

12015

1513 к

ҚОНЕ ТҮРКІ

ӘДЕБИЕТІНІН

ТИПОЛОГИЯСЫ

П 2015/1513 К

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі

Ғылым комитеті

М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты

**КӨНЕ ТҮРКІ ӘДЕБИЕТІНІҢ
ТИПОЛОГИЯСЫ**

Алматы, 2014

УДК 821.0
ББК 83.3 (5)
Т 89

**ҚР БҒМ Ғылым комитеті М.О. Әуезов атындағы Әдебиет
және өнер институтының Ғылыми кеңесі шешімімен баспаға
ұсынылған**

Редакциялық алқа:

Қалижанов У. Қ. (төраға), Әлібекұлы А. (төрағаның орынбасары), Қалиева А. Қ. (жауапты хатшы), Ананьева С. В., Әзібаева Б. У., Әлбеков Т., Елеуке-нов Ш. Р., Ерғалиева Р. Ә., Күзембай С. Ә., Қасқабасов С. А., Қирабаев С. С., Қонаев Д. А., Қорабай С. С., Қосанов С. Қ., Мұқан А. О., Ісімақова А. С.

Жауапты редактор:

филология ғылымдарының кандидаты С. Қосанов

Жауапты шығарушы: Б. Тоекина

Пікір жазғандар:

Қорабай С. С. – филология ғылымдарының кандидаты, доцент
Сағындықов Н. Б. – филология ғылымдарының кандидаты

Т 89 Көне түркі әдебиетінің типологиясы. – Алматы, «Evo Press», 2014 – 416 бет.

ISBN 978-601-230-047-5

Монография түркітанушыларға, жоғары оқу орындарының ұстаздары мен студенттеріне, магистранттарға, түркі әдебиетіне қызығушылық танытатын қалың оқырман қауымға арналған. Ұжымдық еңбекте түркі халықтарының көне, орта ғасыр және ұлттық қалыптасу дәуірлерінде туған әдеби мұраларының жанрлық, тақырыптық, образдық жүйесіндегі типологиялық ерекшеліктері анықталады. Қазақ әдебиетіндегі «түркі ренессансы», «қайта өрлеу дәуірінің әдебиеті» сынды кездендік ұғымдардың мәні тарихи-салыстырмалы, әдеби-ғылыми тұрғыдан дәйектеледі.

ISBN 978-601-230-047-5

УДК 821.0
ББК 83.3 (5)

ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ АЛМАТЫ АЯҚАЙЫ
ӘДЕБИЕТ ЖӘНЕ ӨНЕР ИНСТИТУТЫ

00326295

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

КІРІСПЕ

Типология – салыстырмалы әдебиеттанудың негізгі әдістерінің бірі. Бұл әдіс бұрынғы уақытта көбінесе фольклор саласында қолданылып келді. Дегенмен, соңғы кездері әдеби мәтіндерді зерттеу барысында типология әдісін қолдану кең өріс тапқаны белгілі. Түркі халықтары әдебиетінің тарихын зерттеуде де тарихи-салыстырмалы және типология әдістерінің берер жемісі мол. Себебі, есте жоқ ескі замандардан бері діні мен ділі, әдебиеті мен мәдениеті бір арнадан бастау алып, көп жағдайда қатар дамыған туыс халықтардың рухани әлемінде ортақ құбылыстар жетерлік. Бұған ежелгі сақ, ғұн, үйсін, қаңлы, алшын, қыпшақ, оғыз, қарлұқ, ұйғыр, қырғыз т.б. ұлыс-тайпалардың фольклоры мен этнографиясындағы ұқсастықтар айқын айғақ.

Көркем туындылардың типологиялық әдістер арқылы зерттелуі барысында бірінші орында сюжеттік желілер назарға ілігеді. Мысалы, түркі халықтары фольклоры мен әдебиетін зерттеуші белгілі ғалым Вилгельм Гриммнің «Қорқыт Ата» жырындағы Төбекөз туралы оқиғаға халықаралық сюжеттер қатарынан орын берген еді¹. Мұның өзі «Қорқыт Ата кітабының» ерте заманнан жазба түрде жеткен дүниежүзілік атақты эпостардың алтын қорынан маңызды орын алатынын дәлелдейді. Ал, «Оғыз-нама» эпосын ғылыми айналымға енгізген шетелдік және отандық зерттеушілердің қай-қайсысы да алдымен типологиялық сараптауларға ден қойды. Зерттеушілер «Оғыз-нама» және Қорқыт жырларын халқымыздың батырлық жырларынан бастап, ежелгі кезеңдер мен орта ғасырларда дүниеге келген әлемдік эпостардың басты қаһармандарымен салыстыра талдауға ұмтылды.

Әрине, ұлттық әдебиеттердің типологиялық байланыстарымен бірге, қайталанбайтын ерекшеліктерін жоққа шығаруға болмайды. Дегенмен, әдеби байланыстар мен әлемдік ауқымдағы «дәстүршілдік» Батыс және Шығыс мәдениеті арасындағы байырғы түсініктерге өз ерекшеліктерін әкелуі анық. Типология-

1 Grimm W. Die Sade von Polyphem // In: W.Grimm. Kleinere Schriften. Bd. IV Berlin, 1887. – 340 p.

лық талдау, салыстырулар әлемдік әдебиеттегі көркем даму заңдылықтарының сырын ашуға септігін тигізбек.

«Көне түркі әдебиетінің типологиясы» – түркітанудағы маңызды және күрделі мәселелердің бірі. Түркі тілдес елдердің көне әдеби мұраларында бірінен-біріне ауысып жүрген көшпелі сюжеттер мен ортақ мотивтердің шығу негіздерін айқындау да тарихи-типологиялық зерттеу әдісінің еншісінде. Ғалымдардың пікірінше, бұл әдіс әлеуметтік дамудың әр сатысында тұрған халықтардың мәдени тарихын анықтау үшін де тиімді тәсілдердің бірі. Бұл орайда зерттеуші Б. Путилов: «Тарихи-типология зерттеулерінің басты мәні біркелкілік, ұқсастық және айырмашылық нышандарын іздеп тауып, түсіндіру емес, ол тарихи үдерістің даму арнасын белгілеген ортақ заңдылықтардың төркінін іздестіру болып табылады»² – деп, дәл тұжырымдаған.

Типологиялық тұрғыдағы зерттеу әдістерінің басты ерекшелігі оның синкреттік сипатында жатыр. Себебі, ол филология (әдебиеттану мен тілтану) ғылымының ғана емес, фольклористер мен археологтардың, этнографтар мен генетиктердің де ең тиімді зерттеу әдістерінің біріне айналды. Алайда, бұдан салыстырмалы типология әдісі ылғи да жемісті болады деген ой тумаса керек. Осы тұрғыдан келгенде әр саладағы зерттеушілер, яғни типологиялық зерттеулерге басымдық беретін ғалымдардың елеулі қиындықтарға тап болуы да мүмкін.

Фольклортанушы Е. Тұрсынов: «...Типология әдісінің де осал жері бар. Ол туралы кейінгі жылдары фольклористер ғана емес, археологтар да айта бастады. Тарихи мектеп әдісінің кемшілігі – оның арнасының тарлығы болса, тарихи-типология әдісінің кемшілігі – зерттеуге алынатын мағлұматтардың географиялық ауқымының тым кең екендігінде болып жатыр. Зерттеушінің Азия, Африка, Австралия, Америка халықтары фольклорынан келтіретін мағлұматтарының көлемі жеткіліксіз болса, салыстырылатын мағлұматтардан шын мәніндегі ортақ заңдылықты табуы қиынға соғады. Ондай заңдылықтың нышандары аз материалдың негізінде анық бой көрсеткен күннің өзінде автор-

2 Путилов Б.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. – Ленинград, 1976. – с. 243.

дың жасаған қорытындысына негіз болған фактілердің бір-біріне сәйкес келуі кездейсоқ болмағанына күмән келтіруге болады»,³ – дей келе, әр топқа кіретін мағлұматтарды концентр (тұрақты шеңбер) құрамында қарастыру керектігін, бірінші шеңберге қазақ, қырғыз, ноғай, түрікмен, қарақалпақ, алтай, тува сияқты генетикалық жағынан туыс халықтар фольклорының материалдарын іріктеп алу керектігін атап көрсетеді.

Зерттеушілердің бірқатары, әсіресе, фольклордағы типология мәселесін қарастырып келген ғалымдардың көпшілігі эпикалық шығармалардың ішкі құрылысын, типологиялық белгілерін ажыратуда мотивтің атқарар рөлін ерекше атайды. Б.Н. Путиловтың пайымдауынша мотивтер, біріншіден, сюжетті жасауға қатысатын болса, екіншіден, поэтикалық формалар мен көркемдік бейнелеу құралдарын топтастыруда да негізгі міндеттерді атқарады⁴. Жалпы, қалыптасқан зерттеу әдістері бойынша мотивтер (сарындар) көркем шығармалардың сюжеттік желісінің қарапайым бірлігі ретінде қарастырылып келеді.

Мысалы, «Қорқыт ата кітабының» негізгі бөлімдері, «Оғызнама» жырындағы мотивтер мен сюжеттер, олардың композициялық құрылымы мен оқиғалардың дамуы, сондай-ақ қаһармандарының сипаттамасы да «Алпамыс батыр» жырымен мейлінше ұқсас. Тіпті, эпостағы кісі аттарына дейін ұқсастық байқалады. Мысалы Бөрібек – Байбөрі, Бамсы – Алпамыс, Банушешек – Гүлбаршын, т.б. Бұл мәселе В.М. Жирмунский, М. Әуезов, Ә. Қоңыратбаев т.б. зерттеушілердің еңбектерінде де жазылды.

В.М. Жирмунский «Тюркский героический эпос» деген еңбегінде «Алпамыс батыр» жырына негіз болған оқиғалық желілердің төркінін, олардың Алтайдан Орта Азияға дейінгі таралу географиясын шолып өтіп, өзара ұқсастықтарына тоқталып өтеді.

Көне тарихқа көз салсақ, көшпелі түріктердің өзіне тән жазу мәдениеті қалыптасқан және бұл жазу өте ерте замандарда пай-

3 Тұрсынов Е. Типологияның комплексті жүйесі туралы // Қазақ фольклорының типологиясы. Түркістан: Тұран, 2009. – 367 б.

4 Путилов Б.Н. Мотив как сюжетобразующий элемент. – В книге: Типологические исследования по фольклору. Москва: Наука, 1975. – с. 143-144.

да болуы да мүмкін. Еуропа ғалымдары «руна жазуы» деп атаған түрік әліпбиі ІХ-Х ғасырларға шейін түркі тайпалары арасында кеңінен қолданылды. Көк түріктер қағанаты ыдырай бастаған тұста бұл жазу Ұйғыр қағанатында да жалғасын тапты. Ұйғыр қағаны манихейзмді ресми дін ретінде қабылдаған кезде байырғы түркі жазуымен қатар соғдылық жазуға негізделген «ұйғыр әліпбиі» дейтін жазу үлгісі де дүниеге келді және ол руна жазуымен қатар қолданыла бастады. Бұл жазу үлгісінде де көптеген мұралар қазіргі күнге жетіп отыр, бұл да түркі халықтары мәдениетінің жаңа бір кезеңін көрсетеді.

V ғасырлардан бастап түркі тайпалары арасында көптеген діни ағымдар пайда бола бастады. Бұл діни ағымдар өзімен бірге әлемнің жаратылысы туралы өздерінің түсініктерін де ала келді. Сол тұста таралған ағымдар уақыт өте келе түркілік дүниетанымда өз іздерін қалдырып отырған. Ол діндердің барлығын түркі жұрты бірдей қабылдай бермеген, мысалы будда ілімінің адамды нәзіктікке тәрбиелейтін қағидалары, мани дініндегі ет жеуге тиым салу секілді көшпелілер табиғатына жат дүниелерді қабылдауға ел ішіндегі дана басшылар қарсы болған, оның елге тигізер зиянын алдын ала болжаған. Дегенмен түркілер арасына жайылған бұл діни сенімдер мен діни аңыздар уақыт өте келе ұмытылғанымен, кейбір сенімдердің іздері өзгеріске түссе де реликті түрде мифтік әңгімелер мен қиял-ғажайып ертегілерде орын алды. Буддалық және зороастризм, манихейзм діндеріндегі құдай аттары, әсіресе, шамандық нанымда көбірек болған алтайлықтарда, моңғол тектес тайпалар мен сибір халықтарының ауыз әдебиеті мен фольклорында жақсы сақталып қалған.

Әлемнің жаратылысы туралы түркі тектес тайпалардың байырғы шамандық нанымдарымен қатар қалыптасқан нанымдары ендігі кезекте буддалық, христиандық, манихейлік ағымдар таратқан діни аңыздармен де толыға бастаған еді. Дегенмен көк түріктердің сол тұстағы түсінігі бойынша әлемнің жаратылысы мен алғашқы адам баласының пайда болуы, Тәңірінің ғаламдық рөлі секілді маңызды мифтік пайымдар тым тереңге бармаған сияқты. Белгілі түркітанушы Л. Н. Гумилев «Көне түріктер» атты еңбегінде былайша толғанады: «Түріктер өздерінің өмір сүре

бастағанын әлемнің жаратылуынан бері қарай есептеп келді, бірақ олар дүние оншалықты көне емес деп ойлады. Күлтегін жазуы тарихи шолымадан басталады: «Жоғарыда көк аспан және төменде құба жер жаратылғанда [немесе пайда болғанда] сол екеуінің арасынан адам баласы жаратылған [немесе шыққан] болатын. Адам баласы үстінен менің ата-бабаларым Бумын қаған мен Истеми-қаған салтанатты отырды». Сонымен, дүниенің басталуы дәл біздің жыл санауымыздың VI ғ. деп белгіленген. Демек, оның тұсында дүниенің жаратылғанына небары 200 жыл ғана болған⁵.

Жалпы, ел басын біріктіріп, қуатты мемлекетке айналдырған көсем кейін өзге жұрттарды өзіне қаратқан соң хан атына қосып қаған атағын да иеленген. Сол кездегі түсінік бойынша оның шексіз билікке ие болуы тәңірінің қалауымен болып жатқан іс деп иланған. Өзге тайпалардың үстінен билігін жүргізген хан тұқымдары өз үстемдігін баянды ету үшін ата-бабаларының тегін еместігін, тәңірдің назарында болған киелі де бекзат тұқым екендігін айтып ол туралы аңыз тарататын болған. Оған тарихтың өзі куә, мысалы Оғыз қаған, Шыңғыс хан секілді дарынды қолбасшы, жеңімпаз қаған туралы жазылып қалған кітаптарда оның ерекше жағдайда дүниеге келгендігі айтылған. Демек сол кездегі қалыптасқан ғайыптан туу мотиві кейін фольклордағы тұрақты мотивке айналған. Бұл түсініктер қиял-ғажайып ертегідегі басты кейіпкердің дүниеге келуі секілді оқиға қаһармандық эпосқа да тән, батыр ерекше жағдайда дүниеге келеді. Демек ол тегін адам емес. Ол адам қайтыс болған соң да оның киелі рухы ұрпақтарын желеп-жебеп отырады деп түсінген.

Түрік қағанатын құрған Естеми, Бумын қағандар кейін аңызға айналғанға ұқсайды, осылайша бұрын құрбандық беріп келген киелі мекендер сияқты уақыт өте келе түрік қағандарының ата-бабаларының басына орнатқан тас кешендер де киелі орынға айналады. Оған дейінгі киелі мекендер замандар өткенде ұмытылып, ескі киенің орнын жаңа кие ауыстыра бастаған.

5 Гумилев Л. Н. Көне түріктер: көпшілік оқырман қауымға арналған. Алматы: Білім, 1994 г. – 480 с.

Расында мәдениетке қарағанда әдебиет қоғамдық-этникалық, тарихи-әлеуметтік жағдайларға байланысты біршама ұлттық сипаттарға ие. Осындай жағдайда діннің де атқаратын рөлі маңызды. Мәселен, кейбір тайпалар тәңірлік немесе шамандық, енді біреулері будда, манихей, христиан дінін тұтынса, тағы бір халықтар зороастра сенімінде болуы олардың рухани өмірінде терең із қалдыруында шүбә жоқ. Қазірдің өзінде ислам дінінен басқа христиан, будда дінін ұстанатын бірсыпыра түркі этностары бар. Ал, сенім көзқарасының алуандығы олардың мәдениеті мен әдебиетіне де түрліше сипат дарытары сөзсіз. Алайда, біз қарастырып отырған Орта ғасырлардағы Алтынорда, Шағатай (Мәуренәһр), Хорезм мемлекеттерінің негізгі тұрғындары ислам дінін ұстанғандықтан, олардың фольклоры мен әдебиеті бірыңғай идеологиялық кеңістікте қалыптасқанын көреміз. Олардың бір-біріне іргелес, яки өзара бағыныштылық жағдайда өмір сүруі де әдеби-мәдени ықпалдастықтың тарихи алғышартын жасады. Әлбетте, Османлы, Мәмлүктер тұсындағы әдебиет туралы да осыны айтуға болар еді. Сондай-ақ, аталған мемлекеттердің ежелгі қытай, грек, үнді, парсы, араб елдерімен тарихи-саяси, сауда-саттық, діни қарым-қатынастары да түркілердің мәдениетіне, әдебиетіне, тіпті, тіліне де едәуір әсер етті дей аламыз.

Түркі жазбагерлігі, әсіресе, парсы әдебиетімен тығыз байланыста дамыды. Мұның саяси-әлеуметтік және мәдени-тарихи алғы шарттары да болғандығын ескерген жөн. Көне тарихқа көз салсақ, X-XIV ғасырларда ежелгі Иран жері түркі қағандары мен сұлтандарының иелігіне қарады. Осы дәуірлерде атақты парсы эпосы «Шаһнама» туғаны да мәлім. Арабтың «Мың бір түні», үндінің «Тотынамасы» да парсы тілі арқылы түркі далаларына тарап жатты. Ирандық «Шаһнамаға» жауап ретінде Жүсіп Баласағұнның түркі тіліндегі тұңғыш дастаны – «Құтадғу білік» жазылды. М. Қашқари, А. Йасауи, А. Йүгінеки сынды ойшылдар мен шайырлар да соңдарына көптеген құнды мұра қалдырды. Сопылық поэзия рухани өмірге өз өрнектерін ала келді. Қалай дегенмен, араб-парсы классикалық әдебиеті мен оның көрнекті өкілдерінің поэзиясы түркі әлемінде терең із қалдырғаны аян.

Орта ғасырда Ә. Фирдауси, Х. Деһлеуи, Ә. Жәми, Хафиз, Сағди, Низами секілді парсы тілді шайырлар батырлық және ғашықтық жырларын төгілте жырлады. Ұзамай, олардың таңдаулы шығармалары түркі тілінде сөйлеп, нәзирашылдық әдісі кең өріс алғаны белгілі. Мәселен, «Гүлістан би-т-түрки», «Хұсрау мен Шырын», «Қисса-и Йусуф», «Нехджу-л-фарадис», «Жұмжұма сұлтан», т.б. парсы шайырларының дастандары мен Шығыс сюжеттері – түркі тілін еркін сөйлеткен нәзирашыл әдебиеттің жемісі. Бір ғажабы, аталған шығармалардың басым көпшілігі қыпшақ тілді ортада туындаған екен. Оны әрбір жазба мұраның тілдік ерекшеліктері де, түркі ғалымдарының зерттеулері де толық дәлелдейді.

Әрине, Орта ғасырдың әдеби сюжеттері тек өз дәуірімен, түркі-мұсылман әлемінің оқиғаларын қамтумен шектелмеген. Нәзира дәстүрінде дамыған түркі-қыпшақ әдебиетінде ежелгі үнді, грек аңыз-әпсаналарынан бөлек Інжіл, Құран сияқты қасиетті діни кітаптар арқылы енген көне сарындар да ұшырасып қалады. Әдебиет пен фольклорда әлемдік мифтер деп аталатын ежелгі дәуір сюжеттері мен көне түркі топырағында туған аңыздық мотивтер, қала берді тарихи оқиғалардың сілемдері – ескі қыпшақ әдебиетінен кең көрініс тапқан. Сондай-ақ, түркілердің жазба әдебиеті мен олардың ауыз әдебиеті арасындағы сарындастық, сабақтастық жайында да арнайы зерттеуге тұрарлық қадау-қадау мәселелер баршылық. Әлбетте, «Түркі халықтары әдебиетінің типологиясы» дегенде біз, ең алдымен, қазақ әдебиетіне тарихи-мәдени және тілдік тұрғыдан етене жақын ескі қыпшақ әдеби мирасына көбірек назар аударуға ұмтыламыз. Бұл түсінікті де. Өз ұлтының этномәдени және әдеби құндылықтарын үйреніп, игеріп қана қоймай, оларды ғылыми тұрғыдан жан-жақты зерттеуге, айғақты түрде дәйектеуге бел буған әрбір түркітанушы осындай қадамға еріксіз барады. Алайда, салыстырмалы әдебиеттану немесе тарихи-типологиялық сараптау әдістемесі түркі халықтары әдебиетін оқшаулағаннан гөрі, керісінше, олардың мәдени-рухани жақындықтарын айқындай түсетіндігін де ескеру абзал.

Әлем әдебиетіндегі сияқты ортағасырлық түркі әдебиетінің сюжеттерін жалпы, адамзатқа ортақ мәңгілік тақырыптар мен мотивтер құрайды. Әдетте, айталық, дүние жүзінің көптеген халықтары басынан өткерген ежелгі классикалық әдебиет, қайта өрлеу немесе ояну дәуірі әдебиеті делінетін шығармаларда діни сюжеттерден басқа негізінен, ғашықтық, батырлық, кемел қоғам, қайырымды билеуші, әділ немесе жеңімпаз патша сарындары басты арқау болған. Ал, ол тақырыптық сюжеттердің өзін көптеген композициялық және іс-әрекет мотивтері құрайтыны тағы бар.

Ертедегі Тұран және Иран даласында туып-өскен ерекше дарын иелерінің әлем әдебиеті мен ғылымға қосқан үлестері негізгі үш арнада көрініс берді. Бірінші арна – М. Хорезми, Әл-Бозжани, Әл-Бухари, Әл-Фараби, Әбу-Райхан Әл-Бируни, Әбу Әли Ибн-Сина т.б. зиялылар шығармаларын араб тілінде, екінші арнадағы – Низами, Жәми, Рудаки, Фердоуси, М.Х. Дулатилар туындыларын парсы тілінде, ал үшінші арнадағы – Ж. Баласағұн, А. Иүгінеки, М. Қашқари, С. Сараи, Құтыб, М. Атаи, Ә. Науаи, О. Иманилар өз туындыларын түркі тілінде жазып қалдырды. Зерттеушілер атағандай, «Түркі мәдениетінің өркендей түсуіне араб, парсы жазба әдебиеті ерекше әсер бере отырып, орта ғасыр тұсында Араб халифатының қол астына түркілер түгелге жуық қарап, оның дінін ғана қабылдап қоймай, жазуын да қабылдап жана жетістіктерге қол жеткізді. Орта Азия түркілері ішінен талантты ғалымдар, философтар, кемеңгер әдебиетшілер дүниеге келді. Олар араб, парсы, түрік тілдерін еркін меңгеріп кейін сол тілдерде жазды»⁶.

VIII-IX ғасырлардағы Тұран халықтарына ортақ әдеби мұралар адамзат қоғамының рухани, мәдени дамуына әсер етіп, түркі жазба әдебиетінің өркендеуіне, ілгері дамуына көп септігін тигізді. Бұл ретте академик Р. Бердібаев: «Шығыстың көне даңқты әдебиеттерінің ішінде тәжік-парсы классикалық әдебиетінің орны ерекше. Парсы тілінде сөз маржанын терген, атағы әлемге мәшһүр болған даңғайыр ақын-шайырлардың түркі халықтарының рухани қазынасы болып табылады. Арғы жағы Рудаки-

6 Сүйінішәлиев Х. Қазақ әдебиетінің тарихы. – Алматы: Санат, 2006. – 10 б.

ден басталатын, Фердоуси, Омар, Сағди, Хафиз, Жәмилермен жалғасқан ғажайып көркемдік әлем мұрагері бола білген халықтың қалай мақтаныш етуге толық хақы бар. Шығыс поэзиясындағы Гүлстанның бұлбұлдары өз шығармаларымен адамзаттың тіршілік мұратын, өмір сұлулығын жырлауға арнады»,⁷ – деп пайымдаса, шығыстанушы ғалым Ө. Күмісбаев: «Шығыс халықтарының ішінде ең бай, ең көне әдебиет парсы-тәжік әдебиеті болып саналады. XV–XX ғасырлары арасы Иран мәдениеті мен жалпы, шығыс әдебиеті үшін «алтын ғасырлар» санатына жатады. Ежелгі заманда Орта Азия және Иран халықтарының түп-төркіні, тарихы бір болған, бірге дамыған» –деп жазады⁸. Осы тұрғыдан келгенде, парсы мен түркі халықтары әдебиетінің тарихи даму үдерісінде ұқсас мәселелер де жетерлік.

Түркі жазба әдебиетінің бастауында М. Қашқари, М.Х. Дулати, А. Иүгінеки, Қ. Йасауи, М. Атаи, Ә. Науаи, О. Имани айтулы тұлғалар тұрғаны белгілі. Ә. Фирдоуси, Ә. Жәми, Сағди, Физули, Рудаки, т.б. классиктердің ақындық дәстүрін жалғастыра отырып, жаңашылдық таныту – Саккаки, Лутфи, Ә. Науаи, М. Атаи, О. Имани секілді шайырларға тән құбылыс. Аталған шайырлар шығармаларының тақырыптық-идеялық ізденістері, стильдік табиғаты, шығыстық сарындағы бағыттары бір арнаға тоғысып жатады.

Белгілі түркітанушы В.М. Жирмунский: «Батыс пен Шығыс әдеби байланыстарында ортағасырлық әдебиет үлгілері маңызды роль атқарады, біз сол қоғамдық, тарихи процесстің дамуындағы фольклор мен поэзияны аналогиялық бағытпен, салыстырмалы тұрғыдан зерттеуіміз қажет» – деген болатын.⁹ Дегенмен, осы салыстырулар арқылы жоғарыда айтылған ортағасырлық түркі қаламгерлерінің әдеби мұраларын жаңаша зерттеу талабы әлі де күн тәртібінде тұр.

Бұл күнде белгілі бір этностар мен жеке халықтар әдебиетін әлемдік руханият кеңістігінен бөлек қарастыру мүмкін емес.

7 Бердібаев Р. Гүлстанның бұлбұлдары. – Алматы: Жазушы, 1970. – 60 б.

8 Күмісбаев Ө. Иран әдебиетінің тарихы. – Алматы: Қазақ университеті, 2009. – 15 б.

9 Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение. – Ленинград: Наука, 1979. – с. 46.

Осы орайда белгілі шығыстанушы В. И. Брагинскийдің: «Шығыста ортағасырлық әдебиет негізгі үш бағытта жетілді. Біріншіден, араб-мұсылмандық (араб, парсы, түрік, урду) соған қоса, үнді, малай және индонезия мұсылмандық әдебиеті жатады, екіншіден, үнді, оңтүстік шығыстағы үндістік бағыттағы әдебиет, үшіншіден, қытайлық, қиыршығыстық бағытта – қытай, жапон, кәріс және вьетнам әдебиеті кіреді»¹⁰ – деп жазуы да орынды. Ғалым Шығыс әдебиетін үш бағытқа бөліп қарастыру арқылы, оның әлемдік әдебиетке тигізген ықпалы мен әсерін айқындауды ұсынады.

Зерттеушілердің пікіріне сүйенсек, әдебиет пен фольклордағы типологиялық құбылыстар ортақ тақырып, идея, образ, сюжет, мотивтер арқылы қарастырылады. Ауыз әдебиеті, жазба әдебиет пен ежелгі мифтердің мазмұндық құрылымдарында елеулі ұқсастықтар орын алып жатады. Тіпті, бергі дәуірдегі жыраулар шығармашылығындағы типтік образдардың, тұрақты сарындардың көп кездесетінін айтып жатудың өзі артық. Белгілі фольклортанушы, академик С. Қасқабасовтың: «Жырау-шайырлар өз шығармаларында идеалды әміршінің бейнесін жасады. Өздерінің монолог түріндегі айтылатын толғауларында олар маңызды мемлекеттік мәселелермен қатар заман мен қоғам, адам мен заман, тұлға мен тобыр, сондай-ақ имандылық пен қайырымдылық, өмірдің өткіншілігі мен адамның опасыздығы, өлім мен өмір сияқты моральдық, этикалық, фәлсафалық проблемаларды көтеріп, қоғаммен байланыстыра жырлап отырады»¹¹, – дейтін пікірлері де осыған дәлел. Ғалым жазғандай, қай дәуір, қай заман болмасын оның өз жаршысы болады. Өздері өмір сүрген ғасыр мен дәуір тынысын: ақ пен қараны, жақсылық пен жамандықты, мейірім пен қатыгездікті, адам мен қоғам, табиғат пен жаратылыс болмыстарын терең танып, биік образдар туғызып, өмірді гуманистік көзқараспен жырлауда көне түркі әдебиетінің өкілдері де елеулі еңбек сіңірді.

10 Брагинский В. И. Проблемы типологии средневековых литератур Востока. – Москва: Наука, 1991. – с. 25-26.

11 Қасқабасов С. ХУ-ХУІІІ ғасырдағы қазақ әдебиеті. – Алматы: ӘӨИ, 2005. – 64 б.

Түркітанудағы типология мәселелерін зерттеуде поэзиядағы өлең уәзіндері, ырғақ, ұйқас, дыбыс ерекшеліктері мен басқа да заңдылықтарды салыстыра талдаудың мәні зор. Академик В. М. Жирмунский «тіл мен өлеңнің өзара байланысының» маңыздылығы мен өзектілігі жөнінде мәселені қарастырады, ол орыс және неміс тілдеріндегі ямбикалық өлең формаларының ұлттық ерекшеліктерін салыстыру арқылы тіл мен өлеңнің өзара құрылымдық жағынан біртұтас және ұқсас екендігін нақтылы фактілермен дәлелдеген. Ғалым: «орыс және неміс ямбтерінің мысалдары негізінде әр түрлі тілдерде ямбикалық өлеңнің өлшемдері бірдей болған жағдайда, ондағы метрикалық екпін нақтылы буынға түссе, түрлі тілдердегі бинарлық альтернатива принципі тілдік материалдың фонетикалық сипаттарына байланысты түрліше жүзеге асырылады», – деп орынды атап өтеді¹². Яғни, көне түркі поэзиясының өзара және араб, парсы классикалық әдебиеті өкілдерінің шығармаларымен уәзіндік және құрылымдық ұқсастықтарын зерделеу – күн тәртібіндегі маңызды бағыттардың бірінен саналады.

Орта ғасырлардағы түркі әдебиетінің сюжеттік арнасы сан алуан тақырыптарды қамтығанымен, ондағы басты сарындар әлемге кең тараған ежелгі миф, аңыз, ертегі, өзге де эпикалық мотивтермен үндестігі анық аңғарылады. Кейде көне дәуір мұраларының мазмұнынан арғы-бергі кезеңдердің тарихи оқиғалары да елес беріп қалады. Біз ерте замандарда туған ғұн, сақ, түркі аңыздары мен тасқа қашалған жыр үлгілерінен де осы заңдылықты көре аламыз. Тіпті, мұның жарқын дәлелін Қарахандар тұсындағы әдеби шығармалардан, оғыз тайпалары өмірінен сыр шертетін «Қорқыт ата кітабынан», Алтын Орда дәуірінің атақты шайырлары М. Хорезми, С. Сараи туындыларынан да байқау қиын емес. Ілгеріде сөз болғандай, Орта ғасырлардағы түркі поэзиясының сюжеттік сарындары байырғы киелі кітаптардан да арна тауып отырған. Бұл діни мазмұнды мотивтер түркі халықтары арасында Ислам орныққан мезгілде тұрақты құбылысқа айналғаны мәлім. Аллаға мадақ айту, Пайғамбарлар өмірін үлгі ету, имандылық шарттарын уағыздау – қазақ әдебиеті та-

12 Теория стиха (под. ред. В. И. Жирмунского и др.). – Ленинград, 1968. – с. 22.

рихында XX ғасыр басына дейін ортаймаған рухани бастау. Сол имани бұлақтан қанып ішкен Абай, Ыбырай, Ақмолла, Ахмет, Мәшһүр Жүсіп, Шәді, Шәкәрім, Ақан сері, Майлы, Тұрмағамбет, Омар, Ерімбет сынды ақындар қазақтың ұлттық ояну дәуіріндегі әдебиетінде өнегелі із қалдырды. Еске салар жайт, бұл еңбекте қазақ поэзиясындағы Орта ғасырлардан тамыр тартқан діни-дидактикалық сарындарға, әдеби стиль ұқсастықтарын, дәстүр жалғастығы мен өзге де типологиялық құбылыстарын талдауға ұмтылыс жасалды.

Жалпы, алғанда, түркі әдебиетіндегі сюжет құраушы мотивтердің бірнеше негізгі арналары айқындалды. Ежелгі дәуір мифтері, шығыстық сюжеттер, түркі фольклоры және Інжіл, Құран хикаялары – бұл Орта ғасырлардағы түркі-қыпшақ әдебиетінің мазмұнын құрайтын басты сарындар. Әрине, осы аталған төрт арнадан тарайтын ондаған сюжеттік мотивтер ұшырасатындығы, олардың көп жағдайда бір шығарма аясында топтасып, кезектесе келіп, түрлі композициялық ракурстағы оқиғалар мен эпизодтардың маңызды мазмұн-бөлшегіне айналатындығы тағы аян.

Әдеби мотивтердің түп-төркіні символдық бейнелеулерге жүгінетіні де көптен белгілі. Орта ғасырлардағы астарлаудың бір белгісі – аллегория. Исламдық Шығыс әдебиетінде күрделі образдар тудырған шарап пен сұлу, гүл мен бұлбұл, көбелек пен шам секілді биік те жұмбақ сипаттағы метафоралар Құдай мен Адам арасындағы тылсым байланысты бейнелеуге ұмтылған тұрақты мотивтер саналады. Мұның өзі араб, парсы классикалық әдебиетінде, кейін түркі шайырларының поэзиясында түпкілікті орныққан астарлаудың айқын үлгісі. Ақиқатқа ұмтылу, Алламен бірігуге құлшыну, осы мақсатта өлмес образдар жасау – сопылық әдебиеттегі дәстүрлі көрініс. Поэзиядағы аллегориялық тәсілдің алуан мысалдары Хафизден Шәкәрімге шейінгі ондаған парсы, түркі ақындарының мұрасынан мол табылады.

Ең әуелі Сөз пайда болған. Сөз... тағы да Сөз... «Оқы, оқы және оқы!» – дейтін қасиетті Құран сөздері соны меңзейді. Ілгергі-кейінгі оқымыстылардың зерттеулері де Сөз құдіретінің Жаратушыдан жіберілген маңызды ақпарат екендігін жазған. Яғни бәрі де алдын ала жазылып қойылған. «Маңдайға жазылған тағдыр»

сияқты әрбір сюжет-мотивтердің де тегі – біреу. Бұл орайда көрнекті әдебиет зерттеушісі және мәдениеттанушы Ю. М. Лотманның мына пікірлері маңызды көрінеді: «Отношения и содержания не произвольны и не конвенциональны: они предвечны и установлены Богом. Поэтому писатель, создавая текст, художник, рисуя картину, не являются их творцами. Они лишь посредники – через них выявляется, делается видимым то выражение, которое заложено в самом содержании. Из этого следует, что в суждения о достоинстве произведений искусства не может входить критерий оригинальности».¹³ Мәдениет пен мәтін семиотикасын тереңдей зерттеген ғалымның тұжырымдары абсолюттік ақиқатқа үндестіріле айтылғанмен, мәңгілік уақыт пен кеңістіктің шындығы ғасырларды көктей өтіп, кешегі және бүгінгі әдеби һәм мәдени мұралармен де сұбхат құра алатындығын мойындауға тиіспіз. «Сондықтан, – дейді ғалым, – жаңадан немесе бір мезгілде шынайы мәтіндер түзу мүмкіндігі жоқтың қасы. Жаңа мәтін – әрқашан көненің көзінде. Суреткер тыңнан ештеңе туғызбайды, тек қана өзіне дейінгі мен мәңгілікке жүгінеді. Мәтінді түзу барысындағы оның қызметі фотографиялық кескінді қағазға шығарушының рөлін еске түсіреді».¹⁴ Алайда, бұл арадағы оның рөлі тым маңызсыз да емес, яғни, суреткер дегеніміз – өзінің рухани белсенділігіне сүйене отырып, делдалдық құқын дәлелдейді және сол арқылы мәңгілік немесе тағдырда жазылған мағыналарды дүниеге әкеледі. Осы пікірлерге қарап, Орта ғасыр түркілерінің әдеби туындыларында «әліптің артын бағу», былайша айтқанда Алланың пәрменімен аян түскендей сезілетін тылсым сарындардың мол болуы ешкімді таң қалдырмаса керек.

Зерделей қарасақ, көне сарындардың көшпелілігі, мәдени-тарихи жағынан бір-бірінен алшақ әдебиеттердегі есімдер мен мотивтердің, сюжеттер мен образдардың ұқсастығы, т.б. мәселелер бірқатар ғалымдардың ғылыми еңбектерінде қарастырылып келеді. А. Н. Веселовский, Н. И. Конрад, В. И. Жирмунский

13 Проблема знака и знаковой системы и типология русской культуры XI – XIX веков. В книге: Лотман Ю.М. Чему учатся люди. Статьи и заметки. – Москва: Центр Книги Рудомино, 2010. – с. 202.

14 Сонда, 202 б.

сынды белгілі әдебиеттанушылардың бірқатар зерттеулері осы тақырыппен тығыз байланысты болатын. Сондай-ақ, П. Пелльо, Л. Лигетти, Ю. Немет, В.В. Бартольд, Н.С. Банарлы, В.В. Радлов, Х. Короглы, Е.Э. Бертельс, И.С. Брагинский, Н.Я. Бичурин, И. Маркварт, Н.Б. Путилов, Ә.Х. Марғұлан, Б. Кенжебаев, Ә. Қоңыратбаев, Х. Сүйіншәлиев, Р. Бердібаев, М. Дүйсенов, Қ. Өмірәлиев, Ә. Дербісәлин, М. Жармұхамедов, Н. Келімбетов, А. Қыраубаева, М. Жолдасбеков, Е. Тұрсынов, С. Қасқабасов, Ш. Ыбыраев, Ө. Күмісбаев т.б. ғалымдардың зерттеу еңбектерінде түркі халықтары әдебиеті мен фольклорындағы тарихи типология әдісіне қатысты әр түрлі аспектілер бойынша құнды ой-пікірлер ұшырайды.

Дегенмен, біз нысанға алып отырған түркі халықтары әдебиетінің типологиясы тақырыбында қозғайтын, жан-жақты зерттеуді қажетсінетін проблемалар жетерлік. Отандық түркітанудың кенжелей дамуының өзі осы саладағы көптеген маңызды тақырыптардың әлі де назардан тыс қалып қоюына себепкер болғандығын несіне жасырамыз. Бұл айтылғандардың бәрі де көне түркі жазба әдебиет мұраларын зерттеуде салыстырмалы-тарихи типология әдістерін кеңінен қолданудың қажеттігін тағы бір айқындайды. Ал ойлы оқырманның назарына ұсынылып отырған ұжымдық монографиялық еңбек осындай олқылықтардың орнын толтыруға бағытталған ғылыми ізденістер қатарында бағаланғаны абзал. Монографияның тарауларында түркі халықтары әдебиетінде көрініс тапқан типологиялық құбылыстардың, ортақ әдеби мотив-сарындардың бірқатары талданып, түрлі дәуірде туған жазба мұралардың сюжеттік ерекшеліктерін тарихи-салыстырмалы тұрғыда жан-жақты тексеруге ұмтылыс жасалды. Ертедегі түркі жазба ескерткіштеріне тән ортақ әдеби сарындар мен ежелгі фольклор үлгілерінде, сондай-ақ кейінгі кезеңдердегі қазақ әдебиетінде қайта жаңғырған сюжет құраушы тұрақты мотивтердің үндестігіне назар аударылды.

* * *

Ғылыми еңбекті жазу барысында түркі халықтар әдебиетіндегі типологиялық зерттеу мәселесінің негізгі проблемалары

атап өтіліп, отандық әдебиеттанушылардың зерттеу еңбектеріндегі жүйелі ой-түйіндері мен құнды тұжырымдарына назар аударылды. Сонымен қатар қазіргі таңдағы түркітану бойынша жарияланған көне және орта ғасырлық әдеби мәтіндер, хрестоматиялық, антологиялық және жеке шығармашылық жинақтар нысанға алынып, шетел компаративистерінің салыстырмалы-типологиялық зерттеулері бағыт-бағдар ретінде пайдаланылды.

«Көне түркі әдебиетінің типологиясы» атты ұжымдық монографияны жазуға қатысқандар: «Кіріспе», «Ескі қыпшақ поэзиясындағы ғашықтық сарындар», «Көне түркі және қазақ поэзиясындағы дәстүрлі мотивтер» – **С. Қосан** «Көк түріктер тұсындағы мифтік және аңыздық сюжеттер» – **Б. Әбжат** «Орхон-Енисей жазба ескерткіштерінің этнографиялық сипаты» – **А. Әлібекұлы** «Оғызнама» дастанындағы әдеби-фольклорлық мотивтер» – **Б. Тоекина** «Қарахандықтар дәуірі әдебиетіндегі діни-дидактикалық сарын» – **С. Дәуітов**, **А. Хаван** «Түркі поэзиясындағы өлең құрылысы жүйесінің типологиясы» – **А. Хамраев** «Орта ғасыр түркілері поэзиясындағы бейнелеу ерекшеліктері» – **М. Шайхиев**, «Түркі жазба әдебиетіндегі «кубас» сарыны» – **Ж. Керімбек**, «Ежелгі дәуір әдебиетіндегі қағандар образы» – **Е. Ғалымов**.

Монографиялық жұмыс кіріспеден, зерттеу мақалалардан, пайдаланылған әдебиеттерден және орыс, ағылшын тілдеріндегі түйіндемеден құралған.

КӨК ТҮРІКТЕР ТҰСЫНДАҒЫ МИФТІК ЖӘНЕ АҢЫЗДЫҚ СЮЖЕТТЕР

Көшпелі түріктердің де өзіне тән жазу мәдениеті болды және бұл жазу өте ерте кезеңдерде қалыптасқан болатын. Қазіргі кезде «руна жазуы» деп аталған түрік жазуы IX-X ғасырларға шейін түркі тайпалары арасында кеңінен қолданылды, тіпті XV ғасырға дейін де кей жерлерде пайдаланылған. Көк түріктер қағанаты тұсында кеңінен қолданылған бұл жазу кейін Ұйғыр қағанатында да жалғасын тапты. Ұйғыр қағаны манихейзмді ресми дін ретінде қабылдаған тұста байырғы түрік жазуымен қатар соғдылық жазуға негізделген «ұйғыр алфавиті» дейтін жазу үлгісі де дүниеге келді әрі руна жазуымен қатар қолданыла бастаған еді. Бұл жазу үлгісінде де көптеген мұралар қазіргі күнге жетіп отыр, бұл да түрік мәдениетінің жаңа бір кезеңін көрсетеді.

V ғасырлардан бастап түрік тайпалары арасында көптеген діни ағымдар пайда бола бастады. Бұл діни ағымдар өзімен бірге әлемнің жаратылысы туралы өздерінің түсініктерін де ала келді. Сол тұста таралған ағымдар уақыт өте келе түркілік дүниетанымда өз іздерін қалдырып отырған. Ол діндердің барлығын түркі жұрты бірдей қабылдай бермеген, мысалы будда ілімінің адамды нәзіктікке тәрбиелейтін қағидалары, мани дініндегі ет жеуге тиым салу секілді көшпелілер табиғатына жат дүниелерді қабылдауға ел ішіндегі дана басшылар қарсы болған, оның елге тигізер зиянын алдын ала болжаған. Дегенмен түркілер арасына жайылған бұл діни сенімдер мен діни аңыздар уақыт өте келе ұмытылғанымен, кейбір сенімдердің іздері өзгеріске түссе де реликті түрде мифтік әңгімелер мен қиял-ғажайып ертегілерде орын алды. Буддалық және зороастризм, манихейзм діндеріндегі құдай аттары, әсіресе, шамандық нанымда көбірек болған алтайлықтарда, моңғол тектес тайпалар мен сібір халықтарының ауыз әдебиеті мен фольклорында жақсы сақталып қалған.

Түркілерде шамандық наным жақсы дамығандығы белгілі, бұл, әсіресе, солтүстік және шығыс аймақтарды мекендейтін түрік тайпалары ішінде кейінгі дәуірлерге шейін сақталып келді. Алайда, қай кезеңде де жаңа діни ағымдар пайда болғанда өз

дінінің артықшылығын дәріптеп, оны тарату үшін миссионерлік қызметке құлшына кірісетін болған. Мұндай діни қайраткерлер түркі тайпалары арасына да келіп отырған, олар өз діни ұстанымдары туралы халық ішінде өз насихаттарын жүргізген, өз дінінің ерекшелігі туралы кітаптар жазып таратқандығы турасында деректер ұшырасады. Мұндай сырттан кірген діни нанымдар да белгілі дәрежеде жергілікті халықтың сенімінде із қалдырып отырған. Ескі діни түсінікке қарсы жаңа діни ағым аямай күрес жүргізетіндігі белгілі.

Әлемнің жаратылысы туралы түркі тектес тайпалардың байырғы шамандық нанымдарымен қатар қалыптасқан нанымдары ендігі кезекте буддалық, христиандық, манихейлік ағымдар таратқан діни аңыздармен де толыға бастаған еді. Дегенмен көк түріктердің сол тұстағы түсінігі бойынша әлемнің жаратылысы мен алғашқы адам баласының пайда болуы, Тәңірінің ғаламдық рөлі секілді маңызды мифтік пайымдар тым тереңге бармаған сияқты. Көне түркілер туралы терең зерттеген ғалым Л. Гумилев «Көне түріктер» атты еңбегінде былайша толғанады: «Түріктер өздерінің өмір сүре бастағанын әлемнің жаратылуынан бері қарай есептеп келді, бірақ олар дүние оншалықты көне емес деп ойлады. Күлтегін жазуы тарихи шолымадан басталады: «Жоғарыда көк аспан және төменде құба жер жаратылғанда [немесе пайда болғанда] сол екеуінің арасынан адам баласы жаратылған [немесе шыққан] болатын. Адам баласы үстінен менің ата-бабаларым Бумын қаған мен Истеми-қаған салтанатты отырды». Сонымен, дүниенің басталуы дәл біздің жыл санауымыздың YI ғ. деп белгіленген. Демек, оның тұсында дүниенің жаратылғанына небары 200 жыл ғана болған¹.

Жалпы, ел басын біріктіріп, қуатты мемлекетке айналдырған көсем кейін өзге жұрттарды өзіне қаратқан соң хан атына қосып қаған атағын да иеленген. Сол кездегі түсінік бойынша оның шексіз билікке ие болуы тәңірінің қалауымен болып жатқан іс деп иланған. Өзге тайпалардың үстінен билігін жүргізген хан тұқымдары өз үстемдігін баянды ету үшін ата-бабаларының тегін еместігін, тәңірдің назарында болған киелі де бекзат тұқым

1 Гумилев Л. Н. Көне түріктер. – Алматы: Білім, 1994 – 340 б.

екендігін айтып, ол туралы аңыз тарататын болған. Оған тарихтың өзі куә, мысалы Оғыз қаған, Шыңғыс хан секілді дарынды қолбасшы, жеңімпаз қаған туралы жазылып қалған кітаптарда оның ерекше жағдайда дүниеге келгендігі айтылған. Демек сол кездегі қалыптасқан ғайыптан туу мотиві кейін фольклордағы тұрақты мотивке айналған. Бұл түсініктер қиял-ғажайып ертегідегі басты кейіпкердің дүниеге келуі секілді оқиға қаһармандық эпосқа да тән, батыр ерекше жағдайда дүниеге келеді. Демек ол тегін адам емес, ол жорыққа аттанған кезде де оны тотем киелер немесе киелі бабалар рухы әрқашан да жебеп жүреді. Ол адам қайтыс болған соң да оның киелі рухы ұрпақтарын желеп-жебеп отырады деп түсінген.

Түрік қағанатын құрған Естеми, Бумын қағандар кейін аңызға айналғанға ұқсайды, осылайша бұрын құрбандық беріп келген киелі мекен уақыт өте келе Түрік қағандарының ата-бабаларының басына орнатқан тас кешендер киелі мекенге айналған. Оған дейінгі киелі орындар уақыт өте келе ұмытыла бастаған, ескі киенің орнын жаңа киелер басқан, бұрынғы нанымдар көнеріп қолданыстан шығып отырған. Ол турасында Қ. Сартқожаұлы мынадай жорамал келтіреді: «Екінші Түркі қағанатына дейін Түркінің қағандары 500 жыл бойы Өтүкеннің басындағы 250 км жерге жыл сайын барып құлдық етіп, ғибадат жасап тұратын жол азабын жеңілдетіп Ұлы Білге қаған, атақты қолбасшы Күлтегін кешендеріне төр (өкімет) киесі = Тақ иесінің кішірейтілген түрін жасап орнатқан. Қалың бұқара қауым осыдан кейін шұбап Құт-тағқа бармайды. Киелі жердегі (КТ. III.13) киелі кешенге орнатқан «Құт-тағ» тасына сиынатын болған. Бұл жәй тас емес Түркі төрінің (өкімет) хан тағының (есір) киесі. Иә, киелі жерге тақ киесін қонақтатқан, жасал орнатқан. Күлтегін, Біліге қаған кешеніне келушілер тақ иесі=Бөд-Тәңірісіне де тәу етіп ғибадат жасап, тасаттық береді»².

Бірнеше тайпа біріксе олардың көзқарасы кеңиді, мәдениеті араласады да жаңа белеске көтеріледі. Осылайша бір хандыққа ұйысқан бірнеше тайпаға ортақ генетикалық дүниетаным қа-

2 Сартқожаұлы Қ. Орхон мұралары. 1-кітап. Тарихи-танымдық этнографиялық әдебиет. – Астана: 2003. – 312 б.

лыптасады. Бұрынғы әлемнің жаратылысы туралы әртүрлі пайымдар тұтастанып, топтана бастайтын болуы керек. Жалғыз жаратушы Тәңірінің өзге құдайлардан оқ бойы озық шығып, жеке дара оқшаулануына сол тұстағы діни ағымдардың бірінен соң бірі түркі тайпалары арасына тарай бастауы да өз әсерін тигізген.

Жалпы, мифтік ұғымда болсын, тіпті қай дінде болмасын әлемнің жаратылысы нақты қай кезеңнен бастау алатындығын деп басып көрсете алмайды және жалпы, адамзат баласының пайда болуы туралы түсінік те өзінің қарабайырлығымен ерекшеленеді. Оның үстіне дін таратқан пайғамбарлар жаңа дәуірдің басталғанын әйгілеп тұрғандай, күнтізбелік жыл санауды өзі өмір сүрген дәуірден белгілеп отырған. Зороастризм дініндегі әлемнің жаратылуы туралы аңыздар болсын, одан кейінгі христиандық, исламдық аңыздарда да алғашқы адам мен соңғы пайғамбарға шейінгі ұрпақтар арасы да көп емес. Мысалы, Әбілғазы ханның «Түрік шежіресінде» Адам атадан таратқан шежіресінен-ақ байқауға болады. Ислам дінінің аңыздарында алғашқы адам Адам ата мен жаңарған әлем иесі Нұх пайғамбарға шейін де адамзат баласын басқарған пайғамбарлар саны көп емес. Адамнан Шиш, одан Ануш пайғамбар, ол өмірден өтерде баласы Қинанды, Қинан өзінен соң Мәһмайылды, Мәһмайыл орнына Бердіні, ол баласы Ахнұқты қалдырады. Одан Ыдырыс пайғамбар, Ыдырыстың орнына ұлы Мұтышлақ, Мұтышлақтан кейін оның ұлы Ләмек, Ләмектен соң Нұх пайғамбар отырады³. Діни аңыздарда әр пайғамбардың өте көп жыл өмір сүргеніне қарап дүниенің көнелігін аңғартуға тырысқан.

Бізге дейін келіп жеткен көптеген шежірелерде ертеде өмір сүрген тайпалардың атаулары кездесе бермейді. Жалпы, шежіре жазушылар көне тарихтың бәрін тәптіштеп жатпайды, шежіреге өз ата-бабаларының тарихынан басқаны жазбайды, өзіне дейінгі өмір сүруін тоқтатқан тайпалардың тарихын жазуды өз мойнына ала бермейді. Бұл жерде әлемнің жаратылысы турасында дүниеге келген космогониялық мифтердің маңызы зор. Сондықтан да әлемнің жаратылысы туралы аңыздың барлығы да

3 Әбілғазы. Түрік шежіресі. – Алматы: Ана тілі, 2006. – 16 б.

өз бастауын мифтен алады яғни, космогониялық мифке барып тіреледі. Көк түрік кезеңінде түрік халықтарының мифологиясы басқа діндердің әсерінен молыға түсті. Шамандық дүниетаным негізінде дүниеге келген космогониялық мифке несторлық, буддалық, зороастрлық ұғымдардың да әсері болды. Тарихқа көз жіберген кезде елдігін күшейту, қауіпті саналған көршісін әлсірету жолында талай амал-шарғыға да барған, түркі жұртын аман сақтап қалу жолында қағандар мен хандар біресе Қытай императорымен ымыраласса, енді бірде көтеріліске шыққан қуатты оппозициямен де бірігіп, императорға қарсы қауіпті жауға айналғандығы да көрініс береді. Ондай жағдайда будданы ұстанушылар жағын қолдағандығы айтылады.

«Ал сол дәуірде буддизм Тан әулетінің жаңа саясатымен ымыраласқан дәл осы қытай оппозициясы жағында болды. Сондықтан түрік ханы буддашыларды қолдау арқылы өзінің сүйеніші – қытайға қарсы көңіл-күйдегі көшпелілер арасындағы даңқынан айырылар еді. Өне, сол кезде Құтлуғтың Иоллығ-тегін шеберлікпен қисындап мазмұндаған қытайға қарсы бағдарламасы қайта тіріліп, дами бастады. Ол бойынша еріксіздікпен және қанмен өтететін қытай сыйлары түрік батырларын Тоныкөктің сөзімен айтқанда «адамгершілікті әрі әлсіз» етті, өйткені олар Будда мен Лао-цзы ілімімен әуестене бастады»⁴.

Көк түріктер кезеңінен бастап ауыз әдебиетімен қатар жазба әдебиет те даму жолына түсті. Жазба тарихы тым әріден басалғанымен көлемді еңбектер дәл осы Көк түріктер қағандығынан бастау алды кейін руналық жазумен қатар ұйғыр жазуымен де қарқынды дами бастағандығы байқалады. Белгілі өзбек ғалымы Н. Рахмонов руника жазуының тарихы мен қолданған аясы турасында мынадай дерек келтіреді: «Орхон-енисей жазулары христиандық жыл санаудан алдыңғы V ғасырдан бастап біздің дәуіріміздің XV ғасырына дейін Орталық Азияның Өзбекстан, Моңғолия, Оңтүстік Сібір, Қазақстан, Шығыс Түркістан секілді

4 Гумилев Л. Н. Көне түріктер. Алматы: Білім, 1994. – 317 б.

және басқа да жерлерден табылған. Солтүстік Кавказда ХУ ғасырда да орхон жазуы пайдаланылған»⁵.

Орхон ескерткіштерінен басқа қағазға жазылған руникалық жазулар да болған. Соның ішінде бүгінге шейін аман жеткені «Ырқ бітіг» атты түс жору кітабын жатқызуға болады. «Ырқ бітіг» деген атпен белгілі болған бал ашу кітабының екі нұсқасы сақталған. Оның бірі руна жазуымен жазылған болса, екіншісі көне ұйғыр жазуымен хатқа түскен және екеуінің атауы бір болғанымен екі дәуірде жазылған әртүрлі кітап болып табылады. Шығыс Түркістанға экспедицияға шыққан саяхатшы археолог А. Фон Лекко Турфан өңіріндегі – Иди-Кут шаһарынан он бес шақырым қашықтықтағы Тойок бекетінен табылған қағазға түсірілген бірнеше бума қолжазбалардың арасынан түсініксіз әріппен жазылған бір парақ қағазды кездестіріп, өзі оқи алмаған соң, сол жазбаны оқыту үшін Дания ғалымы Вильгельм Томсенге арнайы жібереді. Копенгаген университетінің профессоры В. Томсен көне түркі руна жазуымен қағазға түсірілген сол жазбаны 1910 жылы аударып, жария етті⁶.

Турфандағы Дун-Хуан өңіріндегі қасиетті ғибадатханадан бірнеше түркілік жазбалар табылған. Оның біразы ұйғыр жазуымен қағазға жазылған шығармалар еді. Сол жазулар ішінен төрт шумақты «Манихей жыры» атты он екі жолдан тұратын лирикалық шығарма да табылған. А. Фон Лекко осы екі туындыны 1919 жылы аударып, түркі мұрасы екенін жариялады. Сол секілді ағылшын археологы Аурел Стейн 1907 жылы 20 мамырда Шығыс Түркістанға экспедицияға барады. Гансу провинциясына қарасты Дун-Хуандағы ғибадат орнын қазғанда қолжазба мұраларын сақтайтын ғибадатханадан көне түркі руна әрпіндегі 24 қолжазба мен 5 ресми құжатты тауып, олардың барлығын Британия музейіне сақтауға жіберген.

5 Рахмонов Н., Балтабоев Х. Узбек мумтоз адабиети намуналари. 1- жилд. – Тошкент, Фанлар академияси: Фан, 2003. – 45 б.

6 Еңсегенұлы Т. «Ырқ бітіг»—«Алдыңды болжап бал ашатын кітап» түркі руна жазуымен қағазға түсірілген философиялық өлеңдер жинағы. – Алматы: Толғанай Т, 2012. – 9 б.

Жоғарыдағы келтірілген А. Фонның Турфанға жасаған экспедициясы кезінде табылған қолжазбасы поэзия үлгісінде жазылған рухани мұра екендігі анықталса, А. Стейн тапқан қолжазбалар көбіне әкімшілік істерге арналған ресми құжаттар, бұл табылған материалдар ішіндегі аса маңыздысы «Ырқ бітік» атты даналық кітабының орны түркология ғылымы үшін айрықша еді. «Ырқ» – болжау деген мағынаны білдірсе, «бітік» – жазба, кітап мағынасында қолданылған. Жалпы, түркі халықтарында болжау жүргізу аса маңызды іске жатқызылған. Әсіресе, соғысатын жаудың күшін болжау, шабуыл уақытын болжау, болатын соғыстың тағдырын болжауда әйгілі батырлар мен хандар ел ішінен шыққан әйгілі бақсылар, жауырыншылар мен көріпкелдердің болжамдарын ылғи да назарға алып, олармен санасатын болған.

Жорыққа аттанар сәтте қол бастаған батырдың алдын болжау, егер сәтсіздік күтіп тұрған жағдайда батырды райдан қайтару көріністері қаһармандық эпостарда, мысалы «Ер Сайын» жырында айтылады. Кәрі батыр Қобыланды жауырыншының болжамына тоқтап, алда күтіп тұрған сәтсіздіктен сескеніп кері қайтады, бірбеткей әрі жас Сайын өзінің алған бетінен қайтпайды, көп қалмақпен жалғыз соғысып мерт болады. Жалпы, ел ішіндегі атақты бақсылар не көріпкелдердің айтқанына қарсы шығу, олардың батасын алмау сәтсіздікке апарады деп сенген. Мұндай түсініктер эпостарымыз бен лиро-эпостарымызда және батырлық жырларда жақсы көрініс береді. Бұл бір жағы шамандық наным-сенімге де тікелей қатысты болса керек.

«Ырқ-бітік» кітабы ел ішіне манихей діні кеңінен таралған кезде хатқа түскен, белгілі бір дәрежеде жаңа діннің әсері де қатты болған. Дегенмен шамандық сенімдегі түсініктер де жақсы сақталған. Байырғы түркілердің тотемдік культтерінің де өзгерістерге ұшырап жатқандығы аңғарылады. Айталық, ертедегі массагеттер, ғұндар дәуірінде көшпелі түркі тайпалары жыланды киелі деп санаған. Киелі айдаһар бейнесі көк түріктер тұсында да қастерлі болған. Күлтегін ескерткішінде де айдаһар бейнеленген. «Сол павильоннан жол Храмға тартады; жолдың екі жағынан бейнебір құрметті қарауылда тұрғандай, адамның та-

биғи шамасына сәйкес қалыпта төрелер мен қызметшілердің мүсіндері тізілген. Жоспарында храм шаршы тұрғыда өрілген, 10,25×10,25 м. Оның ақ қабырғалары қызыл безектермен өрнектелген; төбесі меруерт жиекті черепицамен жабылған; қабырғаларында айдаһарлардың күйдірген саздан істелген пішіндері бар. Храмның ішінен ошағымен бірге құрбан шалынатын жер және Күлтегін мен оның әйелінің мәрмәр мүсіндері орын тепкен»⁷.

Осы түркілердегі жыланды кие тұту ырымы ұйғыр қағанаты тұсында өз қуатынан айырыла бастағанға ұқсайды. Бұған сырттан кірген христиандық, будда, манихейзм секілді діндердің әсері болған болуы ықтимал. Оның үстіне ұйғырлардың тілі ғана түркілік болғанымен Түрік қағанатын құрған көк түріктермен салт-дәстүрі бірдей еді деу қиын. Себебі Ұйғыр қағанаты тұсында ұйғырлар көбіне егін егумен айналысқан, көшпелі түркілерден біршама айырмашылығы болған. Сондықтан да Ұйғыр қағанаты құрылғанда өзіне дейін билік құрған түріктерді жермен-жермен етіп қана қоймай, олардан қалған рухани мұраларды да тып-типыл етті дейтін жорамал айтылған. Білге ханның жесірі, Тоныкөктің қызы По-бек жеңілістен кейін тірі қалған түріктерді бастап Қытайға қашып келеді. Ол жерде көптеген түріктер шекаралық әскер сапына алынады, бұрынғы бөрі басты көк түріктер байрағы біржола көтерілуден қалды. Олар қолданған жазу үлгілері де уақыт өте келе ұмытыла бастады.

«Ызаланып алас ұрған ұйғырлар, жаулары өздерінің кек қайтаруынан құтылып кеткенін көріп, ашуларын түріктер ескерткіштерін құртуға жұмсады. Олар түрік батырлары тас бейнелерінің бастарын жұлды, Күлтегінге арналған ескерткіштің быт-шытын шығарып талқандады және оның мүсінін қатты қиратқаны соншалық, тіпті сол сынықтарынан мүсінін қайта қалпына келтіру мүмкін болмады. Мақсат тек қиратумен ғана тұйықталмады, ал оған қоса – түрік елін және онымен байланысты нәрсенің бәрін қайта қалпына келтіруге жол бермеуге тырысушылықта жатты.

7 Сартқожаұлы Қ. Орхон мұралары. 1-кітап. Тарихи-танымдық этнографиялық әдебиет. – Астана, 2003. – 329 б.

Және де ұйғырлар өздерінің ежелгі мақсаттарына жетті – көне түріктерден тек олардың есімдері ғана қалды»⁸.

Шындығында да түріктердің бұрынғы ата-баба дәстүрі танымастай өзгере бастады, көптеген жанды-жансыз ұсақ құдайлар қолданыстан шығып қалды, халықтың тұрмысы мен дәстүрінде де айтарлықтай өзгерістер орын алып жатты. Манихейзмді ресми дін ретінде ұстанған ұйғырлар аңның, малдың етін жеуге, сүтін ішуге тиым салды. Осының салдарынан мал шаруашылығымен айналысқан түркі жұрты Ұйғыр қағанаты кезеңінде егін шаруашылығымен айналысуға мәжбүр болды. Оның үстіне ат үстінде жаугершілікпен өмір кешкен түркілерге адам өлтіруге, аң аулауға тиым салынған еді. Ол турасында «Ырқ-бітікте» де айтылған:

(17.XII) Аңшы тауға қарай аңға кетті,
Аңның ізіне түсем деп төмен домалап кетті.
«Көк Тәңірісі бәрінен құдіретті» –
Халық солай депті.
Өздеріңіз білесіздер,
Бұл еш жақсылық емес, түсінесіздер.

Осылайша тұрмыстық жағдайда болсын, рухани әлемде болсын ұйғыр қағанаты кезінде елеулі өзгерістерге ұшырады. Бұрынғы тотем киелер – бөрі, айдаһар, арқар, өгіз, аққу секілді киелі аңдар ортадан аластатыла бастады. Оны сол кездегі жазба мұралардан да аңғаруға болады. Мысалы, ғұндар кезінен киелі тотем міндетін атқарған жылан, айдаһар секілді мақұлықтардың қиратылғандығын ұйғыр қағанаты тұсындағы жазба мұралардан байқауға болады. Ал, «Ырқ-бітік» жазбасында осы киелі мақұлықтың мани діні негізінде өзгеріске ұшырай бастағандығы қылаң берген:

(13.VIII) Алтын башлығ жылан мән.
Алтун қорығсақымын
Кылычын кәсіпән,
Өзум жол (жұл) інтін башымын жол әбінтін, -тір.

8 Сонда, 367-368 бб.

Анча біліңләр: жаблак ол!

Аудармасы:

«Мен – жыланмын алтын басты,
Мына алтын терілі құрсақ маған жарасты.
Сол керемет кейпімді аямай о бастағы,
Қылышпен қақ жарып тастады.
Енді маған жорғалауды жазбаған,
Енді маған үй болуды жазбаған.
Бұны, білесіздер – жақсылық емес»⁹.

Жылан ордасы, хан ордасы деген ұғымдар бір мағына берген. Түркілер айдаһарды «лу, ұлу» деп атаған. «Ұлы орда» сөзі де айдаһар ордасы дегенді білдіреді яғни, ұлы қаған отыратын тақты айтқан. Жалпы, түркілер жылан мен айдаһарды өздерінің киесі санаған. Ол туралы айтылған деректер де көп. Соның бірі Л. Гумилевтің тұжырымы: «Осы пікірді айтуға Гумилевтің мына бір сөздері мүмкіндік береді. «И если у иранцев священным животным была собака, то туранцы почитали змей»¹⁰.

Демек, жыланға табыну культі Түрік қағанаты кезінде де сақталған. Ұйғыр қағанаты кезінен бастап жылан өз киелілігінен айырыла бастағандығы байқалады. Бұл жолдардан түріктер кезінде қасиетті орындарға мүсіні салынған алтын жыландардың кейінгі уақытта қылышпен туралғандығын аңғаруға болады. Демек, жыланға табыну дәстүрі ортадан аластатылған, бұрынғы кие деп саналған тотем-бабалардың орнын манихейзм дініндегі құдайлар алмастыра бастаса керек. Ұйғыр қағанаты тұсында айдаһарға, арыстанға табыну етек алды. Алайда түркі жұрты табынған жылан мен айдаһар арасында айырмашылықтар көп еді.

9 Еңсегенұлы Т. «Ырқ бітіг» – «Алдыңды болжап бал ашатын кітап» түркі руна жазуымен қағазға түсірілген философиялық өлеңдер жинағы. – Алматы: Толғанай Т, 2012, – 128 б.

10 Қондыбаев С. Қазақ даласы және Герман тәңірлері. – Алматы: Зерде, 2000. – 68 б.

Ертедегі халықтар монотеистік санаға дейін көтерілгенше магиялық, анимистік, тотемдік, бабалар культі сияқты көптеген мифологиялық сенімдерде болған. Бұл жәйттарды түркі халықтары да басынан өткерген. Тотемдік және бабалар культі рулық деңгейдегі тайпаларға тән дүниелер. Түрік қағанаты кезінде одан бір сатыға көтерілген еді, көптеген тайпалардың басын біріктірген түріктер тайпалық бірлестіктен мемлекеттік деңгейге көтеріле бастады. Елде түрлі діни ағымдар өз ілімін ел ішіне таратты, тайпаларды бір орталықтан басқару жүйесі де орнықты. Әрине, түркілер Түркі қағанаты тұсында бір Тәңірі ұғымы айналасына ұйыса бастаған. Оның өзі де ұзақ тарихи кезеңдердің жемісі еді.

Байырғы түркі халқы 1200-1500 жыл бұрын аспан тектес көк Тәңіріге табына бастағандығы дәлелденіп отыр. Түркі қағанаты тұсында тасқа қашап жазылған «Күлтегін» ескерткішінде былай басталады: «Үсті көк Тәңірі, аста (төменде) баран жер жаралғанда екеуінің арасында адам баласы жаралған». Тәңірінің түркі халықтарына ортақ құдайдың атауы ретінде қолдана бастауы да осы Түрік қағанаты тұсына сәйкес келеді, сол тұста Тәңірі құдайы басқа құдайларға қарағанда биіктеп, жеке дара ұлық құдай дәрежесіне дейін көтерілген болатын. Ол турасында академик С. Қасқабасов та атап өтеді: «Тәңірі аспанның әміршісі саналған. Яғни, Тәңір – ең жоғарғы құдай, ол аспан мен жердегі тылсым мен тіршіліктің иесі. Адамды да, жер бетіндегі нәрселердің бәрін де, аспанды да, ондағы жұлдыздарды да жаратушы – Тәңір деп саналған. Міне, мұның бәрі – көне мифтік ілкі ата – демиургтың, жасампаз қаһарманның атқарған істері. Бұл қызмет түркілер заманында Тәңірге, ал ислам келгенде Аллаға таңылған»¹¹.

Түркі халықтары көк Тәңірі деп бір тәңіріге сыйынғанымен шамандық нанымдағы ұсақ құдайларды да жоққа шығармады. Түрік қағанаты тұсында түркі тайпалары арасында әртүрлі діни ағымдар мен сенімдер өмір сүрді. Орхон жазбаларын зерттеуші Қ. Сартқожаұлы түркілердің арасына тарай бастаған ағымдар жайлы былай дейді: «Бізге жеткен Орхон, Сэленгі, Тоғула бойында қалдырған мұраларын ғана атасақ, олар: Орду-балық,

11 Қасқабасов С. Қазақтың халық прозасы. – Алматы: Ғылым, 1984. – 90 б.

Бай-балық, Қатын-балық, Тоғула-балық, Езгенті-қадаз сияқты бес қала, 100-ден астам тәу етіп, тасаттық беретін киелі орындар, 1000-нан астам мүсінтастар, балбалдар, қорымдар: брахми, соғды, ұйғыр, моңғол, кидан, манчжур, араб, қытай, байырғы түркі алфавиті, манихей алфавитімен жазып қалдырған жүздеген жәдігерліктер. Бұл тарихи-мәдени жәдігерлікте көшпелілер әулетінің ел басқару жүйесі, адам және қоғам қажеттілігінен туындайтын шаруашылықты басқару жүйесі, шаруашылықтың мәдени типтері, оның салт-дәстүрлеріне байланысты мол деректер сақталған¹².

Тарихтың атасы Геродот парсылардың шабуылына қарсы тұратын түркілік массагет тайпаларының күн құдайына табынатындығын жазады. Бірақ түркі тайпалары арасында күн құдайына қарағанда ай құдайына табыну басымырақ болғанға ұқсайды. Түркі қағанаты барлық ұсақ құдайлардан жоғары тұратын жаратушының бар екендігін, оның мекені көк аспан, әрі аспан мен жерді жаратушы жалғыз – Тәңірі деген ұғым қалыптасты. Кезінде күн құдайына сенушілердің көбі қыпшақ рулары болса, олармен бірге одақ құрған тоғуз-оғуз бірлестігін құрған тайпалар конфедерациясы керісінше аналық құдайға табынды. «Тоғыз-оғуз бірлестігі (конфедерация) Хунну империясы билік құрудан қалғаннан кейін Орталық Азияның Моңғол үстіртіндегі қыпшақ пен Тоғуз-оғуз тайпалық бірлестігі (конфедерация) үстемдік етті. Қыпшақтар аталық әулет атанып (ашина) билеуші тайпаға айналады да, тоғуз-оғуздар аналық (ашидэ) әулеті атанады. Бұл екі үлкен конфедерацияның арасында бір қарағанда билік үшін мәңгілік бәсекелестік жүріп жатса, екінші жағынан бірін-бірі толықтыру, даму, өсу процесі жүріп жатты»¹³.

Айға табыну сенімі түркілерде шаманизм кезінен келе жатқан дәстүр. Алғашқы шамандардың әйел затынан шыға бастауының және билік пен басқару ісінде әйелдердің салмағы басым болуының өзі матриархат кезеңіндегі ай құдайын әйел бейнесінде сипаттауынан басталады. Түркілердің арғы бабалары ғұндар

12 Сартқожаұлы Қ. Орхон мұралары. 1-кітап. Тарихи-танымдық этнографиялық әдебиет. – Астана, 2003. – 52-53 бб.

13 Сонда, 74 б.

да айға құлшылық жасау сенімдері күшті болғандығы турасын да С. Жолдасбаев өз кітабында жазады: «Ғұндар жыл сайын көктемде өздерінің ата-бабаларына, аспан мен жерге, аруақтарға құрбандық шалған. Тәңірқұт, күн сайын, таңертең шығып келе жатқан күнге, кешқұрым айға тағзым еткен. Әсіресе, жаңа туған айдың бірінші күні ерекше құрметтелген. Қазақтарда да сондай ырым бар. Олар жаңа туған айды көргенде ай көрдім, аман көрдім, жаңа айда жарылқа, ескі айда есірке деп бас иіп тағзым етеді. Ғұндар істі бастаудан бұрын айға қарап, ай толық болса бастаған. Соғыста да айдың толық кезінде шабуылға шығатын болған. Егер ай орталанып бара жатса, соғысты дереу тоқтата-тын. Ай мен күнге табыну бүгінгі қазақтарда да орын алып келеді. Міне, бұл нанымдар ғұндар мен қазақтардың мерзімі жағынан орасан алшақ жатса да, олардың этникалық жағынан туыс екенін байқатады. Жаңа айдың алғашқы тууында мемлекет басшылары, кіші хандар мен уәзірлер Тәңірқұт ордасы жанындағы ғибадатханаға барып, кіші жиын өткізетін болған. Ал айдың бесінші жаңасында барлығы Луң-чыңға (Айдаһар қалаға) барып үлкен жиын өткізген. Күзде, жылқы семірген кезде, Дэйлин тауына барып, бүкіл халықтық жиын өткізіп, көкке, жерге, ата-баба аруағына арнап құрбандық шалған, мал-жанның есебін алған»¹⁴.

Тек қазақта емес, оғыз тайпасының дүниеге келуі туралы аңызда да ай құдайының тікелей себебімен пайда болғандығы айтылады. Оғыз хан Ай құдайынан туылады. Осы «Оғыз-наме» жәдігері бізге дейін ұйғыр жазуымен жеткен. Оғыз қағанның дүниеге келуіне Ай құдайы тікелей ықпал еткендігі былайша суреттеледі: «Болсыншы деді олар, оның сиқы осылай. Енді мұнан соң сүйініш тапты. Тағы күндерде бір күн Ай қағанның көзі жарқ етіп [ашылып], ер бала туды. Осы ұлдың өңі шырайы көк еді, аузы оттай қызыл еді, көздері қызғылт, шаштары, көріктірек еді. Осы ұл анасының көкірегінен татып көріп, одан кейін ембеді; шикі ет, ас, шарап сұрады. Тілге келе бастады. Қырық күннен соң өсті, жүрді, ойнады. Аяғы өгіздің аяғындай, белі бөрінің

14 Жолдасбайұлы С. Ежелгі және орта ғасырдағы Қазақ елінің тарихы. – Алматы: Кітап, 2010. – 66 б.

беліндей, жауырыны бұлғынның жауырынындай, кеудесі аюдың кеудесіндей еді. Тұла бойын түгел қалың түк басқан еді»¹⁵.

«Оғыз-намеде» Оғыз қағанды Ай қаған дүниеге әкелгендігі айтылады және оның ер жетуі мен жорыққа шыққан кезде алдында бөрі тотемінің жүріп отыруы мұның барлығы шамандық наным аясындағы адамды жебеп жүретін киелі рухтар болғандығы анық. Батырдың тез ер жетуі мен оның киелі аңдарға ұқсап туылуы шамандық сенімдегі аналық культінің басым кездегі дүниеге келген аңыз екендігін көрсетеді. Аналық тап билік құрған тұстағы Ай құдайынан туған Оғыздың үйленуі турасында Х. Короглы былай деп жазады: «Своеобразную генеалогическую легенду представляет собой экспозиция уйгурской рукописи «Огузнаме». Здесь Огуз проходит почти все этапы формирования эпического героя: он родился от небесной женщины Айхан (Луна-царица), избавляет людей от носорога, в результате чего фактически получает инициацию. Дважды вступает в брачные отношения (сначала с мифическим существом, затем с земной женщиной), ведет завоевательные походы»¹⁶.

Оғыз хан өз балаларының атын да Күн, Ай, Жұлдыз қоюы да осы шамандық нанымдағы табынатын құдай атаулары болғандығын байқатады. Матриархат кезеңіндегі қалыпты ұғымда Ай құдайының алатын орны айрықша болғандығын айттық. Матриархат дәуіріндегі Ана-құдайлар кейінгі дәуірлерде қатты өзгеріске ұшыраған. Кейін уақыт өте келе аналық культтың орнын аталық кие басады да, түркі халықтары арасында әйел елтілер (бақсылар) өз орнын ер бақсыларға босатып берген. Оның басында Қорқыт бақсы тұрғандығы анық. Себебі, Тәңірі ер бейнесінде көрініс тапқандықтан оған табынушылар мен онымен экстаздық тылсым дүниеге кіре алатын бақсылар да ер адам болуы қадағаланған.

Алғашқы діндер пайда болған тұста да ер құдайлар дәріптелген. Кейінгі монотеистік дінді таратушы пайғамбарлар да ер

15 Оғыз-наме, Мухаббат-наме. – Алматы: Жазушы, 1986. – 36 б.

16 Короглы Х. Огузский героический эпос. – Москва: Наука, 1976. – с. 102.

адамдардан таңдалған. Бұл патриархат дәуірінің толық үстемдік орнатқандығын дәлелдейді.

Түркі қағанатына дейін де біршама діни ағымдар жайылған болатын. Олардың қатарына зороастризм, будда, несториандық, христиан ағымы мен манихейзмді де айтуға болады. Бұлардың көпшілігі сауда-саттық кезінде сырттан келген керуеншілер, миссионерлік бағыттағы саяхатшылар таратып отырды. Діни ағымдарға ешқандай қысымшылық жасалмады. Бұл діни ағымдар Түркі қағанаты тұсында қатты белең алмағанымен, кейін Ұйғыр қағанаты тұсында біршама күшейді. Әсіресе, Манихейзм діні күшейіп қағанаттың ресми дініне айналғаны белгілі. Манихейзм дінінің өкілдері түркі тайпалары арасына өзінің ілімімен қатар жазу емлесін де ала келді.

Манидің таратқан ілімін басқа діннің өкілдері мойындай бермеген. Ол өзін пайғамбармын деп жариялағанымен басқа пайғамбарлар сияқты мұғжиза көрсететіндей қабілеті болмаған. Пайғамбар ретінде керемет көрсететіндей қасиет болмаған болуы керек. Манидің еңбектері жайында алғаш жазған адам Бируни болатын. Бируни «Шапуракан» кітабын тарихи деректерді анықтау үшін ғана пайдаланған. Оны пайғамбар деп мойындамаған, кезінде кеңінен тараған сиқырлықты жақсы игерген, әрі сол дәуірде тараған діндерден ұрлап өзін пайғамбармын деп жариялаған, сондықтан да Маниді жалған пайғамбар деген. Бируни Манидің өзіне жаратушы тарапынан уахи келді дегеніне күмәнмен қарайды, ел ішінде жүріп қандай да бір мұғжиза көрсеткендігіне сенбейді.

Мани өз ілімін Шапур патша тұсында жая бастағандықтан өз еңбегін «Шапуракан» деп атаған. Бұл кітап кейінгі кезеңдерге толықтай жетпеді. Өзі Иран жерінде зардушт дінінің өкілдері тарапынан қысымға ұшырай бастады. Бахрам патша тұсында зардушт діні өкілдерінің қарсылығы негізінде патша оны өлімге кеседі. Мани өлген соң оның ісін шәкірттері Сисин, кейін Иннай жалғастырады. Батыс шіркеуінің насихатшылары мани ілімін копт тілінде жазса, шығыстағы ресми шіркеу тілі – соғды тілі болған. Вавилон сол кезеңде манихейзм дінінің орталығына айналған. Түркі тайпалары ішінен ұйғырлар осы мани дінін Түркі қа-

ғанаты тұсында қабылдай бастайды. Түркі қағанаты ыдыраған соң 747 жылғы ұйғырлар ішінде болған қырқыс кезінде манихей мен несториан ағымдағылар да бір-бірімен жауласып кетеді. 763 жылы Мойыншор хан жеңіске жеткен соң манихейзмді қолдап, оны мемлекеттік деңгейге шейін көтереді. Осы кезден бастап Ұйғыр қағанаты діни мемлекетке айналады, билік мани дінінің өкілдеріне беріледі. Хан тек әскери істермен ғана айналысатын билігі шектеулі жанға айналады. Қағанатты емін-еркін билеген манихейшілер басқа діни ағымдарға қарсы күресті бастайды.

Түркі қағанаты тұсында ата-баба сенімімен еркін жүрген түркі тайпаларына Ұйғыр қағанаты тұсында жаңа діни ағымның ұстанымына сай ет жеуге, кісі өлтіруге, шабуыл ұйымдастыруға тиым салады. Бұл тиымдар ат үстінде өмір сүрген, жауынгерлік рухта тәрбиеленген түркілердің санасына сыймайтын әрекеттер еді. Бар олжасын ат үстінде жүріп аңшылықпен, жаугершілікпен табуға дағдыланған түркілер үшін манихейзм діні әсерімен қабылданған бұл жарлық өте ауыр тиді. Халық еттен бас тартып, жер өнімін тұтынуға мәжбүр болды. 840-847 жылы қырғыздар манихейзм дінінің өкілдерінің шектен шығуына наразы болып, Ұйғыр қағанатына шабуыл жасайды. Қырғыздардың соққысынан есін жимаған мани дінінің өкілдері оныншы ғасырға дейін Самарқанд жерінде ғана өз ағымын сақтап қалады. Кезінде Қытай жерінен бастап Еуропаға шейін, Солтүстік Африка аралығына дейінгі жерлерге жайылған дін ислам діні күшейген тұста жер бетінен біржола жойылып кетеді.

Мани дінінің өзі жойылғанымен кейін ортағасырлық шығыс әдебиеті мен батыстың әдебиетінде өз әсерін қалдыра білді. Соның бірі шығыстың фольклорына, ортағасырлық прозалық шығармаларына кеңінен жайылған суретке ғашық болу мотиві болғандығын айтуымыз керек. Мани өз дәуірінің аса дарынды суретшісі әрі көркем жазудың теңдессіз шебері болған адам. Мұсылмандық ұғымда Маниді парсы көркемсурет өнерінің атасы деп есептеген. Өзінің діни ілімін тарату жолында арамей жазуын негізге ала отырып өзінің жазу үлгісін де ойлап табады. Кейін түркі халықтары арасына кең тараған, кейін тарихта «ұйғыр жазуы» деген атпен қалған осы жазу үлгісінде көптеген түркілік

00326295

шығармалар жазылды. Тас қашау өнеріне ұйғырлар мейлінше ден қойды, кескіндеу өнерімен қоса суретшілік те дами бастады. Бұрынғы түркі тайпаларында балбал тас қашау жақсы дамыған болса, Ұйғыр қағанаты тұсында сурет салу өнері мен тасқа бейнелеу өнері айрықша дамиды. Батыс елдері «Шын-машын» елінің өнері деп ерекше тамсанған бейнелеу өнері халық әдебиетінен орын алғандығын көреміз.

Түркі халықтары ішінде бейнелеу өнерімен қатар жазба жәдігерлердің біразы осы ұйғыр жазумен бізге жетті. Сол дәуірлерде дүниеге келген жазба жәдігерлер турасында өзбек ғалымы Н. Рахмонов былай деп жазады: «Көне түркі әдебиеті туралы сөз қозғалса, әдетте көбіне орхон-енисей жазу жәдігерлері тілге алынады. Бірақ көне түркі әдебиеті тек қана осы жәдігерлермен шектелген емес, бәлкім оның қолдану аясының одан да кең болғандығын көрсетеді. Көне түркі әдебиеттің басталуынан бүгінгі күнге дейін жеткен мәтіндерді қарастырғанда орхон-енисей жазулары көне түркілік әдебиеттің бір саласы екендігін көрсетеді. Орта Азияда қарқынды дамуда болған зәрдушттік, шамандық, манилік, будда секілді діни ағымдары да кезең-кезеңімен ағымдағы түркі әдебиетін қалыптастырды»¹⁷.

Зәрдушт діні ирандықтардың ең ежелгі діні болғандығы және оның көрші отырған елдерге тигізген әсерін жоққа шығара алмаймыз. Осы діндегі мейірімділік құдайы Ахура Мазданың бейнесі түркі, моңғол, алтай халықтарының фольклорында да өзіне лайық орын алғандығын көреміз.

Бір жағы Орта Азия, екінші жағынан будда діні арқылы түркілер арасына тараған ізгілік құдайы Ахура Мазда ұғымы кейін моңғол және алтай халықтарының санасына біртіндеп сіңіп, олардың фольклорынан да өзіне лайық орын алады. Моңғол, Сібір халықтарында кездесетін осы зәрдушт дінінің элементтері турасында айта келе, оның таралу кезеңдері жайында А. М. Сагалаев былай дейді: «У ряда центрально-азиатских народов произошла контаминация верховного небесного божества Хормусты с «ураническим божеством государственных шаманских культов...Вечным синим небом». В среде тюрко-монгольских

17 Рахмонов Н. Руханияттаги нур муроди. – Тошкент, 2002. – 12 б.

народов судьба иранизма «Хормузда-Хормуста» было во многом связана с распространением буддизма. В монгольской летописи XVII в. «Алтан Тобчи» говорится о том, что Чингизхан был пере рождением Хормуста-тэнгри, а также рассказывается, как «могущественный Хормуста-тэнгри пожаловал августейшему вла дыке за прежние добродетельные деяния драгоценную нефри товую чашу...». Под воздействием буддизма, которому чужда идея монотеизма, и шаманства, адаптирующего все нововведе ния, образ Хормусты претерпевает серьезные изменения»¹⁸.

Түрік қағанаты мен Ұйғыр қағанаты тұсында түркілердің жазба әдебиеті дами бастады, кейін отырықшы түркілерде жаз ба әдебиеті өркендеді, ал көшпелі түркі тайпаларында жазба әдебиетке қарағанда ауыз әдебиеті, фольклор ерекше дамыды. Фольклорда өзге діннің әсері негізінде енген персонаждар уақыт өте келе көптеген өзгерістерге де ұшырап отырған. Мысалы, ал тай халықтарындағы Хормуста тәңірінің бейнесі уақыт өте келе солғынданып, идеалдық бейнесіне көлеңке түсе бастайды. Ендігі жерде Хормуста-тәңірінің бейнесі жаман жағынан көрініс таба ды. Мысалы, алтайлықтардың «Қурбұстан» эпосында Хормуста тәңірі отыз үш дінсіздердің (кәпір) жаратушысы ретінде сурет телуі зәрдушт діні мен будданың ұғымдарынан алшақ жатқан дығын көрсетеді.

Батыс моңғолдар мен оңтүстік алтайлықтар және бірқатар Сібір халықтарының фольклорында Хормуста-тәңірі жаман дық рухқа айналып, енді алтайлықтарда «көрмес», моңғолдарда «Хормукчин» болып адамдарға қастық ойлаушы қаскөй бейнеге ауысып кеткендігін көруге болады. Бұдан кезінде ирандықтар дан кірген діни элементтердің шамандықты ұстанған халықтар дың санасынан өзіне тиесілі орынды өз деңгейінде дұрыс таппа ғандығын, көшпелі халықтың болмысына орай көптеген өзгеріс терге ұшырап отырғандығын байқаймыз.

Мұндай өзгерістердің алтай халықтарының фольклорында да орын алғандығы турасында Сағалаев та айтып өтеді. Оның ай туынша Юч-Қурбұстан алтайлықтардың мифологиясы мен эпос-

18 Сағалаев А. М. Мифология и верования Алтайцев. Центральнo-азиатские влияния. – Новосибирск: Наука, 1984. – с. 120.

тарында негізінен моңғолдардан алтайлықтарға ауысқан Хормуста бейнесінің ұлттық түрлену нәтижесінде пайда болғандығымен түсіндіреді. Хормустаның буддалық бейнесі және шаманданған Хормуста-тәңірінің алтайлықтардың дәстүрлі сеніміне өз әсерін тигізгенімен, бұл құдай бейнесінің мейлінше өзгергендігін көрсетеді. Кейінгі уақыттардағы алтайлықтардың нанымдық жүйесіне Хормустаның кіргендігі олардың эпостары мен мифтерінде аты аталатындығынан да көруге болады, алайда шамандық нанымдарда оның бейнесі мүлде кездеспейді дейді¹⁹.

Шыңғыс ханның туылуы туралы айтылатын аңыздардың көпшілігінде оның Хормуста-тәңірінің қолдауымен туылғандығы, оның шексіз билікке де сол тәңірінің арқасында қол жеткізгендігі айтылады. Бұл бір жағы сол кезеңде буддалық ілімнің түркілер арасында кеңірек тарала бастағанынан болса керек. Қанша дегенмен шамандық сенімде табиғатпен байланысты сенімдер көп еді, бұл буддаға ұқсас болғандықтан шаман нанымында қалған тайпалар кейін будданың ықпалында кетті. Бұл жерде жазба әдебиеттің де ықпалы болғандығын айтуымыз керек. Будда ілімін ұстанған және зороастризм дінін берік ұстанған Қытай мен Иран халықтарында жазба әдебиеті дами бастады. Түркі жұртына кіре бастаған бұл діни сюжеттердің алдымен кітап арқылы таралғандығын айтуымыз керек. Уақыт өте келе бұл кітапта айтылған діни уағыздар сол халықтың мифологиялық түсінігіне әсер ете бастайды. Мысалы, будда мен зороастризмдегі кейбір персонаждардың түркілердің мифологиясынан көрініс табуы соның бір дәлелі. Алайда бұл персонаждар да бастауын мифтен алған. Алайда мифтің табиғат құбылысына қатысы көбірек болса, дін тікелей Құдайға бағынышты болмақ, ол жайлы орыс мәдениеттанушысы А. Ф. Лосев мынадай тұжырым жасайды: «Всякий монотеизм резко отличается тем, что время здесь протекает не в зависимости от природных процессов, но в зависимости от воли Божией. Если псалмы восхваляют времена и сроки, установленные свыше, то пророки дают то, что можно прямо назвать религией будущего. Времена сокращаются, и

19 Сагалаев А. М. Мифология и верования Алтайцев. Центрально-азиатские влияния. – Новосибирск: Наука, 1984. – с. 120. с. 57.

остаётся только будущее. Бог-творец отходит на задний план. Выступает Бог истории и Бог совершенства. В персидской религии также господствует идея будущего, но она тут более земная и менее богатая. Тут все связано с поражением Аримана и с началом нового периода. Тут – оптимистическая воля к культуре, получающая религиозную санкцию»²⁰.

Ә. Қоңыратбаев өз еңбегінде шамандықтың будда іліміне жақындығын дұрыс пайымдаған. Ол өз еңбегінде көшпелі ғұн тайпалары Моде хандығының тұсында әлі шамандық сенімде болмағандығы турасында жазады. Шамандық сенімнің Тибет арқылы көшпелілерге келгендігін айтады: «Хун патшасы Мо-Дэ күндіз күнге, түнде «ескі айда есірке, жаңа айда жарылқа» деп айға табынған. Шаман культі ол кезде туа қойған жоқ еді. Егер туа қалған болса, күнге табынып, соның құрметіне жылқы шалатын сақ тайпалары да, бәнуге (күнге) табынатын тибет елі де, Шамаш деп күнге сыйынатын үнді-бабыл елдері де өздерін шаман дінінде түсінуі мүмкін ғой. Ал шаманизм көбіне тек тибет, моңғол, түркі тайпаларында ғана бар. Рас, шаманизм буддизмнің бір мазхабы болған. Ол VI-VII ғасырларда Үнді елінен Тибет пен Қытайға, содан соң түрік-моңғолдарға өткен. Үнді жұрты бақсыны «бхихшу» деген. Айырмашылығы – Қытай, Тибет, Моңғолдар лама арқылы бұтқа табынса, түріктер аруаққа (онгонға) табынған»²¹.

Қазақтар арасына тараған Шыңғысхан туралы айтылатын аңыздар сол шаманизм нанымы тұсында дүниеге келгендігі анық. Дегенмен Шыңғысханның дүниеге келуі туралы осы аңыз зороастризм дініндегі аңызға өте жақын келеді. «Динкард» кітабында пайғамбар Зәрдушттің дүниеге келуі туралы баяндайтын тұсын мынадай жолдармен береді: «Әлемді жаратушы Жаббар құдірет жердегі Фраһим әулетіне аташған (отқа сиынатын ғибадат орны) тұрғызып, оны ешқандай құралсыз-ақ өз құдіретімен тұтандырып, от жағып қояды. Отты көрген соң Фраһимнің әйелі жүкті болады да, айы-күні жеткен соң бір қыз бала дүниеге ке-

20 Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. – Москва: Политиздат, 1991. – с. 83.

21 Қоңыратбаев Ә. Қазақ эпосы және түркология. – Алматы: Ғылым, 1987. – 116 б.

леді. Оның атын Дуғду (Доғдуа) деп қояды. Доғду он бес жасқа толғанда Жаратушы оған сәуле жібереді де, ол от қыз жатқан жердің айналасын ерекше бір жарыққа бөлейді. Осылайша қыз Зәрдуштке жүкті болады»²².

Зороастризм дінінен тараған ғайыптан туу мотиві кейінірек түркі мен моңғол мифтеріне де ауысқан. Исламға дейінгі дүниеге келген бірқатар көне жазба деректерде қағанның күннің нұрынан жаратылғандығы айтылады. «Моңғолдың құпия шежіресінде» аспаннан түскен нұрға жүкті болу мотиві кездесіп отырады. «Алұн сұлу күйеуі Добұн мерген көз жұмғаннан кейін күйеусіз үш ұл туады. Осы оқиғаға орай күмәнданған Белгінүтей мен Бүгінүтей атты ұлдарына Алұн сұлу оқиғаның мән-жайын түсіндіріп: «Бірақ сендер бұл жайдың мәнін түсінген жоқсыңдар. Түн сайын бір ақсары адам біздің үйдің шаңырағын жап-жарық қып кіріп келіп, менің құрсағымды сипағанда, оның нұры жатырыма сіңіп кететін. Ол адам (шығар) күн мен (батар) айдың арасында сары итше еркелеп шығып кететін. Бұл жайды білмей жатып, неменеге күмәнданасыңдар? Тәңірдің берген ұлдары ғой бұлар. Оларды тобырларға теңеуге бола ма? Қарапайым адам қаған болса ғана оның мәнін түсінер»²³.

Шыңғысхан туралы айтылатын аңыз да осыған ұқсас болып келеді. «Есугейдің жесір қалған әйелі туралы айтылады. Сол әйел жесір отырып төрт бала туыпты, байқаса біреу түндіктен от болып түсіп, таң ата есіктен ит болып шығып кетеді екен делінеді. Осыдан келіп Шыңғысхан күн баласы екен дейтін аңыз пайда болған»²⁴.

Жалпы, қағандардың күннің нұрынан жаралуы, күн нұрының қуаты арқылы оның әлемді жаулауы сияқты ұғымдар бұрынғы кезде қағандарға байланысты көп қолданылатын болған. Шыңғысханның аңызынан бөлек Оғыз қаған туралы баяндалатын әңгімеде де күннің сәулесінен жаралған қызға үйлеуі, неме-

22 Зэртошт. Ежелгі Иран пайғамбары / Құрастырған және түсінігін жазған Хашим-е Рази. – Тегран: Бехджат, 2001. – 21 б.

23 Шекен Ж. Моңғолдың құпия шежіресі: Фольклорлық, әдеби негіздері. – Қарағанды: Гласир, 2006. – 57 б.

24 Қоңыратбаев Ә. Қазақ эпосы және түркология. – Алматы: Ғылым, 1987. – 202 б.

се күн нұрынан жаралған қасиетті бөрінің жол бастауы сияқты оқиғалар айтылады: «Таңертеңгі шақта Оғыз қағанның шатырына күн сияқты бір жарық түсті. Ол жарықтан көк бурыл, көкжал әйдік бір арлан бөрі шықты. Осы бөрі Оғыз қағанға тіл қатып былай деді: Ай, ай, Оғыз, сен енді Ұрымға аттанып барасың. Ай, ай, Оғыз, мен алдыңда жүріп отырамын»²⁵.

Зороастризм дінінің аңызы мен түркі-моңғол халықтарының аңыздарында да кейіпкердің ерекше жағдайда дүниеге келуіне бір ғана от құдайы Ахура Мазданың әсер етіп тұрғандығын аңғарамыз. Кейінгі дәуірлерде дүниеге келген қаһармандық эпос пен батырлық жырларда мұндай сюжеттер ұшыраспайды. Мұсылман дінінің әсерімен батырларға көбіне мұсылман әруақтар, кәміл пірлер аян беріп отырады. Демек, Шыңғысханға байланысты айтылатын аңызда будда дінінің әсері болғандығын көреміз. Тағы бір аңызда Темучинді өз тайпасының ханы етіп сайламақ болғанда, халық одан шынымен күннің ұлы екендігін дәлелдеуін сұрайды. Сонда шешесінің өтінішімен Темучин өз садағын күннің сәулесіне, яғни, сағымға іліп қояды.

Зороастризм діні басқа діндерге қарағанда ертерек дүниеге келген, ол Иран жеріне ғана тарамаған сонымен қатар Үндістанда да кең жайылған. Ондағы құдай аттары веда ілімінде де ұшырасады. Бұл дін көрші отырған үнділердің сеніміне де әсерін тигізген, осылайша діни аңыздар кейін будда дініне өткен болса, шамандық нанымға да будда арқылы осы зороастризм элементтерінің кіргендігін көреміз. Шыңғысхан туралы деректерге көз жібере отырып, ол жайындағы аңыздарда ата-баба аруағы (онгон) түркілік наным-сенімнен гөрі, будданың ықпалына көбірек түскендігін байқаймыз. Шыңғысхан өз дәуірінде моңғолдар арасына кеңінен жайылған Хормуста-тәңіріге көбірек сенгенге ұқсайды. Шыңғысхан туралы зерттеулер жазған Эренжен Хара-Даван өз кітабында Шыңғысхан аузынан айтылған мынадай деректі келтіреді: «Чингиз-хан заканчивал свой ближайшие завоевания на запад и юге; в 1195 г. Покорено племя сартагол (сарты), 1196 год приносит покорение Тибета; затем покоряются три провинции Кара-Тибета. Тогда Чингис-хан устроил великие торжества, вер-

25 Оғыз-наме, Мухаббат-наме. – Алматы: Жазушы, 1986. – 41-42 бб.

нувшись с одного похода, учредил производство и раздачу наград своим военачальникам, раздавая народу сокровища, Чингиз-хан, как повествует Саван-Сецен, заявил тогда народу: «Согласно повелению высшего царя, Тенгри, Хормузда, отца моего, я подчинил 12 земных царств, я привел в покорность безграничное своеволие мелких князей, огромное количество людей, которые скитались в нужде и угнетении, я их собрал и соединил в одно, и так я выполнил большую часть того, что я должен был сделать. Теперь я хочу дать покой моему телу и душе»²⁶.

Шыңғысханға байланысты айтылатын осы секілді аңыздарда зороастризм элементтері көрініс бергенімен, от құдайы Ахура Мазда бейнесі қазақ фольклорына онша көп кіре алмаған. Оған бір жағы Түрік қағанаты кезінде қалыптасқан көк тәңірі туралы діни сенім ел жадында берік орын тепкен, екіншіден, ислам дінін қабылдаған соң бұрынғы наным-сенімдердің орнына жаңасы орныққан. Ислам дінінің шарттары мен салттары қабылданған соң, бұрынғы түсінікке қарсы соққы берілді. Соның өзінде қазақ арасында шамандық нанымның қалдықтары сақталып қалды, бұның өзі кезінде ұстанған қазақ халқы үшін әлемді жаратушы Көк Тәңірі мен адамды жебеп жүретін тотем-бабалар мен аруақтар туралы сенімнің күштілігінен болса керек. Қазақтар өз ішінен шыққан бақсы-балгерлердің тылсым күшпен байланыс жасайтын кереметіне, адам бойынан қаскөй жындарды қуатын емшілік қасиетіне соңғы кездерге шейін қатты сеніп келді.

Алтын орда ханы Өзбек хан тұсында бақсы-балгерлер қуғынға ұшырады, елде шарият заңы күшейтілді. Ескі нанымға деген осындай әрекеттердің әсерінен Алтын Орда тұсынан бастап мұсылманшылыққа көше бастаған көшпелі түркі тайпалары кейін буддизм арқылы тараған аңыздарды уақыт өте келе ұмыта бастаған. Ал, шамандық нанымда қалып, кейін будданы ұстанған моңғол, алтай, сібір халықтарының фольклорында Ахура Мазданың өзгерген түрі Хормуста-тәңірі бейнесі көптеген уақыттар бойы сақталып қалған. Алайда, шамандық наным алтай халықтарында басымдыққа ие болғандықтан будданың көптеген

26 Эренджен Хара-Даван. Чингис-хан – как полководец и его наследие. – Алма-Ата: Крамдс-Ахмед Яссауи, 1992. – с. 65.

элементтері де олардың наным-сенімдеріне тереңдеп ене алмағандығын көреміз. «Авеста» кітабынан тараған, будда ілімі арқылы түркі-моңғол халықтарына сіңген діни нанымдардың барлығы дәл қалпында халыққа тарап, ондағы айтылатын қайырымдылық құдайлары тек жақсы жағынан көрініс тапқан деуге келмейді. Зәрдушт дінінің құдайлары туралы айтылатын сюжеттер түркі халықтары арасында өзінің бастапқы функциясынан, толық бейнесінен айрылып, басқа формаға еніп, фольклордағы жағымсыз кейіпкердің орнын толтырып жататын жәйттер аз орын алмаған. Шамандық нанымның кезінде сырттан келген діни нанымдарға мейлінше қарсыласып, өз қауқарынша қарсы тұрғандығын осыдан-ақ көруімізге болады.

Түрік халықтары көне дәуірлерден бері қарай бірнеше діни ағымдардың ықпалында болды, өз үстемдігін жүргізген діннің салт-дәстүрге әсері болатындығы белгілі, кейін жаңа сенімді қабылдаған соң бұрынғы діндердің халық дәстүріндегі ғұрыптық әрекеттері жойыла бастағанымен оның кейбір элементтері өзгеріске ұшыраған күйінде санада орнығып қала береді. Көне сенімнің өзгеріске түскен түрлері, әсіресе, қиял-ғажайып ертегілерде жиі ұшырасады. Түркі тайпалары көшпелі өмір сүргендіктен олар Батыс пен Шығыстағы көптеген халықтармен тығыз байланыста болған. Олардың діни сенімдері мен мәдениетінен үйренген, тығыз қарым-қатынаста болған. Отырықшы елдерде жазу мәдениеті дамыған, монотеистік діндер шыға бастаған. Сол діни кітаптар түркілер арасына тарап отырған. Ол жайында ескіден келіп жеткен бірлі-екілі діни қолжазбалар да бар болса, сол діннің ұстанымына сай ел ішіне тараған уағыз, ғибадаттардың өзгерген түрлері фольклорымызға да ауысып отырған. Кезінде түркі халқының өз төлтума жазба мәдениеті болған, іргелі мәдениеті өзгелерге ықпал еткен, мемлекеттік құрылым жүйесі қалыптасқан әрі Еуразия аймағында ірі-ірі империялық жүйе қалыптастырып өзгелермен терезесі тең күшті мемлекет те құра алған. Түркілердің жазба ескерткіштерінің даму кезеңдеріне ой жібере отырып, руникалық жазбаның пайда болуы мен жазба мәдениетінің қалыптасу дәуірі ұзақ жылдарға созылғандығын көруге болады.

Б.д.дейінгі ғасырлардан бастап, Түрік қағанаты тұсына дейін түркілер руникалық түркі жазуын қолданған болса, Ұйғыр қағанаты тұсынан бастап, араб емлесі кіргенге дейін тарихта «ұйғыр жазуы» деген атпен қалған жазу үлгісін қолданған болатын. Манихейзмді тарату мақсатында түркі тілінде жазылған «Хуастуанифт» секілді ұйғыр жазу үлгісімен көптеген шығармалар жарық көрді. Жазудың бұл үлгісі XV ғасырға дейін қолданылғандығы туралы деректер ұшырасады. Бұл жазу үлгілерінің тілі көне түркі тіліне жатады. Ол турасында профессор Н. Рахмонов былай деп жазады: «Алтын жарық» түркі тілдерінің топтастыру кезеңінен бұрынғы, көне түркі дәуіріне (V-VIII ғасырларға) тиесілі. Сондай-ақ, жазба жәдігерлер тілі, әсіресе, түрік-ұйғыр жазуындағы жазба жәдігерлердің тілі қай жағынан алып қарасақ та «Алтын жарық» көне түркі жазба әдеби тілге айналған кезеңге жатады. «Алтын жарықтан» басқа, түрік-ұйғыр жазуындағы манилік ағымында жазылған жазба жәдігерліктер, құқық жайлы құжаттар, буддалыққа тиесілі «Майтри смит» және басқа жанрлардағы жазба жәдігерлердің тілдік ерекшелігі де көне түркі дәуіріндегі жазба әдеби тіл негізінде қалыптасқандығын көрсетеді»²⁷.

Бұл жазбалар белгілі бір дінді насихаттау үшін жазылғаны анық, алайда сол дәуірдің жәдігері саналатын бұл жазбалар түркі жұртының асыл қазынасына жатады. Дегенмен қазақ әдебиетінде әлі күнге дейін ұйғыр жазуымен жазылған әдебиеттер тереңнен қарастырылған емес. Тілдік құрылымы, әдеби тілдік жағы да қазақ филологиясында әлі күнге өз зерттеушілерін күтіп отырған жайы бар. Манихейзм дінінің қазақ фольклорына тигізген әсері де әлі күнге толығымен қарастырылмай, зерттелмей қалып келеді.

Манидің таратқан ілімі түркілер арасына өзімен бірге жазуын және суретшілік өнерін ала келді. Манихейзм діні бір жағынан кең аймақта тарады, алайда оның ұзақ уақыт бойына өмір сүре алмай, басқа діндермен шығыса алмай, күйреуінің басты себебі мұнда жаратушы бір құдайдың айтылмауы еді. Өзге діндегі құдайлардың барлығын өз дініне енгізгенімен мұның ешқайсысы Жалғыз жаратушының функциясын анықтай алмады. Алғашында Орталық Азияда қолдау тапқанымен кейін өзге дін өкілдері та-

27 Рахмонов Н. Олгун ёруғ. 1-китоб. – Тошкент: Фан, 2009. – с. 17.

рапынан қысымға ұшырай бастады. Өзінің іліміне қолдау көрсеткен Иран патшасы Шапур I патша тұсында ілімін тарата бастайды. Сондықтан да Мани өз еңбегін «Шапуракан» деп атаған. Бұл кітап біздің дәуірге толық жетпеген. Бұған зәрдушт дінінің өкілдері өзін өлтірген соң кітабын да құртып жіберуі себеп болды. Мани ілімі отырықшы халықтар арасында тез тараған. Түркілер арасына тарауына сол кездегі отырықшы соғдылардың әсері болған еді. Батыс шіркеуінің насихатшылары копт тілінде жазған болса, Шығыстағы ресми шіркеу тілі – соғды тілі болу себебі де содан. Түркі халқы ол тұста жартылай көшпелі, жартылай отырықшылыққа бейімделген еді. Түрік қағанаты тұсында бірнеше қалалар болғаны тарихтан белгілі. Оның үстіне қоғам да алғашқы қоғамнан феодалдық формацияға ауысқан кез еді. «А. Н. Бернштам ежелгі түріктер феодализмге бейімделе бастады десе, Л. Н. Гумилев оларды варварлықтың ең соңғы сатысында тұрған әскери демократия деген. Бұл сатыда темір табылып, өркениет элементі – жазу туды, ерлік рухы дамып, эпостық жырлар пайда болады, жерді меншіктеу туады, әскери көсемдердің билігі күшейді деген пікірдің негізі бар. Қоғамдық ғылымдар тарихына қарап отырсақ, VI ғасырда жұбайлы неке, одан соң моногамия туған»²⁸.

Феодалдық қоғамға қадам басқан Ұйғыр мемлекеті бір дінді уағыздаған діни бағыттағы мемлекетке айналады. Билік шын мәнінде толығымен мани дінінің көсемдері қолына өтеді, хан тек қана әскери істермен айналысатын билігі шектеулі жанға айналады. Қағанатты емін-еркін билеп-төстеген манихейшілер сол жердегі басқа діндердің өкілдерімен қызылкеңірдек болып елдің берекесін кетіреді. Будда, несториан, зороастр дініндегілердің барлығы манишілердің ісіне қарсы болады. 840-847 жылдары Ұйғыр мемлекетін қырғыздар барып талқандағанда манихейзм дініндегілер де қуғынға ұшырай бастайды. Оныншы ғасырда манихейзм дінін ұстанушылар Самарқанд жерінде ғана өз ағымын сақтап қалады.

Ислам діні алғаш тараған кезде мұсылмандар пайғамбары бар, әрі кітабы бар дін деп манихейзмге құрметпен қараған. Ислам

28 Қоңыратбаев Ә.Қ. Көп томдық шығармалар жинағы. – Алматы: МерСал, 2004. Т.2. (Түркітану және шығыстану мәселелері). – 17 б.

діні өркендеген тұста бұл діни ағым тарихи сахнадан жойылды. Дін ретінде жойылып кеткенімен, бұл діннің тұсында қолға алынған кейбір суретшілік өнер мен ол туралы аңыздар сақталып қалды. Ислам дінінде сурет салуға тиым салынған, сондықтан да бұл өнердің дамуына үзілді-кезілді қарсылық болатындығы белгілі. Алайда Мани суретшінің пірі ретінде аңыз сақталып қалған.

Мани жас кезінен бастап көптеген елдерге саяхаттап барып жүреді. Орта Азия мен Иран, Үндістан елдеріне саяхаттап жүріп, сол кезде жер бетіне кең тараған христиандық пен будда және зороастризм діндерінің қағидаларын жақсы зерттеп өседі. Осы үш діннің негізінде өзінің жаңа дінін дүниеге әкеледі. Өзінің дінінде Мани өзінен басқа Будда, Иса, Зороастрды пайғамбар деп таниды және өзін соңғы пайғамбармын деп жариялайды. Зороастризм дінінде әлем егіз ұғымнан жаралған деп қарастырылатын дуалистік миф пен әлемнің жаратылысы туралы айтылатын эсхатологиялық мифтік түсініктерді өз дініне кіргізе отырып, адам жаны туралы будда іліміндегі оның көшпелі екендігі және карма қағидаларын қабылдайды, Иса бейнесін ала отырып, христиандықтағы сабырлылық туралы түсінікті манихейзмге енгізеді.

Мани өз дәуірінің аса дарынды суретшісі әрі көркем жазудың теңдессіз шебері болған адам. Мұсылмандық ұғымда Маниді парсы көркемсурет өнерінің атасы деп есептеген. Өз ілімін тарату жолында арамей жазуы негізінде өз жазу үлгісін ойлап табады. Түркі халықтары арасына кең тараған тарихта «Ұйғыр жазуы» деген атпен қалған осы жазу үлгісінде түркілік көптеген шығармалардың дүниеге келгендігі белгілі. Ол турасында өзбек ғалымы, профессор Н. Рахмонов былай деп жазады: «Көне түркі әдебиеті туралы сөз қозғалса, әдетте көбіне орхон-енисей жазу жәдігерлері тілге алынады. Бірақ көне түркі әдебиеті тек қана осы жәдігерлермен шектелген емес, бәлкім оның қолдану аясының одан да кең болғандығын көрсетеді. Көне түркі әдебиеттің басталуынан бүгінгі күнге дейін жеткен мәтіндерді қарастырғанда орхон-енисей жазулары көне түркілік әдебиеттің бір саласы екендігін көрсетеді. Орта Азияда қарқынды дамуда болған зәрдушттық, шамандық, манилік, будда секілді діни ағымдары да кезең-кезеңімен ағымдағы түркі әдебиетін қалыптастырды. Сон-

дықтан қазіргі кезде көне түркі әдебиетке басқаша көзқараста, оған кеңірек қарау керектігі басты назарға алынады»²⁹.

Сол кезеңдегі түркі тайпаларының ұстанған наным-сенімдері мен діни ұғымдары туралы жазба деректердің көпшілігі осы ұйғыр жазуымен дүниеге келген болатын. Соның бірі – «Оғыз-наме» шығармасы. Бұл шығармада да манихейзм элементтері көрініс беретіні бар. Шығарма былай басталады: «Болсыншы деді олар, оның сиқы осылай. Енді мұнан соң сүйініш тапты. Тағы күндерде бір күн Ай қағанның көзі жарқ етіп [ашылып], ер бала туды. Осы ұлдың өңі шырайы көк еді, аузы оттай қызыл еді, көздері қызғылт, шаштары көріктірек еді. Осы ұл анасының көкірегінен татып көріп, одан кейін ембеді; шикі ет, ас, шарап сұрады. Тілге келе бастады. Қырық күннен соң өсті, жүрді, ойнады. Аяғы өгіздің аяғындай, белі бөрінің беліндей, жаурыны бұлғынның жауырынындай, кеудесі аюдың кеудесіндей еді. Тұла бойын түгел қалың тұқ басқан еді»³⁰.

Оғыз қағанның дүниеге келуіне Ай қағанның тікелей араласуы сөз болады. Ай құдайы манихейзмде ерекше маңызға ие болғаны белгілі. Алайда, Ай құдайы шамандық нанымнан келе жатқан матриархат кезеңінің басты құдайы саналған. Алғашқы бақсылар да әйел затынан шыққан, елдің рухани көсемдері де әйелдер болған. Будда, зороастризм, христиандық діндер кезінде пайғамбарлар әйел емес, еркек адамнан шыға бастады. Осылайша әйел затының қоғамдағы рөлі мемлекеттік деңгейден, тұрмыстық деңгейге дейін төмендетілген болатын. Алайда, манихейзм өзіне дейінгі өмір сүрген шаманизм, зороастризм, будда, христиандық сияқты діндерден өзіне қажетті жақтарын алып, өзінің ілімін жариялағандығы белгілі. Шамандық нанымдағы ай құдайы да манихейзм дініне кірігеді. Мани өзін ай құдайымын деп есептейді. Мани туралы Қытай елінде салынған суреттерде де оның тәжінің қасына ай суретін кескіндеп салатын болған. Ол турасында шығыстанушы-ғалым Ю. А. Зуев мынадай дерек келтіреді: «В манихейской доктрине Луны занимала важ-

29 Рахмонов Н. Руханиятдаги нур муроди. – Тошкент, 2002. – 12 б.

30 Оғыз-наме, Мухаббат-наме. – Алматы: Жазушы, 1986. – 36 б.

ное место. Дева таласского медальона – антропоморфный образ Луны. Ее богом считался сам Мани. Двухязычный тюрко-тохарский гимн начинается словами: «О Могущественный бог Луны, подобный венцу бога Хормузды, подобный короне бога Зурвана, мой отец Мани – Будда!». Божественный венец Хормузды – это нимб в виде лунного диска вокруг головы Мани. Корона бога вечного времени Зурвана (Азруа) – это Митра Мани»³¹.

Қазақ халқында шамандықтың қалдығы жақсы сақталып қалған. Сондықтан да олар арасында айға деген ырымдар мен сенімдер күнге қарағанда көбірек кездеседі әрі айдан қорқу, жаңа ай туған сайын оған дұға жасап, жаңа айдан тілек тілеу әлі күнге дейін халық арасында ұшырасып отырады. Көшпелі түркі халықтары арасында бұрынғы шамандық нанымды ұстанған кезінде Ай құдайының маңызы айрықша болғандығы турасында Шоқан да өз мақаласында жазып өтеді: «Луна, вероятно, было божеством. Киргизы при виде новой луны делают земные поклоны и летом берут с того места, где делалы поклоны, траву, которую, придя домой, бросают в огонь. Киргизы говорят, что на луне есть старуха (вероятно, вследствие округленности и пятен, которые кажутся частями лица). Киргизы не смотрят долго на луну, боясь, чтобы старуха не сосчитала ресниц, если это случится, то человек умереть»³².

Тек қазақта емес, оғыз тайпасының дүниеге келуі туралы аңызда да ай құдайының тікелей себебімен пайда болғандығы айтылады. Оғыз хан ай құдайынан туылады. Ол жайында Х. Короглы былай деп жазады: «Своеобразную генеалогическую легенду представляет собой экспозиция уйгурской рукописи «огузнаме». Здесь огуз проходит почти все этапы формирования эпического героя: он родился от небесой женщины Ай-хан (Луна-царица), избавляет людей от носорога, в результате чего фактически получает инициацию. Дважды вступает в брачные отношения (сначала с мифическим существом, затем с земной жен-

31 Зуев Ю. А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. – Алматы: Дайк-пресс, 2002. – с. 194.

32 Валиханов Ч. Ч. Собраний в пяти томах. Том 4 – Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985. – с. 57-58.

щиной), ведет завоевательные походы». Оғыз хан өз балаларының атын да күн, ай, жұлдыз қоюы да осы шамандық нанымнан шыққандығын көрсетеді»³³.

Шамандықтағы ай құдайының манихейзмге кіріккені белгілі. Алайда, манихейзмнен сіңген мотивтер де фольклорда ұшырасып отырады. Соның бірі суретке ғашық болу мотиві деуге болады. Манидің өзі сурет салудың аса шебері болғандықтан манихейзм ағымы тараған жердің көбінде сурет өнері мен кескіндеме, бейнелеу өнері айрықша дамығандығы байқалады. Түркі және парсы халықтарының фольклорында жиі ұшырасатын суретке ғашық болу мотиві, әсіресе, ортағасырлық парсы және түрік прозаларында айрықша көрініс табады. Арабтардың атақты «Мың бір түн» ертегісінде де бұл мотивке көп орын берілген. Бұл тек мұсылман халықтарының фольклорына ғана емес, өз кезегінде христиан және будда дінін ұстанатын халықтардың фольклорына да өз әсерін тигізгендігін айтуымыз керек. Көптеген халықтардың фольклорында сөз болатын манихейзмнен ауысқан сюжеттер мен мотивтер туралы айтқанда алдымен суретке ғашық болу мотивінің шығу тәркініне үңіліп көрелік.

Көптеген шығыстық дастандар мен хикаяларда сұлу қыздың бейнесі салынған суретті көріп ғашық болады, ішіне ғашықтық дерті кіріп ауырған хан баласы, не уәзірдің жалғыз ұлы құсалықпен жатып қалады. Ақыры қасына жоддас ертіп, сол қызды іздеп сапар шегеді. Бұл сарын тек қана ғашықтық дастандарда ғана емес, сонымен қатар ортағасырлық парсы мен түрік прозаларында, арабтың «Мың бір түн» сияқты кітабында, «Төрт дәруіш» секілді тәмсілде жиі ұшырасады. Шығыстық сюжетке құрылған қазақ ертегілерінде де бұл мотивке айтарлықтай орын беріледі. Ертегілерде бұл суретшінің пірі жайлы ұшыраспайды, ал, ұлы Шығыс шайырлары бес хамса үлгісімен нәзіралық жанрда жырлаған «Хұсрау-Шырын», «Фархад-Шырын» секілді дастандарда суретшілік өнер пірінің аты аталып өтеді. Мысалы, Ниами Ганджауи жырлаған «Құсрау уа Шырын» дастанында су-

33 Әбжет Б. Шаманизмдегі Ай құдайының бейнелену ерекшелігі. – /Ақиқат, №6, 2010. – 88 б.

ретшінің пірі Мани екендігі дастанның бірнеше жерінде айтылған. Дастанда Маниды былайша атайды:

И некий жил Шапур, Хосрова лучший друг,
Лахор он знал, Магриб прошел он весь вокруг.

Знай: от критин его Мани была б обида,

Как рисовальщик он мог победить Эвклида³⁴ – деп Шапур салған суретін мақтау үшін суретшінің пірі атанған Манидан да жоғары қоя суреттейді. Суретті көрген Құсрау Шырын қызға естүсінен айрылып ғашық болады. Жыршы жырда салынған суреттегі қызға ғашық болу мотивімен қатар суретшінің пірі Манидың атына мадақ айтып өтуді де естен шығармаған:

Воздал хвалу Шапур – обратных слов хранитель –
И вот дает ответ: «О мир повелитель!

Когда любой узор мой делает калам,
По словою с Мани делюсь я попалам»³⁵.

Жырда Фархад бейнесі негізгі кейіпкерге айналу үшін оның Қытайда жүріп үйренген суретшілік, тас қашау өнері жырдың негізгі динамикалық күшіне айналады. Әйтпесе, бұл дастанды Фирдоуси өзінің «Шахнаме» эпопеялық дастанында баяндап өткендігі белгілі. Алайда, Фирдоусидің әйгілі дастанында патша мен Шырынның арасындағы ғашықтық, Шырын мен Хұсрау патшаның үйленуі ғашықтық хикаяны баяндау үшін алынбаған, Фирдоуси бұл детальді Хұсраудың өмірінің соңғы жағын бейнелеу мақсатында ғана пайдаланған болатын. Фирдоуси шығармасындағы Хұсрау жас кезінде Шырынға ғашық болып үйленгенімен, кейін таққа отырып патша атанғаннан кейін Шырынды ұмытып, Византия императорының қызы Мариамға үйленеді. Мариамнан туған Шируе атты ұлы болады.

34 Гянджеви Н. Собрание сочинений в пяти томах. – Москва: Художественная литература, 1985. – с. 51.

35 Там же, с. 58.

Күйеуінің өзге елдің патшасының қызын алып, өзін ұмытқанына қапалықпен жүрген Шырын күйеуін өзіне қаратудың ама-лына кіріседі. Бір күні аңға шыққан Хұсрауға жолығу үшін жолын торыған Шырын ол жүретін жол үстіндегі тамның төбесіне шығып тұрады. Кенеттен өзінің бұрынғы әйелін көрген Хұсрау патша Шырынды қайтадан әйелдікке алады. Өзіне деген адалдығына тәнті болған патша оны бүкіл Иран жұртының ханшайымы деп жарияламақшы болады. Сарайдағы бекзадалар мен Иран ақсүйектерінің қарсы болғандығына қарамастан патша ойындағысын жүзеге асырады. Осылайша, сарай ішінде болған қырқыс кезінде Шырын өзінің күндесі Мариамға у беріп өлтіреді. Шешесін өлтірген Шырынды жазалау орнына сарайға қамап ұстап отырған әкесінің ісіне наразы болған Шируе сарайда бүлік ұйымдастырып, өз әкесінен тақты тартып алады. Қала сыртындағы баққа жасырынған Хұсрауды жендет жіберіп өлтіреді. Артында қалған жесірі Шырынды Шируе өзіне әйелдікке алмақшы болады. Шырын Шируеге өзіне тиесілі дүние-мүлікке тиіспейтін болса ғана әйелдікке баратындығы туралы шарт қояды. Шируе оған келісім береді. Шырын өзіне тиесілі күндері мен құлдарының басына азаттық береді де дүние-мүлкінің барлығын кедей-кепшіктерге таратып береді. Өзі күйеуі Хұсраудың қабіріне кіріп, у ішіп өледі. Көп ұзамай Шируе де ауырып, қайтыс болады.

Жалпы, «Шахнаме» дастанындағы Хұсрау мен Шырынға байланысты айтылатын оқиғаның қысқаша мазмұны осыған саяды. Шырынның бұл әрекеті мани дінінің ұстанымдарына өте жақын келеді. Себебі, манихейзм дінінде бір жылдық киім мен бір күндік тамақтан басқаны үйге жинау күнә болып есептелген. Ал Фархад бейнесін әдебиетке алып келген Низами болатын. Ол турасында шығыстанушы ғалым Е. Э. Бертельс былай деп жазады: «Образ Фархада повидимому, впервые введен в литературу Низами. Для развития темы он, в сущности говоря, не необходим. Поэтому можно думать, что сведения о Фархаде все же имелись в тех источниках, которыми Низами пользовался (возможно в фольклоре). О происхождении Фархада поэт не сообщает ничего. Когда для Ширин понадобился искусный мастер, способный выполнить такое трудное дело, как прокладка канала в твердой

каменистой почве, Шапур рекомендует ей Фархада. Он знает его давно. Они учились вместе в Китай у одного и того же мастера, который Шапура научил владеть кистью, а Фархада киркой. Потому Низами можно заключить, что Фархад – простой ремесленник, не связанный с аристократическими кругами»³⁶.

Әлишер Науаи жырлаған «Фархад-Шырын» дастанында керісінше, оның Қытай патшасының баласы екендігін айтып, дастанды Фархадтың туылуынан өлгеніне дейінгі аралықты жырлауды өзіне мақсат етіп қояды. Осылайша, Науаи дастанында Фархад жырдың басты кейіпкеріне айналады. Алайда, Фархад басқа эпостардағыдай өзінің алға қойған мақсатына батырлықпен, не байлықпен жетуді мақсат етпейді. Жырдағы Фархад кез-келген қиыншылықтарды тек қана шыдаммен, қажырлы еңбекпен жеңуге тырысады. Өз сүйгеніне де бойындағы бар өнерімен, бейнетпен жетуді армандайтын ізгі жан. Ол өзінің жасында үйренген өнері арқылы қол жеткізуді мақсат етеді. Сондықтан да бұл дастанның оқиғасы новеллалық дастанға жақын келеді. Ол турасында С. Қасқабасов новеллалық ертегі туралы берген анықтамасына жүгінсек, онда былай дейді: «Новеллалық ертегілердің қаһармандары батыр да, мерген де емес. Ол хан мен қолөнерші, уәзір мен кедей, би мен ұста. Өздерінің әлеуметтік тегіне қарамастан қаһармандар қайырымдылық пен әділеттілік идеясын қорғайды. Кей жағдайларда ол өзінің аяғын шалыс басқанын түсініп, ақырында адалдық пен әділеттілік жолына түседі»³⁷.

Ертегіге қарағанда эпос пен дастандарда кейбір тарихи оқиғалар мен тарихи адамдардың есімдері аталып отыратын жәйттер жиі кездеседі. Соның бірі жоғарыда келтірген Низами мен Науаидің дастандарында аты аталатын суретші әрі қолөнерші Манидің көрінісі. Екі жырда да Мани дастандағы басты кейіпкердің әрі ұстазы, әрі суретшінің пірі ретінде аталады. Ол Ә. Науаи дастанында мынадай жолдарда кездеседі:

36 Бертельс Е. Ә. Навои. – Москва: АН СССР, 1948. – с. 184.

37 Қасқабасов С. Қазақтың халық прозасы. – Алматы: Ғылым, 1984. – 22 б.

Хита мулкида ирді екі ұстад,
Екеулан туаманлық бирлә хамзад.
Лақыбда бірі Бани, бірі Мани,
Мұны корган тасавур айлап аны.
Қылып мамарлық Бани ішін фаш,
Келип Мани хата мулки да нақаш.
Болуы Баниға ауал янгалиғ маһарат,
Ке шархи дин келип а'джаз ибарат³⁸.

Ә. Науаидың «Фархад ва Шырын» дастанын қазақша эпостық үлгіде жырлаған Әбдәзім Ахметовтың «Фархад-Шырын» дастанында осы жолдарды былайша сөйлетеді:

Қытайда аты шыққан екі өнерпаз,
Бұларды Шынмашында білмейтін аз.
Туғанда бір анадан түс-тұлғасы,
Шеберлер мұндай дерлік дүниеде аз.
Лақабы біреуінің ұста Бани,
Атақты біреуі еді шебер Мани.
Ісіне әрі шапшаң, әрі алғыр,
Мақтауға тұрарлықтай еді және³⁹.

