

**ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ  
БІЛІМ ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ МИНИСТРЛІГІ  
БАИШЕВ УНИВЕРСИТЕТІ**



**ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ ЭТНОПЕДАГОГИКАСЫ:  
ТЕОРИЯСЫ, ӘДІСТЕМЕСІ, ТӘЖІРИБЕСІ**

**ЭТНОПЕДАГОГИКА ТЮРКСКИХ НАРОДОВ:  
ТЕОРИЯ, МЕТОДИКА, ПРАКТИКА**

**Ақтөбе, 2019**

**УДК 37.013**  
**ББК 74.06**  
**Т 89**

**Жауапты редакторы:**

**Б. Ахан**, философия ғылымдарының докторы, профессор

**Пікір жазғандар:**

**А. Асаров** – философия ғылымдарының докторы, профессор

**А. Мухаметшин** – педагогика ғылымдарының докторы, профессор

**Ә. Молдаханов** – филология ғылымдарының докторы, профессор

Баишев университетінің Ғылыми Кеңесінің 30.05.2019 жылғы  
№10 хаттамасы шешімімен баспаға ұсынылған.

**Т89** Түркі халықтарының этнопедагогикасы: теориясы, әдістемесі, тәжірибесі. Ұжымдық монография /Құрастырған Дүйсенбаев А.Қ. – Ақтөбе, 2019. – 244 бет.

**ISBN 978-601-7566-72-2**

Ұжымдық монографияда түркі халықтарының салт-дәстүріндегі тәрбие идеяларының дамуы мен маңызы туралы мәселелер орын алған. Сондай-ақ түркілік тәрбие феномені түркілердің тағылымдық тарихы бойынша сараланып, оның теориялық мәселелері де қозғалады. Бұл түркі халықтарының салт-дәстүріндегі тәрбие идеяларының шығу тегін ашуды және қазіргі замандағы қоғамдық қағидаларымен байланысқан түркі халықтарының тағылымдық идеяларын ғылыми-теориялық түрде зерделеуді қолға алған еңбек болып табылады. Монография педагог ғалымдарға, ізденушілерге, докторанттарға, магистранттар мен студенттерге арналған.

**УДК 37.013**  
**ББК 74.06**

**ISBN 978-601-7566-72-2**

**©Баишев университеті, 2019**

## АЛҒЫСӨЗ

Қоғамдық өмірдің барлық салаларын қамтып отырған әлеуметтік-экономикалық өзгерістер ғылым және білім беру салаларына жаңа талаптар қоюда. Жаһандану үрдісінде ұлттық мәдениеттегі ел тарихымен біте қайнасқан халықтың тағылымдық мұраларының ғылыми айналымдағы шеңберін кеңейту – маңызды мәселе. Түркі халықтарымен қатар дамып келе жатқан тарихымызды түгендеуде Президентіміз Н.Ә.Назарбаев: «... Өткенді зерделеп, жақсы мен жаманды, ақ пен қараны айырып, оны бүгінгі күннің кәдесіне жарату – қоғам алдында тұрған ең өзекті мәселелердің бірі. Өйткені, тәуелсіздігіміз, егемендігіміз осы тарихты тануға тікелей байланысты: өткенді білмей, болашақты анықтау мүмкін емес» - деп атап көрсеткен еді [1]. Бұл ретте түркі халықтарының салт-дәстүріндегі тәрбие идеяларын кеңінен қолданысқа енгізу, тәлім-тәрбиені түркілік негізде ұйымдастырудың тиімді жолдарын қарастыру этномәдениеттанымдық теорияны жүзеге асыру жолы болып табылады. Бұның негізгі көздерінің бірі түркі халықтарының ғасырлар бойы жинақталған, таусылмайтын тарихи, мәдени-рухани қоры деп білеміз. Түркі халықтарының мәдени-рухани бай мұрасы ғасырлар бойы жинақтап зерттеуді қажет етеді. Түркілердің ежелден келе жатқан тәлім-тәрбиелік ой-пікірлері бүгінгі жас ұрпақтың имандылық-адамгершілік асыл қасиеттерін дамытуға, жеке тұлға ретінде қалыптасып, рухани жетілуіне, ата-баба дәстүрін қадірлеуге тәрбиелеуге зор ықпал етеді. Өркениетті қоғамда тәрбие беру мен ғылымды дамыту ісі күн тәртібінде бірінші кезекте тұр. Бұлардың қалай пайда болғанына, қалыптасып, дамуына, алдағы перспективасына назар аударылады. Осы тұрғыдан алғанда түркі халықтарының салт-дәстүріндегі тәрбие идеяларын зерттеу күні бүгінге дейін назардан тыс қалып келді.

Түркі халықтарының этнопедагогикасындағы оқыту, тәрбие, әдістемелік аспектілері Г.Н.Волков (Ресей), Я.И.Ханбиков (Татарстан), К.Пирилев (Түрікменстан), А.Ш.Гашимов (Әзірбайжан), А.Э.Измайлов, К.К.Қыдыралиев (Қырғызстан), Н.Сафаров (Өзбекстан) т.б. зерттеулерінде қарастырылды.

Қазақстан Республикасында этнопедагогика, халық педагогикасы, оның әдіснамасы мен теориясы мәселелері С.Қ.Қалиев, С.А.Ұзақбаева, Ж.Ж.Наурызбай, К.Ж.Қожахметова, Қ.Бөлеев, Р.Қ.Дүйсенбінова, С.Ғаббасов, Ә.Табылдиев, Ж.Асанов т.б. ғалымдар еңбектерінде зерделенді.

Аталған зерттеулерде түркі халықтары өз ұрпағын қалайша «сегіз қырлы, бір сырлы» етіп қалыптастырғаны жайлы мазмұндалады. Осы проблеманы зерделеуге қазақ этнопедагогикасының тарихы мен

теориясын зерттеп жүрген қазақстандық ғалымдар К.Қожахметова, С.Ұзақбаева, М.Балтабаев, С.Қалиев т.б. тиісінше үлес қосты. Олардың еңбектерінде ұлттық педагогикадағы тәрбиенің жекелеген тұстары (эстетикалық, адамгершілік, отансүйгіштік, ақыл-ой, еңбек тәрбиесі т.б.) талдауға алынады. Түркі елдерінде жүріп жатқан жаңару процестері өткен тарихымызды объективтік тұрғыдан дұрыс бағалауға мәдени құрылыс саласында, әсіресе ағарту, мектеп, оқу-тәрбие ісіне қатысты талай ғасырлар бойы жинақталған тәлім-тәрбиелік мұраларды бүгінгі күні талаптарына сай пайдалануға қолайлы жағдайлар тудырып отыр. Жас ұрпақты ізгілікке, еңбекті, өнерді қадірлей білушілікке тәрбиелеуде, олардың бойына үлкендерді, ата-аналар мен ұстаздарды сыйлау сезімін ұялатуда түркі халықтарының салт-дәстүріндегі тәрбие қағидалары мен асыл үлгілерін оқу-тәрбие жұмысында пайдалана білудің маңызы зор. Ол үшін, біріншіден, ұстаздар қауымының түркі халықтарының салт-дәстүрін жетік білуі, екіншіден оған шығармашылық талдау жасау, яғни бүгінгі күннің мәселелерімен ұштастыруы; үшіншіден, халық педагогикасында айтылатын асыл ой-пікірлерді жас жеткіншектердің санасына оқу-тәрбие жұмысын жүргізу кезінде әсерлі етіп жеткізіп бере білуі қажет. Демек, біз түркі халықтарының салт-дәстүріндегі тәрбие идеяларын зерделеуде түркі халықтарының арғытүптік дүниетанымынан бастап, ондағы тұрмыс-салт ерекшеліктерін, номодологиялық өмір сүру шарттарын байыптай отырып, отансүйгіштік рух пен тәндік-физиологиялық жетілу-икемділік тұрғысынан қайта бағамдап, бүгінгі заманға дейінгі жалғасқан тұтас түркілік менталитет пен дүниетанымымызды дәйекті аңғарамыз, кейінгі келер ұрпаққа этномәдени дәстүрлер құрылымындағы: намыс пен жігер, әділеттілік, шынайылық пен адалдық этикасының биік талаптарын; жұптасу мен оппозиция, топтық интеграция, тұлғалыққа өту мен көшбасшылыққа ұмтылу қатынастарының әлеуметтанулық асқақ мінберін, үйлесімділік пен теңдікке, қуаныш пен қайғыға және ерлікке негізделген эстетикалық нормаларын, ақиқат пен шындыққа, дәлдік пен дұрыстыққа, сандық және сапалық қатынастар теңдігіне, жеңімпаздық монизміне бағытталған логикалық құрылымын, өзін және өзгені бағалау, өзге мен өзін тануға, ардақтау мен персоналистік биік деңгейлерге ұмтылатын аксиологиялық құндылықтар жүйесін ұғындыруға қажетті компоненттерін ашып көрсетеміз. Біздің пайымдауымызша, түркі халықтарының салт-дәстүріндегі тәрбие идеялары мен ой-пікірлері жастар мен жеткіншектер үшін түркілердің педагогикалық даму тарихын дұрыс түсінуге, қазіргі жағдайы мен перспективасын болжай білуге септігін тигізеді.

**Бекежан АХАН,**  
**Баишев университетінің президенті,**  
**философия ғылымдарының докторы, профессор**

**ТҮРКІ ХАЛҚЫНЫҢ ОРТАҚ МҰРАСЫ «ЕДІГЕ»  
ТАРИХИ-ҚАҺАРМАНДЫҚ ЭПОСЫНДАҒЫ ПАТРИОТТЫҚ  
ТӘРБИЕ ИДЕЯЛАРЫ**

*Ж. Асанов,  
филология ғылымдарының докторы*

«Едіге» эпосы – полистадиялы туынды. Эпостың ұлттық версиялары басындағы Баба Түкті Шашты Әзиздің немесе Құттықияның пері қызға үйленуі мифтік түсінікке сәйкес келеді. Пері қызының адамзат баласынан өзгешелігі, Баба Түкті Шашты Әзизбен екі ортадағы келісімнің бұзылуына байланысты ұшып кетуі – тегіс мифтік оқиға болып табылады. Едігенің ерекше туысы, өзі қатарлы тоқсан баланы билеп-төстеуі, төреліктер айтуы қаһармандық эпос талабына сай келеді. Әрі қарай оқығанда Едігенің Сәтемір хан еліне сапары енді ертегілік сарынға ұласады. Бұл сарын Қабантын алыптың Сәтемірдің қызы Ақбілекті алып кетуі, қыздың жәрдеміне сүйеніп батырдың алыпты өлтіруі, Нұраддин асық ойнап жүріп жіліншігін сындырған шалдың «Токтамыс ханнан барып кегінді алсайшы» деуі тұсында өзінің сипатын күшейте түседі. Едігенің Токтамыс сарайында қызмет етуі, соңында араздасуы, араздасқан батырдың Сәтемір ханға қашуы, ол жақтан Сәтемір ханның сансыз қолына еріп келуі, Токтамысқа қарсы күресте жеңіске жетуі тарихи деректерге тура келеді. Яғни, шығармада тарихи жыр элементтері көбейеді. Әйтсе де, бұның бәрін тарихи Едігенің басынан өткен нақты оқиғалар деп тура қабылдауға болмайды. Ол оқиғалар қаһармандық эпос табиғатына орай өзгерістерге түскен. Тіпті тарихи эпостың өзі тарихи оқиғалардың хронологиясы бола алмайды, онда тарихи оқиғалардың сұлбасы ғана кездеседі.

Қаһармандық эпостың негізгі бейнелеу әдісі – күрделі көркем жинақтау мен романтикалық дәріптеу. Ондағы уақыт пен кеңістік, тарих пен қиял, тұтастану түрлері осы мақсатқа қызмет етеді. Екіншіден, «Едіге» эпосы «Қырымның қырық батыры» аталатын тұтастанған жырдың құрамына енген. «Гұмырнамалық тұтастанудың алғы шарты – кейіпкердің өмірге келу тарихын баяндау болып табылады. Оны ғылымда көбінесе «пролог» деп атайды. ... Циклизацияға толық түспеген немесе циклдену процесінде жүрген шығармаларда жоғарыдағыдай прологтар мифтік (мифологиялық) қалыпта болмайды, қайта керісінше, ол өмір болмысына жақынырақ болады». Мұрын жырлаған «Қырымның қырық батыры» екі бөлімнен тұрады. Оның бірінші бөлімі «Аңшыбай батыр және оның ұрпақтары» деп аталса, екінші бөлімі «Қарадөң батыр және оның ұрпақтары» деп аталады. «Аңшыбай батыр және оның ұрпақтары» деп аталатын бірінші бөлім тұтастанған сегіз жырдан құралған. Аңшыбай батырдан Парпария батыр, Парпариядан Құттықия, одан Едіге, одан Нұрадын,

одан Мұсахан, Мұсаханнан Орақ, Мамай, Орақтан Қарасай, Қазі туған. Осы сегіз ұрпақ – сегіз түрлі жыр. Тұтастанған бұл жырлар бірнеше ғасырлардың оқиғасын қамтыған. Бәрінің басын құрастырып тұрған ең ұлы жыр «Едіге». Бұл жөнінде С.Қасқабасов: «Қырымның қырық батырында» Алтын Орда, Ноғай Ордасы, Қазақ хандығы тұстарындағы билеушілердің қаһармандық шежіресі тұтастанудың барлық үлгісі арқылы жыр түрінде баяндалған да, үлкен эпопеяға айналған. Ал эпопеяның алтын діңгегі – «Едіге» туралы жыр. ...Ең алдымен айтатын нәрсе: бұл эпос тұтастанудың барлық түрінен өткен, мұнда сюжеттік циклдену де, ғұмырнамалық циклдену де, шежірелік циклдену де, тарихи циклдену де бар», – дейді. Ендеше «Едігенін» поэтикасының бір қыры тұтастануға байланысты екендігін ескеруге тура келеді.

«Едіге» эпосындағы патриоттық тәрбие идеялар туралы сөз еткенде, ондағы күрделі көркем жинақтауға соқпай өту мүмкін емес. Қаһармандық эпостарда көркем жинақтауға аса зор мән беріледі. Онда батырдың басына батырлық, ақылдылық, ата қонысын, ел-жұртын шексіз сүюшілікке қоса халықтың ең үлкен арман-мұраттары, осылай болса екен деген тілектері жинақталады. Соған байланысты өмірдегіден гөрі қиялдағы іс-әрекет шығармаға, оның басты кейіпкерлеріне тұлғалық сипат береді. Фольклордағы жинақтау туралы С.Қасқабасов: «...көркем жинақтау – фольклордың басты бейнелеу әдістерінің бірі. Ол, сайып келгенде, өмірді, қаһарманды фольклорлық түсінікпен дәріптеуге қызмет етеді және тұтастану құбылысын күшейтеді, өйткені, тұтастанудың өзі, мұнда да тарихи оқиғалар, кейіпкердің өмір жолы мен іс-әрекеті, оның ұрпағының ғұмыры мен қимыл-ерліктері түгел жинақталып, топталып, біртұтас дүние құрайды. Тұтастану да қаһарманды, оның ұрпағын дәріптеуге бағытталады. Ендеше, фольклордағы тұтастану – көркем құралдың, яғни поэтиканың бір бөлігі, тармағы деуге негіз бар» [1], – дейді.

«Едіге» эпосының «Қырымның қырық батыры» эпопеясындағы «Аңшыбай батыр және оның ұрпақтары» туралы негізгі бөлімнің басты шығармасы екендігін ескерсек, бұл жерде тұтастану (циклизация) құбылысына айрықша көңіл қоюға тура келеді. Қаһармандық эпостағы тұтастану құбылысын алғаш ғылыми тұрғыдан классификациялаған В.М.Жирмунский шығыс пен батыс халықтары эпосындағы тұтастануды өзара салғастыра келіп, оның төрт түрін анықтады: 1. Сюжеттік тұтастану; 2. Биографиялық тұтастану; 3. Генеологиялық тұтастану 4. Эпопеялық (дәуірлік) тұтастану, яғни бір ел басшысының немесе батырдың айналасына әр дәуірдің батырларының топтасуы. Тұтастанудың осы төрт түрінің қазақ эпосындағы көрінісі бойынша С.Садырбаев кандидаттық диссертация қорғады. С.Садырбаев «Қырымның қырық батырындағы» «Қарадөң батыр мен оның ұрпақтары» бөлімі бойынша зерттеу жасады. Ол өз

зерттеуінде қазақ эпосына сюжеттік, өмірбаяндық, генеологиялық тұтастанулардың тән екенін атап көрсетті [2, 104-б.]. Фольклортанушы Ш.Ыбыраев та өзінің батырлық жырлардың поэтикасын қарастырған «Эпос әлемі» атты еңбегінде тұтастанған жырлардың кейбір ерекшеліктеріне тоқталып өтеді [3, 254-б.]. Ал С.Қасқабасов «Қазақ фольклорындағы тұтастану құбылысы» деп аталатын іргелі еңбегінде қазақ фольклорында тұтастанудың алты түрі бар екенін анықтады. Олар: 1. Сюжеттік тұтастану; 2. Ғұмырнамалық тұтастану; 3. Шежірелік тұтастану; 4. Тарихи тұтастану; 5. Орталықтық тұтастану; 6. Географиялық тұтастану.

Ғалымның пікірінше, *сюжеттік тұтастану* екі сатыдан тұрады. Алғашқысы – фольклорлық сюжеттің пайда болып, тұтастануы да, екіншісі – тұрақталған сюжеттердің бір кейіпкерге телініп, топталуы. Былайша айтқанда, әуелі бір оқиғаның тұрақты сюжетке айналуы қажет, сосын осы сюжет кеңейе келе, бірнеше сюжетті қамтыған шығармаға, эпикалық туындыға айналуы керек. Бұған мысал ретінде: «Мәселен, Едіге батыр туралы жырды алайық. Мұнда басты оқиға – Едігенің Тоқтамысқа қарсы күресі. Бұл – тарихи факт. Ал осы шындық эпоста көптеген қосымша сюжеттермен, мотивтермен көмкерілген, өйтпеген күнде Едігенің өмірі эпикалық күйге түспеген болар еді. Сөйтіп, Едігенің ғұмырнамасы оның ғажайып жағдайда тууымен басталады, – дейді ғалым [4, 447-б.].

Соңғы нұсқалардың біразында (татар, қарақалпақ тіліндегі) Нұраддинге байланысты сюжет аса зор көлемде, өз алдына бөлек эпос іспетті. Қарақалпақтардағы бұл «бөлек эпос» алдыңғы Едіге туралы сюжетке қосылып көлемі зор, кең құлашты он алты мың жолдық қаһармандық эпос тудырып тұр. Мұрын жырау нұсқасында да «Нұраддин» жыры – өз алдына жеке шығарма. Бұлар – талдап отырған эпосымыздың сюжеттік тұтастану процесінен өткендігін көрсететін тағы бір айғақ. «Едіге», негізінен, үлкен төрт бөлімнен тұрады: 1. Батырдың дүниеге келуі мен балалық шағы. 2. Батырдың Сәтемір еліне қашуы және үйленуі. 3. Едігенің елге оралуы. Ерліктері. 4. Батырдың баласының ерліктері. Батырдың дүниеге келуі мен балалық шағы турасындағы сюжет кейіннен пайда болса, Сәтемір еліне қашуы – В.М.Жирмунский атап көрсеткендей, шығарманың тууына себеп болған басты жағдай. Едігенің елге оралуы мен батырдың баласының ерліктері тарихи оқиғаларға қатысты туындаған. Осы төртеуі жинақталып эпостың қаңқасын құраған. Кейін әр түрлі талантты жыршылардың жетілдіріп айтуы, тыңдаушылардың талап-талғамы нәтижесінде осы күнгі ұлттық версиялары пайда болған.

Эпикалық туындылардағы тұтастану жыршыға да байланысты. Нұртуған нұсқасында Едіге бала кезінде атастырған қалыңдығы Қағазды іздеп барғанда, ол елді қалмақтың ханы Қараманның батыры Қабантин шауып кеткен болып шығады. Жеңіске жетіп, Қағазға

үйленген Едігеден туған бала Нұрадын да батыр болып, Тоқтамысқа аттанып, соғыс ашып, қырғын салып, ханның қыздары Қаныкей мен Тыныкейді олжалайды. Эпостың бұл бөлігі бөлек өз сюжеті бар дара туынды іспетті. Біз бұған қарай отырып, өмірде болған тарихи оқиғалардың күңгірттеніп, олардың орнына ертегілік, эпсаналық сарындар келетінін, тағы бір ретте басқа эпостық аңыздаулардың сюжеті кірігетінін, яғни контаминациялану жүретінін аңғарамыз. Контаминация жалғыз Нұртуған нұсқасында емес, эпостың Мұрын жырлаған нұсқасында да, өзбек версиясында да бар. Бұл екеуінде де эпостың аяғы қалмақпен соғыс болып кетеді. Алайда, жаудың үнемі дерлік қалмақ болатыны да – қисынды нәрсе, себебі қалмақ пен қазақ халықтарының арасындағы соғыс бір жарым ғасырға созылғаны мәлім.

Ертегілердің барлығы, ғашықтық дастандар басты кейіпкердің үйленуімен бітсе, эпоста басты қаһарманның үйленуі – оның кәмілетке толғандығының белгісі ғана. Одан әрі оның ерлік жорықтары, қаһармандық істері жалғасады. Сөйтіп, батырдың бүкіл өмірін көрсететін жүйелі жыр туындайды. Осыдан келіп, эпостағы **ғұмырнамалық тұтастану** пайда болады. С.Қасқабасов ғұмырнамалық тұтастану туралы: «Асылы, ғұмырнамалық тұтастану – елдің батырға, оның өміріне деген зор ықыласынан пайда болған секілді. Халық өзінің қорғанышы болған сүйікті батырдың қалай туып, қалай өскенін, қалай үйленгенін білгісі келген. Тіпті оның балашағасына да мән берген, ал ата-анасы кім болған деген мәселеге айрықша көңіл бөлген. Тыңдаушыларының осындай ықыласын білген жыршылар, сөз жоқ, бар мүмкіндігінше, олардың талабына жауап беруге тырысқан», – дейді [4, Б.452-453].

Аталған талаптың үдесінен шығу үшін «Едіге» эпосын тудырушылар нақты оқиғаларды ғана айтып қоймай, әдеттегідей дайын формулаларды, көркем құралдарды, оған қоса дайын тұрған сюжеттерді, мотивтерді, ескі наным-сенімдерді, мифтерді ретімен пайдаланған. Осылайша қаһарманның туғаннан өлгенге дейінгі өмірін бір жүйеге түсіріп, әсерлеп, эпикалық жыр арқылы баяндап берген. Эпикалық шығармалардың талаптарының орындалуы нәтижесінде туындымыз басты қаһарманның құрғақ өмірбаяны ғана емес, ол туралы поэзиялық ғұмырнама болып шыққан. «Едігедегі» ғұмырнамалық тұтастану рет-ретімен бірнеше кезеңнен тұрады. Олар – жоғарыда айтқанымыздай, періден ерекше жағдайда дүниеге келуі, алғашқы ерлігі, ой-санасының тез өсіп-жетілуі, үйленуі, батырлық істері, қартайып зәбірден немесе ұрыс майданында ат үстінде өлуі.

Ғұмырнамалық тұтастанудың алғашқы бөлігі болашақ батырдың ғажайып туысы болса, келесі бөлігі әуелгі ерлігі екені мәлім. Себебі қаһармандық эпоста болашақ батыр «батырлық ойындарын» көрсетпейінше үйлене алмайды. Бірінші ерлік оның үйленуіне құқ береді. Едігенің әуелгі ерлігі: «Одан соң сегіз жасқаша оқуда тұрды,



тоқсан бала бірлән. Сол балалар бірлән күрессе бәрісін де жықты. Бәрісінің киімдерін алып бір жарға үйіп салды; киімдерінің үстіне шығып олтырып айтты: «Міне, Тоқтамыс ханның тағының үстіне олтырдым», – деді. Емді киімдерін қайтарып берді», – деп баяндалған [5, 25-б.].

Батыр үйленуі үшін әр түрлі сынақтардан өтуі тиіс. Эпостың ұлттық версияларында Едігенің Ақбілекке қосылар алдында өзінің кім екенін білдірмей, Алыптың (немесе Дәудің) малын бағуы, Нұртуған нұсқасы мен қарақалпақ версиясындағы Алыппен күш сынасуы, қызды жаудан құтқаруы бұған нақтылы мысалдар бола алады. Шоқан нұсқасында батыр Ақбілекке Сәтемір хан еліне бара жатқанында кездесе, қарақалпақ версиясында әдеттегідей елді жау шауып, ханның қызын тартып алып кеткен оқиғаның үстінен шығады. Қазақтағы Нұртуған нұсқасында да осындай оқиғаға тап болады.

Ыңырсыған мал кетті,  
Рахатын дұшпан көреді.  
Патшалықтан сән кетті,  
Тағдырдың алла шебері.  
Қайғыдан қан жылады,  
Болмай айла, өнері.  
... Түнеріп тұрған мұнартып,  
Хан жайлаған Қаратау.  
Жайылатын енді малы жоқ,  
Құлазып жатыр Сарытау.  
Көл жағалай, сабатта,  
Тігілуші еді ақ отау.  
Осылар еске түскенде,  
Болмайды жұрттың тағаты – ау [6, 254-255 бб.].

Мұнда Сәтемір ханның қызы Қағаз – Едігенің атастырып қойған қалыңдығы. Атасының елін жау шауып, қалыңдығын басқа елдің батырының күштеп алмақ болуы – қаһармандық эпоста қалыптасқан мотив. Қалыңдығын жау қолынан құтқару – батыр үшін сынның ең үлкені. Батырлық эпоста қаһарманның үйленгеннен кейінгі басынан өтетін оқиғалар – жорықтар, соғыстар, батырдың көрген қиындықтары болып келеді. Себебі батырлық эпостың талабына орай басты кейіпкердің негізгі мақсаты – өзіне қарасты жұрттың намысын жоқтау, оны дұшпаннан қорғау.

Эпостағы ғұмырнамалық тұтастанудың соңғы бөлігі – кейіпкердің қайтыс болуы. Тұтастануға түскен қазақтың батырлық эпостарында кейіпкерлердің қалай өлгені кең түрде баяндалмай, қысқаша ғана қайырылады. Ал «Едігенің» біраз нұсқаларында қырғыздың «Манасындағыдай» батырдың өліміне жан-жақты тоқталынған. Бұған нақты айғақ ретінде эпостың Н.Хәкім, В.В.Радлов

жазып алған татар нұсқаларының шешімдерін алуға болады [7, 286-б.]. Оларда Едігенің өлімі тәптіштеп баяндалған.

«Едіге» эпосы *шежірелік тұтастануға* да түскен. «Тұтастанудың бұл түрі, негізінен, қаһармандық және ғашықтық эпосқа тән. Рас, батырлық ертегіде де ұшырасады. Тегінде, шежірелік тұтастану екі мақсаттан пайда болатын тәрізді. Бірі – батырды дәріптеу болса, екіншісі – ұрпақтардың, ата мен баланың, аға мен інінің ынтымақта болуын ардақтау, туыстық қарым-қатынастың үзілмей, тығыз байланыста болуын көксеу. Екінші сөзбен айтқанда, «атадан ұл туса игі еді, ата жолын қуса игі еді» деп армандайтын халық жыршыдан өзінің сүйікті батыры туралы жырлаумен қатар, оның баласы жайында да әңгімелеуді талап еткен. Сөйтіп, жыршы «әке кегін баласы, аға кегін інісі алады» деген патриархалды-феодалдық түсінік пен тыңдаушылардың тілегіне сәйкес бір батыр ғана емес, оның ата-бабасы мен ұрпақтары немесе інілері жөнінде жырлап, оны бастапқы бір шығармаға қосып, үлкен туынды жасайтын болған», – деген ғылыми тұжырымға сүйене отырып, Нұраддиннің басынан өтетін оқиғалардың шежірелік тұтастануға тікелей қатысты екенін аңдау қиын емес [4, 467-б.]. Архаитиптік Шоқан нұсқасында Нұраддин әкесінің кегін алушы батыр есебінде көрінсе, кейінгі башқұрт, қарақалпақ нұсқаларында әкесінің кегіне қоса өзінің де өшін алушы ретінде бейнеленеді. Әке батырдың қартайған шағында оның орнын басатын жас батырдың пайда болуы – тұтастанған жырлар үшін қалыптасқан жағдай. Ол туралы фольклортанушы ғалым С.Садырбаев: «Қарт батыр шау тартқанда, жас батыр сахнаға шығады. Жас батырдың әлеумет ісіне араласуымен жаңа жау, жаңа араздық тағы да туады. Жеке батыр жастық жігердің жәрмеңкесін ұзатып, ду базардың шетіне шыққанда, іле-шала қолындағы қаруын, үстіндегі сауыт-сайманын іліп әкететін жас батыр пайда болады. Бейбіт елдің бейқам көшін әрі қарай бастай беру жас батырдың азаматтық борышына беріледі», – деп дұрыс көрсеткен [4, 468-б.].

Эпос басты қаһарманның өмірін баяндап қана қоймай, батырдың баласының ерліктерін де дәріптейді. Мұнымен де шектелмей басты кейіпкердің қарапайым адам емес екендігін дәлелдеу үшін арғы ата-бабаларын да мадақтап көрсетеді. Сөйтіп, батырдың ата-бабасы, әке-шешесі, өзі, баласы туралы жырлар үлкен бір цикл құрайды. «Едіге» жырын жеке алып қарастырғанның өзінде оны батырдың ата-анасы, өзі, баласы туралы үш түрлі шығармадан бас құрап тұр деп айтуға болады.

Шежірелік тұтастануға түскен эпостарда ретіне қарай оқтын-оқтын басты кейіпкердің бұрынғы өткен бабалары аталып, мінездеме беріліп отырылады. Бұл жағдай «Едіге» эпосының барлық версияларында кездеседі. Мысалы, ноғай версиясында Едіге Токтамыс ханға:

Сенинь атань Тойкожа,  
Тойкожадынъ улы Токтамыс,  
Асылым Алшанъгыр деп мактанма.  
Асылынь Алшанъгыр болса не болгай?  
Дугажи Махмун Керемет,  
Кереметтинъ улы Анъшыбай,  
Анъшыбайдынъ улы Бирперие,  
Бирпериединъ улы Баркая,  
Мен Баркаядынъ улы анавда  
Кутлы-Кая улы ман, –  
десе [8, 31-б], татарша версияда Нұраддин Токтамыс ханға:  
Туйгужа улы Туктамыш  
Аслы Чыңгыз булса, ни булды?  
Чәчле-төкле Хужа Әхмәт,  
Аннан туган Ир Әхмәт,  
Аннан туган Тимеркыя,  
Аннан туган Котлыкыя,  
Аннан туган Идегәй,  
Идегәйдән туган Норадын,  
Алла юмарттыр,  
Аңа бирде морадын!  
Ант кылычка житкәндә  
Әйтерәң булса, әйтеп кал,  
Кылырың булса, кылып кал, – дейді [9, 181-182 бб.].

Эпоста шежірелік мәліметтердің берілуі, арғы аталарының мақтанышпен айтылуы – басты қаһармандарды тұлғалай түсу үшін қолданылатын әдіс-тәсілдердің бірі. Эпос қаһармандары үшін арғы ата-бабаларының аруағын сыйлау, олардың атына кір келтірмеу, ерлік істерін жалғастыру – басты борыш. Қысылған кезде солардың аруағына сыйынады, жорыққа аттанған сәтте әкесінің келісімін алады. Шежірелік тұтастану бойынша әкесінің батырлық ісін оның баласы ғана емес, немере, шөберелері де жалғастыруы керек. Өкеден бала үлгі алып отырады және оның ерлігі алдыңғылардан асып түседі. Өкенің істей алмаған ерлігін, қолы жетпеген мұратын кейінгі баласы істейді. Мұндай іс-әрекет барлық батырларға тән, себебі эпоста өмір осылай болса екен деген халықтың арман аңсары жатады.

Қаһармандық эпостардың біразында әке батыр, бала батырға жауды қалай жеңу турасында ақыл, кеңес береді. Мұндай кеңес беру «Едіге» жырында да бар. Токтамыстың соңынан қуып бара жатырған Нұраддинге әкесі Едіге: «Әй, балам, маған қырық ерден бата тиді, іздесең табарсың, – деді. – Тауып, Токтамыстың басын аларсың, – деді. Кеңестің Кең Жанбай қай жағыңнан жолығар екен?, – деді. – Саған бір жағыңнан жолығар, – деді. – Егер жан үшін жалынып сөз айтса, басын ал, өзіңменен қарсыласып сөз айтса – бір ерді тимегейсің», – дейді [5,

56-б.]. Сол сияқты Мұрын жырау нұсқасында да Ындыс еліне соғысқа аттанғалы жатқан Нұраддинге әкесі:

Жақын емес бұл ындыстың қаласы,

Жүдә қашық арасы

Тоқсан күндік жол еді,

Бұл ындысты сұрасаң,

Өзі мықты зор еді.

Қиындығы сол еді,

Бекітіп салған қаласы,

Келмей жүр еді оған

Талай барған шамасы.

Ындыстың қаны Тарқас-ты,

Тарқастың берік қаласы...

... Баяғы мінген шұбардың

Баласы еді Телшұбар

Атасыменен тең шығар

... Жақсы үлкен ақсауыт,

Шарайна киіп сыртынан,

Дулыға киіп басыңа,

Балдағы алтын көк берен

Беліңе бекен буыңыз.

Жан көтермеген сұр жебе

Ер қасына іліңіз, – деп баласының барар жерінің жөн-жосығын, астына мінер тұлпары мен қару-жарағының ретін айтады [10, 97-98 бб.]. Эпостағы шежірелік мәліметтер турасында диссертацияның екінші бөлімде де жазылды. Онда тарихи есімдермен қатар белгілі бір санды толтыру үшін келтірілетін есімдердің де бар екендігіне көңіл аударған дұрыс.

«Едіге» эпосында көркемдеуіш құралдың бір түрі *тарихи тұтастану* құбылысы да орын алған. Эпос әуелде тарихи оқиғаға негізделіп шығарылған. Алтын Орданың іргесін қайта бекітуі, Едігенің оған сіңірген еңбегі ел жадынан өшпей тұрғанда жырдың әуелгі нұсқасы айтыла бастаған. Едіге – батыс пен шығысқа танымал зор тарихи тұлға. Жырды шығарушылар оның кім екенін жақсы білгеніне шүбә келтіруге болмайды. Әйтсе де, әуелде тарихи оқиғаларды негізге алып шығарылған жырлардың өзі бірте-бірте ол тарихи негізінен қашықтай береді. Қаһармандық эпосқа тән сипаттарды бойына сіңіреді. Едігенің басынан өткен нақты оқиғалар эпос табиғатына орай өзгерістерге түскені аңдалады. Орманбет бидің көрініс беруіне қарағанда, эпосқа XVI ғасырдың екінші жартысында өзгерістер енгізіліп, толықтырылған. Осы кездегі Мұса балаларының, оның ішінде Әнжі Смайылдың тақ тартысын үдетуіне байланысты Ноғай, Қырым, Астрахань хандықтарының берекеті қашып, халық дүрбелеңге түскен. Берекеті қаша бастаған халық баяғы Еуразия құрлығында

Алтын Орда сияқты Ұлы мемлекет құрғандығын, оны кейінгі билеген Тоқтамыс, Едіге сияқты ұлы тұлғаларын еске алып, өткенді көкसेп, жаңғырта жырлаған. Мысалы, Тоқтамыстың халқымен қоштасу жырының басында әр түрлі кезеңде өмір сүрген Орманбет бидің, Саназар батырдың, Алаша ханның есімдерінің қатар аталуы осының нақты айғағы бола алады. Тарихи тұтастану кезінде әр замандағы оқиғалар, адамдардың аттары ғана араласып кетпейді, оқиға өткен жерлер, ру аттары, хан жанындағы уәзірлер, батырлар араласып кетеді. Бұл аталғандардың барлығы «Едіге» жырының ұлттық версияларында кездеседі.

Тарихи тұтастану халықтың басынан әр заманда өтіп жатқан маңызды, есте қаларлық тарихи оқиғалармен тығыз байланысты екендігі эпос версияларында анық көрініп тұр. Мәселен, «Едіге» эпосының архаитиптік нұсқаларында қалмақпен соғыс жоқ, ал кейінгі нұсқаларының біразында, мысалы, Мұрын, Нұртуған нұсқаларының соңғы бөлімдерінде, өзбек версиясында Едіге қалмақтармен соғысады. Түркілердің қалмақпен соғысуы – Едіге мен Нұраддин дүниеден озғаннан көп кейін болған оқиғалар. Бұл құбылысты В.М.Жирмунский егжей-тегжейлі зерттеген «Алпамыс батыр» жырын үлгіге ала отырып оңай түсіндіруге болады. «Алпамыс батыр» жетінші-сегізінші ғасырларда Алтайда пайда болып, тоғызыншы-оныншы ғасырларда түркілер осы күнгі қазақ жеріне әкеледі. Оның алғашқы нұсқаларында қалмақтар туралы ештеңе айтылмаған. Қазіргі нұсқадағы Алпамыстың қалмақ батыры Қараманмен соғысы, қалмақ Тайшық хан еліне жорығы тарихи тұтастанудың нәтижесінде енген мотивтер болып табылады. «Едіге» жырындағы батырдың қалмақтармен соғысы осындай негізде пайда болған.

Едіге енді қарады,  
Алла деп ұран салады,  
Екі жүз кісі қолменен,  
Едіге кіріп барады,  
Екі мың кісі қалмақпен,  
Екі жүз кісі салысты.  
Неше күндей ұрысып,  
Қырғын болып табысты [10, 86-б.].

Осылайша тарихи жағдайға, халықтың аңсарына байланысты бұрынғы замандардағы кейбір ескі сюжет жаңаша жырланып, тарихи тұтастануға түсіп, жаңа сюжеттер пайда болады.

Эпос нұсқаларының кейбіріне халықтың, заманның талабына орайласпайтын сюжеттер де араласып кететін жағдайлар ұшырасады. Мәселен, «Едігенің» Ә.Диваев нұсқасының соңғы бөлімінде батырдың сұлу пері әйелін Сәтемір хан тартып алу үшін Едігені Көлкүн дарияның арғы жағындағы, Сынып дарияның бергі жағындағы «Қызыл гүлді» әкелуге жұмсайды. Бұл – дүние жүзі халықтарының

ертегілерінде кездесетін көне сюжет. Мұнда ескі сюжет кейінгі дәуірде өмір сүрген кейіпкерлерге телініп, тұтастануға түскен.

Тұтастанудың тағы бір түрі *орталықтық тұтастану* болып табылады. Мұнда бір басшы адам немесе басты батырдың айналасына басқа батырлардың топтасуы сөз болады. Мысалы, қаһармандық эпостың классикалық нұсқасы «Манаста» Манастың айналасына атақты батырлар топтасады. Тіпті олардың ішінен қазақ батырлары Ер Көкше мен Ер Қосайды көреміз. «Едіге» эпосының Шоқан нұсқасында мемлекет басшысы Тоқтамыс ханның айналасына Есентайұлы Құдайберді, салтанатын хан ұлынан арттырған Мүйтен Қосдаулет, жауырыны үлкен қақпақтай, айдары үлкен тоқпақтай Қара қыпшақ Қобыланды, күнде сүңгі сындырған, ер көңілін тындырған Ақбалтырұлы Уақ пен Мәнжүрұлы Шуак, садағын қырық нарға тарттырған, салтанатқа үлде мен бүлде арттырған Кеңестің ұлы Кеңжанбай топтасқан. Бұл батырлардың кейбіреулері туралы жеке жырлар бар. Эпостың ұлттық версияларында бұл батырлардың аттары өзгеріп отырады. Мәселен, татар версиясындағы Тоқтамыс батырлары – Есентайұлы Құдайберді, Қара Қожа, Мүйтен Қыпшақ би, Тоқтарұлы Тұғаша, Айбалталы Дөрмен, Уақ пен Шуак, Кеңжанбай болса, ноғай версиясында мыңның Болат батыры, жүздің Ноғай батыры, найманның Қасай батыры, Тольшұлы Жанмұханбет, қыпшақтың Құба батыры, қаңлының Қарабайысы, қоңыраттың Ұзынайдары, шырынның сұлу Мәмбеті, маңғыттың Маңқа жырауы, Болат, Жанбай батырлардың аты аталады. Батырлардың есімі өзгергенімен оларға қатысты негізгі сюжет сақталған.

Ғалымдардың зерттеуінше, *географиялық тұтастану* дегеніміз бір фольклорлық шығармада көптеген жер атауларының басты кейіпкерге байланысты көрінуі болып шығады. Біз қарастырып отырған эпос та географиялық тұтастануға түскен, себебі басты кейіпкерлер Едіге мен Нұраддиннің бүкіл өмірі, іс-әрекеті бір жерде өтпейді. Олар шарлаған кеңістіктің бір шеті Еділ болса, екінші шеті – Сәтемір ханның елі. Татар версиясында – бұған қоса Булгар жерлері, башқұрт версиясында – Орал тауының өңірі. Сонда Едігенің алып Алтын Орда мемлекетінің бар аймағында болғанын көреміз. Мұның себебі жырды орындаушылар өздері тұратын, жақсы білетін жерлерді эпосқа енгізген.

Мәселен, башқұртшада:

Ай, Уралтау, Уралтау,

Урал тигән данлы тау,

Күп ырызуы ызғытып,

Яу астырған шанлы тау! – деп негізгі уақиға өткен орынға Орал тауын жатқызса [11, 57-б.], өзбек версиясында «Аммо ровийлар андоғ ривоят қилурларким, қадим замонда Хоразм вилоятида Қунғирот деган шахарда бир подша бор эрди. Зиеда, улуг подшо эрди», – делінген [12,

8-б.]. Әйтсе де, бұлар тарихи шындыққа да қайшы келмейді, себебі Алтын Ордада ұзақ жыл билік құрған Едіге үшін аталған жерлер – өз жері, талай барып кеңес құрған елді мекендері. Басты қаһарманның аталған елді мекендерге сапарлары қалай болса солай емес, белгілі бір жүйелі оқиғаға байланысты өткен. Батырдың жүрген жерлері – шын географиялық атаулар, Алтын Орданың құтты қоныстары.

Қарақалпақшада:

Жерім жырақ үш айшылық шөл майдан,  
Шыққан жерім – Қарғалы, Елек, Кеңсайдан,  
Үш ай он күн болды елден шыққалы,  
Сапар тартып келе жатырмын ноғайдан [13, 289-б.].  
Немесе,

Ойыл менен Қиылдан,

Құмкент деген қаламнан, – деп қазіргі Қазақстанның елді мекендері таңбаланған [13, 291-б.].

Бірақ эпостың бір нұсқасындағы жер атауларына қарап, ондағы оқиғалар тап осы жерде туған екен деп шешім шығаруға болмайды. «Оқиға пәлен жерде өтті» деушілік халық әдебиеті шығармаларына тән көркемдік тәсіл ғана.

Ұлттық версиялар үшін көптеген жер аттары ортақ. Батырлар іс-әрекет жүргізетін жер атаулары тарихтан алшақ емес. Ақсақ Темір турасында татардың Нығымет Хәкім нұсқасындағы: «Сәмаркәнддан Ишем, Тубыл суларының башларына килеп, Урал таулары буйлап килеп чықты» [14, 305]. «Сарай, Әстерхан шәһәрләрен алғач, Шаһ Тимир Сәмәрқандка қайтып китте», – деген жолдар да шындықтан алшақ жатпаса керек [14, 305-б.].

Шығармадағы оқиғалардың тұрақты жерлерде өтуі, бір жағынан, эпостың тарихқа қатысын көрсетеді. Бұл жағдай географиялық тұтастануға әкеліп тұр. Эпоста қайталаулар, формулалар үлкен орын алатындығы белгілі. Мұның өзі формулалықты анықтау фольклорлық туынды табиғатын танудың бір тәсілі екендігін аңдатса керек. Әдетте, эпос тілінің формулалығы үш түрге бөлініп қаралады. Олар: 1. Жекелеген бейнелі сөз тіркестері;

2. Түрлі ұқсас жағдайлар суреттелгенде қайталанып келетін жолдар;

3. Эпостағы дәстүрлі ситуацияларды бейнелейтін күрделі суреттемелер.

«Едіге» эпосында формулалықтың бір парасы жекелеген бейнелік сөз тіркестері болып табылады. Бұған «кәміл пір», «қозы жауырын жебе», «сары бел», «ақ сұңқар», «ақ сауыт», «ақ сүңгі», «алмас қылыш», «көп жылқы», «қалың әскер», «қырық нөкер», «үш ай, тоқсан», «алты қанат ақ орда», «керегені кертү», «туырлықты тілу» секілдідерді мысалға алуға болады. Бұлар қыр версияларында әлденеше рет қайталанып келіп отырады. Эпосты тудырушылар мен

жыршылардың бұл тәрізді дәстүрлі баламалардың жүздеген түрін білуі эпос оқиғасын қажет жерінде өзінше баяндап, еркін көсілуіне мүмкіндік берген. Себебі мұндай сөз тіркестері – халықтың құлағына ежелден қанықты, үйреншікті тіркестер.

«Едігедегі» формулалықтың тағы бір түрі – қайталанып келетін жолдар. Бұл үлгідегі формула, қайталаулардың кемі бір жол, молырағы бірнеше жолға ұласады. Эпоста: «жауға бөрідей тиді», «аш күзендей бүгілді, шыбын жаннан түңілді», «қаланың аузын қан қылды, қақпаның аузын шаң қылды», «мен бір түнде түс көрдім, түсімде жаман іс көрдім», «Қаныкейдей көріктінді, Тінікейдей тектіңді», «алтын, күміс арттырып, асыл кілем жаптырып», «алғаным, қағып төсек салғаным», «керней, сырнай тарттырып, топ, зеңбірік аттырып», «енді қалмақ ат қойды, екі мың әскер лап қойды», «ауыздықпен алысып, ұшқан құспен жарысып», «тұщы етіне ащы таяқ өткен соң», «айдай жүзі балқыған, күндей жүзі салқыған», «қабағынан қар жауып, кірпігінен мұз қатып», «Сәтемірдің сансыз қол, барын-жоғын жидырды» деген жолдар шығарманың көркем сөз жүйесінде де, құрылысында да елеулі қызмет атқарады. Эпос версияларында төмендегідей қайталауларға екпін беріліп отырылады.

Дәуір кімнің дәуірі?

Тоқтамыстың дәуірі!

Заман кімнің заманы?

Тоқтамыстың заманы! [9, 17-б.]

Немесе,

Дәуір кімнің дәуірі?

Едіге ханның дәуірі!

Заман кімнің заманы?

Едіге ханның заманы!

Қалаға жар салады,

Далаға хабарландырады,

Едігенің хандығы

Халыққа мәлім болады [13, 356-б.].

Қияс нұсқасында осы жолдардағы адам аты өзгеріп Нұраддинге де айналып кететін жайы бар.

Татар версиясында:

Ол дария да бұ дария,

Ол дариядан Сырдария,

Сырдариядан – Самарқанд,

Самарқандта отырған

Әмір Барлас Шаһ Темір, –

деген шумақ бірнеше рет қайталанады [9, 12-б.]. Мұндай мысалдарды көптеп келтіруге болады.

Эпостағы қайталаулардың тағы бір түрі: «Мен, мен дүрмін, мен дүрмін», «Қасты, қасты, қасты орда, он екі табан боз орда», «Тоғай,



тоғай жүгірген», «Қызғыш, қызғыш, қызғыш құс» (бәрі ноғайдан). «Топ, топ басқан, топ басқан» (татар нұсқасында) сияқты болып келеді.

Туп, туп басқан, туп басқан,  
Тояғы жирне тумырған,  
Тумырылып ятқан юл күрде,  
Ул юл белән юл алды.  
Утылы, утылы, утылы учак,  
Ут урнында көл күрдә [9, 93-б.].

Бұл қайталаулар жыраулар поэзиясына етене тән екені белгілі. Мысалы, Доспамбетте «Тоғай, тоғай, тоғай су», Қазтуғанда «Алаң да алаң, алаң жұрт», Шалкизде «Жел, жел есер, жел есер» деп басталатын толғаулар бар екендігі баршаға мәлім.

«Едіге» эпосында жиі қайталанып отыратын тіркестердің қатарында эпикалық сандарды да көрсетуге болады. Эпикалық сандар өз орнында формулалық міндетін атқарады. Әсіресе, 3, 6, 7, 9, 10, 17, 30, 40, 60, 90 тәрізді сандар молырақ кездеседі. Мысалы, Сәтемір хан Едігеге «үш сан» қол береді. Қарақалпақшада Сыпыра жыраудың елі «алты айшылық көлі бар, алты айшылық шөлі бар» жер, татаршада Жантемір аталықтың «алты» ұлы болады. Шоқан нұсқасында Алып бір ұйықтағанда, «жеті күн» ұйықтайды. Қара Тиын дәу Ақбілекке ғашық болып, қызды алу үшін жеті жыл ұрыс салады» Тоқтамыстың «тоғыз ері» бар.

Сәтемір ханның елі «үш ай, он күншілік» жер. Сәтемір хан қызы Ақбілекті Едігеге қосқанда «отыз күн ойын, қырық күн тойын» өткізеді. Қаратиын алып «Қырық бие байлатып, қырық қосшы құл қойып, қырық түйе айдатып, қыз қойнында жатады». «Қырық күншілік шөл» эпостың әр түрлі версияларында кездеседі. Жалған той ұйымдастырып, Едігені өлтірмекші болғанда үйден шыққандардың көзін жойып тұру үшін «алпыс мылқауға» тапсырма беріледі. «Едіге – Нұран» нұсқасында Едіге Тоқтамыстың еліне «тоқсан» адаммен жетеді. «Едіге» эпосындағы эпикалық сандар ішінде 17 санының болуы назар аударарлық. VII ғасырдағы Күлтегінге қойылған құлыптаста:

Көкте түрік тәңірісі,  
Түріктің қасиетті жері, суы,  
Былай депті:  
«Түркі халқы жойылмасын – дейді, –  
«Ел болсын», – дейді.  
Әкем Елтеріс қағанды,  
Шешем Елбілге қатынды  
Тәңірі төбесінен ұстап,  
Жоғары көтерген екен.  
Әкем қағанға он жеті ер еріпті,

Шетте жортып жүр дегенді естіп,  
Қаладағылар өрлепті,  
Таудағылар індепті, –  
деген жолдар бар [15, Б.12-13].

Эпоста мынадай сирек қолданылатын жолдар да кездеседі: «алтыннан соққан Ақ Орда, күмістен соққан ақ есік», «күн қызарып батқанда, ай ағарып шыққанда», «аңыраушың да маңыраушым жақсы күнде жырлаушым, жаман күнде боздаушым», «бір соққанда он соққан, тасқа соқса от шыққан, қанға соқса жан шыққан», «кеңесімнің соңы сен, кең сабапның қоры сен», «көкке бақты – от көрді, жерге бақты – қан көрді», «барарыма жерім жоқ, батаарыма көлім жоқ», «үзеңгісі үзбе алтын, құйысқаны құйма алтын, ноқталары сом алтын», «ғарасат оты жанғанда, бура мұздан тайғанда», «гүрілдесем соғар жасынмын, күлсем мен бір шуақпын», «қардай шашы ақ алған, құрдай көзі қызарған». «Едіге» жырының архаикалық Шоқан нұсқасында «Ал жөнелді де, кетті. Тоғыз ер бата алмай қалды. Едіге аңдан-мұндан құрылып он сегіз кісі болды. Едігенің атқа жүруіне он жеті кісі шыдамады. Ас ішуіне қарыны ашып шыдамады. Едіге ойлап білді, бұлардың шыдамағанын.

Әй, он жеті дост!  
Біздер бәріміз жиылсақ – он сегіз!  
Мен шаршадым деп талықпа,  
Сусадым деп қамықпа.  
... Мен тіріде өлмессің,  
Он жеті дост, кедейім, –

деген жолдар бар [5, 45-б.]. VII ғасырдағы «Күлтегін» мен XV ғасырда туды деп жүрген «Едіге» жырының арасында осындай сәйкестік кездеседі. Бұл жерде зейін қоярлық тағы бір жағдай тек 17 саны ғана емес, Едігенің «үш ай, он күндік» жолдан ерсілі-қарсылы өтіп, Ертістің басынан, Есілдің екі жағынан жол салуы, Еділдің арғы жағын өзіне қаратып, ақыр аяғында орданы алуы Күлтегін жорықтарын еске салады. Жалғыз қазақ версиясында ғана емес, мұндай сәйкестік қарақалпақ версиясында да бар: «Әлип бабаны өлтирип, дәруазасын қулатып, қаласына кирди. *Он жеті* ханды битирип, *он жеті* ханның ғәзийнесин *он жеті* өжиреге салған екен, он жеті өжирениң аузын пәшентлеп, Едигениң атына жазып қойған екен» [16, 31-б.]. Мұнда он жеті саны бір сөйлемде төрт рет қайталанып, оған айрықша ренк беріліп тұр.

Татаршада:  
Идегәй үзе бер иде,  
Жантимернең биш улы,  
Алтынчысы Идегәй;  
Аннан-моннан жыелдып,  
Бары булды унжиде, – деп жазылған [9, 89-б.].

Қарақалпақшада оқымысты ұстаздары келген соң солардың көңіліне қарап, Едіге Тоқтамыстың соғысқа қапысыз дайындалуы үшін он жеті күнге мұрсат береді. Қадырғали би Қосымұлының шежіресіндегі «Орыс хан дастанында»: «Көп жайлардан соң ұлыс Тоқтаға ханға қалды. Тоқтаға ол заманда Ноғаймен араз еді. Біраз уақыт Ноғаймен соғысты. Ақыры Ноғайды сындырды. Ерген он жеті адамымен Ноғай башқұрт қашып барды. Өзі жаралы еді», – деп таңбаланған [17, 250-б.]. Мұнда да Ноғайға ерген адам саны 17 болып шығады. Түркі жұртының бір бұтағы қазақтардың батыс аймағында қазіргі күні де 17 киелі сан есептеледі. Демек, бұл кездейсоқ сәйкестік емес, түркі халқының арғы-бергі эпосында бар дәстүр, яғни 17 – *эпикалық шығармаларға тән сан.*

Епостың көркемдік ерекшелігі туралы: «Жекелеген мысалдардың өзінен-ақ көне түрік заманынан бастап қалыптасып, халқымыздың қан-тамырына тарап, жан-жүйесіне бір жола сіңіскен көркемдік таным, дәстүрлі бейнелеу айшықтары «Едіге» жырының ұзына бойынан ұшырасатынын көреміз.... Жырдың тарихи тамыры ғана емес, көркемдеу жүйесі де мейлінше көне, әрі шынайы ұлттық сыпатта. Жоғарыда, Сыпыра жырау толғауында келтірілген: керегені керту, туырлықты тілу, ханның көрікті, текті қыздарын тегін олжа қылу, мал-мүлікті түгел алып, ордаға тұтасымен ие болу – әдепкі жаугершілік әрекет бейнесі, сонымен қатар, қазақ эпосында, жыраулар мұрасында қалыптасқан ұғымдар», – деп Е.Мағауин өте дұрыс көрсеткен [18, 115-б.].

Кейіпкерлердің немесе жырлаушы сөздерінің ішінде **мақал, нақыл, афоризм**, т.б. ұшқыр сөздердің араласып келуі эпос көркемдігінің көзге түсерлік ерекшеліктерінің қатарына жатады. Сөзге нақыл қосып сөйлеу түркі сөз шеберлігінде берік орын алған. Тексере қарағанда түркілердің қаһармандық және лиро эпостарында мақал, нақыл сөздердің эпоста қолданылуы ойды қысқа, тұжырымды, көркем беруге жәрдемдесетінін көреміз. Сонымен бірге олар тек суреттеу құралы ғана емес, баяндаудың бір тірегі ретінде қалыптасқан. Бірақ ол барлық жерде бірдей пайдаланыла бермейді. Мақал, мәтел, нақыл сөздерді аз немесе көп пайдалану сол жырды шығарған және кейін оны жетілдірген адамдардың тіл байлығына, сөздік қорына байланысты. «Едіге» жырының қазақ версиясы нұсқаларында «Еділ қатса кім өтпес, Едіге өлсе кім бармас», «Әйел ақылсыз, бақа құйрықсыз», «Жақсы сөз – жарым ырыс», «Арыстан айға шабам деп мерт болған», «Әлсіз адам ақыретшіл», «Әлі жыныс – мағыл жыныс», «Батыр аңқау, ер әңгүдік», «Екі қылыш бір қынға сыймайды, екі тілеу бір көңілге сыймайды», «Тәжі атқа мінсе, тәңірісін ұмытады», «Ұры қартайса сопы болады, қар қартайса биі болады», «Бүркіт қартайса тышқаншыл болады» т.б. делінсе, қарақалпақ версиясы нұсқаларында: «Сөз жүйесін тапса, мал иесін табар», «Болар бала бес жасында», «Мейман атаңнан да ұлы»,

«Сыпайы сөксе, тон жабады, қара сөксе, құдайдан табады», «Құл жинаса, қожасында қалады», «Түйе қартайса, тайлағына ереді», «Ұялған тек тұрмас», «Қарға ұрысса, окша оң түседі, патша берді, құда берді», «Жаман сөзден жан секіреді» «Хан сыйлаған қалы болмас, хан қорлаған ер оңбас», «Хан ұлы көпір болса, басып өтпе», «Бір күн асын ішкенге, қырық күн сәлем», «Кісінің тоны кіршіл, кісінің аты тершіл», «Таныған жерде бой сыйлы, танымаған жерде тон сыйлы», «Өркім елінен айырылса, қандай арыстан болса да, жалғыздық келер өзіне», «Бұйрықсыз тікен кірмес, бейажал адам өлмес», «Қырық күн бакқан арықты, бір күн ұрындырған өлтірер», «Кісі есігі тон тезек, ерітпеге ер керек», «Атаның баласы бар, ағаның інісі бар», «Даугерің қазы болса, датынды алла берсін», «Хан үстіне хан келсе, бұл да ханның бейнеті, хан үстіне ел келсе, бұл да ханның дәулеті», «Хан қадірін хан біледі, жау қадірін жау біледі», «Еділ қатса кім өтпес, Едіге өлсе кім бармас», «Мейман – атаңның ұлы», «Шетте сұлтан болғаннан, елде ұлтан болған артық», «Елдестірмек елшіден, жауластырмақ жаушыдан», «Тентекке айбат, дұшпанға саясат», т.б. делінеді. Бұл мақал-мәтелдерді әдейілеп салыстырмалы түрде бөлмесек, қайсысы қазақтыкі, қайсысы қарақалпақтыкі немесе татардікі екенін айыру қиын. Түбі бір түркілерге ортақ мақал-мәтелдер.

Кейбір жерлерде жырды шығарушы немесе жырлаушылар мақал сөздердің ішкі мәнін болып жатқан оқиғамен астарлы түрде байланыстырады. Оны қолдану, иә қолданбау орындаушыға байланысты. Және олар тұрақты формаға ие болуына қарамастан әрбір орындаушыда қандайда бір формалық өзгеріске ұшырап та айтылуы мүмкін. Мысалы, «Осылайша мерт болды, арыстан айға шабам деп», – деген сияқты.

Эпостың ұлттық версияларында **шешендік сөздер** жиі кездеседі. Мысалы, татар версиясындағы *шешендік нақыл сөздер*:

Алыс белән ювыкны – юыртқан белер,

Яхшы белән яманны күргән белер;

Яхшы – йөргән жиренә кәнт салыр,

Яман – йөргән жиренә үрт салыр.

Көн батса да куйга сукмак табылыр;

Бер төкергән – ни итәр,

Күп төкерсә күл итәр.

Күп белән эшең төшмәсен,

Күп – эшеңне чүкерер! [9, 214-б.].

Қарақалпақ версиясындағы *шешендік нақыл сөздер*:

Көшершілік болғанда,

Қатардағы нарға күш.

Жаугершілік болғанда,

Оң жақтағы қызға күш [16, 102-б.].

Тойға барсаң бұрын бар,

Бұрын бар да, бұрын қайт,  
Ұрыс болар соңғысы.  
Ұрлық етсең жеке ет,  
Айғақ болар бірісі.  
Кешу кешсең бұрын кеш,  
Лай болар ізгісі.

Эпостың ұлттық версияларынан сол дәуірдегі *шешендік даудың* көне үлгілерінің де ізін көреміз. Мәселен, ноғай версиясындағы *шешендік дау* төмендегідей түрде келеді:

Қадырберді:  
Тоғай, тоғай ювырган,  
Томаслав корьсе – каргыган,  
Каргып барып тик туьскен,  
Томага коьзли торымды  
Оны ав неттинь, Нурадин?  
Томагалы айбалтаа,  
Аны неттинь, Нурадин? [8, 48-б.]

Нұрадин:  
Тоғай, тоғай ювырган,  
Томаслав корьсе – каргыган,  
Каргып барып тик туьскен,  
Томага коьзли торынъды,  
Алла оьзиме берген куьн,  
Тонав да этил мингенмен.  
Томагалы сенинь айбалтанъ,  
Аш белиме илгенмен.  
Арка авылдан коьшкен алты арба  
Алтавы да казналы,  
Уьйден коьшкен он арба  
Онавы да казна арба.  
Алла оьзиме берген куьн  
Тегин олжа эткенмен [8, Б.49-50].

Қадырберді:  
Каслы, каслы, каслы орда,  
Он эки табан боз орда,  
Босагасы болаттан,  
Болатка алтын ялатқан,  
Туьмлигининь иши камка,  
Тысы кис,  
Орта бавы арайыс,  
Ялкынлары ярма ока,  
Туьйирлиги суьрме ока...  
...Он эки табан каслы орда,  
Оны ав неттинь, Нурадин? [8, 49-б.]

Нұрадин:  
Каслы, каслы, каслы орда,  
Он эки табан боз орда,  
Босагасы болаттан,  
Болатка алтын ялатқан,  
Туймлингининь иши камка,  
Тысы кис,  
Орта бавы арайыс,  
Ялкынлары ярма ока,  
Туййирлиги суьрме ока...  
...Он эки табан каслы орда,  
Анькыганым меним кайтсын деп,  
Адасканым келсин деп,  
Сол языдынъ бойында мен  
Отка ягып кеткенмен...  
Осылайша ұзақ дауласады [8, 50-б.].

Ал эпостың ұлттық версияларындағы Сыпыра жыраудың Едігені Тоқтамыс алдында сынаған сөздерінің барлығы дерлік *шешендік толғауға* жатады. Ауызекі халық шығармашылығы жанрларының көп элементтерін бойына сіңірген халық эпостарында *проза* жанрының өзіндік өзгешеліктері айқынырақ көрінеді. Эпостардың жанрлық өзгешеліктеріне байланысты прозаның да атқарар қызметі, сөйлем құрылысы, көркемдігі әрқилы болып келеді. Халық эпостарындағы ол шартты түрде жырлаушы сөзі мен шығарма қаһармандарының сөзінен тұрады десек, мәселені айқын ұғынуға біраз пайдасы тимек. Эпостарда жырлаушы сөзі автор сөзі сыпатында берілсе, қаһармандардың сөздері диалог немесе монолог формасында беріледі. «Едіге» эпосының ұлттық версияларында өлең сөз бен қарасөз аралас келеді. Жалпы, түркілердің батырлық жырларында қарасөздің өлең сөзбен аралас кездесуі олардың сан және сапа жағынан оқиғаны баяндаудағы бір-бірінен артық-кемдігін көрсетпейді.

*Түркі эпостарында поэзия мен проза бірдей орын алады.* Проза эпостың көркемдік өзгешелігінің бөлінбейтін біртұтас бөлшегі ретінде көрінеді. Екеуінің пайда болуы жағынан тамырлас екені аңғарылады, бір-бірімен органикалық байланыста екендігі де байқалады. Сондықтан «Едіге» эпосындағы поэзия мен прозаны саралағанда мәселенің осы жағына көңіл бөлу керек деп есептейміз. Эпостың идеялық мазмұны мен көркемдік өзгешелігі тек поэзия түрінде ғана емес, қарасөз жәрдемімен де беріледі. Сол себепті оның поэтикасын сөз еткенде ондағы проза белгілі бір зерттеу объектісі болуы керек. Барлық түркі халықтары жырларында оның көркемдік дәрежесі бірдей емес, тіпті бір жырдың әр түрлі нұсқаларында да әр қилы деңгейде. Яғни, бұл мәселе жыршылардың көркем сөзге

шеберлігімен де байланысты. «Едіге» жырының ұлттық версияларын зерделеп қарағанда осы жағдай бірден көзге түседі. Ұлттық версиялардағы қарасөздің алып тұрған көлемдері де әрқилы. Қазақшаның Ш.Уәлиханов нұсқасында, ноғайдың Ә.Сикалиев нұсқасында прозадан өлең сөздің көлемі басым болса, қазақтың Ә.Диваев, М.Ж.Көпеев, Аякеш Өмірзақов нұсқаларында, сондай-ақ ноғайдың Румыниядан жазып алынған мәтіндері негізінен қарасөзден тұрады.

Қазақ, ноғай, қарақалпақ, башқұрт жыршылары жырды айтқанда қарасөзді жырлардың арасындағы оқиғаны бір-бірімен байланыстыруда дәнекер етеді. Эпостағы проза жыршының орындауында өз алдына бөлек интонациямен сазды түрде орындалады. Жыршылар эпосты айтып отырғанда қарасөздің өзін домбыраның немесе кобыздың даусымен оқтын-оқтын сүйемелдеп қояды. «Әлқисса», «сонда», «сөйтіп тұрған уақытында», «әне», т.б. деп басталып, бұдан кейінгі оқиғаның мазмұнын ашатын сөздер ретінде пайдаланылады.

«Едіге» эпосының версияларында бөлек-бөлек ұшырасатын қара сөздердің ақыры өлеңге барып тіреледі. Өлең сөз басталар алдындағы қарасөздің қорытындылануы әрқилы формаға ие. Мәселен, Мұрын жырау нұсқасында «сонда Едігенің айтқан сөзі», «сонда Токтамыс сөйледі», «Жылқыбайдың айтқан сөзі» делінсе, Нұртуғанда «ұйықтап жатқан перінің үстіне жүгіріп келіп, Мәулімнің айтып тұрғаны», «пері де болса, үш-төрт ай жолдас болған күйеуін қимай, онымен қоштасып тұрып айтқаны», «енді осы оқиғадан баян етейік» сияқты болып келеді.

Жоғарыда айтқанымыздай, «Едіге» жырының бір ұлттағы нұсқаларының өзінде өткен оқиғаны баяндайтын қарасөздердің көркемдік деңгейі әр түрлі болып келеді. Кейде орындаушының тарабынан көлемі ұлғайтылып берілсе, енді бірде қысқартылады. Сондықтан көркем формалар өздерінің қаншама тұрақтылығына қарамастан эпостағы қарасөз де оның өлең сөзіндей жылжымалы болатынын да айта кеткен дұрыс. Бұл, бір жағынан, эпостың ауызша орындалуына байланысты болса, екіншіден, орындаушының ақындығына да қатысты.

Халық жырларындағы проза – белгілі бір дәуірдің туындысы. Егер біз түркі халқы эпостарының дәуірлеп тұрған кезеңі ХІІІ-ХVІІІ ғасырлар десек, бүгінгі күні бізге жеткен эпостардағы қарасөздердің тіл өзгешелігіне бір нұсқаға қарап шешім шығару жөн болмайды. Ондағы тілді тұтасымен қазіргі дәуірге жатқызуға да келмейді. Біздіңше, мәселенің төркіні мынада, халық ауыз әдебиеті шығармаларының ерте дәуірде пайда болғанына, ол кезеңде әдеби тілдің қазіргі кезеңмен салыстырғанда айырмашылықтары мол болғанына қарамастан заманнан заман оза келе оның

айырмашылықтары жойыла бастайды. Себебі ғасырдан-ғасырға өткенде айтылып отырған жыр да халық тілінің өсу, өзгеру процестерін басынан кешіреді. Осылайша халық жырлары прозасының тілі ескі дәуірдегі формаларды азайтып, қазіргі оқушылар мен тыңдаушыларға түсінікті түрге көшіріледі. Мұны біз «Едіге» жырының қазақ версиясындағы Шоқан нұсқасы мен кейінгі Қ.Сәтпаев нұсқасын салыстыра отырып анық көреміз.

Шоқандағы «олтырдым», «андан-мұндан», «жұқтайды», «ойын бола», «андан соң», т.б. деген сөздер Қ.Сәтпаев дайындаған нұсқада «отырдым», «онан-мұнан», «ұйықтайды», «ойын болады», «одан соң», т.б. деп берілген. Сондай-ақ, «Емді Тоқтамыс хан айтты: «Төрт мәртебе төре берген қандай кісі? Мұнда шақырындар», – деп. Дәр хал шақырып алып келді ханның алдына. Хан сұрады: «Төрт мәртебе төре берген сен бе?» – деп сұрады. «Бәлі, мен, тақсыр». «Атың кім?» – деді. Жауап берді. «Атым – Едіге», – деп. Үстіндегі киімі сондай жаман екен. Хан бұйырды: «Бұ жаман киімдерінді таста», – деп», – деген сөйлемдер. Қ.Сәтпаевта «Мұнан соң Тоқтамыс хан: «Төрт рет мұндай әділ төре берген қандай бала? Кім де болса мұнда шақырындар», – деп бұйрық берді [5, 29-б.]. Дереву Едігені шақырып алып келісті. Хан: «Төрт рет төре берген сен бе?» – деп сұрады.

– Ие, мен едім, тақсыр! – деді.

– Атың кім? – деді. «Атым Едіге», – деді. Үстіндегі киімдері жаман екен.

Хан:

«Бұл киіміңді таста», – деді», – деп өзгертілген [19, 33-б.]. Бұл жерде Қ.Сәтпаевтың көздеп отырғаны – жыр мәтінінің өз заманындағы оқырмандарға түсінікті болуы. Бірақ мұның мынадай кемшін жері бар. Біз осы екі нұсқаны салыстыра отырып, Шоқанның Жаманқұл мен Арыстанбайдан жазып алған «Едіге» жырындағы қарасөздердің әуезділігін, саздылығын кейінгі жарияланған Қ.Сәтпаев, С.Мұқанов нұсқаларында жоғалта бастағанын аңғарамыз. Себебі Жаманқұл да, Арыстанбай да эпосты шебер орындаушылар болса, Қ.Сәтпаев пен С.Мұқановта ондай өнер жоқ. Сондықтан мұндағы проза басты өзгешелігінен, яғни өзінің музыкалылығынан біраз айырылып қалған.

«Едіге» жыры версияларындағы прозаның ұйқасты келуі жырдың тұтас алып қарағанда музыкаға байланысты жасалуынан деп ойлаймыз. Эпостағы қарасөздің ұйқасымдылығы, оны басқа халық шығармалары жанрынан да айырып тұрады. Мәселен, ертеқ прозасы мен эпос прозасы әр басқа. Ертеқтегі проза мен эпос прозасының арасындағы жақындықты биік деңгейге көтеруге тырыссақ та эпос прозасының басталу, аяқталу формалары, ұйқастық қасиеті ертеқ прозасынан анағұрлым дараланып тұрады. Әрине, бұл жерде екі жанр арасындағы ескі дәуірден келе жатқан традициялық байланысты жоққа шығаруға және болмайды. Мысалы, «Едіге» жырының Шоқан



нұсқасының бастауындағы қарасөз ертегілік прозаның түріне өте жақын келеді. «Бір күндерде Едіге қыздан сұрады: «Сен кімнің қызы едің?» – деп. «Мен Сәтемір ханның қызы едім, мені осы Алып зорлықпен алып келе жатыр». «Осы Алыпты өлтірсем, есен-аман жұртыңа алып барсам, атаң мені жақсы көрер ме еді, а?» – деді. Қыз: «Егер мені есен-сау жұртыма алып барсаң, өзінден соңғы патша қылар еді, сені», – деді [5, 48-б.]. Осы үзіндіден «таза эпостық прозаны» емес, ертегілік проза араласқан жағдайды байқаймыз. Мұның мәнісі үзіндідегі ертегілік сарынның басымдылығынан болса керек. Эпос прозасы ертегіге қарағанда әлдеқайда музыкалы екендігіне нақты мысалдар келтіре кетейік. Қазақшада: «Едіге қайтқандарын біліп, ашу қылды: «қашан болса да сіздерді қырмам ба?» – деп. Енді ел шетіне барып кірді. Хан алдына кісілер жіберіп, өз ордасының қасына түсірді. Төбел бие сойды. Төрт қырлы ошақ қазды. Сәтемірдің сансыз қол барын-жоғын жиды. Үлкен бір той қылды. Арап пенен сарапқа жұрты жаман тойды. Ақ некесін қиды, қызды қойнына салды» [5, 50-б.].

Қарақалпақшада: «Едиге турып ойлады. Ат басындай жүрегі сарайында туулады. Мен қайғыны қояйын. «Таныған жерде бой сыйлы, танымаған жерде тон сыйлы», «Тентекке айбат, душпанға сиясат», – деген сөз бар. Буннан хасыл тонымды кийейин, жау куралын асынып, Бууыршын атқа минейин. Айбат етип ойланбай, сол қалаға кирейин, тар көшесин аралап, адамларын көрейин. Булардың иси болмаса, оннан да әрман өтейин. Сатемирдей патшаның бәргасына барайын. Сәлем берип алдында бул басымды ийейин, меннен жол болсын сораса, арзы-аухалымды айтайын. Хош келдің деп қабыл алса, хызметінде болайын» [16, 163-б.].

Түркі қаһармандық эпостарындағы прозада екі немесе үш адамның сөйлесу формасы бар. Бұл сөйлесу эпосқа драмалық түр береді, пікірді, оқиғаны жандандыруымен спектакльдік көрініс пайда қылады. Бұл халық шығармашылығындағы театр өнері элементтерінің эпос прозасындағы драмалық сипатқа ие болуын аңдатады. Мысал келтіре кетейік.

«Едіге» жырының ноғай версиясындағы *екі* адамның сөйлесуі:

Алып келедилер байга адамнынъ колыннан.

– Эй, не этип юресинъ?

– Мен бир оьксиз, бир байда юремен куллык этип.

– Менде этсенъ?

– Сенде де этейим.

– Ол байда не этесинъ?

– Бузав багаман.

– Менде де бузав бак.

– Йок, сенде бузав бакпайман.

– Аьше тувар бак.

– Йок, тувар да бакпайман.

– Аьше кой бак [8, 23-б.].

Қарақалпақшадағы **үш** адамның сөйлесуінен:

– Танийсыз ба дәкенди, Тоқтамыстай хан атама апарасыз ба атаңды? – деп үстинде бала тепсинди.

Бабаның балалары: – «Қурысын, жанымыз аман қалса болар, оннан талақ етейик», – деп астында жатып шуулады.

Баба Нураддинге айтты:

– Алты ай уәде болсын, алты ай деген күни Тоқтамыстың даргасында көр, – деди.

– Әжеп баба, әгер алты айда бармасаң, ететуғын исим басқа, – деди.

– Әгер алты айда бармасам, хәрне қолыңнан келгенин қыл, – деди [97, 45-б.].

«Едіге» жырының ұлттық версияларында проза көп жағдайда жырау сөзі мен кейіпкер сөзінен тұрады. Немесе автор сөзі тура әңгіме формасында келеді. Автор жырдағы оқиғаға өзінің жеке пікірін білдіріп отыратын жағдайлар да кездеседі. Бұл әсіресе қазақ версиясындағы М.Ж.Көпеев нұсқасында айқын таңбаланған. Бұл нұсқа негізінен проза түрінде берілген. «Едіге» жырының ұлттық версияларындағы прозада халық тілінің таусылмас байлығы, халықтың даналығы, тілдік көркем суреттеу құралдары, өткір де сұлу сөздері жинақталған. Бұған жоғарыда айтылған мақал, мәтел, нақылдар, Едігенің мал бағып жүргенде берген төреліктері, аяқ астынан тауып айтқан сөздері (мысалы, Сәтемірге), әр түрлі версиялардағы хан әйеліне астармен берген жауаптары нақты мысалдар бола алады. Эпос прозасына тән нәрсе аз сөзбенен көп ойды беру, сұлу тіркестермен таңқаларлық көркемдік туғызу болып саналады.

Қиястың қарасөзінің өзі өлеңге бергісіз. Бұл нұсқаның төрттен бір бөлігі қара сөзден тұрады. Қиястың ақындық қуатының күштілігі соншалық – эпос басталып, біраз жерге барған соң қарасөзінің өзі ақ өлеңге айналып жүре береді. Әуелі эпостың бас жағынан түсейік: «Едіге Ақтөбеден түседі. Екі көзін сүзеді. Тоқтамыстай ханынан, анық күдер үзеді. Құбылаға басын қаратып, Буыршын атын мінеді. Тәңірге тәуекел етіп, Сәтемір ханның жұртын іздеп, ноғайдан шығып жөнеді. Күндерден күндер өтті. Айлардан айлар өтті. Салқынменен жол жүрді. Сағымменен өндірді. Қиынға өзін көндірді. Қызыл жүзін солдырды, мінген аты болдырды. Сол заманда жолменен, бұл заманда сөзбенен, үш ай он күн жол жүрді. Аттың жалы жатқанда, қабақтары қатқанда, атқа салған ділдәлі ер, ат қапталға батқанда. Ат жіберген көлатқа, сыр білдірмей адамзатқа, шыдай алмай кек-азапқа, келді дейді Едіге Сәтемірдей ұлы хан, сұрап жатқан ел атқа» [13, 163-б.].

Ортадан түсейік: «Ал қазіргі уақытта жұртында жермен көбейді. Сізге ықтияр бермейді. Қалаңда жесір-жетім, ақсақ-майып жүре алмайды. Құлдарға билік тиді, қалаңа баяғыдай керуендер келмейді.

Егер келе қойса, оннан өнген дүниені хан біліп отыр ма, білмейді ғой деп, сізге қарап жібермейді. Уәзірлерің өзара үлесіп алады. Осы жақтарын көре отырып, сізден дәулет тайды ма деймін, тақсыр, – деп ханға туралап қарады» [90, 280-б.].

Аяғына түсейік: «Хә, мама, сен де айып етпе, бұл атырапқа біз де бейтаныс, өмірім туып көрмеген жерім шалғай, отаным алыс, түсіндіріп айтайын, менімен шындап таныс. Жұртым Пәрен, атам Бақырам деген адам. Атам Бақырам дегенге ғайыптан бір жігіт дос болып, қызметіне жаратып, бізді алған. Қасында қырық жігіті бар екен, оны да атам үйлендірген. Атам Бахрамға қызмет етті, үш жыл арада өтті. Еліме қайтамын деп атама арыз етіп қоймаған соң алды толы малменен, сән-салтанатпен атам көшіріп, он екі ай жол жүріп, келгенімізге осы бойы он төрт күн болды деді» [13, 382-б.].

Біз жоғарыда «Едіге» жырының ұлттық версияларындағы прозаның басты-басты өзгешеліктеріне, нұсқалардың идеялық және көркемдік құрылысында ұстанған орнына, прозаның поэзиямен көркемдік бағыттағы бірқатар рөліне, осы прозаның тіл стилі мәселесіне сүйене отырып, халық таланттарының эпос нұсқаларындағы прозаны тудырудағы шеберліктеріне, сондай-ақ оның поэтикасының негізгі мәселелеріне көңіл аудардық. Әлбетте, эпос версияларындағы проза өзінің құрылысы, мазмұны жағынан ол нұсқалардың туған дәуіріне тәуелді. Сондықтан оны қазіргі күнгі прозамен салыстыруға болмайды. Бірақ бірнеше ғасырлар бойында туып қалыптасқан, халық тілінің байлығын өзіне сіңірген эпос версияларындағы ауызекі халық прозасы өзінің ең жақсы традицияларымен қазіргі дәуірдегі прозаның негізін қалауға үлкен үлес қосқан. Оның үстіне халық прозасынан үйренер нәрсе қазірде де көп екенін мойындауға тура келеді.

«Едігенің» архаитиптеріндегі қара сөздер Алтын Орда дәуірінде қалыптасқан жазу үлгімізден хабар береді. Мысалдар келтірейік. Едіге айтты: «Алла аузыма салса, беремін, – деді. – Бұ ақсақ аяғы қайсыңыза тиіп еді?» Ең кішісі айтты: «Маған тиіп еді – деп». «Сен бейдамақ бол! – деді. – Екі жүзін басын алған ағаң тартсын. Аның үшін көзі көріп, – басы сүйреп барды. Екі жүзін екі ағаң тартсын, аның үшін, ауру аяғын сау аяғы сүйреп барып бастырған». Немесе: Емді біреуіне айтты: «Сен сөйлеші», – деп. «Өз түйемнің ботасы, өз бурамның баласы. Осынаудың маған қылған жаласы!» «Сендегі енесі бар ма?» – деді бір ісіне. ... Төре тимегені айтты: «Ол төрене болмаймын», – деп. Тоқтамыс ханға барды. Дауды айтты. Қайсы дүрге төре тигені айтты» [5, 27-б.].

Қазақтың ұлы ақыны Абайдың қазақ поэзиясына реформа жасап қана қоймай, қазақ прозасына да үлкен жаңалықтар енгізіп, қалыптағаны ескеріле бермейді. Бұл сөзімізді Абайдың соңында қалған көркем әңгімелері мен қырық бес қара сөзі айғақтайды.

Мысалдар келтірейік. «Сонда мен ойлаушы едім: ей, құдай-ай, бізден басқа халықтың бәрі ант ұрған, жаман келеді екен, ең тәуір халық біз екенбіз деп, әлгі айтылмыш сөздерді бір үлкен қызық көріп, қуанып күлуші едім». Немесе: «Әрбір байқаған адам білсе керек: күлкі өзі бір мастық екенін, әрбір мас кісіден ғафил көп өтетұғынын да, әрбір мастың сөйлеген кезінде бас ауыртатұғыны». Тағы да: «Бұрынғы қазақ жайын жақсы білген адамдар айтыпты: «Би екеу болса, дау төртеу болады» деп» [18, 99-б.]. Алтын Орда дәуіріндегі проза тілімен Абай қара сөздері тілінің арадағы ұқсастықтары ап-айқын көрініп тұр. Екеуі де – құрылысы өзгеше, көркемдігі жоғары, саздылығы әдемі сөйлемдер. Екеуінен де әлдебір сөздердің, сөз тіркестерінің орнын ауыстырып көрейік. Мәселен, Абайдың соңғы сөйлемі. Қазіргі қалыптасқан сөйлем құру қалыбына салсақ, «Бұрынғы қазақ жайын жақсы білген адамдар «Би екеу болса, дау төртеу болады» депті» түріне енеді. Сырт көзге бұл сөйлемнің міні жоқ, дұрыс құрылған. Бірақ аңдап қарасаңыз сөйлем әуелгі бояуынан, әуезділігінен жұрдай болып, қан-сөлсіз кепке түскен. Шоқан Уәлихановта: «Екеуі Тоқтамыс ханға бардылар, Көкжалды айтты сөзін. Кенжанбай айтты: «Бір төре болып еді», – деп. Тоқтамыс хан сұрайды: «Қандай төре болып ед?» – деп. Бұл диалогтар кейінгі басылымдарда: «Екеуі Тоқтамыс ханға барысты. Хан алдында Кенжанбай: «Бір төре болып еді», – деді. Тоқтамыс: «Қандай төре?» деп сұрады. Кенжанбай баланы берген төресін айтты» деп өзгертілген. Қарап отырсақ, мұнда сөйлемдердің құрылысы ғана емес, кейіпкерлердің төл сөздері де үлкен өзгеріске түскен. Бұл жерде диалог өзінің табиғи күйінен, көркемдігінен айырылған. Екіншіден, түпнұсқаға қиянат жасалынып, бұрмаланған. Е.Мағауиннің жоғарыда аталған еңбегінде «Едіге» жырының қазақша кейінгі басылымдарында төл сөз, диалог «түзетуге» түскені біраз тексерілген. Сондықтан біз бұл мәселеге егжей-тегжейлі тоқталмаймыз. «Едіге» архаитиптерінде жырдың негізінен тармақ соңындағы ұйқасқа емес, ырғаққа құрылғаны жоғарыдағы Шоқан нұсқасынан келтірілген мысалдарда оқыған адамға ап-айқын көрініп тұр. Ноғай версиясында да сол үрдіс сақталған:

Суьрин кувьп еткенмен,  
Еткен болсам не эткенмен?  
Басын кесип алғанман,  
Бабама соьзим ялган шыгар деп,  
Мойныма айкел салып келгенмен!  
Кеселтек қара булытпан,  
Уьстинье бир явмайын ашылман.  
Ак тенъиздинь ашшысы ман,  
Арбалап секер сепсенъ – шоршыман.  
Боз агаштынъ бегимен,  
Булытка етпей шорт сынман.

Куьлтиреп соккан ясынман,  
Лавлап янган шырақпан,  
Ашувлансам – шорт узилген болатпан [8, 50-б.].  
Немесе,  
Шағырдан қашқан қоян шаң болар,  
Шағыны ала күміс ер болар,  
Шағында шаң шығарған ер болар,  
Шағында шаң шығармас жамандар  
Арқа ауылдың басында,  
Көңілі қара жер болар! –  
дейді [8, 65-б.].

Көріп отырғанымыздай, екеуінде де «ашылман», «шоршаман», «алғанмен» «келгенмен», «шаракпан», «болатпан», «шаң болар», «ер болар», «жер болар», т.б. деген сияқты ұйқастар болғанымен, ерекше көркемдікке иелік етіп тұрған жоқ. Екі үзіндінің де көркемдік қуатын арттырып тұрғандар – ассонанс пен аллитерация, ішкі ұйқас, ең бастысы, ырғақ. Ырғақтың поэзияға әсері туралы әр заманда әр түрлі ғалымдар айтқан тұжырымдар бар. Соларға сүйенсек, өнердің басқа түрлері секілді өлең де алғашқыда адам баласын қоршаған төңіректегі әр алуан құбылыстар мен заттардың ырғағын қайталаудан, бейнелеуден келіп туған. Яғни, адам өз денесінің жұмыс үстіндегі қимыл ырғағын тілге де телиді, соның нәтижесінде белгілі бір өлшеммен шектеліп, іштей ұйқасқан сөздердің тізбегін құрайды. Ырғақтың қарқыны еңбек процесінің сипатына сай болғандықтан, өндірістік еңбектің өзгеруіне қарап, поэзияның ырғағы да жаңарып отырады. Поэзияның ырғақпен тығыз байланысы барлығын кейінгі, тіпті XX ғасырдағы кейбір өмір тәжірибелері көрсетіп берді. Атақты Мұрын жырау: «Маған жыр үйреткенде Мұрат ақын екі түрлі әдіс қолданды. Бірінші әдісі – (ол кісі етікші болатын) ұсақ-түйек жұмыстарын маған істетеді де, өзі тігін тігіп отырып, айтылатын жырдың шығу тарихын маған түсіндіріп айтып береді. Содан кейін: «Ал, бала, енді дайындал, жыр толғауына ілесіп отыруға әзір бол», – деп ескертеді. Бір кезде әдемі жұмсақ қоңыр дауыспен сайрай жөнелер еді. Мен ақынның ырғағына ілесіп, іштей қосылып отырамын. Бұл әдісті көбіне қыстыкүні қолданар еді. Ал, жаздыкүні шөп шабу, егін ору, жылқы бағу сияқты жұмыстарды жақсы көретін. Ондайда мені қасынан қалдырмайтын. Кең сахараға шыққан соң, ақын ерекше көңілденіп, масайрап кетер еді. Даусы да шабытты, тартымды болып шығатын. «Бүгін мынадай жырды бастаймыз» деп тағы да айтылмыш жырдың тарихын қысқаша айтып береді де, жыр тиегін ағытып, аңырата жөнеледі. «Үніңді шығарып, маған қосылып отыр!» деп ескертіп алатын. Мен де ақын сынынан өту үшін барымды салып бағамын. ... Мұрат ақын алдына жан салмаған орақшы болатын. Белорақпен шөп шапқанда соңына ергендер ала өкпе болып қабынып,

алқынып, тері шұбырып көздеріне құйылатын да, көш жерде қалып қоятын. Ал ақын орақтың шөпті қырыққан сырылына қосыла отырып, жыр шумақтарын шұбыртып айтып барады. Бір ғажабы, оның шапқан шөбі жырдың жолындай дестеленіп, жігін жазбай, шашылмай, төгілмей, тақталанып түседі», – дейді [19, 165-б.]. Жырды айтуда ондағы ырғақтың қандай рөлі бар екеніне осының өзі нақты дәлел бола алады. Эпостың өлең өрнегі өзге эпостарға қарағанда бөлек.

Қарақалпақшадағы нұсқаларда Нұраддин Ақбілектен емес, қожаның қызы Қаракастан туады. Соған қарамастан, Ақбілек Нұраддинге ақ сүтін беріп, туған анасындай болып кетеді. Қарақас Едіге бас сауғалап қашқанда елде қалады. Ерінің қашуына тікелей жәрдемдеседі. Қиындықтарды жеңіп, Нұраддинді тәрбиелеп өсіреді. Ұлттық версиялардағы Ақбілек – ханның қызы, ал Қарақас – қожаның қызы. Сонда тегі ақсүйек Едіге ақсүйектің қыздарына үйленген болып тұр. Яғни, ол заман үшін қалыптасқан дәстүр. Башқұртша версиядағы Ганикәнің ата-тегі белгісіз. Хан сарайында сырнай тартатын, би билейтін, ән салатын қыздар бар еді, соның біреуі деп көрсетеді. Тоқтамыс ханнан қорқып, Нұраддинді әлдебір жұмбақтау жерге қашып барып босанады. Едіге баланы анасы жоқта қамыс арасынан тауып алады. Бұл бір жағынан алып қарағанда пері қызының баланы тастап кеткеніне ұқсайды. Ал Нұраддин Есенбай деген қарттың қолында тәрбиеленеді.

Башқұртшада Сәтемір ханның қызының аты Ақбілек емес, Фирзаус. Тоқтамыспен араздасқан Едіге Сәтемір ханның еліне қашады. Жолшыбай Фирзаусты қалмақтың ханы Кабардиннен құтқарады. Осы еңбегі үшін Сәтемір батырға қызын қалыңсыз беріп, өзіне уәзір қылады. Ұлттық версиялардағы Тоқтамыстың Едігеге (немесе Нұраддинге) қысастық жасайтын әйелінің аты әр түрлі аталады. Біреуінде Қарашаш, біреуінде Йәникә, үшіншісінде Ханбикә. Алайда, олардың іс-әрекеттері бір-біріне өте ұқсас келеді. Ұлттық версияларда оның ішінде қарақалпақ, өзбек нұсқаларында Тұлымқожаның әйелі көрініс береді. Ол жарына адал, ақылды адам түрінде бейнеленеді. Мұнымен қабат далада қалған Едігені тауып алатын күндер қоса жүреді. Олар иелеріне адал қызмет атқарып, тауып алған баласын сұраған қожайындарына береді.

Бұлардан басқа ұлттық версияларда орын алған кейіпкерлер – Тоқтамыс ханның екі қызы. Олардың аттары да нұсқаларда әрқилы аталады. Шоқан нұсқасында – Қаныкей, Тінікей, Мәшһүр Жүсіп нұсқасында – Күнікей, Тінікей, Қияста – Қаныкей, Тыныкей, Нығымет Хакім жазып алған татар нұсқасында – Кузыкай, Күзекәй. Бұл есімдер қаһармандық эпостардағы хан қыздарының атын еске түсіреді, яғни эпосқа тән дәстүрлі есімдер. Біраз нұсқаларда аттары аталмайды, «Тоқтамыс ханның екі қызы» делінеді. Қыздар шешелерімен, Кеңжанбаймен, кейде Кәдірбердімен ақылдасып, әкелерінің кегін алу

жолында күреседі. Соның нәтижесінде Едіге мен Нұраддиннің арасы суиды. Нұраддиннің шетте жүріп алған әйелі де өзінің ақылгөйлігімен еріне жөн сілтейді. Өкесімен табысуына себепші болады. Ноғай, қазақ версияларында бұл әйел ақылды адам түрінде көрінеді.

Қорытып айтқанда, «Едіге» тарихи-қаһармандық эпосы нұсқаларындағы әйелдер бейнесі, халықтың сол замандағы ұғымына, әйелдің қоғамдағы қызметінің жоғары бағалануына сәйкес көркемдік жинақтаулар тапқанын көреміз.

### Әдебиеттер

1. Ыбыраев Ш. «Эпос әлемі». – Алматы: Ғылым, 1993. – 296 б.
2. Қасқабасов С. Жаназық. – Астана: Аударма, 2002. – 584 б.
3. Мағауин Е. Едіге. – Алматы: Айқап, 1993. – 76 б.
4. Едіге батыр. Жинақ. – Алматы: Ы. Алтынсарин атындағы Қазақтың білім академиясының республикалық баспа кабинеті, 1999. – 363 б.
5. Идегә дастаны. Нығымет Хакім нұсқасы. // Дастаннар. – Казан: Раннур нәшрияты, 2004.
6. Ноғайдың қырк баытири. Эдиге. – Махачкала, 1991. – 158 б.
7. Идәгә. – Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1988. – 254 б.
8. Батырлар жыры. – Алматы: Жазушы, 1989. – Т.5. – 381 б.
9. Башкорт халық ижады. – Өфе: Китап, 2000.Т.5. – 392 б.
10. Тулумхужа. – Тошкент: Алишер Навоий номидаги Узбекистон Миллий кутубхонаси нашриети, 2006. – 115 б.
11. Едиге. Қияс варианты. // Едиге. – Нөкис: Қарақалпақстан, 1990. – 400 б.
12. Татар эпосы. Дастаннар. – Казан: Раннур нәшрияты, 2004. – 640 б.
13. Ежелгі дәуір әдебиеті. Хрестоматия. – Алматы, 1991. – 280 б.
14. Едиге. – Нөкис: Қарақалпақстан, 1990. – 400 б.
15. Қадырғали Жалайыр. Шежірелер жинағы. – Алматы, 1997. – 128 б.
16. Мағауин Е. «Едіге» жырының тарихилығы және көркемдік ерекшеліктері. Филология ғылымдарының кандидаты дәрежесін алу үшін дайындаған диссертацияның автореф. Алматы, 1994.
17. Сәтбаев Қ. Ер Едіге. – Алматы: Ғылым, 1995. – 152 б.
18. Абай. Екі томдық шығармалар жинағы. – Алматы, 1986. – 200 б.
19. Хакімжанова М. Мұрын жыраудың мұрасы// «Жұлдыз» журналы, № 8, 1987. – Б.162-169

## ЛЕКСИКОГРАФИЯЛЫҚ ДЕРЕКТЕРДЕГІ КОСМОНИМДЕР (ТҮРКІ ТІЛДЕРІ БОЙЫНША)

*М.Қ. Амангазиева,  
филология ғылымдарының кандидаты, доцент*

Қазіргі кездегі әлемдік лексикография ғылымында қалыптасқан ғылыми көзқарас бойынша, бұл ғылым саласы іштей екі бөлімнен тұрады: лексикография тарихы және лексикография теориясы.

Лексикография тарихы – әртүрлі кезеңдерде жасалған сөздіктердің тарихын анықтап, ондағы атауларға тілдік талдау жасаса, лексикография теориясы – сөздік жасау тәжірибелерін қорытындылап, олардың жасалу жүйесін негіздейді. Сөздік жасау ісін бірізге салуға бағытталады. Қазақ тіл білімінде лексикография мәселесі енді ғана қолға алынған жаңа салалардың бірі. Сондықтан қазақ тілінде жазылған сөздіктер де олардың тарихы да, теориялық тұғыры да енді қалыптасып келе жатыр. Сөздік теориясына қатысты әр кезде шыққан мақалаларды атамағанда, М.Малбақовтың бір тілді түсіндірме сөздіктердің құрылымдық негіздерін айқындауға арналған ғылыми зерттеуінен өзге іргелі зерттеу жоқтың қасы. Ал лексикография тарихына қатысты да зерттеулер көп емес. Тіпті күні бүгінге дейін, қазақ тілдері материалдары енген сөздіктер толық анықталып, тізілмегенін де айтуымыз керек.

