға, барын мақтан етіп паш етуге мүмкіндік алды.

Сондықтан Мемлекеттік «Мәдени мұра» бағдарламасы аясында дайындалып жарық көрген Жүз томдық «Бабалар сөзі» ғылыми серияның басты мақсаты – халықтың рухани мұрасын сол күйінде өзіне қайтару, яғни қолда бар фольклорлық материалдарды түгел жарыққа шығару болды. 2004-2013 ж.ж. аралығында Серияның жүз томы жарық көрді. Онда төл фольклорымыздың күллі жанр/түрлерінің мыңдаған үлгілері жарияланды. Мысалы эпостық мұрамыздың барлық жанрлары қамтылып – архаикалық, классикалық қаһармандық, романдық (ғашықтық), тарихи, дастандық (хикаялық, романдық, діни, әскери дастандар) эпостар жарияланды. Олар жалпы саны 63 том құрап, онда 440-тан астам мәтін жарық көрді (103 батырлық жыр, 95 тарихи, 52 хикаялық, 65 діни, 57 ғашықтық дастан); Серияның келесі томдарына 531 ертегі, 77 миф, мақал-мәтел, жұмбақтардың мыңдаған үлгілері т.б. берілді.

«Бабалар сөзі» сериясының томдарында жарияланған мәтіндердің басым көпшілігі XIX, XX ғасырдың басында немесе ғасырдың 30-50 жылдарында жазылып алынған, мысалы әйгілі «Қозы Көрпеш – Баян сұлу» эпосының 2009 ж. Серияның 54-55 томдарында жарық көрген 12 нұсқасының жетеуі XIX ғасырда, екі варианты XX ғасырдың басында (1905, 1909 ж.ж.), қалған үшеуі 1930-1950 жылдары қағазға түскен. Басқаша айтқанда «Бабалар сөзі» Сериясының томдарында жарық көрген мәтіндер халықтың ұзақ уақыт бойы жасаған, талантты жыршы, айтушы, орындаушылардың ақындық, суырып салма өнерінің арқасында жетілген, көркемдіктің биік шыңына көтерілген мұра, яғни – классикалық фольклор.

Ал бүгінгі таңда, XXI ғасырда дәстүрлі мағынадағы фольклор бар ма? Болса ол қандай, жалпы жағдайы қандай? Қай жанрлары ұмытылған? Қандай түрлері/жанрлары сақталған? Олардың қызметі (функциясы) қандай? Олар қоғамның рухани қажетін өтей ме?

Бұл сұрақтарға нақты ғылыми жауап табу үшін еліміздің бірнеше аймақтарына арнайы ғылыми экспедиция ұйымдастырылып, ел аузында жүрген біраз фольклорлық материалдар іздестіріліп, жиналды. Әлбетте, заманауи фольклор, XXI ғасыр фольклорын түгелдей

жинап, толықтай жүйелеп, сипаттап, ғылыми айналымға енгізу, оны жан-жақты зерттеу, зерделеу едәуір уақытты талап ететін жұмыс, ол – болашақтың ісі.

Ал оқырманға ұсынылып отырған монографияда Институт тарапынан ұйымдастырылған бірнеше экспедиция барысында жиналған фольклорлық мәтіндер біршама жүйеленіп, оларға жүргізілген алғашқы талдаулар жинақталып, Қазақстандағы бүтінгі заман фольклорының жай-күйі бағамдалды.

I

Батыс Қазақстан, Атырау, Қарағанды, Ақмола (Д. Жақан), Солтүстік Қазақстан мен Павлодар облыстарына (Н. Набиолла) жүргізілген экспедициялар барысында жиналған қазақ фольклоры үлгілерінің ішінен көне, архаикалық наным-сенімдерге, дүниетанымдық ұстанымдарға негізделген, мифтік сананың сілемдері сақталған аңыз, әңгімелер ең бірінші кезекте назар аударады, мысалы «Әулие ағаш» туралы, қатыгез мергендер, қанатты тұлпарлар мен айдаһар туралы т.б. с.с. әңгімелер.

Ел арасына кең таралған ауызша әңгіменің тууына себеп болған «Әулие ағаш» деп аталып кеткен үлкен, көне ағаш түркі әлемі үшін қасиетті мекен – Сарайшық мұражай кешенінің жанындағы ескерткіштің ортасында орналасқан (әңгіменің аннотацияланған мазмұны осы кітаптың 37-38 бетінде берілді).

Әлбетте, әңгімеде дүниежүзі халықтарының көбіне ортақ, көне замандарда қалыптасқан дүниетанымдық түсінік бойынша дүние үш әлемнен тұратыны (жоғарғы әлем, ортаңғы әлем, төменгі әлем), оларды вертикалды түрде байланыстыратын – тау, ағаш, діңгек т.б. арқылы алғашқы адамдар жоғарғы әлемге (аспанға) көтерілуге, төменгі әлемге (жер астына) түсіп қайтуға қабілетті болғаны, кейін ол қабілеттен айырылып, ол қасиет тек шамандарға тән болып қалғаны [5] туралы айтылмайды. Халықтың фольклорлық жадында мұндай күрделі архаикалық түсініктердің сілемдері анық сақталмаған, олар тек ашық жерде, айдалада өсіп тұрған жалғыз, басқа ағаштардан өзгеніеленетін үлкен, биік ағашты қадірлеу, оны

қасиеттеу дәстүрі түрінде ғана, яғни ағаш культі формасында жеткен.

Сөз болып отырған «Әулие ағаш» әңгімесі – сондай культтің жарқын үлгісі. Сонымен бірге оның басқа осы типтес шығармалардан бірнеше айырмасы бар. Біріншіден, әңгімеде ағаштың рух-иесі бар, ол жергілікті тұрғындарды ауыл төңірегінде орналасқан, бұрын бүтін бір аймақты алмамен қамтамасыз еткен алма бағын бірінен-бірі қызғанып, қараусыз қалдырғаны үшін жазалады деген мотив анық көрініс береді. Екіншіден, бұл ескіде болған оқиға, фактіні статикалық түрде сипаттап, қысқа сөзбен қайырған аңыз емес, керісінше ол кеше ғана өмірде болған оқиғаға құрылған, сол оқиғаға қатысқан кейіпкерлердің жағдайын, эмоциясын тарата берген сюжеттік әңгіме.

Өткен ғасырларда тасжүрек мерген туралы аңыз, әңгімелер мен көлемді дастандар ел арасынан көптеп жазылып алынғаны белгілі. Ондай сюжеттердің бүгін де ел жадында сақталып келгенінің куәсі ретінде Көкшетау қаласының тұрғындарынан жазылып, қысқартылған мазмұны осы кітапта берілген екі аңызды айтуға болады.

Қатыгез аңшы-мерген туралы фольклорлық үлгілерде ол қаталдығы, қайырымсыздығы үшін міндетті түрде жазаланатыны белгілі: ол тасқа, айуанға, құсқа, жұлдызға т.б.с.с. айналуы мүмкін, оны жер жұтуы мүмкін, себепсіз, аяқ астынан қаза табуы мүмкін, ал кейде ол қайғырып, дүниеден баз кешіп, зар жылап өтеді. Бұл ежелгі мифтік ұғым. Сол ұғым ғасырлар бойы этностың фольклорлық жады мен санасында сақталып бізге жетіп отыр, бірақ заманға сай өзгерген, жаңа мазмұн, мағынамен байытылған түрде. Екі әңгімеде де обалсауапқа қарамай ұшқан құс, жортқан аңды қыра берген қанішер екі мерген жасы жеткенде өз күнәсін жан-тәнімен түсініп өкінеді, сол үшін жазаға ұшырайтынын біледі. Әсіресе, екінші әңгіме сюжеті тұрғысынан зерттеушілер үшін маңызды: мұнда аңшы күнәсін біліп, қанша сақтанса да, ақыры ажалы қасқырдан болады делінеді. Өмірде солай болды ма, жоқ па – кесіп айту қиын. Бұл – ел арасында айтылып жүрген аңыз. Ең маңыздысы – өте ерте замандарда, көп ғасыр бұрын қалыптасқан көзқарастар әлі тірі, ел оған сенеді, соған негізделген

аңыз, әңгіме туғызады. Қатыгез аңшы-мерген туралы аңыз, әңгіме, дастандардың кейбір нұсқаларында көне мифтік ұғымдармен қатар исламдық көзқарастар да айқын көрініс береді. Мысалы В.В.Радлов 1870 ж. жариялаған мәтінде [6, 665-670] өлім қаупі төнген киікке Мұхаммед пайғамбар араша болып, оның өміріне айырбас ретінде киікті қолға түсіріп, бауыздамақ болған дінсіз қақпаншыға Исламды қабылдауға рұқсат етеді де, оған о дүниенің мәңгілік рахатын сыйлауға уәде береді. Мұнда көне сюжет Мұхаммед пайғамбар бейнесін асқақтата дәріптеу үшін пайдаланылған. Көне сюжеттерді кейінгі заманның идеологиялық мақсат-мүдделеріне сай өзгертіп, өңдеп, жөндеп пайдалану фольклорда жиі кездесетін құбылыс, қалыпты жағдай. Осы типтес шығармалардың көне, алғаш қағазға түскен нұсқалары б.д.д. IV ғасырда жазылған «Джатака» жинағынан белгілі [7, 157-160].

Жалпы осы типтес аңыз, әңгіме, дастандарға негіз болған сюжет өте көне. Е.Д. Тұрсыновтың айтуынша: «В период разрушения древней мифологии в период между распадом Древнетюркского каганата (IX в.) и временем сложения Казахского ханства (XV в.) происходит трансформация древнего мифического сюжета о борьбе тотемных покровителей-маралов с представителями нижнего мира в легенду об охотнике, безжалостно истреблявшем зверей и потому проклятом Небом» [8, 24].

Осындай мифтік сана, ұғымнан хабар беретін туындылармен қатар ел жадында көптеген топонимдік аңыз, әңгімелер де сақталғанын көреміз. Олар жер-су, тау, үңгірлердің, қала, ауыл, бүтін аймақтың аталу тарихынан мәлімет береді. Олардың сюжеттік негізін – өмірде болған, болмаса да әбден болуы мүмкін, кейде реалды оқиғалармен бірге нанымсыз, ғажайып/фантастикалық реңктегі жағдаяттар, факт, детальдар аралас жүрген (мыс. «Айдаһарлы – Құдайберлі» аңызы), бірде бірнеше ғасыр бұрын орын алған, тарихтан белгілі, кейде бір өңір, аймақ үшін ғана маңызды, яғни жалпы халықтық мән-мағынасы жоқ оқиғалар құрауы мүмкін. Сол оқиғалардың кейіпкерлері – есімдері тарихтан белгілі батыр, хан, әулие, қарапайым адамдар, ғашықтар т.б. Сондай-ақ жер-су, таулар т.б. жаудың есімімен, зат, бұйым, тұлпардың атымен де аталуы мүмкін.

Жер-су атауларының фольклорлық мұрамыздағы орны ерекше, себебі жер, су, тас, үңгір, төбе т.б. халық үшін жай ғана географиялық нүкте емес, олар – кір жуып, кіндік кескен туған жер, Отанның символы. Жер-су арқылы, соларды атау арқылы этнос сол мекенге, сол кеңістікте болған оқиғаға, сол төңіректің тарихына өзінің қатынасын, қатыстығын, байланысын білдіреді. Сондықтан мұндай шығармаларды халық ұмытпай, құнттап сақтайды. Ғылыми экспедициялар барысында мұндай шығармалар Қазақстанның әртүрлі аймақтарынан жазылып алынды, мысалы: «Секер көлі», «Қара-Шүңгіл», «Махаббат күмбезі» т.б.

Топонимдік аңыз, әңгімелер санатына мәлімет беру қызметі тұрғысынан өте жақын, бір типті болып табылатын, жоғарыда талданған «Әулие ағаштан» өзге де көптеген киелі саналатын ағаштарға арналған прозалық шағын аңыздарды жатқызуға болады, мысалы Шыңғырлау өңірінде 500-600 жылдай уақыт өсіп тұрған 6-7 кісінің құшағы жетпейтін «Шоқайтерек» деп аталып кеткен алып терек туралы, Қарағанды облысындағы «Екі ғасыр жасаған терек», «Әулие терек» деп аталатын зәулім ағаш туралы аңыздар.

Экспедиция мүшелері – ғалым-фольклортанушылар жазып алған фольклорлық шығармалардың келесі тобы ол – тарихи аңыз, әңгімелер. Солардың ішінде тыңдаушы қауым ықыласпен қабылдайтын Абылай ханның, оның ұрпақтарының, сардарларының, оған жан-тәнімен берілген жанқияр батырларының есімдерімен байланысты туған шығармалар. Мысалы – «Қоңыр әулие», «Олжабай батыр», «Абылай ханның жау қоршауынан құтылуы», «Балта керей Тұрсынбай батыр», «Күлеке батыр», «Мәмбет батыр» т.б. Бұлардың біразы алғаш ғылыми айналымға енгізілсе, кейбірі бұрыннан белгілі, баспа бетін көрген шығармалардың варианты болып табылады. Мұнда кейде тарихтан белгілі оқиға, фактілер басқаша түсіндіріліп баяндалатын жағдайларды да кездестіруге болады. Мысалы «Абылай ханның жау қоршауынан құтылуы» деген аңызда ханның қоршауда болса да тұтқынға түспегені әңгімеленеді, ал Абылай ханның тұтқынға түскені тарихтан белгілі. Демек, бұл жерде ханын жауға қимаған халық арманы шындықтан, тарихи нақтылықтан басымырақ болып тұр.

Атап өтетін жәйт, бұл мәтіндерде жаугершілік, ерлік, батырлықпен қатар көбіне түрлі өмірлік жағдайлар, күнделікті тіршілікте кездесетін оқиғалар, кейіпкерлердің адами қасиеттері әңгімеленеді.

Сондай-ақ жезтырнақпен кездесіп, оларды айламен, я ерлікпен жеңген адамдардың ерлігін баяндайтын бірнеше хикая жазылып алынды. Бұлардың бұрыннан белгілі мәтіндерден негізгі айырмасы – ескі хикаяларда жезтырнақты жеңуші – елге белгісіз, аты ғана аталатын (мысалы Қарамерген) аңшы-мерген болса, қазір жазылып алынған хикаялардың кейіпкері – XIX ғасырда өмір сүрген, ерлігімен танылған реалды адамдар. Мысалы, «Бөгенбайдың жезтырнаққа жолығуы» хикаясының кейіпкері – қанжығалы Бөгенбай емес, сол хикаяны жеткізуші Абылайхан Бірәліұлының (1934 ж. туған) арғы аталары; «Тұрсынбай батырдың жезтырнақпен жолығуы» деген хикаяның кейіпкері – Абылай ханның сенімді батырларының бірі – Балта керей Тұрсынбай батыр; ал елге тыныштық бермей, малды да, адамды да жей берген аюдан төңіректегі елді құтқару үшін жалғыз өзі барып, жыртқыш аңды жарып өлтірген Күлеке батыр да – Абылайдың атығай-қарауыл еліне сұлтан болған кезінен қасына ерген мықты батырларының бірі («Күлекенің аюды өлтіруі» атты хикая) т.б.

Сөз қадірін, әсіресе, шешендік сөздің, өткір сөздің, поэзияның қасиетін білген, жоғары бағалаған халық шешендердің, билердің (мысалы Тоқсан би, Шағырай би, Есеней би, Қаз дауысты Қазыбек би т.б.) айтқан сөздерін, олар туралы ғұмырбаяндық дерек-мәліметтерді, шешкен дауларын т.б. осы күнге дейін жадында сақтап, кейінгі жастарға жеткізуді парыз деп санайтынына көз жеткізуге болады, оған «Балта керей Тұрсынбай батырды Абылайдың сынауы», «Тұрсынбай батырдың Уәлиханнның ауылында болуы», «Күлеке батыр», «Мәмбет батыр», «Кенесары туралы аңыз», «Шағырайдың мал, бақыт, дәулет туралы айтқаны», «Мұсаның Мәшһүрге сұрақ қоюы», «Төле биге баласының өлімін естірту», «Бала Егіз бидің дауды шешуі» т.б. осы тәрізді іссапар кезінде жазылып алынған мәтіндер дәлел.

Жиналған материалдардың ішінде жергілікті әулие, ислам қайраткерлерінің әулиелігі, айтқан ғибрат сөздері туралы және зороастр дінінің негізін қалаған Зердеш (Заратуштра) туралы хикаят та назар аударарлық. «Зердеш туралы аңызға» байланысты – бұл ер-

теден жеткен аңыз ба? я біздің заманымызда көптеп жарияланған ғылыми еңбектер, ғылыми-көпшілік мақалалар мен кітаптардың ізімен, солардағы мәліметтерді негізге ала отырып шығарылған, жасанды дүние емес пе? – деген сұрақ туатыны анық. Аталған аңызда бірнеше мотив пен сюжеттер, сюжеттік тақырыптар біртұтастықта алынып, архитектурникасы (құрылымы) күрделі әрі үйлесімді шығармаға негіз болғаны, мотив-сарындардың кейбірі ертеден жеткен болса да, кейін толықтырылып, басқа сюжеттермен біріктіріліп контаминацияға түскені, ал аңыздың өзі әдеби жөндеу, редакциядан өткені анықталды.

Жиналған материалдардың айтарлықтай бөлігін ғұрыптық отбасы фольклорының мәтіндері – сыңсу, бата, жар-жар т.б. (олардың айтылу ерекшеліктері, мәтіндік айырмашылықтары т.б. анықталған), Ресейден (Омбы қ.) қоныс аударып келгендерден жазылып алынған «бұғыбай өлең» (орындау тәртібі, құрылысы, тарихы, таралуы, варианттары т.б. әңгімеленеді), балалар фольклорының үлгілері т.б. құрайды.

Сонымен бірге Қазақстанның жоғарыда аталған аймақтарына жүргізілген экспедиция барысында ұзақ эпостық шығармалардан («Нарқыз», «Қыз жібек», «Қамбар батыр», «Мұңсыз хан» т.б.) үзінділер және бұрын өткен жырау, жыршылардың [Құдайберген жырау, Әбубәкір Кердері, Ізбан Мосойбайұлы, Мұрын жырау т.б.] репертуарында болған дүниелерден үзінділер жазылып алынды. Оларды жеткізуші информанттар – орта және жас буын өкілдері, мысалы Ниязов Қожахмет – 60 жаста, Сәрсенов Бақытбек – 21 жаста. Осы жерде жадында төл фольклорымыздың көптеген мәтіндерін сақтап жеткізуші Шұғайыпов Халимат ақсақалдың атын үлкен құрметпен атап өткен жөн. Бір ғажабы, оның репертуарында бір жанр емес, көптеген жанрларға жататын шығармалар бар. Х.Шұғайыповтан біраз материалдар жазып алған фольклортанушы Д.Жақанның куәлігі бойынша оның тағы бір ерекшелігі – көлемді жырлар мен дастандарды аспаптың сүйемелінсіз, белгілі әуен-мақамға салып айтуында. Демек, жыршылық өнер, жыршылық дәстүр дегеннен біз құралақан емес екенімізге көз жеткізуге болады. Бұл, әрине, зерттеушілердің айырықша назарын аударатын жәйт. Бірақ осы жерде мына жәйтті анықтап, нақтылау лазым. Қазіргі зерттеуші, жинаушылар: «инфор-

мант жыр, дастанды жырлады», «жырлап берді», «жырлауынан жазылып алынды» дегенде бұрынғы, дәстүрлі ұғымдағы жыраулықты меңзегені емес. Әңгіме – тек жыршылық төңірегінде. Дәлірек айтатын болсақ жыршылықтың [сказительство, искусство сказывания/складывания текста] өзі орындаушылық мағынада ғана алынады. Байқап жүргеніміздей, бүгін жыр, дастан мәтіндері баспа бетін көрген, мыңдаған данамен таралған кітаптардан, пластинкадан жаталады. Ал халыққа, баршаға аян мәтіннен алшақтау мүмкін емес екені түсінікті. Демек, бұрынғыдай импровизацияға бару, мәтінге шығармашылық өңдеу, жөндеу, қандайда болсын өзгеріс енгізу мүмкін емес. Сондықтан бүгінгі жыршылар – шындығында тек орындаушы, айтушы, жеткізуші ғана. Орындаушылық өнердің өзі өзекті емес; ол – ситуативті, яғни шынтуайтын айтқанда, көбіне сахналық өнер ретінде ғана, эпизодтық көрініс ретінде ғана сұранысқа ие.

II

Қазақстандағы диаспоралардың фольклорын сөз етпес бұрын елімізде сол диаспоралардың қалай пайда болғанына тоқтала кеткен жөн. «Диаспора» ұғымының анықтамасына келсек – «диаспора» сөзі ұғым ретінде ерте замандарда пайда болғаны белгілі, бірақ ғылыми термин ретінде қолданыла бастағанына көп бола қойған жоқ. Ол тек 1970 жылдардың аяғы мен 1980 жылдардың бас кезінде ғана зерттеушілердің жіті назарына ілікті. Себебі кей мемлекеттерде диаспоралардың саны көбейгені сонша, сол қоғамның түрлі салаларында көрініс бере бастағандықтан, оған назар аудармасқа болмады. Көп ұзамай диаспора мәселесін, олардың қоныс тепкен елдеріндегі қоғамда және тарихи отандарындағы өзара қарым-қатынасын зерттеуді алдымен Батыс, нақтырақ айтқанда АҚШ, сосын Ресей ғалымдары қолға алды. КСРО-ның құлауы бұл зерттеулердің одан әрі дамуына серпін берді. Себебі бұрындары түрлі этнос өкілдері бір шаңырақ астында тұрса, ендігі жерде олар өздерінің ұлттық мемлекеттерінен тысқары жерде қалып қойды.

«Диаспора» термині гректің бөліну, бөлшектену, шашылу (*diaspeirein* – шашылу) деген сөзінен шыққан. Бұл мәселемен

шұғылданған әрбір зерттеуші диаспора терминіне өз анықтамасын береді. Олар кейде бір-біріне қарама-қайшы болуы да мүмкін. Бұл жағдай анықтама беруші әрбір зерттеуші, ғалым мәселенің әр түрлі қырына, аспектісіне көңіл бөлуімен байланысты.

Дегенмен, диаспора деп – сан алуан объективті және субъективті себептермен тарихи отанын тастап, әртүрлі мемлекеттерде тұрып жатса да тілін, ұлттық салт-дәстүрін, ең бастысы, ұлттық болмысын сақтап отырған этникалық топты айтуға болады. Сондай-ақ диаспора құру кез келген этностың қолынан келе бермейтіні, ондай құбылыс тек ассимиляцияға бой алдырмайтын ұлттарға ғана тән екені анық.

Өзге этнос өкілдері жерімізге қашан, қалай, неге келді, қалай орналасты, деген мәселеге келсек, онда біздің жерімізге ең алғаш қоныс аударғандар – славяндар.

«Орыс тайпаларының (славяндардың) Азия бөлігіне сирек те болса кездейсоқ кіруі тек қана І Петр басқарған кезде, яғни XVIII ғасырдың басында жүйелі сипат алады. Дипломат Құтлұмұхаммед Тевкелев өзінің мемуарларында «Ұлы Петр Парсы және Астрахан жорығында болған кезде көп жағдайдың ішінде, Қырғыз-Қайсақ (Қазақ хандығы – Б.Ә.) ордасы туралы айта келе: «Осы Қырғыз-Қайсақ жерлері барлық Азия елдері мен жерлеріне шығатын қақпа да, тұтқа болады, тек қана сол арқылы барлық Азия елдеріне байланыс орнайды, сол себептен Ресей жағына келтіру үшін пайдалы және қабілетті шаралар қолдану қажет» – деп, атап көрсеткені туралы жазады...

XIX ғасырдың 40 жылдары Британ тәжі мен Ресей патшалығы Азияны құпия түрде бөліп, Памирдің оңтүстік сілемдерін Британия, ал оның барлық солтүстік бөлігін, атап айтқанда Орта Азия мен Қазақстанның барлық аумағын Ресей империясы күштеп тартып алады. Мұны аса көрнекті тарихшы Н.Г. Аполлова «жерлерді бейбітшілік жолмен басып алуға» бағытталған Ресей патшалығының ірі агрессиясы» – деп, атап көрсетті [9, 274-275].

1710-1760 жылдар аралығында Қазақ даласында шұғыл түрде әскери қалашықтар салына бастады, мысалы 1716 жылы Омбы бекінісі, 1718-1720 жылдары Өскемен мен Семей бекіністері салынды. Сонымен 9 бекіністен және 53 қорғаннан тұратын бекініс жүйесі бой көтерді. 1750 жылы Петропавл бекінісі бой көтерді. Мұнда

тұрақты әскери гарнизондар мен казак разъездері қызмет істей бастады [9, 275].

Қазақ жерін отарлау осылай басталған болатын. Оның екінші кезеңі Ресейде басыбайлылық (крепостнойлық) құқықтың жойылуымен байланысты. Бұл кезеңде патша үкіметі Қазақстанның солтүстік және шығыс өңірлеріне Ресейден, Украинадан және Волга бойынан шаруаларын көшіріп, жоспарлы түрде орналастырады.

XVIII ғасырдың соңы мен XIX ғасырдың басында патша үкіметі қазақ жерін отарлауға белсенді түрде кірісті.

1817 жылы Бөкей, 1819 жылы Уәли хандар қайтыс болғаннан кейін Орта жүзде хан сайланбады. Хан билігі біржола жойылды.

Патша әкімшілігі Қазақстан аумағын ішкі отарына айналдырып, 1867-68 жылдардағы Уақытша ережелер арқылы қазақтарды басқару және бағындыру жүйесін бір ізге келтірді... Өлкенің бүкіл жер қоры үстемдік етіп келген Шыңғыс ұрпақтары саналатын хан-сұлтандардан алынып, Ресей империясының меншігіне көшті. Қазақ жеріне XVIII ғасырдың бірінші жартысынан XX ғасырдың бірінші онжылдығына дейін қоныс аударғандардың жалпы саны 1,5 миллион адамды құрады. Патша үкіметінің аграрлық саясаты қазақтың шұрайлы жерлерін тартып ала отырып, қазақ аймақтарының этникалық құрылымын түбегейлі өзгертті [9, 283]. Осылайша қазақ жерінде славян диаспорасы қалыптасты.

Ұйғырлар мен дүнгендер XIX ғасырдың екінші жартысынан бастап Қытай билігі жүргізген репрессиядан қашып Шығыс Түркістаннан Орта Азия мен Қазақстанға (Жетісу өңіріне) қоныс аудара бастады. 1884 жылдың бас кезінде Жетісуға 9572 ұйғыр отбасы (45373 адам) және 1147 дүнген отбасы (4682 адам) қоныс аударды [10, 14]. Ұйғыр және дүнген диаспорасының қалыптасу тарихи осыдан басталады.

Ал басқа этнос өкілдерінің қазақ жеріне келу тарихы мен себебі Кеңес үкіметінің өзге этнос, халықтарға деген агрессивтік саясатымен байланысты екені ақиқат. Бірақ олардың бір мезетте режимге жақпай, күштеп көшіріліп, депортациялануын 1940-1945 ж.ж. Ұлы Отан соғысымен байланыстыратын біржақты тенденция қалыптасқан. Деректерге қарағанда түрлі әлеуметтік топ өкілдерін, аз ұлттар мен ұлыстарды күштеп көшіру соғысқа дейін көп бұрын

басталған. 1917 жылғы Қазан төңкерісінен кейін-ақ Мәскеуден, Ленинград пен Ресейдің өзге де қалаларынан жоғарғы тап өкілдері, бұрынғы патша әкімшілігінің шенеуніктері Уралға, Қазақстан мен Сібірге айдалды [11]. Ресейдің орталық өңірлері мен Украина, Белоруссиядан ұжымдастыру кезінде қудаланған ауқатты шаруалар да көшірілді. Ресейден, Украина мен басқа да республикалардан Қазақстанға көшірілгендер саны 1936 жылға қарай 360 мың адамға жетті. Режимге жақпағандарды жаппай жер аудару тәжірибесі осылай қалыптасты. Осылайша Қазақстан Қ.С. Алдажұманов жазғандай 1930-жылдардың өзінде-ақ жер аударылған халықтардың тұрағына айналды [12, 40].

Ал соғыс қарсаңындағы жылдары бірінші боп күштеп көшірілген Қиыр Шығысты, яғни Приморьеде тығыз қоныстанып отырған 200 мыңға жуық кәріс болды [13]. Оларды жаппай көшіру КСРО-ның Қиыр Шығысындағы шекара қауіпсіздігін сақтау үшін қажет болды деп түсіндірілді. 1937 жылдың соңына дейін Қазақстанға 20530 кәріс отбасы көшірілді [14].

1937 жылдың соңына қарай Әзірбайжан, Армения КСР-ларынан Қазақстанға 1121 курд, армян, түрік отбасы әкелінді.

1938 жылдың қазан-қараша айларында Түркіменстан, Әзірбайжан, Грузия, Арменияның шекараға жақын аймақтарын мекен еткен ирандықтар да Қазақстан жеріне әкелінді (2000-нан астам отбасы) [15].

Халықаралық жағдайдың ушығуы мен соғыс өрті тұтану қаупі артқан сайын КСРО-ның ұлттық саясаты да репрессиялық сипат ала бастады. Бүгінде «Молотов-Риббентроп пактісі» деген атпен белгілі КСРО мен Германия арасындағы 1939-1940 жылдардағы құпия келісімнің арқасында КСРО Балтық жағалауы елдерін, Батыс Украина, Батыс Белоруссия мен Бессарабияны өз құрамына қосып алды. Көп ұзамай сол өңірлерде кеңестендіру мен ұжымдастыру зор қарқынмен басталып кетті. Батыс Украина мен Батыс Белоруссияда жергілікті халықтармен бірге 1939-1940 жылдары Германияның Польшаға басып кіруіне байланысты ауып келген поляк ұлтының көптеген өкілдері де тұратын. 1940 жылдың қазан-қараша айларына

Келтірілген мәліметтердің көпшілігі Қ.С.Алдажұмановтың осы мақаласынан алынды.

да Қазақстанға Батыс Украинадан 6478, Батыс Белоруссиядан 203, Бессарабиядан 8000 поляк көшірілді [12, 42].

Сондай-ақ сол жылдары Қазақстанға неміс ұлтының 800 мың өкілі әкелінді [16].

1943 жылы жаудан босатылған аймақтарды «тазарту» жұмыстары басталып кетті. Аталған науқан барысында жаумен ауызжаласқан жекелеген тұлғалар ғана емес, тұтас ұлттар мен ұлыстар да биліктің қырына ілікті. Күштеп көшірілген алғашқы ұлттардың бірі қарашайлар болды.

1944 жылы Қалмақ АКСР-нан 99252 адам көшіріліп, солардың ішінен 2268 адам, яғни 648 отбасы Қызылорда облысына әкелінді [17].

1944 жылдың ақпан-наурыз айларында елімізге жалпы саны 406375 адамды құрайтын 89901 шешен және ингуш отбасы әкелінді [18].

1944 жылы Қазақстанға жалпы саны 25 мың адамнан тұратын 4660 балқар отбасы қоныс аударылды [19].

1944 ж. Қырым АКСР-нан татар ұлтының 191044 өкілі көшірілді. Олардың 4501, яғни 1268 отбасы Қазақстанға жеткізілді. Олардан бөлек, осы науқан кезінде Қазақстанға 7 мыңға жуық болгар мен грек депортацияланды [20].

1944 ж. Грузияның Ахалцих, Адиген, Аспиндз, Ахалкалак және Богданов аудандарында тұратын 115,5 мың адам депортацияланды. Солардың ішінен Қазақстанға жалпы саны 27833 адам немесе 6300 түрік отбасы жеткізілді [21].

Сонымен Кеңес үкіметі (жүйесі) орныққаннан бастап 1936 жылға дейін Қазақстанға күштеп көшірілген 360 мың адамға қоса 1937-1951 жылдар аралығында тағы да шамамен 800 мың неміс, 102 мың поляк, Солтүстік Кавказ халықтарының 507 мың өкілі депортацияланды. Сондай-ақ соғыс қарсаңында елімізге өндіріс құрылысы үшін 1 миллион 200 мың адам әкелінсе, Ұлы Отан соғысы жылдары әскери жабық нысандар 150 мың адамды қабылдады.

Жаппай қоныстандырудың екінші толқыны ХХ ғасырдың 50-жылдары тың және тыңайған жерлерді игерумен байланысты болды. Сол жылдары тың игеру үшін Республикамызға 1,5 миллион адам қоныстандырылды.

Осылайша сталиндік тоталитарлық режимнің қанқұйлы саясатының салдарынан 1937-1951 жылдар аралығында тұтас этностар мен көптеген ұлттардың өкілдері қуғындалды, мысалы: шешен, ингуш, қалмақ, қырым татарлары, неміс, кәріс, қарашай, поляк, балқар, украин, парсы, күрд, түрік т.б. этностардың едәуір бөлігі депортацияға ұшырады. Қазақ жеріне күштеп қоныстандырылған олардың жағдайы өте ауыр болғаны белгілі.

Ал, қазақтың жағдайы сол кезде қандай болды? Біздің жерімізге өзге халықтарды әкелерде бізбен ақылдасты ма? Рұқсат сұрады ма? Әлбетте, сұраған да, ақылдасқан да жоқ. Сол кездегі қазақтың жағдайын сипаттау үшін екі жағдайды атап өтсек те жеткілікті:

1. 1921-1922 және 1930-1933 жылдардағы ашаршылықты бастан кешіріп, есімізді енді жинап жатқан болатынбыз. 1921-1922 ж.ж. ашаршылықтан Қазақстан халқы 30 пайызға дейін азайғаны, ал 1930-1933 ж.ж. ашаршылықтан қазақтардың үштен бірі ғана қалғаны белгілі [22].

2. Ұлы Отан соғысына елімізден 1 200 000 азамат сол кездегі бәрімізге ортақ Отанымызды – КСРО-ның еуропалық аймақтарын қорғауға аттанған болатын, олардың 350 000 қаза тапты, көбісі мүгедек боп оралды [10].

К.С. Алдажұманов жазғандай: «Ол жылдары күштеп көшірілгендер ғана емес, бүкіл республика халқы азық-түлік пен тауарларға мұқтаж еді. Халықтарды көшіру, жалпы, зорлықпен жүргізілген осы науқан онсыз да соғыстан титықтап жатқан мемлекетке ауыр жүк болды. Сондықтан соншама халықты бірден қабылдау азық пен өндірістік тауарлардың тапшылығын бір кісідей-ақ сезініп отырған елдің жағдайын одан сайын қиындата түсті» [12, 49].

Ал Е.М. Грибанова былай дейді: «Шел третий год войны, материальные и людские ресурсы Казахстана были истощены. Республика постоянно кого-то принимала: депортированных или эвакуированных» [23, 50].

Осыған қарамастан қазақ халқы қиын жағдайға тап болған депортацияланғандарға мүмкіндігінше жәрдем берді. Е.М. Грибанова Қазақстанға көшірілген шешендер мен ингуштардың аса ауыр халын айта келіп былай дейді: «Скученность, антисанитария породили

вспышки эпидемий, сопровождались высокой смертностью. Этому способствовали голод, отсутствие одежды. Но смертность была бы выше, если бы не помощь со стороны местного населения, в первую очередь, казахов. Обычные люди, рядовые труженики пускали в свой дом обездоленных, делились с ними последним куском хлеба. Милосердие коренного населения Казахстана навсегда осталось в исторической памяти чеченского и ингушского народов» [23, 50]. Шешендер мен ингуштар ғана емес, басқа халықтар үшін де дәл солай екені анық. ПХК (НКВД) депортацияланғандарды Отанын сатқан опасыздар деп атап, оларға көмек қолын созғандарды жазасыз қалдырмайтынын айтып қорқытты. Соған қарамастан, қазақтар қатаң жазаға тартыларын біле тұрса да, қуғын-сүргінге ұшыраған халықтарға жанашырлық таныта білді.

Қазақ халқының жомарттығы мен дархан көңілінің арқасында елімізге еріксіз көшірілгендер аман қалып қана қоймай, аяқтарына тік тұрып, өздеріне тән мәдениеттерін де сақтап қалды. Сол себепті де депортацияға ұшыраған халықтар ақталып, тарихи отандарына қайта көшуге рұқсат алғанда олардың көбісі Қазақстанда қалып, осында мамыражай өмір сүруде.

Қазақстандағы диаспоралық фольклорлық мәдениеттердің ішінде ең көп зерттелгені славян диаспорасының фольклоры. Ол 1970 жылдары М.М. Бағызбаеваның жетекшілігімен зерттеу нысанына алынғаны белгілі. Қазіргі таңда Орал, Шығыс Қазақстан, Жетісу, Көкшетау, Петропавл мен Ақмола өңірлеріндегі славян фольклоры едәуір зерттелген. Солардың ішінде монографиялық деңгейде зерттелгендері: ғұрыптық емес өлең, ғұрыптық поэзия, ертегілер, ертегіден басқа проза, частушкалар, балалар фольклоры, ұсақ жанрлар, маусымдық және славяндық үйлену фольклоры т.б. Қазақстандағы славян фольклорын жинау, жариялау және зерттеу ісі бүгін де қызу жүргізілуде, бұған ресейлік әріптестеріміз де атсалысуда.

Ал өзге диаспоралардың фольклорына келетін болсақ, оларды жинау және талдау алғаш рет осы жоба аясында жүзеге асып отыр. Ұйғыр фольклорына қатысты еңбектердің аз емес екенін айта кетуіміз керек, бірақ олар дәстүрлі фольклорға арналған және ұйғырлардың тарихи отаны ҚХР-дің ШҰАА-нан жиналған материалдар бойын-

ша, сондай-ақ Қазақстандағы ұйғыр диаспорасының кеңестік дәуір кезеңінде, яғни 1991 жылға дейін жиналған материалдар негізінде жазылған. Сол кездің өзінде-ақ ғалымдар XX ғ. фольклорының XIX ғ. фольклорына қарағанда өзгеріске ұшырағанын анықтаған. Мысалы, М.М. Алиева 1989 жылғы еңбегінде былай дейді: «...Изменения произошли не только в содержании фольклорных произведений, но и в жанровом составе, в частности, некоторые формы фольклорных произведений, связанные со старой общественной идеологией, перестали существовать. Однако ряд древних жанров – сказки, дастаны, генеалогические и исторические предания, космологические легенды, исторические песни – продолжают бытовать. Изучение материалов по этим жанрам показывает, что они не развиваются, т.е. содержание их остается без изменений. Однако сказки, предания, легенды, дастаны обрели вторую жизнь. Они стали богатым источником сюжетов и образов для письменной литературы, а также для художников и композиторов.

Другая группа традиционных, тоже древних по генезису, жанров, таких, как загадки, лирические песни, пословицы и поговорки, жанры сатиры и юмора – латифы (анекдоты), чакчак (шутка), за советский период трансформировались, приобрели новый характер, обогатились по содержанию и тематике. И, продолжая активно бытовать, постоянно подвергаются переработке» [24, 156-157].

Заман ағымына сай фольклорлық мәдениеттің өзгеру, трансформациялану үдерісі жалғасуда: «Исконно народная, традиционная часть свадебной и похоронной обрядности уйгуров в целом следует издавна сложившемуся образцу, хотя ее структурные, функциональные и смысловые характеристики претерпели некоторые изменения. В частности сократился и упростился весь ритуал свадеб...

Сегодня многие специалисты отмечают, что с распространением денежно-вещевых отношений этно-традиционное значение многих обычаев перестает осознаваться, а следование ритуалам зачастую носит конформный характер. Знание и исполнение старых правил ритуального поведения утрачивают былую всеобщность и становятся в социальном и региональном отношении дифференцированными» [25, 44].

Бұл пікірлерді Қазақстандағы басқа диаспоралардың қазіргі фольклорлық мәдениетіне қатыстыда айтуға болады, дегенмен олардың әрқайсының өзіндік ерекшеліктері де жоқ емес. Бұған шешен диаспорасының отбасылық ғұрыптық фольклоры дәлел. Оларда, мысалы, ғұрыптық отбасы фольклорының маңызды бөлігі – бір қауым ел жиылатын үйлену тойы (мұндай тойды естіген жұрт шақырылмаса да келе береді), әдетте, келіннің құрметіне жасалады. Күйеу жігіт өз тойына қатыса алмайды және оған бірнеше күн туған-туыстарының көзіне түсуге болмайды.

Жалпы вайнах қоғамында әйелдердің орыны ерекше екеніне көз жеткізуге болады. Мысалы, жаңа салынған үйдің табалдырығын алдымен әйелі аттап, сосын ғана күйеуі кіреді. Әйелдерден қанды кек алынбайды. Олардың өміріне, арына қол сұққан жағдайда екі есе құн төленеді. Ал жүкті әйелдер әулиеге баланады. Тіпті құрметті ақсақалдың өзі жүкті әйелге жол береді. Мұның себебін вайнахтар: «Кім біледі, мүмкін әулие, пір, ұстаз немесе әйтеуір бір жақсы адам дүниеге келер» деп түсіндіреді.

Шешендерде жерлеу рәсімі, негізінен, шарифат талаптарына сай жасалады, бірақ кейбір ерекшеліктері де бар: егер үйде кісі қайтыс болып жатқанда қонақ келе қалса, алдымен қонақты рәсімге сай күтіп алып, қайғылы жайтты содан кейін барып естіртеді және де келген қонаққа ол үйде ешкімнің қорлауына жол берілмейді; вайнахтардың дәстүрі бойынша бейітті безендіруге болмайды, себебі пенденің бәріне өлмек бар, ал жаратушының алдында бәрі бірдей; кейбір мәліметтерге қарағанда соңғы уақыттары кавказдықтар, соның ішінде шешендер де қайтыс болған адамдарын тарихи отанында жерлеуге тырысады.

Патриархалдық әулет болып өмір сүретін шешен қоғамы ғасырлар бойы түзілген дәстүрлер мен ғұрыптарын, тұрмыс-тіршілік шарттары мен заңдар жиынтығын фольклоры мен әдебиеті арқылы ұрпақтан-ұрпаққа жеткізіп келеді, солардың бір-екеуін мысалға келтірейік:

1. Бабалардың салтын, дәстүрі мен наным-сенімін көздің қарашығындай сақтап, өзіңнен кейінгілерге қалдыр.

2. Өзінді және бабаларыңды таны, басыңда тік ұста, қадірлі бол, әдептен озба.

3. Аңаңды қалай құрметтесең Жерді де солай құрметте. Өйткені Құдай жаратқан тіршіліктің дiңгегі сол. Табиғатты, бұлақтар мен өзен-көлдерді ластама. Бірінші анамыз Жер болса, екінші анамыз – су, ал үшінші анамыз – сені дүниеге әкелген анаң. Оның ділінде Жаратқанның қасиеті барын ұмытпа т.б. Шешендердің бесік жырының үлгісі төмендегідей:

Ночь весенняя в окошко
Тихо улыбается.
Спи козленок мой бесценный,
Оле-бале-лю,
С миром спи, родной.

Ангел твой у изголовья,
Он убережет
От злых духов и от сглаза,
Спи, козленок мой.

Небо спит и спит луна,
Звезды спать легли.
Горы спят и спит родник,
Спи, родной малыш.

Спи, мое дитя
Вырастешь – джигитом ты!
Радость ты моя!
Ведь тебя Аллах нам дал,
Радость ты моя!

(1953 ж. туған Б.А. Асламбековадан жазылып алынды)

Осы шағын мәтінде, көріп отырғанымыздай, шешен халқының архаикалық дүниетанымы да, ислами көзқарастары да, тарихи отаны – Кавказ тауларының әдемі, панорамдық көрінісі де, ана махаббаты да, оның баласы бейбітшілік, тыныштықта өмір сүрсін деген арман, тілегі де жырланады.

Ұжымдық еңбекте Қостанай, Батыс Қазақстан, Шығыс Қазақстан, Павлодар, Атырау, Ақмола, Қарағанды, Солтүстік Қазақстан, Жамбыл және Алматы облыстарына жасалған ғылыми экспедиция барысында жиналған этникалық диаспоралардың фольклоры біршама жүйеленіп, сипатталып, зерттеу қорытындылары ғылыми айналымға енгізіліп отыр.

Қостанай облысындағы славян фольклорын, соның ішінде маусымдық ғұрып фольклорын, үйлену және жерлеу-азалау ғұрпын, өлең дәстүрін, ертегіден басқа халық прозасын, балалар фольклорын, магиялық ғұрыптар мен жанрларды зерттей келе Г.И. Власова мынадай қорытынды жасайды: «Актуализированные жанры фольклора (календарные и семейные обряды, песенная лирика, детский фольклор, устные рассказы, бывальщины, предания и легенды) в силу своей приспособляемости к новой социокультурной ситуации продолжают бытовать в живой традиции, во вторичном проявлении...

Славянский фольклор в течение более чем столетнего бытования на земле Казахстана образует вторичную по отношению к фольклору метрополии (России и Украины) локальную традицию. Славянская традиционная культура в Казахстане – это культура диаспорная, бытующая в условиях вторичной локализации» (осы кітаптың 164 б.).

Батыс Қазақстанның Орал аймағындағы маусымдық салттар мен мерекелер, үйлену салты мен поэзия, өлең дәстүрі мен халық прозасын зерттеу нәтижесінде ғалым былай дейді: «Наибольшей устойчивостью, однородностью и самобытностью отличается фольклорный репертуар бывших казачьих станиц. Самыми актуальными для казачьего населения оказываются песенная лирика и жанры семейного обрядового фольклора, в живом бытовании находится устная проза. Устойчивость фольклорного репертуара казачьих станиц определяется историческим прошлым, составом населения, малой миграцией, изолированностью и, как следствие, – своеобразным бытовым укладом сел».

Сондай-ақ монографияға А.Д. Цветкованың да «Славянский фольклор Павлодарского Прииртышья в современных записях» атты зерттеуі мен Шығыс Қазақстандағы көне ғұрыптық фольклорға арналған «Устная несказочная проза старообрядческих сел Восточ-

ного Казахстана (по современным записям)» және «Семейный обрядовый фольклор старообрядческих сел Восточного Казахстана в современных записях» (соңғы еңбек Т.Д. Гостищевамен авторлық бірлестікте) атты екі еңбектері енгізілді.

Алғашқы еңбегінде Қазақстанның шығыс өңіріне Ресейдің әр аймағынан түрлі ұлттардың көшіп келу үдерісі туралы қысқаша анықтама бере келіп А.Д. Цветкова былай дейді: «В этом контексте Г.И. Власова считает возможным принять русское, украинское и белорусское население Центрально-Северного Казахстана за некоторую условную модель развития славянской культуры в данном регионе». То есть этноним «русский» в Казахстане размыт, и говорит исключительно о русской культуре, о русском фольклоре – значит, искусственно выделять их из унифицированной восточнославянской культуры» (кітаптың 211 беті).

Одан ары қарай автор маусымдық ғұрып, үйлену және жерлеу-азалау ғұрпын, сонымен қатар магиялық жанрларды, ертегі, ертегіден басқа жанрларды, лирикалық өлеңдер, мақал-мәтелдер, жұмбақтарды қарастыра келе: «Славян фольклорының функциясы, бір жағынан, өзге этникалық ортада өзінің мәдени мұрасын сақтап қалуға деген ұмтылыстан, екінші жағынан басқа халықтардың фольклорымен өзара ықпалдастығымен байланысты. Осылайша, «фольклор – тек өткеннің жаңғырығы ғана емес, сонымен қатар осы күннің де әуезді үні» деген қорытындыға келеді (кітаптың 233 беті).

А.Д. Цветкова соңғы екі зерттеуінде Шығыс Қазақстандағы ескілікті ұстанатындар (староверы) арасында отбасылық дәстүрлі ғұрыптар өз орынын жоғалтпаған, ал ертегіден басқа проза жанрлары белсенді түрде қолданыста деген қорытынды жасайды.

Соңғы екі мақаланың қорытындысында А.Д. Цветкова зерттеу нәтижелеріне сүйене отырып Шығыс Қазақстандағы ескілікті ұстанатындардың дәстүрлі отбасылық ғұрпы едәуір ауқымды, ал ертегіден басқа проза жанрлары сол аймақта белсенді түрде қолданылады деп түйіндейді (кітаптың 238 беті).

¹ Власова Г.И. «Фольклорная ситуация» славянской диаспоры Казахстана (к проблеме регионального / локального в обрядовом фольклоре) // Евразийский ежегодник: сборник научных статей, посвященных памяти К.А.Акишева. – Астана, 2005. – С. 241-243.

Славян диаспорасымен қатар Қазақстанда тұрып жатқан өзге ұлт өкілдерінің фольклоры да аймақтарға жасалған ғылыми экспедиция кезінде жиналып, бүгінгі жай-күйі сарапталды. Мысалы, Оңтүстік Қазақстан облысына жасалған іс-сапар барысында (К. Кенжалин) өзбек диаспорасының өкілдерінен отбасылық ғұрып фольклорының көптеген үлгілері (соның ішінде: бесік жыры, үйлену ғұрыпына жататын – жар-жар, беташар, келін сәлемі, т.б., азалау фольклоры және маусымдық ғұрып фольклорының мәтіндері) жиналып, олардың орындалу тәртібі, ерекшеліктері, қазақ фольклорының әсері т.б. анықталды.

Солтүстік Қазақстан мен Павлодар облыстарында тұрып жатқан армян, поляк, әзірбайжан, украин т.б. диаспораларының үйлену салт дәстүрлері, магиялық жанрларының үлгілері, балалар мен үлкен кісілер ауырғанда жасалатын іс-әрекеттер, соның ішінде құрбан шалу дәстүрі, сәби дүниеге келгенде жасалатын ырымдар, олар орындалғанда айтылатын мәтіндер жазылып алынды (А. Ақан). Батыс Қазақстан, Атырау, Ақмола, Қарағанды облыстарына жасалған ғылыми экспедиция кезінде бірнеше диаспоралардың – татар, славян, кәріс, неміс, поляк, шешен, ингуш т.б. – фольклорлық-этнографиялық мұралары жиналып, жүйеленіп, ғылыми тұрғыда сипатталды, мысалы: ғұрыптық отбасы фольклоры мен маусымдық ғұрып фольклоры, мақал-мәтелдер, халық өлеңдері, ертегі мен көлемді дастандардан үзінділер т.б. (Д. Жақан).

* * *

Жоғарыда аталған өңірлердегі фольклорлық-этнографиялық зерттеулер нәтижесінен қандай қорытындылар жасауға болады?

Фольклор – тарихи құбылыс. Ол заманның талап-мақсатына, қоғамның тарихи-саяси, әлеуметтік-экономикалық жағдайына орай, қауымның рухани сұранысына сай өзгеріп, құбылып трансформацияға түседі. Тарихи даму үдерісінде фольклордың бір жанрлары/түрлері ұмытылып, ал енді бір түрлері/жанрлары жаңадан пайда болып, дамуы мүмкін; сондықтан оның функциялары да өзгеріп отырады, әсіресе, бұл айтылғандар XX, XXI ғасырлардағы фольклорға тікелей қатысты.

Бұрын қоғамның рухани сұраныстарының басым көпшілігі дәстүрлі мәдениеттің ажырамас бөлігі болып табылатын фольклор өтеп келгені белгілі. Фольклор көне замандар тереңінен нәр алып, халықтың көркемдік-эстетикалық, философиялық, моральдық-этикалық, жалпы дүниетанымдық ұстанымдарға негізделген өзіндік үлгілерін шырқау биіктерге көтерген синкретті өнер. Ол ғасырлар бойы еліміздің мәдениеті мен рухани келбетін өркендетудің негізгі формасы болып келді.

XX ғасырда дәстүрлі қазақ фольклорын туғызған орта, яғни көшпелі-отырықшы өркениет келмеске кетті. Ал ғасырдың 20-жылдарынан бастап қоғамдық өмірде көрініс тапқан барлық шұғыл өзгерістер, сондай-ақ радионың, теледидардың, қазіргі жазба әдебиеттің жедел дамуы, жалпы еуропалық сауаттану фольклорды өз кезіндегі басымдылық позицияларынан ығыстырып тастады. Ол көркем мәдениеттің қазіргі түрлеріне жол беруге мәжбүр болды. Нәтижесінде бүгінгі таңда қоғамның рухани сұраныстарын жазба әдебиет, заманауи өнер (опера, балет, драма мен бейнелеу өнері т.б.) мен қазіргі мәдениет, радио, теледидар, ғаламтор т.б. өтеуде, сонымен бірге жаңа дәстүрлер, өзге құндылықтар, өзге дүниетанымдық көзқарастар да өз ықпалын тигізуде.

Сондықтан XXI ғасырда дәстүрлі фольклорды, өткен замандарда жүйе ретінде қалыптасып, дамыған, қоғамға кешенді түрде қызмет еткен дәстүрлі фольклорлық мәдениетті, әсіресе, оның классикалық формалары мен жанрларын іздеп табу мүмкін емес екенін мойындауымыз қажет. Бұдан, әрине, төл фольклорымыз мүлде жоқ, жойылып кетті деген қорытынды жасауға әсте болмайды. Керісінше. Кенес заманымен салыстырғанда бүгінгі қазақ фольклоры рухани сілкіністі байқатады.

Еліміздің бірнеше аймақтарында жиналған материалдар бойынша төмендегідей қорытындылар жасауға болады:

1. Халық прозасы сұранысқа ие және даму үстінде деуге негіз бар. Жазылып алынған тарихи, топонимдік аңыз, әңгімелердің, әпсана, хикая мен хикаяттардың басты ерекшелігі – мұнда дәстүрлі жанр аясында бұрынғы сюжет пен мотивтер белгілі дәрежеде өзгеше, жанаша әңгімеленеді және бұл шығармаларда қазіргі заманның бейнесі түрлі

элемент, детальдар енгізу арқылы анық көрініс береді. Сондай-ақ, бұрын жазылып алынбаған, баспа бетін көрмеген, зерттеушілерге беймәлім сюжеттерге құрылған мәтіндердің кездескенін атап айту лазым.

2. Мақал-мәтелдер, бата, қарғыс пен алғыс, тілек сөздер, жұмбақ, шешендік сөздер т.б. бұрынғыдай өзекті болмаса да, күнделікті өмірде, түрлі ситуативті жағдайда, яғни қажет жағдайда орындалуда.

3. Дәстүрлі халық әндері де белгілі деңгейде сұранысқа ие. Олар актуальды болмаса да, ситуативті, яғни жағдайға қарай, шағын топтар арасында (мысалы, дастарқан басында) орындалады.

4. Ғұрыптық отбасы фольклоры – бүгін де өте өзекті, сұранысқа ие болып отырған жанр десек артық айтқандық емес. Мысалы, үйлену тойында жасалатын салт, кәделер. Әрине, үйлену тойлары көбіне арнайы, алдын ала дайындалған сценарий бойынша өтеді, демек белгілі дәрежеде асабаның сценарийіне тәуелді жағдайға түсетіні анық, бірақ ежелден қалыптасқан негізгі қағидалар мен ұстанымдар, рәсімдер міндетті түрде орындалады. Жалпы алғанда үйлену тойындағы ғұрыптық дәстүр қайта жандануда. Ұмыт болған формалар, түрлер мен үлгілер қайта оралып, жаңа дәстүрлер пайда болуда. Ескі мәтіндер жаңаша орындалып, мәтіндерге жаңалықтар енгізілуде. Демек үйлену тойындағы ғұрыптық дәстүр жаңғырып, жаңа деңгейге көтерілуде.

Жерлеу салт-жоралары да, негізінде, исламға дейінгі о дүние туралы мифтік түсініктерге сәйкес қалыптасып, аруақтар культі заманында тәртіптелген дәстүрлерге сай орындалады. Әлбетте, бүгінгі заман адамдары алғашқы қауымда қалыптасқан о дүние туралы, марқұмның жаны қандай сапарға, қалай, кімнің көмегімен аттанатыны т.б. туралы байырғы дүниетаныммен егжей-тегжейлі таныс емес, көбіне бейхабар. Дегенмен әрбір қазақ дүние салған адамның алдындағы өз парызын жақсы түсінеді, ол – тірілердің кінәсінен, туған-туыстарының, әулетінің жіберген қате, олқылығынан марқұмның о дүниедегі өміріне қиындық туғызбау.

Атап айту керек, ежелде қалыптасқан жерлеу ғұрпының рәсімдері ислам дінінің ұстаным, қағидаларымен, талаптарымен тығыз араласып кеткен. Нәтижесінде елімізде типологиялық тұрғыда бірыңғай

жерлеу ғұрпы қалыптасқан (әрине, аймақтық ерекшеліктер жоқ емес). Отбасылық ғұрыптық фольклор әр отбасыға, әр адамға тікелей қатысты, сондықтан ол қоғам өмірінің маңызды бөлігі болып табылады.

5. Бұрыннан белгілі, негізгі тақырыбы – жерін, елін қорғау және ұлт-азаттық көтерілістерге арналған көлемді эпостық жыр, дастандарға қызығушылық мол, бірақ, жоғарыда айтылғандай, жыршылық өнер бүгін дәстүрлі қолданыстан бөлек, сахналық қажеттілік үшін ғана орындалады. Демек бұл жанрлар қоғамға бұрынғыдай, дәстүрлі түрде қызмет етпейді.

Көріп отырғанымыздай, қоғам дәстүрлі фольклорлық санадан әжептәуір ажырап, фольклор аясы тарығаны, яғни фольклордың статусы төмендегені анық байқалады. Сонымен бірге фольклорымыздың жоғарыда аталған жанрлары бүгін де қоғамға қызмет атқарып жаңғыруда, яғни бүгінгі өмірдің, ел тұрмысының, қазіргі мәдениеттің ажырамас бір бөлігін құрайды, ал көркем жанрлардың үлгілері бабаларымыздың даналығы, еншімізге тиген рухани мұра ретінде жоғары бағаланып, қазақ сөз өнерінің мұзарт шыңы, классикалық мұра ретінде қабылданып қастерленеді.

Қорыта айтқанда Кеңес заманында коммунистік партия мен үкіметтің белсенді түрде жүргізген рухсыздандыру, ұлтсыздандыру, дінсіздендіру саясатына, бүгінгі нарық пен жаһандандудың қатал заңдылықтарына қарамастан ғасырлар қойнауынан жеткен төл фольклорымыз ешқашан қоғам үшін қажеттілігін жоғалтпайтын. халықтың мәңгі жасайтын рухани мұрасы, руханиятымыздың мәдениетіміздің ажырамас бір бөлігі болып қала бермек. Фольклор – этностың дүниетанымдық және философиялық, этикалық, моральдық, эстетикалық т.б. принциптері мен категорияларына сүйенеді, оларды насихаттайды, өзінің гуманистік тенденцияларымен, жалпы адамзаттық үнімен келешекке ұмтылады.

Осы айтылғандар Қазақстандағы диаспоралар фольклорына да тікелей қатысты. Сонымен бірге, мысалы, Батыс Қазақстан, Солтүстік Қазақстандағы славян фольклорына қазақ фольклорының ықпалы бар, яғни өзара ықпалдастық тән. Ол қазақ жер-су атауларының пайда болуына қатысты мәтіндер тобынан, яғни топонимдік аңыздардан

анық байқалады. Жалпы айтқанда, әр диаспора төл фольклорының сұранысқа ие жанрларын/түрлерін тұрақты қолданыста ұстауға тырысады. Бұл, біріншіден – диаспора өкілдерінің фольклорлық саны мен фольклорлық жадысының әжептәуір сақталуының нәтижесі, екіншіден – туған жерінен, тарихи отанынан жырақта жүрген әрбір ұлт өкілдері өзінің төл, этникалық белгілерін сақтауға тырысатыны – табиғи құбылыс. Қазақстандағы диаспора өкілдері өздерінің төл фольклорын, әсіресе, отбасылық ғұрып фольклорын мейлінше сақтағаны анықталды. Әрине, олар өткен ғасырлардағыдай, тарихи отандарындағыдай толық сақталмаса да негізгі базистік салт жоралары мен мәтіндері тұрақты орындалады. Қазақстандағы саяси тұрақтылық, үкімет тарапынан олардың рухани-мәдени тұрғыдан дамуына барлық жағдайдың жасалуы диаспора фольклорының жандануына сеп болып отырғанына көз жеткізу қиын емес.

* * *

Ұжымдық монографияға ғылыми-зерттеу мақала жазған ғалымдар: ф.ғ.д., профессор Б.У. Әзібаева («XXI ғасыр және фольклор»); Д.С. Жақан («Батыс Қазақстан, Атырау, Қарағанды, Ақмола облыстарындағы қазақ фольклорының бүгінгі жай-күйі», «Батыс Қазақстан, Атырау, Ақмола, Қарағанды облыстарында тұрып жатқан диаспоралар фольклоры»); Н. Набиолла («Солтүстік Қазақстан, Павлодар облыстарындағы қазақ фольклорының қазіргі жағдайы»); ф.ғ.д., профессор Г.И. Власова («Современное состояние традиционного фольклора Костанайской области»); ф.ғ.к., доцент А.Д. Цветкова («Семейный обрядовый фольклор старообрядческих сел Восточного Казахстана в современных записях» (Т.Д. Гостищевамен бірге), «Славянский фольклор Павлодарского Прииртышья в современных записях», «Устная несказочная проза старообрядческих сел Восточного Казахстана (по современным записям)»); PhD докторы Қ. Кенжалин («Оңтүстік Қазақстанға жасалған фольклорлық экспедиция ізімен»); ф.ғ.к. А.Ұ. Ақан («Солтүстік Қазақстан мен Павлодар облыстарындағы диаспоралар фольклорының жай-күйі»).

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Пропп В.Я. Специфика фольклора // Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. – Москва, 1976. – С. 16-33.
2. Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории. – Ленинград, 1986.
3. Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. – СПб., 1994.
4. Мелетинский Е.М. Первобытные истоки словесного искусства // Ранние формы искусства. Сборник статей. Составитель С.Ю.Неклюдов. – Москва, 1972. – С. 149-186.
5. Мирча Элиаде. Шаманизм и космология // Мировая фольклористика. В трех томах. Том II. – Алматы, 2008. – С. 7-26.
6. Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских народов, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи. Часть 3. Киргизские наречие. – СПб., 1870.
7. Азибаева Б.У. Образы пророков авраамических религий в казахском эпосе // Простор. – Алматы, 2013, №6. – С. 151-161.
8. Турсунов Е.Д. Истоки тюркского фольклора. Қорқыт. – Алматы, 2001.
9. Қазақ хандығы тарихы: құрылуы, өрлеуі, құлдырауы. – Алматы, 2011.
10. Қазақстан. Ұлттық энциклопедия. Т.9. Бас ред. Б.Аяған. – Алматы, 2007.
11. Бугай Н.Ф. 20-40-е годы: депортация населения с территории Европейской России // Отечественная история. – 1992, №4.
12. Алдажуманов К.С. Депортация народов – преступление сталинского тоталитарного режима // От депортации к интеграции. Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 60-летию депортации чеченцев и ингушей в Казахстан (21 мая, 2004 г.). – Алматы, 2004. – С. 40-49.
13. О выселении корейцев из Дальневосточного края // Отечественная история. – 1992, №6; Ким Г. Социально-культурное развитие корейцев Казахстана: научно-аналитический обзор. – Алма-Ата, 1989.
14. ЦГА РК. Ф. 1987. Оп. 1. Д. 12. Л. 1.
15. ЦГА РК. Ф. 1987. Оп. 1. Д. 10. Л. 1; Д. 8. Л. 27-29.

16. Кичихин А.Н. Советские немцы: откуда, куда и почему? // Военно-исторический журнал. – М., 1990. №9.
17. ЦГА РК. Ф. 1987. Оп. 1. Д. 16. Л. 8-10.
18. ЦГА РК. Ф. 1987. Оп. 1. Д. 33. Л. 16.
19. ЦГА РК. Ф. 1987. Оп. 1. Д. 16. Л. 7.
20. ЦГА РК. Ф. 1987. Оп. 1. Д. 9. Л. 8-10.
21. ЦГА РК. Ф. 1987. Оп. 1. Д. 16. Л. 8.
22. Қазақстан. Ұлттық энциклопедия. Т.1. Бас ред. Ә.Нысанбаев. – Алматы, 1998.
23. Грибанова Е.М. К вопросу о депортации чеченцев и ингушей // От депортации к интеграции. Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 60-летию депортации чеченцев и ингушей в Казахстан (21 мая, 2004 г.). – Алматы, 2004. – С. 50-53.
24. Алиева М.М. Жанры уйгурского фольклора. – Алма-Ата, 1989.
25. Джалилов З.Г., Молотова Г.М. Миропонимание уйгуров в устной традиции, обычаях и обрядах. – Алматы, 1999.

**ҚАЗАҚ ФОЛЬКЛОРЫНЫҢ
БҮГІНГІ ЖАЙ-КҮЙІ**



Батыс Қазақстан, Атырау, Қарағанды, Ақмола облыстарындағы қазақ фольклорының бүгінгі жай-күйі

Заман жаңғырып, қоғам ауысқанымен, ұрпақтан-ұрпаққа сан ғасыр елегінен өтіп жеткен фольклорлық құндылықтар да өз мәнін жоймай, қайта түрленіп, дами түскендігіне ғылыми ізденістер, іссапарлар барысында көз жетті.

«Елдің тірегі – ер, тұрағы – жер» дейтін Батыс Қазақстан өңірінің жергілікті халқы туған жұртының әрбір тау, бұтасын аңыз арқылы тарихқа байлап, өз қонысының «тамыры – тарих», «тау, тасы – шежіре» екендігін үлкен-кішісі мақтан тұтатындығын танытты. Бұл аймақтағы көңіл аударарлық мәселе – қазақтың хандары мен жергілікті жер-су атауларына байланысты топонимикалық миф, аңыздардың молдығы. Олар «Шыңғырлаудың жеті кереметі» атанған: Шоқайтерек, Торатбас, Қонақай, Сарқырама, Хан шатыры, Қыземшек, т.б. жерлер туралы аңыздар. Сондай-ақ, Шыңғыс ханның анасының батырлығы, ақылы туралы, Алматыға жорығы, Кавказды жаулауы туралы фольклорлық әңгімелердің кең таралғандығы байқалды. Жалпы Шыңғыс хан туралы аңыздардың тарихи-шежірелік тұтастануға түсу белгілері бар.

XIII-XVI ғасырларда Батыс пен Шығысты байланыстырған Ұлы Жібек жолы бойындағы маңызды қала, Жеті ханның жаны жай тапқан қасиетті мекен Сарайшық мұражайындағы ел тарихының тереңіне бойлататын мұрағаттарының ғажайыптығын (күн мезгіліне сәйкес құбылып тұратын құмыра, тек адал ас құйылмаса өзгертін кесе, жүзбелі көпір, әр үйге тартылған су құбырлары, алуан түрлі әшекей сәндік бұйымдар т.б.) былай қойғанда, тылсымдық танымға толы фольклорлық аңыз, әңгімелері бір төбе. Мәселен, «Әз Жәнібек хан мен оның сұлу қызы» туралы, «Секер көлі», «Алтын қайық» жайлы аңыздардың түрлі нұсқалары мен бүтін бір жұртты қауіптен құтқарған, түрлі науқасты дертінен айықтыратын Сарайшықтағы «Әулие ағаш» жайлы мифтік әңгімелер әлемдік фольклордағы ағаш культімен тамырластықта терең тексеруді қажет ететін мәселе. Арнайы барып көргенімізді былайшы мазмұндауға болады:

Сарайшық мұражай кешенінің жанындағы ескерткіштің ортасында орамал байланған ағаш бар. Мұражай басшысы Молдаш Бердімұратов ақсақалдың айтуынша, бұл – әулие ағаш. Оның неліктен бұлай аталғандығы туралы әңгімені де осы кісіден естідік. Ескерткіш құрылысы жүріп жатқанда Сарайшық ауылында тосын оқиға орын алып, бір жазда 12 адам асылып өліп, ауыл адамдары үрейленіп қалады. Сол тұста ескерткішке қажетті тасты ізден Маңғыстауға сапар шеккен Молдаш қария қайтар жолда тоқсан төрт жастағы Төлепберген атты ақсақалмен сапарлас болғанда, әңгімеден әңгіме туып, ауылдағы оқиға да тілге тиек етілгенде көпті көрген абыз қария сәл ойланып: «Халқың бір қасиетті орманды өсіріп, рақатын көрген екен. Сол орманның атымен атақтарын да жайылыпты. Бірақ орманды жазықсыз өздерің жойыпсыңдар. Халық рақатын көрген заттың иесі болады. Иесі есесін алып отыр. Сол орманның ең көне ағашын жұмысыңның басына апарып қой. Халық өткен өмірін көз алдына елестетіп, тәубаға келер. Сонда аруақтардан кешірім болар». Болмаса бұл қайғының жеті жылға созылатындығын айтыпты.

«Молдаш ақсақалдың бір таңқалғаны, қарияның сөзі негізсіз емес екен. Шынында ауылдың екі шетінде аумағы сексен гектар болатын алма бағы болған. Кеңес дәуірінде бүкіл Атырау халқын алмамен қамтамасыз еткен осы бақты тоқсаныншы жылдардағы жекешелендіруде жұртшылық бірінен-бірі қызғанып, қараусыз қалдырғаны да – шындық. Кейін қураған ағашты халық отын еткені де – шындық. Ең көне ағашты қалай табарын білмей аңырған Молдаш қартқа Төремұрат ақсақал Хақтан бір белгі болатынын айтты. Ауылға келгеннен кейін Молдаш ақсақал бір айдан аса уақыт бақтан көне ағашты іздеп, таба алмайды. 1 қыркүйек күні құрылыс аяқталып, жұртшылық екі күннен кейін ескерткіштің ашылуын күтіп жүреді. Бір бала үш күннен бері бір талдың астынан қояндар шығатынын, олардың өзінен қашпайтынын айтады. Ал еріп барған иттер қоянды көрсе қыңсылап, қарасын көрсетпей кетеді екен. Ит қорқатын қоянның қандай екенін көрмек болып барған Молдаш ақсақал бала көрсеткен талдың түбінен қоян емес, аю сиятындай үлкен шұңқырды көреді. Молдаш ақсақал:

– «Ой, балам-ай, мынадан қоян емес қасқыр шыққан ғой, иттің қашып жүргені содан болар» – деп енсе, бала: «Ата, мен бұл жерден жарты сағат бұрын кеткенде бұндай шұңқыр болған жоқ» – дейді. Ал жарты сағатта бұндай шұңқырды бала түгіл үлкен адамның өзі қаза алмайды. Бір кереметі, түп-түзу қазылған шұңқырдың айналасында топырақ жоқ. Топырағы қайда кеткен деп үңіле беріп едім, әлгі бала арқамнан қағып: «Ата, жүрші, кетейікші, ішінде адамдар отыр ғой», – деді дауысы дірілдеп. «Қой, қайдағы адам» – деп бұрылып қарап едім, бала қалшылдап отыр екен. «Биссимилламды айтып», баланы үйіне апардым. Оқиғаны ауылдың үлкен ақсақалы Шайдулла қартқа баяндап едім, ол кісі аруақтар екенін айтты. Ертеңіне әлгі талға барсам, кешегі шұңқырдың ізі де жоқ», – дейді Молдаш ақсақал [1]. Сол ағашты ескерткіш ортасына орнатқан күннен бастап ауылдағы кісі өлімі тыйылып, ем қонбай ауырған адамдар ағаш басына түнесе, сауығып кеткендігін әңгімелеп берді. Қазірдің өзінде еліміздің түпкір-түпкірінен әулие ағашқа тәу ету үшін арнайы келетіндер бар екен.

Бұл әңгімеде фольклорлық санадағы «ағаш» культінің сілемдері сақталған. Ол табиғатқа табынған кезеңдерден хабар беретін әлем халықтарының бірқатарында, соның ішінде түркі-монғол халықтарына ортақ мотив. Өзінің шыққан тегін ағашпен байланыстыру (яғни, тотемдік негіз) я болмаса мәуелі ағашты дүниенің әртүрлі бөліктерін (асты, үсті, жоғарғы жағы) жалғастырушы киелілікке ие деп түсіну, тек әдет-ғұрып, салтта ғана емес, көркем фольклорда да сақталған.

«Жер мен көктің кіндігінде жападан жалғыз өскен киелі бәйтерек бар. Бұл теректің басы аспанмен, түп тамыры жер астымен жалғасқан. Ол – көзге көрінбейтін киелі ағаш. Бұл бәйтерек жайқалып өскен әрбір жапырақ жер жүзінде жасаған әрбір адамның өмір тіршілігінің нышаны, жер жүзінде тіршілік етіп отырған әрбір адам киелі теректің жапырағы жарылғанда өмірге келеді, жапырағы жайқалып өскенде өсіп, үлкейіп, кемеліне келеді, жапырағы мезгілсіз сарғайса, қайғы-қасіретке тап болады, жапырағы солса, қартаяды, жапырағы үзіліп, жерге түссе, қазаға ұшырайды» [2, 22]. Жиналған прозалық фольклор үлгілерінің ішінде затпен құбылыстың жаралу тарихын біртұтастықта қарастыратын көне мифтік әңгімелердің бір

саласы сақталғаны белгілі болды. Бұл әсіресе жер-су атауларына байланысты. Әрине, ол өзгерген, түрленген, басқа прозалық жанрлармен өзектесіп, белгілі бір көркемдік мән иеленген дүниелер.

Белгілі бір тау мен тастың пайда болуы адам мен аң-құстың түрленуімен байланыстырылады, түрленудің өзінің әрқилы себебі бар.

- 1) Қатты шаршап-шалдығу
- 2) Кінәлі болу
- 3) Төнген қауіптен құтылу

Осы Батыс Қазақстанда да кездесетін жоғарыда атап өткен бәйтерек, зәулім ағаш жайындағы мифтік түсініктерді терең қарастырған С.А. Қасқабасов: «Ағаш көп жағдайда мифтік үш әлемді вертикальді түрде жалғастырып тұрады. Ғылымда оны «әлемдік ағаш» (мировое дерево) немесе «космостық ағаш» (космическое дерево), – дейді [3, 37]. Осы әлемдік ағаш туралы мифтік ұғым қазақтың ертегілері, аңыздары мен шамандық нанымдарында да кездесіп, мәселен, кейбір қазақ ертегілерінде кейіпкердің өмір жолында өте маңызды рөл атқарады. Бәйтерек кейіпкердің төменгі әлемдегі сынағының аяқталып, ортаңғы әлемге оралуының себепкері болатындығын айтады. Бұл туралы Шоқан Уәлиханов былай деп жазған:

«Жапаңда өсіп тұратын жалғыз ағаш, немесе бұта қадірленіп, оның басына түнейді. Оның қасынан өтіп бара жатып, адамдар ағаштың бұтақтарына шүберек байлайды, ыдыс тастайды, тіпті, құрбандыққа мал шалады, я болмаса, аттың жалын түйіп тастайды [4, 113].

Үш әлемді дәнекерлеп, жалғастырып тұратын космостық ағаш бейнесінің шамандық нанымдарында жақсы сақталғандығы, қазақ бақсыларының қолына ұстап жүретін асатаяқ (асай-мұсай) осы Сібір шамандарының үш әлемді шарлауға мүмкіндік беретін космостық ағашы болуы мүмкін деп Қасқабасов ой тұжырымдап қорытқан. Шыңғырлау ауданының өзінен ағашқа қатысты бірқатар топономикалық аңыздар жазылып алынды. Мысалы: «Көктерек» жер атауына байланысты аңыз былайша мазмұндалады:

«Көктерек деген жерде байдың жеті қызының бейіті бар. Сарыөзеннің қасында бір Көктерек тұр. Баяғыда бір байдың жеті

қызы болады. Күн ыссыда барлық қыздар суға түсіп жүреді. Бір қыз ағып кете бастағанда екіншісі, сосын үшіншісі сөйтіп, жетеуі де суға кетіп қалады. Сөйтіп байдың бірде-бір баласы қалмайды. Қыздары суға кеткен жерде «бір белгі болсын» деп бай сол жерге терек екенде, жер солай аталған екен. Көктеректің сынықтары облыстық мұражайда сақталған». Ел арасына «Көктерек» деген ән тараған, сөзі де, әні де Сәуле Жұмағазимованікі (жасы 35-те. Шыңғырлау селосының тұрғыны).

Осы өңірде өмір сүргеніне 500-600 жылдай уақыт болған 6-7 кісінің құшағы жетпейтін алып терек «Шоқайтерек» деп аталып, оған қатысты да аңыз тараған.

Осындай фольклорлық әңгімелер Қарағанды облысында да кездесті. Мысалы, «Екі ғасыр жасаған терек» деп аталатын ағашты үлкендер, «Әулие терек» деп атап, бұған кір жайғызбайды, ат байлатпайды, маңайын тазалатып тұрады екен. Әңгіме Жәкеш Әбішев, Тай Тілгенов деген кісілерден алынды.

Орал өңірінде «Алматы қаласының атауы» туралы да өзіндік ерекшелігі бар фольклорлық әңгімелер сақталған. Соның бірі – Шыңғыс ханның Алматының атына, алма ағашына байланысты әңгіме. «Шыңғыс хан өмірінде алма жеп көрмеген кісі екен. Ол қалың қолымен Алмалыққа жеткенде алдынан халық шығып: «Біздің елде мынандай дәмі бөлек жеміс өседі, дәмін татып көріңіз» деп, алма ұсынады. Шыңғыс хан: «Мынау бір бұрын мен жеп көрмеген керемет дәмді нәрсе екен. «Осы жерге бір ай аялдаймыз» деп әскерін жайғастырып, Алмалыққа жайғасып, алма ағаштарының саясында демалып, алма таусылғанша жатыпты. Сонан соң «бұл жердің бірде-бір нәрсесіне қол тигізілмесін, шабылмасын, бүлдірілмесін» деп әскеріне бұйрық етіпті. Сөйтіп Алмалық Алматы атанып, өзінің жері мен суының, керемет көркем келбеті мен өсетін алмасының дәмділігі арқасында аман қалыпты» – дейді. (Айтушы: Ғұсман Жұмағазимов. 55 жаста)

Қазақ мемлекетін басқарған хандардың бірі – Әз Жәнібек ханның өзі салдырған Сарайшық қаласының іргесіндегі әйгілі «Секер көлі» туралы аңыз әңгімелер де сақталған. Секер көлдің орны қазіргі Сарайшық ауылының орнында қалып қойған. «Теп-тегіс жерде ойпаңдау болған

түбінен, кезінде жиектерін қолмен нығыздап, кейбір жерлерінің тас, топырақпен, қызыл қышпен көмкерілгені көлдің заманында қолдан жасалғанын дәлелдейді», – дейді ауыл қарттары. Кезінде Шамполов деген орыс көпесі 1920 жылдары осы жерден кірпіш зауытын салып жүріп, көлден алып жұмыртқа тауып алған көрінеді. Өз Жәнібек хан өзінің ең сүйікті қызына арнап, Жайықтың оң жақ бетінен жасанды көл салдырған. Көлдің суын ауыстырған сайын, хан қайықпен жүріп шекер септірген. Су тәтті болған сайын, аққу да көп қонатын көрінеді. Сондықтан да, бұл көл ел арасында «Аққу көлі» немесе «Шекеркөл» болып танылған. «Көлдің сәнін арттырайын, халықтың келуін көбейтейін» деген ниетпен хан қызына алтын қайық жасатып беріпті. Ел аузындағы кейбір әңгімелерге қарағанда, қыздың есімі – Сүйімбике болған екен. Сүйімбике аптасына екі-үш рет серуенге шыққан кезде, оны тамашалау үшін көл жағасына халық көп жиналатын көрінеді.

Аққулардың көп болғаны сондай, Сарайшықтың қыздары көлден су алғанда, аққуларды ығыстырып жіберіп, шелектерін содан соң ғана суға батырады екен. Бұл көл «Жәнібек ханның аққу көлі», «Сарайшықтың аққу көлі», «Аққу көлі» деп аталыпты.

«Хан қызы өзінің құрбыларымен бірге әкесі жасатып берген аққу мүсінді алтын қайығымен (мұражайда сақталған суреті бар) құстарға жем беріп, кісіден үрікпеуге үйретеді. Құс атаулы жаз бойы Секер көлде еркін жүзіп жүреді екен. Жәнібек ханның сол қызы ұзатылғалы жатқанда, 15 жасқа қараған шағында ауырып, кенеттен қайтыс болады. Хан қызын алтын табытпен, барлық жасауымен, алтын қайығымен қоса жерлеуге әмір етіпті. «Қызыңыздың осынша байлықпен қоса жерленгенін білген бір қатыгез моланы ашып, байлықты тонап кетсе, жалғызыңыздың мүрдесі айдалада қалар. Сондықтан қызыңыздың денесін жасырын жерлеңіз» деп ақыл айтқандар болыпты. Осы кеңеске құлақ асқан Жәнібек хан жеті кісіні шақырып, қара жамылған хан қызын бір айдан соң жерлейтіні жөнінде айтқан. Бірақ, хан сол түні өзіне сенімді деген жеті адамды шақыртып, құпия түрде қызын жерлеуді тапсырады. «Алтын табытқа салып, алтын қайығымен, қайыры жоқ алтын жасауларымен бірге көміңдер. Көмген жерлеріңді жан баласы білмейтін болсын. Осыны тиянақты орындаушы болсаңдар, алтын қайықтың құнындай құн төлеймін, – деп құпия тап-

сырма беріпті. Қабір қазылып, түнде қызы жерленген соң, әлгі жеті кісі де сол бойда өлтіріледі. Ал қызының қабірін «ешкім білмесін, ашпасын» деген пиғылмен жас қабірдің үстінен түнімен бірнеше үйір жылқыны өткізіпті. Ат тұяғынан тып-типыл болып тегістелген жерден ертеңіне ханның өзі де қызының моласын таба алмай қалады». (Айтушы: Молдаш Бердімұратов. 75 жаста)

Ел ауызындағы осындай қызықты да тартымды әңгіме, аңыздардың әрқайсысының өзіндік тарихы Жәнібек хан (1341 ж.) билік құрған тұстан бастап Сарайшықтың Ұлы Жібек жолындағы ең ірі қалалардың бірі болып әлемге танылғандығын дәріптейді.

Ал «Сарқырама» туралы әпсанада адам еңбегінің күшін ардақтайтын жасампаздық мифтің сілемі бар.

Әрине, жер-судың пайда болуындағы адамның еңбегін жоғары дәріптейтін жасампаздық мифтер өте мол. «Алайда әйел затының бейнесі көрінетін, мысалы: сахалардағы апалы-сіңілі үш алып қыз Баахынай тауын көтеріп, Лена өзенінің арнасын бұратындығы секілді әңгімелер бізде аз» [5, 211-213].

Сондай аз әңгіменің бір үлгісі Шыңғырлауда сақталыпты. Мысалы: Шыңғырлаудағы Сарқырама көлі туралы: «Бір қыз түннің ортасында оянып кетіп, жоқ боп кетіп таңда келеді. Тырнақтары қанға боялған күйде келіп ұйықтап қалады. Ана бақсыға апарады, мына бақсыға апарады. Ақыры дауа таба алмаған соң қызды аңиды. Сөйтсе, ол қыз түнде барып алты бұлақтың көзін ашады екен. Сол алты бұлақтан Сарқырама көлі пайда болған. Шілденің шіліңгір айында суы мұздай қыстың қаңтарында жылы болып тұрады екен» – дейтін мифтік әңгіме тіршіліктің табиғаттың жаратылысындағы әйел еңбегін дәріптейтін көне танымдармен сабақтас.

Яғни «Сарқырама» туралы әңгіменің адам еңбегінің күшін ардақтайтын нұсқасымен қоса бүкіл Жайық өзенін Шыңғырлау сұлудың көз жасынан пайда болды дейтін де бір варианты кездеседі.

Себебі, көне түсінікте үш әлемнен тұратын мифологиялық кеңістікті байланыстыратын «өзен-су» туралы ұғымдар элементі кейінгі заманға дейін сақталған.

Атырау облысының Жылой өңірінде өмір сүрген атақты адамдар, әулие-әнбиелер (Ахмет ата, Оңай ата, Кәу ата, Сары ата) жайлы

және жер-су атаулары «Қара-Шүңгіл», «Асалы-Көкетай», «Махаббат күмбезі», «Құлсары» туралы аңыздар мен әңгімелер де бұрын ғылыми айналысқа түспеген.

Мысалы, «Қара-Шүңгіл» дейтін жер атауын халық былай аңыздайды:

«Қара дейтін етікші кедей жігіті және Шүңгіл дейтін байдың еркетотай қызы болған. Бір күні бай етікшіні қызына етік тіктіруге шақыртады. Сол бірінші көргеннен-ақ екеуі бірін-бірі ұнатады. Ғашық болады. Сол заманның салтына сәйкес қосыла алмайды. Қыз басқаға айттырылады. Екеуі қосылғысы келген соң қашып кетеді. Қашып кетіп бір-біріне жақындағанда опат болады. Біреуі ойда, біреуі қырда жерленген. Осы жер «Қара-Шүңгіл» деп аталған».

Ғажайып қасиетке ие әулиелер туралы әңгімелер де мол. Мысалы: «Ұшқан әулие», бір жерде «Үш хан» делінеді. Оның Өзбекстандағы бір атақты хазіретке ұшып барып, сонымен бірге құран оқып, кешке қайтып келетін ғажайып күшке ие екендігі айтылады.

Шыңғырлау ауданында сөзге шешен, елдің өтініші бойынша жоқтау шығарып беретін Зейнеп әже деген өнерпаз адам өткен. Ол шығарған өлеңдер, жоқтаулар ел жадысында сақталған. «Зейнеп әжейдің екі құрбысы барып қоймадан бидай ұрлайды екен. Біреуі кәрі кемпір, бір көзінде тыртығы бар. Біреуі аяғын сылтып басады екен. Ел солардан күдіктенсе де бірақ оларды ұстай алмайды. Зейнеп әже барып бастыққа: Мен олардың кім екенін айтайын, бірақ бір жылға дейін оларға тиме» – депті. Сонда бастық: «егер кім екенін нақтылы айтып берсең, бір жылға дейін оларға тимеймін» депті. Сонда Зейнеп әже:

Біреуі құлын ерткен кәрі бие.

Біреуі құлын ерткен сары бие.

Біреуінің көзінің тыртығы бар,

Біреуінің аяғының сылтуы бар – деп бейнелеген екен.

«Ия, өзім де солар деп ойлап едім. Дәл бейнелеп айттың, сондықтан тимеймін» депті. (Айтушы Адақ Шатпанов, 62 жаста).

Ал Шыңғырлау топырағында кең тараған «Торыатбас» аңызына қанатты ат, жер-судың жаратылуындағы адам құрбандығының рөлін танытатын мифтік түсініктер негіз болған. «Торы аты бар бір жігіт

бөтен елден келіп, Шыңғырлау сұлуға ғашық болады. Елдің жігіттері намыстанып, жатқа қызын бергісі келмей алысады. Бірақ бәрі күрестенде, қол күрестен жеңіледі. Енді осының «атын қарайықшы» деп келгенде, оның өзі бір киіз үйде, аты бір киіз үйде тұратындығын, сүттей жап-жарық ай туған күні, торыаттың алдындағы астаудан су ішіп, екі жағындағы астауға екі алтын қанатын салып тұрғанын көргендер таң қалып, көрші ауылда көзінің сұғы бар әйел бар екен – соны шақыртады. Әлгі әйел бұл атқа басын шайқап, таңдайын қағады. Ертесіне жарыста ең бірінші келе жатқан ат қарауылға жақындай бергенде жығылады. Көзінің сұғы күшіне енген кезде ат өледі. Атты бәрінен жоғары қоятын жігіт үшін өмірдің мәні жоғалады. Тіпті ғашық болған сұлуға да мойнын бұрмайды. Аттың басын кесіп алып, таудың басына барып шаншиды. Ол шаншыған жерде тау пайда болған. Ал жігітке көңілі қалған сұлу ағып жатқан өзенге кеп өзін-өзі тастайды. Сол сынғырлап аққан су Шыңғырлау өзені деп аталады». Мұнда Жылқының адам өміріндегі рөлін көркем дәріптейді. Көне түсінікте жаратылысы, бағымы, күтімі бөлек қанатты аттар дүние қабаттарын жалғастыратын күшке ие.

Бұл жөнінде В.Я. Пропп: «Ат құстың тек атрибуттарын (қанатын) алып қана қоймай, функцияларын да алған. Ат тотемдік жануар болмаса да, тотемдік жануарлар тәрізді, ертегілік бүркіт тәрізді жемделеді... Аттың жемделуі мәселенің атты тойғызуда емес екенін көрсетеді. Жемдеу атқа сиқырлы күш береді», – деп жазады [6, 171].

Суы тұщы, шөбі шүйгін ерекшелігімен белгілі Шыңғырлау өлкесі жылқы өсіруге қолайлы барлық табиғат байлығымен ерекшеленеді. Халық қазақ атқа мінсе рухы көтеріледі, ештеңеден қайтпайтын қайсарлығы оянады деп есептейді.

Шыңғырлауда «Қонақай» деген көл бар, оған ешқандай еш жақтан су құйылмайды бірақ өз деңгейінен түспейді.

Мұсылман діні мен көне наным-сенімдер біртұтастықта, көркемдік қызметте жұмсалып, ғибраттық мән атқаратындығы да ел жадындағы әңгімелерден байқалды. «Үлгілі деген жерде Хасан хазірет, Хамал хазірет деген болған. Ол ауылдың күнде кешкісін мал жайғап болған соң барлық мәселені шешетін соты да, прокуроры да өзі болған. Яғни барлық тойға, өлікке байланысты мәселені

шешетін, билік айтатын адам болған. Бір күні біреудің биесі жоғалады. Сосын иесі хазіретке келеді: «Менің бием жоғалды. Таба алмай жатырмын. Бір жұма болды. Керемет семіз бие еді», – дейді. Сонда бір құрдасы тұрып, Хасен хазіретке: «Сені керемет көріпкел», – дейді. «Ал керім болсаң тап, обал ғой» – дейді. Хасен хазірет Құранды алдырып, ұзақ тоқтамай сүрелерді оқи бастайды. Сонда Құранның арасынан кеуіп жатқан бір бақа секіріп жерге түседі де жиналған адамдардың арасына жақындайды. Сонда Хазірет айтады: «Мен сендерге ескертем. Білмей қалдым деп жүрмеңдер. Мынау ұрыны тапты. Қазір соған барып жабысады, сол отырған орнында қатады. Сонда нән бір жігіт атып тұрып, мойындайды. «Қызығып алып едім, жаздым-жаңылдым» деп. «Енді не істейміз?» – деп халықтан сұрайды. Халық: «Кешірейік, ауылдың баласы ғой, бір қателескен шығар», – дейді. Бақа шегініп кейін қарай келеді. Біраз жатып өледі. «Мынаны далаға апарып тастаңдар!» деп хазірет айыптыларға айыппұл салады. Мұнда халықтың бақсылық, көріпкелдік сияқты магиялық наным сенімдерінің ізі сақталған.

Информатор Адақ Шатпановтың айтқан бұл әңгімесіндегі адамды бақа арқылы арбау тарихи тұрғыдан алғанда, магияға жатады. «Магия дегеніміз адамға, жануарға, затқа немесе бір құбылысқа, т.б. дүниеге әсер ету үшін қолданылатын ғұрыптар мен сөздердің құдіретіне сену» [7, 112].

Ел ішінде соғыстан кейінгі уақытта Жексенғали деген әрі молда, әрі хазірет сиқыршы (гипноз) болған. Шолақ өзін белсенділерден, соттан, оттан сақтап қалатын қасиеті болған. Жынданған адамды емдейтін. Қамшымен бірақ тартқанда құтырған кісіні айықтырып, тіпті оны көргеннен-ақ абдырап, асып-сасып, аурулар жөніне келетін болғандығы жайлы әңгімелерді де осы кісінің аузынан естідік. Сондай-ақ, Адақ Шатпановтың өлім үстінде күзетке барған кісі уағыз, хадистен үзінділер, марқұмның тірі кезіндегі жақсылықтарын айту керек, оны бала-шағасы тыңдап отыру керек – дейтін пікірлері аса бағалы. Ол бүгінгі күнгі салт-дәстүрлерімізде орын ала бастаған келеңсіздіктерді танытады.

Шыңғырлаудағы Тілеген Кенжетайұлы Қалиев (1981 жылы туған. БҚО, Шыңғырлау ауданы, Белогор ауылында дүниеге келген.

Шыңғырлау ауданы ішкі саясат бөлімінің бастығы, 37 жаста.) айтқан аңыздардан да жергілікті жерлердің ерекшеліктері айқындалып, жастығына қарамастан ел шежіресіне қанықтығы көрінеді.

Батыс Қазақстан облысының Шыңғырлау ауданындағы «Ханшатыр» деген жер атауына байланысты қалмақ шапқыншылығы кезіндегі кіші жүздің ханы Әбілқайыр ханның қалың қолды жинап, шатыр тіккен жері аңыздалады. Шын мәнінде, үстіне шықсаң, көз талдырар кең жер алақанында тұрғандай сезіледі.

Ал «Қыз мола» деген аңызда бір перзентке зар болған бір бай құдайдан тілеп жүріп бір қызды болады. Оны ер балаша кіндіріп, ерке бұла етіп өсіреді. Қызы кәмелетке толғанда бүкіл бай-бағланды жинап, ұлан-асыр той жасайды. Сонда тігілген бәйгеге қызы: «өзім шабам» деп бой бермей шауып, оқыста аты сүрініп кетіп қаза болады. Жер атауы сол қыздың жан тапсырған жерімен аталыпты.

Өңірдегі «Шыңғыс хан руын байбақты деп» есептейтін ауызекі әңгімелер де фольклорлық жанрлардың өзгерісін көрсетеді. Мәселен: бір аңызда: «Шыңғыс ханның шешесі сақ болған. «Сен әлемді жаулау үшін алдымен сақтарды алуың керек» дейді шешесі Шыңғысқа. Сөйтіп баласын Алтайдың бергі бетіне шығарып, жол көрсетіп тұрып: «Сақтардың жаны – жылқыда», жылқысынан айырсаң, оларды жеңу оп-оңай» дейді. Шыңғыс ханның өзі де айлакер адам, оған қоса анасының ақылын қолданып, ұйықтап жатқан сақтардың алдымен жүз елу мың жылқысын жайратып салып, жаяу қалдырады. Жаяу қалған қолды алу қиынға соқпайды. Тарихта солай дейді», – деп, халық әңгімесі «ер қанаты – ат» дейтін халық мәтелін бекіте түседі.

Шыңғыс ханның тағы бір айласы жайында: «Тау елі, Кавказ халықтары ұзақ уақыт Шыңғыс ханға алдырмапты. Әсіресе алаңдар, гүрзілер, абхаздар тұрған жерді соғыспен ала алмаған. Шыңғыс хан айлаға барып, әскеріне «бүкіл Кавказды қоршауда қалдырып, екі жыл бойына адам баласының кіріп-шығуына тиым салады. Елде қуаңшылық басталып, жұт болады. Негізгі күн көрісі егін мен дақылмен байланысты ел есеңгіреп, ақыры сыртқы күшке берілуге мәжбүр болыпты» – деп әңгімелейді. (Айтушы: Әбдіғали Жұмағазимов. 52 жаста).

Сондай-ақ осы аймақта Сырым батырдың керемет алып адам болғаны, оның шешіп қойған етігінен ойнап жүрген баланың төбесі зорға-зорға көрінетіндігі, және Сырымның Хорезм ханының тапсырмасымен де ерлік көрсетуі (көшпелі сығандарды отырықшыландыру) сияқты фольклорлық әңгімелер сақталған. Әсіресе Сырымның ешуақытта өзбекке сенбегендігі, үнемі бір қолымен қылышын ұстап отырғандығы баса айтылады.

Батыс Қазақстанның Теректі ауданындағы Өзбекстаннан қоныс аударған қазақ отбасыларындағы салт-дәстүр мен фольклордың сақталу барысын анықтау кезінде «қалың малға» қатысты ұғымдар мен «той бастар», «қыз қашар», «қыз тартыс», «құда тартыс» рәсімдерінің сақталу жағдайымен қоса өзіндік өзгешелігі және жиен мен нағашы қарым-қатынасындағы ерекшеліктерді меңзейтін тыйымдар мен «азан шақырып ат қою», марқұмға арнап «ағаш ат» соғу рәсімдерінің ерекшелігі айқындалып, бұл рәсімге қатысты мәтіндік үлгілердің ерекшелігі де көңіл аудартты. (Информатор Наджимов Садуақас Мұқанұлы 1954 жылы туылған).

Өзбекстанда, Қарақалпақстанда тұрған 72 жастағы Тасығалиев Ғайсағали ақсақалдың жадында Өзбекстан жеріндегі қазақтардың түркімендермен жауласуы жайында дастаннан үзінді сақталыпты. Бұл Өзбекстан, Қарақалпақстан қазақтарының арасында кең тараған, ол қазақ пен түркімен арасындағы кейбір қақтығыстарды бейнелейді.

Алайын халем қолыма,
Жігіттің жолы болады,
Айналса ісі оңына.
Ай мүйізді қошқардың,
Жабысты қасқыр соңына.
Түркімен деген басмашы,
Қазақтың түсті соңына
Біліп алды айламен,
Кім басшы қазақ қолына.
Бекінді бәрі сертпенен,
Қаруы бар жігіттің
Аянбай қару қылуға.

Фольклор ғылымында басқа адамға қастандық жасау мақсатында сөз киесіне сеніп, арнайы шартпен айтатын магиялық өлеңнің шағын түрі қарғыс деп аталып, оның ашық қарғыс, астарлы қарғыс дейтін түрі ажыратылады. «Ашық қарғыста сөздің ызыты, айбаты бірден айқын сезіледі. Ал, астарлы қарғыстың сыртқы тұрпаты батаға ұқсап келеді де, оны айтушы кекету әдісін (әдемі сөздер арқылы) шебер пайдаланып, арғы ойын жымысқылықпен тұспалдап» жеткізеді [7, 87]. Осы түсініктер негіз болған әңгімелер де ел ішінде біршама сақталған. Мысалы, Жәукен батырдың «жүзге жетпе, жүзге жетсең де күзге жетпе» деп қарғыс алып, оның зияны бүкіл үрім-бұтағына кері әсер еткендігі жөнінде әңгімеленеді. Сондай-ақ осы өңірдегі қолөнер, ұсталық өнердің, мысалы он екі түрлі қамшы өру өнерін меңгеріп, осы кәсіптің қыры мен сырын, оған қатысты фольклорлық әңгімелерді сақтаушыларды білетін кісілер де кездесті. Оған Исатай ауданының Нарын құмындағы атақты өрімші Есболай Қуатұлын айтуға болады.

Ежелден эпикалық өңір саналатын жырау, жыршыға бай Батыс өңірінің, соның ішінде Атырау облысындағы эпикалық жырлау дәстүрінің ізі жоғалмағандығы Исатай ауданына жасалған іссапарда мәлім болды.

Фольклорлық мұраларды ауызша жырлау дәстүрінің өкілі Шұғайыпов Халимат ақсақалдың жадысында жатталған түрлі аймақ ақын-жырауларының мұрасы, алуан түрлі бата үлгілері (бала туылғаннан кісі қайтқанға дейінгі өмір кезеңдерінің бәріне арналған), жергілікті жер-су атауларына байланысты аңыздар, қазақтың тапқырлық сөздері, құрдасқа, заманға қалжың өлеңдері т.б. осының айғағы. Бұл кісінің бір ерекшелігі: ұзақ жырлар мен дастандарды, үзінділерді аспаптың сүйемелінсіз белгілі әуен-мақамға салып айта береді.

Осылайша ауызша жырлау, телпекпен, тостағанмен ауызды үрлеп отырып жырлау осы өңірге тән дәстүр болған. Мәселен, атақты Мұрат Мөңке ұлы жорық үстінде аттың үстінде жүріп, тостағанымен жырлаған дейді. Тостағанмен, телпекпен жырлау дәстүрі 70 жылдарға дейін болғандығын, Тауман Амандосов Мұхиттың әндерін тәрелкемен жырлағандығын көргендігін журналист Өтепберген Әлімгереев әңгімелеп берді.

Халимат ақсақалдан жазылып алынған жыр бастау өзіндік ерекшелігімен көңіл аудартады:

Гүлім солып сарғайып,
Шамшырақтай өшесің.
Жас кетіп біреу дүниеден
Арт жағына қалдырды,
Әкесі менен шешесін.
Қартайып жетсе қазасы,
Төлейді баласы есесін.
Бұл дүние дүрпінді
Талпынтып қайта өсесің.
Сөйлеп қалшы тіл-жағым
Қаумалап тұрса жан-жағым.
Бәйгеге қосқан бедеудей,
Сөзге мен де самғадым.
Ерінбей сөйле қызыл тіл,
Ешкімге түспес салмағым.
Қолымдағы домбырам,
Өзімнің әбзел сайманым
Бұлбұлдай бүйтіп сайрау жоқ,
Алаңсыз көшіп жүргенде
Ажал кеп салса қармағын.

Ашаршылық жылдарда босқан елдің хал-күйінен хабар беретін өлең үлгісін де сақтаған.

Астрахань мен жеті Оралдай
Елі ортасы шойын жол.
Төменгі жағы жол торап,
Байқағанға алыс жер.
Менің Мақан жайлауым,
Екеуінің арасы таба алмадым таныс жол.
Кіндік кесіп кір жуған,
Мың төбе еді туған жер.
Домалантып қақпақтай,
Айдады бізді биыл жел.

Әсіресе бұл кісінің жадында үйлену ғұрпындағы беташар

жанрының үлгілері мол. Оның кейбірі дәстүрлі өлең шумақтары болса, біразын өз жадынан шығарған. Салт өлеңінің өміршең бұл түрінің күні бүгінге дейін өзіндік орындалу ерекшелігі сақталған.

«Беташарды кез келген адам айта бермейтін болған. Ертеде беташарды арнаулы, өзінің жолы бар, той иесіне сыйлы адам ашқан. Кейін оны ел ішінде ақындығымен, өнерімен танылған, әдет-ғұрып, салт-санаға жетік жігіт ағасы атқарған. Беташарды міндетті түрде жігіт айтады, мұның да өзіндік мәні болса керек. Ахмет Байтұрсыновтың айтуынша, ертеректе беташар көбінесе әндетілмей, тақпақтап айтылғанға ұқсайды. Сондықтан оны ғалым «өлеңді сөйлемдерге жатқыза отырып, онда әннен гөрі мазмұнға көбірек көңіл бөлінетіндігін ескертеді» [8, 87]. Халимат ақсақалдан жазылған, төмендегі баталар үлгісінде ғибрат, пен сын қатар өріліп, жақсы мен жаманды, қыз дәурен мен келіншек болған кезді салғастыру арқылы келіннің жаңа мәртебе иеленгендігін бекітеді.

Келінге болсын өсиет,
Желдетсем сөздің шарасын.
Ақ та болсаң қарасың,
Орынсыз ырбың күлем деп,
Өсек сөздің өзіңе,
Жапсырып алма шаласын.
Бір ілінсең жалаға,
Бұғалықпенен қалмайтын,
Бәлеге келіп қаласың.
Алсаң да, келін, тілімді,
Сақтарсың түйіп жадыңа.
Салмақты болсаң, білімді-ай.
Ақылы кемге айтқан сөз,

Далаға кеткен шығынды-ай – деп төкпелете басталатын баталар кіріспесінде жамандықтан сақтандырып, жас келін үшін ең қауіптісі – жел сөзге үйір болу екендігіне көңіл аудартады. Әрі қарайғы өлең мазмұнында келіннің өзгелерге қатысты әдеп-ибасы өрнектеледі.

Аға менен жеңгеге,
Туған үй, төркін, өзгеге,

Қыз күніндегі еркелік,
Болмасын мұнда бұрынғы-ай.
Өзіңнен үлкен кісінің,
Бетіне тіке қарама.
Бешірейіп отырма,
Өзіңді зорға санама
Үйде отырған кісіге,
Сыртыңды беріп есіктен,
Жүгіре шықпа далаға.
Даусыңды қатты шығарып,
Қарғап-сілеп кейіме,
Жаман сөз айтып балаға.

Осылай бір қайырған соң жас келінді сабырға, төзімге бір шақырып алып, жақсы жар, әдепті келін атанудың алғы шарттарын тереңдете түседі.

Асықпай тағы тыңдай тұр,
Болғаным жоқ тағы бар,
Айтатын сөзім және де.
Сабыр қып келін сыр берме,
Аштық пенен тоғыңа.
Әңгімелессең біреумен
Абайлап сөйле ақ болып,
Оңы менен солыңа.
Келе жатқан үлкен кісінің
Алдынан өтіп ордаңдап,
Кестенең жүрме жолына.
Ауылдастан қызғанып,
Ас-суыңды қорыма.
Ерте тұруды әдет қыл,
Ерініп жатпа төсекте.
Бойкүйезденіп ұйқыны,
Бойыңа үйір дос етпе.
Қыз күнінді еске алып,
Делебең қозып желікпе.
Ойын-той болса барам деп,

Қалайша бармай, қалам деп,
Ретсіз босқа елікпе.
Жұбайың жауап бермесе,
Барғанды мақұл көрмесе,
Қатарымнан қалдым деп,
Ретсіз босқа демікпе.
Білгенде үгіт, нақылын,
Тұта бер болса ақылың.
Әдепсіз келін атанып,
Бағанды сөйтіп кемітпе.

Бұл беташардың өзіндік ерекшелігі: келіннің жеке басына тән әдеп нормалары да тілге тиек етіледі.