Демек, шығыстың атақты шайырлары суретшінің пірі Мани болғандығын және оның Қытай жақтан тарағандығын жақсы білген. Суретшілік өнердің кезінде қарқынды дамығандығы, кейін суретті көріп соған ғашық болу мотивінің о баста Қытай жақтан тарағандығын ұлы шайырлар өз заманында-ақ анық көз жеткізгендігі байқалады. Бұл мотив халық арасында ең алдымен дін арқылы тарап, кейін ғашықтық дастандарда сипатталған, сосын ортағасырлық халық прозасына арқау болғанға ұқсайды. Сол арқылы бұл мотив кейін қазақ ертегілеріне шығыстық проза арқылы енгендігін көреміз. Жалпы, суретке ғашық болу, сол арқылы белгілі бір патша қызын іздеп сапар шегу сю-

38 Навои А. Хамса. Фархад ва Ширин. – Тошкент: Фан, 1963. – 408 б.

39 Фархад-Шырын (Жинаған, алғысөзін жазған: Қ. Саттаров). – Тошкент: Фан, 2004. – 23-24 бб.

жеті бүкіл шығыс эпостарына, кейінірек Батыс фольклорына да кеңінен тараған.

Енді суретшінің пірі атанған тарихтағы Мани кім болған? Қай жерде дүниеге келген, ол таратқан ілім неге кең көлемді шарпыған енді сол туралы аз-кем баяндап өтсек. Мани біздің дәуіріміздің 216 жылы Вавилонда ауқатты әулетте дүниеге келген. Жас кезінен бастап көп елдер мен шаһарларды кезген. Өз дәуірінде кең тараған будда, зороастризм және христиан діндерімен жақсы таныс болған. Осы діндер негізінде өзі негізін қалаған манихейзм дінін дүниеге келтірген. Сонымен қатар өзін-өзі жер бетіндегі соңғы пайғамбармын деп жариялаған. Манидің таратқан ілімі турасында М. Бұлұтай мынадай дерек келтіреді: «Мани өзінің жолын, насихаттау жұмыстарын парфиялық король I Антабенес (262 ж.) кезінде бастаған секілді. Кейін сасани патшасы I Шапур өзінің дін уағыздауына рұқсат етеді. Манидің сенімі бойынша Иса Масих адам суретінде дүниеге келген жарық тәңір боп табылады. Алман ғалымы Хаұссиг манихейшілдердің қолында діни кітап болғандықтан, Орта Шығыс және Орта Азияда мұсылман билігі орнағанда олардың құдды христиандар мен йаһудилер құсап «Кітап елі» саналғанын және кеңшілік берілгенін ғибраттап жазады. Зороастистер авеста отханасының тілін ғана қолданып догматтарын өзгеріссіз сақтап жүргенде манихейшілдер замананың ағымына ауып, басқа мәдениеттердің элементтерін қабылдап тұрған; олардың қытай, ойғыр және соғды тілдерінде жазған есептерін мысалға келтіруге болады. Христиандар манихейшілдерге қарсы қатал шаралар қолданған, бірақ олар сүйтсе-дағы манихейшілдердің әсеріне ләжсіз ұшыраған; мысалы, христиандар манихейшілдердің шіркеуді суретке толтыру әдетін қабылдаған»⁴⁰.

Мани таратқан ілімде зороастризм іліміне қайшы келетін тұстар көп еді, сондықтан да Ирандағы дін өкілдері тарапынан қуғынға ұшырайды. 274 жылы Иран патшасы I Бахрам тұсында зәрдушт дінінің көсемдері Маниді өлтіруге үкім кеседі. Өзін ұстап алып азаптап өлтіреді, терісіне сабан тығып, базардың кіре-

40 Бұлұтай М.Ж. Ата-баба діні? Түркілер неге мұсылман болды? – Алматы: Білім, 2000. – 126 б.

беріс қақпасына іліп қояды. Бұл азапты оқиға Мансур Халадж атты сопының тағдырына ұқсас болғандықтан қазақтар арасына тараған «Мансұр Халаж» қиссасының сюжетіне арқау болғандығын көреміз. Бұл дастанда Мансұр сопының азапты өлімін суреттегенде оған дейінгі аңыздардың желісі де кіріккенге ұқсайды.

Манидың ізіне ерген шәкірттерінің бірі Мар Аму соғды уалаятына қашып, манихей шіркеуін ұйымдастырады. Шіркеудің орталығы Самарқанд қаласында еді. Манихейшілер Ирақтан өздерімен бірге әліппелерін әкеп түріктер арасына таратады⁴¹.

Осылайша, манихейзм Орта Азияда кең құлаш жаяды. Сол кезден қалған мани дінін уағыздаушы көне түркі жазба ескерткішінің бірі – Хуастуанифт.

Манихейші сенімде Мани суретшілердің, мүсіншілердің пірі болып саналады. Осыған байланысты сурет салу, ағаш бедерлеу, мүсін жасау аса мақтанышты ғамалдар, хатта (тіпті) құлшылықтың асқан түрі деп бағаланған. Ойғырлар осы дінге кірген соң сурет пен мүсін жасау жағынан тым шебер болған⁴².

Демек, христиан діні алғаш тарағанда құдайдың суреті бейнеленген иконалар болмаған. Христиандарда Исаның суретін шіркеуде ілу кейінгі дәуірлерде өзінен кейін дүниеге келген манихейзмнің әсерінен келіп шыққандығын аңғаруға болады. Батыстық дінтанушы ғалымдардың өзі бейнелеу өнерінің ежелгі Иран мен Византия жерінен тарағандығын айтады. Ол турасында орыс зерттеушісі Лев Любимов өзінің «Ежелгі орыс өнері» атты кітабында былай деп жазады: «Византия империясының шығыс облыстарындағы бүкіл көркем творчествода ассириялық-вавилондық мәдениеттің, әсіресе, сол кезде жаңа әшекейлік, динамикалық өнер пайда болған Иранның ықпалы сезіледі. Византия жеріне сол жақтан, осы өнердің әуенімен бірге, ерекше көзге түсетін аса әсерлі өрнегімен толық көркемдік табыс табатын, ең шалғайдағы дала кеңістігінің жан тебірентер қиял мұңы екен. Өнердегі мәңгі келе жатқан әшекейлік нәзіктік пен бейнелеу қуаттылығы арасындағы сымбатты, бірақ кейде мәнсіз өрілудің

41 Бұлғтай М.Ж. Ата-баба діні? Түркілер неге мұсылман болды? – Алматы: Білім, 2000. – 126 б.

42 Сонда, 126 б.

шексіздігі мен дәлме-дәл шектелген кеңістікте нақты көрініс тапқан образды әсерлілік арасындағы жарыс тағы да білінді»⁴³.

Осылайша, Византия, Иран, Сирия секілді кезінде көркемдеу өнері ерекше дамыған елдер VII ғасырдан кейін тоқырауға ұшырай бастады. Оған себеп болған ислам мәдениетінің ықпалы еді. Ислам діні тараған соң шарият заңына орай адам суретін бейнелеуге тыйым салынды. Ислам діні күшейген тұста манихей діні тарих сахнасынан жоғалды. Христиан дінінде де иконаға қарсы бірнеше толқулар болып өтті. Иконадан безушілер құдайды адам келбеттес етіп бейнелеуге болмайды, өйткені мұндай бейнелеулер діннің қадірін кетіру болып табылады деп санады. Иконаны қастерлеу санаға орнығып қалды, ол бір жағы адам жадынан қалмай келе жатқан фетишизм, пұтқа табынушылықтың жаңа бір формасын туғызғандай болды. Бірақ монастырьларға орнығып алған икона қадірлеуші топтар мен сән-салтанаты мол тұрмыс құрған бай ақсүйектер, өздері тақуалық пен діни бастаудың басшылығын уағыздаса да, табиғи бейнесі жоқ құдайға халықтың сене қоюы қиын деп қарсы шыққан.

Империяның шығыс облыстарында кең өріс алған өнерді таза өрнектілік немесе абстрактылық елеске айналдыруға ұмтылушылық енді адамды бейнелеуге тыйым салған исламдық өнер үлгісін негіздеген араб ықпалына түсті. Осы ағымды басқарған әскери жер иеленуші ақсүйектердің ырқымен кеткен императорлық өкімет иконаға табынуға тыйым салады. Соның нәтижесінде Христос пен христиандық әулиелерді бейнелеген өнер шығармалары жаппай құртыла бастады. Олардың орнына шіркеулер, замандастарының бейнелеп айтуы бойынша, «бау-бақшалар мен құс базарына айналған» өсімдіктер мен құстар бейнеленген сәндік әуендегі суреттермен безендіріледі. Түптің түбінде иконаны қастерлеушілер жеңіп шығып, олар өз тарапынан мұндай суреттер мен мозаикаларды, олардың көркемдік құндылығына қарамай құртып жіберді⁴⁴.

43 Любимов Л. Ежелгі орыс өнері. (Ауд. Қ. Қасымбеков, С. Тәжіғұлов). – Алматы: Өнер, 1989. – 21 б.

44 Там же, с. 33.

Христиан әлемінде болып жатқан біресе иконаны құрту, енді бірі мозаикаларды құрту үшін болған толқулар бір жағы мұсылман әлеміне еш әсер етпегендей көрінеді. Алайда, «Мың бір түн» ертегісінде суретке ғашық болу, бау-бақшаның, құстардың бейнесі салынған мозаикалар туралы неше түрлі хикаялар бірінен соң бірі туындап жатты. Бұл жағынан алып қарағанда «Мың бір түн» сол дәуірдегі тараған барлық діни ағымдардан қалған көне сюжеттер мен мотивтерді мейлінше мол қамтыған энциклопедияға ұқсап кетеді. Мұның барлығы VII-VIII ғасырларда Шығыспен Батыс елдерінің ұстанған діни нанымдарына орай қоғамда орын алып жатқан тарихи оқиғалар болатын. Қытайдан Римге дейінгі аралықта кең өріс жайған мани діні басқа діни ұйымдарға қайшы келгендіктен будда, ислам, христиан секілді нанымдағы дін басшыларының ашу-ызасын туғызып отырған. Мани ағымындағы дін басшылары мен будда, несториан секілді діни ағымдарды ұстанатын қауымның арасында бірнеше рет жаужал оты туғаны тарихтан белгілі. Бұл жеккөрушіліктен туған қайшылықтар ақыры манихейзм дінін тұншықтырып, құрдымға жібереді. Тарих бетінде орын алған осы бір жәйттер турасында Л. Н. Гумилев мынадай тұжырым айтады: «Таким образом, у манихеев мир – не творение, заслуживающие любви, а результат катастрофы и подлежит уничтожению. Это учение – весьма последовательно, и именно поэтому оно вызывало отвращение всюду, где проповедовалось: в Риме, Иране, Китае. Римлян шокировало нетерпимость манихеев и их задумная натурфилософия, претендовавшая на то, чтобы вносить поправки в естествознание, в то время достаточно совершенное (т.е. воинствующее невежество); персов и арабов – безбожие и ложь, не только разрешенная, но и прямо предписанная манихейским «верным» как средство борьбы с материей: китайцев – запрещение семьи и изнурение плоти путем искезы и коллективного разврата, чтобы вызвать в себе обращение к жизни; буддистов – жестокость по отношению к людям и животным, которых манихей считали «злыми», т.е. не согласными с их учением. Только уйгуры приняли манихейство как государственную религию.

И когда в Великой степи впервые начались гонения за религиозные взгляды»⁴⁵.

VIII ғасырдың екінші жартысында дүниеге келген Ұйғыр қағанатының ресми діні болған манихейзм Ұйғыр қағанаты құлағанға дейінгі жүз жыл аралықта ерекше дамыды. Алайда, Қытайдан Еуропаға дейінгі аумаққа жайылып, бес жүз жылдан астам өмір сүрген мани діні Ұйғыр қағанатының құлауына алып келді. Оның күйреу себебі турасында Л. Гумилев тағы да былай дейді: «Манихейская непримиримость привела Уйгурию к гибели. Уйгурские ханство было конфедерацией шести племен с собственными вождями, и давление правящей кучки на народ не могло быть значительным. Племенные беги зависели от родовичей, которые издавна исповедовал атеистический культу тенгри-Неба. Они нуждались в вере в Бога, потому что только он мог помогать кочевникам против злых духов ночной степи: яка иычкака, чулмусов и албастов. А манихейство – система атеистическая, хотя и мистическая»⁴⁶.

Ұйғыр қағанаты құлаған соң, манихейзм діні тұсында түркі даласында тұрғызылған небір мүсіндер мен суреттер кейінгі дәуірлерде қиратылған. Оның бір себебі мани дініне сол дәуірдің өзінде қарсы шығатын басқа дін өкілдері аз болмаған. Мани дінінің өкілдері қолдаушыларынан айырылған соң-ақ қуғынға ұшырай бастады. Ұйғыр қағанаты құлаған соң манихейшілер тек Самарқандта ғана сақталғанын айттық. Ислам діні күшейген соң манихейзм діні тарих қойнауына біржола көшті. Соған қарамастан мани дінінің элементтері, сол тұста уағыздалған суретшілік өнері туралы аңыздар мен сенімдердің біржола жоғалып кетпегендігі байқалады. Бұның әсері басқа сенімге де ықпалды болғандығы байқалып тұрады.

VIII-IX ғасырларға қарап тарих сахнасынан өше бастаған мани діні із-түссіз жоғалмаған, әсіресе, оның суретшілік өнерін дамытуы көптеген елдерге аңыз болып тарап үлгерген. Бұл сюжет дами отырып кейін суретке ғашық болу мотивіне ұласқан.

45 Гумилев Л. Н. Тысячелетие вокруг Каспия. – Москва: Мишель и К, 1993. – с. 19.

46 Там же, с. 19-20.

Сурет салу өнері туралы хикая аңыздар шығыстық новеллалық ертегілер мен романдық дастандарда, ортағасырлық парсы, араб, түрік прозаларына ене бастаған. Қытайдан Еуропаға дейін тараған манихейзм дінінің салдары еуропалық рыцарлар жайлы туған дастандарға да сіңіп үлгерген. Бұл сюжет тікелей мани дініне байланысты дүниеге келгендігіне қарамастан, оның өзгерген түрі (реликті формасы), басқа кейіпкерлерге телінген суретке ғашық болу мотиві түрінде сақталып қалған.

Низами мен Ә. Науаи жырлаған дастандарда тарихи кісі есімдері сақталған. Маниға өз дінін таратуға рұқсат берген Иран патшасы I Шапурдың аты, Хұсрау патша, Ануширван мен оның баласы Шируе секілді тарихи кісі есімдері ұшырасады. Ғашықтық дастанда тарихи оқиғалар дәл қайталанбағанымен Манидің кезінде өмір сүрген адам аттары ұшырасып отырады. Демек, кезінде ел жадында сақталған Мани мен оның өрбіткен суретшілік өнері турасындағы аңыздар мен Фархад тауы мен Шырынға байланысты ел жадында сақталған мифтік аңызға сүйенген шығыстың ұлы шайырлары сол аңызды қайта жандандырып, ғашықтық дастанды дүниеге алып келгендігінің куәсі боламыз.

ОРХОН-ЕНИСЕЙ ЖАЗБА ЕСКЕРТКІШТЕРІНІҢ ЭТНОГРАФИЯЛЫҚ СИПАТЫ

Көне түрік әдебиетінің тарихы қай уақыттан басталады деген көкейкесті сұрақ соңғы жылдары әдебиеттанушы ғалымдарды ойлантып жүргені рас. Түрік әдебиетінің тарихы туралы сөз болғанда көптеген ғалымдарымыз әдеби жәдігерлерімізді Орхон, Енисей және Талас өзендері бойында тасқа қашалып жазылған ескерткіштерден бастап, XV ғасырда елінің тыныштығы үшін жер шолып, жердің ұйығын іздеген Асан Қайғы мен «мұсылман мен кәуірдің арасын өтіп, бұзып дінді ашқан» Сүйінішұлы Қазтуған жырауға әкеліп тірейді. Одан бергі әдебиетті түрік халықтары бөліп, жекешелендіріп алған.

Шындығында түрік әдебиеті одан бұрын және кейін болмаған ба? Бұл сұраққа түріктанушы әдебиетшілер әлі нақты жауап берген жоқ.

Кез-келген халық өзінің әдебиет тарихын танып, білу үшін оның түп-төркінін, бастау негіздерін, даму сатыларын, дәстүр жалғастығын, қазіргі әдебиетпен үндестігін, ұқсастығы мен ерекшеліктерін анықтауға тырысатыны белгілі. Уақыт өткен сайын ежелгі мұраларды зерттеу күрделене түсетіні де ақиқат. Осы тұрғыдан келгенде көне түрік әдебиетінің қалыптасуы мен даму жолдарын, ондағы тарихи шындық пен көркемдік болмысын жан-жақты қарастыру қазіргі әдебиеттану ғылымындағы өзекті мәселе.

Көне түрік әдебиеті дегенде ойымызға бірден Түрік қағанаты тұсында тасқа қашап жазылған жазулар түсетіні белгілі. Рас, ол жазулар түрік әдебиетін қалыптастыруда үлкен қызмет атқарды. Сол кездегі бітікшілер қоғамдық жағдайларды тарихи деректермен бірлікте жаза отырып, өз заманындағы көркемдеу, бейнелеу, сипаттау тәсілдерінен де сыр шерткенін ешкім жоққа шығармасы анық. Десек те, Түрік қағанатынан ілгері кезеңге үңіліп, түрлі тарихи жазба деректер мен шығармаларға аса зер сала қарайтын болсақ әдебиетіміздің бастауынан сыр шертетін мағлұматтарды ала аламыз. Мұндай мәліметтерді антик заманындағы грек тарихшылары мен ойшылдарының, қытай жылнамашы-

ларының жазба деректерінен, «Авеста», «Хуастуанифт», «Шахнама» секілді ежелгі діни нанымдар негізінде жазылған шығармаларды жатқызуға болады. Оған шығысы Ордостан батысы Дунайға дейінгі кең байтақ жерден табылған археологиялық жәдігерлерді, атадан балаға ауызша жеткен фольклорлық мұраларды қоссаңыз ілкі замандағы әдебиет үлгілерінен там-тұмдап хабардар боламыз.

Көне түрік әдебиетінің бастауларын халық тудырған фольклорлық шығармалардан бөліп қарастыру мүмкін емес. XX ғасырдың басында-ақ әдебиет тарихын зерттеп, зерделеген жазушы-ғалым Мұхтар Әуезов ауызша тараған халық әдебиеті туралы айта келіп: «Әдебиетті әдебиет тарихы бойынша тексергенде екіге бөлінеді. Біріншісі халық әдебиеті, екіншісі жазба әдебиет. ... Жазба әдебиет болса, халықтың әлгі мәдениетке аяқ басып, араларына өнер-білімнің таралған, сөздің қадірі артқан, іштерінен белгілі ақындар, шешендер шыққан шағында, солардың қолымен жазып, яки тасқа бастырып шығарған өлеңдері, үлгілі сөздері»¹, – деп жазба әдебиеттің басталу жолы туралы анықтама береді.

Халық әдебиеті – жазба әдебиеттің негізі. Оны дәлелдеп жатудың өзі артық. Ауыз әдебиеті өз ішінде түрлі жанрларға бөлінеді. Көптеген ғалымдар фольклорлық шығармаларды сала-салаға бөліп, жіктеп көрсеткен. Басын ашып алатын мәселе біз өз зерттеуімізде фольклорлық шығармалардың жанрлық ерекшеліктеріне тоқталмаймыз. Тек түрлі жазба деректер мен шығармаларда сақталған сақ-ғұндарға қатысты тарихи аңыздарды, әпсаналарды көне түрік әдебиетінің бастауы ретінде қарастырамыз. Себебі, «әуел басында тарихи шындыққа, нақтылы деректерге негізделіп туған әңгімелер кейіннен халықтың ауызша айтатын аңыздарына айналған. Бұл әңгімелер бертін келе әр түрлі қоғамдық жағдайларға, халық тілегіне сәйкес өзгеріп, жаңара берген, оған бергі заманның өмір шындығынан туған жаңа оқиғалар, көзқарастар қосылған. Солардың бәрінде жаңағы адамдардың аттарын айнытпай сақтай отырып, соңғы кездің

1 Әуезов М. Жиырма томдық шығармалар жинағы. Т. 15. – Алматы: Жазушы, 1984. – 42 б.

тілектерін көрсететін аңыздар да туған»². Демек жазба әдебиет фольклорлық шығармалардан бастау алады деп есептесек онда ауыз әдебиетіне, атап айтқанда, аңыз-әңгімелерге негіз болған тарихи шындық пен оның көркемдік болмысын нақтылау әдебиеттану ғылымының қажеттілігінен туындайды.

Көне түріктер өздерінің ой-армандарын, бір тұтас ел болу тілегін, даналық сөздерін, ерлік жырларын, үлгі-насихаттарын Мойн Чор ескерткішінде тасқа қашап: **«biñ yǐlliq: tümen күnlik: bitigimin: bilgümin: anta: yaşı taşqa: yarattidim:»** «Мың жылдық: түмен күндік: бітігімді: білігімді: сонда: жазық тасқа: жараттырдым (жаздым):», – деп келешек ұрпаққа мәңгілікке жазып қалдырған еді. Десе де, ол арман-тілектері, жазба мұралары, әдеби шығармалары біздің заманымызға тұтастай келіп жетпеді. Оның түрлі себептері де бар.

Біріншіден, түріктердің көшпенді дәстүрді ұстануы. Түріктер өздерімен қатар жатқан Қытай, Иран, Византия елдері секілді тұтас күйінде отырықшыланған қағанат құрмағандықтан орталықтандырылған мұрағаты болмады. Сол себептен де күнделікті іс қағаздары мен жазба мұралары уақыт ағымымен жоғалып кетті. Біздің заманымызға дейін сақталған тасқа қашалған аздаған ескерткіштерден бөлек түрік дүниесіне қатысты құнды деректер жоғарыда аталған елдердің ғасырлар бойы жалғасын тапқан мұрағаттарынан алынғаны да жасырын емес. Соның өзінде де аталмыш елдердің тарихшылары мен жылнамашылары көп жағдайда түріктердің тарихи деректері мен әдеби мұраларын өз халқының мүддесі үшін бұрмалап, теріс аударғанын да қаперде ұстаған жөн.

Екіншіден, жаугершілікті өмір салтына айналдырған түріктер жазба ісіне аса ден қоймаған. Келісім-шарттар ауызша жасалып, оны берік тұтты. Ел тарихына қатысты маңызды оқиғалар, тектік шежірелер, аңыз-әңгімелер атадан балаға ауызша жеткізілді. Бұл жөнінде Орта Азияның мәшһүр тарихшысы Рашид-ад-дин (1247-1318): «Моңғол-түріктердің көнеден жеткен салт-дәстүрі бойынша, олар өздерінің ата-тегін, ру шежіресін есте сақтауға айрықша мән беріп отырады. Олар балаларына өзге жұрт сияқ-

2 Ғабуллин М. Қазақ халқының ауыз әдебиеті. – Алматы, 1974. – 141 б.

ты тәрбие беру үшін тілі шығысымен-ақ құлағына ру туралы, ру шежіресі туралы аңыз-әнгімелерді құйып қояды. Бұл дәстүрден олар бұрын да, қазір де еш ауытқыған емес»³, – деп жазып қалдырған. Халық әдебиеті көне замандарда өмірде болған нақты деректер мен тарихи шындыққа негізделіп туған. Тарихшы жазып кеткендей көне түріктердің өлең-жырлары, ерлік дастандары ауызша тарады. Ауыздан ауызға тараған мұндай тарихи оқиғалар халық жадында сақталып, уақыт өте сүйіп айтатын аңыздарына айналған. Тек бірлі-жарымды жыр жолдары қытай жылнамаларына қытайша аударылып берілді.

Үшіншіден, дін және мәдениет қақтығысында үстем болған тараптар түріктердің діни және мәдени құндылықтарын түбегейлі жойып жіберуге тырысты. Себебі, діні мен мәдени құндылығынан айырылған халық өмір бойы өзге елге бодан болатыны анық. Түріктерді наным-сенімі мен мәдени мұрасынан айыру үшін сырттан келгендер өздерінің дінін, жазуын, мәдениетін алға тартты. Оларға түрлі саяси айла-шарғылармен келген қытайларды, тибеттік дін мен соғды жазуын әкелген ұйғырларды, манихей дінін уағыздаған ирандықтарды және ислам дінін таратушы мұсылмандарды жатқызуға болады. Бұл туралы Мұхтар Әуезов: «... ескі дінді еске түсіретін ұғымның бәрін жоғалтып жіберді... Сондықтан жылдан-жыл өткен сайын ескілікті еске түсіретін нәрселер жоғалып барады»⁴, – деп жазған болатын.

Аталған себеп-салдарлар әдебиетіміздің қайнар көзін біліп-тануға зор қиыншылық тудырды. Ауызша және жазба мұраларымызды тереңдеп зерттеуге мүмкіндік туғызбады. Әр жаңа мәдениет өзіне дейінгі мәдени құндылықтарды жоюға тырысты. Сол себептен де көне түрік мәдениеті, тарихы, тілі, әдебиеті, жазуы көптеген өзгерістерге ұшырап, асылынан айырылды.

Сан ғасырлық даму жолы бар ежелгі түрік жазуы да бізге өткенімізді танып-білуге көп септігін тигізіп келеді. Бұл түрік бітіктің табылуы мен зерттелуінің өзі үлкен бір тарих.

3 Рашид-ад-дин. Сборник летописей. 1 том. 2 книга. – Москва: Ленинград, 1952. – 29 б.

4 Әуезов М. Жырма томдық шығармалар жинағы. Т. 16. – Алматы: Жазушы, 1985. – 20 б.

XIV ғасырда Алтын Орданың Әмір Темір тарапынан күйреуі, XV-XVI ғасырлардағы Қырым хандықтарының өзара қырқысы, 1552 жылы Қазан, 1556 жылы Хажы Тархан хандықтарының орыстардан жеңілуі Ресейдің шығысқа, әсіресе, кең байтақ жері бар қазақ хандығы мен байлығы мол Сібірге деген құмарлығын арттырды. Шығыс халықтарының тілін, мәдениетін тереңірек зерттеу мақсатында орыстың ұлы патшасы І Петр нақты іс-шараларды қолға алды. 1696 жылы Еділ бойы мен Каспий жағалауынан бастап Қиыр Шығысқа дейінгі ұлан-ғайыр жердің сызбасын жасау үшін белгілі географ әрі этнограф С.Е. Ремезовке тапсырма беріледі. С.Е. Ремезов дайындаған «Сібірдің сызба кітабында» тұңғыш рет Каспий мен Арал теңіздері екіге бөлініп көрсетілген. Кітапта Қазақ хандығы туралы, Сібірдің қазыналы қойнауы жайында, Сібір мен Алтайдағы жергілікті халықтың тіршілігі мен салт-дәстүрі хақында баяндалады. Сондай-ақ, ғалым әр жерде кездескен тас бетіне түсірілген суреттер мен түсініксіз жазулар жайында да жазып кетеді.

Ресей патшалығы Шығысқа нақты қадам басу үшін көптеген ғылыми экспедициялар ұйымдастырды. Кейбір ғалымдарды Еуропадан арнайы шақырумен алдырды. Олардың арасындағы ең беделділерінің бірі І Петрдің шақыруымен келген неміс ғалымы Данил Готлиб Мессершмидт еді. Ол патшаның тікелей тапсырмасымен Батыс Сібір, Даурия, Моңғолия жеріне барған экспедицияны басқарады. Ғылыми-зерттеу тобы аталған аймақтарда жеті жыл тынбай еңбек етіп, тарих, тіл, этнография, география, ботаника және т.б. салалар бойынша мол деректер жинайды. Жиналған материалдардың арасында немісше-татарша, татарша-немісше сөздік те болған. Академик А.Н. Кононовтың жазуы бойынша Д.Г. Мессершмидт экспедициясы тарапынан жиналған қолжазбалар мен заттық мұралар 1747 жылы Кунсткамера өртенгенде бірге отқа оранған. Десе де, ғалымның жолжазбалары сақталып, оны 1782 жылы П.С. Паллас құрастырады. Кейіннен Берлин қаласынан кітап болып бірнеше рет жарыққа шығады⁵.

5 Кононов А.Н. История изучения тюркских языков в России. – Ленинград: Наука, 1972. – с. 48.

Мессершмидт экспедициясына сол жылдары Тобыл қаласында өмір сүрген Филипп Иоганн (Табберт) Страленберг (1676-1747) көп көмектеседі. Ол орыс-швед соғысында қолға түскен Швед армиясының капитаны еді. 1711 жылдан бастап, он екі жыл Сібірде айдауда болған Ф. И. Страленберг Сібір халықтарының аңыз әңгімелерін, тілі, тарихы, әдет-ғұрыптары жөнінде мол мәлімет жинайды. Оның «Новое географическое описание Великой Татарии» және «Северная и восточная часть Европы» атты екі еңбегі ғалымның есімін әлемге паш етті. Аталмыш кітаптарда түрік халықтары туралы және олардың жұмбақ жазуы жайындағы мәліметтер келтіріледі. Осы еңбектерінде автор Сібір жерінен табылған құпия жазудың сыртқы келбеті Скандинавиядан табылған руникалық әріптерге ұқсас болғандықтан алғаш рет «түрік руна жазуы» деп атайды және бұл атау содан бергі түріктану ғылымында қалыптасқан терминге айналады.

Ф. И. Страленберг есімін тарих пен түріктану ғылымында қалдырған мұралардың бірі Әбілғазы баһадүр ханның «Шежіре-и түрік» атты шығармасы еді. Ф. И. Страленберг Тобыл қаласында жүргенде «Шежіре-и түріктің» қолжазбасын кездестіріп, оны Бұхар ахунына орысша аудартады. Филип Страленберг қолжазбаны 1720 жылы Петербургтағы медицина факультетінің басшысы И. Д. Блюментросқа жіберіп, орысша мәтінді швед Шенстремге немісше тәржімалатады. 1726 жылы «Шежіре-и түрік» француз тіліне аударылып, Лейден қаласында жарық көреді.

Ресей империясы ХІХ ғасырдан бастап түрік халықтарына қатысты деректерді шығыстану пәні негізінде жинақтап, зерттеуге кірісті. Ғылым Академиясында шығыстану мен түріктану саласына көптеп қаржы бөле бастады. 1803 жылғы 25 шілдедегі жаңа қаулы бойынша шетелдерден шығыс халықтарының тілін, мәдениетін білетін ғалымдарды академияға шақырды. Олардың қатарында Юлиус Клапрот (1783-1835) пен Я. И. Шмидт (1779-1847) те бар еді. Олар орыс елшілігімен бірге Қытай, Моңғол, Тибет жерлеріне барып, ондағы халықтардың тұрмыс-тіршілігі туралы құнды деректер жинап, Шығыс Сібірдің оңтүстік аймағындағы халықтардың тарихына, тіліне, этнографиясына қатыс-

ты мағлұматтар мен тас бетіндегі белгісіз жазулар жайында жазып қалдырды.

Түрік бітігін жариялауда орыс ғалымы Григорий Иванович Спасскийдің (1783-1864) еңбегі ерекше. Ол шығыстану саласы бойынша алғашқы корреспондент мүше болып сайланған ғалым. 1803 жылдан бастап 12 жыл бойы өзінің бар күш-жігерін Сібір тарихы мен түріктану саласына жұмсаған. Г.И. Спасский 1818-1824 жылдары «Сибирский вестник» журналын шығарып, онда Сібір халықтары туралы құнды деректер мен Сібір, Саян және Минусинск аймағынан табылған белгісіз жазуларды бастырады. Кейін аталмыш журналдағы материалдар «Древности Сибири» деген атаумен жеке жинақ болып жарияланады.

1859 жылы М.А. Кастреннің «Письма из путешествия в Сибирь» атты еңбегінде «құпия жазулар фин-угорлардың арғы ата-бабаларынан қалуы мүмкін» деген гипотезасынан кейін фин археологтары 1875 жылы Минусинск қаласына екі рет экспедиция ұйымдастырады. 1887 жылы И.Р. Аспелиннің басқаруымен фин ғалымдары Енесей бойындағы ғылыми-зерттеу жұмыстарын одан әрі жалғастырады. Нәтижесінде 1889 жылы Отто Донердің құрастыруымен ең алғаш рет «Енесей жазулары» атты 32 кестелі 8 фотосуретті атлас жарыққа шығады.

1889 жылы Ресей Ғылым Академиясының Шығыс Сібір Қоғамы тапсырмасы бойынша ғалым Николай Михайлович Ядринцев (1842-1894) Шыңғыс хан әулетінің астанасы Қарақорымның орнын анықтау және сонда археологиялық барлау жұмыстарын жүргізу мақсатында Моңғолия жеріне жіберіледі. Экспедиция барысында Н.М. Ядринцев хан Ордасы Қарабалғасұнда, Орхонның сол жақ шығыс бетіндегі Көшө-Цайдамда ғылыми-зерттеу жұмыстарын жүргізеді. Ғылыми сапар барысында ғалымды Көшө-Цайдамдағы екі ірі тас ескерткіш ерекше таң қалдырады. Бұл тас ескерткіштер туралы ол: «Биіктігі – 3,5 метр, төменгі ені – 1,32 метр, жоғарғы жағының ені – 1,22 метр. Биіктеген сайын жіңішкереді. Жоғарғы бөлігі өрнектелген. Тастың төрт жағы бірдей жазу. Батысқа қараған бетінде қытай жазуы, қалған беті толық руна жазуымен жазылған» – деп сипаттама береді. Н.М. Ядринцев құпия жазу мен иероглифті көшіріп алып,

1890 жылдың басында Мәскеу қаласында өткен VIII халықаралық конгресте ғалымдардың назарын Орхон бойынан табылған құпия жазуға аударады. Көп кешікпей Ядринцев өзінің ғылыми есебін көпшілікке ұсынады.

1890 жылдың 15 мамырында фин ғалымы А. Гейкель Моңғолия жеріне барып, үш ай бойы Орхон бойындағы құпия жазулардың эстампажын, сызба суреттерін жасайды. Күлтегін, Білге қаған ескерткіштері мен маңайындағы мүсінтастардың фото суреттерін алады. 1892 жылы А. Гейкель «Inscription de L'Orhon recueillies par l'expedition Finnoise 1890 et publiees par Societe Finno-ougrienne (Helsingfors.1892)» атты алғашқы Орхон атласын баспадан шығарады⁶.

1891 жылы Ресей Ғылым Академиясы құрамында Н.М. Ядринцев, Д.А. Клеменц, С.М. Дудин, И.И. Щеголов және А. Вильборг бар ғылыми экспедицияны В.В. Радлов басқаруымен Орхон бойына жібереді. Бұл топ та тас бетіндегі құпия жазуларды көшіріп, фотоға түсіреді. Сол жылдың өзінде-ақ экспедиция материалдары жарық көре бастайды. Ал 1892 жылы зерттеу нәтижесінде қол жеткен жазу көшірмелері мен мүсінтас фотолары басылған «Атлас древности Монголии» атты еңбек жарияланады.

Тас бетіне жазылған құпия жазу туралы ғалымдар түрлі пікірде еді. Мәселен, Г. Спасский жазуды моңғол немесе қалмақтарға жақындатса, М.А. Кастреннен бастап фин ғалымдары оны фин-угорлардың ата-бабаларынан қалған деп есептейді. Ю. Клапрот – гректердікі, Ф.И. Страленберг – скандинавиялық болуы мүмкін деп пікір айтады. Бірақ бұл жорамалдардың ешбірі толық нәтиже бермейді.

Құпия жазудың кілті 1893 жылы 25 қараша күні ашылады. Дания ғалымы, Копенгаген университетінің салыстырмалы тіл білімі кафедрасының профессоры Вильгельм Томсен Дания Корольдік Ғылым Академиясының мәжілісінде Енесей және Орхон бойынан табылған құпия жазудың оқылғаны жөнінде қызықты баяндама жасайды. Ол ең алдымен «Тәңірі», «Күлтегін» және «түрік» сөздерін ежіктеп шығады. Ғалым осы сөздер таң-

6 Сартқожаұлы Қ. Орхон мұралары. 1-кітап. Тарихи-танымдық этнографиялық әдебиет. – Астана: Күлтегін, 2003. – 13 б.

баланған тоғыз дыбысты анықтаған соң, бұл түріктердің байырғы жазуы екенін түсінеді. Белгілі болған таңбаларды түрік тіліндегі басқа сөздерге салып көне түрік жазуының өзге әріптерін де анықтайды. Бұл ғылыми баяндама 1894 жылы «Dechiffrement des inscriptions de L'Orkhon et de L'Jenissei» атты тақырыппен Дания Корольдік Ғылым Академиясының 1893 жылға арналған бюллетенінде жарияланады. В. Розеннің аударуымен мақала сол жылы орыс тіліне тәржімаланады.

В.В. Радлов В. Томсеннің анықтаған түрік әріптерін қолдана отырып, 1894 жылы өз аудармасын ұсынады. Бірақ В. Радлов мәтіннің транскрипциясы мен аудармасында көптеген қателік жібереді. Мұны байқаған В. Томсен 1896 жылғы «Inscriptions de L'Orkhon» атты еңбегінде В. Радловтың қателіктерін көрсетіп, түрік ескерткішінің толық аудармасын, транскрипциясын және түсіндірмесін жасайды. Томсеннің еңбегінен кейін В. Радлов Орхон мұраларына байланысты аудармасын қайта қарап, толықтырып, түзетіп 4 томдық атласты жарыққа шығарады.

В.В. Радлов Ресей Ғылым Академиясында түріктанудың негізін қалаумен қатар оның одан әрі жалғасуы үшін де көп еңбек сіңірген қайраткер. Түрік бітігін оқып, ғылыми зерттеулер жүргізу үшін шәкірттер даярлайды. Сондай шәкірттерінің бірі Платон Михайлович Мелиоранский (1868-1906) еді. Ол ұстазы В. Радловпен бірге 4 томдық атласты құрастыруда аянбай еңбек етеді. Өзі де Орхон ескерткіштері туралы ғылыми мақалалар жариялайды. 1899 жылы П.М. Мелиоранский «Памятник в честь Кюль-тегина» деген тақырыпта түрік жазуына қатысты ең алғашқы магистрлық диссертацияны қорғап, оны ғылыми жинақта жариялайды.

Бұдан кейінгі кезеңдерде В.В. Бартольд, Г. Рамстедт, В.Л. Котвич, А.Н. Самойлович Орхон-Енисей бойынан табылған тастағы жазбалар туралы ғылыми мақалалар жазды.

Бірінші дүниежүзілік соғыстан бастап, екінші дүниежүзілік соғыстың аяғына дейін түрік бітігін зерттеу ісі саябырсығанымен, бірлі-жарым еңбектер жарияланып тұрды. 1950 жылдардан кейін Кеңес Одағының ғалымдары С.Е. Малов, И.А. Батманов,

В. М. Насилов, С. Г. Кляшторный түрік жазуын зерттеп, ғылыми еңбектер жазды⁷.

1956 жылы моңғол археологы Ц. Доржсүрэн «Бұғыты» ескерткіш кешенін, Тариат бітіктасын табады. 1957 жылы Н. Сэр-Оджав басқарған моңғол экспедициясы Тоныккөк (кейбір ғалымдар «Тұңыққұқ», «Туй-ұққұқ», «Тонюкүк» деп оқып жүр) ескерткіш кешенінде археологиялық қазба жүргізеді.

1958 жылы моңғол ғалымы Н. Сэр-Оджав пен чех ғалымы Л. Йисл бастаған Моңғол-Чехословакия бірлескен археологиялық экспедициясы Күлтегін ескерткіш-кешенінде археологиялық қазба жұмыстарын жүргізеді. Л. Йисл өз зерттеуін Прага қаласында жариялап, оны Қани Қабдиұлы 1998 жылы қазақша-лап «Жұлдыз» журналында бастырады⁸. Моңғолия-Чехия ғалымдарының археологиялық қазба жұмыстары көптеген ғылыми табыстарға жетті. Әсіресе, Күлтегін мен оның әйеліне арналған ескерткіштердің бет-бейнесі табылуы үлкен жаңалыққа саналды. Сонымен қатар, байырғы түріктер өздерінің лауазымды адамдарын жерлеуде қолданатын дәстүрлерінің біразы белгілі болды.

Орхон-Енисей жазуларына Кеңес Одағы ғалымдарының қызығушылығы арта түсті. Зерттеушілер бұл ескерткіштерді ғылымның әр саласы тарапынан қарастырып, өздерінің тұжырым-пайымдарын ғылыми басылымдарда жариялап тұрды. Мәселен, Л. Р. Кызласов тастағы жазбаларды тарихи дерек ретінде «Новая датировка памятников енисейской письменности» («Советская археология», 1958, № 3, стр. 152-161.), «Тува в период тюркского каганата (VI-VIII вв.)» (Вестник МГУ, серия IX, 1960. №1, стр. 51-76) және т.б. мақалалар жазып, кейіннен докторлық диссертация қорғаса, И. В. Стеблева 1965 жылы кандидаттық диссертация

7 Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. – Москва: Ленинград, 1951., Малов С. Е. Енисейская письменность тюрков. М.–Л., 1952., Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.–Л., 1959., Батманов И. А. Язык енисейских памятников древнетюркской письменности. Фрунзе, 1959., Насилов В. М. Язык орхон-енисейских памятников. Москва, 1960., Кляшторный С. Г. Древнетюркский рунический памятник как источник истории Средней Азии. Москва, 1964.

8 Йисл Л. Күлтегін ескерткішінің әуелгі қалпы // Жұлдыз, 1998. № 10. – 184-194 бб.

циясында VI-VIII ғасырдағы түрік поэзиясын зерттеп, осы зерттеуін сол жылы монография қылып шығарады⁹.

Қазақ ғалымдары да түрік бітігін зерттеуден шет қала алмады. Ғұбайдолла Айдаров пен Алтай Аманжолов өздерінің кандидаттық жұмыстарында Орхон-Енисей маңынан табылған жазуларды тілдік тұрғыда талдады. Ғылыми ізденісін одан әрі жалғастырған Ғ. Айдаров түрік жазуларына қатысты бірнеше монография шығарса¹⁰, А. Аманжолов та түрік руникасын талмай зерттеп, неше жылғы еңбегін 2003 жылы жинақтап, жеке кітап қылып бастырады¹¹.

Тасқа қашалған мәдени мұралар қазақ әдебиеттану саласында да зерттеу өзегіне айналды. Қазақтың ұлы жазушысы М. Әуезов батырлық жырлар мен «Манас» эпосын алғаш рет Күлтегін ескерткішіндегі мәтіндермен салыстыра зерттесе¹², Х. Сүйіншілиев көне түрік жазуларын әдебиетіміздің қайнар бұлағы ретінде қарастырды. 1967 жылғы «Ертедегі қазақ әдебиеті нұсқалары» атты оқулық-хрестоматиядан кейін көп ұзамай Б. Кенжебаев «Көне әдебиет туралы» атты еңбекті жарыққа шығарды. Түрік қағанаты тұсындағы жазба мұралар жөнінде қазақ әдебиеттану ғылымында алғаш рет Мырзатай Жолдасбеков 1969 жылы «Көне түркі әдеби ескерткіштері және олардың қазақ әдебиетіне қатысы» деген тақырыпта кандидаттық диссертация қорғады.

Қазақ әдебиеттану ғылымында әдебиетіміздің шежіресін сақ, ғұн замандарынан бастау керектігін нақты дәлелдермен тұжырымдаған Ә. Марғұлан мен Ә. Қоңыратбаев еңбектері ерекше. 1985 жылы Құлмат Өмірәлиев тас бетіндегі көне жазу аудармасының бір нұсқасын жасап, түрік әдеби ескерткіштерін сол кездегі қоғамдық-әлеуметтік жағдайларымен тығыз байланыста қа-

9 Стеблева И. В. Поэзия тюрков VI-VIII вв. н.э. – Москва, 1965.

10 Айдаров Ғ. Көне түркі жазуларынан материалдар. Алматы, 1966. 74 б; Көне түркі жазба ескерткіштерінің тілі. Алматы, 1986. 182 б; Орхон ескерткіштерінің тексі. Алматы, 1990. 220 б; Айдаров Ғ. Күлтегін ескерткіші. Алматы, 1995. 232 б; Тоныкук ескерткішінің тілі. – Алматы, 2000. 120 б.

11 Аманжолов А. История и теория древнетюркского письма. – Алматы, 2003.

12 Әуезов М. Уақыт және әдебиет. (Құраст. ред. алғы сөзін жазған Ы. Т. Дүйсенбиев), – Алматы: Қазмемкөркемәдеббас, 1962. – 428 б.

растырып, ескерткіштің жанрлық ерекшеліктеріне, стиліне, тарихына қысқаша тоқталды. 1986 жылы Н. Келімбетов «Қазақ әдебиетінің ежелгі дәуірі» атты еңбегін жариялады¹³.

Ғалымдар түрлі зерттеу мақалаларын жариялап тұрғанмен де, көне түрік әдебиетін түбегейлі зерттейтін мамандар қалыптаспады. Әдебиеттанушы ғалымдар әдебиетіміздің ежелгі мұраларын негізгі зерттеу нысанына алмау себебін ғалым Бауыржан Омаров: «Мұның әртүрлі себептері бар. Біріншіден, идеологияланған қоғамда тарихтың тереңіне, ұлттық бастауларымызға үңілуді көздеген зерттеушілерге кеңінен өріс ашылмады. Екіншіден, ізденушілер қарастырылатын тақырыптың қиындығына байланысты бұл саланы меңгеруге тәуекел ете қоймады. Үшіншіден, әртүрлі себеп-салдарға байланысты ғалымдардың кейінгі шәкірттерге көңіл бөліп, ғылыми жұмысына жетекшілік етуге мүмкіндігі бола бермеді»¹⁴, – деп түсіндіреді.

Қазақстан тәуелсіздік алған алғашқы жылдардан бастап көне жәдігерлерімізді жинап, оларды түбегейлі зерттеуге деген құлшыныс арта түсті. Астана мен Алматыда Түркология ғылыми-зерттеу орталықтарының жұмыс істеуі, Түркістан қаласында Түркология ғылыми-зерттеу институтының құрылуы, 1970 жылдан Кеңестер Одағы ыдырағанға дейін Баку қаласында шығып тұрған «Советская тюркология» журналының заңды жалғасы болып есептелетін «Түркология» журналының Түркістан шаһарында басылуы сөзімізге дәлел бола алады. Қазақ түркологиясы 2005 жылы М. Жолдасбеков пен Қ. Сартқожаұлы құрастырған «Орхон ескерткіштерінің толық атласымен» толықты.

13 Сүйіншәлиев Х. Қазақ әдебиетінің қалыптасу кезендері. Алматы, 1967; Ертедегі қазақ әдебиеті хрестоматиясы. / Құрастырған: Б. Кенжебаев, Х. Сүйіншәлиев, М. Жолдасбеков/. Алматы, Мектеп, 1967. 200 б; Кенжебаев Б. Көне әдебиет туралы. Алматы, 1969; Жолдасбеков М. Древнетюркские литературные памятники и их отношение к казахской литературе. Автореф. канд. дисс. Алма-Ата, 1969; Өмірәлиев Қ. VIII-XII ғасырлардағы көне түркі әдеби ескерткіштері. Алматы, 1985; Марғұлан Ә. Ежелгі жыр, аңыздар: Ғылыми-зерттеу мақалалар. Алматы: Жазушы, 1985. – 368 б; Қоңыратбаев Ә. Қазақ эпосы және түркология. Алматы: Ғылым, 1987. – 368 б; Келімбетов Н. Ежелгі дәуір әдебиеті. Алматы: Ана тілі, 1991. – 264 б.

14 Омарұлы Б. Көне түркі жазуларының зерттелу жайы // Көне түркі жазуларының зерттелуі: бүгін мен болашағы. Астана, 2004. – 8 б.

Әдебиетші ғалымдар Б. Жетпісбаева, А. Тиливалди-Хамраев, Т. Еңсегенұлы сынды зерттеушілер ежелгі жазба ескерткіштеріне әдебиет тұрғысынан келіп, көне түрік әдебиетіндегі өлең ұйқастарының жасалу жолын, тасбітіктегі жоқтау, мадақ жанрларының ерекшеліктерін анықтауға тырысады.

«Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасы шеңберінде М. О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты әзірлеген он томдық «Қазақ әдебиеті тарихының» 2-томында қазақ әдебиеті тарихының хронологиясы кеңейіп, әдебиет шежіресі сақтар мен ғұндар кезеңінен бері қарастырылып, зерттелді¹⁵. Сондай-ақ, Институт көне әдеби мұраларымыздың маңыздылығын арттыру және халыққа кеңінен таныстыру мақсатында жиырма томдық «Әдеби жәдігерлер» сериясын дайындауды қолға алды. Онда көне түрік тілінде жазылған мәтіндер алғаш рет қазақ тілінде академиялық басылым ретінде жарияланды. «Әдеби жәдігерлер» сериясының 1-томы сақ-ғұн кезеңіндегі аңыз-әңгімелерден бастап, түрік бітікпен тасқа қашалған жәдігерліктерді қамтиды¹⁶.

Көне түркі жазба ескерткіштерінде жазылған қызықты мәліметтер түркітанушы ғалымдарды күннен күнге таңқалдыруда. Түркі бітігінің оқылу кілтін алғаш ашқан В. Томсен мен В. Радловтан бері көптеген ғалымдар саналы ғұмырын құпиялы жазудың сырын ашуға жұмсады. Тасқа қашалып жазылған бітік құпиясын ғалымдарға бірден аша қоймады. Сондықтан да түркітанушылардың кейінгі толқыны алғашқы буынның жетістіктерін пайдалана отырып, кемшіліктерін толықтырды. Түрлі жорамалдар жасап, елеулі жаңалықтар ашты. Ашылған жаңалықтар негізінде түркі тарихы қайта түзілді. Сол себептен де тасқа сыналап түсірген тарихи-әдеби ескерткіштерде жазылған оқиғалар желісі мен онда баяндалатын тұлғалардың кесек бітім-бейнесін, ой-танымдарын, ғұрып-дәстүрін, сөз қолданыстарын кеңірек түсіну үшін сол кезеңнің тарихынан да мол мағлұмат алу аб-

15 Қазақ әдебиеті тарихы. Он томдық. 2-том. Алматы: ҚазАқпарат, 2006. – 448 б.

16 Әдеби жәдігерлер. Жиырма томдық. 1-том. Көне дәуірдегі әдеби ескерткіштер. Құраст.: Ш. Ахметұлы, А. Әлібекұлы, Н. Базылхан, С. Қорабай, Қ. Орынғали, Қ. Сартқожаұлы. – Алматы: Таймас баспауы, 2007. – 504 б.

зал. Қазақтың ұлы жазушысы, академик Мұхтар Әуезов «Манас» жырына қатысты көлемді зерттеуінде: «Тарихшылар мен әдебиетшілер үшін өте қызғылықты, шын мәнісінде маңызды проблемалар – ежелгі тарихи ескерткіштер мен эпостың арасындағы ақиқат көрінеу байланысты ашу және табу мәселелері» деп көрсеткен болатын¹⁷. Ондай болмаған жағдайда тарихи-әдеби жәдігерлердің шындығы мен көркемдігін ажырату қиынға соғары анық. Сол себептен де әдеби шығармаларды, әсіресе, көне түркі әдебиетін қарастырғанда тарихи-типологиялық және синтездік байланыста қарастырудың мағызы жоғары. Шығарманы типологиялық және синтездік тәсілмен зерттеу қарастырылып отырған нысанды жан-жақты танып, білуге септігін тигізеді.

Кез-келген ғылымда типологиялық әдіспен зерттеу бұрыннан қалыптасқан. Типология дегеніміз – белгілі бір заттардың ұқсастықтары мен ерекшеліктеріне қарай бөлу, жіктеу. Бұл пікірімізді «Типология – классификация предметов или является пообщности каких-либо признаков»¹⁸, – деген тұжырыммен нақтылай түсеміз. Демек, типологиялық талдау арқылы жаратылыстың: адам, жануар, жәндік, өсімдіктердің түр-тұлғасын, сыр-сипатын танып-білуге, анықтауға болады. Сыртқы және ішкі ортақ белгілері мен ұқсастықтары және ерекшеліктері бойынша топтастырылады.

Мәселен, тілдер генеологиялық (туыстық) және типологиялық (ортақ ұқсастықтар) тұрғыда жіктеледі. Генеологиялық классификация дегеніміз дүние жүзі тілдерін өзара бір-бірімен туыстығына қарай салыстырмалы-тарихи тұрғыдан топтастыру. Соған байланысты алынған тілдердің топтары тілтану ғылымында тіл жанұялары деп аталады, олар өзінің ішінен жақын туыстығына қарай бірнеше топтарға бөлінеді. Ал, типологиялық классификацияда тілдер грамматикалық құрылыстар мен тұлғаларының ұқсастықтарына негізделеді.

Көркем әдебиетті де жанрына, тақырыбына, шығармадағы кейіпкерлердің сырт келбеті мен психологиясының ұқсастығына

17 Әуезов М., Уақыт және әдебиет. – Алматы: Қазмемкөркемәдеббас, 1962. – 208 б.

18 Словарь иностранных слов. – Москва: Русский язык, 1986. – с. 496.

қарай топтау қарастырылып отырған туындыны жан-жақты аша түседі. Әдебиеттанудағы типологиялық әдіс бір дәуірдің немесе әр кезеңнің шығармаларын салыстырмалы түрде терең зерттеп, тиянақты тұжырым жасауға мол мүмкіндік береді.

Көне түркі жазба ескерткіштерінің тарихи шындығы мен көркемдік шешімін көрсету үшін тарихи-әдеби жәдігерліктердегі типтілік пен ұнамды образдарды жасау мәселелерін талқылау, сол арқылы ортақ сарындар мен өзге мұраларға ұқсас ерекшеліктерін анықтау аса қажет. Себебі, типтендіру, типтік образ жасау мәселелері әдеби шығарманың құрылымында ерекше орын алып, шығармадағы оқиғалар желісінде ұнамды образ жасау арқылы шынайы өмірден алынған нақты деректермен қатар халықтың көкейкесті арман-тілегі де көрініс табады.

«Түрік» деген термин алғаш рет 542 жылы аталды. «Түрік» этнонимі алғашқы кезде білгілі бір адамның ата-тегі шонжар топтан немесе әскери ақсүйектерден шыққанын білдірген. Кейінірек бұл сөздің семантикасы бірте-бірте ұлғайып, билік жүргізуші, үстемдік етуші, яғни, «патша» шыққан тайпаның символы болған. Бертін келе сол билік етуші тайпаға бағынышты болып қалған тайпаларды да көршілері түріктер деп атап кеткен.

Түрік қағанатының әлеуметтік, саяси және қоғамдық өмірінде әскери істер аса маңызды орын алып, үлкен рөл ойнағаны тарихтан жақсы мәлім.

Сол себептен де көне түркі әдебиетіндегі типтілік проблемасына қатысты ұнамды образ туралы сөз еткенде тек Түркі қағанаты дәуірімен немесе Білге, Күлтегін, Тоныкөкке арнап қойылған ұстын тасқа түскен тарихи-әдеби шығармалармен ғана шектелу жеткіліксіз. Осы орайда Қытай жылнамаларында түркі ру-тайпалары жөнінде жазылған тарихи деректерді, халық арасында тараған шежірелік аңыз-әңгімелерді, ерлікке толы батырлық жырларды, кейінгі жазба мұраларды кең ауқымда салыстыра қарастыру қазақ әдебиетінің даму кезеңдерін жүйелеуде көп жетістікке жеткізеді.

Жазба әдебиетте тарихи шындық туралы күмәндар мен түрлі пікір таластар болып тұратыны белгілі. Себебі, көп жағдайда ақын немесе жазушы өз шығармасында белгілі бір оқи-

ғаны суреттеуде сезім мен шабытқа беріліп, ұнамды кейіпкерлерін дәріптеп суреттесе, ұнамсыз кейіпкерді керісінше сипатта көрсетеді. Әсіресе, Орхон бойындағы жазба ескерткіштерін осы тұрғыдан қарастырып, ондағы тарихи оқиғалар мен көркемдік шешімнің ара-жігін ажырату әдебиеттану ғылымында аса маңызды.

ҮІІ-ІХ ғасырлар түрік халықтарының тарихында алтын әріппен жазылып қалды. Осы кезеңде тасқа ойып жазылған түріктің көне бітігі түрік тайпаларының өркениетін көрсетсе керек. Көне бітік ескерткіштері түріктердің шығу тарихы мен даму жолдарынан, сол кездегі жер-су атауларынан, кісі есімдерінен аз да болса мағлұмат береді.

Тастағы жазулардағы көне түріктердің тәуелсіз қағандық құру жолындағы елдік мұрат-мақсаттарын айшықтау, ондағы тарихи шындық пен көркемдік шешімнің ара жігін ажырату, сол кездегі жер-су атауларының нақты орнын анықтау қазіргі түрколог ғалымдарының үлкен міндеттерінің бірі. Себебі, көне түріктер өздерінің ой-армандарын, бір тұтас ел болу тілегін, сыртқы жаудан қорғану үшін жасаған жорықтарын, жүріп өткен жолын, кешіп өткен көлін тасқа қашап, жазып қалдырған еді. Десе де, ол арман-тілектері, жазба мұралары, әдеби шығармалары біздің заманымызға тұтастай келіп жетпеді. Оның түрлі себептері де бар.

Түріктердің шығу тегін, елдік мұрат-мақсаттарын, кісі есімдері мен жер-суының аталуын анықтау үшін олардың жазба ескерткіштері мен тарихи жырларына, аңыз-әңгімелеріне ден қойсақ, біршама жайтты анықтауға болады.

Біздің жыл санауымызға дейінгі деректерге сүйенсек Алтай мен Қара теңіз, Сібір мен Сырдария арасында мекендеген тайпалар бір-біріне түсінікті жақын тілде сөйлескен. Сондай-ақ, кейбір тайпалар соғыс арқылы немесе әлеуметтік мұқтаждық себепті бірігіп, рулар мен ұлыстарға айналды. Ұсақ тайпалардан құралған рулар мен ұлыстар күнделікті тұрмыс-тіршілік барысында бір-бірімен тығыз араласты. Жаңа қоныстарға көшу арқылы өзге рулармен қарым-қатынас орнатты. Мұндай байланыстың дамуы тілді едәуір жақындатып, нәтижесінде ортақ тіл пайда болды. Біз бұл тілді шартты түрде «скиф-сақ тілі» деп атай ала-

мыз. Себебі, жазба деректерде сақтар қай тілде сөйлескені туралы нақты деректер жоқ. Десе де, грек тарихшылары мен қытай жылнамашылары жазып қалдырған аңыздарға, әңгімелерге, жер-су атауларына қарап, скиф-сақтардың, үйсіндердің, қаңлылардың, ғұндардың тілі түрік тілі дамуының алғашқы баспалдақтары екенін нақтылауға болады.

Мәселен, антикалық тарихшылар сақтардың шығу тегіне қатысты қызықты әрі шынайы дерек келтіреді. Біздің жыл санауымызға дейінгі 500 жылдары өмір сүрген грек тарихшысы Геродот сақтардың түп атасы «Тарғытай» туралы аңызды жазып қалдырған. Тарихшы сақтар туралы еңбегінде: «Скифтер өз халқының шығу тегі туралы былай деп әңгімелейді, өздерінің есептеуі бойынша, олардың тұңғыш патшасы Тарғытайдың билік құрған заманы мен олар Дарийдің жеріне шабуыл жасаған жорығына дейінгі аралықта түп-тура мың жыл уақыт өтіпті»¹⁹, – деп көрсетеді. Геродот «өздерінің есептеуі бойынша» деп түрік жұртының арғы тегінен бастап жалғасып келе жатқан шежіре айту дәстүрін меңзесе керек. Шежіре айту дәстүрі атадан балаға ауызша мирас болып қалып, ел тарихындағы елеулі оқиғалар кейінгі ұрпаққа аңыз-әңгіме күйінде жетіп отырғандығын жоғарыда айттық. Ал, тарихи мәлімет бойынша парсы патшасы Дарий б.з.д. 516-512 жылдары шамасында сақ жеріне бірнеше мәрте жорыққа аттанғаны белгілі. Осы тарихи жорық болған уақытқа мың жылды қоссақ, Тарғытай шамамен біздің заманымызға дейінгі 1500 жылдары өмір сүрген болып шығады. Үлкен Плинийдің куәлік беруіне қарағанда Геродот бұл аңызды Яксарт (қазіргі Сырдария) өзенінің солтүстігіндегі көшпелі халықтардың айтуы бойынша қағаз бетіне түсірген²⁰.

Аңыз бойынша Тарғытай ол өңірге солтүстік шығыстағы «жалғыз көзді» аримаспалар мен «алтын қорыған грифтер» мекенінен қоныс аударған. Антикалық қалам иелерінің жазуына қарағанда скифтерден жоғары **исседондар**, одан әрірек – **аримаспалар** қоныстанған. Аримаспалардың арғы жағында ызғарлы **Бо-**

19 Геродот. История: Скифия и поход Дария на скифов. Кн. 4. – СПб., 1894. – с. 89.

20 Плиний (Старший). Естественная история // В кн.: Древние авторы о Средней Азии. – Ташкент, 1940. – с. 143.

рей желі мен ешқашан қары кетпеген *Рипей тауы* орналасқан. Ал Рипей тауынан ары қарай теңізге дейінгі аралықта гиперборилер мен «алтын қорыған грифтер» мекендейді екен. Бұл қоныстану реттілігін Геродот та, Дамаст та, Аристотель де, Плиний де еш өзгертусіз жазып қалдырған. Біздің шамалауымызша *исседондар – қазіргі Жетісу мен Тарбағатай өңірін мекендеген үйсіндер*. Грек тарихшылары «Борейді» терістік желінің құдайы деп түсіндіреді. Көне түркілердің нанымдары бойынша әр нәрсенің өз иесі бар. Жердің иесі – Ұмай, судың иесі – Сулай-Каан (Суғдай хан), жел иесі – Чилдей хан, ызғарлы қар аралас суық жел иесі – Борей (Борей хан). Қазіргі тілмен айтқанда – Боран. *Ал, Рипей – алтын қорына бай Алтай өңіріне дәл келеді*. Б.з.д. 2000 жылдар шамасындағы қытай жазбаларында және тасқа жазылған түрік бітіктерінде Алтай тауы «*Алтын тағ*» немесе «*Мүз тағ*» деп берілген. Археологиялық қазбалардың дәлелдеуі бойынша Жетісу мен Алтай аймағы сақтардың көп шоғырланған мекені болған.

Аңыздағы кісі есімдері, географиялық антропонимдер, этнонимдер түркі тілінің тарихы тереңде жатқанынан хабар берсе керек. Бұл ойымызды Есік қорғанынан табылған күміс тостағанға түсірілген жазу да нақтылай түседі. Аталмыш тостаған туралы белгілі түріктанушы ғалым Алтай Аманжолов: «Как позволяет судить предложенная расшифровка, надпись на серебрянной чашечке относится к довольно ранней разновидности тюркской руники, тесно связанной с алфавитными письменностями Среднеземноморья середины I тысячелетия до н.э. Данная надпись сделана на древнетюркском языке, на котором, по видимому говорили ранние кочевники Семиречья»²¹, – деп Жетісуды мекен еткен көне түріктердің өзіндік тіл ерекшелігі болғандығын және өздерінің әліпбиін біздің дәуірімізге дейінгі мың жылдай бұрын түзгендігін дәлелдейді.

Бұмын, Истеми, Елтеріс, Біліге қағандар тұсында түркі халқы шығыста *Қадырхан жынысынан* (Үлкен Хянган тауы) бастап батыстағы *Темір қақпаға* дейін (Дербент), оңтүстігі *Түбіттен*

21 Аманжолов А. История и теория древнетюркского письма. – Алматы, 2003. – с. 293.

(Тибет) солтүстігі *Байырқуға* (Сібір) дейінгі аралықта билік жүргізді. Біліге қаған мен Күлтегін ескерткіштерінде осынау ұлан-ғайыр мекендегі бірнеше атау көрсетілген. Мәселен, көк түріктер *Өтүкен* жерін қасиет тұтып мекен етсе, *Түргі-ярғун* көлде жауын күйрете жеңген. *Алтын жынысын* (Алтай тауы) айнала, *Ертіс* өзенін кеше түргештерді қуып, *Болчудағы* қиян-кескі шайқаста оларды да ойсыратқан. Тізе бүккен халыққа рахым етіп, *Табардан* қоныс берген. *Інжу* өзенін кешіп өтіп, *Темір-қақпа* тұсында *Соғдақ* жұртымен шайқасқан. *Қарлұқтарға* қарсы *Ыдуқ-баш* пен *Қаракөлде* күрескен. *Тоғыз-оғызбен* бір жылда бес рет соғысып, ең әуелі *Тоғла* өзенін жүзіп өтіп, *Тоғу-балықта*, екіншісінде *Андарғу* мен *Құшлұғұда*, үшіншісінде *Болчуда*, төртіншісінде *Шу* бойындағы *Езгент-қадазда* айқасқан. *Ағуда* екі рет үлкен соғыс жүргізген. *Шұғай* жынысының оң жағындағы *Төгүлден* бергі жазықты өз иелігіне қаратты.

Осынша жерге билік жүргізген түркі «**begleri: budunī: tüzszüz: üčün: Tabyač budun: teblegin: körlüg: üčün: armaqčisın: üčün:**» («бектері: халқы: тура жолда болмағандықтан: Табғаш халқының: тепкісін: көргендіктен: алданғандықтан:») бек ұлдары құл болды, сұлу қыздары күң болды. Табғаштың тіліне, дініне, салт-дәстүріне, азын-аулақ сыйына, қылымсыған қызына бойсұнған түрік бектері біржола табғаштанды (*Күлтегін жазуын қараңыз*). Тұқымы азды, елі жойылды. Жер-су атаулары әскери, діни, мәдени жаулаушылардың ықпалымен өзгеріске түсті.

Орхон жазуларының сыры әлі де жұмбақ күйінде. Мәселен, Күлтегін, Білге қаған ескерткіштерінің жанры, түрі, сипаты жөнінде түрлі пікірлер айтылып келеді. Негізгі тұжырым екіге жарылған: Бірі – қағандық тұсында болған оқиғаны суреттеген тарихи дерек көзі, екіншісі – әдеби шығарма. Қазақ әдебиеті тарихын зерттеу жайында бұл ескерткішке ең алғаш назар аударған Мұхтар Әуезов болатын. Ол «Манас» эпосының халықтық нұсқасын жасау керек» атты мақаласында: «Орхон жазулары деген не? Бұл күнге дейін оларды тіл тарихының ескерткіштері ретінде зерттеп жүр. Соған қоса олар фольклордың мейлінше көне үлгілерінің де ескерткіштері емес пе? Сол жазуларда эпостық аңыздардың шағын да ықшам фабулалық желілері бар ғой.

Егер мұндай ескерткіштер қара тастан ойылып, қашалып тұрып жасалса, сол жырлардың ауызша айтылып таралған әрі бұдан да толық нұсқалары болмауы мүмкін бе?»²² – деп орынды мәселе көтереді. Енді бір тұста «Олардың мазмұнында эпостық баяндау сазы басым, аңыздың көркемдік түрі де соған орайлас. Күлтегін, Тоныкөк немесе Суджа жазуларында қанша адам, қанша ерлік, қанша оқиға бейнеленген десеңізші?! Оларда әралуан рулар мен тайпалардың кескілескен шайқастарының, соғыс суреттерінің, батырлар ерлігінің, жорықтардың шежіресі бар... Ол жазуларда хронологиялық тәртіп те бар... Сол жазуларда Тоныкөк тек батыр ғана емес, соғыс тактикасын жасауға қатысушы, дипломат болып та көрінеді. Онда тағлым ретіндегі өсиет те бар»²³, – деп ескерткіш жанрының көп қырлылығына назар аударады. Демек, ғасырларды артқа тастап, осы күнге жеткен жәдігерлерді біржақты ғана қарастырып, бір жанрға телу ғылымға қиянат болары анық. Бұл ескерткіштерде хронологиялық тәртіппен жазылған тарихи мәліметтер де, аңыз-әңімелерге сүйенген фольклорлық элементтер де, адамның жанын шабыттандыратын поэзиялық үлгілер де, тұрақты сөз тіркестерінен құрылған шешендік сөздер де, көркем ойды жеткізетін қарасөз тізбектері де кездеседі. Мұнда пәлсапалық ой-тұжырымдар мен тұтас ел болу идеясына қатысты саяси ұстанымдар да сөз болады.

Түркі жазба ескерткіштерінде есімі жазылған Бумын қағанның тарихтағы орны ерекше. Ол туралы Күлтегін жазуында «**Жоғарыда көк Тәңірі, төменде қара жер жаралғанда, екеуінің арасында адам баласы жаралған. Адам баласы үстіне ата-бам Бумын қаған, Істемі қаған [таққа] отырған. [Таққа] отырып түрік халқына, еліне, төріне [билік] тұтқа болған, қалыптастырған**»²⁴ – деп жазылған.

22 Әуезов М. Уақыт және әдебиет. – Алматы: Қазмемкөркемәдеббас, 1962. – 243-244 бб.

23 Бұл да сонда, 208 б.

24 Көне түркі жазуымен жазылған жазба ескерткіштердің мәтіні мен аудармасын түркітанушы ғалым Н.Базылхан дайындаған нұсқасы бойынша алдық.

Бумын қаған туралы тарихи мағлұматтарды біз қытай жылнамаларынан көре аламыз. Қытай жазба мәліметтеріне қарағанда тарихта Түмен деген екі қаған өткен. Біріншісі, ғұндардың билеушісі – Түмен қаған. «Тарихи жазбалар» 110-бумада ол жайында: «Ғұнның Түмен деген тәңірқұты бар еді. Ол Чин әулетінің әскери тегеуірініне төтей алмай солтүстікке ығысты»²⁵деп жазылған. Түмен – алғаш жазбаға түскен ғұн билеушісі, Түменнің тұсында ғұндар шығысында шығыс ғұндармен, батысында нүкіспен, оңтүстігінде Чин иелігімен шектесті. Б.з.б. 215 жылы Чин Шыхуаң патша өзінің қолбасшысы Мың Тянды 100 мың адамдық әскермен солтүстікке жіберіп, Сарыөзеннің оңтүстігіндегі ғұндардың атақонысы Хытау өңірін тартып алған еді. Мың Тяң басып алынған жерге қорғаныс қамалдарын тұрғызып, Ұлы қорғанды ұзартты. Чин патшалығының ғұндармен шекаралас аймағын басқарып тұрған Мың Тяң өлген соң кейбір рулар өз билігін құрғысы келіп, Чиннен сырт айналды. Шекара қорғаушылар қамалды тастап, елдеріне қайтты. Осы сәтті пайдаланған Түмен Сарыөзеннің оңтүстігін бірте-бірте алып, ежелгі қонысты қайтарып алды. Бұл Түмен – тарихта Мөде деген атпен белгілі ғұн тәңірқұтының әкесі.

Екінші Түмен шамамен біздің заманымыздағы VI ғасырда өмір сүрген. Бұл Түмен Түрік қағандығының негізін қалаушы ретінде тарихта қалған. «Солтүстік әулеттер тарихы» 99-бумадағы дерекке сүйенсек Түмен қаған тұсында ұлысы күшейіп, жер ауқымы кеңейіп, Қытай билеушілерімен қарым-қатынас орната бастаған. Түріктердің (Л. Гумилевтің жазуы бойынша – түркіттер²⁶) әлеуетімен санасқан Батыс Вэй патшасы Жоу Уын 545 жылы цзюцюньдық соғды Ань Нопаньтоны²⁷ елші ретінде Түменнің ордасына мол сый-сияпатпен жібереді. Бұл кезде түріктер жужандарға бағынып, темір өндірумен айналысатын еді. Түмен ордасына келген елші зор құрметпен қарсы алына-

25 Қытай жылнамаларындағы қазақ тарихының деректері. 1-кітап. (Ғылыми жетекші – Ж.Мырзаханұлы) Алматы: Өнер, 2006. – 26 б.

26 Гумилев Л. Көне түріктер. – Алматы: Білім, 1994. – 25 б.

27 Иакинф Бичурин өзінің еңбегінде бұл адамды «Цзю Цюаннан шыққан көшпелі жатгерлік Ань Нопаньто» деп көрсетеді.

ды. «Бүгін ұлы қағанаттан елші келді. Енді еліміз көркейетін болды» деп жұрт бірін-бірі құттықтасып, қатты қуанады²⁸. Түмен де өз кезегінде Батыс Вэй астанасына мол тарту-таралғы жіберіп, өзі бағынышты болып отырған жужандардың ата жауымен одақ құрады. Дегенмен, мұны жужандарға білдірмей екі тараппен де қарым-қатынасты үзбейді.

Жужандарға бағынышты рулардың бірі телелер Жужан халқының аяусыз озбырлығына шыдамай көтеріліске шығып, Жужан ханы Анахуа сарайына бет алады. Жолда олар түрік әскеріне тап болып, Түменге бодан болып, елу мыңдай ауыл мойынсұнады. Осылайша түріктер саны едәуір артады.

Халқының саны артып, әскери күші де кемеліне келген Түмен Жужанның ханы Анахуаға елші жіберіп, қызын айттырады. Өзі бағынышты болып отырған билеушінің қызын айттыруы – «менің дәрежем енді сеніңкімен бірдей, менімен санасуға тиіссің» деп сес көрсетуі еді. Бұған бұлқан-талқан болған Анахуа: «Менің темірші құлым бола тұра, мұндай сөйлеуге қалай батылың барады»²⁹, – деп елші жібереді. Түменнің да күткені осы еді. Ол Анахуаның елшісін өлтіріп, жужандармен арадағы қатынасты бірден үзеді де Батыс Уй патшасынан қыз айттырады. Жоу Уын патша Түмен тілегін қабыл алып, 551 жылы қытай ханының қызы Чанлені Түрік қағанына ұзатады. Бұл Түменнің атақ-абыройын көшпелілер арасында асқақтата түседі³⁰. 552 жылы Түмен жужандарға шабуыл жасап, ойсырата жеңеді. Қайғыға шыдамаған Анахуа өзін-өзі өлтіріп, баласы Яньлочен Чи патшалығына қашып кетеді. Осы жылы Түмен «Елхан» лауазымын алады, көп ұзамай қайтыс болады. Түмен өлген соң баласы Қара «Ыссық қаған» лауазымымен таққа отырады.

Қытай деректеріндегі Түрік қағандығының негізін салушы Түмен мен Күлтегін жазуында аталатын Бумын бір кісі екені тарихшы және түрколог ғалымдар тарапынан әлдеқашан дәлелденген.

28 Қытай жылнамаларындағы қазақ тарихының деректері. 2-кітап. (Ғылыми жетекші – Ж.Мырзаханұлы) Алматы: Өнер, 2006. – 110 б.

29 Сонда, 110 б.

30 Гумилев Л. Көне түріктер. Алматы: Білім, 1994. – 27 б.

Қытай жылнамашылары түрік есімдері мен жер-су атауларын өздерінің тіліне сай бұрмалап жазатынын ескерсек және көне қытай жазуы мен қазіргі иероглифтерінің біршама өзгеріп, дыбысталуында да айтарлықтай айырмашылық бар екенін қаперде ұстасақ тарихи тұлғалар мен географиялық атауларды танып-білу біршама қиындықтар туғызатынын аңғаруға болады. Дегенмен, қытай деректемелерін аударып, түсіндірмелері мен ескертулерін жазған отандық синолог-ғалымдар Б. Еженханұлы мен Ж. Ошанның еңбектерін ерекше айтып өткеніміз жөн. Біз өз зерттеуімізде қытай деректерінің түпнұсқасы ретінде Н.Я. Бичуриннің «Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена» атты еңбегімен қатар Б. Еженханұлы мен Ж. Ошан аударып, құрастырған «Қазақстан тарихы туралы қытай деректемелері»³¹ атты еңбекті де пайдаланамыз. Н.Я. Бичурин еңбегі жарияланған уақыттан бергі қытайтануға қатысты мәліметтерді молынан пайдаланғандықтан және аударма мәселесінде ұлттық ерекшелікті сақтағандықтан «Қазақстан тарихы туралы қытай деректемелері» көп жағдайда негізгі қайнар көз ретінде алға шығады.

Бумын есіміне қатысты тың ғылыми жорамалды түрколог-ғалым, филология ғылымдарының кандидаты Орынбай Бекжан ұсынады. О. Бекжан 2011 жылы «Ана тілі» газетінің 31-35-сандарында «Бумын қаған – Алпамыстың өзі» атты көлемді мақала жариялады. Автордың тұжырымы бойынша I Шығыс Түрік қағанатын құрушысының есімі түркологтардың қате оқуы себепті Бумын болып өзгертілген. Оның пікірінше Күлтегін ескерткішіндегі үлкен жазудың бірінші жолындағы > таңбасы **ОДЖ⁴**, **ҰУДЖ⁴**, **ДЖ⁴О**, **ДЖ⁴ҰУ** дыбысын білдіреді де, қаған есімі **Б'ОДЖ⁴МаН¹** болып оқылу керек екен. О. Бекжан: «Бұл **Боджман**, қазіргі айтылуында **БОЖБАН**, Қоңырат тайпасының негізгі руларының бірінің аты. Біздің бұл Божбанның сол Көктүрік қағанатын құрушы Боджман қаған екеніне көптеген бұлтартпас дәлелдеріміз

31 Қазақстан тарихы туралы қытай деректемелері. IV том. Әулеттік тарихи жылнамалар. 2-бөлім. – Алматы: Дайк-Пресс, 2006. – 480 б.

бар»³², - деп «Қазақ Совет энциклопедиясында» келтірілген Божбан ата шешіресін ұсынады³³.

Божбан мен Алпамыс батыр есімін Бумын қаған тұлғасымен байланыстыру оңай шаруа емес. Ол үшін Орынбай Бекжан көрсеткендей есімдердің сыртқы ұқсастықтарын көрсету және ішкі дыбыстар мен буындардың орнын ауыстыру арқылы дәлелдеу аздық етеді. Тіл тарихын зерттеу кезінде жекелеген сөздердің шығу тәркінін анықтауда мұндай әдіс қолданатыны рас. Дегенмен, әріптер мен буындардың орнын алмастыру логикалық тұрғыда қисынға келгенімен, нақты дерек болмағандықтан ғалыми дәлел бола алмайды.

Рашид-әд-дин мен Әбілғазы ханның жазуы бойынша Қоңыраттың шығу тегі Оғыз қағанға барып тіреледі. Шежіре бойынша Қоңыраттың шыққан тегі Моңғолдың Қият деген тайпасынан екендігі айтылады. Қияттың Жорлықмерген деген батырының Қоңырат деген баласы өскенде еліне билік құрады. Кейін ел соның есімімен аталып кетеді. Қолда бар деректерге қарағанда Қоңыраттан **Байбөрі, Құлтай, Шыныбай, Байсары, Дарақожа** тарайды. Алғашқы төртеуінен тараған ұрпақ өзбек халқының құрамына кірген³⁴. Ал, қазақтардың құрамына енген **Дарақожадан – Ұзынсопы – Нағанай** өрбиді. Қоңырат шежіресіне қатысты бір аңызда «Қоңырат Нағанайдың лақап аты болған: Нағанай да, балалары да өңкей қоңыр атқа мініп жүргендіктен, ел оларды қоңыр аттылар деп айтады екен. Олардың қоңырат атану себебі осы болса керек»³⁵, – деп жазылған. Шежірелік аңыз бойынша Нағанайдың отыз ұлы болыпты. Өзі өте бай кісі екен. Үргеніш ханына тарту апарғанда, оған Емен, Семен деген екі құл сыйлапты. Нағанай ол екеуін құлдықтан азат етіп,

32 Бекжан О., Бумын қаған – Алпамыс батырдың өзі // «Ана тілі» газеті, 4-17 тамыз, 2011. № 31-32. – 5 б.

33 Қазақ Совет энциклопедиясы. 2-т. – Алматы, 1973. – 371 б.

34 Қоңырат шежіресі (Есіркеп Кәрібайұлының жазбалары бойынша құрастырып, толықтырған – Байбота Серікбайұлы Қошым-Ноғай). – Алматы: Жалын, 1992. – 6 б.

35 Қоңырат шежіресі және оған қатысты әңгімелер (құраст. М.М.Ерімбетов). – Алматы: Жалын, 1993. – 11 б.

өзіне бала қылып алыпты. Емен мен Семенді де өз баласы санағандықтан Нағайдың отыз екі баласы бар болған деп есептеледі³⁶. Белгісіз себептермен 29 баласы басқа жаққа ауып кетіп, **Мелдеби**, **Орынби** және **Жығалымырза** атты ұш ұлы атақоныста қалып, қазақ халқын құраған іргелі рулардың біріне айналады. Осыдан кейінгі гендерлік жалғастық: **Мелдебиден – Сүйеніш – Жолдыбай – Игілік (Божбан)** болып өрбиді. Осылай тарқату шежірешілердің барлығына ортақ десек те болады. Аңыздардың бірінде Игілік жуас, момын кісі екен, сөйлемей бозарып отыра бергендіктен «Божбан» аталыпты десе³⁷, енді бірінде Игілікті әкесі «Бозжігітім», «Бозжаным» деп жүріп, ол «Божбан» атанып кетеді деген уәж айтылады³⁸.

Түрлі шежірелерді салыстыру арқылы **Игіліктен (Божбан) – Нұрым, Нұрымнан – Құтым, Сырым, Бекарыстан, Мұрат (Тоқпақ), Жұмық, Ұржық** тарайтынын көруге болады. Дегенмен, Есіркеп Кәрібайұлының жазбалары бойынша шежірені түзген Байбота Серікбайұлы Қошым-Ноғай Божбан мен Нұрымның арасын былайша жалғастырады: **Игілік (Божбан) – Байбөрі – Алпамыс – Жәдігер – Жанайәлі – Теңізбай – Жантақ – Нұрым**. Шамасы түрколог-ғалым О. Бекжан осы шежіреге сүйенсе керек³⁹. Осы орайда бұл ататекте Байбөріні әуелі Божбанның (Игілік) алтыншы атасы **Дарақожамен** (кері санағанда: **Игілік (Божбан) – Жолдыбай – Сүйеніш – Мелдеби – Нағанай – Дарақожа – Қоңырат**) бір туған деп атап, кейінгі тұста оны Божбанның ұрпағы ретінде көрсетуіне де назар аударған жөн. Біз шежіренің дұрыс немесе бұрыстығына кесімді пікір айтудан аулақпыз.

36 Қоңырат шежіресі (Есіркеп Кәрібайұлының жазбалары бойынша құрастырып, толықтырған – Байбота Серікбайұлы Қошым-Ноғай). Алматы, «Жалын», 1992. 80 б. 6-б.; Қоңырат шежіресі және оған қатысты әңгімелер (құраст. М. М. Ерімбетов). – Алматы: «Жалын», 1993. – 11 б.

37 Сонда. – 9 б.

38 Қоңырат шежіресі және оған қатысты әңгімелер (құраст. М. М. Ерімбетов). – Алматы: Жалын, 1993. – 14 б.

39 Қоңырат шежіресі (Есіркеп Кәрібайұлының жазбалары бойынша құрастырып, толықтырған – Байбота Серікбайұлы Қошым-Ноғай). – Алматы: Жалын, 1992. – 9 б.

«Алпамыс батыр» жырының Жүсіпбек Шайхысламұлы 1899 жылы Қазан қаласында шығарған нұсқасында Байбөрінің әкесімен бір туған Құлтай, Шыныбай есімді немере ағалары болған десе, Әбдірайым Байтұрсынұлы жырлаған нұсқада:

Қоңыраттың ішінде
Ордабай деген данасы.
Туыпты онан үш бала
Берген ата-анасы.
Байбөрі, Құлтай, Шыныбай,
Бұған жоқ ешкім таласы.
Қатыны мен Шыныбай
Өтіп кетіп дүниеден,
Артында қапты жетім боп,
Тортай деген баласы.
Үлкені – Құлтай, кішісі –
Байбөрі болған шамасы⁴⁰, – деп берілген.

Қытай жылынамаларындағы деректерге сүйенсек Бумынның ата-тегі Ашинаға барып тіреледі. «Суйшү», 84-цзюань, «Туцзюе баяны» жазбасында «Туцзюелердің (түріктердің – А.Ә.) арғы тегі – Пинлян жеріндегі аралас хулар болатын. Олардың әулеттік атауы – Ашина. Соңғы Вейдің Тайву патшасы Цзюцюй әулетін жойған кезде Ашина 500 отбасын бастап жужуларға қашып барып паналаған»⁴¹ – деп көрсетілген. Бұдан әрі жылнамада түріктер ұрпақтан-ұрпаққа Алтай тауында тұрып, теміршілікпен айналысқаны, Алтай тауы сырттай қарағанда дулығаға ұқсайтыны, дулығаны кейде түрік деп атайтындығы жазылған.

«Алпамыс батыр» жырының барлық нұсқасында Қоңыраттардың жері Сырдарияның бойындағы Жиделі Байсын деп көрсетілсе, Бумынның арғы аталары сан ғасырлардан бері Алтай өңірін, Өтүкен жерін қоныстанғанын аңғаруға болады. Осы арада академик Рахманқұл Бердібаевтың мына пікірін назардан тыс қал-

40 Бабалар сөзі: Жүз томдық. – Астана: Фолиант, 2006. Т. 34: Батырлар жыры. – 9 б.

41 Сонда, 186 б.

дырмағанымыз абзал: «В.М. Жирмунский өзінің «Тюркский героический эпос» (1974) деген еңбегінде «Алпамыс батырға» негіз болған оқиғалық желілердің төркінін, олардың Алтайдан Орта Азияға дейінгі таралу географиясын шолып өткен. Кейінгі зерттеушілер бұл болжамға соқпай өтпейтіні белгілі. Оқиғалық аңыздың сүйегі ерте заманнан келе жатқан батырлық ертегінің көркемдігі биік, классикалық эпосқа айналуын тексеру керек-ақ. Кейбір фольклоршылардың «Алпамыс батырдың» қоңырат редакциясы оңтүстік Өзбекстанда толысып жетілген деген долбары дәлелді болып естілмейді. Эпостың жасалу ортасын оғыздардың өмір кешкен, қоныс еткен өлкесінен (Сыр бойы, Оңтүстік Қазақстан) жырақтан іздеу ғылыми негізі жоқ, жасандылыққа апармай қоймайды...»⁴². Р. Бердібаев өзіне дейін осы тақырыпты зерттеген В.М. Жирмунскийдің, М. Әуезовтің, Ә. Қоңыратбаевтың еңбектерінде айтылып жүргендей бұл жырдың «Қорқыт ата кітабының» үшінші бөлімімен өте жақын екендігіне назар аударып, «Алпамыс батыр» жырының түп төркінін, эволюциясын қарастыру үшін «Қорқыт ата кітабын» негізгі әрі сенімді тірек ретінде алуды ұсынады.

Күлтегін ескерткішінде ағасы Білге қаған екеуінің ата тегі «Жоғарыда көк Тәңірі, төменде қара жер жаралғанда, екеуінің арасында адам баласы жаралған. Адам баласы үстіне ата-бам Бумын қаған, Істемі қаған [таққа] отырған. [Таққа] отырып түрік халқына, еліне, төріне [билік] тұтқа болған, қалыптастырған»деп жазылған. «Синь Тан шу», 215-цзюань, «Батыс Туцзюе баяны» дерегінде Күлтегін мен Білгенің ата-тегі былайша көрсетіледі. «Батыс Туцзюенің арғы атасы – Надулудың немересі Ту-у еді. Ол Да еху (Ұлы Ябғу – А.Ә.) деп аталды. Оның тұңғыш ұлы Тумэн Или кэ хань болатын, екінші ұлының аты Шидяньми делінді. Оның аты Сэдими деп те аталды. Сэдими қағанның баласы Датоу қаған еді, оның аты Буцзя қаған деп те аталды. Бастапқыда олар Шығыс түріктермен бірге байырғы Усунь жеріне бөліне қоныстанған болатын. Ол кезде жерінің шығысы түріктерге, батысы Лэйчжу теңізіне, оңтүстігі Шульэге, солтүстік жағы

42 Бердібаев Р. Кәусар бұлақ: Мақалалар мен зерттеулер. – Алматы: Жазушы, 1989. – 47 б.

Ханхайға дейін созылып, астананың солтүстік жағында 7000 ли шалғайда жатты»⁴³. Қытай жылнамашысы атаған Буцзя қаған Орхон жазуындағы Білге қағанның қытайша аталуы.

Біз өз зерттеуімізде Алпамыс батыр мен Бумын шежіресін берудегі мақсатымыз – көне жазба ескерткіштеріміз бен жыр-дастандардағы тарихи шындықты анықтау. Жоғарыда келтірілген екі шежірені салыстыра келіп, екі есім бір тұлғаға тиесілі емес екеніне көз жеткізуге болады.

Орхон жазба ескерткіштерін фольклорлық мұраларсыз қарастыру мүмкін емес. Тасқа қашалып жазылған ерлік жорықтарын жалпы, түркі халықтарына ортақ батырлық эпостармен салыстыра талдау және оларды тарихи деректермен нақтылап көрсету ескерткіштің құндылығын арттыра түсері сөзсіз. Сол себебептен де, біз тарихи жазба ескерткіштен батырлық эпостардың толық нұсқасын, қалыптасқан тұлғасын іздемей, түркі халықтары эпостарында кездесетін ұқсас жекелеген сюжеттерді, типтік образдарды анықтасақ әлдеқайда тиімді болары анық. Өйткені, фольклор мен ежелгі әдебиет арасындағы сюжеттер мен образдар, жанр мен құрылымы бірде ұқсас, бірде ерекше болуы мүмкін.

Қазіргі әдебиеттану ғылымында түркі халықтарының жазба әдебиетін Орхон ескерткіштерінен бастау қалыптасқан. Дегенмен бұл жазба әдебиеттің алдында түркілердің атадан балаға сан ғасырлардан мирас болып қалған аңыздары, ерлік дастандары, ауызша тараған өлең-жырлары бар еді. Күлтегін мен Білге қағанның жорықтары мен ерліктерін тасқа сыналап жазған авторлар сол ауыз әдебиетінен, қуатты поэзиядан, бабалар сөзінен нәр алып, сусындаса керек. Олар өз заманының қағаны мен батырының ерлік жорықтарын тек хронологиялық-тарихи шежіресін ғана беріп қоймай, сонымен қатар, дәстүрлі поэзия өрнектерімен де әдіптеген. Сол себептен де тас жазуларын эпостармен салыстыра зерттеуді алға тартқан М. Әуезов, Ә. Марғұлан сынды ғалымдардың ой-тұжырымдары әлі де мәнін жойған жоқ. Эпостық дәстүрі ерекше дамыған қазақ халқының бай мұрасын

43 Қазақстан тарихы туралы қытай деректемелері. IV том. Әулеттік тарихи жылнамалар. 2-бөлім. – Алматы: Дайк-Пресс, 2006. – 65 б.

Орхон мұраларымен байланыстыра қарастыру тарихи жәдігерлердің ұлттық әдебиетіміздегі құнын арттыратыны анық.

М. Әуезов өз сөзінде эпостың шығу төркіні туралы: «Халық арасында әлде бір батырдың қоштасуы және соны жоқтауға байланысты таралған өлең-жырды алғашқыда бір ақын жинап, басын құрауы, сөйтіп тұңғыш эпостық дастанның тууына негіз қалауы ықтимал»⁴⁴, – деп дұрыс айтқан. Белгілі бір батыр қайтыс болғанда артында қалған жұрт руының, елінің қорғанышы болған әлгі адамның туылғаннан бастап өлгенге дейінгі өмірі тізбектеліп, қадір-қасиетін, ерлік жолдарын, тіршілігін айтып жоқтап, қаза болған кісіні сағынып, егіле жылайды. Бұл жоқтау елден-елге ауызша тарап, кейінгі таратушылар батырды дәріптеп өз жанынан жыр қосып, алғашқы жоқтау жан-жақты толығып, үлкен бір эпосқа айналады. Осы тұрғыдан алғанда Күлтегін жазуы қазақ эпостарына бір табан жақын.

Күлтегін, Білге қаған, Тоныкөк ескерткіштерінің негізгі мазмұны – қағандықты құру, елдікті сақтау, сыртқы жаудан қорғану, ерлікті дәріптеу. Онда Түрік қағандығының қысқаша тарихы, елдік мұрат-мақсат, тәуелсіздік үшін күрес, ерлік жорықтар жазылған.

Биікте көк тәңірі,
Төменде қара жер жаралғанда,
Екеуінің арасында адам баласы жаралған.
Адам баласы үстіне ата-тегім
Бумын қаған, Істемі қаған отырған.
Отырып, түрк халқының ел-жұртын
Қалыптастырған, иелік еткен.

Төрт бұрыштың бәрі дұшпан екен,
Сарбаздарымен аттанып,
Төрт бұрыштағы халықты
Көп алған, бәрін бейбіт еткен,
Бастыны еңкейткен,
Тізеліні бүктірген,

44 Әуезов М. Уақыт және әдебиет. – Алматы: Қазмемкөркемәдеббас, 1962. – 35 б.

Ілгері (шығыста) – Қадырқан қойнауына дейін
Кері (батыста) – Темір қақпаға дейін жайлаған⁴⁵.

Бұл – Күлтегін жазуында көрсетілген Бумын қаған мен Істемі қағанның билік жүргізген территориясы. Жазудың алғашқы жолдарында-ақ Түрік қағандығын құрушы Бумын мен Істемидің иелігіндегі ұлан-ғайыр жерді көрсету арқылы олардың мемлекет қалыптастырудағы орасан еңбегін көрсетсе керек. Жоғарыда көрсеткеніміздей қытай жылнамаларында Түмен-Бумынның ел билеудегі дипломатиялық саясаты, әскери қабілеті ашып жазылған.

Көптеген эпостарда негізгі кейіпкердің руын, елін, жерін алдын-ала суреттеу маңызды рөл атқарады. Батырдың өмірге келгенге дейінгі елінің ахуалын көрсету композициялық тәсіл ғана емес, мұнда идеялық мазмұн да бар. Болашақ кейіпкердің қарапайым отбасынан емес, керісінше текті, ауқатты әулеттен шыққанын көрсетіп, сол әулеттің мүддесі үшін күресегін қаһарман тұлғасын сомдау арқылы жырдың негізгі мақсатын көрсетеді. Мәселен, «Алпамыс батыр» жырында батырдың елі былайша суреттеледі:

Жиделі байсын жерінде,
Қоңырат деген елінде
Байбөрі деген бай шықты,
Тоқсан мың екен қорасы.
Мұрындық, нокта тимеген,
Түйешілер мінбеген
Сексен мың екен маясы.
Шұрқырап жатқан бір жылқы,
Тоғай сайын мың жылқы,
Есебі жоқ көп жылқы
Жиделі байсын даласы.
Өз алдына бір бөлек
Торысы мен қарасы.

45 Жолдасбеков М. Асыл арналар. I том. Зерттеулер. Мақалалар. – Астана: Күлтегін, 2012. – 48-49 бб.

Андай болып көрінген
Бозы менен аласы⁴⁶.

Көл-көсір байлық пен мыңғырған малға ие болып, мамыражай тірлік кешкен бейбіт ел түрлі себептермен сыртқы жауларына кіріптар болып, басындағы бағынан, алдындағы малынан ажырайды. «Алпамыс батыр» жырында Байбөрінің малын бірде Тайшық хан айдап кетсе, енді бірде Ұлтан Алпамыстың елде жоқтығын пайдаланып ата-бабасына, баласы Жәдігерге мал бақтырып, қарындасын күнше жұмсап, әйелі Гүлбаршынды әйелдікке алмаққа күш салады.

Ел басына түскен ауыртпалық «Қобыланды батыр» жырында да кездеседі. Қобыландыға түсінде бабасы қалмақтың ханы Алшағырдың ел-жұртына жасаған озбырлығы жайында:

Тізесіне тон жетпей,
Бұтында жоқ ыстаны,
Қаратабан қойшы боп,
Әкең ойда жүр екен.
Алпыста шешен Аналық
Арқан есіп, жүн түтіп,
Қайғыменен қан жұтып,
Қасіретті көп тартып,
Тезек теріп анаңыз,
Қозы бағып бүкшендеп,
Құрт қайнатып жүр екен.
Қарындасың Қарлығаш
Әбдестесі жанында,
Бес кесесі қолында,
Белдемшесі белінде,
Қызылбастың елінде
Шай қайнатып жүр екен.
Өзіңнен қалған Құртқаны

46 Бабалар сөзі: Жүз томдық. – Астана: Фолиант, 2006. Т. 34: Батырлар жыры. – 65 б.

Қалмақтың ханы Алшағыр
Аламын деп жүр екен⁴⁷, – деп аян береді.

Эпостарда батырдың елін жау шабуы қаһарманның туған жерінде болмауымен байланыстырады. Алыс сапарда жүрген батыр ел басына күн туғанын тек аян арқылы біледі. Орхон жазуларында елдің азуы, қағанаттың бүлінуі басқаша түсіндіріледі. Мұнда Бумын мен Істемі қаған өлген соң билік басына келген адамдардың біліксіз, ел басқару қабілеті жоқтығынан сыртқы жау түрлі айла-шарғымен Түрік қағандығын бұрынғы әлеуетінен айырғандығы айтылады.

Біліксіз қағандар отырған екен,
Жалтақ қағандар отырған екен.
Әміршілері де біліксіз екен,
Жалтақ болған екен.

Бектері, халқы ымырасыздықтан,
Табғаш халқының тепкісіне көнгендіктен,
Арбауына сенгендіктен,
Ағалы-інілі дауласқандықтан,
Бекті-халқы жауласқандықтан
Түрік халқы елдігін жойды.

Қағандығынан айырылды.
Табғаш халқына бек ұлдары құл болды,
Пәк қыздары күң болды.

Әрине, құлдықтағы ерді, күндіктегі әйелді, жәутеңдеген баланы азаптан құтқаратын – эпостар мен жазба деректердегі басты кейіпкер. Тозған елді топтастырар да, кеткен малды қайтарар да батырлар. Батырлардың негізгі мақсаты – елін, жерін қорғау, намысты қолдан бермеу. Сол себептен де қаһарман қиын-қыстау

47 Бабалар сөзі: Жүз томдық. – Астана: Фолиант, 2006. Т. 38: Батырлар жыры. – 110 б.

заманнан елді құтқарып, бұрынғы шат-шадыман дәуірін қалпына келтіреді.

Байбөрінің малын қайтарып, туған-туысын Ұлтан құлдың озбырлығынан құтқаратын – Алпамыс, Алшағырды шеңгелінен әке-шешесі мен қарындасын, сүйген жары Құртқаны босатын – Қобыланды болса, Табғаш халқының езгісінен Түрік халқын арашалайтын – Бумын мен Күлтегін және Тоныкөк. Дегенмен, Алпамыс пен Қобыланды бір атаның, бір рудың намысын жоқтаса, керісінше, Орхон ескерткіштеріндегі мәтінде елдік, мемлекеттік мүдде алға шыққан.

Күлтегін ескерткішінде батырдың жастық шағынан қайтыс болған қырық жеті жасқа дейінгі өмірі айтылады.

Адам баласы жаратылғаннан бастап құдайға жалбарынып, құлшылық етіп келеді. Жер жүзіндегі адамзат атаулының құдайға жасаған ғибадаттары әртүрлі болғанымен де, негізгі мақсаттары жаратушыға жалбарынып, дұға оқу арқылы жақсылықты тілеу, жамандықтан құтылу. Құдайдың рақымшылығымен күнәсінен арылу. Бұл бүкіл дінге ортақ ұғым.

Есте жоқ ескі замандағы адамдар өздерін табиғаттан бөліп қарастырмаған. Олар төңірегіндегі нәрсенің барлығы адамша өмір сүреді деп ойлаған. Анимистік сенім бойынша адамдар кезкелген аңға, құсқа, тасқа, аспан денесіне айналып кетуге болады деп түсінген.

Рулық қауым қалыптасқан кезеңдерде адамдар табиғаттың тылсым күшінен қорқып, оны құдірет иесі ретінде қабылдады. Аспан, күн, ай, жел, су, от, найзағай сынды табиғат құбылыстарының иесі бар деп сенді. Өздерінің ата-бабалары белгілі бір аңқұстан, табиғат құбылыстарынан, тылсым күштерден тараған деп түсінді. Сол себептен өзінің «шығу тегін» құрметтеп, оған сыйынды. «Шығу тек» түрлі жорықтар (аң аулау, соғыс, көшіп-қону) мен қиыншылықтарда жәрдем береді деп иланды. Осы түсінік негізінде ырымдар мен ғұрыптар, тыйымдар, мифтер пайда болды. Сөзімізге жерді мүйізімен көтерген көк өгіз, түркі халықтарындағы көк бөрі, қимақтардың шығу тегіне қатысты жылан және тағы басқа мифтік әңгімелер дәлел бола алады.

Рулық қоғам дамыған уақытта шамандық наным кең етек алды. Шамандық наным алғашқы қауымнан келе жатқан кейбір сенімдердің басын біріктіріп, өз кәдесіне жарата білді. Шамандық наным бойынша басты қызметті бақсы (шаман) атқарған. шаман адамдар арасында тылсым күштердің сырын білетін, ауру-сырқауды емдеп, бәле-жаланы қуа білетін, болашақты болжап, ауа райын өзгертуге құдіреті жететін жаратылысы бөлек жан саналған. Бақсылар өлген адамның әруағымен сөйлесіп, жын мен перілерді шақыра алады деп түсінген.

Көне түріктердің арғы аталары саналатын сақтар, үйсіндер, қаңлылар, ғұндар тарихына қатысты грек, парсы, қытай жазба деректеріне көз жүгіртсек шамандық наным біздің дәуірге дейінгі сан ғасырлардан бері жалғасып келе жатқанын аңғаруға болады. Мәселен, жазба деректерге сүйенсек сақтар да, үйсіндер де, ғұндар да күнге табынған. Геродоттың айтуы бойынша сақтар Күнге арнап ең жүйрік жануар ретінде жылқыны құрбандыққа шалған. Мұндай іс-шараларда бақсылар негізгі күшке ие болған. Оған ру, тайпа билеушілерінен бастап қара халыққа дейін бағынған. Ру, тайпаның күнделікті өміріне қатысты көші-қон, жорықтар, құрбандық мезгілі және т.б. мәселелер бақсының айтуы бойынша шешілген.

Десе де, көне түріктер де, олардың арғы аталары саналатын сақтар мен үйсіндер де бір жаратушыға құлшылық етіп, содан медет тілеген. Өкінішке орай олардың ұстанған діндерінің қағидалары мен құлшылық қылу шарттары бізге белгісіз күйде қалуда. Тек олардың о баста бір тәңіріге жалбарынғаны ақиқат. Уақыт өте келе әртүрлі наным-сенімдердің араласуына байланысты негізгі діни ұстаным өз құндылығын жоғалтып, өзгертілгенін аңғарамыз. Көне түріктер жөнінде жазылған фольклорлық және этнографиялық ғылыми еңбектерде олардың тәңіршілдікпен қатар шамандық наным-сенімге де бой ұрғаны жазылған. Біз ғалымдардың бұл тұжырымын жоққа шығара алмаймыз. Расында арғы ата-бабаларымыз бір тәңірге сыйынып, түрлі тылсым күштерге сенді. Табиғат құбылыстарының кереметінен, әруақтардан, жын-перілер мен албастылардан қорқып, түрлі діни іс-әрекеттер (ритуал) жасады. Мұндай іс-әрекеттерді жасауда бақсы-

лар негізгі күшке ие болды. Олар бақсылық ойын көрсетіп, жын-перілердің көмегімен адам сенгісіз кереметтерді жасаған. Көптеген ғалымдар бақсылар ойынындағы тылсым күшті әруақтар деп түсіндіреді (шамасы орыс тіліндегі «дух», «душа» сөздерінің баламасы ретінде алса керек). Шындығында әруақ дегеніміз не?

«Әруах» араб тіліндегі «рух» сөзінің көпше түрі. Қазіргі тілмен айтқанда адамның жаны. «Жан» – парсының сөзі. «Әруақ» та, «жан» да түрік тіліне ислам дінімен қатар енген. Көптеген фольклортанушы және түркітанушы ғалымдар көне түркі-моңғол бірлестігі тұсында адамның денесінен шыққан жанды «онгон» дейтіндігін алға тартады. «Онгон» – моңғол сөзі. Моңғол тілінде «онгон» сөзі әлі де қолданады. Демек, әруақ та, жан да, онгон да түркі сөзі емес. Ал, көне түркілер қазіргі қолданыста жүрген «әруақ» пен «жан» ұғымын қалай атаған? Шамандық наным-сенім бойынша бақсыларды, қарапайым адамдарды желеп-жебеп жүретін немесе қаскөйлік әрекет жасайтын тылсым күш қызметін денеден бөлініп шыққан жан яғни әруақ атқара ала ма? Тылсым күштер ілкі заманда не деп аталған? Бұл сұрақтарға жауап табу үшін фольклорлық мұралар мен көне жазба жәдігерлерді екшелеп қарасақ біраз жайтқа қанығарымыз анық.

Көне түркі тілдерінде әруақ пен жанды «өз» деп атаған. Түркі тілдерінің ең алғашқы салыстырмалы сөздігін құрастырған Махмұт Қашқаридің «Диани лұғати-т-түрк» шығармасында: «Өз – рух, жан; көкіректің ішінде қарекет жасайтын нәрсе», – деп анықтама берілген [1. 73-б.]. Сондай-ақ, анықтаманы нақтылай түсу үшін:

Барды кузум йаруқы,
Алды өзум қонуқы.
Қанда эринж қаниқы,
Емді үдзун үдзғұрұр.
Аудармасы:
Бар-ды көзімнің жарығы,
Алды өзімді (кеудемде)⁴⁸ қонған.

48 Ұғынықты болу үшін жақшаның ішіндегі сөзді өзіміз қойдық – А.Ә.

Қайда екен қанеки,
Енді уақытын оздырар
(Ауд. – А. Ә.)

деп сол кездегі жыр үлгісінен мысал келтіреді.

Қазіргі уақытта қазақтар «өз» сөзін түп мағнасында болмаса да соған жақын. мәнде қолданады. Мәселен, өзім, өзің, өзі. Абай-ша айтқанда:

Ақыл мен жан – мен **өзім**, тән – менікі,
«Мені» мен «менікінің» мағнасы – екі.
«Мен» өлмекке тағдыр жоқ әуел бастан,
«Менікі» өлсе өлсін, оған бекі.

Бақсылар өздерінің ойынында ата-баба әруағы көмектеседі деп елді сендіреді. Әруаққа сыйыну үрдісі есте жоқ ескі заманда түріктердің арғы ата-бабалары сақ тайпаларына өзге жұрттан енген секілді. Рас, сақтар өлген кісінің бейітін қастерлеп, олардың әруағын еске алып, рухына дұға оқыған. Қайтыс болған кісінің қырық күндігі мен жылдығында тәңіріге мал шалып, әруағына бағыштау сақтар дәуірінен жеткен дәстүр. Бірақ сақтар да, одан кейінгі түріктер де әруаққа сыйынбаған. Біз мұны грек оқымыстысы Лукиан жазған мына әңгімеден көреміз:

«**Мнесипп**. Сен мынаны айтшы, Токсарид. Осы, сендер, скифтер, Орест пен Пиладқа (сақтардың қайтыс болған қадірлі адамдары болса керек – А. Ә.) арнап құрбандық шаласындар, сонда оларды құдай деп санайсындар ма?

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

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

Токсарид. Біз тек құрбандық қана шалып қоймаймыз, сонымен қатар, олардың құрметіне мейрам өткізіп, ас береміз.

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

Токсарид. Өлі разы болмай, тірі байымайды. Әрине, мәселе онда ғана емес, біз өлген жандарды еске ала отырып, тірілерге жақсылық жасаймыз. Олардың жақсы қасиеттерін айтып, жастарды тәрбиелейміз. Бізде қайтыс болған тамаша адамдар сияқты жақсы сөздер мен істерді орындап, соларға ұқсап артымызға өшпес із қалдырғымыз келеді»⁴⁹.

Токсарид шамамен біздің дәуірге дейінгі VII ғасырдың екінші жартысы мен VI ғасырдың алғашқы жартысында өмір сүрген. Гректің атақты философтарының бірі, жазушы Лукиан оның балгер-данышпан екендігін аса тебіреніспен жазып қалдырған. Тіпті элладалықтар Токсаридтің скиф пен грек салт-дәстүрлері мен фольклорлық аңыз-әңгімелерін жетік білетіндігіне бас иген. Ата-баба дәстүрін берік ұстанған сақ данышпаны элладалық досымен сұхбаттасқанда өздерінің қайтыс болған адамның әруағына сыйынатындығын жоққа шығарады.

Демек, түркі халықтары құрбандықты өлген адамның әруағына емес, тек сол адамның рухына сауап болуы үшін құдайға шалғанын аңғарамыз. Құрбандық етінен дәм татуға келген көпшілік фәни дүниеден бақи дүниеге кеткен ізгі адамдардың жақсы қасиеттерін айтып, үлгі-өнеге тұтқан. Арнайы өткізілетін мереке-аста (жетісінде, қырқында, жылында) олардың ерліктерін жырға қосып, жастарды рухтандырып отырған. Ата-баба қорымдары қастерленіп, Тәңіріге ғана сыйынған.

Сақтар өзге дінге бас ұрып, өз жұртының діні мен мәдениетін мансұқтаған адамды кешірмеген. Салт-дәстүрін қызғыш құстай қорғап, әдет-ғұрпын көзің қарашығындай сақтаған. Бұл ойымызға Токсаридтің көзі тірі кезінде-ақ грек жеріне аяқ басқан екінші сақ данышпаны Анахарсис пен б.д.д. V ғасырда өмір сүрген Скилдің тағдыры дәлел бола алады.

Афины жеріне білім іздеп барған Анахарсис өмірінің соңына қарай еліне қайтады. Жоғарыда айтып кеткеніміздей, сақтар өздерінің наным-сенімдерін таптаған, салт-дәстүрлерін қорлаған, дінін сатқан адамды кешірмейтін еді. Жат жердің мәдениеті мен ғылымымен сусындаған Анахарсис ежелгі гректердің көп құдайға табынатын дінін де қабылдаған болатын. Мұны біл-

49 Лукиан. Избранная проза. – Москва: Правда, 1991. – с. 126.

ген сақтардың патшасы Савлий ғұламаны гректердің құдайына мінәжат рәсімін орындап жатқанда өз қолымен садақпен атып өлтіреді. Деректерге қарағанда Савлий Анахарсиске туыс болып келеді. Геродоттың айтуы бойынша: «скифтерден Анахарсистің жөнін сұрай қалсаң, олар білмейміз деп жауап береді. Мұнысы оның Эллада елінде болып, жат жұрттың діни мінәжатын ұстағандығын кешірмегеннің белгісі», – деп сақтар тіпті ғұламаны ұмытуға тырысқанын көрсетеді.

Сақтарда отанын сату, дінін тәркі ету, қаруын тастау аса үлкен қылмысқа саналатын еді. Бұлар тәуелсіздікке нұқсан келтіретін бірден-бір себептерге саналған. Қанша етжақын бауыры болса да, нешеме білімнен нәр алып, сусындаса да, сақ патшасы еліне жасаған қиянаты мен дініне жасаған опасыздығы үшін Анахарсисті қол астындағы елдің алдын алу мақсатында барша жұрттың көзінше өлімге қиды. Грек ойшылдары мен тарихшылары Савлийдің ісін жауыздыққа, тақ мұрагерлігіне таласқан бақталастыққа санаса да, тәуелсіздік тұрғысынан қарағанда сақ патшасы дінінің кәмілдігі мен елінің тұтастығы үшін әділ шешім шығарды. Себебі, қоғамды алға сүйреп, ел болашағын жарқын қылатын да, өзге елдің мәдениетін насихаттап, өзінің мәдени құндылықтарын мансұқтайтын да зиялы қауым. Қара халық соларға қарап бағыт ұстайды. Савлий мұны ерте түсінген деп жорамалдаймыз. Тарих қатпарларына талдау жасаған ғалым Тұрсын Жұртбаев бұл туралы Геродоттың «Басқа халықтар сияқты скифтер де өзге елдің салт-дәстүріне, оның ішінде, әсіресе, элладалықтардың ғұрпына сескене қараған. Оны Анахарсис пен Скилдің тағдыры дәлелдеп береді» деген дерегін алға тартады⁵⁰.

Мұндай оқиға кейінгі ғасырларда да орын алған. Мәселен, Абылайдың батыры Баян інісі Ноянды қалмақ қызымен жау жеріне қашқаны үшін өз қолымен атып өлтіргені тарихтан белгілі. Ақиық ақын Мағжан Жұмабаев елдік намыс пен ұлттық рухты көтеру мақсатында батыр Баянның ісін өнеге ретінде жырлап шығады.

50 Жұртбаев Т. Дулыға: Көне түркі батырлары туралы тарихи әфсаналар. – Алматы: Жалын, К.1. 1994. – 156 б.

Грек тарихшылары сақтар туралы тек естігендерін ғана жазған. Олардың өмірі, тіршілігі туралы нақты білмеген деуге негіз бар. Александр Македонскийдің жорығына дейін бірде-бір грек тарихшысы сақ жеріне бойлай кірмеген. Геродот та, Страбон да, Порфирий де, Диоген де Каспий теңізінің солтүстік шығысы мен Яксарттың (Сырдың) теріскейін мекендеген көшпенді тайпалардың діни сенімі туралы біріне-бірі кереғар түрлі деректер келтіреді. Мәселен, «Тарих атасы» саналған Геродоттың өзі массагеттер мен дербиктерді жабайы, құбыжық ретінде көрсетуге тырысқан. Эллиндік тарихшылардың жазуынша сақ жерінің түкпір аймақтарында жалғыз көзді адамдар тұрады және массагеттер мен дербиктер кәрі әке-шешесін тірідей жеген немесе иттерге тала тып, сүйегін құстарға шаштырған-міс. Страбонның дерегіне сүйенсек сақтардың мұндай жабайы діни әдетін Александр Македонский қойдырған көрінеді-міс. Грек тарихшыларының мағлұматтарын салыстыра отырып, эллиндік қалам иелері сақтардың салт-дәстүрін, діни ғұрпын, географиялық орнын нақты білмеген, не болмаса, саналы түрде теріс жазған.

Гректердің бұл мәліметтерін археологиялық қазба жұмыстары жоққа шығарып отыр. Сақтар дәуіріне жататын Есік, Атырау, Қарағанды жерлерінен табылған алтын адамдар, Алтай өңіріндегі сақтардың қорымы сөзімізге дәлел бола алады.

Сақтар әруаққа сыйынбаса да ата-баба қорымын қастерлі деп білді. Қайтыс болған атақты адамдардың денесін құпия түрде жерледі. Ата-баба мазарын қорлаған жаумен қасық қаны қалғанша соғысты. Бейіттердің аяқ асты қалуы сақтардың және сол сақтардың ұрпағы болып саналатын түркі халықтарының ұғымында сүйекке түскен таңбадай еді. Бұл туралы Геродоттың Иданфирс патша туралы келтірген дерегіне көз жүгіртсек біраз жайға қанығуға болады. Сақ заманынан жеткен мына бір аңыз бойынша парсы патшасы Дарий сақ жеріне шабуыл жасайды. Бірақ сақтар қарсылық көрсетпей, шыдамдылық танытып отыра береді. Бұған таң қалған Дарий массагеттердің патшасы Иданфирске елші жіберіп мәнісін сұратады. Иданфирс: «Біздің неге соғысқа асықпағанымызды мен саған түсіндірейін. Бізде әсем қалалар мен жайқалған егіс алқаптары жоқ. Сондықтан еш нәр-

сенің құрып кетуінен қауіптенбейміз. Сол себептен соғысқа асықпаймыз. Ал, егер сендер бізбен соғысуға өте құштар болсаңдар, онда тыңдаңдар. Ата-бабамыздан қалған ескі қорымдар сақтардың ең қасиетті орындары. Сендер сол мазарларды қорлап немесе үстін таптап өтіндер, сонда біз бейіттер үшін шайқасамыз ба, жоқ па көресіңдер», – деп жауап қатады⁵¹. Бұдан шығатын қорытынды сақтар о дүниеге аттанған мәйітті арулап көмен, сүйегін шашпаған.

Көне түркілердің мәдениетін, тарихын, жазба мұраларын зерттеуші ғалымдар мемлекеттік қоғамда тәңіршілдік негізгі дін болғанын көлденең тартады. Десе де бұл діннің негізгі ұстындары мен шарттарын ешкім таратып айтып бере алмайды. Сақтар, үйсіндер, ғұндар, қаңлылар ұлы жаратушы тәңір ретінде Көкке табынған, Күнге сыйынған. Тасқа жазылған түрік бітігінде Тәңірінің мекені көкте деп көрсетілген. Көк аспан – тәңірінің бір сипаты. Аспан әлемі – шексіздіктің белгісі. Оның түбі жоқ, тұңғыық терең. Байырғы түріктер мұны өте жақсы білген. Олар тәңіріні ешнәрсемен теңестіруге болмайтындығын түсінген. Ол кездегі түсінік бойынша Күн мен Көк аспан тәңірінің ұлықтығын білдіретін. Сол себептен де бұл екеуі «тәңір» сөзінің баламасы ретінде қолданған. «Күн» – сақтар мен үйсіндер заманынан жеткен көне сөз және қазіргі таңда ол түркі тектес халықтардың барлығында да түпкі мағынасында қолданады. Қытай деректеріне сүйенсек үйсіндер күнге мінажат етіп, билік иесін күнге теңеп «күнму» деп атаған. «Күнму» – «мың күн» деген мағына білдіреді. Ілкі заманда мың көптіктің, шексіздіктің, мәңгіліктің синонимі ретінде қолданған. Оны біз «құда мың жылдық», «мың қол (кейбір ғалымдар моңғол этимологиясын осы сөзден шығарады)», «мыңғырған мал», «сан мың» сөздерінен айқын көреміз. Тіпті, үйсін құрамындағы кейбір ру-тайпалар өздерінің ен-таңбаларының негізін күн формасынан алды.

Ғұндардың заманында да адамдар бір тәңірге жалбарынған. Жақсылық та, жамандық та тәңірден деп түсінді. Өздерінің билеушілерін тәңірінің құты, назары түскен адам ретінде бағалап, «тәңірқұт» деп атады. Жолы болмаған пендеге «тәңір атқан»,

51 Геродот. История: Скифия и поход Дария на скифов. Кн. 4. – СПб. 1894. – с. 127.

«көк соққан» деп мүсіркей қарады. Ескі қытай жылнамаларында ғұндар тәңірге құлшылық қылатыны, тәңірқұт аспанға қарап сыйынып, әрбір атқан таңда күнге және әрбір жаңа туған айға сәлем беретіндігі жазылған. Сондай-ақ, «Тарихи жазбалар. Хұндар шежіресінде»: «Қаңтарда адамдардың бәрі тәңірқұт ордасына жиналып, мінәжат етті. Мамырда зор жиналыс өткізіп, ата-бабаларға, аспан-жерге, жын-шайтанға тасаттық берді. Күзде жылқы семірді, орманға жиналып құмалақшылар мал санына есеп жасады»⁵² – деп жазылған. Жазба деректерде үйсіндер мен ғұндар өлген адамдардың атына мал шалғандығы айтылғанымен, әруаққа сыйынғаны нақты көрсетілмейді. Ал өлген адамға ас беру сақ заманынан бері келе жатқанын біз жоғарыда айтқан болатынбыз.

Түрік қағандығы кезінде тасқа қашалған түрік бітігін оқығанда да түріктер көк тәңірге сыйынғанын байқаймыз. Күлтегін ескерткішінде Тәңірі – түріктердің желеп-жебеушісі. Түрік халқы жойылмасын деп, ел болсын деп қағандарды жоғары көтерген тәңірінің өзі. Тас жазуларда өзге сыйынарлықтай құдірет иесі аталмайды.

Шыңғысханның тұсында да түрік пен маңғолдар көкке қарап Тәңіріні еске алады. Тарихи деректерге қарасаңыз ұлы қаған өз қол астына қарайтын ру-тайпаларды Тәңірі дініне жұмылдыруға тырысқанын аңғарар едіңіз. Ол көзбояушы шамандарды маңайынан аластатып, бақсылық ойынға тыйым салған.

Моңғолдың тапал аттарының тұяқ дүбірінен сескенген Рим папасы Иннокентий IV мен француз королі Людовик IX ұлы қаған ордасы орналасқан Қарақорымға елші жіберіп, олар туралы жан-жақты мәлімет жинап қайтуды және Мысыр мен Сирия жерін қорғап тұрған мәмлүктерге қарсы одақ құруға үгіттеуді тапсырады. Қарақорымға қыпшақ жері арқылы келген италяндық монах Джiovанни дель Плано Карпини де, француздық монах Гильом де Рубрук та Шыңғысхан ұрпақтарының ордalarında болып, көрген-білгендерін жазып отырған. Өздері діндар адам болғандықтан түріктер мен моңғолдардың діни сенімдері жөнінде де қағазға түртіп алуды ұмытпайды. Аталған екі елші де

52 Су Бихай. Қазақ мәдениетінің тарихы (Қазақ тіліндегі аудармасы). – Үрімші: Шынжаң Халық Баспасы, 2005. – 236 б.

моңғолдар мен түріктер «Тәңір» деп аталатын бір құдіретке сенетіндігін ескертеді. «Тәңір – көзге көрінетін және көрінбейтін барлық нәрсенің жаратушысы, әрі жақсылық пен жамандық тек соның әмірімен ғана болады. Бірақ олар (адамдар – А. Ә.) оған (Тәңірге – А. Ә.) ешбір мадақ пен дұға оқып, құлшылық жасамайды», – деп жазған ПIANO Карпини моңғолдар киіз немесе мал жүнінен адамға ұқсатып мүсіндер жасап, оларды екі босағаға, қора-қопсыға кірер ауызға қоятындығын, бұл мүсіндер бәлежаланы аластауға, малдардың төлдеуіне және оларды ит-құстан сақтайтындығына шүбәсіз сенетіндігін тілге тиек етеді⁵³.

Киізден немесе мал жүнінен жасалған бұл қандай мүсіндер деген сұраққа келер болсақ, бұған жауапты монах Гильом де Рубруктың жазбасынан табамыз. Онда: «Они сожигают своих умерших по старинному обряду и сохраняют прах на вершине пирамиды. Итак, когда, войдя в их храм и осмотрев много их идолов, как больших, так и малых, я сел рядом с вышеупомянутыми жрецами, то спросил их, как они веруют в Бога. Они ответили: «Мы веруем только в единого Бога». И я спросил: «Веруете ли вы, что Он дух или нечто телесное?» Они сказали: «Мы веруем, что Он дух». Тогда я спросил: «Веруете ли вы, что Он никогда не принимал человеческой природы?» Они ответили: «Никогда». Тогда я спросил: «Раз вы веруете, что Он только один и дух, почему вы делаете для Него телесные изображения и в таком количестве? Сверх того, раз вы не веруете, что Он стал человеком, почему вы делаете для Него предпочтительнее изображения людей, а не другого животного?» Тогда они ответили: «Мы не представляем в этих изображениях Бога, а когда какой-нибудь богач из наших умирает, то или сын его, или жена, или кто-нибудь дорогой для него приказывает сделать изображение умершего и ставит его здесь, а мы чтим его в память его». Я сказал им: «Тогда, стало быть, вы делаете это только ради лести людям». «Нет, – отвечали они, – а на память о нем»⁵⁴, – деп жазылған. Осы жерде Рубруктың дерегіне қысқаша түсіндірме ай-

53 Путешествия в восточные страны ПIANO Карпини и Гильома де Рубрука. Серия: Путешествия. Открытия. Приключения. – Алматы: Гылым, 1993. – с. 25.

54 Бұл да сонда, 113 б.

тып кеткеніміз жөн: Біріншіден, түріктер өлген адамның мәйітін өртемейтін болған. Мүрдені өртеу Енесей бойындағы қырғыздарға, моңғол тектес ру-тайпаларға тән дәстүр. Тибет жақтан ауып келген сары ұйғырлар да бұл ғұрыпты Будда діні негізінде қолданған. Күлтегін мен Білге қағанның ескерткіштеріне қарағанда Ашина ұрпақтары қырғыздарды да, моңғол тектес ру-тайпаларды да, ұйғырларды да түріктер деп есептемеген, керісінше, олармен әрдайым жаулық қатынаста болған. Қырғыздар мен моңғолдар өртенген мүрденің күлін жинап алып, теріден немесе жүннен жасалған мүсін-қуыршақтың ішіне салып сақтайтын еді.

Екіншіден, Рубруктың пирамида дегені дың болса керек. Себебі түрік-моңғол бірлестігі тұсында дың тұрғызу кең етек алған. Дың бір жағынан өлген адамдарды жерлейтін қасиетті орын ретінде саналса, екінші жағынан ғибадатхана қызметін де атқарған. Мұндай дыңдарды түріктер билік еткен барлық өңірден кездестіруге болады.

Үшіншіден, моңғолдар қайтыс болған құрметті адамды әрдайым еске алып отыру үшін киіз немесе жүннен мүсін жасаған және оны «онгон» яғни «әруақ» деп есептеген. Бұл мүсіндерді олар құдай деп емес, керісінше ата-бабаға қойылған ескерткіш ретінде құрметтеп, үйлері мен ғибадатханаларының төріне қойған. Оларға қымбат киімдер кигізіп, түрлі әшекейлер таққан. Тіпті, көшіп-қону кезінде оларға арнап арнайы арба дайындаған. Мереке күндерінде немесе әр жаңа туған айдың бірі күні әруақтарға дұға етіп, мүсіндерінің алдына тағам қоятын болған. Осы арқылы о дүниедегі несібесін жеткізіп отырған.

Қайтыс болған атақты адамның мүсінін жасату дәстүрі Күлтегін, Білге қаған өмір сүрген кездерден де белгілі. Білге қағанның жарлығымен Күлтегін мүсінтасын жасатқан Йолығ-тегін: «**erig jerte: beṅgü taš: toqïtdim: bitidim: anï körüp: anča biliq: ol taš /toqït/dim: bu bitig: bitigme: afisi:yoluy te/gin/**» («Киелі жерде: мәңгі тас: тұрғыздым: жаздым: оны көріп: сонша біліңдер: ол тасқа: /тұрғыз/дым: бұл бітікті: бітікдеуші: аталығы: Йолығ-те/гін/:»), – деп оның ерлік жорықтарын тасқа қашап жаздырады. Күлтегіннің мәңгітасын (ескерткішін) орнатып, оны көріп, ерлік істерін біліп жүруді, ұмытпауды өсиет етеді. Десе де, көне түрік

бітігімен жазылған ескерткіштердің ешбірінде де әруаққа сыйыну мәселесі айтылмайды.

Дін – халықтың тұтастығын сақтаушы негізгі факторлардың бірі. Дінсіздік жайлаған ел азып-тозып, өзге халықтың боданына айналатыны тарихтан белгілі. Кез-келген елдің мемлекеттік құрылымын өзгерту үшін билік иелері мен ғалымдарын, халыққа сөзі өтер даналарын өз діндерінен бет бұрғызып, басқа діни сенімге иліктірсе ол сол елдің сойылын соғары сөзсіз. Осыны ерте білген табғаштар (қытайлықтар) мен сары ұйғырлар (жазба деректерде тибеттіктерді осылай атаған) түріктерге мүсін жасауды үйретті әрі мүсінді өлген адамның әруағы ретінде түсіндірді. Шығыс Түркістан мен Орта Азияны мекендеген түркі тайпаларына буддизм мен манихей дінін уағыздады. Көне ұйғыр (соғды) жазуымен түркі тілінде өздерінің діни мәтіндерін жазып, таратты («Ырық бітігі», «Хуастуанифт» дұғалары). Түріктердің атақты адамы қайтыс болса арнайы шеберлерін жібертіп, оның мүсінін жасатты (Күлтегін, Білге қаған ескерткіштерін еске алыңыз). Осы арқылы түріктерді алдап, тәңіршілдіктен бас тарттырып, әруаққа сыйындыруға тырысты. Оларға Тәңірден баз кешіп, әруақ пен мүсінге табынған халықты өз діндеріне тарту, айтқанын істетіп, алым-салықты көбірек алу әлде қайда жеңіл еді. Сондықтан да түрік халқының «**begleri: budunı: tüz süz: ücün: Tabyaç budun: teblegin: körlüg: ücün: armaqçisın: ücün:**» («бектері: халқы: тура жолда болмағандықтан: Табғаш халқының: тепкісін: көргендіктен: алданғандықтан:») бек ұлдары құл болды, сұлу қыздары күң болды. Табғаштың тіліне, дініне, салт-дәстүріне, азын-аулақ сыйына, қылымсыған қызына бойсұнған түрік бектері біржола табғаштанды (Күлтегін жазуын қараңыз). Тұқымы азды, елі жойылды.

Ауыз әдебиеті үлгілері бойынша пікір айтқан зерттеушілер әруақ мәселесінде қанағаттанарлықтай дерек келтірмейді. Д. Банзаровтың «Черная вера или шаманство у монголов» атты еңбегінен кейін қазақтар арасындағы шамандық және олардың әруақтар туралы түсінігі жайында ең алғаш Шоқан Уәлиханов жазды. Шоқан ол мақаласында қазақтар мен моңғолдардың ескі наным-сенімдері туралы құнды деректер келтіріп, аталмыш кітапқа сыни көзқарастар білдіргенімен Банзаровтың пікірінен алыстап кете алмаған.