Адамзат мәдениетінің дамуында әртүрлі сөздіктер жасалған. Олар әртүрлі мақсатты көздеген, алуан түрлі жүйе мен құрылымда түзілген. Сөздікте тілдік таңбалар арқылы бейнеленген халық дәстүрі таңбаланған. Сөздік арқылы халықтық үлгілер хатқа түсіп, халықтық білім мен біліктің шежіресіндей рөл атқарған. Тарихта болып өткен тарихи оқиғалар туралы біз сөздіктерден тарихи шындықты тани алмаймыз, онда оқиғалар легі жазылмайды, бірақ, сөздікте жеке атаудың мағынасы, жеке сөздің белгілейтін ұғымы сақталады. Осының өзі көп жайттан хабар бере алады. Сондықтан лексикография тарихында әртүрлі аударма сөздіктер, түсіндірме сөздіктер, салыстырмалы сөздіктер, салғастырмалы сөздіктер, т.б. жасалған.

Тілдік даму барысында мәдениет пен өркениеттің деңгейіне, дәрежесіне байланысты сөздер көптеген өзгерістерді басынан өткізеді. Денотаттың өзгеруіне сәйкес бір атаулар қолданыстан шығып қалып жатса, кей атаулар жаңа мағынаға ие болады, немесе жаңаша сөздер жасалады, өзге тілдерден сөздер енеді. Түсіндірме сөздіктерде, аударма сөздіктерде кейде осындай өзгерістер де өзінің таңбасын қалдырып отырады. Зерттеу нысанына айналып отырған сөздіктер негізінен орыс тіліне қатысты аударма және салыстырмалы сөздіктер. Бұлардың басым көпшілігі орысша-қазақша тіл үйрену, аударма жасау қажеттілігін өтеу мақсатында жазылған еді.



Қазақ халқының танымдық деңгейі мен оның тілдік бейнесін әр кезеңдегі аударылған сөздіктердегі атаулардың мағыналық құрылымы арқылы да айқындауға болар еді. Зерттеу жұмысында осындай мәселелерге назар аударамыз. Қазақ тілінің зерттелу тарихы жалпы түркі тілдерінің зерттелуімен байланысты. Қазақ тіл білімі түркітану ғылымының бір саласы болып табылады. Түркі тілдерінде сөйлейтін халықтардың басым көпшілігі бір кездегі Ресей империясына қарағандықтан, түркітанудың алғашқы пайда болған жері де сол Ресей екені белгілі жайт.

Түркі тілдерінің тарихын зерттеудің аса маңызды көздері – Орхон-Енисей, көне ұйғыр жазба ескерткіштері, ортағасырлық араб, парсы, түркі ғалымдарының еңбектері және ХҮІІІ ғасырдан бергі Батыс Еуропа мен орыс ғалымдары зерттеулері. ХІХ ғасырға дейінгі ғылыми еңбектерде түркі тілдері даралана зерттелуден гөрі жалпы түркі тілдерімен немесе оның жеке топтарымен (оғыз, қыпшақ, қарлұқ т.б.) практикалық түрде танысу негізінде оларға тән заңдылықтарды анықтау, салыстырмалы сөздіктер жасау, шағын грамматикалық очерктер жазу дәрежесінде болғаны белгілі. Сөйтіп, ХҮІІІ ғасырдың екінші жартысында Ресейде түркітану ғылымының негізі салынды. Бұл кезде Мәскеу, Петербург, Қазан қалаларында ірі түркітану орталықтары қалыптасып, А. Қазамбек, О. Бетлинг, И.Н. Березин, Л.З. Будагов, Н.И. Ильминский сияқты түркітанушылар түркі тілдерін теориялық тұрғыда зерттеуге ден қойды.

ХІХ ғасырдың 60-жылдарынан бастап түркі тілдерінің қай-қайсысы болсын зерттеу нысанына айналуымен қатар, өзара жүйелі түрде салыстырылып отырды. Көне және орта түркі жазба ескерткіштері мен түркі тілдері арасындағы генетикалық, құрылымдық байланыс анықталып, түркі тілдерін жіктеуге үлкен мән берілді. Оған сол кездегі Петербург мектебінің көрнекті өкілдері В.А. Гордлевский, А.Н. Самойлович, С.Е. Малов, Н.Ф. Катанов, Н.И. Ашмарин, В.А. Богородицкий т.б. зор үлес қосты. Олар бірқатар жалпытүркілік сөздіктер мен күрделі зерттеулер қалдырды. Сонымен қатар, ХҮІІІ-ХІХ ғасырларда Орал-Алтай тіл білімінің дамуына байланысты түркітану проблемалары Батыс Еуропа ғалымдары Т. Страленберг, В. Шотт, И.А. Кастрен, Г.И. Рамстедт, В. Томсен т.б. еңбектерінде зерттелген болатын.

Қазақ тілі кіретін қыпшақ тобындағы түркі тілдер жайында материалдар, мәліметтер орыс тарихы үшін көне замандардан-ақ белгілі болған. А.Н. Кононов ескі қолжазбаларда көп кездесетін кірме сөздерге орысша түсініктер беріліп отырғанына қарап, сөздік жасау тәжірибесі орыстарда ХІ ғасырдан бұрын болған деген пікірді қостаған. Осындай лексикографиялық тәжірибенің алғашқы үлгілері ретінде «Се татарский язык» және «Толкование языка половецкого» деп аталатын екі сөздікше болғанын көрсетеді [1, 22-217 бб.].

Петр Бірінші заманында Сібірді мекендеген түркі халықтарының тілдерін зерттеу жолға қойыла бастағаны белгілі. 1725 жылы Петербор Ғылым академиясы құрылған соң, бұл бастама жүйелі сипат алды. Еділ, Каспий бойындағы, Орал, Сібір, Орта Азиядағы түркі халықтарының тарихын, қоныс, тұрмыс жайын, тілі мен әдебиетін зерттейтін арнайы экспедициялар ұйымдастырылды. 1747 жылы академик П.С.Палластың (1711-1811) басқаруымен «Барлық тілдер мен наречиелердің салыстырма сөздігі» деп аталатын 4 томдық еңбегі (1790-91) жарық көреді. Онда 19 түркі тілдерінің лексикалық деректері қамтылған еді. А.Н. Кононов осы сөздікте қазақ сөздері берілгеніне қарап, басқа көптеген түркі тілдері сияқты қазақ тілінің зерттеу объектісіне айналуы ХҮІІІ ғасырдың екінші жартысынан басталады деген пікір айтқан. Сонымен қатар қазақ тілі туралы ХҮІІІ ғасырдың соңғы кезеңінде жиналған бірқатар қолжазба материал Ф.П. Аделунгтың (1768-1843) архивінде сақталғанын көрсетеді [1, 276 б.].

Қазақ тілі лексикасын алғаш салыстырып зерттеген ғалымдардың бірі – көрнекті неміс ғалымы Г.Ю. Клапрот (1783-1835). Оның 1825 жылы жазылған еңбегінде алдымен қазақ халқы туралы қысқаша тарихи анықтама, одан соң түрік, Қазан татары, Тобыл татары және монғол тілдерінің сөздерімен салыстыра отырып жасаған қысқаша французша-қазақша сөздікше берілген [2, 321-344 бб.].

Орыс түрктанушылары мен миссионер-ғалымдарының қазақ тілін практикалық мақсатта жүйелі түрде даралай зерттеулері ХІХ ғасырдың орта шенінен басталады. Осы орайда орыс түркітанушылар қатарында Г.И. Спасский, А.О. Мужнинский, С.С. Уваров, Х.Ф. Френ, А. Казембек, Г.С. Саблуков, О.И. Бетлингк, А.Н. Самойлович, В.В. Вельяминов-Зернов сияқты құнды еңбектерімен танымал болған, түркологияға өздерінше үлес қосқан ғалымдарды атап өтпеуге болмайды [3, 16 б.]. Олардың еңбектерінің бірқатарында тек практикалық емес, ғылыми талдаулар да жасалып отырды. Белгілі шығыс зерттеушісі, ғалым-миссионер, профессор Н.И. Ильминский (1822-1891) 1860-1861 жылдары Қазанда шыққан «Материалы к изучению киргизского наречия» деп аталатын еңбегі шын мәнісінде миссионерлік мақсатта жазылған еңбек болатын. Сөйте тұра ол қазақ тілінің грамматикалық жүйесін зерттеуге арналған алғашқы еңбек болып табылады. Кезінде бұл еңбек қазақ тілін үйренушілер арасында аса бағалы оқу құралы болғаны белгілі [4, 41 б.]. Бұл материалдардың жалпы қазақ тіліне тәндігінен гөрі белгілі аймақтық сипаты басым екені байқалады. Сол себепті Н.И. Ильминский жинап бастырған материалдарды С. Аманжолов қазақ тілінің батыс диалектісін зерттеу үшін құнды еңбек деп бағалайды [5, 130 б.]. Шыққан мерзімі жағынан Н.И. Ильминскийден кейін аталатын М.А. Терентьевтің (1837-1909) «Грамматика турецкая, персидская, киргизская и узбекская» (СПб., 1876) атты еңбектерін айтпай кетуге болмайды. М. Терентьев еңбегінің

алғы сөзінде қазақ тіліне қатысты грамматика бөлімін Н.И. Ильминскийдің «Материалдарына...» сүйеніп жазғанын, кейін оны сұлтан Жәңгір Бөкеев пен Г. Ибрагимовтың қарап шыққанын ескертеді [6,119 б.]. Еңбек негізінен қазақ тілінің морфологиясына арналып, онда сөз таптары жайында бірқатар талдаулар жасалған. І.К.Кеңесбаев Н.И.Ильминский тұрғысында былай деп атап көрсетеді: “Роль Н.И. Ильминского в истории изучения казахского языка особенно велика, ибо он проложил первую тропу в его изучении, за что и снискал всеобщее уважение” [7, 23 б.].

Н.И. Ильминский өзінің тілмаштық қызмет атқарып жүрген жылдары қазақ тілінің практикалық жағының нығая түсу себебін былайша түсіндіреді: “Моя трехлетняя служба в Оренбургском крае сблизила меня с киргизами (казахами). Я был изумлен, что этот народ, кочевой, чуждый, на наш взгляд цивилизации, и по-татарский почти вовсе неграмотный, обладает однако же замечательным искусством говорить; я полюбил киргизский язык, характерный, сохранивший в себе много следов тюркского быта”. [8, 21 б.].

Өз ісіне қатаң талап қоя білетін Н.И. Ильминский өз еңбегінің алғысөзінде былай деп жазған: «В том убеждений, что мой краткий опыт прочтут только те, которые занимаются восточными языками и уже знают по-татарский, я в грамматической части указал почти только отличные от татарских киргизские формы. Несколько пообширнее мой словарь, но и он далек от полноты» [9, 31 б.]. Бұл тұрғысында М. Малбаков былай дейді: «Ондағы көздеген ойы – этимология дыбыстардан басталады деген ой желісін өрбіту, дыбыстарда, олардың орналасу тәртібінде белгілі бір заңдылық бар дегенді дәлелдеу болса керек» [10, 28 б.].

Н.И. Ильминский қазақ тілі материалдарын ғана жинап қоймаған, сонымен бірге оны қазақ ауыз әдебиеті де қызықтырған. Ауыз әдебиеті, оның ішінде поэзия тілінің дамып, өзгеріп отыратындығын кезінде В.В. Радлов та айтып кеткен еді. Ол қазақ эпосының тілінен өте әріден келе жатқан аллитерациялардың, ішкі ұйкастардың іздері анық байқалатыны туралы айтқан [11,24 б.].

Сол кездегі елге танымал Марабай жыршыдан Н.И. Ильминский «Ер Тарғын» эпосын жазып алып, оны Құлыбековтың көмегімен 1862 жылы Қазаннан араб әрпінде бастырып, бөлек кітап етіп шығарған болатын. «Ер Тарғын» негізінен алғанда қазақ тілінде басылған тұңғыш кітап болатын. Өз уақытында Ы. Алтынсарин оған жоғары баға беріп, былай деген: «...на киргизском языке никогда никакая книжка еще не выходила в свет печатанною; потому-то и странно и приятно стало киргизам, когда в первый раз увидели свое наречие печатанным» [12, 114 б.].

Профессор Б.А.Әбілқасымов «Н.И.Ильминский – первый исследователь казахского языка» деп жазып, оның еңбегін аса үлкен туынды деп бағалайды [13, 75 б.].

Түркі халықтарының ауыз әдебиетін, тілін, мәдениетін зерттеуде жоғарыда аты аталған ғалымдардың көбімен ғылыми қарым-қатынаста болған адам – ғалым-тілші, фольклорист, этнограф, Қазан университетінің профессоры Н.Ф. Катанов (1862-1922).

Н. Катанов 1896-1901 жылдар аралығында Қазанда шығып тұрған «Деятель» журналының «Шығыс библиографиясы» бөлімінде қазақ кітаптары туралы алғашқы сын мақалаларын жариялап отырған. Олардың ішінде қазақ әдебиеті, ауыз әдебиеті нұсқалары қамтылған кітаптар, ақын-жазушылар жайында құнды пікірлер, ғылыми деректер молынан берілген, мысалы, қазақ лиро-эпосының асыл маржандарының бірі – «Қозы Көрпеш – Баян Сұлу» 1896 жылы Қазанда басылып шыққан кітабына сын мақала жариялаған [14, 75 б.]. Мақалада автор қазақтың «Қозы Көрпеш» жырының сюжетімен Еуропа елдері ерте кезден таныс екендігін жазған. Жырды мешін жылы туған жиырма жастағы ақын айтып отырғаны туралы дерек береді де, ақын мен айтушы (жыршы) жайындағы пікірін жазады. Бұл орайда Е. Жұбанов бұл жөніндегі пікірдің жаңсақтығы туралы былай дейді: «Көп реттерде бұл нұсқа жайлы баспасөз бетінде жарияланған мәліметтер шындыққа аса жанасымды болмай да келді. Башқұрт эпосын байыптаңқырап зерттеген ғалым Л.И. Климович мәселенің жай-жапсарын былайша түсіндіреді: «академик В.В. Радлов өзінің баршаға мәлім «Түркі тайпаларының халықтық әдебиетінің үлгілері» деген жинақтарының үшінші бөлімінде (1870) «Қозы Көрпеш» жырының қазақ арасында тараған бір нұсқасын жариялағаннан кейін Т. Беляев бастырып шығарған кітап соның орысша аудармасы деген жаңсақ түсінік әр жерге тарап кетті» [15, 156 б.].

Қазақ тілінің зерттелу тарихында түркітанудың негізін қалаушылардың бірі академик В.В. Радловтың (1838-1918) есімі кеңінен белгілі. Оның өткен ғасыр ішінде қазақ даласын кезіп, халқымыздың сарқылмас сөз өнерін жіті зерттеу, ауыз әдебиетінің әр алуан үлгілерін жинастырып, оларды «Түркі тайпаларының халық әдебиеті үлгілері» деген жалпы атпен бастырған он томдық жинақтарының үшінші томында (СПб., 1870) «Киргизское наречие» деген түсінікпен жариялағаны мәлім [16, 506 б.].

Белгілі сөз зергері, академик М. Әуезов В.В. Радловтың осы қызметіне баға бере келіп, былай дейді: «Жалпы революциядан бұрын қазақ ертегілерін жинап, жариялаушылар арасындағы ғалымдық жолмен еңбек етіп зерттеуші – сол академик В.В. Радлов болған. Оның жазып алған ертегілері ертектің өз тілін бар ерекшелігімен өте дәл береді. Бұған кездескен ертектілер өзгеше айтқыр, тілі бай, анық өнерлі ертегішіл ердің өзі тәрізді. Олардың айтуында ертегінің

дағдылы бастамалары, аяқтауы, ертегінің өзіне лайық тілі, әрбір орынды жерлерде қолданылатын мерзімді ертегілік сөйлемдер және айшықты орамды сөз құрамдары ұдайы кездесіп отырады» [17, 99 б.].

Қысқасы, ертегінің әрбір айтушыға байланысты жекешелік түр, тіл жаңалықтары да және осы алуандас халық ауыз әдебиетінің көркемдік түр, стиль өзгешелігі де болады, бұл айтушылардың айтуынан және В.В. Радловтың ғалымдық ұқыптылықпен дәл түсіріп жазып алған тіл деректеріне қарап, В.В. Радлов қазақ халқының тіл өнері жөнінде: «Өзге туыстас елдерінен қазақтық ерекшелігі – сөз орамына шебер және тамаша шешен», – деген тұтас пікір айтты» [18,22 б.].

Қазақ тілінің зерттелуіне үлес қосқан ғалым-түркологтардың бірі – Л.З. Будагов 1812 жылдың сәуір айында Астрахан қаласында дүниеге келіп, 1878 жылы желтоқсанның 30-да Санкт-Петербург қаласында дүниеден өткен. Алғаш оқу жолын Астрахандағы армян училищесінде бастап, әрі қарай Астрахан гимназиясында оқыған. Содан соң біршама уақыт Мәскеу университетінде лекция тыңдап, екі жарым жылдай Лазарев шығыс тілдер институтында арифметика пәнінің оқытушысы қызметін атқарады, кейіннен Қазан университетіндегі философия факультетінің шығыс тілдер бөліміне оқуға түсіп, оны 1840 жылы «О Магомте и его учении» атты дипломдық шығармасы үшін берілген алтын медальмен бітіріп шығады. Л.З. Будаговтың көпжылдық педагогикалық қызметі Тифлис гимназиясында 1840-1844 жж. татар, әзірбайжан және парсы тілдерінің оқытушысы болуынан басталады.

Кейін 1863 жылы Санкт-Петербург университетіндегі шығыс тілдер факультетінің әзірбайжан және түрік тілдерінің доценті болып қызметін жалғастырады. 1861 жылдан бастап, Л.З. Будагов оқытушылық қызметін «Сыртқы істер министрлігінің Азия департаментінде татар және армян тілдерінен аудармашылық тілмаш қызметімен байланыстырады. Ол өзінің соңғы күндеріне дейін осы қызметін тастаған жоқ. Л.З. Будаговтың ғылыми еңбектерінің тізімінде ең құндысы – уақыт сынынан өткен түрік лексикографиясының тарихында терең із қалдырған «Түрік-татар сөздерінің салыстырмалы сөздігі» [19]. А.Н. Кононов бұл сөздіктің негізгі ерекшеліктері ретінде мыналарды атап өту қажеттігін айтқан:

1) көптеген сөздер этимологиялық құрамына түсінік беруді талап етеді;

2) әкімшілік, құқықтық, ғылыми, діни т.б. терминдерге түсінік беріледі. Көбіне сәйкес келетін түпнұсқаға немесе әдебиетке сілтеме беріледі;

3) географиялық атауларға, түрік эпосы мен фольклорындағы батырлардың атауларына, кейбір реалий тұрмысты және түрік

халықтарының дәстүрін білдіретін сөздерге ереже бойынша қысқаша түсінік беріліп отырады [1, 69 б.].

Осы ерекшеліктер түсіндірмелі, этимологиялық және энциклопедиялық сөздіктердегідей ренк бере отырып, сөздікті байыта түспек. Осының өзінен біз Л.З. Будаговтың Радлов, Вамбери, Ильминский сияқты ғалымдардан үлгі алып, солардың еңбектерін негізге ала отырып, зерттей алғанын көреміз.

Ал біз бұл сөздіктен Қазақстанның батыс бөлігінің тіл ерекшелігін көре аламыз. Сөзіміз дәлелді болу үшін белгілі диалектолог С. Аманжоловтың «...мы должны отметить, что казахские слова, помещенные в словарях В. Радлова и Л.З. Будагова, в основном представляют собой язык западных племен казахского народа» [20, 199 б.] деген пікірін келтіргеніміз жөн.

Біздің пайымдауымызша, Л.З. Будагов сөздігі халқымыздың тұрмыс-тіршілігінен, салт-дәстүрінен, тарихынан хабар беретін анықтағыш. Сонымен қатар, оны этимологиялық, аударма, түсіндірмелі сөздік дей келе, тарихи лексикологиялық ізденістері үшін нағыз құнды дерек көзі деп толық айта аламыз.

Орыс түркологтардың ішінде қазақ лексикографиясына біршама еңбегі сіңген шығыстанушы, түрколог және иран тілінің маманы, Қазан және Петербург университеттерінің профессоры, түрік грамматикасына елеулі еңбегі сіңген Илья Николаевич Березин (1818-1896). Оның көптеген еңбектерінің ішінде түркі тілдерінің тарихына қатыстылары мыналар: «Түркі грамматикасы», «Дополнение к тюркской грамматике», «Исследования о мусульманских диалектах...ч. I. Система тюркских диалектов» және «Түркі хрестоматиясы».

1857-1890 жылдар аралығында И.Н. Березин Қазан және Санкт-Петербург қалаларында үш томдық «Түрік хрестоматиясы» еңбегін жарыққа шығарды. Мұндай құнды еңбек жазып шығаруы оның көп жылдық ізденістерінің нәтижесі еді. Өзі еңбек еткен жылдары Березин студенттердің түркологиялық базасын кеңейту мақсатында 1849 жылдың қыркүйек айының 16-да өткен мәжілісте былай деп сөз сөйлейді: “Усиленное и пространственное изучение турецко-татарского языка в Казанском университете не может не быть создано, и для достижения этой цели необходимо введение преподавания как чагатайского, так и татарского и азербайджанского наречий” [21, 34 б.].

Бірақ И.Н. Березиннің бұл ойы жүзеге аспады. Әрине, И.Н. Березин түркі тілдерінің тарихында өзінің зерттеулерімен елеулі із қалдырды. Ол арнайы тарихи-тілдік дайындықты қажет ететін ресми түркі құжаттарын зерттеуде Я.О. Ярцовтан кейінгі екінші орыс түркологы болып табылады. И.Н. Березин түркі грамматикасымен ғана

айналысып қоймай, сонымен қатар, қазақ ауыз әдебиетіне қатысты бірқыдыру дүниелерді де жұртқа таныстыра білді.

Қазақ тілінің зерттелу тарихи дәуірін П.М. Мелиоранскийдің «Краткая грамматика казак-киргизского языка» (СПб, 1894-1897) [22, 113 б.] еңбегі толықтырды. Одан соң В.В. Катаринскийдің «Практические уроки русского языка для киргизов» (Оренбург, 1895; 2-е изд. Казань, 1895) [23, 142 б.] және «Первоначальный учебник русского языка для киргизов» (Казань, 1909) [24, 67 б.], А. Алекторовтың «Киргизская хрестоматия» [25, 158 б.], Н.Н. Пантусовтың «Материалы к изучению казак-киргизского наречия» (1899-1904) [26, 181 б.], В.В. Катаринскийдің құрастырған «Краткий русско-киргизский словарь» (1895) [27, 85 б.], т.б. еңбектерімен қатар ірілі-ұсақты сөздіктер мен сөздікшелер, анықтағыштар қазақ тілі лексикасының қорын молайта түсті. Сонымен қатар, қазақ тілі материалдары А.В. Старчевскийдің «Спутник русского человека в средней Азии» (1878) [28, 95 б.], «Карманный стоязычный словарь» (1887) [29, 45 б.], «Проводник и переводчик по окраинам России» (1888) [30, 25 б.] т.б. еңбектерінде қамтылған. Қазақша-орысша сөздік құрастыруда А.В. Старчевский өзіне Н.И. Ильминскийдің еңбегі негіз болғанын атап өтеді. Дегенмен, сөз болып отырған кітаптағы көлемді қазақша-орысша сөздікте Ильминский сөздігіндегі сөздерден басқа да мол материал қамтылғанын байқау қиын емес. Оның еңбектерінің ішіндегі ең құндысы «Спутник русского человека в Средней Азии» болып саналады дейді зерттеуші М. Малбақов өз еңбегінде [31, 31 б.].

Біздің заманымызда, яғни ХХ-ғасырдың ішінде орыс филологтары ішінен қазақ-түрік тілдік элементтердің орыс тілінде қалай сіңіскендігі жайын зерттеп оның нәтижесін «Словарь тюркизов в русском языке» атты сөздік түрінде жинақтаған өзіміздің жерлес ғалымымыз Елизавета Николаевна Шипова [32, 444 б.]. Ол түркі сөздердің орыс тіліне әр дәуірде әр қилы жолмен таралып, сіңісіп, қолданыс тапқанын, оның бірсыпырасы әдеби тіл мақсаттарында кәдеге асса, қалғандары аймақтық деңгейлегі айырым қолданыстар ретінде өмір сүретіндігі жайында тартымды пікір айтқан және ең бастысы, сол тіл элементтерін көптеген басқа лексикографиялық деректермен салыстыра отырып, байыпты талдау жасаған үлкен еңбеккер ғалым.

Еңбектің алғысөзін жазған Қазақстан Республикасы Ғылым Академиясының академигі І.К. Кеңесбаев сөздіктің құрылымын, мәнділігін, маңыздылығын айта келіп, өз сөзін былай деп жалғастырады: “Автором словаря тюркизов, Е.Н. Шиповой, использованы все возможные и доступные ей источники начиная с памятников древнерусской письменности и данных засвидетельствованных художественной литературой, а также устных, включая областную речь и просторечие. Таким образом ею

зарегистрированно преобладающее большинство тюркских слов, представленный в диалектах русского языка (преимущественно в восточнорусском). А ведь именно диалектная лексика впитала в себя и сохранила до нашего времени и наибольшее количество тюркских слов» [32, 5 б.]. Автор Е.Н. Шипова өз еңбегі тұрғысында былай дейді: «Түркі лексикасы орыс тіліндегі кірме сөздер лексикасының бірқатары болып табылады. Орыс тіліне әр түрлі тарихи кезендерде түркі сөздерді (тюркизмдер) көптеп кірді. Орыс тіліне енген түркизмдер кітаби немесе ауызша жолдар, ауызекі сөз (речь) арқылы менгеріледі. Орыс және түрік халықтарының тікелей қарым-қатынасының нәтижесінде ол сөздер орыс фонетикасының әсеріне ұшырап, орыс тілі орфоэпиясының нормаларына сәйкес қайта қалыптасып немесе басқа этимологиялық түсініке ие болды. Орыс говорлары мен орыс ауызекі тілінде сақталынған түркі кірме сөздеріне зерттеушілердің назары көптеп аударылып жүр. Олардың белгілі бөлігі этимология тұрғысынан анықтауды, дәлелдеуді талап етеді» [32,7 б.].

Түркі этимологиясын дәлелдеу үшін қайнар көз ретінде В.В. Радловтың «Опыт словаря тюркских наречий» еңбегімен екі тілдегі «Түркі-орыс және орыс-түркі сөздіктері» пайдаланылады. Анағұрлым кең тұрғыда Н.К. Дмитриевтің «О тюркских элементах русского словаря» еңбегі, сонымен бірге Ф. Корштың, П.М. Мелиоранскийдің, В.В. Бартольдтың, С.Е. Маловтың, А.Н. Кононовтың еңбектері және де түркизмдер бойынша Н.А. Баскаков, В.Д. Аракин, И.Г. Добролюбов, Д.С. Сетаров т.б. ғалымдардың әртүрлі мезгілде жарық көрген мақалалары мен зерттеулерін айтуымызға болады. Н.К. Дмитриев 363 сөздің этимологиясын береді [33, 223 б.], біздің түркизмдер сөздігінде олардың саны екі мыңға жуық. Түркизмдерді сұрыптаған кезде тек орыс тілінің түсіндірмелі және этимологиялық сөздіктерінен (Дмитриевтың, Ушаковтың) бұрын сөздіктің 60 пайызын құрайтын облыстық және жай ауызекі лексикасына сүйендік. Сөздіктің сөздік мақаласы төмендегідей құрылған:

Сөздік мақаланың соңында қорытынды ретінде қандай да бір зерттеушінің айтылымы немесе түркі тілдерінің сөздіктерінен алынған мәліметтерге сілтеме жасай отырып өздері құрастырған сөздердің түркілік этимологиясын растайтын автордың ескертулері берілген. Кейбір жағдайларда автор сөздің этимологиясын түркі тілдік материалдардан пысықтай отырып береді [33, 7-8 бб.].

Сөзімізді қорыта келгенде, шығыс тілін зерттеуші орыс ғалымдары салыстырмалы-тарихи әдісті қолданған деп айтуға болады. Осындай әдістер арқылы алғаш рет ХҮІІІ ғасырда жасалған «Сравнительные словари всех языков и наречий, собранные десницею Всевысочайшей особы» (1733-1787) деген салыстырма сөздік шыққан болатын. Ал мұндай әдістердің Ресейде ғылыми негізде дамуына Мырза А. Казем-бек, И.Н. Березин, А.Е. Крымский және «Алтай тілі



грамматикасының» авторлары үлкен үлес қосты. Дегенмен де салыстырмалы-тарихи әдіс тек О. Бетлинг пен В.В. Радлов, Л.З. Будаговтардың еңбектерінде ғана толық қолданыс тапты.

XIX ғасырдың екінші жартысынан бастап осындай әдістерді әрі қарай жалғастырушылар Н.Ф. Катанов, П.М. Мелиоранский, ал XX ғасырдан бастап Ф.Е. Корш, А.Н. Самойлович, Е.Д. Поливанов, т.б. ғалымдар еңбектерінде жалғасын тапты.

Жоғарыда аталған лексикографиялық еңбектерде космонимдік атаулар мен олардың мағынасы туралы көптеген мәліметтер бар. Бұл еңбектердегі космонимдердің тілдік және танымдық ерекшелігін айқындаудың маңызы зор. Бұл ең алдымен космонимдік атаулардың этнолингвистикалық және когнитивтік мәнін ашуға көмектеседі деп пайымдауға болады. Бұл мәселе туралы Б. Атабай өзінің «Л.З. Будагов және қазақ тілі» деп аталатын зерттеуінде мынадай ой айтады: «Қазақ халқы жұлдызға қарап уақыт мөлшерін біліп отырғанын. Сөздікте кездескен мысалдардан көруге болады: құйрықты жұлдыз, – комета, кир. Ақбоз ат, көк боз ат – голубо-серая и бело-серая лошадь – называются две звезды в Малой медведице, самые дальние от полярной; между ними звездочки – Аркан жұлдыз. Аркан жұлдыз – веревка, на которой лоршады эти привязаны. Жеті қарақшы – семь воров (Большая медведица), которые обращаются за лошадьми ...», – дей келіп бірнеше мысалдарды береді [34, 96 б.].

Біз қарастыратын сөздіктерде космонимдік атаулар мол кездеседі және сол кездегі халықтың дүниетанымынан мол хабардар етеді. Сондықтан космонимдердің когнитивтік сипатын айқындап, әсіресе *ай, күн, тәңірі* сөздеріне қатысты атаулардың семантикалық сипатын саралау қазіргі қазақ тіл білімі үшін өзекті әрі теориялық жағынан маңызды мәселелердің бірі деп пайымдаймыз.

Біз зерттеуімізге алып отырған лексикографиялық еңбектердегі атаулардың және оған берілген түсініктердің когнитивтік, мағыналық сипатын анықтау барысында негізінен сөздік мақалаларға мән береміз. Бұл мәселені айқындау үшін, ең алдымен, сөздік мақаланың негізгі параметрлік құрамын айқындап алу шарт.

Сөздік мақаланың құрылымына параметрлік талдау жасау мәселесі қазақ лексикографиясында енді-енді қолға алына бастаған күрделі теориялық мәселелердің бірі деп санауға болады. Бұл ретте осы мәселемен тереңірек айналысқан М. Малбақовтың «Қазақ тілі түсіндірме сөздігінің құрылымдық негіздері» атты еңбегі мен Б. Атабайдың «Л.З. Будагов және қазақ тілі» зерттеулерін атауға болады.

Біз қарастырып отырған аударма, салыстырмалы сөздіктерді жазуда белгілі бір оқырманды бағдар етіп ұстау бағыты болған сияқты. Мұндай сөздіктер өз кезеңінде жалпы оқырман қауымға арналмай, белгілі бір оқырмандар тобына арналған деп бағалаймыз. Л. Будагов, В.В. Радлов, сөздіктері оқыған, зиялы қауымға арналған да, В.В.

Катаринский, П.М. Мелиоранский еңбектері сол кезеңдегі оқуға құлшыныс білдірген қауымға арналғандығы еңбектердің мазмұны мен мақсатынан айқын аңғарылады.

Сөздіктердің өзіндік деректемелік көздері бар. Басты деректік көздері ретінде – халық ауыз әдебиеті, кей жазба әдебиет нұсқалары, орыс тілінде жазылған ғылыми еңбектер мен сөздіктер алынған. Деректеме материалдар, көбінесе, дәйектеме материалдардан құралады. Л. Будагов сөздігіндегі лексикалық мағына туралы Б. Атабай былай деп жазады: «Л. Будагов сөздігінде балама мен мағыналарға қарап бөлу тәсілінің қолданысында бүгінгі күннің сөздіктеріндегідей ғылыми ақпарат жоқ; аударма сөзде бастапқы сөздің қай салада, қай мағынада беріліп отырғандығын көрсететін сілтеме жоқ. Мағыналарды беруде белгілі реттілік, жүйе сақталмаған» [34, 20 б.].

В.В. Радлов жасаған зерттеу еңбегінің де, ондағы сөздіктердің де ғылыми құндылығы ерекше. Радлов сөздігінде төрт түлік малға қатысты, құс атаулары мен шөп атауларына қатысты, сондай-ақ, әртүрлі мақал-мәтелдердің берілу сипаты өзінше үлкен зерттеулерді қажет ететіні анық.

Бұл туралы біз К.Ш. Құсайыновтың «В.В. Радлов и казахский язык» атты зерттеуінен біле аламыз. В.В. Радлов сөздігінің бір ерекшелігі төрт түлік мал атауларының диалектіде ғана кездесетін көптеген түрлері беріледі. Мысалы: *сүріш* «кішкентай ат», *тоумыс* «башқұрт породасынан шыққан аттың тұқымы», *мәстек* «көтерем, арық ат», *қарабайыр* «арғымақ пен қырғыз атының арасынан шыққан аттың бір түрі», *сирәк* «биік, ұзын аяқты ат» т.б. сияқты жылқы түрлері тәптіштеліп беріледі. Бұл атаулардың көпшілігі қазіргі қазақ тілінде сақталмаған. Мұндай мысалдар бізге қазақ халқының жылқы малы туралы түсінігінің, дүниетанымының тереңдігі туралы айғақтар бере алады. Біз енді осы сөздік мақалалардың ішіндегі космонимдік атаулардың мағыналық қырын ашуға тырыстық. Кез келген халықтың өзіне тән тарихы, мәдениеті болады. Осы ұлттық мәдениет, қоғамдағы өзгерістер мен жаңалық атаулының бәрі тілде көрініс табуы – заңды құбылыс. Оның себебі, тіл – халықтың рухани және материалдық мәдениетінің, тарихының, барлық бітім-болмысының айнасы іспетті. Сондықтан да болар, В. Гумбольдттың: “Халықтың тілі барда оның рухы бар, халықтың рухы барда оның тілі бар, ал өзіме осыларға тең келетін нәрсені елестету қиын” деп айтқаны осы ойымызды негіздей алады [8, 23 б.].

Тіл, мәдениет, өркениет деген құбылыстардың арасында тікелей әрі толық сәйкестік бар дей алмаспыз. Мәдениет пен өркениет, тілдік құбылыстардың дамуы, тілдің қызметі мен мәні – бұлар қоғамдық тұрғыдан алғанда біркелкі болып көрінбеуі мүмкін. Тіл - өзіне ғана тән заңдылықтарға сүйене отырып, пайда болып дамитын таңбалардың

жүйесі. Осыған орай тілдің ұлттық мәдени ерекшелігі сөз мағынасының өн бойында көрініс табады. Ол мағынаның денотаттық және сигнификаттық, коннотациялық компоненттері анықталады. Біз талдағалы отырған екі тілдік аударма сөздіктердегі атаулар мағынасында осындай мағыналар өз көрінісін табады. Сондықтан тілдік бірліктерді жеке қалпында емес, лингвомәдени аспектіден зерттеу олардың өзара байланысын анықтауда маңызды саналуы тиіс. Осы орайда ұлттық мүддеге негізделген таным мен түсінікті жеке тілдік құралдар арқылы да анықтауға болады. Әлемнің тілдік бейнесінде болмыс құбылыстарының дәл суреттелетіні, ал дүниенің тілдік бейнесінде шындық болмыс жайлы стихиялы түрде қалыптасқан көзқарастар қарастырылатыны түсінікті.

Профессор Э.Д.Сүлейменованың пікірінше, дүниенің тілдік бейнесі негізгі екі қызмет арқылы айқындалады: а) дүниенің ғылыми бейнесін негізгі элементтер білдіреді; ә) тілдік тәсілдердің көмегімен әлемнің ғылыми бейнесі түсіндіріледі [35,131 б.].

Түрлі тілдерде дүниенің тілдік бейнесі өзгеріп отырады. Бұл тек адамға ғана қатысты экспрессия, модальдылық, эмоция және т.б. құбылыстар болып көрінгенімен, оны айнала қоршаған дүниенің әр ұлт өкілінің өзіне тән ерекшеліктерімен қабылдайтынын түсіндіруге болады. Осылайша, когнитивтік жүйе арқылы адам дүниені танып, өз көзқарасын лексикалық жүйенің көмегімен суреттей алады В.В. Воробьевтің пікірінше: «дүниенің әлдебір тұрақты ұлттық моделін айқындау үшін, ұлттық өмір элементтерінің өзара қарым-қатынасын, құрылысын білуге тырысу қажет» [36, 56 б.].

Әлемнің тілдік бейнесіне «тілдің ішкі формасы, сөйлем, сөздің мағыналық жағының өзгеруі, оның ауыспалы мағынада қолданылуы, эмоционалды-экспрессивтік реңктер» және т.б. жатады. В.А. Маслова шындықты танудағы тілдің рөлін тым асырып жібермеу жайлы ескертіп, «дүниенің тілдік бейнесі» деген ұғымды метафора деп қабылдауды ұсынады. Белгілі орыс ғалымдары В.А. Воробьев, В.А. Маслова, В.Н. Тельяның ғылыми тұжырымдарына арқау болған мәдениет пен тіл арасындағы байланыстың сыры туралы теориялар американдық ғалымдар Э. Сепир мен Уорфтың лингвистикалық ықтималдық теориясының негізін танытқан «этнос дүниетанымадағы ерекшеліктің ізі халық тілінде сақталады» деген қағидамен астасып жатқандығы белгілі. Бұл лингвомәдениеттану пәнінің этнолингвистика ғылымымен де туыстығынан туындайтын жайт. Осымен байланысты этнолингвистика мен лингвомәдениеттану пәндерінің ортақтығы және ұқсас жақтары анықталады. Бұл саладағы зерттеушілер этнолингвистика ғылымының өзіндік ерекшеліктерін де атап көрсетеді.

Ә.Қайдаровтың анықтамасына сүйенсек «этнолингвистиканың зерттеу нысаны – этнос болмысын тұтастай танытатын тіл әлемі» [37,

18-22 бб]. Осы орайда ұлттық мәдениеттің және рухани құндылықтардың тілдегі көрінісі екі тілдік аударма сөздіктерде көрсетілетінін атап өтеміз. Айталық, Н.Ж. Шаймерденованың «Глоссы как феномен текста» атты зерттеуінде мынадай ой айтылады: «Часто глоссы вводятся в текст с помощью слов, указывающих на язык – источник заимствования. Как правило, в таких случаях сообщается название того же предмета или явления на другом языке. Такой способ введения глосс широко представлен в дипломатических, лечебниках, травниках и т.д.» Автор одан әрі орыс тілді мұраларда кездесетін мынадай түркі сөздерін талдап көрсетеді: *изюм-жүзім, батман-батпан, юзбаш-жүзбасы, хан-хан, боярин-бай, везирь-уәзір, минбаш-мыңбасы* т.б. [38, 38-40 бб.].

Орыс тіліндегі мұраларда қазақ (түркі) сөздері фонетикалық дыбысталуы жағынан шамалы өзгерістерге түскен, ал жалпы семантикалық құрылымындағы өзексема мен негізгі семасында айтарлықтай айырмашылық болмайды. Біздің зерттеу нысанамыз болып отырған сөздіктерде аспан денелеріне қатысты көптеген атаулар беріледі, әрі оның өзіндік когнитивтік сипаты бар екенін де зерделеуге болады. Айталық, ғарыштық көне мифологиялық үлгіде ағаш әлемдік білік, үш әлемді: жоғарғы, ортаңғы, төменгі орталарды біріктіретін негізгі тіректік діңгектің рөлінде көрінеді. Қазақ мифтерінде әлемдік өзек түрінде *Темірқазық* жұлдызы да қолданылады. *Темірқазық* космониміндегі «қазық» термині *өзек, білік, орталық* дегенді білдіреді, оған *Ақбозат* пен *Көкбозат* байланған. Бұлардың жанында *Жеті қарақишы* аңдып, айналшықтап жүр. Әлемдік орталық *Темірқазықтың* беріктігіне, мықтылығына тапжылмастығына жаратылыстың тұрақтылығы байланысты болады. Егер әлемдік жүйе бұзылып, жаратылыс біліктен тайып кетсе, онда ақыр заман болады деп есептелген.

Г.Потанин өзінің зерттеулерінде эсхатологиялық сипаттағы бірқатар қазақ аңыздарын мысалға келтіреді. Солардың бірінде *Жеті қасқыр* – *Жеті қарақишының* Жеті жұлдызы жорғаларды қуып жетсе, ақыр заман болады, екіншісінде – жеті ұры *Темірқазыққа* байланған екі атты ұрлап кеткен кезде ақыр заман болады; үшіншісінде – *Киуі Аю* шоқ жұлдызындағы екі жұлдыз – бұл аспандағы екі жорға, *Жеті қарақишының* жеті жұлдызы олардың қарауылдары деп баяндайды. Қасқыр бейнесіндегі сайтан жорғаларды аңдып жүреді – оларды жеп жатқан кезде қарауылшылар жан-жаққа қашып, ақыр заман болады-мыс. Байқағанамыздай, *Темірқазық* космониміндегі қазық компонентінде негізгі мағыналық жүктеме бар, бұл терминмен барлық космонимнің семантикасы таңбалық символика ие және ертедегілердің эсхатологиялық, космогониялық түсініктерімен байланысты. Осы космонимнің семантикалық және семиотикалық потенциалы *Алтын қазық, Жалғыз қазық* сияқты барлық диалектілік нұсқаларда сақталған.

Сонымен бірге, бұл мифокосмонимдерде және оларға қатысты космологиялық мифтерде қазақтардың ежелгі дәстүрлі шаруашылығы – көшпелі мал шаруашылығымен түсіндірілген басқа да семантикалық негіз бар. Қазақтың барлық мифтері аңыз-әңгімелерінің сюжеттік көріністері қазақ этносының көшпелі мал шаруашылығымен байланысты. Мұны көптеген жұлдыздардың аттарынан көруге болады. Мысалы, *Ақбозат*, *Көкбозат*, *Қойшының қоңыр жұлдызы*, *Қарақишы*, *Күзетші*, *Арқан жұлдызы*, *Шідер жұлдызы* т.б. Осы жұлдыздардың этнолингвистикалық табиғаты туралы К.Г. Аронов өз зерттеуінде жазған [39, 20 б.]

Ежелден бері аспандағы *Күн* мен *Ай*, басқа да жұлдыздар адам баласына кеңістік пен уақытта өмір сүруіне көмегін тигізіп келеді. Ежелгі қауым адамдары күннің жарық мезгілінде *Күнге* қарап дүниенің географиялық төрт бағытын анықтаған, сонымен қатар уақыттың да өткенін біліп отырған. *Күннің* шығуы мен батуына қарап күндерді санаған. Ал қараңғы мезгілде жолдан адаспау үшін аспандағы жарық жұлдыздардың ішіндегі орнынан тапжылмай жарқырап тұратын *Темірқазыққа* қарап терістік бағытты анықтап отырған. Сондай-ақ, адаспау үшін *Үркердің* (Плеяды) күн шығыстан шығатынын, оңтүстікпен жүретінін, күнбатыстан бататынын да жақсы пайдаланған. Ал *Үркер*, *Жеті қарақишы*, *Орион*, *Лира*, *Сириус* т.б. жұлдыздардың көрінісіне қарап «ай календарін», «түнгі мезгіл шақтарын», «ауа райы құбылыстарын», «табиғат мауысымдары мен шаруашылыққа жайлы кезеңдері» де дәлме-дәл анықтап отырған.

Астрономиялық бақылаудың негізінде жинақталған білімді шаруашылық қажеттілігіне жұмсау көптеген әлем халықтарының тәжірибесінен кездестіре аламыз. Мысалы, Африка континентінде тұратын халықтар жылдың басын жұлдыздардың қозғалысынан біліп отырған. *Орион* жұлдыз шоғының маңында бес жұлдыздың пайда болуына орай олар жаңа егістік аландарын дайындауға кірісетін көрінеді. Осы кезеңнің басталар алдында (қараша-сәуірде) аспанда *Үркер* жұлдызы көріне бастайды.

*Ай* – күнтізбелік көрсеткіш ретінде қолданылған. Жер бетіндегі көптеген халықтардың сенім-нанымдары бойынша жаңа туған *Ай* жақсылық нышаны ретінде қабылданған. Жаңа *Айдың* тууы тіршілікке әсер ететін, амандық пен саулыққа жол ашатын кезең ретінде танылған. Ал *Айдың* соңғы ширекке қарай аяқ алысы жағымсыз сипатта бейнеленген. Бұл кезеңді ескеріп, қазақтар жаңа іске кіріспей, аңға да жорыққа да шықпаған көрінеді. «Хань-шу» деп аталатын қытайдың жазба ескерткішінде, түркілер туралы: «Олар жорыққа *Ай* толған кезде аттанады, *Ай* кеміген шақта – кейін шегінеді» делінген [40, 97 б.].

Жаңа *Ай* туғанда қазақтар: *Жаңа айда жарылқа, ескі айда есірке деген тілек айтқан*. Ежелгі наным бойынша ескі *Айда* кәрі мыстан

отырады. Ол *айға* көп қараған адамның кірпіктерін санап қойса, сол адамды сиқырлап, жадылап өлтіруі мүмкін деген.

Түрік аңыздарында *Ай* еркек жынысты объект болып сипатталады. Түріктердің аңызында *Ай* бетіндегі дақтардың пайда болуы былай түсіндіріледі: *Айдың* анасы баласына көз тимесін деп оның бетіне кір жағып қойған. Бірақ түркілік халық ауыз әдебиетінде *Ай* әйел жынысты болып суреттеледі, мысалы, өзбектің «Күнтұғмыш» атты жырында Кутугмыштың қарындасын *Оппоқ Ай* «Аппақ Ай» деп атаған. Сондай-ақ өзбектің «Ой-сулу» атты дастанының басты кейіпкерлері *Айсұлу* ханша мен оның ұлы *Күн батыр* туралы айтылады.

Толған *Ай* – шығыс адамы үшін сұлулықтың символы. Шығыс фольклоры мен поэзиясында *ай* сөзі көптік мәнде жұмсалып, сұлулықты жеткізу үшін қолданған. «Мың бір түндегі» Будур ханшайым *Будур* – арабша «толған ай»), Харан ханзада *Харан* – парсыша «толған ай» деген есімдерді кездестіруге болады.

Күндіз, тәулік, күн райы (ауа райы) тәрізді сөздердің негіз-түбірі – *Күн*. қазақ тілінде *күн көру* деген тұрақты синтагма «өмір сүру» мағынасында, ал *жарық күн* деген метафоралық қолданыс «игілік, қуаныш» мағынасында қолданылып жүр.

*Күн туды* тіркесінде «күннің аспанда жаралатыны туралы» ежелгі түсінікті байқай аламыз. Белгілі түрколог В.А. Гордлевский мынадай дерек келтіреді: «Некогда солнце было красавицей девушкой, на которую все засматривались. Солнцу наскучило в конце концов видеть вокруг себя надоедливых ухаживателей, и оно, рассердившись, стало слепить глаза» [41, 69 б.].

Тілімізде қолданылатын *оның басына күн туды, басына күн туганда* деген тіркестердегі *күн туды* деген сөздің мағынасы ауыспалы мәнде жұмсалып, фраземаға<sup>1</sup> айналғанын аңғару қиын емес. Бұл тіркестің арғы мәнін ашу оңай емес, әрі ол біздің зерттеуіміздің міндеті де емес. Дей тұрғанмен, *күн туды* деген сөздің алғашқы мағынасы арқылы уәжделіп тұрғанын байқауға болады. Яғни жаңа өзгеріс, жаңалық (жақсы-жаман) бар деген ұғымды білдіре алады. Алғашында *күннің тууы* жағымды мәнде жұмсала келіп, кейін антонимдік сипатқа ие болуы да ықтимал. *Күннің көзі* деген тіркестен ежелгі адамдардың ғарышты алып адамға ұқсатқан түсініктің қалдығын аңғаруға болады. Жылан Алдар көсемен айтысып, өзінің жас үлкендігін дәлелдеу үшін: «Мен туғанда *күннің көзі* аттың құлағындай, ал жердің жүзі тоқымдай еді» деген уәж айтады [42, 418-419 бб.].

---

<sup>1</sup>Фраземика терминін Р.А. Авакованың, Фразеологиялық семантика (Алматы, 2003) атты еңбегінен алдық.

Түркі халықтарының фольклорында *күн* «сұлу қыз», ал *ай* «жігіт» бейнесінде суреттелген. Мысалы, «Бозжігіт» хикаясында *Айдай ұлды тудырып, күндей қызды тудырып...* деген жолдар бар.

Ежелгі скандинавиялық аңызда Сол – *Күн* деген кейіпкердің Мани атты қарындасы *Ай* болады. Орыс халқының ауыз әдебиетінде де адамдарды аспан денелерімен теңеу кездеседі жігітті *Аймен*, қызды *Күнмен*. Көптеген халықтардың наным-сенімінде *күнмен таласып ұйықтау* жаман ырымға баланады. *Жеті қарақшы* туралы қазақ халқы арасында тараған сенім-нанымдар туралы А.Н. Афанасьевтің [43, 23 б.] еңбегінен кездестіруге болады. Оның айтуынша *жеті қарақшы* жеті жұлдыз екі жүйрік атты күзетіп жүреді. Егер осы екі атты қасқыр жеп кетсе ақыр заман орнайды-мыс. *Qaraqshi* сөзі «қарауыл, күзетші» деген мағына береді (*qaraq ~ qaraw ~ qara*). Басқа бір нұсқада *жеті қарақшы* күзетші емес, олар екі атты ұрламақ болып, қуып жүр. Егер олар аттарды ұтаса ақыр заман болады-мыс. Хакастар жеті жұлдызды «жеті ит» деп біледі. Мүмкін қасқыр мен иттің бейнелері *жеті қарақшының* атауында сақталған, өйткені қазақ тілінде *jetigen*, көне түркіше *yedigan*, төленгітше *djiytigan*, ұйғурша *iytigan*, яғни *жетіген* «жеті ит – жеті қасқыр» дегенді білдіреді (*yeti > jeti > jide* «жеті» + *qan* «ит»).

Зерттеуші Р. Авакова өзінің «Фразеологиялық семантика» деп аталатын кітабында мынадай ой айтады: «Ертедегі мифопоэтикалық дәстүрлерде сан ұғымдарына киелі мән беріп, өн бойына космонимикалық мағыналар жүктеген. Адамзат қоғамында сандар діни, тәңірілік және әлемдік символдар ретінде қарастырылып, олардың бойында адам санасы жете қоймайтын құдіретті құпиялар мен сырлар жатқанына, сонымен қатар бұл құдіретті күштердің адамға жақсылық та, жамандық та алып келетініне сенген» [44, 72 б.].

*Жетіқарақшы* сөзіндегі *жеті* сөзінің қасиетті сан екенін де ескеру орынды болмақ. *Жетіқарақшы* жұлдызы туралы заманының заңғар ғалымы Ш. Уәлиханов бұл ерте заманнан келе жатқан аңыз болуға тиіс, өйткені монғолдар жеті қарияның жұлдызы деп атап, *жетіқарақшы* жұлдызын жеті сақтаушы, күзетуші ретінде қастерлеп, дәріптегені туралы жазады.

*Жетіқарақшы* жұлдызы туралы аңыздарды өмір шындығымен байланыстыруға тырысқан астрономия ғылымының маманы Мекебаев «Бұл шоқ жұлдыз солтүстік жартышарда орналасқан, түрі ожауға ұқсаған жеті жарық жұлдыз тобы. Ол батпайды. Осыған қарап аңызда оны күндіз ұйықтап, түнде күзететін ұрыға ұқсатады» деп жазады.

Ата-бабамыз бұл жұлдызды құбылнама ретінде пайдаланған және жұлдызға қарап өздерінің көшетін уақытын айқындаған. Далалықтардың танымында ерекше орын алған аспан денелерінің бір. Осыған орай қазақ халқында *Жеті қарақшыны таныған жеті түнде адаспас* деген мақал сөз бар. Бұл мақалдың мән-мағынасы тереңде.

Кейде күндіз, кейде түнде көшіп, малдың ауанын баққан қазақ халқының аспан туралы таным-түсінігі кең әрі өте терең болған.

Қазақтың есепшілері (жұлдызшылары) *жеті қарақшының* аспанды айналып тұратының жақсы білген. Халқымыздың поэзиялық туындыларында көнеде келе жатқан аңыздарда кездесетін жұлдыздардың атаулары молынан кездеседі. Мысалы, *Қарақшы жеті жұлдыз, Босаға, Үркер, Қыран қарақшы, Үлпілдек, Сұлу сары, Ақбозат, Көкбозат, Арқан, Темір қазық, Күзетші, Қырық қарақшы, Қарақұрт, Қамбар, Қоңырқай жұлдыз, Қосақ, Қызыл жұлдыз, Есек қырған, Сары жұлдыз, Сәуір, Сүмбіле, Шолпан, Алты арқар, Көгалдай мергеннің көк шақпағы* және т.б.

*Қыран қарақшы* (Мицар) «жеті қарақшының ішіндегі ең жарық жұлдыз». Қазақтың аңыздарында бұл қарақшылардың басшысы болып саналған. «Ай астында Айбаршын» ертегісінде жәдігөй Қыран деген қарақшының аты аталады.

Үлпілдек (Алькор) «Мицардың жанында орналасқан жұлдыз». Аңыз бойынша *Үлпілдек сұлуды Қыран қарақшы* алып қашады. Алтай ертегілерінде *Үркер хан Жеті қарақшылардың* ізінен қуып отырады, ал қазақша ертегілерде керісінше, *Жеті қарақшы Үркерді қуып* жүреді.

*Үркер* (Плеяды) түріктерде *Үлкер*, өзбектерде *Хулкар*, башқұрттарда *Өлкәр*, алтайларда *Үлгер* бұл шоқжұлдыздың атауы *үрку* етістігінен жасалған деген пікір бар. Бір жерде шоғырланған жұлдыздар үріккен қойларды елестетеді. Аңызда жеті қарақшы *Үркерге* тигенде, олар қашып жөнеледі, сондықтан оларды *Үркер* атаған екен.

Ш. Уәлиханов мынадай дерек келтіреді: «Плеяды - Үркер. Киргизы заматили поступательное движение Плеяд к Большой Медведице и думают, что они преследуют семь воров, чтобы выручить свою дочь. По Плеядам киргизы узнают часы ночи и времена года» [45, 24 б].

Байқап отырғанымыздай, космоимдердің аталауының өзіндік таным-түсінігі, мифологиялық сипаты мен ерекшелігі бар. Осының бәрі әлем бейнесінің тілдегі көрінісі ретінде когнитивтік аспектіде зерттелуі тиіс тілдік деректер деп пайымдаймыз.

Қоғам мен мәдениеттің, тілдің өзара қарым-қатынасы жайлы мәселені таразылау үшін, ұғымдарда қалыптасқан мағлұматтардың көмегімен белгілі бір қоғамға тән құндылықтарды сипаттау қажет. Олар әлеуметтік-тарихи жағдайларға, қоғамдық құрылыстарға байланысты өзгерістерге ұшырап отырады.

Әлем бейнесінің көрінісі саналатын тіл – ең алдымен дүниенің көрінісін, бейнесін сипаттайды, таңбалайды. Рухани дүниенің жаңғыруы, сонымен сабақтас материалдық өндіріс пен тұрмыс күйі әркімнің жеке басының жағдайына байланысты емес, ол – халықтың әлеуметтік-психологиялық, мәдени, тұрмыстық, дүниетанымдық



жағдайына байланысты қалыптасатын жалпыхалықтық құбылыс. Халықтық дүниетаным көрінісі мен дәстүрлі жолы тіл арқылы ұрпақтан-ұрпаққа беріліп, ұлт өмірінің желісі үзілмей, әртүрлі ұрпақ бірін-бірі түсініп бір ұлтқа жатады.

Біз зерттеуімізге алып отырған лексикографиялық еңбектердегі атаулардың және оған берілген түсініктердің когнитивтік, мағыналық сипатын анықтау барысында негізінен сөздік мақалаларға мән береміз. Бұл мәселені айқындау үшін, ең алдымен, сөздік мақаланың негізгі параметрлік құрамын айқындап алу шарт. Сөздік мақаланың құрылымына параметрлік талдау жасау мәселесі қазақ лексикографиясында енді-енді қолға алына бастаған күрделі теориялық мәселелердің бірі деп санауға болады.

Сөздіктердегі қазақша атауларда да дүниетанымдық информациялар айқын беріліп отырады. Олардың сипатын негізінен мағыналық талдау арқылы анықтауға болар еді. Әр ұлт тілінде дүние, әлем туралы түсініктерін түрлі тілдік фактілер арқылы кесіп-пішеді, қоршаған әлемнің тілдік бейнесі, негізінен алғанда, адамдар санасындағы дүниенің логикалық бейнеленуі жағынан ұқсас болып келеді. Құбылыстар арасындағы ұқсастықтар ұғым категорияларын жасайтын лексемалардың толығына әсер етеді. Сол ұғым түрлерінің тұтастай алғандағы атаулары тілдің негізін құраса, әлемнің ондағы құбылыстардың тілдегі бейнесінен ұлт ерекшеліктерін танып-білуге болады.

Біз қарастырып отырған сөздіктерде космонимдік атаулар да жиі кездеседі. Бұл атауларды зерттеудің негізгі мәні халықтық дүниетанымнан мол хабар беретіндігімен қоса, қазіргі таңда ұмыт бола бастаған халықтық мол түсініктердің сақталып қалуымен де байланысты. Сөздікте кездесетін космонимдік атаулардың мағыналық құрылымы терең, көбінесе түркі халқының таным-түсінігімен астасып жатады. Сондықтан, біз бұл атауларды когнитивтік негізде де саралауға талаптандық.

Түркі лексикографиясының теориялық мәселелерін зерттеуге үлкен үлес қосқан түрколог ғалым А.А. Юлдашев өзінің орыс және түркі тілдерінің аударма сөздіктерін жасаудың принциптерін талдауға арналған зерттеуінде мынадай ой айтқан болатын: «Көптеген лексикографтар сөздің нормативтілігінің өлшемі ретінде оның баспа жүзінде, көркем әдебиетте қолданылуын ұғынады. Әрине, көркем әдебиет сөз бен оның мағыналарының нормаға сәйкестігінің өлшемі ретінде қызмет атқарады. Алайда, онда кездесетін сөздің бәрі бірдей нормаланған әдеби тілдің игілігіне жатпайды. Көркем әдебиет тілі мен әдеби норма бір емес. Әдеби нормаларды кең мағынасында түсіну – нормативті лексиканың хронологиялық шекарасын бұзып, кезеңдерді араластырып жіберуге әкеледі. Ал бұл хронологиялық шек, ең

алдымен, қазіргі кезеңнің тілдік санасы тұрғысынан анықталуы керек» [46, 63 б.].

Демек, қазақ тіл білімінде де атаулардың, соның ішінде космонимдердің де нормалық сипаты мен қалыптасу жүйесін айқындауда, олардың тарихи сөздіктерде келтірілу сипатын зерделеудің маңызы зор.

Біз өзіміздің тарихи лексикографиямыздың тарихын ғана емес, сөздердің нормалану жүйесін де осындай тарихи сөздіктерде келтірілетін тілдік деректер негізінде анықтауға ұмтылуымыз қажет деп есептеуге болар еді.

Түркі лексикографиясын зерттеуші Ж.М. Гузев сөздердің нормативтілігі деген мәселеге де жақсы көңіл бөледі. Автор өз зерттеуінде нормалық жүйенің бес түрлі белгісін ұсынады. Олар: а) тілдік құбылыстың тұрақтылығы; ә) тілдік бірліктердің таралу дәрежесі; б) тілдік бірліктердің тіл заңдылықтарына үйлесімді болуы; в) құрастырылатын әрүрлі сөздіктердің мақсатына сәйкес болуы; г) тілдік ескерткіштердің сенімді болуы [47, 5 б].

Бұдан байқайтынымыз, В.В. Радлов, Л.З. Будагов, Н.И. Ильминский, П.М. Мелиоранский сөздіктерінің, ең алдымен, тиянақты, сенімді еңбектер екендігінде. Екіншіден бұл сөздіктерде, еңбектерде кездесетін атаулар қазіргі тілімізде де тұрақты қолданысқа ие. Үшіншіден, тіл бірліктері тіл заңдылықтарына сай үйлесімді түрде парадигматикалық және синтагматикалық қатынасқа ие. Халық тілінде таралу дәрежесі де жоғары. Біз сөздіктердегі барлық атауларды бүгінгі тіліміздегі әдеби нормаға жатады деуден аулақпыз. Дегенмен, әдеби нормаға енетін атауларды жүйелеп, олардың ертеден келе жатқан ұғымды белгілейтін таңба екенін дәлелдейтін басты деректердің бірі осындай сөздіктер болатынын айтамыз. Біздің зерттеу объектімізде атаудың лексикалық мағынасы негізінен мазмұнды ұғымның формальды көшірмесі ретінде анықталды. Сөйтіп, бірлік арқылы таңбаланатын ұғымның ең басты белгілерінің жиынтығын құрайтын топтама мағына көрсетіледі.

Космоногиялық атаулардың барлығының сипатталуы мен берілу жүйесі әдеби қалыптасқан нормаға сәйкес келеді. Бұл атаулардың көне заманнан қалыптасқаны, олардың барлық кездерде де белсенді жұмсалып, халық санасында бейнеленген жинақтық келбетінің болғаны айқын. Сондықтан, сөздіктерде берілетін қай мағынасын алсақ та, ол тілдік нормадан алшақ кетпейді. Әрі жоғарыда келтірілген шарттарға толық жауап бере алады деп есептейміз.

«Ай» сөзі әмбебаптық ұғым туғызатын денотаттық бейне. Сондықтан ай туралы айтылған ғылыми ойлар аса көп, әрі өте қызықты. Халықтың рухани байлығы оның өмірлік құндылықтарының қайнар көзі ретінде жалпы адамзаттық құндылықтармен, адамзаттық таным-түсінікпен сабақтасып жатады.

«Ай» атауының мағыналық құрылымын анықтап, семантикалық сипатын таныту оңай емес. Кез келген сөздің лексикалық мағынасын қалай түсінуге болады деген сұраққа жауап беру оңай болмаса керек. Егер біз сөз дегенде мағына мен дыбысталудың бірлігін түсінсек, онда, мағына сөздің ішінде, соның бір бөлшегі ретінде өмір сүреді деп түсінуіміз керек. Сөз өз жолымен, адам баласының қатынас құралы ретінде бір хабарды екінші біреуге жеткізу жолында қолданылады, пайдаланылады. Адамдардың бір-бірімен байланысуы, пікір алысуы сөздердің байланысуы, сөйтіп сөйлем құрауы арқылы жасалады.

Бұл атауды Л.З. Будагов былай деп түсіндіреді: «собственно мусульманский лунный месяц». Қазақ тілінде «луна» да «месяц» деген сөздер де «ай» деп аударылатын болғандықтан, Л.З. Будаговтың дефинициясын біз аудармай беріп отырмыз. Одан әрі сөздікте туған айдың алғашқы он бес күнін қазақтар *жаңа ай* «новая луна» деп атайтындығы айтылып, осыған қатысты мынадай тіркесімдер түсіндіріледі: *ескі ай* «старая луна», *айдың бес жаңасы* «5-я (ночь) новолуния», *жиырма бір екіс*» «21-я (ночь) старолуния».

Л.З. Будагов қазақ тіліндегі осы қолданысты басқа түркі тілдерінің деректерімен де салыстырып көрсетеді. Мысалы, осыған мағыналас қолданысты ол алтай тілінен келтіреді: *на ущерб луна уехал, в новолуние приеха*, сөзбе-сөз аудармасы: айдың ескіде барған, айдың жаңада (йанида) кірген (енген) [19,172 б.]. Осының негізінде лексикограф мынадай пікір айтады: «Туған айды осылай екі жартыға бөлу салты Алтын Орда дәстүрінде де болған. Шамасы олар бұл норманы жарлықтар тілін аудару нәтижесінде қалыптастырған болуы мүмкін. Осының орысша нұсқасы ретінде ол былай деп жазған: *4 ветха в 10-ый день нова* [сілтемеде былай деп көрсетеді: Григорьева о достоверн. Ханск. ярл., стр. 118-128 бб.]. Ол сондай-ақ Тоқтамыстың жарлығынан *месяца Реджеба, 8 нова*, сөзбе-сөз аудармасы: реджеб айының сегізінде – деп аударып, сілтемеде былайша түсіндіреді: *новолуния, т.е. в первой половине*; см. ханск. ярл. Изд. Березина, стр. 50» [19, 50 б.].

Л.З.Будагов қазақта *ай* календары және жұлдыз календары болатындығын атап көрсетпесе де, *күн санаудың соңғы жүйесін дни гражданского месяца солнечного года* деп атайды да, бұл жүйе бойынша әр күнді татарлар *йулдуз* деп, ал қазақтар *жұлдыз* деп атайтынын айта келіп, оның орысша нұсқасын араб әрпімен екі түрде таңбалайды: «звезда»; «числа».

Ғалымның пайымдауынша, қазақтар *ай* аттарын арабша немесе жұлдызнамалық (зодиакальный) белгілермен атаған. Бірақ олар әдеттегі жыл маусымдарын белгілі бір шамамен ғана айтады және көбінесе қыр өміріне тән дағдылы кезеңдерге, оқиғаларға байланыстыра сипаттаған. Мысалы, *науырыз айы – жыл басы* «месяц март – начало года», *қой қоздады – сәуірдің басы* «овцы ягнятся –

начало апреля», *бие байлайды* – сәуірдің аяғы және мамыр «кобыл доят для кумысы – конец апреля и май», *құралай* – көктемнің суық жаңбырлы күндері, ол мамыр айының бірінші жартысында 8 мен 16 арасында өтеді, басқа бір күн санау жүйесі бойынша мамыр айының 3 және 6 жұлдызы арасына сәйкес келеді «холодное и дождливое время весной, от 8 до 16 дней во второй половине мая, по другим в первых числах мая от 3 до 6 дней».

Сондай-ақ, ғалым *құралай* сөзінің лексикалық мағынасын түсіндіре отырып, бұл мерзімді мамыр айының оныншы жұлдызы шамасында басталатын *желді, жаңбырлы* жыл мезгілі деп түсіндіреді. Ал атаудың қалыптасу себебін қазақ арасында былай түсіндіріледі дейді: «Башқұртша *құралай* «жабайы ешкінің төлі», ол осы желдеткен қара суық күндері туа сала нөсер жаңбырдың суына шомылады, сөйтіп желмен жарысып жүгіруге машықтанады-мыс» – дейді [19,74 б.].

*Суыр базары* «торг сурками бывает в мае месяце при г. Оренбурге». Л.З. Будаговтың бұл түсіндірмесіне қарағанда *суыр базары* тіркесімі Орынбор маңы қазақтарының жергілікті қолданысы болуы ықтимал. Алайда біз оны мамыр айының маусымдық сипатын танытатын ауыспалы мағынасында қолданылып тұрғанын қарастырып отырмыз.

*Бес қонақ* «холодное время с 1 по 5 апреля». Бұл номинация негізінен Қазақстанның батыс аймағында жиі қолданылады. Л.З. Будагов бұны «пока бес қонақ не сойдет, с зимовки не кочуют и зимнего платья не оставляют» деп түсіндіреді. Бұл жерде сәуір айының 1 мен 5 арасы деген анықтаманы ай санаудың ескі календарына сәйкес деп түсіну қажет. *Бес қонақ* жайында ел аузында көптеген аңыз әңгімелер бар. Ақтөбе өңіріндегі сондай түсініктердің бірі *бес қонақтың* жоғарыда аталған мерзімінен не бес күн бұрын, немесе бес күннен кейін келуі де ықтимал делінеді. Сөйтіп көктемде келетін жауын-шашынды, қарлы-боранды бұл маусым тек бес күн емес, он бес күнге созылуы ықтимал деп есептелінеді. Халық арасында *бес қонақтың* өтуін күтпей қойдың жабағы жүнің қырқып, қыстаудан ұзап көшіп кеткен кейбір ауылдар осы *бес қонақтың* ызғарына ұшырап, жас төлдері қырылып, қырыққан қойлары суыққа шалдыққаны жайында талай мысалдар айтылады. Тосыннан келіп қалатын бұл салқын кезең Жетісу жерінде (Алматы облысында) айтылатын *құс қанаты* атты табиғат құбылысына ұқсастау, бірақ Жетісудің жері жылы болғандықтан, жыл құсының қанатына ілесіп келген жауын-шашын малшы ауылдарға батыстағыдай әбігер әкелмейтін болуы керек.

Қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде *бес қонақ* сөзінің мағынасы «жаз бен күз арасында болатын ызғырық, суық күн» деп [48,98 б.], ал диалектологиялық сөздікте *бесқонақ* 1) марттың 14-терінен 20-22-сіне дейін соғатын ыстық жел; 2) шешек ауруының жеңіл түрі. Мысалы,

*Бесқонақ* қана болып шыққан ғой дәрігердің көмегімен. [49,126 б.]; деп көрсетілген.

*Қозы күзем* «стрижка ягнят», около 15 и 20 июля, яғни бұл маусым, шілденің екінші жартысында бір бескүндік шамасында өтетін науқанды білдіреді. К.К. Юдахин қырғыз тілінің екі тілді сөздігінде *күзем* сөзін қозыға байланыстырмай, жалпы *қой қырқу* деген мағынада түсіндіреді. Ол реестрдегі *күзем* сөзінің бірінші мағынасы «стрижка – осенняя овечья шерсть», екінші мағынасы «сезон осенней стрижки овец» дейді. Бұл түсініктеме қазақ тіліндегі «бірінші қырқым» және «күзде қырқылған қойдың жүні»; екінші мағынасы «қой қырқудың күзгі маусымы» дегенді білдіреді. Бұған қарағанда қырғыз тілінде *қой қырқу* жалпы ұғым болғанымен, қазақ тіліндегі *қозы күзем* тәрізді дербес маусымдық атау қолданылмайтын секілді [50, 459 б].

Талданып отырған мысалдар қазақ халқының әлемнің тілдік бейнесін таңбалаудағы өзіндік ерекшелігін көрсетеді. Әлемнің ұлттық бейнелерін зерттеген ғалым Г. Гачев оларды Космо-психо-логос деп анықтайды. Оған әсер ететін жағдайлар – табиғаттың типі, ұлттық мінез және ерекше ойлау екенін жазады. Шынында да, *қозы күзем* деген атау тек қазақ халқына тән маусымдық атау. Өйткені қозының жүнін осы уақытта қырқатын және оған үлкен мән беріп, белгілі маусымның белгілі сәтін атайтын тек қазақ халқы.

Әлемнің ұлттық тілдік бейнесі үлкен факторларға жіктеле алады. Солардың ішіндегі ең негізгі фактордың бірі – уақыт факторы екені белгілі. Біз қарастырып отырған сөздіктер негізінен XIII-XIX ғасырларда жазылған еңбек болғандықтан атаулардың мағыналық және ұғымдық ерекшелігі де сол заманның нақты ойлау жүйесі мен халықтық дүниетанымынан хабар беретіні анық.

Қазақтың халықтық тілінде “ай” сөзі қосылып айтылатын күнтізбелік атауларды Л.З. Будагов тіркес түрінде емес, жалаң сөзді номинация етіп берген. Мысалы: *шілде* (шілде айы) «сорок дней жарких, после куралая, с 25 июня по 5 августа»; *тамуз* (тамыз айы) «удушливо жаркое время с 10 июля, продолжается 30 дней в которые ночи прохладные»; *қазан* (қазан айы) «глубокая осень с 5 октября до 10 ноября»; *соғум* (соғым айы) «режут скот на зимний запас – в начале декабря».

Ал “айға” қатыссыз *соғым* сөзінің өзін Л.З. Будагов былай түсіндіреді: *соғум* от глагола - соқмақ «резать скот – мясо заготовленное на зиму» при наступлении зимы киргизы режут скот – лошадей и коров, впрок, часть которого солят, *соғум уақыты* «время приготовления мяса на запас», *соғумға беру* «подарить скот на соғум, на убой», – дей келе, Н.И. Ильминскийден мынадай түсініктеме келтіреді: «было обыкновение при ханах, и после покойного Джангир-хана осталось для внутренней, букеевской орды, постоянным налогом, наравне с зекятом» [19, 708 б].

Қазақ тілінде қ, й дыбыстарының сәйкестігі негізінде жасалған *соққы сойлым, соғым, сойыс* тұлғалы синонимдер бар. Бұның алғашқы екеуі «қару, құрал» мағынасын білдіреді де, соңғы екеуі «союға лайықталған малды» атайды. Түсіндірме сөздікте бұл материалдық мәдениет атаулары осы мағынада берілген: *сойыл* «қару ретінде ыңғайлы етіп жонып жасалған мықты ұзын ағаш» [51, 575 б.] одан әрі осы сөздің ұясында *сойыл салым, сойыл соғар, сойыл соқты* үлгісіндегі тіркестер келтірілген. Ал *соққы* синонимінің мағынасы сөздікте деректі зат есебінде түсіндірілмей, «жаудың бетін қайтару, тойтарыс беру, шабуыл» деген дерексіз мағынада сипатталған. Бірақ осы сөздің ұясындағы тіркестерде *соққы берді* деген дерексіз ұғыммен қатар *соққыға жықты, соққы жеді* деген нақты мағыналар да келтірілген. Ал *соғым* және *сойыс* малдарының *сойым* деген синонимі газеттен алынған мысалмен түсіндіріледі [51,573-575 бб.]. Біз бұл деректі келтіргенде, Л.З. Будаговтың *соғым* сөзі *соқмақ* етістігінен жасалған деген пікірінің негізсіз еместігін атай кету қажет.

С. Аманжоловтың диалектологиялық сөздігінде *соғым* реестрі де, оның *сойыс* варианты да есепке алынбаған. Бәлкім, автор бұл атауларды диалектизм есебінде қарастырмайтын болар. Ал, С. Аманжолов сөздігінің алғашқы басылымынан (1959) он жыл бұрын жасалған қазақ тілінің диалектологиялық сөздігі де *соқ//сой* түбірлі етістіктерден жасалатын *соғым//сойыс* синонимдерін реестрге алмаған [52, 293-294 бб.] *қаңтар* (қаңтар айы) «январ»; *ақпан-тоқпан* (ақпан айы) «самые холодные дни, крещенские морозы». Басқа реестрде Л.З. Будагов негізгі атауға “ай” айқындауышын қосып та қолданған. Мысалы: *қырман айы* және *айт айы* два главных праздника мусульман; *ара айы* «промежуток между ними».

Жалпы түркі жұртында құрамында ай сынары қосылып айтылатын тіркесімдер ежелден-ақ белсенді қолданыста болған деп жорамалдаймыз. Мәселен, «Көне түркі сөздігінде» ай космонимі Құтадғу білік ескерткішінің Наманған қолжазбасы бойынша екі мағынада түсіндірілген: *ай* 1) месяц, луна» (QBN 2112); 2) (астр.) луна (QBN 6315). Демек ол заманда да ай сөзінің әрі күнтізбелік, әрі астрономиялық (планетарлық) мағынасы ескерілген. Ал француз ғалымы Лекок Турфан аймағынан тауып жариялаған манихей мәтіндерінде *ай тәңірі* композитасы түріндегі тіркестің болғандығы да жоғарыда аталған сөздікте тіркелген [53, 24-25 б.]. Қараңыз: *aj tdnri* «рел. божество Луны»: *кьс̄льг iki jaruq кьп tdnrildr* «оба сильные светлые божества Солнце и Луна» (Ман III 64); *aj saju iki Кьп aj tdnri jaruq кьс̄in almatmn jorñjur* «два дня в каждом месяце божество Луна бродит, не беря (с собой) свою световую силу» (Ман III 815);

Басқаша айтқанда, бұл таным бойынша «ай» дегеніміз тәңірінің бір Исламға дейінгі көп құдайға табынатын заманда құдірет иелері бір емес бірнешеу болған. Жарық сәуле шашатын ең күшті тәңірінің бірі

Күн, екіншісі Ай деп саналган. Одан арғы түсінікте «ай сайын Күн мен Ай атты екі тәңірі екі күн бойы жарық шашпай көк жүзінде жорытып жүреді» делінген. Бұл мәлімет Лекоктың жоғарыда аталган еңбегінен алынган.

Көне түркі сөздігінде «айды» көкте жортып жүрген күш ретінде тану Турфаннан табылган түркі мәтіндерде де ұшырасатындығы мәлімденген. Ол ескерткіштердегі ай жерді желеп-жебеп жүретін көптеген аруақтардың бірі болып саналган. Мәселен, *ij erkligin jornyln* діни деген белгішемен «бродящие силой месяца» деп аударылып, оған жақша ішінде «название разновидностей духов земли» деген түсінік берілген. Турфан түркілерінің тілінде берілген мысалда былай делінген: *ıtr̄ ol ıd̄yn jer alt̄nndnlar q̄nj̄nnc̄nlar ılt̄c̄nlar algu ket̄d̄j bařn k̄yn erkligin jornyln aj erkligin jornyln* «и тогда духи земли (букв. подземные) – истязатели и убийцы – все исчезнут, сперва бродящие силой солнца, (затем) бродящие силой месяца» ТТҮ190.

Ж.М. Гузев түркі тілдерінің түсіндірме сөздіктеріндегі көп мағыналы сөздердің мағыналық құрамы мен ол мағыналардың сөздік мақалада орналасу тәртібінде айтарлықтай кемшіліктердің болатынын баса көрсетеді. Ғалым жетекші мағына туралы пікірлерді: а) ең көп таралган мағына; ә) ең жалпы, кең мағына; б) басқа мағыналардың пайда болуына негіз болатын басты, контексте байлаусыз мағына, – деп бөледі [47, 32 б.].

Қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде берілген «ай» семантикасының екінші мағынасы ежелгі түркі тілі сөздігінде берілген анықтамаға жуықтайды. Құтадғу біліктің Каир (Мысыр), Наманган көшірмелерінен және Білге қаған ескерткіштерінен мысал келтіре отырып, бұл сөздікте ай II – *месяц* «мера времени» деп түсіндіріледі.

К.К.Юдахин құрастырған қырғызша-орысша сөздікте «ай» атауы жан-жақты қамтылып, толығырақ түсіндірілген. Лексикалық омонимдердің бірінші сынары болатын «ай» сөзінің негізгі мағынасы «луна, месяц» деп беріледі де, оның мысалы ретінде *ай қараңғысы* «безлунная ночь» деген тіркесім келтіріледі. Осы ұяда *ай арасы* тіркесімі беріліп, оның бірінші мағынасы «новолуние», екінші мағынасы «пасмурная погода» деп түсіндіріледі.

Біз жоғарыда Л.З. Будагов сөздігінде берілген *ара ай* тіркесімінің тілімізде жиі ұшырасатын *өлі ара* фраземасына синоним болатындығын айтқан едік. Ал К.К. Юдахин қырғыз тіліндегі кері композита түрінде құрамдасқан *ай арасыш* тіркесімінің екінші мағынасын «пасмурная погода» деп түсіндіреді де, оған *ай арасы болуы тұрат* «погода стоит плохая»; *ай арасы болгандой туманданган тоонун башы* «вершины гор затуманены, будто при погоде пасмурной» деген мысалдар келтіреді.

Қырғыз сөздігінде келтірілген бір қызықты мысал *ай тиген жер* деген үш мүшелі тіркесім бар. Бұл фразаның беретін мағынасын автор

«весь мир» деп түсіндіреді, яғни бүкіл әлем деген ұғымды танытады. Қырғыз фольклорынан келтірілген *ай тийген жердин баарысын алат экен балаңыз* деген репликаны К.К. Юдахин «всю подлунную, как видно, завоеует ваш сын» деп аударған [50,28 б.].

Қырғыз тілінде *ай* сөзін қатыстырып айтатын орныққан тіркесім *ай башы* фраземасы. Бұл бинар тіркестің *ай* жаңасы түріндегі нұсқасы бар екендігі ескертіліп, бірінші мағынасы орыс тілінде «новолуние» деп берілген. Екінші мағынасы этнографизм деген белгімен «канун праздника Рамазана» дей келіп, одан әрі: «в этот день производятся расходы на приготовления к празднику» деген түсінік берілген. Бұл орайда мысал ретінде: *ай башы думанадан үмүт қылат* (үмүт этет) қазақшасы: «ай басы дуанадан үміт етеді (дәметеді)» ал орысшасы: «канун рамазана даже на ничего рассчитывает» деп аударылады. Екінші мысал ретінде қырғызша өлеңнің бүгін *ай башы*, ертең - *айт* деген бір жол келтіріліп, ал орыс тіліне: сегодня, завтра праздник деп аударылып берілген. Сондай-ақ, *ай* сөзінің уақыт өлшеміне қатысын білдіретін қолданыс есебінде сөздікте *айына* (ай сайын), *ай жылында*, *айдың жарымы – қараңғы, жарымы – жарық* «половина месяца темная, половина – светлая» деген мысалдар келтіріледі.

К.К. Юдахин көне халық күнтізбесінде қолданылған ай аттарын біз мөлшерлеп қана түсіндіре аламыз деген ескертпемен мынадай мысалдар келтіреді: бірдің айы – февраль (по другой версий – январь) дей келіп, осыдан былай айлардың орындары жылысып кетуі де ықтимал деп көрсетеді. Содан кейінгі ай аттары былайша аталады: *жалған құран* «март», *чын құран* «апрель», *бұғы* (см. май), *құлжа* – (см. июнь), *теке* – (см. теке 1), *баш оона* – (см. оона 1) «август», *аяқ оона* «сентябрь», *тоғуздуң айы* «октябрь», *жетиниң айы* немесе *майбилег ай* «ноябрь», *бештин айы* «декабрь», *үчтүн айы* «январь».

Бұдан басқа *ай пішінді* деген ұғымға саятын *ай қазанақ* және *ай тигендей сарала* немесе *ай сарала* деген тіркесімдер берілген. Бұлар шамасы негізінен қырғыз тіліне ғана тән фразеологизмдер болуы ықтимал. Өйткені алғашқы тіркесті түсіндіргенде сөздікте *қазанақ* сөзіне сілтеме жасалған. Бұл лексема осы тұлғада немесе қысқарған *қазнақ* формасында тұрып, көр қазғанда моланың бір бүйірінен ойып жасалатын «жандама» (лақат, ақым) дегенді білдірсе, *ай қазанақ* фраземасы тарихи көне сөз ретінде былай түсіндірілген: «полумесея на древке знамени» [50, 316 б.]. Яғни ту байлаған сырықтың басындағы айшықтың атауы болған. Ал *ай тигендей сарала* деген суреттемелі фразаның *ай сарала* түріндегі қысқарымы жылқы малының түсін түстейтін қолданыс ретінде, орысша: «булано-пегий с большими белыми пятными», деп берілген [50, 28 б.].

К. Юдахин қарастырған қырғызша-орысша сөздіктегі «ай» сөзінің қатысуымен жасалған басқа тіркесімдер фразалық пішінде болғанымен, нағыз фразеологиялық сипатқа көше қоймаған



лексикалық-семантикалық бірліктер деуге болады. Бұлардың көпшілігінде айға ұқсату, айды қастерлеу белгілі бір құбылысты айға телу нышаны болғанымен, тіркесім құрамындағы сөздер өздерінің негізгі лексикалық мәнінен ажырамаған. Қараңыз: *ай тұяқ* «лошадь»; *ай мүйіз* «корова»; орыс тіліндегі *медовый месяц* тіркесімінің калькасы «бал айы»; *ай айланып, жыл тегеренбей* «не успели оглянуться, как прошло много времени»; *айға қолы жеткендей* «будто руки его луны достигли»; *айы оңынан туған* «у него луна взошла с правой стороны»; *ай он бешінде қайда бара дисің* «куда пойдет луна после 15 дней дальше луна может быть только на ущербе»; *бирдин айындай чоюл* «оттягивать без конца, заставляя ждать» [50, 370 б.]; *айы күнү жетип (толуы) отурады* «ей настало время родить»; *айы жетпеген бала* «недоносок»; *ай-асман* «небесная высь»; *ай асмандап кет* «вознестись в небеса, возомнить о себе»; *ай батқандай бол* «быть в большом горе, причинять большое горе».

Бұл қолданыстар сөз жоқ фразеологиялық процесте жүрген қырғыз тілінде белсенді қолданыс тапқан түйдек тіркестер болып табылады. Бірақ оларды қазақ не басқа түркі тілдеріне ортақ немесе тікелей қатысты деу қиын. Тілдің тек коммуникативті сипаты ғана емес, оның кумулятивті қасиеттері жағынан қарастыратын болсақ, халық санасының жинақталушылық сапасына орай бұндай тіркесімдер әлі де дерексізденіп (абстрактыланып), белгілі дәрежедегі фраземалық мәртебеге ие болуы әбден мүмкін. «Ай» атауының мағыналық құрылымының кендігі оның осындай тіркесімділік, валенттілік қасиетінің молдығынан да айқын көрініп отырады.

Л.З. Будагов «ай» сөзімен тіркесіп келетін фразаларды орысша былайша түсіндіреді: *ай бату* «захождение луны»; *ай туған* «восхождение луны»; *ай тұтылу* «затмение луны»; *бұ (бұл) ай* «нынешний месяц»; *өткен ай* «прошлый месяц» деп қазақ тілінің әдеби қолданыстарына жақындатып атаса, *айлы* деген туынды түбірдің жеке өзін «лунный, лунатик» деп түсіндіре отырып, орыс тіліндегі *лунная ночь* деген ұғымды үш мүшелі тіркесіммен *ай йарық түн* деп атайды. Бұл жерде үш сөзді фразаның ортаңғы компоненті *йарық* түрінде татар тілінің дыбысталуынша берілгенін, бұл сөздің қазақша фонациясы *жарық* болып есептелетінін атамағанның өзінде келтірілген тіркесім қазақша *айлы түн* немесе *жарық айлы түн* болуы ықтимал.

Л.З. Будагов тек сөз тіркестері емес, «ай» түбірінен тарайтын *айлық, айшылық* деген туынды тұлғаларды да «на месячный, на месяц (плата), на месячное расстояние» деп аударады. Берілу тәсілін салыстыра кететін болсақ, түсіндірме сөздікте «ай» тұлғасының омонимдес екі мағынасы берілген, мысалы: ай 1) «түнде жерге жарық сәуле беріп тұратын планета»; 2) «жылдың он екіден бір бөлігін қамтитын мезгіл, отыз күндік мерзім» делінген [51, 19 б.].

1978 жылы жарық көрген орысша-қазақша сөздіктің бірінші томында *луна* сөзінің ұясы былайша берілген: *луна* «ай», *полная луна* «толған ай»; *при свете луны* «айдың жарығында»; *серп луны* «ай орағы»; *фаза луны* «айдың толып-кемуі»; *лунный* «айлы, айдың»; *лунное заимение* «айдың тұтылуы»; *лунная ночь* «айлы түн»; *при лунном свете* «айдың жарығында». Ал орыс тілінің *месяц* деген атауы бірінші рет *мезгіл* ұғымы ретінде беріледі: 1) *ай* «мезгіл – месяц тому назад»; 2) *луна* «көктегі ай», *молодой месяц* «жаңа туға ай». Осы соңғы мағынаға қатысты *месячник*, *месячный* сөздері беріліп, олар *айлық* деп аударылады [53,410 б.]. Ыбырай Алтынсарин жариялаған дидактикалық материалдарда «ай» сөзінің «луна» деген мағынасы келтірілген [54, 23 б.].

1987 жылы баспадан жарық көрген қазақша-орысша сөздікте де «ай» сөзінің үш омонимі бар деп көрсетілген. Оның біріншісі *луна* деп аударылып, *толғанай ай* «полная луна»; *ай басы* «новолуние»; *ай тұтылу* «затмение луны» деген тіркесімдермен түсіндіріледі де, екінші мағынасы – *месяц (30 дней)* деп көрсетіліп, оған *бір ай* «один месяц»; *ай сайын* «ежемесячно» деген мысалдар берілген. Бірақ *осы ұядағы айы оңынан туды* «ему повезло» деген фразеологизм бұл жерде мезгілді меңзеп тұрған жоқ, «тек жолы болды, ісі сәтті болды» дегенді ғана білдіреді. Бұдан кейінгі екінші және үшінші омонимдер «ай» деген одағай сөздің дыбысталуы ретінде және *ай дала* деген фразаның құрамында кездесетін компонент есебінде берілген. «Ай» түбірлі туынды сөздер ретінде *айлы*, *айлық* тұлғалары *айлы түн* тіркесімінде келетін және *айлық ақы*, *айлық мерзім* деген сөз тіркестерінде ұшырасатын лексемалар есебінде түсіндіріледі [53, 21 б.].

В.В. Радлов өзінің әйгілі сөздігінің басында «ай» тұлғалы атаудың бес түрлі мағынасын береді. Мәселен, ол «ай» сөзінің бірінші мағынасы «луна» деп аударылады да, осы ұяда *ай айдыны* «айдың беті, жүзі»; *ай қарағы* «айдың көзі»; *жаңа ай* «первые 15 дней луны»; *ескі ай* «последние 15 дней луны»; *айдың жаңазы (жаңасы)*; *таза ай* алт. «прибывающая луна»; *айдың ескізі (ескісі)*, *көһна ай* алт. (*көне ай*) «убывающая луна»; *айдың толуны*, *тамам ай* «полнолуние»; *айдың кызыл толулу* алт. «день перед полнолунием»; *айдың кара толулу* алт. «день после полнолуния»; *айдың ырылап әскі* алт. «новолуние»; *ай ара парчар* шор.сағ. «новолуние наступило»; *ай пыркан полгон*, *айды жалбагап жіп-жат* алт. «лунное затмение»; *айдың назы* сағ. «прибывающая луна»; *айын гунпасы* ост. ад «первый день или первые два или три дня лунного месяца»; *айдың аңгізі* сағ. «убывающая луна»; *ай ісі*; *іч аңгі полды* сағ. «второй, третий день убывающей луны»; *ай әкілі*, *ірми* алт. «двухдневная, трехдневная луна»; *айдың пәиншилә алтунда* шор. «на 5,6 день луны»; *айдың пәш*, *алты назында іг* шор. *ай тоғду* «месяц народился»; *ай толды* сағ.кир., *тулган* каз.

«полнолуние»; *ай төтөлган* каз., *ай тутулмасы* осм. «затмение луны»; *ай қалқуы* каз. «восхождение луны»; *ай туган іг* кир), *ай батуы* каз. «захождение луны»; *ай басмак* осм. «быть лунатиком»; *ай басар*, *ай басмыш* осм. «лунатик»; *ай йылдыз* осм. «луна и звезда, герб османской империи»; *ай рибизэл олан кыз* осм. «девица прекрасная как луна»; *айын он дөрду гібі дір* «она прекрасна как полная луна»; *ай парчасы* «кусочек луны – выражение похвалы, комплимент в отношении к красавице»; *ай ағылы* осм. «радужный круг»; *ай дәдәсінің одасында мысафыр алмақ* осм. «быть в гостях у луны, ночевать под открытым небом» және т.б. Космоним «ай» атауының кісі есімінің құрамында Сібір түріктерінің тілінде жиі ұшырасатындығына В. Радлов арнайы тоқталған. Ол былай деп жазады: «В абаканских, алтайских и шорских богатырских сказках образуются сложные имена героев и героинь со словом ай (луна), напр.: *Ай-Кан – Луна Хань*; *Ай сылдыр – Луна-Звезда*; *Ай –Канат – Луна-Крыло*; *Ай-Кун – Луна-Солнце*; *Ай Мәргән – Луна Стрелок*; *Ай Мөкө - Луна Силач*; *Ай Тас – Луна Камень*; *Ай Толзу (Ай Далай) – Полная луна*; *Ак ай – Белая луна*; *Ай Арыг - Чистая Луна*.

Осы ай космонимінің қазақ тіліндегі ономастикалық атауларда әр түрлі тұрғыдан қолданыс тапқандығы жайлы қазақ лексикографы, профессор Т. Жанұзақов мол деректер келтірген. Мәселен, ол «ай» компонентінің ер адамдар есімдерінде және әйел адамдар, ер адамдар есімдерінде түрліше модельде ұшырасатындығына көптеген мысалдар береді. Атап айтқанда ай сөзі күрделі есімнің бірінші сыңары болып келетіндігін ғалым мынадай мысалдармен көрсеткен: *Айжарқын*, *Айжігіт*, *Аймырза*, *Айтуған*, *Айтуар*, *Айкүн*, *Айсұлу*, *Айшолтан*, *Айнахан*, *Айым* т.б. [55,36-438 б.].

«Қазақ ономастикасының очеркі» деген еңбегінде (1982) Т. Жанұзақов осы «ай» лексемасының *күн*, *жұлдыз* терминдерімен қатар күрделі есімдер құрайтындығына кеңінен тоқталған. Сындық мағынаны білдіретін *айдай* деген қолданыста бұл сөз *беті айдай* деседі, *бойы талдай* деген тәрізді поэтикалық тіркес құрап, сұлулықты, көріктілікті танытса, жоғарыдағыша *аймаңдай* тұлғасында жағымсыз эмоцияны ауыстырып кеткен.

Таза космонимдік мәнде «ай» термині астрономиялық мағынада келетіндігіне Т. Жанұзақов мынадай мысалдар келтірген: *Ай* «луна», *айлы ай* разг. «лунный месяц»; *ай жартысы* «пятнадцатое число месяца»; *ай мүйізді* «лунные рога»; *ай түрлері (фазасы)* «фазы Луны», *ай толысы* «полнолуние»; *ай тоғысы* «покрытие», *ай жаңасы* «новолуние»; *ай қараңғысы* «безлунная ночь»; *туар ай* «новый месяц»; *ай орағы* «серп Луны»; *айдың толып келуі* «фазы Луны»; *айдың тұтылуы* «лунное затмение»; *ескі ай* «последние пятнадцать дней Луны»; *айлы түн* «лунная ночь»; *жаңа туган ай* «молодой месяц»; изреч: *ай қораланса - арбаң сайла, күн қораланса – көлігің сайла* букв. «Если венец вокруг Луны; нужно ждать ясной, теплой

погоды и можно готовиться к кочевью; если венец вокруг солнца- надо ждать снегопада и бурана» [56,163-164 бб.].

Жоғарыда біз Т.Жанұзақов еңбегінен келтірген «ай» анықтауышты адам есімдері В. Радловтың сөздігінде де қамтылған. Бұл келтірген мысалдардан өзгеше қолданыс ретінде қазақ тілінің диалектологиялық сөздігінде тіркелмеген төмендегі «ай» түбірлі реестр сөздерді атауға болады: *ай* 1) (Жамб.) «үлкен шеше, әже»; 2) ай (Маңғыст.) «балық желбезегінің ауызы»; *Айым* (Жамб., Талдықор.) «әйел, жұбай» [52, 20-26 бб.]; қырғызша *Айым* «ханым, жұбай» [50, 36 б.]; өзбекше *ойим* «бай үйдің әйелі, әдемі киінген жас әйел» [57, 299 б.]; *түрікше*: айыле «үй іші, әйел» [58, 35 б.].

Ә. Хасенов жазған «Тіл біліміне кіріспе» оқулығында автор «ай аттары – таныс сөздер» дегенмен, олардың қайдан шыққанын біліп қойған жөн дей келіп, *наурыз, қаңтар, ақпан* т.б. атауларына түсінік береді және олардың басқа араб, парсы және түркі жұрттарында қандай мағына беретіндігін түсіндіреді.

Айталық, автор *қыркүйек* атауының қалай шыққанын анықтаудың қиын екенін айта отырып, сөз құрылысына қарағанда, төрт түрлі жолмен жасалуы мүмкін деген ой айтады: а) *қырық үйек*; ә) *қыр күйек*; б) *құр күйек*; г) *қырғи өк*. Егер *қыркүйек* сөзі «қыр күйектен» шықса, онда бұл қыр қазақтарының күйек ағытатын айы болды. Мал баққан көшпелі елде мұндай атаудың болуы таңқаларлық емес. Қыркүйектен жылдың үшінші тоқсаны басталады. Бұл кезде малдың күйектен ағытылатыны анық екенін ғалым жақсы келтіре отырып жазады [59, 165 б.].