Қонышыңнан шығып тұрмасын,
Көрініп сыртқа балағың.
Өз бойыңды күтпесең,
Ол сенің әбден салағың.
Жалаң аяқ жортақтап,
Әдетін етпе баланың.
Келмейді қайтып құғанмен,
Қыз күніндегі заманың.
Аңдитын сені тыңшы көп,
Сынайтын сырттан сыншы көп,
Жабылуы оңай жаланың.
Әдеп пен ақыл өшірер,
Өсек сөздің тамамын.
Айтпады маған демессің,
Білмейтін жап-жас емессің,
Білгенге сөзім бағалы-ай,
Ықыласымен тыңдасаң.
Түсінбей босқа терлетіп,
Еңбегінді еш қылмас.
Еңбегім болад менің де
Жұрт жиналып қолдаса.
Ұйқысы көптің ашылад,
Айтушы дұрыстап жырласа.

Беташар дәстүрлі түрде батамен түйінделеді.

Қоса ағарып еріңмен,
Ұрпақтап, келін, мың жаса!
Мың алғыс айтып ару келініме,
Тілеймін зор денсаулық өміріне.
Сүйікті қосағымен қоса ағарып,
Дақ жұғып, «кір» түспесін өміріне.

Айтылған сөзге ерекше жауапкершілікпен қараған қазақ халқы сөз арқылы жамандықты өшіріп, жақсылықты дарытуға болады деген ұғымды берік ұстанған. Мысалы, бата жанрының пайда болып, дамуы осыған байланысты.

«Бата берудің өз жоралғысы бар. Бата беру өте құрметті іс деп саналады, өйткені, бата – қасиетті сөз деп есептеледі. Сондықтан бата айтыларда бата тілеуші адам немесе жамағат алақанын жайып, ишарат білдіруі тиіс. Сол кезде ақсақал әуезді үнмен мәнерлеп, киелі кейіпке еніп, бар ынтасымен өлеңдетіп, бата береді. Бата аяқталғанда жиналған қауым бір ауыздан қуаттап, «Әумин! Айтқаныңыз келсін!» деп, бет сипап, ырымды қимыл жасайды. Яғни айтылған ақ тілекті, жүзеге асқалы отырған рәсімді заңдастырып, куәландырады деуге болады» [7, 168].

Халимат қарияның жадында сақталған баталар тақырыптық жағынан сан алуан. Мысалы, кісі қайтқанда беретін батада енді осындай жағдай болмасын деген тілек батамен бекітіледі:

Жаратқан Аллаһ пендесін,
Ошағың оты сөнбесін!
Қалған жанның басына,
Қайғының бұлты төнбесін!
Қайнасын күнде қазаның.
Тірліктің көрме азабын.
Жұлдызың жанып қашанда,
Бақытты болсын қазағың.
Дастархан құт боп жайнасын!
Бағыңда бұлбұл сайрасын!
Қырықтың бірі Қыдыр боп,
Басыңнан бағың таймасын!
Салтымыз берік орнасын!

Жамандық енді болмасын!
Бір Алла өзі жар болып,
Тіл менен көзден қорғасын!
Бата дарып бақ қонсын
Берген батам қабыл болсын
Иләһи әумин!

Қыз ұзатып, келін түсіру рәсімдеріне қатысты бата түрлері де өзіндік өрнегімен өзгешеленеді.

Мысалы: «Құдалар келгенде беретін бата»:

Көңілім енді серпілші,
Құда, құдағи, құда бала, құдашалар,
Барлығы енді келсінші!
Ақ дастархан, мол бата,
Ақының енді берсінші.
Жаңбырдай бата тілекті,
Берейін көптеп көлемді.
Қызығың, құда, ұл мен қыз
Жемісін теріп же енді.
Жатпаңыз, сірә, бұйығып,
Байлық келсін құйылып.
Үйіңізде той болсын,
Несібеңіз бұйырып.
Балаға толсын маңайың,
Тату болсын ағайын.
Жұмылып көзім кеткенше,
Кәдеңізге жарайын.
Алдымда жатқан ақ қағаз,
Өшпесін отың қыс пен жаз.
Ақ әділ көңілің қараймай,
Алладан болсын ықылас.
Өтсе де жылдар жаңғырып,
Шаңырақта болсын сәнділік.
Қыдыр дарып бақ қонып,
Ұрпаққа жетсін мәңгілік.
Бата дарып бақ қонып,

Берген батам қабыл болсын!
Иләһи әумин!

Балалардың алды үйленгенде берілген бата:

Бабалар ырым жасаған,
Бауыр бүтін, бас аман.
Қалған балалар да үйленіп,
Балаға толсын босаған.
Көңілің болсын қошамаң.
Мен де осы үйге дос адам.
Қыдыр дарып, бақ қонсын,
Қолдай берсін Жасаған.
Істеріңіз ақ болсын,
Көңіліңіз шат болсын.
Немерелер шуылдап,
Қариялар шат болсын.
Бабалар айтқан мұра сөз,
Мұра сөзің рас сөз.
«Көп тілегі - көл» деген,
Тимесінші тіл мен көз.
Сыбаға тиіп адамға
Гүл бітсін әрбір қадамға.
Жұғысты болсын ақ бата,
Береке берсін тағамға.
Бата дарып, бақ қонсын,
Берген батам қабыл болсын
Иләһи әумин!

Жас жұбайларға бата:

Қосылған теңін тауып балалардың,
Әуелі жасын ұзақ бақытты қыл.
Қаптаған қара ормандай шоғырлы қыл,
Әр істен асықпайтын сабырлы қыл.
Алдында ақсақалдың абыройлы,
Өзінен кейінгіге қадірлі қыл.

Сөйлесе айтар сөзін жүйелі қыл.
Қалдырмай қатарынан киелі қыл.
Тілегін екі жастың қабыл етіп,
Қос-қостан машиналы жүйелі қыл.

Жолға шыққанда берілегін бата:

Я, Құдайым, қазірет!
Не тілесем әзір ет.
Мәдинада Мұхаммед!
Түркістанда Қожахмет!
Маңғыстауда пір бекет!
Періштелер қолдасын!
Сапар айтып жол шықсаң,
Қыдыр болсын жолдасың.
Қасыңнан досың қалмасын,
Ізіңнен дұшпаның шалмасын.
Ұзақ та болсын өмірің,
Өсе берсін мал-басың.
Әумин деңіз, жамағат!
Бұл батам жерде қалмасын!
Иләһи әумин, Аллаһу акбар!

Жас балаларға бата:

Балалардың ұзақ болсын өмір жасы,
Бірге өссін біте қайнап мал мен басы.
Қашанда тіл мен көзден аман болсын,
Қасыңда жүрсін оның пір парасы.
Үйреніп өнер-білім, өрге жүзсін,
Қондырып оң жағына отауларын,
Қызығын көрсін оның ата-анасы.
Алдынан шамшырағы қарсы жанып,
Гүлденсін жер мен көктің екі арасы.

Облыстағы салт-дәстүрлік ерекшелігі бар аудан ретінде өзгешеленетін Жылой өңіріндегі дүниеден озған адамды жоқтау, ұзатылған қызға сыңсу айту салттарының өзгешелігі де байқалды.

Ал мына бір бесік жырының үзіндісі де өзіндік ерекшелігімен көңіл аудартады.

Бесік жыры

Айналайын, ақ бөпем-ай
Ақ бесікте жат, бөпем-ай
Ақ арманға сай, бөпем-ай,
Қараңғыға ай, бөпем-ай.

Аю-аю, аю-ай,
Айналайын, қозышам.
Маңдайға біткен жұлдызшам,
Қараңғы түнде жарқ еткен-ай,
Жанға медет жұлдызшам.

(Айтушы: Жұмақыз Әбдірәсілқызы. 69 жаста)

Ел арасында өмірдің әртүрлі жағдайларына байланысты тапқырлық сөздер де мол сақталған. Солардың бірі былай мазмұндалады: «Ертеде бір ауылда байдың қызы мен кедейдің қызы екеуі қатар өмір сүріпті. Байдың қызы кедейдің қызына «сен анаусың, мынауың деп күн бермейді екен». Қас қылғандай кедейдің қызының тілі шөңтік болыпты. Бір күні үлкен тойға екеуі бірге барыпты. Байдың қызы алдыңғы күні түскен жеңгесінің күмбір сырғасын тағып барыпты. Кедейдің қызы құлағындағы жібімен барыпты. Шәй ішіп көңілі көтерілген байдың қызы: «О, құлағын тесіп, жіп байланыпты ғой, енді біреу мойныңа арқан салып алып кететін болар» депті. Сонда кедей қызы жұлып алғандай:

Есім дұрыс болғанмен тілім мүкі,
Танимын көргенімді көзім жіті.
Таққанын күмбір сырға біреудікі
Менікі жіп те болса өзімдікі – депті.

(Айтушы: Молдаш Бердімұратов)

Қарға тамырлы қазақтың әзіл-қалжыңы, нағашы-жиен, балдыз-жезде аясынан асып, ру аясына дейін қамтыған.

Сондай ел арасында қазақтың әр түрлі руларға арналған әзіл-қалжың мағынасындағы өлеңдер мен әңгімелер жазылып алынды. (Айтушы: Адақ Шотпанов, 62 жаста. Шыңғырлау ауданы)

Қосқолдегі тамамын,
Жалаңаяқ баламын.
Қуанышәлі болмаса,
Басқаларға ағамын.

* * * * *

Арғын кетті отына,
Қара төбенің сотына.
Бұл арыздан танбаймын,
Қыр соңыңнан қалмаймын.

* * * * *

Менің атым Байсеркеш,
Ала атын сойғызған,
Қасасына тойғызған.

* * * * *

Қарасу қайнай-қайнай сабын болған,
Рудың шамалысы табын болған.
Табыннан қыз алмаймыз,
Қыз бермейміз,
Жылқының шуын жейтін заңы болған.

Ыссықтарда жәдікбай деген ру бар. Жас кезінде айранға тоймай, айран жалай бергендіктен, «Айран жалаған Жәдікбай» атанған.

Ыссылардың өзі ұрлықты кәсіп етіп, соны мақтан көреді екен. «Бір күні ыссының бір құрметті адамы қонаққа келіп отырса, үй иесі сояр малға бата сұрап: «ақ адал баққан малымыз сізге арнап соймақшымыз» дегенде, әлгі ыссының құрметті ақсақалы қалғандарға: «сендер адам емес екенсіңдер, сендер ата кәсіптеріңнен (ұрлықтан) айнып адал мал соятын болғансыңдар ма, елдің малы жетпей ме сендерге деп ұрсыпты».

Жылой өңіріндегі ежелгі жыраулық өнердің мол дәстүрін сақтап отырған орта және жас буын өкілдерінің, мәселен, Ниязов

Қожахмет (60 жас), жырлайтын Құдайберген жыраудың «Әнес Сахаба», Әбубәкір Кердерінің «Имандылық жайындағы өсиеті» және «Қамбар батыр» дастаны, Сәрсенов Бақытбектің (27 жас), Ізбан Мособайұлының «Көкмойнақтың үйірі», Мұрын жыраудың репертуарынан үзінділері, т.б. репертуарымен танысып, жазып алу үстінде дәстүрлі өнердің сақталу, өзгеру, құлдырау, қайта жалғасу заңдылықтарын аңғаруға болады.

Облыстағы салт-дәстүрлік ерекшелігі бар аудан ретінде өзгешеленетін осы өңірдегі дүниеден озған адамды жоқтау, ұзатылған қызға сыңсу айту салттарының өзгешелігі анықталды.

Жалпы Қарақалпақстан мен Өзбекстаннан қоныс аударған жыршылардың эпикалық дәстүрінің жергілікті дәстүрмен өзара сабақтастығы мен өзіндік ерекшелігі жөнінде де жаңаша ой-тұжырымдар жасау басы ашық мәселе.

Қазіргі кезеңде аймақтағы жас жыршылардың фольклорлық мұраларды жырлауға деген құлшынысы назар аудартты. Мысалы: Жолдыбаева Фариза (19 жас) «Нарқыз» дастанын, Хасанова Гүлжайна (21 жас) «Қыз Жібек» дастанын жырлауға ден қойған.

Атап өтерлік тағы бір жайт, осы өлкеде жылқы өсіру кәсібіне байланысты ырым-тиым сөздер, бәйге атын таңдау, баптау, сақтау туралы, атақты Қара атбегі туралы әңгімелермен қатар, «желі байлар» рәсімінің өткізілуі, «тұлдау» рәсімінің сарқыншағы туралы мәліметтер алуға мүмкіндік туды. (Мәлімет беруші: Өтепберген Әлімгереев. 70 жаста. Этнограф-өлкетанушы, журналист).

Асанқайғы Ұлытауға келгенде, «Елдің аласы, рудың таласы жоқ, бауыры – құт, шөбі – ет, суы – сүт, жердің ортасы, елдің ордасы болатын жер екен. Мен іздеген Жерұйық осы көктөбенің бауыры шығар» деп, осында тұрақтап қалыпты» – деп аты Асанқайғымен тығыз байланыстырылатын, ұлттық тарихымызда өзіндік орны бар Ұлытау өңірінен жиналған топономикалық аңыздар да сан салалы тақырыпты қамтиды. Мысалы: Ұлытау ауданының тұрғыны Мағзумбек Машайықұлынан жазылып алынған:

«Қанды бұлақ» оқиғасы туралы ел ішінде сақталған әңгімелер; «Айдаһарлы-Құдайберлі» үңгірі туралы аңыздар. - «Зердеш (Заратустра)» туралы аңыз; - «Ұлытау» атауы туралы аңыздар; «Шаңырақ

би туралы аңыздар», «Алыптың моласы» туралы аңыз; «Жұмбақкөл құпиясы» туралы аңыздар т.б. осының айғағы. Бұл аңыздардың мәтіндерін бізге тапсырған: «Ұлытау қорық-мұражайының» меңгерушісі Балдуова Гүлсұлу Әділбекқызы.

Бұл аңыздардағы дала өмірінің өзіне тән ерекшеліктері, фольклорлық жанрларда кездесе бермейтін тосын сюжеттер мен мотивтерге құрылған оқиғалар, фольклорлық әңгімелер, аңыздар көңіл аудартады.

«Аңыздың бір ерекшелігі – онда баяндалатын оқиға тек ұлттық сипатта болып, белгілі бір жерге ғана байланысты болып келеді. Яғни, аңызда тек жергілікті тарихтың ғана оқиғасы әңгімеленеді», – десек [3, 180], бұл тұжырымдар Арқа өңіріндегі түрлі жер атаулары осы елдің түрлі тарихи кезеңдеріндегі өмір суреттерін көркемдеген.

«Иә, бұл шынында «Қандыбұлақ»

«Бұл жерде сан шаңырақ қалды құлап» – дейтін ел арасындағы өлеңге негіз болған «Қандыбұлақ» аызы өзіндік мазмұнымен ерекшеленеді. Мағзұмбек Машайықұлы бұл оқиғаны Сағындық Есенаманов деген ақсақалдан естіген. Ал Сағындық Есенаманов қария бұл әңгімені сол байдың кезінде амалсыз қолшоқпары болған, бірақ оны қашпақшы болғанда құтқармай халық жазасына ұстап берген Бүркіттен естіген. Жарлы Жақыбайды адал еңбегімен асыраған аңшы, мерген Қазыбек пен оның баласы Әлімнің адам естімеген қандыкөз қараулық пен сұмдық жазаға тап болған оқиғасы, адамнан гөрі иттің иесіне адалдығы аңызға өзек болған. Бір жылқы үшін қандықол жауыздың бүтін бір ауылды сыртынан байлап-матап тірідей отқа жағып жіберуі, Әлім мергенді бітеу сойдырылған бұзау тұлыбының ішіне қол-аяғын байлап-матап салып, күннің аптап ыстығында қарға-құзғынға жем болсын деп таудың беткейіне апарғызып тастауы, қорлау үшін қасына бір тобатай су қоюы фольклорлық әсірелеу ғана емес, дала өмірінде орын алған кейбір сұмдық оқиғалардың елесі іспетті.

Қорғасынның оңтүстік шығысында, Ұлытаумен екі арада Арғанаты тауының сілемі – Алайғыр деген адыр 1964 жылға дейін бір кеңшардың қыстағы болып, кейін бос қалған. Осы адырдың батыс жақ етегіндегі бұлақты ел Қандыбұлақ деп атайды. Бұлақты шарбақпен қоршағандай, тура жиегін дөңгелетіп көмген адам мола-

сы. Бұлаққа сол молалардың арасымен ғана барады. Жағалай он бес-жиырма адам көмілген.

«Зекет деген бай Әлімнің ала айғырына қызығып, сұратып жібереді. «Астындағы ала айғырын менің балам Жанайға берсін, жылқымнан таңдап тұрып бір ат алсын», – дейді. Жаушылар келіп байдың сөзін жеткізеді.

«Ат – ердің қанаты» дейді халқымыз. «Маған қанатыңды кесіп бер дегені ме, байекеннің бұл қай қолқасы. Мен осы атыммен ауылға азды-көпті несібе тауып беріп отырмын. Үйірлеп жылқы берсе де атымды бере алмаймын», – деп қайтарады.

«Жанына көзіне көрсетіп, бір тобатай су құйындар, сол судан іше алмай, қор болып, қаталап өлсін» деген байдың тапсырмасын жанлайшаптар бұзжытпай орындайды. Байға «мұның дұрыс емес» деп айтуға ешкімнің батылы жетпейді. Байдың бәйбішесі Қадриша ақылды адам болыпты. «Мырзам, мынауың бұрын құлақ естіп, көз көрмеген сұмдық оқиға. Баланың көзі үшін бір ауылды отқа орап, қырып тастадын. Бұл қанды оқиғаны Алла кешіре ме? Ел бетіне қалай қарайсың?» Қарабет болдық қой. Мыңдаған жылқын тұрып, кедейдің жалғыз атына жармасудың не реті бар? Енді азаптап өлтірмексін. Ана жігітті босат!» – дейді. Қаныпезер бай: «Сен маған ақыл айтайын дедің бе? – деп бәйбішесін қамшының астына алып, соққыға жығады. Қадриша да бір аймақты билеп отырған Әзімбай деген шонжардың қызы екен. Жанайбайдың токалынан туыпты. Сол түнде Қадриша сенімді екі жігітті ертіп, төркініне кетіп қалады». (Жаушы: Мағзұмбек Машайықұлы).

Одан әрі қарай дүниеқоңыс, өзінен басқаны көрмейтін көр кеуде, ұрда жық Зекет байдың зұлымдығы, адам айтқысыз қаныпезерлігі бір ауылды түтел шандып байлап тастап өртеп жіберуі, ал өзіне ауыр жаза қолдануы баяндалады.

«Әлімнің сенімді серіктері ала аты мен ала тазысы Құмай еді. Күннің ыстығынан жас тері кеуіп, қуырылып, жігіттің денесін қысып, халі ауырлайды. Бір жағынан шөл қысып барады. Сол кезде иесін іздеп тапқан Құмай жетіп келіп, тайынша терісіне ауызды салып жіберіп, жұмалай бастайды» деп сипатталатын аңызда адамнан мейірімді ит образы бар.

Қазақтың «жеті қазынаның біріне» санайтын ит образы фольклорда адамның көмекші, жақсылық тілеуші жолдасы бейнесінде ұғынылады. Оның түпкі бастауы түркі халықтарын ит-құстан тараған деп қарастыратын көне тотемдік мифтерде жатқандығы да белгілі. Мысалы: қырғыздарда бір ру сұлу ханша мен оның нөкері қырық қыздың қызыл итке жақындасуынан пайда болған дейтін миф кең таралған көрінеді.

Талданып отырған аңызда халық идеалындағы дана әйелдердің образы да сомдалған. Қалың ел қарсы шыға алмаған Зекеттің хайуандығын бетіне басып, әділетті жақтаушы Қадидиша тұлғасында тектіліктің ізі бар. Және осы қырғында айласын тауып жасырынып қалған ауыл малшысы Бөлтіріктің қызы Құралайдың ақылдылығы мен даналығы фольклордағы аяулы бейнелердің заңды жалғасы іспетті. Ол сегіз жыл болыс болып, ел ұстаған.

Ашынған халық «Зекетке де оның бала-шаға үрім-бұтағына да өзі секілді адам айтқысыз жаза қолдану керек» дегенде жап-жас Құралай былайша билік айтады:

«Сол кезде ортаға менің әжем – Құралай қыз суырылып шығып, Әзімбайдың алдына шығып, Әзімбайдың алдына барып, тізерлеп отыра қалып, екі қолын кеудесіне қойып «дат, тақсыр!» дейді.

«Датың болса, айта ғой», – дейді. Ел қаршадай қыздың ісіне таң қалып «не айтар?» екен деп сілтідей тынады. Сонда, Құралай: «Уа, халайық, ардақты аталарым! Ата тұрып ұл сөйлегеннен без, ана тұрып қыз сөйлегеннен без» деген мақалды білемін. Менің әкем де, анам да, ауылым да, бауырларым да жауыздықтың құрбаны болды. Азалы ауылымыздың жазықсыз өлген жандарды аза тұтпақ түгілі, осы уақытқа дейін өлігімізді жерлей алмай жасырынып күн өткіздік. Зекетті Әлім мен Жаппас үшеуімізге беріңіздер, оның жазасын өзіміз берейік. Ал баласы Жанай әкесінің айтқанын істейді, ол балалық парыз. Ол парызын орындады. Оған кешірім жасап, ал ауылдастары күнкөріс үшін, отбасын асырау үшін һәм мына сұмырайдан қорыққанынан, амалсыздан қылмысқа барды. Олар өлім жазасынан босатылып, ауылдан алыстатылсын! Байдың малының үштен бір бөлігі Қадидиша анамызға берілуі керек. Артық айтсам ашынғандығым болар, Сіздердің алдарыңызда сөйлегенім ашынудан ашылғаным

болар. Халқымнан, ел билеген ақылшы аталарымнан кешірім сұраймын» – депті. Өзімбай: «Шырағым, ел аузында жүретін жас боларсың, өскенде ел анасы боларсың. Сенің билігіңе тоқтадық» депті. Содан бастап әжеміз «Биханым» атаныпты. Азан шақырып қойған аты «Құралай» екенін ел ол кісі қайтқанда бірақ білді – деп әңгімесін аяқтайды». Яғни қаршадайынан әділетті шешімімен елге танылып «Биханым» атанған Құралай ана жайлы аңыздар қазақ фольклорындағы аяулы аналар образын толықтыра түседі.

Ұлытау ауданының Алғабас ауылының солтүстік шығысында орналасқан Жақсыкөң, Жаманкөң деген жерге жақын, Бұлтай қыстағынан 12 шақырымдай жерде «Айдаһарлы-Құдайберлі» деп аталатын алып үңгірдің кіреберіс қабырғаларына жыландардың, алып айдаһардың суреттері салынған. Халық үңгір аузындағы үлкен тасты айдаһардың иіріліп жатқан жеріне ұқсатады. Халық аңызы бойынша, бұл жерде «40 мың жылқысы бар, өзі айдаһардың тілін білетін Құдайберлі деген бай өмір сүреді. Оның жылқышысы жылқыларынан түгел айырылып ауылға келгенде, «айдаһар бәрін жеп қоймаған болар, өзім барып көрейін» деп атқа қона бергенде, бүкіл жылқының мұртын бұзбай алдына салып айдап келген айдаһар қайтып кетеді. Құдайберлі жылқылардың ішінен соғымға соям деген ту биесін таңдап алып келсе, айдаһар сыртта жатыр екен. Екеуі тілдеседі. Алайда екеуінің анттасқан бұл сертінің бұзылуына байдың есерсоқ еріккен баласының серуендеп жүргенде жай жатқан айдаһардың құйрығын басы екен деп шауып алуы себеп болады. Ашуланған айдаһар баланы жұтып қояды. Бүкіл ел дүрліккенде Құдайберлі ғана сабыр сақтап, болған істі Алланың жазуына балап, әрі өз баласының жай жатқан жыланға соғысуы бұзақылық екенін мойындап, өзі айдаһардың алдына келеді». (Жинаушы: Мағзұмбек Машайықұлы)

Адамнан шықпаған әділдік пен досқа адалдық сезімдерін ұлықтайтын «Айдаһарлы-Құдайберлі» аңызындағы мифтік ұғымдардың бүгінгі күннің өзекті мәселелерді көтеріп тұрғаны қызықты құбылыс.

Айдаһар образы әлем халықтарының фольклорына тән. Бірақ оның қызметі, образы әр халықта (бүкіл елге қауіп төндіруші, апта сайын бір қызды жұтып, еріне қастандық жасаушы зұлым әйел т.б.)

әр түрлі көрінеді. Ш. Уәлиханов монғолдардағы жауын жауғызып, табиғатқа әсер ететін айдаһар образы бізде жоқ екендігін айтқан. Қазақ түсінігіндегі айдаһар жылан бейнесіндегі алып жануар деп түсініліп, кейде айдаһар, кейде жылан деп айтыла береді,

Демек, өмірдегі бар құбылысқа жақын бейнеде, кейде адамға мейірбан дос, кейде жыртқыш, қаскөй күш ретінде көрінеді десек, бұл аңызға оның жағымды бейнесі негіз болған.

«Сен достық ниетпен келіп отырсың. Менің жыртқыш екенім рас. Бірақ достықты біз де ардақтай білеміз. Адамдар сияқты екіжүзділік, алдау, уәдеден тайып кету бізде болмайды. Үңгірге келген жылқының бір тайына тимей, ауылыңа айдап апардық. Рас, кейде бір тайыңды жем етіп келдім. Онымен дәулетің ортаймайды ғой. Енді келген шаруанды айт», – дейді. Құдайберлі дос болуға келгенін, достық белгісі ретінде соғымға алып қалған ту биесін әкеліп отырғанын айтады. Сонда айдаһар: «Сенің достық ниетіңді қуана қабылдаймын. Ал биенді қабылдай алмаймын. Өзіңе арнаған екенсің өзің же, мен қыс бойы қалың ұйқыда боламын. Жаз шыққанда бір малыңды берерсің. Осыған дейін өзіңнің рұқсатыңсыз бір малыңды шығындап келдім. Енді тек өзіңнің бергеніңді аламын». – дейді.

Жалпы, түркі халықтарындағы Жылан образы негізінен тотемдік түсінікпен байланысты. Қазақ түсінігіндегі «жыланның адамның киіміне енсе оны бай және бақытты етеді» деген сенімі мен адамдардың жылан басы бейнеленген тұмар тағуы да осы танымның іздерін танытады.

«Қайырымды жылан» мотиві көптеген шығыс халықтарына (араб, парсы, түрік, армян, әзірбайжан, түрікмен, өзбек, т.б.) ортақ. Жыланның материалдық байлық беруші ретіндегі ролі оның өз бастамасы бойынша я болмаса қайырымдылыққа қайтарым ретінде көрінеді.

«Е, Құдайберлі досым, екеуіміздің айрылысар кезіміз келді. Мен өзінді күтіп отыр едім. Бұл жерден енді кетемін деп лоқсып қалғанда, баланың өлі денесі сыртқа шығады. Сенен бір тілегім: мына балаңды жерлегенде менің құйрығымды да жерлей сал», – дейді айдаһар. «Жазу солай болған шығар. Сен жылы орныңды суытпа», – дейді Құдайберлі.

«Жоқ, досым, бұл оңай шаруа емес. Бір күні сенің балаң есіңе түсер, менің құйрығым есіме түсер. Сөйтіп, бір-бірімізге қастық жасармыз. Осы жақсы күнімізде айрылысқанымыз жөн. Жүрегімізде өкініште, достық та сақталады», – деп айдаһар кетіп қалыпты. Құдайберлі айдаһардың құйрығын бір биік қырқаның басына жерлепті. Оны ел қазір Құйрықжал дейді».

Ежелгі түсінік бойынша әр рудың мекен-қонысы сол қауымның қасиетті ат-бабасының рухы ұялаған нақтылы мызғымайтын шекара, яғни «игерілген кеңістік» болып табылады. Сондықтан да қадым заманда жер-судың аты-жөні ерекше қасиетке баланып, оның шығу тегі жөнінде неше түрлі аңыздар, мифтер таралған.

Ұлытаудың да әрбір тауы мен тасы, жері мен суы жайлы әңгімелер сан-салалы. Қазақтың батырлық жырларында бұрын-соңды талай - талай арыстан жүрек батырларды дәріптеудің сан алуан амал – тәсілдері қалыптасқан.

Бірақ Ұлытау жері аңыз ететін «Алыптың моласы» атты аңызда Лақ батырдың батырлығын дәріптеудің ерекше үлгісі көрінеді. Батырдың ұрыс үстінде тізесіне тиген оқтан аяғы сіңіріне ілініп қалғанда өз аяғын өзі шауып тастап, соғысты жалғастыра беруі қалмақ ханының үрейін ұшырса, оның адамгершілігі мен азаттық сүйгіш өрлігі екі ел арасында көп жылғы соғыссыз тіршіліктің себепкері болады.

Қазақ фольклортану ғылымының негізін салушылардың бірі А.Байтұрсынов: «Адамның анайы шағындағы шығармалары орасан кереметі көп, расы аз түрде айтылған. Анайы заманда адам бұл заманнан гөрі де күшті көбірек сыйлап, күшке көбірек бағынған... Сондықтан күшті болған нәрселердің бәрін де құдай деп білген. Адамнан қадірлеп, құдайдай көретіндері батырлары болған... Батырларға адам баласына бітпейтін қайрат, адам қолынан келмейтін іс ұйғарылып, артықша қасиет, керемет таңылып, құдай болмаса да, соған жақын бір нәрсе болып, құдайлары мен батырларының арасында жік қалып жарымаған», – деп жазады [8, 279-280].

Осы өңірден жазылып алынған Асанқайғы мен оның бәйбішесі Тана жайлы, Ұлытау атауы жайлы, Зердеш / Заратуштра / туралы аңыздың да талдауға тұрарлық бағалы тұсы мол.

«Көпқұдайлық мифологиядағы алыптар құдай дәрежесіне көтерілсе, қазақ-моңғол мифологиясындағы алыптар рух-иелік, ары кетсе, «жарты құдай» дәрежесіне ғана жеткен. Біздегі алыптардың әлемді реттеуші жасампаз қаһарман ретінде атқаратын қызметтері тау-тас, өзен-көл жасау, дарияның арнасын бұру, көпір салу, тас қалап, шаһар тұрғызу олардың өзін кейде саналы, кейде мақсатсыз, кездейсоқ жағдайда жасай береді. Бұның өзі түрік-моңғол мифологиясының ыдыраңқы, шашыраңқы, жүйеленбеген қалыпта алғашқы қауымдағы арғы тегінен ұзап кете қоймаған көнелік сипатынан хабар береді» [9, 38-39]. Бұл аңыздағы кейіпкердің тылсыммен тамырлас табиғаты, жаратушыдан ғажайып нұр иеленіп, оны жер бетіне таратуы баяндалады.

«Зердеш туралы аңызға» назар аударатын: «Сонау бір заманда Тұран ойпатындағы осы бір тауда Зердеш (Заратуштура) есімді ұл өмір сүріпті. Кейінде бүкіл әлем адамзаттың ұлы ұстазы деп таныған сол Зердеш тау басына шығыпты. Тас үңгірде тұрыпты. Таң атқаннан кеш батқанша таудың ішін аралап, көкке шаншылған ғажап шыңдардың сұлулығына таңданып, маңайына хош иісті жұпар шашқан көгілдір көркем аршасына, ақ балтыр ару қайыңы мен хас батырдай қасқайып өскен жас теректеріне сүйсіне қарайды. Тауда туып, таста өсіп, дала сырына қанығып жүрген бала жігіт бірде таудағы үңгірде ұйықтап қалады. Түннің бір уағында Зердешті ғажайып бір күш орнынан тұрғызып, таудың сонау ең биік ұшар басына аяғының ұшын жерге тигізбей алып ұшып, көтеріп шығарады. Тау басына шыққан Зердеш өн бойындағы бір оң өзгерісті байқайды. Есін жиып, жан-жағына қарағанша болмайды, аспан әлемінен маңайын алтын сәуле, нұрға бөлеген ғажайып шуақ төгіле береді. Нұр сәуле қапелімде не болғанын аңғармай қалған Зердештің жүрегін жырға толтырып, көңілін қуанышқа бөлейді. Шуақты нұр тұтас тауды бұрын-соңды жер беті көрмеген ғажайып алтын шұғылалы сәулеге шомылдырады. Мол шуаққа бөленген Зердеш сол сәтте Жаратушы Алланың нұр сипатын көреді. Алланың нұрына бөленген Зердеш өзіне Жаратушының аян беріп тұрғанын біледі. Адамзат баласына тура жол нұсқауды жақсылыққа бастауды Алла тағала Зердешке жүктейді. Сөйтіп, ұлы ғұлама осы шап-шағын кішкентай таудың үстінде Алланың

шуақ нұрына бөленеді» (Балдуова Гүлсұлу Әділбекқызы тапсырған мәтіннен). Бұл аңыздағы кейіпкер бейнесінде мәдени қаһарманның ізі болса, оның тауды мекендеуі тау туралы көне мифтік ұғыммен сабақтас.

«В мифологической традиции «гора – духовная высота и центр мира, место сопрокосновения неба и земли, символ превосходства, вечности, чистоты часто почитаются священными: вершина горы – место на полпути между небом и землей, место, где человек встретит Бога» [10, 458]. Яғни тау – ежелгі таным түсінікте киелілік мән иеленген.

«Ертеңіне Зердеш етектегі елге елдіктің жайын, адамгершіліктің мәнін уағыздайды. Сол заманда біреу қайтыс болса, сол үйдің ет жақындарының бірін бірге көметін бір ғұрпайылық бар екен. Зердеш алдымен осыған тоқтау айтады. Бұрыннан қалыптасып қалған дәстүр-салты бар ел Зердеш айтты деп тоқтай қалсын ба?

– Осының өзін өлтірейік.

– Біге жөн-жоба айтатын бұл кім? – деп Зердешке қалың топтың ішінен он шақты адам тұра ұмтылады. Олар жақындап, Зердешке қол сала бергенде, көктен жасын ойнап, ызалы топты түгелімен ұйпап жібереді. Оны көріп тұрған қалың топтың ішінен Зердешке батып енді ешкім қайта ұмтыла алмайды. Көп ішіндегілер арасынан:

– Оу, халайық, мына балада қасиет тұр ғой.

– Осының айтқанына көнейік, – деп Зердештің сөзін құп алады. Сол жерде Зердеш халыққа Алладан аян алғанын, Жаратушының осы тауға нұры тигенін, осы өңірдің қасиет шуағына бөленгенін айтып:

Бұл тау бұдан былай барлық таудың ұлығы – Ұлытау болып аталады, – деген екен. Содан бері бұл тау жай тау емес, Алланың аян нұрына шомылған қасиетті Ұлытау болып аталыпты. Алланың нұры тиген тау содан кейін жер бетіндегі барлық таудың өзгеше ұлық атанып, ұлы болған екен. Алланың нұр шапағатымен қатпар-қатпар тасты жарып тереңнен шыққан толқынды тас бұлақты күндіз-түні, қысы-жазы алты басты айдаһар күзеткен дейді.

Тас бұлақ таудың әр тасына нәр беріп, жер бетіндегі барлық сулардың түйіскен жүрегі, арналы анасы аталған екен. Бұл сөздің шындыққа келетін де қисыны бар. Оның дәл айғағындай жер бетіндегі

үлкен кіші өзен, көл, теңіз бен мұхиттың түп тамырына көз салсаңыз тарау-тарау, сан-салалы тармақтардың бәрі келіп осы Ұлытаудың тас үңгірінен басталып, дүниенің төрт бұрышына таралған бұлақ түбінде түйісетін секілді. Осы бұлақтан бастау алған төрт тармаққа зер салсақ, әлем картасындағы барлық судың негізгі көзін көргендей боласыз. Сонау Солтүстік мұзды мұхитына құйып жатқан Обь өзені осы Ұлытау түбіндегі Айдаһар күзеткен, Зердеш су ішкен бұлақтан бастау алатын Терісаққаннан басталады. Терісаққан Есілге, Есіл Обь өзеніне құйып жатыр. Одан әрі Солтүстік мұзды мұхитының ернеуіне асып түседі. Ал мына жағы оңтүстікте Қаракеңгір, Сарыкеңгір жарыса ағып таласқан бойы Бетпақтың шөлін кесіп өтіп, Сарысуға қосылады да, әрісі жеті өзен.

– Жетісуға құлап Іле бойлап Азия асып кетеді. Шығысында осы бұлақ Жақсыкөң өзені арқылы теңізге жетеді. Батысын бойлай жүрген адам өзен арнасымен Қараторғай, Сарыторғай, Ұлыжыланшақты бойлап Торғайды толтырып, Бірғызбен Аралдан асып, теңізге жетеді. Аңыз түбі шындық деген осы болар». (Жинаушы: Болдуова Гүлсұлу Әділбекқызы).

Демек, аталмыш аңыз фольклорлық танымдағы тау-көне дәуірлерде әлемнің үш бөлігін біріктіріп тұрған, әртүрлі киелі қасиеттерге ие дейтін ұғымдарды жаңғыртады. Алғашқы қауымда таулар, үңгірлер түрлі ритуалдар мен әдет-ғұрыптардың атқарылатын орыны болған. Кейінгі замандардағы биік төбенің басына жиналудың бастапқы мәні таудың басы жоғарғы әлемді, яғни, құдайлардың, әсіресе, Тәңірі құдайдың мекені, одан көмек сұрау үшін оның мекеніне бару керек дейтін түсінікті тудырған. Сондықтан қазақ хандығының тұсындағы Ордабасы тауының басына жиналудың да сакралді мәні бар. Сондай-ақ тау ұғымына қатысты фольклорлық түсініктер жерлеу ғұрпына да әсер етіп, қабірлерді тау секілді үю, оба, төбе түрінде тұрғызу дәстүрлерін туғызған себептердің бірі.

Таудың құдайлардың, дүниені табиғат құбылыстарын жаратушы алыптардың мекені болғаны туралы М.Стеблин-Каменский: «Они живут в горах и пустынях, сами они-полубоги, полугоры», – деп жазады [11, 67].

Ата-ананы зарықтырып келген ұлдың әкеден қалған қара шаңырақты ғана емес, бүкіл қазақты қатерден құтқаруына себепкер болған ақылы мен асқан шешендігі жайлы «Шаңырақ би» атты аңыз қалмақ ханының ақылы мен парасатын тереңдей көрсетуі тұрғысынан ерекшеленеді.

Ұлытау ауданының құрметті азаматы Қазақстан Республикасы Журналистер одағының мүшесі Мағзұмбек Машайықұлының отыз жыл бұрын 95 жастағы Құлыбек дейтін қариядан жазып алған «Шаңырақ би» аңызының тәрбиелік-тағлымдық мәні өте терең.

Бұл ежелден күні бүгінге дейін қастерлейтін халқымыздың «атамекен», «туған топырақ» «қара шаңырақ» ұғымдарын тарихи оқиғалармен сабақтастыра отырып ғибрат етудің ғажап үлгісі деуге болады. Ұлттық ұғымдардың ата қаны, ана сүтімен сіндірілетіндігі, болашағы зор баланың бала кезден болмысы бөлек болатындығы, өз қара басын, тіпті отбасын ғана емес, жалпы елін сүюдің маңыздылығы ғибрат етілетін бұл аңыз өмір шындығына көп жақын. Аңыз идеясы небір қанқұйлы соғысты басынан кешіргенмен, ұлттық тәрбиенің қаншалықты мәні бар екенін көрсетіп, тіпті қарсылас күштің өзін сол идеяға жеңдіріп, бағындырады. «Шаңырақ би» аңызы ел үшін жанын құрбан етуге даяр ардақты ұлдарды аңсап, ел-жұрттың тәуелсіздігін көксеген халық аңсарының жарқын көрінісі.

Киіз үй – қазақтың көне дүниетанымын, әдеп-мәдениетін танытатын мұра. Ол этнографиялық, этнологиялық жағынан біршама жақсы зерттелген. Мәселен, Н. Шаханова еңбегінде [12, 138-140] киіз үйдің түрлі ішкі құрылымдарының, төр, босаға, оң жақ, сол жақ, шаңырақ, есік, көне заманнан келе жатқан мән-мағынасы біршама ашылған. Дәстүрлі баспана киіз үйдің шаңырағы – әулет, отбасы ұғымының символикасы. Көктен келетін киелі нұрдың шаңырақ арқылы өтіп, бүкіл үй ішіне тарайтындығы туралы көне түсінік оған «киелілік» мән дарытқан. Көші-қон кезінің өзінде қазақтың шаңырақ пен бесікті киелі, арнайы алып жүруінің өзі үлкен мағына аңғартса керек. Қазақ үшін «Шаңырағың ортасына түссін!», «Түндігің ашылмасын!» дегеннен ауыр сөз жоқ. Талданып отырған аңыз осы ұғымдарды растайды. Сондай-ақ бұл аңыздан халқымыздың «Бас кеспек болса да, тіл кеспек жоқ», «Өнер алды – қызыл тіл» деп тұжырымдап, сөздің

қоғамдағы мәнін ғана емес, оның еларалық деңгейдегі ролін де жоғары дәріптеген салтын көреміз.

Бұл жоңғарға қарсы жүргізілген ұзақ уақытқы шайқастың тарихи-тұтастануға түсіп, тарихи фольклорлық образ жасаудың бір формасына айналуының мысалы.

«Арада жылдар өтеді. Тосынкелді 9 жасқа келеді. Жайбарақат, мамыражай тірлік кешіп жатқан ауылға тағы да қалмақтар шабады. Ауыл адамдары қарақұрттай қаптап келе жатқан жаудың хабары жеткенде бәрі Қамсақты көлінің қалың қамысына жасырынып, ауыл бос қалады. Қалмақтар қаңырап тұрған иесіз ауылға келіп, аңтарылып қалады, үйлерді тонайды. Хан ауылды жағалап, тірі жан іздеп келе жатып, үлкен ақбоз үйдің алдында отырған бір егде әйел мен баланы көреді. Қалмақтың ханы әлгі екеуге келіп: «Сендер кімсіңдер, неғып отырған жансыңдар?» – деп сұрайды. Сонда бала ханның көзіне тайсалмай қарап: «Біз осы ауылдың адамымыз. Осы шаңырақтың иесіміз. Мынау менің апам, осында жаналғыш «әзірейіл» келе жатыр дегенді естіп, «өз шаңырағымыздың астында өлейік» деп ажалымызды күтіп отырмыз. Ал өздеріңіз кім боласыздар? Мұнда неғып жүрсіздер?» – дейді бала.

– Біз жоңғарлықтармыз. Қазақтарды шауып, мал-мүлкін, жерін тартып алып, еркектерін құл, әйелдерін күң етуге келдік. Мына кісі біздің ханымыз, – дейді бір қолшоқпары.

– Біздің елде «Ата тұрып ұл сөйлегеннен без, ана тұрып қыз сөйлегеннен без» – деген мақал бар. Ханыңыз тұрғанда сіздің көсемсуіңізге жол болсын, – дейді бала.

– Ханымыз сен сияқты боқмұрын баламен сөйлеспейді. Хан елдің ханымен ғана сөйлеседі, – дейді.

– Мен қазір сіз айтқандай боқмұрын бала емеспін. Дәл қазір осы жердің ханы да, қарасы да, баласы да менмін. Өйткені бұл ауылда мені мен анамнан басқа хан да, қара да, тіпті тірі жан жоқ. Ал шешімді қабылдайтын шешенсіп тұрған сен емес, елдің басшысы хан ғана қабылдайды», – дейді.

Бір ғажабы аңызда мадақталатын кейіпкердің болмысы ерекше болатындығы ертегілік поэтика тәсілімен, яғни, ерекше туу

мотивімен басталады. XVIII ғасырда өмір сүрген Әбдулхах деген атақты адамның бір перзентке зар болуы, жасы бар, кәрісі бар алты әйел алуы, алтыншы әйелінің 37 жасқа келгенде алтын асықтай ұл тауып, оның атын Тосынкелді қоюы, бірақ ол бір жасқа келгенде әкесі қайтыс болуы, содан алты ай өткенде жау шауып бүкіл ауылды қанды қырғынға ұшыратып, әсіресе ұл балаларды қырғанда анасының төңкерілген қазан астында жасырып қалған баланың үйіне қалмақ өрт қойғанда үйдің өртенбеуі, жау ханның өзі «бұл қасиетті шаңырақ екен» деп мойындауы аңызда алда болар қызғылықты оқиғалардың алғышарттары.

«Сөзді ханыңыз бастады, сол кісі аяқтауға тиіс. Ал кімнің құл, кімнің күң болатынын Алла ғана біледі, – дейді бала.

Қалмақтың ханы баланың өткір көзіне қарап, айтқан сөздеріне қарап, «Болайын деп тұрған бала екен!», – дейді ішінен.

– Сенің атың кім? Нешедесің, – дейді хан.

– Атым Тосынкелді, жасым тоғызда, – дейді.

– Неге Тосынкелді деп қойған, – деп сұрайды.

– Ауылымызға тосыннан келген сіздер сияқты өмірге мен де тосыннан келіпмін, – дейді бала.

– Ауылыңның адамдары қашып кеткенде, сен неге қалып қойдың? – дейді хан.

– Тақсыр, осы жасыңызға дейін ажалдан қашып, құтылған адамды көріп, білдіңіз бе? Ажал қайда қашса да адамды құтқармайды. Ал, жаудан қорқып қашудың өзі өлгенмен тең емес пе?

Екі өлгенше бір-ақ өлейік деп қалдым. Сіздермен күш сынасып, жекпе-жекке шығып, қарсылық көрсететін жаста емеспін. Әлі буыным бекіп, бұғананам қатқан жоқ. Өлсем әкемнен қалған қасиетті қара шаңырағымның астында қалайын деп ойладым, – дейді Тосынкелді.

– Буының бекіп, бұғанаң қатқаннан кейін бізге қарсы соғысасын ба? – дейді хан.

– Егер, сол жасқа жетсем, мағынасыз қан төгісті тоқтатуға, екі елдің арасында достық қарым-қатынас орнатуға, халықтың қорқынышсыз, үрейсіз, бейбіт, рахат өмір сүруі үшін әрекет етер едім. Өлмейтін адам жоқ. Қан ішер ретінде емес, халықтың қамын ойлай-

тын адам ретінде есте қалуды ойлар едім. Қауқарсыз қарияларды, әлсіз әйелдерді, жазықсыз балаларды өлтіріп, қара орманын өртеуде қандай батырлық, қандай әділдік, қандай адамгершілік жатыр. Дүние кезек, бір елдің басына түскен зобалаң, соған ұшыратқан елдің басына келмесіне кім кепілдік береді, – дейді бала.

– Сонда, сен, ол «қой үстіне боз торғай жұмыртқалайтын заманды» қалай орнатуға болады деп ойлайсың?

– Мен қазір оған жауап беретін жаста емеспін. Екіншіден, ажал аузында тұрмын. Менің осы сәтте санамда «жаным қалай аман қалар екен деген сұрақ бар және шаңырағымды қалай сақтап қаламын, өлтірсе жанымды қинамай өлтірсе екен», – деген ойдамын. Меніңші бұл мәселені шешу ел билеген хандардың қолында, – дейді бала.

Жас баланың аталы сөздеріне риза болған хан, әлі де сынап көруге бекінеді.

– Біз анаңды, өзіңді аман қалдырайық, үйіңді өртеп, шаңырағыңды отқа жағуға келісесің бе? – дейді. Бала «жоқ» деп жауап береді» деп тұжырымдай отырып, аңыз өз кейіпкерін отбасы, шаңырақ, босаға ұғымдарының киелі құндағында тәрбиеленген дәстүрге берік ұл ретінде дәріптейді. Халқымызда шаңырақтың, үйдің кіре беріс босағасының да магиялық семантикасының жоғары болғандығына: келіннің босаға алдында үш рет иілуі, ең алдымен табалдырықты аттауы, балаларға босағаға сүйенуге тыйым салу, балалары көп өле берген әйелдің баласының кіндігін табалдырықта кесу, көптеген жерлерде марқұмның денесін табалдырықта үш рет көтеріп қоюы сияқты т.б жағдайлар айғақ. Фольклорда шаңырақ пен босаға – әке мен күйеудің символы ретінде түсінілген.

Демек, дәстүрлі ұғымда шаңырақ, есік, ошақ – ұрпақ жалғастығының символы ретінде бірден-бірге жалғасып отырған космостың киелі бөлігі.

Себебі, шаңырақ арқылы киіз үйдің тұрғындары киелі аспан шырақтарымен Күнмен, аймен, Жұлдызбен байланысады. Күндізгі шырақ пен күн сәулелерінің шаңырақ арқылы түсуіне де қазақтар ерекше мән берген.

Әйел толғатып жатқанда да есік алдында зиянкес күштерді қорқыту үшін ат байлап, шаңыраққа бүркіт қондырған.

Жаугершілік заманның өзінде де шаңырақты жұртқа қалдырмай көшпен бірге алып жүрген.

Шаңырақ пен есік вертикалды, горизонталды кеңістіктің киелі орындары саналып, түнде міндетті түрде жабылады. Белгілі бір мақсатта заттар ілінеді. Мысалы: босағаға қойдың кәрі жілігі ілініп, ол әр түрлі бәлелерден сақтайды деп есептеледі. Босағадан түнде жайпақ ыдысқа «ақ» құйылып, жыланның үй тұрғындарына зиян жасалмауының алдын-алатын, т.б. ырымдардың барлығы баланың өз шаңырағын құрметтеуі мен отбасына адалдығын қалыптастырудың тәрбиелік құралдары.

– Ауылыңның адамдарына тиіспейік, үйлерін өртемейік, тек сенің үйіңді ғана өртеп кетуге келісесің бе? – дейді хан.

– Елдің шаңырағы шайқалмайтын болса, адамдарды аман қалдыратын болсаңыздар, әрине, келісемін. Тек бір ғана өтінішім бар.

Сол шаңырақпен бірге өзімді де өртеп жіберіңіздер, – дейді бала.

– Неге? – дейді хан.

– Әкемнен қалған шаңырақ ел үшін өртенсе, оның иесі менің қоса кеткенім әділдік болады.

– Сен неге керексің ғой, – дейді хан.

– Ел аман болса, аналарымыз талай даналарды өмірге әкелері анық. Сізден бұрын да талай ақылды, ер жүрек хандар өмірден өтті ғой. Ел аман болған соң аналар өмірге сізді әкелді. Сізден кейін де не бір мықты, ақылды хандар дүниеге келеді. Мүмкін олар мынадай мақсатсыз қантөгіске, жазықсыз жазалауға бармай, елдің тыныштығын сақтайтын болар, – дейді.

Қалмақтың ханы әңгімені басқа жаққа бұрып: «Сені мен еліме алып кетіп, бала да болсаң өзіме ақылшы етіп алайын. Оған қалай қарайсың? – дейді.

– Тақсыр, – дейді Тосынкелді, өзіңізге сол сұрақты қойса, менің орнымда болсаңыз қалай жауап берер едіңіз?

Қалмақтың ханы атынан түсіп, «Ассалаумұғалейкум, Шаңырақ би!» – деп сәлем беріп, сенің атың бұдан былай «Шаңырақ би» болсын!» дейді. Ал мен қалған ғұмырымда екі елдің татулығын қалыптастыруды ойлайтын боламын. Өзім өлгенше бұл елге тиіспеймін. Шаңырағыннан шаттық шалқысын, сені тапқан асыл

анаң, елім аман болсын. Біздің елге зиялы адамдарыңды ертіп келіп, қайт. Еліңнен алған дүние мүлікті, малды осында қалдырып кетемін» – деп, бәрін сол жерге қалдырып, нөкерін алып еліне қайтып кеткен екен дейді. Мұны естіген қазақтың ханы Тосынкелдіні алдырып, өзіне ақылшы етіп тағайындайды. Кейін Төле би бас уәзір болып, сол «Шаңырақ би» атымен аталып кетеді. Көп жылдар бойы қалмақ пен қазақ тату-тәтті тыныш өмір сүрген». Қаршадай баланың ел басына қауіп-қатер төнгенде өрелі ой, уытты тіл арқылы дұшпан елдің басшысын тізе бүктіруі тек фольклорлық дәріптеудің көркем түрі ғана емес, халықтың алдан құткен арман-аңсарының сәулесі.

Бұл аңызда елдің дұшпаны да өзімен текетіресте тең тұлғалас дәрежеде суреттеліп, тіптен асқан ақылға, сұңғыла сөзге бай бейнеде көрсетіледі.

Қарағанды облысының Қарқаралы ауданының тұрғыны, 79 жастағы Әзімбай Кәрімұлынан жазылынып алынған ел ішінде «Жеті молда» атанып, қуғын-сүргінге ұшырап, екеуі ғана тірі қалған ерекше қасиет иелерінің қиял-ғажайыптық істері туралы әңгімелер мен Қамар Нұрке бақсы туралы хикаяттарды да тың материалдар ретінде таңуға болады.

Сұрасың менің атым Байжан шолақ,
Оң қолым сол қолымнан болды олақ.
Шықсам да сәтсіз күні жылқы аламын
Ежелден атым шыққан қанды балақ.

деп жырлаған «қайрымды қарақшы» Байжан шолақ туралы әңгімелердегі оқыс оқиғалар мен сол кезеңдегі ел өмірінің суреттері аймақ тарихынан хабардар ететін дүниелер.

Осы ауданның Қарағайлы ауылының тұрғыны 65 жастағы Оспанов Саят Қуанышбайұлынан жазылып алынған 1930 жылғы Боқты көтерілісі тұсындағы туған зар өлеңдер, тарихи өлеңдер, шежірелік аңыз, сайтан қамшы туралы хикая т.б. материалдар да ғылыми талдауға негіз боларлық. Көкшетау қаласының тұрғыны Жүнісбек Құсайынұлынан (64 жаста, Арғын, Қылды қарауыл, Жасымбет) жазылып алынған «Оразгелді, Өтек батыр», «Атығай Аңғал батыр», «Ағылқожа батыр» туралы, «Мәкі болыс туралы», «Балуан Шолақ туралы әңгімелер» мен «Қасым төреге» байланысты ел ішінде сақталған әңгімелердің де фольклорлық сын-сипаты бөлек.

Ел арасында елдің елдігін сақтау үшін күрескен батырлардың өзара сыйластығы, бір-біріне құрметі жайлы туралы әңгімелердің ғибраттық тағлымы терең. Солардың бірі «Шамай батыр туралы» аңыздағы Кенесарының Шамай батырды бағалауын тарихи аңыз былайша баяндайды.

«Көкшетауда 60-70 шақырым жерде Сандықтау деген жер бар. Бұл жерлер Кенесары-Наурызбайдың жерлері. Біздің ұранымыз: «Қарақой» (Қарауыл руыныкі). Біз Абылайлап шаппаймыз. Бір күні Кенесарыға қасындағылар: «Мына қарауылдар бөлінейін деп жүр, Абылайлап шаппайды, Қарақойлап шабады. Оған не дейсіз? – деп шағыстырыпты. Кенесары: «Ертең басын шауып аламын» – депті. Қараша Алдан Шамай деген батыр бойы тапалтақ, бірақ еңгезердей жауға шапқанда, аттың тізгінін қоя беріп екі қолымен шабады екен. Өте шапшаң, екі қолымен екі жағында қамтып отырады. Кенесарының «алып кел» дегенін іштері сезіп отырады. Іштерінен сауыт-сайманын киіп, сыртынан желбегей шапан жамылып, «Ассалаумағалейкум!» деп кірген екен. Алдында Кенесары маңайындағыларға: «Олар «Ассалаумағалейкум!» деп кіріп келгенде басын шабасыңдар!» деген. Арлан, Шамай кіріп келгенде алдында Арлан, артында Шамай, ол өңірінен қолын алмай тұрып: «Батыр, неге шақырдың? – дейді. Кенесары: «Жәй амандық білейін дегем» деп басын көтермей отырыпты. Олар шығып кеткен соң маңайындағылар: «Кенеше, сізге не болды, ең болмаса басыңызды көтермедіңіз ғой» – дегенде Кенесары: «Немене, сендер менің басымның домалағанын көргілерін келді ме? Шамайдың түріне, екі қолын қойнынан шығармай тұрғанына қарамайсыңдар ма?» депті. Батырлардың бөлек болмысы жөнінде де қызғылықты әңгімелер бар. Бір күні Арлан мен Шамай екеуі жылқы күзетіп отырады. Бір күні бір байталды сойып екеуі отырғанда Арлан айтыпты: «Шамай, сен ұйықтай бер» деп – таң ата бірақ оятылты. Әй, Шамайжан! Сен тағы бір байтал соясың ғой деймін. Мен мынаның етін жеп қойдым» депті. Ол кезде жана сойылған етті отқа істік салып күйдіріп жейді екен. Солайша батыр бір байталдың етін таң атқанша тауысыпты» – дейді.

«Қошқарбай батыр туралы аңыздың» да мазмұны тағлымды. «Қошқарбай батыр деген бәкене бойлы кісі екен. Атақты Бөгенбай

батырдың қартайған шағында елді қалмақ шабады. Батырлардың бәрі жас. Астында пілдей аты бар, екі мұрты шоқпардай бір батыр: «Әй, қазақтар, менімен қайсың жекпе-жек шығасыңдар?» – депті қабағын түкситіп. Бөгенбай жас батырларға: «Қане, қайсың шығасыңдар?» – дегенде, Қошқарбай тұрып: «Ата, батаңды бер! Мен шығамын!» – деген екен. «Ал шық, олай болса!» – деп, – Бөгенбай батасын береді. Қошқарбайдың сыртқы түріне қарап, қораштанған қалмақ сақ-сақ күліп: «Әй, байғұс бала, кезегімді бердім саған, ал» – деп мазақ етеді. Қошқарбай тайсадағын алып аттан секіріп түсіпті. (Баяғыда тайсадақ деген садақ болады екен, оның мәнісі: садақтың сыртын тайдың терісімен буып тастайды екен. Керемет мықты болады екен). Қошқарбай тайсадақты бір шетін жерге тіреп, бір шетін көкке қаратып, көздеп атып жібергенде қалмақтың қарнынан кірген оқ арқасынан бірақ шығыпты. Қалмақ қорқырап құлағанда қазақтар өзенге қойып кетіп, жеңіске жетіпті. Сөйтіп батырдың бір оғының өзі бір соғыстың шешімін шығарыпты. Қошқарбай батырдың ерлігі елге тарапты».

«Қаһармандық эпостағы батырдың жеке өз басының ержүрек, батыл болғаны жеткіліксіз, оның сол ержүректігі мен батылдығы ел игілігіне, әділетсіздіктен жапа шеккендер мен жаудан жәбір көргендерді құтқаруға жұмсалуды тиіс. Бір сөзбен айтқанда, батырдың батырлығы ел тағдырына қатысты маңызды оқиғамен өлшенеді» [13, 131] – десек осы үддеден шыға білген батырлар даңқы бүгінгі күнге жеткен.

«Қазақтар тағы бір соғыста қалмақтардан көп олжа алыпты. Қыздарын байлап, матап алып келе жатады ғой. Бір кезде ақжаулықты әйел оқ бойы көштің алдына озып шығып: «Қошқарбай батыр кім?», – деп сұрайды. Сұрай-сұрай көштің алдына келгенде «Мен!» дейді, сонда әйел: «Айналайын даңқыңнан. Өлім берсін сиқыңа» деген екен. Өйткені сыртқы тұрпаты сиықсыз екен. Батырдың даңқына сырттай қанық әйел: «Мына тұтқындардың ішінде батыр ұл туатын екі қызым бар. Соны кім болса соған қор қылмай өзің ал, я өзің сияқты батырға қос» – депті. Шынында да, кейін осы екі қыздан небір батырлар дүниеге келіпті. Біз: «Әке балаға сыншы» дейміз де ананың қызға сынын көп айта бермейміз ғой» (Айтушы: Жүсіпбек Құсайынұлы).

Мұсылман дінінің маңызы, халық арасында оны ұстанған молдалардың ерекше болмысы жөнінде де бірқатар әңгімелер сақталған. Мысалы: «Салық молда туралы аңыз».

«Арқада (оңтүстік жағында) мына Степногорск жақта (бұрынғы аты Мыңшұңқыр) бір шоқы бар. Ол – керейлердің жері. Ол Салық молданың жері деп аталады. Оған адамдар бөгеліп дұға етпесе, көліктері жүрмей қалады екен. Содан Әлиакпар деген адам Меккеге жүрмекші болады. Сонда Салық молда: «Әй, Әлиакбар, сен Меккеге барғанда мен үшін тас ат, топырақ үй, Бәделқажылықты өтеп кел» дейді. «Жарайды» дейді. Кетеді. Әлиакбар келеді. Бір тойда, көп ортасында Салық молда Әлиакбардан: «Сен менің аманатымды орындадың ба? – дейді. Ой, орындағаны несі, сен жаңа жұма намазға бізге имам боп тұрдың ғой, сары шапаның бар. Бұл ілімің, сол Алланың шапағатынан келген нұр ғой!» – деген екен.

«Бірде Салық молдаға Науан хазірет дүниеден қайтты деген хабар келеді. Арақашықтығы мың шақырым болса керек. «Мен қалайда түскі жаназасына үлгеруім керек» дейді атқосшыға. Атқосшы «ол жер қайда, біз қайда» дейді. Сонда Салық молда: «шуу, жануарым, шу» дегенде арбаның доңғалағы жерге бірде тиіп, бірде тимеген жылдамдықпен жүріп отырып, түскі жаназаға үлгеріпті».

«Бірде малға зекет бергенде Салық молданы кемсіткен болып бір бай асау атты байлап-матап беріпті. Сонда Салық молда асау аттың жалынан сипап: «тыныш, жануарым, тыныш» дегенде асау тыптыныш тұра қалыпты дейді. Салық молда бірде жолда бір жас отауға түсіпті. Жалғыз ешкісінен басқа ештеңесі жоқ жас жұбайлар «атаның батасын алайық» деп сол ешкісін сойыпты. «Қалай тұрасыңдар? Қанша малдарың бар?» дегенде, жалғыз ешкісінің барын, оны өзіне арнап сойғанын біліпті. Таңертең тұрған соң, астына мінген жүйрігін екі жасқа сыйлап, мынаны керектеріңе жаратыңдар» депті. Салық молда бір түйір артық дүние жинамаған. Елдің адал несібесі үшін қызмет жасаған адам болыпты. Бір күні бір үйір жылқыны суарып жатқанының үстінен түсіп: «Бұл кімнің жылқысы?» десе «Біздің ғой, ата, білмейсіз бе» депті балалары. Сонда Салық молда: (Ой-буй, құдай-ай! Әбден күнәға батқан екенмін ғой. Аллатағалам мені мына малдардан азат етіп, адал адамдарға бұйырт!» деп дұға жасап-

ты. Осындай кіршіксіз адалдығы мен даңқы Мекке, Мединеге дейін жеткендіктен, сол жақта «Арқаның Салық молдасы» қайтыс болды» деген хабар кең тараған екен».

Ал Көкшетау қаласының тұрғыны белгілі өнерпаз журналист Жұмабай Ешекеев (75 жаста) «Арқа ақындарын таныстыратын жыр бастау», «Сал-сал», «Зарқұм», «Сейтбаттал», «Мұхаммедтің Миғражға ұшуы» сияқты діни дастандардан үзінділерін әлі күнге дейін жырлайтындығымен көңіл аудартты. Әсіресе оның орындауындағы «Орынбайдың қырық парызы» деп аталатын мұсылман дінінің ғибратын түсіндіретін жыр үлгісі бүгінгі заманның өзекті рухани қажеттілігін қанағаттандырады.

Сонымен бірге қарт журналисттен Үкілі Ыбырайдың бұрын толық күйінде жарық көрмеген, тек үзінділері ғана айтылып жүрген «қоштасу» өлеңі жазылып алынды.

Ел арасында аң-құстың киесі жайындағы фольклорлық әңгімелер де мол сақталыпты.

Жалпы фольклорда аңшылық, аңшы-мергендерге қойылатын талап-тілектер де табиғат байлығын пайдаланудың қалыптасқан қағидасы барлығын көрсетеді. Табиғат пен адамның арасындағы үйлесімділікке нұқсан келтіретін аңшы-мергеннің өзіне халық кешірімсіз қараған. Жазаға ұшыратқан. Ол, әсіресе, мифтік дәуірдегі табиғат, адам жайлы ру-тайпада қалыптасқан киелі қағида-ережелерді бұзбаудан сақтандыру, ал оған қарсы келушілерді ауыр жаза күтіп тұрғанын көрсету [14, 11-12].

Мысалы: «Ұшқан құс, жүгірген анды құтқармайтын, дүниедегі күллі хайуанды жоймақ болған Жайық мергенді Тәңірдің жазалауы, атқан оғы жерге түспейтін Дондүгұл мен Дуайсоқыр деген қанішер мергендерге қаһарланған Құдай олардың біреуін суырға, енді біреуін құндызға айналдырған деседі» [15, 48]. Үш арқардың қыр соңынан түскен тасжүрек Көгедай мергенді Тәңір жұлдызға айналдырған, арқарлар мен тазы итін де жұлдыз болдырып жіберген деген сюжет түркі-моңғол халықтарының бәріне ортақ таралған. Қатігез аңшылықтың небір жамандыққа ұшырататындығы жөнінде тек сөз ғана емес, саз түріндегі үлгілерде де сақталған. Киіктің жыл сайын туған төлін аулап, соңында қысыр қалған кәрі киіктің өзін құртпақ

болған аңшы қарғыстан қара тасқа айналса, бөкенге шатастырып, бөкенжарғақ киген өз інісін атып ап, қан жылаған аңшы жайында «Бөкенжарғақ» деген сыбызғыда зарлы күй тартылады [7, 38].

«Аңның киесі бар деген дұрыс сөз. Өткен ғасырдың 60 жылдарында біздің елде өмір сүрген Құлжабай деген адам болды. Өмірінің соңында қатты науқастанып, 3-4 рет ішкі құрылысына операция жасады. Ауырып халі нашарлағанда ел-жұрты жиналады. Ауруханадан адам болмайды деп шығарып тастайды. Өзі тілі шешен адам болатын. Сонда жақындарына: мен жастықтың желігімен қасқыр, аңды көп құдым. Ұрғашысын да, текесін де, бас-көзіне қарамай арқар, киік демедім. Әсіресе бір күні ұрғашы қоңыр аңның қарынынан атып, бірден өлтіре алмадым. Ол ішек-қарыны ақтарылған күйі жанталасып таудың басына шығып кетті. Енді міне, мен де қайта-қайта қарным ақтарылып жатырмын. Олай өз басыңның қызығы үшін қоңыр аңды көп қууға болмайды екен. Оның да өз жаны, тілеуі бар. Мен аңға не істесем, сол алдыма келіп жатыр. Ол Алла жаратқан адал дүния ғой» депті. (Айтушы: Ерболат Баяты. Жасы 50-де. Тіл маманы. Көкшетау қаласының тұрғыны).

«Қасқырдың киесі» жөніндегі тағы бір әңгімені келтірейік. «Біздің елде бір қасқырдан қасқыр қоймайтын аңшы болған. Терісін сатып байыған. Біраз жасқа келгенде оған біреу «ажалың қасқырдан болады» депті. Қорыққан аңшы Баян Өлгейден көшіп Уланбаторға келеді. Ол жақта даланың қасқыры жоқ, әрине. Бірақ ішкі жақта қаптаған шибөрі болады екен. Бұл қасқырмен тұқымдас аң. Аталған аңшы Монғолияның ішкі жағына бір ауылға көшіп барса, сол ауылда шибөрі қаптап кетіпті. Өзі сескеніп қанша сақтанып, сақ жүргенімен, бір жеке қалған тұсында 40 шибөрі қаптап екі алақаны мен табанын ғана қалдырып талап кетіпті. Тіпті мылтығының ұңғысындағы ағашына дейін тістелеп тастаған» – дейді. (Айтушы: Асылбек Болтаев. 48 жаста)

Сондай-ақ аң-құстың киесін қастерлеп, ешқандай зорлық-зомбылықсыз айла-әдіспен аң аулаудың шебері болған адамдар жайлы да әңгімелер сақталған.

«Семейдің Беген деген ауылында Қойхан деген ақсақал өмір сүрген. Ол баяғы нағыз аштықтың кезінде басқарма болған. Халық аштықтан

қырылатын болған соң үйректерді аулаумен айналысқан. Оның өзінде атып я болмаса т.б. жолмен емес, арнайы қораптар жасап, сол арқылы аулаған». (Айтушы: Құдайберлі Мырзабеков. 51 жаста).

Кейбір балалар фольклорының үлгілерінің үлкен кісілердің жадында сақталған жайттары да кездесті.

Көкшетау қаласының тұрғыны 76 жастағы Жанназарова Ақниет қарияның айтуынша қазақ ежелден көрші-қолаңның, ауылдың қуаныш, қайғысын қатар көтерісетін салт ұстанған. Әскерде балалары опат болып жалғыз қалған анаға шығарған өлеңінен үзінді кейуананың жадында сақталған.

Базардан келген матаны,
Беліме мата батады.
Айналайын көрші, апа-ау,
Жалғыздығың батады.
Жылама, бауырым, жылама
Жылағанмен бола ма?!

Сондай-ақ ол кісі өзінің балалық шағындағы қыз ұзату өлеңдерінің сарыны көбіне мұңды болып келетінін айтты.

«Өйткені, қоғамның ұстанымы солай. Біріншіден, оң жақтағы балалық бал дәуренмен қоштасудың өзі аса мұңды дүние. Екіншіден, баратын жат жұрт ұзатылатын қыз үшін мүлде басқа жұмбақ әлем, тосын орта, бейтаныс адамдар оны қалай қарсы алары белгісіз, міне, жар-жар мәтінінің бүкіл мазмұн-мәні осы ахуалды жырға қосады. Мұндайда жыламау қыздың өзіне, ата-анасына, қала берді, бүкіл елге сын» [16, 158].

Әжей өзінің ұзату тойы кезінде айтқан сыңсу өлеңінің үзіндісін айтып берді. Бұл әдеттегі сыңсу үлгісін өз өмірінің ерекшелігіне сай түрлендіріп айтудың бір үлгісі. Бір отбасының ұлға балап өсірген қызының ұзатылу тұсындағы өзгеше сезім сыры.

Есіктің алды талды ғой,
Алтынды үйім қалды ғой.
Айналайын, жан анам!
Ақ сүтіңді кеше гөр.
Алдыңнан өтсем кеше гөр.
Ақылыңды тыңдадым,

Айтқан сөзінді ұқтым.
Ақ батаңды бере гөр.
Айналайын, жан әкем!
Ер баладай тәрбиелеп,
Балапан құстай баптаған,
Маңдайымнан қақпаған.

Әсіресе, құрбы-құрдасымен қоштасар тұсындағы өлең өрнегі ой мен ұйқастың ғажап үйлесіміне құрылған.

Бозторғайдай мұңдасым,
Сыбызғыдай сырласым,
Сыбызғы қайда, сыр қайда?!
Сырласатын күн қайда?!

Ал ол кісі айтқан кісі жөнелту әдет-салтындағы жоқтау үлгісінде де ежелгі жерлеу рәсімдерінің ізі байқалады.

«Бұрын марқұмды қабірге дейін жеткізу үшін Қазақстанның оңтүстік, батыс аймақтарының қазақтары мен Орта Азиядағы кейбір халықтарында арнайы «табыт ағаш» қолданылған. Ал бір өңірлерде табытты ақ киізден басылған арнайы киіз ауыстырады. Ол «ақ киіз», «иман киіз», «табыт киіз» деп аталады. Бастапқы кезде бүкіл ру үшін бір киіз басылса, келе-келе әрбір үйдің өзінде болуы міндеттеліп, өлімнен тыс уақытта қадірлі жерде, жүк арасында жинаулы тұрған. Жерлеуге пайдаланылған киізді түнде «жұлдыз көрсін» деп, далада қалдырған. Жерлеу салтына қатысты өлеңдерде «табыт ағаш ұғымы көбірек сақталған десек» [7, 134] мына мәтін соның дәлелі:

Есіктің алды күрке еді-ау,
Күркеден атым үркеді-ау.
Кешегі жүрген әкемді,
Тақтайлап бетін бүркеді-ау.
Әкем кетті-ау бел асып,
Беліне белбеу жарасып.
Сол кеткеннен келмесе,
Біздер қалдық адасып.

«Әлеуметтік топтың мүшесі қандай ортадан шықса да теңесетін дәрежесі батырлық. Бұл хандық, билік сияқты тартып алатын, байлық сияқты сатып алатын дәреже емес, ел қорғаған ерлік,

елге сіңірген еңбек арқылы келетін құрметті атақ. Сондықтан да батырлық-барлық әлеуметтік өкілдерге бірдей қаһармандық дәуірдің сынақ көрсеткіші, сынап бағанасы. Хан мен қара, бай мен кедей, бек пен нөкер өзара теңесе алатын биік меже; ерлікпен, маңдай термен келетін халықтық идеал бұл – деп Ш.Ыбыраев тұжырымдағандай, Арқа өңірі азулы ақындары мен қоса жүректі батырларымен даңқы шыққан ел. Бұған ел аузында әлі де сақталған батырлық әңгімелер куә.

Көкшетау қаласының тұрғыны Жүнісбек Құсайынұлы (Өленнің баласы 63 жаста) айтып берген: «Аңғал батыр» туралы әпсана-хикаятта Аңғал батырдың албастыны жеңгені; оның батырлығының киесі болғандығы айтылады. Бірде қалмақтардан: «Сендер неге Аңғалдан қорқасыздар?» – дегенде: «Біздің одан қорқатын себебіміз: ол бізге шапқанда екі жағында екі айдаһар ысқырып, ысылдап отырады, содан сескенеміз» деген екен. Бурабайдың арғы бетінде осы Аңғал батыр атында ауыл бар.

«Атақты Азнабайдың Мәкі деген сөзге сараң, мінезге салмақты баласы болған. Бірақ онысын өнер тұтып бел шешіп күреске түспеген. Атақты Балуан Шолақтың өзінің оны мойындағаны жөнінде мынадай әңгіме бар «Бір күні сол елге Балуан Шолақ өнер көрсете келіп, оң жақтағыны сол жаққа, сол жақтағыны оң жаққа қойып күшін танытып отырады да, осы елде менің мойнымды қысатын адам жоқ па? – деп мақтаныпты. Сонда Мәкі орнынан атып тұрып, балуанның мойнын қысқанда аузы-мұрны қан болып кеткен. Балуан Шолақ: «Күресесің бе?» – дегенде, «Жоқ, күрессем жеңер едім. Бірақ әкемнің бел шешіп күреспе» – деген өсиеті бар еді. Соны ұстанамын депті. Сонда Балуан Шолақ: «Кінә менен, ат-шапан айып менен» деп сый-сияпат көрсетіпті», – дейді. Бұл аңыздың бір вариантында Балуан Шолақтың атақты Қажымұқанды жеңгендігі баяндалады. Арқа өңіріне жасалған сапарымызда бір байқағанымыз: бір аймақта бір кезеңде өмір сүрген ержүрек батырлардың ел ішіндегі беделі биік. Қай батыр жайында айтса да оларды жеріне жеткізе дәріптейді. Бұл өлке жұртының басынан өткерген қаһармандық тарихының сәулесі десек болады. Бұл ретте А. Байтұрсыновтың: «... жұртта жоқ рухты ақын өзінен шығарып айта алмайды. Ақын

сөзіне жұрт рухының сәулесі түспей тұрмайды» – деген сөзінің жаны бар [8, 236-238].

«Шауыпкел батыр» деген шынжыр балақ, шұбар төс батыр болған. Күн шілде, ыстықта да жас ет жейді екен. Қасындағы батырлары сынамаққа келіп: «Әй батыр, саған ханның қара қасқа тұлпарынан басқа соятын лайықты мал жоқ, не істейміз? – депті. Сөйтсе батыр: «Сойып тастандар!» – депті. Сөйтіп, қара қасқа тұлпардың етін жеп қояды. Ханға хабар жетеді. Сонда хан: «Ешнәрсе етпейді, үндемендер!» – дейді. Олай болатын себебі, дайын тұрған әскер жоқ. Батырлардың: хан маған «бір күн жалынсын» дейтін ханның батырға тәуелді кезеңі екен».

Яғни, бұл әңгімеде батыр тұлғасымен бірікпеген әлеуметтік топтың өзге өкілдері, тіпті хан да қалай сипатталса да шешуші мәні жоқ. Әрбірден кейін батырлық қасиет жоқ емес хан да, бай да халық үшін маңызды тұлға еместігін көрсетеді.

Шауыпкел батыр қартайды. Балалары, байлығы жетерлік. Бір күні балалары келіп: «Аллаға шүкір мал бар ғой, біреуден алғаныңыз болса біз берейік» дейді. Сонда батыр: «Шауыпкел заманында батыр еді, енді ана жаман балалары төлем төлеп жатыр – деген атқа қаласыңдар» – дейді.

Көп ұзамай Шауыпкел қайтыс болады. Балалары ас беріп, басына күмбез орнатады. Бір күні Уәлихан көшіп келе жатып бір тамаша күмбезді көзі шалады. «Бұл кімнің күмбезі?» – деп нөкерінен сұрағанда: «Хан ием, білмейтін бе едіңіз, бұл Шауыпкел батырдың күмбезі» – деп жауап береді. Хан күмбездің жанына шауып келіп: «Әй, Шауыпкел-ай, Шауыпкел! Қара қасқа атымды жеп қойып едің, қара жер енді сені жұтты ма?» – деп айғайлағанда қалың шөптің арасынан пыр етіп ұшқан бөденеден аты үркіп, Уәлихан аттан құлап есінен танып қалыпты. Ел-халқы жиналып, бетіне су бүркіп, есін жиғызғанда: «Көшті тоқтатыңдар!» деп бұйырады. Көшті тоқтатып, ту бие сойғызып, Шауыпкел батырдың аруағына құран бағыштап, аттанып кетіп бара жатып: «Әй, Шауыпкел-ай, Шауыпкел!» Тірінде де соңымнан қалмап ең! Өлгенде де соңымнан қалмадың-ау!» – депті.

Ел ішінен жиналған әңгімелердің бір шоғыры Балуан Шолақ есімімен байланысты.

«Бір күні Балуан Шолақ базарға барса, қалың орыс қақпаны жауып, сырттан адам кіргізбей, қаумалап ұстамақшы болады. Балуан атымен омыраулап ұзақ уақыт бой бермейді. Мұны естіген Мәкі батыр Балуан қамалып қалған қақпаның қасына келіп, аттың үстінен шіреніп тұрып тепкенде қақпа қақ жарылып, дүрс етіп құлапты. Қазақтар орыстарды қамшымен, дүремен соғып Балуанды құтқарыпты» – дейді.

«Бокқарағай деген жерде Жүсіп дейтін Балуан денелі, өзі бай адам болған. Балуан Шолақпен аралас-құралас, дос-жаран екен. Бір күні Балуан оған қонақ болып келіп, аттанып кетеді де, орта жолдан қайта оралады. «Бұл неге бүйтті екен, қақпаны жаппандар!» деп, Жүсіп балуанды алдынан қарсы алады. Сонда Балуан:

Уа, шіркін, құрбы қайда-ай замандастай,
Күн болар замандасты көре алмастай.
Алладан тағдыр айдап ажал келсе,
Кетерсің замандасқа амандаспай – дейді.

Бұл кез денесіндегі орыстың оғы асқынып жүрген кезі екен. Бірақ бір ыңырсып, ауырсынып, сыр бермеген. Жүсіпке: «Менің сүйегіме сен түс, және зиратты екі түрлі қып, баланікіндей етіп жасырыңдар» деп аманат етіпті. (Айтушы: Жүсіпбек Құсайынұлы).

Себебі, аталар аруағын қастерлеген халық марқұмның жерленген орнын да ерекше қадірлеген. Ата-баба қорымы – ата-баба сүйегі жатқан жер – олардың мәңгілік мекен тұрағы ретінде жан-жақты қамқорлықпен күтілген. Қабірді бүлдіру – ата-баба намысын қорлау, таптау боп есептеліп қорлықтың ең үлкені саналған.

Ел салтында ақтық сапарға аттанып бара жатқан адамның артындағыларға айтылған ақырғы аманат сөзін орындау парыз болған. Балуан Шолақтың артындағыларға айтқан аманаты жөнінде де ел ішінде әр түрлі айтылатын, бірақ түпкі мазмұны бір әңгімелер бар екен. Соның бірі былайша баяндалады.

«Алдыңғы жылы жазға қарай менің даладан қатты ауырып келгенім естеріңде болар. Ақбалақтың ну орманынан шыға бергенімде қарсы алдымнан мылтық атылды. Оқ ердің қасына тиіп, әлсіреп барып, кіндігімнің төменгі тұсына барып қадалды. Үйге келдім де ішімді таңып, жатып қалдым. «Балуан Шолақ қойдың құмалағындай

қорғасынды көтере алмай ауырып жатыр» деген сөзден қорықтым. Сол міне, ажал болып жабысты. Сендерге айтар өсиетім: сүйегіме басқа адамды түсірмендер, ана Сабыр қажыны қасыңа алып, Төке, өзің атқар. Менің өлгенімді білсе, қара шекпенділер де қарап қалмас. Бұл найсаптар өлігімді қорлаудан тайынбайды. Зираттың бір жағына құпия үңгір жасап, бөлек жерлеңдер де, басқа жерге жалған зират тұрғызыңдар», – депті.

«Мен бұл әңгімені 1959 жылы нағашы атам Ғаббастан естіп жазып алдым. Нағашы атам жоғарыдағы Қаныкей апамыздың бауыры болатын. Жарықтық апамыз дүниеден өтер алдында, яғни 1934 жылы құпия оқиғаны інісіне айтып кеткен екен.

Сондай-ақ, бұл әңгімені дәл осы мәтінде Төлеубай атамыз өлер шағында ортаншы ұлы Есенжолға айтып кеткен екен. Есенжол әкесінен естігенін өзінің ұлы Талғатқа жеткізіпті», – дейді зейнеткер-ұстаз Ақмола облысы Макинқа қаласының тұрғыны Ақшатай Изахметова.

Сөйтіп, Балуан Шолақтың жаны жай тапқан жер бертінге дейін белгісіз болып келді. Оның себебі – жоғарыдағыдай. Балуанды жерлегенде бірге болған Сәкен Оспанов деген кісі 1943 жылы оның нақты жамбасы тиген жерді (Қызыл кордон ауылы) көрсетіп береді де 1999 жылы балуанның немересі Шайдолла Шолақов бас болып, сол жерде аудан халқы ас береді.

Балуан Шолақтың жаны қиналып өлім алқымына тіреліп тұрса да, баяу үнімен қоңырлатып, мына бір шумақтарды айтқан екен – дейді ел аузында:

Атандым Балуан Шолақ бала күннен,
Ту ұстап, ерлік етіп, тұлпар мінген,
Ешкімге опасы жоқ жалған дүние,
Өттің ғой талай-талай кемеңгерден.

Өлімнен құтылу жоқ батыр болып,
Сөзге шешен, әнге жүйрік, ақын болып,
Барамын алыс сапар қайтып келмес,
Қалыңдар, елім-жұртым, бақұл болып.

Көп сәлем жақсыларға болған сырлас,
Дәурені жігіттіктің қолда тұрмас,
Көз көріп, заманымда бірге жүрген,
Жүріңдер дұға қылып, құрбы-құрдас.

Ақшатай қарияның дерегі бойынша, «ел құлағы – елу» дегендей, елдің адамдары балуанға оқ атқан кімдер екенін сұрастырып біліп жүрген екен. Олар қазақты көрсе қаны қарайып тұратын Евшученко, Беляков дегендердің өзі балуанның өлгенін жыл асқан соң бір-ақ білген. Зиратын таппай аласұрған көрінеді. Аз ғана үйсін ауылының үстіне ат ойнатып, балуанның ұлы Исчажарды атып өлтіреді».

Әрине, қазақ фольклоры әртүрлі кезеңдерде жан-жақты жиналғаны белгілі. Ал бүгінгідей түрлі өзгерістер орын алып отырған кезеңдегі қазақ фольклорының жай-күйі мен оны сақтаушылардың типін бағамдау ғылыми зерттеудің де, арнайы ыссапардың маңызды міндеттерінің бірі болып қойылды. Зерттеу нәтижесінде көкірегі зерделі, құйма құлақ кісілер ел арасында әлі де бар екендігіне көз жетті. Олар өздерінің бала кезінде қазыналы қарттардан естіген әңгімелерін жадынан шығармаған. Кезінде эпикалық аймақ атанған Батыс өлкесі мен арқалы ақындар мен сал-серілердің мекені болған Арқа өңірінде аңшылық, саятшылық, аң-құстың киесі туралы әңгімелер мол сақталғандығы мәлім болды.

Жалпы алғанда, зерттеу мен жинау ісі қатар жүргізілген Батыс Қазақстан мен Атырау облысы және Қарағанды мен Ақмола облысына сапар барысында көз көріп, көңіл түйсінген жайттарымыз бүгінгі қарқынды даму мен жаһандану үрдісіндегі ұлттық құндылықтарымыздың сақталу, даму жай-күйін саралауға және бұрын назарға ілікпеген үлгілерін жинауға мол мүмкіндік береді.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Кобаева К. Сары айшықты Сарайшық // Ақтөбе облыстық қоғамдық-саяси газеті. – 2012. – 26 шілде.
2. Қазақ аңыз ертегілері. – Бейжін: Ұлттар баспасы, 2002.
3. Қасқабасов С. Қазақтың халық прозасы. – Алматы: Ғылым, 1984.

4. Уәлиханов Ш. Таңдамалы шығармалары. 1-том. – Алматы: Ғылым, 1985.
5. Предания, легенды и мифы саха (якутов). Сост. Н.А. Алексеев, Н.В.Емельянов В.Т.Петров. – Новосибирск: Наука, 1995.
6. Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. – Ленинград: Изд. ЛГУ, 1986.
7. Қазақ әдебиетінің тарихы. Фольклорлық кезең. I том. – Алматы: ҚазАқпарат, 2008.
8. Байтұрсынов А. Шығармалары. – Алматы, 1989.
9. Тойшанұлы А. Түрік-монғол мифологиясы. – Алматы, 2009.
10. Лотман Ю.М., Успенский Б. Миф – имя – Культура // Ю.М.Лотман. Избранные статьи – СПб., 1998 – Т 1.
11. Стеблин-Каменский М.И. Миф. – Л.: Наука, 1976.
12. Мир традиционной культуры казахов. – Алматы, 1998.
13. Ибраев Ш. Эпос әлемі. – Алматы, 1993.
14. Еремина В.И. Миф и народная песня // Миф, фольклор, литература. – Л., 1978.
15. Казахский фольклор в собрании Г.Н.Потанина. – Алма-Ата, 1972.
16. Матыжанов К. Қазақтың отбасылық фольклоры. – Алматы, 2007.

Солтүстік Қазақстан, Павлодар облыстарындағы қазақ фольклорының қазіргі жағдайы

Солтүстік Қазақстан мен Павлодар облыстарына жүргізілген фольклорлық экспедиция барысында біраз дүниелерге көз жеткізілді. Екі облысты дерлік қамти алмасақ та, қазақтар шоғырланған аудандар мен ауылдарды қамтуға тырыстық. Атап айтқанда, экспедицияда Солтүстік Қазақстан облысынан Петропавл қаласы, Мамлютка ауданы, Белое ауылы, Жамбыл ауданының орталығы Пресновка ауылы, Айымжан ауылы, Жаңа жол ауылы, Сәбит ауылы, Тайынша ауданы, Уәлиханов ауданы, Уәлиханов ауданына қарасты Бидайық ауылы мен Мырзағұл ауылы, Павлодар облысынан Павлодар қаласы, Жолқұдық ауылы, Баянауыл ауданы, Аққулы ауданы, Екібастұз қаласы қамтылды. Осы барыста қазақтың ескілігін сақтап отырған көнекөз қарттарымыздың көбінің бүгінгі күні бұл дүниеде жоқ екендігін, кейбірінің жадында жүрген фольклорлық мұралардың тыңдаушысы жоқ болғандықтан айтылмай ұмыт болғандығын байқадық. Сондай-ақ, соғыстан кейінгі жағдай, ауыр тұрмыс, қиындықтың барлығы да фольклорлық мұрамыздың сақталуына әсерін тигізгені анық. Сонымен бірге экспедиция барысында үлкен кісілердің санасында аз да болса ескіліктің мұрасы, бала кезінде естіген аңыздардың сұлбасы сақталғандығы аңғарылады. Екі облыста жүргізілген фольклорлық экспедиция кезінде ел аузынан аңыздар, қара өлеңнің аздаған шумақтары, шешендік сөздер, ғұрыптық фольклордың, соның ішінде «бесік жыры», «жоқтау», «сыңсу» үлгілері жазылып алынды.

Петропавл қаласында тұратын Исағұлов Мағзұм ақсақал соғыс кезіндегі өз атасының келіндерге айтқан «ғақлия» өлеңін айтып берді. Осы қалада тұратын Ожан Қалитегінен «Балта керей Тұрсынбай батырдың жезтырнаққа жолығуы» деген хикаяны, Зейнолла Әкімжановтан нағашысы Мұхаметжан Сандыбаевтың айтып берген «Абылайдың балта керей Тұрсынбай батырды сынауы» деген аңызды, Тоқсан би, Еселей биге қатысты шешендік сөздерді, Дәстен Баймұқановтан «Құлеке батыр», «Мәмбет» батырларға байланысты аңыздарды жазып алдық. Уәлиханов ауданының Мырзағұл ауылында тұратын Күлпән Әміржанқызы «Мұңсыз хан» дастанынан үзінді,

сонымен бірге «бұғыбай өлең» шумақтарынан да есте қалғандарын айтып жаздырды.

Төменде экспедиция қоржынына түскен кейбір мұраларымызға жеке-жеке тоқталамыз. Фольклорлық жанрдың әр түрінен санаулы мәтіндер жазылып алынғандықтан, зерттеуде ескіліктің бүгінгі сақталу жағдайын сараптау үшін осы экспедиция материалдары негізінде жұмыс жасауды мақсат еттік.

Бөгенбайдың жезтырнаққа жолығуы (айтушысы – Абылайхан Бірәліұлы 1934 жылы Солтүстік Қазақстан облысы, Жамбыл ауданы, Жаңа жол ауылында туған). Бұл хикаяда айтылып отырған Бөгенбай, қанжығалы Бөгенбай батыр емес, осы хикаяны айтушы Абылайхан Бірәліұлының арғы аталары. Хикаяда жайлауда қоспен отырған жалғыз үйді екі жезтырнақ торуылдап жүреді. Үйден шыққан Бөгенбай оларға қарсы барайын десе, жазым ете ме деп қорқады да, мылтығын алып, орман ішіне кетеді. Соңынан ерген оларды адастырып, бір ағаштың түбіріне үстіндегі шапанын жауып, теріс қарап отырған адам бейнесінде жасайды да, өзі орман ішіне жасырынып, аңдып отырады. Ағаштың түбіріне жабылған шапанды олар адам екен деп, екеуі қатар келіп тырнағын салғанда мылтығымен атып қалады. Жараланған жезтырнақтар қаша жөнеледі. Соңынан қуып, үңгіріне келсе ұлар-шу болған дауысты естиді. Ол үңгірдің аузын жезтырнақтар шыға алмастай етіп бекітіп кетіп қалады.

Хикая бір ғана сюжеттен тұрады. Әдетте хикаяның ерте кезеңнің жемісі екендігін ескерсек, халық арасында мұндай сюжеттің әлі де бар екендігін байқау қиын емес. Және айтушының да тура түсініп, арғы аталарының басынан өткен нақтылы оқиға деп сезінуі халық жадында ескіліктің сәулесі әлі де сақталып келе жатқандығын байқатады. Бұл хикаяда көнеден келе жатқан аңшы-мергендердің ормандағы жезтырнақ, жалмауызбен жолығып, оны жеңуі секілді сюжет көрініс тапқан. Осындай жезтырнаққа байланысты хикаяларды академик С.Қасқабасов тек қазаққа ғана тән дейді [1, 117].

«Қоңыр әулие туралы», «Олжабай батыр туралы», «Абылай ханның жау қоршауынан құтылуы туралы» аңыздарды айтып берген – Алтынбек Құрманов 1964 жылы Баянауыл ауданы Сұлтанмахмұт ауылы Жоғарғы Қызылшілік елдімекенінде туған.

Бұл аңыздардың ішінде «Абылай ханның жау қоршауынан құтылуы туралы аңыздың» орны ерекше. Осы сюжетке құрылған аңыздың бірнеше нұсқасы сақталған. Жүз томдық «Бабалар сөзі» сериясының 87 томына енген «Абылайдың тұтқында болуы» деген аңыздың нұсқаларында Абылайдың өзінің шешендігінің арқасында, ұтқыр сөйлеп құтылып шыққаны туралы айтылады. Сондай-ақ, аңыздарда Абылайдың тұтқынға түсуінің себептері бірнеше түрде баяндалады. Мысалы, бірде ұйықтап жатқан жерінен аңдып жүріп ұстап әкетсе, бірде саятшылықта жүрген жерінен ұстайды, кейде шайқаста тұтқынға түседі.

Біз жазып алған аңызда аңшылықта жүрген Абылайды қалмақтар қоршап алады. Болған жағдайды Абылайдың бір батыры диуана бейнесінде киініп, қоршаудан шығып Қазыбек биге келіп айтады. Сонда Бұқар жырау мен Қазыбек би өздерінің дәрменсіздіктерін айттып: «Қазаққа хан болу маңдайына жазса құтылады, жазбаса амал жоқ. Қоңыр әулие үңгіріне кіріп, астындағы атын айтып сойып дұға тілесін, жылқының етін қасындағы жолдастарына таратып берсін», – дейді. Диуана бейнесіндегі Абылайдың батыры оған келіп айтады. Абылай Қоңыр әулие үңгіріне кіріп дұға тілейді. Сол кезде үш күн, үш түн қалың тұман басып, жоңғар қолы Абылайды таба алмай қалады, жауырыншысына жауырын аштырса «Абылай Ертістің бойында аң аулап жүр» деп түседі. Амалсыз қалған олар кейін қайтып, Абылай аман қалады. Алдыңғы аңыздардан мұның ерекшелігі Абылай қоршауда қалғанымен тұтқынға түспейді. Қоңыр әулиенің шарапатымен жау қолынан аман қалады. Бұл аңыз мәтіні бұрынсоңды еш жерде жарияланбаған және осы аңызда кездесетін сюжет желісі Абылай ханға байланысты туған басқа аңыздардан мүлде бөлек. Бұнда ханын жау қолына түсіргісі келмеген халық тілегінің аңызбен ұштасқаны байқалады. Сондықтан да қоршауда қалған Абылайға шығар жол іздейді, әулие адамның үңгіріне түнетіп, оны жау қоршауынан құтылдырады. Ал шын мәнінде тарихта Абылайдың тұтқынға түскені ақиқат.

«Қаз дауысты Қазыбек би» (Самат Көпеев сақтаған материалдан алынды) атты аңыз екі үлкен бөліктен тұрады. Бірінші бөлігінде Абылай хан қасына ерген 40 сарбазымен Қоңтажының әскеріне

қарсы жорыққа шығып, майдан даласында тұтқынға түседі. Тұтқында отырған Абылай терезеден өтіп бара жатқан (сол елде бұрыннан тұтқында жүрген) қазақ жігітін шақырып өздеріне тамақ алдырады. Бар малы жалғыз сиырын сойып ас әкелген жігіттің көмегімен Қоңтажының тұлпарын алдырып, қасындағы жігіттеріне сойдырып төсенішінің астына басып жатады. Абылайдан күмәнданған Қоңтажы Абылайдың қасындағы қырық жігітін тінтсе де ештеңе таба алмай, соңында Абылайдың өзінен сұрайды. Сонда Абылай: «Екі күн қонақасы бере ме деп күтіп едім бермедің, сондықтан тұлпарыңды алдырып сойып жедім» дейді. Сөзден ұтылған Қоңтажы енді соғыспай бейбіт өтуге қошқар сойып сертеседі. Сонымен бірге Дүңкілді деген сол елдің екінші ханы қызын Абылайға қалыңсыз беріп, Қоңтажы Абылайдың қырық жігітіне қырық ат мінгізіп еліне қайтарады. Екінші бөлігінде қазақтардың қалмақтардың ауылын шапқанын естіген Қоңтажы «Абылай сертінде тұрмады» – деп қазақтың 100 үйін барымталағаны айтылады. Бұл жерде Абылай Қоңтажының өз ауылын шаппауға серттескені айтылса, ал Қоңтажы бүкіл қалмақты шаппауға анттастық деп қабылдағаны туралы Абылайдың аузынан беріледі. Барымтаны қайтару үшін елдің игі жақсыларын жинаған кеңеске Қазыбектің әкесі тоқсан алты жастағы Келдібек шақырылмай қалады. Оны білген Келдібек үш ұлын сынап, сыннан өткен Қазыбекті Абылайдың ордасына жібереді. Қателігін мойындаған хан ат-шапан айыбын төлейді. Он жасар Қазыбектің біліктілігін біліп, оны жаушылармен бірге билік айтуға жібереді. Ешкімге дес бермей, сырт айналған қалмақ ханын Қазыбектің сөзбен бұғаны баяндалады.

Бұл аңыздарда мүлде басқа екі аңыздың бір тұтастықта қызмет атқарып тұрғанын байқаймыз, олар: «Абылайдың тұтқында болуы», «Қазыбектің елші болып қалмақ ханына баруы» дейтін аңыз. Аңызда Қазыбекті Абылайдың тұсында он жасар бала деп көрсетеді. Бұл жағдайды халық санасындағы фольклорлық мұралардың бір-бірімен араласып келе беретін заңдылығы деп қабылдағанмыз орынды. Өйткені белгілі бір тарихи оқиғалар фольклорда ілгерілі-кейінді келе береді. Ал шын мәнінде Қазыбектің Абылайдан әлдеқайда үлкен екендігі тарихтан белгілі.

Балта керей Тұрсынбай батыр – Абылай ханның сенімді батырларының бірі болғаны белгілі. Оның есімі жыраулардың толғауларында, Абылай ханға байланысты туған жырлар мен аңыздарда кездеседі. Соның бірі «Балта керей Тұрсынбай батырды Абылайдың сынауы». Мұны алғаш жазып алғандардың бірі – М.Ж. Көпеев. Алайда осы аңыз ел арасында күні бүгінге дейін айтылатыны белгілі болды. Талданып отырған нұсқа Петропавл қаласында тұратын Зейнолла Әкімжановтің (1951 жылы Солтүстік Қазақстан облысы, Жамбыл ауданы, Амангелді ауылында туған) аузынан жазылып алынды. Аңызда Тұрсынбай батырды «жаужүрек батыр» деп естіген Абылай, оны сынамаққа бейіттің бет ағашын алып келуге жұмсайды. Тұрсынбай батыр бейіттің бет ағашын алып жатқанда, көрден шыққан екі адам оған тап береді. Екеуін де сабаған батыр «өлі сендер тұрмақ, тірі Абылай аштан өлгелі жатыр» дейді де, алған отындық ағашын Абылай қосының сыртына әкеп тастап кетеді. Осы аңызда айтылатын батырдың батырлығын сынау үшін «бейіттің бетағашын алып келуге жұмсау» мотиві «Абылайдың керей Жәнібек батырды сынауы», «Қабанбайдың Жәнібекті сынауы» деген аңыздарда да кездеседі.

Тұрсынбай батырға байланысты айтылатын «Тұрсынбай батырдың жезтырнақпен жолығуы» деген хикая ел арасынан алғаш рет жазылды (айтушысы – Ожан Қалитегі, 1927 жылы Солтүстік Қазақстан облысы, Есіл ауданы, Сарман ауылында туған). Хикаяда Тұрсынбай батыр орман ішінде адасып кетеді де, от жағып, атып алған аңның етін қақтап жейді. Жатайын деп ойлайды да «орманда жезтырнақ, жалмауыздар болатын еді, солар келіп жүрмесін» деп, бір үлкен бөренені жатқызып, үстіне киімін жауып адам бейнесінде жасап, анадайдан күтіп отырады. Сол кезде әйел бейнесіндегі жезтырнақ келіп, жатқан бөренені адам екен деп бассалады, сонда Тұрсынбай батыр атып қалады. Жезтырнақ жараланғанымен өлмейді, «Тұрсынбай батыр ер болсаң тағы бір ат» дейді (өйткені жезтырнақ Тұрсынбай батырды бұрыннан таниды екен-міс). Тағы атса жезтырнақтың жарасы жазылып кететінін білген батыр атпайды. Жараланған жезтырнақ кетіп қалады. Соңына түскен Тұрсынбай батыр үңгіріне кірген жезтырнақтың ұлар-шу дауысын естиді де, кіруге батпай қайтып кетеді. Батырға байланысты

айтылған осы хикаяда көнеден келе жатқан аңшы-мергендердің жезтырнаққа жолығуы, оны жеңуі көрініс тапқан. Бұл хикаяның баяндалуы басқаша, көп хикаяларда кездесетін батырдың ет қақтап отырған кезінде келіп, қақтаған етінен жеп, өзінің жезтырнақ екендігін сездіретін (пышақты кертіп жұтып қою т.б.), болмаса, белгілі бір дыбыстар («зыр-зыр еткен») естілетін жағдайлар бұл хикаяда жоқ. Алайда жезтырнақ бар екендігін, оның келетіндігін батыр сезеді. Тағы бір жағдай, жезтырнақтың да Тұрсынбай батырды тануы және оған жараланғаннан кейін тағы да ат деп тіл қатуы. Басқа хикаяларда (мәселен Мамай батыр т.б.) аңшы-мергендер жезтырнақты атып, естелік үшін, жезтырнаққа жолыққандығын дәлелдеу мақсатында жез тырнағын кесіп алуы сөз болады. Ал бұл хикаяда батырдың жүрексінуі, бөренені үгітіп жіберген тырнақтан сескенуі айқын көрінеді. Айтушы хикаяны реалдыққа жақындатқан.

Тұрсынбай батырға байланысты тағы бір аңыз «Тұрсынбай батырдың Уәлиханның ауылында болуы» (айтушы – Зейнолла Әкімжанов). Бұл аңызда Абылай ханның ұлы Уәли бір сапардан келе жатқан Тұрсынбай батырдан баласы Шыңғысқа бата сұрайды. Шыңғысты көрген қарт батыр ат үстінде кеңкілдеп жылайды. Сонда Уәлихан «Неге жыладыңыз?» деп сұрағанда батыр «Абылай төрем көз алдыма елестеді» депті. Сөйтсе, Шыңғыс Абылай ханға ұқсайды екен дейді. Аңыздан батырға деген халықтың құрметі аңғарылады. Шыңғыстай тұлғаға Тұрсынбайдай батырдың бата беруін жақсылыққа балайды. Алайда Тұрсынбай батырдың қайтыс болған жылы мен Шыңғыстың дүниеге келген жылдарының арасындағы алшақтықты ескерсек, бұлай болуы мүмкін емес екендігі түсінікті. Фольклорлық шығармадан тарихты іздеу ағаттыққа әкеліп соғатынын ескерсек, бұл мәтін де нақтылы тарихи оқиғаға байланысты факті іздеуді қажет етпейді.

Жиналған аңыздардың тағы бірі – «Құлеке батыр» аңызы (айтушы – Зейнолла Әкімжанов). Құлеке батыр туралы аңыз-әңгімелер ел арасында сақталғанымен, баспа бетінде көп жарияланбаған. Ол туралы баласы Шал ақынның әкесіне арнап шығарған жоқтау өлеңінен ғана білеміз. Осыған байланысты экспедиция барысында ел аузынан жазып алған төмендегі мәтінді ұсынып көрелік.

Құлеке батыр қайтыс болғанда Шал ақын теріс қарап жатып алады, көңіл айта келген кісілерге басын көтермейді. Сонда бір қария «балам, басың көтер, Құлеке жалғыз сенің әкең емес, бәрімізге ортақ» дегенде ақынның басын көтеріп айтқаны деген өлең жолдары төмендегідей:

Құлеке жиырмада арқар еді,
Отызда би, қырқында дарқан еді.
Кешегі дулап өткен Құлекенің
Алдынан орыс, қазақ тарқап еді.

Алпыс бір мүшел келді мерттей болып,
Өтпедің сол мүшелден серттей болып.
Кешегі дулап жүрген ер Құлеке,
Су тиген сөне қалдың өрттей болып!

(айтушы – Қазез Құсайынов 1928 Солтүстік Қазақстан облысы
Явлинка районы Қараағаш ауылында туған).

Құлеке батыр Абылайдың атығай-қарауыл еліне сұлтан болған кезінен қасына ерген мықты батырлардың бірі болған. Құлеке батырдың Абылайдың сенімді серігі ретінде Ресеймен дипломатиялық қарым-қатынас жұмыстарын реттеуде маңызды рөл атқарғандығы белгілі.

Батырға байланысты аңыздардың бірі – «Құлекенің аюды өлтіруі» (айтушысы – Зейнолла Әкімжанов). Қазіргі Шал ақын ауданында Аютас деген жер бар екен. Абылай жаугершілік заманында орыстың мысын басу үшін Құлекедей батырын осы жерге әкеліп қоныстандырыпты. (Әсілі, Құлекенің тұрған жері қазіргі Тайынша ауданындағы Азат деген бекет екен).

