

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті

ӘОЖ: 398.2(=512.122)(510)

Қолжазба құқығында

НАБИОЛЛА НАСИХАТ

**Қытайдағы қазақтардың аңыздық прозасы
(миф, хикая, аңыз, әпсана-хикаят)**

8D02304-Әдебиеттану

Философия докторы (PhD)
дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация

Отандық ғылыми кеңесші:
Карбозов Е.К., филол.ғ.к.,
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Шетелдік ғылыми кеңесші:
Метин Екижи, доктор, профессор
Еге университеті
(Измир, Түркия)

Қазақстан Республикасы
Алматы, 2026

МАЗМҰНЫ

АНЫҚТАМАЛАР	3
КІРІСПЕ	4
1 ФОЛЬКЛОРЛЫҚ МҰРАЛАРДЫҢ ЖИНАЛУЫ, ЖАРИЯЛАНУЫ, ЗЕРТТЕЛУІ	12
1.1 Фольклорлық мұралардың Қытайда жиналуы, жариялануы мен зерттелуі	12
1.2 Отандық фольклортану ғылымында жариялануы мен зерттелуі	43
2 МИФ ПЕН ХИКАЯ ЖАНРЫНЫҢ АЙМАҚТЫҚ ЕРЕКШЕЛІГІ	49
2.1 Қытайдағы қазақ мифтерінің сюжеттері	49
2.2 Хикая жанры және оның кейіпкерлер жүйесі	89
3 АҢЫЗ ЖӘНЕ ОНЫҢ ЖАНРЛЫҚ ТҮРЛЕРІ	110
3.1 Тарихи аңыздардың хронологиялық жіктелуі	110
3.2 Топонимдік аңыздардың синкреттік сипаты	131
4 ӘПСАНА-ХИКАЯТТЫҢ ЖАНРЛЫҚ ЕРЕКШЕЛІГІ	164
4.1 Хикаят жанрының ғибраттық мәні	164
4.2 Әпсана жанрының өңірлік ерекшелігі	198
ҚОҢЫТЫНДЫ	204
ПАЙДАЛАНҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ	210

АНЫҚТАМАЛАР

Бұл диссертациялық жұмыста төмендегі ұғымдар қолданылған.

Аңыз – аңыздық прозаның ең үлкен саласының бірі. Онда белгілі бір тарихи оқиғаның ізі, тарихтағы белгілі тұлғалардың бейнесі, тарихи оқиға өткен жер, кезең (уақыт) көрініс табады.

Әпсана-хикаят – ертегіден тыс халық прозасы жанрларының бірі. «фольклордың миф пен хикаядан көркем, ертегіден көркемдік қуаты әлсіз, алайда танымдық, ғибраттық, тәрбиелік қуаты жағынан ешбірінен кем түспейтін жанр түрі.

Жанр – өнердің, әдебиет пен фольклордың, бір жағынан жалпы, көп қырлы категориясы да, екінші жағынан нақтылы категориясы. Көп қырлы болатыны – онда әртүрлі әдістер мен тәсілдер көрініс табады, әр жанрдың өзіндік ерекшелігі, заңдары болады. Оларды білмейінше, өнердің, фольклор мен әдебиеттің табиғатын, сырын түсіну мүмкін емес. Сондай-ақ шығармаларды дәл танып, терең талдап, әділ бағалауда қиын.

Миф – көне грек тілінде *mythos* («баян», «аңыз», «әңгіме») деп аталады. Алғашқы қауымдық қоғамдағы қоршаған ортаны, табиғат пен ғарышты, адам мен қоғамды тануға бағытталған қиял-елестері мен наным-сенімдерінен туған дүниетанымдық жүйе.

Мотив – екі не одан да көп мәтінде белгілі бір образдар мен эпизодтардың тұрақты қайталанып отыруы. Мотив жанрдан тыс категория екені белгілі. Бір мотив түрлі жанрларда көрініс табуы мүмкін.

Сюжет – фольклортану ғылымында сюжет негізгі ұғымдардың бірі. Ол әсіресе нарративті фольклор үлгілерін саралағанда ғылыми зерттеудің басты құралы ретінде көрінеді. Себебі миф, ертегі, эпостық жыр, аңыз, әңгіме, т.б. негізін сюжет құрайды. Жалпы алғанда сюжет – туындыда баяндалатын біртұтас логикалық, семантикалық тұрғыда тығыз байланысты оқиғалар, іс-қимылдары уәжделген кейіпкерлер мен монолог, диалог, бейнелеулер арқылы берілген болмыстың көрінісі.

Фольклор – ағылшын сөзі, «халық даналығы» деген ұғымды береді. Алайда, бұрынғы КСРО-дан басқа өркениетті елдерде «фольклор» кең мағынада түсіндіріледі. Оған халық музыкасын, халық биін, халық өлеңін, халық театрын, халық әдебиетін, халық қолөнерін, ырымдар мен ғұрыптарды, салттар мен нанымдарды жатқызады. Қазір отандық фольклортану ғылымында «фольклор» ұғымы осы негізде қарастырылады.

Фольклоризм – көркем әдебиетте, өнерде, мәдениетте дәстүрлі фольклорды уақыт, кеңістік және дәстүр аясында мекендік және мерзімдік жағынан басқа ортада түсіну, қолдану, бейімдеу және өзгерту үдерісі.

Хикая – аңыздық прозаға жататын жанрлардың бірі. Бұл жанр бір жағынан қиял араласып, екінші жағынан шындыққа бағытталып танымдық қызмет атқарады. Онда ел өмірде бар деп сенген неше түрлі жезтырнақ, үббе, албасты, күлдіргіш, жалғыз көзді дәу, шайтан, пері, дию сияқты кейіпкерлер туралы діни танымға негізделген әңгімелер баяндалады.

КІРІСПЕ

Жұмыстың жалпы сипаттамасы. Қазақ фольклоры халқымыздың бағзы заманнан бері негізгі рухани азығы мен мәдениеті екені белгілі. Ол халық тұрмыс-тіршілігіне, қоғамдық-әлеуметтік өміріне үйлесе қалыптасады. Оның үлгілері де, жанрлық түрлері де көп. Ұлттық фольклортану ғылымында халықтың осы бай қазынасы ілгерінді-кейінді зерттеліп келе жатқаны да мәлім. Оның басты жетістіктері ретінде «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасы (2003 жылғы 16 сәуір) мен «Шетелдегі қазақтардың фольклоры, әдебиеті мен өнері» (2012-2014) атты жобаларды атауға болады. Осы бағдарламалар мен жобалар аясында шетелдегі қазақтардың мұрасы да зерттеу объектілеріне айналды. Алайда, қарашаңырақтағы қандастарынан бөлініп, бөлек аймақта жатқан Қытайдағы қазақтарда бұл мәселе үзілді-кесілді шешімін тапқан деуге болмайды. Ұзақ уақыт сахара саясында, көшіп-қонып өмір кешкен халық бөлек жатқанымен бөтен ұлт емес. Ол қазақ халқының этникалық бір бөлігі. Сондықтан оның рухани мұрасы қарашаңырақтағы қазақ халқынан тамыр тартатыны хақ. Дегенмен өзінің ерекшеліктері де жоқ емес. Жүйрік ой, жүйелі сөзге жүгінген. Сөйтіп, халық өздерінің қоғамдық-әлеуметтік өмір-тіршіліктеріне сай көптеген аңыз-әңгіме, өлең-жыр, мақал-мәтел, шешендік-даналық сөздерді ауызша шығарып, ұрпақтан-ұрпаққа қалдырып отырған.

Осы тұрғыдан келгенде аймақта халық әдебиетінің барлық үлгілері сақталған, сонымен бірге жаңа шығармашылық үлгідегі мұралар туып, дамыған. Бірақ, сөз өнерінің бастау көзі саналатын миф жанры, яғни аңыздық проза күні бүгінге дейін там-тұмдап болмаса (Н.Мыңжанидың бір кітабы бар), жеке жанр ретінде қарастырыла қойған жоқ. Сондықтан, сол халықтардың аңыздық прозасын (миф, хикая, аңыз, эпсана-хикаят) жеке жанр ретінде қарастырып, олардың идеялық-тақырыптық қырларын, сюжеттік құрылымын, даму ерекшелігін жан-жақтылы саралау ұлттық фольклортану ғылымының басты мәселесінің бірі.

Аймақтағы қазақ ғалымдарының да халық прозасының жекелеген жанрларына тоқталғаны байқалады. Мәселен Ә.Қалиұлының «Қазақ ауыз әдебиеті туралы» (1985) деген еңбегінде қиял-ғажайыптар жайында шағын ғана түсінік беріліп, тұжырым айтылады. «Қиял-ғажайыптар» деген сөз мифтің мағынасын дәл беріп тұрған жоқ сияқты. Екіншіден, аңыздық прозаны түгел қамтып, жан-жақтылы қарастырылмаған. Басқаша айтқанда ертегіге жатпайтын прозалық фольклорды топтастыра бөліп, жүйелеп зерттеуді жөн көрдік. Әрине, біз бұл мақсатты іске асыруда бұл топтағы мұраларды томаға-тұйық қарастырмай түркі-монғол халықтарының аңыздық прозаларымен салыстыра қарап, оның типологиясына көңіл бөлдік. Осы арқылы ортақ заңдылықтар мен ерекшелігін және фольклорлық дәстүрге сай даму жолдарын саралауды мақсат еттік. Сол себепті бұл диссертациямызда өңірдегі қазақ халқының ертегіден тыс прозасы жан-жақтылы зерттеліп, олардың түрлері мен жанрлық ерекшеліктері ашылады. Типологиялық салыстырулар жасалады.

Зерттеу жұмысының өзектілігі. Тәуелсіз ел болғаннан кейін қазақ халқы өз тарихына жаңаша көзқараспен қарай бастады. Шетелдерде өмір сүріп жатқан қандастардың мәдени-әдеби мұрасын жалпы қазақ руханиятының бір бұтағы ретінде қарауға мүмкіндік туды. Бұған дейін түрлі тарихи сергелдендер кесірінен бөлініп кеткен қазақ диаспорасы туралы сөз қозғау мүмкін емес-ті. Замана көшінің соңғы бірер ғасырында бодандық бұғауына ілінген халқымыздың бірнеше елде бөлініп қалғанын білеміз. Атажұрттан бөлініп, қиын тағдырды басынан өткерген қазақтардың көбі шоғырланған жері – Қытай Халық Республикасы.

Бұл өңірді мекендеген қазақ халқының рухани мұрасы жайында бұрын тиіп-қашып қана сөз болды. Көбінде жазба әдебиет мұралары, ақын-жазушылардың шығармашылығы туралы зерттеулер – ұжымдық монография тарауларына, жеке зерттеушілердің монографияларында қарастырылғанымен, халық мұрасының қомақты бөлігі саналатын фольклорлық дүниелер іргелі зерттеулерден тасада қалып қойып жүрді. Тек тәуелсіз ел болған соң ғана бұл мәселе қолға алына бастады. Айталық Қытайдағы қазақтардың эпостық мұрасы туралы 1994 жылы жарық көрген З.Сейітжановтың «Тарихи эпос» зерттеуі, 2007 жылы қорғалған С.Тілеубаевтің «Арқалық батыр жырының нұсқалары», 2009 жылы қорғалған Ұ.Аязбаеваның «Қытайдағы қазақтардың ұлт-азаттық көтерілісін жырлайтын тарихи жырлар», 2020 жылы қорғалған Г.Әбиханованың «Қытайдағы қазақ ғашықтық жырлары: дереккөздері, негізгі сюжеттері, текстологиясы» диссертациялары бар, жоғарыдағы аталған еңбектердің барлығы да эпостық жырларды зерттеуді өзек еткен-ді. Мұнда айта кететін және бір іргелі еңбек М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты тарапынан іске асырылған, «Шетелдегі қазақтардың фольклоры, әдебиеті мен өнері» (2012-2014) атты іргелі зерттеу жоба аясында шыққан «Шетелдегі қазақ фольклоры» (2014) ұжымдық монографиясында Қытайдағы қазақтардың эпостық мұралары, ертегілеріне байланысты үш тарау жазылды. Экспедиция материалдары мен елімізде жарияланған мәтіндер аясында жазылған бұл еңбекте шетелдегі, соның ішінде Қытайдағы қазақтардың фольклорлық жанрларының барлығын толық қамту мүмкін болмады. Сол себепті бұл диссертациямызда фольклордың прозалық жанрлары тұңғыш рет, кешенді түрде зерттеу тақырыбына арқау болып отырған айту керек. Бүгінге дейін зерттелмей келген прозалық мұраларды алғаш рет ғылыми айналымға қосып, жан-жақты зерттеу – жұмыстың зәрулігін көрсетеді. Сонымен бірге жеке аймақты мекендеген халықтың өздерінің өмір-тіршілігіне байланысты туған прозалық мұраларды атқаратын функциясы мен мазмұнына қарай жіктеп, олардың жанрлық сипатын, фольклордың басқа жанрларымен байланысын ашу, тарихи және топонимдік атаулардың қойылу себебін анықтау, фольклортану ғылымының басты міндеттерінің бірі. Жұмыстың өзектілігі де осы қажеттіліктен туындайды.

Зерттеу жұмысының мақсаты. Қытай қазақтарында халық прозасының, әсіресе, аңыздық прозаның зерттелмеуінің бірнеше себебі бар. Біріншіден, елдің мәдениеті мен оқу-ағартуының кенжелей дамуы, яғни ұзақ уақыт мал

шаруашылығымен айналысып, көшпелі өмір сүруі, екіншіден, он жылға созылған «Мәдениет зор төңкерісі» кезінде көптеген халық мұрасын жинауға, айтуға тиым салып қоймай, көне мұраларды өртеп, жойып жіберген. Кейінгі жазылған еңбектердің өзінде «халық прозасы» деген терминді ешбір фольклор зерттеушілер қолданбаған және ертегілер мен аңыздың екі жанр екені ескеріле бермеген. Фольклортанушы ғалым Ә.Қалиұлының «Қазақ халық ауыз әдебиеті туралы» (1985) зерттеу еңбегінде аңыздық проза мен ертегілік прозаны бөліп қарамай, бір жақтылы пікір айтады. Осындай олқылықтарды ескере келіп, біз халық прозасын арнайы қарастыруды мақсат еттік.

Зерттеу жұмысының міндеттері:

Диссертацияда бұрын ғылыми айналымға түспеген, аймақ қазақтарының аңыздық прозасын отандық фольклортану ғылымы аясында саралау, жүйелеу, ғылыми талдау жұмыстарын жүргізу мақсатында төмендегідей міндеттерді алға қойдық:

1. Аймақ қазақтарының фольклорлық мұрасының қазірге дейінгі жиналуы, жариялануы мен зерттеуі жағдайын қарастырып, жүйелеу; «Төрт топтама» жинағында, «Бабалар сөзі» сериясында жарияланған аңыздық проза мәтіндерін, Ұлттық кітапхана қорында сақталған басылымдарды жинақтау, ғылыми сипаттамасын жазу; осы тақырып аясында қалам тербеген қазақ және қытай ғалымдарының еңбектеріне назар аудару;

2. Аңыздық проза табиғаты мен жанрлық ерекшеліктерін айқындау;

3. Аймақтағы қазақтар арасында тараған мифтер мен хикая жанрларын отандық басылымдарда жарық көрген нұсқаларымен салыстыра қарастырып, өзгешеліктерін мен ерекшеліктерін көрсету;

4. Тарихи аңыздар мен топонимдік аңыздардың елімізде бұрын жарық көрмеген, тың мәтіндерін ғылыми айналымға енгізу, аймақтық ерекшеліктерін ашу, отандық фольклортану ғылымы негізінде талдау жасау;

5. Әпсана-хикаят жанрын елімізде тараған, жарық көрген нұсқаларымен салыстыру, ұқсастықтары мен айырмашылықтарын ашып көрсету.

Зерттеу нысаны. Қытайдағы қазақтардан жиналып, жарияланған «Төрт топтама» (1991-1999) жинағының әр ауданнан жарияланған «Аңыз-ертегілер» топтамалары, Н.Мыңжанидың «Қазақтың мифтік аңыздары», «Қазақ ауыз әдебиетінің қазынасы» 25 томдығының аңыз-ертегілерге арналған 13-14-томдары, М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты шығарған «Бабалар сөзі» жүз томдығының прозалық фольклорға арналған томдарында (73-87-томдар) жарық көрген аймақ қазақтарының аңыз-ертегілері мен М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты ұйымдастырған экспедиция барысында жиналған халық прозасының үлгілері, Ұлттық кітапхананың Сирек кездесетін кітаптар мен қолжазбалар қорында сақталған мәтіндер, «Мұра», «Шалғын», «Алтай аясы», «Тарбағатай», «Іле айдыны», «Шыңжаң қоғамдық ғылымдары» журналдарында жарияланған фольклорлық мұралар қарастырылды.

Зерттеу пәні. Қытайдағы қазақтардың аңыздық прозасын (миф, хикая, аңыз, әпсана-хикаят) салыстырмалы-типологиялық тұрғыда зерттеу.

Зерттеу жұмысының әдістері. Диссертацияда негізінен саралау, жүйелеу, салыстырмалы-типологиялық, кешенді зерттеу әдістері мен ғылыми сипаттау тәсілдері қолданылды.

Зерттеу жұмысының теориялық (әдіснамалық) негізі. Ғылыми зерттеу жұмысын жазу барысында отандық және шетелдік фольклортанушы ғалымдардың зерттеу еңбектері басшылыққа алынды. Атап айтқанда Ш.Уәлиханов [1], Ә.Диваев [2], А.Байтұрсынұлы [3], М.Әуезов [4], С.Сейфуллин [5], Ә.Марғұлан [6], А.Татанайұлы [7], М.Көпеев [8], М.Ғабдуллин [9], Ә.Қоңыратбаев [10], Р.Бердібаев [11], З.Қабдолов [12], Б.Уахатов [13], С.Қасқабасов [14], Н.Мыңжанұлы [15], Ш.Ыбыраев [16], Б.Әзібаева [17], З.Сейітжанов [18], А. Қыраубаева [19], А.Сейдімбеков [20], В.М.Жирмунский [21], В.Я.Пропп [22], Б.Н.Путилов [23], Е.М.Мелетинский [24], Ж.Дәдебаев [25], Б.Абылқасымов [26], Е.Тұрсынов [27], К.І.Матыжанов [28], К.Райхл [29], М.Екижи [30], Ә.Инаят [31], З.Сәнік [32], О.Егеубаев [33], К.Жанбозұлы [34], Б.Кәсейұлы [35], Ә.Қалиұлы [36], Б.Сағындықұлы [37], Су Бихай [38], Би Шүн [39], Хуаң Жұңшияң [40], А.Пангереев [41], А.Абсадық [42], А.Мәуленов [43], Ж.Аймұхамбет [44], А.Тойшанұлы [45], Г.Сағынадин [46], С.Тілеубаев [47], Ұ.Аязбаева [48], А.Абдуллина [49], П.Әуесбаева [50], Ж.Шәкенұлы [51], Г.Қортабаева [52], Д.Жақан [53], С.Қондыбай [54], т.б. ғалымдардың құнды теориялары мен ой-пікірлері негізге алынды.

Аңыздық прозаның жанрлық ерекшеліктерін анықтап, отандық фольклортану ғылымында алғаш рет жүйелеген С.Қасқабасовтың (Қазақтың халық прозасы, 1984), Ш.Ыбыраевтың (Эпос әлемі, 1993), З.Сейітжановтың (Тарихи эпос, 1994), Н.Мыңжанұлының (Қазақтың мифтік аңыздары, 1996), Б.Әзібаеваның (Қазақ эпосының сюжеттері, 2014), А.Тойшанұлының (Түркі-монғол мифологиясы, 2009), А.Пангереевтің (Топонимдік фольклор, 2010), А.Абсадықтың (Тарихи аңыздар, 2013) еңбектері ғылыми-зерттеу жұмысымыздың бағыт-бағдарын айқындауда негізі болып табылады.

С.Қасқабасовтың «Қазақтың халық прозасы» (1984), «Жаназық» (2002), «Елзерде» (2008), «Ойөріс» (2009) сынды халық прозасына арналған еңбектері аңыздық прозаны зерттеудегі алғашқы баспалдақ бола білді. Ғалымның жоғарыдағы аталған іргелі зерттеу еңбектері халық прозасының жанрлық түрлерін жіктеуде, ерекшеліктерін саралауда, прозалық жанрлардың бір-бірінен аражігін ашып зерттеуге бағыт-бағдар болды.

Ал, З.Сейітжановтың «Тарихи эпос» (1994), «Қытайдағы қазақ әдебиеті» (2024) еңбектері Қытайдағы рухани мәдениеттің кезеңдерін анықтауға, жиналуы мен жариялануы, зерттелу барысы туралы мол мағлұмат алуға, фольклортанушылар мен әдебиеттанушы ғалымдардың еңбектері жайында дерек жинауға, олардың зерттеу еңбектерімен танысуға бағыт-бағдар болды.