Ара-тұра автор басқа ғалымдардың пікіріне сілтеме жасай отырып, кейбір тұстарда өзінің олармен келісе бермейтіндігін де ескертеді. Мысалы, *мамыр* проф. С. Аманжоловтың түсіндіруінше жыл құстарының балапаны дегенді білдіреді. Сонымен қатар, оның *шілде, қыркүйек* айларын түсіндіруінде де бірсыпыра қызықты салыстырулар бар. Атай кетерлік бір жайт, автордың *қаңтар, ақпан* сөздеріне берген түсінігі деуге болады, мысалы, ол «қаңтар – күннің қаңтарылып байланатын, одан әрі тұқырып қысқара алмайтын айы» десе, ақпан - қазақтың «ұт келді – жүт келді» айы. Малдың жұтауы осы кезден басталады. *Ақпан* сөзінің тегі – *ықпа боран* ол кейде *ақ ықпа, ақ басқын* деп де айтылады.

С. Аманжолов *ақпан* деген сөзді *ықпан* сөзінің диалектілік варианты деп көрсеткен. Бұл сөз шынында да, *ық ықпан* дегеннің бірігіп кеткен түрі болуы мүмкін. *Қаңтар* мен *Ақпан* ежелгі түркілер тілінде *ұлығ ай, кішіг ай* деп аталған. Оңтүстік Қазақстанда айтылатын *екіағайынды* айы осы үлкенді-кішілі екі суық ай болу керек (М.Иск.) [20, 165 б.] деген тұжырым айтады.

Космонимдердің табиғатындағы халықтық дүниетанымды терең қарастырғанда, ондағы діни сипатты да айқын аңғаруға болар еді.

Ислам дінін ұстағандар ауыз бекітетін Ражаб, Шабан, Рамазан айларын басқа айлардан айрықша етіп үш айлар деп атаған. Бұл айларда Алла тағаллаға ерекше сыйынған. Себебі анық сауабы басқа айлардан ерекше артық саналған. Ислам дінінің үйретуінше, осы айларда Алладан құран түскен Әрі бұл Ұлы Пайғамбарымыздың туған күнімен де байланысты болған. Яғни рамазан айының 27-күні түнде Мұхамбеттің қырық жасында жұма күні көктен Алланың әмірімен қасиетті Құран кітабының сүрелері түсе бастаған. Бұл түн – Қадыр түні делінеді. Г.Б.Мадиева өзінің «Теория и практика ономастики» атты еңбегінде жалпы ономастиканың мәселелеріне тоқтала келе, мынадай жақсы ой айтады: «Народные названия были даны тем космическим объектам, которые видны невооруженным глазом. Появление народных названий относится к глубокой древности, когда люди должны были ориентироваться во времени и пространстве посредством реалий окружающей действительности. На помощь приходили небесные объекты, которые получали названия, соответствовавшие мировидению древнего человека» [60, 64 б.].

Біз автордың осындай теориялық ғылыми пікірімен толық келісеміз. Шынында да, космостық ұғымдар халықтың көне дүниетаныммен астарласып жатады. Кез келген космонимдік ұғымдардың атауында халықтық таным бар. Тіпті көптеген космонимдік атаулардың шығуы туралы мифологиялық түсінік қалыптасқанын, аңыздар мол екенін аңғарамыз. Айталық, *январь* – ежелгі римдіктердің кіріс және жақсылық бастамасының камқоршысы Янус құдайдың есімімен аталатынын, *Март* – римдіктердің түсінігіндегі соғыс құдайының аты – Марспен байланысты екенін, *Май* – римдіктердің әйел құдайы – Маяның атымен, *Июнь* – құнарлылық құдайы Юнонаның аты екенін, *Июль* – рим қолбасшысы – Юлий Цезарьдың есімімен байланысты алынғанын көпшілігіміз білеміз. Ал, латынның сентябрь – жеті, октябрь – сегіз, ноябрь – тоғыз, декабрь – он деген сөздерінен шыққандығы әмбеге аян. Демек, космонимдердің табиғатын терең зерттеудің маңызы өте зор. Бұл тек атаулардың табиғатын тану үшін ғана емес, халықтық дүниетанымды, түсінікті меңгеру үшін де өте маңызды.

Көне тамырлы этнолингвистиканы халықтың этномәдени тарихы мен танымдық болмысы туралы баға жетпес ақпараттық көз деп тануға болар еді. Біз қарастырып отырған сөздіктерде де кездесетін тілдік деректер осындай мол тілдік деректер беруімен де құнды, бағалы.

Сөздіктерде кездесетін мағлұматтар түркі халқының, сондай-ақ қазақ халқының дүниетанымдық түсінігінің терең екенін айғақтай алады. Мұнда берілетін құнды тілдік материалдар, сонымен бірге символикалық, эстетикалық, шығармашылық қажеттіліктерді өтеуге де мол білім, білік береді. Сөздіктерде кездесетін «күн» ұғымына қатысты тілдік деректердің танымдық сипатын анықтау үшін, ең

алдымен, ұғым мен атау арасындағы белгілі байланыс туралы мәселені анықтау қажет болады.

«Күн» туралы ұғымдар зерттеп отырған сөздіктерде әртүрлі түсіндірмелер, анықтамалар, дефинициялар арқылы анықталған. Қазіргі лексикография ғылымында дефиниция ұғымының өзі әр алуан түсіндірілетіні белгілі. Бұл туралы М. Малбақов өзінің «Бір тілді түсіндірме сөздіктің құрылымдық негіздері» деп аталатын зерттеуінде мынадай тұжырымды ерекшелеп көрсетті: «Дефиниция – сөздік бірліктің абсолютті құндылығына қатысты белгісіздікті логикалық анықтамаларға қойылатын талаптарға сәйкес орындалған сөз тіркестері (әдетте, күрделі сөз тіркестері) көмегімен жою; сондай-ақ, осы сөз тіркестерінен құралған мәтіннің бөлшегі [10,51 б.].

В.В. Радлов «күн» деген сөзді «день, солнце» деп аударады. Содан әрі *күн шығыс* деген тіркесімді «восход солнца, восток» деп түсіндіреді. Ал *күн батыс* деген тіркесімді осыған қарсы «заход солнца, запад» деп аударған. Осы тіркесімдерден әрі қарай. В.В. Радлов сөздігінде *күні бүгін* «сегодня», *күні ертең* «завтра (именно точно завтра)», *арғы күні* «после завтра», *бұрнағы күні* «позапрошлый день» деген қазіргі қазақ тілінде бар, ал (В.В. Радловта кездеспейді), *күні бойы* «целый день», *күн көргіш* «небольшое состояние».

Профессор Қ. Жұбанов бұл тіркесімді былайша түсіндіреді: «*күн көргіш* –означает состояние повседневного прокормления семьи, т.е. количество скота и др. Пожитки необходимого на ежедневный прокорм семьи» [61, 540 б.]; *күн шуақ* «солнечная сторона» деп түсіндірген, бірақ қазақ ұғымында бұл сөз күннің көзі жарқырап, шуақ шашып тұрған мезгілді айтады. «Күн» – тәуліктің әр сәтінде таңертең, түсте, кешке әр тұстан көрінетін болғандықтан, оның шуағы да әр кезде әр жақтан сәулеленіп тұрады, шамасы В.В. Радлов осы жайды ескерген болар, дегенмен жалпы қазақ ұғымындағы *күн шуақ* «күннің бетін бұлт баспаған, жайма-шуақ мезгіл» деген кеңірек ұғымға саяды.

Осы бұрнағы «күн» тұлғасындағы қолданысқа бір кезде профессор Қ.Жұбанов та ерекше мән беріп, этимологиялық жағынан талдап кеткен болатын. Ол *ұрғашы* сөзінің түбірі *ұрығ* оған *-шы* жұрнағы қосылу арқылы *ұрықшы* болуы тиіс болғанымен, қазіргі кезде оның *ұрға* болып қалыптасқандығын айта келіп, тіліміздегі *бұрын* түбірі бір кездері *бұрна* болып қалыптасқандығына Мұхаммед Салихтың «Шайбани нама» атты туындысына бірнеше дерек бар екендігін айтады. Содан әрі былай деп жазады: «Подобно тому, как слово *бұрун* «раньше, прежде, перед», восходящее к *мұрун* «нос» встречалось и в отдельности, и в форме *бұрна*, как и в производном образовании *бұрна-ғы күн* «позавчера», где переместился второй *ұ* основы на конец (*бұрун* < *бұрнұ*), а затем превратился в негубной открытый гласный *а* (*бұрну* < *бұрна*) ввиду невозможности сохранения

губных гласных далее первого слога, так и из форм ұрұғ образовалась ұрға (ұрұғ < ұрғұ < ұрға) и с присоединением суффикса -шы приняла вид ұрғашы» [62, 63-64 бб.].

Осы «күн» сөзінің ұясында Л.З. Будагов *күндік* «на день, дневной (пропитание, плата, работа, путь)», *күншілік* «поденщик», яғни «күнбекүн жалданып жұмыс істейтін Адам» деген мағынадағы мысалдарды келтірген. Осы мысалдарға төркіндес бірқатар семантемаларды Л.З. Будагов түрік, алтай, ұйғыр, шағатай, қырым, тобыл татарлары, әзірбайжан, қазан татарлары тілінен келтіре отырып, *кыр.* деген белгішемен қазақ тілінен *күн суық* «холодная погода», *күн жылы* «теплая погода», *күн жауын* «дождливая погода», *күн жыл* (*күн жел*) «ветреная погода», *күн боран* «буран», *күн ачық* «ясная погода летом без облаков», *алағанчық күн* «небо покрытое разноцветными облаками» деген тіркесімдердің аудармасын береді. Осы *алағанышқ* лексемасы 1996 жылы шыққан «Қазақ диалектологиялық сөздігінде» – «бір ашылып, бірде қайта соққан боран» – деп түсіндіріледі [52, 41 б.]. Ал 1959 жылы І. Кеңесбаевтың жалпы редакциясымен шыққан «Қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде» *алағанышқ* сөзіне берілген анықтамада «боран толастап, қар жаууы азаю» деген түсінік берілген, содан әрі мынадай мысал келтіреді: «сәлден кейін жел ауып, *алағанышқ* қар жауып, көктегі бұлт жыртылды» (Қ. Жұмалиев) [63, 29 б.].

Байқап отырғанымыздай, көне түркілік кезеңнен бастап, «күн» сөзінің көпмағыналылығы болған және қазіргі заманда одан әрі дамып, байып отыр. «Күн» ұғымы мен оның мағынасы терең. Мұның өзі күн ұғымының дүниетанымдық сипатының кең екендігін аңғартса керек. Тілдің лексикалық жүйесін құрайтын бірліктер қаншалықты көп болса да, олардың жеке қызмет жасамайтындығы, қызметі мен мәнін нақтылайтын белгілі бір жүйелілік қатынаста болатыны белгілі жайт. Сондықтан кең ұғымды анықтайтын «күн» атауының өзге тілдік бірліктермен тіркесіп келіп әртүрлі сепада жұмсалыуының да өзіндік мәні мен маңызы бар деп бағалаймыз. Яғни *күндік-түндік*, *күн батыс*, *күн жарықта*, *күн ертеде*, *күн қызылы* т.б. сияқты сөздердің ерекше ұғымды бейнелейтін номинативтік сипатын айқындаудың да өзіндік мәні бар.

Түркі халықтарының дүниетанымында көне замандардан бастап-ақ «күн» қасиетті саналғаны белгілі. Қазақ халқының киіз үйінің есігінің күншығысқа қаратылып тігілетіні де тегін болмаса керек. Халықтың түсінігінде «күн» ұғымы өте терең бағаланған. Оның жарығы мен жылуын жақсылықтың белгісі деп бағаласа, дауылы мен боранынан, жауынынан қорқып, табынып та келгені белгілі жайт.

Монографияда біз көптеген тілдік деректер арқылы халық танымының негізгі таңбасы, бейнесі ретіндегі атау сөздің мағынасын, мәнін анықтауға талаптандық. Сөзіміздің қорытындысында кірме сөздердің төркінін анықтау жөнінде қазіргі қазақ фонетистерінің

эксперимент жолымен дәлелдеген бір принципін еске сала кетпекшіміз. Бұл ұстаным бойынша белгілі бір лексикалық шама тіл ішінде жуан, жіңішке болып бірнеше фонетикалық вариантын сақтап жүрсе, онда бұның өзі сол аталған сөздің шеттен кіргендігінің ең бірінші белгісі болмақ.

Қазірде бұл критерий де қазақ тіліне енген кірме сөздерді айқындау мақсатында қолданылып жүр. Бірақ, біз осы жолмен жалпы түркілік тіл қазынасының ішіндегі түркі ареалына сырттан келген тіл элементтерін де анықтауға болады деген пікірдеміз. Өйткені, біздің түсінігімізше қазіргі тілімізге сонау түркі заманынан көп бұрын кірген сөйлеу элементтері де өздерінің ұлтқа дейінгі фонетикалық пішіндерін сақтай жүріп, бірнеше вариант кейпінде тіл ішінде өмір сүруі мүмкін деп ойлаймыз. Біз қарастырып отырған түркілік сөздіктерде атаудың лексикалық мағынасы негізінен мазмұнды ұғымның формальды көшірмесі ретінде анықталды. Сөйтіп, бірлік арқылы таңбаланатын ұғымның ең басты белгілерінің жиынтығын құрайтын топтама мағына ғана көрсетілген.

Космогониялық атаулардың барлығының сипатталуы мен берілу жүйесі әдеби қалыптасқан нормаға сәйкес келеді. Бұл атаулардың көне заманнан қалыптасқаны, олардың барлық кездерде де белсенді жұмсалып, түркілік халық санасында бейнеленген жинақтық келбетінің болғаны айқын. Сондықтан, түркі тілдеріне ортақ сөздіктерде берілетін қай мағынасын алсақ та, ол тілдік нормадан алшақ кетпейді. Әрі жоғарыда келтірілген шарттарға толық жауап бере алады деп есептейміз.

Сөздіктерде кездесетін мағлұматтар түркі халқының, сондай-ақ қазақ халқының дүниетанымдық түсінігінің терең екенін айғақтай алады. Мұнда берілетін құнды тілдік материалдар, сонымен бірге символикалық, эстетикалық, шығармашылық қажеттіліктерді өтеуге де мол білім, білік береді. Сөздіктерде кездесетін «күн», «ай» ұғымына қатысты тілдік деректердің танымдық сипатын анықтау үшін, ең алдымен, ұғым мен атау арасындағы белгілі байланыс туралы мәселені анықтау қажет болады. Күн мен ай туралы ұғымдар біз зерттеп отырған түркілік сөздіктерде әртүрлі түсіндірмелер, анықтамалар, дефинициялар арқылы анықталған.

Сөздікте берілетін атаулардың толық мағынасы аударылып та, кейде аударуға келмейтін жағдайда түсінің беру жолы да жиі кездеседі. Мұның өзі бір жағынан түсінікті де. Өйткені белгілі зат не құбылыс ортақ болған жағдайда ол туралы ұғым да ортақ болады да, оның аудармасын табу, келтіру аса қиындық әкеле қоймайды. Таңбалайтын әлемдік бейне ортақ болғандықтан, оның таңбасын көрсету аса қиын емес. Ал тек ұлттық өзіндік мәдениеті мен дәстүрі арқылы жасалған ұғымдарды анықтап, түсіндіру оңай шаруа емес.



Мұндайда, авторлар дефиниция беруден гөрі түсінік беруге көп көңіл аударды.

Қорыта айтқанда, сөздіктерде берілетін кез келген атау өзіндік танымдық сипатқа ие болады. Олардың сөздікке енуі өз кезеңінде белсенді қолданған денотат пен сигнификаттық ұғымның болғанынан хабар береді. Осы денотат пен сигнификат арқылы біз олардың танбалық сипатын көреміз де, олар белгілеген ұғымның мәнін анықтауда жұмыстандық.

### Әдебиеттер

1. Кононов А. История изучения тюркских языков в России.-Л.,1982-256 с.
2. Klarroth J. Sur la langue kirgiz. –Kazan, 1825. – 475 s.
3. Қайдаров Ә., Оразов Ф. Түркологияға кіріспе. – Алматы, 2004, – 358 б.
4. Ильминский Н.И. Материалы к изучению киргизского наречия. – Казань, 1861. – 123 с.
5. Аманжолов С. Вопросы диалектологии и истории казахского языка. – Алматы, 1959. – 450 с.
6. Терентьев М.А. Грамматика турецких, персидских, киргизских и узбекских языков. – СПб., 1875. – 119 с.
7. Кенесбаев С.К. Основные вехи изучения языка казахского народа. – Алма-Ата, 1967. – 235 с.
8. Гумбольдт В. фон Избранные труды по языкознанию: пер с нем./под общ. ред. Г.В. Рамишвили: А.В. Гулыги/– 2-е изд.–М.: Прогресс, 2000.- 400 с.
9. На память о Николае Ивановиче Ильминском. – Казань, 1892. – 278 с.
10. Малбаков М.М. Бір тілді түсіндірме сөздіктің құрылымдық негіздері. –Алматы, 2002. – 364 б.
11. Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен... СПб., 1870. – 450 б.
12. Ильминский Н. Воспоминания об И.А.Алтынсарине.-Казань,1891-250 б.
13. Абилкасымов Б. Н.И. Ильминский – первый исследователь казахского языка // Сов.Т. –1974. –№3. – 75 с.
14. Катанов Н. Кузы Курпеч - Баян сулу // Деятель. –1897.– 156 с.
15. Жұбанов Е. Қазақ әдеби тілдерінің тарихи көздері. – Алматы, 1989. – 253 б.
16. Радлов В.В. Киргизское наречие. СПб., 1871. – 506 б.
17. Хусаинов К.Ш. В.В. Радлов и казахский язык. – Алматы, 1981. – 123 б.
18. Радлов В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1911.–Т. 1-4. – 1478 с.

19. Будагов Л.З. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. СПб., 1869-1871. – 1056 б.
20. Аманжолов С. Вопросы диалектологии и истории казахского языка., – Алматы, 1997. – 452 б.
21. Березин И.Н. Турецкая грамматика. СПб., 1857. – 152 б.
22. Мелиоранский П.М. Краткая грамматика казах-киргизского языка. СПб., 1894-1897. – 113 б.
23. Катаринский В.В. Практические уроки русского языка для киргизов. – Оренбург, 1909. 2-е изд. – 142 б.
24. Катаринский В.В. Первоначальные уроки русского языка для киргизов. – Оренбург. 2-е изд., - Казань, 1909. –129 б.
25. Алекторов А. “Киргизская хрестоматия”, – Казань, 1909. – 158 с.
26. Пантусов Н.Н. Материалы к изучению казах-киргизского наречия. – М., 1899-1904. – 181с.
27. Катаринский В. Краткий русско-киргизский словарь. Казань, 1895.–85 с.
28. Старчевский А.В. Спутник русского человека в Средней Азии.- М.,1878.-95 с.
29. Карманный стоязычный словарь, – М., 1887. – 45 с.
30. Проводник переводчика по окраинам России. – М., 1888. 25 с.
31. Малбақов М. Қазақ сөздіктері. – Алматы, 1995. – 156 б.
32. Шипова Е.Словарь тюркизмов в русском языке. – Алматы, 1954.- 444 с.
33. Дмитриев Н. О тюркских элементах русского словаря. -М.,1962. – 223 с.
34. Атабай Б. Л.З.Будагов және қазақ тілі. – Алматы, 2001. –129 б.
35. Сулейменова Э.Д. Понятие смысла в современной лингвистике. - Алматы: Мектеп, 1989. – 152 с.
36. Воробьев В.В. О русской национальной личности в языке и культуре // Язык и культура. – 1998. – Ч.1. 52-57.
37. Қайдаров А.Т. Этнолингвистика // Білім және еңбек.-1985.-№ 106.- 18 б.
38. Шаймерденова Н. Глоссы как феномен текста. -Алматы, 1997. – 129 с.
39. Аронов К.Г. Этнолингвистическая природа народных космоимов в казахском языке: Автореф. дис. канд. филол. наук. – Алматы, 1992. – 26 с.
40. Материалы по истории кочевых народов в Китае III-У вв. Выпуск 1. Сюнну. М., “Наука”, 1989. – 162 с.
41. Васильева О.В. Временные и пространственные представления в «Книге моего деда Коркута» (Небесные тела). – Советская тюркология. № 6 – 1978, – 69 с.

42. Алдар Көсе мен жылан. Дала уалаяты гәзеті. Әдеби нұсқалар. 1899-1902. Алматы, “Ғылым”, 1992, [44,418-419 бб.]. Әдеби нұсқалар.-А.,1992.-430 б.
43. Афанасьев А.Н. Мифы, поверья и суеверия славян. – М., 2002. – 729 с.
44. Авакова Р.А. Фразеологиялық семантика. – Алматы, 2003. – 150 б.
45. Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений: в 5 т. – Алма-Ата, 1985. – 500 с.
46. Юлдашев А.А. Принципы составления тюркско-русских словарей. – М., 1972. – 416 с.
47. Гузев Ж.М. Проблематика словника толковых словарей тюркских языков. – Нальчик, 1984. – 158 с.
48. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. Бас ред. Ысқақов-А.,Т.1№1982-509 б.
49. Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігі. – Алматы, 5 т. 1986. – 485 б.
50. Юдахин К.К. Киргизско-русский словарь. – Фрунзе, Т. I. 1965. – 450 с.
51. Казак тілінің түсіндірме сөздігі. Жанұзақов –Алматы, Т. 1 1996.– 397 б.
52. Қазақ тілінің диалектологиялық сөздігі. – Алматы, 1996. –196 б.
53. Қазақ тілінің орысша-казакша сөздігі. – Алматы, 1978. – 506 б.
54. Алтынсарин Ы. Хрестоматия. – Алматы, 1994. –108 б.
55. Жанұзақов Т., Есбаева А. Қазақ есімдері. – Алматы, 1988. – 185 б.
56. Джанузаков Т. Очерк казахской ономастики., – Алматы, 1982. – 196 с.
57. Узбекско-русский словарь. – М., 1965. – 346 с.
58. Турецко-русский словарь. -М., 1977. – 215 с.
59. Хасенов Ә. Тіл біліміне кіріспе. – Алматы, 1990. – 267 б.
60. Мадиева Г.Б. Теория и практика ономастики. – Алматы, 2003.
61. Жұбанов Қ. Қазақ тілі жөніндегі зерттеулер. – А., 1963. – 240 б.
62. Жұбанов Қ. Қазақ тілі жөніндегі зерттеулер. – Алматы, Ғылым, 1999.–540б.
63. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. Редакцияны басқарған І.Кенесбаев. – Алматы, 1959. – 450 б.
64. Древнетюркский словарь. –Л., 1969. – 676 с.

## ФОЛЬКЛОР ЖӘНЕ ӨЗБЕК ХАЛЫҚ ПЕДАГОГИКАСЫ

*Р.Ж. Ашимов,  
филология ғылымдарының кандидаты, доцент*

В.М.Жирмунскийдің “Орта Азия халықтарының ауыз әдебиетін, олардың түркі тектес көршілерінің ауыз әдебиетінен бөлек қарастыруға болмайды” [1, 20-б.], - деп есептеуі қазіргі таңда аксиомаға айналып отыр. Ғалым тарапынан айтылған бұл пікірді үлкен территориялық аймақты алып жатқан түркі халықтарының ауыз әдебиетіндегі елін, жерін, отанын сүю, ел мүддесін қорғау, салт-дәстүр, үлкенге құрмет, ынтымақ пен бірлік секілді құндылықтарды ту етіп жырлайтын тақырыптағы шығармаларға қатысты айтатын болсақ, онда оның маңызы екі есе артатыны сөзсіз.

Барша түркі жұртына ортақ қонақжайлылық, имандылық пен адалдықтың түп негізі қайда жатқанын «Күлтегін» және «Тоныкөк» жырларынан, «Қорқыт ата кітабы», Махмұт Қашқаридің «Девони лұғат-ат түрк», Жүсіп Хас Хажыб Баласағұнның «Құтадғу біліг», Ахмет Йүгінекидің «Хиба-ул-хақайық» Ахмет Ясауидің «Диуани хикмет», Захриддин Мұхаммед Бабырдың «Бабырнама», Мұхаммед Хайдар Дулатидің «Тарих-и Рашиди» сияқты т.б. есімі ұлы бабаларымыздың еңбектерінен, «Манас», «Алпамыс батыр», «Оғызнама», «Қозы Көрпеш-Баян сұлу», «Көроғлы», «Қобыланды батыр», «Қамбар батыр» сияқты жыр дастандардан іздеп табасың.

Қиыр Шығыс, Сібірдегі түркі халықтары (алтай, тува, шор, хакас, якуттар) Орал, Волга бойындағы түркі халықтары (башқұрт, татар, чуваштар) Орталық Азиядағы түркі халықтары (қазақ, өзбек, қарақалпақ, түркімен, қырғыз) Төменгі Волга, Солтүстік Кавказ түркі халықтары (қарашай, құмық, ноғайлар), Қырымдағы түркі халықтары (қарайым, қырым татарлары) Кавказ, Шығыс Европадағы түркі халықтары (әзірбайжан, гагауз) шын мәнісінде алып шынар ағашының бұтақтары іспеттес. Тізіліп тұрған осынау ұлан-байтақ аймақты мекендеген халықтардың ауыз әдебиетіндегі байланыстары мен ортақ сарындарды, қадір-қасиеттерді фольклортану ғылымында мәдени және тарихи-генетикалық тұрғыдан қарастыру қалыптасқан.

Түркі халықтарының өмірі мен өнегесі туралы ойланып, толғағанда үнемі санаңа туысқандық, қандас, жекжаттық ұғымдары сәулеленеді. Бұның ақиқаттығын рухани мұраларын аударып – төңкере отырып көз жеткізесің. Ғұрып – салты, ырым-кәделері, тұрмыс – тіршілігінің ортақ екендігін айғайлап айтып тұрған ауызша жасалған әдебиетіне шексіз қуанасың. Бәріміздің түбіміз бір, қазынамыз ортақ екендігін бабалар аманаты арқалап тұр [2, 274-б.].

Зерттеуші ғалымдар түрік халықтарының тарихи-мәдени жақындағы кейбір мезгілдік және мекендік айырмашылықтарға қарамастан олардың ортақ тарихында, фольклорында, жазба әдебиетінде, әдет-ғұрпында, наным-сенімдерінде, психологиясында, дәстүрлі материалдық және рухани мәдениетінде сақталғанын үнемі ұқтырып келеді [3, 185-б.]. Әрине, қонысы бөлек болса да тарихы жақын түркі халықтарының ежелгі туыстығын дәлелдейтін мысалдар, мәдени мұралар арасында көп. Әсіресе, тілі, қоғамдық құрылысы, шаруашылығы ұқсас, тіршілігі жақын татар, башқұрт, қазақ, қырғыз, өзбек, қарақалпақ, түрікмендердің фольклорына қарап, олардың тарихы сол эпос, ертегі, аңыздар мен жыр-дастандарда өте жақсы сақталғанын көруге болады.

Орталық Азиядағы түрік тілдес халықтарының бір-бірінен еңбек өмір тәжірибесін үйреніп, алмасуы, үлгі-өнеге алуы қай заманнан бар құбылыс. Түрік халықтарының ішінде қазақпен неғұрлым көп араласқан татар, түрікмен, өзбек, қырғыз, қарақалпақтар жайында, түбі бір түркі тілі немесе түрік халықтарының алфавиттерін (әліпбиін) бір ізге түсіру мәселесінде пікір айтқан профессор Рахманқұл Бердібай шындығында қазақпен нағыз біте қайнасқан халықтардың бірі осы өзбек ағайынымыз деп көрсетеді. «Тоқсан екі баулы өзбектің» ішінде қазақ халқын құраған рулар мен тайпалардың бәрінің дерлік аты кездеседі. Қазіргі өзбектің үлкен бір құрамдас бөлігі «қыпшақ өзбектер» деп аталады. Олар бұдан бірнеше ғасыр бұрын қазақ руларымен бір тектен шыққан, бірақ кейіннен бөлініп кеткен түбірлес туыстар. Өзбектің ауыз әдебиеті түгел дерлік қазаққа таныс, ортақ мұрадай әсер қалдыратын себебі де осыдан. Ал өзбектің әдеби тіліне келсек, онда біздің тілімізден айырмашылық кездесе береді. Түрлі тарихи, саяси жағдайлардың салдарынан өзбек әдеби тіліне араб, парсы сөздері өте көп араласқан. Соған қарамастан қазақтың ертедегі оқығандарының бәрі дерлік осы тілде жазылған шығармалады еркін түсінген. Жаңа жазба әдебиетіміздің негізін салушы Абай Құнанбайұлы мен Әлішер Науаи туындыларының дәл осы тілде оқыған. Ескі өзбек тілінде аса мол рухани мұра жасалған. Оны меңгеру жалпы түрік мәдениеті мен тарихын білуге қажет. Өттең, осыншама мол байлық біздің зерттеушілеріміздің назарынан тыс қалып келеді [4, 198-б.], - дейді ғалым.

Қазақ пен өзбек халқы арасындағы достық қарым-қатынас, туыстық байланыс жөнінде әңгіме болғанда «ауылы аралас, қойы қоралас», «төскейде малы қосылған, төсекте басы қосылған» дейтін нақыл сөздермен басталып өрбітіліп отырады. Біздің ойымызша қазақ пен өзбек сияқты туысқан екі халықтың өзара байланысын академик-жазушы Ғабит Мүсірепов «Өнер туыстығы» атты мақаласында тамаша сипаттап берген. Ол «Тарихы тамырлас, тағдыры ұқсас екі халықтың – қазақ пен өзбектің ежелден бергі өзара қат-қабат байланыстарына

мысал көп. Бірі аға, бірі інідей төте өсіп, ұлы Сырдарияны қатар еміп ержеткен елдеріміздің өткеніне көз салсақ, талай-талай маңызды мағлұматтар бар». Соның ішінде «фольклорлық түрлі-түрлі жанрларынан да ұқсастық, ортақтастық табыла береді. Ерте кезде өзбектер домбыра мен қобыз тартқаны, үйлену тойларында жар-жар өлеңін айтқаны анық» [5], - деп жазған болатын.

Қазіргі таңда қазақ диаспорасының үлкен шоғыры өмір сүріп жатқан, Өзбекстан аймағында қалып отырған қазақтар ежелден осы аймақта тұрып, терең тамыр жайған ірі ұлт болып табылады. Қазіргі жаһандану кезінде әр мемлекет өз алдына дамымай, айналасындағы өзге мемлекеттермен бірге дамуы заңды мәселе болып қала беретінін ескерсек, Өзбекстан Республикасы саяси-экономикалық тұрғыдан Қазақстанның және айналасында орналасқан басқа да елдердің стратегиялық одақтасы деуге болады. Сонымен қатар, Қазақстан Республикасы мен Өзбекстан Республикасының арасында ғылым және мәдениет, жалпы гуманитарлық саладағы ынтымақтастықтың тұрақты әрі байыпты дамуына жоғары деңгейдегі кездесулер мен қол қойылған мемлекетаралық құжаттар игі ықпалын тигізуде. Мұндай құжаттардың қатарына «Мәңгілік достық» туралы және «Экономикалық ынтымақтастық» жөніндегі келісімдерді атап өту реті бар.

Ықылым заманнан бері көршілес қазақ пен өзбек халқы араласып жатқан ел, тілі ұқсас, ділі бір, арман-үміттері, мұрат-мақсатары бір, жүрегі ортақ. Олар той-жиындарда бірге көкпар тартысып, кең жайлауларда бірге мал бақса, егіс алқаптарында бірге тер төгуде. Бір-бірінен қыз алып, қыз берісіп, өзара құда-жекжат болған халық. Сондықтан да қазақтар «Өзбек - өз ағам» десе, өзбектер «Жолдасың қазақ болса жолыңнан адаспайсың» дейді. Бұл әрі екі халықтың жақын туысқандығының жарқын көрінісі іспетті [6].

Көршіліс жатқан екі елдің әдебиеті де, мәдениеті де, тіпті мазары мен базары да бір десек қателеспейміз. Қазақтың үш ұлы биінің екеуі Өзбекстанда жерленген. Әубастан екі халықтың ұлы тұлғалары – Шайхантаур мен Төле би кесенесі Ташкент топырағында тұрған болса, Науаи өңірінде Сейітқұл әулие, Әйтеке би және өзбек ұлы тұлғаларының бейіттері де іргелес қойылған. Сондай-ақ Мұхтар Әуезов пен Ойбек, Сәбит Мұқанов пен Ғафур Ғулом және басқа қаламгерлеріміздің достық қарым-қатынастары үзілмеген:

Алмастырып тақия мен бөрікті,  
Қымыз ішіп, бірге қақтық өрікті,  
Атымыздың жалын сүйіп бір болдық,

Көкпарда да, шабуылда жорықта... - деген өлең жолдарында да қаламгерлеріміздің тығыз байланыста болғанын дәлелдейді [6, 32 б.].

Өзбек халқы жәдігерлерге бай. Олардың көне жазба ескерткіштері де мол сақталған. Қазір Өзбекстанның түрлі

кітапханаларында сақталған көне жазба ескерткіштер тек өзбек халқының ғана емес, басқа да түркі тектес халықтардың, соның ішінде қазақтардың да тарихи даму жолын анықтауға көп септігі тиерлік материал берері анық. Өзбекстанның географиялық жағдайының өзі бірнеше түркі тектес халықтармен тек әлеуметтік жағдайымен ғана емес, мәдени және рухани жақтан да байланысты болуын талап етеді. Отырықшы соғдылар мен хорезмдіктердің дамыған мәдени мұрасын қабылдап отырықшы болған түріктер арабтардың мәдениетін, жазуын қабылдап сол орта ғасырдың өзінде дүниеге бірнеше атақты ғалымдар келді [7, 208-б.].

Алишер Навои (Alisher Navoiy), Лутфий (Lutfiy), Соккакий (Sokkakiy), Атои (Atoi), Огахий (Ogahiy), Захриддин Мухаммад Бобур (Zahridin Muhammad Bobur), Али Қушчи (Ali Qushchi) Султон Бойқаро (Sulton Bayqaro), Нажмиттин Кубро (Najmittin Kubro) сияқты және т.б. есімі аталмаған ақындардан қалған жазба жәдігерліктерден алыс-жақында қоныс тепкен түркі халықтарының тілі, әдебиеті мен тарихына қатысты деректер кездестіруге болады. Мәселен, өзбек әдеби тілінің негізін қалаушы Алишер Навои «Насойимул-мухаббат» деп аталатын еңбегінде кесенесі Оңтүстік Қазақстанның Түркістан қаласында бой көтерген түркі сопылық поэзиясының көшбасшысы «Түркістан пірі» («Piri Turkiston») «Әзірет Сұлтан» («Hazrati Sulton») деген аттармен мәлім болған Қожа Ахмет Ясауи туралы: «Хужа Ахмад Яссауий – Туркистон мулкининг шайх ул-машойихидур. Макомоти олий ва машхур, каромоти мутаволи ва номаҳсур эрмиш. Муриду асҳоби ғоятсиз ва шоҳу гадонинг иродат ва ихлоси остонида ниҳоятсиз эрмиш. Имом Юсуф Ҳамадоний қ.с. нинг асҳобидиндур. Хожа Абдуллох Ғиждувоний била қ.с. суҳбат тутубдур ва Хожа Абдуллох Барракий ва Хожа Ҳасан Андокий қ.р. билаки, ҳам Имом Юсуф Ҳамадоний р.т. муридларидурлар, Имом қайси бийик маротибға етибдурлар, мусоҳиб бўлубдур ва рўзгор машойихидин кўп бузургворлар анинг тарбиятин топибдурлар ва Шайх Разиюддин Али Лоло қ.с. Шайхи бузургвор Шайх Нажмуддин Кубро р. хизматиға етардин бурун Хожа Ахмад Яссауий қ.р. хизматида булуб эрди ва анинг хонақоҳида анинг иршоди била сулук қилибдур ва анинг мазори Туркистонда, Ясси деган ердаки, анинг мавлид ва маншаидур воқеъ булубдур ва Туркистон аҳлининг қиблаи дуосидур» [8, 166-167 б.], - деп мәлімет береді.

Демек, әрбір халықтың болмыс-бітімін, тұрмыс-тіршілігін жақыннан танып білу үшін зерттеу жұмысы ол елдің тарихы немесе жазба әдебиетінен емес халық ауыз әдебиетінен басталса керек. Кезінде В.В.Радлов, Г.Н.Потанин, Н.И.Ильминский, Б.М.Жирмунский, Г.Вамбери сияқты ғалымдар орталық азия халықтарының ауыз әдебиеті үлгілерін жазып жүріп зерттеулері, монографиялық еңбектер

жариялауы осының айғағы. Алысқа барудың қажеті жоқ “Маңғышлақта қырғыздар мен түрікмендер арасында” атты кітабының алғы сөзінде этнограф ғалым Рихард Карутц, П.С.Паллас пен В.В.Радловтың еңбектерін қарастыра келіп: “Кім де кім қазақтардың, түркі-татарлардың тарихын жете танығысы келсе, Паллас немесе В.В. Радлов сияқты ғалымдардың еңбегімен танысып шығулары керек. Бірақ, зерттеу еңбектері көлемді болғанымен, қазіргі этнографияның талаптарына толық жауап бере алмауы табиғи жағдай. Ондағы деректер кейде бір-біріне қарама-қайшы келеді” [9, 5-б.], - деп тұжырымдаған.

Белгілі ғалым В.В.Радловтың замандасы Р.Карутц сол кездердің өзінде-ақ зерттеу еңбектерінің көлемді болғанына қарамастан, қарама-қайшылықтардың болуы, заман талаптарына толық жауап бере алмауы мүмкін екендігін айтып кеткен болса, «уақыттан асқан әділ сыншы жоқ» демекші қазір ХХІ ғасыр ғылым тәуелсіздігі, оның үстіне көптеген құбылыстар мен ескі қалыптасып қалған түсініктерді жаңадан ұғыну, дәлелдеу т.б. мүмкіндіктерді пайдалану барысында егеменді түрік халықтарының фольклор зерттеушілерінің ұмыт болғанды жаңғырту, оны әділ сараптауда қарама-қайшылықтарға тап болуы әбден мүмкін.

Кез келген халық мақтанышпен айта алатыны сияқты өзбек халқының да ауыз толтырып айтатын өте бай фольклорлық мирасы бар. Олар: дастан, ертегі, еңбек және маусым өлеңдері, маросим қосықтары, асотир, нақыл сөздер, риваят, әпсана, мақал, мәтел, хикмет сөздер, қайроқи сөздер, жұмбақтар, жаңылтпаштар, балалар ойындары, бесік жырлары («аһа», әллә), той және жоқтау өлеңдері (қосықтары), айтим, олқиш (алғыс) және қарғыс, баланы сүю және еркелету өлеңдері, овутмачок, кизитмачоклар, ялинчоклар, хукмлагичлар, чорламалар, чеклашмоқчалар, гулдургулар, санамалар, ойын-күлкілерге байланысты лапар, айтысу, өлаң, терма, балалар тарқалиш, чорлаш өлеңдері (қушиқлари), рамазан, байшешек, жамғыр, күн, жұлдыз су айтымдары, чандишлар, тегишмачоқлар, масхараламалар, марсиялар, «Наурыз», «Мехржон», көктем, жаз, күз, қыс айтим-қушиқ өлеңдері, диқаншылық, шаруашылық, кәсіп-өнер, адам, табиғат және жануарлар әлеміне қатысты үлгілер, мифологиялық дүниетаным, аския латифа, лоф, ёр-ёр (жар-жар) [10, 11, 12, 13, 14] т.б. сияқты көлемі, пішіні, этикалық және эстетикалық қызметі тұрғысынан әрқилы жанрларда көрініс тапқан. Тағы бір айта кететін жайт ауызша тараған фольклорлық үлгілермен бір қатарда фольклорлық мотивтермен өрілген ою-өрнектер, нақыштар, фольклорлық би дәстүрі, қолөнер үлгілері (сузаналар, атлас матолар) өзбек фольклорының ажырамас бөлігі эрине.



Тарихтан белгілі болғандай XV ғасырда хатқа түскен оғыз эпосы «Деде Қорқыт кітабында» өзбек ауыз әдебиетінде кең тараған оқиғалық сарындар мол. Түрік халықтары арасындағы фольклорлық байланыстардың тамыры тереңде жатқанын «Деде Қорқыт кітабы» мен «Алпамыс батыр» жырының ұқсастығын жарқын сипаттайды. Шыны да сол, Қорқыт аңызы, оның жыры мен күйі, арманы мен мұраты он ғасырдан астам уақыт бойы Еуразия құрлығының орталығын жайлаған барша түркі жұртының иманы мен сезімін баурап, рухын шыңдап келе жатқаны ақиқат. Тіпті, зерделеп қараған адам Жүсіп Баласағұн мен Әбу Наср әл-Фараби еңбектерінен, Науаи мен Низами дастандарынан, Асан қайғы мен Бұқар жырау толғауларынан, Мақтымқұлы мен Жүніс Әмре шығармаларынан, Абай мен Мағжан жырларынан Қорқыт ата ойларының ізін қиындықсыз табар еді. Мен бұл арада, «Қороғлы» мен «Алпамыс» эпостарындағы, «Хан-Шентай» мен «Жүсіп-Ахмет» дастандарының «Қорқыт Ата кітабымен» тікелей үндесетін сюжеттерді еске алмай-ақ қояйын, - дейді Ә.Нысанбаев [15, 7 б.].

Оғыз эпосындағы Байбөрі баласы Бәмсі-Байрақ жыры мен «Алпамыс батырдың» бір түбірден шыққаны қазіргі таңда ешбір зерттеушіні таң қалдырмайды. Бұлардың оқиғалық өріліміндегі де, қаһармандарды мінездеу тәсіліндегі де үндестік өте жақын.

Қай халықтың да өткен өмірінің естелігі, тарихи оқиғалар мен қайраткерлерге берген бағасы, алдан күткен үміті мен арманы ауыз әдебиетінің ауқымды жанры – эпостан жан-жақты көрініс беретіні мәлім. Бір есептен алғанда эпосты елдің бастан кешкен қалдерінің көркемделген, әсіреленген тарихы десе де болады. Жазба тарихпен салыстырғанда жыр-дастанның нақтылысы аздау, хронологиялық желісі еркіндеу көрінгенімен, мұнда көп ретте нағыз шындықтың қайталанбас тұнбасы сақталады. Сондықтан да кейде эпос суреттеген ақиқат ресми жазба шежірелерден, мемуарлардан анағұрлым маңыздырақ. Халықтың азат ой-қиялы ұзын тарихтың қат-қабатынан ең нәрлі дегендерін екшей біледі. Соларды бұрынғы буындардың аманатындай ардақ тұтады, әулеттен әулетке айтып таратады. Эпостарихтың көшірмесі де, қайталамасы да емес, ол халықтар тағдырына әсер еткен мәңгі ұмытылмастай сырларды өзіне ғана тән тәсілмен толғайды [16, 324 б.], - деген пікірмен келіспеу қиын.

Ендеше тікелей өзбек фольклоры үлгілерінің жиналу, жариялану, ғылыми жүйеге келтіру, зерттелу мәселесіне келсек, жасырын емес бұрынғы кеңестер одағы құрамындағы өзге де түркі тілдес халықтардың басынан өткен қиын қыстау кезеңдер жалпы өзбек әдебиеттану саласын да айналып өтпеген. Дегенмен, өзбек ауыз әдебиеті үлгілерін жинау мен зерттеуде саяхатшылардың, тарихшылардың, шығыстанушылардың, этнографтар мен ақы-

жазушылардың атқарған қызметі айрықша бағалы. В.В.Радлов, А.А. Кушакевич, Г.Вамбери, А.Васильев, Н.Ляпунова, А.Н.Самойлович, Н.П. Остроумов XIX ғасырдың басында өзбек фольклорын бастыру ісін қолға алған болатын. Содан кейін В.М. Жирмунский, Х.Зарифов [17], Мирзаев Т. [18], Саидов М. [19], Жуманазаров У. [20], Ерматов И. [21] Юлдашева С. [22], Ж.Эшонқұл [23] сынды ғалымдар өзбек халық эпосының әртүрлі мәселелеріне қатысты зерттеулер жүргізгенін атап өткен жөн. «Алпамыс» ("Alpomish"), «Гөроғлы», («Go'ro'g'li») «Рустамхон», («Rustamhon»), «Юнус пери» («Yunus Pari»), «Мисқол пери» («Misqol Pari»), «Гулнор пери» («Gulnor Pari»), «Авазхан» («Avazhon»), «Хасанхон» («Hasanhon»), «Далли» («Dalli»), «Раушан» («Ravshan») деп аталатын дастандарының, "Mohistara", "Bulbuligo'e", "Malikai Xusnobod" ертегілерінің, көптеген халық өлеңдері (маросим қушиқлари) мен аталар сөзінің т.б. ғасырлар қойнауынан жетіп келген ауызекі шығармашылық үлгілерінің жеке кітап ретінде баспадан шығарылуы өзбек фольклорындағы терең зерттеулердің көбеюіне септігін тигізді.

Бұл ретте дастандарда жырланған ар-намыс, отанға деген сүйіспеншілік, ел-жұрт қамын ойлау мәселелері жетекші ой, негізгі лейтмотив дәрежесіне көтеріліп ұлттық құндылықтар тұрғысынан пайымдала басталды. Отанға қиянат жасағаннан гөрі өлімді абзал көрген Раушан, барлық күш-жігерін, қайратын бөлініп кеткен ел-жұртын бірлестіруге бағыштаған Алпамыс, отанын ішкі және сыртқы жаулардан қорғап қалған Гөроғлы сияқты көтеріңкі рухта мадақталған халық батырлары жаңа қырынан ашылды. Әйтпесе, бұрынғы кеңестер одағы мектебінің фольклористикасы тарихынан мәлім «Алпамыс» дастаны феодалдық көзқараспен жасалған, қырғыздарда «Манас», түрікмендерде «Қорқыт ата кітабы» кертартпа жырлар ретінде танылған еді. Қазақ фольклорындағы бір ғана «Қамбар» жырынан басқа мұраның бәрі дерлік феодализм дәуірінің жемісі деп танылып, оқу бағдарламаларынан шығып қалды. Манастың әкесі шіріген бай, өзі – хан. Байбөрі мен Тоқтарбайдың жайы да соған жуық деген пікірлер басым болатын [24, 38-б.].

Кез келген халықтың ұжымдық шығармашылығы қарапайым еңбекші халықтың ойы мен арман-мүддесінен, өмірлік құндылықтарға деген көзқарасынан, ұлттық болмысынан сыр шертетін, отбасындағы қарым-қатынас, ұрпақ тәрбиесі туралы ұғым-түсініктерден мол дерек беретін, қанша көне болса дағы бүгін көкейтестілігін жоя қоймаған тәрбиелік мәні зор дүние. Әрине түрік жұртшылығына тиесілі ауыз әдебиеті жәдігерліктері ғылыми-теориялық тұрғыдан сонау қазан төңкерісінен бері жан-жақты өз деңгейінде зерттелген. Дегенмен ұшаң теңіз бұл бабалар мирасының этнопедагогикалық немесе жалпылама айтқанда пәнаралық аспектілерінің түбегейлі зерттелуін орталық

азиядағы түркі тілдес халықтары тәуелсіздіктерін алғаннан кейін ғана қолға алғаны жасырын емес.

Кеңестік дәуірде «бір шаңырақ астында» өмір сүрген қоғамымыздың алдында «Өз бойында рухани байлықты, моральдық тазалықты және мінсіз дене тәрбиесін ұштастырып, үйлесімді дамыған, қоғамдық өмірде белсенді жеке адамды қалыптастыру» [25] ұлы міндеттің бірі саналатын. Бір атаның балалары уақыты келіп еншісін алғаны сияқты, кеңестік одақтан бөлініп шығып «өз күнін өзі көруге» бел буған түрік тілдес халықтары заман талабына сәйкес өскелең ұрпақты қоғам мүддесіне лайықты етіп тәрбиелеуді заңдылық болмаса да бір қажеттілік ретінде қабылдады. Жастарды рухани жетілген азамат ретінде қалыптастыру, оның бойында ұлттық намыс пен ұлттық сананы орнықтыру, әлеуметтік ортадағы, өзін қоршаған дүниедегі, табиғат пен адам өміріндегі, тұрмыс пен салт-дәстүрдегі адамгершілік пен парасаттылықты түсініп, жақсы мен жаманды ажырату, бір сөзбен айтқанда түркілік дәстүрде тәрбиелеу үрдісінің ықпал аясы күн санап кеңейіп келеді.

Оның дәлелі, түркі халықтарының этнопедагогикасын зерттеуші ғалым А.Қ.Дүйсенбаев: «Түркілердің тәлім-тәрбиелік мұралары әлдебір соғыстарды бейнелейтін тарих, зұлымдықты сипаттайтын қайсыбір әңгіме, әділетсіздікке үгіттейтін насихат емес, ел бірлігі мен ұлтын сүюді, отаншылдық пен туған жерге махаббатты қастерлеуге шақыратын тәрбиелік туындылар. Бұл – елімен, жерімен біте қайнасқан, төл жер-ананы құшатын жарық дүниедегі дауылпазды шабытты-жігерлі перзенттері мен ұлдарын қамтамасыз ету талабын қажет етті. Себебі өткен ата-баба өсиеті осы сахаралық мекенді мәңгілік сақтауды үнемі келер ұрпаққа табыс етіп отырды» деп келтіреді [26, 25-б.].

Ал «O'zbek pedagogikasi antologiyasi» («Узбек педагогикаси антологиясы») авторларының, құрастырған ғалымдардың пікіріне қарағанда көршілес тұрған өзбек елінің жалпы педагогикалық тәлім-тәрбие дамуының тарихы үш кезеңге бөліп қарастырылады. Олар:

Қазан төңкерісіне дейінгі кезең (1917 жылға дейін),

Кеңестік одақ дәуірі (1917 жылдан 1991 жылға дейін),

Тәуелсіздіктен кейінгі кезең (1991 жылдан кейін) [27, 6-б.].

Әрине нағыз ұлттық немесе жалпы түркілік тәлім-тәрбие тұрғысынан қарастыруды мақсат еткен зерттеуші үшін өзбек халық педагогикасының төңкеріске дейінгі және тәуелсіздіктен кейінгі кезеңдер аса тартымды болары ақиқат. Кеңестік одақ дәуірінің халықтық педагогика үшін берері аз болғанымен ғылыми педагогика мәселелеріндегі әдіснамалық, теориялық және қолданбалы маңызын жоққа шығара алмаймыз.

1991 жылы Кеңестер одағы құрамындағы өзге де түркі тектес халықтар сияқты өзбек халқы көптен бері аңсаған арманы тәуелсіздік туын көкке көтерді. Мемлекеттік рәміздерін бекітіп, жаңа конституция (Ата заң) қабылдаған тәуелсіз өзбек елі ендігі кезекте әлеуметтік экономикалық және саяси тұрақтылығын қамтамасыз етумен қатар, ұлттық құндылықтарын, ғасырлар тереңіне жететін мәдени, тарихи өркениетін әлемге паш етуге кең мүмкіндік алды.

Халықтық педагогикасының тәжірибесі көптеген ғасырлардың жемісі және олар біздің дәуірімізге дейін арнайы бір жинақ немесе оқулық түрінде емес, негізінен ауыз әдебиеті шығармашылығының түрлі жанрлары (эпос, мақал-мәтел, дастан, ертегі, тұрмыс-салт жырлары, аңыздар т.б.), этнографиялық және тарихи деректер, қолжазбалар мен хикметтер арқылы жетіп отыр. Күні бүгінге дейін мәдениеті егіз түрік халықтары бұл мол бұлақтан нәр алып, ұрпақтан ұрпаққа мұра етіп, сақтап қалуға барын салып келеді.

Осы орайда, адам баласының өмірін ана құрсағында пайда болып шыр етіп дүние есігін ашуға дейінгі (аяғы ауыр әйелге қатысты ырымдар мен нанымдар); бұл жарық дүниеге келгенен кейінгі (шілдехана, ат қою, қырқынан шығару, отпен аластау, бесікке салу т.б.); бесіктен бастау алатын алғашқы тәрбиесінен бастап кәмелет жасына жеткенге дейінгі (бесік жырлары, тұсау кесу, сүндет той, ұлттық ойындар т.б.); отау тігіп отбасылы болғанға дейінгі (құда түсу, жар-жар); асарын асап, жасарын жасап аманат жанын жаратқан Аллаға тапсырғанға дейінгі (естірту, көңіл айту, дауыс салу, жоқтау, бата оқу т.б.) аралықты ұлттық әдет-ғұрып, салт-дәстүрлер мен наным-сенімдерден тыс елестетудің өзі мүмкін емес. Сондықтан да жоғарыда аталған фольклорлық үлгілермен біте қайнасып кеткен халықтық тәрбие бүгінгі таңда өзінің өміршеңдігін дәлелдей алды деп тұжырымдай аламыз. Халықтық тәрбиенің қазынасында сақталған мол мұра теорияға, практикаға, ғылым мен білімге қызмет жасай бастады. Қазіргі заманғы педагогика жоқ кезде да ата-бабаларымыз ұрпақ тәрбиесімен барынша ыждағаттылықпен, аса үлкен мән бере отырып шұғылданған, қазіргі таңда жиі айтыла бастаған түркілік тәрбиенің жүйесін қалыптастырған. Өлі мектеп, медреселер жұмысы жолға қойылмаған кездерде балаға тәлім-тәрбие беру ісімен қариялар, әкешелер, ақындар айналысып өмір мектебінің сабағын берген деуге болады. Балаларға арналған халық ауыз әдебиетіндегі өлең-ойындары, бесік жырлары, жұмбақтар, жаңылтпаштар, мақал-мәтелдер, ертегі мен дастандар, әдет-ғұрыптар осының ең жарқын мысалы. Табиғат, төрт түлік мал, аң-құстар жайлы фольклорлық үлгілер көмегімен, нақты мысалдармен бала көңіліне сенім ұялату (иландыру), дәлелдеу, әсер ету, ғибрат ету сияқты тәрбиелік үрдістер халықтық педагогиканың атап өтерлік ерекше қасиеті, ұтымды әдіснамасы іспеттес. Әлбетте бала ана құрсағынан бірден жақсы немесе жаман боп тумады. О

бастан нәресте пәк, кіршіксіз таза. Алайда тұлғалық тұрғыдан жақсы не жаман болып қалыптасуы балаға берілген немесе өз дәрежесінде берілмеген тәрбиеге тікелей байланысты. Сондықтан бала тәрбиесі ісін ерекше ескерген өзбек халқының «Bola qimmatbahodir, lekin yanada ham qimmatlisi uning tarbiyasi», «Bola aziz, uning odobi undan aziz». «Odobli o‘g‘il – ko‘kdagi yulduz, Odobli qiz – yoqadagi qunduz», «Yaxshi bola yog‘ keltirar, Yomon bola dog‘ keltirar», «Bola tuqqanniki emas tarbiyalaganniki», «Suv bilan ekin o‘sar, tarbiya bilan — odam» деген сияқты өмірде көрген–білгенін, жасаған қорытындысы мен ақыл-ой түйінін көптеп мысал қылуға болады. Ең алдымен тәрбие нәтижесі ата-ана, отбасы, мектеп одан қалса қоршаған ортасы мен қоғамдық-әлеуметтік жүйеге тікелей байланысты.

Көп балалы отбасылар Орталық Азиядағы түрік халықтарының барлығына тән ортақ құбылыс. Атам заманнан бері перзент сүю арқылы өзінен кейін ұрпақ қалдыру, ұл-қызын үлгілі-өнегелі етіп тәрбиелеу ел билеген патша немесе қарапайым шаруа диқанның асыл арманы, бүкіл өмірінің мән-маңызы болған. Түркі халықтарының көптеген ауыз әдебиеті үлгілерінен мәлім баланы дүниеге әкелу және тәрбиелеу халықтың өзін (ел, жұрт, билік) сақтаудың қажетті шарты ретінде де бағалануы мүмкін. «Алпамыс», «Рустамхон» сияқты батырлық (қаһармандық) дастандарда ел қорғаны боларлық бала тілеу басты мотивке айналып, ол кейін ерлік ісімен ұштастырылады.

Өзбек фольклоры тарихында ерең еңбектерінің арқасында өшпестей аты қалған Фазил Йулдошұлы жырлаған «Рустамхон» дастанынан бір мысал келтірейік:

Амалдорлар, кулоқ солинг дотима,  
Мен куйиб ёноман ўзим ўтима.  
Менда энди бирор фарзанд бўлмади,  
Энди эга бўнглар Октош юрима.

Бефарзандман, ўз холимни биламан,  
Пошшолик, давлатни нима қиламан.  
Тарки дунё бўлиб каландар бўлиб,  
Ғариб буб қолған умрим ўтқараман,

Курийдн ўйласам танда кувватим,  
Йўқди бу дунёда кўрган рохатим.  
Мендан нишон бўлмади бир фарзантим,  
Уйласам беэга менинг давлатим [28].

Ал, Қорқыт аңыздарындағы Қам Бурабекұлы Бамсы Бәрік әңгімесінде:

«Сол кезде қалың оғыздың арқасы, Байындыр ханның күйеу баласы Салор Қазан тізерлеп отыра кетіп, көзін тігіп, Бай Бура-Бектің жүзіне қарады да:

Бай Бура-Бек неге боздап жылайсың? – деп сұрады.

Бай Бура-Бек тұрып:

Хан Қазан, қалай жылап боздамаймын, ұлда нәсібім жоқ, қарындасқа қадірім жоқ. Алла Тағала мені қарғапты. Бектерім, тәжім үшін, тағым үшін жыламаймын. Бір күні мен де кетермін, өлермін, орнымда, ел-жұртымда қалатын ешкім жоқ, - деді.

Мақсұтың осы ма еді? – деп сұрады Қазан.

Ия, мақсұтым осы, менің де ұлым болса, хан Байындырдың қарсысында тұрып, құлдық етсе, мен де қарап көңілденсем, қуансам, тірек етсем, - деді Бай Бура-Бек.

Мұны естіген қалың Оғыз бектері көкке қарап, қол жайып, дұға қылды. – Алла Тағала саған бір ұл берсін! – деп тіледі олар.

Ол заманда бектердің алғысы – алғыс, қарғысы – қарғыс еді, дұғалары қабыл болуы да ғажап емес... [29, 143 б.].

Жоғарыда келтірілген мысалдардан біз әкенің бар мақсаты мал-дүние, тәж бен тақ емес, өзінен кейін ел-жұртына иелік ететін, халықты басқаратын ұлды болу. Демек, архаикалық қаһармандық және ғашықтық эпостардың негізгі сюжеті, оқиғаның басталуы мен әрі қарай өрбітілуі басқасын айтпағанда жұрт қамқоршысы, бас қаһарманның дүниеге келуімен тығыз байланысты екен. Тәңірден бала сұрағанда оның алып тұлғалы батыр ұл болуымен бірге, халық үшін қызмет ететіндігі көзделеді. Жалпы осы уақытқа дейін баспа бетін көрген фольклорлық туындыларда баланың дүниеге келуі немесе балалық шағы сипатталмаған жыр, дастандар кемден кем ұшырайтынын айтып өткен жөн. Өз кезегінде оқиға желісіне балалар қатыстырылған кез келген ауызекі шығармашылық тәлім-тәрбиелік дәстүрді аттап өте алмаған. Яғни, халық ауызекі шығармашылығы байырғы көне заманнан бері жер жүзіндегі халықтардың, соның ішінді түрік халықтарының этнопедагогикасының негізгі қайнар бұлағы ретінде бағалануын нақты мысалдар негізінде қуаттай аламыз.

Өзбек халқы арасында «O'ttuzga kirgan yigitning, o'tin olguday o'g'li bo'lsin» («Отызға кірген жігіттің, атын ұстайтын ұлы болсын»), «Bolali uy – bozor, bolasiz uy – mozor» («Балалы үй – базар, баласыз үй – мазар»), «Bola beshikdan yiqilguncha, podsho taxtidan yiqilsin» («Бала бесіктен жығылғанша (құлағанша) – патша тақтан жығылсын»), «Yolg'iz bola – boshga balo» («Жалғыз бала-басқа бәле»), Yolg'iz bola – yovdan yomon» («Жалғыз бала-жаудан жаман»), «Bolasiz uy – zindon» («Баласыз үй – зиндан»), «O'nta bo'lsa o'rni boshqa, Qirqta bo'lsa – qilg'i» («Он болса орны бөлек, қырық болса – қылығы») деген сияқты адам

өмірінде перзенттің алар орны туралы мағынасы терең мақалдар, нақыл сөздер көп ғасырлық өмірлік тәжірибеден алынған.

Оғыз эпосындағы Дерсен хан ұлы Бұқаш хан туралы жырда:

«Кімде-кімнің ұлы, қызы жоқ – қара отауға қондырындар, қара киізді астына төсеп, қара қойдың етін алдына тартындар; жесін, жемесе тұрсын да кетсін деген еді. Ұлы барды ақ отауға, қызы барды қызыл отауға қондырындар; ұлы, қызы жоқты Тәңірі қарғапты, біз дағы қарғаймыз, мейлі білсін деген еді». Баласы жоқтарға бұл секілді мәміле жасаудың тарихи әлеуметтік себептері жырда айтылмайды. Оның үстіне барлық оқиға рудың шеңберінен аспайды. Жиынға келіп қатты қайғырып қайтқан Дерсе ханның (баласы жоқ) той иесі Байындырмен ешқандай бас араздығы жоқ. Әрі олар бір рудан. Сондықтан баласыздарды қудалау – ерте дәуірдегі ырым, салттармен тікелей байланысты деп айтуға негіз бар [30, 28-б.].

Ислам дінінің дәуірі әдебиеті үлгілерінде де имандылық, адамгершілік, отбасылық құндылықтар, ұл мен қыз тәрбиесі тақырыбы ерекше орын алатыны жақсы мәлім. Беруни, Рабғузи, Харезми, Ахмет Ясауи, Сүлейман Бақирғани, Жүсіп Хас Хажыб Баласағұни еңбектерінде қанағат, ынсап, кәміл инсан (адам) жайындағы этикалық-дидактикалық тұжырымдар өзінің көркемдік жалғасын тапты. “Иса пайғамбар бір күні мазарлық жерден өтіп бара жатып бір моладан нұр шығып тұрғанын көріп: “Ей жаратқан ием, бұл өлікке тіл бер, сөйлесейін”, - деп дұға етіпті. Дұғасы қабыл болып мола жарылып, басынан нұр шашырап тұрған бір адам шығыпты. Иса пайғамбар әлгі кісіден бұл қайдан келген нұр екендігін сұрағанда, ол кісі: “тірі кезімде ешбір дұрыс іс-әрекет істеген жоқпын, бірақ, жалғыз ұлым бар, сол жалғыз перзентімнің түні-күні оқыған дұғаларының шапағаты тиіп, соның арқасында нұрға бөлендім”, - деп жауап айтыпты. Иса пайғамбар: “Тірілердің дұғасы өлі адамға пайдасы бар ма?”, - деп сұрағанда, моладан тіріліп шыққан әлгі адам: “Әй Иса, сен пайғамбар болғаныңа қалай қуанатын болсаң, біз де ұл-қызымызға соншалық қуанамыз”, - деп жауап берген екен. Түркі халықтарына кеңінен танымал болған Рабғузидің “Қиссас-ул-анбия” атты шығармасынан келтірілген бұл риваят XV ғасырда көшірілген, қазіргі таңда Ұлыбританияның музейінде сақтаулы нұсқасының негізінде дайындалған кітаптан алынып отыр. Рабғузи Құран және басқа да діни мистикалық деректерге сүйеніп, түсініктемелер беріп, лирикалық шегініс, ғазал, өлеңдермен толықтыра келіп, түркі және басқа да халықтардың кейбір әдет-ғұрыптары, салт-дәстүрлері жөнінде этнографиялық тұрғыдан да құнды деректерді келтірген. Бұл шығарманы арнайы зерттеген Э. Фазылов, Х. Дадабаев, А. Юнусов сынды ғалымдар да хикаялардың Құран Кәрім сюжеттерінен, Абу Исхак Нишапуридін “Қиссас-ул-анбия” және бізге маңыздырағы

ел ішінде кеңінен тараған аңыздардан пайдаланылғанын айтады [31, 99-б].

Реті келгенде айта кету керек, күллі мұсылман баласының бүтін өмірі, туылғаннан (құлағына азан айтып есім беру, сүндетке отырғызу т.б.) өліміне дейін, тіпті өлімінен кейін де ислам діні мен шарифат рәсімі, әдет-ғұрыптарымен (жаназасын оқу, жерлеу, Құран бағыштау, т.б.) тығыз байланыста жүріп жататын. Адам өмірінің әртүрлі кезеңдеріндегі оқиғалар мен жағдайларға діни тұрғыдан мән бере отырып, сенім-ұстанымдарына сай әрекет етуі де жақсы белгілі. Олай болса дін және оның принциптерінің мәдениет, әдебиет, өнер, әдет-ғұрып, жалпы қоғамдық тіршілікке ықпалын тигізіп, әсер беріп отырғанын назардан тыс қалдырмай бір-бірімен тұтастықта қарастыру аса маңызды мәселе. Жоғарыда айтылған тоқсан ауыз сөздің тобықтай түйіні уақыты келіп дүние есігін ашқан әрбір ұл, әрбір қыз бала түркі халықтарында бақыт өлшемі болған. Әрине бала өмірдің мәні, үйдің көркі және отбасының мұрагері. Түрік халықтары балаға қашан да қамқорлықпен, сүйіспеншілікпен қараған. Сондай-ақ, біздің ата-бабаларымыз ұлды болғанын артық көріп, қызды болғанына күйініп, ызаланбаған. Оғыз бектеріне орнымда, ел-жұртымда қалатын ешкім жоқ деп уәж айтып ұлды болу тілегін жеткізіп, дұға сұраған Бай Бура-Бектен кейін Бай Бижан да орнынан тұрып:

Бектерім, менің де бір тілегім бар, Алла Тағала маған да бір қыз берсін, - деді.

Қалың Оғыз бектері қол жайып, дұға қылды. «Тәңірім саған да бір қыз берсін!».

Алла Тағала егер маған шынымен қыз берсе, куәгері мына сендер, менің қызым Бай Бура-Бектің ұлына үкілі Кертпе бесік қалыңдық болсын! [32, 143-б.] – деп ағынан жарылуы ұл немесе қыз бала, жалпы перзенттің қалаулы болғанының жарқын мысалын көрсетіп отыр.

Жаратқанға жалбарынып, көпшіліктің тілеулес болуының арқасында Бай Бура-Бек пен Бижан перзент сүйеді.

Үнімді аңда, сөзімді тыңда, Бай Бура-Бек!

Алла Тағала саған бір ұлды берді, бақытты болсын!

Ақ туын ұстайтын мұсылмандардың арқасы болсын!

Қарсы жатқан қарлы таулардан асар болса,

Алла Тағала ұлыңа медет берсін!

Сен ұлыңды Бамсам деп айтушы едің,

Мұның аты Бозайғырлы Бамсы Бәрік болсын!

Атты мен бердім, жасын Хақ Тағала берсін! – деді. [33, 145-б]

Алайда, жаһилия кезіндегі араб қоғамында надандықтың өршігені соншалық, мүлдем адамилыққа жатпайтын жантүршігерлік оқиғалардың орын алып, жауыз мінезділер болғанына тарих куә



болған. «... Ия, мұның қаншалықты ауыр болса да ақиқат екені рас, сол заманда кез келген еркек дүниеге қыз келгенін естісімен түсі түнеріп, ашу-ызаға булығып, адамдардың көзіне көрінуге намыстанатын. Бұл естір құлаққа қорқынышты жаңалық болатындығы сонша, ұяттан жеті қат жердің астына кіріп кетуге даяр болатын. Осылай ауыр қайшылықтарға тап болған әке шарасыз шешім қабылдауға мәжбүр болатын: не перзентін тірі қалдырып, жұрт алдында қорлыққа көндігеді, не абыройын сақтап қалу үшін баласын өлтіру керек болды. Дінсіздік заманында әйел баласы осыншалықты жек көрінішті болды» [34, 37 б.],

Осыған ұқсас әйел затына қарата жасалған мұндай қатыгез әрекеттер тек жаһилия кезіндегі арабтарда емес, көне Рим және сасанидтер империясында да болған [35, 37 б.].

Ислам діні орнығып кең қанат жайғанға дейінгі әйел баласының кемсігіліп, қорлықта ұстау, адам қатарында санамау, арын аяққа таптау сынды т.б. жаман әдеттер туралы мына бір дерекке назар аударайық: «Бірде сахабалардың бірі Алла-Тағаланың жер бетіне жіберген пайғамбарының алдында тұрып осы хайуандық жайлы жайып салады: «О Алланың елшісі! Дінсіздік жайлаған заманда біз іштен шыққан өз балаларымызды өз қолымызбен тірідей көмдік. Менің де қызым болды. Бір күні оның шешесіне: қызыңды киіндіріп жібер, мен оны сенің ағанның үйіне қонаққа алып барайын дедім. Шешесі сүйікті сәбиінің енді азаптанып өлетінін білді, бірақ біле тұра маған қарсы келе алмады. Сорлы ана қайғыдан қан жұтып, етегі жасқа толды, тағдырына мойынсұнды. Титтей қыз нағашысының үйіне қонаққа баратынына имандай сенді, қуаныштан бал-бұл жанды. Оны қазылған шұңқырға ертіп келіп, түбін көрсеттім де арқасынан итеріп жібердім. Бірақ қызым бірден құламай, шұңқырдың шетінен ұстап қалып: «Әкетайым, үстің шаң болып қалды ғой» деп шаңымды қақпақшы болды. Бірақ мен тағы да итеріп, тірідей көміп кеттім... » [36, 38-б.].

Араб халық фольклоры қаһармандық эпостарындағы «тастандық» мотиві (мотив подкидыша) осының айғағы. «Зат ал-Химма» деп аталатын араб халық романынан (түрік халықтары ауыз әдебиетіндегі дастан жанрының баламасы) мысал келтіретін болсақ: «Фатиманың анасы «ай десе аузы бар, күн десе көзі бар, кең иықты, денелі қызды дүниеге алып келеді. Алайда оның күйеуі Мазлұмның ағасы Зәлім әмірші болып кететіндіктен ол қыз туғанын мойындағысы келмеді. Зәлім мен Мазлұм өзара осылай уағдаласқаннан кейін Жаратқанның қалауымен екі әйелдің де толғағы қысып, Зәлімнің әйелі ұл туады. Төбесі көкке жетіп қуанған Зәлім ұлына Харис деп ат қояды. Ол асыраушыға: «Менің ағамның үйіне барып, сонда бол, олар қыз туылса, серттен тайып жасырып қала ма деп қорқамын» дейді.

Асыраушы оған: «Мұндай арамы ойынды қой, өздерің туған бауыр болсаңдар осылай болар ма екен?!» деп жауап береді. Бірақ Зәлім сонда да алған бетінен қайтпай: «Көп сөзді қой да ағамның үйіне бар. Егер сен сонда болсаң, олар еш нәрсе жасыра алмай қалады. Ал мен тек саған сеніп, өзіңе ғана үміт артамын» дейді. Сонда асыраушы Зәлімнен бұрын, құдайдан қорқатын, кең пейілділігі мен дархандылығы сияқты қасиеттері үшін ерекше жақсы көретін Мазлұмның үйіне барады. Үйіне кірген бойда Мазлұмға: Сенің ағаң мені осындайда осындай үшін жібергенін біліп қой,- дейді. Сосын Мазлұмның әйелі босанғанша біршама уақыт отыра тұрады, ақыры әйелі қыз босанады, ол күйеуінен қатты қорқатындықтан қайғы-мұңға батып, зар жылай бастайды. Мазлұм әйеліне: «Мүмкін мен шындықты жасырмай айтып, әміршіліктен бас тартайын, ал егер қаласаң қызды өлтіріп, арабтарға ұлды болғанымызды, бірақ оның шетінеп кеткенін айттайық» дейді. Сонда асыраушы: «О адамдар, бейкүнә қызды өлтіріп, мұндай күнәға батпаңдар, сөзіме құлақ асыңдар. Оны асырап-бағу үшін аз-маз ақша және малмен бірге есік алдындағы күннің біріне беріңдер. Бәлкім, маңдайының жарқыраған жұлдызы бар шығар, осы әлемнің жарығын көрсін. Ал маған келсек, мен үшін алаңдамандар, мен Мазлұмның әйелі ұл туды, бірақ ол шетінеп қалып, біз оны жерледік деп барлық арабтарға айтатыныма Ясрибте жерленген марқұмның (яғни Мұхаммед пайғамбардың) атымен ант етемін» - дейді [37, 117-118 бб.].

Ислам дінінің кең өріс алуының арқасында алғашқы уақыттардан бастап-ақ әйел затының жанұядағы әрі қоғамдағы орнын белгілеп берді. Өзіне тиесілі міндетін нақтылап, ар-ұяты мен абыройын қорғады. Сүйкімді қыз, сүйікті жар, аяулы ана ретінде беделін өсірді. Ұл мен қызына бірдей қараған түркі халықтарының дәстүрі әдептілікке тәрбиелеуді ең алдымен қыздың тәрбиесінен бастаған. Өйткені, бүгін бармақтай бала ертең бойжеткен, одан соң ана болады. Адамзатты осы анадан деп түсінген түрік халықтары әдепті ата-ана арқылы қыздан бастаған. Философиялық педагогиканың негізін қалаушы Абу Райхан Беруни (973-1048) «Ешбір этнос (ұлт) отбасы-неке қатынастарынсыз қалмайды. Неке жөнінде әрбір халықтың өзіне тән рәсімі, әдет-ғұрпы бар. Үндістан жастарын өспірім кезінде үйлендіреді.... Ерлі-зайыптыларды өлімнен басқа еш нәрсе ажырата алмайды, үнділерде талақ айту жоқ» [38, 116-б.], - деген сияқты неке, отбасылық қарым-қатынас және тәрбиеге қатысты айтқан ойлары түрік тілдес халықтардың барлығына бірдей құнды.

Әл-Беруни өз дәуірінің ұлы педагог ғалымы. Қазіргі түсінігіміздегі педагогика әлі дербес ғылым ретінде қалыптаспаған кездің өзінде педагогиканың көкейтесті мәселелерін күн тәртібіне қоя алған. Ұлы педагог ғалым тәрбиенің мақсаты мен міндеті, рөлі және

өскелең ұрпақтың рухани дамуы жөніндегі ой-пікірлерін өзара сыйластық пен адамгершілік ұстанымдарына негізделіп айтқан. Шығыс халықтарының әдет-дәстүрінен мысалдар беріп, отбасылық өмір ерлі-зайыптың бірі-біріне мейір қойып, өзара құрметтесуінен басталатыны жайлы: «Қызым. Сен үйреншікті үйіңнен кетіп, бейтаныс үйге барасың (келін боп түсесің), сен күйеуіңнің барлық мінез-құлқын білмейсің. Сен жер бол, ол аспан болады. Демек, сен оның алдында жер сияқты қарапайым болсаң, ол аспандай мәртебелі болады. Аспан шипалы жамғырымен жерді көгерткені сияқты, ол да өз мейірі мен сені бақытты етеді. Күйеуің сенен тек сыпайы, жақсы сөздер естігін болсын, тозығы жеткен ескі киімде немесе шаштарың таралмаған айбақ-сайбақ күйде оның алдында отырма. Қызым, күйеуіңнің күші жетпеген және алып беруге құдыреті (жағдайы) болмаған нәрселерді сұрама. Олай жасайтын болсаң арадағы татулық жоғалады, әртүрлі келіспеушілік, жанжал шығады. Қызым, қызғаншықтықтан сақ бол, өйткені, ол ажырасып кетудің кіліті. Күйеуіңе құр - бекер кінә тағуға тыйым саламын. Өйткені, бұл жеккөрушілікті оятады. Жақсысы сен онымен жақсы қарым-қатынаста бол, жақсы сөздер айт, бұл ісін әртүрлі сиқыр-дуадан абзал. Суды жиі-жиі пайдалан. Өзіңе хош иістер себу арқылы өзіңе дем бер. Тазалық әр дайым серігің болсын» [39, 116-117 бб.], - деп әкелік өсиетін ұрпағына қалдырады.

Орта Азия халықтары эпостарында жырланған Қанікей, Қарабөрік, Оқилой, Қарлыға, Ойбарчин (Гүльбаршын), Озода Чехра, Малика Айер, Ойсулув, Томарис, Баян сұлу, Юнус пари, Гулнор пари, Гулойим, Сайқал, Оргизгул образдары ерлік, даналық, сұлулық пен әдептіліктің үлгісі. Бір қолымен бесікті, бір қолымен әлемді тербетеді деп ұққан ата-бабаларымыз әйел кісілерге, аналарға ерекше құрметпен қараған. Әйелі Бұрла ханым, ұлы Оразды тұтқынға алған Шөкпі Мәліктен Салор Қазанның тек кәрі анасын қайтарылуын сұрауы, анасы үшін бәрін құрбан етуге дайын екенін көрсетеді.

Ей, Шөкпі Мәлік,  
Туырлығы алтын ордамды әкетіпсің,  
Көлеңкесі саяң болсын!  
Ауыр қазына, ақшамды әкетіпсің,  
Қаражатың болсын!  
Қынай белді қырық қыз бен Бұрла ханымды әкетіпсің,  
Тұтқының болсын!  
Қырық жігіт пен ұлым Оразды әкетіпсің,  
Құлың болсын!  
Үйір-үйір жылқыларымды әкетіпсің,  
Мінер көлігі болсын!  
Тізбек-тізбек түйелерімді әкетіпсің,  
Жүк артарың болсын!

Кәрі анамды әкетіпсің,  
Анамды қайтар маған!  
Көп алғысымды айтайын.

Соғыспай-ақ, ұрыспай-ақ, қайтайын, - деді. [40, 141-б.]

Міне осындай, халықпен біте қайнасып кеткен ерлікті, қаһармандықты жырлайтын туындылардың бойында ерлікпен бірге нәзіктік, сүйіспеншілік, жалпы адами құндылықтар мен қадір-қасиеттер мол кездесіп отырады. Баланың шын мәнісінде халық шығармашылығымен алғашқы танысуы ана тілінде айтылатын бесік жырларын тыңдаудан басталады. Одан өсе келе бала әртүрлі аңыз-әңгіме, батырлық, қиял ғажайып немесе хайуанаттар туралы ертегі, эпос пен һикаяларды, мақал-мәтелдер мен жұмбақтарды ести отырып ақ пен қара, жақсы мен жаманды ажыратуға үйренеді. Әрине, туған жердің табиғаты, ауа-райы, арық суының сылдыры мен таңертеңгі салқын самал, қараңғы түнде аспанда жарқыраған жұлдыз секілді қоршаған ортаның тәрбиелік әлеуеті зор. Туған жерге деген сүйіспеншілік, отансүйгіштік бала кезден оянады. Келтірілген салыстырулар, талдаулар, бір-бірімен үндес, ұқсас сарындар көршілес жатқан халықтықтардың ғасырлар бойы жалғасып келе жатқан мәдени қарым-қатынастарының, ортақ құндылықтарының жарқын мысалы бола алады.

Өзбек ауыз әдебиеті жанрларының халықтық педагогикадағы тәлім-тәрбиелік қызметі, өзара сабақтастығы мәселесіне арналған жұмыстардың аясы кең. Бала тәрбиесіне ықпал ете алатын түрік жұртшылығына ортақ жыр-дастандарда өмір соқпағы, орын алған жақсылық пен жамандық, өмір мен өлім, бірлік пен алауыздық, жомарттық пен сараңдық дана халықтың нақтылы өмірден алған тәжірибесіне негізделіп сипатталады. З.Миртурсунов «Өзбек халық ауызекі шығармашылығында халық педагогикасы» («Узбек халқ оғзаки ижодида халқ педагогикасы»), С.Алимов «Өзбек фольклорының эстетикасы» («Узбек фольклорининг эстетикаси»), Т.Турдиев «Жас ұрпақты тәрбиелеуде халық ауызекі шығармашылығының рөлі» («Ёш авлодни тарбиялашда халқ оғзаки ижодининг роли») сынды өзбек ғалымдарының зерттеулері де өскелең ұрпақ тәрбиесінде салт-дәстүрді құрметтеу, еңбекті сүю, білімге ұмтылу, үлкенге құрмет көрсету, туған жерін қорғау сияқты қасиеттерді қалыптастыруда халық шығармашылығының эстетикасының мән-маңызын айшықтау талпыныстарының туындаған.

Түбірі бір қазақ, өзбек, қырғыз, түрікмен халықтарының ауыз әдебиеттерінде көп кездесетін, ұқсас жанрларымен бірқатарда, ұлттық ерекшелік танытып тұратын, басқа бір халықта кездесе бермейтін фольклорлық үлгілердің өзі бір дүние. Өзбек халқының өзіне тән салт-санасы, тіршілік кәсібі, әдет-ғұрыптары мен мәдениеті лоф, лапар,

аския, латифа, маросим кушиқлари, пахтакорлар ашуласи (макташылар өлені, ергічок, янчик қосықтары, турей-турей, чирия т.б.), сияқты фольклорлық үлгілерде, үлкенді-кішілі жанларда көрініс беріп отырады. Бұл ретте ұқсастықтар түбірі бір түркіліктің белгісі ретінде, айырмашылықтар мол рухани байлық тұрғысынан өскелең ұрпақ арасында насихатталуы тиіс.

### Әдебиеттер

1. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. – Ленинград: Наука, 1974. – 728 с.
2. Ибраев Ш., Бахадырова С., Рахымов Б. Түркі халықтарының фольклоры. – Астана, 2009. – 432 б.
3. Ибраев Ш. Түркі халықтарының тарихи туыстығы // «Қазақстан Республикасының саяси және дипломатиялық өмірінде Н.Төрөқұловтың рөлі»: ғылыми-практикалық конференция материалдары. – Түркістан, 2006. – 183-185 бб.
4. Бердібай Р. Ел боламыз десек. – Алматы: Қазақстан, 2000. – 396 б.
5. Мүсірепов Ғ. Суреткер парызы. – Алматы: 1970. – 413 б.
6. Алтын бесік. № 6/2010. – 51 б.
7. Қайдаров Ә., Оразов М. Түркітануға кіріспе. – Алматы: Қазақ университеті, 1992. – 245 б.
8. Алишер Навои. Насойим ул - мухаббат. – Т.: Фан, 2001. – 283 б.
9. Каруц Р. Среди киргизов и туркмен на Мангышлаке. – С.Петербург: Изд. А.Ф.Девриана, 1810. – 173 с.
10. Узбек педагогикаси антологияси. I-том. – Тошкент: Уқитувчи, 1995. – 464 б.
11. Абу Али Ибн Сино. Тиб қонунлари. – Тошкент: Фан, 1983. – 304 б.
12. Imomov K., Mirzayev T., Sarimsoqov B., Safarov O. O'zbek xalq og'zaki poetik ijodi. – Toshkent: O'qituvchi, 1999. – 211 б.
13. Alaviya M. O'zbek xalq marosim qo'shiqlari. – Toshkent, 1984. – 320 б.
14. Afzalov M. O'zbek xalq ertaklari haqida. – Toshkent, 1964. – 354 б.
15. Jalolov G`. O'zbek xalq ertaklari poetikasi. – Toshkent, 1976. – 296 б.
16. Қорқыт Ата. Қазақ энциклопедиясы. – Алматы, 1999. – 797 б.
17. Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т. Узбекский народный героический эпос. – Москва: ГИХЛ, 1947– 368 с.
18. Мирзаев Т. Алпомиш достонининг узбек вариантлари. – Toshkent: Фан, 1968 – 354 б.
19. Саидов М. Узбек халқ достончилигида бадий маҳорат масалалари. – Тошкент: Фан, 1969 – 371 б.
20. Жуманазаров У. Узбек фольклори ва тарихий воқелик. – Тошкент: Фан, 1991 – 211 б.
21. Ерматов И. Узбек халқ қахрамонлик эпоси поэтикаси: Автореф. дис. ...д-ра филол. наук. – Ташкент: 1994 – 51 б.

22. Юлдашева С. Поэтика узбекского народного героического эпоса «Алпамыш» (сюжетообразующие мотивы, сравнение и эпитеты): Автореф. дис. ...канд. филол. наук. – Ташкент: 1984 – 216.
23. Эшонкул Ж. Узбек фольклорида туш ва унинг бадиий талкини. – Тошкент: Фан, 2011 – 257 б.
24. Қоңыратбаев Ә. Қазақ фольклорының тарихы. – Алматы: «Ана тілі», 1991 – 287 б.
25. Совет Одағы Коммунистік партиясы XXVII съездинің материалдары. – 209 б.
26. Дүйсенбаев А.Қ. Түркі халықтарының тәлімдік тәжірибесі мен педагогикалық мұраларындағы отансүйгіштік тәрбие. – Алматы, 2010. – 244 б.
27. Рустамхон. Ф.Йулдош ўғли. УзФАН Нашриети, – Тошкент: 1942 – 244 б.
28. Ыбыраев Ш. Мәңгілік мұра. // Қорқыт Ата. Энциклопедиялық жинақ. Қазақ энциклопедиясы. – Алматы, 1999. – 798 б.
29. Рабғузий Носируддин Бурхонуддин. Қисаси Рабғузи. – Тошкент: Езувчи, 1991. – 272 б.
30. Гюлен Ф. Пророк Мухаммад. Венец рода человеческого. – Алматы: 2009. – 632 с.
31. Ибрагимов Н. Позднесредневековый арабский книжный эпос. – Ташкент: Фан, 1994. – 330 с.
32. Хасанов С. Хоразм маърифати – олам кузгуси. – Тошкент: Уқитувчи, 1996. – 302 б.
33. Махмут ал Кашгари. Диван лугат ат-Турк. Казахстанские востоковедные исследования. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 1288 с.
34. Мирзаева С. Узбек халқ афсун-дуоларининг жанр хусусиятлари ва бадиияти. – Тошкент: «Истиклол» 2005. – 78 б.
35. Doğan Kaya. Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü. 2 Baskı. – Ankara: Akçağ Yayınları, 2010. – 830 s.
36. Қалыбекова А. Қазақ халық тәрбиесінің асыл мұрасы. – Алматы: «Баур», 2011. – 488 б.
37. Түркілік тәрбие. Антология. – Алматы: «Интеллсервис», 2013. – 1004 б.
38. Ибраимова Л.Н. Қазақ этнопедагогикасындағы отбасылық тәрбие. Педагогика ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. – Тараз, 2006 – 142 б.
39. Ғабдуллин М. Ата-аналарға тәрбие туралы кеңес. – Алматы: «Мектеп», 1966. – 142 б.
40. Матыжанов К. Тал бесіктен жер бесікке дейін. – Алматы: «Ана тілі», 1996. – 269 б.

## ҚАРАҚАЛПАҚ ХАЛҚЫНЫҢ СӘБИЛІК ҒҰРЫП ЖЫРЛАРЫ

*С.Е. Әмірлан,*

*Қарақалпақ гуманитарлық пәндер ғылыми  
зерттеу институтының аға ғылыми қызметкері*

Әлемдегі кез келген халықтың этнопедагогикасына зер салып қарағанымызда, олардың дәстүрлі мәдениетінде баланың дүниеге келуінен бастап, оның өспірімдік шаққа қадам қойғанға шейінгі аралықтағы кезеңі ерекше күтімді талап ететіні ескерілген және соған байланысты әртүрлі жырлар, бата-тілектер жүзеге келгендігі көрінеді. Балаға ғана арналған қайсыбір дәстүрлі поэзиялық үлгілер болсын, оның әрбірі белгілі бір ғұрып түрлеріне сай орындалады. Фольклоршылар мұндай туындыларды балалар фольклорының жеке жанрлық түрі ретінде қарастырған. Бұл мәселеде В.Я.Проптың: «Біз жанр сыпатында тұтас поэтикалық жүйесі, тұрмыстық міндеті, орындалу мәнері және музыкалық құрылысымен үйлескен шығармалар жыйынтығын түсінеміз. ... ғұрыптық поэзияны зерттеуде оның тұрмыстық функциясына мән беру – ең маңызды шарттардың бірінен саналады», - деген пікірлері қисынды [1, 46 б.].

Перзент күту, оның дүниеге келуі және күтімі, бала өміріндегі ұдайы бақылуда болатын мезеттер және оларға байланысты туындаған ұлттық поэзиялық үлгілер қарақалпақ халқы тұрмысында да мейлінше сақталған болып, бұл құндылықтар ұзақ ғасырлар бойы ұрпақтан-ұрпаққа жалғасып, тиісінше насихатталып келді. Осы сынды туындылар қазақ фольклорында «сәбилік ғұрып жырлары» [2, 44 б.], өзбек фольклорында «айтим-олқишлар» [3, 33 б.], қырғыздарда «алкоо, алкыш, бата» [4, 101 б.], башқұрттарда «теләктәр, юраузар» [5, 6-11 б.] алтайлықтарда «алкыш сөстөр» [6, 6 б.] деген аталымдармен аталады. Қарақалпақ халқының дәстүрлі фольклорында сәбилік ғұрып жырлары «айтымаллар» деген атауға ие [7, 1-2 б.].

Сондықтан да Н.Дәукараев: «Салт әдебиетінің көпшілігі [жанрлық түрлері] адамның дүниеге келуі, балалық кезеңі, ер жетуі, үйленуі, дүниеден қайтуы және адамның өмір өткелдерінде кездесетін түрлі жағдаяттарға байланысты туған», - деп жалпылама анықтама берсе, Қ.Айымбетов дәстүрлі поэзияның мұндай үлгілері туралы: «... бұл күнде оның кейбіреулері жаңа өмірге керексіз болып қалып кетті», - деген пікірлерді білдіреді [8, 144-145 б; 9, 25 б.]. Солай да болса, Қ.Айымбетов сәби күтімі жөнінде қызықты этнографиялық мәліметтерді жазып қалдырған [10, 36 б.].

Туысқан халықтар қатарлы қарақалпақтарда да бала дүниеге келгеннен кейінгі он күндік іші және оны қырқынан шығарғанға дейінгі аралық «шілделік кезең» деп белгіленіп, ол күндер кейуана аналардың бақылауында болып келген. А.Бекмұратованың жазуынша,

қарақалпақ халқында әр ауылдың, әрбір көшенің, сондай-ақ, туысқандық жақындық бойынша таратылатын үлкен-кіші тармақтардың ішінде де «кейуаналар» болады [11, 52 б.]. Олар ана мен баланың қауіпсіздігі үшін жауапкер болған және шілделік кезең ішіндегі дәстүрлі ғұрып түрлерін орны-орнымен орындап барған. Осындай жол-жоралғылар жайында этнограф Х.Есбергенов: «Шілделік кезең кезінде арнайы күндер белгіленіп, ол күндері дүниеге келген нәрестенің өміріне байланысты жәйттерді [кейуаналар] атаусыз қалдырмаған және оған лайық тиісінше жоралар жасалған. Мұндай күндер негізінен, сәби дүниеге келгеннен кейінгі үшінші, бесінші, жетінші, тоғызыншы, қырқыншы күндер саналған» деп мәлімет береді [12, 78 б.]. «Сәбидің күзеті» ретінде белгіленетін бұл шама ғылымда «сакраль сандар» (3, 5, 7, 9) деп аталатын күндерге тура келеді [13, 189-191 б.].

Халық түсінігінше, осындай күндердің ішінде «бескүнт» немесе «бесінші кеше» («*бесінші тәулік*») – өте «қатерлі мезет» ретінде ескеріліп келінген. Бөбектің күтімін жасаушылар оның бесінші тәулікті де аман-есен өткізгендігіне орай:

*Бестен өтти бөкелек,  
Белден өтти бөкелек,  
Бәледен өтти бөкелек,  
Ұәрнеден өтти бөкелек.  
Анасының еп баласы,  
Атасының сеп баласы,  
Бесик бала – бек баласы,*

*Мәрреден өтти бөкелек!*<sup>2</sup> - деп барша қауіп-қәтердің артта қалғандығын баян етеді [14, 4 б.].

Бөбек өмірінде «бес» саны ерекше маңызға ие. Баланы бесінші күні тұзды суға салып шомылдырады, үстіне иткөйлек (*итжейде*) кийгизиледи, бес аптада қырқынан шығарады, ұл перзентті бес жаста сүндет етеді, айдарын алдырады, атқа мінгізеді және т.б. Дәстүрлі ұғымдар бойынша бесінші тәулік те осындай елеулі күн болып, оның оңынан келуі, отбасының ең жас мүшесінің тағдыр сынағынан сау-саламат өткеніне және өмір сүруге лайықты екендігіне сенім пайда еткен. Перзенттің бесінші тәулігінің қауіп-қәтерсіз өткендігі өзбек фольклорында да қарақалпақ дәстүріндегі тәрізді арнайы ғұрыптық жырлардың айтылуы және соған сай әртүрлі ырымдардың, рәсімдердің орындалуымен қарсы алынады:

*Бешдан ўтди – тошдан ўтди,  
Чолдевор ҳовлидан ўтди,  
Чоли бор ҳовлидан ўтди...*

Өзбек халқының өткендегі тұрмысынан алынған осынау жыр мәтіні жөнінде О.Сафаров, бұрынғы

---

<sup>2</sup> Мәтіндер қарақалпақ тіліндегі жазылуы және түпнұсқа бойынша беріліп отыр – *авт.*



кезде баласы тұрмаған аналардың перзенті бесінші тәулікті аман-есен өткізсе, оны егде кісілері бар үйдің дуалынан асырып алып өту ырымының жасалғандығын тәптіштеп жазады [15, 37 б.]. Келтірілген мәтіннен де дәл осындай жәйтті аңғарамыз.

Сәби өміріндегі «тоғызыншы тәулік» те сынаулы күндердің бірі санатына кіреді. Соған байланысты тоғызыншы кешті аман-есен, қатерсіз өткізген нәрестеге:

*Тоғыздан өтти бөкетай,*

*Тоғайдан өтти бөкетай,*

*Толы журтым қуғансын,*

*Ноғайдан өтти бөкетай,* - деген жолдар арналған [16, 5 б.]. Бұл орында «тоғай» мен «ноғай» ұғымы жай бір ұйқас үшін таңдалмаған. Тоғай – әдетте, қауіп-қәтерге толы тылсымды мекен болса, мұндағы Ноғай – арғы шеті мен бергі шеті жаяу адамға алты айшылық жол болған тарихи Ноғайлы жерлерінің кеңдігін, байтақ екендігін, ол өңірлерде әлгіндей орындардың көп болуы мүмкіндігінің, оны басып өтудің өзі ерлік екендігінің бейнелі түрде баяндалуы болып табылады. Сонымен бірге, бұл мәтінде түркі халықтарының тоғыз санымен байланысты әрқандай құбылыстарға мән беру жағдайларының да ескерілгендігі аян болады.

Әрине, кешегі кеңестік кезеңде ұлттық ғұрып түрлеріне, қалыптасқан салт-санаға болған кері көзқарастардың белең алуы және заманауи медицина қағидаларына орай екіқабат әйелдердің бірнеше күндер бойы туу үйлерінде болуы себепті бұрынғы уақытта міндетті түрде орындалып келген осындай жол-жоралғылардың біразы дәстүрден шығып қалды. Соған карамастан, кейбір ырымдар мен ғұрып түрлерін орындау әлі де болса өз күшінде қалып келмекте. Мәселен, сәбиді шомылдырғаннан кейін оған «иткөйлек кигізу» әдеті ауыл халқында да, қала тұрғындары арасында да әліге дейін сақталып келе жатырған дәстүр екендігі байқалады [17, 16 б; 18, 77-78 б.]. Қарақалпақтарда иткөйлек тігу және оны дүниеге келген шақалаққа кигізумен байланысы көптеген ырымлар мен нанымдардың сақталғандығы жайында К.Төлеубаева да бірқатар деректерді келтірген және оның этнографиялық негіздеріне назар аударған [19, 116-120 б.]. Иткөйлек кигізгенде орындалатын сәбилік ғұрып жырларында баланы сыртқы зиянкес күштерден иттің қайтаратындығы назарда ұсталады және оның осы үй жануарындай төзімді, несібелі болуы ниет етіледі. Сәбилік ғұрып жырларының бір түрі баланы жуындырып, пәктеумен байланысты. Қарақалпақ халқының этнопедгогикасы бойынша бай материалдар жинаған Ө.Әлеуов мұндай дене шынықтыруларды орындау барысында «өс, өс!» деген дәстүрлі сөздер айтылатындығына орынды тоқтап өткен [20, 76 б.]. Баланың денесі тез қатаю үшін жасалатын бұл жаттықтырулар:

*Өс, бөкеси, өс,  
Дем сайын өс,  
Күн сайын өс,  
Айдан айға өс,  
Жылдан жылға өс,  
Жылдам-жылдам өс,*

*Өс, бөкелек-ә, өс, өс!*, - деген ғұрыптық жырлармен сүйемелденіп отырады [21, 6 б.]. Мұнда сәбидің құлағын ұйқасымды сөз ырғағына үйрету арқылы оған эстетикалық нәр берумен бірге, оның болашақта сау-саламат болып өсуі үшін тиянақты жаттығу әрекеттерінің жолға қойылғандығы аян болады. Мұның осындай қырларын ескерген зерттеушілер баланы жаттықтыру әрекеттері - бастапқы денетәрбие дерегі екендігін де назардан тыс қалдырмайды [22; 23, 76 б.].