Құлеке жаңа қонысында отырған бір мамыражай кезде бір аю малға шауып маза бермейді. Сергеевқадан (қазіргі Шал ақын ауданы) үш шақырым жерде «Аютас» деген жер бар екен. Ол кезде онда аю бар екенін ешкім де білмейді. Сол жерге барған мал да, малды іздеп барған адам да жоғала берген. Бір күні сол аюды ауылдың бір адамы көріп, елге айтып келеді. Ол: «аю тастағы апанында үндемей жатады да, малды, малды іздеп барған адамды тарпа бас салып жей береді екен» дейді. Осы сөз Құлекенің құлағына жетеді. Сонда Құлеке

жанына нөкер алмай жалғыз шығады. Ол: «өлсем өлдім, өлімтігімді ешкім көрмесін, аюды өлтірсем өсіріп ешкім әңгіме айтпасын» – деп найзасы мен қанжарын қолына алып, қасқырдан үрікпейтін айғырын мініп, түнде аюдың жел жағынан келіп аюдың иісін сезеді. Аю да адамның иісін біледі. Құлеке «аюдан қорқып, атымның жүрегі жарылып кетпесін» деп атын оңашаға тастап, жаяулап келіп тастың үстіне шығып отырады. Содан алакеуімде аюды іздеп шығады, сол кезде аюға қарсы келіп қалады да найзасымен шанышқанда талай жауды өлтірген найза, аюдың бір ұрғанынан қалмай сынып кетеді. Аю келіп Құлекені құшақтағанда, қанжарымен аюдың кіндігінен тартып алқымынан бірақ шығарып жарып өлтіреді. Құлеке арқанмен сауытының сыртынан, қардан білекке дейін, кеудесін неше қат қып ораған екен, ондағы мақсат аюдың тырнағын денеге дарытпау, алайда аюдың тырнағы арқанды да, сауытты да жыртып Құлекенің денесіне дарыған, аяқтағы саптамасын да жыртқан екен дейді. Құлекені іздеп артынан ел жиылып келіп аюдың жарылып жатқанын көреді. Аңыз батырдың табиғаттың тағы аңына жалғыз, жаяу келіп жүректілікпен жарып өлтіргендігін, батырдың асқан қайратпен, қайтпас қайсарлықтың иесі екендігін айғақтайды.

Құлеке батырға байланысты тағы бір аңыз қазақтар мен башқұрттардың арасындағы жағдайды бейнелейді. «Құлеке батырдың башқұрт Бағанаты батырды өлтіруі» (айтушысы – Дәстен Баймұқанов 1958 жылы 9 қаңтарда қазіргі Шал ақын ауданы Бірлік ауылында туған). Аңызда башқұрттар мен қазақтардың арасындағы соғыс баяндалады. Сол кездерде башқұрттар қазақтардың біраз жерлерін иемденіп алған. Башқұрттың «естек» тайпасынан шыққан Бағанаты, Шудасай, Сарыбұлақ деген үш батыры далада аңшылықта жүрген Құлекенің інісі Тілеке батырды өлтіріп кетеді (анығында Тілеке де батыр болған адам, негізі ол Құлекенің ағасы, бұнда біз айтушының өз сөзін сақтадық). Ол кезде Құлеке Түркістан жақта жорықта жүрсе керек. Елге келіп жағдайды естіген соң естектерді Есідің бойынан, қазіргі Ресейдің Шелябі облысының Шұбаркөл деген жеріне дейін түре қуады. Жекпе-жекте Бағанаты батырдың атқан сұр жebesі Құлеке батырдың алты қабат сауытын бұзып өтіп, иткөйлегіне барып тоқтайды. Мәлімет берушінің сөзінше Құлекенің

анасы емшектегі баласының батыр болатынын біліп, ержеткенде, жауға аттанғанда кисін деп, иткөйлек тігіп, оны омырау сүтімен жуып сақтаған, батыр жорық сайын сол көйлекті киген екен. «Құлекені сол жолғы өлімнен иткөйлек құтқарып қалды» деген уәжді айтады. Өлкетанушы Қ. Мұқанов Құлекенің башқұрттың естек тайпасының үш батырын өлтіргені туралы халық ақыны Ахметжан Нұртазиннің төмендегі өлең шумақтарын келтіріп дәлелдейді:

Сарыбұлақ, Шуда менен Бағанаты,
Естектің батыры екен шыққан аты.
Соғысып, сойылдасып берілместен,
Белдеуден босамапты байлаулы аты.
Тілеке сол ұрыста қаза тапты,
Құлеке ашуменен ерттеді атты.
Өлтіріп Бағанаты, Сарыбұлақты,
Ағасы Тілекенің кегін апты, – деп жырлаған.

Осы оқиғаның дәл қай жылы болғаны белгісіз. Ахметжан ақынның шамалауынша, бұл 1750-1760 жылдардың кезеңі. Бұл шындыққа келеді. Орыс үкіметінің ресми құжаттарынан Құлеке батырдың ауылы 1761 жылы Есіл бойында көшіп жүргенін білеміз. Алайда, Құлекелердің бұл жерді нақты қай жылдан бері иемденгенін дөп басып айту қиын [2].

Ел арасынан жиналған аңыз бен бұл келтірілген өлеңде айырмашылық бар. Аңызда аңда жүрген Тілекені естек тайпасының үш батыры өлтірсе, ал өлеңде байқалатыны қан майданда қаза табады. Қалай болғанда да Тілекенің башқұрттардың қолынан қаза тапқаны, Құлекенің олардан кек қайтарғаны айтылады.

Бұл аңызда назар аударатын дүние – «иткөйлек». Әдетте иткөйлекті жаңа туған нәрестеге кидіретіні белгілі. Ал мұнда баласының батыр болатынын білген анасы өз қолымен тігіп, оны омырау сүтімен жуып дайындап қоюында үлкен мән бар. Жауыздықты ізгіліктің жеңетіндігін айғақтайтынын аңыздың өзінен де аңғаруға болады. Тыныш, бейбіт жатқан қазақтарға башқұрт батырларының өзі келіп соқтығуы, оған Құлекенің қайтарған тойтарысы, ал өлім қатеріне ұшыраған батырдың ана махаббаты мен мейірі, арман-тілегі өріліп дайындалған иткөйлектің күшімен аман қалуы соның дәлелі.

«Мәмбет батыр» аңызы (айтушысы – Дәстән Баймұқанов). Мәмбет батыр Абылайдың атығай-қарауылға сұлтан болып тұрған кезіндегі жеті батырының бірі екен. Жаугершілік жорықтарда болып үйлене алмай қалады. Жасы біразға келіп қалған кезі болса керек, жау келді деген хабарды естіп бес қаруын асынып аттанайын деп жатса, бір бүлдіршіндей жас қыз келіп «аға сыртыңыздан ғашық болып жүр едім, жорыққа аттанып бара жатсыз аманатқа бір затыңызды тастап кетіңізші» депті. Аман-сау келсең жар болам дегенді аңғартса керек. Не берерін білмей сасқалақтап қалады да кездігін жұлып алып:

Қимассың бұл ағаңды жаманатқа,

Қыларсың берген затты қанағатқа.

Басымда бес қарудан басқа түк жоқ,

Алып қал саусағымды аманатқа, – деп шынашағын буыннан кесіп қолына ұстатып кетіпті. Сосын жорықтан қайтып келіп, қызға үйленіп, содан бүгінгі ұрпақтары тарап отыр. Аңызда Мәмбет батырдың тұлғасы көрнекілене түскен. Қиналмастан, шынашағын буыннан кесіп беріп аманатқа қалдыруы, бір-бірімен серттесуі, сонымен бірге ердің басын құрмет етіп, бас иген қыздың да бейнесі көрінеді. Бір әулеттің таралу шежіресінен де хабардар етеді.

«Сары, Баян» аңызында (айтушысы – Дәстән Баймұқанов) Сары батыр жорық кезінде қалмақтың бір қызын барымталап күндікке әкеледі. Оны әйелдікке алмақ болғанда баласы Қыстаубай батыр қызға ғашық болып, қызбен бірге оның аулына қашады. Аңнан келген Сары мұны естіп інісі Баянды шақырып, Қыстаубай мен қызды өлтіріп келуге жұмсайды. Баян соңдарынан қуып жетіп, Қыстаубай екеуі жекпе-жекке шығып айқасып жатқан кезде (негізі Қыстаубай садақ тартуда өте мерген екен, сондықтан ағасымен жекпе-жекті садақ тартудан емес, найзаласумен бастаған. Ондағы себеп ағасын жазым етіп алмауды ойлайды) Асқап бастаған керейдің батырлары жорықтан келе жатып үстінен түсіп, оларды тоқтатады. Бір қозыны сойдырып, қанға саусақтарын батырып анттасып, Қыстаубайды нағашы жұртына жіберіп, оның киімін қозының қанына бұлғап, Сарыға апарып беруге Баянға береді, бұл жағдайды өле-өлгенше ешкімге тіс жарып айтпауға серттеседі. Сары Қыстаубай өлді деп сенеді. Қыстаубай кіші жүздегі нағашыларының ауылына кетеді.

Кейін Сары да, Баян да өмірден озғаннан кейін оның кіші жүзде ұрпақтары бар екендігі анықталып, кейіннен оларды Есеней би елге әкелгені туралы айтылады. Бұл оқиғаның барысы Қыстаубайдың ұрпақтары арқылы елге таралады.

Аңыз негізінен М. Жұмабаевтың «Батыр баян» поэмасымен үндес. Алайда поэмада Баян батыр інісі Ноянды өлтіреді. Ал бұл аңыздан көрініп тұрғандай Ноян деп отырғанымыз Баянның ағасы Сарының баласы Қыстаубай екендігі айтылады және оның ұрпақтары бүгінгі күнге дейін өздерін уақ руының ішінде қыстаубаймыз деп атайтыны туралы мәлімет береді.

Шын мәнінде Мағжан Жұмабаевтың Қыстаубайды білмей қалуы мүмкін емес. Ақын поэмасында алынып отырған кейіпкер Ноян, Қыстаубайдың прототипі. Ақын ел аузында тарап кеткен Қыстаубайды Баян өлтірді деген аңызды негізге алғаны байқалады.

Сары, Баян, Қыстаубай батыр болған адамдар. Алайда Абылай хан және оның айналасындағы қазақ батырларының атына байланысты жырлар мен аңыздар кеңес дәуірінде жабық болып келгені белгілі. Солардың қатарында Сары, Баян батырлардың бар екені анық. Ш.Уәлихановтың жинаған материалдарында Абылай ханның бас батырларының бірі Баянның қалай қаза тапқаны туралы айтылады [3, 191]. Кеңестік кезеңде Баян батырға қатысты аңыз-әңгімелердің ел арасында жабық қалғаны туралы зерттеушілер төмендегідей екі тұжырымды ұсынады: біріншіден Баян батыр Абылай ханның бас батырларының бірі болғандығында, екіншіден М.Жұмабаевтың «Баян батыр» поэмасының жарық көруі [4, 47].

Сары мен Баян аттары сол дәуірде жасаған жыраулардың айталық Үмбетей жыраудың «Бөгенбай өлімін Абылай ханға естірту» [5, 79] атты ұзақ толғауында, Тәтіқараның Абылай ханға арнаған [6, 70] толғауларында кездеседі.

Аңыздар мен толғаулардан байқалатыны көп жағдайда Сары, Баян батырлардың қосарланып айтылуы. Сары да асқан батыр болған адам. Кейбір зерттеушілер Сарының жауға аттанғанда екі көзі қанталап көрмей кететіндігін, жауын жапырғаннан кейін ғана өз-өзіне келетіндігін айтса, кейде соғысқа кірген ағасының тұлпарының шылбырынан жас батыр Баян ұстап жүретіндігін де сөз

етеді [7, 66]. Қатарласып жауға шапқан қос батырдың алдындағы жау қынадай қырылатын болғандықтан Сары мен Баянның аты қатар айтылатыны сондықтан болса керек. Сол себепті кейде «сары Баян» деп Сарыны Баянның алдындағы анықтауышы ретінде жаңсақ ұғатын да жағдайлар кездеседі.

«Кенесары туралы аңыз» (айтушысы – Қазез Құсайынов). «Ертеде бір ауылдың жылқысы жоғалады. Ізінен қуған ауыл азаматтары жылқының Кенесарының ауылына кірген ізін біледі де, шыққан ізін таппайды. Кенесарының жігіттеріне қуғыншылар бата алмайды да, үйіне келіп ақылдасады. Сонда біреуі тұрып «осында көп жасаған бір шал бар емес пе, соған барып ақылдасайық, не дер екен?» дейді. Шалға келген екен, шал отырып қалған кезі болса керек, дәурекөрсендер «мені атқа көтеріп мінгізесіңдер, көтеріп түсіресіңдер, мені апарыңдар» дейді. Атқа көтеріп мінгізіп ханның есік алдына апарды. Кенесары хан екеніне қарамастан үйден шығып, шалға сәлем беріп «Не датыңыз бар?» деп сұрайды. Сонда шалдың айтқаны:

Абылайдың тұсында атқа шапқан бала едім,

Қасым ханның тұсында ақыл айтқан дана едім.

Кенесары, сенің тұсында

Малын алдырып, жоқ іздеген шал едім, – депті.

Содан Кенесары барымтаға алған малдарын жігіттеріне қайтарып, ат-шапан айып төлеген екен» дейді. Аңыздан Кенесарының парасаты, ақсақалға құрмет етіп, жүйелі айтылған сөзге тоқтағаны аңғарылады. Мұндай аңыздар кеңестік кезеңде қанша қара күйе жағылса да Кенесарының жарқын бейнесі халықтың санасынан өше қоймағандығын көрсетеді. Экспедиция барысында аңыздармен қоса, билердің шешендік сөздерінен де біраз дүниелер жазылды. Айталық Солтүстік Қазақстан облысының Тайынша ауданында тұратын көнекөз қарттардың бірі – Әукен Сұлтанұлының (1926 жылы туған) аузынан «Бала би», «Төле биге баласының өлімін естірту», «Бала Егіз бидің дауды шешуі», «Егіздің Егіз би атануы», «Абылай хан мен Арыстан ақын», «Егіз би» және өзінің дастарханға, ел азаматтарына, сәбилерге берген баталары жазылып алынды.

Шешендік сөздердің фольклор мен авторлық ауыз әдебиетінің аралығындағы жанр екендігі белгілі. Шешендік сөздерді

фольклорлық тұрғыдан қарастырған Б.Адамбаев: «Есте жоқ ескі замандарды елестететін ертегілерден бастап шешендік сөз нұсқалары халықтың өлең-жырларының, хикая-дастандарының көбінде кездесіп отырады» [8, 143], – дейді. Ойын жинақтай көрсеткен ғалым шешендік сөз нұсқаларының көп таралғандығын және әр өңірдің би, шешендерінің атынан айтылатындығын да сөз етеді. Ғалым: «Фольклордың басқа жанлары сияқты шешендік сөздер де көп нұсқалы болады. Бір ескеретін нәрсе – белгілі, үлгілі сөздердің бүкіл қазақ еліне көп таралғандығы және бір сөздің азды-көпті өзгеріспен әр жерде, әркімнің (әдетте сол жерлік, сол елдің адамының) атынан айтылатындығы» [9, 327], – деп көрсетеді.

Шешендік сөздерде әдеуметтік мәселелермен қатар, жеке адамның өз басына байланысты түйінді мәселелер де сөз болатыны белгілі. Көбінде ондай жағдай жасы жетіп қартайған би-шешендердің қолынан билік кетіп, тұрмыстық жағдайы әлсіреген тұсын суреттеуден көрінеді. Осы арқылы сол дәуірдегі қазақ қоғамы мен туыстық қатынас айқын сезіледі. Ел ардақтаған бидің дәрменсіз халі, сол күйді кешіп отырған билердің өз аузымен суреттеледі. Экспедицияда жиналған Бала биге қатысты шешендік сөз соның дәлелі. Бұл жағдай шын мәнінде Бала бидің басынан өтті ме, жоқ әлде кейінгі айтушылар мен жеткізушілер теліді ме ол жағы белгісіз. Төменде жазылып алынған мәтінге назар аударып көрелік.

«Бала би деген кісі әрі шешен, әрі би болған кісі екен. Осы Бала биді Мұса деген жолдасы іздеп келіпті, көп уақыт аралары сұйылып, бірін-бірі көрмесе керек. Бала би сексеннен асып тоқсанға таяп қалса керек, төсектің үстінде ғана отырып қалған екен. Сонда Мұса келіп:

- Биеке халың қалай? – деп сұрайды ғой. Сонда Бала би:

- Сен бекер келген жоқсың, менен бірдеңе сұрай келдің, – деп Мұсадан сұрайды ғой. Сонда Мұса:

- Жоқ, ештеңе сұрай келген жоқпын, сенің амандығыңды білейін деп келдім, – дейді. «Сөйлесіп, әңгімелесіп отырайық» дейді. Сонда Бала би:

- Жасымда мен қандай болдым?

Етім кетіп тырдай болдым.

Қатын менен балаға

Сатып алған құлдай болдым.

Елу келді еңкейтіп,

Кәрілікті теңкейтіп.

Алпыс келді ақырып,

Кәрілікті шақырып.

Жетпіс келді төтелеп,

Кәрілікті жетелеп.

Сексен келді бүйірден,

Айдап шықты үйірден.

Тоқсан келді есіліп,

Екі аяғы көсіліп.

Алпыс екі тамырдың,

Барлық буыны шешіліп.

«Досым маған не дейсің?» – депті.

Басты шайқап отырып Мұса айтты дейді «мен бір далаға шығып келейінші» деп. Далаға шықса бұрынғыдай жайнап тұрған жағдай жоқ, дәрет алайын деп қора жаққа барса, бұрынғыдай толып тұрған мал жоқ, қораның бұрышында бір қара ешкі кішкене лағымен байлаулы тұрады. Соны шайлық сүтке байлап отырса керек. Бидің өзін кәрілік алқымдаған. Қайтып келіп отырғаннан кейін тағы да Бала би сөз бастады дейді:

Көрпе тастар кілем жоқ,

Көрпе менен жастықтан,

Сілкіп алар сілем жоқ.

Бала ынжық,

Келін шайпау,

Енді менде жағдай жоқ.

Лағын сойсаң жетпейді-ау,

Ешкісін сойсам өмірім естен кетпейді-ау,

Уа, шіркін,

өмірде жоқшылыққа ештеңе жетпейді-ау, – депті.

Мұса айтады: «Ештеңе сойма, өзіміз соятын мал әкелдік», – деп, бір қойын әкеліп сойып, қонып, ертеңінде аттанып кетіпті» дейді. Бұл шешендік сөздің мәтінінен бидің сол кездегі тұрмыс жағдайы Мұса мен Бала бидің диалогы арқылы көрсетілген.

Шешендік сөздердің бастауы да басқа жанрлармен тоқайласатындығын бағамдасақ және жанрлардың бір-бірімен араласып келе беретіндігін ескерсек шешендік сөздердің қаралы адамдарға қайғыны естірту, жұбату үшін де айтылатындығын білеміз, экспедиция барысында жазылып алынған «Төле биге баласының өлімін естіртуі» деген мәтін соның дәлелі. Қаралы жағдайды жай ғана сөзбен айта салмайтын қазақ халқы алдымен кісіні қаралы жағдайға психологиялық жақтан дайындап, алыстан орағыта сөз қозғайтыны бар. Өлімді әрқашан төте естіртпеген, оған ауылдың тілді, жақты кісілері, көпті көрген үлкендері естірткен. Соның бірі осы шешендік сөзде айтылатын Сырымның Төле биге, Қазыбектің Төленің әйеліне және Әйтеке би айтты дейтін естіртуі мен жұбату сөздері соның дәлелі. Төменде ел аузынан жиналған мәтіндерді толық беріп отырмыз.

«Төле би бір жорыққа кеткенде оның баласы Өміртас белгісіз себептермен ауырмай өмірден өтіп кетеді, әкесіне қалай естіртуді білмей жұрт аң-таң, у-шу болады. Онда Сырым естіртсін дейді, Сырым өте шешен адам ғой. «Төле би қашан келеді? – дейді Сырым, – егер келетін болса маған хабар беріңдер», – дейді. «Бір ақсақ ат тауып қойыңдар», – дейді. Жұрт: «келе жатыр», – деп Сырым батырға хабар береді. Сырым ақсақ атқа мініп Төле бидің алдынан шықты дейді. «Ассалаумағалейкум», – дейді Сырым. «Уағалайкумассалам», – дейді Төле би.

Төле би: – Ел аман жұрт тыныш па?– дейді. Сырым: – Бәрі жақсы, – дейді. Сосын Сырым батыр Төле биге айтты дейді: – Биеке, мен бір әңгіме айтайын естисіз бе? – дейді.

- Айтыңыз естиін, – дейді.

- Біреуден несібе алса қайта беріле ме? – депті. Төле би: – Енді, біреуден қажеттілік үшін қарыз аласың, неге бермеске? Бер оны!– депті.

- Құдай тағала берген несібесін өзі алды, – депті Сырым. Сонда Төле би: - Ой, шіркін, Құдай тағала берген жалғыз баласын өзі алған екен ғой, - деп қатты ренжиді. Төле бидің алған жамағаты Ханшайым деген кісі екен, сол кісі жылап шыдатпады дейді. «Құран оқиын деп жатыр, құранмен жарыспа» деп үлкендер айтады, сонда да тоқтас бермейді, Сонда Қазыбек би Ханшайымға:

– Айғайынды ары сал,
Құлағынды бері сал.
Құлақ қойып тыңдасаң,
Айтайын деген сөзім бар.
Кеміріліп селге кетті,
Келмейтұғын жерге кетті.
Өміртас енді оралмайды,
Оралмайтын жерге кетті.
Көпке жеткен нақылың,
Бұған жетер ақылың,
Көп жылауды қояйық,
Күтейік енді ақырын, – депті.

Сонда мына жақта отырған Әйтеке би айтты дейді:

– Өтпейтін өмір жоқ,
Сынбайтын темір жоқ.
Тағдыр келсе өтпейтін адам баласы жоқ,
Көп жылауды қойыңыз,
Тілейік Алладан ақырын, – депті.

Бұл шешендік сөздердің дені естірту мен тоқтау айту, жұбату сөздерінен тұратындығы жоғарыдағы мәтіндердің сөздерінен аңғарылады. Қазыбек би мен Әйтеке бидің басу айтуы сәл өзгешелігі болмаса ғұрыптық фольклордың мұн-шер өлеңдерінде кездесетін жұбатудың тұрақты тіркестері екендігі байқалады.

Әукен ақсақалдан жазып алған шешендік сөздің бірі «Бала Егіз бидің дауды шешуі». Төле биден бұрын ұлы жүзде Нығыметжан деген би болыпты. Ол кісі нашарлап жатқанда «мені ұлы жүз ғана емес, дүйім үш жүз біледі, мен қайтқаннан кейін үш жүзге хабар беріңдер», – дейді. Сонымен ол кісі өмірден өтіп, қырқы болады, сонда Ақкөл деген жерге қырық үй тігілді, тігілген үйдің оны ақ үйі екен де, отызы қара үй екен. Елдің жақсы мен жайсаңдарын он үйге түсіреді де, басқаларын отыз үйге түсіреді. Тіпті сол он үйге түскен кісілерді күтетін адамдарды да іріктеп орналастырады. Дәм беру керек, біреу келіп айғай салды дейді «ас келеді, далаға шығыңыздар» дейді. Жұрт далаға шығып қайта кірген соң бір жас жігіт нығында орамал, бір қолында леген, енді бір қолында шәйнек, су құюы керек ғой. Бір

үйге келсе елдің дөкейлері отыр дейді. Біздің ағамыздың да жас шамасы он екі жаста болса керек, ол кезде төрді үлкендерге береді ғой. Бірақ біздің елдің кісілері ол баланы біледі екен (елдің жақсы мен жайсаңдарын жиған кезде бала «мен де барайыншы» деп өтінеді, сонда үлкендердің біреуі ұрсады «бұл қатындардың жиыны емес, күшті әңгіме болатын жер, балдарға орын жоқ, сен барма» дейді, бірақ үлкендер жібереді). Сол жиында жігіт суды құя бастағанда төрде отырған би «суды сүбе-сүбе жерінен құй» дейді, сонда бала, яғни біздің ағамыз Егіз би, кетіп бара жатқан кісінің етегінен тартып қалыпты дейді «менің елімде кісі емес, ит екенімді сен қайдан білдің» деп, су құюшыға «Кел бері, құй!» депті. Сосын төрде отырған әлгі кісі «құй, сол баладан бастап құй» депті. Төрде отырған кісілер жай жата ма, аяқтарын созып-созып тастап, сіресіп жатады. Сонда әлгі су құйып жүрген жігіт біреуінің аяғына шалынып легендегі суын төгіп алады, төрде отырған кісі «мұның иесі кім?» депті, есік жақтан біреуі жүгіріп келіп «мен едім» депті, онда алған олжаңнан қарас депті. «Балаға неге құйдырдың?» деп сынағаны болса керек. Сонда бала төрдегі отырған дөкейдің қасына барып шарт жүгініп отыра қалып:

Түннің түн екенін кім біледі,
Қызарып барып батпаса.
Күннің күн екенін кім біледі,
Сарғайып барып атпаса.
Байдың бай екенін кім біледі,
Ордасын қоқыр-соқыр қылып жатпаса.
Біз секілді жамандар
Қоқыр-соқырға сүрініп-қабынып жатпаса,
Иттің ит екенін кім біледі,
Жығылып жатқан баланың,
Тақымынан келіп тартпаса, – дейді.

Қасында отырған кісі оған «сыбағанды алдың ба?» дегенде, **төрде отырған дөкей үнсіз қалыпты** дейді.

Бұл шешендік сөздерден бірден аңғарылатыны билік басына келіп, ел тізгінін ұстайтын адамның бала кезінен сөзге шешен, ойға жүйрік, тілге алымды, алғыр екендігін байқатуы. Яғни халықтың тұрмыс-салтын жетік білетін, әдет-жоралғыларына жүйрік адамның

ел тізгінін ұстайтын заңына сәйкес келуінде «ауыздыға сөз, аяқтыға жол бермейтін» тұлғалардың бала жастан жарқырап көрінуі соған мысал. Егіздің «Егіз би» атануы да осындай топты ортада, қалың елдің алдында шешімін тапқанын аңғаруға болады.

«Егіз би». «Бір дауға баратын боп жұрт жиналады. Сол кезде ауылдағы бір ақсақал: «Ана Егіз биді де ерте барындар, ол сендердің барған жүзіңнен де артық, қысылған жерде жол табады», – дейді. Барған жері кәрі адам, тоқсанға келіп отырған шал екен дейді. Әлгі кісінің кірпігі ұзын, көзін жауып тұрады екен дейді, ол кісі кірпігін қолымен көтеріп келгендерге қарап «қай елсіңдер, біле алмай отырмын» депті. Келгендер жөнін түсіндіріпті. Содан ақсақал қолын қимылдатып отырады. Сонда Егіз би: «ата не ойлап отырсыз», – дейді? – Мен бір жұмбақ ойлап отырмын, – дейді. Сонда бала: «мен айтсам қайтеді» – дейді? – Білсең, балам, айтшы, – дейді? Он екі жастағы Егіз би:

Біріншіден не жаман,
Бірлігі кеткен ел жаман.
Екіншіден не жаман,
Егесіп өткен ер жаман.
Үшіншіден не жаман,
Үш жерінен буылып,
Көрге түскен сол жаман.
Төртіншіден не жаман,
Төсектен безген сол жаман.
Бесіншіден не жаман,
Белсеніп шапқан жау жаман.
Алтыншыдан не жаман,
Асқынып кеткен дерт жаман.
Жетіншіден не жаман,
Жасынан жесір қалған әйел жаман.
Сегізіншіден не жаман,
Сейілмеген қайғы жаман.
Тоғызыншыдан не жаман,
Торқалы той мен топырақты өлімде
Келе алмаған дос жаман.
Оныншыда не жаман,

Oh, деген оңалмас,
Қайтып оралмас,
Кәрілік деген сол жаман – депті.

Сонда ақсақал көзін ашып «балам, қай елсің, қайдан келдің» – дегенде, бала тұрып айтыпты:

Наманай атты көлім бар,
Асқан шалқар жерім бар.
Сол елден келген,
Егіз би атты балаң бар – депті.

Сонда әлгі шал, балам қолыңды жайшы саған бір бата берейін депті:

Айналайын өзіңнен,
Алғыр тартқан сөзіңнен.
Шештірер ем талайды,
Кештеу келдің кезінен.

Он жыл ерте келгенде бірталай әңгіме айтар едім» депті.

Егіз бидің жасы тоқсанға келген ақсақалдың жұмбағын шешуі, осы экспедицияда жиналған «Бала Қазыбек бидің Досбол бидің жұмбағын шешуінен» аз ғана айырмашылығы болмаса негізінен үндес. Аңызда Досбол бидің қартайып тұғырдан түскен кезінде ұлы жүзден Төле би мен кіші жүзден Мамай би, орта жүзден бала Қазыбекті ертіп барғаны айтылады. Досболдың жұмбағына Төле би мен Мамай би тосылып, не дерін білмей аңтарылып қалғанда Қазыбектің шешкені сөз болады. Онға дейін санамалап шешкеніндегі жұмбақ жауабының ұқсамайтын жерлерін ғана мысал ретінде көрсетеміз:

Үш дегеніміз – астыңдағы жалғыз атың қашаған болып, үш тиекті шідерге тоқтамаған, ұстап берер адамың болмаса сол жаман.

Сегіз дегеніміз – сергелдеңге түскен ел жаман.

Он дегеніміз – жасы жетіп қартайып, төсек тартып отырғанда сәлем беріп халіңізді білетін ешкім болмаса бәрінен де сол жаман.

Егіз бидің жұмбақты шешуі термелеу тәсілімен берілсе, Қазыбектің жұмбақты шешуі пернелеу тәсілімен берілген.

Экспедицияда Тоқсан би айтты дейтін шешендік сөздер де жазылып алынды (айтушысы – З.Әкімжанов). Тоқсан XVIII-XIX ғасыр аралығында өмір сүрген шешен, би. Ол жас кезінде Омбы, Түмен

жағындағы керейлердің алдай руына билік құрған [10, 356]. Тоқсан би тап бермеде тауып айтатын шешендігімен орта жүздің қала берді үш жүздің адамдарына танымал тұлға екендігі белгілі. «Бір кісі Тоқсан биге:

– Тоқсан би, бір қомсы деген адам екенсің, Тоқсан, Тоқсан дегенде томашадай екенсің, – депті. Томаша деген құс болады екен, өзі кішкене бірақ дауысы зор екен. Сонда Тоқсан би:

– Томаша тоғыз жұмыртқалайды, оның біреуі құмай шығар, мына отырған Тоқсан сенің Құдайың шығар, – депті. Сонда қасында отырған адамдар: «Тоқсан бидің кереметін-ай!», – депті».

Тоқсан би мен Есенеіге қатысты төмендегі аңызда екеуінің арасындағы жағдайға түсінік беріп сөзбен баяндауға баса мән берген. Осы баяндаулар туралы Б.Адамбаев төмендегідей тұжырымды ұсынады: «Шешендік сөздер, көбінесе, түсінік сөзбен басталады. Түсінік сөзде шешендік сөздің нендей мәселемен байланысты, қандай жағдайда туғандығы және кім айтқандығын баяндайды. Түсінік сөздің көркем болуы шарт емес, тек ықшамды, әрі түсінікті болуы шарт» [8, 171], – дейді. Бұл тұжырымның мысалын төмендегі мәтіннен толық аңғаруға болады

«Есенеі сибанның атақты биі болған. «Есенеі екі сөйлемейді» деген ел арасында сөз бар. Жамбыл ауданындағы Ғабит Мүсіреповтердің жайлауы Елтіңжалда Есенеі бүркеуі деген жер бар. Ғабиттің атасы Мүсіреп те Есенеінің қарамағында болған. Есенеінің «ақ дегені алғыс, қара дегені қарғыс болған». Бір жылы Есенеі Біржан салдың аталары Қожағұлдың құдығын тартып алады, мал жаюы керек қой. Қожағұл содан амалсыздан қазіргі Көкшетауға қарайтын Атбасардағы құдасының ауылына көшіп кетеді. Содан Қожағұл Тоқсан биге шағым айтады. Ал Тоқсан би болса Есенеіден үлкен. Тоқсан би пәуескемен Есенеінің үйінің алдына дейін келеді. Ол кезде Есенеінің үйінің айналасы көк шөппен көмкерілген, келетін адам анадайдан атын тастап, жаяулап келеді екен. Ол жерде оттың түтіні, тамақтың иісі шықпайды. Демалатын ақ үйі екен.

Сырттағы дабыстан Есенеі Тоқсан бидің келгенін біледі де, теріс қарап жата қалады. Есенеінің бәйбішесінен туған екі егіз баласы бар (сол екеуі Тоқсанның бір қарғысынан өлген деген сөз бар).

Есіктен кірген Тоқсан би: «Әй, Еселей, көтер басыңды!», – депті. Сонда Еселей теріс қарап жатып сөйлеген екен.

Тоқсан би сонда:

– Теріс қарап сөйлейтін,
Жазық екен не бізден?
Әй, Еселей, басыңды көтер,
Халқың сені емізген.
Менімен теріс қарап сөйлессең,

Айрыласың егізден, – деп оттың басын қамшымен бір салып қалып, тұрып жүре беріпті. Қожағұлдың дауымен келген ғой. Сол кезде әлгі оттың басында асық ойнап отырған екі егіз баланың біреуі аузынан көбік ағып ұшып түседі. Сонда шошып кеткен Еселей Тоқсан бидің артынан ұшқыр атпен бір кісі жіберіпті: «Еселей райынан қайтты, Тоқсан да райынан қайтсын» деп. Сонда Тоқсан би: «Тоқсан екі сөйлемейді», – депті де кете беріпті.

Қайролла Мұқанов пен Социал Жұмабайұлы «Тоқсан би» деген жеке кітап шығарған [11]. Онда Тоқсан бидің ел арасында таралған, мерзімді басылымдарға, әртүрлі жинақтарға енген шешендік сөздерін топтастырып берген. Н. Төреқұлов пен М. Қазбековтың құрастырған «Қазақтың би-шешендері» деген кітапта да Тоқсан биге қатысты аңыздар жарияланған. Алайда жоғарыдағы екі аңыз бұл кітаптарға енбеген.

Ел арасынан жиналған қолжазбалардың бір шоғыры Шағырай шешенге тән. Солтүстік Қазақстан облысындағы студент Самат Көпеевтің жинаған материалдарынан алынған. Шағырай айтты дейтін шешендік сөздердің мәтіні біршама көп, санамалап айтатын болсақ олар: «Кім жау», «Шағырайдың лақ теке әкеп соймақшы болған үй иесіне берген батасы», «Шағырайдың шай құйып отырған Үмсайдыққа айтқаны», «Болыстыққа таласып жүрген керей Қорымбай баласы Нұрғожаға айтқаны», «Шәкең келе жатқанда алдынан бір әйел кесіп өткенде айтқаны», «Шағырай сөзі», «Ақырзаман туралы Шағырайдың айтқаны», «Жақсы әйел мен жаман әйел», «Шағырайдың мал, бақыт, дәулет туралы айтқаны», «Шағырай сөзі», «Шағырайдың қартайып, екі көзі соқыр болып қалғанда айтқаны» т.б. Демек, ел арасында Шағырай айтты дейтін мәтіндердің бар екені анықталды.

Петропавлдық Социал Жұмабайұлының құрастыруымен «Шағырай шешен» [12] атты кітап шыққан. Экспедицияда жиналған материалдардың біразы сонда жарық көрсе, жарық көрмеген материалдардың да бар екендігін көрсету мақсатында олардың тақырыбын беріп отырмыз.

Төменде «Шағырайдың мал, бақыт, дәулет туралы айтқаны» деген шешендік сөзде бір-біріне қарама-қарсы шендестіру арқылы мал, бақыт, дәулеттің басқа қонары мен қолдан кететіні туралы халық ұғымын қатар қойып тілге тиек етеді.

Мал, бақыт, дәулет бітеріне келгенде

Ғашық болған қыз сияқты.

Кетеріне келгенде қолға ұстаған мұз сияқты.

Мал, бақыт, дәулет бітеріне келгенде,

Иті үреген келеді, тіркелген малы жүреген келеді.

Ағайыны бірі оған, бірі бұған ғе болады,

Жалшысы жалаугер болады.

Қызы қылықты болады,

Келіні епті болады.

Мал, бақыт, дәулет кетеріне келгенде,

Иті үрмейді, тіркелген малы жүрмейді,

Иесі екі етем десе де, тәңірісі бір етеді.

Малшысы жалқау болады,

Келіні керенау болады,

Қызы бейбастақ болады,

Қатыны салтақ болады,

Мінген аты жылдақ болады.

Көшпені өмірдегі халық тұрмысымен тікелей байланыстыра отырып өмірдегі тұрмыстық жағдайларды бейнелейтін «береке-бірлік» тағулық, іскерлік, ұйымшылдық туралы ұтымды ой айтады.

Екі бөлшегі аралау барысында ұрғынның рәсімдер орындалғанымен оған тән фольклорлық мәтіндердің көп жағдайда айтылмайтындығы белгілі болды. Беташардың қазіргі алаңдасушы әлемдер арқылы айтылып жүрген жаңа нұсқасы келіп отырған. Кісі ұрғыннан кезде айтылатын сыңау, кісі ісайғыс болғанда жоқтау айту дәстүрі қазір сиреп кеткен. Тек әжелеріміз ғана есте қалғандығын ай

тып берді. Павлодар облысынан Бақтылы Әмірғалиқызы (1937 жылы сол кездегі Шығыс Қазақстан облысына қараған, қазір Павлодар облысына қарайтын Аққулы ауданының Қарақала ауылында туған) өзінің осыдан отыз, қырық жыл бұрын әкесі мен шешесіне айтқан жоқтауынан есте қалғандарын айтып берді.

Әкесіне айтқаны:

Аспанда ұшар жапалақ,
Бауырда жүні ұйпалақ.
Кешегі жүрген, жан әке,
Қалдым-ау орныңды сипалап.

Шешесіне айтқаны:

Төрге бір жайдым алаша,
Алланың ісі тамаша.
Кешегі жүрген, жан ана,
Айрылып қалдым қалайша?!

Келтірілген үзінді өз уағында, қаралы жағдайдың үстінде, не жыл уағы емес, ширек ғасырдан кейінгі есте қалғаны ғана.

Павлодар облысынан Сәуле Білалова (1951 жылы Павлодар облысында туған) есте қалған шешесіне айтқан жоқтаудың бірер шумақтарын айтып берді:

Сары майдай сақтаған,
Балапан құстай баптаған.
Айналайын анашым,
Маңдайымнан қақпаған.

Жамыларсың топырақ,
Жастанарсың жапырақ,
Жатқан жерің жарық боп,
Басыңа жансын шам-шырақ.

Экспедиция барысында жиналған фольклорлық жанрлардың бірі – бата. Ел арасынан жиналған материалдардың ішінен айырықша назар аударатын мәтін «Құрмалдықтың батасы» (Самат Көпеевтің жинаған материалдарынан алынды). Діни мейрамның бірі саналатын құрбан айт кезінде шалынатын малға жасалатын батаның мәтіні төмендегідей:

Құрмалдықты қабыл ет,
Иманымды кәміл ет.
Тозақ отынан сақта,
Жауыздың қолынан сақта.
Зұлым ұлықтан сақта,
Әр пәледен сақта.
Мейірімсіз баладан сақта,
Текке күйгеннен сақта,
Нақақ жаладан сақта.
Айтса жөнге көнбеген,
Сөйлесе жағы сембеген,
Көкдауыл қатыннан сақта.
Өзі тебеген, өзі қашаған
Үркек атыңнан сақта.
Жанға жақсылық ойламайтын,
Көңлі батылдан сақта.
Белгісіз өлімнен сақта,
Өзі кеуде, өзі би,
Керауыз келіннен сақта.
Татымсыз тұздан сақта,
Ұятсыз қыздан сақта.
Жәбірлі таңнан сақта.
Үлкендерінде дуа жоқ,
Жастарында бәтуа жоқ,
Құр айғай даудан сақта.
Жаңбырсыз жылдан сақта,
Бәтуәсіз елден сақта.
Ғұмыр берсең бағыт бер,
Дәулет берсең қайырлы ғып бер.
Әйел берсең мінезді қылып,
Қыз берсең қылықты қылып бер.
Бала берсең ырысты қылып бер,
Ат берсең жүрісті қылып бер.
Тіріде тамақ бер,
Өлгенде жұмақ бер.
Осы айтқанның барлығын үйіп-төгіп бер.

Әрине, батаның түрлері айтылу мазмұнына қарай бірнеше түрге бөлінетіні белгілі. Айталық «Дастарқанға бата», «Үйленген екі жасқа бата», «Сүндеттелген сәбиге бата», «Жас келінге бата» т.б., мысалы екі жасқа берілген батаның үлгісі төмендегідей:

О, Құдайым оңдасын,
Оң жолына бастасын.
Әулие, әнбиелер қолдасын,
Кетпес ырыс, кең пейіл берсін,
Шаңырақтарың биік,
Босағаларыңыз берік болсын.
Әмәнда екеуің бір-біріңе серік бол,
Ғұмыр жасың ұзақ,
Іздегенің бақ болсын,
Көңілдерің ақ болсын,
Туыс-туған, ағайындарың бәрі де аман болсын!

Мәтіннен жаңа шаңырақ көтерген екі жасқа деген ауыл-аймақтың ықылас-тілегі, ізгі лебізі еседі, қосағыңмен қоса ағарып «ақ сақалды ата, ақ самайлы әже» болындар деген ақ тілек аңғарылады. Бата мәтіні құлаққа таныс, естіп жүрген тұрақты баталардың бірі екендігі анық. Алайда ел арасынан осындай баталарды жазып алудың өзі, халық арасында бата беру дәстүрінің әлі де өрсі биік екендігін дәлелдейді.

Дастарқанға берілетін бата дегенде, астың алдында берілетін және дастарқан жиналғанда ас қайыру батасы болатыны белгілі.

Асың, асың, асыңа,
Береке берсін басыңа.
Қырғауылдай қорғалап,
Қызыр қонсын қасыңа.
Келген байлық өтпесін,
Тепкілесе кетпесін.
Иә, Алла, осы тілегімді қабыл ет,
Осы үйдің жандарын аман ет.

Келтірілген үлгіден баталардың көбінде кездесетін «Қызыр дарып, бақ қонсын» дейтін ұғым мен үй иесіне деген бата берушінің ізгі ниеті, жақсы тілегі көрініс тапқан. Батаның мәтінінен ел арасында кең таралған және көп айтылатын батаның түрі екендігі байқалады.

Әуелі Құдай есен ет,
Жиреншедей шешен ет,
Мөңке бидей көсем ет.
Қанша пәле келсе де,
Бәрінен де есен ет.
Ибраһим пайғамбардың жасын берсін,
Сүлеймен пайғамбардың тағын берсін,
Не болса да қайырын берсін.
Жоғары болсын жұлдызың,
Бақытты болсын ұл-қызың,
Әр уақытта басыңда,
Жарқырап тұрсын жұлдызың.
Риза болса мейманың,
Алдыңнан шығар жиғаның.
Көпшіліктен бата алсаң,
Мұратыңа жетерсің,
Көпшіліктен бата алсаң,
Той-думанмен өтерсің.

Бұл айтылған батаның алдыңғы батадан ерекшелігі, аңыз кейіпкерлері мен тарихи тұлғалардың және пайғамбарлардың өмір жолын берсін, солардай шешен, әділ, ғұмырлы, бай-бақытты өмір сүрсін деген тілектің «баталы құл арымас, батасыз құл жарымас» деген халық даналығымен ұштасуы.

Батаның бір түрі – Сәбиге бата беру. Кез-келген ата-ана өмір есігін шыр етіп ашқан ұрпағының аман болып, елдің үмітін ақтайтын, үлкен азамат болуын тілейтіні белгілі. Ел арасынан осы батаның да үлгілері жазылып алынды.

Нәрестенің бауы берік болсын,
Ата-анасына серік болсын.
Азамат боп ержетсін,
Ақсақал боп төрлетсін.
Азамат болсын ардақты,
Мінезі болсын салмақты,
Өнерпаз болсын жан-жақты.
Осы айтқанның бәрі келіп,
Алла берсін зор бақты – деп бата беріледі.

Экспедиция барысында жиналған материалдардың бір парасы Мырзағұл ауылында практикада болып, ауыл қарттарынан фольклордың әртүрлі жанрын жинаған, М. Қозыбаев атындағы Солтүстік Қазақстан мемлекеттік университетінің студенті Надира Бурасованың материалдары болды. Надира Бурасова Уәлиханов ауданы Мырзағұл ауылының тұрғыны. Оның сол ауылдағы Рысқұлов Солтанбек Әшімұлынан жазып алған батасы төмендегідей:

Ел-жұртыңның гүлі бол,
Шам-шырағы, нұры бол,
Көп жасай бер, қарағым,
Болашақта ірі бол,
Ірілердің пірі бол!

Батырлардай санды бол,
Сал-серідей сәнді бол,
Бақ-дәулетті, малды бол,
Өз құрбыңның алды бол!

Көзімнің нұры бол,
Көңілімнің жыры бол!
Бақ құшып,
Бал жұтып,
Бабырдай ұлы бол!

Балдай бала бол,
Нардай дана бол,
Таудай талапты,
Фарабидей дана бол!

Майқыдай сыйлы бол,
Қорқыттай күйлі бол.
Асандай ақылды,
Бұқардай жырлы бол.
Аллаһуәкбар!

Бата мәтінінен кәдімгі жастарға берілетін бата екендігі аңғарылады. Сонымен бірге батаның арысы түркі дүниесінде және қазақ халқының тарихында айрықша орны бар тұлғалардың есімімен сабақтасып келуі оның құндылығын арттыра түскен. Қорқыт, Бабыр, Фараби, Майқы, Асан қайғы, Бұқар есімдері әр қазаққа таныс екендігі белгілі. Солардай халқының қалаулы азаматы болсын деген ізгі тілек кімді болса да елең еткізбей қоймайтыны анық. Ұлы тұлғаларды батаға қосып айтып, олардың рухын жастарға сезіндірудің де маңызы жоғары екендігі анық. Сондықтан фольклорлық және тарихи тұлғалардың санада жаңғырып, бата сөзі болып айтылуы, адам жадында ғасырлар бойы сақталған ұғымдардың көрініс беруі заңды.

Батаның төмендегі түрлері қаралы шаңыраққа құран оқи келген адамның жасайтын батасы. Одан дүниеден өткен адамға сауап, тірілеріне сабыр тілеу мақсатында айтылатындығы көрінеді. Қайтқан адамның екінші өмірінің басталғаны туралы айтып, тек Алладан жақсылығын, шарапатын тілеуді, құран бағыштап тұруды ескертеді. Батада о дүниелік болған кісіні ақырына дейін жақсы күтіп, өз қолдарымен ақтық сапарға арулап шығарып салғандығын, кей кезде мұндай мүмкіндіктің де бола бермейтіндігін, бір көруге зар болатын жағдайдың да болатындығын айтып, бұған да шүкірлік етіңдер, тірілерге тауипық берсін дейді. Қайтқан кісіге жасалатын дұғалықтың батасы (айтушысы – Әукен Сұлтанұлы):

Дүниеден өткен адамның
Орыны болсын жұмақтан.
Жазуына Алланың
Көркем сабыр етіңіз.
Сабырлық қып отырып,
Мақсұтқа солай жетіңіз.
Қабірдің жарық болуын,
Алладан үміт етіңіз.
Бейсенбі, жұма күндері дұға оқып,
Алланың аманатын өзіне табыс етіңіз.
Басына жастық қоя алмай,
Аузына сусын бере алмай,

Өткендер көп жалғанда,
Бұған да сабыр етіңіз.
Адамның өзі өлгенмен рухы өлмейді,
Өлген адам тіріліп,
Қиямет-қайым болғанша,
Бірін-бірі көрмейді.
Өлген адам тіріден дұға тілейді.
Таупиықты болса қалғаны,
Өзіне дұға етеді.
Таупиықсыз болса қалғаны,
Жылап-сықтап кетеді.
Жарылғасын Жаппарға,
Қайыры мол жетеді,
Шын көңілмен тілесе,
Алла қабыл етеді, аумин!

Дұғалықтың батасы сабырға шақыру, жұбату мақсатында айтылатыны байқалады. «Болған іске болаттай берік бол» деген халық даналығын айтып, өмірден өткен адамға иман байлығын тілеп, біліп, білмей істеген күнәларына жаратқаннан кеңшілік тілеуді ниет еткені аңғарылады. Ажалдың адам талғамайтындығын, дәм-тұзы таусылған күні біреудің жалғызын, біреудің нар қызын алып кететіндігін айтып, о дүниелік болған кісіге жұмақтан орын, артта қалғандарына береке-бірлік, денсаулық, ұзақ ғұмыр тілейтіні айтылады.

Орны болсын жұмақтан,
Жаны болсын жаннаттан.
Мінгені болсын пырақтан,
Жаққаны болсын шырақтан.
Сусын берсін бір Алла,
Кәусар суы бұлақтан.
Қабыл етсін бір Алла,
Қимасын беріп жаратқан.
Сауабы тисін жақыннан,
Мына келген адамның,
Жақын менен жырақтан.
Тыныштық ғұмыр тілеймін,

Кейінгі келген ұрпақтан.
Қызғалдақтай гүл атқан,
Сабыр ет өзің, бір Алла,
Өлім дейтін тұзақтан.
Біреудің алып жалғзын,
Біреудің алып нар қызын,
Жапанда жалғыз қалдырып,
Орынсыздан құлатқан.
Қабыл етсін батамыз,
Кешіре гөр болса қатамыз.
Дүниеден өткен адамның,
Орны болсын жұмақтан.
Туыс-туғандарына,
Бала-шағаларына,
Көрші-қолаңдарына,
Еліме, бақытты, баянды,
ұзақ ғұмыр берсін, аумин...

Өткен ғасырдың алғашқы жартысындағы 1921-1923 және 1932-1933 жылдардағы қолдан жасалған ашаршылық, 1937-1938 жылдардағы қуғын-сүргін қазақ тарихы үшін аса ауыр кезең болды. Ұлт зиялылары қудалауға түсіп, барар жер, басар тау таппай сеңделгені, кейбірі шетел асып жан сақтаса, итжеккенге айдалып, түрмеге тоғытылып, атылып кеткендері де аз болмады. Экспедиция барысында сол жылдары Қызылжар өңірінен қуғынға түсіп, елден жырақ кеткен жанның ащы зары мен құса-мұңы өрілген «37 жылғы айдауда болған бір кісінің шығарған өлеңі» деген төмендегі шумақтарды жазып алдық (айтушысы – Күлпән Әміржанқызы, 1932 жылы Солтүстік Қазақстан облысы, Қызылту ауданында туған):

Тасқын су талай гүлді жайнатпай ма,
Бұлбұлдай гүлстанды сайратпай ма.
Зарлы күй ауруға шипа болып,
Мұңлы шер жүректі өртеп қайнатпай ма.

Сайраса шерлі жүрек мұң кетпей ме,
Шерлі мұң, шер көңілді тербетпей ме.

Шарықтаған қырандай қиял кезіп,
Көзіңе өткен күнді көрсетпей ме.

Елестеп ел-жұртым көрінбей ме,
Бауырлар, құрбы-құрдас тірілмей ме.
Арманда көре алмаған жан достарды,
Жоқтасам бойым балқып егілмей ме.

Атығай-қарауыл мен қыпшақ, керей,
Қызылжар, Омбы маңын жатқан керней.
Баласы қанжығалы, қарындасым,
Халқымды жалпақ жатқан кеттім көрмей.

Қараған Қызылжардың аймағына,
Қызылту ауданының қармағында.
Қонысым Теке теңіз, елім керей,
Қыстауым Талдысайдың тармағында.

Текедей Сексен сайлы шалқар көлім,
Аңқыған жұмақ иісі қайран жерім.
Мың түрлі шөп құлпырып масатыдай,
Көңілді қош өсірген сондай жерім.

Есімнен сондай жерім түссең кетпес,
Мұрнымнан жұмақ жерім иісің кетпес.
Жүрсемде сансыз есен басқа жақта,
Жүректен елі-жұртым шерің кетпес.

Өлең жолдарынан туған жерін, құрбы-құрдас, дос-жаранын, туыс-туғанын бір көруге зар болған адамның ащы шері төгіледі. Өзінің туып-өскен, кіндік қаны тамған жерінің тау-тасы, сай-саласы, өзен-көліне дейін тізбектеп көз алдына әкеледі. Бір көруге зар болған мұң мен нала еседі.

Әрине, бұл өлеңнің авторы бары шындық. Алайда автордың аты қазір белгісіз болғандықтан кімнің шығармасы екендігін басып айту қиын.

Ел арасынан жиналған өлең үлгілерінің бірі – «бұғыбай өлең». «Бұғыбай өлең» жиын-тойда, мерекелерде, жастар арасында ойынды қыздырып, көркін келтіру үшін айтылатын өлең. Негізінен қайым айтысқа ұқсайды. Алайда, екі жаққа жарылып, бірін-бірі жеңу шарт етілмейді және қатарласып отырған жастар бірінен соң бірі кезекпен айтуы да, не болмаса кезек аттап айтуы да мүмкін, бастаушысы кімді айтады, сол орнынан тұрып талапты орындауы керек, егер бұғыбай өлең айта алмаса басқалай өнер көрсетуге міндеттеледі. Бұғыбайды айтудың үлгісі төмендегідей:

Бұғыбай өлең (айтушысы – Күлпән Әміржанқызы)

Бірінші адам:

Бұғыбай баста десең мен бастайын,
Басыңа асыл жібек тон жастайын.
Атадан артық туған құрбы екенсің,
Көтеріп қалың топқа мен тастайын.

Екінші адам:

Бұғыбай тастады ғой теңдесіне,
Тастаса көрмеді ме өзгесіне.
Сыйға сый, сыраға бал дегендейін,
Алайын топты ортада мен де есіме.

Бұл бұғыбай мереке,
Айтыспайық біз жеке.
Құрбым тегіс айтылсын,
Түрегелші он екі.

Айтушылар өлеңнің не себепті «бұғыбай өлең» деп аталатыны туралы толық дерек бере алмады. Тек орындалатын барысын, қандай жерде орындалатыны туралы айтты. Бұғыбайдың бұл түрі жеке бір ауылда емес, сол Уәлиханов ауданының әр ауылында айтылатыны анықталды. Бұған назар аударатын және бір жағдай, осы ауданда тұратын кісілердің дені өткен ғасырдың 50-60 жылдары Омбы жақтан келген. Айтушылар «бұғыбай өлеңнің» Омбыдағы қазақтардың арасында бүгінгі күнге дейін айтылатындығы туралы мәлімет берді. Бұғыбайдың бір нұсқасын Мырзағұл ауылынан

Нұрғайша Шәдинақызы (1937 жылы Ресейдің Омбы облысы Қоянбай ауылында туған) айтып жаздырды.

Бұғыбай

Бұғыбай баста десең мен бастайын,
Басыңа жасыл барқыт тон жастайын.
Атадан артық туған бала екенсің,
Көтеріп тон ішіне ән тастайын.

Бұғыбай келгеннен соң іркілмеймін,
Жүніндей ақ қоянның үлпілдеймін.
Бұғыбай келгеннен соң айту керек,
Несіне білген сөзден бөгелейін.

Жоғарыдағы екі шумақ «бұғыбайды» айтудың тұрақты үлгісі екендігі байқалады. Бұл «бұғыбайды» бастаушының айтатын шумақтары. Кейде «бұғыбай өлеңде» жұмбақ араласып, қарсыластың қарымын байқау үшін де айтылатындығы аңғарылады. Біріншісі сұрақ қойса, екіншісі жауап қайырады да, дөңгеленіп отырған кісілердің барлығы дерлік қатысады.

Бірінші адам:

Мәккәдә бір ағаш бар майырылған,
Бұтағы бұтағына қайырылған.
Замандас өте ақын көрінесің,
Мәдина қай арада айырылған.

Аспанда ай да тұрар, күн де тұрар,
Жарасып күміс жүген тайда тұрар.
Замандас өте ақын көрінесің,
Тұрағы бір Алланың қайда тұрар.

Екінші адам:

Бір Алла көкте де емес, жерде де емес,
Тұрағын бір Алланың ешкім білмес.
Тұрағын бір Алланың білемін деп,
Қалуың бүгін түннен қиын емес.

Жұмбақты шешкен адам, «бұғыбай өлеңді» өзі бастап айтады да, өз қалауындағы отырған әріптесіне жұмбағын шешуге тастайды.

Арқандап тоқсан тоғыз киік бақтым,
Арқанға үш жүз алпыс шынжыр тақтым.
Бес ұры аламын деп келгенінде,
Бекітіп отыз екі қазық қақтым.

Бір хайуан алты аяқты тарам-тарам,
Болғанда сүгі халал, еті арам,
Сүтінің халалдығы не себептен,
Мәнісін таба алмайды ешбір адам.

Үшінші адам:

Ол хайуан алты аяқты ара емес пе,
Ол дағы Құдайдың да малы емес пе.
Болғанда бірі халал, бірі арам,
Үяда шайқап қойған бал емес пе.

Тұрымтай көл басында қонып отыр,
Үшуға қанаттарын сайлап отыр.
Ей, құрбым, айтар болсаң өзімдей айт,
Супілер қыстырылмай жөніңе отыр.

Бір нәрсе атып жіберсең қадалар оқ,
Жалғанда ас ішпейтін тамағы-ай тоқ.
Кеудесі жүремін деп ойласа да,
Жүруге аяғында-ай дәрмені жоқ.

Төртінші адам:

Ол нәрсе атып жіберген балта емес па,
О дағы Құдайдың бір салты емес па.
Ағаштың ас ішкенін қайдан көрдің,
Жел соқса қимылдайтын салты емес па.

Ақ үйдің ай көрінер маңдайынан,
Жақсының бал тамады-ай таңдайынан.
Замандас өте ақын көрінесің,
Жаралдың шымқат жанның маңдайынан.

«Бұғыбай өлең» жастар жиналған жиын-тойда, бас қосқан мерекелерде, жиналған топты көңілдендіру үшін ойналатын ойынның бір түрі екені белгілі. «Бұғыбай» айта алмаған жастар әріптесінің қойған қандай да бір талабын орындауға міндетті. Сол арқылы отырыстың көркін қыздырады. Жастарды көңілдендіреді.

Ел арасында белгілі бір кісілерге байланысты айтылатын әңгімелер де жиналды. Айталық «Әкімбекке қатысты әңгімелер» (айтушысы – Мүкәрәм Шүленбаев 1935 жылы Ресейдің Кемеров облысында туған). Онда Әкімбек деген кісінің туа мырза болғандығы жайлы айтылады. Туа мырза болды дейтін себебі Әкімбек туғанда сол ауылда тағы бір бала дүниеге келеді. Ол баланың анасы қайтыс болып кетеді де бала жетім қалады. Сол кезде омырау еміп жүрген Әкімбек те ембей қояды. Омырауы сыздаған анасы жетім баланы әкеп емізгенде ол да бірге емеді, ал баланы алып кетсе, ол да жылап ембей қояды, соны естіген ел Әкімбекті туа мырза болған деп атап кеткен. Негізі, Әкімбек деген кісі Кеңес одағы кезінде байларды қудалағанда қуғынға ұшырап елден кеткен екен.

Баянауыл ауданынан шыққан Түйте әулие мен Әбжалап әулие есімдеріне байланысты аңыздар да бар. Түйте әулиеге байланысты бір аңызда Түйте әулиенің қанжығалының бір батырымен бәстесіп, оның бос жүрген атын дұғамен тұсап кеткені туралы айтылады.

Ал Әбжалап әулиеге қатысты аңыздар да ел арасында кең таралған. Әбжалап қайтыс болғанда Мәшһүр Жүсіп жаназасын шығарып қояйын десе, Әбжалап әулие орнында жоқ болып шығады. Содан ақыретін қояды. Сонан күні бүгінге дейін ел арасында «Әбжалап жерге жатпайды, Мәшһүр Жүсіп қырық жыл болса да шірімейді» деген аңыз тараған.

«Мұсаның Мәшһүрге сұрақ қоюы» (Самат Көпеев жинаған материалдан алынды) деген мәтін де осы экспедиция барысында кездесті. Онда Мұса Мәшһүрге «Алтау ала болса ауыздағы кетеді, төртеу түгел

болса төбедегі келеді» дегенді шариғатқа келтіріп қалай айтар екенсіз дегеніне орай, Мәшһүрдің берген жауабы төмендегідей:

– Құдайдың міндет қылған бес парызы бар, ол оқылмаса Алланың өзімен алтау емес пе, алтау ала деген сол. Төбедегі төртеу дегені төрт мәзхаб бар емес пе, сол төрт мәзхабтың жолын ұстасаң төртеу түгел болады деген сол, – деп жауап беріпті.

Жоғарыдағыдай өткен ғасырдың басында жасаған тұлғалар туралы ел арасында ауызекі әңгімелердің де молынан айтылатындығының куәсі болдық.

Дастан жанрын арнайы зерттеген Б. Әзібаеваның «Қазақ дастандары» атты еңбегінде: «Хикаялық шығармалардың басты кейіпкерлері – ақсүйек адамдармен қатар қарапайым адамдар – саудагер (көпес), оның балалары, кедей, ағаш сатушы, діни адамдар және т.б. болады» – делінеді [13, 146]. Экспедиция барысында жиналған төмендегі хикаялық дастан кейіпкері де сол тұрғыдан қарастырылады. Мұндағы жұмбақты шешуші қыз кедей шалдың жалғыз баласы болып суреттеледі. Енді мәтінге назар аударалық:

«Мұңсыз хан» дастанынан үзінді (айтушысы – Күлпән Әміржанқызы). Дастанда Түркістанды билеген бір хан халқына жарлық шашып, үш ауыз жұмбағын шешкен жанға қырық мың ділда алтын беретіндігін, сонымен бірге бас уәзірлікке қабылдайтындығын айтады.

Үш ауыз жұмбағы төмендегідей:

...Сөйтті де жұмбағының түрін айтты,

Тәттіде не тәтті деп бірін айтты.

Қаттыда не қатты, ауырда не ауыр деп,

Түгендеп үш жұмбағын тамам айтты.

Алайда жоғарыдағы жұмбақты ешкім шеше алмайды, сол хандықта өмір сүретін бір кедей шал үйіне күндегісінен жай қайтады. Кешігіп келген себебін сұраған қызына ханның жұмбағын айтады. Ойланбастан жауабын тапқан қыз әкесіне жұмбақтың шешімін айтып, ханға жібереді. Шалдың шешкеніне күмән келтірген патша оған қысым жасап, жұмбақты кімнің шешкенін біліп, қыздың өзін ордаға шақыртады. Сонда жұмбақтың шешімін қыз төмендегідей тарқатады:

Хан сонда шалдың қызын алдырып: «Жұмбақты тапқан жан сен бе?» деп сұрады.

– Жаңадан келді дейсің жасым оңға,
Келіп тұр жас та болсаң сөзің оңға.
Жардың сен тәтті екенін қайдан білдің,
Әлі өзің жүрген жоқсың ондай жолға.

– Деп сүйген «жаным-күнім» ата-анам,
Деп сүйген «айым-күнім, жалғыз балам»,
Жатарда ортаға алып жатушы еді,
Оянсам тоңып, жаурап шетте қалам.
Тәттінің ең тәттісі жар екен деп,
Осыдан тәмсіл ғып ғибрат алам.

Кей күні келуші еді үйге қонақ,
Ұялып қалушы еді атам бейбақ.
Берерге асы жоқ боп терлеп-тепшіп,
Онымен не қымақшы жанды қинап.

Ауырда ең ауыры сертің еді,
Не қылсаң әмірің бар, еркің еді.
Үш ауыз жұмбақ үшін қан төккендей,
Соншама халқың саған не етіп еді?

Жұмбақты шешкен қызға ғашық болған хан, ол қызды жар етіп алмақ болады. Қыз әкесі қиналып жылайды. Сонда қыз оған өзім жауап беремін деп, қызға берілетін қалың малдың талаптарын қояды, оны орындаса, Мұңсыз ханға барып некемді қидырып алсын дейді. Қыздың қалың малға қойған талабы төмендегідей:

Он жасар қалың малға қозы берсін,
Жиырма санға айбатты бөрі берсін.
Отыз арыстан, қырық жолбарыс,
Түлкіден бір кемі жоқ елу берсін.
Алпыс арқан, жетпіс шідер берсін,
Сексен бұт қуарған қу сүйек берсін,
Тоқсан бұт қаны кепкен жүрек берсін.

Бір кемпір мен бір шалды әдемілеп,
Оларды хан, ханышадай киіндірсін.
Некемді қидырып алсын Мұңсыз ханға,
Ризамын сертпен алған осы жанға.

Қыз жұмбағын шеше алмаған хан, Мұңсыз ханға аттанады. Мұңсыз хан қыз талабын естіп көріп, ханның ақымақ екендігін бетіне басып, қыздың жұмбағын шешіп береді. Бір ескеретін жағдай Күлпән Әміржанқызының айтуынан жазылып алынған үзіндіде шешімі айтылмайды, айтушы ұмытып қалғандықтан есіне түсіре алмады. Оның шешімін Павлодар қаласындағы Мәшһүр Жүсіп мешітінің баспасөз хатшысы Амантай Тойшыбайұлы өткізген авторы белгісіз қолжазбада бар мәтін негізінде беріп отырмыз. Онда ханның өтінішін естіген Мұңсыз хан оны төмендегідей шешеді:

Он саулық осы айтылған он жасар қыз,
Бармаймын дегені ғой сендей шалға.
Жігіт адам жиырмада бөріге ұқсар,
Отызда жолбарыстай күші тасар.
Елу жаста түлкідей қайла қылар,
Алпыс жаста атсың ғой арқандаулы.
Жетпісте төрт аяғың бірдей баулы,
Сексенде сіңір, тамырың бәрі кеуіп,
Тоқсанда құр сүйегің қанша аяулы.

Мұңсыз хан он жасар қызға хан тағының қызық емес екендігін айтады. Әркімнің өз мұңы бар деп, қызға қолы жетпеген ханға Мұңсыз хан өз басының мұңын айтады.

Хан да болсаң ақымақ хан екенсің,
Сол үшін іздеп келдің мені Мұңсыз.
Мен дағы мұңдымын ба, мұңсызбын ба? –
деп үлкен сарайына алып келді.

Есігін ашып:

Анау менің сүйікті,
Таңдап алған ғашығым.
Ана жігіт жай адам емес,
Ол да менің жақыным.
Осыларды көргенде,

Оттай қайнап тұрады,
Бойымда болмай ақылым.

Халқым мені хан сайлап,
Ел биледім жасымнан,
Бір-бірлеп сөзді айтайын,
Түсіндіріп басынан.
Тандап алған жарымның,
Қызығын көрдім екі-үш жыл,

Ешқайда шықпай қасынан.
Тәмсіл қылып сөйлейін,
Жан бар ма деп жалғанда,
Татулық бізден асырған.
Сол секілді дәурен бір,
Өтіп бір кетті-ау басымнан.

Мұңсыз хан да мұңын айтып, бұл тығырықтан шығуға
екеуі серттесіп қажылыққа баруды ұйғарады да, мал-жанын
артындағыларға тапсырып жолға шығуымен аяқталады.

Кел, уағыда етейік,
Жүзін көріп Расулдың,
Риза етіп кетейік.
Бұ да бір жүрген ер еді,
Уағданы береді.
Бағанағы жігітке,
Елі-жұртын, мал-мүлкін,
Тапсырып соған кетеді.
Алланың іздеп ақ жолын,
Жалғанға бұрмай көңілін,
Мекке жолы қайсы деп,
Сапар тартып жөнелді.

Бұл дастандағы Мұңсыз ханның өмір жолы толық көрсетілмеген.
Өйткені айтушы тарапынан ұмтылған болса, ал хатқа түсірушіде де
дәл сол жайлы айтылатын шумақтары жазылмай, ортасынан үзіліп
аяқсыз қалған.

Дастанның «Мұңсыз хан» деген атпен қара сөз түрінде баяндалған ертегілік нұсқасы жүз томдық «Бабалар сөзі» сериясының 76 томына (новеллалық ертегілер) енген [14, 125-129]. Кейбір сөз-сөйлемдеріндегі алабөтендік болмаса дастанның сюжеті толықтай сақталған. Тек жұмбақты қоюында сәл өзгешелік бар.

Фольклорлық мұралардың ішінде кең көлемде таралып, балалардың тілін жаттықтыруға, дұрыс сөйлеу қабілетін жетілдіріп, сана-сезімін, ойда сақтау қабілетін арттыруда балалар фольклорының орны айрықша. Экспедиция қоржынына түскен диалог арқылы айтылатын санамақ ойынының түрі төмендегідей (айтушысы – Күлжия Дайырова):

Бір!
Біздің үйге кір!
Екі!
Ет турайтын бәкі!
Үш!
Сені жықпақ күш!
Төрт!
Маңдайымнан шерт!
Бес!
Майлы құлақ кес!
Алты!
Ата-баба салты!
Жеті!
Жел-боранның өті!
Сегіз!
Болсын серкең семіз!
Тоғыз!
Борсық жейді қоңыз!
Он!
Атаң киген тон!
Он бір!
Қонақ келсе қондыр!
Он екі!
Жаман насыбай, темекі!

Он екіге дейін санап, оған жауап ретінде берілген мәтіннің мағынасы айшықтылығымен балаларды өзіне тартады, тілі қарапайым, алайда бос сөз емес, танымдық, тәрбиелік мәні бар екендігі байқалады.

Санамақ ойындарының кең таралған бір түрі бес саусаққа байланысты айтылады. Алайда төмендегі мәтіннің бұрын-соңды жарияланып жүрген осы тектес мәтіндерге қарағанда көркемдік, тіл қолданысы жағынан жоғары екендігі көрінеді. Жүз томдық «Бабалар сөзі» сериясының балалар фольклорына арналған томында бұл мәтін кездеспейді.

Бес саусақ

Балаларым тұрыңдар,
Сөзге мойын бұрыңдар!
Бас бармақ
Жатып алдың талайдан,
Бұзауларды бақ айнам.
Кешке үйге келгенде,
Құйып берем ақ айран.

Балаң үйрек

Шөп жиналып бітпеген,
Сен сонда бар жұртпенен.
Кешке үйге келгенде,
Май беремін құртпенен.

Орған терек

Сен, ортаншым, бөбегім,
Қырда бүтін көп егін.
Сен қырманнан келгенде,
Кәмпитті үйіп төгемін.

Шылдыр шүмек

Еңбек еткен жақсы адам,
Қарбыз жина бақшадан.
Дастарқанға сен үшін,
Тәтті нанды көп салам.

Кішкентай бөбек

Жатып бекер жеп-іше,
Үй жұмысын сен істе.
Кешке қарай өзінді,
Тойдырамын жеміске.

Солтүстік Қазақстан, Павлодар облысындағы қазақтар шоғырланып отырған аудандар мен ауылдарға жүргізілген фольклорлық экспедиция барысында информаторлардан қазақ тарихындағы әйгілі тұлғалар: хан, батыр, би-шешендерге қатысты аңыздар мен шешендік сөздерден санаулы ғана мәтіндер жазылып алынды. Негізгі аңыздар Абылай хан дәуірінің батырларына тиесілі. Кең көлемде жиналып қоржынға түскен материалдардың арасында батаның түрлері де қамтылды. Шешендік сөздердің де ел арасында жақсы сақталып, әлі айтылатындығы белгілі болды. Балалар фольклорынан аз да болса жақсы мәтіндер жазылып алынды. Сонымен бірге «Науан хазірет 8 жылға сотталған уақытта Ақанның хазіретке айтқан сөзі», «Ақанның хазірет үшін қарауылға окпелеп шығарғаны», т.б. материалдар табылды. Алайда көшпелі мәдениеттен алшақтап қалғандықтан тарихтан жалғасып келе жатқан қазақ салт-дәстүрлерінің біразы ұмыт болып, халық жадынан өшіп бара жатқандығы сезіледі. Уақыттың жылжып өтуіне байланысты көнекөз қарттарымыздың арамыздан күн санап азаюы, сонымен бірге бүтінгі жаһандану үрдісінде фольклорлық үлгілерді тыңдайтындай ортаның болмауы, ұрпақ сабақтастығының үзіліп бара жатқандығы байқалады. Бұлардың бәрі фольклорымыздың сақталуына, бүтінгі жағдайына өз әсерін тигізбей қойған жоқ.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Қасқабасов С. Жаназық. – Астана, 2002.
2. Мұқанов Қ. Абылайдың қос батыры – Күлеке мен Кұлсары // Егемен Қазақстан. 2006. 19 маусым.
3. Уәлиханов Ш. Көптомдық шығармалар жинағы. I том. – Алматы, 2010.
4. Абдуллин Х. Баян батыр // Баян батыр. Құраст.: С. Жұмабаев З.Олжабаев. – Петропавл, 2008.

5. Үмбетей жырау. Бөгенбай өлімін Абылай ханға естірту // Бес ғасыр жырлайды: 2 томдық. 1-том. Құраст.: М.Мағауин, М.Байділдаев. – Алматы, 1989.

6. Тәтіқара ақын. Абылайға арнаған толғауы // Бес ғасыр жырлайды: 2 томдық. 1-том. Құраст.: М.Мағауин, М.Байділдаев. – Алматы, 1989.

7. Омаров Қ. Қазақтың қос қыраны Сары-Баян // Баян батыр. Құраст.: С.Жұмабаев, З. Олжабаев. – Петропавл, 2008.

8. Адамбаев Б. Шешендік сөздер // Қазақ әдебиетінің тарихы. I том. 1-кітап. – Алматы, 1960.

9. Адамбаев әлемі. Құраст.: Ж.Адамбаева. – Алматы, 2011.

10. Төреқұлов Н. Қазбеков М. Қазақтың би-шешендері. 1, 2-кітап. – Алматы, 1993.

11. Мұқанов Қ., Жұмабайұлы С. Тоқсан би. – Қызылжар, 2001.

12. Жұмабайұлы С. Шағырай шешен. – Петропавл, 2007.

13. Әзібаева Б. Қазақ дастандары. – Алматы, 2009.

14. Мұңсыз хан // Бабалар сөзі: Жүзтомдық. Т. 76. Новеллалық ертегілер. – Астана, 2011.

**ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ДИАСПОРАЛАР
ФОЛЬКЛОРЫНЫҢ БҮГІНГІ ЖАҒДАЙЫ**



Современное состояние традиционного фольклора Костанайской области

История заселения Костанайской области

Костанайская область входила в состав Тургайской области, которая включала в себя 4 уезда: Тургайский, Николаевский (Костанайский), Актюбинский и Иргизский. Переселение крестьян в Костанайские степи началось с конца 70 - начала 80-х гг. XIX столетия. Основной поток переселенцев был из Самарской, Саратовской, Астраханской, Оренбургской, Воронежской, Тамбовской, Полтавской и других губерний России. По левому и правому берегам Тобола возникают первые русские поселения: в 1879 году переселенцы основали пос. Костанай, и уже летом этого же года сюда прибыли первые 300 семей переселенцев из Самарской губернии. Возникшее поселение получило название Ново-Николаевское, затем Костанай, и к 1883 году насчитывало уже 1392 двора с населением в 8 тысяч человек. С 1 октября 1893 года поселение получило статус города и наименование Николаевска, а с 8 февраля 1895 года городу было возвращено прежнее название Кустанай. Уезд стал именоваться Костанайским.

В 80-е г. в Костанайском уезде возникли поселения – Боровское (1885), Александровское, Давыденовское, Жуковское (1886), Романовское (1887), Борисовское, Владимирское, Ивановское, Михайловское и Степановское (1888). В них поселяются крестьяне из Самарской, Саратовской, Астраханской, Пермской, Челябинской губерний. Крестьяне поселяются по среднему течению Тобола, а также к северу Костанайского уезда (Карабалык, Пешковка, Федоровка, Пресногорьковка) [1].

Собирание, изучение и популяризация фольклорной культуры региона

Казахстан как фольклорно-этнографический регион стал в 1970-е годы объектом внимания лаборатории русского фольклора под руководством М.М. Багизбаевой. К наиболее изученным регионам А.Б.Абдулина справедливо относит Уральский, Восточно-Казахстанский, Семиреченский, Кокчетавский, Петропавловский и Це-

линоградский (современная Акмолинская область) [2, 65]. В центре научного интереса казахстанских фольклористов находятся такие жанры русского фольклора, как необрядовая песня (А.Б. Абдулина, У.К. Абишева, И.П. Князева, А.В. Иванова), обрядовая поэзия (Т.Я. , Г.И. Власова), сказка (В.А. Василенко, А.Б. Нургалиева), несказочная проза (Н.М. Могилевская, Н.М. Назаренко, А.Д. Цветкова), частушка (Г.З. Бектурганова), детский фольклор (О.И. Сластухина, Н.Б. Токарчук), малые жанры (Е.В. Латыева).

Научные центры изучения русского фольклора (Алматы – КазНУ) и университеты городов Казахстана (Астаны, Кокшетау, Павлодара) занимаются региональным исследованием современной бытующей фольклорной традиции, в частности песенного и прозаического фольклора русских Казахстана. Календарному и свадебному фольклору восточных славян в Казахстане посвящена монография Г.И. Власовой [3].

Центрально-Северный Казахстан лишь недавно попал на фольклористическую карту республики, то есть до настоящего времени славянский фольклор Костанайской области не становился предметом научного исследования.

Казахстанские материалы попадают в поле исследовательского интереса российских этнографов. На основе обобщенного анализа полевых материалов, хранящихся в Архиве Музея археологии и этнографии ОмГУ, М.А. Жигунова реконструирует традиционный свадебный цикл сибирских казаков в конце XIX – начале XX вв. Исследования проводились на территориях Омской, Костанайской, Павлодарской, Северо-Казахстанской областей и Алтайского края [4].

Собиранием, изучением и популяризацией фольклорной и этнографической культуры области и районов занимаются Кустанайский областной историко-краеведческий музей, областной Дом народного творчества, общественные объединения – «Межнациональный культурный центр Федоровского района Костанайской области», Управление внутренней политики Мендыкаринского района, Костанайский государственный педагогический институт, ученые – краеведы и историки. Областные и районные официальные интернет-ресурсы содержат страницы о развитии культуры в области и районах.

Функционирует качественный сайт «Костанай и костанайцы. Портал о городе и жителях», где размещены сведения об истории города.

В рамках проекта Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан «Фольклор диаспор Казахстана» учеными Института литературы и искусства им. М.О. Ауэзова летом 2012 года было предпринято фольклорно-этнографическое обследование Костанайской области с целью выявления и изучения фольклорной традиции славянских этносов региона.

Современное состояние традиционного фольклора может быть осмыслено лишь в сопоставлении репертуара с общерусским фольклорным фондом, зафиксированным в классических и современных фольклорных сборниках, что позволяет сделать более определенные выводы о его региональной специфике. В качестве контрольного материала привлекаются опубликованные тексты сопредельных территорий (Среднее Притоболье, Сибирь), общерусские и украинские. Важным материалом для характеристики современного состояния традиционного фольклора являются и опубликованные казахстанские сборники, фольклорные архивы университетов, сведения местной периодической печати.

При сборе информации использовался метод интервьюирования, метод непосредственного наблюдения, метод фиксации явлений культуры. При изложении и изучении собранного материала применяется метод научного описания. Для воссоздания картины современного состояния обрядового фольклора был использован метод ретроспективных реконструкций. При характеристике традиционной и современной этнокультурной ситуации использовался метод социально-исторического анализа. При выявлении трансформационных элементов был употреблен сравнительно-исторический метод, а при сравнении с фольклором в других регионах – сравнительно-типологический подход. Для сравнения привлекались материалы из опубликованных сборников, отражающих фольклорную традицию Акмолинской области [5], Павлодарской области [6] и Восточного Казахстана [7], классический сборник украинского фольклора И. Бессарабы [8].

Фольклористическое обследование, результаты которого использованы в работе, проводилось преимущественно в тех селах и рай-

онах области, где славянское население составляет основную его часть: Федоровский район (села Пешковка, Курское, Владыкинка, Первомайское) и Мендыкаринский район (село Боровское). Исполнителями в основном являлись лица русской, украинской, белорусской и казахской национальности, принадлежащие к различным социально-профессиональным и половозрастным группам. Информаторы являются потомками и представителями различных переселенческих потоков.

Культурно-просветительская работа Костанайской области

Областной Дом творчества свою деятельность осуществляет под руководством областного Управления культуры Костанайской области. В Доме творчества г. Костаная функционирует 16 национально-культурных центров. Коллектив областного Дома творчества регулярно выступает инициатором и непосредственным организатором проведения в области общественно-политических акций, семинаров и мероприятий, активно способствующих сохранению и развитию национальных культур, языков, народных традиций.

Заметными событиями в общественной и культурной жизни Костанайской области стало ежегодное проведение таких мероприятий, как Фестиваль авторской песни «Мой край родной»; Фестиваль украинского народного творчества, в котором принимают участие до 500 человек со всех регионов области. Представители всех диаспор поют песни на украинском языке, демонстрируя интерес и уважение к национальной культуре украинского народа.

Ежегодно в области проводятся празднования Наурыз мейрамы, Праздника единства народа Казахстана, Дня Победы, Дня конституции, Дня Республики Казахстан, а также Дней национальных культур: Армянский праздник «День Матери», татаро-башкирский национальный праздник «Сабантуй», Еврейский праздник «Песах», туркменский День нейтралитета. На этих праздниках собираются представители всех диаспор. В сценарий входит песенный репертуар, танцы, народные игры и конкурсы.

Примечательно, что мероприятия привлекают всё большее число молодёжи разных национальностей, которая учится с уважением относиться не только к своей, но и культуре других народов, их обычаям и традициям. Костанайский областной Дом Дружбы ведет систематическую работу по формированию и распространению идей духовного единства, сохранения и укрепления дружбы и межнационального согласия между представителями разных народов, населяющих Республику Казахстан [9].

В Федоровском районе плодотворно работает общественное объединение «Межнациональный культурный центр Федоровского района Костанайской области», функционирует украинский национальный центр «Свитанок», (с. Пешковка (руководитель Шевченко Е.Д.), славянский (руководитель Шевченко И.И.) , русский (руководитель Краснорылов Ю.П.). Значительное место в работе клубных учреждений занимает проведение традиционных мероприятий и праздников, конкурсов, фестивалей. Особенно активно работают Пешковский и Первомайский сельские клубы [10].

Обрядовый фольклор

Цикл традиционной праздничной обрядности реконструирован по рассказам-воспоминаниям сельских жителей. В описаниях календарных празднеств исследуемого региона представлена картина празднования календарных и церковных праздников, многие из которых отмечаются и поныне. Календарные праздники Рождества, Нового года, Крещенья, Масленицы, Пасхи, Троицы, Ивана Купалы передают последовательность основных обрядовых действий праздника.

Одним из самых любимых и почитаемых праздников был и остается Новый год. Активное бытование новогодних обрядов и песен отмечено в 1920-30-е годы, в послевоенное время на волне фольклоризации населения, вплоть до 1980-х годов. В конце XIX – начале XX вв. праздничный обход дворов и колядование стали молодежной и детской обрядовой игрой.

Структурно святочные праздники включали три этапа: Рождество, Новый год и Крещенье. Новогодние праздники называются в

регионе Новый год, Рождество, Старый Новый год, Крещение (название “святки” встречается очень редко). Обряды подразделялись на славление, хождение со звездой, посевание и колядование, щедрование; производились в разное время: утром, днем или вечером, разными половозрастными группами.

Рождество (6–7 января) отмечалось обычно три дня, которые были выходными. Обрядовое поведение включало раннее вставание, запрет на работу, приготовление ритуальной пищи (мясо свиные, колбасы, печенье, кутя), праздничный обход дворов и славление Христа. На Рождество ходили к соседям и родным с поздравлениями.

Приведем типичное описание Рождества, записанное в селе Пешковка Федоровского района Костанайской области: «Рождество обязательно отмечали. Мы носили вечерю. Из пшеницы варили кашу, туда ягоды из компота. Нам завязывала мама в платок, пирожки накладывала, и мы носили по родственникам, а потом по всем. Вот занесишь и говоришь: «Мама и папа прислала вам вечерю». Те развязывают, пробуют, докладывают своего и дают нам конфеты и по копейке. На Рождество, как первая звезда выступит, до тех пор никто не ходил. И вот начинают носить вечерю. Это святой вечер. А на другой день, уже на Рождество, гуляли взрослые. Колядовали взрослые» (Зап. в 2012 г. в с. Пешковка Федоровского р-на от Полко Л.И., 1944 г.р., украинки).

Новогодний обряд посевания в Казахстане, как и в России, распространился поздно, под влиянием переселенцев из европейской части России и Украины. «На Новый год посевали. Ходили, посевали и пели. Мужчина должен был петь: «Сею-вею, посеваю! С Новым годом поздравляю! Счастья, радости желаю! Здравствуйте! С праздником!» Стараются насыпать везде в доме, потом не выметешь! И сейчас посевают. Им надо наливать, угощать. На Старый Новый год у всех двери открыты. И каждый старается, чтоб кто-то к ним пришел. Чем больше придет, тем больше чести. И песни поем до утра!» (Зап. в 2012 г. в с. Пешковка Федоровского р-на от Полко Л.И., 1944 г.р., украинки).

Праздничные обходы дворов как доминирующий рождественско-новогодний обряд зафиксированы и в других областях Северного Казахстана [3].

Цикл новогодья завершался Крещеньем – Днем Иордана. В день Крещения повсеместно в храмах, на реках, озерах совершается водосвятие, обряд освящения воды в Иордани (Ярдани, Ердани) – проруби, сделанной в виде православного креста. Святая вода считалась ритуально чистой, сохранявшей в себе целебные свойства на весь последующий год. Этой водой умывались, окропляли дом, скотину. В селе Пешковка зафиксирован обряд молчальной воды: «Рождество, Крещенье, Пасха, Троица, Иван Купала. Эти все праздники мы отмечаем. 19 января крестики везде ставили. Воды набирали в 6 часов утра. Надо идти и молчать, не оглядываться, всякие шорохи слышны. Свята вода от всего помогает» (Зап. в 2012 г. в с. Пешковка от Левченко Л.С., 1941 г.р., украинки, местной).

В соседнем селе Курское бытует обряд изготовления проруби и купания в святой воде: «А на Крещенье и сейчас ребята рубят прорубь крестообразно. И весь поселок почти купаемся. Мороз до 30, а все равно купаемся. Детей макают за руки. Церкви нет, сами ребята помолются, перекрестимся. И чувствуешь себя хорошо» (Зап. в 2012 г. в с. Курское от Симикиной Е.Г., 1940 г.р., украинки).

Собранные в Костанайской области материалы свидетельствуют о том, что празднование традиционной Масленицы сохранилось в воспоминаниях исполнителей старшего возраста. Информанты отмечают следующие обрядовые действия: гостевание (застолье, блины), катание и игры, изготовление и сожжение чучела. «Масленица – это перед Пасхой, А потом начинается пост великий. Чучело делали из соломы, набивали одеждой. На Масленицу песен не пели. Я помню, мама моя, как вечер, они собираются на праздник и поют, в одной хате, в другой хате.

На Благовещенье нельзя ничего делать. Я помню, мне бабушка расчесываться не разрешала» (Зап. в 2012 г. в с. Пешковка от Стар В.Н., 1946 г.р., украинки).

В селе Боровское Мендыкаринского района еще до сих пор делают и сжигают чучело Масленицы: «На Масленицу всегда чучело делают, прошлый год еще сжигали, думаю. Везде, всегда сжигали, целыми ночами костры жгли. Мы еще пацанами были. Делали чучело, сжигали, на озере обязательно были, на саях детишек катали наря-

женные лошади. У нас, может, лет десять назад не стали» (Зап. в 2012 г. в с. Боровское от Чернова А.В., 1947 г.р., русского).

В первой половине XX века Масленица бытовала в Казахстане, в частности, в обследованных селах Притоболья как достаточно целостный фольклорно-этнографический комплекс, включающий архетипические ритуалы и игровые обряды. В начале XXI века Масленица стала праздноваться как светский праздник «Проводы зимы».

К Пасхе всегда готовятся заранее и любят ее встречать. Традиционным для жителей села было приготовление обрядовой еды, гостевание, окрашивание яиц. «На Пасху пришли с церкви, разговелись, потом пошли по родственникам. На второй день носили крестникам пасху и яички. Выкатывали яички. Кто в яичко попадет, тот забирает яичко себе (Зап. в 2012 г. в с. Боровское от Головач М.А., 1935 г.р., украинки).

«На Пасху обязательно три дня. Детям разрешали на церковь заходить. А сейчас не то что детям, Троица или Пасха пошла, священнику некогда даже звонаря поставить, чтоб хотя бы в колокола позвонил. А тогда детям разрешалось самим: они залазили на хоры, а с хоров на колокольню. Не надо было никого ставить, это было пацанам интересно» (Зап. в 2012 г. в с. Боровское от Чернова А.В., 1947 г.р., русского).

Традиция празднования Троицы в селах Костанайской области сохранилась в рудиментарном виде. Исполнители вспоминают основные элементы обряда: посещение церкви, подготовку к празднику, уборку, поминование умерших, украшение дома, запрет на работу и гостевание: «Раньше это был праздник. Все домики украинцы обязательно мазали, белили, окошечки подводили синькой, и печки, и пол земляной. И чтобы обязательно все было помазано и убрано к Троице. И с утра все гуляли. Родители нас наряжали. Раньше наряженную березовую ветку в дом ставили, клечань называется. А сейчас украшаем обязательно березовыми ветками, косим травку и насыпаем на пол. Любую траву можно, хорошо любистик. Сейчас приезжают родственники и обязательно поминаем» (Зап. в 2012 г. в с. Курское от Моисеевой В.И., 1947 г.р., украинки, местной); «На Троицу рубаем березки, травой посыпаем пол. Хорошо пахнет!»; «На Троицу украшали не только березки. Я в этом году еще ветки зеле-

ные вешал» (Зап. в 2012 г. в с. Боровское от Чернова А.В., 1947 г.р., русского). «На Тронцу все травой заправляли и гуляли» (Зап. в 2012 г. в с. Боровское от Головач М.А., 1935 г.р., украинки).

Для Притобольша характерны основные ритуалы дня Ивана Купалы – сбориание трав и обливание водой. «На Ивана Купалу выходили и смотрели – солнце играет или нет» (Зап. в 2012 г. в с. Боровское от Головач М.А., 1935 г.р., украинки); «На Купалу можно купаться, открытие воды. А потом Илья есть. Это уже закрытие воды. Не знаю, шо говорят, но если Илья в воду насцаяв, купаться нельзя. На Покров стирать, вязать – это строго, нельзя!» (Зап. в 2012 г. в с. Пешковка Федоровского р-на от Полко Л.И., 1944 г.р., украинки).

Итак, картина бытования традиционных календарных праздников, восстановленная по рассказам исполнителей, свидетельствует об относительной сохранности календарного цикла славян.

Зафиксированы в живом бытовании колядки и щедривки украинского репертуара. Архивные тексты обнаруживают сходство с опубликованными вариантами, например:

Архивный вариант, 2012	Опубликованный вариант
<p>Коляд, коляд, колядница, Добра с медом поляница. А без меда не така, Дайте, тятку, пятака. Не дасты пятака, Возьму вола за рога. Поведу на криницу, А с криницы на точок, Дайте, дядька, пятачок!</p> <p>(Зап. в 2012 г. в с. Пешковка Федоровского р-на от Полко Л.И., 1944 г.р., украинки)</p>	<p>Коляд, коляд, колядница, Добра с медом поленица, А без меда – не така, Дай, тетка, пятака. Не дашь пятака, Возьму быка за рога, А кобылу за чупрыну. Да и поведу на могилу, А с могилы – в кабак, Да и пропью за пятак.</p> <p>(7, Багизбаева М.М., № 5)</p>

В украинских селах бытует в регионе обряд щедрования и исполнения щедривок, приуроченный к календарному времени (Старый Новый год - 13-14 января).

Архивный вариант, 2012	Опубликованный вариант
Щедривочка щедровала, Под виконце припадала. Шо ты, тетка, напекла, Неси нам до викна. Не щapai, не ломай, А по целенькому давай! (Зап. в 2012 г. в с. Пешковка Федоровского р-на от Полко Л.И., 1944 г.р., украинки)	Щыдривочка щыдрovala, Пидь виконце пидбигала: Шо ты, титко, испыкла, Нысы мини до викна! (8, Бессараба, № 497)

Зафиксированы посевательные песни аграрной тематики с мотивом «работа в поле»: «Ходе Илья на Василья», «Ой, в полях, в полях сам Господь ходил», «Мать Мария по полю ходила», «А в поле, поле»:

Запись 2012 г.	Опубликованный вариант
А в поли, в поли, Сам плужок ходил. А за тем плужком Дева Мария. Дева Мария. Исты носила, Исты носила, Бога просила: Зароди, Боже, Жито, пшеницу. Жито, пшеницу. Всяку пашницю. Сею-вею, посеваю, С Новым годом поздравляю! Здравствуйте, с Новым годом вас! (Зап. в 2012 г. в с. Пешковка Федоровского р-на Левченко Л.С., 1941 г.р., украинки)	Ой, въ поли, въ поли Сам Господь ходе. 2 р. Дива Мария – 2 р. Йисты носыла, - 2 р. Бога просыла: “Зароди, Боже, Жыто, пшеницу, 2 р. Всяку пашницю!” Що в поли зерно, То в доми добро. Сію, вію, посаваю, Зь Новым годомъ поздравляю! При словах “Сію, вію, посаваю” – посыпают зерном всех находящихся в комнате. (8, Бессараба, № 498)

Как следует из сопоставительной таблицы, основные мотивы и их структурная последовательность в архивных вариантах разных сел одинаковы, совпадают с вариантом из классического украинского сборника [8].

В с. Боровское от Головач М.А. записаны редкие рождественские колядки, щедровки «Щедрый вечер» и детские щедровки, которые она привезла с исторической родины и внесла в местный репертуар. Исполнительница подчеркивает: «Я много знаю колядок. О Божьей матери, ангелах. Это на Рождество пели»:

Ой, у Вифлееме стала вся новина,
Там родила Божья маты тай божьего сына.
Вона породила, в яслях положила.
Люли-люли, люби сыну, ты дetyна мила.
А Иисус маленький ручки протягае.
Сред того всего свиту до себе скликае.
Щоб все були добри, щоб все були щастны,
И разумни и здоровы, мовти цвети красны.

На Рождество также исполняются народнопоэтические обработки канонических и апокрифических сказаний о начальных эпизодах земной жизни Иисуса Христа и жизни Богородицы. Так, в Акмолинской области зафиксированы редкие варианты песни «Ой, там на Иордани», песни с зачином «Ой, там на Ярдани», разрабатывающим мотивы рождества, пеленания, колыхания Христа и вознесения его на небеса. Обнаружен аналогичный вариант в сборнике Бессарабы (№ 489). В Акмолинской и Павлодарской областях среди украинцев бытует песня «Нова рада стала», инвариант которой разрабатывает мотивы появления рождественской звезды; рождения Христа; просьбы урожая и счастья для хозяев.

Зафиксирована в с. Боровское также редкая песня «Щедрый вечер», которая исполняется и в украинских селах Северного Казахстана. Это контаминированная «господарская» колядка, в которой представлены мотивы прилета ластивоньки под окно; величание пана-господаря, его жены, детей; благопожелание богатства (скота, дорогих вещей и т.д.)

Сравним два текста:

Запись 2012г.

Щедривонька добривонька,
Прилетела ластивонька.
Стала вона щедровати,
Господаря выкликати.
- *Выйди, выйди, господару,*
Подывыся на кошару.
Вже коровки потелились,
Вже ягнята народились.
Щедрый вечер, добрый вечер,
Добрый людям на здоровье!

Опубликованный вариант

Прилетала ластивонька,
Сама впала край виконца.
Стала она щебетати.
Господина выкликати:
- *Выйди, выйди, господару.*
Подывыся на кошару.
Ой, чьи вивцы покотылись,
Чьи баранцы породылись.
Ой, овечки-белоножки,
Ой, ягнята, белы рожки.
Щедрый вечер, добрый вечер.
Щедрый людям на весь вечер.
(5, №149).

Из сопоставительной таблицы следует, что варианты, записанные в Акмолинской и Костанайской областях, отличаясь временным интервалом в 30 лет, демонстрируют сохранность вербальной части, различаясь только формульной концовкой.

Сравнительно-сопоставительный анализ современных и классических, архивных и опубликованных вариантов свидетельствует о достаточно хорошей сохранности обрядов и песен зимнего цикла. Песни весеннего и летне-осеннего цикла не сохранились.

В сопредельных российских территориях наблюдается аналогичная фольклорная ситуация. “Самый богатый и разнообразный цикл календарных песен в Сибири зимний: обходные поздравительные песни – колядки, винограды, овсени, баусени, щедровки, новогодние “посеванья”, песни святочных гаданий – подблюдные с припевами “Слава”, “Свят вечер”, “Илею”, масленичные. Весенний цикл обрядовых песен представлен закличками и семицко-троицкими. Невелико число записей летних песен, среди них – купальские, кострома, петровка, жнивные”, – подчеркивает Н.В. Леонова, анализируя русские песни календарно-земледельческого цикла, бытующие в Сибири в XX веке [11, 9].

В развитии обрядово-праздничной ситуации можно выделить следующие направления: на бытовом уровне – повышение религи-

озности, на эстетическом – возрождение традиционных праздников, на общественном – широкое распространение гражданских (светских) праздников. Набрали силу зрелищно-досуговые праздники, сценарии которых стали строиться по образцу старых календарных (Рождество, Масленица, Наурыз, Проводы Зимы). В обследованных селах зафиксировано бытование вторичных, этнически окрашенных и светских праздников разнообразного характера, которые иницируются Малой ассамблеей народа Казахстана, проводятся местными Домами творчества, Домами Дружбы, клубами.

Национально-культурные центры ориентируются на фольклорное исполнительство в сценических формах. Зачастую они проводят массовые, искусственно инициируемые праздники рекультивированного типа, программа которых являет образец унифицированного варианта национальной культуры. Со сцены показывают национальные песни и пляски универсального характера – русские, казахские, украинские, белорусские, донских казаков. Новые праздники проводятся по устоявшимся сценариям, которые утвердились еще с советского времени. Ныне государственные праздники во многом повторяют структуру и семантику советских праздников. Зрелищно-досуговые праздники проводятся по образцу календарных и являются полиэтническими (Наурыз, Масленица, Сабантуй, Праздник Урожая).

Так, хор украинской песни «Мрия» (г. Рудный) – постоянный лауреат всех областных фестивалей украинского народного творчества, активный участник городских и областных мероприятий, юбилейных вечеров, творческих встреч. Самобытные фольклорно-обрядовые программы всегда проходят с демонстрацией национальной кухни и выставками украинского прикладного творчества: украинский свадебный обряд; Рождество Христово; Праздник Ивана Купала; Помолвка; Сорочинская ярмарка; Весна-красна; Вечера на хуторе близ Диканьки; Украинские Вэчорныци (Посиделки).

Следует отметить, что в современных условиях происходит повышение национального самосознания и в связи с этим обращение к традиционной народной культуре, связанной с этническими корнями. Этим объясняется появление большого количества народных

коллективов и национальных культурных центров (творческие коллективы во всех поселках и др.).

Свадебный обряд и поэзия

Традиционный свадебный ритуал восточных славян (рус. свадьба, укр. весілля) представлял собой сложный комплекс, включавший достаточно разнообразные по своему происхождению, характеру и функциям элементы. К.В. Чистов полагает, что свадебный обряд восточных славян сформировался на общеславянской основе, в пользу чего говорят его ярко выраженный аграрный характер и большое число сходных обрядовых действий [12]. Он выделяет сходство и отличие обряда на структурно-типологическом уровне. Предсвадебные обряды русских и украинцев весьма сходны. К ним относятся молодежные предбрачные игры, развлечения и гулянья (вечерки, посиделки, беседы, смотры невесты).

Свадебный обряд славян Казахстана является одним из вариантов среднерусского и южнорусского свадебного обряда, что вытекает из общности его схемы, структуры, номинаций чинов, смысла и функции основных обрядовых действий, объединенных в сходные циклы.

Записи, сделанные в украинских и русских селах Кустанайской области, позволяют предположить, что в 1930-1970-е гг. бытовал единый украинизированный свадебный обряд с незначительными локальными вариациями, зафиксированными в других регионах Казахстана.

В качестве примера приведем сравнительную таблицу структуры обряда, записанного в Акмолинской и Костанайской области:

Таблица 1

Украинская свадьба Акмолинской области (Власова, 3).	Украинский свадебный обряд, записанный в с. Курское от Моисеевой В.И., 1947 г.р., украинки, местной
Предсвадебный этап	Предсвадебный этап
Сватовство	Сватовство
Заручины, запой, смотрины	-

Вечорки, приготовление приданого	Вечорки, приготовление приданого
Обход дворов с приглашением на вечерку и трапеза у невесты	-
Девичник, расплетание косы	Девичник – дивованье
Выпекание каравая (свадебных шишек), приготовление вильца	Выпечка каравая и шишек, изготовление вильца
День свадьбы	День свадьбы
Приглашение гостей невестой и подругами	Приглашение на свадьбу и одаривание шишками
Одевание невесты, расплетание/заплетание косы и укладывание венка	Расплетание косы
Приезд свадебного поезда	Приезд свадебного поезда
Преграды, торги и выкуп невесты	Преграды, торги и выкуп невесты
Выведение невесты, “посад”	-
Застолье у невесты	Застолье у невесты
Благословение	Благословение
Венчание	Венчание
Перевоз постели	Перевоз приданого
Встреча в доме жениха хлебом-солью, обсыпание зерном	Встреча в доме жениха хлебом-солью, обсыпание зерном
Свадебный пир	Свадебный пир
Одаривание	Одаривание
Покрывание молодых	Покрывание молодых
Послесвадебный этап	
Испытание молодых	Испытание молодых
-	Тещины блины, разбивание рюмки женихом
Шугочная баня	-

Ряженье в цыган, в ложных жениха и невесту и куриная лапша	Ряженье в цыган, воровство кур
Катание тещи и “купание” ее в речке, выкуп	Катание тещи по селу
-	Тушение свадьбы (перепрыгивание через костер)
Мытье ложек, забивание колышка	Забивание колышка

Два приведенных варианта украинской свадьбы отличаются незначительно, что проявляется во временном несоответствии некоторых обрядов. Однако общий инвариант, аналогичный общему украинскому обряду, выявляется.

Показательным является рассказ-воспоминание о свадьбе М.А. Головач (с. Боровское), сохранившей в памяти украинский обряд ее родины – Ровненской области: «Мы сами с Украины. Када мы поженились, я поехала к ним. Его родители приехали сюда, ну и мы вскоре за ними. Свадьба там была – висилля. Сначала были смотрины. Потом сватовство. Раньше так сватались. Дружат, а потом уже жених говорит – пойдём в сваты. Идут родители, берут крестную. Идут на перепетене (смотрины) спрашивать, согласна ли девушка. Када вже она согласна, тада идут дому. И там вже через нидилю уже идут сваты, сватают невесту. Потом засватают, потом уже висилля. Пост кончился – и сватаются. Пасхальная неделя – это свято, через неделю свадьбы.

Свадьба. Невеста косы распускает, венок надевает и сидит. Жених заходит, она сидит за столом на белой подушке, чтоб жизнь была мягкой. И тут уже девушки поют песни. Расплетают косу и дружка поет:

Расчесали мои кисоньки,
Полилися мои слизоньки.
Расчесали по всему плечуку,
Полились по всему личику.

Потом, када забирают, тут уже тоже песни к венцу поют. Када приезжает жених, за стол садятся – тоже песни. На свадьбу делают

каравай и шишки катают с теста, запекают их и наряжают цветами. Лепят свечи и поют:

Лепитесь, свечи,
Любитесь, дитки.
Нехай люди подивуются,
Як молодые поцелуются.

А каравай наряжают красиво. Здоровый, высокий такой! Потом на второй день его делят и тоже поют. Дружка режет и кричит: «Мария! Есть тут у нас така сваха? Просим на цей каравай!». Вот приходит она там и поют:

Дружок негодай,
Не порть караваю!
Дайте мне хоть трошечки
Караваю крошечки.

И потом сваты приезжают, они торкаются, а их не пускают. И тут уже такие песни пошли. Сваты оттуда и сваты отсюда наперекор дразнятся!

Сваха наша, непомазана каша!
Зарежьте качечку, помажьте кашечку!

И вот када они помирятся, то поют:

Свашечка голубочка
Пидемо по ягоды.
Будем ягодки браты,
Тихонько размолвляты.

На свадьбе не пили водку, только квас (Показывает праздничный наряд, который надевают на свадьбу, в церковь, каравайницы. Вышиванка, фартук, спидница. Венок с ленточками – все 1958 года. Веночек делали из красивых восковых цветов).

Еще до венца косу расплетают, расчёсывают, едут к венцу. Повенчались и до невесты едут. А потом жених уезжает, там готовятся у них, потом едут уже все к жениху. Когда везут, на порог парубки выскакивают и гроши, водку требуют.

Расплетают ей косу, невесте, и она пост:

Коснички мои,
Уплетки мои.

Де ж мне вас повешать?
Повешу я вас, уплетки мои,
На вишнях, на черешнях.
Маменька иде, батенька иде,
Мене вспоминаты.
Висят коснички мои дочки
По вишнях, по черешнях.

Я дочери свадьбу здесь делала по старинному. Я подушки положила, связывала их полотенцем (Показывает льняное полотенце – намитку, которое вышивала своими руками). А потом эту намитку повязывают на голову, когда снимают веночек. Обкручивают:

Завязали Марийку, завязали.
Щоб ее бабеньки не узнали.

У нас еще такой закон был. Когда приезжает жених, одевает шубу, и мы их медом чествуем (ложкой подаем), а потом запускаем в хату. Мы так делали на свадьбе дочери. Невеста причитала, плакала на свадьбе.

На второй день были шутки, наряжались хоть в кого. Шуток много и смеха много. Когда жених приехал, мы спрятали дочку. Она нарядилась и фату одела, а они все кричат: «Нет, нет, это не наша!». Она пошла в другое переделась, вышла, они кричат: «Нет, нет, это не наша!». А потом уже наша выходит.