Зерттеу жұмысының негізгі дереккөздері. Ғылыми зерттеу жұмысымызда Қытайда жарық көрген «Төрт топтама» жинағының «Аңыз-ертегілер» томдары, «Шалғын» (1980-1987), «Мұра» (1982-2013), «Алтай аясы» (1980-1984), «Тарбағатай» журналдарының әр жылғы сандары, «Бабалар сөзі» сериясына енген аңыздық проза мәтіндеріне, «Ертегі-аңыздар мен мифтер» (73-

87 томдар), «Хикаяттар» (95-том), Қытайда жарық көрген «Халық ауыз әдебиетінің қазынасы» 25 томдығының аңыз-ертегілерге арналған 13-14-томдары, Н.Мыңжанұлының «Қазақтың мифтік аңыздары» (1996), 2013 жылы Қытайдағы қазақтар шоғырланған үш аймақтағы, атап айтқанда: Алтай (Көктоғай, Буырылтоғай, Шіңгіл, Қаба, Буыршын, Жеменей аудандары, Алтай қаласы) мен Тарбағатай (Сауан, Толы, Шағантоғай, Дөрбілжін аудандары, Шәуешек қаласы), Іле аймағы (Күнес, Текес, Нылқы, Тоғызтарау, Қорғас, Шапшал аудандары, Құлжа қаласы) сонымен бірге Үрімжі, Күйтін қалалары, Мори ауданына ұйымдастырылған экспедициядан әкелінген кітаптар мен қолжазба материалдардағы мәтіндер зерттеуімізге негіз болды.

Мәселенің зерттелу деңгейі. Отандық фольклортанушы ғалым Ш.Уәлиханов «Таңдамалы шығармалар жинағында» қазақ аңыздарының негізгі түрлерін көрсетеді. Ал халық әдебиетін ең алғашқы ғылыми тұрғыдан қарастырған монографиялық зерттеу А.Байтұрсынұлының «Әдебиет танытқышы» мен М.О.Әуезовтің «Әдебиет тарихы». Х.Досмұхамедұлының «Аламан», С.Сейфуллиннің «Билер дәуір әдебиеті», Ә.Қоңыратбаевтың «Қазақ фольклорының тарихы», онан кейін Ә.Марғұланның «Ежелгі жыр, аңыздар», М.Ғабдуллиннің «Қазақ халық ауыз әдебиеті», С.Қасқабасовтың «Қазақтың халық прозасы», т.б. монографиялары, сонымен қатар «Қазақ әдебиетінің тарихы» (1948), «Қазақ фольклорының типологиясы» (1981), «Фольклор шындығы» (1990), «Қазақ фольклорының тарихилығы» (1993), «Қазақ фольклорының поэтикасы» (2001), «Қазақ әдебиетінің тарихы. Т.1. Фольклорлық кезең» (2008), «Қазіргі әдебиет және фольклор» (2009), «Фольклор мәтінтануы: өткені мен бүгіні» (2009), «Тәуелсіздік және фольклор» (2011), «Қазақстандағы қазіргі заман фольклоры» (2014), «Шетелдегі қазақ фольклоры» (2014), «Қазақ фольклортануының тарихы: XVIII-XXI ғасырдың басы» (2017), «Қазақ эпосы әлемдік эпостық мқра аясында» (2017), «Қазақ фольклорының қастерлі әлемі» (2020), «Фольклортану терминдерінің сөздігі» (2020), «Рухани жаңғыру аясындағы рухани мәдениет» (2022), «Алаш қайраткерлері және ұлттық фольклор» (2024) «Алтын Орда дәуірі және қазақ фольклоры» (2024), «Қазақ фольклорындағы мифтік мотивтер мен сюжеттер» (2025), «Әлем фольклортануы» (2025) т.б. ұжымдық еңбектер жарық көрді. Бұл еңбектерде қазақ фольклорының түрлі мәселелері жан-жақтылы қарастырылды.

Сонымен бірге шетелдегі қазақтардың фольклорлық мұрасын қарастырған тұңғыш еңбек – «Шетел қазақтарының фольклоры» (2014). Онда Қытайдағы қазақтардың ертегі жанры арнайы қарастырылды. Тараудың авторы академик С.Қасқабасов Қытайдағы қазақтардың фольклорлық мұрасы мол екенін, ал бұл тараудың тек қолда бар, экспедиция материалады негізінде жазылғанын атап өтеді. Бұл еңбекті отандық фольклортану ғылымындағы Қытайдағы қазақтардың ертегілік прозасын қарастырған алғашқы зерттеу деп атап өтуге болады.

Қытайда 1996-1998 жылдары жазылған төрт томдық «Қазақ әдебиетінің тарихы», 2011 жылы толықтырылып екінші рет жарық көрген болатын. Осы еңбектің бірінші томын Б.Кәсейұлы жазған. Мұнда да аңыздық прозаның миф,

аңыз-ертегілер жанрына тоқталғаны байқалады. Сонымен бірге «Мұра» журналында 30 жыл бойы жарияланып келген зерттеу еңбектер топтастырылған екі томдықта да фольклордың әр жанрына арналған мақалалар жарияланған. Осы еңбектерде де халық прозасы біршама қарастырылған.

Зерттеу жұмыстың ғылыми жаңалығы. Зерттеу жұмысында Қытай Халық Республикасындағы қазақтардың аңыздық прозасы алғаш рет арнайы нысан ретінде алынып, кешенді түрде қарастырылды.

– Аталған өңірде жиналған халық прозасы үлгілері ғылыми талаптарға сай сараланып, миф, хикая, аңыз және эпсана-хикаят жанрлары бойынша жүйеленді.

– Зерттеуге негіз болған фольклорлық мәтіндердің бұрын-соңды арнайы зерттелмегені, олардың тақырыптық, сюжеттік және жанрлық тұрғыдан мол әрі мазмұнды екендігі айқындалды. Бұл деректер Қытайдағы қазақтардың рухани-мәдени мұрасын танытуда маңызды жаңалық болып табылады.

– Зерттеу барысында қарастырылған фольклорлық мәтіндердің сюжеттік құрылымы, жанрлық ерекшеліктері жан-жақты талданып, ондағы негізгі мотивтер мен кейіпкерлер жүйесі Қазақстан аумағында таралған отандық нұсқалармен салыстыра зерттелді. Мұндай салыстырмалы талдау арқылы ортақ және аймақтық ерекшеліктер анықталды.

– Ертегіден тыс халық прозасы мәтіндері кешенді түрде қарастырылып, олардың мазмұндық және құрылымдық сипатына ғылыми талдаулар жүргізілді. Миф пен хикаяның, аңыз бен эпсана-хикаяттың жанрлық белгілері сараланып, отандық фольклортану ғылымында жеткілікті деңгейде қарастырылмаған тың мәтіндер негізінде жаңа ғылыми тұжырымдар ұсынылды.

– Зерттеу жұмысы қазақ фольклортану ғылымының деректік қорын толықтырып, халық прозасын аймақтық ерекшелік тұрғысынан тануға елеулі үлес қосады.

Зерттеудің теориялық және практикалық маңызы. Аталған ғылыми жұмыста отандық фольклортанушы ғалымдардың қазақ халық прозасын зерттеуге қатысты қалыптастырған негізгі ғылыми тұжырымдары, теориялық пайымдаулары мен әдістемелік ұстанымдары басшылыққа алынды. Зерттеу барысында аймақтық ерекшелік тұрғысынан қазақтардың аңыздық прозасының жанрлық, мазмұндық және көркемдік сипаттары жан-жақты талданды. Әсіресе миф, хикая, аңыз және эпсана-хикаят жанрларының өзіндік белгілері анықталып, олардың қазақ фольклоры жүйесіндегі орны мен маңызы нақтыланды.

Зерттеу нәтижелері аңыздық прозаның әртүрлі нұсқаларын өзара салыстыра қарастыруға, олардың ұқсастықтары мен айырмашылықтарын айқындауға, сондай-ақ аймақтық фольклорлық материалдарды жалпыұлттық фольклор аясында бағалауға мүмкіндік береді. Бұл тұрғыдан алғанда, жұмыс қазақ фольклортану ғылымының теориялық негіздерін толықтыра түсетін маңызды материал болып табылады.

Зерттеудің практикалық маңызы – алынған ғылыми тұжырымдар мен талдауларды жоғары оқу орындарында фольклортану саласы бойынша жүргізілетін арнайы курстарда, семинар және практикалық сабақтарда қосымша

дереккөз ретінде пайдалануға болатындығында. Сонымен қатар, зерттеу материалдары фольклортану пәнінен дәріс оқитын оқытушыларға, бакалавр студенттеріне, магистранттар мен докторанттарға оқу-әдістемелік және ғылыми-зерттеу жұмыстарында қолдануға қолайлы. Жұмыс нәтижелері болашақта қазақ халық прозасын жан-жақты зерделеуге бағытталған ғылыми ізденістерге де негіз бола алады.

Қорғауға ұсынылатын негізгі нәтижелер мен тұжырымдар. Ғылыми жұмыстың нәтижесі бойынша төмендегідей тұжырымдар ұсынылды:

1. Қытайдағы қазақтар мен әртүрлі халықтар арасында рухани алмасулар, ауыс-түйістер, рухани байланыстар болса да аймақтағы қазақ фольклорының көптеген жанрлары әлі күнге дейін сақталған.

2. Аймақтағы қазақтардың аңыздық прозасы, миф, хикая, аңыз (тарихи, топонимдік) бен әпсана-хикаят сюжеттері жаңа мотив, эпизод қосылу арқылы байып, тың мәтінге айналған.

3. Қытайдағы қазақтар арасында сақталған ертегіден тыс аңыздық прозаға саралау жұмысы негізінде Қазақстандағы жарияланған туындылардың аймақтық нұсқалары жасалғаны анықталды.

4. Зерттеуге алынған халық прозасында сюжеттер мен мотивтерді халықаралық мотивтер индексі негізінде жүйелеуге талпыныс жасалған.

5. Қытайдағы қазақтардың аңыздық прозасы ұлттық фольклорымыздың құрамдас бір бөлігі.

Зерттеу жұмысының жариялануы мен сыннан (апробациясы) өтуі. Зерттеу аясында жалпы 12 мақала жарық көрді. Оның ішінде 1 мақала Scopus мәліметтер базасына кіретін шетелдік басылымда, 5 мақала Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым комитетінің нұсқаулығындағы басылымдарда, 5 халықаралық ғылыми-теориялық конференция жинақтарында, 1 республикалық конференция материалдарында жарық көрді.

Scopus (Скопус) халықаралық деректер базасына енетін журналда:

1. Nabiolla N., Karbozov E., Seytzhonov Z. Dautova G. Cultural Adaptation of Kazakh Oral Traditions in Diaspora: A Comparative Analysis Across Mongolia, Uzbekistan, Kyrgyzstan and China // Electronic Journal of Folklore 98. ELM Scholarly Press Tartu. – 2026. – №98. – pp. 250-270. <https://doi.org/10.7592/FEJF2026.98.kazakh>

ҚР БҒМ БҒСБК ұсынған журналдарда:

1. Набиолла Н. Карбозов Е., Тамабаева Қ. Ер Жәнібек туралы тарихи жырлар мен аңыздардың Текстологиясы // «Керуен» ғылыми журналы. – 2023. – №2. – 152-163 бб. <https://doi.org/10.53871/2078-8134.2023.2-12>

2. Набиолла Н., Ошан Ж. Қытайдағы қазақ фольклоры: Абылай ханға байланысты тарихи жырлар мен аңыздар // Отан тарихы. – 2023. – №26 (3). – 582-593 бб. https://doi.org/10.51943/2710-3994_2023_26_3_582-593

3. Набиолла Н., Қасқабасов С., Сейітжанов З. Хикаят және қоғамдық сана // «Керуен» ғылыми журналы. – 2024. – №2. – 27-42 бб. <https://doi.org/10.53871/2078-8134.2024.2-02>

4. Набиолла Н., Кенжалин Қ., Алимхан А. Қытайдағы түркі негізді көне топонимдердің бүгінгі жай-күйі // Торайғыров университетінің Хабаршысы. Филология сериясы. – 2024. – №4. – 313-327 бб. <https://doi.org/10.48081/FHCR1521>

5. Набиолла Н., Сейітжанов З. Қазақ эпикалық жырлар мен прозалық фольклорындағы жалмауыз кемпір, мыстан кемпір образдары // «Керуен» ғылыми журналы. – 2025. – №3. – 140-151 бб. <https://doi.org/10.53871/2078-8134.2025.3-9>

Халықаралық және отандық ғылыми конференцияларда баяндалған және талқыланған диссертацияның негізгі нәтижелері:

1. Набиолла Н. Қытайдағы қазақтардың фольклорлық мұрасының жиналуы, жариялануы жайында // «Science and education in the modern world: challenges of the XXI century» материалы XII Международной науч-прак. конф. (Филологические науки)/ сост.: Е. Ешім. – Астана, 2023 – 36-39 бб.

2. Набиолла Н. Тарбағатай өңірінің топонимдері // Ғылым мен қоғамны сабақтастығы: тіл, инновация, мәдениет: Халықаралық форумының ғылыми еңбектер жинағы. – 14-16.10.2024 ж. / жалпы ред. С.Б.Бегалиева, құраст. С.Т.Исалиева. – Алматы: әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, 2024. – 268-273 бб.

3. Набиолла Н. «Ер Жәнібек» жырының нұсқалары хақында // Қазақ әдебиетінің классигі Тахауи Ахтановтың 100 жылдығына арналған «Тахауи Ахтановтың көркемдік әлемі» атты халықаралық конференцияның материалдары. – Алматы: Қазақ университеті, 2024. – 37-40 бб.

4. Набиолла Н. Қытайдағы қазақ фольклорын зерттеген ғалымдар және олардың зерттеу бағыттары // Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті жоғары оқу орнына дейінгі білім беру факультетінің 40 жылдық мерейтойына арналған «Қазақ тіл білімінің ғылыми негіздері мен қолданбалы аспектілері» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. – 2025. – 108-111 бб.

5. Набиолла Н. С.Қасқабасов және шетелдегі қазақ мұрасы // «Фольклортану мен әдебиеттану ғылымы: өзекті мәселелер мен парадигмалар» көрнекті фольклортанушы, Мемлекеттік сыйлықтың лауреаты, академик, Сейіт Қасқабасовтың туғанына 85 жыл толуына арналған халықаралық ғылыми-теориялық конференция материалдары. – Астана, Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, 14 қараша, 2025 ж. – 161-164 бб.

6. Набиолла Н. Тарихи тұлғаларға байланысты туған фольклорлық мұралардың жиналу мен жариялануы (XVIII ғасыр) // «Қазақ фольклорының өзекті мәселелері мен болашағы» атты республикалық ғылыми-практикалық конференция материалдары. – Алматы: Қазақ университеті, 2023. – 70-74 бб.

Зерттеу жұмысының құрылымы. Диссертациялық жұмыс белгіленген талаптарға сай орындалды. Ғылыми зерттеу жұмысы кіріспеден, төрт тарау мен қорытынды, пайдаланылған әдебиеттер тізімінен тұрады. Жұмыстың жалпы көлемі – 219 б.

1 ФОЛЬКЛОРЛЫҚ МҰРАЛАРДЫҢ ЖИНАЛУЫ, ЖАРИЯЛАНУЫ, ЗЕРТТЕЛУІ

1.1 Фольклорлық мұралардың Қытайда жиналуы, жариялануы мен зерттелуі

Бүгінгі күндері шекара сызығы тартылып, шеттегі қазақ аталғанымен, Қытайдағы қазақ та қалың қазақтың бір бұтағы. Тарихтан бері атақоныс, құтты мекенінде отырған қаймана қазақтың бірі. Орыс пен Қытайдың 1860 жылы жасасқан «Бейжиң (Пекин) шарты» мен 1864 жылы жасасқан «Қытай-Ресей батыс солтүстік шекараны өлшеп айыру тоқтамымен» [55] шекара бөлісінде жарылып екі елге тәуелді болғаны болмаса, біртұтас ел болғанымыз баршаға аян. Қытаймен шекарада иықтасып отырған, сол баяғы бірге туған аға-бауыр, әпке-қарындас, құда-жегжаттарымыз. Төскейде малымыз, төсекте басымыз қосылып, қыстау, жайлауымыз қатар болған, бірге көшіп, қатар қонған жұрт болатынбыз.

Империялардың жүргізген саясаты себептерімен ел-жұртымыз екі айырылып «шеттегі қазақ», «оралман», «қандастар» деген терминнің шығуына негіз болғаны болмаса, кіндік қаны бір ел едік. Сол кезеңдегі саясаттың кесірінен сыртта қалған (бүгінгі Қытай жері аталатын) қазақтар негізінен Іле қазақ автономиялы облысына қарасты үш аймаққа кеңінен қоныстанған. Айталық, Іле аймағында Тоғызтарау, Күнес, Текес, Нылқы, Шапшал, Қорғас аудандары, Құлжа қаласы мен Күйтін қаласын қамтыса, Алтай аймағындағы Көктоғай, Шіңгіл, Буыршын, Бурылтоғай, Жеменей, Қаба аудандары мен Алтай қаласында тұрады. Тарбағатай аймағына қарайтын Шәуешек, Шиху қалалары, Толы, Шағантоғай, Дәрбілжін, Сауан, Қобық аудандары қатарлы елдімекендерде де қазақтар жиі қоныстанған. Сонымен бірге Бұротола мұңғол автономиялы облысындағы Жың, Арасан аудандарында, Мори қазақ автономиялы ауданы мен Баркөл Қазақ автономиялы ауданында, Гансу өлкесінің Ақсай Қазақ автономиялы аудандарына шоғырланған. Шыңжаң Ұйғыр автономиялы районының орталығы Үрімжі қаласында, Қытай астанасы Бейжің қаласында да қазақтар қоныстанған. Шыхызы, орталыққа төте қарайтын Қарамай, Санжы облысына қарайтын Манас, Құтыби, Жемсары, Фуқан, Мишуан аудандары, Санжы қаласында, Ашылы қазақ ауылында және Чинхай-Шизаң өлкесінде де орныққан. Бұл аумақтар бір-бірінен бөлек жатқан жер емес, қайта көршілес, шекаралас аудандар болғандықтан ол жерлерде бытырап орналасқан.

Арғы түркі тарихын қойғанда, XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасырдың басындағы Алтай мен Тарбағатайдан бөліне көшкен бір бөлім ел Гансуге қарай жылжып, Тибетке иек артқаны белгілі. Бертінде, XX ғасырдың ортасында болған Қытайдағы үш аймақ төңкерісі кезінде, одан кейінгі аумалы-төкпелі саяси жағдайлардың зардабынан босқан қазақтардың бір бөлігі Тибет даласында қалып қойғаны, тіпті Тибет асқан көштің соңғы тұяғы Үндістан, Пәкістанға қоныс аударып, жол бойы азапты тағдырды басынан өткеріп Түркияға әрең жеткенін білеміз. Осы жағдайлар Әпетай Мұқарапұлының

«Киелі көш», Жәди Шәкенұлының «Қаралы көш» романдары мен Халифа Алтайдың «Атажұрттан Анадольға дейін» хикаятында, Хасан Оралтайдың «Елім-айлап өткен өмір» шығармаларынан, «Нұрғожай батырдың естеліктерінен», Дәлелхан Жаналтайдың шығармалары, т.б. дүниелерден белгілі.

Судың басында отырған (Ертіс, Іле өзендерінің), сыртта қалған сол елдің рухани мұрасы ұлт руханиятына құйылатын қайнар бұлақ іспетті. Ондағы қазақтардың халық мұрасы жалпықазақ мұрасының бір бөлігі екенін ұмытпауымыз керек. Оны зерттеу, ғылыми айналымға енгізу бүгінгі күннің басты мәселелерінің біріне айналуы тиіс. Ауызды қу шөппен сүрте беруге де болмас. Жекелеген ғалымдар сол елдегі қазақтардың рухани мұрасы туралы, көбінде эпостық мұралар туралы зерттеу жұмыстарын жасады. Экспедиция негізінде үш-төрт монографияның тарауларына арқау болды. Алайда сондағы қазақтардың рухани дүниесі, соның ішінде халық әдебиеті (фольклоры) кешенді түрде, бір жүйе негізінде, түгел қамтыған ұжымдық монографияға айналып үлгірген жоқ. Бір назар аударатын жағдай жекелеген мақалалардан тартып, жарық көрген монографияларға дейін негізінен эпикалық жырларды зерттеуге басымдық бергенін байқаймыз.