Ілкі заманда (матриархалды кезеңде) руларды басқаратын әйелдер болған. Олар ру ішіндегі дауды шешіп, ауруларды емдеген, діни ғұрыптарды атқарған. Халық арасында олар туралы тылсым күшке ие, ауруды қашыратын, жын-шайтаннан аластайтын белгісіз көмекшілері бар деген түсінік қалыптасқан. Белгілі фольклортанушы-ғалым С. Қасқабасов осындай әйел-шаман образы қиял-ғажайып ертегілерде жалмауыз кемпір бейнесіне өзгергенін айта келіп: «Жалмауыз кемпірдің алғашқы көне түрдегі образы, істеген істері, қызметі (функциясы) жаңағы ру басындағы шаман-әйелдің образымен сәйкес: кейбір ертегілерде жалмауыз кемпір бәрін істей біледі, оның қолынан келмейтіні жоқ: ауру, жарымжан адамдарды емдейді, өліні тірілтеді. Мысалы, бірталай ертегілерде жалмауыз кемпір ақсақ, соқыр, қолы жоқ кейіпкерлерді жұтады да, оларды сап-сау қылып қайтадан құсады («Жеті басты жалмауыз кемпір», «Үш ағайын», «Кедейдің үш баласы», «Құланайжарқын» т.б.) кейіпкерлерге ақыл, кеңес беріп отырады («Екі жетім», «Жүсіп мерген» т.б.)»⁵⁵, - деп шаман әйелдің ауыз әдебиетінде сақталған сипатын анықтайды.

Шамандық наным үйсіндер мен ғұндар өмір сүрген уақытта кең өріс алды деп топшылауға болады. Археологиялық және жазба деректерге көз жүгіртсек оған негіз де бар. Бұл ойымызды Қарқара шатқалынан біздің заманымызға дейінгі I ғасыр мен жыл санауымыздың II ғасырына тән алтын салпыншақ пен 410 тал (дана) киім әшекейімен жерленген бақсы әйелдің мәйіті табылуы дәлелдейді.

Әйелдер атқарған ру басы мен шамандық қызметті кейінгі дәуірлерде еркектер орындады. Бұл кезде шамандық ру басылықтан ажырап, кәсіби шамандар пайда болады. Кәсіби шамандар тек шамандық ойындар арқылы күн көрді. «Олардың әлсіреген қалдықтары қазақ өмірінде осы ғасырға дейін сақталып келді. Бұлар – бақсылар, дуаналар, жауырыншылар, тәуіптер, құмалақшылар»⁵⁶.

Ғалымдардың көпшілігі (түгелге жуығы) бақсылар өздерінің ойындарында әруақтарын, әулиелерін, жындарын шақырып,

55 Қасқабасов С. Елзерде: Әр жылғы зерттеулер. – Алматы: Жібек жолы, 2008. – 10 б.

56 Бұл да сонда, 11 б.

өнер көрсететіндігін жазады. Бақсылар да өздеріне әруақтар көмектесетінін дәлелдеуге тырысады. Десе де, бақсылардың негізгі шақыратындары Қақаман (Көкаман), Шарабас, Нәдір, Досыбай, Бөрлібай, Сарықыз сынды жын-перілер. Ислам діні бақсы ойынына тыйым салғандықтан олар, Шоқан Уәлиханов айтқандай, жын-перілерін «періштелер, әруақтар» деп ыңғайластырып атаған.

Бақсылар жын шақырар алып қобыз,
Болады айқайласа ұшан-теңіз.
Байлардың үйлерінде сырқат бағып,
Малдарын сойғызады еті семіз⁵⁷, –

деген жолдардан, немесе Мағжанның «Қойлыбайдың қобызы» деген поэмасындағы:

Ертеде ел бар екен қалың Найман,
Қытайға қалың Найман қанат жайған.
Қалың Найман ішінде Бағаналы,
Қазақта бақсы асқан жоқ Қойлыбайдан.
*Қойлыбай жын жүгендеп, пері мінген,
Алдында жорғалаған шашты шайтан.*
Қойлыбай қобыз алса-ақ қалбалаңдап,
Қақаман жетіп келед әлдеқайдан.
Қақаман жалғыз көзді жынның ері,
Ерегіссе тау-тасқа салған ойран.
Дарқанның *Нәдір пері – аға жыны,*
Ардақтап оған Шолақ деп ат қойған.
Қойлекеңнің үшінші жан жолдасы –
Шайтанның шу асауы батыр *Шайлан.*
Қойлыбай бақсы болған қазақ асқан,
Жынменен жолдас болған бала жастан⁵⁸, –

57 Қазақ бақсы-балгерлері: / Құраст. Ж.Дәуренбеков, Е.Тұрсынов. – Алматы: Ана тілі, 1993. – 61 б.

58 Жұмабаев М. Шығармалары: Өлеңдер, поэмалар, қара сөздер. – Алматы: Жазушы, 1989. – 230 б.

деген жыр тармақтарынан бақсылар әруаққа емес жындарға арқа сүйегенін анық көруге болады. Адамдар жын-перілерден «ұрып кетеді, соғып кетеді» деп қорыққан. Сол себептен де бақсылар өздеріне көмекке келер тылсым күшті исламға дейін де, кейін де әруақпен бүркемелеген. Олар бақсы ойынында қобызын сарнатып, даңғырасын ұрып, биін билеп, түрлі іс-әрекеттер жасаған. Жындарының атын атап, түсін түстеп, күш-қуатын асқақтатып, өлеңге ұйқастырып шақырған.

Жаңа келді *Шарабас*,
Алпыс қойдың терісі
Бөрік шықпаған *Шарабас*.
Жетпіс қойдың терісі
Жең шықпаған *Шарабас*.
Тоқсан қойдың терісі
Тон шықпаған *Шарабас*...
... Жаңа келді *Қолаң шаш*,
Екі иінімен мықтап бас!
Жаңа келді *Теңгетай*,
Жаңа келді *Жирентай*.
Перілердің бәрі де
Үстіне бір мінген тай.
Осыншама шақыртып,
Келмеймін деп шаршатты-ай!⁵⁹.

Ислам дінін таратушы қожа-молдалар ықпалынан (олар билеушілерге арқа сүйегені тарихи шындық) ыққан бақсылар ендігі кезекте мұсылмандардың әулие-әнбиесін қоса шақыратын болды. Мұхаммед, Сүлеймен пайғамбарлар, Ысқақ баб, Арыстан баб, Құл Қожа Ахмет, Баба Түкті шашты Әзиздер бақсылардың негізгі пірлеріне айналды. Сондықтан түпкі шығу тарихы мен сырын білмеген жанға бақсылық пен ислам тұтастай бір көрінуі хақ. Осыдан кейін «ислам әруаққа сыйынуға қарсы емес» деген теріс пікір туындайтыны да анық.

59 Байтұрсынұлы А. Бес томдық шығармалар жинағы. 1-том. – Алматы: Алаш, 2003. – 313 б.

Түркі халықтарын дінінен шатастырып, христиандыққа тарту, сөйтіп көп күш жұмсамай-ақ басыбайлы құл ету идеясы ақ патша өкіметі тұсында айтарлықтай жемісін берді. Оқу іздеген түркі тектес жас жеткіншектерге шіркеу әндерін жаттатып, үштік ілімін санасына сіңірді. Оқу тәмамдаған соң туған елдеріне, түркі халықтарына патша өкіметінің саясатын насихаттауға, тыңшылыққа (статистикалық, биологиялық, географиялық, этнографиялық, тарихи, фольклорлық т.б. түрлі мәліметтерді жинау үшін) жіберілді. Олардың көбі өле-өлгенше патша өкіметіне адал қызмет етті, кейбірі қателіктерін мойындап тәубесіне келді.

«ОҒЫЗ-НАМА» ДАСТАНЫНДАҒЫ ӘДЕБИ-ФОЛЬКЛОРЛЫҚ МОТИВТЕР ЖҮЙЕСІ

Әр ұлттың өз табиғатына тән қалыптасқан сөз өнері болғанымен, жеке бір әдебиеттің әлемдік даму көшіне ілесе алмайтыны белгілі. Сондықтан көркем әдебиеттің жаһандық сұранысқа ие болуы үшін, халықтар ықпалдастығының әсері мол. Осындай интеграциялар арқылы синтезделген әдебиеттегі түрлі аналогияларды қарастыруда типологиялық зерттеу әдісінің алатын орны зор.

Әдеби шығармаларды зерттеу жүйесіндегі типология және генезис мәселелері тонның ішкі бауындай қабыса байланысып жатқан арналар болып табылады. Әсіресе, орта ғасырлардың жазба әдебиетінен көрініс беретін фольклорлық мотивтердің түпнегізін анықтау оңайға соқпайтыны белгілі. Дегенмен, қандай да бір әдеби құбылыстың генезисі этногенез төркінін тануға бастайтыны анық. Сондықтан салыстырылып отырған әдеби нысанның типологиялық негіздерін тану үшін, халықтар тарихына терең бойлап, тарихи-мәдени танымдық бірлікте зерделемейінше, нақты нәтижеге жету мүмкін емес. Әдебиет пен фольклордағы типологиялық зерттеу әдісінің күрделі жағын осыдан аңғаруға болады. Бұл мақсатта «Оғыз-нама», «Қорқыт ата кітабы» сынды оғыздардың ғажайып эпостық мұрасының дүниеге келу себептеріне шолу жасайтын болсақ, тамыры тереңге бойлаған түркі жазба әдебиетінің әлем мәдениетіндегі алатын орны айқындала түседі.

Ежелгі оғыз ру-тайпаларының Сыр бойының оң жақ жағалауынан бастап, бүгінгі қазақ жері Дешті-Қыпшаққа дейін және Сырдың сол жағалауынан ары қарай, бүгінгі Түркіменстан жері мен Әзербайжан аймағына дейінгі жерлерде көшіп-қонып жүргені тарихтан белгілі. Орта ғасырларға дейінгі уақытта оғыздар Орталық Азия аймағындағы қыпшақ, қарлұқтармен аралас отырып, діни наным-сенімі, салт-дәстүрі ортақ арнада дамып жетілді. Бүгінгі қазақ халқының негізін құраған қият, қыпшақ, қаңлы рулары жайындағы аңыздық деректердің «Оғыз-намада» көрініс беруі осыны аңғартады.

XI ғасыр басында Сырдың орта және төменгі ағысындағы аймақты қоныстанған оғыздар ірі мемлекеттің біріне айналды. Осы кездері Қыпшақ бірлестіктерінің де күшейіп, оғыздарды ығыстыруы салдарынан олардың бір бөлігі Кіші Азия мен Шығыс Еуропаға қоныс аудара бастады. Кіші Азияда Селжүктер империясын құрған оғыздар кейіннен аса қуатты Осман империясының негізін қалады. Міне, осындай күрделі жаутершілік тарихи кезеңдерді басынан өткерген жауынгер оғыз елі, түрлі мәдениеттер алмасқан үдерістер негізінде қалыптасты.

Ауыз әдебиетінен тамыр тартқан «Оғыз-нама» дастаны мен «Қорқыт ата кітабы» көне оғыздардың тарихи-әдеби жылнамасы іспеттес. Оғыз-қыпшақ жазба мәдениетінің көрнекті үлгілері болып табылатын осы мұралардағы фольклорлық мотивтердің бөгде елдер әдебиеті мен фольклорында қайталанып келуі себептері де аз емес. Осы ретте ортағасырлық жазба әдебиетінде жиі кездесетін сан алуан ортақ белгілердің, соның ішінде көшпелі сюжеттердің де қайталанып отыруы, тақырып пен идеялар үндестігі я болмаса көркемдік әдістер қолданысындағы бірізділіктер мен шығарма құрылымындағы біртекті құбылыстар типологиялық зерттеу әдісінің түрлі аспектілерінде жан-жақты қарастырылуды талап етеді. Бұл тұрғыда бірінші кезекте, «типология» термині этимологиясының өзі айтып тұрғандай (*грек тіл.* *typos*-қолтаңба үлгісі – *logos*-ілім) қолтаңба үлгісінің әуелі қай ұлттың көркем сөз өнерінен бастау алғанын немесе нақты қай автордың қаламына тиесілі екенін анықтау қажеттілігі туындайды. Осы тұрғыда ортақ белгілердің генезисіне үңіле зерттеу – типологиялық зерттеудегі ең маңызды мәселелердің бірі.

Жалпы, қоғамдық ғылымдарда типология әдісін қолдану біздің заманымызға дейін-ақ жүзеге аса бастаған. Аталған тәсілдің тиімділігін алғаш байқаған антикалық тарихшылар еді. Олар ең алғаш әлем елдерін аралап, көрген-білгенін салыстыра жазып отырған. Олардың ең басында тұрғаны әлемге «тарихтың атасы» атымен танымал грек жылнамашысы – Геродот. Отандық ғалымдардың пікірінше типология әдісінің іргетасын қалаушы ретінде «Пелопоннес соғысының тарихын» жазған Олор Фу-

кидидтің (б.з.б. V ғ.) есімі бірінші аталады¹, алайда оның ұстазы саналған Геродотты Фукидидттен бұрын атау орынды сияқты.

Адамзаттың эволюциялық беталысында табиғи дамудың жалпыға ортақ заңдылықтары әдебиетке де тән. Түрлі ұлттар әдебиетіндегі ортақ заңдылықтардың болуын адамзатқа әрбір тарихи дәуірлер тудырған ортақ мақсаттардан іздеуіміз қажет»², – деп пайымдаған зерттеуші Г.Н. Поспелов пікіріне зер салсақ, әр елдің табиғи даму үдерісінде пайда болған өзгерістер арқылы туындаған әдеби ұқсастықтардың өзі жалпыға ортақ ерекшеліктердің бірі. Осы тұрғыда «Оғыз-нама» дастаны мен «Қорқыт ата кітабының» идеялық тұғырынан жалпы адамзатқа ортақ санадан туындайтын екі арнадағы мотивтер жүйесін көреміз. Біріншісі, жалпыадамзаттық таным ортақтығынан туындайтын мотивтер болса, екіншісі күллі халықтарға тән мүдде ортақтығынан туындайтын сарындар. Аталмыш мұраларда көрініс беретін фольклорлық мотивтердің танымдық тірегі мифтік сана аясында көрінеді. Оны, әсіресе, «Оғыз-нама» дастанынан көбірек аңғарамыз. Осы тұрғыда оғыздардың ауыз әдебиеті мен жазба мұраларында жиі кездесетін тұрақты мотивтердің бірі «күн нұрына» байланысты туындайды. Күн нұры мотиві оғыз-қыпшақ әдебиетінде көбінесе адамның немесе тотемнің пайда болуына байланысты көрініс беріп отырады. Мысалы, «Оғыз-нама» дастанында Оғыздың дүниеге келуі мен жар таңдауы да ежелгі мифтерде кездесетін ғажайып оқиғамен байланысты көрініс беретінін мына жолдардан аңғарамыз: «... Тағы күндерде бір күн Оғыз қаған бір жерде тәңірге жалбарынды. Қараңғылық түсті. Көктен бір көк жарық түсті. Күннен жарық, айдан көгілдірек еді. Осы жарықтың ішінде бір қыз бар еді, жалғыз отырар еді»³. Оғыз осы күн жарығынан пайда болған қызға үйленіп, одан туған бірінші баласының есімін күнмен байланыстыра Күн деп, екіншісін Ай, ал үшіншісін Жұлдыз деп атайды.

1 Тұрсынов Е. Типологияның комплексті жүйесі туралы // Қазақ фольклорының типологиясы. – Түркістан: Тұран, 2009. – 367 б.

2 Поспелов Г. Н. Теория литературы. – Москва: Высш. Школа, 1978. – с 351.

3 Оғыз-нама // Әдеби жәдігерлер. Т.1. Көне дәуірдегі әдеби ескерткіштер. – Алматы: Таймас, 2007. – 307 б.

Адам есімін аспандағы Күн мен Айға байланысты атау дүние жүзі елдерінде кездеседі. Бұл құбылыстың типологиялық негіздеріне үңілсек, ең әуелі адамзаттың рухани даму эволюциясындағы сана ортақтығына көз жеткіземіз. Оның негізгі белгілері – қоршаған орта мен табиғат құбылыстарының мән-жайына қанық болуға ұмтылуы. Адамзаттың даму жолындағы ең ежелгі натуралистік дәуірде-ақ, адамды басқа тіршілік иелерінен бөлектейтін қос қажеттілігі болды. Бұл қажеттіліктің екеуі де тылсым табиғат, қоршаған ортадан нәр алуға бағытталған зәруліктер-тін. Тумысынан табиғаттың тылсым күштерімен біте қайнасып тірлік кешкен ежелгі адамның бірінші қорегі күнделікті күн көріс қамынан туатын тұрмыстық қажеттілік болса, екіншісі рухани мұқтаждықтан тұратын жан азығы. Осы тұрғыда жер бетінің аса байырғы тұрғындары табиғаттың болмыс, бітімімен қай жағынан болмасын, тығыз байланыста күн кешуге мүдделі болды. Әсіресе, көңіліне медет қылар рухани сүйенішке мұқтаждығын сезінді. Сана-сезімі, ойлау жүйесі енді жетіліп, түйсігі ояна бастаған адамзат енді табиғат жаратылыстарының өзінен шын мәнінде рухани пана тауып отырды. Осы негізде қандай да бір ұғым-түсініктер қалыптастырды. Осыдан келіп, өздерінің бұл дүниеге келуіне себепкер болған жаратқан иесін іздеуге деген талпынысы арта түсті. Бұл талпыныс адамзат руханиятының табиғи даму жолындағы бастаушы құбылыстың бірі болатын. Тіпті, Жаратқан Иені жерден емес, көктен іздеуінің өзі адам санасының даму көрсеткішіндей болды. Осы тұрғыда түркілердің арғы тегі саналатын сақтар дәуірінен сыр шертетін «Күнге мадақ» өлеңіне назар аударсақ:

Біз тұлпарлары қанатты,
Мәңгілік жарыққа,
Күнге сиынамыз.
...Жерде әрі көкте
Тәңірінің көңілін табады,
Кімде-кім Күнге,
Мәңгілік жарыққа сиынса.

... Жаратқан Жалғыз Иеміздей,
Күнге табынамыз әрі мадақтаймыз⁴ –

деп, сақ дәуіріндегі ата-бабаларымыздың адамды жаратқан ие, жалғыз ғана құдайдың аспаңда екенін меңзейтін ой түсінігінің куәсі боламыз. Аталмыш мадақ жыры мөлшермен б.з.д. 630/18 жылдары сақтар елінен шықты делініп жүрген адамзат тарихындағы тұңғыш пайғамбарлардың бірі, алғашқы діни және философиялық танымның негізін қалаған Заратуштраның рухани мұрасы болып табылады. Оның Күнге сиынатын болсаң ғана жер мен көктің иесі Тәңірдің көңілін табасың деген жолдарынан Күн мен Тәңірді ортақ ұғымдық бірлікте уағыздайтындығына көз жеткіземіз.

Орталық Азияда пайда болған заратуштрашылдықтың (зороастризм) Үндістан, Иран, Ирак және Таяу Шығыс елдерінде кең таралғандығы туралы болжамды ағылшын ғалымы Мэри Боис, В. Бартольд, А. Маковельский, А. Бернштам және Ә. Марғұлан еңбектерінен кездестіреміз. Бұл мәселені В.М. Жирмунский ұсынған тиімді типологиялық әдістің бірі тарихи-генетикалық салыстырмалы зерттеулер тұрғысында зерделейтін болсақ, зороастризмнің бір тармағы болып табылатын Тәңірлік діннің кіндігі Орта Азия аймағы болып табылады. Кез келген дін атаулының кең таралуына жазба мәдениеті зор ықпал ететін болса, жазба мәдениеттің өзінің шарықтап дамуына діннің ықпалы аса зор. Оған осы зороастра дінінің «Авеста», христиандардың «Библия /Инжіл/» мұсылмандардың «Құран кәрім» сынды киелі кітаптары куә. Осы орайда Н.И. Конрадтың «Әдеби құбылыстардың әу бастан – ақ табиғаты ортақ»⁵ деген тұжырымы үлкен қолдауға ие болуда.

Мысалы, жердің ең байырғы тұрғындарының ішінде мысырлықтар, шумерлер, эламдар мен үнділердің күнді аса қастерлеп, «культ» ретінде сиынып-табынғандығын олардың антикалық жазбаларынан кездестіреміз. Байырғы арабтар да ислам

4 Күнге мадақ // Әдеби жәдігерлер. Т.1. Көне дәуірдегі әдеби ескерткіштер. – Алматы: Таймас, 2007. – 11 б.

5 Конрад Н.И. Запад и Восток. – Москва: Наука, – 1972. С. 427.

діні пайда болмай тұрғанда аспан денелері Ай мен Күнге табынған. Орта Азияның оңтүстік бөлігі тұрғындары, әсіресе, үнділер кезінде Күн есімінің бірін «Ра-ви» деп атап, оған дербес құдайдың бірі ретінде сиынса, мысырлықтар күн құдайын «Амон-Ра» (Күн құдайы) деп атаған.

Амон-Ра ұғымы ежелгі дәуірлерде мысырлықтар үшін ең басты құдай ретінде айрықша дәріптеліп, халықты осы тұрғыда бірқұдайлық дінге бағынуға баулыды десе де болады. XIX ғасырдың басында француз ғалымы Жан Франсуа Шампольон Ніл өзені бойынан табылған бірнеше мың жылдық тарихы бар «розетта» тасынан, Рамзес есімі ойылып жазылған иероглифтік таңбаларды алғаш оқып, әлемдік сенсация жасағаны белгілі. Өздерін құдаймен қатар қойған фараондар династиясы есімдерін (Рамзес - Рамессу /Күннен туған/) Күн баласы деп атауды жөн көрген. Ал олардың кейінгі патшалары есімінің соңғы буыны күнмен байланыстырылып, Джедефра, Хафра, Менкаура т.б. осыған мән-дес атаулармен аталып отырған. Олардың ертедегі аңыздарында тіпті Сахура, Неферикара сынды фараондарды шын мәнінде Күннен, яғни Ра-дан туған деген иландырулар кездеседі.

Түркітанушы ғалым В.Я. Пропп осы мәселеде ежелгі халық фольклорында көрініс беретін наным-сенімдер бойынша, қарапайым адамдар қалыпты жағдайда дүниеге келсе, патшалардың аспаннан жаралуы олардың артықшылығын көрсету мақсатында айтылғандығына мән берген. Ғалым, әсіресе, египеттіктердің өздерін «күннің құдайы Ра (күннің) ұрпағымыз» деп санайтынына назар аударып отырып, мұндай жағдайлар қытай императорларында аса жиі кездескенін атап көрсеткен.⁶

Ежелгі гректер де өз құдайларының есімін Күн, Ай сынды аспан кереметтерімен атаған. Олардың ежелгі мифтерінде аспан құдайлары жайында таңғажайып оқиғалар мол кездеседі. Көркем тілмен баяндалған антикалық мифтік жазбалардағы мына жолдарға назар аударалық: «Жер оянғанда Күн құдайы - Гелиосты қуанышпен қарсы алады. ...Нұр шапақты тәж бен жарқыраған ұзын киім киген ол аспанмен жүріп келе жатып, жерге өзінің тіршілік нұрын төгеді, оған жарық, жылу мен өмір береді.

6 Пропп В. Я. Фольклор и действительность. – Москва: Наука, 1976. – с. 207.

Өзінің бір күндік жолын жүріп өткен соң, күн құдайы шығыс жаққа, күн еліне бет алады. Гелиос келесі күні бұрынғы жарқыраған қалпына түсу үшін сарайында түні бойы дем алады» ал, Ай құдайының кереметін бейнелеген мына жолдар: «Міне, шығыстан жеп-жеңіл сәуле көрінді. Ол сәуле барған сайын күшейе түсуде. Бұл аспанға көтеріліп келе жатқан әйел құдай Ай – Селена. ...Ол ұйықтап жатқан жерге бейкүнә сәулесін жіберіп, дүниенің бәрін күміс шұғылаға бөлейді»⁷.

Әлемдік тарихта өшпес із қалдырған түркі халықтарының арғы тегі ғұндар да өз басшыларын тәңірқұты яғни Шенлигуту аспан, Күн баласы деп атаған. Мөде /Мете/ тәңірқұты мен оның мирасқоры Леузаң тәңірқұттары жайлы деректер қытайдың атақты «Ғұн тарихының жылнамасында» жазылған. Бұл кітапта: «Тәңірқұт дегеніміз – күн ұлылықтың бейнесі, аспандай тәңір деген сөз»⁸ деп жазылған.

Осы тұрғыдан түркілік Тәңір ұғымы генезисінің түпнегізі қаншалықты тереңнен бастау алатындығын байқаймыз. Ш. Уәлиханов кезінде: «Аспан-Көк не істеймін десе де ерікті, жарылқайтын да, жазғыратын да сол. Адамның, халықтардың жақсы-жаман болуы соның еркіне байланысты. Тәңірі жарылқасын, көк соққан, көк соққыр деген сөздер шаман дінінен шыққандығы аңғарылады»⁹ деп пайымдаған болатын. «Күн» культінің түркілер мен монғол халықтарының әдебиеті мен фольклорында пайда болу себептерін қарастырған зерттеуші М. Жұмаділова оны діни наным-сенімдермен тығыз байланыстырады. Жас зерттеуші әдеби кейіпкерлердің дүниеге келуіне байланысты туған күн нұрынан жаралу мотивінің ерте замандағы шаман дініндегі Көк аспан, Күн мен Айға табынуынан пайда болып, соңынан Тәңірге сиынумен ұласатындығын айтып өтеді.¹⁰

7 Кун Н. А. Ежелгі Греция мифтері мен аңыздары. – Алматы: Мектеп, 1979. – 504 б.

8 Ғұн тарихының жылнамасы. Қытай тілінен аударған А. Мүтәліп, Т. Жиылұлы. – Түркістан: 2004. – 221 б.

9 Уәлиханов Ш. Мақалалары мен хаттары. – Алматы: Ғылым. – 1949. – 29 б.

10 Жұмаділова М. Қазақ фольклорының эпикалық жанрларындағы ғажайып туу мотиві: филол.ғыл.канд...дисс. – Алматы. – 2001. – 20 б.

Тәңірге байланысты ұғымдарды Орхон жазбалары, Күлтегін, Білге қаған, Тоныкөк сынды жәдігерлерден жиі кездестіреміз. Күлтегін ескерткішінде: «Жоғарыда көк Тәңірі, төменде қара жер жаралғанда, екеуінің арасында адам баласы жаралған. Адам баласы үстіне ата-бабам Бұмын-қаған, Істемі қаған /таққа/ отырған. ...Түрік халқының атақ-даңқы өшпесін деп, Әкем қағанды, Анам қатынды көтерген Тәңірі өзімді қаған /тағына/ отырғызды» деп, анаға қарағанда әкені көкке жақындатса, Білге қаған ескерткішінде Білге қаған өзін Тәңір текті, Тәңірден жаратылған түрік Білге қаған бөдке /таққа/ отырдым», – деп жазды.¹¹

Сюжеттер желісіндегі маңызды оқиғаларды Тәңір құдыретімен астастыра бейнелеу оғыз-қыпшақ жазбаларына да тән. «Қорқыт ата кітабында»: «Тәңірге сыйынбаған адамның тілегі қабыл болмайды. Тәңірісі қаламаса, ешкімнің бірі екеу болмайды, Тәңір пендесінің маңдайына не жазса, сол болады»¹² деген сияқты Қорқыт атаның атынан айтылған уағыздар мол кездеседі. Бұл кітаптағы он екі жырдың сюжет желісі де Тәңірлік ұғыммен байланыстырылған. Ондағы жыр кейіпкерлерінің басына түскен қиын-қыстау сәттерде тек тәңірге ғана жалбарынып, Тәңірдің оларды жарылқай демеп отыратындығы жиі көрініс береді. Мысалы, Бисат батырды алдап күмбезге кіргізген Төбекөз күмбезді құлатып, Бисатты өлтірмекші болған сәтте амалы құрыған Бисат қорқып кетіп: «Ей, Тәңірім, өзіңнен басқа сенерім жоқ» деп мінажат қылады. Ол дәумен құрған диалогында тек «Мені Тәңірі құтқарсын», «Тәңірі жарылқаған адамға ажал жоқ» деп Тәңірді аузынан тастамайды. Сондай-ақ, «Қорқыт ата кітабында» «Тәңір үшін шайқасып, жауды ойсырата жеңермін» деген жолдар да кездесіп қалады.

Бүгінде еліміздегі бірқатар философтар адамның табиғатқа табынуын табиғатты субъект ретінде қабылдауынан туған дерексіз ойлаудың жемісі деген пікірлер айтуда. Дегенмен, сонау ықылым замандарда яғни қоршаған табиғатты тану заманында-

11 Білге қаған // Әдеби жәдігерлер. Т.1. Көне дәуірдегі әдеби ескерткіштер. – Алматы: Таймас, 2007. – 11 б.

12 Қорқыт ата кітабы // Әдеби жәдігерлер. Т.1. Көне дәуірдегі әдеби ескерткіштер. – Алматы: Таймас, 2007. – 318 б.

ақ, бір құдайлық дін дәрежесіне көтерілген «тенгризмді» түркілердің дерексіз ойлау жемісі емес, ортақ сенім арқылы түркі әлемінің басын біріктіру мақсатында пайда болған саналы ойлаудың жемісі деп қарастыру орынды. Себебі, ортақ дін – Тәңірге табынуы арқылы ежелгі түркілердің өзіндік салт-дәстүрі, ортақ наным-сенімі қалыптасып, олардың қуатты бірлікке айнала бастауына игі әсері мол болды. Осы тұрғыда «Қорқыт ата кітабының» мына жолдары да назар аударарлық: «...бір кезде гәуірдің күші басып, бала әлсіреді. Бала Тәңірге жалбарынды: «О, көк тәңірі, шапағат ет маған, ақ дидарыңды ешкім көрген-білген емес. Сен Адам атаның басына тәж кигізіп, сайтанға қарғыс таңбасын салып, оны жұмақтан құдың. Әзірейіл Ибрахимді Намруд отына салғанда, сен оны гүлге айналдырдың. Жасаған жаппар тәңірі, бір өзіңнен басқа сенерім жоқ. Қолдай көр мені!» деді бала. Сонда гәуір балаға: «Тәңіріңе сиына бер, бала. Сенде ол біреу болса, менде жетпіс, солардың суретіне табынамын» деді. Баланың мінәжаты қабыл болып, оған қырық кісінің күші бітті»¹³. Міне, «Қорқыт ата кітабындағы» осы жолдардың өзі ежелгі мифтік сюжеттен бастау алады.

Еуропа зерттеушілерінің ішінен неміс ғалымы Г. Дёрфер «тәңіршілдік» түркілердің бір құдайға табынуының көрінісі екенін назарға алса, Геродот сынды антика дәуірінің тарихшысы сақтар мен сарматтардың Тәңірге табынатынын және оны таза рухани тұрғыдан қабылдайтынын өз еңбектерінде жазып кетеді.¹⁴

Көне түркі ауыз әдебиеті мен фольклорының сюжеттер желісінде кең таралған мотивтердің бірі «ғажайып туу» мотиві. Ғажайып туу мотивінің алуан түрлі көрінісін «Оғыз-нама» және «Қорқыт ата кітабынан» кездестіреміз. Көрнекті зерттеуші ғалым В. Я. Пропп дүниежүзі фольклорының ең көне жанрларында пайда болған ғажайып туу мотивінің пайда болу принциптерін тым ертеректегі наным-сенімдермен, культтік, рәсімдік мәселе-

13 Қорқыт ата кітабы // Әдеби жәдігерлер. Т.1. Көне дәуірдегі әдеби ескерткіштер. – Алматы: Таймас, 2007. – 326 б.

14 Геродот. Памятники исторической мысли / История. /Пер. Г.А. Страгановского/Л.: Наука, – 1972. – С.356

лермен тығыз байланысты екенін айта отырып, адамның ғайыптан тууына матриархат дәуіріндегі өмір сүрген алғашқы қауымдық адамдар шынайы сенгендігін атап көрсеткен.¹⁵ Ал академик С. А. Қасқабасов ғажайып туу мотивін ертегі мен эпос сюжеттеріндегі тұрақты элементтердің бірі ретінде қарастырған. Ғалым М. О. Косвен, В. Я. Пропп, А. Н. Веселовский, П. Лафарг, В. Жирмунский еңбектерін негізге ала: «матриархат дәуірінде тотемизмді ұстанған қауым адамның ғайыптан туу мүмкіндігіне сенген»¹⁶ деген тұжырымға келеді. Ол бұл мотивтің бүкіл әлем халықтарының ауыз әдебиетінде, діни аңыздары мен шежірелерінде орын алғандығына назар аударған. Зерттеуші кейіннен патриархалдық феодализм дәуірінде бұрынғы ғайыптан туу мотиві сол заманғы аталық (отцовство) тек жайындағы түсінікке қайшы келе бастағанын, мәселен патшаны немесе ел қадірлейтін батырды әкесіз (некесіз) туды деу оның тегіне, сүйегіне өшпес дақ түсіру болып табылуына байланысты ғайыптан туу мотиві ерекше жағдайда туу мотивіне ауысқанын атап көрсетеді¹⁷. Сонымен қатар С. А. Қасқабасов ғажайып туу жайлы аңыздарды түрлерге бөле қарастырған В. Я. Пропп еңбектеріне жүгіне отырып, Африка, Америка, және Австралия ру-тайпаларының адамның дұғадан, ішкен судан, пештен /ошақтан/, жемістерден жаралды деген түсініктері болғанын және осыған байланысты А. Н. Веселовский атап көрсеткен ғажайып туу түрлерін, мысалы, фин халқының жемістен тууы, кельттер мен парсылардың аңыздарында адамның дымнан жаралуы, Австралия мен Океанияның көне тұрғындарының ауызекі шығармаларында әйелдер баланы кокос жаңғағы, өсімдік, кісі етін, тотемдік аңның етін жеп те көтере беретіндігін мысал ретінде келтірген.¹⁸

Ғажайып туу мотиві сайып келгенде, қарабайыр санадағы ең ежелгі адамдардың шын мәнінде адамның пайда болуы, әйел

15 Пропп В. Я. Фольклор и действительность. – Москва: Наука, – 1976. – с. 206.

16 Қасқабасов С. Ертең пен эпостың сюжеттік типологиясы // Қазақ фольклорының типологиясы. – Алматы: Ғылым, – 1981. – 237 б.

17 Қасқабасов С. Ертең пен эпостың сюжеттік типологиясы // Қазақ фольклорының типологиясы. – Алматы: Ғылым, – 1981. – 245 б.

18 Сонда, 245 б.

мен ер адам арасындағы некелік бас қосудың жемісі екендігін білмей тұрған кезден бастап, пайда бола бастады. Ана еркі дәуіріндегі алғашқы қауымдық адамдар адамның ана құрсағынан өсіп-жегіліп, жарық дүниеге келгендігіне мән бере отырып, әйел ананың орнын жоғары дәрежеге көтерген.

Қасиетті тотемдер арқылы тек анамен ғана байланысты туындаған ғажайып сарындар осыны аңғартады. Уақыт өте келе, адам санасы жетілген сайын көркем ойлау кемелдігі пайда бола бастады. Тіпті, бүгінгі заман тұрғысынан қарайтын болсақ, ғажайып туу мотивтерінің пайда болуының өзі алғашқы адамдардың көркем ойлау дәрежесіне көтерілгендігінің белгісі. Бір қызығы, бұл алғашқы қауымдық кезеңде пайда болған архаикалық антропологиялық мифтердің орта ғасырлық шежірелік сипаттағы тарихнамалық әдеби жазба мұраларда молынан көрініс бергендігі. Мұның өзі тым ерте заманда пайда болған көркем ойлау жүйесінің уақыт тезінен сүрінбей өткен өміршендігін дәлелдейді.

А. Н. Веселовский де ғажайып туу мотиві тек аналық ру заманында пайда болуы мүмкін деген ойға келе отырып, бұл негіздемесін нақты дәлелдеуге тырысқан. Ол бұл құбылысты көне ру кезеңінде пайда болған тотемдік наным-сенімдермен тікелей байланыста қарастыра келе, кез келген тотемдік ұғымдардың таза әйел анамен ғана байланысты болғандығын аңғарған. Мәселен, ғалым ғажайып туу мотивінің, әсіресе, адамның күн нұрынан жаралуын қазақтар мен татар халқының ауыз әдебиетінде өте жиі кездесетініне мән береді. Сөйтіп, өз еңбегінде осы халықтардың нұрдан жаралуына байланысты туған мифтер мен аңыз әңгімелерден мысал келтіріп, кейбір татар тайпаларының тегін Аланқуадан тарататындығына тоқталады.¹⁹

Адамның күн нұрынан жаралуы, әсіресе, Аланқуаға байланысты туған мотивті Рашид ад-диннің «Жамиғ-ат тауарихы» және Шарафаддин Әли Иәзидің «Зафарнамасынан» бастап, тіпті орта ғасырлардың ең соңғы дәуірлерінде жазылған осы тектес мұраларда, солардың ішінде Қазақ Хандығы құрылған кезеңдерде дүниеге келген Мұхаммед Хайдардың «Тарих-и Рашиди», Өтеміс қажының «Шыңғыснама», Камал ад-дин Бинаидың

19 Веселовский А. Н. Историческая поэтика. – Ленинград, 1940. – с. 490.

«Шайбанинама», Әбілғазы ибн Араб Мұхаммедханның «Түрік шежіресі» мен «Түрікмен шежіресі» және Қадырғали Қосымұлының «Шежірелер жинағы» сияқты әдеби жәдігерлерден кездестіреміз.

Зерттеуіміз фольклорлық мотивтерді жазба әдебиетімен типологиялық байланыста қарастыру болғандықтан, адамның ғажайып туу мотивін аталмыш туындылардағы көрінісіне тоқталып өтелік. Адамның нұрдан жаралуына байланысты туған сюжеттердің ішінде ортағасырларда ең көп таралған мотив – Аланқуаның таңғажайып хикаясы. Аталған мұралардың ішінен «Тарих-и Рашидиден» басқа жазбалардың барлығында Аланқуа оқиғасы Шыңғыс ханның дүниеге келуімен байланыстырылған. Ондағы аңыз бойынша, күн нұрынан жаралған балалардың бірі – Бұзынжардан таралғандығы. Ал, Мұхаммед Хайдардың «Тарих-и Рашидиде» осы хикая бойынша күн нұрынан жүкті болған Аланқуа емес, оның анасы Көрік екендігі айтылады. Туындыда нұрдан жаралған Аланқуаның Көрік сұлудан туғаны, оның Тоғлық Темірдің арғы атасы екендігі баяндалады.²⁰ Бұл жерде келтіріліп отырған аңыз оқиғаның әр жазбада аздап өзгеріске ұшырап отырғандығын байқаймыз. Мұхаммед Хайдардың «Тарих-и Рашиди» атты көркем жазба туындысын қазақ тіліне аударып, зерттеген ғалым И. Жеменей еңбегіне жүгінер болсақ, оның пікірінше, Аланқуаға байланысты туған аңыздың «Тарих-и Рашиди» шежіресінде көрініс табуы автордың әдебиеттегі «тәлмиһ» тәсілін қолдана білгендігі болып табылған²¹. Ғалым еңбегіне құрметпен қарағанымызбен, «тәлмиһ» пән сөзінің этимологиясына үңілсек, бұл пікірдің түсініксіздігін айту керек сияқты.

Сонымен қатар бұл көшпелі сюжеттермен ілесе жүрген тұрақты ғажайып туу мотиві түркі-монғол жазба әдебиетіне де ортақ. Себебі, Аланқуа балаларының нұрдан жаралғаны туралы аңыз тек жоғарыда аталған түркілердің туындыларында ғана емес, монғол халқының авторы белгісіз «Монғолдың құпия шежіресі» мен Лувсанданзанның «Алтын шежіресінде» де кезде-

20 Дулати М.Х. Тарих-и Рашиди. – Алматы: М.Х. Дулати қоғамдық қоры, 2003. – 44 б.

21 Жеменей И. Мұхаммед Хайдар Дулат. – Алматы, Зерде, 2007. – 352 б.

седі. Монғолдың бұл жазба мұраларындағы аталмыш мотивтер де Рашид ад-диннің «Жамиғ-ат тауарихында» келтірілген мотивтермен ұқсас келеді. «Монғолдың құпия шежіресінде» Добұн мерген қайтыс болса да, оның жесір әйелі Алұн сұлудың Бұқақатық, Бұқа-салжы, Бодыншар-мәжүн деген үш ұл туады. Сонда Алұн сұлу түн сайын бір ақ сары адамның үйін жап-жарық қылып кіріп келіп, оның құрсағын сипағанда оның нұрынан жүкті болғандығын айта отырып: «Алланың асасына берген ұлдар ғой бұлар»²² деп сөзін аяқтаса, «Алтын шежіреде» де бұл оқиғаның сюжет желісі осыған ұқсас көрініс береді. Мұнда Аланқуа былай деген: «...Әр түн сайын шаңырақтан түскен сәуле секілді, әлдебір ақсары адам кіріп келіп, құрсағымды сипаушы еді, таң ата сары иттің кейпінде кіріп, жаланып шығып кетуші еді. Соған қарағанда бұл балалар Көк Тәңірінің ұрпағы болар деймін...».²³ «Құпия шежіреде» де сары адам бейнесіндегі нұрдың сары итке айналып, еркелеп шығып кететіндігі айтылған. «Оғыз-намадағы» күн нұры мотивінің де негізінде көк бөрімен байланыста көрініс беретіндігіне назар аударар болсақ, адам жаратылысындағы «күн» культі мен «бөрі» тотемі сияқты қасиетті ұғымдардың түркі-монғол ауыз әдебиетіндегі тығыз байланысын аңғарамыз.

Бұл оқиғаның «Түрік шежіресі» мен «Шежірелер жинағынан» көрініс беруіне мәтіндік салыстыру жасап көретін болсақ, «Түрік шежіресіндегі» Аланқуа оқиғасы монғол шежірелеріндегі оқиғаларға ұқсас көрініс берген. Онда да түндіктен түскен жарық нұрдан адам бейнесінің елес беруі, соңында Алаң сұлудың жүкті болып дүниеге бала әкелуімен аяқталады.²⁴ Ал Қадырғали Қосымұлы туындысы да Алан-Қуа оқиғасына байланысты. Онда «Алан-Қуа хатунның ері Добун-Баян туралы дастан» деген арнайы тарау беріліп, бұл жазба жәдігерде аталмыш оқиға сюжеті алдыңғы монғол жазбаларындағыдай дәлме-дәл ұқсасады.²⁵ Қосымұлы

22 Монғолдық құпия шежіресі. (XII-XIII ғасырларлағы көшпелілер шежіресі. ауд. М. Сұлтанияұлы) – Алматы: Өнер, 1998. – 28 б.

23 Лувсанданзан. Алтын шежіре. (ауд.А.Мауқараұлы). – Алматы: Өнер, 1998. – 16 б.

24 Әбілғазы. Түрік шежіресі. – Алматы: Ана тілі, 1992. – 208 б.

25 Жалайыр Қ. Шежірелер жинағы. – Алматы: Қазақстан, 1997. – 35 б.

да «Құпия шежіредегідей» аталмыш оқиғаның тек бір Алланың ғана қалауымен болғандығына сендіре отырып, Алланы дәріптеп былай деп жалғастырады: «...Ғаламда болып жатқан қарапайым болмыстан небір ғажайып оқиғалардың, Жаратушы жаратқан Иемнің хикметті құдіретінің ісі екенін көреміз. Құдіреті күшті жаратушының мейір-шапағаты түсіп, кейбір пендесін адамзаттан асырып жаратқанына, шексіз кереметтігіне жақсы да, жаман да таң-тамаша болады. Алла тағаланың адам баласы мен бүкіл дүниедегі тіршілікте болып жатқанның тізгіні бір өзінің қолында екені белгілі. Бәрі де Алланың қолдауымен, оның әмірімен іске асады! Осы ойымыздың дәлелі ретінде Алан-Қуамен болған таң-ғажайып оқиғаны айтар едік.. бұл жайдың растығы бізге дейінгі шежірелердің үлесіне тиеді».²⁶ Бұл жолдарды жазып отырған автордың, яғни Қ. Қосымұлының XVII ғасырдың басында өмір сүргендігіне қарамастан, ғажайып туу оқиғасының шын мәнінде өмірде болғанына өзі де иланып, оқырманын да нануға шақырады. Осы мәселеде бірнеше жайтты аңғаруға болады. Біріншіден, бұл ежелгі мифтік мотивтің ортағасырларда канондық дәрежеге дейін жеткендігі соншалық, жаңа дәуір босағасына аса таяу тұрған қаламгердің объективті пайымдау мүмкіндігінен айырылып, субъективті тұрғыда абстракты ойлауға байланып қалғандығына көз жеткізсек, екіншіден, аталмыш мотивтің діни сипат алуы себепті маңызды сипатқа ие болғандығын аңғарамыз.

Кейіпкердің ғажайып тууы жайындағы мотивтердің әр кезеңдегі айтушылардың дүниетанымына сәйкес өзгеріске ұшырап отырғандығына қарамастан, жазба әдебиет тарихының бастапқы кезеңдерін бастап, жаңа дәуірлік кезеңдерге дейін, яғни, XV-XVII ғасырларға дейін жалғасуы олардың шын мәнінде өміршеңдігін дәлелдейді.

Түрлі сюжеттерге құрылған мифтік-аңыздық мотивтер, сайып келгенде, әр елдің ұлы тарихи тұлғаларын қарапайым жұмыр басты пендеден жоғары қойып, ерекше жаралған жан ретінде көрсету мақсатында қолданылған.

Зерттеушілердің бірқатары, әсіресе, фольклордағы типология мәселесін қарастырып келген ғалымдардың көпшілігі эпика-

26 Жалайыр Қ. Шежірелер жинағы. – Алматы: Қазақстан, 1997. – 33 б.

лық шығармалардың ішкі құрылысын, типологиялық белгілерін ажыратуда мотивтің атқарар ролін ерекше атайды.

Жалпы, «мотив» (сарын) ұғымына аз-маз тоқталып өтсек, мотив [motif] – француз тілінде «себепке түрткі болу» деген мағынаны береді. Ал, оның әдебиетке қатыстылығы А. Н. Веселовский анықтамасы бойынша сюжеттен бір елі де ажырамайтын шағын ғана «жасуша», қарапайым ғана баяндаушы бірлік, дегенмен олар стилистикалық формулалар сияқты айқын образдар жүйесі арқылы жанасып кеткенде адам санасын оятатын жүйке жүйесі іспеттес қызмет атқаратын болса,²⁷ зерттеуші Б. Н. Путиловтың пайымдауынша мотивтер, біріншіден, сюжетті жасауға қатысады, екіншіден, поэтикалық формалар мен көркемдік бейнелеу құралдарын топтастыруда да негізгі міндеттерді атқарады.²⁸ Тағы бірқатар ғалымдар анықтамасы бойынша мотивтер (сарындар) көркем шығармалардың сюжеттік желісінің қарапайым бірлігі ретінде көрінеді.

Түрлі халықтардың фольклоры мен әдебиеті жалпы адамзаттың ортақ рухани құндылықтар қазынасын құрайды. Екеуі де, әсіресе, фольклорлық мұралар, рухани мәдениет дамуының көркемдік ойлау жетістіктерін жинақтай жалғастырушы сипатымен құнды болса, жазба әдебиет жеке ұлттардың әлем өркениеті кеңістігіндегі өзінің даралығымен қоса, ортақ үндестіктерін де қамтыған күрделі болмысымен ерекше. Бұл ретте, фольклортанушы Ш. Жандос «Әр түрлі ұлттардың рухани әлеміндегі типологиялық ортақтастықтардың сырын ашу, халықтың бір-бірін жақын түсінуіне, тануына жол ашары сөзсіз. Түркі-монғол халықтарының сандаған ғасырлық рухани-мәдени дамуы, типология ауқымындағы тарихи-фольклорлық, тарихи-әдеби процеске негіз боларлық талай құнды дүниелерді мұра етіп қалдырды. Құндылықты сөз еткенде, сандаған эпостардың араласуы нә-

27 Веселовский А. Н. Задачи исторической поэтики // Историческая поэтика. Москва: Наука, 1989. – С. 299.

28 Путилов Б. Н. Мотив как сюжетобразующий элемент. – В кн.: Типологические исследования по фольклору. – Москва: Наука, 1975. – с. 143-144.

тижесінде көне мұралардың маңыздылығы айқындала түсетіні рас»²⁹, – деп тұжырымдайды.

«Оғыз-нама», «Құпия шежіре», «Түрік шежіресі» сынды құнды жазба жәдігерліктер әдебиет пен фольклорлық үлгідегі көшпелі мотивтер мен сюжеттерді көркем бейнелеуімен құнды.

Әсіресе, «Оғыз-нама», «Қорқыт ата кітабы» сынды тарихи-әдеби жазба ескерткіштердің фольклорлық жанрларға тән ерекшеліктері басым. Оның бірнеше себептерін атап айтуға болады. Біріншіден, орта ғасырлардағы ортаазиялық жазба әдебиет жаппай даму сатысына көтеріле қоймағандықтан, кез келген қаламгер халық арасына кең тараған ауызекі әдебиетке, соның ішінде мифтік аңыз-әңгімелерге, түрлі көшпелі сюжеттер мен мотивтерге жүгінуге мәжбүр болды. Екіншіден, өзіне дейінгі жазба нұсқаларды негізге алғанның өзінде, көне дәуір авторының өз шығармасына бірыңғай ұқсас сюжеттер мен мотивтерді арнайы келтіріп отыруы дәстүрге айналды. Жоғарыда келтірілген мысалдар осыны айғақтайды. Кез келген автор ірі тарихи тұлғалар өмірін шығармасына арқау етіп отырғандықтан, сол ұлы тұлғалар өміріне байланысты туған көшпелі сюжеттер негізін құрайтын мотивтерге соқпай өтуі тіптен мүмкін емес еді.

Мысалы, «Оғыз-нама», «Қорқыт ата кітабы», «Түрік шежіресі» мен «Шежірелер жинағы» сияқты мұралар шағын көлемді эпикалық миф, аңыз, әңгімелерден құралып жазылған туындылар болғандықтан, ондағы аңыз-әңгімелердің тарихи жайттармен қабысып жатуы да авторлық шеберлікті айқындайтын факторлардың бірі болып табылады. Сондай-ақ, кез келгеннің санасын бей-жай қалдырмайтын адамзаттың жаратылуы мәселесін туындысының өзегі ретінде алып отыруының өзі орта ғасыр қаламгерінің басты идеясы болғанын аңғарамыз.

«Оғыз-нама» эпосында жер дүниені жаратушы бас құдай ретінде тек Тәңір ұғымы ғана қолданылса, «Қорқыт ата кітабының» мағыналық құрылымында, жалғыз құдай ретінде аса жиі қолданылған Тәңір есімімен бірге, Алла есімі де аз қолданыс таппаған. Әсіресе, кітап құрылымының бас жағы мен он екі

29 Жандос Ш. «Монғолдың құпия шежіресінің» фольклорлық, әдеби негіздері: филол.ғыл.канд...дисс. – Алматы, 2003. – 129 б.

бөлімнен тұратын жырлардың, яғни кітапта жыр деп берілген әр топтаманың соңы, жаратқан ие – Алламен тығыз байланыстырылады. Мысалы: «Бүкіл ғаламды жаратқан, теңдесі жоқ Аллаға құрмет!» немесе Қорқыт Атаның атынан айтылатын: «Аузымды ашсам, тіліме кәлима келеді. Аллаға – шексіз құрмет! Алланың досы, дініміздің иесі Мұхамедке – құрмет! ...Құранның бетін ашып, «Ясин» сүресін оқығандарға – құрмет! ...Сөзі көктен түскен, ретімен тізіліп, тілімізді кәлимаға келтірген Құранға – құрмет!»³⁰. Осы тұрғыда «Қорқыт ата кітабындағы» Тәңірлік дін мен исламдық діннің бір шығармада синтездік тұрғыда көрініс табуы бірқатар зерттеушілердің қайшылықты пікірлерін туғызды. Мәселен, оғыз-қыпшақ әдебиетін зерттеген ғалым М. Жармұхамедұлы: «Бұл – бертіңгі ислам дінінің ықпалы артып әбден орныққан кезде де, «тәңірі» сөздерінің «Алла» ұғымымен жарыса, қатар қолданылып келгенін аңғартса керек» дей отырып, «Оғызнама» дастаны ислам дініне дейінгі көкке табыну тұсында туған тым әрідегі көне аңыздар негізінде жазылуы мүмкін. Ал, біздің эпикалық жырларымыздағы осыған ұқсас сарындар мен ортақ жәйттер кейінгі ислам дінінің әсерінен көп өзгерістерге ұшырап, өзгеше мәнге ие болып отырған»³¹ деген қорытындыға келеді.

Құран сюжеттерінің бірінен тараған мифтік аңыз бойынша Алла тағаланың адам ғалаиссаламды жаратқаны сияқты түсініктер Орта Азияға ислам діні кең таралғаннан кейін пайда бола бастағаны белгілі. «Қорқыт ата кітабында» тіпті мінезі жаман әйел затын «Нұх пайғамбардың көз жасынан жаралғандар» деген жолдар да кездеседі. Мифтік сюжеттерді шығармасына арқау еткен әдеби жазба мұраларда адам жаратылысын пайғамбарлармен байланыстыру орын алған. Мысалы, «Түрік шежіресінде» «Құдайтағаланың Адам ғалайссаламды жаратқанының баяны» атты тарауда Нұх пайғамбардың сұрауын құдайдың қабылдап, оның кемесіндегі үш ұлы мен үш келіні ғана тірі қалып, ұрпақ таратқаны сөз етіледі. Дәл осы сюжетті Шәкәрім Құдай-

30 Қорқыт ата // Әдеби жәдігерлер. Т.1. – Алматы: Таймас, 2007. – 319 б.

31 Жармұхамедұлы М. Оғызнама // Қазақ әдебиетінің тарихы. Онтотмдық Т. 2. – Алматы: 2006. – 152 б.

бердіұлының «Түрік қырғыз-қазақ һәм хандар шежіресі» атты шежірелік туындысынан да кездестіреміз: «Атамыз Адам пайғамбарды Алла тағала топырақтан жаратып, жан беріп, оның оң қабырғасынан анамыз – Хауа ананы жаратып, Хауа анамыз жыл сайын бір ұл, бір қызды егіз тауып, алдыңғы жылғы ұлға келер жылғы қызды беріп, өсіп-өніп, қырық мың кісі болғанда, Адам пайғамбар мың жасында өтіп, онан бір жыл өткен соң Хауа анамыз өтіпті» дей келе, олардың ұрпағы Нұқ пайғамбар жайлы: «Нұх пайғамбардың уақытында Адам балалары бұзықтық қылып діннен шыққан соң, Алла тағала қаһар қылып, топан су жіберіп, жер жүзіндегі адам қырылып, Нұқ пайғамбар үш баласы мен оның әйелдері Алла тағаланың әмірімен кемеге кіріп, аман қалыпты» деп жазады.³² Ал Н. Наушабай шежіресінде «Қырық тоғыз ата Рәсулімнің екі арасы» деп Адам ата мен Мұхаммед пайғамбар арасындағы уақыт аралығын айтады. Әрине, бұл мифологияның пайда болуына қасиетті Құран кітабы негіз болғандықтан, ерте заманнан келе жатқан фольклорлық шежірелік дерекнамалардың өзі әр түрлі ықпалды байқатады. Оның бірі – ислам хикаялары, яғни ондай үлгілер түркі даласына ислам арқылы келген тарихи мұсылмандық іліммен байланысты болса, екіншісі, дәстүрлі ауызша тарихнамалық далалық мифологиялық түсініктерден бастау алады. Соның ішінде ортағасырлық түркілік жазба нұсқаларда бұл екі бастау өзара үйлестіріліп, адам мен адамзат жаратылысы туралы баяндайтын біртұтас құрылым іспетті көрініс табады. Жоғарыда мысалдар келтіргеніміздей, исламдық мифологияның ішіндегі адам жаратылысы туралы ең көп тараған сюжет топырақтан жаралған Адам мен Хауана жұбынан таралғандығы жайында өрбитіндігін байқауға болады. Сол себепті кеңес дәуірінде бұл ілім жайлы көзқарас қырын қаралып келді. Еліміздің белгілі жазушысы С. Мұқанов: «Алғашқы жазба мұра негіздері сонау діни соқыр сенімдердің өріс алып, үстемдік етіп тұрған кезінде жасалғандықтан, олар адамзат баласының шығу тегін Адамата, Хауанадан бастай-

32 Құдайбердіұлы Ш. Түрік, қырғыз-қазақ һәм хандар шежіресі. – Алматы: Қазақстан, 1991. – 18 б.

ды»³³ деп пайымдауы, заман талабына қарай, яғни атеизмнің нағыз үстемдік құрып тұрған дәуірінде қалыптасқан көзқарастан туған пікір.

Имандылық ислами дәстүр алғашқы пайғамбар Адам ата заманынан жалғасқан үрдіс болса, мұсылмандық жол, оның әдет-ғұрыптары мен жалғыз жаратушы Аллаға ислам тәртібімен ғибадат ету тәртібі Мұхаммед пайғамбар заманынан бері, яғни VII ғасырдан бері келе жатқаны белгілі.

Жалпы, ғалам мен адамның алғашқыда қалай пайда болғандығы жайлы түсінік қай елдің болмасын, көне дәуір авторлары үшін аса маңызды әрі қызықты тақырып болғандықтан, мұсылмандардың құран кітабына, христиан халықтарының киелі кітапқа жүгінуі де қалыпты құбылыс. Мысалы, орыстардың «Борис пен Глебтің өмірі мен қазасы туралы оқу», «Қайғы мен бақытсыздық жайлы повестер» атты ортағасырлық жазбаларында ең алдымен, жер мен көкті, Адам мен Еваны құдайдың қалай жаратқаны сөз етілуден басталған.

«Тарихта, ел жадында аты қалған, белгілі бір қылық-әрекетімен елге даңқы асқан кісі болса, соның өміріне байланысты мінез-қалып туғызып, қиялдық тың іс, уақиғалар тізіледі»³⁴, – деп М. Әуезов атап көрсеткендей, «Оғыз-нама», «Қорқыт ата кітабы» жалпы, адам баласының әу баста қалай пайда болғандығымен қатар, халық арасында кең тараған эпостың көне түрлері – мифтер мен аңыз-әңгімелер және қиял ғажайып ертегіге ұқсас сарындары мол кездескен әдеби-фольклорлық шығармалар болып табылады.

Түс көру мотиві «Оғыз-нама», «Қорқыт ата кітабында» көп қолданылған мотивтердің бірі. Шығарма сюжетінде түс көру мотиві, әсіресе, эпикалық шығармаларда жиі кездеседі. Ғалым Р. Бердібаев «Ер Көкше» жырының ерекшеліктеріне тоқталу барысында: «Белгілі бір оқиғаларды түс көріп «болжау», қиын-қыстау кезеңдерде атқа «тіл бітіп» сөйлейтін болуы, өлген батырдың қайта «тірілуі», жай тасының құдіретімен жауын «жаудыру»

33 Мұқанов С. Халық мұрасы. – Алматы: Қазақстан, 1974. – 9 б.

34 Әуезов М. Кіріспе // Қазақ ертегілері. – Алматы: – 1957. – Т.1 – 4 б.

секилділер – ескі дәуірдегі анимистік, магиялық, тотемистік дүниетанымдар қалдығы» дей келе, «Жалпы, түске сену – түркі-моңғол фольклорындағы өте көне ұғым көрінісі. Оның арғы түбірі бір есептен ескі анимистік түсініктерге де алып баратынын көреміз»³⁵ деп, түс көру мен түс жоруға ежелгі заман адамдарының зор мән бергеніне тоқталады. Жалпы, түс көру арқылы шығарма сюжеттерінің желі тартуы түркі халықтар әдебиетінде жиі кездеседі. Және көрген түсті жору үрдісінің де сонау ықылым заманынан бері өріс алып келе жатқандығы белгілі.

«Қорқыт ата кітабындағы» «Қазан Салордың ауылын жау шапқаны туралы» жырда Қазанбек өзі көрген түсін: «Ордамның үстіне қар аралас жаңбыр жауып, тұман түсіпті. Менің ауылымды құтырған қасқырлар ойрандап жүр екен»³⁶ деп, жамандыққа жоритын оқиғасы, қазақтың «Қобыланды батыр» жырында да Тайшық ханның: «Күнбатыстан келді көк бөрі, Ойда жатқан отыз қой, Отызын бірдей ол жеді»³⁷ деп түсінде өзіне таянған тығырықтан алдын-ала хабар алатын сарыны ұқсас.

Бұл жерде құтырған қасқырлар жаудың келгенін, қайғылы оқиғаның белгісі ретінде көрінген. «Қорқыт ата кітабында» Салор Қазанның да: «Түсімде не көргенімді білермісің, туысым Қара Көне? Қайғылы бір оқиға көрдім. Жұдырығымда талпынған қаршыға құсымның өлгелі жатқанын, ақ отауымның үстіне көктен жарылып жай түскенін көрдім»³⁸ дейтін сөздері бар.

Қазақтың «Абылай ханның түсі» дейтін тарихи аңызында Абылай өзінің көрген түсін: «Шатыр алдыңда басын көтермеген қалпында жатқан жолбарысты көрдім. Қарап тұрсам, жолбарыс аюға айналып кетті. Оның аюға айналып кеткенін ойлап та үлгергенім жоқ, аюдың орнына қасқыр тұрды. Қасқырдан соң түлкі, онан кейін қоян, сөйтіп-сөйтіп майда-шүйде аң-

35 Бердібаев Р. Қазақ эпосы. – Алматы: Ғылым, 1982. – 238 б.

36 Қорқыт ата кітабы. Оғыздардың батырлық жырлары: Эпос. /Орыс тілінен аударған Ә.Қоңыратбаев, М.Байділдиев/ – Алматы: Жалын, 1986. – 128 б.

37 Қазақтың батырлық эпосы. – Алматы: Рауан, 1992. – 104 б.

38 Қорқыт ата кітабы. Оғыздардың батырлық жырлары: Эпос. /Орыс тілінен аударған Ә.Қоңыратбаев, М.Байділдиев/ – Алматы: Жалын, 1986. – 128 б.

дарға айналып кетті», – деп баяндағаны, оны Бұқар жыраудың қалай жорығаны көпке мәлім. Осы тәрізді болашақ ұрпақ тағдырын болжау «Оғызнамада» көрініс береді: «Онда Оғыз қағанның жанында ақ сақалды, ақ шашты, ақылгөй бір қарт кісі болар еді, ақылы түзу бір ер еді, түскер еді, Оның аты Ұлық Түрік еді. Күндерде бір күн ол ұйқыда бір алтын жақ көрді, үш күміс оқ көрді. Осы алтын жақ күншығыстан күнбатысқа дейін жайылып тұр екен, тағы үш күміс оқ түн жаққа қарап тұр екен. Ұйқыдан тұрып түсте көргенін Оғыз қағанға білдірді»³⁹. Оғыз-намадағы» Ұлық Түріктің түс көріп, оны сәуегейлікпен жоруы оқиғасы бір-қатар зерттеушілердің Ұлық түрікті Македонскийдің рухани ұстазы Аристотельге ұқсатуына негіз болды.

«Қорқыт ата кітабындағы» Ұлық Түріктің де түс көріп, оны болжай жоруы мотиві мен Абылай ханның да түс көріп оны Бұхар жыраудың сәуегейлікпен болжауындағы ортақ сарын өзара детальды түрде ұқсамаса да жалпы, еліне бас болған тарихи тұлғалардың келешегін түстері арқылы көріпкелдік танытуы жағынан үндеседі.

Жалпы, түс көру мотиві түркі халықтар фольклорында аса мол зерттелді. Сондықтан бұл зерттеуімізде аталмыш мотивке қысқаша ғана тоқталып өтуді жөн көрдік.

Алғашқы адамдардың табиғаттың флора, фаунасымен аралас-құралас күн кешіп жүрген кездерінде жаратылыстық заттармен бірге хайуанаттарды да адам жаратылысының иесі, туысы ретінде қабылдаған кездері болды. Бұл түсінік оларды культ ретінде дәріптеп, құдай дәрежесіне дейін көтерді. Сол кездерде бүгінде архетипке айналған тотемдік наным-сенімдер адам қиялымен астасып түрлі мифтерді дүниеге әкелді.

«Оғыз-нама» және «Қорқыт ата кітабындағы» мифтердің ең бір әсерлі белгілері ретінде көрінетін тотемдік мотивтерді жиі кездестіреміз. Тотемдік мифтердің тіпті бұл жазба мұралар сюжетінің негізгі арқауы болып табылғандығын байқаймыз. «Оғыз-нама» дастаны сюжетіндегі оқиғалар тотемдік бөрі мотивімен байланыста көрініс беріп отырса, «Қорқыт ата кітабында» Аруз қожаның көштен түсіп қалған жас баласын арыстандар асырай-

39 Оғыз-нама // Әдеби жәдігерлер. Т.1. – Алматы: Таймас, 2007. – 315 б

ды. Кітапта бұл оқиға былай берілген: «Бір күні оғыздар бас қосып отырғанда, оларға жау тиіпті. Қамсыз отырған ел түн ішінде бет-бетіне қаша жөнеліпті. Ел қашқанда Аруз батырдың кішкене баласы қоржыннан түсіп қалып, оны арыстан емізіп асырайды. Бір күні Оғыз ханның жылқышысы өрістен бір хабар әкеледі. «Хан ием, қамыс ішінен бір арыстан пайда болып, жылқыны құртатын болды. Өзі адам сияктанып, тік жүреді, жылқы көрсе бас салып қанын сорады» дегенде Аруз тұрып: «Ол жау келгенде қоржыннан түсіп қалған менің балам болып жүрмесін» депті. Содан соң оғыздар аттарына мініп, арыстанның жатағына келіп, оны қуып, ұстап алыпты»⁴⁰

Қазақтың «Шеризат-Гүлшат» дастанында да арыстанның адамды асырап алу сарыны кездеседі. Онда Шеризаттың әкесі кенеттен сырқаттанып дүние салады да, дұшпандары қайтыс болған патшаның заңды мұрагерін жою үшін екі қабат патшайымды өлтіреді. Өлі анадан туған баланы арыстан асырайды. Соңдықтан ол арыстандай батыр болып өскен-мыс.

«Мұңлық, Зарлық» хикаясында Мұңлық пен Зарлықты да киіктің емізіп асырағаны жайлы оқиға желісі кездеседі. Дастанда Шаншар ханның сүйікті жары Қаншайым жүкті болып, оны патшаның бала көтере алмаған алпыс әйелі күндестікпен Мыстан кемпірге суға тастатпақшы болғанында егіз баланың аман қалғаны былай бейнеленеді:

Гайып ерен қырық шілтен
Түсірмей судан алады.
Шөгірлінің тауына,
Адам бармас жеріне
Тастан кеулеп үй қылып,
Пана қылып береді.
Екеуіне бір киік
Ана қылып береді.
Ол киікке баланы
Бала қылып береді.

40 Ыбыраев Ш. Қорқыт ата кітабы // Қазақ әдебиетінің тарихы. Онтондық
Т. 2. – Алматы: 2006. – 384 б.

Құдіреті күшті Құдайым,
Киікті ана дегізіп,
Киік жүрді үш мезгіл
Баласындай емізіп.⁴¹

Зерттеуші Н. Келімбетов түркілердің көне эпосы «Ергенекон» дастанының әлем тарихшылары деректері негізінде конструкциясын құрастыра отырып өз зерттеуінде ол туралы аңызды келтірген. Дастандағы оқиғалар желісінде жаудан аман қалған жалғыз ғұн перзентін Ыстықкөл маңынан бір бөрінің асырап алғанын, ол бөрінің соңынан аңшылар түсе берген соң, Алтай тауына қарай кетіп қалып, ал бөрінің баланы асырап алған жері Ергенекон деп аталғанын жазады.

Қытай жазбаларынан кездесіп, ауыздан-ауызға тараған тағы бір аңыздың бірінде қытай мен ғұндардың кезекті бір шайқасында ғұндардың бір бөлігі қатты жеңіліс табады. Қарсыластары сол жердегі бүкіл ғұндардың қырып тастайды. Ең соңында жалғыз ер бала ғана тірі қалады. Жаулары баланың жаны әбден қиналып барып өлсін деген мақсатта аяқ-қолып шауып кетеді. Елсізде қиналып жатқан баланы бір қасқыр тауып алады да өз сүтімен асырай бастайды. Адам аяғы баспайтын биік бір таудың ішіндегі үңгірде бала өсіп, ер жетеді. Осы баладан қасқыр жүкті болып, он ұл тауыпты. Түркілер осы он ұлдан тараған.

Мұндай жыртықш аңдардың адам баласын асырап алу мотиві әлем халықтарының фольклорында жиі орын алған. Осы сынды мотивтерді антикалық грек мифтерінен де кездестіреміз. Гомердің «Иллиадасы» мен «Одиссеядағы» Трояны қорғаушы Энейдің немере жиені әулие Рея Сильвия мен Марс құдайынан туған егіз баланы Рея Сильвияның әкесін өлтірген інісі Амулийдің Тибра суына лақтыруға бұйырып, алайда Марс құдай оған жол бермей, балаларды кәрзеңкеге салдыртып, өзен жағасына қойдыртқан кезде бір аналық қасқырдың оларды емізіп асырағаны жайлы айтылған. Мысалы, атақты ағылшын жазушысы Джозев Редьярд Кипплиннің 1894 жылы жарық көрген «Джунг-

41 Хикаят рисала Мұңлық, Зарлық // Бабалар сөзі. Жүз томдық. Т. 52. – Алматы: Фолиант. – 21 б.

ли кітабындағы» жабайы аңдар арасында өскен адамның баласы Мауглидің прототипі өмірде болған деген деректер кездескенімен, батыс зерттеушілері Киплиннің шабытына антикалық мифтік сюжеттер әсері болғанын жоққа шығармайды. Сонымен қатар 1912 жылы «Маймыл асырап алған Тарзан» атты топтама (цикл) кітабы арқылы есімі әлемге жайылған американдық жазушы Эдгар Раис Берроуздың ойдан шығарылған кейіпкері Тарзанның тағдырына байланысты өрбитін сюжеттер желісінде маймыл баласы Тарзан кейіннен адамдармен қайта табысады.

Ежелгі Рим ертегілерінде де Ромул мен Реманы қасқыр асырап алған. Сонымен қатар суға тасталған баланы Бөрте шене (қасқыр) асырап, Ашина елі содан тарағандығы жайлы аңыз-әңгімелер түркілерге кең тараған.

«Көне түріктер» атты еңбегінде Л.Н. Гумилев ежелгі түркі тайпаларының тарихын зерттей келе, өзінің ата тегін көк бөріден тарататын түркі тайпаларына арнайы тоқталып өтеді.⁴²

Сүйінбай Аронұлының мына жолдарына назар аударсақ:

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

деген жолдардан қазақ елі үшін бөрі ұғымының қаншалық қасиетті екенін аңғарамыз.

Қырғыз елінің ғажайып туындысы «Манас» эпосында болашақ батыр Манасты көкжал бөрі қорғап-қоршап жүретіні көрініс берген.

«Арқасында баланың
Қара көкжал көрінді:
...Нұр төгіліп жолына

42 Гумилев Л. Н. Көне түріктер. – Алматы: Білім, 1994. – 480 б.

Бөрі ойлаған баланың
Манас деп аты табылды». ⁴³

Барлық түркі халықтарының дүниетанымында қасқыр – рудың тотемі немесе нагуал, қасқыр – тәңірі мен пенделердің арасын байланыстырушы болып табылады.

Осы тұрғыда «Оғыз-нама» дастанындағы көк бөрі де оғыздардың ең қасиетті тотемдік кейіпкері ретінде көрінген. Эпостың сюжет желісінде көк бөрі Оғыз қағанға ақыл-кеңесін айтып отыратын қамқоршы, ақылды дос ретінде де бейнеленеді. Демек, мұндай көне жазба нұсқаларынан бой көрсететін тотемдік белгілер, сол кезеңдегі таным мен түсініктің қоғамдағы орниотологиялық символ мәніне ие болғанын аңғарамыз.

Әлемдегі әрбір елдің тотемдік символына айналған фаунасы мен флорасы олардың табиғи болмысын айқындайтын қасиеті іспеттес. Олай болса, ежелгі заманнан ауыздан-ауызға таралған түркі тотемінің көбінесе қасқыр ретінде көрінуі түркілік болмыстың негізгі тұғырын көрсетеді.

Тегінде тотемдік мотивтер алғашқы адамдардың тылсым табиғатпен байланысын, адам мен аңның бір-біріне сүйеу болуын аңсауынан туған құбылыстың бірі.

«Оғыз-нама» эпосының бас қаһарманы ретінде көрінетін Оғыз қаған бейнесі орта ғасырларда хатқа түскен тарихи-фольклорлық көсем бейнесінің жарқын көрінісі. Оның қағандық образы негізінен тарихи шындыққа негізделген реалистік әрі мифтік сарыннан құралған жиынтық образ. Оғыздардың арман-мұратынан туған типтік «қаған» бейнесі. Оның жиынтық бейне ретінде көрінетіндігі эпос композициясындағы жанрлардың әркелкілігімен де байланысты. Ескерткіштің басындағы сюжеттік желі мифтік санамен өрілетін болса, ортасында әдеби шежірелерге тән деректік, тарихнамалық белгілер бой көрсетіп, соңы ертегілерше аяқталған. «Оғыз-намадағы» оқиғалар желісі деректі тарихи оқиғаға, тіпті нақты тарихи тұлғаның бейнесіне негіздел-

43 Манас. Қырғыз халқының батырлық дастаны 1-кітап. – Алматы, 1961. – 64 б.

генімен, түркі халықтарының көне дәуірлердегі ауыз әдебиеті, фольклорын өз бойына сіңірген жазба әдебиеті үлгісі.

Оғыз қағанның аңыздық шежірелерінің бірнеше нұсқаларының болуы, олардағы Оғыз қаған бейнесіне қатысты өрбитін ортақ сюжеттік желілер мен мотивтердің аздап өзгеріске ұшырап отыруы осыны айғақтайды.

«Оғыз-нама» ескерткішінің негізін құрайтын сюжеттік желілер мен «Алпамыс», «Қобыланды» сынды батырлық жырлардың сюжет желісі ұқсас келеді. Ол ұқсастықтар Оғыздың да дүниеге келмей тұрып, ата-аналарының зарыға күтуі, ерекше жаратылған бітіммен дүниеге келуі, тез арада өсіп жетілуі, ерлік жасауы, сұлу қызбен жолығуы, үйленуі, жорықтарға шығып, одан жеңіспен оралуымен аяқталатыны сияқты тұтас композициялық құрылымынан байқалады. Бұл аналогиялар барлық эпостық жырларға, сайып келгенде фольклорлық мұраларға тән белгілер.

Оғыз қаған өмір жолының сатылы желісі қазақтың қиял ғажайып ертегілеріне де ұқсайды. Осы тұрғыда қазақ ертегісі мен эпостың сюжеттік типологиясын арнайы зерттеген С. Қасқабасов олардың өзара ұқсастығын анықтай келіп: «Ұқсас нәрселер, негізінде, көне заманда туған мотив пен сюжеттер. Ал конкретті тарихи оқиғалар, сөз жоқ әр елдің өзінікі ғана. Сондықтан олар өзгеше» дей келіп, «Ескеретін жай, эпоста кейіпкердің толық өмір жолы баяндалмайды, оның қаракеттері әйел алумен ғана тынбайды. Үйлену – эпос батырының тек кәметке жеткендігінің белгісі. Бұл оның азамат ретінде қалыптасуының айғағы. Оның ерлік өмірі енді осыдан кейін басталады. Бұдан былай ол өз тағдырының қожасы ғана емес. Ол енді халық адамы. Сондықтан батыр үшін өз басының, немесе әулетінің қамынан гөрі ел бақыты, ел өмірі маңызды. Міне осы тұсты бейнелейтін кезде эпостың сюжеттік қана емес, жанрлық ерекшелігі де айқындалады»⁴⁴ деп, – эпос сюжетінің жалпы, схемасын көрсетіп береді. Академик сатылап, санамалай көрсетіп берген эпостық жанрларға тән ерекшеліктерді «Оғыз-нама» эпосы мен қазақ ертегілерін салыстыру барысында аңғаруға мүмкіндік туды.

44 Қасқабасов С. Ертегі пен эпостың сюжеттік типологиясы // Қазақ фольклорының типологиясы. – Алматы: Ғылым, 1981. – 239 б.

Ал «Оғыз-нама» эпосын орта ғасырларда хатқа түскен көркем шежірелермен салыстыратын болсақ, Шыңғыс ханға арналып жазылған авторы белгісіз «Монғолдың құпия шежіресінің» сюжет желісімен өте ұқсас келетіндігіне көз жеткіздік.

Эпостық сарындағы туындылардың басты идеясы да осы, яғни тек бас қаһарманның ерлігін дәріптеуге бағышталған. Бұндай ерекшеліктер әлем халықтарының эпостарына тән. Мысалы А. Македонскийге арналып жазылған жүзден артық әлем халықтарының эпостық поэмалары мифтік сюжеттерден құралған. Сол поэма-дастандардағы мифтік мотивтердің өзі панегерикалық сипатта көрініс берген. Шыңғыс ханға арналып жазылған барлық көркем шежірелерде де мифтік сарындағы көшпелі сюжеттер мол кездеседі. Тіпті орта ғасырлардың соңғы дәуірлерінде тапсырыспен жазылған тарихнамалық жазбалардың көбінде мұндай ерекшеліктер кездеседі.

Мысалы, Ғұлам Шәдінің «Фатх-намесінде» Шайбани ханның әрекеттерін рет-ретімен баяндайтын оқиғалар желісі оны жас кезінен бастап ешқашан ешкімнен жеңілу дегенді білмейтін батыл да батыр қолбасшы ретінде көрсеткен. Сондай-ақ, оның әрбір іс-әрекетін жаратқанның өзі әрдайым қолдап отырады деп жазады автор. Шәдінің өз кейіпкерін Алланың аса сүйікті құлы етіп көрсететін ой-орамдарынан «Зафар-намедегі» Ақсақ Темірдің бейнесін де осылайша ерекше күш қолдап отырады деп, асыра бейнелеген Жездінің (Йазди) қолтаңбасы аңғарылады. Бұл ретте, Гиясаддин Әлидің де Темірге жағынып, оның тұлғасын ерекше етіп көрсету мақсатында оның барлық харекеттерін бір тылсым күш демеітінін баса көрсеткені, тіпті оны Алланың сүйікті құлы етіп көрсетіп, асыра сілтеушілікке барғаны байқалады. «Фатх-наме» авторының асыра сілтеушілікке барғаны соншалық, ол Мұхаммед пайғамбар мен Мұхаммед Шайбани ханды бір-бірімен қатар қояды. Автордың пайымдауы бойынша Мұхаммед – пайғамбарлардың ішіндегі соңғысы болса, Шайбани хан Иран мен Тұранды басып өтіп, Римге дейін жеткен әлемнің әміршісі ретінде көрінеді. Оғыз бейнесінен де осы ғажайып белгілерді байқаймыз. Оғыз қаған образы ешқандай жеңілу дегенді білмейтін прогресивті бейне. Оның аңыздық бейнесін қағазға түсіруші авторлар-

дың ортағасырлық хуснихатшыларға тән панегерикалық сарында қалам тербегені анық байқалады. Оғыз қағанның тарихи тұлға ретіндегі прототипі әлі күнге дейін зерттеушілер тарапынан бір арнаға ойыса қойған жоқ. Мысалы, В. В. Радлов Оғыз қағанды XIII ғасырда өмір сүрген парсы жылнамашысы Ала ад-дин Ата Мәлік Жубейнидің «Жаһанды қаратушының тарихы» («Тарих-и Джахангушай») атты тарихи жылнамасындағы Бұқа Текінмен, Юань-Шидегі Бұқа ханмен бір кісі ретінде қарастыратын болса,⁴⁵ Г. Н. Потанин Оғыз бейнесін Ван Кирейскиймен және монғол аңыздарындағы Ұқыр-Бам-ханмен және қырғыз эпосындағы Жәнібек бейнесімен салыстырған⁴⁶. Оғыз ханның тарихи тұлғасына байланысты бірқатар ой-пікірлерді түркітанушы Н. Я. Бичуриннің көлемді еңбектерінен көруге болады. Зерттеуші өзінің үш томдық зерттеулерінің бірінде Оғыз бейнесіне арнайы тоқтала отырып, қытай жылнамаларында айтылатын ғұндардың Шанью ханының тұңғыш ұлы Мөдемен бір тұлға ретінде қарастырады⁴⁷. Осы ұқсастық, сабақтастықты байқаған А. Н. Бернштам да Мәді мен Оғыз хан жөніндегі аңыздардың бір сюжеттен тарағандығын атап көрсеткен⁴⁸. Ал «Оғыз нама» жазба нұсқасын тілдік тұрғыда мол зерттеген А. М. Щербак Оғыз қағанның өзі де ұйғыр жазбасындағы «Оғыз-нама» дастанында кездесетін Ұрым қаған, Масар қаған, Ұрысбек, Қыпшақ-бек, Қаһарлық-бек, Калач, Қаңғалұқ, Сақлаб сынды кейіпкерлердің де тарихи тұлғалар емес, тек әдеби бейнелер екендігін дәлелдеуге тырысады. Зерттеушілердің енді бір қатары Оғыз қағанның прототипіне Түрік қағандары Күлтегін мен Тоныкөкті, енді бірі түріктердің ежелгі қаһарманы Алып-ер Тоңғаны /Афрасиаб/ жатқызады. Солардың бірі

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

46 Потанин Г. Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. – Москва, 1899. с 596.

47 Бичурин Н. Я. Средняя Азия и Восточный Туркестан. – Алматы: Санат, 1997. с 352.

48 Бернштам А. Н. Историческая правда в легенде об огузе кагане // Советская этнография 1935 №6

көрнекті фольклортанушы Ә. Қоңыратбаев Оғыз хан іс-әрекеттері VI-VIII ғасырлардағы Түрік қағанаты кезеңінің, атап айтқанда, Қапаған, Могилан, Күлтегін оқиғаларының көріністері болу керек деген пікірге келген⁴⁹. Осы орайда Бұл ретте «Оғыз-нама» эпосының композициялық желісіндегі Оғыз қағанның қай елге жорыққа аттанбасын, әрдайым жеңіспен ғана оралып отыратыны жайлы сарындары «Күлтегін», «Білге қаған», «Тоныкөк» жырлары мен ортағасырлық жылнама, шежірелерге тән екендігіне көз жеткіземіз.

Сонымен қатар, түркі халықтарының ежелгі дәуірін мол зерттеген Еуропа зерттеушілері И. Маркварт пен Д. Синор Оғыз қағанды Шыңғыс ханның нақты бейнесі деген үзілді-кесілді қорытындыға келеді⁵⁰. Аталмыш ғалымдар бұл пікірдің негізділігін Оғыз қағанның батысты жаулап алмаққа бет алып, жорыққа аттануын XIII ғасырдағы Шыңғыс хан жорықтарына сәйкес келуіне байланысты дәлелдеген. Ал түркітанушы ғалым Х. Короғлы А. Македонский мен Оғыз қаған бейнесінің бір-біріне ұқсас келетінін тұстарын қарастыра отырып, ұйғыр альфавитімен жазылған «Оғыз намадағы» Оғыз қағанның шауып алған елдерінің А. Македонский шапқан елдермен сәйкес келуімен байланыстырған⁵¹. Бұл жерде Х. Короғлы Оғыз бен Македонскийді тарихи тұлға ретіндегі деректерге сүйеніп ортақ тұлға деп танытын болса, түрік зерттеушісі Риза Нұр Оғыз қағанды мұсылмандардың киелі кітабы Құран Кәрімде жазылған Қос мүйізді Зұлқарнайын, яғни Македонскийдің Таяу Шығыс, Орта Азия елдерінде кең таралған аңызы бойынша ұқсастықта қарастырған. Ғалым осылайша ежелгі адамдар түсінігі, наным-сенімі бойынша дене мүшесі жай адамнан артық жаратылған ерлік символы Александр Македонский мен Оғыздың қос мүйізді зооморфтық сыртқы бейнесіне сүйене тұжырымдайды⁵². Дегенмен, Ескендір Зұлқарнайын

49 Қоңыратбаев Ә. Қазақ эпосы және түркология. – Алматы: Ғылым, 1987. – 368 б.

50 Marguaret J. Über das Volkstum der Komanen. Berlin, 1914; Sinor D. Oguz Kagan destani uzerinde bazi mulahazarlar (Turk dili ve edebiyati dergisi), 1950. CiltIV, 1-2-p.

51 Короғлы Х. Г. Огузский героический эпос. – Москва: Наука, 1976. С 336.

52 Riza Nour. Oughouz-name. Epopée turque. – Alexandrie, 1928. P. 35

есімінің өзі шығыс әдебиетінде А. Македонскийдің прототипі ретінде ғасырлар бойы қолданылып келгені белгілі. Халық ауыз әдебиеті үлгілері арқылы Батыс пен Шығысты шарлаған Қос мүйізді Зұлқарнайын, яғни А. Македонскийді түркілер мүйізді адам етіп елестетуінен туындаған. Негізінде осы түсініктің барлығы, А. Македонскийдің патшалық тәжінің екі мүйізді болуынан пайда болған ба деген ойға келеміз.

Жалпы, зерттеушілердің Оғыз қағанды әлемді билеуге ұмтылған Мөде қаған, Шыңғыс хан, Александр Македонский сынды әйгілі тұлғалар бейнесі ретінде тануының басты себебі, Оғыз қағанның аталған тұлғаларға мүдделес ой-арманы – әлемді билеуге деген аса құмарлығына сай бірлік табуына байланысты туындауы мүмкін.

Енді «Оғыз-намадағы» Оғыз қаған бейнесін тарихи тұлға деп тануға негіз болатын жайттарға тоқталып көрелік. Жоғарыда келтірілген бірқатар ғалымдардың Оғыз қағанды нақты тарихи тұлға ретінде қарастыруы, Оғыз қаған басып алған қағандықтар мен патшалық есімдерінің атаулары шын мәнінде деректі болуына байланысты туындауы мүмкін. Мысалы, «Оғыз-нама» ескерткішінде оғыздың жорықтары жайында айтылған мынандай жолдар кездеседі: «Оғыздардың сол жағында Алтын қаған деген бір қаған бар еді. Осы Алтын қаған Оғыз қағанға елші жұмсап... көптен-көп алтын, күміс тартып, көптен көп асыл жиһаздар жинап жіберіп, Оғыз қағанның аузына қарады. Онымен ынтымақта болды. ...Сол жағында Ұрұм деген бір қаған бар еді. Осы қағанның әскері көптен-көп, қалалары көптен-көп еді. Ұрым қаған Оғыз қағанның жарлығына мойынсұнбады. ...Итіл өзенінің жағасында бір қара тау маңында ұрыс басталды....Шайқас, ұрыс сондай жаман болды. Итіл өзенінің суы қып-қызыл болды. Оғыз қаған жеңді, Ұрұм қаған қашты. Оғыз қаған Ұрұм қағанның қағандығын алды. ..Мұнда Жүржіт қағаны мен халқы Оғыз қағанға қарсы шықты. Ұрыс-соғыс басталды. Оқпен, қылышпен ұрысты. Оғыз қаған жеңді, ...Жүржіт халқын өз аузына қаратты. ...Одан соң тағы бұ көк жал арлан бөрімен бірге Хиңди және Таңғұт және Шағам /Шам/ жаққа аттанып кетті. Көп ұрыстан, көп со-

ғыстан соң, оларды алды, өз жұртына қосты»⁵³. Эпостағы Оғыз жеңістері мұнымен аяқталмайды, Оғыз қаған енді осы жаулап алған жерлерімен бірге, Барака деген ыстық жердегі Масар деген қағанды жеңіп алғанын, ол жердегі елдердің өңі шырайлы, қап-қара екеніне дейін нақты деректермен тарихи тұрғыда бейнелейді. Кітаптағы Оғыздың осы жеңіп алған жер атауларының тарихи дерегі басым. Эпосты хатқа түсіруші авторлардың Ұрұм деп отырғаны Шығыс Рим Византия болса, Масар қағандығы деп отырғаны Мысыр патшалығы, Хинди-Үнді, Тибет, Шам т.б. аймақ есімдері шын мәнінде тарихи атаулар. Сондай-ақ «Оғыз-намада» кездескен Жүржіт деген атау қытайдың Маньчжурия аймағы болуы мүмкін. Кезінде ол жерлерде қытайдың мохэ тайпалары өмір сүрген. Көне дәуірлерде оларды монғолдар мен түркілер «жүржіт», «шүршіт» деп атағаны белгілі.

Сонымен қатар «Оғыз-намада» Оғыз атынан айтылатын мына жолдарға назар аударсақ: «...міне, мен сендерге қаған болдым, жақ пен міне қалқан алыңдар, біздің таңбамыз береке болсын, ұранымыз көк бөрі болсын. ...күн туымыз болсын, көк шатырымыз болсын. Тағы одан соң Оғыз қаған төрт тарапқа жарлық шашты. Жарлық жазылып, елшілерге беріп жіберілді. ...Кімдекім менің аузыма қарап, көніп тұрар болса, тарту тартып, дос тұтармын, ал кім аузыма қарап тұрмаса, ашу шақырып, ...тез талқандап жоқ қылып келермін»⁵⁴ деген жолдардағы Оғыздың «төрт тарап» деп отырғаны дүние жүзі деген мағынаны білдірсе керек. Осындай Оғыз жүргізген жорықтар мен оның басып алған елді-мекендер есіміне байланысты туындаған зерттеушілер түйінде-мелерінің негізсіз емес екендігіне көз жеткіземіз.

Зерттеуші М. Жармұғамедұлы: «Эпоста нақты тарихи тұлғалар мен образдардың сол күйінде жасалуы мүмкін емес, сондықтан Оғыз қағанды Мөдемен, Александр Македонскиймен, Шыңғыс хан, Жәнібектермен бір тұлға деп айтудың реті жоқ»⁵⁵ деп тұжырымдаған А. М. Щербак пікірін өте орынды айтылған пікір

53 Оғыз-нама // Әдеби жәдігерлер. Т.1. – Алматы: Таймас, 2007. 310-313 бб.

54 Оғыз-нама // Әдеби жәдігерлер. Т.1. – Алматы: Таймас, 2007. – 309.

55 Щербак А.М. Огуз-наме, Мухаббат-наме. – Москва, Наука, 1959. с. 93.

ретінде қабылдай отырып, Оғыз бейнесін әдеби бейне ретінде қарастырған⁵⁶.

Мәселен, Оғыз есімінің этимологиялық мәніне тоқталар болсақ, бұл ретте де зерттеушілер пікірі алуан түрлі. «Оғыз-нама» эпосындағы Оғыздың сыртқы портретін беретін мына жолдардағы: «Қырық күннен соң өсті, жүрді, ойнады. Аяғы өгіздің аяғындай, белі бөрінің беліндей, жауырыны бұлғынның жауырындай, кеудесі аюдың кеудесіндей еді. Тұла бойы түгел түк басқан еді»⁵⁷ деген Оғыздың дене мүшесінің бір бөлігі өгізге ұқсас болып келгендігіне байланысты бірқатар ғалымдар ой-тұжырымдар келтірген. Түркітанушы А. Н. Кононов «оғыз» сөзінің арғы тегі тотемдік «өгізден» шыққан деген пікірде болса⁵⁸, И. Н. Березин⁵⁹ және П. Пельо оғыз ұғымы «уғыз» – «уыз» деген ұғымнан шығады деген қорытындыға келген. Ал Л. Лигети «оғыздың» түбірі «оқ», түбірі – кәдімгі садақтың «оғы» деген ұғымды білдіретінін айтады. Зерттеуші Ю. Немет пікірі де осы арнаға ойысқан. Ал С. П. Толстов Оғыз дегенді массагет тайпасындағы аугас (мағынасы - өзендік, теңіз) руымен байланыстырған. Ол өзінің «Пережитки тотемизма и дуальной организации туркмен» деген еңбегінде: «Оғыздардың тайпалық одағы Оксқа (Әмударияның көне атауы) дейінгі заманда басқа жақтан келген тайпалар емес, оғыз бірлестігінің де, өзен аты да ертеден бері жалпыға ортақ тотем атынан, жергілікті ел тілінен туған сөз екендігіне тоқталады»⁶⁰.

Бұл орайда А. Қыраубаева пікіріне жүгінсек: «Өгіз тотеміне сыйынған оғыздар бірлігін сипаттайтын тұтас көркем туынды – «Оғызнама» эпосы. Жырдың негізгі қаһарманы Оғыз атының шығуына келсек: бір заманда «Өгіз өлең» деп суды айтқан. Геро-

56 М. Жармұғамедұлы. Оғыз-нама // Қазақ әдебиетінің тарихы. Он томдық. Т.2. – Алматы Қазақпарат, 2006. – 154 б.

57 Сонда, 306 б.

58 Кононов А.Н. Родословная туркмен. Сочинение Абул-гази хана Хивинского. Москва, 1958. с. 56

59 Березин И. Н. Библиотека восточных историков. Т.3. – Казан, – 1854 с. 27.

60 Толстов С. П. Пережитки тотемизма и дуальной организации у Туркмен. // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. № 9-10. С. 166.

дот Әмударияны Окс дейді. «Жерді көк өгіз көтеріп тұр» дегенде, жер астында су бар екенін тұспалдайды. Түркілердің он екі мүшел жыл санауындағы хайуанаттар өз тотемдерінен хабар береді. Көк бөріні киелі санаумен бірге аққуды, өгізді, тіпті ағашты киелі санайтын түркі тайпалары «Оғызнамада» да кездеседі. Соған орай Оғыз қаған бөрі белді, бұлғын жауырынды, бұқа санды адам ретінде суреттеледі⁶¹ деп жазады.

Зерттеуші Н. Келімбетов те «оғыз» сөзінің әр елде аздап өзгеріске ұшырап айтылатына тоқталып: «Еуропа және орыс ғалымдары «огуз» десе, араб және парсы тілдерінде – «ғузз», қазақша – «оғыз», әзербайжан тілінде – «огуз», деп жазылып жүр. Көне түркі тілінде «оғуз» сөзі – уыз, уыздас, сүттес, емшектес, яғни бір емшектен сүт емген деген мағына берген. Ежелгі ғұндардың кейінгі ұрпақтары бертін келе, «оғуз» деген жиынтық атпен де мәлім болған» деген пікір келтірсе⁶², осы мәселені жанжақты қарастырған М. Жармұғамедұлы И. Н. Березин, П. Пельо, Н. Келімбетов келтірген оғыз сөзінің «уыз» ұғымынан шыққандығын қостай отырып: «...біріншіден «уыз» да Оғыз хан есімі де «оғыз» деп бір түрде жазылады. Демек, ол екеуі кейін екі ұғым жағынан бөлінсе де әуел баста бір сөзден шыққан. Екіншіден, анасының «уыз» сүтінен ембеген баланың алғашқы тұста «Уыз бала», кейін «Уыз қаған» (яки Оғыз қаған) аталып кетуі де ықтимал»⁶³ деп топшылайды. Ал Махмұд Қашқари өзінің «Түрік сөздігінде» «Оғыз» сияқты ру-тайпаларының аттары сол тайпаның алғашқы көсемдерінің аттарына байланысты туды деген пікір келтірген⁶⁴. Осы тұрғыда М. Жолдасбеков XI ғасырдағы түркілердің алғашқы филолог ғалымы Махмұт Қашқари жазған ғылыми еңбек «Диуани лұғатта» ұшырасатын осы жолдар назар аударуға тұрарлық екенін меңзейді: «Қара қаған деген ханның

61 Қыраубаева А. Ежелгі әдебиет. – Алматы: Ғылым, 1986. – 56 б.

62 Келімбетов Н. Қазақ әдебиетінің бастаулары. Зерттеулер. – Алматы: Ана тілі. 1998. – 34 б.

63 М. Жармұғамедұлы. Оғыз-нама // Қазақ әдебиетінің тарихы. Он томдық. Т.2. – Алматы Қазақпарат, 2006. – 154 б.

64 М. Қашқари. Түрік сөздігі. /Көне түркі тілінен аударып, алғысөзі мен түсініктерін жазған А. Қ. Егеубаев/ – Алматы: Таймас. 2007. – 532 б.

әйелі ұл табады. Уызға тойған нәресте ана сүтіне қарамай қояды. Бала бір жасқа жеткенде хан ел-жұртын жинап, той жасап, балаға ат қоюды әмір етеді. Жүрексініп, батылы жетіп, ешкім оның атын қоя алмайды. Жұрт осылай дағдарыста тұрғанда сәбидің өзіне тіл бітіп: «Атымды Уыз қойындар», дейді. Содан Уыз ханның ұрпағы өсіпті»⁶⁵

Осы айтылған болжамдардың қай-қайсысы болмасын негізсіз айтылмаған пікірлер екендігін пайымдай отырып, дегенмен Оғыз есімінің өгіз ұғымына ұқсас екендігін айтқымыз керек. Оның нақты дәлелі ретінде аса көп таралған ұйғыр жазбасының, яғни осы зерттеудің нысаны болып отырған «Оғыз-нама» нұсқасындағы мына жолдарға назар аударалық: «Болсыншы деді олар, оның сиқы осылай. Енді мұнан соң сүйініш тапты. Тағы күндерде бір күн Ай қағанның көзі жарқ етіп ашылып, ер бала туды»⁶⁶. Осы жолдардан басталатын «Оғыз-наманың» аутендік мәтініндегі «болсыншы деді олар, оның сиқы осылай» деген сөзден кейін өгіз суреті берілген екен. Демек, осы кітаптың түпнұсқасын дәйек ретінде алатын болсақ, тіпті дүниеге келмей тұрған Оғыздың өгізге ұқсап тууына деген арман-тілектің орындалғанын айта кеткен жөн.

Ғылымда түрлі әдебиеттердің сыртқы ұқсастығы, ұсақ-түйек сәйкестіктерге дейін назарға алынуда. Көркем туындылардың типологиялық әдістер арқылы зерттелуі барысында бірінші орында сюжеттік желілер назарға ілігеді. Мысалы, халықтар фольклары мен әдебиетіне аса қызығушылық танытқан атақты Вилгелм Гриммнің «Қорқыт Ата» жырындағы Төбекөз туралы оқиғаға халықаралық сюжеттер қатарынан орын бергені белгілі⁶⁷. Мұның өзі «Қорқыт Ата кітабының» ерте заманнан жазба түрде жеткен дүниежүзілік атақты эпостардың алтын қорынан қомақты орын алатынын дәлелдейді. Ал «Оғыз-нама» туындысын ғылыми айналымға енгізген шетелдік және отандық зерттеуші-

65 Жолдасбеков М. Асыл арналар. Алматы: Жазушы, 1986. – 133 б.

66 Оғыз-нама // Әдеби жәдігерлер. Т.1. – Алматы: Таймас, 2007. – 309 б.

67 Grimm W. Die Sade von Polyphem // In: W.Grimm. Kleinere Schriften. Bd. IV – Berlin, 1887.P. 315

лердің кез келгені зерттеуді әуел бастан типологиялық танымдық тұрғыда салыстыра қарастырудан бастаған.

Аталған зерттеушілер «Оғыз-нама» және «Қорқыт жырларын» халқымыздың батырлық жырларынан бастап, ежелгі кезеңдер мен ортағасырларда дүниеге келген әлемдік эпостарының басты қаһармандарымен салыстыра отырып сабақтастыруға тырысқан. Әрине, ұлттық әдебиеттердің типологиялық байланыстарымен бірге, қайталанбайтын ерекшеліктерін жоққа шығаруға болмайды, дегенмен, әдеби байланыстар мен әлемдік ауқымдағы «дәстүршілдік» Батыс және Шығыс мәдениеті арасындағы байырғы түсініктерге өз ерекшеліктерін әкелуде. Мұндай әдебиеттерді салыстыру әлемдік әдебиеттегі көркем даму заңдылықтарының сырын ашуға септігін тигізбек.

XX ғасырдың басында өмір сүрген француз компаративисі Пол ван Тигем: «Әр кезеңдегі түрлі елдер әдебиетінің тарихын да үлкен біртұтастықтың бөлшегі ретінде қарамайынша, оны дәл әрі толыққанды танып-білуге болмайды, мұның өзі әрбір ұлт әдебиетінің жеке қайталанбайтын болмысын сақтауға кесірін тигізеді деген сөз емес, керісінше мұндай әдебиеттер өздерінің дамуында жаңа идеялар мен түсініктерге кездесе отырып нығаяды, әрі оны өзіне сіңіреді⁶⁸ дей отырып, әдебиеттердің жеке фактілерін ғана емес, бірнеше ел әдебиеттерінің өзара байланыстары мен ұқсастықтарына дейін қарастыра зерттеу қажеттілігін ұсынады. Осылайша ғалым өзінің «әдебиеттанудың жалпылығы» атты идеясын ұсынған.

Әдебиеттану ғылымында типологиялық зерттеу әдістерін тиімді әрі молынан қолдана білген ғалым В.М. Жирмунский де адамзаттың әлеуметтік-тарихи даму жолындағы тарихи-әдеби үдерістің тұтастығы туралы өз тұжырымдарын ұсынып, оны өзінің ғылыми-шығармашылық ұстанымына айналдырған. Ғалымның ой-пікірі негізінен қоғамдық дамудың ортақ заңдылықтары мен жалпы адамзатқа ортақ әдебиеттегі таным мен сана ортақтығын зерттеудегі тарихи-салыстырмалы әдісті қолдайтын А. Веселовский тұжырымдамасымен бір арнаға ойысады. Соны-

68 P.Von Tieghen. Le Preromantisme. Etudes d'histoire typologies litterature europeenne. – Paris, 1924. P. 245

мен қатар ғалым әлем әдебиеттерін салыстыра отырып зерттеу әдеби құбылыстар заңдылығын ашудың бірден-бір тәсілі екенін дәлелдеуге тырысады.⁶⁹

Салыстырмалы зерттеудегі типологиялық әдістер Поль ван Тигем негіздемесі бойынша кез келген ұқсастықтар мен қандай да болсын әдеби ықпалдастықтар жаңа ортаның сұранысы мен қалыптасқан шарттарына сәйкес «әлеуметтік трансформацияға» ұшырауынан да туындауы мүмкін.

Шығыс пен Батыстағы жеке мәдениеттерді жалпының бөлшегі, бірін-бірі толықтырушы тұрғысында қарастырған, яғни менталитеттердің тоқайласу заңдылықтарын философиялық аспектіде зерттеген ғалым Т.П. Григорьева: «Жеке, өзіндік ішкі қуатын жоғалтпаған мәдениеттер ғана әлемдік мәдениетпен, сол арқылы жалпыадамзаттық біртұтастықпен қатынаста өзін-өзі сақтай алады. Жалаңдық – құрдымға кету, өлгенмен бірдей... Тұтастық бөлшектерге тән емес қасиеттерге ие екені мәлім, бірақ жалпы, мәдени өрістің қуат берер күші сол бөлшектердің күшіне тәуелді»⁷⁰ деп жазды. Мысалы деректік сипаты мен жекелеген зерттеулік мәні зор Оғыз бен Қорқытқа тікелей қатысты еңбектер санының мыңнан асып түсуі солардың басым бөлігінде европалық ориенталистердің тұруы да көп жайды аңғартады.

«Қорқыт ата кітабындағы» топталған 12 жырдың сюжеттер желісі тұтастық бірлікте баяндалса, жекелеген сюжеттері бойынша да түркі тілдес халықтардың фольклорында жанрлық құрамы жағынан әр түрлі болып кездеседі. Мәселен, өлімге қарсы күресу, өлімнен қашу, жалғыз көзді Төбекөз дәуге байланысты өрбіген сюжеттер қазақ арасына аңыз, әпсана хикаят түрінде айтылса, III жырдың сюжеті толығымен эпос түрінде «Алпамыс» жырына ұқсасады. Сондай-ақ, зерттеу барысында оғыз-қыпшақ әдебиетінің, соның ішінде «Қорқыт ата кітабы» сюжеттерінің өмірде болған шындыққа жанасады деген болжауға қарағанда аңыздық прозаның белгілері көбірек кездескендігіне көз жеткіздік. Мәселен, «Қорқыт ата кітабындағы» кейбір мотивтердің тым

69 Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. – Ленинград: Наука, 1974. – С. 727.

70 Григорьева Т. П. Дао и Логос (встержа культур). Москва: Наука, 1992. – С. 424.

ерте заманнан келе жатқан фольклорлық негіздермен сабақтас-тығын аңғаруға болады. Жазба нұсқадағы типологиялық тұрғыдағы ұқсасқан ортақ сюжеттік желілер көне заманнан бері қарай эпос түрінде сақталып келгендігі байқалады. Жазба нұсқаның осы ерекшеліктері фольклортанушылар тарапынан назарға алынған. Осыған байланысты «Қорқыт ата кітабындағы» 12 жырдың да эпосқа айналып, біртұтас жүйеде, циклдық топ құрауына негіз болған.

Зерттеушілердің бірқатары атақты Мұрын Сеңгірбаев жырлаған «Қырымның қырық батыры» да циклдануы бойынша «Қорқыт ата кітабындағы» құрылымына ұқсас екендігін мойындауда. Профессор Ш. Ыбыраевтың пікірінше, «Қорқыт ата кітабының» топтануы нағыз қазақ эпостарына да тән құбылыстың бірі⁷¹.

Бүгінгі таңда бір елдің әдебиетіндегі көркемдік жүйелер, екінші елдің әдебиет әлеміне көбінесе әдеби аудармалар арқылы қиындықсыз еніп жататын болса, ежелгі дәуір әдебиетінен бір-біріне ауысып жүретін ортақ сарындар, көшпелі сюжеттер, дәстүрлі тақырыптар мен қалыпты образдарды көптеп кездестіруге болады. Осы тұрғыдан алғанда түркі әдебиетіндегі типологиялық байланыс-ықпалдастықтар әртүрлі жағдайларда қарастырылуды талап ететінін өзінен өзі белгілі.

Белгілі бір кезеңдерде бірге өмір сүріп, кейіннен өз алдына жеке тарихи даму жолына түскен тілі ұқсас, салт-дәстүрі мен мәдениеті, әлеуметтік жағдайы ортақ түркі халықтар әдебиетіндегі ұқсастық-үндестіктер көптеп кездеседі. Оған Орталық Азияда өмір сүріп, ортағасырлардың соңғы дәуірінде жеке этнос ретінде бөлініп кеткен түркі халықтар әдебиеті мен фольклорындағы ортақ үрдістер мен ұшан-теңіз ұқсастық-үндестіктер мысал бола алады. Соның ішінде оғыз-қыпшақ әдебиетіне ортақ Қорқыт туралы аңыз-әңгіме, эпсана, өлең-жыр, эпостық шығармалар мен тарихи жазба деректер Еуразияны ежелден мекен еткен түріктердің қазіргі ұрпақтарында сақталып отыр. Бұл жерде генетикалық тамырлас елдер әдебиетінің типологиялық негіздерін айқындау үшін жазба әдебиетімен қатар, олардың фольклоры мен

71 Ыбыраев Ш. Қорқыт ата кітабы. // Қазақ әдебиетінің тарихы. Онтондық Т. 2. – Алматы: 2006. – 214 б.

ауыз әдебиетіне жүгіну қажеттілігі мол. Аталмыш мәселе соңғы кездері фольклортану ғылымында нақты жолға қойыла бастады. Ол жайында: «...ауыз әдебиеті мен жазба әдебиетін толымды етіп тексеру мұраты іздену мен үйренудің жаңа кеңістігіне шығуды, зерттеу тәсілін жетілдіре түсуді қажет етеді. Алдағы сондай биік белестердің бірі – тілі, тегі, тағдыры жақын халықтардың ауызша, жазбаша көркем жаратындыларын кең көлемде салғастыра қарап, салиқалы ойлар түйю, ел мен елдің мәдениетіндегі бірлестік пен үндестікті неғұрлым жан-жақты көрсету болмақ»⁷² деп, академик Р. Бердібаев атап көрсеткен болатын. Аймақтық тұрғыда түркі халықтарымен көршілес отырған түрлі этностардың белгілі бір тарихи оқиғаларды басынан кешуі арқылы туған әдеби ортақ белгілер, ұқсас сюжеттер мен мотивтердің, мысалы, түркі-парсы, түркі-монғол, түркі-қытай т.б. елдердің жазба нұсқаларында көрініс тапқан типологиялық байланыстарды байқаймыз. Мысалы, «Қорқыт Ата кітабының» «Дірсехан ұлы Бұқаш хан әңгімесі деп аталатын бірінші тарауында эпостық дәстүрдің әлеміне жолығамыз. Мұндағы, әсіресе, түркілерге ортақ сарын – баласыздық зары. Байындардың ел жинап, ұлы барларға құрметті орын ұсынып, ұлсыздарды кемсітуі көне заманның шындығынан хабар береді. Қырғыз халқының дәстүрлі эпосы «Манас» жырындағы Жақыптың балаға зарығуы немесе «Алпамыс» жырындағы Байбөрінің перзентсіздік кесірінен жұрттың кемсітуіне ұшырап зәбір көруі сияқты тұрақты сарындарды Дірсеханның өзіне жасалған астамшылықтан құтылу үшін бала тілеген тұсынан аңғаруға болады.

«Оғыз-намада» көне эпостарға тән үйлену салтына байланысты тұрақты сарындар орын алған. Бұл да түркі халықтар әдебиетінде көнеден ұқсас көріністердің бірі болып табылады. Мысалы эпостағы Қаңлы Қожа ұлы Төрәлінің хикаясы осыны сипаттайды. Үйленбек болып қыз іздеген Төрәлі асқан сұлуды кәпір елінен кездестіреді. Бірақ қыздың қоятын шарты ауыр: ол арыстанды, бұқаны, бураны жеңген батырға ғана тимек. Төрәлі осы

72 Бердібаев Р. Түркі-моңғол халықтары эпосындағы кейбір ортақ желілер // Қазақ фольклорының типологиясы. Түркістан: «Тұран» баспаханасы, 2009. – 10 б.

шарттың бәрін орындап, қызды алатын болады. Қыз Селжан Төрәлімен күш сынасып та байқайды. Сынасу кезінде жеңіске жеткеніне күйеуге шығамын деп нақты шарт қоятын ару талабы қыпшақтармен қатар оғыз жырларының да дәстүрге айналған көрінісі. Бұндай қыздың жігітке «шарт» қою мотиві ықылым заманнан бері келе жатқан аса мол таралған мотивтердің бірі. Бұл мотив шығыстық көне ертегілерден бастап көптеген ғашықтық жырларда кездеседі. Орта ғасырлық ғұлама М.Х. Дулатидің «Жаһан-наме» дастанында Назбой сұлудың үш шарт қойып, оны Фирузшаһтың шешкендігі айтылады. Тіпті «шарт» қою мотивін ХХ ғасыр басындағы қазақ поэмаларынан да кездестіруге болады. Мысалы, кеңес дәуірінің ақиық ақыны Сәкен Сейфуллиннің «Көкшетау» поэмасындағы асқан сұлу қалмақ қызының ерлерді сынамаққа қойған үш шарты болғанын және оны Адақ батырдың шешкені есімізге түседі.

Белгілі бір діндердің бірқатар елдерде қанат жаюының нәтижесінде, мысалы, славян халықтарымен бірге, бүкіл Батыс пен Еуропаға жайылған христиан діні сияқты, түркі халықтарына да кең таралған ислам дінінің әсерінен туындаған типологиялық ықпалдастықтарды атауға болады. Бұл мәселенің мысалында, «Оғыз-нама», «Қорқыт ата кітабы» нақты дәлел бола алады. Діни тұрғыда трансформацияға ұшырау оғыз-қыпшақ дәуірі әдебиетінің ішінде «Оғыз-намаға» қарағанда «Қорқыт ата кітабында» көбірек байқалады. Ол жайында зерттеу басында айтып өткенбіз. Осы тұрғыда «Қазақ әдебиетінің тарих бетінде айрықша із қалдырған замандары ислам мәдениетінің өркендеуі мен түрік Оянушылығының тұсы болды. Әсіресе, түркілермен араб-парсы әдебиеттерінің байланысы ерте дәуірлердегі ортаазияны мекен еткен шығыс-иран мен түркі тайпалары арасындағы тарихи және саяси-экономикалық оқиғалар арқылы жүзеге асқаны белгілі, соның нәтижесінде түркі, араб, парсы «үштігі» байланысының құндылығы арта түскенін білеміз. Бұл кездері ислам дінінің аясындағы ортаазиялық елдердің әдебиеттегі қарымқатынасы орасан зор болды»⁷³ деп, белгілі әдебиет зерттеушісі

73 Қыраубаева А. Шығыстық қисса-дастандар. – Алматы: Өнер, 2010. – 344 б.

А. Қыраубаева пайымдаса фольклортанушы Б. Әзібаеваның «Борьба за укрепление позиций Ислама велась как путем прямой пропаганды (деятельность мусульманского духовенства), так и путем воздействия на умы, сердца и воображение степняков, то есть через слово печатное. Этим и объясняется огромный поток духовной мусульманской литературы, хлынувшей в казахские земли»⁷⁴ деп жазғанындай, исламдық тамырлардан, Құран хикаяларынан тараған ұқсастықтар, ортақ сюжеттер мен мотивтер түркі халықтар әдебиетінде молынан көрініс бергеніне көз жеткіземіз.

Түркі елдерінің ортағасырлық жазба мұраларындағы бірінен-біріне ауысып жүрген көшпелі сюжеттер мен сарындардың немесе көбінесе поэзиялық туындыларда кездесіп, дәстүр жалғастығындай болып қалыптасып қалған ортақ канондық мотивтердің де негіздерін айқындау тарихи-типологиялық зерттеу әдісінің еншісінде.

Соңғы кездері әдебиет тарихының ежелгі дәуірінен бүгінге жеткен жәдігерліктерді зерттеуде тарихи-генетикалық, тарихи-типологиялық әдіс түрі қолданылады. Бұл әдісті, әсіресе, фольклортанушы ғалымдар молынан қолдануда. Тарихи-типология әдісі дамудың әлеуметтік әр сатысында тұрған халықтардың мәдени тарихын анықтау үшін де тиімді. Мәселен, типология мәселесіне келгенде бірқатар зерттеушілер бірнеше туындылардың азын-аулақ ұқсастығы мен үндестігіне қарап типологиялық сабақтастықта қарастырылғандығын алға тартады, Бұл орайда Б. Путилов: «Тарихи-типология зерттеулерінің басты мәні біркелкілік, ұқсастық және айырмашылық нышандарын іздеп тауып, түсіндіру емес, ол тарихи үдерістің даму арнасын белгілеген ортақ заңдылықтардың төркінін іздестіру болып табылады»⁷⁵ – деп, орынды тұжырымдайды.

Жалпы, типологиялық тұрғыдағы зерттеу әдістерінің басты ерекшелігі оның синкреттік сипатында жатыр деуге бола-

74 Азибаева Б.У. Казахский дастанный эпос. – Алматы: Ғылым, 1998. С. 250.

75 Путилов Б.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976. – 243 с.

ды. Себебі, ол филология (әдебиеттану мен тілтану) ғылымының әдістік салаларының бірі ғана емес, өткен ғасырдан бастап, фольклористер мен археологтардың, этнографтар мен генетиктердің ең тиімді әдістерінің біріне айналды. Мысалы, Орталық Азия аумағынан табылған мыңдаған жылдық тарихы бар әшекейлік өрнектердің ықылым заманда мұхиттың арғы бетінде өндірілген кейбір бұйымдарда қайталануы нені білдіреді? Болмаса, кейбір ұғымдардың тілі мен ділі, діні, тіпті сырт тұрпатына дейін үш қайнаса сорпасы қосылмайтын жер шарының әр бұрышындағы елдерге ортақ түсінікті болуы, немесе әдеби сюжеттердің әлемнің әр шалғайындағы көне жазбалардан табылуы сияқты мәселелер, ізерлеп зерттеуді қажет етеді. Осы тұрғыдан келгенде, әлем компаративистерінің бірқатар қиындықтарға кез болатыны анық. Зерттеуші Е. Тұрсынов: «...Типология әдісінің де осал жері бар. Ол туралы кейінгі жылдары фольклористер ғана емес, археологтар да айта бастады. Тарихи мектеп әдісінің кемшілігі – оның арнасының тарлығы болса, тарих-типология әдісінің кемшілігі – зерттеуге алынатын мағлұматтардың географиялық ауқымының тым кең екендігінде болып жатыр»⁷⁶ деген қорытындыға келе отырып, Азия, Африка, Австралия, Америка халықтары фольклорынан келтіретін мағлұматтарының көлемі жеткіліксіз болса, салыстырылатын мағлұматтардан шын мәніндегі ортақ заңдылықты табуы қиынға соғатынына мән береді. Сондай-ақ ғалым әр топқа кіретін мағлұматтарды концентр (тұрақты шеңбер) құрамында қарастыру керектігін, бірінші шеңберге қазақ, қырғыз, ноғай, түрікмен, қарақалпақ, алтай, тува сияқты әрі генетикалық жағынан туыс халықтар фольклорының материалдары енетіндігін атап көрсетеді.

Осы тұрғыда әлемдік әдеби үдерісті адамзат тарихының әр кезеңдерімен, соның ішінде ежелгі дәуір, көне дәуір яғни орта ғасырлар және жаңа дәуірлермен салыстыра қарастырудың да нақтылы нәтижелерге жетелейтіні анық. Мәселен, бір-бірімен тарихи-қоғамдық жағдайлар еш байланыстырмайтын, өзара тектік қатысы да жоқ мүлде өзге елдер әдебиетіндегі көркемдік

76 Тұрсынов Е. Типологияның комплесті жүйесі туралы // Қазақ фольклорының типологиясы. Түркістан: Тұран, 2009. – 367 б.

ерекшеліктерді салыстырмалы-типологиялық тұрғыда қарастырудың да нәтижесі мол. Мұндай әдебиеттерді салыстыра отырып зерттеу, жаһандық көркем даму заңдылықтарының сырын ашуға септігін тигізері айқын. Бұл тұста түрлі ұлттар әдебиеті өзінің даму үдерісінде сатылы кезеңдерді әр түрлі жағдайларда өткергенін де ескеру ләзім. Мысалы, мындаған жылдар бұрын жазу мәдениеті шарықтап дамыған мысырлықтар мен шумерлердің, күншығыс елдерінің, сондай-ақ, біздің жыл санауымызға дейін-ақ, білім шамшырағындай болған Рим мәдениетінің немесе ортағасырлардың өзінде-ақ, елуге тарта жоғары оқу орындары болған Еуропа мәдениетін Орта Азия түркілері мәдениетімен иық тірестіре алмасақ та, түрлі халықтардың көркем ойлау кемелдігі ортақтығына көз жеткіздік. Оның мысалын оғыз-қыпшақ кезеңінің бағалы мұрасы «Оғыз-нама» және «Қорқыт ата кітабынан» анық байқауға болады. Мәселен, кез келген әдеби құндылықтарды бүкіл болмыс бітімімен қабылдау үшін де оларды түрлі әдебиеттермен салыстыра отырып зерттеудің маңызы зор.

Қорыта айтқанда, кейінгі жылдар ғылымында өте тиімді пайдаланылып, тәсілдік тұрғыдан күрделенген, әрі биік сатыға көтеріліп үлгерген типологиялық зерттеулер нәтижесі халықтар әдебиеті мен фольклорындағы ерекше ұқсастықтарды аңғарту үстінде. Осы тұрғыда әлемдік жазба мәдениетінің «алтын қорынан» орын алған «Оғыз-нама» және «Қорқыт ата кітабы» сынды құнды мұралар әлі де көптеген типологиялық зерттеулерге нысан бола алатындығымен бағалы.

ҚАРАХАНДЫҚТАР ДӘУІРІ ӘДЕБИЕТІНДЕГІ ДІНИ-ДИДАКТИКАЛЫҚ САРЫН

Қазақ әдебиетінің түп-тамыры өте тереңде, тіпті әріде жатыр. Басқаны былай қойғанда, ертедегі рулық кезеңнің өзінде өмірге келген тұрмыс-салт жырлары, ертегілер, жұмбақтар, жаңылпаш, мақал-мәтелдеріміздің қыруар қазына екені белгілі. Осы орайда еліміздің ежелден қалыптасқан асыл сөздерінің ұзақ уақыт бойы бірте-бірте реттеліп, ақырын-ақырын кемелденіп, тұрақты тіркестерге айналғанын байқауға болады: «Батыр туса – ел ырысы, жаңбыр жауса – жер ырысы», «Малы жоқ деп ерден түңілме, шөбі жоқ деп жерден түңілме», «Сөздің көркі – мақал, жүздің көркі – сақал», «Ұлың – Ұрымға, қызың – Қырымға»¹ сияқты мақал-мәтелдердің әлімсақтан дүниеге келгені анық. Біздің түркі тектес тайпалардың өзі ішінде әдеби дәстүрдің қалыптаса бастағаны ерте кезеңнен екені дау тудырмайды, соның бір ғана айғағы ретінде VII-IX ғасырлардағы Орхон ескерткішін атасақ та жеткілікті. Сол мезгілде тас бетінде қашалып таңбаланған жазба әдебиетіміздің де алғашқы ұшқындарының белгі бергенін көрсетеді.

Ауыз әдебиетін айтпағанда, жазба мұраларымыздың сонау VII ғасырдан көрініс тапқаны ежелгі әдебиетімізді зерттеушілердің бірі, филология ғылымдарының докторы М. Жолдасбековтың «Асыл арналар» (1990) атты кітабында жан-жақты талданған.

Біздің жазба әдебиетіміз күллі түркі халқының белгілі ақыны Жүсіп Хас Хажыб Баласағұннан бастау алады. Қазақ халқының да түркі тілдес жұрттың ішіне кіретіндіктен осы елдің құрамына жататыны анық, олай болса: «Қадым заманда жасалған ескерткіштер тегіс осы күнгі түркі тілдес халықтардың бәріне ортақ мұралар болып табылады»².

«Орхон-Енисей» жазулары әдебиетіміздің бастау-көзі болса, одан соңғы дәуірлерде «Оғыз-нама» (XI ғ.), «Қисса-ул-әнбие» (XI ғ.), «Мұхаббат нама» (XIII ғ.), «Кодекс куманикус» (XIII ғ.)

1 Мақал-мәтелдер. – Алматы: Ғылым, 1993. – 13 б.

2 Мағауин М. Алдаспан (XV-XVIII ғасырлардағы қазақ ақын-жыраулардың жинағы). – Алматы, 1971. – 5 б.

тәрізді әдеби мұралар жасалды... «Сеиф Сарайи» (XIV ғ.) секілді қаламгерлер еңбек етті³.

Жүсіп Баласағұн шамамен 1010-1015 жылдары Шу бойы, Талас даласындағы Баласағұн қаласында өмірге келген. Алайда ақынның бір ғана еңбегі сақталған, ол - атақты «Құтты білік» туындысы.

«Құтты білік» дастаны Талас өңірінде, қазақ жеріндегі Баласағұн шаһарында XI ғасырда жазылып, Қашқар шаһарында тәмәмдалған. Осы еңбекте үй болу, ел құрау, елге басшылық ету сияқты әртүрлі келелі істердің жүзеге асуы сипатталады. Басшы қандай болу, қосшы қандай болу, қолбасшылар, сарайда қызмет ететіндер, елшінің жұмысы қандай болу керек деген мәселелер жан-жақты жырланады. Әртүрлі жағдайда саяси-әлеуметтік мәсеелемен қалай айналысып, қандай қарым-қатынас жасау, оны қалай игеру керектігі сөз болады. Сонымен бірге қазақ даласында халық болу, халықты басқару оны жүзеге асырудың тарихи өзегі сынды хатқа түскен мұра. Бұл туындыда негізгі ой-идеялар төрт кейіпкердің есімімен байланысты, Күнтуды елік, Айтолды, Өгдүлміш, Оғдұрмыш арасындағы әңгіме түрінде өрбиді. Күнтуды елік – «Әділет», Айтолды – «Дәулет», Өгдүлміш – «Ақыл», Оғдұрмыш – «Қанағат» мазмұнын береді. Әңгіме желісінде Дәулет кетіп, Қанағат дүниеден озғаннан кейін Әділет хан мен уәзір Ақыл екеуі Дәулет пен Қанағатты ескеріп, солардың орнын толтыру, елдің жағдайын жақсарту, түркі халқының кемелдену жолын іздейді. Мемлекеттің берекесі ғылым деп біліп, оны жолға қоюда тіл мен дінді негізге алып, ел бірлігінің батылдық пен кеменгерлікте іске асатынын айтады.

Сонау бір заманда Қарахандар кезінде түркі елінің мәдениеті өркен жайып гүлденді. Осы себепті басқа елдермен ішкі-сыртқы қарым-қатынасы дамып, ілгері басты. Әрине, бұл кезде ислам діні де орныға бастағаны анық.

Бір Алланың құдіреті күшті, ол он сегіз мың ғаламды ғажайып таңғаларлық сипатта жаратты, соның ішінде адамға айрықша ақыл беріп, оған кемел ойлау қабілетін дарытты. Біз осы орайда атақты ақын әрі ойшыл Жүсіп Баласағұнға ойлау жүйесі, ақын-

3 Сонда, 5 б.

дығы, жұрттың жан дүниесін терең түсінуі жағынан жақын Ахмет Иүгінеки деп білеміз. Екі көзі зағип болып туып, бұл дүниенің жарық сәулесін бір көруге зар болып өткен Әдиб Ахмед ибн Махмұд Түркістан қаласының маңындағы Жүйнекте дүниеге келген.

Ақын түркі тілдерімен бірге араб тілін жетік білген, Исламның ақ жолын жан-жақты зерттеп, оның хақтығына көз жеткізген соң талмай, Алла жолын тамылжыта жырлаған. Әсіресе, иман, мінез-құлық, әдеп, адамдар арасындағы ішкі, сыртқы қатынасқа арналған қысқаша тақырыптардан тұратын «Ақиқат сыйы» атты өте тартымды еңбек жазғаны мәлім. Бұл күнде ғұламаның артында қалған мұрасының үш түрлі көшірмесі белгілі. Оның ең көнесі Самарқанда жазылған нұсқасы, бұл туындының көлемі бес жүз сегіз жол, осы аталған қолжазба Стамбул қаласындағы Ая-София кітапханасында сақталған.

Көп дүниені басынан кешірген көне тарихында халқымыздан небір кемеңгерлер өткені мәлім. Бұл данышпандар жеке басының қамын күйттемеген, ел үшін күндіз-түні еңбек еткен, жұртының болашағын, қамын ойлаған. Осындай түркі қауымының ертеңіне көз жіберген нәзік жанды ақындардың бірі Жүсіп Баласағұнның ізін баса шыққан Ахмет Иүгінеки екенін жоғарыда айттық. Ол өткенге зер салып, сабақ алса, айналасына ойлы көзбен қарап, жан жақты бақылап отырыпты. Ақын әрбір адам пенде, сондықтан күнәсіз жан болуы мүмкін емес, осы себепті Алланы бір сәт естен шығармай, оны айтып жүру керек дей келіп:

Бар қылды жаратты да мені жоқтан,
Жоқ етер Алла тағы бар қылмақтан.

Тәубе қыл, шәк келтіріп, желік қумай,
Тұрғанда өзің өлмей оттан сақтан!

Жаратты жалғыз Алла күн мен түнді,
Біріне бірін ертіп жүргізеді.

Күніңді батырады таңды атырып,
Өлшеуін мезгілдердің білгізеді.

Бір Алла өлтіретін, тірілтетін,
Көрерсің сен де оны көзің жетіп.

Иесі құдіреттің жалғыз Құдай
Өлгендерді тірілту оған оңай.

Айтайын артықтығын Пайғамбардың,
Ұғып ал толғауымен ой мен ардың.

Құт қонған ізгінің ол ең кемелі,
Ішінде жетері жоқ жаны бардың,⁴ –

деп толғаса, мұның бәрі де дұрыс, аса қамқор, ерекше мейірімді Алла құдіретті, он сегіз мың ғаламда оны дәріптемейтін, оған арқа сүйемейтін тіршілік жоқ екені рас. «Хадистер жинағы» атты кітапта: «Расында Алла Тағала бүкіл жақсылық пен жамандық атаулыны жазып, оны былайша ашып түсіндіреді: «Кімде кім жақсылық жасауға ниеттеніп бірақ оны жасамаса, Хақ Тағала оны толық жасалған жақсылық есебінде жазады. Егер жақсылық жасауды ойға алып, оны жүзеге асырса, Алла Тағала сол бір ғана жақсылығы үшін он сауаптан бастап, жеті жүз есеге дейін, тіпті одан да еселеп жазады»⁵, – делінсе, бұл шүбәсіз шындық, біз қасиетті хадиске риясыз сенеміз. Ахмет Иүгінекидің алдында ғұмыр кешіп, бүкіл өмірін Алла жолына арнап, адам баласының игілігіне қызмет еткен ғұлама ақын Жүсіп Баласағұни атақты «Құтты білік» дастанында (көне түркі тілінен аударған А. Егеубай) Алланың хикметін жанымен толғаған. Ол:

Алла атымен бастадым сөз әлібін,
Жарылқаған, жаратқан бір тәңірім!