Када уже забирает жених невесту, поют:

Ой, зятек к тестю собирается.
Пожди, зятеньку час, годиньку,
Я подывлюся на дитиньку.
Було б ею не хвалиться,
Було посадыты ее в светлицу.

Еще поют:

Плыла уточка рекою,
Вела деточек с собою.
Ой, мамочка милесенька
Разлука мне с тобой.

К бытующим ритуалам украинской свадьбы, представленным в данном рассказе, относятся следующие: выпекание каравая, шишек,

приготовление вильца; разрезание караваев дружкой и угощение этим караваем поезжан; обвязывание рушниками дружек и сватов; расплетание косы и перемена головного убора невесты; преграды свадебному поезду (костер); ряженье; исполнение величальных и корильных песен.

Не отражены следующие обряды украинской свадьбы: обход дворов с приглашением на свадьбу и одаривание односельчан шишками; пришивание квиточек жениху и боярам; выведение невесты, “посад”, танец невесты; перевоз приданого в дом жениха; дарение и учет подарков на печи; шуточная баня; ряженье в ложных жениха и невесту (лжесвадьба); катание по селу тещи с последующим выкупом; мытье ложек и забивание колышка.

Сопоставительный анализ вариантов казахстанского свадебного обряда, а также привлечение для сравнения свадебных обрядов соседнего региона (Акмолинской области) позволяет утверждать, что структура восточнославянской свадьбы XIX-XX вв. характеризовалась достаточно большой устойчивостью, что позволило сохранить некоторые черты традиционного обряда. Обнаруженная общность со среднерусской и южнорусской свадебными традициями говорит об их близости.

Рассмотрим свадебные песни, представленные в вариантах, в сопоставлении с общерусскими и украинскими и местными вариантами.

Наиболее распространенной является песня «Покрывалка», которая широко бытует на украинской свадьбе Северного Казахстана:

Архивный вариант Костанайской области	Архивный вариант Акмолинской области
Покрывалка плаче, Покрывалка плаче, Покрываться хоче. Не так покрываться, Як поцеловаться. (Зап. В 2012 г. в с. Курское от Монсеевой В.И., 1947 г.р., украинки)	Покрывалка плачет, Покрываться хочет. Не так покрываться, Как поцеловаться. (5, Власова, зап. в 1991 г. в с. Мариновка от Альховик М.П., 1920 г.р., украинки).

Сразу же после покрывания исполняется песня «Что хотели, то мы сробили», заключающая обряд и день свадьбы. Записанный вариант дословно совпадает с текстом из классического сборника Бессарабы:

Архивный вариант, 2012	Опубликованный вариант
<p>Шо хотили, то зробылы. С хлиба поляницу, С дивки молодицу. Примечание: Поют, когда фату снимают, а платок завязывают. А жених должен поцеловать невесту. Это и сейчас поется. (Зап. в с. Курское от Моисеевой В.И., 1947 г.р., украинки)</p>	<p>Ой такь наробылы, Якъ самы схотили: Съ кныша паляныцю, А зъ дивки молодыцю. (8, Бессараба, № 629)</p>

Представляют интерес записи корильных песен, сохранившихся в репертуаре украинцев. Выделяются следующие группы корильных песен: песни дружкам (подругам невесты) и дружке; песни свашкам и свату; песни боярам; песни жениху и невесте. Данные тексты совпадают с вариантами, записанными в Акмолинской области.

Архивный вариант, 2012	Опубликованный вариант
<p>Свашка-нелипашка, Шишек не лепила, Дружкам не дарила, Дружкам не давала. Одну излепила, Тай тую сама зъила. (Зап. в 2012 г. в с. Курское от Моисеевой В.И., 1947 г.р., украинки, местной)</p>	<p>Свашка-нелипашка, Шишек не лепила. Шишек не лепила, Дружкам не дарила. Одну излепила, И ту сами съела. (5, Власова, № 205, зап. в 2004 г. в с. Зеренда от Барановой А.И., 1913 г.р., украинки)</p>

В селах Курское и Пешковка зафиксированы распространенные в Казахстане и в сопредельных регионах корильные песни «А наш свит идет с букетами», «А у Коли одна думачка была», «Старший боярин ко-сый», «Старший боярин патлатый», «Старша дружка коса» и другие.

Корильные песни исполняются в живом бытовании, звучат на многих русско-украинских свадьбах. В их фонетике и словаре содержится много украинизмов: свату, шо, хай, як, з лозы хата, заборились, пустити, брешеницы, вочечки, торбина и т.д.

Сравнительный анализ показал, что больше всего соответствий свадебных песен обнаружено со сборниками, содержащими записи песен в ареалах совместного проживания русских и украинцев – в Северном Казахстане (Акмолинской области), в Западной Сибири.

Наличие корпуса как русских, так и украинских текстов в жанровой системе восточнославянской свадьбы, аутентичное бытование (в вариантах) в смешанных селах в среде русских и украинских переселенцев, активные этнокультурные взаимовлияния – все это позволяет говорить о процессе оформления вторичной локальной традиции русско-украинской диаспоры.

Похоронно-поминальный обряд

В с. Боровское записан похоронный обряд местности, передающий последовательность обрядовых похоронно-поминальных ритуалов: «Раньше плачи были. Специально женщины плакальщицы приходили. Обмывают покойника, одевают, на лавку ложат. Все это плачем сопровождается.

Руки связывают. Потом крестик кладут в одну руку, а в другую платочек. Вынесли, пол помыли, воду выливают туда, где не ходят люди, или под березку. Мыло отдают. Делают узелочек – новенькое блюдце, конфеты. Первой идет женщина, несет и подает первому человеку этот узелочек. Молодых несут, а кто постарше – на машине. Обязательно провожают на кладбище. Похоронят, потом поминают – обед, на 9 день и на 40 день» (Зап.в 2012 г. в с. Боровское от Черновой Т.А., русской).

Песенная традиция Костанайской области

Песенная традиция обследованного региона (Федоровский и Мендыкаринский районы) отличается активным сценическим бытованием.

Фольклорный ансамбль русской песни «Былина» (художественный руководитель Евгения Полковникова) работает на сцене Костанайской филармонии. Певицы ансамбля очень ответственно и увлеченно подходят к каждому выступлению, их можно назвать настоящими фанатами русского фольклора. Руководитель подчеркивает: «У нас фольклорно-народное направление. Мы исполняем как русские народные песни, так и песни, написанные современными авторами в народном стиле, также и фольклорные, собранные этнографами и фольклористами Челябинской области и других ближних регионов. Конечно, мы стараемся подчеркнуть стилем исполнения, произношением, движениями происхождение песни. Но многие произведения, которые прижились здесь, в Казахстане, приобрели особое звучание, которое мы не можем не учитывать. Переселенцы из Украины, Белоруссии, из разных регионов России, десятилетиями живя здесь, в тесном соприкосновении с казахской культурой, создали свой определенный стиль, свое направление. Правда, к сожалению, нет каких-то культурно-этнографических исследований, которые могли бы этот пласт народного искусства изучить и зафиксировать» [13].

Сценическое бытование реализуется и в деятельности фольклорных ансамблей, в репертуар которых входят традиционные песни и песни поздние, колхозной и советской тематики, песни литературного типа и происхождения. Подобных фольклорных коллективов и хоров много, они есть в каждом сельском доме культуры. Эти коллективы курируют Дома творчества, национальные этнокультурные центры, они часто выступают, принимают участие в разнообразных фестивалях и концертах, являются фольклорным символом села.

Таковы песенные коллективы сел Курское, Пешковка, Владыкинка, Первомайка Костанайской области. Они исполняют песни на языках народов Казахстана, однако их репертуар – общерусский.

общеукраинский, общенациональный. Характерной приметой является исполнение поздних песен о родном крае, о Казахстане, о хлебе, о Родине и т.д.

Ярко выраженной региональной особенностью фольклора Казахстана оказываются межэтнические взаимовлияния. Следует отметить, что специфика исследуемого региона состоит в том, что фольклор русских в Казахстане несет в себе признаки всего многообразия межэтнических связей, какими отмечен каждый населенный пункт. Причем связи эти как близкородственные - между русским и украинским, русским и белорусским, русским и польским фольклором, так и неродственные - русская и казахская устная традиция, русская и немецкая и др.

Наряду со стремлением сохранения фольклорного репертуара своего этноса в полиэтнических селах наблюдаются ярко выраженные межэтнические взаимодействия. Прежде всего, отмечаются русско-украинские взаимовлияния. Весьма устойчив и популярен украинский песенный репертуар – украинские песни записываются от информантов разной этнической принадлежности. В селах, в которых компактно проживают украинцы (например, Курское, Пешковка Федоровского района Костанайской области), даже представители неславянских национальностей (немцы, казахи) говорят на украинском языке.

Длительное совместное проживание русских и украинцев в казахстанских селах, их тесные хозяйственно-экономические связи привели к значительному этнокультурному сближению. При сравнительном изучении русской и украинской обрядовой и необрядовой лирики обнаруживаются две тенденции:

- 1) взаимовлияние культур и фольклора этих народов;
- 2) стремление сохранить фольклор метрополии.

Так как исследуемый регион в этническом и языковом отношении представляет собой место проживания представителей многих народов, коренного и переселенческих, то инонациональное окружение, с одной стороны, способствует консервации и хорошему сохранению русской традиции, с другой стороны, неизбежно влияет на нее и взаимодействует с ней. Формы и пути взаимодействия русских и украинских песен сложны и многообразны, но из этого многообразия можно выделить следующие моменты:

1) бытуют песни, которые являются общими для русского и украинского фольклора. В русских селах (Первомайское, Владыкинка Костанайской области) зафиксировано бытование одних и тех же сюжетов на русском и украинском языках;

2) в текстах русских песен устойчивы украинизмы;

3) в некоторых случаях бытуют смешанные тексты: песня украинская - зачин русский; песня русская - зачин украинский.

4) наблюдается процесс контаминирования русских и украинских текстов.

Песенные коллективы исследуемого региона в основном смешанные (славянские и казахские), их репертуар состоит из известных украинских, русских и белорусских песен, которые представляют собой адаптированные тексты, репрезентирующие все вышеуказанные признаки.

Так, в репертуаре фольклорной группы «Ивушка» (с.Курское Федоровского района Костанайской области) русские, украинские и казахские песни. В составе фольклорного ансамбля русские, украинцы и казахи. От коллектива записаны традиционные и поздние песни: украинские, белорусские и русские. «Мы украинцы, поем украинские песни. У меня мама пела. Ей 86 лет. Она помнит все песни и тоже поет. Мы составили этот коллектив. Уже участвуют дети наших детей. Ну вот так передаем и поддерживаем. Коллектив у нас хороший, большой. Ансамбль женский, «Ивушка» называется. А так нас все зовут «курские соловьи». Мы спонтанно собираемся: если надо, то встали и пошли. Мы и русские, и казахские песни поем. У нас Роза Мирамовна, она нас научила казахским песням» (Зап. от Моисеевой Веры Ивановны, 1947 г.р., украинки, местной).

Исполнители подчеркивают, что чаще поют украинские песни: «В огороде верба рясна», «Ой, чий то кинь стоит», «Ой, гиля, гиля», «В кинци грэбли шумлять вэрбы», «Туман яром», «Ой, хмелю, мий хмелю», «У поли береза», «Там, у зеленому гаю», «Як бы в лиси грибы нэ родылы», «Ой, да, ой, на гори, гори», «Ой у полі криниченька», «Как за Доном, за рекойі». Однако выделяются две распространенные песни, в которых представлены смешанные элементы - «Туман яром» и «Как за Доном, за рекойі».

В репертуаре хора «Сударушки» села Пешковка также преобладают украинские песни, среди них – традиционные лирические протяжные песни «Ой, ты хмелю», «Ихали козаки», «Зеленое жито», «Тополына», «Уставку, дэ колышутся квітты»; украинские шуточные песни «А мой мыльй в президенты хочэ», «Як було у нас у комори жито», «Як робыв я у пана».

Но кроме этого фольклор области демонстрирует также и обратные случаи: родственная культура не охраняет, а ассимилирует близкую культуру, т.е. налицо тенденция унификации. Русские и украинцы издавна живут в Казахстане вместе, и разделить фольклорные факты этих народов не всегда просто.

Межэтнические контакты проявляются в бытовании и исполнении песен на русско-украинском языке. Свободное владение украинцами русским языком и русскими – украинским (двуязычие) приводит к появлению русифицированных или украинизированных вариантов песен, отмеченных выше.

В языковом аспекте украинизмы проявляются в следующем:

- произношение слов на манер родственного языка (наиболее распространенный). Например, пить – пыгты, приехал – приехав и т.п.
- наличие общеупотребительных слов для русских и украинцев (рушник, горилка, вечерять).
- присутствие слов, понятных представителям той или иной нации по имеющимся в их языках параллелям (полюбуйся – подывыся, не знала – не чула).
- употребление для каждого этноса характерных для него союзов, частиц, местоимений (як – как, чи – ли, це – это, що – что).
- сознательное включение украинских слов и выражений в русские песни с целью придания большей эмоциональности.

Тенденция к сохранению фольклора метрополии обнаруживается в репертуаре украинцев, приехавших в Казахстан в 1960 годы. Представляет интерес репертуар Марии Андреевны Головач, 1935 г.р., украинки (с. Боровское Мендыкаринского района Костанайской области). От нее записаны украинский свадебный обряд; свадебные песни; украинские традиционные песни; календарные праздники. Исполнительница отмечает: «Я старалась подпевать одной певиче.

Хоть что делаю, но пою. С детства пою. В церковном хоре пела. И сейчас хожу, пою. Это все от родителей. А родителям шло от родителей вот эти песни все. Все по памяти передавалось, никуда не записывала. Здесь я сама пою, здесь слов никто не знает. Раньше пела на свадьбах украинские песни, и веселые, и грустные» (Речь идет о песнях, привезенных с родины Марии Андреевны, с Ровненской области).

Записанные от нее песни – традиционные варианты украинских текстов, переданные с максимальной точностью традиции – «Ой, там, на гори, ой, там, на крутий», «Ой, зелено жито, зелено», «Там у вишневом у саду», «Ой, чий то кинь стоить», «Сино мое сино» и другие.

Традиционные народные песни сохраняются в основном в репертуаре и памяти среднего, но преимущественно – старшего поколения носителей традиции, в большинстве своем женщин. Более молодые (как и исполнители среднего возраста) знают песен немного, преимущественно это песни литературного происхождения “По Дону гуляет”, “Что стоишь, качаясь” и др., а также поздние песни советского периода, ставшие популярными благодаря радио, кино и телевидению. Кроме того, старинные песни, по наблюдениям многих фольклористов и музыковедов, требуют значительных голосовых данных, трудны для исполнения, а настоящих певуний остается все меньше.

Наблюдения над бытованием необридовой лирики в обследованном регионе совпадают с выводами о песенной традиции в других регионах Северного Казахстана, в частности, в Акмолинской области [5].

Народная несказочная проза

Народная проза в обследованном регионе бытует во всех возрастных, профессиональных и отчасти конфессиональных группах. Записаны все жанры несказочной прозы – легенды, былички, предания, устные рассказы и малые жанры (приметы, поверья, паремии).

Социальный и конфессиональный состав мигрирующего населения региона был далеко неоднородным: крестьяне, казаки, старообрядцы. Каждая из этих групп населения сохраняла свой фольклор, который со временем стал составной частью местной фольклорной традиции.

В Костанайской области записаны топонимические предания – о названиях сел, рек, гор, сопок, имеющие исторический и поэтический характер, в частности, предания о происхождении названий городов – Костанай, сел Боровское, Пешковка.

Предания, легенды, рассказы об истории сел бережно собираются, хранятся в школах, музеях, выставлены на информационных порталах акимов районов. В публикациях представлены краткие исторические справки об истории сел, содержащие время возникновения и объясняющие происхождение названия, например: «Пешковка – село в Фёдоровском районе Костанайской области Казахстана. Селу 105 лет. Это крупнейший после Федоровки поселок. Пешковка возникла чуть раньше Федоровки – в 1903 году, когда сюда за одно лето приехало 246 человек. Свое название село получило по имени землемера Пешкова»; «Село Владыкинка образовано в 1909 году. В 1909 году группа хозяйственных крестьян, в которую входили Тараненко, Малах Иван, Монастырский, Бондурка и Коваль Сергей купили этот участок у волостного правителя Кадырова» [10].

В селе Боровское Мендыкаринского района от краеведа А.В. Чернова записана несказочная проза – устные рассказы об истории села; устные рассказы и легенды о местности – о строительстве знаменитой церкви Косьмы и Демьяна, о святом источнике, о торговых путях, о ярмарках, о местных промыслах.

Записано топонимическое предание о происхождении названия города Костаная: «Новониколаевкой раньше назывался Кустанай. Здесь жил род Костан. Он вообще отдельный род, относящийся к аргынам. Костанай потому, что там жил род Кос, Танай – дочь бая утонула в Тоболе».

История села Боровское записана в нескольких вариантах. «История села началась в 1881 году, Игнатием Анисимовичем Семеновым, приехавшим с села Станового. Называлось Семеновка до 1887 года, а с 1887 года это было урочище Карыгалы, (в переводе «Сосновый бор»), было здесь семь кибиток. Село переселенческое, с Челябинской губернии, но сегодня это Курганская область». Краевед А.В. Чернов называет точные даты, имена, комментирует перемену названия села.

От методиста Дома культуры Т.А. Черновой записан обработанный рассказ об истории села: «В конце XIX века на мендыкаринской земле появились купцы, а потом и крестьяне из Курской, Пензенской и других губерний, с Украины, а также курганские рыбаки и пермяки. Поток переселенцев принес с собой новый уклад жизни, новый род занятий - земледелие. Одним из ранних поселений, возникших в 80-х годах XIX века, следует считать Боровское. В 1881 году здесь была заимка Игната Семенова - крестьянина Челябинского уезда, который поселился в Костанайском уезде с целью организации промыслов: ловли рыбы и смолокурения. В дальнейшем это село было определено районным центром Мендыкаринского района, в 1887 году переименовано в Боровское».

Жители села Боровское гордятся своей красивой церковью «Косьмы и Демьяна», построенной еще в начале XIX века. «Интересна история создания православного храма. По ходатайству жителей с.Боровского и окрестных сел было дано разрешение на строительство кирпичной церкви. Из Ярославской губернии пригласили зодчего Михаила Кириллова, который воздвиг чудный храм в стиле художественного эклектизма. Такие храмы возводились на Руси до XIV века. Мастером по производству кирпича был Андросов, по другим данным – мастер Березкин. Достоверно известно, что в раствор цемента добавляли яйца, сдаваемые населением всего района. Деньги на храм собирали всем миром. Только в 1912 году храм был освящен. Церковь имела один престол в честь бессеребренников Косьмы и Демьяна. Колокола и кресты поднимали на связанных вышитых полотенцах. В 1930 году церковь закрыли, а религию объявили опиумом для народа. О первом настоятеле церкви сведений не обнаружено. Разные времена переживал этот храм. Не обошла его стороной и горькая участь закрытия, под его сводами размещался хозяйственный склад. Сегодня храм возрожден и является центром духовной жизни сельчан. И в этом заслуга мецената С.И.Блока. Благодаря его спонсорской помощи в храме проведены ремонтные работы и восстановлены росписи на стенах и иконостасе» [15].

Из рассказа местного краеведа А.В. Чернова: «Первая церковь была деревянной, но к 1888 г. она стала малопоместной. Оренбург-

ская епархия послала бумагу в духовную консисторию в Оренбурге, о том, чтобы отвели землю и чтобы расположить прихожан к пожертвованию на часовню (часовня была уже с 1814 года, а святой источник работает и сейчас). Тогда и решили построить большую каменную церковь. Население богатело очень быстро, здесь не было товарных отношений, здесь были только товарно-денежные, благодаря чему моя мать, дед знали казахский. Выслали указ на разрешение строительства церкви, пригласили зодчего из Ярославской губернии, Михаила Корниловича Кириллова. Проект поражал своей красотой и совершенством. Купол – 35 метров, а колокольня 42 метра. Сам купол – Христос, 4 маковки – это 4 евангелиста. Внутри стен была вентиляция, дымоход, купол сверху также прогревался».

Бытуют в селе Боровское и легенды о святом источнике, расположенном в лесу возле озера. «Источники есть у нас, это Белые Воды. Еще в четырнадцатом году построен был. Когда я еще ребенком был, в нем бревна прелые плавали. Это наш родник, а уже мои дети каждую весну его очищали. Была у нас женщина. Она приезжала сюда. У нее был хронический бронхит. Я трижды ее возил, приехал в эти Белые Воды по делам церкви».

И вот она трижды окунулась – ни капли, ничего больше она не знала. Это недалеко, если по прямой, то через два озера. Этот родник вообще считается священным источником» (Зап. в 2012 г. в с. Боровское от Чернова А.В., 1947 г.р., русского).

В легенде разрабатывается традиционный мотив чудесного исцеления от святой воды. Зафиксирована и легенда, объясняющая целебные свойства воды: «Выпахали там икону, т. е. пахарь пахал и выпахал икону Божьей матери. Как и откуда она появилась, никто не скажет. Этот источник начал действовать. Вода очень хорошая» (Зап. в 2012 г. в с. Боровское от Чернова А.В., 1947 г.р., русского).

Таким образом, традиция бытования фольклора и, в частности несказочной прозы, представлена достаточно разнообразно как на жанровом уровне, так и на тематическом вне зависимости от национальной и этнической принадлежности.

Магические обряды и жанры, детский фольклор

Достаточно распространенным в обследованном регионе является «бытовое знахарство». Простые заговоры (слова, приговоры, молитвы) знают почти все сельские женщины, имеющие детей и внуков.

Наблюдения над бытованием заговоров в последние десятилетия позволяют говорить не об угасании жанра, а об его относительной сохранности в современности.

В регионе заговоры не прекратили своего существования, но сфера их бытования сузилась. Заговор воспринимается как разновидность средства народной медицины, так как записаны в основном лечебные заговоры и сведения об их бытовании. Зачастую остается лишь рассказ, воспоминание о заговоре, описание обрядового действия, а словесный текст утрачивается.

Исполнители старшего возраста вспоминают: «В Пешковке есть знахарки, лечат и заговаривают грыжу. Раньше дед был, заговаривал. Есть и бабушка у нас, лечит. Раньше детей было много. Есть знахари белые, есть черные».

На вопросы о народных знахарях всегда отвечают положительно, припоминая случаи лечения: «Были у нас во Владимировке знахарки. Бабка у меня слепая была. Если кто ее как обидел, так вообще могли там корчиться. Шептала, шептала. Сразу письма и телеграммы: «Приезжай, все отдам, все, что украла – верну». На расстоянии порчу насылала. Ее боялись, она была слепая» (Зап. в 2012 г. в с. Боровское от Чернова А.В., 1947 г.р., русского).

«Есть знахарки. В Долбушке хорошо лечат. Есть в селах дальних. А в Боровском есть одна, казанка, на бобах гадает. Она порчу выводит. В Красной Пресне есть, она видит и говорит, что болит.

Бабушка жила, Тимошенко, она лечила травами. Здесь Зайцева тоже заговорами лечила. И сами мы обращались. Грыжу заговаривала, зубы лечила, бесплодие. Но все потихонечку уходит.

Раньше колдовали. Жила женщина, она черные заговоры знала. К ней люди обращались за помощью, привораживала». (Записано в 2012 г. в с. Боровское от Черновой Т.В., 1966 г.р., русской).

Простые заговоры являются всеобщим достоянием, бытующими являются заговоры в дорогу, на сон, от ангины. Так, в селе Боровское записаны редкие заговоры и обереги, бытующие в этой местности.

Заговор

Огонь потух, Господь при нас,
Пресвятая мать Богородица,
Спаси и сохрани нас.

Это перед сном читают, я с детства знаю. (Записано в 2012 г. в с. Боровское от Черновой Т.А., 1966 г.р., русской).

Оберег

Идешь и говоришь:
Я раба божья (такая-то),
Иду туда-то, туда-то.
Несу Божью мать за пазухой.
Солнечным поясом опоясана,
Кто тот пояс развяжет,
Тот меня и накажет.
Перекрестился и пошел.

Очень старая, знаю с детства. (Записано в 2012 г. в с. Боровское от Черновой Т.А., 1966 г.р., русской).

Итак, заговоры в современности живут сложной жизнью, которая объяснима, с одной стороны, упадком традиционной культуры заговаривания, а с другой – возросшим интересом к нетрадиционному лечению и знахарству.

Детский фольклор записан в немногочисленных образцах, в основном, это колыбельные песни, потешки и пестушки, сохранившиеся в памяти пожилых информантов. Это популярные: «Придет серенький волчок», «Ладушки-ладушки», «Сорока-ворона» и другие.

Несмотря на пассивное, вторичное бытование, поэзия пестования остается испытанным средством народной педагогики. Так, в селе Пешковка записаны редкие местные потешки:

Сидела на припечке ворона,
Детям кашку варила.
Тоби дам, тоби дам,
А тоби не дам.

Стоит болван.
Ты дровишки не рубил,
Ты водички не носил.
Знай, знай, знай

И пальцы загибаешь. (Зап. в 2012 г. в с. Пешковка от Стар В.Н., 1946 г.р., украинки).

Куй, куй, молоток,
Подай, бабка, молоток.
Не подкуешь чоботка,
Не получишь молока!

(Зап. в 2012 г. в с. Пешковка от Стар В.Н., 1946 г.р., украинки).

Таким образом, с полной уверенностью можно говорить о наличии в регионе своеобразной фольклорной классики, актуализированных произведений с элементами современности в традиционной системе образов и стиля, а также новых сюжетов и тем, существующих в границах продуктивных жанров фольклора.

Анализируя специфику бытования фольклора в Северном Казахстане, следует сказать о том, что в настоящее время славянский фольклор в регионе бытует и записывается (преимущественно от представителей старшего поколения), претерпевает все те изменения и демонстрирует все те процессы, которые характерны и для фольклора метрополии.

Актуализированные жанры фольклора (календарные и семейные обряды, песенная лирика, детский фольклор, устные рассказы, бывальщины, предания и легенды) в силу своей приспособляемости к новой социокультурной ситуации продолжают бытовать в живой традиции, во вторичном проявлении.

В большинстве своем в населенных пунктах существуют различные песенные группы, как оформленные коллективы художественной самодеятельности, так и семейные.

Как правило, каждая такая группа имеет свой постоянный репертуар, свою манеру исполнения. Большая часть песенного репертуара является вариантами песен, входящих в общерусский песенный фонд.

Славянский фольклор в течение более чем столетнего бытования на земле Казахстана образует вторичную по отношению к фольклору метрополии (России и Украины) локальную традицию. Славянская традиционная культура в Казахстане = это культура диаспорная, бытующая в условиях вторичной локализации.

Список использованной литературы

1. Федорова Л.Н. Страницы истории русской православной церкви в Костанайской области // do.gendocs.ru
2. Абдулина А.Б. Методология и проблематика регионального изучения фольклора (на материале русского фольклора Казахстана). – Алматы: КазГНУ, 1999.
3. Власова Г.И. Календарный и свадебный фольклор восточных славян Казахстана. – Астана, 2007.
4. Жигунова М.А. Материалы по свадьбе сибирских казаков // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы международной научно-практической конференции. Вып. 5 / Под ред. М.А. Демина, Т.К. Щегловой. – Барнаул, 2003. – С. 97-101; Она же. Этнокультурные процессы и контакты у русских Среднего Прииртышья во второй половине XIX века. – Омск, 2004.
5. Славянский фольклор Акмолинской области (на материале фольклорных экспедиций 1978-2006 гг.). / Ответ. редактор и составитель Г.И. Власова. – Астана, 2007.
6. Князева И.Н. Русская свадьба Казахстанского Прииртышья. – Павлодар: ПГУ им. С. Торайгырова, 2000.
7. Багизбаева М.М. Фольклор семиреченских казаков. – Алма-Ата, 1977. Ч.1. 1979. Ч.2.
8. Материалы для этнографии Херсонской губернии / Собрал И.В. Бессараба. – СПб., 1916. – Т. 4.
9. ГККП «Областной дом творчества» // odt-kst.kz/ru/index.php...
10. Официальный интернет-ресурс акима Федоровского района // http://fedorovka.kostanay.kz/rus/gazeta_fedorovskie_novos.html
fedorovka.kostanay.gov.kz
11. Леонова Н.В. Русский фольклор // Музыкальная культура Си-

бири: В 3-х тт. = Т. 1, кн. 2: Традиционная культура сибирских переселенцев. – Новосибирск, 1997. = С.8-33.

12. Унатов К.В. Семейные обряды и обрядовый фольклор // Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. = М., 1987. = 557 с. – С. 396-417.

13. Русский фольклор с казахстанским звучанием // kostanai.kz/news.php

14. Костанай и костанайцы. Портал о городе и жителях // Kostanay1879.ru/index.php

15. Информационный интернет-ресурс акимата Костанайской области // kostanay.gov.kz/rus/istoricheskaja_spravka_me.html

16. Информационный портал акима Мендыкаринского района // mendikara.kostanay.kz

Современное состояние традиционного фольклора Приуралья

Собирание, изучение и популяризация фольклорной культуры региона

Фольклорная культура уральских казаков богата по своему содержанию и разнообразна в жанровом отношении. Об этом свидетельствуют материалы, собранные в Приуралье фольклористами, этнографами, краеведами и писателями. Но если собиратели XIX–XX вв. застали в живом бытовании традиционные фольклорные жанры, обладающие специфическими чертами местного колорита, то на рубеже XX – XXI вв. наблюдается иная фольклорная ситуация.

История собирания, публикации и изучения фольклора уральских казаков детально освещена во вступительной статье к сборнику «Устное поэтическое творчество уральских (яицких) казаков», подготовленному Е.И. Короткиным и О.Е. Короткиным [1]. Составители отмечают: «Систематического собирания и научной записи фольклора Приуралья ни в дореволюционное, ни в наше время (до 60-х годов) не велось. Между тем Западно-Казахстанская область – регион бывшего казачьего войска – до сих пор остается очагом живого бытования традиционного устно-поэтического творчества» [1, 10].

Начиная с 1960 г. XX века, планомерные полевые исследования казачьего фольклора проводит кафедра русской литературы Уральского педагогического института им. А.С. Пушкина. Результатом стали классические сборники, в которые вошли произведения, собранные 35-летними фольклорными экспедициями под руководством Е.И. Коротина. В них вошли также тексты, извлеченные из периодической печати XVIII–XX вв. и творчества местных бытописателей [1].

В настоящее время собиранием, изучением и популяризацией уральского фольклора занимается общественное объединение «Фольклорно-этнографический казачий центр «Яик», имеющий сайт «Яик.ру» [2], который периодически освещает историю и культурную жизнь города – деятельность музея «Старый Уральск», государ-

ственного краеведческого музея, дома-музея Пугачева, музея-заповедника «Евразийский перекресток», фольклорных коллективов ст. Крулдоозерный и «Янкушка», газет и журналов. На странице «Яицкое казачье войско» есть раздел «Фольклор», в который помещены песни и байки уральских казаков, страница «Литархив» содержит очерки и художественные произведения писателей-краеведов – С.Т. Аксакова, В.И. Дали, А.З. Курланова, В.Л. Прандухина и др.

В городе работает музей «Старый Уральск», сотрудники которого активно занимаются краеведческой работой и собрали тысячи старинных экспонатов. Музей имеет статус народного, он открыт для всех и всегда и поражает посетителей богатством и разнообразием своих находок, среди которых предметы быта и культуры уральских казаков.

Современное состояние традиционного фольклора может быть осмыслено лишь в сопоставлении репертуара с общерусским фольклорным фондом, зафиксированным в классических и современных фольклорных сборниках, что позволяет сделать более определенные выводы о его региональной специфике. В качестве контрольного материала привлекаются опубликованные тексты сопредельных территорий (Западная Сибирь, Урал), общерусские и украинские. Важным материалом для характеристики современного состояния традиционного фольклора являются и опубликованные казахстанские сборники, фольклорные архивы университетов, сведения местной периодической печати.

При сборе информации использовался метод интервьюирования, метод непосредственного наблюдения, метод фиксации явлений культуры. При изложении и изучении собранного материала применяется метод научного описания. Для воссоздания картины современного состояния обрядового фольклора был использован метод ретроспективных реконструкций. При характеристике традиционной и современной этнокультурной ситуации использовался метод социально-исторического анализа. При выявлении трансформационных элементов был употреблен сравнительно-исторический метод, а при сравнении с фольклором в других регионах – сравнительно-типологический подход.

Культурно-просветительская работа в Западно-Казахстанской области

Культурно-просветительская работа области проводится силами областной Ассамблеи народа Казахстана и Дома дружбы. В Доме дружбы проводятся национальные праздники, недели культуры по инициативе и с участием этнокультурных объединений, ежегодный фестиваль дружбы народа Казахстана. На областном фестивале дружбы с участием самодеятельных коллективов этнокультурных объединений, учебных заведений на разных языках звучат песни и исполняются танцы, отражающие культуру, традиции этносов, проживающих в Приуралье.

В Доме дружбы г. Уральска отмечаются знаменательные праздники, посвященные 1 Мая – Дню единства народа Казахстана, 9 Мая – Дню Великой Победы. Этнокультурные объединения пропагандируют свои национальные праздники: украинцы – «Сорочинскую ярмарку», корейцы – праздник урожая «Чусок», татары – «Сабантой», евреи – новый год по древнему календарю «Рош-а-шану», азербайджанцы – «Курбан-айт» и все вместе – весенний «Наурыз-мейрамы».

В доме Дружбы плодотворно работают казахский, украинский, русский, корейский и татарский национально-культурные центры. Украинское культурно-просветительское общество «Еднання» одно из старейших. В репертуаре ансамбля «Берегыня» настоящие украинские песни «Ехали казаки», «Цвіте терен», «Місяц на неби», «Ніч яка місячна», «Варенички» и другие.

В Зеленовском районе также действует Дом дружбы, который направляет и координирует работу этнокультурных объединений района – украинского, русского, казахского, татарского, корейского. С участием этнокультурных объединений под эгидой Ассамблеи народа Казахстана проводятся культурно-массовые торжественные мероприятия, посвященные традиционным праздникам. Например, такие как «Добро пожаловать «Курбан-Айт», «Яблочные забавы», «Погибшим слава и слава живым» ко дню Победы, праздничные концерты, посвященные Дню Республики, Дню Независимости РК, «Золотые годы», посвященный дню пожилых людей, народные праздни-

ки «Рождество», «Широкая масленица», вечера встречи «Абаевские чтения», «Пушкинские чтения» на Дарьинской земле.

Одним из ярких событий года является проведение фестиваля «Асыл Мура». Он проходит ежегодно среди этнокультурных и фольклорных коллективов, а целью фестиваля является пропаганда и популяризация фольклорного искусства народа Казахстана, выявление талантливых исполнителей народной песни, фольклора, объединение творчества и повышение интереса людей к культурному наследию нации, привлечение внимания общественных организаций к развитию этнокультурных объединений.

В Зеленовском Доме дружбы проводятся демонстрации традиций и обрядов с участием этнокультурных объединений – «Үйлену тойының рәсімі», «Величание молодых» по русскому обычаю. Для детей и подростков демонстрируются национальные обряды – «Мудрость народная», «Светлая Пасха», календарные праздники, рождественские встречи, «Праздник Купалы-Ярило солнца» «Шілдеhana тойы», «Бесікке салу», «Балаға ат қою», «Тұсау кесу», проводятся различные конкурсные программы, «Обычаи и традиции казахского народа» [3, материал сайта Ассамблея народа Казахстана ЗКО].

«Приуралье – регион особый. На слиянии Европы и Азии сложился менталитет, определенный вековыми традициями дружбы и взаимопонимания восточной и славянской культур. Евразийство имеет здесь поистине народные корни. Все это и обуславливает насыщенную интересными и значимыми событиями жизнь Ассамблеи народа Казахстана ЗКО» [4]. По мнению члена Ассамблеи народа Казахстана, секретаря Зеленовского районного маслихата Веры Шохиной, этнокультурные объединения занимают в регионе особое место, аккумулируя опыт мирного и дружественного сосуществования людей разных национальностей и вероисповеданий. В постоянную практику вошел ежегодный областной фестиваль «Достық-Дружба», который стартует в День единства народа Казахстана, а его итоги подводятся накануне Дня Независимости.

На территории Приуралья проживают люди более 80 национальностей. Развитие традиций, культуры, языков, осознание самобытности народностей, возрождающийся интерес к истории страны

происходит в условиях единения, создает приоритет евразийских ценностей.

Обрядовый фольклор Западно-Казахстанской области

Календарные обряды и праздники

Длительное проживание русских, украинцев и белорусов на одной территории, в границах одного села привело к смешению этнически выраженных ритуалов и к формированию единого праздничного календаря восточных славян Казахстана. Календарные праздники являются смешанными, близкими к среднерусским, с частичным включением украинских и белорусских элементов. Локальные особенности календарного цикла в основном прослеживаются в старожильческих селах, бывших казачьих станицах (с. Озерное, с. Дарьинское).

Подобное наблюдение высказала Т.И.Калужникова во вступительной статье к книге «Песни уральских казаков»: «Традиционный календарь как целостный годовой фольклорно-этнографический цикл нам восстановить не удалось, записаны лишь общие сведения об отдельных календарных праздниках, в целом совпадающие с фактами, зафиксированными в других областях России; сами же песни исполнителями забыты» [5].

Традиционные праздники русского населения Западного Казахстана сохраняли свою структуру и значение вплоть до 1930-х годов, пока не был разрушен привычный жизненный уклад казачества. В описаниях календарных празднеств исследуемого региона частично представлена картина празднования календарных и церковных праздников, многие из которых отмечаются и поныне. Календарные праздники Рождества, Нового года, Крещения, Масленицы, Пасхи, Троицы, Ивана Купалы передают последовательность основных операций ритуала праздника.

По воспоминаниям старожилов и памятливых жителей частично был восстановлен годовой круг календарных праздников Приуралья. Основными сюжетными мотивами в рассказах о праздниках выступают следующие: изготовление ритуального символа (звезды, Маслени-

цы, березки); уничтожение ритуального символа (сожжение, предание земле, воде), очищение водой и огнем, приготовление обрядовой трапезы, хождение по дворам, ряженье, гадание, гостевание.

Дни зимнего солнцестояния ознаменовывались праздничным циклом Святков, которые начинались в Рождественский сочельник и заканчивались Крещением. В зимнем праздничном календаре основное место занимали Святки, открывавшиеся Рождеством – 6 января. Вечер накануне Рождества назывался Сочельником, в этот день делали вечеру – богатый ужин. В Сочельник варили кутью (из пшеницы или риса и изюма), делали взвар, угощали крестных и родителей и ставили на стол. Приступали к трапезе только после первой звезды. На Рождество ходили к соседям и родным с поздравлениями.

На Рождество повсеместно была распространена традиция «славления» Христа, а в селах со смешанным составом населения - колядования. Утром славили Христа, а вечером колядовали. Колядовщиков и славильщиков угощали обрядовой едой – сладкими сырчиками и печеными крестиками, пряниками, семечками, конфетами, давали деньги, взрослым подносили водку и вино. «А на Рождество из дома в дом ходили, колядовали. Как все радовались! В костюмы наряжались, с посохом и звездой ходили. Пели «Рождество твое, Боже наш!»- рассказывает Еременко Н.В., жительница села Озерное Зеленовского района.

На Святки было принято рядиться, «маскироваться». Рядились животными, стариками, нечистой силой, надевали вывернутые тулупы. «В течение всего святочного периода веселые “святочники” рядились, “шкодничали” (например возили по улицам лодку с привязанными к ней сетями), пели “припевки”, плясали, выкрикивали шуточные приговорки типа: “Из поповских рукавов выйдет семеро штанов” – и пародийные молитвы: “Отче наш, блины мажь, Иже еси, на стол неси, Да святится имя твое, И блинами разлетается”. (Зап. от А.Е. Паршиковой в с. Рубежинском Приурального района)» [5].

На Старый Новый год (14 января) посеяли. Пшеницу и горох сеяли на порог, чтобы в доме был достаток.

Т.И. Калужникова подчеркивает: «Зимние святки (с 7 по 19 января н.ст.), как и повсеместно на русской территории, у казаков от-

кrywались праздничным обходом дворов, отмечавшим канун Рождества. Обходчики исполняли “божественный стих” (рождественский тропарь “Рождество Твое, Христе Боже наш”), за что им подавали угощение. В Новый год пели “посевальные песни” (исполнители называли песню “Сею, вею, посеваю, с Новым годом поздравляю”) и разбрасывали при этом во все стороны пшеницу (“сеяли») [5].

Святочный период завершался Крещеньем – Днем Иордана. В крещенский Сочельник на матицах и дверях ставили кресты, «рисовали везде мелом или краской кресты: на воротах, на дверях, на перекладах». В материалах Т.И. Калужниковой также есть сведения о праздновании Крещения: «Накануне Крещения всю ночь (с 18 на 19 января) молились, а утром шли на “Иордань”, где во льду вырубали прорубь в форме креста, купались в ней, “чтобы болезни прочь ушли”, и пили освященную батюшкой воду» [5].

Праздник Крещения в Приуралье приобрел массовый характер. На Крещенье возрождена традиция коллективного купания в проруби. Во всех церквях Западно-Казахстанской области проходят службы. Владыка проводит обряд освещения воды. Специально для купаний во льду просверливается лунка, над которой читается молитва. В прорубь опускается церковный крест. После всех этих действий вода в реке считается крещёной. Как считают верующие, она может храниться в течение года. Уже привычным стало и то, что в этот день у водоемов можно увидеть людей разных национальностей. Купание в ледяной воде для них – это, прежде всего, стремление к здоровому образу жизни. «Крещение – это святой праздник. На Руси считалось, что те, кто купается, здоровые. У меня муж купается, вот ребенка в этом году решили искупать. Сама захотела в прошлом году, целый год собиралась. Вот искупалась, наконец» (Чапурина Е., жительница г. Уральска).

Важнейшим обрядовым действием Святок являлось гадание с целью предсказать будущее. Зафиксированы гадания на жениха. Они бытуют всегда вместе с рассказом о сбывшемся или несбывшемся гадании. «На святки колядовали и гадали. У меня получилось. Все кур вытащили, а я петуха. Вот за вдовца вышла. Первый раз я за парня вышла. Судьба все равно меня не обделила. Валенки кидали через

порога. Мы жели нитки. Мы с подружками навешиваем этих ниток – кто вперед замуж выйдет. Да, и из них всех вперед замуж вышла, несмотря на то, что в махрах была» (Зан, в 2012 г. в с. Серебряково от Антиповой А.И., 1928 г.р., русской).

Новогодние и рождественские праздники в настоящее время возрождаются благодаря традиционному празднику «Рождественские встречи», который проводится руководителями казачьего культурного центра «Яик» и местного ансамбля «Казачья песня» Александром Ялфимовым и Натальей Комаровой. На протяжении 8 лет фольклорно-этнографический казачий центр «Яик» собирает в православный праздник представителей всех народов, проживающих и в казахстанской, и в российской частях Приуралья. Почетными гостями праздника становятся представители всех национально-культурных центров Ассамблеи народа Западно-Казахстанской области.

«Рождественские встречи» – это большой концерт, на котором звучат традиционные казачьи песни, выступают известные коллективы Казахстана и России – «Казачья песня» (Уральск), «Богородский хутор» (Московская область), «Вольница» (Самара), «Долина» (Оренбург). Н.В.Комарова подчеркивает: «Ведь Рождество, как впрочем, и Наурыз, и Курбан-айт, стало для жителей Приуралья больше народным праздником, нежели православным».

Благодаря «Дому дружбы» в селах Зеленовского района проводятся зрелищные празднования новогодних праздников. «Новый год и Рождество – праздники семейные. Но и их мы праздновали вместе, поскольку без всякого преувеличения ощущаем себя единой семьей. Только «общедарьинский» Новый год справляли накануне, а Рождество – восьмого января. Хотя сообщца Рождество отмечали в Дарьинском впервые, праздник получился на славу и запомнится наверняка надолго. С красавицей-елкой, танцами, играми, сладкими угощениями... Но главное, что веселье и радость людей разных возрастов и национальностей были неподдельно искренними. «Впереди у нас еще один Новый год – Наурыз», – говорит Вера Шохина. «Он стал объединяющим и общенародным праздником. На него всегда приезжают к нам соседи, гости из приграничных российских райцентров

– поселков Первомайкое, Большая Черниговка, Перелюб, Ташла и Озинки» [5].

Вслед за Святками наиболее ярким было празднование Масленицы. «На масленичной неделе (восьмой неделе до Пасхи) строили снежные городки, надевали “харюшки” – войлочные маски, рядились стариком и старухой, катались на лошадях и собаках. Сооружали “карабль”, на мачте которого укреплялось чучело Масленицы, а на борту размещались ряженые и музыканты. Другое масленичное развлечение – “рыбачьи челны”. Двое ряженых ехали в старых лодках, привязанных к лошадиным хвостам, и разбрасывали сети, в которых барахтался “горбатый паяц”, изображавший осетра. Для девушек и молодых женщин на Масленицу устраивали качели. В прощенный день (воскресенье масленичной недели) все просили друг у друга прощения» [5].

В памяти старожилов сохранились основные моменты масленичного празднования: печение блинов, трапеза, катание на лошадях и санях, изготовление соломенной куклы, сожжение костров. В селах Озерное, Дарьинское до сих пор продолжают отмечать Масленицу, которая возрождена силами местных краеведов, учителей, участников фольклорных групп.

Остальные праздники календарного цикла сохранились в памяти исполнителей и воспроизводятся по просьбе. Рассказы носят лаконичный характер и представляют перечень праздников с краткими комментариями, либо входят в приметы, былички и рассказы о прошлом.

Приведем характерный пример воспоминания о праздничном цикле: «Петра и Павла празднуют? – У нас Петра и Павла не празднуют. Кто живые, помолются ангелу, а кто мертвые – за упокой помолются, помянут.

– А Илья?

– На Илью купаться нельзя, а если искупаешься, можно заболеть. Говорят, Илья пророк ледешинку пустил в озеро, уже купаться нельзя. Это старые старики говорили. Ну а мы были детьми – купались.

– А на Спасы что делали?

– Вот, на третий Спас только яблоки едят. Подают, а есть нельзя. Старушки сейчас стараются.

– На великий пост – страстная неделя. Тоже почитают. Строго, ругаться нельзя. «Што пьешь, страстная неделя идет», – говорят» (Зап. в 2012 г. в с. Озерное Зеленовского района от Серченко А.Л., 1928 г.р., русской, местной).

Вспоминаются грозные праздники – Ильин день и день Кирика и Улиты. С Ильина дня повсеместно запрещалось купаться. Так, в селе Озерное отмечается редкий «грозный» праздник Кирика и Улиты, связанный с различными запретами. Поскольку запись велась именно в день поминания святых, то актуализированная память исполнителей позволила записать устные рассказы о праздновании: «Сегодня Кирик и Улита. Здесь одним словом называют – «Кирикулиты». Это день памяти Кирика и Улиты. В этот день нельзя ничего делать – будут пожары. Это очень страшный праздник! У нас здесь этот праздник бояться, наверное, от стариков пошло. Если этот праздник не почитали, обязательно с этими людьми что-нибудь случалось. Затопили баню – баня загорелась, поехали за сеном – сено загорелось. Обычно в этот день молния или гром. Даже многие и казахи уже придерживаются Кирикулиты. Праздник большой всегда отмечался в Псалтыре крестом в кругу. Если крест в кругу – то ничего нельзя делать! Было такое выражение: «Сегодня крест в кругу, а вы поехали!» Запреты существовали» (Зап. в 2012 г. в с. Озерное от Божедомовой О.А., 1972 г.р., русской). Примечательно, что в этот день следует соблюдать различные запреты, в частности запрет «домашней работы», и его соблюдают и русские, и казахи.

Славянские календарные праздники, в которых развлекательно-игровая сторона стала доминирующей уже в конце XIX в. (Святки, Масленица), за годы советской власти и перестройки трансформировались в общественные и зрелищные праздники, объединившие традиционные и вторичные (сценарные формы) праздничные элементы и включившие некоторые традиции других этносов (Новый год, Проводы Русской зимы, Наурыз). В настоящее время актуализированы праздники, инициированные Домами дружбы и фольклорными коллективами. Так, ансамбль «Моя родня» устраивает в селе Озерное народные гуляния на Масленицу, на Рождество, на Красную Горку, Пасху. На концертах инсценируют не только свадебный казачий обряд, но воспроизводят старинные гуляния на календарные

праздники. Ансамбль выступает с концертами в Доме культуры села Рубёжка, в селе Раздольное, в селе Погодаево. В 2012 году дан благотворительный концерт в пользу строительства церкви в селе Дарьинское совместно с национальными центрами Дома культуры села Дарьинское и с народным танцевальным ансамблем «Дарьюшка».

Этнокультурные контакты славян и казахов нашли отражение в совместном проведении праздников, в межэтнических заимствованиях обрядов, ритуалов, игр, в исполнении песен на русском и казахском языках представителями разных этносов.

Таким образом, можно сделать вывод, что в настоящее время обрядовый фольклор русских в Казахстане бытует в пассивной форме, записываются рассказы о праздниках, которые зачастую становятся «заменителем» живого обряда или праздника, выполняют функцию восполнения отсутствующей обрядовой ситуации, а также познавательно-информативную функцию сохранения и передачи ритуально-обрядового знания. Жизнь календарных обрядов во многом продлевают коммуникативная и социальная функции, реализующиеся в совместном гостевании и поздравлении с праздником.

Свадебный обряд и поэзия

Традиционная свадьба в настоящее время у казаков не бытует, поэтому фольклористы прибегают к ее реконструкции, основываясь на воспоминаниях местных жителей старшего поколения.

В сборнике Е.И. Коротина представлен реконструированный свадебный обряд, воссозданный по рассказам знатоков (дружек и свах) в 1960-70-е гг. в селах Январцево, Переметный, Круглоозерное, Большой Чаган, Щапово, г. Уральск [1].

Основываясь на данных материалах, выделим основные этапы свадебного обряда казаков и сравним с записями казачьей свадьбы, сделанными во время летней экспедиции 2012 г. В селах Озерное и Серебряково Зеленовского района от информантов пожилого возраста записано описание старинного обряда казачьей свадьбы, некоторые фрагменты которого бытуют и до сих пор. Яркой локальной традицией является обряд «трудный переход».

Таблица 1 – Сопоставительная структура казачьей русской свадьбы

Коротин, 1999	Архив, 2012
Сватовство У невесты спрашивали согласие. Свахи осматривали невесту и уходили в дом жениха.	Сватовство. Приходят сваты.
Смотрины. Приходит жених с родителями и осматривают дом невесты.	Смотрины. Иногда до запоя смотрины.
Торг о «кладке».	-
«Запой», т.е. окончательное про-сватыванье невесты. Приходят жених с родителями и родными.	Запой. После сватовства идет запой. Договорились, положили на-чало
«Начал» - обе стороны кланяют-ся друг другу, «здоровкаются», приветствуют друг друга, целуются. С этого момента невесту поздравляют с «нареченным», а жениха – с «нареченной».	«Начал». Начало – это моление. И они начинают здороваться. Же-нихова родня здороваается с невестиной, невестина родня с жениховой. Называют мамой, папой.
Отдача «кладки».	-
Вечерки, приготовление при-даного.	
Девушник - прощанье невесты с женской родней, подругами, младшими сестрами.	Девушник.

Торг «красотой», вручение подарков, расставание невесты с «волей» и «красотой», расплетание косы.	«Красота». В Круглоозерном со стороны жениха приезжают с пирогами. Это называется «Привезти красоту».
Утро дня свадьбы. Прощание невесты с подругами.	-
Приезд жениха, выкупы и торги. Раздача «красоты».	Выкуп невесты. Жених едет с поджениной своей, с друзьями.
Благословение невесты.	Благословение невесты. Вот мать крестную подводит с иконой: «Господи, благослови моих детей на жизненный путь!» Со свечками стоят молодые.
Поездка «под венец».	-
Венчание.	-
Свадьба в доме жениха. Встреча молодых хлебом-солью, обсыпание зерном, хмелем	Встреча молодых. Молодых встречают с хлебом, с солью.
Перевоз приданого.	Перевоз приданого. А перед тем, как невесту везти, везут приданое. Кровать, шифоньер, постель. Прежде чем приданое принять, надо подарок сделать, «накрыть» приданое.

<p>Свадебный пир. Первая рюмка – с законным браком. Вторая рюмка – за женихову родню, первым делом отца. Потом поздравляли невестину мать с новой родней. С третьей рюмки запевали песни.</p>	<p>Свадебный пир. Ведет свадьбу тамада, дружка. Первая рюмка – с гостями. Вторая рюмка – за здоровье, пьют за отца с матерью, то, что вырастили сына. Им здоровья желают. Третья рюмка – с законным браком! Четвертая рюмка – отцу и матери крестным.</p>
<p>Переодевание молодых и обход гостей с подносом. Дары.</p>	<p>-</p>
<p>Прощальный вальс молодых.</p>	<p>-</p>
<p>Прощание молодых с родителями и гостями.</p>	<p>-</p>
<p>Дружка и сваха провожают молодых.</p>	<p>Дружка и сваха провожают молодых. Время настало выводить молодых. Пожелали им доброй ночи. Дружки и свахи забирают. Свахи запирают на замок молодых.</p>
<p>Продолжение пира гостей.</p>	<p>-</p>
<p>Второй день.</p>	<p>-</p>
<p>«Гонцы» жениховой родни идут за родителями невесты.</p>	<p>-</p>
<p>Дружка и сваха поднимают молодых.</p>	<p>Дружка и сваха поднимают молодых. Утром идут туда свахи обе, с обеих сторон. Идут проверить, кто она такая – девственница или потеряна?</p>

<p>Сбор гостей, подруг, товарищей. Поздравления молодых: «С добрым утром!»</p>	<p>Сбор гостей. И вот – С добрым утром! – первая рюмка. Это еще у жениха. Гости все опять сошлись. Вторая рюмка – с законным браком! Обычно на первый день – с нареченной и с нареченным, а уже на второй день – с законным браком!</p>
<p>Молодой благодарит родителей невесты Перед второй рюмкой молодой благодарил родителей невесты, выпивал рюмку и разбивал ее.</p>	<p>Молодой благодарит родителей невесты Вот тут молодой пьет, если он довольный невестой своей. Некоторые говорят – «Мне клад достался!», выпивают рюмку и бьют!</p>
<p>Битье посуды.</p>	<p>-</p>
<p>Приглашение гостей в дом невесты.</p>	<p>Приглашение гостей в дом невесты. Ну пропели, три рюмки выпили, и невестины родители приглашают: «Милости ради, к нам за стол!» И все пошли к невестиной родне, по улице с песней.</p>
<p>Трудный переход. Молодые и гости всем «поездом» направлялись в дом невесты.</p>	<p>Трудный переход у нас здесь был. Из дома в дом переходили. Сначала у жениха гуляли, а на второй день к невесте идут на поклон. Это уже трудный переход. Кто отстал, кто вперед побег, кто в гармошку доигрывает – вот трудный переход, пока всех соберут.</p>

<p>Ряженье (женихова родня наряжалась, надевала маски, рядились цыганом, кузнецом, пастухом).</p>	<p>Преграды От невестинной стороны костер разжигают, чтоб не прошли мимо. А кто мимо костра проходит, а там протянута веревка. Отворяют ворота, через дорогу протягивают шнур. И через костер прыгают, чего только не было!</p>
<p>Пир в доме невесты. Поздравления друг друга с «трудным переходом».</p>	<p>Пир в доме невесты.</p>
<p>Катание молодых на лошадях.</p>	<p>-</p>
<p>Гостевание. Молодые ходят в гости к родственникам и друзьям.</p>	<p>-</p>
<p>Свадьба продолжалась три-четыре дня.</p>	<p>Справляли свадьбу в мясоед, после Пасхи, на Красну горку.</p>
<p>Свадебный обряд реконструирован по рассказам знатоков (дружек и свах) в 1960-70-е гг. в селах Январцево, Переметный, Круглоозерное, Большой Чаган, Щапово, г.Уральск.</p>	<p>Записано в 2012 г. в с. Серебряково от Антиповой А.И., 1928 г.р., русской, местной; от Кортуновой Т.Д., 1936 г.р., русской, местной</p>

Структура свадебного обряда в записи 2012 года в основных частях аналогична свадебному обряду, зафиксированному во второй половине XX века Е.И. Коротиным (по описаниям начала века). Утрачены лишь некоторые обрядовые действия – торг о кладке, вечерки, поездка «под венец», прощальный вальс молодых, битье посуды, катание молодых на лошадях, гостевание.

В селе Озерное Зеленовского района записан устный рассказ о свадьбе, в котором подчеркивается сохранность некоторых фрагментов свадьбы в современности. «Знаете, тогда на свадьбу чуть не весь поселок бежит. Свадьбы делали поздней осенью, когда все уже уберут. На Покров или после. Раньше на свадьбы пели песни, а особенно припевки и частушки. Такие матерщинные, на свадьбе это разрешалось. Девичники были, даже после войны. За неделю собирает невеста своих подруг и устраивает девичник. Невесту выкупали и с тех пор выкупают. Жених там с матерью приходит, тут невеста продается. Ну и начинает торговаться. Вперед жених идет. С невестинной стороны торгуются. «Нет, нет, много, много, дорого». Начинают с копеек, а кончают рублями. По углам кладут копейки. «Нет, давайте, чтоб шелестело».

Свадьба у жениха утром и вечером. Утром погуляют, а потом идут к невесте. Потом с трудным переходом пьют и в другой дом идут. Отгуляют у жениха, а потом уже идут к невесте. Там у невесты до обеда и до вечера. Жених обязательно благодарил родителей: «Спаси Христос за воспитание вашей дочери!». Приведут молодых утром и наряжались, кто попало. «Наряжаются мужчиной, женщиной, приходят с палкой. А эту невесту прячут вначале. Они ходят и ищут. Обычно казахами наряжались. Казах-пастух ищет (раньше пастухами казахи были): «Бізде бір кашар жоғалды» («У нас пропала телка»). «Нету у нас? «Нет, у вас». – «Кайда жоғалды? Кайда болды?» Ну вот они ходят, ходят: «Мынау біздің кашар ғой» («Эй, вот наша телка, отдайте нашу телку!») (говорит на казахском языке)».

Раньше свадьбы интереснее были. Ну и тогда уже хозяйева, чтоб все загладить, подносят водки и угощают. «Вы извините, мы нечаянно загнали в свой табун ее». Для смеху такие находят слова» (Записано в селе Озерное Зеленовского района от Серченко Александры Леонтьевны, 1928 г.р., русской, местной).

В данном описании свадебного обряда переданы основные обрядовые действия: время (Покров), девичник, выкуп невесты, исполнение песен и частушек, торги, трудный переход, пропажа и поиски телушки (невесты), ряженье в казах-пастуха. Характерно, что подобный обряд с ряженым казахом описан в сборнике Е.И. Коротина

«Фольклор яицких казаков» [12]. Бытование фрагмента свадебного обряда свидетельствует о его сохранности в местном обрядовом фольклоре.

В г. Уральске в исполнении фольклорного ансамбля «Казачья песня» (в музее «Старый Уральск») на видео записан реконструированный фрагмент казачьей свадьбы, включающий традиционные обряды, присловья и песни. Тамада – Комарова Н.В. комментировала обряд, роли свадебных чинов исполняли участники ансамбля.

1. Обряд «Трудный переход».

Тамада: «Молодые на лошадках едут с венчанья в дом жениха, вот они приехали. И матери здесь встречают, как положено. Осыпали жениха с невестой пшеном, пшеницей, рожью, хмелем – это от сглаза, от дурного, от порчи, и для того, чтобы род продолжался. И для того, чтобы они были всегда богатыми. Это называется тревожный поезд».

2. Встреча жениха и невесты в доме родителей хлебом-солью, обсыпание зерном. Благословение молодых.

Тамада: «Жениха и невесту встречают у дверей с хлебом-солью, иконой родители и крестная мать».

Хор исполняет песню «Молодка»:

Молодка, молодка, молоденькая,

Головка твоя, спобедненькая.

Не с кем, мне, молодке, ночку ночевать,

Ночку ночевать, темну коротать.

Лягу спать одна, да без мила дружка,

Без мила дружка берет грусть-тоска.

Мать: «Дети мои, благословляю вас на долгую семейную счастливую жизнь! Да хранит вас Господь! Во имя отца и сына, и святого духа. Ныне и присно, и во веки веков, аминь!»

Невеста целует икону.

Мать: «Во имя отца и сына, и святого духа. Ныне и присно, и во веки веков, аминь!»

Жених целует икону.

Мать: «А вот эту икону я передаю дочери. Чтобы дом ваш был всегда полной чашей. Отведайте, дети мои, хлеб да соль».

Тамада: «Сначала каравай солит жених. Прошу вас!»

Жених солит каравай.

Тамада: «А теперь невеста нареченная».

Невеста солит каравай.

Тамада: «А теперь нареченный отломит кусок от хлеба одной рукой. А теперь наречённая. Посмотрите на кусочки на свои. А теперь откусите. Кто густо посолил, все видели? Нареченная посолила густо, она и солирующую роль будет в семье играть. Кто больше кусок отломил? Нареченная! Она и будет всему голова! Кто больше съел хлеба? Она и съела, нареченная. Она и будет уступать, если будет меж вами ссоры. Да хранит вас Господь!»

Звучит колокольчик, молодые идут в дом. Жених берет невесту за руку.

Тамада: «Обратите внимание, чья рука лежит сверху? Нареченного! Вот он и будет вести по жизни семью».

Хор поет величальную песню:

А кого мы славим, кого величаем?

Славим нареченных, жениха с невестой.

Честного рода, да на радость нашу!

Здравствуйте, многия лета!

Здравствуйте, многия лета!

Многия лета – 3 раза.

Нареченные переходят порог и входят в дом под звуки колокольчика.

Тамада: «Дорогие наши молодожены! Поздравляю вас с законным браком! И с трудным переходом! От жизни беззаботной, холостяцкой вы переходите в другую, неведомую вам, взрослую жизнь. Не все в ней гладко да сладко! Как говорят наши казаки, жаниться – это тебе ведь не воды напиться! К тебе, жених обращаюсь, жена – она ведь не рукавица, с правой ручки не смахнешь, да за пояс не заткнешь! А к тебе, невестушка, замуж – не напасть, как бы замужем не пропасть! Вы вместе должны делить трудности и препятствия, которые встретятся на вашем жизненном пути! По доброй ли воле, обоюдному согласию, красный молодец Михаил, берешь ты в жены Катерину?».

Жених: «Да!».

Тамада: «По доброй ли воле и любви, обоюдному согласию, красная девица Катерина, берешь ты в мужья Михаила?»

Невеста: «Да!».

Тамада: «Итак, вы законные муж и жена. Две половинки составляют одно большое целое. Это семья. Живите счастливо, любите друг друга. А мы поздравляем вас с законным браком! Любо, казаки!».

Все кричат: «Любо!».

4. Обвязывание жениха и невесты полотенцем.

Тамада: «Сейчас ваши мамочки повяжут вас, чтобы шли вы по жизни вместе, дружно, никто не заблудился, не оступился, не потерялся. Шли дружно, весело по жизни! На радость вашим родителям, друзьям и всем близким».

Нареченных перевязывают полотенцем. Они обходят три раза вокруг стола. Хор поет песню «У голубя, у голубя золотая голова»:

У голубя, у голубя золотая голова,

У голубки, у голубки позолоченная.

У голубки, у голубки позолоченная.

Белым шелком, белым шелком отороченная.

У нас сизый голубочек, красный молодец,

Красный молодец – Михаилушка!

Сизая голубынька – Катеринушка,

Красна девица Катеринушка!

Как голубка с голубком соковалися,

Красный молодец с молодой сочетались!

5. Поздравление с законным браком

Тамада: «Итак, дорогие мои, теперь вы законные муж и жена! Несете ответственность друг перед другом, перед Богом, перед обществом, перед родителями, перед вашими родными и близкими и друзьями. С законным браком! Дружка, наливай, и первую рюмочку мы пьем за близких вам людей – ваших родителей!»

Хор поет песню «Чарочка»:

Чарочка моя серебряная,

На золотое блюдечко поставленная!

На золотое блюдечко поставленная!

Кому чару шить, кому здравым быть,

Нашим любезным родителям!

Нашим любезным родителям!

Мы за их дела прокричим Ура, ура, ура!

Тамада: «Любо, казаки! Итак, за доброе здоровье! Теперь дружка наливает и подносит всем гостям. И мы пьем первый тост, с законным браком молодых!»

Хор поет песню: «Девки хорошеньки».

Тамада: «Совет да любовь! С законным вас браком! И выпьем все до конца!»

Для выявления локального своеобразия свадебных обрядов Казахстана сравним опубликованные в казахстанских сборниках описания русских свадеб в таблице 2.

Таблица 2 – Сопоставительная структура русской свадьбы Прииртышья и Семиречья

Свадьба Прииртышья (Князева, 7)	Свадьба Семиречья (Багизбаева, 6)
Предсвадебный этап	Предсвадебный этап
Просватанье	Сваговетво-стovor
Смотрины	–
Рукобитье (заручины)	–
Вечорки, подготовка приданого.	Вечорки, подготовка приданого
Пельменная вечорка (ряженье в цыганок)	–
Девышник	–
–	Подруги идут с веником в дом жениха (ряженье цыганкой, угощение и подарки)
–	“Законная вечорка”, баня и девышник
День свадьбы	День свадьбы

Подружки идут за мылом к жениху	=
Баня	=
Приезд поезжан	Приезд поезжан
Преграды, торги и выкуп невесты	Преграды, торги и выкуп невесты
Расплетание косы.	-
Благословение	Благословение
Венчание	Венчание
Перевоз постели	-
Окручивание и покрывание	-
Встреча в доме жениха, хлеб-соль	Встреча в доме жениха, хлеб-соль
-	Катание по селу
Свадебный пир	Свадебный пир и дары
Послесвадебный этап.	Послесвадебный этап
-	Окручивание и покрывание
Тещины блины (второй день)	Тещины блины (второй день)
Испытания молодых	Испытания молодых
Ряженье и катание по селу	Куриная свадьба, ряженье в ложных жениха и невесту (третий день)
Столы для родных (третий день)	-
Куриная свадьба (окончание свадьбы)	Тушение свадьбы (окончание свадьбы)
Прощальная вечорка (через месяц)	-

Два приведенных варианта казачьей свадьбы (таблица 2) отличаются незначительно, что проявляется во временном несоответствии некоторых обрядов. Однако общий инвариант, аналогичный общерусскому обряду, выявляется. М.М. Багизбаева, комментируя свадьбу Семиречья, отмечает, что «свадебный обряд семиреченских казаков варьирует некоторые детали обряда русского при устойчивом соблюдении последовательности больших частей свадебного действия» [6, 147]. Анализируя свадьбу среднего Прииртышья, И.Н. Князева подчеркивает: «Воспроизведенная нами схема свадебного действия находится в русле общерусских традиций, сохраняет все ключевые эпизоды свадьбы» [7, 13].

При сравнении реконструированного инварианта свадеб Прииртышья, Семиречья и ЗКО видны некоторые заметные отличия. Длительный предсвадебный этап, изготовление и раздача «красоты», трудный переход свидетельствуют о локальном своеобразии свадебного уральского казачества. «Законная вечерка», баня, куриная свадьба, тушение свадьбы, прощальная вечерка – локальные обряды Прииртышской и Семиреченской свадьбы, которые характеризуются преобладанием общерусских обрядов.

Свадебные песни

В обследованном регионе свадебная песня «Собирались только хорошеньки» бытует в двух вариантах, записана в г. Уральске, в разных селах (Озерное, Серебряково) от русских исполнительниц. Сравним архивный и опубликованный варианты:

Архивный вариант, 2012	Коротин, 1999, №170
Собирались девки хорошеньки, В сад зеленый они погулять. В сад зеленый погулять, Винограда пособрать. Понабравши они винограду, Побрели только они домой. Одна из них хорошенька,	Собирались, право, девчечки, В зелен садик погулять – 2 раза. Винограду пособрать. В зелен садик они погулять, Винограду они пособрать. Понабравши они винограду,

Заблудилась во лесу.
Одна из них девка хорошенька,
Заблудилась она во лесу.
Всею ночь проходила,
И денечек пробрела.
Всею ночь она проходила,
И денечек она пробрела.
Свое личко румяное
Все слезою облила.
Свое личко девка румяное
Все слезою она облила.
Выходила хорошенька
На Урал – быстру рекую.
Выходила девка хорошенька
На Урал она – быстру рекую.
Становилась хорошенька
Под ракитовья да под кустом.
Становилась девка хорошенька
Под ракитовья да под кустом.
Расстилала хорошенько
Свой батистовый платок.
Расстилала девка хорошенько
Свой батистовый она платок.
На платочек становила
Красной водочки полштоф.
На платочек она становила
Красной водочки полштоф.
На закуску наложила
Красных яблочек с пяток.
На закуску она наложила
Красных яблочек она с пяток.

Вон из садика пошли.
Одна из них хорошенька,
Заплуталась во лесу.
Одна из них дева хорошенька,
Заплуталась во лесу.
Всюю ночь проплутала,
Весь денечек пробрела.
Всюю ночь она проплутала,
Весь денечек она пробрела.
Свое личко румяно
Все слезою облила.
Свое личко румяно
Все слезою облила.
Выходила моя хорошенька
На Урал – быстру реку.
Становилась хорошенька
Под вязовенький кусток.
Становилась она, моя хоро-
шенька,
Под вязовенький кусток.
Расстилала хорошенько
Свой батистовый платок.
Расстилала она хорошенько
Свой батистовый платок.
На платочек становила
Красной водочки полштоф.
На платочек она становила
Красной водочки полштоф.
На закуску хорошенька,
Красных яблочек с пяток.
На закуску, моя хорошенька,
Красных яблочек она с пяток.

Красных яблочек с пяток,
Осетриночки она кусок.
Красных яблочек она с пяток,
Осетриночки кусок.
Ожидала хорошенька
Свово милого она дружка.
Свово милого дружка, удалого
казака!
(Зап. в 2012 г. в с. Серебряково
от Антиповой А.И., 1928 г.р.,
русской, местной, Картуновой
Т.Д., 1936 г.р., русской, мест-
ной)

Угощала хорошенька
Свово милого дружка.

(Записано в 1964 г.
от Г.М. Колузанова, Уральск)

При сравнении архивного и опубликованного вариантов оказывается, что архивный текст содержит полный перечень традиционных мотивов. Отличия незначительны. Песня зафиксирована и в других архивных казахстанских материалах.

Исполнители четко приурочивают песни к ходу обряда: «На девишнике пели свадебную песню «Собирались девки хорошеньки», когда поезд ехал, то пели «Пора молодцу жениться, пора ехать со двора», а молодке - «Молодка, молодка, молоденькая», во время битья рюмки поют песню «Во ку, во кузнице, во ку, во кузнице».

Универсальный свадебный обряд на рубеже XX-XXI вв. постепенно стал доминирующей формой современной обрядности города и села. Характерной приметой времени стало проведение свадеб по сценариям, которые включают как традиционные элементы обряда, так и новообразования.

В качестве примера приведем сценарий фрагментов современной казачьей свадьбы села Озерное, записанный со слов Н.А. Еременко, составленный с элементами старинной казачьей свадьбы:

«Запевали по очереди с сыном Артёмом, а припевку всем ансамблем:

Утром в переулке ребята идут.
В гармошку играют, Катюшеньку вьдут.

Ой, Катюша, Катюшенька-коротенький стан.
Кто ж тебя полюбит, когда я перестал?
Белая бярёза, не коли бока.
Зачем ты полюбила совсем не казака?
Ой, зачем ты жанился? Зачем Катю брал?
Лучше б не жанился, а с нами б всё гулял.
Ой, да бог уж с вами! Муж вы и жана.
Погуляйте с нами, пройдя сии ворота.

Затем я молодым предлагала выполнить условия, пройдя как бы символическое посвящение в казаки. Просила рушником связать руки так крепко, как крепко они любят друг друга, приговаривая при этом:

Свяжем, свяжем свадебку,
Сладим, сладим свадебку.
Чтобы солнцем не рассушвало,
Чтобы ветром не развеивало,
Чтоб дождем не размачивало.

После этой процедуры просила развязать рушник так быстро, как они будут мириться после ссоры. Говорила: «А вы молодые помните, что настанет тот день, когда вы этим свадебным рушником перевяжете руки своих будущих детей. Храните этот свадебный рушник, как символ долгой и счастливой жизни». А затем просила пройти через свадебные казачьи ворота, которые делали из скрещенных шашек. Когда молодые прошли все испытания, то в зале за их столом уже сидела «настоящая пара: жених и невеста – ряженые».

В свадебном фрагменте представлены традиционные элементы: соединение рук молодых рушником, перешагивание через преграды (ворота из шашек), ряженье в ложных жениха и невесту, исполнение свадебных припевок.

Подводя итоги сравнительному анализу реконструированных свадебных обрядов, следует отметить, что свадьба региона Приуралья по структуре единообразна, соответствует схеме общеславянского обряда, которая включает добрачный (сватовство, вечорки, девишник), брачный (приезд жениха, венчание, застолье, брачная ночь), послебрачный этапы (угощение в доме невесты, испытания и т.д.).

Сопоставительный диахронный анализ свадебного обряда XX-XXI вв. позволяет сделать вывод об его исторической изменчивости, которая приводит к следующим результатам: утрата некоторых элементов обряда (девишник, перевоз постели); сокращение, схематизация сложного свадебного действия (нарушения в исполнении обрядов, уменьшение их продолжительности, убыстрение темпа выполняемых действий); перестановка отдельных элементов свадьбы или перенесение их на другие сроки; исчезновение и забвение многих текстов; изживание магических и ритуальных черт обряда или превращение их в игровые.

Но вместе с тем в самых поздних описаниях свадьбы сохраняются наиболее устойчивые элементы обряда (сватовство, приглашение, выкуп невесты, трудный переход, преграды и испытания, дарение, ряженье, тушение свадьбы).

Песенная традиция Приуралья

Песенный фольклор яицких казаков представлен двумя сборниками – Н.Г. Мякушина и А. и В. Железновых [9]. В 1960-80-е гг. XX века песенный репертуар казаков записывался экспедициями под руководством Е.И. Коротина. Обследованы села Большой-Чаган, Колесово, Кушум, Балаган, Щапово, пос. Круглоозерный, Серебряков, Январцево, Рубежка, Коловертной, Чапаево, Кушум и другие. Результатом систематической работы стали два сборника – «Фольклор яицких казаков» [10], «Устное поэтическое творчество уральских (яицких) казаков» [1]. В 2012 году вышел сборник «Музыкально-песенный фольклор уральских (яицких) казаков (на материале 106 нотированных песен)» [11]. Сборник построен по жанровому принципу, принятому в современной фольклористической науке.

В сборнике «Устное поэтическое творчество уральских (яицких) казаков» представлены следующие жанровые разновидности песен: былинные и лиро-эпические песни, исторические песни, военные маршевые песни, социально-бытовые песни, любовные песни, шуточные, сатирические песни, плясовые песни и частушки [1].

Песенная бытовая лирика – один из популярных и широко распространенных жанров казачьего фольклора. Лирические любовные – это в основном общеказачьи, собственно уральские и уральские варианты общерусских песен. Они создавались под влиянием не только русских лирических, но и литературных по происхождению песен и романсов XVIII-XIX вв. Песни попадали на Урал из разных местностей России через казаков, возвращавшихся с внешней службы, через иногородних. В среде уральцев они локализовались и получили местную окраску и выражение [1].

Современная песенная традиция представлена аутентично бытующими песнями казачьего репертуара, записанными в селах Западно-Казахстанской области (с. Серебряково, с. Озерное), от хора «Казачья песня» (г. Уральск) и фольклорного ансамбля «Моя родня» (с. Озерное Зеленовского района Западно-Казахстанской области).

В современном бытовании песенного фольклора представляется возможным выделить три ведущие тенденции.

1. Пассивное бытование традиционной лирики среди информантов старшего возраста, поющих редко, для себя, воспроизводящих свой репертуар только по просьбе собирателей. Здесь встречаются находки. Так, в селе Озерное и Серебряково Зеленовского района записан материал от исполнительниц, сохранивших традиционную манеру пения и самобытный репертуар.

2. Активное бытование, реализующееся в деятельности фольклорно-этнографических (аутентичных) коллективов, репертуар которых отличается точностью привлекаемого местного материала. Таких коллективов немного, их появление и функционирование в качестве фольклорно-этнографического, близкого к аутентичному фольклору коллектива было связано с тем, что у их истоков стояли, а в ряде случаев и продолжают их возглавлять специалисты (очень часто – фольклористы) или идейно близкие к ним самородки «из народа».

Руководители чаще всего подвижники, самостоятельно изучающие песенную культуру края. В Западно-Казахстанской области есть два таких ансамбля – «Казачья песня» (руководитель Н.В. Комарова) и «Моя родня» (руководитель Н.А. Еременко). Эти коллективы отличаются творческим поиском новых возможностей подачи

фольклорного первоисточника со сцены. Так, с 2001 года фольклорный ансамбль «Казачья песня» становится базовым коллективом общественного объединения фольклорно-этнографического центра «Яик» (председатель Н.В. Комарова). «Ансамбль активно участвует не только в общественной жизни центра «Яик», но и во всех городских, областных и республиканских мероприятиях. Увеличивается состав ансамбля, ширится его репертуар. «Казачья песня» становится известной как в Казахстане, так и в России» [8]. Ансамбль поддерживает Малая ассамблея народа Казахстана. «Обращаясь к своим народным истокам, «Казачья песня» всегда радует зрителей своим ярким зрелищным выступлением. Стали традиционными концерты ко дню Михаила Архангела и «Рождественские встречи».

Ансамбли «Казачья песня» и «Моя родня» являются аутентичными, их репертуар состоит из местных песен, записанных в Приуралье. В исполнении сохранена местная манера пения.

3. Активное сценическое бытование, реализующееся в деятельности ансамблей, репертуар которых отличается элементами вторичности. Подобных фольклорных коллективов, хоров много, они есть в каждом сельском доме культуры. Эти коллективы курируют Дома творчества, национальные центры, они часто выступают, принимают участие в разнообразных фестивалях и концертах, являются фольклорным символом села. Таковы песенные коллективы села Дарьинское ЗКО. Они исполняют песни на языках народов Казахстана, однако их репертуар – общерусский, общеукраинский, общенациональный. Характерной приметой является исполнение поздних песен о родном крае, о Казахстане, о хлебе, о Родине и т.д.

В репертуаре хора «Казачья песня» – традиционные песни уральских казаков, имеющие варианты в сборнике Е.И. Коротина:

- военно-строевые песни – «Не один казак гулял», «В степи широкой, под Иканом»; «Яик ты наш, Яикушка!»; «Из-за леса, леса копий и мечей», «За Уралом, за рекой», «Раз скакал я при долине», «Наш эскадрон пришёл седьмого»; «Молодцам казакам не об чем тужить»;
- свадебные песни – «Молодка»; «Собирались только хорошеньки»; «У голубя, у голубя золотая голова»; «Чарочка»;

- социально-бытовые песни – «Знаю, ворон, твой обычай» (Коро-тин, 1999, №157. Зап. от И.П. Синельникова, пос. Кожехарово, 1971. Еще 5 вариантов. Распространен на Урале и в других каз. обл. Мякушин. Ч.2. С. 77);

- любовные песни – «Встала, проснулась зоренька алая»; «Посажу я калинушку»; «Потеряла я колечко»; «Наколола ноженьку на былинку»; «В островах охотник».

Руководитель фольклорного ансамбля «Моя Родня» Н.А. Еременко комментирует возникновение ансамбля и источники репертуара: «Наш ансамбль мы назвали «Моя Родня», потому, что мы все между собой – родственники. Николай Еременко – мой супруг, баянист. Артём – сын, наш солист. Владимир Божедомов и Наталья Шуфляк – двоюродные брат и сестра Николая. Ольга – жена Владимира. Всегда, когда мы собираемся вместе, поём песни: просто застольные, под гитару и под баян, в сопровождении гармошки и без музыкального сопровождения, и, конечно, казачьи. А началось все с того, что в детстве в каждой нашей семье звучали казачьи песни, но тогда мы и не знали, что они «казачьи». И вот однажды у нас в гостях был мой папа Анатолий Михайлович Железнов. Слушал наши песни, подпевал нам, качая головой, любо, мол,... и вдруг: «И чего же вы на сцену не выходите? Люди должны слышать ваше пение. Как поёте, а!»».

Сведения о бытовании песен представляют очень полезный материал для оценки современного состояния фольклорной традиции. Сами исполнители подчеркивают, что репертуар во многом складывается именно из местных источников: «Один раз Володя принес кассету. Еще был дедынька Володи и Натули жив – Иван Поликарпович Божедомов. Сейчас его уже нет. Артем перезаписал кассету на диск. Когда послушали, а там старинные казачьи песни! Когда дедынька пел, маленький Вова подпевал ему. И мы стали петь эти песни, постарались душу в них вложить. А теперь уже разыскиваем казачьи песни. По бабушкам стали ходить и записывать старинные песни. Мы уже записали и разучили песни, услышанные от наших старожилков – казачек Александры Леонтьевны Серченко и сестёр Валентины Фёдоровны Коваленко, Зои Фёдоровны Черновой, песни наших ба-

бушек и дедушек, которые мы помнили с детства. Жалеем, что поздно начали!» (записано от Н.А. Еременко).

В репертуаре ансамбля «Моя родня» - традиционные песни уральских казаков, имеющие варианты в сборнике Е.И. Коротина:

- свадебные песни – «Собирались только хорошеньки», «Молодка»;
- балладная песня «Провожала сына мать» (вариант см. Коротин, 1999, № 138. Зап. от И.Г. Чапурина, А.П. Салкина, Н.Т. Погодаева. Пос. Кушум, 1960);
- военно-строевые песни – «Как семнадцатого года, половина сентября»;
- социально-бытовые песни – «Казачий край», «Отец мой был природный пахарь», «Задумал я жаниться», «У ворот, у ворот, там казачка стояла», «Как уральски казаки», «Моряк едет на восток», «Черный ворон», «Там шли два брата», «Сноха», «Степь, да степь кругом»; «Молодой казак все бушует»; «Не для меня»;
- любовные песни – «Уралка» (вариант см. Коротин, 1999, №192. Печ. Мякушину, №10); «Мамашенька бранится» (вариант см. Коротин, 1999, №230. Зап. от А.И. Пнуновой, пос. Кожехарово, 1971); «Не гулял я с перстеньком» (вариант см. Коротин, 1999, №213. Зап. от Г.М. Колузанова, г. Уральск, 1966); «Потеряла я колечко» (вариант см. Коротин, 1999, №199. Зап. от Р.Ф. Погодаевой. г. Уральск, 1964); «Сашенька» (вариант см. Коротин, 1999, № 129. Зап. Я.С. Окунишникова, пос. Карши, 1966. Редкая песня); «Наколола ноженьку на былинку», «Скакал казак через долину»; «Течет реченька»; «Пчелочка золотая»; «Я когда-то была молодая»;
- песни литературного происхождения – «Поехал казак во чужбину далеко» (Слова Е. Гребенки «Казак на чужбине») (вариант см. Коротин, 1999, № 144. Зап. от ансамбля Тихоновых, Уральск, 1966); «Бродяга»;
- жестокие романсы – «В одном прекрасном месте» (вариант см. Коротин, 1999, № 175. Зап. от И.М. Солодовникова, пос. Январцево, 1963); «Я когда-то была молодая»; «Подружки вы, подружки»; «Позабыт, позаброшен»; «Матросенок»; «Стояла чудная сосна»;
- частушки-припевки – «Жучок», «Кума».

Представляется немаловажным рассмотреть песенную лирику казаков, записанную в 2012 г., в сравнении с репертуаром XIX-XX вв. Рассмотрим наиболее частотные и редкие песни, сохранившиеся в живом бытовании в г. Уральске и селах Западно-Казахстанской области.

Характерно, что до сих пор бытует в среде старых казачек знаменитая историческая песня «В степи широкой, под Иканом». Историческая основа песни прокомментирована Е.И. Коротиним. «Это историческая песня о битве сотни уральских казаков есаула Н.Ф. Серова под с. Иканом в 1864 г. против 12-тысячной армии кокандского хана Алимкула. В битве погибло 66 казаков» [5]. Первоисточник песни «Хвала вам уральцы, герои Икана» – стихотворение местного поэта есаула Н.В. Савичева. Автор второй песни «В степи широкой, под Иканом» – сотник А.П. Хорошкин, погибший под Махрамом в 1876 году [1, 102].

Е.И. Коротин подчеркивает: «Оба авторских стихотворения в процессе фольклоризации, распетые в казачьей среде, претерпели значительные изменения. В процессе бытования они во многом утратили ура-патриотические мотивы авторских текстов. Дошедшие до нас варианты, отчасти фрагментарные, песни разрабатывают центральный мотив, изображающий жестокость схватки и тяжесть потерь [1, 102-103].

Песня бытует в вариантах, представленных в сборниках Мякушина [10], В. Калугина, Ю.Бирюкова [12], Е.И. Коротина [1]. В сборниках Е.И. Коротина песня помечена как историческая, опубликовано три варианта, записанных в 1960 годы в пос. Переметный, пос. Янайкин, пос. Январцево.

В 2012 году в г. Уральске записан один из вариантов песни с названием «В степи широкой, под Иканом». При сопоставлении обнаруживается сохранность доминантных мотивов: указание места – в степи под Иканом, трехдневный тяжелый бой, выдержка казаков и продвижение вперед.

Коротин, 1999, № 85 (2012, №25)	Архив, 2012
<p>В степи широкой, под Иканом, Нас окружил коканец злой. И трое суток с басурманом У нас кипел кровавый бой.</p>	<p>В степи широкой, под Иканом, Нас окружил коканец злой. И трое суток с басурманом У нас кипел кровавый бой.</p>
<p>Мы залегли, свистали пули, И ядра рвали нас в куски. Но мы и глазом не сморгнули – Стояли мы как казаки.</p>	<p>Мы залегли, свистали пули, И ядра рвали нас в куски. Но мы и глазом не сморгнули – Стояли мы как казаки.</p>
<p>И смерть носилась меж рядами, Геройски помирал казак. Про плен мы слышать не хотели, И как траву косил нас враг.</p>	<p>Стояли мы три дня, две ночи, Две ночи долгие, как год. В крови, и не смыкая очи. Затем мы двинулись вперед.</p>
<p>Два дня, три ночи мы сражались Посля нам сказывали так: Окончив бойню под Иканом, Повез подарок хану враг. А мы взглянули брат на брата, Нам грустно стало – многих нет. И все они у супостата, И к ним ведет кровавый след. (Зап. от А.П.Шапошникова, пос. Январцево, 1963. – стихотворение А.П. Хорошхина)</p>	<p>(Зап. от хора «Казачья песня», 1 августа 2012 года. Состав: Комарова Н.В., 1955 г.р., русская; Будикова Е.А., 1960 г.р., русская; Самсонова Т.И., 1978 г.р., русская; Сайфу- лин Р.Р.)</p>

В живом бытовании остается и вариант песни, восходящий к тексту Н.В. Савичева, с зачином «Хвала вам, уральцы, герои Икана!» Сравним разновременные записи варианта песни, варианта, записанного в 1961 году, с вариантом, записанным в 2012 году от потомственных казачек, маркирующих песню, как историческую и называющих автором А.П. Хорошхина.

Коротин, 1999, №83

Хвала вам, уральцы, герои
Икана!
Вы славу умножили предков
своих,
Давно победили врага – басур-
мана,
За быстрым Уралом в пустынях
степных.
Наш маленький лагерь был в
поле обложен.
Как остров морскими волнами
кругом.
И путь к отступлению нам был
загорожен
Стократным, сильнейшим, сви-
репым врагом.
Без сна и без пищи три дня от-
ражали
Мы диких коканцев стрельбою
в упор.
Напрасно нам сдаться они пред-
лагали,
Столпились, теснили со всех нас
сторон.
Пред явною смертью мы духом
не пали,
Начальник сказал нам: - Уйдем
иль умрем!
- Уйдем иль умрем! – мы все
дружно закричали
И ринулись смело вперед напро-
лом.
И вмиг неприятель пришел в
изумление:
Геройскою дерзостью был по-
ражен.

Архив, 2012

Хвала вам, уральцы, герои
Икана
Вы славу умножили предков
своих.
Давно победили врага – басур-
мана,
За быстрым Уралом в пустыне
степной.
Наш маленький лагерь был в
поле обложен.
Как остров морскими волнами
кругом.
И путь к отступлению нам был
прегорожен
Стократным, сильнейшим, сви-
репым врагом.
Наш командир был молодой, но
бесстрашен,
Сказал нам: «Ребята! Умрем иль
уйдем!»
«Умрем иль уйдем!» мы все
дружно вскричали
И ринулись смело вперед напро-
лом!
Три дня и три ночи упорно сра-
жались,
Упорно сражались, но сбить не
смогли.
Мы кровью смочили степную
равнину
И к ночи кровавой дорогой
прошли.
Одежду мы верхнюю всю по-
снимали,
Как жарко нам было под градом
свинца.

Тотчас же коканцы пришли в изумление,
Столпились, теснили со всех нас сторон.

Позвольте представить ужасную картину:

В упор нас стреляли, но сбить не смогли.

Мы кровью смочили степную равнину,

Дорогой кровавой верст восемь прошли.

Одежду мы верхнюю всю снимали,

Как жарко нам было под градом свинца.

Убитых товарищей ружья ломали,

Упорно сражались с врагом до конца.

(Записано от К.В. Изюмникова, Н.Х. Ганьшина, пос.Переметный, 1961)

Убитых товарищей ружья ломали,
Упорно сражались с врагом до конца.

(Зап. в 2012 году в с. Серебряково от Антиповой А.И., 1928 г.р., русской, местной, казачки, Кортуновой Т.Д., 1936 г.р., русской, местной, казачки)

В данных вариантах сюжетобразующими выступают мотивы: прославление уральцев, героев Икана, окружение лагеря казаков коканцами, трехдневный бой «без сна и без пищи», нежелание сдаться, воодушевление командира и окруженных казаков, выход из окружения и жестокие потери.

Из традиционной лирики в живом бытовании сохранилась балладная песня «Провожала сына мать». Вариант соответствует версии, опубликованной в сборнике Е.И. Коротина.

Коротин, 1999, № 139

Служил год, служил два, служил
три года,
На четвертом году мать письмо
сыну шлет
- Уж ты сын, ты мой сын, что до
дому не идешь?
Твоя жена молода тройку коней
продала,
Твоя жена молода тройку коней
продала,
А дитя своего родного в при-
емыши отдала.
Как по этому письму сын до
дому идет,
Повстречала его мать в середи-
не пути.
Повстречала его мать в середи-
не пути,
А сестра его родная - среди
улицы.
А сестра его родная - среди
улицы,
А жена его младая у ворот стоит.
Он дарил свою мать золотым
крестом,
А сестру свою родную золотым
кольцом.
А свою младу жену шашкой
острою.
Покатилась голова средь широ-
кого двора.
Он шел да пошел, да в в коню-
шенку зашел,
Его кони стоят, сухо сено едят.
Он шел да пошел, в светлу го-
ренку зашел,

Архив, 2012

Провожала сына мать во солда-
ты воевать.
Во солдаты, во солдаты во-
евать.
Служил год, служил два, про-
служил он три года.
На четвертом году сыну мать
письмо шлет:
- Уж ты сынок, приезжай скорей
домой,
Молода твоя жена твоих воро-
ных коней,
А всею тройку отдала.
Твоего милого дитя во приют
отдала.
Как по этому письму на побыв-
ку сын идет,
На побывку сын идет.
Пошла сына мать во чисто поле
встречать.
Сын матери подарил золотое
кольцо,
Своей родной сестре обручаль-
ное.
Молодой своей жене саблю вос-
трую.
Покатилась голова вдоль широ-
кого двора,
Голубы ее глаза на восход солн-
ца глядят.
Голубы ее глаза на восход солн-
ца глядят,
Ее милые слова прямо в дом к
нему летят.
Он в конюшенку зашел, кони
вороны стоят,

Как во этой, во горенке колы-
белька висит.

Как во этой, во горенке колы-
белька висит.

Как во этой в колыбельке его
дитятко лежит.

- Уж, ты мать, моя мать, мать-
разлучница,
Разлучила ты меня с молодой
женой.

А дитя моего родного оставила
сиротой!

- Уж ты брат, ты мой брат, вос-
питай моего дитя,

Я со службы приду, словом-ла-
ской награжу,

А злодейку свою мать я в тюрь-
му засажу.

(Зап. от О.Д.Плетнева, пос.
Большой Чаган, 1960)

Зелено сено едят.

Зелено сено едят, на хозяина
глядят.

Он во горницу зашел, нова
зыбочка висит,

В ней малюточка лежит.

- Ой, ты мать, моя мать, злая
разлучница,

Разлучила ты меня с молодой
женой.

С молодой женой, еще с малым
дитем,

Теперь дитятко мово во приют
отдадут.

А меня то за жену в кандалы
закуют.

В кандалы закуют и на каторгу
сошлют.

Примечание: Это еще было до
войны, бывало, мать, сидит,
шьет и поет. А я слушаю, не
дышу.

(Зап. в селе Озерное Зеленов-
ского района от Серченко А.Л.,
1928 г.р., русской, местной)

Старинные баллады «Князь и старицы», «Оклеветанная жена» и новые – «Ехали казаки», «Один из казаков наездник лихой» имеют в основе один сюжет: муж, возвращаясь с войны, узнаёт о недостойном поведении своей жены, в гневе срубает ей голову, потом раскаивается.

Сопоставление песенных вариантов с текстами, записанными в других регионах Казахстана, изучение сборников Железновых, Е.И. Коротина и других показывает, что большая их часть принадлежит к общерусскому и частично к казахскому репертуару. Часть текстов не имеет печатных вариантов.

Сравнение с печатными публикациями из сборников XIX в. и XX в. позволяет уловить и некоторые тенденции, в направлении которых изменяется традиционная песня. Это, прежде всего, разные формы сокращения, укорочения текста. Иногда укорочение происходит чисто механическим путем: «отсекается» часть песни. В тех же случаях, когда сокращение возникает за счет выпадения одного из сюжетных звеньев, исключения некоторых деталей, утраты отдельных картин, образов, повторов и т.д., основное содержание песни сохраняется.

Во многих случаях можно говорить о местных вариантах общеизвестных сюжетов. Варианты могут возникать и в результате контаминации, свидетельствующей о тенденции к угасанию традиционного песнетворческого процесса. Творческая контаминация являлась одним из средств пополнения репертуара новыми текстами.

Народная проза

Исследуя бытование сказочной прозы Урала, И.А. Голованов пишет: «В жанрах сказочной прозы, широко бытующих на современном Урале, преимущественно изображается прошлое: в преданиях и легендах в форме фабулата это далекое прошлое, в быличках и устных рассказах в форме мемората – недавнее» [14]. Ученый выделяет наличие трех локальных традиций в уральском фольклорном материале: 1) горнозаводского Урала, 2) зоны казачьих поселений и 3) переходной зоны, представленной по преимуществу крестьянским населением.

Материал экспедиции 2012 г. собран в локальной зоне традиции казачьих поселений, что обуславливает жанрово-поэтическую специфику текстов.

Доминантным жанром сказочной прозы выступают предания о далеком прошлом и устные рассказы о недавнем прошлом. Они образуют тематические циклы – о заселении края, об исторических лицах, о разбойниках, о местных героях.

В устных рассказах о заселении края и истории сел передаются различные версии, имеющие исторический характер и народную интерпретацию названий сел. Так, в Доме-музее М.Шолохова в селе

Дарьинское от О.А. Чекановой записаны устные рассказы и предания о селах Дарьинское и Озерное. «Известно из истории, когда в небольшом селе, неподалеку от Дарьинского, яицкие казаки собирались в дальний поход. Тогда их отговаривал местный дьяк, предсказывал, что поход закончится неудачей. Но казаки не поверили, дьяка повесили и двинулись к Ургенчу. Назад им не суждено было вернуться, в живых остались только два или три казака. А поселок с той поры стал именоваться Дьяковым. Правда, в советское время его переименовали в Озерное, но и теперь многие его жители именуют поселок не иначе как Дьяковым».

Рассказы об истории сел бытуют в вариантах, например, в повествовании о селе Озерное, записанном от Н.А. Еременко, представлены устная и письменная версии истории села: «Раньше был поселок Дьяково. Другие старожилы говорят, что здесь, когда приехали, церквушку поставили. И там был дьяк, в честь него и назвали село. Другая версия историческая, она описана. Это очень старое село было, 1603 год. Этот поселок стоял ближе к озеру Жилое. Там остров был. Стало затоплять, остались печки, бабушки рассказывали. Там было удобное место. Здесь росло в старину большое дерево, Царь-дерево, очень высокое. Казаки ехали и ориентировались на это дерево и попадали на Жилое. Сейчас от него только дупло осталось. В 1970 годы село называли Озерное. Сейчас здесь 18 озер до Урала».

Региональной особенностью бытования фольклора в Западном Казахстане являются русско-казахские взаимовлияния. Прежде всего, межэтнические взаимовлияния наблюдаются в преданиях и легендах. И.А. Голованов подчеркивает: «Среди уральских топонимических преданий по своим эстетическим свойствам особую группу составляют тексты, объясняющие происхождение тюркских топонимов. Интерес к такого рода наименованиям в традиционной культуре Урала не угасает до сих пор [14].

История освоения славянами новых земель закрепила в форме топонимических преданий, объясняющих тюркские названия гор, озер, природных объектов: Яик (башк. Яйыҡ, каз. Жайық), Деркул (каз. Деркөл), Чаган – это тюркские названия.

В топонимических преданиях о названиях местности преобладает поэтическая интерпретация. Приведем характерный пример предания о Свистун-горе: «Свистун-гора. Во-первых, ветры, которые обвевают эту гору и свистят. И вот вторая версия названия этой горы - Свистун. Это те места, где было очень много красной рыбы. Российские купеческие обозы ездили. Их грабили разбойники, засвистели, налетели, уже поздно отмахиваться» (Зап. от Комаровой Н.В., 1955 г.р., русской, в г. Уральске).

Представляют интерес исторические предания о далеком прошлом, записанные от А.П. Ялфимова – о заселении казаками Дикого поля, о Маринке Мнишек, о Степане Разине, о Пушкине, о Емельяне Пугачеве, о битве под Иканом, о трех Иванах, о Рыжичке, о хлебе «Главный подарок», о татарке-казачке Ущепетой (Овсепетой).

Сюжеты восходят к истории казачества на Яике, отдельные мотивы традиционны, встречаются в собрании И.И. Железнова и сборнике Е.И. Коротина «Устное поэтическое творчество уральских (яицких) казаков». А.Ялфимов, писатель-краевед, выходец из потомственной семьи «низовских» казаков, обработал бытующие в Приуралье предания в книге «Избранное» [13].

Уральцы гордятся подвигом уральских казаков в битве под Иканом. Бытуют различные варианты песен, актуализировано и историческое предание о битве под Иканом. «Это была знаменитая битва – дело под Иканом – 4 декабря 1864 года. 98 уральских казаков в степи, когда выехали на разведку, а это было сопряжено с защитой от кочевников джунгаров в районе Уральского моря. Они выехали на разведку и оказались в окружении 10-тысячной кокандской армии, в голой степи. Из этих 98 казаков еще 38 остались живы! Они трое суток отступали по шагу, замотали своего есаула Серова в кошму, берегли его. Посылали одного посыльного в Туркестан – погиб он, посылали второго – тоже нет, потом Аким Чернов сумел пробраться. И на третьи сутки их освободили. Как раз это было на Николу зимнего. Потом они вернулись, и установили в правом приделе собора Михаила Архангела икону Николая святителя. Тогда писали, что подвиг уральских казаков затмил подвиг 300 спартанцев. Этот бой вошел в анналы мирового военного искусства! Все газеты мира писали тогда

об этом подвиге. Аким Чернов, Борисов и Хохлов были представлены к награде!» (Записано в 2012 г. в г. Уральске от А.П. Ялфимова).

Наиболее интересными для исследования представляются материалы исторических преданий о Степане Разине и Емельяне Пугачеве. Разинский цикл преданий отличается развитием фантастических мотивов. В преданиях немало отступлений от исторической правды. В записанном предании отражен исторический факт: проникновение Разина в 1667 г. в Гурьев. «Потом Степан Разин, разбив Гурьев (теперь Атырау), там зимовал. И когда решил замутить все это дело, то он направился лично к яицким казакам. Яицкий казак подсказал на лошади и сказал: «Слышь, парень, заворачивай отсюда». И Степан Разин развернулся и ушел! Но тем не менее яицкие казаки принимали участие в Крестьянской войне под руководством Степана Разина!» (Записано в 2012 г. в г. Уральске от А.П. Ялфимова).

В.И. Коротин в примечаниях к варианту предания о Степане Разине отмечает: «Яицкие казаки отрицательно относились к Разину. Интересна концовка предания, Разин не пошел на Гурьев и не стал его брать». На самом деле Разин, овладев Яицким городком без кровопролития, там перезимовал, собирая к себе множество людей, прослышавших о его удачливости и отваге, и совершил поход на Каспий.

В преданиях о Пугачеве отражены мотивы – появление Пугачева на Яике, признание в нем царя Петра Третьего, женитьба Пугачева. «Вера в Пугачева – царя Петра, передававшаяся по традиции, прочно запала в сознание последующих поколений, продолжает жить и в наше время, несмотря на обилие научной и художественной литературы по вопросам Пугачева и Пугачевщины» [1]. В нашем материале представлено предание, совмещающее два популярных мотива – признание в Пугачеве царя и его женитьба: «А тут раз – бродяга Емельян Иванович появился, он и с фронта сбегал, и на Ветке был (Ветка – это старообрядческое гнездо, которое сейчас заглохло), и в Казани уже посидел в тюрьме и прибежал сюда. Они: «Опа, император будет!». И приподняли его. А увидели, как он глянул на 16-летнюю Устинью Кузнецову, казачку-красавицу, говорят: «Все, мы их должны поженить! Зять у нас будет император». Старообрядцы так сказали! А ведь великий грех! Он был женат, и дети были» (Записано

в 2012 г. в г. Уральске от А.Н. Ялфимова) (Ср.варианты в сборнике Е.И. Коротина, №59, 60, 61).

Бытующими являются легенды о церкви, разрабатывающие мотивы чудесного строительства, помощи «благородных» разбойников. Приведем характерный пример о церкви села Большой Чаган. «На этом месте кто-то копал из краснецов и нашли крыночку, там написано было, что здесь на этом месте была такая-то церковь. И именно так она и называется сейчас. И нашелся человек, который ее построил. Это целая история криминальная. Этот человек попал в тюрьму. За себя и за свой род он отмывал деньги и построил церковь! А начиналось это так. Мы здесь гуляли четыре человека. Был только фундамент. Я говорю: «Ребята, давайте поднимем руки!». И попросили, все четверо, чтоб была церковь. И через два года она встала! Вот посмотрите, как она встала!» (Зап. от Комаровой Н.В., 1955 г.р., русской, в г. Уральске).

Мотив разрушения церкви и наказания за это реализован в легенде о церкви с. Серебряково: «Храм у нас Никольский. Отмечаем праздники – Николу, Пасху – 4 службы! В этом году нашей церкви 100 лет. Стены стоят отлично. А крышу восстановили. В 1928 году ее закрыли, она была недействующая. Церковью никто не занимался, там был колхозный или совхозный склад. В 1939 году начали ее разрушать. Конечно, всякие активисты были! Стали колокола снимать, разрушать. И они их на переплавку в город отправляли. И вот такая легенда идет. Колокол разбился, и одному активисту в голову попал, и он умирает. И это остановило разрушение. Это уже знак! Чтобы не разрушать дальше! А в Круглоозерном церковь полностью разрушили! А наши стены остались, не покосились, не покривились, кладка красивая!» (Зап. в 2012 г. в с. Серебряково от Картуновой Т.Д., 1936 г.р., русской, местной, казачки).

Зафиксированы устные рассказы о вере, о старообрядчестве. Основные мотивы подобных устных рассказов следующие: особенность службы, брака, трудолюбие; запрет использования мирской посуды, «соблюдение чашки»; приверженность старым обрядам и обычаям. Характерный рассказ на тему старообрядчества записан от А.Л. Серченко, 1928 г.р., русской, в с. Озерное: «У нас папа боговеру-

ющий был, даже посуду помоем и накроет. Он старовер. Жил в келье. У староверов воду нельзя было попросить, если из кружки попьешь – кружку выкидают. У нас папа был старообрядской, в простонародье – никудышной веры. Мы уже с сестрой стали церковной веры. Потом папа перешел в церковную веру. А потом после войны он женился и взял бабушку такой же веры, старообрядской. Она и говорит: «Дедушка, переходи в свою веру». Ну и он перешел. И когда он помер, то нам с сестрой они не велели молиться». Таким образом, в народной прозе складывается поведенческая характеристика, репрезентирующая социально-ролевую и оценочную функцию старообрядцев в коллективе.

Носителями быличек и бывальщины по преимуществу являются люди старшего (60-80 лет) возраста. Преобладают былички о ведьме или колдунье, о домовом, популярны былички о сбывшемся сне и о сбывшемся гадании. Зафиксированы бывальщины о Божьем наказании, о чудесном явлении.

Приметы связаны с календарными праздниками, с хозяйственными и природными наблюдениями. Присловья, пословицы и поговорки раскрывают тему казачества, характера, нравов и стереотипов поведения казаков и казачек. Традиция бытования фольклора и, в частности несказочной прозы, представлена достаточно разнообразно как на жанровом уровне, так и на тематическом вне зависимости от национальной и этнической принадлежности.