Қытайдағы және Қазақстандағы ғалымдар, әдебиетшілер мен тілшілер, тарихшылар да негізінен эпосты зерттеуге назар аударған. Оның себептерін бірнеше жақтан түсіндіруге болатын секілді: әуелгісі күні бүгінге дейін эпикалық жыр айту дәстүрі сол елде сақталған. Оның жарқын мысалы арысы Көтбай Көшкіншіұлы, Ақыт Үлімжіұлы, Таңжарық Жолдыұлы, Асқар Татанайұлы, Көдек Байшығанұлы, бүгінгі Қазым Әлменұлы, Ақан Мәлгәжіұлы қатарлы жыршылардың бұрынғы үрдісті жалғастырып келе жатқанында болса керек. Екіншіден эпостық шығармалардағы, әсіресе, тарихи жырлардағы оқиғалардың XVIII-XIX ғасырлардағы қазақ өмірімен тікелей байланысты болғандықтан, тарихи зерттеулер жарыққа шығып үлгірмегендіктен ол шығармаларымызды тарих деп қабылдап, есте ұстауға, ұрпақтан-ұрпаққа аманат етуді мақсат еткендігінің әсері болса керек. Үшіншіден кейіннен баспа бетінде жарық көрген фольклорлық мұралардың алғашқысы осы жырлар болғандықтан зерттеушілердің назарын алдымен өзіне аударған секілді. Сол себепті де Қытайдағы қазақтардың халық мұралары ішіндегі эпосты зерттеудің алға кеткені байқалады.

Көп жылғы аумалы-төкпелі саяси жағдайдан кейін де сол елде өмір сүріп жатқан қазақ халқының мұралары замана ағымына ілесе өз жалғасын тауып, жергілікті ерекшелікке сай дамып, бүгінгі күнге жетіп отырғаны аян. Ол өзгешелік негізінен топонимдік аңыздар мен кейбір тарихи аңыздардың, эпостық мұралардың жанрлық ерекшелігінен айқын көрінеді. XIX ғасырда шекара сызығы тартылған соң, Чиң патшалығына, онан кейінгі Қытай билігіне қараған қазақтардың өмірінде түбегейлі өзгерістің басталғанын білеміз. Рухани мәдени өмірімен қатар тұрмыс-тіршілігі және саяси-әлеуметтік жағдайында да айтарлықтай өзгешеліктер байқала бастады. Руханият саласында аймақтық ерекшелікке ие жаңа, тың мұралар барлыққа келгені де белгілі. Бұлар негізінен

эпостық жырлардан айқын білінеді. «Дүңген соғысы», «Үркін-қорқын», «Демежан», «Бөке», «Әкбар», «Сейіт», т.б. батырларға байланысты айтылатын жырлар мен аңыздар, үш аймақтың ұлт-азаттық соғысындағы батырлар өмірімен байланыста айтылатын ауыз-екі әңгімелер мен аңыздар соның айқын дәлелі.

Біз қарастырып отырған Қытайдағы қазақтардың мұрасын шартты түрде екі сатыға бөліп атауға болады. Оның әуелгісі есте жоқ ескі заманнан ХІХ ғасырдың екінші жартысына дейінгі жалпы қазаққа ортақ дүниелер және ХІХ ғасырдың екінші жартысынан бүгінге дейінгі Қытайдағы қазақтардың өзіне ғана тән аймақтық ерекшелікке ие мұралар.

Осы халық мұраларының жиналуы мен жариялануы, зерттелуі – ХІХ ғасырдың соңы мен ХХ ғасырдың басынан басталады. Ең алғашқы зерттеудің қағаз бетіне түсуін Г.Н.Потаниннің еңбектерімен сабақтастыра қарастырған жөн. Оның «Батыс Солтүстік Монғолия очерктері» деген еңбегінде қазіргі Қытай аумағындағы, соның ішінде Алтайдың Үліңгір бойында отырған қазақтар мен олардың рулық құрамы және ұрандары, сондай-ақ, сол кезеңдегі қазақтардың тұрмыс-тіршілігінен хабар беретін алғашқы еңбек екені белгілі.

Шекараның арғы бетінде қалған қазақтар да бөлінгеннен кейін өз бетінше өмір сүруге, білім, өнер үйренуге ден қоя бастады. Онда да бүгінгі күндегідей заманауи мектеп ашылмаса да, медресе ашуға ықыласты болды. Яғни, сол кезеңдегі медреселер дін оқуымен қатар әдеби жәдігерлер мен жаратылыстық білімдерден де сабақ беруді алға қойған. Аты медресе болғанымен, заты бүгінгі мектептің бастауы сол еді. Екі елде қалғанымен атажұрттағы қазақтардан қол үзбей, мұндағы болып жатқан кез-келген жаңалықтарды, соның ішінде мектеп ашу, білім беру, халықты сауаттандыру жұмыстары кеш те болса, сол жақта да жалғастырып отырды. Сол үрдістің бірі – Алтайда ашылған «Абақия» мектебі еді. 1880 жылы төрт бидің бірі Жұртбай, Әбдіхалық деген да молланы алдырып бала оқыттырады. Бұл медресе дами келе 1904 жылы «Абақия» атанады. Абақия мектебі ашылар алдында Жәке би Ласты өзенінің бойынан мешіт салдырып Ласты медресесін аштырады. Семей қаласынан үлкен оқымысты Нұғыман молланы алдырады [56, б. 38]. Бұған қарап сол кезеңде де Қазақстанның шығыс өңірімен байланысы үзілмегенін білеміз. Мектеп ашып қана қоймай, газет-журналды шығаруды да қолға алғаны белгілі.

ХІХ ғасырдың соңғы кезеңінде қазақ баспа сөзінің басы саналатын «Дала уалаяты» газеті мен «Түркістан уалаяты» газетінің әсерімен онда да 1910 жылы 25 наурызда Құлжадан май баспамен «Іле уалаяты» деген газет шыққан. Газет басының үстіңгі жағында араб жазуы сияқты оңнан солға қарай қытайша «Или байхуа бау» деген жазу, осы жазудың астыңғы жағында «Іле уалаиітінің гизті» (Іле уалаятының газеті) деген жазу бар. Оның астында крилл әріптерімен газет аты жазылған. 1910 жылы 2 маусымға дейін газеттің 88 саны шыққан. 1950 жылдардың басында «Шыңжаң газетінде» істеген М.З.Ерзин (татар) өзінің еңбегінде бұл газет жайлы мынадай түсінік береді: «Бұл газет Қазақстан Ғылым Академиясының кітапханасында сақталған». Қағаздың бір жақ бетіне басылған екі стон, аптасына бір саннан ханзушасы Күреден, ұйғыршасы Құлжадан

шығады. 1911 жылы 2 айдың 2 күнгі газетке «Кесілген шаш» деген мақала басылған деген дерек келтіреді [57, б. 64-65]. Бұл газет бір жыл сегіз ай шығып тоқтаған екен. Газет шағатай жазуымен жазылғандықтан оны қазақ, қырғыз, ұйғыр оқырмандарының барлығы да алып оқып түсінген. Баспа ашу, газет-журнал шығару Қытайдағы үш аймақтың бәрінде бірінен соң бірі іске асқаны белгілі. 1925 жылы Шәуешектегі «Торан» деген мектептің мұғалімдері Қазан қаласынан тас баспа жабдықтарын алдырып оқулық басқан. Сонымен қатар оқу-ағарту, мәдениет, басқа да қоғамдық мәселелер жөнінде мақала жариялап отырған.

1933 жылдан кейін «Шинжияң газетханасы», «Іле газетханасы», «Тарбағатай газетханасы», «Алтай газетханаларының» іргетасы қаланған. 1929 жылы «Шинжияң» газеті қытай тілінде «Тияншан газеті» болып жарық көріп тұрады. Тек 1935 жылы ғана «Шинжияң газетінің» қазақша саны басылып шығады. 1936 жылы 1 тамыздынан бастап ресми түрде, қазақ тілінде «Шинжияң газеті» деген атпен төрт беттік, апталық газет болып жарық көріп тұрады. Шинжияң газетінің редакциялық қызметін сол жылдары Нәзір Омарұлы, Зият Шәкерімұлы, Ғазез Қалбанов, Амантұр Ханыбеков (қырғыз), Мәжит Әбузарұлы қатарлы зиялылар атқарған. Осы кезеңде, әр аймақтан жеке-жеке газеттер жарық көре бастады. Соның бірі 1932 жылдан бастап «Іле дариясы» деген газет шыққан. 1934 жылы Шың Шысай жер-жердегі газеттерді «Шинжияң газетінің» бөлімшесіне өзгерткен. Бұл газет те сол саяси үрдіске байланысты «Іле Шинжияң» деп өзгертілген. 1936 жылы маусымда Құлжада «Қазақ-қырғыз» ағарту ұйымы құрылады да осы ұйымның мәдениет-ойынсауық бөлімінің жауаптысы Таңжарық Жолдыұлы болады. Таңжарық Жолдыұлы бастаған ұлт зиялылары 1936 жылы қазақ тілінде «Іле Шинжияң газетін» шығарады. Таңжарық ұсталғаннан кейін бұл газет те жабылады.

1934 жылы 21 мамырда Шәуешекте «Біздің тауыш» деген атпен төрт беттік апталық газет шығып тұрған. Оның жауапты шығарушылары Нияз Ысхахи, Нұртаза Шалғынбайұлы, Махмұтжан Ілһамжанов, Мырзасалық Құрбанов, Сұлтан Мұрат, Мырзабек қатарлылар болған. 1934 жылдың 10 айында газет жабылады. Газет жұмысы бес-ақ айға жалғасады. Арадағы бірнеше айлық үзілістен кейін, 1935 жылы «Біздің тауыш», «Шинжияң Тарбағатай хабарлары» деген атпен қайта шығады. 1938 жылы 1 қаңтарда 145-саны, 6-қаңтарда 146-саны шыққан, бұған қарағанда бұл газет аптасына алты рет жарық көріп тұрған секілді.

1935 жылдың 27 желтоқсанында Сарсүмбе (Алтай қаласы) қаласында тұңғыш рет «Алтай» газеті шығады. Шәріпхан бас болып газет шығарушылар алқасын құрады. Мұқаш Жәкеұлы газеттің жауапты редактор болып белгіленеді. Мұнда Мырзахымет, Ғалым Жанаров, Мұсылманбек қатарлылар жұмыс істеген. Сол кезеңде белгілі фольклор жинаушы, ақын, халық мұрасының жанашыры Асқар Татанайұлы қатарлылар әріп теруші болып жұмыс істеген. «Алтай» газеті кейін «Шинжияң газеті Алтай беті» болып өзгертілген. Шәріпхан, Мұқаштар ұсталғаннан кейін бұл газет те жабылған.

Сол кезеңдегі ұлт зиялылары газет шығарумен қатар, журнал басуды да қолға алған, оның дәлелі 1935-1940 жылдар аралығында Шәуешектен «Жаңа Шинжиян» журналы, 1937-1943 жылдары Алтайдан «Жаңа Алтай» журналы шыққан. 1930 жылдардан кейін баспа ісі біршама кемелденіп «Шинжиян» газеті, «Іле» газеті, «Тарбағатай» газеті, «Алтай» газеттерінің баспа заводтары арт-артынан құрылып, баспасөз біршама алға қарай жылжиды. Үш аймақ төңкерісі кезінде «Іле газетханасынан» Таңжарықтың «Түрме халі», «Абай таңдамалы шығармалары», «Мың бір түн» қатарлы кітапшалар басылып шыққан. 1946 жылы Үрімжіде «Сәуле» атты баспа құрылып, Н.Мыңжани бас редакторлық қызмет атқарған. Бұл баспадан «Абай таңдамалы шығармалары», «Қазақ тарихының дерегі», «Тұрмыс тілшісі» (авторы – Н.Мыңжани) қатарлы кітаптарды басып шығарады. Сол кезеңде «Сәуле» атты әдеби-публицистикалық журнал, «Шаншу» атты сатиралық журнал шығарды. Нәзір Омарұлының «Үш жетім» дастаны, Әнуар Көкейұлының «Қазақ әліппесі» басылып таратылған. Осы жылдары қазақ тілінде «Ағарту» журналы жарыққа шыққан [57, б. 63-71].

Бұл кезде үш аймақ қазақтарының халық мұралары ел игілігіне айнала бастаған. (Бұған дейін ауыздан-ауызға, немесе қолжазба түрінде ел ішінде халық ақындарының жырлап, әңгімелеуімен тарап жүргені белгілі). Ел арасында кең таралған фольклорлық мұралар жиналып, жариялана бастады. Сол жылдары Н.Аманжоловтың «Ауыз әдебиетін пайдалану туралы», М.Разданұлының «Көне мұра», Н.Мыңжанидың «Қыз Жібек жөнінде» деген мақалалары жарияланды [58, б. 328]. Сонымен қатар 1947 жылы «Алға» газетінің 1-қыркүйек күнгі номерінде «Күләштің жоқтауы» басылған [59]. Мұның барлығы да халық мұрасының баспасөзде жарияланып, зерттеуге негіз бола бастағанының көрінісі еді.

1949 жылы Қытай өз тәуелсіздігін жариялағаннан кейін, ел бойынша халық мұрасын жинап, жариялап, зерттеу ісін қолға алуға ден қоя бастады. Сол уақыттағы баспасөз бетінде, әсіресе, газеттерде «Халық ақыл-парасатының қайнар бұлағы», «Халық ауыз әдебиеті», «Ел аузынан» дейтін тақырыптармен мақал-мәтелдер, ғұрыптық өлең-жырлар, аңыз-әңгіме, ертегілер жарияланып тұрған. «Іле» газетінің 1957 жылғы 26 наурыз күнгі нөмірінде 39 мақал-мәтел, 29 көкек күнгі номерінде 18, ал 15 мамыр күнгі нөмірінде 46 мақал-мәтел жарияланған [60]. Аталған газеттің 21 наурыз күнгі нөмірінде «Құрғақ ой» деген ауыз екі-әңгіме берілсе [61], «Шыңжаң әдебиет искусствосы» журналының 9-санында «Екі егінші», «Жақсылық пен жамандық», «Әділ төрелік» [62] және 1957 жылғы «Шұғыла» журналының 1-санында «Есесін алған Терекбай» [63] ертегілері басылған. Ауыз әдебиетінің кейбір үлгілері мектеп оқулықтарына енгізіліп отырған. Мысалы «Ана тілі» (1956)» оқулығына «Тамақтың иісі, ақшаның сылдыры», «Өлген қазан» дейтін Қожанасыр туралы аңыздар енгізілген.

Халық мұрасын жинап, жариялауға ат салысып жүрген қазақ зиялылары сол кезеңдегі әртүрлі басылымдарда жарық көрген фольклорлық мұраларды іріктеп, жүйелеп, оның кейбір үлгілерін жеке жинақ етіп шығару ісін қолға

алып бастайды. Атап айтқанда, «Қос қобди» (1957), «Ертегілер» (1958), «Ертегілер мен аңыздар» (1958), «Қырық өтірік» (1959), «Қазақ ертегілер» (1963) жинақтары шығады.

1958 жылы Бүкіл Қытайлық фольклоршылардың мемлекеттік құрылтайы болып, осы жиналыста фольклорлық мұраны жинауды қоғамдық мәнді іске айналдыру қажет екендігі айтылады. Осыған орай халық мұрасын жүйелі түрде, арнаулы жинау мәселесі жөнінде үш рет кең көлемде жиналыс өтеді. Біріншісі 1950 жылдардың ортасы. Қытай Ғылым академиясының ондағы аз ұлттарды зерттеу орталығы арнаулы адам ұйымдастырып Шыңжаңдағы ұлттарға қоғамдық тексеру жүргізеді. Қоғамдық тексерудің бір мазмұны ауыз әдебиетін жинау еді.

Осы қатарда қазақтың да бірталай ауыз әдебиет мұралары жиналды. Екіншісі 1962 жылы автономиялы райондық Әдебиет-көркемөнер бірлестігі мен Іле Қазақ автономиялы облыстық үгіт бөлімі бірлесіп жинады. Үшінші, 1978 жылы Іле Қазақ автономиялы облыстық Мәдениет мекемесі адам ұйымдастырып жинады [36, б. 96].

Алайда алғашқы екі реткі жиналған фольклорлық мұралар «Мәдениет зор төңкерісінің» кесірінен қара тізімге ілінеді де «қара материал» қатарында жойылады. «Төрт көнеден» құтылу «науқанының» құрбанына айналады. «Мәдениет төңкерісі» болған он жылдағы былықтары түзетіле бастаған шақта халықтың ғасырлар бойы жасаған асыл мұрасын жан-жақты жинап, зерттеу жұмыстарын да бастайды. Сөйтіп 1978 жылдан кейін қайта көңіл бөледі. Фольклор зерттеу қоғамының Шыңжаң бөлімшесі құрылып, нақтылы іске кіріседі. Жиналған материалдарды жорамалдап ажыратып, арнаулы журналдардың қажеттілігі күн тәртібіне қойылады. Сонымен, 1980 жылдардан бастап Үрімжі қаласынан «Шалғын», 1982 жылдан бастап «Мұра» атты тоқсандық журналдар шықса, Алтай аймағының орталығы Сарсүмбе қаласынан «Алтай аясы», Тарбағатай аймағының орталығы Шәуешек қаласынан «Тарбағатай», Іле аймағының орталығы Құлжа қаласынан «Іле айдыны» (1979 жылдан бері) қатарлы журналдар жарыққа шығады. Сондай-ақ, Көктоғай ауданынан қолжазба журнал «Көктоғай әдебиеті» де жарық көреді. Ілгерінді-кейінді жиналған мұралар реттеліп, алдымен жоғарыдағы аталған журнал беттерінде жарияланып тұрған.

Әрине, халықтың қазынасын жинау, жариялау, оның қайнар бұлағынан сусындап отыру барлық кезеңде бірдей болды деуге болмайды. Әсіресе тарихқа «Мәдениет зор төңкерісі» деген атпен еніп, он жылға (1966-1976) созылған аты шулы жылдарда мәдени-әдеби мұраларды бір ыңғай қаралау етек алып тінту, бұлау, өртеу саясатының зардабынан не түрлі тамаша әдеби мұралар «қара материал», «улы шөп» ретінде өртеліп, бізді құралақан қалдырып кетті» [64, 100], – деп жазады фольклортанушы З.Сәнікұлы.

Бұл бір адамның ғана емес, қалың көпшіліктің де өкініші деуге болады. «Ескі мұраны түгелдей жою» деген теріс ұранды желеу еткен «Мәдениет зор төңкерісі» халыққа үлкен апат әкеліп қана қоймай, архивтердегі құнды материалдар мен кітапханалардағы сан мың кітаптарды, ел ішінде сирек

кездесетін қолжазбаларды өртеп, жойып жіберген. Ауылдағы ауыз әдебиеті нұсқаларын айтушы, жинаушы, сақтаушы адамдардың барлығын қудалап, оларға «қара жіп», «қанды балақ» деген ат қойып, айдар тағып тиіскен, қуғындауға ұшыратқан. Тек бүкіл халықты шарпыған қиын кезең өткеннен кейін ғана сол жылдардың сұрқия саясатынан аман қалған ел есін жияды. Сөйтіп Қытайдағы экономикалық реформамен қатар, рухани мұраларды қалпына келтіру ісі де қайта жолға қойылады. Осының нәтижесінде 1979-1980 жылдардан бастап бүкіл халық белсене іске кіріседі. Бірінші, он жылға созылған ойранның орынын толтырып, көкірек көзі ояу қарттардың білетіндерін түгелдей жазып алып қалу көзделсе, екінші, әдеби мұраларды жинап, жариялап отыру арқылы қалың қауымның рухани-эстетикалық қажеттілігін өтеу де мақсат етілді.

Фольклорлық мұралардың үлгілерін жариялайтын және ол жайлы пікір айтатын арнаулы журналдардың шығуымен «Шыңжаң фольклор зерттеу қоғамының» құрылуы әдеби мұраларды жинау мен жариялау жұмысын бұқаралық әрекет етеді. Осындай игі жұмыстар нәтижесінде алғашқы ғылыми кеңес 1982 жылдың 6-13 қаңтар аралығында Іле Қазақ автономиялы облысының Күйтін қаласында болады. Жиналыс халық фольклоры жөніндегі теориялық, ғылыми ұғымдарды жоғарлату, тәжірибелерді қорытындылау, фольклор қосынын жетістіру, бұдан былайғы міндеттерді айқындауды күн тәртібіне қояды [65, б. 1-3]. Сондай-ақ әр жанр бойынша бірнеше ғылыми баяндамалар жасалып, ауыз әдебиетінің мән-маңызына назар аударылған.

Шыңжаң Ұйғыр автономиялы районының географиялық жағдайына, ондағы халықтардың орналасауына қарай оңтүстік және солтүстік Шыңжаң болып екіге бөлінеді. Оңтүстік Шыңжаңда негізінен ұйғырлар орналасса, солтүстік Шыңжаңда қазақтар қоныстанған. Солтүстік Шыңжаңның халық фольклорына арналған тұңғыш ғылыми кеңес Күйтін қаласында өткен болатын. Онда Қытай фольклоршылар қоғамының Шыңжаң бөлімшесінде атқарылатын іс-шаралар туралы жиналыс болады. Шыңжаң бөлімше қоғамының төрағасы Пәттаржан Маһәмәди басқарып ашады да, орынбасары Әбдірашит Байболатов арнаулы сөз сөйлейді.