Қалады да, жаратты бар болмысты,
«Бол!» деді де, бірден бәрін болғызды.

4 Он ғасыр жырлайды. – Алматы: Дәуір, 2006. – 109 б.

5 Хадистер жинағы. – Алматы: Көкжиек, 2011. – 18 б.

Жаралғанның бәрі мақұлық, мұңы көп.
Ием ғана жалғыз, шері, мұңы жоқ.

Ай, ерікті, күшті мұңсыз Құдайым,
Бұл есімдер саған ғана лайық.

Саған өзге кіріге алмас Дарасың,
Әуелгі де, соңғы да Өзің, Сарасың.

Іш пен тысты бірдей білген асылсың,
Көзден жырақ, көңіліме жақынсың, –

десе бұған қайран қалуға болмайды, екі ақын да Алланың асқан нығметін, бір Жаратушы екенін жырлап қоймай, басқалардың да Құдайды танып-білуіне, тіпті жас жеткіншектердің үлгі-өнеге алуына терең өсиет қалдырыпты.

Біз жоғарыда сөз еткен Жүсіп Баласағұни да, Ахмет Йүгінеки де Алладан кейін пайғамбарымыз Мұхаммедті (с.ғ.с.) сүйіспеншілікпен кемеліне келтіре толғағаны мәлім. Осы орайда ислам дінінің көшбасшысы жайлы Американың атақты академигі Майкл Х. Харт «100 ұлы адам» атты кітабында Пайғамбарымызды (с.ғ.с.) ең бірінші ұлы деп таниды. Оқымысты оған мынадай анықтама береді: «Христиандардың саны мұсылмандардан екі есе көп. Сол себепті Мұхаммедтің (с.ғ.с.) бұл кітапта Исадан (ғ.с.) бұрын жазылғаны оғаш көрінуі мүмкін. Бірақ мұның екі себебі бар: біріншісі Иса (ғ.с.) христиан дінінің негізін және философиясының негізін қалағанына қарамастан, Мұхаммед (с.ғ.с.) Исаға (ғ.с.) қарағанда маңызды рөл атқарған. Мұхаммед (с.ғ.с.) ислам теологиясының негізін қалаушы, ол ең бірінші болып иманды адамдар санының көбеюіне ықпал етті, адамдарға ислам негіздерімен өмір сүруді үйретті. Оған қоса ол қасиетті кітап Құран Кәрімді Алладан жеткізуші»⁶.

Мына бес күндік алдамшы дүниеде бір жаратушының Хақ жолына өз өмірін арнап көптеген пайғамбарлар өткен, сол абзал жандардың ардақтысы Мұхаммед (с.ғ.с.) болғаны шындық. Біз

6 Харт Х.М. 100 ұлы адам. – Москва: Вече, 1992. – С. 28.

оны соңғы пайғамбар әрі Алланың сүйікті құлы деп танымыз, солай деп иман келтіреміз.

Жүсіп Баласағұни да пайғамбарымыз Мұхаммедті (с.ғ.с.) үлгі-өнеге етіп суреттеген:

Рахымды Ием пайғамбарын жіберді,
Кісі ізгісі, ел сарасы жігерлі.

Түнек түнде шамы болып халықтың,
Саған, жұртқа нұрын шашты ол жарықтың!

Ол Алланың жаршысы, ерім, білгейсің,
Сен содан соң тура жолға кіргейсің.

Ата-анадан жетім қалып келді ол,
Үмбетіне тілек тілеп, берді жол.

Күндіз жемей көр, түнімен жатпады,
Сені жақтап, қолдамады басқаны.

Сені тілеп, бейнет шекті күні-түн,
Салауат айт, мақта, ақта үмітін!

Біздің халқымыздың тарихында небір ғұлама жандар өткен ғой. Олар өзінің қара басын ғана ойлаған емес, «елім-жұртым» деп еңірегенде етегі жасқа, көкірегі шерге толған. Осыншама кең дүниеге сыймай, күндіз-түні аһ ұрып, халайық-қауымның қамын жепті.

Біз Жүсіп Баласағұнды жоғарыда айтқандай жұрттың жағдайын терең түсінген аса сезімтал ақын деп білеміз. Оның айнала-сындағы күнделікті болып жатқан тірлікті жіті бақылаушы, өткен өмірге, кешегі тарихқа соншама сергек қарайтын биік парасат иесі екені анық. Ақынның әрбір сөзінен өмірден көп тоқыған көрегендігі, данышпандығы аңғарылып тұрады. Шәйір әрбір адам пенде, олай болса, одан кемшілік көп кетеді, күнәға бат-

пай, адал жүру үшін алдымен Алланы тану, одан кейін білімге зейін салу ләзім дегенді уағыздай келіп:

Құдіретті бір Хақ озық баршадан,
Мадақ, мақтау, құрмет лайық бір соған.

Ақ, зұлжалал, ұлылықтың иесі,
Жаратушы, кемел қадір иесі.

Әзірлеген жер-көк, жұрттың иесі,
Жан жадырап, ризығыңды тиесі, –

деп толғаса бәрі де рас, басы артық еш нәрсе жоқ, құдіреті күшті Алланы он сегіз мың ғаламда мадақтамайтын, оны мойындамайтын тіршілік жоқ шығар...

Ал, Алланың рақымы шексіз де түпсіз, өйткені ол «аса камқор, ерекше мейірімді». Оның дәлелі: «Алла тағала мейірімділікті жүз бөлшек жасады. Тоқсан тоғызын өз қасында ұстады да, бір бөлшегін жер жүзіне түсірді. Ол міне, осы бір бөлшекпенен бүкіл жаратылыс өзара мейірімділік істейді. Тіпті бие де бір зиян келуінен қорқып, құлынын баспауға тырысады. Хайуан екеш хайуанда да мейірімділік бар», – делінсе, бұл пікірдің шындығына сіз шек-шүбә келтіре алмайсыз. Өзіңіз ойлаңызшы, Алла тағала бүкіл жаратылыс, жер мен аспан арасын бір-ақ мейіріммен ұстаса, оның өз бойында тоқсан тоғызы тұрса, сонда Алла жарылқаушының жарылқаушысы екені өзінен-өзі белгілі ғой.

Жүсіп Баласағұн «бір Аллаға ғана мұнажат» етем десе, бұл да түсінікті. Осы аталған ақынның алдында ғұмыр кешкен Жүсіп Баласағұнның бір Алланы жырлаған «Құтты білік кітабы» әлем әдебиетінде өзіндік орны бар бағалы еңбек.

Міне, жоғарыдағы екі ақын да бір жаратқан иені өздері танып қоймай, басқа ел-жұртқа және болашақ ұрпаққа жан-жақты өсиет етіпті.

Бір еске алар дүние – Абайдың терең мағыналы ойлары мен көркемдігі биік өлеңдерінен біз жоғарыда сөз еткен Жүсіп Баласағұнмен соншама үндестігіне еріксіз зейін саламыз:

Патша құдай, сыйындым,
Тура баста өзіңе.
Жау жағадан алғанда,
Жан көрінбес көзіме.
Арғын, Найман жиылса,
Таңырқаған сөзіме.
Қайран сөзім қор болды,
Тобықтының езіне.

Расында, адам баласы ислам діні бойынша «бетегеден биік, жусаннан аласа» болу керек екен. Алла тағала тәкаппарлықтан сақтасын, дандайсу, өзін-өзі жоғары ұстау, мұрнын шүйіру деген асқан күнә екен. Бұл жөнінде хадисте: «Расында ол бір арқа отын көтеріп, базарға соқты. Оны көргендер «Әрине, Алла сені бұл істен мұңсыз етті (саған бұл қажет емес). Ал сонда бұған сені ұрындырған не?» – деп сұрады. Сонда ол: «Мен бұнда тәкаппарлықты жоюды қаладым. Өйткені, хазірет пайғамбар ғалайссалам жүрегінде тарыдай тәкаппарлық болған кісі жаннатқа кірмейді дегенін естідім» деп жауап берді, – делінсе, кемеңгер Абай қалай дөп басып, өте дәл айтқан, жер бетіндегі адамзат бір-бірінен не артық, не кем емес, бәрі де екі аяқты, бір басты пенде ғой. Сондықтан өзің секілді екінші бір адамға кісілік көрсету, паңсыну адамгершілік емес, осы себепті данышпан ақын «Адамды сүй, Алланың хикметін сез» деп соқырға таяқ ұстатқан-дай ашық та айқын меңзеп тұр.

Дәл осы жағдай Ахмет Иүгінекиде тайға таңба басқандай суреттеліпті:

Көпке есепсіз ризық беріп, сақтайды ол,
Тойындырып бәрін, өзі татпайды ол.

Тірі жанды ешқашан аш қалдырмас,
Жеп-ішкізер, өзегін еш талдырмас.

Не тілесе – барлығына жетеді,
Кім-кімді де, қаласа ұлық етеді⁷.

Ғұлама ақын Ахмет Иүгінеки он сегіз мың ғаламның тұтқасы жалғыз жаратушы қолында, ол өлтіреді де тірілтеді, не істеймін десе өзі біледі, бір сөзбен айтқанда, ақын «құдайсыз қурай сын-байды» дегенге саяды. Атақты шәйір аса қабілетті, ерекше зерек екен, ол көзінің тірісінде ғылым-білімнің соңына түсіп, күндіз-түні жалықпай үйренумен болыпты. Әсіресе, оның тіл үйренуге құмарлығы ерекше көрінеді. Бұл туралы ақынның «Ақиқат сыйы» атты кітабын шығарып, жан-жақты зерттеген ғалымдар Ә. Құрышжанов пен Б. Сағындықов: «Бұл дүниенің жарық сәулесін көрмеген зағип Ахмед ойшыл, зерделі болып туады, қабілетін ұштап, білімге құлаш ұрады. Көп ізденіп, мол білім жинайды. Түркі тілдерін түгел меңгеріп, араб тілін жетік біледі, халық тілінен қалағанынша сусындап, тіл үйренуді әдетке айналдырады, жазба тілді жастайынан жаттап өседі. Өз ортасының көп оқыған білімпазы есебінде ол «Әдиб Ахмед» деген атаққа ие болады»⁸.

Ал, бөгде біреудің «шәйір Ахмед туралы айтқаны» делінетін бөлімде:

Көрмеген туа біткен әдиб көзі,
Тұрады он төрт баптан осы сөзі.
Жүк болса піл көтермес алтын-күміс,
Соған тең осы аз ғана сөздің өзі.

Осы арнау жырды кезінде кім жазса да әділін, ақиқат шындығын айтты деп түсінеміз, бұл бір жағы Ахметтің жай-күйімен таныстырса, екінші жағынан оның көзінің туа бітті көрмейтін соқыр екенінен де хабардар етеді. Алайда, біздің ойымызша, Ахмет туа соқыр болмаған сияқты, бері келе көзінен айрылғанға ұқсайды, өйткені жаза алмайтын соқыр адам ғылым-білімді қалай меңгермек?! Оның өлендерін оқып отыр-

7 Баласағұн Ж. Құтты білік. – Алматы: Жазушы, 2006. – 10 б.

8 Иүгінеки А. Ақиқат сыйы. – Алматы: Жазушы, 1985. – 6 б.

ғанда, ақынның күнделікті тірліктегі әрбір кішкене құбылысқа дейін жете білетіндігі бізді қайран қалдырады. Ахметтің, әсіресе, өнер-білім жайлы ойлары терең де мазмұнды. Өнер-білімнің қажеттілігі туралы ақын Абай да терең толғанып еді:

Ғылым таппай мақтанба,
Орын таппай баптанба.
Құмарланып шаттанба
Ойнап босқа күлуге⁹.

Расында, терең білімі жоқ, не білігі жоқ адамға ғылым ізденудің қажеті болар ма? Таяз адам өзін данышпан да, көреген де, мықты да деп біледі, ешкімді бойына тоғытпақ емес, тірі жанды менсінер ме?! Ондай санлауы жоқ кісіге айтқан сөз, берген кеңес құмға сіңген сумен бірдей екені анық, осы себепті Ахмет:

Ақыл сенбей сенбеңіз,
Бір іске кез келсеңіз.
Ақсақал айтты, бай айтты,
Кім болса мейлі, сол айтты
Ақылменен жеңсеңіз¹⁰.

Біздің ғұлама халқымыздың күн нөсерлеп, алай-дүлей жауып тұрғанда: «күн жаманы кетер-ау, адам жаманы кетпейді» дейтін ғажайып нақылы болушы еді, бақсақ, бұл сөздің төркіні тіпті әріде жатыр екен ғой. Надан қайда да надан, жаман қайда да жаман, бұның екеуі де елді бүлдіреді, жұртты шерменде етеді.

Қиямет қайымның қашан болатынын бір Алла біледі, ол кезде жалғыз рет «сүр үрілмек». Бұл сүрді үретін Ысырапыл періште екен. Ол періштенің даусы шықса, жер-әлем күңіреніп, дүние астаң-кестең болмақ. Өлілер көрінен шошып тұрып, тірілер не болғанын білмей, есінен танса керек?! Міне, дәл осы кезде бүкіл жан иесі Алланың алдында тірлігінде істеген барлық іс-әрекеті-

9 Құнанбаев А. Өлеңдер. – Алматы: Ғылым, 1977. – 65 б.

10 Сонда, 66 б.

не есеп бермек. Кім жақсы, кім жаман, кім асыл, кім надан? Бір жаратушының өзі ғана осы бір мезетте тез арада айырмақшы. Жер мен көктей кең сегіз ұрмақ пен іші от пен жалынға толы жеті тозақтың есіктері айқара ашылмақ. Кім пейішке барады, кім тозаққа кетеді бір жаратушы ғана біледі. Ал Алла тағаланың әділдігі сондай - жарық дүниеде істеген жарты жармақтық жақсылығың болса да ескеріп елейді, шапағатынан құр қалдырмайды. Тіпті бір соқыр адамды қырық қадам жерге дейін жетектеп барған кісі де, екі жетім қызды өсіріп, күйеуге берген абзал адам да ұрмақтың төрінен орын алары сөзсіз». Өйткені Алла жарылқаушының ең зоры, мейірім мен шапағатының шеті-шегі жоқ.

Бір ескере кетер жай - ұлы құдіреттің алдында барлық адам баласы бірдей, Алла ешкімді алалап-құлаламайды, мынау кедей, мынау бай, мынау жарлы, мынау маңғаз, мынау патша, мынау құл деген ұғым онда жоқ. Алланың артықша кереметі де осында, бір ғажабы әділдікті жақтайтын Әдиб Ахмед төгілте жырлайды. Ұлы ақын:

Болғаннан соң мал, дүние жандығың,
Ұлылыққа қол сермедің, жанды ұғын.
Байлықтан не? – Көрге жалаң кіресің,

Қалар мұнда кісе, себет, сандығың, – деп толғаса, оның осы айтқанының бәрі шындық, адам баласының аш көзі дүниемүлікке тойған ба, мал-мүлікке қанағат етер ме? Жан баласының көзі тек бір уыс топыраққа қана тоймақ, бұл жайында Абай:

Кәпір көздің дүниеде араны үлкен,
Алған сайын дүниеге тоя ма екен?!
Қанша тірі жүрсе де өлген күні

Өзге көзбен бірдей-ақ болады екен¹¹, –десе, аса ойшыл ақын өте дұрыс айтқан, өмірден көріп, көңіліне тоқып-түйгенін ортаға салған деп білеміз.

Адам баласынан қанағат кетсе, кісілік кетеді дегенді барлық өткен ғұламалар толғаған, әсіресе, Жүсіп Баласағұни тебірене жырлапты:

11 Құнанбаев А. Өлеңдер. – Алматы: Ғылым, 1977. – 324 б.

Десең егер күн кешер,
Нәпсінді тый, құмарлықты биле сен!

Бұл нәпсіге ерме, берме тілегін,
Берсең алар, басың болар тігерің.

Жақсылық қылсаң ол жамандық қылады,
Жамандық қылсаң, бойың иіп, тынады!

Талай көрдім әзиз, сыйлы ерлерді.
Құлқындарын ұстай алмай сенделді.

Талай көрдім даңқты, ұлық ерлерді,
Құлқынға құл болып, бәрі жерге енді.

Білмесе адам өзін қырық жасында,
Айырма жоқ, мал ғой малдың қасында.

Бастан кешіп, білмесе өмір парығын,
Кісі емес, хайуан деп танығын.

Ахмет Иүгінеки де бір ғана тәңірді мойындайды, соған ғана бағынады, содан ғана қорқады, соған ғана құлшылық етеді дедік. Сонымен бірге, бір Алланың алдында барлық пенде бірдей деп те толғағанын айтып кеткенбіз, бұл турасында ол:

«Тегім асыл» деп біреулер мақтанар,
Мен айтайын тура жауап сақтанар.
Бұл халықтың ата-анасы, тегі бір,
Арасында айырма жоқ сақтанар,¹² – деп қандай әділетті айтқан, расында жұртпен пікір алыса қалсаңыз, не бидің, не бектің, не батырдың, не бай-бағыланның тұқымы болып шыға келеді. Солай-ақ болсын, оған кім таласады, тек мақтан араласқаны жаныңды жегідей жейді. Дүние жүзінің соңғы пайғамбары Мұхаммед Мұстафа салалаһу ғалайссалам былайша өсиет

12 Иүгінеки А. Ақиқат сыйы. – Алматы: Жазушы, 1985. – 79 б.

айтыпты: «Менің қауымымдағы надан арабтарда көзі жойылуға тиіс үш нәрсе бар, бірақ олар бұдан құтыла алар емес, ол нәрселер мыналар: тегін айтып мақтану, өзге руды келеке ету, ауа райының әлдебір жұлдыздарға тәуелді екеніне сену, өлгеннің артынан ағыл-тегіл жылау», – десе теңдесі жоқ ақыл иесі Мұхаммед пайғамбарымыздың бұл пікірі өте дұрыс деп білеміз. Барлық мақтау он сегіз мың ғаламды жаратушы, екі дүниенің иесі, Қиямет қайымның қожасы жалғыз құдіретті Аллаға ғана тән. Әркім аузына келгенін айтып мақтана берсе, сөз еместі сөйлеп, бөсе берсе халайық қауым арасында береке-бірлік бола ма?! Шындық бола ма, әділеттілік бола ма?! Ұлы Абай:

Махаббатпен жаратқан адамзатты,
Сен де сүй ол Алланы жаннан тәтті.

Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп,

Және хақ жолы деп әділетті¹³, – деп, Алланың ақ жолын тебіреніп отырып түсіндірсе, бұл жай айтыла салған нәрсе деуімізге болмайды, араб-парсы тілін өте жетік меңгерген ақын шығыстың ғылым-білімін де, философ ойшылдарын да, замандастарынан қара үзіп, үздік шыққан ақын-жазушыларын да терең білгені белгілі. Анығырақ айтсақ, оның Алланың сөзі Құранды да жан-жақты оқығаны да, көңіліне мықтап түйгені де байқалады.

Біздің бұдан аңғаратынымыз, Алланы тануда да, оның тіл жетпес хикметін көпшілік қауымға жеткізуде де поэзиямыздың бірде-бір рет желісі, дәстүрі үзілмегені, сонау XI ғасырда өмір сүрген Жүсіп Баласағұниден бастап, Абайға дейінгі аралықтың қаймағы бұзылмағандығы анық байқалады.

Артына ірі мұра, өлмейтін-өшпейтін құнды сөз қалдырған Ахмет Иүгінекидің өмірбаяны жазылып қалмаған сияқты. Зерттеушілердің айтуынша, ақын ғұмыр кешкен дәуірде сол елді, Түркістан өлкесін билеп, Сыр бойындағы Сауран қаласында тұрған Әмір Арыслан екен. Өнер мен өлеңнің үлкен жанашыры осы кісі Ахметтен біраз мәлімет қалдырыпты:

13 Құнанбаев А. Өлеңдер. – Алматы: Ғылым, 1977. – 304 б.

Әдиб елін, «аты- Иүгінек» дер еді,
Өте сұлу, таза ауалы жер еді.
Махмұд-и Иүгінек-и баласы-
Әдиб Ахмед, жоқ ешкімнің таласы.

Бұл арабша «һибат-ул-хақайық»,
«Ақиқаттың сыйы» ғой деп айтайық.
Ол түгелдей қашқар түркі тілінде,
Жазған Әдиб айқын осы түрінде.

Қашқар тілін білген сыйлап өз қанын,
Түсінеді, міне, Әдибтің жазғанын.
Тілді білген - мәнін білер шүкірлік,
Білмегенін «білем!» деген күпірлік.

Білмей Әдиб маржаннан көз жазып,
Көп кісілер босқа жүр ғой сөз жазып.
Кейбіреулер «білемін» деп ісініп,

Күлкі болды сөзін қате түсініп¹⁴, –деп толғаса, біз Ахметтің туған жерінің Иүгінек, әкесінің аты Махмұд, кітабының аты «Ақиқат сыйы» екенін білеміз. Тағы бір байқағанымыз, осы кішкене ғана үзіндіден-ақ ақынның жастай ғылым-білімге құштарлығы, өз ана тілін жанындай сүйетіндігі терең қамтылыпты. Ахмет Иүгінеки жастайынан оқып, өз кезінің білімді адамы болған. Араб тілін ана тіліндей жетік білген. Ахмет әдебиет тарихында өзінің «Шындық сыйы» немесе «Хибату-л-хақайық» дастанымен мәлім. Шығарманың түпнұсқасы сақталмаған, 1480 жылғы көшірмесі арқылы ғана мәлім. Оны түрік ғалымы Нажиб Асим Стамбұлдағы Суфи мешітінің кітапханасынан (1916 ж.) тауып жариялаған. Кейін Е.Э. Бертельс, С.Е. Малов орыс тіліне аударып, түсінік берді. А. Иүгінеки бір Алланы, одан кейін Мұхаммед пайғамбарды жан-жақты жырлаған. Жұрттың іштей таза, сырттай айбатты да, қайратты болуын, жетім-жесірге мейір-шапағатты болып, адамдардың өзара бір-бірімен тату-тәтті, бірлікте ғұмыр кешуін армандап өткен.

14 Иүгінеки А. Ақиқат сыйы. – Алматы: Жазушы, 1985. – 89 б.

Біз Ахмет Иүгінекидің адамгершілік, биік парасат, кісілік, кішілік туралы жырларына ерекше тәнтіміз, ол, әсіресе, сараңдықты, «шық бермес шығайбайларды» жерден алып, жерге салып мінейді.

Ақынның уытты өлеңдері кісінің төбе шашын шымырлатады, оқығанда көкірегің қарс айырылады:

Сынап білген жақсыны да жаманды,
Тыңдап көргін көңілі ояу адамды:

Тілеген жан – бар тілекке жетеді,
Тілегендей кісілер аз, нетеді!?

Толып жатыр адалы да, адамы,
Тілегіңе сай бірі жоқ, ғажабы!, – деп іштей терең толғанса, ұлы ақынды сіз шынында еріксіз мойындайсыз. Біз, расында, әрбір құбылыс пен жылтырақ алдамшы көріністің сыртқы түрін ғана қызықтаймыз ғой. Оның қабат-қабат құпия сырына жете мән бермейміз, сөйтеміз де өкінеміз, жырауларша айтқанда «бармағымыз тістеулі кетпек». Адамның бәрі Алланың жаратуында, анадан тууында бірдей, ешқандай бір-бірінен айырма жоқ! Ата-бабамыз «адам аласы ішінде, мал аласы сыртында»– дейді ғой, бұл еш қоспасы жоқ ақ сөз. Туғанда мөлдіреп көзін ашқан сәби неге өсе келе сұм мен сұмырайға, қу мен залымға, қанішер мен жауызға айналады? Тіпті бірінің тірлігі сұр жылан, бірі тасбақа, бірі құрт-құмырсқа сияқты. Осы сұраққа жауапты да Ахмет Иүгінекидің өзі береді, ол:

Бос мақтанға салынып,
Бекер көкірек керуге.
Қызмет қылма оязға,
Жанбай жатып сөнуге.
Қалай сабыр қыласың,
Жазықсыз күнде сөгуге?
Өнерсіздің қылығы
Тура сөзін айта алмай,

Қит етуге бата алмай,
Қорлықпенен шіруге;
Аз ақшаға жалданып,
Өнбес іске алданып,

Жол таба алмай жүруге¹⁵, – деп сонау тұңғыық түпсіз теңіздің алыс шыңырауынан маржан тергендей мөп-мөлдір жан сырын біздің алдымызға ешбір қоспасыз жайып салады. Ақынның әрбір сөзі, әрбір теңеуі бір ғана шындықпен әдіптеліп, ақиқатпен көмкерілгендігінде ешбір талас жоқ.

Ірі ақынның аса биік талантын шынайы таныған профессор Х. Сүйіншәлиев былай деді: «Ақын тілі бейнелі, шешендік тіркестер, халықтық мақал-мәтелдер жиі ұшырайды. Теңеу, эпитет, метафора сияқты поэтикалық тілдің жақсы үлгілерін көптеп ұшыратамыз. Төрт жолды, он бір буынды өлең құрылысы жиі қолданылған. Ахмет Иүгінеки дастаны – түркі тілді халықтар әдебиетінің қалыптасуына мықты әсер еткен орта ғасырлық құнды туынды. Оның өзбек, ұйғыр, қазақ әдебиеті тарихындағы маңызы да осы әсерлері арқылы белгіленеді»¹⁶.

Бұрынғы өткен ғұламалардың бәрі де адам баласы байқап сөйлеу керек, тіліне ие болған адамның иманы берік, ісі орнықты болады деп өсиет қалдырған. Ғұлама ақын Жүсіп Баласағұн да осы ойды есімізге салады:

Біліксіздің тілін тыйған жөн болар,
Білімдінің сөзін жиған жөн болар.

Білімдінің нұрлы сөзі сарқылмас,
Бастауы – кең бұлақ көзі таргылмас.

Білімділік – шым бүркеген бір теңіз,
Бұрқырар су, аяқ басып жүрсеңіз.

15 Иүгінеки А. Ақиқат сыйы. – Алматы: Жазушы, 1985. – 74 б.

16 Х. Сүйіншәлиев Х. Қазақ әдебиетінің тарихы. – Алматы: Санат, 2006. – 35 б.

Білімсіздің көңілі – құм, сусыз шөл,
Тойып бермес, күні-түні құйсын көл.

Қара бастың қарақшысы – қызыл тіл,
Қанша басты жұтты үзіп ұзын тіл.

Басты ойласаң, тыйып ұста тілінді,
Басын жұтар тізгінсіз тіл түбінде.¹⁷

Кемеңгер ақынның сыпсындаған тіл жайында жазған ғаламат өсиетін Ахмет Йүгінеки де өте шебер қайталай отырып, адам баласы өз тілінен бәле табатынын жеріне жеткізе жырлаған.

Әдиб Ахмедтің бір пара өлеңдері ақыл-нақылға құрылғаны анық, Жүсіп Баласағұнның өлеңдерімен сарындас, үндес келіп отыратыны идеялық жағынан да, өмірдің қат-қабат шындығын жырлау тұрғысынан да үзілмей келе жатқан біртұтас әдеби жалғастықты көрсетеді.

Екі ақын да ішкі сырға берік бол, әр адамның іші алтын сандық, оның аузы қаншалық мықты болса, соншама қасиетті болады, жария құпияда ешқандай құн болмайды дей келіп:

Айтпа сырды, қара достың түсіне,
Ойлап қара жанашырдың ісіне.
Өз ішіңе сыймаған сыр, шырағым,
Сыя ма екен сол досыңның ішіне?!

Ақын қалай дәл тауып айтқан, осы өлеңнің көркі мен көркемдігі де айрықша, мағынасы терең, шөліркеген оқушы жаны сусындар кәусар бұлақтың суы іспетті. Расында, кімнің төрт құбыласы түгел деп едің, жер басып жүрген жан баласының бәрінде бір қайғы, бір мұң, бір арман бары айдан анық, күннен жарық. Адамның бәрі тек көкірегіндегі шерін шертіп, зар еңіреп, запыран құсса, жарық әлем бұлыңғыр тартып кетер еді ғой. Пенде бірін-бірі сәттік қуанышымен, әдемі әзілімен, сыңғырлаған күлкісімен қуантпаса, бес күндік ғұмыр қызықты болар ма?!

17 Баласағұн Ж. Құтты білік. – Алматы: Жазушы, 1986. – 5-6 бб.

Бір жағынан, ақынның айрықша ғұламалығы – өзінің қойған сұрағына өзінің жауап бергендігі ме екен деп қаласыз. Сырды сақтау жайлы жоғарыдағы ойын ол одан әрі өрбітіп:

Білімдіден қалған бір сөз тағы бар,
Әдептіге «үндемес» ат тағылар.
Тіліңді тый сонда тісің сынбайды,
Жөнсіз шыққан тілден тісің қағылар.

Ақылды ма көп сөйлеген күбіне,
Талай бастың тіл жетті ғой түбіне.
Оқ жарасы жазылады, бірақ та
Тіл жарасы жазылмайды, түбі не?!

Бақ тіліңді, аздап сөйле, мұра - сол,
Сонда аман-сау, тек жүресің рас ол.
«Адамды отқа күйдіретің тіл екен,
Өзіңді оттан сақта», – деген Расул.

Абай поэзиясынан біз көне дәуірдегі ата-бабамыздың ішкі жан сырын терең түсінумен бірге сол кездің тарихи хал-жағдайынан да хабардар боламыз. Үлкен ақын өз елінің асқақ арманын, биік парасатын, мөлдіреген шындығын ақ қағазға маржандай тізіп беріпті. Бізге ақынның тұтас дүниесі емес, алтынның сынығындай азғантай өлеңі жетіпті, солай болса да осы аз өлеңінен-ақ оның ұлылығы анық көрініп тұр.

Жүсіп Баласағұн адамгершілікті жан-жақты жырлаған ақын, ол өмірдің кез келген саласынан оқушысын хабардар еткен, бектердің, жай адамның қандай болу керектігін, әркім өз орнын білуі тиіс екенін терең жырлаған. Әсіресе, маскүнемдікті әсерлі толғаған:

Ішімдікке құмар байқұс наданға,
Білікті ер атқан, сақта санаңда.

«Ей, маскүнем, ішімдікке жолама,
Қайыршылық – жолы, өзіңді тонама!».

Қара ішсе, мал мен мүлкін салады,
Бегі ішсе, елдің шырқын алады.
Қара ішсе – малы желге ұшады,
Ішкішбектің – тозар елі құсалы.

Ішімдік – жау. Құртар алтын-күмісті,
Ішкен пенде бастар ұрыс-керісті.

Ішкен кісі ақылынан адасар,
Ал ақылсыз тентектікпен жанасар.

Ердің сөзі, ұққан адам затыңды,
О, бейшара, тыңда айтқан ақылды.

Ақын адам баласын өнегесіз істен, берекесіз тірліктен сақтандыра отырып, одан қалай құтылудың да жолын айтады, әсіресе, мас адамның жарты адам екендігін шынайы суреттейді. Ішімдікке берілген жанның не өзінде, не сөзінде береке болмайтынын астарлай жеткізеді. Мансап иесі бектер ішсе ел-жұртының берекесін алатынын, алтын-күмістің далаға шашылып, жазиралы өлкенің шөлге айналатыны, нулы, сулы жердің тақырға айналатыны шынайы жырланған. Ақынның осы тақылеттес өмірден ойып алынған парасатты ойларына көз жібере отырып, оның ел-жұртын соншама сүйетінін аңғарамыз.

«Құтты білік» дастанында өмірдің бір қалыпты тұрмайтыны әр қырынан жырланады, бүгінгі байдың ертең кедей болмағы, бүгінгі кедейдің ертең тасып-төгіліп кетуі, өмірдің көзді ашып-жұмғандай өткіншілігі сөз болады. Әр адам қолдағысына қанағат етіп, адал еңбектену керектігін барынша шынайы толғайды.

Барлық ғұмырын Алланың ақ жолына арнап адам баласы үшін үлгілі өсиеттер қалдырған Ахмет Іүгінеки де адамзаттың азып-тозбауы үшін Баласағұнның ойын жалғастыра ғибратты өнеге қалдырған:

Өмір тәтті бүгін қолың жеткенде,
Удай ащы ертең тастап кеткенде.

Бу дүние опасыз ғой бәрінен,
Рақаты тез айрылар әрінен.

Қайда балы – сонда арасы бір жүрер,
Балдан бұрын татып көрші зәрінен.

Бұл дүние – өнерлігі өгей-ді,
Қамсыз адам өнері жоқ көбейді.

Өнер дәулет әкелмейді кісіге,
Сол-ақ қиын. Сонда кімдер жебейді?¹⁸

Ахмет Иүгінеки де дүниенің бір қалыпты тұрмасын, өзгеріп, жаңаланып құбылатынын, адам баласы өз нәпсісін тыйып, адал жүріп, адал тұруға дағдылану керектігін толғаған. Ахмет Иүгінекидің поэзиясынан біз сол көне дәуір түркілерінің ішкі жан сырын терең түсінеміз, сонымен бірге сол кездің тарихи жағдайынан да хабардар боламыз. Үлкен ақын өз елінің асқақ арманын, биік парасатын, мөлдіреген жанын ақ қағазға маржандай тізіп берген. Бізге ақынның тұтас дүниесі емес, алтынның сынығындай азғантай өлеңі жетіпті, солай болса да осы аз өлеңінен-ақ оның биік дарыны анық көрініп тұр.

Түркі халықтарының бәріне ортақ рухани қазына саналатын әдеби жәдігерлер тарих қойнауына енген сайын жаңа қырынан жарқырай түсіп, халықтың діни дүниетанымының аясын кеңейтуде басымдық берілетін негізгі аспектілердің біріне айналды. Дін – адамзат баласының ежелгі дүниетанымынан бастап, күні бүгінге дейінгі өмір сүруінің мәнін айқындайтын мәңгілік категория болса, әдебиет – халықпен бірге жасайтын, үнемі даму үстіндегі үдеріс бола отырып, сол тарихты жасаушы ұлттың ой-санасын, діни дүниетанымын айшықтайтын негізгі феномен ретінде қабылданды.

18 Баласағұн Ж. Құтты білік. – Алматы: Жазушы, 1986. – 226 б.

VII ғасырда Араб түбегінде пайда болып, қазақ даласына Қарахан әулеті билеген кезеңде аяқ басқан ислам діні өзінің асыл жауһарларымен көне түркілердің исламға дейін қалыптасып үлгерген бай мәдениетін, әдебиетін толықтырып, біртұтастықты құрады. Түркі дүниетанымының мәдени-тарихи кеңістігін қалыптастырған көне түркі жазулары, «Оғыз-наме», «Қорқыт ата кітабы», «Диуани лұғат ат-түрік», «Диуани хикмет», «Ақыр заман кітабы», «Ақиқат сыйы», «Қиссасул-әнбиа», «Нахжул Фарадис» сынды әдеби шежірелердің дені түркі халықтарының көне тарихы мен әдебиетіне қатысты мол дүниелерді жырлай отырып, кейін келген ислами мазмұндағы тақырыптармен толықты. Кеңес кезеңінде діни сарындармен астаса жырланғандығы үшін қайта жарық көруіне қатаң тыйым салынған хикмет жанрында жазылған бұл туындылар ислам дінінің тірегі – Құранмен астаса жырланды; мұсылман шайырлары өз шығармаларында Қасиетті кітапта айтылатын Аллаға мінәжат, Пайғамбарға мадақ сарындары мен ақырзаман ұстындарын сөз ететін діни сюжеттерді молынан қолданды.

VII ғасырда пайда болған ислам діні ғылымның бар саласына өз әсерін тигізді. Қарахан әулеті билеген кезеңге тұспа-тұс келетін уақытта мұсылман мәдениетін түркі халықтары арасына таратуда ақындар өз үлестерін қосқаны белгілі. Ғылым, білім, мәдениеттің барлығы дінмен біте қайнасып жатқан тұста әдебиеттің жаңа ағымдары пайда болды. Сыршыл ақындардың толғаныстарында терең мағына, философиялық-дидактикалық ойлар бой көрсетті. Бұл салада толғау, үлгі-насихат айту сол заманның жаңалығы болып есептеледі. Сөз болып отырған дәуірге түркі әдебиетінің «алтын дәуірі» деген атау лайық. Көне гректер мен шығыстың мәдениеті, әдебиеті, философиясымен жете таныс болған ғалымдар мен ақындардың өмір сүрген уақыты Шығыстағы жаңашылдыққа тура келеді. Бұл кезеңді Ә. Қоңыратбаев Шығыс ренессансы деп атап, былай деп анықтама берген: «Ескі түркі жазбаларының бүкіл Орта Азия, Алтай және Қазақстан тайпаларына ортақтығын айта отырып, біз оны Шығыс ренессансының алғашқы көрінісі болғанын да баса көрсетуіміз шарт. Шығыстағы ренессанстық құбылыстың атасы әл-Фараби,

әл-Бируни, әл-Хорезми, ХУ ғасырда Ұлықбек, Науаилер болса, осы екі аралықта толып жатқан ақын-шайырлар мен ғұлама ғалымдар болған»¹⁹. Негізінде Қайта өрлеу кезеңі Батыста XV ғасырда пайда болса, Шығыс әдебиетінде оның тамыры тереңде жатыр. Міне, осындай уақытта өмір сүрген ой еңбегімен айналысатын дарын иелері әртүрлі салаларда жасаған жаңалықтарымен болашақ өркениеттің негізін салуға, ғылымды өркендетуге ат салысты. Осындай алтын ғасырға түркі ғалымдары, дарын иелері мен ақындары өз үлестерін қосқанын мақтанышпен айтуға болады.

Қай халықтың әдебиет тарихын алып қарасақ та, бірде дәуірлеген, бірде құлдыраған тұстары кездеседі. Демек, түркі әдебиетіндегі Х-ХІІ ғасырлар дамудың алғашқы баспалдағы саналады. Сол ғасырларда туындаған діни, философиялық, дидактикалық шығармалар адамзат өркениетінің өлмес қазыналарының баға жетпес асыл мұралары болып табылады.

Түркі даласына ислам дінінің таралуы елдің тарихына, тұрмыс-тіршілігіне ғана емес, әдебиет әлеміне де мүлдем жаңа бағыт әкелді. Көне дәуір әдебиетіндегі жаңа кезең, ондағы өзгерістер туралы С. Сейфуллин: «Кәзіргі қазақ атаулы рулардың мұсылман діні кірген уағында, тұрмысына едәуір жаңалықтар, едәуір өзгерістер кірген сияқты. Тұрмысына өзгеріс кірген соң елдің салт-санасына да, тіліне де өзгерістер кірген сияқты»²⁰ – дейді. Қарахандық ақындар өздеріне дейін аз жырланған білім, ғылым, тәрбие, жақсы мінез-құлық сынды мәселелерді кеңінен қамтыған. Бұған дейінгі әдебиетте адамгершілік мәселелер тек шығарма ішінде ғана кездескені болмаса, бастан-аяқ тәлім-тәрбиені басты нысана етіп жырлаған дастан жоқ десе де болғандай. Адамгершілік, жеке адамдардың қарым-қатынасы, өзін-өзі ұстау, ақылдылық, сабырлылық тағы да басқа тақырыптарды жырлап, оны ислам діні тұрғысынан халыққа түсіндіруге тырысады. Міне, осындай жағдайлар дидактикалық сарындағы әдебиеттің пайда болуына негіз болды.

19 Дербісәлиев Ә. Ислам және заман. – Алматы: Жазушы, 2003. – 41 б.

20 Қыраубаева А. Ғасырлар мұрасы. – Алматы: Мектеп, 1988. – 58 б.

Орта ғасырдағы түркі әдебиетінде үш түрлі бағыт болған. Олар:

1) Құранмен астастыра жырлаған дидактикалық әдебиет; 2) Сопылық әдебиет; 3) Қайта өрлеу әдебиеті²¹. Расында, аталған кезеңдегі әдеби жәдігерлердің мазмұны Құран аяттары мен пайғамбар хадистеріне негізделген. Ақындар мұсылман шарттары арқылы көпшілікке адал болуды, надандықтан, сараңдықтан сақтануды, білімді қадірлеуді, жақсыдан үйреніп, жаманнан жиренуді уағыздап, үгіт-насихат айтады. Ислам дінін басты нысана етіп ұстанған орта ғасыр шайырлары міне, осындай тақырыптарды жырлап, болашаққа өте құнды дастан жазып қалдырған.

Жүсіп Баласағұнның «Құтты білігі», Ахмет Іүгінекидің «Ақиқат сыйы», Ахмет Иасауидің «Диуани хикмет» сынды дастандары тәрбиелік-танымдық бағытта жазылған шығармалар. Рухани тазалыққа шақырған бұл көркем дүниелер адамның асыл қасиеттерін қадірлейтін бір сарындас шығармалар. Қарахан дәуірінде жазылған туындылар Құранның қағида-шарттарын арқау ете отырып, рухани тазалыққа шақырады. Іүгінеки поэзиясында дидактика үлгілері үлкен орын иеленген. Ақынның әрбір айтқан сөздері насихатқа тұнып тұр. Демек, мұндай дидактикалық шығармалар қай кезеңде, қай елде болмасын өз мәнін жоғалтпақ емес. Бұл тек көне шығыс елдерінің ғана еншісі емес, сонымен бірге Еуропа мен Ресей әдебиетінде де көрініс береді (Лукреций «Заттар табиғаты туралы»; Гораций «Поэзия ғылымы», Эзоп, Лафонтен, Крылов мысалдарында).

Түркі әдебиетінде таза дидактикалық тақырыпта жырлаған дастандар Х-ХІІ ғасырлардан бастап пайда бола бастады. Қарахандық әдебиетте кеңінен тараған дидактикалық шығармаларда көбінесе философиялық, тәрбиелік, адамгершілік мәселелер сөз болады. Жүсіп Баласағұн да, Ахмет Іүгінеки де адамдарға тура жол сілтеп, жақсы мен жаманды айыруды, күнделікті өмірге қажетті пайдалы кеңестерді баяндайды. Тіпті, бұл дастандарды оқу барысында орта ғасырдағы білім, ғылымның қандай дәрежеде болғанын аңғаруға болады. Үлгі-өнеге, насихат сөздерге толы орта ғасырдағы баға жетпес көркем шығармалар сол уақытта

21 Әуезов М. Шығармалары. 16 том. – Алматы: Жазушы, 1985. – 16 б.

өмір сүрген түркі тайпаларының мәдениетінің өте биік дәрежеге көтерілгенін айғақтайды. Орта ғасырларда көшпелі және жар-тылай көшпелі түркі тайпаларының мәдени өмірі жоғары болғанын осындай әдеби мұралар арқылы анықтауға болады.

Орта ғасырлық мұсылман мәдениетінің өсіп-өркендеуіне түркілердің қосқан үлесі аз болған жоқ. Басқа ғылым салаларын былай қойғанда, өздерінің қайталанбас шығармаларымен тарихта өшпес есімдерін қалдырған ақындардың басым бөлігі осы түркі халықтарының дарынды өкілдері болатын.

VIII–IX ғасырларда ислам дінінің таралу ауқымы кеңейіп, көрші жатқан өзге елдерде де, мұсылманшылық рәсімдері бой көрсетті. Осы сеніммен бірге келген араб, парсы мәдениеті Орта Азияны мекендеген халықтардың (яғни, түркілердің) салт-дәстүрлерімен сіңісіп, болашақ мұсылман өркениетінің негізі қаланды. Шығыс мұсылман әлемінде ғылым мен білім қатар дамыды. Әсіресе, қоғамда ғалымдардың беделі артып, олардың ыңғайлы жұмыс жасаулары үшін «Дәрул улумдар» құрылды.

Қазақ даласында Жібек жолын жалғастыратын қала мен кенттер де көптеп бой көтергені әрі осы мекендерден ғалым-ғұламалардың жиі шыққандығы хақында шығыстанушы ғалым Ә. Дербісәлиев мынадай мәлімет келтіреді: «История свидетельствует о том, что, придя в Казахскую степь в первой половине IX века, Ислам заложил основы цивилизации, культуры и науки. С его приходом на бескрайних просторах нашей необъятной Родины начали строиться или вновь отстраиваться города Алмалы, Баласагун, Мерке, Кулан, Тараз, Сайрам, Отрар (Фараб), Суткент, Сауран, Сыганак, Жент, Баршынкент, Туркестан и другие. С появлением городской цивилизации в степи начинается переход от кочевой культуры к оседлой. Это номадическая культура дала миру выдающихся ученых, филологов, философов, историков и поэтов»²².

Орхон-Енисей тас жазбаларынан бір-екі ғасыр өтпестен, Қарахандықтар билігі тұсында-ақ мұсылман түркілердің жазба әдебиетіне негіз қаланды. Исламды қабылдаған, соның ішінде, осы дінді берік ұстанған халықтардың ішінен заманынан озық ту-

²² Дербісәлиев Ә. Ислам және заман. – Алматы: Жазушы, 2003. – 249 б.

ған ғалым-ғұламалармен қатар, өзінің қайталанбас шығармаларымен барша жұртты мойындатқан ақын-шайырлар да көптеп шықты.

Қарахандықтар билігі кезіндегі шығармалар тек түркілік рухта туып, шайырлық шеберліктің арқасында дүниеге келген болса, Алтын Орда тұсында бой көрсеткен еңбектерде аударма саласы басымдау түсіп жатты. Осы саланы тереңінен зерттеген А. Қыраубаева сол кезеңдегі шығармалар хақында былай деп жазды: «Бұл дәуірдегі көркем әдебиет, негізінен екі түрлі. Біріншісі, аударма-нәзіралық шығармалар: Құтбтың «Хұсрау уа Шырыны», Сәйф Сараидың «Гүлстан», Әлидің «Қисса Жүсібі», Рабғузидің «Қисас-и Рабғузи» кітабы, Махмуд бин Алидің «Неһдж ул Фарадис» («Жұмаққа апарар жол»), Хусам Катибтың «Жумжума» кітабы, тағы басқалар. Екіншісі – тыңтума әдебиет: «Махаббатнама»²³. Әдебиетші ғалымның пікіріне сүйеніп, нәзирашыл-аудармашы ақындардың қатарына Сейф (Сәйф) Сарай, Махмуд бин Ғали, Дүрбек, Құтб, Құсам (Хусам) Кәтиб сияқты сол дәуірдің шайырларын атауға болады. Бірақ, бұл ақындар араб, парсы дүниесін сол қалпында тәржімалаған жоқ, оған түркілік рух беріп, жан бітірді.

XIX-XX ғасырларда өте көп таралыммен шыққан діни қисса-дастандар кездейсоқ дүниеге келген жоқ. Ақындардың қаламынан туындаған бұл сюжеттер мен образдардың арғы бастаулары орта ғасырда түркі тілінде негізі қаланған ислами шығармаларда жатыр. Жүсіп Баласағұн, Ахмет Иүгінеки, Ахмет Иассауи, Махмұд бин Ғали, т.б. шығармаларында Мұхаммед (с.ғ.с.) өмірі дәріптелетін болса, оның көкке шыққаны туралы Сүлеймен Бақырғани «Миғражнама» атты дастан жазған. Рабғузидың «Қисасул әнбиясында» баяндалатын пайғамбарлардың өмірбаяны (Адам, Мұса, Иса, Жүсіп, Салих, Ысқақ т.б., жалпы саны жиырма бес) XX ғасырдың басындағы біраз ақынға рухани азық болды.

Әрине, «кітаби ақындар» орта ғасырлық ислами әдебиеттердің мазмұны мен тақырыбын сол қалпында қабылдағанымен де, олардың жанрлық ерекшеліктері мен өлең құрылыстарына айтарлықтай дәрежеде өзгерістер енгізіп, заманына лайықты

23 Қыраубаева А. Ғасырлар мұрасы. – Алматы: Мектеп, 1988. – 15 б.

жетілдіріп отырды. Қарахандықтар билігі тұсында пайда болған әдеби жәдігерлерде пайғамбар өмірі қысқа әрі Шығыс мұсылман әдебиетіне тән ғазал, мәснәуи, тәржім бәнд сынды өлең құрылыстарымен жазылған болса, бертін келе ол көлемді қисса-дас-тандарға ұласты. Қара сөзбен жазылған діни образдар мен сюжеттер заман ыңғайына қарай өлең-жолдармен қайта туды.

Ислам діні қазақ даласына мұсылмандық өркениет пен тың мәдениет алып келді. Ислам дінімен бірге түркі әдебиеті, соның ішінде қазақ әдебиеті де жаңа белестерге көтерілді. Мұны суреткер-ғалым М. Әуезов те зерттеулерінде атап өтеді. Ол: «Қазақтың әдебиет жолы мен ақыл-білім өсу жолындағы ескі тарихын білемін деген кісі мұсылманшылықтың қараңғы пердесі жауып тұрған мезгілге тіреледі. Мұсылманшылыққа ауысқан соң, қазақ биік белден асып кеткендей болды»²⁴, – деп жазады. Мұнда ғалымның «мұсылманшылыққа ауысқан соң, қазақ биік белден асып кеткендей болды» деп, ислам діні келген соң, қазақ әдебиетінің биік асулардан асып кеткенін астарлап болса да жеткізіп тұрғанын аңғару қиын емес. Батыс шығыстанушысы А. Бомбачидың исламды қабылдамаған түркі халықтарының жазба әдебиеті өте кеш дамығанын ерекше атап өтуі²⁵ мен әдебиетші ғалымның ойларының арасындағы үндестікті аңғаруға болады. Себебі, мұсылман түркілердің жазба мұрасы Сібір мен Алтайдағы бауырларының әдебиетіне қарағанда ерте дамыды. Әрі исламдану кезінде олар өздерінің түп негізінен ажырап қалған жоқ. Түркиялық ойшыл-ақын Зия Көкалыптың: «Түрік (түркі) ұлтынанбыз» дегендіктен біз тілде, эстетикада, моральда, құқықта, тіпті діни өмірде және фәлсәфәде түрік мәдениетіне, түрік талғамына, түрік ар-намысына сай бірегейлік, тұлғалылық көрсетуге тырысатын боламыз. Орта ғасырда өмір сүрген шайырлардың туындыларын дінмен байланыстыра жырлауы олардың ерекше бөліп айтарлық артықшылықтары деп есептейміз. Түркі шайырлары араб тіліндегі Құран-Кәрімнің негізгі ой-тұжырымдарын түркі халықтарына түсінікті, көркем әрі бейнелі өлең жолдарымен жеткі-

24 Әуезов М. Шығармалары. 16 том. – Алматы: Жазушы, 1985. – 19 б.

25 Бомбачи А. Тюркские литературы. Введение в историю и стиль // Зарубежная тюркология. вып. I. – Москва: Наука, 1986. – с. 187.

зуді мақсат етті және ол іске асты. Сол арқылы олар мұсылман дінінде бар мәселелерді, атап айтар болсақ, адам баласын адамгершілік пен ізгілікке, имандылыққа үндеп, рухани тазалыққа шақыру арқылы қамтуға тырысқан. Демек, орта ғасырда өмір сүрген ақындардың шығармалары өнеге, тәрбие берерлік қағидаларға толы деп сенімді түрде айта аламыз.

X-XII ғасырларда жазылған әдеби жәдігелердегі үгіт-насихаттар, дидактикалық ой-пікірлер тек орта ғасырдың өмір шындығы ғана болып қалмай, бүгінгі күндегі қоғамдық, әлеуметтік, рухани сауалдарға да жауап береді. Ахмет Йүгінеки шығармасында жаңа мазмұн, соны пікірлер көрініс бермесе де, дидактикалық түйіндерінің артықшылығы мен кемшілігін, пайдасы мен зиянын қатар қойып суреттеп, нақтылай айтып береді. Сараңдық пен жомарттықты, надандық пен білімділікті, кішіпейілділік пен тәкаппарлықты салыстыра толғап, олардың артықшылығын айқындап көрсету арқылы өзіндік түйіндерін, үгіт-насихаттарын ұсынады. Ақын, міне, осындай дидактикалық мәселелерді мейлінше терең әрі жан-жақты қамтуға тырысқан. Демек, Ахмет Йүгінекидің «Ақиқат сыйы» дастаны көркем сөз өнерінің өсіп-өркендеуіне мол үлес қосқан, өзіндік із қалдырған бағалы шығарма.

Қарахандықтар билігі мен оған іргелес бой көтерген Алтын Орда мемлекеті тұсында дүниеге келген аталмыш әдеби жәдігерлер бүкіл түркі әлемінің илаһи болмысын айқындай отырып, тақырыптық, жанрлық тұрғыдан өзгеше мәнде қалыптасты; ислам дінінің басты тірегі – Құран Кәріммен астаса жырланды; Аллаға сенуді, Пайғамбарларды хақ деп білуді сөз ететін діни сюжеттерді қалыптастырды. VIII ғасырда пайда болған ислам діні ғылымның бар саласына өз әсерін тигізді. Ислам діні аясында қалыптасқан ислам мәдениетінің түркі халықтарының арасында кеңінен таралуына үлес қосқан ақын-жыраулар болды. Сыршыл ақындардың толғаныстарында терең мағына, философиялық-дидактикалық ойлар бой көрсетті.

Ежелгі сақ-ғұн дәуіріне тән әдеби туындылар, көне түркі жазулары, «Оғыз-наме», «Қорқыт ата кітабы», «Диуани лұғат ат-түрік», «Кодекс Куманикус» сынды әдеби шежірелер мен ұлы дала ойшылдары Йолыңтегін, Тонькөк, Қорқыт, Әл-Фараби,

Жүсіп Баласағұн, Махмуд Қашқари, Қожа Ахмет Яссауи еңбектері бүкіл түркі әлемінің мүддесіне арналса, қазақ хандық дәуірі тұсындағы жыраулық поэзия және оған іргелес дамыған ақындық өнер жампоздарының арман-аңсарларының бір бағыты қазақ елінің елдігі мен мемлекеттілігін, біртұтастығын қалыптастыратын мекенін – құтты қонысын айқындауға бағытталды.

XV ғасырда Алтын Орда ыдырап, қазіргі Егеменді еліміздің мекен етіп отырған жерінде Қазақ хандығы бой көтерді. Жаңа қалыптасқан мемлекеттің нығаюын көздеп, елінің елдігі мен іргесінің берік болуына атсалысқан мемлекет қайраткерлерінің қатарында өздерінің дауылпаз жырларымен үлес қосқан ақын-жыраулар тұрды. «Жыраулар поэзиясындағы ең басты тақырып Қазақ хандығын құраған ру мен тайпалардың татулығы мен бірлігі және мемлекетті нығайту мен оның жауынгерлік күшін арттыру болды. Жыраулар өз шығармаларында идеалды әміршінің бейнесін жасады, сонымен қатар, адамдар жоқшылық көрмей, бақытқа кенелген қоғамды суреттеді»²⁶. Келісім, бітім, татулық – мемлекеттіліктің кепілі екендігін ескерсек, қазақ хандығына енген ру, тайпалардың біртұтас биліктің астына шоғырланып, жаңа қалыптасқан мемлекеттің азаматтары болып сіңісуі – басты қажеттілік.

Тарихта өзіне тән шекарасы мен жері болмаған ұлт – мемлекеттік дәрежеге көтеріле алмаған. Сол себепті де жыраулар толғауларын мемлекеттік мүдде тұрғысынан толғап, жер, атамекен, қоныс ұғымдарының дүниетанымдық мәнін ашуға, оның қазақ қоғамы үшін маңыздылығын түсіндіруге талпыныс жасады. Осы мақсатта, жыраулар қазақ жұртына қажетті жақсы жерді, құтты қонысты іздеп, ол арман-аңсарларын жыр-пернелерінде ағытты.

Қазақ дүниетанымындағы құтты қоныс ұғымының мәні жыраулық поэзияның алыбы, қазақ мемлекеттігінің негізін қалаған, саяси қайраткер Асан Қайғының «Жерұйық» концепциясында ашылады. Оның «Ай, хан, мен айтпсам, білмейсің...» атты толғауында құтты қоныс идеясының басты феномендері айқындалып, қазақтың ата қонысы – Еділ мен Жайыққа «Еділ менен

26 Қасқабасов С. XV-XVIII ғасырлардағы қазақ әдебиеті (компендиум). – Алматы: Әдебиет және өнер институты, 2005. – 55 б.

Жайықтың, // Бірін жазға жайласаң, // Бірін қыста қыстасаң,
// Ал қолыңды маларсың, // Алтын менен күміске» деп, сипаттама берілуі атамекеннің ат жалы, түйе қомында жүрген ұлыс үшін қаншалықты маңызды екендігін аңғартса, келесі «Мына жақта бір жер бар, // Қыстан малы күйзелмей, // Құба дөңде жатады, // Жақыннан шығып күндері, // Жақыннан келіп батады, // Сол жерге қашан барамыз» деп, жерге мінездеме беру арқылы ұрпақтарының өсіп-өнер жері осындай жер – Жерұйық болу керек екендігін аңдатады.

Асан Қайғы ұсынған Жерұйық идеясы жыраулық поэзияның келесі буын өкілдерінің толғауларында өз заманының тыныс-тіршілігіне, талап-талғамына, бітім, болмысына сай жанр, идея, түр, мазмұн жағынан түрленіп, тың серпілістермен дами түсті.

Ноғайлы-қазақ әдебиетінің белді өкілдерінің бірі Қазтуған Сүйіншіұлы «Жабағылы жас тайлақ, //Жардай атан болған жер, //Жатып қалған бір тоқты, //Жайылып мың қой болған жер, // Жарлысы мен байы тең, //Жары менен сайы тең» деп, толғауында аллитерациялық тәсілді қолдана отырып, құт-береке қонған құтты мекенді аңсап, Асан негіздеген құтты қоныс – Жерұйықтың үдесінен шығуға ұмтылады. Ал, Үмбетей жырау: «//Батыры ханға сай болды, //Елің жалпақ бай болды, //Қыс қыстауы тау болды, // Жаз жайлауы көл болды, //Салқын сары бел болды, //Елге лайық ел болды, //Сарыарқа деп танданып, //Өзге жұрт аңсар жай болды» деп, толғауды эпифоралық әдіспен әдемі үйлестіре отырып, құтты қоныстың келбетін сипаттайды.

Жыраулық поэзиядағы құтты мекен іздеудің бір сыры – жыраулардың елді жау аяғы жетпейтін жерге ауа көшіру идеясында ашылады. Себебі, үнемі жаугершілік заманды басынан өткеріп отырған қазақ халқы үшін бейбіт жерге қоныс аудару аса қажет еді. Жыраулық өнердегі бұл сарын Абылай ханның кеңесшісі Бұқар жыраудың Асан үлгісін өз толғауында жаңғыртуында байқалады; Асанның //Желмая мініп, жер шалсам, //Тапқан жерге ел көшір» сарынын соңғысы «//Сырдарияның суынан, //Көлденең кесіп өтіңіз, //Үш жыл малды ту сақтап, //Жиделі Байсын кетіңіз» деп, ұлы дала данышпанының «тапқан жерге ел көшірsem» деген ұлы мұратын жалғастырып, бет түзеп, көшер құтты

мекен, жердің ұйығы – Жиделі Байсын деп, оған жетудің жолын көрсетіп, нақты іс-әрекетке көшеді.

Аты аңызға айналған тұлға, «Жерұйық» ілімінің иесі, Қазақ хандығы кезінде өмір сүрген Асан Сәбитұлы қазақи дүниетанымының төл басшысы бола отырып, «ертеден бері жалғасып, әрі қарай дами түскен жалпытүркілік руханияттың мұрагері ретінде бұрынғы бабалардан қалған мирасты сақтап қана емес, оны байытып, жаңғырта дамытуға міндетті болып, соған күш салды»²⁷.

Түркі дүниетанымының алтын арқауының үзілмей, желі жалғасуына елеулі үлес қосқан ойшылдардың бірі – X ғасырда Отырар жерінен шыққан философ, ғұлама ғалым, әдебиетші Әбу Насыр әл-Фараби. Ойшыл еңбектерінің ішінде елдің бірлігі мен тұтастығы, елдігі мен кемелділігі, азаматтығы мен адамгершілік ізгі мақсат-мұраттарының басты ұстындары сөз болған әлеуметтік-философиялық трактаттарында «ел болу» деген идеяның бүтін бір құрылымы жүйеленіп, жеке мемлекет, кемел қоғам құру үшін аса қажет құтты қонысты қалыптастыру мәселесінің алғышарттары айқындылық тапқан.

Мұралары адамзат игілігіне айналған екінші ұстаз дүниетанымындағы елдіктің ең биік тұтқасы, мемлекеттіктің негізі болған қайырымды қоғам, құтты қоныс идеясының заңды жалғасы – Асан Қайғының «Жерұйығы». Жерұйық – елдіктің мұраты. Мұратынан қол үзуге шақ қалған тұста жыраудың құтты қоныс идеясына елді жұмылдыруы – тарихи ерлік.

Фараби «Азаматтық саясат» атты трактатында адамзат баласын өзіндік қауымдасу, топтасу, белгілі бір жерге қоныстану арқылы ғана қол жетімді болатын қайырымды қалаға – құтты қонысқа ұмтылдыра отырып, қоныстық идеяның тұғырын барынша нақтылай кетеді: «...адамдар бәріне ортақ жерге қоныстанып, біріксе, онда бәріне ортақ қоныс қайырымды қала болып табылады»²⁸ – деп, елдіктің бастамасын қайырымды, абзал және бақытты адамдар топтасқан құтты қоныстан іздейді. Қонысты ортақ етпей, бытыраңқылыққа ойысқан халықты Әл-Фараби «бұра-

27 Қасқабасов С. XV-XVIII ғасырлардағы қазақ әдебиеті (компендиум). – Алматы: Әдебиет және өнер институты, 2005. – 43 б.

28 Әбу Насыр Әл-Фараби. Таңдамалы трактаттары. – Алматы: Арыс, 2009. – 410 б.

тана» санатына қосып, «бақытсыздыққа ұшырағандар» қатарына жатқызады: «...бұлар ортақ қонысқа бірікпей, әр қилы жерде тұратын болса онда мұндай жердегі адамдар бұратана болып табылады»²⁹. Фарабидің ойынша, парасаттылықтың шыңына тек қана қайырымды қоғамда қол жеткізуге болады, бұған қаладан да төмен, аз кемелденген бір қауымдастықта жету мүмкін емес.

Ойшыл «құтты қоныс» идеясын нақтылауда халықты тек бір орталыққа қауымдастыру ісімен ғана шектелмей, саны жағынан да, мәдениеті жағынан да рухани кемелденген қоғамды жасайтын қала тұрғындарының іс-әрекеттерін де анықтап беруді мақсат етеді: «Қайырымды қаланың әрбір тұрғыны өмір сүруші барлық нәрселердің алғашқы бастамасын, олардың бағынышты сатыларын, бақытты, қайырымды қаланың басшылығын, бұл басшылықтың сатыларын, бақытқа жетуге бастайтын мақтаулы істерді біліп алуға тиіс. Бұл істерді білумен ғана шектелуге болмайды, қайырымды қаланың тұрғындары оған әрекет қылулары керек»³⁰.

«Адамның қоғамдасу және өзара көмекке мұқтаж екендігі туралы сөзінде» ғалым: «...адам ие болған табиғи жаратылысының өзіне берілуінің мақсаты болып табылатын кемелдікке тек қана бір-біріне көмек беретін бірнеше адамның бір жерде болуымен ғана қол жеткізе алады. Қоғамның бірігуінің нәтижесінде баршаның өмір сүруі мен кемелдікке ұласуы үшін қажетті нәрселерге мүмкіндік туады»³¹ – деп, адамзат баласына қоныс боларлық «дамыған» қоғам туралы сөз қозғап, оларды «үлкен», «орта», «шағын» топтарға бөледі. Одан әрі ойшыл: «Қауым-ел – бір ұлттың өмір сүріп жатқан жердің бір бөлігі» екендігін алға тартып, қауымды қалыптастыратын жердің – құтты қоныстың маңыздылығын нақтылайды.

«Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасында» ғалым өзі арман еткен қонысты – қайырымды қаланы басқарушы әділетті патша бейнесін сомдайды. Фарабидің «басқа біреудің басшылығын мүлдем керек етпейтін ғылымдары мен білімдерінің мүлдем

29 Сонда, 410 б.

30 Сонда, 414 б.

31 Сонда, 411 б.

жетілгені сонша, бұл жөнінде өзіне басшылық ететін адамға мүлдем тәуелді болмайтын дәрежеде шын жетілген адам. ...ол басқалардың бәріне тамаша басшылық етуге қабілетті»³² – деп, қайырымды қаланы басқарудың тізгінін рухани кемелденген, ізгі әрі көреген тұлғаға ұстатуынан ғалымның ақылмен басқарылатын, мығым да тұрақты іргелі қоғамға деген аңсары сезіледі.

Әл-Фарабидегі ізгілікті басшының қоғамды басқарудағы қызметінің мәні оның «Мемлекет қайраткерлерінің нақыл сөздері» трактатында ашылады; билеушінің іс-әрекеті мұнда дәрігердің қызметіне ұқсатылады: «Жанның саулығына немесе науқастығына қарау мемлекет қайраткерінің және әміршінің міндетіне жатады... Жанды емдейтін мемлекет қайраткері немесе әмірші бүкіл жанды, оның бөлшектерін, жанға және оның әрбір бөлшегіне зақым келтіретін кемшіліктер мен кеселдерді, олардың қайдан және қаншама кеселдерден туатынын білуі керек; адамның игілікті істер істегендегі жай-күйлерін, бұлардың қанша екенін, қала тұрғындарының кемшіліктерін қалай жоюды, қала тұрғындарының жан-жүйесіне біткен қайырымдылықты қалай нығайтуды, оларды (бұл қайырымдылықтарды) қалай сақтауды, сөйтіп, олардың жойылуына жол бермеуді білуі керек»³³.

Екінші ұстаз дүниетанымындағы «қайырымды билеуші» образы жыраулар шығармашылығында хан бейнесінде көрініс береді.

Елінің тәуелсіздігі мен бостандығы үшін бар ғұмырын арнаған, сол жолда батырлығымен де, ел басқарушылық ерекше қасиеттерімен де әрқашан оқ бойы озық тұратын, әл-Фараби армандаған «қайырымды билеуші» образы – Абылай хан туралы халық жырларында көрініс тапқан. Бұқар жырау Абылай ханнан мінсіз әміршінің идеалдық образын жасаған; Абылайды ол өте ақылды да, әділетті хан деп білген: «//Қиядан қиқу төгілсе, // Аттың басын тартпаған, //Қисапсыз қол көрінсе, //Қорқып жаудан қайтпаған» – деп сипаттайды Бұқар жырау.

Абылайдың ерлігін «Қалмақпен соғыс болғанда, //Шарыштың басын қаққанда, //Абылайлап шапқанда» – деп Үмбетей

32 Сонда, 426 б.

33 Әбу Насыр Әл-Фараби. Таңдамалы трактаттары. – Алматы: Арыс, 2009. – 512 б.

жырласа, Жанақ ақынның «Аузын айға басқан сан менменнің, //Үрей-құтын ұшырып ебін алған, //Түркіменнің түбінен малын алып, //Арыстанның аузынан жемін алған, //Жаудан қорғап, мал менен басын билеп, //Қазақтың сары алтынын тегін алған» – деп Абылайдың айбатын асқақтата бейнелеп, батырдың ерлік істерін әсірелей суреттеп, айбынды басшының мұраты әркез ел мүддесіне арналғандығын айшықтай түсуі – екінші ұстаз іліміндегі «қайырымды билеуші» бейнесінің Абылай тұлғасы арқылы сомдала түскенін айқын аңғартады.

Түбі бір түркі халқының төл перзенті, ғұлама ғалым Әл-Фарабидің елінің тәуелсіздігі мен елдік мұраттарын аңсап, сол жолда өзінің ғылыми тұжырымдарын жүйелеуі ортағасырлық отандық жыраулар поэзиясындағы ұлттық идея санасына өзек болып тартылды. Қазақ хандығы дәуірлеп тұрған кезде қатарласа бой көрсеткен жыраулық дәстүр қазақ қоғамының бірлігі мен елдігін сақтауда Фараби негіздеген елдік идеяны толғау жанрында жаңғыртып, ғалымның «қайырымды қоғам» туралы жалпылық сипаты басым парасатты пайымдауын нақты бір қоғамның – қазақ елінің мүддесіне арнады.

Қарахандықтар тұсындағы жазба әдебиеттің белгілі өкілдерінің бірі – Сүлеймен Бақырғани. Ол – түркі даласына сопылық ілімді алғаш үгіттеген әрі осы жолда жаңа бағыт салған Құл Қожа Ахмет Йассауидің талантты шәкірттерінің бірі. Ұстазына рухани жағынан байланған ақын йасауия тариқатын берік ұстап, осы силсиланы жыр-жолдарымен үгіттеп отырған. Бақырғанидың осы салада жазған бірнеше даналық сөздері біздің заманымызға дейін жетті. Оның қаламынан туған «Ақыр заман кітабы», «Мигражнама», «Бибі Мариям» секілді шығармалары сопылыққа ден қойған дәруіштердің қолдан тастамайтын негізгі діни кітаптарына айналған. Арада бірнеше ғасырлар өтсе де, ақын мұрасы кейінгі ұрпақ тарапынан бірнеше рет көшіріліп, атадан балаға жеткізіліп отырған. ХІХ ғасырға дейін осындай қолжазбалар мен хұснихатшылардың арқасында аман-есен жеткен оның хикметтері Қазан қаласында баспахана ашылған соң, онда жиі жарық көріп тұрды. Қолда бар деректерге қарағанда, Бақырғанидың «Ақыр заман кітабы» алғаш рет Қазан университетінен

1846 жылы жарық көрсе, содан кейін түркі тілдерінде ұзын саны он алты рет баспа бетін көріпті. Өкінішке орай, кезінде осындай сұраныспен жарық көрген ақын еңбектері біраз уақыт бойына қайта шығуына тыйым салынып, кітапхана сөрелерінен алынып тасталды. Бірақ, шынайы ақиқаттың жерде жатпайтынындай, Бақырғани хикметтері араға бір ғасырға жуық уақыт салып барып, қайта жаңғыра бастады.

Сүлеймен Бақырғани өз заманында Хәкім Ата лақабымен танымал болған. Оның аты-жөні Қазаннан шыққан кітаптарының кейбірінде «Хәкім ата кітабы» болып жазылса, кейде «Бақырған кітабы» деп те беріледі. Ақын өзі туралы хикметтерінің соңында бұл жолдарды жазған «Құл Сүлеймен сөйледі, Сырын Хақтан іздеді» деп, «Құл Сүлеймен» деген қолтаңба қалдырса, кейбір даналық сөздерінде «Хәкім Сүлеймен құл-дур, сатып жесін дәруіштер» деп, «Хәкім Сүлеймен» екендігін айтады. Ақынның атымен қосарлана жүретін «Хәкім» лақабының сырын Әлішер Науаидың еңбектерінен кездестіреміз. Оның «Нәсаимул мухаббат» деген кітабында Бақырғани туралы аз-кем мәліметтер берілген. Науаидың «Насаимул мухаббат мин шамаимул футууат» («Ұлылық хош иістерін таратушы махаббат жолдары») деген еңбегі 1496 жылы жазылған. Ұстазы Әбдірахман Жәмидің «Нафахатул унс мин хазаратил қудс» атты жинағының негізінде дүниеге келген болатын. Алайда, түркі ақыны «Нәсаимул мухаббатты» жазбастан бұрын, Жәмидің шығармасымен толық танысып шығады. Ұстазының кітабында түркі оқымыстылары мен әулиелері туралы ешбір дерек жазылмағанына баса назар аударған Науаи осы секілді еңбек жазуға кіріседі. Алайда, ол Жәмидің кітабын қайта көшіріп шықпастан, оның ішіне көптеген мәліметтерді кіргізеді. Оған енгізілген деректердің баршасы дерлік түркіден шыққан оқымыстылар мен ақын, ғалымдарға қатысты еді. Бұл туралы ол: «Түркі машайықтары туралы дерек аз еді. Содан Хазірет шейхул машайық (машайықтардың ұстазы) Қожа Ахмет Йассауиден бүгінге дейінгі барлық (оқымыстылар туралы) деректер мен олар хақындағы мәліметтерді сол қалпында кіргіздім», – деп жазған.

Науаидың осы еңбегінде Сүлеймен Бақырғанидың неліктен «Хәкім» аталғандығы былай берілген: «Хәкім ата – аты Сүлей-

мен. Қожа Ахмет Иасауидің мүридi. Бір күні Қожа тамақ пісіруге әмір бергенінде, ашпаз отын жетпейдi дептi. Ол шәкірттеріне отын әкелiндер деп жұмсағанда, жаңбыр жауып кетiптi. Шәкірттер отын терiп келгенiнше жауынға малынып су болыпты. Хәкім ата терген отындарын тонына орап, құрғақ етiп әкелiптi. Қожа хазiрет сонда: «Ей, перзент, хәкімдік іс қылдың», –дептi. Содан бастап, бұл лақап оған телiнiптi. Хәкім атаға содан хикмет тiлi беріліптi». Сонымен бiрге, Бақырғанидың Хәкім лақабына қатысты осыған ұқсас тағы бір аңыз бар. Бір риуаятта даладан отын терiп келу оқиғасы Қызырдың Иасауиге қонақ болып келуiмен байланыстырылады. Сүлейменнiң тапқырлығына сүйсiнген Қызыр оған «Бұдан былай лақабың Хәкім болсын. Жым жүрме, жақсылықты үгiтте» деп батасын берiптi. Содан бастап, Сүлеймен хикметтер шығара бастапты.

Бақырғани есiмiмен қатар жүретiн «Ата» сөзi сопылық дүниетаныммен тiкелей байланысты. «Хәкім Ата» лақабымен танымал болған ақын «Ата» титулын қартайғандығынан емес, қайта жастайынан көреген болғандығынан алған. Қазақтың дiни дүниетанымында әлi күнге Қошқар ата, Ибрахим ата, Ысмайыл ата секiлдi әулиелерге «ата» сөзiн қолдануында өзiндiк мәнi бар. Себебi, тариқатқа кiрген мүридтi ақиқатқа жетелеушi ұстаз арабша «шейх», парсыша «пiр» деп аталады. Бұл сөздердiң тiкелей тәржiмасы кәрi, жасы келiп қалған адам деген мағына бередi. Яғни, түркiше баламасы «ата». Махмұд Қашқаридың «Диуани лұғат ит-түркiнде» бұл сөздiң жасы келiп қалған кәрi адамға қарата айтылатыны жазылған. Ал, «Ата» сопылық дүниетанымда бұл «шейх» пен «пирдiң» орнын басатын, ақиқатқа жетелеушi рухани ұстаз. Парсы тiлiнде жазылған «Санглах» атты түсiндiрме сөздiкте бұған мынадай анықтама берген: «Ата – сөзiнiң үш түрлi мағынасы бар. Бiрiншi, әкенi айтады, екiншi, сопылық және захидтiк жолдағы машайықтың ерекше атауы, үшiншi, атау сөзiнiң бұйрық райы».

Осыдан Сүлеймен Бақырғанидың есiмiмен қосарлана айтылатын «Ата» сөзiне қарап-ақ, оның өз заманының белдi рухани ұстаздарының бiрi болғандығын аңғарамыз. Жоғарыдағы парсы сөздiгiнде келтiрiлген «захид» терминi де, сопылық дүниетанымдағы ақиқатты iздеушi адамға қарата айтылады.

Тариқат жолында ұстаз бен шәкірттің, пір мен мүридтің арасында толық түсінік пайда болмайынша, Хақты іздеуші ақиқатқа жете алмайды. Осы жағынан алғанда Бақырғани ұстазының қасиетті дұғасын алып, оның белді ізбасарына айналған. Пір мен мүридтің арасында рухани байланыс Сүлеймен Хәкімнің он бес жасынан бастау алғандығы кейбір деректерде айтылады. Кәметке жаңа толған Бақырғани медресеге қатынағанында басқа балаларға ұқсап Құранды желкесіне аспастан, екі алақанымен көтеріп барып, сабақ аяқталған соң үйіне келгенше артына бұрылып қармайды екен. Бір күні мешіт қасында отырған Ахмет Йасауи бұл жағдайды көріп, таң қалыпты. Содан бастап, Түркістанның пірі Сүлейменге Құран оқыту үшін қасына алыпты. Он бес жастан оған мүрид болыпты. Ұстаз тәрбиесіне қанық шәкірт Йассауиді дәріптеп жыр-жолдарына қосып отырған.

Сүлеймен Бақырғани – өзінің мағшұғын іздеген ғашық адам. Осы жолда барша қиындықтарға шыдауға, жалындаған оттың азабына төзуге де дайын. Оның жер басып жүруіне де ғашықтық себеп болған. Өмірінің бар мәні де осы әлеммен тікелей байланысты. Басқалар ойын қуып, әлсіз шаһуаттың соңында жүргенінде, бұның көзіне жас алып шөл даланы тентіреп жүруі де осы ғашықтықтың салдары. Бақырғанидың нәзік жүрегі қашан мағшұғын таппайынша зікір салуын тоқтатпайды.

Сүлеймен Бақырғани: «Ғашықтардан дүние ісін сұрамаңыз», – деп жырласа, ұстазы Қожа Ахмет Йассауи:

Ғашық құлдар бұ дүниені көзге ілмес,
Дүние ышқын захид құлдар тілге алмас, –

деп, шын ғашықтардың дүние ісіне алданбайтындығын, діндарлардың оны ауызға да алмайтындығын айтқан. Себебі, бұл дүние – Жаратушы мен жаралғанның арасындағы негізгі бөгет.

Мұндай жолда ғашық болу – кез келгеннің маңдайына жазбаған. Йассауидің «Тағала Алла ғашықтарға берді ғашқын», – деп жырлауында осы мәселе жатыр. Себебі, адам ғашық болмайынша Хақтың жамалын көре алмайды. Сопылардың түсінігіндегі ғашықтық әлемі бұл – сыр. Йассауидің жазғанындай, ол сырды

жан баласына жеткізуге болмайды. Айтсаң болды, айнала төңірегіндегі тас жүректер сені жазалауға дайын.

Сүлеймен Бақырғани Хақ жамалын көру үшін ғашық болды. Мағшұғына жету үшін бар ғұмырын құлшылықпен өткерді. Бұл ғашықтық дегеніміз – Алла дидарына жеткізетін бір құрал ғана. Йассауидің: «Ғашиқ болсаң, ишқ иулида фана болғыл», – деп жырлағанындай, ғашықтық жолдың жемісі – фана. Сопылар «Рахман» сүресіндегі «Кулли мән ғәләйһә фән» деген аятты осы әлеммен байланыстырады. Алладан басқасының бәрі жоқ болады. Сонда ғашықтықтың соңы Жаратушымен бірігу, онымен қауышуға алып барады.

Шынында, ғашықтық – жоқ іздеген жолаушымен тең. Жол-жөнекей әртүрлі қиыншылықтар кездеседі. Оны басып өту үшін бәріне шыдап бағу керек. Тіпті, өлетін жерде өлу тиіс, яғни «өлместен бұрын өл» қағидасын меңгеру қажет. Әуелгі саты шарифатта жақсы тамақтанып, тариқатта оның жоғын тауып берер пірмен жолдас болып, мағрифатта кез-келген сынаққа дайын болмақ шарт. Сонда ғана жолаушы мақсатына жетеді. Ол – түпсіз Мағшұқ әлемі. Ғашық дарияға кіріп ғайып болады да, Жаратушымен бірігіп, Бақилыққа сапар шегеді.

Қорыта айтқанда, орта ғасырлар басында түркі даласына кең таралған ислам дінінің әсері ұшан-теңіз. Оның түркілер мәдениетіне, әсіресе, түркі жазба әдебиетінің өркендеп өсуіне ықпалы орасан зор болды. Түркі әдебиетіне етене ене бастаған ислам қағидалары Қожа Ахмет Йассауи, Жүсіп Баласағұни, Ахмет Йүгінеки сынды ғұламалардың аталмыш шығармаларындағы дидактикалық сарында көрініс тауып, қалыптасқан дәстүрге айналды. Орта ғасыр руханиятының асыл қазыналары болып табылатын «Диуани лұғат ат-түрік», «Диуани хикмет», «Ақыр заман кітабы», «Ақиқат сыйы», «Қиссасул-анбия», «Нахжул Фарадис» сынды әдеби көркем мұралардың идеялық тұғыры соның дәлелі. Осы тұрғыда әлем әдебиетіне ортақ дидактикалық сарындар арнайы типологиялық зерттеулер жүргізуді қажет етеді. Аталмыш мұраларда көрініс тапқан дидактикалық сарындардың, яғни ойшылдық, гуманистік, адамгершілік мұраттардың әлем әдебиетімен рухани сабақтастығы әлі де талай зерттеулерге өзек болатыны анық.

ТҮРКІ ПОЭЗИЯСЫНДАҒЫ ӨЛЕҢ ҚҰРЫЛЫСЫ ЖҮЙЕСІНІҢ ТИПОЛОГИЯСЫ

Көне түркі халықтарының сөйлеу мәдениетіндегі жанрлық формалар қарама-қайшылықтарға толы, терең синкретті және күрделі болғандықтан, түркологияда өлең құрылымының дефинициясын айқындау да күрделі құбылыс болып табылады. Сонымен бірге кейбір теориялық еңбектерде өлеңнің құрылымдық жүйесіндегі аса маңызы жоқ бөліктеріне, жалпылама мәселелерге баса назар аударылғандығы да мәселені қиындата түседі. Сондықтан зерттеушілердің алдында көне түркі поэзиясындағы іргелі мәселелерді шешу міндеті тұр, әсіресе, дифференциация және оппозициялардың бірлігі тұрғысынан – тіл және дәстүрлі әдебиет тоғысында қарастыру қажеттілігі туындап отыр.

Бір жағынан, тілдің табиғаты мен өлең жүйесі, екінші жағынан, әдеби бағыттар мен өлең тілі диалектикалық бірлікте болатыны белгілі. Тіпті өлең құрылымының құрамдас бөліктерінің гетероморфтылығы, оның сегменттік қатарларының функционалдық қарама-қайшылығы, дыбыстық компоненттерінің симметриясы мен асимметриясы, бірізділігі (интенционалдылық) немесе дискреттілігі (диахрония), т.б. өлеңнің құрылымын бір бүтін жүйе ретінде циклдік қағида бойынша қарауды қажет етеді. Аталмыш құбылыстың гносеологиясы мен мақсатқа бағытталған интерпретациясына қарай өлеңнің әдеби бағытын айқындай отырып, оның тілі мен жүйесін жан-жақты талдау керек.

Л.И. Тимофеев өлең тілін «мазмұндық және эстетикалық мәні бар сөз тіркестерінің жүйесі ретінде» қарастырады, автордың ойынша өлеңнің мәнерлілігі «тілдің индивидуалды-эмоционалдық, экспрессивтік қуатын арттыратын дыбыстық-ритмикалық компоненттерінің қайталануына байланысты»¹ болмақ. Аталмыш поэтикалық құбылыс сипаттарын талдау өлең құрылымының жүйесін құрайтын бірліктердің өзара тығыз байланысты болатындығын жан-жақты айқындайды және поэзия тілінің дамуында олардың атқаратын қызметін, ерекшеліктерін нақты саралауға мүмкіндік береді. Сондықтан бірқатар әдеби зерттеу-

1 Тимофеев Л. И. Слово в стихе. – Москва: Ленинград, 1959. – с. 140.

лерде өлеңтану мәселелері жан-жақты қарастырылған және көптеген ғалымдар поэзиядағы өлең құрау принциптері (қағидалары) белгілі бір «тарихи жағдаяттарға» (басқаша айтқанда, әдеби дәстүрлерге) немесе тілдік факторларға² байланысты болатындығын атап өткен. Тілдік тұрғыдан зерттеу принциптерін жақтаушы ғалымдар өлең тілінің сөйлеу тілінен айтарлықтай айырмашылығы жоқ, онда тілде кездеспейтін жаңа элементтер мен белгілер жоқ, себебі ол да тіл заңдылықтарына бағынады»³ – деген көзқарасты ұстанады.

Е.Д. Поливанов және оны жақтаушы ғалымдар өлеңтанудағы бұл мәселені тіпті күрделендіре түседі. Олар «өлең тілін лингвистикалық тұрғысынан зерттеу барысында өлең құрау жүйесінің белгілерінің айырмашылықтарын жіктеп көрсету қажет, өлең техникасының типологиясын және поэтикалық тілдің өлең құраушы бірліктерінің функционалдық ерекшеліктерін анықтау қажет»⁴ – деп санайды. Бұл позитивистік концепция, біздіңше, әрекеттік сипатына қарамастан тіл мен өлең жүйесінің өзара байланысына қатысты маңызды мәселелерді толыққанды аша бермейді.

Міне, осы жағдай В.А. Никоновтың полемикалық көзқарасына негіз болды, ол отандық және шетелдік әріптестерінің теориялық тұжырымдарын дамытты, соның ішінде Б. Унбегаунның және Р. Якобсонның пікірлерін қолдай отырып, «өлең құрау жүйесіне тіл ғана емес, қоғамның даму тарихына байланысты туындайтын поэтикалық стиль әсер ететінін»⁵ атап көрсетеді. Ғалым «тек қоғамның жан-жақты дамуының нақтылы тарихи сипаты поэтикалық стильдің дамуына әсер ете алады, тілде қалыптасқан сөздерден өлеңнің құрылуына белгілі бір мүмкіндік

2 Томашевский Б. В. Стих и язык. – Москва: Ленинград, 1959. – с.121.

3 Никонов В.А. Стих и язык // Проблемы восточного стихосложения. – Москва: Наука, 1973. – с. 12-14.

4 Поливанов Е.Д. О приеме аллитерации в киргизской поэзии в связи с поэтической техникой и языковыми фактами других «алтайских народностей» // Проблемы восточного стихосложения. – Москва: Наука, 1973. – с. 104-109.

5 Никонов В.А. Стих и язык // Проблемы восточного стихосложения. – Москва: Наука, 1973. – с. 12-14.

тер туғызады, жағдай жасайды»⁶ – дейді. Қорыта келгенде, әдеби дәстүр өлең жүйесінің сыртқы факторы ретінде, ал тіл – ішкі факторы ретінде қызмет атқарады, яғни ол екеуі бір-бірімен диалектикалық бірлікте бола отырып, өлең құру жүйесінде маңызды рөл атқарады. Бұл тұжырымды өз еңбектерінде К. Леви-Строс те қолдайды, Р. Якобсон өзінің тілдің фонологиялық құрылымы жөніндегі идеяларында да осы пікірді ұстанады. Ол бір тілдің әр түрлі құрылымдық элементтері арасындағы функционалдық байланыстарды бір «метақұрылымның» қызметі ретінде жан-жақты сипаттайды және оларды түрлі құрылымдарды құрайтын топтардың заңдары есебінде қарастырады⁷.

Атақты теоретик ғалым В. В. Томашевскийдің пікірі бұлардан өзгешелеу, ол «әрбір өлеңнің өзінің ішкі өлшемін құрайтын ритмикалық бірлігі болатынын» айтады. Бұл ішкі өлшем тілдің табиғаты мен әдеби дәстүрлерге байланысты болады. Ол шартты түрде өлең шығару нормалары мен ережелерінен көрініс табады және бір кезеңнен екінші кезеңге, бір әдебиеттен екінші әдебиетке өтуге байланысты өзгеріп отырады⁸. Ал А. А. Папаян бұл пікірді одан әрі өрбіте келе, әдеби бағыт өлең тілінің элементтерімен тығыз байланысты болатындығын айтады. Оның пайымдауынша, «философиялық-эстетикалық және әдеби бағыттар, шынайы құбылыстарды қабылдау формалары өзгеріп отырады, солармен бірге өлең формалары да үнемі өзгеріп отырады»⁹. Ғалымның пікірінше, өлең құрылымының өзгеруі поэтикалық дәстүрдің өзгеруіне тікелей тәуелді болмақ. Бірақ М. Л. Гаспаров бұл пікірге қарсы шығады, ол кейбір өлең құрылымдары үнемі өзгеріске түсе бермейтінін айта келе, өлеңнің ырғағы әдеби бағыттарға тәуелді болмайтындығына және ол көбіне-

6 Там же, с. 13.

7 Леви – Строс К. Структурная антропология. – Москва: Наука, 1985. – с. 55.

8 Томашевский В.В. Теория литературы. Поэтика. – Москва: Прогресс, 1996. – с. 104.

9 Папоян Р.А. Структура стиха и литературное направление // Проблемы стиховедения. – Ереван, 1976. – с. 69.

се ақынның жеке шығармашылығының даму ерекшелігіне байланысты болатындығына баса назар аударған¹⁰.

Л. И. Тимофеевтің ойынша, «ол нақтылы мазмұнға (өлең, кең мағынасында тілдің функционалды көрінісі ретінде, жалпы алғанда, поэтикалық тілдің жүйеішілік қабаты ретінде) тек жүйе ішінде ие болады, жүйеқұрушы фактор – сөз болып табылады, сөз дыбыспен, ритммен, рифмамен тығыз байланыста және интонацияға қатысты болады»¹¹.

Академик В. М. Жирмунский «тіл мен өлеңнің өзара байланысының» маңыздылығы мен өзектілігі жөнінде мәселені қарастырады, ол орыс және неміс тілдеріндегі ямбикалық өлең формаларының ұлттық ерекшеліктерін салыстыру арқылы тіл мен өлеңнің өзара құрылымдық жағынан біртұтас және ұқсас екендігін нақтылы фактілермен дәлелдеген. Әсіресе, ғалым «орыс және неміс ямбтерінің мысалдары негізінде әр түрлі тілдерде ямбикалық өлеңнің өлшем модельдері бірдей болған жағдайда, ондағы метрикалық екпін нақтылы буынға түссе, түрлі тілдердегі бинарлық альтернатива принципі тілдік материалдың фонетикалық сипаттарына байланысты түрліше жүзеге асырылады» деп орынды атап өткен¹².

Ленинградтық өлеңтанушы В. Е. Холшевников аталмыш мәселені тәжірибелік әдіснамалық тұрғыдан терең зерттеген¹³, оны В. И. Павлова¹⁴ жалғастырған. Олар өлең ритмін музыкалық ритммен бірдей деп санайтын (А. П. Квятковский, С. В. Ширвинский, М. Г. Харлаптар жақтаған) «тактометриялық теорияны» жоққа шығарады және синтаксистік мүшелер мен декламация мәнерлері өлең жазуда жүйеқұраушы мәнге ие¹⁵ – деп санайды.

10 Гаспаров М. Л. Оппозиция «стих-проза» и становление русского литературного стиха // Русское стихосложение. Традиции и проблемы развития. – Москва: Наука, 1985. – с. 89-98.

11 Тимофеев Л. И. Слово в стихе. – Москва: Ленинград., 1959. – с. 305.

12 Теория стиха (под. ред. В. И. Жирмунского и др). – Ленинград, 1968. – с. 22.

13 Холшевников В. Е. Стихovedения и поэзия. – Ленинград: 1991. – с. 304.

14 Теория стиха (под. ред. В. И. Жирмунского и др). – Ленинград: 1968. – с. 321.

15 Там же, с. 216-217.

Бұл пікір, бір жағынан, өлең мен музыкалық ритмнің аражігін ажыратып береді, екінші жағынан – тілдік материал мен өлең тілінің өзара байланысын айқындап көрсетеді.

«Жалпы, өлең құрау жүйесі деген ұғымның өзі нені білдіреді және оны қандай факторлар айқындайды» деген сауал төңірегіндегі батыстық және ресей өлеңтанушылары арасындағы теориялық қайшылықтар ұзақ жылдар бойғы пікірталастың және арнайы зерттеу жұмыстарының нәтижесінде өз шешімін тапқандай.

Батыстық және ресейлік өлеңтану саласының ғалымдары өлеңнің жалпыға ортақ концептуалдық дамуы өлең құру формалары тілдік материалдың ұлттық ерекшеліктеріне байланысты болатындығын дәлелдеді. Бұл фактордың диалектикалық және біртұтас сипатына қарамастан, өлең жазу формалары мен стильдерінің әдеби дәстүрлер (тарихи жағдаятта) мен басқа да поэтикалық жүйелерге тәуелді болатындығын жоққа шығаруға болмайды.

Кейде өлең жүйесін құраушы факторларды айқындау және оның поэзия эволюциясындағы генезисін анықтау қиындық тудырады. Бұған алтай тілі тобына жататын халықтардың поэзиясынан мысалдар келтіру арқылы көз жеткізуге болады. Түркі және моңғол тілдеріндегі өлеңдер жүйесін ғалымдар «силлабикалық», «силлабо-тоникалық», «тоникалық», «тонико-темпоралдық», «сөзге екпін түсегін», «квантитативтік» «аллитерациялық» және басқа топтарға жіктейді. Х. Усмановтың пікірінше, «татар поэзиясында көптеген жылдар бойы өлеңнің негізгі екі ритмикалық құрылымы сақталған. Біріншісі: халық ауыз әдебиетінде (халықтық), екіншісі: жазба өлеңдерде (классикалық)¹⁶. Ол түркі өлеңінде кездеспейтін терминді енгізді, мысалы, «үшқатар төрт бунақты», «төртқатар бір бунақты», «бірінші және екінші буындармен үшөлшемді», т.б., бұл көзқарасы ғалымдар тарапынан сынға ұшырады. Автордың ойынша солар түркі өлеңдерінің онтологиялық табиғаты мен өзіндік даму ерекшеліктерін түсінуге мүмкіндік береді. Өлең жазудың халықтық жүйесі «бунақтық», ал классикалық жүйесі – «ашық күрделі бунақты»¹⁷ деп аталады.

16 Усманов Х.У. Древние истоки тюркского стиха. – Казань, 1984. – с. 10-12.

17 Хамраев М.К. Пламя жизни (о системе стихосложения тюркских народов). – Ташкент, 1988. – с. 6.

Түркі өлеңдерін зерттеуші У. Туйчиев былай деп жазады: «Өзбек поэзиясы алты өлең жүйесінен тұрады. Біріншісі: ритмикосинтаксистік параллелизм, ол – проза мен өлеңнің арасындағы ерекше өлең жазу құбылысы – қара өлең (бұл көне түркі әдеби ескерткіштерінде жиі кездеседі). Буындық екпін, сандық-екпін және аралас өлең жүйесі соңғы кездері анықталған соны құбылыс, ...олар «бармақ» (силлабика), «аруз» сияқты жиі қолданылмаған^{18, 19}. А. М. Хамгашалов және В. И. Золхоев өз еңбектерінде бурят тіліндегі өлең жүйесіне талдау жасай отырып, өлеңді ритмикалық жағынан ұйымдастыруда негізінен «тірек-сөздер» (слово-стопы) принципін кең қолданғандығын дәлелдейді^{20, 21}.

Біздіңше, бұл айтылғандардың басты кемшілігі, проблемасы – поэтикалық тілді зерттеу әдіснамасы мен талдау тәсілдеріндегі кемшіліктермен байланысты, онда өлеңдерді топтастыруда бірізділік принципі сақталмаған. Түркі және моңғол тілдеріндегі өлең жүйелерін айқындау барысында ғалымдардың пікіріне белгілі бір дәрежеде ықпал еткен әдістерді шартты түрде саралап көрсетуге болады.

Европоцентризм, ХХ ғасырда кең өріс алған әдеби ағымдардың бірі, бұл ағым бойынша ритм құраушы екпіндерге ғана көңіл бөлініп қоймайды, сонымен қатар батыстық және орыстық өлең құрау үлгісіндегі терминдерге баса назар аударылады (мысалы, тірек, ямб, хорей, ерлерге тән ұйқас, әйелге тән ұйқас, дактиликалық т.б.). Соның әсерінен жүйесін анықтаушы ұғымдар мен категориялар түркі өлеңдеріне қатысты да қолданылады, мысалы, «тоникалық», «силлабо-тоникалық», т.б.

Поэтикалық индуктивизм, оның көмегімен мәтіннің жеке компоненттеріне айрықша көңіл бөлінетіндігі соншалық, солардың негізінде мәтіннің архиформасына еш қатысы жоқ және көркем мәтінді тұтастай зерттеуге негіз бола алмайтын кейбір жалпы ережелер мен заңдар қалыптасады. Көп жағдайда зерт-

18 Актуальные проблемы сравнительного стихосложения. – Фрунзе, 1980. – с. 40.

19 Туйчиев У. Аруз системасы узбек поэзиясида. – Ташкент, 1989. – с. 51-53.

20 Хамгашалов А. М. Опыт бурятского стихосложения. – Улан-Удэ, 1940. – с. 68-71.

21 Золхоев В. И. Фонология и морфология агглютинативных языков. – Новосибирск: Наука, 1980. – с. 17.

теушілердің назары қандай да бір шектеулі мәтіндерге ауады да, олар поэтикалық тілдің тұтастай бір тарихи үзінділерін нақтылауға алғышарт бола алмайды.

Эклектизм, бұл маргиналдықыпен байланысты зерттеу ағымы, ол ағым бойынша әр түрлі өнер құбылыстарына тән заңдылықтар олардың арасындағы айтарлықтай қарама-қайшылықтардың болатындығына қарамастан идентификацияланады (сәйкестендіріледі). Оның себебі, көне дәуірдегі өнер саласындағы синкретизм. Соның кесірінен музыкалық ритмикалық заңдылықтар өлең жолдарының ритмикалық заңдылықтарын зерттеуде басшылыққа алынады. Мұндай жағдайда өлең тілінің барлық дерлік элементтері формальды музыка заңдарына бағынады. Мысалы, мәтінді бірнеше синтаксистік бөліктерге бөлу арқылы өлең ритмдері музыкалық ритмдерге сәйкестендіріледі және жүйесіз өлең жолдары ритмикалық жолдарға салынып, реттелінеді, көптеген өлең жолларының орындары ауыстырылып, орынсыз реконструкциялар жасалады, бұл құбылыс әдетте қате пікірлер мен қорытындылар жасауға әсер етеді. Соның нәтижесінде өлеңнің негізгі құрылымын децентрациялау (қайта құрылымдау үрдісі орын алып отыр, ол өлең мен прозаның формаларының арасындағы шекараның, айырмашылықтардың жоғалуына әкеліп соқтырады, сондай-ақ әр түрлі өлең жазу жүйелерінің арасындағы ерекшеліктерді де жояды.

Әрине, өлеңді осы тұрғыдан зерттеу барысында өлең жүйесінің диахрондық және синхрондық жақтарының теңесіп кететіндігі соншалық, олардың арасындағы айырмашылық та жоғалады. Өлең жүйесінің дамып, өзгеріп отыратын құбылыс екендігі, яғни эволюциясы қаперге алынбайды және метафизикалық тұрғыда зерттеледі. Мысалы, диахрондық тұрғыдан өлең жазу жүйесі – сапалық жағынан өзгермелі құбылыс болып саналады, сондықтан бұл анықтаманы барлық өлең түрлеріне бірдей қолданып, униформа немесе архиформа тұрғысынан қарау мүмкін емес және мұндай анықтама өлең құрылымының тұтастығын, яғни біртұтас жүйе ретінде сипаттай алмайды. Тек өлеңнің ішкі өлшемдерін ғана анықтауға мүмкіндік береді, ішкі өлшемдер өлеңнің жүйеқұрушы доминант элементтері туралы

ұғымдарды қалыптастыруға ықпал етеді, сол арқылы жүйенің даму және тарихи тұрғыдан бір кезеңнен екінші кезеңге өту себептерін сипаттауға қол жеткізуге болады. Басқаша айтқанда, белгілі бір тарихи дәуірде поэзияның дамуы барысында бірнеше өзіндік және тұрақты жүйелердің қалыптасуы мүмкін.

В. Шаповалов бұл мәселенің жан-жақтылығын түсіне отырып, жүйені архиформа ретінде белгілейтін мүлдем басқа жаңаша термин енгізуге тырысқан. Ол қырғыз поэзиясын зерттеу негізінде жалпыға ортақ атау – ұлттық өлең құрау деген ат береді, автордың пікіріне сүйенсек оның екі түрі болады: халықтық және әдеби. Халықтық өлең құрау жүйесінің құрамында эпикалық өлең-жырлар яғни ақындар поэзиясы негізге алынады, ал әдеби өлеңдердің өзін екіге жіктейді: дәстүрлі өлең және гетероморфтық құрылымы бар новаторлық, жаңашыл өлеңдер²².

Мұндай классификация поэзия саласының өлшемдік және жанрлық түрлерін қатар қамтиды, жүйе деген ұғымның мәнін айқындайды және жүйенің ең әуелі өлең тіліне тән бірліктерге негізделетіндігін көрсетеді (просодия, ритм, өлшемдер, строфикалар, рифмалар, т.б.).

Әйгілі түркітанушы ғалым Н.Н. Тобуроков негізін қалаған эксперименталдық-фонетика мектебінің өкілдері бұл мәселені өлеңге жан-жақты статистикалық талдау жасау арқылы және сараптамалық мәліметтер негізінде шешуге болады деп санайды. Ғалымдар түркі өлеңдерінің типтері туралы мәселені оның генезисінен бөліп қарастырмайды²³.

Міне, түркі өлеңдерінің жүйесін құрайтын факторларды дұрыс талдау әдісі, дұрыс интерпретациясы осындай. Олар фольклорлық және әдеби өлең жүйелерін жіктей отырып, біріншісіне альтернациялаушы ритм – аллитерация және силлабикалық сипат тән деп есептейді. Эксперименталды-фонетикалық мектептің жалпы бағыты өлең жүйесінің бастапқы ритмикалық бірліктерін айқындауға негізделді, өлең жолдары мен олардағы

22 Шаповалов В.К. К проблеме о диалектике развития национального стиха на современном этапе // Актуальные проблемы сравнительного стиховедения. – Фрунзе, 1980. – с. 35.

23 Тобуроков Н. Н. Хакасский стих. – Абакан, 1991. – с. 23-24.

кідіріс ұзақтығы қандай екендігін айқындауға баса назар аударды. Олардың ойынша, кейінгі уақыттарда жазылған өлең-жырлардың жалпылама құрылымы сапалық тұрғыдан басқаша альтернативтік ритмге негізделген – изосиллабизм және изохрония тұрғысынан жазылған. Сонымен қатар ғалымдар әдеби өлең құрау факторлары буын шумақтарының ритмін алдыңғы орынға шығарып, аллитерациялық ритмиканың рөлін төмендетуге ықпал етеді деген қорытынды жасайды.

Осылайша, түркі өлеңтануындағы бұл ағым, оны жақтаушы ғалымдардың санаулы болғандығына қарамастан, теоретикалық-дедуктивтік әдіспен салыстырғанда өлең жүйесінің анықтау теориясын ілгері дамытты.

Кейбір түркі өлеңдерін зерттеушілер әлі күнге дейін «бүгінгі күні қандай халықтың поэзиясында болмасын кездесетін ешбір өлең жүйесінің формасы бейтаныс, жат болып саналмайды» деген пікір айтады^{24, 25}. Бірақ бұл пікір объективті емес, шындыққа жанаса бермейді және уәжділігі да жеткіліксіз. Біріншіден, олар өлең жүйесіндегі тілдік факторларды ғана ескерген, сол арқылы өлеңнің сыртқы және ішкі бірліктерінің өзара диалектикалық бірлігі ескерілмеген. Бұл өлеңтану саласында қалыптасқан жалпылама әдістер мен тәсілдерді жоққа шығару деген сөз. Екіншіден, бұл болжамдар консервативтік сипатқа ие, себебі ұлттық мәдениеттің маңыздылығына негізделетін, өлең тіліне айтарлықтай әсер ететін басқа халықтардың поэтикалық дәстүрлері ескерілмеген. Біз түркі поэзиясына араб-парсы (аруз), көне үнді (анаграммалау) өлең жазу стильдерінің ықпал еткендігін, сол арқылы оған ислам және үнді мәдениетінің әсері болғандығын жоққа шығара алмаймыз.

Өлең жүйесінің мәнін түсінуге қатысты жоғарыда аталған мәселелерді ескере отырып, біз тек поэзияда нақтылы поэтикалық стиль қалыптасқан жағдайда ғана дұрыс шешім қабылдауға болады деп санаймыз. Мұнда өлең тілі жүйесінің өлшемдік және ритмикалық белгілері мен көрсеткіштері ғана емес, өлең құрау-

24 Усманов Х.У. Древние истоки тюркского стиха. – Казань, 1984. – с. 11.

25 Туйчиев У. Аруз системаси узбек поэзиясида. – Ташкент, 1989. – с. 15.

ға қатысатын барлық тілдік элементтерінің жиынтығы кешенді қарастырылуы тиіс. Осыған байланысты біз фольклорлық және жазба өлеңдердің айырмашылықтары анықталып, дәлелденді деп есептейміз. Бұл жүйелердің жеткілікті дамуы бізге олардағы гетероморфтылық (біріншісінің) және гомоморфтылық (екіншісінде) сипат тән екендігін айқындауға мүмкіндік берді.

Фольклорлық жырлардың ішкі өлшемдері, жазбаша өлеңдердің ішкі өлшемдерімен салыстырғанда өзгеріске аз ұшырайтындығы таң қаларлық жайт, себебі олардың консервативтілігі – тұрақтылығы ауызша формасына байланысты. Сондай-ақ бұл құбылысты фольклорлық өлеңдердің эволюциясы қарапайым өлең формаларына негізделетіндігімен де байланысты түсіндіруге болады. Мұндай тұжырымды атақты қырғыз жыршысы К. Рысалиевтің: «Екі бөлікті ритмикалық құрылым халық поэзиясындағы ең қарапайым құрылым түрі болып табылады және сонымен бірге аяқталған ритмикалық бірлік ретінде кез келген өлең үшін ең қажетті заңдылық болып саналады» деген пікірінен көруге болады²⁶.

Ал жазба өлеңдерінде «тарихи жағдаят» факторы өлең құрылымына айтарлықтай әсер ететіндіктен оның диахрондық дамуы тұрақсыз болады. Оның прогрессивтік дамуы тілдік факторларға байланысты емес, ол әдеби үдерістердің қалыптасу жағдайына байланысты, әдеби үдерістер кейде тіпті өлең жүйесінің кері кетуіне де ықпал етеді.

Фольклорлық жырлар екі өлшемдік тіл ретінде, бірінші кезекте өлеңнің формальды компоненттерін қалыптастырады, бұл мәтінді құрылымдық-семантикалық және ритмикалық-өлшемдік тұрғыдан ұйымдастыруға қажетті және өлеңді қабылдауды жеңілдетеді. Ал жазба өлеңдерінде формальды элементтер арасында тығыз байланыс байқалады (тігінен және көлденеңінен) олар өлең құрылымындағы күрделі комбинацияларды қалыптастырады.

Түркі тектес тілдердің поэзиясында жазба өлеңдер бірнеше тарихи кезеңдерден өткен.

Көне дәуірдегі түркілік жазба өлеңдер аллитерациялық өлеңдер ретінде көрініс тапты, кейде силлабикалық құрылымның просодия элементтері де байқалады, біртіндеп соңғы сил-

26 Рысалиев К. Киргизское стихосложение: АД. – Фрунзе, 1965. – с. 15-16.

лабикалық құрылымға қарай бейімделе бастады. Аллитерациялық өлең Түркі қағанаты кезеңінен бастап өркендеді, әсіресе, орта ғасырдағы Идикут көне ұйғыр мемлекеттігі кезінде (850-1250) қарқынды дамыды. Аллитерация көне ұйғыр поэзиясындағы белсенді поэтикалық тәсілдердің бірі болды, мұнда өлеңдер анаграмма әдісі бойынша құрылды. Мұндай өлеңдер түркі қоғамына будда дінінің ағартушылық ілімдерінің жан-жақты әсерінен кең өріс ала бастады.

Екінші кезең түркі поэзиясындағы жазба өлеңнің дамуы өлшемдік жағынан дұрыс құрылған өлеңдердің жазылуымен байланысты, сонымен қатар бұл кезеңдегі өлең жазу үрдісінде араб-парсы дәстүріне еліктеушілік басым болды. X ғасырдан бастап түркі қоғамының басым бөлігі исламның көркем-эстетикалық құндылықтарына қызыға бастады. Бұл кезеңдегі өлең құрау жүйесі – аруз түркі деген жалпылама атпен белгілі болды, табиғи жолмен просодикалық және дыбыстық дәстүрді ығыстырып, ритм құраушы маңызды принцип ретінде бірінші орынға ашық және жабық буындар қолданыла бастады, (түркі арузында формальді түрде ұзақ және қысқа) өлең бойында тігінен және көлденең бағытта да кезектесіп отыратын өлшемдер қалыптасты. Сондай-ақ аталмыш жүйенің ішкі құрылымында ұқсас буынды сөздерді силлабикалық принцип бойынша топтастыру үрдісі байқалады. Исламдық ағымдағы түркі поэзиясында аллитерациялық форма кездесетіні маңызды болып саналады, онда аруздық емес фольклорлық өлең-жырлардың ритмикалық заңдары қолданылады.

Келесі кезеңдегі түркі жазба өлеңі тарихында өлең силлабикалық принцип бойынша құрылымдық өлшеммен жазылғандығын байқаймыз. Аталмыш жүйені құру барысында, фольклорлық поэзияның маңызды рөл атқаратындығы сөзсіз. Олардың арасындағы терең байланысты көптеген әдебиеттанушы-түркологтар атап өткен. Олар өлеңдердің жалпы және жеке ерекшеліктерін айқындай отырып, оларда түрлі ритмикалық құрылымдардың кездесетін атап көрсеткен. Мысалы, фольклорлық өлең екі бөлікті қарапайым құрылымнан тұрады, мұнда бунақтық топтарды құрау позициялық тұрғыдан шектеледі, ал силлабикалық жазба өлеңдерінде мәтініндегі өлең жолдары бірлік-

терін ұзарту үдерісі арқылы үш, төрт бөлікті ритм құрушы топ пайдаланыла береді.

Түркі жазба өлеңінің соңғы кезеңі түркі халықтарының еуропалық әдеби нормаларды меңгеруіне байланысты **заманауи модернизм ағымының дамуы кезеңіне сай келді**. Түркі тілдес халықтардың поэзиясында бұл ағым түрліше атауға ие болды, түркі тілінде – «озгюр кошук», ұйғыр тілінде – «чачма», «тутук», қазақ, қырғыз тілдерінде – еркін.

Сөйтіп, көне түркі жазба өлеңдерінің формасы аллитерациялық форма болып табылады, ол аллитерациялық ритм принципіне негізделеді – буын бірліктері тұрақсыз – аллитерациялық элементтермен анафора мен эпифоралық байланыста болады. Аталмыш жүйенің негізгі ерекшелігі оның поэзияның халықтық формаларымен тығыз әрі тұрақты байланыста болуында, яғни оның тамыры көне түркі халықтарының ән-жыр шығармашылығынан бастау алады. Аллитерациялық өлең-жырлар манихей және будда поэзиясының мәдени қайнар көздерінің әсерінен дамыды, бұл ғалымдарымыздың «тілдік факторлар сияқты тарихи жағдайлар мен мәдени дәстүрлер де өлең құрау жүйесіне айтарлықтай әсер етеді» деген пікірлерінің дұрыстығын дәлелдейді.

Көне түркі халықтарының өлең құрау жүйесінің типологиясы мен табиғатын анықтауға қатысты маңызды мәселелерді шешуге көне түркі өлеңдерінің генезисі мен оның негізгі принциптерін анықтамайынша қол жеткізу мүмкін емес.

«Көне түркілік өлең құрылымы» ұғымының басын ашып алмайынша көне түркілік поэтикалық тілдің генезисі мен эволюциясы, сондай-ақ оның құрылымдық және жүйелілік сипаттарын анықтау мүмкін емес. Бұл термин онша нақты емес, ұзақ уақыт бойы қолданылып келген, сондықтан өлең құрылымының ерекшелігін нақты талдауға және терминнің мәнін жан-жақты анықтауға мүмкіндік бермейді. Ол біріншіден, «ұлттық өлең» (Шаповалов В.И.) терминімен ұқсас, екіншіден, өлеңнің ішкі құрылымының анықтамасы белгісіз болғандықтан, салыстырмалы түрде қолданылады. Сонымен қатар, көне түркі поэзиясында басқа поэтикалық стильдер мен мектептердің заңдылықтарына бағынған дербес бірнеше жүйелердің қатар қолданылғандығы байқалады.

«Ұлттық өлең құрылымы» өзінің терең табиғатына байланысты қарама-қайшылықтарға толы. Біздің ойымызша, кейбір зерттеушілер сияқты оны бір ғана өлең түріне телу мүмкін емес. Көне түркі халықтары поэзиясының гетероморфтылығы, күрделілігі оның жеке және әр түрлі құрылымдық компоненттерінің арасындағы терең байланыстың болатындығына байланысты, сонымен қатар өлең құрылымын қалыптастырушы факторларды түсіну және оны тілмен және дәстүрмен, басқа да өлең формаларымен сәйкестендіру одан да күрделірек. Соған қарамастан, «көне түркілік өлең құрылымы» термині түркологияда қалыптасып қалуда. Бәлкім бұл түркі әдебиеттануындағы түркі әдебиетін жалпыға ортақ кезеңдерге бөлу үрдісімен байланысты болар және ол кезеңдер автоматты түрде көне түркі өлеңдеріне қатысты да қолданыла бастаған шығар.

Жоғарыда аталған мәселелерге байланысты, біздіңше, «көне түркілік өлең құрылымы» ұғымы күңгірт және бұлыңғыр түсінік, ол тек поэзияның уақытша даму барысы туралы ғана түсінік қалыптастыратын сияқты. Ол өз алдына жеке жүйе құрайтын әр түрлі өлең формаларын, олардың поэтикалық стилін, жазбаша не ауызша фольклорға байланысты өлең жанрларын ескермейді. Қалай болғанда да, бұл пікірлердің кемшіліктеріне қарамастан, көне түркі өлеңдерін зерттеу барысында оның құрылымдық тұрғыдан жіктеуге келесі бағыттарды зерделеп көрсетуге болады, олар өз кезегінде түркологияда бірнеше мектептердің қалыптасуына негіз болды:

1. Ритмико-синтаксистік параллелизм бағыты. Түрколог ғалымдардың халық поэзиясының, әсіресе, эпикалық жырлардың осы бағыттағы құрылымын үздіксіз және белсенді зерттеуінің нәтижесінде оларда архаикалық және канондық өлең формалары қолданылғандығы дәлелденді. Бұған келесі жағдайларда көз жеткізуге болады: а) эпикалық шығармалардағы қысқа және ұзақ өлеңдерде (7-8-буынды), (10-13-буынды)²⁷, б) тирада деп аталатын өлең жолдарының құрылымының спецификалық ерекшелігі негізінде²⁸, в) өлеңнің ритмикалық құрылы-

27 Рысалиев К. Киргизское стихосложение: АД. – Фрунзе, 1965, – с. 54-56.

28 Ахметов З. Казахское стихосложение. – Алма-Ата: Наука, 1964. – с. 270.

мындағы аллитерациялық ырғақ қайталамаларында (аллитерациялар, грамматикалық эпифора архаикалық тип және рифмасы канондық формада)²⁹; г) екі бөлікті құрылыммен қатар изосилабикалық принциптің үнемі бұзылып отыруы, (4//3; 5//3, кей кезде өлеңдерде изохрондық формулалар кездседі), бұл силлабикалық өлеңдердің ерте сатысында орын алған болатын³⁰.

Халық өлеңдерінің құрылымындағы ассимметриялық элементтерді мұқият зерттеу архаикалық өлең құрылымдарының ритмикалық табиғатын айқындауға мүмкіндік берді және соның көмегімен көне түркі поэзиясында «ритмико-синтаксистік параллелизм»принципі орын алғаны анықталды. Түркологияға аталмыш терминді енгізген ғалым – академик В. М. Жирмунский. Оның тұжырымдары көптеген түркі өлеңтанушыларының еңбектерінде дәлелденді. Бірақ олар өлеңдердің жазылу мерзімін, формаларын және олардың ішкі даму ерекшеліктерін ескере бермеді.

Екінші жағынан, зерттеу нысаны болып отырған шығармалардан силлабикалық ритмизациялау үрдісі анық байқалады. Ең әуелі өлеңнің екі бөлікті формулалары қолданылған, ол халықтық өлеңдердің тарихи дамуы барысында толассыз дендеп еніп отырды. Эпостық жырлардың құрылымындағы екі жеке дара өлең формалары – қысқа (жыр) және ұзақ (махаббат, тұрмыстық дастандар) өлең формалары зерттеушілердің көне түркі өлеңдерін просодиялық тұрғыдан сипаттауына мүмкіндік берді, олардағы екпін соңғы рифмаға түсті және өлең қатарының нақтылы қайырымдары, шектері болатындығы анықталды»³¹.

Ритмико-синтаксистік параллелизм принципін теориялық тұрғыдан тұңғыш рет негіздеген ғалым – Р. Лаут, ол библия мәтіндерін зерттеуден бастады. А. Н. Веселовский өз зерттеулерінде ритмико-синтаксистік параллелизм теориясын жалпыдамзаттық психологияның маңызды элементі ретінде жан-жақ

29 Жирмунский В.М. О тюркском народном стихе // Тюркский героический эпос. – Ленинград, 1974. – с. 654.

30 Там же, с. 650.

31 Жирмунский В.М. О тюркском народном стихе // Тюркский героический эпос. – Ленинград, 1974. – с. 665.

ты дамытты³². Сонымен қатар, архаикалық тип ретінде параллелизмді бірізді зерттеген ғалым – В. М. Жирмунский, ол әр түрлі халықтардың поэтикалық тілінен жинақталған мол мәліметтер негізінде бірқатар ғылыми пайымдаулар жасады. Өлеңнің архаикалық типін айқындау барысында ғалым параллелизм теориясының мәніне баса назар аударды, соның нәтижесінде көне түркі әдебиетіндегі қара өлең формаларына байланысты мәселелерді нақтылы шешуге қол жеткізді. Оның тұжырымдарына сүйенсек, Орхон-Енисей жазба мәтіндері өлең үлгісі болып табылмайды, олар прозаикалық мәтін түрінде болған, себебі оларда мәтінді ритмикалық жағынан ұйымдастыруда маңызды орын алатын ритмико-синтаксистік параллелизм принципі сақталмаған. Руна жазбалары тек «ресми прозалық баяндау стилі» арқылы өңделген (В. М. Жирмунский пікірі – А. Т.)³³. Келесі бір ритмико-синтаксистік параллелизм принципін жақтаушы ғалым Н. Е. Петров руна жазбаларының мәтіндерінің ритмикалық құрылымын анықтауда бірқатар қате көзқарастар енгізді. Ол «Орхон –Енисей мәтіндері көне батырлар жыры эпосы дәстүрімен ритмико-синтаксистік параллелизм және аллитерация негізінде жазылған» деп есептейді (өзім атап өттім – А. Т.)³⁴. Зерттеуші «рифмоидтар» мен «строфоидтар» сипаты поэтикалық форма тұрғысынан алғанда толығымен Орхон-Енисей ескерткіштеріндегі өлеңдерге сәйкес келеді деген тұжырым айтады. (өзім атап өттім – А. Т.)³⁵. Бұл тұжырымдар көне түркі тілдеріндегі «қара өлең» мәтіндерінің мәселесін одан әрі күрделендіре түседі, сонымен қатар түркі халықтарының ұлттық әдебиетінде өріс алуына ықпал етеді.

2. «Тонико-темпоралдық» (шартты түрде) бағыт. VI-VIII ғасырлардағы руна жазбаларының жанрлық белгілерін айқындау барысында пайда болды. Түркологияда М. Малов, А. Н. Бернштам сынды ғалымдардың Орхон-Енисей жазбаларының өлеңдік

32 Веселовский В.Н. Историческая поэтика. – Ленинград, 1940. – с. 86.

33 Жирмунский В.М. О тюркском народном стихе// Тюркский героический эпос. – Ленинград, 1974. – с. 675.

34 Петров Н.Е. О стихотворной форме Олонхо и ее связи с поэзии орхоно-енисейских тюрков // СТ.1979. № 5. – с. 41-46.

35 Там же, с. 48.

сипаты туралы пікірлері себеп болып, жаңаша көзқарасты қалыптастырды. Өз тұжырымдарын олар өлең формалары мен элементтеріне мән берместен, тек ескерткіш жазбаларының мазмұнына талдау жасау арқылы негіздеді. Түрколог ғалым И. В. Стеблева да аталмыш «міндетті» теориялық тұрғыдан шешуге тырысты. Орхон-Енисей жазбаларының жекелеген бөліктерін ритмизациялауға және дыбыстық құрылымдауға, сондай-ақ өзіндік жоғары интонациялық стильдік қызметке бейімдеуге (сөз формаларының құрылымы, риторикалық сұрақтардың молдығы, қаратпалар, лепті сөйлемдер, аллитерация құбылысының болуы, «рифмоидтар», параллелизм, т.б. көне түркі сөз өнеріне тән түрлі көркемдеу тәсілдердің болуы ғалымдардың бұл мәтіндерге деген қарым-қатынасын айқындады және олардың өзгеріске ұшырауы мен поэтикалық трансформацияға түсуіне себепші болды. Ғалымдардың ғылыми зерттеулерінің негізінде руникалық шығармаларды поэтикалық өлеңдер қатарына жатқызуға себеп болған негізгі белгілер анықталды. Ырғақтық құрылымын сипаттау кезінде музыкалық ритм заңдары қолданылған, ал өлең жазу тәсілі «тонико-темпоральды» тәсіл деп атап көрсетілді³⁶.

И. В. Стеблеваның зерттеу еңбектері басқа да түрколог ғалымдардың жұмыстарына әсер етпей қоймады, олар фольклорлық өлеңдерді зерттеу барысында олардың руникалық жазбалармен жалғастықта, өзара байланыста екендігін дәлелдеуге тырысты. Қырғыз әдебиетіндегі М. И. Богдановтың, А. Абдыраззаковтың еңбектерінде, қазақ әдебиетіне байланысты Ә. Қоныратбаевтың, Х. Сүйіншәлиевтің, А. Қыраубаеваның, Н. Келімбетовтің, К. Өмірәлиевтың еңбектерінде және У. Туйчиевтің, А. Хайитметов және Б. Валиходжаевтің өзбек әдебиетіне арналған зерттеу жұмыстарында байқалады, тува әдебиетін қарастырған У. Дангактың ғылыми жұмыстары да қалай болғанда да осы ағымдағы көзқарасты ұстанады. Бұл орайда М. А. Унгвицкаяның еңбегін ерекше атап өткен дұрыс, ол Орхон-Енисей ескеркіштері тікелей фольклормен байланысты, бірінші кезекте, ондағы ән жанрына жақын, атап айтар болсақ, алтай халықтары арасында кең тараған халықтық жоқтау – «сыяттарға» (сыңсуға) келеді (мы-

36 Стеблева И.В. Поэзия тюрков VI-VIII вв. – Москва, 1965. – с. 20.

салы, «Чанар-Хустың» әйелінің әні)³⁷ – деген пікір айтады. М. А. Унгвицкая хакас өлең-жырлары мен руна жазбаларының формальдық элементтеріне жан-жақты тоқтала келе, олардың синтаксистік құрылымдарының арасында ұқсастықтар бар екендігіне назар аударған, олар параллелизмдердің қызметінің ықпалының нәтижесінде белгілі бір ырғақтық формаға түседі, мысалы:

Ус уатмиш/ yashimka // adiriltim

Агук катун/ка//jarimka //adiriltim.

(алпыс үш жасқа келген, мен Эгюк-Катун, туған жерден айырылдым).

Немесе

Кок тан pigat кип, аг azidim,

Уарима yita cizima adiriltim

(көк аспандағы ай менен күннен айырылдым, жерімнен айырылып, өздеріңнен ажырап қайғы шектім)³⁸.

Нәтижесінде жазбалардағы келесі негізгі тәсілдер айқындалды: 1) рефрендер-эпифоралар, олардың атқаратын қызметі қайғы-қасірет, трагизм сезімдерін жеткізу; 2) синтаксистік параллелизмдер; 3) рифмдер мен рифмоидтар, өлең жолдарының ішінде немесе соңында қолданылған; 4) омонимдік рифмалар, мысалы, adiriltim- adiriltim; 5) рифмасы – ұйқасы жоқ, бірақ ритмге –ырғаққа келтірілген өлең жолдары³⁹. Біз зерттеу жұмысымыздың нәтижесінде М. А. Унгвицкая атап көрсеткен поэтикалық элементтердің мәтіннің бүкіл өн бойында сақталмағандығына көз жеткіздік. Ғалым қолданған әдіснамалық тәсілдің негізін қалаған И. В. Стеблева. Осы көзқарасты якуттың «Олонхо» эпосының тілін зерттеуші ғалым Н. Е. Петров та жақтайды, ол эпостың түркілердің Орхон-Енисей жазбаларында жырлармен генетикалық байланыста екендігін дәлелдеуге тырысқан. Ол былай

37 Унгвицкая М.А. Памятники Енисейской письменности и песенный фольклор хакасов//СТ. 1971.№ 5. – с. 64-70.

38 Там же, с. 64.

39 Там же, с. 70.

дейді: «халықтық өлең – жырлары сол халықтың әні мен музыкасының (сазының) негізінде пайда болғаны белгілі. Ауыз әдебиетіндегі өлең-жырлардың өлшемдері мен ырғақтары сол халықтың тіліндегі вокализмдердің (дауысты дыбыстар) дыбыстық жүйесінің ерекшеліктеріне байланысты болды... Орхон-Енисей мәтіндері ежелгі батырлар жырының, яғни эпостық жырлар дәстүрінде жазылған»⁴⁰.

Көне түркі поэзиясын зерттеудегі үшінші бағыт силлабикалық принцип қызметі тұрғысынан алғанда өлеңнің генезисіне (тарихы мен жүйесіне) байланысты.

Зерттеу жұмысының материалы ретінде түркі тектес тайпалардың халықтық өлеңдерінің көне формалары мен Махмұт Қашқаридың XI ғасырда жарық көрген «Диуани луғат ит түрік» атты шығармасының тілі алынды. Көптеген зерттеушілер оларды араб-парсы поэтикалық нормаларының ықпалына ұшырамаған көне фольклор үлгілері деп таныды. Соған байланысты ол шығармалардың ритмикалық құрылымы тек силлабикалық жүйе заңдары бойынша айқындалып, түсіндіріледі. Әсіресе, осы бағытта зерттеу жүргізген Ф. Е. Корштың еңбектерін ерекше атап өтуге тұрарлық, ол көне түркі халықтықтарының өлең-жырларындағы силлабикалық принципті зерделей келе, 7 және 11 бунақты өлеңдерді мысалға келтіреді. Сонымен бірге өлең жолдары ішіндегі ритмикалық ырғақ құрылымдарына В. Радлов, А. Самойлович және Т. Ковальскийлер де баса назар аударды. К. Брокельман еңбектерінде де көне түркі мәтіндерінің силлабикалық сипаты сараланған, ол «Диуани луғат ит түрік» шығармасының тілін зерттеу барысында шығарманың бір бүтін строфикалық құрылымында салыстырмалы түрде күрделілігі жағынан әр түрлі ырғақтағы өлеңдер қамтылғанын атап көрсетеді⁴¹.

А. Поцелуевский силлабизм теориясын таза өлеңтану тұрғысынан дамытуға тырысты, ол 7 бунақты өлең көне түркі өлеңдерінің негізгі формасы екендігін дәлелдейді. Оның пікірінше,

40 Петров Н.Е. О стихотворной форме Олонхо и ее связи с поэзии орхон-енисейских тюрков // СТ., 1979. № 5. – с. 41-49.

41 Стеблева И.В. Развитие тюркских поэтических форм в XI веке. – Москва: Наука, 1971. – с. 11.

Ахмед Яссауидің «Хикметінде» (XIII ғасыр) бұл өлшем екі есе көбейіп қолданылған.

Көне түркі өлеңдерінің ырғақтық негізін зерттеуге итальяндық түрколог ғалым А. Бомбачи маңызды қадам жасаған, ол «Бал ашу» кітабы мәтінінің просодикалық құрылымын жан-жақты зерттей отырып, бұл кітаптың прототипі көне қытай тіліндегі «И-цзин», олардың ритмикалық формулаларын анықтауға тырысқан⁴² және көне түркі өлеңдерінің табиғатына силлабикалық сипат тән деген пікірді ұстанады. Ғалым просодияларды талдау негізінде өлеңнің ритмикалық сұлбасында ассиметриялық құбылыстардың бар екендігін айқындады. А. Бомбачидің ең басты жетістігі – ол алғаш рет көне түркі өлеңдері мәтіндерінің ырғақтық-ритмикалық құрылымы әр алуан болып келетіндігін ашып берді. Осыған байланысты ғалым: «просодия формаларын талдау олардың өлшемдерін нақтылы екі түрге жіктеуге мүмкіндік береді: 1) тұрақты өлшемдері жоқ, өзгермелі буындардан тұратын ұйқастар; 2) нақтылы өлшемі бар 7 бунақтан тұратын ұйқастар, ондағы жолдар 4+3 формуласы бойынша синтагмаларға бөлінеді⁴³. Сонымен қатар, ғалым фольклорлық өлеңдерді жазба өлеңдерге қарсы қоймайды. Біздіңше, А. Бомбачи жіктеп көрсеткен 1 тип көне түркі поэзиясындағы жазба өлеңнің пайда болуымен, дамуымен және аллитерациялық өлеңдердің пайда болуына байланысты айтылған. Бұл, әрине, түркі поэзиясының көне жүйесінде канондық өзгерістердің пайда болуымен тікелей байланысты. Ал екінші тип, тікелей фольклорлық жырларға қатысты айтылған.