Орталық Азия халықтарында сәбиді «қырқынан шығару» немесе «шілде қуу» («*шилле қууы*») – дәстүрлі ғұрып түрлерінің бірі [24, 30 б.]. Бұл ғұрыпты өткізуге де баланы бағып-қағудың басы-қасында жүрген аналар шақырылады және олардың бәрі бірлесе отырып нәрестені тағы да шомылдырып, соң жаттықтыру амалдарын орындау арқылы:

*Қырдан да өтті бул бала,  
Қылдан да өтті бул бала,  
Қырық шилтенлер қоллады,*

*Қырқынан шықты бул бала*, - деп перзент қыз бала болса, оны толық қырық күнін толтыртып болып, ал ұл бала болса, отыз бес күннен өткеннен кейін-ақ тез қырқынан шығарады. Қыздың қырық күнін толтыруы – «қалыңмалы көп болсын» деген ниет болса, ұл баланың ерте қырқынан шығарылуы – «қалың төлеуі аз болсын» деген тілектермен байланысты. Мәтіндегі «қылдан өту» – діни түсініктегі «қылкөпір» көрінісінің параллелі болса, «қырық шилтендер» – ісләм дүниесіндегі қамқоршы пірлер екендігі белгілі. Шамандық сенімнің қалдығы саналған мұндай дәстүрлерге әулие-пірлердің араласуы, О.А.Сухареваның жазғанындай, ескі наным-сенімдерді де ісләм дінінің «өз қамқорлығына алуы» және өз культтерін кеңінен ен жайдыруымен байланысты жүзеге келген тәрізді [25, 15-17 б.].

Сәбиді қырқынан шығарғаннан кейінгі салтанатты рәсімдердің бірі – оның бесіктөйын өткізу. Бесіктөй – негізінен қарақалпақтарда нәрестенің үш айын толтырып, төртінші айдың он күндігі жеткенде, яғни, оның «жүз күнді толық толтыру» уақытына сай өткізіледі. Өйткені, сәби жүз күнде күледі, өзін еркін сезінеді және өзіне тиісті ойыншықтар мен заттарды ажыратып біледі, айналасын да анық танып бастайды. Сәби – жанұядағы тұңғыш перзент болса, оған нағашы жұрты тарапынан бесік әкелінеді.

Бесік – баланың тайы (*аты*) саналады. Дәстүр бойынша балаға шын тайды да нағашылары мінгізеді. Сондықтан да бұл екі үрдістің арасында тығыз символикалық байланыс бар. Балаға бесік әкелу салтанатымен қатар, «атшабар» немесе «бесікшаппай» ғұрпы өткізіледі. Бұл шара әдетте баланы бірінші рет бесікке бөлеу кезінде, яғни, «кіші шілде» ішінде кішігірім етіп өткізілсе, ал ел-халыққа шашутой беруді ниет еткен отбасыларда «бесіктой» салтанатының бір бөлімі сыпатында оны қырқынан шығарғаннан кейін бірнеше айдан соң көрші-қоландар және жақын-жуықтардың қатынасында атап өтіледі. «Бесікшаппай» ғұрпы егде аналардың бірінің баланың нағашы жұрты әкелген бесікті жыйналғандардың алдына алып шығуымен басталады. Ол бесікті біресе көтеріп, біресе жерге түсіріп ат тәрізді шапқылату әрекетін жасай отырып, ортаға алып келеді де:

*Бесик – бектиң бесиги,  
Оң жағында есиги,  
Келди бесик ийеси,  
Көтеріп жетти енеси,  
Көктен келген көп бәле,  
Көктен келсең – көкке кет,  
Көлден келсең – көлге кет,*

*Кет, пәлекет, кет-ә, кет!*, - деп көзге көрінбес қаскөй күштерді үркіткен болады. Халық ұғымында ана мен баланы айналшықтап жүретін зиянкестер «албаслы» («албасты»), «әжине», «жын-жыпыр», «марту», «пәлекет», «пері» және т.б. деп аталады. Олардың біреулері – көктен түссе, бірпаралары су айдындарын мекен етеді және ана мен балаға зиянын тигізеді деп түсініледі. Сондықтан оларды «кет-ә, кет!», «көш-ә, көш!», «шыға шық!» деп қуалайды және сөз көмегімен бесіктің төңірегін тазартады.

Аналар тілінен айтылатын мұндай сәбилік ғұрып жырлары баланың бесігін дәріптеумен бірге, онда сыртқы зиянкес күштерге қаратылған осындай жекіруші сөздер де орын алған. Б.Сарымсақовтың дұрыс сипаттама бергеніндей, сөздің магиялық күдіретіне негізделген ғұрыптық фольклор жанрларында ертедегі наным-сенімдер, демонологиялық көзқарастар едәуір басым түрде сақталып қалған [26, 143 б.].

Бесікті алып келген ана оның іші-тысын адыраспанмен тазартқаннан кейін оны жабдықтап, «ал енді бұл тұлпарды шабайық, иесі болса табайық» деп дауыстаған күйде:

*Ал шаптым-а, ал шаптым,  
Алапага<sup>3</sup> ат шаптым,  
Аларманы бар болса,*

---

<sup>3</sup> алапа – кәде түрі.

*Алып қалың, ат саттым,* - деп оны ортаға ойнатып шығып, оның саудаға шығарылғандығын хабарлайды. Бесікті осылай «ат» түрінде сату әрекетін жасау ырымының Түркістан өлкесі халықтарына дәстүр болғандығы туралы А.Троицкая баланы бесікке салу құрметіне ие болған кейуананың бесікке атқа мінген сынайда отырып алып, «сатып ал» деп дауыстайтынын, сол кезде бұл ғұрыпты өткізуге жыйналғандардың өз кәделерін беретінін келтіріп өткен [27, 14 б.].

Қарақалпақ халқының дәстүрлі «бесікшаппай» ғұрыпında кейуана аналар бірден кәде алуға кірісіп кетпестен бұрын алдымен жыраулар үлгісінде, дауысын қырнай түсіп сөз толғайды да:

*Арғымақ атта сын болмас,  
Азамат ерде мин болмас,  
Ақ сақаллы аталар,  
Сизлер салған жоллар бар,  
Ақ жаулықлы аналар,  
Сизлер тиккен тонлар бар,  
Үлгисіз тонлар пишилмес,  
Ескинің жолы ескирмес,  
Адамыйзаттың мийұеси,  
Бөбеклер сүйген өкинбес,  
Шаппайын бедеу минилмес,  
Бедеулер мінген түңилмес,*

*Шүу жаныұар, шүу деймен!* – деп бесіктің бір қапталында тұрған күйі оны атша жорғалата бастайды. Мұнда аталар мен аналардың жолы ардақталып, бұл дәстүрдің өзі де соның жалғасы екендігі, бала – адамзаттың миуасы, жан қуанышы, ал ат – оның сенімді серігі екендігі ұқтырылады.

Көршіліктің ортасына алып шығылған «ат» тұс-тұстан шауып көрсетіледі және онда оның алыс-алыстардан келе жатырғандығы ерекше бір епкпінмен айтылады:

*Биз келемиз, келемиз,  
Мисли ушып келемиз,  
Мыс қайнаған ыссыда,  
Мысырдан шығып келемиз,  
Дабылды қағып келемиз,  
Бабылға тағы келемиз,  
Таудан асып келемиз,  
Қыраттан асып келемиз,  
Булаққа тоқтап келемиз,  
Қақтан өтип келемиз,  
Ыйыр-шыйыр шабырқай,  
Ырақтан өтип келемиз,  
Ылдый жерге жеткенде,*

*Жийек құстай*<sup>4</sup> *желемиз...* [28, 7 б.]. Бесік жорғалатушы ана ғұрып себепшісі болған баланың тойына атты салтанатпен алып келе жатырғандығын осылай баян етеді. Бұл орында Мысыр (*Египет*), Бабыл (*Вавилон*), Брак (*Ирак*) жерлерінің тілге алынуы, сол ұзақ жолдарға жаздың мыс қайнаған ыстық күндерінде аттың шыдам бергендігін көрсету болса, сонымен бірге, оның иесіне де қайырлы болатындығын аңғарту екендігі сезіледі.

Бесікті ат орнында шапқылату барысында Ұрым мен Қырым, Көгістан (*Кавказ*) мен Дағыстан, Еділ-Жайық бойлары, ең соңында бесік иесінің туған жұртындағы жер-су атаулары (*Кегейлі, Қоңырат, Шоманай*) бірқатар атап өтіліп, ол енді оны айтушының емес, аттың тілінен баяндалады.

*Кегейлинің суұлары,  
Кертигимнен келмейди,  
Қоңыраттың суұлары,  
Қолтығымнан келмейди,  
Шоманайдың суұлары,*

*Шонтығымнан келмейди*, - деп неше бір өзендер мен теңіздерді кешіп келген аттың ендігі жолындағы кішігірім суларды місе тұтпайтынын гиперболалық баяндаумен сықақ тәрізінде жеткізеді. Мұндай езутартар жолдар бесікшаппай ғұрпына қатынасушыларды бір серпілтіп, бейне бір театр тамашалап отырғандағыдай көріністі пайда етеді. Аттың қайраттылығын, қажырлылығын, қарымдылығын көрсету арқылы оның балаға дәл лайық екендігіне сенім оятады.

Дәстүр бойынша баланың туысқан-туғандары (*әйелдер жағы*) «атты» бірден сатып алмайды. Ғұрыпты орындаушы ана үй иелерінің және осы отбасының ет жақындары мен жегжаттарының әрбірінң жолы мен құрметін орны-орнына қойып, себеппенен бәрін де бірме-бір таныстырып, тиесілі кәдесін алып болғаннан кейін барып «ат сатылады». Анық қардары (*алушысы*) шықпағанша «атты» жорғалата отырғандарды жағалай араларына кіріп барады және бір шеттен алапасын ала береді. «Атты» алдымен қариялар сынынан өткізген сыңайда:

*Ал шабайын, шабайын,  
Атымды миніп шабайын,  
Ағайынның ырысы,  
Ауыл-елдің ұллысы,*

*Айда, бабасына қарап шабайын*, - деп баланың атасының алдына шапқылатып барады. Атасын осылай дәріптеп, өз кәдесін алғаннан кейін дәстүрлі жол бойынша үйдің үлкен анасына қарай өтеді.

---

<sup>4</sup> жиек құс – жорға дуадақ (*дрофа-красотка*).

*Аялы қолдан май берген,  
Ақ ордадан жай берген,  
Ағайынның панасы,  
Ауылдың ай мамасы,*

*Ал-ға мамасына қарап шабайын*, - деген жолдарды ерекше бір көтеріңкілікпен айта отырып, ел-жұрттың сый-құрметіне ие болған кейуана – кәрия анадан (*мама әжеден*) кәде алады.

Ғұрыпты өткізуге жиналғандардың ішіндегі сыйлы қонақтардың бір дүркіні баланың түп нағашылары (*әжесінің төркіні*) болып саналады. Соны ескерген ғұрып орындаушысы баланың түп нағашыларына қарай аттың басын бұра келіп:

*Асыұ-асыұ таулардан,  
Асып шауып келемиз,  
Тасыұ-тасыұ сайлардан,  
Тасып шауып келемиз,  
Шүу жаныұар, шүу деймен,*

*Түп дайыларына қарап шауамыз*, - деп дайы апа (*нағашы апа*), дайы шеше (*нағашы ана*), дайы жеңге (*нағашы жеңеше*) және олармен бірге нағашы жұрттан келген қыз-келіншектердің әрбірінің алдына тоқтап, оларға арналған арнауын айтып, кәде алу ырымын жасайды. Әдетте, бесікшаппай ғұрпын өткізуге негізінен әйел-қыздар тарапы ғана жиналады. Ер адамдар жағынан құрмет орнында, тек те баланың атасы қатысады. Сол себептен де, ғұрыптың бастан-аяқ қызығын тамашалаушылар әйел-қыздар болып, «баланың аты» болған бесікті тойхана иелерінен бірі сатып алады. Бесікті (*атты*) сатып алғаннан кейін оның үстіне сәбиді мінгізіп:

*Ат шапсын-а, ат шапсын,  
Аты да шыға шапсын,  
Апалары, жеңгелери,  
Ақұдайдың<sup>5</sup> атларына,*

*Аты бар бир зат жапсын*, - деген жыр жолдарын айтып, «ат жабуы» ретінде сый алады және оның жас иесін көпшілікке таныстырып, көптің де тілегін, игі лебізін есітеді. Соны да ескеруіміз тиіс, бесікшаппай ғұрпының орындауында көптеген ескі наным-сенімдердің ізі сақталған. Бесіктің «арғымақ», «тұлпар», «бедеу» т.б. аталуы, түркі халықтарының ат культімен байланысты түсініктерін еске түсіреді. Ежелгі түркілерде «ат – адамды алып жүруші» деп түсінілген. Алтайлықтарда жоғарғы әлем мен ортаңғы әлемді байланыстырушы жол пірлерінің атпен келетіні айтылады [27, 175-176 б.].

Қарақалпақтардағы бесікті сәбидің нағашы жұртының әкелуі – ортадағы жол пірлері секілді олардың дәнекерші болуын аңғартса, ал

---

<sup>5</sup> карақалпақ халқы кішкене балаларды «ақұдай» деп еркелетеді – *авт.*

оның «ат» орнында көрілуі және бесікшаппай ғұрпының «атшабар» деген атауының да болуы, бұлар арасындағы тығыз байланыстың барлығын ұқтырады. «Ат – адамның жолдасы» деп түсінген ата-бабалар қызды ұзатқанда да атқа мінгізіп аттандырған және адам ақырғы сапарға да «атымен кетуі керек» деген сенімде болған. Атты өз иесімен қоса көму ырымының осыдан келіп шыққандығы белгілі [28, 14 б.]. Қарақалпақтардағы марқұмның табытын «ағаш ат» деп атауы да осы дәстүрмен сабақтас екендігі аңғарылады. Ал, бесікшаппай ғұрпының тек қана әйелдер тарапынан орындалуы, аналық басқару негізінде қалыптасқан рулық қоғамды еске салады.

Аралбойы халықтары ерте кездерде «аналық ру» басқаруында болғандығын Тумарис (*Тұмар ана*) жайындағы аңыздар да, VI ғасырлардағы Ұрым (*Византия*) елшілері қалдырған жәдігерліктер де дәлелдейді [29, 13 б.]. Тегінде, «бесікшаппай» ғұрпының әйелдер тарапынын ұйымдастырылып, тек солардың қатынасуында ғана өткізілуінің төркінінде, аналық басқару кезеңі түсінігіндегі «бала бірінші кезекте әйелге тиісті» деген көзқарастың жатырғандығын жіті аңғаруға болады [30, 29 б.].

Келесі бір жол-жоралғылар «адымашар» ғұрпымен байланысты. Қарақалпақ дәстүрінде сәбидің еңсесін көтеріп, ептеп жүруге талпыныс ете бастау уақыты – үлкендердің тұрақты назарында болып келген. Баланың осылайша талпынулары «адымашар» деп аталып, отбасы мүшелері оны демеп жүргізуге және тұсауын кестіруге әзірлік көреді. Халық танымы бойынша «тұсауы кесілген сәби тез жүгіріп кетеді» деп түсініледі. Баланы қолынан ұстап адымын аштырған кезде орындалатын ғұрыптық жырлардың барлығы да ырғаққа сәйкестендірілген және көтеріңкі дауыспен айтылады. Ол сөздер бөбекке ерекше жігер бітіреді.

*Ғаз-ғаз балам, газ балам,  
Ғаздай қанат жаз балам,  
Қанатыңды көрейік,  
Қатарыңда жүрейік.*

*Ғаз-ғаз балам, газ балам,  
Қанатыңды жаз балам,  
Қәне, қәне жүрейік,*

*Қәнекей бир түпирейік!* [32, 9 б.]. Нәрестені сүйемелдеген уақытта оның аяқтарын аудаңдап басуы және қолдарын екі жаққа қарай жайып жүруі көз алдымызға қаздардың көрінісін келтіреді. Бөбекті осылай «ғаз-ғаз» («қаз-қаз») деп жүргізуде адам баласының табиғаттан үлгі алғандығы, табиғи үйлесімділікті сезінгендігі аян болады. Бойын ептеп тіктеген бала алғаш қаз тәрізді жүре бастауды үйренсе, ал оның аяғын жылдам-жылдам басып жүгіріп кетуі үші оған «тәй-тәй» деген жолдармен басталған ғұрыптық жырлар арналады.

*Тәй-тәй бөпем, тәй бөпем,*

*Тәтай бөпем, ай бөпем,*

*Ақыл бөпем, ақ бөпем,*

*Тайыншақтай<sup>6</sup> шап бөпем!* [Информант: Гүлстан Аллай кызы. 1950 ж.т., карақалпақ, ҚР, Әмудария ауданы, «Назархан» ААЖ, Қожа ауылы].

Мұнда «тай-тай» деген сөздің «тәй-тәй» деп еркелетуші реңкте айтылуы арқылы баланың құлын-тайдай шапқылап кетуі көзделгендігі көрінеді. Бөбекті тайға еліктеп жүргізудің өзінде де ежелден төрт түлікті қолға үйретіп өсірген ата-бабалардың өмірлік мол тәжірибесі жатыр. Сәби үлкендердің демеп жүргізуіне үйреніп, тәй-тәй жүруге бейімдескеннен кейін оның аяғына ала жіп байланып, тұсаукесері өткізіледі. Бұл салт Орталық Азия халықтарының біразында сақталған болса да, олардың бір-бірінен айырмашылық жақтары да бар. Мәселен, қазақ халқында және қырғыздарда баланың аяғына байланған ала жіпті майлы токішекпен араластырып еседі [33, 47 б.]. Қарақалпақтарда ала жіпке хантеңге (*күміс теңгелер*) тізіп қойылады [34, 81 б.]. Негізінде, майлы токішек те, хантеңге де баланың несібелі, дәулетті, пәк болуын тілеуден туған ниеттен келіп шыққандығы айқын.

Орталық Азияның бірқатар халықтары сияқты қарақалпақтарда да тұсау кесуді ұйымдастырушылар кейуана аналар болады. Осы ғұрыптың орындалуы жөнінде И.Құрбанбаев: «... аналар жиналып, олардың ішінен жүйрік, жылдам біреуі баланың «тұсауын кеседі». Бұл демек, енді бесікті қойып, тік аяғына тез, жедел жүріп кете беруге жолдама дәстүр», - деп түсіндіреді [35, 24 б.]. Сондай-ақ, тұсауды елге келген қонақ немесе ата-ананың өздері ниеттеген сыйлы жандар да кеседі. Тұсаукесер орны үшін әдетте (*қарақалпақ дәстүрінде*) ашық алаң таңдалады. Ол жерге ұзынша алаша төселеді. Тұсау кескеннен кейін сәби сол алашаның үстімен жүгіріп кетуі тиіс. Сәби ғұрып өткізілетін орынға алып келінгеннен кейін тұсау кесу міндеті тапсырылған құрмет иесі:

*Ғаз-ғаз балам, ғаз балам,*

*Бауырыңды жаз балам,*

*Тусауыңды кесейин,*

*Белиңе белбеу есейин,* - деп ғұрыптық әдеттерді орындайды [36, 9 б.]. Ғұрыпты орындаушы сәбиге «ғаз-ғаз», «тәй-тәй» айтумен бірге оны жетелеп жүргізіп, өз бойына үйреткеннен кейін тұсауын кеседі. Тұсау кесілетін орында алашаның төселуі – біздіңше, жол рәмізі болып, ол арқылы баланың жолы ашық болуы көзделсе, ал белбеу байлау дәстүрінен оның қоғамның толық құқықты мүшесі болғандығы ескерілмек. Қарақалпақ халқында баланың тұсауын кескеннен кейін оның аяғының арасынан күлше домалатылады. Осындай дәстүр

---

<sup>6</sup> тайыншақ – жабағы.



қарашай-балқар халқының тұрмысында да кездеседі [37, 101 б.]. Біздің ойымызша, бұл – «ырысың алдында жүрсін, несібең мол болсын» деген тілекпен байланысты болуы ықтимал. Қарақалпақ отбасында әлденеше ғасырлардан бері дәстүрлі түрде атқарылып келген ұлттық ғұрыптардың бірі – *айдартой*. Бала бес не жеті жасқа шыққанда берілетін бұл тойдың өзіне тән қалыптасқан қағидалары бар. Біз бірнеше жылдар бойы дала жазуларын жүргізуіміз барысында «айдартой» ғұрпымен байланысты біршама халықтық поэзия үлгілерін жазып алдық. Бұл жерде осындай сәбилік ғұрып жырларының бірін ұсына отырып, олардың орындалу ерекшеліктеріне тоқталмақпыз.

Информаторлардың куәлік беруінше, «айдартой» ғұрпы өткізілетін күні осы тойдың себепкері болған сәбиге арнайы ғұрыптық киімдер кигізіледі. Сәбиді жұнттай етіп киіндіріп, айдарын өріп отырған аналар оны дәріптеп, мақтауын асырады:

*Айдан, айдан – айдан ақ,  
Айдарына маржан тақ,  
Атасын көрсең ай құшақ,  
Анасын көрсең тай құшақ,  
Аннан туған тайыншақ,  
Айғырлардың топырын,*

*Айырып жүрген айғыршақ...* [38, 12 б]. Сәбидің айдарын әртүрлі тағыншақтар, асыл тастармен әшекейлей отырып айтылатын бұл ғұрыптық жырда оның атасының балуан тұрпатты – кең кеуделі (*ай құшақ*) екендігі, анасының мүсіндей сұлу, нәзік бітімді (*тай құшақ*) жан екендігі сипатталып, осы екеуінен жаралған перзенттің тегін еместігі, ол да бір айғырлардың тобырын айырып жүргендей тумысы бөлек айғырша (*айғыршақ*) екендігі ерекше шабытпен жеткізіледі. Балалардың барлығы бірдей емес. Біреу қайсар, біреу жасық, енді біреулері ұялшақ т.с.с. Сәби бойындағы үрей мен жасқаншақтықты жеңу үшін аналар баланы ғұрыптық жырлар орындау арқылы аялап, оның алаң көңілін тыныштандырады, керісінше, рухын көтеріп, әлеуметтің алдына тартынбастан батыл шығуға жігерлендіреді. Баланың желкілдеген айдарын маржандармен, асыл тастармен әшекейлейді, мойнына бойтұмар тағып тіл-көзден сақтандыру шарасын жасайды және оның көп алдында әдепті болып жүруін насихаттайды. Былайғы уақытта да қарақалпақ халқында «айдарлы бала» көпшіліктің назарында болады. Бұл – айдар қою әдетінің ертедегі ұлттық рухани құндылықтардың бірі екендігі, оның осылайша ұлықталуы да содан деп ойлаймыз. Кім де болса, айдар қойған баланың көңіліне тимеуге әрекет етеді және көрші-қолаңдардың да сәбидің айдарын өріп, зерлі баулар байлап жіберу үрдісі кездеседі.

*Ай айданақ, айданақ,  
Айдарлы бала айдан ақ,*

*Айдарын қәне өрейшк,*

*Ай балаға түпирейшк,* - деп айдарлы ұлдың тіл-көзден аман болуын тілеумен бірге, болашақта оның әдепті бала болуын санасына жеткеріп барады. Баланы «айданақ», яғни «айрықша дана бала» деген марапат сөздің төркінінен де осындай арман-ниеттер аңғарылып тұрады. Айдар – сәби үшін біріншіден: тіл-сұқтан сақтандыру мақсатында қойылса, екінші жақтан: «айбатты болсын, батыр болсын» деген ниетпен де қойылады. «Айдарлы бала – айбарлы бала» деген сөздің мағынасы да осында. Айдар қандай себеппен қойылса да, оның түп төркінінде ата жолын тұтушылық, ұлттық салт-санаға болған құрмет жатыр. Сондықтан да айдарлы балаға көпшілік ізет көрсетіп:

*Ай айданақ, айданақ,*

*Айдарлы бала айдан ақ,*

*Айдарын өрген алтыннан,*

*Айланып кетсин халқынан,* - деген жолдар арқылы оның бүкіл ел-жұрт қадірлеген перзент екендігін есіне салып, рухани құндылықтарды қастерлеген халыққа да ризашылық білдіріледі.

Дәстүр бойынша баланың айдары бес не жеті жаста алынады. Оны нағашылар жағынан келген ер адам алып, сәбиге тай мінгізеді. Нағашысы баланың айдарын алғанда: «Менің қолым емес, пірлерімнің қолы», - деп рухани желеп-жебеуши қамқоршыларды тілге алады және жиеніне бата береді. Қарақалпақтарда баланың айдарының алынумен атқа мінгізілу ғұрпы осылайша бірлікте орындалған. Бұл шаралар – баланың өмірге жолдама алуының бір белгісі болып саналмақ. Жалпы алғанда, сәбиге арналған ғұрыптық жырлардың тағылымы мол, танымдылығы кең, астары қалың. І.Матыжановтың дұрыс ескерткеніндей, «... сәбилік ғұрып жырларының басты мазмұны тілек тілеу болса, міндеті – халықтың дәстүрлі түсінігіне байланысты әдет-ғұрып, дәстүрлі салттарды өлең-жырлармен сүйемелдеу. Оның алғашқы негізінде баланы ауру-сырқаудан, сыртқы қауіп-қатерлен сақтау жөніндегі сарын басым болса, кейін заман ағымына қарай өзгеріске ұшырап, баланың бақытты өмірі, жарқын болашағы жөнінде ата-ана мен үлкендердің тілек тілеу мазмұны басым бола бастайды» [39, 50 б.]. Және де ескере кететін бір жәйт, сәбилік ғұрып жырларының бірпарасы өзінің функциясы бойынша трансформацияға түсіп, халық тілінде «дарымдар» (*емдік сөздер*) деп аталған жанрға негіз болғандығы аңғарылады [40, 3 б; 41, 123-129 б.].

### **Әдебиеттер**

1. Пропп В.Я. Фольклор и действительность: избранные статьи. – М.: Наука, 1976.
2. Ісләмжанұлы К. Рухани уыз. – Алматы: Ана тілі, 1995.
3. Сафаров О. Болаларни эркаловчи ўзбек халқ кўшиқлари. – Тошкент: Фан, 1983.

4. Орозова Г. Кыргыз балдар фольклорунун классификациясы. Балдар ырларынын түзүлүшү жана поэтикасы // Манас университети «Коомдук илимдер» журналы. – Бишкек, 2003. – №6.
5. Балалар фольклоры. 1-се китап. – Өфө: Башкортостан «Китап» нәшриәте, 1994.
6. Чочкина М.П. Алтайский детский фольклор (*К проблеме жанровой дифференциации*). Автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Бишкек, 1995.
7. Айтымаллар, арбаулар, ырымлар, дарымлар // «Эмир Едиге сарайы» этнокөрханасы архиви. – Нөкис, 2006.
8. Дәўкараев Н. Шығармаларының толық жыйнағы. II том. – Нөкис: Қарақалпақстан, 1977.
9. Айымбетов Қ. Қарақалпақ фольклоры. – Нөкис, 1977.
10. Айымбетов Қ. Өткен күнлерден елеслер. – Нөкис, 1972.
11. Бекмуратова А.Т. Быт и семья каракалпаков в прошлом и настоящем. – Нукус, Каракалпакия, 1969.
12. Есбергенов Х. Қарақалпақтардың гейпара дәстүрлері хаққында. – Нөкис: Қарақалпақстан, 1964.
13. Бекбергенов А. Қарақалпақ тилиндегі санлықлардың сакраменталь мәнилери // Қарақалпақ тили бойынша изертлеулер. – Нөкис: Қарақалпақстан, 1971.
14. Айтымаллар // ӨзРИА ҚБ Фундаменталь китапханасының қолжазбалар қоры. Р-1392, Инв. -№185414.
15. Сафаров О. Болаларни эркаловчи ўзбек халқ кўшиқлари. – Тошкент: Фан, 1983.
16. Айтымаллар // ӨзРИА ҚБ Фундаменталь китапханасының қолжазбалар қоры. Р-1392, Инв. -№185414.
17. Садгян И.М. Воспитание детей в городской семье каракалпаков. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Ташкент, 1993.
18. Қарақалпақ халық этнопедагогикасы. – Нөкис: Билим, 1995.
19. Төлеубаева К.М. Қырғыздар мен карақалпақтардың баланың дүниеге келуіне орай кейбір жөн-жоралғылары // Социальные и гуманитарные науки. – Бишкек, 2007. – №1.
20. Қарақалпақ халық этнопедагогикасы. – Нөкис: Билим, 1995.
21. Айтымаллар // ӨзРИА ҚБ Фундаменталь китапханасының қолжазбалар қоры. Р-1392, Инв. -№185414.
22. Курбанов Р. Элементы физического воспитания детей в каракалпақской семье // Доклады Пнаучн. конф. посвященной проблемам «Климат, учение, спорт». – Ташкент, 1963.
23. Қарақалпақ халық этнопедагогикасы. – Нөкис: Билим, 1995.
24. Төлеубаева К.М. Қазақтар және Орталық Азия халықтарының отбасы, отбасылық әдет-ғұрып, салт-саналары (*салыстырмалы-этнографиялық зерттеу*). Тарих ғыл. докт. дәрежесін алу үшін дайын. дисс. ...автореф. – Алматы: 2010.

25. Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды Средней Азии. – М.: Наука, 1975.
26. Саримсоков Б. Ўзбек маросим фольклори. – Ташкент: Фан, 1986.
27. Троицкая А.Л. Первая сорок дней ребенка (*чилля*) среди оседлого населения Ташкентского и Чимкентского уезда // В.В.Бартольд туркестанские друзья, ученики и почитатели. – Ташкент, 1927.
26. «Бесикшаппай» айтымаллары//ӨзРИА ҚБ Фундаменталь китапханасының қолжазбалар қоры. Р-1376, Инв. -№185146.
27. Потапов Л.П. Конь и верованиях и эпосе народов Саяно-Алтаях // Фольклор и этнография: Связи фольклора древними представлениями и обрядами. – Л., 1927.
28. Жданко Т.А. Этнографическая разведка в Чимбайском районе // Крат. сообщение Институт этнографии АН СССР. Вып. II. – М., 1947.
29. Толстов С.П. Основные итоги и очередные задачи изучения истории и археологии Каракалпакии и каракалпаков // Бюллетень АН УзССР. – Ташкент, 1945. – №9-10.
30. Төлеубаева К.М. Қазақтар және Орталық Азия халықтарының отбасы, отбасылық әдет-ғұрып, салт-саналары (*салыстырмалы-этнографиялық зерттеу*). Тарих ғыл. докт. дәрежесін алу үшін дайын. дисс. ...авторөф. – Алматы: 2010.
31. Этнографиялық жазыулар (1990) // ӨзРИА ҚБ Фундаменталь китапханасының қолжазбалар қоры. Р-589, Инв.-№181280
32. Айтымаллар//ӨзРИА ҚБ Фундаменталь китапханасының қолжазбалар қоры. Р-1392, Инв. -№185414.
33. Исләмжанұлы К. Рухани уыз. – Алматы: Ана тілі, 1995.
34. Қарақалпақ халық этнопедагогикасы. – Нөкис: Билим, 1995.
35. Қурбанбаев И. Қарақалпақ балалар әдебияты тарихының очерки. – Нөкис: Қарақалпақстан, 1974.
36. Айтымаллар // ӨзРИА ҚБ Фундаменталь китапханасының қолжазбалар қоры. Р-1392, Инв. -№185414.
37. Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. – Махачкала: Дагфил АН СССР, 1985.
38. Дәстүрий поэзия үлгилери // ӨзРИА ҚБ Фундаменталь китапханасының қолжазбалар қоры. Р-1313, Инв. -№184088.
39. Исләмжанұлы К. Рухани уыз. – Алматы: Ана тілі, 1995.
40. Әмирлан С.Е. Дарым – даўалау айтымы // ӨзРИА ҚБ Қарақалпақ гуманитар пәнлер илим-изертлеу институтының илимий сессиясы: [Эл.-ресурс]. – Нөкис, 2012.
41. Әмирлан С.Е. Қазақ және қарақалпақ фольклорында ырым-дарымдар // «Өтежан Нұрғалиев шығармашылығы: әдеби болмыс және дәуір шындығы» атты Халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция. – Ақтөбе, 19 қазан, 2018.

## ТАРИХИ ШЫНДЫҚТЫҢ КӨРКЕМДІК ШЕШІМІ

*М.Р. Балтымова,  
филология ғылымдарының кандидаты, қауымд. профессор*

XX ғасырдағы қазақ әдебиетінде және мәдениетінде орын алған маңызды мәселе роман жанрының қалыптасуы болды. Бұл жаңалық көркем әдебиеттің мүмкіндіктерін кеңейте түсті, себебі көркем шығармаларда кезеңдердің байланысы жаңғыртылды, рухани-мәдени дәстүрлер мен тарихи сана жаңарып, өз кезегінде әдебиеттің негізін құрады. XX ғасыр әдебиеті мен ұлттық тарихтың, халықтың материалдық және рухани мәдениетінің арасында үзілмейтін байланыс орнады, бұл фольклорда, салт-дәстүрлер мен жөн-жоралғыларда, этикада көрініс тапты. Роман – әдебиеттің әмбебап жанры, ол өзінің идеялық-көркемдік әлемінде әдебиет пен фольклордың барлық тектері мен жанрларының синтезі іспетті туынды. Антикалық дәуірде дүниеге келген роман жанры өзінің ұзақ тарихында мазмұндық және эстетикалық тұрғыдан кең дамыды, бірақ өз құрылымындағы өмірді, адамның тұрмысы мен характерін эпикалық құлашпен бейнелеу, сюжеттік-композициялық жан-жақтылығы, сюжетті тұйықтамай, уақыт пен кеңістік тұрғысынан кеңінен ашу секілді негізгі жанрлық белгілерді сақтап қалды: адам өмірін, адамзат тағдырын және әлем тарихын романдан басқа жанрлар толық қамтып, ашып бере алмайды.

Поэтика (гр. – шығармашылық өнер) – «әдеби шығармалардағы көркемдік құралдардың жүйесі туралы ғылым. Поэтика кең мағынасында әдебиет теориясы, тар мағынасында теориялық поэтиканың бір саласы деп қарастырылады. Әдебиет теориясының бір саласы ретінде поэтика әдеби тектер мен жанрлардың, ағымдар мен бағыттардың, стильдер мен әдістердің ерекшеліктерін зерттейді...» [1, 295-б.]. Поэтиканың негізін құрайтын мәселе – жанр тұрғысынан ұлттық әдебиеттанудың негізін қалаушылардың бірі А.Байтұрсынов «Әдебиет танытқыш» (1926) еңбегінде «көркем яки дарынды сөзді, яғни әдебиетті әуезе, толғау, айтыс» деп үшке бөледі. Әуезеге жататын ұлы әңгіме (роман) жанрында қаламгер осы үш жанрды да қолданады. Ғалым прозаны «ұлы әңгіме, ұзақ әңгіме, ұсақ әңгіме» деп бөліп, ұзақ әңгімеге жатқызылып жүрген М.Дулатовтың «Бақытсыз Жамал» романын «өресі мен өрісі шағын болғандықтан ұзақ әңгімеге жақын» дейді [2, 224-283 бб.], бұдан ғалымның көркем шығарманы уақыт пен кеңістік көлеміне қарай бағдарлағанын көреміз. Ал осымен үндес келетін көрнекті орыс теоретигі М.М.Бахтин де уақыт пен кеңістіктің жанрлық мәні бар екенін айта келіп: «Жанр возрождается и обновляется на каждом новом этапе развития литературы и в каждом индивидуальном произведении данного жанра», – дейді [3, 121-122

бб.], яғни жанр мен жанр түрлерінің хронотоп арқылы анықталатынын көрсетеді.

Романның тарихи шындықты бейнелеудегі маңыздылығына тоқтала отырып, шығыстанушы ғалым Н.Конрад роман жанрында шынайы тарихтың фактілері суреттелетіндігін айтса, батыс пен шығыс әдебиеттерін салыстырып, әлемдік әдебиетті зерттеуге үлес қосқан көрнекті ғалым В.Жирмунский XIX ғасырда тарихи романның шынайы түрлерінің пайда болу себебі халықаралық әдеби өзара байланыстардың орнауынан деп көрсетті [4].

Әдебиет пен тарихтың арасында үлкен байланыс бар. Тарих әдебиеттің материалы болса, әдебиет тарихтың жанды жаршысы, яғни адамзаттың нағыз шын тарихын тарихшы емес, суреткер жазады. Тарих адам үшін әрқашан да нақты бұрынғы өткеніміз, осы өткенімізді меңгеру саласы, өзінің шыққан тегін сезіну. Тарих бар жерде дәстүрлердің жалғастығы да бар. Тіпті жер бетінен жойылып кеткен жекелеген халықтар мен этникалық топтардың да этникалық өзіндік санасы мен жалғастығы тілдік ассимиляция кезінде сақталуы мүмкін, себебі тарихи, мәдени ақпараттар із-түзсіз жоғалып кетпейді. Роман жанрын зерттеуге елеулі үлес қосқан әдебиетші ғалым М.Атымөв өз пікірін: «... қазіргі қазақ әдебиетіндегі роман жанры елдің өткені мен кеткенін, бүгінгісі мен болашағын кеңінен қамтып, молынан баяндайтын өнікті де өміршең жанр», – дей отырып, қазақ романының сипатына тоқталады және оның композициялық құрылысының үлкен өзгеріске ұшырағанын айтады: «Қазақ романдарының композициялық құрылысы үлкен өзгеріске ұшырады. Бұрын сатылы композициялы романдар ғана жазылатын болса, қазір: сатылы, жарыспалы, қаусырмалы композициялы романдармен қатар, сатылы-жарыспалы, жарыспалы-қаусырмалы композициялы романдар да жазыла бастады», – деп ойын түйіндейді [5, 307-311 бб.].

Роман заңдылықтарын зерттей отырып академик З.Қабдолов: «Дәуірлік шындықты көркем жинақтау үшін жекелеген адам тағдыры жеткіліксіз, әр алуан әлеуметтік топтардың қым-қиғаш күрделі қарым-қатынастары, олардың мақсат-мүдделеріндегі бірліктер мен қарама-қарсылықтар, өмір тіршіліктеріндегі өзекті оқиғалар мен кезеңді құбылыстар кең қамтылып, терең тұтастырылуға, сол арқылы жалпы қоғамдық дамудың заңдылықтары танытылуға тиіс. Романның көлемі үлкен, мазмұны қат-қабат, сюжеті мен композициясы орасан күрделі болу себебі де осыған байланысты», – екенін көрсетеді [6, 308-б.], яғни өмірдегі шындықтың шынайы әдеби шығармаға айналу, әдебиеттегі мазмұнның ауқымды пішінге көшу, тақырыптың идеялық-көркемдік шешім табу процесінде сюжет пен композицияның атқарар ролін еш нәрсемен ауыстыру мүмкін емес.

Бұл ретте қазақ әдебиетіндегі тарихи роман жанрының қалыптасуы мен жалпы романистиканың дамуына елеулі үлес

қосқанын айтуымыз керек. Бұл туралы академик Р.Бердібай тарихи романдарды «қазіргі қазақ әдебиетінің тақырыптық, жанрлық, идеялық-көркемдік ізденістер мен табыстарына» жатқызады және олардың маңызын атап көрсетеді: «Тарихи шығармалар өткен дәуір істерін қайта жаңғыртып көрсетуі үстіне мәдени, адамгершілік, психологиялық дәстүрлерді де таныстырады» [7, 310-313 бб.].

А.Байтұрсынов пен М.Бахтин зерттеулеріндегі үндестік пен жалғастықты зерделеп, қазақ көркем прозасының поэтикасын, жанрын, стилін әлемдік әдебиеттану ғылымының аясында зерттеп жүрген әдебиеттанушы ғалым А.С.Ісімақова қазақ прозасының жанрлық алғышарттарын қарастыра келіп: «Для понимания специфических свойств жанровой системы казахской прозы важно понять диалог между системами (фольклором и литературой), при котором литературные жанры обретают значение в соотношении с предыдущей фольклорной системой жанров», – деп, қазақ ауыз және жазба әдебиетін біртұтастықта қарастырады [8, 13-б.].

І.Есенберлиннің «Көшпенділер» трилогиясында оқиғалардың сюжеттік желісі шебер таратылған, кейіпкерлер образы терең суреттелген, қоғамдық жағдай мен тарихи оқиғалар бір-бірімен жымдаса байланысқан, мұның бәрі жазушының шығармадағы көркемдік тұтастықты сақтап, шығармашылық талантты жақсы меңгергендігін көрсетеді. Қазақ әдебиетінің тарихи роман жанрындағы жаңа белес Ілияс Есенберлиннің тарихи романдарымен байланысты. Бұл жайында белгілі жазушылар мен ғалымдар Ә.Марғұлан, Ә.Әлімжанов, М.Дүйсенов, Ә.Қоңыратбаев, Т.Кәкішев, Н.Ғабдуллин, Ж.Ысмағұлов, Т.Жұртбаев, М.Қозыбаев сыни ойлары мен пікірлерін айтты және Д.Қонаев, Н.Назарбаев сияқты қоғам қайраткерлері де өз көзқарастарын білдірді. Сонымен қатар осы туынды туралы қырғыз жазушысы Ш.Айтматов, өзге елдердің әдебиет зерттеушілері мен жазушылары Г.Ломидзе, Н.Ровенский, П.Косенко, В.Оскоцкий, В.Щербина, Ч.Гусейнов, Б.Хотимский, Ю.Суровцев, В.Владимиров баспа бетіндегі мақалаларында тұжырымды ойларын айтты.

Қырғыз елінің белгілі жазушысы Ш.Айтматов «Көшпенділер» трилогиясының «бұрынғы қоғам жағдайына да, қазіргі жағдайға да тәуелсіз өз құндылығы мен әдеби тағдыры бар» екенін айтса, Ч.Гусейнов оны «халықтың өзін-өзі танып-білуінің тамаша кезеңдік туындысы» деп бағалайды.

Ал Қазақстан Республикасының Президенті Н.Назарбаев «Жазушы. Азамат. Тұлға» атты мақалада («Ана тілі» газеті, 1993, 30 қыркүйек): І.Есенберлиннің «Көшпенділер» трилогиясын «эпикалық құлаш-қарымымен, оқиғалардың серпінділігімен, қазақ тарихының жанды әрі қайталанбас тұлғаларының бейнесімен, тілінің шынайылығымен және айқындылығымен ерекшеленетінін» айтады.

Илияс Есенберлин – тарихи романның шебері, оның қаламынан туған тарихи туындылар көркемдік қуаты жағынан да тарихи романдарға тән барлық қасиеттерді бойына жинағандымен ерекшеленеді. Автордың тарихи тақырыпты батылдықпен бейнелегенін академик Р.Нұрғали былай көрсетеді: «Қазіргі заман және тарихи тақырыпты тең, қатар арнада терең бейнеленген романдар түйдегі туа бастады. І.Есенберлин ұлты үшін жанын шүберекке түйген, қалам қайратымен қазақ халқының бостандығы үшін арпалысқан арыстан жүректі суреткер еді» [9, 235-б.], – десе, тарихшы М.Қозыбаев: «Бұл есімді атағанда қазақ әдебиетінің, қазақ мәдениетінің алып тұлғаларының бірі көз алдыға келеді <...> Ілекең шын мәнінде қазақ топырағында туып, ХХ ғасырдың ауыр тауқыметін көтерге алыптардың бірі <...> Қазақ әдебиеті бұл күнде барша шығыс халықтары әдебиетінің ең алдыңғы қатарында <...> қазақ әдебиетін әлемдік тұғырға қондырған біздің мәдениетіміздегі асылдарымыздың бірі, бірі болса бірегейі – Ілекең» [10], – деп толғанады, ал жазушы Б.Тілегенов: «Есенберлинсіз біз тарихи әдебиет туралы сөз қозғай алмаймыз. Одан кейін де, болашақта да тарихты жазатын жазушылар туады. Бірақ, Есенберлин тарихи әдебиет көшін бастаушы да, қалғандары сол көшке ілесуші ғана. Әрине, Есенберлин жалғыз өзі қазақ әдебиеті бола алмайды. Бірақ, қазақ әдебиеті Есенберлинсіз әдебиет бола алмайды» және «Есенберлин әдебиетте ерлік жасады, жаңа бағыт, жаңа мектеп ашты. Халықтың арғы тарихына жол ашты», – деп қажырлы қаламгер шығармашылығына жоғары баға берген [11].

Ал ғалым М.Хамзин жазушының трилогияда қолданылған тілдік, көркемдік ерекшеліктерді сипаттау үшін: «бір автордың қаламынан туған әр алуан шығармада ортақ көркемдік сипаттардың болуы заңды. Олар, авторлық позиция, жазу машығы, стиль, көркемдік құралдарды қолдану тәсілдері тәрізді жеке жазушының шығармашылық табиғатын тапжылтпай танытатын өзіндік белгілер. Романдағы кейіпкерлер басынан өткен өмір көріністерін көркемдік қабылдау шеңберінде суреттеу, адамның қоғамда алатын орнын, әлеуметтік-моральдық ролін табиғи түрде дамыту белгілі бір жинақтаушылық ойға, эстетикалық тұжырым жасауға алып келетінін» айтады [12].

Жазушы жоңғар шапқыншылығына байланысты оқиғаларды «Жанталас» романында және бір жаңғыртады. Тарихи уақиғаларды қамту көлемі жағынан бұл қазақ әдебиетіндегі тарихи жанрдың бірінші шығармасы болды. Жазушы шығармалары фактілерінің молдығымен, тарихи шытырман оқиғаларының көптігімен қызықтырады. Автор кең көлемді мол деректер беріп қана қоймайды, қазақ даласының суреттеліп отырған дәуірдегі қарама-қайшылықтардың анық-қанығына



жете отырып, өзі баяндап отырған оқиғалар мен кейіпкерлерінің мінездерін дұрыс пайымдайды.

Ілияс Есенберлиннің «Көшпенділер» трилогиясында көптеген жанрлар тоғыса орныққан. Бұл ретте трилогияның хроникалылығымен қатар, танымдық, мифтік, эстетикалық, мағлұматтық, шежірелік, көркемдік, фольклорлық сипаттарын айту керек. Трилогияның танымдық қасиеті – шығарманың күллі қазақ халқына ортақ күрделі тағдырын жан бітіре суреттеуі, қазақ мемлекетін құрған ел билеушілер – хандар, сұлтандар, билер бейнесін, қазақ тарихын жасауға қатысқан халық өкілдері – батырларды, ақын-жыраулардың тарихтағы және көркем ойдағы бейнесінің панорамасын жасап беруінде. «Көшпенділер» трилогиясының мифтік сипаты батырлардың жойқын ерліктерінің көрінісімен, ел билеушілер мен абыздардың аңызға айналған сөздерінің сұлулығымен, қазақ халқының түркілік салт-дәстүрлері, шамандық дінінен сақталған, кейін Ислам дінінен енген діни ғұрыптары, батырлық, тәрбиелік аңыз-эпсаналары, мақал-мәтелдерінен көрінеді. Трилогияның эстетикалық қуаттылығына жазушының көркемдік тіл құралдарын барынша бай қолданып, тарихи оқиға болған кезеңдегі тіл қалпын сақтай отырып, осы күнгі оқырманымен жалғастығын жоғалтпай сақтауы дәлел болады. Трилогияда мағлұмат көп берілген, егер осы шығарма өткен ғасырларда жазылған болса, оны тарихи дерек ретінде пайдалануға да болар еді. Жазушының тарихшыға тән көрегендігі мен байқағыштығы шығармагерге тән ұшқыр ой қуатымен сабақтаса өрілгендіктен, туынды көркем шығарма жүгін көтеріп тұр. Ілияс Есенберлиннің шежірелерді шебер пайдалануы бес жүз жылдық тарихтағы айналып кетуге болмайтын, дегенмен атап өтетіндей маңызы аздау кейбір оқиғаларды шежірелік баян үлгісімен айтып кетуі – оның тағы бір шығармашылық қыры.

Жазушы трилогияда қазақ халқының бес жүз жылдық тарихында ерен еңбек сіңірген ел билеушілер мен ел қорғаған батырларды, от тілді, орақ ауызды ақын-жырауларды, қарапайым халық өкілдерін, орын алған оқиғалар мен шығарылған заң-құжаттарды көркем шығарма көкжиегінен қалыс қалдырмау мақсатында архив құжаттары мен тарихи деректерді тірнектеп қарастырады, сөйте тұрып ең маңызды деген оқиғаларға мән бере, терең тоқтала суреттеп, қалған жағдайда санамалап кетуді жөн көреді. Автор шығармасының тіл көркемдігіне көзқарасы да осы тақылеттес ойдан туындаған, яғни жазушы тарихи шығарманың эпопеялық үлгісін жасауды басты мақсат тұтып, халық тарихын толықтай қарастыруға мән берген. Ілияс Есенберлин трилогияда мифтік шығармаларды, яғни ежелгі монғол аңыздарын, қазақ аңыз-эпсаналарын, ертегілерін, айтыс үлгілерін, жырларды көп пайдаланған. Жазушының тарихи құжаттарды мифтік шығармалармен бекіту әдісі ұтымды шыққан.

Жазушы монологтық баянға көп орын берген, себебі бұл – белгілі бір биікке көтерілген кейіпкердің, мысалы, ел билеушінің, өзгемен ойласпайтын, өзінше кесіп-пішетін, шешімін соңынан айтатын қасиетіне куә болады.

Фольклорлық үлгілерді қолдану кезінде жазушы тарихты суреттеудің шебер үлгілерін жасап кетеді. Әбілқайыр ханның ұлы Шах-Будақтың қайтқанына жыл толғанда берілген ас кезінде Асан Қайғы төрелік еткен Қотан жырау мен Қазтуған жыраудың айтысы арқылы қазақтың арғы-бергі тарихына шолу жасайды. Қазтуған жырау сонау Сақ елінің тарихынан бастап Қыпшақтардың шежіресіне тоқталса, Қотан жырау Арғындардың ата-тегіне шолу жасайды. Асан Қайғы жеңісті Арғындардың жыршысы Қотан жырауға бергенімен, қашанда ел еркесі саналатын ақындар емес пе, Қазтуған жыраудың да меселін қайтармай Қыпшақтардың ерліктерін жырлауға мүмкіндік береді. Қотан жыраудың мазмұнды жырына қанып, аталы сөздеріне риза болған жас Қасым сұлтанның ел көзіне түсуін де жазушы осы жерде көрсетеді:

– Мың жаса, атажан, – деді кенет қайратты бір жас дауыс, – дария тоқтаған бөгетті бұзып, суды тасыту бір адамның қолынан келеді. Мүлгіп тұрған орманға шақпақ тастан от беріп, телегей-теңіз өрт шығару о да бір адамның атқара алар ісі. Сол тасыған суды тоқтату жүз адамның да қолынан келмейді. Тоғайды алған қалың өртті мың адам да сөндіре алмайды. Ерлік көрсетіп ел-елдің арасын бұлдіру қай рудың қолынан болса да келеді. Бүлінген жұрттың басын қосып, ел ету тек халқына жаны ашыған ұлдарының ғана қолынан келеді. Олардың қолынан әзірге елді біріктіру келмесе де, сол елді біріктіру – арманы. Сол арманды мына қауым алдында жайып салғанының үшін, Арғынның ардақты ұлы, жырау Қотан ата, сізге жас болсам да өз есімімнен алғысымды білдіремін.

Жұрт осы сөздерді айтқан жігітке қарай қалды. Бұл жігіт Жәнібек сұлтанның баласы Қасым еді. Ұзын бойлы, қошқар мұрын, ақ сұр жігіт өзіне қадала қалған самсаған жандардан қайыспай, көзі шоқтай жанған қалпында қозғалмады Үстіне бадана көз кіреуке киген, хан алдында суырыла сөйлеген осынау жас батыр кенет жұртқа ұнай қалды. Осы айтыс барысында хан ордасында тағы бір оқиға орын алды. «Батыр Саянның той біткенше көзін құрт» деп тапсырма берген Оспан-Қожа деген дәйекшісі келіп, жұрттың көзінше Батыр Саянның екі пасбанымен қашып кеткенін хабарлайды. Оның күзетшілері Арғын жігіттері екені белгілі болады. «Батыр Саян қашып кетті дегенді естігеннен бері түксіп қатып қалған Қобыланды бір иығын сәл сілкіп жіберіп, беліндегі наркескеніне қол салды да, ханның ар жағында жайбарақат тұрған Ақжол биге түйіле қарады. Ақжол би айылын жиған жоқ, Қобыландыға кекете көз татады да, сабырлы қимылдап, тек кейіндеу сырғып кеткен беліндегі қисық сап алдаспанын жөндеді де

қойды. Екі батырдың қимылдарын Әбілқайыр да, Асан Қайғы да, тұрған жұрт та аңғарып қалды. Дәл осы кезде кенет жерді жара күн күркіреді. Жап-жаңа ғана айнадай ашық көгілдір аспанды қара бұлт торлап түнере қапты. Заматта аспан бетінде жіңішке найзағай қылыштар жарқ-жүркі ойнай жөнелді. Долы жел шығып, шөп бастары жерге жығыла шуылдай түсті. Әбілқайыр енді қап-қара боп кеткен аспанға қобалжи бір қарады да, Асан Қайғыға көз қиығын аудармастан нөкерлерін соңынан ерте, Рабиу-сұлтан-Бегімнің ордасына қарай асығыс жүре берді...Тек екі жағынан екі адам қолтықтай тұрғызған Асан Қайғының ғана түнере қалған аспан мен шартылдай ойнаған найзағайларда шаруасы болған жоқ, жаңа ғана наркескендеріне қол жүгірткен Арғын, Қыпшақ қос батырының қимылдары есіне түсті ме, ол:

– Бүгінгі ас – қайғы асы еді, енді бүліншілік асына айналмаса нетсін, – деді ақырын күрсініп [13, 49-64 бб.].

Жазушы бір айтыстың көлемінде Арғын, Қыпшақ жыраулары әйгілі Қотан жырау мен Қазтуған жырауды, осы рулардың батырлары Ақжол мен Қобыландыны, оларың арасындағы қақтығыстың басталу себебін, болашақ қазақ ханы Қасым сұлтанның елге танылуының бастауы болған іс-әрекетінен хабардар етеді. Жазушы өз шығармасында пейзаж суретін жиі бермейді, бірақ осы айтыс барысындағы табиғат мінезі де жазушының шығарма жібін әрі қарай тарқатуына қызмет етіп тұр. Автор фольклордың ауызекі сөйлеу, баяндау секілді қарапайым қызметін де, көріктеу, көркемдеу секілді күрделі қызметін де, этнографиялық материалды беру әдісін де ұтымды қолданады. Негізінен фольклорлық жанрлар жазушы үшін көркем әдебиеттің кәсіби құралы ретінде пайдаланылып отыр, бұл жазушының үлкен эрудициясын көрсетеді. Сонымен қатар қаламгер фольклордағы, қиялдағы мәселелерді өмірлік шындыққа айналдырып отыр. Фольклор үлгілерінің прозадағы және поэзиядағы ертегілерді келтіру арқылы эстетикалық, аңыз-әпсаналарды келтіру арқылы танымдық, ғибраттық функцияларын көрсетіп кетеді.

Тарихи романдардағы көркем тартыс мәселесі де терең қарастыруды қажет етеді. Бұл сюжет пен характерге байланысты теориялық мәселе. Шығармадағы көркем тартыс туралы ғалым С.Мақпырұлы: «Тартыс – сюжеттің жаны, оның қозғаушы күші, сюжетте баяндалар оқиғаны да, характер тағдырының шешімі де осы тартысқа, оның сипатын тікелей қатысты», – деп келтіреді [14, 48-б.].

Илияс Есенберлиннің «Көшпенділер» трилогиясы түгелдей дерлік тартысқа құрылған. Бұл ерекшелік трилогиядағы әр оқиғаның басталуы мен аяқталуынан және бір-бірінен туындауынан көрінеді. Жазушы бір оқиғаның ішінен бірнеше жағдайлық оқиғаларды шығарып, бір мезетте бірнеше кульминациялық нүктелерді көрсетеді. Мысалы, «Алмас қылыш» романында Асан Қайғының әмірімен

Қазтуған жырау мен Қотан жыраудың айтысының тартыс түрінде өтуі, қазақ халқының ерлігін паш ете жырлаған тұстарда Әбілқайыр ханның ұнатпаған сыңай танытуы, Саян батыр қашып кеткендігі туралы хабарды естігенде Қобыланды батыр мен Ақжол би арасындағы тартысты көзқарас, оны Асан Қайғы мен Әбілқайыр ханның байқап қалып, әрқайсысының өзінше байлам жасауы, романның өн бойында Әбілқайыр мен Жәнібек, Керей арасындағы тартыс, «Жанталас» романындағы Әбілқайыр хан мен патшалық Ресей шенеуніктерінің арасындағы, Абылай хан мен жоңғарлардың арасындағы тартыс, «Қаһар» романындағы Кенесары мен Ресей патшасының отаршылдық саясатын жүзеге асырушы орыс генералдарының, аға сұлтандардың озбырлығы мен қарапайым халықтың қарсылығы желі тартып жатыр.

Қазақ әдебиетінде тарихи тақырыптарға қалам тартқан жазушылардың туындылары тілі, стилі, бейнелеу тәсілдері жағынан келгенде ерекше құрылған. Бұл туындыларда қолданылатын көркемдік әдіс-тәсілдер, амалдар шығарманың поэтикалық талабына сай болуы қажет. Мұны қазақ тілінде стиль тезі деп атайды. Бұл ұғымды академик Р.Сыздық былай түсіндіреді: «Стиль тезі дегеніміз – көркем шығарманың тілдік материалдарын белгілі бір әлеуметтік ортаға немесе белгілі бір тарихи кезеңге қарай үйлестіріп, таңдап қолдану. Айталық, романды (әңгімені, повесті) тарихи стиль тезіне салып (түсіріп) жазғанда, автор өзі суреттеп отырған кезеңге тән зат, бұйым, құбылыс, әрекет атауларын келтіруге тиіс, кейіпкерлерін мүмкіндігінше сол кезеңдегі тілдесу үрдісімен сөйлетуі керек, оның өзінде бір кейіпкерді өзінің әлеуметтік орнына, тәрбие-танымына, жасына, жынысына қарай «сол кезеңше» сөйлеткені тіпті абзал. Әрине, ол үшін көп мехнаттану керек: іздену, барын табу, жоғын жасау қажет, бірақ ол жасағанын нанымды, «табиғи етіп» ұсыну – тарихи дүние жазуға барған қаламгердің өз қолымен көтерген шоқпары. Ауыр шоқпар», – деп, тарихи шығарма тілінің, стилінің күрделілігіне баса назар аударады. Осы пікірін жалғастыра отырып, тарихи романдар тілін зерттеуге жол салған ғалым: «Тарихи романдардың тақырыбы, композициялық құрылымы, баяндау-суреттеу стилі жағынан түрленіп келгені қазақ көркем сөзінің биікке көтерілгенін көрсетеді», – дейді [15, 17-77 бб.]. Сонымен қатар ғалым тарихи шығармада қолданылатын тілдік тәсілдерді, шығарма тілінің стиль тезіне түсуі (историческая стилизация) құбылысының айқын көрінуі тарихи реалийлердің көрінуі екенін айтады.

Ал профессор Қ.Жұмалиев «стиль» ұғымына: «Стиль – шын талант, ұлы ақын-жазушылардың қаламдарына тән сипат. Кез-келген ақын-жазушылардан стиль іздеу бекершілік... Дарын жоқта – стиль жоқ. Стиль ұғымына жазушының тілі, сөйлем құрылысы, мәнері, шығармаларының композициясы, оқиға дамыту әдістері, тақырып таңдаулары, жанрлық ерекшеліктері, тағы басқа да компоненттері

кіреді. Ең алдымен, ортақ мәселе – идеялық мазмұн», – деп анықтама береді [16, 13-24 бб.].

Стиль тезі, оқиғалар тізбегі, тарих тағылымдарын бар шынайылығымен көрсете білген тарихи шығармалар қарымды қаламгер Ілияс Есенберлиннің қаламынан туған. Оның «Көшпенділер» («Қаһар», «Алмас қылыш», «Жанталас» романдарынан тұрады) және «Алтын Орда» трилогиялары өзінің құндылығы мен өміршеңдігін дәлелдеп келеді.

Ғалым Б.Я.Толмачев Орта Азия және Қазақстан әдебиеттеріндегі тарихи романдарды зерттеп, Ілияс Есенберлиннің «Көшпенділер» трилогиясы туралы: «Орта Азия мен Қазақстанның көптеген жазушыларына «оқиғалық» баяндауға ұмтылу басым. Өз шығармашылығында «жылнамалық» принципі ұстанған жазушының «Көшпенділер» трилогиясының ... жанрлық ерекшелігіне келетін болсақ, оның бұл әрекеті барлық жаңа көп ұлтты әдебиеттің өткенді тірілту үшін жаңа көркемдік формаларды іздегенін көрсетеді», – дейді [17, 19-б.].

Бұл жазушының көркем қиялымен де байланысты. Көркем қиял – шығармаға тарихта болмаған жеке эпизодтар мен кейіпкерлердің іс-қимылы арқылы енеді, сонымен қатар романның құрылымы, оның образдарының жүйесі, типтендірудің мәні – объективті шындықтың субъективті бейнесін жасауға бағынады. Көркем қиял жазушының шығармашылық қиялының негізінде жатыр, мұнда көркем болжал бар және сонымен қоса жасалған әлемнің мәнін айқындауға бағынады. Зерттеуші Қ.Алпысбаев бұл ұғымға өзінің анықтамасын береді: «Көркем қиял – өнердің табиғатын анықтайтын басты сипат. Сондықтан шығарма жазуда жазушы өзінің творчестволық қиялында жүйелі образ туғызады, содан соң барып оны көркем бейнелеуге қажетті тәсілді таңдайды. Көркемдік болжал тарихи шығарма табиғатына етене жақын, алайда көбіне тарихи шығармаға жақын болып келеді» [18, 82-б.].

Ал көркем қиялдың тереңіне бойлап, оны қағаз бетіне түсіріп, көркем шығармаға айналдыру үшін көркемдік болжал мен көркемдік танымның қажеттілігі сөзсіз. Әдебиет теоретигі Н.А.Гуляевтың пікіріне сүйенсек: «Көркемдік таным дегеніміз – заттар мен құбылыстардың адам өмірімен тікелей байланыста болатын шындық болмысқа адамның эстетикалық қатынасының жоғарғы формасы» [19, 69-б.].

Тарихи романдарды зерттеуші Л.П.Александрова өзінің диссертациясында «көркемдік болжал» ұғымына: «Автордың реалды шындықтың кейбір фактілерден ауытқуы (олар жайлы сөз қозғамау, жанама фактілерді суреттеуде хронологиялық тізбекті өзгерту, т.б.) бұл тарихи кейіпкердің мінезіндегі кейбір қырларын күшейту, не бәсеңсіту, тарихи құжатқа шығармашылық жағынан жақындату –

мұның бәрін көркем болжал деуімізге болады» [20, 136-б.], – деген анықтама береді.

Осыған орай Илияс Есенберлиннің «Көшпенділер» трилогиясы туралы академик Р.Бердібайдың «Жұлдыз» журналында жарияланған «Тарихи аңыз шындығы» атты мақаласында (1984, №10) жазушының «тарихи оқиғаларды биік дүниетаным тұрғысынан толғағаны трилогияның өн бойынан табылатынын айта келіп, бұл тарихи романдардың жылдар бойында әсері кемімей келе жату сыры тереңіректе, сондықтан Илияс Есенберлин романдары ұлттық рухани өміріміздің де факторы болды дейді. Өткеніміз туралы бұл кезге дейін там-тұмдап қана дерек біліп келген болсақ, «Көшпенділер» елдік дәстүріміз, ғасырларға созылған, шытырманға толы тарихымыз бар екенін көркем әдебиет көлемінде тұңғыш рет таныстыра алды. Ол ол ма? Бұл шығармалардан тіпті тарихи еңбектерде шешімін тауып болмаған немесе басы бірікпей шашыранды түрде жатқан мағлұматтардың жүйеге түскен желісін көрдік. Соншама мол фактілерді жазушы жалаң тізбей, роман шарттарына лайықтап, қорытып, көркемдік қиялға бөлеп бере алуы шығарманың тартымдылық қасиетін арттыра түсті. Міне осындай тарих пен аңыздың, қиялдың бірлестік табуы трилогияның өзгеше бітімін белгілеген еді. Сөйтіп: «Көшпенділерді» әдебиеттегі белгілі жанрлардың бірде-бірінің шартына салып бағалау қиындығы да трилогияның материалы, жанры, көркемдік әдісі-мейлінше тың болуынан еді...», – деп тұжырымдайды.

Илияс Есенберлиннің атақты «Көшпенділер» трилогиясы халықтың тұмшаланып жатқан тарихын тірілтуге деген көркем қиялдан туындады. Жазушы шығарманы жазу мақсатында өзінің көркемдік болжалына сүйене отырып, трилогияны халыққа таныс, оның көңілінде бейнесі өшіп үлгермеген хан Кенесарының билік құрған кезеңінен бастауы шығарманың тыңнан түрен салып, тарихтың беймәлім беттерін ашуға жалпы халықтық қызығушылық туындауына әсер етті. Әрине халықтың тарихын тірілту секілді ауыр да абзал міндетті жазушы өзінің бай дүниетанымы мен еңбекқорлығы арқасында орындай алды. Оның дүниетанымдық көкжиегі мен жазушылық шеберлігі бірдей кең. Ал көркем қиялдан туындап, көркем болжалға құрылып, көркемдік таныммен әдіптеліп, қағаз бетіне түсірілген көркем шығарманың тіліне де қойылатын талап жоғары. Ол көркем болуы қажет. Бұл принцип тілші ғалым М.Серғалиевтің пікірінше: «Шығарманың көркемдігін арттырып тұратын жайлар молшылық. Әділінде, көркем әдебиет болғандықтан, оның тілінің де көркем болғаны абзал» [21, 121-122 бб.].

Қазіргі филологиялық зерттеулерде көркем мәтіндердегі жекелеген лексикалық бірліктердің немесе лексикалық қабаттардың (соның ішінде көнерген сөздер) ерекшеліктеріне, әдістеріне және

статистикалық мінеземелеріне зор мән берілуде. Қазақ тіліндегі көптеген сөздерде тарихи ақпараттар ағыны сақталған. Қазіргі этномәдени жағдайда ғылымда қазақ халқының өткен өмірімен таныстыру қажеттілігі туындап отыр. Бұл мәселені шешуде тарихи романдарды зерттеу қажет.

«Көшпенділер» трилогиясында қазақ тілінің бай мүмкіндіктері көрініс тапқан: мұнда мағынасы кең мақал-мәтелдер, ғажайып салыстырулар, аллегориялар, метафоралар және кейіптеулер суреттеліп отырған кезеңнің, кейіпкерлер образының көркем суретін, олардың психологиялық ерекшеліктерін, рухани және адамгершілік құндылықтарын ашып көрсетудің маңызды құралдары болып табылады. Жазушының мақал-мәтелдерді көп қолдануы шығарманың көркемдігін арттыра түседі. Романда жазушы батырлар мен билердің мінез-құлқын, ақыл-парасатын, ой-өрісін бейнелеуді жиі қолданған ұсақ жанрлардың бірі –мақал-мәтелдер болып табылады. Жазушының мақал-мәтелдерді көп қолдануы шығарманың көркемдігін, поэтикалық қуатын арттыра түседі. Мақал-мәтелдердің айтар ойына ой қосатын, тілге икемді сөздің мәйегі екенін де айта кету орынды. Мақал да, мәтел де образды халық сөзі болып табылады. Мақал – халық тәжірибесінің қысқартылған афоризмдік көрінісі, мәтел – қандай да бір өмір құбылысына баға беретін бейнелі сөз. Мәтелдерде метафора, салыстыру, гипербола, идиомалық бейнелеу көп қолданылады.

«Алмас қылыш» романында хан, хандық, билік туралы «Таста тамыр, ханда бауыр жоқ», «Хан сырын білгеннің қаны төгілсін», «Жауыз ханнан құтылғың келсе, оның жауыз баласына сені хан етем де», «Қара қазақ баласы – әкесінің баласы, хан тағының баласы – әкесінің ажалы», «Нар мойны кесілген, Бердібек хан өлген кез» деген мақал-мәтелдер кездеседі. Ал мәмілегерлік, келісімге келу, халық тұрмысы туралы мақал-мәтелдер «Аталы сөзге арсыз тоқтамас», «Көктен сұрағаны жерден табылады», «Жылы-жылы сөйлесе, жылан іннен шығады», «Кигіз жамылған су болмас», «Күз келері көктемнен мәлім», «Мал ашуы – жан ашуы» түрінде кездеседі.

Мақал-мәтелдер арқылы автор Хакназардың егіз ұлынан бірдей айрылса да, егіліп ез болмай, қайтпас қайсарлы қатты мінезін «таста тамыр жоқ, ханда бауыр жоқ» деп бейнелесе, Тәуекел ханның жау оғына ұшып ауыр жараланған кезде жанына жақын адам таба алмай жалғыз қалған халін күшті кезінде серік болған одақтастарының енді жалғыз тастап кеткенін «жалған дос көлеңке тәрізді, күн шыкса жаныңнан қалмайды, аспанда бұлт торласа қасында болмайды» деп бейнелейді. Сол секілді «Құм жиылып тас болмас, құл жиылып бас болмас», «Біреуге ор қазғанша, өзіңе көр қаз» деген мақал-мәтелдерді де кездестіреміз.

Жазушы ол мақалдарды кейіпкер аузына салса, енді бірде өз көзқарасын білдіру үшін қолданады.

«Қаһар» романында да Илияс Есенберлин өзінің нағыз шеберлігін танытқан. Мақалдамай сөйлейтін қазақ жоқ. Кейіпкердің қай-қайсысы да бос сөзділікке салынбайды, өзінің ойын тиянақты, тұжырымды, қысқаша жеткізеді. Романда кездесетін мақалдардың дені ерлікке, ел басқару ісіне, адамгершілікке арналған.

«Алмас қылыш» романында үлкенді сыйлауға, кішіге қамқор болуға, бірлікті сақтауға үйрететін «Асылдан асыл туады», «Әке – балаға сыншы», «Аға өлсе, ініге мұра», «Аға тұрғанда іні сөйлеу – сөкет», «Аға тұрғанда, іні алға шықпас», «Ағайын жоқ болсаң бере алмайды, бар болсаң, көре алмайды», «Алтау ала болса, ауыздағы кетеді», «Тірінің тіршілігі бар», «Он бесте отау иесі», «Құм жиылып тас болар», «Құс ұша түзеледі», «Тісі шыққан балаға шайнап берген ас болмайды», «Қарға қарғаның көзін шұқымас» секілді мақал-мәтелдер кездеседі. Тарихи шығарманың идеясы батырлық, қаһармандық, отансүйгіштік тәрбие беруге негізделетін болғандықтан, шығармада «Ет жарасы біткенмен, ер жарасы біте ме?», «Ер шекіспей бекіспейді», «Есін барда, елін тап», «Қоянды қамыс, ерді намыс өлтіреді», «Құрыш отта асылданады, халық күресте шынығады», «Ел өссе, ер өседі, ер өссе, шер өшеді», «Ажалың келсе, алтын сандық ішінде тығылып жатсаң да табады, ал ажалың жоқ болса, жаңбырдай жауған оқтан да адам тірі қалады», «Қашқан жауға қатын ер», «Қорқақ ит үреген келеді», «Сақтықта қорлық жоқ», «Берсе қолынан, бермесе жолынан» секілді нақыл сөздер жас ұланды Отанын қорғауға, елін-жерін сақтауға тәрбиелейтіні хақ. Сонымен қатар шығармада қазақ халқының шешендігі, аталы сөзге тоқтаған тоқтамы бар екені, сөз қадірін түсінуге баулитындығы, адам мінезінің қыр-сырын түсінуге тәрбиелейтіндігі «Бас кеспек болса да, тіл кеспек жоқ», «Әліпті таяқ деп білмеу», «Ақ дегенім – алғыс, қара дегенім – қарғыс», «Аңдамай сөйлеген, ауырмай өледі», «Бүйректен сирақ шығару», «Топпен кеңесіп пішкен тон келте болмас», «Ел құлағы елу», «Қалауын тапса қар жанады» деген сөздерден көрінеді. Ал жазушының оқиға орайына қарай қолданған әрқилы мағынадағы мақал-мәтелдері, нақыл сөздері, ғибратты тіркестері шығармаға ерекше оң беріп, жарасымды орын тапқан. Бұл сөз оралымдарында адам мінезінің күрделі иірімдеріне бойлау, адам санасының тереңіне сүңгу, адам қиялының қиянына самғау байқалады: «Өлер бала бейітке жүгіреді», «Суға кетер бала дариядан шегінбейді», «Сынықтан бөтеннің бәрі жұғады», «Тоқал ешкі мүйіз сұраймын деп құлағынан айрылыпты», «Диірменде туған тышқан дүрсілден қорықпас», «Түсіп қалған мұзалимнің (көне түркі тілі: қызмет дәрежесі деген мағынада) биігі жаман», «Ортақ өгізден оңаша бұзау артық», «Сүйреп қосқан тазы түлкі алмайды», «Сырты бүтін, іші түтін», «Алтын көрсе, періште жолдан таяды», «Әлін



білмеген әлек», «Адамның дүниеге өзі тойғанмен, көзі тоймайды» («Алмас қылыш» романы), «Таста тамыр жоқ, ханда бауыр жоқ», «Жалған дос көленке тәрізді, күн ашықта жаныңнан қалмайды, аспанды бұл торласа, қасыңда болмайды», «Біреуге ор қазба, өзің түсерсің», «Күм жиылып тас болмас, құл жиылып бас болмас», «Ер азбай, ел азса – айдын көлдің суалғаны, ел азбай ер азса – зор бәйтеректің құлағаны» («Жанталас» романы), «Бүлік басы бұзықта», «Жазығы қатын демесең, қыздан артық салдығы», «Бір биеден ала да туады, құла да туады», «Өзен қайда құйса, тамшы да сонда құяды», «Қыран жете алмас қия жоқ, жаужүрек өте алмас мия жоқ», «бас кеспек болғанмен, тіл кеспек жоқ», «Аталы сөзге арсыз тоқтамас», «Дастарқан басында отырып қонақ аяғын алшақ көсілмес болар», «Жемін сезсе жиырылған кірпі бауырын жазады», «Аяз, әліңді біл, құмырсқа жолыңды біл», «Ауруын жасырған адам өледі», «Ел мақтаған жігітті қыз жақтаған», «Балапан ұяда не көрсе, ұшқанда соны іледі», «Шөлмек күнде сынбайды, бір-ақ сынады», «Қанына тартпағанның қары сынсын», «Барға мәзір, жоққа әзір», «Сабасына қарай піспегі, сақалына қарай іскегі», «Бөтен елде сұлтан болғаныңша, өз елінде ұлтан бол», «Өзім асыраған күшігім өзімді қапты», «Көп қорқытады, терең батырады», «Қашқан жауға қатын да ер», «Қоянды қамыс, ерді намыс өлтіреді», «Ер шекіспей бекіспейді», «Аюға ақыл үйреткен таяқ», «Қазаны бөлектің – қайғысы бөлек», «Қатыныңның ақылымен қоңсы консаң, көршің жау шығады», «Ұяда не көрсен, ұшқанда соны ілерсің», «Адасқанның айыбы жоқ, қайтып үйірін тапқан соң», «Балта көтерілгенше ағаш жол табады», «Заманың түлкі болса, тазы боп шал», «Екі кемеңнің құйрығын ұстаған суға кетеді», «Есің бар еліңді тап», «Алтау ала болса ауыздағы кетеді, төртеу түгел болса төбедегі келеді», «Әңгіме бұзау емізер», «Ортақ өгізден – оңаша бұзау», «Бөлтірікті қанша асырасаң да тоғайын аңсайды», «Қақпанды қоя білмеген қасасын алдырар», «Сынықтан бөтеннің бәрі жұғады», «Қыран қартайып өлмейді, қайғырып өледі», «Асыл тастан, ақыл жастан», «Әлін білмеген әлек», «Қарға баласын аппағым деп сүйеді, кірпі баласын жұмсағым деп сүйеді», «Сақтықта қорлық жоқ» («Қаһар» романы).

Ел билеуге байланысты мақалдар: «Есің барда елің тап», «Топпен кеңесіп пішкен тон келте болмас», «Ел құлағы елу», «Күм жиылып тас болмас, құл жиылып бас болмас», «Бөтен елде сұлтан болғанша, өз елінде ұлтан бол», т.б. Сондай-ақ «Әңгіме бұзау емізер», «Дастархан басында отырып қонақ аяғын алшақ көсілмес болар», «Қарға баласын аппағым деп сүйеді, кірпі баласын жұмсағым деп сүйеді», «Әлін білмеген – әлек», «Жылы-жылы сөйлесе, жылан інінен шығады, қатты-қатты сөйлесе мұсылман діннен шығады», «Көп қорқытады, терең батырады», «Ортақ өгізден оңаша бұзау», т.б. осы сияқты әр түрлі тақырыптағы мақал-мәтелдер де кездеседі. «Токсан

ауыз сөздің тобықтай түйіні бар» демекші, ауыз әдебиетінің қазынасында мақал-мәтелдің алатын орны ерекше. Егер эпостан халықтың бастан кешкен қаһармандық оқиғаларының көркемделген ізін, сол істердің жинақталған ұғымын елестетсек, айтыста замананың көкейкесті мәселелеріне баға мен үкім берілсе, мақал-мәтел ел өмірінде орын тепкен барлық құбылыстарға тұжырымды, қысқаша қорытынды жасаған энциклопедия тәрізді.

«Алмас кылыш» романында кездесетін мақалдардың дені адамгершілікке, ерлікке, өлімге байланысты қолданылған. Ерлікке байланысты және хандыққа, мінез-құлыққа байланысты: «Ел өссе ер өседі, ер өссе шер өшеді», «Қоянды қамыс, ерді намыс өлтірер», «Ет жарасы біткенмен, ер жарасы бігер ме?», «Аға тұрғанда, іні сөйлеу сөкет», «Таста тамыр, ханда бауыр жоқ», «Қашқан жауға қатын ер», «Хан сырын білгеннің қаны төгілсін», «Жауыз ханнан құтылғың келсе, оның жауыз баласына сені хан етем де», «Асылдан асыл туады», «Ағайын жоқ болсаң бере алмайды, бас болсаң көре алмайды» мақал-мәтелдер кездеседі. Сонымен қатар өлімге қатысты: «Суға кетер бала дариядан шегінбейді», «Өлер бала бейітке жүгіреді», «Андамай сөйлеген ауырмай өледі», «Нар мойны кесілген, Бердібек хан өлген кез», «Ажалың келсе, алтын сандық ішінде тығылып жатсаң да табады. Ал ажалың жоқ бола, жаңбырдай жауған оқтан да адам тірі қалады» секілді гибрат сөздер романның тұла бойына оң беріп, ажар кіргізіп тұрады. Мақал-мәтелдер қай шығармада болмасын кеңінен қолданылатыны сөзсіз. Бірақ, бұл шығармадағы қолданыста біздің байқағанымыз XV-XVIII ғасырларда өмір сүрген ата-бабаларымыз сөйлеу барысында ойының нақты, ұтымды дәлдігін жеткізу үшін сөз мәйегін орынды қолданған, яғни тоқсан ауыз сөздің тобықтай түйінін екі ауыз сөзбен жеткізуге тырысқан. Мақал-мәтелдерді қай қырынан қолданса да автор жетістігі кейіпкер бойындағы ақылдылық, әскери дарындылық, табандылық, айлакерлік секілді қасиеттерді таныта алғандығы. Отан қорғау, батырлық, ерлік туралы туындаған халық мақал-мәтелдері негізінен халықтың ой-тілегі, арман-мүддесі, отансүйгіштік сезімі қандай екенін байқатып отырады. Мақал-мәтелдегі туған жердің қасиетін, оның байлығын жоғары бағалап, ардақтаған халық оларды қорғау әрбір азаматтың міндеті деп санаған. Егер туған жерге ойран салуды көздеген шапқыншы жау болса, оған қарсы аттану ер жігіттің азаматтық борышы деп бағалаған. Сонымен қатар мақал-мәтелдерде ел қорғап, жауды талқандап, ерлік жасаған немесе қара қылды қақ жарған, қиядан тартып жол салған ер, батыр бейнесінен мағлұмат беруге кең көңіл бөледі. Қаһармандық жасау тек Отанын, ел-жұртын сүйген адамдардың ғана қолынан келеді. Олар қандай қиыншылықтар кездесе де үрейленбей, мұнаймай ажалға қарсы шабады деп сипаттайды. Батырдың күшін оның ақылы мен айласында деп сипаттайды. Мұнымен қатар халық ісі үшін қажымай

күресіп ерлік жасаған, ел сүйіп батыр атанған адамдардың мінезіндегі жақсы қасиеттер де мақал-мәтелдерден орын алған. Яғни турашылдық, әділдік, айтқан сөзден қайтпаушылық, достыққа адал болу, қарапайымдылық, т.б. қасиеттер екендігін аңғартады. Сондай-ақ жазушы кейбір жағдайларды сипаттау үшін халық арасында таралған тұрақты сөз тіркестерін шебер қолданады, мысалы: «Ақын – ел құлағы, ел көзі, ел жүрегі», «Итаяқтағы жуындыдан бұралқы төбетті қуып жіберіп, өзі жалай бастаған тазыдай», «Қасқырдың қаншығы тек күшігі қасқыр болғанша ғана ана, ал күшігі қасқыр болғаннан кейін, анасы да оған қасқыр», «Досыңнан қасыңның еті тәтті, ал қасыңнан өзіңмен алысқан жауыңның еті тәтті», «Жатқан жылан­ның құйрығын басу» (Алмас қылыш романы), «Қаншелек адам қорқау қасқыр тәрізді», «Күлмес хан тәрізді» («Жанталас» романы), «көздің қарашығындай сақтау», «Жамандық хабар соққан желмен бірдей», «Жиһазды, дүниелі ақбоз үйдің ішінде өлік жатқандай, жұртта үн жоқ» («Қаһар» романы). Жазушының көркемдік шеберлігінің тағы бір қыры табиғат құбылыстары мен тұрмыстық жағдайларда айтылатын тіркестерді образдарды бейнелеуге, оқиғаларды суреттеуге қолдана білуі «жауар бұлттай», «қара түнектей», «айнадай ашық көгілді аспан», «қара бұлт», «долы жел», «қалың қабағын түйіп», «түксиген қабағынан қыраулы қыстай кәрін төгіп», «өкпе-ашуын толғай кетті», «Жейхүн өзенінде тасыған жыры үшін», «от ауызды, орақ тілді», «тұсаған жылқыдай өрісінді кеңіттірмей» («Алмас қылыш» романы), «қайран сұлу құралай», «айдын көлдің аққуы», «түншыға безерген дүние», «алтын тұғырға қонған ақ сұңқардай», «безек қаққан ұшқыр ойы», «қойдай-қойдай тастар», «кермиық сар дала өлік тәрізді үрейлі, моладай азынаған суық», «бозғылт шөл», «сала құлаш көк құрыш алдаспандар», «аш бүркіттей шүйілді», «қанжардай тырнағымен жыртқан қанды көз барыстай», «нардай қара айғыр», «қазандай қара дулыға», «уыздай дәмді ет», «жұмған жұдырықтай болу», «ақ көбік атып, долдана тасыған өзен», «жұдырықтай тастар», «долы өзен», «кәрі бүркіттей тұғырда отырып қалған қарт жырау», «қамыс құлак, бөкен сан жүйрік», «құл­ан комдас бота тірсек сүлектен жаратылған будан» («Жанталас» романы), «төңірек сандықтан суырған ғаһар тастай жалт-жұлт ойнап ғажайып сәулетті түрге енді», «сүмбілдей сәйгүлік жүйрік», «шайқала ырғалған жорға», «қайынның безінде берік, қазан тастай шомбал, төртбақ келген біреу», «есік пен төрдей, ай табанды жайма жал қара көк айғыр», «кескен қара томардай келте қара сұр жігіт», «суық кекесін», «жүрегі аттай тулап», «лақа бас, білектей жуан, қайрақ тас түстес тау жыланы», «бас бүйендей өлексесін салбаң еткізіп топ еткізді», «құрыштай қатты қарулы қол», «қардай опырылып ат үстінен құлап түсті», «қышқаштай жабысқан темір саусақтар», «шойындай ауыр шомбал дене», «құлаштай сілтеген қамшы», «боз торғайдай кішкентай болғанмен, биік ұшар халқым бар еді», өзен

жыландай сумаң қағып ағады», «сүмбідей сұлу бедеуінің үстінде қорғасын құйған құлжа асығындай берік отырған жас жігіт», «көзінде бір сәуле жалт етті де, кенет үрлеп сөндірілген білте шам жарығындай жоқ болды», «бие сауымындай кеңесу», «акбөкендей әдемі», «күншығыс жақты сынық тағадай қоршай көмкерген кәрі Қаратау алыстан қара қошқылданып көрінеді», «екі көзі оттай жайнап, күре тамыры білеудей боп, кең тамағы торғай жұтқан қурай жыланның көмейіндей ісіп кетті», «бәйгеге шапқан жүйріктей, жыр желісінен маңдай тері бұршақтап ақты», «сүйек тиген төбеттей ұпайым түгел деп өз бетіне кетпейді», «екі бала тапқанына қарамастан, сұңғақ бойына жарасқан қос жұдырықтай тіп-тік қос анары алтын жамбылы алқасын тарсылдата керіп, аш белі үзіліп кетердей талып, мықынынан төменгі бура санды бөксесін мейлінше айқындап тұр», «қамшының тіліндей етіп өрілген қос бұрымы көк толқынмен ойнап жыландай иреңдеп, сымбатты денесі, су астында ақ сазандай бұлықсып, еріксіз көзін тартып әкеткен», «жаңа туған айдай толықсыған Арқаның жас сұлуы», «мойылдай қап-қара көздер», «мысықтың мұртындай түксиген сирек қасы», «салпы ерінді аузын қисаңдата шайнағанда саршұнақтың құйрығындай жіңішке ұзын мұрты едірең-едірең ете қалды», «жараланған қасқырдай тіпті долданып алды», «мұрты ұйқыдан оянып керілген мысықтың құйрығындай тікірейе қалды», «аңшы қуып жеткен еліктің лағындай зәресі ұшып, тостағандай көзі шарасынан шыға жаздай жауандаған Күміс арбаған жыландай таяған торғайдай жақындай берді», «жағалтайды ілген қара бүркіттей», «жаңа туған қозының елтірісіндей қара қошқыл бұп-бұйра шаш», «темір торға қамалған жолбарыстай», «сүліктей қара су жорға», «кәрі қылыш – карательный отряд» («Қаһар» романы).

Жазушы образ бейнесін жасауда керемет әдістерді қолданады, ол кейіпкерлерін суреттеу үшін тіліміздегі бай тіркестерді, оралымдарды шебер қиюластырып келтіреді. Осы шеберлігі оқиғаның тарихи романдарының тілін әсем безендіріп, тарихи оқиғаларды суреттеудегі тіл жұтандығынан және қасандықтан аулақ етеді. Романда жоғарыда келтірілген үзінділер, қойылған проблемалар терең философиялық мағынаға ие. Бұл ретте бірінші орынға жеке тұлға мәселесі қойылады, яғни тарихтағы жеке тұлға, жеке тұлға мен халық. Роман поэтикасында фольклорлық, мифо-эпикалық дәстүрлер және ұлттық көркем әдебиеттің дәстүрлері қолданылады. Шығарманың тілі көркем бейнелеуіш құралдармен, ішкі монологтармен, табиғат суреттерімен, лирикалық шегіністермен, автордың талдауларымен әрленген. Жалпы көркем әдебиет тілінің шеберлік сипатын білдіретін тілдік тәсілдерді екі топқа бөлуге болады. Бұл ретте қазақ лингвистері М.Балақаев пен М.Серғалиевтің пікіріне сүйенсек, олар – бейнелеу тәсілдері және әсірелеу тәсілдері. Өз зерттеуінде ғалымдар бұл ұғымдарға: «Бейнелеу тәсілдері – өмірдің

реалды шындығын, құбылысты кісінің көз алдына елестететіндей етіп суреттеу. Әсірелеу тәсілдері – оның үстіне, кісінің эмоциялық сезіміне әсер ететіндей етіп көріктеу», – деп анықтама береді [22, 50-б.].

Ал шығармада қолданылған бейнелеу құралдарына тоқталатын болсақ, олар трилогияда сөз қолдану тәсілдері, бейнелеу сөздер, мысалы, құбылту деп аталатын метафора, метонимия, әсірелеу, тұспалдау, астарлау, тенеу, эпитет, дыбыстық қайталамалар түрінде кездесіп, оның тілін безендіруге қызмет етеді. Ал бейнелеу тәсілдеріне келсек, бұл ретте кейіпкерлерді мінездеу, сөйлету, портрет жасау, табиғат көріністерін суреттеу, уақиғаны әр түрлі өрістетуде жазушының қолданған шеберліктері туралы сөз етеміз. Әдеби тілдегі сөз байлығының бәрі де түгелдей бейнелеу құралы деп аталады, бұл топқа: әсерлеу (сөзге мәнерлілік сипат дарытып, көркемділігін, әсерлілігін арттыра түсетін сөйлем құрылымын түрлендіру, сөз қолдану тәсілі – стильдік айшықтар. Әсерлеу түрлері – сөз қайталау, сөздің орнын ауыстыру (инверсия), шендестіру, үдету, бүкпелеу, арнау, риторикалық айшықтар); мәнерлеу (тілдің мәнерлілігін көрсететін тәсілдер лексикамен, фразеологиямен шектеліп қоймайды, қажетті жерінде сөз тіркесіндегі сөз құрамдас бөліктердің алмасуы, жай, құрмалас сөйлемдердің құрамдас бөліктерін алмастыру, интонация, тіпті оқшау сөздер, сөйлемнің мүшелері де мәнерлілік жасауға қызмет етеді) тәсілдері жатады. Аталған амалдар шығарманы шынайы, тартымды етіп, тіліне әр беріп, түрлендіреді. Тұтастай алған тарихи туындының көркемдігі шығарманың бүкіл компоненттерінің бірлігінен, үйлесім-келісімінен туындайды. Бұл ретте Илияс Есенберлиннің тарихи романдарын тіл өрнектері тұрғысынан зерттеген Б.С.Әбдуова қазіргі дәуірден бес-алты ғасыр бұрынғы кезеңге жол салу, барын байытып, жоғын табу, өшкенін жандыру, там-тұмдаған деректерден мәлімет алып, өмір шындығын көркем келістіре білу – тарихи шығарманың негізгі шарты екенін айтады [23].

Өткен ғасырларда көп қолданыста болған, қазіргі күнде архаизмге айналған сөздерді тауып, оның мән-мағынасын ашу, әдет-ғұрып ережелеріне, тұрмыстық жағдайларға, жаугершілікке байланысты қағида, тәртіптерге, табиғат ерекшеліктеріне көп көңіл аударып, тарихқа қылау түсірмей шынайы жазу Илияс Есенберлиннің дарындылығын, шеберлігін танытады. Халықтың көркемдеуіш тілдік құралдарын шебер қолдану – шығарманы сәтті шығару кепілі. Бұл орайда көркем туындының поэтикасы елеулі маңызға ие болады. «Көшпенділер» трилогиясы тарихи шығарма болғандықтан, көнерген лексика туралы айтпай кетуге болмайды. Көнерген лексика ұғымы дәстүрлі қолданыстағы атауына қарамастан әлі де даулы мәселелердің қатарына жатады. Мұның нақты дәлелі көнерген тілдік бірліктің жалпыға бірдей қабылданған атауының жоқтығында, сонымен қатар «архаизм» және «историзм» атты ұғымдармен қатар аталатындығында.