Осы жиналыста алға қойған мақсаттарының бірі: жаппай жинау, центрлі зерттеу, зор күшпен жалпыластыру, зерттеуді күшейту бағытында алып барылған. Мұнда негізгі назар аударатын мәселелер қатарында фольклорлық мұралардың бүгінгі қазына, әрі тарихи қазына екендігін естен шығармай, оған сол заман, сол заманғы шаруашылық, ақыл-ой, салт-сана көлемінен қарап, оның байырғы тұлғасына қиянат жасамау керек. Жиып алынған мұраның қай жерден, кімнің айтуынан жазылып алынғандығын толық естелікке алуы тиіс. Бұлай істеу әрбір сақтаушының айтқыштық, творчестволық ерекшелігін, мұралардың жайылып таралуының географиялық аумағын анықтауға мүмкіндік беретінін, мұраларды жаттаушылардың, тарихи жазбалардың өз сөзін, өз қалыбынан айнытпаған, өзгертпеген жөн. Сонда мұраның халықтық сипаты толық сақталады, айтушының өзіндік айту ерекшелігі, айту айшығы да айқын сақталады дегенді алға қояды.

Жиналыста төмендегідей қаулы қабылдайды:

1. Халық фольклоры, зор бір ғылым деп танылуы, соған сай қызмет істелуі керек. Жұңго (Қытай) Фольклор зерттеу қоғамы Шыңжаң бөлімшесі қоғамының қарамағында ұйғырша, қазақша, қажет болған жағдайда басқа ұлт тілінде халық фольклорына арналған арнаулы журнал шығаруы керек. Бұл журналдарда халық арасынан жиналған, реттелген әдеби, тарихи мұралар мен ол жөніндегі зерттеу мақалалары да бір жақтан жарияланып отыруы керек.

2. Жер-жердегі басшы орындар фольклор қызметін маңызды қызметтер күн тәртібіне қоюы, кадрлар қосынын толықтыруы керек. Мұнда автономиялы районнан тартып, төменгі орынға дейін фольклор мұраларын жинайтын арнаулы қызмет группаларын ұйымдастыру, жинау жұмыстарын шұғыл қолға алу. Қазақтағы «Бақтиярдың қырық бұтағы», қырғыздағы «Манас», моңғол халқының «Жәңгірі» сияқты ірі тарихи мұраларды тездетіп жинауға күш салу, жасы алпыстан асқан халық мұраларын білетін адамдармен жұмыс жасауға тапсырма беру.

3. Бүкіл Шыңжаң, жүйеден солтүстік Шыңжаң фольклордың табиғи кені, оны жинау үшін қаражат қажет. Оны жергілікті Мәдениет үйлері қамтамасыз етіп отыруы керек. Бұл қаражаттар фольклор мұраларын ел аралап жинауға, шоғырлы түрде жинау тәсілдеріне, таспаға алу мен машинамен көшіру секілді осы заманданған әдіспен жинауға істетілуі, жиып алынған, сатып алынған мұраларға істетілуі керек дегенді ортаға салады [65, б. 1-3].

Осы негізде «Мұра» журналы жарық көреді де, жинаққа сол жиналысқа жер-жерден әкелінген фольклорлық мұралар мен сол жиналыста оқылған баяндамалар жарияланады. Осы жиналысқа келген ақын, фольклор мұраларын жинаушы Шәмен Исаұлы: «Біз небәрі екі жылға жуық уақыт ішінде жиырмадан астам көлемді, әр тақырыптағы халық қиссаларын, бес айтыс өлеңін, бірнеше вариантты беташар, сыңсыма, жар-жар, жұмбақ, балық өлең, тау өлеңдерін «Қырық мысалдың» бірқаншасын, халық мақал-мәтелдерімен тарихи мұралардан бір қауым мұралар жинап алдық. Жүз елуге жуық халық әнін (бұрын-соңды жарияланбаған), екі жүзге жуық халық күйін, оннан астам сыбызғы күйін жинадық. Бұл күйлердің ішінде 1912 жылдан бұрын жасаған Мүкей мен Бейсембінің, 1946 жылдан ілгері өткен Іркітбайдың сыбызғы күйлері, 1944 жылдан ары жасаған Тоқыраның, тіпті ізгі істері жұрт арасында аңыз болып тараған Өсер, Лақ билердің материалдарын да кезіктірдік. Түркі халықтарының классик әдебиетінің бірі «Тотынаманы», Ақыттың 1901 жылы Қазанда басылған «Жиһанша» қиссасын таптық [66, б. 27-29]. 1979 жылы маусым айында Қаба ауданында өткен ақындар айтысы кезінде Мұратбек, Қайзәли деген кісілерден «Азат-Бақыт», «Қасым-Жомарт», «Теміртаяқ», т.б. жиып алдық, – деген мәлімет айтады.

Дүйсенбек Тұрлықожаұлы берген мәліметте де Текес ауданы 1980 жылдан бастап фольклор мұраларын жинауға кіріскен. Жиырмадан астам дастан, екі жүзден астам түрлі тұрмыс-салт жырларын, өлең, Қожекенің өмірбаяны мен отыздан астам күйін жинағанын айтады. «Текес толқыны» атты журнал шығарып, жиналған мұраларын сонда жариялауды қолға алған. Бұл

кезеңде Мүсілімбек те Нылқы ауданының Мәдениет үйі он төрт дастан, бес айтыс, үш жүзден астам өлең жинағандықтары туралы мәлімет береді.

Сол кеңестің негізінде жарық көрген «Мұра» журналының алғашқы санына «Мұра жайлы сөз қозғағанда» айдары бойынша О.Егеубаевтың «Тұңғыш кеңес», Н.Мыңжанидың «Қазақ фольклоры және оның қисса-дастан жанры жайында», Ш.Исаұлы мен М.Сарқытбайұлы және Д.Нұрлықожаұлының ой-пікірлері «Жүргенге жөргем ілінеді» тақырыбымен берілген. Ал «Атадан қалған асылдар» тақырыбында «Сабалақ», «Қыз Жібек», «Қорқыт жыры», «Ер Бұлан», «Таһар мен Заһира», «Нақыл мен ақыл» (аңыз), «Шыңғыс пен Жиренше», «Пұшық қыз бен ақсақ жігіт», «Түлкі мен тауықтың айтысы» мәтіндер енген. «Шешеннің өзі өлсе де, сөзі өлмейді» тақырыбы аясында «Мамырбектің шешендік сөздері», «Көдек ақынның өлеңі – тышқан», «Ырысбай шешеннің сөздерінен», «Бүркітбайдың өлеңі», «Қарағұлдың өлеңі», «Асылхан мен Нұрипаның айтысы» жарияланса, «Өлеңдер мен тұрмыс-салт жырларынан» айдарында «Жер-су өлең», «Өтірік өлең», «Балық өлең», «Қара өлең», «Беташар» мәтіндері жарияланған.

Осы мұраларды жариялай отырып, журнал арқылы оқырмандарға арнап үндеу тастайды. Онда: «Мұра» атты бұл жинағымызды көрген соң, өзіңіз жаттаған, немесе қастерлеп сақтаған, басқалар әлі айтпаған, баспа бетін таппаған атадан қалған толып жатқан асылдарыңыздың барлығы есіңізге келер. Олай болса оны құрсақта, немесе сандықта құр сақтамай, бұқарамен бет көрістіруге асығыңыз. Елдің нәр алуына, ұрпақтардың жалғастыра беруіне, зерттеушілердің пайдалануына толассыз ұсына беріңіз. Не білсеңіз, соны реттеп жазып, үнемі жолдап тұрыңыз. Білетін сырластарыңызды жазуға немесе жазып алушыға айтып беруге қозғап тұрыңыз. Күдіктенетін күндер кеткен. Күн шуағын молынан сепкен бір кезде «асылдарымыз» арманына жететін болсын! Мұнда: халықтық дастандар, хисалар, ертеке-аңыздар, айтыстар, шешендік сөздер, мақал-мәтелдер, ақлия-мысалдар, Қожанасыр, Алдар көсе әңгімелері, ата өлең, жер-су өлең, шежіре, балық, мал, аңшылық, қара өлең, аужар, беташар, сарын, сыңсыма, жоқтау, көңіл айту, арыз өлең, бата, күлдіргі, әзіл, бақсы сарыны, бесік жыры...сияқтылардың бәрі де болады», – деп хат жазады. Соңына Үрімжі қаласындағы мекен-жайын жазып, «ф.қ. қазақ бөлімі» деп ескертеді.

Қытай фольклоршылар қоғамының 1950 жылы 29 мартта Бейжің қаласында бірінші құрылтайы, 1958 жылы 9-15 шілдеде екінші құрылтайы өткені белгілі, 1979 жылы 4-10 қарашаға дейін үшінші құрылтайы, 1984 жылы қараша айының 13-20 күндері Хыби өлкесінің орталығында Қытай фольклор зерттеу қоғамы мүшелерінің төртінші құрылтайы болады. Құрылтайға ондағы аз ұлт өкілдері де қатысады. Жиын «Бүкіл мемлекет көлемінде фольклор қызметі кең қанат жайып, ежелден бері болып көрілмеген көркейіп-гүлденген жағдайда ашылып отырғандығын, құрылтайдың жаңа тарихи дәуірдегі фольклор істерімізді сөз жоқ жаңа бір өрлеуге көтеретіндігін атап көрсетті» [67, б. 3]. Сондай-ақ құрылтайда отыз бес жылдан (1949 жылдан бастап, 1985 жылға дейінгі) бергі атқарылған жұмыстарға шолу жасалып, фольклор

қызметінің жаңа бағыты: «жинау және құтқару қызметін» жаппай өрістетуге, назариялық зерттеуді сатылы түрде күшейту, ғылыми өрені тез өрістетіп, Жұңгоша (Қытайша) фольклор ғылымын жасау» [67, б. 5], – деп тұжырымдайды. Жиналыста 1985-1986 жылдары халық мұраларын жалпы беттік жинап болу, 1987-1990 жылдары құрастырып баспадан шығару туралы жоспар жасалады. Осы жиналыстан кейін жыл сайын шығатын экспедициялардың сыртында облыс, аймақ, аудан бойынша жинау жұмыстарын ұйымдастырып, әр жыл сайын қанша, қандай шығармалар жиналғандығы жөнінде есеп беріп отырған.

Фольклорлық мұралардың ішінде жеке жанрға арналған жинау, зерттеу мәселелеріне арналған бас қосудың бірі 1985 жылы мамыр айының 20-24 күндері Үрімжі қаласында өтеді. Бұл – аз ұлттардың қиял-ғажайып ертегі, аңыздары бойынша алғаш рет өткізілген ғылыми конференция болып, 6 тілде жазылған 62 баяндама тыңдалады. Жиында фольклор мұраларын жинау және реттеумен салыстырғанда, зертту жұмысының кенже қалып отырғандығы атап өтіледі. «Теориялық зерттеу қосынын құру арқылы оны бүкіл фольклор қызметінің жетекшісі орнына көтеру» [68, б. 3] қажеттігі баса сөз болады.

Бұдан шығатын қорытынды сол – 1980 жылдан қазірге дейінгі ауыз әдебиетін жинауды мемлекет жұмысының бір саласы ретінде қарап, жаппай жинауға кіріскен. Бұл іске Шыңжаң Қоғамдық ғылымдар академиясы нұсқау беріп, аудан-аймақтардағы мәдениет бөлімдері басшылық жасап отырған. Әрбір аудан, аймақ өздерінің жинаған материалдары негізінде әр жанр бойынша жеке жинақ құрастырып отырған. Мысалы «Шәуешек қаласының қисса-дастандары» (1995), «Шәуешек қаласының аңыз-әңгімелері» (1995), «Шәуешек қаласының өлең-жырлары» (1995) және «Шәуешек қаласының мақал-мәтелдері» (1995) атты төрт томдық жинақ шыққан. Осындай төрт топтама Шыңжаңдағы қазақтар орналасқан аудандарда дерлік жарыққа шыққан. Бірінде төрт топтама толық жарияланса, кейбірінде тек бір ғана кітаптан ғана жарық көрген. Кейбір аудандардың төрт топтама кітапты шығарған-шығармағанынан нақтылы хабар жоқ, белгісіз күйінде қалып отыр.

Сонымен кең ауқымда, бүкіл ел болып аттанысқа келген дүние әр ауданнан шыққан «Төрт топтама» атты сериялы кітаптар екендігін айрықша айтқан жөн. Өйткені Қытай Халық Республикасы он жылдық алапатта біраз мұралардың көзін құртқан болатын, сол бастықты толтыру аясында 1984 жылы орталықтан бір тұтас қаулы шығарып, халық мұраларын жинауды қолға алуға тапсырма берген. Шыңжаң Ұйғыр Автономиялы районы 1987 жылы маусым айында бұйрық шығарып іске кіріскен «Жұңго (Қытай) халық аңыз-ертегілер топтамысын», «Жұңго (Қытай) халық өлең-жырлар топтамасын», «Жұңго (Қытай) халық мақал-мәтелдер топтамасын» және «Шыңжаң қисса-дастандар топтамасын» құрастыру қызметі жолға қойылған. Оған Қытай мемлекеттік фольклор зерттеу қоғамының орынбасар төрағасы, профессор Жияжы осы қоғамының екінші кезекті құрылтайында «Ынтымақтасып еліміздің халық ауыз әдебиетін көркейту жолында күш салайық» деген баяндамасында ауыз әдебиетін жинау, реттеу, басып шығару, зерттеу қызметінің іс жүзіндік

мәселелерін көтерген баяндамасы негіз болғаны аңғарылады. Осы айтылған баяндамалар негізінде Қытайлар үш топтама «Халық өлеңдерін», «Аңыз-ертегілерін», «Мақал-мәтелдерін» жинау жұмысын бастаған. Осы орайды мықты игерген сол кездегі қазақ зиялылары «Қазақ қисса-дастандары» деген бір топтама қосып, жалпы төрт кітап дайындау негізінде жұмыс атқарған. Осы бойынша қазақ фольклорлық мұраларының жүзге жуық томы шыққан (барлық аудандардың шығарған топтамаларын қосқанда). Белсенді, ұтымды жұмыс істеп, қаржыны тиімді пайдаланған аудандар төрт, бес, алты кітапқа дейін шығарып жіберген де, қаржыны игере алмаған, жақсы жұмыс істей алмағандары бір, екі кітап шығарумен шектелген. Ал мүлде жұмыс істемеген аудандардың кітабы да шықпай қалған.

Әрине, кітап шығарған аудандар да халық мұрасын толық қамтып, шығарды деген ойдан аулақ болған жөн. Өйткені сол кезеңдегі қатынас құралдарының тапшылығы, жолдың қиындығы, көшіп-қонып жүрген халықтың бір-бірінен шалғай орналасуы бәрі-бәрі де мұралардың толық жиналып, бір арнаға түсуіне өз кедергілерін жасағаны белгілі. Көктоғай ауданының халық мұрасын жинап, құрастыру тобы ол туралы былай дейді: «Біз материалдарды жинау барысында бір шеті Құбының құмы, енді бір шеті Монғолия шекарасына дейін созылып жатқан, тарыдай шашылған малшылар мен егіншілерді жаппай аралап жинадық деп айта алмаймыз. Бұған қатынас, адам күші, қаржы, уақыт сияқты тосалғылар болғандықтан топтамамыздың кемелденуіне көптеген қиыншылықтар болды. Әйтсе де бөгеттерді бұзып, қиыншылықтарды жеңе отырып, негізгі адамдар мен түйінді орындарға қайта-қайта барып...қарияларға кезігіп қызмет өнімділігін қолдап жібергендігімізден бұл аңыз-ертегілер топтамасын, адамзаттың жаралуынан бүгінге дейінгі материалдарды құнықтап жинап, реттеп, әжептауір бір топтама етіп жұртқа ұсына алғанымызды мақтаныш етеміз» [69, б. 9], – деп түйіндейді. Бұдан барлығын болмаса да негізгілерін жинап, құрастырғанын көреміз. Мұнда және бір назар аударатын жағдай – жиналған материалдардың барлығы жарық көрмеген. Кітап құрастыру алқасындағы адамдардың шешімімен көркем деп саналғандары ғана таңдалып алынған. Ал басқалары нөмірленіп, әр ауданның архивтерінде сақталған. Сондықтан бізге жеткені жиналған материалдардың бір бөлімі ғана деп қабылдағанымыз жөн. Осы топтамалардың ішіндегі «Сауан ауданының аңыз-әңгімелері» деген кітаптың мазмұны төмендегідей болып келеді:

1. Мифтер (1000); 2. Аңыздар (2000); 3. Ертегілер (3000) [70, б. 2-10].

Осы арнаулы нөмірленген жанрлар іштей бірнеше топқа бөлінеді. Айталық мифтер «Жер-көктің жаралуы жөнінде» (1100), «Жан-жануар өсімдіктер жөнінде» (1400), «Адамзаттың пайда болуы жөнінде» (1500), «Тәңір және тәңірдей батыр алыптар жөнінде» (1700) деп келсе, аңыздар да іштей «Адамдар жөніндегі аңыздар» (2100), «Тарихи оқиғалар жөніндегі аңыздар» (2200), «Жерлік аңыздар» (2300), «Жан-жануар, өсімдіктер жөніндегі аңыздар» (2400), ал ертегілер іштей «Қияли ертегілер жөнінде» (3100), «Хайуанаттар жөніндегі ертегілер» (3200), «Жын-шайтан, алдамкөс-жадыгөй жөніндегі ертегілер» (3300), «Ақылгөй-дана, парасатты жандар жөніндегі ертегілер» (3500),

«Мысалдар» (3600), «Күлдіргілер» (3700) деп осы тақырыптар аясында топтастырылған. Бұл топтастырулар сол елдегі әр ұлт халқының «прозалық фольклорын» жіктелуіне ортақ дүниелер екені белгілі. Осы жіктеулермен «Халық өлең-жырларына» (4000) да бір том арнаған. Бұл бөліністерде мифтің индексі 1000 цифрымен таңбаланса, ішкі тақырыптары 1000-нан, 1999-ға дейін нөмірленеді.

Аңыздар да іштей 2000-нан 2999-ға дейін, ал ертегілердің ішкі тақырыптары 3000-нан 3999-ға дейін таңбаланады. Жоғарыдағы бір ыңғай нөмірленген сандар жайдан-жай қойыла салмаған. Аарне-Томпсон көрсеткішіндегі сюжеттер индексін басшылыққа алғаны аңғарылады. Бірақ, сюжеттер жүйесі талапқа сай орналастырылмағаны байқалады. Фольклорлық мәтіндерді бұлай жіктеудің біртұтас үлгісі болғандықтан, сол нөмірге мазмұн, сюжет жағынан жақын келетін мәтіндер бір ыңғай жинақталғаны белгілі. Бір ауданның аңыз-ертегілер топтамасында кездеспейтін дүниелер, келесі бір ауданның төрт топтама жинағында жарық көргені байқалады. Ел бойынша фольклорлық мұраларды жинап, жүйелеудің бір ыңғай жобасы қалыптасқанын, әр топқа жанры мен ұқсас сюжеті топтастырылатынын, бірінде жоқ кемдікті екіншісі толықтырып бас-аяғы жиналған үлкен топтамаға айналғанын көреміз. Әрине, әр ауданның жинап, жариялаған фольклорлық мәтіндерінде ұқсастықтар мен айырмашылықтың болатынын кітап мазмұнымен танысқан соң ғана қол жеткіздік.

Осы фольклорлық мұраларды шығаруда әр ауданның өзінің іштей ұстанған принциптері болған, оны «үш өлшем» деп атап, сол талапқа сай келетін ғана мәтіндерді топтастыруды, жарыққа шығаруды мақсат еткен. Ол үш өлшемі: жергілікті өңірде көп айтылатын, баспа бетінде жарық көрмеген, жергілікті түс (сипат) алған шығармаларды жариялауға басымдық берген. Осы негізде Шәуешек қаласынан 144 аңыз-ертегілердің мәтіні жинақталып, соның ішінен жоғарыдағы үш талапқа сай келетін 116 нұсқасын ғана жариялауға шешім шығарған [71, б. 3]. Осы кезде елуден астам жырлар мен төрт мың шумақтан асатын өлең, он мыңнан астам мақал-мәтел жинап, солардың арасынан сұрыптап жариялаған. «Мори ауданының аңыз-ертегілерін» құрастырушылар да төмендегідей мәлімет келтіреді. «Жинап алынған аңыз-ертегілердің бір бөлімі өлшемге толмаса да архивке қалдырдық. Бұл кітапқа жиыны 78 аңыз (миф), 26 ертегі, 70 нұсқа күлдіргі (шешендік сөздер), мысалдар енгізілді» [72, б. 3] деген мәліметтер келтіреді. Бұған қарап, баспа бетін жарық көрмеген халық мұраларының да біршама көп екенін аңғарамыз. «Төрт топтама» кітапты құрастырушылар сол өңірден жиналған фольклорлық мұралармен қатар, халық мұрасы жиналған ауданның географиялық орналасу жағдайына да арнайы тоқталып, ол туралы жан-жақтылы мәлімет беруді де ойдан шығармаған.