А. Бомбачидің көне түркі өлеңдері туралы тұжырымдамасын неміс түркологы А. фон Габен жалғастырды. Үнді-еуропа тілдерінің де және көне түркі әдебиетінің де маманы болғандықтан, ол бүкіл түркітілдік будда әдебиеті мәселелерін салыстырмалы-тарихи тұрғыдан жан-жақты зерттеп, айтарлықтай табыстарға жетті⁴⁴. Зерттеуші Идикут мемлекеті кезіндегі көне ұйғыр

42 Зарубежная тюркология. Вып.1. Древнетюркские языки и литература. – Москва: Наука, 1986. – с. 197.

43 Зарубежная тюркология. Вып.1. Древнетюркские языки и литература. – Москва: Наука, 1986. – с. 199.

44 Там же, с. 301.

халқының бесік жырларында көп бунақты өлең формасының ізі байқалатындығын айтады. Ғалым фольклорлық шығармаларда силлабикалық ритм үрдісінің орын алғанын айқындаған, сонымен қатар ол сол кездегі өлең-жырларда «ретті цензура сақталмаған, (термин А. Бомбачи) аллитерация типтері кең қолданған» деген болжам айтады және бұл құбылысты өлеңдегі басқа көркемдік принциптермен байланыстырады⁴⁵. Бірақ ғалым көне түркі өлеңдеріне қатысы бар аталмыш принциптерді терең зерттеуді мақсат етпейді.

Бұл мәселе – түркітану ғылымында әлі де бірізге түспеген, өз шешімін таппаған мәселелердің бірі. Оны дер кезінде шешу түркі өлеңдерінің генезисіне қатысты көптеген мәселелердің басын ашуға ықпел етер еді және түркі өлеңдерінің шығу тарихына қатысты қате пікірлердің қалыптасуына жол бермес еді.

Бұл бағытта зерттеу жүргізген атақты түрік ғалымы Р. Арат, ол Бомбачи мен А. фон Габеннің идеяларын жалғастыра отырып, көне түркі өлеңдерінің строфикалық және просодикалық құрылымын жан-жақты талдады, сондай-ақ мәтіннің құрамындағы тармақтық және дыбыстық бірліктер қызметінің ерекшеліктерін айқындап көрсетті. VIII-XIII ғасырлардағы исламнан тыс, исламдық мазмұндағы емес көне ұйғыр поэзиясының бунақтық сипаттарына мән бере отырып, өлең формаларының өзгеруі, дамуы ең әуелі ырғақты өлең құрумен байланысты деген тұжырым айтады. Дәл осы көзқарас ғалымның көне түркі өлеңдеріндегі аллитерациялық қайталамаларды рифмалық формадан өзгеше жеке өлең жүйесін құрап тұрған ерекше құбылыс ретінде қарауына мүмкіндік бермеді⁴⁶.

60-шы және 70-ші жылдары Орта Азия, Поволжье, Сібір түркологтарының өлеңтануға арналған көптеген еңбектері жарық көре бастады, олар тек дәстүрлі жүйені қарастырып, оларды дедуктивті әдіс арқылы зерделеп қана қойған жоқ, сондай-ақ олардың шығу тарихына, көнетүркілік өлеңдердің құрылымына (жалпы, барлық түркі) техникалық құрал-жабдықтарды пайдала-

45 Там же, с. 324-325.

46 Arat R.R. Eski turk sheiri. – Ankara, 1961. – 63-65 b.

на отырып, заманауи ғылым тұрғысынан жан-жақты зерттеулер жүргізді. Бұл кезеңдегі ғылыми еңбектердің ішінде ұйғыр поэзиясы материалдарына арналған М. Хамраевтің іргелі зерттеулерін, өзбек поэзиясын зерттеуге арналған У. Туйчиевтің, қазақ поэзиясын қарастырған З. Ахметовтың еңбектері, түркімен поэзиясына арналған А. Атдаев пен Р. Реджеповтің, қырғыз поэзиясына байланысты К. Рысалиев пен А. Керимжанованың, Х. Усманов пен М. Х. Бакировтың – татар поэзиясына, Н. Н. Тобуроковтің – якут поэзиясына арналған ғылыми еңбектерін айрықша атап өткен жөн. Олардың барлығы да силлабикалық принциптің жалпы, түркі поэзиясына ортақ негізгі принцип екендігін айтады.

Әйгілі ғалым, академик Зәки Ахметов те осы бағытта өнімді еңбек етті, ол қазақ филологиясындағы үш бірдей бағыттың: формальды-структуралық /кеңестік дәстүрде/, салыстырмалы-тарихи зерттеулер және диалектикалық поэтика өкілі болған еді.

КСРО ғылымындағы *формальдық-структуралық* бағыттың көрнекті өкілі және әйгілі өлеңтанушы ретінде ол түркі халықтарының силлабикалық өлең-жырлары мәселелеріне баса назар аударды. Ғалымның «Қазақ өлеңдерінің құрылымы» (1970), «Қазақ өлеңі теориясының негізі (2002)» атты көпшілікке танымал еңбектерінде ХХ ғ. соғыстан кейінгі жылдарда жарық көрген В.М. Жирмунский, И. В. Стеблева, М. Хамраев, К. Рысалиев, Х. Османовтардың еңбектерінде көрсетілген «түркі силлабикалық өлеңдерінің теориясына» қатысты бірқатар идеялары айтылған. Ол қазақ поэзиясындағы формальдық категориялар жөнінде іргелі зерттеулер жүргізді, ол еңбектерде структуралық әдіс те тыс қалған жоқ. 1960–1970 жылдары қазақ поэзиясының просодикалық заңдылықтары мен белгілерін негізге ала отырып, З. Ахметов өлең құрылымының мүлдем жаңаша тұжырымын қалыптастырды, ол И.В. Стеблеваның тонико-темпоральды теориясынан және Х. Усманның түркі өлеңінің екі ырғақты табиғи жүйесінен өзгеше болды. Аталмыш еңбектер Зәки Ахметов есімін ХХ ғасырдағы кеңестік формальды мектептің Ю. Тынянов, А. Веселовский, Л. Тимофеев, Б. Томашевский, В. Жирмунский, М. Гаспаров сынды көрнекті өкілдерінің есімдерімен қатар қойды. Түркі өлеңдерін зерттеуші барлық дерлік ғалым-

дар оның түркі өлеңінің жалпы теориясын зерттеуде сіңірген еңбектерін мойындады, автордың еңбектері өлең үзінділеріндегі (өлең жолдарындағы) изосиллабизм принципіне негізделді. Бұл бүгінгі түркология ғылымындағы әлі күнге құндылығын жоймаған, маңызды зерттеулердің бірі болып табылады. Академик З. Ахметов өзінің әдеби-сын және әдебиеттануға арналған еңбектерінде өлеңдегі буындардың өзара тең дәрежелілігі принципі ескерілмей қалатындығын жиі ескертіп өткен. Ғалым: «қазақ өлеңдері жүйесіндегі силлабиканың табиғаты төңірегінде әлі де айқындауды қажет ететін даулы аспектілер жетерлік. Және оны түрлі, тіпті кейде қарама-қарсы көзқарастарды басшылыққа ала отырып анықтаған жөн» деген тұжырым айтады. Орыс және қазақ-түрік поэзиясын зерттеген В. Радлов, Ф. Корш, В. Виноградов, Л. Тимофеев, Б. Томашевский, А. Байтұрсынов сияқты атақты ғалымдардың еңбектеріне сүйене отырып, ғалым ұлттық поэзиядағы шартты түрде изоритмикалық және изосиллабикалық деп түрде атауға болатын өлең құрылымының жүйесі туралы тұжырымдамасын ұзақ уақыт бойы жетілдіріп, дамытып отырады. Себебі, әдебиеттанушы ғалымның пікірінше, өлең құрылымындағы дауыстылар мен дауыссыздардың түсіп қалу құбылысы орын алып отырады да, соның әсерінен ритмикалық бірліктердің шекаралары жылжып отырады. Ол онтологиялық әдіске сай өлең құрылымын «тарихи дамып отыратын көркем әдебиет тәжірибесімен байланыста қарайды, себебі, өлең құрылымының көптеген ерекшеліктері, оның дамуын сипаттайтын үдерістер әдебиеттің жалпы даму заңдылықтарымен тығыз байланыста болады. Ғалым өлең құрылымын өзгермейтін құбылыс ретінде емес, үнемі дамып, өзгеріп отыратын тарихи құбылыс ретінде қарастырады. Бұл тұрғыда автор: «жалпы алғанда, өлең құрылымы үнемі дамып, өзгеріп отыратын үдеріс. Бірақ өлең құрылымының түрлі қабаттарындағы өзгерістердің қарқыны мен сипаты бірдей емес, өлең жүйесін құрайтын қабаттар арасында ең тұрақтысы оның құрылымы мен негізгі ритмикалық принциптері» деген пікір айтады.

З. Ахметов ұлттық өлеңді дамытудағы Абай шығармаларының тарихи рөлін жоғары бағалайды. Ол Еуразияның ұлы ойшы-

лының шығармаларына ғылыми тұрғыдан талдау жасау ақынның жеке шығармашылығын түсінумен қатар, қазіргі заманғы поэзияда көкейкесті мәселелердің бірі болып саналатын қазақ әдебиетіндегі новаторлық өлеңдердің табиғатын зерделеуге мүмкіндік береді деген тұжырым жасаған.

3. Ахметовтің ғылыми зерттеулерінде ұлттық поэзиядағы формальдық категориялардың маңызды бағыттарының бірі ретінде түркі халықтарының өлеңдерінің тілін салыстыра отырып зерттеуді ұсынған. Бұл зерттеулер тек қазақ филологиясы ғылымына ғана емес, сонымен көптеген түркі халықтарының мәдениетінің даму тарихына зор ықпал етті. Ұлттық өлең құрылымындағы ритмика принциптерінің ғылыми жүйесін жасаған да - З. Ахметов, ол өлең тілінің жалпы ритмикалық табиғатын зерттеу негізінде силлабикалық өлең жүйесіне жататын қазақ өлеңдері құрылымының негізгі қағидалары мен ережелерін айқындауға болатынын атап көрсеткен. «Өлең құрылымы қандай да бір тілдің жалпы құрылымы мен жүйесіне байланысты болады. Осыдан поэтикалық формалардың ұлттық болмысы көрінеді» - деп жазды академик. «Өлеңнің құрылымы қаншалықты ерекше, өзгеше болғанымен, бұл құрылым қандай да бір тілге тән болады және ұлттық сөйлеу тілі формаларынан тыс жерлерде қайталанбайды. Поэзияның ұлттық өнер формасына жататын себебі де сондықтан»⁴⁷.

3. Ахметов «қазақ өлеңдері құрылымының ерекшелігі оны қандай да бір басқа өлең жүйелеріне қарама-қарсы қоюға негіз болмайды» деген пікірді ұстанады. «Әр түрлі халықтардың поэзиясындағы өлең құрылымдарының ерекшеліктері поэтикалық мәдениеттердің өзара қарым-қатынасына кедергі келтіреді деп түсінбеу керек. Қазақ өлеңдері тек силлабо-тоникалық және тоникалық жырлар тәжірибелері арқылы ғана байыған жоқ, сонымен қатар басқа халықтардың поэзиясында кездесетін силлабикалық өлең түрлерімен де байыды».

Жоғары эрудициялылығы мен үлкен ғылыми потенциалының арқасында З. Ахметов қазақстандық тарихи-салыстырмалы зерттеу мектебінің теориялық негізін қалады, бұл салаға анағұрлым тарихи – диалектикалық әдісті енгізді. З. Ахметовтың силлабика

47 Ахметов З. Основы теории казахского стиха. – Алматы, 2002. – с. 68.

өлең бойынша ғылыми еңбектерінің маңызы зор және олардың түркі әдебиетіне тигізер әсері ерекше. Ол қазақ поэзиясының қоғамдағы рөлі арту үшін оның зерттелу барысына бағыт-бағдар беріп қана қойған жоқ, 1970-1980 жылдарда және тәуелсіздік алған жылдары бірқатар жас өлеңтанушы ғалымдардың ұстазы, тәлімгері болды. Академик З. Қабдолов З. Ахметовты «ең терең ойлы әдебиеттанушы» және «сезімтал филолог» деп бағалаған.

Силлабика бағыты бойынша, әсіресе, А. М. Щербактың түркі поэзиясының просодикалық типологиясы туралы айтқан болжамдарының әдебиеттану ілімі үшін маңызы ерекше, ол И. В. Стеблеваның көне түркі өлеңдерінің ритмикалық негізі жөніндегі тұжырымдарын теріске шығарды. Ғалымның пайымдауынша «Қандай да бір өлең құрылымының – тоникалық, квантитативтік, силлабикалық немесе силлабо-тоникалық принциптері әдетте тарихи немесе тілдік жағдаяттарға байланысты айқындалады. Себебі, тарихи жағдайлар бірқатар түркі халықтарының поэзиясына квантитативтік өлең өлшемдерінің (аруз) енуіне ықпал етті. Екінші жағынан, таза тілдік факторлар – екпіннің шамасынша бірқалыпты болып келіп, сөздің соңына түсуі, яғни екпіннің бір буыннан екінші буынға ауысып отырмайтындығы түркі халықтарында силлабикалық өлеңдердің дамуына қолайлы жағдай туғызды. Өлең құрылымының тоникалық жүйесіне келер болсақ, оны қолдану үшін көне түркі халықтарында тарихи да, тілдік те жағдайлар, яғни факторлар болған жоқ, сол себепті біздің «көне ұйғырдың халықтық өлеңдері қазіргі заманғы өлеңдері сияқты силлабикалық сипатта болды деп есептеуге құқымыз бар және олар изосиллабикалық жолдар принципімен жазылғандығымен және әрбір жолдың ішіндегі ритмикалық бөліктердің қайталанып келетіндігімен ерекшеленеді»⁴⁸.

Экспериментальды-фонетикалық мектептің өкілдері (оның негізі Л. В. Щерба атындағы ЛМУ жанындағы лабораторияда қалыптасқан болатын), өздерінің зерттеу жұмыстарындағы мәліметтерге сүйене отырып, фольклорлық және жазба поэзияның өлең тіліндегі формальды бірліктердің қызметінің ерекшелік-

48 Щербак А. М. Енисейские рунические надписи // СТ. 1970. – Москва: Наука, 1970. – с.121.

терін негіздеуге тырысты. Олар фольклорлық тәжірибеде көп бұнақтылық принципі көп жағдайда өлеңнің өмір сүру формасына қатысты болатындығын және халық өлеңдеріндегі аллитерация заңдарына тәуелді екендігін дәлелдеген. Әдеби және жазба өлеңдерде бұл жағдай түбегейлі өзгереді, себебі, жазбаша өлеңдердің мәтіндерінде изосиллабизма және изохрондық принциптері кең қолданылады⁴⁹.

Генезистің силлабикалық теориясын жақтаушылар мен көне түркі өлеңдерінің құрылымдық ерекшеліктері келесі күрделі мәселелердің туындауына ықпал етті. Біріншіден, олардың ғылыми болжамдары мен ритмико-синтаксистік параллелизм теориясы арасындағы қайшылықтар, ал соңғы жылдары аллитерациялық өлеңдерге қатысты қарама-қайшы пікірлер орын ала бастады. Екіншіден, ритмикалық құрылымдық типтері әртүрлі гетеморфты мәтіндердің кездесуі зерттеу міндеттері мен мәселені шешу жолдарын күрделендіре түсті. Мысалы, ритмикалық құрылым қызметі тұрақсыз мәтіндер көне түркі өлеңдерінің силлабикалық сипатын жоққа шығарады, сондай-ақ араб-парсы өлең құрылымы белгілері байқалатын ашық және жабық буындар кезектесіп келетін мәтіндердің кездесетінін теріске шығарды. Көптеген фольклористер XIX – XX ғасырлардағы халық ауыз әдебиетіндегі шығармаларға сүйенді де, VII – XIII ғасырларда пайда болған көптеген мәтіндер зерттеу аясынан тыс қалып қойды.

Түркі өлеңтануындағы төртінші бағыт көне түркі өлең құрылысы жүйесіндегі аллитерациялық қайталамалардың қызметін жан-жақты ашуға тырысты. Соның нәтижесінде көне түркі өлең-жырларындағы аллитерация құбылысы тек инструменттік фактор ретінде қызмет атқарып қана қоймайтындығы және өлең құраушы композициялық өлшем ретінде ғана емес, өз бетінше өлең жүйесін құрайтын қызметі бар екендігі айқындалды.

Түркі өлеңдеріндегі аллитерация құбылысын алғаш болып байқаған поляк ғалымы Т. Ковальский мен танымал түрколог ғалым В. В. Радлов болды. Олар аллитерацияның өзіндік

49 Герасимович М.М. Монгольское стихосложение. – Ленинград, 1975. – с. 72.

ерекшелігін ашып көрсетті және оны өлеңнің дыбыстық құрамы ретінде қарастырды.

Олардың ізін жалғастырушы алтай тілдерінің маманы, атақты неміс ғалымы Г. Дерфер⁵⁰ аталмыш мәселені әрі қарай зерттеді. Ол түркі өлеңдеріндегі аллитерация өзге тілдік поэтикалық құбылыс ретінде қызмет атқарады, ол түркі халықтарының поэзиясына моңғол басқыншылығы кезінде енуі мүмкін деген болжам айтты. Бірақ академик В. М. Жирмунский⁵¹ мен зерттеуші ғалым А. А. Леонтьев⁵² оның түркі поэзиясында аллитерацияның пайда болуы туралы пікірін сынға алды. Пікірталас кезінде олардың өздері де бірқатар бұлыңғыр тұжырымдар айтты:

Біріншіден, көшпелі халықтар поэзиясында аллитерация құбылысы моңғол шапқыншылығының әсерінен пайда болғандығы таң қаларлық жайт, бірақ бұл шындық. Бірақ тіпті бұл поэтикалық тәсіл ретінде моңғол өлеңдері үшін де тосын құбылыс. Моңғол поэзиясының өзіне ол сол түркілер арқылы енген, яғни ұзақ жылдар бойы үнді-будда мәдениетінің ықпалында болған Идикут ұйғыр мемлекетінің ықпалымен келген. Сондықтан, В. М. Жирмунский мен А. Леонтьевтің сыни пікірлеріне қарамастан, негізінен Г. Дерфердің аллитерацияның генезисі туралы пікірі қате болса да, аллитерацияның әрі қарай кең өріс алуына моңғолдардың тигізген ықпалын жоққа шығаруға болмайды.

Екіншіден, егер аллитерация И. В. Стеблева айтқандай Орхон-Енисей жазбаларында кездескен десек және В. М. Жирмунский Г. Дерфердің пікірін осыны негізге ала отырып теріске шығарған болса, онда, біздіңше, ол поэтикалық тәсіл ретінде қолданылмаған, тек мәтінде жалпы тілдік фактор ретінде ғана қосымша қызмет атқаратынын назарда ұстаймыз.

50 Жирмунский В. М. О тюркском народном стихе // Тюркский героический эпос. – Л., 1974. – с. 663.

51 Там же, с. 663.

52 Леонтьев А. А. К современному состоянию вопроса об аллитерации в тюркской народной поэзии (комментарии к статье Е. Д. Поливанова «О приеме аллитерации...») // Проблемы восточного стихосложения. – Москва: Наука, 1973. – с. 107.

Ғалым А. М. Щербак та түркі поэзиясындағы аллитерация құбылысына назар аударған. Ол түркі поэзиясындағы аллитерация құбылысына функционалдық тұрғыдан жан-жақты сипаттама береді және оның ішкі құрылымдық қасиеттерін көрсететін келесі типтері мен ерекшеліктерін жіктеп көрсетеді: а) сөздік аллитерация, онда белгілі бір сөздер жеке ритмблоктық топ құрап, өлең жолдарында симметриялық түрде қайталануы; б) «этимологиялық фигуралардың» қайталануы (М. Жирмунский енгізген термин), яғни түбірлес сөздердің немесе олардан туындаған анафоралық негіз сөздердің бастапқы бөлігінде кездесетін аллитерациялар; в) бастапқы дыбыстық қайталамалар, олар аллитерация кезінде строфикалық композициядағы жеке-леген дыбыстар болып табылады. А. М. Щербактың бұл классификациясын көптеген түркі поэзиясын зерттеуші ғалымдар айтарлықтай өзгерістер енгізбестен басшылыққа алады. Сонымен қатар, біздіңше, ғалымдар «алғашқы аллитерациялар мен рифмалар екеуі тең дәрежеде түркі өлеңдеріне тән» деген қате көзқарастар айтқан⁵³. Мәселеге бұл тұрғыдан қарау өлеңнің құрылымдық өлшемдері мен аллитерациялық сипаты арасындағы айырмашылықтарды жоққа шығарады, сол арқылы бір өлең жүйесінен екінші жүйеге ауысу фактісін жоққа шығарады.

Е. Д. Поливановтың түркі өлеңдеріндегі аллитерацияның генезисі мен фонологиясы мәселелеріне арналған зерттеу жұмыстары аллитерациялық өлеңдер теориясын дамытуға үлес қосты⁵⁴. Ол төмендегідей болжамдар жасады: а) аллитерация канондық поэтикалық құрал болып табылмайды; ол көне түркі тіліндегі фонологиялық консерватизм әсерінен пайда болды және дамыды; б) түркі поэзиясындағы аллитерация – бөгде құбылыс, ол моңғол поэзиясы ықпалының жемісі; в) өлеңде аллитерацияның қолданылу реті ондағы екпінге байланысты бола-

53 Щербак А.М. Соотношение аллитерации и рифмы в тюркском стихосложении //НАА., 1961. №2. – с. 153 .

54 Поливанов Е.Д. О приеме аллитерации в киргизской поэзии в связи с поэтической техникой и языковыми фактами других «алтайских народностей» // Проблемы восточного стихосложения. – Москва: Наука, 1973. – с. 100.

ды. Ғалым көне түркі өлеңдері лингвистикалық тұрғыдан қос полюсті акцентуация заңдылықтарына бағынатындығына көз жеткізді және оның себебі синтаксистік позицияның әсерінен екпіннің жылжымалы болуы немесе соңғы буыннан алғашқы буынға ауысуында және түбір сөзге ерекше семантикалық салмақ түсетіндігінде⁵⁵. Зерттеушілер аллитерацияның анафоралық екпінмен үнемі тығыз байланыста болатындығын негізге алады. Бірақ В. М. Жирмунский мен А. А. Леонтьев бұл тұжырыммен келіспейді. Олардың пікірінше, түркі өлеңдеріне моңғолдық әсер болды деген болжам шындыққа онша жанаспайды, себебі «мәдени және тілдік элементтер керісінше, түркі тілінен моңғолға ауысқан»⁵⁶. Екіншіден, ғалымдардың болжамы бойынша аллитерацияның кеңінен өріс алуы прото-түркілік екпінге ғана байланысты емес, ең әуелі, қосөлшемдік өлең құрылысын тудыратын⁵⁷ ритмико-синтаксистік параллелизмге байланысты болмақ⁵⁸.

Түркі өлеңдеріндегі аллитерация стилінің өріс алуы жоғарыда аталған құбылыстарға ғана байланысты емес, сонымен қатар, өз алдына жеке өлең жүйесінің қалыптасуында маңызды рөл атқарған, көне үнді әдебиетінің поэтикалық тәжірибесін енгізген тарихи жағдайларға да байланысты екенін атап өткен жөн.

Отандық және шетелдік түрколог ғалымдар, атап айтар болсақ, А. Бомбачи⁵⁹, А. фон Габен⁶⁰ және М. Рясинен⁶¹ көне түркі өлеңдерінің өзіндік сипаты мен табиғатын аллитерациялық дыбыс үйлесімділігіне байланысты түсіндіреді. Сонымен қатар олар аллитерация құбылысын рифма тұрғысынан неғұрлым көне поэтикалық әдіске жатқызады, бірақ оның көне түркі тіліндегі про-

55 Там же, с. 102.

56 Герасимович М. М. Монгольское стихосложение. – Ленинград, 1975. – с. 109.

57 Жирмунский В. М. О тюркском народном стихе // Тюркский героический эпос. – Ленинград, 1974. – с. 666.

58 Там же, с. 665.

59 Зарубежная тюркология. Вып. 1. Древнетюркские языки и литература. – Москва: Наука, 1986. – с. 198.

60 Там же, с. 325.

61 Материалы по исторической фонетике тюркских языков. – Москва: Наука, 1955. – с. 37-39.

содия құбылысының ерекшелігіне ғана емес, сондай-ақ екпіннің сипатына байланысты пайда болғандығын деп атап өткен. Ғалымдар көне дәуірлердегі Шығыс Түркістан ұйғырларының поэтикалық мәтіндерінің негізінде жолдар аралық және тізбектік аллитерациялық қайталамалардың ерекшеліктерін айқындаған. Өкінішке орай, А. Бомбачи, А. фон Габен, М. Рясиненнің еңбектерінде бұл мәселеге аз орын берілген, олар мақсаты басқа болғандықтан жан-жақты зерттеулер жүргізген жоқ.

Аллитерациялық өлеңнің генезисін арнайы зерттеген – түрік ғалымы Шинас Текин^{62, 63}. Зерттеушінің пікірінше өлең құрылысының аллитерациялық жүйесі қарапайым параллелизмдер дамуының нәтижесінде қалыптасқан. Әдетте, мұндай параллелизм түрлері фольклорлық өлеңдерде кездеседі. Шинас Текин көне түркі өлеңдеріндегі аллитерация құбылысының дамуын бірнеше кезеңдерге бөліп қарастырады. Көне түркілік аллитерацияның ең көне түрі сөздердің тавтологиялық қайталануы болып табылады, олар көне афоризмдерде кездеседі. Түрлі өлшемдегі мәтіндерді атап айтар болсақ, «Ирг битиг», «Кодекс коммуникус» сынды мәтіндерді, салыстырмалы түрде зерттей келе ғалым ритмико=синтаксистік параллелизм заңдары көне түркі поэзиясында аллитерация құбылысының пайда болуына әсер етті деген пікірді ұстанады. Ол түрік ғалымы А. Тиетзенің әдіснамалық нұсқауларын дамыта отырып, көне түркі поэзиясында аллитерацияның өлең жүйесі ретінде қалыптасуына халықтық өлең формаларының ықпалы болғандығын айтады⁶⁴. Өкінішке орай, Шинас Текин көне ұйғыр халқының аллитерациялық өлеңдерінің сыртқы белгілеріне ғана назар аударып, ішкі құрылымының күрделілігін ескермеді. Біздіңше, бұл поэтикалық феноменді басқа халықтардың поэзиясындағы аллитерациялық ерекшеліктермен жан-жақты салыстырғанда, көне түркі поэзиясындағы аллитерациялық өлең жүйесіне нақтылы анықтама беруге болар еді. Аллитерацияны таза түркі халықтарына тән құ-

62 Tekin Sh. *Maytrisimit (Uyurca metinler)*. – Ankara, 1976. – 420 b.

63 Tekin Sh. *Islamiyet Oncesi Turk edebietii/ Turk dunyasi el kitabi. Ucinci Cilt.2 baski*. –Ankara, 1992.

64 Tietze A. *The Koman Riddles and Turkis folklor*. – California, 1964.XIV.

былыс деп қарайтын ғалым, басқа да зерттеуші ғалымдар сияқты, Г. Дюрфердің бұл құбылысты түркі тіліне моңғол тілінен енген деген болжамын жоққа шығарады⁶⁵.

Бұл бағыттағы түркологтар аллитерацияны көне түркі поэзиясының дыбыстық құрылымының маңызды элементі ретінде басқаша қырынан қарады. Егер бұрын оны тек бір бүтін нәрсенің ішкі бөлшегін сипаттайтын дыбыстық қайталамалар ретінде, яғни «фонетикалық өзгерулер» (Ф. де Сосюр қалыптастырған термин) ретінде қарастырса, түркі поэзиясының дамуының нәтижесінде ғалымдардың аллитерацияға деген көзқарастары өзгере бастады. Осы жағдай аллитерацияға байланысты айтылған көптеген ой-тұжырымдарды басқаша қарастыруды қажет етеді. Фонетикалық аллитерация мен ритмикалық құрал түріндегі аллитерациялардың ара жігін ажырата отырып, түрколог ғалымдар аллитерацияны біртұтас өлең жүйесі тұрғысынан қарауды жөн көреді. Міне, түркі өлеңтануында теориялық маңызы зор осындай мәселелер И. В. Стеблева, В. М. Жирмунский, М. Унгвицкая, Г. М. Васильев, Н. Н. Тобуроков, Х. А. Короглы, И. Альтман, А. Е. Мартынцев т.б. сынды атақты ғалымдардың қызығушылығын тудырған.

Түркі өлеңтану ғылымының қорын құрайтын көптеген теориялық еңбектер мен мақалалардың ішінде И. В. Стеблеваның еңбегін ерекше атап өткен жөн. Ол көне түркі халықтарының аллитерациялық жырларының тонико-темпоральдық ритмикалық табиғатын жүйелі түрде қарастырған. И. В. Стеблева түркі жырларына ғылыми талдау жасай отырып, түркі өлеңдерінде аллитерация құбылысының өріс алуына тонико-темпоральдық принциптің ықпал еткендігін дәлелдейді. Руна жазбаларының мәтіндерін зерттеп, зерделеудің нәтижесінде ғалым төмендегідей тұжырымдар жасаған:

а) көне түркі өлеңдеріндегі аллитерациялық жүйе олардағы «үш буынды ұйқасқа» негізеледі⁶⁶;

65 История всемирной литературы. В 9 т. – Москва: Наука, 1983-1985. Т.1-3. – с. 55.

66 Стеблева И.В. Происхождение и развитие тюркской аллитерационной системы в связи с историческим родством тюркских и монгольских языков //СТ.1971. № 6. – с. 34.

б) аллитерациялық жүйенің генезісі түркі тілінің агглютина-
тивтік құрылымына байланысты анықталады⁶⁷;

в) көне түркі жырларындағы үш буынды шумақтың екпіні
(икт) аллитерация арқылы күшейеді, өлеңнің басында ритмика-
лық қызмет атқарады;

г) аллитерацияның ұйқастық қызметі рифманың қызметіне
ұқсас келеді; бұл аллитерацияны тек өлең құрылымы тұрғысы-
нан ғана емес, өлең өлшемі тұрғысынан да қарастыру, атап айт-
сақ оның шумақтағы орны тұрғысынан қарау қажет екендігін
көрсетеді.

д) аллитерациялық жүйеден рифмалық жүйеге өту көне түркі
өлеңдеріне тән сипат, бұл «көне түркі әдебиеті тарихында жаңа
дәуірдің басталуына байланысты бүкіл «әдеби-эстетикалық ке-
шеннің өзгеруінің» әсерінен орын алып отырған құбылыс»⁶⁸.

Соған сәйкес, зерттеушілердің пікірінше бір жүйеден екінші
жүйеге ауысу араб-парсы поэтикасының әсерінен болған құ-
былыс⁶⁹. Аллитерациялық өлең жүйесі теориясын И. В. Стеб-
лева ұсынған тонико-темпоральдық көзқарасы тұрғысынан
қалыптастыру лингвистикалық құбылыстар мен факторлар-
ды еркін қолданғандықтан, ғалымдар тарапынан қолдау тап-
пады. Оның тұжырымдарын В. М. Жирмунский қатаң сын-
ға алып, оның негізсіздігін, шындыққа жанаспайтындығын дә-
лелдеді⁷⁰. Дегенмен, біздіңше, «тонико-темпоральдық» тұжы-
рымының әдіснамасының өзі қызығушылық тудырады. Ғалым-
ның Орхон-Енисей жазбаларын поэтикалық шығарма ретін-
де қарастырған қате көзқарастарына қарамастан, оның ғылы-
ми зерттеулері көне түркі мәтіндерінің фонетикалық, лексика-
лық және синтаксистік сипаттарын ашуға ықпал етті, сол арқы-
лы әр түрлі шығармаларды салыстырмалы түрде зерттеуге жол
ашты. Белгілі бір дәрежеде ғалым еңбектерінің өзі басшылық

67 Там же, с. 37.

68 Там же, с. 39.

69 Стеблева И.В. Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформа-
ция в раннеклассический период. – Москва: Наука, 1976. – с. 104.

70 Жирмунский В.М. О тюркском народном стихе // Тюркский героиче-
ский эпос. – Л., 1974. – с. 171-174.

қа алған басқа ғалымдардың зерттеу жұмыстарымен байланысы барлығы байқалады. И. В. Стеблева музыкалық теорияның жақтаушысы ретінде музыка заңдылықтарын өлең талдау барысында қолдануды әдіснамалық тұрғыдан дұрыс деп түсінеді. Өлеңтану ғылымындағы музыкалық теорияның тарихы тереңде жатқандығы белгілі. Орыс ориенталистикасында бұл теория Ф.Е. Корштың тұжырымдарымен байланысты, В. М. Жирмунский Корштың өз зерттеулерінде Р. Вестфалдің еңбектеріне сүйенгендігін,⁷¹ содан соң А. Хойслер мен С. Гюйярдың теориялық пікірлеріне жүгінгендігін орынды атап өткен⁷². Архаикалық өлең ұйқастарындағы диподияларды өз кезегінде музыкалық теорияны жақтаушылар, атап айтар болсақ, С. Гюйяр қалыптастырған, көне түркі жырларына қатысты бұл идеяны қолдап, әрі қарай дамытқан Е.Д. Поливанов және В.М. Жирмунский аздап жалғастырған, ал аталмыш теорияның толыққанды нұсқасын ұсынған сол И.В. Стеблева. Оның «бұрынғы кезеңдерде түркі поэзиясында аллитерациялық жүйенің қалыптасуы заңды құбылыс, себебі ол – өлеңнің ритмикалық құрылысы, яғни өлең құру жүйесі болғандықтан қажет етеді»⁷³ деген тұжырымы өте орынды әрі оны салыстырмалы тұрғыдан жан-жақты қарастыру қажет. И. В. Стеблеваның еңбектеріне сүйене отырып түркі өлеңдерінің даму тарихындағы сапалық және сандық өзгерістерге жан-жақты статистикалық және салыстырмалы талдау жасау арқылы нақтылы және шынайы мәліметтер жинақтамайынша, көне түркілік жыр жүйесіндегі өлең тілінің өзіндік ерекшеліктері мен белгілерін айқындау, нақтылы нәтижелерге қол жеткізу мүмкін емес екендігін түсінеміз. Сөйтіп, И. В. Стеблеваның теориясы, автордың кейбір қате пікірлеріне қарамастан, көне түркі өлеңдерін зерттеу әдіснамасын және оның просодикалық, ырғақтық және дыбыстық құрылымын анықтауға жол ашатын маңызды еңбек болып табылады.

71 Там же, с. 672.

72 Фролов Д. В. Классический арабский стих. – Москва: Наука, 1991. – с. 11.

73 Стеблева И. В. Происхождение и развитие тюркской аллитерационной системы в связи с историческим родством тюркских и монгольских языков // СТ.1971. № 6. – с. 83.

Алтай және Сібірдегі түркі тектес халықтардың поэзиясын зерттеуші ғалымдар аллитерациялық өлеңдердің теориялық негізін жасауға өзіндік үлес қосты. Олар «аталмыш аймақтағы халықтардың поэзиясына бөгде елдердің поэзиясы ықпал еткен жоқ, сондықтан олардың жырлары өзінің архаикалық сипатын сақтап қалды» – деген пікір айтады. Осы орайда, Г. М. Васильевтің якут жырлары жөніндегі еңбегін атап өтуге болады, онда автор поэзияда аллитерацияның түрліше қолданылу ретін қарастырады. Зерттеу барысында ғалым төмендегідей тұжырымдар жасайды:

а) аллитерацияны өлең мәтінінде композициялық тұрғыдан жіктеу барысында оның өлең ұйқастыруда маңызды рөл атқаратыны анықталған, сол себептен аллитерацияның функционалдық принципінің мазмұндық рөлі жоғары⁷⁴;

б) өлеңдегі аллитерация тілдің фонеморфологиялық құрылымына байланысты: «якут тілінде барлық дыбыстар бірдей сөз басында келе бермейді»⁷⁵.

Г. М. Васильев атап көрсеткендей, кейбір дыбыстар аллитерацияның негізгі дыбыстық материалын құрай алады. Сонымен қатар, Г. М. Васильев силлабикалық аллитерация жүйесінде синкретизм байқалуы мүмкін деген пікір айтады. Ол аллитерацияның айқын көрінуі силлабикалық өлшемдердің қызметіне байланысты болады деп санайды, бірақ біздің ойымызша, діни мәтіндерде аллитерация басқа қызмет атқарады, ол силлабикалық жүйенің ритміне байланысты емес, сөздің қайталанып келуімен байланысты қызмет атқарады. Нәтижесінде, басқа зерттеушілермен салыстырғанда Г. М. Васильевтің пікірі өз маңыздылығын әлі күнге жойған жоқ. Сөйтіп, көптеген ғалымдардың көне түркі мәтіндерін талдау барысында аллитерация көне түркі жырларының эволюциялық дамуының нәтижесінде қарапайым дыбыстық қайталамалардан өз алдына жеке өлең жүйесі болып қалыптасты деген ортақ пікірді ұстанады.

Әсіресе, көне түркі жырлары мәселесіне арналған татар және өзбек тілдерін зерттеушілер Х. Усман және Б. Сарымсақовтың

74 Васильев Г.М. Якутское стихосложение. – Якутск, 1965. – с. 61.

75 Там же, с. 63.

еңбектерін ерекше атап өту қажет. Олар аталған теориялық бағыттарды қолдамайды, себебі олардың қалыптасуы туралы өзгеше көзқарастарын ұсынады.

Х. Усманов көне түркі өлеңдерінің дамуының ерекше нұсқасын ұсынды. Ол келесі тұжырымдарды қалыптастырды: эмоционалдық қайталамалар моделінен параллелизмге, ал одан бунақ моделіне және тармаққа жалғасады. Ғалым И. В. Стеблеваның теориясын сынға ала отырып, өзі де қателікке бой алдырады. И. В. Стеблеваның «түріктер өздерінің өлең-жырлары мен мақал-мәтелдерінде метрикалық буындар жүйесін құрай білмеген..., өлеңдер мен мақал-мәтелдердің мұндай жүйесі тек XI ғасырда ислам және араб ритмикалық аруз жүйесінің ықпалымен қалыптасты»⁷⁶ деген ұстанымын ғалым мойындамайды, себебі «шын мәнінде түркілік жазба және ауыз әдебиетіндегі бұл жүйеге исламның да, аруздың да ешқандай қатысы болған жоқ. Бұны өте ерте дәуірлерде түркі халықтарының өздері қалыптастырған»⁷⁷. Көне түркі өлеңдеріне деген мұндай көзқарас араб-парсы поэтикалық нормаларынан ада көне түркі өлеңдері мен құрамында рудименттер кездесетін фольклорлық өлеңдерін жаңаша ракурста қарауды қажет етеді.

И. В. Стеблеваның «қарапайым жыр жолдарынан аруздың арқасында классикалық деңгейге көтерілді» деген тұжырымдарын мақсатты түрде сынға алған ғалым көне түркі өлеңдерінің ритмикалық құрылымының «қос қайнар бұлағы» деген өзінің жеке просодикалық теориясын қалыптастырды. Зерттеушінің пайымдауынша, архаикалық өлең мәтіндерінің, бір жағынан бунақ құру, екіншіден – тармақ құру мүмкіндіктері тең. Түркі поэзиясында бұл екеуінің де дамуы тарихи жағдайлар мен тілдік ерекшеліктерге байланысты. Себебі «әрбір тілдің ғасырлар бойы қалыптасқан ішкі даму заңдылықтары бар», олар «тілді басқа тілдің ыңғайына қарай қайта құрылымдап бейімдеуге және оның жүйесін бұзуға жол бермейді»⁷⁸. Біздіңше, оның «эмоционалдық қайталамалар моделі – параллелизм = бунақ

76 Усманов Х.У. Древние истоки тюркского стиха. – Казань, 1984. – с. 11.

77 Там же, с. 11.

78 Там же, с. 17.

және тармақ» екеуі тең дәрежеде жүреді. Бұл пікірде «тарихи жағдайлар ескерілмеген», біз жоғарыда атап өткеніміздей тарихи оқиғалардың өлең жүйесі құрылымының қалыптасуына тигізер әсері тілдік категориялардың әсерлерінен кем емес. Жазба өлендер сыртқы ықпалдарға тез беріледі, соған сәйкес өзгеріске де бейім болады. Сондықтан, бұл тұрғыда И. В. Стеблеваның түркі тілінің ерекшелігіне байланысты қолдануға ыңғайсыз болғандығына қарамастан, түркі тіліндегі жазба өлеңдерге квантативтік тәжірибелер енгізілгендігі жөніндегі көзқарасы дұрыс деуге болады. Х. У. Усмановтың пікірінше, аллитерация құбылысы түркі поэзиясына бұрыннан тән құбылыс және поэтикалық тілде олардың бірнеше түрі кездеседі (алғашқы, үшбуынды, қосбуынды, синтаксистік, т.б.), сондай-ақ, олар тілдік жүйеде поэтикалық қызметке ие болған. Бұл моделдерді өлең құрылымында қолдану көптеген аллитерациялардың қалыптасуына мүмкіндік берді⁷⁹. Ол да А. Щербак сияқты аллитерация құбылысының көне түркі халықтарымен көршілес елдердің тілінің әсерінен пайда болуы мүмкін емес деп есептейді^{80, 81}. Аллитерация құбылысының пайда болуы эмоционалдық қайталамаларға байланысты, ол қайталамалар өлең мәтініндегі аллитерацияның күшеюіне ықпал етеді. Ғалымның пікірінше, эмоционалдық қайталамалар «өлеңнің бүкіл ритмикалық ырғағының бірден өзгеруіне» ықпал етеді. Бұл қызметті сақтап қалу үшін, оның алдыңғысынан бөлек өзіндік аллитерациясы болуы тиіс⁸². Атақты түрколог өзінің ғылыми талдауларын жүргізу барысында аллитерация құбылысының сипаты мен табиғатын және қандай да бір әдеби дәстүрлердің қалыптасуына куә болған аллитерациялардың поэтикалық стиль ретінде қолданылу қызметін қарастырған көптеген тілші және әдебиетші ғалымдардың еңбектерін еңсерді.

79 Там же, с. 47.

80 Щербак А.М. Енисейские рунические надписи // СТ. 1970. – Москва, Наука, 1970. с. 145-146.

81 Усманов Х.У. Древние истоки тюркского стиха. – Казань, 1984. – с. 46.

82 Там же, с. 47.

Өзбек зерттеушісі Б. Сарымсақовтың еңбектері көне түркі поэтикалық тілінің сипаттарын айқындауға арналған. Ол В. М. Жирмунскийдің ритмико-синтаксистік параллелизм жөніндегі тұжырымдарын мойындамады және оны тым әмбебап, көне дәуірдегі Орхон-Енисей жазбалары мәтіндеріне келмейді деп санады. Автордың пайымдауынша ритмико-синтаксистік параллелизмді тек поэтикалық тілге тән деп тек өлең құрылымына телуге болмайды, бұл принцип сонымен қатар прозада да қолданылады. Бұл ағымды жақтаушыларға қарсы шыға отырып, ғалым «психологиялық параллелизмдер өлең мен прозаның екеуіне де тән құбылыс ретінде өлең құрылымында басымдыққа ие болмайды» – деп жазды⁸³.

Б. Сарымсақов, кесенелердегі Орхон-Енисей жазбаларына талдау жасай отырып, оларды әдебиеттегі аралық (промежуточная) формаға жатқызады. Соған сәйкес, жазбалар ежелгі арабша мәтіндердің “сажъ” принципіне негізделген. Біздіңше бұл термин руна жазбаларының онтологиялық сипатын аша алмайды, себебі олар Құрандағыдай ырғаққа және шумаққа негізделмегендіктен сажъ формасына келмейді⁸⁴. Екінші жағынан, Орхон-Енисей жазбаларын «қара өлеңнің» аралық формасы ретінде қарауға болмайды, өйткені бұл кездері көне түркі халықтарының поэтикалық силлабикалық тілінің нақтылы үлгілері қалыптасқан болатын.

Сөйтіп, түркі поэзиясындағы өлеңдік жүйенің жоғарыда аталған категориялары түрлі просодикалық қызметтер атқарады: бір жағынан, біз олардан аталған жүйедегі барлық элементтердің өзара қарым-қатынасының ерекшеліктерін нақты байқаймыз, екінші жағынан, олар біртұтас поэтикалық жүйені құрайды, соның негізінде олардың түрлі құрылымдық типтерін салыстыруға мүмкіндік аламыз. Бұл өз кезегінде түркі поэзиясында кездесетін түрлі поэтикалық жүйелерді жіктеп көрсетуге мүмкіндік береді. Поэтикалық жүйелердің құру тәсілдерін айқындау және салыстыру негіздемелері түрліше болғандықтан, өлең жүйелерінің типологиясының да әр түрлі болып келуі заңды құбылыс. Біз көне

83 Сарымсаков Б. Узбек адабиетида сажъ. – Тошкент, 1978. – с. 20.

84 Стеблева И.В. Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. - Москва: Наука, 1976. – с. 67.

түркі поэзиясындағы өлең жүйелеріне талдау жасау барысында олардың тарихи-мәдени тәжірибелермен және дәстүрлердің өзгеруімен тығыз байланысты болатындығына көз жеткіздік. Олардың әрқайсысының типологиялық ерекшеліктерін айқындау арқылы түркі поэзиясындағы сөз өнерінің жанрлық табиғатын айқындауға мүмкіндік аламыз. Бұған жоғарыда атап өткеніміздей руна жазбалары мен Махмұт Қашқаридің «Диуани луғат ит-түрік» фолькорлық мысалдарының мәні өте зор. Себебі, көне түркі өлеңдерін зерттеу барысында оны құрылымдық және жүйелік тұрғыдан жіктеуге, өлең жүйесінің даму бағыттарын зерделеп көрсетуге болатындығын М. Қашқаридың «Диуани луғат ит түрк» атты еңбегі жолбасшы болады.

Ғұлама ғалымның «Диуани луғат ит түрк» шығармасындағы өлеңдердің формалық құрылысы және олардың құрылым жүйесі әлем ғалымдарының назарын аударып келеді. Аталмыш шығарманың формалық құрылысына тән мәселелер біршама зерттеліп жатыр. Оларда «Диуани луғат ит түрктегі» өлең мәтіндері бір-бірінен ерекшеленетін төрт өлең жүйесін бар екені айтылып жүр. Бұл төмендегіше:

Бірінші: силлабика /бармақ/ өлең жүйесі.Т. Ковальски, Ф. Корш, В. Жирмунский, А. Щербак, М. Хамраев, З. Ахметов секілді көптеген ғалымдар Махмұт Қашқаридің «Диуани луғат ит түрк» шығармасындағы өлеңдерді силлабикалық жүйенің жемісі деп пайымдайды.

Екінші: аруз өлең жүйесі. Бір топ ғалымдар және И. Стеблева, А. Векилов, Х. Р. Курбатов «Диуани луғат ит түркті» салыстырып үйрену нәтижесінде ондағы өлеңдердің басым көпшілігі бармақ яғни силлабикалық жүйенің заңдылықтарына сәйкес келмейтінін айтып өткен. Сол себептен, «Диуани луғат ит түрктегі» кейбір өлең шумақтарында аруз өлең жүйесінің үзінбәһірлері кездесетіні анықталған.

Үшінші: аллитерацион өлең жүйесі. Соңғы жылдарда «Диуани луғат ит түркті» қайта үйрену барысында оның құрамындағы көптеген өлеңдер аллитерациондық құрылымға ие екені айтыла басталды. И. Стеблева, Ш. Текин, Л. Герасимович, Н. Тобуруков, Г. Васильев көзқарасын жақтаушы басқа да ғалымдар

шығармадағы өлеңдердің біркелкі дыбыс қайталауына негізделетінін айтып өткен.

Төртінші, екпін-темпорал өлең жүйесі. Аталмыш жүйені жобалаушы тек қана орыс ғалымы И. Стеблева болды. Сонымен бірге оның шәкірттері тұжырымдарын қолдай отырып, аталмыш жүйенің біркелкі заңдылыққа ие болуына мүмкіншілік тудырды. Ғалымның пікірі бойынша, «Диуани лұғат ит түрктегі» бір топ өлеңдер ескі тәсілдік характерге ие. Сол үшін олардың өлең құрылымы және формалық ерекшелігі де басқаша деп таныды. Өлең тармақтарында екпіндер біркелкі мөлшерде, яғни бірдей қойылғандығы баса айтылып, оларды ерекше бір әрекет пен мәнерлі оқуға мүмкіндігін дәлелдеуге тырысады.

Бұл бағыттағы көзқарастар, ұсынылған теориялық тұжырымдар және өлеңтануға тән концептуалдық анықтамалар көптеген қарама-қайшылықтардың пайда болуына себін тигізді. Бірінші, негізгі себеп – түркітанудағы еуропоцентризмге сүйену. Әсіресе, орыс ғалымы И. Стеблеваның мақалалары көптеген қайшылықты пікірлерді, талас тудыратын тұжырымдарды тудырды. Қазіргі кезде көптеген түркі тілдес халықтар, сондай-ақ Қазақстан Республикасы өзінің тәуелсіздігін қолға алған күннен бастап, жаңа ғылыми-теориялық және ғылыми методологиялық тәсілде интерпретация жасау дәуірі басталды. Бұл түркі әдебиеттануындағы бір қатар мәселелерді басқаша талдауға жол ашып береді. Сондай мәселелердің бірі – М. Қашқаридың «Диуани лұғат ит түрк» шығармасындағы өлең жүйесі.

Анығырақ айтқанда, «Диуани лұғат ит түрктегі» өлеңдердің формалық құрылысы және олардың жүйесі әркелкі екенін айтып өтуге болады. Өлеңтанудағы қорытындыларға сүйенсек, «Диуани лұғат ит түрктегі» барлық өлеңдер тек силлабикалық өлең жүйесінің жемісі емес екені таң қаларлық жайт. Бірақ кейбір өлеңдердің ырғағы, өлшемі қате түсіндіріліп, біздің өлең жүйесіне тән түсініктерімізді өзгертіп жіберген жерлері бар. Мысалы, төмендегі шумақты қарастырып көрейік:

Түнлә бирлә / көчәлим 4+3 = 7

Йамар сувин / көчәлим. 4+3 = 7

Тәңрук сувин / ичәлим, 4+3 = 7

Йувға йағи / увулсун. 4+3 = 7

Түркі халықтары поэзиясында бұл түрдегі өлендер фольклордың жемісі ретінде қарастырылып, біркелкі жалпыламалыққа ие болғаны жасырын емес. Әсіресе, көптеген зерттеушілер тарапынан олардың жанрлық ерекшелігі есепке алынып, силлабика /тармақ/ өлшемінде жазылған жыр екендігі айтылып өтілген. Бірақ И. Стеблеваның пікірінше, аталмыш өлең құрылысы жағынан алып қарағанда силлабикадан басқа және екі өлең жүйесінің әсеріне ұшыраған. Бірақ бұл өлең жүйелері бір-бірінен ерекшеленеді және олардың дәстүрлену процесі де өзгереді, формалық тарихы да бай.

Біріншісі, ғалымның пікірінше, аталмыш мәтін ырғағы аруз өлеңтануына байланысты, яғни рәджази мураббаи мураллә бәһри, оның мустафилун фаулун рукніне тура келеді.

Мысалы:

Түңлә бирлә / көчәлим

Йамар сувин / кәчәлим.

Тәңрук сувин / ичәлим,

Йувға йағи / увулсун.

___ V___ / V ___
___ V___ / V ___
___ V___ / V ___
___ V___ / V ___

Енді екінші, осы көркем мәтін аллитерацион поэзиясының жемісі ретінде қарастырылады. Зерттеуші И. Стеблева жоғарыда келтірілген өлең шумағының ырғағы бас әріптердің және ішкі дыбыстардың қайталану және дыбыстық уйқастығы негізіне құрылғандығын дәлелдеуге тырысады.

Т үңлә бирлә көчәлим

Й амар с ув ин кәчәлим.

**Т әңрук с ув ин ичәлим,
Й /ув/ ға й ағи ув улсун.**

Аталмыш жырдың ырғағы Т-Й-Т-Й, УВ, Н-М-Л-Ң дыбыстарының қайталануы және олардың үйлесімдігі әсерінен күшейген деп түсіндіріледі.

Біз бұл әр екі теориялық жанасуға қосыла алмаймыз. Біріншіден, бұл түрдегі методологиялық талдау арқылы бір шығармадан көп өлең жүйесінің «үлгісін» табу поэзия дәстүріне қайшы келеді. Екіншіден, бұл принциппен жүретін болсақ, басқа халықтардың поэзиясынан да бұл түрдегі ерекшеліктерді табуға болады. Мысалы, ол арқылы орыс силлаботоник поэзиясында аруз жүйесіне тән бәһір-өлшемдерді табуға болады. Шынында да, ежелгі түрік халықтарының ауыз әдебиетінде аруз жүйесі негізінде жазылған өлең тармақтары жоқтың қасы. Себебі, аруз бәһірлеріне және оның көптеген рукндерін ауыз әдебиетіндегі өлеңдермен салыстырғанда есте ұстау қиын. Сонымен қатар аруз өлең жүйесі⁸⁵ жазба әдебиеттің жемісі екенін естен шығармауымыз қажет. Түрік яғни ұйғыр классик поэзиясында аруздың көптеген бәһірлері жоқ екенін айтып өткеніміз жөн. Себебі араб-парсы тілінің лингвистикалық, фонетикалық, грамматикалық құрамына негізделген аруз өлең жүйесі түркі тіліне, әсіресе, оның флективтік заңдылықтарына сәйкес келе бермейді. Сол үшін түркі тілдес халықтарының поэзиясында аруздың тек қана жеңіл ырғақтық рукндері ғана пайдаланылған.

Үшіншіден, аталмыш талдау жасалынып жатқан өлең аллитерацион жүйенің де жемісі емес. Онда дыбыстар қайталаулары және олардың дыбыстық уйқастығы табиғи және заңдылыққа бағынбайды. Ежелгі будда маңайында пайда болған ұйғыр жазба поэзиясында байқалған аллитерациондық өлең формасына қарап, «Диуани луғат ит түрктегі» көптеген өлеңдерді аллитерациондық құрылыммен жазылған деп айтуға болмайды. Аллитерациондық өлеңдердің ең маңызды қасиеті – біркелкі басталу заңдылығына негіз-

85 Фролов Д. В. Классический арабский стих. – Москва: Наука, 1991. с. 8-13.

делгені мәлім⁸⁶. Бірақ М. Қашқаридың «Диуани луғат ит түркіндегі» өзге өлеңдердің формалық құрылысында аллитерациондық тәртіптердің орын алғандығын жоққа шығаруға болмайды. Мысалы:

Қа криб атиғ / кәмсалим,
Қа лқан сунун / чөмчәлим.
Қа йнаб йәнә / йүмсәлим,
Қа тғи йағи / йувулсун

Бұл өлең шумағы бас тармақтық екпінге байланысты. В. Жирмунский мұндай құбылысты (жағдайды) «этимологиялық фигура» деп атаған⁸⁷. Бұл түрдегі форма Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» шығармасында да кездеседі.

Кө зүң кө рмәсә арзу қа лмас кө нүл,
Кө зүң кө рсә кө нлүң қа лур әй оғул.
Кө зүңни кү дэзгил кө нүл қа лмағай,
Кө нүл қа лмаса өз булун болмағай.

Бұл өлеңде кө, қа дыбыс үндестігі бар, олар да заңды түрде ырғақтық жағдайда пайдаланылған. Сонымен, аллитерацион жүйенің белгілі дәрежеде әсері болуы ықтимал. Бірақ «Диуани луғат ит түрк» өлеңдерінде аруз бен аллитерацион жүйесінің әсері күшті емес. Соған қарағанда біз Махмұт Қашқари өмір сүрген дәуірде аруздың дәстүрлері⁸⁸ әлі терең тамыр жаймағанын байқаймыз. Аллитерацион өлең жүйесінің әсері уақыт өткен сайын әлсіреп бара жатқанынан дерек береді. Сол себепті өлең мәтіндерінде ол айтарлықтай қолданбаған.

Жалпы алғанда, М. Қашқаридың «Диуани луғат ит түрктегі» өлеңдердің құрылысында және олардың ырғақтық үндестік жүйесінде аллитерациондық принципке негізделген өлеңдердің бар екенін жоққа шығара алмаймыз. Бірақ олар өте аз. Көптеген

86 Тиливалди А. Древнетюркский книжный стих. – Алматы, 2002. – с. 127.

87 Жирмунский В.М. О тюркском народном стихе // Тюркский героический эпос. – Ленинград, 1974. – с. 660.

88 Бабур Захир Ад-дин Мухаммад. Трактат об арузе. – Ташкент, 1972. – с. 30-31.

өлеңдер тармақ жүйесінің заңдылықтары негізінде жазылған. Енді Махмұт Қашқаридың шығармасындағы аллитерациондық шумақтарда көне ұйғыр будда поэзиясының әсері болуы да мүмкін. Мысалы, будда ақыны Ки-Кидің шығармасын қарастырып көрейік:

Бу әрдини́лиг иди́гләр
Бу лут тәг тозуда йа́тили
Бу лун йинақта тап ийин,
Бу рқанлар инин инлейи

Көне ұйғыр будда поэзиясында ұйқастың қызметі аллитерациондық қайталаулардан артық емес. Ол кейде сезілмей де қалады. Немесе аллитерациялық дыбыстардың өлең тармақтарында біркелкі қайталануымен бірге олардың ырғағының күшею арқылы ұйқасқан сөздердің үндестігін жеткеліксіз. Мысалы:

Тү нериг т үнчилә басар т ийур,
Тү нүмлүг т егир т ийур.
Тө з өзе олуруп т үлтүрүр т ийур.
Тә нмиш үзүтләр т ашиқар т ийур.

Келтірілген шумақтағы Тү- тө-ти тә-та буындарының он екі рет көлденең қайталануы арқылы ұйқасқан сөздердің («басартегир» және «түлтүрүр-ташиқар») декламациялық қызметі төмендеп кеткен. Бұл жерде тіпті тармақтардың соңында қайталанып жатқан «тийүр» сөзі де өлең жолдарының басындағы сөздерге үйлесіп келген. Аруз өлең жүйесінің теориясы бойынша, бұл сөз – «рәдип» қызметін атқаруы қажет болатын⁸⁹. Бірақ «рәдип», біріншіден, аруз поэзиясының қажетті поэтикалық элементі. Екіншіден, аллитерациондық өлең жүйесінде кейбір сөздер рәдип сияқты қайталану қасиетіне ие болса да, олардағы тұрақты қайталану принципі аруз өлең жүйесі секілді дәстүрлік принципінде қалыптаспаған.

Жалпы алғанда, ұйғыр поэзиясында аллитерацияның түп негізі (генезисі) және оның стильдік көркем тәсілге айналуы тікелей санскрит әдебиетінің дәстүрінен бастау алады. Ежелгі Ин-

89 Хамраев М. К. Основы тюркского стихосложения. – Алма-Ата, 1963. – с. 264.

дия ғұламалары Дандин⁹⁰ және Раджашекхара⁹¹ санскрит поэзиясына тән трактаттарды жазып, аллитерацияның классификациясын ұсынған. Аллитерацияның санскритша аталуы – анупраса. Енді орыс әдебиеттанушы ғалымдары В. В. Иванов⁹² және В. Брагинский⁹³, ұлы француз тілтанушы ғалымы Ф. Де Сосюрдің⁹⁴ теориясына негізделіп, көптеген үнді-еуропалық халықтардың⁹⁵ поэзиясы анаграмма /анупраса/ тәсілі және біркелкі стильдік принциппен жазылғандығын айтып өткен. Біз ежелгі ұйғырлардың ұзақ уақыт будда дініне сыйынуын, санскрит тілінен көптеген шығармалардың ұйғыр және басқа тілдерге аударылуын және мәдени байланыстардың күшеюін ескере отырып, ежелгі ұйғыр жазба поэзиясының аллитерациондық ерекшеліктерін жан-жақты түсіндіріп беруге ұмтылдық. Сонымен, аллитерация өлең жүйесінің шығу тарихы мен дамуы тіл және көркемдік пен мәдени дәстүрлерге келіп тіреледі.

Қорытындылай келгенде, орта ғасыр түркі әлемінің ғұлама ғалымы Махмұт Қашқаридың «Диуани луғат ит түрк» атты шығармасындағы мәтіндердің барлығын өлең жүйесі жағынан терең үйрену және оларды классификациялау маңызды мәселелердің бірі. Типологиялық феномендердің қалыптасу және поэтик құбылыстардың ауысуы қоғамның даму дәрежесіне және ағымдық парадигмада ішкі және сыртқы қарама-қайшылықтардың пайда болуына байланысты орын алғандығын айту қажет. Сол себептен түрк халықтар поэзисында жоғарғыдай структуралық, стильдік және формальдік көріністерді байқаймыз.

90 Дандин. Зеркало поэзии /«Кавьдарша»/Восточная поэтика (тексты, исследования, комментарии). – Москва: Наука, 1996. – с. 286.

91 Раджашекхара. Рассуждение о поэзии. («Кавьямиманса») Восточная поэтика (тексты, исследования, комментарии). – Москва: Наука, 1996. – с. 286.

92 Иванов В.В. Эстетическое наследие древней и средневековой Индии //Литература и культура древней и средневековой Индии. –Москва: Наука, 1979. – с. 275.

93 Брагинский В. И. Эволюция малайского классического стиха. – Москва, 1975.

94 Сосюр Ф. Де. Труды по языкознанию. – Москва: Наука, 1977. – с. 406.

95 Гаспаров М.Л. Очерк истории европейского стиха. – Москва: Наука, 1989. – с. 44.

ЕСКІ ҚЫПШАҚ ПОЭЗИЯСЫНДАҒЫ ҒАШЫҚТЫҚ САРЫНДАР

Көне қыпшақ әдебиетінің типологиясы жөнінде сөз болғанда, ең алдымен, «Қисса-и Йусуф», «Хұсрау-Шырын», «Мұхаббатнаме», «Гүлістан би-т түрки», «Қисса-и әнбийа» (Рабғузи қиссалары) т.б. жазба әдеби мұралар ойға оралады. Аталған шығармалар – орта ғасыр әдебиетінде басты әдеби тәсіл ретінде саналатын нәзира жемістері. Нәзирашылдық тәсілде туған шығармалардың табиғаты фольклорға ұқсас – бірнеше нұсқалы болып келеді. Негізгі айырмашылығы алдыңғыларының жеке авторлары болуында. Расында, осы тектес әдеби мұралардың мазмұнында типологиялық ұқсастық мол ұшырайды. Бұрынғы өткен тақырыптарды қайта жаңғырту, тұрақты сюжет, мотивтерді пайдалану арқылы мұндай шығармалар ескі классикалық әдебиетпен қатар фольклорлық үлгілерге де жақындай түскен.

Мысалы, орта ғасырлық түркілік дастандар көп жағдайда ілкідегі парсы тілінде туған әдеби жәдігерлерді нәзиралағанымен, бұларда көне түркілік эпос сарындары кең қолданыс тапқанын көреміз. Бұған түркі нәзирашылдығының бастауында тұрған оғыз-қыпшақ шайыры Құл Ғалидің 1233 жылы жазылған «Қисса-и Йусуф» дастаны дәлел.

Кейінгі татар халқында «Йосиф кітабы», қазақ арасында «Жүсіп-Зылиха» деген атаумен тараған бұл шығармада діни сарындардың молдығымен бірге түркі фольклоры мен жазба парсы әдебиеті әсерінің күштілігін аңғару қиын емес. Жалпы, шығыстанушылар Құл Ғали дастанының түп негізін парсы классигі Әбілқасым Фирдаусидің «Йусуф – Зулейха» атты шығармасынан алғандығын жазды. Ал М. Т. Хоутсма онда Табаридің «Тәфсири» мен парсы тіліндегі «Қисас-ул әнбийаның» сюжеттік іздері байқалатынын айтқан. Десе де, татар зерттеушісі Н. Хисамов Құл Ғали шығармасына XI ғасырда өмір сүрген гераттық шейх Абдуллаһ Ансаридің «Анис әл-муридин уа шамс әл-маджалис» атты прозалық туындысы да үлгі болуы мүмкіндігін алға тартады.

Құл Ғали туындысындағы Жүсіп пайғамбар бейнесі ислам дәстүрі мен Інжіл, Құран хикаяларына негізделіп сомдалға-

нымен мұнда бас кейіпкердің түркі эпосына бейім қаһарман екендігі бірден көзге шалынады. Әрине, Жүсіптің пайғамбарлық белгілері, Алладан аян берілуі, жүзінің асқан сұлулығы мен ақылдылығы, турашылдығы мен сабырлығы – оның туа бітті қасиеттері. Оны түркі эпосымен туыстыратын басты белгісі – батырлық. Рас, Жүсіп Табари «Тәфсирінде» де, Фирдоуси дастанында да ерекше ерлік көрсетеді. Ал «Қисса-и-Жүсіпте» бас кейіпкердің тылсым күшке ие екендігін көреміз. Мысалы, Жүсіпті қолға түсіру үшін керуенді қуған Құдыс бегі бас қаһарманның бір қарағанынан-ақ он екі мың әскерімен бірге үш күндік ұйқыға кетеді. Дүрбектің «Жүсіп-Зылиха» дастанында ол ешкім көтере алмаған ауыр тасты аяғының ұшымен түртіп, көкке ұшырып жібереді. Осыдан қыпшақ версияларының түркі фольклорына көбірек ден қойғандығы айқын сезіледі. Дастандағы Жақып пайғамбар образында да көне түркі эпосының әсері мол. Жақыптың дана, абыз ақсақал ретінде көрінуі, балаларына ақыл-өсиет айтуы, қиын сәттердегі ұстамды мінезі, т.б. қасиеттерінен осыны байқаймыз. Сонымен бірге Жақып пайғамбардың дүниеден өтер сәтін баяндайтын көріністе Қорқыт ата туралы аңыздарға ұқсас эпизодтар орын алған. «Қисса-и Жүсіпте» Жақып тұған жеріне қайтып оралғанда қабір қазушы періштелерге ұшырасады және көрдің ішін қараймын деп кіреді де сол жерде жан тапсырады. Осы көрініске назар аударған татар ғалымы Н. Хисамов: «Бұ – дәдә Корқытның үлемнен качып йөргенде дөньяның дүрт тарафында да үзенә кабер казучыларга юлыгуы хақындағы легендаларны хәтерләтә» – деген пайымдау жасайды¹.

Зерттеуші дастандағы түркі этнографиясына тән шағын көріністерге де көңіл аударады. Мысалы, Зылиханың Жүсіптің шашын тұлымдап өруі Құл Ғалиға дейінгі осы аттас дастандарда кездеспейді. «Өйткені, нәсілдік белгісін танытарлық, ерлердің тұлым қою дәстүрі түркілерге хас көрініс»².

Жүсіп туралы қыпшақ авторының дастанында оғыз эпосымен стильдік, сюжеттік жақындықтың барын қазақ зерттеушісі

1 Хисамов Н. «Татар шағыйрләре». – Казан: 2012. – 17 б.

2 Сонда, 18 б.

де байқаған. Көне дәуірлердегі түркі әдеби мұраларын арнайы қарастырған ф.ғ.д. А. Қыраубаева мына сюжетке назар аударады: «Жақыпқа балалары Жүсіпті қасқыр жеп қойды деп көйлегін қанға бояп әкелгенде, сол қасқырды қуәлікке шақырады. Ол өзі жоғалған бөлтірігін іздеп шықан болады. Бұл тұста ежелгі мифтер үрдісі бойынша алынған, бөрі – бір тайпа ел бейнесі болуы мүмкін (бөрі тотемі). Көйлекті қанға бояп көрсету желісі «Қорқыт ата кітабында» да бар»³. Оғыз дастанында Банушешектің (Бамсы Байрақтың қалыңдығы) ағасы Қаршар Бамсының көйлегін қанға бояп, Баяндыр ханға әкелді:

– Ей, бұл не көйлек? – деді.

– Сұлтаным, бұл Бәйректің көйлегі, оны Қара Дербендте өлтірген, - деді.

Көйлекті көрген бектер бұған нанып, өкіре жыласып, айғайлау, азан-қазан болды⁴.

Сондай-ақ, бас кейіпкердің ата-анаға, бауырларына мейірімі мен кешірімділігі, дастандағы зынданға түсу, түс жору, айтыс элементтері, көрдегі анасымен тілдесуі, әкесін сағынып зарлануы, өзін танытпай бауырларымен астарлап сөйлеуі, әкесін он екі бұтақты бәйтерекке теңеуі секілді эпизодтар да Құл Ғали шығармасының оғыз эпосымен, әсіресе, «Қорқыт ата кітабы», «Алпамыс», жырларымен сарындас екендігінің айғағы. Жүсіп жайындағы дастанда моногама мотиві те орын алған. Бұл да түркі эпостарында, оның ішінде «Қобыланды», «Алпамыс», «Ер Тарғын», «Қамбар батыр» жырында көрініс тапқандығы мәлім. Оғыздық элементтері басым «Алпамыс» жырында батырдың жеті жыл зынданда жатуы мен Жүсіптің Мысыр тұтқынында болуы оқиғаларында типологиялық параллельдер аз емес. Түркілік сарын – Құл Ғали шығармасын өзіне дейінгі Жүсіп һәм Зылиха жайындағы жазба әдеби мұралардан ерекшелетін басты қасиеті.

Әйтсе де дастанда ортағасырлық Ислам өркениетіне тән қайырымдылық, турашылық яки әділдік, сабырлылық, Аллаға деген шынайы құлшылық сарындары негізгі сипаттарға ие. Олай

3 Қыраубаева А. Шығыстық қисса-дастандар. – Алматы: «Рауан». 1997. – 73 б.

4 Қорқыт ата кітабы. Аударған Б. Ысқақов. – Алматы: Жазушы., 1994. – 58 б.

болуы заңды да. Себебі, Жүсіп пайғамбар мен оның ғашығы Зылиха туралы көне заман туындылары өздерінің түпкі сюжеттік төркінін ежелгі киелі діни кітаптардан – Таурат, Інжіл және қасиетті Құраннан алғаны әлемге аян.

Ортағасырлық түркі-қыпшақ әдеби мұраларының типологиялық ұқсастықтары олардың тақырыптық, сюжеттік, идеялық, жанрлық және стильдік қырларынан кеңінен көрініс тапқан. Ондай ұқсастықтардың себебі сол дәуірдегі араб, парсы, түркі әдебиетінде орын алған ортақ ислами әдеп пен әдет-ғұрыптармен байланыстан туындайды. Оның үстіне үстем мәдениеттің заманауи үлгілеріне бойсұнған түркі жазбагерлері көбінесе, Шығыс классиктерінің жұртқа мәлім туындыларын нәзиралауға зор еңбек сіңірді. Араб, парсы шайырларының дағдылы қалам стилі түркілік дастандардың құрылымдық (композициялық. – С.Қ.), өлшемдік, ырғақтық жақтарына да айтарлықтай әсер етті. Ендігі жерде қандай шығарма болсын, оның алғашқы жолы не тармағы «Би-с-миллаһи-р-рахман-р-рахим» сөздерінен басталатын болды. Бұл дәстүр қазақ әдебиеті тарихының кейінгі кезеңдеріне дейін сақталып келді. Сол сияқты Алланы, бұрында өткен пайғамбарларды мадақтап, «хамд уә сәна» айту, Құдайға мінәжат ету, сахабалардың, содан соң әулие-әнбиелердің есімдерін еске алу, т.с.с. дәстүрлі ұстаным қалыптасты. Осындай құбылысты Х-ХІХ ғасырларда жазылған күллі мұсылмандық Шығыс әдебиетінен ұшыратуға болар еді.

Түркі-қыпшақ дастандарының мазмұнында Ислам дүниесі ғана емес, одан бұрынғы замандарда өткен Адам Ата, Хауа Ана, Лұқман, Перғауын, Лұт, Қарун, Атымтай, Мұса, Айуб, Шиш, Жүсіп, Жүніс, Ибрагим, Қызыр-Лияс, т.б. аңыздық кейіпкерлер мен пайғамбарлардың есімдері жиі аталатыны әдеттегі жайт. Көп ретте Иран, Тұран елдерінде мәшһүр ертеде өткен Шәмшид, Афрасиаб, Аспандияр, Рүстем, Баһрам, Қорқыт, Наушаруан сынды дана патша, батыр, көсемдердің аттары құрметпен еске алынып отырады. Автор олардың есімдерін атай отырып, фәни дүниенің өзгермелі екендігін, өмірдің жалғандығын тағы бір еске салады және атақты, ақылды, жүректі жандардың ғұмырынан өнеге алуға үндейді. Енді бір шығармаларда Шығыстың ғашық-

тық қиссаларының басты қаһармандарына құрметпен орын берілгенін көреміз.

Түркі дастандарының авторлары өздерінің туындысын сол елдің билеушісіне – патша, хан сұлтан немесе бектерге арнауы да қалыпты дәстүр. Мысалы, Фирдоуси «Шахнамасын» Хорезм әміршісі және Иранды билеген Махмұд сұлтан Ғазнауиге арнап жазса, Сәйф Сарайи «Түркіше Гүлстанды» Әмір Тайқасбекке сыйға тартады. Қыпшақтардың тағы бір мықты шайыры Құтыб болса, «Хұсрау-Шырын» дастанын Алтын Орда ханы Тыныбек пен оның жұбайы Мәлике-Хатунға арнағанын жазады. Ал XIV ғасыр басындағы Насируддин ибн Бурханиддин Рабғузи өзінің «Қиссас-ул-әнбийя» атты прозалық кітабын оғыз бегі Тоқбұға бекке мадақ айтумен бастайды. Аллаға, пайғамбар мен сахабаларға, одан соң патшаларға мадақ арнау – парсы, түркі әдебиетіндегі ортақ типологиялық құбылыс.

Орта ғасырлардағы түркі-қыпшақ әдебиетінде ғашықтық тақырыбы маңызды орын алады. Әлбетте, бұған Шығыс классикалық әдебиетінде ғашықтық қисса, дастандардың кеңінен насихатталуы себеп болуы мүмкін. Азияның көптеген өңірлеріне ерте замандардан-ақ таныс болған «Панчатантра», «Шукасаптати» немесе олардың парсы тіліндегі аударма нұсқалары болып табылатын «Тотынама», «Кәлила мен Димна», араб тілінде туған «Мың бір түн» дастандарында адам тіршілігінің тынысын, тұрмыстық, қоғамдық, психологиялық қыр-сырын бейнелейтін сан-алуан образдар көрініс тапты. Орта ғасырлық араб, парсы, түркі әдебиетінің қайта өрлеу дәуірінде ғашықтық сюжеттер көбірек жырланды және олардың басты мотивтері ежелгі үнді, грек, парсы, араб, еврей, т.б. елдердің әдебиетінде белең алған бірқатар көне сарындардан тамыр тартқаны рас. Алтын Орда кезеңіндегі түркі-қыпшақ әдебиетінде, әсіресе, поэзиялық шығармаларда түсінде ғашық болу немесе суретін көріп ғашық болу сарыны көп ұшырасады.

Аталған сарын Фирдоуси поэмаларына да сюжеттік арқау болғаны мәлім. Кейін Сағдидің, Жәмидің, Низамидің, Науаи, Физули, Дүрбек, Құтыб, Сарай, Атайи, Хорезми, т.б. Иран мен Тұран шайырларының махаббат туралы туындыларына, көптеген халықтық шығармалардың мазмұнына өзекті мотив ретінде енді.

Ғылыми тұрғыдан алғанда түсінде көру, суретіне ғашық болуы сарындарының генезисі тым әргі дәуірлерден бастау алады. Әдебиет пен фольклорлық шығармалардың, әсіресе, дастан жанрының дамуына ерекше ықпал еткен бұл екі мотивтің қайсысы қашан, қай елде, қайсысы бұрын пайда болғандығын деп басу айту қиын. Суретке қарап немесе түсте көріп ғашық болу сарыны әлемнің бірнеше түкпірінде пайда болған ежелгі наным-сенімдермен, ғылым тілімен айтқанда мифтік аңыздармен байланысты шыққаны анық. Солардың ең көне түрі ежелгі Грекияда туған Нарцисс туралы миф. Аңыз бойынша гүл бейнесіндегі Нарцисс өте сұлу болады және ешкімді менсінбейтін тәкаббар жан иесі. Оған ормандағы Эхо (жаңғырық) бикеш ессіз ғашық болады. Әрине, Нарцисс оған бұрылып та қарамайды. Эхо болса, махаббат қайғысынан құса болып, Нарциссті сүйетінін айтып, қақсаудан жалықпайды. Оның даусы тау-тасты, орманды жаңғырықтырып, естігеннің сай-сүйегін сырқыратады. Осы жағдайды махаббат құдайы Афродита біліп, Нарциссті қарғысқа ұшыратады. Бұдан соң бір күні Нарцисс ешкім дәмін татпаған, жан аяғы баспаған бұлақтың үстіне тап келіп, су түбінен өзінің сұлу бейнесін көреді де, өз суретіне өзі ғашық болады. Бірақ судағы сұлу оған жауап бермейді. Ол махаббат дертіне шалдығады. Бірде Нарцисстің көз жасы бұлақ үстіне тамып кеткенде, су беті толқынданып, сұлудың бейнесі жоғалып кетеді. Нарцисс одан бетер қайғыланып, ғашығына зарланып, қасірет шегумен, ғашығын аңсаумен дүниеден баз кешеді. Нарцисстің қаза тапқан жеріне аппақ хош иісті гүл – өлім гүлі өсіп шығады және оның аты нарцисс аталып кетеді.⁵ Нарцисс гүліне қатысты мифтік аңыз осылай туып, кейін Еуропа елдеріне кең тарап кетеді. Біздің ойымызша, бұл аңыз ежелгі Грекиямен мәдени-саяси қатынастар кең қанат жайған ертедегі Иран, Арабия елдеріне де тарауы әбден мүмкін. Әсіресе, орта ғасырлық араб, парсы классикалық әдебиетінде осы тектес (суретіне қарау немесе түсінде көру) мотивтер жиі ұшырайды.

Нарцисс туралы миф әлем әдебиетінде талай уақыттан бері зерттеліп келеді. Шетел ғалымдарының «нарцисс» сарынын әде-

5 Кун Н. А. Ежелгі Греция мифтері мен аңыздары. – Алматы: «Мектеп», 1979. – 62-64 б.б.

би-эстетикалық, тарихи, философиялық, тіпті, психоаналитикалық жақтарынан қарастырған көптеген еңбектері бар. Соңғы кездері бұл тақырыпқа Ресей ғалымдары да назар аудара бастады. Мысалы, 2011 жылы мәскеулік Н. Л. Лаврова «Историческая поэтика мотива» атты тақырыпта докторлық диссертация қорғады. Өзінің ғылыми нысанға алынған тақырыбы жайында зерттеуші былайша тұжырымдайды: «Трансисторический комплекс Нарцисса выбран как один из наиболее репрезентативных и выразительных в плане бытования и функционирования художественной мотивики. Это один из наиболее частотных и эстетически значимых мифогенных мотивов в мировой литературе. Этот базовый мотив характеризуется емким продуцирующим потенциалом, способностью разрастаться в целое «генеалогическое древо»⁶. Расында «нарцисс» туралы ежелгі мотив дүниеге кең таралып, ондаған жаңа сюжеттік сарындарға негіз болды, оның инвариантын көптеген көне немесе жаңа шығармалардан кездестіру қиын емес.

Қайсыбір ғалымдар «суретін көріп ғашық болу» сарыны көне Қытай жерінде пайда болғандығын және оның түп негіздерін манихей дінінің ғұрыптарымен байланыстырады. Жалпы, сурет салу өнері ежелгі үнді, қытай мемлекеттерінде қарқынды дамығандығы ешбір дау туғызбайды. Бұл елдерде пұтқа табыну, құдай бейнесін мүсіндеу немесе Будданың түрлі образдарын кескіндеу дәстүрі сақталған. Дегенмен, Азия елдерінде қанат жайған сурет өнерінің тарихын ежелгі Вавилонда, б.з. II-III ғасырларда өмір сүрген делінетін Мани атты кісінің есімімен байланыстыратын зерттеу еңбектері де бар. Мани өз ілімдерін көп жерлерге таратады, өзін соңғы «пайғамбармын» деп жариялайды. Манихей діні VII-VIII ғасырларда біраз өркендеген Ұйғыр қағанатының ресми діні де болды. «Алтын йаруқ», «Хуастанифт» секілді көптеген діни шығармалар сол тұстағы манихейзм қағидасын насихаттау мақсатында жазылуы мүмкін. Манилік ілімді пір тұтқандар Орта ғасырдағы Шын, Машын, Соғды, Ұйғыр елдері арасында көптеп кездескен. Тек Ислам дінінің туып, тез қарқынмен та-

6 Лаврова Н. Л. «Историческая поэтика мотива». Автореферат докт. диссерт. – Москва, 2011. – С. 2.

ралуы ғана Мани ілімін уағыздаушылардың жолын кесті. Оның үстіне VIII ғасыр соңына қарай қырғыздардың Ұйғыр қағанатын талқандауымен Орта Азияда манихей дінінің даму үдерісі бір-жола тоқтады. Дегенмен, ішкі Қытайда, Самарқанд төңірегінде әлі де болса Мани ілімін ұстанатын тайпалар өмір сүріп жатты.

Суретшілік, мүсіншілік, ұсталық өнер Фирдоуси, Низами, Навои, Жәми, т.б. парсы-түркі классиктерінің шығармаларында өзекті сипаттарға ие. Олардың дастандарында Мани сурет өнерінің бас ұстазы, пірі ретінде суреттелсе, Фархад ұстаның образы басты қаһарманның біріне айналған. Суретке жан бітіру, мүсінді тірілту, сұлудың суретіне ғашық болуы сарындары «Тотынама», «Мың бір түн» сияқты прозалық халық дастандарының сюжеттерінен негізгі орын алуы да ескі сенімдердің сарқыны болса керек.

XIX ғасырда қазақ арасына кең тарап, Қазан баспаларынан бірнеше рет жарық көрген «Сейфүлмәлік – Бәдіғұлжамал», «Мәлік Хасан», «Қисса Дандан», «Қамұрұззаман», «Зияда – Шаһмұрат», т.б. қисса-дастандарда «суретін көріп ғашық болу» сарыны сюжеттік арқау болған.

Әйтсе де, орта ғасырда туған түркі-қыпшақ нәзірасында «суреттен» гөрі «түс көру» мотивтеріне көбірек ден қойған. Кейде осы екі сарынның жарыса ұшырасуы, авторлардың ежелгі мифтік наным-сенімге байланысты дәстүрлі, тұрақты мотивтерден ұзақ уақыт бойына қол үзе алмағандығын көру қиын емес.

Құл Ғалидың «Қисса-и Жүсіп» дастанына келсек, ондағы сурет, түс көру сарындары ежелгі діни мифтермен сабақтас келеді және көне йаһуди, христиан, ислам аңыздарының контаминацияланған нұсқалары әрқалай көрініс тапқан. Сондықтан Жүсіп пайғамбар жайындағы дастандағы сюжеттік сарындардың көпқабаттылығы бірден сезіледі. Мәселен, қыпшақ шайырының шығармасында Жүсіптің өз сұлулығына таңданатын екі эпизод бар. Алғашқы сюжет Жүсіпті ағалары құдыққа салғаннан соң мысырлық саудагер Мәлік Дағұрдың керуені тап келіп, құтқарған сәтте орын алады. Мәліктің Бәшір, Бұшра атты екі құлы құдыққа қауға салған кезде Алланың әмірімен көктен Жәбірейіл періште келіп, Жүсіпке:

Әйа, Йосыф, син көзгеге бактың бер көн,
Бик масайдың, ул көздеге күреп күркен.
Әйттең: «Мин сатылар бір кол булсам, ничкем,
Чын бәһамны тули алмас, – дидең имди»⁷.

Бұл арада қолданылған діни сарынның мағынасы – Жүсіптің өз сұлулығына сұқтанып, Құдайға күлір болуы еді. Осы көрініс ХІХ ғасырдың соңында жазылған қазақ ақыны Жүсіпбек Шай-хысламұлының «Қисса хазірет Жүсіп алейһи-с-салам илән Зылиханың мәселесі» атты дастанында да кездеседі:

Жәбірейіл айтты: - Жүсіп, тыңла сөзім,
Айнаға қарап едің бір күн өзің.
«Мені біреу құлым деп сатса, әгар,
Кім баға қылар еді?» деген сөзің.
Сатушы, алушының бәрі әзір,
Бағаңыз қанша екенін көріп тұрғыл.
Сол айтқан жауабыңды енді көргіл,
Асылық қылғаныңа тәуба қылғыл...⁸

Осындай жағдай Жүсіп пайғамбардың басынан екінші рет қайталаанады. Оны сатып алған Мысыр саудагері Мәлік Дағұндың керуені Құддыс қаласынан өтіп бара жатқанда Жүсіптің кереметіне қызыққан қала басшысы баланы тартып алып қалу үшін көп әскермен қуып жетеді. Сол уақытта Жүсіп бетіндегі пердесін ашады, жамал-нұрының ғажабынан он екі мың әскер аттан ауып түсіп, үш күн бойы ұйқыда жатады. Қазақша нұсқасында:

Олардың есі ауып жатып қалды,
Керуен халқы бұл іске қайран қалды.
«Мендей көрікті жаһанда жан бар ма?!» деп,
Жүсіп тағы бұл істі көңліне алды.
Сол сағатта Жәбірейіл келді әзір:
«Жүсіпке көрік берген Жаппар Қадір.
Өзіңе өзің неге таң қаласың.
Олай десең, Құданың құдыретін көр?!»⁹.

7 Қыйсса-и Иосыф /Кол Гали. [текст. хәзер. әдәби телга күчер. Ф. Фасиев, А. Нуриева, Ә. Исхак]. – Казан: Татар. Кит. Нәшр., 2013. – 55 б.

8 «Қисса хазірет Жүсіп алейһи-с-салам мен Зылиханың мәселесі». Қазан: Университет баспаханасы, 1898. – 35 б.

9 Сонда, 52 б.

Профессор А. Қыраубаева Жүсіпбек Шайхысламұлы қазақшалаған дастанның Құл Ғалидің «Қисса-и Йусуф» - нәзіралық түпнұсқасынан пәлендей айырмашылығы жоқтығын айта келе: «Осыдан Жүсіпбек «Жүсіп-Зылиханы» Әли нұсқасын пайдалана отырып жазған деген қорытындыға келеміз. Ол Қазан баспасын оқып көрген болса керек», - деген қорытынды жасайды¹⁰.

Бір назар аударарлығы, осындағы «өзін айнадан көріп таң қалу» немесе «өз көркіне сұқтану» сарыны ежелгі грек мифтеріндегі Нарцисс (грекше - наркис) туралы аңызға ұқсайды. Грек тіліндегі наркистің мағынасы айна, яғни бейненің қайталануы дегенді білдіреді. Бірінші мифтік сюжет бойынша махаббат құдайы Афродита өз-өзін ессіз сүйгені үшін Нарцисті жазаласа, Інжіл, Таурат, Құран хикаяларында баяндалған, кейін көптеген Шығыс шайырларының шығармаларына арқау болған Жүсіп пайғамбар жөніндегі туындыларда ол өзінің айнадағы көркіне қатты сүйсініп, өзін өзгеден артық көргені үшін Алланың қараһарына ұшырайды. Құл Ғали дастанында Жүсіптің пайғамбарлық қасиеттері Жәбірейіл періштенің көмегімен екі мәрте тәубаға келгеннен соң қайтарылады. Бірақ сол күнәсі үшін он екі жыл зынданда отырады. Ал оны жазықсыз кіналаған Зылиха ғашықтық қасіретін қырық жыл бойы тартады. Жеті, он екі, қырық сандары түркі эпосында, әсіресе, оғыз-қыпшақ фольклорында жиі ұшырайтын киелі сандар ретінде мәлім.

Айнадан көру, өзіне өзі ғашық болу сарынының түрлі өзгеріске түскен нұсқалары ортағасырлық парсы, араб, түркі дастандарында молынан орын алған. Араб халқының «Ләйлә мен Мәжнүн» атты махаббат дастанында Мәжнүн ғашығының жүзінен өз бейнесін көргендей болады. Көптеген Шығыс аңыздарында жазылғандай, Ләйліге тек Мәжнүн көзімен қарағанда ғана оның хас сұлулығын көруге болады. Мәжнүн яки, Имр-ул Қайыстың махаббаты туралы атақты Низами, Әмір Хұсрау Деһлеуи, Әбдірахман Жәми, Әлішер Науаи сынды классик шайырлар көлемді поэмалар жазды. Физулидің «Ләйлі-Мәжнүн» дастаны қазақ ақыны Шәкәрім Құдайбердіұлы тәржімесімен белгілі. XIV ға-

10 Қыраубаева А. Шығыстық қисса-дастандар. – Алматы: «Рауан» баспасы, 1997. – 83 б.

сырда ғұмыр кешкен қыпшақ шайыры Сәйф Сарайидың «Түркіше Гүлістанында» да Мәжнүн жайында хикаят кездеседі. Ондағы сюжетте Мәжнүн ғашықтықтан қайғы шегіп, дала кезіп кеткені сөз болады. Сол елдің патшасы Мәжнүнді шақыртып алдырып, бір қыз үшін адам арасынан безіп, хайуандармен жолдас болғаның қалай деп кінә тағады. Сонда Мәжнүн:

Рахым етті көріп мені ғашық-зар,
Ол өте сұлу жамалын көргендерге.
Жеміс орнына кесер қолдарын дереу,
Таң алдында жаңа туған Айды көрген.

Бұған дәлел ретінде: «Міне, сендердің мені кінәлаған адамдарың осы» - дейді¹¹.

Мұны естіген патша Ләйліні іздетіп тауып, өзінің сарайына алдырып қараса, «түрі қара, қоңырқай, дене бітімі арық біреу» екен. Қыздың түрі патшаға ұнамайды. Оған Ләйлінің әдемілігі сарай кәнізектерінің ең көріксіздеуінен де төмен көрінеді. Мәжнүн де соны түсініп билеушіге: «Ей, патша, Ләйлі жамалына Мәжнүн көзімен қарау керек! Сонда ғана оның жүзіне қарап ләззат алудың сыры айқындала түседі», - деген екен¹². Жоғарыдағы Мәжнүн атынан айтылған өлеңдегі «Жеміс орнына қолдарын кесер дереу» дейтін тармақ Құран Кәрімнің 12-сүресінің 31-аятында кездессе, «Міне, сендердің мені кінәлаған адамдарың осы», - деген сөйлем де Қасиетті кітаптың аталған сүресі, 32-аятында берілген. Сондай-ақ осы көрініс Құл Ғали дастанында да бар:

Йосыф таба бұрылып қарадылар,
Гүзаллеген күреп оның таң калдылар,
Һәммәсе дә күз алалмай қарап аңар,
Әфлисун деп, бармақларын кисәр имди¹³.

Қасиетті Құранның Жүсіп пайғамбар хақындағы сүресінің 32-аятының мазмұны қазақша аудармада былайша сипатталған: Зылиха айтты: - Қатындар, көргін мұны, Өсек қылма мұнан соң енді мені!

11 Сарайи С. Гүлістан би-т-түрки / Әдеби жәдігерлер. Ауд. Ә. Керімұлы. – Алматы: «Таймас» баспа үйі, 2010. – 109 б.

12 Бұл да сонда.

13 Қыйсса-и Йосыф. – Казан: Татарстан кітап нәшрияты, 2013. – 123 б.

Бір көрем деп турадың қолдарыңды,
Тандыңдар ақылыңнан көріп нені?!¹⁴

Расында, өздерінің алдындағы грек, парсы, үнді сюжеттеріне қарағанда түркі-қыпшақ нәзиралық дастандарында Ислам әсері айқынырақ сезіледі. Бұл арада уақыт өтуіне орай орын алған қоғамдық-идеологиялық өзгерістер себеп болғаны күмәнсіз. Мысалы, «Қисса-и Жүсіпте» сурет сарынынан гөрі түс көру мотивіне басымдық берілген. Зылиханың Жүсіпті түсінде көріп ғашық болуы соның айғағы. Таймұс патшаның қызы үш рет түс көреді. Осы жердегі назар аударарлық жайт, Жүсіптің, Зылиханың көретіні Ислам шариғатында жиі ұшырайтын – аян түс. Аян түс Жүсіп пайғамбарға Алланың құдыретімен Жәбірейіл періштенің және әкесі Жақып пайғамбардың көмегімен көрінеді. Ал Зылиханың түсінде ғашығы Жүсіп аян береді. Асылында, «елшілік» қасиеттер оның бойында туа бітті болғандығын, Жүсіптің бала кезінде-ақ мәлім болады. Болашақ пайғамбар он бір жасында түс көреді:

Ғазиз Жүсіп тамам он бір жасар еді,

Жақып сушы етегінде ұйықтар еді.

Ұйықтап жатып бір ғажап түс Жүсіп көрді,

Түс мағынасын атасынан сұрар енді¹⁵. (қазақшалаған – автор.)

Жақып пайғамбар кіші ұлының түсін жорып былай дейді:

Пайғамбарлық – нәбилік сен алашақсың,

Һәм мемлекет иесі сен болашақсың.

Рахат, шаттық, сүйініштер табашақсың –

Бұ түсіңнен мол дәулет көрінер енді.

Сенің есімің ғаламға мәшһүр болар,

Машырық – мағриб ұлықтары сені білер.

Қиямет кеше есімің мәңгі қалар.

Халил-Забих дәулеті көрінер енді¹⁶.

«Халил-Забих» сөзінің мәні – Жүсіптің пайғамбарлық жолында өзін құрбан етіп, көп азап шегетіндігінен хабар беріп тұр.

14 Бабалар сөзі: Жүз томдық. – Астана: «Фолиант», 2005. Т. 18. – 87 б.

15 Кыйсса-и Йосыф. – Казан: Татарстан кітап нәшрияты, 2013. – 23 б.

16 Сонда, 24 б.

Кейін, өз кезегінде Жүсіп Зылихаға екі рет аян береді. Бұл көрініс патша қызының алғашқы түсінен кейін орын алады. Екінші түсте Жүсіп Зылихаға:

- Тыңласаң, мен сенікі, сен менікі,

Ойлама олай-бұлай өзге кепті.

Көңліңізді аударма ғашықтықтан,

Шығарма қатеріңізден, асла мені¹⁷ – деп өз ойын аңғартады.

Ал, үшінші рет Зылиха түс көргенде:

Жүсіп айтты: - Зылиха, мені іздесең,

Мысырдың патшасымын мені білсең.

Иншалла, жетерсің мұратыңа,

Мысырда қосыласыз іздеп келсең,¹⁸ - деп өзінің мекен-жайы, болашақ мәртебесі жөнінде аян береді. Расында, ол кезде Жүсіп пайғамбарды он бір бауыры Мысыр саудагері Мәлік Дағұрға он сегіз жармаққа құл ретінде сатқан болатын. Міне, осы сюжеттер Құл Ғали дастанының ислами бұлақтардан, Қасиетті кітаптардан, Құран Кәрім, «Қисс асул Әнбийа» тәрізді туындылардан тағлым алғандығын білдірсе керек. Әрине, діни сарын ғашықтық дастандардың бәрінде біркелкі кездесе бермейді.

Көптеген шығыстық дастандарда ғашықтардың тағдыры Жаратушының жарлығымен маңдайларына жазылғаны баяндалады. Әдетте, қос ғашықтың ынтызарлық сезімі шыр етіп дүниеге келген сәттен басталады. Мұндай ғашықтық сарын Ләйлі мен Мәжнүн, Хұсрау (яки, Фархад) мен Шырын, Қорлы мен Зияда тағдырынан айқын көрінеді. Мысалы, Мәжнүн Ләйліге қырқынан шықпай жатып ынтық болады. Екі сәби бірін-бірі көрмесе шырқырап жылай бастады. Мәжнүннің сүт анасы Ләйліні емізейін десе, сүт шықпай қалады. Бұл көрініс бір ананың сүтін емсе, некелесе алмайды деген Ислам ережесін ишараласа керек.

Осы сюжеттік көрініс туралы А. Қыраубаева: «Ләйлі-Мәжнүннің тағы бір ерекшелігі, мұнда кейіпкердің сырт келбетін суреттеуге мән бермейді. Әдеттегідей аспан денелерінің символикасын, небір тамылжыған көркем теңеулерді тізіп жатпайды.

17 Бабалар сөзі. Жүз томдық. – Астана: «Фолиант», 2005. Т. 18. 62 б.

18 Құдайбердиев Ш. Шығармалары. Құраст. М. Жармұхамедов. С. Дәуітов. – Алматы: Жазушы, 1988. – 351 б.

Оның себебі, екі ғашық бірін-бірі көріп ұнатқан емес, о баста Құдайдың құдыретімен ынтық болып туғандар»,¹⁹ - деп тұжырымдайды. Физули Бағдадидің Шәкәрім қажы жасаған аудармасында сәби Мәжнүннің «дерті» туралы тәуіп:

«Баланың, - деді дәрігер, - дені таза,
Науқасын білмей қалсам, менде жаза.
Бір түрлі жүрегінде қайғысы бар,
Білмеймін не себептен болды наза»,²⁰ - дейді.

Содан соң дәрігердің кеңесімен Мәжнүнді көшеге алып шығып өзі құрбы сәбилермен жүздестіреді. Тек Ләйліні көргенде ғана нәресте жылауын кілт тыяды. Осыдан өле-өлгенше осы тағдырды бастарынан кешіп, ақырында бір молада көз жұмады. Шәкәрім аудармасындағы:

Баласы оның-дағы жылайды екен,
Көтеріп уатқаны ұнайды екен.
Балалар жылағанын қоя қойды,
Себебі, әрнәрсенің Құдайда екен²¹,

- дейтін жолдар қос ғашықтың махаббаты Алланың қалауымен орын алғандығын астарлап тұрғандай. Ләйліге қосыла алмасын сезген Мәжнүн Меккеге тәуап ете барып, ғашығына деген махаббат азабын Алладан тілеп алады. Елі, жұрты «Байтуллаға барып, дертіңнен айығып кел» деп жіберген Мәжнүн керісінше қайғысын еселеп қайтады. Енді қос ғашық бір-бірін көрмеген сайын жүректерінде махаббат оты лаулай түседі. Бірде екеуі оңаша кездесіп, соңғы рет құшақтасып, мауқын баспақшы болады, бірақ жақындаса алмайды:

Барады жақындаса, жанып күйіп,
Денеге болар емес дене тиіп.
Екеуі шыдай алмай талып кетті,
Аузынан алған екен бірер сүйіп²²

19 Қыраубаева А. Шығыстық қисса-дастандар. – Алматы: «Рауан» баспасы, 1997. – 83 б.

20 Құдайбердиев Ш. Шығармалары. Құраст. М. Жармұхамедов. С. Дәуітов. – Алматы: Жазушы, 1988. – 367 б.

21 Бұл да сонда.

22 Сонда, 367 б.

Жалпы, күйіп-жану, өртену, жүрек-бауырды күйдіру, пәруана болу (көбелекше отқа түсу.– С.Қ.) мотивтері жігіт пен қыздың махаббатынан бұрын сопылық әдебиет дәстүріндегі «Аллаға ғашық болу» сарыны ретінде кең танымал. Мұндай стильдік қолданыстар А. Йассауи, А. Йүгінеки, С. Бақырғани секілді түркі шайырларының хикметтерінде жиі кездеседі. «Ғашықтық оты» сарыны «Қисса-и Жүсіп» поэмасында да бар. Мысалы: Жүсіп пайғамбар ұзақ жылдардан соң Зылихаға жолығып қалғанда, одан ғашықтығына күә талап етеді.

Зылиха Жүсіпке: «Қамшыңды бер, махаббат отының қаншалықты күштілігін көзіңмен көр», - дейді. Жүсіп қамшыны ұстағанда қолы күйіп қалады. Дастанда бұл көрініс былай суреттелген:

Сонда Жүсіп қамшының сабын берді,
«Аһ!» деп ұстап, өзіне қайтып берді.
Отқа көсеп алғандай ыстық екен,
Ұстағанда Жүсіптің қолы күйді...

Зылиха айтты: - Көрдің бе менің жайым?

Қырық жылдай көңіліме түсті уайым.

Қамшының сабы неге отқа жанды? –

Сол отты маған салды бар Құдайым²³.

Сол мезгілде Алланың пәрменімен Жәбірейіл періште келіп, Жүсіпке оның Зылихамен некелесуі керектігін мәлімдейді. Жүсіптің дұға тілеуімен Зылиха баяғы жас, сұлу қалпына қайта түседі. Қысқасы, «Қисса-и Жүсіп», «Ләйлі-Мәжнүн», «Фархад-Шырын» секілді ортағасырлық түркі дастандарында ғашықтық тағдыры «Лаухул Махфузда» жазылғандай Алланың қалауымен шешіледі.

Ислами жолды тұтынған Шығыс шайырларының махаббат дастандарында әйелдің ары, пәктігі, сүйген жарға деген адалдық мотиві ерекше маңызға ие. Керісінше, мұндай сарын Еуропа әдебиетінде, яғни өзге дін өкілдерінің шығармаларында ұшырай бермейді.

Құл Ғалидың «Қисса-и Жүсіп» дастанында «жарға адалдық» мотиві айқын көрініс тапқан. Сюжет бойынша қайта жасар-

23 Бабалар сөзі. Жүз томдық. – Астана: «Фолиант» баспасы, Т. 18., 2005. – 114 б.

ған Зылиха сұлуға Жүсіп пайғамбар да ғашық болып, той жасап некелеп алады. Неке түнінде Жүсіп жұбайының «қыз қалпын» сақтағанын байқап, таң-тамаша болады. Қыпшақ шайырының туындысын нәзиралық тәсілмен қазақшалаған Жүсіпбек Шай-хысламұлы нұсқасында бұл эпизод төмендегіше сипатталған:

Сонда Жүсіп Зылихадан сөз сұрады,

Мұның жайын білуге тез сұрады:

– Бұл күнгеше бикрің қалай аман?

Мәнісін баян қылшы? – деп сұрады.

Зылиханың Жүсіпке айтқан сөзі:

– Сақтады құдіретімен Тәңрім өзі.

Мен екен деп патша оны құшар еді,

Жатарда келуші еді жынның қызы²⁴.

Діни аңыз бойынша осындай әңгімелер көп. Зылиха да өзін Қытфир патшаның құшағынан Алланың жәрдемімен сақтанғанын баяндайды. Дастандағы махаббат оқиғалары осы Зылиханың Мысыр патшасының құлы болып жүрген жасөспірім Жүсіпке ғашық болуынан бастап шиеленісе түседі. Жалпы, патша әйелінің өгей ұлына ғашық болу мотиві көптеген халықтардың әдебиетінде кездесетін көне сарын. Мысалы, Иран әдебиетінің классигі Фирдоусидың «Шаһнамасында» Кей-Қауыс шаһтың мұрагер ұлы Сияуыштың басынан осындай жағдай өтеді. Шаһтың жұбайы, яғни тақ мұрагерінің өгей шешесі Судабе Сияуышты бірнеше рет сарайына шақырып, өзіне көңілдес болуға үгіттейді. Бірақ мұрагер әкесіне, Иран шаһына әрқашан адалдық сақтайтынын айтып, қарсылық танытады. Судабе жас жігітке өшіге түседі. Арбау мен қорқытудан ешнәрсе шығара алмасын білген әйел айлаға көшеді. Кезекті кездесуде ол үстіндегі киімін жырттып, жартылай жалаңаш күйде күйеуін – Кейқауыс шаһты көмекке шақырады. Бірақ патша ақылдылық танытып, Судабенің сөзін жоққа шығарады. Алайда, кектенген әйел басқа бір айла-шарғымен Сияуышты қаралауға әрекет жасайды. Сарай жұлдызшалары патшаға мұрагердің адалдығын айғақтайды. Әкесінің көзін шындыққа жеткізу мақсатында Сияуыш Заратуштра дінінің дәс-

24 Бабалар сөзі. Жүз томдық. – Астана: «Фолиант» баспасы, Т. 18., 2005. – 115 б.

түрі бойынша алаулаған отқа түсіп, одан аман-есен шығады²⁵. Кейін тағдыры қырсыққа ұшыраған Сияуыш Тұран жерінде тағы бір күндестіктің кесірінен қыршынынан қиылады.

Қыпшақ шайырының дастанында Жүсіптің басынан дәл осындай жағдай өтеді. Жүсіптің адалдығына туғанына он жеті күн ғана толған сәби куәлік береді. Мысыр патшасы алғашында нәрестенің сөйлейтініне, істің ақ-қарасын ажыратып береріне сенбейді. Сәби болса өзінің Хақ Тағалланың құдіретімен куәлік беретіндігін білдіріп, мына сөздерді айтады:

Әй, патша, айтайын есті сөзім,
Шын көңіліңмен иланып, тыңла өзің.
Ақ деймін артқы етегі жыртық адам,
Харам деймін етегі жыртықсызын.
... Жүсіптің артқы етегі жыртық екен,
Зылиханың ұялтып төкті арын²⁶.

Мұнан соң Жүсіп пайғамбар Зылиханың жаласынан біржолға құтылу үшін Алладан дұға тілеп, зынданға жатуға мәжбүр болады. «Шаһнамадағы» Сияуыштың Тұранға көшіп кеткені болмаса, бұл екі кейіпкердің басынан кешкен сюжеттік мотивтер өте ұқсас. Бұл арада осыған қосымша «әке мен баланың қақтығысы», «өгей әйелдің патша ұлына ғашық болуы», «әйел мекерлігі» сияқты әлемдік фольклордың тұрақты сарындары орын алған. Адалдық, әділдік, мейірім, шапағат, қанағат ұғымдары Орта ғасыр классиктерінің сүйіп жырлаған тақырыптары. Еуропа ғалымдары жиі қозғайтын «Шығыс гуманизмі» дейтін ұғым да осыдан келіп шығады²⁷.

Әрине, адалдық, турашылдық жынысқа бөлінбейді. Бірақ байқайтынымыз, парсы, түркі дастандарында әйел ерінің алдында адалдық танытса, ері Құдайдың алдында, қала өсрді атасының алдында адал құл болуға тиіс. «Еркек - әйелдің пірі», «Әйел ерге қа-

25 Зарубежная литература древних эпох, средневековья и возрождения. Энциклоп. издание. – Москва: «Олимп», 1997. – с. 683-684.

26 Бабалар сөзі. Жүз томдық. – Алматы: «Фолиант» баспасы, Т. 18., 2005. – 85 б.

27 Құтыб. Хұсрау-Шырын // Әдеби жәдігерлер. Т. 16., Алматы: «Таймас» баспа үйі, 2012. – 142 б.

райды, ері жерге қарайды», «Әйелдің ақылы мен аярлығы - қырық есекке жүк» дейтін мақалдар да ерте замандарда туғаны шүбәсіз.

«Сүйген жарға адалдық, пәктік» сарыны «Ләйлі-Мәжнүн» дастанында кездеседі. Сюжеттік даму барысында ата-анасы Ләйліні Ибн-Салам деген жігітке атастырып, үйлендіреді. Қыздың күйеуі Ләйлі мен Мәжнүннің бірін-бірі ессіз сүйетініне көзі жетіп, екеуіне тілеулес болады. Ибн-Саламның өзі де Ләйліге ғашық екен. Әйтсе де қос ғашыққа мейірі түскен ол жұбайының қасына жақындамауға бел буады. Құдайдың құдіретімен оның орнына жын пайда болып, түнде Ләйлінің жанында жүреді. Ләйлі мен Мәжнүн ақыретте өздерінің уәдесінде тұрып, бір-біріне пәк күйінде қауышады²⁸.

Бұл сарын қыпшақ шайыры Құтыбтың «Хұсрау-Шырын» дастанында да ұшырасады. Дастан сюжеті бойынша Хұсрау Шырынға өкпелеп, Исфаһан сұлуы Шекермен көңіл қосады. Парсы шаһын ықыласпен қабылдаған сұлу Хұсраудың түнгі шақыруына қарсылық танытпайды. Әйтсе де айла жасап, өзінің орнына қызметші күндерінің бірін жібереді. Бұл жағдай екі рет қайталанады. Дастанда Шекер сұлудың қулығы былайша суреттелген:

Бірнеше тәтті сөздерімен шаһты алдаусыратты,
Шырағын алып, мәлікті қалдырды да шықты.
Бойы өзімен бірдей бір күңі бар еді,
Өзі сияқты алтынмен апталған киім кигізіп,
Мойнына әшекей салып, «Түр (шаһқа) тез бар!» - деді.
Қызметші қыз кіріп шаһ қызметіне,
Бөгетсіз өтіп, отырды шаһ қасына.
«Шекер» деп ойлап, хош жеті «балын»²⁹.

Сосын, Хұсрау шаһ қыздың «арзанқолдығын», көрінген кісіге «жайылып төсек, иіліп жастық» болып жүргендігін бетіне айыптаған кезде Шекер мынадай жауап қайырады:

Сен сияқтыларға беретін жемісім жоқ,
Кісі бағының жемісін жегенім жоқ.

28 Құдайбердиев Ш. Шығармалары. Құраст. М. Жармұхамедов. С. Дәуітов. – Алматы: Жазушы, 1988. – 144 б.

29 Құтыб. Хұсрау-Шырын // Әдеби жәдігерлер. Т. 16., Алматы: «Таймас» баспа үйі, 2012. – 142 б.

Қасиеттілік Тәңір хақы, мен – тазамын,
Бұл айтқан сөздеріңнен де азатпын.
Анадан туғандай пәкпін,
Және өз мөрімді сақтап келемін.
Сәрв сияқты бойымды ешбір күш иген жоқ,
Анарыма ешкімнің қолы тиген жоқ.
Бұл құтым кісі қолына түскен жоқ,
Ешбір шақпақ тас інжуімді тескен жоқ³⁰.

Осыдан соң, Хұсрау шаһ Шекердің пәктігіне көзі жетіп, оған құда түсіп, үйленеді. Бір ерекшелігі, «Жүсіп қиссасына» қарағанда «Хұсрау-Шырын» дастанында эротикалық көріністерге кеңінен орын берілген. Мұның бір себебін түпкі нұсқада – Низами шығармасындағы Иран билеушілерінің отқа табынушылар қатарынан болуынан іздеген жөн секілді. Әйел еркіндігі Фирдаусидің «Жүсіп пен Зылиха» дастанында да бар. Ал Алтын Орда тұсында Дешті-Қыпшақта қарқынды дамыған Ислам дінінің этикеттері Құл Ғали жырлаған «Жүсіп қиссасына» елеулі әсер еткенін көреміз. Бұл орайда: «Бұрынғы қиссаларда (Фирдауси, Ансари) Зылиха сарайында эротикалық мағынасы бар суреттер салынған. Әли де оның орнына түрік ахылағына сәйкестендіріп, інжу-маржан, жаһұтпен безендірілген алтын тұлпардың суреті салынады. Бұл сарай жігіттің желігін қоздырып, жан дүниесін қозғау үшін салынған еді... Зылиханың «эротикалық сарайын» Жүсіпбек те жалпы әдемілігі тұрғысынан ғана сипаттап өткен»,³¹ - дейтін зерттеушінің пікірі осы пікірімізді бекіте түседі.

Түркілік дастандарда «туа бітті ғашық болу» сарыны жиі ұшырасады. Бұл сарынның да бұлақ бастаулары ежелгі парсы, грек аңыздарымен сабақтасып жатыр. Мысалы, Шәкәрім аударған Физулидің «Ләйлі-Мәжнүн» дастанында «туа бітті ғашық болу» мотиві – шығарма сюжетінің басты лейтмотиві. Бүкіл Шығыс елдерінде махаббат рәмізіне айналған Ләйлі мен Мәжнүн бір-біріне туа салысымен ғашық болған. Махаббат дерті олардың жүрегіне жөргекте жатқанда түссе, қос ғашықтың тағдыры өмір-

30 Сонда, 144 б.

31 Қыраубаева А. Шығыстық қисса-дастандар. – Алматы: «Рауан» баспасы, 1997. – 80-81 бб.

ге келмес бұрын маңдайларына жазылған – Алланың әмірі деп есептеледі. Мәжнүн басындағы ғашықтық дерті Науайдің «Фархад-Шырын» дастанында романтикалық сипатта, аса тебіреніспен зор ақындық рухпен, терең суреттелген. Туғанда «бір түрлі жүрегінде қайғысы бар» (Физули) Мәжнүн сияқты Фархад та дүниеге келген сәттен белгісіз дертке шалдығады. Ақыр соңында бұл дерттің себебі – ғашықтық екені мәлім болды. Науаи шығармасы өзі нәзіралаған Низамидің «Хұсрау - Шырын» дастанымен салыстырғанда сюжеттік тұрғыда біраз өзгешеліктерге ие.

Дастан кіріспесінде мұны кейінгі Орта ғасырдың ең таңдаулы шайыры саналған Науайдің өзі де айтқан. Ол Хұсрау мен Шырын махаббаты туралы ең алғаш қалам тербеген әзірбайжан халқының атақты ақыны Низами Гәнжауидің туындысы мен оның таланты жөнінде мақтау жолдарын арнайды:

Кого с тобой в сравнение ни возьми,
Никто тебе не равен, Низами!
А впрочем, был среди людей один –
На Инде певшии соловей один...
Но на ристалище со мной не он, -
Я с Низами бороться принужден.
Рукой схватив такую «Пятерню»
В руке надолго ль в силу сохраню?!
У всех трещали пальцы до сих пор,
Кто с Низами вступал в подобный спор.

Науаи өзінен әлдеқайда бұрын – XII ғасырда өмір сүрген, өлеңдерін көбінесе парсы тілінде жазған түркі шайыры Низамиді мадақтай отырып, онымен ақындық сайысқа түсетінін мәлдімдейді. Парсы, түркі әдебиетінде Низами дастанын нәзіралық тәсілмен жаңғыртқан шайырлар қатарында Әмір Хұсрау Деһлеуи, Әбдірахман Жәми және Қыпшақ ақыны Құтыбты атаймыз. Науаи өз замандасы Жәмиді ерекше пір тұтқан. Оның тәжік-парсы поэзиясының соңғы ірі классигіне аса құрметпен қарап, шығармашылық байланыста болғандығы тарихи деректерден де мәлім.

Науаи өз ұстазын:

Хосров и Низами – слоны, но нам,
Предстал Джами, подобный ста слонам.
... Вино любви он пьет и меж людьми.
Прославился как Зиндепиль, Джами.
... Он чашу неба выпил бы до дна,
Будь чашею познания она.
Плоть в духе утопив, Джами велик, –

Скажи, что он великий материк, – деп, дәріптей отырып, Жәми дарынын өте жоғары бағалайды³². Науаи жырында «Мен Науаи, Жәмиге мәңгі қызметші боп өтемін, // Берші маған Жә-мидің інжуі мен шекерін» дейтін жолдар да кездеседі.

Түркі шайырының дастаны Низамидағыдай Хұсрау шаһ пен Шырын ғашықтығына емес, түпнұсқада тас жарғыш, мүсінші ретінде көрініс беретін Фархадтың тектілігін, Қытай қағанының ұлы екендігін, оның Шырынға деген ессіз махаббатын жырға қосумен басталады. Низами туындысында Хұсрау Парвиз Иран патшасы Хормуздың ұлы болса, Фархад – қарапайым ұста, тас кесуші. Ол Шырын сұлудың ықыласына ие болғанмен, жүрегіне жол таба алмай, құсадан өледі. Оның тау қопарар талантына тәнті болған Хұсрау шаһ Фархадқа «Шырын қазасын» естіртеді. Жәдігөй кемпірдің сөзіне иланған Фархад таудан құлап, Шырын үшін өзін өлімге қияды. Ал Науаида Фархад Шын патшасының баласы және ол Иран шаһы Хұсраудың зұлымдық әрекеттерінің құрбаны болады. Әлішер бек нәзиралаған «Фархад - Шырын» дастаны осы тақырыптағы шығармалардың ең тандаулыларының қатарында. Ұлы махаббат трагедиясы жөнінде көптеген өзбек, ұйғыр, қазақ, татар, орыс және шетел ғалымдарының еңбектері бар. Олардың бәрі де Науаи дастанының құнды жақтарын жарқырата көрсетіп, Орта ғасыр шайырының адамгершілік көзқарастарына жоғары баға берген.

Шығыс әдебиетіндегі Ренессанс мәселелеріне арналған ғылыми мақаласында В. М. Жирмунский мынадай пікір білдіреді. «Идеология Навои как поэта, родственного Ренессансу по основным устремлениям своего творчества, раскрывается наиболее

32 Алишер Навои. Фархад и Ширин. Пер. Л. Пеньковского, с предисл. Е. Э. Бертельса. М., Гослитиздат, 1946. – с.4.

полно в его поэме «Фархад и Ширин». При сравнении этой поэмы с предшествующими обработками того же сюжета, послужившими поэтическими источниками для Алишера, - с «Хосровом и Ширин» Низами и Эмир Хосрова, - образ царевича Фархада и его биография в наибольшей степени обнаруживаются как новаторство. Навои превратил эпизодическую фигуру каменотеса – строителя, соперника шаха Хосрава в любви к армянской царевне Ширин, – в центральный и наиболее знаменательный образ своей поэмы, воплотив в нем гуманистический идеал человека эпохи Ренессанса»³³.

Расында, Науаи сомдаған Фархад образы басқа Шығыс ақындары жырлаған Хұсрау шаһ бейнесіне мүлде қайшы – ол армян ханшайымы Шырынның жүрегін өзінің махаббатқа адалдығымен, ерен еңбекқорлығымен, ғажайып суретшілігімен және көзсіз ерлігімен баурап алады. Әлішер дастанындағы Фархад өзімшіл, қызғаншақ, көрсеқызар Хұсрау шаһпен салыстырғанда терең сезім мен пәк махаббат иесі болып шыққан.

Ә. Науаида Фархад Шырынды көрмей, білмей ынтық болады, сағына, сарғая іздейді. Түркіше туындыдағы Фархад өмірі батырлық-романдық сарында көрініс тапқан. Мысалы: перзентсіздік, яғни кейіпкердің әкесінің көп зарығып, құдайдан тілеп алуы, жас Фархадтың махаббат дертіне шалдығуы, оның сұлу қызды сиқырлы айнадан көріп, сырттай ғашық болуы, сүйген жарды іздеу сапары және айдаһар немесе дәумен күрес, ғашығының еліне барар жолда кемеңгі апатқа ұшырауы, т.б. әлемдік фольклор сарындары соған дәлел. Осындай романтикалық мотивтер парсы, араб, түркі әдебиетінде ғана емес орта ғасырлық Еуропаның «серілік романдарында» кеңінен қолданыста болған.

Науаи шығармасы көне грек мифтері мен аңыздарынан да үлгі алған. Фархад бала кезінде Аристотель, Платон, Сократ ілімдерінен сусындайды. Оның ұстазы Грекияда оқыған, тіпті Аристотельдің өзінен де озық білімді жан. Фархадтың өзі сол жаққа сапар шегіп, атақты Сократтың даналығын, ұлы ұстаздың ақыл-өсиетін тыңдайды. Грек философы Фархадтың болашақ тағды-

33 Литература эпохи возрождения. – Москва: Издательство «Наука», 1967. – с. 466.

рын болжап, батасын бергеннен соң бірден көз жұмып, бақиға аттанады.

Ілгеріде сөз болғандай, Науаи дастанындағы туа бітті ғашық болу мотиві «Ләйлі – Мәжнүнімен» ғана емес, ежелгі «Нарцисс» мифіндегідей айнадан көру сарынымен де сабақтасып жатыр. Бас кейіпкердің сиқырлы айнадан өзінің егіз бейнесін (двойник. – С. Қ.) көруі де соның айқын белгісі.

Жалпы, көп жағдайларда Фархад Мәжнүнге ұқсайды: ол Ләйлінің ғашығы секілді махаббаттан есін жоғалтады, Шырынды көрген сәтте талып қалады, ғашығы жанында болса да сағынады, махаббат дертіне шалдығып дос болады, өлер алдында табиғатпен – аспан, тау, даламен, өзін әулиедей көріп, қайғысын бөліскен аң-құстармен қоштасады. «Мәжнүн» болу мотиві көптеген парсы, түркі, әдеби-фольклорлық шығармаларында кездеседі. Алайда, «Фархад - Шырын» дастанындағы «мәжнүндік» сарынның қызметі ерекше. Сірә, бұл арада ежелгі грек (наркис) және араб (мәжнүн) мифтері мен аңыздарының инвариантын қарастыруға толық мүмкіндік бар.

Мұның алдында Науаидің белгілі «Хамсасына» енген «Ләйлі-Мәжнүн» дастаны да Фархад пен Шырын тағдырына елеулі әсер еткенін көреміз. Осы орайда зерттеушінің «Образ Меджнуна несомненно непосредственно вдохновил Навои на создание образа Фархада как идеального любовника – недаром имя Меджнуна так часто упоминается в поэме «Фархад и Ширин»³⁴, - деген пікіріне ден қоямыз.

Бірқатар ғалымдар Шығыс классиктерінің шығармаларында адамзат табиғатына тән махаббаттың (ғишқи мажази) сопылық дәстүрдегі аспани, Аллаға, Құдай Тағаллаға деген ғашықтық халмен астасып жататын тұспалды, аллегориялық махаббатпен бірлігіне назар аударған. В. М. Жирмунский Орта ғасырларда Иранда өріс алған осындай сопылық стильдің – аспани махаббат концепциясының «Ләйлі-Мәжнүн» дастанында және Науаидің ғашықтық ғазалдарынан құралған «Чор Диуан» (Төрт Диуан) жинағында маңызды орын алатынын жазған. Сондай-ақ ғалым осыған ұқсас құбылыстың Батыс әдебиетінде – Данте,

34 Там же, с. 469.

Петрарка, Микеланджело, Бембо өзге де испан, итальян, француз, ағылшын ақындары мен өнер өкілдерінің туындыларында көрініс тапқанын айтады. Неоплатонизм ілімінің сопылық философияға да әсер еткендігі белгілі. Бұл ретте орыс зерттеушісі төмендегідей қорытынды жасайды: «Широкая струя любовной лирики эпохи Возрождения развивается под знаком христианизированного платонизма, философии возвышенной любви, рассматривающей чувство к возлюбленной как аналог или аллегорию божественной любви»³⁵.

Ғашығын ес-түссіз сүю, астарлы поэтикалық айшықтаулар, идеал махаббаттың шексіздігі, сезімді ұлықтау және тұрақты өлең уәзіндері мен дәстүрдің қатаң сақталуы Науаиде ғана емес, Сағди, Жәми, Хафиз, Хорезми, Сараи, Құтыб, Атаи сияқты парсы, түркі шайырларының шығармаларында терең мәнге ие.

Түйіндеп айтқанда, Қайта өркендеу дәуіріндегі Шығыс пен Батыс ақындарының махаббат туралы туындыларында ғашықтық сезімдерді, адамгершілік идеяларын асқақтату үрдісі үндесіп, ғажап үйлесім тапқандығын көреміз.

Низамидің «Хұсрау – Шырын» дастанын қыпшақ шайыры Құтыб та нәзиралаған. Оның 1341-1342 жылдары Алтын Орда жерінде туған шығармасын кейін Мысырға қоныс аударған қыпшақ қаламгері Берке Факих қағазға түсіргені туралы мәлімет дастанның ақырғы бөлімдерінде берілген. Ресейлік шығыстанушы Е.Э. Бертельс бұл туындыны Низами Гәнжеуи поэмасының көркем аудармасы ретінде таныса, поляк ғалымы А. Зайончковский Құтыбтың «Хұсрау - Шырын» дастанын қыпшақ тілінде жазылған құнды мұра және түпнұсқаның аудармасынан гөрі, қайта жаңғырта жырланған нәзиралық шығарма деп бағалаған болатын. А.Н. Самойлович, Ә. Нәжіп, Ә. Ибатов, Ә. Керімов, А. Қыраубаева, Н. Келімбетов, М. Жармұхамедов, Н. Хисамов, т.б. зерттеушілер де соңғы пікірді қолдайтындықтарын аңғартты. Дастанның қазіргі қазақ тіліндегі толық нұсқасы алғаш 2012 жылы түркітанушы қазақ ғалымы Ә. Керімовтің аударуымен жарық көргенін айта кетуді жөн санадық.

35 Там же.

Алтын Орда билеушісі Тыныбек хан мен оның зайыбы мәлике Жәмила ханымға арнайы жазылған бұл шығарманың стилі кейінгі Науаи жазған «Фархад - Шырын» дастанынан көп алшақ. Оның есесіне, Құтыб Низами шығармасының мазмұнынан аса алыстамаған. Мұның растығын қыпшақ шайырының дастанның кіріспесінде «кітап жазудың себебін баяндау» сөздерінен байқауға болады:

Асық, ей, Құтыб, тез кеш болар біл,
Сен туралы олар қалай білсін, беземесең тіл.
Низами өлеңі сияқты түз сөзіңді,
Сонан соң білгіз ханыңа бұл өзіңді.
... Қазандай қайнап, міне, күйіп-жандым,
Низами балынан халуа пісірдім.
Ханым атына парсы тілінен
Аудардым, міне, өлең түзілді³⁶.

Науаи да, Құтыб та – сарай ақындары. Әлішер бек Темір әулеті билігіндегі Мәуеренаһр елінің әмір, сұлтандарына жақын жүріп, мемлекеттік қызметтерге араласты, саясат, сәулет, шығармашылық, әсіресе, поэзиямен армансыз айналысты. Ал Құтыбтың кезінде Алтын Орда мемлекетінің барынша гүлденіп, мәдениет пен ғылымның ерекше дамыған мезгілі. Дешті-Қыпшақ астанасы Гүлістан-Сарай атанып, ол жерден көптеген ғұламалар, дін қайраткерлері мен дарынды шайырлар шыққаны мәлім. Әйтсе де, Ақсақ Темірдің Алтын Ордаға қарсы жүргізген жойқын жорықтары ел экономикасының күйреуіне мемлекеттің ыдырауына және көптеген дарынды тұлғалардың Мысырға қоныс аударуына әкеліп соқтырды.

Соған қарамастан мәмлүктер билігі тұсында жазылған қыршақ, оғыз диалектінде туған түркі әдебиетінде Ислам, Шығыс гуманизмін ту еткен, көне дәуір құндылықтарын ұлықтайтын көптеген айтулы шығармалар дүниеге келді. Құтыбтың «Хұсрау-Шырын» дастаны туралы зерттеушілер пікірі осыған саяды.

Қыпшақ шайырының шығармасында басты кейіпкер – парсы шаһы Хұсрау Шырынды Фархад (Науаи бойынша – С. Қ.) секілді

36 Хұсрау-Шырын // Әдеби жәдігерлер. Т. 16. – Алматы: «Таймас» баспа үйі, 2012. – 19 б.

сиқырлы айнадан көрмейді. Әуелі ол аян-түс көреді. Содан соң оқымысты ұстазы Шавур түсті жорып, Хұсрау шаһзаданың түсінде көргені армян патшайымы Шырын екендігін айтып, оның сұлулығын сипаттап береді. Дастанның сюжеттік шиеленісуі Шавурдың армян еліне барып, Михин Бану патшайымның иелігінде Хұсраудың суретін салудан басталады. Суретті көрген Шырын Иран ханзадасына құлай ғашық болады. Шығарма оқиғалары осылайша ширығып, шытырман көріністер көбейе береді.

Шырын Хұсрау шаһтың суретін үш мәрте көреді. Бірінші ретінде Шавур суретті қызметші қыздармен серуенде жүрген Шырынның маңайына әкеліп қойып, өзі жасырынып қалады. Құтыб дастанында бұл көрініс мына жолдармен баяндалған:

... Кімнің көңілінде жар болса махаббат,
Тойлаймын, - деді соның құрметіне.
... Бір рет қарап өз келбетіне қуанып,
Әлемде бір теңім жоқ, - деп ойлап:
«Мен сияқты бір Ай бар ма?» - деп тұрды.
Қарап, кенеттен ол суретті көрді³⁷.