Кейбір зерттеушілер кез келген көнерген тіл бірлігін архаизм деп атайды (Маслов, 1975). Басқа ғалымдар архаизмдерді екі типке бөлу қажеттігін айтады: архаизмдердің бірінші типі – көнерген заттар мен ұғымдар атауын білдіретін сөздер; екінші типі – заттар мен ұғымдардың қазіргі атауымен қатар қолданылатын бірліктер (Будагов, 1965). Зерттеушілердің үшінші тобы «архаизм» және «историзм» терминдерін қолданбай, тек «тілдің көнерген бірлігі» атауын қолданады (Булаховский, 1954; Гвоздев, 1965). Ал «историзм» және «архаизм» терминдері ғылыми әдебиетте әр түрлі түсіндіріледі. Бір зерттеушілер историзмдерді көнерген сөздердің жеке лексикалық-семантикалық қатары десе, басқалара оны архаизмдердің бір түрі ретінде қарастырады (Клюева, 1962; Рихтер, 1970; Головин, 1970). Историзмдер көп жағдайда өткен дәуірдің қоғамдық-саяси, мәдени-тұрмыстық оқиғаларын білдіреді. Историзмдердің көп жағдайда қазіргі тілде синонимдері жоқ, себебі тарихи дәуірмен бірге жоғалып кеткен құбылыстарды білдіреді. Көнерген лексиканы бірнеше топқа бөліп қарастыруға болады: көнерген лексиканың ежелгі түркілік қабаты; көнерген лексиканың жалпытүркілік қабаты; көнерген лексиканың өзге тілден енген қабаты; көнерген лексикадағы қазақ-монғол параллельдері. Трилогияда оқиғаның өту кезеңіне қарай көнерген лексика қолданылады, бұл ретте «Алмас қылыш» романында парсы тілінен енген «дийар – облыс», «диван – хан кеңесі», араб тілінен енген «қари – Құранды жатқа білетін адам», «арбаб – қаланың белгілі адамдары», «фатика – анық, айқын», «насрани діні – несториан діні», ескі шағатай тілінен енген «жете, шете – қарақшы (моғолдарды шағатайлықтар осылай атаған)», «наип – уәзір», қыпшақ тілінен енген «есірей – қолға түскен тұтқын», көне түркі тілінен енген «ірбіз – леопард», «ерат – әскер», «панднама – хандарға, ел басқаратын сұлтандарға арналған насихат кітабы», «импрам – тобыр», «инал – шешесі хан тұқымынан, әкесі қара қазақтан шыққан кісі», «пасбан – күзетші», «етрат – жауынгер», «паруа – хан соңындағы адамдар», «мүнәзара – талас, өзара шешім табу», «тұтғақ – түнгі күзетші тобы», «мұзалим – қызмет дәрежесі», «басар – тау жуасы», «қарбас – мата (сәтен)», «етрак – сары дала», «ағрүк – әскер соңындағы көш», «кестам – көне түркі елі дайындаған ішімдік», монғол тілінен «көрөн – бекінген әскер, лагерь» т.б. сөздерді айтуға болады. Бұл ретте «мүнәзара», «мұзалим» сөздерінің араб түбірінен жасалғандығын айта кету керек. «Алмас қылыш» романының оқиғасы 1456 жылғы Әбілқайыр хан билік құрып тұрған кезде Барақ хан бастап, Жәнібек хан мен Керей хан қолдап, қазақ хандығының іргесін бекіткен уақыттан бастап, Қасым хан, Хақназар хан билік құрған 1580 жылға дейінгі кезеңді қамтиды. Бұл кезеңде қазақ хандығының қалыптасып, іргесін бекіттірген еді. Роман тілінде көне түркі, монғол, шағатай, парсы, араб тілдерінен енген сөздердің көп кездесуі қазақ хандығының қалыптасуына дейін

қазақ жерін билеушілердің сөйлеу ережесі қолданылғанын дәлелдейді. «Жанталас» романында өзге тілдерден енген сөздер көп кездеспейді. Бұл роман оқиғалары 1580 жылы Қазақ хандығының басына Шығай хан, Тәуекел хан, Есім хан, Жәңгір хан, Тәуке хан, Болат хан, Сәмеке хан, Орта жүз ханы Әбілмәмбет, Кіші жүз ханы Әбілқайыр, Абылай хан билік құрған кезенді 1781 жылға дейін қамтиды. Роман тілінен көрініп тұрғандай қазақ халқы осы кезеңде тәуелсіздік кезеңін басынан бір өткергендей, себебі қазақ хандары өз елін дербес мемлекет ретінде билеп тұрды, сырт жаулардан жан аямай қорғады. «Қаһар» романында орыс тілінен енген «жылқы жылғы ұстап – Россия патшасының Сібір қазақтарын басқару жөніндегі 1822 жылғы ережесі (уставы)», «жасиәтір – заседатель», «кәрі қылыш – карательный отряд», «іштесер – штюцер мылтығының аты», «атұлтант – адъютант», түркі тілдерінен енген «ертәуіл, ертөле – барлаушы», «бақауыл – бөлуші» сөздеріне түсінік беріледі. Жазушының бұл романы 1782 жылы Уәлидің билік құрған кезеңіне шолу жасаудан басталып, Кенесарының хандық құрған кезеңіндегі (1841-1847) оқиғалармен аяқталады. Бұл кезеңде қазақ елі Ресей боданы болғандықтан, қазақ тіліне орыс тілінен көп сөздер енді. Романда жазушы осы үдерісті көрсеткен. Бірақ жазушы Ілияс Есенберлин трилогия тілін тым көнелемей, оның оқырманына түсінікті болуы үшін өткен заманның оқиғаларын осы кезең тілімен суреттеуге ұмтылған. Трилогияда қолданылған көнерген сөздер көп функция атқарады: біріншіден, бұл стилизация мен тілдік көркемділіктің «айшықтылықтың» белгісі; екіншіден, мұндай сөздерді қолдану қосымша танымдық ақпарат береді; үшіншіден, бұл тәсіл мәтінге деген қызығушылық тудырып, оқырманды әр түрлі сөздіктер қарауға жетелейді, яғни оқырманның тілдік компетенциясын жетілдіреді. Демек Ілияс Есенберлиннің «Көшпенділер» трилогиясы көркемдігі, стилі, тіл бедері жөнінен өзіндік ерекшелігі бар туынды. Мұнда кездесетін ерекшеліктер жазушының өзіне ғана тән шеберлікпен орындалған. Жазушы уақыт көшіне ілесіп, оқиғаларды нанымды әрі шынайы бейнелеу үшін көптеген әдіс-тәсілдерді тынбай іздегені байқалады. Тартысты тарих оқиғаларына құрылып, қазақ халқының азулы, асқақ билеушілері мен билерінің, қаһарман қас батырларының, елін сүйген күміс көмей көреген ақын-жырауларының, шыдамды дана халықтың, абзал аналар мен батыл бойжеткендердің қазақ хандығының құрылып, қазақ елінің дербес, тәуелсіз ел болуын көксеген арманын бейнелеп берген трилогияда жазушы қазақ халқының тіл өнері мен фольклорлық мұрасының бай мүмкіндіктерін пайдалана отырып, жанды туынды жасаған. Қазақ халқының тарихындағы елеулі оқиғалар жазушының шеберлігі арқасында жымдаса өріліп, тіл өнері мен әдеби категориялардың мейлінше мол қолданылуымен әрлене түсіп, көркемдігі жоғарылаған. Бұл тарихи роман дәстүрінің қазақ әдебиетіндегі ірі жеңісі деуге болады.

### Әдебиеттер:

1. Литературный энциклопедический словарь. – М.: «Советская энциклопедия», 1987. – 752 с.
2. Байтұрсынов А. Шығармалары: өлеңдер, аудармалар, зерттеулер /Құраст. Шәріпов Ә., Дәуітов С. – А.: «Жазушы», 1989. – 320 б.
3. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. – М., 1979. – 356 с.
4. Конрад Н. Запад и Восток. – М.: «Наука», 1966. – 340 с.; Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. – М.: «Наука», 1979. – 496 с.
5. Атымов М. Қазақ романдарының поэтикасы. – Алматы: «Ғылым», 1975. – 312 б.
6. Қабдолов З. Сөз өнері. – Алматы: «Санат», 2002. – 360 б.
7. Бердібай Р. Тарихи роман. – Алматы: «Санат», 1997. – 336 б.
8. Исмакова А.С. Казахская художественная проза. Поэтика, жанр, стиль. – Алматы: «Ғылым», 1998. – 394 с.
9. Нұрғали Р. Қазақ әдебиетінің алтын ғасыры. – Астана: «KÜL TEGIN», 2002. – 528 б.
10. Қозыбаев М. Қаламгерлер әулетінің хан Кенесі // Егемен Қазақстан. – 1993. – 29 қыркүйек
11. Тілегенов Б. Тұйық өмірдің құпиясы. – А.: «Дәуір», 1992. – 336 б.
12. Хамзин М.Х. 60-80-ші жылдардағы қазақ романының стилі мен типологиясы: ф.ғ. докт...автореф.:10.01.02. – Алматы, 1997. – 56 б.
13. Есенберлин І. Көшпенділер /Тарихи трилогия. – Алматы: «Көшпенділер», 2004. – 760 б.
14. Мақыпұлы С. Қазына. Әдеби мақалалар, зерттеулер. Әдістеме. – Алматы: «Арыс», 2004. – 320 б.
15. Сыздық Р. Сөз құдіреті. – Алматы: «Санат», 1997. – 98 б.
16. Жұмалиев Қ.Стиль – өнер ерекшелігі. – А.:«Ғылым», 1996. – 384 б.
17. Толмачев Б.Я. Исторический роман в современной литературе Средней Азии и Казахстана: автореф. ... докт. филол. наук.:10.01.02. – Бишкек, 1994. – 49 с.
18. Алпысбаев Қ. Тарихи шығарма: таным және көркемдік /Оқу құралы. – Алматы: «Ғылым», 1999. – 281 б.
19. Гуляев Н.А. Теория литературы /Учебное пособие. – М.: «Высшая школа», 1985. – 271 с.
20. Александрова Л.П. Советский исторический роман: Типология и поэтика. – Киев, 1987. – 158 с.
21. Серғалиев М. Сөз сарасы. – А.: «Жазушы», 1989. – 198 б.
22. Балақаев М., Серғалиев М. Қазақ тілінің мәдениеті. – Алматы: «Мектеп», 1995. – 88 б.
23. Әбдуова Б.С. Тарихи романдар тілінің көріктеуіш амалдары (І.Есенберлин шығармалары бойынша): филол. ғыл. канд. ... автореф.:10.02.02. – Астана, 2000. – 24 б.



## ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ ЫРЫМ-ТҮЙІМ СӨЗДЕРІНІҢ ЭТНОМӘДЕНИ ТАҒЫЛЫМДЫҚ НЕГІЗДЕРІ

*А.Қ. Дүйсенбаев,  
педагогика ғылымдарының кандидаты, доцент*

Түркілердің тағылымдық мұраларында елдің болашақ өркениеттік үлгіде дамуында салт-дәстүр мен әдет-ғұрыптың басты роль атқаратындығын, тәрбиелік қағидалардың маңызды екендігін, әрі әсерлі сипат алатындығын көрегенділікпен тани біліп, ата салтын сақтау мен жүйелеуге аса мән берген, тіпті белгілі бір тұстарда түркілер оған сүйенген деп те айтуымызға болады. Себебі ата салты – халық санасындағы сан ғасырлар бойғы қалыптасқан архетиптер, сана түкпірінен тамыр тартатын қалыптасып қалған ішкі дүниеден хабар беретін жадыдағы мәліметтер. Түркі халықтары оларды сақтаудың және орындаудың қатаң далалық заңдылықтарын ұсынған, ұмытпау мен ескеріп отырудың білімі дағдыларын жетілдірген; үйретушілік пен берері мол сарқылмас қорларын пайдалана білген, әуел бастан бәрінің жауабы дайын мәліметтердің кеңдігі мен әмбебап дайын күйлеріне қызыққан; ұрпақты тәрбиелеудің негізгі, басты ықпал етуші құралы да осы деп білген. Осындай түркілердің тағылымдық мұралары дәстүршілдік қағидалары бойынша өмір сүрудің заңды нәтижесі күні бүгінге дейін өз бетінше орнын тауып келеді. Түркілік тағылымдық мұралардағы ел бірлігі, жері мен атамекеніне құрметпен қарау жөнінен кейінгі ұрпақтарға үнемі үлгі болатын нұсқа болып табылады. Демек, түркілік тәрбие тағылымдарын бүгінгі күнгі тәрбие үдерісінде қолдану уақыт талабына сай туындаған деп айта аламыз. Түркілерге тән тағылымдық өнегердің негізі тілінен, терең тарихынан, өнегесі өрісі болатын тұрмыс салтынан, әдет-ғұрпынан, ұрпақтан-ұрпаққа алмасып келе жатқан асыл мұрасы – түркі халықтарының бала тәрбиесінде қолданылатын ырым-тыйымдары болып табылады. Түркілердің тәрбиелік қағидалары әрқашан ақиқаттық, ізгілік қатынастар мен халықтың игілігін негізге алды.

Түркі халықтары қашанда өз ұрпағының өнегелі, тәрбиелік жақтарына баса назар аударған. Ол бүгінгі таңда да өзекті мәселе болып отырғандықтан, ізгілік сезімді ұрпақтарымыздың бойына сіңірудің теориялық қырлары жете зерттеліп, білім беру саласында әрбір пәнді оқытуда баса назар аударылатын оның құрылымы ретінде байыпталу керек. Осыдан келіп, түркілік тәлім-тәрбие мен өнегелілік қызметі туындайды. Яғни әсерлі, үлгі боларлықтай тәрбиелік формада өмір сүреді. Демек, тарихи сана, ата-баба рухы (аруағы), дәстүршілдік қағидалар, дүниетаным, ырымдар мен тыйымдар т.б. компоненттерден құралады. Түркілік тәлім-тәрбиенің келесі бір құрылымы тарихи сана болып табылады. Тарих – ата-бабаларымыздың жүріп өткен жолы,

қайталанбас экзистенциясы, шынайы көрінісі болып табылады. Осы түсініктер түркілік тағылымдардың түпқазығына айналады да, этнос тарихын құндылық ретінде танып, тарихшылдық ұғымдар желісінде құрылған түркілік бауырмалдық қатынасты жетілдіреді. Осыған байланысты ұрпақ тәрбиесіндегі ырымдар мен тыйымдардың негізгі қағидалары: алдымен шынайы этнос тарихын құру, оны құрметтейтін және қастерлейтін құндылық ретінде сезіндіру, «тарих – өзіміздің ата-бабаларымыздың қайғысы мен қуанышты сәттерінің асқақ өмірі» екендігін түйсіндіру болып табылады.

Ал түркілердің моральдық қатынастарындағы тағылымдық, тәжірибелік түрде жүзеге асатын қағидалар бар. Мәселен, ата-баба аруағы, намыс, жігер, қуаттылық, төзімділік т.б. компоненттер – осы түркілік рухтан туындайтын шынайы көріністер. Ал дәстүршілдік қағидалар осыдан туындайтын жалпы тұжырымдамалы тағылымдардан құралады. Мәселен, ырымдар мен тыйымдар, салт-дәстүр мен әдет-ғұрыптың өзі – мыңдаған жылдар бойғы халқымыздың ұстанған рухани-мәдени, психологиялық-этикалық, құқықтық-моральдық ережелері деп атауға тұрарлық тұтас кешенді жүйе. Ұрпақтарымызды ерлік дәстүр бойынша тәрбиелеу – этностық менталитетті оятудың, қайта жаңғыртудың ерекше тәсілі. Бүгінгі қоғамымызда ол да өздігінен іске асырылып жатқан үрдіс. Дегенмен, ендігі кезекте азаматтарға оның мәнін түсіндіру, терең байыптаулар мен өмірлік тәжірибелерден қорытылған маңызын ашып көрсету міндеті тұр. Мәселен, халқымызда: «топырақты үйме!» деген тыйым сөз бар. «Ол өліммен ассоциация бергендіктен, ата-бабаларымыз жаман ырым деп қабылдаған» деген түсіндірме де орынды. Бірақ бұл түсіндірмені тереңдетсек, біріншіден, бала топырақты қазбаса, үймесе ол ойнауға келмейді, сондықтан, бұл жерде «топырақпен ойнама» деген гигиеналық астар бар, екіншіден, ересектердің өлім үрейі арқылы ұрпақтарды да үрейлендіруден туындайтын өмірге құштарлықты ояту т.б. қызметтер атқаратын полифункционалды мәні жоғары тыйым сөз болып табылады. Яғни ырымдар мен тыйымдардың әрбір жеке элементі – өзіндік маңызы зор құрылым, осындай көмескіленген, ұмытылған астарды ашып көрсетудің педагогикалық негізі болып табылады. Бұл түркілік тәлім-тәрбие басты құрылымы түркілік дүниетанымға айналады. Ол – кең ауқымды философиялық маңызы бар рухани байлықтың айғағы, сондықтан түркілік дүниетанымға сөзсіз сүйеніп отырады. Осыдан менталитет және дүниені қабылдаудың психологиялық ерекшеліктері туындайды. Бүгінгі таңда тәрбие мен білім беру үдерісінде түркілік дүниетанымды үйретуге көп көңіл бөлініп отыр. Дегенмен, оны да тереңдету мәселесі қазіргі өркениеттілікке ұмтылған тұлғаны қалыптастырудың басты шарты болмақ. Демек, түркілік дүниетанымды дұрыс түйсінген ұрпақ

өздігінен мәдени-әлеуметтік түрде «тәрбиелі ұрпақ» болып қалыптасады.

Балалардың тәрбиеге жат әрекеттерін ескерту негізіндегі тыйымдар көшпенділікпен өмір сүрген түркі халықтарына ортақ халық педагогикасының тәрбие құралы ретінде қолданылады. Тыйым сөздердің тәрбиелік ролі туралы профессор С.Қалиұлы: «тыйым сөздердің мән-мағынасы жағымсыз іс-әрекеттен баланы жастайынан тыйып ұстауды көздеу болған. Яғни үлкендер балалардан жағымсыз іс-әрекет, қимыл-қозғалыс жасамауды талап ете отырып, жаман әдет, жат мінезден арылтуды көздеген», - деп келтіреді [2, 25-б.].

Сондай-ақ зерттеуші Н.Ақбаевтың пікірінше: «Қазақ халқының үлгі, тәрбие құралдарының бірі – тыйым сөздер. Яғни, есі кірген балаларды жаман әдет, жат пиғыл, орынсыз қылық, теріс мінездерден сақтандырып отырған. Мысалы, тізені құшақтау – жалғыз қалудың, қолды төбеге қою – ел-жұрттан безінудің, үлкеннің жолын кесу – әдепсіздіктің белгісі деп ондай істерге қатаң тыйым салған», - деп келтіреді [3, 156-б.].

Әдетте түркі халықтарының бәрінде дерлік жиі кездесетін тыйым сөздер негізінен тәрбие құралы ретінде қолданылады. Мысалы, «үлкеннің алдынан кесіп өтпе» деген тыйым сөзден, біріншіден, біз үлкеннің алдын кесіп өту әдепсіздіктің белгісі екенін және де оның инабаттылыққа жатпайтынын білеміз. Үлкенді әрдайым сыйлап, қадірлеу, оларға жол беру керек болса, екіншіден, үлкеннің алдын кесіп өткенде сол адамның жолы болмауы мүмкін. Келе жатқан адам көңіліне күдік алып, алдын кесіп өткен баланы кінәлап, наразылық танытады. Қазақта үлкеннің ризашылығын ақ батасын алу кішілер үшін үлкен рөл ойнаған. Қазақ халқында қатаң тыйымдардың бірі – мықыныңды таянба дейді, біріншіден, мықынын таяну адамға жарасымсыз. Адамның жүріс-тұрысы, өзін басқару әрекеттері жарасымды, дұрыс болуы үшін тыйым салынған. Екіншіден, жақын адамы қайтыс болғандар мықынын таянып жылаған.

Қолыңды жуып болған соң сілкіме – біріншіден, қолыңды жуып болған соң сілкігенде жаныңдағы адамдарға шашырайды. Егер тамақ ішіп отырғандар болса, тамақтарына тамып кетуі мүмкін. Сондықтан ол әдепсіздіктің белгісі болып саналады. Екіншіден, үлкен қариялар қолды сілкуді балый түсіндірген: қолды тазалап жуып болған соң, оны сілку тазалықты сілкіп тастауды білдіреді екен.

Кесені төңкерме – шай ішіп болған кесені төңкерме, себебі несібесі төгіледі. Бұл жаман ырым ретінде түсіндіріледі. Ал, екіншіден, кесені төңкергенде ішіндегі шай жұғыны төгіліп, таза дастарханның бетін бүлдіреді. Демек тыйым салыну арқылы тазалық сақтау да жүзеге асырылады.

Үйге қарай жүгірме – үйге қарай жүгіріп келе жатқаныңызды үйдегілердің біреуі байқаса, сескеніп, тіпті қорқып қалатыны анық.

Себебі ол сіздің бір шұғыл хабарды айтқалы келе жатқаныңызды, ол хабардың жақсылық емес екенін жорамалдайды. Өйткені үйге қарай біреу өлгенде немесе ауыр хал үстінде жатқан адамға көмек беру керектігін хабарлауға асыққанда жүгіреді. Үлкендердің «Жамандықты шақырма» деп ұрсып тастайтыны сондықтан. Сонымен қатар, қамшыны ұстап төрге шықпайды. Себебі, бейбітшілік уақытта қамшыны төрге алып шығу, жаулық пен дұшпандылықтың белгісі деп тыйым салады. Бос бесікті тербетпе – бесікті бала жатқанда оны ұйықтату мақсатымен тербеткен. Ал бесікте бала жоқ кезде оны тербетудің қажеті жоқ. Бос бесікті тербету – балаға зар болып жүрген адамның немесе баласынан айырылып қалған ананың әдетін білдіреді. Сол үшін бос бесікті тербету жамандықтың бастамасы деп саналған.

Тамақты жатып ішпе – дені сау адам әдетте дұрыс отырып тамақтанады. Ал отыра алмайтын мүгедек адам жатып ішуге мәжбүр. Сондықтан денің сау бола тұрып, мүгедек адамның қылығын жасама, жамандықты шақырма деген мақсатпен айтылған. Екіншіден, дұрыс тамақтану үшін дұрыс отыру қажет. Дұрыс отырмай денсаулығыңызға зиян етіп жүріңіз мүмкін. Осының бәрін айтқанда, тыйым сөздерінің түркі халықтарының тәлімдік тәжірибесінде тегіннен-тегін шықпағанын, оның түпкі мәні, көздеген мақсаты, қауіптенген қорқынышы, үміт еткен мүддесі бар екенін білдіргіміз келеді. Қоғамдық ортада дұрыс өмір сүру белгілі бір мәдени-әлеуметтік құндылық ретінде бағамдалған. Ол әрбір түркі азаматының өмірлік ұстанымы мен парызы ретінде өмір мәнділік сипатқа ие болған.

Түркілік дүниетаным осы жетілген тұлға қалыптастыруды әлем мен қоғамнан өз орнын табу мен таныта білудегі басты сапа деп әйгіледі. Түркі халықтарының көшпелілік дүниетанымынан бастап, діни сенім элементтері, ерлік пен батырлықты тарихи кезеңдердің өн бойында күштің культіне негізделген сарындар сақталып отыруы, рухани-дәстүрлік сипат алған дала көрінісінің тағылымдық өнегелерінен тұрады. Сондықтан өркениет жағдайындағы ырымдар мен тыйымдарды жетілдіру мен түркілік тәлім-тәрбиені сіңірудің тарихи-мәдени бағыты, сәйкесінше, салт-дәстүрді сақтаудан, дін мен өнерді дамытудан, тіл мен әдебиетті құрметтеуден, наным-сенімдерді бағалаудан құралады. Бұл жоғарыдағы халқымыздың тарихына түркілік тағылымның дамуы мен өркендеуінің, бүгінгі күнге дейін халқымыздың өміршеңдігінің сақталуы, этнос болмысымен бірлікте дамитын шартына айналуының негізгі рухани көзі, яғни түркілік тәлім-тәрбие мазмұнын құрайтын қағидалар деп айтамыз. Бұл элементтер этностың рухани формасы болғандықтан, оның салт-дәстүр түрінде өмір сүруінің негізгі ішкі қуаты болып табылады. Бұл үдерістерді іске асыру 1991 жылғы Тәуелсіздік алғаннан кейінгі модернизациялық құбылыс немесе уақытша әлеуметтік үрдістер емес, керісінше, этнореставрация мен этноинтроспекцияның көрінісі болып

табылады. Осы рухани болмыс элементтері сан мыңдаған жылдар бойғы этноидентификациялық қызмет атқарып келген табиғи-тарихи құбылыс болып табылады.

Халық педагогикасы бұл жиналған және эмпирикалық білімнің тәжірибесімен тексерілген, ұрпақтан-ұрпаққа берілетін мағлұматтар, іскерлік пен дағдылар жиынтығы, халықтың әлеуметтік және тарихи тәжірибесінің жемісі. Әр түрлі халықтың дәстүрлері мен әдет-ғұрыптарының мақсаты – жас ұрпақты бұқараның ең жақсы идеяларына тәрбиелеу. Халық ертегілеріндегі, батырлар жырындағы, мәтелдер мен мақалдарындағы, эпостардағы тағылымдық ескерткіштерінің тәрбиелік мәні өте зор. Оларды қазіргі ғылыми педагогикалық мәліметтермен ұштастырып, заман талабына сәйкес тиімді пайдалану қажет. Өйткені ғылыми педагогикалық ойлардың негізін салушы халық педагогикасы болып табылады.

Түркі халықтарының ғұлама-ойшылдары еңбектеріндегі халықтық әдет-ғұрыптары, салт-дәстүрлері, мақал-мәтелдері, фольклорлық жырлары мен көркем шығармалары, тілі мен мәдениеті түркілік тәрбиенің құралына айналды.

Кемеңгер ұстаз Ыбырай Алтынсариннің ұлағатты сөздері, педагогикалық мұралары халық педагогикасында үлкен орын алады. Оларды қазіргі қазақ халқының ұлттық мәдениеті мен салт-дәстүрлерінің қайта жаңарту кезінде кең мағынада насихаттау әрбір ғалымның, мұғалімнің, ата-аналардың борышы болуы қажет.

Халық педагогикасын дамытуда қазақтың асқан ақыны, педагогы Мағжан Жұмабаев үлкен үлес қосты. Ол бала тәрбиесі жөнінде көп өлеңдерінде («Бесік жыры», «Ана» т.б.) өзінің терең педагогикалық ойларын ортаға салды. Балалық шақ әлемінде өмірді қызықты өткіз, білім алуға тырыс, білімді адам, ел басшысы және мейірімді, көреген азамат бол деп тілегін білдірген.

Халық педагогикасының тарихын зерттеу, оның мағлұматтарын бүгінгі және болашақ ұрпақтың игілігіне айналдыру, салт-санамызды, әдет-ғұрпымызды, ұлттық дәстүрімізді өскелең өмір талаптарына сай жүзеге асыру – басты міндеттердің бірі. Халық педагогикасының мақсаты – бірнеше ғасырға созылған халық тәжірибесіне сүйене отырып, болашақ ұрпақты еңбекке, өмірге дайындау, өнер-білімге баулу, бүкіл елдің қамын ойлау сияқты ең жоғары адамгершілік, имандылық қасиеттерге тәрбиелеу. Олай болса, өскелең ұрпақты терең педагогикалық, психологиялық теориялармен, халқымыздың бай тәжірибесімен таныстырудың ролі өте зор.

Халық педагогикасының негізіне халық ауыз әдебиетінің шығармалары, этнографиялық материалдар, халықтық тәрбие дәстүрлері, халық ойындары, отбасы тәжірибелері т.б. жатады. Демек, халық педагогикасы – ғасырлар бойы өмір тәжірибесіне негізделген

ұрпақ тәрбиесіндегі дәстүрлер мен әдет-ғұрыптың, мәдени ой-пікірлердің жиынтығы.

Адамның өмірлік тәжірибесі, бастан кешерлері әр алуан, аса мол және сан салалы. Ата-ана тәрбие мәселесінде өз тәжірибесін, түйген-білгенін, ұстаған қағидасын жолай, уақытпен үндестіре түзетіп, өзгертіп, жаңалап жаңғыртып отырады. Тегінде, ең берекелі, ең парасатты тәжірибе - әрине, халық түйген тұжырымдар, ғасырлар бойы зергерлік ұқыптылықпен сұрыптаған үрдістер, дамыған дәстүрлер, ұстаздық ойлар болса керекті.

Халықтық тағылимааттың кең өрісті, келісті көрініс табуы халық мақалдары мен мәтелдерінде, шешендік сөздерінде, халықтың даналықтарында орын алған. Ендеше, қызық халық педагогикасының адамгершілік тәрбиеге үндесер, ескірмес қағидаларын ата-аналардың тәлім-тәрбиеде кәдеге жаратуын қалаймыз. «Бала – жүректің миуасы» деп қарайтын балажан халықтардың бірі қазақ халқы да балаға ежелден болашағым деп қарайды, игі де зор үміт артады, әр ата-ана арманын ұрпағына аманат етіп тапсырады. Бөбегің – қуанышын, мақтанышын. «Бала адамның бауыр егі» деп оның ыстық екенін танытып, еміренеді қазақ атамыз. Бабалардың басқа бір сөзі де орынды. «Балалы үй – базар, баласыз үй – мазар». Ақын тілімен айтылған тәтті де, ащы да ақиқат. «Бала көңілдің гүлі, көздің нұры» деп сүйсінеді біздің аяулы ата-анамыз. Қуана білуде де құтты береке бар. Әлгі адамгершілікке суарылған әдемі мақал – соның айғағы. Тұяқ атанардың тәттілігін халқымыз қат-қабаттай қастерлеп айтады: «Лашын құсқа ауа қадірлі, жүйрік атқа дала қадірлі, ата-анаға бала қадірлі» деп сипаттаса керек. Үсті-үстіне үстемелей төккен зердей інжу сөздер! Естіген құлақ көңіл қазынасына сақтайтын қазына. Отбасының басты қызығы, алтын тіреу дінгегі – бала. Дүниеге келерінде де, келгеннен соң да әке-шешесін бірден-ақ боямасыз татулыққа, сыйластыққа, ынтымаққа жар салмай-ақ шақыратын, ата-ана көңілін жақындастыра түсетін – бала. Перзентсіз үйдің бар жұбанышы бүгінгісі ғана, оның өзі де өкінішті екенін, ертеңгі қуанышы, қызығы қырқылып, үзіліп қалатынын әділетшіл халық ашық та айтады, ашып та айтады. Сондықтан да ол «Бесіксіз үйде береке жоқ» деп түйеді. Бұған өз орнымда отым жансын деп әсте қарамау қажет. Бұл – халықтың қамын қарастыру, елдікті ойлау, елдің ертеңгісі жөнінде қам жеу [4, 41-б.]

Ұлы Абай: «Дүние – үлкен көл, заман – соққан жел, алдыңғы толқын – ағалар, кейінгі толқын – інілер, кезегімен өлінер, баяғыдай көрінер» десе, алдыңғы толқынды кейінгі толқын басып, тұншықтырып жоқ қылады демейді, алыдыңғы толқынның күш-қуатын, дәстүрін қабылдап алып, өзінен кейінгіге сол қалпында тапсырады, сөйтіп дүние қашанда мәңгілік қалпын сақтайды дейді. Міне өзімізден кейінгілердің, яғни бүгінгі жас ұрпақтың кеуделеріне

жағатын отымыз, толқын ретіндегі беретін күш-қуатымыз – өзіміз алдымыздағы толқындардан қабылдап алған асылдарымыз. Осындай асылдарымыздың бірі – халқымыздың өзіне тән салт-дәстүрлерінің өмірдегі қолданылмалы көріністеріне айналған ырым мен тыйым сөздері. Олай болса, ырым мен тыйым сөздерді ұлтымыздың қоршаған ортаға, табиғатқа және адамдардың ара-қатынасына берген философиялық тұжырымы, түйіндеген қағидалары десек артық емес. Қазақ халқы ұл-қыздарының бойындағы кейбір оғаш қылықтарын бетіне басып, жүгенсіздікті тыйымдармен тәртіпке салып отырған, яғни тәрбиенің бұл құралын мінез-құлық ережесі түрінде қалыптастыруға тырысқан. Жас ұрпақ бойына тек адамгершілік ұрығын, қайырымдылықты, адалдық пен әділдікті, ізеттілікті, имандылық пен инабаттылықты егіп, игі әдеттерді сіңіруге, тәрбиелеуге ұмтылған. Басқаша айтқанда, ырым мен тыйым сөздер тұрмыста заң іспеттес іске асып отырған. Осынау асыл мұраларымыз біршама уақыт ескілік сарқыншығы саналып, елеусіз қалып келді. Сондықтан да тәрбие көзі ретінде пайдалану үшін бұларды ең алдымен бір жүйеге жіктеп келтіру қажет. Адамның адамгершілігін оның айналасындағы әр нәрсені қадірлеп, қастерлей білуінен, қатыгездік пен көргенсіздіктен аулақ болуынан, қайырымдылық пен обал, сауапты сезінуінен көруге болады. Мұны тыйым сөздердің мәнінен қарастырып көрейік. Мысалы, «нанды аяққа баспа», «малды теппе», «көк шөпгі жұлма», «ақты төкпе» т.с.с. тыйым сөздер баланы тәртіптілікке шақырады, сыпайы да әдепті, жаман әдептен жиренуге итермелейді. Сонымен қоса баланы тазалықты сақтауға, ұқыпты болуға, табиғатты қастерлей білуге шақырады.

Халқымыздың салт-дәстүрінде «Ұлға отыз, қызға қырық үйден тыю» деген ата сөзі тегін емес. Үлкендеріміз жастардың жақсы ісін қолдап, оғаш қылықтарына тыйым салып отырған. Сондықтан адамдардың ізгілік тұрғысындағы түсінігі жоғары болғаны ғой. Осының өзі олардың тұла бойына тәрбие мен тәлімнің нәрі сіңгендігін көрсетпей ме? Балаға тәрбие беруде қазақ ауылы мектеп сияқты болғаны ғой. Ол – жоғары адамгершілік пен парасаттылықтың тұрғысында ұйыған ордасы. Ұлттық дәстүрлерді ұрпақ бойына дарытып, ата жолы талаптарымен лайықты азамат, ел намысы жолында жанын садақа ете білер ерлер болып өсуіне халқымыз жан-жақты назар аудара білген.

Түркі халықтарының өз ұрпағының болашағы туралы қалдырған асыл мұраларының дені бала тәрбиесіне арналады. Сондықтан да бұл мәселе бойынша дүниежүзілік ой-пікірдің дамуында тарихта мол мұра жинақталған. Оған әрбір халықтың артында қалдырған мынадай аталы сөздері айқын куә. Мәселен, «Әкенің еккен пайдасын ұлдары көреді» (әзірбайжан халқы), «Өзінің ағасы жоқ адам таяқты құшақтайды» (кабардин халқы), «Шыбық кезінде сынбаған, таяқ кезінде сынбайды»

(татар халқы), «Ағаш курамай тұрғанда оны ие біл, ал баланы жас кезінде тәрбиелей біл» (хакас халқы), «Егер қызға үйленгің келсе, ең алдымен шешесімен таныс» (татар халқы), «Шешесін көр де қызын ал, ыдысын көр де асын іш» (қазақ халқы), «Өз шешесін сыйлай білген адам, басқаның шешесін қорламайды» (әзірбайжан халқы), «Егер дұшпаның таспен ұрса, сен оны аспен ұр» (құмық халқы), «Атты қамшымен айдама, сұлымен айда» (башқұрт халқы) т.б. өнегелі сөздері туралы айтуға болады.

Міне, осының өзінен-ақ адам баласы даму тарихында тәрбие халықтың ой-пікірімен, адамгершілік талаптарымен үнемі сабақтастықта болғанын байқауға болады. Ендеше түркі халықтарының тәлімдік мұраларын тек өткен ғасырдың ескерткіші ретінде қарауға болмайды. Өйткені ол бүкіл түркі халықтарының этнопедагогикасы мәселесімен тығыз байланысты әлеуметтік, экономикалық, географиялық, тарихи жағдайына байланысты туындап отырады. Қай халықтың баласы болсын олардың бір-бірінен айырмашылығы жоқ. Түрік, татар, башқұрт, ноғай, қазақ, қарақалпақ т.б. түркі халықтарында тәрбие балаға бірдей беріледі. Ал, баланы ешбір ұлт не ұлыс жамандыққа тәрбиелемейді. Барлық халық ізгілікке, жақсылыққа, елін, туған жерін, тілін сүюге, тарихын білуге, мәдениетін тануға, дәстүрін қастерлеуге, қысқасы барлық адамзаттық тәрбиеге тірек болатын ең құнды адамгершілік қасиеттерді ұрпақ бойына сіңіруді көздейді.

Түркі халықтарының бала тәрбиелеудегі мұрасына көз жіберсек, отбасына байланысты тұнып тұрған, қаймағы бұзылмаған дәстүрдің бар екенін көреміз. Түркі халықтарының салттары мен дәстүрлерінде, әдет-ғұрыптардың заманға сай өрнектерін жоғары бағалайды. Әдемі әдеп пен әсем әдеп, аталық дәстүр, рәсімдер – бәрі-бәрі ғасырлар бойы қалыптасқан халық педагогикасы, адамгершілікке толы үлгі-өнегелер. Әрбір этностың әдептілік қағидалары сол ұлттың тарихи, мәдени дәрежесін айқын көрсетіп, ұлттық ерекшеліктерін бейнелейді. Адамдардың отбасын құруы табиғи заңдылық болғанымен, оның рухани имандылық жағынан маңызы зор. Отбасын құру адам өміріндегі ең маңызды әрі жауапты кезең. Әр халықтың тарихи қалыптасқан өмір салтына байланысты отбасын құру және ұрпақ тәрбиесінде өздеріне тән дәстүрлер бар. Бұрынғы қазақ халқының отбасы қатынасы негізінен тұрмыстық салт-дәстүр нормаларымен реттеліп отырған. Ол өз кезінде діни қағидалар мен шарифат заңына негізделген. Отбасы қазақ рухында тәрбиеленіп, қазақ тілінде сөйлеп, ұлттық мәдениетте өмір сүруге тиіс. Кімде-кім үш қыз (перзент) өсіріп, бағып-қағып, дұрыс тәрбие беріп, құтты орнына қондырса, оған Алладан тиер сый жәннат болмақ. Әкеге бағыну – Аллаға бағыну, әкеге қарсы шығу Аллаға қарсы шығумен бірдей. Әрбір қоғамда бала тәрбиесі өте маңызды. Қазақ халқының бала



тәрбиесі ана құрсағында жатқанда нәресте кезінен басталады. Себебі, қазақ халқы өз болашағына немқұрайлы қарамаған, дүниеге келетін сәбидің жарымжан болып келмеуі үшін алдын-ала сақтандыру әрекетін жасаған. Сондықтан жас келіннің бойына бал біткенін білген тәрбиелі ежелер жас келінді көзден таса етпеген. Ауыр жұмыс істетпей, түн қараңғысында екіқабат келіншекті далаға шамсыз жібермей, үйдегі ері жоқта бір өзін жалғыз қалдырмаған. Халықтың түсінігі бойынша баланың кіндігі бұралып қалмауы үшін әйел аяғы ауыр кезеңде бақан, арқан аттамауы, ал баланың жарымжан болып дүниеге келмеуі үшін іштегі бала туылғанша итке «кет» демеуі керек деген ырымдар бар. Бұл шаралар сәбидің болашақ тәрбиесінің алғы шарттары, себебі дүниеге кемтер сәби алып келу ата-анаға орны толмас қасірет. Ал, әйел аман-есен босанған күні ауыл жастары кешке шілдеханаға жиналады. Шілдехана үш күнге созылады. Бұған өнерлі жастар шақыртпай келеді де, таң атқанша жаңа туған баланың анасын ардақтап ән салады, күй тартады, қыз-келіншіктер мен бозбалалар айтысып, жеңгелері ас дайындап, әртүрлі ойындар ұйымдастырған. Шілдеханаға әдетте ауыл үлкендері қатыспайды. Өйткені, жаңа туған нәрестені әртүрлі жын-шайтан, перілердің салқынынан қорғап, күзету халық сенімі бойынша тек қана жастардың міндеті саналған. Кіндігі түскен соң, баланы қыркынан шыққанша етін шынықтыру үшін күнде тұзды сумен шомылдырып, денесін қойдың құйрық майымен сылап, аяқ-қолын әрлі-берлі созғылайды.

Халықтың түсінігі бойынша тұзды сумен шомылдырылған баланың денесіне әртүрлі жара, қотыр түспейді. Медицинада баланың етін ширату үшін мөлшер мен еріткен тұзды судың пайдасы зор. Жас баланың денесін майлап, сылап сипау, қол аяғын созғылауы – дене шынықтырудың бір түрі. Ол баланың жауырыны жабыспау үшін керекті шара. Баланың кіндігі түсіп, кіндік жарасы жазылысымен бір жетідей уақыт өткен соң оны бесікке салады. «Бесікке салу» рәсімінде әйелдердің ішінен жан жағынан болсын, парасатты әрі балалы-шағалы бәйбішелердің біріне салғызады. Бұл дәстүрдің негізгі мақсаты бесікке салған кісінің мінезіне ұқсасын, сол кісідей адамгершілігі мол, парасатты болсын дегені. Баланы бесікке саларда таза темірді немесе сол үйдегі темір көсеуді отқа қыздырып, бесіктің арқалығынан бірнеше жерді қариды. Бұл жын сайтан өлсін, балаға бәле жала жабыспасын деген ырым. Содан соң әйелдердің біреуі: «Бала қырандай алғыр болсын» деп, бүркіттің тұяғын бесікке байлайды. Тағы біреуі бесіктің екі жағынан қылыш жарқылдатып: «Жау жүрек батыр болғайсың» десе, үшіншісі бесіктің екі жағынан қамшы үйіріп: «Тақымыңнан тұлпар кетпесін, бәйге бермес шабандоз болсын» деген тілек айтады. «Бала тәрбиесі – бесіктен» демекші, бала бөлеген бесіктің үстіне жеті нәрсе жабады, әрбір жабылатын нәрсенің өзіндік мәні бар. Мәселен, ең бірінші бесік көрпе, одан кейін шапан, кебенек

тон, жабу жүген және қамшы сияқты бұйымдар, т.б. Тон, шапан ержеткенде баланың бауырмал, халықшыл болуын білдерген тілек, жүген тез өсіп, ат үстінде ойнасын, ал кебенек пен қамшы ел қорғайтын ер болсын деген тілекті аңғартады. Пайғамбарымыз ғ.с. «жаңа туған сәбиге жақсы ат қойыңдар, Аллаһ тағаланың алдында сол атымен шақырылады». «Сибиан» деген бір жын баланы жылатады, солай құлағына азан айтылса, ат қойсандар ол жын қашып кетеді», - деген [5, 199-б.].

Ислам дінінің әсеріне байланысты толып жатқан аттар қойылатын. Мәселен, әйел аттары – Фатима, Жамал, Жәмила, Зылиқа, Хадиша, Әсімә, Әсия, Әмина т.б.; ерлер аттары – Мұхамбет, Ғали, Сүлеймен, Омар, Оспан, Иса, Әубәкір, Мәді, Жүсіп, Әбдіхамит, Ғарифулла, Ғабдолла т.б. Мұсылман аттарын көбінесе Құранға қарап молдалар анықтап, баланың құлағына азан шақырып қояды.

Жаратушыға қандай ниетіміз бар екенін шын ықыласымызбен білдіру. Мұсылман баласы шын ниетімен Аллаһқа жалбарынып тілек, тілесе оның тез қабыл болып, орындалуы бар. Сондай ниетке байланысты «Маған жалбарыныңдар! Тілектеріңді қабылдаймын» [Ғафыр сүресі, 60-аят].

«Можете называть себя моим именем, но не употребляете, называя себя, мою кунью, (почетное прозвище. Кунья пророка – Абуль Касим. Касим- делящий, распределяющий) ибо, поистине, я – распределяющий, который делит между вами», - деп Пайғамбарымыз ат қоюда да бағыт-бағдар берген [6, 10-б.].

Аллаһ тағаланың бұйрығымен қазір қаншама отбасында ұл мен қыз дүниеге келуде. «Жақсы айтпай, жаман жоқ», «Жақсы сөз, жарым ырыс». Осындай жақсы ниетпен жаңа туған нәрестеге ат қойыла отырып, өміріне арнап бата жасайды. «Оны ертіп елге әйгілі, беделді, сұңғыла, данышпан, кеменгер, ел сыйлайтын «ел ағасынан» баласына бата алғызуда барады. Баланың әкесі бата берер адамға жол-жорасы мен барып: «Алдияр тақсыр, сізден балама бата тілеп келдім» деп одан баласына бата алады. Елі құрметтеген адамы балаға қол жайып, бата береді.

Бата бергеннің өзі қазақтың салт-дәстүрімен Ислам дінінің шарият үкімдері, бір-бірімен тығыз байланыста болғанын ескере отырып, қазіргі қоғамымызда екеуін бөле жарып қарауға болмайтынын аңғартады. Ерте заманда қазақ елін де қалыптасқан дәстүр бойынша ат қоюшы адам баланың құлағына «Сенің атың пәленше» (баланың аты аталады), - деп үш рет қайталайды. Ат таңдаған кезде түрлі ырымдар, түсініктер, тілектер ескеріледі. Ата-аналар бала есімінің мағыналы, әрі көркем болғанын қалаған. Осындай ерекшеліктер қазақ халқының бойына біткен асыл қасиеттердің бірі болып саналады. Себебі, «Пайғамбарымыз Мұхаммед ғ.с. Алидің ұлы Хасанды, яғни немересін

Бибі Фатима босанғанда құлағына азан айтқанын естідім - деп Абу Рафи айтқан» [7, 108-б.].

Осы ислам дінінің бір әдебі салт-санамызға сіңісіп, орындалып келеді. Яғни осылай жасалып, азан айтылып болғаннан кейін есми шарифын [құрметті атың] Пәленше болды деп алдымен оң құлағына үш мәрте айтылады. Кейін сол құлағына айтылады. Осы әрекеттерді имам - молдаларды шақыртып, үйден иіс шығарып балалардың құлағына азан шақыртып жатады. Осылай жасаудың жолы ислам дінінің ықпалы екені сонымен қатар, бұл құлағына айтылған азан дүниеден өткеннен кейін, жаназа намазы оқылады. Сол намаздың азаны туылған кезде айтылып қойған деп, соған жатыстырылады. Сонымен қатар құлағына азан айтылса Аллаһтың алдында өзінің атын жақсы естиді, өз ата-анасын таниды деген түсінік бар. Шарифатта азан деп, Аллаһтың бұырған құлшылығына яғни, намазға шақыруды айтады. Дүние есігін жаңадан ашқан сәбидің алғашқы еститін сөзі Аллаһтың сөзі болғанын Пайғамбарымыз ғ.с. абзал санаған. Баланың дүниеге келуі үлкен қуаныш. Қасиетті Құран Кәрімде Аллаһ тағала бұл турасында «Мал мен балалар – дүние тіршілігінің сәні» [Кәһф сүресі, 46-аят]. «Көктер мен жердің иелігі Аллаһқа ғана тән. Қалағаның жаратады. Кімге қаласа қыздар, кімге қаласа ұлдар береді» [Кәһф сүресі, 49-аят].

Осы аяттарда ашық баян етілгендей баланың дүниеге келуі әрбір ата мен ананың баға жетпес қуанышы болып саналады. Осындай қуанышқа сабырлық, Аллаһқа шүкіршілікпен қарасын деп Қасиетті Құранда ереше баян етілгенге өте қатты көңіл бөлуіміз керек. Себебі, қазіргі ұл-қыздарымыздың жігерлі де, сенімді болуларына көп септігін тигізері сөзсіз. Осындай жағдайларда тоғыз ай, тоғыз күн құрсағында қиналып көтерген ана баланы жарық дүниеге әкеліп қиналып жатса, ер азаматтары жуамыз деп арақ ішіп, көптеген келенсіз жағдайларға түсіп, мерт болып жататын жағдай, қуаныш артын су сепкендей басатынын қайтерсіз. Аман болса қиналып босанған әйелін балағаттап, сен неге қыз тудың, деп кінәлайтынын қайтерсіз. Кей кезде перзентханалардың алдында қапа болып, кейіп жүрген ер азаматтарды кездестіріп қалатын жағдай қазіргі қоғамның үйреншікті жағдайына аналып кетті.

Жоғарыда келтіргеніміздей ат қою салтында қазақ халқында еліктеушілік пен байсалдылықтың бар екенін жоққа шығаруға болмайды. Қазіргі кезде тарихта өткен ұлы тұлғалардың есімін қою, сондай азаматтардай болсын деген ниетте болса, болашақ бала үшін оның орны ерекше болары сөзсіз. Ал қазір біздер осы шарифат талаптарын әрқайсымыз өздерімізге жүктелген міндеттерді біле отырып, шама-шарқымызбен атқарап келеміз. «Бала туған күннен бастап, жеті күн ішінде оған ат қою керек» [8, 65-б.].

Пайғамбарымыз балаға ат қою турасында «Шындығында қиямет күні өздеріңнің және әкелеріңнің аттарымен шақырыласыңдар. Сол үшін жақсы атты таңдаңдар», - деген. «Аллаһ тағала үшін ең сүйікті есімдер - «Абд» яғни «құл» - дан қойылған есімдер. Мысалы, Абдулла, Абдуррахман, Абдуссамад т.б. осылай аталған ислам шариғатының талап еткен аттарын молда, ишандардың болмаса діни сауатты адамдардың ұрпақтарының аттарынан біле аламыз. Ол қазақ даласында өзіндік дыбысталу құрылысына ие болған. Әбдірахман, Әбдісмағ, Әбді-Кәрім, Әбдіасан сол сияқты есімдердің бірнешесін мысалға келтіруге болады. Түптеп келгенде осы аталған адамдардың есімдерінің неге бұлай аталғанын сұрай калсаң, жоғары айтылған пікірдің растығынан білесіз.

Қазақ халқының тұлғалы азаматтары Абылайхан, Әбілхайыр, Абай, Жамбыл, Тұрар, Дінмұхаммед, Бауыржан секілді қазақ халқының намысын қорғаған, алып тұлғалы бабаларымызбен аталарымыздың есімдерін қойған кезде де жақсылыққа жорыған. Осындай ислам тарих беттерінде қаншама сахабалардың аттары өзгерген. Олардың есімдері істерімен білімдеріне және сенімдерінің күштілігіне байланысты болған. Ата-бабамыздың ұрпақтан-ұрпаққа жеткен асыл құрмет және сыйлау ерекшелігіне ие болған ат қою мәселесі де ислам дінінің талаптарымен астарласып жатқан сияқты. Баланың туғанына қырық күн толғаннан кейін оны қырқынан шығару рәсімі өтеді. Қырқынан шығару рәсімі елге беделді, үбірлі-шүбірлі бәйбіше адамға тапсырылады. Қырқында шашын алғаннан кейін баланың үстіне қырық қасық су құйып тұрып, «отыз омыртқа тез бекісін, қырық қабырға жылдам қатсын» деген тілектер айтылады. Қырқынан шығарғаннан кейін ғана нәрестені далаға шығаруға, елге көрсетуге дәстүр бойынша рұқсат етілген.

Бала қаз тұрып аз ғана апыл-тапыл баса бастаған кезде, яғни 8 айдан 1,5 жас аралығында «тұсау кесу» рәсімі жасалынады, тұсау кесуге қойдың тік ішегін, не жіңішке ала жіпті пайдаланады, тұсау кесу тек қана жеңіл аяқ, жүйрік адамдарға тапсырылады. Кей жерлерде бала жүре бастаған кезде бір топ болып тұрған әжелердің аяғының астынан өткізеді. Бұл халық түсінігінде бала ер жетіп ел басқарса, оған ешнәрсе бөгет болмайды деген ырым. Тұсау жіп орнына тік ішекті қолдану себебі, «бала малды, дастарханы майлы, өзі еңбекқор болсын, мал тапсын» деген тілегі. Қазақ халқы тұсауы кесілмеген бала сүріншек болады, үлкейгенде топ ауруына шалдығады деп ырымдайды. Қазақ халқы жастайынан баланың тілін дамытуға мән берген. Сөз өнері бесік жыры, ана әлдиінен берілген. Баланы атқа мінгізіп үйрету қазақ халқының дәстүрі болса, ата-ана үшін ол үлкен қуаныш. Балаға шашу шашылып, жақсы ізгі тілектер айтылған. Тойға келушілер балаға арнап қамшы, садақ, шідер т.б. заттар әкеп сыйға тартады. Бұл – азамат болуға жарады деген ырымдар. Қазақ отбасында

ер баланы тәрбиелеуде әкенің рөлі үлкен. Сондықтан ол ұлына өзінің бар өнерін, естіп білгенін түгел үйретуге тырысқан. Ал әр ұл өз тарапынан ағаға, әкеге еліктеген. Парасатты әке балаларына ата-бабаларының іс-әрекеттерінің үлгі боларлық өнерін айтып, ағайынның туыстық, жақындық қатынасын түсіндіріп, ата тегі туралы айтып отыруды өзінің парызы деп біледі. Осылайша қазақ халқы ұл-қызын 13-15 жасқа толғанша өмірде дайындап, білгенін үйретуден жалықпаған.

Ұлы Даланы сан ғасырлар бойы мекендеген ата-бабаларымыз қылыш ұстап серт берген дәуірден Құран ұстап ант берген заманға дейін талай-талай асулардан асып, бұралаң-бұлттарысы көп жолдардан өткен. Сырт көзге сыр бермейтін көшпелі өмір – тіршіліктің қаншама асылдары мен құндылықтары тарихтың аударылған ауыр парақтарының астында қалып бара жатыр. Қазақтың бүкіл салт-сана, әдет-ғұрып, наным-сенімдерінің, ырымдарының бастау бұлағы Көк Тәңірге, көк аспанға, табиғатқа табынған қадым замандарда жатқанына шүбәсіз иланамыз. Олай болса, «Ырым, - дейді Ш.Уалиханов, - әдет-ғұрыптың бір түрі. Шаман дінінде осы әдетті сақтау шамандықтың бетін қайтарады. Ал ырымды бұзу адамға қайғы-қасірет әкеледі. Бір сөзбен айтқанда, европалықтар осындай ырымды діндарлық, соқыр наным дейді, ал осы салт-сан шамандық сенімдері дәстүрлі әдет-ғұрыптың құрамдас бөлігі» [9, 212-б.].

Ырым халықпен бірге көптеп жасап келе жатқан әдет-ғұрып болып саналады, ал аян, елес, жақсылық нышаны ретінде де жасалады. Мысалы, әйелі үнемі қыз тауып, ұл көрмей жүргендер, игі ниетпен қызына «Ұлтуған», «Үміт», «Ұлболсын» деп ат қояды.

Бүгінгі күнге қазақ ырымдарының ғасырлар көшіде әбден сана сүзгісінен өтіп, ешқандай күмән туғызбайтын, наным-сенімге әбден берік ұялаған түрлері ғана жеткенге ғана ұқсайды. Бірақ ғылыми бағасын алып, толық елеп-екшеуден өткізілмегендіктен де бір ізгі, жүйеге түсірілген жоқ. «Малым – жанымның садағасы, жаным – арымның садағасы» деп ғұмыр кешкен ата-бабаларымыздың тіршілікте ұстанған позициясы, көзқарасы, арман-аңсары да осы ырымдарында терең жасырынып жатқан тәрізді. Бұған жан-жақты түсінік беріп, талдайтын болсақ:

1. Адамның құлағы шуылдаса қазақ екі түрлі ырымға жориды. Жақын-туыс, ағайын-алаш, құда-жекжат, ауылдастардан біреу өлген деп ойлайды да, «оң құлағым, оң құлағым» деп үш рет айтады. «Жақсылыққа көріне гөр» деп, тілеу тілейді. Оң құлағы шуылдаса – қуанышты хабарға жориды. «Оңына бастай гөр» деп, оң құлағының түбін оң қолының бас бармағымен үш рет қағады. Онысы – жақсылыққа орнықты болсын дегені.

2. Дене мүшенің жыбырлауы да ырымның арқауы. Оң қабағы тартса «қуанамын, бір игі хабар естимін» деп, жақсылыққа бейімдейді.

Ал сол қабағы тартса «бір жайсыз жағдай болар» деп іштей үрейленеді. Қабағына сілекей жағып, «жамандықтан сақтай гөр» деп тілейді. Мүсәпірлерге садақа береді. Ерні тартса – жақсы дәм бұйырады, сарқыт жейміз деп ойлайды. Иық тартса – жаңа шапан немесе киіт киюге бағыттайды. Табан қышыса – алыс сапарға шығуға, жолаушы жүруге ырымдайды. «Жолым оң, сәтті сапар болғай» деп тілейді. Тақым тартса – ат мінуге үйренуге жориды. Алақан қышыса – ақша болады, байлық қонады деп нанады. Шеке тартса – басқа бақ қонады, мәртебе өседі деседі. Мұрын жыбырласа – иіскерлік көбейеді, той-томалақ, «ақ түйенің қарны жарылғандай сый-сыяпат болады» деп қуанысады.

3. Қазак тұзды бей-берекет шашпайды. Себебі, барлық тағамның тұзсыз дәмі жоқ. «Астың иманы – тұз» деп қарайды. Тұз төгілсе – ырыс төгіледі, дәм шамданады, ас азаяды. Жерге төгілген тұз еріп жоғалғанша сол жерге тұзды төккен адам тұздай ащы тұрмыс кешеді деп ырымдайды.

4. Байғыз – түнде ұшатын құс. Ол шаңыраққа қонып шақырса, жаман ырымға жатқызады. Көсеудің басын отқа күйдіріп «Жамандық – қара басыңа көрінсін!» деп отпен аластайды. Байғыздың шаңыраққа қонуы – қара түнде қара ниет тарататын сайтанның сілтемесі деп қарайды. Бұл сол үйдің шаңырағын шайқайды деп жаман ырымға бағалайды. Байғыз қонақтап кеткен жерде бір тамшы қан қалады дейді. Байғызды отпен аластаудың себебі артында сайтан қалмасын, сайтан оттан қорқады деген нанымнан шыққан. Байғыз қонған шаңырақта қан дағы байқалса, сол шаңырақты шағып, отқа жағады. Өйтпесе бұл шаңырақтан пәле артылмайды деп ұйғарады.

5. Қарға қысты күні үйге қарап қаркылдаса, қар жауады, жазда жаңбыр жауады деп ырымдайды. Мұның ауылда той болатын жайға бейімделетін жағы да бар. Ит адамға дос болып саналады. Малды күзетіп, ит құстан қорғайды. Жаугершілік кезінде сақтыққа себін тигізеді, жаудың келіп қалғанын сездіреді. Осыған орай аңыз да бар. Мысық: «Күлден басқа бермеді, тозақ отына күйдір» деп, иесіне опасыздық етеді екен. Ал, ит құйрығымен отқа су сеуіп, адамды тозақ азабынан құтқаруға ұмтылады деген сөз бар.

6. Қазанды есік жаққа қаратып қисайта аспайды. Ол құласа «Несібе төгіледі, ырыс шайқалады, ас азайып, дән далаға қашады. Отқа төгіліп дән күйеді. Күл астында қалады. Қазан шайқалса ырыс шамданады» деп ырымдайды.

7. Шәугімнің шүмегін ошақтың аузына қаратып аспайды. Шай тасыса – отқа тұз құйылып күйеді. Тұз күйсе – үйдегі қыз ащы азап арқалайды деп ырымдалады. «Тұз – астың иманы, қыз үйдің көркі», «Дәм – тұз ауыспақ қыздан. Тұз шамданса – қыз шамданады». Дәм-тұз атқан адам өмір бойы оңбайды деп, сол ырымға нанады [10, 34-б.]

Ырым мен тыйымдар, наным-сенімдер адам психологиясына қорқыныш, үрей сіңіру арқылы тәрбиелік мәнде қолданып, жақсылыққа баулиды. Мыс: «Қараңғыда тамақ ішкен адамның баласы ұры болады» деп жастарды шықбермес Шығайбай тәрізді түнде өз тамағын өзі ұрлап ішетін сарандықтан сақтандырған, әрі осы арқылы әдептілікке, тазалыққа баулыған. «Әйел адамға тырнақ өсіруге болмайды, тырнақ астында сайтан тығылады» деген наным сөз де тазалыққа баулудан туындаған. Бұл бүгінгі біздің қыздарымызға «тырнағыңды өсірме» деп айтқан ескертпемізден әлдеқайда әсерлі болған. Оны «әйел басына тартқан орамалынан самай шашын шығаруға болмайды, онымен шайтан ойнайды» деген нанымнан да байқаймыз.

Қазақтар бас киімдерін ешкімге сыйға тартпаған, сыйламаған. Оның себебі, басымыздағы бағымыз басқа адамға ауысады деп қорыққан. Бас киімді басының айналма, талма ауруы бар адамдар басынан айналдырып, адамдар көп жүретін ұзын жолдың үстіне тастаған, болмаса, қолға түскен құсты басынан үш айналдырып, бойын аластап, ұшырып жіберген. Жол үстінде жатқан қандай да бір зат болсын қолына ұстамаған, олжа көріп алмаған. Өйткені оның тегіннен-тегін жатпағанын білген. Әсіресе жол үстінде жатқан түйреуіштер, әдемі білезіктер мен моншақ, сырғалар қырсық пәлекеттерді, ауруларын бойларынан аластау мақсатында тасталған. Кейін оны ақшалай тастайтын болған. Жалпы ырымдарға тоқталсақ, олар өте көп және де түрлі мағынада болып келеді, соған мысал ретінде төмендегідей ырымдар мен тыйым салынған әрекеттерді таныстырып кетуді жөн көрдім. Сонымен қатар тәрбиелік мәні зор үлкеннің алдынан кесіп өтпе деген. Бұл тыйым сөзден біріншіден біз үлкеннің алдын кесіп өту әдепсіздіктің белгісі екенін және де оның инабаттылыққа жатпайтынын білеміз. Үлкенді әрдайым сыйлап, қадірлеу, оларға жол беру керек болса, екіншіден, үлкеннің алдын кесіп өткенде сол адамның жолы болмауы мүмкін. Келе жатқан адам көңіліне күдік алып, алдын кесіп өткен баланы кінәлап, наразылық танытады. Қазақта үлкеннің ризашылығын ақ батасын алу кішілер үшін үлкен рөл ойнаған. Олай болса, екеуі үшін де сәтсіздіктің белгісі болып саналады.

Мықыныңды таянба. Біріншіден, мықыныңды таяну адамға жарасымсыз. Адамның жүріс-тұрысы, өзін басқару әрекеттері жарасымды, дұрыс болуы үшін тыйым салынған. Екіншіден, жақын адамы қайтыс болғанда мықымын таянып жылаған. Қазақты «Жақсы сөз – жарым ырыс» деген мәтел бар. Сол сияқты жаман іс-әрекетке үйір баяу да жамандықтың нышаны болып саналған.

Қолыңды қусырма. Бұл – еріншектіктің белгісі. Еріншектік – жұмыссыздықтың бастауы. Олай болса, бұл жаман ырым шақырма, жамандыққа бастама деген сөз. Ондай әрекетке тыйым салынған.

Қолыңды жуып болған соң сілкіме. Біріншіден, қолыңды жуып болған соң сілкігенде жаныңдағы адамдарға шашырайды. Егер тамақ ішіп отырғандар болса, тамақтарына тамып кетуі мүмкін. Сондықтан ол әдепсіздікың белгісі болып саналады. Екіншіден, үлкен қариялар қолды сілкуді балай түсіндірген: қолды тазалап жуып болған соң, оны сілкіп түсіріп тастау – тазалықты сілкіп тастауды білдіреді екен.

Бетіңді жаппа. Әдетте өлген адамның бетін жауып қоятыны бәрімізге мәлім. Демек бұл – жаман ырым. Егер сіз бөлмеге кіріп келгенде бетін жауып қойған адамның жатқанын көрсеңіз, секем алып, сескенуіңіз мүмкін. Бұл оғаш көрініп, біртүрлі көңілсіздік орын алатыны даусыз. Түсінігі бар адам олай ұйықтамауы және ұйықтаған адамның бетін жауып қоймауы тиіс. Екіншіден, бетті жауып ұйықтау – ыңғайсыздық. Еркін тыныс алып, дұрыс ұйықтауға кедергі болады. Бір сөзбен айтқанда гигиена сақтау болып табылады.

Бетіңді баспа. Жұрттың көзіне көрінуге ұятты адам танып қоймасын деген мақсатпен жүзін жасарып, бетін басады. Ал ары таза адам әрқашанда жүзі жарқын, жасқанбай, еркін араласып, қарым-қатынас жасайды. Сондықтан бетті басу, басты төмен салып отыру секілді қылықтардан аулақ болған дұрыс.

Сыпырғыны жоғары көтеріп қойма. Себебі дұшпандарың көтеріледі, яғни жеңеді деген сөз. Екіншіден, сыпырғыны жоғары көтеріп қою ыңғайсыз, әрі тазалық жағынан да кедергі жасайды. Сондықтан кез-келген сыпырғы тектес заттарды жерге жатқызып қойған жөн.

Босағада тұру кімге де болса жараспайды. Ондай кезде үлкендер «Не ілгері жылжы, не сыртқа шығып кет!» деп ескерту жасаған. Екіншіден, жетім бала ғана босағада жалтақтап тұрады. Ал ата-анасы бар бала босағада тұрмайды, өзін еркін сезініп, үйге де еркін кіріп-шыға алады. Жаман ырым деп, тыйым салыну себебі әке-шешенің көзінің тірісінде жетім баланың қылығын жасап, жаман ырым шақырма дегені.

Қонаққа сынық кесемен шай ұсынба. Жалпы қонаққа сынық ыдыспен ас беру дұрыс емес. Біріншіден, ыдыстардың бәрі жаңа, таза, бүтін болып тұрғаны қандай жарасымды. Екіншіден, сынық ыдыспен шай беру немесе ішу жаман ырым, жүзің сынық болсын дегені. Сондықтан сынық ыдыстарды, айнаны пайдаланбаған дұрыс.

Кесені төңкерме. Шай ішіп болған кесені төңкерме. Себебі несібесі төгіледі. Бұл жаман ырым ретінде түсіндірілуі. Ал, екіншіден, кесені төңкергенде ішіндегі шай жұғыны төгіліп, таза дастарханның бетін бүлдіреді. Демек тыйым салыну арқылы тазалық сақтау да жүзеге асырылады.

Үйге қарай жүгірме. Үйге қарай жүгіріп келе жатқаныңызды үйдегілердің біреуі байқаса, сескеніп, тіпті қорқып қалатыны анық. Себебі ол сіздің бір шұғыл хабарды айтқалы келе жатқаныңызды, ол



хабардың жақсылық емес екенін жорамалдайды. Өйткені үйге қарй біреу өлгенде немесе ауыр хал үстінде жатқан адамға көмек беру керектігін хабарлауға асыққанда жүгіреді. Үлкендердің «Жамандықты шақырма» деп ұрсып бастайтыны сондықтан.

Бос бесікті тербетпе. Бесікті бала жатқанда оны ұйықтату мақсатымен тербеткен. Ал, бесікте бала жоқ кезде оны тербетудің қажеті жоқ. Бос бесікті тербету – балаға зар болып жүрген адамның немесе баласынан айырылып қалған ананың әдетін білдіреді. Сол үшін қазақтар бос бесікті тербетуді жамандықтың бастамасы деп санаған.

Тамақты жатып ішпе. Дені сау адам әдетте дұрыс отырып тамақтанады. Ал отыра алмайтын мүгедек адам жатып ішуге мәжбүр. Сондықтан денің сау бола тұрып, мүгедек адамның қылығын жасама, жамандықты шақырма деген мақсатпен айтылған. Екіншіден, дұрыс тамақтану үшін дұрыс отыру қажет. Дұрыс отырмай денсаулығыңызға зиян етіп жүріңіз мүмкін.

Осының бәрін айтқанда, қызықтың ырым-тыйым сөздерінің тегіннен тегін шықпағанын, оның түпкі мәні, көздеген мақсаты, қауіптенген қорқынышы, үміт еткен мүддесі бар екенін білдіргіміз келеді. Өскелең ұрпақтың туған жерге деген сүйіспеншілігін оятып, қоршаған ортаға деген адами ізгілікті көзқарасын қалыптастыру және табиғатпен үндестікке ғұмыр кешу салтын қалау – бүгінгі күннің басты мәселелерінің бірі. Сондықтан да экологиялық түсінік пен танымды және табиғат пен адам арасындағы қарым-қатынас мәдениетін қалыптастыру тек жаратылыстану мамандарының ғана емес, барлық ағарту тәрбие жүйелерінің, әсіресе мектеп және мектептен тыс тәрбие мекеме қызметкерлерінің проблемасына айналып отыр. Себебі «экология» деген сөздің түсінігі адам экологиясы, мәдениеті мәселелерін де жан-жақты қамтуға мәжбүр етуде. Өйткені, табиғатқа деген соңғы кездегі рақымсыз көзқарас шектен асып кетті. Табиғат жемісін күнкөріс қамының басты көзіне айналдырып, оны бір сәттік мақсатқа пайдалану психологиясынан табиғат бұрын-соңды болмаған зардап шегуде. Соның салдарынан ағаш-бұталар кесіліп, бұрынғы жайқалған жасыл желекті бау-бақшалар, тоғайлы алқаптар құрып, сұрқы қашқан аймақтар саны артып барады.

Табиғат қорғау дүниетанымына үйрететін тәрбие түрлеріне, іліміне қазақ халқы – ежелден бай халық. Халқымыздың қалыптастырған табиғатты қорғау дәстүрі, табиғатқа сайыну мен сену ырымдары, кейбір өсімдік түрлері мен табиғаттың басқа да жеке жаратылыстарына қатысты шығарған әрі қолданып келген әдет-ғұрыптар көптеп кездеседі.

Қазақ халқында аң-құсқада байланысты толып жатқан наным-сенімдер, тыйымдар, ырымдар бар. Тіпті, олардың емдік қасиеттерін де білген. Үкінің басы мен аяғы, қауырсыны жын-періден, сұқ көзден

қорғайды, ал құстың өзін киелі деп санаған. Сондықтан үйдің әр жеріне, есіктің бас жағына, жаңа үйленген жастардың шымылдығына іліп қоятын болған. Әншілердің бас киімдерінің төбесіне үкі тағатыны да осыдан. Себебі көрермендер арасында кейбір тіл-көзі сұқты адамдар отыруы әбден мүмкін. Халық ақкуды, құндызды аулатпаған, атқызбаған. Аққу құс төресі сұлулық пен махаббат белгісі іспеттес. Сондықтан қазақ сұлу қыздарды «аққудың көгілдіріндей», «аққудай періште екен» деп сипаттаған.

Адам табиғат сырларын түсіну үшін тырысып бақты. Осы құбылыстарды шынайы бейнелермен түсіндіру мүмкін болмады. Осы жерде бейнелеу үлгілері пайда болды. Мысалы, ою-өрнек ежелгі қазақтардың дүниені түсінуінің бір негізі болды. Ою-өрнек немесе белгілер мен таңбалар бір діни-мифологиялық құбылыс ретінде түсініліп, адамдардың эстетикалық қажеттілігінің нәтижесінде туындады.

Діни рәміздер халықтардың дүниетанымдық көзқарастарын және салт-дәстүрлердің мән-мағынасын түсіндіруде негізгі белгі болып саналған. Діни рәміздер барлық салалармен атап айтатын болсақ: жаратылыстану ғылымдарымен, салт-дәстүр, аңыз әңгімелер мен табиғат құбылыстары арқылы айқындалып түсіндіріледі. Ұлы Жібек жолына қатысты түркі тайпаларының арғы тектері адамзат мәдениетінің көне беттерін «аң стилі» өнері үлгісімен байытқан, бұл салада өз қолтаңбасын қалдырған жұрт санатында олар тарихқа танылды. Бұл өнер үлгілері үйсін, қыпшақ, ұйғыр, қырғыз, кердері, оғыздардың онан әрі жетілдіруімен Жетісу, Алтай-Көгмен (Саян), Шығыс Түркістан, Гоби даласын, Байқал, Арал маңын қоныстанған ұлыстардың тұрмысына сіңісті. Қаңлы, тохар тайпаларының өнерінің Хорезмнің, Зарафшан мен Памир-Алай жоталары жұрттарының қолданбалы өнерін, ою-өрнегін жаңғырта түсті. Тайпаның шығу тегінің бастау алуы тотемдік элементтердің аңдар тотемдерінің де, әсіресе, қасқырдың бейнеленуі көшпелі сактарға тән дәстүрлі сипат алды. Бұл бейнелер қанжарлар мен қылыштар, ат әбзелдері, қалқандар мен туларда өрнектелді. Қасқырлардан басқа жоғары шеберлікпен салынған жолбарыстың, қабанның, арқар мен таутекенің, қыран мен бұланнның бейнелері болды, жыртқыш аңдардан басқа қоян мен бөкен, маралдың да бейнелері кездеседі. Дегенмен, кейбір тайпалар өз тотемдерін осы аңдарға теліді. Бұл олардың тайпалық таңбаларының әрқилылығын танытады. Аңдардың кейпін бейнелеу үшін алуан түрлі нәрселер қолданылды. Дегенмен, алтын мен қоладан жасалған бұйымдар жиі кездеседі. Бұл олардың қола дәуірлік тегін айқындайды. Сондай-ақ темірден, мүйіз бен сүйектен, киіз бен ағаштан, теріден жасалған бұйымдар кездеседі.

Қазақ халқында мұндай рухани мұралардың негізінде өсиет-нақыл, мақал-мәтел, ырым-тыйым сөздер ретінде қалдырған. Ал,

мақал-мәтелдер, өсиет-нақылдар халқымыздың бастан кешірген оқиғаларды бейнелеген шежіресі ғана емес, әлеуметтік ой-санасы, аңсар-арманы тілегі, дүниетанымы мен оған деген табиғи көзқарасы болып табылады. Қазақ халқында табиғатты қорғау үшін жөн-жорық ырымдар жасау арқылы жастарды серектікке баулып, қатерден сақтандырып отырған. Табиғатты ардақтауға байланысты қалыптасқан ұғымдарға қайшы келетін іс-әрекеттер қатты айып саналған. Соның арқасында халық табиғатты жүдетуге жол бермейтін тыйым ережелерін қоғамдық сана деңгейіне дейін көтере білген.

Қандай зат болсын өзінің молшылығымен, табиғат пен адам өмірінде алатын орнымен бағалы екенін бәріміз де білеміз. Алайда, кейбір адамдар табиғат қырын тегін дүние санайды. Табиғатта керексіз қалай болса солай жұмсап пайдалана беретін не ысырап қылатын тегін ештеңе жоқ екендігін түсінбейді. Молшылықты қадірлемеу, бағаламаудан тапшылықтың қасіретін тартқан кездер де болған, әлі де бола бермек. Қазақ халқы өмір тәжірибесінен дұрыс қорытынды шығарып, «Ей, шырағым, байқа, ағып жатқан суда тегін деме, судың да сұрауы бар» деген даналық сөз қалдырыпты ұрпағына. Дені мал бағып, егін егіп, көшіп-қонып, ен даланы жайлаған қазақ халқы үшін, әсіресе, судың қадірі қымбат болған. Бірақ олар аққан өзен мен көл, бұлақ суларын ешкімнің меншігіне жатпайтын қасиетті дүние санаған. Жолаушы қазақ ат шалдырарда кездескен кішкентай тұнбаның көзін көрсе, «Жарықтық-ай» деп, алақанымен не тастың жарықшасымен болса да, аршып, көзін кеңітіп кетеді. Аға алмай, арна таба алмай жатқан бұлақтың көзін ашып, кеңітіп кетуді қайда жүрсе де өзіне борыш санаған.

Қазақ халқының суды қадірлеу жөнінде неше түрлі аталы сөздері бар. Ойнап жүрген балаларына ата-анасы, үлкендер: «бұлақты лайлама», «кең-көсінді су басынан аулақ төк», «суды сапырма», «суға түкірме», «суға зәр сындырма» деп жасынан үйретеді. Осы сөздерден су тазалығына қанша мән берілгендігін көреміз. Суды таза ұстау – қорғау деген сөз. Таза сақталмаған су тез құриды. Суды лайламау, былғамау әрбір дала тұрғынының тікелей борышына айналған. Мұның өзі – тек судың ғана қамы емес, ондағы балықтардың, су бойын мекендеген құстардың қамы. Солараға тыныштық, жайлы тіршілік тілегеннен туған дәстүрлі сөздер болып табылады.

Жалпы түркі халықтарында суды қадірлеумен қатар, оны тіршілікке, орман-тоғай, өсімдіктер дүниесіне ортақ тіршілік беруші деп қараған. Судың мәнін жақсы түсінген. Су бермеу, судан тарықтыру ең үлкен қылмыс санаған. Сол үшін атам заманнан бері қазақ үйіндегі су, қымыз, айран, шалап, көже, сүт сусындар тегін. Айдалада мал бағып отырған жалғыз үй болса да, белдеуіне ат байлаған жолаушыға, ең алдымен сусын беріп, аттандырады, қонса не түстенсе, сусынмен қоса тамағы да тегін. Бұл тіпті сол жолаушыны үй

иесінің тану-танымауына немесе оның кім, не істеп жүрген адам екеніне байланысты емес. Ал, бір ауылда той болып, не ас беріліп жатса, басқа ауылдар сол ауылға сусын үшін, саба-саба қымызын өздері іштей жинап, тегін артып барады. Мұндай дәстүрлер – біріншіден, қасиетті ел берекесі болса, екіншіден, суды, сусынды қадірлеу салттары. Мұндай аса биік адамгершілік дәстүр ешуақытта берекелі ел арасынан жоғалмауы тиіс.

Міне, халқымыздың ұмыт бола бастаған дәстүрлерінің бірі – бұлақтардың көзін ашуды қолға алудың өзі табиғат қорғау ісіне, еліміздің шаруашылығына үлкен пайдасын тигізер еді. Өңір бұлағын өмір бұлағына айналдыру кезек күттірмейтін іс екендігі бәрімізге мәлім.

Қазақ халқында ежелден келе жатқан, бүгінде ұмыт бола бастаған табиғатқа сену мен сыйыну, жан-жануарға байланысты әдет-ғұрыптар кеңінен орын алады. Солардың бірі – көкке сену. Көкті «Тәңірі» деп ұғып, қиын жағдайға тап болған қазақ: «Е, Тәңірім, қолдай гөр!», «Тәңірім жарылқай гөр» деп жалбарынса, біреуге ризашылығын білдіргенде: «Тәңірі риз болсын», - дейді. Ең жаман қарғыстың түрі – «көк соқсын» деп қарғау. Мұндай қарғыс мейлінше реніштен туады. Қазақтар айды, жұлдыздарды көктің ажырамас бөлшегі деп ұққан. Қазақта 12 ай, оның қарсысында 12 жұлдыз болады. «Айдың Үркер – ұлы, Шолпан – қызы, тауыс болмай қатпайды жердің мұзы» деп санаған. Халқымыз айға қарап зәр сындырмайды, олай ету жамандыққа бастайды, кесірлікке апарады деп сенеді. Жаңа туған айды көрген қазақтар: «Жаңа айда жарылқа, ескі айда есірке», деп бата қылады. Қазақтар әр адамның жұлдызы бар, егер ағып түссе ол адам дүниеден озды деп санаған. Сондықтан да егер аққанын көрсе, «Жұлдызым жоғары» деп жалбарынады. Бакытты адамдарды «Жұлдызы жанған» деп атайды. Сол секілді суға кетіп өлу қаупіндегі адамды кешке дейін ұстап жұлдызын көріп тіріліп кетеді деп ұғады.

Қазақтарда от ең қасиетті нәрселердің бірі саналады. Қазақтардың «отағасы» деп үй иесін атауы, «отың өшсін» деп қарғауы, «отбасы» деп Отанын, үйін айтуы оттың зор қасиеттілігін ұқтырады. Расында да халқымызда өмірінде отқа табыну, оттан аттамау, отқа түкірмеу сияқты ырымдар қатты сақталады. Мал төлдеп жатқанда отты басқа біреуге бермеу де бар. Сондай-ақ әйел босанып, баланың кіндігі түскенше басқаларға от бермеу, үйден от алып шықпау тағы да бар. Жаңа түскен келін босағадан аттарда «басынан от айналдыру», «отқа май құю» т.б. рәсімдер кездеседі. Қазақ халқында отпен аластау да бар. «Алас, алас, әр бәледен қалас» деп от түтінімен аурудың төсегін, жас баланың бесігін, киімдерін аластайды.

Ертеде бір орыннан екінші орынға көшкенде бүкіл ауыл, ру болып екі оттың арасынан мал-жанымен бірге өткен. От арасынан өту – екі орынды барлық бәлекет қалады, енді қайтіп жоламайды деген

ұғыммен орындалған. Жыл басында да (наурыздың 22 күні) от жағылып, бүкіл ауылдастар оттан секіріп, киімдерін қаққан. От ескі жыл бәлекеттерін алып қалатынын білдірген. Көз тимес үшін де осындай ғұрып қолданған. Міне, қазақ өміріндегі осы сияқты отқа, майға табыну дәстүрі М.Әуезовтың «Қара Қыпшақ Қобыланды» атты драма дастанында тамаша суреттелген. Қобыланды мен Құртқа қосылғанда ата-анасы тәу етіп жұп-шырақ – тілек шырағы жағылады, екі жастың үстін де, айналасын да қоршай жанған шам-шырақ болады. Жиналған жұрт от-ананың құрметіне арналған сыйыну ырымын жасайды. Отқа май тастау тіпті соңғы кезге дейін болған. Сол секілді бұрын төрге шығуға рұқсат етілмей келген келін, енесі өлген соң ауыл ақсақалдарының көзінше отқа май тастайды. Содан кейін барып оған төрге шығуға рұқсат етіледі.

Қазақтың қариялары ай жаңа туғанда оған қарап тағзым етеді. Содан соң қолын көтере, алақан жайып: «Ай көрдік, аман көрдік. Бақытты байлық заман көрдік. Амандықпен осынша жасқа келдік. Ескі айда – ескірдің! Жаңа айда – жарылқа!» - деп бетін сипап, тілек етеді. Үлкендер: «Көкте тәңір бар, жерде әулие бар» - деп балалардың аяғын аспанға көтертпейді. Күн күркіресе: «Ұлудың сайтан ұрған шыбыртқысының дауысы», - дейді. Жазғытұрым найзағай алғаш күркірегенде: «Алла, ырыздығымызды мольнан бер» деп тілек тілеген. Малымыздың желінін сау, сүтін мол қыл», - деп шөмішпен айран алып шығып оны босағаға төгіп және үйдің жабығына жағады. Ақ сүт ең қасиетті, әрі киелі тағам саналады. Қазақ біреуді ұшықтаса да отқа ақ тамызады. Үйге кірген жыланды ақ құйып айдап шығу да киелі деген ұғымнан туған. Ол құдайдың адамға жіберген сыйы деп түсінген ертедегі ата-бабамыз оны да қастерлеп, киелі санаған. Ұлан байтақ кең далада мал бағып, ұзақ күндерді кең табиғат құшағында мал өрісінде, түндерді жұлдызды аспан астындағы мал күзетінде өткізген қазақ халқы табиғат құбылыстарын бақылаудан туған көп жылдық тәжірибелерін қорытып, жұлдызды аспан туралы астрономиялық түсініктер мен ілім жинақтаған. Табиғат құбылыстарының айналып келіп отыруын – күн мен түннің, жыл мезгілдерінің, ай жаңалауының алмасып отыруын мұқият бақылап, есептеп ұғынудың қазақ халқының шаруашылық өмірі үшін орасан зор тәжірибелік мақсаты болған. Қазақтар осы есеп арқылы жайлауға қай уақытта көшу, күзеу және қыстауға қашан келу, қой мен қозыны қай уақытта қырку, қашан күйек алу, қай мезгілде мал төлдету, соғымды қашан сою, егінді қай мезгілден бастап салу, шөпті қашан шабу сияқты шаруашылық мезгілдерін тап басып, белгілеп отырған. Халық арасында тәжірибе метеорологиясымен және уақыт есебімен шұғылданатын арнаулы есепшілер болған. Әр айдағы ауа райының шұғыл өзгерістерін, кезеңдерін, амалдарын есептеп, жұртқа алдын ала хабарлап отырған.

Халық ұғымында планеталардың жағдайын жақсы білген. Олар жайында өлең-жыр, сан алуан аңыздар шығарған. Оның белгісі жұлдыздарға қойған аттары да өздерінің молшылық өмірінен алынған. Қазақтар жұлдызды картасын Темірқазықтан бастайды. Темірқазық – түнде жол жүргенде беталысын бағдарлайтын компасы іспеттес. Себебі ол тапжылмай бір жерде тұрады. Оның маңындағы екі жұлдыз «Ақбозат», «Көкбозат» деп аталады. Қыста кешкі Шолпан туған кезде қойды қораға әкеледі. «Меркурийді» қазақтар: «Таң Шолпаны» деп, кейде «Кіші Шолпан» деп атаған. Юпитерді «Есек Қырған», Марсты «Қызыл жұлдыз», Сириусты «Сүмбіле» деп атаған және бұлардың жай-күйін, орнын, қозғалысын жақсы білген.

Жетіқарақшы – қазақтардың бәріне таныс шоқжұлдыз. Ол – шөміш фигурасын құрастыратын жеті жарық жұлдыз тобы. «Жетіқарақшыны таныған жеті қараңғы түнде адаспас» деп өсиет қалдырған. Үркер жұлдызының қазақтар үшін әрі астрономиялық, әрі метеорологиялық мәні бар. «Үркер» деп аталатын бір топ шоқжұлдызға қарап отырған қазақтар ауа райының құбылуын, әр бөлігін ажырата білген. Халықтың көпшілігі Үркердің алты жұлдызын, көзі өткір адамдар тоғыз жұлдызын көреді.

Жаңа туған айды көрген – мұрат,

Жаңа шыққан Күнді көрген – бір мұрат,

Жаңа ашылған гүлді көрген – бір мұрат, - деп бұл құбылыстарды идеал санаған. Халық өзін табиғаттың бөлінбес бір бөлшегі, құрамдас тобы деп есептеді. Сондықтан да табиғатпен бірлікте өмір сүру қажеттігін ерте кезден-ақ сезіне білді. Табиғаттың қатаң жағдайына түрлі өзгерістеріне сай көшіп-қонып жүріп, өз шаруашылығын табиғатпен үйлесімді жүргізіп отырды және табиғатқа аялы алақан, жылы жүрек сезімі, көздің қаршығындай қамқорлық қажет екендігін ерте сезінді. Осыған орай халқымыздың да мінез-құлқы бірте-бірте қалыптасып, ондай қасиеттер атадан балаға, ұрпақтан-ұрпаққа асыл мұра ретінде жеткізіліп отырды. Әрбір адамның табиғатқа деген қарым-қатынасы оның жас кезінен бастап, отбасында, балабақшада, мектепте, орта арнаулы және жоғары оқу орындарында алған тәрбиесіне тікелей байланысты екендігі белгілі. Табиғат-ана адамзатты осыншама байлықпен қамтамасыз етіп, өсіріп-өрбітіп отырғанда, адамзатта өз тарапынан оған қамқор болуы парыз. Көл-көсір табиғат байлығын үстемелеп молайтып, ұқыпты пайдалану, көзінің қарашығындай сақтау, жанашырлықпен қорғау әр адамның міндеті. Түркілердің таным-түсінгін герменевтикалық тұрғыдан талдау негізінен астрономиялық түсініктерін де қамтиды. Өйткені дала өмірін онсыз түсіну мүмкін емес. Көптәңірлі халықта аспан тәңірлері көбінесе жаратушы күштерге ие деген сенім қалыптасқан. Сондықтан, күн, ай, жұлдыздар сықылды аспан денелеріне тәңірлік сипаттар берілген де, бұларға қоса биік тәңір (биік көк, көк аспан, көк тәңір)

деген наным қалыптасқан. Сондай-ақ, егін тәңірі, су тәңірі, мал тәңірі деген топтар да жердегі билікті күзетіп отырады деген сенім қалыптасқан.

Ежелгі түркілерде болмыс шындығында етене сіңгені туралы жоғарыда айтылған постулатқа қайтып оралу олардың дүние түйсінүіндегі Аспан ұғымына түсінік беруді қажет етеді. Малшы ең алдымен жарық жұлдыз Шолпанды іздейді (шопан Шолпанды іздейді), Темірқазық пен Жетіқарақшының орналасуына қарайды. Д.Кішібеков «Темірқазық» жұлдызы туралы былай жазады: «Қазақтар аспан картасын Темірқазықтан бастайды. Темірқазық қазақтардың түнде жол жүргенде бет алысын бағдарлайтын астрономиялық компасы деуге де болады. Сондай-ақ, олар үшін астрономиялық сағат та болған» [12, 117 б.].

Темірқазық тек жол мен уақыт көрсетушісі ғана емес ол Тәңірлік күш болып табылған. Ол қараңғы даладағы жалғыз жарық. Ол жолаушының жан серігі ретінде түсінілді. «Төрт құбылаң тең болсын» деген ойды қалыптасырушы, негіздеуші, әрі тұрақтылықты білдірген. Қазақта жан-жақты толысқан, оңы мен солын зерделей алатын, ақ-қараны, жамандықпен-жақсылықты айыра білетін, біреуге ақыл айта алтын адамды теңестіретін болған. Сондықтан да қазақ космологиялық түсінігі адамгершілік ұғымымен тұтасып, синкретті қалыпта өмір сүруі ұлт санасына өзіндік сипат берген.

Ал, Шолпан жұлдызының маңыздылығы соншалық, ежелгі шопандар оны барлық адамдардың ата-мекені, жан тәнге қонғанға дейін соны мекендеді деп таныды. Осыдан нақты аспан денесі мен оның дүниені жаратушы рухани рәміз ретінде идеалдануының синкретті тұтасуын көреміз. Реалдылық пен идеалдылықтың мағыналық бірлігі бұл жерде айрықша көзге түседі. Сол сияқты Айды көне бақташылар ғарыштың, адамзаттың анасы санады. Бұл әсіресе, оның бетіне қара дақтар түсіп, кәрі кемпірге ұқсаған толық ай кезінде ерекше байқалады. Көріп отырғанымыздай, Тәңір тылсым мәнді Аспан, құдайылық қана емес, қазақтардың көне діни нанымында бәрін жаратушы бастау алады.

Астрономиялық түсініктер арқылы қазақ өз іс-әрекеттерін, жүріс-тұрысын табиғат заңымен сәйкестендіріп, гармониялық қатынас негізінде реттеп отырған, жалпақ дүниемен, космоспен сырласқан. Қазақ рухына өнер мен музыка қандай жақын болса, астрономиялық ұғымдар да соншалықты жақын болып келеді. Мәселен, ай десе аузы бар, күн десе көзі бар, жарқыраған маңдайы бар – деп сұлу адамның келбетін суреттеген. Немесе, адам мінез-құлқын жыл мезгілдері: қыс, жаз, көктем, күзге теңеудің өзіндік сыры мен ұлттық сипатты бар.

Жер мен Су – орталық дүнедегі табыну объектілері. Өйткені, олар адам тіршілігінің негізі еді, сондықтан да құдайлық сипатқа ие болды. Қазақ аңыздарында Жер-Суды құдайлыққа теңеуі ежелгі

түркілердің Алтайдан қоныс аударуынан басталады. Алтайды олар қадір тұтады. Алтай Жер-Су құдайларының ата-баба әруағымен жүздесіп, соңғылардың ата-мекенді қазақ тайпаларына бөліп берген жері болып саналады. Алтайдағы Сүтті көл осыны еске түсіреді. Үш дүниені жалғастырған Бәйтерек Алтайда, сондықтан Алтайды жер кіндігі дейді. Жер-Судың тағы бір Қызыл-көл деген көлі бар, онда адам мен жан-жанурлардың болашақ бітімін өз бойына жинаған Кер-балық мекен етеді. Кер-балық бұл бітімдерді Жер-Суға тарту етеді, ал соңғылар оларға жан бітіріп, жан-жаққа таратады.

С.М.Абрамзон жауын-жауды тілеу мақсатында Жер-Суға табыну рәсімінің болғандығы туралы мәліметтер келтіреді. Рәсім қойды құрбандыққа шалу арқылы жүргізілген. Құрбандыққа шалынған малдың қаны суға төгіліп, оның басында Құраннан дұға оқылған [13, 294-297 бб.].

Жер-Су құдайына арналып жылына екі рет дұға оқылған: көктемде көк шығып, мал төлдегенде, және күзде, қысқы жайылымға көшер уақытында. Дұға оқылу өзен жағасында немесе жақын маңда орналасқан, барлық рулық топтардың жиналған төбесінде жүргізілген. Жер-Суға құрбандық беру – барлық ауру – сырқаудан, бәле-жаладан аман болу үшін берілген.

Тәңір мен Жер-Су арасындағы тығыз байланыс олардың нақты қарым-қатынасын талдауға жетелейді. Түбе өзені бойынан (Енесей тармағы) табылған Орхон-Енисей ескерткішінде: Тенрим озук бизге бол, Идил жерши е менге бол», - делінді. Дәл мағынасында: «О Аспаным, бізге пана бол, о, Еділ елім мәңгі жаса». Аспан тылсым мәнінен бөлек, Көк аспан мағынасында суреттеледі. Бұл аспанның алыс-биік және жақын болып бөлінгенін көрсетеді. Тәңір түркілер түсінігінде құдайлық қасиеті бар Көк аспан болып табылады. Араб географы әл-Максиди «Түркілер бір Тәңірі дейді, бұл бір құдай дегені. Олардың біразы Тәңір – көк аспан аты десе, басқалары Тәңір – бұл аспан дейді», - деп жазды. [14, 38-39 бб.].

Бұл тұрғыда Жер-Су Тәңірімен байланысты ғана емес, оған қарама-қарсы тұрған жер беті ретінде түсінілді. Себебі, қазақтар жазық жерде өмір сүруге бейімделген еді. Алайда, қазақтарда Алтай сияқты таулы жерлер де аз емес. Мысалы, Көк бөрі аяқ-қолы жоқ баланы құтқарып, одан алғашқы түркілерді туған Хантай тауларын еске алайық, Құдіретті Жер-Су құдайлары түркілерді қоршаған дүние оларға жаз басы көрінгендіктен құдайлық қасиетке ие болды. Сондықтан ата-мекен, өмірлік кеңістік ұғымы негізгілер болып табылады. Бұл жер мен суды өзіндікі және басқанікі, досымдікі және жауымдікі деп бөліп, өз жері мен суын киелі қасиетке бөлеудің негізі болды. Жерді этникалық тап территориясымен салыстыру бұл түсінікті құдайлық қасиетке теңеп, оны киелендіруге әкелді.



Ата-бабаң, өзің туған жер және осы жерде аққан судың объектісіне айналу заңды құбылыс. Тәңір жоғары құдай, аталық бастау болып табылса, соған сай Жер-Су аналық бастау ретінде суреттеледі. Өйткені, өну-өсу, құнарлылық Жермен байланысты болды. Көктемгі қайта түлеу (жыл басы Наурыз), күзгі өнім алу сияқты ежелгі түркілер мейрамы осыған дәлел. Бұл көпшілікке урандық Тәңір мен ехтондық Жер-Су құдайларын жіктеуге негіз болды. Егер Тәңір енді ғана кейбір аморфтық белгілерге ие бола бастаса, Жер-Су материалды ана бейнесімен салыстырылды.

Тәңірлік дінінің қызметін атап көрсететін болсақ: жоғарыға қарай көрсету, жасампаздық қызметі, қолдау, жебеу, адам тағдырын анықтау, аруақтармен байланыс жасау қызметтерін ерекше атап көрсетуімізге болады, бұл ұлттық менталитетке еніп әлі күнге дейін өз жалғасын халық арасында сақтап отар.

Сонымен қазақтар арасында Тәңірлік дүние, тіршіліктің жаратушысы ретінде танылды. Тәңір алдында әрбір пенденің парызы бірлікті ұстану болған. Далалық білімнің өмір сүру салтымен атасып жатқанын, олардың ғарышпен тұтастығын, идеялардың құндылықтар есебінде өмір сүретінін, ұрпақтан-ұрпаққа рухани білім мен тәжірибе ретінде беріліп отырғанын байқаймыз.

Тәңірлік біздің дініміз деп қазіргі уақытта исламды мойындамайтын азаматтарымыз кездеседі. Тәңір туралы «Диуани луғат-ат-түрік» еңбегінде Махмут Қашқари: «Тәңір деген – ұлы; - дейді. Тәңірді кейбір кәрілер үлкен таумен, ағашпен, аспанмен не болмаса бір ақылды адаммен салыстырады. Бұл дұрыс емес. Бұндайлардан тәңірдің өзі сақтасын» - дейді.

Тәңір деген – ұлы дейді ол. Ұлы деген не? Ол туылмаған, тумаған, ешкіммен, еш нәрсемен салыстыруға болмайтын нәрсе, яғни тәңір – абсолют [15, 64-67 бб.].

Алайда, ежелгі түркі нанымдарында тағы бір әйел құдайы – Ұмай да кездеседі. Ол үйдегі ошақтың, балалардың, кейіннен өнер атаулының қорушысы болды. Салыстырмалы мифологияда оған моңғол халқының Этугені сәйкес келеді. Құдай ана Ұмайды көптеген ғалымдар ежелгі үнділік Уммамен салыстырады. Ұмай терминінің өзі «жатыр», «бала орны» дегенді білдіреді. Ал бұл осы ұғымның аналық бастаумен байланысын көрсетеді.

Абақан өзенінен табылған көне түркі жазуына назар аударайық. «Бу атамыз Умай баг біз, біз уа алп ар озін алаті қылмадын озлақ ат озлақ ат озін уч аріг алмадын ыгті азанчума козунчума адырылма іч алінму иіу ардамим». – Атымыз біздің Ұмай бег, ер батырлар мұрагеріміз. Өзінді өзің қинамадың. Үш ердің өз арғымағы ажырасарда. Сен менің жақсы әдеттерім мен үміттерімнен айрылма. Менің даңқым ішкі халықта» [16, 81-б.].

Ұмай ошақтың және балалардың киелі иесімен қатар, сарбаздардың да қорышысы саналды. Көріп отырғанымыздай, Ұмай ежелгі қазақтар нанымында үлкен рөл атқарды. Ертеде үш жасқа дейінгі жанын Ұмай атаған, бұл баланың жаны оған қамқор болатын құдайға тиесілі дегенді білдіреді. Бұл наным осы Ұмай есімімен баланың кіндігін атауға да байланысты. Баланың кіндігін ерекше қалтаға салып, бесік үстіне іліп қоятын. Бұл Ұмай құдайына әрқашан бесіктің жанында бол деген өтінішті білдірген. Егер бала мазасызданса немесе ауырып жыласа Ұмай оның жанынан ұзап кетті деп жорамалдаған. Кейде бала ауыр науқасқа шалдықса оған Қара Ұмай кінәлі, балаға көз тигізіп, өліміне сол себепкер деп түсінген. Алайда бұл түсінік кең таралмаған, Ұмай ұрпақтар жадында жас баланың қорышысы, ізгілік құдайы ретінде сақталған. Оның «кіндік кескен», «кірпігін сүйген бикеш» деп аталуы да тегін емес. Көне түріктер Ұмайды аса сұлу, қолына алтын садақ ұстаған (жас балаларды қорғау үшін) мейірімді, күміс шашты әйел немесе жас қыз бейнесінде елестеткен. Ол жерге күн көк жиегі арқылы түседі-мыс.