Выводы

Проведенное обследование «фольклорной ситуации» Западного Казахстана позволяет высказать наблюдения, подтверждающие концепции российских и казахстанских ученых. Славянский фольклор представлен в компактных «фольклорных гнездах» – в бывших казачьих станицах и старожильческих смешанных поселениях, где «энергия саморазвития» первопоселенческого фольклора реализовалась в аутентично бытующих обрядах и текстах.

Наибольшей устойчивостью, однородностью и самобытностью отличается фольклорный репертуар бывших казачьих станиц. Самыми актуальными для казачьего населения оказываются песенная лирика и жанры семейного обрядового фольклора, в живом бытова-

нии находится устная проза. Устойчивость фольклорного репертуара казачьих станиц определяется историческим прошлым, составом населения, малой миграцией, изолированностью и, как следствие, – своеобразным бытовым укладом сел.

Использованная литература

1. Коротин Е. И., Коротин О.Е. Устное поэтическое творчество уральских (яицких) казаков. Часть I. Песенное творчество. – Самара, 1999. Часть 2. Свадебный обряд, Сказки. Предания. Байки. Пословицы, поговорки, Приметы. Загадки, Детский фольклор. – Самара, 1999.

2. yaik.ru/rus/life/yaikushka/

3. Сайт Ассамблеи народа Казахстана ЗКО // zko.assembly.kz

4. Корина Л. Приоритет евразийских ценностей // Казахстанская правда, 2013, №1.

5. Калужникова Т.И. Вступительная статья к сборнику «Песни уральских казаков» // ural.ds8.ru

6. Багизбаева М.М. Русский фольклор Восточного Казахстана. – Алма-Ата: Рауан, 1991.

7. Князева И.Н. Русская свадьба Казахстанского Прииртышья: Учебно-методическое пособие. – Павлодар: ПГУ, 2000.

8. Комарова Н.В. Ансамбль «Казачья песня» // Уральские войсковые ведомости, 2012, №1.

9. Мякушин Н.Г. Сборник уральских казачьих песен. Собрал и издал Н.Г. Мякушин. – СПб, 1890; 3. Железновы А. и В. Песни уральских казаков. – СПб, 1899.

10. Коротин Е. Фольклор яицких казаков. – Алма-Ата, 1981.

11. Коротин Е.И. Музыкально-песенный фольклор уральских (яицких) казаков (на материале 106 нотированных песен). – СПб, 2012.

12. Антология военной песни / Сост. и автор предисл. В. Калугин. – М., 2006; Бирюков Ю. Е. Казачьи песни. – М., 2004.

13. Ялфимов А. Избранное. – Уральск, 2012.

14. Голованов И.А. Константы фольклорного сознания в устной народной прозе Урала (XX – XXI вв.). Автореферат докторской диссертации по филологии. – М., 2010.

Славянский фольклор павлодарского Прииртышья в современных записях

Вопрос о судьбе фольклорной традиции в полиэтническом окружении – один из наиболее актуальных в современной фольклористике. Он может быть решен только в результате регионального исследования материала, а также изучения его локальных особенностей.

«Региональное» и «локальное» – понятия не тождественные. Они соотносятся друг с другом как общее и частное. Под локальным в фольклоре В.П.Аникин понимает проявления местного характера, порожденные спецификой тех историко-бытовых условий, в которых существовал и развивался фольклор [1, 11].

Определение границ территории, на которой бытует фольклор, невозможно без изучения истории заселения края, процессов миграции, хозяйственного, социального и культурного развития, этнического состава.

Первые славянские поселения на территории современной Павлодарской области, входящей в Центрально-Северный фольклорно-этнографический регион Казахстана, связаны с формированием в XVIII веке Иртышской линии сибирского казачьего войска, которая состояла из поселений, крепостей, форпостов и маяков, расположенных по правому берегу Иртыша. Как казачьи поселения возникли Урлютюб, Башмачный, Железинский, Пяторыжский, Бобровский, Осьморыжск, Качиры, станица Песчанская, пос. Пресный, пос. Чернорецкий, Павлодар (основан в 1720 году как Коряковский форпост), пос. Подстепной, Ямышевский, пос. Лебяжий, а также русское казачье поселение, единственное, значительно удаленное от Иртыша в степь, – Баян-Аул (основан в 1826 году).

Начиная с 1860-х гг., царское правительство рядом поощрительных мер вызвало вольное крестьянское переселение в Казахстан из малоземельных районов России, Украины и Белоруссии. Наибольший процент переселенцев дают русские и украинцы. Переселенческое движение особенно усилилось после 1905-1907 гг. Соответственно, второй тип славянских поселений в Павлодарском Прииртышье – населенные пункты, образованные в конце XIX – начале XX века.

Новая мощная волна переселенцев из всех регионов бывшего Советского Союза связана с освоением целинных и залежных земель в середине XX столетия. Существенную часть населения области составляют и депортированные в сталинские времена народы, а также переселенцы, приехавшие для работы на строительстве крупных предприятий. Однако они не создавали отдельных поселений.

Результатом описанных переселенческих процессов стала полиэтничность и полинациональность области. В этом контексте Г.И. Власова считает возможным принять русское, украинское и белорусское население Центрально-Северного Казахстана за некоторую условную модель развития славянской культуры в данном регионе [2, 241]. То есть этноним «русский» в Казахстане размыт, и говорить исключительно о русской культуре, о русском фольклоре – значит, искусственно выделять их из унифицированной восточно-славянской культуры.

Своеобразный «этнический котел» славянских поселений во многом являет региональную и локальную традицию, представляющую соединение элементов традиции мест первичного бытования и элементов, адаптированных и трансформированных на новой почве.

Как справедливо утверждает В.В.Головин, «изучая анклавную традицию, мы можем в «модельных» условиях на примерах уникальных «полигонов» этнокультурных контактов проследить процесс изменения фольклорного репертуара, степень устойчивости, сохранности жанровой системы и отдельных ее элементов» [3, 23].

По природному ландшафту Павлодарская область – это в основном степная зона, однако встречаются незначительные лесные и горные массивы, озера и реки. Исходя из этого, с далеких времен переселенцы занимаются земледелием и главным образом – скотоводством, чему способствуют природно-климатические условия края.

Особое место в культуре каждого этноса занимают календарные праздники и связанные с ними обычаи и обряды. Полевые исследования фольклора Павлодарского Прииртышья показывают, что в настоящее время обряды как аутентичное явление народной культуры утрачивают свою актуальность, религиозно-магическое значение и исполняются как дань традиции либо выполняют чисто эстетичес-

кую функцию. При этом широко распространены устные рассказы о праздниках, которые Г.И. Власова определяет как календарные нарративы, которые «отражают определенный пласт мифологических, религиозных архетипов, ритуальных моделей, воссоздающих традиционную или современную картину мира [4, 73]. «Обряды и праздники, приуроченные к определенным календарным датам, полистадиальны по своему происхождению и составу. В них вскрываются напластования разных эпох – от самых архаических до новейшего времени» [5, 380], что делает их интересным объектом для научного исследования.

Календарные обряды в древности должны были воздействовать на окружающую среду (обряд вызывания дождя, «завивание» березы и т.д.), защитить человека от посягательств «ниного мира» (колядование, ряжение), способствовать возможности получения хорошего урожая и благополучия в жизни человека. Именно календарные обряды и обрядовая поэзия наиболее тесно связаны с бытом и трудовой деятельностью народа, в них с особенной силой проявились мифологические представления об устройстве мира, воззрения на природу и человека.

Ключевыми и критическими точками годичного круга были, как известно, два солнцестояния и два равноденствия, с которыми связывались соответствующие ритуалы. Наиболее ответственным моментом считалось зимнее солнцестояние: в этот период день сокращается до минимума, наступали зимние морозы и тьма. Круг календарных обрядов открывался новогодними праздниками (Святки). Святочные обряды определялись тремя основными праздниками: Рождеством, Новым годом и Крещением. Празднование начинается 31 декабря и длится до 19 января (по новому стилю). Зимние традиционные обряды Павлодарского Прииртышья подразделялись на славление, посевание, колядование, щедрование и меланкование.

Святки открывались Рождеством – 7 января. День перед Рождеством называют сочельником. В этот день готовили богатый ужин из «12 блюд» (подобно 12 апостолам, окружавшим Христа), делали кутью (кашу из риса или пшеницы с изюмом), варили взвар (компот без сахара), угощали родственников и крестных. Кроме того люди верили, что за праздничным столом собираются не только живые, но

и умершие приходят праздновать наступающее Рождество Христово. Согласно церковному уставу в Святой вечер было принято говеть «до первой звезды»: «Накануне Рождества все живое и неживое должно быть дома. Вещи, деньги, взятые в долг, к Сочельнику отдавались хозяевам. Нельзя ссориться в Сочельник. А чтобы умиловить всех врагов, затыкают тряпочками все дырки в стенах, приговаривая: «Не дырки затыкаю, а рты моим врагам, чтобы весь год на меня не нападали». К вечеру вся семья сидела у окна и ждала, когда появится на небе первая звезда. О ней сообщал хозяин дома, и затем приступали к еде. Первый кусок отдавали скотине, так как в эту ночь Бог спускался с небес и спрашивал у скота, как с ними обращаются хозяева. И горе тому, кто плохо обращается со своей скотиной. Также верили, что за столом собираются, кроме домочадцев, и те, кто покинул отцовский дом. Не только живые, но и умершие приходят на общий стол. В Святой вечер (Сочельник) хозяйка разбрасывает вареные бобы по углам. Оставляли ложки немывые на столе, так как мертвецы их полижут, если за столом не насытились» (Записано в 2003 г. в с. Приуртмышск Железинского р-на Павлодарской области от Бортник М.И., 1924 г.р).

Одним из самых примечательных явлений святочных праздников было колядование – хождение по дворам с пением новогодних песенок, которые назывались колядками. Л.Н.Виноградова структурировала обряд колядования, выделив 3 части:

- 1) вопрос о разрешении колядовать;
- 2) исполнение обрядового текста;
- 3) одаривание исполнителей [6, 124].

В большинстве записей, предпринятых от русских носителей традиции, колядование называется славлением: «Ходили мы славить:

Славите, славите,

Сами, люди, знаете.

На вопрос хозяев, зачем пришли, колядовщики пели:

За копеечкой.

Открывайте сундучки,

Подавайте пяточки.

Не дадите лепешки -

Выбью окошки.

Не дадите сырца -
Упаду с крыльца.
И корову - за хвост

На Великий Пост (Записано в 2003 г. в с. Урлютюб Железинского р-на от Самсоновой М.Д., 1931 г.р.).

В современных записях колядок редко встречаются традиционные для жанра мотивы величания хозяев дома, пожелания им богатого урожая и житейского благополучия. Думается, такое пожелание скрыто в самом содержании песни - просьба об угощении звучала в адрес хозяев, которые могли угостить колядовщиков.

Особым видом колядования являлся обход дворов 14 января (день святого Василия) и посыпание зерном, сопровождающиеся поздравительными песнями. Зерно, по поверьям наших предков, обладает магической силой, наделяется продуцирующей и защитной символикой; как и другие мелкие сыпучие предметы, имеет значение множественности и богатства: «Я ходил на Новый старый год, на старый Новый год ходишь, колядуешь, утречком. И подростки, и взрослые – все ходили. Кто рядится. Но рядились, в основном, вечером, а под Новый год утром уже идешь, славись Новый год и Бога. Вот держишь в руке зерно. И туда махнет зерно, и сюда махнет зерном:

А в поле, поле
Сам плужок ходе,
Ходит Илья на Василья,
Носит пугу жительную.
И туда махнет, и сюда махнет,
Где пуга падет, там жито растет.
А в поле - зерно, а в доме - добро.

Здравствуйте! С праздником! (Записано в 2007 г. в с. Ивановка Качирского р-на от Хожило И.Р., 1932 г.р.).

Многолетняя полевая работа показывает, что в Павлодарском Прииртышье в лучшей степени сохранности находятся украинские святочно-рождественские обряды и песни, которые когда-то были привнесены на территорию Казахстана переселенцами из разных областей Украины. Выявляется несколько типов украинских зимних поздравительных песен:

1) Песни, содержащие мотив колядования («Колядын, колядын», «Коляд, коляд, колядныца»).

Обязательным элементом колядки «Коляд, коляд, колядын» является вступительная формула. За ней идет эпическая часть: колядующий объясняет мотивы своего прихода - «Я у батьки один», и завершает текст формула - просьба подаяния или угроза: «Колбасу давайте! Колбаса пропала! Дайте кусок сала, И еще кусок большого пирога. Не дадите пирога - уведем корову за рога» (Записано в 2005 г. в с. Щербакты Щербактинского р-на от Назаренко Л.Ф., 1928 г.р.).

В структуре песен типа «Коляд, коляд, колядница» присутствует описание обрядовой еды:

Коляд, коляд, колядница,

Добра с маком поляница.

А с горохом не така,

Дай, тетка, пятака!

А не дашь пятака,

Возьму корову за рога

И продам за пятак,

А ты, тетка, сиди так! (Записано в 1997 г. в с. Бобровка Качирского р-на от Токатовой В.В., 1940 г.р.).

2) Щедровки («Щедривочка щедровала», «Щедрик-ведрик»).

Щедровки содержат в своей структуре мотив щедрования «под викном», мотив-вопрос («Що ты, титко, наварила?»), просьба об угощении и угроза:

Щедривочка щедровала,

До виконца припадала.

Що ты, титко, наварила,

Що ты, титко, напекла,

Принеси нам до окна.

А не принесешь до окна,

Чтоб ты ручки пожгла (Записано в 2003 г. в с. Приштышское Железинского р-на от Ванечкиной М.И., 1920 г.р.).

3) Зимние поздравительные песни с христианскими мотивами, как правило, состоят из эпической части и заклинания-просьбы:

Нова рада стала,
Я хай не бувала.
Под вертепом звезда ясна
Свитом засіяла.
Де Христос родився,
С Дивы воплотився,
Там чоловік перед Богом
Низенько склонился:
«Ой, царю наш, царю,
Даруй лета щастливей
Цему господарю.
Та цей господине
Щоб Бога вихваляли,
Щоб им хліб родився,
Щоб им плод плодився,
Щоб ций господарю

Ничем не журился (*Записано в 1996 г. в с. Романовка Успенского р-на от Коваленко А.М., 19389 г.р.*).

4) Меланки, которые пелись во время обхода дворов (обряд меланкованья):

«Перед Меланьей ряженые здесь. Девка и парень передеваются. Она - Василий, Он - Миланья. И ходят по дворам, народ веселят. Перед старым Новым годом:

Меланька ходила,
Васильку водила:
«Васильку, мий батьку,
Пусти меня в хатку.
Я жито не жала,
Честный крест держала,
Кадильницу золотую.
Кадитесь, люди,

Завтра праздник вам будет» (*Записано в 1993 г. в с. Краснокутск Краснокутского р-на от Бойко В.А., 1912 г.р.*).

На Святки принято было рядиться: «А на старый Новый год ходили ряженые по домам и говорили: «Сеem, веem, посеваем и хозяев вызы-

ваем». И сыпали зерно. Зерно ж ведь - хлеб. Так вот, чтоб хлеб водился в доме, чтобы сыты все были. Хозяева-то одаривали кто чем. А мы – молодые и любой конфетке, любой булочке рады были. Благодарили хозяев и в другой дом шли.» (Записано в 2003 г. в с. Приштышское Железинского р-на от Волковой А.И., 1923 г.р.).

Переходные состояния природы связаны с нестабильностью мира, дисгармонией. В соответствии с этим, в такие моменты было принято гадать, поскольку гадание немислимо без участия нечистой силы, а иной мир в это время как никогда близок. Нами записывается большое количество календарных нарративов о святочных гаданиях. Как правило, информанты относятся к гаданиям с большой долей доверия, обычно связывая рассказы о гаданиях с собственным опытом и приводя доказательства действенности их результатов. Гадали как в одиночку, так и группами в течение всех Святков, однако чаще все же под Рождество, на Новый год и на Крещение.

Все зафиксированные нами описания гаданий можно поделить на несколько групп, взяв за основу деления цель гадающего. Основные виды гаданий выделены Т.Н.Золотовой: 1. Направление выхода замуж. 2. Выйдешь в этом году замуж или нет, какова будет судьба. 3. Узнать, сколько человек будет в семье, куда девушка выйдет замуж или сколько у неё будет детей. 4. Узнать основные характерные черты будущего супруга. 5. Узнать, как девушка будет жить в замужестве. 6. Увидеть образ суженого [7, 67-69].

Анализируемый архивный материал требует некоторой корректировки данной Т.Н. Золотовой классификации. Прежде всего гадали, пытаясь определить судьбу на грядущий год: «Мы под Рождество так гадали. Брали две ложки, наливали в них воду и ставили на мороз, чтобы вода замерзла. Потом смотрели: если вода хорошо замерзла, бугорком, – к здоровью и счастью, а если ямка получилась, – то к смерти» (Записано в 2003 г. в с. Урлютюб Железинского р-на от Ковалевой О.А., 1956 г.р.).

Чаще всего предметом гадания было замужество. Во-первых, старались узнать, выйдет ли девушка в новом году замуж: «Плели косу из соломы, а утром смотрели: если коса по-прежнему заплетена – оставаться в девках» (Записано в 2003 г. в с. Красноармейка Павлодарского р-на от Межуновой В.Н., 1930 г.р.).

Во-вторых, стремились выведать направление выхода замуж: «На Крещенье холодно, да все равно с девками во двор выходим. Всех человек пять-шесть, не боле. А хаты низенькие были. Так мы через них валенок бросали. И куда он носочком упадет, оттуда и жених будущий будет» (Записано в 2003 г. в с. Прииртышское Железинского р-на от Рыжих А.В., 1958 г.р.).

Следующая цель гадания – узнать, кто будет муж, его имя, положение, характер: «Еще забор руками обнимали и считали: кол, колец, кавалер-вдовец. Кол – это парень, колец – буде разведенный, а кавалер-вдовец – это буде вдовец» (Записано в 2003 г. в с. Прииртышское Железинского р-на от Гуриной Н.В., 1938 г.р.). Или: «После полуночи выглядывают в окно и спрашивают у прохожего его имя. Такое имя будет у жениха» (Записано в 2003 г. в с. Прииртышское Железинского р-на от Рожковской А.В., 1957 г.р.) и т.д.

Затем, посредством гадания желали увидеть, какой будет жизнь в замужестве: «Выйти на улицу и упасть спиной в сугроб. Если отпечаток от спины ровный – жизнь будет ровная, спокойная, а если бугорками – будет беспокойной» (Записано в 2003 г. в с. Прииртышское Железинского р-на от Рожковской А.В., 1957 г.р.).

Наконец, последний тип гадания, зафиксированный нами, - на суженого. В том случае, когда цель гадания – увидеть суженого, «перемещение, уход в «чужое» совершается во сне» [8, 126]. Нередко тот, кто ложится спать, предварительно формулирует свой запрос: «Под старый новый год гадали:

С четверга на пятницу
Ложусь я под матицу.
Матица, перевернись,
Кто полюбит, тот приснись.

Это делали девушки, когда гадали на парней. И я сама так делала» (Записано в 2003 г. в с. Урлютюб Железинского р-на от Ковалевой О.А., 1958 г.р.).

Не случайно в обрядовом действе фигурирует матица. По представлениям славян, «матица стояла в связи с домашним духом или с полунощницей» [9, 147], к которому и обращается гадающая девушка.

Другим способом увидеть суженого было гадание с зеркалом: «В баню когда шли, ставили там зеркало, вот на него надо было смотреть, только голышом и простыми волосами. Смотрели в зеркало, и появлялся суженый. Но это опасно было. Иногда было девки засмотрятся, а он им по лицу как даст. Отпечаток так и оставался» (*Записано в 2003 г. в с. Урлютюб Железинского р-на от Ковалевой О.А., 1958 г.р.*). В этом случае переход в иной мир совершается через распускание волос, раздевание, использование зеркала. Местом для гадания избирается нечистое место – баня.

Гадательный обряд строго нормативен: особо значимо место, время гадания, количество гадающих, предмет гадания. Несоблюдение норм могло дать искаженный результат. Именно поэтому можно говорить, что данные элементы входят в структуру нарратива о гаданиях.

Завершающий этап Святков - Крещение, отмечаемое православными 19 января. Крещенские обряды связаны прежде всего с освещением воды и с представлениями о ее целительной силе. В ночь с 18 на 19 января долбили на реке прорубь в форме креста, которую называли Иордань, откуда набирали воду, обрызгивали детей, животных, дом, давали пить больным: «На Крещение мы воду носили в 12 ночи. На Иртыше прорубь долбили и молчком, чтобы молча. Туда молча и оттуда молча. И принесешь, и нальешь ее. Дома молча поставишь ее на одно место. Затем этой крещенской водой спрыскивали гусей и уток, телят, поросят. Верили в целебную силу крещенской молчальной воды. Верили в это, оно и помогало» (*Записано в 2003 г. в с. Урлютюб Железинского р-на от Бибиковой Г.К., 1929 г.р.*).

Специфика современного состояния календарных обрядов состоит в том, что одни из них не теряют своей актуальности, другие стираются из народной памяти и сохраняются лишь фрагментами. Так, утратило свое значение празднование Масленицы – одного из главных ритуальных праздников годового круга, целью которого было заклятье на весеннее возвращение солнца и обильный урожай. Именно этим в древности определялся характер праздника, который был самым разгульным, веселым и нередко носил откровенно эротический характер. Календарные нарративы о Масленице передают

основные поведенческие стереотипы и эстетику праздника: «*Маслену у нас справляли и гуляли, и катались на санках и друг на друге. Интересно было. Маслена – неделя целая. Первые дни особенно стараются, пекут блины, друг к другу приходят, угощают. Потом собираются в компанию и начинают кто на санках кататься, кто на лошадях. Были с лошадьми, так разукрасят их. Смеху, хохоту столько! В компании на мужиках катались. На кого сел верхом - катать. И с гор катались на санках - тут сколько было возов! В воскресенье - прощенный день. Люди ходят на кладбище, там прощаются, каждый к своей могиле подходит. Это уже начинается Великий пост. И уже с прощенного дня ты не должен никому ни грубить, ни ругать, чтоб весь Пост прошел нормально» (Записано в 2003 г. в с. Урлютюб Железинского р-на от Бибиковой Г.К., 1929 г.р.).*

Весенний цикл представлен христианскими праздниками и обрядами, которые в настоящее время в связи с легализацией церкви реактуализируются. В них ярко отражается не только христианская догматика, но и народное православие.

Обрядовые действия, связанные с приходом весны нередко связывались с днем Сорока святых (22 марта). В памяти потомков переселенцев конца XIX – начала XX вв. сохраняются обряды закликания весны, в которых они принимали участие: «Вот раньше был день жаворонков, по-моему, в марте или апреле, в марте, в конце. Мы пекли жаворонки. С теста пресного накатаем (я сама делала и крылышки, все). Скатаем колобочек, а потом делаем носик с теста, головку, крылышки вылепим, прям на этом колобочке. И выйдем на улицу весной и кричим: «Жаворонки, жаворонки, прилетите к нам. Нам зима надоела, все сено поела». Ну, коров нечем кормить.

И вот держим, и на улицу выйдем, и просим. Это мы сами делали даже. Нас в семье 5 человек, мы 5 сделаем птичек. Спекли пресные и выносили каждый по жаворонку» (Записано в 2006 г. в с. Федоровка Качирского р-на от Довгаль А.А., 1934 г.р.).

В предпасхальный период, на который приходится Великий Пост, в Прииртышье выделяются Благовещение, Вербное воскресенье и Чистый четверг на страстной неделе. В календарных нарративах внимание рассказчика сосредоточено не на библейских событиях и их ду-

ховном смысле, а на ритуальном поведении человека. В большинстве устных рассказов о Благовещенье содержатся запреты на любую работу в этот день и предписания-прогнозы в случае их нарушения: «На Благовещенье птица гнезда не вьет, девица косу не плетет. С вечера люди убирались в хатах, расчесывались, заплетали косы, одевали на ночь платки и ложились спать, чтоб на Благовещенье ничего не делать, кроме повседневной работы» (Записано в 2004 г. в с. Бобровка Качирского р-на от Зарецкой Г.А., 1946 г.р.). В нарративах о Вербном воскресенье, которое празднуется в последний воскресный день перед Пасхой, описываются ритуалы, связанные с чудесными свойствами вербы. Веточками вербы хлестали друг друга, желая здоровья и долголетия («Вербохлест бьет до слез»), хлестали холостых парней, чтобы скорее женились («Верба бьет, не я бью, жениться надо»). Вербным прутиком в этот день выгоняли на пастбище скотину или просто хлестали ее. Вербу оставляли в сарае («чтоб скот плодился и не переводился»): «В Вербное воскресение скотину выгоняют на пастбище и обязательно погоняют её вербой. Если Вербное воскресение выпадает на холодные дни, когда скотину ещё не выгоняют на пастбище, в сарае скотину нужно похлестать веточкой вербочки. Для того чтобы вся хворь от неё ушла» (Записано в 2006 г. в с. Федоровка Качирского р-на от Маляревной Н.Ф., 1937 г.р.).

Четверг на страстной неделе называют Чистым. В этот день принято очищать жилище, совершать омовение. В старожильческих селах фиксируется обряд приготовления «четверговой соли»: «Вот берут соли пачку и положат на крышу, чтобы дождем не мочило, и пусть она там лежит. Когда заболит скотина, этой солью воду разводили и пить давали. Это делали в четверг перед Пасхой (Записано в 2003 г. в с. Урлютюб Железинского р-на Павлодарской области от Бибиковой Г.К., 1929 г.р.).

Календарные нарративы о Пасхе отражают модель христианского обрядового поведения: «До Пасхи не ели, держали пост 7 недель. В это время даже ребятишкам ничего не давали, кроме молока. Потом в церкви каждую субботу к попу грехи несешь. Он спрашивает: «Грешна?» - «Грешна, батюшка», - отвечали. - «Ну, прощаю тебя». И молятся. На Пасху с вечера идут в церковь, а среди ночи в 12 часов

говорят: «Христос воскрес!» Поднимают большую икону, поют песни. Когда рассветает, пасху светят. На улице вокруг церкви люди кладут свои сумки. А там яйца, колбаса, мясо отварное, масло, печеная пасха. После церкви садятся за стол (и дети садятся), говорят: «Мама, папа, Христос воскрес!» Яйца раздавали родственникам и соседям» (Записано в с. Урлютюб Железинского р-на от Голубцовой А.С., 1916 г.р.).

Из послепасхальных обрядов и ритуалов в Павлодарском Прииртышье по сей день как в сельской, так и в городской среде сохраняется Родительский день, который выпадает на первый вторник после Пасхи, когда принято поминать усопших. Сохраняется поверье о том, что в этот период души умерших способны видеть и слышать и ожидают посещения живых родственников: «Это поминальный день или, как его называют, родительский день. В советское время этот день был в первое воскресенье после Пасхи, это неправильно. Ведь именно во вторник открываются ворота на небо, и все души умерших подходят к ним и смотрят, кто же пришел их проведать. У нас этот праздник был особенным. Вся деревня выходила на кладбище к могилам своих родных. Несли куличи, крашенные яйца, сладости. Еду крошили, чтобы птички их склевали. Ведь думают, что умершие спускаются на землю в виде птиц, так их и угощают» (Записано в 2008 г. в с. Сосновка Щербактинского р-на от Третьяковой У.И., 1946 г.р., русской).

Из праздников летне-осеннего цикла наиболее значимым считается Троица (50-й день после Пасхи). Календарные нарративы об этом празднике сохраняют архетипические ритуалы и обряды, связанные с плодородием земли, культом растительности, а также гендерные обряды. Повсеместно на Троицу ветками березы и травой украшаются жилые помещения (а в некоторых селах - и сараи), в отдельных селах фиксируются коллективные угощения ритуальной пищей, молодежные (девичьи) гуляния, а также гадания на венках: «На Троицу яички красят, убирают дом зелеными ветками. Зелень, трава ставятся в доме. Это в нашем обычае так - зеленью освещаешь дом. Ветки берутся березы, пол – травой. Лежит это дня 3-4, а потом убирается, выносятся. Люди по гостям ходят, гуляют» (Записано в 2006 г. в с. Фе-

доровка Качирского р-на от Литвиновой (Середа) А.И., 1926 г.р.). Или: «На Троицу мы всегда гуляли. Собирались девчонки и мальчишки, но, в основном, девчонки. Собирались и кумились. Мы так это называли. Соберемся человек 15, идем в лес, наломаем веток березовых и плетем венки. Каждый свой венок одевает на голову и идем до речки. Придем на речку, сядем на бережку со словами: «Плыви, плыви, ты мой березовый венок. Да долго, не кратко, Расскажи про жизнь мою» и бросаем. Был случай: у одной девчонки венок утонул, и через месяц она сама утонула в реке. Если венок уплывет, значит, долго жить, а если у берега останется, значит, жизнь короткая. В это верили, и сбывалось. Затем нарядные (одевались и готовились заранее) шли к кому-нибудь. Наберем яиц и хлеба, а там и нажарим, омлет приготовим, верещаги разные. Но все только из яиц и хлеба. Поедим, поговорим о мечтах и идем играть в лапту. Затем идем в лес хороводы водить и играть» (Записано в 1994 г. в с. Майкаин Баянаульского р-на Павлодарской области от Роголь Т.М., 1939 г.р.).

В летнем цикле большим праздником считается Иван Купала, который приходится на время летнего солнцестояния – 7 июля. Информанты о нем говорят как о молодежном празднике. В ночь на Ивана Купала собирали травы, которые, по народным поверьям, обладали целебной силой; разжигали костры и прыгали через них, обливали друг друга водой, купались, девушки гадали на венках, бросая их в водоем. В календарных нарративах о празднике сохраняется мотив поисков папоротника, по поверьям зацветающего в купальскую ночь: «На Ивана Купала женщины утром рано росу собирают, умываются. Вода ночью считается целебной. Поэтому в это время ходят к водоемам.купаются, водят хороводы, жгут чучела. Утром, еще по росе, собирают травы, которые тоже наделены целебностью. В эту ночь ищут цветок папоротника. По поверьям, человек, владеющий цветком, имеет власть над нечистой силой. Также прыгают через костер, люди очищаются духовно. В огонь бросают рубашки больных людей» (Записано в 1994 в с. Песчаное Качирского р-на Павлодарской области от Матвеевой Р.С., 1930 г.р.).

В цикле осенних праздников и обрядов на территории Павлодарского Прииртышья более всего выделяется Покров Пресвятой Бого-

родицы. В традиционной культуре этот праздник связан с предписаниями и запретами в поведении человека, с приметами, гаданиями, именно они и составляют семантическое ядро записываемых нарративов о Покрове: «Покрова знаю. Это 14 октября. Покрова – это у нас всегда в народе говорят: «Это будет снег или не будет». Если теплый день, то не будет снега, еще 40 дней тепло будет стоять.

Покрова. Это Мария Дева всегда покрывает в этот день всех людей от болезней, от зла, от всего плохого. В этот день надо молиться. Покрова покрывают людей» (Записано в 2006 г. в с. Федоровка Качирского р-на от Довгаль А.А., 1934 г.р.).

В составе семейного обрядового фольклора наиболее актуальными и устойчивыми по структуре оказываются свадебный и похоронный обряды. Многочисленные записи устных нарративов позволяют утверждать, что наиболее распространенным в разных типах поселений оказывается обряд, в котором выявляются элементы как русской, так и украинской традиционной свадеб. При этом свадебный обряд упорно хранит созданную веками форму, допуская сосуществование элементов разных эпох, а также локальные черты. Устойчивы следующие его этапы: предсвадебный: сватовство, девичник; день свадьбы: баня, приезд поезжан, выкуп невесты, венчанье (регистрация брака), встреча в доме жениха хлебом-солью, свадебный пир, покрывание молодых; послесвадебный этап: испытание молодых, ряженье и куриная лапша, катание тещи.

С глубокой древности практически у всех народов мира существовали три формы бракосочетания: брак-умыкание, брак-купля невесты и договорной брак [9, 9-34]. Отголоски всех этих форм сохраняются в сватовстве, которое можно считать на сегодня наиболее сохранившейся структурной частью обряда.

Черты брака-умыкания видятся прежде всего в том, что сватать невесту отправляются поздно вечером: «Обычно родители невесты знали, что придут сватать... Приходили ближе к вечеру, когда все было управлено по хозяйству... В основном речь держали сват и сваха» (Записано в 1997 г. в с-зе Чкалова Актюгайского р-на от Кулешовой А.Н., 1947 г.р.). Сваты могут являться в дом невесты в виде путешественников, просят на ночь: «Входили в избу с поклоном и

говорили: «Здравствуйте, люди добрые, пустите переночевать. А ежели у вас негде спать, полати да дерюжка, так у нас с собой подушка» (там же).

Элементы бытовавшей ранее формы брака купли-продажи также выявляются в современных записях: «Подходят к воротам невестинного дома и спрашивают, можно ли зайти. Брат невесты: «Что вам нужно?». Дружка: «Мы ехали, ехали, и вдруг сломалась машина. Дайте нам бензин». Брат невесты: «У нас нет бензина». Дружка: «А мы слышали, у вас телочка есть продажная». Брат невесты: «Неправильно вы слышали, у нас бычок». Дружка: «Да нет же, нам сказали, что у вас телочка. Может, продадите нам её?». Брат невесты: «Ну что вы, она ещё очень молодая!». Дружка: «А, может, мы всё-таки договоримся? Пустите нас во двор». Брат невесты: «Заходите, только смотрите, чтоб не было тыквы» (Записано в 1999 г. в с. Коммунар Качирского р-на от Задорожной В.В., 1935 г.р.).

Древняя форма договорного бракосочетания проявляется в обрядовом спрашивании жениха и невесты о согласии на вступление в брак, во взаимном договоре родителей жениха и невесты и сватов. Например: «Когда жених приходит сватать, невеста встречает его с хлебом и поясом. Жених приносит бутылку водки. Если девушка согласна, то она дает жениху пояс и хлеб, а если невеста не согласна, она отдаёт деньги за водку, а жених отдаёт за хлеб и пояс» (Записано в 2003 г. в с. Галкино Щербактинского р-на от Харитон О.А., 1940 г.р.).

Локальной особенностью обряда бывших казачьих станиц является «пельменная вечорка», которую играли в предсвадебный период: «В один из вечеров играли «пельменную вечерку». Девушки наряжались цыганками и собирали у родственников жениха и невесты продукты для вечерки: муку, мясо, лук и так далее. Если семья невесты была очень бедная, то «цыганки» ходили за продуктами по всем дворам. Девушки собирались у невесты, делали пельмени, варили их. Сидели, песни пели» (Записано в 1991 г. в с. Песчаное Качирского р-на от Мехновцовой И.В., 1938 г.р.) [10, 7].

Обобщая наблюдения за свадебной обрядностью, бытовавшей в Прииртышье, И.Н. Князева приходит к выводу о том, что традиционный свадебный обряд имеет пассивное бытование. В памяти испол-

нителей, в основном преклонного возраста, сохранилось описание действия и поэтические тексты песен, многие из которых информанты не смогли исполнить, ссылаясь на то, что «голосу нет» [10, 13]. Из четырех основных жанровых разновидностей свадебных песен (причитания, обрядовые лирические, величальные и корильные) в Павлодарском Прииртышье представлены три: обрядовые лирические, величальные и корильные.

В селах с компактным проживанием украинцев сохраняются основные этапы украинской свадьбы. Сваты перевязываются рушниками. Согласие на замужество невеста выражает, разрезая булку хлеба. *«А если она не захочет, кто-то из братьев или сестер выносил гарбуза, тыква по-нашему. И вот, если вынесли гарбуза, это значит позор»* (Записано в 2004 г. в с. Новокузьминка Железинского р-на от Панасюк З.К., 1950 г.р.). После сватовства невеста с дружкой, привязав красную ленту на палку, ходят по домам, приглашая на свадьбу, раздавая в каждом доме обрядовые булочки (шишки) по количеству приглашенных.

Жених с боярами выкупает косу, место рядом с невестой. Выкуп сопровождается перебранкой дружек, свашек и бояр в форме корильных песен, особенно популярных в украинской свадьбе. Например:

Свашка-нелепашка,	А я не ленива,
Шишек не лепила,	Я шишек налепила
Дружкам не дарила.	И дружкам дарила,
Чи така невеста,	И мужа накормила,
Чи така ленива	И свекра уложила.

(Записано в 2004 г. в с. Новокузьминка Железинского р-на от Саченко Е.С., 1935 г.р.).

Приготовление обрядового «дывня», свадьба в доме невесты, дарение подарков, отправка приданого в дом жениха, свадьба в доме жениха, снятие венка, завтрак для молодых, испытание невесты на второй день свадьбы, переодевание родителей в жениха и невесту, их катание на тачке или на шкуре, ряженье цыганами, которые воровали кур по деревне и варили лапшу, – все это входит в традиционную украинскую свадьбу. С разными этапами обряда соотносятся и свадебные песни, которые находятся в лучшей степени сохранности,

чем русские свадебные песни. Такой обряд, по воспоминаниям информантов, повсеместно бытовал в селе, и его усваивали даже более поздние переселенцы других национальностей.

Похоронный обряд – это цельное и всеобъемлющее действие, которое принадлежит к числу наиболее архаических традиций и сохраняет многие черты древнейших воззрений на смерть. Современные записи фольклора о похоронных обрядах позволяют составить общее представление о погребально-поминальном комплексе славянского населения Павлодарского Прииртышья. Сами похоронно-поминальные обряды в аутентичных условиях во время фольклорных экспедиций записаны не были, поэтому объектом нашего исследования становятся рассказы о них.

В современных рассказах о похоронно-поминальных обрядах славян мы выделяем три этапа: предпогребальный, погребальный и поминальный. Каждый этап характеризуется устойчивой последовательностью действий, отражающей его специфику.

Предпогребальный этап включает в себя ритуальные действия, целью которых является подготовка к погребению. Повсеместно бытуют поверья, предвещающие смерть. Это поверья, связанные со звуками: «Стук в доме, от неизвестной причины, к чьей-либо смерти» (*Записано в 1995 г. в с. Качиры Качирского р-на от Вайц Г.Н., 1962 г.р.*); с пограничным пространством и временем: «Придя на кладбище, нельзя закрывать за собой калитку, иначе сам там останешься» (*Записано в 2004 г. в с. Северное Щербактинского р-на от Климашевой О.А., 1955 г.р.*); с частями тела, предметами культового и бытового назначения: «Переносица чешется, лоб - к покойнику», «Икона упадет – к покойнику» (*Записано в 1994 г. в г. Аксу от Литянкиной К.П., 1924 г.р.*); с животными, птицами и растениями: «Мой дед сказывал, что, когда собака воеет в определенную сторону или на какой-нибудь дом, там скоро кто-то умрёт» (*Записано в 2005 г. в с. Береговое Качирского р-на от Аркушина Б.Г., 1941 г.р.*), «Ласточка в окно влетит - к покойнику», «Сад поздно зацветает - к смерти хозяина» (*Записано в 1993 г. в пос. Ленинский Павлодарского р-на от Кузнецовой А.А., 1930 г.р.*); поверья, связанные с представителями «чужого мира»: «Плач или вздохи домового – к смерти хозяина» (*За-*

писано в 2005 г. в с. Сахновка Щербактинского р-на от Ахмадулиной Х.Х., 1931 г.р.); связанные со сном («Если во сне снится, что зуб выпал и нет крови, – к смерти родственников» (Записано в 2004 г. в с. Железинка Железинского р-на от Батюшкиной С.И., 1954 г.р.).

Сразу после смерти зеркала, телевизор, вообще все, что способно отражать, накрывают черной тканью или отворачивают к стене, а часы останавливают. И положено до сорока дней зеркала не открывать, что в настоящее время не всегда соблюдается. Открывают в доме окна, двери и ворота, что, по народным представлениям, обеспечивает душе свободный переход в иной мир. Оповещают родных, знакомых и соседей. В доме должно быть тихо, чтобы не было возни, не кричали дети. На окно ставят воду, чтобы душа умылась. Согласно распространенному убеждению, родственники не участвуют в подготовке тела к погребению. Для обмывания, одевания и положения в гроб покойного приглашают соседей, помощником может быть любой пожилой человек.

Как правило, мужчин обмывают мужчины, а женщин – женщины. Однако гораздо чаще у православных пожилые женщины обмывают всех мертвых. Для омовения используют холодную воду, ткань, иногда мыло. Причем воду эту затем обязательно выливают так, чтобы по ней не ходили (в реку, туалет и проч.), что по народным поверьям связано с проводимостью через воду участи или болезни покойного.

Мертвым закрывают глаза. Тем, кто «убирает» покойного, обязательно платят «женскими деньгами» – название для различных видов предметов из ткани – платков, полотенец, отрезков полотна, которые играют важную роль в похоронах и других переходных обрядах семейного цикла у славян.

В славянской традиции существуют четкие различия в похоронной одежде для пожилых и молодых девушек, но обычай погребения в свадебной одежде девушек, не успевших вступить в брак, не утрачивается в настоящее время.

Родственники и соседи приходят проститься и попросить прощения. В настоящее время большое значение придается отпеванию, сохраняется обычай в момент кончины зажигать свечи.

Могилу копают на второй день, как человек умрет. Гроб также

требует особых приготовлений. Его обряжают и освящают, как “новое вечное жилище”, кропят священной водой и окуривая ладаном, по краям гроба зажигают свечи. Если изготовление гроба уподобляется строительству дома, то переложение покойника в гроб (и далее – в могилу) – новоселью.

Итак, в предпогребальный период идет тщательная подготовка умершего к похоронному ритуалу и отправлению его в “иной” мир.

Похороны обычно устраивают на третий день после смерти:

Предметы, которые кладутся вместе с покойным можно разделить на следующие группы: обязательные (иконка, крестик на шее); то, что нужно для усопшего (вещи, без которых покойный не мог обходиться при жизни: сигареты, очки, деньги, расческу и проч.); то, что не нужно живым/соприкасается с миром мертвых (стружки и мерка, оставшиеся после изготовления гроба, веревочки, которыми связывали руки и ноги, мыло и тряпочки, которыми обмывали тело и т.д.) и то, что покойник должен передать на тот свет. Последнее связано с распространенным поверьем о возможности сообщения через покойного между “своим” и “чужим” миром:

Копать могилу, выносить гроб, совершать обряд погребениянимают мужчин. Гроб заносят вперед головой, а выносят с покойником ногами вперед, стараясь не касаться порога, чтобы он не вернулся в дом. Порядок следования процессии строго определен. Участники обряда придерживаются медленного ритма движения, останавливаются на перекрестках. Пересекать дорогу или догонять процессию считается недопустимым. Тема пути, дороги является одной из важнейших в обрядовой семантике похорон как обряда «перехода из пространства жизни в пространство смерти».

Останавливаться по дороге во время шествия похоронной процессии строго запрещается. Традиционно гроб на кладбище заносят на руках, но родственникам по этическим нормам это строго запрещается:

Все приготовления стараются завершить к полудню. Ритуал погребения по широко распространенному правилу должен происходить после полудня, но не позднее двух часов.

Унифицированы и основные правила совершения погребения и

поведения на кладбище: могилу никогда не копают родные покойного; каждый присутствующий при погребении должен бросить по три горсти земли, чтоб не бояться покойника; с кладбища ничего нельзя уносить с собой. Считается, что предметы, возвращенные с кладбища, принесут большое горе в дом. Ряд элементов имеет локальное распространение. Например, предписание бросать в могилу деньги, завернутые в носовой платок, для того, чтобы покойник на том свете откупил себе землю, характерно для сел Щербактинского района, в которых существенный процент населения составляют переселенцы из Украины.

Возвращаться следует той же дорогой, по которой шли к кладбищу.

После захоронения в доме совершается ряд обрядовых действий. После выноса покойного нужно убрать дом, чтобы выгнать смерть. По народным поверьям, перемещаясь в мир иной, души мертвых могут оказывать определенное влияние на судьбу живущих, поэтому их старались всячески задобрить: покойника почитают, оставляя ему место за столом и прибор на поминках, никому не позволяется говорить плохо об усопших. Период после похорон считается временем, когда тело умершего вынесено за пределы своего («домашнего») пространства. Отсутствие покойника является знаком совершения в доме обрядовых действий, направленных на уничтожение всех следов смерти и во избежание возвращения души покойного в дом.

Поминальный этап. Поминки справляют на третий (в день похорон), девятый и сороковой дни, затем через полгода и в годовщину смерти.

В день похорон поминальный обед готовят, как правило, соседи или не близкие родственники, а в следующие поминальные дни – уже члены семьи умершего. Люди приходят поминать со словами соболезнования.

На поминках нельзя пользоваться острыми и режущими предметами. Хлеб не режут, а ломают на куски руками. Основные поминальные блюда традиционны: кутья (каждому нужно было съесть по три ложки), борщ, компот, пирожки и чай, однако в различных локальных традициях наблюдаются вариации. У русских также готовят блины, рыбные пироги, иногда подают пюре с подливом или с

котлетами, обязательно выпивают водку по три раза, не чокаясь и не напиваясь (только для помина души).

Особое место в обряде занимает “угощение умершего” за столом. Кормление покойника происходит в ходе обряда неоднократно. Пока он находится в доме, пищу для него ставят вместе с водой.

На следующее, после похорон, утро на могилку несут завтрак, крошат остатки поминального обеда. По народным поверьям, уход за могилкой и поминание умершего являются обязательным исполнением долга по отношению к нему, эти ритуальные действия также совершаются для того, чтобы не огорчить покойного:

Поминание покойника происходит и в другие ритуальные дни, например, в родительский день, в родительские субботы, в годовщины смерти. Варианты обрядовых действий в поминальные дни сводятся к альтернативе между трапезой и раздачей милостыни на помин.

Таким образом, если в предпогребальный период идет тщательная подготовка умершего к переходу в иной мир и определение его статуса как “чужого”, в погребальный период основные усилия направлены на удаление покойника и вместе с ним – самой смерти из мира живых, то в поминальных обрядах мертвые приглашаются к живым: открываются ворота на кладбище, двери дома, их встречают, угощают и т.д. Важной целью поминальных дней является упорядочение отношений между «своим» и «чужим».

Для похоронного обряда свойствен только один жанр народной поэзии – похоронный причет. В отличие от протяжных песен, причитания не имели устойчивого текста и определенной фабулы, чувства исполнительницы выражались в них при помощи привычного круга поэтических образов и мотивов, употребление и выбор которых для каждого случая были более или менее индивидуальными. То есть, сохраняя строгость обрядового оплакивания, причет одновременно выражал личные чувства людей, оплакивающих смерть близкого. Причитания имеют определенное место в похоронно-поминальном обряде. В этом мы убеждаемся, знакомясь с одновременными записями причитаний и устных нарративов о похоронных обрядах: «Существует целый обряд, когда надо пла-

кать, «выть», когда попало нельзя. Я как-то слышала, как одна женщина, более старше, поучала другую, которая хоронила сына, когда нужно плакать: «Первый раз завоеешь, когда будут выносить через порог дома, во второй раз, когда входят на кладбище, а третий раз, когда опустят гроб в могилу, а все остальное «выть» считается дурным тоном. Раньше на похоронах были плакальщицы, а сейчас их нет» (Записано в 2003 г. в с. Черное Лебяжинского р-на от Щербаковой Л.Е., 1947 г.р.).

Традиция исполнения похоронно-поминальных причитаний в Павлодарском Прииртышье практически утрачена и не связана с ритуальными действиями в похоронном обряде, а является его эпизодическим элементом. В.В. Головин пишет: «Носители анклавных традиций имеют особые, унифицированные конструкции знания, отличные от окружения, поэтому информация любого порядка тщательно дифференцируется и только в случае соответствия с определенными ценностными доминантами может восприниматься и развиваться» [3, 18]. Эта мысль иллюстрируется особенностями бытования причитаний в Павлодарском Прииртышье. Они могут исполняться поздними переселенцами в контексте рассказов-воспоминаний о жизни на исторической родине, либо вне обряда, но в состоянии особого эмоционального напряжения в связи со смертью близкого человека, в котором знаток фольклора может переключиться на регистр традиции. Так, в 1984 году в процессе записей рассказов-воспоминаний о Великой Отечественной войне от Цветковой Е.Д., 1928 г.р., переселившейся в Павлодарскую область из Костромской области России в 1971 году, нам удалось записать похоронные причитания жены по погибшему на фронте мужу и матери по погибшему сыну. Информант сообщила, что будучи подростком слышала, как причитали женщины-односельчанки, получавшие «похоронки». В 2008 году от этого же информанта было записано причитание по умершему мужу в совершенно неожиданной ситуации. Выйдя на балкон многоэтажного дома и заметив, «как хорошо на улице...», причитает:

Зазеленеют все луга зеленые,
Зацветут все цветы белые,

*Закукует-то все кукушечка,
Запоет-то все вольная пташечка.
Как пойду я, кукушка горькая,
К своему-то ладу милому,
Позову-то я своего лада милого,
Да позову-то я его в дороги гости.*

Как видим, область, куда попадает умерший, полна для живых неизвестности, попасть туда можно только имея “сизые крылышки” или будучи “кокушкой горькой». Для причитаний характерна вопросительно-разговорная основа, которая, конечно же, остается без ответа. Мотив приглашения умершего в гости в русских похоронных причитаниях традиционен. В поминальных причитаниях за умершим закреплена позиция гостя.

Сравнение данного текста с причитаниями, зафиксированными на исторической родине информанта в 2006 году и опубликованными нами [11], демонстрирует ту особую «память традиции», которая не разрушается даже в условиях длительного (36 лет) проживания за ее пределами.

Заговоры – один из самых древнейших жанров обрядового фольклора, сохранивший отголоски мировоззрения древнего человека: одушевление природных стихий, веру в магическую силу слова и действия, пространственные и временные представления, бессознательно-художественное восприятие действительности. Однако на судьбе жанра в XX веке отразились идеологические установки, определяющие отношение к народным верованиям. В результате этого в советский период вплоть до последних десятилетий века практически невозможны были записи заговоров в живом бытовании. В настоящее время они переживают новый этап своего бытования. Изменение экономических условий, отразившееся на жизни человека, а также снятие всяческих идеологических запретов вызвало легализацию древнего жанра, который нередко воспринимается как действенное средство изменения сложившегося порядка вещей, защиты от житейских невзгод, избавления от болезней.

Наблюдения показывают, что в магическую силу заговоров верят, но применяют их в основном для себя или членов семьи. В репертуа-

С далеких времен население нашего региона занимается земледелием и более успешно – скотоводством. Именно с этим связана тематика хозяйственных заговоров: от червей в огороде, чтобы урожай был хорошим, чтобы корова шла домой с пастбища, чтобы корова стояла при доении, чтобы снять порчу с коровы, от червей у животных. Однако эти заговоры в нашей коллекции малочисленны.

Регионально-локальное своеобразие заговоров Павлодарского Прииртышья определяется тем, что изначально они возникали и бытовали в разных местах проживания славян-переселенцев. В современности бытует и передается то, что актуально в новых условиях и отвечает требованиям времени. При этом популярность жанра объясняется не только его утилитарной направленностью, но и тем, что в заговорах причудливо, в бессознательно-художественной форме отражается наблюдательность человека, его отношение к миру, стремление опозитизировать его, сохранить наследие прошлого.

Как утверждают казахстанские исследователи фольклора, «жизнь народной сказки на современном этапе представляет собой закономерный процесс, протекающий с разной степенью интенсивности в различных регионах страны» [12, 9]. В коллекции сказок, записанных в Павлодарском Прииртышье, наблюдается соединение различных традиций славян-переселенцев. В памяти современных сказочников еще сохраняются картины ретрансляции устной традиции в прошлые времена: Моя бабушка – Ирина Михайловна – она у нас вообще много сказок рассказывала. Сама сочиняла. Она так рассказывала, как сериалы сейчас идут. Народ соберется, взрослые слушать придут. Она рассказывает, рассказывает, потом говорит: «Всё. На сегодня хватит». «Ну, продолжайте!» – интересно нам-то было её слушать. Она губы подожмёт: «Завтра, сегодня мне уже некогда». На самом интересном месте. Эта сказка была по несколько дней. Раньше ведь телевизора не было. Вот, бабушка была – такая развлекательная программа» (*Записано в 2006 г. в с. Федоровка Качирского р-на от Бойко Н.П., 1948 г.р.*).

В постсоветскую эпоху в связи с изменением социально-экономических отношений и бытового уклада меняется и специфика бытования фольклора. Коллективный труд и коллективный досуг

в советское время являлись естественными факторами хранения и передачи устной традиции. В настоящее время основной сферой бытования фольклора является семья. В исследованиях И.А.Разумовой семья рассматривается как коллективный носитель традиции, создающий собственное культурное пространство [13, 9]. Исходя из этого, основной тип исполнителей сказок в современности – детские сказочники, как правило, бабушки и дедушки, слушателями, соответственно, оказываются внуки. Спецификой бытования определяется и репертуар. Это, прежде всего, сказки о животных, для которых характерен динамично развивающийся сюжет, ярко выраженная драматургическая сущность («Коза-дереза», «Волк и лиса», «Комар и корова», «Колобок» и др.). Ориентируясь на слушателя, рассказчики трансформируют сказки, приближая их к действительности на разных уровнях содержания и формы, вводя детали, знакомые ребенку, делая их понятными. Так, например, общеизвестная сказка «Медведь на липовой ноге» дополняется современными деталями: «Жили-были дед да баба, как мы вот с дедом. А у их не было хлеба. Они бедно жили, кушать нечего. Лежат на печи голодные. А бабушка и говорит: «Дедушко, ты хоть бы в лес сходил». <...> Вот дедушко надел телогрейку, ватные брюки, валенки, шапку, подпоясал патроны на себя, топор сунул под ремень, ружье повесил... и т.д.» (Записано в 2004 г. в г. Павлодаре от Цветковой Е.Д., 1928 г.р.).

Анализ сюжетно-тематического состава волшебных сказок, бытующих в Павлодарском Прииртышье, позволяет заметить, что абсолютное большинство из них – сказки с семейной тематикой, в которых героем, «персонажем, способным полноценно (инициативно и активно) действовать во всех областях сказочного универсума» [14, 38], оказывается ребенок. В различных вариантах записаны сказки с сюжетами: «Мальчик (Ивась, Жихарко, Лутонюшка) и ведьма (СУС - 327F) [СУС - здесь и далее 15], «Золушка» (510А), «Чудесная корова (511), «Мальчик с пальчик» (700), «Чудесные дети» (707). Общей тенденцией бытования сказок (о животных и волшебных) оказывается явное ослабление в них волшебного начала, стирание границ между «своим» и «чужим» мирами. Мир деревни, где обитает герой, и мир его мифологических антагонистов в современной сказ-

ке соседствуют: *«Жила-была Баба Яга, и было у неё три дочери. А в деревне жила женщина, у этой женщины был сын Жихарка. Вот эта баба Яга у женщины Жихарку и украла. Принесла его домой и сказала: «Завтра я тебя съем» (Записано в 1995 г. в пос. Качиры Качирского р-на от Шестеровой Т.Ф., 1904 г.р.).*

Социально-бытовые сказки записываются реже, в памяти сохраняются те из них, в которых отражаются эстетические и нравственные проблемы, актуальные и в наше время («Злая баба», «Петухан Куриханыч» /вариант «Каша из топора», «Как барин конем стал», «Дурак и береза» и др.).

Вопреки выводам о процессах угасания жанров несказочной прозы, сделанным по материалам экспедиций отечественных фольклористов 70 – 80-х годов [16, 24], в современных записях фольклора Павлодарского Прииртышья представлены разнообразные по жанровому и сюжетно-тематическому составу устные рассказы, в которых ярко проявляется локальная специфика.

Из жанров несказочной прозы наиболее активно бытуют мифологические рассказы. В современной науке для обозначения мифологической прозы чаще всего используются предложенные Э.В.Померанцевой термины «быличка» и «бывальщина». Быличка «соответствует понятию «суеверный меморат» и отличается бесформенностью, единичностью, необобщенностью» [17, 275], а «бывальщина, то есть фабулат, заключает в себе обобщенное повествование, чаще всего говорящее о столкновении с потусторонним миром не самого рассказчика, или хорошо известного ему лица, а обобщенного героя: одного мальчика, одной старухи» [18, 165]. На наш взгляд, принципиальной разницы между быличкой и бывальщиной не существует, поэтому мы придерживаемся точки зрения В.П.Аникина, рассматривающего быличку как единый жанр [19, 138].

Мифологические рассказы отражают картину мира древнего человека со свойственным ему антропоморфным способом мышления. Мир в мифологическом сознании делится на две сферы: «свой» мир - понятный, поддающийся объяснению, освоенный и мир «чужой» - страшный, таинственный, необъяснимый, мир природы, нередко враждебный человеку, сфера смерти. Все трагические, непонятные

события в жизни человека связывались с вмешательством представителей «чужого» мира или посредников между мирами. Система этих представлений и верований закрепляется в вербальной форме в быличке.

Под быличкой мы понимаем устный прозаический суеверный рассказ о столкновениях человека с представителями «чужого» мира или с людьми-посредниками между «своим» и «чужим» мирами. К быличкам относятся суеверные рассказы, в которых мифологический персонаж обнаруживает себя появлением (действием) и может быть либо назван, либо не назван в тексте, но при этом имеет традиционный облик, функции, действует в обстоятельствах, соответствующих народным представлениям, и без труда атрибутируется, исходя из них.

Знакомство с известными указателями сюжетов и мотивов быличек [20, 21, 22, 23] позволяет утверждать, что наряду с мифологическим персонажем участником описываемых в них событий является человек, нарушающий или соблюдающий нормы ритуального поведения.

В мифологических рассказах отражаются две тактики ритуального поведения человека, в соответствии с которыми выстраивается структура сюжета. Первая тактика программировала поведение человека в случае нерегламентированного проникновения «чужого» в «свое». В сознании человека это связывалось с нарушением какой-либо нормы (ритуала, обряда, обычая, а в современности - бытовой, этической нормы). Структура сюжета былички, отражающая названную тактику ритуального поведения, состоит из следующих взаимосвязанных мотивов-инвариантов: Человек нарушает запрет - МП (здесь и далее - мифологический персонаж) действует - Человек разоблачает (распознает) МП - Человек вступает в контакт с МП - Человек переживает последствия контакта с МП - Человек защищается от МП. Названные инварианты не всегда следуют друг за другом в строгой последовательности.

Вторая тактика ритуального поведения характеризуется тем, что человек сознательно проникает в «чужой» мир, и тогда «основные усилия «своих» направлены не на защиту границ, а на их преодоление» [8, 193]. В соответствии с этой тактикой структура сюжета быличек представляет собой взаимодействие следующих мотивов-

инвариантов: Человек вступает в контакт с МП - МП действует - Человек защищается от МП - Человек переживает последствия контакта с МП. Два последних инварианта могут меняться местами.

В Павлодарском Прииртышье распространены былички с такими восточнославянскими мифологическими персонажами, как ведьма, колдун, покойник, смерть, домовой, черт; в единичных записях встречаются банник, русалка, леший. Состав персонажей и мотивов местной былички определяется прежде всего фольклорной традицией той местности, из которой переселился информант. Так, в среде переселенцев из Украины на первом месте по степени популярности оказываются рассказы о ведьме, затем - о черте, домовом, покойнике. От переселенцев из России наиболее часто записываются былички о домовом, затем - о черте, ведьме, покойнике.

Наибольшей популярностью на исследуемой территории отмечены былички о людях, обладающих сверхъестественными способностями, особенно многочисленны рассказы о ведьмах. По народным представлениям, ведьмы нередко выступают виновницами неудач, связанных с ведением крестьянского хозяйства, а Павлодарское Прииртышье – область с развитым аграрным сектором. Все мотивы быличек о ведьмах делятся на три группы: 1) о сверхъестественных способностях ведьмы («Ведьма меняет облик», «Ведьма летает», «Ведьма знает с нечистой силой», «Ведьма тяжело умирает»); 2) о вредоносных действиях ведьмы в сельском хозяйстве («Ведьма повелевает животными», «Ведьма выдаивает молоко чужих коров»); о вредоносных действиях ведьмы, направленных на человека («Ведьма преследует человека», «Ведьма наводит порчу на человека», «Ведьма губит человека», «Ведьма «присушивает» человека» и т.д.

Репертуар быличек о ведьме основан на восточнославянской традиции. Вместе с тем, в местных записях единичны некоторые широко известные в общерусской традиции мотивы, например, «Ведьма принимает облик сороки (вороны)»: *«Бабушка мне рассказывала, как они ходили в поле сено косить. И прилетела как-то на поле ворона, черная, огромная такая. Ну, местные мужики сразу же узнали в вороне ведьму. Взяли вилы и прокололи. Ворона тут же превратилась в человека и умерла»* [24, 53].

Записи рассказов о колдунах не столь многочисленны, как о ведьме. Образ колдуна в быличках Прииртышья во многом не соответствует общерусской традиции, для которой характерно разделение лиц мужского пола, обладающих сверхъестественными способностями, на колдунов и знахарей. В местной традиции четкое разделение отсутствует, более того, в одном и том же тексте персонаж может быть назван и колдуном, и лекарем; он нередко - известное на селе лицо, называется в тексте по имени и оказывается не только субъектом вредоносных действий, но и носителем нравственных норм (например, былички с мотивом «Колдун заставляет вернуть украденное»).

Мотивы-инварианты быличек о покойниках демонстрируют тесную связь с ритуалом, с погребальной обрядностью. Наиболее часто в структуре сюжета мифологических рассказов выявляются следующие мотивы: покойник меняет облик (принимает облик птицы, животного, нулевоморфный), показывается, пугает, приходит домой, зовет, обращается с просьбой, предвещает будущее, наказывает, вступает в контакт с человеком, еда (деньги) покойника превращаются в плен.

Сознательное преодоление лиминального состояния канонизировано у многих народов особым обычаем возвращения домой. На этом основан получивший широкое распространение в местной традиции общерусский мотив «Покойник приходит домой». Современное состояние былички в регионе характеризуется процессами активного создания на основе устойчивых представлений, выраженных в инвариантах, новых сюжетов. Так, на основе общерусского мотива-инварианта «Покойник заботится о родных», восходящего к дохристианскому верованию в то, что «могила не разрывает уз, связывающих покойника с живыми членами его семьи» [25, 4], уже в современности возник сюжетный мотив «Умершая мать заботится о детях /спасает детей»: *«Соседка рассказывала. Рассказывала, что у них мать умерла, они маленькие были. Трое их было, три сестры. Отца не было уже. И говорит: «Мы так сильно плакали, а мать сказала, что не плачьте, я буду ходить и вам помогать. Я вам год помогу еще, а потом сами». И говорит: «Вот мы ляжем спать, а там*

посуда не помыта или не прибрано. Утром встанем - дома чисто, посуда помыта. Так весь год. Мы стали людям рассказывать. Люди сказали, что надо вызвать священника, освятить дом. А мы не захотели сами. Это мама, пусть ходит. И точно, прошел год, и она перестала приходить, как и обещала перед смертью» [24, 117-118].

В современных записях устной прозы нашло отражение идущее из древности представление о смерти как живом существе. Она может являться чаще всего в антропоморфных воплощениях, «из человеческих образов смерть у славян носила образ женщины» [26, 36]. Рассказчик дает портрет персонажа: «... Подошла я к окошку и обомлела. Смотрю - стоит женщина вся белая, волосы распатланные, а глазищи - как замороженные. Стоит она, значит, а сама рукой своей, костлявая у нее рука такая, легонько по окошку постукивает. Я думаю: «Батюшки, так это ж смертушка за моей дочкой пришла» (Записано в 1993 г. в г. Павлодаре от Столяровой А.К., 1910 г.р.). Другим обликом смерти может быть птица, тень. С образом смерти соотносятся следующие сквозные функции: смерть показывается, меняет облик, предвещает судьбу (гибель), зовет, забирает человека.

Сюжеты мифологических рассказов о домовом продиктованы народными верованиями и широко распространены в Павлодарском Прииртышье. Этот образ в народном представлении – не что иное, как олицетворение жизни дома, домашнего счастья. Несмотря на его отнесение к нечистой силе, он редко совершает зловредные действия в отношении домочадцев. Большая часть рассказов о домовом - мемураты. Локальной особенностью является многоликость антропоморфных обликов персонажа: домовый имеет облик старика; здорового, голого, волосатого мужчины; парня; мальчика; хозяйки дома; хозяина дома (умершего или живого); женщины; девки; девочки; маленького мохнатого человечка. Из зооморфных обличей встречаются только кошка (кот), поросенок, маленькое лохматое существо.

К наиболее распространенным можно отнести мотивы: домовый зовет, пугает, предвещает будущее, душит, выживает из дома, любит /не любит/ скотину, наказывает человека.

Рассказы с сюжетным мотивом «Домовой помогает человеку по хозяйству» /инвариантная схема - «Домовой заботится о человеке/

можно отнести к числу самых поэтических в цикле: *«Моя бабушка, она жила в России, рассказывала, как видела домового. Маленький старичок и вязанку сена несет. Она говорит, тогда раньше пряли, со свечой или при луне. Смотрим в окошко. Лучинка горит. Выглядываем, а он идет. Маленький, в полушубке. И сено за спиной несет. Через дорогу идет и прямо в ограду несет. Она говорит, видели его»* [24, 142].

Былички о баннике встречаются в нашей коллекции в единичных записях, состав мотивов их соответствует общерусской традиции.

В процессе исследования быличек о русалках обнаруживается, что при общей малочисленности они все же записываются в отдельных селах, а в облике персонажа и функциях прослеживается влияние как южнорусских, так и севернорусских традиций (мотивы: «Русалка - девушка-утопленница», «Русалка чешет волосы, смеется, кричит, поет протяжные песни, пляшет, извивается, хлопает в ладоши, плещется в воде, завлекает мужчин, топит, преследует, щекочет, пугает человека» и др. Например: *«Дед мой, Абрам, на мельнице муку молот. И как-то раз пришел рано утром. Смотрит: русалка сидит, волосы расчесывает. Как только его увидела - бултых в воду. А гребешок свой забыла на камне. Он принес его домой. Гребень-то обыкновенный, костяной. Потом она ему начала сниться: и пугает его все время, угрожает ему. Говорила, чтоб отнес гребешок на место, где взял. И пока он не отнес, она все к нему приставала и не давала покоя во сне. А потом перестала приходить и пугать его»* [24, 161].

При выделении цикла рассказов о черте нами учитывалась совокупность характеристик. Большинство славянских демонов атрибутируется по месту обитания, черт же локально не ограничен. Но поскольку для местной традиции не характерен образ лешего, сверхъестественные события вне дома приписываются чаще всего черту. Действия в сфере дома совершаются домовым. Черт также вмешивается в эту сферу, но, если действия домового, как правило, нейтральны или доброносны, действия черта всегда зловредны.

Образ духа, выработанный в христианской догматике, повлиял на народное воображение и породил многочисленные верования в нечистую силу. Вследствие этого, «в народной демонологии черт может выступать как родовое понятие, а леший, водяной, банник и

т.д. как понятия видовые» [27, 297]. Под влиянием различных фольклорных традиций, локальных особенностей и в результате развития родо-видовых отношений в Павлодарском Прииртышье наблюдается обогащение семантики образа. Черту свойственны все выявленные нами функции мифологических персонажей. Известны и мотивы, содержащие действия, приписываемые только черту, например, «Черти гуляют с девками», « Душа грешника - собственность черта», «Черт забирает (подменяет) проклятого», «Черт пристаёт к пьянице» (версия: «Черт спасает пьяного»).

Активнее других в данной персонажной группе бытуют былички с мотивом «Черт в облике умершего (отсутствующего) мужа ходит к женщине»: *«Было еще и так... Вот одна женщина похоронила своего мужа и каждый день ходила на кладбище и плакала. А потом он начал к ней ходить домой. Как двенадцать часов, так он у нее. Разговаривает с ней, любит ее и детей сонных укладывает, ласкает. А начнет светать, он исчезает.*

Одна соседка заметила, что у той женщины по ночам свет горит, и спрашивает ее: *«Мария, почему у тебя свет по ночам горит?».* Она ей отвечает: *«Ко мне приходит мой Иван, муж».* А соседка говорит: *«Ведь это черт. Он тебя задавит. Ты возьми ножи и наперекрест воткни на дверь, на окна, над трубой. И он перестанет ходить».* Мария так и сделала. *Вот полночь. Слышит, как загудит в трубе, перепугалась. Тут мужа голос говорит: «Счастье твое, что ты это сделала. А то бы я тебя задавил». И исчез. Все это было правдой» [24, 186].*

Причиной активного бытования устных мифологических рассказов в наши дни, на наш взгляд, является полифункциональность жанра. Быличке свойственны религиозная, информативная, назидательная и эстетическая функции. Она отражает народную картину мира, ориентируясь на которую, человек выстраивает свое поведение, стараясь достичь гармонии и равновесия между «своим» и «чужим». Современные суеверные рассказы закрепляют в вербальной форме не только нормы ритуального поведения, но и бытовые нормы, определяемые системой взаимоотношений людей.

В известных научных определениях легенды доминирующим признаком называется ее религиозный характер. По утверждению

В.Я.Проппа, «народная легенда есть прозаический художественный рассказ, обращающийся в народе, содержание которого прямо или косвенно связано с господствующей религией» [28, 271]. В.П.Аникин считает, что главным свойством легенд стало утверждение морально-этических норм христианства или идей, возникших под влиянием воодушевленного отношения к вере, хотя и понимаемой на мирской, житейский, обыденный лад [29, 294].

На наш взгляд, религиозный (христианский) характер легенды не всегда является главным ее жанровым признаком. О расширении жанрово-тематического состава легенд писал А.И.Лазарев: «В основе своей легенда имеет вымысел, происхождение которого связано с анимистическими и тотемистическими, либо утопическими и христианскими представлениями людей» [30, 70]. В составе рассказов с элементами чудесного, вымышленного и с установкой на достоверность, бытующих в современности, выявляются мотивы, связанные не только с единобожеской религией, но и мифологические (анимистические, этиологические, тотемистические). Подобные устные рассказы с мифологическими мотивами мы относим к легендам, поскольку они в отличие от мифа лишены сакрального характера. Исходя из этого, в легендах Павлодарского Прииртышья, как и в других регионах, выделяются три жанровых разновидности: религиозные, этиологические и топонимические [31].

Самой многочисленной по количеству записей является группа религиозных легенд, разнообразных по тематике (библейские легенды; космогонические рассказы; о святых; о чудесных явлениях; о христианских святынях; о христианской этике; эсхатологические легенды).

В сюжетах библейских легенд отражаются основные, наиболее значимые с народных позиций события Священного писания и Священного предания (всемирный потоп, вавилонское столпотворение, рождение Христа, крещение, его чудесная помощь людям, распятие, воскресение, вознесение). Как утверждает О.В.Белова, «носители фольклорной традиции демонстрируют не только знакомство с каноническими и апокрифическими сюжетами на темы библейской истории, но и привносят в них черты национального менталитета и

элементы архаических верований» [32, 12]. Корпус таких текстов в современной фольклористике принято называть «народной Библией», поскольку в них дается народная интерпретация Священной истории, ее приближение к современности и даже приспособление к локально-региональным особенностям. Так, например, сюжет библейской легенды о Вознесении Христа органично дополняется современными культурно-бытовыми реалиями: «...Ну, он вознесся и опять опустил на землю. И 40 дней ходил по земле. А потом на сороковой день вознесся на небо. Оставил свою мать Иоанну Богослову. Поэтому мы справляем и казахи, и русские 40 дней, потому что душа человека, который умирает, 40 дней душа летает здесь. А на сороковой день она тоже улетает на небо. Поэтому мы справляем 40 дней, потому что Иисус на сороковой день ушел с земли. Но он еще вернется, - пишет Библия, - и будет судить людей за их поступки» [33, 220].

В космогонических легендах утверждается божественная природа мироустройства. Однако они, как правило, не восходят к библейским сюжетам, а представляют собой продукт народной фантазии. Бог в этих рассказах считается творцом всех природных явлений («Как появилась черепаха», «Легенда про дождь», «Почему у осины листья дрожат» и т.д.). Например: *«Почему у осины листья дрожат? Когда Бог шел по лесу, все деревья ему кланялись. Одна осина кланяться не пожелала. Тогда Бог сказал: «Если вы не хотите кланяться сейчас, то будете кланяться всю жизнь». Поэтому в любую погоду, даже безветренную погоду листья осины дрожат» (Записано в 2005 г. в с. Осьмерыжск Качирского р-на от Власовой Л.Д., 1951 г.р.)*

Персонажами легенд о святых, записываемых в настоящее время, являются чаще всего Николай-чудотворец, а также святые, чьи имена носят рассказчики или собиратели фольклора (Вера, Надежда, Любовь, Екатерина, Ксения Петербургская). Как правило, такие легенды воспроизводят сюжетный состав и топику житийной литературы, трансформированные народным сознанием.

В рассказах о чудесных явлениях Христос, Богородица или святые неузнанными (обычно в облике странников) являются человеку. Легенды названной группы имеют ярко выраженную дидактическую

направленность, то есть чудесные персонажи посещают мир людей, чтобы воздать по заслугам, поддержать отчаявшегося человека или наказать за несоблюдение христианской этики: «Давно это было, тяжелые времена были. Осенью скирдовали. Колосья высокими были, но зерна не давали. Люди голодали. Зина взяла кувшин молока и неслала домой. Вдруг на перекрестке появился мужчина. У него был волос сивый, сивый. Невысокого роста. Попросил немного попить. Зина в ответ: «Пейте, сколько хотите». Мужичок попил и говорит: «Иди с Богом». Зина оглянулась, а он исчез. Куда он делся?»

Она не вернулась домой, а пошла в бригаду. Посмотрела, а молока даже не отпито. А она была еле жива от страха» (Записано в 2004 г. в с. Песчаное Качирского р-на от Ивановой Е.П., 1927 г.р.).

Легенды о христианских святынях, активно бытующие в современности, включают в себя несколько тематических циклов: о чудотворных иконах; об осквернении христианских святынь; о спасительной силе веры, креста, молитвы. К ним тематически примыкают и рассказы-воспоминания о разрушении церквей, записываемые в последние годы. Рассказчики легенд данной группы нередко вводят в повествование местные реалии, тем самым - актуализируют описываемые события, заставляют слушателя поверить в их достоверность. К наиболее распространенным в данной тематической группе легенд относится сюжет «Стояние Зои». При сохранении сюжетного ядра (девушка, оказавшаяся без пары во время танцев, танцует с иконой, за что наказывается святым, изображенным на ней) в различных вариантах называются разные святые (Серафим Саровский, Николай-угодник), может быть названа местность, где происходят события, указано время и даже возможна ссылка на прессу; приводится имя героини (чаще всего - Зоя), различны способы наказания за осквернение святыни. Приведем один из вариантов: «На вечеринке все танцевали по парам, а одной пары не было. И она взяла икону и пошла с ней танцевать. И застыла. Так и осталась с открытыми глазами и с иконой в руках. Родители везде ее возили, но никто не мог ее вылечить. А возле нее всегда появлялся старичок (Серафим Саровский) и спрашивал: «Стоим?». А она-то застывшая, а ему отвечала: «Стою». – «Ну и стой».

Ну как можно с иконой танцевать?! Один ее отговорил, но сказал сразу, что жить она не будет. Так и вышло, на вторые сутки умерла» (Записано в 2004 г. в с. Песчаное Качирского р-на от Колпаковой В.А., 1935 г.р.).

К тематической группе о христианской этике (или о праведниках и грешниках) относится фольклорная проза, в которой регламентируются христианские нормы поведения либо осуждаются пороки. Сюжеты этих рассказов обычно строятся по схеме: запрет/грех (норма) – нарушение запрета – наказание. К числу осуждаемых относятся человеческие пороки, противоречащие христианской этике (жадность, пьянство, непочтительное отношение к родителям и детям, лживость, высокомерие и т.д.). В Павлодарской области активно бытуют легенды о запрете на работу в христианские праздники: *«Если кто робыв у праздники, то грех был большой. Шить нельзя було, прясть, ничёго не делать. Одна дивка беременна була, тай хату у праздники побелить-помазать придумала. Ребеночек слепым родился. Вот така дура, як ей говорили люди стары!» (Записано в 2005 г. в пос. Щербакты от Чумаченко Н.С., 1920 г.р.).*

Эсхатологические легенды, в которых даются предсказания о настоящем и будущем времени, представлены в единичных записях. Их дидактическая направленность состоит в том, чтобы «путем устрашения создать положительную этическую установку» [34, 39].

Этиологические легенды по своей жанровой природе близки к архаическим мифам (в отличие от христианской этиологии), поскольку в них речь идет о происхождении тех или иных явлений природы, природных объектов, животных и растений и их особенностях («Как появились анютины глазки», «Как появилась черепаха», «Почему кукушка подбрасывает своих птенцов (яйца) в чужие гнезда»: Очень давно, еще с незапамятных времен, у кукушки было три птенца. Она заботилась о них, кормила. Вот надумала она переселиться на другой берег реки. Взяла в клюв одного птенца и полетела. Долетела она до середины реки и спрашивает: «Будешь ли ты, когда подрастешь, носить меня так же, как я тебя сейчас?» «Буду», - ответил птенец. Но кукушка не поверила ему и бросила его в воду. Взяла она второго птенца и его спрашивает: «Будешь ли ты, когда подрастешь, носить

меня так же, как я тебя сейчас?» «Буду», - ответил птенец. Но кукушка и ему не поверила и бросила его в воду. С третьим птенцом случилось то же самое. С тех пор кукушка либо убивает, либо подбрасывает своих птенцов» (Записано в 1995 г. в с. Джамбул Лебяжинского р-на от Арефьевой О.В., 1938 г.р.).

По утверждению С.А. Каскабасова, «в легендах топонимического характера сюжет чаще всего бывает вымышленным», «вымысел в них служит для объяснения названия местности» [35, 192]. К этому следует добавить, что в топонимических легендах содержатся элементы чудесного либо мифологические мотивы, которые подаются как достоверное знание о мире. В топонимических легендах объясняются названия сел, природных объектов (рек, озер, гор, скал), особенности которых возбуждали народную фантазию: «Вот однажды пашет дед поле – глядь... на земле лежит иголка да синяя ниточка. Ну, дед думает: «Дай, заштопаю дырку-то в сапоге, все же целее буде!» И давай шить. И, о чудо! Ниточка-то сама шить стала – и так, и сяк, и, главное, сапоги-то, как новые стали, словно только сшили из свежей кожи. Дед от радости домой побежал и всю дорогу ниточкой с иголочкой махал. И машет, и машет. Где пробежит, там цветы невиданной красоты появляются, травка-муравка пушистая. Прибегает и хвастает бабе.

А баба жадная была. Давай шить-зашивать всю одежду. И на глазах вещи становились все краше и краше. А бабе мало. Решила она себя омолодить да и заплела синюю ниточку в косу. И чуть не упала! Лысая стала! С тех пор не показывалась людям на глаза. А иголочка заржавела, потеряла свою прежнюю силу. Все вмиг исчезло. Только остались в нашей деревне цветы. Да такие красивые! Такие разные! И назвали мы село наше Хорошки» (Записано в 2003 г. в пос. Железинка от Батыль Ф.Е., 1934 г.р) .

Одним из определяющих жанровых признаков предания является его локальный характер. По утверждению С.А. Каскабасова, «предание – это своеобразная устная хроника одного региона и живущего в этом регионе народа, племени или рода, это правдоподобный рассказ, вернее – сообщение о событии, происшедшем в конкретном районе. < ... > Для полного понимания сущности предания еще не-

достаточно знать о событии, повествуемом в нем. Для этого нужно хорошо знать также этот регион и в географическом, и в историко-культурном отношении» [35, 153].

В.К. Соколова делит предания на 2 жанровых разновидности: исторические и топонимические. Подчеркивая необходимость выделения топонимических преданий, исследователь говорит о том, что «назначение топонимических преданий – объяснить, почему произошло то или иное название местности, поселения» [36, 202]. Другая точка зрения высказывается Н.А. Криничной, утверждавшей: «не-исторических преданий просто не существует», «топонимическим может быть названо не столько само произведение, сколько мотив, содержащийся в данном произведении» [37, 77]. Преданий, не связанных с историей, действительно, не существует, однако топонимический мотив в них может быть как второстепенным, так и главным, сюжетообразующим. В том случае, когда топонимический мотив в рассказе является сюжетообразующим, необходимо выделять топонимическое предание как жанровую разновидность.

Топонимические предания отличаются особой активностью бытования в Павлодарском Прииртышье. Славяне-переселенцы, приходя на новые земли, основывали села, в процессе хозяйственной деятельности осваивали земельные угодья, водоемы. Все эти объекты получали названия, которые являлись своеобразным способом закрепления в новом пространстве. Наиболее распространены мотивы: «Происхождение топонимов от особенностей местности», «Происхождение топонима, обозначающего владельца местности», «Происхождение топонима, связанное с историческими событиями» [38]. Например: *«А вот Арсина яма. Глубокая она, глубокая. Там, жители говорят, метра три, наверное, глубины, где самый родник бьет. И там будто бы Арсений, какого-то богатея сын, вздумал купаться. А купались в основном по окраинам. И всегда предупреждали, что на середине ключ и водоворот образуется. А он попал туда, и он утонул. И потом так и стали говорить: Арсина яма [40, 63].*

Называя тематические циклы русских преданий, Н.А. Криничная не отрицает их связи с исторически сложившимися регионами и отмечает, что перечень может быть дополнен на материале конкретных

регионов специфическими для него циклами [37, 82]. Славянские поселения возникли на территории Северного Казахстана достаточно поздно, что оказало влияние на тематический состав преданий. В исследуемой области выделяются следующие тематические группы: о заселении и освоении края; о родоначальниках (людях, основавших деревню, город, село, о местных фамилиях); об устройении казачества; о героях и событиях местной истории; о взаимоотношениях народов Казахстана; о местных прозвищах.

В цикле преданий о заселении и освоении края и о родоначальниках, выявляются следующие типы мотивов и мотивы (по указателю Н.А. Криничной) [39]: В. Появление поселенцев в конкретной местности (мотив 4. Появление переселенцев из другой местности). Г. Пребывание (былое) данного персонажа или определенной общности в конкретной местности (Мотив 5. Пребывание первопоселенцев (давних поселенцев) в конкретной местности. Мотив 6. Пребывание владельцев селения в конкретной местности). Д. Выбор места для основания селения (Мотив 6. Выбор места по принципу удобства расположения). Е. Основание селения (Мотив 1. Основание селения одним персонажем (переселенцем). Мотив 4. Основание селения группой первопоселенцев). Ф. Оставление следов пребывания в конкретной местности (Мотив 3. Оставление следов пребывания в конкретной местности ранними поселенцами). Данная тематическая группа преданий наиболее многочисленна и представлена в разных вариантах.

Цикл об устройении казачества составляют предания об организации казачества, о сборе казаков на военную службу, о выборе казачьего атамана, о прозвищах казаков, о рассказывании. В совокупности предания о казачестве представляют собой своеобразную устную летопись этого сословия, отражающую и военную историю, и бытовой уклад, и народные представления о наиболее ярких страницах жизни станицы. Взаимоотношения внутри казачьей станицы, воинская доблесть и человеческие качества казаков получают положительную оценку со стороны рассказчика: «Это была станица от Усть-Каменогорска по этой линии и до Пятерьжска, эта станица была главная – Песчаное. Атаман здесь был, один атаман, старики

рассказывали. Он приезжал в эту станицу, может, в два месяца раз. Тут у него урядники были, староста был. Староста говорил, какой казак, когда, за что провинился. Тут церковь была. Вытаскивали лавку. За такие-то провинности, такой-то казак – десять шомполов, пятнадцать шомполов, - прямо при всех. Отчебушил, сел и уехал. И время от времени обратно приедет, ему докладывают, какая обстановка. Порядок-то был тогда в станице, старики говорили, мать говорила, в десять раз лучше, чем сейчас» (Записано в 2007 г. от Жукова Виктора Петровича, 1938 г.р., в с. Песчаное Качирского р-на).

Персонажами преданий, отнесенных к тематическому циклу о героях и событиях местной истории, являются люди, прославившиеся какими-либо поступками или качествами. Это богатый помещик, владелец самого большого в округе стада; местный казак, построивший церковь и школу в своем селе; противник советской власти - белый казачий полковник; богатый и обходительный купец, ходок к Ленину или просто сельчанин, укравший для себя чужую невесту с ее свадьбы и т.д. И лишь в единичных записях встречаются в буквальном смысле исторические лица (Колчак, Ленин, Сталин, Ежов). История малой родины в народном восприятии гораздо ближе, актуальнее истории государства: «Так вот Карбышевы проживали в селе Песчаное, с 1701 года начиная, по порядку дед их имена называет. Были они богачи. Сами они в основном не жили. Поместье отдавали в аренду, а за сенокос, ягоды, грибы тоже надо было оплачивать, все шло. Специально жил приказчик, который собирал эту сумму и им отделял. Последний почти не жил, в Петербурге жил, ему приказчик высылал. Семья жила роскошно. Туда зайти каждый казак не имел права. Только какой-то чин имел право зайти к ним» [40, 68].

Локально-региональной особенностью можно считать бытование преданий о взаимоотношениях народов, прежде всего, - славян и казахов. Это рассказы о тамырстве, взаимопомощи, а также торговых и трудовых контактах: «Когда ярмарки проходили, то было общение казаков и казахов. А общение как проходило? На ярмарки съезжались со всей волости. И надо было где-то жить. Например, у вас есть дом, а есть и летняя кухня, теперь называют пристройка. Значит, пристройку отдавали в аренду казахам. Он назывался потом тамыр,

друг. Говорил: «Я на будущий год приеду». Зимой к тамырам ездили в гости, и они приезжали. Они жили на той стороне, назывался 16-й аул. Богатые казахи могли позволить себе поехать в гости и к себе пригласить какого-нибудь тоже казака, дружбу завести» [40, 73].

В селах, основанных небольшими группами переселенцев из России или Украины, как правило, в дальнейшем было много однофамильцев. В результате, помимо фамилий обычным явлением были уличные прозвища, рассказы о происхождении и семантике которых составляют тематический цикл. Например: *«Сергеевых было много, Красноперовых было много. И вот Красноперов какой? Джетымовский? Это уличные названия. Мы, например, были Колотушкины. По вечерам назначали, например, на этой улице сегодня вот такой казак дежурный. И были вот такие вертушки - крутишь, а она тархтит. Это называли колотушкой. У нас прадедушку называли колотушкой. Он ходил, ее вот так делаешь, а она тархтит. «Тихо, бабушка с колотушкой проходит» [40, 74].*

Память о событиях, значимых для отдельной семьи, а не для всей сельской общины, сохраняется благодаря семейным преданиям, которые не так давно оказались в поле зрения фольклористов. Героями семейных преданий являются предки, которых, как утверждает Н.А.Подгорбунских, рассказчик не видел или застал глубокими стариками [41, 26.] И.А.Разумова в характеристиках прародителей подчеркивает исключительность по сравнению с «обычными» людьми [13, 229]. Такими «исключительными» качествами героев семейных преданий могут быть физическая сила, смекалка, находчивость, грамотность, мастерство в труде, хозяйственность, доброжелательность, щедрость, жадность либо какие-то необычные умения. Например: *«По преданию, в нашем роду был предок, не боявшийся змей. Никогда не ударил ни одну змею, и они его уважали. Когда он свистел, все к нему выползали. Все боялись входить в речку, где обитали змеи, а он ходил и ловил рыбу руками. Я узнала это от отца, а он - от своего и так далее» [38, 74].*

Одним из излюбленных жанров традиционного фольклора Павлодарского Прииртышья была и остается лирическая песня. «Пой песни, пока пуп не треснет», - выражают свое отношение к народ-

ной лирике ее знатоки и исполнители [40, 9]. Своеобразие песенного репертуара во многом определяется типом поселения. В бывших казачьих станицах были зафиксированы военно-походные и военно-бытовые песни с устойчивыми темами и мотивами: слава русского оружия («На взгорье мы стояли»), суровые военные будни («Вставай, подымайся, летучий отряд»), героическая смерть молодого казака («Стала, проснулася зоренька ясная», «Вот вспыхнуло утро, и выстрел раздался»), расставание казака с любимой, женой («Проснулася станица»), тоска казака в разлуке с возлюбленной, с родными («Заря-то зарила»), возвращение казака домой («Ехали казаки со службы домой», «Прослужил казак три года»).

В старожильческих селах бытуют любовные и семейно-бытовые песни, выражающие все многообразие жизненных ситуаций. Это разлука и одиночество («Ясный пруд задремал», «Ты, орел мой сизокрылый», «Ой, ты сад, ты мой сад...»), измена («Кругом, кругом осиротела»), тоска молодки по дому («Рано ты, калинушка, рано расцвела»). Для этих песен характерен чаще всего элегический эмоциональный тон.

В живом бытовании в исполнении певческих групп, существующих в селах области, фиксируются хороводные, игровые и шуточные песни («В хороводе были мы», «Сидит Дрема», «Молода я, молода», «Ой, да со вечера, с полуночи», «Как по саду я шла», «Раз-два, люблю тебя», «Растатуриха», «Как надумал старый дед» и др.).

Несмотря на то, что украинцы составляют не столь значительную часть населения Павлодарской области, большой популярностью пользуются украинские лирические песни. В репертуаре почти всех сел, в которых компактно проживают украинцы, распространены песни «Туман яром», «Огірочки», «Верба рясна», «Цвітэ тэрэн», «Пара голубив», «Нэсэ Галя воду», «Ой, гарная ты, гарна», «По-над лугом зэлэнэньким». Нередко они выходят за границы украинской диаспоры и, бытуя в новых условиях, в иной языковой среде, частично русифицируются и исполняются на смешанном русско-украинском языке, что не лишает их певучести и выразительности. Нередко в репертуаре знатоков песен в равной степени представлена как русская, так и украинская народная лирика.

В результате исследования современного состояния народной песенной культуры становится очевидным то, что больше половины записанных материалов связано с литературной эстетикой. Это так называемые «поздние песни», которые выделяются как «оппозиция традиционным песням, сложение которых относится к классическим фольклорным образцам» [12, 306]. К поздним песням относятся песни литературного происхождения и фольклорный романс. Форма современного бытования поздних песен, в отличие от традиционных, естественная, аутентичная.

Песни, восходящие к авторскому тексту, бытуют по законам фольклорного произведения, распространяются в вариантах, приспособляющихся к среде исполнителей и слушателей. Имена авторов, как правило, стираются из памяти, и подобные песни преподносятся как народные. В Павлодарском Прииртыше повсеместно записываются варианты песен «Ванька-ключник» (В.В. Крестовский), «Отец мой был природный пахарь» (Д.В. Вененитинов), «То не ветер ветку клонит» (С.Н. Стромиллов), «Скакал казак через долину» (неизвестного автора), «Хас-Булат удалой» (А.М. Амосов).

Народные романсы Т.Н. Якунцева определяет как «фольклорные песни лирического или лиро-эпического характера в основном любовного содержания, которые отличаются особым эмоциональным напряжением, нетрадиционной поэтикой, иногда близкой к литературному стиху» [42, 104].

К фольклорным романсам в современной науке принято относить песни литературного типа, новые баллады и жестокие романсы.

Песни литературного типа – народные произведения чаще всего любовной и семейной тематики, ориентированные на литературные образцы. Так как это результат индивидуального творчества, не многие из них становятся всеобщим достоянием. Из известных песен этой группы можно назвать: «По тропинкам родным запорошенным», «На горе колхоз, под горой совхоз», «При долине куст калины».

Новая баллада «развивает темы старой, традиционной баллады на новом материале и на другом уровне, другим (лирическим) способом» [12, 307]. Так же, как и традиционные, новые баллады представляют собой эпические (повествовательные) песни, для которых

свойственны семейно-бытовая или любовная тематика и частое трагическое разрешение конфликтов. В селах Прииртышья в вариантах записываются баллады «Ехали казаки со службы домой», «Ехали казаки из дому до Дону», «Как на кладбище Митрофановском», «Поголовно деревня пирует», «Рыбак» («В одном прекрасном месте, на берегу реки...») и более поздние по происхождению - «В одном городе близ Саратова», «Вот мчится поезд по уклону», «Жил мальчишка на краю земли».

Жестокий романс ассоциируется с совершенно определенным типом песнетворчества, сюжетикой и образами. Г.И. Власова и А.С. Нелюбова характеризуют жестокие романсы как «остросюжетные песни на темы любви, ревности, разлуки, измены, мести (в традициях городского и элегического романса)» [43, 106]. Анализируя их содержание, Т.Н. Якунцева отмечает, что это «слезные, жалостливые песни о несложившейся судьбе/несчастной любви, песни с нарочито преувеличенными, порой, роковыми страстями, итогом развития которых становится убийство или самоубийство» [44, 31].

Персонажи жестоких романсов без труда типизируются. Главными их героями являются: женщина, в роли возлюбленной, жены, вдовы, дочери, матери, арестантки; мужчина, в качестве мужа, солдата, отца, милого, капитана, ямщика. Каждый из персонажей действует в традиционной для жестокого романса ситуации: выполняет свою роль в соответствии с предписанными жанру законами. Влюбленные любят друг друга так, что не могут перенести разлуку, измену и погибают; жена нарушает общепринятые нормы ради любви или же сама становится жертвой мужа-злодея; отец лишает детей матери; родители не прощают детям их грехов.

Появившись на стыке города и провинции, книжной и устной культурной традиций, жестокий романс бытует до настоящего времени в качестве одной из самых многочисленных и популярных песенных групп, в том числе и в Павлодарском Прииртышье. Наиболее известные и популярные в области романсы – «Два матроса-моряка», «Там в саду при долине...», «Бедная девица горем убитая...», «По деревне с кнутом гонит стадо овец деревенская Катя-пастушка», «Однажды сижу я с гитарой», «Было две сестры - Нюра с Манечкой», «По Муром-

ской дорожке стояли три сосны», «Сегодня воскресенье, мой милый не пришел». Содержание жестоких романсов затрагивает наиболее чувствительные стороны эмоциональной сферы человека. Необходимо отметить тот факт, что сами информанты, несмотря на очевидную нелепость, претенциозность ситуаций, описываемых в сюжетах жестоких романсов, совершенно серьезно их воспринимают.

Самым распространенным в современности песенным жанром является частушка. Это уникальный по своей природе жанр. Маленькая песенка в четыре строчки может быть живым, мгновенным откликом на все, что происходит в жизни. Поэтому столь многообразна ее тематика.

Наиболее обширная тематическая группа - любовные частушки. В них отражена вся гамма чувств лирической героини. Здесь и ожидание любви, и радости, и переживания, и размолвки, и сплетни-пересуды, и измены, и соперничество. Несмотря на то, что любовь далеко не всегда взаимна, лирическая героиня с оптимизмом воспринимает жизнь:

Мене милый изменил,
Я не растерялася
И другому в тот же вечер
Я в любви призналася [33, 165].

Степень популярности частушек иллюстрируют устойчивые циклы с одинаковыми зачинами: «У меня миленка два...», «Дорога моя подруга...», «Мне миленок изменил...», «Приезжали меня сватать...», «Не ходите, девки, замуж...» и т.д. Некоторые частушки откровенно эротичны, но при этом в них нет грубости, а присутствует тонкий юмор, позволяющий им оставаться в пределах художественности.

При небольшом объеме частушка способна передать целую жизненную драму, несколько строчек могут тронуть до глубины души. Таковы, например, частушки о Великой Отечественной войне, которые не забываются до настоящего времени, потому что в них и патристические настроения, и страдания, и боль:

Девочки, война, война,
Что наделала она!
Сколько сирот, сколько вдов,
Сколько песен про любовь! [33, 165].

В коллекции частушек исследуемой территории выделяются регионально-локальные тематические группы. К ним, прежде всего, относятся частушки о целине, их можно по содержанию разделить на 2 группы: патриотические, в которых освоение целины осознается как долг перед Родиной, и лирические - передающие чувства человека, участвующего в этих событиях. Например:

По путевке комсомола	Написал миленок мне:
Прикатила молодежь.	«Хорошо на целине»,
Целина - такая школа,	Я приехала, и что же,
Лучше в мире не найдешь!	С ним согласна я вполне.

(Записано в 2006 г. в с. Федоровка Качирского р-на от Ульяновой Л.И., 1947 г.р.).

В частушках о родном крае выражается отношение человека к малой родине.

Хорошо бы прогуляться
В камыше на Иртыше,
Полюбить такую девчоночку,

Котора по душе *(Записано в 1994 г. в с. Лебяжье Лебяжинского р-на от Абихановой К.К., 1922 г.р.).*

Пение частушки является событием внутри игровых взаимоотношений молодежи разных сел, в процессе их исполнения выражаются представления о нравах и об укладе жителей села, при этом неблагоприятную оценку получают те качества жителей соседних сел, которые являются значимыми в среде сочинителей:

Как пройдешь по Инталам-
Кустики да веточки
Инталинские мальчишки
Ниже табуреточки.

(Записано в 2004 г. в с. Песчаное Качирского р-на от Пониванюк О., 1984 г. р.).

В фольклоре полиэтнических регионов могут создаваться билингвистические тексты, что мы и обнаруживаем в частушках Павлодарского Прииртышья:

Ко мне милый приходил,
По-казахски говорил,

Когда скажет: «Кел мында»,

Не забуду никогда (Записано в 1992 г. в пос. Иртышск Иртышско-
го р-на от Лукошкиной Г.Д., 1936 г.р.).

Частушка – это своеобразная «устная газета», в которой звучит народное мнение о том, что было «раньше и теперь»:

В интернете дед Кирилл

«Файлу» новую открыл,

Из Европы самогон

Попивает теперь он [33, 274].

Записи частушек, предпринятые от одних и тех же исполнительниц с временными промежутками, позволяют сделать вывод, что репертуар пополняется, а частушку можно считать продуктивным в современности жанром фольклора.

Традиция использования в речи пословиц и поговорок существовала во все времена. Однако их невозможно записать и воспроизвести по просьбе. Звучат они только к месту, в нужной ситуации. И если высказанное утверждение украсится пословицей, нет сомнений в его истинности, тут уж не поспоришь и не возразишь.

Тематика пословиц и поговорок разнообразна, как сама жизнь. В результате систематизации большой коллекции паремий мы выделили следующие тематические группы: «Дружба - одиночество», «Любовь», «Родная земля, дом - чужбина», «Труд - лень», «Человеческие пороки - достоинства», «Счастье - беда, горе», «Семья. Мать», «Богатство - бедность», «Бог - судьба», «Отношение к делу», «Мужчина - женщина», «Времена года - жизнь человека», «Логика фактов», «Язык, слово, слава». Из них наиболее многочисленны по составу текстов тематические группы «Труд - лень», «Родная земля, дом - чужбина», «Семья. Мать», что красноречиво говорит о нравственных приоритетах народа.

Память традиции не только доносит до нас афористические тексты из глубины веков, но и способствует пословичным новообразованиям, созданным по классическим моделям. В поздних паремиях могут быть отражены современные реалии. Например: «От алкоголя страдаешь день, от тесных ботинок - год, а от сварливой жены - всю жизнь» (Записано в 2005 г. в с. Евгеньевка Аксуского р-на от Пу-

тинцевой Л.В. , 1937 г.р), «Голод не тётка: тётка обогреет, голод не пожалеет» (Записано в 2005 г. в с. Береговое Качирского р-на от Бешко З.М., 1934 г.р.). Новая пословица может быть синонимичной к уже существующей. Например, синонимичны по смыслу пословицы «В селяку лен - потом разберем» и «Гвозди куем - потом разберем» (Записано в 2006 г. в с. Федоровка Качирского р-на от Выдриной В.П., 1927 г.р.). Усвоение и функционирование афористических выражений обычно происходит в семье, что замечают их знатоки: «У нас вот Куприян (Киприан – А.Ц.) знал всего много, был какой-то мудрый, к каждому слову знал каку-нибудь присказеньку» (Цветкова Е.Д., 1928 г.р., Павлодар).

Загадка отражает способность человека увидеть в обычном необычное. Тематика загадки тесно связана с бытом, с явлениями окружающего мира, исходя из этого - она чрезвычайно разнообразна. Загадки, записанные в Павлодарском Прииртышье, делятся на следующие тематические группы: 1) явления природы, окружающего мира; 2) человек, части тела; 3) предметы домашнего обихода; 4) животные, птицы, рыбы, насекомые; 5) растения; 6) продукты питания, еда.

Загадки в настоящее время бытуют как в детской, так и во взрослой среде. Один и тот же загадываемый предмет может быть представлен в разных метафорических образах. Например:

За стеной костяной

Соловейко поёт /Язык/ (Записано в 1990 г. в с-зе Пресновский Павлодарского р-на от Кучуковой Т.А., 1938 г.р.).

Всегда во рту, а не проглотишь /Язык/ (Записано в 1984 г.г. в с. Трофимовка Качирского р-на от Ляшенко Н.А., 1940 г.р.).

По традиционной схеме, предполагающей метафорическое описание загадываемого предмета, создаются новые тексты:

Идет пароход

То взад, то вперед,

А за ним такая гладь -

Ни морщинки не видать /Утюг/ (Записано в 1993 г. в с. Качиры Качирского р-на от Гальченко М.Д., 1942 г.р.).

В составлении современной загадки используются и другие языковые средства. Это могут быть аллофоны: «Курится, а не несется?»

/Сигарета/ (Записано в 2007 г. в с. Ивановка Качирского р-на от Сивухиной В.С., 1953 г.р.). Загадка может строиться на языковой игре: «Под каким насекомым иногда возвращаются с работы, с гулянки мужчины?» /«Под мухой»/ (Записано в 2006 г. в с. Федоровка Качирского р-на от Знайденко В.В, 1958 г.р.).

Как пишет С.Г. Лазутин, «загадывание и отгадывание загадок - это своеобразное поэтическое состязание, игра в метафорические образы, проверка человека на его способность мыслить поэтически» [45, 104]. Современные загадки - это еще и проверка на знание родного языка и фольклора, когда в ее основе лежит не метафорический образ, а фразеологический оборот или поговорка (поговорка): «Какой близкий орган нельзя укусить?» /Локоть - «Близок локоток, а не укусишь»/ (Записано в 2006 г. в с. Федоровка Качирского р-на от Знайденко В.В, 1958 г.р.).

Вновь создаваемые загадки могут демонстрировать и чувство юмора их творцов и носителей. Например: «Как отличить мужа от ореха?» /Орех грызут, когда деньги есть, а мужа грызут, когда денег нет./ (Записано в 2005 г. в с. Береговое Качирского р-на от Роциной А.И., 1935 г.р.).

Одной из существенных составляющих культуры любого сообщества являются нормативные тексты, которые отражают мировоззренческие представления этноса, включая суждения о причинно-следственных связях в окружающем мире» [46, 18]. Они не так давно вошли в предметное поле фольклористики и поэтому не получили однозначных и общепринятых терминологических обозначений. Мы относим к ним приметы, поверья, запреты и предписания.

В.Е. Добровольская, дифференцируя приметы и поверья, определяет первые как тексты, «целью и содержанием которых является предсказание погоды, основанное на фенологических наблюдениях» [46, 23]. В отличие от пословиц «поучительность народных примет носит не наставительно-дидактический, а научный, наблюдательно-назидательный характер. Поэтому образность примет создается не в переносном применении понятий, а всегда в прямом истолковании» [47, 15].

Погодные явления (мороз, ветер, дождь, гроза, жара), характер погоды в тот или иной период, урожай или неурожай нередко

прогнозировались в приметах путем наблюдения над погодой в календарные праздники (преимущественно - в христианские). На исследуемой территории к прогнозирующим праздникам относятся Крещение (19 января), Сретенье (15 февраля), день святой Евдокии (14 марта), Масленица, Благовещенье (7 апреля), день Николы-святого, Троица, Рождество Богородицы, Покров. Например: «На Евдокию погоже – будет лето пригоже» (Записано в 2006 г. в с. Федоровка Качирского р-на от Ульяновой Ольги Ильиничны, 1929 г.р.). Или: «Никола с водой, Троица с травой» (Записано в 2005 г. в с. Осмерыжск Качирского р-на от Прокловой Л. И., 1940 г.р.).

Прогнозирующими факторами в приметах могут быть атмосферные явления, положение и состояние небесных светил: «Если по сторонам солнца стоят столбы - к морозу» (Записано в 2004 г. в с. Песчаное Качирского р-на от Матвеевой Р.С., 1929 г.р.). «Если месяц вот так вот стоит, что ведёрочко можно зацепить, значит, будет дождь. А если стоит прямо, что нельзя зацепить ведро, значит, не будет дождя» (Записано в 2006 г. в с. Федоровка Качирского р-на от Маляревской Н. .Ф., 1937 г.р.).

Погода предсказывается по поведению животных, птиц, насекомых, по состоянию растений и даже по состоянию человека: «Села чайка на воду – жди хорошую погоду» (Записано в 2003 г. в с. Новокузьминка Железинского р-на от Саченко Е.С., 1935 г.р.). «Если собака катается по земле – будет дождь, а если катается по снегу, то будет буран» (Записано в 2005 г. в с. Алаколь Железинского р-на от Брулевича С..Н., 1978 г.р.). «В правом ухе звенит – тепло будет, а если в левом ухе звенит – холодно будет» (Записано в 2003 г. в с. Алексеевка Щербактинского р-на от Путьковой Р. В., 1939 г. р.).

Характер погоды в будущем определяется также путем проекции одного времени года (месяца) на другой: «Февраль холодный и сухой – август жаркий» (Записано в 2003 г. в с. Новокузьминка Железинского р-на от Саченко Е.С., 1935 г.р.). О погоде судят и по бытовым явлениям: «Если дрова горят с треском, то будет мороз» (Записано в 2004 г. в с. Песчаное Качирского р-на от Тюковой Е. Я., 1939 г.р.).