Шырын шаһзаданың келбетіне бір қарағаннан-ақ ғашық болады. Шавурдың айласымен осы көрініс үшінші рет қайталанған соң, армян аруы сабырдан айрылып, махаббат әуресіне түседі, өмірі көрмеген Хұсрау шаһты ойлап, сағыныштан жүдеп, «шешектей сола» бастайды. Осы арадағы Шырынның өз сұлулығына сұқтануы, Хұсраудың суретін көріп ғашық болуы және жігіттің жүзінен өз көркінің бейнесін тануы – түркілік дастандағы грек (нарцисс) үнді-қытай (сурет), араб, парсы, түрік (түс, аян) мифтері мен аңыздық сарындардың тағы да ортақ арнада табысқанына куә боламыз. Төмендегі жыр тармақтары да соның дәлелі:

Осылайша көңілінде ынтызарлық орнады,
Жоқ ол суреттен өзгеге зауқы.
«Қалай табамын оны» - деп тұрды,
Көзін ашты, кенеттен ол суретті көрді.

³⁷ Сонда, 33 б.

.. Сабыр қылмады көңілі тұрды, келді,
Өз қолымен ол суретті алды.
Көріп нақыш ішінен өз көркі нышаның,
Күйдірді біржола ғашық оты жанын³⁸.

Тағдырдың жазуы – Алланың бұйрығымен, тылсыммен сырттай немесе туа бітті ғашық болудың осыған ұқсас түрленген тұрақты мотивтері «Жүсіп пен Зылиха», «Ләйлі мен Мәжнүн», «Қорлы мен Зияда», «Сухейіл мен Гүлдірсін» т.б. түркі дастандарынан ұшырайтыны жоғарыда айтылды.

Құтыб жырлаған дастан түркі эпосының сарынымен мол суарылған. Осы ретте шығарма сюжетіне арқау болған эпикалық мотивтер қатарында *перзентсіздік (бір балаға зар болу)*, әке мен бала арасындағы күрес, қайырымды, әділ билеуші, дүниенің жалғандығы, бас кейіпкердің немесе *батырдың балалық шағы, мыстан яки жәдігөй кемпірдің айласы, аңшылық (киік аулау), эпикалық тұлпар, әйелдің ақылдылығы, моногама, ғашықтардың бір молада өлуі*, т.б. көне фольклор сарындарын атауға болады. Мұндағы асты сызылған сюжеттік мотивтер негізінен түркі эпостарында тұрақты орын алған. Бірақ оларда шығыс (парсы, араб) фольклоры мен әдебиетінің елеулі әсері бар. Оның жарқын үлгілерін кемел адам, әділ патша, қайырымды қоғам, Аллаға, пайғамбарға, сахабаларға мадақ, жын, пері, диюлар оқиғасы, әйел мекерлігі, ғылым-ілім үйрену, суретке ғашық болу, бал ашу, әке мен бала арасындағы күрес, т.б. мотивтерден ұшыратамыз. Мысалы, түркілердің төл эпостарында, әсіресе, жергілікті батырлық, ғашықтық жырларда мұндай сарындар аз. Дегенмен, жазба әдебиетте, әсіресе, Орта ғасырлардағы түркілік мұралардың сюжетінде әлемдік және шығыстық мотивтердің мол болуында аударма немесе нәзіралық тәсілдің зор үлесі бар.

Айталық, «Хұсрау-Шырында» Хурмуз патша бір балаға зар болады. Бұл эпизод дастанда былай суреттеледі:

Көп құрбан шалып ол шаһ Құдайдан
Тіледі бір ұл бұл жаннан артығырақ.

38 Сонда, 35 б.

Тәңріге жалбарынып қылса зары,
Ұл береді оған гауһардан таза.
Жаратқанның сый дариясынан-дүр,
Оның шамына берген мейірімнен нұр.
Мүбәрак бақыты – дәулет мекені,
Жүзінен белгілі – шаһтық нышаны.
Кемелденген патшалықты көрді әкесі,
Содан соң болды Парвиз аты³⁹.

Махаббатты, Аллаға, адамға деген ұлы сезімдерді зор шабытпен жырлаған қыпшақ шайырларының қатарында Сәйф Сарайиды атаймыз. Алтын Орда жерінде туып өсіп, өмірінің елеулі кезеңдерін Сарай шаһарында өткізген талантты шайырдың тегі Кіші жүз – Алшын руынан шыққандығы қазақ ғалымдарын да бейжай қалдырмаса керек-ті. Бұл пікірді белгілі түркітанушы Әмір Нәжіп те жазған. Ал Сәйф Сарайидің өзі сегіз ақынмен мүшәйраға түскен уақытта замандасы, әрі жерлесі Ахмед Хожа әс-Сарайи атты шайырға қайырған жауап-ғазалында:

Аузы – фәстүк, көркү – таңсық, өзі мәшфик йар ирер,
Хүснинің жавы Хота [н] уә Шын ішінде бар ирер.
Асылы – Алшын, сөзлері – шын, көзлері татар ирер,

Мың йашар дудағы шәрбатын татар ирер⁴⁰, - деп Сарай төңірегінде, қазіргі Астрахан маңында күні бүгінге шейін өмір сүріп жатқан қандастарын меңзегені шүбәсіз. «Алшынның» мағынасын түсінбеген татар ғалымдары оны «лашын», яғни орысша «соколиный род» деп тәржімелегенін де көрдік. Жоғарыдағы үзіндіден қыпшақ шайырының түркі, парсы, араб тілдерінің тылсым сырларын терең меңгерген өте дарынды ақын екендігін байқау қиын емес. Қыпшақ қаламгері ішкі ұйқастарды құруда омонимдік сөздерді кеңінен қолданады. Осындай поэтикалық стиль, күрделі метафоралар, ғажайып үнді, ырғақты поэзия үлгілерін С. Сарайи мұрасынан мол кездестіресіз. Ақын шығарма-

39 Сонда, 20 б.

40 Сарай Сәйф. Гөлестан. Лирика. Дастан. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1999. – 254 б.

шылығы біздің заманымызға түгел жеткен жоқ. Әйтсе де оның Сағдиден аударған «Түркіше Гүлстаны», «Сухейл мен Гүлдірсін» поэмасы және лирикалық өлеңдерінің сұлулығы Сәйфті Алтын Орда дәуіріндегі түркі-қыпшақ әдебиетінің классигі ретінде таңуға толық мүмкіндік береді.

Орта ғасырдың өзге түркі шайырлары сияқты С. Сарайи шығармаларының да басты тақырыбы – Алланың барлығы мен бірлігі, Жаратушыға деген асқақ та астарлы сезім, ғылым-білім мен өнер, ұрпақ тәрбиесі, жалпыадамзаттық гуманизм идеяларын жырлаумен ерекшеленеді. Шайыр поэзиясында Шығыс классиктерінің хикметтері, хадистер, танымдық-эстетикалық аңыз-хикаялар, мәңгі өлмес ғашықтардың тағдырына айрықша көңіл бөлінген. Шындығында, Сарайи қанатты сөздерді халық мақалдары мен мәтелдерін жиі әрі орынды қолдана білетін данагөй ақын. Кейбір айшықты сөз орамдарын шайырдың өзі шығаруы әбден мүмкін. Қыпшақ ақынының хәкімдік қасиеттері Абай мұрасымен мәндес, мұраттас келуі де көз қуантарлық құбылыс. Мысалы, шайыр:

Жәдігерге қалса кімнен игі ат –
Өлмес ол ер, кімде болса бұ сипат.
Немесе:
Кәміл ер ғайып естімес, өнер көздер,
Ғайбатшы өнер көздеп, ғайыбын көрер⁴¹.
(Автордың аудармасы)

«Өзі өлсе де өлер ме ойлаңдаршы, // Өлмейтұғын соңына сөз қалдырған» деп жырлаған ақын Абайда осы тектес даналық иірімдері аз ұшыраспайды.

Белгілі деректерге сүйенсек, С. Сарайи түркі әдебиетінде тарихи поэма (дастан) жазған тұңғыш қаламгер. Шайырдың 1394 жылы қағазға түсірілген. «Сухейл уә Гүлдірсін» атты туындысы осыған дәлел. Кейбір халық аңыздарына қарағанда поэманың бас кейіпкерлері Сухейл – Тоқтамыс ханның ұлы да, Гүлдірсін – Ақсақ Темірдің қызы. Ресейдің Челябині қаласының маңында «Темірлан мұнарасы» атты белгілі ескерткіш және осы аттас бекет те бар. Осы

41 Сонда, 246 б.

төңіректе Ақсақ Темірдің қызының бейіті сақталғаны туралы да мәліметтер кездеседі. Сол дәуірдің осыған ұқсас Әмір Темір қызының трагедиясы жанындағы тарихи аңыздар «Қобыланды батыр» эпосында көрнекті із қалдырған. Дастан оқиғаларының тарихилығын автор өз туындысының алғашқы тармағында-ақ еске салады:

Емес әфсана, шын үшбу бітілміс,
Бұл шын, әфсанадай ғашықтық айтылмыш.
Айттым жылап дәуірімнің жапасын,
Бір ердің қиссасы – азапты опасын.
Темір Үргенішке тартып келді ләшкер.
Көріп көз көр болып, қалды құлақ кер...⁴²

Баяндау динамикасы жылдам әрі екпінді, реальді оқиғаларды қысқа қайырыммен сипаттайтын кіріспе – экспозициялық бөлімде күзгі қара суықта тұтқиылдан басқан Темір әскерінің жойқын да рахымсыз әрекеті көрініс тапқан. Бүкіл даланы топан басып, қан судай ағады, егіншілердің үйлері отқа жағылып, бидай алқаптары ат тұяғының астында тапталып, ойран-ботқасы шығады... Ендігі бір кезекте – сұрапыл шайқаста Алтын Орда ханының өзі де ажал құшып, ханның ұлы әлде бас батыры тұтқынға алынады:

Қатты соғыста өліп Тоқтамыс хан,
Тірі айрылды туғаннан туысқан.
Сухейл алыпты тұтқынға алыпты,
Hәммесі бұл іске шарасыз боп қалыпты⁴³.

Темір тұтқынында – зынданда жатып қыпшақ батыры түс көреді. Түсінде әлдебір пері сипатты сұлу қызбен бақ ішінде жолығысып қалады да, оның есімін сұрайды. Бірақ қыз жауап бермей, түз тағысындай селк етіп қаша жөнеледі. Жігіт шұқырға құлап түседі. Ішіне бір от түскендей хал кешіреді.

Сухейлді шаһ алдына әкелгенде оны Гүлдірсін сұлу көріп қалған екен. Осыдан кейін қыз серуенді доғарып, Сухейлді ойлап,

42 Сонда, 276 б.

43 Сонда, 276 б.

мазасы кетеді. Сарайи поэмасындағы төмендегі өлең жолдары қыпшақ шайырының лирикалық шеберлігімен қатар, интеллектуальдік биіктігін һәм ғалымдығын айқын аңғартады:

Сухейлді көрді де, айналды бірдей,
Күн орбитасында айналған жердей.
Өзін гүл білді, бұлбұл Сухейлді,
Оны сүйді де байлады пейілді⁴⁴.

Бір ғажабы, жердің күнді айналатынын Алтын Орда зиялылары Коперник пен Брунодан 100-200 жылдар бұрын білген. Темірлан қызының Сухейлді көріп, ғашықтықтан бас айналған сәтін Сарайи сәтті пайдаланып, осы бір қайталанбас образ-метафораларға кезек берген. Бұдан басқа жерде қыпшақ шайыры көбінше түркі және Шығыс әдебиеті мен фольклорында бұрыннан қалыптасқан тұрақты эпитет, метафора, теңеулерді, символ, тұспал, шендестірулерді және тұрақты ғашықтық мотивтерін орынды қолдана білгенін байқаймыз.

Бұрынғы Шығыс классиктерінің дастандары сияқты Сухейлдің түсі де ғашықтардың маңдайына жазылған тағдырына айналады. Шаһтың қызы Гүлдірсін күзетшіні дәрімен ұйықтатып, Сухейлді зынданнан құтқарып алады. Алайда, ажалдан араша таппайды. Шөл далада әбден әлсіреген, шөлдеп, қарны ашқан Гүлдірсінді бір жерге қалдырып, жігіт су іздеп кетеді. Қайтып оралған Сухейл сүйген қызының бақилық болғанын көреді. Одан арғы қос ғашықтың тағдырын Сарайи былай сипаттайды:

«Маған жақсы, - деді, - жармен бірге өлмек,
Не керек қайғы-дертпен дүниеде жүрмек».
Сол сөзді айтты – қанжар ұрды өзіне,
Көрінбей қалды кең жаһан көзіне⁴⁵.

Дастан соңында: *«Болар біттігім тарихқа жәдігер, // Бұ жазғанымда жалған жоқ, шын көр»*, - деген жыр жолдары арқылы

44 Сонда, 280 б.

45 Сонда, 282 б.

қыпшақ ақыны шығарма сюжетінің шынайы оқиғаға құрылғанын тағы бір ойға салады. Расында, Сарайи туындысы жазылған уақытта (1394 ж.) Ақсақ Темір мен Тоқтамыс хан арасында өткен сұрапыл шайқастарға 5-6 жыл ғана мезгіл өткен-ді. Бұл кезде тарихи оқиғалардың ізі әлі де суй қоймағаны анық.

Десе де, мұнда Орта ғасырлық ғашықтық дастандарға тән тұрақты сарындар жетерлік. Ал Гүлдірсіннің Сухейлді зынданнан босатуы – түркі эпосында жиі ұшырасатын «батырды жау қызының құтқаруы» сарынымен ұштасып жатыр. Бір назар аударарлық жайт, Сарайи поэмасы тарихи табиғатын танытумен бірге, бағзы ғашықтар хикаяларын, классикалық дастандарға алтын арқау болған өлмес образдар мен аңызға айналған кейіпкерлер есімін құрметпен еске алуды ұмытпаған.

Мысалы:

Сухейлдің сұлулығы Жүсіптен де ары,
Сүрінтер алманы жүзінің алы.
Ғажап қылықты, сөздері шырын,
Ынтызар болар оны көрсе Шырын.

Немесе:

Көңіліме келіп Мәжнүн, Ләйлі аттары,
Дәптердің үстіне сөз селі аққаны⁴⁶.

Түркі ғашықтық дастандарының типологиялық ұқсастық, ерекшеліктерін танытатын мұндай көрініс, көне сарындар шағын шығарманың өне бойынан табылады. Сондай ғашықтық мотивтердің бірі – Сухейл мен Гүлдірсіннің бір-бірі үшін құрбандыққа барып, бір молаға көмілуі дер едік.

«Ғашығымен бір молада өлу» сарыны Шығыстың мұсылмандық әдебиетінде көбінесе, Ләйлі мен Мәжнүн атымен байланысты шыққандығы мәлім. Оның бір айғағы Физули Бағдадидің қос мұңлыққа арнаған ғашықтық дастанында көрініс тапты. Шығарма соңында Ләйлі қабірінің басында зар еңіреп, жоқтау айтқан Мәжнүннің ұзақ та қайғылы сөздерінің ақыры былайша біткен:

46 Бұл да сонда: 277, 283 бб.

Деме сен, «өліп қалдым, сен менен қаш»,
Айтқаның рас болса, қабіріңді аш!
Жаталық бір орында құшақтасып,
Болсақ та мен – киімшең, сен – жалаңаш.
Жіберді сол қабірді тәңірім жауып,
Ләйліні құшақтады Мәжнүн барып.
Қайтадан қалыбына түсті сандық,
Қосылды осылайша екі ғаріп.
Қабірдің Зәйіт-тағы басында еді,
Кете алмай жолдасының қасында еді.
Жалғаннан сөйтіп өтті Ләйлі, Мәжнүн,
Сол жылы дәл он алты жасында еді⁴⁷.

Ғашығының қабіріне барып өлу сарыны Құтыбтың «Хұсрау-Шырын» дастанында кең көрініс тапқан. Иран шаһы Шырын сұлуға ұзақ уақыт бойы қол жеткізе алмайды. Қос ғашық көптеген ауыр сынақтардан өтеді. Дастан композициясы түркі эпосының байырғы стиліне бағындырылғаны байқалады. Мұнда «Оғыз қаған», «Алпамыс» жырларымен бірге «Шаһнама» дастанының да елеулі әсері бар. Құтыб шығармасындағы Шырын образы қазақ эпостарындағы Ақжүніс, Құртқа, Қарлыға, Гүлбаршын бейнелерін еске түсіретіндей.

Мысалы, Шырын баптаған қос сәйгүлік – «Қобыланды батыр» жырындағы Тайбурыл мен Торы атқа ұқсас. Шырын әркез Хұсрау шаһқа ақыл-кеңес беріп, қысылтаяң сәттерде жігерлендіріп, қолтығынан демеп отырады. Қыздың даналығы ханзаданың әкесі Хурмуз патша өліп, Баһрам Шөбине Хұсрауды биліктен аластатқан мезгілде айқын көрініс береді. Ғашықтықтан басы айналып, сезім құмарлығына берілген ханзада тек Шырынның қанатты сөздерінен кейін қайраттанып, Иран елінің билігін қайта қолына алады. Дастанда бұл эпизодқа қатысты мынадай жыр жолдары бар:

Алдымен патшалықты хасыл еткіл,
Бұл істі таста, тұр, тез кеткіл...

47 Құдайбердиев Ш. Шығармалары: Өлеңдер, дастандар, қара сөздер. Құраст. М. Жармұхамедов, т.б. – Алматы: Жазушы, 1988. – 396 б.

Қашан бақыт пен тәж қолыңа кіргей,
Барлық мұратыңды Тәңрі саған бергей.
Алдымен дәулет тіле, ал мен,
Қолыңа түссе, мен осындамын.
Есітпеймін бұл жолда еш сөзінді,
Қашан дәулетпен көрсем жүзінді.
... Керек емес маған мұнда қалсаң,
Әкеңнің тақ пен тәжін желге ұшырсаң.
Егер шаһтыққа қайтадан жетсең сен,
Дариға, мен қасыңда болмағаймын!
Жігітсің, шаһтық ету бар басыңда,
Қатулан, әлсіз болма, өз ісінде.
Қылыш қолға ал, Хақ жәрдем бергей,
Көп ел көңлін саған қарай бұрғай⁴⁸.

Ғашық жарының осы сөздерінен намысы оянып, қайратына мінген Хұсрау Рим патшасынан көмекке әскер алып, Баһрамды жеңеді, патшалық тағына қол жеткізеді. Алайда, Шырыннан алыстауға мәжбүр болады. Себебі, Хұсрау Рим патшасымен одақтасу барысында дәстүр бойынша Қайсардың қызы – Мәриамға үйленеді. Дастанда түркі эпосындағы моногама салты берік сақталады. Қазақ батырлары да ерекше жағдайларда болмаса, негізінен бір әйел алумен шектеліп отырады. Көп әйел алу дәстүрі Ислам діні толық үстемдік құрған кейінгі кезендерден бастау алғанға ұқсайды. Сірә, «аға өлсе іні мұра, іні өлсе, аға мұра» дейтін түркілік салттың да, «Қатын өлді, қамшының сабы сынды» деп мәтелдейтін дала қағидасының да көп әйел алу (полигамия) заңына тікелей қатысы болмаса керек. Сол түркілік дәстүр бойынша Хұсрау Мәриям қаза болғаннан кейін ғана Шырынға үйленуге мүмкіндік алады. Шырын мінезі «Қобыландыдағы» Қарлыға мен Құртқаның қасиеттерін жинақтаған. Оның «Шәбдізі» - Құртқа баққан Бурыл ат сияқты Хұсрау шаһтың сенімді серігі. Бұл – түркі фольклорынан ауысқан эпикалық тұлпар, «батырға лайық ат» сарыны. Армян ханшайымы

48 Хұсрау – Шырын. Әдеби жәдігерлер. Т. 16. – Алматы: «Таймас» баспа үйі, 2012. – 84 б.

Хұсрау шаһтың барша жақсылығы мен жамандығына, түрлі қателіктері мен опасыздығына төзім, асқан сабырлылық танытады. Ақырында өзінің ақылы мен адалдығының арқасында ғашығымен қосылып, мұратына жетеді. Шырынның бұл әрекеттері, ақыл-көркі мен батылдығы Қобыланды жолына бар ғұмырын арнаған Қарлыға сұлу бейнесін елестетеді.

Жалпы, Орта ғасырдағы қыпшақ поэзиясында қоғамдағы әйел затының рөліне айрықша мән берген және олардың адами тұлғасын барынша жоғары көтере, кемелдендіре суреттейді. Құтыб шығармасында әйелдер образы: Шырын, Шекер, Мәриям, Михин Бану сынды арулардың өмірлік ұстанымдары, мінез-құлық психологиясы, адамдармен қарым-қатынасы, сезім құбылыстары өзгелерге қарағанда анағұрлым терең және жан-жақты ашылған. Қыпшақ шайырының шығармасында бейнеленген төрт әйелдің мінезі де, өмірлік тағдыры да, адами ұстанымдары да түрліше болып келеді. Бұлардан басқа Шырынның кәнізектері, өзі асырап алған кәрі кемпір, мыстан секілді кейіпкерлер эпизодтық көрініс береді.

Шырынның ақылы мен айласы дастанның барлық тарауларында айқын аңғарылып отырады. Арудың аузынан бал тамызған Құтыб Шырынға небір ғажап метафоралар, астарлау, шендестіру, теңеулерге толы қанатты, ғибратты, тәлімді лебіздерді айтқызады. Мәні терең халық мақалдары да, Құтыбтың өзі шығаруы мүмкін хикметі мол даналық сөздері де көктен дүр шашылғандай тоқтаусыз төгіледі. Түркі-қыпшақ шайырларының шығармалары негізінде ілгеріде белгілі түркітанушы, профессор Ә. Құрышжанов «Аталар сөзі» атты бір том көлеміндегі даналық сөздер жинағын шығарғаны белгілі.

Шырындай сұлудың ақылдылығы, жарға деген адалдығы дастанның соңында – қос ғашық қаза болған соң да жырланады. Дастан сюжеті бойынша Хұсрау шаһты өзінің алғашқы әйелі Мәриямнан туған ұлы Шируя опасыздықпен өлтіреді. Бұл эпизодта Иран әдебиетінде, әсіресе, «Шаһнама» дастанында негізгі сарындардың бірі болып табылатын «Әке мен бала арасындағы күрес» немесе «Патша баласының әкесін өлтіруі» сияқты көне әрі көшпелі мотив орын алған. Фирдауси дастанындағы Рүстемнің Сухрабты

өлтіруі яки Сияуыш пен әкесінің арасындағы қақтығыстар Шығыс әдебиетінде елеулі із қалдырғаны мәлім. Хұсрау шаһтың өзі де жас күнінде Сияуыш сияқты әкесінің қаһарына ұшырап өзге елге қашып кетеді. «Патша ұлының өгей шешесіне көз салуы» немесе керісінше әрекетке құрылған Шығыс сюжеттері де аз емес. Нақтырақ айтсақ, Шируяның әкесін өлтіріп, Хұсрау шаһтың тағына отыруы мен Шырынға сөз салуы – ежелгі үнді, иран, араб аңыздарына орайластырыла құрылған дәстүрлі сюжет дейміз.

Қыпшақ шайыры Шырын сұлудың ғашық жары Хұсрау шаһтың табытына келіп жоқтау айтқан сәттерін, оның өлімге белін буып, бақи сапарына жасаған дайындығын да көркем айшықтайды:

Патша табыты – күмбезге жетті,
Кіргізді, елге кешірім айтты.
Белін байлады құлдыққа Шырын,
Айтты: «Тұрсын бектер барша сыртта.
Шығарды елді, есік байлады берік,
Сол кезде алды қолға қанжарды тәрік.
Ашып жарасын шаһтың ол толған ай,
Сүйіп байлады солай өлуге шешім.
Шаһтың жарасы қандай болса,
Шаһ денесін қанменен жуды,
Екінші қанға былғанды денесі⁴⁹.

Шырын осылайша ғашығы үшін жанын құрбан етіп, Хұсрау шаһпен бірге жер қойнына беріледі. Құтыб дастанындағы қос ғашықтың тағдыры қазақтың атақты махаббат жырының бас кейіпкерлері – Қозы мен Баянның өліміне көбірек ұқсайды. Көне замандарда туған жырдың сюжеттік шешімі бойынша Баян сұлу да махаббатын жоқтап, Қозы Көрпеш моласына келіп, өз жүрегіне ажал қанжарын қадаған-ды⁵⁰.

Шайыр Шырынды ерекше жақсы көреді, армян ханшайымына Құтыбтың өзі де ғашық. Ол Шырынның тамаша образын жа-

49 Сонда, 213 б.

50 Бабалар сөзі. Ғашықтық жырлар. Т. 53. – Астана: «Фолиант» баспасы, 2005.

сай отырып, осындай дана әйелдің игі істерін кейінгі ұрпаққа, қыпшақ қыздарына үлгі етеді:

Осындай уәжіп ол ғашық өлсе,
Жанын жанға беріп бірге болса.
Ақыры барша әйел ме білмес ерлік,
Әйел сол болар – одан келмес ерлік.
Көп әйелдің ерден артығы бар,
Жерін тапса жүз ердің ісін істер⁵¹.

Түркі қыздарының қоғамдағы қызметін, қыпшақ әйелдерінің ақылдылығы мен адалдығы басқа ғашықтық дастандарда да жоғары бағаланған. Мұны біз Хорезми, Сарайи туындыларынан да көре аламыз. «Сухейл мен Гүлдірсін» поэмасында мынадай жыр жолдары осы пікірімізді айғақтайды:

Қатын – досың, оны сүй де, көңіл бер,
Оның сөз кенішінен гауһарларын тер⁵².

Ананы, қызды құрметтеу, ақылды жардың мерейін көтеру, әйелдің көшпелілер әлеміндегі жауапты да қиын қызметін жырға қосу – қыпшақ әдебиетіндегі көне сарындардың бірі.

Жоғарыда қарастырылған «ғашықтардың бір молада өлу» сарыны XVI ғасырда өмір сүрген шайыр, тарихшы, ғалым әрі мемлекет қайраткері Мұхаммед Хайдар Дулатидің «Жаһаннаме» дастанында да ұшырасады. Негізінде М. Дулатидің аталған туындысы кейінгі жылдарға дейін ғылыми қауым назарынан тыс қалып келді. Түркі шайырының 1530 жылдары Моғолстанда қанат жайған көне шағатай тілінде жазылған бұл дастаны профессор Ә. Дербісәлінің тәржімесімен 2006 жылы жеке кітап ретінде жарық көрді. Сондай-ақ 2011 жылы «Әдеби жәдігерлер» 20 томдық топтамасының 13-томына еніп, көпшілік оқырманға жол тарт-

51 Сәйф Сараи. Гөлестан. Лирика. Дастан. – Казан: Татар. Кит. нәшр., 1999. – 283 б.

52 Бұл да сонда.

ты. Бұл орайда ақын шығармашылығын ұзақ жыл зерттеген Әбсаттар қажының еңбегі мол.

«Жаһаннаме» дастаны – ғашықтық сюжетке құрылған классикалық шығарма. М. Дулати өз замандастары сияқты Орта ғасырда қалыптасқан Ислам мәдениетіне сүйенген әдеби норманы қатаң ұстанған. Зерттеушінің: «Ежелгі мұсылман Шығысы әдебиетінде кейбір көркем дүниелер әдетте «хамд» - мақтау, «мунажат» - мінәжат, «наыт» - теңеу (эпитет), «мадх» - мадақ және «сабаби назми китаб» - кітаптың жазылу себебі іспетті шартты бөлімдерден тұрады. «Жаһаннамеде» осы қағида бұзылмаған», - деген пайымдауы соған меңзейді. Әйткенмен, дастанда түркі поэзиясы мен фольклорына тән стильдік белгілер өте көп. Мысалы, Самин шаһарының билеушісі Шаһсауар патшаның жасы 200-ге жетсе де бір ұлға зар болып, қайғы шегеді. Патша дала кезіп, әулиелердің мазарын зиарат етіп, Құдайдан перзент беруді тілейді. Ақыры Алланың мейірі түсіп, ұлды болады. Ұлан – асыр той өткізіп, құлдарды азат етіп, есімін Фируз шаһ деп қояды. Жас ханзаданың дүниеге келуі, кәмелетке толғанға дейінгі өмірі қазақ эпосындағы Алпамыс, Қобыланды, батырлардың әрекетіне үйлесіп жатыр:

Кейде құс ұстамақ, кейде ауламақ,
Киік атпақ, түлкі қуаламақ,
Түн болса ойын-сауықпен әуре,
Достарының бәрі сұңғақ ұнамды⁵³.

Батырлық эпостарда бас кейіпкердің келесі әрекеті «қалыңдығын іздеу немесе жар таңдау» сарынымен байланысты болатыны белгілі. Қобыландының Құртқаны, Алпамыстың Гүлбаршынды іздеп жорыққа аттануы секілді ғашықтық дастандардың кейіпкерлері де өзіне лайықты жар іздеп, алыс сапарға шығады. Бірақ соңғыларда таңдау құқы жоқ. Классикалық дастанның бас қаһармандары өз ғашығын суреттен, айнадан, не болмаса түсінде көреді. Көбінесе, екі жастың махаббаты Алланың бұйрығы,

53 М.Х. Дулати. Жаһаннаме. // Әдеби жәдігерлер. Т. 13. – Алматы: «Таймас» баспа үйі, 2011. – 327 б.

Құдайдың құдіретімен пешенесіне жазылған тағдыры іспетті. Естерінен тана, бірін-бірі құлай сүйетін ғашықтардың қосылуы не қосылмауы да тылсым күштер мен Көк тәңірінің еншісінде.

Әдеттегідей, «Жаһаннаме» дастанының бас кейіпкері де түсінде ғашық болады. Бірақ Фируз шаһтың ғашығы – перінің қызы Назбойды табуда сюжеттік арқау ретінде «Киелі киіктің ізіне еру» мотиві басты мәнге ие. Киіктің ізіне еру, киіктің адамға айналуы сынды мифтік, тотемдік көне сарындар «Мың бір түн» қиссаларында, парсы, түркі фольклорында жиі ұшырайтын ертегілік мотив. Осы сарынның белгілері қазақтың «Күн астындағы Күнікей қыз», «Алтын мүйізді киік» ертегілерінде сақталған. XIX ғасырдың екінші жартысында ғұмыр кешкен қазақ ақыны Әріп Тәңірбергенұлы жырлаған «Бәһрам» дастанында «Жаһаннамедегі» секілді ғашықтардың тағдыры осы «Киіктің ізіне еру» мотиві арқылы шешімін табады.

М. Х. Дулати дастанының сюжеті бойынша Фируз шаһ көңілін көтеру үшін көп әскермен киік аулауға шығады. Қоршауға түскен киіктердің бірі шаһзаданың жанынан тоқтамай өте шығады. Жігіт сол киіктің ізінен қуып, жапан түздегі жан баспаған өңірге – перілер патшалығына келеді. Қысқасы, Фируз шаһ перілер патшасы Тәж Бақыттың қызы - өзі түсінде көрген Назбой сұлумен танысады. Жігіт пері қызының бірнеше шартын орындаған соң онымен қауышып, той жасап, бастарын қосады. Бақытты өмір сүрген олардың Фаррух Сауар атты ұлдары болады. Дастан сюжеттерінің шарықтау шегінде Назбой сұлудың кенеттен жүрегі жарылып, қаза табуына куә боламыз. Ғашық жарының қайғы-қасіретін жұтып, қосағын іздеп, сағына зар илеген Фируз шаһ тағы да әдепкідей аң аулауға шығып, баяғы киіктің ізіне ереді. Киелі киік оны перілер зиратына – зайыбы Назбой сұлудың моласына алып келеді. Оның бұл жерге келгенін ешкім де сезбейді. Алайда жан-жағы тегістеп бекітілген мазарға Фируз шаһ кіре алмайды. Сол арада Құдайға мінәжат етіп, сүйгенімен бірге болуды зар еңіреп тілейді:

... Қамқорлық ет, ей, мейірімді құдіретті!
Бір пердеде жармен бірге.

Басайын дағы, көрмей жаһан мехнатын,
Айрылудың жаман мұң қасіретін.
Осылай жалынышпен налалы болып,
Көзі көңілі өксік пен күйікте болып.
Өтініп басын жерге қойған соң,
Жалыныш отымен бірге күйген соң,
Игі жауап есігін ашып Тәңірісі,
Сырып отыр еді пердені пердеші.
Шығып пердеден бір қол шапты,
Алып барды өзіне шын досты.
Ешкім білмеді, [ол] қайда кетті,
Тастап бос үй жай, мекенін кетті⁵⁴.

Сөйтіп, Ләйлі мен Мәжнүнге ұқсап Фируз шаһ пен Назбой сұлу да екі дүниеде бір болуды қалап, ғашықтық мұратына жетіп тынады.

Орта ғасырлық түркі-қыпшақ дастандарының оқиғалары негізінен ғашықтық тақырыбына құрылған. Олардың сюжеттік мотивтері ежелгі Шығыста кең тараған мифтік, аңыздық және діни сарындардан бастау алатынын байқаймыз. Олардың мазмұнынан кейде ертегілік, не болмаса тарихи сюжеттердің сұлбасы да көрініс беретіні бар. Хұсрау, Баһрам Шөбине, Сухейл сияқты тарихи кейіпкерлердің кездесуі осындай ойға жетелейді. Орта ғасырлық туындыларда Алтынорда, Мәуренаһр, Хорезм елдерінде өткен тарихи оқиғалардың ізі сақталған. Десек те ғашықтық дастандардың стиль, образ жасау тұрғысынан ілгергі «Қисса Жүсіп», «Ләйлі мен Мәжнүн» секілді классикалық шығармалардан көп тәлім алғандығы айқын сезіледі. «Суретін көріп ғашық болу», «түсте көру», «ғашығымен бір молада өлу», «туа ғашық болу», «пері қызына үйлену», «ғашықтық дертіне шалдығу», «махаббат азабын шегу», «сүйгенін сарыла күту», «ғашықтық хат жазу», «сүйгенін іздеп алыс сапарға аттану» т.б. мотивтер орта ғасыр дастандарының барлығында дерлік кездесе беретін тұрақты сарындар десек, қателеспейміз. Бұл қатардағы ғашықтық мо-

54 М.Х. Дулати. Жаһаннаме. // Әдеби жәдігерлер. Т. 13. – Алматы: «Таймас» баспа үйі, 2011. – 327-б.

тивтердің арасында «ғашығын айнадан көру», «өз-өзіне сұқтану», «Алланың, пайғамбарлардың немесе жәбірейіл періштенің аян беруі» сынды байырғы мифтік және діни сарындар ерекше сипатқа ие. Сондай-ақ, ғашықтардың досы яки оларды жақтаушы сенімді серіктері туралы сюжеттер де түрлі көне сарындармен араласа келіп, махаббат дастандарының оқиғасын қызықтыра түседі. «Мың бір түн», «Тотынама» сияқты Шығыс ертегілерінен енген мотивтер де түркі-қыпшақ дастандарында жиі ұшырайтын дәстүрлі сарындарға жатады. Қысқасы, Орта ғасырда туған түркі әдеби шығармаларындағы ғашықтық сюжеттері халықтың төл ауыз әдебиетімен қатар, бұрынғы кітаби сарындардан, көрші елдердің жазба классикалық мұралары мен кейінгі ислами мотивтерден рухани нәр алып, толығып, айшықтала түскенін аңғарамыз. Демек, алдағы уақытта түркі-қыпшақ әдебиетіндегі тарихи-типология мәселелерін өзге де аспектілері бойынша қарастыру жөн деп ойлаймыз.

ОРТА ҒАСЫР ТҮРКІЛЕРІ ПОЭЗИЯСЫНДАҒЫ БЕЙНЕЛЕУ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

Ертедегі сақ, ғұн, түркілер дәуірінен бастау алатын ежелгі әдебиетіміздің арналары ғасырдан-ғасырға қаймағы бұзылмай келе жатқан руханият қазынасы. Ежелгі түркі дәуірінің әдебиеті тарихын зерттеп, зерделеуде, әлемдік деңгейдегі шығыстанушы ғалымдар В. Бартольд, Л. Гумилев, С. Малов, Е. Э. Бертельс, В. Жирмунский, В. Пропп, В. Брагинский, И. Стеблева сияқты ғалымдар бастаған іргелі көш ұлттық әдебиеттану ғылымы саласында ХХ ғасырдың 60 жылдарында – Кеңес дәуірі тұсында да көшелі ізін тапты. Соның ішінде ұлттық әдебиеттің тарихы мен оның құндылықтарын терең танып білуде қалам тербеген белгілі фольклортанушы, түркітанушылар мен әдебиет зерттеушілері М. Әуезов, Ә. Марғұлан, Б. Кенжебаев, Ә. Қоңыратбаев, Қ. Сыдиықов, Р. Бердібаев, Н. Келімбетов, Х. Сүйінішәлиев, А. Қыраубаева, М. Жолдасбеков, С. Қасқабасов, А. Егеубаев, Ә. Дербісәлин, М. Мағауин т.б. ғалым-жазушылардың ғылыми-танымдық еңбектері мен монографиялық зерттеулеріне сүйенетініміз шындық. Тарихтың бел-белестерін, ескі ұғымдар мен салттардың көріністерін, адам мен табиғаттың болмысын, адамдардың қоғам туралы түсінігін ерекше тәсілмен баяндайтын фольклор мұралары мен әдеби жәдігерлерді зерттеу нысанына айналдыра отырып ғылыми пайымдаулар жасауға болады. Түркі тілдес халықтар арасындағы осындай сабақтастықтарды қазақ-қырғыз, ұйғыр, әзірбайжан, өзбек, қарақалпақ, түркімен әдебиеті мен тәжік-парсы мәдениетін салыстыра зерттеген кезде анықтай аламыз.

Түркі халықтарының әдебиет тарихы сонау ерте ғасырлардан басталады. Алайда, ежелгі және орта ғасырлар дәуірі әдебиеті төңірегіндегі ғылыми айтыс-тартыстар мен сан қилы пікірлер еш толастаған емес. ХУ–ХУІІІ ғасырларда өмір сүрген түркілік мәдениет пен әдебиеттің төрінде мақтанышпен аталатын Әлішер Науаи, Шейх Құсайын Мәулана Атаи, Отыз Имани Әл-Булғари секілді ақын-шайырлардың әдеби мұралары әлі де терең зерттеулерді қажет етеді. Осы кезеңде өмір сүрген күллі түркі халық-

тарына ортақ ақын-шайырлардың қалдырған әдеби мұралары типологиялық тұрғыдан талдау оң нәтиже берері анық.

Түркі халықтары, соның ішінде қазақ әдебиеті тарихының көп ғасырлар бойғы дамуын дәуірлегенде әр кезеңнің өзіне тән белгілері мен жанрлық, тұлғалық қасиеттерін, көркемдік ерекшеліктерін анықтап алу қажет. Белгілі әдебиет зерттеуші ғалым Б. Кенжебаев: «Қазақ халқының бұрын-соңды әдебиетінің тарихын төмендегідей кезеңдерге жіктеп, 1) Ежелгі әдебиет (ҮІ-ХҮ ғасырлар) арасын қамтиды. Ертедегі түрік ру-тайпаларымен бірге жасалған ортақ әдебиет. 2) Қазақ хандығы дәуіріндегі (ХҮ-ХІХ ғасырлар) арасы, қазақтың өзіндік төл әдебиеті. 3) Қазақтың ХІХ ғасырдағы сыншыл, реалистік әдебиеті. 4) Қазақтың ХХ ғасыр басындағы ағартушылық әдебиеті. 5) ХХ ғасырдағы Ұлы Қазан төңкерісінен басталатын Кеңестік әдебиеті»¹, – деп жүйелеп қарастырғандығын біз қазақ әдебиеті тарихынан жақсы білеміз. Көптеген зерттеушілер ежелгі дәуір әдебиеті тарихындағы ХІІІ-ХҮ ғасыр кезеңдерін Алтын Орда дәуірі немесе ортағасырлық кезең деп атап жүр. Бұны әдебиет тарихын зерттеуші ғалым Н. Келімбетов: «Бұл кезең әдебиет тарихында Алтын Орда-Хорезм дәуірі деп аталады, алайда аталған дәуірдегі туындылар жалпы түркі әдеби тілінің (шағатай-қыпшақ диалектісінде) жазылған»², – деп өзінше пайымдайды. Осы ортағасыр кезеңінде, яғни, Алтын Орда дәуірі тұсында түркі халықтарынан шыққан дана ойшылдар мен ғұлама ғалымдар аз болған жоқ.

Көне түркі халықтарының ішінде, қазақ әдебиетінің қалыптасуына ертедегі ҮІ-ҮІІ ғ.ғ сақ, ғұн, үйсін, қаңлы тайпаларының мәдениеті және ортағасырлық мемлекеттер тұсындағы қарлұқ, оғыз, қыпшақ тайпаларының әдеби жазба мұралары негіз болды.

Орта ғасырларда әдеби мұраларын араб, парсы, түрік тілдерінде жазып түркілік әдебиетке бастау бұлақ болған: Ә. Фердоуси, С. Сарай, Рабғузи, Сакаки, Жәми, Рудаки, Ж. Баласағұн, М. Қашқари, А. Иүгінеки, Қ.А. Йасауи т.б., шығармалары арқау бола алады. Одан әрі ХҮ–ХҮІІІ ғасырларға жалғасқан есім-

1 Кенжебаев Б. Әдебиет белестері. – Алматы: Ғылым. – 1986. – 7, 8 бб.

2 Келімбетов Н. Ежелгі дәуір әдебиеті. – Алматы: Ана тілі. – 1991. – 10 б.

дері әлем жұртшылығына мәшһүр Заһерредин Мұхаммед Бабыр, М. Атаи, Ә. Науаи, М.Х. Дулати, О. Имани әл-Бұлғари т.б., ақын-шайырлар болды.

Шығыстанушы орыс ғалымы В.И. Брагинский: «Әлемдік әдебиетті зерттеу процесіндегі әлемдік әдебиет типологиясының мәселелерін жете зерделеу, соған қоса, отандық әдебиеттану ғылымының соңғы онжылдығында анықталған жегістіктері этникалық, аймақтық, территориялық бағыттағы түрлі зерттеулер арқылы ерекше мәнге ие», – деп көрсетеді³. Ғалым атап отырғандай, типология мәселелері орта ғасыр дәуірі әдебиетінде этникалық, территориялық, ұлыстық және рулық тұтастықта дамығандығы айрықша көрінеді. Алайда, қандай да ұлыс болсын, қандай да аймақ болсын олардың ғылымы мен мәдениеті, әдебиеті бір-бірімен өзара рухани байланыста өркендеп отырды. Мысал, парсылар арабтарға, арабтар түркіге, түркілер славян халықтарына септігін тигізіп, алға қарай дамыды.

Жалпы алғанда, ертедегі парсы-түркі әдебиеті тарихындағы ақын-шайырлардың, әсіресе, шығыстық сарындағы Ә. Жәми, Низами, Фзули, Хафиз, Ә. Фердоуси, Рудаки, Омар Хаям, Лутфи т.б., ізін жалғастырған шығыстың шайырлары М. Атаи, Ә. Науаи, О. Имани сынды жекелеген авторлардың әдеби мұраларында өзара ұқсастық болғанымен, алған бағыттары сан тараулы жолмен өрбіп отырады.

Қазақ әдебиетінің тарихын зерттеуші ғалым, профессор Х. Сүйінішәлиев: «Қазақ мәдениетінің сонау көне заманнан бері жасап келе жатқан халықтық туындылары аз емес. Сан-салалы өлең-жыр, асыл сөз үлгілері, асқақ ән, сәнді де сазды төгілген күй-көркемөнер саласындағы халық мұрасының куәсі», – дей келе, «Ортағасырлық ортақ әдебиет нұсқаларының тілін зерттеу арқылы, әр халық өз тілдерінің тарихында тереңдей бастайды. Күлтегін, Тоныкөк, Қорқыт ата, Жүсіп Баласағұн, М. Қашқари, А. Иүгінеки, Бақырғани, Хорезми, Рабғузи т.б орта ғасырлық авторлар шығармаларына сүйенген қазақ түркі танушылары 1960 жылдары ішінде-ақ, қазақ әдебиетінің қалыптасу, өсу кезеңдерін

3 Брагинский В.И. Проблемы типологии средневековых литератур Востока. – Москва: Наука. – 1991. – с.24

жаңадан жүйелеп шықты»⁴. Әдебиет зерттеушісі пайымдаған пікірлер ақиқатқа жанасады. Ертедегі Тұран және Иран дала-сында туып-өскен ойшылдардың әлем өркениетіне қосқан үлестері негізгі үш арнада көрініс берді. Бірінші арна – М. Хорезми, әл-Фараби, Әбу-Райхан әл-Бируни, Хафиз, Әбу Әли Ибн-Синалар шығармаларын араб тілінде, екінші арнадағы – Низами, Жәми, Рудаки, Фердоуси, М. Х. Дулатилар туындыларын парсы тілінде, ал үшінші арнадағы – Ж. Баласағұн, А. Иүгінеки, М. Қашқари, М. Атаи, Ә. Науаи, О. Иманилар әдеби мұраларын көне түркі, ескі қыпшақ-шағатай тілдерінде жазып қалдырды. Оның айғағы ретінде, ғалымның тағы да төмендегі тұжырымын тілге тиек еткенді жөн санап отырмыз: «Түркі мәдениетінің өркендей түсуіне араб, парсы жазба әдебиеті ерекше әсер бере отырып, орта ғасыр тұсында Араб халифатының қол астына түркілер түгелге жуық қарап, оның дінін ғана қабылдап қоймай, жазуын да қабылдап т.б., жетістіктерге қол жеткізді. Орта Азия түркілері ішінен талантты ғалымдар, философтар, кемеңгер әдебиетшілер дүниеге келді. Олар араб, парсы, түрік тілдерін еркін меңгеріп кейін сол тілдерде жазды»⁵. Осы құнды пікірлерді негізге алсақ, ертедегі түркілік әдебиет жауһарлары ғасырдан ғасырға таптырмас құнды мұра болып сақталып, таралу ауқымы кеңінен танылып келеді. Дана Абайдың: «Жарықтың бәрі – Шығыста», – деген сөздері бекер болмаса керек. Ортағасырлық мәдениет пен әдебиеттің айтулы тұлғаларының әдеби-танымдық, діни-ағартушылық, саяси-пәлсапалық, рухани бай, әрі құнды мұралары кейінгі зерттеулердің өзекті нысаналарына айналды.

ҮІІІ-ІХ ғасырлардағы Тұран мен Иран өлкесі дәуірінен өркендей бастаған халықтық ортақ әдеби мұралар адамзат қоғамының рухани, мәдени дамуына әсер етіп, түркі жазба әдебиетінің өркендеуіне, ілгерлеп дамуына көп септігін тигізді. Бұл жөнінде, әдебиет зерттеуші ғалым, академик Р. Бердібаев: «Шығыстың көне даңқты әдебиеттерінің ішінде тәжік-парсы классикалық әдебиетінің орны ерекше. Парсы тілінде сөз маржанын терген, ата-

4 Сүйінішәлиев Х. Қазақ әдебиетінің тарихы. – Алматы: Санат. – 2006. – 9 б.

5 Сонда. – 10 б.

ғы әлемге мәшһүр болған даңғайыр ақын-шайырлардың түркі халықтарының рухани қазынасы болып табылады. Ар жағы Рудакиден басталатын, Фердоуси, Омар, Сағди, Хафиз, Жәмилермен жалғасқан ғажайып көркемдік әлем мұрагері бола білген халықтың қалай мақтаныш етуге толық хақы бар. Шығыс поэзиясындағы Гүлстанның бұлбұлдары өз шығармаларымен адамзаттың тіршілік мұратын, өмір сұлулығын жырлауға арнады.»⁶, – деп пайымды пікір білдірсе, шығыстанушы ғалым Ө. Күмісбаев: «Шығыс халықтарының ішінде ең бай, ең көне әдебиет парсы-тәжік әдебиеті болып саналады. ХУ–ХХ ғасырлар арасы Иран мәдениеті мен жалпы шығыс әдебиеті үшін «алтын ғасырлар» санатына жатады. Ежелгі заманда Орта Азия және Иран халықтарының түп-төркіні, тарихы бір болған, бірге дамыған», – дейді⁷. Осы аталған кезеңдерде Орта Азиядағы Сарай, Фараб, Сайрам т.б., қалалар мен Ирандағы Гүлстан, Шираз қалалары секілді өркениеттің өрелі мекендері адамзатқа рухани бесік саналды. Сол тұрғыдан келгенде, парсы мен түркі халықтары мәдениетінің даму тарихы ортақ екені де әмбеге аян. Фердоуси, Жәми, Сағди, Физули, Рудаки, Сакаки, Лутфи т.б. ақындық дәстүрін жалғастыру – Ә. Науаи, М. Атаи, О. Имани секілді ақын-шайырларға тән. Аталған ақын-шайырлар шығармаларының тақырыптық-идеялық мақсаттары, шығыстық және исламдық сарындағы бағыттарының бір арнаға түйісуі – әдебиеттегі қайта өрлеудің бастауы болды.

Түркітанушы В.М. Жирмунский: «Батыс пен Шығыс әдеби байланыстарында ортағасырлық әдебиет үлгілері маңызды роль атқарады, біз сол қоғамдық, тарихи процесстің дамуындағы фольклор мен поэзияны аналогиялық бағытпен, салыстырмалы тұрғыдан зерттеуіміз қажет», – дейді⁸. Дегенмен, осы салыстырулар арқылы жоғарыда айтылған ортағасырлық түркі әдебиеті ірі өкілдерінің әдеби-тарихи мұраларын жаңаша зерттеп, көпшілік

6 Бердібаев Р. Гүлстанның бұлбұлдары. – Алматы: Жазушы. – 1970. – 60 б.

7 Күмісбаев Ө. Иран әдебиетінің тарихы. – Алматы: Қазақ университеті. – 2009. – 15 б.

8 Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение. – Ленинград: Наука. – 1979. – с.46

оқырман қауымға жеткізу талабы күн тәртібіндегі маңызды мәселелер қатарында тұр.

Дарынды ақын-шайырларымен атағы шыққан Шығыс әлемін отарлау мен бодандаудың астарлы мақсатында қалыптасқан құбылыстың әсерімен әдебиеттану ғылымы орнықты. Соның нәтижесінде көптеген мәселелердің басы ашылды. Оны орыстың білгір шығыстанушы ғалымы В.И. Брагинский: «Шығыста ортағасырлық әдебиет негізгі үш бағытта жетілді. Біріншіден, араб-мұсылмандық (араб, парсы, түрік, урду) соған қоса, үнді, малай және индонезия мұсылмандық әдебиеті жатады, екіншіден, үнді, оңтүстікшығыстағы үндістік бағыттағы әдебиет, үшіншіден, қытайлық, қиыршығыстық бағытта – қытай, жапон, кәріс және вьетнам әдебиеті кіреді»⁹ – деп таратып жазады. Ғалым Шығыс әдебиетін үш бағытқа бөліп қарастыру арқылы, оның әлемдік әдебиетке тигізген ықпалы мен әсерін айқындап отырған секілді. Осы тұрғыдан келгенде, Шығыс әдебиетінің оның ішінде түркілік әдебиеттің мазмұнды көріністері жалпы әдебиеттегі типологиялық түйісулерге арқау болған тақырып, идея, образ, сюжет, шығыстық мотивтер сынды белгілермен айқынданып, зерделенеді.

Осындай тың ғылыми пайымдаулар мен болжамдарға сүйену арқылы әлем түркітанушы ғалымдары көптеген ғылыми зерттеу еңбектерін жазып, жариялады. Аталған еңбектерде сансыз болжамдар мен түрлі пайымдаулар жүйелі қалыптасқанымен, пікірлер әр нұсқада өрбиді. Академик С. Қасқабасов жазғандай: «Жырау-шайырлар өз шығармаларында идеалды әміршінің бейнесін жасады. Өздерінің монолог түріндегі айтылатын толғауларында олар маңызды мемлекеттік мәселелермен қатар заман мен қоғам, адам мен заман, тұлға мен тобыр, сондай-ақ имандылық пен қайырымдылық, өмірдің өткіншілігі мен адамның опасыздығы, өлім мен өмір сияқты моральдық, этикалық, фәлсафалық проблемаларды көтеріп, қоғаммен байланыстыра жырлап отырады»¹⁰. Академик атап отырғандай, қай дәуір, қай заман болма-

9 Брагинский В. И. Проблемы типологии средневековых литератур Востока. – Москва: Наука. – 1991. – с.25,26.

10 Қасқабасов С. ХУ-ХУІІІ ғасырдағы қазақ әдебиеті. – Алматы: ӘӨИ. – 2005. – 64 б.

сын оның өз жаршысы болады. Өзінің өмір сүріп отырған дәуір тынысын, ондағы ақ пен қараны, жақсылық пен жамандықты, мейірім пен қатыгездікті, достық пен дұшпандықты, адам мен қоғам, табиғат пен жаратылыс болмыстарын терең танып, оны гуманистік көзқараспен жырлаудың үлгісін Ә. Науаи, М. Атаи, О. Имани т.б., шайырлардың әдеби мұраларын оқып, зерделеп отырып көз жеткізесіз.

Өткен ғасырдың 1981 жылы шыққан «Қазақ фольклорының типологиясы» атты ұжымдық монографияда: «Әртүрлі жанр ескерткіштерін бір-бірімен салыстыра қарау, олардың ортақ сарындарын, ұқсас үндестігін тарихи-типологиялық тұрғыдан қарастыру қызғылықты. Біріншіден – халықтардың туыстығына, тектестігіне байланысты көрінетін тарихи-генетикалық ұқсастық. Екіншіден – ел мен елдің тарихи-мәдени қарым-қатынасы арқылы таралатын ұқсас, үндес сюжеттер: бұған Шығыс сюжетіне негізделген, көршілес Орта Азия халықтары тарапынан ауысқан романдық эпос үлгілерін мысалға келтірсек жеткілікті. Үшіншіден – халықтардың шаруашылық, тұрмыстық кәсібінің қоғамдық дамуының біркелкі болып келуінен туындайтын тарихи-типологиялық сарындастық»,¹¹ – деген жүйелі пікірлер кездеседі. Осы пікірлерді ескере отырып, түркі халықтарының рухани мәдениеті мен әсем әдебиетінің бір-бірімен тектес, тағдырлас бағытта дамығандығын, ұқсас, сарындас, үндес қалыпта өзара түйісетіндігін бағамдай аламыз. Соған орай, өз зерттеуімізді жазу барысында түйген пайымды ойға пікірлерімізді де жинақтап беруді жөн көріп отырмыз.

Атаи Мәулена Шейх Құсайын – ХҮ ғасырдың алғашқы ширегінде өмір сүрген түріктідес халықтардың ортақ ақыны. Кейбір тарихи деректердің айтуынша, Қазіргі Оңтүстік Қазақстан облысы, Сайрам жерінде дүниеге келіп, Самархандта қызмет атқарған. Өз дәуірінің терең білімді оқымыстысы болған. Бізге дейін Атаи ақынның «Диуан» атты өлеңдер жинағы (260) жеткен. Бұл жинақтың түпнұсқасы Санкт-Петербургтегі Шығыстану институтының сирек қолжазба қорында сақталған. Атаидың табиғат, ма-

11 Бердібаев Р. Түрік-монғол эпос-жырларындағы ортақ желілер. // Қазақ фольклорының типологиясы. – Алматы: Ғылым. – 1981. – 7,8 бб.

хаббат, сұлулық т.б., түрлі тақырыптардағы ғазал жырлары өзбек тіліне аударылып бірнеше мәрте жарық көрген.

Ортағасырлық түркі әдебиетінің көшбасшыларының бірі, күллі түркі жұртына ортақ бірегей ақын Атаи. Ол туралы алғаш зерттеген ХХ ғасырдың басында, яғни, (1880-1938) жылдар аралығында өмір сүрген шығыстанушы, түрколог ғалым А.Н. Самойлович. Ол: «Азия мұражайында уақытша сақталған қолжазбалар арасында бұрыш жақтары терімен қапталған, арнайы картоннан жасалған қаптамаға салынған жинақ табылды. Қаптама сыртында «Диуани Шайхзада» деген жазу бар»¹², – деп көпшілікке жариялайды. Соған қоса, ғалым Атаи шығармаларын көптеген ғазалдардан тұратынын айта келіп, тақырыптық ерекшеліктеріне кеңінен тоқталады. Кейбір тарихи деректерге қарағанда, Атаи – Қ. А. Иассауидің тікелей ұрпақтары болып келеді. Бұл туралы белгілі өзбек ғалымы, академик Ғафур Ғұлам: «Атаи арғы тегі жағынан бір-екі ата Қожа Ахмет Иасауиге барып тіреледі. Ақынның әкесі Исмайл мен немере ағасы Ибраһим атаның қабірі Ташкенттің солтүстік жағында орналасқан. Ақын солтүстік Түркістанның Шымкент, Сайрам, Отырар өлкесінде туылып, кейіннен ер жеткен соң ілім, мағрифат, ақиқат жолын іздеп Гератқа барып сонда тұрақтаған. Ол кісі Шахрух пен Ұлықбек дәуірінде өмір сүрген, шығармашылығы сонда өткен»¹³, – деген мәлімет келтіреді. Ендеше, ақынның өлең жазудағы үлгісі, шығыстық сарын бағытының ұқсастығы, ерекшелігі түркілік идеямен ұштасып жатқандығы заңды құбылыс екеніне ешбір дау жоқ. Маулана шейх Хұсайн Атаи Хорасан билеушісі Хұсейин Байқара сұлтанның заманында өмір сүріп, оның саяси қуғындау салдарынан Балх қаласында қайтыс болды деген тарихи деректер де айтылады.

Тағылымы мол, қазыналы ежелгі әдебиет тарихында, Қайта өрлеу дәуірі (Ренессанс) деген үлкен кезең бар. Осы кезеңді ғалымдар түрлі мақсатта жан-жақты пікірлермен талқылайды. Мәселен, В. И. Жирмунский: «Заманның алдын-ала жағдайында, бізге белгілі болғандай, феодалдық қатынастар құлап, бур-

12 Самойлович А. К вопросу о двенадцатилетнем животном цикле у тюркских народов // Восточные записки. – Ленинград: –1927. Т. 1. С. 147-162;

13 Ғұлам Ғ. Атойи эмас, Отайи. // Узбек маданияти газеті. 1959. 21 қаңтар.

жуазиялық даму тенденциялары жаңа ішкі қоғамның қайта өрлеуіне әсер бере бастады, сол ХҮ ғасырдың ІІ жартысында Орта Азияда қайта өрлеу кезеңінің негізін салған, классикалық түркі әдебиетінің өкілдері болды»¹⁴. Біздіңше, осы Қайта өрлеу (Ренессанс) дәуірі кезеңінде басталған түрлі әдеби ағымдар өзге де түркілік әдебиеттің ортақ өкілдері М. Атаи, Ә. Науаи, М. Х. Дулати, О. Имани т.б., шығармашылықтарына жаңашыл реңк беріп, өзгеше үдеріс әкелген рухани кезең болып табылады. Ежелгі дәуір әдебиетінің тарихын тереңірек зерттеген, халқымыздың филолог ғалымы А. Қыраубаева: «ХІІІ-ХҮ ғасырларда, яғни Алтын Орда тұсында Қайта өрлеу (Ренессанс) идеясы түгелдей жойылып кеткен жоқ. Сонау әл-Фарабиден жалғасып келе жатқан гуманизм арнасы ХІҮ ғасырдағы түркі әдебиетінде де көрінді. Шығыс Ренессансының ХҮ ғасырдағы көрнекті өкілдері – Маулена Атаи, Әлішер Науаилар халықтың қарапайым тілінде трактаттар жазып, сол тілде әдеби мұралар қалдырған» – деп атап көрсетеді.¹⁵ Талғамды айтылған тұжырымды ескерсек, ортағасырлық түркілік мәдениет пен әдебиеттің әлемінен ойып орын алған М. Атаи, Ә. Науаи, О. Имани адамзаттық ізгілік пен даналықтың, имандылық пен парасаттың, нақыл мен ғибраттың, ақыл мен ардың жүгін көтерген ғибратты ғұламалар саналады.

Әлішер Науаи – ХҮ ғасырдың (1441-1501) жылдар аралығында өмір сүрген түркі халықтарының ортақ ұлы шайыры, ойшыл, мемлекет қайраткері. Ол небәрі 15 жасында араб, түркі, парсы тілдерін еркін меңгерген. Науаи өз дәуірінің әдеби дәстүрі бойынша бірқатар өлеңдерін парсы тілінде жазған. Негізінен түркі тілінің әдеби тіл бола алатынын іс жүзінде дәлелдеу үшін ескі шағатай тілінде көлемді еңбектер қалдырған. Ғиратта, Мешхедте, Самархандта оқып, өзінен бұрынғы Фердоуси, Хожа Хафиз, Низами, Фзули, Сағди, Лутфи, Атаи, Жәми т.б ақын-шайырлардың шығармашылығы арқылы тәлім алып, ағартушылық-танымдық көзқарасын қалыптастырады.

14 В. М. Жирмунский. Сравнительное литературоведение. – Ленинград: Наука. – 1979. – с. 176-177.

15 Қыраубаева А. Ғасырлар мұрасы. – Алматы: Ғылым. 1988. – 14-15 бб.

Әлішер Науаи терең білімінің арқасында Сұлтан Хусейн атты билеушінің тұсында бас уәзір қызметіне дейін көтеріледі. Ә. Науаи осы қызметте болғанда, Герат қаласында кітапханалар, мешіттер мен медреселер, шипагерлік орталықтар және сол сияқты әлеуметтік маңызы бар нысандар көптеп бой көтерген екен. Белгілі ирантанушы ғалым Е.Э. Бертельс: «Ақсақ Темірге қараған өлке мәдениетінің өрге басуына тікелей басшылық еткен Науаи өз тілін, мейлі жүз құбылған күрделі метафора болсын немесе нақтылы ғылыми еңбек болсын, әдебиеттің күрделі талабына төтеп бере алатынына жұртшылықтың көзін жеткізуді мұрат тұтты»¹⁶, – деп жазады. Сол тұрғыдан келгенде, Науаи ақын өлең құрылысы, аруз уәзін туралы «Мезонул-авзон» деп аталатын әдеби-теориялық мәні зор еңбегін жазды. Бұдан кейін ақын дидактикалық-философиялық бағыттағы «Құстар тілі», «Көңілдердің сүйгені», «Пайғамбарлар мен әкімдердің тарихы», «Мұсылмандардың нұры» сияқты т.б., ғажайып туындыларын дүниеге әкелді. Жалпы, Әлішер Науаиды әлемге мәшһүр еткен кітабы «Хазоинул маони (Ойлар қазынасы) атты өлеңдер жинағы». Соған қоса, ең үздік шығармалары бес дастаннан тұратын атақты «Хамсасы» («Бестік») екені мәлім. Бұл шығармалар ғасырлар өткен сайын ешқашан мәнін жоймайтын құнды еңбектер болып саналады.

Ә. Науаидың шығармалары қазақ тілінде тұңғыш рет 1948 жылы «Таңдамалы шығармалар» деген атпен Мұхтар Әуезовтің алғысөзімен басылып шықты (көлемі 220 бет). Сол алғысөзде М. Әуезов: «Фиратта ХҮ ғасырдың орта кезі білім-өнердің бірталай өрістеген дәуірі еді. Иран, араб-парсы әдебиетінің мәдени әсерін ала отырып, Лутфи, Атаи, Сакаки сияқты ақындар бастаған өзбек тілінің көркем поэзиясы өркендеді. Сол ХҮ ғасырдың 70-жылдарында Ә. Науаи де жарқырай көрінді»¹⁷. Академик жазушының осы пікірін ескерсек, бұл тұста жалпы түркі классикалық әдебиетінің өркендегеніне көз жеткіземіз. ХХ ғасырдың 1965 жылы атақты шайырдың «Ғазалдар» кітабы жарық көрді. Ал, 2008 жылы шыққан «Ескендір қорғанына» (көлемі 404 бет)

16 Бертельс Е.Э. История персидско-таджикской литературы. – Москва: Наука. – 1960. – с. 78.

17 Науаи Ә. Таңдамалы шығармалар. – Алматы: Қазбiрмембаспасы. – 1948. – 6 б.

алғысөзін академик Р. Бердібаев жазса, ақын Н. Айтұлы аударған осы аттас дастанмен бірге Қалижан Бекхожин тәржімалаған ғазалдары енген. Әлішердің өлеңдерін әр жылдарда Ә. Тәжібаев, Қ. Бекхожин, Ө. Тұрманжанов, Қ. Көпішев, Қ. Шаңғытбаев, Ж. Сыздықов, Ғ. Қайырбеков, С. Жиенбаев, Қ. Мырзалиев, Қ. Жұмағалиев, т.б. ақындар қазақ тіліне аударған.

ХХ ғасырдың 1950 жылы өзбек жазушысы М. Айбектің «Науаи» романының қазақша аудармасына жазған алғысөзінде академик М. Әуезов: «Науаидың ғұламалығы, жеке адамға деген мейірбандығы, адамды қоғам деңгейге дейін көтерудегі еңбек пен еңбек тәрбиесін, тәрбиенің адамгершілік, ақыл-ой, саяси бағдарламасын қоғам өмірімен байланыстыра білуі, адам өмірі еңбекке негізделуі қажет деген Науаидың үлкен өсиеті»¹⁸, – деген еді. Шындығында, Ә. Науаи шығармашылығы сан-салалы, жүйелі тараулардан бағыт алатын Орта ғасыр түркі әдебиетінің аса құнды көрінісі.

Соңына өшпес мұра қалдырған талантты түркі шайырларының бірі – Отыз Имани Қазан губерниясының Чистопольск ауданында дүниеге келген. Кейбір энциклопедиялық деректерде¹⁹, Оңтүстік Қазақстан облысы, Сайрам жерінде туған деп те көрсетіледі. «Уалид Қарғалы» медресесінде білім алған ол, 1788 жылы Бұхараға отбасымен көшіп келеді. «Магок-и-аттар» атты Бұхара мешітінің имамы қызметінде болған. Ауғанстан мен Орта Азия жерлерінің Самарқанд, Балх, Қабұл, Герат, Қандығар, Насаф қалаларымен қоса, Орта Азияның өзге де жерлерін аралап жүріп, халыққа білім, ғылым таратқан өз дәуірінің ірі діни ағартушысы болған.

Ғабдирахим әл-Бұлғари Отыз Имани – ХҮІІІ ғасырдың 1754 жылы Бұлғар жерінде дүние есігін ашады. Әл-Булғари Отыз Имани жетім болып өседі. Оның әкесі Ғұсман ибн Сәрмек пен анасы Ғафифа қарапайым шаруалар болған екен. Кейін, әкесі өлгесін анасы «Утыз Имян» (Тридцать дубов) аталатын ауылында тұратын өз туыстарына көшіп келеді. Содан ақынның (бұр-

18 Айбек М. Науаи. – Ташкент: – 1950. 2-3 б.

19 Отырар. Энциклопедия. – Алматы: Арыс, 2005. – 169 б.

кеншік есімі Бұлғар жерінде осы ауылдың атымен аталып кетеді. Нағашы атасының тәрбиесінде өскен Ғабдирахим әл-Бұлғари Отыз Имани үш жасқа келгенде анасынан айырылып, кейде күйін кешіп өседі. Жастайынан әділдік пен шындықтың жақтаушысы бола білген ақын өзінің адамдық болмысын шариғат заңдары арқылы ұстануды дұрыс деп шешіп, ислам қағидаларына сай көзқарастарын қалыптастырады.

Ислам дінін ғылым ретінде қарастырған әл-Булғари Отыз Имани ақын мұсылмандық «фикх» ілімі арқылы көптеген шәкірттерін тәрбиелей отыра, исламға жат өзге діни-философиялық ағымдарға қарсылық білдіріп, «Отыз-Имани доктринасын» жазды. Ол көптеген прозалық және ғылыми шығармаларын араб, түрік және парсы тілдерінде дүниеге әкелді. Отыз Имани – Шығыстың атақты ғұлама ғалымдары мен ойшылдары Руми, әл-Хорасани, Сағди, Хафиз, Софы Аллаяр т.б, әдеби еңбектерін түрік тілдеріне аударған. Соған қоса, ол өз дәуірінің атақты ірі жазушысы болған. Бұл туралы әдебиет зерттеуші, татар ғалымы Ә.М. Шарипов: «Ғабдирахим Отыз Имани татар халқының ұлы ақыны, әрі жазушысы, әділет жақтаушысы және діни қайраткері»²⁰, – деп жазады. Отыз Имани «Гавариф-әз-заман» (Замана сыйы), «Мөһиммат әз-заман» (Заманның басты мәселелері), «Тәрзинел-әфкяр фи нәсаихел-әхияр» (Таза ойлар арқылы келген рақымды өсиеттер) т.б., атаулы еңбектердің авторы.

Ортағасырлық түркі әдебиетінің поэзиясында «нәзирашылдық», «жәдитшілдік» т.б., түрлі әдеби поэзиялық ағымдары арқылы жоғарыда аталған ақын-шайырлар түгелдей дерлік мәжіліс кештерінде «рубаяттар», «бәйіттер», «ғазал» жанрлары бойынша көркем әдеби мұраларын жазып, халыққа насихаттап отырды. «Бәйіт – екі жолды өлең болса, ал ғазал – 9,10 бәйіттен тұратын жыр үлгісі. Ол жанр ретінде, Араб поэзиясында VIII-IX ғасырдан бастап қалыптасқан. Ғазалдың шеберлері – Хафиз, Сағди т.б., ақындар»²¹, – дейді әдебиетші ғалым Б. Кенжебаев. Демек, «ғазал» жанры сонау ертеден басталған поэзиялық нұсқадағы өлең

20 Шарипов А.М. Славный сын татарского народа. – Журнал Филес, Казань: – 2004.– с. 14

21 Кенжебаев Б. Әдебиет белестері. – Алматы: Жазушы, – 1986. – 41 б.

ырғағы. Төменде ақын-шайырлардың өз еңбектерінен алынған шығармаларынан үзінділер келтіре отыра, олардың арасындағы рухани-әдеби байланысты типологиялық тұрғыдан салыстырып көрелік. Және де олардың өмірі мен шығармашылығын жоғарыда қысқаша сөз еттік, ендігі кезекте, кейінгіге қалдырған әдеби жазба мұраларының көркемдік мазмұны мен сюжеттік желісіне, тақырыптық ерекшелігі мен идеясына, кейіпкерлер әлемі мен шығыстық мотивтерінің ұқсастықтарына тоқталып көрелік.

Ортағасырлық түркі әдебиетіндегі шоқтығы биік, даралығы мен дарыны бөлек ақын-шайырлардың ішіндегі оқ бойы озық тұратыны – Атаи ақын. Оның поэзиясы пәлсафаға толы, жасаған жыр үлгілері шебер, мазмұны терең, мұңлы махаббат пен ғадауатқа құрылған. Әсіресе, діни-мұсылмандық көзқарасы шығармаларынан айқын көрінеді:

Сол пендеге қашанда Жаратушым рас алаң,
Шеберлігі оның мысалы жоқтан барды жасаған.
Мифраж түні хақ Алла ашып оған мың бір кен,
«Қаба қаусайн одағы» бар екенін білдірген.
Пәк дінімнен айырма біткенінше соңғы дем,
Иман белбеу тағайын беліме орап он білем.
«Алла үшін!» деп істелер Атаидың барша ісі,²²

Пайғамбарым Мұхаммед екі әлемнің жаршысы!–деп, абыз шайыр Жаратушы ұлы Алланың бар екеніне, Мұхаммед ғ.с.у. пайғамбардың үмметі екеніне ислам дінінің таза да, пәк екендігіне шүбәсіз сене келе:

Хақ Алладан бір саған «сүйікті ет» деп тіледім,
Саған алып ұшады кеудемдегі жүрегім.

– деп түйіндей келе, назирашылдық сарынмен былай үн қатады:

Екі гүл бар мен өсірген бақта ана,
Бірі-балдай, екіншісі пәк дара.

22 Қазыналы Оңтүстік. – Алматы: Нұрлы әлем. – 2012. – 23 б.

немесе:

Бірі оятар шаттық пенен күлкіні,
Ал, бірінің найза сынды кірпігі.
Біреуінің туған айдай қастары,
Екіншісі – ашық түннің аспаны.
Тек...Атаи асырғанмен елден ой,²³

Бар болғаны қатардағы пенде ғой, – деп ақын өзінің жұмыр басты пенде екенін де мойындайды. Осындай діни-ағартушылық бағыттағы және имандылық тақырыбындағы ғазал жанрындағы жырлар Әлішер Науаи, О. Имани шығармаларында да жиі кездеседі. Бұл дегеніңіз ХҮ ғасырдағы түркілік әдебиетке ортақ ақын-шайырлардың арасындағы бұлжымас дәстүр сабақтастығы екені анық. Тұрлауы көп тіршілік талқысын, ғашықтық пен сүйіспеншіліктің машахатын өз жырына арқау еткен Атаи ақын:

Керек емес сенсіз жан мен тіршілік,
Алла кешірсін, айырылу дерті мен тіршілік.
Жақұт ернің мен тік сымбатың,
Сыйлайды мәңгілік суымен тіршілік.
Атаи өлді, сізге бақи болсын,
Жаһанда мәңгілік жан мен тіршілік.

– дей келе, тіршіліктегі жан мен тәннің өзара үйлесімділігін, бүкіл тіршілік атаулы ұлы Жаратқанның құзырында болатынын баян етіп, адамзатты сендіреді.

Немесе ақын:

Ей, ойың мәңгілік сырлас һәм жолдасым менің,
Қайда болса аяғың сонда болар басым менің.
Таппасам қауышуыңды ол Нұх өмірі маған,
Топан суыңдай басар әлемді көз жасым менің,

– дей келе, пенделік көз жасының жер бетін басқан топан судай таситынын, ыза мен ымыраның арасында Нұх пайғамбардың өміріндей күй кешетінін мазасыздана жыр етеді.

23 Сонда, 25 б.

Ей Құдай, мейірім жаса ол жан әлемім көңіліне,
Бір әсер қылар менің зар еңіреуімнің көңіліне.
Қайғы-дерт тауында азап тартқаным Фархадтай,
Болмады мәлім сол дәмді аузым көңіліне.²⁴

Осы ғазалдардың мазмұнына ұқсас шығыстық сарындар Ә. Науаи мен О. Имани ақындардың поэзиясында жиі ұшырасады. Мәселен, шығыстық кез келген поэма-дастандардағы Фархад, Жүсіп, Мәжнүн бейнесін өз өлеңдеріне арқау еткен парсылық, не түркілік ақын-шайырлардың көбісінің жазу, жырлау әсерлері әртүрлі нұсқада көрінеді. Ол жөнінде ғалым Ө. Күмісбаев: «Фархад образы – оның барлық белгілеріне қарағанда халық өкілі ретінде көрінеді. Ол асқан шебер, қаймықпайтын тәуелсіз, адал және адамгершілігі күшті адам. Оның зор денесі мен адам айтқысыз күші асқан батыр бейнесіне ұқсайды»²⁵. Яғни, Шығыс поэзиясындағы Фархад, Мәжнүн, Жүсіп бейнелері – асқан батырлықтың, ерлік пен өрліктің, еңбек пен адамгершіліктің, ғашықтық пен махаббаттың жиынтық бейнесі. Бояуы қанық, басы бүгін Фархад, Мәжнүн, Жүсіп бейнелерін ортақ үлгіге кейіпкер ретінде алған түркі классикалық әдебиетінің ақыны Ә. Науаи:

О, достым, сен, сұрап білші, иесінен дүние бақтың, –
Құр азаптан бар ма басқа, бір жемісі махаббаттың?

Ей, Науаи! Мүскін едім, сұрамады-ау халімді тек,

Шерлі Мәжнүн өзін сүйген, әлі қаңғып жүр ме екен,

– деп азапты да, азалы махаббат құрбанына айналғанын айтса, сол ғашықтық пен сұлулық әлемінің мұң-зарын, қайғы-шерін тартқандығы Атаи ақын мен Имани шығармашылығында жиі кездеседі, ал, ХҮІІІ ғасырда өмір сүрген О. Имани ақын:

Машақаты көп махаббаттың соңы рахат,

Келтірді ар мен жанның сәнін ғафу Рахмат.

Қилы мехнаттың соңында рахаты бар,

Жүсіптей ала алмайды ешкім ғибрат,

24 Әдеби жәдігерліктер // Т.17. – Алматы: Таймас. – 2012. – 8, 117 бб.

25 Күмісбаев Ө. Иран әдебиетінің тарихы. – Алматы: Қазақ университеті. – 2009. – 99 б.

– деп, дінді адал қабылдап, оны меңгерген Жүсіп пайғамбардың тұлғалық ерекшелігін айта отыра, одан ғибрат, тәлім алудың жолын көрсетсе, аталған адамзаттың, оның ішінде, мұсылман әлемінің берекесіне айналып, тірегі болған риясыз таза, көркем де, құнды Ислам дінінің тигізген мол септігін сөз еткен М. Атаи ақын:

Мұратым орындалмасын әсте лайық,
Әр уақыт шықпа маңғаз жүзіңе сайып.
Түспесін Ислам ішінде салтын салып,
Тәу етемін, жүзіңе мың мәрте қайырылып, – десе,

Ә. Науаи болса:

Мен ойладым ғашық дінім, сарғайдым ғой сансыз ойлап,
Онда сабыр шектен асқан, шыдамы жоқ мен бір бейбақ.
Құранымды құшамын деп, үміт еттім арманым зор,
Уа, мұсылман, айтшы кім бар, мен сияқты арманы мол?
– дейді.

Ал, О. Имани ақын болса:

Тамам болды Құдайдың қалауымен,
Бұл қалау Болғаридің қолыменен.
Кемелді болды берген нәрселерден,
Әсәххы болды барлық нұсқалардан.
Жазам деген кісілер жазар мұнан,
Күллі әлем нәр алады асыл ислам діннен.
Мұның қадірін біліп, алып жазалар,
Бітірдім бұл кітапты өзім үшін,
Өзімнен қалған соңғы әулетім үшін.
Тағы да жазар мың мұсылман мұқтаж қылса,
Оқимын иә жазайын деп тілек қылса,

– деген жыр жауһарымен Ислам дінінің көркейіп өсуін, мұсылмандық міндеттердің адал жолмен атқарылуын, тақуалық пен тазалық, деғдарлық пен тектіліктің тамаша көріністерін суреттейді, әрі ислам дініне деген шынайы көзқарастарын қалып-

тастырады. Адами жаратылыстың құндылығы саналатын діни-пәлсапалық тұжырымдар, адамзаттық ақыл-ойдың кемелденуі мен рухани-ағартушылық бағыттың дамуына көп әсер етті. Міне, ХУ–ХІІІ ғасырлардағы түркі-парсы ақын-шайырларының поэзиясындағы әр алуан бірегей ұқсастық, ішінара үндес сарындастықтары төгіле көрінеді.

Жоғарыда айтылып отырған Қайта өрлеу (Ренессанс) дәуірінің заңғар ақын-шайырлары, түркі классикалық әдебиетінің ірі тұлғалары М. Атаи мен Әлішер Науаилар болып табылса, О. Имани ақын ХУІІІ ғасырдағы солардың рухани ілім жолын жалғастырған нақ ізбасары, әрі жоқтаушысы, яки, шығыстық сарын бағытында жырлаған бірден-бір ақын болып саналады. Мәселен, Ә. Науaidың «Ескендір қорғаны» атты дастанында:

Қаламмен кім тірілтсе бұрынғыны,
Сырылар кереметтің шымылдығы.
Билепті жер жүзінің дүйім елін,
Төрт әулет тұтқасы боп дүниенің,
– деп басталатын дастанында жер бетінің үштен бір бөлігіне әмірін жүргізген Ескендір патшаның бітім-болмысын, оның жүргізген саясатын, ерлік пен батырлығын суреттей келе:

Тағдырдың тартуындай асыл текті,
Ескендір аз уақытта өсіп жетті.
Тәңірі адамзаттан артық еткен,
Жайылып шартарапқа даңқы кеткен.
Қойды да Ескендір деп оның атын,
Жасады мұрагерлік салтанатын.
Парсылар бұл аңызға қанық еді,
Соларға түп-төркіні анық еді.
Әлемде екі Ескендір болыпты-мыс,
Екеуі толған айдай толыпты-мыс.
Әзелден данышпандар даңқ асырған,
Сөз сөйлеп бұрынғы өткен сан ғасырдан.
Жалғанда Жәми еді абыз ақын,
Бұл жайды айтса майын тамызатын

Тарихтың тереңіне мен де үңілдім,
Ескендір құпиясын енді білдім,
– деп жырласа, өзімен қатарлас, бірақ, әрі ұстазы, әрі досы са-
налатын Әбдірахман Жәми ақын «Ескендірдің даналық кітабы»
туындысында:

Дүниені жауламаққа Ескендір,
Құпияны білемін деп ескен бір.
Оңай емес жарық жасау далаға,
Тап болады бір ғажайып қалаға.
Қызық екен бұл қаланың тәртібі,
Әкімі де, ханы да жоқ артығы.
Еңбек десе сезілмеген тарлығы,

Жер үстінен табылып тұр барлығы, – деп толғанады, ал хал-
қымыздың жаңа жазба әдебиетінің негізін салушы, данышпан
ақын Абай бабамыздың да шығыстық сарынының сүрлеу жолы-
мен жырлаған «Ескендір-Зұлқарнайын» поэмасында былайша
көрінеді:

Осы жұрт Ескендірді біле ме екен?
Македония шаһары – оған мекен.
Филип патша баласы, ер көңілді,
Мақтан сүйгіш, қызғаншақ адам екен.
Филип өлді, Ескендір патша болды.
Атағы талай жерге оның жетті,
Жердің жүзін алуға талап етті – дейді.

Бұл арада ақын-шайырлардың атақты патша Ескендір бей-
несін жасауда, оның түрлі елдерге жаугершілікпен жасаған жо-
рықтары, ерлік рухтағы іс-әрекеттері, атақ-даңқының әлемге та-
ралуын көркемдеп жазуда, өзара мазмұнды сюжеттер арқылы
эпостық жыр үлгісінде бір-біріне ұқсап, ал, жырлауда стильдік
ерекшеліктері сан алуан шеберлік жыр үлгісінде көрінеді.

Бұл дегеніңіз – шығыстың «нәзирашылдық» дәстүрінің анық
бір көрінісі деп толық айта аламыз. 2008 жылы шыққан Ә. Науаи
туралы кітапта әдебиет зерттеуші ғалым, академик Р. Бердібай:

«Шығыс поэзиясында Ескендір Зұлқарнайынға арналған шығармалар мол. Солардың ішіндегі ең даңқтылары Фердоуси, Низами қаламынан туған. Ә. Науаидың ұстазы әрі досы Ә. Жәмидің дастаны да кеңінен мәлім. Қазақтың жаңа жазба әдебиетінің негізін салған ұлы Абайдың Ескендір тақырыбына баруы да кездейсоқ емес. Бұл бір жағынан шығыстағы Ескендірнаме дәстүрін жалғастыру ниетінен туса, ең негізгі себеп көне дәуір қаһармандарының өміріндегі істерді көрсету арқылы қауымға ғибрат, кеңес айту тілегіне саяды. Қалай болған күнде де Ескендірнаме замандар бойында талай шайырдың жарыса жазған, өздерінің билік, парасат, көркемдік дарын деңгейін сынға салатын тұрақты тақырыптарының біріне айналған» – деп тұжырымдайды.²⁶ Яғни, шайырдың ғазал жазудағы шығыстық сарыны ұлтымыздың абыз ақыны Абайдың поэзиясында да жалғасын тапқандығын нақтылайды. Сонымен бірге, Ә. Науаи өзінің ғасыр алды өмір сүрген шайыр ұстаздары Жәми, Низамилерге ұқсап жыр үлгісін жасағандығын, солардың ізімен дастандары мен хәмсаларын жазғандығын көрсетеді. Мысалға, ақынның:

Сенің көзің бейне ажал қадалған жан болады мерт,
Бірақ маған көз салмадың, жалынсам да мың-сан рет.
Өз көшеңнен қусаң мені, қайда қашып қаңғырамын,
Жат қораға жасырынып, бір өзінді зар қыламын.
Кесе сынса ағар шарап, ішінде бір тамшы қалмас,
Бейне сондай қан саулайды, қайғы таспен жарылған бас,²⁷
– деп, ғашық жарға деген сырлы сезімін ақындықпен жеткізсе, махаббат пен ғашықтықтың арасын, жан жүрегінің жарасын Атаи ақын:

Сенсіз, ей мәңгілік суының ерні нетейін мен?
Өртенді айырылудың отында жан нетейін мен?
Ей, сүйкімді перісің, неткен ғажап адамзатсың,
Қай-қайдағы бар жан, көңілді жолдасысың.
Кірпіктеріңнің оғы жаралаған жүрегімді,

26 Сонда, 390, 403 бб.

27 Бердібаев Р. Гүлстанның бұлбұлдары. – Алматы: Жазушы. – 1970. – 55 б.

Бір қарап-ақ көз ұшымен жазар майысың,
Ең қайғы, егер өлтірсең Атаиды жазықсыз,
Нетсін, не десін, сүйіктісінің қайғысысың.

– деген асқан шайырлық талғаммен асыра жырлайды. Тағы да академик Р. Бердібаев: «Шайырдың шығармаларынан оның ақыл мен сезім, қайратты қатар ұстаған, өмірдегі ізгілік пен пәктікке, сұлулық пен биіктікке қол созған, харамдық пен на-дандықтан, зорлық пен қорлықтан түңіле білген, парасатты, сезімтал, зерек адам болғаны елестейді. Науаи ғазалдарындағы басты сарын – адал достық, махаббатты мадақтау, достық, адам өміріндегі мазмұн мен жарастыққа толтыру қажеттігіне үндеу»²⁸, – деп баға береді. Соған қоса, шайырлардың түрлі тақырыптағы ғазалдары жанрлық ерекшелігі жағынан, әрі тақырыптық аясы жағынан өте кең ауқымда жырланады.

Не ғажап бар мен зар етсем, пендесі үшін бұл жаһанның?
Қайғысы көп қайғы артынан, осы күнгі барша жанның.
Деме нәзік, деме қатал, пенде солай, онда сөз жоқ,
Нәзік болса ол да аз ғой, қатал болса қаптаған көп.
Бұл фәнидің пендесінен, қайғы тартар көк күмбезі.
– дей жырлай келген шайыр фәни мен бақидың, пенделік пен
кеңделіктің бір-бірімен астасып жатқандығын даралап түсінді-
реді.

Науаи ақын:

Бейне жұлдыз басқандайын, майысып тұр көктің төсі.
Маңдайына ол ғаламның, зорлық әрпі сызылмаған,
Мүмкін оның қиял қабы, қиянатпен бұзылмаған.
Үшпу дүние болса осындай, ол асыл зат жұпар шашқан,
Бар сұлудан дүниедегі, жүз мәртәба дидары асқан.
Таңғажайып перизатым, нұр жүзінде қап-қара мең,
Ақ қағазға жазған хатқа, қоя қойған ноқатпен тең.
Көзім түсті қолаң шашқа, аузына нұр төгілген, - десе,

28 Бердібаев Р. Гүлстанның бұлбұлдары. – Алматы: Жазушы. – 1970. – 55 б.

Атаи ақын:

Қан болды көңіл ажырасуы бірлө,
Күйді жаным ынтызарлығы бірлө.
Бұрымың серігі жамал мүлкін,
Алдың көзің келісімі бірлө.
Ғашықтыққа қара басым ағарды,
Бір қарамады көз қарасы бірлө.
Ғашыққа опа жасасаңыз бірақ,
Қайғы-қасіреті жоқ, жарағы бірлө.

Имани ақын:

Не ғажап бар махаббатқа, болса денем күйретілген.
Ғашық оты тиді басқа, жатыр денем күл-көмір боп,
Бейне шырақ білтесіндей, ширатылған қып-қызыл шоқ.
Жардың салған жарасына, алаулатып таңба соқтым.
Болды шипа сол жарама, күйдіргені тиген оттың, – деп, өза-
ра бір-бірімен астасып, насихат жасасып, ғашықтық, махаб-
бат ғазалдарын төгілдіре жырлап мұңдасады. Мысалға, Науан
ақын:

Дидарың мен наз беліңе құмар гүл мен жас құрма ағаш,
Біреуінің жүрегінде оқ, біреуінің көзі қан-жас.
Сенің аяң бір пейіш қой, жетпес оған Иран бағы.
Сен желпінсең тәжім етер, райхан гүлдер ұрмақтағы.
Аузыңа зар, ерніңе зар, нұрды аңсаған жан жүрегім,
Бірі жұпар, бірі гауһар, құрбан саған қан жүрегім.
Ашылмаған бір жауқазын, десең болар бұл жүректі,
Сыртында қан, ішінде дерт, ол тұңғыық қасіретті,

– десе, Атаи ақын:

Мендерің Хотанның хош иісі не жан нүктесі, бегім,
Иектерің Иран гүлі, не Ризуан бағы, бегім.
Жақұт тамшы шарабыңнан адамзат жан табар,
Айып емес сұрамақ, ол тіршілік суы ма, бегім?
Ел мені бұрымың ілгегімен бір сәт ғұмыр секілді,

Айырылуың себебінен хәлім мазасыз бегім,
– деп, шайырлар қиялындағы ұрмақ пен пейіштің бақтары
боп саналатын Иран мен Ризуанның әсемдік келбетін ерекше
шабытқа қосып толғанса, төрткүл дүниеге есімі аңызға айнал-
ған ұлы ойшылы, шығыстың бір жұлдызы Омар Хаямның ізімен
Науаи ақын:

Уа, сахи, шарапты толтыра құй, кепті қаным,
Қаңсыған көкірегім төкті жалын.
Сергиін сәуле жұтып мен-дағы бір,
Жүйкеме жұпар сеуіп болған ығыр.
Кел, жыршы, бөле тағы мұңлы әсерге,
Ақырғы айтарымды тыңда сенде.
Тербеші тәтті әуенмен маужыратып,
Тапқандай тыныстайын мәңгі бақыт, ²⁹ –

дейді, Омар Һаям шайыр:

Жақсы дейді біреулер хор мен жұмақ,
Жүзімнің суы тәуір білсең бірақ.
Өз қолыңмен аласың несиеге,
Дабылды естігеннен соның хош-ақ.
Суға толы көзені пақырлар да сімірген,
Шахтың көзі ділінен жасалыпты білем мен.
Кесе толы шарапта армандар бар шайқалған,
Оттай жанып бір кезде еріндер бар сүйілген. – десе,

Атаи ақын:

Шарап іш, құлақ сал игілер көзіндей азат ол,
Ұстама ат, тон үшін бұл тоғыз сарай міндетін.
Пақырлық ішінде патшалар бар әскер тағымен,
Ұрады жұмақтықтар көкте олардың кезегін.
Ей, кеңпейілділік даулаған барша атақ-даңқ үшін,
Кел, шарапхана есігінде көргін байқұстар жігерін.

29 Науаи Ә. Ескендір қорғаны. Ғазалдар. – Алматы: Аударма. – 2008. – 389 б.

– деп, ыдыс толы шарап ләззаты арқылы рахат дәмін татқандығын, алайда, дүниеуи тіршіліктің жалғандығын, жұмақ пен дозақтың арасындағы шарап ішудің адами болмыстан адастыратын алдамшылық қасиеттерін жария ету арқылы, тура, адамшылыққа алып барар хақиқат жолдарын өздерінше іздестіреді.

Жалпы алғанда, М. Атаи мен Ә. Науаи туындыларына қарағанда, Отыз Имани шығармалары бұған дейін қазақ тілінде жарық көрмеген. Оның өлеңдерінің тек қана, орыс, татар тілінде ғана жарияланған нұсқаларын жолықтырдық. Соған орай, Татарстанның Қазан қаласында 1986 жылы түрколог ғалым М. Усмановтың редакциясымен шыққан Ғабдрахим Утыз-Имяни ал-Болғаридың «Шигырьләр поэмалар» атты таңдамалылар жинағынан үзінділерді хал-қадірімізше қазақшаға аударып ұсынуға тырыстық. Өзіміз жасаған қысқаша аудармалар кей тұстардағы қысқартулар арқылы жарияланды.

Түбі бір, түркі жұртының ортақ тұлғасы, ислам дінінің насихатшысы, аңыз тұлғалы ақын Ахмет Иүгінекидің «Аллаға мінәжат» атты өлеңінде:

Ей, Алла! Көп мүнәжат етем саған,
Ең әуел рақымың мен аңсаған.
Мақтауға лайықты тіл жете ме,
Төгейін тіл өнерін, жар бер маған.
Ұшқан құс, жүгірген аң - барлығы да,
Паш етер сені «бар» деп жөн бар соған.
Әр істе білемісің, мың дәлел бар³⁰,
Табады сол дәлелді ой барлаған.
Бар қылды жаратты да мені жоқтан,
Жоқ етер Алла тағы бар қылмақтан.
Тәуба қыл, шәк келтіріп, желік қумай,
Тұрғанда өзің өлмей оттан сақтан, –
деп, ұлы Жаратушыға риясыз тәубә етіп, мінәжат қылуды сырлы сезіммен жеткізсе, ал, әрі сопы, әрі ақын құл Қожа Ахмет Иассауи ақын:

Мүнажат еттім, міскін Қожа Ахмет,

30 Әдеби жәдігерліктер. Т.б. – Алматы: Таймас. – 2012. – 112, 347 б.

Иә, Алла, бар пендеңе қыл рахмет.
Ғарып Ахмет сөзі әр кез көнермес,
Егер жер астына түссе шірімес.
Және мансұқ болып ол қар болмас,
Оқыған пенделер дертті болмас.
Үнемі дұғада болса бар мұсылман,
Өлер кезде беріледі нұр иман.
Менің хикметтерім Алладан пәрман,
Оқып ұққанға бар мағынасы Құран, –
деп жырласа, дәл осы шығыстық ойшылдық сарынмен О. Иманни ақында «Мінәжат» өлеңінде былай жалғасады:

Сол төрт нәрсені Құдайым,
Жалбарынып сенен сұраймын.

Бірі – жәннат, бірі – құрмет,
Бірі – нығмет, бірі – иман.³¹

Сол төрт нәрсені аңсап:

Бірі – ғылым, бірі – амал,
Бірі – саулық, бірі – аман.

Иллаһым, өтінем сенен.

Айырма бізді Илаһым,

Сол ізгі төрт Кітабыңнан:

Бірі – Інжіл, бірі – Таурат,
Бірі – Забұр, бірі – Құран, –

дей келе, адамзаттың ізгілік жолына арналып, Алланың құдіретімен көктен түскен қасиетті төрт кітаптың сыр-сипатын айта келе, бүкіл тіршілік атаулының он сегіз мың ғаламның иесі бір Аллаға мінәжат етуін насихаттаған ақын-шайырлар «сопылық» ілімнің шеңберінде бір-бірімен сарындасып, үндесе жыр үлгілерін жасайды.

Ал, енді түркі халықтарының ішіндегі «сопылық-тақуалық» ілім бағытында қалам тербеп, әдеби-танымдық мұралар қалдырған ақын-шайырлар да есеп жоқ. Жалпы, Тұран даласындағы құл Қожа Ахмет Йасауиден бастау алған «сопылық» діни ілімнің әсерімен көптеген ғазалдары мен трактаттарын дү-

31 Габдрахим Утыз-Имяни ал-Булгари. Шигырьлар поэмалар. – Казань, 1986, с. 41-43, 47.

ниеге әкелген ақын-шайырлардың жырлары әдебиетімізде көптеп кездеседі. Соған қоса, осы сопылық ілім туралы: «Сопылық – VIII ғасырлардағы (Араб, Сирия мен Ирак өлкесінің) шығыс халифаттарындағы Ислам дінінің ішіндегі өркен жайған діни-тақуалық ілімі. Осы ілімнің негізінде, араб, парсы, түркі халықтарының мұсылмандыққа діни сенімділігі артып, оның ішінде сопылық ілім бағыты да жетілдірілді³²» – дейді орыстың шығыстанушы, әрі арабтанушы ғалымы И. М. Фильштинский. Осы тұрғыдан келгенде, парсыда – Хафиз, Фердоуси, Низамилар болса, түркіде – М. Атаи, Ә. Науаи, О. Имани ақын-шайырлардың мұсылмандық сенім жетегінде ғұмыр кешкенін, сопылық ілімді жетілдіруші ірі тұлғалар екенін, төмендегі жыр жолдарынан көре аламыз:

Жүрер ем бұл жаһанда қылып сайран,
Өмірдің хош ішінде, есен-аман.
Тамағым тоқ, көңілім қайғысы жоқ,
Жаһанда толды досым, дұшпаным жоқ.
Не қарармын есебі өткен күнімнен,
Не қам етермін және мұндай бәлемнен?
Не қасірет барына, бұл хал заманда?
Өмірім бұл – ертелі-кеш аманда.
Қымбатылардың сұхбатында ерте мен кеш,
Бұл заман шуылынан, хасіретім еш.
Саяхаттай сапарым ғұмырға жетті,
Мінезім мұсылманшылыққа бекем етті³³

– дей келе, ұлы Жаратушы хаққа сенудің түрлі жолдарын баян етіп отырса, әрі қарай Атаи ақын:

Ей, көңіл ұста, сол қырағылар мілләтін*,
Көзге ілмейді үрейден Сүлеймен мүлкәтін**

32 Фильштинский И. М. Расцвет средневековой литературы // Литература Востока в средние века. – Издательство Московского университета: – 1970 – с. 250

33 Там же, с. 230-233.

* Мілләт – дәстүр, жол деген мағынада.

** Мүлкәт – патшалық ұғымында.

Егер аспан айқайыңа жетпесе, Атаи кел тіле,
Хақ тағаладан Мұхаммед Жуки сұлтан дәулетін, – деп, бір Ал-
ладан пайғамбарымыз Мұхаммедтің сахилығын, тақуалық қа-
сиеттері мен бақ-дәулетінің әр пендеге жеткізілуін арман етеді.
Ал, парсының ғұлама ойшылы, Хафиз ақын Хақ-тағала құдірет-
ке құлай, барынша жалбарына жылай сенуді:
Дертiм болса, пана болшы құдірет,
Алыс кеткен өзіңнен арманым сол құдірет.
Қаражүрек жандардың ниетiнен сақташы,
Зұлымдықтан әмәнда аман сақта құдірет.
Саған ғашық жандарға пана болшы құдірет,
Қан сорғысы келетiн кәпiрлер бар қайтейiн,
Мұсылмандар өзіңнен қуат алсын құдірет,
Хафиз, сенiң күндерiң, түндерiң де осылай,
Жалын болып, жанам да жас төгемiн құдірет³⁴
– деп, шайырлық ерекше емеурiнмен жырласа, сол түрде, сол
бағытта Имани ақында былайша сөз болады:

Тарапты нұры хақтың бiр тарапқа,
Айды бiлмес шығарсаң да нұрлы Хаққа.
Көрiнiп тұр Құдай ақысы көздерiнде,
Қабыл етпес неше оқысаң, шарифат сөздерiн де.
Хақтың сұхбаты да анық қатал,
Жолыққанда сәлем де, сұра ма ахуал!
Насихатқа кетермiз екi тарап,
Бүкiл iстер шарифатқа хилап*.
Мұсылмандық iсiн бiлмей әрқашан,
Онан да мүсәпiр жақсы талғасаң.
Көрiп-табар ем, досты-жарым,
Қызыға шарладым бүкiл өлкенi.
Тәрiк еттiм де бұл өлкенi,
Жолықтым бiр ғажайып дүниеге, – деген ақын әр пенде өз
өмiрiн сопылықпен, тақуалықпен өткiзу қажеттiгiн айта оты-

34 Күмiсбаев Ө. Иран әдебиетiнiң тарихы. – Алматы: Қазақ университетi. – 2009. – 193 б.

* Хилап – қарама-қарсылық, қайшылық, алауыздық, талас, дау.

рып, ол үшін дүрбелең дүниені кезіп, тәрік етуді мансұқ етеді. Халықты қараңғылықтан жарыққа шығаруды, ілім, ғылым жолын қасиетті Ислам дінінің ізгі әсерлері арқылы іздеуді мұрат еткен әрі ағартушы, әрі ақын Имани тағы да:

Сұралады әрбірінен хүкімі ислам, –
Иман, әдеп бастау алар ықыластан.
Жалғасқан ақырына сиқыр дәмі,
Соңында қылу құрмет парызымды.
Жиған дүние-мүлкімен қансын қарны.
Тәберік затты салмай қиынға сен,
Танып алу үшін, пенделікті бойыңа сен.
Қашан келер саған расында сопылығың,
Ерер саған жамандық, күпірлігің.
Бұл жалған істі қой, ей, бауырым,
Өзіңнің айыбыңа жаппа тәуірін

– деп, рухани тазалық пен тақуалық ұғымы сопылық ілімінен бастау алатын қайнар бұлақ екенін көрсетеді. Сонымен бірге, Имани ақынның поэзиялық кітабында қоғам өмірінің әлеуметтік, экономикалық және мәдени көріністеріне қатысты көптеген деректер қамтылған. Мұндай кітаптардың ең таңдаулылары Ислам ғұламалары әл-Бухари, Мүслим, Әбу Дауд, ибн-Мәжаһ, әт-Тирмизи және ән-Нәсаилер, А. Иүгінеки, Қ. Йасауи т.б., құрастырған жинақтар болып табылады. Жалпы, ескі дереккөздердің қатарына Құран аяттары уахи болып түсірілу себептері туралы тақырыптар да жатады. Осы тақырыптарды насихаттау бағытында О. Имани да біраз еңбектенген ақын әрі ғалым. Мұндағы айрықша өзгешелік – жеңіл баяндалуында, тарихи оқиғалардың рет-ретімен сипатталуында және кейбір жайттардың айқынырақ көрсетілуінде болып табылады. Бұрынғы тарихи дереккөздерге және осы заманғы зерттеу материалдарына негізделген осындай өмір тарихтарды жасау үрдісі біздің заманымызда да жалғасын табуда.

Зерттеу нысаны болып отырған татар ғалымдарының ұйымдастыруымен шыққан Габдрахим Утыз-Имяни ал-Булғаридың «Шигырьләр поэмалар» кітабы – кейінгі дәуір түркілерінің ерекше

бағалы мирас ретінде ерекшеленеді. Бұл кітап – ақын поэзиясының бір сәтте тереңдігімен және жеңілдігімен ғана емес, мүмкін болатын барлық қоспалар мен ойдан шығарулардан таза болуымен ерекшеленеді. Бұдан тыс, бұл кітаптың ерекшелігі – оның кез келген ізденуші мен оқырманға діни тұрғыдан іздеген нәрсесін табуға көмектесе алатындығы, өйткені ол өзінің құрамына көптеген қызықты әрі көпшілікке аса танымал емес поэзиясымен, ислам мәдениетіне қызығушылық танытатын барша оқырманға арналған тамаша сыйлық бола алатындай еңбек деп білеміз.

Түркі халықтарына ортақ ұлы ақын-шайырлар мен араб-парсы ғұламалары мәдениеті арасындағы әдеби байланыс, топтан оза шабатын терең толғаныстарының айрықша келбеттері ғасырдан-ғасырға жалғасып келе жатқан түркілік идеяның шеңберінде өрлеген рухани бабалар мұрасы атадан балаға берілуі табиғи заңдылық деп білеміз. Соған қоса, М. Атаи, Ә. Науаи, О. Имани сияқты ақын-шайырлардың поэзиясында қоғамдық-әлеуметтік, саяси-мәдени тақырыптар да тереңнен жырланғандықтары ерекше көрініс табады.

Сөз соңында айтарымыз, түркі халықтарының ұлттық қалыптасу кезеңіндегі жазба мұралары негізінде қағазға түсіп, сақталып жеткен ортағасырлық түркі әдебиеті ақын-шайырлары қалыптастырған парасатты поэзияның төл мұрагерлері М. Атаи, Ә. Науаи, О. Иманилардың мәңгілік әдеби жазба туындылары әдеби-танымдық жағынан зерттелгенімен, тарихи-типологиялық жағынан салыстыруды көп қажет етеді. Ұлттық қалыптасу кезеңіндегі ақын-шайырлардың әдеби жазба мұраларындағы көркемдік бейнелеу тәсілдері арқылы көрінген, әрі олардың шығармалары тақырыптық аясы жағынан орасан талғамды ойларға құрылған, соған қоса, тұрақты ізденісті қажет ететін құнды дүниелер болып табылады.

ТҮРКІ ЖАЗБА ӘДЕБИЕТІНДЕГІ «ҚУБАС» САРЫНЫ

Түркі халқының басын біріктіру, рухани мәдениетінің басты бағыттарын қалыптастыруда XIV-ші ғасырдың соңында ортаазиялық мұсылман-уағызшылары таратқан Ислам дінінің рөлі зор болды. Сібірде Ислам дінін нығайту үшін Еділ (Волга) өзенінің бойындағы түркілер де аз қызмет еткен жоқ. Әр кезеңде Батыс Сібірге қоныстанған жергілікті татарлар, бұхаралықтар және Қазан татарлары әрқайсысы өзінің шыққан жерін білсе де бір халықтың аясында біріге білді. Ұлттық ағартушылықтың аяғынан тік тұруына Ислам дінімен бірге келген араб графикасы негізіндегі жазу үлгісі басты рөл атқарды. Бұл жазу үлгісі осы аймақта XX ғасырдың 20-шы жылдарына дейін құрылды¹.

Зерттеуші-ғалымдардың ғылыми зерттеулеріне, тарихи деректерге көз жүгіртсек, қазақ әдебиетінің тұңғыш жазба нұсқалары заманымыздан бұрынғы VI-VII ғасырлардан бастау алып, заманымыздың VIII-IX ғасырына дейін жалғасқанын байқауға болады. Қазақ әдебиеті түркі тектес халықтар әдебиетінің бір саласы болып табылады. Түркі халқы әдебиеттеріндегі ортақ идея, әдеби-тілдік байланысы туралы қазақ ғалымдары Б. Кенжебаев, Қ. Өмірәлиев, Ғ. Айдаров, Ә. Қайдаров, Ә. Қоңыратбаев, Н. Келімбетов, Х. Сүйіншәлиев, М. Жолдасбеков, А. Қыраубаева, С. Әбушәріп, С. Қасқабасов және т.б. ғалымдар ғылыми тұрғыдан зерттеп-зерделеді. Түркі тайпаларының ежелгі мәдениеті мен әдебиеті туралы шығыстанушы-ғалымдар В. Бартольд, Е. Бертельс, В. Радлов, С. Малов, А. Кононов, Н. Баскаков, Б. Владимирцев, А. Самойлович, С. Кляшторный, А. Бернштам, А. Гафуров тарихи-ғылыми тұрғыда сараптаған.

Орта ғасырда Ислам дінінің кең таралуына ерекше ықпал еткен Қожа Ахмет Йассауи – сопылық дүниетанымның негізін қалаушылардың бірі, аса көрнекті шайыр. Оның толық аты-жөні: Хазірет Сұлтан Шейх-ул Ислам Қожа Ахмет Йассауи. Ол қазіргі Оңтүстік Қазақстандағы Сайрам (оны кезінде Испиджап, Ақсу, Ақшаһар, Ақтұрбат деп те атаған) қаласында дүниеге келген.

1 Сабирова Б.О судьбе татарского языка в Сибири // Газета «Татарские края». – Казан, 15.09.2003. - № 32(549).

Ақынның туған жылы ғылымда анық емес, ал 1166 жылы қайтыс болғаны туралы нақты жазба деректері бар. Әкесі Шейх Ибраһим – түркі тектес тайпалардан шыққан өз дәуірінің көрнекті дін қайраткері болған. Анасы Айша (қазақтар оны Қарашаш-ана деген) – Мұса деген атақты шейхтың қызы болған. Ахмет Йассауиді туған ауылына оқытып, сауатын ашқан. Оған ислам дінінен алғаш дәріс берген ұстазы – Бахаул-дин Испиджаби деген ғұлама екен².

Ол кезде Йассы (Түркістан) шаһары Шығыстағы өркениет орталықтарының біріне айналған еді. Мұнда келіп Ахмет Йассауи атақты Арыстан Баб және Жүсіп Хамадани сияқты ғұламалардан дәріс алады. Бұл туралы Ахмет Йассауи:

Жетіде Арыстан Бабқа арнап келдім,

Мұстафа өсиетіне қанбақ болдым.

Сол шақта мың бір зікір сарнап бердім,

Алаңсыз Аллаға бет бұрдым, міне,³ – дейді.

Кезінде «Диуани хикметті» ұзақ жылдар зерттеген ғалым Е. Бертельс бұл дидактикалық сарындағы туындының ежелгі түркі поэзиясымен дәстүрлі байланысы бар екенін дәлелдей келіп, мынадай пікір айтқан болатын: «Ахмет Йассауидің жырлары күні бүгінге дейінгі қазақ даласынан Кіші Азияға дейін кеңінен тараған фольклорлық лириканың түрлерімен сырттай ұқсас болып отырады. Бұл ерекшелікті сопылық әдебиетте алғаш рет Йассауи бастап тұрақтандырды. Осыдан кейін өзге елдердің дәруіштік поэзиясында да бұл үрдіс жалғасын тапты, сөйтіп, жазба поэзия мен фольклордың байланысы бұдан былай жаңа сипат алды»⁴.

Сопылық ағымның, яғни суфизмнің пайда болуының өзі аса күрделі қоғамдық, идеологиялық құбылыс еді. Суфизм бертін келе философиялық ағым ретінде қалыптасты. Әйтсе де су-

2 Келімбетов Н. Ежелгі дәуір әдебиеті: Қазақ әдебиеті бастаулары. – Алматы: Атамұра, 2005. – 225 б.

3 Йасауи Қ. А. Хикмет жинақ (ауд. М.Жармұхамедұлы, М.Шафиғи, С.Дәуітұлы, Е.Дүйсенбай). – Алматы, 1998. – 38 б.

4 Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. Избранные труды. – Москва, 1965. – с. 77.

физмнің жекелеген элементтері ислам дініне дейінгі дәуірлерде де бар еді. Бұл діни ағымның пайда болуына кезінде буддизм, мажусилік діндер мен көне заман данышпаны Платонның (Афлотун) интуиция, абстракті ойлау жайындағы кейбір ғылыми тұжырымдары тікелей әсер етті. Көне заман данышпандарының Құдай және дін жайындағы трактаттарын араб тіліне тәржіма жасап, оны суфизм ағымын белгілі бір жүйеге келтіру үшін пайдалана білген Шығыс ғұламалары болды. Олар: Хусайн ибн Исқақ (IX ғасыр), Әбу Бәшір (X ғасыр) және Яхия ибн Әділ (X ғасыр) сияқты суфизмнің теориялық негізін қалаушылар еді⁵.

Құран Кәрімдегі 114 сүренің әрқайсысындағы хикаяларда Адам ата мен Хауа анадан бастап (барлығы 25 Пайғамбар), ең соңғы Мұхаммед Пайғамбарға (с.а.у.) дейінгі бүкіл адамзат баласы тарихының елеулі кезеңдері қамтылған. Құран Кәрімдегі түрлі діни хикаяларды барынша қамтып, әрі оны мейлінше кең көлемде таратып түсіндіретін осындай қиссалардың бірі – Бурхонуддин Рабғузидің (XIV ғ.) «Қисса-и Рабғузид» немесе «Қисса-ул-әнбия» деп аталатын прозалық шығармасы. «Қисса-и Рабғузи» – Пайғамбарлар мен әулиелер, сахабалар мен жын-шайтандар туралы әңгімелер жинағы. Мұнда барлығы 79 хикая бар. Ал «Әзірет Әлидің пыраққа мініп, Миғражға шығуы» деп аталатын қиссада тірі кезінде адамдарға жақсылық жасағаны үшін Әзірет Әлидің жұмақта Пайғамбарлармен кездесіп, сұхбат құрғаны, хор қыздарымен әңгімелескені қызықты сюжет арқылы жырланған. «Нұх ғалейхиссалам» деп аталатын хикаяда бүкіл жер бетін топан су басып кеткені, сонда Нұх Пайғамбар кеме жасап, әртүрлі жан-жануарларды сақтап қалу үшін олардың әрқайсысынан бір-бір жұптан кемеге салып жүргені, кемеңіз түбін тышқан тескені, оны жылан бекіткені жайында әңгіме-хикаялар бар. Бұлардың барлығын идеялық мазмұны жағынан 3 топқа бөліп қарастыруға болады:

1. Алла Тағаланың Жер мен Көкті, адамзатты, хайуанаттар мен тау тасты, бүкіл әлемді жаратқаны туралы хикаялар;

5 Келімбетов Н. Ежелгі дәуір әдебиеті: Қазақ әдебиеті бастаулары. – Алматы: Атамұра, 2005. – 227 б.

2. Пайғамбарлар, әулие-әнбиелер, сахабалар, тағы басқалардың өмірі мен іс-әрекеттері жайындағы аңыздар;

3. Ыжраның (мұсылман жыл санауы) алғашқы он жылы ішінде болған тарихи оқиғаларды бейне бір шежіре ретінде баяндайтын хикаялар болып келеді.

Сондай-ақ, «Қисса-и Рабғузийде» Ибраһим, Мұса, Дәуіт, Сүлеймен, Ілияс, Мұхаммед Пайғамбарлар туралы да қызықты хикаялар бар. Қиссада Пайғамбарлар қарапайым адамдарша өмір сүріп, қоғамда түрлі оқиғаларға араласып отырады.

В. В. Радлов былай дейді: «Кітап өлеңдерінің» ішінде ең көп тарағаны – «Жұмжұма» мен «Бозторғай», өйткені оларды сауатсыз қазақтардың өзі жатқа біледі. Семей облысында барлық «кітап өлеңдер» халық арасында кең тараған. Мұнда Ислам батырларын әспеттейтін өлеңдерге жол берген халық батырлары жайлы жырлар күннен күнге жоғалып барады. «Кітап өлеңдерінің» ішінен көбінесе «Жұмжұма» деп аталатын кітаптағы осы аттас дастан көп айтылады. Мен бірнеше мәрте үлкен жиындарда осы өлеңнің оқылғанын өз құлағыммен естідім. Тыңдаушылар өлең оқушының әрбір сөзін ынта-шынтасымен тыңдап отырды, діни қағидаларды орындамай о дүниеге барғанда азап тартқан мұсылманның күйін суреттеген кезде барлығының жүзінен үрейдің нышанын байқауға болады. Үнсіз тыныштықты тек тыңдаушылардың «Аллаху акбар!», «бисмиллаһи рахмани-рахим!» деген сөздері бұзып жібереді. Менің ойымша, қазақтардың арасында Ислам дінінің берік орнығуына бір «Жұмжұма» өлеңінің өзі даланы кезген жүздеген молдаға қарағанда ықпалы зор болды»⁶.

С. Мұқанов діни қиссалар жайында былай деген: «Мен балалық шағымда көптеген қиссалармен қатар, «Кербала шөлін» де жатқа айтатын едім. Сонда тыңдаушылармен бірге қиссаның бірер жерінде өзім де жасқа булығатынымын. Онда шөлге қамалып, қаталаған Хұсайын жағы бір жұтым су сұрап, Жазидке оның апыл-тапыл басқан ұлын жібереді. Сонда мейірімсіз жау су орнына сәбидің ашқан аузына оқ атып өлтіреді. Екінші бір

6 Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи // Киргизские наречие. Часть III. – СПб., 1870. – С. 712.

сәтте Хұсайынның кесілген басын Жазид алтын табаққа салып, бос тұрған сарайына қойғаннан кейін, жұрт ұйқыға кіре, Хұсайын ата-бабаларының (Мұхаммед, Ғали, Фатима және тағы басқалар) аруағы елес беріп келеді. Мұндай көрініс маған да, тыңдаушыларға да қатты әсер етіп, әрі қорқынышты болатын еді... Хұсайыннан кейін «Ғазауат» (дін) соғысын жүргізген Сельжұқтарға (түркілерден құралған хандық) қосылып, Қара теңіз жағасында Рум (Византия) мемлекетін талқандаған, оның астанасы Стамполды алып, оның соборының (шіркеуінің) – Софияның төбесіне мұсылмандық белгі – Ай бейнесін орнатқан Сейіт-Баттал есімді адам. Мұсылман елдері оны Ғалидан соңғы ислам батырының ең зоры санайды. Кімнен, қашан аударылғаны белгісіз, қазақ тілінде «Сейіт-Баттал» есімді өлеңмен жазылған, көлемі он мың жолдай қисса бар, қай тілден, қай уақытта аударғаны белгісіз, бірақ бұл қазақ тілінде емес, түркі тілдерінің біреуінен аударылғанға ұқсайды. Мазмұны – ғазауат – дін соғысы. Бұл соғыс XI-XIV ғасырларда Каспий төңірегінде, түркілерден құралып жасалған ислам дініндегі Сельжук мемлекеті мен біздің дәуірдің (Айсадан бергі жыл санаудың) III ғасырынан Қара теңіз төңірегінде патшалық құрған христиан дініндегі Византия мемлекетінің арасында көптеген ғасырға созылған тартыстар кезінде болғанға ұқсайды. Бұл соғыста екі жағы да, әрине, діндерін бетке ұстай соғысады, Сейіт-Баттал ислам дінінің сол бір кезеңдегі соғыста қолбасшысы болған сияқты. Сондықтан мұсылмандар, солардың ішінде қазақтар, оны ғазауат соғысының хазірет Ғалиға пара-пар батыры есебінде сипаттайды»⁷.

В. В. Радлов өзінің бір мақаласында: «Өздерінің туыстас түрік тектес елдерімен салыстырғанда, қырғыздар да, қазақтар да сөзге шешендіктерімен ерекшеленеді. Олардың шешендіктеріне, шынында да, таң қалмасқа болмайды. Қазақтар сөйлегенде ешбір мүдірмей, күрмелмей есіп жүре береді, ойларын дәл, айқын етіп бере білумен қатар, сөз, сөйлемдерін белгілі бір дәрежеде әдемілікке безейді, әңгімелесіп отырғанның өзінде жай сөйлемінде не жайылма сөйлемінде болсын ырғақ анық байқа-

7 Мұқанов С. Халық мұрасы: тарихтық-этнографиялық шолу. – Алматы: Жазушы, 2005. – 157-158 бб.

лып және жиі кездеседі. Өлең шумақтарында ғана ұшырайтын сөйлем түрлері жай сөздердің өзінде іркес-тіркес келіп жатады да, тындаушыға өлең тәрізді әсер етеді. Ырғаққа құрылған сөздерді дүниедегі көркемөнердің ең жоғарғы биігі деп ұғынатын, суырылған шешендікке жаны рақаттанатын халықтың сөздері солай болып келуі әбден түсінікті. Сондықтан да қазақ халық поэзиясының дамуы жоғарғы сатыға жеткен. Олардың мақалдары да, насихат, нақыл сөздері де әдейі қолданылған ұйқастарға негізделінеді; тарихи жыр, айтыстар, салт өлеңдері, жоқтаулар т.б. – бәрі де жиын, тойларда әрдайым-ақ жырланады және оларды жұрт емірене тындайды. Сонымен бірге қазақта суырыпсалмалық (импровизация) – мейлінше көп таралған өнер. Аз-мұз тәжірибесі бар ақындардың табанда-ақ өз жандарынан өлеңдер шығарып, әдейілеп жырлап беруге мүмкіншіліктері мол»⁸.

Біз сөз еткелі отырған қиссалардың бірі – «Қисса-и Жұмжұма» 1881 жылы Қазан баспасынан жарық көрген. Ол 1897, 1901, 1910, 1917 жылдары бірнеше мәрте қайта басылып шықты. Бұл басылымдарда өзін автор ретінде көрсеткен Мәулекей Юмачиков деген татардың есімі аталады. М. Юмачиков 1836 жылы Тобыл губерниясының Ялутур оязына қарасты Сейінғұл болысында туған татар⁹. Алайда татар тіліндегі басылымдарда М. Юмачиковты «Қисса-и Жұмжұма» дастанының аудармашысы ретінде көрсетеді. Татар ғалымы И. Ғарифуллиннің айтуынша, XIX ғасырдың соңында Төмен (Тюмень) татарларының арасында оқыған адамдардың бірі – Ембаев медресесінің мұғалімі Мәулекей Юмачиков болатын. Ол араб, парсы, орыс, татар және қазақ тілдерін меңгерген, діни мазмұндағы 2 кітап, он шақты өлеңдер мен эпикалық мазмұндағы баиттар жазған. М. Юмачиков Хисам Кәтибтің «Жұмжұма сұлтан» дастанын қазақ тіліне аударған¹⁰. Бұл айтып отырғаны «Қисса-и Жұмжұма» Хисам Кәтибтің «Жұмжұ-

8 Радлов, В. В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. Ч.5. Наречие дикокаменных киргизов / В. В. Радлов. – СПб. : [б.и.], 1885. – с. 3.

9 Ыбыраев С. «Қазақ тіліндегі қиссалардың авторы татар ма?» // «Жас қазақ» газеті. – Алматы, 15.04.2005. №15(15).

10 Ғарифуллин И. Пресса в Сибири // Газета «Татарские края». – Казан, 06.02.2003. – № 5(522).

ма сұлтан» дастанының аудармасы емес. Өйткені ол шығарма шамамен 1370 жылдары жазылған. Оның қолжазбалары Санкт-Петербург мен Қазан қалаларының мұрағаттарында сақтаулы. Бұл екі шығарманың сюжеті бірдей болғанымен баяндалуы бөлек. Демек кейінгі қазақ айтушылары «Қисса-и Жұмжұмаға» қазақы бояу қосып, жырлаған.

«Жұмжұма» сөзінің мағынасы араб-парсы тілдерінен аударғанда «қу бас, бас сүйек» дегенді білдіреді. Белгілі парсы ақыны Фарид ад-Дин Аттардың «Жұмжұма-нама» деген шығармасы бар. Әлі күнге дейін XIV ғасырға тиесілі Хусам Кәтибтің «Жұмжұма сұлтан» дастанының түркі тіліндегі нұсқасы XII ғасырдағы парсы ақыны Фарид ад-дин Аттардың «Жұмжұма-нама» поэмасының көшірмесі деп белгілі бір ғылыми ортада айтылып жүрген пікір өз күшін жоя бастады.

Профессор Г. Т. Тагирджановтың пікірінше «Жұмжұма-нама» шығармасы Аттармен аттас басқа бір шайырдың туындысы. XIV ғасырдың екінші жартысында дәл осы сюжеттің желісімен ақын Хусам Кәтиб «Жұмжұма сұлтан» атты дидактикалық шығарманы жазып шықты. Аталған шығарма автордың жеке туындысы болып есептеледі. «Бұл (шығарма) парсы тілінен аударылмаған, сол аңызды нақты, толық және мұсылманшылық негізде баяндаған нұсқасы...» деген пікірді аталған шығарманы аударма деуге мүлде болмайды деп жазған шығыстанушы ғалым Е. Э. Бертельс айтыпты.

Екі шығарманың мәтінінде ортақ ұқсастықтар баршылық, өйткені олардың сюжеттері бірдей. Алайда Алтын Орда дәуірінде өмір сүрген автордың шығармасында мына өмірде жасаған істеріне қарай о дүниеде күнәһарға жаза беретін тамұқтағы оқиғалар жіті суреттелген, ал парсы әдебиетінде бұл аңыз-әфсана жоқ екендігі белгілі болды. Біздің пайымдауымызша оқырманға ой салатын шығарманың шиеленіскен, психологиялық сезімге құрылған осы бір өткір тұсы XIV ғасырдың ортасында өмір сүрген араб әдебиетшісі Шихаб ад-дин ал-Абшихидің «Китаб ал-мустатраф фи кулл фанн ал-муस्ताзраф» («Әсемдіктің әрбір түріндегі қызықтар жайлы кітап») деп аталатын антологиясына

енгізілген «Жұмжұманың» араб тіліндегі прозалық нұсқасында да көрініс таппаған¹¹.

Дәл осы жерде «Жұмжұма сұлтанның» сын көтермейтін мәтіндерін құрастырып шыққан татар профессоры Хатип Усманов кезінде Хусам Кәтибтің өзі әл-Абшихидің шығармасымен таныс болуы мүмкін екендігін шын мәнінде аңғармай қалғанын байқаймыз. Бір таңқаларлығы, ХІХ ғасырда татар ақыны М. Юмачиқовтың қазақ тілінің элементтері енген «Қисса-и Жұмжұма» дастанының нұсқасында да осы тұстары ескерілмеген. Араб-парсы тілдерінде «Жұмжұманы» қисса емес, хикаят деп қолданады.

«Жұмжұма» сюжетінің әлемге тарағанын ТМД аумағына белгілі қисса-хикаяттардан байқаймыз. Алайда бұдан бөлек «Қисса-и Жұмжұманың» Памир таулары мен Оңтүстік Шығыс Азия елдеріндегі хикаят үлгісіндегі нұсқалары да табылды. Хикаят (араб тілінде «баяндау») – Таяу, Орта Шығыс және Оңтүстік Шығыс Азия халықтары кеңінен қолданатын әдеби термин. Кең мағынасында хикаят дегеніміз ірі көлемдегі сюжетті прозалық шығарма; тар мағынасында – авторы жоқ кітаби прозалық эпостың жанры (мысалы, «Ханг Туах жайлы хикаят» – 17 ғасырдағы классикалық малай әдебиеті) саналады. Ол аңызға немесе тарихи оқиғаларға құрылуы мүмкін. Араб, парсы және түркі әдебиеттерінде хикаят термині «әңгіме» деген мағынасында да қолданылады. Ал қазақ тіліндегі хикаятқа А. Байтұрсынов мынадай анықтама береді: «Хикаят. Діндар дәуірдің өнеге үшін шығарған әңгімелері хикаят деп аталған. Хикаят дін үйрету ғана мақсатпен шығарған сөздер емес. Діннен басқа жағынан да өнеге көрсету үшін айтылады. Сондықтан хикаят тақырыбы түрлі-түрлі болады.

Мысалы:

Бекер босқа жүргенше бойды балап,
Жақсы депті әр іске қылған талап.
Пайғамбары құданың заманында,
Жүреді екен бір жігіт бекер қарап.
Қылып жүрер бір жұмыс өзге пенде,
Бекер жүрер бірақ сол көргенде.

11 Исламов Р. Еще раз о «Джумджума султан» Хусаме Катиба // «Гасырлар авазы – Эхо веков» научно-документальный журнал. – Казан, 2004, 1.

Түс суытып, қарамай өтеді екен,
Ол жігітке пайғамбар кез келгенде.
Жолыққанда бір сапар күліп өтті,
Көргеннен-ақ қарасын күлімдепті,
Сахабалар, тақсыр-ау, күлмеуші еңіз,
Не себептен күлдіңіз бүгін депті.
Айтты сонда себеп бар күлгенімде,
Күлмеуші едім жолықса ілгеріде.
Екі шайтан қасында жолдас еді,
Бекер қарап ілгері жүргенінде.
Отыр екен бұл сапар жерді сызып,
Жолдастықтан қашыпты шайтан бұзып.
Келіп екі періште қасында отыр,
Сол себептен күліп ем көңілім қызып.
Бекер жүрген батады бәлекетке,
Адам болсаң, жолама ол әдетке.
«Құры қарап жүргеннен артық» дейді,
Пайдасыз бекер қылған әрекет те (Молда Мұса)¹².

Сондай-ақ түркі әдебиетінде хикаятты халық әңгімелерінің үлгісі ретінде қарайды. Түркі әдебиетінің ішінде орта ғасырға тән ірі эпикалық жоспардағы «Бахтиярнама» хикаятын атауға болады. Дәл сол кезеңде аңыз-ертегілердің сюжетіне құрылған «Маджмуг аль-хикаят», «Рисалаи хикаят» шығармалары пайда болды. Тарихты өлеңмен баяндайтын шығарманы Памир халықтары да «хикаят» деп атаған. «Хикаяттар» бір сағаттан аса уақытқа созылады. Шығыс халықтарында «хикаят» «мадақтың» (madoh) ең ұзын түрі болып есептеледі. Мадақтағы хикаяттар көбінесе Имам Әли сияқты қасиетті адамдар жасаған ғажайыптарға құрылады. Памир тауларының етегіндегі Ауғанстан мен Тәжікстан шекарасындағы Ишкашим қаласында әлі күнге дейін рубоб деген шекті аспапқа салып жырлайтын «Хикаят сұлтан Жұмжұма» нұсқасы бар. 1992 жылы Додихудо Жумакон (Dodikhudo Jum'akhon) жырлаған бұл хикаяттың «Қисса-и Жұмжұмамен» ұқсас тұстары да бар:

12 Байтұрсынов А. Әдебиет танытқыш // Зерттеулер мен өлеңдер. – Алматы: Атамұра, 2003. – 147 б.