С.М.Абрамзон: «Бала дүниеге келгенде, оның өміріне араша бол» - деп Ұмайға жалбарынған. Науқасқа шалдықса да Ұмайды шақырған. Балаларын, тіпті үлкен адамдарды ұзақ сапарға аттандырса, «Ұмай енеге тапсырдым дейтін» [17, 122-б.], - деп жазды.

Ұмайға табыну белгілі бір дәрежеде түркі халықтарында әлі күнге дейін сақталған. Толғақ ауыр болғанда жас әйелдер оның атын атап шақырған, жаңа туған жас сәбидің шырайлы жүзіне қарап, Ұмай түнде келіп оларды күтіп-бағып, шомылдырып кетеді деп сенген. Туғаннан кәмелеттік жасқа жеткенге шейін бұл құдай оны қолдап-қолпаштап отырады. Ол балаларды көркем өнерге, ән салуға, жыр айтуға үйретеді, олардың бойындағы эстетикалық сезімді қалыптастырады. Сондықтан, Ұмай өнердің, қолөнер мен ғылымның (әрине, сол уақыттағы ғылымды дамыған деп айтуға болмас) қолдаушысы болып көрінеді. Бұл тұрғыда қазақтарда әлі күнге дейін сақталған жас ұрпаққа үлгі, тәрбие, білім беру және рухани жетілу Ұмай есімімен байланыстыруының маңызы зор. Ұмай құдайының шындықты көркем-тәжірибелік игерумен, әсіресе бейнелеу өнерімен ассоциациялануының ролі ерекше. Бұл аталмыш құдайлықтың тек ежелгі түркілер мен қазақтар арасында кең таралмағанын, оның осы күндері де, шындықты көркем игеруге, оның терең рухани мәнін тануға шақыру көрініс тапқанын аңғартады.

Түркі халықтарында табиғатқа деген сүйіспеншілігі және оны көздің қарашығындай сақтап келуі жайында қазіргі ұрпақтарға өнегелі боларлық асыл мұралар, даналық ұғымдар түрінде, мақал-мәтел, нақыл сөз, аңыз-әңгіме арқылы жетіп отырған. Осындай әрбір асыл мұраның өзінде қаншама терең ой әрі тәлім-тәрбие жатыр. Сондықтан да әрбір ұстаз, әрбір тәрбиеші өзінің күнделікті жұмысында осындай

халық педагогикасы асыл маржанына үнемі көңіл бөліп әрі пайдаланып отырулары тиіс. Өйткені қазіргі таңда табиғат тағдыры ешкімді де тебіrentпей қоюы мүмкін емес. Бұл арада ғұлама ғалым Қаныш Сәтпаевтың мына бір жан тебіренісі мен жүрек толғауы еріксіз ойға оралады: «Туған жердің тағдыры толғантпаған, жаны тебіреніп ол туралы ойланбаған жігітті қайтіп азамат дейміз? Туған жердің қара тасын мақтан ете білмеген азамат бөгде жердің алтын тасын мақтап жарытпақ емес» деп келтіреді. Әрбір адамның табиғатқа деген қарым-қатынасы оның жас кезінен бастап, отбасында, балабақшада, мектепте, орта арнаулы және жоғары оқу орындарында алған тәрбиесіне тікелей байланысты екендігі белгілі. Табиғат-ана адамзатты осыншама байлықпен қамтамасыз етіп, өсіріп-өрбітіп отырғанда, адамзатта өз тарапынан оған қамқор болуы парыз. Көл-көсір табиғат байлығын үстемелеп молайтып, ұқыпты пайдалану, көзінің қарашығындай сақтау, жанашырлықпен қорғау әр адамның міндеті. Түркілердің көне замандардан бергі күн көріс, тіршілік тірегі түгелдей дерлік табиғат және төрт түлік малмен байланысты болған. Халық төрт түлік малдың етін жеп, сүтін ішіп, өзін аяқ артар көлік етіп күн көрген. Күнделікті тұрмысқа керекті азық-түлік, киім-кешектің бәрін де халықымыз төрт түлік малдан тапқан. Алыста жақын, ауырды жеңіл ететін де талыққанда өзегінді жалғап, тоңғаныңда тон мен күпі болатын да – мал. Сондықтан қазақ баласы бір-бірімен кездесе қалса, сөзді «мал-жан аман ба?» деп бастайды. «Мал ашуы – жан ашуы» дейді ел ішінде. Қазақ қуанса, «Ақ түйенің қарны жарылды» деп қуанады. Қорықса, «Үріккен қойдай дүркіреп» деп сипаттайды. Қайғырса, «Ботасы өлген інгендей аңырады» дейді. Қатар өскен құрбысын айтса, «Құлын-тайдай тебіскен» деп, батыр-баһадүрді көрсе «адамның нары» екен деп таң-тамаша қалады. Жасы келген кәрі болса, «Кәрі қойдың жасындай жасым қалды» деп налитын болған. Жолаушы жүріп келе жатқан айдалада жатып түней қалса, төңірегіне жылқының қылынан есілген ала арқан тастайды. Себебі, жылқының қылына жылан жуымайды деп сенеді. Қазақта «Жылқыны басқа ұрма, бағын таяды, сиырды шапқа ұрма сүтін жояды» деген сөз бар. Түркі халықтарының өткен дәуірлердегі экономикалық өмірінің негізі малға байланысты. Содан өнетін әр түрлі өнім: сүт, май, құрт, жүн, тері-терсек т.б. көшпелі елдің күнделікті күн көріс, тіршілігінің тірегі болған.

Түркі халықтарында сүтті, қымызды, шұбатты, айранды тағы басқа да сүт тағамдарын «ақ» деп атайды да, оны қасиетті, киелі зат санатына жатқызады. Сол сияқты ақ түсі де киелі, адалдық ұғымды білдіреді. Халық дәстүрінде ауылға келген көш алдынан шығу адамгершілік, мұсылмандық, болашақ көршілік парыз. Ал сол көш алдынан ақ алып шығу «Осы ақтай таза, дәмді болайық» деген тілектен туындаған жайт. Мұндай жағдайда жаңа көшіп келгендер ризылық білдіріп, алыс айтады. Халқымыз ақты жерге төкпейді, аяққа

баспайды. Халық түсінігінде сонымен бірге «Желі, көгенді аттама!» дейді. Себебі, желі құлын байланатын көген-қозы, лақ бекітілетін арқан. Бұл тыйым сөз «Мал – өмір, тіршілік тірегі, оны қорлама» деген мағына береді.

Үй жануары ішінен қазақтар түйені қасиетті санаған. Түйенің етін екіқабат әйелдерге бермейді. Өйткені екіқабат әйел түйе етін жесе түйе секілді баласын 12 ай көтереді деп сенеді. Сол секілді ері бір жерден түйе етін жесе, түйе етінің бір кесімін міндетті түрде әйеліне әкеп береді. Түйені қазақтар беталды көп соя бермеген. Түйе мына кездерде ғана сойылады: Меккеге қажылыққа жүрерде, көп болып тасаттық жасағанда немесе ханды таққа отырғызғанда. Мұндай кездерде әсіресе, ақ түйе сойылады. Халық аузында «ақ түйенің қарны жарылғанда» деген мәтел осындай мерекені көрсетеді.

Түркілер ертеден түйені еш уақытта ұрмаған, теппеген, тіпті қатты сөзбен ұрыспаған, жүнін де қасиетті санап, жын бәлекетті қуады деген. Сол секілді қазақтар қойды да қасиетті санап, қатты құрметтеген. Қойдың жүні де тұмарды алмастырған. Қойдың жауырынын келешекті болжау үшін пайдаланған. Қойдың «кәрі жілігі» малды ұры-қарыдан сақтайды деп сенген. Аттың ерінің басына да іліп қойып, ер-тұрманды, атты бәлекеттен, ұрыдан сақтайды деп ырымдаған. Қошқардың мүйізін «көз тимеу» үшін іліп қойған. Осы тәрізді сенімдер ел арасында әлі де кең тараған. Қазақтар малды балағаттап, тіл тигізуге болмайды, иесі өкпелейді деп сендірген. «Малға сөйлегенде оның кемшілігін айтуға, қой бағып жүріп өзіне отбасыңа байланысты қайғылы нәрселерді айтуға болмайды» деп ескерткен. Мұның себептері де болған.

Ғалымдардың зерттеуі бойынша адамдардың қасында биологиялық жылу өрісі болады екен. Егер ол тым күшті болса, жас балаға, жас төлге әсерін тигізуі ықтимал. Ал малдың да адам сезімін түсіне алатынын күні бойы мал соңында жүрген бақташылар мен шопандар байқаған. Шындығынды да жусап жатқан отардың шетіне барып отбасындағы, болмаса, жеке басы қайғы-қасіретіңізді айтып, жыласаңыз, қойлардың күйсегенін қоя қойып күрсінгенін байқайсыз. Бұл таза өмірлік тәжірибеден туған. Адам тәрізді мал да қайғылы күйді өте жансыз қабылдайды. Бұның шындығын кез-келген адам өз тәжірибесіне өткізіп, көз жеткізуіне әбден болады.

Түркі халықтарының бәрінде де көшпелі тұрмысындағы жылқының орны ерекше. Жылқы туралы қазақтың мақал-мәтелі: «Жылқының сүті шекер, еті бал», «Жылқы – малдың патшасы», «Ат тұяғын тай басар», «Жақсы ат жанға серік, жақсы ит малға серік» т.б. мақал-мәтелдерде жылқы мен адам қатар айтылады. Жылқыға қатысты ырым-тыйым сөздерде өмірде көп қолданылады. Мысалы, дос, жекжат, құда және туыстан сыйлыққа ат алмайды, атты басынан ұрмайды. Асқа немесе тойға толтырып қымыз әкелген сабаны біржола

сарқып босамайды, түбіне бір ожау болса да міндетті түрде қымыз қалдырады. Атты сыйлағанда немесе сатқанда, ноқта-жүгенін бермейді. Егер жолаушыға жол бойында танауымен оған қарап жатқан аттың немесе түйенің басы жатса, бұл жақсы белгі деп, ал егер керісінше болса онда жолы болмайды деп жорамалдаған. Халқымыздың тіршілік тірегі болған төрт түлік туралы ырым-тыйым сөздер өте көп. Бұл өнегелі сөздерді қолдана отырып, ұрпақтарына малды дұрыс баптай білуге, олардың қадір-қасиетімен бірге олардың сыр-сипатын да жақсы білуге тәрбиелейді.

Түркі халықтары кейбір заттарды «киеге ие», егер осы «киелі» затты құрметтеп отырса, онда жақсылық әкеледі, ал егер оны ренжітіп алса – бір қырсыққа душар етеді деп сенген. Мұндай қасиетті зат не құбылыс «киелі» деп аталынып, олардың киесі ұрса, оны кесір деген. Біздің ежелде өмір сүрген ата-бабаларымыз бұғыны, маралды, арқарлардың мүйізін киелі санаған. «Қозы-Көрпеш-Баян сұлу» эпосындағы арқар мүйізін қасиетті санап іліп қою немесе халықтың қол өнерінде сақталып келе жатқан «қошқар мүйіз» деп аталатын оюдың шығуы да сол киеге байланысты.

Ежелден итті де түркілер киелі, қасиетті санайды. Қазақ халқының руларында «ит емген» атауларының болуы, Итбай, Күшік, Итжемес, Төбет секілді адам есімдерінің болуы немесе ит жаққан орынға таңертеңгі мезгілде ит теген (рахит) сәбилерді үш рет аунатып алу, не болмаса сары иттің құлағын шертіп, қан алып жағу, не иттің жүнін көз тимес үшін жас нәрестелерге тағып қоюлары, иттің қазақтарға қасиетті болғандығын көрсетеді.

Сол секілді ежелден-ақ әйелдің баласы тұрмай өле берсе, жаңа туған баласына кигізетін алғашқы көйлегін иттің басына кигізіп, сонан кейін баласына кигізген. Сонда туған баласы өлмейді деп ойлаған. Ол көйлектің «ит көйлек» аталуы да сондықтан. Қазақтар итты теппеген, үстіне су шашпаған. Итке су шашса сол шашқан адамның үстіне сүйел қаптап шығады деген пікірді ұстанған. Иттің майын құрт ауруына қарсы ішкізіп емдеген.

Түркілер ежелден кейбір жыртқыш аңдарды киелі деп санаған. Қасқыр, жолбарыс, бүркіт сияқты тұз аңдарының тұяғын, тісін, құлаған, терісін жас нәрестенің бесігіне тұмар ретінде іліп қою немесе бесікке жауып қою рәсімдері соның қалдығы болып саналады. Ал «Мұңлық-Зарлық» аңызында жапан далаға апарып тастаған балаларды киік емізіп, аналық қамқорлық жасап өсіреді. Немесе «Қозы-Көрпеш-Баян сұлу» жырында, аңда жүріп дос болған Қарабай Сарыбайға буаз маралды атқызып, Сарыбай «кие соғудан» өледі. Осы аңыздардан киік адамның нағыз досы, киелі аң екенін дәлелдемек болған. Халық маралды да киелі санаған. Халықтың аңыз-ертегілерінде мерген оғынан жараланған алтын мүйізді ақ марал шипалы қайнарға келіп, күнде жарасын жуып, жазылып кеткен. Әр түрлі жануарларды аулауға

кей кездері тыйым салынған. Бұл тыйым кез-келген уақытта емес дәл сол жануардың балалау кездерінде болған. «Киесі атады», «Обал болады» деп уағыздаған. Балық та қазақтарда қасиетті мақұлық деп есептеліп, оның сүйектерін көзден, тілден сақтау үшін таққан. Айына бір рет кем дегенде балық етін міндетті түрде жеу керек деп санаған. Құрт ауруымен ауырғанда судағы балыққа қаратқан. Ауруды балық жоқ етеді деп сенген. Рахитпен ауырған баланың денесін балықтың көзімен сүрткен. Баласы жиі өлгенге бекіре балықты жегізген. Балықты сары ауруға шипа болады деп есептеген. Балық майын күйген денеге жаққан. Осы мазмұнды сенімдер ел арасында ұзақтан бері сақталып келеді.

Түркі халықтарында жылан үйге кірсе, жақсылық нышаны деп ұғып, өлтірмеген. Басына ақ құйып, ардақтап далаға шығарады. Әсіресе, ордалы ақ жыланды ешқашанда өлтірмейді. Ордалы жылан бәрібір кегін алып, шағып өлтіреді деп сендіреді. «Жылан арбайды, онымен берге оқитын молда арбап, жыланның атын атап, дәл барса, онда жылан өледі» - дейді қариялар. Шаққан жыланды ұстап алып, құйрығымен төмен қаратып ілсе, шаққан уы қайтып, зақымданушыға жеңіл болады деп санаған. Бұл түсініктер әлі де сақталуда.

Жылан жолды кесіп өтсе, жолаушы жолым болмайды деп ырым жасап, бара жатқан жолынан кері қайтқан.

Қасқыр тек қазақтарда ғана емес бүкіл түркі халықтары қасиетті деп санайды. Халық ұғымында жолаушылап бара жатқан адамның алдынан қасқыр қашса, онда жолым болады деп ойлаған. Қазақ халқының ат ойыны – көкпар (көк бөрі атауынан шыққан) ойыны да қасқырмен байланысты. Мұхтар Әуезовтың «Көксерек» туындысы көркем шығарма болғандықтан, көпмәнді герменевтикалық текст. Танымдық-зерделік тереңдік бойынша бірінші сатыда: Бөрі – жауыз хайуан, адамға зұлымдық әкелуші; екінші сатыда символизм бар – бөрі де, бала да «өзі», бөрі де тотемдік қазақ, кейіпкер де шынайы қазақ, екеуі бір адекватты нәрсе; үшінші сатыда – бөрі шынайы генофоны таза қазақ, кейіпкер орыстанған-отарланған, ұлттық рухы семіп бара жатырған «жартылай қазақ», сондықтан шынайы түркілік болмыс рухы орыстанған қазаққа риза еместігін әйгілейді. Бұл ұлттық идея – оқиғадағы кәрі ананың: «қасқырдан қорықпа, қасқырдан бетер адам бар, содан сақ бол!» деген елеусіз тұжырымымен дәйектеледі [18, 87-б.].

Ал «Оғызнаме» мен «Қорқыт ата кітабында» қасқыр – антропоморфтанған жағымды бейне, демек ол исламға, монғол-татар шапқыншылығына, Ресейдің отарлаушылығына дейінгі таза моносенім. Оның Тәңіршілдікпен қатынасы архаикалық күрделі құрылым елесін береді: «Иттің иесі болса, Бөрінің Тәңірісі бар» даналығын құрылымдық-функционалдық, герменевтикалық-психоанализдік түрде байыптасақ:

- Тәңрінің адамнан жоғарылығы арқылы бөріні асқақтандыру;
- Бөрінің иесіздік емес, табиғи-биологиялық жаратылыстың заңды эволюциясының нәтижесіндегі компонент екендігін әйгілейтін далалық үйлесімділік;
- Бөріні Тәңірге тану арқылы (басқа хайуанаттарға бұлай айтылған емес) мәңгілік Тәңір мен мәңгілік тотемизмнің идеологиясы; (Бөрі - Тәңір «қамқорлығында»)
- Тәңіршілдіктің пантеистік сипаты арқылы бөрі абстрактылы қамқорлықта, (яғни, қамқорлықта емес) сондықтан паналауды қажет етпейтін өміршеңдік пен эволюциядағы жетілгендіктің символизмін береді;
- Бөрі сүйенері мықты, Тәңірлік жаратылыспен бірге, ендеше «адамның да Тәңірісі бар» моделін ұсынсақ, Бөрі мен адам универсуумдық парадигмада теңеседі;
- Адам (түркі халқы) Тәңірге сиынады, бөрі өзінен-өзі табиғи түрде Тәңірлік, Тәңір бөріні де «таңдаған», олай болса, Бөрі табиғи таңдаулы әлемдік жүйедегі қадірлі «тұлға». Бұл «Тәңірі асыраған тоқтыны бөрі жемейді» деген халық даналығымен дәйектеледі.

Қазіргі замандағы қазақ ұлдарының Әлем және Олимпиадалық спорттық ойындарда көбіне жекпе-жек бәсекелестікте де, әсіресе, бокс, күрес салаларында жетістіктерге жетуі осы жаугершілік архетип пен бөрілік рухтың заңды биогенетикалық жалғастығы, өміршеңдіктің мәдени-элеуметтік шынайы көрінісі.

Қасқырдың көшпенділік өмір салты мен туыстығы тұтас дуализмдік сипаттағы картинаны әйгілейді. Қасқыр – «экзистенциалистік хайуан» далада жалғыз жортуы арқылы – әлемде жалғыз, оқшауланған, үнемі шынайы өмірмен бетпе-бет кездеседі, оған үнемі «шекаралық жағдайлы» өмір тағайындалған. Бұл сипаттар «даладағы жалғыз жортқан атты қазақтың» эстетикалық картинасына аналогияланады.

Қазіргі заманғы Қазақстандағы «барыс» символизмі отаршылдық сана қалдықтары арқылы құрастырылған бөрінің жұмсартылған медиаденгейі, модификацияланған – «бөрі», қасқырға жағымсыз менталитет орнатқан Ресейдің отаршылдық санасының сарқыншақтары.

Бөрі тотемінде мифопоэтикалық көпмәнділік жамалған, дала қазағы мен шынайы бөрі сыйыспайды, бөрінің агрессиялылығының мәні: дала қазағына үнемі сақтық пен жауынгерлікке дайындықты, күш пен қуаттылықтың табиғи қажеттілігін, күрескерлік психологияның мәңгілігін ескертіп отыратын функционализм. Сонымен қатар даланың қатал заңдары мен табиғаттың дүлей күштерін қазақ ұрпақтарына ұғындыратын және бөрі соның өзіне айналатын тренингтік сипатты да қамтып отырады. Қазіргі заманға

дейін келіп жеткен, тотемдік сенімдердің элементерінің бірі – қасқырдың аяғын бесікке байлап қою дәстүрі. Сөз жоқ, көнеден сақталып келе жатырған архаикалық дәстүр. Қоғамдық қарапайым санада: «баланың қорықпауы үшін», «неден» екені нақты емес. Біздіңше, Бөрінің рухтандырушылық архетипі.

Бұдан «қазақ халқы қалай-да тек қасқыр рухты жыртқыш болған екен» деген түсінік тумауы керек. Бөрілік рух – ұлттың өзін-өзі сақтауының қорғаныш механизмі, географиялық орналасуына қарай қауіпті көрші мемлекеттерден сақтанудың тұрақтылығын, мәңгілігін айшықтайтын «ырықты-ырықсыз» түрдегі этноағдырға тағайындалған стимул. Яғни, байырғы қазақ амалсыздан «бөріленген».

Сонымен қатар, «аққуды қастерлейтін - әсемдік, киікті құрмет тұтатын - этизм, қыранды қадірлейтін – асқақтық, жыланды құрметтейтін – даналық, жылқы жануарын бағалайтын - өмірмәнділік практицизм т.б. хайуанаттардың тотемдік» үлгілерінің елесін береді [19, 246-б.].

Оқиға табиғат төрінде, жылдың төрт мезгілі шағында жүріп жатады. Мамыражай табиғат аясында ақ қасқыр бауырындағы кішкентай көк күшіктерін балбырай емізіп, манаурайды. Осындай «бақытты» ұяның шырқын бұзушы – екі аяқтылар. Олар жеті күшіктің бесеуін өлтіріп, біреуінің тірсегін қиып, ең кенжесін тұтқынға алады.

Бұл жерден адамның қасқыр апанын бұзып, жаңа туған сәби күшіктерді өлтіруінен, олардың табиғатқа төл перзенті қасқырға жасаған қиянаты деп білеміз. Аңшылардың тұтқындап әкелген күшіктің өсе келе бостандыққа ұмтылуы, ата-бабалар жортқан иен даланы аңсауы, ұяластарын іздеуі, жаратылыстың жазылмаған заңы. Көксеректі қанша бауырларына басып, сылап-сипап бақса да, ол өзінің қырдың дүлей перзенті екенін көрсетеді. Қасқыр психологиясын, көрген азабын, жан қиналысын суреттеуде автор шеберлігі сондай-ақ оқушы қасқырға қиянат жасағандарды жек көріп, іштей Көксерекке тілектес болып отырады. Осы шығарманы оқи отыра, оқушы табиғатқа қиянат жасамауға, табиғаттың бір бөлшегі ретінде қасқырды жақсы көріп, табиғаттың тыныштығын бұзушы қатыгездікке қарсы күресуге тырысатыны анық.

Жануарлар мен жәндіктердің белгілі бір түрлерінің пайдалылығы немесе зияндылығы жөнінде халық арасында ежелден қалыптасқан әр түрлі ырымдар да бар. Мысалы, ата-бабаларымыз қарлығаштың ұясын бұзсаң, міндетті түрде өрт шығады, апат болады деп есептеген немесе құмырсқа илеуін басуға, оларды таптап өлтіруге болмайды, егер құмырсқаның илеуін бассаң аяғың ақсақ болып қалады деген ырым арқылы құмырсқаны сақтап, орман-тоғайдың өсуіне қолайлы жағдай жасауды ойластырған. Сол сияқты бозторғайды, аққуды, тырнаны өлтіруге болмайды, олар киелі құстар деп ескерткен. Аққуды атқан адам міндетті түрде мал құдайы берген. Егер құрбандық



шалып, құдайы бермесе, қайғыға ұшыраған. Екіншіден аққу жалғыз өмір сүрмейді, демек екінші аққудың да обалына қалу деген сөз. Сондықтан аққу бір-бірінсіз өмір сүре алмайтын ғашықтардың теңеуі, махаббат рәмізі болып саналалы. Мысалы, бұл жерде М.Мақатаевтың «Аққулар ұйықтағанда» поэмасын айтып кетуге болады. Бұл поэмада бір жағынан экология тақырыбы қозғалса, екіншіден ананың құдіретті махаббаты суреттеледі. Аққуды атуға болмайтындығын, оның киелі құс екенін біле тұра, ана махаббаты ешқандай ырым-сенімге қарамастан жалғыз ұлының өмірін алып қалу мақсатында аққуға қарсы ақ атады. Көл киесі аққулардың тыныштығын бұзып, сәнінен айырған ананың баласы бәрібір тірі қалмайды, ал аққулар болса ол көлге қайтып оралмайды. Оны өлеңнің мына жолдарынан көруге болады:

Тек қана тыныштықта ұйықтайды олар, шошыса, екінші рет оралмайды – деген жолдарынан киелі аққу құсын атуға болмайтынын айтып қорытады. Түркі халықтары сүйікті ұлдары мен қыздарын бәйтерекке, шынарға, ақ қайыңға, жауқазынға, аққуға, құралайға, елікке теңеген. Сұлулықты, нәзіктікті – аққуға, мөлдір бұлаққа; батылдықты, батырлықты – сұңқарға, қыранға балаған. Ардақты азаматын асқар тауым, шалқар көлім, қара орманым деп қастерлеген. «Жақсы жігіт – аспандағы жұлдыз, жақсы қыз – жағадағы құндыз» деп ең ардақтысын жұлдыз бен құндызға теңеген. Құндыздың терісін жоғары бағалып, сыйлыққа берген.

Түркі халықтары баласына «шөпті жұлма, оны жұлсаң, көктей соласың» деп өсиет айтуы, киіз үйді кез-келген жерге тікпей, өткен жылғы жұртқа тігуі, ескі жерошақты пайдалануы, әйелдердің ағын суға кір шайқамауы, т.б. шөп пен суды қастерлеуден туған ырымдар. Жас өрендердің қашанда көңілдері пәк. Сондықтан да олардың өзін қоршаған тіршілікте қамқор сезімін оятып, қатыгездіктің алдын алуды осындай өнеге-өсиет сөздер мен үлгілі істер арқылы тәрбиелеп отырған. Ғалымдардың зерттеулеріне келетін болсақ, Тбилисидің ботаника ғылыми-зерттеу институтында Н.А.Кокладзенің басқаруымен мынадай тәжірибе жүргізілді. Бақтағы екі түп раушан гүліне екі адам жібереді. Бірінші адам гүлдің сабақтары мен өзегіне ине тығып, зекіп азап көрсетеді. Екінші раушан шоғына барған бағбан оған су құйып, небір тамаша жылы сөздер айтады. Екі шоқ гүлге сезгіш аппарат хабарлағыштар орнатып қояды да, әлгі тәжірибеге қатысқан адамдарды әрқайсысын өз гүлдеріне қайта жібереді. Сонда азаптаған адам жақындап қалғанын сезген гүл «ойбай әлгі жауыз тағыда келе жатыр» дегендей, хабарлағыш (датчик) зарлай жөнеледі. Ал, келесі гүлге бағбан жақындағанда, гүл жұпар иісін беріп, қауызын ашқан. Міне, бұл табиғатқа қиянат жасасаң, сөзсіз оның зардабын тартасың дегеннің дәлелі. Екінші бірі қолына мылтық алып, онды-солды тарсылдатып атумен құстар мен аңдардың көптеген түрлерін құртып, өзен-көлдерді, тау-тасты меңіреу далаға айналдырды. Бір

кездегі Қазақстан даласында қойша өріп жүрген арқар, киік, таутеке, қара құйрық, құлан, қабандар бүгінде «Қызыл кітапқа» тіркелген аңдар қатарына ілікті. Оның кейбіреулерін тек зоопарктен ғана көретін болдық. Елімізде ауыл-шаруашылығында химиялық тыңайтқыштарды шаша-шаша қарлығаш, торғай сияқты құстарды құрттық. Ал олар жеміс-жидек ағаштарының құрттарын жоюда – адамның таптырмас көмекшілері екенін ұмыттық. Ғасырлар қойнауынан бүгінгі күнге келіп жеткен көпетеген ырымдар мен тыйымдар халқымыздың әлеуметтік, саяси, экономикалық тұрғысының белгісі екені сөзсіз. Тіпті қоршаған орта, айнала табиғатқа, адамдар арасындағы қатынастарға деген көзқарасының философиялық тұжырымы, түйінделген қағидасы десек артық емес.

*Түркі халықтарының ырым-тыйым сөздерінің этномәдени тағылымдық негіздері – жеке тұлғаның қоғамдық орындарда әдепсіздікке, ұятсыздыққа, мәдениетсіз болмудың алдын алу үшін қолданылатын тәрбие құралы. Жақсылық нышандарына жоралғы, жамандыққа тыйым ретінде айтылған ырымдар халқымыздың баладан бастап үлкенге дейін ұлағаттылықты тәрбиелеудегі бай тәжірибесімен түйіндеген қағидасы екені даусыз.*

Әрбір ырым сөздің негізінде қоршаған ортаға, адамгершілікке, тіршілікке, пәктікке, көргенділікке қажетті қасиеттерді уағыздап, жаман іс-әрекеттен, жат пиғылдан безіндіретін, ырым-тыйымдардың тәрбиелік мәні қайсыбір заң ережелерінен асып түспесе кем соқпайды. Қазақтың баласына «Шөпті жұлма, оны жұлсаң, көктей соласың» деп өсиет айтуы, киіз үйді кез-келген жерге тікпей, өткен жылғы жұртқа тігуі, ескі жер-ошақты пайдалануы, әйелдердің ағын суға кір шайқамауы, т.б. шөп пен суды қастерлеуден туған ырымдар.

Жануарлар мен жәндіктердің белгілі бір түрлерінің пайдалылығы мен зияндылығы жөнінде халық арасында ежелден қалыптасқан әртүрлі ырымдар да бар. Мысылы, ата-бабаларымыз қарлығаштың ұясын бұзсаң, міндетті түрде өрт шығады, апат болады деп есептеген. Сол сияқты бозторғайды, аққуды, тырнаны өлтіруге болмайды, олар киелі құстар деп есептеген. Немесе, құмырсқаның илеуін бассаң, аяғың ақсақ болып қалады деген ырым арқылы құмырсқаны сақтап, орман-тоғайдың өсуіне қолайлы жағдай жасауды ойластырған. Біздің халқымыздың өмірі табиғатпен етене байланыста өткен. Ашық аспан астында, киіз үйде пана етіп, жел мен боранда, ыстық пен аязда, көгілдір көктем мен қоңыр күзде төскейде малын бағып, табиғатпен тел өскен, тіршілік еткен. Сондықтан да жаратылық әлемін қастерлеп кие санаған, пір тұтқан, оған сүйіспеншілікпен қарап, қамқорлық жасап, аялаған. Қазақ халқы ежелден аспан денелеріне ерекше назар аударып, қастерлеген.

Қазақ халқы ұрпағын жаман әдеттерден жирендіріп, жақсылыққа жетелеп, өсиет сөздерін күнделікті бойына ұялатып

ойтқан. Қай заманда болмасын халық білім мен ғылымды жоғары бағалап, қадірлей білді. Жас ұрпақты әр рудың салт-сана, әдет-ғұрыптарымен таныстыру іс-тәжірибесі мол, көпті көрген ақсақалдарға тапсырып отырды. Олар өз ата-бабаларының, өз руларының жасаған ерліктерін, ру сабақтастығын жас ұрпаққа баяндап отыратын болған. Олар жастарды өздері ұстанған діни әдет-ғұрыптарға да баулып отырған. Осылай қазақта арнаулы оқу орындары жоқ кезде де өмірге қажетті дағдыларды игетру арқылы өз ұрпағын тәрбиелеп келді.

Тыйым сөздерді айту арқылы есі кірген балаларға жаман әдет, жат пиғыл, теріс мінездерден сақтандырып отырған. Тізені құшақтау – жалғыз қалудың, қолды төбеге қою – ел-жұрттан безінудің, үлкеннің жолын кесу - әдепсіздіктің, асты төгу – ысыраптың белгісі деп таныған және сондай істерге қатың тыйым салаынған. Осындай тәлім-тәрбиенің әсері ме екен, бұрынғы адамдардың сауаты аз болғанымен, адамгершілік түсінігі жоғары болған. Халқымыз тәрбиелеу және оқыту ісін баланың неғұрлым жас кезінен бастау керек деген қағиданы жоғары қойған. Сондықтан да жас кезінен ұрпағын «тек» деп өсірген халқымыз теріс қылық мінезге де тыйым салған. Сол ырым мен тыйым сөздер балалық шақтан жігіттікке жеткенге, үйленіп, үйлі-баранды болғанды да ереже тәртізді.

Бүгінгі таңдағы еліміз тәуелсіздік алған жылдардан бастап, түркілік рухани мұраларымыз бен көне дәстүрлерімізді қайта жаңғырту мен дамыту, ұлттық болмысымызды тұтастай архетиптік тұрғыдан зерделеуде түркілік дүниетанымның құрылымдық генетикалық ой-түсініктерін бағамдауда, соның ішінде түркі халықтарының тәлімдік тәжірибесі мен педагогикалық мұралары арқылы отансүйгіштік тәрбие берудің алатын орны ерекше. Осыған сәйкес, түркі патриотизмінің негізін түркі халықтарының тәлімдік тәжірибесі мен педагогикалық мұралары арқылы отансүйгіштік тәрбие берудің маңызы Отан қорғаудағы жоғары сезімдердің этникалық және тағылымдық сипатын қарастырады.

Қазіргі қоғамдық-әлеуметтік жағдайда жеке тұлғаның бойындағы түркі халықтарының тәлімдік тәжірибесі мен педагогикалық мұралары арқылы отансүйгіштік тәрбиені қалыптастыру басты міндет болып саналады. Отансүйгіштік тәрбиенің бастаулары түркілік патриотизмнің көсемдері Күлтегін, Тоныкөк т.б. батырлар ісіне негізделеді. Сонымен қатар ұрпақ бойындағы ерлік сезімін оятып, туған жерге деген сүйіспеншілігін қалыптастыруда негізгі орын алады. Ұлттың тарихи-мәдени дамуындағы «жаугершілік» деп аталатын кезең белгілі бір қатаң хронологиялық уақытпен ажыратылмайды, өмір сүрудің эволюциялық бейімделуінен туындайтын заманауи ерекше салтты құрайды. Түркілік қауымдасу мен отансүйгіштік халық болмысын сақтау мен нығайтудың этникалық тағдыр тағайындаған, өзге ұлттармен қарым-қатынас

әділетсіздіктерінен еріксіз туындаған, этноболмыстағы мәжбүрленген салт.

Осыған байланысты халқымыздың ой-санасының, оның даму үдерістеріндегі ерлік тәрбиесінің педагогикалық құралдарына сәйкес бетбұрыс жасау түркі халықтарының тәлімдік тәжірибесі мен педагогикалық мұраларын жаңғыртуды, ондағы категориялар жүйесін жеке-жеке талдау, оны бүгінгі заманға сай жаңғыртуда лайықталған көріністерін ұсынуды қажет ететіндігі сөзсіз. Сондай-ақ, қалыптасқан ерлік дәстүрімізді жоғары деңгейге көтеру, оны қайта жаңғырту арқылы ұлттық болмысымызды тану, арғықазақтық, түркілік кезеңдердің тәрбиелік құралдарды қайта құру және қорыту, байыптау мен бағамдау арқылы биік мақсаттарға ұмтылып отырғаны хақ. Түркі халықтарының тәлімдік тәжірибесі ерте дәуірден бастап ұлтымызды отансүйгіштікке тәрбиелеуде ерекше орын алады. Демек, түркілік тәрбиенің негізі түркілік ерлік дәстүрлерінен бастау алады. Сондықтан түркілердің тәлім-тәрбиелік мұралары әлдебір соғыстарды бейнелейтін тарих, зұлымдықты сипаттайтын қайсыбір әңгіме, әділетсіздікке үгіттейтін насихат емес, ел бірлігі мен ұлтын сүюді, отаншылдық пен туған жерге махаббатты қастерлеуге шақыратын тәрбиелік туындылар. Бұл елімен, жерімен біте қайнасқан, төл жер-ананы құшатын жарық дүниедегі дауылпазды шабытты, жігерлі перзенттері мен ұлдарын қамтамасыз ету талабын қажет етті. Себебі өткен ата-баба өсиеті осы сахаралық мекенді мәңгілік сақтауды үнемі келер ұрпаққа табыс етіп отырды.

Сондықтан да келер ұрпақты тәрбиелеуде дұрыс бағыт беру үшін көптеген мәселелерге бей-жай қарамағанымыз абзал.

Біз ХХІ ғасырда дін мәселесін күн тәртібінен алып тастай алмайтын болдық. Жан-жақтан келіп жатқан бөтен ілімдерге ілесіп кетпеу үшін өзіміздің төл бағытымызды анықтау қажеттігі тұр. Бұл үшін келесі мәселелерді ұмытпауымыз керек.

1. Жерге иелік. Асан қайғының айтқан «Жерұйығы» - Қазақстан, соған ие болуымыз керек.

2. Дәстүрімізге берік болуымыз керек. Өйткені дәстүрде ұлттық мінез сақталады.

3. Тілімізді сақтауымыз керек. Неміс философы М. Хайдеггер «Тіл дегеніміз – болмыстың негізі, адамзаттың өмір сүру тұрағы» деген сөзі бар.

Мұсылмандық жолында болу қажет. Осылардан барып ұлттық идея бастау алады [20, 67-б.].

Сондықтан да өткен тарихқа үлкен құрметпен қарау және оны танып білуге деген құштарлық, рухани мұраларымыздың негізін айқындау, жас ұрпақты отансүйгіштікке тәрбиелеу, түркі халықтарының арасындағы мәдени сабақтастықты жаңғырту, өркениетті мемлекет құру қазіргі кезеңдегі қоғам талабы болып отыр.

Қорыта келгенде, ұрпақтан-ұрпаққа мирас болып келе жатқан түркілік және жалпыадамзаттық құндылықтар арқылы тәрбие беру тұлға бойындағы сана-сезімді, намысты, парызды қалыптастырумен қатар егемен еліміздің тәуелсіздігін, ынтымағын, бірлігін сақтап қалатын патриот-азамат тәрбиелеуге толық мүмкіндіктердің бар екендігі анықталды.

### Әдебиеттер

1. Назарбаев Н.Ә. Қалың елім қазағым. – А.: «Өнер», 1998. – 306 б.
2. Әлімбаев М. Халық ғажап тәлімгер. – А.: «Рауан», 1994. – 134 б.
3. Әуезов М.О. Өмірі мен шығармашылық шежіресі. – Алматы, 1997. – 786 б.
4. Қазақтың тәлімдік ой-пікір антологиясы /Құрастырған Қ.Жарықбаев, С.Қалиев. – Алматы: «Рауан», 1994. – 1-т. – 320 б.
5. Есімов Ғ. Хакім Абай. - Алматы: Атамұра, 1994. - 5 б.
6. Бартольд В.В. Двенадцать лекций по истории тюркских народов Средней Азии // Собр. соч. - Т. 5. - С. 26-29.
7. Потапов Л.П. Умай - божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник. - М.: Наука, 1972. – С. 265-286.
8. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. - М., 1951. – 68 с.
9. Қазақтың тәлімдік ойлар антологиясы. Он томдық. Қарасөз тағылымы /Құраст. Қалиев С., Аюбай К. – Алматы, 2007. – Т.2. – 416 б.
10. Ата салтынды аяла. Қазақ салт-дәстүрлері туралы таным/ Құрастырған Н. Ақбаев. – Алматы: «Ана тілі», 1998. – 160 б.
11. Әлімбаев М. Халық – ғажап тәлімгер. – А.: «Рауан», 1994. – 110 б.
12. Кішібеков Д. Қазақ менталитеті: кеше, бүгін, ертең. – Алматы: Ғылым, 1999. – 200 б.
13. Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. – Л., 1971. – С. 294-297.
14. Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. – Фрунзе, 1972. – С. 38-39.
15. Есім Ғ. Сана болмысы. - Алматы: Ғылым, 2002. – 271 б.
16. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках Тюркологический сборник. - М., 1981. - 135 с.
17. Абрамзон С.М. Рождение и детство киргизского ребенка // Сб. МАЭ. Т.12. - 1949. - С. 81.
18. Уәлиханов Ш. Таңдамалы. – Алматы: «Жазушы», 1985. – 560 б.
19. Қайбарұлы А., Бопайұлы Б. Қазақ ырымдары. – Алматы: «Рауан», 1998. – 114 б.
20. Аманжолов К., Рахметов Қ. Түркі халықтарының тарихы. - Алматы: Білім, 1996. - 6 б.

# НАСЛЕДИЕ ВЕЛИКОЙ СТЕПИ: СТАНОВЛЕНИЕ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ В НЕДРАХ ТЮРКСКОГО ЭТНОКУЛЬТУРНОГО СООБЩЕСТВА, ИХ ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ ЦЕННОСТЬ

*Р.С. Мардашова,  
кандидат педагогических наук, доцент*

Формирование ценностных ориентаций у подрастающего поколения – неотъемлемая часть жизни, развития нации, условие её стабильности и сохранения национальной безопасности.

Современный период в российской истории и образовании – время смены ценностных ориентиров. В 90-е гг. XX в. в России произошли как важные позитивные, так и негативные перемены, которые оказали отрицательное влияние на общественную нравственность, гражданское самосознание, на отношение людей к обществу, государству, закону, труду, на отношение человека к человеку [8, с. 4)]. Считаем, что одна из причин произошедших негативных перемен в обществе это – недооценка современным социумом традиционных ценностей, духовно-нравственных традиций. Из этого следует, что сегодня, в условиях смены парадигм в мировоззрении вопросы сохранения традиционных ценностей, их восприятие и отражение в воспитании ценностных ориентаций у подрастающего поколения являются актуальными и своевременно поставленными.

В производимом исследовании выдвинуто утверждение: одним из условий развития ценностных ориентаций личности является понимание и сохранение вековых духовно-нравственных традиций, ценностей народа. В связи с этим утверждением определён предмет исследования: культурно-исторический опыт татарского народа, в центре которого находятся духовно-нравственные традиции и социальные ценности, получившие своё возникновение в недрах тюркского этнокультурного сообщества. Их выявление и описание в рамках поставленной проблемы важно для нас по той причине, что они нашли прямое отражение в многовековом опыте воспитания подрастающего поколения.

Исходя из вышесказанного определена цель исследования: выявить и описать получившие возникновение в недрах тюркского этнокультурного сообщества социальные ценности, ставшие центром традиционной культуры татарского народа и исходными определяющими позициями в формировании ценностных ориентаций у детей и молодёжи.

Признавая факт, что истоки культуры народа находятся в древней истории, а значит, в эпоху древности в недрах тюркского

этнокультурного сообщества сформировалось духовное ядро татар, следует определить временные рамки производимого исследования: с VIII вв. до н. э. – до начала первого тысячелетия. К числу древних очагов тюркской цивилизации и раннегосударственных тюркских племенных союзов относятся: Хуннская держава, Гуннская империя, Тюркский каганат. Рубежом между древним периодом и качественно новым историческим типом цивилизации являются распад Тюркского каганата и образование Волжской Булгарии.

В исследовании используются ключевые понятия: «ценности», «ценности социальные», «ценностные ориентации».

Понятие «ценности» относится к одному из ключевых понятий современной общественной мысли и используется в психологии и педагогике для «истолкования объектов, явлений, их свойств, а также абстрактных идей, воплощающих в себе общественные идеалы и выступающих благодаря этому как эталон должного» [9, с. 801]. Ценности, отражаясь в сознании в форме ценностных ориентиров, служат важным фактором социальной регуляции взаимоотношений людей и поведения индивида. Общественная нормативная функция ценностей предполагает обязательное формирование их у подрастающего поколения.

Под ценностными ориентациями (франц. *orientation* – установка) мы понимаем разделяемые личностью социальные ценности, выступающие в качестве целей жизни и основных средств достижения этих целей и в силу этого приобретающих функцию важнейших регуляторов социального поведения индивидов [10, с. 443]. Ценностные ориентации формируются при усвоении социального опыта и обнаруживаются в целях, идеалах, убеждениях, интересах и других проявлениях личности.

Используемое в работе понятие «социальные ценности» в узком смысле слова мы понимаем как «...нравственные и эстетические императивы (требования), выработанные человеческой культурой и являющиеся продуктами общественного сознания» [10, с. 442].

Производимое исследование основывается на комплексе источников, связанных с историей формирования и развития обрядов, традиций и обычаев у татар как представителей тюркской цивилизации. Древние и средневековые источники по истории тюрков (Геродота, Страбона, Сыма Цянь, Иордана, Ибн Фадлана и др.), исследования по истории татар (Шигабутдина Марджани, Каюма Насыри, Ризаэтдина Фахретдинова, Г. Ахмерова, Н.Я Бичурина и др.), труды современных исследователей (Л.Н. Гумилёва, А.М. Хазанова, Г.М. Давлетшина, И.Р. Тагилова, Э.Р. Тагилова, Д.Р. Шарафутдинова, Ф.А. Рашидова, Б.Л. Хамидуллина и др.) позволяют составить картину о верованиях, мировоззрении древних тюрков, в недрах которых зарождались разного рода и качества представления о

взаимодействиях между членами общества. Каждое общество прошло долгий, противоречивый путь развития.

На протяжении чрезвычайно длительного времени историческая наука находилась в плену стереотипа «...кочевые народы – это дикие варвары, не умеющие ни сеять, ни пахать, не знающие родины, сокрушающие всё, что встречают на своём пути и занимающиеся только войной...» [13, с. 116]. Вопреки такому подходу современная история доказывает, что в древности наряду с известными древнейшими мировыми цивилизациями заявили о себе и кочевые народы. Тюрки, относящиеся к таковым, создали своеобразную и самобытную цивилизацию, о чём свидетельствуют археологические памятники, подкреплённые свидетельствами письменных источников. Эту цивилизацию, огромную по территории и существовавшую многие столетия Л.Н. Гумилёв условно назвал «Великая Степь». Она включала не только монгольские, угорские, финские, отчасти иранские, славянские и другие племена и народы, но прежде всего тюрков (скифы и хунну – сарматы и гунны – тюрки Тюркского каганата – хазары, болгары, протовенгры, кипчаки, печенеги, огузы, кимаки, татары, уйгуры и др. – «татары Джучиева улуса Монгольской империи и т.д.), которые очень часто выступали государствообразующим, этно-политическим и культурно-идеологическим «фундаментом» Великой Степи. Племена кочевников, заселившие Великую Степь, в результате постоянных контактов между собой выработали единую духовную и материальную культуру. Наследие Великой Степи по праву принадлежит всем современным тюркским народам, включая татар [11, с. 9].

Татары, прежде чем сложиться в современную нацию, прошли длительный и сложный путь развития. Сегодня в исторических спорах о возникновении татарского народа пробивает дорогу признание их многокорневого происхождения. В этой связи представляются своевременными слова татарского историка Газиза Губайдуллина: «Известно, что нет такого народа в мире, который не был бы сформирован из разных этнических элементов. Любую вещь можно познать, разложив её на составляющие её части. Так и народ. Если при рассмотрении любой системы мы не изучим её элементы, то не можем считать, что познали её. Знать – значит понять его жизнь, культуру, другие особенности, его историю» [11, с. 3].

Довольно долгое время в исторической науке существовал тезис, согласно которому историю татарского народа начинали описывать с образования Тюркского каганата. Сегодня благодаря пониманию того, что тюрки, как и другие народы, имели своё родовое первобытное общество, остаётся в прошлом и то, что его первоисточником определяется хуннская эпоха.



В процессе своего возникновения и развития древнетюркские этносы испытывали на себе различные цивилизационные влияния. В ранний период это влияние древнего Китая, а с выходом в Центральную Азию – влияние ираноязычной скифо-сармато-сакской кочевой цивилизации и т.д. Принимая во внимание последнее, рассмотрение вопроса о возникновении ценностных представлений и традиций у древних тюрков мы решили начать со скифо-хуннской эпохи.

В настоящее время дискуссия об этнополитической принадлежности скифов в науке не завершена. По утверждению Э. Р. Тагирова, скифы – это одно из ответвлений древнетюркского исторического корня [14, с. 50]. И сегодня появляется всё больше аргументов для соотнесения скифов с тюркским этнокультурным миром, в число которых входят обнаруженные особые памятники скифской культуры VIII – IV вв. до н. э., обладающие теми же признаками, которые в III – I вв. до н.э. проявляются в памятниках населения хунну, что доказывает сходство хуннов со скифо-сарматами [11, с. 13]. По мнению А.М. Хазанова «...Сравнение скифского общества с обществами других кочевников евразийских степей демонстрирует не только их принципиальную однотипность, но и сходство многих конкретных форм социальной организации, общественных институтов и культурных элементов. Это сходство доходит иногда до почти полного торжества. Имеющиеся различия связаны отчасти с разными этнокультурными традициями и различными источниками внешних влияний, отчасти с различиями в уровне развития. В некоторых отношениях скифское общество было ближе к обществу хунну, чем к обществу своих ближайших соседей и сородичей – сарматов, несколько отстававших от скифов в своём развитии» [15, с. 265].

Информация о скифах преимущественно происходит из сочинений античных авторов (особенно «Истории» Геродота) и археологических раскопок на землях от низовий Дуная до Сибири и Алтая. Страну, где обитали скифы, древние греки называли Скифией. Господство скифов продолжалось 500 лет (725–230 гг. до н.э.) и имело фундаментальное значение для судеб Восточной Европы [14, с. 50]. Они оказали решающее влияние на формирование здесь первых ростков политической культуры и народного быта. Скифское государство являлось государством рабовладельческого типа, сохранившим пережитки первобытнообщинного строя. По свидетельству Геродота и латинских писателей I в., скифы имели установившиеся обычаи и законы. «Скифы, – пишет Геродот, – ревниво избегают заимствования чужеземных обычаев, причем не только от других народов, но и в особенности от эллинов» [15, с. 12]. По скифскому праву существовала частная собственность на стада,

посевы, жилища. Право частной собственности на движимые вещи предполагало развитие обязательственного права. Брачно-семейное право характеризовалось господством патриархата. Жена находилась под властью мужа. После его смерти жена переходила в составе имущества в собственность наследника. В наследственном праве господствовал минорат (переход отцовского хозяйства в руки младшего сына). Наиболее опасными преступлениями считались преступления против царя. Тяжкими преступлениями считались убийство, воровство, оскорбление действием, оговор невиновного, прелюбодеяние. К числу наиболее распространенных видов наказаний относились смертная казнь, отсечение правой руки, изгнание. Скифы были не только непревзойденными воинами, но и умелыми земледельцами. Они были мастерами строительства деревянных и каменных домов, изготовления ковров и искусными ювелирами.

Уклад жизни скифов сформировал их нравы, справедливость которых отмечал ещё в своё время историк античности Помпей Трог: «Самым тяжким преступлением у них считается воровство: в самом деле, у народа, не прибегающего под защиту крова и владеющего большими стадами животных, что бы было, если воровство считалось позволительным. Эта воздержанность привила им справедливость нравов. Весьма удивительно кажется, что сама природа даёт им то, чего греки не могут достигнуть путём длинной науки мудрецов и философов и что необразованное варварство при сравнении оказывается выше образованных нравов» [15]. Замеченное Помпеем Трогом совпадает с характеристикой, данной тюркам в раннем средневековье ал-Джахизом: «Тюрки не знают ни лести, ни обмана, ни лицемерия, ни наущничества, ни притворства, ни клеветы, ни высокомерия к близким, ни притеснения сотоварищей, они не подвержены пороку ереси, не присваивают имущества по причине различного толкования закона». [1, с.12]. Знаменитый греческий географ Страбон характеризуя азиатских скифов, отмечает: «... это люди самобытные, дикие и воинственные, однако при деловом общении честные и не обманщики...» [11, с. 13].

Инстинкт самосохранения и саморазвития народа подсказывал ему рациональные, прагматично-выгодные формы и нормы поведения. Доказательством тому является имевший у скифов распространение обычай побратимства. Впервые этот обычай засвидетельствован Геродотом: «Если скифы заключают с кем-либо клятвенный договор, то поступают при этом так: в большую глиняную чашу наливается вино, к нему примешивается кровь договаривающихся, причём этим последним делают уколы шилом или небольшие разрезы ножом на теле. Потом погружают в чашу меч, стрелы, секиру и метательное копьё. По совершении этого они долго молятся, затем пьют смесь как сами договаривающиеся, так и знатнейшие из присутствующих» [5].

Другим подтверждением существования у скифов обычая побратимства служит рассказ Лукиана Самосатского (ок. 125–180 гг. н.э.). Диалоги Лукиана, касающиеся скифской тематики, носят чисто литературный характер, но в то же время они содержат важные этнографические подробности. Вот что говорит скиф Токсарис из одноимённой новеллы Лукиана: «... мы приобретаем себе друзей не на пирушках, как вы (речь идёт о греках), и не потому, что известное лицо является нашим ровесником или соседом; но, увидев какого-либо человека хорошего и способного на великие подвиги, мы все устремляемся к нему, и то, что вы делаете при браках, мы делаем при приобретении друзей; усердно сватаемся за него и во всём действуем вместе, чтобы не ошибиться в дружбе или не показаться неспособным к ней. И когда какой-нибудь избранник делается уже другом, тогда заключается договор с великой клятвой о том, что они и жить будут вместе, и в случае надобности умрут один за другого. И мы действительно так и поступаем; с того времени, как мы надрезав пальцы, накапаем крови в чашу и, омочив в ней концы мечей, отведаем этой крови, взявшись вместе за чашу, ничто уже не может разлучить нас. В союзы дозволяется вступать самое большое трём лицам, потому что, кто имеет много друзей, тот кажется нам похожим на публичных блудниц, и мы думаем, что дружба такого человека, разделённая между многими, уже не может быть столь прочной.» [15, с. 107]. Вместе с тем, говоря от лица Токсариаса, Лукиан довольно точно объяснил причины, вызвавшие к жизни обычай побратимства: «У нас ведутся постоянные войны, мы или сами нападаем на других, или выдерживаем нападения, или вступаем в схватки из-за пастбищ и добычи; а тут-то именно и нужны хорошие друзья. Поэтому мы и заключаем самую крепкую дружбу, считая её единственным непобедимым и несокрушимым оружием» [15, с. 111].

Лукиан также свидетельствует о существовании в Скифии культа кораксов – «божеств – покровителей дружбы» или прославившихся своей дружбой героев, которых греки отождествляли с Орестом и Пиладом. По свидетельству Лукиана в Скифии имелся храм скифских аналогов Ореста и Пилата.

Приведённые данные позволяют считать установленным существование в Скифии обычая побратимства, объяснение происхождения которого даёт исследователь А.М. Хазанов: «В условиях классообразования индивид ищет новые линии защиты, которые могли бы более эффективно охранять его интересы. Благоприятствовала возникновению и развитию обычая побратимства и обстановка постоянного военного напряжения, в котором находилось скифское общество. Походы, набеги, борьба за скот и пастбища вырабатывали определённый воинский этикет, неписанный кодекс чести, которые диктовали необходимость сплочения на

личностной основе» [15, с.110]. Показательным является и то, что побратимы выступали на помощь индивиду наряду с сородичами, но более действенно и активно. Именно в такой военной обстановке укреплялись представления о дружбе, солидарности: «Скиф Дандамыс, позволивший себе выколоть глаза ради спасения из плена друга Амизока и Амизок, ослепивший сам себя из солидарности с побратимом» [15, с. 111].

Поиски новых социальных связей нередко выливались в различные формы, имеющие сугубо личностный характер, т.е. выступающие не как отношения между отдельными индивидами не по кровородственной или территориально-общинной принадлежности, а как отношения, которые строятся на равенстве вовлечённых в них лиц: «К числу именно таких связей и относится побратимство, отражающее важные сдвиги, которые переживает общество, крутую ломку прежних общественных отношений, а вместе с ними и старой системы ценностных ориентаций» [15, с.110].

Итак, скифам нельзя отказать в уникальности их культуры. Появившись в VIII в. до н.э., они создали развитую и самобытную культуру, которая несколько столетий оказывала воздействие на культуру и историю своих близких и дальних соседей. Приведённые факты античных историков об обряде побратимства, примеры благородства, взаимопомощи и верности в дружбе показывают, что скифское общество, являясь органической частью истории эволюции человечества, не было исключением в его культурно-цивилизационном развитии и положило начало произрастанию таких социальных ценностей, как: солидарность и сотрудничество, дружба и социальное согласие, понимаемое как терпимость и разумный подход к решению конфликтных ситуаций, взаимопонимание и взаимоподдержка. Однако первым крупным государством тюрков явился Великий Хуннский каганат (209 г. до н.э. – 216 г. н.э.). Многочисленные сведения о хуннах содержатся в китайских письменных источниках. Одним из первых об этом народе нам сообщает автор первой истории Китая Сыма Цянь (ок. 145 или 135–86 до н.э.).

Хуннское государство образовалось на базе евро-азиатской культурно-исторической общности, которая сложилась на территории от Северного Причерноморья на западе до Ордоса на востоке. Но центром формирования образа жизни, хозяйственного уклада, быта и основных черт характера хуннов является Горный Алтай. «...Алтай – естественная природно-экологическая ниша, где зарождалась основа хуннской культуры, которой потом суждено было стать мировоззренческо-ценностным ориентиром в процессе формирования тюркской цивилизации в целом. Алтайско-хуннская культура предопределила многие параметры образа жизни, стиля мышления.

Отсюда же, с Алтая, подавались незатухающие «сигналы» цивилизациестроительства, воспринятые народами многих других континентов. Именно здесь археологами обнаружены памятники материальной и письменной культуры, которые дали возможность совершить мировоззренческий переворот в представлениях о месте и роли кочевых народов и их культур в истории становления и развития тюркской цивилизации в общечеловеческом процессе эволюции человечества в целом [13, с. 116].

Первым известным правителем хуннов, носившим титул шаньюй (верховный вождь – хан), был Тумань. Однако в историю прославленных тюркских правителей и полководцев вошёл Модэ как мудрейший политик и реформатор.

На основе проведённых реформ Модэ, в хуннском обществе хунны (граждане) имели систему обязанностей – поголовная воинская обязанность, обязанность подчиняться начальникам, любить землю. Наряду с обычным гражданским правом Модэ ввёл государственное право, каравшее смертью нарушение воинской дисциплины и уклонение от воинской повинности. В источниках сказано: «Извлекшему острое оружие и фут – смерть, за похищение конфискуется семейство, за лёгкие преступления надрезывается лицо, а за важные – смерть. Суд более десяти дней не продолжается. В целом государстве узников бывает несколько десятков человек» [3, с. 39-40]. В последующем эти законы вошли в законы Чингис-хана, в его знаменитую «Ясу», где сказано: «Прелюбодей предаётся смерти без всякого различия, будет он женат или нет. ... Кто найдёт раба или убежавшего пленника и не возвратит тому, у кого он был в руках, подвергнется смерти. Дети, прижитые от наложницы, считаются законными и получают по распоряжению отца долю наследства. По смерти отца сын распоряжается судьбою его жён за исключением своей матери, может жениться на них или выдать их замуж за другого» [12, с. 58]. Таким образом, многие установления Модэ на тысячелетия пережили своего создателя, легли в основу социальных отношений в Великой степи, во многом определили систему жизненных ценностей.

Со времени правления Модэ особенно важным фактом в становлении жизненных ценностей народа является отношение к земле. Несмотря на то, что хунны владели огромными территориями, они ценили каждую её пядь. Доказательством тому является известный случай времён правления Модэ: «...Получив известие, что Модэ убил своего отца и вступил на престол, Дун-ху отправил к нему посланца сказать, что он желает получить тысячелийного коня, оставшегося после Туманя. Модэ потребовал совета у своих вельмож. Вельможи сказали ему: тысячелийный конь есть сокровище у хуннов. Не должно отдавать. К чему, сказал им Модэ, живучи с людьми в соседстве, жалеть одной лошади для них? И так отдали тысячелийного

коня. По прошествии некоторого времени Дун-ху, полагая, что Модэ боится его, ещё отправил посланца сказать, что он желает получить от Модэ одну из его Яньчжи. Модэ опять спросил совета у своих приближённых. Приближённые с негодованием сказали ему: Дун-ху есть бессовестный человек; требует Яньчжи. Объявить ему войну. Модэ сказал на это: к чему, живучи с людьми в соседстве, жалеть одной женщины для них? И так взял свою любимую Яньчжи и отправил к Дун-ху. Владетель Дун-ху ещё более возгордился. В хуннских владениях от Дун-ху на запад есть полоса земли на 1000 ли необитаемая. На ней только на границе с обеих сторон были Караульные посты. Дун-ху отправил гонца сказать Модэ, что лежащая за цепью обоюдных пограничных караулов полоса брошенной земли, принадлежащая хуннам, не удобна для них, а он желает иметь её. Модэ спросил совета у своих чинов, и они сказали: это неудобная земля; можно отдать и не отдавать. Модэ в чрезвычайном гневе сказал: земля есть основание государства; как можно отдавать её? Всем, советовавшим отдать землю, отрубил головы...» [11, с. 17].

Данный пример доказывает возникновение и укоренения у тюрков представления о родной земле как самой большой ценности для человека и всего народа. Такое отношение к земле лежало в основе зарождения патриотических чувств, любви к Родине, в стремлении защищать не только плодородные её территории, но и каждую её пядь. В то же время ради хороших соседей не жалели ничего. Известен случай, когда хунны построили храм в честь отважного китайского полководца Эршиского. Однако, зная территориальные претензии своих соседей, они свято берегли свою землю.

Приведённый выше пример показателен и в другом плане. Доказывая, что делая уступки и желая достичь мира с другими народами, в хуннском обществе укреплялась тенденция к проявлению миротворчества и гуманизма. Об этом говорит и текст письма правителя хуннов Модэ императору Китая Хиао-Вену (176 г. до н.э.), в котором говорится о желании тюрков в устройстве «мирных и родственных отношений» с китайским народом. В письме прослеживается забота правителя хуннов о своём народе и, прежде всего, о тех, кто не может самостоятельно себя защитить: «...По утверждению спокойствия в северной стране желаю, прекратить войну, дать отдых воинам и откормить лошадей; забыть прошедшее и возобновить прежний договор, чтобы доставить покой пограничным жителям, как было вначале. Пусть малолетние растут, а старики спокойно доживают свой век, и из рода в род наслаждаются миром. ...» [3, с. 46-56].

Преимущество хуннов в бою признавалось китайцами. В летописи говорится: «...Грубые и жестокие, они презирают старость и ценят лишь мужчин, находящихся в расцвете сил. Ценность человека

– только в его силе и оружии, они стремятся пасть в бою, смерть от болезни считается позором...» [11]. Причиной же их многочисленных побед служило высокое боевое искусство. Китайские полководцы писали о них так: «...Отогнать их легко, разбить трудно, уничтожить невозможно...» [14].

Несмотря на данную хуннам характеристику, внешняя политика хуннов всё больше подчинялась задаче обеспечения условий мирной жизни. Её приоритеты перемещались в сферу торговых, культурных и деловых отношений. На это были направлены и усилия по упрочению обычаев и традиций соседствования, гостеприимства, партнёрства и дипломатии. В соответствии с ними гарантировались защита жизни и имущества гостей, торговцев, послов и парламентариев [13, с. 122]. Обращение с пленными и перебежчиками было весьма гуманным, поэтому китайцы опасались не столько набегов хуннов, сколько постоянных переходов к ним в степь своего населения [7, с. 102]. Ценность мира и горечь военных побед отражались в древнехуннской поэзии, особенно в таких её жанрах, как сыктау-плач, плач-причитание, историко-лирических и исторических песнях [3].

У хуннов была развита родовая взаимопомощь и общественная солидарность, нарушение которых каралось смертью: «Извлёкший из ножен меч на один фунт подлежит смерти» [11, с. 50]. При таком строгом законе хунны боялись ссориться между собой: «Они редко бранятся между собой и никогда не дерутся, воров у них нет, друг с другом общительны и помогают в беде, даже в пьяном виде не бранятся и не дерутся» [там же]. Круговая порука рода подразумевалась как обязательное условие. Это видно из того, что за преступление, совершённое одним членом семьи, несла ответственность вся семья. За воровство у хуннов предусматривалась семейная ответственность и этот закон попал в один из фрагментов Великой «Ясы» Чингиз-хана: «Тот, у кого найдётся украденная лошадь, обязан возратить её хозяину с прибавкой девяти лошадей; если он не в состоянии уплатить этот штраф, то вместо лошадей брат у него детей, а когда не было детей, то самого зарезать как барана» [7].

Пастушеское хозяйство кочевников, ведомое отдельной семьёй, предполагает патриархальные отношения, и тюркюты не представляли в этом исключения: «...Хуннский род был патриархальным, т.е. дети принадлежали отцу, а не матери. Женятся они вот как: всякий берёт столько жён, сколько пожелает, хотя бы сотню, коли может их содержать. Приданое отдаётся матери жены, а жена мужу ничего не приносит. Первую жену почитают за старшую и самую милую» [3, с.131]. Мачеха в случае смерти отца становилась женой старшего сына, а вдова старшего брата становилась женой младшего. «...по смерти отца, старших братьев и дядей по отцу женятся на мачехах, невестках и тётках» [4, с. 230-234].

Широкое распространение братской, отцовской и родственной форм левирата у кочевников евразийских степей, а также других регионов – факт хорошо известный. Он отмечен Геродотом у скифов: «Скиф получил царскую власть и одну из жён отца, по имени Опия: она была скифянка и от неё у Ариафипа был сын Орик» [15, с. 80]. Однако это единичное свидетельство не может ответить на вопрос, насколько глубоко укоренился этот обычай в скифском обществе, но можно предположить, что сфера его распространения едва ли ограничивалась только царским домом. Зато широко этот обычай отмечен у древних хунну, ухуаней, тугухуньцев, у средневековых тюрок, чжурчжэней и монголов, у татар Золотой Орды, а также у туркмен, каракалпаков, казахов, узбеков, киргизов, калмыков и других народов нового времени [15, с. 81.].

Если иметь в виду внутригрупповые взаимоотношения, то очевидно, что длительному бытованию этого обычая у евразийских кочевников способствовали три обстоятельства. Во-первых, жена рассматривалась как ценное имущество и после смерти мужа вместе с другим имуществом подлежала наследованию в его семейно-родственной группе. Во-вторых, левиратный брак оберегал женщину от нищеты в случае её вдовства. Новый муж должен был заботиться о ней и защищать как свою жену. Обычай предусматривал охрану прав вдовы и обеспечивал содержание и воспитание малолетних детей, оставшихся у умершего родственника. В-третьих, левиратные браки рассматривались иногда как средство продолжения рода. Так, китайский евнух, перешедший на сторону хунну объяснял наличие левирата следующим образом: «Сюнну берут за себя жён отцов и братьев после смерти последних, опасаясь, что иначе прекратится их род. Поэтому, хотя среди сюнну происходили смуты, на престол всегда становились люди из одного и того же рода» [15, с. 82].

Однако наследование жён не делало тюркютскую женщину бесправной. Высокое положение женщины у тюрок в доисламское время отмечалось неоднократно. У хунну отношение к женщине было подчёркнуто почтительным, рыцарским. Сын, входя в юрту, кланялся сначала матери, а потом отцу. Если даже положение женщины было зависимым, то большое влияние её на мужа подчёркивает табари, который пишет, что «...у тюрок всего можно добиться через женщин» [6, с. 86]. Происхождению по линии матери придавалось большое значение. Так мотивом отстранения от престола царевича Торэмена было «низкое происхождение» его матери. Охраняло женщину и право: изнасилование замужней женщины каралось смертью, соблазнитель девушки должен был немедленно жениться на ней. Изнасилование было поставлено рядом с самыми тяжёлыми преступлениями: восстанием, изменой, убийством и похищением спутанной лошади, что в условиях степи часто влечёт смерть



обокраденного, тогда как простая кража наказывалась лишь десятикратным штрафом в пользу потерпевшего, а за членовредительство в драке полагалась пеня.

Наконец, ещё один весьма достопримечательный обычай приводит Л.Н. Гумилёв, свидетельствующий о положении женщины в древнем тюркском обществе, сведения о котором дошли до нас лишь потому, что в эпоху Тан этот обычай был перенят у тюркотов студентами музыкального училища в Чаньани. Девушки со сходными вкусами торжественно заключали между собой братский союз, причём число членов достигало 14–15, но не меньше 8–9 девушек. Эти девушки называли друг друга братьями, а если юноша женился на какой-либо из них, то он сначала получал женское имя и подруги ходили к новобрачным «отведать невесту», т.е. мужа. Молодая жена не ревновала к своим «братцам», но с членами других «братств» такая связь не допускалась» [6, с. 86]. Этим обычаем Л.Н. Гумилёв исключает вопрос о принижённом положении женщины у древних тюрков и делает вывод, что ограничение прав женщины в кочевом мире – явление позднее и, возможно, связанное с тем общим упадком, который постиг Среднюю Азию в послемонгольский период. Итак, приведённые сведения позволяют говорить о том, что образ жизни хуннов и складывающиеся в ней миролюбивые связи со своими внешними соседями и внутри самого общества, доказывают наличие и развитие таких социальных отношений, как социальная солидарность, дружелюбность, честность, уважение к старшим по чину и по возрасту, забота о нуждающихся членах общества, родовая взаимопомощь. Перечисленные социальные отношения указывают на сопричастность членов общества к коллективным ценностям и делают их нормами совместного проживания.

Подводя итог всему сказанному, сделаем выводы. Основой социального взаимодействия в обществе является усвоение человеком нравственных норм и признание социальных ценностей, принятых в народе. В эпоху древнего мира человек формировался в жёстких рамках социальных регуляторов, обязанностей и зависимости. Педагогическое воздействие на молодое поколение развивалось в логике эволюции культурных, нравственных и социальных ценностей. Социальные ценности выступали ориентирами в воспроизводстве себе подобных членов общества. Выявленные в данной работе и получившие освещение социальные ценности у народов скифов и хунну послужили источником культуры и опыта воспитания у других народов Евразии в последующие эпохи. Исчезновение скифов и хунну, а также продолжателей их традиций гунну не пресёк корней тюркской культуры. Становление и развитие ценностных отношений и ценностных ориентаций в воспитании подрастающего поколения – это история непрерывной работы по формированию деятельностного,

миронастроенного образа жизни, толерантного характера и менталитета. Отсюда в качестве базовых ценностей представителей тюркской цивилизации всегда выступали и выступают такие качества, как стремление к добру и справедливости, возвеличение земли и честного труда на ней, особо уважительное отношение к родителям и старшим, заботливое отношение к детям и женщинам.

### Литература

1. Асадов, Р. М. Арабские источники о тюрках в раннем средневековье / Р.М. Асадов. – Баку: ЭЛМ, 1993. – 204 с.
2. Бакиров, М.Х. Генезис и древнейшие формы общетюркской поэзии: Автореф. дис. ...док. филол. наук. – Казань, 1999. – 52 с.
3. Бичурин, Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена / Н.Я. Бичурин. – М.–Л.: Изд-во Акад. Наук СССР, 1950. – Т.1. – 431 с.
4. Бичурин, Н.Я. Собрание сведений по исторической географии Средней Азии / Н.Я. Бичурин. – Чебоксары, 1960. – Т.1.
5. Геродот История в девяти книгах. Перевод и примечания Г.А. Стратановского, Л., 1972.
6. Гумилёв, Л.Н. Древние тюрки / Лев Гумилёв. – М.: Айрис-пресс, 2012. – 560 с.
7. Гумилёв, Л.Н. Хунны. Хунны в Китае / Л.Н. Гумилёв. – М.: Айрис-пресс, 2012. – 624с.
8. Данилюк, А.Я. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России / А.Я. Данилюк, А.М. Кондаков, В.А. Тишков. – М.: Просвещение, 2009. – 24с.
9. Психолого-педагогический словарь / сост. Е.С. Рапацевич. – Минск. .–2006. – 925 с.
10. Краткий словарь по социологии / под общ. ред. Д.М. Гвишиане, Н.И. Лапина; сост. Э.М. Коржева, Н.Ф. Наумова. – Политиздат, 1988. – 479 с.
11. Из глубины столетий / сост., вступительные статьи и комм. Б.Л. Хамидуллина. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2000. – 271с.
12. Рашидов, Ф.А. История татарского народа: С древнейших времён до наших дней: учебн. пособие. – Саратов: Регион. Приволж. изд-во «Детская книга», 2001. – 288 с.
13. Тагиров, Э.Р. На перекрёстке цивилизаций. История татар в контексте культуры мира / Э.Р. Тагиров. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2007. –391 с.
14. Тагиров, Э.Р. Народ в пути. История Татарстана в контексте мировой цивилизации / Э.Р. Тагиров – Казань : Магариф, 2008. – 287 с.
15. Хазанов, А.М. Социальная история скифов. Основные проблемы развития древних кочевников евразийских степей. – М.: Наука, 1975. – 342 с

## ҚАЗАҚ РУХАНИЯТЫНДАҒЫ ПРОФЕССОР Қ. ЖҰБАНОВТЫҢ РӨЛІ

*М.О. Миrows,  
филология ғылымдарының кандидаты, доцент*

Елбасы Н.Ә.Назарбеv «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» атты бағдарламалық мақаласында өткен XX ғ. халқымыз үшін қасіретке толы, зобалаң да зұлмат ғасыр болғанын, біздің әрбір тарихтан тағылым ала білуіміз керектігін нақты атап өткен болатын. Сталиндік дәуірдегі Қазақстан жағдайындағы қуғын-сүргін әрекеті мен шараларын тілге, оны туғызған халыққа, халықтың қымбаттысы зиялыларға оның ішінде тілшілерге байланыстыра зерттеудің ұлттық тарихи, әлеуметтік саяси мәні зор. Бұл бүгінгі рухани жаңғыру аясындағы өскелен ұрпақтың ұлттық сана сезімінің жаңарған ұлттың рухани ізгі талабы.

XX ғасырда қуғын-сүргін құбаны болған А. Байтұрсынов, Қ. Жұбанов сынды қазақ тіл білімінің алыптары еске түскенде бұл тақырыптың мәні ерекше екені анықтала түседі. Тарихымыздың сарғайған беттерін саралай отырып, елі үшін, ұлт мүддесі үшін бар білімін, күш жігерін сарп еткен ұлт зиялылары санаулы болғанын байқаймыз. Туған елінің ілім-білімін, мәдениетін, өнерін өрге сүйреген азаматтардың бірі де, бірегейі лингвистика ғылымының тұңғыш профессоры Құдайберген Қуанұлы Жұбанов болатын.

Профессор Қ. Жұбанов қазақ филологиясындағы ерекше құбылыс. Ол ғылымға 1920 жылдардың соңында келіп араласып, 30 жылдардың соңғы ширегіне дейін белсене араласқан ғұлама.

Қ. Жұбанов көптеген батыс-шығыс тілдерін жетік меңгерген славян-герман, роман тілдерін еркін пайдаланған, ал шығыста араб-парсы, шағатай, моңғол тілдерін тәуір меңгерген. Оларды түркі тілдерімен салыстыра пайдалана білген, оған қоса академик Н. Я. Маррдың шәкірті есебінде грузин, қытай тілдерінің деректерін де өз зерттеулеріне қатыстыра зерттеген. 1932 жылдың соңында Ленинградтан аспирантура бітіріп келгеннен кейін ол қазақ тілі және жалпы тіл білімі кафедрасын басқарған, 1933 жылы мемлекеттік термин комиссиясының төрағасы болып тағайындалады, 1934 жылдан бастап СССР ҒА қазақ филиалының тіл, әдебиет секторын басқарған. Сонымен бірге өлкелік партия комитеті жанындағы марксизм-ленинизм институтында аударма жөнінде консультант болған және Қазақ ұлт мәдениетін зерттеуші ғылыми институттың ғылыми кеңісінің мүшесі және тілтану бөлімінің меңгерушісі болған. Осы уақыттар ішінде ол тіл әдебиет, мәдениет, тарих, оның халық ағарту, қоғамтану, ұлттану салалары бойынша ізденістер жүргізген. Ал лингвистика мәселелерін ол сол кезде Одақта үстем болып тұрған Н. Я.

Маррдың “Тіл туралы” жаңа ілімінің негізінде жалпы европалық деңгейде қарастырған. Алайда Қ.Жұбанов ҚазПИ-дің профессоры, Академияның тіл, әдебиет секторының меңгерушісі, халық ағарту комиссариатының коллегия мүшесі және сондағы методика программа секторының меңгерушісі, комиссариат жанында орнаған Мемлекет термин комиссиясының төрағасы бола жүріп, ол қазақ тіл білімінің практикалық мәселелерімен де мықтап шұғылданған.

Атап айтқанда Қ. Жұбанов қазақ тілін мектепте оқытуда тұңғыш мемлекеттік бағдарламасын жасаған, қазақ тілінің орталау жіне орта мектепке арналған екі бөлімді грамматикасын жасаған. Оның бірінші кітабы “Жалпы морфология” деген атпен 1936 жылы жарық көрген, ал 1937 жылы басылып шығуы тиісті екінші кітап синтаксис мәселелеріне арналған. Бірақ ол баспадан шығып үлгермей жатып цензурамен тәркіленген. Терминкомның төрағасы ретінде Қ.Жұбанов ғаламат теориялық білгірлік және ғылыми ұйымдастырушылық қабілетін танытқан. 1935 жылдың мамыр айында өкіметтің қаулысымен Республика ағарту халық комиссариаты мәдениет қызметкерлерінің тұңғыш съезін шақырады. Съезд жұмысын ұйымдастырушы комитеттің төрағасы етіп профессор Қ. Жұбановты тағайындайды. Қ.Жұбанов осы съезде а) қазақ тілінің мәдениетін көтеру жөнінде; Ә) қазақ мектептеріне арналған оқу құралдары мен оқулықтар жасау жөнінде және қазақ тілінің мемлекеттік терминдерін жасаудың принциптерін белгілеу мәселелері бойынша баяндамалар жасайды. Сол съезде Қ.Жұбанов ұсынған қазақ терминдерін жасаудың 10 тармақты принциптері бір ауыздан және өзгеріссіз қабылданады.

Қазақ әдеби тілі күні бүгінге дейін осы қағидаға негіздеп жасалған физика, математика, биология, химия, география, қоғамдық пәндер бойынша жасалып қалыптасқан терминдік атауларды мүлтіксіз дерлік іс-жүзінде қолданып келеді. Профессор Қ. Жұбанов еуропалық деңгейде білім алған тұңғыш профессионал лингвист болғандықтан тіл білімінің теориялық мәселелерін зерттеуде тек жеке қазақ тілтанымы аясында шектеліп қалмай, зерттеу объектісін негізінен түркологиялық таным деңгейінде қарастыра отырып, ғылымның диапазонын (аумағын) жалпы тіл білімі шеңберінде пайымдаған. Бұған оның 1934 жылы “Политехникалық мектеп” атты журналда “Қазақ тілінің ғылыми курсы жөнінен лекциялар” деген айдрмен жарияланған еңбегі дәлел.

“Қазақ тілінің фонетикасы дыбыс жүйесі” атты мақаласы, 1935 жылы Қазақ ұлт мәдениетін зерттеуші ғылыми институттының “Еңбектер” деп аталатын жинақта жарық көрген. “К постановке исследования истории фонетики казахского языка” атты еңбегі және СССР Ғылым академиясының қазақ филиалында лингвистика секторын басқара жүріп, әзірлеген “Қазақ тілі жөніндегі зерттеулер” сериясының 1936 жылы жарық көрген: 1) “Из истории порядка слов в

казахском предложении. Выпуск 1; 2) “Заметки о вспомогательных и сложных глаголах” Выпуск 2; Осы сериясы 1937 жылы жарық көруге тиісті, бірақ цензура тәркілеп, шықпай қалған; 3) “О частях речи в казахском языке. Выпуск 3; 4) “Двойные слова синонимического типа” Выпуск 4; 5) “Возникновение фонематического различия глухих и звонких” Вып. 56) “Подражательные слова как особые формы словообразования” Вып. 67) “Скотоведческие междометия казахов” Вып. 78) “К природе и генезису залоговых форм в казахском языке” Вып. 89 «Структура местоимения в казахском языке» Вып. 910 «Элементы кинетической сигнализации в женской речи казахов». Вып. 10 атты туындылары айқын айғақ болады. Алайда Қ. Жұбанов 1937 жылы нақақ қараланып, “халық жауы» аталып кеткеннен кейін оның еңбектері ғылыми айналымға түскен жоқ. Арада 20 жылдай үзілістен кейін ақталған оның есімі қазақ филологиясының жаңа ұрпақтары үшін тек қазақ тіл білімінің өкілі ретінде ғана таныс болып жатты. Сонау 30 жылдардың орта шенінде ғалым түркологиялық сипаттағы бірқыдыру еңбектерін неліктен орысша жазып жариялағанына ешкім мән бермеді. Ол еңбектердің мазмұны сарапталып танылмай-ақ жұртшылыққа «Қазақ тілі жөніндегі зерттеулер» деген жалпы атпен ұсынылды.[1] Бірақ, қайта жарияланған Қ. Жұбанов мұрасы түгел емес еді. Оның көптеген мақалалары мен кітаптары табылған жоқ. Ал қолжазба мұраларынан жинақтарға кіріп жатқаны бірлі жарым ғана. Оның үстіне Қ. Жұбановтан отыз жас шамасы үлкендігі бар А. Байтұрсынов ақталғаннан кейін ол кісі қазақ тілінің практикалық құралдарын жасаған адам ретінде сипаттамасын Қ. Жұбановтың үлесіне қазақ тіл білімінің теориялық мәселелері ғана тиетін секілді түсінік қалыптасты. Әйтсе де, бұл екі адамның заманы, өмір сүрген кезеңі және сол кезеңдерден туындайтын творчестволық мақсаттары өзгеше болатын. Ол екі адамның арасында ғылымдағы жалғастық болғанымен бірін-бірі қайталау болған жоқ еді. ХХ ғасырдың алғашқы он жылдағы кезеңінде тіл мәселесіне араласқан А. Байтұрсынұлының алдында жалпы қазақ халқының сауатын ашу, соған лайықты тіл құралдарын жасау, аса күрделі араб жазуын қазақ тілінің табиғатына сәйкестеп оңтайландыру мәселесі тұрды. Сондықтан оның оқу құралдары балаларға да, ересектерге де бірдей қолданылатын қара таныту мақсатын көздеді.

Ал Қ. Жұбанов халық ағарту ісіне 1920 жылдардың соңғы ширегінде келіп араласты. Бұл кезде бүкіл кеңес елінде В.И. Лениннің өзі қолдаған түрік, әзірбайжан халықтары ынта бідірген жаңа латын әліпбесін жасау міндеті күн тәртібіне қойылды. Қ. Жұбанов осы латын жазуының белсенді насихатшыларының бірі болды. Бұл кезеңде совет мектебі жүйелі түрде бастауыш, орталау, орта оқу орындарына бөлініп, одан әрі халыққа жоғары білім беру үшін педагогикалық институттар мен университеттер ашу, академиялық ғылымдары

дамыту, ұлттық ғылым тілін қалыптастыру міндеті тұрды. Сол міндеттерді орындау жолында мол лингвистикалық дайындықпен келген Қ. Жұбанов жаңа жазуға негізделген қазақ тілінің әліппесін, емлесін, грамматикасын, терминалогиясын қалыптастыру ісіне белсенді араласты. Сонымен бірге қазақ тілін жоғары оқу орындарына және ғылыми-зерттеу мекемелеріне дербес пән етіп ұсыну үшін тілтанудың теориялық мәселелерін терең де, тиянақты зерделей бастады. Бірақ оның ғұмыры қысқа болды. Аспирантураны бітіріп келген ол ҚазПИ қабырғасында, халық ағарту жүйесінде небәрі 5-ақ жыл еңбек етті. Алайда біз ғұламаның сол аз уақытта жазып қалдырған терең ториялық әрі практикалық мұраларын әлі күнге түгел тауып, тексеріп болған жоқпыз. Біздің мақсатымыз – ересек ғалым атамыздың рухани танымдарын барынша қамтып, жан-жақты түсіне білу.

Профессор Қ. Жұбанов ұлы ақынымыз Абай Құнанбаевтың қайтыс болуына байланыста, 1934 жылы “Абай- қазақ әдебитінің классигі” деген мақала [2] жариялады. Бұл мақалаларда айтылған қағидалардың қазақ әдеби тілі мен қазақ әдебиетін зерттеу үшін аса зор тарихи ролі, маңызы болды. Егер ол кездегі Абай турасындағы, оның творчествосын бағалау жайындағы айтыс-таластар мен көзқарастарды еске алсақ, бір алуан пікір иелері Абайды, оның творчествосының бұрынғы үстем тапқа телігені, енді бір алуаны Абайдың әдеби мұрасын халыққа тән деп бағалағаны, ал енді бір алуаны оған әрі-сәрі қарағаны мәлім болатын-ды. Дәл сол кезде қазақтың халық әдебиеті мен Абайдың көзқарасы қандай болғандығын, ақынның одан қандай нәр алғандығын, Абайдың шығыс әдебиетіне қатысын, оның несіне назар аударып, несінен безінгенің, (озат) орыс әдебиетінің, оның үлгісін түсініп, одан ақынның қандай үлгі-өнеге алғанын тарихи жағынан толық сипаттап ғылыми жолмен дәлелдеген, Абайды қазақ әдебиетінің ескі жұртынан да, « ислам мәдениетінің кірлі көрпесінен» де сілкініп шыққан, қазақ әдебиетін «бос сөзділіктен» тазартып, жаңа бағытқа салып, қазақ мәдениетін жаңа соны жолға түсірген ақын деп танып, оның (Абайдың) тарихи қызметін ең алғашқы рет дұрыс бағалаған профессор Қ. Жұбанов болды.

Профессор Қ. Жұбанов ұлы ақынымыз Абай Құнанбаевтың қайтыс болуына 30 жыл толуына байланысты 1934 жылы «Абай — қазақ әдебиетінің классигі» деген мақала жариялады. Бұл мақалада айтылған қағидалардың қазақ әдеби тілі мен қазақ әдебиетін зерттеу үшін аса зор тарихи ролі, маңызы болды. Егер ол кездегі Абай турасындағы, оның творчествосын бағалау жайындағы айтыс-таластар мен көзқарастарды еске алсақ, бір алуан пікір иелері Абайды, оның творчествосын бұрынғы үстем тапқа телігені, енді бір алуаны Абайдың әдеби мұрасын халыққа тән мұра деп бағалағаны, ал енді бір алуаны оған әрі-сәрі қарағаны мәлім болатын-ды. Дәл осы кезде қазақтың

халық әдебиеті мен Абайдың көзқарасы қандай болғандығын, ақынның одан қандай нәр алғанын, Абайдың шығыс әдебиетіне қатысын, оның несіне назар аударып, несінен безінгенін, /озат/ орыс әдебиетінің, оның үлгісін түсініп, одан ақынның қандай үлгі-өнеге алғанын тарихи жағынан толық сипаттап ғылыми жолмен дәлелдеген, Абайды қазақ әдебиетінің ескі жұртынан да, «ислам мәдениетінің кірлі көрпесінен» де сілкініп шыққан, қазақ әдебиетін «бос сөзділіктің» тазартып, жаңа бағытқа салып, қазақ мәдениетін жаңа соны жолға түсірген ақын деп танып, оның /Абайдың/ тарихи қызметін ең алғашқы рет дұрыс бағалаған профессор Қ.Жұбанов болды деуге негіз бар. А.Ысқақов ескерткендей: «ол кезде Абай — күшті ақын», «жақсы ақын» дегенді біраз адам айтқан, бірақ олар Қ.Жұбановтай Абай күшті болса неліктен, несімен күшті, жақсы болса — неліктен және несімен жақсы деген пікірді тарихи дәлел, нақтылы айғақ келтіріп, жан-жақты сипаттап, ғылыми жолмен ыңғылықты етіп көрсеткен ешкім жоқ еді. [3.75] Абайтану саласында қалам тербеген, ат салысқан зерттеуші аталуының бәрі де келеңсіз танымдар тұтқынынан босап, тұрпайы социологиялық пайымдауларға бой алдырмай кете алмады. Осындай зерттеуші атаулыны өз сығымынан шығармай ұстаған, әсіресе, Абайтану саласында кеңірек етек алған көзқарастардан құлан-таза болу ол кезеңдерде мейілінше қиын жәй болатын. Сөйте тұрса да жұртшылықтың рухани тынысын кеңейтіп, зерттеушілік ойға сәуле шашқан бірегей зерттеу еңбектері де сол тұста жарық көріп үлгерді. Бұл ретте академик жазушы М.Әуезов пен проф. Қ.Жұбанов қаламынан туған терең ғылыми мақалаларды атауға тиіспіз. «Әдебиет майданы» журналының 1934 жылғы Абайға бағышталған арнаулы санында /11-12/ жарыса жарияланған көптеген мақала, зерттеулердің ішінен М.Әуезовтың «Абай» ақындығының айналасы» және Қ.Жұбановтың «Абай - қазақ әдебиетінің классигі» деп аталатын екі еңбек зерттеушілік сипатының тереңдігімен ерекше тұрған дүниеліктер деп есептейміз. Филология ғылымының докторы, профессор М.Мырзахметовтың пайымдауынша, проф.

Қ.Жұбановтың Абай жөніндегі зерттеу еңбегі автордың көптеген ой-толғаныстары мен іргелі де терең ғылыми танымдарының көбінесе тезистік тұрғыдан берілген ерекшелігін танытады. Өйткені өзіндік жеке-дара ой-тұжырымдарын барынша сығарлап айтқан пікірлеріндегі таным өрісі, немесе ретті жерлерде ғана жота көрсететін Батыс, Шығыс қазынасы мен қазақтың рухани әлеміндегі қат-қабат жатқан деректер көзін жан-жақты меңгеріп барып айтқан кесек пікірлер тобының өзі ғалымның рухани әлемі мен ғылыми танымның мүлде биік жатқандығын айғақтап тұр. Еңбекте көбінесе тезистік желі беріліп, айтылған әрі алға қойылған зерттеулік ой-нысаналарының қабаттары сыр бүгіп жатса да, олардың беймағлұм қатпарларын жазып, ішкі сырларын ашуды ғалым Абайтану саласында жазылар

монография зерттеуіне қалдырғандай сыңай танытады [4.137].

Қазақстанның Ресейге қосылуының прогрестік маңызын жетік білумен қатар, патша үкіметінің отарлау саясатының халықты қараңғылықта тұмшалап ұстауға тырысып баққанын, қаскөй саясаттың халықтың қоғамдық ой-санасының табиғи жетілуіне көп зиян тигізгенін жете зерттеген Қ.Жұбанов 1935 жылы «Қазақ әдебиеті» газетінде /20 ноябрь, № 35/ «Төңкеріс және қазақтың ұлт тілі» атты мақаласын жариялады. Ғалымның осы мақаладағы ой-қорытындылаулары өзінен жиырма жылдан астам уақыттан кейін жазылған академик А.Панкратовтың еңбектеріндегі тұжырымдарымен егіз қозыдай ұқсас екенін көргенде, Қ.Жұбановтың тарихты терең білетініне еріксіз тәнті боласыз, дейді Ә. Меңдекеев [5].

Бұл мақалада, проф.Қ.Жұбанов қазақ тілінің тұтастығын, біркелкілігін, сөз еткенде, тіліміздің бұл қасиеті қазақ халқының ішкі-сыртқы жағдайларымен байланысты ертерек, яғни XIV-XVIII ғасыр аралығында қалыптасқанын айтады. Тілдегі мұндай тұтастық, бір өңділік тұрмыста ұзаққа созылған тығыз қатынас болғандығын көрсетеді. Ондай тығыз қатынас болмаса, өзі көп, неше түрлі елден құралған бір халықтың тілі мұншама бірікпеген болар еді» - дейді.

- Қазақ елінің басын біріктіріп, 500 жылдай ыдыратпай ұстаған негізгі факторларға ғалым төмендегілерді жатқызады:
- Шаруашылығы бірыңғай / мал шаруасы/ жерлес елдің шеттегі жаудан мал басын бірігіп қорғауы еді;
- Көшпелі мал шаруашылығы және жер мүлкінің ортақтығы адамды бір орынға арқандамай, бір-бірімен араласуына, Ертістен көшіп, Сыр құлауына, Шудан көшіп Жайық келуіне толық мүмкіндік беретін еді;
- Бір ру мен екінші рудың қонысқа, басқаға таласып үздіксіз жауласып, әр жауласудың нәтижесінде үздіксіз араласып, жарасып тұратын еді [6].

Қ.Жұбанов осы жағдайларға байланысты қазақ тілінде диалектілік ерекшеленушіліктің жоқ екенін, қазіргі «болар-болмас жарқыншақ» диалектілік құбылыстың кейін «Қазақтың жері кесіліп, көш жолы үзіліп, әр ру, әр ауыл, әр үй жерге арқандала» бастаған кезеңінде пайда болғаны жайлы батыл пікір айтады. Бұл әйгілі очеркінде ғалым қазақ тілінің сом (монолитті) тіл екендігін, ондағы диалектілік жарқыншақтардың кейінгі төрт жүз жыл шамасында пайда болғанын бірінші рет айтқан. Бұл тоқтам осы күнгі «Қазақ диалектологиясы» деген пәннің бастауы деп тануға әбден лайық. Аталмыш мақаланың жазылу мерзімін бажайлап қарағанда, яғни 1935 жыл Қазақстанның автономия болып құрылғанына 15 жыл болатын. Ғалым осы мерекеге байланысты ой-қорытындыларын нақты тарихи ғылыми тұрғыдан бере білген. Дәл 1935 жылы профессор Қ.Жұбанов



халық ағарту ісіне сіңірген айрықша қызметтері үшін «Қазақстанның 15 жылдығы» атты құрметті белгімен наградталған. Қ.Жұбановтың «Төңкеріс және қазақтың ұлт тілі» атты мақаласында өрілетін сөз саптаулары мен өзіндік ерекшеліктерін саралай отырып, мынадай сөз тіркестерін екшеледік.

Ел-елдің ілгері басып жұрт қатарына қосылуы мен озат шығуының адам тарихы бұрын бір-ақ жолын білуші еді. Ол қазақтың мақалымен айтқанда, «біреу өлмей, біреу күн көрмейді»-нің жолы. Өйткені бір елдің ырысы екінші елдің сорына байланысты еді. /7.59/ .