Бұл мәліметтер фольклорлық картаның, атап айтқанда фольклорлық жанрлардың қай өңірде қаншалықты деңгейде сақталғанынан хабардар табу үшін де таптырмас материал болып қалғаны аңғарылады. Мысалы «Дөрбілжін ауданы Шыңжаң Ұйғыр Автономиялы районының батыс солтүстігіне

орналасқа. Шығысымен батысының арақашықтығы 123 километр, солтүстігі мен оңтүстігінің кеңдігі 87 километр, жалпы жер ауданы 9531,9 шаршы километр. Үрімжі қаласымен аралығы 580 километр. Қазір аудан қарастылығында бір қалашық, он ауыл, алты егін-мал шаруашылық алаңы бар. Ауданымызда қазақ, ханзу, ұйғыр, моңғол, хүйзу қатарлы жиырма бес ұлт бар. Жалпы саны 110905 адам....ауданымызда халық ауыз әдебиетінен сырт, көптеген мәдени мұралар сақталған. Атап өтсек: Қара Емілдегі тасқа ойылған суреттер, Баймырзадағы, Қарағаш, Күредегі, Бейітті бұлақтағы Берікқарадағы тас мүсіндер; 1968 жылы Көне Дөрбілжіннің орнындағы жер астынан табылған өндірістік құрал-саймандар мен тұрмыстық бұйымдардың қалдықтары; 1958 жылы Дөрбілжіндегі көне Жамбылдың бұрышынан табылған үлкен қазан; 1984 жылы Қырошақтан табылған батырлар сауыты қатарлы тарихи заттық мұралар арғы-бергі замандардан сыр шертіп, халық ауыз әдебиеті мұраларымызды құнды деректермен онан ары нәрлендіре түседі» [73, б. 1-2], бұдан басқа да мәліметтер келтіреді.

Сонымен бірге сол өңірден шыққан әйгілі тұлғалармен қатар, фольклорлық мұраларды жинап, жариялаушылар туралы да қысқаша мәлімет береді. Мұның барлығы да төрт топтама аясында сапалы жүргізілген дүниелердің жемісі деп айтуға толық негіз бар. Осы негізде әр ауданның фольклорлық, этнографиялық, археологиялық мұралары туралы толық, жан-жақтылы мәлімет бере білгені анық көрінеді. Жоғарыдағы тиіптік мысал ретінде бір ауданның мұралары туралы қысқаша мәліметтер ғана. Осындай дүниелер әр ауданнан шыққан материалдардың кіріспе бөлімінде беріліп отырған. Бұлардың кейбірі шынында сапасы нашар болса, кейбірі мемлекеттің жарияланатын материалдарға байланысты қойылатын «ережелеріне» сай келмеуі де мүмкін. Сол қолжазба қорда қалған мұралар да ел игілігіне айналмай тасада қалып бара жатқаны назар аудартады. Әрине, жарияланған дүниелердің өзіне «ішкі материал, сыртқа шығаруға болмайды» деп ескерту жасалған, бұл дүниелердің қолжазба нұсқасымен танысудың мүмкіндігі жоқтығын аңғарамыз. Тіпті сол сапасыз, көркемдігі төмен деген мұралардың қатпарында там-тұмдап болса да біздің ұғым-түсініктеріміз бен наным-сенімдеріміз, рухани қайнарымыз жатпасына кім кепіл.

Қытайдағы қазақтардың фольклорлық, тарихи, этнографиялық, археологиялық дүниелерін жүйелі түрде жариялауға негіз болған және бір құнды сериял кітаптар жүйесі «Тарихи материалдар» деген атпен жарық көрген-ді. Айталық «Алтай аймағының тарихи материалдары», «Іле тарихи материалдары», «Күнес тарихи материалдары» деп келеді. Бұл басылымдардың кейбірі отыз томнан асып жығылады. Мұнда негізінен сол өңірде жасаған тарихи тұлғалар мен тарихи оқиғаларға баса назар аударатыны айқын көрінеді. Мысалы «Күнес ауданының тарихи материалдары» деп аталатын серияның 6-томында «Қызайдың төрт әулиесі туралы» жазған А.Омарақынұлының, Ә.Зейнелұлының «Күнес ауданының тұңғыш ту көтерушілері», Ә.Халықұлының «Күнес ауданының азаттыққа дейінгі ұлттық оқу-ағартуының жағдайы», С.Әбілқасымұлының «Күнес білім ордасы аудандық бірінші орта

мектеп», Ә.Айтұлының «Күнес радио-телевидениесінің қысқаша тарихы», Т.Мәдіқожаұлы мен Н.Нұралыұлының «Күнес асыл тұқымды қой фермасының қысқаша тарихы», Ә.Омарақынұлының «Ақын аты өлмейді», Ә.Нұрсейітұлының «Алып күштің иесі көпшіл Керімбек» [74, б. 1-2], т.б. деп аталатын ғылыми-көпшілік мақалалары жарияланған. Бұл үрдістің де сол ауданның бітім-болмысын ашуда, ауданның рухани құндылығын танып-білуде таптырмас материал екені белгілі. Бұл да Шыңжаңдағы қазақтар қоныстанған аудандардың барлығына ортақ атқарылған жұмыстардың нәтижесі екенін білдіреді.

«Төрт топтама» жинағында тек фольклорлық мәтіндер мен оны жинаушы, айтушы, жариялаушылар туралы мәлімет берілсе, кейіннен шыққан «Тарихи материалдар» сериясында тарихи тұлғалар мен тарихи оқиғаларға және басқада жағдайларға байланысты ғылыми, ғылыми-көпшілік, тіпті есте қалған естеліктерді жариялауды алғышарт еткені көрінеді. Әрине, бұл материалдар туралы мәлімет біздің қолымызға толық түскен жоқ, бірақ, қолда бар санаулы кітаптардағы жарияланымдардың бағыт-бағдарына қарап жоғарыдағыдай қорытынды жасауға болатын секілді. Кейінгі серияның мақсаты – бұған дейінгі жиналыстарда айтылып келе жатқан мұраларды зерттеу жұмысының ақсап жатқанына байланысты жүйелі түрде атқарылған жұмыс жоспарының нәтижесі секілді.

Осы топтамалардағы кейбір кемшіліктер туралы Б.Кәсейұлының нақтылы тұжырымдарын ұсынуға болады. «Төрт топтамада» аңыздар мен ертегілердің, қиял-ғажайып ертегілері мен мифтердің типологиясын айқын ажырата алмағандықтан араласып кеткендігін, алайда жинаушыларды кінәлауға болмайтындығын, фольклортану ғылымының Қытайдағы қазақтар арасында кешендеп ғылыми арнаға түсуімен байланыстырады» [75, б. 30].

Қытайда фольклорлық мұралардың жиналуы мен жариялануына айрықша үлес қосқан «Шалғын» журналының ұжымы. Онда бірнеше бағытта ауыз әдебиеті үлгілерін жариялауға ат салысқан.

«Шалғын» журналының жеті жылғы санында яғни 1980-1987 жылдар аралығында жинап, жариялаған фольклорлық мәтіндердің саны 400-ге жуықтаған (бұл сандық мәлімет «Мұра» журналының редакциясында сақталған, бас редакторы Дәлелбек Қинаятұлының берген «Шалғын» журналының жеті жылғы санының көшірмесі бойынша берілді).

Осы бағытта 1980 жылдары жұмыс істеген журнал «Алтай аясы» журналы екендігін де айта кету لازم. Журналдың 1980-1984 жылғы сандарында 108 фольклорлық мәтін жарияланған (бұл мәліметті журналдың бас редакторы Болат Ғазезұлының берген журналдың 1980-1984 жылғы көшірме сандарында жарияланған фольклорлық мәтіндер бойынша беріп отырмыз). Жоғарыдағы екі мәліметке 2013 жылы Әдебиет және өнер институты қызметкерлерінің қытайға жасаған іссапары кезінде әкелген материалдары негізінде қол жеткізіп отырмыз. 2013 жылдан кейінгі «Алтай аясы» журналындағы материалдар қолға түспеді. Тек осыған дейінгі материалдар негізінде ғана жұмыс істеуге мәжбүрміз.

Халық әдебиетін жинап, жариялауда «Мұра» журналының рөлі ерекше. 1982 жылдан жұмысын бастаған журнал ұжымы, 1987 жылы «Шалғын» журналы таралымы тоқтағаннан кейін де (сол жылдары мазмұндас, көтерген жүгі бір бағыттағы басылымдарды біріктіруге тапсырма берілген, сондықтан «Шалғын» журналы жабылған»), екі журналдың жүгін көтеріп күні бүгінге дейін жарық көріп келеді. 2014 жылға дейін журналдың 156 саны жарық көрген. Онда фольклордың әртүрлі жанрынан мыңға тарта мәтін жарияланған (ұсақ жанрларды, айталық: мақал-мәтел, жұмбақ, жаңылтпаштар жекелей саналмады, тек топтап жарияланған санын ғана көрсеттік). Сонымен бірге фольклорлық, этнографиялық зерттеу мақалалар да осы журналда жарияланып тұрған [76].

«Шалғын», «Мұра» журналдары мен аймақ орталығынан шығып жатқан алманақ беттерінде жарияланған қыруар халық қазынасын іріктеп-сұрыптап, таңдаулы үлгілерін бірнеше том етіп шығарған. 1975-1994 жылдар аралығында «Қазақтың ғашықтық жырлары» (5 том), «Қазақ қиссалары» (13 том), «Қазақ ертегілері» (2 том), «Қазақ мақал-мәтелдері» (1 том), «Қазақтың байырғы айтыстары» (1 том), «Күй аңыздары» (1 том), «Қазақ жұмбақтары» (1 том), «Қазақ шежірелері» (1 том), «Қазақ емшілігі» (1 том) болып шыққан. Сонымен бірге «Манас», «Жәңгір», «Татар халық жырлары», «Оғызнама» жарық көрген.

Бұл бағыттағы істеліп жатқан жұмыстың екінші бір мақсаты – аударма мәселесі. Шыңжаң аудармашылар қоғамы дүние жүзі халықтары әдебиетінің ең таңдаулы үлгілерін жаппай қазақ тіліне аударып отырса, қазақ ауыз әдебиеті нұсқаларын қытай тіліне де аударған. «Қазақ ертегілерінің» бір томдығы, «Арқалық батыр», «Сәлиқа-Сәмен» жырлары қытай тіліне аударылып басылған. Сондай-ақ, 1994 жылы Алтай қаласында «Алтайтану қоғамы» құрылып, халықаралық конференция өткен. Қоғам түркі халықтарының тарихы, тілі, әдебиетін зерттеумен айналысуда. Аударма жұмысы бүгінде қарқынды жүріліп, «Қазақ айтыс өнерінің таңдамалылары» Қытайдағы бейзаттық мұра аясында Қытай тіліне аударылып жарияланып отыр.

«Шалғын» бетінде жарияланған мақалалардың бірнешеуі әдеби мұраны жинау, реттеу, жариялау мәселелеріне арналған. Аталған журналдың 1980 жылғы алғашқы санында жарық көрген Зейнолла Сәніктің «Әдеби мұра жөнінде» мақаласында мұраларға мұрагерлік етіп жүрген ескі көздердің барған сайын азайып бара жатқанын айта келіп, жинауға тиісті мұраларды төмендегідей бірнеше салаға бөледі:

1. Халық ертегі-аңыздары;
2. Қазақ әдеби мұраларының тағы бір бұтағы – «Бақтиярдың қырық бұтағы»;
3. Шешендік туралы әңгімелер;
4. Халық мұраларының аса мәуелі бұтағының бірі – халық өлеңдері, халық әндері болып табылады;
5. Бір қыдыру таяу заман ақындары (Әсет, Таңжарық, Есбол, Кәдірхан, Асылхан, Көдек, Көтбай, Төлеубай, Ақыт, Ақбәтес, Сақари, Әубәкір, Құрманғали, Аңшыбай, Боғдабай, Рақымжан, Демежан, Әріпжан, Ауған,

Құмболат, Арғынбай) [64, б. 99-111]. Халық мұраларын осылайша салалай отырып, оларды жинау, реттеу басты міндет деп білді. Автор екінші бір мақаласында шешендік сөздердің халық өміріндегі рөліне, мазмұнына көңіл аударып, оны халықтық қазына ретінде бағалайды. Сондай-ақ, Отарбай, Ақжарқын, Бықыш секілді шешендердің өмірі мен артында қалған мұраларын сөз етеді.

Т.Ахметжанұлының «Ұлттық әдебиет-көркемөнер мұраларын жинау, зерттеу және кәдеге жарату жайлы» мақаласында заманнан заманға жалғасып келе жатқан мол мұраларды сипатына қарай: ертегі-аңыздар, жыр-дастандар, айтыс, тұрмыс-салт жырлары, мақал-мәтелді арқау еткен шешендік сөздер, – деп бес түрге бөледі [77, б. 90-101]. Сонымен бірге жоғарыдағы бес түрді іштей бірнеше салаға жіктеп қарайды. Мысалы. Ертегі-аңыздарды төртке, жыр дастандарды төртке, айтысты екіге, тұрмыс-салт жырларын екіге, шешендік сөздерді үшке бөледі. Жалпы ауыз әдебиеті үлгілері мен оның жеке жанрларын жоғарыдағыдай жүйелеу принципінің кемшілігін аңғару қиын емес. Зерттеуші эпикалық жырларды: батырлық жырлар, ғашықтық жырлар, тарихи жырлар, оқиғасы ортақ жырлар, – деп төрт түрге жіктейді. Рас, қазіргі тақырыпта көптеген халықтардың эпосы осы төртке бөлініп қаралып та келеді. Алайда Т.Ахметжанұлының жіктеуінде біріншіден, көне эпос аталмайды. Екіншіден «оқиғасы ортақ жырлар» деп отырғаны қисса-дастандар екені анық. Сондай-ақ, мақал-мәтел мен жұмбақтарды да шешендік сөздердің құрамына кіргізеді. Кіші жанрлардың бір-бірімен байланысы-сабақтастығы барын жоққа шығаруға болмайды. Бірақ, мақал-мәтел, жұмбақтардың жеке жанрлық түр екені де белгілі. Сондай-ақ, зерттеушінің «әдебиет-көркемөнер мұраларын тамаша құнды, тәуір, немесе негізгі жақтан тәуір (тіпті елеулі қателліктері барлар), нашар немесе негізгі жақтан аса нашар шығармалар деп үш түрге бөле келіп, кейбір уәкілдік сипаты бар кертартпа туындылар халқымызда кері оқытушылық рөл атқаруы мүмкін» [77, б. 99], – деп сақтық танытады. Бұл фольклорлық жанрларды жіктеудегі таптық идеологияның ықпалы, фольклор табиғатын жете түсінбеудің нәтижесі екені белгілі.

Ж.Маманның «Мамырбек Жайырбайұлы жайлы» [78, б. 88-91] мақаласында Нылқы ауданында туып өмір кешкен Мамырбек шешеннің өмірі мен артында қалған мұрасына шолу жасалса, Е. Әбілқайырұлының «Шалғын жайқала бергей» [79, б. 97-104] мақаласы да ауыз әдебиеті үлгілерін жинауға және Бүркіт сынды жыршының репертуарына назар аударады. Аталған журналдың №2 санында жарық көрген Ж.Мырзаханұлының «Қабанбай туралы» [80, б. 119-125] мақаласында XVII-XVIII ғасырлардағы қазақ елінің жағдайы мен жоңғар шапқыншылығына шолу жасалып, сол тұста ел үшін тұлпар мініп, ту алған Қабанбайдың ерлігіне қысқаша тоқталады. Әбдіманап Әбеуұлының осы журналда жарық көрген мақаласы «Қара өлең жайлы» [81, б. 93-95] деп аталады. Автор қара өлеңді айтыс өлеңдерінің бір саласына жатқызады. «Айтыс кезінде қара өлең шеберлері сілкілескен қақтығысты бастан кешіретіндіктен айтысушы екі жақтың бір-біріне соқтығуы жиі-жиі кезігіп отырады» [81, б. 94], – деп жазады.

Алайда, нағыз шамырқанған шабытта ақындар айтысынан көп айырмашылығы бары ескеріле бермеген. «Қара өлеңдегі жауаптасу түріндегі рәсімнің үлгісі бұрыннан белгілі болып келеді. Ең бастысы екі жақ бірін-бірі жеңіп, иық асыруды мұрат тұтпайды. Жай ғана ойын-тойдың көркі үшін тапқырлық-айтқыштық сынға түседі» [82, б. 37]. Автор қара өлеңнің жиналып, зерттелуі мен өзіндік ерекшеліктерін айтуды мақсат етпеген болуы керек, бұл жағына арнайы тоқталмаған. Тек бірнеше түрлерін (амандасу өлеңі, мақтау өлеңі, шарифат өлеңі, дүние өлеңі, сағыныш өлеңі, жұмбақ өлең, арыз өлең, т.б.) атап, ауыз әдебиетінің бір жанрлық түрі ретінде таниды.

«Шалғын» журналының беттерінде жарық көрген мақалаларға қарағанда әдеби мұраның жанрлық түрлеріне байланысты алуантүрлі ғылыми пікірлер айтылып отырғанын байқаймыз. Мәселен, Жүнісқан Бақаев мақаласында жаңылтпаш пен оның ерекшеліктері сөз болады [83, б. 89-93]. Жаңылтпаштарды айту арқылы бала тіл ұстартып дұрыс сөйлеуге үйренетіні және ой-қиялының кеңейіп, ана тілін ардақтау сезімі қалыптасатынына тоқталады.

Осы тұста жазылып «Шалғын» бетінде жарық көрген мақалаларға ортақ сипат фольклорлық мұраларды тереңдеп зерттеуден гөрі, оны жүйелі түрде жинап-жариялау, насихаттап-зерттеу қажеттілігі көбірек сөз болған. бір жақсысы сол «әдебиет, тіл, тарих айдынында» деген айдармен көбіне әдеби мұраға қатысты мақалаларды үзбей жариялап отырған.

Әуел баста «Шалғын» деген атпен шыққан тоқсандық журнал 1987 жылы өз жұмысын тоқтатып, кейіннен онымен мазмұндас шыққан «Мұра» журналымен бірігіп күні бүгінге дейін Үрімжі қаласында шығып тұрады. Халқымыздың мәдени-әдеби байлығының небір тамаша үлгілері осы журнал бетінде үзбей жарық көріп, қалың қауымның рухани нәр алатын кәусар бұлағына айналған.

Осы орайда журналдың бірінші санында жарияланған белгілі ғалым Н.Мыңжанұлының көлемді мақаласын айтуға болады [84, б. 4-27]. Зерттеуші қазақ әдебиеті үлгілерінің хатқа түсуі өте ерте заманнан басталады деп қарайды. Біздің заманымыздан бұрынғы үшінші ғасырда Үйсін елін жау шабуына байланысты далада қалған жас баласын көкбөрі емізіп, құстар тамақ тасып беріп асырағаны жөніндегі аңыздың жазбаға түскеніне екі мың жылдан астам уақыт болғаны Қытайдың «Тарихнама», «Ханнама», «Таңнама» секілді ежелгі тарихи жылнамаларына сүйене отырып айтқан. Автор ауыз әдебиеті халықтың еңбек кәсібіне, тұрмыс-тіршілігіне, қоғамдық өміріне байланысты туатыны және оның жанрлық түрлері мен өзіндік ерекшелігіне (жазба әдебиеттен айырмасына) жан-жақты тоқталады. Сондай-ақ, фольклортану ғылымының қалыптасуы мен оның зерттейтін объектісі жайында топшылаулар айтады. Мұнан кейін эпикалық жырлар туралы ой өрбіте отырып «Бұлар мазмұнына қарай батырлар жыры, ғашықтық дастан және қиссалар болып үш салаға жіктеледі» [84, б. 14], – деп жазады. Автор осы эпикалық жырлардың үш түріне қысқаша сипаттама бере келіп, үшінші түріне яғни қиссаларға көбірек көңіл аударады. Қаһармандық эпос пен ғашықтық жырлардан оның қандай

айырмашылығы барлығына ден қояды. Осы ретте «Бақтияр және оның қырық бұтағы» мазмұнымен таныстырып, «Бақтияр» қиссасының сюжеттік желісі мен баяндау тәсілі шығыс аңыздары «Мың бір түн» мен «Тотынамаға» меңзес деген түйінге келеді. Батырлар жырының ең бастылары ретінде «Алпамыс», «Қобыланды», «Ер Тарғын», «Қамбар», «Қырымның қырық батыры», «Бөгембай», «Қабанбай», «Арқалық» жырларын атауға қарағанда қаһармандық эпос пен тарихи жырларды эпикалық аңыздаулардың бір түрі ретінде қарағаны байқалады. Тұтастай алғанда автор осы мақаласында ауыз әдебиеті дегеніміз не, оның өзіне тән қандай ерекшеліктері болмақ, халық өміріндегі алатын орны мен қандай жанрлық түрлерге бөлінеді деген мәселелерді кеңінен сөз етеді.