Поверья, в отличие от примет, «опираются не на реальный эмпирический опыт, а на «логику» образно-символической семантики,

«логику» ассоциаций и представлений о «сверхъестественных» связях в мире» [46, 21]. Поверье не выделяется в системе жанров фольклора, его считают элементом системы воззрений или верований в «мистические связи между явлениями окружающего мира и судьбой человека» [48, 257]. Поверья отражают картину мира, в которой каждое действие имеет мифологическую мотивировку, а практически каждый атрибут - мифологическую семантику. Например, поверье «Если разбить зеркало, то это к несчастью» (Записано в 2004 г. в с. Песчаное Качирского р-на от Матвеевой Р.С., 1929 г.р.) основано на том, что в народной культуре зеркало - «символ отражения и удвоения действительности, граница между земным и потусторонним миром» [49, 321].

Главной прагматической функцией и «плодом» поверья, как отмечают современные исследователи, является «формулировка запретов и правил, которых нужно придерживаться, чтобы не попасть в нежелательную ситуацию или выйти из нее с наименьшими потерями», а соответственно запреты или прескрипции (термин А.К.Байбурина) «оказываются разновидностью поверий» [46, 24]. Как отмечает Т.Г. Владыкина «система важнейших предписаний была разработана за многовековую историю народа столь детально и тщательно, что практически охватывала весь жизненный цикл человека; регламентировалась вся совокупная информация о социальном и природном окружении человека на его важнейших пространственно-временных уровнях» [50, 240]. Эти наблюдения подтверждают записи нормативных текстов Павлодарского Прииртышья, тематический состав которых отражает почти все сферы бытовой и социальной жизни человека: «Праздники», «Дни недели», «Дорога», «Дом, двор, хозяйство», «Удача и неудача», «Здоровье», «Достаток, бедность, деньги», «Гости», «Покойник, смерть», «Замужество - женитьба», «Дети», «отношения между людьми, поведение человека».

Поверья, предписания и запреты могут быть самостоятельными текстовыми единицами. Например, общеизвестны поверья: «Расыпать соль - к близкой ссоре», «Потерять обручальное кольцо - к разводу, расставанию» (с. Береговое Качирского р-на, 2007), «Если бьется посуда - к счастью, а если упадет вилка, ложка - к гостям» (с.

Ивановка Качирского р-на, 2007). Приведем примеры предписаний: «Деньги нужно брать левой рукой, а отдавать - правой» (с. Береговое Качирского р-на, 2005), «Со стола крошки сметать - на себя», (с. Песчаное Качирского р-на, 2004), «При переходе в новый дом наперед пускают кошку» (с. Плодородное Качирского р-на, 1999). Среди нормативных текстов более всего представлены запреты: «После отъезда гостей нельзя сутки подметать», «Нельзя поднимать с земли деньги», «Нельзя вечером деньги отдавать» (с. Песчаное Качирского р-на, 2004), «На место больного нельзя садиться» (с. Ивановка Качирского р-на, 2007) и т.д.

Гораздо чаще поверья, запреты и предписания в разных сочетаниях входят в структуру одного нормативного текста. Из поверья может вытекать предписание: «Дашь кому-то свое обручальное кольцо померить, можешь так и судьбу отдать. Если нельзя отказать, положи кольцо на стол и после бери со стола, а не с рук» (Павлодар, 1995). Предписание, как правило, имеет следствием прогноз (результат предписываемого действия): «В Новый год нужно несколько раз переодеться, чтобы весь год ходить в обновлениях» (с. Алаколь Железинского р-на, 2005). «Считали, что в страстную среду надо обливать скотину снеговой талой водой - она будет здоровой» (с. Соновка Щербактинского р-на, 2008). Предписание и прогноз могут меняться местами в структуре текста: «Чтобы тебя не сглазили, носи на одежде булавку или что-нибудь острое» (Павлодар, 2005).

Наиболее распространенная структура прескрипции включает в себя запрет и прогноз в случае его нарушения: «Нельзя занимать деньги во вторник - могут перевестись (с. Береговое Качирского р-на, 2005). Или: «Нельзя после смерти близким сильно плакать, иначе покойник будет приходить к этому человеку» (с. Федоровка Качирского р-на, 2006). Последним (третьим) элементом такой структуры может быть предписание, содержащее рекомендацию о том, как выйти из нежелательной ситуации: «Нельзя вечером отдавать деньги из рук - могут перевестись. Нужно бросить их через порог дома» (с. Береговое Качирского р-на, 2005)

Наблюдения показывают, что нормативные тексты, несмотря на свою мифологическую основу достаточно активно бытуют в совре-

менном обществе и задают модели поведения человека в различных житейских ситуациях.

Предпринятый анализ позволяет утверждать, что фольклор в современном обществе – это живая, постоянно развивающаяся система, которая трансформируется, приспособливаясь к новым условиям бытования, но при этом не теряет свою традиционную основу. Такое функционирование славянского фольклора обусловлено, с одной стороны, стремлением сохранить свое культурное наследие в иноэтническом окружении, а, с другой, взаимодействием с устным творчеством других народов. Таким образом, «фольклор – это не только отзвук прошлого, но и громкий голос настоящего».

Использованная литература

1. Аникин В.П. Общерусское и локальное творчество в фольклоре /к общей постановке проблемы/ // Фольклор народов Поволжья: проблемы регионального изучения. – Йошкар-Ола, 1989. – С. 3-10.
2. Власова Г.И. «Фольклорная ситуация» славянской диаспоры Казахстана (к проблеме регионального/локального в обрядовом фольклоре) // Евразийский ежегодник: сборник научных статей, посвященный памяти К.А.Акишева. – Астана: издательство ЕНУ им. Н.Гумилева, 2005. – С. 241-243.
3. Головин В.В. Фольклор русских в иноэтническом окружении // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Сб. науч. тр. Вып. 6: Русский фольклор в инокультурном окружении. – М.: ГРЦРФ, 1995. – С. 14-23.
4. Власова Г.И. Календарный и свадебный фольклор восточных славян Казахстана. – Астана, 2007. – 368 с.
5. Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры./ Отв.ред. член-корр. АН СССР К.В. Чистов. – М.: Наука, 1987. – 557 с.
6. Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. – Москва, 1982. – 256 с.
7. Золотова Т.Н. Русские календарные праздники в Западной Сибири (конец XIX – XX вв.). – Омск: ООО «Издатель-Полиграфист», 2002. – 234 с.

8. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. – СПб: Наука, 1993. – 240 с.
9. Сумцов В.Ф. Символика славянских обрядов. – М.: РАН, 1996. – 298 с.
10. Князева И.Н. Русская свадьба Казахстанского Прииртышья. Учебно-методическое пособие. – Павлодар: ПГУ им. С.Торайгырова, 2000. – 47 с.
11. Цветкова А.Д. Причитания Макарьевского края // Живая старина. – М., 2008. – № 2 – С. 44-47.
12. Славянский фольклор Акмолинской области (на материале фольклорных экспедиций 1978-2006 гг.). / Ответ.редактор и составитель Г.И.Власова. – Астана, 2007. – 597 с.
13. Разумова И.А. Потаенное знание современной русской семьи. – М.: Индрик, 2001. – 376 с.
14. Добровольская В.Е. Герой волшебной сказки. К проблеме генезиса и эволюции образа // Художественный мир традиционной культуры. Сборник статей к 75-летию В.Г.Смолицкого. – М.: ГРЦРФ, 2001. – С. 37-67.
15. Сравнительный указатель сюжетов восточнославянской сказки. Составители Бараг Л.Г., Березовский И.П., Кабашников К.П., Новиков Н.В. – Л.: Наука, 1979. – 430 с.
16. Багизбаева М.М. Русский фольклор Восточного Казахстана. – Алма-Ата: Руан, 1991. – 512 с.
17. Померанцева Э.В. Жанровые особенности русских быличек // История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI Международный съезд славистов. – М., 1968. – С. 274-292.
18. Померанцева Э.В. Народные верования и устное поэтическое творчество // Фольклор и этнография. – Л.: Наука, 1970. – С. 158-168.
19. Аникин В.П. Прозаические жанры // Русское народное поэтическое творчество. Под ред. Н.И.Кравцова. – М.: Высшая школа, 1971. – С. 98-142.
20. Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах. Сост. С.Айвазян // Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. – М.: Наука, 1975. – С. 162-182.

21. Зиновьев В.П. Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин // Локальные особенности русского фольклора Сибири. Отв. ред. Т.Г. Леонова. – Новосибирск, 1985. – С. 62-76.

22. Козлова Н.К. Восточнославянские былички о змее и змеях. Мифический любовник. Указатель сюжетов и тексты. - Омск: Изд-во ОмГПУ, 2000. - 262 с.

23. Цветкова А.Д. Указатель мотивов быличек Центрально-Северного Казахстана // Цветкова А.Д. Русская устная мифологическая проза Центрально-Северного Казахстана: учебное пособие. – Павлодар: ЭКО, 2006 – С. 200-218.

24. Цветкова А.Д. Русская устная мифологическая проза Центрально-Северного Казахстана: учебное пособие. - Павлодар: ЭКО, 2006. - 264 с.

25. Шеппинг Д.О. Дохристианские воззрения человека на смерть и загробную жизнь. – М., 1889.

26. Соболев А.Н. Загробный мир по древнерусским представлениям/Литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного мирозерцания. – Сергиев Посад, 1913.

27. Толстой Н.И. Из заметок по славянской демонологии: 2. Каков облик дьявольский? // Народная гравюра и фольклор в России XVII – XIX вв. Материалы научной конференции к 150-летию со дня рождения Д.А. Ровинского. – М., 1976. – С. 288-319.

28. Пропп В.Я. Легенда // Пропп В.Я. Поэтика фольклора. – М.: Лабиринт, 1998. – С. 269-300.

29. Аникин В.П. Русское устное народное творчество. – М.: Высшая школа, 2001. – 726 с.

30. Лазарев А.И. Предания рабочих Урала как художественное явление. – Челябинск: Южно-Уральское книжное издательство, 1970. – 201 с.

31. Цветкова А.Д. К проблеме жанрового разграничения преданий и легенд в современном фольклоре // Вестник КазНПУ им.Абая. Серия «Филологические науки». – Алматы, 2010. – № 3 (33). – С. 63-66.

32. Народная Библия: Восточнославянские этиологические легенды /Сост. и коммент. О.В.Беловой. – М.: Индрик, 2004. – 576 с.

33. Бойко Н.П., Цветкова А.Д. Мое село – мое Отечество. – Павлодар: ТОО НПФ «ЭКО», 2007. – 334 с.

34. Шеваренкова Ю.М. Русская устная народная легенда в ее жанровых разновидностях. Дисс. к.ф.н. – Нижний Новгород, 2002.

35. Каскабасов С.А. Казахская несказочная проза. – Алматы: Наука, 1990. – 240 с.

36. Соколова В.К. Типы восточнославянских топонимических преданий // Славянский фольклор. – М: Наука, 1972. – С. 202-233.

37. Криничная Н.А. О жанровой специфике преданий и принципах их систематизации // Русский фольклор. – Т.ХVII. Проблемы свода русского фольклора. – Л.: Наука, 1977. – С. 7-82.

38. Цветкова А.Д. Топонимические предания в фольклоре славян Центрально-Северного Казахстана // Вестник КазНУ им. Аль-Фараби. Серия филологическая. – Алматы, 2008. – № 8 (116). – С. 301-304.

39. Криничная Н.А. Указатель типов, мотивов и основных элементов преданий // Предания русского Севера. – СПб: Наука, С.-Петербургское отд.-ние, 1991 – С. 278-294.

40. Фольклор Песчанской станицы / Сост. А.Д.Цветкова, Н.М.Дударева. – Павлодар: ЭКО, 2011. – 226 с.

41. Подгорбунских Н.А. Семейные предания крестьян Южного Зауралья (Курганская обл.): Дис. ...канд.филол. наук. – Екатеринбург, 1995.

42. Якунцева Т.Н. О кризисе традиционной морали, отраженном в “новой” фольклорной песне // Славянская традиционная культура и современный мир. Выпуск 4. – М.: ГРЦРФ, 2002. – С. 148-156.

43. Власова Г.И. и Нелюбова С.А. «Поздние песни» в современном бытовании // Вестник Акмолинского университета. – 1995. – №3-4. – С. 106-111.

44. Якунцева Т.Н. Особенности дискурса фольклорного романса // Народная культура Сибири. – Омск, 2004. – С. 31-34.

45. Лазутин С.Г. Поэтика русского фольклора. – М.: Высшая школа, 1989. – 208 с.

46. Добровольская В.Е. Некоторые аспекты изучения социальных и эстетических нормативов // Славянская традиционная культура и

современный мир. Вып. 12. Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры: Сб. научных статей. – М.: ГРЦРФ, 2009. – С. 18-33.

47. Коми народные приметы / Сост. В.М.Кудряшова. – Сыктывкар, 1993. – 192 с.

48. Василевич В.А. Поверье // Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. – Минск, 1993. – С. 257-258.

49. Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н.И.Толстого. – Т.2. – М.: «Международные отношения», 1995. – 688 с.

50. Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. – Ижевск: Институт, 1998. – 354 с.

Семейный обрядовый фольклор старообрядческих сел Восточного Казахстана в современных записях

В заселении и хозяйственном освоении Рудного Алтая можно выделить две формы: народную и правительственную. В первой половине XVIII столетия, которую можно назвать начальным этапом заселения Алтая староверами, здесь появляются отдельные беглецы, скрывавшиеся от правительственного гнета и религиозных гонений. Беглецы, пробиравшиеся в верховья Бухтармы, искали здесь потаенные места, в которых можно было бы укрыться. Обилие зверей, дичи, рыбы - все это делало труднодоступный край притягательным местом. В 1750-1790 годах появляются поселения «каменщиков» – староверов, пришедших в Рудный Алтай в поисках Беловодья. Долину Бухтармы за ее горный рельеф они называли Камнем, отсюда и название – каменщики. Они основали 9 деревень, в которых проживало более 300 человек: Осочиха (Богатырево), Быково, Сенное, Коробиха, Печи, Язовая, Белая, Фыкалка, Малонарымская (Огнево).

Во второй половине столетия, формируются оседлые поселения старообрядцев по инициативе российского правительства. «В 1760 году был издан сенатский указ «О занятии в Сибири мест от Усть-Каменогорской крепости по реке Бухтарме и далее до Телецкого озера, о построении там в удобных местах крепостей и заселении той стороны по реке Убе, Ульбе, Березовке, Глубокой и прочим речкам, впадающим в Иртыш-реку, русскими людьми до двух тысяч человек» [1]. В связи с этим сенат пригласил возвращаться в Россию русских старообрядцев, бежавших в Польшу. Некоторые староверы пришли на Алтай добровольно, но большинство было переселено насильно. Всех эмигрантов из Польши местные жители стали называть «поляками».

Поляки сначала селились в Змеиногорском округе: Екатерининка Александровской волости; Шемонаиха, Лосиха (Верх-Уба), Секисовка Владимирской волости; Бобровка Бобровской волости. Но вскоре появились новые деревни, где жителями были только староверы: Малая Убинка, Быструха Владимирской волости; Черемшанка, Бутаково Риддерской волости и некоторые другие [1].

В горах Рудного Алтая старообрядцы создали новый хозяйственно-культурный тип, во многом обусловленный своеобразием местной природы и климата. Уже при первоначальном освоении горного края в XVIII в. их хозяйственная деятельность носила промыслово-земледельческий характер. В XIX в. жители горных деревень основали комплексное хозяйство, включающее традиционные занятия: земледелие, скотоводство, а также промыслы, имевшие ярко выраженный торговый характер. Поэтому богатые южно-алтайские старообрядческие села и заимки во второй половине XIX в. стали центром притяжения для многих переселенцев. Потоки переселенческого движения во второй половине XIX в., огибая Горный Алтай, направлялись в Южный Алтай по рекам Убе, Бухтарме. Подобным путем происходило расширение казачьих поселений [2]. Таким образом, Восточно-Казахстанская область становится достаточно развитым промысловым и земледельческим регионом.

XIX в. – век стабилизации в жизни алтайского старообрядчества. В это время смягчается политика правительства по отношению к староверам, появляются новые деревни, налаживаются отношения между представителями разных старообрядческих согласий. Еще в конце XVII – начале XVIII века староверы разделились на две группы относительно вопроса исчезающего священства. Часть старообрядцев считала, что священство необходимо, поэтому принимала беглых священнослужителей из никоновской церкви. Эта часть получила название «поповщина», а ее представители – поповцы (белокриницкого согласия; беглопоповцы чашовенного и дьяконовского согласия). Другая часть считала, что истинное священство исчезло, и в мире воцарился антихрист. Эти старообрядцы стали называться беспоповцами. Среди беспоповцев было более сложное деление на мелкие толки: федосеевцы, филипповцы, самодуровцы, спасовцы, оховцы, самокресты, дырники, бегуны и др. Поселения всех перечисленных согласий были зафиксированы на территории Алтая.

До XIX в. всех старообрядцев сплачивала единая борьба против никоновской церкви, но различные старообрядческие толки постоянно вели обостренные споры и между собой о чистоте веры, обрядов.

Если XIX век был благоприятным периодом в истории алтайского старообрядчества, то XX век стал новым испытанием для старообрядческой церкви. С установлением советской власти возобновились гонения на последователей старой веры. В это время устои старообрядчества были подорваны. И лишь в последнее время начался процесс религиозного возрождения.

В 70-80-е – начале 90-х гг. прошлого столетия обстоятельная собирательская работа в этом регионе велась учеными КазНУ им. Аль-Фараби, а также российскими учеными (Новосибирск). Материалы казахстанских экспедиций систематизированы и опубликованы [3].

Около 20 лет, прошедших после этих экспедиций, записи фольклора в регионе не велись. С 2009 года возобновилась собирательская работа студентов и преподавателей Павлодарского государственного университета (под руководством автора данной статьи), с 2010 года – студентов и преподавателей Казахстанского филиала МГУ им. М.В. Ломоносова (под руководством д.ф.н., проф. Власовой Г.И.). С 2009 по 2013 гг. записан разнообразный в жанровом отношении и содержательный корпус текстов, который дает представление о современном состоянии фольклора в этом типе старожильческих поселений. Следует заметить, что значительная удаленность и труднодоступность горных сел, уникальность и красота природы, а также стабильный состав населения способствуют сохранению традиционного фольклора, его естественному бытованию и обогащению жанрами, темами и сюжетами, которые не фиксировались в советское время.

В постсоветское время, когда старообрядцы уже не подвергаются гонениям, возрождается утраченная преемственность религиозных и культурных традиций. Как замечает Н.И. Романова, «какая-то генетическая память или зов влечет непреодолимой силой потомков тех, в чьем роду были многие поколения истово верующих старообрядцев» [4, 236]. Генетическая память способствует и реактуализации фольклора, обрядовой жизни, бытовых норм и правил.

Наиболее консервативными в традиционной культуре являются обряды семейного цикла (родины, свадьба, похороны), которые

осознаются как переходные, так как посредством их человек получает новый статус.

Как известно, ритуальные действия, связанные с рождением ребенка, начинаются гораздо раньше родов, поэтому первый этап – дородовой. К сожалению, родильный обряд у староверов Восточного Казахстана сохранился не столь детально, но особую роль на данном этапе играют запреты и предписания, представляющие чаще всего лаконичные тексты, строящиеся по модели «правило – последствия выполнения/нарушения». С момента зачатия, по народным представлениям, каждое действие женщины оказывает влияние на формирование внешних и внутренних качеств ребенка. Так, о беременности никому не сообщали, пока она не становилась видимой: «Чем дольше люди не будут знать о беременности, тем спокойнее ребенок будет» (*Записано в 2012 г. в с. Быструха Глубоковского района от Рьльской В. С., 1952 г.р.*).

Существовал запрет на жестокое отношение к животным: «Запрещается всегда пинать животных, потому что у ребенка может быть щетинка на спине» (*Записано в 2012 г. в с. Быструха Глубоковского района от Рьльской В. С., 1952 г.р.*). Собаки и кошки в восточнославянской традиции – хтонические животные, связанные с иным миром, миром мертвых. Также существовали запреты беременным на вязание и на действия с нитеобразными предметами (веревка, пряжа). Такие запреты общеизвестны и устойчивы у всех славян, их нарушение якобы влечет за собой удушье ребенка пуповиной в момент рождения. Строго запрещалось женщине стричь волосы, в чем проявляется особое отношение к волосам в традиционных верованиях.

Активно бытовал запрет переступать через кривые предметы – его нарушение могло оказать негативное влияние на физические свойства ребенка. В настоящее время многие предписания и запреты сохранились, но их семантика трансформировалась: оппозиция «свой – чужой» постепенно размылась. Например, запрет на посещение кладбища и присутствие на похоронах, который ранее осмыслялся как нежелательное взаимодействие с потусторонним миром, границы которого были открыты во время похорон, сегодня объяс-

няется с точки зрения народной медицины: «А беременные ... чтобы к покойникам не ходила. Не из-за того, что какая-то примета, а из-за того, что это переживания матери, и это отражается на ребенке» (Записано в 2011 г. в с.Быструха Глубоковского района от Козловой Г. А. 1958 г.р.).

Следующий этап – собственно родовой – на котором сама роженица являлась, скорее, объектом ритуальных действий и поэтому была пассивна и бессловесна. Значимая роль отводилась повивальной бабке, в сфере деятельности которой находились магико-заключительные формулы и действия, облегчающие роды. Староверы считали, что знания о помощи роженице давались будущей повитухе с рождения: «Раньше врачей-то ведь не было. Бабушки были знатные. Этой бабке было сказано, како наречение сразу с родства. Вот как человеку прожить какому – это все-таки на роду нарекается. Раньше-то ведь все понимали, все соблюдали, а сейчас-то ничего нет» (Записано в 2009 г. в с.Коробиха Катон-Карагайского района от Мурзинцевой В. М., 1936 г.р.). Но использовать эти знания повитуха могла, достигнув определенного возрастного и социального статуса: «Она очень поздно вышла замуж, вышла за вдовца, у него четверо ребятишек было. Она своего одного родила, и мужа убили. И вот она одна с этими детьми осталась, и когда начала принимать роды, была вдовой» (Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского р-на от Рьльской В. С., 1952 г.р.).

Приходя в дом, повивальная бабка все свои слова и действия направляла на скорейшее разрешение роженицы, выступая при этом в роли посредника между «своим» и «чужим» миром. Так, войдя в дом, она говорила: «Я пришла, раба Божия, тебе пору принесла, пора тебе рожать» (Записано в 2011 г. в с.Быструха Глубоковского района от Акентьевой П. А., 1925 г.р.).

Анализ современных записей Восточного Казахстана демонстрирует различия представлений о месте родов у староверов некоторых толков. Например, старообрядцы-каменщики, среди которых преобладали беспоповцы, рожали предпочтительно в доме, следовательно маргинальность места родов не соблюдалась: «В больнице не рожали. Рожали в доме» (Записано в 2010 г. в с.Сенное Большенармского

района от Ушаковой М. Е., 1933г.р.); Старообрядцы-«поляки» рожали исключительно в бане: «Схватки начинались. И дед бежит за бабушкой, прибежит бабушка. Баню топчут, приведут ее... Кто быстро, а кто и умирал с родов» (Записано в 2012 г. в с. Быструха Глубоковского района от Кузнецовой М. Н., 1951г.р.). Баня – место, расположенное на границе между своим и чужим, это «периферийное положение согласуется с пограничным состоянием роженицы (между жизнью и смертью) и с посреднической ролью повитухи, осуществляющей связь между этими сферами» [5, 8].

О наступивших родах старались никому не говорить, считалось, что муки роженицы усугубляются по мере распространения «знания». Крут осведомленных был предельно узок: повитуха, муж, свекровь и мать. При этом присутствовать при самих родах могли только повитуха и свекровь, которая иногда выполняла функции повивальной бабки. В случае «утечки знания» предпринимались особые меры: «Если домой заходили во время родов, даже если чужой, не выпускали его. Потому что нельзя, раз она не родила. А если выпустят, то долго мучиться будет» (Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от Букаевой П., 1924 г.р.).

Рождение воспринимается как физическое прохождение через препятствия, с этим связано уничтожение преград (раскрывание, развязывание и т. д.) – частый магический прием в момент родов. С целью облегчения мучений роженицы повитуха использовала си-мильную или продуцирующую магию: «Говорят, замок она приносила, я сама-то не помню, замок приносила, значит, мыла его водой. Чтобы легче было, наверное» (Записано в 2010 г. в с. Сенное Больше-нарьмского района от Сельбоумовой А. И., 1935 г.р.). Магические действия с замком сопровождались заговорами и молитвами.

После рождения ребенка повивальная бабка отделяла детское место, чему также сопутствовали заговоры: «И когда я родила, она стала править и говорит: «Распросталась с большим, распройстайся и с маленьким». А меня всю застрясло, думала второй. А она: «Ты что смутилась? Нет, нет. Это место» (Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от Букаевой П., 1924 г.р.). Выход детского места осмысливался по сути как вторые роды. При этом ребенок пред-

назначался людям, а послед – иному миру [6, 42]. Послед вместе с пуповиной повитуха заворачивала в тряпку и закапывала в землю, т.е. отправление детского места «назад» совершается по схеме погребального обряда. Его обмывают, «одевают» (заворачивают в чистую тряпку) и закапывают.

По завершении родов начинался послеродовой этап, на котором особую роль играла «семантика первого»: первое омовение, пеленание, укладывание в зыбку и т.д. Все эти очистительные обряды совершались повитухой как посредником, осуществляющим окончательный перевод ребенка «из чужого мира в свой». Первое омовение выполняло не только очистительную функцию (очищение от признаков иного мира, смывание с ребенка нечеловеческих свойств), но и считалось первым шагом в приобщении нового человека к культурной сфере.

Три дня после родов топили баню, повивальная бабка правила младенца: «Если бабушка хорошая, головку поправит, чтоб крутленькая. А говорят: «Голова клином, значит, бабка не поправила ничего, голова клином» (Записано в 2012 г. в с. Быструха Глубоковского района от Кузнецовой М. Н., 1951 г.р.). А.К.Байбурин отмечает: «На новорожденного смотрели скорее как на материал, из которого в ходе ритуала можно получить «настоящего» человека» [6, 43].

В случае если дети в доме «не велись», в первые дни жизни ребенка проводился обряд «купли-продажи», целью которого было ввести нечистую силу в заблуждение (так называемая экзопатетическая магия): «Вот у нас здесь есть Вера Кузоватина. Вот у них все пацаны, пацаны, а им надо было девчонку. А девочка родится и умрет, родится и умрет. А че делать... посоветовали ей: ты, говорит, возьми и продай её в окошко в бане. И они взяли, родилась эта девочка Вера, они и продали её. Договоришься – возьми и купи у меня. Кто-то купил её. Любой мог купить, сколь даст копеек денег, купила и принесет обратно. Теперь живет вот Вера» (Записано в 2010 г. в с. Сенное Большенарымского района от Ушаковой М. Е., 1933 г.р.). В данном тексте ярко проявляется мотив «протаскивания» ребенка через маргинальное отверстие (окно, баня). Такая манипуляция получает магическое значение на основе ассоциации

с родами и потому символически трактуется как перерождение или вторичное рождение в новом качестве. Еще более отчетливо в данном тексте прослеживается мотив «купли-продажи» новорожденного, основанный на отрицании рождения ребенка в семье: ребенок чужой, а значит, не связан с трагическим прошлым семьи. Подобные методы ограждения ребенка от смерти были подробно рассмотрены в работах С. М. Толстой [7, 8].

В первые дни после родов близкие родственники приходили в дом с угощениями для роженицы и повитухи. Готовили обычно пироги с ягодами и «яишничу в чашках». Приносящим «яишничу» младенца показывали сразу, несмотря на предписание, не показывать ребенка до сорока дней. Возможно, это объясняется символикой яйца, связанной с плодородием и бессмертием: «приносящему в дар» бессмертие (долголетие) не имели право отказать. Важно понимать, что пища как таковая, все съедобное, продукты (и сырые, и вареные) в народной культуре используется как код благодаря наличию множества культурно-символических коннотаций. Срок сокрытия новорожденного до сорока дней также имел свою семантику у старообрядцев: «Ну, вот как говорят, вот душа, если человек умирает, сорок дней, на сороковой день только отделяется душа. А тут, наоборот, душа вселяется в ребеночка в течение сорока дней» (*Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от Козловой Г.А., 1958 г.р.*).

Также считалось, что в первые дни после родин повитуха могла предсказать будущее младенца. Староверы верили, что не только продолжительность жизни, но и вид и место смерти определены уже при рождении: «Вот у нас, в Акуловке когда мы жили, одна бабушка была у нас, принимала роды. Родила женщина ребенка-то, она не вытерпела и сказала родителям-то: «У вас ребенок умрет на воде». Они потом все его охраняли, ни до речек не пускали. Никуда его, боялись, что на воде он умрет. А он на колодец пришел, лег на колодец и умер. Колодец закрывали и все, и на колодце умер» (*Записано в 2009 г. в с. Коробиха Катон-Карагайского района от Мурзинцевой В.М., 1936 г.р.*).

Предсказания и знамения о будущей жизни новорожденного могли иметь место только до крещения, так как младенец еще не счи-

тался полноценным человеком, не все свойства «чужого» с него были сняты. Староверы верили не только в пророчества повивальных бабок, но и в их связь с нечистой силой, в порчу, которую они могли навести в случае обиды: «Напротив нас бабушка жила, бабушка Анна Микениха. Вот она сама лично рассказывала, как получилось у нее. Она замуж вышла, все хорошо, рожала, она троих родила, а четвертого она рожала и бабушку эту не позвала принимать роды. Эта бабушка обиделась, но она родила, все вот это вот она родила правильно. А потом, как якобы она забеременела. Ходила три года с животом, три года, а потом уже чувствует, что что-то неладно. Ну, они поехали в Малоубинку, вот там чародеи жили. И вот дедушка один говорит: «Это тебе сделано нехорошее что-то». И вот он ее лечил, и она родила какую-то, вроде как рыбина - не рыбина, ну вот такая длинная, твердая. Но вот дедушка сказал: «Как родишь, закопай и осиновый кол вбей, где-нибудь под углом, чтоб не ходили». Вот бабушка сделала ей, что она не пригласила ее на роды» (Записано в 2012 г. в с. Быструха Глубоковского района от Кузнецовой М. Н., 1951 г.р.).

Имена детям старообрядцы давали в честь святых, день памяти которых приходился на день рождения. При этом старались называть ребенка день в день, не забегая вперед или назад. В результате у староверов нередко случалось, что дети в одной семье носили одинаковые имена: «Два Васьки в семье было. У меня дядька, помню, отцовы братья: старшего Васькой называли и младший, самый младший, у них Васька. Называли большой да маленький. А старший-то меньше ростом, а младшего звали «маленький Васька», а он «большущий» (Записано в 2012 г. в с. Быструха Глубоковского района от Погребнюк Н. И., 1933 г.р.). Наблюдения показывают, что в среде старообрядцев не был распространен запрет на одинаковое имя наречение живых детей в одной семье. Для сравнения: И.А. Разумова в своей монографии «Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История» подробно рассматривает общеславянский запрет на повторное называние детей – это «частный случай запрета на удвоение имени здравствующих членов семьи. За нарушением запрета следует наказание (смерть), касающееся, в первую очередь, родственников одного поколения и отчасти – смежных» [9, 63].

При этом сохраняется представление о том, что, если новорожденному дать имя ранее умершего в этой семье ребенка, он также умрет: *«Меня назвали или по глупости или по бедности. У мамы было дите до меня, девочка. И тоже ее назвали Зоёй. А жили в бригаде. Она была техничкой в бригаде. А зыбка висела, ну амбар, а в амбаре есть большие сусеки и есть подсушены, и вот зыбка висела тут. А приехал бригадир и привязал к скобке коня, а конь никого не подпускал кроме хозяина. Мама услышала что ребенок плачет и побежала, что ее накормить или взять, а к коню попасть не могла. А девочка забрыкалась и упала на эту подсушену, и убилась. И вот, когда мама вторую меня, девочку, родила, ей люди сказали: «Митревна, у тебя трое детей. Как ты с ними будешь справляться? Муж умер. Так ты назови этим же именем, покрести и отдай этой же крестной. Ну она так и сделала» (Записано в 2013 г. в с. Аксу Катон-Карагайского р-на от Барсуковой З.И., 1937 г.р.).*

Следующим этапом в обрядовом пути новорожденного становилось крещение. Из-за повсеместного отсутствия церквей и модельных домов, крещение у староверов-поповцев проходило в две стадии: погружение и собственно крещение. Беспоповцы ограничивались только погружением. Погружать детей могли женщины, имеющие благословление уставщика: *«Меня крестила мамина тетка, она раньше была очень верующая. Она пошла в Томск пешком, для того чтобы священник благословил ее вот на отпевание, на крещение. И вот у нее была такая бумажка, что она имела право крестить, имела право отпевать» (Записано в 2010 г. в с. Сенное Большенарымского района от Беякиной Н. М., 1951 г.р.).* Женщина приносила купель, в которую набирали воду из реки в количестве трех ведер. После этого ребенка заворачивали в полотенце и три раза окунали со словами: *«Погружается раб божий во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь».* У староверов-каменщиков также было положено крестным на руках с младенцем обходить купель три раза. К воде после крещения относились как к освященной: *«А воду ту после бабушки выливают в молодые деревца или под березку. Или выливают в купель и сохраняют, а через неделю выливают в черемуху» (Записано в 2010 г. в с. Сенное Большенарымского района от Беякиной Н. М., 1951 г.р.).* У восточных славян береза всегда являлась священным деревом и ис-

пользовалась в подавляющем большинстве обрядов. Исходя из этого, нетрудно заметить мотивировку «переходности» символа березы. Скорее всего именно установка на «переходность» играла ведущую роль в выборе места для воды после обряда крещения. Переход младенца в «мир живых» завершался, и все вспомогательные предметы устранялись (аналогично в похоронном комплексе: вода после омовения покойника выливается, мыло и ткань закапываются в землю).

Крестины завершают обрядовый путь новорожденного, ребенок заканчивает переход «из чужого мира в свой» и становится полноценным членом коллектива.

Важно отметить, что тексты о крестинах являются значимым, а часто и единственным, источником при установлении конфессиональной принадлежности старообрядческих согласий и толков. Дело в том, что крещение – одно из самых сущностных христианских таинств. Поэтому естественно, что различные взгляды на проведение обряда повлекли возникновение новых толков среди староверов.

Индикатором различия в подобных нарративах считается субъект крещения, т.е. тот, кто совершает обряд. Наличие фигуры священника в таинстве сразу дает возможность отнести информанта к поповскому согласию: «У нас все крещеные. Священник крестит. А раньше священник приезжал и крестил в Бухтарме. Заходил прям во всем одеянии в своем. Вначале служение было, а потом он, это, крестил. Говорил молитвы, маслом мазал, потом водой обливал. Потом ставил тазик, туда заходили люди, потом ставил еще один тазик и сначала голову обливал, потом - маленьких туда» (*Записано в 2010 г. в с. Сенное Большенарымского района от Беякиной Н. М., 1959 г.р.*).

Если же обряд совершался без участия священнослужителей, то, скорее всего, информант исконно принадлежал к беспоповскому согласию, в котором существовало более сложное деление на толки. Приведем пример устного рассказа, где субъект крещения позволяет выявить беспоповский толк: «Бабушка придет, вот это я старшего сына, потом дочь, придет, воды принесет с Бухтармы. Она поставит там тазик, воды нальет, поговорит, перекрестит. Потом возьмешь, кого надо в крестные, примут, положишь на руки в полотенце. Три раза обойдешь. Она молитву, эта бабка, которая крестит, прочита-

ет про себя, молитву как она знат. Воду где-нибудь вот в кустик выльешь или в уголок, чтоб никто не потоптал» (*Записано в 2010 г. в с. Сенное Большенарыйского района от Ушаковой М. Е., 1933 г.р.*). Обряд исполняет повивальная бабка. А. Е. Кабанов отмечает, что среди старообрядцев беспоповского согласия имелась масса переходных, промежуточных толков, подчас с трудом поддающихся даже формальному выделению. Одним из таких толков было «бабушкино согласие» спасовского толка, в котором детей крестили родители или повивальные бабки [10, 53]. Среди спасовцев также выделялись самокрещенцы (самокресты), они считали, что крестить себя можно только самому, произнося при этом слова «крещаю аз раб божий» [10, 53]: «Крестить может любой верующий. Я крестилась в речке. В воду зайдёшь и постоишь в речке. Потом взяла, 3 раза окунулась и сказала: «Крещается Раба Божьего (имя) Аминь». Затем выходишь из воды и одеваешь чистое и всё» (*Записано в 2011г. в с. Быструха Глубоковского района от Головановой М. В., 1925 г.р.*).

Особое отношение к воде для крещения характерно для старопоморцев беспоповского согласия, особенно в некоторых разветвлениях федосеевского толка. В нашем архиве есть фольклорные нарративы, свидетельствующие об исконной принадлежности информантов к этому толку: «Нужно, вот крестишь ребенка, налить воду, никаку, прямо с рещки надо приносить. И одново ребенка в этой воде покрестил, второва суда макать незя. Уже второй не щитатса крещеный. Надо новаю. Крестить стали – крестный приносит воду. Крестный обезательно должен был нести воду. Наливает. Окрестили – крестный выносит» (*Записано в 2011 г. в с. Черемшанка Глубоковского района от Гордеевой З. К., 1919 г.р.*).

В настоящее время родильно-крестильный комплекс старообрядцев Восточного Казахстана претерпел существенные изменения. По мере перехода родин в медицинскую сферу утратились многие магические элементы обряда, а мотивировки запретов и предписаний или трансформировались, или исчезли. Записи текстов были сделаны непосредственно от участников родильного обряда, следовательно, еще 40-50 лет назад традиция повитушества была здесь хорошо развита. Поэтому в памяти староверов обряд сохранился довольно

полно, что позволяет реконструировать весь комплекс с целью дальнейшего изучения и сравнительного анализа с другими традициями.

Свадебный обряд старOVERов Восточного Казахстана детально не сохранился. Наблюдения показали, что разные этапы обряда имеют различную степень сохранности: например, выкуп невесты («бранье») старOVERы описывают довольно полно (не утеряны даже многие архаические черты), а свадебный пир и другие составляющие послевенчального этапа практически не записываются. Такое состояние свадебного комплекса можно объяснить тем, что в периоды идеологических запретов и религиозных гонений в среде старообрядцев возникали трудности с таинством венчания, так как во многих селах церковей и священников не было. Естественно, что отсутствие венчания, главного этапа создания новой семьи, не позволяло отмечать свадьбу пышно, чаще молодые сходились без торжества, а венчались позже при первой возможности: «Венчалась я тайно. В доме рядом приезжал поп. Он был Александровский. Бабка отдала ему пуд пшеницы и нас тайно обвенчали. А бабке-то идея пришла: «Колька, айдайте венчаться!» Нас собралось много человек венчаться тогда» (*Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от Головановой М. В., 1925 г.р.*).

Традиционно свадьбу, как и все обряды семейного цикла, делят на три этапа, в соответствии с концептуальной направленностью пути «героев»: предсвадебный этап (включающий сватовство, рукобитье, смотрины, девичник и т. д. – действия направленные на отделение индивидов от коллектива), собственно свадебное торжество (выкуп невесты, венчание, свадебный пир – последовательный переход индивида в новый статус) и послесвадебный этап (проверка невесты на честность, «бужение» молодых и т. д. – возвращение в коллектив в новом статусе).

По сути, свадебный обряд открывает сватовство: «Сватали: договаривались, что сегодня придут сватать. Приходили родственники, обязательно старого человека с собой брали. Приходит, садится под матицу, и вот он считался главным сватом. Гости не садились, остальные сваты должны были стоять. Жених на улице стоял, ему невесту не показывали, она была спрятана. Потом, в конце концов,

договаривались. Со смехом, с криком выводили невесту, потом у невесты спрашивали, согласна она или нет. Она говорила, что надо подумать, на жениха посмотреть и потом уже приглашали в дом жениха. Сваты со стороны жениха нахваливали жениха, сваты со стороны невесты нахваливали невесту. Потом выдвигали стол и приглашали всех за стол: невестина родня, сваты» (Записано в 2012 г. в с. Быструха Глубоковского района от Рьльской В. С., 1952 г.р.).

К сватовству примыкали сговор и рукобיתье, когда невеста получала родительское благословение. Староверы этих наименований уже не используют, но активно говорят о «запойке»: «А потом, как они сосватались, раньше говорили: «Запойка прошла!» (Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от Харламовой Г. А., 1958 г.р.). Е. А. Костюхин отмечает, что сговор всегда завершала «пропойка», когда представители обеих семей «пропивали» невесту [11, 73]. Однако Д. К. Зеленин предполагает, что невесту «пропевали», так как именно с этого момента в свадебном обряде начинали звучать причитания [12, 334]. Невеста от сватовства и до венчания должна была изъясняться на языке причети. К сожалению, староверы Восточного Казахстана не сохранили свадебных голошений (в отличие от погребальных, которые не просто сохранились, но и активно бытуют в их среде).

До дня свадьбы невесте предстояло завершить подготовку приданого и распрощаться с девичеством. Последнему событию был посвящен девичник, который устраивался, как правило, накануне дня венчания. Центральным действием девичника считалось прощание с «девичьей красотой» и баня. «Красота» («воля») у восточных славян могла воплощаться в некоем предметном символе. У староверов Восточного Казахстана именно коса символизировала «девичество»: «Баню топили, девку мыли, косу, у ней же была коса, делили. Заптели две, красиво собрали. Веник весь со цветами. В баню брали веник, а он весь в цветах. Песни хорошие пели» (Записано в 2010 г. в с. Сенное Большенарымского района от Матвеевой С. К., 1923 г.р.).

В среде староверов строго регламентированы способы укладывания волос у женщин разного семейного статуса: «У женщин волосы заплетаются по чину: у бывшей в законном браке, в две косы скла-

дываются вокруг головы, у незамужней - в одну косу» (Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от Земляковой Г. Д., 1950 г.р.). Или: «Девка так кверху плетет косу, а женщина, когда уже замуж уйдет, обвенчается все, она уже вниз плетет» (Записано в 2011г. в с. Катон-Карагайского района от Мурзинцевой В. М., 1936 г.р.).

Еще одним действием, направленным на подготовку к свадьбе, была баня – ритуальное омовение невесты, по своим признакам схожее с обмыванием покойника. Невеста готовилась к переходу в новый статус через «временную смерть», а это значит, что и готовили ее к переходу как покойника: «Тоже баню топили, девку мыли, косу (у ней же была коса) делили, заплели две, красиво собрали. Веник весь со цветами. В баню брали веник, а он весь в цветах. Девки ходили, подружки, с ней в баню обязательно. Песни хорошие пели. Пели, я помню хорошо» (Записано в 2010 г. в с. Сенное Большенарьмского района от Матвеевой С. К., 1923 г.р.).

Следующим этапом было «бранье» или выкуп невесты – один из самых ярких этапов свадебного обряда староверов. Именно «бранье» открывает непосредственно первый день свадьбы, а точнее утро, так как забрать невесту из родительского дома нужно было до восхода солнца. Это, на наш взгляд, объясняется тем, что граница ночи и дня осмыслялась как периферийное время, необходимое для всех обрядов переходного типа, когда осуществлялся переход из одного статуса в другой. Так, «бранье» есть не что иное, как обряд с яркой «инициационной нагрузкой» [6, 65], знаменующий разрыв невесты с культом духов своего родного дома и начало приобщения к культу духов жениха.

Как и свойственно «свадебной игре», все этапы «бранья» сопровождалась обрядовыми песнями, в которых через ряд символов осмысливалась реальность. Отправляя жениха с поезжанами за невестой, в доме пели:

Ой, поезжай, мое дитяtko, поезжай, мое милья.

Ой, как во сыр бор по ягоду, во сыр бор по малинину.

Ой, выбирай, мое дитяtko, что из ягоды ягоду.

Ой, что из ягоды ягоду, из малинин малинину.

Ой, из малинин малинину, из красавиц красавицу.

(Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от Козловой П. С., 1936 г.р.).

Данный текст основан на устойчивом примере психологического параллелизма, когда «картина природы притягивает свои аналогии к картине человеческой жизни» [13, 156]. Практически все песни и приговоры свадебного обряда имели иносказательный характер – это попытка обмануть враждебных духов, мешающих проведению ритуалов. Ю. М. Соколов называет подобный вид профилактической магии эксапатетическим [14, 173].

Другой вид магии, апотропический [14, 173], можно выделить на следующем этапе «бранья» невесты: устрашение нечистой силы с помощью стрельбы из ружья, звона колокольчиков на скачущей лошади. «Жених еще должен транспорт иметь. Раньше это было все на конницах, зимой на санях. Садили всех певчих. Обязательно ружье было. Вот от дому выехали, запевали певчие, а один кто-то из ружья стрелял. На первой повозке жених с другом со своим, а на второй певчие сидят» *(Записано в 2012 г. в с. Быструха Глубоковского района от Рыльской В. С., 1952 г.р.).*

В ожидании жениха в доме невесты собирались родственники, подружки и певчие. Звучали песни от лица невесты:

Ох, вы милы подруженьки, схороните, пожалуйста.

Ох, схороните, пожалуйста, как приехал разлучник мой.

Ох, как приехал разлучник мой, разоритель мой вековой.

Ох, разоритель мой вековой, разорил с отцом - с матерью.

Ох, разорил с отцом - с матерью, да со милым подруженькам.

(Записано в 2011 в с. Быструха Глубоковского района от Земляковой Г. Д., 1950 г.р.).

В это время у ворот начинался выкуп невесты: «Подъезжают к воротам, а там закрыто все, и не пускают. И вот начинается процедура эта: эти стреляют, эти там поют. Постепенно открывали, кто что требовал, кому там стопку надо, кому конфет надо, кому пирог надо, кто что выдумает» *(Записано в 2012 г. в с. Быструха Глубоковского района от Рыльской В. С., 1952 г.р.).* Исследователи отмечают, что язык торговли – один из наиболее часто используемых в свадьбе. Здесь важно отметить, что торг ведется «не с родом невесты и не с ее

семьей, а с представителями возрастной группы, к которой принадлежит невеста» [6, 75].

Пройдя все испытания, жених попадал в дом, где невесту еще предстояло найти: «Невеста сидела под кашемиркой (расшитая кашемировая шаль – А.Ц.) накрытая. «Какую невесту выбираешь?» А невеста не одна сидела, много девчонок, подружек, сидело, и все кашемирками накрыты. А он заходит и говорит: «Моя под белой кашемиркой». Там с улицы так подружка сказала, что вот под белой кашемиркой твоя невеста. Вот он меня взял из дома, и поехали до их» (Записано в с. Быструха Глубоковского района в 2012 г. от Блиновой Т. А., 1922 г.р.). Подобное прятанье невесты не только играло роль развлечения, но и имело определенную магическую установку: попытка укрыться от нечистой силы. Ритуал «бранья» не завершился соединением жениха и невесты, укрывание от враждебных духов продолжалось: «Выбрали и пошли. Но опять мы не вместе поехали. Поезжан специальный у ней. Её на другую лошадь, а меня на одну. Вот поезжан едет и в каждый проулочек сворачивает. И вот кто-то из нас пивом из чайника его угощает. А он пиво не берет, просит денег. Ну, там тройку ему сунешь, он повернет. Прουλочков много было. Он специально поворачивал, чтобы его угощали, а то бы так невесту не довез» (Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от Блинова И. Т., 1934 г.р.).

Главным защитником молодых от нечистой силы считался дружка. К его выбору подходили обстоятельно: «Знатных дружек выбрали. Тоже были люди. Раньше было всякого знахарства-то много. Если дружка не сильно-то опытный, то творили и щего хочешь делали. И невеста с женихом поедут, у них лошадь выпрягнутся, и все, що хошь, делали. И даже волками отпускали молодых, всячину творили. И на погибель даже творили. И это все должен был дружка знать. Предотвращать сразу. У меня дедушка Тихон был знатный дружка. Они охотничать ходили сюда на Зеленки, и его там убили. С им вся тайна-то была. На свадьбах раньше всячину творили. И напакость творили и с невестой, и с женихом. Так вот дружка должен был такой быть, что он все должен превратить. Если получилось, то он все сам устранял» (Записано в 2009 г. в с. Коробиха Катон-Карагайского района от Мурзинцевой В. М., 1936 г.р.).

Провожая девушку после выкупа, в доме невесты пели:

Ой, воротись, мое дитятко, воротись, мое милыя.

Ой, воротись, мое милыя, позабыла три ключика.

Ой, позабыла три ключика, как первый был ключеник.

Ой, как первый был ключеник – это воля батюшкина.

Ой, как второй-то был ключеник – это нега матушкина.

Ой, как третий был ключеник – это девичья красота.

(Записано в 2011 в с. Быструха Глубоковского района от Козловой П. С., 1936 г.р.).

Данный текст является своего рода знаком завершения обряда «бранья» и окончательного отделения невесты от прежнего статуса. «Ключ», неоднократно встречающийся в тексте, по славянским представлениям является символом инициации. Также выделяется яркий образ «девичьей красоты» - символа девичества в восточнославянской традиции. На этом ритуал «бранья» считался законченным: разрыв невесты с культом духов своего родного дома произведен, и все последующие этапы «свадебной игры» были направлены на приобщение невесты к культу духов жениха, т.е. носили более яркий посвященный характер. По завершении «бранья» молодые ехали в церковь, после чего концептуальные пути жениха и невесты совпали и весь свадебный обряд получал новую направленность.

К венчанию староверы во все времена относились с особой серьезностью. Венчание воспринимается народным сознанием староверов как некий переход – сращение двух душ в одну. И, естественно, если эта целостность будет разрушена, то последует неизбежное наказание – «ответ за венец». Считается, что нести наказание в посмертной жизни будут не только муж и жена, но и все те, кто способствовал разрушению семьи: «За венец отвечать должны были, если вот разошлись, то за венец отвечать должны были. Кто виноват, что жить не стали. А ей (матери информанта – А.Ц.) шибко свекор мешал жить. Подстраивал все, чтобы Акулина виноватая всё была. Ну и она пошла к дядьке Меньке. «Дядька Менька, ты не посчитай, что я твоя племянница и не пожалей меня. А я буду рассказывать тебе всю свою жизнь от первого и до последнего, замужем как жила. Скажи мне, кто у нас прав, а кто виноват? Кто будет за венец отвечать?» А он

ей говорит: «Ты постой, моя доченька, а ты его любила?». Она отвечает: «Любила и сейчас люблю». Менька: «Если бы ты с собой что-нибудь сделала, утопилась или что, то свекор отвечал бы за тебя». Вот любовь, что значит. Это все от Господа Бога» (Записано в 2012 г. в с. Быструха Глубоковского района от Козловой П. С., 1936 г.р.).

После совершения над молодыми таинства венчания начинается вторая часть свадьбы, ориентированная на возвращение героев ритуала в мир людей, их созидание и наделение признаками нового статуса.

Молодоженов встречают в доме родителей жениха с иконой или Крестом-Распятием: «У жениховой родни: мать с отцом выходят на крылечко, хлеб-соль и Боженьку держат. Благословляет женихова мать: «Бог вас благословит, и я вас благословляю. Живите дружно». И откусывает сначала жених, потом невеста от хлеба. Затем целуют икону» (Записано в 2012 г. в с. Быструха Глубоковского района от Погребнюк Н. И., 1933 г.р.). Крест или икона, которыми благословляют молодых, остается в новой семье: «Когда замуж выходят, благословляют и отдают. Отдают обязательно. Если я благословила, я эту икону и отдаю. А у нас Распятие было не очень большое, я его отдала» (Записано в 2012 г. в с. Быструха Глубоковского района от Кузнецовой М. Н., 1951 г.р.).

Первый день свадьбы проводили обычно в доме родителей жениха, второй день – в доме родителей невесты, последующие дни могли отмечаться в домах крестных родителей, дружки или свата. На свадебный стол староверы обязательно подавали студень (холодец), окрошку, пироги, кундики (булочки из сдобного теста). Также неотъемлемой частью застолья был свадебный хлеб, который пекли накануне венчания. Хлеб является центральным, стержневым компонентом практически всех обрядов семейного цикла у восточных славян. Так и в свадебном комплексе: приготовление теста соотносится с рождением и развитием новой семьи. Молодые соревнуются, стараются откусить от хлеба больший кусок. Получение большей доли по-разному интерпретируется староверами: «Надо было кусать хлеб, кто больше укусит, тот и хозяин» (Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от Блинова И. Т., 1934

г.р.); «Кто больше хлеб откусит, жених или невеста, тот жить дольше будет» (Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от Акентьевой П. А., 1925 г.р.).

Центральным событием второго дня свадьбы становилась «проверка невесты на честность». Староверы строго относились к целомудренности: «Раньше-то вообще-то крепко считали и все исполняли. Фату-то ведь надевать – это надо чистейшим, чтобы жених был чистым, и невеста чистая была. Вот они чтобы оба были непорченные. Вот на таких только фата-то надеётся. Так в Святом Писании-то сказывалось. Они и после, умрут, так Господь потом будет так же надевать фату на них. Как, на той, на следующей нашей жизни, настоящей-то» (Записано в 2009 г. в с. Коробиха Катон-Карагайского района от Мурзинцевой В. М., 1936 г.р.).

О честности новобрачной судили по тому, как жених обращается с подаваемой ему едой и посудой. В качестве обрядовой пищи у староверов выступали блины, иногда второй день свадьбы так и называли «блины», «тещины блины», «к теще на блины»: «Теща выносит блины. Блины накрыты кашемиркой, а на них стоит тарелочка, а на ней перевернутая стопка с водкой. Жених вначале должен выкупить блины, можно подарить блины. В этот момент «добрые люди» могут выхватить блины, и потом опять выкупай их. Когда жених все это взял в руки, то уже нельзя выхватить. У жениха вилка и нож свои, потому что нужно резать блины. Потом он забирает эту стопку, переворачивает тарелочку, выпивает стопку и говорит родителям невесты благодарственные слова, а потом разбивает стопку. А если невеста второй раз идет замуж, то стопку не разбивают, а блины подают, потому что никак без блинов» (Записано в 2012 г. в с. Быструха Глубоковского района от Рыльской В. С., 1952 г.р.).

Исследователи отмечают, что значительное число «оповещений» совершалось с использованием пищи и напитков. «Это свидетельствует об исключительной важности кулинарного кода в общей системе используемых в ритуале «языков», и об устойчивой связи еды и полового акта» [6, 86].

Иногда у староверов встречался и другой вид «проверки»: «Если невеста нечестная, зять подает рубль. Дырочку делает на рублю и по-

даёт теще, что она не девчонка. А если честная девчонка, то он кладёт на стакан десятку там или пятёрку. Не дырявый. Я как помню, моей подружке, она выходила замуж, зять разодрал дырочку на рублю и подал теще. Но мог он и утаить, скрыть, а не скрыл. И гости все это видели, неудобно и нехорошо. Он плохо потом относился к ней, бил всё время» (*Записано в 2012 г. в с. Быструха Глубоковского района от Блиновой Т. А., 1922 г.р.*). В данном ритуале присутствует мотив «купли-продажи»: невинность невесты покупается женихом у ее родителей, или, напротив, за плохое воспитание дочери родители получают недействительные деньги и платят позором.

Помимо обычной схемы свадебного обряда в среде староверов довольно часто встречались браки «убегом». «Я убежала, свадьбы никакой не было. Меня родители пришли отбирать, я в подпол залезла. Золовка села на западню. А они кричат: «Выходи, мы с тобой разберемся!». Старший брат, сноха, отец и младшая сестра. И потом, а как я оттуда вылезу. Я говорю: «Будете меня бить, я не вылезу!». А сама полны руки картошки набрала, в подполе у него картошка была. Будут на меня нападать, я отбиваться картошкой буду. Ну, вылезла, открыли. Старший брат говорит: «Да открывайте! Никто ее бить не будет!». Я вылезла до половины. У него с сердцем плохо стало, я выскочила, давай отхаживать. А мой отец этого зятя на улице метелит, только шум стоит. А раньше так убегом убегали. А мы одноклассники были, в одном классе учились, за одной партией сидели. Потом пойдешь прощаться, ну, чтоб извиниться, что убежала, до половины дороги дойдешь, отец навстречу или там брат. Отоварят его, мы разворачиваемся и - обратно. Он же виноват, не я виновата. Он воровал!» (*Записано в 2012 г. в с. Сенное Большенарымского района от Мингалевой А. Е., 1934 г.р.*).

Причиной такого поведения молодых могло стать недоброжелательное отношение родителей одной из сторон или финансовое положение, но чаще всего причина была религиозная. Староверы различных толков были категорически против смешанных браков: поповское согласие не приветствовало беспоповцев и наоборот. И если молодые «бежали», то главным условием дальнейшей семейной жизни было перекрещивание. «Моя бабушка была самодуровская. А он был австрийской веры. И у него была, наверное, невеста. И вот он по-

шел в веру в самодуровскую. Зимой крестился: как обыкновенно крестят детей. В пролубке купали. Крестил самодуровский поп. У них церковь была. Бабушка на печке лежит, да говорит: «Господи, хоть бы его утопили». Она не хотела. У них был жених свой» (Записано в 2012 г. в с. Быструха Глубоковского района от Козловой П. С., 1936 г.р.). «Я помню, уже мою мать крестили – самодуровку. Она австрийская вышла замуж за моего отца. Она была австрийская. Ее крестили после замужества, в речке крестили. А дед Трофим перекрещивал потом. Чтобы в австрийскую перейти надо опять креститься. Вот это точно, что замуж не отдавали за чужих. А у деда Изота было шесть дочек, и вот по доброй воле только две, Федорка и бабушка, ушла, а остальные все убегом убежали. За женихов в другой веры» (Записано в 2012 г. в с. Быструха Глубоковского района от Кузнецовой М. Н., 1958 г.р.).

Эмоциональный тон свадебного комплекса староверов дополняют традиционные свадебные лирические песни. Будучи неотъемлемой частью обрядовой ситуации, свадебная песня призвана не просто комментировать ее или служить своеобразным аккомпанементом при совершении отдельного ритуала (сопроводительная и пояснительная функции), а оказывается едва ли не основным средством поэтизации происходящего (поэтическая функция). Песня активизирует игру основных участников свадьбы, раскрывает те стороны их взаимоотношений, которые малодоступны жесту, мимике (игровая функция). Отсюда – тесная связь содержания с обрядом, что создает видимость того, что будто бы пояснительная и сопроводительная функции – главные. Но свадебная песня никогда не воспроизводит обряд во всех его деталях, она поэтическим языком рассказывает о ключевых его моментах. При этом главное внимание сосредоточивается на чувствах и действиях основных его участников (психологическая функция) или на желании ввести их в идеализированный мир красоты и достатка с целью закрепить за ними свойства песенных героев (магическая функция). Также свадебная лирическая песня призвана удовлетворять эстетические запросы всех присутствующих на свадьбе (эстетическая функция). И, кроме того, акт пения свадебной песни в каждой местности воспринимается как знак свадьбы и традиционности ее ритуала (знаковая функция) [15, 192-193].

Г.И. Власова отмечает, что каждый ритуал свадьбы имеет свой собственный репертуар, характерный именно для данной ситуации [16, 309]. На территории Восточного Казахстана в старообрядческих селах нам удалось зафиксировать десять текстов свадебных лирических песен со следующими мотивами:

- Жених уезжает со свадебным поездом за невестой, мать дает ему напутствие – «Ох, поезжай, мое дитятко...»;

- Жених со свадебным поездом едет за невестой, описание состава и последовательности поезда - «При долине куст калиновый стоит...»

- Девушка испугалась приезда «разлучников» и просит подруг схоронить ее – «Ох, вы милы подруженьки...»;

- Девушку забирают из родного дома, мать просит дочь остаться - «Ох, воротись, мое дитятко...»;

- Невесту выводят из дома, подводят к жениху – «Черемуха» (2 варианта);

- Девушка-«ласточка» уходит из родного дома и отъезжает к венцу – «Ласточка»;

- Девушка-«пташка» летит к матери – «Рано ты, калинушка...» (2 варианта);

- «Удалой молодец» убивает «белую лебедь» - «По морю синему».

Лирическая свадебная песня, с одной стороны, близка причитаниям, так как часто разрабатывает те же образы, темы и мотивы. Такое сходство позволяет многим исследователям классифицировать свадебные лирические песни как причитания. Однако форма песен отличается тем, что они построены как повествование от третьего лица. С другой стороны, исследователи отмечают близость свадебной песни и необрядовой лирической песни. Поэтому и в символике между ними много общего.

В свадебных лирических песнях, как и в необрядовых песнях, используются два вида образов: 1) условные (символические) и 2) реальные [17, 10]. Поэтому часто в свадебной песне изображаются две поэтические картины: условная (символическая) и реальная.

Иногда образ-символ настолько проникает в реальный образ, что границы размываются и параллелизм становится внутренним, объяснимым только логически:

Да что по морю,
По моречку, морю синему,
Да там плыла лебедь,
Плыла лебедь с лебедятами.
Да ниоткуль взялся,
Да ниоткуль взялся удалый молодец.
Да он уж их убил,
Уж и убил белу лебедь на воде.
Да он уж кровь точил,
Он уж кровь точил во сине во море.
Да что перо перил,
Перо перил по чистому по полю.
Да что он пух пушил,
Пух он пушил по поднебесью.

(«По морю синему»; Записано в 2010 г. в с. Сенное Большенарымского района от Ивановой Н. Ф., 1938 г.р. и Шиминой Е. В., 1928 г.р.)

В данном тексте символически описывается картина свадьбы: «удалой молодец» – жених берет во владение «белу лебедь» - невесту.

В качестве устойчивых символов для свадебной лирической песни часто выступают различные растения. Давно замечено, что растительная символика в фольклоре характеризуется, во-первых, большим разнообразием, а во-вторых, обилием специфических ситуаций, в которых реализуются ее основные символические значения [18].

Названия растений, активно наделяемые символической функцией, можно расклассифицировать по различным признакам. Традиционным для народной культуры является распределение по показателям: «мужской» - «женский», «хороший» - «плохой» и т.п. Так, ягодная символика активно используется как символ женскости:

Ой, поезжай, мое дитятко, поезжай, мое милья.

Ой, как во сыр бор по ягоду, во сыр бор по малинину.

Ой, выбирай, мое дитятко, что из ягоды ягоду.

Ой, что из ягоды ягоду, из малинин малинину.

Ой, из малинин - малинину, из красавиц - красавицу.

(Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от Козловой П. С., 1936 г.р.).

Помимо ягод символом женскости в свадебной лирической песне считается черемуха и калина:

Росла-цвела черемушка
Во темном лесу,
Ни тонкая, ни звонкая,
Листом широка.
Не тонкая, ни звонкая,
Листом широка.
Нельзя, нельзя черемушку
Неспелую брать.
Нельзя, нельзя черемушку
Неспелую брать.
Неспелую, незрелую
Неналитую.
Нельзя, нельзя черемушку
Неспелую брать,
Нельзя, нельзя девчоночку
Невенчану брать.
Нельзя, нельзя девчоночку
Невенчану брать,
Невенчанную, необрученную.

(«Черемуха»; Записано в 2009 г. в с. Коробиха Катон-Карагайского района от Сидоровой Е. З., 1936 г.р.)

Кроме растительной символики, большое место в свадебной песне занимают образы птиц. Наиболее частотными орнитонимами в нашем архиве являются кукушка, ласточка и лебедь:

Да уж ты, ласточка, ты касатая,
Да перепелочка, ты крылатая.
Да ты зачем рано завылывала.
Да из своего-то тепла гнездышка.

(«Ласточка»; Записано в 2010 г. в с. Сенное Большенарымского района от Ивановой Н. Ф., 1938 г.р. и Шиминой Е. В., 1928 г.р.)

Пространство свадебной лирической песни четко разделено и представляет собой оппозиционную пару: «свой мир – чужой мир». «Свой мир» в нашем песенном архиве представляют образы «теплого гнездыш-

ка», «малинового сада» и др. «Чужой мир» – это мир «разлучников и разорителей», основной характеристикой которого является удаленность:

... Отдала меня родна маманька да замуж далеко,

Не велела родна маманька, да часто в гостях быть...

(«Рано ты, калина...»); Записано в 2010 г. в с. Сенное Большенарымского района от Ивановой Н.Ф., 1938 г.р. и Гановичевой Е.И., 1940 г.р.)

Среди свадебных лирических песен наблюдаются случаи практически полного совпадения текстов, зафиксированных в Восточно-Казахстанской области, с ранее публиковавшимися [ср.: 19]. С другой стороны, встречаются тексты, претерпевшие некоторые изменения: трансформация на уровне структуры (опущения или перестановка зачинов, концовок; сокращение некоторых композиционных частей и др.), мотивов и образов. В отдельных текстах проявляются различия, связанные с лексической вибрацией. Также, в качестве фактора разрушающего традицию, следует отметить свободное перемещение песен внутри обряда.

В целом, делая выводы, необходимо отметить, что старообрядческая свадьба утратила некоторые архаические элементы, «свернулись» или исчезли мотивировки многих действий, изжили себя свадебные причитания, проявляется тенденция к сокращению сложной свадебной игры. Но вместе с тем стоит отметить, что остаются наиболее устойчивые элементы обряда. В памяти информантов лучше других сохранился этап «бранья» невесты, который является специфическим для свадьбы староверов. Также наблюдения показали, что на всех этапах свадебного действа четко выделяются различные виды профилактической и продуцирующей магии.

По сравнению с другими обрядами семейного цикла похоронный обряд наиболее консервативен, так как соблюдение установившихся ритуальных действий издавна считалось важным для судьбы души в загробном мире и отводило смерть от живых.

Несмотря на строгость веры, христианские представления о загробном мире тесно сосуществуют с языческими в старообрядческой среде. Согласно религиозному учению потусторонний мир делится на рай и ад. А местоположение души умершего определяется на Страшном Суде: «Да Суд он, каждый человек умирает, ему Суд быва-

ет. Перво, как умрет он, на третий день перед Богом притаскивают душу ангелы на Суд. Потом вот на девять дней. На девять дней приносят, это девять архангелов собираются. И там святые какие обсуждают тоже. Какие дела, сколько добрых дел сделала, сколь плохих дел сделала? И эти то, мытарства то разны будут, и Царство также, кто какое заслужит» (*Записано в 2009 г. в с. Коробиха Катон-Карагайского района от Мурзинцевой В. М., 1936 г.р.*). По языческим представлениям потусторонний мир чаще является подобием земной жизни. И после смерти умершие продолжают жить в иномирном пространстве: «Без пользы не нужно покойников тревожить (о посещении кладбища – А.Ц.). Они тоже говорят: «Мил человек, не ходи, не топчи, я-то уже дома, а ты-то еще в гостях» (*Записано в 2009 г. с. Коробиха Катон-Карагайского района от Мурзинцевой В. М., 1936 г.р.*).

Как показывают записи, в похоронных обрядах старообрядческих сел Восточного Казахстана четко выделяются три основных этапа: предпогребальный, погребальный, поминальный.

Предпогребальный этап включает в себя ритуальные действия, целью которых является подготовка к погребению. Главным образом покойника готовят к погребению соседи и знакомые, они обмывают умершего и одевают в заранее приготовленную одежду – «смеретная одежда». «В сундуке хранилось все это. Из сундука все это вытаскивала (бабушка – А.Ц.). Она его сушила, выносила на улицу летом. Весь этот материал, саван. На вешалки вешала все это. Где-то помарается, подстирывает. И опять все это складывала. И это смеретное лежало» (*Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от Козловой Г.А., 1958 г.р.*). Как правило, мужчин одевают и обмывают мужчины, а женщин – женщины. Для омовения используют холодную воду, ткань, иногда мыло. Причем воду эту затем обязательно выливают так, чтобы по ней не ходили, что по народным поверьям связано с проводимостью через воду участи или болезни покойного. В среде староверов-«поляков» также существуют представления о воде после омовения как о средстве для лечения алкоголизма. А. К. Байбурин основной идеей омовения называет смывание с покойного жизненной «ауры»: сопутствующая омовению нагота, отсутствие знаков принадлежности культуре и т. д. Все это означает «натурали-

зацию» человека, своего рода возвращение к исходному, «природному» состоянию до жизни [6, 107].

Особенностью похоронного обряда старообрядцев-«поляков» является традиция хоронить покойника в саване: «Хоронили мы её... У неё все было приготовлено. Рубашка у неё была сшита. Кофта у неё была и юбка. И саван был. В саване мы её... она сама все шила на руках. Нельзя шить на покойника на машинке....Никакой покрывки, как вот сейчас накрывают, – не было. Просто саван» (*Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от Козловой Г.А., 1958 г.р.*). Шьют саван обычно красными нитками, узелков быть не должно, что делает вещь незавершенной, а направление иглы при шитье – строго от себя. Это подчеркивает, по определению Байбурина, «инакость» потустороннего мира [6, 109].

Старообрядцы-каменщики в современности утратили традицию хоронить покойника в саване. Главное их требование к «смерётной» одежде – новизна. «Новая. Чисто новая. Неношена. Что человек крещается и в ново одевается, то и умирает. Потому что он идет в потусторонний мир. Должен в чистом быть» (*Записано в 2011 г. в с. Коробиха Катон-Карагайского района от Мурзинцевой В. М., 1936 г.р.*). Помимо одежды в «смерётный» узел старообрядцы-каменщики готовят особенную обувь: «Ну, вот шьют-то, надо вот такие тапочки шить с толстого материала, например как сукно будет. Это такое вотлегкое» (*Записано в 2011 г. в с. Коробиха Катон-Карагайского района от Мурзинцевой В. М., 1936 г.р.*). Здесь мы также обнаруживаем языческое влияние: путь в загробный мир представлялся трудным и долгим, поэтому обувь должна была соответствовать.

Существует традиция погребения в свадебной одежде молодых, не успевших вступить в брак: «Ну, так девка умерла, ну так её в свадебном платье схоронили. Раз девка, не замужем, значит её надо так схоронить. Парень здесь вот один задавился, его тоже, ну, как на свадьбе схоронили» (*Записано в 2009 г. в с. Коробиха Катон-Карагайского района от Акуловой Н. В., 1936 г.р.*). У старообрядцев-«поляков» свадебная одежда заменяется ритуальными свадебными предметами и атрибутами: «Когда молодая девушка умирала, то на могилу, когда гроб несли, срубали берёзку и наряжали её, украша-

ли ленточками всякими и кашемирками. Гроб накрывали большой кашемиркой» (Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от Киселевой Н.А., 1939 г.р.). Кашемирка – расшитая кашемировая шаль, которой накрывали невесту во время бранья.

И «поляки», и каменщики при погребении женщины обязательно повязывают ей на голову два платка. «Снизу обычный платок (шалок), а сверху черный (полушалок)» (Записано в 2010 г. в с. Верх-Уба Шемонахинского района от Тимофеевой К.В., 1922 г.р.). Строго регламентированы и способы укладывания волос: «У женщин волосы заплетаются по чину: у бывшей в законном браке, в две косы складываются вокруг головы, у незамужней - в одну косу» (Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от Земляковой Г. Д., 1950 г.р.).

Гроб многие староверы готовят заранее. Раньше, по рассказам старожилов, гробы были долбленые и не обивались никакой тканью: «Вот я жену хоронил: привез кедру с белка, кедра такая вытесанная была, ну я говорю: «Ну-ка, мужики»... В долбленке хоронили. Двенадцать-тринадцать лет уже прошло. Самому нельзя тесать. Ну люди приходят, здесь помогают друг другу, но уже людей мало осталось. Я эту кедру с белка привез на тракторе сам. Привез, хотел распилить. Ну, мы его на пилораме пилили. А потом я сам крышку. Вот все выдолбили мужики. У меня дочеря там, сыновья, говорят: «Давай, папка, обобьем». Взяли материал. Я говорю: «Не надо, она не коммунистка, ничего. Давайте так, естественно». А из кедры, он же желтый, этот гроб-это любо посмотреть» (Записано в 2013 г. в с. Язовая Катон-Карагайского р-на от Качесова Н.В., 1947 г.р.).

В настоящее время старообрядцы-«поляки» гробы стали делать из досок и обивать белой тканью снаружи и внутри. «Она (бабушка – А.Ц.) просила: гроб не обивать. Никаким материалом. Нельзя. Это у старообрядцев. Я говорила: «Ну а нам-то скажут: «90 лет бабка прожила и не заработала, чтобы её гроб обили». Короче, я её убедила кое-как. И она только мне разрешила обить гроб белым материалом. (Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от Козловой Г. А., 1958 г.р.). Староверы-каменщики по-прежнему не обивают гробы: «По Святому Писанию сказано: «Не нужно гроба околачивать». Как Господь ходил, когда по земле, и он говорил: «Вы ложите их в

гроба-то крашенные. А души-то какие? Лучше гроба не украшайте. Лучше чтоб душа была така украшена» (*Записано в 2009 г. в с. Коробиха Катон-Карагайского района от Мурзинцевой В. М., 1936 г.р.*).

Особенностью похоронного обряда староверов-«поляков» является традиция причети, сохранившаяся в живом бытовании. Похоронную причеть нельзя рассматривать вне похоронного обряда. Как отмечает С.Ю. Неклюдов, «тексты такого рода имеют весьма значительную ролевую закрепленность и располагаются в обряде в соответствии с определенной, почти не нарушаемой последовательностью; обычно они приурочиваются к отдельным композиционным звеньям обряда» [20, 14].

Голошения начинаются на предпогребальном этапе, сразу после известия о смерти. По воспоминаниям талантливой плакальщицы села Быструха Ирины Ефимовны Харламовой (1940 г.р.), узнав о смерти мужа, мать собрала детей и заголосила:

Да милые-то вы мои, милые мои деточки!

Да как потеряла я своего дружочка, своо дружочка милого!

Да как потеряли-то мы своо родимого папыньку.

Да кому же вы теперь поклоните свои буйные головушки?

Да никто же вас теперь не прогреет под свое правое крылышко!

Да как будут-то на вас подувать эти ветры буйные!

Да как закукует-то у нас скоренько кукушечка!

Да не придет-то, не прилетит наш родимый папенька!

Да как закукуем мы все горькие горючие, горькие сиротинушки!

Запись причитаний осложняется строгим запретом в среде староверов на голошение без повода. Считается, что такая причеть может «завзвать» смерть. Нужно учитывать, что данный текст был восстановлен плакальщицей в искусственных условиях спустя много лет и поэтому подвергся трансформации. Голосить у староверов может женщина в любом возрасте, а отправной точкой для причетной активности является познание собственного горя: «причитающая совершает социально-психологическое действие, способность к которому обусловлена ее внутренним личностным ростом» [21, 230].

Еще недавно причитать должны были уметь женщины любого возраста в каждой семье, однако в настоящее время голошение

стало долей старших. При отсутствии плакальщицы среди близких родственников покойного существует практика приглашения талантливых плакальщиц на похороны. При этом воплиница не получает денежных вознаграждений. «Вчера Валентину подвезли на машине. А дочь ее, Верочка, позвонила: «Тетя Ира, ну, протяни, как ты умеешь» (Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от Харламовой И. Е., 1940 г.р.). У каждой причитывающей своя манера исполнения, но всех объединяют особые ритм и мелодика, которые жители села Быструха называют «быструшинским напевом».

Главной целью причитаний предпогребального этапа можно считать оповещение о смерти. В ходе похоронного обряда все участники наделяются новым статусом, переходят в новое состояние. Мотив бездоленности и одиночества, связанный с сиротством, часто воплощается в плачах через образ кукушки. Причем для причитаний характерны представления о птице и как о вестнике иного мира (1), и как о воплощении души умершего (2), и как о доле осиротевших (3):

Да как закукует-то у нас скоренько кукушечка (1).

Да не придет-то, не прилетит наш родимый папынька (2).

Да как закукуем мы все горькие-горючие, горькие сиротинушки (3).

(Записано в 2011 г. в с.Быструха Глубоковского района от Харламовой И. Е., 1940 г.р.)

В течение трех дней и двух ночей возле покойника постоянно должны находиться родственники и соседи: «А вот когда умрет человек, читается Псалтырь. Полностью читается. Поочередно читают: двое отдыхают, трое участвуют. Трое суток, вот читается и все» (Записано в 2011г. с.Быструха Глубоковского района от Земляковой Г. Д., 1950 г.р.). На ночь гроб закрывают крышкой: «Дескать, покойник тоже, мол, дескать, отдыхает» (Записано в 2011г. в с. Коробиха Катон-Карагайского района от Мурзинцевой В. М., 1936 г.р.).

Следующий этап – погребальный. Обычно похороны устраивают на третий день после смерти. «На третий уже надо обязательно похоронить человека, потому что он уже в землю это просится» (Записано в 2009 г. в с.Коробиха Катон-Карагайского района от Мурзинцевой В. М. 1936 г.р.). Желаящие собираются в доме покойного на общее моление. Во многих старообрядческих селах священников нет, поэтому

чтение общих молитв организуется уставщицей, имеющей благословение: «Я захожу. Четыре свечки, иконы, кутья, свечка горит. Гроб надо ставить лицом к иконам. Разворачивают по часовой стрелке. Заходя в дом, нужно перекреститься: «Господи Иисусе Христе помилуй нас...» А когда выносят опять разворачивают по часовой стрелке» (*Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от Земляковой Г. Д., 1950 г.р.*). Но читают молитвы староверы не над каждым покойным, уставщица села Коробиха рассказывает: «А когда покойник лежит, читать надо, но некому читать. Где? Какие если умирают – колдуны да... Какие там молитвы. А раньше читали. Ну и заболит если человек – читать надо над болящим. Есть все у меня. Я теперь вот только к кому хожу, а к кому даже меня не допускают. Я обязательно в тот день заболею, видимо, чтобы к человеку не идти. Если пойду, так все равно на меня навалится какая-то болезнь. А сейчас вот, ежлиф хожу, только помолюсь – и ухожу. А милость я не беру. Пусть хоть за какого человека я буду молиться, только я не должна милости брать. Никакой подачки мне их не нужно. Тогда Господь сам будет засчитывать. А ежлиф я взяла за какого-то грешника эту милость, то я как с ним соучастница. Это все по-старообрядческому. Священник вот тот три раза был, и они не хотят еще полностью прийти. А потом кричат: «Айдайте, помолитесь, ведь он человек был». А каков человек-то был! Он если по своей душе, по живности не страдал, не пекся о ней?» (*Записано в 2009 г. в с. Коробиха Катон-Карагайского района от Мурзинцевой В. М., 1936 г.р.*).

Затем следует вынос гроба и шествие на кладбище. На этом этапе совершается переход покойника из пространства жизни в пространство смерти. Очередность похоронной процессии строго регламентирована: «Когда несут, сначала икона, какая дома есть, крест, потом венки, потом уже крышка, а потом уже на полотенцах несут гроб. Когда на кладбище заходят, человек с иконой встает к востоку спиной» (*Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от Земляковой Г. Д., 1950 г.р.*). В среде старообрядцев сохраняется традиция нести гроб на кладбище. Количество и состав носильщиков также регламентированы обрядом: «Стараются гроб нести. Несут на полотенцах и на жердях. Несут чужие, родственникам не положено. Шесть человек несут. Потом они же на полотенцах опускают и поло-

тенца бросают» (Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от Земляковой Г. Д., 1950 г.р.).

В причетной традиции погребальный этап – кульминационный. Нам удалось сделать запись плача на данном этапе практически в аутентичных условиях, что способствует высокой адекватности текста. На время экспедиции пришлось похороны пожилой женщины, соседки плакальщицы И.Е. Харламовой. По состоянию здоровья Ирина Ефимовна не смогла присутствовать на похоронах, но во время нашего визита, с горечью вспоминая соседку, запричитала:

Милые вы мои Колька, Вера,
Да потеряли-то вы свою сударыньку-мамыньку.
Да не придет она теперь к вам,
Да не подскажет ни одного словечка в этой тяжелой работушке.
Да как расстанетесь не на один денек, а на веки-вечные.
Да, милая ты моя Веронька,
Да побуди-ка ты свою родимую мамоньку от этого сна крепкого.
Да пусть-ка то она проснется, да пусть она взглянет последний раз.
Да пусть она проговорит про свою нечаянную смеретьшку....
Да, доченька ты моя, Веронька.
Да подойди-ка ты к своей родимой мамыньке.
Да побуди-ка ты ее, побуди сударыньку-мамыньку.
Да как не увидите теперь ее, не услышите ейного громкого голоса.
Да как не придет теперь она со святой горы,
Святой горы крутой - матушки.
Да, доченьки-то вы мои,
Да посмотрите вы на нее в последний разочек.
Да, сыночек ты мой Коленька,
Да побуди-ка ты свою сударыньку-мамыньку.
Да пусть-ка она откроет очи ясные.
Да пусть она проговорит своим громким голосом.
Да пусть она расскажет про свою нечаянную смеретьшку.
Да как расстанетесь вы не на один денек, а на веки-вечные.
Да не придет она с этой горы, крутой горы-матушки.
Да как зарюют ее, зарюют землей.

В записанном плаче можно выделить мотивы «крутой горы» и

«дальней дороги», которые являются общими для всех причитаний данного этапа:

Да как не придет теперь она со святой горы,
Святой горы крутой - матушки.

В среде старообрядцев распространены представления о загробном мире как высокой горе, путь на которую труден и долог, обратной дороги с которой не существует. В причитаниях также неоднократно подчеркивается однонаправленность пути от дома на «крутую гору». Возможно, источником мотива могут являться природные особенности края, куда мигрировали староверы-«поляки». Так, например, село Быструха расположено в горной местности. Кстати, и старое кладбище в селе находилось именно на горе. Поэтому можно предположить, что мотив связан и со специфическими народными верованиями, и с природными особенностями края.

Причеть всегда следует рассматривать в контексте обряда, поэтому причитания погребального этапа можно разбить на более мелкие группы: плачи при обмывании, при укладывании покойника в гроб, при выносе гроба, при опускании гроба в могилу и т.д. Особенно интересны плачи, исполняемые по дороге на кладбище. В них возникает мотив обращения к уже давно почившим предкам.

Ой, да ты моя родименькая мамонька,
Да не пожалей-ка ты там свои резвые ноженьки,
Да выйди-ка ты на эту матушку крутую гору,
Да встретить-ка ты там, сустреть мово сыночка Ванечку,
Да твоёго-то любимого внучека.

(Записано в 2012 г. в с. Быструха Глубоковского района от Козловой П.С., 1936 г.р.)

Согласно представлениям староверов, потусторонний мир делится на рай и ад, а местоположение души умершего определяется после сорока дней: «Мытарства – это сорок дней собирают по покойному, сорок дней он у нас находится еще тут, с нами на земле, душу водют. Вот это творила? К этому месту подведут: творила? Всё она вспомнит, какие грехи творила. И вот на сороковой день она отправляется в то место, где ей уподоблено, этой душе» *(Записано в 2012 г. в с. Быструха Глубоковского района от Козловой П. С., 1936 г.р.)*. В то

же время, по народным представлениям, потусторонний мир чаще является подобием земной жизни. И после смерти умершие продолжают жить в иномирном пространстве. Таким образом, в сознании плакальщицы появляется возможность обратиться к покойной матери с просьбой о встрече сына.

После прощания с покойником гроб опускают на полотенцах или веревках и причеть затихает. Старообрядцы-«поляки» полотенца оставляют в могиле, каменщики - раздают мужчинам, которые несли гроб. Каждый присутствующий при погребении должен бросить по три горсти земли: «Засыпают, чтобы гроб не было видно. Потом помолиться и бросить по три горсти надо» (*Записано в 2011г. в с. Быструха Глубоковского района от Земляковой Г. Д., 1950 г.р.*).

«Заходят и выходят с кладбища из одних ворот» (*Записано в 2009 г. в с. Коробиха Катон-Карагайского района от Сидоровой Л.Н., 1956 г.р.*). Кладбище представляется границей «своего» и «чужого» миров. Таким образом, вместе с покойником на кладбище заносят и смерть, которая возвращается в свою область. Чтобы не создавать новых «выходов» для смерти, с кладбища уходят той же дорогой, что и заходили.

Следует также отметить, что концептуальный и реальный пути покойника не совпадают. Могила не является окончательным местом пребывания покойника. Если в обряде путь умершего заканчивается на кладбище, то на уровне представлений он прошел лишь часть пути, так как ему еще предстоит путь на тот свет, и могила оказывается лишь неким входом, местом, где возможен контакт между живыми и мертвыми. Таким образом, концептуальный путь покойника означает его переход в новый статус предка.

Последний этап – поминальный. Поминки справляют на третий, девятый и сороковой дни, затем через полгода и в годовщину смерти. Объяснения причин, согласно которым установлены данные сроки, сводятся к рассказам о Страшном Суде: «На третий день человек сам уже просится в землю. Он уже темнеет. А на девятый день собираются все архангелы – их девять архангелов. Это второй раз на Божий суд приносят. Первый раз вот как умрет человек, к Господу Богу он на престол. А вот девять дней – это второй раз. Тут будут святые архангелы.

Как тоже суд, будут решать, что делать с человеком, какие грехи. Чего он заслужил: то ли туда – то ли сюда. А в сорок-то дней душа-то уже готова. Уже осужденная» (Записано в 2009 г. в с. Коробиха Катон-Карагайского района от Мурзинцевой В.М., 1936 г.р.).

На поминальный стол старообрядцы-«поляки» подают кутью, окрошку, щи, блины, квас, компот. Особыми блюдами поминального стола старообрядцев-поляков являются пампушки – запеченный черствый хлеб с маком или черемухой и пшенная каша: «На поминках есть обязательные-обязательные, если пост у нас пироги с картошкой, с рыбой. Квас домашний обязательно. Окрошка к пирогам. Постные щи, постная лапша, каша постная, пампушки у нас, компот. А не постный: обязательно ставим окрошку, кутья, само собой, щи, лапша, каша, густая пшенная каша, блины, потом пампушки» (Записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от Земляковой Г.Д., 1950 г.р.). Обязательные блюда у староверов-каменщиков: кутья, борщ, лапша, каши, кисель, сдобные булочки. Обычно подают пять видов каш и киселя. «Готовят, что обязательно, обязательно пекут мягкий хлеб, печенье пекут. Вот эти сдобные булочки у нас называют печеньем. Затем, обязательно борщ, лапшу, каши рисовые, пшенные. Перед тем как сесть за стол, нужно три раза попробовать кутьи, помянуть. И вот мой папа всегда говорил, что нужно из каждого блюда, а их обязательно должно быть семь, нужно отведать всего по три ложки. Блюда подают каждому отдельно» (Записано в 2009 г. в с. Коробиха Катон-Карагайского района от Сидоровой Л.Н., 1956 г.р.).

О.А. Седакова в монографии «Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян» подробно рассмотрела различные виды поминальных трапез. Среди наиболее часто встречающихся типов исследователь выделила «двойную» или «рожаничную» трапезу (первая – для приглашенных «родителей», вторая – для живых; во время первой трапезы за накрытым столом никто из живых не присутствует), общую трапезу для живых и покойного (умершему отводится почетное место среди живых), трапезу для живых (покойный не имеет собственной доли, но каждый из участников отдает ему часть своей), трапезу для покойника через живых [22, 45-48]. По такой классификации поминальные обеды и староверов-«поляков»,

и староверов-каменщиков можно считать трапезой для покойника через живых, на которой его представляют нищие, старики, дети, молящиеся. «Обязательно после поминок, принято раздавать милостыню. Раздают по восходу солнца. Тем, кто молился, побогаче милостыню. Там может быть полотенце или лоскут материала. И хлеб, печенье обязательно, конфеты. Ребятишкам обязательно конфет в руки. Не передавать, а давать в руки» (Записано в 2009 г. в с. Коробиха Катон-Карагайского района от Сидоровой Л. Н., 1956 г.р.).

В поминальные дни ходят на кладбище, где, как правило, снова звучат причитания. Особым днем поминовения является Троицкая суббота: «Для удавленников только под Троицкую субботу поминать: удавленник, утопленник, отравленник. На иконы можно молиться. А женщинам голосить можно» (Записано в 2012 г. в с. Быструха Глубоковского района от Блиновой Т. А., 1922 г.р.). Голосить по самоубийцам разрешается только матери и самым близким родственникам. При этом вместо конфет и печенья принято всем встречным подавать лук.

Поминальные плачи отличаются от похоронных прагматикой. Адресатом поминальных плачей становится покойник, уже перешедший в статус «предка», поэтому подобную причеть можно рассматривать как коммуникативный акт с потусторонним миром. Среди устойчивых мотивов поминальных голошений мы выделяем мотивы оживления покойника, тоски по умершему, а также мотив горькой судьбы оставшихся:

Да родименькая ты моя, сродимая мамонька!

Да, как устань-ка ты пробудись от этого сна крепкого!

Да, как устань-ка ты на свои, на свои резвые ноженьки!

Да, сударынька ты моя, моя сударынька-мамонька!

Да, как я соскучилась по тебе, моя родименькая мамонька!

Да, на кого же ты меня оставила такую горькую-горючую?

(Причитание по матери; записано в 2011 г. в с. Быструха Глубоковского района от Харламовой И. Е., 1940 г.р.)

Село Быструха расположено в 50 км. от города Усть-Каменогорска, поэтому почти каждого умершего приезжает отпевать отец Глеб (Казаченко) [4, 230], священнослужитель Русской Православной Старообрядческой Церкви. Интересно, что ритуальное оплакивание

покойника у старообрядцев совмещается с христианскими заупокойными молитвами. Причеть сохранилась, несмотря на древний запрет плакать на похоронах и отрицательное отношение Церкви к оплакиванию умерших. Старообрядцы-каменщики Восточного Казахстана причетную традицию в современности практически утратили.

Таким образом, несмотря на существование в «неродной» среде, несмотря на несколько десятилетий советского атеистического режима похоронно-поминальный обряд старообрядцев Восточного Казахстана сохраняет традиционную форму и содержание. При этом выявляются и определенные процессы трансформации, являющиеся следствием эволюции культуры во времени.

Таким образом, традиционная семейная обрядность староверов Восточного Казахстана представляет собой довольно устойчивый комплекс, в формировании которого большую роль сыграли многочисленные миграционные волны в период религиозных гонений. Совокупность элементов, сложившихся под воздействием этих факторов, наложила своеобразный отпечаток на культуру староверов, отличая ее от культуры и быта других групп русских переселенцев, хотя, бесспорно, в основе своей они продолжают оставаться едиными, и речь может идти лишь о локальных вариантах.

Использованная литература

1. Т.Г. Казанцева, Н.С.Мурашова Старообрядцы Алтая // Самарское Староверие: <http://www.starover.religare.ru/article7200.html>.
2. Мукаева Л.Н. Из опыта хозяйственного освоения Южного Алтая в XVIII – XIX вв. // <http://bergal.kz>
3. Багизбаева М.М. Русский фольклор Восточного Казахстана. – Алма-Ата, 1991. – 512 с.
4. Романова Н.И. Современное положение русской православной старообрядческой церкви в Казахстане и Средней Азии // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы VI научно-практической конференции. – М., 2002. – С. 230-240.
5. Байбурун А.К. Родинный обряд у славян и его место в жизненном цикле // Живая старина, 1997, № 2 (14). – С. 7-9.

6. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.,: Наука, 1993. – 223 с.

7. Толстая С.М. О магическом противостоянии смерти в семье, где «не держатся» дети // Магия против смерти. Балканские чтения – 2. Симпозиум по структуре текста. – М., 1992. – С. 52-58.

8. Толстая С.М. «Ако се деца не држе»: магические способы защиты новорожденных от смерти // Колдовы словенских култура. Бр. 7. Деца. – Белград, 2002. – С. 55-87.

9. Разумова И.А. Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. – М.: Индрик, 2001. – 376 с.

10. Кабанов А.Е. Старообрядцы владимирских и костромских земель. – Иваново: ИПК «ПресСто», 2010. – 220 с.

11. Костюхин Е.А. Лекции по русскому фольклору: учебное пособие для вузов. – М.: Дрофа, 2004. – 336 с.

12. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. Пер. с нем. К.Д. Цивиной. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 511 с.

13. Веселовский А.Н. Историческая поэтика. – Л., 1940. – 647 с.

14. Соколов Ю.М. Русский фольклор: учебное пособие. 3-е изд. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2007. – 542 с.

15. Карпухин И.Е. Свадьбы в Башкортостане на стыке тысячелетий. – Уфа: АН РБ, Гилем, 2009. – 480 с.

16. Власова Г.И. Календарный и свадебный фольклор восточных славян Казахстана (на материале записей XX века) – Астана: ТОО НПФ «Эко», 2007. – 368 с.

17. Круглов Ю.Г. Символика в свадебной поэзии // Художественные средства русского народного поэтического творчества. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1981. – С. 5-18.

18. Водарский В.А. Символика великорусских народных песен: материалы // Русский филологический вестник, 1916, № 1, 2, 4.

19. Лирика русской свадьбы. Под редакцией Н.П.Колпаковой. – Л.: Изд-во Наука, 1973. – 323 с.

20. Неклюдов С.Ю. К вопросу о фольклоре и обряде / Миф, символ, ритуал. народы Сибири. – М.: РГГУ, 2008. – С. 11-22.

21. Адоньева С.Б. Прагматика фольклора. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; ЗАО ТИД «Амфора», 2004. – 312 с.
22. Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. – М.: Индрик, 2004. – С. 45-48.

Устная несказочная проза старообрядческих сел Восточного Казахстана (по современным записям)

К устной несказочной прозе в современной науке о фольклоре принято относить мифологические рассказы (былички), легенды, предания и рассказы-воспоминания. В совокупности эти народные нарративы дают достаточно полное представление о религиозных представлениях, бытовых нормах и историческом прошлом того коллектива, в котором бытуют, а также отражают его мировоззрение.

В настоящей публикации исследуется жанрово-тематический состав и регионально-локальное своеобразие народной прозы, записанной в старожильческих селах Восточного Казахстана в результате фольклорных экспедиций Павлодарского государственного университета им. С. М.Торайгырова (под руководством к.ф.н. Цветковой А.Д.) и Казахстанского филиала МГУ им. М.В.Ломоносова (под руководством д.ф.н. Власовой Г.И.). С 2009 по 2013 гг. обследованы населенные пункты: Коробиха, Сенное, Аксу /Белое/, Язовая (Катон-Карагайского района), Быструха, Черемшанка, Зимовье (Глубоковского района), Верх-Уба (Шемонаихинского района), Перворосийское, Парыгино, Тургысын, Соловьево, Снегирево, г. Зыряновск (Зыряновского района).

Большинство названных сел были основаны старообрядцами, однако в настоящее время конфессиональная картина Рудного Алтая отличается необыкновенной пестротой и многослойностью: здесь проживают потомки практически всех известных старообрядческих толков и согласий в соседстве с русскими переселенцами, представителями патриаршей православной церкви, а также коренными жителями края - мусульманами. В среде исповедующих старую веру более жизнеспособными оказалось белокрыницкое (поповское) направление (Русская Православная Старообрядческая церковь) и поморское (беспоповское). А отличия между другими толками и согласиями все больше стираются.

Интерес к прошлому, своего села, рода, своих предков вызывает активное бытование преданий, в которых настоящее нередко оценивается через призму давно минувших исторических событий. Пре-

дание определяется как «широко известный в народе устный эпический рассказ с установкой на правдоподобное объяснение реальных фактов прошлой истории, быта, названий отдельных местностей» [1, 8]. В нем рассказывается о событии, «оставившем заметный след в жизни местного населения» [2, 5]. Вымысел, имеющий место в предании, служит для объяснения реальных фактов и воспринимается как правдоподобие [1, 13]. От рассказов-воспоминаний предание отличается большая степень обобщения жизненного материала [3, 17]. Для этого жанра характерна подвижная форма, у него нет канонически сложившихся текстов, каждый рассказчик может по-своему воспроизвести слышанное от других. Для него важно лишь сохранить основу сюжета повествования [4, 6].

В сюжетно-тематическом составе преданий Рудного Алтая прежде всего выделяется группа «о заселении и освоении» края, которое большинство носителей традиции связывает с расколом русской церкви: *«Это когда было гонение. Гонение было, когда отец Никон новшество вменил. Потом это было, помещество, старообрядцыто, они не подчинялись, перестали подчиняться. Вот и побежали, чтоб старообрядцев сохранить. И сохранили до сих пор считайте»* (Мурзинцева В.М., 1936 г.р., с. Коробиха Катон-Карагайского р-на, 2009).

Поэтической иллюстрацией представлений о вольной, счастливой и богатой земле, которую искали беглецы, долгое время являлась беловодская легенда, обстоятельно исследованная российскими фольклористами [5]. Современные записи сюжетов о Беловодье показывают процессы трансформации социально-утопической легенды в предание. Беловодье в этих текстах связывается с изобильной долиной Бухтармы, в которой трудолюбивый человек мог безбедно жить вдали от власти и религиозных гонений. Устойчивые мотивы легенды сохраняются в составе преданий и в современности: «Беловодье – это край, где текут молочные реки, кисельные берега, где ни власти тебе, ни пачпорта никакого, где в изобилии рыба, зверь» (Токтасынов М.К., 1953 г.р., с. Коробиха Катон-Карагайского р-на, 2009).

Название чудесной земли в преданиях объясняется белым цветом воды в Бухтарме: «Обетованный край, где искали кисельные берега

и молочные реки. <...> Оттуда пошло это название – «Беловодье искать», с Поволжья. Белые воды. Когда пришли сюда они, Бухтарма была белая. Сейчас, может быть, числа 15 – 20-го белок тронется основной, вода будет подниматься. Там яра белые подмывает, и Бухтарма белая становится. «Белые воды» и назвали» (Фокеев Н.И, 1939 г.р., с. Сенное Катон-Карагайского р-на, 2010).

Анализируя предания старообрядческих сел Рудного Алтая, можно выявить устойчивые, распространенные в общерусской традиции мотивы: В7 - «Появление поселенцев (старообрядцев) в конкретной местности», Д7 - «Выбор места для основания селения по принципу скрытности и труднодоступности», Д8 - «Выбор места по принципу богатства промысловыми угодьями», Д6 - «по принципу удобства расположения», А 2 а) - «Происхождение сельской общины от предка-родоначальника» (по указателю Н.А. Криничной) [6]. Нередко названные мотивы могут сочетаться в сюжете одного предания: «Беглые с Алтайского края рудокопы, рудокопы с казаками первыми пришли сюда. Этому селу уже 300 лет. Оно, в принципе, по нашим меркам древнее. Вот они пришли сюда первыми из Змеиногорска, слышали, наверное, с той стороны. Бежали от власти от тяжелой, а, может, от лодыри. Некоторые от лени, от лодыри искали лучшую жизнь. В наших краях, старожилы говорят, ехали Беловодье искать. Это типа райского уголка. Все там: и молоко, и мед в речках течет. В принципе, тут край-то благодатный был когда-то. Очень благодатный... Рыбы здесь не меряно было, меда немеряно, пастбищных угодий здесь море было, скотины держали много очень» (Гановичев В.Т., 1945 г.р., с. Сенное Катон-Карагайского р-на, 1010).

История освоения нового пространства отражается в топонимических преданиях. По утверждению Е.Л.Березович, «пространство, которое обжито людьми и включено в хозяйственную деятельность, воспринимается как мемориал человеку» [7, 227]. Наиболее «фольклорогенным» потенциалом обладают названия населенных пунктов, с которыми чаще всего связываются предания о первопоселенцах: «Поселок Печи. Лес там хоть и был, но тяжело было насыпать. Здесь копали в этих прилавках ямы, типа дома, делали крышу и жили вот в этих землянках. И трубы-то, дым, и вот печи, одни

печи торчат. Вот его якобы Печами прозвали. Кроме печей там ничего нету, ни построек, ничего» (Мурдагалиев Б., 1951 г.р., с. Коробиха Катон-Карагайского р-на, 2009).

В преданиях о названиях сел сюжетобразующими могут быть мотивы «Происхождение топонима от наименования местности, откуда пришли первопоселенцы», «Происхождение топонима, связанное с хозяйственной деятельностью или именем владельца местности».

Мотив «Происхождение топонима от особенностей местности» выявляется в преданиях, объясняющих как названия сел, так и гор, водоемов и других природных объектов. Окружающие человека ландшафтные реалии осваиваемого пространства осмыслились в топонимическом, а затем и в фольклорном ряду. Необходимо отметить, что в них, как правило, отсутствует развернутый сюжет: « Вот эта гора - Медведка. Называется так, потому что вытянута и похожа на медведя. За ней Маралуха, видимо похожа на марала. А остальные никак не называются, просто наши и все» (Иванова А.Т., 1938 г.р., с. Крестовка Зырянского р-на, 2012).

По причине конфессиональной пестроты населения старообрядческих сел Восточного Казахстана в настоящее время распространены предания об идентичности конфессиональных групп. В их сюжетах обычно содержатся мотивы, характеризующие отличительные особенности других толков и согласий. Конфессиональными идентификаторами могут быть обрядовые практики, а также разнообразные бытовые, поведенческие и пищевые запреты и предписания.

Наиболее важным, с точки зрения носителей традиции, внешним идентификационным знаком оказывается перстосложение: «Вера была одна, вот эта наша вера, от самого Христа. Как вот Ивану Богослову сказано было, вот так наша вера и была. А потом вот в 1650-х годах Никон-патриарх поехал в Грецию и привез вот эту веру, что сейчас стала. Мы вот, вишь, крест складаем как и молимся, а он привез и сказал, что не надо так молиться, а надо вот сделать не крест. А на всех иконах крест, где какой святой есть, каждый держит вот так крест, никто так не держит. Это кукиш! Вот и все, сделали большое гонение, чтобы все молились. До Петра I, и Петр еще гонял за это, чтобы все вот этим кукишем молились. А наши вот не пошли по это-

му, и многие скрывались в горах, в лесах, в морях, где попало. Вот оно и разделилось. Одни попали в Австрию, другие в Польшу, кто за морем где-то, а наши, как я, мы тут остались, кто выжил – выжил. Тамо-ко и живьем сжигали, и всяко, всяко, принудить, чтоб молились этой щепетью». (Гордеева З.К., 1919 г.р., с. Черемшанка Глубоковского р-на, 2011).

Проживание на одной территории представителей разных толков и согласий вызывает необходимость самоидентификации (несмешения с «чужими») каждого из них, что также отражается и в устной исторической прозе: «Здесь было три веры: австрийская, потом православная и самодуры были. Чем отличались? Самодуры, видишь, как субботники, они только праздновали субботу, выходной уже не праздновали. В субботу они не работали, отдыхали. Они в субботу молились, собирались. Мы австрийские. Раньше, говорят, была церковь. Ходили каждый день» (Блинов И.Т., 1934 г.р., с. Быструха Глубоковского р-на, 2011.). «Очень много было дырников, которые верили в сверхъестественные силы. Они молились, а икон не было. У них в доме было специальное отверстие – дырка. Вот они на эту дырку молились, почитали. Потом закрывали ее» (Рыльская В.С., 1952 г.р., с. Быструха Глубоковского р-на, 2011).

В преданиях и рассказах-воспоминаниях, бытующих в современности в старообрядческих селах Восточного Казахстана, отражаются пищевые запреты: на употребление спиртного, чая, на совместную трапезу с иноверцами; поведенческие запреты: на курение, на брак и на совместные моления с иноверцами, на развод супругов, предписание почтения по отношению к родителям; бытовые - на стрижку волос женщинам и бороды мужчинам, на пользование иноверцами предметами быта или одеждой староверов. Догматический смысл запретов в преданиях не объясняется либо трактуется с точки зрения обыденной действительности. Например: «По Бухтарме когда плоты гоняли, в основном молодежь, а старообрядцам нельзя курить. И вот они гоняли туда - курили. Обрато - а руки-то жёлтые - и они давай руки камнями шаркать и скоблить до самой Коробихи. Отскабливать все, чтоб родители не видали» (Сидорова Л.Н., 1956 г.р., с. Коробиха Катон-Карагайского р-на, 2009).

Основные этические категории мировоззрения старообрядцев отражаются в семейных преданиях и рассказах-воспоминаниях о предках. По определению Н.А. Подгорбунских, под семейными преданиями понимаются «основанные на традиции семейных повествований рассказы, содержащие сведения о жизни предков, которых рассказчик никогда не видел или застал их древними стариками, об истории рода и о происхождении фамилии» [8, 26]. Думается, семейными преданиями необходимо считать устные рассказы о жизни предков, которых рассказчик никогда не видел, возникшие и передаваемые из поколения в поколение в пределах отдельного рода, семьи. Если же он был свидетелем каких-либо важных для семьи событий с участием предков-стариков, мы имеем дело с рассказами-воспоминаниями. По утверждению И.А.Разумовой, «в характеристиках прародителей, прежде всего, утверждается их исключительность по сравнению с обычными людьми» [9, 229]. Такими исключительными качествами предков являются стойкость в вере, усердие в молитве, милосердие, соблюдение бытовых норм и запретов, аскетизм. Например: «Оне были очень праведные, дедушка с бабушкой. Дедушка Евангелие читал» (Мурзинцева В.М., 1936 г.р., с. Коробиха Катон-Карагайского р-на, 2009). «Молилась она очень много. И перед сном молилась, и перед едой молилась, когда за стол садилась. Если кто-то милостыню принесет, она обязательно отмаливала это» (Козлова Г.А., 1958 г.р., с. Быструха Глубоковского р-на, 2011). Старики неукоснительно соблюдали посты: «Мама, Ефросинья Ипатьевна, посты очень соблюдала все строго. Для нее пост – это было свято. Она вот всегда молочное не будет, мясное не будет. До того уверена была, что нельзя и не надо. И до самой смерти так. Ей 87 лет было, когда она умерла, и никогда ничего такого» (Рыльская В.С., 1952 г.р., с. Быструха Глубоковского р-на, 2012). Милосердие в христианском понимании – это сочувствие, сострадание, помощь, милостыня. Именно такими качествами наделяется предок в устной прозе: «Она вот уже старая была, работать не могла. Вот на лавочку выйдет, сядет. Все люди идут - здороваются, разговаривают с ней. Может тут и поплакать с тобой, поговорить, может успокоить, посочувствовать. Подать – всегда вот это для нее было свято. Она подавала, ей очень

много всегда всего несли. Когда подали, за это отмаливаться надо обязательно. Мама всегда говорила, что, если не отомолиться, - это большой грех» (*Рыльская В.С., 1952 г.р., с. Быструха Глубоковского р-на, 2012*).