*... тарих сахнасынан бір жола шығып қалу... – елдік – мемлекеттік дербестігінен айырылу деген мағынада; көзі шалмаған кәрі заман – бейнелі қолданыс. ... Тарих кітаптарының көзі шалмаған кәрі замандардан бастап, 1917 жылға дейін бұл айтуды білмейтін суық заң еді /7.59/. Басқыншылық саясатты түсіндіргенде ғалым былай дейді: ...Бәрібір, бұл да осы жөнмен өзгенің өлімін тауып, өлімтігіне шығып барып, басын көтерген болатын. Ал прогресс деген ұғымды кестелі түрде «... өнері, өрге жүзген осы күнгі Европа» - деп береді. Саясаткерліктің әр кезеңдегі көрінісін айтқанда «...айырмасы сол – мәймөңкөге шорқақ заман елдері қылығын қымтмай, ашық айтатын еді, бүгіндегілер бүркеншікті сүйеді» - дейді. Шеңгелін салу – басқыншылық: ...Маньчжурияға шеңгелін салғанда, мәдениет бесігі – университет, кітапханаларды өртеп жатып, Жапония «мәдениет орнатқалы жатырмын» деген /7.59/. Баудай түсіру – Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігіне [8.104] оққа ұшу, бірі қалмай қырылу – деп берілген. Мұнда Қ.Жұбанов «қырып жою» деген мағынада қолданған. Жазықсыз нақақ жандарды баудай түсіріп жатып: «Тәртіпсіздікті жойып жатырмын» депті. Құрығын салу – тұзаққа түсіру. Өзіне сөйлетсең Италия да, «Абиссиниядағы құл иемденетін тағылықты құртқалы» құрығын салып жатқан болады. Азапқа белшесінен бата жүру – езгіде, қанаушылықта болу, шексіз бейнет шегу. «Рас, қай кезде де иемденушілердің «болсын» дегенінен емес, капитал қоғамының өз заманымен, азапқа белшесінен бата жүре, қайбір колония елдерінің шаруашылығы, мәдениеті бір қос көтеріліп кететіні де бар», қанын, сөлін барынша мол сору; - отар елдің рухани да, дүнауи да игіліктерін басы-байлы иемдену өрге бастырмау – тежеу, ірі адым – прогресивдік сұр болып сақталу – консерватизм «Ағылшын буржуазиясының Индия жері мен елінің қанын, сөлін барынша мол сору үшін орнатқан индустриясы неше жүз жылдай өрге бастырмай, сұр болып сақталып келген жергілікті шаруашылық қалпын да, қоғам салтын да ойран қылыпты. Индия жұртына қаншама қан жұттырған, улаған опат болып басталса да, Азия көрмеген ірі адым екенін, ақыры жақсылыққа маңдайлайтынын айта келіп ...» тырнағынан аулақ қалатын – бұғауына түспеу Империализм дәуірінде, империалист мемлекет тырнағынан аулақ қалатын ел бола*

алмайтынын сезбейтін болса керек /61/. *Жебір тап* – қанаушы тап, эксплуататор шындығында жебір тап билеген қоғамда мәдениетті елдің мәдениеттілігінен өзге елдің көретін зияны көп... *түске кірмеу* – саяси-әлеуметтік тұрғыдан танылмау, беймәлімдік «...бір елдің кейін қалуына «өзі айыпты емес те болады екен» деп бұрын түске де кірмейтін еді, *қоңсы қону* – шеңдесу, қатар түзеу Әңгіме жоғары мәдениет пен төменгі мәдениеттің қоңсы қонуында ғана емес, тап қатынастарының конкретжағдайында екендігіне көзі жетіп, сол конкрет жағдайларды талдап барып, классиктер осы пікірге келген, *қазанның күйесінше жүзу* – мәдени ауыс-түйістердің сипаты. Мәдениет қазанның күйесінше жұғатын нәрсе емес. *Шығандап кету* – *шырқау биікке көтерілу*, *іргесі құлау* – экономикалық базистің күйреуі. Рас, Ресейге қарамастан бұрын да қазақта шығындап кеткен мәдениет жоқ еді. Бірақ патша дәуірінде сол аз мәдениеттің өзінің іргесі құлауға айналып еді. *Бір тілім жерге байлану* – *крепостнойлық халге түсу*, *арқандаулы лақтай* – *жерге тәуелді болу от басынан басқаны көксемей* – *азаматтық ой-өрісі тарылу*; «... бірі мен біріннің қатынасы, кем болуы, әркім бір тілім жерге байланып, арқандаулы лақтай, сонан басқа дүниенің барын сезбейді...» *кертартпа болмыстың негізгі тамырын құрту* – прогреске ұмтылу. Сондықтан, осы ұсақ қоғам организмінің іріленуі, осы ыдыраңқылық жойылып, елдің басы қосылуы – барлық кертартпа болмыстың негізгі тамырын құрту болмақ /62-63/, *ошақтың үш бұтына арқандау* – *отбасының қайғысынан басқаны көрмеу*, *азаматтық құқықтан айырылу*. Қазақ тұрмысына ана Индия еліндегідей шаруашылықты да, идеологияны да ошақтың үшбұтына арқандайтын жағдайлар аз емес-ті. *Тігістері сөгілу* – *қоғамдық қарым-қатынастың әлсіреуі*. «Осы тығыз қатынас кейін әлсіреп, қазақ елінің бірлігі ыдырап, қоғам организмдері ұсақталып, осыған сәйкес қазақтың бұрынғы тұтас мәдениетінің тігістері сөгіліп, ұсақталып, жарықшақталып, бытырауға айналғанын көреміз. *Ат арқасына мінері* – іске жарамды ер азаматтар. Елдің ат арқасына мінері тегісінде әскер еді /64/. *Шет-пұшақ* – болар-болмас мансап, қоғам өмірінің мардымсыз құбылыстары. Қоғам организмнен шет-пұшағы, ел билігі қолына тигені ауылнай болысқа таласты». *Арқандала бастау* – басы байлыққа көшу. Қазақтың жері кесіліп, көш жолы үзіліп, ру, әр ауыл, әр үй жерге арқандала бастады. *Мәдениет бірлігін сөгу* – рухани ыдырау Әр жердегі қазақ әр түрлі жағдайда жасап, мәдениет бірлігін сөуге айналды. *Үйтіп жеу* – басып алу. *Өйткені бір елді бір ел үйтіп жейтін бұрынғы заңның орнына, жаңа заң тудырған жаңа дүние пайда болды*. *Нәмәлтай әдебиет* – жартымсыз, болмашы *...нәмәлтай әдебиеті қазақ тілінің бұл ауруына ем қарай алмады*. *Тоғыта бастау* – варваризмге жол беру, тіл тазалығын сақтау. *Араб-парсы сөздерінен арашаламақ болып бастап тұрып, ақырында сол араб-парсы сөздерін олардың өздері тоғыта бастады*.

Бұл келтірілген мысалдарға көретініміз – проф. Қ.Жұбанов қазақтың халықтық тіліндегі небір шұрайлы қолданыстарға әлеуметтік-саяси астар беріп, оларды ғылыми-публицистикалық айналымға енгізген. Бұл кезеңде автордың қаламы мейлінше жетілген, стильдік қаламы барынша екшеленіп, алабажақ сөз саптауларды зерттеу объектісіне араластырмай, баяндайтын жайды бір қалыпты ширақ, әрі тартымды тілмен сөз етеді. Қаламының жүйріктігіне бағып, ара-тұра алаулатып-жалаулатып, публицистикадан билитристикаға ауысып кететін, немесе орынсыз жерде қиыстырып өлеңдете жөнелетін кейбір әсіре қызылшылдардай емес, Қ.Жұбанов көнігі көсемсөз иесі бола отырып, сол тілдік мәтінді ғылыми таным деңгейінен төмендетпей, әрі оқырманын да жалықтырмай қомақты да, терең әлеуметтік мәселелерді ұтымды да көркем етіп, көкейге қонымды стильмен ғажайып етіп берген. Оның бұл еңбегі ғылыми публицистикалық стильдің тамаша үлгісі екені даусыз. «Төңкеріс және қазақтың ұлт тілі» (1936 жылы) атты мақаласыда ғалым-публицист қазақ тілінің тұтастығын, біркелкілігін сөз еткенде, тіліміздің бұл қасиеті қазақ халқының ішкі-сыртқы жағдайларымен байланысты ертерек, яғни XIV-XVIII ғ. аралығында қалыптасқанын айтады. Бұдан біз Қ.Жұбанов тек лингвист тілші ғана емес, кең тынысты филолог-шығыстанушы деген ой түйеміз [9].

Келесі бір орны бөлек дүние ол-«Қазақ музыкасындағы күй жанрының пайда болуы жөнінен» атты тіл мен тарих деректері негізінде жазылған еңбек. Мұнда автор музыка терминдерінің (домбыра, қобыз т.б.) этимологиясын, яғни түп төркінін ашып беріп отырады. Көптеген сол кездегі оқымыстылардың музыка саласындағы еңбектеріндегі пікірлерінің біреуін қостап отырса, екінші біреуіне қарсы дау айтып отырады. Зерттеу тек қазақ мәдениеті ғана емес, басқа да көптеген сахаралуи халықтардың рухани ой-өрісін ашып береді. Профессор Қ.Жұбанов 1936 жылы «Қазақтың музыкасындағы күй жанрының пайда болуы жайлы» атты тарихи тілдік талдау беретін еңбегін жарыққа шығарды. М.Әуезов бұл еңбек туралы былай дейді: «Қазақ күйлерінің тарихы жайындағы тарихи-лингвистикалық очеркінде Құдайберген қаламы төселген шеберліктің аса бір нәзік үлгісін көрсетеді». Тіл, тарих деректеріне молынан сүйенген ғалым қазақ тіліндегі музыкалық аспаптар мен атаулардың этимологиялық тегін зерттей келіп, олардың тілдік қорымызда ерте заманнан келе жатқанын дәйекті дәлелдейді. Ән мен күйдің де түп төркіні бір екенін анықтап, келіп, бұл екі жанрдың бертін келе бөлінуі, қазақ халқының тарихи дамуының нәтижесі екендігіне нақты дәлелдермен көзінді жеткізеді. Бұл еңбектің ең түйінді жері – күй жанрының бастапқы синкретикалық өнерден тарамдалып шығып, дами келе қазақ музыкасындағы симфониялық қалып алған кемелді жанр деп танытуына саяды. «бері келе, – дейді Қ.Жұбанов, – әдебиет жанрлары

жетісіп, бірінен-бірі бөлініп, қарасөз әңгіме, өленді әңгіме, содан кейін өлең бөлек-бөлек жанр болып шыққан сияқты, күйде де жаңағы сюжетті әңгіме мен күйдің ішінен қарасөз бөлініп, әдебиетке кетіп, сөз құралып, дұрыс қосып айтылатындары ән болып шығып, түрлі дыбысты, түрлі қозғалысты суреттейтін жерлері бөлініп, күй болып кетсе керек» [10.118].

Осыдан келіп, автор «Ақсақ құлан» әңгімесіндегі музыкалық моменттердің қосылып, бас-аяғы бүтін ұзын бір симфония жасалып шыққанын сөз етеді. «Қазақ музыкасындағы күй жанрының пайда болуы жөнінен» деген очеркінде ғалым тың пікір қозғайды. Тіл, тарих деректеріне сүйене отырып, қазақ музыка өнерімен кейбір сабақтас жерлеріне терең бойлап, байыпты қорытынды жасайды. Бұл жөнінде Р.Сыздықова: «Мұнда ғалым белгілі бір халықтың рухани мәдениетінің тарихын зерттеуге тілдік материалдарды пайдалануға болатынын дәлелдейді» – деп атап көрсетеді [11.52]. Шындығында Қ.Жұбанов *күй, домбыра, қобыз, жыр, толғау, бақсы, сыбызғы, ән, би*, сөздерінің этимологиясын ашу арқылы қазақтың музыка мәдениетінің өте әрідегі тарихына көз жүгіртеді. Қ.Жұбанов күй мен әуеннің әуелде бір болғанын, бара-бара музыка мәдениеті жетісе келе, бірінен-бірі айырылып, вокальдық музыка мен инструменттік музыка болып егізделіп шыққанын айтады. Қазақтың күй деген жанры халық музыкасының жетілген ірі тарауы екенін айтады. Қазақтағы музыка терминдері /домбыра, қобыз, сыбызғы т.б./ кейбір тіл мамандары ойлағандай, басқа халықтар тілінен бергі замандарда ауысқан емес, өте әріде пайда болған атаулар, яғни /түрік сөздері/ екенін осы мақалада бірсыпыра түсіндіреді. Күй сөзінің кейбір басқа түркі тілдерінде «көк» тұлғасында қолданылатынын сөз ете келіп, ХІ ғасырда жарық көрген Махмуд Қашқаридың сөздігінде «Ол ән салып тұр» деген сөйлем «Ол көк – ләнер» түрінде берілгенін ескертеді. Бұл байыпты зерттеудің тағы бір өзіндік құнды жағын атай отырып Р.Сыздықова былай деген. «... автор сөз еткен объектісін жақсы біледі. Ол жөнінде көп әдебиет оқып, сан алуан пікірлерімен таныс екенін байқатады. Зерттеуші бұл ретте ХІV ғасырда өткен иран музыканты Әбдіқадыр Мұрағидың «Зубдәтел Әдуар» деген кітабын талдап кетсе, екінші бір жерінде түрік музыканты Рауф Ектаның, Европа зерттеушісі Кизветтердің, түрік музыкасын зерттеген профессор Беляев, Успенскийлердің, өзбек музыкасын зерттеген профессор Фитраттың, Стамбул университетінің профессоры Гюперли-задениң, «Шығыс музыка гаммалары» деген кітаптың авторы профессор Оганезашвилидің пікірлерін келтіріп, олардың кейбірімен айтысып, кейбірін қоштап өтеді» [11,54].

Профессор Қ.Жұбанов қазақ тіліндегі музыка терминдерінің шығу тәркінін тексере келіп, осы күнгі көптеген мамандардың міндетін ерте заманда дін басылары атқарып келген дейді. «... Шамандардың алтай елінде, - дейді ол каста деп аталатын ру

бастықтары бір жағынан осы күнгі молдалар, екінші жағынан түрлі мамандардың, дәрігерлердің, астрономдардың арғы атасы болып саналуға тиіс. Өйткені нендей өнердің бәрі де бұрын солардың қолында болған. ... Каста жоғалып ыдырай келе, бұл өнерлер жіктеліп, әрқайсысы әр түрлі мамандық болып кеткен. [12, 117-118].

Сол толып жатқан өнер иелерінің жалпы аты болып табылатын «бақсы» сөзінің мағыналарына ой жүгіртіп қарағанда, оның әр елде, әр кезеңде әр түрлі ұғымды білдіретін термин болып қалыптасқанын көруге болады. Профессор Есет Жұбанов ғылыми әдебиетте бұл жөнінде көптеген деректер бар екенін шолып өткен [13,174]. Оның айтуынша: «Қазақ зерттеушілерінен бұл сөздің мағынасына алғаш түсінік берген адам – Шоқан Уәлиханов. Ол «Қазақ арасындағы шаман дінінің қалдықтары» дейтін мақаласында «бақсы» сөзін «шаман» дегеннің баламасы деп атап көрсетеді. «Шаман – сиқыры бар және басқалардан білімі артық адам; ол ақын, музыкант, сәуегей, сонымен қатар, ол дәрігер, - деп жазды Шоқан. Қазақтар шаманды «бақсы» дейді, бұл манғұлша «ұстаз» деген сөз; ұйғырлар сөздерінің сауатты адамдарына «бахши» дейді, ал түрікмендер өздерінің ақын-жыршыларына осылай деп атайды.

Жоғарыдағы аты аталған еңбегінде профессор Қ.Жұбанов та «бақсы» сөзін музыка терминдерінің бірі ретінде қарастыра келіп, оған біршама лингвистикалық талдаулар жасайды. «Ежелгі ұйғырларда бұл сөз «оқымысты» мағынасында болған... Стамбұл университетінің әдебиет-тарих профессоры Көпіріл-Заде: «...бұл сөз де әуелде бақсы формасында еді, бертін келе, араб, иран, ұйғырларда «әнші» түріне айналып кетті» дейді... Біз мұның қай формасының бұрын болғанын сөз қылмаймыз; алғашқы әзірде екі түрдің де болуы мүмкіншілігін көрсетіп өтеміз», - дей келіп, қазақ тіліндегі «ауруды бағу» дегенді «бақ» түбірі, немесе біреуге бір нәрсені «бағыштау» дегендегі «бақ» түбірі осы бақ сөзімен түбірлес болуы керек деген пікір айтады. Сонымен қатар, ол «бақсы» сөзінің әр кезеңдегі әртүрлі еңбектерде түрліше түсіндіріліп келгенін де ескертеді. Мысалы, «Париждегі ұйғыр-қытай сөздігінде бұл сөз «оқытушымақ» деп аударылса, Павед-Куртейле оны «парсыша білмейтін соттың писары (хатшы)» деп аударған. Ал түрік жазушысы Сүлеймен Эфенди сөздігінде, сондай-ақ венгр тюркологы Вамберидің еңбектерінде «бақсыға» әнші, ақын, музыкант деген анықтама берілген. Ноғайларда «бақсы» - музыкант, көркем өнерші мағынасында. Осы күнгі түрікмендер музыкантты «бахшы» дейді, әрі түрікмендердегі бақсы аталатын музыкант жәй өнерші музыкант қана емес, бұл өнер оларда «тұқым қуалап» отырады, яғни біреуден біреу үйрену, белгілі-бір школадан өту, профессионализмі күштірек» [12, 117].

Осы мәліметтерді келтіре отырып, Қ. Жұбанов «бақсы» сөзінің түрлі замандарда түрліше орындарда, әр алуан мағыналарда

колданылғандығы И. Н. Березиннің «Хан жарлықтары» [14] дейтін кітабында да бірсыдырғы айтылған деп атап өтеді. Жалпы тюркологияда бұл терминге түсінік беру ісі сонау Л.З.Будагов пен В.В.Радловтан [15] бері қарай үзілмей келеді. Бұл сөздің этимологиясын әрегірктен іздестірген автор деп А. Н. Самойловичті атауға болады. Ол «бақсы» дегеннің түбірін санскриттен (Біквхи), болмаса қытай тілінен (ракзі) ауысқан дейді. Сонымен қатар бұл терминнің ежелгі ұйғырларда будда дінін үйретуші адам деген мағынада қолданылғанын да ескертеді. [16,131-145]

Енді біз осы еңбектің тіліне қысқа түрде тоқталайық. Мұнда бірден ғалымның сөз саптау шеберлігі көзге шалынады. Ол еңбегін былай бастайды: «Музыка мәдениетін күшейту ісінде халық музыкасының мұраларын тексерудің маңызы өте зор. Өйткені, болашақтағы жоғары мәдениетті музыка мен қолда бар музыка мәдениеті арасының *жібі үзілмеуі* керек. Қазақтың қалың еңбекшілеріне түсінікті, әсерлі болуы үшін жаңа музыка олардың құлағына жат болмауы керек. Жат болмау үшін өзінде бар музыкаға бір жағынан байланысты болуы керек. Бұрыннан бар музыка мұраларын жетістіріп, толықтырып, көркейтіп, көркемдік жағын күшейтіп, примитив түрлерін гармониялап, халық музыкасындағы өмірге, тіршілікке шақыртатын, ерлік, талап, жігер тудыратын элементтерін саралап алып, кертартпа, сары уайым, жасықтық туғызатын жағын жойып, — осы ретпен ғана қазақ ұлтының музыкасын дамытуға болады. Халық музыкасы мұраларын зерттеудің маңызы зор болатыны осы жағынан». [10,117] «Қазақ музыкасындағы күй жанрының пайда болуы жөніндегі» атты зерттеуде кестелі сөз орамдары мен халықтық бейнелі тіркесімдер көптеп ұшырасады. Олар мыналар: *Жібі үзілмеу* арасы бөлінбеу... Үйткені болашақтағы жоғары мәдениетті музыка мен қолда бар музыка мәдениеті арасының жібі үзілмеуі керек. [17,307]; *Жат болмау* табиғи етене болу; *Жат болмау үшін өзінде бар музыка бір жағынан байланысы болуы керек. Айырылып туған емес*- өнер түрлерінің синкретизмі туралы; *егізделіп шыққан* екі мүшелі бинар құбылыстар. ...*бұлар әуелден айырылып туған емес, ән мен күй әуелде бір болып, бара-бара музыка мәдениеті жетісе келе, бірінен-бірі айырылып, вокал музыка, инструментал музыка болып егізделіп шыққан* (308). *Тұтынған жол*-дәстүрлі принциптер. Олай болса, сол жоғарғы дәрежеге сол күйлерді шығаруға халық музыкасы қай жолмен жетті, қандай элементтерден құралады, осыны тексеру төменнен жоғары қарай өрлеуде халық музыкасының өзінің салған тұтынған жолын алып алуға себепкер болады. *Жанай жүру* дәстүрлі принциптерден қол үзбеу. Музыкамызды төменгі сатыдан жоғары сатыға шығарғанда, примитив элементтерді күрделі гармонияға айналдырғандағы халық музыкасының өзі салған жолды жанай жүрсек, осы түрде дамытатын болсақ, көпшіліктің құлағына жат

болмақ емес (308). *Араласып айқасқанын тексеру* – ұлттық мәдениет арасындағы сабақтастық; ... осы жоғарыда айтылған материалдарды топтағаннан кейін, қазақтың халық музыка шығармаларын басқа жұрттың шығармаларымен таныстырып, солармен арасындағы байланысын, бір-біріне жасаған ықпалын, бірімен-бірінің араласып айқасқанын тексеру. Аулақ болу – бой тарту; Музыкадан аулақ болудың жөні жоқ емес... Кеуде жері – шоктығы биік жер; ...осы заманғы мәдениеттің кеуде жерінде отырғандар...Бағы қайту – қолынан билік кету; ...өзінің бағы қайтқан әзірде өзі жасаған мәдениеттің өз қолымен өртеуден қашпайтыны мәлім ... Парсы жұртынан жұғу – ауысу, ықпалы тию: ...түрікпен музыкасының жетіскен болушылығын Азербайжанмен көрші болғандықтан Азербайжан елінен жұқты деп біледі. Азербайжанға парсы жұртынан жұққан деп есеп қылады. «Олардың қарауынша, мәдениет қазанның күйесі сияқты нәрсе. Жолап кетсе жұғады да отырады. Жоламай аман тұрып өзбек музыкасын тексерген профессор Питрат...». Біреудің мәдениеті біреуге оңай жұға салмайды деген сөз. Манасшылардың арқалы кереметі бар екені жайында «...олар жырлаған уақытта тоғыз канат ақ орда шайқалып кететінін, күн дауылдатып, лақылдатып жіберетінін, табиғат оның тактісіне билеп кететінін айтады» дейді. Ие қылу – құдіреттілік, сиқырлы күш; Қазақтың өзінің түрлі күйлері, әндері жайындағы сөздерін алып қараған уақытта да музыкаға артықша ірі баға бергендігін, табиғаттан тыс күштерге ие қылып қойғанын көреміз. Ботасына қарамаған нарды күй тартып жүйесін босатып идіріп жібереді. Түзсыз жорамал – татымсыз; ...жорамал болғанда да барып тұрған түзсыз жорамал. Ескі оқымыстылар – ежелгі заман ғұламалары. Украина кобзасын ескі оқымыстылар күн шығыстан келген, түркі монғол елінен үйреніп алған, содан жұққан нәрсе деп есептейді. Әкеліп тастау – кірме, сырттан келген бөгде нәрсе; XII ғасырда Шыңғыс жорығында орыс арасына монғол әкеліп тастаған, (домбыра инструменті туралы) Музасы болу тәңірі; Мұның бәрі де ерте кезде музыка иесі, музасы болған бір ұғымның аты Сүр болу – көнелену, никротизмге айналу; ...баксылар қастасының қолында сүр болып сақталып қалған. Тұқыл-тұқылын танып алу – көне қалдықтарын, реликт; Қамбар тартағын вариантының ішінен Ермекұлы - вариантындағы примитивті лирикалық мелодиялардың тұқыл - тұқылын танып алу қиын емес. Біте қайнау гармониялық тұтастық; Оның да әңгімемен біте қайнағаны «Ақсақ құлан», «Жошыхан».

Жалпы, «Қазақ музыкасындағы күй жанрының пайда болуы жөнінен» атты зерттеу еңбек тіл ғылымы үшін мән-мағынасы қандай болса, музыка мамандары үшін де пайдасы мол деп ойлаймыз. Өйткені мұнда музыка жанрының пайда болу, даму бір-бірінен ажырасып, бөлектену кезендері сөз болады. Қ.Жұбановтың «Төңкеріс және

қазақтың ұлт тілі», «Қазақ музыкасындағы күй жанрының пайда болуы жөнінен» және де аяқталмаған «Абай – қазақ әдебиетінің классигі» атты туындылары оның ғылыми публицистика саласында жазған шығармаларының биік деңгейі деп айтуға -әбден болады. Профессор Жұбановтың артына қалдырған мол мұраларына шағын талдау жасау арқылы біз оның ұлт руханиятын өркендетудегі рөлін, оның артында қалдырған ғылыми мұраларын лингвостилистикалық тұрғыдан талдадық.

### Әдебиеттер

1. Жұбанов Қ. Қазақ тілі жөніндегі зерттеулер.-Алматы: 1966
2. Қ. Жұбанов Абай - қазақ әдебиетінің классигі Әдебиет майданы 11-12, 1934
3. Ысқақов А.Қ. Жұбанов және қазақ тіл білімі // «Қазақстан мектебі».1965. №3.71-77 б.
4. Мырзахметов М. Абайтанудың сын сағатында. // Қ.Жұбанов және қазақ совет тіл білімі. Алматы. Ғылым. 1990 ж. 136 - 144-б./.
5. Мендекеев А. Сегіз қырлы бір сырлы. // Зауал. Алматы: Жазушы, 1991. (220 - 229 б.
6. Жұбанов Қ. Төңкеріс және қазақтың ұлт тілі // Қазақ әдебиеті, 1935. 20 қараша.
7. Қ. Жұбанов. Шығармалар мен естеліктер. // Алматы, Өнер, 1990.208 б.
8. Кеңесбаев С.К. Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігі. Алматы. Ғылым. 1977. 712 б.
9. Мирон М. Қ.Жұбановтың лингвистикалық танымдары. Монография. Ақтөбе, 2014.-200 б.
10. Жұбанов Қ. Қазақ музыкасындағы күй жанрының пайда болуы жөнінен. Тіл мен тарих деректері. Қызылорда. 1936. // «Жұлдыз» 1959. №2. 117-118 б.
11. Сыздықова Р. Ғалым азамат. Алматы: Қазақстан, 1966, 72 б.
12. Жұбанов Қ. Қазақ музыкасындағы күй жанрының пайда болуы жөнінен. Тіл мен тарих деректері. Қызылорда. 1936. // «Жұлдыз» 1959. №2. 117-118 б.
13. Жұбанов Е.Қ. Эпос тілінің өрнектері. Алматы, Ғылым, 148-бет.
14. Березин И. Н. Ханские ярлыки. I. Ярлык Ток тамыша, 1850; II. Ярлык Тимур-Кутлуга. Казань, 1851.
15. Радлов В. В. «Опыт словаря тюркских наречий», т. IV. СПб, 1911, с. 1445. Ол былай деп түсіндіреді: «Бақсы – бақшы – киргизский шаман, действующий кобузом (скрипкою) или асою (окованной железом палкою)».
16. Самойлович А.Н. «Очерки по истории туркменской литературы». - Сб. «Туркмения», т. I, Л., 1929, с. 131,145.
17. Жұбанов Қ. Қазақ тілі жөніндегі зерттеулер. - Алматы: Ғылым, 2010.



## AZƏRBAYCAN XALQ NAĞILLARINDA İSLAM DINİNİN KANONIKLIYINƏ DAIR

Qalib Sayılov,  
Doctor of Philology, Professor

Nağıllar kütləvi-ictimai folklor örnəyi kimi Azərbaycan ağız ədəbiyyatının ən yaygın janrlarından biridir. Nağıl xalq düşüncəsinin təhkiyəsi olaraq üzə çıxıb epik növün və yaxud xalq nəsrinin bədii nümunəsi kimi təzahür edir (1, 111). Azərbaycan nağılları elmi-nəzəri ədəbiyyatda müxtəlif yanaşma əsasında təsnif olunmuşdur. Y.V.Çəmənəzəminli, H.Araslı, M.H.Təhmasib, Ə.Qarabağlı, N.Seyidov, V.Vəliyev, A.Nəbiyev, P.Əfəndiyev, O.Əliyev və s. folklorşünaslar nağılları müxtəlif təsnifatlar əsasında qruplaşdırmışlar (1, 115, 2, 10).

O.Əliyev qeyd edir ki, “ Nağılları əsasən üç qrupa ayırmaq olar: sehrli nağıllar, heyvanlar haqqında nağıllar, məişət nağılları” (2, 10).

Biz də nağılların bu formul əsasında təsnif olunmasının tərəfdarıyıq. Çünki, nağılları tematik səviyyədə bu tipli qruplaşdırmaya bütünlüklə yerləşdirmək mümkündür. Biz Azərbaycan nağıllarının tədqiqini deyil, inanclar sistemini araşdırmamız gərəyindən mövzunu bu istiqamətdə izləməyə ehtiyac hiss etdiyimiz üçün nağılların təqdim olunan üç qrup üzrə araşdırılmasında bu qiymətli örnəklərdə mövcud olan inam və inancları tədqiq etməyə çalışacağıq. Lakin öncə onu da qeyd etmək yerinə düşər ki, nağıllarda zərdüştilik, totemistik və bu kimi anlayışların mövcud olduğu fikrini irəli sürmək səbəbindən nağılları bu ad altında qruplaşdırın tədqiqatçılarla ona görə razı deyilik ki, totemizm və s. mövzu deyil, dünyabaxışı formasıdır.

Bu baxımdan nağılların bir qisminin bu ad altında qruplaşdırılmasının tərəfdarı olmamaqla O.Əliyevin təqdim etdiyi təsnifatı daha münasib hesab edirik. Əlbəttə, nağılların bütün səviyyələr üzrə təsnif olunmasına nağıl poetikası baxımından bu gün də ehtiyac duyulmaqdadır, ancaq bu araşdırmanın mövzusu qeyd etdiyimiz kimi fərqli olduğu üçün mövzu əhatəsində nağılları araşdırmaya cəlb etməyi düşünürük.

Nağıllar xalq təfəkkürünün canlı nümunələri olaraq vüsət tapması baxımından nağıllarda başlıca olaraq toplumun dünyagörüşü yüksək səviyyədə özünü göstərir. Bədii mətni formalaşdırın və kütləvi auditoriyaya təqdim edən informatorun təbiidir ki, onu əhatə edən toplumun baxışlar sistemini nəzərə alması, xalqın inanc və inanclarına hörmətlə yanaşması, bu dəyərli örnəklərdə bu bilgiləri yerləşdirməsi söyləyici və dinləyici münasibətlərinin əsasını təşkil edən başlıca şərtidir.

Biz bu səbəbdən də xalqdan alınıb, yazıya köçürülüb, yenidən xalqa qaytarılan nağıl məzmununda da ilkin olaraq xalq inanclarını müşahidə edirik. Bu cəhətdən təqdim etdiyimiz qruplar üzrə nağılları aşağıdakı şəkildə araşdırmaq çox vacib məsələdir.

1. Sehrli nağıllarda inanclar;

2. Heyvanlar haqqında olan nağıllarda inanclar;
3. Məişət nağıllarında inanclar.

Onu da demək lazımdır ki, inanc anlayışını inam və sınımalardan tədqiqat boyunca fərqləndirməyə çalışmaq bir-birinə qarışan anlayışlara da aydınlıq gətirməyə ehtiyac hiss olunur. Çünki inanc anlayışı kompleks baxışlar sistemidir. İnam və sınımalar isə daha dar çevrədə konkret fakta söykənən təcrübənin təzahürü olaraq aşkara çıxır. Əlbəttə sınımalar və s. mərasim faktoru olaraq (3, 5) inanclar sisteminə daxil ola bilər, ancaq aydın biçimdə göstərdiyimiz kimi inanc anlayışını ifadə edə bilmir.

Bu yerdə onu da qeyd etmək gərəkdir ki, inam və sınımalara janr olaraq yanaşan H.İsmayılov və S.Qəniyevin nəzərə çatdırdığı bir tezis-mülahizəyə də laqeyd qalmaq olmaz ki, “Folklorşünaslıqda “inam”, “sınama”, “yozum”, “inanc” adları altında qeyd olunan bu janr Şirvan bölgəsində əsasən “inam” adlanır (4, 28).

Demək Şirvan bölgəsində inancı fərqli təsnifat olaraq inamdan ayırmış, inamı janr kimi, inancı isə yalnız dünyagörüşü forması kimi qəbul etmiş, inancın və inamın ontoloji mahiyyətini dərk edə bilməmişlər. Eyni zamanda onu da nəzərə almaq lazımdır ki, məhz bu bölgədə nağılcılıq ənənəsi daha qüvvətli səviyyədə hiss olunur. Nağılların poetikasını ardıcıl şəkildə araşdıran O.Əliyev bu barədə yazır ki, “Xüsusən nağıllar Şirvan folklor xəritəsində mühüm yer tutur. Bu ərazidə nağılcılıq ənənəsi güclüdür” (5, 42).

Biz nağılların qruplaşdırılması altında məhz nağıllarda inancları araşdırmağa çalışacağımız gərəyindən bu kimi anlayışların bir daha dəqiqləşməsinə ona görə diqqət çəkirik ki, inanc qavramının sistemli səviyyələrini elmi auditoriyaya yeni bir istiqamətdə təqdim edə bilək. Bizə elə gəlir ki, bu baxımdan nağıllarda inancları müəyyən qədər aydınlaşdırmaq imkanı qazanmış olarıq. Elə bu səbəbdən də ilkin olaraq yuxarıda nəzərə çatdırdığımız kimi nağılların tematik bölgüsü əsasında “Sehrlı nağıllar”ı araşdırmaq ehtiyacı meydana gəlir. **“Sehrlı nağıllarda inanclar”**ın araşdırılması çox əhəmiyyətli məsələdir. Çünki sehrlı nağılları məzmun etibarilə ifadə edən “sehr” anlayışı elə anlayış olaraq düşüncə hadisəsidir. Bu nağılların nə üçün sehrlı nağıllar adlandırılmasını bilmək üçün xüsusi tədqiqata ehtiyac yoxdur.

Təbiidir ki, bu təsnifat nağıl süjetlərinə yanaşma tərzindən meydana gəlmişdir. A.Nəbiyev göstərir ki, “Bu nağıllar sehrlı süjetlər üzərində qurulur, onlarda sehrlı obrazlar əsas rol oynayır” (6, 318). Eyni zamanda tədqiqatçı alim nağılların böyük bir qismini sehrlı nağıllar cərgəsinə aid edir (6, 318). O.Əliyev bu nağıllarda hadisələrin, obrazların və köməkçi vasitələr olaraq müəyyən əşyaların möcüzəvi elementlərlə zənginliyi baxımından təsvirini sehrlı nağılların inikası olaraq izah edir (2, 12).

Azərbaycan folklorunda geniş yayılmış sehrlı nağıllardan “Hatəmin nağılı”, “Ax-vax”, “Sehrlı üzük”, “Məlik Məhəmməd”, “Məlik Məhəmməd və Məlik Əhməd”, “Oxqay”, “Şəms-Qəmər”, “Ovçu Pirim”, “Göyçək

Fatma”, “Oxxayla Əhməd”, “İsgəndər Zülqərneyn”, “Daş üzük”, “Tapdıq”, “Qırx Qönçə xanım”, “Beçə Dərvişin nağılı”, “İbrahim”, “Keçəl Məhəmməd”, “Qaraqaşın nağılı”, “Gül Sənavərə neylədi, Sənavər gülə neylədi?”, “Üç şahzadə”, “Ağ quş”, “Cəlayi-vətən”, “Qızıl qoç”, “Məlik Cümşüd”, “Şahzadə Mütəllib”, “Şehirli tütək”, “Xallı balıq və Şah oğlu”, “Şehirli at” və s. nağılları misal göstərmək olar. Əlbəttə biz sehrli nağıllara aid olan nağılların yalnız Azərbaycanda deyil, ümumtürk, ümumşərq məkanında, daha dəqiqi dünya miqyasında müxtəlif motivlərlə daha geniş yayılmış örnəklərindən bir qismini bu sehrli nağıllar haqqında müəyyən təəssürat yaratmaq üçün burada qeyd edirik. Əks təqdirdə sehrli nağılların kataloqu həcminə görə geniş yer tutmaqla mövzudan yayınmağa səbəb ola bilər.

Şehirli nağıllarda qeyri-adi obrazların, möcüzəvi əşyaların və müxtəlif əsrarəngiz məkanların iştirakı bizi ilkin olaraq sehrli nağıllarda mifoloji sistemin mövcudluğunun araşdırılmasına cəlb edir. Öncə onu qeyd edək ki, sehrli nağıllarda miflərin daşınması müəyyən tədqiqatçılar tərəfindən də diqqətə alınmışdır (7, 33). Hələ nağıllarımızın toplanılması, tədqiqi və nəşri işində əvəzolunmaz zəhməti olan böyük folklorşünas H.Zeynallı yazırdı ki, “Nağıllara diqqət etdikdə bir sıra mifoloji (əsatiri) süjetlərə təsadüf ediləcəyi bəllidir” (8, 7). Aydınadır ki, H.Zeynallı bu fikri irəli sürərkən əsasən sehrli nağıl süjetlərini nəzərdə tutur.

Ümumiyyətlə sehrli nağılların miflərlə əlaqəsinin araşdırılması bu məzmunlu nağıllarda daşınan mifoloji bilgilərin zənginliyindən irəli gəlmişdir. Məhz nağıllarda mifoloji strukturun mövcudluğunun aydınlaşdırılması ehtiyacı bizim nəzərimizcə o baxımdan vacibdir ki, bu istiqamət üzrə nağıllarda inancları da araşdırmaq imkanı əldə etmək olar. Məlumdur ki, mifoloji strukturun əsasını kosmoqonik və etnoqonik görüşlər təşkil edir. Demək olar ki, bütün mif mətnləri kosmos-xaos qarşılıqlı əlaqəsində təsviri və semantik səviyyədə səciyyələnir. Mifoloji obrazların süjet bazası üzərində proyeksiyanması binar oppzisiyada sakral və periferik səviyyələrdə üzə çıxır. Sakral sferaya daxil olan obrazlarla profan obrazların daimi qanunauyğun qarşılıqlı əlaqəsi sakral sferanın qələbəsi ilə nəticələnir.

Təbii ki, hər bir kosmoloji, xüsusilə də etnoqonik bazanın kökündə dayanan invariant struktur sakral sferanı əhatələməklə ona əks mövqedə yer tutan əhatəni anti-struktur durumuna salmaqla onları daimi məğlubiyyətə məhkum edir. Çünki əsas bünövrə olan invariant bütün mifoloji sistemin vahid kompleksi olaraq çıxış edir. Kənarında ondan başqa heç nə yoxdur və ola da bilməz. Bütün törəmələr, paradigmatik görüntülər bu strukturun ayrılıb ona qarşı dayanırsa, qeyd etdiyimiz kimi məğlubiyyətə məhkum vəziyyətinə düşür. Bütün süjet xətti boyunca bu qavramlar mütəmadi şəkildə müxtəlif versiyalar əsasında, müxtəlif səciyyələnmələrlə mətnlərdə iştirak edir. Xtonik əhatənin özündən yaranıb özünə qarşı dayanması ziddiyyəti bir növ ədəbi priyomlar olaraq meydana çıxıb mif yaradıcılığında yeni örnəklərin yaranmasına səbəb olur. Təsədüfi

deyil ki, bu spesifikanı yunan mifologiyasında müşahidə edən V.Y.Prop yazır ki, “ Bu yunan materialları çox maraqlıdır. Onlar sonrakı mərhələni göstərir. Su ilanının xtonikə və xeyirxaha çevrilməsini göstərir... Herakl ona qalib gəlir və sağ saxlamır. Kerber bütün xtonik cəhətləriylə birgə insanlara gərək olan varlıq kimi xilaskar funksiyada gətirilir” (9, 228).

Göründüyü kimi mif məzmunundan asılı olaraq sakral və qeyri sakral əhatədə yerləşən obrazlar yer dəyişdirə bilər ki, bu da invariant strukturdan qopan müxtəlif paradigmalara kimi görünüb struktur və antistruktur səviyyələrdə iştirak edir. Ancaq yenə də qalib olan sakral əhatə olur. Əlbəttə, bu mətnlərdə təsadüfi olaraq yer almır. Sakral sfera ona görə qalibdir ki, Vahid Allah, Vahid Tanrı, Yaradıcı varlıq və s. qavramlarla invariant strukturun yaranma səbəbi kimi Vahid Allah inancını özünü göstərir. Biz demək olar ki, mif mətnlərinin başlanğıcını özündə göstərən bütün xalqların törəyiş mif və dastanlarında, eləcə də nağıllara transformasiya olunan miflərdə bunu görə bilərik. Əlbəttə, biz iddia etmirik ki, bu mətnlərdə başqa mövzular və yaxud başqa şəkildə inamlar özünü göstərmir. Lakin bu qeyd etdiyimiz dünyagörüşü forması ilə heç bir ziddiyyət təşkil etmir. Çünki yuxarıda da izah etdiyimiz kimi mifoloji strukturun əsasını məhz vahid inanc qaynağı təşkil edir. Bu nağıllarda da belədir. R.Əliyev haqlı olaraq göstərir ki, “Nağıl strukturunun əsasını mifoloji mətnlər daşıyır” (10, 107).

Biz sehrli nağıllarda bu sistemi daha əski səviyyədə görürük. Sehrli nağılların əsas mövzu və motivlərini əhatə edən süjet xəttində mənfi-müsbət qarşıdurmasında meydana çıxan obrazlar sakral sferaya aid olan qəhrəmanlar, əsas surətlər və onların mübarizə apardığı, qeyri-sakral sferaya aid olan əsas etibarilə xtonik qüvvələr, marginal obrazlar- div, cin, təkgöz, ifrit və s.dir. Əlbəttə, nağıllarda bir sıra mənfi insan obrazları da geniş səviyyədə diqqət cəkir ki, bu obrazlar da yenə antistruktura daxil olmaqla eyni sferaya adaptasiya olunub nağıl sonunda məğlubiyyətə məhkum olur. Sehrli nağıllarda kaosda yerləşən xtonik varlıqlar təsadüfi deyil ki, məkan baxımından da xeyirxah qüvvələrlə eyni əhatədə deyil, müxtəlif məqaralarda, yeraltı məskənlərdə sakindir. Bu varlıqlar yalnız müəyyən vaxtlarda yerləşdikləri tilsimli məkanlardan, qaranlıq dünyadan işıqlı dünyaya daxil olub xotik davranışlarda təzahür edib yenidən periferik məkana qayıdırlar. Məhz nağıl qəhrəmanları onların ardınca gedib onları öz qüvvətli olduqları ərazilərdə məğlub etməklə sakral məkana qarşı törənən xotikliyi aradan qaldıraraq kosmosu bərpa edirlər.

“Məlik Məhəmməd” nağılında divin həyat simvolu olmaqla gənclik iksiri funksiyasında obrazlaşan almanı oğurlaması, Məlik Məhəmmədin onu yaralaması, ardınca gedib onu və digər divləri yeraltı məkanda tapması, divlərlə və əjdahalarla döyüşüb onlara qalib gəlməsi, hətta insan obrazında xtonikləşən qardaşlarını belə məğlub edib həlak etməsi və s. bu kimi süjet diyənləri eyni funksiyanın göstəricisi kimi müxtəlif şəkillərlə müxtəlif sehrli nağılların əsas mövzusu olaraq əvvəldə də qeyd etdiyimiz kimi sakral

sferanı invariant struktur olaraq işarələməklə Vahid inanc sistemini semantik səviyyələrdə mətnlərdə daşıyır (11, 169-179).

Əlbəttə, “Məlik Məhəmməd” nağılının bir çox nağıllar kimi nağılılıq ənənəsindən irəli gələn xüsusiyyət olaraq bir neçə variantı vardır (11, 169; 8, 53, 115), ancaq göstərdiyimiz düşüncə modeli bir-birinə qaynayıb-qarışmış şəkildə bu variantlardan müxtəlif təzahürlərlə keçsə də, eyni zamanda bir-birini tamamlayır. V.Prop göstərir ki, “Sehrli nağılların strukturunun öyrənilməsi onların bir-biri sıx bağlılığını göstərir. Onlar o qədər sıx bağlıdır ki, bir süjeti digərindən dəqiq ayırmaq mümkün deyil” (9, 6).

Demək sehrli nağıllarda inanclar sistemi də bu şəkildə izlənilə bilər. Əsla onu da unutmamaq olmaz ki, mətnlərdə A.Baburovanın qeyd etdiyi kimi “Hər hansı simvolik mətn fikirlər məcmusu olaraq hansılar ki, birləşə bilərlər, onların culğaşmasından yeni nəzəri görüşlər meydana gəlir” (12, 12), eyni zamanda sehrli nağıllarda da bir-birini tamamlayan motivlər eyni anlamları aydın biçimdə proyeksiyalandıraraq eyni kompleksə aid olan görüşlər sistemini müxtəlif şəkildə təzahür etdirir. Bu görüşlərin ortaq nöqtəsi yenə də invariant kök əsası olaraq özünü mətnlərdə struktur qalib səviyyəsində qoruyub saxlayır. Bu strukturu modelləşdirən müxtəlif nağıl variantları təhkiyəyə əsasən bir qədər fərqlənsə də, dünyagörüşü səviyyəsini vahid sistemdə əks etdirir. Sehrli nağıllar arasında çox yaygın olan “Məlik Məhəmməd” nağılında və yaxud nağıllarında biz bu inanc sisteminin təhkiyə formasında üzə çıxan düşüncə faktorunu aydın müşahidə edirik.

Biz yuxarıda qeyd etmişik ki, xaotik obrazlar da mətnlərdə ikili funksiyada- xtonik və xeyirxah funksiyalarda çıxış edə bilər ki, bu da vahid sistemin kosmos- kaos nizamının göstəricisi olaraq mətnlərdə semantik laylar təşkil edir. “Ovçu Pirim” nağılında bu mülahizənin doğruluğu aydın şəkildə öz təsdiqini tapır.

Nağılda Ovçu Pirimin qara ilana atdığı oxun ağ ilana dəyib onu yaralaması, ağ ilanın ilanlar padşahının qızı olduğu üçün təhlükəyə düşməsi, lakin gerçək məlum olduqdan sonra ilanlar padşahının onu mükafatlandırması, xüsusilə də bu ilanın tüpürçəyinin quşların, heyvanların və otların dilini bilmək üçün səbəbkar funksiyada iştirak etməsi, yaşıl qaşlı üzününün isə diləkləri gerçəkləşdirmək üçün vasitə olması, ilanların çətin situasiyalarda Ovçu Pirimə köməyə gəlməsi və s. xtonik keyfiyyətli ilanların xilaskar funksiyada işarələnməsini müxtəlif səviyyələrdə əks etdirir (13, 6-9).

İlanın yalnız xtonik keyfiyyətdə olması isə bu nağılda qara ilan semantikasında süjet xətti boyunca özünü göstərir. Ovçu Pirimin qara ilanın ağ ilana sarmaşdığı üçün bunu qeyrətinə sığışdırmayıb ona ox atması, iri ləlin məhz ilanlar padşahının oğlu olan qara ilanın dilinin altında olması, Ovçu Pirimin onu əldə etmək üçün ağ ilanların köməyi ilə onu tapması və oxla vurması, qara ilanların ağ ilanlarla vuruşması binar oppozisiyasında qara ilanların periferikliyi və s. bu kimi süjet komponentlərinin təsviri və

semantik səviyyələri bu anlamları təzahür etdirir (13, 6-12). Onu da qeyd edək ki, izlədiyimiz bu kimi süjet və motivləri biz bir çox nağıllarda görürük. Ancaq məqsədimiz nağıl statistikasını çıxartmaq deyil, örnək verdiyimiz nağılların səciyyənlərində nağıllardakı inancların vahid sistemə malik olmasını diqqətə çatdırmaqdır. Bu səbəbdən də bu örnəklərlə kifayətlənirik. Biz sehrli nağıllarda müşahidə olunan müxtəlif inancların və yaxud bir sıra tədqiqatçıların yazdığı kimi dünyagörüşü formalarının spesifik quruluşuna diqqət etmədən bu nağılları izah edə bilmərik. Məlumdur ki, nağıllarda, xüsusilə sehrli nağıllarda nağıl poetikasından irəli gələn bir çox əsrarəngiz anlayışlar özünü göstərir ki, bu da dünyagörüşü forması kimi yozulur. Belə ki, nağıllarda animizm, fətişizm, totemizm, reinkarnasiya və s. baxışlar sisteminin olduğu bir çox tədqiqatçıların tərəfindən iddia olunur (1; 2; 6; 10, ).

Biz bu kimi bilgilərin nağıllarda müşahidə olunmasını poetik formullar, ədəbi priyomlar və simvolik anlayışlar olaraq qəbul edirik. Təsadüfi deyil ki, A.İslamzadə böyük inanc sistemə malik olan xalqlarda bu görüşlərin mətnlərdə dünyagörüşü formasını itirib simvolik anlayışlar olaraq işlənməsini qeyd edir (15, 12). Eyni zamanda nağıllarda daşa dönmə, cild dəyişmə, quşa və s. kimi canlılara çevrilmə nağıl situasiyasında ədəbi priyom olaraq iştirak edib mətn konfiqurasiyası təşkil etməklə qəhrəmanları çətin situasiyalardan xilas etmə üsulu kimi fikir tərzini nümayiş etdirir.

Beləliklə, sehrli nağıllarda inanclar sisteminin teoloji-ontoloji mahiyyətdə çıxış etməsi sistemli səviyyədə bizim tərəfimizdən elmi auditoriyaya təqdim olunur ki, bu istiqamətdə sehrli nağıllara yanaşmağa çox böyük ehtiyac hiss olunmaqdadır.

Azərbaycan nağıllarının təsnifatına uyğun olaraq digər bölgədə yerləşən nağıllar “Heyvanlar haqqında nağıllar”dır. Nağıllarda inanclar sisteminin araşdırılması gərəyindən **“Heyvanlar haqqında olan nağıllarda inanclar”**ın eyni əsas üzərində izlənməsi çox vacibdir. “Heyvanlar haqqında nağıllar” nağıl təsnifatında birinci yerdə, bəzən də ikinci yerdə qərar tutur ( 1; 6; 2; ). Bu mövzulu nağılların birinci yerdə yerləşdirilməsi fikri əsas etibarilə heyvanlar haqqında miflərin ilkin miflərdən sayılması və nağıllara transformasiya olunmasından irəli gəlmişdir (15, 21-23). Eyni zamanda bu tipli nağılların totemçiliklə bağlanması mülahizələri və bu kimi görüşlərin qədim hesab olunması müddəaları da təsnifatların bu kimi formalaşmasına səbəb olmuşdur. Biz O.Əliyevin təsnifatını daha məqsədəuyğun bildiyimizdən təbii olaraq bu qrupa aid olan nağılları ikinci yerdə yerləşdirmişik (2, 10).

“Heyvanlar haqqında nağıllar” bütün dünya folklorunun, eləcə də Azərbaycan xalq ədəbiyyatının zəngin örnəkləri olaraq bu günə kimi dəyərdən düşmür. Azərbaycan folklorunda “Tülkü ilə canavar”, “Tülkü, tülkü, tünbəki”, “Eşşəklə tülkünün dostluğu”, “Tülkünün kələyi”, “Hiyləgər tülkü”, “Tülkü ilə qurd”, “Tülkü baba və hacıylək”, “Qoca aslan”, “Süleyman şah və qarışqa”, “Çil madyan, “Hiyləgər keçisi”, “Ayının yuxusu”

“Qara at”, “Cik-cik xanım”, “Dana, keçi və qoyun”, “Qızıl ilan”, “Ağ quş” və s. nağıllar çox geniş əhatədə yayılmışdır.

Biz yuxarıda qeyd etdik ki, bu məzmununda iştirak edən nağılları əsas olaraq totemizmlə bağlayır, bu nağıllardakı heyvanların totemistik xüsusiyyətləri haqqında araşdırma aparır, bu nağılları elə bu baxımdan da daha qədim hesab edirlər. Əlbəttə, biz nağıllarda mif təzahürlərinin olduğunu inkar etmirik, ancaq iddia olunduğu kimi bu nağıllarda totemçilik anlayışlarının daşınmasının aşkar səviyyədə olmaması qənaətimizdir. “Sehrli nağıllar” haqqında da bəhs açarkən konkret istinad əsasında göstərmişdik ki, böyük inanc sistemlərinə məxsus olan xalqlarda digər görüşlər öz mahiyyətini itirib bir fikri ifadə etmək üçün məcazi anlayışlar olaraq mətnlərdə daşınır.

Bu fikrimiz “Heyvanlar haqqında nağıllar”a qismən aid ola bilər. Çünki bu məzmunlu nağıllar elə alleqorik nağıllar olmaqla məcazi anlayışda çıxış etdiklərini ifadə edirlər. Yalnız bu tezis bu şərtlə bu nağıllara tətbiq oluna bilər ki, bu məcazilik totemistik dünyagörüşü formasının itirilməsindən irəli gəlmiş məcazilik olsun.

Ümumiyyətlə bu nağılların totemlə bağlılığını inkar edən bir çox nüanslar nədənsə diqqətdən yayınmışdır. Elə bu səbəbdən də bu məsələlərə aydınlıq gətirmək ehtiyacı zəruri olaraq meydana gəlir. İlk olaraq onu qeyd edək ki, “Heyvanlar haqqında nağıllar”ın daha mühüm hissəsinin tülkü obrazı ilə səciyyələnməsi bu nağılların totem mahiyyətində olmamasından xəbər verir. Çünki, türk mənşəli xalqlarda zooloji model olaraq meydana çıxan mətnlərdə qurd, aslan, qartal və s. yüksək anlayışlar məcmusu kimi götürülür, tülkü, çaqqal və s. isə ona zidd anlamlar səviyyəsində qəbul olunur, ikili qarşıdurmada birincilər ikincilər üzərində qələbə çalır. Əlbəttə biz totemçiliyin məcazi anlayışlara dönməsini qeyd etdiyimiz üçün bu zooloji sferanı heç bir halda totem olaraq qəbul etmirik, ancaq qəbul etsək belə, bu yenə də özünü doğrultmaz. Çünki bu mətnlərdə qurd toteminə qarşı olan tülkü totemi daha yüksək səviyyədə meydana çıxar ki, bu da türk xalqlarının mədəniyyətində birmənalı olaraq yolverilməzdir. Fikrimizi nağıl nümunəsi ilə əsaslandırmağa çalışaq.

Azərbaycan-türk folklorunda çox yaygın olan “Tülkü ilə canavar”, “Tülkü, tülkü, tünbəki”, “Tülkü ilə qurd” nağıllarında bütün halda tülkü öz çoxbilmişliyi, yaxud hiyləgərliyi ilə qurda qalib gəlir, onu çıxılmaz vəziyyətə salır, sonunda məhvinə səbəb olur (16, 486-491; 6, 316). Əlbəttə, bu nağıllarda tülkü obrazının totem olmaması, məcazi-alleqorik ifadə tərzilə olaraq səciyyələnməsi, eyni zamanda bədii fikir təzahürü olması nağılıqda daha məntiqli görünür. Bundan əlavə, totem spesifikasiyası ilə nağılların izah olunması ona gətirib çıxarır ki, bu nağılların hər birinin ayrı-ayrı tayfa, qövüm, və s. tərəfindən söylənməsini iddia edək. Çünki, B.Ögəl yazır ki, “Hər soy, qəbilə bir totemə tapınır. Yaradılanlardan biri müqəddəs sayılır və hər qəbilə, soy bu heyvandan törədiklərinə inanırdı” (17, 49) Y.Z.Yörükən da eyni fikri təsdiqləyir (18,12). Elə buna görə də biz nağılları totem

əsasında götürsək o zaman nağıllardakı zooansamblın yüzlərlə xalqa məxsus olması qənaətinə gəlməliyik.

Bu fikir bütün nağıl kompozisiyasını alt-üst edib, yalnız əsassız müddəə olaraq fikir iflasına səbəb ola bilər. Təsadüfi deyil ki, yalnız heyvanlar haqqında olan nağıllarda deyil, zookontominativ səviyyədə sehrlı nağıllar qrupuna daxil edilən “Göyçək Fatma”, və “Ovçu Pirim” nağıllarındakı heyvan obrazlarında da totem axtarışına çıxılmışdır. Əksər halda iki nağıl örnəyi təqdim olunub totemist baxışların bu nümunələrdə mövcud olması, “Göyçək Fatma” nağılında inəyin, “Ovçu Pirim” nağılında isə ilanın totem olması kmi müddəələr (1, 116; 6, 317; 10, 109) fikrimizcə konkret mətn kontekstində özünü doğrultmur. Nağıl süjetində aşkar görüldüyü kimi Göyçək Fatmanın atası analığının təhriki ilə inəyi kəsir (13, 20). Halbuki inək totem olsa idi onun kəsilməsi nağılda öz əksini tapmazdı. Çünki totemçilikdə eyni qəbilədən və yaxud klandan olanların totemi kəsməsi, yeməsi və satması yasaq sayılır (17, 49).

Əgər bu nağılda inəyin totem olması özünü doğrultsaydı bu ən az halda süjetin təsviri səviyyəsində özünü göstərməli idi. Ancaq biz bunun əksini görürük. Bu mülahizə “Ovçu Pirim” nağılına da şamil oluna bilər. Necə olur ki, bu nağılda ağ ilanlar totem hesab olunur, qara ilanlar isə totem olaraq izah olunmur? Hətta qara ilan Ovçu Pirim tərəfindən oxla vurulur? (13, 6-12). Əlbəttə, izah oluna bilər ki, nağıl strukturu bu bigiləri səpələnmiş halda özündə daşıyır. O zaman yenə sual meydana çıxır ki, nə üçün bu anlayışlar ağın qara üzərindəki qələbəsinin labüdlüyünü bizə göstərir və totem də ağ ilan olur (10, 109). Axı qara anlayışı daha arxaik leksik semantika kimi böyük və yüksək anlamlar məcmusu olaraq strukturda daha qüvvətli səviyyədə işarələnir? Demək bu yanaşma tərzini onu meydana çıxarır ki, hər iki nağılda yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi totemist anlayışlar deyil, məcazi-allegorik anlayışlar aydın biçimdə söyləyici düşüncəsinin təhkiyə nümunəsi olaraq ortaya çıxır.

Biz heyvanlar haqqında nağılların totemist inanclara söykənmədiyini təsadüfi müddəə olaraq irəli sürürük. Çünki nağılların miflərlə rabitəsini inkar etmirik. Yalnız nağıllar deyil, bir çox folklor janrları, xüsusilə nağıl, rəvayət və əfsanələrin kökündə mif bazasının olmasını anlamaq üçün geniş tədqiqatlara ehtiyac yoxdur. Tədqiqatçılar da bu barədə bəhs açmışlar (1, 111; 8, 7; 10, 107; 19, 14).

Nəzərə alınsa ki, mifoloji sistemdən bəhs açarkən bu görüşlərə də toxunmaq məcburiyyəti meydana gəlir, o zaman yanlış nəticələrin sabit fikrə çevrilməməsi üçün bu məsələlərə də diqqətlə toxunmaq gərəkliliyinə ehtiyac duymuşuq. Nağılların mifoloji struktura malik olması haqqındakı fikirlərə gəlincə biz “Sehrlı nağıllar” haqqında danışanda bu məsələyə kifayət qədər aydınlıq gətirmişik. Bu istiqamətdə gəldiyimiz qənaətlər “Heyvanlar haqqında nağıllar” üçün də keçərlidir. Çünki bu nağıllarda da binar oppozisiya, sakral və periferik sfera, xtonik xüsusiyyətlərin müxtəlif yırtıcı heyvanlarda səciyyələnməsi, bir sözlə kosmos-xaos qarşıdurmasında



kosmosun bərpası, xaotikliyin aradan qaldırılması və s. bu kimi mifoloji struktur modelləri özünü nümayiş etdirir. Elə bu baxımdan da bu nağıllarda özünü göstərən inanclar daşa, qayaya, ağaca, fetişə, totemə və s. deyil, İlahi Ədalətin bərpasına olan inandır. Biz buna mif dilində kosmosun pərpası deyirik. Sözlüklər müxtəlif şəkillərdə görünsə də, məna və anlamlar eyni mahiyyəti aydın biçimdə bizə təqdim edir. Bizə belə gəlir ki, bu müddəaya qarşı antitezis irəli sürmək sadəcə olaraq mümkün deyil. Çünki qarşımızda olan mətn örnəkləri bu mülahizələri mübahisə doğurmayacaq səviyyədə təsdiq edir.

Əvvəldə qeyd etdiyimiz kimi “Heyvanlar haqqında nağıllar”da alleqoriya xüsusi olaraq nəzərə çarpır. Elə buna görə də bu nağıllar bir çox hallarda alleqorik nağıllar adlanır (1; 2; 6;). Alleqorik nağıllarda ictimai münasibətlər zəmini heyvan obrazları vasitəsilə verilir. Bu nağıl süjetlərində əksər hallarda it sədaqətin, ayı tənbellik və axmaqlığın, canavar sadəlövlüyün, xoruz lovğalığın, tülkü hiyləgərliyin və ağıllılığın, keçi tərsliyin və inadkarlığın rəmzi kimi proyeksiyalanır.

Nağıl təhkiyə nümunəsi olduğu üçün məlumdur ki, informator səviyyəsi də nağıllarda spesifik olaraq öz əksini tapdığı üçün bu rəmzi-simvolik anlamlar cərgəsi öz yerini dəyişə bilər. Təsadüfi deyil ki, O.Əliyev bu spesifikaya nəzər yetirdiyi üçün yazır ki, “Ovçular canavarı ən hiyləgər və təhlükəli vəhşi sayırlar, ancaq, nağılda bunun əksinə olaraq canavar adətən “səfeh” kimi verilir (2, 47).

Demək nağıllarda alleqoriyanın özü də şərtidir. Bu alleqorik-məcəzi anlayışlar söyləyicilərin yerləşdiyi məkana, formalaşdığı mühitə və nağılın hansı auditoriyada söylənməsinə görə dəyişə bilər. Təbiidir ki, bu cərgəyə əsas etibarilə baxışlar sistemi, inanc qavramı da birbaşa aid edilə bilər. Çünki söyləyicinin və dinləyicinin dünyagörüşü bu mətnlərin meydana çıxmasında əsas təməl baza olaraq xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Biz bu istiqamətdə əsas olaraq onu görürük ki, bu nağıllarda dəyişməz qalan elə dünyagörüşü hadisəsidir. Yəni əksər nağıllar yuxarıda diqqət çəkdiyimiz kimi ikili qarşıdurmada xeyirxahlığın bədxahlıq, yaxşının yaman üzərində qələbə çalmasıyla Uca Allah ədalətinə inam üzərində köklənmişdir. Biz tülkü ilə bağlı nağıllarda ilkin təəssürat olaraq bunun əksini zənn edə bilərik. Yəni bu nağıllarda tülkü hiyləgərliyi əsas mövzudur. Ancaq bu qism nağıllara sistemli yanaşdıqda aydın olur ki, tülkü hiyləgərliyi nağıllar üçün əsas mövzu olsa da, bu nağıllar iki səviyyədə qarşımıza çıxır. Birinci səviyyədə tülkü hiyləgərliyi bədxahlıqla, ikinci səviyyədə xeyirxahlıqla sonulanır.

Hətta bəzi hallarda bu spesifikasi bir nağıl daxilində əks oluna bilər. “Tülkü baba və Hacıleylək” nağılında tülkü ayıya iki dəfə kələk gəlir. Birinci kələkdə tülkünün yırtıcılığı görünür- ayının balalarını yeyir, ikinci kələkdə isə cütçünün həyatını ayıdan xilas edir (11, 238-242). “Yaxşılığa yaxşılıq” nağılında isə tülkü hiyləgərliyi ilə kişini onu sancmaq istəyən ilandan qurtarır və yaxşılığın qələbə çalmasına nail olur. Çünki kişi ilana

yaxşılıq edib onu odun içindən qurtarır, ilan isə bu yaxşılığının əvəzinə onu sancıb öldürmək istəyir. Məhz tülkünün kələyi yaxşılığa inamın ölməməsini təmin edir (11, 245-249).

Demək birinci səviyyə nəğil söyləyiciləri tərəfindən tərbiyəverici üsul kimi təqdim olunub hiyləgərliyin törətdiyi acı nəticələrdən ibrət almağı öyrədir, ikinci səviyyə isə hiyləgərliyin yaxşılığa doğru yönəlmə situasiyasında müsbətə meyilləndirməni təbliğ edir. Hər iki halda bu bir inanc sistemindən qaynaqlanır ki, bu da əvvəldə göstərdiyimiz kimi xalqın Allahın ədalətinə inamının müxtəlif örnəklərdə təzahürü olaraq bədii boyalarla əks olunur.

Nağıllarda heyvanların obrazında yaranan alleqorikliyin bütünlüklə bu qrupa daxil olan nağılları əhatə edə bilməməsi haqqında fikirlər də vardır. Bu nağılların bir qismində insan tərəfindən tanınan heyvanat aləminin-faunanın haqqında real həyatdan alınan bilgilər və yaxud müşahidə yolu ilə yayılan məlumatlar əsasında gerçək münasibətlər əks olunur. Bu tipli nağıllar məcazi-alleqorik səviyyədə deyil, həqiqi-real təəssüratların məhsulu kimi diqqət çəkir. O.Əliyev V.Y.Proppa istinadən qeyd edir ki, nağıllardakı “heyvan obrazları ilə həmişə insanlara işarə olunması haqqındakı yayılmış mülahizə” özünü doğrultmur (2, 44).

Ancaq onu deyək ki, biz bu kimi nağılları tam süjetli nağıllardan hesab etmirik. Hətta nağıl qrupuna aid edilib-edilməməsi də mübahisəlidir. Birincisi ona görə ki, bu nağıllarda müxtəlif növ heyvanlar nəinki bir-biri ilə, insanlarla belə dil açıb danışılar. Əlbəttə, bu da onu göstərir ki, əslində danışan heyvan deyil, heyvanı məcazi olaraq müəyyən bir fikir xətrinə danışdıran insandır. Elə bu cəhət özü də yenə də alleqorikliyin bir nümunəsidir.

Təbiidir ki, nağıllarda heyvanların konkret xüsusiyyətlərinin əks olunması inkar olunmazdır, ancaq dil insan dilidir, mətn insan düşüncəsinin məhsuludur, faktor insan, məqsədə vasitə isə insanı əhatə edən təbiət, təbiətdəki bitki və heyvanat aləmidir. İnsanın bu təbiəti vahid səviyyədə Yaradan tərəfindən yaradılmış bütöv olaraq görməsi onun inanc sistemini təşkil edir ki, bu da bu bütövün ayrı-ayrı hissələrində müşahidə olunduqda bəzi hallarda düzgün qavranıla bilmir. İstər miflərin nağıllara transformasiyasında, istər nağıllarda obraz kompleksinin zoomodellərində, istərsə də aydın təsviri söyləmələrdə bu inanc sistemindən kənarında heç nə tapmaq olmur. Çünki Yaradanın yaratdığından kənarında heç nə yoxdur (20, 13-34). Məhz folklorumuzun digər janrları kimi nağıl janrında da bu gerçəkliyi özünəməxsus bir əsrarəngiz dillə müşahidə edirik.

Biz nağılların üçüncü qrupunda yekun olaraq əvvəldə təqdim etdiyimiz təsnif üzrə **“Məişət nağıllarında inanclar”**ı araşdırmağa çalışacağıq. Məişət nağılları qrupuna daxil olan nağıllar P.Əfəndiyevin qeyd etdiyinə görə, nağılların daha çox hissəsini əhatə edir (1, 122). A.Nəbiyev isə əvvəldə təqdim etdiyimiz kimi sehrlı nağılların kəmiyyətə üstünlüyünü

göstərir (6, 318). Məişət nağılları sehrli nağıllarla və heyvanlar haqqında olan nağıllarla müqayisədə daha müasir nağıllardır.

A.Nəbiyev məişət nağıllarının dövrünü müəyyənləşdirərək göstərir ki, “Bu tipli nümunələr nağılcılıqda müəyyən yer tutur, əsasən orta əsrlərdən sonrakı dövrləri əhatə edir” (6, 330). Təbii ki, digər qrupdakı nağıllardan daha sonrakı dövrlərdə meydana çıxdığına görə bu nağıllar müxtəlif variantlarla, heç bir ciddi itkiyə məruz qalmadan daha asanlıqla toplanıb nəşr olunduğu üçün say etibarilə çoxluq təşkil etməsi də məntiqli görünür.

Məişət nağılları adı altında qruplaşdırılan nağılların ən geniş əhatədə yayılan örnəkləri “Dərzi şagirdi Əhməd”, “Baftaçı şah Abbas”, “Bostançı və şah Abbas”, “Naxırçı qızı və Şah Abbas”, “Həsən Qaranın nağılı”, “Padşahla dəmirçi”, “Padşahla qoca”, “Padşahla pinəci”, “Padşahla qız”, “Qocaynan vəzir”, “Bülbülün nağılı”, “Yeddi nar çubuğu”, “İlyasın nağılı”, “Yeddi qardaş, bir bacı”, “Yetim İbrahimlə sövdəgərin nağılı”, “Zəmanənin hökmü”, “Tələtin nağılı”, “Daşdəmirin nağılı”, “Ağıllı uşaq”, “Faydalı məsləhət”, “Ağ atlı oğlan”, “Üç şahzadə”, “Keçəl”, “Keçəllə qazının nağılı”, “Noxudu keçəl”, “Dəlisov arvad”, “Çıraqlı İsa”, “Üç bacı”, “Üç qardaş”, “Ağıllı qız”, “Yetim qız”, “Loğmanla şeyirdi” və s. nağıllardır. Biz yalnız Şah Abbas və Keçəl motivli nağılların bir hissəsinin adlarını məişət nağılları olaraq təqdim etsək, bu bir neçə səhifə həcmi tutmuş olar. Bu səbəbdən də bu mövzulu nağılların bir qismini diqqətə çatdırmaqla kifayətlənirik. Onu da qeyd edək ki, digər qrupdakı nağıllar kimi məişət nağılları da yalnız Azərbaycan folklorunun nümunələri kimi deyil, eləcə də türk mənşəli digər xalqların da ağız ədəbiyyatı örnəkləri olaraq geniş yayılmışdır.

Məişət nağılları inanc səviyyəsində İslam dünyagörüşünü özündə ehtiva edir. Sehrli nağıllara xas olan məyyən qism bilgiləri özündə daşısa da, bu nağıllar diqqət çəkdiyimiz kimi daha sonrakı dövrlərin məhsulu olmaqla birbaşa İslami dünyabaxışını, tövhid inancını özündə daşıyır. Nağıl qəhrəmanları Vahid Allah inancı əsasında müxtəlif səviyyələrdə nağıl süjetinin hərəkətverici qüvvəsi olur. Nağılların insial formulu tövhid inancı əsasında müəyyənleşir: “Biri vardı, biri yoxdu, Allahın aciz bəndəsi çoxdu” (“Zəmanənin hökmü”) (8, 21), “Biri var idi, biri yox idi, Tanrı var idi, bəndəsi çox idi” (“Noxudu keçəl”) (8, 329), “Biri varıdı, biri yoxudu, Allahdan başqa heç kəs yoxudu” (Şirvan qazısı”) (21, 267) və s. Ümumiyyətlə bu formul əksər nağıllarda iştirak etməklə nağılların inanc əsasının Vahid Allah inancı olduğunu aydınlıqla göstərir.

Ancaq biz daha qədim nağıllarda bu formulu müşahidə edərkən mətni struktur-semantik səviyyədə təhlilə cəlb edib, bu tövhid inancını mifoloji sistem əsasında aprobeasiya ediriksə, mətnin daha alt laylarını üzə çıxarıb bu qavramları mətn səviyyələri əsasında müəyyənleşdiririksə, məişət nağıllarında buna ehtiyac hiss olunmur.

Çünkü məişət nağıllarının yaranış dövrü islam dininin geniş yayıldığı, vüsət tapdığı, hətta islam intibahı hesab olunan tarixi zamana düşdüyü üçün bu nağıllarda islami görüşlərin mövcudluğu təbii-ənənəvi düşüncə sistemi olaraq qəbul olunur. Məişət nağıllarında nağıl strukturuna əsasən semantik laylar mətn strukturunda sabitdir. Lakin bu laylar təsviri səviyyələri də açıq-aydın əhatə etdiyi üçün bu nağıllardakı inanclar sistemini əsaslandırmaq gərəyindən əlavə cəhdə ehtiyac yoxdur. Ancaq ona da nəzər yetirmək lazımdır ki, məişət nağıllarına miflərin transformasiyasını aşkarlamaq, bu istiqamətdə də mətnaltı laylarda mövcud olan vahid sistemə aid bilgiləri bərpa etməyə ehtiyac var.

Öncə onu deyək ki, məişət nağıllarında mərasim izləri semantik səviyyədə aşkarlana bilər. Meletinski qeyd edir ki, “Miflə mərasim bir-biri ilə vəhdət təşkil edir, rituallarda sakral keçmişin mifik hadisələri canlandırılır” (22, 37). Biz məişət nağıllarının obrazlar sistemində əsas yer tutan keşəl obrazına xüsusi diqqət yetirmək istəyirik. Təsədi deyil ki, M.H.Təhməsib, A.Nəbiyev keçəli məişət nağıllarının əsas orijinal surəti, tipik obrazı adlandırmışlar (6, 331).

Məlumdur ki, dastan, nağıl, və s.də mühüm yer tutan keşəl obrazı mərasim subyektı olmaqla təhkiyədə müxtəlif situasiyalarda bir neçə anlamda, təsviri-semantik səviyyədə üzə çıxır. Keşəlin mərasim subyektı olması keşəllə bağlı xalq arasında müxtəlif dövrlərdə keçirilmiş mərasimlərdə, xalq tamaşalarında və oyunlarda öz təsdiqini tapır. Bu tamaşaların çox qədim zamanlardan gəlməsi də mübahissəz qəbul olunur (23, 103). Keşəllə bağlı olan mərasimlərdən “Keşəl”, “Keşəl oyunu”, “Keşəlpəlvan” xalq tamaşa və oyunları daha çox yayılmışdır (23, 103-105). E.Aslanov keşəl obrazının mərasim obrazı kimi yaz mərasimlərində kosa ilə yanaşı olduğunu qeyd edir (23, 104).

Məlumdur ki, mərasimlər, xüsusilə də arxaik mərasim və rituallar mifik sistemi özündə daşdığı üçün obrazların spesifikasını da mifoloji modellər aşkarlayır. Keşəl mif kontekstində marginallığa yaxın xtonik obrazdır. Təsədüfi deyil ki, Məşhur mifoloq M.Seyidov mif mətnlərində keşəlin semantik səviyyəsinin bir tərəfinin də qışı simvolizə etməsini göstərir (24, 23, 24). E.Abbasov göstərir ki, “Dilimizin leksik semantikasında “keşəl” və ümumiyyətlə “keşəllik” neqativ xarakterli geniş mənə çalarlarına malkdir (25, 96).

“Koroğlu” dastanında Keşəl, yaxud Keşəl Həmzə obrazını mifoloji baxımdan araşdıran tədqiqatçı məhz eyni yerdə qeyd edir ki, “Koroğlunun keşəllə qarşıdurmasının mifoloji özəyində yazla-qışın, isti ilə soyuğun, həyatla-ölümün mübarizəsini əks etdirən mif dayanır” (25, 96).

Ancaq onu əlavə edək ki, bu dual qarşıdurma bütövlükdə bir-birini tamamlamaqla vahid sistemin mövcudluğunu ortaya qoyub mifoloji terminologiyada kosmos-xaos qarşıdurması kimi ekvivalentlik daşıyır. Keşəl obrazının nağıllarda əsasən periferik məkandan sakral məkana keçid etməsi fikrimizcə ondan irəli gəlir ki, bu obraz əsas etibarilə məişət

nağıllarında görünür. Bu nağıllarda keçəl xtonikliyi zahiri anlam qazanıb, daxili baxımdan zənginliyi göstərdiyi üçün mənəvi qəhrəman kimi yer dəyişdirib müsbət funksiyada çıxış edir.

Demək daha qədim nağıllarda təsviri səviyyədə çıxış edən obrazlar daha sonrakı dövrdə semantik laylarda daşlaşır, eyni zamanda yeni anlamlarda aşkara çıxaraq yeni təsviri səviyələri təşkil edir. Əlbəttə bu mühit, məkan, zaman və informator kontaminasiyasında bu şəkildə formalaşır.

Məhz keçəllə bağlı silsilə məişət nağılları semantik səviyyələrdə belə vahid Allah inancını təzahür etdirir ki, biz bu barədə əvvəldə də struktur-semantik səviyyələrin bu inanc sistemini işarələdiyini göstərmişik. Son olaraq qeyd edək ki, məişət nağılları toplumun dünyagörüşü formasını təşkil edən inanclar sistemi kimi ənənəvi-təsviri və struktur-semantik baxımdan situasiya və funksiya dinamikası əsasında araşdırıldıqda iki kontekst məzmunu ilə işarələnir:

1. Məişət nağılları İslami görüşləri özündə əks etdirir ( Açıq-təsviri səviyyə);
2. Məişət nağılları Vahid Tanrı inancını proyeksiyalandırır (qapalı-semantik səviyyə)

Gördüyümüz kimi hər iki səviyyədə-istər mətnlərin üst qatında, ifadə planında, istərsə də mətnaltı laylarda inanclar kompleksi Vahid Allah inancına, tövhid qavramına söykənir. Bu hər iki halda süjet, mövzu və motiv, eyni zamanda mifologem daxilində hərkəkətverici olmaq etibarilə sabit olaraq qalır.

Beləliklə nağılların tematik tədqiqi, məna və məzmunu göstərir ki, nağıllarımızda daşınan inanclar Vahid Allah inancının qaynağında dayanmaqla toplumun etolon dünyagörüşünü epik səviyyələrdə nümayiş etdirir. Ümid edirik ki, bu mövzu əhatəsində gələcəkdə də əhəmiyyətli araşdırmalar aparılacaq, neçə-neçə dəyərli fundamental tədqiqat əsərləri meydana çıxacaqdır.

### **Ədəbiyyat**

1. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı, Maarif nəşr, 1981.401 s.
2. Əliyev O. Azərbaycan nağıllarının poetikası. Bakı, Səda, 2001. 192 s.
3. Abdulla B. Azərbaycan mərasim folkloru. Bakı, Qismət, 2005. 208 s.
4. Azərbaycan folkloru antologiyası. XI cild. Şirvan folkloru. Toplayıcı Qəniyev S. tərtib edənlər: İsmayılov H. Qəniyev S. Bakı: Səda, 2005. 443 s.
5. Əliyev O. Şirvan folklor xəritəsində nağıl janrının yeri (Şamaxı ərazisinin materialları əsasında) //“Dədə Qorqud” jur., № 1, Bakı: 2008, s. 39-44
6. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. II hissə. Bakı, Elm, 2006. 648s.

7. Coşğun J. Türk və slavyan sehrli nağıllarında mifopoetik formullar //“Dədə Qorqud” jur., № 4, Bakı: 2012, s. 33-42
8. Azərbaycan nağılları.V cilddə, I cild. Toplayıb tərtib edən Zeynallı H. Bakı, Şərq-Qərb, 2005. 360 s.
9. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Москва, Labirint, 2000. 336 с.
10. Əliyev R. Mif və folklor. Genезisi və poetikası. Bakı, Elm, 2005. 224 s.
11. Azərbaycan nağılları.V cilddə, IV cild. Toplayıb tərtib edən Axundov Ə. Bakı, Şərq-Qərb, 2005. 336 s.
12. Бобурова А.А. Сказка и миф: различия и единство // Опубликовано: Современные проблемы психологии семьи: феномены, методы, концепции. Вып. 5. – СПб.: Изд-во АНО «ИПП», 2011. с. 12-18
13. Azərbaycan nağılları.V cilddə, V cild. Tərtib edən Seyidov N. Bakı, Şərq-Qərb, 2005. 304 s.
14. İslamzadə A. Oğuz epik ənənəsində “Qaracügin qapları” xan statusunun funksional göstəricisi kimi // “Dədə Qorqud” jur., № 4, Bakı: 2012, s. 3-16
15. Rzasoy S. Nizami poeziyası: Mif-tarix konteksti. Bakı, Ağrıdağ, 2003. 212 s.
16. Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri (nağıllar). Tərtib edən N.Seyidov. Bakı: Yazıçı, 1985, 506 s.
17. Ögəl B. Türk mifologiyası. I cild, /Türk dilindən çevirən R.Əskər. Bakı: MBM, 2006, 606 s.
18. Yörükən Yusif Ziya. Müslümanlıktan evvel türk dinləri – şamanizm. Ankara: Yol yayınları, 2005, 221 s.
19. Seyidoğlu B. Erzurum efsaneləri. İstanbul, Çemberlitaş, Erzurum Kitaplığı, 1997. 292 s.
20. Bünyamin A. Peyqamberlər tarixi. İstanbul, Cağaloğlu, 1987. 594 s. Kaynaklar ve indeks 17 s.
21. Azərbaycan nağılları.V cilddə, III cild. Tərtib edən Axundov Ə. Bakı, Şərq-Qərb, 2005. 296 s.
22. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., Наука, 1976. 406 с.
23. Aslanov E. El-oba oyunu, xalq tamaşası. Bakı, İşıq, 1984. 276 s.
24. Seyidov M. Yaz bayramı. Bakı, Gənclik, 1990. 96 s.
25. Abbasov E. Koroğlu: poetik sistemi və strukturu (Paris nüsxəsi əsasında). Bakı, Nurlan, 2008. 140 s.

## БАШКИРСКИЕ СЭСЭНЫ-СКАЗИТЕЛИ ПРОШЛЫХ ЭПОХ КАК ХРАНИТЕЛИ УСТНО-ПОЭТИЧЕСКОГО НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА

*Н.А. Хуббитдинова,  
доктор филологических наук*

Импровизаторское искусство сказителей и певцов было известно еще в доисламский период развития арабской культуры. «Лучшие произведения доисламской поэзии послужили основой средневековой нормативной поэтики, действовавшей вплоть до XX в. во всех странах Арабского Востока. Главными носителями произведений устной словесности были поэты-сказители...», говорит К.С. Давлетов [5, с. 146]. Сам процесс исполнения сказителями поэтического произведения не оставлял равнодушным зрителей, внешних наблюдателей, среди которых были европейские путешественники, дипломаты и т.д. Певцы могли на протяжении многих часов «неторопливо читать огромные романы о подвигах замечательных героев арабской страны, распевая стихотворные вставки под аккомпанимент струнного инструмента ребаба, и по ходу рассказа перевоплощаясь в различных персонажей повествования. С удивительной изобретательностью он исполнял все «роли», дополняя их различными деталями костюма и сопровождая действие «голосами» различных птиц и животных». Действо это было названо «театром одного актера» [5, с. 147].

По мнению Д.А. Гусейнова, «на начальном этапе искусство сказителей не имело определенных жанрово-тематических разграничений и сливалось для слушателя в единое понятие «рассказывающего человека». Спустя некоторое время была намечена определенная дифференциация, когда сказители стали подразделяться на категории согласно своему исполнительскому искусству: «самир» – рассказчик в ночное время, «мухадис» – рассказчик хадисов, повествователь сказок, легенд, эпических историй в прозе, «кассас» – сказитель-проповедник и т.д. [4, с. 151].

Творчество сэсэнов-сказителей представляет собой «общенародное словесное искусство». Башкирские сказители-сэсэны, певцы-импровизаторы XVI-XVII вв., как и казахские и киргизские акыны, узбекские и туркменские бахши, азербайджанские и дагестанские ашуги, выступали зачинателями индивидуального творчества, объединяя тем самым традиции фольклора и литературы» [20, с. 123]. Создание индивидуальными известными авторами поэтических произведений путем импровизации, в основе которой «лежит частное наблюдение, остроумная мысль, промелькнувшая в сознании поэта», наряду с постепенно растущей письменной

литературой, «продолжали оставаться одной из основных форм существования башкирской художественной культуры и в первой половине XIX в.» [12, с. 20].

Сэсны-сказители различались по разному типу, в зависимости от мастерства исполнения «художественного слова», сопровождаемого различными музыкальными инструментами: «курайсы» – исполнение повествовательной части в сопровождении курая, «кубаирсы» – мастер исполнения кубаиров – семисложных поэтических эпических произведений, кубаиров, «экиятсе» – «сказочник» – мастер рассказов сказок, «думбрасы» – исполнение повествования под мелодии думбра и т.д. [10, с. 180]

«Театр одного актера» в лице башкирского певца-сказителя наблюдал Иван Иванович Лепехин (1740–1802) – «академик, член и непременный секретарь Императорской Российской Академии наук», во время экспедиции по Оренбургскому краю в 1770 г. Он, делаясь своими впечатлениями, в частности, писал следующее: «...Старик лет в 60 за лучшего у них певуна почитался ... Он пел славные дела своих предков, которых они батырями называют, между коими Алдар, Кара Сакал, Кильмят, Кучим ... Певун наш припевал не только все их жизни достопамятное; но голосом и телодвижениями выражал все их действия, как они увещали своих товарищей, как выступали в бой, как поражали противников, как обремененные ранами ослабевали и последний испускали дух. Все сие так живо выражал старик, что многие из собеседников плакали. Но вдруг печаль переменялася на радость, как старик, взявши на себя веселый вид, запел песню, называемую Карай юрга\* ... Старик, припевая сие песнь, ударил и в три ноги: и тогда открылся Башкирский бал», где все слушатели пустились в пляс [15, с. 36].

Здесь наблюдается синкретизм разновидностей устно-поэтического народного творчества, когда в одном виде искусства – в сказительстве объединены пение, танец, подражательные телодвижения, отражающие содержание песни. Такое синкретное явление в народном творчестве было явлением древнего происхождения [11, с. 25].

О глубоко психологическом состоянии певца-импровизатора более позднего времени было зафиксировано в записях видного башкирского фольклориста и сэсна Мухамметши Бурангулова (1888–1966), исследовавшего жизнь и поэтическое наследие сэснов. В своей книге «Завещание сэсна», посвященной жизни и творчеству народных певцов, он приводит записи о своих личных встречах с известными сэснами [3, с. 77]. Так, в записях за 1910 г. о встрече с выдающимися

---

\* Упоминается башкирская народная песня о вороном скауне «Кара-юрга» – «Черный иноходец» из одноименного кубаира. – Н.Х.



сэсэнами Габитом Аргынбаевым и Хамитом Альмухаметовым (сэсэнами, у которых автор записал архаический эпос башкир «Урал-батыр») рассказывается о том, как он стал свидетелем «театра одного актера»: «Когда он (Габит-сэсэн. – *Н.Х.*) рассказывал, он забывался, там, где смешно – смеялся, находясь в воодушевленном состоянии, пил холодную воду и надолго замолкал. Потом играл любимую мелодию на курае... если останавливался в середине повествования, прерывался ... приходилось начинать заново. Если спросить причину, он отвечал: «Я совершенно забываюсь, вижу перед собой этого человека (т.е. героя), ощущаю себя только с этими людьми. С ними вместе бываю на битве. Куда идет кубаир – я там. Поэтому нельзя не начать сначала» [3, с. 102].

Как видим, во время исполнения и арабские, и башкирские певцы-импровизаторы переживали одинаковые ощущения, пребывали в схожем глубоком психологическом состоянии. Слушатели при этом живо представляли геройские приключения воображаемых героев, вместе с рассказчиком смеялись и плакали. Подобные сцены «театра одного актера» духовно обогащали слушателей, способствовали их эстетическому и нравственному воспитанию и т.д. Следовательно, искусство сказительства у разных народов имело схожую общественную, идейно-эстетическую, этическую значимость в развитии культур, «в становлении национального художественного сознания».

В башкирской словесности творчество сэсэнов-импровизаторов также было значимым явлением в развитии башкирского искусства слова. Сэсэнны в XVI-XVIII веках были своеобразными индивидуальными творцами, объединившими в себе два начала: фольклорные и литературные традиции [8, с. 313]. Их творческая деятельность сыграла особенную роль в формировании и эволюции поэтических, лиро-эпических жанров, а именно, как утверждает в своих исследованиях Г.С. Кунафин, «жанра песни, а также мунажата и байта, тяготеющие своим созданием и бытованием в устной и письменной формах и к фольклору, и к литературе» [14, с. 53].

Творчество сэсэнов в башкирской фольклористике и литературоведении изучалось и до сих пор изучается в трудах многих башкирских исследователей, беря за основу упомянутые наблюдения М. Бурангулова. Потому что он является первым из исследователей, который обратился к этой теме, собрал ценные материалы о жизни и деятельности сэсэнов, высказал ценные мысли об их творчестве и деятельности. Он был не только ученым фольклористом, но и сам обладал мастерством сказительства, был способным сэсэном. Если бы не самоотверженная творческая деятельность видных сэсэнов (Кубагуш, Байк, Ишмухамет, Габит, Хамит и другие), а также исследования М. Бурангулова об их творчестве, то на сегодняшний

день мы не имели бы вариантов эпических сказаний башкирского народа «Урал-батыр», «Акбузат», «Заятуляк и Хыу-хылу», «Кузыйкурпес и Маян-хылу», «Идукай и Мурадым», а также многих песен, мелодий, кубаиров, байтов.

Позже творчество сэсэнов стали объектом исследований в трудах и отдельных статьях А.Н. Киреева, Н.Т. Зарипова, М.М. Сагитова, С.А. Галина, Г.Б. Хусаинова, А.М. Сулейманова, Г.С. Кунафина, З.Я. Шариповой, А.Х. Вильданова, М.Х. Идельбаева, Б.С. Баимова. Так, М.Х. Идельбаев, избравший сферой своих исследований именно тему жизни и творчества йырау и сэсэнов, классифицирует их следующим образом: 1) сэсэнны, имена которых давно забыты, а их произведения стали народным достоянием, относятся к эпохе до XVI века; 2) известно, что этим мастерам слова народ дал имя «сэсэн», но их поэтическое наследие также не дошло до нас. Из документальных источников известно, что жили и творили они приблизительно в XIV–XIX веках; 3) основные фигуры, заложившие основу импровизаторского искусства башкирских сэсэнов, относятся к XVI – XX векам и образуют собой цепь Кубагуш, Акмырза – Карас – Байк – Буранбай – Ишмухамет – Габит – Хамит – М.Бурангулов [7, с. 94-95] Позже, эту цепь могли бы продолжить просвещенные сэсэнны XX в. Шафик Аминев-Тамъяни – Гатауалла Галиев – Гиндулла Усманов – Валиулла Кулумбетов – Фаррах Давлетшин – Сеит Исмагилов и другие.

Интерес также представляют исследования А.М. Сулейманова, классифицирующего сэсэнов не по хронологическому принципу, а по типу и виду их деятельности, творческим способностям и таланту: 1) сэсэнны – сочинители эпических и иных кубаиров, песен, позже – байтов, такмаков; 2) сэсэнны-импровизаторы; 3) сэсэнны-исполнители. В жизни же сэсэнном могут назвать любого человека, владеющего талантом острословия и юмора. Так, Байк-сэсэн был автором автором многих известных песен, распространителем, популяризатором которых по праву считался Махмут-сэсэн, а Ишмухамет-сэсэн Мырзакаев, как отмечает далее исследователь со ссылкой на М.Бурангулова, «кроме того, что был кураистом и певцом, он также был и кубаиром» и т.д. [18, с. 126]

Согласно своей идейно-тематической направленности, идейно-художественному содержанию, в целом, творчество сэсэнов схожи: в их кубаирах и песнях слышатся тема «личности и общества, свободы народа и независимости родины, нашли отражение замечательные события из жизни самого сэсэна, являющиеся характерными моментами и для всей эпохи», – пишет Г.С. Кунафин [13, с. 21].

Действительно, эпоха оказала огромное влияние на их творчество, идейное содержание произведений сэсэнов. Так, если в более ранние периоды (XV–XVI вв.) в произведениях сэсэнов

(например, Хуснияр, Кубагуш, Ерэнсэ) имеют место ярко выраженные социальные тенденции, когда сээны подвергали острой критике ханов, мурз и биев, то в поздние времена (XVIII-XIX вв.) наблюдается широта их взглядов: сказители теперь уже представляются не только мудрыми аксакалами и мастерами искусства слова, но и дальновидными и опытными политиками, достойными мужами своего народа, которые и верным словом, и оружием в руках поднимут народ на борьбу с внешними поработителями за независимость родины и т.д. (например, Карас, Махмут, Байк, Салават, Габит, Ишмухамет, Бурангулов). Неценима роль творческой деятельности сээнов, певцов-импровизаторов в идейно-художественном, эстетическом, нравственно-этическом обогащении, восполнении изустной башкирской литературы, в поэтическом воспроизведении исторической действительности.

Верно указывает М.Х. Идельбаев на то, что сээны «выполняли функцию общественных деятелей, отлично знающих историю, быт, нужды и потребности своей родины, глубоко болеющие за ее успехи и невзгоды» [6, с. 24]. При всем том они, оставаясь народным трибуном, не боялись говорить правду и открыто уличать недостойных ханов, мурз и биев в их неправденых делах и несправедливом отношении к народу. В народе сохранился известный айтыш – поэтический спор в виде вопросов и находчивых ответов между Кубагуш-сээном и Акмирзой-сээном. Во время айтыша на вопрос Акмирзы: «Что может воспротивиться злу, сильнее моря?» Кубагуш отвечал, что под не промерзающей и не утихающей наиболее сильной волной и воспламененной пропастью следует понимать горе народное. Он не ограничивается лишь констатацией факта об униженном и угнетенном простом людe, а с помощью образного слова и метафоричных символов, в иносказательной форме рисует истинную картину происходящего. В его словах отразились и личный опыт и опыт народа, проявление открытого своего отношения к ней исторической действительности [3, с. 43].

Ответ сээна на вопрос Акмирзы: «Кто не боится хана?», гласящий о том, что тот не боится хана, кто сумеет кончать яу (войну, сражение) не пролив крови, и есть никто другой, как сэээн. Этим Кубагуш-сэээн выразил общественную значимость деятельности певца, его место в обществе и какие требования и надежды возлагаются на него [3, с. 43].

По своему стилю и образному языку произведения сэээна впитали в себя фольклорные традиции, выраженные в иносказательной форме: емкие, короткие фразы и предложения, несущие глубокий смысл, поэтичности языка, пронизанный меткими словами, изречениями, пословицами и поговорками, загадками, насыщенный фольклорными мотивами и образами. О сэээнах в народе

говорят «Благородное слово сэсна угрозу врага отвело», «Оттачивая язык, сэсном станешь», «Достоинство сэсна – слово, достоинство мэргэна (меткого) – глаза» и т.д. Какой бы вопрос-загадку Акмирза не задавал Кубагушу, ответ последнего был «отточен», слова были меткими как зоркие глаза у мэргэна, в них всегда звучала истина, слышались критика и обличание ханов и биев, защита интересов простого народа.

Как отметил ногайский исследователь А.И.-М.Сикалаев (Шейхалиев), в произведениях ногайских певцов-импровизаторов – йырау, их национальное самосознание и национальные чувства выражаются при помощи «традиций ногайского героического эпоса, герой которого ... представляется сыном и богатырем (батыром. – Н.Х.) ногайского народа, ... ногайские поэты средневековья и нового времени ... заявляют о своей любви и преданности» родине и народу [17, с. 47]. В этом смысле в отношении башкирских певцов-импровизаторов – сэсэнов можно наблюдать схожую картину.

Действительно, эпический батыр в творчестве сэсэнов служит образцом борьбы за свободу и независимость родной земли, олицетворяет собой также борца за выражение национального самосознания и национального патриотического духа. В поэтических речах, высказываниях и обращениях сэсэнов-импровизаторов он всегда занимал главное место, он олицетворял прошлых и настоящих батыров-борцов за справедливость и свободу народа и родной земли.

В народных героических сказках, эпосах он является самым распространенным героем – физически сильным егетом-юношей, призванного бороться со злом, утверждать добро и т.д. В творчестве сэсэнов народные батыры скачут верхом на мифическом крылатом скакуне-тулпаре, с булатным мечом в руке сражаются с врагом, с демоническими силами, не жалея себя бросаются в битву в защиту родной земли и т.д. Такими представляются Урал-батыр, Яик-батыр, Идель-батыр, Хаубан-батыр, Миняй-батыр и Алпамыша – герои эпических кубаиров и другие («Урал-батыр», «Акбузат», «Миняй-батыр и царь Шульган», «Алпамыша и Барсын-хылу» и т.д.). Таким представляется и образ Салават-батыра – национального героя башкир, сподвижника Е.Пугачева:

... Салават, словно сокол, смотрел,  
Он наполнил колчан сотней стрел.  
У него богатырское войско:  
Каждый воин удачлив и смел, –  
так в образных сравнениях воспевался народом национальный герой («Салават») [1, с. 64].

При создании образа батыра сэсны не ограничивались общими фразами или оборотами, а старались поэтизировать героические

поступки героя, воспевали смелость и удаль охранителей родной земли – батыров, восхваляли их богатырские качества и т.д.

Иные сээны были не только мастерами слова, носителями красноречивого и иносказательного языка, обладали навыками в меткости слова, но и сами были прославленными в народе батырами. Одним из таких сээнов был Карас-сээн. Сведения об этой личности сохранились в некоторых преданиях, которые были записаны М.Бурангуловым. В них сээн предстает перед нами как истинный батыр, которому свойственно чувство собственного достоинства и умение видеть и высоко оценить геройское достоинство других.

В риваяте-предании, известном также как исторический эпос о Карас-сээне, можно наблюдать следующее. Узнав о барымте (обычай насильственного угона скота, похищения женщин), ученой каким-то казахским родом на родной земле Караса, он не долго думая бросается в догонку грабителей. Приближаясь к удаляющимся казахам с похищенным добром, он издали представляется, называя свое имя, род, перечисляя свои достоинства как батыра, настойчиво велит им по добру по здорову вернуть чужое имущество. Тогда, мол, он даст им уйти целыми и невредимыми. Это он выразил в форме кубаира:

...Сын Кушкильды я, зовут меня Карас,  
Я первым в бой с врагом вступаю всякий раз,  
Когда же лучники выходят на майдан,  
Я первенство оспариваю каждый раз.  
Из стрел моих не улетит зря ни одна,  
Вот и сейчас на мне два полных колчана:  
Не вздумай спину показать, как трус удрать –  
Ты и твой сброд получите сполна [2, с. 236].

Предводитель грабителей в ответ так же представляется (им оказывается известный казахский батыр Акса), в свою очередь, башкиру советует вернуться домой и не преследовать их. Завязывается поэтический диалог – айтыш между, как оказалось, сээнами. Но, не найдя общего языка в айтыше, между ними происходит перестрелка из лука, которая завершается победой башкирского батыра-сээна.