Аталған журналдың кезекті санында жарық көрген мақаланың бірі О.Қанапиннің «Тотынама тарихынан бір-екі сөз» [85, б. 148-152] деген зерттеуі. Автор әу бастағы негізі үнді халқының аңыз-әңгімелерінен өрбіген бұл хикая Орта Азия халықтарына ортақ мұра дей келіп, қазақ халқы арасындағы ертегі және қисса түрінде кеңінен таралғандығын айтады. Танымдық та, тәрбиелік те мән-мазмұны бар бұл қиссаны қазақ ақын-жыршылары өздерінше жырлаған фольклорлық мұра деп ұғады. Осы санда жарық көрген Ғ. Әбетұлының «Ауыз әдебиеті дастандары мен жазба әдебиет дастандарының қарым-қатынасы» [86, б. 153-158] деген мақаласы бар. Ғ.Әбетұлы қисса-дастанға анықтама береді. Мұнан кейін айырмашылықтарын төмендегідей көрсетеді:

Біріншіден, ауыз әдебиет дастандарының негізінен алғашқы шығарушыларның аты белгісіз болады;

Екіншіден, ауыз әдебиеті дастандарының әлде неше нұсқалары болады;

Үшіншіден, ауыз әдебиеті дастандарының көбінде қалыптасып дәстүрге айналған сөздер мен сойлемдер, сөз тіркестері, тұрақталған ұқсастық ұйқастар, қайталаулар жиі қолданылады;

Төртіншіден, ауыз әдебиеті дастандарында (батырлық, ғашықтық жыр-дастандарында) көбінесе екпіндеп еліктіре айтылатын үнді дыбыстарға, яғни ұзаққа, желдіртпе тақпақтық, дала сахнасының домбыраға қосылып жататын бірнеше өнер қосылып жатады.

Қазіргі жазба әдебиет дастандарының ауыз әдебиеті дастандарынан ерекше бір парқы реализм әдісі [86, б. 156-158].

Бұл арада ескеретін бір жай – ауыз әдебиеті шығармаларының көп қабаттылығы мен синкреттілігі, дәстүрлілігі мен нормативті болатындығы жайында сөз болмаған. Бұл да ертеректегі зерттеу болғандықтан жырлардың барлығына «дастан» терминін жалпылама қолданады. Ал бүгінгі фольклортануда дастан эпикалық жырлардың бір бұтағы ретінде ғылыми айналымға түскенін ескергеніміз абзал.

Т.Ахметжанұлының «Ұлттық әдебиет-көркемөнер мұраларымызды жинау, зерттеу және кәдеге жарату жайлы» атты мақаласында ауыз әдебиеті мұраларын таңғажайып ертегілер, аңыздар, қиялдық әңгімелер, жаңылтпаш-жұмбақ, балалар ертегілері, мақал-мәтелдер, қара өлең, қайым өлең, қисса, тәмсіл өлең, ата өлең, мал өлең, балық өлең, тау өлең, бесік жыры, тойбастар, жар-жар, беташар, сыңсыма, қоштасу, жоқтау, көрісу, дауыс айту, көңіл айту,

жұбату, бата, шариғат өлең, бақсы-бәлгерлік, сарын, т.б. формалары бар деп көрсете келіп, бұларды сипатына қарай «Ертегі-аңыздар», «жыр-дастандар», «айтыс», «тұрмыс-салт жырлары», «мақал-мәтел арқау еткен шешендік сөздер» деп бес түрге жіктейді. Ал «Ертегі-аңыздарды»: Қиял-ғажайып ертегілер, тұрмыс-салт ертегілері, хайуанаттар туралы ертегілер, өктем тап пен бай-манапты, би-сұлтандарды, оғаш мінез бен орашолақ ойды, оспадар қылықты мінейтін, Асан қайғы, Қожанасыр, Алдар көсе, Жиренше шешен, т.б. тарихта болып өткен, немесе символ ретінде ойдан шығарылған адамдар мен тарихи оқиғаларды арқау еткен аңыздар» деп төрт түрге бөледі. «Жыр дастандарды» сипатына қарай «батырлық жырлар», «ғашықтық жырлар», «тарихи жырлар», бөгде халықтардың аңыз-әңгімелерін жыр-дастанға айналдырған «Оқиғасы ортақ жырлар» деп төрт түрге жіктейді. Ал айтысты «Салттық айтыс», «Ақындар айтысы» деп екіге бөледі. «Тұрмыс-салт жырларын» іштей «Тойбастар», «Сыңсыма», «Жар-жар», «Беташар», т.б. формаларды қамтыған той-мереке салт жырлары және қоштасу, көрісу, көңіл айтып естірту, жоқтаудауыс айту, т.б. қамтыған мұң-шер жырлары деп екіге бөледі. Ал шешендік сөздерді «Шешендік сарындар», «Мақал-мәтелдер», «жұмбақтар» [77, б. 90-101] деп үш түрге жіктейді.

Ол осы мақаласында халық мұрасына таптық көзқараспен қарап баға беруге мән бергені аңғарылады. Бұл мақала да Қытайдағы қазақтардың фольклорлық мұрасын жанрлық тұрғыдан жүйелеудегі алғашқы қадамдардың бірі болғандықтан кемшілік-қателіктердің жүз беріп отыруы заңдылық. Қазіргі фольклортану ғылымында ертегілерді және ертегілерден тыс халық прозасын жүйелеудің негізі қалыптасқан. Ал шешендік өнерді жанрлық тұрғыдан жіктеуде жұмбақтар мен мақал-мәтелдерді шешендік сөздердің құрамында қарауында да ағаттықтар кеткенін байқаймыз. Қазір олар фольклордың ұсақ жанрларының қатарында қаралып жүр. Отандық фольклортану ғылымында шешендік сөздерді жүйелеудің бағыт-бағдары мүлдем басқаша. Көбінде шешендік сөздер белгілі тұлғалардың атымен байланысты айтылатындықтан бұл жанр көбінде авторлық ауыз әдебиетінің аясында қаралып жүр. Ал отбасы ғұрып фольклорына байланысты дүниелер отандық фольклортану ғылымында К.Матыжановтың жүйелеуімен бір ізге түскені белгілі.

«Мұра» журналының 1983 жылғы №1 санында О. Қызырханұлының «Арқалық дастаны жайлы аз аял» [87, б. 64-67] атты мақаласы жарық көрген. Автор «Арқалық батырдың» соңғы табылған нұсқасын сөз еткен. Жырдың негізгі кейіпкері Арқалыққа сипаттама беріп, оның батырлық, ерлігімен қатар, аңқылдақ-аңқаулығы да бар шындыққа жанасымды суреттелген деп түйеді. Осы нұсқаны А.Татанайұлы, С.Мәжитұлы нұсқаларымен салыстыра қарап, онда қиял-ғажайыптық оқиға да, дю, пері, жалмауыз секілді ертегі кейіпкер де жоқ. Сондықтан жырды бертінгі кезде болған оқиға деп қарай отырып, тағы бірнеше ерекшеліктерін атайды. Бұл жерде ескеретін бір жай – «дастан». Дастан дегеннен гөрі, «жыр» не «тарихи жыр» деп атау біршама тұрақтанып, «жыр» қалыптасқан терминге айналғанын ескерген жөн. Екіншіден, О.Қызырханұлы «Арқалық» дастаны екі адамның атымен екі рет (Қазақстанда)

шыққандығы жұрт есінде. Мұның бірі (1909) – Сағидолла Нұралин атымен жарияланса, енді бірі XIX ғасырда К.Көшкіншіұлының атымен жарияланған нұсқасы» [87, 67], – деп жаңсақ пікір айтқан. «Арқалық батыр» жырының Е.Ахметов нұсқасы алғаш рет 1961 жылы «Батырлар жырының» 3-кітабында жарық көрген.

Газез Райыстың «Таһир-Зуһра туралы» [88, б. 84-93] мақаласы да журналдың осы санында басылған. Шығыс сюжетінде құрылған дастанның композициялық құрылысына, образдар жүйесі мен көркемдік ерекшелігіне қысқаша тоқталған.

«Қозы Көрпеш-Баян Сұлу жайында» [89, б. 96-106] атты Өзілбек Кінәзбекұлының мақаласы «Мұраның» 2-санында орын алған. Зерттеу мақалада ғашықтық жырдың варианттары салыстырылып, кейіпкерлері талданады, көркемдігі сөз болады.

«Мұра» журналының 1984 жылғы 1-санында да ауыз әдебиетінің әртүрлі жанрлары бойынша бірнеше зерттеу мақалалары жарияланған. Соның бірі «Қазақ халық дастандары» [90, б. 127-143] деп аталады. Авторы – Оразанбай Егеубаев. Зерттеуші эпикалық жырларды батырлық, ғашықтық және қиссалар деп үшке бөледі. Эпостың үш түрінің өзіне тән ерекшеліктері мен басты кейіпкерлеріне, тақырыбы мен мазмұнына шолу жасайды.

Біз жоғарыда «Шалғын», кейіннен екі басылымның жүгін қатар арқалаған «Мұра» деген атпен күні бүгінге дейін шығып тұратын Шыңжаң фольклоршылар қоғамының арнаулы журналының (1980-1985 жылдар аралығындағы) сандарында жарық көрген бір топ зерттеу мақалаларына тоқталдық. Ал ілгерінді-кейінді жарияланған мақалалардан құрастырылған алғашқы жинақ 1984 жылы «Қазақ ауыз әдебиеті туралы байымдаулар» [91] деген атпен жеке кітап болып шыққан. Жинақта М.Әуезов, Қ.Жұмалиев, М.Ғабдуллин, Е.Ысмайылов, Ы.Дүйсенбаев, Х.Сүйіншәлиев сынды ғалымдардың фольклор жайындағы зерттеулерін қоспағанда, он сегіз автордың мақалалары топтастырылған. Біз бұл зерттеу мақалалардың біразын жоғарыда сөз еткендіктен оларға қайта оралмаймыз. Тек, ішінара кейбір авторлардың зерттеулері жайында ғана пікір білдіруді жөн көрдік.

Эпикалық аңыздаулар жайында жазылған мақаланың бірі – «Мұратына жеткен мұралар туралы». Авторы Д.Ысмайыұлұлы, Б.Хамзин. Мақалада «Алтай аясы журналының он санында жарияланған әдеби мұраларға шолу жасай келіп, екі жырға «Мұңлық-Зарлық» пен «Жәнібек батырға» арнайы тоқталған... қиссада жауыздық пен қаскөйлік, ізгілік пен әділетке қарсы жанталасады да ақыры ізгілік пен әділет жеңіп, жауыздық пен қаскөйлік жеңіліп масқара болып күйрейді». Жырда қиял-ғажайыптық оқиғалардың араласып келуі де оның көнелігін көрсететін сипаты деп қараса, кейде эпикалық кең қарыммен суреттелетін тұстарға да мысал келтіріп отырады. «Алтай аясы» журналының 1980 жылғы №2 санында жарияланған «Жәнібек батыр» жырын да құнды мұраға санайды. Әрі жырда батырдың барлық өмірі қамтылмай, оның тек алғашқы танылу, көзге түсу барысы ғана қысқаша жыр етілгенін айта келіп, жырдың тарихилығына тоқталуды мақсат еткен. Біріншіден, жырдың Абылай

тұсында жас батыр атанған Жәнібектің, яғни тарихта болған тұлғаның ерлігіне байланысты туған жырдың тарихилығы деп бағалайды. Екіншіден, Жәнібектің нағашы жұртында болып, көк дөненге ие болмауы мен Абылай бастаған қалың қолдың ішіндегі «он сегізде жасы бар, отау үйдей басы бар» Жәнібектің жүрмегі және қан майданға қасқайып шығып қалмақтың Садыр батырын жеңуін сөз етеді. Батырлардың жекпе-жегі мен соғыс суретін көрсететін тұстар батырлық жыр жүлгесі негізінде суреттеуі жыр мен тарихи шындықтың арасындағы бір-бірімен байланысына мән берген.

Зейнолла Сәнік пен Бейсенғали Садықанұлының құрастырған «Қабанбай батыр» атты кітабы Шыңжаң халық баспасынан 1987 жылы жарық көрген. Кітаптың алғашқы бөлімінде қазақтың эпикалық жырларының генезисіне, тақырып-мазмұнына шолу жасай келіп, эпостың өзге бітімін ашу мақсатында бірнеше ерекшеліктерін көрсетеді. Олардың қатарында батырлар жырының тақырыбы – ел қорғау екені, батырлықтың бала кезден-ақ байқалатыны, батырдың сенімді серігі – тұлпар аты, ақылгөй жары болатыны, жауының да осал болмайтыны, т.б. осы секілді бірнеше белгілерін сипаттап береді.

Авторлар «Қабанбай батыр» жырын қазақтың байырғы эпостарымен ұштастыра қарай отырып, Қабанбайдың бітім-тұлғасын, соғыс кезіндегі қимыл-әрекетінің қалай суреттелгеніне талдаулар жасайды. Жырда кейде фольклорлық әсірелеу араласып келетіндігін осы ретте «Қабанбайдың ақ туы жау келе жатқандығын білдіру барысында сандықтың ауызы өздігінен ашылып шығатындығы, жеңіске жетерде де жебеуші болып «гүрілдеп» белгі беретіндігі айтылады». Мұны бұрыннан келе жатқан эпикалық дәстүр деп қарайды. Осыған қарамастан «Қабанбай батыр жыры» жоңғарларға қарсы күресте ерлік көрсетіп, елін қорғаған Қабанбай батырдың жорық жолын бейнелейтін тарихи жыр деген түйін жасайды. Ол 1724 жылы Түркістан қаласын қорғау, 1725 жылғы әйгілі Алакөл шайқасы, 1728 жылғы Шұбаркөл жағасындағы шайқас, 1729 жылғы Бұланты өзенінің бойындағы шайқас, сексен күнге созылған Шорға шайқасы, бір жарым жылға созылған Шаған соғысына қатысып, ақыры, 1750 жылдардың соңында Жоңғар қақпасындағы соңғы жеңіске дейінгі ірі-ірі шайқастарға қолбасшылық жасап, бас сардар міндетін атқарған әйгілі батыр екендігі жан-жақтылы сөз болады. Мұнан кейін Қабанбайдың балалық шағы мен ол жайындағы аңыз-әңгімелердің Жалаңтөс батыр, Ер Жәнібек, Есенгелді батырлармен байланысты болып келетіндігіне назар аударып, Қабанбайдың соғыс тактикаларына тоқталады.

Кітаптың екінші бөлімінде алғашқы ерліктері, ағасының кегін қуып жауға аттанып, есе қайтаруы, Арсалаңды өлтіріп Алтай еліндегі жездесіне келіп, сонда жүріп ел есесін қайтап көзге түсуі, жекпе-жекте Доланқараны өлтіруі, Шорға, Шаған шайқасындағы ересен ерліктер көрсетіп ақыры «Дарабоз» атануы секілді оқиғалар талданған. Қысқасы Қабанбайдың жас кезінде «Ерасыл», «Ізбасар», «Дарабоз» онан кейін «Қабанбай» болып аталуы және он бес жасынан жортуыл-жорыққа араласып отыз жасқа келгенде күллі халықтың әйгілі батырына айналғандығы әңгімеленеді. Сонымен Қабанбай өзінің бүкіл өмірін жоңғар басқыншыларына қарсы тұрып, қазақ елінің азаттығы жолында

күреске арнаған халық қаһарманы ретінде таныстырылады. Сондай-ақ, Қабанбай батыр жырының бір нұсқасы «Қубас ат» жыры осы кітаптан орын алған. Кітапта қызық деректер бар.

Осы орайда Ахметбек Кірішбаевтің екі кітаптан тұратын «Қазақ әдебиет тарихынан таңдамалы үлгілер» (1985) деп аталатын зерттеуін айтқан жөн. Мұнда автор бірінші кітабында ауыз әдебиетінен бастап, қазақ әдебиетінің ертедегі үлгілерін қарастырған. Зерттеу еңбекте ауыз әдебиеті туралы жалпы түсінік беріледі. «Ауыз әдебиетінің жазба әдебиеттен бұрын туғандықтан ол жазба әдебиеттің өсу-даму жолындағы негізгі бір қоры, негізгі бір тірегі саналады», – деп тұжырады. Сонымен бірге кітаптың тұрмыс-салт жырлары мақал-мәтел, жұмбақтар мен шешендік сөздер, ертегі мен айтыстар, балалар фольклоры, батырлық пен ғашықтық, қиссалар мен тарихи жырлар туралы қысқаша сипаттамалар берген. Қазақстан ғалымдарының еңбектеріне сүйене отырып жазылған зерттеу жоғары оқу орындарының студенттері үшін оқу құралы ретінде қызмет ете бермек.

Фольклорлық мұралардың жиналуы мен жариялануына ерекше назар аударған ғалымдардың бірі – Н.Мыңжани. Қытайдағы әр ұлт фольклортанушы ғалымдары бас қосқан конференцияда жасаған «Қазақ фольклоры және оның қисса-дастандары жайында» атты мақаласында қазақ фольклорлық мұрасының жиналу принциптеріне тоқталып: «Бір шығарманың әр алуан варианттарын түгел жинауға көңіл бөлуіміз тиіс. Бұл реттеу және зерттеу жұмысын жүргізуге аса пайдалы. Бір вариантты құптап, екінші вариантты мәнсұқ етуге, немесе алуан вариантты араластырып құрақ құрауға болмайды. Әрине жариялауда, жиналған варианттардың ең жарамдысын жариялап, басқаларын реттеп, нөмірлеп, қолжазба қорында сақтау тиіс» [84, 6], – дейді. Ғалымның ұсынған бұл принципі кейбір жарияланымдарда сақталмағандығы аңғарылады. Олай дейтініміз, кейбір жариялаушылар бір батырға байланысты туған бірнеше фольклорлық мәтіндерді реттеп, көлемді мәтін дайындағаны да сол мәтінді жариялаушылардың берген түсінігінен аңғарылады. Бұлай істеу фольклордың табиғатын түсінбеуден туған қателіктер деп санағанымыз орынды. Жоғарыдағы оймен сабақтас түйінді Қ.Балықшыұлы да жалғастырады. Ол әдебиет, көркемөнер мұраларын жинағанда ұнамды-ұнамсыздарын түгел жинау керек, бұлай деуіміздің себебі мынадай: Мұраларымызды жинау арқылы бірінші қол материалдарға ие болу; Әдебиет, көркемөнер мұраларымыз тарихымыздың құрамдас бөлігі; Жақсы-жаманын айырмай жаппай жинау дегеніміз – мұраны жинау барысында бірден парықтауға болмайды, жиналған мұраларға байланысты анықталады; Әдебиет, көркемөнер мұраларымызды тез, жаппай жинауды талап етіп отырған тағы бір шұғыл жағдай бар. Қазақтың арғы тарихында жазба мәліметтер тапшы... әдебиет-көркемөнер мұраларымызға «көне», «сары», «шеттікі», «феодалдық», «социализмге жат» дейтін қалпақтарды үсті-үстіне кигіздік те сол себепті өз сарыны бойынша ұрпақтан-ұрпаққа көшуден қалды. Қазір ол дүние салған қарттармен бірге көрге түсіп жатыр [92, 245-251], – дегенді ашық айтады. Жоғарыдағы байымдаулардан ғалымдардың халық мұрасын жинауға ерекше назар аударғандығы аңғарылады.

Қытайдағы 2000-2012 жылдар арасындағы жиналған мәтіндер «Ұлттар» баспасы, «Шыңжаң халық» баспасынан, «Іле халық» баспасынан, «Шыңжаң жастар-өрендер» баспасынан жеке-жеке кітап болып шықты. Сонымен бірге мерзімді басылымдарда яғни, газет-журналдарда жекелеген кісілердің жинаған материалдары, ел аузынан естігендері жарық көріп тұрды. Осылардың ішіндегі ең қомақты еңбек деп 25 томдық «Қазақ ауыз әдебиетінің қазынасы» сериясын айтуға болады. Сонымен бірге үш томдық «Айтыс» жинақтарында да айтыс үлгілерін жинап, реттеп кітап етіп шығарған. Әдебиет және өнер институты шығарған «Бабалар сөзі» сериясына 10 том (23-32 томдар) жырлар, бір том «Қытайдағы қазақтардың қара өлеңі», бір томы «Қытайдағы қазақтардың жұмбақтары» және басқа да серияларына (73, 74, 75, 76, 85, 86, 91 т.б. томдарында) Қытайда жарияланған мәтіндер енді. Дүниежүзі қазақтарының қауымдастығы тарапынан, қоғамдық қорлар мен Долда Дәнешұлы қатарлы жекелеген тұлғалардың ат салысуымен де біраз дүниелер Қазақстанда жарық көрді.