«Хикаят Сұлтан Жұмжұмада» былай дейді:
Иса Дежленің (дария) жағасынан өтіп бара жатып,
Далада домалап жатқан басты көрді.
Денесінен бөлініп қалған қу бастың,
Еті, терісі, миы шашылып қалыпты.
Бұл «Қисса-и Жұмжұмада» мынадай деп берілген:
Жапанда сер қылып жүрсе Ғайса,
Алдында қу бас жатыр бір адамның.
Бөксесі, кеудесі жоқ қу бас жатыр,
Жарымы су, жарымы құм боп жатыр.

«Хикаят раджа Джумджума» (Hikayat Raja Jumjumah) деген атаумен Оңтүстік Шығыс Азиядағы бүкіл Индонезия архипелагына белгілі болған шығарманың ағылшын тіліндегі нұсқасы 1823 жылы Лондоннан шығатын «Азия журналында» («The Asiatic journal») жарық көрді. Бұл хикаяттың да «Қисса-и Жұмжұмаға» ұқсас тұстары кездеседі. Мысалы, екі шығарма да былай басталады:

«Хикаят раджа Джумджумада» (Hikayat Raja Jumjumah)
In the name of God, the merciful, the compassionate.—
Imploring the assistance of God,
we shall relate the history of Rajah Junjumah,
who reigned over a powerful and extensive kingdom in this world.
Аудармасы:

Қайырымды да, мейірімді Алланың атымен,
Құдайдан көмек сұрай отырып.
Біз бүкіл осы әлемге өзінің күшті билігін жүргізген
Сұлтан (Раджа) Жұмжұма жайлы хикаятымызды бастаймыз.
Қазақ тіліндегі «Қисса-и Жұмжұманың» басы былай деп келеді:
Жігіттер, иманыңнан күдер үзбе,
Айтайын аз мысал енді сізге.
Бұрынғы өтіп кеткен Ер Жұмжұма,
Қылыпты қамқоршылық бұрын бізге.

Тамұқтың эпизодтары басқа шығармаларда, оның ішінде әл-Абсихидан әлдеқайда ертеде, XII-ші ғасырда өмір сүрген араб жазушысы Сүлеймен ибн Дауд ас-Саксинидің (Саксин қаласынан шыққан) «Зухрат ар-рийад ва нузхат ал-кулуб ал-мирад»

(«Бақтың әдемілігі және азап шеккен жүректі жұбату») деген кітабындағы «Хикаят-у Джумджума» («Жұмжұма жайлы хикаят») атты прозалық шығармаларында кездесетінін айта кету керек¹³.

«Жұмжұма» атауы мұсылмандарға ғана қатысты емес. Бұл атау христиандардың арасында да кездеседі. Мәселені, Джамаджим (Dair al-Djamadjim) – Басраға баратын жолдағы сахараның (шөлдің) ең шетіндегі Куфадан 7 шақырым жерде орналасқан Вавилониядағы христиан монастыры. Оның жанында Даир аль-Керра (Кадислиядағы аль-Керраға қатысы болуы мүмкін) деп аталатын басқа бір монастырь да бар. «Китаб аль-Агханидадағы» әңгімеге сүйенсек «Даир аль-Джамаджим» Евфрат өзенінің батыс жағалауына жақын маңайға орналасқан. Осы деректерге сүйенсек, бұл монастырдың көрінісі Куфаның (Машджад Алидің (Наджаф) шығысынан 6-8 шақырым жердегі үйінділер) оңтүстігіндегі бұрынғы Евфрат арнасынан бастау алауын қазіргі батпақты бахр аль-Наджаф көлінің оңтүстік-шығысынан көрінуі тиіс. Даир аль-Джамаджим «бас сүйектер монастыры» деген мағынаны білдіреді. Бұл атаудың шығу тегіне қатысты арабтарда түрлі аңыз-әңгімелер бар. Атаудың шығуы сол жердегі шайқаста мерт болған ерлердің жерленген немесе көміліп қалған бастарына қатысты екендігімен бәрі келіскенімен; Мұхаммед заманына дейін болған бұл нақты оқиғаға кімдер қатысты дегенге келгенде пікір алуандығы туындайды. Кейде біреулер бұл бас сүйектер тайпалық жауласу кезінде мерт болған Бану Тамимнің мүшелеріне тиесілі десе, базбіреулер Лияд өлтірген парсылардікі деген пікір айтады. Үшінші біреу бұл Лияд пен Кудға тиесілі дейді; олардың денелері екі тайпаның арасындағы шайқас болған ұрыс даласынан қазып алынып, шіркеуге (монастырь) жерленген. Осындай оқиғадан туындаған атаудың шығу тегінің болмауы күдік тудырады. Бұл атау монастырьда арулап жерленген күнәһарлар мен әулиелердің бас сүйектерінен алыну әбден мүмкін. Қалай болғанда да «әл-Жұмжұма» – «бас сүйек» баламалы атауының қазіргі Вавилон қирандысының оңтүстік шетіндегі ауылға берілуі салыстырмалы түрде қаралуы керек. Ислам

13 Исламов Р. Еще раз о «Джумджума султан» Хусам Катиби // «Гасырлар авазы – Эхо веков» научно-документальный журнал. – Казань, 2004, с. 1.

тарихында «бас сүйектер монастыры» сол маңайда 701 жылы (хижра – 82 жыл) Абд-ал-Маликтің билеушісі ал-Хаджаджи мен оның қарсыласы Абд аль-Рахман бин Мұхаммед бин Ал-Ашат арасындағы қиян-кескі шайқасты еске түсіреді. Абд-ал-Рахман «Даир ал-Жұмжұма» монастырына келіп мықтап бекінген кезде алғашқысының алдында айтылған Даир-Курра монастырында штаб-пәтері болатын. Қарсыласқан жаулар бір-бірімен үш айдан аса уақыт тіресті. Абд ал-Рахманға Ирактан келген жауынгерлер оның әскер санын 100 мыңнан асырды. Кейіннен ол сол аймақты тастап кетуге мәжбүр болды¹⁴.

Осы «Қисса-и Жұмжұманың» тағы бір нұсқасын белгілі неміс ғалымы В.В. Радлов 1870 жылы жарық көрген «Оңтүстік Сібір мен Жоңғар даласындағы түркі тайпаларының халық әдеби мұраларының үлгілері» атты кітабында «Қу бас» деген атаумен жариялаған¹⁵.

В.В. Радлов жариялаған «Қу бастың» М. Юмачиқов жарыққа шығарған нұсқасынан айырмашылығы онда тамұқтың жеті қақпасын жеке-жеке атын атап, түрін түстеп шығады:

Әуелде Аужа деген тамұқ көрдім,
Ораза, намазсыздың орны-еді.
Екінші Шақыт деген тамұқ көрдім,
Ұрлық пенен зинақордың орнын көрдім.
...Жетінші Жәһаннам деген тамұқ көрдім,
Санасыз кәпірлердің орнын көрдім.
Аралап сол дозақта біраз жүрдім,
Отыз түрлі ғазапты адам көрдім¹⁶.

Ал «Қисса-и Жұмжұмада» жеті тамұқты қысқаша былай баяндайды:

Жеті тамұқ бар екен көрдім бәрін.
Төрт бұрышы жанып тұр, бәрі жалын.

14 E. J. Brill. *First Encyclopaedia of Islam*. 1913-1936 edited by M.Th.Houstma, T. W. Arnold, R. Basset and R. Hartmann. Volume II, BABA Fighani-Dwin. – Leiden, New York, Kobenhavn, Koln, 1987.

15 Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи // Киргизские наречие. Часть III. – СПб., 1870. – с. 680-692.

16 Бабалар сөзі: Діни дастандар. Көптомдық. 2-том. – Астана: Фолиант, 2002. – 29 б.

Сол тамұқтың ішіне салғаннан соң,
Отқа күйген шаладай болдым жалын¹⁷.

Біздің қарап отырған мәселелеріміз түрік ғалымы Джем Дилчиннің анықтауымен агиографиялық әдебиеттің үлгісі саналатын XIII ғасырда өмір сүрген Анадолы ақыны Шеййда Исаһның «Ахвали қийамат» («Қияметтің ахуалы») атты шығармасының біршама сырын ашып береді. Бұл ақырзамадан жайлы діни-дидактикалық шығарма екендігі бізге мәлім, дегенмен бұл жазба ескерткіштің мәтініндегі тамұқтағы күнәһарларды қалай жазалайтындығын суреттейтін эпизодтар Хусам Катибтің “Жұмжұма” нұсқасына ұқсайтындығы қызық болып отыр¹⁸.

Екі шығарманың ұқсас тұстарынан мысал келтірейік.

Хусам Кәтибте:

Түрікшесі:

Ol sehennem tamamuydu ey olu
Bir kavın kördim biçin yüzlik kamru
Anlar irmiş dünyada nefsi kerem
Nem yitniş irmişler anlar köb haram

Қазақша аудармасы:

Ол жаһаннам тамұқта, ей, Ұлық,
Жүзі жоқ бір қауым көрдім.
Олар дүниеде нәпсісіне еріпті,
Әрі олар көп арам нәрселер жепті.

Шиида Исада:

Түрікшесі:

Korısardur bir bölük işit nice
Tağlara manend karınları yüce
Tolu ilan ola karınları içi
Ol yılanlardan bağırsaklar içi

17 Бабалар сөзі: Діни дастандар. Көптомдық. 2-том. – Астана: Фолиант, 2002. – 43 б.

18 Исламов Р. Еще раз о «Джумджума султан» Хусам Катиба // «Гасырлар авазы – Эхо веков» научно-документальный журнал. – Казан, 2004, 1.

Қазақша аудармасы:
Құлақ сал, бір топ тұрады:
Олардың қарындары таулар сияқты үлкен.
Олардың қарны тола жыландар,
Бауырлары да жыланға тола.

Бұдан бөлек екі шығарманың тағы да бір ұқсас қызықты тұстары бар. Осы күнге дейін Хусам Кәтибтің «Жұмжұмасының» нұсқасында ғана қайырымды істерімен немесе жағымсыз жақтарымен танылған баяғыда дүниеден өткен тарихи тұлғалар мен құрандағы кейіпкерлер жайлы әлегиялық мазмұндағы еске алу кездесетіні белгілі. Мұндай жағдай Шеййда Исаның «Ахвали кийамат» шығармасында да бар екендігін біздің зерттеуіміз көрсетіп отыр.

Еділ өзенінің бойынан шыққан ақын былай дейді¹⁹:
Түрікшесі:

Kanı munça bit nebiler şahlar
Oî bina kıyan olar malılar
Kanı evvel Adam ı Nüh Halil
Bakı kalmas akıbet illâ cellı
Kanı Safüân kanı CemşTd kaharmân
Kanı Husrev şir u Zu-1 -Karneyın 'Âd
Kanı ol Nemriid ı Feridun gözitt
Kanı ol Nüşîrvön Asfandiyâr
Ya Hüd ol kanı bunca şehriyen

Қазақша аудармасы:
Қане, мыңдаған пайғамбар мен шахтар,
Зәулім-зәулім сарайлар салған.
Қане, әуелгі Адам, Нұх, Халиль [қайда]?
Олар ұлы болса да бақилыққа қалмас.
Қане, Сафуан? Қане, Жемшуд қаһарман?

19 Исламов Р. Еще раз о «Джумджума султан» Хусам Катиба // «Ғасырлар авазы – Эхо веков» научно-документальный журнал. – Казан, 2004, 1.

Қане, Хусрау арыстан, Зұлқарнайын,
Қане, сол Немруд, таңдаулы Феридун?
Қане, сол Науширван, Асфандияр?
Немесе қане, Худ, осынша билікке ие болған?

Екі мәтінде де тамұқта азап тартқан күнәһарлар тобыры мен ұлы тұлғалар жайлы тұстары бір-біріне сәйкес келеді. Бұдан тыс екі шығарма да бірдей «аруз» үлгісіндегі «рамал-и мусад-дас-и махзуф» (фа'илатун фа'илатун фа'илун) метрімен жазылған. Олардың өзіндік ерекшеліктеріне келетін болсақ, әлбетте әрбір автор өзінің шығармашылығына жеке қырынан келген.

Түркі тіліндегі екі шығарманы осылай салыстыруымыз, Хусам Кәтибтің «Жұмжұма сұлтан» дастаны Аттардың «Жұмжұма-нама» поэмасының көшірмесі емес екендігіне тағы да бір көзімізді жеткізеді. Бұл бұдан әрі зерттеу барысында ортағасырлық жазба ескерткіштерді жаңа қырларынан ашуға көмектеседі²⁰.

Саксин – Еділ өзенінің төменгі ағысында суға шайылып кеткен ежелгі бұлғарлардың қаласы. XII-ші ғасырдың басында бұл бұлғар мемлекетінің мәдени орталықтарының бірі болды, онда негізінен бұлғарлар мен суварлар тұратын. Сол кезде бұл жерде үлкен мешіт болған. Сулейман ибн Дауд ас-Саксинидің «Зухрат ар-рийад ва нузхат ал-қулуб ал-мирад» («Бақтар әдемілігі және жапа шегуші жүректі жұбату») деген араб тіліндегі кітабының орта ғасырда дәл осы жерден жарыққа шығуы тектен тек емес. Ас-Саксинидің еңбектері осы кезге дейін қолға түсуі қиын болатын. Тек XIX-шы ғасырда татар ғалымы Ш. Марджани «Мустафад ал-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар» («Кладезь сведений о делах Казани и Булгара») атты кітабында ғана Сүлеймен ибн Дауд ас-Саксини жайлы дерек пен оның «Зухрат ар-рийад...» шығармасы туралы мәліметтерді қалдырды. Осы айтылған мәліметтер ұзақ уақыт бойы татар ғалымдарына маза бермеді. «Зухрат ар-рийад» қолжазбасының бір нұсқасы 1420 деген шрифтімен Стамбулдағы Топкапы музейінде сақтаулы екендігі белгілі болды²¹.

20 Там же, с. 1.

21 Исламов Р. Еще раз о «Джумджума султан» Хусам Катиба // «Гасырлар авазы – Эхо веков» научно-документальный журнал. – Казан, 2004, 1.

Осы ежелгі жазба ескерткіштегі бізге қызықты тұстары түсінікті болу үшін салыстырмалы түрде мәтіннің кейбір жерлерінен мысалдар келтіре кетейік: «Олар мені тамұқтың алғашқы есігіне кіргізбес бұрын алдына алып келді. Ондағы оттың жалыны мына дүниедегі оттан мың есе ыстық екен. Мен шайтанның бастарына ұқсайтын жеміс салып тұрған ағаштарды көрдім. Одан жалынға шарпылған таудай-таудай тастар құлады, онда адамдар тұрды, үстінде тұрған періштелер оларды жалын шарпыған гүрзімен ұрып, соларды жеңдер деп мәжбүрледі. Олар айтты: «ей, байғұс, бұл – зақұм ғой, бұл жетімдердің ырзығын әділетсіз жегенің үшін беріледі». Одан кейін мені екінші есікке алып келді, онда – түпсіз терең құдық бар, онда денесіндегі еті кесілген, терісі сыпырылған адамдар жатыр. Олар айтты: «Бұл – замхарир, оған зинақор адамдарды тастайды». Содан соң мені үшіншіге (отқа) апарды, онда ыстық (үстік) тастарда қадалып тұрған адамдарды көрдім. Одан кейін менің төртіншіге (отқа) алып келді, онда да адамдар болды. Олар айтты: «бұл адамдар, біреуден өсім алып, пайыз төлегендер». Содан соң мені бесінші (отқа), одан кейін алтыншыға әкелді, онда шаяндар мен жыландар бар екен, әрбір шаянның ұзындығы – мың құлаш, ені – бес жүз құлаш, олардың барлығы мені тістеп, шақты. Одан кейін мені Хавийа деп аталатын жетінші (отқа) алып келді. Аяқ астынан мен сарайға тап болдым, онда оттан жасалған мың үй бар, әрбір үйде мыңдаған бұйым бар, ол заттың әрқайсысында отқа оранған мыңдаған сандық бар, ол сандықтардың әрқайсысында азаптың мыңдаған түрлері бар²².

2002 жылы Анкарадан жарық көрген түрік ғалымы М. Аргуншахтың “Кирдеджи Али. Кесикбаш дастаны” (Kirderci ‘Ali. Kesikbaş Destanı) деп аталатын кітабы осы шығарманы зерттеудің логикалық жалғасы іспетті. Текстологиялық жоспармен жасалған жұмыста алдымен «Кисекбаш кітабының» авторы мен басқа авторларға қатысты мәселелер қаралады, бұған қоса Түркияның мұрағат қорлары мен жеке адамдардың қолында сақталған дастанның қолжазбалары жайлы баяндайды. Одан әрі 1895, 1905 жылдары Қазан басылымдарында жарық көрген мәтіндердің транскрипциясы мен Түркиядағы қолжазбалар орналастырылған. Соң-

22 Там же, с. 1.

ғы мәтіні қазіргі түрік тілімен сөзбе-сөз аударылған. Мәтінге қысқа тілдік сараптама жасалған. Кітаптың соңына шығармалардың қолжазба нұсқаларының тізімі факсимилемен берілген²³.

Орта ғасырдың жазба әдеби ескерткіші саналатын «Кисекбаш кітабы» татарлардың арасында өткен ғасырда танымал шығармалардың біріне айналған. Мұның айғағы ретінде археографиялық экспедиция кезінде жыл сайын табылған көптеген таралыммен 1917 жылға дейін әртүрлі баспадан жеке кітап болып шыққан қолжазбаларды айтуға болады. «Кисекбаш кітабы» ең алғаш рет ғылыми айналымға Ш. Марджанидің «Эл-кыйсм эл-эувэл мин мостэфад эл-эхбар фи эхвали Казан вэ Болгар» деген 1897 жылы жарық көрген кітабы арқылы енді.

М. Аргуншах «Кисекбаш кітабының» авторы жайлы айтқанда көбіне оның басқа шығармалары мен шығарма қолжазбасында кездесетін Кирдеджи Али деген есіміне баса назар аударады. Алайда зерттеуші шын мәнінде дастанды осы адам жазған ба, әлде бұл тек көшіріп жазушы ма деген мәселеге мән бермейді, себебі келтірілген мысалдарда былай делінген: «Bun diyen Kirdeci 'Ali durur», «Bun eyden Kirdeci 'Ali durur», «Mun aygan Kirdeci 'Ali» (мұны айтқан Кирдеджи Али), бұл жерде «Bun yazan (yazgan)...», яғни «мұны жазған...» деген сөз көріп тұрған жоқпыз. Профессор Г. Т. Тагирджановтың пікірінше Кирдеджи Али – тек «Кисекбаш кітабын» түрік тіліне аударған тәржімашы. Ақынның есіміндегі бір сөздің этимологиясына үңіліп көрген зерттеуші мәліметтерді келтіре отырып, «Кирдеджи» деген сөздің бірнеше мағынасын шығарады. Ол Ш. Элчиннің шығарма авторы «таңдыр нан пісіруші» немесе «сатушы» болу мүмкін деген пікіріне құлақ асады²⁴.

М. Аргуншахтың келтірген мәліметіне қарағанда дәл қазір Түркияда шығарманың 13 қолжазбасы бар. Сондықтан Я. Ахметгалееваның «Кисекбаш кітабының» Түркия мұрағаттарында нұсқалары жоқ, өз кезегінде бұл поэма Кіші Азияда танымал

23 Бабалар сөзі: Діни дастандар. Көптомдық. 2-том. – Астана: Фолиант, 2002. – 43 б.

24 Исламов Р. О новом исследовании «Кисекбашкітабы» // «Ғасырлар авазы – Эхо веков» научно-документальный журнал. – Казан, 2006, с. 1.

болмағандығын көрсетеді» деген пікірін асығыстықпен айтылған демеске шара жоқ. Жалпы алғанда, М. Аргуншахтың еңбегі «Қисекбаш кітабын» зерттеуге жасалған маңызды қадамның бірі. Бұл еңбек шығарманы басқа қырларынан одан әрі зерттеуге бағытталған құнды қазына²⁵.

1910 жылы Б. Л. Домбровскийдің типографиясынан «Қисса-и Жұмжұма» деген атаумен кітап шықты. Басылымның шыққан уақыты мен мекені туралы мәтінде көрсетілмейді. Осы кітаптағы «Қисса-и Жұмжұмадан» кейін орналасқан «Қисса-и Қарун див» деген басқа шығарманың басы мен соңындағы жолдарда Мәулекей деген адамның есімі аталады. «Қисса-и Жұмжұманың» мәтіндерін салыстырмалы сараптау барысында В. В. Радловтың жазып алған нұсқасымен екеуі бірдей екендігі анықталды. Тек ішінара ғана кейбір өзгешеліктері бар.

«Қу бастың» мәтіні Жұмжұма жайлы аллегориямен басталады. Одан әрі оқиға бір кездері Иса пайғамбар саяхаттан оралып келе жатқанда жапан түзде іші-сырты су мен құмға толған адамның бас сүйегін кезіктіреді. Ол сол сәтте Ұлы Жаратушыдан бас сүйекке тіл бітіруін сұрап, дұға етеді. Жаратушы Ие Жебірейіл періште арқылы оның өтінішін орындайды. Исаның бір Алладан сұрап, адамды тірілту қасиеті шығыстың басқа шайырларында да кездеседі. Мәселені, Хафиздің ғазалдарында мынадай жолдар бар:

Сақтаса кім жүрегіне Алла берген аянды,
Түгел біліп алғаны ғой ақиқаттың сырын да.
Егер Тәңірім мейірі түсіп, оның ісін оңдаса,
Исаға ұқсап өлікке де жан бітірер шынында²⁶.

Немесе 12-ші ғазалында былай дейді:

...Замандардан замандарға жетсін нұрлы жанарың,
Махаббаттың мейірімімен маған күн боп қарадың.

25 Сонда, с. 1.

26 Хафиз. Ғазалдар. Ауд. Ә. Жәмішев – Алматы: Жазушы, 1986. – 110 б.

Замандардан замандарға жетсін жарқын дидарың,
Исаға ұқсап таптың мені тірілтудің амалын²⁷.

Сол «қу басқа» жан біткеннен кейін Исаға сәлем беріп, өзінің тартқан азабы жайлы айтып беруге әзір екенін білдіреді. Иса одан тірі кезінде еркек пе, әлде әйел болғанын сұрай бастайды. Қу бастың әңгімесінен оның өткен өмірінде Шам шаһарын билеген жомарт адам болғаны аңғарылады. Оның 4 мың уәзірі, 4 мың қызметшісі, 4 мың құлы, және 16 мың сатып алған құлдары болған. Ол мұсылман болмаған, алайда ешкімге қысым көрсетпей, әділ басқарған. Оған жолай жүргіншілер үнемі келіп тұратын, оларға оң қабақпен қарады. Жұмжұма 400 жыл ел басқарды, өзі осы кезде көрікті болатын. 10 мың әйелі бар еді. Өлгеннен кейін 3000 жыл азап тартты, ақыр аяғында мына құмның арасында қалды. Қу бастың өткен өмірін білгеннен кейін Иса одан өлімді қалай қабылдағанын, қабірдің жағдайы қалай болатын сұрайды. Ол егер өлгеннен кейін мұндай азап шегетінін білгенде тумас едім деп жауап береді.

Бір күні Жұмжұма саяхаттан келе жатып, алдынан мұны күтіп алмақшы болған әйелге көңілі ауады. Сол сәтте аяқ астынан базбіреу қайыр-садақа сұрап оның үйіне кіріп келеді. Билеуші оны қуып шығады. Одан кейін ол моншаға барып, сонда оған дерт жабысады.

Билеуші молдалар мен емшілерді шақыртады. Алайда олар оған ешқандай ем жасай алмай, оның денсаулығы күннен күнге нашарлайды. Бір күні оған алты жүзі бар Әзірейіл келеді, оны бірнеше рет гүрзісімен соғып, жанын алады. Оның туғаннан өлгенге дейінгі атқарған амалдарын жазу үшін қабіріне екі періште келеді. Олар мұның қандай жаратушыға сыйынғанын сұрап, қауіпті сұрақтардың астына алады.

Одан әрі қу басты: күнәһарларды ораза кезінде намаз оқымағаны үшін Аужада; зинақорлығы үшін Шагитте; өз ата-анасын ренжіткені үшін – Нагбирде; алыпсатарлығы үшін – Раситте; сиқыршы, шамандарға сенгені үшін – Лазитте; намазға ерінгені үшін – Катимде; астамшылығы үшін – Жаһаннам тамұғында жа-

27 Сонда, 30 б.

залайтын орындарға апарады. Қайта тірілгеннен кейін Жұмжұма билеуші болудан бас тартып, тағы 80 жыл өз өмірін құлшылық етумен өткізіп, одан кейін жаннатқа барады. Шығармада айтылған осы жәйттердің барлығы құран мен кітапта бар екендігін, бұған қоса өзін үйреткен ұстазының да бар екендігін айтқан сөздермен аяқталады. Мәтіннің аумағы 280 жолдан тұрады.

«Қу бас» пен «Қисса-и Жұмжұмада», Аттар мен Хусам Кәтибтің шығармасы да лириканың жанрлық түрлері саналатын: таухид пен мадх (Алланың бірлігі мен оның ұлылығы); на'т (Мұхаммед пен оның сахабалары); шығарманы қандай да бір тұлғаға арнайтын дәстүрлі кіріспемен басталмайды.

Аттар мен Хусам Кәтибтің шығармаларының осылай басталу фактілері ортағасырлық шығыс әдебиетіне түгелдей және парсы әдебиетіне ішінара тән екендігі белгілі. Мысалы, Е.Э. Бертельс XI-XII ғасырдағы Санаидің «Сайр алибад ил алмаад» («құлдардың қайтар орынға сапары») атты поэмасы жайлы былай дейді: «Бұл шығарма барынша өзгеше басталады. Барлық мадақтауды Мұхаммедке бағыштай отырып, ақын желге назар аударады: «судан тәжісі, оттан кестеленген гүл шоқтары бар патшаның шабарманы».

Сондай-ақ, мысалы, Хусам Кәтибтің «Жұмжұма сұлтанында» өзінің қайырымды немесе қайырымсыз істерімен танылған баяғыда өмірден өткен тарихи тұлғалар мен құран кейіпкерлерін еске алу, адамдар үнемі басып жүретін жердің топырағы торқа екендігін суреттейтін қиял-ғажайып ой-толғамдар «Қу бас» пен «Қисса-и Жұмжұма» мәтіндерінде кездеспейді. Бұлардың барлығы Аттардың «Жұмжұма-намасында» да жоқ. Екі шығарманың көптеген ұқсастықтарына қарамастан олардың мәтіндерінде сөздер, жолдар мен сөздердің орын ауысуы байқалады.

«Қубастың» қалай басталатынына назар аударайық:

Жарандар, иманыңнан күдер үзбе,
Айтайын осы мәселе енді сізге,
Пайғамбар тақсыр Ғайса бір күндері,
Сейіл құра шығыпты мидай түзге.

Ал «Қисса-и Жұмжұма» былай басталады:
Жігіттер, иманыңнан күдер үзбе,
Айтайын аз мысал енді сізге,
Бұрынғы өтіп кеткен ер Жұмжұма,
Қылыпты қамқоршылық бұрын бізге.

Қорыта айтқанда, Хусам Кәтибтің «Жұмжұма сұлтан» дастанына белгілі бір мөлшерде сопылық ілімнің элементтері енген. Кесілген баспен тілдесетін шығыс халықтарының ежелгі аңыздарымен байланысты сюжеттің болуы исламдық мәдениеттің, оның ішінде сопылық дәстүрдің бар екендігін көрсетіп отыр. Дастанның сюжеті аллегориялық негізде құрылған. Уақыт пен кеңістік қатынасындағы Жұмжұманың әрекетін символикалық деп қарауға болады. Бұл аллегориялық әңгімедегі Жұмжұма сұлтанның жүріп өткен жолдары, оның бәрінен айырылып, азап шегуі – сопылық жол. Оның символикалық уақыт аралығында көлденең, ерсілі-қарсылы жүруі (бұл өмірде ол 1000 жыл, о дүниеде 4000 жыл, одан кейін қайта осы өмірге келуі....) – Жұмжұманы ақыр соңында тазартуға, абсолютті күш Құдайға жақындатуға әкелетін рухани ізденістің күрделі жолдары іспетті. Автордың суреттеуі бойынша күнәһарларды азаптаудың түрлері бейнеленетін тамұқтың жантүршігерлік көріністері бір жағынан сопылық әдебиеттің жалғасы іспетті ақырзаман мен азаптау, күнәһарлардың тамұққа түсуі сияқты эпизодтармен қорқытады. Екінші жағынан бұл сурет жанды нәпсіден, қиындықтар мен жолдағы кедергілерден тазартатын сопылықтың іштей күресін бейнелеп тұр²⁸.

Бас сүйек, кесілген бас, жан мен тәннің тайталасы жайлы түрлі аңыздар шығыс пен батыста ертеден белгілі. Шығыс әдебиетіндегі бұл сюжеттің ең алғаш рет пайда болуы парсының сопы-шайыры Фарид-ад-Дин Аттардың есімімен тікелей байланысты. Оның «Жұмжұма-нама» атты шығармасы 1862 жылы Тегеранда жарық көрді. Шығыстанушы-ғалым В. А. Жуковский осы басылымды негізге ала отырып, Санкт-Петербург қоғамдық кітапханасының қорында сақтаулы жатқан шығарманың 1612

28 Шарафутдинова Л.Р. Традиции суфизма в башкирской литературе: Автореф. дисс. канд. филол. наук. – Уфа, 2007. – 15-16 б.

жылғы нұсқасын орыс тіліндегі аудармасымен қоса 1893 жылы жариялады. Ғалым Алма Қыраубаева Дантениң «Құдіретті комедия» шығармасының желісін осы Аттардың «Жұмжұма-намасынан» алған деген пікір айтады. Мұндай ұқсас сарындарды Батыс әдебиетінен де көптеп кездестіруге болады. Мәселені, Джорж Гордон Байронның «Еврей саздары» атты өлеңдер жинағындағы «Бас сүйегінен жасалған тостағандағы жазу» деген жолдарынан шығыс элементтерін аңғарамыз:

Үрейленбе, ойға алма мен де адам, – деп,
Мен қу баспын әшейін қураған тек.
Тірі бастай арам ой сақтамаймын,
Не ұнатып, ешкімді көрмеймін жек.
...Тірлігінде ішіп қал, көз жұмғанда
Көмілесің сен-дағы көр зынданға.

Қу басынды молаңнан қазып алып,
Шарап құйып ішер жұрт той-думанда²⁹.

«Қисса-и Жұмжұма», «Жұмжұма сұлтан», «Қу бас» деп айтылып жүрген бұл қисса-дастандардың Орта Азия, Түркия, Орал-Сібір халықтарынан бөлек Оңтүстік Шығыс Азия және Памир тауларында кең тарағанын көреміз. Осы «қу бас» сарыны бар шығармаларды бір ортаға жинақтасақ, мынадай нұсқалары шығады:

1. XII ғасырдағы парсы ақыны Фарид ад-дин Аттардың «Жұмжұма-нама» поэмасы;

2. XII ғасырдағы араб жазушысы Сүлеймен ибн Дауд ас-Саксинидің (Саксин қаласынан шыққан) «Зухрат ар-рийад ва нузхат ал-кулуб ал-мирад» («Бақтың әдемілігі және азап шеккен жүректі жұбату») деген кітабындағы «Хикаят-у Джумджума» («Жұмжұма жайлы хикаят») атты прозалық үлгісі;

3. XIV ғасырдағы түркі шайыры Хусам Кәтибтің «Жұмжұма сұлтан» дастаны;

29 Джорж Гордон Байрон. Еврей саздары. // Өлеңдер. / Аударған Ғафу Қайырбеков. – Алматы: «Жазушы», 1965. – 45-46 бб.

4. 1823 жылы Лондоннан шығатын «Азия журналында» («The Asiatic journal») ағылшын тілінде «Хикаят раджа Джумджума» (Hikayat Raja Jumjumah) деген атаумен жарық көрген Оңтүстік Шығыс Азиядағы бүкіл Индонезия архипелагына белгілі прозалық үлгісі;

5. 1870 жылы жарық көрген В.В. Радловтың «Оңтүстік Сібір мен Жоңғар даласындағы түркі тайпаларының халық әдеби мұраларының үлгілері» атты кітабындағы «Қу бас» дастаны;

6. 1897 жылы Ш. Марджанидің «Эл-кыйсм эл-эувэл мин мостэфад эл-эхбар фи эхвали Казан вэ Болгар» атты кітабында жарық көрген «Кисекбаш кітабы» дастаны.

Біз тек аталған шығармалардағы «қу бас» сарынына ғана тоқталдық. Олардағы образдар мен сюжеттік желілерге қатысты қомақты зерттеулер болашақтың еншісінде.

ЕЖЕЛГІ ДӘУІР ӘДЕБИЕТІНДЕГІ ҚАҒАҢДАР ОБРАЗЫ

Ұлы Дала өркениетінің жасампаздары, түркі халықтарының арғы ата тегі болып саналатын сақ, ғұн тайпалар одағы бүгінгі таңда адамзат тарихының сахнасында өзіндік өшпес ізін қалдырған ірі құбылысқа айналып отыр. Ата-бабамыз жүріп өткен көне тарих беттерін парақтаған сайын көшпелілер мәдениетінің өркениетті жолын, сол жолдан қалған ізін көреміз. Көшпелі өмір өркениетін жасаушылардың бірі болған ғұн тайпалық одағының, оның көрнекті қайраткерлері мен олардың ерлік, елдік тұрғыда атқарған игілікті істерінің олардың заңды ұрпақтарының бірі болған қазақ халқының рухани, тарихи, мәдени, әдеби өмірінде алар орны айрықша. Өйткені халқымыздың арғы ата-бабалары болып табылатын ғұн тайпалық одағында өміршең өркениет болғандығын әр саладағы зерттеушілеріміз тарихи, археологиялық, экономикалық, философиялық, мәдени, тілдік, әдеби негізде дәлелдеп берген болатын. Осы орайда, ойымыз дәйекті болуы үшін белгілі түркітанушы ғалым, профессор Н. Келімбетовтің: «Қазіргі түркі халықтарының арғы ата-бабалары саналатын ғұндардың біздің заманымыздан бұрынғы бірінші мыңжылдықтың өзінде-ақ төл жазуы, әдеби тілі, жоғары мәдениеті, сан-салалы ғылымы, сәулет өнері, металл қорыту, қару-жарақ жасау кәсібі болғанын дәлелдейтін көптеген ғылыми еңбектер жазылды...»¹ – деген ғылыми мәні бар тұжырымын тілге тиек еткенді жөн санап отырмыз.

Демек, тәуелсіздігіміз орнап, еңселі егемендігімізге қол жеткізіп, болашағымызға асқақ сезім мен нық сеніммен қадам басқан кезеңімізде өткенімізді түгендеп, барымызды бағалайтын уақыт туды. Рухани құндылықтарымызды ұлттық болмыс негізінде бүгін-бірлікте қарастырып, жаңаша пайымдай білу – бүгінгі күннің талабы.

Өткенімізді болашағымызбен ұштастыра білу – мыңжылдықтардан жалғасып келе жатқан руханиятымызды келешегіміздің игілігіне жарата білу деген сөз. Олай болса, тарих сахнасынан

1 Келімбетов Н. Ежелгі әдеби жәдігерліктер. – Астана: Фолиант, 2004. – 50 б.

өткен ұлыларымыз бен құндылықтарымызды жаңа көзқарастар тұрғысынан зерделей білу осы мәселелерге оң жауап беретіні шүбәсіз.

Тарих бетінде өшпес ізін қалдырған Білге Бұдын, Атилла, Шыңғысхан тәрізді ел билеушілері туралы бізге жеткен мәліметтерді қарай отырып, олардың жеке және жауынгерлік ғұмырында өзіне дейінгі және өздерінен кейінгі ел билеген, қол бастаған қайраткерлермен өзара ұқсастықтарының бар екендігіне көз жеткіздік. Бұл олардың көрегендіктерін, көсем де шешен, батыр да батыл тұлғаларын аша түседі. Аталған тұлғалардың өмірі мен ерлік істері, ел басқарудағы шеберліктері туралы туындыларды, артына қалдырған нақыл сөздерін типологиялық тұрғыдан қарастыру - негізгі мақсатымыз. Ежелгі және орта ғасырларда өмір сүрген тарихи тұлғалар Білге Бұдын Тәңірқұт, Атилла, Білге қаған, Күлтегін, Шыңғысхан сынды қаһармандардың өмірі мен қайраткерлік болмыстарын әдеби-тарихи негізде типологиялық тұрғыдан зерделеу үшін олардың өмірі мен күрескерлік, қайраткерлік жолдарын зерттеу нысанына алған отандық зерттеушілердің әдеби-тарихи негіздегі еңбектеріне сүйенеміз. Осыған байланысты, қайраткерлер ғұмырындағы типологиялық ұқсастықты екі топқа жіктедік. Біріншісі, тарихи шығармалар мен аңыз-әңгімелердегі, зерттеу еңбектер зерделеуіндегі, әр жылдарда сақталған жазба мәліметтер негізінде көрініс берген ұқсастықтар. Екіншісі, әдеби, көркем шығармалардағы белгілі қайраткерлер бейнесінің берілуіндегі ұқсастықтар.

Бұл типологиялық зерттеуде ғұн империясының билеушілері болған Білге Бұдын Тәңірқұт, Атилла және Шыңғыс хан бейнелеріне басым көңіл бөлінді. Аталмыш тұлғалардың өмірі мен ел басқару өнерінде көңіл аударарлық ұқсастықтар жетіп артылады. Зерттеушілер еңбектері мен сақталған аңыз-әңгімелер, мәліметтер негізіне сүйенсек, олардың үшеуі де өз кезінде ғұн империясының ерекше қанат жаюына үлес қосқан ел билеушілері. Үшеуінің де туған жылдары белгісіз, ал қайтыс болған жылдары белгілі. Атилла тәрізді Шыңғысхан да әкесінен ерте айырылады. Атилла билік басына 40 жас шамасында келсе, Шыңғысхан 41 жасында монғол халқын билеп, 45 жасында Ұлы хан дәрежесіне

жетеді. Атилла шамамен 62 жыл өмір сүрсе, Шыңғысхан 66 жасқа жеткен. Екеуінің де ұланғайыр атырапқа билік еткені мәлім.

Қоғам қайраткері, білікті қағандардың образындағы типологиялық белгілері олардың өлімі мен жерленуіне қатысты аңыз-әңгімелерде көрініс береді. Мәселен, Атилла туралы аңыздың бірінде: «Ол үш табытқа бөленді, біріншісі алтыннан, екіншісі күмістен, үшіншісі берік темірден шыңдалды», - деп, оны жерлеу рәсімінің құпия түрде өткізілгендігін, ал оған куә болған адамдардың барлығының өлтірілгендігін айтады. Сондай-ақ, «Атилла дүниеден өткенде сол маңдағы өзенді тоқтатып, көсемдерін жерлегеннен кейін, үстінен әлгі өзен суын ағызып жіберген. Сондықтан әйгілі қолбасшының денесі қайда жатқанын ешкім білмейді», - деген аңыз бар. Азияда ең алғаш біртұтас мемлекет құрушы, аса ірі мемлекет қайраткері Шыңғыс ханның жерлену рәсімінде де дәл осы сияқты аңыздар сақталған. Шыңғыс ханның моласы әлі күнге дейін белгісіз. Бұл туралы «Шыңғыс хан жаулап алған жерлердегі қатыгездігі үшін моласын қорлауы мүмкін деген оймен өз денесін ешкімге көрсетпей, белгісіз етіп қоюды талап еткен деседі. Ондай жағдай көшпенділердің тарихында болып тұрған. Әсіресе, хандардың, патшалардың, кісі ақысын жеп, елді зар еңіреткен байлардың молаларын бұзып, қорлаған жағдай ежелгі Моңғол, Қытай шежірелерінде айтылады», - делінеді. Өте құпия түрде жерленген Шыңғыс ханның жерленуі туралы төмендегідей аңыздарды мысалға келтіруге болады: «Көп тараған аңыздың бірі - Шыңғыс ханның Бұрқан-Қалдұн тауының маңына жерленуі. Өзін жерлейтін жерді көзінің тірісінде өзі таңдап алған екен. Шыңғыс хан бірде аң аулап жүріп, жалғыз өсіп тұрған ағаштың түбінде демалып, жан-жағына мұқият зер сала қарап тұрып: *«Осы жерге мені жерлейсіңдер, естеріңе сақтаңдар! Бұл жерге белгі қойылсын!»*, - дейді жалғыз өсіп тұрған ағашты нұсқап. Рашид-ад-Диннің мәліметі бойынша, ұлы хан өзі көрсеткен жерде жерленген дейді. Жерлеу рәсіміне қатысқан адамдардың барлығын қырып тастаған. Шыңғыс ханның өсиеті орындалды, оның денесінің Бұрқан-Қалдұн тауының қай жерінде екенін бүгінге дейін ешкім білмейді. Хан жерленген соң, ол жерге оқ атса өтпейтін қалың ағашты ну орман пайда болған».

Келесі аңыз бойынша, «бір түрік қолбасшысы ханның денесін Моңғолияға жеткізіп, төрт жерден көр қаздырып, төртеуіне төрт табыт салып көмген. Ханның денесі қай табытта екенін ешкім білмеген. Сол жерден үйір-үйір жылқы айдатып, молалар жермен-жексен болып, әбден тапталған кезде, ал енді табындар дегенде, ешкім хан сүйегі жатқан жерді таба алмаған. Жерлеуге қатысқандардың барлығы өлтірілген. Кейін Хэнтэй жерінің біраз бөлшегін қасиетті деп жариялап, ол жерді басқан адамды қарғыс атады деп санаған. Бұл да Шыңғыс ханның моласын іздемесін деген мақсатпен таратылған аңыз болуы мүмкін», - делінеді. Тағы бір аңыздағы мәлімет бойынша, Шыңғыс ханның денесі Онон өзенінің астында жатқан көрінеді. Өзен арнасын бұрып тастап, ханды жерлеп болғаннан кейін барып оны қайта өз арнасына жіберген. «Моңғолдың құпия шежіресінде» Шыңғыс ханның өлімі туралы құпия түрде қалдырады. Онда «... қайта соғысуға аттанып, таңғыт елін күйреткен соң, доңыз жылы (1227 жылы 7-айдың он екісінде Дөрмегей кентінде) Шыңғыс қаған көкке ғайып болады... Иесінің алтын табытын қазақ арбаға тиеп, бірақ денесін ғайып болдырып келгенде, Сөнідтің Гилігетей батыры былайша жоқтап жыр айтады», - деген жолдарды кездестіреміз.

«Атилла» атты кітаптың авторы Еренғайып Омаров Жүсіпбек Қорғасбекке берген сұхбатында «Атилла қайтыс болғанда жоқтау айтылған екен. Сол жоқтауды Қалқаман Жұмағұлов деген тарихшымыз Германиядан тауып алып, кезінде газет бетінде жариялады. Жоқтау айтып қоштасу қазақтарға, сосын түріктерге, одан ары ғұндарға ғана тән болған», - дейді. Бұл да әр кезеңде өмір сүрген олардың өміріндегі бір типологиялық ұқсастықтың негізі бола алады. Атиллаға арналған жоқтау жыры кейіннен зерттеуге енгізілген ².

Шыңғысхан өліміне қатысты аңыздың бірінде былай делінген: «Ежелгі моңғолдардан сақталған аңыз бойынша, Шыңғысхан таңғұттарды тас-талқан етіп жеңгеннен кейін, таңғұт патшасының Күрбелчин атты сұлу әйелін алған көрінеді. Кек алу мақсатында ол қағанды тістеп алып, жарасы асқынып, іріңдеп содан

2 Ежелгі әдебиетті зерттеу мәселелері. – Алматы, 2011. – 23 б.

қайтыс болыпты дейді. Содан кейін Күрбелчиннің өзі сол маңдағы өзенге суға батып жоқ болады». Дәл осындай аңыз Атиллада да кездеседі. Ильдикоға үйленген Атилла алғашқы неке түнінде қайтыс болған делінеді. Әрине, бұл аңыздардың қайсысының шындыққа жақын, болмаса ақиқаттан алшақ екендігінің жігін тарихшы ғалымдарымыз зерделеуде, ал біздің айтпағымыз ел аузында сақталған аңыздар дерегі бойынша олардың ғұмырларында белгілі бір ұқсастықтың бар екендігі.

Атилла билік басына бірден келген жоқ, ол бұл жолда өзінің немерелес інісі Бледаны өлтірді. Бледаның кезінде Ғұн ордасы ыдырауға айналды да, Атилланың бұндай іске баруының үлкен мемлекеттік маңызы болды деп қабылданады. Кезінде дәл сол сияқты Білге Бұдын да белгілі себептермен өзінің әкесін, өгей шешесін және одан туған інісін өлтіріп барып, билікке жеке-дара ие болған еді. Олардан кейінгі кезеңде Шыңғысхан да бауырын өлтіреді.

Талай тарихи еңбектер мен көптеген әдеби зерттеулерге, сан туындыға нысан, тақырып болған тарихи тұлғалар Атилла мен Шыңғысхан – ірі саясатшы, үлкен қайраткерлер.

Тарихшы-ғалым Ғ. Меңлібаев: «Мен білетін Атилла (Еділ патша) – көшпелі ру-тайпалардың басын қосып, бір жерге шоғырландырған, мемлекет негізін қалаған тарихи тұлға. Әскери қолбасшы, қоғам қайраткері, көшпелі және отырықшы мемлекет арасындағы рухани, мәдени, сауда дипломатиясын жүзеге асырған билеуші. Оның іс-әрекетінен салт-дәстүрді қатаң ұстанған, сондай-ақ өзі басқарып отырған халқының әдет-ғұрпы мен мәдениетін, тілін т.б. жоғары бағалаған билеушінің бейнесін көреміз», – деп оның қайраткерлігі, ұйымдастырушылық шеберлігі мен қарым-қабілетіне айрықша баға береді.

Оның батыр, жомарт, қатал қолбасшы, соңына барлық елді ерте білген көсем екендігі халық ауыз әдебиетінде айтылады. «Ұлы дала мемлекеттері» деп аталатын кітапта Атилланы жомарт, адамгершілік қасиеті жоғары жан деп суреттеген. Оны тіпті ғұндар ғана емес, қол астындағы халықтардың барлығы да жақсы көрген. Бұның барлығы Атилланы «қанішер, жабайы көшпенді, ойран салушы, басқыншы» ретінде санағандардың мәліметі жал-

ған екендігін растайды. Рас, оның өте қатал қолбасшы болғандығы анық, түсі де суық болған. Бізге жеткен тарихи деректерге сүйенсек, Атилланы «Тәңірдің қамшысы», «Құдайдың қаһары» деп те атаған екен. Атилланың атын естігенде жылаған бала уанған деген сөз бар. Алайда, Атилланың Римге жорықтары арқылы ондағы құлдық дәуірді жойып, адамзат баласын құлдықтан құтқарғандығы көзі қарақты адамның бәріне аян. Атилланың мына бір сөздерінен оның жорықтарының негізгі мәнін түсінуге болады: «Ғұндар! Азаматтың ақ өлімі – борышын адал атқарғаны. Қызыл қаныңды ақ жолда төкпесең, еңсеңді бастырып, езгіде жүрсең, ер атыңнан не пайда? Өр кеудені аяққа бастырып, өз құтын өзі қашырып сасқан адам санатта жоқ. Басыңды бұғып бұқпалап көрген күнің кімге өнеге, кімге болар ғибрат?». Өз елінің намысын ту еткен нағыз қайраткердің бейнесі көрініс берген.

Ол туралы бұдан бір ғасыр бұрын өмір сүрген француздың белгілі драматургы Пьер Корнель: «Атилла есімі керемет әйгілі, бірақ жұрттың бәрі оның характерін толық көлемде білмейді. Ол күштен гөрі өзінің айлакерлігімен көптеген жеңістерге жеткен. Ол бәрінен де бұрын өзінің қарсылас жауының күшін бөлшектеуге тырысқан...»³, – дейді.

Жоғарыда атап өткеніміздей, Атилланы «Тәңірдің қамшысы», «Құдайдың қаһары» деп атаған екен. Ал Шыңғысханның дәл осы мәндегі мына сөздері сақталған: «Мен – Құдайдың қарғысымын. Егер сендер ажалға татырлық күнә жасамасаңдар, Құдай менің кейпімдегі жазасын жібермейді». Шыңғысханның да өте қатал болғандығы жайлы сақталған мәліметтер жетерлік. Ол әскери өмірде қорқақтық көрсеткен адамдарды өлім жазасына кесіп отырған. Билік басына келген Шыңғысхан қолына билік алған сәттен бастап, барлық елге ортақ қатаң заң қалыптастырып, бұл заңдардың сөзсіз орындалуын талап етеді, ал ол заңнан сәл қиыс кеткен адамдарды өлімге кесуді бұйырады. Соның нәтижесі де болар, моңғол әскерінде ерекше қатаң тәртіп орнап, асқан ұйымшылдық пайда болып, сол арқылы алып аумақтар мен көптеген халықтарды жаулап алады. Шыңғысханның бұл әскери тактикасы Білге Бұдын Тәңірқұттың ұстанымын қайта-

3 Әбушәріп С. Атилла // Түркология, 2004. – №3. – 33-34 бб.

лайды. Білге Бұдын өзінің қол астындағы әскерлерін сан түрлі әдістермен шыңдағаннан кейін, тағы бір мәрте сыннан өткізген. Ол өзінің сарбаздарына «Мен нені атсам, сендер де соны маған ілесе атуларың керек», - деген шарт қояды. Бірде ол өзінің тұлпарын атады. Оның атына оқ жұмсауға тайсалып қалған адамды бірден өлімге бұйырады. Енді бірде өзінің сүйікті әйелін, кейін өзінің әкесін атып өлтіреді. Оның қаһарынан қаймыққан сарбаздар қағанның темірдей тәртібін бұлжытпай орындау керектігін түсінеді. Міне, Білге Бұдын сол сәттен бастап, өзінің әскерлерінің соғысқа әбден дайын екендігіне көз жеткізген екен. Шыңғыс хан ел ішінде қатаң заң қалыптастырған дедік, ал біздің заманымызға дейінгі 209 – 104 жылдары билік құрған Білге Бұдын Тәңірқұт ғұн мемлекетінің ішкі өмірін реттейтін ата – бабаның әдет заңы негізінде жаңа заң жобасын жасайды. Қабылданған жаңа заң жүйесі бойынша ұрлық жасап, айыбы мойындалғандардың дүние-мүлкі, мал – жаны тәркіленген. Жеңіл қылмыс жасағандардың толарсағын шақса, ауыр қылмыс жасағандар бірден өлім жазасына кесілген.

Шыңғысхан туралы жазылған шығармалар мен аңыздар, түсірілген көркем фильмдер желісіне назар аударсақ, оның қаталдығы мен қоса адамгершілігі мол, ақылды адам болғандығына көз жеткіземіз. Оның ерекше қатыгездікпен өзге елдерді жаулап алуымен қатар, өз еркімен берілген халықтарға зорлық-зомбылық көрсетпеу туралы бұйрық бергендігі жайлы көп айтылады. Атилла да көптеген мәселелерді келіссөз арқылы шешіп отырған. Ол өзі билік басына келгеннен бастап Рим мен ғұн империясы бейбітшілік қатынаста өмір сүрген. Алайда римдіктер өзара келісімді өздері бұзады. Олар қойылған талаптарды орындамағаннан кейін, Атилла әскерімен басып кіріп, көптеген қалаларды өзіне қаратты. Соның өзінде Константинопольге жақындап келіп тұрып, қалаға басып кірмеген. Тағы да өзара келісімге келіп, тиісті салығын алып кейін қайтты. Бұл жағдайдан Атилланың көрегендігі мен бейбіт жолды мақсат еткен қолбасшылық қасиетін танимыз. Бұл екі ел арасындағы «Маргус келісімі» туралы Ж. Дәдебаевтың «Атилла» атты зерттеуінде нақты көрсетілген. Ғалым Ж. Дәдебаевтың еңбегіне сүйенер болсақ, оның

мазмұны төмендегідей болып келеді. «Рим императоры: а) өздеріне қарай бұрын-соңды өткен барлық қашқын ғұндарды кері қайтарады; ә) қашып келген ғұндарды бұдан былай ешбір қызметке қабылдамайды; б) тұтқынға түскен ғұндарды ешбір ақысыз-пұлсыз босатып, еліне қайтарады; в) ғұндармен соғыс жағдайындағы бірде-бір елмен одақтаспайды; г) шекаралық қалалардың базарлары ғұндар үшін ашық болады; д) ғұндарға жылына 700 фунт алтын төлеп тұрады»⁴. Міне осы келісімнің негізінде Шығыс Рим ғұн ордасына Мами, Атакам атты ғұн басшыларының қашқын балаларын қайтарып берді. Оларды Атилла өлім жазасына бұйырады.

Шыңғысханның тарихи, әдеби бейнесінің бір қыры жаулап алушы, басқыншы ретінде беріледі. Алайда, Атилла жорықтарының Римдегі құлиеленушілікті жойғандығы тәрізді, Шыңғысханның жаулап алу соғыстарының да белгілі мақсаты болғаны айқын. Бүгінде тарихшы қауым, осы соғыстары арқылы Шыңғысханның екі үлкен мақсатты көздегенін айтады: «біріншіден, Енисей мен Лена өзендерінің бойындағы түрік тайпаларынан Дунай жазығындағы мадиярларға дейінгі барлық қандас халықтарды бір мемлекетке біріктіру; екіншіден, Шығыс пен Батыстың өркениетін өзара байланыстыру, олардан пайда алу үшін алмасу жолдарын құру және қорғау, еуразиялық құрлықтың екі бөлігі арасындағы жоғарғы төреші-билікші болу».

Сонымен, олар өз заманының ірі қайраткері, соңынан ерген халқының мұрат-мүддесін қорғап, елі үшін өмір сүрген елжанды тұлға. Кеңестік идеология биігінен баға берілген қатыгез қолбасшы, «жабайылар» көсемі емес, керісінше Еуропаның ұлан-ғайыр территориясында іргелі орда құрып, ел мүддесі үшін атқа қонған, халқы, ұрпақтары есімін аңызға айналдырған ұлы билеушілер.

Қайраткерлер тұлғасын типологиялық тұрғыдан қарастыра келгенде, тағы бір ортақ мәселеге көз жеткіздік. Мәселен, отыз бес жыл ғұн мемлекетін билеген Білге Бұдын Тәңірқұт елшілер арқылы Хань патшайымы Шаш-анаға хат жолдаған екен. Ол хаттың мәні төмендегідей келген: «Мен бетпақ далада туып, мал-

4 Дәдебаев Ж. Атилла // Алматы ақшамы, 1999, тамыз. – 3 б.

мен бірге өскен бейбақ әміршімін. Алдияр, Сіз де жалғыз, мен де жалғыз. Жабығып-жабырқар болсақ, патша басымызбен екеуіміз де мият тұтар жұбаныш жоқ. Сондықтан Сіздің жоғыңыз үшін өзімдегі барды атағым келеді». Римдіктер келісімді бұзған сәтте Атилла да Константинопольдегі Шығыс Рим императорына «қашқындарды тез арада қайтып бер, салықты уақытымен төле және алдағы салықтың мәселесін шешуге елшілеріңді жібер», - деген мәнде елшілерден хат жібереді. Бұл сол заманның өзінде эпистолярлық жанрдың қалыптасқандығын көрсетеді.

Атилла мен Шыңғысхан бейнелерін толықтыратын тағы бір ортақ сипат – соңдарында өсиет сөздерінің қалуы. Бұл аталған өсиет сөздер бір жағынан шешендік сөздер қатарын толықтырса, келесі қырынан терең мазмұнға толы нақыл сөздер болып қалған. Айтпақ ойлары сарындас келіп, бірін-бірі толықтыра түскен өсиет сөздердің біразын ұсынғанды жөн көрдік.

Атилланың қолбасшылық, ел басқару өнері жайында айтқандары:

1) Көсемнің ел қатарлы ғұннан айырмашылығы – күрделі шешімпаздық қабілет-қарымында.

2) Патша әрқашанда басшылыққа үздік ғұндарын тағайындауы тиіс, қалай болғанда да оған сол орын қажет-ақ.

3) Кездейсоқ адамдарды ешқашан тағайындамаңыз. Басшылықты дарынды ғұнға тапсырыңыз, өкілеттікпен жауапкершілікті жүктеңіз, содан кейін одан талап етуіңізге құқығыңыз бар.

4) Көреген көсем сәттілікті ешқашан арқа тұтпайды, өз болашағын әрқашан ауыр еңбек, төзімділік, табандылық және оптимизммен жасайды.

5) Әрекет қылуға ұйғарған көсем тек қана жеңіске жетуге тиіс, итжығыс немесе ымыраға келу мүлде болмауы тиіс.

6) Егер де көсем көштің соңында келе жатса, онда ол ешқандай қолбасшы емес.

7) Көсем ұсақ-түйектен жоғары болуы керек және де бұған басқа ғұндарды да мәжбүрлеуі тиіс.

8) Өзін-өзі ұстауын жоғалтқан көсем жеңіліске душар болады. Өз күшіне ғана сенуі тиіс, сол кезде жеңіліс тапқанның өзінде де, бар мүмкіншілікті қолданғаныңнан хабардар боласың.

9) Тобасынан жаңылған, менмен және бақайқұрт жетесіз көсемдер нағыз ұлылыққа сирек жетеді, оның есесіне кісі көзінше өзін ұлықтайды.

10) Ұлы көсем өзін ешқашан да ұлықпын деп есептемейді.

11) Өз ғұндарымен бірге ішкілікке салынып жүрген көсем оларға туғанындай болып кетеді, бірақ көсем болудан қалады.

12) Елге сүйеу болу үшін сенімнен өзің де шыға біл, өзгеге оны жүктей біл». Елдік мұратты биік нысанаға қоя білген Атилланың жоғарыда біз тілге тиек еткен өсиеттері өзінің мазмұнын жоймайтын құндылықтар. Қай қоғамда, қай ғасырда болса да кез келген ел басқарған адамның күн парағындағы құндылық болары анық.

Атилла, Білге қаған, Күлтегін сынды қайраткерлерден кейін әлемдік тарих сахнасының аренасына шыққан Шыңғысхан да елдік мұраттар мәселесінде аса ірі реформа жасаған тарихи тұлға. Халық игілігін көздеген тұлғаның заңдары, өсиеттері осы мақсаттан туындаған. Шыңғысханның ел басқарушылық, қолбасшылық туралы айтқандары да жоғарыда айтқан ойымызды растай түседі.

1) Кімде-кім өзінің үй-ішін басқара алса, билік те жүргізуіне болады. Кімде-кім он адамға тиісті жағдай жасай білсе, ол мыңдықты, түменді басқаруға жарайды. Әрі мұны ол жақсы орындай алады.

2) Жеңістің мүмкіндігі – тек шабуылда.

3) Адамдарды мақтансүйгіш ет, өркөкіректік оларды ақымақ етеді, Сол кезде сен оларды бағындырасың....

4) Жасырыну өнері қорғанысқа құрылған.

5) Меніңше, егер кез-келген айтқан сөзің шын болса, оның күш-қуаты мықты келеді.

Атилла, Білге қаған, Күлтегін, Шыңғыс хан сынды қайраткерлердің ел мүддесі, елдік мұратты көздеген өсиеттері, өсиеттерін жеткізген тарихи-әдеби мәтіндерден алынған қысқаша дәйектемелерден бұл тұлғалардың көсемдік тұлғалары мен ел бас-

қару мәселесіндегі сөзсіз шеберліктері көзге ұрады. Жоғарыда келтірілген дәйекті мысалдардан қаһармандардың елдік мұрат идеяларының сабақтастығын, ұқсастығын аңғардық.

Ел мүддесін қорғаушы, халық тыныштығының күзетшісі болған Білге қаған мен Күлтегін батырдың қайраткерлік болмысы, бұндай мақсаттарға жетуге бағытталған идеяларынан да осы сабақтастықты аңғарамыз. Белгілі түрколог-ғалым Ғ. Айдаров «ҮІІІ ғасырдағы Күлтегін ескерткіші» атты көлемді зерттеуінде Білге қаған мен Күлтегіннің халық игілігі үшін еңбектенген қайраткерлік болмысын әдеби-тарихи негізде зерделейді. Ғ. Айдаровтың бұл зерттеуінде аталмыш тұлғалардың елдік мақсат, мүдде жолындағы ерен еңбектерін танытатын жыр жолдары бар. Осы жолдардан ел тұтастығы мәселесіндегі олардың негізгі мақсаттарынан хабардар боламыз.

...Тәңірі жарылқағандықтан,
Өзімнің бақытым болғандықтан,
Қаған отырдым,
Қаған болып, жоқ, кедей халықты көп
көтердім,
Кедей халықты бай қылдым,
Аз халықты көп қылдым...
және
...Бағым болғандықтан,
Сәті түскендіктен,
Өлімші халықты тірілттім.
Жалаңаш халықты тонды,
Кедей халықты бай қылдым.
Аз халықты көп қылдым,
Тату елге жақсылық қылдым,
Төрт бұрыштағы халықты
Бәрін бейбіт қылдым,
Тату қылдым...

- деген өлең жолдарынан халқы үшін, оның тыныштығы мен әлеуметтік әлеуеті үшін еңбектенген тұлғалардың қайраткерлік келбетін танимыз.

Шыңғысханның айтқандарының «Орхон» жырларымен сәйкес келетін тұстары көп. Мәселен, Тонькөктің

Түнде ұйықтамадым,

Күндіз отырмадым.

Қызыл қанымды ағыздым,

Қара терімді төктім,-деген жыр жолдарын Шыңғысханның төмендегі сөздерімен салыстыра қарасақ, елі үшін туған ердің биік бейнесі көрінеді.

Қара бала

ұлы қаған болғанда,

Алтын денем шаршаса, шаршасын –

Абзал елім даңқы артсын.

Бүтін денем қиналса, қиналсын –

Бүкіл елім топтансын.

Атилланың өсиет сөздерін С. Негимов «Атилланың афоризмдері» деп атап, орыс тілінен қазақ тіліне аударған. Ғалым «Ұлы қолбасшы Атилланың даналық ойлары мен толғаныстары ғасырлар бойы құнын жоймай, біздің заманымызға тот баспай жетіп отыр. Сондықтан да оның афоризмдерін тұңғыш рет орыс тілінен қазақша сөйлетіп, оқырмандарға ұсынып отырмын»⁵ – дейді. Бұл афоризмдер мағыналық тұрғыдан кеңес және өсиет, мінез-құлық, айбын, шешім қабылдау, өкілеттікті тапсыру, көсемдерді тәрбиелеу, дипломатия мен саясат, мақсаттар, қолбасшылар және қолбасшылық, қабылдау мен абырой, жеке жетістіктер, мәселелер мен шешімдер, марапат және жаза, шыдамдылық, оқып-үйрету тәрізді топтарға жіктелген. Аталған жіктелімдер мазмұнына мән берсек, ел билеушісінің барлық тақырыпқа қатысты жүйелі ой қозғағандығын байқаймыз. Дәл сол сияқты Шыңғысханның қанатты сөздері де сан тақырыпты қамтыған. Білге қағанның төмендегі елдік пен ерлік, даналық туралы, бірлік туралы афоризмдері де осы айтқан ойымызды айғақтай түседі:

1. Ел болып бірігуден асқан бақыт жоқ.

2. Түркіні бұзар - төтті сөз.

5 Негимов С. Атилла афоризмдері // Mangilik El (халықаралық ғылыми-көпшілік тарихи журнал), – 2013, №2 қараша. – 5 б.

3. Дарақылық үмітінді үзіп, қанатыңды қияды.
4. Әсіре даңқ пен асыра байлық ұятсыздық пен бұзақылық құшағында тұншықтырады.
5. Дүниеқоңыздық пен тойымсыздық есінді алып, еркіннен айырады.
6. Егер ел басшысы тоңмойын һәм сатқын болмаса - елдің бағы.
7. Жауыңнан бұрын қимылда – жеріңе жамандық келмейді.
8. Тастағы жазудан тағлым алғайсың.
9. Нағыз ер «дүние-мал» деп дірілдемес болар.
10. Бақ болмайды басқа бақ – есің барда елің тап.

Ел басқарған, қол бастаған қайраткерлер тарапынан айтылған бұндай қанатты сөздерден олардың көсем де көреген, шешен, ойлы, сабырлы да салиқалы саясат ұстанған білікті тұлғаларын танимыз. Атилла немесе Шыңғысхан айтыпты деген мәліметтер өте көп сақталған. Мәселен, Шыңғысханның мына бір айтылымына қарап, мән-мазмұны ерекше шешендік өнердің қалыптасқан үлгісіне куә боламыз:

«Ұлдар - әкелерінің үлгі-өнегесін ұстанбаған,
 Інілер - ағаларын тыңдамаған,
 Күйеулер - әйелдеріне сенім артпаған,
 Әйелдер - күйеулерінің ырқымен жүрмеген,
 Енелер - келіндерін хош көрмеген,
 Келіндер - енелерін сыйламаған,
 Үлкендер - кішілерін есіркемеген,
 Кішілер - үлкендердің кеңесін алмаған,

Бастықтар - өз қызметкерлерін ғана жақын тұтып, сыртқары қауымды елемеген,

Ұлықтар - бар игіліктің басында отырса да, ел-жұртын байлыққа жеткізуді ойламаған және ешкімге қайыр жасамаған, әдет-ғұрып пен заңды («жосын мен жасақты») аяққа басқан, ақылдан азып, тәубесін ұмытқан, сөйтіп өз ұлысының жауы болып шыққан жағдайда, ұры-қарылар мен алаяқтар, жалғаншылар мен кәззәптәр жарық күнді қараңғы түнге айналдырады,

[елдің] бар қазынасы талауға түседі, ат-арып, [азамат-қажып], әскер - қуат-күшінен айрылады,

Халық - іріп-шіріп, тозғындап, бардан - жоққа айналады».

Ұлы қайраткерлердің сөйлеген сөзі, жасаған іс-әрекетінің барлығы өзгеге үлгі болып, жан-жағына ықпал еткендігі байқалады. Олардың тарихи-әдеби бейнесіне назар аударсақ, қаншалықты жан-жақты, ерекше тұлға екендіктері көзге ұрады. Мына бір мәліметтен Атилланың көрегендігін, көкейіне тоқығаны мол, сұңғылалығын байқаймыз. Мәселен, Атилланың қаланы міндетті түрде аламыз деген сеніміне күмәнмен қараған қолбасыға: «қала үстінде ұшып жүрген құстарды көрсетіп:

- Ана аққұтандарды көрдің бе? Олар қала мұнараларындағы балапандарын алып кетіп жатыр. Демек, бұл – қала көп ұзамай құлайды деген сөз. Өз басына төнген қатерді сезген құстар балапандарын қауіпсіз жерге апарды», - деген екен.

Қайраткер тұлғалар туралы қалам тартқан ақын, жазушылар баршылық. Атилланың тұлғасын танып білуге деген қызығушылық әр кезеңдегі әр ел зерттеушілерінде кездеседі. Ғұндардың көсемі Атилла тарихына Батыс Еуропа, Қытай, орыс, қазақ, т.б. елдердің зерттеушілері ерекше назар аударған. Зерттеулерде көсемнің есімі Аттила, Атилла, Атыл деп берілсе, қазақтың көне жырларында Еділ деп аталған.

Әдеби жырларда ол бірде батыр, бірде жомарт, бірде би, данағөй, ел бастаған көсем, қатал қолбасшы, соңында тұтас елді артынан ерте алған тектінің ұрпағы ретінде бейнеленеді. Атилла туралы аңыздар - барлық түркітектес халықтарға ортақ тарихи, әдеби мұра. Қазақтың көне аңыздарында жырланған Атилла бейнесі қазақтың тарихы, әдебиеті, мәдениетінде алар орны ерекше тұлға.

Атилланың қайраткерлік, қолбасшылық ерен ерлік істерін ақын Ш. Құдайбердіұлы өзінің өлеңіне арқау еткен:

Айтайын Әтелланың қылған ісін,
Сиқыр дер ойлаған жұрт қайрат-күшін.
Азияны түгел билеп, Еуропаның,
Көбі ауған Әтелладан қорыққаны үшін.

Әтелла Мұнжық ханның баласы еді,
Басы үлкен, кеудесі кең, аласа еді.
Мың бес жүз жылдай болды өлгеніне,
Оның да қылған ісі тамаша еді.

Қайтемін айта беріп алған жерің,
Атаңның ойға түсір сондай ерін!..
Қор болып осы күні отырсаң да,
Қозғалсын өткенді ойлап іште шерің!..

Тарихшы, шежіреші атанған ақын Шәкәрімнің бұл өлең жолдары көп жайдың мәнісінен сыр шертеді. Өз тәуелсіздігі өзінде болмай, өзге елдің қолына қараған қазақ еліне Атилладай ер тұлғаны үлгі етіп, бар идеяны соңғы екі шумаққа әкеп артқан. Ш. Құдайбердіұлының бұл үш шумақ өлеңіне ғұндардың көсемі Атилланың бүкіл болмысы сыйғандай. Жоғарыда айтылған тарихи деректер дерліктей өлең өрнегіне түскен.

Еділ патшаның өмірі мен қайраткерлік болмысы жайында көлемді зерттеу жазған белгілі ғалым Ж. Дәдебаев: «Нибелунгтар туралы жырда» Атилланың адалдығы мен азаматтығы, ақылдылығы мен батырлығы кең көрініс тапқан...», -дей келе аталмыш жыр жолына арқау болған Еділдің болмысын көрсететін жыр жолдарынан үзінді келтіреді:

Этцел даңқын асырды,
Сарайына ағылып бар әлемнің батыры.
Бәріне де, қарамастан құдайына, дініне,
Жомарт болды ол, ашық-жарқын, сыпайы...».

Бұл өлең жолдарынан оның өзінің афоризмдерінде айтылғандай ол мейлі өз адамы болсын, мейлі жауласқан жақтың адамы болсын, оған әділеттілікпен қарайтыны суреттелген.

Атилла басқарған ғұн империясы ең күшті мемлекетке айналды. Еуропадағы барлық мемлекеттер мен халықтар ғұндармен міндетті түрде санасуға мәжбүр еді. Атилла Римде білім алғандықтан да, латын тілін жақсы білетін. Соған қарамастан римдік-

тердің көбі Атиллаға жағыну үшін, ғұн тілінде сөйлеуге тырысқан. Сол кезеңде біздің ата тілімізден олардың тіліне көптеген сөздер енген-мыс. Бұл Атилланың ана тілін ерекше құрмет еткенінің көрінісі.

Атилла халықтан шыққан өнер адамдарын, ақын-жырауларды, шешен сөздің майталман шеберлерін құрметтеді. Тіпті ғұн емес, герман тайпаларының өкілдері болса да, ерекше бағалайтын болған. Ғұн ордасы мен Атилланың етене байланыста болған елі – герман тайпалары. Олардың тіліндегі кітапта сол кезде ғұн көсемі Eigei (Атилла), ал ғұндардың әсем астанасын Eigelburg (Этзелбург) деп атағаны тарихи шындық. Бұл кітаптағы «Этзелбургтегі той» деп аталатын 19-тарау түгелдей Еділдің Илдикоға үйлену салтанатына арналған екен.

Еуропа халықтары мәдениетінде Атилла туралы бірнеше поэма бар. Германия және Скандинавия халықтарының батырлар жырында, аңыз әңгімелерінде Атилла негізгі кейіпкер. Ағылшын ақыны Херберт Атилла туралы үлкен поэма және ғылыми еңбек жазып қалдырған екен (19 ғ.). Сол сияқты Еуропа театрларының сахналарынан да Атилла бейнесі үлкен орын алады. Ең алғаш Атилла бейнесін сахнаға шығарған Испания драматургтері Кристобал Вируес (1550-1609) «Қаһарлы Атилла» төрт актілі трагедиясын, Луис Велес де Гевара (1579-1644), «Атилла – Тәңір құты» 5 актілі трагедиясын, одан соң Франция драматургтері Пьер Корнель (1638-1684) «Хун патшасы – Атилла» атты 5 актілі трагедияны 1667 жылы Париж театрларының сахнасына қойды. Генри Борниер (1825-1901) «Атилланың үйлену тойы» атты тамаша пьесаны Парижде 1880 жылы сахнаға шығарған екен. Неміс драматургтерінің де еңбегі ұшан теңіз Вернер Цахариас (1768-1823) «Хун патшасы – Атилла» атты 5 актілі романтикалық трагедияны 1808 жылы сахналаған. Неміс халқының «Нибелунг жыры» тақырыбына көптеген драмалық шығармалар жазылды. Бұл жырдың негізгі кейіпкері ғұн көсемі Атилла болғандықтан барлық драмалық шығармаларда да солай болды. Ф. Геббель (1813-63) 1861 жылы «Нибелунгтілер» трилогиясын сахнаға шығарған.

Орыс қаламгерлерінің ішінде алғаш рет Евгений Замятин (1884-1937) «Атилла» атты драма жазды (1927). Алайда бұл шы-

ғарма араға көптеген уақыт салып барып тек 1996 жылы Алматыда қазақ драма театрында қойылды. Сондай-ақ, оның «Тәңір құты» (Бичь божий) атты романы да осы тақырыпқа арналған.

Атилланың әлем әдебиетіндегі бейнесі С. Өтениязов еңбегінде жан-жақты талданған⁶.

Шыңғысханның да әдеби бейнесі біршама қалыптасқан. Жоғарыда атағанымыздай тарихи деректердегі тәрізді көркем шығармаларда да Шыңғысхан бейнесінің берілуінде айырмашылықтар бар. Оны қанішер, жауыз, басқыншы ретінде суреттеген кей шығармалардағы Шыңғысханның прототипі мүлде басқа екендігі бізге дейінгі зерттеушілер тарапынан да айтылды. Әбіш Кекілбаевтың «Ханша-дария хикаясында» Шыңғысхан өмірінің соңы мен өлімі, Тұрсынхан Зәкенұлының «Көк бөрілердің көзжасы» атты тарихи романында Керей, Найман мемлекеттерінің күйреуі туралы, Сәуірбек Бақбергеновтің «Бөрте – Шыңғысханның жұбайы» хикаятында Шыңғысханның соңғы жорығы жазылған. Шыңғысханның Отырар қаласын жаулап алуы туралы ел арасындағы аңыз М. Шахановтың «Жеңілген жеңімпаз хақындағы Отырар дастаны немесе Шыңғысханның қателігі» поэмасының негізіне алынған. Мұхтар Мағауин XII-XIII ғасырлардағы Орталық Азияның бүкіл болмысын кеңінен қамтитын, «Шыңғысхан» атты деректі тарихи романның «Туған жұрт» деп аталатын алғашқы томын шығарды. Бұл шығармалардың барлығында Шыңғысханның өмірі, ерлік жорықтары туралы элементтер қамтылып, қаған образын сомдауға тырысқан.

Қағандар образы Орхон жазбаларында біршама суреттелген. Бумын, Естеми, Білге, Атилла, Шыңғысхан сияқты тұлғалардың өз елін, жерін сыртқы жаудан қорғап, елін бақытқа бөлеу басты мақсаты болғандығы көрінеді.

Ежелгі дәуірде ел билеген ұлы тұлғалар туралы жазылған әдеби, тарихи, көркем шығармаларды ой елегінен өткізе келгенде, олардың бейнесіндегі төмендегідей типологиялық ұқсастықтар, өзара сәйкестік пен ортақ белгілер кездеседі деп батыл айта аламыз:

1. Өз елін, туған жерін сыртқы басқаншылардан қорғауды мақсұт тұтқан қағандар алдыңғы орынға елдік мұратты қойып,

6 Өтениязов С. Атилла. – Алматы: Арыс, 2000. – 214 б.

ел бірлігін күшейтіп, өз елінің саяси-әлеуметтік, экономикалық жағдайын жақсартып, дипломатиялық қатынасты дамытқан.

2. Олар бүкіл әлемдік деңгейде ойлайтын ұлы тұлғалар болды;

3. Ел ішінде заң қалыптастырып, оның орындалуын қатаң қадағалау нәтижесінде ел бірлігін күшейткен, елжанды нағыз патриоттар болды;

4. Елі үшін елеулі еңбек еткендерімен қоса, риториканы дамытып, соңына ерен ерлігі мен шешендік сөзін қалдырды;

5. Атилла афоризмдері мен Шыңғысханның өсиеттері ерекше мәнге ие, тағылымдық-тәрбиелік құндылығы мәңгілік маңызын жоймайтын рухани қазына.

Шағын зерттеуде шама-шарқымызша, ғұн, түркі моңғол билеушілері туралы тарихи-әдеби және фольклорлық туындылардың типологиялық ерекшеліктеріне аз-кем шолу жасадық. Арқалар жүгі ауыр бұл тақырыптың зерттелуі алдағы уақыттың еншісінде деп ойлаймыз.

Әлемдік тарих сахнасында есімі аңызға айналған көсем, қолбасшы, мәмлегер Атилла мен Шыңғысхандай тұлғалардың өмірі мен қайраткерлік болмысы қашаңда нысаналы биіктен түспек емес. Олардың өмір жолы мен қайраткерлік келбеті, елдік мұрат жолындағы атқарған өлшеусіз қызметі талай зерттеулерге, талай әдеби-тарихи шығармаларға жүк болатын құндылық.

КӨНЕ ТҮРКІ ЖӘНЕ ҚАЗАҚ ПОЭЗИЯСЫНДАҒЫ ДӘСТҮРЛІ МОТИВТЕР

Әлем әдебиетіндегі сияқты Ортағасырлық түркі әдебиетінің сюжеттерін жалпы адамзатқа ортақ мәңгілік тақырыптар мен мотивтер құрайды. Дүние жүзінің көптеген халықтары басынан өткерген ежелгі классикалық әдебиет, қайта өрлеу немесе ояну дәуірі әдебиеті делінетін шығармаларда діни сюжеттерден басқа негізінен, ғашықтық, батырлық, кемел қоғам, қайырымды билеуші, әділ немесе жеңімпаз патша сарындары басты арқау болған. Ал, ол тақырыптық сюжеттердің өзін көптеген композициялық және іс-әрекет мотивтері құрайтыны тағы бар.

Орта ғасырдағы түркі поэзиясы Ислам әдебін, Алланың сөзі Құран мен оның Елшісі хазіреті Расул Мұхаммед Мұстафаның хадистерін басты назарда ұстағаны олардың әрбір шығармасынан аңғарылып тұрады. Дін тарихын, ислам қайраткерлері мен сахабалар өмірі жайындағы аңыз, әңгімелерді жақсы білетін ақындар өз туындыларында көптеген пайғамбарлар мен хазіреті Расулдың (с.ғ.с.) серіктерінің есімдерін құрметпен еске алып отырады. Әдетте, ақындар сөз басында өмірдің өтпелілігін, фәнидің жалғандығын, мынау дүниеде талай атағы жер жарған патша мен батыр да, дана мен ғашық та, сараң мен дінбұзар кәлір де тұрақтай алмай, бақилық сапар шеккендіктерін жырға қосады. Бұл дәстүрдің ілкідегі түркі-қыпшақ әдебиетінен бері қалыптасқан, ислами поэзияда әбден тұрақтанған әдеби стильдің бір көрінісі екендігі де шүбәсіз. Көне түркі, оғыз-қыпшақ, Қарахандар әулеті мен Алтынорда дәуіріндегі әдеби туындылардың қай-қайсысы да осы ата дәстүрдің аясынан алыс кетпеген. Мысалы, қарахандықтар тұсында қарқын алған сопылық әдебиеттің негізін қалаушы, көрнекті ақын әрі ойшыл Құл Қожа Ахмет Иасауидің 60-хикметінен:

Бұ дүнияға бина қойған Қарун қане,
Дағуа қылған Ферғаун бирла Һаман қане?
Уамық, Ғазра, Фархад, Шырын, Мәжнүн қане,
Қаһар айласа, бір лахазда йексен қылур, –

деген жолдарды оқимыз. Осы тектес бәйіт-ғазалдарында оның сүйікті шәкірті С. Бақырғани да өткен ұлылардың – пайғамбарлар мен сахабалардың орнын жоқтайды:

Қане, ол мың жасаған Адам ұғлы,
Мың да үш жүз жасаған ғұмыры болған Нұх нәби?
Төрт мың төрт жүз жасаған Лұқман қане,
Бұ адамдар қайда барды сенбеспісің?
Қане ол ғалам пақыры Расулаллаһ...
Шафағат ізін сен де бақпаспысың?...
Қане, ол Әбубәкір, Омар Осман,
Қане, ол Асадулла Әли Арыслан?
Қане, ол Амидулла Хасан, Хұсайын,
Кербала шаһидіне бақпаспысың?¹

Ислам мен Шығыс әлемінің белгілі кейіпкерлері ХІХ ғасырдың екінші жарымында дүниеге келген дарынды қазақ шайыры Мәшһүр-Жүсіп шығармаларында көп кездеседі. Сопылық жолын тұтынған ақын өзінің «Басқа патшалар, жомарттар, әулиелер» атты өлеңінде өткен заманның небір асыл азаматтары мен батырларын, патшалары мен дін, ғылым қайраткерлерін тізбелей атап, олардың тарихтағы маңызды қызметтеріне тоқталған. Осы өлеңде шайыр Пайғамбар әулеттерінен бастап отыз үш мың сахаба, төрт имам, сопылық мектептің пір-шейхтері, хадис ілімінің ғұламалары, ежелгі және өткен замандардағы Жәмшид, Баһрам, Рүстем, Сам, Нариман, Сейітбаттал, Әмір Темір, Шыңғыс Наушаруан, Есім, Тәуке, Абылай т.б. патша, хандар мен батырлардың аттарына ілтипат білдіреді.

Мысалы:

Әулие Ғауыс, әл-Ағзам – олар да өтті,
Нақышбанды, Баһауаддин – олар да өтті.
Қожа Ахмет Түркістанды қылып отан,
Дүниеден сондай ерлер өтіп кетті.

1 Йасауи Қ.А. Диуани хикмет. / Баспаға әзірлеп, қаз. ауд. М. Жармұхамедұлы және басқ. / – Алматы: Мұраттас, 1993. – 262 б.

Ғұмар, Нәсхи, ғұлама Тафтазани,
Ғазали, ол – мірсейіт, шәріф қані?
Мусанниф, әм сахилар – бәрі де өтті,
Дариға көрмей қалдық біздер әні!²

Шайыр поэзиясында ең көп сөз болатын әрі көлемді толғау – бәйіт, ғазалдардың мазмұнынан жиі орын алатын тұрақты бейнелер ретінде Құран Кәрімде есімі аталған пайғамбарларды айтамыз. Олардың дін жолындағы іс-әрекет, хикметтері ақын өлеңдерінде оның өзі көздеген мақсат, идеясына, айтайын деген ой-пікіріне ілесе, көрнек-сөз түрінде жүретін тәрізді. Өткен ғасырда Сыр бойында жасап, «сүлей» атанған Шораяқтың Омары бір толғауында:

Пайғамбар – шапағатшы, Құдай – қазы,
Йасауи – айдай туған Қожа Ахмет,
Шаһарйар пейіш, тозақ ортасында,
Олар да Пайғамбардан тілер мәдет,

– деп бастап, бір қатар нәбилердің ел алдындағы еңбегі мен есімдерін ерекше атайды.

Мысалы:

Бір туған атасы бар ұғландары –
Абылды Қабыл ұрып, таспен атқан.
Анасыз Шиш нәбиді Хақ жаратты,
Болмады тілі ғалыб ибадаттан...
Тілегі әзірет Мұса қабыл болып,
Қалмады, ешбір нышан қауме-даттан.
Қарынбай малы толып дүниеге,
Мұсаның дұғасымен жерге батқан.
Ыбыраһим Намрудқа қарсы келіп,
Саламат, күймей шықты жанған оттан,
Смағұл Құдай үшін құрбан болып,
Тамағын пышақпенен бауыздатқан.

2 Көпейұлы М. Ж. Көп томдық шығармалары. 2-том. – Алматы: Алаш, 2003. – 432 б.

Жүсіпті Мәлік Заңғар саудагерге,
Он сегіз қара пұлға құл ғып сатқан³.

Бұдан әрі Айуб пайғамбардың «пәлеге сабар айлағаны», «Дәуіттің ұсталық еткені», «Сүлейменнің алтын тағы мен екі дүниенің тілін білуі», «Ескендір Зұлқарнайынның әлемді бағындыруы», «Ыдырыс пайғамбардың төрт рет өліп-тірілуі», «Нұх Нәбидің наласымен дүниені топан су басуы», «Жүніс пайғамбардың қырық күн балықтың құрсағында болуы», «кәпірлердің Зікірияны аралап кесуі», «Иса мұрсалдың атасыз тууы», «Мұхаммед(с.ғ.с.) Пайғамбардың Миғражға көтерілуі» т.с.с. діни хикаялары – Ислам әдебиетіндегі тұрақты канондық мотивтер баяндалады. Бұл сарындар, әрине, жалғыз Омар емес, көптеген жазба әдебиет өкілдерінің мұраларынан маңызды орын алған. Сол өңірдің тағы бір талантты ақыны Қарасақал Ерімбет те Шораяқтың Омарымен жұмбақ айтысында:

Шиш нәби-соқыр еді, Мұса – сақау,
Мұхаммед – кедей еді, Айуб – ақсақ.
Олардың бірі – мұрсал, бірі – нәби,
Ыдырыс патша еді қандай жақсы-ақ.
«Кейпі бай – кемеліне жеткереді»
Айтады осылай деп кітап бақсақ,⁴

– деген жауабымен әріптес інісіне өзін «кәрі» деп мұқатпауын, өнердің кәрі-жасқа, байлық-кедейлікке, ауру-сауға қарамайтындығын мысал, ғибрат ретінде жазған.

Шайырлық поэзияда есімдері ең көп аталатын, символдық мағынаға ие ат-есімдер де бар. Бұл қатарда Әлидің батырлығы мен Хасан – Хұсайынның Кербалада шаһид болуы жайындағы мотивтерді айтсақ та жеткілікті. Ерімбеттің Омарға екінші қайтарған жауабы соның бір дәлелі:

3 Шораяқтың Омары. Сөйле, тілім, жосылып. Өлеңдер, дастандар, айтыстар.– Алматы: Рауан, 1995.– 301 б.

4 Айтыс. Екінші том (Құраст. Ш. Ахметов т.б.) – Алматы: Жазушы, 1965. – 664 б.

Таласты патшалыққа Мағауия,
Арыстанға жәһит қылған Әлидей-ақ.
Мәнісін Кербаланың кім білмейді,
Шаһзада шаһид болған Үсендей-ақ.⁵

Осы сарынның өзгеше мағыналы үлгісін Кете Жүсіп Ешниязулының Керейт Даңмұрын ақын өлгенде жазған «көңілқос» толғауында кезіктіреміз:

Әлемнің сәруары ол – Мұстафа...
Өзінен бұрын көмген ұлдың көбін.
Қызынан туған Асан, Құсайынды
«Нәбирам – жігер, күшім, – деген, – менің!»
Семірдік қарасына біздер ненің?⁶

Хазіреті Мұхаммед (с.ғ.с.) Пайғамбардың Қасым, Ибраһим атты ұлдарының жастай қаза болғандығы мәлім. Алланың Елшісі кейінірек өзінің кенже қызы Фатима мен Хазіреті Әли ибн Әбутәлібтен туған Хасан, Хұсайын деген жиен немерелерін бауырына басып, ерекше жақсы көргені және ол екеуінің Ислам дінінің нығаюы бағытында көп игі қадамдар жасап, әділдік үшін күрескендігі әрі осы жолда ерлікпен шейіт болғандығы туралы бірқатар діни дастандар туған. Солардың бірнеше нұсқасын ХІХ ғасырдың екінші жарымында қазақ шайырлары да нәзіралық үлгіде жазып шығарғаны белгілі⁷.

Исламдағы шаһидтік сарыны әріден басталады. Діни аңыз бойынша Ибраһим пайғамбар Құдай тағаланың сұрауымен жалғыз ұлы Ысмайылды құрбандыққа шалуды ниет етіп, әйелі Ажар мен баласы Ысмайылға ақылдасады. Сонда Ысмайыл Алла жолына шаһид болуға дайын екендігін білдіріп, өз еркімен ажалға мойынсұнады. Бұл көне сарын Тұрмағамбетте:

5 Сонда, 9-51 бб.

6 Бұл да сонда, 9-46 бб.

7 Бабалар сөзі. Жүз томдық. 11-том. – Астана: Фолиант, 2005. – 242 б.

«Тартпа бас, Тәңір ісіне біз даяр деп,
Болыпты бірі – сілті, бірі – сабын.
Кетіріп көйлегіне жұққан кірді,
«Болсын,– деп екеуі де, – істің нағын...»
Қазірет Ысмайылдың өзі жатқан,
Байлатпай қол-аяғын, қиып жанын...
«Қошқарды ал, қой ұғлынды, – деп, – ей, достым!»
Атырған ай батпай-ақ Алла таңын⁸.

Сыр сүлейі деген абыройлы атаққа зор ғалымдық, тақуалық, даналық һәм шешендік қасиеттері үшін ие болған Тұрмағамбет бұл арада Ысмайыл мен Ибраһим пайғамбарлар басында болған «шаһидтік» оқиғасын Дәрмен атты ұлы қаза болған Қаражан деген жерлесіне көңіл айту барысында келтіреді. Сондағы айтпағы: Алла тағалла өзі берген жанын өзі алады, құрбандық, қаза – Жаратқанға қызмет етіп, жаныңды пида етпей, жақсылыққа, бақытты өмірге де қол жеткізу – қиын.

Ол түгіл, «көшбасшының», яғни Пайғамбарымыз да «сол жақта» екендігін айтып:

Қам мұнда, қызық – онда, қанша айтқанмен,
Иесі берсе ерге иман шамын,

– деп замандасына жұбату айтады. Шайырдың ХХ ғасырдың 30- жылдарындағы Кеңестік сұрқия саясатына қарсы жазған мына өлеңінде де Құдайдан, пайғамбар мен сахабалардан жәрдем сұрайды:

...Бұзықтың бас аман қып бәрі қашса,
Исламның елатының алдын тосқан.
Сұлтан боп шарифаттың шамын жақса,
Секілді ер Әбубәкір, Омар, Оспан.
Атақты Арсландай ерлер шығып,
Өкпесін өңшең жаудың болса осқан⁹.

8 Ізтілеуұлы Т. Шығармалары. 1-том. (Құраст. М. Байділдаев...). – Алматы: Жазушы, 2007. – 312 б.

9 Сонда, 340 б.

Мұндай мысалдар Тұрмағамбет, Шәді, Мәшһүр Жүсіп, Әбубәкір Кердері, Нұржан Наушабайұлы т.б. шайырлар мұрасында кезігіп отыратыны жасырын емес.

Шынында да, ХХ ғасыр басында ояну кезеңін басынан кешірген қазақ жазба әдебиетінің бастауында тұрған, негізінен ағартушылық бағытты ұстанған шайырлар поэзиясында Шығыс классиктері мен ескі қыпшақ поэзиясының ықпалы, Ислам әсері, әсіресе, көне сюжеттердің қолданыс табуы – бұл бағыт өкілдерінің өзіндік дара стилін қалыптастыруына жол ашты. Олардың шығармаларында көптеген шығыстық аңыз, дастандар мен дін қайраткерлерінің ғана емес, бірқатар ежелгі дәуір мәдениеті мен ғылымның озық ойлы кемеңгерлерінің есімдері де аталуы тегін емес-ті. Аплатон, Жалинус, Наушаруан, Ескендір, Нұх, Сократ, Имам Ағзам, Фирдауси, Рүстем, Һарун Рашид, Науаи, Сопы Аляяр, Мақтымқұлы, Жүсіп пен Зылиха, Фархад пен Шырын, Хатымтай Жомарт т.б. кейіпкерлер ұлттық поэзиямыздың аталған дәуірінде көптеген талантты қазақ шайырларының қалам ұшына ілігеді. Демек, осы есімдердің әр қайсысының ар жағында аңызға бергісіз ақиқат өмір: ғылым мен ілім, хас батыр мен әділ билеуші, тақуалық сезім мен махаббат, қайырымдылық пен жомарттық – әдебиет мен фольклор мотивіне айналған басқа да маңызды, меңзеулі сюжеттік тұспалдар, тіпті, шеті-шегі жоқ Шығыс мәдениетінің кодталған қоры жатқандай көрінеді. «Шәкей сал мен алты ақынның айтысында» Кете Жүсіптің жазған сынына Керейт Даңмұрын:

Атырапқа сөз жіберіп ол Шәкей сал,
Аңласам, таппағанның бәрін сөкті.
Апылатын не болып ед ақылы дана,
Болса да тілі сүйір, ерні епті.
Мұсаны қарсы қойған аждаһаға,
Бір қыздың мекерімен жерге шөкті.
Ағанды қарап тұрған сөзбен түртіп,
Сөйлеттің есіл ерге біраз кепті,¹⁰

10 Айтыс. Екінші том (Құраст. Ш. Ахметов т.б.) – Алматы: Жазушы, 1965. – 664 б.

– дей келе, грек философы Платон мен Мұса (с.ғ.с.) пайғамбар өмірін мысалдай отырып әріптесіне өрелі ой салады. Жалпы, Шығыс әлемінің ақыл-ой кеңістігінде Платонның тұлғасы ерекше құрметке ие. Оның есімі – даналықтың баламасы іспетті. Тұрмағамбет «Ата мен бала» атты ғазал-толғауында өз туындысының соңын:

Жас демей, ақылы барды аға тұт деп,–
Данышпан айтқан Лұқман, Аплатон,¹¹

– деп бітіреді. Мұнда ислам тарихында аты пайғамбарлармен қатар аталатын Лұқман хакім де Платон сияқты ғұлама-данышпан образында танылады. Әрбір кеште ғалымдармен, жақсылармен өткізген сұхбатын бір жылға балап, мың жасаған Лұқман – қазақ фольклоры мен әдебиетіндегі шайырлар шығармашылығы арқылы сомдалған тағы бір тағлымды тұлға. Ұлы Абайдың «Әбдірахман өлген соң өзіне айтқан жұбатуында»:

Аплатон, Сократ ақылды,
Қаһарман Ғали білекті.
Өз заңымша ұқсаттым,
Берген Құдай тілекті,¹²

– деуі жоғарыдағы пікірімізді айғақтап тұр. Шығыс ғылымы мен мәдениетін, Ислам құндылықтарын ұлықтау арқылы қазақтың оқыған ағартушы ақындары ұлтымызды кісілікке, білім мен өнерге баулуды бсты мақсат тұтқан.

XIX ғасырдың екінші жарымындағы қазақ поэзиясындағы Шығыс сюжеттері (хикая, дастан, мысал), ондағы айтулы тұлғалар мен дана-хакімдер туралы дәстүрлі сарындар да тереңірек зерттеуді қажетсінетін маңызды әдеби құбылыстардың бірі деп санаймыз. Бұл көркемдік әдіс қана емес, аталған поэзия өкіл-

11 Ізтілеуұлы Т. Шығармалары. 3-том. (Құраст. М. Байділдаев, А. Алматов). – Алматы: Жазушы, 2007. – 296 б.

12 Абай (Ибраһим) Құнанбайұлы. Шығармаларының екі томдық жинағы. 1-том. Алматы: Жазушы, 2003. – 296 б.

дерінің стиліне тән даралық табиғатынан туындайтын поэтикалық қасиеттердің бірі.

Шығарма соңында өзінің есімін келтіру, шығарманың жазылған уақытын көрсету араб, парсы, түркі әдебиеттерінде ертеден қалыптасқан дәстүр. Мұндай үлгілердің поэтика заңдылығына бағынатын өзіндік ережесі де бар. Бұл заңдылық көбінесе, Шығыстың ислами әдебиетінде қасида, мәснәуи, ғазал секілді эпикалық және лирикалық жанларында ұшырасады. Мысалы, ғазал жанрында жазылған өлеңдер бірыңғай ұйқастан (аа, бб, ва, га) құралады. Қазақша шұбыртпалы ұйқасқа жақын. Ғазалдың бірінші бәйітін «матла бәйіт», ал соңғысын «махлас (тахаллус) бәйіт» деп атаған. Соңғы бәйітте ақын әрдайым өзінің поэтикалық лақабын немесе есімін атайтын болған. Ғазалдар Орта ғасырларда тек махаббат, ғашықтық тақырыбындағы шығармаларға қатысты өлең түрі ретінде қаралса, бертінде оның тақырыптық арнасы біраз кеңейгенін көреміз. Кезінде, И. С. Брагинский араб әдебиетінде қалыптасқан екі түрлі бағытта дамыған – «омарият» және «узраят» ғазалдары туралы айта келіп, «Бұл екі бағыттың өкілдері ғазалдың ерекше түріне қол жеткізді. Бұған қоса, олардың ғажайып ғашықтық өлеңдері поэзияның толыққанды бір формасын жасады»¹³ деген болатын. Бұл жанрдың түркі халықтары поэзиясына дендей енуі – ХІҮ ғасырдан басталған тәрізді. Алғаш Жалаладдин Руми парсыша араласқан түркі тіліндегі ғазалдарын жазса, кейін оның үлгісін ұлы Сұлтан Вәләд жалғастырған еді¹⁴.

Осы игі дәстүр Алтын Орда, Хорезм және Мәмлүк қыпшақтары әдебиетінде өз жалғасын тапты. Өз туындыларының соңғы «махлас» бөлімінде есімдерін жазу қыпшақ ақындары Хорезм, Сәйф Сараи, Құтыб, Мұхсин, Бақырғани т.б. талант иелерінің өлең, дастандарында ұшырасады.

Мысалы, С. Бақырғани өзінің ұлы ұстазы Ахмет Иасауиге арнаған хикметтерінде өлеңінің соңын:

13 Брагинский И. С. О возникновении газели в таджикской и персидской литературе. «Советское востоковедение», 1958, №2.

14 Миннегулов Х. Ю. Сәйф Сараи тормышы һәм ижаты. – Қазан: Университет нәш-ы, 1976. – 190 б.

Баба Машын ол – сұлтан,
Мүрид болды бейкүмән.
Хаким қожа Сұлайман,
Шейхым – Ахмет Иасауи¹⁵,
– деп, шығарманың авторы өзі екендігін білдіреді.

Тағы бір өлеңінде ол:
Пақырдың халін сұраса,
Маған хажынама берсе,
Менің атымды сұраса,
Сүлеймен Бақырғани,¹⁶

– деп жазғаны бар. Хорезми «Мұхаббатнама» дастанының әр «намасында» өз аты-жөнін хатиме-махлас бөлімінде, яғни шығарманың соңында еске салып отырған. Мысалы, екінші намада:

Мақсатың табылғай жолында бәрі,
Бақытты қылса Хорезмиді жары¹⁷.

Немесе, бесінші намада:

Ғашықтықтың жолында Хорезми жоғалар,
Бірақ оның жер жүзіне аты қайта оралар¹⁸. –

десе, жетінші намада:

Тәңір жаратпастан мың жыл бұрын,
Хорезмиді ғашық еткен саған, күнім¹⁹,
– деп Аллаға мінәжат сөздерін, махаббатын арнаған.
Сайф Сарай өзінің «Сухаил уа Гүлдірсін» атты дастанында:

15 Ежелгі дәуір әдебиеті. Хрестоматия. 2-кітап. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 280 б.

16 Сонда, 174 б.

17 Сонда, 237 б.

18 Сонда, 238 б.

19 Сонда, 241 б.

Муфарих назым етіп Сәйф Сарайн,
Сипатыңны оқыр, ей, көрікке байым²⁰,

– деген болса, «Түркіше Гүлістанда»: «Бұл кітап бағбаны ол – әдіб, // Кем Сарайы Сәйф ерүр назыми ғаріб²¹, – деп өз есімін ескерткен. Осы дәстүрді «Жұм-жұма» дастанының авторы Хұсам Кәтиб те сақтайды:

Кім тарихи иеті йүз етміш еді,
Кем Хұсам Кәтиб мұны бітміш еді²².

Бұл үзіндіде шайыр өзінің аты-жөнін ғана емес, сондай-ақ, «Жұмжұма» дастанының Хижра бойынша 770 (1370 ж.) жылы жазылғанын мәлімдеген.

Сәйф Сарай «Гүлстан би-т-түрік» дастанының ақырғы бөлігінде оны «Хижраның 793 (1391ж.) жылында жазылғаны жөнінде хабарлай келіп: «Қыл назар Сайф Сарай жарлыға, // Ғапу етіп, жазықтарын жарылқа»²³, – деп, Құдайдан жәрдем, күнәларынан кешірім сұрайды.

Қыпшақ ақыны өзінің мысырлық Алтын Орда шайыры Мәула Қазый Мұхсиннің ғазалына жазған нәзира-жауабында: «Көргелі Сайф Сарай құл аны, // Хақ тағала сонғының хайраны-дыр»²⁴, – деп есімін білдіреді.

Мүшәйраға қатысқан екінші қыпшақ ақыны Мәулана Исхақтың ғазалы:

Замана хублары дағуа қыларлар хұсни мүлкінде,
Кел, әй, Исхақ, міскіннің ұлыста инжи сұлтаны,

20 Сонда, 266 б.

21 Сонда, 268 б.

22 Сонда, 254 б.

23 Сарай С. Гөлестан. Лирика. Дастан.– Қазан Татар. Кит. Нәшр., 1999. – 246 б.

24 Сонда, 250 б.

– деп бітеді. Мәулана Ғыймад Мәулани ғазалының соңын: «Құл Ғыймади күймесін ме кем фирақында тұтар»,²⁵ – деп аяқтаса, Ахмед Хожа Әс-Сараи: «Бенде Ахмедні бек тапуғында хош асрар ирер», – дейді. Ал, Хорезми ғазалын: «Хорезминің ғар тәні топырақ болса һәм // Атын тірі тұтар жаһан ічра сөзләрі», – деп бітірген²⁶. Тоғлы қожа шайырдың С. Сараиға жазған ғазалында: «Тілемес сенсізін Тоғлы йаши йүзге йетер болса, // Сенің табғунда фақыр еткей ғұмырның қысқарағына», – деп өз есімін өленнің соңында келтірсе, Сәйф Сараидың қайтарған жауап-ғазалының ақыры:

Фирақыңа түсіп тұр бұ Сараи Сәйф бейшара,
Нешік оттан чығып түшсе қылыш бағлы қара қынға²⁷,
– деп тамам болады.

А. Әбдірасылқызы ғазал жанрын түркі әдебиетіне әкелген Қожа Ахмет Йасауи екенін айта келе, шайыр ғазалдарының соңында келетін «махлас», яғни оның есімі жиі қайталанатынын жазған²⁸. Шынында, түркі мұсылмандардың ең басты пірлерінің қатарында аталатын Ахмет Йасауидің көптеген хикметтерінің ақырғы шумақтарында оның есімі міндетті түрде аталып отырады.

Мысалы, 1- хикметте:

Құл Қожа Ахмет, надандықпен өмірің өтті,

2-хикметте:

Он жасында ұлан болдың, құл Қожа Ахмет.

3-хикметте:

Құл Қожа Ахмет, жасың жетті жиырма бірге.

25 Сонда, 253 б.

26 Сонда, 256 б.

27 Сонда, 261 б.

28 Әбдірасылқызы А. Қ. А. Иасауидің ақындық әлемі. – Алматы: «Кие» лингвоелтану орталығы, 2007. – 91 б.

4-хикметте:

Құл Қожа Ахмет, дүние құсаң ісің бітер²⁹, – деген тармақтар «махлас» формасына лайық жүзеге асқан.

Орта ғасырлар әдебиетінде қалыптасқан мынадай поэзия канондары ХІХ ғасырдағы шайырлар шығармашылығында қазқалпында қайталануы назар аударарлық құбылыс. Жоғарыда келтірген мысалдарда түркі-қыпшақ шайырларының поэзиясына тән бірнеше ортақ қасиеттері дараланады.

Біріншіден, Сәйф Сарай, Мәулана Қазый, Мәулана Исхақ, Тоғлы Қожа, Ғыймад Мәулана, Хорезми, Сүлеймен Бақырғани, Хұсам Кәтиб т.б ақындардың ғазал, мәснауи жанрындағы туындыларының хатиме (ақырғы) бөлігінде олардың тахаллусы, яғни, лақабы немесе, аты-жөні жазылады. Екіншіден, осы соңғы бөлікте сюжетті шығармалардың қашан жазылғаны ескертіледі. Мұндай әдеби тәсілдерді бұлардан бұрынғы Қарахандар кезеңінің ақындары да қолданған. Мәселен, Жүсіп Баласағұнның «Құтадғу білік» дастанының қашан жазылғаны шығарманың аяққы бөлігіндегі 6261 және 6385-бәйіттерде «хижра» жыл санауы бойынша берілген:

Биыл төрт жүз алпыс екі жыл еді,
Өлшеп, жазып бітіргенім бұл еді³⁰, –

дейтін тармақтағы мәліметтен «Құтты біліктің» біздің дәуіріміздің 1069-1070 жылдары жазылғанын білеміз. ХІ ғасырда өмір сүрген Жүсіп Баласағұн:

Ей, Жүсіп, керек сөзді асырып шық,
Қор қылар керексізін жасырып тық,

– десе, ХІV ғасырдағы қыпшақ шайыры Мәулана Исхақ: «Кел, ей Исхақ, міскіннің ұлыста инжи сұлтаны», – деп сол өлең үлгісін,

29 Йасауи Қ. А. Диуани хикмет /Баспаға әзірлеп, қаз. ауд. М. Жармұхамедұлы және басқ. / – Алматы: Мұраттас, 1993. – 20-25 бб.

30 Баласағұни Й. Құтадғу білік: Құт әкелетін білім. /Баспаға әзірлеген Ә.Құрышжанұлы. / – Түркістан: Тұран, 2004. – 480 б.

ақындық өрнекті қайталаған. Мүшәйраға түскен қазақ ақындары айтыстың өткен уақыты мен жауап хат жазылған мерзімді де білдіріп отырған. Мысалы, «Қарасақал Ерімбет пен Қанды Жүсіптің айтысында»:

Нағашың Ермұхамед бин Көлдейбек,
Мейлің сен, кәдімгідей біздің ықылас.
Милаға мың тоғыз жүз сексенінші,

Февральда жиырма төртінші еттім қалас³¹ – деген мәліметтер арқылы айтыстың болған уақытын, айы-күніне дейін анық білуге болады. Сондай-ақ, Ерімбет шайыр өз есімін орта ғасырлық түркі-парсы дәстүрінде арабша жазып көрсетуі – шайырлық поэзияның стильдік даралығын дәлелдей түседі. Аттарын осы түрде ныспылау «Мен – Мәнсұр – мүжмал кәлам», Тұрмағамбетте: «Атымды айтпасам да аңғарарсың, // Мұсаның мысалында шыққан Тұрға» ретінде ұшырайды. Алдыңғы мысалдағы «мужмал кәлам» араб тілінен аударғанда «қортынды, түйін» немесе «қысқа сөз» мәндерге ие. Ал, «Мұсаның Тұр тауына, яғни Синай тауына шығуы» Құран аңыздары бойынша Пайғамбардың Синай тауына шығып, Алла тағаламен тілдесуі туралы хикаятқа меңзейді. «Тур» (а) – тау деген мағынаны білдіреді. Синай тауының синониміне айналған сол сөзбен Тұрмағамбет те өз есімін тұспалдаған. Бұл мысалдар шығыс медресесінен тәлім алған сауатты шайырлардың шығармашылықтағы соны қырларын, жеке қолтаңбасын айғақтайтын жарқын құбылыс.

Ерімбеттің Омар Шораяқұлының айтысында жыл мерзімінің екі түрі – «хиджра» (мұсылман күнтізбесі) және «милади» (Еуропаның жаңа күнтізбесі) қатар берілген:

Исаға мың тоғыз жүз жетінші жыл,
Мұрсалға бір мың үш жүз жиырма бес нақ³².

31 Айтыс. Екінші том (Құраст.: Ш. Ахметов, т.б.) – Алматы: Жазушы, 1965. – 181 б.

32 Сонда, 577 б.

Бұл арада шайыр Иса деп, Йусус – христиандардың Құдайға теңеген Иса пайғамбарын, ал Мұрсал (а) – Елші ретінде Алланың сүйікті Расулы – Мұхаммед Пайғамбар мен оның жақтастарының Меккеден Мәдина қаласына көшкен уақытын білдіреді. Осы уақыттан мұсылман күнтізбесінің тарихы да басталады. XX ғасыр басындағы орыс үкіметінің мекемелері белсенді жұмыс жүргізе бастағанда хатшылық, «песірлік» қызмет істеген Қаңлы Жүсіптің Нақып қожаға жазған жауабында:

Кел, Жүсіп, көп ұзатпа, қысқарт сөзді,
Мың тоғыз жүз тоғызыншы шежіраттан,

– деуі жаңа заман ахуалын аңғартқандай. Бұл арада «шежірат» /а/ – *жылнама* деген ұғымды білдіріп тұр.

Мұның өзі ақынның Хорезм – Сыр – Мәуренаһр аймағында ту баста қалыптасқан поэзия ережелерімен, ілкі ұстаздарының еңбектерімен таныстығын аңғартса керек. Өйткені, бұл кездейсоқ алынған мысал емес, осы тектес өлең өрнектері Тұрмағамбет Ерімбет, Омар сынды Сыр сүлейлерінің шығармаларында жиі ұшырасуы – сол пікіріміздің дәлелі.

Төрткүл дүниені тамсандырған Шығыс поэзиясының үздік үлгілері, оның имандылық, адамшылық рухына суарылған гуманды ой-сарындары қазақтың құнарлы даласында тез өркен жайып, ұлтымыздың рухани азығына айналды. XIX ғасырда кең қанат жайған нәзирашыл әдебиет, мүшәйра мен жазба айтыс үлгілерінде Орта ғасырдағы парсы және түркі поэзиясының ықпалы зор. Қазақ ақындары жоғарыда айтылғандай инсани-адами құндылықтарды ел арасында насихаттауға ерекше ден қойды. Сыр бойы шайырларының шығармашылығында байырғы классикалық поэзия сарындары қайта жаңғырды. Әсіресе, «мүшәйра» жанры тың қарқынмен дамып, қазақ әдебиеті тарихында өз қолтаңбасын қалдырды.

«Мүшәйра» туралы сөз болғанда, алдымен түркі-парсы поэзиясының белгілі өкілдері Рудаки, Фирдауси, Низами, Хафиз, Сағди, Науаи, Жәми, Атаи, Лутпи есімдері ойға оралады. Әйтсе де, деректерге қарағанда, Шығыс елдерінде мүшәйраның одан да

бұрын араб шайырларының шығармашылығынан тұрақты орын алғаны мәлім. Осыған орай шығыстанушы Ө. Күмісбаев былайша пікір сабақтайды: «*Мүшәйра деген атпен бұл жанр Шығыс елдері әдебиетінде де кең тараған. Бұл дәстүр, әсіресе, үнді елінде әлі күнге дейін бар. Омеядтар тұсында (VII-VIII ғ.ғ.) өмір кешкен арабтың Джарир, Әл-Фараздах, әл-Ахтал дейтін үш шайыр панегиристері елу жылға жақын уақыт бойы бір-бірінен полемикаға түсіп өткен*»³³.

Мүшәйра – Шығыс пен Ислам мәдениетінің, қазақтың төл поэзиялық туындысы саналатын дәстүрлі айтыстың қасиеттерін бойға сіңірген синкретті жанр. Мұнда ақындар көп жағдайда белгілі бір тақырып төңірегінде өз білгенін жазып, қарсыластарымен ой жарыстырады. Кейде шайырлардың арқасы қозып, ақындық шабытына түсіп, қызған шақтарында тақырып аясынан шығып, дүние-әлемді шарлап, көсілте жырлайтындары болады. Ондайда ақындар Құран сөздерін, пайғамбарлар өмірін, әлемнің жаратылысын, өмір құбылыстары мен поэзия талаптары: сұлулық, эстетика, таным және талғам, тарих пен этнография салаларынан сыр шертіп, білгенін асыруға ұмтылады. Шайырлардың сүйікті тақырыптары, көбінесе, Ислам философиясы мен сопылық поэзияның тағлымдық-дидактикалық үлгілеріне негізделеді.

Бұл дәстүр сопылық поэзияда айрықша көрініс тапты. Парсы классиктерін айтпағанда, Қожа Ахмет Йасауи, Сүлеймен Бақырғани өмір сүрген кезеңдерде Алла тағала мен Мұхаммед (с.ғ.с.) Пайғамбарды мадақтаумен қатар «мағшұқ» стиліндегі мінәжат өлеңдер жазу кең үрдіс алды. Көптеген сопы ақындардың мұрасында «Алланы меңзеу», поэзияны символ, тұспал (аллегория) әдістерімен безендіру өрістеді. Аллаға деген шексіз махаббатын асыру үшін шайырлар Жаратушының беймәлім бейнесін түрліше жұмбақтап, ғажайып сұлу бейнесінде образ жасауда үздіксіз мүшәйраға түсіп жатты. Мұндай үрдіс ілгеріде айтқандай, Мысырдағы түркі-қыпшақ ақындарының поэзиясында да берік орын тепті. Алтын Ордадан Қайыр шаһарына қоныс аударған Сәйф Сараи өз заманының бірқатар дарынды шайырларымен

33 Күмісбаев Ө. Терең тамырлар.– Алматы: Ғылым, 1994. – 109 б.

сөз сайысына түсіп, Алланы ұлықтау мақсатында тамаша ғазалдар жазып қалдырған. Қыпшақ шайыры бір мезгілде сегіз бірдей түркі-қыпшақ ақындарымен мүшәйраға түсіп, өзінің шайырлық шеберлігін шындаған. Сарай қаласынан жер ауып келген эмигрант ақынға алғаш ғазал жазушы – Алтын Орда жерінің тағы бір өкілі Мәула Қазый Мұхсин болады. Оған жауап жазған Сайф Сарай ғазалының бас жағында «*Ол уэзін уэ ол қафиеде*» яғни, «сол өлшем және сол ұйқас бойынша» деген ескерту берілген. Мүшәйра бір тақырыпқа – махаббатқа арналғандықтан нәзира түрінде өткен. Сондықтан мұндағы ғазалдардың идеясы мен мазмұны ғана емес, поэзиялық өлшем, ұйқас, ырғақтары да бірдей болып келеді. Мәула Қазыйдың жеті бәйіттен құралған ғазалына Сайф Сарай да сонша бәйітпен жауап жазған. Осыдан соң Мәулана Исхақтың ғазалы берілген. Сарай оған да әдеттегіненше сол уәзін, ұйқасты сақтай отырып, өз ғазалын жазады. Осылайша сегіз ақынға лирикалық өлеңдермен лайықты жауап қайырады. Түркі-қыпшақ шайырларының ғазалдарында өмір, тіршілік, табиғат, адам мінезі, иман, қоғам туралы толғанады. Дегенмен, олардың ғазалдарында бейнеленген ғажайып сұлу образы көп жағдайда Алланың қол жетпес, көз жетпес биік тұлғасын тұспалдайды десек, қателеспейміз. С. Сарай өмірдің өтпелі «фәни» дүние екендігін, кісінің соңында жақсы атын қалдыратын оның игі істері деп білетіндігін жазған. Сол үшін шайыр замандастары білім-ғылым үйренуге шақырады.

Сәйф Сарайдың ғазалдары өзге сегіз ақыннан кем түспейді. Оның әдеби мұрасын жан-жақты зерттеген татар ғалымы Х. Миннегулов аталған мүшәйра жайында сөз қозғай келе, қыпшақ шайырының дарынын жоғары бағалайды. Зерттеушінің: «*Сәйф Сарай сегиз авторға язған барлық нәзираларындә дә төп текстлардагы шигъри улчәмне һәм рифмаларны саклап кала. Әмма бұ һич тәтулы тәңгәллек түгел. Мәсәлән, Сәйф Сарай Мәуләна Исхак газәлене язған шигъри жавабына нәзира объектында болмаган эчке рифмалар да кертә.*

Нәзира әсәрләрендә Сәйф Сарай төп текстлардагы айрым сурәтләрне дә куллана. Әмма күпчелек очрақта аларга башка

мәгънә төсмәре бирелә, үзгә эстетик вазыйфа йөкләнә»³⁴, – деген байқампаз пікірлері де соған айғақ.

Сәйф Сарайдың нәзиралық тұрғыда жазған ғазалдары Өзбекстаннан табылған «Йәдгарнаме» қолжазбасынан да кездеседі. Онда ақын Үргеніш өлкесінде туған бірнеше Хорезм шайырларымен бірге Темір шапқыншылығы тұсындағы елдің басынан өткен ауыр да азапты күндердің оқиғасын лирикалық өлеңге – ғазал тармақтарына түсірген. Табиғатында оптимист – бір Алладан жәрдем күтетін қыпшақ ақынының «*Замананың азабынан көңіліме қан толды*» деген сөздерінен Алтын Орда ханы Тоқтамыс пен Темірлан арасындағы шайқастардың зардабы, әлде сол дәуірдегі дүрбелең жылдардың жанына жара салғаны анығырақ сезіледі. Ақынның:

Үсеб туфрағым үзра найзалар бен үвден айрылдым,
Уатаннан бейнышан улдым өзге жұртқа әврелдім.
Нешүк меңа фәлак, жәуір айлады, қандай күнәһым бар?
Илаһи, әйла кәм жәуірің, бен елге садық ұл едім.
Аудармасы:

Топырағымның үстіне найзалар өсті, мен үйімнен айрылдым.
Отанымнан хабарсыз боп өзге елге қайырылдым.
Тағдыр маған көп зәбір берді – не жазығым бар? –
Тәңірім, кемітші жазанды, мен елге турашыл ұл едім.³⁵

Сәйф Сарай Ақсақ Темір басқыншылығы кезіндегі Алтын Орда, Хорезм елдерінің ойран болып, жерге егін емес, найза өскендігін – дүниені түгел соғыс өрті шарпығанын бейнелі образдармен суреттейді. Мұңлы-зарлы ғазалдардың сарыны Еділ бойынан көшкен, Хорезмнен қоныс аударған көптеген шайырлардың өлеңдерінде көрініс тапқан. Осыған ұқсас шумақтар Қарахан мемлекетінің іргесі сөгіле бастаған тұста ғұмыр кешкен со-

34 Миннегулов Х.И. Бу «Гөлестан» даимән күңел ачар (Алғысөз) – Сарай Сәйф. Гөлестан. Лирика. Дастан. – Казан: Татар.кит.нәшр., 1999. – 27 б.

35 Сарай С. Гөлестан. Лирика. Дастан. – Казан Татар. Кит. Нәшр., 1999. – 274-275 бб.

пылық поэзияның атасы – Ахмет Йасауи өлеңдерінен де көрініс тапқан. А. Жүйнеки, С. Бақырғани, Атаи сынды түркі ақындарының мұрасын қарастырғанда да осы тектес заман зары, адамдардың тағдырға налыған көңіл-күйлері жиі ұшырысатынын аңғарамыз. Өмір, қоғам, жаратылыс туралы ақындар сан ғасырлар бойы тебірене жырлап келеді. Бір айта кетерлігі, ХІХ ғасырда жасаған қазақ поэзиясын өн бойында көне түркі мұраларымен тақырып ұқсастығы, мотив үндестігі байқалады. Ілкі қыпшақ шайырларының дәстүрі бертінге дейін үзілмегендігін Сырда туған қазақ шайырларының шығармашылық мұрасынан аңғаруға болады.

Қазақ шайырларының Орта Азия ақындарымен рухани байланысы кейінгі ғасырларда да жалғасын тапқаны мәлім. Бұған Қарақалпақ шайыры Әжінияз бен Меңеш қыз, Әжінияз бен Ырысты және қарақалпақ Құлымбет пен Әбубәкір Кердері арасындағы жазба айтыстар куә. Асылы, Сыр шайырларының топтасып мүшәйраға түсуі – қазақ поэзиясында өзіндік із қалдырған ерекше құбылыс. Ондай жыр жарысының таңдаулы тақырыбы – өмір, тіршіліктің мәні туралы ақындық философия. Мүшәйраның бұл түріне «Алты ақынның өмір туралы айтысын» жатқызуға болады. Кейін Сыр өңірі жыршы-жырауларының репертуарынан тұрақты орын алған осы мүшәйра Тұрмағамбеттің Шораяқтың Омарына жазған «нәпсі» туралы ғазалынан басталады.

1. Тұрмағамбет:

Келтірмес өлімді ойға нәпсіге ерсең,
Нәпсіге ер емессің ерік берсең.
Тастайды ара шөлге адастырып,
Алдыңа «әуес» атты қойып көрсең.
Қанағат сол уақытта етпес көңлің,
Бар мүлкін бұл жаһанның жинап-терсең...
Жеріңе көңіліңе алған жеткізе алмас,
Нарқы арзан нәпсі-жабы, нағыз тершең³⁶.

36 Айтыс. Екінші том (Құраст. Ш. Ахметов, т.б.). – Алматы: Жазушы, 1965. – 291 б.

2. Омар:

Қайғысын бұл жаһанның қабат ойлап,
Қайтеді ақылыңды екі бөлсең?
Еңбектің іске аспағы екі талай,
Табандап тас көшеде аттай желсең.
Ей, інім, ақылың ағла* аңлауымда
Тұрықсыз туысыңа тұрған десең...

– дей келе әріптес інісіне екі дүниенің қамын бірдей ойлау керектігін ескертеді. Ол да алдыңғы шайырдың ұйқысын бұзбастан және айтар идеясының мәнін жоғалтпай әрі қарай жалғайды. Омардың осы ғазалындағы:

Әр түрлі хикая мен дастан жазып,
Болмай ма қатарыңды жалпы жеңсең.
Ахмет Байтұрсынов, Мадиярша
Жорналға сөз беруге енді белсен,³⁷

– деген өлең жолдарының сол дәуір үшін мәні өте зор болғандығы даусыз. Алаш қайраткерлерінің жұрт үшін жұмылған жанашыр істерін Сыр шайырлары үнемі дәріптеп отырады. Омар шайырдың:

Ерлерше ел-жұртыңа еңбек сатпай,
Жетерсің жеңсігіңе тура ізденсең.
Көсемдер көпшіліктің салын сүйреп,
Мақсатқа жеткен талай малғұн білсең.
Мысалға білімді ердің бірін алып,
Тарихын тәрбиелі оқып, көрсең,

– деген сөзіне де еріксіз назар аударасыз. Бұл да ояну дәуіріндегі (1905 – 1917 ж.ж.) қазақ әлеуметі үшін қажетті үгіт, ғибраттың қатарындағы есті сөз. Шайырдың «Қара Шекпен» дастанының кіріспесінде ұшырайтын:

³⁷ Сонда, 292 б.

* ағла – биік, үздік

... Бұл күнде мәдениет жолын біліп,
Қазақтың дана болды ұлы-қызы.
Бастағы «бағалының» базары айнып,
Бақсының секілденді құр қобызы.
Міржақып, Байтұрсынов бақ аумаған,
Жаһанға жария болды білім тұзы³⁸,

– дейтін жолдар, не болмаса:

Сіздердің көңіліңізге кір жағыпты,
Бұзықтың бұрын тиіп баһанасы.
Орын бер сөздеріме өтінемін,
Ташкентте – «Ақжол» газет мәкамасы³⁹,

– деген шумақта Шораяқтың Омарының Алаш Орда көсемдеріне, олардың ұлт жолындағы қызметіне тілеулестігі кәміл сезіледі. Осындай пайдалы кеңес, халықты білімге, өркениетке, ұлтты бірлік пен татулыққа, елдікке шақырған лебіздер Сыр ақындарының жазба айтысы – мүшәйрада терең әңгіме болған, шайырлар ақындық дарынын сынап, сөз жарысына түсумен бірге қалың жұртшылық алдындағы перзенттік парыздарын еш ұмытпаған. Бұл дағы сонау бір шақтағы білімді, сауатты және иманға ұйыған талант иелерінің бойына шақ, құптарлық дәстүр.

3. Кете Жүсіптің Тұрмағамбет пен Омарға жазғаны:

Кең ойлы кемеңгердің өздерісің,
Жарастық жақсы жолды иеленсең...
Бедеудің иман атты беріп жемін,
Жалғанда жарастық сол – жалын өрсең.

Секілді тағат – атаң, сауап – анаң,
Аштық жоқ қанағатпен сүтін емсең...

38 Шораяқтың Омары. Сөйле, тілім, жосылып. Өлеңдер, дастандар, айтыстар. – Алматы: Рауан, 1995. – 89 б.

39 Сонда, 60 б.

«Ат кейін қалдырам» деп арамдық қып,
Тұрса ұят ақыретте түсіп еңсең...⁴⁰.

Сыр сүлейлерінің бірі Кете Жүсіп Ешниязұлының да айтқан, жазған сөзінде өмір, адамдық, намыс, абырой мен нәпсі жайында исламдық ой қуатына суарылған, қазақ түсінігіне қайшы келмейтін әдемі, әсерлі пікір, бейнелі сөздер жетерлік. Мұндағы **тағат, сауап, қанағат, ақирет, иман** сөздерінің өзі-ақ көзі ашық жанға көп нәрсені ұқтырып тұрғандай. Мүшәйраға ең көп қатысқан ақынның айтар ақылы – «Жалғаншы өмірдегі аз қызыққа әуеленіп, жас күніңді босқа өткізбе» демекші. Асты сызылған сөздердің метафоралық теңеулері де шайыр сөздеріне поэтикалық күш-қуат дарытып тұр.

4. Кете Шахар ақын алдыңғы үш ақынға:

Есебін өткізерсің бір күн қолдан,
Орынсыз опасызда ойнап-күлсең.
Басыңда, пенде болсаң, тотия жоқ,
Сұлтан боп Сүлеймендей бұлтқа мінсең.
Жалғанда ат шығару қиын емес,
Біраз жыл Қарабайша томар үйсең...⁴¹

– дейді. Шахар шайырлық дәстүрімен көне Шығыс кейіпкерлерін мысалға келтіре отырып, мейлі Сүлеймендей табиғаттың тілін білсең де, мейлі, Қарабайша надандықпен мал жинасаң да, егер таза момындық, мұсылмандық жолын тұтпасаң, бекер уақыт өткізгенің деген ой-тұжырымын тұспалдай жеткізеді. Ежелгі «Таурат» жазбаларынан мәлім Дәуіт пайғамбардың отыз ұлдың орнына Құдайдан тілеп алған жалғызы – Сүлеймен де, діни хикаяларда айтылатын Һарун, Қарынбай образдары арқылы ақын айтарын астарлап жеткізіп үлгереді. Өйткені, Шығыс даналығы көп сөйлегеннен гөрі, түйінді ойға, қанатты, образды шешендік орамдарға тез түсініп, тоқтағанды жөн көреді. Ең басты-

40 Айтыс. Екінші том (Құраст. Ш. Ахметов т.б.). – Алматы: Жазушы, 1965. – 292 б.

41 Соңда, 292 б.

сы, мүшәйра тақырыбынан ауытқымаған ақын, ілгергі шайырлардың ұйқас, ырғақ ізін де сақтай алғанын аңғарамыз.

5. Керейт Шәді алдыңғы төрт әріптесіне мынадай ғибрат хатын жолдапты:

Данаң бар, дарияң бар, ақылың бар,
Кетенің сөз жазыпсың дүрлері өңшең.
Бір кетсе, екі келмес, енді айналып,
Қараша үй, қазақшылық – тіккен кеңсең...
Асылы әділ жолдан қия баспай,
Миуасын тіршіліктің тынбай терсең...
Сауапты іс – сарқылмайтын Оман дария,
Қайғырып халқың үшін жортып, желсең⁴².

Шәді ақының 22 бәйіттен құралған ғазалының әрбіреуі терең мағыналы да тәрбиелі насихат сөздерге толы. Шайыр өлеңдерінің Шығыс әлемінің әдеби, имандылық пен кісілік, халал мен харам, білім мен ілім, жақсылық пен жамандық, көсемдік пен кесірлік хақындағы көне әрі ескіірмейтін мотивтерге негізделгенін көреміз. Шәді: «Ежелгі ер дұшпаны – нәпсі мұндар, // Жерің сол – озған мықтап, соны жеңсең... Насихат кейінгіге сен де айтарсың, // Ұялып үлкендерден көп именсең... Шайтанның сүйген асы арақты ішпей, // Қар бойы қазып терең жерге көмсең. // деген жолдарда ілгері шайырлардың ізін баса отырып, өзінше ой сүрлеуіне түседі. Оның үлкенге ізет, кішіге құрмет көрсету, арақты «шайтанның асы» ретінде жерге көму, адал еңбек ету, ілім үйрену түріндегі үгіт сөздері бүгінгі қазақ жастарына да қажет тәлім-тәрбие көзі.

Алты ақынның өмір туралы мүшәйрасына түскен соңғы шайыр – **Молдағали Құлмырзаевтың ағаларына арнап жазғаны мынау:**

Меніңше, бәрінен де бұл айтқанның
«Ақ жүзді болса, – деймін, – жақсы жеңшем!»

42 Сонда, 293 б.