Из всех качеств предков-старообрядцев рассказчики особенно выделяют трудолюбие, благодаря которому пришедшие в глухие места беглецы могли не только выжить, но и стать зажиточными: *«Дед вот у меня, звали его Евден Евденович Плотников. Так он все мог делать! И охотник был, и рыбак, и мог мельницу сделать в любом месте, хлеб молоть, муку, просто от воды, не от тока. Раньше тут про ток даже разговора не было, про электричество. Тут мельницу держал свою. В селе первый мельницу сделал»* (*Королев И.К., 1935 г.р., с. Сенное Катон-Карагайского р-на, 2010*).

Героями исторических преданий об известных людях тоже оказываются предприимчивые старообрядцы, сумевшие благодаря своему трудолюбию стать богаче других и при этом остаться справедливыми по отношению к окружающим: *«Купец Сорокин очень много лет здесь жил. Он, значит, лес сплавливал по Бухтарме и прямо в Усть-Каменогорск. Он очень много скота держал, пасек очень много. У него работали люди, которые бедноватенькие были. Как ты приходишь к нему на работу, он дает тебе корову, а уже за корову он с тебя не берет. А молоко, какую-то часть, ты отдаешь на молоканку. Говорят, что у него еще была артель, которая золото мыла. Он был человек зажиточный. А потом его раскулачили, его сослали отсюда и убрали всех его домочадцев. Но он никогда не издевался, никогда не бил своих работников. Они, в общем-то, были довольны этим Сорокиным»* (*Белякина Н.М., 1959 г.р., с. Сенное Катон-Карагайского р-на, 2010*).

Драматичная судьба алтайских староверов в годы установления советской власти, репрессии и гонения в преданиях получают не всегда однозначную оценку. Это могут быть рассказы о зверствах белогвардейской банды Шишкина, которую народная история связывает с колчаковцами: *«Тут проходила Шишкина банда. Шишкин – это атаман, колчаковцы... Побили, значит, людей немного. По-ниже, там 17 километров, братская могила есть»* (*Гоновичев В.Т., 1945 г.р., с. Сенное Катон-Карагайского р-на, 2010*). *«Это в 20-е же*

годы как раз, остатки разбитого Колчака, они там группами уходили. Вот одна группа во главе с Шишкиным в лесу же была как бы. По всей округе была уже советская власть, но больше всего здесь, в Пихтовке (это была Новополяковка). Они расстреляли полностью партячейку. Они в клубе собрались, и как раз проходило собрание, там 17 человек. Там был человек в селе, который доложил, что вот именно в том-то доме сидят, навел на них. Увели за деревню и там шашками зарубили» (Бердюгин И.А., 1962 г.р., с. Сенное Катон-Карагайского р-на, 2010).

Нередко записываются предания о жестоком отношении к старобрядцам советской власти, в результате установления которой был подорван религиозный и хозяйственный уклад. Староверы лишались нажитого усердным трудом имущества, переживали репрессии и гонения за свои религиозные убеждения, а нередко и вовсе истреблялись. Приведем текст предания, в котором содержатся все названные мотивы: «Даже на заимках вот где жили, везде люди расселялись сами по себе, когда это все было – гонение и все. И вот тоже одни, говорит, вывели мужа, прямо у крыльчке изрубили и все. Она просила их, молила: «Возьмите все, все заберите, Тольке мужа оставьте, не троньте. Не трогайте, не убивайте, ничего». Она ее-то как-то оставили, осталась она. А мужа-то прямо у крыльчка изрубили, на куски.

И вот оне все-все это забрали: и лошадей, и все. Потом когда маленькё все это ушомкалось, эта женщина приехала сюда. Лошадей, все увели. А Киря Пропоршак-то был, вот он все это был. Бандюга был первого класса. Оне и били вот людей-то.

Она потом оттудова-то приехала, конь-то как раз ейный где-то. Она только заговорила, а конь-то заржал – и к ей. Так, говорит, - люди плакали, и она плакала. А конь, - говорит, - вот так вот на плечо ей положил голову и ржет, ржет. Она потом сняла с себя поясок, именные же ткали раньше пояски. Вот на этом, на именным поясе отдали этого коня. И вот она поехала. Она говорит: бы все забрали, только бы мужа оставили. А мужа изрубили – у крыльца прямо. Вот все же советская власть была жестока. Староверы как, рабочи были, у них все было. Вот их и били» (Мурзинцева В.М., 1936 г.р., с. Коробиха Катон-Карагайского р-на, 2009).

В преданиях и рассказах-воспоминаниях может идти речь о судьбе старообрядцев в советскую эпоху. В подобных устных рассказах отмечается стремление вопреки гонениям сохранить веру предков: *«Разговаривать тогда (советское время – А.Ц.) нельзя было, молились впротай. Потихоньку, ночью, вещерами, но свое все равно делали. Книги у которых были. Вот с маминой стороны отец был, так Евангелие читал, никогда не ругался, никогда матерного слова не говорил. Вобщем, был полностью настоящий. Так и мене он сказал: «За вас пекутся старые предки». Вот все говорил: «Вот вам все дается» (Мурзинцева В.М., 1936 г.р., с. Коробиха Катон-Карагайского р-на, 2009).*

В результате анализа сюжетно-тематического состава преданий и рассказов-воспоминаний можно утверждать, что в совокупности они представляют собой устную историю русского старообрядчества Рудного Алтая и демонстрируют бережное отношение к прошлому своей земли, уважение и доверие к предкам.

Одним из основных жанровых признаков легенды считается связь с господствующей религией [10, 271]. В.П.Аникин, имея в виду русские легенды, утверждает, что главным свойством легенд стало утверждение морально-этических норм христианства или идей, возникших под влиянием воодушевленного отношения к вере, хотя и понимаемой на мирской, житейский, обыденный лад [14, 294]. Несмотря на то, что в жанровом составе легенд Казахстана выделяются еще топонимические и этиологические легенды [11, 496], в старообрядческих селах Восточного Казахстана преобладают легендарные рассказы именно христианского характера.

Христианские легенды, бытующие в исследуемом регионе, можно поделить на следующие тематические группы: 1) библейские легенды; 2) космогонические рассказы; 3) о святых; 4) о чудесных явлениях; 5) о христианских святынях; 6) о христианской этике; 6) эсхатологические легенды.

Из названных групп чаще всего записываются библейские легенды, которые являются устной интерпретацией Священного Писания. Как утверждает О.В.Белова, «носители фольклорной традиции демонстрируют не только знакомство с каноническими и апокрифиче-

скими сюжетами на темы библейской истории, но привносят в них черты национального менталитета и элементы архаических верований» [12, 12]. Причиной этого, по мнению С.В.Алпатова, является то, что «для народного богослова, равно как и для его аудитории не существует четкой границы между первоисточником и его интерпретацией» [13, 223].

Ветхозаветные сюжеты в современной устной традиции встречаются в единичных записях. Из ветхозаветных персонажей выделяется царь Давид, с которым связано написание Псалтыри. Так, покаянный псалом (50-й) появляется после грехопадения самого Давида, соблазнившегося замужней женщиной Вирсавией. В народном пересказе лаконичный библейский сюжет дополняется деталями и событиями, меняются некоторые имена, что делает его доступным слушателю: *«Царь Давид. Его Бог избрал, что он был скромный и верующий, но и он сделал большой грех. Он когда был царем, утром встал, пошел на крышу и увидел пруд рядом. В нем купалась очень красивая женщина Вирсавия. И он сказал, чтобы ее привели. И он с ней согрешил. Потом оказалось, что она беременна. Она пришла и сказала «Что делать?» Он тогда сказал, чтобы ее мужа Урию послали на войну на самый тяжелый бой, чтобы он там погиб. И он там погиб, Урия. И вот потом родился у Версавии сын. Но пророк Михаил, кажется, сказал Давиду: «хочешь я тебе притчу расскажу? У одного бедняка была овечка, которую он очень любил. А к богатому соседу приехали гости. Богатый взял и зарезал эту овечку». Пророк спрашивает: «Чего он достоин?». Давид: «Я считаю, что он достоин смерти». Пророк: «Этот человек – ты. Ты Урию взял и послал туда, чтобы его убили». Он, Давид, порвал на себе одежды, посыпал пеплом голову и лег, и лежал несколько дней, и просил у Бога прощения. И этот 50-ый псалом «покаянный» читают каждый день обязательно. И потом у него этот ребенок умер. Давид не ел, не пил. Когда ребенок умер, он встал, поел. Как бы грех искупил» (Столярова М.Н., 1940 г.р., г. Зыряновск, 2012).*

Новозаветный цикл библейских легенд представлен многочисленными записями. В различных вариантах бытуют сюжеты, в которых повествуется о наиболее драматичных вехах жизни Христа:

Рождество, избиение младенцев, предательство Иуды, Распятие, Воскресение и Вознесение. «Библейское событие может служить отправной точкой для формирования однотипных этиологических легенд» [12, 348]. Примером такого цикла могут быть зафиксированные нами тексты о поведении животных после Рождества Христова и перед Распятием: *«Мария в хлев зашла, и вот она там родила. Она то его прикрыла соломкой, а конь копытом его отрыл. А свинья подошла и мордочкой зарыла, чтобы спрятать. А их искали же, Христа искали. Он родился, и их жиды искали»* (Савелова Г.С., 1927 г.р., с. Быструха Глубоковского р-на, 2012). Подобные сюжеты могут служить объяснением бытовых или пищевых запретов, распространенных в старообрядческой среде. Например: *«Мой зять был, и они курей не ели: ни сваха, ни зять. На горе Иисуса Христа куры выгребли. Он будто бы в навоз спрятался, они выгребли его. Вот они считаются вредные»* (Сидорова В.Н., 1937 г.р., с. Первороссийское Зырянского р-на, 2012).

Одной из особенностей бытования библейских легенд, по справедливому замечанию О.В.Беловой, является «проецирование абстрактного пространства, где совершались библейские события, на конкретные локусы», в легендарных сюжетах «библейская география соотносится с географией конкретного села» [12, 25]. Так, в сюжете легенды об избиении младенцев библейские персонажи действуют в пространстве рассказчика: *«Царь, ну, какой там царь был, Ирод, сказал: «Вырезать младенцев! А раз он святой, то он не умрет. И вот они пошли. Вот, она говорила, в Секисовку они пошли и всех младенцев вырезали. А им Господь уже сообщает, он же сын Господне: «Идите в Быструху». И они ушли в Быструху. «Уходите к Зимовью», - и они ушли туда. Зашли они туда, где какие-то пастухи были. Там ясли какие-то, она его спрягала в ясли»* (Кузнецова М.Н., 1951 г.р., с. Быструха Глубоковского р-на, 2012).

Пробывание Иисуса Христа в той или иной местности, с народной точки зрения, маркируется какими-то предметными (ландшафтными) реалиями: *«У нас вон там в Фыкалке, как станешь собираться на горку, тут она гора камениста. И на одном камне бульжники, как вот ровно пяточки и вот так вот пальцы. И мы подбежим и гово-*

рим: «Видишь, вот отсюда Иисус Христос вознесся» (Барсукова З.И., 1937 г.р., с. Аксу Катон-Карагайского р-на, 2013).

В старообрядческих селах Восточного Казахстана фиксируется известный в общерусской традиции и опубликованный в XIX веке [14] сюжет о чудесном спасении младенца Христа от преследователей: «Когда вот изгнание его было, сидела женщина, русскую печь растопила. Села на стул и своё дитё кормила. Жиды прибежали, дескать, к вам не забегал мальчишка вот такой, такой? А она говорит: «Забегал. А че? Да вот он, в печке горит». А она свое дитё бросила, а Иисуса Христа взяла на руки. Вот она через свое дитё его спасла» (Барсукова З.И., 1937 г.р., с. Аксу Катон-Карагайского р-на, 2013).

К числу распространенных в устной традиции региона относится и библейский сюжет о предательстве Иуды. В вариантах легенды Иуда выдает Иисуса Христа разными способами: целует ему руку, подносит кубок, обмакивает в солонку и передает ему хлеб. Третий мотив более известен, поскольку таким образом объясняется догматический смысл перстосложения староверов: «Июда продал Христа. Их было семеро апостолов. Одного Иудой назвали, что он продал Христа жидам. Сидели за столом, и он им сказал, что я покакну хлеб и подам ему. И вы будете знать, какой Христос. И подал ему этот хлеб щепотью. Вот за то наша вера молится не щепотью, а двумя» (Савелова Г.С., 1927 г.р., с. Быструха Глубоковского р-на, 2012). В общерусской традиции мотивировка запрета иная: обмакнуть хлеб в солонку - значит, уподобиться Иуде [12, 383].

Объяснением запрета использовать гвозди при изготовлении гробов, существующего в старообрядческой среде, является легенда о распятии Иисуса: «Раньше делали долбленки - гроба, а сейчас кто долбленку будет делать? Все из теса. А из теса-то вот не положено. Там гвозди, считай, гвоздями он сбитый. И обшивка вся гвоздями пришта. А гвоздями нельзя: Господь-батюшка, его-то гвоздями прибивали. Если б не муха, то его бы и не было в живых, потому что один Иуда у другого спросил: «А ты в сердце-то вбил гвоздь?» Он говорит: «Ну, конечно, вбил, видишь, вон шляпка». А это муха присела. Вот и спасся батюшка» (Барсукова З.И., 1937 г.р., с. Аксу Катон-Карагайского р-на, 2013). Варианты данного сюжета зафиксированы в Черниговской области [12, 80], а таюже в Каргополе [15, 161].

Среди персонажей библейских легенд, известных на обследуемой территории, выделяются также Иоанн Предтеча и Илья Пророк. В легендах, упоминающих Иоанна Предтечу, рассказывается о его мученической смерти. В народной интерпретации канонического текста мы обнаруживаем частичное искажение имен и содержания первоисточника, но живые диалоги, пояснения и оценки рассказчика приближают его к современности. Приведем пример из легенды: *«Раньше был царь Ирод. У него был брат сильно больной, у него была дочка Иродиада. Звали его Ирод, он сожительствовал с женой брата. А Иван Златоус говорил ему: «Нельзя Ирод, не подобает тебе жену брата, родня». Ну и по случаю пира, по случаю своего дня рождения, он собрал пир, этот Ирод. Дочка Иродиада была её, братова, она была племянница ему выходит. Шибко хорошо плясала. Ирод сначала нагневался на Ивана и закрыл его в темнице. Он три или четыре дня уже сидел в темнице. А потом, когда пир-то собрали, шибко она ему приглянулась, как она плясала, танцевала. И он: «Проси, дескать, у меня что хочешь, я тебе даже полцарства могу отдать. Шибко ты мне в душу легла, что хорошо танцевала.»* (Козлова П.С., 1936 г.р., с. Быструха Глубоковского р-на, 2012).

Народные библейские рассказы по своему сюжетно-тематическому составу оказываются шире своего первоисточника, то есть библейская история домысливается носителями традиции. Обычно они имеют либо дидактический, либо этиологический смысл. Например, в сюжете, восходящем к греческой легенде о Марии Магдалине, которая после вознесения Спасителя пришла в Рим, чтобы проповедовать Евангелие [16, 262] объясняется, почему в Пасху принято красить яйца: *«Когда, наверное, Иисуса-то похоронили где-то в скалах и закрыли большим камнем, и поставили стражу. И в полночь-то загремело все, камень отвалился, и Христос восстал и ушел. И вот эта Мария Магдалина когда подбежала, там уже пустота. И она говорит: «Там нет ничего, там пусто». И ей кто-то яичко подарил. И вот когда она бежала к этому царю Ироду-то, когда подошла к нему, рассказала. И он говорит: «Я не верю тебе, таким камнем мы его завалили, стражу поставили, я не верю». А она говорит: «Как не верите?» И тут яичко покраснело, красное сделалось. И он поверил,*

что это правда. И поэтому мы красим яйца» (Кузнецова М.Н., 1951 г.р., с. Быструха Глубоковского р-на, 2012).

Божественная природа мироустройства утверждается в космогонических легендах. Однако они, как правило, не восходят к библейским сюжетам, а представляют собой продукт народной фантазии. Бог в этих рассказах считается творцом всех явлений. Например, в легенде о Касьяне, объясняется природа високосного года, а в бытующей в вариантах и широко известной в славянской традиции легенде «О собачьем хлебе» человек, без почтения относящийся к хлебу, по божьей воле лишается изобильных хлебных колосьев: «В общем, Господь наш Иисус Христос обходил свою землю, оглядывал, оглядывал всё. Ну, идёт мимо полей пшеничных, увидел женщину, женщина пекла блины, а маленький ребёнок был, он обмарался, она взяла блины и его обтёрла. Это было рядом с полем пшеничным. Видимо, Господь обиделся, схватил колос. А раньше колос был до самого корешка. И он обиделся, что вот так с хлебом обращаются. Он взял так, схватил и начал его обирать. Собачка-то подбежала к нему и говорит: «Господи, оставь-то хоть мне немножко-то». И вот, как он хотел оборвать, как тянул, и вот так немножко-то и осталось, собака-то его когда попросила-то. И вот теперь колосики-то такие маленькие. Вот поэтому мы едим собачий хлеб» (Чепелкина Г.Ф., 1955 г.р., с. Коробиха Катон-Карагайского р-на, 2009).

Сюжет космогонической легенды может строиться как мотивировка какого-либо запрета или предписания. Например, повадки кукушки, которая не высиживает своих птенцов, подбрасывая яйца в гнезда других птиц, объясняется нарушением обрядности, связанной с христианским праздником: «На Благовещение вот по-нашему, у старообрядцев - девка косы не плела, птица гнезда не вила. Вот кукушка не послушалась никак вроде бы. Вот птица она, а пожалуйста, гнездо свила. Она же теперь не имеет своего гнезда, она же в чужих гнездах откладывает яйца. Чужие птицы, другие выводят их птенцов. Этот день, он все-таки большой праздник. Ну, это потом ей когда-то, ей все это потом отразится. Есть бывает сразу, а есть и бывает через сколько потом» (Мурзинцева В.М., 1936 г.р., с. Коробиха Катон-Карагайского р-на, 2009).

Легенды, входящие в тематический цикл «о святых», нередко воспроизводят сюжетный состав и топику житийной литературы. К числу повсеместно распространенных относятся легенды о Николае-угоднике, что позволяет говорить о нем как о самом почитаемом в исследуемых селах святом. В народном православии он оказывается современником Христа, по его воле служит в храме и воспринимается прежде всего как «Никола-милостивый». Благодаря милосердию Николай-чудотворец не будет принимать участие в Страшном суде: *«У одного три было дочери, а выдать их никак не могли из-за приданого. Раньше же приданое требовали большое. И вот он по мешочку золота им выдал. Принес. И вот они вышли, эти дочери, замуж. И его сразу назначили, сам Бог назначил в храм. «Вот, - говорит, - кто первый придет во храм, тот и епископом будет».* И он как раз первый пришел, и все.

Вот какой он милостивый. Он и сейчас милостивый. Но его на суде на Божьем не будет. Потому что он очень милостивый. Будут Иоанн Креститель на суде, сам Иисус Христос и Богородица будет. А у царских врат будут стоять Петро и Павел» (Мурзинцева В.М., 1936 г.р., с. Коробиха Катон-Карагайского р-на, 2009).

На основе традиционных представлений о святом создаются легендарные мемораты о его чудесной помощи непосредственно рассказчикам. Их сюжеты основаны на мотивах: «икона Николая-чудотворца помогает человеку излечиться от тяжелой болезни», «по молитвам святому женщина рождает здорового ребенка» и т.д.

В легендах «о странствующем божестве» Христос, Богородица или святые неузнанными (обычно в облике странников) являются человеку. Они имеют ярко выраженную дидактическую направленность, то есть чудесные персонажи посещают мир людей, чтобы воздать по заслугам или наказать за несоблюдение христианской этики. Особенно интересен сюжет о Христе в облике странника, просящего милостыню. За этичное обращение к неузнанному страннику-Богу герою легенды /грешнику/ прощаются грехи, дается знание будущего либо он приглашается в гости к Богу. И, наоборот, за пренебрежительное отношение к чудесному страннику героиня наказывается сразу после его исчезновения - в земной жизни: «... К третьей за-

шел. Та стирается. Он говорит: «Да вы че, детки, стираетесь-то в воскресенье-то?». «Твое какое дело? Стираюсь, раз в будни некогда!» «Ну, ладно, стираюсь, стираюсь». Он постоял да и говорит: «Поди, у тебя, детка, есть кусок хлеба. Я есть хочу». «Нетуко у меня». Потом перчатки вытащил кожаны. «Вот, - говорит, - перчатки купишь у меня?» Ох, она обрадовалась: «Да у меня денег-то нету, побегу я к соседке сбегаю». Ну ладно, убежала. Он эти перчатки положил и ушел. Она прибегает, о-о, дедушки нет, а перчатки на себя надела, и они у ей прикипели, эти перчатки» (Акулова Т.Д., 1923 г.р., с. Коробиха Катон-Карагайского р-на, 2009).

Легенды о христианских святынях, активно бытующие в старообрядческих селах Восточного Казахстана, включают в себя несколько тематических циклов: о чудотворных иконах; о спасительной силе веры, креста, молитвы; об осквернении христианских святынь.

В рассказах названной подгруппы отражается народное отношение к иконе и к изображаемому на ней лику. В основе их сюжетов лежат мотивы: икона обновляется, икона мироточит (плачет), икона помогает найти утонувшего. По своей форме эти нарративы могут представлять собой либо легендарные мемораты, либо легендарные фабулаты, повествующие о недавнем прошлом: «Мальчик утонул тоже, в наше время, годов 20 назад. Тоже его долго искали, а потом икону пустили в этом месте. Та остановилась и кружится, кружится. Там под кустом каким-то мальчик забился. Любую икону можно пускать: Богородицу, можно Миколу. Не именно сейчасную, что сейчас рисуют, именно что давнишнюю. Из воды потом доставали икону обязательно» (Козлова П.С., 1936 г.р., с. Быструха Катон-Карагайского р-на, 2012).

В настоящее время под влиянием воодушевленного отношения к вере на основе традиционных мотивов создаются легенды, отражающие современные реалии и мировоззрение человека, осмысляющего христианские нормы поведения. Так, например, силой молитвы священника, находящегося в самолете, спасаются от гибели его пассажиры: «Самолет летел из другой страны, был полный насаженный пассажирами. А с ними летел священник. <...> И вот они летели, они заранее даже прилетели. Вышли пилоты и не открывают двери, что-

бы выпускать людей. Все возмущаются. А они говорят: «Кто среди вас есть священник?». Он говорит: «Ну, и что из этого? Это я священник». А они встали перед ним на колени и благодарили его: «Что Вы сказали, когда началась посадка?». А он говорит: «Я попросил Михаила Архангела, чтобы он спас нас в полете». Они тогда обратились к этим людям и сказали: «Благодарите этого священника. Если бы он нам не помог, мы бы в воздухе напололам разломались» (Сидорова В.Н., 1937 г.р., с. Первороссийское Зыряновского р-на, 2012).

Один из самых популярных сюжетов об осквернении христианских святынь (икон) – «Стояние Зои». Встречается он не только в устной форме бытования, но и в письменной [17, 30-33] и зафиксирован в нескольких вариантах. Во всех записанных легендах героиня, оставшись на вечеринке во время танцев без пары, начинает танцевать с иконой и вследствие такого кощунства застывает на месте с иконой в руках. В письменном источнике особенно подчеркивается, что девушка, простояв 128 дней, тем самым искупает свой грех и умирает, а чудо, происшедшее с ней, приводит к вере множество людей [17, 33]. В вариантах записанных нами устных рассказов за героиню молятся, и она отходит (с. Коробиха Катон-Карагайского р-на); оживает по ночам, к ней прилетает голубок, умирает в больнице: «... На ночь стражу поставили, а ночью, говорили, она оживает, прилетит голубок, на плечо ей сядет и что-то на ухо ей шепчет. А она все плачет и плачет, плачет и плачет. Через три дня она обомлела и упала. Ну, ее в больницу повезли, и она умерла там. Но она не проговорила ни слова. Это то, что она с Николой танцевала. Лет 70 это было тому назад» (с. Быструха Глубоковского р-на, 2012). Как видим, в данных легендах основным является мотив наказания героини за кощунство по отношению к святыне.

К циклу об осквернении христианских святынь тематически относятся и рассказы-воспоминания о разрушении церквей и уничтожении икон, записываемые в последние десятилетия. Сюжетно завершенные устно-прозаические произведения направлены на осмысление и эстетическое отражение событий недавнего прошлого. Несмотря на то, что это форма первоначального эстетического освоения действительности, они характеризуются устойчивостью мо-

тивов. Как правило, это автобиографические произведения, поэтому в них ярко выражена установка на достоверность, рассказчик представляется свидетелем событий. Разрушение церкви ассоциируется с разрушением привычного жизненного уклада. Старое и новое время противопоставлено в оппозиции «духовность – бездуховность»: «В советское время иконы забирали. В пост Христовый ходили по деревне, страшно было, страшно» (Козлова П.С., 1936 г.р., с. Быструха Глубоковского р-на, 2011). Разрушают церкви обычно комсомольцы, партийные, учителя: «У нас вот была соседка – Катерина Петровна – учительница. Она икону-то топтала» (Мурзинцева В.М., 1936 г.р., с. Коробиха Катон-Карагайского р-на, 2009). Следующий устойчивый мотив в данных повествованиях – наказание за разрушение святыни. Происшедшее обычно расценивается рассказчиком как кара небесная: «А с ней-то что потом-то, а как Господь ее истоптал. У ней глаза вылезли, и все, и она с ума, и всю ее извело. И страшное дело было – икону-то она топтала» (там же). Подобные легендарные рассказы демонстрируют стойкость в вере вопреки гонениям и преследованию: «Вот тебе, икону сбрасывал. Убирал и под порог выбросил. Он учитель был. Люди реагировали так: перекрестятся и иконы на место поставят. На дураков-то закон неписанный. Они уйдут и опять на место икону поставят» (Козлова П.С.).

К тематической группе о христианской этике (или о праведниках и грешниках) относится фольклорная проза, в которой утверждают библейские заповеди или регламентируются христианские нормы поведения. В легендах дается представление о грехе и праведности, рассказывается о том, какая судьба ожидает неблагочестивых людей (жадных, гордых, злословящих и т.д.). Сюжеты таких рассказов нередко занимательны и динамичны, включают в себя сказочные мотивы, вследствие чего их иногда называют легендарными сказками (например, «Марко богатый»). Так, в легенде, записанной в среде потомков старообрядцев-поляков, герой, приютивший Бога в образе нищего странника и не побрезговавший совместной пасхальной трапезой, приглашается с ответным визитом в гости к Богу. На своем пути, находясь уже в «ином» мире, он видит муки грешников и в результате переосмысляет свою жизнь и жизнь своих близ-

ких (жадных родителей). Концовка легенды содержит дидактические выводы: «... Бог говорит: «Иди, езжай к отцу и говори: пока они живые, пусть раздадут всё своё именье горячей рукой». Вот когда дашь кому-то, жалко, лучше не давай, когда спроста - давай» (*Троеглазова П.А., 1933 г.р., с. Быструха Глубоковского р-на, 2011*).

По утверждению О.В. Беловой, «для народной традиции «грех» - это еще и нарушение обычаев, обрядов, табу. Согласно народным верованиям, наказание за совершенный грех настигает человека незамедлительно и всегда носит конкретный, физический характер [12, 94]. Исходя из этого, сюжеты легенд о христианской этике могут строиться по схеме: запрет (норма) – нарушение запрета – наказание: «Раньше у русской печки шесток был. Ну и вот, на Пасху-матушку она не могла, эта женщина, протерпеть, что шесток промарался. Она говорит: «От безделья хоть шесток побелю». А Господь-батюшка ей сказал: «Ну, бели всю жизнь!». И вот ей как престрело это слово! Че делат, не делат, а шесток побелит» (*Барсукова З.И., 1937 г.р., с. Аксу Катон-Карагайского р-на, 2013*).

В эсхатологических легендах отражаются представления о конце света и его наступающих признаках. Их дидактическая направленность состоит в том, чтобы «путем устрашения создать положительную этическую установку» [18, 39]. Носители традиции связывают свои рассказы с Апокалипсисом, однако они представляют собой его довольно свободную интерпретацию. В народной эсхатологии отражается представление о том, как будет выглядеть земля после конца света и какова будет судьба человечества: «Так вот, когда последнее время будет, растрясутся горы и доли, земля ровная, как картина (карта А.Ц.) будет. Протечет с востока на запад огненная река. Все мы обгорим, как головешки станем. Женские волосы проволокой от страху, дыбом будут. Тогда мы сами себя осудим, чему мы уподобились. В то время еще мать Пресвятая Богородица, кто просил ее, она три полка великих выведет в место не такое уж страшное» (*Козлова П.С., 1936 г.р., с. Быструха Глубоковского р-на, 2012*).

Признаками конца света современные носители традиции считают введение паспортов (что характерно для старообрядческой среды), компьютерные технологии документирования: «...Паспорта-то

нам дали, то это тоже уже близко к Божьему суду, потому что они через компьютер уже прошли. Обличение пройдет, потом после обличения будет суд Божий» (Мурзинцева В.М., 1936 г.р., с. Коробиха Катон-Карагайского р-на, 2009).

Роль обличителя рассказчиками отводится святым Илье и Иноху, которые будут ставить печать Антихриста - цифровую комбинацию «666». Илья, который был взят на небо живым, придет на землю, чтобы после обличения умереть: «Оне будут обличать, потому что потом оне умрут. И будут три дня лежать, и к им никто не приступится. Потом оне воскреснут. Все равно должны, кто на земле бывал, все равно оне как смёртные. Должны оне все равно хоть тридневное, а все равно отбыть. Вот это вот будет к последнему пути» (Мурзинцева В.М., 1936 г.р., с. Коробиха Катон-Карагайского р-на).

На Страшном суде определятся и «вечные муки» грешников: «И вот эти грешники, вот они будут в казане горячем кипеть: один бок будет вариться (указывает на правый бок - А.Ц.), а этот бок (левый - А.Ц.) будет расти, заживать. Его вновь будут перевертывать, и один бок горит, а второй - опять заживать. Вечно будет гореть. Вот и когда молятся, говорят: «Избавь его Бог от вечной муки». Вот это «вечная мука» называется» (Барсукова З.И., 1937 г.р., с. Аксу Катон-Карагайского р-на, 2013).

Потомки старообрядцев долины Бухтармы в легендах о вечных муках грешников могут ссылаться не на Библию и не на Апокалипсис, а на «Лесовую книгу» и при этом упоминают об имеющихся в ней изображениях: «А как в Лесовой книге показано? Вот скольких она загубила детей.... Она вот будет стоять, а из-под каждого ребрышка будет каждое дите смотреть на белый свет и просить, спрашивать: «Мать, за что ты меня на белый свет не пустила?» (Барсукова З.И., 1937 г.р., с. Аксу Катон-Карагайского р-на, 2013). Думается, что информант имеет в виду «Велесову книгу» - священное писание славян, содержащее мифологию, молитвенные тексты, легенды и рассказы о древней славянской истории с XX тысячелетия до нашей эры по IX век нашей эры [19].

Таким образом, корпус христианских легенд, бытующих в обследованных селах, отличается разнообразием своего сюжетно-темати-

ческого состава, который определяется духовными потребностями современных потомков старообрядцев и отражает их религиозное мировоззрение.

Устные мифологические рассказы (былички) в старообрядческих селах представлены большим количеством текстов по сравнению с другими прозаическими жанрами. Такая их распространенность, на наш взгляд, может объясняться полифункциональностью. Значимость той или иной функции былички проявляется в процессе бытования на уровне конкретного текста, а не жанра в целом. Поскольку фольклор - это искусство, предполагающее коммуникативные отношения, «исполнитель может менять содержание и структуру текста и внетекстовых элементов в зависимости от поведения (реакции слушателей в ходе исполнения)» [20, 114]. Среди анализируемых записей встречаются тексты с различными доминантными функциями. Это может быть религиозная функция, когда рассказчик стремится доказать истинность описываемых событий в том случае, если в среде слушателей утрачивается вера в сверхъестественное. С.А.Каскабасов отмечает: «Цель рассказчика - заставить слушателя поверить в свой рассказ» [21, 114]. Например: «Да, в нечистую силу мы верим. И это вот тоже, когда мамку похоронили, я в окошко смотрю, она стоит в красном платке, под горлышко подвязано. И в окно так смотрит. Я смотрю на неё, она на меня. Я говорю: «Славка, посмотри в окно, - говорю, - почему мать, кажется? Я отчётливо её вижу». Он говорит: «Да никого нет!» Ему-то она не кажется, а мне-то, - я дочка же» (*Затеева В.Н., 1947 г.р., с. Сенное Катон-Карагайского р-на, 2010*).

Информативная функция былички проявляется в том, что она воссоздает картину мира, ориентируясь на которую, человек выстраивал свое поведение, стараясь достичь гармонии между «своим» и «чужим»: « Ну вот жена говорила видела, говорит, домового, я, сколько живу, никогда не видел. Ну, жена моя видела, говорит. Вот лежала она, просто отдыхала. И раз, там старик какой-то в голубой рубашке длинной. Такая вот, как старинные рубашки же были. Один раз показался и больше не показывался. Ну правильно, домовому даже если цвет кошки не понравился, кошка эта не будет жить в

этом доме. У нас вот была разноцветная красно-бело-чёрная. Ну она вот ему не нравилась. Так она пропала, умерла и всё. А вот чёрные, серые постоянно живут» (Шимин С.И., 1949 г.р., с. Сенное Катон-Кагайского р-на, 2010).

Популярность мифологических рассказов объясняется также тем, что важную роль в них играет назидательная функция. Нередко нечистая сила заявляет о себе тогда, когда нарушена традиционная норма или запрет. Как правило, эти нормы восходят еще к дохристианским представлениям, с течением времени они трансформировались, но многие из них не потеряли своей значимости. Норма (или запрет) может формулироваться в рассказе, а может просто уясняться из его контекста: «Покойник ходит. Александровка есть, деревушка. Там мужик умер, она шибко тосковала, пятеро ребятишек было. Она тосковала по мужику, он к ей стал ходить. А дети стали замечать, что на збу залезет и жалеется. Потом стали лечить бабки. А он ей рассказывает: «Вот эту воду не пей». Они потом стали на речку колдовать. Он сказал: «Сходи, ну, там пять километров, вон там положили икону, наколдовали». Он ей сказал: «Выше иконы бери воды, эту не пей». Потом он её задавил дома, она посинела. Это черт давил. А пятеро осталось ребятишек» (Акентьева П.А., 1925 г.р., с. Быструха Глубоковского р-на, 2011).

Состав персонажей мифологической прозы соответствует общерусской традиции, но отличается от других регионов Казахстана. В долине Бухтармы бытуют былички о духах природы (лешем, русалке, полуднице), что в целом не характерно для других сел республики. В быличках о лешем обнаруживаются классические сюжеты, содержащиеся в указателях В.П.Зиновьева и Н.В.Дранниковой, И.А.Разумовой: «Леший пугает ночующего на тропе», «В гостях у лешего», «Лешие перекочевывают на другое место» [22, 64; 23, 183].

В сюжетах быличек о русалке выявляются мотивы: «русалка чешет волосы», «русалка - проклятая девушка», «русалка причитает»: «А тут у нас была учетчиком одна девщонка, подружка, в Акуловке. Еду, - говорит, домой. Уже так, под вечер. У меня лошадь остановилась. Я, - говорит, - думаю: «Кто, где?» А туда, на речку не посмотрела. Потом, - говорит, - везде смотрела, на речку посмотрела, а она

сидит на булке тоже, вот так вот голову чешет. Сама причитат. Вот я посмотрела, посмотрела на ее. Лошадь-то, - говорит, - как всхрапнула. И она, - говорит, - пала сразу в воду. Пала, и я, - говорит, - потом поехала. Это уже проклянная, проклянутой человек. Ну, вот, например, я проклянну тебя, - ты проклятая на столь-то лет. Вот она и там, бедная, у чертей» (Акулова Т.Д., 1923 г.р., с. Коробиха Катон-Карагайского р-на, 2009). В ритуальном поведении чесанию, расчесыванию придавалось особое значение. Расчесывание волос воспринималось не только как очередная операция по созданию новой прически, а как основное действие по уничтожению прежней, девичьей [23, 220]. Это связано с поверьем о русалках как душах женщин и девушек, умерших неестественной смертью.

Отличительная особенность быличек о духах природы - их ярко выраженный локальный характер, отражение местных реалий, природных и социально-бытовых условий, а также подчеркнутая установка на достоверность: «Дак, а у нас отец, в Коновалихе была у него пасека. А он оттуда уйдет – и ружье с им. Стрелят. То че-нибудь убьет: белку ли, хорькя ли, кого ли. Ну, и домой-то запоздался, и до пасеки далёко идти-то. Я, - говорит, - иду, а тут дорожка. Я, - говорит, - на дорожку ляг, ружье перед собой. Слушаю, - говорит, - идет кто-то, прямо ко мне. А он небоязливой был, отец. Лежу, - говорит. Он, - говорит, - прямо подходит ко мне. Так наклонился, говорит: «Ты почто на мою дорожку ляг? Я тебя сейчас растопчу». Тятя говорит: «Нет, не надо растапывать меня». Встал, говорит, - и под пихту ушел. Он, - говорит, - так пошел. Приходит, рассказывает. Мама говорит: «О, ты везде лягешь. Кто тебя растопчет, так никто не будем знать» (Записано от Акуловой Т.Д., 1923 г.р., с. Коробиха Катон-Карагайского р-на, 2009).

Самым известным персонажем мифологических рассказов о домашних духах оказывается домовый. Этот образ в народном представлении - не что иное, как олицетворение жизни дома, домашнего благополучия и спокойствия. Локальной особенностью исследованных сел является представление о том, что домовые живут парами - «сусед и суседка»: «Суседка – это домовый, это который живет вот у тебя. У каждого есть домовый, у каждого. Это по телевизору говорят

и показывают этих шаршатику, как-то одно время показывали же, поди видели. У каждого есть соседка и сосед. Да, парой они живут. Вот, если, например, заочевал в другую избу, в другой дом, а соседку ты не взял, оттуда сюда пришел, она потом плачет как маленький ребенок. Это я сама слышала. Как дитя плачет» (Сидорова Л.З., 1936 г.р., с. Коробиха Катон-Карагайского р-на, 2009).

Персонаж на исследованной территории чаще всего имеет облик кошки, старика или хозяина дома (умершего предка). В быличках о домовых наиболее распространены мотивы: домовая ухаживает за скотиной; заплетает косы любимой лошади и мучает нелюбимую; предсказывает будущее (отвечая на вопрос «к худу или к добру?»); выживает из дома (со своего места); гремит кастрюлями; заплетает косы женщине; плачет в пустом доме; свой и чужой домовые не могут ужиться в одном доме. Славянские представления о домовом могут усваиваться и представителями казахской национальности: «...Я пришла, лежу, только засыпаю, на меня кто-то прыгает, как кошка и по мне идет вот так. А я лежу и думаю: «Я же казашка, на русском спросить или на казахском?». Не спросила. Потом девочки завтра спрашивают: «Ты спросила?». А я говорю: «Девки, знаете, не поняла, на каком языке спрашивать». - «Дура, что ли? Они на любом понимают!» (Кусманова К.Е., 1963 г.р., с. Аксу Катон-Карагайского р-на, 2013).

Мифологические рассказы о баннике немногочисленны, состав их мотивов традиционен. Яркой отличительной чертой бытования несказочной прозы в старожильческих селах Восточного Казахстана является сохранение народных представлений о кикиморе, которую еще в XIX веке относили к числу «наиболее бледных, неясных и незаконченных образов народной мифологии» [25, 25]. С этим персонажем связан классический мотив «кикимора беспокоит жильцов». Способом защиты от ее зловредного действия служит «уничтожение куклы или другого предмета, с помощью которого навлекли кикимору» (мотив - по указателю В.П.Зиновьева) [22, 69]: «...После 12 часов началась, говорит, гулянка, ну там музыка всё играет, всё такое. Он, говорит, что такое? Стрельнул, говорит, раз в этот угол там, говорит, это женским голосом кто-то запричитал: «Убили, убили моего родно-

го». Вот он, говорит, когда встал, кукла, ну как мужчина есть же кукла, - застреленная, ну просто подстреленная пулей вот. После этого ничто не стало твориться в доме» (Кузнецов В.А., 1988 г.р., с. Сенное Катон-Карагайского р-на, 2010).

«Именно человек, и не абстрактный человек, а определенная, конкретная, выделяющаяся в человеческом обществе личность является единственным первоначально объектом, наделяемым непосредственно теми или иными сверхъестественными свойствами» [26, 20]. Есть все основания согласиться с данным утверждением С.А.Токарева, поскольку обширную сюжетно-тематическую группу устной несказочной прозы исследуемых сел составляют былички о людях, обладающих сверхъестественными способностями - ведьмах, колдунах, знахарках и знахарях. С.В. Максимов говорит о различиях ведьм великорусской и малорусской: «Если в малорусских степях среди ведьм очень нередки молодые вдовы, ...то в суровых хвойных лесах ...шаловливые и красивые малороссийские ведьмы превратились в безобразных старух» [27, 82]. В большинстве анализируемых нами текстов ведьмой оказывается старая женщина, то есть преобладает севернорусская традиция. «Характерная черта ритуальных специалистов - способность к оборотничеству - качество, необходимое для перехода из одного мира в другой. В то же время они могли превратить «своих» в «чужих» [28, 13]. В быличках региона ведьма чаще всего принимает облик свиньи. В современности этот мотив зафиксирован в севернорусском фольклоре [29, 355], в Прикамье [30, 274 - 275], в Сибири [22, 71], известен он и в Павлодарском Прииртышье [31, 200]. Ведьма также может принимать облик колеса, огненного шара или действовать в собственном обликии. К магическим действиям ведьмы приписывается и способность летать (мотив «ведьма летает»).

Ведьма имеет свою сферу действия. Это деревенская улица, мир крестьянской общины, крестьянское хозяйство. Сверхъестественные способности ведьмы объясняются в быличках тем, что она «знается с чертями»: «Машка была Чанова, с чертями зналась. Ох! Ну, и вот потом там она вверху жила. Баба рассказывала: «Пригласила меня пощевать: «Баба Нюра, приходи ко мне пощевать». «Приду, - говорит, - що?» Пришла, вечером поужинали, лягли спать. Вот в 12 часов

она, - говорит, - соскочила. Ведры брасат, що в руки попадется, она матерится. Брасат все. Я, - говорит, - это що такое? Голову прячу под подушку, лишь бы меня Тольке не ударила. Перебушевалася, лягла» (Акулова Т.Д., 1923 г.р., с. *Коробиха Катон-Карагайского р-на*, 2010).

Из общеизвестных мотивов, связанных с вредоносной деятельностью ведьмы в крестьянском хозяйстве в старообрядческих селах выявляются мотивы «ведьма выдаивает/отбирает молоко чужих коров», «ведьма портит домашних животных (птиц)». В большем количестве мифологических рассказов ведьма вредит человеку (мотивы: «ведьма наводит порчу, садит килы, портит свадьбу /роженицу/, преследует человека). Магические способности приписывается в быличках региона и повитухе, которая, обидевшись на то, что ее не приглашают к роженице, наводит на нее порчу: «...И вот она рассказывала: «Я вот родила вроде как рыбина - не рыбина... Ну, вот такая длинная, - говорит, - че-то родила, твердая». Но вот дедушка сказал: «Как родишь, закопай и осиновый кол вбей. Где-нибудь под углом, чтоб не ходили». Вот бабушка сделала ей, что она не пригласила на роды» (Кузнецова М.Н., 1951 г.р., с. *Быструха Глубоковского р-на*, 2012).

В сюжетах быличек о порче, магическим средством может быть медвежий коготь /лапа/, что, с одной стороны, связано с природными особенностями края, а, с другой, является отражением древнейшего культа медведя, который частично сохраняется также в старожильческих селах Восточной Сибири [32, 25]: «...Дедушка медведя задавил, Панкрат Макарыч был, они у него коготь выпросили. Вот они на нашу кровать сядут и скребут, и скребут. Мама говорит: «Чё-то тут не с добра». Один раз, говорит, я управлялась ходила. Их трое сидели на койке. Подошла, говорит, и среднюю за руку схватит – и когтища медвежьи. Они там скребли, и скребли, и скребли. И как раз дед на работе был, отец мой. Он пришел, она говорит: «Дед, посмотри-ка, что делают они. Ребятишки-то вот из-за чего у нас дерутся, они скребут, говорит, этим когтем медвежьим» (Саблина Г.М., 1939 г.р., с. *Коробиха Катон-Карагайского р-на*, 2009).

Ведьма, знавшаяся с нечистой силой, вредившая людям, по народным представлениям, не может умереть, что иллюстрируется мотивом «трудная смерть ведьмы».

Для общерусской фольклорной традиции свойственно разделение лиц мужского пола, обладающих сверхъестественными способностями, на колдунов и знахарей. В местной фольклорной традиции четкое разделение отсутствует, в одном и том же тексте персонаж может быть назван то колдуном, то знахарем. При анализе сюжетных мотивов, связанных с данным персонажем, можно заметить, что колдуну приписывается гораздо меньше зловредных действий, чем ведьме. Общеизвестны мотивы: колдун предсказывает будущее, совершает магические действия (оживляет срубленное дерево, «присушивает» женщину к столбу), повелевает животными, людьми (не дает вору уйти с места кражи), портит свадьбу, соперничает с другими колдунами («дока на доку»), учит колдовству. Сюжеты рассказов о колдунах могут представлять собой контаминацию названных мотивов: *«Вот это отец рассказывал, это здесь вот в Коробихе колдуны самые были. Вот свадьба даже, свадьба начинается, а его не пригласят, этого знатока. Лошадей запрягут, надо ехать жениха с невестой катать. Только кони тронут, дуга вылетит. Пока не пригласят этого человека, с места они не тронутся. Были такие знатоки. И потом, уже когда стали знать хорошо, их трое было - в Язовой, в Белой. Уже знали, который самый сильный, который, видать, сильнее всех, приглашали на эту свадьбу. Пригласят, и как вот ехать собираются, дуга вылетела. Он тогда выходит, вокруг это лошадей пройдет и всё, сели, поехали. Да, он уже тех ликвидировал. Ну, много рассказывали. Факт это, что может нож прилететь, если не пригласят этого. Нож через трубу мог прилететь и воткнуться в стол. Вот такое говорили. А этот, опять же знахарь, который сильнее всех встанет, как-то поколдует, нож вырваться и опять со свистом улетит. Такая молва шла (Чанов В.А., 1938 г.р., с. Коробиха Катон-Карагайского р-на, 2009).*

Мифологические рассказы о покойниках, хотя и наполняются со временем новым содержанием, все же сохраняют тесную связь с ритуалом, с погребальной обрядностью, содержат в своих сюжетах отстоявшиеся в народном сознании, сформированные еще в глубокой древности представления. Так же, как и в общерусской традиции, покойник показывается человеку в антропоморфном (своем) обли-

ке. Одной из устойчивых форм перевоплощения персонажа является зооморфная метаморфоза /покойник принимает облик птицы/. Персонаж может обнаружить свое присутствие действием, словом. «Сознательное преодоление лиминального состояния канонизировано у многих народов особым обычаем возвращения домой» [33, 95]. На этом основан получивший широкое распространение как в общерусской, так и в местной традиции мотив «Покойник приходит домой». Как правило, «активность» покойника вызвана нарушением норм ритуального или бытового поведения. Так, например, широко распространен запрет долго предаваться горю, который обычно объясняется тем, что умерший долго не может «успокоиться» подобающим образом на том свете»: *«В Язовой было дело, тоже одна овдовела, молодая, осталось двое детей у нее или один. И вот она плакала об им, об муже, и он стал к ней приходить. И вот, видно, она не закрывалась, да не с молитвой. И он стал к ней приходить. Накормит она его и за стол посадит. Девочка к бабушке придет, говорит: «Мама чё-то сегодня с кем-то разговаривала, с папой разговаривала». Потом, говорит, накормила его, лег спать с нею. Он, видно, к стенке, она - с краюшку. Она потом перекрестилась, и он исчез. Она потом созналась, плакала и созналась. Потом стали лечить молодуху, ну, раньше лечили же»* (Сидорова Л.З., 1936 г.р., с. Коробиха Катон-Карагайского р-на, 2009).

Былички о приходе покойника домой имеют развитую экспозицию, рассказчик подробно описывает обстановку, обстоятельства действия, для текстов характерна детализация, включение описаний личных переживаний и оценок героя и рассказчика, диалогов. Все это, с одной стороны, способствует реализации установки на достоверность, а, с другой, - создает особую атмосферу напряженности.

Способы защиты от губительного влияния смерти могут быть как христианского, так и языческого характера. На основе этих двух систем возникает бытовая вера, которую носитель традиции, но не официальный представитель православной церкви, не считает отклонением от канонов [35, 113]. Это может быть молитва; икона (распятие), положенная под голову тоскующей по умершему; воск, налепленный крестом на окна с чтением воскресной молитвы;

острые предметы, воткнутые в дверные косяки; русская печь; наговоренный мак, посыпанный вокруг дома; осиновый кол, вбитый в могилу покойника. Например: «...Потом бабка-знахарка начала ее лечить и круг дома осыпать наговоренным маком. И на его могилку пошли осиновый кол выколотить. Ну, и вот когда маком-то осыпали, так даже дети слышали, какой был стук у них. Он прийти-то пришел, а в дом-то попасть не мог. Или вот есть воскресна молитва. Надо, допустим, воск на воскресну молитву и его на крестовины налеплять» (Барсукова З.И., 1937 г.р., с. Аксу Катон-Карагайского р-на, 2013).

Образ черта в устной несказочной прозе, в отличие от всех выше рассмотренных персонажей низшей мифологии, определяется верованиями, связанными с христианским культом. Поскольку он воплощает нечистую силу в целом, «в народной демонологии черт может выступать как родовое понятие, а леший, водяной, банник и т.д. как понятия видовые» [36, 297]. Черт локально не ограничен и его достаточно сложно дифференцировать. Дифференцирующим признаком может быть характер его действий - они всегда зловредны. Черт может иметь облик незнакомого человека, умершего или отсутствующего родственника, на обследованной территории - также поросянка. Во внешнем облике персонажа, какой бы вид он не принимал, нередко обнаруживаются хвост, копыта, рога.

Как правило, черт встречается человеку ночью, в глухом, пустынном месте, на незнакомой дороге или на перекрестке дорог. «Ехали, говорит, дорогой - поросёнок бежит. Ну, говорит, мы слезли с лошади, поймали его и к себе вот так вот. Держат его, ну, верхом, видать, лошади. А он, говорит, смотрит на них и улыбается. А этот мужик держал, держал его и выбросил, с лошади-то сбросил. А он говорит: «Хорошо, что ты меня сбросил, а то бы я тебя задушил». Вот такие вот побасёнки были. Может, правда или нет, но это отец рассказывал» (Вахрушева Л.А., 1957 г.р., с. Сенное Катон-Карагайского р-на, 2010).

В разных вариантах в обследованных селах записаны былички с сюжетными мотивами: черт приходит к женщине в облике умершего (отсутствующего) мужа (сына); водит человека (пьяного); под-

меняет (уводит) проклятого; черти охраняют цветок папоротника; служат колдуну.

Как замечает Э.В.Померанцева, «жизнь чертей, по представлениям населения многих губерний, подобна жизни крестьян: они женятся, имеют семьи, дома, целые хозяйства» [37, 203]. Подтверждением этого являются мотивы «свадьба чертей», «черти на свадьбе удавленников»: «Сосед мне мой рассказывал. Едет с работы, видит - свадьба, колокольцы. Кони - из носу огонь аж летит, такая тройка едет мимо. Стали проезжать, он смотрит - Полька, соседка, девчушка молодая совсем. Я, говорит, и думаю: утром уезжал - ничего не было. А тут, че это она резко замуж решила выскочить? И парень-то, за кого она выходила, тоже деревенский, дружила она с ним. Ну и, говорит, домой приехал, у женки-то своей спрашиваю: «Че это Полька, соседка наша, разве вышла замуж?» А бабка - ему в ответ: «Какой вышла! Она задавилась, и парень ее. Вот из-за того, что они задавились, черти радуются и свадьбу играют. Вот такое даже бывает» (Фокеев Н.И., 1939 г.р., с. *Сенное Катон-Карагайского р-на, 2010*).

Современное состояние устной мифологической прозы региона дает все основания говорить о ее жизнеспособности. Былички не только отражают картину мира, сложившуюся в глубокой древности и не потерявшую своей актуальности в наше время, но и формируют отношение человека к этому миру, учат тактике ритуального поведения.

В результате предпринятого анализа можно утверждать, что жанры несказочной прозы относятся к числу активно бытующих в старообрядческих селах Восточного Казахстана. Уникальность зафиксированного материала определяется тем, что современные носители фольклора помнят традиции своих предков, пришедших на эти земли еще в XVIII веке. Традиция существует и развивается благодаря тому, что устойчивые представления, отраженные в образах, мотивах и сюжетах устных рассказов, приспособляются к новой действительности, дополняются современными реалиями, что однозначно является залогом ее дальнейшего творческого существования.

Использованная литература

1. Аникин В.П. Художественное творчество в жанрах несказочной прозы (к общей постановке проблемы) // Русский фольклор. – Л.: Наука, 1972. – Т. XIII. Народная проза.

2. Соколова В.К. Русские исторические предания. – М.: Наука, 1970.

3. Кругляшова В.П. Жанры несказочной прозы уральского горнозаводского фольклора. – Свердловск: Уральский государственный университет, 1974.

4. Байкальские легенды и предания. Фольклорные записи, предисловие и коммент. Л.Е.Элиасова. – Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1984.

5. Чистов К.В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). - СПб.: «Дмитрий Буланин», 2011. - 528 с.

6. Криничная Н.А. Указатель типов, мотивов и основных элементов преданий // Предания русского Севера. – СПб: Наука, С.-Петербургское отд-ние, 1991 – С. 278-294.

7. Березович Е.Л. К изучению механизмов порождения фольклорного текста (на материале топонимических преданий) // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сборник докладов. Т.Ш. – М., 2006. - С. 226-233.

8. Подгорбунских Н.А. Семейные предания крестьян Южного Зауралья (Курганская обл.): Дис. ...канд.филол. наук. – Екатеринбург, 1995.

9. Разумова И.А. Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. – М.: Индрик, 2001.

10. Пропп В.Я. Легенда //Пропп В.Я. Поэтика фольклора. – М., 1998. – С.269-300.

11. Цветкова А.Д. Легенды в фольклоре Казахстана (по русскоязычным записям) // Филология: вчера, сегодня, завтра. Сборник научных трудов памяти Евгения Александровича. – Павлодар, 2008. – С. 495-501.

12. «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды/ Сост. и коммент. О.В.Беловой. - М.: Индрик, 2004. - 576 с.

13. Алпатов С.В. «Народная Библия»: текст и контекст // Поэтика фольклора. Сб. статей к 80-летнему юбилею В.П.Аникина. – М., 2005. – С. 223-233.

14. Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. - СПб., 1891. Ч.1.
15. Библия в устной традиции / Публ. М.М.Каспиной, А.Б. Мороза // Актуальные проблемы полевой фольклористики. - М., 2002. - С. 160-175.
16. Воропай О. Звичай нашого народу. - Київ, 1993. - 440 с.
17. Непознанный мир веры / Сост. М.Жукова. - М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2002. - 432 с.
18. Шеваренкова Ю.М. Русская устная народная легенда в ее жанровых разновидностях. Дисс. к.ф.н. – Ижевск, 2002. - 190 с.
19. Велесова книга // Язычество славян: <http://paganism.msk.ru>
20. Чистов К.В. Специфика фольклора в свете теории информации // Вопросы философии. - 1971. - № 6. - С. 108-118.
21. Каскабасов С.А. Казахская несказочная проза. - Алма-Ата: «Наука» Казахской ССР, 1990. - 240 с.
22. Зиновьев В.П. Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин // Локальные особенности русского фольклора Сибири. – Новосибирск: Наука, 1985. – С.62-76.
23. Мифологические рассказы Архангельской области. Сост. Н.В. Дранникова, И.А.Разумова. – Москва: ОГИ, 2009.
24. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. - СПб.: Наука. - 240 с.
25. Кагаров Е.Г. Религия древних славян. - М.: Практические знания, 1918. - 73 с.
26. Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX - начала XX века. - М.: URSS, 2012. - 172 с.
27. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. - М.: Терра, 1996. - 272 с.
28. Байбурин А.К. Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. - Л.: Наука, 1990. - С. 3-17.
29. Балашов Д.М. Сказки Терского берега Белого моря. - Л.: Наука. - 447 с.
30. Былички и бывальщины. Старозаветные рассказы, записанные в Прикамье. Сост. К.Э.Шумов. - Пермь: Пермское книжное издательство, 1991. - 409 с.

31. Цветкова А.Д. Русская устная мифологическая проза Центрально-Северного Казахстана. - Павлодар: ТОО НПФ «ЭКО», 2006. - 264 с.

32. Медведева Г.В. Медвежий культ и отражение его в устной народной прозе русских старожилов Восточной Сибири: семантика, сюжетно-мотивный фонд нарративов, номинации. Автореф. дисс.д.ф.н., - Иркутск, 2011. - 36 с.

33. Еремина В.И. Ритуал и фольклор. - Л.: Наука, 1991. - 207 с.

34. Байбурин А.К. Топорков А.Л. У истоков этикета. - Л.: Наука, 1990. - Л.: Наука, 1990 - 165 с.

35. Шумов К.Э. Современное состояние былички в Северном Прикамье. Опыт машинного анализа сюжетного состава локальной традиции: Дисс. к.ф.н. - Екатеринбург, 1992. - 240 с.

36. Толстой Н.И. Из заметок по славянской демонологии: 2. Каков облик дьявольский? // Народная гравюра и фольклор в России XVII - XIX вв. Материалы научной конференции к 150-летию со дня рождения Д.А.Ровинского. - М, 1976. - С. 288-319.

37. Померанцева Э.В. Русская устная проза. - М.: Просвещение, 1985. - 272 с.

Батыс Қазақстан, Атырау, Ақмола, Қарағанды облыстарындағы өзге ұлттар фольклоры

Қазақстанды, қазақты достықтың киелі шаңырағы атандырған этносаралық және конфессияаралық теңдіктің салтанат құруы десек, оның тарихи тамыры тереңде. Конституциялық мәртебеге ие халық Ассамблеясының құрамына этно-мәдени бірлестіктер кіреді. Адамзаттық келісімге ұмтылу әрбір қазақстандықтың жүрегінде сан ғасырлық салт-дәстүрлер арқылы бекіген. Бүгінгі таңдағы қазақтың дархан даласын мекен еткен әр түрлі ұлт өкілдерінің ынтымағы мен татулығын нығайтып, арман-тілегін бір арнаға тоғыстыруда мемлекет құраушы ұлт – қазақтың рөлі өте жоғары. Ешкімді нәсіліне, діні мен тіліне және ата дәстүр-ұстанымына бөліп-жармастан, шынайы құрмет көрсету – бәріміз үшін де жарқын болашақтың кепілі. Халықтар арасындағы татулық пен ауызбіршіліктің маңызы жөнінде «Қазақстан – 2050» стратегиясында: «Бір халық, – бір – ел, бір тағдыр» бағдарламасы қабылданды. Бұл мәселенің маңызы жөнінде Елбасы: *«Ассамблеяның ең басты міндеті – қоғамдық келісім. Татулық пен тұрақтылық, ең алдымен, ел иесі ретінде қазаққа керек. Этностар бір халыққа айналды. Бірлігіміз нығайса, барлық жоспарларымызды орындауға мүмкіндік туады»* – деп, тұжырымдама жасаған болатын.

Жалпы қазақстандық ұлт өкілдерінің татулығы мен бірлігін сақтау, нығайту жолындағы Елбасы қойып отырған талаптарға сәйкес алуан түрлі рухани құндылықтардың сақталу, даму деңгейін мақсат еткен «Қазақстан халықтарының фольклоры» жобасы аясында Батыс Қазақстан, Атырау, Ақмола, Қарағанды облыстарына жүргізілген экспедицияда сан түрлі ұлт өкілдері мен мемлекет құраушы ұлт қазақтың фольклорлық мұрасын қамту көзделді.

Диаспоралар жайлы мол мағлұмат алу үшін мынадай мәдени орталықтармен тығыз байланыста жұмыс атқарылды:

Астана мен Ақмола облысының «Общество немцев «Видергебурт» атты қоғамдық ұйымы және «Этнокультурное объединение корейцев г. Астаны», «Общественное объединение «Поляки», «Кокшетауский центр татарской культуры», «Польский молодежный Центр куль-

туры Акмолинской области», «Ассоциация корейцев Казахстана», «Акмолинское областное общество «Wiedergeburt», «Немецкий культурно-информационный центр «КВЕЛЛЕ», «Польский национально-культурный центр «Полония». «Немецкий национально-культурный центр «SATELLIT» т.б. этно-мәдени, қоғамдық ұйымдармен байланыс орнатылды.

Батыс Қазақстанның Шыңғырлау, Теректі, Тасқала аудандары, Атырау облысының Махамбет, Құрманғазы, Жылой, Ақмола мен Қарағанды облыстарына жүргізілген мақсатты экспедиция аясында Қарағанды облысының Жезқазған, Сәтбаев қалалары, Ұлытау, Жаңарқа аудандарының бірқатар аудан, ауылдары мен Ақмола облысының Астана, Көкшетау қалалары, Целиноград аудандарының бірқатар аудан, ауылдары қамтылып, қазақ фольклорының бүгінгі күнгі хал-күйін бағамдаумен бірге неміс, кәріс, поляк диаспорасының / отбасылық ғұрыптық өлеңдері, дұғалар, мақалдар, тарихи өлеңдер, шежірелер т.б / фольклорлық мұралары жиналды.

Батыс Қазақстан өлкесіне келсек, көне замандардан бері атақты саяхатшы ғалымдардың назарын аудартқан тарихы терең бұл өңірлердің ежелгі түркілік негізіміздің (сарматтар, сақ, ғұн, оғыз, қыпшақ) мекені болғаны белгілі. Онан бергі кезеңдердегі Алтын Орда, Қазақ хандығы дәуірі, Ресей бодандығы тұсындағы тарихтың өзі бір бөлек арна. Мұның барлығының ізі елдің тарихи және фольклорлық жадысында желісі үзілмей бүгінгі заманға дейін жеткендігі белгілі болып отыр.

Батыс Қазақстан облысының Орал қаласындағы сегіз түрлі этно-мәдени орталықтарды құрайтын этнос өкілдерінің жас ерекшелігіне байланысты ұлттық мұраларын сақтау деңгейінің әртүрлілігі анықталды. Мәселен: жасы үлкендер негізінен фольклорлық этнографиялық мәліметтерді көбірек, тереңірек білсе, негізін жастар құрайтын орталықтарда қазіргі заманғы өмір сипатына бейімделу басым (Мәселен, орыс, еуропа мәдениетіне баса мән беру құбылыстары).

Жалпы зерттеу барысында фольклорды танудың үш түрлі стадиясына тән сипаттар (дүниетанымдық, тұрмыстың бір бөлшегі, сөз өнері ретіндегі мәні) – ескерілді.

Аталмыш облыстардың қай аудан, қай ауылын алсақ та, әртүрлі ұлт өкілдерінің тамыры тереңнен тартылған тату-тәтті тіршілігі мен өзара сыйластығындағы тұрмысының куәсі болдық. Өз мәдениетінің негізін сақтап, өзге жұрттың мәдениетіне де құрметпен қарайтын ұлттар мен ұлыстардың рухани мұрасының даму, сақтау деңгейі әрқилы екенін аңғардық. Мәселен, Шыңғырлау ауданында украин, орыс, татар ұлтының салт-дәстүріндегі ерекшеліктерді анықтауға мүмкіндік туды. Татарлардағы бала туу ғұрпына тән ырым-тиымдар, бата-тілек сөздер, маусымдық-салттық өлеңдер, Ұлы отан соғысы кезінде шығарылған сағыныш өлеңдер, мақал-мәтелдер мен нақыл сөздердің мол сақталғаны мәлім болды.

Аталған өңірлердегі татар диаспорасының фольклорын жан-жақты қарастыру. Нәтижесінде батырлық эпостар (дастаны, баиты, тарихи өлеңдер), ертегілер мен халық әзілдері, (әкиятләр һәм мәзәкләр), аңыз бен әпсаналар (легендалар, риваятльләр, хикәяләр), жұмбақтар (табышмақлар), мақалдар мен мәтелдер (мәкальләр һәм әйтемнәр), ғұрыптық өлеңдер, қысқа өлеңдер, сюжетті өлеңдер (қысқа жырлар, сюжетлы жырлар, йола һәм уен-бию жырлары). Және маусымдық-салттық өлеңдердің мол түрі, мысалы: көктемді қарсы алуға байланысты өлеңдер /нәүрүз жырлары или нәүрүз әйтүләр (наурыз / көктем күндерін қызықтау мақсатында жимчәчәк жырларының кейбір шумақтары информаторлардың жадында сақталғандығы белгілі болды.

Сондай-ақ жир-жырлары (ритуальные кликанья весны), карга-туе (грачиный праздник), сабантуй тағы басқа маусымдық-салттық ғұрыпқа қатысты ырым-салттар жазылып алынды.

Әсіресе татар диаспорасы арасында үйлену салтына қатысты фольклордың жанрлық құрамы әр түрлілігімен көңіл аудартты. Мәселен: той өлеңдері: (туй жырлары), сыңсу өлеңдер (сықтаулар, елатма) таңертең тұрып айтатын қоштасу жыры, (танкучатлар), достарымен қоштасқанда айтатын өлеңі (шмчырақлар), жар-жар (яр-ярлар оды). Құдалар бір-біріне сыйлық бергенде айтылатын өлеңдер: (Бирн жырлары),біздіңше үгіт-насихат өлеңдері: келінге айтылатын ақыл-нақыл сөздер (килен арбау), күйеуге айтылатын үгіт-насихат өлеңдер (кияу арбау), жастарға айтылатын ұлағат сөздер (яшьләрне

арбау), қалыңдықты күйеу үйіне шығарып салу кезінде айтылатын өлеңдер, (типсәуләр) қалыңдық пен күйеу жағының өзара айтысы (әйтешләр), беташар (бит ачулар) тағы басқа мол фольклорлық үлгілердің үзінділері жиналды.

Мысалы жас келіннің құдықтан су алуға барғанда айтатын тілек өлеңі мына мазмұнда болып келеді.

*Яшь киленгә су юлын
Күрсәтү изге бурыч,
Туры, дәрес юлдан ғына,
Килен, йөрергә тырыш.
Һәр көн саен таң яктысы
Сирнеп битеңне үбәр,
Син барасы су юлына
Зөһрә йолдыз нур сибәр.
Ай бизәкле чиләкләрәң
Таң суында йөзсеннәр,
Сандугачлар, сайрый-сайрый,
«Уңган килен!» – дисеннәр.
Мөлдерәмә тулы булса
Һәрвакытта чиләгең,
Зур бәхеткә ирешерсең,
Кабул булыр теләгең.*

(Айтушылар: Спридонова Асем Даудовна 1979 ж. 13 қыркүйекте туылған. Мұнда 1996 жылдан тұрады. Кузбакова Гулия Жамилевна 1972 ж. 17 ақпанда туған.

Онда жас келіннің жүріс-тұрысы, әдеп-ибасы, еңбекке икемділігі сыналғандығы байқалады.

*Сания апа суга бара
Жем-жем итә чиләге,
Чиләгенә караганда
Үзе қура жңиләге.
Сания апа, чиләгеңнең
Сулары түгелмәсен.
Кеше сүзләренә карап,
Күңелең сүрелмәсен.*

Келін суды шашпай-төкпей үйге жеткізіп, ең алдымен ол судан өзінің ата-енесіне таттыруы тиіс. Сонан соң тойға жиналған өзге жұрттар да судан дәм татып жас келінге өздерінің игі тілектерін айтады.

*Атларыбыз, атларыбыз,
Канатлы чакларыбыз,
Безнең дә бер булыр икән
Киленле чакларыбыз.
Китмәскә килерең булсын,
Йөзең гел көләч булсын,
Табыныңда һәрвакытта
Бал да май, күмәч булсын.
Әй, ай батсын, ай батсын,
Кызарып таңнар атсын,
Тулган айдай киленне
Туганнарыгыз яратсын.*

(Айтушы: Суханбердин Закир Абуталиевич 1937 жылы 3 мамырда туған.

Башқұрт халқының құдалыққа қатысты айтылатын өлеңдері көбіне тілек, әзіл-қалжыңға құрылады.

Бәхете менән бергә һат,
Һибәһенә тун бирәм,
Уға қушып мал бирәм!

Коль дитя продаешь-мне
С жизнью вместе продай,
За него шубу отдам,
В придачу и скотину дам!

Ат, атай, тип әйт,
Әтес қойроғо бирәм.
Әб, әбей, тип әйт,
Әтес кикереге бирәм.
Әб, әбей, тип әйт,
Әюлисун бирәм.
Ап, апай, тип әйт,
Ал алма бирәм.
Тешеңә йомшак булыр.

Па, папа, ты скажи –
Хвост петуха дам,
Ма, мама, ты скажи –
Гребешок тебе дам.
Ба, бабушка, скажи –
Апельсин дам.
Те, тетя, скажи –
Алое яблоко дам,
Зубам будет мягко.

Эй баяғы, баяғы,
Баяғының таяғы,
Яусы тигән кешенең
Юлға һыймай аяғы.

Түлле, түлле, түлле бул,
Бүзәнә кеүек түлле бул,
Тулғатканың ул булһын,
Тумырғаның май булһын,

Иренмәһәң игез тап,
Йыбанмаһаң йылда тап!

Иптәшеңә иш бул,
Кәйнәңә күш бул!

Ой, да тот, о том говорю,
У кого палка в руках.
У свата-то этого
Ноги в дорогу не умещаются.
Айтушы: Бикиттеева Галия
Ақмаровна (10.01.1937 туылған)

Будь плодovitой, детородной,
Как перепелка плодovitой,
Потуги пусть на сына будут,
То, что берешь, пусть масло будет,
Коль не лень - близнецов рожай,
Коль не устала - каждый год рожай.
Мужу парой будь,
Свекрови опорой будь!

Сондай-ақ бата-тілек өлеңдер біршама сақталған.

Бүлле, бүлле, бүлле бул,
.....

Карлуғастан матур бул,
Ыласын коштан өлгөр бул,
Алабайзан ялбур бул.
.....

Кзаныңды таштырма,
Кеше һүзен бастырма,
Салғы-итәгәң йыя алмай,
Еңең ут каптырма.
Кураң тулы мал булһын,

Умартаң тулы бал булһын,
Төбөрләтеп һыйыр һауһаң,
Күнәгәң һөткә тулһын,
Өйөр-өйөр малдарың,
Ялан-тиһән тултырһын.

Ырыу-ырыу балаларың
Ауыл-ауыл ултырһын!

(Айтушы: Имчалиева Магира Хаджиевна 07.06.1937 ж. Қазақстанда туылған).

Дүниеден озған адамға және оның жақындарына қатысты айтылатын тілек өлеңдер жөнінде информаторлар кең мәлімет берді.

Бөгөн төндө бер төш күрзем,
Акбуз атка атландым.
Акбуз аткайзарға атландым –
Козаларзы күреп шатландым.

И, Хозайым!
И, һыу Анам,
Безгә изгә йән килде,
Безгә беренсе һыу инде,
Уның өлөшөн
Ебәреп тор,
Өлөшөн биреп тор,
Түкмәй-сәсмәй
Тотонһон!
Бала карап
Үстерһен!
Тамсыһын
Әрәм итмәһен!

Атаһы-дегет силәге,
Әсәһе-күмер силәге.
Унан тыуған балаһы –
Бешкән курай еләгә!

(Айтушы: Бекбулатова Сания Расиханова 06.10.1953 ж. туылған)

Қарағанды облысының Сәтбаев қаласындағы Гатиятова Гүлназ Рашидовна берген мәлімет бойынша татарларда қыз ұзатылар алдында пісірілетін міндетті ұлттық ас «Тоқмаш ашы» деп аталады. Оның жұқалығы қағаздың жұқалығындай етіп жайылуы керек. Ал үйлену тойының екінші күні «Күйеу пельменін» пісіреді. Оның

кішілігі бармақтай ғана болады. Гүлназ әжесінен естіген, тойда айтылатын лирикалық өлең үлгілерін айтып берді.

Нурлы юзин есиме тушқанда,
Оккайың аршаулы болында.
Тау башында шишмә бойында
Иолгыз аккыз...
Узақларимды уза-уза
Аккайн ашаулы болында.

Сондай-ақ, татарларда марқұм шыққан үйде 3 күнге дейін тамақ ішілмеуі міндетті рәсім. Себебі, «Жан» денеден алыс кетпей ұшып жүреді. Өзіне қайғырмай ас ішіп отырғанын көрсе назаланады деп есептейді. Сібір татарлары мен Ресейлік татарлар, Қазақстандық татарлар арасында салт-дәстүр, рәсім жөнінен өзгешеліктер бар екені белгілі болды. Мысалы: қонақ асы «Токмак» – Қазақстан татарларында «Кесмә», т.б. аталады.

Жалпы Сәтбаев қаласындағы «Шатлик» татар-башқұрт орталығының мүшелерімен жүздесу барысында да бірқатар жайттарға қанықтық. Орталық төрайымы – Агузова Руфина Рафиновна, (1948 жылы туылған, кардиолог-дәрігер), былай дейді: «Біздер, татарлар өте көңілді, ақ жарқын, ойын-тойды тойлағанды сүйетін ашық халықпыз. Бірақ ешуақытта ежелден келе жатқан әдеп-ібамыздың шегінен шыққан емеспіз».

Оның айтуынша, өзі секілді Қазақстанда дүниеге келген татарлар кеңестік жүйеде жалпыға ортақ тәрбие алғандықтан, өзінің ұлттық дәстүрлерін тереңнен біле бермейді. Тәуелсіздік тұсындағы қазақ жерінде ашылған осындай этно-мәдени орталықтарда өзара бас қосу, пікірлесу арқылы өз ұлтының құндылықтарына қайта үніліп (ұлттық тұрғыда қалай киіну, қалай қарым-қатынас жасау т.б.), жадысын жаңғыртқанын айтты.

Ал ұзатылғанға дейін Татарстанның алыс ауылында тұрған Гүлназ жастығына қарамастан салт-дәстүрге қанық. Сондықтан ол бірқатар мәтін үлгілерін де жадында сақтаған.

Мысалы: жігіттің ата-анасын қарсы алу үстіндегі құдалық күні айтылатын тілек:

Ауызларың баллы болсын!

Майлы татлы яшаңыз.

Аузыңызда баллы сутларменен ишилсин!

Татарларда балаларға ат қою – міндетті рәсім, 40 күнге дейін молда шақырып, сенің атың «пәленше» деп үш рет айғайлайды.

Гүлназ айтқан әзіл өлеңдердің (частушкалардың) тақырыптары да сан алуан (сезім, сағыныш, әзіл-қалжың, т.б.).

«Саквайту, Саквайту, Саквайту зураулы

Саквайте даулыны ізлеп табу.

Саквайтидың зураулыны

Ізлеп табу оуыры:

Тор орамнан, тор орамнан, тор орамнан бар еди,

Тор орамнан накин айттип журген шаклар бар еди (2 рет)

Сандугашни балалары «пи» «пи» «пи» деп сайрай

«Пи», «пи», «пи» деп сайрамай «выпи», «выпи» деп сайрайды.

Хисамединов Ғалим Ғайниұлының (1937 жылы 20 мамырда туылған. Жеті атасы Қазақстанда дүниеге келген) айтуынша, татарларда ұл бала дүниеге келсе алтын бағана дүниеге келді деп, қыз бала дүниеге келсе күннің нұры дүниеге келді деп қуанады.

«Кілін щәй»: рәсіміне қатысты мынадай өлең айтылады.

Бізнін кілін яш булса да,

Щай қымаға ирәнгагн.

Бармақ бігін щай бирганда,

Қдагиларны ангартқан.

Суханбердин Зақяр Абдуллаевич (75 жаста. 03.05 1934 жылы туылған) «Кедек аби», «Баби час» «Бесяка салу» «Исем куша» / азан укылар / «Тушау кесу, «Беби муншасы»» («кияу пельмәне») т.б. салттардың атқарылуы жөнінде әңгімелеп берді.

Келінді қарсы алғанда жастық төсейді, «май сияқты жұмсақ, бал сияқты тәтті болсын» деген тілекпен май мен бал береді.

Татарлар кісі қайтқанда Құраннан дұға оқиды. Ақ жіппен «кебін» тігеді. Сосын кілемге орап шығарады. Үйде тамақ ішпейді Өйткені бүкіл үй «қанға толып тұрады» деген түсінік сақталады.

Информаторлар татардың халық ойындары «креш» күрес - / миндәр күрәше / «жастықпен күрес», «бағанға өрмелеу», «Қаппен жүргізу», «Ауызға қасық салып жүгіру», т.б. ойындар мен фольклорлық үлгілер туралы әңгімелеп берді.

Ел ішінде емші, тәуіптер болған. Олар әйелді босандырып та алатын болған. Көз тию мен жарықтан (грыжадан) емдейтіндерді «эшкеру» деп атайды. Сондай-ақ, татарлардың көпшілігі «Тахир-Зухра» дастанынан үзінділер біледі және «Қыз елату» жырлары «килен төшеру жырлары», «шашу» жайында мол мағлұматтар берді.

Ал осы облыстың Тасқала ауданында татарлардың құдаларды қарсы алу рәсімдері, ноғаймен ағайындығы туралы әңгімелер мен татардың рулары жөніндегі мәліметтер де көңіл аудартты. Және қазан төңкерісіне дейін жазылған әр түрлі дұғалықтар суретке түсіріліп, ырым-тиым сөздер, мақал-мәтел, әзіл өлеңдер біршама сақталғандығы айқындалды.

Сондай-ақ шыңғырлаулық татар жастары арасында халықтар достығына жасалып отырған қамқорлық жөнінде жастардың реп формасындағы өлең түрлері де пайда болған.

Шыңғырлау ауылында
Татар халқы яшаиды
«Ізгі-ай» деген бирлик бар
Бұл бәйрамның қатынашы.
Чингирлау, чингирлау,
Чингир, Чингир, Чингирлау.
Наш родной поселек,
Стойм мы перед вами
О культуре напеваем.

Живут дружно на селе,
Восемнадцать наций.
Учатся и трудятся,
Среди них татары.

Oh-oh!

Шынға сүйем, Қазақстан,
Шынға сүйем, Нұр Отан!

Ел басына көп рахмет!
Ассамблея ашқаны!

Oh-oh!

Сенге ярла батыр қыз,
Сенге ярла батыр қыз.
Батыр болсын, тыныш болсын,
Тыныш болсын дүниялар!

Соғыс уақытында бір әйел соғыстағы күйеуіне былай деп өлең хат жазыпты.

Одеял жамылғансын ба,
Жургап жабынасын ба.
Сен де мені кутуб,
Узилип сағынасын ба.

Күйеуінің жауабы:

Одеял да жоқ мунда,
Ярған да жоқ мунда.
Шатыр-пұтыр тоқыласатын,
Сеңдей хатун жоқ мунда.

(Айтушы: Бикетаева Тания Акшаровна 10.01.1937 ж.)

Сондай-ақ Батыс Қазақстанның Шыңғырлау ауданында тұратын украин ұлтының да дәстүр-салты жайлы бірқатар мағлұматтар жиналды. (Айтушы: Безьянова Дарья Андреевна 12.05.1937 ж. туылған. Қазақстанда 1954 жылдан тұрады. Ұлты украин). Отбасында украин ұлтының салт-дәстүрлерін ұстанады. Оның айтуынша, баланың алғашқы тілі шыға салысымен той жасап, тісіне көрімдік сұрау салты бар. Бала туыла салысымен оған кіндік әке, кіндік шеше тағайындайды. Ата-анадан кейінгі көп міндет сол (кум, кума) екеуіне жүктеледі. Украиндарда бесік сиқты баланы бөлеп, іліп қоятын бесік түрі «молька» деп аталады. Ол төбеге ілінеді. Құда түскен соң күйеу мен қалыңдық үй-үйді аралап бөлке (калач) таратады. Мынадай символдық белгілер міндеті де сақталады. Арнайы бөлке (каравай) нан пісіру – мәңгілік махаббаттың белгісі. Караваймен бірге гүлмен, лентамен безендірілген ағаш бұтағы (гильце) құрметті орынға қойылады. Ол сұлулық пен пәктіктің символын білдіреді. Мерекелік түскі астан кейін қалыңдықтың шашын өреді. Көне заманда Батыс Украинада бұрымын

балтамен кескен дейді. Ал Вольнде пышақпен кескен көрінеді. Сонан соң қалыңдық орамал тартып жүреді. Жастар үйден шыққанда жолына бұрын дән, қазір конфет шашады. Үйлену шеруін шығарып саларда от арқылы өткізеді я болмаса сумен тазартады. Ал жесірлер қайта үйленгенде каравай пісірілмейді. Сондай-ақ, Безьянова Дария Андреевна мынадай маусымдық ғұрып өлеңін айтты:

Народ скаже, як завяже
Восени багач, а невесні прохач.
Восени і горобець богатый.
Восени і курчата курми будуть
Восени ложка води, а дві багнюки.
З осінньої дороги не вытягнешь ноги.
Краска осінь снопами, а зима – намолотом
Осень сумна, а весело жить.
Поганий сніданок без хліба
Дэ хлеб и вода, там нема голода
Хліба ноги ставить, вино валить
Казав ячмень кинь мене в грязь, то будешь князь
Хліб у домі – господар , на праці- друг, у борозі- товарищ
Хочь хлеб з водою, а би милый з тобою.
З твоім щастям тільки в ліс по гриби

Украиндардың жерлеу рәсімдерінде қатал түрде белгілі бір ас мәзірі дайындалады. Қута, бал, блины, тәтті тоқаш, борщ, екінші асқа ет тамақ, тарыдан ботқа, сүт, компот дайындалады. Тек қана 3 стаканнан артық арақ ішілмеу керек. 40 күн бойы айна бетінің жабылып тұруы міндет саналады.

Сондай-ақ Дарья Андреевна туған жер, Отанның қадірін дәріптейтін халық өлеңін айтып берді:

Співо Дніпро, відлунюють, Карпати,
Той голос чути вольским берегам.
Мы хочемо усіх вас привітати,
Доземно поклонитись, друзі, вам.
Ласка во просмо, ласкаіо просимо
Моя Україна щиро промовля.
Ласкаво просимо, ласкаво просимо

Братерством нашим світтється земляы
А слово наше скупане
Иого почують друзі звідусіль
На світлому , як доля рушников
Дозвоальтевам піднести хліб та сіль
Ми дружбою і правдою багаті,
Злітають наші мрії до висот
На поклик, серця брат іде до брата,
І до народу тягнется народ.

Ал Қарағанды облысындағы украин диаспорасымен пікірлесуде мынадай жайттар белгілі болды. (Берд Роман Степанович. 1957 жылы туылған. Сатпаев қаласында тұрады. Шымкенттің Әл-Фараби атындағы Мәдениет институтын бітірген. Т. Шевченко атындағы украин мәдени орталығының төрағасы). Бұл кісіден жазылып алынған украин үйлену салтына қатысты рәсімге қатысты мәтіндердің бірінде:

«Чудоще Вас я арне девчїня

«Моемо доброго хлопца» – деп құдалар күйеудің өзімен бірге келгенін айтады. Егер қыз келіссе, қолдан кестеленген білезік береді. Егер келіспесе үлкен асқабақ береді. Бұл жайында:

Мало повернутся ручной камень

Алые повернулся гарбузами

Эй-Эй, эй!

У-ха-ха!

Девчина, рыбчина, ручина молода! – сияқты өлең үлгісі сақталған.

Қазақстандық украиндарда да шіркеудегі некеге отыру жалпы христиандарға тән заңдылықтармен жүреді. Кіндік әке мен шеше екі жақтан қатысатын негізгі адамдар болып табылады. Той үстінде олар үлкен, бірнеше қабаттан, кейде 8 қабаттан тұратын бөлке (каравай) пісіріп, ең үстіне аққудың символын орнатады. Каравайды белгілі бір үлкен ыдысқа салып ортаға әкеледі. Алдымен жастар, сосын қалғандары айнала қоршап тұрады. Тілектер айтылады. Өнер жарысы басталады. Кіндік шеше тілек айтып бастап, пирогты кеседі.

Үйлену ғұрпындағы міндетті рәсімнің бірі келіннің желегін шешуі – қалыңдықтың қалыңдық статусынан өтіп келіншекке, жар (женька) мәртебесіне өткендігінің белгісі.

Украин үйлену ғұрпының орыстық үйлену ғұрыптарынан айырмасы қалыңдықтың аяқ киімін ұрлау рәсімдері болмайды.

Маусымдық-салттық рәсімдердің бірі егіс жинап болғанда жастардың жиналып бас қосып өткізетін көңілді кеші – «Калата» деп аталады. Оның мәнісі мынадай: Жаңадан жиналған егістен пісірген қалаш төбеге ілінеді. Жігітер жағы секіріп тісімен алуы керек. Сонда молшылық, жақсылық болады деп ұғынылатын мереке көне славян-дардан келе жатқан күннің символдық мағынасымен байланысты.

Орыстың Аяз ата, Санта-Клаусы секілді 19 желтоқсанда өтетін балаларға арналған мереке – Николай мерекесі деп аталады. Ол күні жақсылық әкелуші Николай балаларға сыйлық тарататын күн.

Ой, кто-то Николая любит,
Ой, кто-то Николая служит.
От Николая до нащаство Заградой Николай!

Ал «Рождество» мерекесінде көңілді әзілдегі өлеңдер коляда айтылады.

Добрій вечер тоби,
Мани господ дарю.
Радуйся, ой, радуйся!
Земли Сын, Божіи мы.
Ой, пришли тебе, три праздника гости, радуйся!

«Қасиетті Василий» мерекесі өзен басында өткізіліп, Масленицаға қажетті рәсімдердің бәрі атқарылады. Ораза (Пасханың) ұстаудың алдында мынадай өлеңдер айтылады.

Христос воскрес, Христос воскрес,
Радись небо заявляя.
Пасха красна дельвитая и небес,
Боги добродись, Христос воскресь.

(Айтушы: Берд Роман Степанович).

Ораза кезінде украиндарда да үйлену тойын өткізуге тиым салынады. Жалпы 8 наурыз мерекесі белгіленгенге дейін украиндарда «Аналар күні» (день матери) мерекесі болғандығы белгілі болды.

Және жергілікті орыс, украин фольклорындағы ұқсастық пен қатар айтулы ерекшеліктері, олардың түпкі фольклорымен сабақтастығы жөнінде де тың мағлұматтар алынды. Мәселен: келінге қойылатын қатал сынақтар, жерлеу рәсіміндегі әр ұлтқа ғана тән заңдылықтар т.б.

Батыс Қазақстан облысының көп ұлт өкілдері мекендеген ауданының бірі – Теректі (Федоровка) сапарында украин, белорус ұлтының өкілдері белсенділік танытты. Ұлттық тағамдарды дайындау, ұлттық киімдердің түр-түсі, символикалық мән-маңызы жөнінде кең әңгімелесіп, ою-өрнек тігу үстінде айтылатын ескі өлеңдер мен әскерге шығарып салу, ұсталық кәсіпке қатысты өлеңдер, мақал-мәтел, анекдот, сыңсу типтес өлеңдер, әзіл өлеңнің түрлері, қонақ қабылдау үстіндегі тілек өлеңдерді хатқа түсіру барысында бүгінгі заманға бейімделген фольклорлық жанрлардың өзгерісі айқындалды.

Зерттеу барысында орыс, белорус халқымен бірге жалпы шығыс славяндар тобына жатады дегенімізбен, украиндардың өзіндік дәстүр салт ерекшелігі бар екендігі анықталды.

Мәселен: Украин халқының үйлену ғұрпы той алды (предсвадебный), той үсті (свадебный), тойдан кейінгі (послесвадебный) кезеңдерден тұратындығын, той алдындағы құдалық рәсімдері жігіт жағынан бір топ адамның құдаласуға қалыңдық жағынан бірнеше адамның баруынан басталып, қыз бен жігіттің еркіндігімен қоштасу рәсімдерінен тұратындығы белгілі болды. Мәселен: қыздар жиналып алып қалыңдықтың шашын өріп, өрілген гүл дестелер тағады (веноч) неке күніне дайындалады. Қыз үйіндегі тойдан соң жігіт әкесіне құрмет ретінде жастардың арнайы сәлем беруге баруы міндетті салт болған. Жігіт әкесі үлкен сыйлығын беретін бұл рәсім «пропаял минам» деп аталған. Өзіне жасалатын құрметтен кейін әкесі арнайы дайындаған силығын береді.

Бір атап өтерлік нәрсе информаторлардың айтуынша, украин ұлтының ғұрыптық салттарында егіншілік кәсіпке қатысты ұғымдар маңызды мән иеленеді. Мысалы, жігіт және қыз үйінде міндетті түрде пісірілетін қара бөлке (каравай). Бұл бөлкені пісіруге үлкен жауапкершілікпен қараған. Оны пісіретін әйелдерге бір-ақ рет тұрмыс құрған, өнегелі ата-ана болу міндеті қойылған. Осындай 7 әйел өздерімен бірге ұн, жұмыртқа және бал әкеліп, ортақ ыдысқа салып, түбіне монетка салып ашытып пісіру ең маңызды міндет дейді.

Сондай-ақ, жастарға жапырақ пен гүлдерден гүл дестелер өріп, тағу – үйлену салтының маңызды рәсімі. Бұл христианға дейінгі табиғатқа табынған көзқарасты білдіреді. Ал той алдындағы

рәсімдерде күйеу мен қалыңдықтың бозбалалық, бойжеткендік еркіндімен қоштасу рәсімінің атқарылуы міндетті болып есептеледі. Онда қыздар шашын белгілі формада арнайы өріп, гүлден жасалған десте тағады.

Үйлену салтына қатысты жазылып алынған тілек өлеңінің бір формасы мынадай үлгіде:

Не я бью - верба бьет
Будь большой, как верба
А здоровый, как вода,

(Айтушы: Богословская Нина Ивановна, 77 жас)

Орыстың маусымдық-салттық өлеңдерінің үлгісінен масленицаға байланысты өлеңдер төмендегі жолдармен мазмұндас болып келеді.

А мы масленицу прокатили,
А мы шара не видели
Мы думали: Масленица семь недель
Ажно масленица семь денечков
Масленица сподманила
Велики пост посадило
И на хрен же, на редьку,
На белую капусту.

(Айтушы: Карпова Людмила Петровна, 72 жас)

Сондай-ақ бұл іссапар барысында бүгінгі заманғы қазақ фольклорының да даму, сақталу жағдайларына назар аударылды, қазақтың салт-дәстүрі мен фольклорының сақталу барысын анықтау кезінде, өзара дәстүр алмасу, ауысу құбылыстары байқалды. Той мен ас, маусымдық мерекелер кезінде әр түрлі ұлттардың аралас-құраластығының әсерінен әртүрлі халықтардың ұлттық тағамдарын дайындау, қонақ қабылдау рәсімдерінде ортақ ұқсастықтар қалыптасқан.

Зерттеу нысаны болған Атырау облысының сан түрлі ұлт өкілдері мекендеген Махамбет ауданының Сарытоғай, Сарайшық, Бейбарыс, Береке, Алмалы ауылдарындағы орыс, корей, венгер, неміс, болгар, т.б. ұлт өкілдерінің Қазақстанға қоныстану тарихының ерекшелігіне сәйкес салттық-ғұрыптық ерекшеліктері анықталып, фольклорлық мұраларының өзгеру, түрлену заңдылықтарын айқындауға мүмкіндік туды.

Махамбет ауданының Бейбарыс / бұрынғы Чкалов / ауылында бұрын негізінен кәріс ұлтының өкілдері қоныстанған. Тәуелсіздіктің алғашқы жылдарында олардың жартысынан астамы тарихи отанына және облыс орталықтарына көшкен. Осы ауылдағы тұрғылықты кәріс халқының өкілдерімен әңгімелесу барысында анықталған жайттар: әулет шежіресін (чончжок) (пон) кез-келген кәріс өкілінің білуі шарт, жаңа түскен, келген келін ұл бала тапқанша (яғни мұрагер) отбасының толық мүшесі бола алмайды. (Шин Елена, 73 жаста)

Кәрістер де ұрпақ мәселесіне аса қатты маңыз береді. Келіншектің аяғы ауыр болғаннан бастап сақталуы міндеттенетін әдеп нормалары (тхэге) жөнінде кәріс халқында «туған соң он ай ұстаз оқытқаннан гөрі, он ай осы норманы сақтағаны пайдалы деген» мақал сақталған дейді.

Сондай-ақ, Қарағанды, Ақмола облысындағы кәріс диаспорасының орталығында болғанымызда, қала және аудан, ауылдарындағы филиалдарымен әңгімелесу нәтижесінде кәрістерде бала дүниеге келгенде, үйленгенде, 60 жасқа толғанда, дүниеден қайтқанда міндетті түрде атқарылуы тиіс рәсімдердің заңдылықтары анықталды.

Мысалы: дәстүрлі үйлену тойларында 6 түрлі рәсімнің /Сач жу. Немесе хап сач жу; Тхяекиль немесе напкиль; напхе; Хяенге; синтаг; синханг / қатаң сақталуы тиіс екен. Бұл рәсімдердің әрқайсына тән сөздер мен өлең үзінділері сақталған. (Қарағанды кәрістер ассоциациясының төрағасы Ким Лилия Михайловна, 72 жаста).

Бұл жөн-жоралғыларды қазіргі күнге дейін сақтау міндеттеледі, өйткені олардың әрқайсысының мән-маңызы жас жұбайлардың болашағының бақытты болуы үшін және келіннің қайын жұртқа сіңісіп кетуі үшін, болашақ дүниеге келетін ұрпақтың қамы үшін қажетті қасиетті ырым-тиымдармен тығыз байланысты.

Жезқазған, Сәтбаев қалаларындағы кәріс ұлттық мәдени орталығының жетекшісі: Цой Владимир Леонтиевичтің (жасы 83 жаста) жадында бірқатар лирикалық өлеңдер: ырым-тиымдар, маусымдық мерекелердің өту барысы мен мақал-мәтел үлгілері сақталған.

Зерттеу барысында кәріс халқының бірқатар мақал-мәтелдерінің мазмұндық жағынан қазақ мәтелдерімен мағыналаслығы белгілі болды. Мәселен: «Қалыңдық таңдамас бұрын тегін таны», «Жаман күйеу – жүз жылдық жауың», «Қызы жоқ үй, жылуы жоқ пешпен тең», «Бала-шағасын дұрыс тәрбиелеген ата-ананың өз ата-анасы алдында парызы өтеледі», «Ардақты ана жаман он еркекке татиды», «Қайын ата күйеу баласын, енесі келінін сүйеді», «Өзің жайлы қанша жақсы мақтау айтқаныңмен, сыртыңнан айтылған бір мақтау шындыққа жақынырақ», «Келіндердің ұрысы ағалы-інілінің араздығын тудырады», «Бір сөзді бірнеше түрлі айтуға болады», «Сөз мағынасы қандай тонмен айтқаныңа байланысты әсер етеді» т.б.

Кәрістердің үйлену салты той алды, той үсті, тойдан кейінгі рәсімдерден тұрады. Тойға дейінгі қыз үйіне жиналған қалыңдықтың туыстарына сәлем беріп, сыйлық апару рәсімі «ченчи» деп аталады / Айтушы: Анастасия Симофона Ким /.

Той болатын күні күйеу қалыңдық үйіне аттанғанда онымен бірге жүретін адамдарға қатаң талаптар қойылады. Ол өмірде, қоғамда беделді, құрметті әрі өнерпаз адам болуы керек. Әрі олардың саны тақ болуы міндеттеледі. Қалыңдық үйінің алдында атқарылатын күйеу мен оның қасындағыларын сынау әрекеттері қазақ ғұрыптарына ұқсас. Кәріс қыздары үйінен ұзатылып шыққанда міндетті түрде өзімен бірге айна алып шығуы шарт. Жігіт босағасын аттамас бұрын алдымен қыздың айнасын алып кіру дәстүр болған көрінеді. Айна – қалыңдықтың тазалығының, даналығының белгісі. Яғни айна жарқылының шағылысуы анық, айқын болуы қалыңдықтың болашақтағы өміріне сәулесін түсіруі керек. Сондықтанда, қалыңдық айнаны оң жағымен қайын енесіне ұсынып, «мені дәл бүгін мына айнадағыдай қандай көңілді мейірімді жүзбен қарсы алдыңыз, қалған алдағы өмірдің барлығында мені солай қарсы алыңыз» деген ырыммен тілек етеді. Тағы бір ерекше ырым – жас келіннің алдынан көп мөлшерде күріш шашылады. Ол жаңа отбасындағы көп бала мен молшылықтың ырымы. Кәрістерде некелесу рәсімінен кейін қалыңдық пен күйеудің туыстарына сәлем бере барғанда күйеудің ата-анасы келінге арнайы юбка кигізеді. Ол көп бала табуға тілек ырымның белгісі. Бұл рәсім өте жақын туыстар арасында сақталады.

- Жоғарыда аталған информаторлар үйлену салтының мынадай рәсімдерінің барын және оның мәнісін баяндады. Күні бүгінге дейін сақталған «Наппхе» немесе «Хампхальги» рәсімінің мәнісі: күйеу жағы қалыңдық жаққа қалыңдық үшін ағаш қобдишасын сыйлап, күйеудің некеге қатысты хатын жібереді. Бұрын мұны қызметшілер атқарса, қазір күйеудің жолдас жігіті атқарады.

Ал, «Чжонанше» рәсінде күйеу бала қалыңдық үйіне келіп, қайын енесіне жұбайлық адалдық, тұрақтылықтың символы ретінде жабайы қаз ұсынады. Бұрын тірі қаз беру міндет болса, қазір ағаштан жасалған символикамен қанағаттанады.

Күйеу мен қалыңдықтың кездесіп, алғаш рет бір-біріне тағзым ету рәсімі – «Гебэрее» деп аталады. Алдымен қалыңдық екі рет иіліп тағзым еткенде, күйеу бір рет иілу керек.

Ал күйеу мен қалыңдықтың асқабақ қабығынан жасалған ыдыспен шарап ішу рәсімі «Хапгъеные» деп аталып, ол біртұтастық «бүтіндік» деген мағынаны білдіреді. Яғни, ер, әйел затты болып туылған мен отбасы құру мақсатындағы бір мақсат-мүддеге бірігу деген ойды тұспалдайды екен. «Пхебэк» салты бойынша неке рәсімдерінен кейін күйеу мен қалыңдық күйеудің ата-анасына сәлем беруге келеді. Мұнда жоғарыда айтылған «юбка» кигізу рәсімі өтеді. Бұл тек отбасы мүшелеріне ғана қатысты. Өйткені, тіл-көзден сақтану тиымы сақталады.

Жалпы кәріс үйлену тойының өтуі қазіргі заманғы көп халықтармен ұқсас. Бір ерекшелік: көптеген үстелге қойылатын тағамдармен бірге жасыл, қызыл жіптермен оралған тұтас асылған тауықтың жас жұбайлардың алдына қойылуы. Бұл жұбайлық өмірдің ұзақ әрі бақытты болуының символы болса, тауықтың омыртқасының үстіне қызыл бұрыштың қойылуы махаббат белгісі.

Тойдан кейінгі келесі күні – қалыңдықтың күйеудің туыстарына сыйлық апарып тағзым жасау рәсімі кейде «дель» деп аталады. Кәрістер өзара бас қосқан жерде айтылатын халық өлеңінің бір үлгісі «Ариран» деп аталады.

12 жасқа дейінгі өткізілетін мереке «Толь» деп аталады. Оның бірнеше версиясы бар.

Ол кезде мынадай тиымдар жасалады.

1. Жақсылық пен игілік иелерінің күші күннің алғашқы жартысында күшіне енеді. Ал қасқой, зиянкес күштер түстен кейін күшейеді. Сондықтан күн аумаы атқарылу керек.

2. Қыздарға ертерек үстелді дайындау керек, әйтпесе кәрі қыз болып, отырып қалады, ал жігіттерге сәл кешірек жаю керек, себебі, тым ерте үйленіп қоюы мүмкін деген ырымдар бар.

Той иесіне арналған үстелде қойылатын тағам түрлері:

1. Чарбоги – күріштің ерекше сортынан жасалып тағыздалып, пісірілген 3 тәрелке нан.

2. Сари – бір тәрелке күріш

3. КХО – бір тәрелке қызыл фасоль. Қызылшамен ауырудың алдын алу үшін пайдаланады.

4. Чяг – сырты әдемі мұқабамен қапталған кітап.

5. Енфиль-қалам мен қаламсап

6. Кася – қайшы

7. Силь – жіп

8. Тон – ақша

9. Ұлдар үшін семсер немесе найза, ойыншық мылтық, қазір қандай да бір құрал, мысалы, балға қойылады.

Анастасия Симановнаның айтуынша:

Кәрістердің 60 жылдығын атап өтетін міндетті рәсімі (Хангаб) өмірдің белгілі бір кезеңінің бітуі деп есептеледі. Барлық қатысушылар тілектерін мынадай сөздермен аяқтайды:

«Оря, оря, сасеё

Оря, оря анджисипсио»

Егер ата-аналары «Хангабты» өткермей жатып қайтыс болатын болса балалары мұны өткізуі тиіс. Молшылықпен үлкен дастархан жайылады. Бірақ көңіл көтеру мен тілек сөз айтылмайды. Марқұмның қандай болғандығы жөнінде естеліктер айтылады.

Қойылған суретке тағзым етеді, дұға жасайды. Мерейтойды мынадай жағдайларда атқаруға тиым салынады.

– Марқұмның үйлену тойы болмаса немесе баласы болмаса;

– Егер ата-аналары өздерінің «Хангабтарын» көзі тірісінде атқармаған болса;

– Мынадай жағдайларда атқаруға болады;

– Егер ата-аналары балаларына қатыссыз қайтыс болса;
– Егер ата-аналары мерейтойды өткізуге өздері рұқсат беріп, оны туыстары білген болса;

– Егер ата-аналарының қаржылары жетпегеннен қаржы жағынан балаларға тәуелді болғандығынан болса.

Яғни кәрістердің бала туу, үйлену ғұрыптарын негізінен сақтайтыны анықталды. Құдалыққа қатысты өлеңдер де сақталған.

Ал кәрістердің жерлеу салтындағы марқұмды оқшаулау, қазір сурет, бұрын марқұмның аты жазылған тақтайша қою, азалы күнді білдіретін ақ, қара түстің тандалуы, бүкіл рәсімдерді жасы үлкен адамдардың басқаруы, марқұмды жуындыру, тазалау әрекеттері кәріс халқының ғұрыптық заңдылықтарымен жүреді. Бір ерекшелік: бұл кезде қызыл түсті азалы ту «мёнчжан» дайындалып, оған ақ я сары иероглифпен әулеттің фамилиясы («пон») жазылады. Қабірге апарар алдында табыттың алдында осы туды алып жүреді. Кәрістерде де ертеректе, яғни өздерінің айтуынша, Ли династиясы үстемдік алып тұрған кезде әйелдер жерлеуге қатыспайтын болған. Қабір алдын-ала қазылып қойылады. Жарты метрден астам тереңдікке қазылған қабірге табытты салып, оның үстіне қаралы туды салып бірге көмеді. Азалау рәсімдеріндегі ерекшелік әйелдер 3 жыл бойына аза тұтуы міндет. Кәрістерде бұрынғы азалау салтының шарттарын қатаң сақтау қазіргі заманға дейін негізінен сақталған. Кәрістің дәстүрлі маусымдық салтының бірі – Соллаль деп аталады. Бұл жаңа жылдық мереке таңертең ерте аруақтарға құрбандық шалудан басталады. Содан соң үлкендерге сәлем беру рәсімі басталады. Ең алдымен ата-әжеге, сосын әке-шешеге тағзым ететін бұл рәсім «Сэбэ» деп аталады. Сонан соң барлық отбасы мүшелері күріштен жасалған сорпа («токкук») ішу үшін таңғы асқа жиналады. Сонан соң барып өзара бір-біріне қыдырып сыйлықтар тарату, дәстүрлі ойындар ойнау іске асады. Соның ішінде тақтаймен сырғанау (нольтвиги), қағаздан жасалған жылан бейнесін ұшыру (ённалиги) ойындарының өтуі міндетті.

Кәрістердің кісі жерлеу ғұрпының өзіндік ерекшелігі бар. Қайтыс болғаннан кейінгі екінші күні киіндіріп, үйдің көрнекті жеріне альтар (санчоон) қойып, оның жанына қағазға жазылған марқұмның аты-жөні қойылады. Көңіл айтуға келгендер, ең алдымен осы

альтарға тағзым етеді. Аза тұту рәсімі 3 жылға созылады. Осы уақыт аралығында етжақынынан айрылған адам жиын-той, ойын-сауыққа бармайды. Әулет ішінде ғана қарым-қатынас жасайды.