2013 жылғы елімізде, яғни әдебиет және өнер институты қызметкерлері тарапынан Қытайдағы фольклорлық мұраларды жинау екі бағытта жүргізілді. Бірінші, тікелей ел аузынан жазып алу, қолжазбалар жинау, екіншісі баспа бетінде жарық көрген мұраларды елге әкелу. М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының шешімімен 2013 жылдың 14 мамырынан 5 маусымына дейін бірінші бағыттағы іссапар жүргізілсе, сол жылдың шілде айында екінші бағыттағы іссапар табысты аяқталды.

Экспедицияда аталмыш елді мекендердегі зиялы қауыммен айталық: Үрімжіде тұратын Әуелхан Қалиұлы, Сұлтан Жанболатов, Жақып Мырзаханов, Бексұлтан Кәсейұлы, Шыңжаң әдебиет-көркемөнершілер бірлестігі төрағасының бірінші орынбасары Еркеш Құрманбекқызы, «Мұра» журналының бас редакторы Дәлелбек Қинаятұлы, осы журналдың орынбасар редакторы Мұратқан Әбілмәжінұлы; Алтай аймағы бойынша Көбен Асқарұлы, Арғын Қанапияұлы, Болат Ғазезұлы, Нұрила Қызыханқызы; Тарбағатай аймағында тұратын Кәрім Дүйсенбаев, Отан Кәсімбайұлы, Жамалқан Қарабатырқызы, Жеңіс Оразмолдаұлы, Толы ауданынан Төкен Кенжалин, Қайса Қойеке, Күйтін қаласынан Жекен Қауытұлы, Ыдырыс Әділқан, Бәделхан Қинаятұлы қатарлы азаматтармен жолығып, сұхбаттасып, ақыл-кеңес алып, дөңгелек үстел ұйымдастырылып, кездесулер болды. Сонымен бірге жоғарыдағы аталған аудан-ауылдардың әкімдері мен партия ұйым басшылары, мәдениет саласының қызметкерлері де жан-жақтылы қолдаулар көрсетті.

Экспедиция барысында аудио жазба, фото дерек, сирек кездесетін кітаптардан, архивтік материалдардан копия жасалды. Қытайда әр жылдары 1958 жылдан бері баспа бетінде, газет-журналдар мен жекелеген кітап болып шыққан мұраларды елге әкелумен бірге, Үрімжі қаласы, Алтай, Тарбағатай аймағы, Мори қазақ автономиялы аудандарында болып ел аузынан жырлар, мақал-мәтелдер, жұмбақ-жаңылтпаштар жазып алып, баспа бетінде жарық көрмеген қолжазбалардың көшірмесін, сирек кездесетін кітаптар мен журналдардың (фольклорға қатысты) фото көшірмесі алынды. Айталық, Толы

ауданы халық мақал-мәтелдері. Қолжазба. Төкен Кенжелин берген (Тарбағатай аймағы, Толы ауданынан), 2) Толы ауданының аңыз-ертегілері. Қолжазбаның фото көшірмесі. Төкен Кенжелин берген, 3) Қазақ халық әндері. Қолжазбаның фото көшірмесі. Төкен Кенжелин берген, 4) Уақ тарихы. Қолжазбаның фото көшірмесі. Төкен Кенжелин берген, 5) Мақал-мәтелдер. Қолжазба нұсқасы. Арғын Қанапияұлы берген (Алтай қаласынан), 6) Ақыт қажы. Ғарасат майданы. Қолжазба (қадімше). Сақтаған: Қабдолла Нұрғалиұлы (Тарбағатай аймағы Сауан ауданы Бортүңке ауылынан), 7) Шару (бейпіл) өлеңдер. Ел аузынан жинаған: Зейнолла Сәнік, 8) Шару (бейпіл) өлеңдер. Жинаған: Бәделхан Қинаятұлы.

Ал баспа бетінде жарық көрген материалдар негізінде әкелінген мұралар: Фольклорлық материалдар жарияланып тұрған «Шалғын» журналының 1980-1987 жылдары жарияланған жылына төрт саннан, сегіз жылда он екі санның қорда сақталған, түптелген нұсқалары («Мұра» журналының редакциясында сақталған), «Мұра» журналының 2001-2012 жылдар аралығында жарияланған жылына алты саннан, алпыс алты саны, 2013 жылы жарық көрген үш саны, сонымен бірге осы журналдың жарық көргеніне отыз жыл толуына байланысты шыққан «Мұра» журналы таңдамалыларынан 2 томдық жинақ (отыз жылда жарияланған фольклорлық зерттеулерден таңдамалылары қамтылған) әкелінді. Жыршы Қазым Әлменұлының өз аузынан жазып алынып кітап болып шыққан «Қазымдағы жыр-дастандар» деген төрт томдық, 1958 жылы шыққан «Ертегілер мен аңыздар» деген кітаптың көшірмесі (Шыңжаң университетінің кітапхана қорынан), 1979 жылы шыққан «Қазақ мақал-мәтелдері», 1988 жылы шыққан «Қазақ жұмбағы» атты кітаптың көшірмесі (Шыңжаң университетінің кітапхана қорынан), «Қазақтың қара өлеңі» атты кітап (2006), 2009 жылы жарық көрген «Қазақ ертегілері» атты 3 томдық әкелінді. Ең бір қомақты еңбек деп айтуға болатыны «Қазақ халық ауыз әдебиеті» атты сериямен шыққан 25 томдық үлкен топтама: оның алғашқы 1-10-томдары дастандарға арналған, 11-12-томдары айтыстар, 13-14-томдары аңыз-ертегілер, 15-томы шешендік сөздер, 16-томы қара өлеңдер, 17-томы халық әндері (халық әндері нотасымен жүйеленіп түсірілген, Қабылалды Абдоллаұлы деген композитор ат салысқан), 18-томы мақал-мәтел, 19-томы тұрмыс-салт жырлары, 20-томы жыраулар жыры және термелер, 21-томы күлдіргілер, 22-томы ұлттық ойындар, 23-томы шежірелер және күй аңыздар, 24-25-томдар халықтық заң жарғылар. Сонымен бірге «Айтыстар» атты үш томдық кітап, айтысқа қатысты зерттеулер топтамасы, айтысқа қатысты зерттеулердің қытай тіліне аударылып шыққан жинақтары әкелінді. Бұлардың ішінде елімізде жарық көрген материалдардың да басылғаны байқалады [93].

Фольклор туралы зерттеу мақалалардың топтастырылып, жеке жинақ ретінде жарық көруі «Мұра» журналының 30 жылдығына орай жүзеге асты. Сол кездегі журанлдың бас редакторы Дәлелбек Қинаятұлы «Мұра» журналынан таңдамалылар деген атпен екі томдық жинақ құрастырған болатын, оның бірінші томы 30 жыл ішінде журналда жарияланған фольклорлық зерттеулер болса, екіншісі этнографияға арналған мақалалар

жинағы. Д.Қинаятұлы жинақтарды құрастыруындағы мақсатын төмендегідей тұжырымдайды: «30 жылдан бері жарияланған сара туындыларды сұрыптап алып, оларды халық ауыз әдебиетін, қазақ салт-дәстүрлерін зерттеп жүрген мамандарға және қазақ өркениетін ішкерлей түсінуге талпынған оқырмандарға қайта ұсыну. Сол арқылы ұлттық мәдениетіміз бен бай ауыз әдебиетіміз жөніндегі ғылыми зерттеуді онан ары тереңдету» [94, б. 1], – деп тұжырымдайды.

Осы жинаққа халық мұрасын зерттеген 80 мақала топтастырылған. Олар фольклордық әр жанрына әр қырынан келген зерттеулер. Мақаланың жариялануы хронологиялық тәртіпті сақтай отырып, 1982 жылдан 2012 жылға дейінгі «Мұра» журналының әр санында жарияланған мақалаларды жүйелеп жариялаған. Мұндағы авторлардың жазғандарының көбі жоғарыда арнайы қарастырылғандықтан оларға көп тоқталмадық. Алайда фольклордың миф жанрын қарастырып жүрген Кәмуна Жанбозұлының бірнеше мақаласына қысқаша тоқтала кетуді жөн санадық. Ол «Жаралым жайындағы мифтердегі ортақтық және даралық» [95, б. 397-404] деген мақаласында қазақ, қытай және басқа да әлем халықтарының фольклорындағы, соның ішінде мифтеріндегі ұқсастық пен даралыққа мән береді. Мәселен, түркі тектес халықтардағы Жасаған, қытайлардағы Бангу, Гректердегі Эрдос, Оңтүстік Аустриялықтардағы Бұмжел, Солтүстік Африкадағы Кәгін, т.б. әлемді барлыққа келтіруші киелі күштер туралы салыстыра қарастырып, олардағы ортақ мотивтерді ашып көрсетеді.

Сондай-ақ, Қытай аумағында өмір сүріп жатқан бұлаң ұлты, хани ұлты, ачаң ұлтының мифтерін салыстырып, олардағы ұқсастықтарды айшықтап көрсетеді. Мәселен, әлем қалыптасудан бұрынғы бүкіл дүниені қараңғылық басқан, телегей теңіз, бір тұңғиық хаос дейтін түсінік, әлем жаралудан бұрын бүкіл дүние айдынды-шалқар көк теңіз дейтін түсінік, әлемнің жаралуында су, ауа, топырақ, от төрт заттың әсері туралы айту, біраз халықтардың мифінде кездесетінін талдап көрсетеді. Сондай-ақ осы мақалада адамдардың қалай жаралғаны туралы мифтерді де талдап көрсетеді. Бірінші, Тәңір-иелердің адам жасау, екінші, Жаратылыс дүниесіндегі заттар мен құбылыстардан адамның пайда болуы, үшінші, хайуанаттардан адамға өзгеруі деп түйіндейді. Мұндай мифтік сюжеттердің әлемдегі халықтардың біразына ортақ дүниелер екенін ғылыми тұрғыдан тұжырымдайды.

Автордың «Топан-су жөніндегі мифтер туралы салыстырмалы зерттеуі» [96, б. 433-438]. Топан су мотивінің «Інжіл», «Тәурат», «Құран» хикаяларынан да тыс айтылатын мотивтерінің қытайдағы басқа халықтардың фольклорлық мұраларымен үндес екеніне талдаулар жасап, дәлелді мысалдар келтіреді.

«Мұра. 30 жылдан таңдамалылар» деп аталатын жинақтың 2 томына жалпы 96 мақала енген. Мақала авторларының дені Қытайдағы қазақ зиялыларының болса, арасында отандық ғалымдардың зерттеулері де кездеседі.

Қытайдағы қазақтардың фольклоры сол елдегі фольклортанушы ғалымдармен бірге, тарихшылардың да назарына іліккен. Қытайдағы қазақ

ғалымдары фольклордың барлық жанрын толықтай алып қарастырмаса да, бір жанрдың ішіндегі жекелеген түрлеріне арнайы тоқталған. Оған тарихшы Жақып Мырзахановтың «Сабалақ» дастанының тарихи артқы көрінісі», «Еліміз қазақтарының шежірелік аңыздары жөнінде»; Жүмәділ Маманұлының «Есенгелді дастаны жөнінде»; Әуелхан Қалиұлының «Қыз Жібек» жыры жөнінде», «Батырлық дастандар»; Нығымет Мыңжанның «Қазақтың халық қиссасы «Бақтияр» және оның «Қырық бұтағы» жайында»; Оразбек Қанапиннің «Тотынама» туралы бір-екі сөз», «Қазақ халық мақал-мәтелдері» туралы; Зейнолла Сәніктің «Қазақтың батырлық жырлары және ер Қабанбай» атты зерттеу мақалаларын [97], сонымен бірге Сұлтан Жанболатовтың «Қорқыт ата кітабы туралы аз аял», Кәмуна Жанбозұлының «Жаралым жайындағы мифтердегі ортақтық пен даралық», Бексұлтан Кәсейұлының «Қазақ халық аңызындағы кейбір деректер жөнінде», Дәлелбек Қинаятұлының «Жұмбақтың анықтамасы мен түрлері» атты зерттеу мақалаларын атауға болады [97].

Сол елдегі алғаш фольклорды ғылыми тұрғыда қарастырған ғалым – Нығымет Мыңжани. Ол өзінің «Қазақ халық дастандарының тарихына тән кейбір деректер жайында» зерттеуінде қазақ халық дастандарын: «Батырлар жыры», «Ғашықтық жыры» және «Қиссалар», – деп үш топқа жіктеген. Батырлар жырына «Оғыз қаған», «Қорқыт ата» жырынан бастап, XVIII ғасырдағы Абылай ханның батырларын топтаса, Ғашықтық жырға «Қозы Көрпеш-Баян сұлу», ал қиссаларға «Жүсіп-Зылиха», «Хұсырау-Шырын» т.б. жырлармен бірге «Мың бір түн», «Тотынама», «Қырық уәзір» т.б. шығыс ертегілерін өлең-жырға айналдырылып қисса болған дейді. Батырлар жыры мен ғашықтық жырлардың басқа да түркі тектес халықтардағы бар үлгісімен салыстырулар жасайды. Ғалымның фольклортану саласы бойынша жарық көрген екі еңбегінің алғашқысы «Қазақтың мифтік аңыздары» (1996) деп аталса, екінші еңбегі 2010 жылы жарық көрген «Қазақтың мәдени мұраларын зерттеу туралы» деп аталатын ғылыми мақалалар жинағы. Кітаптың алғы сөзінде ғалымның баласы Марфуға Нығыметқызы жинақтың «Шыңжаң қоғамдық ғылымдар академиясының шаңырақ көтергеніне 30 жыл толу байланысымен жарық көргенін» [98, б. 1] айтады. Жинақта «Қазақ тарихы», «Қазақ тарихының дерегі», «Шыңжаң қазақтарының экономикалық-әлеуметтік жағдайы», «Еліміздегі қазақ халқы», «Қазақтың таңба-ұрандары туралы зерттеу», «Қазақ шежіресі жайында», «Ислам дінінің қазақ халқына таралуы», «Ислам дінінің қазақтардың қоғамдық мәдениетіне ықпалы», «Қазақ тілі тарихына қысқаша шолу», «Диуан Лұғат түріктің» қазіргі қазақ тілімен қатынасы жайында», «Қазақ халқының ауыз әдебиеті», «Қазақ фольклоры және оның қисса-дастан жанры жайында», «Дада Қорқыт кітабы» және қазақ халқының Қорқыт жайындағы аңыз-жырлары», Қазақ халық қиссасы – «Бақтияр» және оның «қырық бұтағы» жайында, «Қазақ халық дастандарының тарихына тән кейбір деректер жайында», «Қазақ халқының ел аузындағы екі жүз дастаны», «Екі аңыз», «Қазақтың мифтік аңыздары», «Жасартқыш бұлақ», т.б. мақалалары енген [98]. Ғалым «Қазақ халқының ауыз әдебиеті» (шағын шолу) мақаласында ауыз әдебиеті мұраларын тез арада жинап алу керектігін

ескертеді. «1979 жылы майда, Қаба ауданы 91 жасқа келген қарт жыршы Қарысбай өзінің жатқа білетін 18 қисасынан тек «Малика-Қасенді» ғана магнитофон лентасына жаздыра алған еді. Соның артынан қаза жетіп қайтыс болып, қарт жыраудың бір ғасырға жуық аузында жаттап, көкейінде сақтаған асыл қазынасы өзімен бірге пәниден бақиға кетті, «әрине, өмір бар жерде өлім бар», өмірдің өрісі, жаратылыстың заңы, алай-бұлайға қарамақ емес. Соның үшін қазір өте сирек кездесетін ілуде бір қарт жыршылардың жадында ғана сақталып отырған ауыз әдебиеті мұраларын тезден жинап алу алдымызға кезек күттірмейтін шұғыл міндеттердің бірі болып отыр» [98, б. 284], – деп ауыз әдебиеті мұраларын шұғыл жинап алудың кезек күттірмейтін қызмет екенін баса айтады.

Ел әдебиетін, тарихи тұлғаларға байланысты материалдарды жинап, оны ғылыми айналымға салған ақын, жазушы, зерттеуші, ғалым – Асқар Татанайұлы. Ол «Жаңа Алтай» журналында жұмыс істеген кезеңінен бастап, халық арасынан жинаған фольклорлық, тарихи дүниелерін жариялап отырған. екі томнан тұратын «Тарихи дерек, келелі кеңес» еңбегі арқылы Абылай, Жәнібек, Арқалыққа, т.б. тұлғаларға байланысты туған тарихи жырлар мен аңыздарды, ел тарихына байланысты оқиғаларды қарастырып, зерттеу мақаласын жазған. Сонымен бірге «Алтай аясы», «Шалғын», «Мұра» журналдарында танымдық-зерттеу мақалаларын жариялап, эпостық жырлар мен аңыз-әңгімелерді үнемі жариялап отырған.

Ал Оразанбай Егеубаев «Қазақ халық дастандары» деген мақаласында «Батырлық дастандары», «Ғашықтық дастандары», «Қиссалар» деп үшке жіктейді. Мұнда «Қиссаларды» қазақтың өзінің төл өмірінен туындамай, басқа ел, өзге жұрт өмірінен алынған болады» [90], – деп бір жақты тұжырымдар жасайды. Эпостық жырлардың «Бабалар сөзі» жүз томдығына енуіне айрықша үлес қосқан Оразанбай Егеубаев екені белгілі. Ол М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтында қызмет еткен жылдары өзі басы-қасында болып, мәтіндерді теріп, оған ғылыми түсінік жазып, ғылыми айналымға енуіне ерекше назар аударған.

Әуелхан Қалиұлы бұл жанрды «Батырлық дастандар», «Ғашықтық дастандар», «Назиралық дастандар» [99, б. 278], – деп бөледі. Алайда жоғарыдағы ғалымдардың «Батырлық дастандар» туралы айтқан көзқарастары үндес. Олардың эпостық мұраларды шартты түрде бөлуі сол кезеңдер үшін құнды пікір. Қазіргі фольклортанулық тұрғыдан алғанда өзгерген. Өйткені «Көне эпос», «Батырлық жырлар», «Ғашықтық жырлар», «Тарихи жырлар» деген терминдер ғылымда орныққан. Ал дастандар өз ішінен төртке бөлініп (діни дастандар; хикаялық (новеллалық) дастандар; романдық (ғашықтық) дастандар; әскери дастандар), ғылыми тұрғыдан зерттелген. Онда «дастан» терминіне тоқталып, «қисса» мен «дастанның» ара жігі ашып көрсетілген. «Қисса» терминінің жанр ұғымын бере алмайтындығы басы ашық дәлелденген [17, б. 9-11].

Ә.Қалиұлы жазған «Қазақ ауыз әдебиеті» монографиясы ондағы мұраларды зерттеудегі алғашқы еңбектердің бірі болып табылады. Монография

бес үлкен тараудан, іштей он сегіз бөлімге бөлінеді. Монографияда қазақ фольклорының барлық жанрлары туралы ой-пікірлер айтылады. Бірінші тарауында алты бөлім болып, онда негізінен халық әдебиетінің жиналуы мен жариялануы, жалпы ауыз әдебиетінің жанрлық ерекшеліктері мен түрлеріне оның қоғамға әсері мен жазба әдебиетпен арақатынасына мән береді. Екінші бөлімінде прозалық фольклордың ішіндегі мифтер мен ертегілерге, аңыздарға, сондай-ақ халық өлеңдерінің ішіндегі тұрмыс-салт жырларына, еңбек-кәсіп жайындағы өлеңдер мен отбасы ғұрпына байланысты өлеңдерге, беташар, естірту, көңіл айту, жоқтау жырларына тоқталады. Батырлық жырлар мен ғашықтық жырларға, дастандарға шолу жасайды. Фольклордың ұсақ жанрлары саналатын шешендік сөздер мен мақал-мәтелдерге, жұмбақ-жаңылтпаштарға да мән береді. Эпикалық жырлардан «Алпамыс», «Қобыланды», «Қозы Көрпеш-Баян сұлу», «Абылай», «Қабанбай» батыр жырларына тоқталады.

Оразанбай Егеубаевпен қатар аталатын халық мұрасының жанашырының бірі Зейнолла Сәнікұлы. З.Сәніктің негізгі зерттеулерінің – Қабанбай батыр тұлғасына, Сүлеймен биге, Басбай Шолақұлының ғұмырнамасы мен оның айналасында жүрген халық өнерпаздарына арналғаны белгілі. Жазушылығымен қатар зерттеумен айналысқан, халық мұрасын жинап, жариялауға атсалысқан санаулы тұлғалардың бірі. Оның «Шалғын» журналының 1980 жылғы №1 санында жариялаған «Әдеби мұра» жөніндегі мақаласында халық мұрасын жинау мен жариялаудың принциптерін көрсеткенін, ел ішінен қандай мұраларды жинау керек екеніне нұсқаулық жасағанын білеміз. Ғалымның фольклор жанашыры Бейсенғали Садықанұлымен бірігіп жазған «Қаракерей Қабанбай» зерттеуінің сол елдегі фольклортану ғылымы үшін жазылған қомақты еңбектердің бірі деп бағалауға болады. З.Сәнік пен Ж.Зейноллақызының 2012 жылы Қытайдағы «Ұлттар» баспасынан шыққан «Қазақ этнографиясы» атты зерттеуінің орны айрықша. Онда отандық және Қытайдағы фольклортанушы, этнограф ғалымдардың соңғы зерттеулерінің нәтижесіне сүйене отырып, халық мұрасын бір жүйеге келтіріп, саралаған еңбек деп атауға болады. З.Сәнік еңбектері, көркем шығармалары жинақталып, ғалымның 80 жылдығына орай он бес томдық кітап болып, оқырманмен қауышты. З.Сәніктің қазақ фольклоры мен этнографиясын жинау мен жариялаудағы, зерттеудегі еңбектері негізінде фольклортанушы ғалым Д.Жақанның «Халық мұрасының жанашыры» [53] деген монографиясы да жарық көрген-ді. Монографияда ғалымның фольклор мен этнографияға байланысты жазылған зерттеулеріне, көркем шығармаларындағы дәстүрлі таным-түсініктерге кешенді түрде барлау жасап, оның қазақ ғылымына қосқан үлесі туралы ғылыми тұжырымдар жасайды.