В дальнейшем из произведения мы узнаем, какое впечатление на Карас-сээна произвело мужество и находчивый ум, проявленные казахским батыром в недолгой схватке (как в физической, так и словесной) с ним. Он проникается искренним уважением и симпатией к казаху, погибшему в честной борьбе: с почестями хоронит его тело на возвышенности и вонзает на могиле стрелу, которая издали показывала, что здесь лежит истинный батыр.

...Долг чести я теперь тебе хочу отдать.  
Из камня я тебе курганом склеп сложил,  
Все будут знать, что здесь Акша-батыр почил;  
У изголовья я тебе стрелу вонзил,

Пусть скажет каждый: «Нас батыр опередил» [2, с. 239].

Любая возвышенность, вершина горы у многих тюркских народов, у башкир в данном случае, считалась сакральным местом, приближенным к Богу, священному Небу. Небо, Горы, Холмы, Реки, Деревья в целом в верованиях тюрков были священными. Такой привилегией, как захоронение на возвышенности, обладал не всякий, а только достойный и почетный человек. Захоронение на возвышенности, на курганах также сопрягалось с мифическими представлениями о почитании Земли. «Слава батыра регламентируется сакральностью могильной земли, кургана, холма... Величие горы синкретно с величием любви народа к нему (в данном случае к Урал-батыру – герою одноименного эпоса – могила которого возвышалась как огромная гора Урал-тау)» [19, с. 180]. Древние тюрки насыпали курган на месте захоронения хана или знаменитого полководца. Возносили молитвы Тенгри. Это место считалось священным. Так Карас-сээн возвел казахского акына Акса-батыра до этой почетной величины.

Как видим, встреча двух батыров, мастеров слова сээна и акына – башкира Караса и казаха Аксы напоминает картину встречи эпических героев. Однако это лишь внешнее сходство, отличие состоит в художественно-эстетическом плане. Если, например, в сказке «Айыуголак» батыры, познакомившись соответствующим образом и поборовшись силами, становятся друзьями, то в рассматриваемом предании о Карасе исход сражения складывается иначе, имеет более важное идейно-художественное значение. Башкирский батыр и сээн Карас, удостоверившись в богатырской смелости и ловкости казахского батыра, несмотря на то, что последний пришел на его землю с барымтой, отдает дань его смелости и геройству. Здесь нам еще раз представилась возможность наблюдать особенности традиций, связанных с древней обрядностью воинов, сохранившихся в сказках и заложенных в поведении батыров морально-этические принципы, нашедшие отражение в эпическом памятнике.

Особое значение имеет речь сээна, полная иносказаний, намеков, аллюзий. Неосведомленному человеку сугубо метафоричная и иносказательная речь и полная намеков образность языка сээна могла показаться бессмысленным набором слов, тогда как в них скрывался глубокий смысл сказанного.

Иносказательность, метафоричность языка, богатого символами и образными сравнениями, можно наблюдать и в речи Карас-сээна. Реальные события он рисует при помощи образных оборотов, эпитетов. В одном из преданий, фактически являющемся осколком вышерассмотренного эпоса сээне (у М.Бурангулова, как мы знаем, обозначено как предание), повествуется о том, как он использует эту

традицию в оценке событий, происходящих в действительности в его родном краю перед очередным восстанием под предводительством Карасакала (1740 г.). «Живя на Урале», – говорит он, – «ивы не найти, чтобы выразить рукоятку для кнута... Какую не срежь – сочится кровь. И потом, в пещерах волки оценились. На уши коней наложены метки, на ляжках выжжены тамги (символы, знаки. – *Н.Х.*). Перебиты псы, брешущие по ночам, и есть ли одежда, которую можно было бы залатать? Это тоже неизвестно (не проверено). И тетерева не сели на деревья...».

Этот казалось бы бессмысленный набор слов, на самом деле означало следующее: «Деревья впитали кровь, пролитой в прошлых войнах (точнее, в восстаниях). Некуда бежать, если был побежден в бою. Среди нас не видно людей, жаждущих войны. На конях наложены метки, тамги. Люди, укрывающиеся после последней войны (находятся) в положении тетерея. Карасакал – чужак (пришелец), у нас нет красного угла, чтобы потчевать его как гостя. Чужак – как заплатка на одежде...» [3, с. 51].

Иносказательность выражаемых Карасом мыслей является традиционным и характерным приемом в устно-поэтическом, в особенности в песенном творчестве народа. Оборот «Живя на Урале, ивы не найти, чтобы выразить рукоятку для кнута... Какую не срежь – сочится кровь» во многом вызывает реминисценцию на старинную песню-гимн башкир «Урал»:

...Ах, мой Урал! Лозину срезал я,  
Чтобы коня в дороге погонять.  
Закапала с лозы убитых кровь,  
И эту кровь ничем мне не унять... [1, с. 33]

Потому что Уральские горы устланы останками батыров – участников минувших войн, во время которых было пролито множество крови, оросившей родную землю. Лишь знающий, осведомленный человек о жизни башкирского народа, мог понять, о чем идет речь в песне. Сэсэн, принимая это во внимание, прибегнул к иносказательности, к оборазному намеку, обратившись к народной песне.

Монолог Карас-сэсэна, в целом, свидетельствует об образности его языка и находчивости мышления, его мудрости и дальновидности, иносказательности речи о его высоком таланте вообще. В своей речи он дал оценку прошлым восстаниям, которые не были достаточно организованы и не следовали одной единой цели, народ не был идейно сплочен, следствием чего стала обильно пролитая кровью родная земля. Подобные восстания приносят народу только горе и бедствия. В действительности Карас-сэсэн призывал извлечь урок с прошлых войн и предостерегал людей от ошибок в будущем.

Предостерегал свой народ от ошибок и необдуманных действий, которые стоили бы многих и многих жизней и другой народный сэсэи Байк-Айдар, творчество которого также отличалось поэтическим богатством и иносказательностью. Как говорил сэсэн М.Бурангулов, в поэтическом слове Байк-сэсэи отразились глубокие переживания за судьбу родного края, народа, выразились его мечты и чаяния, стремления и желания. Душа сэсэи болит, сердце разрывается, когда он пропевает обо этом. Своей пламенной песней, в основе своей напоминающей клятву наших предков на верность Ак-батше (Ивану Грозному), он смог поднять народ на войну с внешним врагом, дать совет в затруднительных ситуациях, поддержать народ в сложные моменты, восхвалить батыров, вернувшихся с победой и т.д.

Творчество Байк-сэсэи от творчества других сэсэи отличается тем, что традиционные фольклорные мотивы, образы, афористические изречения, намеки, загадки у него несут социально-политический подтекст, наполнены политической идеей, заключающейся в единстве Отчизны, которая называется Россия, и его родной земли Урала-тау, так как горы Урал-тау, помимо географического значения у башкир олицетворяется с понятием родины, родной земли, родной стороны – ил, йорт. Это, в особенности, отразилось в обращении к молодому Салавату Юлаеву, когда Байк призывал его стать настоящим батыром и возглавить народный подъем – Крестьянскую войну 1773-1775 гг. – за свободу и независимость Урал-тау. Однако после поражения войны, ареста Е. Пугачева, С. Юлаева и его отца Ю. Азналина, сэсэи пришлось долгое время укрываться от преследований карателей. Но он всегда оставался мудрым сэсэи, в особенности, когда выступил дальновидным политиком. С началом войны с французами в 1812 г. именно он призывал народ вместе с русскими подняться в защиту Отечества.

Байк-сэсэи в данном случае выступал дальновидным политиком и дипломатом, понимающим, что с падением России – общей для всех Отчизны, «белого царя», будет нелегко и башкирам. Башкиры, в свою очередь, как сказал сам сэсэи, дали клятву верой и правдой служить царю, стоять на страже его государства. Теперь настал час доказать свою верность данной клятве верности царю:

Москву, говорят, враг охватил,  
Ее, говорят, враг захватил.  
Француз ли он иль другой,  
Раз пришел извне – есть чужой.  
Враг всегда стране беду нес,  
Все горит, куда ступит ногой,  
Он, как Чингиз, такой же пес [20, с. 131] ...



Когда башкирские воины возвращались с войны с победой, достигший уже столетнего возраста Байк-сэсэн встретил их игрой на курае и осыпал словами восхваления.

Интерес представляет творчество Салавата Юлаева, который известен не только как национальный герой Крестьянской войны 1773-1775 гг., но и как носитель традиций сказительства – как истинный сэсэн. В нем «впервые, в лице одного человека, отразились черты поэта и сэсэна. Его творчество стало как бы точкой сближения бытовавшей до сих пор параллельно, изустной и письменной литературы» [7, с. 96]. В том состоит идейно-эстетическая ценность поэзии поэта-сэсэна, наличие процесса перехода фольклорного начала в поэзии и поэтических воззваниях сэсэна в литературное, идейно-художественные своеобразия традиционных мотивов и образов в его стихах.

Творчество С. Юлаева было пропитано традициями башкирского устного народного поэтического творчества. Это можно проследить в его стихотворениях, распространенных письменно, а также в тех его произведениях, которые дошли до нас в устной форме благодаря памяти народа, сэсэнов, следовательно, претерпевших какие-то нововедения, дополнения или сохранившихся частично.

Так творчество Салавата было связано с фольклорными традициями и традициями сэсэнов. Если он описывает образ воина, то его смелость, удадь, решимость неизменно ассоциируется с эпическим батыром, облаченного в воинские доспехи, верхом на крылатом коне-Тулпаре. Образ сказочно прекрасной девы при помощи эпитетов и образных сравнений уподобляется образу эпической девы, подчиненной формуле красоты устно-поэтического народного творчества. Враги и недруги ему представляются в образе злых, демонических сил – драконов-аждаха, джинов (ен-пэрий), старухи-колдуны (сихырсы, курадасы), чем стремится выразить всю их незыблительную злость, коварство, хитрость и т.д.

Было время, время храбрых,

Божьих век богатырей;

...Не боялись силы вражьей:

Ни драконов, змей,

Ни коварства самих шайтанов,

Ни волшебников ужасных,

Лютых курада (колдунов)\*...

Выросший на сказках, эпосе, легенде и преданиях о батырах, впитавший молоком матери песни и кубайры о доблестных их деяниях, Салават, конечно, не мог обойти вниманием этот образ

---

\* здесь и далее используется перевод произведения, выполненного в 1868 г. Давлетшиным. – Н.Х.

батыра. Эстетический идеал батыра представляется ему как человек, обладающий могучей силой, мэргэном – метким стрелком из лука. Силу и мужество батыра, его меткость в сражении, зоркость глаз он сравнивает с могучим орлом, быстрым и метким соколом, грозным львом – царем зверей:

Высоко летит ворон,  
Выше ворона – сокол,  
Выше сокола – могучий  
Орел, птичий царь.  
Далеко так тебе юный воин  
До богатыря –  
Мощного орла,  
Но крепися и мужайся,  
Бога в помощь призови  
И иди на бой ты смело  
И везде врагов рази...

В творчестве Салавата Юлаева интерес также представляют реминисценции на эпические традиции башкирского народного эпоса «Урал-батыр». Как известно из эпоса, Урал-батыр, умирая от ран, полученных во время сражения с нечистой силой Аждахой, перебирает в памяти свое геройское прошлое, предается воспоминаниям о своей прошедшей жизни:

...Опорой в пути мне был Акбузат,  
Опорой в борьбе – мой славный булат;  
Земля родная была мне, как мать,  
Надеждой и верой она мне была,  
Коль нужно мне войско было собрать –  
Достойных богатырей дала...[21, с. 239]

В одном из своих стихотворений С. Юлаева также можно проследить мотив тоски по былым геройским свершениям: сильно раненный во время одного из сражений, Салават переживает такие же чувства, что и Урал-батыр; перед его глазами встают картины прошлых сражениях, проносятся воспоминания о своей былой смелости и удали. Красной нитью проходит идея о том, что батыры иногда лишаются седла, как и птицы высококого полета, когда-нибудь оказываются на земле.

Схожие невеселые думы у Салавата можно проследить в его стихотворении элегического характера. Они усиливаются особенно в тех, в которых передаются размышления о бренности земной жизни, сожаления о незавершенных делах, о неосуществившихся мечтах, призывы, обращения в форме завещаний, возвания и т.д. В народном эпосе «Урал-батыр» четко подмечен этот психологический момент, переживаемый умирающим человеком. Помимо воспоминаний о героическом прошлом, выражения сожалений о незавершенных делах,

Урал-батыр также оставляет завет своим сыновьям, своему народу, как дальше строить свою жизнь, каких нравственно-этических принципов необходимо придерживаться и т.д. и т.п.

Скрытая цитация на эпос «Урал-батыр» в поэзии Салавата обнаруживаются и в идейно-эстетическом отношении, идейно-тематическом плане. В какой-то мере С. Юлаев и предсмертная речь Урал-батыра даже дополняют друг-друга и претендуют на диалогичность: о чем бы в своей предсмертной речи не говорил эпический герой, что бы он не наказывал и завещал своим сыновьям (т.е. будущему поколению), ответные идеи и мысли, дополнения можно найти у Салавата. Как истинный батыр своими помыслами и действиями он во многом выполнял заветы и наказания Урал-батыра: стремился сохранить родной край в первозданном виде, отстаивать свободу и независимость своего народа, вершить добрые дела для людей, бороться со злом и т.д. Он в полной мере отвечал тем качествам и особенностям характера, данных эпическим героем в оценке образа батыра.

Исходя из вышеизложенного следует сказать что, с одной стороны, поэзии С. Юлаева присуща индивидуальность стиля и языка, с другой стороны, его стихи изобилуют традициями народного устно-поэтического творчества, мотивами, образами. Его идеи и помыслы во многом перекликаются с идеями, выраженными в завещании Урал-батыра, который выступает семантическим дискурсом самого Салавата-батыра в целом и его лирических героев в частности. В стихах Салавата неизменно присутствует дух Урал-батыра – архетипа – героя, спасшего родную землю и борющегося за будущее своего народа. Следовательно, вполне закономерно обнаружить эпические цитации, реминисценции на эпос в лирике Салавата. Причиной этого является тяга поэта к фольклорным традициям, наличие образного мышления, свойственного фольклорному сознанию. Последнее способствовало углублению идейно-художественного содержания его произведений, выражению и усилению основной идеи поэта-импровизатора, что было близко и понятно для его сподвижников, народа в целом.

Поэтому близкие народу и по духу и по содержанию его стихи легко заучивались наизусть сэсэнами или простыми людьми, что спасло их от забвения. Салават в своих стихах выступал не только как поэт, но и как зрелый политик, полководец, идеолог, что во многом отличало его творчество от творчества других предшествующих сэсэнов. Как говорил М. Бурангулов, Салават оказал огромное влияние на пришедших после него певцов и сэсэнов, призывал их мыслить глубже и шире [3, с. 84]. Память о нем сохранилась на века, о нем в народе слагались песни, бытовали легенды и предания.

Позже в русской литературе, в башкирской художественной словесности XIX–XXI веков его образ был увековечен в художественно-эстетической мысли, он стал главным героем романов и публицистических очерков (Ф.Д. Нефедов «Движение среди башкир перед пугачевским бунтом; Салават, башкирский батыр», Р.Г. Игнатъев «Башкир Салават Юлаев, пугачёвский бригадир, певец и импровизатор», романы С. Злобин «Салават Юлаев», М. Идельбаев «Салават, сын Юлая», роман-эпопея А. Багуманова «Возраст Салавата», повесть Б. Рафиков «Оседланный конь», поэмы Р. Нигмати, З. Бишовой, Н. Наджми, опера З. Исмагилова «Салават Юлаев» на либретто Б. Бикбая и другие). В драматургии образ Салавата получил художественное, трагическое перевоплощение. Так, в пьесах Ф. Сулейманова (Абдулкадир Инан), М. Карима «Салават» он выступает как «пламенный поэт-трибун, талантливый полководец, видный предводитель народной борьбы, потрясшей основы Российской империи» [9, с. 79; 16, с. 105-125].

Таким образом, в какую бы историческую эпоху не жили и не творили певцы-импровизаторы, какие бы социально-политические, общественно-экономические перемены не пережило Отечество в целом, они всегда были рядом с народом. Словом могли решить споры и разрешить ссоры, поэтическим словом озвучивали желания и чаяния простого народа, обличали зло и коварство, возвышали удаль и смелость батыров, своими пламенными речами поднимали народ на борьбу с врагом или дипломатично предотвращали кровопролитие.

Сэсны в своем творчестве – в кубаирах, песнях, позже в байтах – выражали взгляд народа на историческую действительность, обличали несправедливость правящей силы, зажиточной знати, выступали на стороне простого люда, позже, оставаясь верным своим идейно-политическим, эстетическим взглядам, в своих речах и поэтических произведениях начинали выступать тонким дипломатом и дальновидным народным политиком.

### Литература

1. Башкирское народное творчество: Песни / Сост., автор вступит. сл. и коммент. С.А. Галин; пер. Д.А. Даминова. – Уфа: Китап, 1995. – Т.8.– 400 с.
2. Башкирское народное творчество: Эпос / Сост., авт. вступит сл., ком. М.М. Сагитов, Б.С. Баймов. – Уфа: Китап, 1999. – Т. 4. – 400 с. (на башк. яз.).
3. Бурангулов М. Завещание сэсна / Сост., авт. вст. сл. Б. Баймов. – Уфа: Китап, 1995. – 352
4. Гусейнов Д.А. Актеры или сказители? Формообразующие принципы народного творчества на Арабском Востоке: структура,

- художественные особенности, дефиниции // Народное творчество стран Востока. – М., 2007. – С. 146-161.
5. Давлетов К.С. Фольклор как вид искусства. – М.: Наука, 1966. – 365 с.
  6. Идельбаев М.Х. Башкирская литература XVIII в. и творчество Салавата Юлаева. – Уфа: РИО БашГУ, 2003. – 158с.
  7. Идельбаев М.Х. Завещание из древности. – Уфа: Китап, 2007. – 344 с. (на башкирск. яз.).
  8. История башкирской литературы: Средние века / Г.Б. Хусаинов (гл. ред.), редкол.: Р.Н. Баимов, Р.Т. Бикбаев и другие. – Уфа: Башкнигоиздат, 1990. – Т.1. – 608 с. (на башкирск. яз.).
  9. Кильмухаметов Т.А. Сэсэн-импровизаторы и герой башкирской литературы в жизни древних башкир // Эволюция художественной мысли башкир древности и средневековья: сб. ст. / Р.Н. Баимов (отв. ред.). – Уфа: РИЦ БашГУ, 2008. – 176 с. (на башк. яз.).
  10. Киреев А.Н. Эпические памятники башкирского народа. – Уфа: Башкнигоиздат, 1961. – 388 с. (на башк. яз.).
  11. Киреев А.Н. Башкирское народное творчество: учебное пособие. – Уфа: БГУ, 1982. – 231 с. (на башк. яз.).
  12. Кунафин Г.С. Культура Башкортостана и башкирская литература в XIX веке: учебное пособие. – Уфа: Башкнигоиздат, 1992. – 112с.,
  13. Кунафин Г.С. Культура Башкортостана и башкирская литература XIX-начала XX века. – Уфа: Китап, 2006. – 280 с.,
  14. Кунафин Г.С. Башкирская поэзия XIX -нач. XX в.: Вопросы жанровых и идейно-художественных особенностей. – Уфа: Гилем, 2011. – 480 с.
  15. Лепехин И.И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Русского государства: Серия в помощь учителю / Сост., вступ. сл. Э.В. Миграновой. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2007. – 72 с.
  16. Нургалин З.А. Горизонты за горизонтами. – Уфа: Гилем, 2008. – 316 с. (на башк. яз.).
  17. Сикалиев (Шейхалиев), А.И.-М. Ногайский героический эпос. – Черкесск: КЧИГИ, 1994. – 328 с.
  18. Сулейманов А.М. Башкирские сэсэн // Ватандаш. – 2012. – №9. – С.126-140.
  19. Султангареева Р.А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. – Уфа: Гилем, 1998. – 243 с.,
  20. Хусаинов Г.Б. Башкирская литература XI-XVIII вв. – Уфа: Гилем, 1996. – 193 с.
  21. Урал-батыр. Башкирский народный эпос: на башкирском, русском, английском языках / Проект, вст. ст., подготовка текста Ф.А. Надршиной. – Уфа: Информреклама, 2003. – 468 с.

## ЭТНОПЕДАГОГИКА БАШКИРСКОГО НАРОДА

*Г.Р. Хусаинова,  
доктор филологических наук  
И.Р. Шарапова,  
кандидат философских наук*

Воспитание подрастающего поколения – одна из актуальных и сложных проблем современного общества, от успешного решения которой зависит целостность и благополучие государства, стабильность духовной жизни народа.

В современном образовательном процессе большое место отводится сохраняющимся и передающимся от поколения к поколению народным традициям, назиданиям народной педагогики.

В начале 60-х г. XX в. впервые в педагогической литературе академик РАО Г.Н.Волков применил термин «Этнопедагогика». Он определил ее как науку «об опыте народных масс по воспитанию подрастающего поколения, об их педагогических воззрениях, науку о педагогике быта, о педагогике семьи, рода, племени, народности и нации» [9, с. 9] . Введенный термин вошел в научный оборот как синоним понятия «народная педагогика».

В настоящее время в башкирской педагогической науке имеется целый ряд исследований, посвященных этнопедагогике [1, 2, 3, 12, 13, 14, 15 и т.д.]. К.Ш.Ахияров под термином «башкирская народная педагогика» подразумевает «не только традиционный опыт воспитания, родившиеся в нем обычаи, традиции, знания, идеи, но и науку, изучающую все это как единое целое» [2, с. 20].

Академик Волков Г.Н. в отзыве на монографию Ахиярова К.Ш. пишет, что «воспитание–искусство древнее, как и сам народ. Воспитательные идеи башкирского народа и практика воспитания подрастающего поколения передавались из поколения в поколение на протяжении длительного исторического времени, преимущественно в устной форме. Любой жанр башкирского устно-поэтического творчества в той или иной степени непременно содержит воспитательную идею, несет мощный этический заряд» [2, с. 3].

Правильно отмечено и касается это не только башкирского, но и фольклора любого народа. В древности, когда не было письменности, у народов, в частности у башкир, фольклор служил источником знаний. Именно по фольклорным произведениям, в которых нашла отражение история народа, подрастающие поколения знакомились с историей своих предков, осваивали их жизненный опыт и нравственные нормы, передававшиеся от поколения к поколению в устной форме, развивали эстетический вкус.

По своей природе, как известно, фольклор является сложным,

синкретическим видом творчества, вобравшим в себя разные виды элементов художественного творчества, искусства и науки.

В фольклоре имели место и история, и язык, и литература, и музыка, и медицина, и география, и педагогика, и философия, и этнография народа. Поэтому в древности придавалось огромное значение слушанию слов аксакалов, изучению творчества сэсэнов, соблюдению обрядов и все это воспринималось молодым поколением как неписанный закон, как священное завещание.

Еще в XIX в. русский исследователь М.В. Лоссиевский, внесший определенный вклад в изучение башкирского народного творчества, писал, что, по обычаю древних предков, у башкир каждый совершеннолетний наряду с заучиванием названий звезд и умением определять направления, должен был слушать слова аксакалов и изучать историю предков, знать песни и легенды о батырах [Цитата по 11, с. 8].

А у чувашей, оказывается, существовала складывающаяся веками «программа воспитания» трехлетнего ребенка, согласно которой ребенок с трех лет уже должен был помогать родителям, знать три главные песни своего народа - приветствия, благодарности, прощания, знать и слова вежливости. У каждого своя звезда на небе; каждый должен знать свою звезду и еще три созвездия: Большой ковш (Большая медведица), Коромысло (Орион), Решета (Плеяда). Трехлетний должен был знать три дерева в лесу, три дерева в саду, три съедобные травы на лугу, три камня в овраге, три овоща в огороде, все виды хлебов в поле, три вида глины. Названная программа также обязывала трехлетнего ребенка знать родственников до третьего колена: прадед – глава рода, он умер, но все его чтят и помнят. Народная философия также утверждала, что знать и запоминать мало, уметь и думать – это важно с малых лет. Эта программа минимум выполнялась во всех семьях. Автор подчеркивает, что в упомянутой программе много условного, приблизительного, но она не лишена смысла, с чем нельзя не согласиться. Тем более в программах и башкир, и чувашей имеются общие места относительно знания звезд, песен, предков, что позволяет думать о том, что это могло иметь место в семейной педагогике и других народов. Привлекает внимание также чувашская система воспитания, предполагающая реализацию «семи Заповедей»: трудолюбие, здоровье, ум, дружба, доброта, целомудрие, честность. [2, с. 12].

Перечисленные качества, думается, были необходимыми моментами в воспитании детей каждой семьи народа, и не только башкирского. Все сказанное выше еще раз подтверждает необходимость использования народной педагогики в семейном воспитании любого народа.

В башкирской семье, так же как в семье любого народа,

воспитание ребенка начиналось в то время, когда он еще находился в утробе матери, а перед рождением он «слышал» очень много умных слов и советов своей Кэндэк эбей. Например, бабка говорила: «если один будешь, будь большим; дочка будешь – скромной будь, мальчик будешь – смелый будь», а также «я – твой Кэндэк эбей, знай меня. Легко родись. Долго не затягивай, другую Кэндэк эбей не заставляй пригласить» и т.д.

Только что родившегося ребенка встречали со словами «будь счастлив, живи долго, родителям благодарным будь, служи своему народу, люби родину». Эти слова почти каждый ребенок слышит от своих родителей регулярно на протяжении всей своей жизни, пока его родители живы. С рождением ребенка в семье, согласно обычаям предков, проводились различные мероприятия. Так, воспитание начиналось уже с момента первого кормления новорожденного со слов:

– Атаңа шэфкэтле бул,  
Эсәң ярзамсы бул!  
Атаңдан олоға, бабай, тиң,  
дедушкой зови,  
Үзендән олоға, ағай, тиң,  
братом зови,  
Эсәндән олоға, инэй, тиң,  
бабушкой,  
Үзендән олоға, апай, тиң!  
сестрой называй!  
[5, с. 330]

Отца ты почитай,  
Матери ты помогай!  
Того, кто старше отца,  
Того, кто тебя старше,  
Ту, кто старше матери твоей,  
Ту, кто старше тебя,  
[перевод автора]

По народной педагогике, как видно из примера, с пеленок почитание отца ставилось на первое место и не менее главным считалось приучать ребенка помогать матери. Далее у только что родившегося человека требовалось уважительное отношение к старшим. Раньше прямо в день рождения ребенка с его мамой Кэндэк эбей купала в бане. Когда она купала ребенка, произносила добрые пожелания в адрес ребенка и очередные наставления:

- Бәхетле, тәүфиклы бул,  
Татлы телле бул!  
Мунса ташы,  
Бүрәнә башы,  
Таштай нык бул,  
камень,  
Бүрәнэлэй бүкән бул!  
бревно!

Счастлив будь, благочестив,  
Сладкогласен и красив!  
Камни бани,  
Головная часть бревна,  
Будь крепким как  
Толстым и прочным как



Аталы-инәле бул,  
расти,  
Алтын канатлы бул,  
Һүззәрең өстөн,  
Йөззәрең күркәм,  
Кулдарың эшсән булһын!  
[5, с. 327 ]

С матерью, отцом рядом  
Златокрылым будь,  
Авторитетным будь,  
Лик твой светлым,  
Руки золотыми пусть будут!  
[перевод автора]

Как видно из примера, ребенку прежде всего желали счастья, быть воспитанным, что являлось, по народным представлениям, основой счастья, здоровья. Важным было также наличие родителей у ребенка и трудолюбие.

Особо не растягивая время, новорожденному ребенку давали имя, пригласив муллу, близких родственников, раздавая подарки и устраивая чаепитие. В значение имени родители закладывали определенный смысл. Если хотели видеть сына сильным, называли его Арсланом, Аюханом, крепким – Булат, Тимер, Алмас и др. Уроки нравов учения продолжались все время, пока ребенок рос, через фольклорные произведения, произносимые в бане, перед сном, во время общения или игры, прогулки и т.д. Все слова были направлены на то, чтобы ребенок рос сильным, крепким, умным, уважаемым, трудолюбивым и благодарным родителям. Все это, естественно происходило в семье, поэтому основа воспитания закладывалась в семье родителями. Не зря в народе говорят «Дети – зеркало семьи», «Глядя на отца парня, выходи замуж, глядя на мать девушки, женись на ней», «Что ребенок видит в семье, то повторяет в своей жизни» и т.д.

Почти у всех народов самым высоким моральным качеством человека считалось и считается его трудолюбие. Поэтому с малых лет ребенка учат «трудиться». Начиналось это, конечно, с выполнения детьми маленьких поручений. Взрослые со словами «подай», «принеси», «положи», «одевай», «сложи» и т.д. потихоньку, шаг за шагом приучали их к труду. Естественно, каждое их слово произносилось взрослыми вместе с волшебным словом «пожалуйста».

Согласно народной педагогике, после выполненного работы ребенка необходимо было похвалить, а если что не так делалось, терпеливо объяснять и добиться результата. С малых лет в семьях у детей были свои обязанности, помимо того, что они, например, складывали аккуратно свои вещи, самостоятельно одевались, что-то они должны были делать и для «общества», т.е. для семьи. Например, кто-то присматривал за младшими, кто-то мыл посуду или убирался в доме и т.д. Подрастая, обязанности детей должны были увеличиваться. Кто-то ходил с отцом и помогал ему, девочек же постепенно привлекали к домашней женской работе как кушать готовить,

научиться тесто месить, лапшу резать, хлеб печь, шить, вязать и т.д.

Вся жизнь ребенка была направлена на постепенную подготовку к взрослой жизни. Глубокое уважение к труду и понимание его значения в жизни человека закреплено в народной памяти башкир такими пословицами: «У кого есть работа, у того есть еда», «Нет труда – нет почета», «Кончил дела, можешь играть» и др. Помнится, излюбленной фразой родителей было «Делаешь для меня, а учишься для себя. В жизни пригодится. Потом спасибо скажешь», потому что в подростковом возрасте у детей случается, что они стараются избежать выполнения какой-то порученной родителями работы, потому что появляются сторонние интересы (на какой-то кружок записался, влюбился и хочет лишний раз где-нибудь издали посмотреть на интересующий объект и др.), требуется время на это. Как видно и в сложных ситуациях народная педагогика помогает воспитывать ребенка своими методами, особенно словесными через фольклорные произведения, обычаи.

Как уже говорилось выше, человека его семья, т.е. родители, воспитывают на протяжении всей его жизни, в любом возрасте. Значит, народная педагогика не имеет возрастных ограничений и распространяется также на взрослых. Например, провожая девушку в дом мужа, снохи наставляют ее быть трудолюбивой, послушной, уважительной, аккуратной и т.д., учат как вести себя с членами семьи мужа, особенно с его родителями:

<...>Кайны менэн кәйнәнә  
Кәзер-хөрмәт итерһең.  
Кейәү менән татыу бул,  
живи,  
Мөхәббәтле катын бул!<...>  
Һайыҫкандан һак бул,  
Йоморткнанан ак бул.  
Ғәйептәрзән йырак бул,  
Ағын һыузан тонок бул!  
будь!  
[5, с. 471]

Своих свекра со свекровью  
Цени и почитай.  
С мужем своим в согласии  
Женою любящею будь!  
Осторожнее сороки будь,  
Яйца белее будь,  
Держись дальше от греха,  
Прозрачней проточной воды  
[перевод автора]

Как известно, по обычаю молодая женщина не должна была ходить без головного убора при свекре, без надобности разговаривать с ним и тем более смеяться. Ходить она должна была в его присутствии, прикрыв лицо платком. А самое главное – быть терпеливой, что бы не случилось:

Хәзер һин кеше кешеһе:  
Башың ырылһа – яулык әсендә,

Теперь ты член другой семьи:  
Голову разобьют–под платок

спрячь, Кулың һынһа –еңең эсендә, спрячь, Тауышың, йәшең үз эсендә, держи, Кеше ишетмәһен, күз-кара күрмәһен. [5, с. 410]	Руку сломают – в рукав Возмущение, слезы в себе Никто не должен это слышать, видеть! [перевод автора]
---	---

Такие же советы-наставления она слышит снова, переступая порог дома мужа, во время обряда “Бит асыу” (Открывание лица):

Кәйнән кушқан йомошто Ташлап қасма, қиленсәк. Иренә қаршы һүз әйтеп, невестка, Ауыз асма, қиленсәк. Өлкәндәргә қайза ла Хөрмәт күрһәт, қиленсәк. Кеселәргә қайза ла Үрнәк күрһәт, қиленсәк! [5, с. 475]	Дело, которое свекровь поручила, Не выполнив, не сбегай. Мужу никогда не перечь,  Слово против не говори, К тем, кто старше тебя Уважительной будь, невестка, К тем, кто младше тебя Примером будь, невестка! [перевод автора]
--	---

Народная педагогика требует уважительного отношения младших к старшим и наоборот, что подтверждается и пословицами «И со старшими считайся, и с младшими», «Один раз послушай старшего, другой раз послушай младшего».

Своими советами и наставлениями родители поддерживали и поддерживают своих детей и в зрелом возрасте, потому что богатый жизненный опыт дает им право это делать. Как говорится, «Повторенье – мать ученья», поэтому одни и те же слова, произносимые устами родителей, в любом возрасте их ребенка уместны и актуальны. И пятидесятилетнему сыну, назначенному генеральным директором крупного предприятия родители скажут «будь здоров, не бойся, служи честью и правдой своему народу и стране, работы не бойся, не место красит человека, а человек – место».

Ведь в одной казахской песне поется, «каким бы великим сыном своего народа ты ни был, никогда не говори, что ты выше народа». Эта народная мудрость наверняка дошла до нас через поколения и не потеряла своей актуальности.

Фольклор как носитель народной мудрости является действенным средством в деле воспитания подрастающего поколения. Именно в произведениях фольклора нашли отражение накопленные нашими предками знания о жизни, природе, людях.

Золотые россыпи народной педагогики сосредоточены прежде всего в пословицах и поговорках. Именно в них заключена целая программа воспитания детей. Есть пословицы, в которых говорится о том, что дети – смысл жизни: “Балалы кеше – иң бай кеше” (У кого детки, у того и ягодки); “Балалы өй – базар, балаһыз өй – мазар” (Дом без детей – могила, дом с детьми – базар), “Бала балдан татлы” (Ребенок слаще меда), “Балаһыз ғүмер – һүнгән күмер” (Без детей жить – только небо коптить); предупреждается о нелегкости воспитания детей: “Бала бағыуы – йылан ағыуы” (Детушек воспитать – не курочек пересчитать), “Бала бәләкәйзә беләккә көс – зурайғас – йөрәккә көс” (Маленькие дети тяжелы на коленях, большие – на сердце); об ответственности родителей за воспитание детей: “Бала күнеле – ақ қағыз” (Детская душа, что свежая борозда: что посеешь, то и пожнешь), “Бала тыйһаң, баштан тый” (Наказуй детей в юности), “Балаһыз бер илай, балалы ун илай” (Без детей горе, а с ними вдвое); о роли отца и матери в воспитании ребенка: “Ағас тамырына карап үсә” (Каков корень, таков и отпрыск), “Ата балаһы хата булмай” (У доброго батьки, добры и дитятки), “Атанан күргән – ук юнған, әсәнән күргән – тун бескән” (У матери учатся шубы шить, у отца – лук точить) [4].

В произведениях фольклора, в частности пословицах, можно найти ответ на вопрос “В чем заключается смысл жизни?” Пословицы “Изгелек ит тә, һуға һал, балык белер, балык белмәһә, халик белер” (Брось хлеб-соль за лес – после найдешь), “Изгелектең иртәһе-кисе юк” (Доброе дело не ржавеет), “Әшсән бәхетте эштән эзләр, эшқинмәгән ситтән эзләр” (Не место красит человека, а человек место), “Әш белгәнә – уңыш юлдаш” (Каков мастер, таков и успех) показывают, что главное в жизни для человека – делать добрые дела и трудиться на совесть, в этом счастье и смысл жизни.

Красным лейтмотивом проходит мотив добра и по главному эпосу башкир “Урал-батыр”. Главный герой эпоса на своем пути совершает добрые дела и, умирая, наставляет свой народ словами:

“Якшылык булһын атығыз, Кеше булһын затығыз; Яманға юл куймағыз, Якшынан баш тартмағыз!”	“Пусть имя ваше будет Добро! Предназначение – Человек, Злу не давайте дорогу вовек, Пусть мир и добро пребудут вовек!”
---	---

[8, с. 121]

По философии народа, счастье, прежде всего – это делать добро. Если вспомнить сказки “Йомғаҡ”, “Үгәй кыз Гөлбикә” [6, с. 234; 237]. на сюжет АТ 485 А “Мачеха и падчерица” падчерица становится счастливой благодаря своей доброте и трудолюбию: помогает пастухам, исполняет все просьбы старухи (моет ее в бане, поит чаем,

ищет в ее голове). Делая добрые дела по дороге к счастью, становится счастливым и герой сказки “Ике малай” [6, с. 327].

Для героя многих сказок женитьба на царевне является целью, а достижение цели – счастьем. Да, герой становится богатым, женившись на царевне, но женится он на ней не из-за денег, а по желанию, по любви. Героя могут сделать счастливым также волшебные предметы типа летающая кошма, шапка-невидимка, сапоги скороходы как в сказке “Сон таза” [7, с. 208].

Хочет счастья своим детям и герой сказки “Сафар”: “бәхетле тормош итеүегеззе теләйем” (хочу, чтобы вы жили счастливо) и спрашивает что им нужно: богатство или ум. Старшие просят богатство, а младший – ум. Тогда отец ему говорит: “Шул асылды тотһаң, һәр ваҡыт бәхетле булырһың” (если будешь придерживаться моих советов, всегда будешь счастлив) [6, 283]. Герой волшебной сказки, по представлениям башкирского народа, по настоящему бывает счастлив только совершив добрые дела. Дидактический потенциал имеет место в любом жанре фольклора. Об этом мы неоднократно писали ранее [17].

Под термином народная педагогика, на наш взгляд, понимается то, что воспитание, правила поведения человека опираются на веками сложившиеся народом и передававшиеся от поколения к поколению неписанные законы. Она широко распространяется, как в быту, семье, так и в обществе. Современные башкиры хорошо помнят правила, передающиеся от поколения к поколению. У любого народа наряду с правилами со словом «надо, нужно» (надо уважать старших; нужно быть вежливым, корректным и т.п.), существуют также правила и со словом «нельзя», т.е. запреты. Тема запретов в башкирской фольклористике отражена в кандидатской диссертации научного сотрудника ИИЯЛ УФИЦ РАН Ф.Ф. Гайсиной [10], где расписаны правила со словом «нельзя» во многих областях жизни человека.

Изучение фольклорных материалов, собранных в XXI веке, показывает, что традиции народной педагогики живы до сих пор. Они актуальны и необходимы в воспитательном процессе и сегодня, особенно в семье. Нравственные ценности в основном такие же, как и в прошлом. При беседе с информантами на вопрос о том, какими должны быть отношения между людьми, взрослыми и детьми, мужем и женой и т.п., в ответах звучат давно известные правила: уважение, умение выслушать, прислушиваться к словам, советам, терпеливое отношение друг к другу и другие. Чтобы не быть голословной, приведу примеры из наших бесед с информантами во время экспедиций.

Так, в 2011 г. во время экспедиции в Гайский район Оренбургской области по семейно-бытовым обрядам местных башкир, удалось записать интересные сведения, в которых заключена народная педагогика: «Балаға исемде ике яктан ата-эсәләре якын туғандарын

йыйып кушкандар. Сабыйзы ак мендэргэ мулла баш ягы менэн һалып колагына исемен кыскырган, теләк теләгән: “Ошо нигезгә кот китерһен, ата-әсәһенә канат булһын, токомон дауам иттереүесе бәхетле кеше булып үсһен”. Кунактар за бүләк биреп, теләк теләгәндәр: “Тыуган илендә йәшәһен, үз илең – алтын бишек; һөнәрле булып үс, һөнәрһез ир – канатһыз кош” (1). Прежде всего заметим, что на семейном празднике имянаречения должны были присутствовать родители как со стороны матери, так со стороны отца ребенка, что уже указывает на связь поколений, уважение к старшим и честь недавно родившемуся ребенку. Глубокий смысл заложен в благопожелания присутствующих. Если мулла произнес благопожелание со словами «пусть принесет счастье в дом», «отцу с матерью опорой будет», «продолжит род», то остальные присутствующие в своих благопожеланиях произносили более масштабные благопожелания. Испокон веков у башкир было особое отношение к родине, о чем свидетельствуют и фольклорные произведения, особенно таких жанров как эпос, сказка, песни, пословицы и др.

Поэтому недаром в благопожеланиях приходится слышать слова, подобные приведенным в нашем примере: «пусть живет у себя на родине, своя родина – золотая колыбель». Постоянно твердят информанты также пожелания: «Илгә файзалы кеше булып үсһен», «иленә, халкына хезмәт итһен», «ил алдында абруйлы булһын», «ил алдындағы бурысын үтәһен» («Пусть вырастет нужным своей стране человеком»; «пусть служит родине, народу», «пусть будет авторитетным у себя на родине», «пусть выполнит долг перед родиной») и др. Именно на имянаречении делается ударение и на трудолюбие, т.е. на необходимость иметь профессию: «Чтобы профессия была, мужчина без профессии – что птица без крыльев». Уже с первых дней жизни ребенку дается установка приносить радость родителям и быть счастливым, быть нужным родине и народу, иметь профессию. Это три главные качества, необходимые мужчине.

По словам информантов, «Һалған өйзә кинйә ул калырға тейеш булған, ул ата-әсәһен азаккы көндәренә хәтле баккан» («В родительском доме должен был оставаться младший сын и заботиться о родителях до последнего»). Данный обычай закрепился в сознании народа крепко и часто произносится, хотя в наше время он уже почти не работает. Мало кто из сыновей живет с пожилыми родителями. Во время беседы в деревне Гумерово Баймакского района на вопрос о взаимоотношениях с людьми, информант поделилась следующей информацией: «Кызларға: “Тормошка сығырһығыз. Матур булығыз. Олоға оло була белегез. Кесегә кесе була белегез. Иптәшләрегезгә лә якшы булығыз. Менә матурлык кайзан килә тип әйтәбез бит инде. Матурлык татыулыктан килә, тейем мин. Татыулыктан, якшылыктан, бер-берегезгә кәзәр итһәгез, уважать итә белһәгез кайнылы, кәйнәле

кешелэргэ барһағыз за (менэ үзем егерме йыл бергэ тороп үлде инде кэйнэм), тип өйрэтэм инде аларға. Балаларығызға ла шулай тип өйрәтегез тип эйтәм инде. Якшы булырға кэрэк», - тип» (Девочкам говорю: «Замуж выйдете. Красивыми будьте. Старших уважайте, младших признавайте. Хорошо относитесь к своим товарищам. В этом красота. Красота идет еще от дружелюбия. Дружелюбие, доброта, цените, уважайте друг друга. Если будете жить с родителями мужа, к ним будьте уважительны, добры. И детям своим говорите это. Добрыми надо быть») (2).

Информатор не имеет образования, эти правила, которые она переняла от предков, закрепились в ее в сознании, и она их помнит, использует в воспитании своих детей. Еще очень понравились ее слова по народной педагогике: «Урламағыз, - тием бит инде балаларға. – Алдамағыз. Тоғро булығыз. (Бөтәһе лә укынылар бит инде). Урламағыз. Иң әүлгеһе – алдамағыз. Мына шул инде һезгә,- тип эйтә торғайным. – Минең битемә серкеү\* якмағыз» («Не воруйте. Не обманывайте. Будьте честными. Не воруйте. Самое главное: не обманывайте. Меня не позорьте») (2). Действительно, золотые правила народной педагогики «Не воруйте», «Не обманывайте» постоянно произносятся старшим поколением, в чем мы убеждаемся в беседах с информантами во время полевых исследований.

И в информации этого информанта прозвучали слова о том, как относиться к коллегам, т.е. вести себя в обществе: «Матур йөрөһәгез, үзегез өсөн, - тип эйтәм бит инде. – Эшлэгән ергеззә лә. Кешелэргә, түрэлэргә, хужаларға ла якшы булырға тырышығыз, - тип. – Ней, эйтәм инде, баяғы, батшаға каршы килһәң – көнөң тарлык, муллаға каршы килһәң – динөң тарлык булыр. Шуның өсөн бөтәһен дә уйлап эшлэгез», - тип өйрәтә торғайным». («Веди себя как подобает воспитанной девушке. Это для тебя будет хорошо. И на работе, и в отношениях с людьми, и с начальником на работе будьте в хороших отношениях. И еще говорю: будешь против царя – проблемы в быту, будешь против мурлы – проблемы в духовной жизни. Поэтому, прежде чем что-то делать, все хорошо обдумай») (2).

Наш информант из Оренбургской области поделилась также своими знаниями об отношениях между родственниками. Например, при общении они не называли друг друга по именам, а использовали термины родства: «Кайным, бейем тип эйттек. Исеме телгә алынмай. Бикәс. Уға ла исеме менән өндәшмәнем. Миңә лә килен, енгә, аһын, башкаларға кайын-езнә, кайната, бейем, коза, козағый, козаса тип өндәшәләр ине, исемһез. Бикәм – ирзең бер туған апаһы, кайын-езнә – уның ире». Интересными были правила поведения при родителях

---

\* Диал. Оятсылык (стыд)

мужа: «Кайны алдында яланбаш, балтыр ялтыратып йөрөмәnek. Килен инер-сыгыр булһа, алдын-артын карай. Кайныһы сыгып барһа, килен кырын боролоп тороп калыу булды. Кайны, бейем тышка сыгыр булһа, комғанда йылы һыу тулы торорға тейеш ине. Килен кеше шуны карай. Тәртипһез катын була, әгәр комғанда кәрәк вакытта йылы һыу булмаһа. Элек баланы имезгәнәнде кайның, бейемен күрмәһен, тизәр ине. Ябынған яулығымдың осо белән баланы имеп туйғансы битен каплап ултыра инем. Көнәс (гонан) була тип, ир үзәндеке булһа ла, бала имезгәндә күкрәгебеззе яулыҡ менән каплай инек» («При свекре без платка не ходили, он также не должен был видеть ноги невестки без чулков. Если невестка в дверях встречалась со свекром, должна была отвернуться и смотреть в другую сторону.

В обязанности невестки входило следить, чтобы в кумгане была теплая вода. Если в нужное время в кумгане теплой воды не было, невестка считалась невоспитанной.

Раньше, когда женщина кормила грудью ребенка, свекор и свекровь не должны были видеть это. Краем платка на голове она закрывала лицо ребенка, пока кормила. Даже муж не должен был видеть грудь жены при кормлении ребенка, она при нем также закрывалась платком» (1). В настоящее время все это особо не соблюдается, но в народной памяти эти правила сохранились.

Таким образом, на примере бесед с двумя информантами мы убедились, что народная педагогика не сдает свои позиции и устойчиво сохраняется как народном сознании, так и на практике. Старшее поколение при общении с детьми, подрастающим поколением использует народные знания о воспитании и сам того не подозревая, закрепляет их в памяти детей.

Мир современных детей занимает телевизор, компьютер и другие технические средства. Это бесспорно. Но в этом вина наша, взрослых. Любой ребенок, мальчик или девочка, городской или деревенский, любит играть, это часть его младенческой, даже подростковой жизни. Если мы не находим времени общаться, играть с нашими детьми, направлять их, конечно они будут удовлетворять потребность в игре у компьютера или телевизора. В одно время в городских детских площадках наблюдалась в основном такая картина: детишки играют в песочнице, а мамы смотрят за ними со стороны и разговаривают меж собой. (А в последнее время еще хуже – забыв обо всем на свете, не отрываются от телефонов). Им даже в ум не приходит, что можно организовать детей на площадке и играть в какую-нибудь игру, потому что и они так же росли, т.е. в городе особо не принято было играть во всякие народные игры как в деревне. Правда, в летнее время девочки 6-10 лет, хоть и редко, могут еще играть в мяч, классы, скакалки.



А в деревне лет 10-15 назад жизнь немного другая была: родители не выходили с детьми на прогулку – у них домашние дела, скотина, птица и т.д. Дети, если есть, играли с братом и сестрой, если нет, мама ребенка просила присматривать за ним соседских детей постарше.

В деревне дети всех возрастов собирались вместе: дети постарше играли, а совсем маленькие располагались в сторонке, наблюдали, смотрели как старшие играют; а позже, когда подрастали, уже сами играли. В деревне эта традиция являлась закономерностью. В городе же маленькие дети обычно возились в песочнице, а дети постарше – в другом месте, у них не было тесного общения, преемственности традиции. К сожалению, в настоящее время и в деревнях дети играют меньше чем раньше.

В 2009 году, во время экспедиции в Бурзянский район, мы были приятно удивлены, увидев детей, играющих в школьном дворе деревни Кулгана в одну из древних игр башкир «Мэскэй-эбей». Больше всего нас удивило то, что рядом с детьми не было ни учителей, ни воспитателей. Они играли самостоятельно, по своему желанию. Когда мы подошли, они смутились и остановили свою игру. Но когда мы их похвалили, попросили играть дальше, сами фотографировали, снимали на видео, они продолжили игру. Игра называлась «Водяной». Мы спросили, еще в какие башкирские игры играют дети. Они перечислили ряд игр как «Йэшенмэк»(Прятки), «Бастырышмак» (Догонялки), «Ун таяк» (Десять палок) и др. Мы попросили из перечисленных ими игр показать нам давно известный и один из любимых игр башкир «Йэшерэм яулык» (Спрячу платок). Потом дети играли в игру «Шишки-орешки». Дети не могли объяснить почему игра имеет такое название. Эта игра с русским названием тоже была одной из любимых игр башкирской молодежи, которую играли современные дети под другим названием. Все же мы не удержались, спросили у одной женщины, которая вышла из школы и тоже стала наблюдать за игрой детей, знакома ли ей эта игра. Вот что она нам ответила; «Когда мы были молодые, эта игра называлась «Кайыш» (Ремень). После этой игры дети играли еще в одну русскую игру под названием «Шел король по лесу». На вопрос откуда знают эту игру, одна девочка сказала, что была в лагере «Орленок», там играли. Приехала и своих сверстников научила (3).

Информант, учительница, которая, увидев нас, вышла из школы и немного понаблюдав за игрой детей, сообщила, что в молодости (надо полагать, это 90-е годы XX века) они «Клубта ла уйнай инек. «Круг», «Асык ауыз» уйнай инек» (В клубе мы играли «Круг». Еще играли «Ротозей». Потом она с сожалением добавила: «Без иң һуңғы быуын шул уйындарзы уйнаған.» (Мы – последнее поколение, кто играл в эти игры) [4].

Все вышесказанное говорит о том, что игры, в частности народные, нужны детям, им нравится играть в них. Только нужно их научить играть в них, т.е. нужна помощь взрослых. Возможно, при желании, можно возродить и народные игры. Практика также показывает, что детям интересны игры не только своего народа, но и соседних народов. Но игры дети могут перенять только в процессе, а не по книгам, поэтому чтобы определенная игра вошла в обиход, она должна быть несколько раз показана наглядно. Возможно, по ТВ можно организовать передачу “Давайте, поиграем” с повторами при необходимости. В любом случае, пора обратить внимание и на прекрасные народные игры, возродить их и передавать будущим поколениям.

Детский фольклор всегда занимал важное место в жизни народа. В современных условиях, несмотря на то, что компьютер и телевидение становятся основным развлечением детей, во время экспедиций иногда удается записать красивые образцы детского фольклора. Информанты, с трудом вспоминая свои знания в области фольклора, утверждают, что «Ул нәмәләрзе белер өсөн түрәндә оло кеше ултырырға тейеш шуларзы һөйләп». (Чтобы знать это, на почетном месте дома должен сидеть пожилой человек и рассказывать об этом) (5).

На это намекает и другой информант: “Балалар һикелә тезелеп яталар. Бейемем әкиәт һөйләй ине. Шуны тыңлап балалар йоклап китә ине. “Урал батыр”-зы һөйләй ине. Урал булған, Шүлгән булған. Урал атаһын тыңлаған. Шүлгән ата-инәһен тыңламаған. һазлыкка батып үлгән. Балалар: “Ул һазлык кайза, күрһәт”, - тизәр ине”. (Дети ложились спать. Свекровь рассказывала им сказки. Урал был, Шульган был. Урал слушался отца. Шульган – нет. Утонул в болоте. Дети; “Где это болото, покажи” – говорили”) (6).

Данный пример является также подтверждением известного в народной традиции обычая рассказывать детям сказки перед сном. В нашем случае это сказочная версия эпоса “Урал-батыр”. В основе народной педагогики лежит идея борьбы добра со злом и победа первого. На таких примерах дети учились отличать добро и зло, хорошее от плохого. Народная дидактика требовала уважения к родителям, почитания заветов предков. Привлекает внимание и последняя деталь – просьба детей показать болото, где утонул Шульган. Так они получали знания об окружающей их природе.

Информант поделилась еще одной информацией: “Вәлит менән Хәмит” тигән әкиәт бар ине. Хәмит эшсән булған, күпер яһаған. Вәлит язып киткән “Вәлит яһаны”, - тип. Халык: “Эшләмәй ни Вәлит, йәшәне инде бер тинтәк”, - ти. Кешегә изгелек итергә кәрәк. “Ни сәһәң, шуны урырһың үзең”, - ти ине бейем” (Была сказка “Валит и Хамит”. Хамит был работающий, построил мост. Валит же оставил записку, что он

построил этот мост. Люди хорошо знали его и говорили: “Как бы не так. Построит Валит мост. Жил такой дурачок”. Людям добро надо делать. Что посеешь, то и пожнешь”, - говорила моя свекровь) (6). Поучительным является и этот пример. Сказка, в которой один мальчик – работающий, другой – ленивый, также учит детей отличить хорошее от плохого, уважать труд, делать добро. Как человек, работающий в детском саду с детьми, информант выдала любопытную информацию: “Балалар баксаһында кыз балалар “Тирмәкәй”, “Үгәй кыз”, “Етем төлкө” экиәттәрен яраталар ине, ә малайзарға “Һарыбай” экиәте окшай ине. Хәзер балалар “Маша и медведь” йәнле һүрәтен яратып карайзар. Мин уларға “Сәңгелдәк”, “Тамыр” карағыз тип әйтәм, ә улар “Карусель”, “Дисней” карайзар”. (В детском саду раньше девочки любили сказки “Теремок”, “Неродная дочь”, “Лиса-сирота”, а мальчикам нравилась сказка “Сарыбай” (про собаку). Нынче дети с удовольствием смотрят мультфильм “Маша и медведь”. Я им велю смотреть детские передачи “Тамыр”, “Сәңгелдәк”, а они смотрят “Карусель” и “Дисней”) (5).

Слова сравнительно молодого информанта заставляют задуматься. Как быстро у детей меняется эстетический вкус. Как сильно влияет на них окружение, а образцы фольклора уходят в историю. В детском саду традиционно воспитатели занимаются с детьми по программе, где в основном имеют место спортивные или развивающие игры, но не народные. Ученым-педагогам, методистам, воспитателям надо бы попытаться исправить указанный пробел в воспитательной работе детей.

Таким образом, никакие умные книги, технические средства и другие современные методы без народной педагогики будут малорезультативными в семейном воспитании. Нельзя не согласиться со словами известного башкирского ученого-педагога К.Ш. Ахиярова о том, что «добрые традиции сплачивают семью... и воспитательная сила традиций и заключенный в них многовековой опыт воспринимается подрастающим поколением наиболее естественным путем» [2, с. 14].

К сожалению, мы живем в эпоху коммуникационных технологий, которые вторгаются в нашу жизнь, влияют на психологию людей, особенно детей. А разрушение основ традиционной культуры ведет к изменению сознания детей, связанному с утратой качеств духовности и целостности.

Нельзя не согласиться со словами исследователя И.В. Юрченко о том, что “Книга, слово, речь взрослого, обращения к ребенку, являющиеся основными факторами, влияющими на изменение ценностной и мировоззренческой характеристики сознания, уходят из жизни ребенка, уступая место телевизору и компьютеру, с которыми дети знакомятся очень рано. Часто экран становится главным

“воспитателем” ребенка и время проведенное перед ним превосходит время общения со взрослыми”. [18, с. 297]. И правильно он беспокоится: “А ведь детский возраст – период наиболее интенсивного становления внутреннего мира, построения своей личности. Изменить или наверстать упущенное в этот период в дальнейшем практически невозможно” [Там же].

Поэтому необходимо помнить, что никакие технические средства, даже самые совершенные, даже если они приспособлены для детей, не смогут заменить живого человека. Детям необходимо общение с родителями, со сверстниками, с учителями. Личность ребенка всегда отражает культуру, в которой он воспитан.

Сейчас мир охвачен всеобщим процессом глобализации, а “глобализация культуры с потерей “национального” – это катастрофа, связанная с массовой потерей уникальных форм, обеспечивающих условия жизнеспособности человека и народов. Современная культура формируется на прочном основании всеединства, на понимании взаимосвязи взаимообусловленности прошлого, настоящего и будущего, на диалоге традиций и инноваций. Формирование культуры требует новых парадигм в понимании происходящего” [16, с. 53].

### Литература

1. Ахияров К.Ш., Исхаков Т.К., Бронников С. А. Народная педагогика - основа воспитания подрастающего поколения. Уфа, 1992.
2. Ахияров К.Ш. Башкирская народная педагогика и воспитание подрастающего поколения. Уфа, 1996.
3. Баймурзина В.И. Теория и практика башкирской народной педагогики. Учебное пособие. Уфа, 1995;
4. Словарь башкирско-русских пословиц и поговорок / Сост. И.М. Гарипов. Уфа: “Китап”, 1994. 168 с. (на башк. яз.).
5. Башкирское народное творчество. Том 1. Обрядовый фольклор. / Сост., вступ. ст., коммент. А.М. Сулейманов, Р.А. Султангареева. Уфа: Китап, 1995. 560 с. (на башк. яз.).
6. Башкирское народное творчество. Сказки. Кн. 1 / Сост. М.Х. Мингажетдинов и А.И. Харисов. Авт. вступ. ст. М.Х. Мингажетдинов. Авт. коммент. Л.Г. Бараг и М.Х. Мингажетдинов. Отв. ред. Н.Т. Зарипов. Уфа: Башкиргоиздат, 1976. 376 с. (на башк. яз.).
7. Башкирское народное творчество. Сказки. Книга вторая / Сост. М.Х. Мингажетдинов и А.И. Харисов. Авт. вступ. ст. М.Х. Мингажетдинов. Авт. коммент. Л.Г. Бараг и М.Х. Мингажетдинов. Отв. ред. Н.Т. Зарипов. Уфа: Башкиргоиздат, 1976. 376 с. (на башк. яз.).

8. Башкирское народное творчество. Том 3. Эпос / Сост. А.М. Сулейманов, авт. вступ. ст. М.М. Сагитов. Уфа: Китап, 1998. 448 с. (на башк. яз.).
9. Волков Г.Н. Этнопедагогика. Чебоксары, 1974.
10. Гайсина Ф.Ф. Запреты как фольклорный жанр в традиционной культуре башкирского народа: Автореф. дис. ...к.ф.н. Казань, 2013. 27 с.
11. Галин С.А. Башкирский народный эпос. Уфа: «Аэрокосмос и ноосфера», 2004. 320 с.
12. Кашапова Л.М. Башкирская национальная музыкальная культура. - Уфа, 1995 и др.).
13. Кутлугильдина Ю. З. Идеи нравственного воспитания в башкирской народной педагогике и их использование в современной школьной практике. Дис.... канд. п.н. - Казань, 1984;
14. Мухамедьянов С.А. Педагогические условия нравственного воспитания младших школьников с использованием прогрессивных идей башкирской народной педагогике. Уфа, 1995.
15. Салимова Л.Х. Нравственное воспитание на традициях народной педагогики. Уфа: РИО РУНМЦ Госкомнауки Республики Башкортостан, 2002. 138 с.
16. Смирнова А.Г. Концепция детства как этнопедагогическая идея духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения // Духовно-нравственный потенциал и социально-психологические детерминанты этнокультурного развития народов России: Матер. Всерос. научно-практ. конф. Уфа, 2011. С. 51-56.
17. Хусаинова Г.Р. Хайуандар тураһындағы әкиәттәрҙә тәрбиәүи мотивтар // Әҙәбиәт. Фольклор. Текстология. Өфө, 2001. 148–155-се бб.; Она же. Воспитательная функция фольклорных произведений башкир // Городские башкиры: проблемы языка и культуры, здоровья и демографии. Матер. III Межрегион. научн. конфер., посвящ. 250-летию со дня рожд. С.Юлаева (г. Стерлитамак, 23 апреля 2004 г.). Уфа: Гилем, 2004. С. 198–201; Она же. Роль башкирской народной педагогики в семейном воспитании // Семья и семейные традиции у народов Башкортостана: Матер. Межрегион. научн. конференции (г. Учалы, 5 марта 2005 г.). Уфа: Деловая династия, 2008. С. 138–142; Она же. Воспитательная функция башкирских народных сказок // Городские башкиры: прошлое, настоящее, будущее: Матер. Межрег. научно-практ. конференции (г. Бирск, 9 апреля 2008). Уфа, 2008. С. 188–190; Она же. Башкирские народные игры в жизни современных детей // Городские башкиры: проблемы языка и демографии: Матер. VI Межрег. научно-практ. конф., посвящ. III

Всемирному курултаю башкир (г. Октябрьский, 15 апреля 2010 г.). Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2010. С. 295–297; Она же. Башкирская этнопедагогика как составная часть семейного воспитания // Духовно-нравственный потенциал и социально-психологические детерминанты этнокультурного развития народов России: Матер. Всерос. научно-практ. конф. Уфа, 2011. С. 291–296; Она же. Башкирский фольклор и народная педагогика // Творческое наследие Хадии Давлетшиной и актуальные проблемы современной филологии. Выпуск VI. Матер. межрег. научно-практ. конференции, посвященной 110-летию со дня рождения Х. Давлетшиной. Бирск: Бирск. Фил. Баш. Гос. Ун-та, 2015. С. 77-81; Она же. Об образцах детского фольклора в современной записи (по материалам экспедиции в Федоровский район в 2015 году) // Городские башкиры: урбанизация и этничность // Материалы IX Межрегиональной научно-практической конференции. Уфа: ИИЯЛ, 2016. С. 227-229.

18. Юрченко И.В. Влияние телевидения на формирование ценностей детей младшего школьного возраста // Духовно-нравственный потенциал и социально-психологические детерминанты этнокультурного развития народов России: Матер. Всерос. научно-практ. конф. Уфа, 2011. С. 296-301.

#### **Список информантов:**

1. Ахметова Х.А., 1935 г.р., дер. Байказак Гайского района Оренбургской обл.
2. Ишбирдина З.М., 1932 г.р., дер. Гумерово Баймакского района.
3. Якупова Нурания, ученица 5 класса, дер. Кулгана Бурзянского района.
4. Шамсутдинова И.Р., 1973 г.р., дер. Яуыш Бурзянского района.
5. Гаиткулова Ф.З., 1941 г.р., дер. Бала Сытырман Федоровского района.

## БАИТ «САК-СУК» В УСТНО-ПОЭТИЧЕСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ БАШКИР

*Г.В. Юлдыбаева,  
кандидат филологических наук, доцент*

Баит\* «Сак-Сук» – одно из произведений, широко распространенное не только в башкирском народном творчестве, но и среди татарского, чувашского народов [3, б. 207-210; 10]. Чрезвычайно выразительный в художественном отношении баит рассказывает о том, как дети были прокляты матерью и какая судьба была им уготована: во время молитвы-намаза мать, рассердившись на детей, повздоривших из-за железной стрелы, сказала: «Стать вам одному Сак, другому – Сук! Жить и страдать, не имея возможности встретиться друг с другом!». Эти слова, произнесенные на молитвенном коврике намазлыке, оказались настолько сильными, что сыновья, превратившись в птиц, вылетели через окно и разлетелись в разные стороны. И с тех пор братья ищут и зовут друг друга один с криком «Сак!», другой – «Сук!», но встретиться не могут. Так и живут, тоскуя друг по другу до тех пор, пока над ними тяготеет проклятие матери, которое по представлениям всех народов приводило к неотвратимой трагедии. Композиция баита проста и типична для жанра: четко представленный, своеобразный зачин, трагичность происходящего, эмоционально-напряженное повествование и концовка, имеющая философско-этический подтекст. «Сак-Сук» излагается в описательно-повествовательной форме и как монолог героев в образе птиц. Исследователи данного баита полагают, что он возник на основе мифологической легенды. По словам татарского исследователя Ф.И. Урманчеева, «существовало связанное с язычеством поверье, согласно которому проклятые матерью дети должны превратиться в вечно одиноких птиц Сак и Сок. Возможно, что миф о Сак-Сок бытовал независимо от баита» [13, с. 54]. Возникновение баита он относит к XVI-XVII вв., хотя и пишет, что «сказать что-либо определенное об историко-этнографических основах и времени возникновения баита трудно» [Там же, с. 53]. По мнению Г.М. Давлетшина, «баит «Сак-Сук» своими корнями уходит в далекое прошлое, когда люди верили в возможность превращения человека в животных, птиц и вообще в объекты природы. И древние племена, в том числе тюркские, верили, что в начале их рода стоят близнецы. Для древнего человека рождение близнецов было событием таинственным. Они думали, что к этому причастен тотем, поэтому и близнецов

---

\* Баит – эпический и лиро-эпический жанр татарского и башкирского народно-поэтического творчества. Термин происходит от арабского «бейт» (двустушие).

почитали наравне с тотемом» [6, с. 93]. Чувашский исследователь Г.Ф. Трофимов также указывает на то, что сюжет байта «тесно соприкасается с мифами о близнецах (“близнечными мифами”)». По его мнению, «он, возможно, развивался от архаического ритуала отделения близнецов и прежде всего их матери от всего племени (по древним представлениям, в близнецах и их родителях таилась опасность в виде некоей сверхъестественной силы)» [17, с. 113-115]. Из башкирских исследователей А.Н. Киреев также причислил его к «наиболее древним по происхождению» произведениям [9, с. 290]. Мотив превращения человека в животных и наоборот широко распространен в фольклоре многих народов, культ птицы в особенности. Г.С. Галина в своих наблюдениях сюжет байта расценивает «как один из дошедших до нас отголосков подобных тотемистических воззрений, утвердившихся в первобытном обществе и характерных для верований древнего человека» [5, с. 51]. З.Г. Аминев, изучая этимологию имен «Сак» и «Сук», учитывая мифологическое содержание байта, увидел «закодированный текст и организованную особым образом систему знаков, смысловых единиц». Он, обращаясь к иранскому языковому материалу, пишет: «название байта “Сак и Сук” можно перевести на русский язык как “темное и светлое” или же как “ночь” и “день”, и мотив байта своими корнями уходит в восточноиранский мир племен Южного Урала» [1, с. 31].

Следовательно, известный многим тюркским народам сюжет байта «Сак-Сук» является древним и хранит языческие тотемистические представления предков. Байт «Сак и Сук» занимает важное место в башкирском народном устно-поэтическом творчестве и в книжной культуре. Как фольклорный памятник в разные годы XX в. башкирскими исследователями были записаны множество его текстов, некоторые из которых вошли в тома «Башкирское народное творчество» [3]. Большая часть собранного материала хранится в фондах Научного архива Уфимского федерального исследовательского центра РАН, в фольклорных кабинетах высших учебных заведений Башкортостана.

Исследуя архивные материалы фольклорного кабинета БашГУ (1958-1999 г.г.), фольклорного центра БашГПУ им. М. Акмуллы (2004, 2005, 2009-2012 г.г.), фольклорный фонд кабинета башкирской филологии Сибайского института (филиала) БашГУ (1997-2005 г.г.), научный архив УНЦ РАН (1938-1988 г.г.), а также материалы фольклорных (2003-2018 г.г.) и археографических экспедиций ИИЯЛ УНЦ РАН (1973-1976 г.г.) было выявлено, что башкирские тексты байта “Сак-Сук” распространены во всех районах Республики Башкортостан, а также за его пределами [4, с.147].

Байт «Сак-Сук» и в наши дни остается самым популярным и любимым в народе, его знают, любят и исполняют. Может быть,



поэтому во время академических экспедиций фольклористами Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН до сих пор записываются все новые тексты байта. Собранные материалы публикуются в сборниках «Материалы экспедиций» [7; 8; 14-16; 18-24], а значительная часть хранится в личных архивах фольклористов.

Экспедиционные записи наших дней ясно показывают, что в стихотворной форме байт «Сак-Сук» больше сохранился в письменном фольклоре, т.е. в тетрадах людей старшего поколения. В наши дни часто не только байт, но и другие произведения народного творчества, которые передавались устно из поколения в поколение, встречаются в письменном виде. В большинстве случаев информанты рассказывают байт в прозе или же упоминают только его первые строки или несколько строф.

Байт «Сак-Сук» можно услышать не только в Башкортостане, но и в регионах, где компактно проживают башкиры – Курганской, Самарской, Оренбургской, Челябинской, Саратовской областях, Пермском крае РФ. Анализ современных экспедиционных материалов показывает, что в народной памяти байт сохранился больше среди башкир вышеперечисленных областей, чем в самом Башкортостане. В этих регионах байт бытует и в стихотворной форме, и в прозе. Среди материалов обнаруживаются и другие названия байта, например, «Хак-Сук» (Һак-Сук) (Баймакский, Хайбуллинский районы РБ, Курганская, Оренбургская, Челябинская области РФ), «Хак-Хук» (Һак-Һук) (Бурзянский район РБ, Курганская область РФ), «Сак-Сок» (Сак-Сок) (Челябинская область РФ), «Ак и Сук» (Ак-Сук) (Оренбургская область РФ), «Хак и Сюп» (Һак-Сүп) (Баймакский район РБ, Оренбургская область РФ), «Сак и Сюп» (Сак-Сүп) (Зилаирский район РБ, Пермский край РФ).

Интересно отметить и то, что в народной памяти пол детей в байте «Сак и Сук» сохранился по-разному. От информантов можно услышать, что эти дети – мальчики-близнецы или родные братья (Баймакский, Бурзянский, Давлекановский, Зилаирский районы РБ, Пермский край РФ); две девочки (Хайбуллинский район РБ); девочка и мальчик (Баймакский район РБ, Челябинская область РФ). Например, в Хайбуллинском районе РБ информант рассказал следующее: «Жили две девочки-сироты. Мачеха их прокляла. Проклятие превратило их в птиц, и они улетели, одна – на юг, другая – на север. Вот и поют до рассвета в надежде: вот встретимся, вот увидимся. Но так и не смогли они встретиться...». Во многих вариантах байта есть строки, указывающие на возраст детей – «им было семь лет», когда они, превратившись в птиц, улетели.

В экспедициях информанты стали комментировать сюжет байта, связывая его с сегодняшними реалиями. Рассказы информантов содержат такие «подробности», как «сейчас не слышно крика Сак,

умер он, остался только Сук»; «они были не Сак и Сук, а Сак и Сюп. Сак уж умер, только Сюп (от башк. *суп* – сор, мусор) остался, поэтому сейчас в мире неспокойно, везде неразбериха» (1\*); «голос Хак громче слышен, а вот голоса Сук уже давно не слышать. Хак он дольше жил» (3) и т.п. Среди информантов немало и тех, кто утверждает, что байт «Сак-Сук» – это был [24, с. 31].

В текстах байта также по-разному описывается причина ссоры между детьми. Если в большинстве образцов дети поссорились из-за стрелы, то в некоторых вариантах они разругались во время игры; есть варианты, где повздорили из-за мяса, кости. Например, вот что рассказал информант: «Раньше же проклятие обязательно настигало. Отца не было дома, и вот двое детей стали ссориться из-за железного лука. Мать их проклинала: “Станьте один Сак, другой – Сук”. Вот проклятие и пало на них. Проклятие, говорят, бывает о двух концах. Оно нависает в воздухе. Повисит, повисит, а если проклятие было несправедливым, падает на того, кто проклинал. Вот сейчас часто слышно, как один кричит, то ли Сак, то ли Сук. Сейчас, говорят, один из них умер уже. Как только захотят встретиться, говорят, между ними возникает огромная гора...» (7). В байте выявлены два вида проклятия: «в одних случаях мать проклинает детей умышленно, а в некоторых вариантах она делает это случайно. Случайное проклятие мать произносит по неосторожности, в запальчивости, не желая детям зла. Умышленное проклятие матери в байте сделано с помощью различных магических ритуалов» [4, с.161]. Очень часто мать усиливает слова проклятия своим молоком или же проклятие матери усиливает время его произношения – в месяц Рамадан. Существуют варианты байта, где детей проклинает отец. Проклятие отца имеет очень сильное воздействие [4, с. 161].

В текстах байта герои не могут встретиться из-за различных обстоятельств: в одном случае между ними встает гора, в другом – начинает светать (видимо, по данному варианту байта, братьям искать друг друга было возможно только ночью); в некоторых – один зовет и ищет на рассвете, а другой – ночью, потому и не могут услышать друг друга и т.д. По рассказам информантов, их голоса якобы слышны всегда со стороны гор. Несмотря на форму изложения байта и появлению некоторых сюжетных особенностей, во всех текстах сохраняются основные мотивы, связанные с поведением детей, проклятием, превращением в птиц, тоской проклятого и проклинающего. Мотив проклятия и превращения существует и у других народов. По тематической классификации и распределению фольклорно-мифологических мотивов по ареалам [2] сюжеты, где дети не дают воды матери, либо мать (мачеха, приемный отец) не дает воды

---

\* В тексте ссылки на информантов даны в круглых скобках.

или еды ребенку и обиженный превращается в птицу и улетает, встречаются в фольклоре Древней Индии, бенгальцев, сингалов, каламианцев, болгар, белоруссов, украинцев, чеченцев, казанских татар, телеутов, шорцов, хакасов, ненцев, энцев, хантов, манси, северных селькупов, кетов, юги, илимпийских эвенков, сымских эвенков, эвенов, нанайцев, негидальцев, нивхи, нутка, катламет, западных сахаптин, нэ персэв [2].

В Пермском крае РФ удалось записать четыре полных текста «Сак-Сук». Информант и в этом случае наизусть рассказал лишь начало, а затем передал нам свою тетрадь, куда он записывал, чтоб не забыть, все услышанное от матери и пожилых людей. Такие тетради в наши дни большая находка для фольклориста. На первой странице было написано: «Если приду с истинной верой в сердце, место мне будет в раю», и только ниже этих слов шли записи. Байт «Сак и Сук» («Һак менән Һук») продолжает жить в памяти и курганских башкир. Информанты с большим удовольствием исполняют его нараспев. В этих краях зафиксировано три текста байта. Например, этот вариант записан в дер. Субботино Сафакулевского района от Гарипова Хадыя Шагитовича (1930 г.р.) (8):

<p>Илама әнкәй, ниңә илайһың,          Үзең карғағас, үзең сызайһың.          Калған кейемемде алып          куярһың,          Исеңә төшкәс, алып ескәрһең.          Ишек алдында коштар          һайрайзыр,          Балам кайза? – тип, әткәй          һорайзыр. Беззе һорағас,          әнкәй иланы,          Карғаным, тигәс, әткәй          йығылды.          Ни өсөн? – тиеп, әткәй һораны,          Хозай кушкандыр, тип,          әнкәй          уйланы          Урман эсендә айыу үкерә,          Ник карғаным? –          тип, әнкәй          үкенә.          Ризык ташыйзар коштар          баһыузан,          Әнкәй карғаны беззе аһыузан.          Карғап ебәрзе, эшен бөтөрзө,          Беззәр кош булғас, үзе үкенде.</p>	<p>Ну что ж ты, мама, плачешь,          Прокляла – а теперь слезы          льешь.          Рубашечку мою убери          подальше,          Вспомнишь, так в руки          возьмешь.          Во дворе уж и птицы поют,          Где дитяtko? – спросит отец.          Мать рыдает в ответ: прокляла,          Услышав ответ, упал отец.          За что? – спросил отец,          Мать промолчала:          – Божья, видно, воля.          Ревет в лесу медведь,          Мать в искуплении –          зачем прокляла!          Корм птицы с полюшка носят,          Мать прокляла нас от злобы.          Прокляла – и воля такова,          Стали мы птицами, когда          поняла.          Улетели мы, матушка,          прощайте,          После намаза за нас</p>
--	---

Без киттек, энкэй, бэхил  
 булығыз,  
 Намаз артынан доға кылығыз.  
 Балам, балам, тип, энкэй  
 илайзыр,  
 Ник карғаның, тип, эткэй  
 әрләйзер.  
 Иртәнән осток, кундык  
 ағаска,  
 Низәр килмәне беззең был  
 башка.  
 Ағаска кунғас, язылды канат,  
 Эткэй, энкэйзәр калдылар  
 карап.  
 Алты йәштәрзә уйнап йөрөнөк  
 без,  
 Ете йәштәрзә Сак-Сук булдык  
 без.  
 Ыуу буйзарында уйнап  
 йөрөнөк без,  
 Сак-Сук булғас та донъя  
 гиззек без.  
 Аклы күлмәкте туя кеймәнем,  
 Ғәзиз әнкәмде туя күрмәнем.  
 Кистәр зә була, иртә лә була,  
 Ғәзиз әнкәйем, ни эшләнең,  
 бисара?  
 Самауыр куйзы, сәйзәр эсерзе,  
 Эсеп бөтөргәс, карғап осорзо.

помолитесь.  
 Мать рыдает: «О, дети мои!»,  
 Отец укоряет – зачем прокляла.  
 Утром ранним мы улетели,  
 Детство радостное вспоминали.  
 На ветке расправились крылья,  
 Проводили нас взглядом мать и  
 отец.  
 Шесть лет радовались мы  
 детству,  
 А в семь, став Сак и Сук,  
 На долинах рек мы играли,  
 Птицами весь свет облетели.  
 Белые одежды не успел  
 поносить,  
 Материнской лаской не  
 насытился.  
 Вот и вечер, а вот и утро,  
 Что же ты наделала,  
 мамочка,  
 бедная?  
 Самовар поставила, напоила  
 чаем,  
 А после прокляла нас.

В Кувандыкском районе Оренбургской области РФ был записан сказочный вариант «Ак и Сук»: «мать прокляла, чтобы стали они Ак и Сук. Дети, превратившись в птиц, улетели. Вечерами зовут друг друга: “Ак, Ак! Сук, Сук!”. Сейчас есть только Сук. Ак умер. Это было в наших краях. Докучали дети, вот мать их прокляла и превратила в птиц, и улетели они».

Как показывают экспедиционные материалы, баит «Сак-Сук», по сравнению с другими районами Башкортостана, в Баймакском районе сохранился лучше. Здесь найдено полное содержание произведения, состоящее из двадцати четырехстрочных куплетов. Однако и этот текст переписан из тетради информанта. В этом же районе мы встретили исполнителя одного из текстов баита со своеобразным напевом. А в Янаульском районе Республики Башкортостан нам посчастливилось познакомиться с человеком, исполняющим баит нараспев [11] (2):

1. Мәд - рә - сә - ләр зә ки - тап киш - тө - се,  
Сак бе - лән Сук - ның тау(ы)-шын иш(е)тә - се.

2. И - көү су - гыш - тык ки - мер - шәк ө - чен,  
Эң - көй кәр - га - ды бер зә юк ө - чен,  
Эң - көй кәр - га - ды бер зә юк ө - чен.

По наблюдениям Г.С. Галиной, в настоящее время известны семь различных напевов байта, «его музыкально-слоговая формула (5+5), двухчастность формы и квадратность структуры» [5, с. 52]. Р.С. Сулейманов утверждает, что напев байта заимствован из русской народной песни «Хас-Булат удалой». Разница заключается лишь в структуре стиха: в башкирском и татарском вариантах он – пятислоговой, в русском – шестислоговой [10, с. 148].

Таким образом, на основе архивных и экспедиционных материалов, сделан краткий обзор башкирского байта «Сак-Сук». Как показывают материалы, байт среди народа бытует в двух формах: поэтическом и прозаическом. Изучение каждого из них дало возможность выявить существование уникальных для нашего времени текстов. Отличительной чертой исследованных текстов стало разнообразие сюжетных вариаций, связанных с описанием событий до превращения детей в мифических птиц – шалостью близнецов, проклятием матери, а также последующими событиями. Данная исследовательская работа дает понять значимость изучения текстов башкирского байта «Сак и Сук» и раскрывает его связь с мировой мифологией. Продолжение сбора текстов байта, введение его в научный оборот и проведение научного анализа являются перспективной темой.

### Литература

1. Аминев З. Г. Этимология имен «Сак» и «Сук» в одноименном башкирском байте «Сак-Сук» // Материалы Международной

- научно-практической конференции, посвященной 25-летию факультета башкирской филологии и журналистики БашГУ и 70-летию Победы в ВОВ, Году литературы. Уфа, 2015. С. 29-32.
2. Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. [Электронный ресурс] // Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/115-41.htm>
  3. Башкирское народное творчество. Байты / Сост. М.М. Сагитов, Н.Д. Шункаров, предисл. Г.Б. Хусаинов, М.М. Сагитов; коммент. М.М. Сагитов. Уфа, 1978. 398 б. (на башк. яз.)
  4. Башкирский байт “Сак и Сук” (тексты и исследования) / Сост. Юлдыбаева Г.В., Ханова Г.С. Уфа, 2018. 192 с.
  5. Галина Г. С. О байте «Сак и Сук» // Учитель Башкирии. 1996. № 11. С.50-52.
  6. Давлетшин Г.М. Волжская Булгария: духовная культура. Казань, 1990. 192 с.
  7. Духовное наследие: фольклор свердловских башкир / Сост. Ф.А. Надршина, Г.Р. Хусаинова, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Гайсина. Уфа, 2008. 260 с.
  8. Духовные сокровища башкир Саратовской и Самарской областей / Сост. Р.А. Султангареева, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Гайсина, Л.К. Сальманова, Г.Р. Батыршина. Уфа, 2008. 284 с.
  9. Киреев А. Н. Башкирский народный героический эпос. Уфа, 1970. 304 с.
  10. Палнай. Валем Ахун пухса йеркелене. Шупашкар, 1973. 44 с. (на чуваш. яз.)
  11. Современный фольклор башкир северного Башкортостана / Автор-сост., автор вступ. ст., сост. словаря диалектных слов Г.В. Юлдыбаева. Уфа, 2008. 160 с.
  12. Сулейманов Р.С. Жемчужины народного творчества Урала. Уфа, 1995. 248 с.
  13. Урманчеев Ф.И. Лиро-эпос татар Среднего Поволжья: Основные проблемы изучения байтов. Казань, 2002. 256 с.
  14. Фольклор курганских башкир/Сост. Г.Р. Хусаинова, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хакимьянова, Ф.Ф. Гайсина. Уфа, 2013. 160 с.
  15. Фольклор оренбургских башкир (материалы и исследования) / Сост. Г.Р. Хусаинова, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хакимьянова. Уфа, 2013. 192 с.
  16. Фольклор челябинских башкир (материалы и исследования) / Сост. Г.Р. Хусаинова, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Гайсина. Уфа, 2012. 204 с.
  17. Чувашия Приуралья: культурно-бытовые процессы. Чебоксары, 1989. 136 с.

18. Экспедиционные материалы – 2003: Зилаирский район / Сост. Г.Р. Хусаинова, Р.А. Султангареева, Л.К. Сальманова, Г.М. Ахметшина, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Гайсина. Уфа, 2006. 260 с.
19. Экспедиционные материалы – 2004: Альшеевский район / Сост. Г.Р. Хусаинова, Р.А. Султангареева, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Гайсина. Уфа, 2006. 234 с.
20. Экспедиционные материалы – 2005: Янаульский район / Сост. Г.Р. Хусаинова, Р.А. Султангареева, Г.В. Юлдыбаева, Л.К. Сальманова, А.М. Хакимьянова, Ф.Ф. Гайсина, Г.Р. Якупова. Уфа, 2009. 264 с.
21. Экспедиционные материалы – 2006: Бураевский район / Сост. Г.Р. Хусаинова, Р.А. Султангареева, Г.М. Ахметшина, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Гайсина, А.С. Сальманов. Уфа, 2008. 240 с.
22. Экспедиционные материалы – 2008: Балтачевский район / Сост. Г.Р. Хусаинова, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хакимьянова, Ф.Ф. Гайсина, Р.Р. Зинурова. Уфа, 2010. 248 с.
23. Экспедиционные материалы – 2009: Бурзянский район / Сост. Г.Р. Хусаинова, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хакимьянова. Уфа, 2011. 208 с.
24. Экспедиционные материалы – 2011: Учалинский район / Сост. Г.Р. Хусаинова, Г.В. Юлдыбаева. Уфа, 2012. 156 с.

#### **Информанты**

1. Записано автором в 2012 г. в д. Чингиз Баймакского района РБ от Г.А. Куватовой (1927).
2. Записано автором в 2005 г. в д. Байгужа Янаульского района РБ от Р.Х. Хатмуллиной (1941).
3. Записано автором в 2012 г. в д. Азналы Белорецкого района РБ от Х.А. Мухамадиевой (1931).
4. Записано автором в 2013 году д. Башкултай Пермского края РФ от Р.Г. Куштановой (1931).
5. Записано в 2013 г. А.М. Хакимьяновой в д. Танып Пермского края РФ от Г.Х. Акбашевой (1942).
6. Записано автором в 2011 г. в д. Валит Хайбуллинского района РБ от З.Г. Махмутова (1929).
7. Записано автором в 2013 г. в Кугарчинском районе РБ от З. Алимгуловой.
8. Записано автором в 2010 г. в д. Субботино Сафакульского района Курганской области РФ от Х.Ш. Гарипова (1930).
9. Записано в 2012 г. Г.Р. Хусаиновой в д. Ибрагим Оренбургской области РФ от Р.Х. Килдебаева (1939).

## ҚОРЫТЫНДЫ

Түркі халықтарының салт-дәстүріндегі тәрбие идеялары негізінде теориялық, мәдени-әлеуметтік және тарихи-педагогикалық негіздері мен мазмұнын айқындау, нақтылау, зерттеп-зерделеу, ғылыми-әдістемелік жағынан тұжырымдау қажет болды. Өмір талаптары мен қоғамдық процесстерді, әлеуметтік нормаларды менгерген және түркілік мәдениетті, салт-дәстүрді, тарихты, ондағы ірі өнегелі тұлғаларын қадір тұтқан, руханилықты сақтап, оны дамытушы бола алатын интеллектуалды зиялы қауым қалыптастыруда барынша зерттеп, талданған. Қоғамның тарихи қалыптасуларында тіптен жаңалықтар да дәстүрлерге бағынған. Дегенмен алдыңғы тарихтағы кез келген адами қауымдастықтың басты дәстүрі - рулар мен тайпалардың тіршілік үшін күресі болып табылады. Әдептер, ғұрыптар, дәстүрлер қолайсыз жағдайларда тіршілікті сақтап қалу үшін қалыптастырылған. Қазіргі таңда дәстүрлік саналылықты жалпыадамзаттықпен ауыстырудың кезеңі келіп отыр. Этномәдени тәрбие - жалпы адамзаттық өркениет пен адамгершілік тәрбиеге, салт-дәстүрлерге негізделген. Ол біздерден тек бірыңғай білім беруді емес, саналылық пен сауаттылықты, зеректік пен іскерлікті, зиялылық пен зор интеллекті, әсіресе, шыдамдылық пен төзімділікті қажет етеді. Еліне, ұлтына деген сүйіспеншілік пен құрмет қалыптастырады.

Түркі халықтарының салт-дәстүріндегі тәрбие идеяларында келешек ұрпақтың тәрбиелі, ойы, ақылды, сана түйсіктерінің мықты болуы үшін асыл сөздің тамшысын бойға игеруіміз қажет. Тәрбие туралы ғылым оның тарихи жеке бір дәуір аумағында ғана емес, қоғамдық даму процесімен, тәрбиенің қалыптасуымен, заңдылықтармен толық байланыста болуымен ерекше. Осы ретте адамгершілік тәрбиесінің өз алдына қалыптасуда тарихын, тарихты зерделей отырып қарастырсақ, ол әрбір дәуірдің өзі тудырған мәдениет, әдебиет, өнерімен тығыз байланыста болғанын көреміз. Біз өз зерттеулерімізде түркі халықтарының этнопедагогикасындағы жастар тәрбиесіне арналған тәрбие құралдарының маңыздылығы жоғары екендігін байқадық.

Зерттеу нәтижелерін сараптай келе мынадай қорытынды жасаймыз:

- түркі халықтарының салт-дәстүріндегі тәрбие идеяларындағы ырымдар мен тыйымдар, өнегелі сөздері бүгінгі таңда да ерекше маңызды, көкейкесті рухани мұра екендігін дәлелдей келіп, болашақта дәйекті зерттеп, олардың әрқайсысынан жеке-жеке еңбектер жазуды қолға алу;

- түркі ғұламалары мен ойшылдарының тағылымдық ой-пікірлерін белгілі жүйеге келтіріп, оларды ұстаздар қауымының арасында кеңінен насихаттау; республикалық мұғалімдер білімін



жетілдіру институттарында мерзімдік курстарда дәрістер оқытуды қолға алуымыз керек;

- түркі халықтарының салт-дәстүріндегі тәрбие мұраларына зор мән бере отырып, түсіндірмелермен «Бүгінгі түркі халықтарының салт-дәстүрі», «Түркілер салт-дәстүріндегі тәрбиенің орны» сынды сериялармен танымдық бағытта мемлекеттік баспалардан кітаптар жарыққа шығару қажет.

Аталған зерттеу жұмысының талаптары арқылы түркі халықтарының салт-дәстүріндегі тәлім-тәрбиелік көзқарастары (имандылық, сұлулық, жан мен тән, еңбек т.б. мәселелері туралы) әрқайсысы өз алдына бөлек зерттеуді қажет етеді. Фольклорлық мұрамызда имандылық пен инабаттылықтың, адамгершілік ар-намыс кодексіміздің небір көріністері ғылыми түйінмен астарласа баяндалған. Ата салтымыздың асыл мұраты, алтын қазынасы әдет-ғұрыптар, салт-дәстүрлер, жол-жоралғы, жөн жосықтың теориялық аспектілері этнопедагогиканың негізін құрайды. Өйткені, халық педагогикасы мен халық психологиясы қолданбалық тәжірибенің, эмпирикалық жолмен жиналған тәлімдік-тәжірибенің жиынтығы. Ал сол эмпирикалық пікірлерді теориялық жағынан түйіндеп өз алдына ғылымда негіздеу түркілік тәрбиені қалыптастырудың алғы шарттарының бірі болып табылады. Қазақтың этномәдениеті құндылықтарының бір саласы - халықтың кәсіби және тұрмыстық фольклоры. Халқымыздың тарихи-шаруашылық, тұрмыс-тіршілік болмысына байланысты: аңшылығы, саятшылығы, ағаш, тері, жүн өңдеуге қатысты қолөнері, зергерлік өнері т.б. сан-алуан өнерлері. Әсіресе, халық данышпандығының бар асылын бойына жинаған сәндік-қолданбалы өнері – халқымыздың қоршаған өмір шындығын музыкалық, поэтикалық және басқа эстетикалық дәстүрлер аясындағы эмоциялық сезімдері мен эстетикалық талғамдарын қалыптастырған этномәдениетінің қайнар көзі.

Қазір түркі халықтары арасында әлемдік байланыс күшейіп, жаһандану үрдісі қарқын алған сайын дүние жүзі халықтары өздерінің ұлттық төлтумалығын сақтап қалуға, патриоттық сезімдерін шындай түсуге айрықша көңіл бөлуде. Олай болса, білім беру жүйесіндегі этномәдени құндылықтар білім беру мен тәрбиенің өзекті ұстанымына айналуы керек. Этномәдени тәрбие беру ұлттық рухты қалыптастыруға, патриоттық тәрбие беруге септігін тигізеді. Түркілік тәрбиеге арналған өсиеттер арқылы елдің зиялы азаматтары байырғы ойшылдарының аңсаған мақсат-мұратын, олардың дүниетанымдық ұстанымдарын, игілік деп тапқан, байлықтарын ұғым нанымдарын жоққа шығармай, сонымен бірге оларды жаңа тарихи жағдайда, тереңінен ойлап, жаңа қорытындылармен байыту қажет.

## БІЗДІҢ АВТОРЛАР:

**Асанов Ж.А.** – Баишев университетінің «Қазақ тілі мен әдебиеті» кафедрасының профессоры, ф.ғ.д.

**Амангазиева М.Қ.** – Баишев университетінің «Қазақ тілі мен әдебиеті» кафедрасының доценті, ф.ғ.к.

**Ашимов Р.Ж.** – Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің доценті, ф.ғ.к.

**Әмірлан С.Е.** – Қарақалпақ гуманитарлық пәндер ғылыми зерттеу институтының аға ғылыми қызметкері

**Балтымова М.Р.** – Қ.Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік мемлекеттік университетінің «Қазақ әдебиеті» кафедрасының доценті, ф.ғ.к.

**Дүйсенбаев А.Қ.** – Баишев университетінің «Мектепке дейінгі тәрбие және бастауыш білім» кафедрасының профессоры, п.ғ.к.

**Мардашова Р.С.** – Ресей Федерациясы, Татарстан Республикасының Набережные Челны мемлекеттік педагогикалық университетінің З.Т.Шарафутдинов атындағы «Педагогика және психология» кафедрасының доценті, п.ғ.к.

**Миров М.О.** – Баишев университетінің «Рухани жаңғыру» орталығының директоры, доцент, ф.ғ.к.

**Сайылов Г.А.** – Әзірбайжан республикасы, Әзірбайжан Ғылым Академиясының ғылыми-зерттеу институтының жетекші ғылыми қызметкері, ф.ғ.д., профессор

**Хуббитдинова Н.А.** – Ресей федерациясы, Башқұртстан республикасының Уфа федералдық ғылыми-зерттеу институтының «Тарих, тіл және әдебиет» орталығының жетекші ғылыми қызметкері, ф.ғ.д.

**Хусаинова Г.Р.** – Ресей федерациясы, Башқұртстан республикасының Уфа федералдық ғылыми-зерттеу институтының «Тарих, тіл және әдебиет» орталығының жетекші ғылыми қызметкері, ф.ғ.д.

**Шарапова И.Р.** – Ресей федерациясы, Башқұртстан республикасы Білім министрлігінің жетекші қызметкері, ф.ғ.к.

**Юлдыбаева Г.В.** – Ресей федерациясы, Башқұртстан республикасының Уфа федералдық ғылыми-зерттеу институтының «Тарих, тіл және әдебиет» орталығының аға ғылыми қызметкері, ф.ғ.к.

## МАЗМҰНЫ

<b>Алғысөз.....</b>	<b>3</b>
Түркі халқының ортақ мұрасы «Едіге» тарихи-қаһармандық эпосындағы патриоттық тәрбие идеялары.....	5
Лексикографиялық деректердегі космонимдер (түркі тілдері бойынша).....	32
Фольклор және өзбек халық педагогикасы.....	68
Қарақалпақ халқының сәбилік ғұрып жырлары.....	87
Тарихи шындықтың көркемдік шешімі.....	101
Түркі халықтарының ырым-тыйым сөздерінің этномәдени тағылымдық негіздері.....	121
Наследие великой степи: становление ценностных ориентаций в недрах тюркского этнокультурного сообщества, их педагогическая ценность.....	158
Қазақ руханиятындағы профессор Қ.Жұбановтың рөлі.....	171
Azərbaycan xalq nağıllarında islam dininin kanonikliyinə dair.....	185
Башкирские сәсәны-сказители прошлых эпох как хранители устно-поэтического народного творчества.....	199
Этнопедагогика башкирского народа.....	214
Баит «сак-сук» в устно-поэтическом творчестве башкир.....	231
<b>Қорытынды.....</b>	<b>240</b>
<b>Біздің авторлар.....</b>	<b>242</b>
<b>Мазмұны.....</b>	<b>243</b>

**«ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ ЭТНОПЕДАГОГИКАСЫ:  
ТЕОРИЯСЫ, ӘДІСТЕМЕСІ, ТӘЖІРИБЕСІ»**

**Ұжымдық монография**

Басуға қол қойылған күні 30.05.2019.  
Қалыбы 60x84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Есепке алынатын баспа табағы 15,5.  
Таралымы 1000 дана.

*Баишев университеті баспаханасында басылды  
Ақтөбе қаласы, ағ.Жұбановтар көшесі, 302а*