Кәрістердің салтындағы маңызды мәселелердің бірі сәлемдесу рәсіміндегі іс-қимылдардың дұрыс орындалуы халықтық этикетпен байланысты әдет дейді.

Қатты иіліп тағзым ету (чоль)

Белін бұғу (кённе)

Қолын қусыру (хансу)

Жай қусыру (пэден)

Кәрістердің аса мән беретін мәселелері – сәбидің туылғанына жүз күн толғаны «пэкль» деп аталады. Сол күні дәмді тамақтар пісіріп, жүз адамға таратса, ұзақ жасайды деген сенім бар. Әсіресе баланың болашақта кім болатындығын анықтауды мақсат ететін «толь» деп аталатын мерекесі сақталған. Сондай-ақ, 60 жасқа толған мерейтойын тойлап, оны бөлек тұрса да үлкен ұлының өткізуі міндет саналады.

Кәріс диаспорасының арасында мемлекетті алғаш құрған Когурё-Тонмёне Чумане және Чосон Тангун-Вангоме туралы аңыздың үзінділері сақталған. Аңыз-ертегілермен, қиял-ғажайып ертегілерінің еске түскен, жадында қалған үзінділерін араластырып айту тән. Мәселен: «Тангун туралы аңыздың» қысқаша мазмұны мынадай: Хванун мен Хванин көкті мекендейді. Бір күндері Хванун жер бетіне түсіп, соны мекен еткісі келеді. Мұның ойын сезген Хванин жер бетіндегі Тхэбек деп аталатын ең биік тау мен үш түрлі аспанның кілтін береді. Хванун Тхэбектің шыңынан қасиетті ағаштың аруақтар мекендейтін жеріне орнығады. Сонан кейін сол орын «аруақтар мекені» деп аталған. Хванун жел, жаңбыр бұлтты билеп, адам тағдырына әсер етіп, әділет пен ізгілік жаршысы атанды. Сол кезде бір үңгірде тұрған аю мен жолбарыс Хванунға өздерін адамға айналдыру туралы дұға жасап жүреді. 100 күннен кейін аю әйелге айналды. Оның ұзақ уақыт күйеуі болмайды. Бірақ ол қасиетті ағаш басына келіп, көктен бала сұрайды. Содан бір күні алып бала дүниеге келеді. Оны Тангун деп атайды. Яғни, кәрістерде де алғашқы адамның пайда болуы, аң мен адамның некелері туралы мифтермен мазмұндалады.

Ғылыми зерттеудің негізгі мақсатының бірі Қазақстандағы неміс, диаспорасы фольклорының сақталу, қолданылу аясын айқындау болатын. Сол мақсатпен Қарағанды облыстық «Видергебург» (Возражение) деп аталатын неміс диаспора орталығында болып, облыстағы неміс диаспорасының бүгінгі тыныс-тіршілігімен таныстық. (Төрағасы – Виктор Эдуардович Кист).

Нәтижесінде солтүстік Қазақстандағы неміс диаспорасының қоныстану тарихы анықталды. Оның бір тобы 1) XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың басында келгендер; 2) балалық, жасөспірім шағында Қазақстанға депортацияланғандар; 3) тың игеру кезінде келіп қоныстанғандар.

Информаторлардың мәліметінше, дәстүрлі неміс халқының тіршілігіне көпбалалы отбасылық өмір тән болған. Өзара татулық пен жауапкершілікке негізделген ата-ананы сыйлау, еңбекке адал көзқарас таныту тұрғысынан тәрбиелік тағлымдары кей тұста қазақтармен сабақтасып та жатады. Сондықтан негізінен немістердің балалар фольклорына қатысты этнографиялық-фольклорлық әңгімелері жазылып алынды. Ондағы, әсіресе баланың құрсақта пайда болуы мен дүниеге келуі, асырап-бағу барысындағы ырым-тиымдардың қазақтармен типологиялық ұқсастықтары жөнінде қығылықты тұжырымдар жасауға болады. Мәселен, көптен бала көтермеген әйелдің киелі жерлерге тәу етуі, аяғы ауыр келіншекке түнде далаға шығуға тиым салу, кісі қайтқан жерге барғанда сақтану т.б.

– Баланы уату өлеңі

– Соғысқа кеткен ағаларын жоқтау

– Туған жерді сағыну өлеңдері (Кребс Георгий Георгиевич.. 76 жаста. 23/III-1937 туылған).

XX ғасырдың басына дейін неміс отбасыларында сақталған бір әдет – күйеу қалыңдыққа той туфлин сыйласа, ал қалыңдық күйеуге көйлек (жейде) сыйлауы міндетті. Ерте кезде, XX ғасырға дейін бұл көйлекті қалыңдық өзі тоқыған. Бұл сыйланған көйлекті күйеу тойда ғана киген, сосын қайтыс болғанда кигізілетін болған дейді. (Айтушы: Вера Рон. 70 жаста).

Немістердің үйлену салтына байланысты көптеген ырымдар мен тиымдары табиғатқа қатысты. Мәселен: той күні боран болса, бүкіл

өмірі дауылды бұрқасынға ұқсас болады я болмаса жаңбыр қалыңдық көйлегіне тисе бақытсыздық болады дейтін сенімдер. Салыстырып қарасақ, неміс отбасында отбасылық өмірге ерекше мән беріп, белгілі бір жылдар аралығында салтанатпен атап өтіп отырған.

Баланың дүниеге келуі жайлы мифтік, мысалы баланы құтанның әкелетіндігі туралы және адамның жер-анадан жаратылуы туралы мифтердің жаңғырығы сақталған.

Жалпы немістердің үйлену салттары ғұрыптық жағынан европаланған. Бір ерекшелігі: қалыңдық пен құрбылары жиналып болашақта бала сияйтын «құтан» туралы өлең айтуы және барлық ыдыстарды «бақыт үшін» деп сындыру рәсімі күні бүгінге дейін міндетті саналады. (Екатерина Яковлевна Гасман ұлты неміс. 75 жаста.)

«Роль детского фольклора в формировании национального самосознания немцев» деген еңбегінде ғалым О.С. Дронова неміс халқының ұлттық мінезі оның фольклорлық шығармаларындағы образдарында сақталған дейді. Тіпті жалмауыз кемпір бейнесінің өзі осы негізде жасалған.

1. «die Hexe» сөзінің орыс тіліндегі мағынасы: «Ведьма». Ол өте шағын, іші де сырты да мұнтаздай тап-таза үйде тұрады. Олардың үйінің өзі печеньеден, қанттан, пирогтан жасалған. . «...es war aber ein kleines Gärtchen an dem verwünschten Häuschen, darin standen zwölf Lilien Blumen». Оның үйінде реттілік, әр нәрсенің орнында тұрып, әр істің уақтылы атқарылуы басты мәселе. Яғни бұл образға неміс халқының ұқыптылығы мен дәлдігі т.б. ұлттық мінез ерекшеліктері дарыған. Әрнәрсені уақытысында істеу, уақытты өте жоғары қадірлеуі, кешігуді құрметсіздік, әдепсіздік деп есептеу, ұлттық салттық дәстүрлеріне негіз болады. Бала тәрбиесінде осындай құндылықтар қамтылады, мысалы, балалар фольклорында баланы ұйқыға жатқызып түннің келгені ертең жаңа күн басталатыны айтылады». «Guten Abend! Gute Nacht!// Dein Bett ist gemacht// Alle Freunde wollen jetzt ruhn//Gute Träume wünsch ich nun//Morgen früh//Da freut sich //Schon der neue Tag auf dich //Morgen früh // Da freut sich //Schon der neue Tag auf dich [1, 160]. Мұндай өлеңдер арқылы уақыттың мәні сәби санасына сіңдіріледі. Мысалы, аптаның әр күнін санамалайтын балалар өлеңінің үлгісі: «Laurentia, liebe

Laurentia»: Laurentia, liebe Laurentia mein, //wann wollen wir wieder beisammen sein?// Am Sonntag! //Ach wenn es doch endlich schon Sonntag war' // und ich bei meiner Laurentia wär', Laurentia! [2, 351].

Әр аптаның әр күнінің белгілі бір міндеттерді атқаруға, оқуға , демалуға арналған күндеріне мән беретін өлең үлгісі: «A,a,a, – der Januar ist da. // In die Schule kommen wieder, // Singen neue frohe Lieder, // lesen, schreiben, rechnen hier, // Viele Kinder und auch wir. Ei, ei, ei, – die Ferien sind vor bei»

Сондай-ақ неміс жігіттерінің жарына айтатын әзіл өлеңдері сақталған: (Фасренрот Любовь Александровна 19.12.1948 туылған).

Давай представим, что мы с тобой на шахматном поле,
Ты белая королева, а я черный король.
И у тебя намного больше шансов взять партию,
Бери, мне не жалко, и дело не в азарте.
Просто я мусор не вынес, премию потратил,
Плюс устал, никаких родео в кровати.
Чем от меня пахнет?
Ты самая красивая женщина,
Я не буду убираться, это ж не моя функция.
Бесполезно ругаться,
Я не буду мыть посуду, даже если случится революция.
Ты должна меня понять,
Моя нежная милая умница.
Ну не надо хмурится, тебе это не к лицу,
Я не прилип к дивану и поправился только на унцию,
Ты и твоя подруга, как преступная коалиция
С днем рождения

Пусть в тебе сочетаются
Все хорошие качества!
В жизни чаще встречаются
Шутки, смех и чудачества!
Пусть совет будет дружеским,
А судьба только светлою!
Счастье в доме – супружеским,
А любовь лишь ответною!

Досқа арналған қалжың өлең үлгісі: Айтушы: Иванова Лариса
Ивановна (09.10.44 жылы туылған).

Oh, du lieber Augustin

O, du lieber Augustin, Augustin, Augustin,
O, du lieber Augustin, alles ist hin!
Geld is weg, s Mensch is weg,
O du lieber Augustin, alles ist hin!

Rock ist weg, Stockist weg, Augustin liegt im Dreck.
O, du lieber Augustin, alles is hin!
Und selbst das reiche Wien, Hin ist's wie Augustin;
Weint mit mir im gleichen Sinn, Alles ist hin!

Jeder Tag war ein Fest, Jetzt haben wir die Pest!
Nur ein großes Leichenfest, Das ist der Rest.
Augustin, Augustin, Leg' nur ins Grab dich hin!
Ach, du lieber Augustin, Alles ist hin!

Ох, любимый Августин,
Августин, Августин,
Ох, любимый Августин,
Всё пропало!

Деньги пропали, человек пропал,
Всё пропало, Августин!
Ох, любимый Августин,
Всё пропало!

Пиджака нет, ценностей нет,
Августин лежит в грязи.
Ах, любимый Августин,
Всё пропало!

И даже богатая Вена,
Пропадёт, как Августин;

Она плачет вместе со мной,
Всё пропало!

Каждый день был праздником,
Теперь у нас чума!
Теперь у нас большие похороны,
Это всё что осталось.

Августин, Августин,
Ложись в могилу!
Ах, любимый Августин,
Всё пропало!

«Wenn die Soldaten» атты әскери өлеңін, (Айтушы: Васильева Валентина Яковлевна Шмид 1952 жылы туылған) және махаббат жайындағы қалжың түріндегі әзіл өлең «Muss ich denn zum Städtete hinaus» (Айтушы: Энгель Лариса Николаевна 1939 жылы туылған) жазып алынды.

«Барлық халықта тұрмыс-тіршіліктің салаларына қарай әр алуан мереке болған. Ондай мерекелер шаруашылықтың ыңғайына қарай жылдың әр мезгілінде мейрамдалған. Сол себептен олар маусымдық сипатты болған. Әлбетте, мерекелер кезінде неше түрлі ойын-сауық, ырым-кәде, ән мен жыр орындалған және бұлар белгілі бір еңбек-кәсіпке байланысты болған, сондықтан сол еңбектің үстінде, я болмаса оның алдында атқарылған. Еңбектің түрі мен жылдың мезгіліне қатысты болғандықтан ол мерекелер кезінде орындалатын өлеңдердің тақырыбы да, мазмұны да әр алуан әрі нақты. Мұндай мерекелерді, шығармалар мен ғұрыптарды орындалу мезгіліне қарай көктемгі, жазғы, күзгі және қысқы, ал тақырыбына қарай бақташылық, егіншілік және діни деп, шартты түрде болса да, жіктеуге болады. Көктем мезгілі – малшыға да, егіншіге де өте маңызды, тағдырлы маусым» [3, 27].

Қазақстандық немістерде мынадай маусымдық-салттық мерекелер міндетті түрде аталып өтіледі. Мәселен, Люция (13 желтоқсан), мерекесі мен қасиетті Барбара (4 желтоқсан) мерекелері. Оның мәнісі: аппақ киінген қалыңдық, басына қалыңдық веногын

тағынып, оған шырақ қадап, әр үйге кіріп өлең айтып, сыйлық таратады. Осы күні мүмкіндігінше жүзім ағашының бұтағын алып, жаңа жылға дейін тамырлану үшін суға салып қояды. Әңгіме барысында осы кезде айтылатын өлең үлгілерінен үзінділер жазылып алынды. Рәсім соңында Отты бейнелейтін дөңгелек өзенге ағызылады. Ал 4 желтоқсандағы Барбара мерекесінде белгілі бір ағашты өте әсем безендіреді. Ал 24 желтоқсанда «Сочельник – қасиетті кеш» жаңа жыл алдында аталып өтілсе, 1 майда «Май ағашы мерекесін» тойлауда да ағашты безендіріп, айналып жүріп айтатын тілек, өлең айтады екен (Шмидэн Нелли Дмитриевна. 1947 ж. туған).

Мақал – өмірден, тәжірибеден туған, қоғамдағы сан қилы құбылыстарға берілген баға, қорытынды, түйін.

Неміс халқының мақал-мәтелдері:

Недоверия укор, как для дерева топор.

У любви две дочки: доброты и терпения точки.

Старая любовь, как сухие дрова: легко зажигается она.

Старая любовь заржавеет, когда новою повеет.

Насильную любовь и подкрашенная красота не спасет.

Любовь убивает время, а время убивает любовь.

Глаза – двери любви.

Если поцелуи могли бы след оставлять, чумазым девчонкам было бы стыдно гулять.

Ум и красота – не одного поля ягоды.

Мужчина без жены – голова без тела, женщина без мужа – тело без головы. Кому слишком хорошо живется, тот пускай и женится.

Чем раньше свадьба, тем дольше любовь. Кто женщин ругает, тот слишком сильно их любил.

Что бы дочку приручать, надо с мамы начинать.

Что женщину в сердце разит, то мужику лишь на коже зудит.

Бабы плач и смех из одного кошелька достают.

Девичество – трава, замужество – сено. Любить и петь не заставляют.

Қарағанды облыстық «Видергебург» атты неміс диаспора орталығына мүшелердің алды 90 жастан асса бастауыш мектеп оқушылары да бар екен. Онда әртүрлі ұлттық мерекелер өткізіліп, аптасына бір рет бас қосып, әртүрлі мәселелер жөнінде пікірлеседі.

Жасы үлкен кісілердің жадында көне фольклорлық мәтіндер көп сақталған.

Мәселен үйлену ғұрпындағы қалыңдықтың басынан желегін (фатасын) шешкен кезде айтылатын өлең үлгісін Валентина Яковлевна Шмидт айтып берді. Оның мағынасы:

Прекрасно, свободно,
Юношеская время.
Но оно никогда
Не вернется, не вернется,

Яғни мұнды әуенмен айтылатын бұл салт өлеңі еркін, азат көңілдің өзгеріп, жаңа келінді міндет-парыздардың пайда болғандығынан хабардар етіп, жаңа өмірге қадам басқан қыздың өткенге қимастығы мен қобалжулы көңілін білдіреді дейді.

Ал Любовь Иванова атасы Кален Вахтан естіген бесік жырын айтты. 89 жастағы Энгель Лариса Николаевна әжесі Энгель Эмилия Яковлевнадан естіген көне балаларға арналған мінәжат өлеңін еске түсірді. Оның мағынасы:

Ангел приди, ангел приди!
Сделай так, чтобы
Я на небе к тебе пошел
И твое сердце пустым не было

Жалпы Қазақстандық немістердің салт-дәстүрлерінде Германия немістеріне қарағанда көп өзгешелік қалыптасқан. Бірақ соның барлығында отбасылық фольклордың ортақ заңдылықтары бар екендігі белгілі болды. Соның бірі жаңа түскен келінге жаңа міндеттер мен парыздарды түсіндіру үшін атқарылатын «Shains Deiw» рәсімі.

Информатор Валентина Яковлевнаның айтуынша, неміс отбасы да бұрын көп балалы болған. Ол кісі балалары жан-жағынан «мама, мама» деп етегінен тартып шулаған неміс әйеліне арналған әзіл өлең айтып берді. Мағынасы:

Мама туда, мама сюда,
Мама лохматый медведь.

Қазақстандық немістер ұлттық маусымдық салттық мерекелерін жыл сайын өткізіп тұрады. Мәселен, «Қасиетті Мартин» мерекесі 11

лерде «қуыршақ мүсінді» отқа жағады я болмаса ыстық суға тастайды. Уақыт өткен сайын қысты шығарып салу рәсімі магиялық сипатынан ажырай бастаған. Бүгінгі күні поляк жастары 21 наурызда осы «Мажжанды тұншықтыру» рәсімін көңілді жиын, тойға айналдырады. Мектеп оқушылары, мұғалімдер сабақтан босатылатындықтан Польшада бұл мерекені «қыдырымпаздар күні» деп (день прогульщиков) атайды екен.

Жалпы Ақмола мен Қарағанды облыстарына жүргізілген мақсатты экспедиция аясында Қарағанды облысының Жезқазған, Сәтбаев қалалары, Ұлытау, Жаңарқа аудандарының бірқатар аудан, ауылдары мен Ақмола облысының Астана, Көкшетау қалалары, Целиноград аудандарының бірқатар аудан, ауылдары мен қоса, қазақ фольклорының бүгінгі күнгі хал-күйін бағамдаумен бірге неміс, кәріс, поляк диаспорасының /отбасылық ғұрыптық өлеңдері, дұғалар, мақалдар, тарихи өлеңдер, шежірелер т.б./ фольклорлық мұраларын салыстыра қарастыру мүмкіндігі туды.

Осы іссапар барысындағы Атырау облысындағы шешен-ингуш ұлтының отбасылық ғұрып фольклорындағы ерекшеліктер анықталып, ерлік, батырлық туралы әңгімелерден үзінділер жазылып алынды. Әңгімелесу барысында шешен халқының әдет-салттарының жиынтығы «нохчо» деп аталатыны белгілі болды. Қазақстанда тұратын шешендердің өзара силастық пен отбасы мүшелерінің қарым-қатынасын реттейтін әдет-ғұрып нормаларын міндетті түрде сақтайтындығы мәлім болды. Әсіресе әйелге деген құрмет пен сеніммен қатар ежелден келе жатқан түрлі тыйымдарды сақтауға мейлінше тырысатындығы байқалды Ол: әйелді жамандықтан қорғап қолдаудағы шешен азаматтарының жауапкершілігі. Осыған байланысты айтып берген бір әңгіменің мәні мынандай: «Бір күні әйелдің үйде жалғыз екенін білмеген бір жігіт ауылдың шетіндегі бір үйге келіп қонады. Әйел ежелгі қонақ күту дәстүрін сақтап ас-суын беріп, үйіне қондырады. Таңертең ғана үй иесінің жоқтығын білген жігіт асып-сасып жуынып жүргенде саусағы әйелге тиіп кетеді. Үйден аттана салысымен жігіт сол саусағын қанжарымен кесіп тастапты». Ал шешен жігіттерінің жол беріп әйел қауымының артынан жүруін таулы-тасты қатерлі аймақтағы өмір сүру ерекшелігіне байланысты

қорған болу міндетінен туған деп түсіндіреді. (Облыстың «Вайнах» атты шешен-ингуш мәдени орталығының төрағасы – Акаев Сейтамин Ахмедович).

Ал Жезқазғандық Зинаида Чумакова – «Земные звезды Жезказгана», «Осенняя рапсодия», «Диалектика души» кітаптарының авторы. Көптеген өлеңдері «Юбилейный», «Сарыарқа саздары» жыр жинақтарына енген. «Вайнах сегодня», «Нива», «Парасат», тағы басқа газет-журналдарда өлеңдері жиі жарияланып тұрады. Қазақстан Жазушылар одағының мүшесі. Қазақстан Республикасының еңбек сіңірген қызметкері. Ол кісі шешен халқындағы мынадай салт ерекшелігін айтты:

«Күйеу бала қайыненесін қаншалықты сыйласа соншалықты көзіне түспеуге тырысады. Егер қайын енесі келетінін алдын ала білсе, дастархан жасап, сыйлығын әзірлеп, қайын енесі келгенше кетіп қалуы керек. Я болмаса көрші үйде жасырынып отыруы керек. Яғни бұл өзінің жарына, жарының ата-анасына деген құрмет белгісі. Екіншіден, қайын жұртымен татулығын сақтаудың келілі. Өйткені аз көрісу көп жүз шайысулардан сақтайды. Бір-біріне құрмет, ізеті сақталады. Мысалы, мен орыс тілді өзге ұлттардың ортасында көп боламын. Олардың қайын енені келеке етіп, сынайтын әңгімелері, анекдоттары бар. Ал бізде қайын ене ең құрметті адам. Қазақтармен біздің өте ұқсас жеріміз: ер-азаматтарымыздың бедел, абыройын биік қоюымыз. 1944 жылы біздің халықты жер аударғанда кәрілер, балалар, әйелдер кейбіреуі аяғы ауыр, қарттар құлап-сүрініп жатқанда әйелдер: «Еркектер бір нәрсе істесеңдерші деп айғайлағаны» есімде. Өйткені әйелдер өмір бойына ер азаматтардың қорған, пана болып келген дәстүрінде тәрбиеленген. Ең соңғы оғын өзі үшін сақтап, оған дейін бүкіл әйелдерді, Отанын қорғап өту шешен жігіттерінің серті. Сондай-ақ үлкендерді сыйлау, адалдық, серт, дүниеден өткендерге құрмет, қабірлерді құрметтеу дәстүрлерін берік ұстанады. 1944 жылы келген шешен халқы мен қазақтың тез тіл табысып кетуі осы дәстүр құндылықтардың үйлесім табуында деп есептеймін.

Мен өзінің бесік жырын естіп өскен бала ең бақытты бала ғой деп ойлаймын. Мен өзімнің бесік жырымды білмеймін. Бірақ қазақ әжелерінің қалай бесік жырын айтқаны есімде. Менің әке-шешем

жер аударылғанда ауыр аштықты, қиын күндерді бастан өткердік. Менің көршім жер аударылған немістер болды. Бірде көрші қазақ әже бізді, неміс құрбым екеуімізді шақырып алып, нанға май жағып берді. Екеуіміз келе жатқанбыз. Алдымыздан әкем шықты. Мен әкемнен қаймығып, қолымды артыма жасырдым. Әкемнің «көрсет» деген сұсты жүзінен кейін нан мен майды көрсеттім. Әкем өте қатты ашуланып, маған ұрсып: «Сен осыны алдың ба? Сен неге алдың. Енді жұрт сені аш деп ойлайды» деп ренжіді. (Мен баламын ғой, «мен онсыз да аш емеспін бе деп ойлап тұрмын»). Әкем маған: сол уақытта «қандай ауыр халде болсаң да аштығыңды басқаға білдірмейтін төзімді, намысты болу керек» дейтін ежелгі дәстүрді үйретіп тұр екен ғой. Осы кезде әкемнің мені ұрсып тұрғанын көрген қазақ әже қаһарлы дауыспен: «Ұрыспа, балаға. Біз тұрғанда ол ашығуға тиіс емес» деп қалтасынан екі бауырсақ алып, маған ұсынды. Сол бауырсақтың дәмі өмір бойы аузымнан кеткен емес. Ол әже менің ылығы да үйде жалғыз болатынымды, қиналып жүргенімді біліп маған жиі келетін. Сол әженің айтатын «Әди, әлди» әні жадымнан өшпейді. Күйеуге шығып, алғашқы баламды жоғалтқанан соң Аллаға оралдым. Кейін діннің мән-маңызын түсінуге тырысып, бүкіл әлемдік дін өкілдерімен кездесіп, пікірлесіп, танымымды кеңейттім. Қазір мен тек музей жұмысымен ғана шектелмеймін. Алды 90, арты 60-ты алқымдаған қазақ әжелерімен жұмыс жүргізіп, олардың өнерлерін өрістетіп, қазақ отбасының салт-дәстүрлерінің құндылықтарын жас ұрпаққа жеткізуіне септік жасаймын. Маған көп балалы қазақ отбасыларындағы, мысалы, 10-12 бала болса да әрқайсына құрметпен қарап, татулықта тәрбиелейтін дәстүрі ұнайды. Бұл қазақтың ұлттық ерекшелігі деп білемін».

Қазақты жанындай сүйіп атамекені санаған ақын, өз жұртын да сүйеді. Ақын жүрегі үшін Қазақстан мен Шешенстан ажырамас егіз ұғым.

Елім менің
Ордалы ел қайда?
Аулақта.
Мен келдім басқа Станға.
Отаным қалды тау жақта,
Ошағым-Қазақстанда.

Не болды бізге о, Тәңір?!
Өртенген отта ұл ма-аңыз?!
Тамұқты көрді Отаным!
Жұмақта жүрміз мұнда біз.

Адасқан ағам дауылмен,
Бірге ұшты бір ел қауыммен.
Қазақстанда табыстым,
Хабарсыз кеткен бауырмен!

Төбемнен бұлттың қаптауын,
Торғайдай қуып қауымымды.
Ұрады ол неге Қап тауын,
Қырады ол неге бауырымды?!

Ресей!
Өгей анашым!
Жақының әрі жатың-МЕН.
Қара оймен қайда барасың,
Жетім ұл, жесір қатынмен?!

Ақынның «Борз» атты өлеңінде «Көк бөрі», «Қасқыр» ұғымдары батырлықтың өрліктің, жасампаздықтың символына айналған. Мысалы: Шешен Республикасы – Ичкерияның мемлекеттік белгісі – Қасқыр. Шешен тілінде Борз – Қасқыр деген сөз.

Ұлыған қасқыр – Ай астындағы,
Сүйінсем сен деп, – бүлінсем!
Тәнімде-сендей адастың қаны,
Пірім – сен менің,
Ділім – Сен!

Тәкаппар – сенше,
Паң басып едім –
Аярға адым аштырмай.
Армысың, асқақ қандасым менің!
Бармысың, елім – Қасқырдай!

Сайран күндерім, ойран түндерім,
Қап тауым, қайран, – баспана.
Қайратым менің – Вайханым менің!
Бодан болмайсың – басқаға!

Ой менен қырдан оралдым түнде –
Апанға!
Сонда боламын...
О, Борз!
Сенің обалың – кімге?!
Кімдерге менің – Обалым?!!

Аспанға қарап, жарықтық,
Ұлыңыз!
Қарайған жұртқа қас қылмай;
Біз – Қасқыр дейтін халықтың ұлымыз!
Бармысың, елім, – Қасқырдай!

Өзге ұлттың өкілі болғанымен бала жасынан қазақ салт-дәстүрінің қадір-қасиетін жан-жүрегімен сезініп өскендігі ақынның өлеңдерінің мазмұнынан да айқын көрінеді. Мәселен «Ақ бата» атты өлеңін оқып көрейік.

Бокалдың сыңғыры деме сен,
Ақ бата-сөз нұры, құны артқан.
Ақсақал арқылы ол кеңесер
Ғасырлар нақылы ол мұнартқан.

Лебіндей жүзінді шарпыған
Жүректі жылытқан жалынның.
Ақ бата-ақ тілеу аңқыған
Ақ бата-жарлығы жаныңның.

Қадірлі іс басташы, жетесің
Ақ бата серігің сенің де.
Жұбайлар қиярда некесін,
Ақ бата айтуы тегін бе?

Ақ жол деп айтылар өсиет,
Шуақ боп шашылар адалдық.
Ақсақал жүзінде қасиет,
Ақ бата-саған құт, маған құт.

Ұрпаққа қалдырған дастан мол,
Достарға ақ тілеу арна, адам.
Ақ бата өткенге бастар жол,
Баба мен баланы жалғаған.

Ақын өлеңдерінен қазақтың дәстүрлі жөн-жоба, рәсімдерінің бәрін де табуға болады. Ол салтты тек сырттай қызықтаушы ғана емес, қайта оны барлық мән-маңызын (ежелгі, бүгінгі) ақындық қиялмен көркемдеп, ғаламдық ой айтудың құралына айналдырады.

Мысалы: «Шашу» өлеңін алып қарайық:

Ғасырлардан келе жатқан дәстүр бұл,
Шаштым шашу жан-жағыма-
Шаштым нұр!

Міне-саған, алтын-күміс,
Тасқын жыр!
Тек қазаққа біткен ұлы дәстүр-бұл!

Шашу-Далам,
Көк кілемдей ашылған,
Шашау-Ғалам,
Сен де ауыз ти шашудан!

Ырыс ортақ саған дағы,
Маған да,
Дерт болмасын,
Өрт болмасын Ғаламда!

Мына дүние-
Махаббат пен Шапағаттың мекені,
Адамзатқа Алла ырзығы жетеді!

Ал, «Алтыбақан» өлеңінің мазмұны мен поэтикасының қуаты кез келген қазақ ақынымен иық теңестіре алады.

Сауық, сайран ақпейіл халқыма тән,
Жан жүректі баурайды шалқыған ән.
Маған ыстық балауса қыз күнімнен
Айлы кеште тербелген Алтыбақан.

Бұл өлкенің ғажайып сұлулығын,
Жеткізе алса жақсы ғой, ғұмыр-жырым.
«Дударайды» сызылқан Мариямдай,
Мен де әнге қосқанмын өмір сырын.

Домбыра үнін жүрекке тыңдатамын,
Қуанышқа, мұңға да шын батамын.
Алтыбақан басында өткен түндер,
Алыс қалды, сыйлап тек нұр, шапағын.

Өстім, өндім қазақтың даласында,
Қазақстан ұқсайды анашыма.
Алтыбақан тербелсе айлы кеште
Көңілім менің түспейді сабасына.

Жетпейді ғой еш нәрсе бағасына,
Шын достықты балаймын бар асылға.
Қайран жастық дегендей қолын бұлғап:
«Алтыбақан тебуге барасың ба?»

Барармын-ау, мынау ай баяғыдай,
Жылжымайды енді ол бояу бұлай.
Ғашықтардың жүрегін табыстырып,
Тербелші Алтыбақан аяулым-ай!

Балалық шағында қиындығын бөлісіп, ержетіп, ес жиюына мол мүмкіндік берген қазақ жұртының салт-дәстүрінің мәнін «Қазақтың дәстүрі» атты өлеңінде тереңдете түседі.

Бұл дәстүр көне жырдай естіледі,
Шашудың күміс нұрдай есті лебі.
Қазақтың көріп өстім жомарттығын,
Төріме шық, той тойла, қонақ, бүгін.

Халықтың даналығын, дархандығын,
Бір ғана шашудан-ақ аңғардым мың.
«Шашудан ауыз тиген бақытты» деп,
Менің де тілімде жүр жақұт тілек.

Әжелер құрт-ірімшік, теңге шашып,
Ақындар термелеткен әнге басып.
Осындай сәтті айтшы бұйыратын,
Шашулар шаттық болып құйылатын.

Ғажайып мұнын бәрі тойда мынау,
Болмасын тосын мінез, ойда қылау.
Бейбіт күннің жарқырап шашулары,
Жақындай түс арманның асулары.

Жинақтай келгенде мынадай ой-қорытындыларын жасауға болады. Мемлекетті құраушы – қазақ ұлтының бейбітшілік сүйгіш пейілінің арқасында әр ұлттың фольклорлық мәдениетін қайта жаңғыртып, заманға сай өркендету жолы ашылған. Жоғарыда келтірілген мысалдар осының – дәлелі.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Grimm V., Wiegen- und Kinderlieder. Gesammelt durch die Brüder Grimm . – Weimar: Verlag Hermann Döhlaus Nachfolger, 1999.

2. Weber-Kellermann I. Das Buch der Kinderlieder: 235 alte und neue Lieder. – Mainz: Atlantis-Schott, 2002.

3. Қазақ әдебиетінің тарихы. Фольклорлық кезең. I том. – Алматы: ҚазАқпарат, 2008.

Оңтүстік Қазақстанға жасалған фольклорлық экспедиция ізімен

Фольклор – әлемдегі барша халықтардың ұлттық мәдениетінің қайнар бұлағы, тарихи жадының, дәстүрлі дүниетанымның алтын қоры, рухани жан дүниесінің айнасы. Елдің ежелгі дүние танымын саралауда, өмір салты мен рухани әлемін бағамдауда одан өткен кенен қазына, құнды да құнарлы дерек көзі жоқ. Сондықтан да ол қай халықтың болмасын этникалық тек тамырын танып, ұлттық келбетін айқындап, келешекке бағдар түзуде ұстанатын темір қазығы болып табылады [1, 5].

Әрине, барлық түркі халықтары сияқты өзбек халқының, соның ішінде қазақстандық өзбектердің фольклорлық мұраларын зерделей қарасаңыз өзіндік бай әдет-ғұрыптарды көруге болады. Экспедиция барысында жинақталған материалдар негізінде қазіргі таңда қазақстандық өзбектер арасында, әсіресе отбасылық ғұрыптарға байланысты көптеген мұралардың барлығы анықталды.

Зерттеуші К.Махмудов өзбек халқының фольклорының жанрлық ерекшелігі, әсіресе ғұрыптық фольклорының жанрлары туралы зерттеуінде: «... по своей направленности и целям он разделен на две части – сезонный и семейно-бытовой обрядовый. В свою очередь, эти два направления, в зависимости от структуры и поэтической природы, объединяют ряд жанров.

Особую роль играет семейно-бытовой обрядовый фольклор. По своему предназначению и содержанию он разделяется на следующие виды:

а) основанный на магической силе слова: кинна, бурей-бурей, авраш и каргиш (проклятие), бадик и др.;

б) связанный с ритуалом укладывания ребенка в колыбель (бешикка солиш) и сорока днями после родов (чилла чакириш);

в) отражающий элементы свадебного торжества (ёр-ёр, улан, лапар, келин саломы, туй олқишлари, ойна курсатар қушиқлари и т.д.);

г) похоронно-поминальный» – деп саралайды [2].

Өзбек зерттеушісі Музаффар Наимов ғұрып туралы өз зерттеуінде: «Обряд представляет собой определенное символическое действие,

которое проводится при участии человека, семьи, общины. Он связан с важнейшими событиями в определенных жизненных ситуациях и по установленным веками законам таким, например, как рождение ребенка, бракосочетание, похороны, поминки, сев или уборка урожая и пр. Среди различных форм художественного творчества огромные потенциальные возможности для передачи традиционного опыта имеет фольклор – явление живое, развивающееся. Важной закономерностью его сохранения является формирование и развитие определенных жанров и в целом жанровой системы. Одни традиционные жанры по-прежнему функционируют, другие угасают, третьи трансформируются и служат основой для зарождения следующих. И вся эта картина усложняется их взаимодействием и взаимовлиянием» – деп сипаттама береді [3].

Адам баласының тіршілігі жылдың төрт мезгілімен, салт-дәстүрмен байланысты түрлі ғұрыптарға толы екені баршаға аян. Жырлар арқылы халықтың отбасылық мерекелерін, ғұрыптық ерекшеліктерін көруге болады.

Бесік жыры. Бесік жырын айтпайтын халық жоқ. Бесік жырының маңызы, ерекшелігі туралы якут ғалымы Ю.Шейкин: «Значение колыбельных песен велико, они являются и средством психофизиологического воздействия, благотворно влияющего на здоровье ребенка, и средством приобщения детей к богатствам интонационной культуры этноса» – дей келе, «Анализ древнейших колыбельных песен показывает, что в традиционной культуре родители зная, что первые дни и месяцы после рождения очень трудны для ребенка, окружали его заботой и вниманием. Чтобы создать младенцу необходимую комфортность в новых для него условиях, роженицам рекомендовалось – постоянно поглаживать ребенка, припевать, приговаривать при укачивании. Это, вероятно, привело к устойчивым словесным формам при укачивании, который затем выделился в жанр колыбельных песен» – деп анықтама береді [4, 135]. Ғалым К.Ісламжанұлы өз зерттеуінде баланың дүниеге келуі, бесікке бөлеуі, тұсау кесері және т.б. ғұрыптар барысында айтылатын жырларды «сәбилік ғұрып жырлары» деп топтастырады [1, 85]. Жалпы түркі халықтары сияқты өзбектердің де өз тілдерінде «Алла» деп атап, баланы бесікке бөлеп

жатқызарда, ұйықтатарда күні бүгінге дейін қолданып келе жатқан жыры да – осы бесік жыры. Мысалы:

Алла айтай, жоним болам,
Мехрибоним, болам, болам.
Бов-бовларин бов босган-ей
Чудаларин чанг босган-ей.
Туядай шумақ бирлескан
Турт оёгни кенг босган-ей.

Жонимнинг исаконаси сан
Юрагим садпораси сан.
Онажангнинг тинга бул
Кузим, алла-ё алла.

Кузим қуванчи алла,
Белим таянгичи алла.
Оносининг бахти сан
Отасынинг тахти сан.

Алла айтсам овунсан
Қулоқ салиб тинлагинг
Бахтлим мининг қузима
Тотли ширин сузима.

Алла боламнинг боласи
Додасининг донаси
Теги тахтинг сурасалар
Сен Қарабулақ боласи

Акли бул, дона бул
Бахтли булгун, тахтли бул.
Номардлардай ширақбул,
Суйлап сози нақдли бул! [5]

А.Сафаров өзбек поэзиясын, соның ішінде балалар поэзиясын зерттей отырып әлпештеу поэзиясын «бесік жырлары және аналардың

айналып-толғану жырлары» деп екі үлкен топқа бөледі. Алғашқы топқа бесік жырлары, бата-тілек жырлары (благопожелания), екінші топқа мәпелеу, уату-алдарқату жырлары, қызықтырмаларды жатқызады [6, 16-17]. Өзбек халқының ауызекі өнерін зерделеген «Узбек халқ оғзаки поэтик ижоди» атты еңбекте бесік жыры, яғни алла туралы: «Баланың ұйықтайтын уақытында анасы тарапынан айтылатын жырды алла деп атайды» деп анықтама береді [7, 84]. Аллаларда аналарға тән мейірбандық пен мейірімділік айқын көрініс береді:

Алла. (1-нұсқа)

Алла айтай, жоним балам,
Қулоқ солгин алла-ала.
Ширин болам тинглаб аста,
Ухлаб қолгин алайо-ала.
Юзларинга томган ёшға,
Хайрон бўлма алай-ала.
Бахтимга сен амон бўлгин,
Қатта бўлгин алайо-ала.
Истиқболинг порлоқ сенг,
Жаттигинам алайо-ала.
Бахтимга сен қатта бўлгин,
Хазон бўлма алайо-ала.
Севганимдан ёдигоримсан,
Олтин қўзим алайо-ала.
Мен шўрликдай тұқилмагин,
Қўрар қўзим алайо-ала.
Алла айтай жоним болам,
Қулоқ солгин алайо-ала [8].

(2-нұсқа)

Мен сени алла дейин,
Аллангда ором олиб.
Ухлаб қатта булсин,
Ширингинам, алла.
Юзимининг қизили болам,

Тахтимнинг узун болам.
Алла болам, аллаё
Ширин сузим, аллаё.
Алла айтсам отинг яхши,
Қайғу ғамдан шодлик яхши.
Қадринг билмаган қариндошдан,
Қадринг билган ёт яхши.
Алла болам, аллаё!
Алла айтиб ухлатаман.
Алла қузим, аллаё
Сени қандай юпатаман.
Алла шириним, аллаё,
Кичкинасан, лоласан [9].

Алла айту барысында, әсіресе қайырмаларында баланың аты да үнемі жырдың ішінде аталып жүреді. Мысалы:

Сенга қойдим яхчи от, алла
Яхчи нијатдир мурод алла.
Юрту элга суянсанг, алла
Сенга булғуси қанот, алла [9].

Аналары баласын тыныштандыру үшін жыр айту барысында өзінің өткен өмірінен, өмірінде көрген бейнеттері мен қиыншылықтарынан да сөз етіп отырады. Ананың өз перзентіне деген шексіз мейірім-махаббаты, сәбиінің өз өмірінің мәніекені жырларда айтылып отырады. Мысалы:

Алла айтсам овунгин
Оппоқ құзим, алла.
Бешигингда қувонгин,
Жоним болам, алла.

Оппоққина құлидан
Онагинаси айлансин.
Мунчоқдайин кўзида
Отагинаси айлансин.

Алла, болам, аллаё,

Қўзичоғим, аллаё.
Онасининг эркаси,
Овунчоғим, аллаё.

Алла айтсам, қулоқ сол
Алла деган сўзима.
Эркатойим хамиша,
Нурлар тўлсин кўзинга [10].

Зерттеуші М. Якуббекова: «Образ матери в колыбельных песнях представлен в разнообразных ракурсах. Об этом свидетельствует каждая строка, каждый элемент слова, каждый звук колыбельной песни. Мать – самая преданная личность» – деп, бесік жырын айтушы ананың ролін сипаттайды [11]. Ана жүрегі баласының келешекте бақытты да, дені сау болғанын тілейді. Баласының балуандай күшті, арыстандай мықты, жолбарыстай жүректі болғанын қалайды:

Қули арслон билаклим,
Ботир, қоплон юраклим.
Чхши еман кунимда
Менга жуда кераклим.
Алла, болом, алла-ай
Жоним, болом, алла-ай [9].

Жалпы бесік жыры ретінде аллалардың мазмұны ана жүрегінен шыққан сезімді баяндайды. Бесік жырлары баласының бақытты да баянды ғұмыр сүруін тілеген ананың ақ ниеті, арманы екені анық. Өзбекстандық ғалым М.Якуббекова: «Мир матери, характер её, чувства, заботы и тревоги все – так или иначе отражено в колыбельной поэзии» – дейді.

Үйлену ғұрпы. «Үйлену ғұрып фольклорының жеке жанрлық түр ретіндегі өзіндік ерекшеліктерінің қатарында олардың белгілі сарынмен, яғни әнмен орындалатынын да атап айтқан жөн» – дей келе ғалым К. Исламжанұлы, тойбастардың да, жар-жардың да, сыңсудың да домбырасыз (қобызсыз) айтылмағандығын алға тартады [1, 129]. Үйлену тойы барысында айтылатын өлең-жырлар туралы М.Әуезов: «Бұл – қуаныш, қызық үстіндегі өлең. Оның үстіне әрқайсысында да арнаулы мағына бар, тудырған белгілі себептер бар. Үй ішіндегі тұрмысты ескі

қазақ қалай ұғып, қалай түсінген, үй ішінің, от басының ұйытқысы кім деп білген, сол сияқты пікірді анықтаумен бірге, көп ел ішінде жайылған ескілікті нанымдарды білдіреді. Бұл қыздың тойын қызық қылу үшін, жиылған жұртты күлдіру үшін ғана айтылатын өлеңдер емес, бұлардың әрқайсысында арнаулы терең мағына бар, көздейтін арнайы сұлу мақсат бар», – деп жазғандай [12, 46] қазақстандық өзбектердің үйлену ғұрыптарында да отбасылық үйлену ғұрыптарының бірнеше түрлері бар екендігі аталмыш экспедиция барысында анықталып отыр.

Жар-жар. Жар-жар – түркі халықтарының отбасылық фольклорында көнеден келе жатқан жанрлардың бірі. Ғалым А.Байтұрсынов: «Жар-жар қыз ұзатар үйде ұзатылатын қызды жұбату үшін айтылатын өлең. Жар-жарды екі жақ болып бастап, соңынан бір жақты етіп жібереді. Олай болу себебі, жұбатушының сөзіне әуелі жауап қайтарылып отырады. Сонан соң жұбату сөз қыздың жақындарын жұбатуға ауып кетеді. Екі жақ болған жерінде жұбатушы жақ жігіттер болып, қарсы жақ қыздар болып айтады», – деп, қазақ халқының отбасылық ғұрпындағы жар-жардың ерекшелігі туралы айтқан болса [13, 252], қазақстандық өзбек фольклорында жар-жардың бір жақты айтылатынын көруге болады. Мысалға:

Аввал худо номини бошлаб айтсай, ёр-ёр,
Пайғамбарнинг ёдини едлаб айтай, ёр-ёр.
Тахта тахта куприқдай тахтинг булсин, ёр-ёр
Пайғамбарнинг қизидай бахтинг булсин, ёр-ёр.

Қат-қатгина қатлама қатланади, ёр-ёр
Қизни олиб янгалар отланади, ёр-ёр.
Қизни олиб янгалар тура турсин, ёр-ёр
Оқ сут берган онаси рози булсин, ёр-ёр.

Хиром этик қунжи тор киёлмайман, ёр-ёр
Қулим бориб дунёни йиғолмайман, ёр-ёр
Қулим бориб дунёни йиғолганда, ёр-ёр
Отам билан онамни қиёлмайман, ёр-ёр.

Аравани тагидан қуён қочди, ёр-ёр

Йуқча мегиз тополмай куёв кочди, ёр-ёр.
Йуқча мегиз десангиз боққолда бор, ёр-ёр
Олтин қумуш десангиз заргарда бор, ёр-ёр.

Пайғамбарни қизини Али олган, ёр-ёр
Ёр-ёр айтиб узатмоқ шундан қолган, ёр-ёр.
Пайғамбарни қизини узатайлик, ёр-ёр
Кетмон олиб йулини тузатайлик, ёр-ёр [9].

Жоғарыда А. Байтұрсыновтың пікірінде айтылған қыздар мен жігіттердің айтысын қазіргі таңда да жергілікті өзбектерде «Қыз бен жігіттің» айтысы ретінде айтылып жүргендігін көруге болады. Қыз ұзату тойларында, қыздың өз үйіндегі соңғы кешіне арнап кешке қарай қыз оқшамы (қыз кеші), қызлар мажлиси (қыздар жиыны), лапар кечаси (айтыс түні), қыз оши (қыз асы) сынды кештер ұйымдастырылған. Осындай кештерде қыз бен жігіттің лапары, яғни айтысы болып, екі жақ болып айтысып отырған. Лапарлардың негізінен Оңтүстік Қазақстан өзбектері мен Ташкент маңы өзбектерінде кең таралғандығы туралы «Узбек халқ оғзаки поэтик ижоди» атты еңбекте де айтылып және осы еңбекте лапарды (айтысты) көп білушілерді лапаршы деп атайтыны да жазылған [7, 90]. Осындай отырысқа басшы сайланып, айтыстың барысын қадағалап, өрескел сөздер мен іс-әрекеттердің болмауын қадағаланып отырған. Лапарларда қыздар мен жігіттер бір-бірлеріне әзіл-қалжыңын араластыра отырып өз сезімдерін айтып отырған. Мысалға:

Қыз:

Бошла десанг бошлайн,
Бошлиқ байтлар бенаво.
Подшолар тахтдан тойса,
Вазири булгай гадо.

Бир юзидан қон томади,
Бир юзидин қахрабо.
Ерларнинг айтган сузи,
Булгай юракларга даво.

Жігіт:

Сув буйида ултираб,
Сувларни лойқалатманг ука,
Қора камзулни кийиб,
Юракни доғлатманг ука.
Қора камзул елвагай,
Қомат буйингдан ургилай,
Менга боқиб сузлаган ширин тилингдан ургилай!

Боққа кириб олма олдим,
Тепа шохини эгиб,
Олдимдан бир пари чикди,
Хайдари ерга тегиб.
Салом берсам алик олди,
Хипча белини эгиб,
Устиран отангга рахмат,
Улмагайсан куз тегиб!

Қыз:

Қизил гул булсаму боғларда битсам,
Сариқ гул булсаму чаккангда турсам.
Уқиган булсаму дафтарга битсам,
На, мушкулдир сенинг охингда утсам.

Жігіт:

Қуш қанотли дарвозангни
Чертиб утдим билмадинг,
Ох уриб, томингга чиксам,
Уйқудан уйғонмадинг.
Уйқу-уйқу дейсано,
Уйқуда қасдинг бормиди.
Ергинанг кетиб борадир,
Айтарга арзинг бормиди?

Қыз:

Чақимнинг қулоғид а гул лосаси,
Менинг ерим қуралайнинг боласи,
Овга чиқса овчиларнинг сараси,
Уйга кирса улуғ уйнинг тураси [9].

Лапарлар негізінен төрт жол ретінде және диалог түрінде айтылады. Қыз бен жігіттің айтысына тағы бір мысал ретінде:

Жігіт:

Кошингнинг қаросига қотгин мани,
Ошиқлик бозорида сотгин мани,
Ошиқлик бозорида олмасалар
Кипригингни ўқ қилиб отгин мани.

Қыз:

Аввал бошлаб айтганда қиз бошламас,
Қиз бошлаган лапарни эл хушламас,
Айтмайин деб бир хиёл килиб эдим,
Ёру жұрам қўймади, энди бўлмас [9].

«Екі жақтың айтысы ретінде көрінген жар-жар, көбіне қыздың мұңын тындап, жұбату сарынынан әлдеқайда басым. Жар-жардың екі топ арасындағы айтысы арқылы орындалуы рулық қоғамдағы өте көне ғұрыптық рәсім екендігін көрсетеді» – дейді К.Ісламжанұлы [1, 140].

Жар-жар немесе өзбекше «ёр-ёр» өзбек халқында қыздың ұзатылар түні айтылатын жыр. Жар-жар жырларының мазмұны, негізінен қызды аялап өсірген анасы мен атасының бата-тілектері. Сонымен бірге ұзатылып бара жатқан қыздарының сұлулығын, шеберлігін баяндай келе қыздарына алдағы өміріне үгіт, насихаттарын айту болып табылады. Мысалы:

Қыздың анасы

Энди чиқиб кетарсан, иложинг ёқ ёр-ёр,
Хизматимда бор эдинг, жоним қизим ёр-ёр.

Жоним қизим буйлорингдан айлонайин ёр-ёр,
Оғоларинг буқчангни тутишдилар ёр-ёр.

Сани олиб кетишга юзландилар ёр-ёр.
Нури дийдам, мунисим, жоним қизим ёр-ёр.

Борган еринг боғ ила бўстон бўлсин ёр-ёр.
Олтин билан кумушдан бахтинг тўлсин ёр-ёр.

Ёр-ёр денглар қудолар, келин келди ёр-ёр.
Келайдигон шу келин бахтли бўлсин ёр-ёр [9].

Ўзату тойинда қыз-жігіттер тобы кететін қыздың көңілін аулап, баратын жағында да осындай жақсы жайлар болатынын өлеңмен айтсады. Сонымен бірге олар қыздың бақытты, елге сыйлы болуына тілектестік білдіреді.

Мұның бәрі өлеңмен айтылатындықтан «жар-жар» қызықты болып естіледі.

Мысалы:

Ёр-ёр денглар қудолар, келин келди ёр-ёр.
Келайдигон шу келин бахтли бўлсин ёр-ёр.
Олтин билан кумушдан рахти тўлсин ёр-ёр.
Ассалому алайкум келинжон, шундай келган карамли султон.

Хуш келибсиз ана манзил, ана жой.
Каъбада кўрдим юзингни, қибладан қилдим тавоб.
Икки қошингни ораси ой била обтоб.
Нури дийдам сарварим хуш келдингиз,

Йўли ироқиздайдим.
Ой юзизни кўргали мен иштиёқиздайидим.

Келин ўтирсалар уйни бердик,
Ўтирмасалар тўрни бердик.
Унга ҳам ёқ десалар,
Қафасда сайраган булбулни бердик.

Унгаям кўнмасалар,
Қозикда кишнаган дулдурни бердик.

Унгаям кўнмасалар,
Шунай жононга, ўтирган киявни бердик.

Жар-жар өлеңі ырғаққа, музыка әуеніне ілесе орындауға лайықталған. Соңындағы «жар-жар-ау», «үкім-ау», «сылқым-ай» сынды қайталаулардың өзі осы ырғақтың ықпалынан туған [14, 90]. Бұған ұқсас жыр жолдарын өзбек ёр-ёрларынан да көруге болады. Мысалы:

Шилдир-шилдир қамишқа
Исирахам тузди ёр-ёр-ей.
Силамаган йигитка
Синглим тушди ёр-ёр-ей.
Қизни алиб енгалар
Отланади ёр-ёр-ей.
Оқ сут берган оноси
Рози булсин ёр-ёр-ей.
Кайнанамни эшики
Тикан эшик ёр-ёр-ей.
Кирсанг чиксанг
Сочинги илар эшик ёр-ёр-ей [15].

Байқағанымыздай жыр жолдарында мұң мен зар бар. Ұзатылып бара жатқан қызға «жылама» деп басу айта отырып, қыздардың ұзатылуы пайғамбар қызынан бері келе жатқан дәстүр екенін, қыздың да атасының ризашылығымен ұзатылып бара жатқандығы айтылады.

Беташар. Ғалым К.Исламжанұлы атап көрсеткендей, беташар – үйлену ғұрпының екінші кезеңі – келін түсіру тойында орындалатын бірден-бір жанрлық түр. Беташар, өзбектерде «келин салом» деп аталып, өзбек үйлену тойының әрі қызықты, әрі маңызды салт-дәстүрлерінің бірі. «Мазмұндық жағынан беташарлар бірегей болғанымен, тіл кестесі, өлең өрімі, ұйқас үйлесімдері жағынан да әр түрлі болады» дейді ғалым К. Исламжанұлы [1, 159].

Келінді күйеуінің жақын туған-туысқандарымен таныстыру салтында келин салом, яғни беташар айтылады [7, 93]. Мысалы:

Уху-уху йуталган, обдастасини кутарган,
Ассалому алайкум, қайнбобосинга салом.

Ясаб куйган тахтадай, саваб куйган пахтадай
Ассалому алайкум, қайномосинга салом.

Қуруқ ерни хул қилган, икки гулнибир қилган
Ассалому алайкум қайнотасинга салом.

Бақа терак кестирган, мирзо уғил устиран
Ассалому алайкум, қайнонасинга салом.

Сочини қия тараган, келин келди деб қараган,
Ассалому алайкум, қайноғасинга салом.

Ошга солган илиқдай, қоши-кузи пиликдай
Ассалому алайкум, овсинларига салом.

Токчадаги пуддай, ясаб куйган гулдай
Ассалому алайкум, қайнсингилларига салом.

Паст девордан қараган, туй қачон деб сураган,
Ассалому алайкум, қуни-кушнилариға салом.

Югуриб-югуриб юрганлар, атлас куйлак кийганлар
Ассалому алайкум, хизматдагиларга бир салом [9].

«Келин салом» жыры келіннің түсетін үйінің қақпасынан кіре бере айтылатын жыр. Жырды айтушы кісі атаған кісіге келін де ізетпен сәлем береді. Аты аталған кісі де «алик салом» деп ризашылығын білдіреді. Мысалы:

Айтушы:

Боғ орқосидан йул берген,
Хеаменидан пул берген
Қайнотосига салом.

Атасы:

Алик салом.

Айтушы:

Суб кечгани эринган,
Уғил туғиб керилган
Қайноносига салом.

Анасы:

Алик салом.

Айтушы:

Ариқдаги зулукдай,
Коши-кузи пиликдай,
Қоқиб қуйган иликдай,
Овсинга салом.

Абысыны:

Алик салом.

Алынған мәліметтерге қарағанда [8] қазақ халқындағы сияқты өзбектерде де беташарды еліне, жеріне сыйлы, жолы үлкен ер адам айтқан. Бірақ соңғы кезеңдері той басқаруды арнайы кәсіп еткен асабалар тарапынан айтылуда. Қазақ халқында беташарды міндетті түрде ер адам орындайтын болса [14, 99], өзбектер арасында қазіргі таңда әйелдер де орындап жүр. Мысалы:

1 әйел:

Баланд-паствни бор қилган,
Икки хурни бир қилган,
Аввало худога салом.

2 әйел:

Ризқ бұлсин деб дон берган,
Умматим деб жон берган,
Пайғамбаримизга бир салом.

1 әйел:

Оппоқ уннинг урпоғи,

* Бұдан ары қарай туған-туыс, ауыл-аймаққа сәлем салдыру жалғаса береді.

Охиратнинг тупроғи,
Ўтган азизларга бир салом.

2 әйел:

Оқ салласини ўраган,
Охиратини сўраган,
Катта бувасига бир салом.

1 әйел:

Тўрда гилам тўқиган,
Беш вақт номозини ўқиган.
Катта бувасига бир салом.

2 әйел:

Этигининг қўнжи йўқ,
Уйда ўтирса тинчи йўқ,
Қайнатасига бир салом.

1 әйел:

Угра кесиб эринган,
Ўғил туғиб керилган
Қайнонасига бир салом.

2 әйел:

Элу юртнинг тўраси,
Йигитларнинг сараси –
Куёвтўрага бир салом * [16].

«Дәстүрлі халық беташарларындағы тұрақты өлең жолдары келінге жаңа түскен жұртын қайын атасы мен енесінен бастап таныстыру болып табылады. Бұл таныстырудың өзіндік ғұрыптық мәні бар» – дей келе ғалым К.Исламжанұлы беташарлардың барлығы бір қалыптағы туынды деуге болмайтынын жазады [1, 161-163].

Жоқтау. «Жерлеу ғұрпының фольклоры құрылымы аса күрделі әрі қайшылықты, сан түрлі жөн-жоралғылардан тұратын кешенді жүйе. Өйткені, оның негізі – жалпы тіршілік ұғымына қарама-қарсы

мәндегі өлім оқиғасы. Аталмыш ғұрыпқа қатысты фольклордың пайда болу, даму, өзгеру тарихы адамзат санасының көне замандардан күні бүгінге дейінгі ой-түсініктерінің тарихымен тығыз байланысты» [14, 124].

Ғалым К. Исламжанұлы: «Азалау фольклоры – отбасылық ғұрып фольклорының ішіндегі ең көне де, көркем, мазмұнға да бай жанрлық түрдің бірі», – дейді [1, 169]. Ғалым, азалау фольклорының ішкі жанрларының бірі ретінде жоқтауды атап өте келе, «Жоқтау – аза жанрының ішінде шоқтығы ең биігі. Көлемі жағынан да, көркемдігі жағынан да, тарихи мән-мазмұны жағынан да, көнелігі мен өміршендігі жағынан да онымен үзеңгі қағысатын жанр кем де кем», – деп жоқтау жанрына сипаттама береді [1, 196].

Зерттеуші А.Аширов «Древние религиозные верования в традиционном быту узбекского народа» атты докторлық диссертациясында: Похоронно-поминальные песнопения – «Йиги», «Йуклов», «Овоз солиш», «Овоз бароварди», «Нола» (своеобразные плачи-причитания, голошения) – до сих пор активно бытуют в народной жизни населения региона. Исполняются они обычно женщинами solo или группой без инструментального сопровождения в лирико-скорбной или драматически протяжной манере не только на похоронах или поминальных обрядах, но и по поводу других печальных событий», – деп жоқтауға анықтама береді [17, 38].

Ғылыми жоба аясында, әсіресе Сайрам өзбектерінде өлген кісінің артынан шырақ жағу ғұрпы бар екендігі анықталды. Бұл ғұрыптың ислам дінінен бұрынғы шаман және заратуштра діндерінің күні бүгінге дейінгі іздері екені анықталды. Заратуштралардың дәстүрі, дүниетанымдық көзқарастары туралы зерттеулер жүргізген М.Б.Мейтарчян өз зерттеулерінде: «Древние представления населения северных узбеков об ином (загробном) мире были узаконены Заратуштрой в его учении о рае и аде», – дейді [18, 211]. Сонымен бірге заратуштра дінінің қалдықтары бүгінге дейін халықтың наным-сенімдерінде жалғасын тапқаны туралы зерттеуші А.Аширов: «... в обычиях и обрядах узбеков, связанных с традиционной хозяйственной деятельностью, по сей день сохраняется множество элементов архаических верований: тотемизма, магии, фетишизма, шаманства

и различных культов. С приходом ислама они гармонично интегрировались в новую мировоззренческую картину мира, сформировав тем самым один из важнейших компонентов народного ислама в Центральной Азии», – дейді [17, 128].

«Қазақ әдебиеті тарихы» атты еңбектің фольклорлық кезеңге арналған 1 томында «Жерлеу ғұрпының ең маңызды құрамдас бөлігін құрайтын вербальді, сөздік формаларының (дауыс салу, дауыс айту, жоқтап жылау, жоқтау айту) өзегінде сөздің көне магиялық қызметі туралы түсініктің сақталғаны және сөз арқылы марқұммен сөйлесетіндігі, оған игілік тілейтіндігі, содан кейін барып мұң-шерін шығаратындығы» туралы айтылады [14, 129-130]. Қазақстандық өзбектердің фольклорын зерттеу барысында жүргізілген экспедиция барысында олардың кісі өлген кезінде айтылатын жоқтауларында да осы сарынның бар екені анықталды. Мысалы:

Алла айтай жоним болам,

Қулоқ салгин алла.

Опанг сенга алла айтса,

Ухлаб қалгин алла.

Она мехрига қонмаган,

Она сутига туймаган

Она дийдорин курмаган

Жоним қизим алла.

Гулгун чехранг онанг кускаси алла,

Қузларингда айрылық гуссаси алла.

Қаңдай қилиб кунглинг олай деб,

Опачинганг қалби бузлайди алла.

Мунчақ кузим онанг излайди,

Гунча лабинг мамма излайди.

Сен йиғласанг онанг парвана,

Атрафиндан кажат излайды алла.

Аллаларни онанг айтса булмасмиди алла,

Бешигинга бакмал ёпқич ёпмасмиди алла.

Она меқриге жо айлабо қалбларинга алла,
Уз туққанинг узи катта қилмасмиди алла...^{*} [15]

Жоқтау барысында қайғылы кісінің жан күйзелісін, сезімін, өкініштерімен бірге сол қоғамдағы әлеуметтік жағдайларды да жыр бойынан көруге болады. Мысалға, I Дүниежүзілік соғыс кезінде Ресей патшалығы қара жұмысқа алып, кері қайтпай қалған ерлерге арналған жоқтауда сол кезеңде өмір сүрген халықтың басына түскен ахуалды көруге болады [10].

Фольклортанушы Қ. Саттаров «Қазақтың теріс өлеңдері – жылау-жоқтау» атты зерттеуінде Әмудария қазақтарында кәсіби (профессионал) жоқтаушылардың бар екендігін жазған еді [19, 95]. Экспедиция барысында информаторлардың берген мәліметтеріне қарағанда қазіргі таңда, әсіресе Сайрам төңірегі өзбектерінде де дәл осындай кәсіби жоқтаушылардың бар екендігі анықталып отыр [9].

Наным-сенімдер ғұрып фольклоры – чой момо. Қазіргі Оңтүстік Қазақстанда, әсіресе Сайрам өзбектерінде ғана «чой момо» деп аталатын маусымдық ғұрыпты кездестіруге болады. «Чой момо» ғұрпы негізінен қатты дауылды тоқтату үшін жасалатын ғұрып. «Чой момо» туралы ең алғашқы жазбаша мәліметті Ә.Диваевтің зерттеулерінен көруге болады [20, 131-133]. Экспедиция барысында «чой момо» ғұрпының тек Сайрам өзбектерінде айтылатын, жанындағы Қарабұлақ, Қазығұрт, Түркістан өзбектерінде осындай ғұрыптың жоқ екендігі анықталған болатын. Бұл сөзімізді өзбекстандық белгілі фольклортанушы Б.Сарымсақовтың: «Бұл ғұрып қазір Оңтүстік Қазақстан өзбектерінде, соның ішінде Сайрам районында сақталып қалған», – деген сөздерімен дәлелдей аламыз [21, 116].

Бұл ғұрыпты орындау барысында екі кемпір ескі киім кешек, шапан киіп, көздеріне қара күйе жағып «чой момо» жырын айтып, ауылды, қышлақты аралап жүреді. Әрбір үйден бидай, нан, ақша жинайды. Жиналған заттарды қоржынға салады. Бұл рәсім кейде бір күн, кейде екі-үш күн болады. Содан кейін ауыл басшысының белгілеген жеріне халық болып жиналып, Шамол отаға (жел ата) жиналған заттардан ас береді. Жиналған ұннан кемпірлер шелпек пісіреді де «Шамал отаға» арнап екі жерге (тесікке) көмеді. Бұл тесіктерді шелпекпен бітеген

^{*} Екі айлығында шетінеп кеткен қызын жоқтауы.

кезде жел де тынады екен-міс. Жел осы тесіктерден шығады екен-міс. Кейде жиналған заттарды сатып, қой алады да жел шығатын жерге құрбандық шалады екен. Қой етінен сорпа пісіріліп, халыққа таратылады. Артылып қалған сорпаны да жел шығады-ау деген тесіктерге төгеді-міс. Рәсімнің орындалу барысында кемпірлер мен жас қыздар айтатын арнайы өлең жолдары да бар [21, 116]. Мысалы:

Чой, чой, чой мома.
Чой момаси улибди.
Уғли етим қолибди
Боса-боса беринглар,
Босилиб қолсин бу шамол.

Уга-уга беринглар,
Угилиб қолсин кув шамол.
Туқа-туқа беринглар
Туқилиб қолсин бу шамол.
Боса-боса беринглар,
Босилиб қолсин бу шамол.
Чой, чой, чой мома [22].

Ақпарат беруші М.Мирхолдаров «чой момо» рәсімі туралы: «Балалық жылдарымызда Сайрамда кемпірлер мен жастардың «чой момо» айтып жүргендерін көруші едік. «Чой момоны» әсіресе жаз айларында арпа, бидай пісіп жетілген уақытта көп айтушы еді. Осындай уақытта бірнеше кәрі кемпірлер бет-жүздерін бояп, үстеріне неше түрлі киім киіп, сыпыртқыларын сылдырлатып «чой момо» жырын айтып көше-көше кезіп жүретін. Берілген садақаларды жинап, ауылға жақын әулиенің басына барып, сол жерде ниет етіп, қалғанын маңайдағыларға таратып беретін. Мынаны да айту керек, қазіргі кезде бұл жырдың сыры мен мән-маңызы жоғалып, сөздері де ұмытылды. Өзімнің есімде қалған жыр үлгісі мынау:

Чой момо, чой, чой,
Чойилиб қолсин бу шамол.
Боса-боса беринглар
Босилиб қолсин бу шамол.

Уга-уга беринглар,
Угилиб қолсин бу шамол.
Чой момлар улибди
Уғли етим қолибди.
Чой момонинг онаси,
Амакимга боридби.

Чой момо, чой, чой,
Чойилиб қолсин бу шамол.
Боса-боса беринглар,
Босилиб қолсин бу шамол.
Тука-тука беринглар,
Туқилиб қолсин қуб шамол,
Босилиб қолсин бу шамол [9].

Сонымен қорыта келе, қазақстандық өзбектердің отбасылық ғұрыптық фольклорын зерделеу барысында күні бүгінге дейін өзіндік ерекшеліктерінің сақталғандығы анықталды. Жалпы, бұл өңірге соңғы кездері қандайда бір фольклорлық экспедиция жүргізілмеген. Ең соңғы рет 1969 жылдары Өзбек КСР Ғылым Академиясы тарапынан тілдік-фольклорлық экспедиция жүргізілгендігі белгілі [23, 44].

Зерттеу жұмысы барысында жергілікті өзбектердің Қазақстан жеріне келіп орналасу кезеңдеріне қарай олардың да тілдік, фольклорлық ерекшеліктері барлығы анықталып отыр. Кейбір фольклорлық үлгілердің тек белгілі бір ауыл, немесе аудан көлемінде ғана айтылып, жырлануы да бұның бір дәлелі. Мысалға «чой момо» ғұрыптық салты, жыры тек Сайрам төңірегінде ғана айтылады. Сол сияқты Түркістан ауданындағы Ескі Ихан ауылы мен Сайрам ауданы Қарабұлақ ауылы тұрғындарының ұстанатын салт дәстүрлері менен ғұрыптары бір. Бұның себебін сұрағанымызда, «Ескі Ихандықтар менен Қарабұлақ өзбектері бұл жерлерде өте ертеден мекен еткендігін және өздерінің түркі тектес өзбек екендіктерін» алға тартады. Бір қызығы осы екі ауылдың өзбектерінде қазақы салт дәстүрлердің сіңіп кеткендігін көруге болады. Мысалға, күйеуге төс тарту, қызға сырға тағу сынды дәстүрлерді атауға болады. Қазақ халқында күйеуге төс қайын жұртына келген кезде берілсе, Қарабұлақ және Ескі Ихан

өзбектерінде қыздың анасы күйеу баласына арнап төстің еті де салынған арнайы сый-кәде жіберіп отырады.

Қазығұрт, Леңгір, Кентау және Сайрам ауданының кейбір ауылдары өзбектерінің тілі де Қарабұлақ және Ескі Ихан өзбектерінен өзгешелігі анықталып отыр. Ескі Ихан мен Қарабұлақ өзбектерінің тілінде қазақ-қыпшақ сөздерінің өте көптігі, тілдік оралымдарының да түсінікті екендігі анықталды. Бұның себебін де өздерінің қыпшақ тілді өзбек екендігіне негіздейді.

Әдебиеттер мен түсініктемелер

1. Исламжанұлы К. Қазақтың отбасы фольклоры. – Алматы, 2007.
2. <http://intangiblenet.freenet.uz/ru/uzb/uzb342.htm>
3. http://www.sanat.orexca.com/rus/archive/1-06/ritual_songs.shtml
4. Шейкин Ю.И. Музыкальная культура народов Северной Азии. – Якутск, 1996.
5. Бұл нұсқа ОҚО, Сайрам ауданы Қарабұлақ аулының тұрғыны 70 жасар Иноват аядан Саатай Камол қызы жазып алған екен. Саатай Камол қызы қазіргі таңда Сайрам ауданы Күлкент ауылдық округі «Тахтазарбдор» ауылында тұрады. Өлең жолдары осы кісінің архивінен көшіріліп алынды.
6. Сафаров А. Узбек балалар поэтик фольклоры. – Ташкент, 1985.
7. Узбек халқ оғзаки поэтик ижоди. – Ташкент, 1980.
8. Бұл нұсқа экспедиция барысында ОҚО, Қазығұрт ауданы, Турбат ауылы, Бірлік көшесінде тұратын 60 жасар Амирова Умринисадан жазылып алынды. Жырды өзінің енесінен жазып алған екен.
9. Бұл нұсқа ОҚО, Сайрам қаласы Ибрахим ата көшесінің тұрғыны Мирахмат Милходдаровтың архивінен жазып алынды. Өзі Сайрамдағы Өлке музейінде ұзақ жылдар директор болып қызмет еткен. Сол кезеңде сайрамдық Холбиби ападан жазып алған екен.
10. Бұл нұсқа ОҚО, Кентау қаласы Қарнақ ауылының 50 жасар тұрғыны, тарих пәнінің мұғалімі Азада Қайдаровадан жазып алынды. Ол кісі бұл материалдарды кезінде Қарнақ аулының қарияларынан жазып алған екен.
11. Якуббекова М.М. Жанровая специфика и поэтические особен-

ности узбекских народных колыбельных песен «Алла». Автореферат на соискание уч.степени кандидата филологических наук. – Ташкент, 1990.

12. Әуезов М. Әдебиет тарихы. – Алматы, 1991.

13. Байтұрсынов А. Шығармалары. – Алматы, 1989.

14. Қазақ әдебиетінің тарихы. Фольклорлық кезеңі. 1 том. – Алматы, 2008.

15. Бұл нұсқа ОҚО, Төле би ауданы, Қарамұрт аулының 77 жасар тұрғыны, пед.ғ.к., профессор Саидов Махаматтың архивінен алынды. Университетте дәріс беріп жүрген кезінде фольклорлық практикадан келген студенті Тажибаев Дурбектің 48 жасар шешесі Райхон Тажибаевадан жазып алынған. 1993 жылдың қазан айында әкеліп өткізген материалдардан алынды.

16. Бұл нұсқаны Саатай Камол қызы ОҚО, Сайрам ауданы Тахтазарбдор аулының тұрғыны 70 жасар Мония аядан жазып алған екен.

17. Йүгінек ауылындағы мәдениет үйінде қызмет ететін отбасылық ансамбльдің орындауынан жазылып алынды.

18. Аширов А.А. Древние религиозные верования в традиционном быту узбекского народа. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук. – Ташкент, 2008.

19. Мейтарчиян М.Б. Погребальные обряды зороастрийцев. – Москва, 2001.

20. Саттаров Қ. Қазақтың теріс өлеңдері – жылау-жоқтау. – Ташкент, 1999.

21. Диваев А. Заклинание и призыв ветра. Из киргизских поверий // Этнографическое обозрение, 1910. № 1-2.

22. Саримсаков Б. Узбек маросим фольклори. – Ташкент, 1986.

23. Айтушы Сайрамдық Кумри Неғматжонова, жазып алушы Т.Мирзоев.

24. Назаров К. Шимолий узбек шевалари таснива доир. – «Узбек тили ва адабиети», №5 – 1969.

Солтүстік Қазақстан мен Павлодар облыстарындағы диаспоралар фольклорының жай-күйі

Бұл тарау Солтүстік Қазақстан мен Павлодар облыстарына жасалған фольклорлық экспедиция материалдары негізінде жазылды. Солтүстік Қазақстан өңірінде көптеген диаспора өкілдері қоныстанған. Елімізде аз ұлттардың өзіндік ерекшелігін, тілін, мәдениеті мен дәстүрін сақтауына оңды жағдайлар жасалған. Қазіргі компьютер мен телевизияның дамыған, жаһандану үрдісі қарқын алған уақытта ауызша фольклор пайда болмақ түгілі бұрыннан бар үлгілердің сақталуы да қиынға айналып бара жатқаны түсінікті жайт.

Негізі, ұлттық фольклор дегенде кез келген фольклор немесе әдет-ғұрып, салт-дәстүрдің өзінше жеке кездесуі сирек құбылыс екенін ескергеніміз абзал. Мысалы, ежелден көршілес қоныс тепкен Кавказ халықтарының немесе түбірі туысқан түркі халықтарының, дәл сондай туыстас славян халықтарының фольклорында, әдет-ғұрпында бір-бірін айна қатесіз қайталайтын, бәрінде кездесетін ортақ сюжеттер мен ғұрыптар жиі кездесетіні бізге дейін-ақ мойындалған заңдылық және бұл талқылауға, дауласуға жатпайтын аксиома.

Өзге ұлт өкілдері Қазақстан аумағына соңғы үш ғасыр төңірегінде келіп қоныстана бастады. XVIII ғасырдың алғашқы жартысынан бастап-ақ Қазақстанның Ресеймен, Қытаймен шекаралас аудандарына әскери-қорғаныс мақсатында орыс-казактары әскери бекіністерде орналасса, кейіннен сыртқы күштердің ықпалы әлсіреп, қазақ халқының да қарсылығы басылған соң Ресейдің ішкі губернияларынан славян ұлтының өкілдері қазақ даласын игеру үшін мақсатты, жоспарлы түрде қоныстандырыла бастады. Бұл алғашқы жаппай қоныстандырылулар да негізінен әскери бекіністер салынған аймақтарға, яғни Қазақстанның солтүстік, шығыс және оңтүстік-шығыс өңірлерді қамтыды. Одан кейінгі толқын Ұлы Отан соғысы кезінде Сталиннің арнайы бұйрығы бойынша сенімсіз ұлт болып саналған Ресейдің батыс және Қиыр Шығыс, Кавказ аймақтарынан неміс, поляк, кавказ, кәріс ұлттары Орта Азияға, соның ішінде Қазақстанға да жетті. Ал соңғы көш XX ғасырдың ортасында Қазақстан тың және тыңайған жерлерді игеру жоспарына сәйкес сол

кездегі КСРО-ның барлық аймақтарынан, негізінен Ресей, Балтық жағалауы елдерінен миллиондаған өзге ұлт өкілдері арнайы жолдамалармен немесе өз беттерінше келіп қоныстанды. Бұл халықтар өздерімен бірге мәдениеттерін, салт-дәстүрлерін де ала келді. Арысы үш ғасыр, берісі жарты ғасырдан астам уақыт ішінде Қазақ даласын мекендеп, өз отандарындай көріп кеткен ұлттар мен ұлыстардың өкілдері сол мәдениеттерін, салт-дәстүр, дүниетанымдарын әлі де болса сақтауға тырысуда. Жалпы, Қазақстан халықтарының фольклорының, этнографиясының сақталу деңгейін зерттегенде мына мәселе анықталды: еліміздің солтүстік өңірлерінде басымдыққа ие болып отырған славян ұлтының өкілдеріне қарағанда негізінен оңтүстік өңірлерде қоныс тепкен түркітілдес ұлттар мен дүңген диаспорасында ұлттық құндылықтар едәуір жақсы сақталған.

Қай халықта болмасын үйлену тойы ерекше қуанышпен, сән салтанатпен аталып өтетіні белгілі. Осы сән салтанат кезінде ұлттық дәстүр бар бояуымен, нақышымен көрініс табады. Жастардың үйлену рәсіміне дейін жасалатын қыз айттыру жоралғысы барлық этностарға тән екенін айтпай кетуге болмайды. Бұл жоралғының да әр ұлтта ғасырлар бойы қалыптасқан өз жөні, жобасы бар. Мысалы армян диаспорасында мәлімет берушінің айтуынша былай жасалады: «Когда парень хочет познакомиться с девушкой он для начала просит разрешение у ее брата. Когда сватают родители жениха приносят разные сладости. Вместе с родителями приходит и крестный папа. Принесут дорогие подарки, в основном золото. Кольцо обязательно. Музыка играет, все веселятся, а потом юдень свадьбы. Жених полностью должен носить невесту. Платья, туфли – все. Перед свадьбой жених и его родственники с подарками и платьями для невесты еще раз приходят, чтобы забрать невестку. Молодая девушка со стороны жениха принесет в корзинке свадебное платье. Каждому члену семьи отдельные подарки. А в ответ родственники невесты тоже дарят вазочку или конфеты, чисто символические подарки. Невестка подаренными духами обрызгает девушек, которые еще свободные, не вышли замуж, потом брат разбивает этот флакон. И под музыку забирают невесту. В доме мужа после обвенчания молодоженам дают лаваш, мед, засыпают конфетами. Когда венчаются

молодоженам дарят свечи. Они должны их сохранить до появления ребенка. Этими же свечками должны детей покрестить» [1]. Мәлімет беруші бұл дәстүрдің Қазақстандағы армян диаспорасында әлі күнге сақталғанын айтады.

Ал поляк диаспорасында қыз айттыру, үйлену салттары бұл күндері жойылып бара жатқан секілді. Поляк ұлтының өкілі 1967 жылы туылған Валентина Ильюсевна Корнева былай дейді: «Мен соңғы рет поляктің ұлттық үйлену тойын көргенде 10-11 жаста едім. Қазір таза ұлттық дәстүрде үйлену тойы өтеді деп ойламаймын. Өзім ондайды соңғы кездері көрген емеспін. Үйлену тойына қонақтарды шақырар алдында бәліш пісіріп, екі бәлішті бір-біріне жапсырып қоятынбыз. Сөйтіп шақырумен бірге сол бәліштерді қоса тарататынбыз. Шынын айтқанда ешқандай шақыру қағазы берілмейтін, тек ауызша шақыратын. Сосын қонақтарға қолдан гүл сияқты, лентасы бар значок жасайтынбыз. Қонақтарға қысқа ленталы значок, ал құдалар мен жас жұбайларға ұзын ленталы значок беретінбіз» [2]. Осы поляк ұлтының өкілі 1937 жылы дүниеге келген Полянская Розалина Станиславовна болса: «Бұрын қызды ұзатқанда басына тәж кигізетін, ол тәж қыздың адал, пәк екенін білдіреді. Айттырған қалыңдығына достарымен ұрын келген жігіт пен қалыңдықтың құрбылары арасында өлең жарыс болады. Жігіттер келерде қыздар дастарқанға қант қояды. Айтыс кезінде жеңген жақ жеңілген жаққа сол қантты шашады» дейді [3].

Қай ұлтта болмасын қыз баланың тұрмысқа шығып, өзге ортаға, бөтен отбасына келін болып түсетіні заңды құбылыс. «Қыз мұраты кету» десек те, өскен ұясын, ата-анасы мен ел-жұртын тастап кетумен қатар ертеңгі күнім қалай болар екен деген қорқыныш сезімі де болары анық. Салт-дәстүр, әдет-ғұрыптар шынайы өмірден алынады десек, ұзатылған қыздың сыңсуы, ел жұртымен қоштасуы да дәстүр болып қалыптасқан. Бұл салт поляк халқында жоқ емес. Бұл туралы мәлімет беруші былай дейді: «Раньше, когда девушки выходили замуж всегда плакали, потому что они идут в чужую семью и надо со всеми найти общий язык. И исполняли такие песни, что они душу затрагивали и девушки плакали. Надо была угождать свекровьке. Поздно легла, рана вставала, но все равно не угодила. Песня:

Ой, пиду я на долину,
Подывлюс я на калыну.
Долый на широка калый
На висока ардо
Долоея нэся

А питою калыною
Соялко загнелчою
Дивчи настояла слезы
Вытирала свою
Долю проклинала

Ой колый я була бы знала
Вышла б за местой гуляла
Усву, батенька, усву и
Матеньки якмак
Ивка процветала
А ты пиратрэ во знатый
Поздно легать, рано встаты
Пездне не куляла
Раненку вставала
И свикроси негуждала.

Ой, пиду я на долину,
Подывлюс я на калыну.
Умись асе ясный яки
Ты прекрасный яки
И талантлих несчасный [3].

Қазақстанда тұратын әзірбайжан диаспорасында да осы салттың жұрнағы сақталған. Сондай үлгілердің бірі «Келеннин нышаны» деп аталады. Бұл сыңсу өлең қызды айттырып, жүзік таққанда орындалады.

Ай кызни нышани келир,
Қырмызы ишалун келир.
Қырмызы ишалун жели
Лалосын душман дели...

Менәшуқ ватан жәқши,
Өлмегә, келмегә чатан жәқши.
Кезмегә гәрі бөлсә
Өлмегә ватан жәқши...
Кардаш ишало
Гәлир кырмыз ишалоо
Дили лалосын душман
Дили ай гыз нишано.
Дили ай гыз нишано дилер...
Аман, аман айрылы
Оло яман айрылы
Диндирәндә башына
Галхырдуман айрылып.
Диндирәндә башына
Галхырдуман айрылып.
«Сары гюл»
Бюрбюр сәні кини чюкти,
Дағдамдаға ким кетердти
Бюрбюр сәні ішін гамди
Ашықлар отына янды
Бюрбюр һәрян унәрванды
Негәзисән тағдыр вүл, тағдыр вүлтағдыр вүл [4].

Келінді күймемен ауылды аралатып үйге түсіргенде жігіттің анасы екі жастың аяғының астына тон төсеген. Бұл оларды дәулетті болсын дегенді білдіреді. Сүлгіге салып нан мен тұз алып шығады. Алдымен келін ауыз тиеді. Сосын күйеу жігіт ауыз тиеді [5]. Үйлену тойы қуаныш, мереке болғандықтан онда күлкілі көріністер де қалыптасады. Соның бірі поляк ұлтында келінге босаға аттарда ұсынылатын наннан күйеуі де қоса дәм тату керек. Нанды кім неғұрлым көбірек асаса, сол отбасында би болады деп санайды екен.

Ал украин халқында қызын айттыра келген кісілердің ұлы қызға ұнамаса қыздың ата-анасы қарбыз алып шығатын болған. Бұл қыздың тұрмысқа шығуға келісім бермегенін білдіреді [5]

Бала дүниеге келгенде, алғаш тісі шыққанда жасалатын ырымдар да кей диаспораларда сақталып отыр. Мысалы армяндарда: «Когда

рождается ребенок режут барана, собирают людей, стол накрывают, ну бывает такое гуляние [1].

Қазақта және басқа диаспораларда да қазіргі заманғы салт бойынша тұсау кескенде баланың болашақта қандай мамандық иесі болатынын білу үшін әр түрлі бұйымдарды балаға жақын тұсқа жайып қояды. Бүлдіршін қай бұйымды таңдаса өскенде сол мамандыққа барады деп санайды. Ал армяндарда бұл рәсім сәл басқаша түрде көрініс береді, яғни бала алғаш қадам басқанда емес, алғаш тісі шыққанда жасалады: «Когда первый зуб появляется у ребенка собирается гости, ложит коврик, ребенка садит и сладости на него, например, бросает. Изюм, конфеты, ну сладости в общем. Пол ребенка не имеет значение. Рядом положет карандаш, ручку, калькулятор, деньги. Когда ребенок что-то возьмет, они предскажет что ребенок станет художником, экономистом и т.д. вот такой обряд есть» [1].

Ал сәби дүниеге келгенде құрбан шалу рәсімі әзірбайжандарда да кездеседі. «Когда рождается ребенок, то есть мальчик мы сразу делаем ему обрезание. Если у кого-то 3 или 4 года не будет ребенка мы барана режем, делаем курбан» [4].

Жас нәресте мазасызданып, сырқаттанып қалса оған «көз тиді», «ит тиді» деп жатамыз. Өзге халықтарда да дәл осындай ұғым бары белгілі. Және оны қайтарудың да әдістері көбінесе ұқсас келеді. Мысалы армяндар: «Когда ребенка сглазили мы берем соль в кулак и над головой ребенка по часовой стрелке 3 раза делаем круг. И скажем «Ашкинтора, ашкитара» (Перевод: «Кто сглазил, пусть ему и вернется») – деп рәсімдерін жасайды [1]. Ал әзірбайжандар балаға көз тимеу үшін тұз, нан, мысықтың жүнін шүберекке орап, баланың киіміне тігіп қояды.

Балаға көз тигенде қалақай мен тұзды уыстап алып, баланың арқасынан айналдырып: «Көздеәннің көзі чыксын» деп үш мәрте айтады да, тікен мен тұзды отқа тастайды [4].

Украин халқында бала шошып, ауырса діни жоралғылар жасайды. Мысалы: «Берется в церковье священная вода, вылеивает на яйцо, разбивается яйцо, читается молитва три раза «Отче наш». Проходит через три порога с этим стаканом. Ставит его на ночь у икона. И утром смотрят, что в стакане показывает. Его еще нужна правильно

рассмотреть чего испугался ребенок. Будет показывать или собака или кто-то взрослый напугал его. Потом бабушки вышептывает, потом это вода с яйцом выливает там где не ходят люди. И утром и вечером читает молитвы над ребенком три дня» [5].

Үлкен кісілер ауырғанда да армяндар құрбан шалады екен: «Когда в доме бывает несчастье или человек заболел, и люди хотят человек выздоровел тогда ему делает мадах. Это жертвоприношение. Покупает барана, везут в церковь, там его освещает и барани кровью человека делает крестик на лбу. Потом привозит домой, варит и на семь семей раздают» [1].

Ұлттық мерекелерге қатысты армян халқының осы күнге дейін аталып өтетін ұлттық мейрамдарына қатысты материал табылды. Олар – «Терендес» және «Вартавар» мейрамдары. Мәлімет берушінің айтуынша бұл мереке былай өткізіледі: «У нас есть известный праздник, это – терендес, 13 февраля. Это как День святого Валентина. Это старинный праздник, даже немножко языческих времен. Суть этого праздника, как раз за год этого праздника, у кого в семье есть новобрачные они утром едут в церковь, зажигает свои свечи из этого огня, приносит домой, во дворе сжигает костер, и собирается все гости. А самое основное это молодожены, которые в этот год поженились. Они вокруг костра делают семь кругов и потом прыгают через костер. Они прыгают потому, что хотят, чтобы все плохое, отрицательное сжигалось в этом огне, и началась новая жизнь. Самое главное в армянской семье это – продолжение рода. И самое главное желание, так как они поженились в этот год, чтобы у них появился ребенок. И все гости, которые собираются, должны подарить молодоженам какие-то подарки. Не обязательно дорогие, кто что может. И они после этого и поют, и танцуют.

Есть у нас летом – праздник «вартавар». Вортавар это праздник роз, но скорее всего обливание водой. Вода – это очищение, что то вот такое. Это церковный праздник, то ли через 40 недель от пасхи, точно не знаю, но в основном это совпадает в июль месяц. Даже прохожих можешь обливать. Это к хорошему, никто не ругается, потому что это хорошо. В деревнях хорошо проводят, молодые поют, девочки венки вяжут, пожелания хорошие гадают. До христианство

была этот праздник, а потом на хрестянский лад какой то. Это такой праздник, сейчас, даже, с религией не связываеш» [6].

Ал украиндарда ең басты мереке рождество мейрамы саналады. «Для украинцев главным праздником всегда являлось рождество которое принесло с собой некоторое поверие, некоторое традиции, обычай и обряды. Дело в том что в рождественный ночь как считали украинцы приходила в дом много счастья и в ночь накануне рождества обязательно проходили калятки. Калятки это – прославление Христа, как бы принесение в дом счастье и радости. Каждый житель Украины для того чтобы принести в дом счастье в рождественную ночь зажигал на окне свечью которая говорил о том что в этом доме ждуд счастье и ждуд калядников. Изначально калядники появились, что это были бедные люди, которые приходили просить милостыню. А потом это просто стали люди, это вошло в традиции. В каком значение калида? Например, они заходить в дом и поют:

Накрывайте столы,
Тавсе калымами.
Радуися, ой, радуйся земля,
Сын Божи, народя вся.

То есть, они прославленный Христа принесли в дом, как бы освещение. Тем же самым когда они сказали «Накрывайте столы, тавсе калымами», то есть дайте нам угощение. А сейчас это делает дети, потому что дети считается более безгрешные и освещенные и больше радости и счастье в дом принесет» [7].

Смачно пахне поляныця в доме на столи
Це изного и пшеници мы спеклый самый
Поляныця, поляныця свежий мед и мак
Поляныця, поляныця твичу довы смак.

Хай родие у светлыте наша родня
Счебы зажды поляныця на стули була
Поляныця, поляныця свежий мед и мак
Поляныця, поляныця твичу довы смак.

А вообще поляныця это тот хлеб который изготавливается из бродячего вина, то есть вино должно забродить и вместо дрожжей,

вместо квашни наливается вино, туда добавляется мед, что больше добавляет брожение. Затем закатывается теста с маком и выпекается. Как правило, делается из первого урожайной муки. Это является святым национальным обычаем [7].

Осы тараудың кіріспесінде айтып кеткеніміздей еліміздегі диаспораларда таза фольклорлық үлгілер, яғни аңыз-әңгімелер, хикаялар ұмытыла бастаған. Дегенмен әзірбайжан, казак диаспораларының өкілдерінен бір аңыздан жазып алудың сәті түсті. Әзірбайжан аңызы бір-бірін сүйген қыз-бен жігіт махаббат жолында құрбан болатын белгілі сюжетке құрылған. «Ертеде Аслы – Керім деген қыз бен жігіт бір-біріне ғашық болыпты. Жігіттің әкесі әзірбайжан болғандықтан қыз әкесі (армян) оған қызын бергісі келмейді. Екеуі басқа қалаға қашып кетеді. Қыздың әкесі Керімді тауып алып, өртеп жібереді. Бұған шыдамаған қыз да Керімнің моласына барып өзін өртеп өледі. Бейіттерінде қызғалдақ өсіпті. Қыздың әкесі гүлді жұлып алып, орнына тікен егіпті» [4]. Көріп отырғанымыздай, қазақтың мың жарым жылдық тарихы бар «Қозы Көрпеш – Баян сұлу» лиро-эпосында кездесетін қос ғашықтың бейітінің басына гүл өсетін эпизод бұл аңызда да көрініс береді.

Әр аңыздың астарында шындық жатады десек, сол аңыздарда әр дәуірдің, сол дәуірлердегі қоғамның дүниетанымы, өмірге деген көзқарасы, өзгелермен қарым-қатынасының сілемі аңғарылып тұрады. Казактардың арасынан жазылып алынған төмендегі аңыз соның бір дәлелі. Бұл аңыз өмірде болған делінеді. «Казак атаманының жалғыз қызы бар екен. Ол қатты ауырып, өлетін халге жеткенде әкесі шіркеулерді аралап, қызының аман-есен аяққа тұрып кетуін тілеумен жүріпті. Ақыры қызының денсаулығы жақсарып, ауруынан айығыпты. Сосын қазақтың бір төресіне ғашық болып, қашып кетіпті. Қазак ауылына келін болып, қазақша киім киіп, қазақи тұрмыс кеше бастапты. Сол үшін оны Құдай қарғады ма кім білсін, бір күні қыз аттан құлап опат болыпты. Әкесі қызының күнәсін арылту үшін тағы да шіркеу аралап, қасиетті жерлерді шарлап кетіпті. Ақыры атаман қызының күнәсін кешіруді сұрап жүріп, далада көз жұмыпты» [8].

Фольклорда елеулі орын алатын саланың бірі бұл – тыйымдар. Тыйымдардың түп-төркіні адамзат баласы табиғаттың тылсым сыр-

ларын әлі толық танып білмеген көне замандарда пайда болып, кейін келе бастапқы мәні ұмытылып, қағидаға айналып кеткен. Украин диаспорасында сондай тиымдардың бірі – үй ішін сыпырғанда қоқысты есікке қарай сыпыруға болмайды. Мүмкіндігінше пеш тұрған жаққа қарай сыпырып, жинап алып, өртеп жіберу керек. Себебі, үйдегі жамандықпен қоса, береке де бірге кетіп қалады деп қауіптенген [5].

Славян халқында «үй иесі» деген де ұғым кездесетіні, ол туралы көптеген аңыздар бары белгілі. Мәлімет берушінің айтуынша дәстүр бойынша «домовойға» (кейде барабашка деп те атайды) арнап үйдің жертөлесіне сүт, нан қояды екен. Славян халықтарының ұғымынша домовойдың қарыны аш қалмауы тиіс деп сенеді. Былайша айтқанда домовой үйді қорғаушы, бойтұмар іспетті. Домовойдың сипатына келсек – мәлімет беруші 5-6 жасында домовойды көріпті. Оқиға былай болған: түнде үйдегілердің бәрі ұйықтап жатқанда есік ашылып, аласа бойлы, ұзын сақалды, сақалының ұзындығы сондай табалдырықтан сыртқа шығып жатыпты, домовой кіріп, мәлімет берушіні басынан сипай бергенде бұл қимылдап кетіпті. Домовой бірден ғайып болған. Мәлімет беруші қорыққанынан айқайламақ болған екен, дауысы шықпай, қозғала алмай қалыпты. Одан кейін оны көрмепті. Домовой кейде алда болатын жаманаттан хабар беру үшін көрінеді. Оңдайда ол «Ху!» деген ызғарлы дыбыс шығарады екен [5].

Диаспоралардың арасында қазақ жеріне алғаш табан тіреп, қоныс тепкен казак сословиесі. Патшалық Ресейдің қолшоқпары қызметін атқарып, өмірін жаугершілікпен өткізген бұл ұлыста көбіне әскери рухтағы өлеңдер сақталған.

Мысалы, Жетпісбаева Александра Камаловна былай дейді: «Когда отправляли на войну молодого казака старые казаки, которые отво-евали когда-то, наставление давали своим сыновьям. У казаков в 16 лет отец сыну должен шить обмундирование, даже готовить лошадь. Даже у бедного казака должна быть лошадь. И когда отправлялись на фронт вот такая вот создалась песня, называется она – «Конь боевой»:

Конь боевой с походным вьюком
У церкви ржет, кого-то ждет.
В ограде бабка плачет с внуком,
Молодка горьки слезы льет.

А из дверей святого храма
Казак в доспехах боевых.
Ведет коня из церкви прямо,
С отцом в кругу своих родных.

Жена подводит коня мужу,
Племянник пику подает.
Отец сказал: Сынок, послушай
Моих речей ты наперед.

Вот это пика роковая,
Подруга верная моя.
Вот это сабля боевая,
С ней бился дед и бился я.

Дарю коня тебе лихого,
Конь боевой был у меня.
Он твоего отца седого
Носил в огонь и из огня [8].

Солтүстік Қазақстан, Павлодар облыстарына жасалған ғылыми экспедиция барысында бұдан өзге де фольклорлық материалдар жиналды. Олардың көбі өлең түріндегі үлгілер. Мұндай үлгілер, әсіресе, украин, армян диаспораларынан, казактардан алынды.

Қорыта айтқанда еліміздегі диаспораларда негізінен салт-дәстүрге қатысты жөн-жоралғылар, сондай жоралғылар кезінде орындалар ғұрыптық шаралар біршама сақталса, жыр-аңыздар кездесуі жоққа тән.

Мемлекетіміздің елімізде тұрып жатқан диаспораларға барынша қамқорлық көрсетіп, тілін, мәдениетін сақтап қалу үшін жағдай жасап отырғаны белгілі. Дегенмен ұлттық фольклор, салт-дәстүрді сақтау, жаңғырту үшін арнайы орта, ең бастысы сол диаспора өкілдерінің өздері ниетті болу керектігі баршаға аян. Осы орайда диаспоралардың арнайы ұйымдары, мәдени орталықтары тарихи отандарымен байланысын үзбей, танымдық басылымдарды оқып, тіпті,

ғаламтор арқылы болсын, өз фольклорына, салт-дәстүріне қатысты материалдарды жинап, ізденіс үстінде жүргендері байқалды.

Мәлімет берушілер туралы ақпарат

1. Малхасян Светлана Степановна. 08. 01. 1947 жылы Петропавл қаласында туған. Петропавл қаласындағы армян қоғамын басқарады. Бұрын облыстық кітап сауда бөлімінде істеген.

2. Валентина Ильюсевна Корнева. 04. 12. 1967 жылы Солтүстік Қазақстан облысы Тайынша ауданында туған. Облыстық поляк мәдени орталығы төрағасының орынбасары.

3. Полянская Розалина Станиславовна. 1937 жылы Солтүстік Қазақстан облысы, Ясная поляна ауылында туған. Бухгалтер боп істеген. Зейнеткер.

4. Бибиханым Машиқызы Рустамова. 20. 12. 1944. Әзірбайжан Республикасы, Ярдымлы ауданында туған. Солтүстік Қазақстан облысы Мамлютка ауданы, Белое ауылына 1993 жылы көшіп келген. Зауытта машинист болып істеген.

5. Вениченко Лариса Юрьевна. 1976 ж Солтүстік Қазақстан облысы Тайынша ауданында туылған. Аққайың ауылындағы «Сударушка» этно-мәдени орталығының өкілі.

6. Сильва Сейрановна Асланян. 15. 06. 1974 жылы Петропавл қаласында туған. Петропавл қалалық №17 мектепте армян тілінен дәріс береді.

7. Бессараб Ирина Александровна. 15. 06. 1976 жылы Солтүстік Қазақстан облысы Жамбыл ауданы, Пресновка ауылында туған. Украин орталығында әдістемеші.

8. Жетпісбаева Александра Камаловна. 03. 09. 1956 жылы Солтүстік Қазақстан облысы Жамбыл ауданы, Пресновка ауылында туған. Казак мәдени орталығының төрайымы.

Авторлар туралы мәлімет

Әзібаева Б.У.

Тақырып жетекшісі. ҚР БҒМ М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты фольклортану бөлімінің меңгерушісі, филология ғылымдарының докторы, профессор.

Власова Г.М.

В. Ломоносов атындағы ММУ-нің Қазақстандағы филиалының филология кафедрасының меңгерушісі, филология ғылымдарының докторы, профессор.

Цветкова А.С.

Торайғыров атындағы ПМУ, орыс филологиясы кафедрасының профессоры, филология ғылымдарының кандидаты, доцент.

Ақан А.

ҚР БҒМ М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты фольклортану бөлімінің аға ғылыми қызметкері, филология ғылымдарының кандидаты.

Жақан Д.

ҚР БҒМ М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты фольклортану бөлімінің аға ғылыми қызметкері.

Набиолла Н.

ҚР БҒМ М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты фольклортану бөлімінің ғылыми қызметкері.

Кенжалин Қ.

PhD докторы.

Резюме

Коллективный труд «Современный фольклор Казахстана» выполнен в рамках научно-исследовательских проектов Института литературы и искусства им. М.О.Ауэзова МОН РК.

Цель данного коллективного труда – представить панорамную картину состояния современного фольклора в Казахстане, его научное описание и анализ. С этой целью в рамках проекта были осуществлены фольклорные экспедиции в ряд регионов Казахстана, например, в Западно-Казахстанскую, Атыраускую, Карагандинскую, Акмолинскую, Северо-Казахстанскую, Павлодарскую, Костанайскую, Восточно-Казахстанскую, Жамбылскую и Алматинскую области.

В процессе научных командировок фольклористами был собран значительный материал по казахскому фольклору, а также по фольклору многих этнических диаспор, проживающих в Казахстане: русской, украинской, корейской, польской, чеченской, узбекской, уйгурской, турецкой, немецкой, татарской, дунганской и др.

Выявлено, что представители большинства этносов особое внимание уделяют традициям семейного обрядового фольклора, свято чтут и хранят их. То же самое можно сказать о календарном фольклоре. Также можно констатировать активное/пассивное бытование и таких жанров как песенная лирика, устная проза, пословицы, поговорки, магические жанры и т.д., очень активно сценическое бытование фольклора.

Еще одна черта современного фольклора Казахстана – взаимовлияние и взаимопроникновение разноязычных, разнонациональных культур и традиций, что сказалось прежде всего на этнографической составляющей уклада жизни народа Казахстана, в совместном проведении праздников, в межэтнических заимствованиях обрядов, ритуалов, в исполнении песен на казахском и русском языках представителями разных этносов.

Таким образом, результаты проведенных исследований показывают, что в XXI веке традиционный фольклор не функционирует в своих классических формах. Но можно утверждать, что современный фольклор – активная, динамично развивающаяся, мобильная

система, которая в силу внутреннего своего потенциала успешно адаптируется к новым условиям бытования, не теряя своих изначальных, сущностных основ.

Надо сказать, что это первый опыт по сбору и изучению диаспорного фольклора Казахстана, за исключением славянского, который записывается и изучается уже не одно десятилетие.

Summary

Joint work “Modern folklore of Kazakhstan” has been implemented in the framework of the research projects of the M.O.Auezov Institute of Literature and Art, MES RK.

The aim of this joint work is to present a panoramic picture of the state of contemporary folklore in Kazakhstan, its scientific description and analysis. With this purpose in the frame of the project, folklore expeditions have been organized to the regions of Kazakhstan, for example, in Western Kazakhstan, Atyrau, Karaganda, Akmola, North Kazakhstan, Pavlodar, Kostanai, East Kazakhstan, Zhambyl and Almaty region.

In the process of scientific trips, the folklorists have collected considerable material on Kazakh folklore, and folklore of many ethnic communities living in Kazakhstan: Russian, Ukrainian, Korean, Polish, Chechen, Uzbek, Uighur, Turkish, German, Tatar, Dungan etc.

It has been revealed that the majority of the representatives of ethnic groups pay special attention to the traditions of the family ritual folklore, respect and preserve them. The same can be said about the calendar folklore. We can also note the active / passive existence of such genres as song lyrics, oral prose, proverbs, sayings, magical genres, etc., and stage folklore is very active .

Another feature of the modern folklore of Kazakhstan – is mutual interaction between multilingual, multi-national cultures and traditions that affect primarily the ethnographic component of the lifestyle of the people of Kazakhstan, joint celebration of the holidays, interethnic borrowing of the traditions, rituals, performance of the songs in Kazakh and Russian languages by representatives of different ethnic groups.

Thus, the results of the research show that in the XXI century, traditional folklore was not functioning in its classical form. However, we can say that modern folklore – is an active, dynamic and mobile system, which is successfully adapting to the new conditions of existence due to its internal potential, without losing its original, essential basics.

It should be noted that this is the first experience in collecting and studying the folklore of Diaspora in Kazakhstan, except for Slavic, which has been recorded and studied for decades.

Мазмұны

XXI ғасыр және фольклор.....	3
I. Қазақ фольклорының бүгінгі жай-күйі.....	35
1. Батыс Қазақстан, Атырау, Қарағанды, Ақмола облыстарындағы қазақ фольклорының бүгінгі жай-күйі.....	36
2. Солтүстік Қазақстан, Павлодар облыстарындағы қазақ фольклорының қазіргі жағдайы.....	88
II. Қазақстандағы диаспоралар фольклорының бүгінгі жағдайы.....	131
1. Современное состояние традиционного фольклора Костанайской области.....	132
2. Современное состояние традиционного фольклора Приуралья.....	166
3. Славянский фольклор Павлодарского Прииртышья в современных записях.....	210
4. Семейный обрядовый фольклор старообрядческих сел Восточного Казахстана в современных записях.....	270
5. Устная сказочная проза старообрядческих сел Восточного Казахстана (по современным записям).....	310
6. Батыс Қазақстан, Атырау, Ақмола, Қарағанды облыстарында тұрып жатқан диаспоралар фольклоры.....	343
7. Оңтүстік Қазақстанға жасалған фольклорлық экспедиция ізімен.....	382
8. Солтүстік Қазақстан мен Павлодар облыстарындағы диаспоралар фольклорының жай-күйі.....	404
Авторлар туралы мәлімет.....	416
Резюме.....	417
Summary.....	419

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі
Ғылым комитеті
М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты

ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ ҚАЗІРГІ ЗАМАН ФОЛЬКЛОРЫ

Верстка мен дизайн: Саликова А.

Басуға: 25.12.2014 ж. ұсынылды.
Пішіні 60x84 ¹/₁₆, Көлемі 26,4 б.т.
Офсеттік басылым. Офсеттік қағаз.
Әріп түрі «CharterITC».
Таралымы 500 дана.

«Evo Press» баспаханасы,
Мақатаев к-сі, 129/1
тел.: 8 (727) 279 71 34, 352 82 02