Қасында домбыра шертіп сен отырсың,
Алдында ақ жеңгейдің болып үншең.
Міндет қып өрелігін өлеңнің,
Алтын мен күміс тауын белден кешсең.
Жақсы ғой ойдағының бәрін істеп,
Мың жасап Ұлықпандай дәурен сүрсең⁴³.

Молдағали шайырдың жастық мінезі, алып-ұшпа бозбала көңілі, інінің аға алдындағы еркелігіндей. Дегенмен, оның «өрелі өлең» туралы ойлары салмақты. Ақын ойға алған мақсатыңды түгел орындасаң, «Лұқпандай мың жыл өмір сүргенің» дегенді меңгейді. Шығыс даналығының мәйегі Лұқпан хакімге соқпай өтпейтінін еске түсірсек, жас шайырдың аз сөзге көп мағына сиғызып тұрғанын бағамдаймыз. «Алты ақынның өмір туралы айтысы» Шығыс классиктері үлгісіндегі мүшәйраның Сыр топырағында өз жалғасын тапқанын толық дәлелдейді. Мұның сырын тек XIX – XX ғасыр көлеміндегі кітаби, қиссашыл ағымның әсерінен деп танысақ, қатты қателесеміз. Себебі, Сыр бойындағы шайырлық өнердің соқпағы Орта ғасырлардағы оғыз-қыпшақ және шағатай әдебиетінен бастау алып, кейінгі кезеңге үзілмей жеткенді. Өткен ғасырларда қазақтар мен Орта Азия елдері арасында қазіргідей ресми шекара болған жоқ. Сыр бойындағы қазақ рулары Бұхара, Самархан төңірегі төменгі Хорезм ойпатына дейін жетіп, мал қыстатып отырды. Тіпті, сол өңірде мүлде тұрақтап қалған қазақтар қаншама! Майлықожа, Шәді, Мәшһүр Жүсіптерді былай қойғанда, Сырдағы қалың елдің арасынан шыққан Қарасақал Ерімбет, Шораяқтың Омары, Тұрмағамбет, Қаңлы Жүсіп, Ысқақ, Даңмұрын, Таубайдың Жүсібі, Ораз молда, Сейітжан, Шегебей сынды сандаған шайырлар Орта Азия медреселерінде оқып, ескіше сауатын ашты. Ал ондай оқу орындарында Ислам ғылымдарымен бірге жаратылыстану, тарих, астрономия, медицина негіздері және Шығыс классиктерінің шығармалары оқытылатын. Мәселен, Тұрмағамбет Бұхарада тек Фирдоуси, Хафиз, Сағди, Жәми жырларын оқумен шектелмей, Көне Үргеніш, Бесқала өлкесінің арғы-бергі ақын-шайырлары-

43 Сонда, 294 б.

мен де таныс болған. Ол Әбу Райхан Бируни өлеңдерін қолжазбадан оқып, білсе, Бердақ, Әжінияз, Мақтымқұли жырларын ел аралап, арнайылап барып жазып алып жүрді. Осындай деректі мәліметтер зерттеуші Б. Ысқақовтың мақаласында жан-жақты баяндалады. Оның жазуынша, Тұрмағамбет Бұхара медресесінде оқып жүрген уақыттарында жаз айларында демалысқа шыққан сайын Қарақалпақ ауылдарында болады, Төрткүл, Шымбай, Шорахан сияқты қалаларды аралайды. Ол осы жерлерде жүріп қарақалпақ, қазақ балаларын оқытып, ұстаздық қызмет атқарған. Ақынның сол жақта жүріп жазған кейбір өлеңдері, өткір өлең-тақпақтары Әмудария мен Сырдария бойындағы елдер арасына кең тарап кеткен.

Тұрмағамбет қазақ ауылына Орта Азия халықтарының классикалық әдебиетімен бірге қарақалпақ шайырларының өлең-жырларын да ала келеді. Әсіресе, қарақалпақ әдебиетінің классигі Бердақтың шығармаларын көп біліп, оны өзі өскен Сыр бойына таратады. «Бердақ пен Тұрмағамбет шығармаларынан көптеген ұқсастықты көруге болады. Бұл форма жағынан еліктеген жай мәндегі ұқсастықтар ғана емес. Тұрмағамбет шығармалары идеялық мазмұн жағынан да Бердақ жырларымен үндес келеді»⁴⁴. Тұрмағамбеттің өзі де алғаш баспа бетін көрген өлеңдерінің бірі «Шөлмек» толғауында:

Жазған сөзім қыдырды
Орал менен Торғайды,
Хорезм жұрты хабарлы,
Шорахан, Төрткүл, Шымбайды.
Киіз үйлі қазақтың
Есіткен жері сөзімді
Аяқ асты қылмайды⁴⁵,

44 Ысқақов Б. Бердақ пен Тұрмағамбет // Социалистік Қазақстан, 1962, 31 қазан.

45 Ізтілеуұлы Тұрмағамбет шығармалары. 1-том (Құраст. М. Байділдаев, А. Алматов). – Алматы: Жазушы, 2007. 116-117 бб.

– деп ақындық даңқының талай жерге таралғанын аңғартады. Бір ғана Тұрмағамбет емес, Мәшһүр Жүсіп пен Шәді Жәңгірұлы, Қарасақал Ерiмбет пен Шораяқтың Омары және басқа да қазақ ақындары Орта Азия мен Шығыс классикалық поэзиясын, олардың дүние жүзіне мәлім сиқырлы сюжеттерiн, хикметке толы қызықты хикаялары мен дана сөздерiн жақсы бiлгендерi даусыз.

Мүшәйраның бiр түрi дәстүрлi нәзира үлгiсiнде өткiзiлетiндiгiн жоғарыда айтқанбыз. «Алты ақынның өмiрi туралы айтысы» да осы тәсiлмен туғандығы көрiнiп тұр. Мұның басты белгiсiнiң бiрi – алты ақынның бiр тақырыпты таңдап, сол идея төңiрегiнде сөз жарысына, ой бәсекесiне түсулерi болса, екiншiсi – шайырлардың бәрi де өмiр туралы өлеңдерiн бiр өлшемге, бiр ұйқасқа құрулары. Нәзира үлгiсiнде өткiзiлетiн мүшәйраның да өзiндiк түр, ерекшелiгi болады. Бұл жағынан келгенде ескi қыпшақ поэзиясы мен Сыр шайырлары арасындағы дәстүр жалғастығы, ортақ поэтика заңдылықтары айқын аңғарылады. Оның жарқын мысалын Сәйф Сараидың сегiз ақынмен, Тұрмағамбеттiң алты ақынмен мүшәйраға түскендегi ғазал-толғауларының мазмұнынан, мәнделс пiкiр, ордалы ойларының орайластығынан байқаймыз. Жалпы алғанда, қазақ поэзиясындағы көне түркi әдебиетiнiң дәстүрi, ескiден сақталып келген оғыз-қыпшақ, шағатай тiлдерiндегi жазба мұраларының игi ықпалы туралы алдағы уақытта да зерттеулер жүргiзу қажеттiгi – бүгiнгi уақыт талабы.

Шайырлық поэзияның стильдiк сипаты

Қазақ әдебиетi тарихының ХIХ ғасырдың екiншi жартысы мен ХХ ғасыр басында бiрнеше әдеби ағымдар қатар өмiр сүргенi белгiлi. Белгiлi әдебиет зерттеушiсi Б. Кенжебаев бұл кезең әдебиетiнiң қоғамдағы өзгерiстерге байланысты түрлi қайшылықтарға толы екендiгiн жаза келе былай деген болатын: «Сонымен, ХХ ғасыр басындағы қазақ әдебиетi – ұлы дәуiрдiң: iлгерiлеулер, күрес, көтерiлiстер, сұрапыл соғыстар, қиян-кескi төңкерiстер дәуiрiнiң әдебиетi. Күрделi көп қырлы әдебиет. Оны, қазақ ақын-жазушыларын саяси, әдеби бағыттарына қарай мынадай топтарға бөлген жөн: 1) ағартушы ақын-жазушылар, 2) ағарту-

шы демократ ақын-жазушылар, 3) демократтық-төңкерісшіл халық жырлары⁴⁶.

Шайырлық поэзия осылардың алғашқы тобына жататындығы анық. Зерттеуші бұл ағым өкілдері қатарында Ақмолла Мұхамедияров (1839-1895), Әбубәкір Шоқанұлы – Кердері (1858-1912), Мақыш Қалтаев (1865-1916), Нұржан Наушабаев (1859-1919), Мәшһүр Жүсіп Көппев (1857-1931), Шәді Жәңгіров (1865-1931), Жаяу Мұса Байжанов (1835-1929), Мұсабек Байзақов (1849-1932) тағы басқаларды атайды [88,30]. Ғалым бұл ақындардың тек мұсылманша, қадімше оқығанын, Бұхара, Ташкент, Қазан, Тройцк, Орынбор, Уфа, қалаларындағы діни мектеп-медреселерді бітіріп, мұсылманша орта және жоғары дәрежелі білім алғандығын жазады. Тіпті, кейбіреулері көп оқып, ғұлама болғандығын, Меккеге барып, қажы атағын алғандығын да жасырмайды. Сондай-ақ, олардың көпшілігі ауылдық, болыстық, уездік жерлердегі мектептер мен медреселерде молда мұғалім болып, халықтың сауатын ашу мақсатында ағартушылық қызметін атқарғанын айтады. «Ағартушы ақын-жазушылардың көрген-білген, оқыған, рухани нәр, азық, өнер, үлгі алған мәдениеті, әдеби мектебі Шығыс халықтарының ертедегі әдебиеті мен мәдениеті және араб, парсы тілдері болды. Бұлар – шығыстық тәлім-тәрбиелі, өнер-дәстүрлі ақындар... Ағартушы ақын-жазушылардың шығармалары, бір жағынан, көне Шығыс әдебиеті дәстүрінде, екінші жағынан қазақтың бұрынғы әдебиеті дәстүрінде қисса, дастан, мысал, назым, өлең, жыр болып келеді. Оларда ескі, діни кітаби сөздер көп кездеседі. Әсіресе, нәзиралық шығармаларда шағатай тілі деп аталған ежелгі түрік әдеби тілінің әсері мол» деп жазады⁴⁷.

XX ғасыр басындағы қазақ әдебиетінің бағыт-бағдарын әдеби-тарихи процестердің контексінде қарастырған зерттеуші Д. Қамзабекұлы жоғарыда аталған ақындардың бірқатарын ислам құндылықтарымен байланыста зерделей келе, Шәді, Әбубәкір, Мәшһүр Жүсіп, Мақыш т.б. ақындардың заманауи қоз-

46 Кенжебаев Б. XX ғ. басындағы әдебиет. – Алматы: Білім, 1993. – 29 б.

47 Сонда, 31 б.

ғалыстарға қосқан шығармашылық үнін даралап көрсетеді. Ғалымның тұжырымы: «Сонымен мұсылман ағартушылығы – Шығыстағы негізгі діндердің бірі – исламның құндылықтарын жаңа дәуірге сәйкес жүйелі дамытуға бағытталған ағым»⁴⁸. Д. Қамзабекұлы мұсылмандардың білім мен ғылым және руханияттағы үлгісін араб, түрік, және татар оқымыстыларының еңбектерінен табады да, қазақ шайырларының Бұхара – Самарханд қалаларынан тәлім алған, өзіндік көзқарастарымен оқшауланған бір тобын қағыс қалдырады. Қарасақал Ерімбет, Тұрмағамбет, Омар Шораяқұлы, Кете Жүсіп, Даңмұрын Кенжебекұлы, Жүсіп Таубайұлы, Шегебай Бектасұлы, т.б. Сыр шайырлары осы Бұхара мектебінің өкілдері еді. Жоғарыда зерттеуші сөз еткен Шәді, Мәшһүр Жүсіп, сондай-ақ Ақан сері секілді таланттардың да Орта Азия мұсылмандық ғылымына сусындағаны анық-ты.

Жалпы, қазақ әдебиетіндегі оянушылық дәуірінің барлық сауатты ақын-жазушылары бір бағытта, негізінен ағартушылық бағыттағы шығармашылықпен шұғылданып, «қайткенде де ұлтқа қызмет ету» мүддесін көздегені шындық. Өнер мен ғылымнан кенжелеп қалған, көшпелі өмір салтын ұстанған жұртымыз үшін бұдан өзге жол жабық болды. Сондықтан «Шығысы батыс боп» кеткен ұлы Абай мен Ыбырайдан бастау алған ағартушылық идеясын іс жүзінде кәдеге асыруға жан аямай кіріскен қазақ қаламгерлерінің рухани саладағы басты бағдары Шығыс болып қала берді де, Ә. Бөкейханов бастаған ұлт көсемдерінің тура жолына – «усул-и жәдид» жолына түскендер тығырықтан шығар төте жол іздеді. Бұл Батыс пен Шығыстың ортасына сыналай көпір салып, өркениет көшін іздеген А. Байтұрсынұлы, М. Дулатұлы, С. Көбеев, М. Сералин, Ж. Басығарин, С. Дөнентаев, С. Торайғыров, т.б. ақындардың жолы.

Дегенмен, жоғарыда жазғанымыздай, осы екі бағыттағы ақын-шайырлардың шығармашылық сипатында айтарлықтай шекара да жоқ болатын. Мысал үшін, Ахмет, Міржақып, Сәбит, Мұхамеджандар да әдеби әдіс ретінде нәзирашылдықты оңтайлы тәсіл деп білген және көп жағдайда орыс, еуропа әдебиетінің

48 Қамзабекұлы Д. Әдеби-тарихи процесс: Ағымдар, концепциялар (Ағартушылық кезең) Фил. ғыл. докт. ғыл. дәр. авторефераты. – Алматы, 2002, 17 б.

мысал, ертегі, поэма, әңгіме, повестерін тәржімалап, не болмаса қайта өңдеп, жаңғыртып, ұлттық болмыс-түсінігімізге бейімдеп жазған. Ал Ақан сері, Ақылбай, Әріп, Әсет, Шәкәрім секілді талант иелері Батыс пен қатар Шығыс сюжеттерін, оның кейбір стильдік қасиет-сипаттарын өз шығармашылықтарына үлгі еткен. Сонымен бірге аталған үш топтың өкілдері де қазақтың дәстүрлі ислами-имани құндылықтарын да әрдайым естен шығармаған. Себебі, халықтың діннен шығуы, тек «кәпір» болумен бітпейтінін, ақыр түбінде түркілік тегінен, қазақтық дәстүр, салт қасиеттерінен, тіпті тілінен де ажырайтынын түсінді. Жәдитшілдік бастауындағы Әл-Ауғани, Мұхаммед Абду, Әл-Маржани, Әл-Курсави, Исмаил Гаспринскийдің өздері де исламның аса көрнекті қайраткерлері санатынан. Ресей мұсылмандары мен түркі халықтарына «тілде, ойда, істе – бірлік» ұранын тастаған Исмайыл бейдің маңызды еңбектерінің бірі «Орыс мұсылмандығы» (1881) екені мәлім. Абайдың, Ыбырай, Шәкәрім, Ғұмар мен Мәшһүр Жүсіптің де діни тақырыптағы шығармалары тектен тек жазылмаса керек. Десек те, қаламгердің әдеби қолтаңбасын, талант дәрежесін, шығармашылық табиғатын, даралық қасиеттерін оның идеялық бағытынан емес, қаламгерлік стилінен, туындының жанрлық түрі мен сюжеттерінен, өлеңдерінің дәстүрлі және жаңашыл сарындарынан тілі мен көркемдік құралдарынан іздеу – әдебиеттанудың негізгі міндеті, басты мақсаты екендігін ұмытпаған абзал.

Қазақ шайырларының әдеби мұрасын Орта ғасырдан бері қарайғы түркі-шағатай ақындық дәстүрі аясында зерттеген Н. Келімбетовтың мына бір тұжырымдары осы тақырыптың іргелі мәселелерін көре білуімен бағалы: «Сонымен, – дейді ғалым, пікір жинақтай келе, – XIX ғасырдың екінші жартысында әдебиет майданына келіп, прогрессивті, ағартушылық бағыт ұстаған қазақ ақындарының бір тобы дәстүрлі тақырыптарға шығарма жазудың нәзирагөйлік тәсілі қазақтың бір топ ақындары тарапынан кезінде едәуір қолдау тапты. Осы бағыттағы қазақ ақындары шығыстың классикалық әдебиетіндегі дәстүрлі тақырыптарды, сюжеттерді, образдарды бетке ұстай отырып, мазмұны мен формасы жағынан, идеясы мен сюжеті тұрғысынан мүл-

дем жаңа шығармалар жазды». Шындығында да, зерттеуші айтқандай, қазақ ақындары Шығыс зергерлерінің қолынан шыққан сан түрлі бейнелеу, көріктеу, құралдарын, образ жасау әдістерін, теңеулерді, өлең жүйесін, тағы басқаларды зор шеберлікпен пайдаланғаны мәлім. Олар шығыс классиктері жасаған ғажайып образдарды қазақ топырағына лайықтап, өз оқушысына жақын етіп қайта тудырды⁴⁹.

Қазақ әдебиетіндегі діни мазмұны бар шығармалардың идеясы мен сарындарын саралаған А. Жақсылықовтың зерттеулерінде бірқатар шайырлардың ислами бағыттағы шығармаларына назар аударылған. Зерттеуші, әсіресе, зар заман ақындарының әдеби мұралары мен қисса-дастандардың ХХ ғасыр басындағы қазақ прозасына оң ықпалын тигізгені туралы ғалым былайша ой өрбітеді: «Книжная литература Восточных кисса и дастанов, достаточна широко представленная в национальном искусстве слова в XIX веке, оказывала существенное влияние на развитие общественного сознания в Казахстане. Многие казахи, получившие восточное образование, хорошо знали литературу кисса и дастанов. Эта духовная атмосфера наглядно воспроизведена в первом казахском романе М. Дулатова «Бакытсыз Жамал» (1911). В Современном литературоведении эта проблематика является весьма актуальной и привлекает внимание все большего количества ученых»⁵⁰.

Осыған қарағанда, қазақ әдебиеті тарихында үлкен із қалдарған шайырлық поэзияның стильдік ерекшеліктері мен ондағы образ, мотивтер жүйесін зерттеу әрі ауқымды, әрі өте маңызды мәселе екендігі аңғарылады. Әрине, қазақтың қисса әдебиеті мен оның өкілдері қалдырған жүздеген хикая-дастандардың сюжеті мен стильдік сипатын саралау біздің шағын зерттеуімізде мүмкін болмас та еді. Бұл орайда, Ө. Күмісбаев, Н. Келімбетов, А. Қыраубаева, Б. Әзібаева, А. Жақсылықов т.с.с. қазақ ғалымда-

49 Келімбетов Н. Көркемдік дәстүр жалғастығы. Зерттеу. – Астана: Елорда, 2000. – 255 б.

50 Жақсылықов А. Образы, мотивы и идеи с религиозной содержательностью в произведениях каз. лит.-ры. Автореферат дисс. на соиск. док. фил. наук. – Алматы: 1999. – с. 31.

рының және кейінгі жас зерттеушілердің еңбектерін қанағат тұтуға тура келеді.

Орта ғасырлардағы түркі классикалық поэзиясынан тәлім алған кейінгі қазақтың қисса әдебиеті мен шайырлар шығармашылығында бір-бірімен ұқсас, ортақ сипаттары көп. Түптеп келгенде бұл қасиеттердің басым бөлігі әдебиеттегі нәзирашылдық әдісінің желісі екеніне көз жеткіземіз. Өйткені, нәзиралық дәстүр бірер шығарманы қамтитын сәттік құбылыс емес, талай ғасырдағы әдеби үдерістердің қойнауында іштей дамып, көркемдік образдар әлемі тұтастанған, сюжеттік мотивтері бірінен-бірі туындап жататын уақыт жағынан шектелмейтін тарихи құбылыс. Низами мен Құтыб, Жәми мен Науаи, Сағди мен Сараидың шығармашылығында тек сюжеттік қана емес, идеялық, жанрлық және стильдік ұқсастықтар кездесіп отырады. Сондай-ақ, көп өзгеріске ұшырамайтын Исламға тән канондық қолданыстар, діни ережелер, Аллаға деген бірегей мінәжат мінәжат, Пайғамбарларға салауат, мақтау, әулиелерге құрмет, өлең өлшемдері (ғаруз) мен олардың ішкі түрлерінің тұрақты қалыптасуы – олардың шығармашылығындағы басты ортақ қасиеттер мен стильдік белгілері. Бұл тұрғыдан алғанда, жекелеген қаламгерді ғана емес, тұтас кезеңнің әдебиетін қамтитын шайырлық поэзияны белгілі бір тақырыптың аясында қарастыру аздық етеді.

Қазақ әдебиетіндегі сөз өнерінің сыры мен сипатын теориялық тұрғыдан талдай зерттеген академик З. Қабдолов қаламгер шығармашылығындағы стиль мен әдеби ағымның тұтас бір жазушылар тобына тән ортақ ұғым, сипат бола алатынын көрнекі мысалдармен дәлелдейді. Ғалымның пікірінше: «Бір жазушының бірнеше шығармасы ғана емес, бір топ жазушының бір алуан шығармасында өзара ұқсас сипаттар, сыбайлас сырлар жатады. Мұндай сыр мен сипаты әр жазушы өз шығармасына әшейін қолдан жасап, жапсыра салмайды. Мұндай өзара ұқсас сыр мен сипаты бір топ жазушының бір алуан шығармасына мезгілдің, олар өмір сүрген дәуірдің өзі дарытады»⁵¹.

Әдебиет теориясының білімпазы жазғандай, стиль ортақтығымен бірге әр қаламгердің стильдік даралығы да көрінбей қал-

51 Қабдолов З. Сөз өнері. – Алматы: Мектеп, 1976. – 354 б.

майды. Орта ғасыр классиктеріндей баршаның көңілінен шықпаса да қазақ шайырларының да әрқайсысының өзіндік шығармашылық құпиясы барына күмәніміз жоқ.

Е. Э. Бертельстің парсы классикалық кезеңінің соңғы өкілі туралы жазған мына пікірі нәзирашылдық құбылысының жарқын беттеріне куә болумен бірге қазақ әдебиетінде Шығыс үлгісіндегі ақындарды бағалауда бағдар болса игі: «Все его творчество – лишь подражание, своих тем у него нет, но выполнение таково, что заставляет забыть всю его неоригинальность. Яркость и свежесть, техника, не впадающая в искусственность, хотя и стоящая близко от нее – вот наиболее характерные черты Джами. Начитанность и продуктивность его изумительны»⁵².

Біз сөз етіп отырған қазақ шайырларының шығармаларында нәзира әдісіне сай және жалпы түркі дәстүріне, әсіресе, Ислам мәдениетін меңгерген қалам иелеріне тән бірқатар стильдік белгілер ұшырайды. Бұған қоса, олардың туындыларында көптеген ұқсас бейнелеулер, ортақ тақырыптық, сюжеттік мотив-сарындар кездеседі. Солардың бірі – шайырлық поэзиядағы көзге оқшау түсетін «әбжад» және «әліпби» мотивтері.

Медреседе оқу алдымен араб әліпбиіндегі 29 әріпті жаттаумен басталатыны мәлім. Осы араб әліпбиінің әрбір харпінің сандық мәні бар. Кейбір ескіше оқытатын медреселерде әріптерді тез үйрену үшін оларға әуелі атау беріп, арнайы мақаммен дауыстап жаттаған. Ал араб әліпбиінің алғашқы әрпі – «әліптің» сандық мәні – 1. Қалған әріптер мыңға дейінгі сандармен мағыналық үйлестік тапқан. Өткен ғасырдағы мұсылмандық Шығыстың көптеген ақындары өздерінің туған жылдары мен шығармаларының жазылған уақытын керісінше, араб әріптері арқылы белгілейтін болған. Мұның өзі өлеңнің не дастанның аяқталар тұсында болатын да жыл мерзімдерінің қай тармақта, қай сөздерде жасырылғанын анықтау қиынға соғар еді. Тіпті, әріптер арқылы математикалық теңдеулерді шешу әдісі Шығыста ерте кезден тараған тәсіл. Бұрынғы замандағы зират, бейіт басындағы құлпытастарға да кісінің туған, қайтыс болған жылдарын «әб-

52 Бертельс Е. Э. Персидская литература. – Москва: Изд. восточной литературы, 1960. – с. 354.

жад» әріптерімен таңбалау дәстүрі жиі ұшырасатын. Осы «әбжад қисабы» деп аталатын әдіс арқылы шайырлар да өз әсімдерін құпиялап жазған. Әрине, бұл әдісті ақындардың бәрі бірдей меңгере алған жоқ. Сөйтсе де, медреседе, «Әліпби», «Әбжад», «Һәфтиек» және намаздың шарттары ғана үш қыс бойы оқытылғанын ескерсек, араб әліпбиінің тылсым сырлары – оның математика, астрономия, музыка, поэзия уәзіндері ілімдеріне қатысты құпиялары жетерлік екенін аңғару қиын емес. Халықтық эпостардағы:

Сөздің сәнін келтірген
Жиырма тоғыз харіп-ті,
...Әрнені ойлап тарықты,

– деп келетін тұрақты формулалардың сақталуы «Әліпби», «Әбжад» ұғымдарының Ислам ағартушыларының бірнеше ғасырлық ықпалы нәтижесінде ұлттық сана төрінен орын алғандығын көрсетеді.

«Әбжад» әдісін қолданушылар шайырлардың жазба айтысынан да орын алған. Мысалы, Сыр өңіріне кең тараған атақты «Шәкей сал мен алты ақынның» жұмбақ айтысында осы жазба мүшәйраға қатысқан кете Жүсіп Ешниязұлы өзінің аты жөнін:

Басы – он, ортасы – алпыс, соңы – сексен,
Бұл нұсқау хабар берер біздің аттан.
«Е» мен «шын», «нұн» менен «иа», «әліп» пен «зе»
Аңдатар әкем есімін ақиқаттан⁵³,

– деп, өзінің шын есімі арабша Иусуф екендігін аңғартқан. Өйткені «әбжадтық» мәні бойынша, и – онға; с (син) – алпысқа; фи – сексен санымен сәйкес келеді. Себебі, араб тілінің заңдылығы бойынша оларда қысқа дауыстыларды жазуда белгілеулері сирек. Яғни, араб емлесіне орай, тек дауыссыз дыбыстарды ғана белгілеу дұрыс шешім ретінде қабылданған. Сөйтіп, Кете Жүсіп өзінің атын арабтың «иа», «син», «фи» әріптері арқылы білдірсе,

53 Айтыс. Екінші том (Құраст.: Ш. Ахметов, т.б.) – Алматы: Жазушы, 1965. – 485 б.

әкесінің есімін әріптердің нақ атауларын таңбалау арқылы ишаралаған.

Аталмыш мүшәйрада қыздың жұмбағын шешуші оның аттасы Қаңлы Жүсіп те одан қалыспай, «Жұм» мен «сын», «бе» әрпін ал, «Ұлы жүзден» деп, өзінің аты-жөнін айқындаған⁵⁴.

«Кете Жүсіп пен Қуаныштың айтысында» Қуаныш өзесімінің арабша әріптермен жазылуын жұмбақтайды. Шайыр «қап» әрпін бейнелегенде:

Мойнына арыстанның қылыш шаптым,
Кеудесі ғайып бопты, басын таптым.
«Қасиетті жануардың кәлласы» деп,
Қос гауһар төбесіне тас орнаттым,

– десе, «шын» әрпін: «Үш тісті үстінде үш тас бір орақтың», – деп сипаттаған. «Ұғлы» деген сөзді:

Таяғын ардақты ердің қолыма ұстап,
Мойны мен басын шаныштым қасқалдақтың.
Бір мақұлық бейне шаян аузын ашқан,
Үстіңгі ерніне бір маржан тақтым.
Көтерген жоғарыға жалғыз таяқ,
Астынан теріс қарай құйрық тарттым, – деп суреттейді⁵⁵.

Кете Жүсіп жасырған араб әріптерін дұрыс тауып, «Қуаныш Баймұхаммед ұғлы» деген жауапты қайтарады.

Араб әріптерімен мағына іздеу оларды жұмбаққа айналдыру айтыста жиі ұшырайды. Мысалы, «Әсет пен Ырысжанның айтысында» Ырысжанның:

Бір сарай нұрланады жалғыз «миммен»,
«Ра» мен «нун», «хи» менен «зи» оған ерген.

54 Сонда, 489 б.

55 Сонда, 524 б.

Бұл бес харіп бес сөздің әуелінде,
Білдің бе мағынасын қайдан келген?

– деген сауалына Әсет: «мим» – Мекке шаһары, «нун» – намаз, «ра» – руза, «зи» – зекет, «хи» – хажылық, яғни исламның бес парызы екендігін айтып дұрыс жауап береді.

Орта ғасырлық шайырлар поэзиясында тұрақты орын алған «әліпби» сарыны Науаи өлеңдерінде ұшырасады.

Әлішердің:

Шаһзадаға айтты ол ғылым сүй деп,
Ғылымның негізі сол – «әліпби» деп.
Әліп – ләм өзінше ұқты Фархад,
Би – бола тыңдау болмас содан артық⁵⁶,

– деген өлең жолдары кезінде Абайға үлгі болған. Осы жөнінде М. Мырзахметов: «Абайдың кейбір өлеңдерінде ұлы Науаи шығармаларының әсері айқынырақ сезіледі. Тіпті, «Әліпби» өлеңінде Абай ұстазы Әлішер Науаимен ақындық өнер жарыстырғандай мінез де танытады. Науаи кейбір араб әріптерін сұлу әйелге балай суреттесе, Абай араб әрпін түгел қамтып, қыз бойындағы әсемдік көркіне түгел жегіп, өзінше ақындық өнер, соны тапқырлық көрсеткендей шеберлік танытады»,⁵⁷ – деп жазды. Абайдың бұл өлеңінде бір замандағы сопылық әдебиет ықпалы айқынырақ сезіледі.

Ақын:

Әлифдек ай йузіңе ғибрат еттім,
Би – бәлаи дәртіңа нисбат еттім.
Ти – тілімнен шығарып түрлі әбиат,
Си – сәнаи, мәдхия хұрмәт еттім,⁵⁸

56 Науаи А. Хамса.– Тошкент: Бадий адабиет.– 1960. – 534 б.

57 Мырзахметов М. Абай және Шығыс. – Алматы: Қазақстан, 1994. – 22 б.

58 Абай (Ибраһим) Құнанбайұлы. Шығармаларының екі томдық жинағы. 1-том. – Алматы: Жазушы, 2003. – 61 б.

– деген шумақтан бастап, өлеңнің соңына дейін бір Аллаға хас сипаттарды және оған өзінің ғашықтығын тұспалдап жеткізеді. «Әлифтің» арабша әбжадтық мәні – бір екені және бұл әріптің бір санына ұқсас жазылуы, араб әліпбиінің бірінші әрпі болуының өзі де Абайдың Алланы образ түрінде бейнелеуін көрсетеді. «Би» – бәлаи дертіңе көніп, «ми» – тілімнен түрлі өлең-бәйіт шығарып, «си» – сәнаи мәдхия, яғни өзіңді мақтап, мадақтап, құрметіме бөледім», – дейді Абай. Мұндағы «ғашық оты», «ынтызар», «ғаріб», «кәміл», «жар», «нала», «сабыр», «риза», «ғишқы», «мүшкіл» т.с.с. сөз қолданыстар да сопылық поэзиядағы тұрақты терминдер болып саналады. М. Әуезов Абайдың осы туындысы туралы: «Осы сияқты «әліпбиді» тәпсірлеу арқылы қызға жазған хаты да, аяқ кезінде:

Үтір мен асты-үстілі жазу да бар,
Болуға асты-үстілі көнсең өзің,

– деген қазақы әзілмен бітіп тұрса да, анығында жаңағы еліктеу белгісі болып шығады. Сырты он бір буынды, қазақы төрт жолды ақсақ ұйқас болғанмен де, бұл өлең де ғаруз өлшемімен жазылған. Уәзіні: «Мұпағылин, фәғулән». Бұл кез Абайдың шағатай поэзиясына таза еліктеу ретінде ілеспек болған талабын көрсетеді»,⁵⁹ – деген тұжырым білдірген.

Көп зерттеушілер жоғарыдағы үзіндіні «қыз бен жігіттің арасындағы әзіл» ретінде бағалағанымен, шынында «Асты – үстілі болуға көнсең өзің» дегенде ақын өзінің Аллаға махаббатын, ол үшін «екі дүниедегі азапқа ризамын» деген иллаһи ой-пікірін меңзесе керек.

«Әліпби» үлгісіндегі поэзиялық шығармалар қазақ, өзбек, қарақалпақ шайырларының өлеңдерінде ұшырасады. Мысалы, қарақалпақ әдебиетінің әдебиетінің белгілі өкілі Әжінияз Зийуардың (1824-1878) «Ай, әлип» атты өлеңінде:

Ай – әлип кем, ақ йүзі нұр айни әләм әнуари,
Бе – белің қыпша дилбар, көзің ғанаң шахла уәли.

59 Әуезов М. 20-томдық шығармалар жинағы – Алматы: Жазушы, 15-том. /Мақалалар, зерттеулер. – 1984. – 128 б.

Те – тисін дүр – дана ләблериңнің паллари,

Се – сорып ширин лебиң қанадурман, әй пәрии,⁶⁰ – дейтін жолдар бар.

Мұнда сопылық әдебиет өкілдеріне тән белгілі образдар жүйесі орын алған. Бір айта кетерлігі қазақ, қарақалпақ, өзбек шайырларының шығыс классикалық әдебиетінен алған өнегесі ортақ, ойлары ұқсас келуі – олардың медреседе үйренген ілім-білімдерінің бірегей болғандығын байқтады. Осы өңірдің өткен ғасырдағы әдебиетін зерттеуші Қ. Жұмажановтың мына бір деректері де осыған дәлел: «... Екінші (әдеби) дәуірде оқушылар Шығыстың классик шайырларынан саналатын Софы Аллаяр, Әлішер Науаи, Физули, Хожа Хафиздың шығармаларымен танысқан, оны үйренген»⁶¹. Жалпы алғанда, қазақ поэзиясындағы «әліпби» сарындарын арнайы зерттеу нысанына алуға әбден болар еді.

Шайырлық поэзия өкілдерінің шығармашылығына тән стильдік ерекшелігінің бірі олардың өлеңді бастау, аяқтау және ұйқас құрудағы ізденістерінен аңғарылады. М. Жармұхамедұлы бұлар «қалыпты айтыстардан бөлек, шығыстық «наме» сипатымен дараланады» дей келе осы үлгілердің көркемдік, бейнелеу ерекшеліктері де назар аударарлық екендігін жазады⁶².

Мүшәйра жанрының негізгі қызметін хат арқылы жүзеге асатындықтан мұнда көбінесе, адресат көрсетіліп, хат жазушы өзінің қарсыласының немесе әріптесінің есімін атап, оған сәлем жолдайды. Мысалы, Жәмила қыз: «*Хұрметті сәлем жаздым Серіқұлға*» деп сөзін бастаса, Сапарғали: «*Хұрметті көпкөп сәлем, мырза Нұржан*» деген сөздермен өзінің кезегін алады. Сыр шайырларының жазба айтысында керейт Даңмұрын өзінің жауап сөздерін: «*Дұғай сәлем жаздым арнап, // Тұрмағамбет,*

60 Әжинияз З. Таңдамалы шығармалар.– Нөкіс: Қарақалпақстан, 1975. – 33 б.

61 Жұмажанов Қ. Қарақалпақ аймағындағы қазақ әдебиеті. Монография. – Алматы: Арыс, 2006. – 16 б.

62 Жармұхамедұлы М. Айтыс өлеңдерінің арғы тегі мен дамуы. – Алматы: Мұраттас, 2001. – 9 б.

дүр Омар!» «Жүсіпжан, жанабыңа жолданды хат, // Денсаулық хош па уақтың сау-саламат?» – деп бастайды.

Қарақалпақ шайыры Құлымбеттің хаты: «Құрметті сәлем жазамын, // Әбубәкір моллаға» деп келсе, Әбубәкір: «Жолықтымы, ей, Құлымбет, хатыңызға, // Таныстық хат жүзінде атыңызға» деп өз жауабын жазады.

Тұрмағамбеттің осы тектес жазба айтыстағы хаттары: «Жарайды жазған хатың, інім Жүрсін!» немесе «Мәктүбің, молда Ермұрат, келді мұнда» т.с.с. болып келеді. Шәді төренің жұмбақ айтыстарындағы жауаптары: «Хабар ал, Тұрмағамбет, жазған хаттан» түрінде басталып отырады. Ал Қаңлы Жүсіп мүшәйраға түсерде Нақыпқожаға: «Көп сәлем, Қожекеме даусын созған!» десе, тағы бір жұмбақ айтыста: «Төлеген Қаражанов, жаздың жұмбақ, // Табылса жұмбағыңыз, көңілің тынбақ» деген қаратпа сөздерден кейін жауапты жалғастырған.

«Жәмила қыз бен Серіқұлдың айтысында» Жәмиланың сөз басы: «Құрметті сәлем жаздым Серіқұлға, // Қызығар базарлы жер тиын-тұлға» деп басталса, Айтмағамбет өзінің Мәлике қызға жауабын «Қош алдық сәлеміңді, Мәлике айым» деген сөздермен жалғайды. Оған Мәликенің жауабы: «Молдажан, бәрекелді, қоңырат болса, // Тыңдадық сөзіңізді құлақ салса» түрінде жазылғанын көреміз.

Осындай амандасу, жауап сұрасу, ат-есімін білдіру жазба айтыс мәтіндерінің соңғы бөлігінде де тұрақты кездесіп отырады. Мысалы: «Өзім атым – Құлымбет, // Қош болыңыз, ағалар!», «Кердері сорғушы Әбубәкір, // Танырсың көргеннен-ақ, сөз қарасы» (Кердері Әбубәкір мен Құлымбет айтысы); «Ғәлите мұрат тілек, ізгілікте // Жазушы Сапарғали жолдасыңыз», «Нұржан, енді шеше бер, // Осымен қойдым доғарып».

(«Сапарғали мен Нұржан айтысы»); «Сөзіне Сопы әзіреттің арқа сүйеп, // Жазылған молла Омардан бұл уәзипа», «Ақылын әзілменен айтып қабат, // Дақанның күткені жөн тұрып тағы», «Жазушы Молдағали қойды қолын», «Балдызың Шәді қари шалды азырақ», «Ей, бану, қандай болар мәслихатың?» («Шәкей сал мен алты ақын»); «Ақмешіт – Перовский қол астынан // Келеатқан Тұрмағамбет жас түлетіп», «Созақтан Шәді төре мұны тап-

қан» («Тұрмағамбет пен Шәді төре») т.с.с. болып келетін хат-жауап формалары жазба айтысқа хас белгілерді айқындайтын стильдік сипаттарға жатпақ.

Енді бір назар аударарлық жайт шайырлар шығармаларында сопылық терминдердің орын алуы. Бұл арада ХІХ ғасырдың екінші жартысында өмір сүрген бірқатар қазақ ақындарының Йасауи дәстүріндегі иллаһи поэзияның ықпалында болғандығы олардың өлеңдерінен айқын аңғарылады. Әрине, ақындардың арасында Мәшһүр Жүсіп, Ақан сері, Шәкәрім, Ақмола сынды бір мезгіл сопылық жолын тұтынғандар да болды. Негізінен, көпшілік ақындар сопылық ілімнің хикметін сезініп, өмірде де өнерде де солардың дәстүрін, даналық сөздерін насихаттаумен, тәрбиелік қуаты күшті сопылық ұғым-атауларды жиі қолданумен ерекшеленеді.

Сопылық ілімін өміріне өлшем, тірлігіне тірек еткен шайырлардың алғашқы қатарында Қожа Ахмед Йасауи, Жалалиддин Руми, Табризи, Сағди т.б. айтамыз. Олардың қай-қайсы да өздерін Алланың құлы, пақыр, ғаріб, ғашық және ғариф сипатында көрсетті. Мысалы, Йасауи көбінесе «құл» эпитетін қолдану арқылы бұл сөзді өз лақаб есімінің бір бөлігі ретінде қабыл етті. Осындай тәсілмен «құл» тахалусы қыпшақ ақыны Ғалидың (ХІІІ ғ.) есіміне жалғанғанын көреміз. Бұл дәстүр қазақ арасында кең таралғандығы Құлахмет, Құлмұхаммед, Құлсейіт, Құлшәріп, Құлжан, Құлмат сияқты кісі аттарынан да байқалады. Йасауидің ақындық әлемін зерттеуші А. Әбдірасылқызы «ғаріптер – рухының Жаратушыдан жырақта, жат мекенде жүргенін ұғынып, дүние қызығынан баз кешкендер» деген анықтама берген⁶³. Осы **ғаріп, міскін, құл, пақыр** сөздері әдебиетте көп ұшырасады және әрі теңеу, әрі эпитет, әрі метафора қызметін атқарып, тақуа ақындардың сопылық бағыттағы ұстанған жолын, иллаһи поэзия дәстүріне адалдығын аңғартады.

Орта ғасырдағы қыпшақ шайыры Сәйф Сараи, Әл-Хорезми, Ғыймадилер өз есімдерінің алдына «құл» анықтауышын тіркеуді әдет етсе, Исхақ – міскін, Ахмет Қожа әс-Сараи – «бенде» эпи-

63 Әбдірасылқызы А.Қ. А.Иасауидің ақындық әлемі.– Алматы: «Кие» лингвоелтану орталығы, 2007. –242 б.

теттерін қолданған. С. Сарай кейде «бейшара» сөзіне де жүгініп отырған⁶⁴. Сопылық поэзияда сонымен бірге «көңлі сынық», «шарасыз», «бейпарық», «байғұс», «кемине» терминдері де жиі кездеседі. Орта ғасырдағы шайырлық поэзияда өріс алған сопылық әдебиеттің әсері кейінгі қазақ ақындарының шығармашылығында өз жалғасын тапқан. Мысалы, Мәшһүр Жүсіп бір өлеңінде ұстаздарынан жәрдем сұрап:

Көрсеткен әрбір түрлі нышананы,
Кереметпен білдірген ишараны.
«Әулие өлік емес, тірік» деген,
Қолдай гөр біздей ғаріп, бейшараны!

– деп жазса, тағы бір туындысында «Ағалар, айыптама ақылы азды», «Өнерім аз болған соң болды қысқа», «Жақсылар, мейіран бол біз байғұсқа!» – деген өлең тармақтары арқылы өзінің сопылық дәстүрді ұстанып, кішілік жолын – кісілік бағдарын танытқан⁶⁵. «Ғаріптік» туралы сопылық әдебиетте көп айтылған және бұл сөздің киелі, культтік құпиясы барлығына назар аударылған⁶⁶. Құл Қожа Ахмет Йасауидің хикметтірінде ең көп қайталанатын сопылық ұғымның бірі осы – ғаріп және пақыр сөздері.

Сыр шайырларының көптеген туындыларында, әсіресе, мүшәйра кезінде жазған жауаптарында олардың сопылық әдебиетті үлгі тұтқандығы айқын сезіледі. Мысалы, Шораяқтың Омарының Қарасақал Ерімбеттің жұмбағын шешкен екінші хаты:

Әлқисса, сөз ақырын тамам еттім,
Дүр Омар – бейпарасат, ақылы төмен⁶⁷,

64 Сарай С. Гөлестан. Лирика. Дастан.– Қазан Татар. Кит. Нәшр. 1999. – 261 б.

65 Көпейұлы М. Ж. Көп томдық шығармалары. 1-том. – Алматы: Алаш, 2003. – 277 б.

66 Идирис Шах. Суфизм. – Москва: Клышников, Комаров и К. 1994. –139 б.

67 Айтыс. Екінші том (Құраст. Ш. Ахметов т.б.) – Алматы: Жазушы, 1965. – 535 б.

– деген жолдармен аяқталған. Қаңлы Жүсіптің Ермұхан Хұсайынұлына жазған жауабы:

Артына бақадар хал жазушының
Кәмина молла Жүсіп қойған қолы,

– деп бітеді. Ал, Мықан Балтекейұлының «Жазушы – бір кәмина, қалыс ағаң» деген сөздерінен де бұл көне әдеби дәстүрдің шайырлық поэзиядан тұрақты көрініс тапқанын байқау қиын емес. «Кәмина» – парсыша **кішкене, бейшара, нашар, мүләйім, сыпайы** деген мәндерге ие⁶⁸.

Сыр шайырларының Йасауи ілімін оқып, үйреніп, осы жолды өздерінің ақындық бағытына үлгі-өнеге еткендігі Омардың:

Жеті жаста жол айтқан,
Нұғман басшы данамыз.
Қожа Ахмет Йасауи –
Білімпаздардың сұлтаны,
Біздерге қоңсы боламыз, – деген сөздерінен айқын сезіледі⁶⁹.

Шайырлар поэзиясына, мүшәйра мен нәзира түріндегі шығармалардың тууына, өмір туралы фәлсафалық сөз сайыстарына Йасауи мен Бақырғанидің «Тозақ пен жұмақ» айтыстары да елеулі әсер еткен. Сүлеймен Бақырғани мұрасы мен Тұрмағамбет, Омар, Ерімбет дастандарының арасында сюжеттік, идеялық жағынан дәстүр жалғастығы орын алғаны туралы зерттеушілер тарапынан да ескерілген. Мысалы, С. Бақырғанидің ақындық шығармашылығын арнай қарастырған Н. Мәтбек Ерімбет Көлдейбекұлының (1844-1916) «Ақтам сахаба» дастаны туралы сөз қозғай келе, «Ерімбет дастанының қортындысында өзі туралы мәлімет бере келіп, сақилықты уағыздайды. Дастан «Бақырғани кітабындағы»

68 Ондасынов Н. Парсыша-қазақша түсіндірме сөздік. Алматы: Қазақстан, 1974. – 222 б.

69 Шораяқтың Омары. Сөйле, тілім, жосылып. Өлеңдер, дастандар, айтыстар. – Алматы: Рауан, 1995. – 30 б.

«Қисса Ахтамның» әсерімен жазылғандығы байқалады»⁷⁰ деген ғылыми пікірін білдіреді. Түптеп келгенде, Йасауи, Бақырғани хикметтері мен олардың сопылық дәстүрінің із-белгілері XIV – XX ғасыр аралығындағы ондаған түркі-қыпшақ (қазақ) ақындарының шығармашылығында сақталуында ешбір талас жоқ.

XIX ғасыр соңы мен XX ғасыр басында өмір сүрген қазақ ақын-шайырларының жазу стиліндегі тағы бір ерекшелік – олардың толғау, ғазал, айтыс жанрындағы мұраларында Шығыстық сюжет-хикаялар мен тәмсіл сөздердің кең қолданыс табуы. Әсіресе, мүшәйраға түскен ақындардың сауал-жауаптарында, бір-бірімен сөз сайыстарында бұл әдеби тәсіл жиі ұшырайды.

«Шораяқтың Омары мен Таубайдың Жүсібінің жазба айтысында» Жүсіп қарсыласына көне іліми кітаптан мысал-ғибрат айтқанын көреміз. Үзінді келтірейік:

Кітапта анық хабар көрдім көзбен,
Бір мысал ертеде өткен хикаяттан.
Ол – Асан шайхы Басри уәлиулла,
Көңіліне келген зәрре ғадауаттан.
Уәлилік мақамына жетіскенсін,
Айрылып қалыпты бір кәраматтан⁷¹.

Хикаяның мазмұны былай: Асан шайқы теңіз жағасында келе жатып, бір-бірімен сырласып, сұхбаттасып отырған жігіт пен қызды көреді де, «екеуі Хақтың дидарын қалай көрер екен?» – деп ойлайды. Тақуаның бұл сөздеріне әлгі екеуі ренжіп, сол арада қатты дауыл тұрып, теңізде келе жатқан кеме кенеттен апатқа ұшырайды. Сонда қыз қасындағы жігіт суға секіріп, еш ойланбастан, суға батып бара жатқан жолаушыларды құтқарып қалады. Жігіт Асан шайқыны сынайын деген оймен: «бір адамды сізге қалдырдым, ғаріпті құтқарып алыңыз», – дегенде Шайқы да суға түседі, бірақ әулие бағанағы ғайбат сөздері үшін «кере-

70 Мәтбек Н. Сүлеймен Бақырғанидың (Хакім ата) әдеби мұрасы. Оқу құралы. – Алматы: Қазақ университеті, 2008.–114 б.

71 Айтыс. Екінші том (Құраст. Ш. Ахметов т.б.) – Алматы: Жазушы, 1965. –192 б.

мет қасиетінен» айрылып суға бата бастайды. Мәрттік танытқан жігіт Асан шайқыға:

Көңліңе келді кірбің: өзің таза,
Өзгені шүбәліге санамақтан.
Жолықтың соның үшін мұндай халге,
Қол үзіп шапқат етер шарапаттан,

– деп кінәсін мойнына қояды⁷².

Бұл арада Таубайдың Жүсібі әріптесіне «біреудің кінәсіне көзің жетпей тұрып, оны ғайбаттама» деген пікірін Шығыстың ғибрат пен даналық ойларына толы кітаби сюжеттеріне – ғұламалар өмірінен аланған хикая-тәмсілдерге сүйене отырып жеткізгеніне куә боламыз. Осы мүшәйра тұсында Ыбыраш Ержанұлы деген шайыр Омарға жақтасып, Таубайдың Жүсібіне:

Хадистің тәржімесін өлең қылып,
Құраннан хат көшіред дүмше молда-ай.
Әзәзіл періштеге сабақ айтып,
Ғаршыда сүрген дәурен неше жылдай.
Адамға сәжде етпеген себебінен,
Ақыры болып еді оның қандай?
Ұшырап көп ақылдың апатына,
Перғауын пайда еткен жоқ еш зәрредей⁷³,

– деп, діни кітаптардан үлгі, мысал келтірген.

Құран Кәрімнен бастау алатын әзәзіл, ібіліс яки шайтан туралы хикая XIV ғасыр басында (1310 ж.) жазылған түркі-қыпшақ қаламгері Насреддин Рабғузидің «Қисас-ул-Әнбийа» кітабында кеңірек әңгімеленген. Сыр өңірінде туған шайырдың діни сипаттағы шығармасы бұл аймақта қолжазба күйінде көп тараумен бірге, кейінірек Қазан, Ташкент қалаларында кітап болып басылғаны мәлім. Дүниенің жаратылысы жөніндегі діни хикаялардан құралған бұл шығарманың мазмұнын ескіше, мұсылман-

72 Сонда, 92 б.

73 Сонда, 195 б.

ша сауатты шайырлардың көбісі білген. «Қисас-ул-әнбийяның» «Әзәзідің шайтан болуының баяны» және «Топырақ пен оттың айтысы» атты тарауларында баяндалғандай Алланың әмірімен бүкіл періштелер бес жыл бойы Адамға сәжде жасаумен болған екен. Тек Әзәзіл атты періште ғана жаратушыға күпірлік келтіріп: «Адам топырақтан жаралған, ал мен оттан жаралдым, одан артықпын және оған сәжде жасауға міндетті емеспін», – дейді. Сол қарсылығы мен Құдайға қарсы келгендігі үшін Әзәзіл бейіштен қуылады, барша ізгі құрмет, нығмет пен жақсылықтардан мақұрым қалады⁷⁴.

Алла тағалаға күмән келтіріп, дүние қуған Мысыр патшаларының бірі Перғаун Хаман (кейде Һарун – С. Қ.) да Құдайдың қаһарына ұшырайды. Міне, осындай дін аңыздарының өлеңдерінде кейінгі ұрпаққа сабақ-өсиет үшін қолданылған дидактикалық тәсіл, форма екендігі көрінеді.

«Жәмила мен Серіқұл айтысында» қыз әріптесіне «Тотынама» кітабындағы түсін құбылтып, аз уақыт аңдарға патша болған түлкі туралы хикаяны мысал етеді. Үнді жинағында бұл хикая «Көк сұр шибөрі, оның аңдар мен жануарларға патша болғаны, билігінің сәтсіздігі туралы әңгіме» (32-түн) деп аталған. Мұнда бір қыстақта әр үйдің жуындысын ішіп күнелтіп жүріп, үстіне бояу төгіп алып, түсі өзгерген шибөрі өзін танымаған аңдарды қорқытып, патшалық құрады. Бірде ормандағы тумаластарының ұлыған даусына үн қосқан шибөрінің «кім» екендігін аңдар біліп қойып, ызаланған азулы аңдардан әзер қашып, құтылады⁷⁵.

Шораяқтың Омары Ерiмбетке жазған екiншi жауабында Һарун Рашид патша заманындағы бiр хикаяны үлгi ретiнде ұсынады: Қамыстан ат мiнiп жүрген жас бала тақта жайбарақат отырған патшаның алдына келiп: «Ей, сұлтан аулақ жүр, атым теуiп жiбередi», – деп айғайлапты. Патша оған: «Ау, бала, менiң қаһарымнан қорықпай, не деп тұрсың?» – дегенде, бала: «Қаһарың осы

74 Адам ата мен Хауа ана қиссасы. Кітапта: Сағындықұлы Б. Ғаламның ғажайып сырлары. – Алматы: Ғылым, 1997. – 255-256 бб.

75 Тотынама. Хикаят. Аударған: Қоңыратбаев Ә., Қоңыратбаев Т. – Алматы: Жазушы, 1991. – 194-195 бб.

болса, қабірің – анау», – деп, бейіт жақты нұсқайды. Осы баланың сөзінен ғибрат алған патша Құдайға құлшылық ете бастапты.

Ақындар айтыса отырып, білім-біліктерін жарыстырады. Өздерінің айтар ойын жай ғана айта салғаннан гөрі, оны Шығыс даналығымен, мағыналы мысалдармен, қызықты хикаялармен дәлелдеп, пікірін бекіте түседі. Мұндай әдемі әдеби үлгілердің бұлақ бастауы – Орта ғасырдағы түркі-қыпшақ, араб-парсы классиктерінен жалғасып келе жатқан игі дәстүр екені хақ.

Шайырлар шығармашылығы Шығыс поэзиясымен тығыз байланысты болғандықтан, олардың арасында жанр, уәзін, түр-пішін, ұйқас, көркемдік әдіс-тәсілдері жағынан да едәуір ұқсастықтар ұшырайды. Ақындардың өзара пікірталасы, мүшәйра кезінде поэзия түрлері мен өлең ұйқастары жөнінде жиі дауласуы соның дәлелі болумен қатар, бұл құбылыс – шайырлық поэзияның өзіне хас стильдік сипаттарын да аңғартады. Мұны біз әсіресе, Сыр өңірі ақындарының жазба айтыстарынан айқын көреміз.

Шайырлар шығармашылығының оқшау бір стильдік белгісі – туындыларын жанрлық тұрғыдан шығыстық формада түрлендіріп, назым, ғазал, бәйіт, дастан, хикая, тымсал, рауаят, т.б. араб-парсы әдеби терминдерін қолдануы дер едік. XIX ғасырдың екінші жартысында Шығыс медресесінде білім алып, араб-парсы әдебиетінің үздік үлгілерімен танысқан қазақ ақын-шайырлары Орта ғасыр классиктерінің озық ойлы, өзгеше өрнекті, махаббат сезімін ұлықтаған ұлы туындыларына қатты құмартады. Қазақтың бас ақыны саналатын Абайдың өзі де шәкірт кезінде соларға еліктеп:

Фзули, Шәмси, Сәйхали,
Науаи, Сағди, Фирдауси,
Қожа Хафиз – бу һаммаси,
Мәдәт бер, иә, шағири фәрияд!⁷⁶ – деп жазғаны мәлім.

Абай Шығыс шайырларының ешбір шығармасы Алласыз, аят пен хадиссіз айтылмайтынын біледі. Содан соң бәйіт-өлең ара-

76 Абай (Ибраһим) Құнанбайұлы. Шығармаларының екі томдық жинағы. 1-том. – Алматы: Жазушы, 2003. – 36 б.

сында даналардың сөзінен мысал – ғибрат, ұрпаққа үлгі сөз айтылатынын да көңіліне түйген, түйіп қана қоймай ұлт жастарына көптеген өсиеттерін жазып қалдырған.

Абайдың осы бағыты бірқатар қазақ ақындары тарапынан қолдау тапқандай. Тұрмағамбет Ізтілеуұлы ұлт ұстазына арнаған «Абайды оқығанда» атты өлеңінде:

Артында атақты ердің қалса сөзі,
Өлді деп ойламаймын оның өзі⁷⁷, – деп жазған болатын.

Осы тектес Абай есімін дәріптеген қазақ шайырларының қатарында Мәшһүр Жүсіп, Омар, Нұртуған, т.б. айтар едік.

Шығыс дәстүріне еліктеген ақындар өз туындыларын қазақша «өлең», «толғау» демей, «бәйіт», «ғазал», «назым» деп атауға бейім. Мысалы, Нұржан Наушабайұлы, Тұрмағамбет Ізтілеуұлы сияқты ақындар өз толғауларын «назым» деп көрсеткен. Мұндай өлеңдер көбінесе лирика түрінде жазылып, замана халін, адам мінезін, табиғат суреттерін сомдай отырып, арасында ақынның өмірге көзқарасы мен көңіл күйінен де хабар береді. Нұржанның Қазанда басылған өлеңдер жинағының басым көпшілігін оның шығыс үлгісіндегі ғазал-толғаулары құрайды. Шайыр өз туындыларын «бірінші назым», «екінші назым» деп ортақ атауға топтастырған⁷⁸. Ақын жас кезінен медреседе бойына сіңірген Ислам рухы оның осы назымдарынан анық аңғарылады. Нұржанның бірінші назымында кездесетін жаһил, ғалым, шарғи, тоты, бұлбұл, фәруаз, хафа, махрум, раббы, фитнә, шүкірана, қанағат, самұрық, хакім, сифа, хал-қадари, Хақ, иман т.б. араб-парсы лексикасы да оның өлең-толғауларына шығыстық сипат дарытып тұр. Нұржан өз назым-өлеңін көбіне ғазал жанрына тән уезін, ұйқасқа ыңғайлап жазатынын өзі де ескертіп отырған. Мысалы:

Жад етіп бір уақытта жазам ғазал,
Дертімді іште жатқан қозғалдырып.

77 Ізтілеуұлы Т. Шығармалары. 1-том. (Құраст. М. Байділдаев, А. Алматы). – Алматы: Жазушы, 2007. – 44 б.

78 Наушабайұлы Н. Манзумат Қазақия. – Қазан, 1903. – 32 б.

Әркімдер оқып, *ғибрат* алмақ үшін,
Кетемін жүрген жерге сөз қалдырып,
– деген өлең жолдары аб, вб түріндегі ғазалдардың меншікті
ұйқасы⁷⁹. Нұржанның қайсыбір толғауларындағы:

Заманаға – бір *мысал*
Кетейін деп қалдырып.
Бар еді ойым ойлаған...
...*Насихат*, *ғазал* кеңесті
Жазуға Нұржан ерінбес...⁸⁰.

Мінәжат *һәр* нақылдан жазып қара,
Қалпына лайық етіп замананың⁸¹,

– секілді жыр шумақтары шайырдың ұлт мінезін түзеп, қазақты тура жолға түсіру мақсатын көздегенін және өзінің ағартушылық бағытындағы идеяларын насихаттау үшін шығыс поэзиясына хас жанрлық тек, түр атауларын шартты түрде арнайы мақсат үшін қолданғанын көреміз. «Шартты» дейтініміз шайырлар Шығыстың әдеби жанрлары мен оларға тән өлең уәзіндерін толықтай пайдалана алмаған. Себебі, араб-парсы поэзиясының басты ырғақтық өлшемі – метрикалық «ғаруз» уәзініне құрылады, силабикалық жүйеге сүйенетін, буын мен бунақ үйлесіміне ғана бағынатын қазақ өлеңдері «ғаруздың» қатаң өлшенген ырғағына бағына бермейді. Мәселен, кезінде Абайдың да Шығыс классиктерінің өлең өрнегіне еліктеп, бірнеше шығармасын ғаруз уәзінінде жазуға талпыныс танытқанын білеміз. М. Әуезов «Абай ақындығының айналасы» атты зерттеу мақаласында оның жас шағында Орта ғасырлық түркі, парсы шайырларын үлгі тұтқанын былайша сипаттайды: «...Араб, парсы, түрік әдебиетінің талайын шарлап тастаған бала ақын жаңағыларға еліктеп, ғаруз уәзіні (мәт уәзінімен) бәйіт, жыр жазады... Тілін-

79 Сонда, 32 б.

80 Сонда, 262 б.

81 Сонда, 264 б.

де араб, парсы, сөзі көп. Өзі танысқан Науаи, Құсайын Байқара, Бабыр, Мұхаммед Салиқ сияқты шағатай ақындарының ізін қуалай бастау. Алғаш талпынудың бұраң жолы өз тілінен, ана тілінен қашандатып әкетеді... Бұл кез Абайдың шағатай поэзиясына таза еліктеу ретінде ілеспек болған талабын көрсетеді. Онда тақырып, тіл, ырғақ, кейде ұйқас және теңеу, салыстыру суреттері (көзі гауһар) бәрі де өз төркіні кім екенін танытып тұр»⁸².

Ғалым ғаруз өлшемі қазақ әдебиетіне дін қиссалары мен «Шаһнама», «Жүсіп-Зылиха», «Ләйлі-Мүжнүн» сияқты шығыс дастандары арқылы кіргенін және бұл әдеби проблеманың бір шетін Абайға байланыстыра тексеру – әдебиетшілердің алдындағы жеке сыни мәселе екендігін жазған. «Расында, Абайға келгенде жаңағы айтылған өлеңдер өзінің шығыстық тұлғасын өзгертпейді. Абай аузында бұның қазақ екенін білдіртпей, танытпай тұратын нәрселер болады. Қорытылмай, сұрыпталмай, өз тәні бола алмай тұрған еліктеу – таза еліктеу»⁸³.

Абайтанушы М. Мырзахметов ақынның «Йузи раушан, көзи гауһар», «Білімдіден шыққан сөз», «Келдік талай жерге енді», «Қор болды жаным» сынды өлеңдерінің ғаруз үлгісіне еліктеп жазылғанмен, көп жағдайда араб-парсының мәт уәзініне хас канондық формаларын толық сақтай бермегенін жазады. Ғалымның: «Қазақ әдебиетіне Абай ендірді деп жүрген мәт уәзіні оның таза еліктеу жылдарында туған алғашқы «Йузи раушан, көзи гауһар» өлеңінде ұйқас түрі жағынан орын алды демесек, басқа белгі жоққа тән. Абай өлеңдеріндегі ғаруз ұйқасы деп жүрген «аааб» түрінде келетін ұйқас түрі түркі тілді туысқан халықтардың әдебиетінде сонау көне дәуірде-ақ орын тепкен, тума құбылысқа айналып кеткен байырғы ұйқастардың біріне жатады»⁸⁴, – деген пікірлері шындыққа жақын. Шынында, зерттеуші тұжырымындағыдай, әрісі М. Қашқари да, берісі Науаи, Қожа Ахмет Йасауи туындыларында кеңінен қолданылған ғаруз өлшемін үлгі ете отырып, Абай мүлде жаңа өлең өрнегін жасаған.

82 Әуезов М. 20-томдық шығ. жин. – Алматы: Жазушы, 15-т. / Мақалалар, зерттеулер.– 1984. – 128 б.

83 Сонда, 129 б.

84 Мырзахметов М. Абай және Шығыс. – Алматы: Қазақстан, 1994. – 33 б.

Абай дәстүріндегі жаңашылдық, поэзиядағы түршілдік пен ізденіс Тұрмағамбет, Кете Жүсіп, Омар, Ақан Сері, Шәкәрім шығармашылығында түрліше дәрежеде көрініс тапқан. Әлбетте, шайырлардың Шығыс поэзиясының сыртқы форма-пішініне көбірек еліктеуі, араб-парсы өлеңдерінің жанрлық атау-терминдерін ретті-ретсіз қолдануы – жоғарыда айтылған Нұржан Наушабайұлы толғауларынан шынайы көрініс бергендей.

Тұрмағамбет Ізтілеуұлының көптеген шығармалары шығыс тақырыбына құрылғаны белгілі. Шайыр өз өлеңдерінде араб-парсы классикалық әдебиетінің жанрлық атауларын да пайдаланған. Бұл орайда бәйіт, назым, ғазал, мұхаммас, хикая, хадис, хамса т.б шығыстық атауларды ақын шығармаларынан жиі ұшыратамыз.

Тұрмағамбеттің 1936 жылға дейін жазылған өлең-толғауларының өз қолымен әзірлеген жинағының, сондай-ақ, 1972, 1982 жылдары жарық көрген таңдамалы шығармаларының «Назым» деп аталуы жайдан-жай болмаса керек. Осы жинақтар ғана емес, шайырдың Тәуелсіздік дәуірінде жарияланған 4-томдық шығармаларының алғашқы кітабы да «Назым» атты баршаға мәлім толғау-ғазалымен ашылған. Тұрмағамбеттің:

Жасымнан *назым* сөзге шебер едім,
«Өзімнен шебер кім?» – деп кебер едім.
Әр түрлі хикая мен дастандардың
Ширатқан шым жібектен көгені едім⁸⁵,

– деген бастапқы талап-ниетінен-ақ оның Шығыс әдебиетіне деген құрметі мен құштарлық сезімдері барынша айқын білінеді. Автопортрет стилінде жазылған осы өлеңінде шайыр шығармашылығының болашақтағы бағдары – Хақ нұрына бөленген шығыстық бет-бедері толықтай көрініс тапқан. Сыр шайырлары Тұрмағамбеттің поэзия теориясы, Шығыс классикалық әдебиеті жанрларының тек-түрлері жөніндегі терең біліміне тәнті болып, одан әрдайым ақыл-кеңес алып отырған. Кете Жүсіп пен Қаңлы Жүсіптің көп жылдарға созылған жазба айтысы тұсында бұл

85 Бес ғасыр жырлайды (Құраст. М. Байділдаев). – Алматы: 2-том, 1989. – 251 б.

мүшәйраға Тұрмағамбет бастаған бірқатар Сыр шайырларының аралық, басалқы сөз жазғандары белгілі. Осы мүшәйра кезінде Кете Жүсіп қарсыласы Қанды Жүсіптің өлең ұйқастарындағы кемшіліктерді сынайды: «гүл», «бақ» сөздерінің қайталанып келетінін бетіне басады. Сонда Қанды Жүсіп:

Болғанмен лебізі бір, мағына бөлек,
Аңдауға керек әуел, бір забардас.
Жетпесе, өз зейінің ғажап емес,
Шайырға Тұрмағамбет оқытып аш!
Сан ердің сөзін сынап сарабы сол,
Білімге биік біткен ділуар хас.
Оларға өзін білген әркім тәнті,
Сіз бен біз «шайыр» деген құр атқа мас.
Екінші, осы келген сөзіңіздің
Аяғын тамам айлапсыз деп «мұхаммас».
Бұларды «мұхаммас» деп айтымайды,
Иә, назым, яки *бәйітке* дүр шамалас⁸⁶,

– деп жауап-уәжіне Тұрмағамбетті куәлікке тартып, соған жүгінуді жөн деп біледі. «Мұхаммас» – араб поэзиясындағы бес тармақты өлең. Кете Жүсіптің ғазал үлгісіндегі ұзақ толғауы бұл шығыстық өлең өлшеміне үйлеспейтіні анық еді. Шайыр «мұхаммасты» алдыңғы өлең тармақтарына ұйқастыру үшін ғана қолданғаны көрініп тұр. Екі Жүсіптің келесі жауаптарының бір бөлігі Тұрмағамбет дамолланың білім дәрежесін сипаттауға арналған. Қанды Жүсіп:

Сарапта санға сауал болмаса да,
Беруге, жарайды аға сізге сабақ!

– деп Сыр сүлейі Тұрмағамбетті жоғары бағалайды. Осы түрлі поэзия өнері жайындағы сын, пікірталас Таубайдың Жүсібінің Ыбыраш Ержанұлына жазған жауабында былайша айтылады:

86 Айтыс. Екінші том (Құраст. Ш. Ахметов т.б.). – Алматы: Жазушы, 1965. – 261 б.

Әбият, назым, ғазал, бәйіт, мұхаммас,
Мазмұнын көріп едім бірталайдың.
Кітаптың, ия қазақтың ұйқасына –
Келмеген екісі боп бір ыңғайдың...
Термесі, ия өлеңіне ұқсамайды,
Қырғыз бен қарақалпақ, сарт, ноғайдың.
Білмеймін, орыс назымы бола қойса,
Ұзынды-қысқалысы осындайдың...
Назымның, не болмаса, ал тағлымын
Ізіне еріп Кете Жүсіп, Шегебайдың...⁸⁷.

Міне, мысалдардың өзі-ақ шайырлық поэзияда өлең теориясына, сөз мәніне, ұйқас пен уәзінге ерекше назар аударылғанын көрсетеді.

Шайырлар шығармашылығының стильдік бағытын айқындайтын тағы бір ерекшелігі олардың образ жасау тәсілдерінен көрінеді. Көрнекті әдебиет зерттушісі Ә. Дербісәлин қазақ әдебиетіндегі дәстүр жалғастығы туралы өрелі ой қозғай келе, «Шығыстың ғашықтық дастандары жер жүзі әдебиетінде өзіндік орны бар ұланғайыр дүние. Олардан үйренбеген, үлгі алмаған немесе оларға таңданбаған, тамашаламаған оқушы не қалам иесі қай дәуірде де, қай халықта да кемде-кем. Шығыс әдебиетімен байланысы ғасырлап саналатын қазақ қауымы жөнінде мұны тіпті баса айтуға болады. Қазақ ақындары қай тұста да, оның үстіне ХХ ғасыр басында ғашықтық, махаббат туралы шығармаларында Зылиха мен Жүсіпті, Ләйлә мен Мәжнүнді, Фархад пен Шырынды адам бойындағы осы бір асқақ та шынайы сезімнің, өзіндік заңы бар өзгеше сезімнің, қай ғасыр үшін де үлгі боларлықтай өшпес, ескірмес эталонындай, ескерткішіндей жырлады»,⁸⁸ – деп орынды пайымдайды. Фирдауси, Низами, Физули, Науаи, Хорезми, Құтыб, Сараи т.б. Орта ғасыр ақындары махаббат тақырыбына арнайы дастандар жазып, көне заман ғашықтарының рухына өшпестей ескерткіш қалдырды. Қыпшақ

87 Сонда, 196 б.

88 Дербісәлин Ә. Дәстүр мен жалғастық (Ауыз әдебиетіндегі ақындық дәстүр...).- Алматы: Ғылым, 1976. – 144-145 бб.

ақыны Мұхаммед Хорезмидің «Мұхаббатнама» поэмасы (дас-тан) көркемдік шеберлігі, образ жасау жөнінен талай шайырға үлгі боларлық кесек туындының бірі:

Нәркес көзің жүрекке оқтай қадалар,
Сенің жүзіңнен гүл де ұялар...
Әсем күлкіңнен шекер ұялар,
Інжу тісіңнен гауһар ұялар...
Егер күлсең, оймақ аузың ашылар,
Сонда пері көрсе, мендей есінен танар.
Шашыңның бір талына мың хұр жетпес,
Жүзіңнің нұрына мың нұр жетпес...
Жүректің қаны қайнап шектен асты,
Көз жасымнан кәусарды ылай басты
Шекер ернің Қызыр науатындай,
Аяғыңды кім өпсе, сол мәңгі жасайтындай⁸⁹.

Шайырдың әрбір «намасы» ғашық Жардың сұлулығы мен сымбатын ерекшелей отырып, әсірелеу, градация (үдету) тәсілі арқылы сүйіктісін «Құдай» дәрежесімен шендестіре суреттейді. Мұның өзі Хорезми мұрасына тән сопылық дәстүр ықпалының жарқын көрінісі болса керек.

Сөзің – Шырын, өзің – Хұсыраудан да мырзасың,
Ләйлі сенің жүзіңнен болар Мәжнүн...
Есігіңе күннің өзі сәлем етер әр күні,
Сұлулығың Жүсіпті құдыққа салар қайғылы...
Тәңір дүниені жаратпастан мың жыл бұрын,
Хорезмиді ғашық еткен саған, күнім⁹⁰.

Биік теңеулер, аспани тұспалдар, астамшыл образдар тек қана Жаратушыға лайық сөз айшықтары – сұлулық символдары екендігі жазбай танылады.

89 Ежелгі дәуір әдебиеті. Хрестоматия. 2-кітап.– Алматы: Ана тілі, 1991. – 235 б.

90 Сонда, 241 б.

Шығыс дастандарының қаһармандары қазақ ақындарының поэзиялық шығармаларында жиі аталады. Олар махаббат жолындағы адалдық пен тазалық, шыдамдылық пен қайсарлық, шын сүю мен құрбандық сезім – ұғымдардың биік нысанасы ретінде кеңінен насихатталған. Сейфіл-Мәлік пен Бәдігүл-Жамал, Ләйлі мен Мәжнүн, Таһир мен Зухра, Баһрам мен Күләндам, Хұсрау мен Шырын, Жүсіп пен Зылиха есімдерінің бірақтары халық аузындағы аңыз, ақын өлеңдеріндегі мінәжат-мадақ сөздерде сақталып қоймай, жекелеген қазақ дастандарының кейіпкерлеріне айналып үлгергені мәлім. Шәкәрім Құдайбердіұлының «Ләйлі-Мәжнүні» мен Жүсіпбек Шайхысламұлының «Жүсіп-Зылихасы» соның айқын дәлелі.

Белгілі қазақ шайыры Молда Мұса Байзақұлы Сырым атты сұлуға ынтық болып жазған хатында былайша толғанады:

Көрмекке, Сырым, сені болдым ғашық
Бұрынғы өткен Ләйлі-Мәжнүндейін⁹¹.

Аталған ақынның Манат қызбен жазбаша айтысында: «Болып жүр көкірегім суретхана» деген ғажайып бейнелеуді жолықтырамыз. Бұл ғашықтық тақырыбындағы Шығыс сюжеттеріне тән тұрақты мотивтердің бірі. Молда Мұсаның Манат қызға жазған 3-жауабындағы:

Адам Ата, Хауа Анадан бермен қарай,
Ер жігіт әйел тегін көрмейді жек⁹²,

– деген жолдар қазақ поэзиясына ислам дінімен, шығыс әдебиетімен бірге енген айшықты сөз қолданыстарының қатарына жатады.

Қазақтың шайырлық поэзиясында есімдері көп аталатын «қадірлі» кейіпкерлердің бірі – хазіреті Жүсіп (ғ.с.) пен Зылиха. Қарасақал Ерімбет әріптес інісі Омар Шораяқұлына жазған екінші жұмбағында:

91 Молда Мұса (Мұсабек Байзақұлы) Өткен күндер: Өлеңдер, мысалдар, айтыстар.– Алматы: Жазушы, 1987. – 117 б.

92 Сонда, 98 б.

...Мысырдан шықты бір қыз таңғажайып,
Деп болмас «Зылихадан сәл кемірек».
Үстінен еркек шыбын өткен емес,
Һәм ерсіз жатқан емес бір күн мұнда-ақ.
Әлгі қыз қырық баласы қылапатта,
Шеше алмай көп адамның ақылы дақ⁹³,

– деген шумақтармен Жүсіп пайғамбардың ғашығы саналатын Зылиха бейнесін құпиялап, өзі жұмбақтаған ой-ұғымдарына арқау еткен.

Хазіреті Жүсіп нәби образы Шығыс әдебиетінде сұлулық символы ретінде ерекше сипатқа ие. Зерттеушілер жазып жүргендей, әр пайғамбардың өзіне берілген мұғжизасы (кереметі – С.Қ.) болады. Мысалы, Дәуіт пайғамбар темірден түйін түйген ұста. Сүлеймен (ғ.с.) тылсым күштер мен хайуандардың тілін білген. Иса (ғ.с.) пайғамбардың кереметі – өлікті тірілтіп, сырқатқа шипа болуында. Ал, Жүсіп нәбидің қасиеті – болжаушы, әрі ғажайып сұлулық иесі⁹⁴. Дегенмен, Жүсіп пайғамбардың шынайы образы Ислам әдебиетінде «азап шегуші», «дін жолында, әділет үшін өзін-өзі аямайтын күрескер» ретінде танымал.

Оның Мысырда құлдыққа сатылуы, ағаларының қастандығымен құдыққа салынуы, Зылиханың жаласымен абақтыға қамалуы, он екі жылдан соң ақталып, елге патша болуы – көптеген жыр, дастандарға арқау болып, ел-елге тараған. Қазақ шайырлары да Жүсіп нәбидің «сұлулығы мен тұтқындағы тағдырын» әрдайым жазықсыз жаза тартқан дос-жаран, туыстарына, жеке өз бастарына үлгі тұтып, жырға қосып отырған. Мәшһүр Жүсіптің «Абақтыдағы ишанға» деген өлеңінде де осы мақсат-ниеті айқын көрініс тапқан:

... Ей, тақсыр, мүбәрак бақ құтты болсын,
Хазіреті Жүсіптің жатқан орны.
Құдықта Жүсіп нәби қалған еді,

93 Айтыс. Екінші том (Құраст.: Ш. Ахметов, т.б.) – Алматы: Жазушы, 1965. – 270 б.

94 Әбдуов М. Қазақтың діни эпосы.– Қарағанды: ҚарМУ, 2006. – 65 б.

Апарып ағалары салған еді.
Жүгіне ауған түйе байлау болып,
Мысырға құл орнына барған еді⁹⁵.

Мұнда ақын түрмедегі ел жақсысына рухани дем беріп: «Жүсіп пайғамбар да көп азап шегіп, соңында жақсылық – жеңіске жеткен, сабыр етіңіз, сен де ұзамай Құдай тағаланың мейіріміне бөленесің» дегенді айтады. Тұрмағамбет Ізтілеуұлының бірқатар толғауларында да Жүсіп (с.ғ.с.) есімі ұшырасады. Шайыр пайғамбардың формулаға айналған ат-есімін тек түрмеге қатысты ғана емес, кәдімгі өмір-өнеге түрінде ұлықтайды. Мысалы, «Жақсы адам мінезі» туралы бір өлеңінде:

Сияқты ел – Зылиха ертеде өткен,
Өздері – Жақыпұлы Жүсіп болар⁹⁶,

– деп «азапкер нәбидің» өмірін елге үлгі етеді. Ал «Ауыл совет қызға айтқаны» деген арнау жырында:

Ертеде өтіп кеткен Зылихадай,
Алашқа анық кетті ат пен дәрпің.
Арзу боп аның үшін сұхбатыңа,
Ойдағы өтінішін айтты әркім,⁹⁷

– деген жолдар ұшырайды. Арада бірнеше мың жылдар өткенде Жүсіп пен Зылиха есімдерінің осылайша әлем әдебиетінде әспеттеліп, дәл бүгінгідей қадір-құрметке ие болуы – Шығыс дәстүрінде қалыптасқан канондық формулалық құбылыс қана емес, ең алдымен қазақ даласындағы діни-ағартушылық бағыт өкілдерінің ынталы қызметтерінің нәтижесі деген абзалырақ.

95 Көпейұлы М. Ж. Көп томдық шығармалары. 1-том.– Алматы: Алаш, 2003. – 258 б.

96 Ізтілеуұлы Т. Шығармалары. 1-том.(Құраст. М. Байділдаев, ...), – Алматы: Жазушы, 2007.– 148 б.

97 Сонда, 93 б.

Қазақ шайырларының шығармашылығында тұрақты орын тепкен пайғамбар, сахаба, ғашықтар жайындағы көне сарындар бір жағынан сопылық ілім және ілкідегі өкілдерінің әдеби дәстүр, бағытымен де тығыз байланысты болды.

Мұсылмандық ілім, дін кітаптары, дүниеуи және рухани ғалымдар – Исламның адами құндылықтары мен Иллаһи сенім қуаты шығыс медресесінде оқып, терең білім алған шайырлар поэзиясына орасан ықпал етті. Діни-рухани ілім-білімнің бастау бұлағы Бұхара, Самархан, Ташкент шаһарларынан Ресейдегі Троицк, Уфа, Қазан, т.б. қалаларға дейін жалғасқан медреселерде болғанмен, руханияттың түп қазығы – Түркия, Арабия елдерінің ғылыми орталықтарында жатқан-ды. Сондай-ақ, Орта Азияға кең тараған Иасауиһа және Нақшбандийа сопылық тарихатының әсері аз болған жоқ. Мұны біз Мәшһүр Жүсіп, Шәді, Тұрмағамбет, Шораяқтың Омары, Қарасақал Ерімбет, Нұржан, Мақыш, Ақмолла, Жүсіпбек, Ақан сері секілді бірқатар қазақ ақын-шайырларының мұрасын оқығанда байқаймыз. Әрине, сопылық ілімге шынайы берілгендердің қатарында, ең алдымен, Шәкәрім, Мәшһүр Жүсіп, Ақан серілер тұратыны еш күмәнсіз. Бұл орайда зерттеушінің: «Апелляция поэта к сюжету «Ляйли и Меджуна» свидетельствует о приобщенности к суфийской философско-эстетической традиций... Это традиционные образы «мотылка и огня», «соловья и розы», «истинного ока», «истинного слуха», «слепых и глухих людей», «неистинной смерти», «детской чистоты», «ведения языка животных и птиц» и. т. д.».

Бұл тәрізді пікірлердің Мәшһүрге де қатысы барлығы белгілі. Тіпті, Ақан серінің өзі де шығыс медресесін бітірген ғұламалардан (Науан хазірет, Айжарық ишан) сабақ алған болатын. Серінің көптеген өлеңдерінде сопылық әдебиет стилі терең із қалдырғанын Кеңес кезеңінің әдебиетшілері де бірден аңғарған. Ақан сері мұрасын талдай тексерген Е. Ысмайылов мынадай тұжырымдар жасайды: «Ол серілік жолды тастайды, әділдік, туралықты іздеп шарқ ұрады. Сондағы іздеп тапқаны – Шығыс елінің ақындарының Орта ғасырдан басталған әдеби-философиялық ағымнан адамдардың құлық-мінезін түзеу жолын, өзінің замандастарының, кейінгі жас ұрпақтарының ой-санасын ашу мақса-

тын, ғылым үйрену, әлеумет өмірін тереңдей ұғыну жолын іздейді»⁹⁸. Расында:

...Етегі ақ көйлектің ілмеленген,
Қастарың харіп «мәттей» сүрмеленген.
Сүмбіл шаш, лағыл ерін, асыл қалқам,
Іш-бауырым ғашық отпен тілмеленген.
Шырын мен Фархад, Мәжнүн ғашығындай
Түсірдің ғашық отын ішке деген...
Ақ ала бетің үстінде нәркес көзің
Нүктедей қағаздағы нонға тартқан⁹⁹.

Мұнда ғалым жазғанындай, шығыстың классикалық поэзиясының інжу-маржандарымен еркін сусындаған, нәр алған Ақанның өзіне тән шығармашылық стилі мен өлеңдегі даралық өрнегін анық көреміз.

Қазақ ақын-шайырлары Орта ғасырлық түркі поэзиясының көркемдік айшықтарынан көп үйреніп, сол үлгілерді өз туындыларында қайта жаңғыртты. Хафиз бен Шәкәрім, Ақан сері, Ақмолла, Омар, Шәді, Тұрмағамбет, Майлықожа, Кете Жүсіп, Мақыш т.б. ағартушы ақын-шайырлар шығармашылығында жалғасын тапты.

Шығыс әдебиетіндегі сұлулық ұғымына байланысты көптеген тұрақты образдар символдық метафоралық теңеу, эпитеттер поэзияда белгілі бір бейнелерге қатысты қолданылатын болса, кейде өзге де зат, құбылыстарды тұспалдай береді. Осы орайда, сопылық әдебиет ықпалы мен оған қатысты иллаһи ұғым-түсініктер, канондық образ жүйелерін де айта кеткен жөн. Осындай аллегориялық тәсілге құрылған поэзиялық туындыларда **бұлбұл, көбелек, гүл, ай, сұлу қыз, таң, дерт, ғашық-мағшұқ, қаршыға** т.б. жанды-жансыз, деректі-дерексіз нәрселер мен ұғымдар жиі қолданылған және олардың әрқайсысы жеке терминдік мәнге не тұспалдық мағынаға ие. Шығыс ақындары сұлу қыз бей-

98 Ысмайылов Е. Әдебиет туралы ойлар. – Алматы: Жазушы, 1968. – 167 б.

99 Қорамсаұлы А. Қолжазба өлеңдері. (жинаушысы – Қ. Қазыбеков) – ОҒК, ҚҚ: ш.273, 5-дәптер, 7 б.

несін де ерекше мәнді теңеулермен сомдаған. Әсет Найманбайұлы өзінің «Тоты» деген өлеңінде:

Пәруана өлім іздеп түсер отқа,
Шын ғашық аямаған басын сотқа,

– дей келіп, қайырмасында:

Қапаста тоты-ай,
Махаббат оты-ай,
Жандырады жүректі-ай!¹⁰⁰ – деп зарланады.

Ақан серінің «Үш тоты» деген әнінен мазмұны тереңге тартқан Шығыс мотивтерін аңғару қиын емес:

«Біз бұлбұл қызыл гүлге тартқан сада,
Нәркес көз, қалам қасты, лағыл бала.
Иранның құсни зия тотысындай,
Жануардан әркан асыл тудың зада!¹⁰¹.

Бұлбұл, тоты құс сарындары ежелгі парсы поэзиясында аса көп қолданылатыны былай тұрсын, жекелеген жыр-дастандардың кейіпкері ретінде де ұшырасады. Әдебиет зерттеушісі, парсытанушы И. Жеменей Хафиздің символдық метафораны көп қолданатынын айта келе: «Ай» – сүйікті, оның жүзі ай тәріздес дөңгелек және жарық «шырақ», «Раушан гүлі және бұлбұл» – екі ғашық символы, «гиацинт» – сұлудың шашы т.б символдарын білдіреді», – деп жазады¹⁰².

Шығыс классикасындағы образ жасау, бейнелеу тәсілдерін үздік меңгерген қазақ шайыры Шәді Жәңгірұлының дастандарында «гүл – бұлбұл» сарындары тұрақты орын алған. Белгілі әдебиеттанушы Н. Келімбетов Шәді шығармашылығы мен Науаи,

100 Найманбайұлы Ә. Шығармалары. Өлеңдер. – Алматы: Жазушы, 1988. – 50 б.

101 Қорамсаұлы А. Қолжазба өлеңдері. (жинаушысы – Қ. Қазыбеков) – OFK, ҚК: ш.273, 5-дәптер. – 5 б.

102 Жеменей И. Хафиз – Шәкәрім рухани үндестігі. – Алматы: Даналық мәйегі, 2008. – 41 б.

Мухимий, Хамза сияқты өзбек ақындарының стильдік жақындықтары хақында ой өрбіте отырып, ондағы дәстүрлі сарындардың («гүл – бұлбұл») ұқсас қолданысына тоқталады: «Ол үлгілі әдебиеттің гуманистік, ағартушылық идеяларына үндес мотивтерді жырлаумен бірге, өзіне дейінгі әдеби дәстүрдің көріктеу, бейнелеу, құралдарын да образ жасау тәсілдерін де білгірлікпен пайдаланады, әрі соларға еліктеп қазақ топырағына лайықты көркем бейнелер жасады, Шығыс поэзиясының дәстүрлі бейнелеу тәсілдерін өз оқушысына жақын, түсінікті етіп қайта тудырады. Мәселен, шығыстың классикалық әдебиетінде ғашықтар арасындағы сүйіспеншілікті бейнелеу үшін жиі қолданылатын аллегориялық тәсілдердің бірі «гүл – бұлбұл» теңеуіне байланысты болған. Бұл тәсіл – ақынның ой-пікірін нақты сурет арқылы бейнелеп көрсету үшін пайдаланылған»¹⁰³. Шәді шайыр:

Сайраған қайсы бақтың бұлбұлы едің,
Бәрібір алған жамалыңнан қай гүлістан?! – десе,¹⁰⁴

Ақан сері:

Айырылдым тағдыр айдап бұлбұл құстан,
Тарттым мен қасірет-қайғы бала жастан,¹⁰⁵

– деп ғашық жарына ән арнайды. Гүл, бұлбұл мотивтері, әсіресе, Шәкәрім туындыларында ерекше мәнге ие.

Гүлге асық боп сайраған,
Қызыл тілді қайраған,
Жүрегі оттай қайнаған
Мұңлы шерлі мен бұлбұл!¹⁰⁶

103 Келімбетов Н. Көркемдік дәстүр жалғастығы. Зерттеу. – Астана: Елорда, 2000. – 263 б.

104 Жәңгірұлы Ш. Назым шаһар дәруіш. – Ташкент, 1913. – 71 б.

105 Қорамсаұлы А. Қолжазба өлеңдері. (жинаушысы – Қ. Қазыбеков) – ОҒК, ҚҚ: Ш 273, 5-дәптер, 6 б.

106 Құдайбердіұлы Ш. Шығармалары (Құраст. М. Жармұхамедов, т.б.) – Алматы: Жазушы, 1988. – 245 б.

«Тілім – бұлбұл, сөзім – бұлақ!» деп жырлаған Шәкәрім поэзиясындағы «гүл», «бұлбұл», «от», «көбелек», «қымыз» сөздері символдық мағынасы бойынша Алла мен тақуа адам – сопы арасындағы рухани қатынасты тұспалдайды. Бұлбұл – гүлге, көбелек – отқа ғашық. Ғашығына қолы жетпеген мағшұқ не көбелектей отқа түспек, не болмаса, «қымыз ішіп, мас болмақ, есінен айырылмақ». Бұл да жай шараптың мастығы емес. Аллаға деген ұлы махаббаттың күштілігінен есінен танып құлайтын сопы – дәруіштің, яки болмаса, Хафиз бен Шәкәрім мысалындағы шайырлардың рухани мастығы – «мағшұқ жар» азабы.

Хафиз ғазалдарында сұлу жар мен шарапқа байланыстырылған аллегориялық мензеу мол. Парсы, түркі шайырлары *гауһар*, *раушан*, *ай*, *гүл*, *шарапхана*, *сахи*, *мәй*, *кесе*, *дидар*, *дерт* т.б. сөздер арқылы сопылық поэзияға тән образдар әлемін жасайды. Шайыр:

Ей, сахи дос, құй шарапты, көтерейік көңілді...
Оңай деген махаббаттың қайғысы ауыр көрінді...
Егер саған әмір етсе ақылы терең пір мұған,
Күнә көрме жайнамазға қызыл шарап төгуді...
Маспын ба мен, әлде жоқ па – кімнің қандай ісі бар?
Құпия мен Ақиқаттың Хафиз – анық білгірі!¹⁰⁷

– деген үлгідегі өлең – ғазалдарында «шарапты» – Алланың нұры сипатында мадақ еткен. Хафиз бен Шәкәрім поэзиясындағы аударма және көркемдік дәстүр мәселелерін зерттеуші И. Жеменей: «Шәкәрім өлеңдерінде Хафиз тәрізді шығыстық дәстүрге салып, біраз сөздерді ауыспалы мағынада қолданған. Ол өз өлеңдерінде «арақ – ақыл, мастық – ой, жар – хақиқат» деп түсіндіріп отырады»,¹⁰⁸ – деп тұжырымдайды. Расында, Шәкәрім ғана емес, Абай да Хафиз туындыларының сиқырлы сұлулығына тәнті болғандығы мәлім. Хожа Хафизді Шығыстың «жеті жұлдызы» санағында атап, олардан «медет сұрауы» да бекер емес. Абайдың:

107 Хафиз. Ғазалдар/Ауд. Ә. Жәмішев. – Алматы: Жазушы, 1986. – 212 б.

108 Жеменей И. Хафиз – Шәкәрім рухани үндестігі. – Алматы: Даналық мәйегі, 2008. – 93 б.

Махаббатсыз – дүние бос,
Хайуанға оны қосындар,

– деп келетін өлеңі мен Хафиздің:

Махаббатсыз – дүние тұл:
Онсыз рахат, илһам жоқ,

– деп бітетін ғазалы арасындағы рухани үндестікті аңғару қиынға соқпайды. «Гүл – бұлбұл» сарыны Кете Жүсіптің «Өмір сырлары» атты толғау-ғазалында:

Көңілім – гүл, өмірім – бақша, тілім – бұлбұл,
Адамзат осы үшеумен жайнайды гүл,

– түрінде кездеседі¹⁰⁹.

Шығыс поэзиясындағы дәстүрлі бейнелеу құралдарының бірі – сұлу қыздың қасын – садаққа, ал кірпігін оның өткір оғына ұқсату. Мұның өзі ғашық жардың портретін толықтырып, жандандыру үшін қолданылып келгені мәлім. Сәйф Сараи өзі тұстас шайырлармен мүшәйраға түскенде көптеген сопылық терминдерді қолданғанын көреміз. Ол Жаратушының дидарын дәстүрлі «Сұлу жар» сарынында сомдайды. Мысалы:

Кірпігінің оқына – жанлар нышан,
Қаш йайысының жаһан құрбаны-дүр...
Немесе:
Құрып қашы йайысын қара көзлерің,
Атар кірпік оқын мәңа көзлерің.
Бір оқ бірлө Рүстемні аттан йықар,
Неше атса қылмас хата көзлерің¹¹⁰.

109 Кете Жүсіп (Өлең-толғаулар, дастандар мен айтыстар) – Алматы: Арыс, 2003. – 123 б.

110 Сараи С. Гөлестан. Лирика. Дастан. – Қазан Татар. Кит. Нәшр. 1999. – 263 б.

Осы тектес жолдарды Хафиз ғазалдарынан да жиі ұшыратуға болады:

Кірпіктерің қадалғанда жебесіндей садақтың,
Әулие мен әнбие де жоғалтар бар тынымын¹¹¹.

Әлішер Науайдің иллаһи ғазалдарының бірінде:

Жонима пайваста ноуак атқали,
Замза оқин қашига елаб дұрур¹¹²,

– деген тармақтар кездеседі.

Шығыс классиктерінің мұндай образ жасау дәстүрі Шәкәрім шығармаларында әдемі жалғасын тапқан.

Нұрына күн нұры жетпес,
Қасы – жай, кірпігі – оқ реттес.
Көңілден суреті кетпес,
Жүзі – сиқыр, шашы – тұзақ¹¹³,

– дейді қазақ шайыры өзінің сопылық бағытта жазылған өлеңінде. Шәкәрім өзінің көптеген өлеңдерінде Хафизді үлгі ете отырып, өзгеше сарынды, өрнегі мол иллаһи туындылар жазды. «Екеуі де тазалыққа, тақуалыққа құштар. Таза жүректі іздейді, армандайды»¹¹⁴. Сондай-ақ, Шәді Жәңгірұлының:

Тісі – дүр, аузы – ғұнша, көзі – нәркес,
Жүзі – гүл, шашы – сүмбіл, қиылған қас.
Белі – қыл, лебізі – бұлбұл, мұрны – пісте
Дүниеде еш адам жоқ бұған ұқсас.

111 Хафиз. Ғазалдар /Ауд. Ә. Жәмішев. – Алматы: Жазушы, 1986. – 36 б.

112 Науаи А. Хамса. – Тошкент: Бадий адабиет, 1960. – 719 б.

113 Құдайбердіұлы Ш. Шығармалары (Құраст. М. Жармұхамедов, т.б.). – Алматы: Жазушы, 1988. – 212 б.

114 Жеменей И. Хафиз – Шәкәрім рухани үндестігі. – Алматы: Даналық мәйегі, 2008. – 60 б.

Немесе:

...Қасы – ай, кірпігі – оқ, шашы – құндыз...
Ай мысал он төртінші, яки жұлдыз,¹¹⁵

– деген өлең шумақтарында Науаи, Хафиз, Сараи сынды парсы-түркі шайырларының әдеби дәстүр жалғастығын айқын сеземіз.

Орта ғасырдағы түркі әдебиетінің әсері Тұрмағамбет, Омар, Шәді, Мәшһүр Жүсіп, Ақан серімен қатар Ақылбек, Мақыш, Ақмолла, Мұхаммеджан, Тайыр секілді қазақ қаламгерлерінің шығармашылықтарында айқын сезіледі. Орта ғасырдағы араб, парсы және түркі-шағатай ақындарының махаббат тақырыбындағы туындылары қазақ әдебиетінде жаңа, тың бағытқа жол ашқан көркемдік әдіс-тәсілдер, эстетикалық тұрғыдан соны поэтикалық символ, теңеу, эпитет, метафора түрлерін қолданысқа енгізуде маңызды рөл атқарды. Әрине, жоғарыда сөз болғандай, ғашықтық тақырыбын жырлауда жекелеген теңеу сөздер ғана емес, Шығыстың атақты дастандары мен аңыздарында «жеті ғашық» ретінде дәріптелген махаббат қаһармандары да зор үлгі болды.

Ұлттық тәрбие, тәлім, өсиет, насихат, ғибрат, шарғи парыз, уәжіп, сүннет сөздері Тұрмағамбет, Омар, Мәшһүр Жүсіп, Нұржан өлеңдерінен тұрақты орын тепкен. Әсіресе, Сыр сұлейлерінің саңлақ өкілі Тұрмағамбет поэзиясы түгелдей дерлік дидактикалық тақырыптарды қамтиды. Мұның өзі оның ақындық стилінің басты көрсеткішіне айналғандай. Мысалы, «Жігітте жұртты жеген күй болмайды», «Алысқа аңлауымда ақыл серік», «Шамдай бол түн пердесін ашатұғын», «Ер деме артында аты қалмағанды», «Сабырлы салтанатқа болар ие», «Жақсы өзін жан біткеннен кем көреді», «Аузың жұм, аш қолыңды болса есің», «Ерлерім, өзгені қой, өзіңді оңда», «Шырын тіл, шырайлы жүз болсаң кішік», «Осы айтқан үгітімді ескеріңдер», «Айтқанын Құран атты қыл кітаптың», «Аш болам деп аблықпа», «Ар-намыс, азаматтар, қайда қалған?», «Сырыңды сыртқа, бек-

115 Жәңгірұлы Ш. Назым шаһар дәруіш. – Ташкент, 1913. – 8, 10 бб.

тер, білдірмесең», т.б. толғауларының айтар ойы – анық, берер ғибраты – бедерлі.

XIX ғасыр соңы мен XX ғасыр басындағы қазақ поэзиясының маңызды бөлігін қисса-дастандар мен хикая, поэмалар құрайды десек, бұл жанрдың басты стильдік белгілері де ортағасырлық парсы-түркі классиктерінің ізіне тіреледі. Эпикалық мұрамыздың негізгі тақырыптары діни, ғашықтық, әлеуметтік-тұрмыстық және батырлық жайындағы сюжеттерді жырлағанымен, олардың басты мақсаты ағартушылық идеясына бағытталуымен бағалы. Көптеген дастандардың соңғы бөлімінде Абайдың «Ескендір» поэмасындағы секілді дидактикалық ғибрат, тағлымды ой-пікірлер айтылып отырды. Тіпті, шайырлардың шағын толғау, ғазалдарының да дидактикалық мән-мазмұны терең. Бұл – ағартушылық бағыт өкілдері шығармашылығының негізгі стильдік ерекшеліктерінің бірі. Қазақ шайырлары дін амалдары мен әділдікті, қайырымдылық пен жомарттықты ылғи да насихаттап отырған. Абай жазған бес түрлі жаман әдет пен бес түрлі жақсылықтың залалы мен пайдасын хал-қадірінше халыққа ғибрат етуші де осы діни-ағартушылық бағытты ұстанған ояну дәуірінің сауатты ақындары.

Тұжырымдай келгенде, сонау көне, орта ғасыр кезеңдеріндегі түркі-қыпшақ әдебиетінде ұшырайтын түрлі әдеби және діни-дидактикалық мотивтердің кейінгі қазақ әдебиетінде қайтара кездесуі – қалыпты құбылыс.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР

1. Абай. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. 1-том. – Алматы: Жазушы, 1995.
2. Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль (Социальная природа и основные проблемы). – Казань, 1976.
3. Адамбаев Б. Шешендік сөздердің халықтық сипаты. Шешендік сөздер. – Алматы: Жазушы, 1967.
4. Айқын қыз бен Жарылғасын хожаның айтысқаны. Домбровский Б. Л. мәтбұғасы. – Қазан, 1911.
5. Аймауытов Ж. 5-томдық шығармалар жинағы. 5-том. Алматы: Ғылым, 1999.
6. Айтыс. 1-том. Құрастырғандар: Ахметов Ш., Ысқақов Б., Байділдаев М. – Алматы: Жазушы, 1965.
7. Айтыс. 2-том. Құрастырған: Ахметов Ш. – Алматы: Жазушы, 1965.
8. Айтыс. Көп томдық. Жауапты шығарушы: Алманов Ә. – Алматы: Жазушы, 1988.
9. Актуальные проблемы сравнительного стихосложения. – Фрунзе, 1980.
10. Ахметов З. Основы теории казахского стиха. – Алматы, 2002.
11. Әбдуов М. Қазақтың діни эпосы (монография). – Қарағанды: ҚарМУ, 2006.
12. Әбдірасылқызы А. Қ. А. Йасауидің ақындық әлемі. – Алматы: Кие, 2007. –264 б.
13. Әбжет Б. Шаманизмдегі Ай құдайының бейнелену ерекшелігі // Ақиқат.
14. Әбілғазы. Түрік шежіресі. – Алматы: Ана тілі, 2006.
15. Әдеби мұра және оны зерттеу. – Алматы: Қазақ КСР ҒА баспасы, 1961.
16. Әдеби жәдігерліктер. 17-том. – Алматы: Таймас, 2012.
17. Әдеби жәдігерліктер. 6-том. – Алматы: Таймас, 2012.
18. Әдебиеттану. Терминдер сөздігі. Құрастырғандар: Ахметов З., Шаңбаев Т. – Алматы: Ана тілі, 1998.
19. Әжинияз З. Таңдамалы шығармалар. – Нөкіс: Қарақалпақстан, 1975.

20. Әлібекұлы А. Мәмлүктер кезіндегі түркі-қыпшақ әдебиеті (дамуы, өкілдері, өлең өлшемі). Филол.ғыл.канд..автореф-ы. – Алматы, 2005.
21. Әуезов М. 20-томдық шығ. жин. Т.15. – Алматы: Жазушы, 1984.
22. Әуезов М. 20-томдық шығармалар жинағы. – Алматы: Жазушы, 1985.
23. Әуезов М. Айтыс өлеңдері. 2-том. – Алматы: Жазушы, 1965.
24. Әуезов М. Әдебиет тарихы. – Алматы: Ғылым, 1991.
25. Әуезов М. Әлішер Науаи. Таңдамалы шығармалар. – Алматы, 1948.
26. Әуезов М. Әр жылдар ойлары. – Алматы: ҚазмемКӨБ, 1959.
27. Әуезов М. Жиырма томдық шығ.жинағы. 17-том. – Алматы: Жазушы, 1985.
28. Әуезов М. Уақыт және әдебиет. – Алматы: Ғылым, 1962.
29. Бабалар сөзі. Жүз томдық. 11-том. – Астана: Фолиант, 2005.
30. Бабалар сөзі. Діни дастандар. Көптомдық. 2-том. – Астана: Фолиант, 2002.
31. Бабур Захир Ад-дин Мухаммад. Трактат об арузе. –Ташкент, 1972.
32. Байділдаев М., Сақиев З. Орта Азияның орталық ақыны // Лениншіл жас, 1977. Қазан. –14.
33. Байрон Дж. Г. Еврей саздары. Өлеңдер. Аударған: Ғафу Қайырбеков. – Алматы: Жазушы, 1965.
34. Байтұрсынов А. Әдебиет танытқыш. Зерттеулер мен өлеңдер. – Алматы: Атамұра, 2003.
35. Байтұрсынұлы А. Бес томдық шығ.жинағы. 1-том. – Алматы: Алаш, 2003.
36. Баласағұни Ж. Құтағду білік: Құт әкелетін білім. Баспаға әзірлеген Құрысжанұлы Ә. – Түркістан: Тұран, 2004.
37. Баранов Х.К. Арабско-русский словарь: 6-ое изд. Стереотип. – Москва: рус. яз., 1985.
38. Беляев Е.А. Арабы, Ислам и Арабский Халифат в раннее средневековье. – Москва, 1966.
39. Бердібаев Р. Гүлстанның бұлбұлдары. – Алматы: Жазушы, 1970.
40. Бердібаев Р. Сарқылмас қазына. – Алматы: Мектеп, 1983.
41. Бердібай Р. Әлішердің асқақ арманы. Бес томдық таңдамалы шығармалар жинағы. 4-том. – Алматы, 2005.
42. Бердібай Р. Эпос – ел қазынасы. – Алматы: Рауан, 1995.

43. Бертельс Е. Э. Избранные труды. – Москва: Наука, 1965.
44. Бертельс Е. Э. История персидско-таджикской литературы. – Москва: Наука, 1960.
45. Бертельс Е. Э. Навои. Изд-во АН СССР Москва, 1948, Ленинград.
46. Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. Избранные труды. – Москва, 1965.
47. Бес ғасыр жырлайды. Екі томдық. 1-том. – Алматы: Жазушы, 1989.
48. Бичурин Н. Я. Средняя Азия и Восточная Туркестан. – Алматы: Санат, 1997.
49. Брагинский В. И. Проблемы типологии средневековых литератур Востока. – Москва: Наука, 1991.
50. Бұлұтай М. Ж. Ата-баба діні. Түркілер неге мұсылман болды? – Алматы: Білім, 2000.
51. Васильев Г. М. Якутское стихосложение. – Якутск, 1965.
52. Веселовский В. Н. Историческая поэтика. – Ленинград, 1940.
53. Brill E. J. First Encyclopaedia of Islam. 1913-1936 edited by M. Th. Houtma, Arnold T. W., Basset R., and Hartmann R. Volume II, BABA Fighani-Dwin. – Leiden, New York, 1987.
54. Габдрахим Утыз-Имяни ал-Булгари. Избранное. – Казань, 2007.
55. Гайнетдин М. Габдрахим Утыз-Имяни. – Казан, 2005.
56. Гаспаров М. Л. Оппозиция «стих-проза» и становление русского
57. Гаспаров М. Л. Очерк истории европейского стиха. – Москва: Наука, 1989.– 253 с.
58. Гумилев Л. Древние тюрки. – Москва: Наука, 1967.
59. Гумилев Л. Н. Көне түріктер. – Алматы: Білім, 1994.
60. Гумилев Л. Н. Тысячелетие вокруг Каспия. Москва: Мишель и К, 1993.
61. Дербісәлин Ә. Дәстүр мен жалғастық. Алматы: Ғылым, 1976.
62. Дербісәлин Ә. Дәстүр мен жалғастық. – Алматы: Ғылым баспасы, 1976.
63. Дербісәлин Ә. Өмір және поэзия. ХІХ ғасырдағы қазақ поэзиясы. – Алматы: Ғылым, 1985.
64. Досмұхаммедұлы Х. Аламан. – Ташкент: 1925.
65. Дүйсенбаев Ы. ХХ ғасырдың басындағы қазақ әдебиеті. 2-т. – Алматы: Ғылым, 1965.

66. Дүйсенов М. Айтыс өнерінің өрісі. Жамбыл және қазіргі халық поэзиясы. – Алматы: Ғылым, 1975.
67. Егеубаев А. Ежелгі дәуірдегі қазақ әдебиетінің көркемдік жүйесі. – Алматы, 1999.
68. Еңсегенұлы Т. «Ырқ бітіг» – «Алдыңды болжап бал ашатын кітап» түркі жалғастығы. – Алматы, 1998.
69. Жармұхамедұлы М. Айтыс өлеңдерінің арғы тегі мен дамуы. – Алматы: Мұраттас, 2001.
70. Жәңгірұлы Ш. Назым шаһар дәруіш. – Ташкент, 1913.
71. Жеменей И. Мұхаммед Хайдар Дулати. – Алматы: Зерде, 2007.
72. Жеменей И. Тарих-и Рашиди еңбегінің әдеби әлемі. – Алматы: Жазушы, 1985.
73. Жеменей И. Хафиз-Шәкәрім рухани үндестігі. – Алматы: Даналық мәйегі, 2008.
74. Жирмунский В.М. О тюркском народном стихе // Тюркский героический эпос. – Ленинград, 1974. – 664 с.
75. Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. – Ленинград: Наука, 1979.
76. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. – Ленинград: Наука, 1974.
77. Жолдасбайұлы С. Ежелгі және орта ғасырдағы Қазақ елінің тарихы. Жоғары оқу орындарының студенттеріне арналған оқулық. – Алматы, Кітап, 2010.
78. Жолдасбеков М. Асыл арналар. – Алматы: Жазушы, 1986.
79. Жұмажанов Қ. Қарақалпақ аймағындағы қазақ әдебиеті. Монография. – Алматы: Арыс, 2006.
80. Жұмалиев Қ. XVIII-XIX ғасырлардағы қазақ әдебиеті. – Алматы: Мектеп, 1967.
81. Жұмбақ қазақ тілінде. Бастырушы: Сабыржан Мұхаммед-Садықұлы). – Қазан, 1903.
82. Зарубежная тюркология. Вып.1. Древнетюркские языки и литература. – Москва: Наука, 1986.
83. Захир-ад-дин Мұхаммед Бабыр. Бабырнама. Аударған: Қожабеков Б. – Алматы: Жалын, 1990.
84. Зэртошт. Ежелгі Иран пайғамбары. Құрастырған және түсінігін жазған Хашим-е Рази. – Тегеран: Бехджат, 2001.

85. Идирис Шах. Суфизм. – Москва: Клышников, Комаров и К, 1994.
86. Исламов Р. Еше раз о «Джумджума султан» Хусам Катиба //«Гасырлар авазы – Эхо веков» научно-документальный журнал. – Казань, 2004.
87. Исламов Р. О новом исследовании «Кисекбашкитабы» // «Гасырлар авазы – Эхо веков» научно-документальный журнал. – Казан, 2006.
88. Исламов Р.Ф. Алтын орда һәм мәмлүкләр Мисыры: язма мирас, мәдени бағланышлар. – Казан: Матбуғат йорты, 1998.
89. Йассауи Қ.А. Диуани хикмет. – Алматы: Жазушы, 1993.
90. Йассауи. Қ.А. Хикмет жинақ (Аударғандар: Жармұхамедұлы М., Шафиғи М.,Дәуітұлы С., Дүйсенбай Е.). – Алматы, 1998.
91. Кәкішев Т. Сын сапары. – Алматы: Жазушы, 1971.
92. Келімбетов Н. Ежелгі әдеби жәдігерліктер.– Алматы: Алатау, 2005.
93. Келімбетов Н. Ежелгі дәуір әдебиеті. – Алматы: Ана тілі, 1991.
94. Келімбетов Н. Ежелгі дәуір әдебиеті: Қазақ әдебиеті бастаулары. – Алматы: Атамұра, 2005.
95. Кенжебаев Б. Қазақ әдебиеті тарихының проблемалары. – Алматы: Ғылым, 1973.
96. Кенжебаев Б. XX ғ. басындағы әдебиет. Алматы: Білім, 1993.
97. Кердері Әбубәкір. Әдебиет қазақия. – Казан: Керімовтер мәтбағасы, 1905.
98. Кердері Әбубәкір молла мен Қожахметтің айтысқан сөзі // Дала уәлаятының газеті, 1900. – №22-23.
99. Керім Ш. Қазақ жұмбағы. – Алматы: Санат, 1999.
100. Короглы Х. Огузский героический эпос. – Москва: Наука, 1976.
101. Көлдейбекұлы Е. Ұлағат сөзім ұрпаққа. Алматы: Маржан, 1995.
102. Көпейұлы М.Ж. Көп томдық шығармалары. 1-том. – Алматы: Алаш, 2003.
103. Крымский А.Е. История новой арабской литературы. – Москва: Изд.вост-й лит-ры, 1971.
104. Кумисбаев У.К. Проблемы арабо-персидских и казахских литературных связей (XIX-XX в.в.). – Алматы: Изд-во КазГУ, 1996.
105. Күмісбаев Ө. Әлішер Науаи. Терең тамырлар. – Алматы, 1994.

106. Күмісбаев Ө. Иран әдебиетінің тарихы. – Алматы: Қазақ университеті, 2009.
107. Күмісбаев Ө. Ораз молда. Мәделіқожа. Майлықожа // XIX ғасырдағы қазақ ақындары. – Алматы: Ғылым, 1988.
108. Күмісбаев Ө. Терең тамырлар. – Алматы: Ғылым, 1994.
109. Қабдолов З. Сөз өнері. – Алматы: Мектеп, 1976.
110. Қазақ қолжазбаларының ғыл. сипаттамасы. Айтыс. 6-том. – Алматы: Ғылым, 1989.
111. Қазақ фольклорының типологиясы. – Алматы: Ғылым, 1981.
112. Қаратаев М. Ақын туралы ақиқат // Қазақ әдебиеті. 1962. – Шілде. б
113. Сартқожаұлы Қ. Орхон мұралары. Тарихи-танымдық этнографиялық әдебиет. 1-кітап. – Астана, 2003.
114. Қасқабасов С. Жаназық. Әр жылғы зерттеулер. Астана: Аударма, 2002.
115. Келімбетов Н. Көркемдік дәстүр жалғастығы. Зерттеу. – Астана: Елорда, 2000.
116. Қасқабасов С. Қазақтың халық прозасы. – Алматы: Ғылым, 1984.
117. Қондыбаев С. Қазақ даласы және Герман тәңірлері. – Алматы: Зерде, 2000.
118. Қоңыратбаев Ә. Қазақ әдебиетінің тарихы: Оқу құралы. – Алматы: Санат, 1994.
119. Қоңыратбаев Ә. Қазақ эпосы және түркология. – Алматы: Ғылым, 1987.
120. Қоңыратбаев Ә. Қ. Түркітану және шығыстану мәселелері. Көп томдық шығармалар жинағы. 2-т. – Алматы: МерСал, 2004.
121. Қорамсаұлы А. Қолжазба өлеңдері. Жинаушысы – Қазыбеков Қ. – ОҒК, ҚЦ;ш. 273,5-дәптер.
122. Қосанов С. Базар жырау Оңдасұлының әдеби мұрасы. Ақындық дәстүр, жанр, поэтика. Ф.ғ.к. ғыл. дәреж. авторефераты. Алматы, 2005.
123. Құдайбердіұлы Ш. Шығармалары. Құрастырған: Жармұхамедов М. – Алматы: Жазушы, 1988.
124. Қыраубаева А. Ғасырлар мұрасы. – Алматы: Ғылым, 1988.
125. Қыраубаева А. Шығыстық қисса-дастандар. – Алматы: Рауан, 1997.

126. Леви – Строс К. Структурная антропология. – Москва: Наука, 1985.
127. Литературного стиха // Русское стихосложение. Традиции и проблемы развития. – Москва: Наука, 1985.
128. Любимов Л. Ежелгі орыс өнері (оқу кітабы). Аударғандар: Қасымбеков Қ., Тәжіғұлов С. – Алматы: Өнер, 1989.
129. Мағауин М. Қазақ хандығы дәуіріндегі әдебиет. – Алматы, 1993.
130. Материалы по исторической фонетики тюркских языков. – Москва.
131. Мәтбек Н. Сүлеймен Бақырғанидың (Хакім ата) әдеби мұрасы. Оқу құралы. – Алматы: Қазақ университеті, 2008.
132. Мехмет Али Йылмаз. Айтыс жанрының типологиясы. Ф.ғ.к. ғыл. дәреж. Авторефераты. – Алматы, 2010.
133. Миннегулов Х.И. Бу «Гөлестан» даимән күңел ачар (Алғы сөз) – Сарай Сәйф. Гөлестан. Лирика. Дастан. – Казан: Татар.кит.нәшр., 1999.
134. Молда Мұса (Мұсабек Байзақұлы) Өткен күндер: Өлеңдер, мысалдар, айтыстар.– Алматы: Жазушы, 1987.
135. Мұқанов С. Айтыстар туралы. 1-том. – Алматы: Жазушы, 1965.
136. Найманбайұлы Ә. Шығармалары. Өлеңдер. – Алматы: Жазушы, 1988.
137. Науаи А. Хамса.– Тошкент: Бадий адабиет.– 1960.
138. Науаи. Ә. Ғазалдар. Аударған Көпішев Қ. – Алматы: Жазушы, 1968.
139. Науаи. Ә. Ескеңдір қорғаны, ғазалдар. – Алматы: Аударма, 2008.
140. Наушабайұлы Н. Манзумат Қазақия. – Қазан, 1903.
141. Омарұлы Б. Зар заман поэзиясы. Генезис, типология, поэтика. – Алматы: Білім, 2000.
142. Оспанов Ә. Қаратау шайырлары. – Алматы: Қазақ университеті, 1991.
143. «Оғыз-наме», «Мухаббат-наме». Алматы: Ғылым, 1986.
144. Өмірәлиев Қ. VIII-XII ғасырлардағы көне түркі әдеби ескерткіштері. – Алматы: Ғылым, 1985.
145. Пропп В.Я. Поэтика фольклора. – Москва: Лабиринт, 1998.
146. Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи // Киргизские наречие. Часть III. – СПб., 1870.
147. Рахмонов Н. Руханиятдаги нур муроди. – Тошкент, 2002.

148. Руна жазуымен қағазға түсірілген философиялық өлеңдер жинағы. Монография. – Алматы: Толғанай Т, 2012.
149. Сағалаев А.М. Мифология и верования Алтайцев. Центрально-азиатские влияния. – Новосибирск: Наука, 1984.
150. Сапарғали мен Нұржанның айтысы // Жұмбақ уа мақалалар. (Құраст. О. Жәнібеков). – Қазан: Шараф мөтбағасы, 1908.
151. Саримсаков Б. Узбек адабиетида сажъ. – Тошкент, 1978.
152. Сәйф Сараи. Гөлестан. Лирика. Дастан. – Қазан: Татар. Кит. Нәшр, 1999.
153. Сейфуллин С. Қазақтың ескі әдебиет нұсқалары. 1-жинақ. – Алматы: Қазақстан, 1931.
154. Сейітова А. Абай поэзиясындағы шығыстық сарындар. Филол.ғыл. канд.автореф. – Алматы, 2009.
155. Соссюр Ф. Де. Труды по языкознанию. – Москва: Наука, 1977.
156. Стеблева И. В. Развитие тюркских поэтических форм в XI веке. –
157. Стеблева И. В. Поэзия тюрков VI-VIII вв. – Москва, 1965.
158. Стеблева И. В. Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в стиховедения. – Ереван, 1976.
159. Сүйіншәлиев Х. Қазақ әдебиетінің тарихы. – Алматы: Санат, 2006.
160. Сыдықұлы Қ. Сарқылмас қазына. – Алматы: Ғылым, 1966.
161. Тебегенов Т. Ақындық поэзиядағы фольклор мен әдебиет дәстүрі. Әдеби процесс. Авторлық поэзия... Фил. ғ.д. авторефераты. – Алматы, 2002.
162. Теория стиха (под.ред. В.И. Жирмунского и др). – Ленинград, 1968.
163. Тививалди А. Древнетюркский книжный стих. – Алматы, 2002.
164. Тобуроков Н. Н. Хакаский стих. – Абакан, 1991.
165. Тотынама. Хикаят. Аударғандар: Қоңыратбаев Ә., Қоңыратбаев Т. – Алматы: Жазушы, 1991.
166. Төрехұлов Н. Қазақ совет халық поэзиясының жанрлық ерекшеліктері. – Алматы: Ғылым, 1979.
167. Туйчиев У. Аруз системаси узбек поэзиясида. – Ташкент, 1989.
168. Тұрманжанов Ө. Молда Мұса ақын туралы // Әдебиет майданы, 1935. – №8.
169. Тұрсынов Е. Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері. – Алматы: Ғылым, 1976.

170. Усманов Х.У. Древние истоки тюркского стиха. – Казань, 1984.
171. Усманов Х.У. Тюркский стих в средние века. – Казань, 1987.
172. Фильштинский Я.М. Арабская классическая литература. – Москва: Изд-во Восточной лит-ры, 1965.
173. Фролов Д.В. Классический арабский стих. – Москва: Наука, 1991.
174. Хамгашалов А.М. Опыт бурятского стихосложения. – Улан-Удэ, 1940.
175. Хамраев М.К. Основы тюркского стихосложения. – Алма-Ата, 1963.
176. Хамраев М.К. Пламя жизни (о системе стихосложения тюркских народов). – Ташкент, 1988.
177. Хафиз. Ғазалдар. Аударған: Жәмішев Ә. – Алматы: Жазушы, 1986.
178. Холшевников В.Е. Стиховедения и поэзия. – Ленинград, 1991.
179. Шаповалов В.К. К проблеме о диалектике развития национального стиха на современном этапе // Актуальные проблемы сравнительного стиховедения. – Фрунзе, 1980.
180. Шарафутдинов Д. Рукопись из древнего Саксина // «Гасырлар авазы – Эхо веков» – научно-документальный журнал. – Казань, 2003.
181. Шарафутдинова Л.Р. Традиции суфизма в башкирской литературе: Автореф. дисс.канд.филол.наук. – Уфа, 2007.
182. Шарипов Ә.М. Творческая биография. – Казан, 1998.
183. Шекен Жандос. Моңғолдың құпия шежіресі: Фольклорлық, әдеби негіздері. Монография. – Қарағанды: Гласир, 2006.
184. Шораяқтың Омары. Сөйле, тілім, жосылып. Өлеңдер, дастандар, айтыстар. – Алматы: Рауан, 1995.
185. Ысқақов Б. Бердақ пен Тұрмағамбет // Социалистік Қазақстан, Қазань. 1962.
186. Ысмайылов Е. Ақындар. – Алматы: Қазмем КӘБ, 1956.
187. Ізтілеуұлы Т. Шығармалары. 1-том. Құрастырғандар: Байділдаев М., Алматов А.). – Алматы: Жазушы, 2007.
188. Ізтілеуұлы Т. Шығармалары. 1-том. Құрастырғандар: Байділдаев М., Алматов А.). – Алматы: Жазушы, 2007.

РЕЗЮМЕ

Тюркская литература древнего и средневекового периодов особенно отличалась множеством канонических традиций, своеобразной манерой письма и богатством поэтики и стиля. Литература тюрков в средние века, как любая литература в мире являясь продолжательницей традиций фольклора, вышла на новый уровень развития в аспекте изменившихся соотношений классической древности (античности) и средневековья.

В монографии «Типология древнетюркской литературы» рассмотрены самые актуальные проблемы сравнительной литературы. Используются эффективные методы мировой компаративистики. В процессе реализации данного исследования с новой точки зрения анализировались этно-культурные, историко-социальные и литературно-эстетические мотивы, присутствующие в литературе древнего мира, средних веков, а также литературе новой эпохи. Проанализированы поэтические произведения тюркского мира, которые дадут возможность соприкоснуться широким слоям читателей с духовным наследием тюркских народов. Особенно произведения таких поэтов, как Ахмет Яссауи, Ахмет Иугнеки, Сулеймен Бакыргани, Санаи, Насими, Люфи, Атаи и другие, которые являются основоположниками литературы антично-древнего и средневекового периодов. Эти авторы стремились раскрыть традиционную ментальность общетюркского народа и значительно упрочили свои позиции в восточном литературном процессе.

Выявлены разные критерии типологических аспектов (идеи, стиль, жанры, мотивы, сюжеты и т.д.) и взаимосвязи литературных текстов, а также культурных моделей древности. Изучены глубокие корни идеи гуманизма, нашедшие отражение в литературе тюркского классицизма. Также в результате исследования определено место в литературном процессе творческих личностей, пропагандировав духовные ценности, осмыслено их мировоззрение и особенности их творчества, что даст широкую возможность, подрастающему поколению, ознакомиться с литера-

турными источниками, где находят свое проявление жизнеутверждающие идеи.

Древнетюркские литературные памятники и особенно классическая поэзия тюрков получили широкое распространение за рубежом благодаря значительному количеству художественных переводов на иностранные языки. Поэтому изучение духовного образа тюркских народов с точки зрения иного национального сознания расширяет границы компаративистики.

Авторы данной монографии сопоставляя литературы древности разных народов Центральной Азии, пришли к единому выводу, что истоки казахской литературы следует искать в общетюркском мире. Поэтому результаты данных исследований могут быть использованы не только в Казахстане, но и в научной среде Турции, Узбекистана, Азербайджана, Кыргызстана, Татарстана и др. тюркоязычных государств. Литературно-историческое значение коллективного монографического труда важно для диаспоры разных народов, проживающих в Казахстане, для усиления и укрепления их духовно-культурных связей с исторической родиной.

SUMMARY

Turkic literature of the ancient and medieval periods has distinctive features such as canonical traditions, specific manner of writing and rich poetics and style. As any world literature, the literature of the Turks in the Middle Ages, being a continuity of folklore traditions, has reached a new level of development in terms of changed correlation between classical antiquity (antique) and the Middle Ages.

The monograph "Typology of old Turkic literature" highlights the most pressing issues of comparative literature. The effective methods of world comparative study have been used. In the course of this research, ethno-cultural, historical, social and literary-aesthetic motifs which existed in the literature of ancient world, the Middle Ages, as well as the literature of a new era, have been analyzed from a new perspective. Poetry of the Turkic world, which will provide the opportunity to the readers to get closer to the spiritual heritage of Turkic peoples, has been analyzed. Especially the works of such poets as Ahmed Yassau, Ahmet Iugneki, Suleimen Bakyrqani, Sanai, Nasimi, Lyufi, Atai and others, who are the founders of the literature of ancient and medieval periods. These authors strived to reveal the traditional mentality of Turkic people, and significantly strengthened their positions in the Eastern literary process.

Different criteria of typological aspects (ideas, styles, genres, motifs, themes, etc.) and interaction between literary texts, as well as cultural models of antiquity have been revealed. Deep roots of humanistic idea, which are reflected in the literature of Turkic classicism have been explored. Also research determined the place of creative individuals in the literary process who promoted the spiritual values, their philosophy and specifics of their creativity have been realized, that will provide the opportunity to the younger generation to get acquainted with literary sources, which reflect the life-affirming ideas.

Ancient Turkic literary monuments and especially classical Turkic poetry have widely spread abroad thanks to the significant number of literary translations into foreign languages. Therefore, the study of

the spiritual image of Turkic peoples from the perspective of foreign national consciousness, extends the limits of comparative studies.

The authors of this monograph have compared ancient literatures of different peoples of Central Asia, and came to the same conclusion that the origins of Kazakh literature have common Turkic roots. Therefore, the research results can be used not only in Kazakhstan, but also in the scientific community of Turkey, Uzbekistan, Azerbaijan, Kyrgyzstan, Tatarstan and other Turkic language states. Literary and historical significance of collective monograph is important for the Diaspora of different nations living in Kazakhstan to enhance and strengthen their spiritual and cultural ties with their historical homeland.

СОДЕРЖАНИЕ

КІРІСПЕ	3
КӨК ТҮРІКТЕР ТҰСЫНДАҒЫ МИФТІК ЖӘНЕ АҢЫЗДЫҚ СЮЖЕТТЕР	18
ОРХОН-ЕНИСЕЙ ЖАЗБА ЕСКЕРТКІШТЕРІНІҢ ЭТНОГРАФИЯЛЫҚ СИПАТЫ	58
«ОҒЫЗ-НАМА» ДАСТАНЫНДАҒЫ ӘДЕБИ-ФОЛЬКЛОРЛЫҚ МОТИВТЕР ЖҮЙЕСІ	106
ҚАРАХАНДЫҚТАР ДӘУІРІ ӘДЕБИЕТІНДЕГІ ДІНИ-ДИДАКТИКАЛЫҚ САРЫН	148
ТҮРКІ ПОЭЗИЯСЫНДАҒЫ ӨЛЕҢ ҚҰРЫЛЫСЫ ЖҮЙЕСІНІҢ ТИПОЛОГИЯСЫ	185
ЕСКІ ҚЫПШАҚ ПОЭЗИЯСЫНДАҒЫ ҒАШЫҚТЫҚ САРЫНДАР	228
ОРТА ҒАСЫР ТҮРКІЛЕРІ ПОЭЗИЯСЫНДАҒЫ БЕЙНЕЛЕУ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ	269
ТҮРКІ ЖАЗБА ӘДЕБИЕТІНДЕГІ «ҚУБАС» САРЫНЫ	297
ЕЖЕЛГІ ДӘУІР ӘДЕБИЕТІНДЕГІ ҚАҒАНДАР ОБРАЗЫ	320
КӨНЕ ТҮРКІ ЖӘНЕ ҚАЗАҚ ПОЭЗИЯСЫНДАҒЫ ДӘСТҮРЛІ МОТИВТЕР	338
ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР.....	402
Резюме	411
Summary	413

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі
Ғылым комитеті
М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты

КӨНЕ ТҮРКІ ӘДЕБИЕТІНІҢ ТИПОЛОГИЯСЫ

Верстка мен дизайн: Ивахнова Н.

Басуға: 30.12.2014 ж. ұсынылды.

Пішіні 60x84 ¹/₁₆. Көлемі 26 б.т.

Офсеттік басылым. Офсеттік қағаз.

Өріп түрі «CharterITC».

Таралымы 500 дана.

«Evo Press» баспаханасы,

Мақатаев к-сі, 129/1

тел.: 8 (727) 279 71 34, 352 82 02