Қытайдағы қазақ ғалымдарының ішінде фольклорға ат салысып, зерттеулер жасап жүрген ғалымдардың бірі – Бексұлтан Кәсейұлы. Оның сексенге жуық мақаласы тек фольклорға арналған. Сондай-ақ фольклорға қатысты жазғандары, құрастырған фольклорлық мәтіндері мен аудармалары онға тарта кітап болып басылып шыққан. Соның ішінде «Қазақ халық ауыз әдебиеті туралы зерттеулер» атты жинағына таңдамалы мақалалары енген,

кітап соңында жазған еңбектерінің библиографиялық көрсеткіші қоса берілген [35].

Б.Кәсейұлы «Қазақ әдебиетінің тарихы» төрт томдығының фольклорға арналған 1 томының екінші басылымын өңдеп, ішінара толықтырулар енгізіп қайта жазып шыққан [101]. Алайда осы томда еліміздегі фольклорды жүйелеу барысынан өзгешеліктері бар екендігі, негізінен ертедегі фольклорды жанрға бөлу бағытымен жүйелегені аңғарылады. Өйткені елімізде жарық көрген «Қазақ әдебиеті тарихының» фольклорға арналған бірінші томындағы фольклорды дәуірлік және жанрлық тұрғыдан жүйелеу принципі бұл томда көрінбейді.

Қытайдағы қазақтардың халық мұрасын зерттеуге, осы бағытта біршама ізденістер жасап, ғылыми мақалалар жазған зерттеушінің бірі – Қаһарман Мұқанұлы. Оның «Қазақ дәстүрлі мәдениеті және ханзу жазуларының ежелгі айтылымы туралы зерттеулер» [100] деп аталатын ғылыми жинағында «Айтыс өнері және дәуір талабы», «Айтыстану және айтыс өнері жөнінен», «Арыстан хан» дастаны және Түктабан (қызыл арыстан) хан образы» қатарлы зерттеу мақалалары жарық көрген. Бұл жерде бір назар аударатын жағдай әр саланың өз маманы тапшы болғандықтан гуманитарлық ғылым саласында жүрген мамандар кейде сол кемшіліктің орынын толтыру үшін өзіне бейтаныс салада қалам тербеуге мәжбүр болғанын байқаймыз. Мұнда фольклортануды арнайы қарастырып жүрген ғалымдар Н.Мыңжани мен Б.Кәсейұлы. А.Кірішбаев пен Ә.Қалиұлы және Кәмуна Жамбозұлы. Басқалары бұл бағыттағы мамандардың жоқтығынан барғаны анық байқалады. Тіпті ақын-жазушылардың да осы салада мақала жазғаны белгілі. Бұның барлығы да маман тапшылығынан, халықтың сол салаға деген қажетін қанағаттандырудан, мұқтаждықтан барған жағдай деп түсінген абзал.

Қытайдағы қазақтардың фольклоры туралы қытай тілінде жазылған кітаптың бірі – Пәтиманың «Қазақ салт-дәстүр мәдениеті» (Hasa ke zu min su wen hua) кітабы. 16 тараудан тұратын кітаптың 15-тарауы «Қазақтың фольклорына» арналған. Онда ұлтымыздың шығу тегі туралы аңыздар, ұлыстың ұлы күніне байланысты жырлар, күй тарихы туралы аңыздар, аспан шырақтары туралы (жеті қарақшы, т.б.) мифтер, ертегілер мен батырлық эпос және тарихи жырларды да өз деңгейінде қарастырған. Классикалық ғашықтық жырлардан «Қозы Көрпеш-Баян сұлу» мен «Қыз Жібек» жырының мазмұнын қытай тілінде берген. Мақал-мәтелдер, жұмбақ-жаңылтпаштардың кейбірін қытай тіліне аударып, талдаулар жасаған. Айтыс үлгілерін де аударған. Отбасы ғұрып фольклорынан (сыңсу, жар-жар, беташар, жоқтау т.б.) мәтіндер алып, олар туралы қысқаша мәліметтер берген. Бұл зерттеудің көңіл аударатын бір дүниесі қазақ фольклортануындағы терминдерді қаз-қалпында қытай тілінде беріп, түсінікпен толықтырып отырған. Еңбектің соңында халқымыздың тарихына, фольклор мен әдебиетіне, саясатына, экономикасына, оқу-ағартуына, халық медицинасына, өнеріне, тіліне, дініне қатысты мақалалардың (әр тілде жазылған, авторлары да ұқсамайды) библиографиясы берілген. Ондағы жалпы мақалалар саны – 1852. Және де бұл мақалалар хронологиясын сақтаған, яғни

1879 жылдан 2005 жылға дейінгі жарық көрген мақалалардың тізімдігінен тұрады [102, б. 165-223].

Осы бағытта, фольклортану саласы бойынша зерттеу жүргізіп жүрген ғалымның бірі – Нұрбахан Халелханұлы. Нұрбаханның зерттеу жұмысы Қытайдағы қазақ жыршысы Қазым Әлменұлының шығармашылық тұлғасына арналған.

Қазіргі кезеңдегі қазақ жыршылық өнерінің көзі тірі куәгері болып отырған Қазымның ел ескілігін есінде сақтап, күні бүгінге дейін халық игілігіне айналдыруы үлкен жаңалық болып отыр. Ол халық ақындарының шығармашылығымен қатар, ғұрыптық өлеңдер мен жырларды, жалпы фольклордың әр жанрынан есінде қалған рухани дүниелерді 6 томдық кітап етіп, ел игіліне ұсынып отыр. Қазым Әлменұлы он жасынан ел арасындағы әнші-жыршылармен ілесіп, топты ортада өлең, жырлар айтып «өлеңші бала» атанады. Сол кездері ел арасынан жаттап алған рухани мұралары бүгін де халқымен қайта қауыпыш «Қазымдағы жыр-дастандар» [103] деген атпен жеке кітап болып шығып отырғаны бар. Осы алты томдықтың төрт томы қолымызға тиіп отыр. Оның бірінші томына «Алтай-Сұлушаш», «Қозы Көрпеш-Баян Сұлу», «Алтай аясында», «Хажы баян», «Ләлі-Мәжнүн» қатарлы жырлар жарияланған. Мұндағы бірінші жыр Сәбит Мұхановтың дастаны екені белгілі. Бұл дастанды Қазым 1952 жылы Мәжит Шоқыұлының қолындағы қолжазбадан жаттап алғанын айтады. Иса Байзақовтың «Алтай аясында» жырын да осы кісінің қолжазбасынан көшіріп алып жаттаған. «Қозы Көрпеш-Баян Сұлу» жырын 1942 жылы Бөкей Жақашұлы ауылындағы жыршылардан жаттағанын айтады. Ал «Хажы баянның» Қытайдағы қазақ руханиятының басында тұрған Ақыт қажы Үлімжіұлының шығармасы екені белгілі. «Ләйлі-Мәжнүн» жырын 1952 жылы Сағдолла Мәмиханұлының қолында сақталған қолжазбадан жаттаған.

Қазым ақсақалдың жатқа білетін өлең-жырларын Бурылтоғай аудандық халық үкіметінің, ондағы зиялы азаматтардың қолдап-қуаттауымен жеке кітап етіп шығарып отырғаны белгілі. Жыршының екінші томына «Ер Жәнібек», «Ер Қаһарман», «Келден батыр», «Қойшы батыр», «Ер Қаратай», «Ер Тәуке», «Абылай туралы», «Сәлиха-Сәмен», «Қалқаман-Мамыр», «Мұхамет Құнапия», «Ақылды Ақым», «Әбу жылан», «Жұмжұма» қатарлы жыр-дастандар топтастырылған. Қазым айтқан шығармалар төрт кітап, яғни 1700 бет болған. Үшінші томына Алтайдағы оқиғаларды жырлаған жырлар енсе, төртінші кітапқа ғұрыптық өлеңдер жарияланған. Қазым ақсақал 1980 жылдардан бастап қолға алынып істелген Бурылтоғай ауданының «төрт топтама» жинағына материал жинастыру қызметіне атсалысқан. Қазым Әлменұлының осы төрт томдығы тек поэзиялық шығармаларға арналғандықтан қысқаша ғана мәлімет бере кетуді жөн көрдік. Бұл алдағы зерттеу объектілері кезінде арнайы қарастырылатын болады.

Қытайдағы қазақтардың әр ғылым саласындағы әртүрлі жетістіктерін оқырман қауымға, ізденушілер мен зерттеушілерге таптырмас материал ретінде ұсынып, жариялап отырған журналдың бірі «Шыңжаң қоғамдық ғылымы»

журналы. Журнал 1989 жылдан шыға бастаған. Журналда қазақ әдебиеті мен фольклорына, тіліне, тарихы мен этнографиясына арналған мақалаларды жүйелі түрде жариялап келеді. Соның бір саласына қысқаша тоқталамыз. Айталық, «Шыңжаң қоғамдық ғылымы» журналының 1990 жылы бірінші санында Мүтәліп Алпамысұлының «Қазақ эпосындағы батырлар образын хайуанға теңеудегі эстетикалық көзқарас» [104, б. 64-69] деген мақаласы жарияланған.

Зерттеуші бұл мақаласында эпостық жырларда кездесетін батырдың іс-қимылы мен жорық жолындағы ерлігін, жекпе-жекке түскендегі бейнелерінің не үшін хайуандармен байланыстыра айтылатынына тоқталады. Сондай-ақ мақаласында осы теңеулерді халықтың тұрмыс-тіршілігі және мал шаруашылығымен байланыстыра қарастырады. Әр халықтың тұрмыс дағдысына, өмір сүру ортасына байланысты тілдік қолданыс, дүниетанымы қалыптасады деген ой айтады. Сондықтан да егіншілікпен, балық шаруашылығымен, мал шаруашылығымен айналысатын халықтың өзіне тән ойлау жүйесі мен эстетикасы қалыптасады деген ой айтады.

Имаммади Мөлгаждарұлының «Қазақтың ұлт атауы жөніндегі мәселелер жайында» [105, б. 69-76] мақаласы да «Шыңжаң қоғамдық ғылымы» журналының 1991 жылғы екінші санында жарияланған. Ғалым мұнда «Қазақ» атауының тарихи, шежірелік, діни аңыздармен байланысты айтылуына қысқаша тоқталып, қазақ ұлтының шығу тарихына байланысты кейбір жаңсақ деректерге тоқталып, оның қисынсыз айтылғанын мысалдармен дәлелді көрсетеді.

Дүкен Мәсімханұлының «Мифтің анықтамасындағы кейбір мәселелер туралы» [106, б. 76-87] мақаласы да сол кезеңдегі Қытайдағы қазақ халқының, кейбір зерттеушілердің ұғымындағы қате түсініктерге баға берумен, сондай-ақ мифтің қатып қалған архаикалық дүние емес, адамзат дамуының өзгерісіне байланысты ол да дамып, өзгертетініне, күнделікті тұрмыс-тіршілікпен біте қайнасып келе жатқанын дәлелді көтерумен құнды екені байқалады.

Әбділжан Сейітұлы «Қазақ шежіресінің ұран және таңбамен болған байланысы жөнінде» [107, б. 76-84] деген мақаласында әр рудың таңбасы мен ұрандарының шығу тарихына тоқталады. Үш жүзден бұрын Алаш ұғымының пайда болғанына назар аудартады. Рулардың ұрандарының әр кезеңде әртүрлі болғанына да тоқталып өтеді. Бұл мақала негізінен ұран мен таңбаны тарихи тұрғыдан зерттелуімен ерекшеленеді.

Қытайдағы қазақ фольклорын зерттеумен қазақ ғалымдарымен қатар қытай ғалымдары да ат салысқан. Қазақ тарихы мен этнографиясын зерттеуші Су Бихай «Қазақ мәдениетінің тарихы» атты еңбегінде қазақтың тұрмыс-тіршілігі, тарихы, фольклоры мен әдебиеті туралы да сөз қозғаған. Жалпылай шолулар жасаған, нақтылы мысалдар келтірген. Еңбектің он үшінші тарауында «Сахара әдебиеті» деген атпен фольклордың ұсақ жанрлары (мақал-мәтел, жұмбақ, т.б.) мен ертегілеріне, эпостық мұраларынан мысалдар келтіріп қысқаша тоқталған [38].

Ал Би Чүн қазақ фольклорын зерттеуге ден қойған қытай зерттеушілерінің бірі. Ол Орталық Ұлттар университеті «Алтай ғылыми зерттеу орталығының» орынбасар бастығы. Оның «Қазақ ауыз әдебиеті туралы шолу» [39] атты еңбегі бар. Сонымен бірге «Қазақ фольклорының шығу тегі мен дамуы», «Қазақ халық өлеңдерінің ерекшелігі», «Мың бір түн және қазақ аңыз-әңгімелері», «Қожанасыр және үнді әңгімелері», «Шамандық және қазақ ауыз әдебиеті», «Қорқыт ата кітабы және шамандық негіздері», «Қазақ бейзаттық мұраларын қорғау және оларды зерттеу» т.б. еңбектері баспа бетінде жарық көрген.

Хуаң Жұншияньның «Қазақ батырлық эпосы және дала мәдениеті» [40] атты еңбегінде негізінен қазақстандық фольклортанушылардың ғылыми принциптерін басшылыққа алғаны байқалады. Және де Қазақстандағы эпостық мұралардың зерттелуі мен даму кезеңдерін, Қытайдағы қазақ эпостық мұраларының зерттелуімен қатар алып қарастырады. Негізінен елімізде анықталған фольклорлық жанрлар аясында зерттеу жасайды. Хуаң Жұншияньның еңбегінде әр кезеңнің жанрлық ерекшелігіне байланысты туған жырлар мен сол дәуірдегі аты белгілі тұлғаларды салыстыра көрсету етек алған. Эпостық жырлардың туған кезеңі мен сол дәуірдегі өмір сүрген шамандар, бақсы-балгерлер, жыраулар поэзиясының өкілдерін, айталық Асан қайғы, Қазтуған, Марқасқа, Бұқар есімдерімен қатар алып қарастырады. Осы үрдіспен ақындар (Шал ақын, Жүсіпбек қожа, Ақыт, Таңжарық), сал-серілер (Біржан сал, үкілі Ыбырай т.б.), шығыстық дастандарды (Әл-Фараби, Яссауи т.б. еңбектерімен) байланыстыра қарастырады. Назар аударатын жағдай бұл айтылған түйіндеулер сыңар жақтылы көзқарасқа әкелетіні шындық. Олардың ықпалы да болғаны белгілі. Алайда еңбекте эпостық шығармалардың бұлармен байланысын айқындайтындай көзқарастар жоқ. Тек жоғарыдағы аты аталған тұлғалардың қысқаша өмірбаяны мен шығармашылығы туралы айтумен ғана шектеледі. Сол дәуірде жасаған кісілер болғандықтан рухани сабақтастық бар деген түсінікке негізделген болса керек. Зерттеуде «Батырлық» жырлар мен «Тарихи» жырларды «Батырлық» эпостар деп бірлікте қарастырып, олардағы мотивтерге тоқталған. Сонымен бірге батырлық эпостың мифпен, ертегімен, аңызбен, тұрмыс-салт жырларымен (жар-жар, естірту, жоқтау), батамен байланысын да қарастырған. Яғни жоғарыдағы аталған жанрлардың түрлерінің эпостағы көрінісіне, ортақ мотивтерге тоқталған.

1.2 Отандық фольклортану ғылымында жариялануы мен зерттелуі

Қытайдағы қазақтардың фольклорлық мұрасын жинап, жариялау, зерттеу барысы отандық фольклортану ғылымынан да шет қалып көрген жоқ. Жекелеген авторлармен қатар, ұжымдық еңбектер, сол елдің фольклорлық мұрасын жинақтап жариялаған ғылыми басылымдар да болды.

Айталық Қытайғады қазақтардың фольклорлық мұрасын зерттеу барысындағы отандық фольклортанудағы ең алғашқы ізашар еңбек деп З.Сейітжанұлының «Тарихи эпос» [18] монографиясын атауға болады. Онда автор Қытайдағы қазақтарының тарихына, қоғамдық саяси жағдайына, рухани

мәдениетіне, ондағы қазақ халқына ортақ жырлар мен аймақтың өзінде туып-қалыптасқан тарихи жырларға зерттеу жасайды, осы аймақтағы қазақтардың ауыз әдебиеті, соның ішінде эпикалық жырларының ерекшеліктері сараланады. Оларға бірінші рет тарихи-типологиялық салыстырулар жасайды. Қытай қазақтарының эпостық мұрасының, соның ішінде нақтылы тарихи эпостың томаға тұйық қалып қоймағанын, көршілес жатқан тарихи отандағы қазақ фольклоры мен іргелес жатқан түркі-монғол халықтарының мұралары аясында дамып қалыптасқанын ғылыми тұрғыдан тұжырымдайды. Ғалым зерттеуінің құндылығы – онда бұрыннан келе жатқан эпикалық дәстүр жалғастығы көрініс тапса, енді бір жағынан нақтылы оқиғаның ізі суымай көмескіленбеген кезеңінде туған жыр нұсқаларын ғылыми айналымға түсіріп, тарихи жырды нақтылы оқиғамен байланыстыра зерттеуінде жатса керек.

Ғалым Зерттеуге негіз болған эпостадағығы оқиғаларда нақтылы тарихи оқиғалардың арасалмағының басым екеніне, эпостық мұралардың дами келе жаңа сипатқа ие болғандығына азар аударады. Сондай-ақ, нақтылы тарихи эпоста архаикалық және классикалық батырлық эпостардың элементтерінің аз ұшырасатынына, әсірелеуден гөрі, шынайылықтың басым екендігіне көңіл бөледі. Автордың бұл зерттеуі арқылы оның фольклорлық мұралар мен жазба әдебиетінің аражігінің бір-біріне өте жақын кезеңін қарастырғанын, нақтылы тарихи эпостың аралық жанр екенін ашып көрсеткенін байқаймыз.

Сонымен бірге С.Тілеубаев «Арқалық батыр жыры: зерттелуі, нұсқалары» [47] атты монографиясында «Арқалық батыр» жырының елімізбен қатар, Қытайдағы, Монғолиядағы қазақтар арасында тараған нұсқаларына зерттеу жасағыны белгілі. Арқалық батырға байланысты жырлардың нұсқаларын толық қамтып, кешенді түрде қарастырған монография бүгінде студенттер мен магистранттардың, докторанттармен ізденушілердің игілігіне айналған. Қытайдағы қазақтардың фольклорлық мұрасын қарастырған еңбектің және бірі Ұ.Аязбаеваның «Ұлт азаттық көтерілісі туралы тарихи жырлар» (Қытайдағы қазақтардың XIX ғасырдың екінші және XX ғасырдың бірінші жартысында туған тарихи жырлар бойынша) [48] деген тақырыпта жазылған кандидаттық диссертациясы да сол елдегі қазақтардың эпостық жырларын қарастыруды негіз еткені анық.

Аймақ фольклорының, соның ішінде Тарбағатай аймағында ел билігіне араласып, халықтың қалаулы азаматы болған Демежанға байланысты туған жырларды, «Үркін-қорқын» жырларын зерттеуге өзек еткен. Ұ.Аязбаева диссертациясында «Қытайдағы қазақтардың тарихи жырларының жиналуы мен жариялануына, зерттелуіне» айрықша мән беріп, Қытайдағы және еліміздегі тарихи жырларға байланысты жазылған зерттеу еңбектердің барлығын, тұтастай алып қарағаны байқалады. Сондай-ақ Қытайдағы ұлт-азаттық көтерілісіне байланысты туған жырлардың жанрлық ерекшелігіне, кейіпкерлер образына, тарихилығына жан-жақтылы тоқталғаны аңғарылады.

«Бабалар сөзі» сериясының 10 томы Қытайдағы қазақтардың эпостық жыр-дастандарына арналған. «Қазақ мақал-мәтелдері» мен «Қара өлеңдерінен» бір-бір томнан жарық көрген. Жүз томдықтың 73-74 томдарына

(«Хайуанаттар» туралы ертегілер мен «Қиял-ғажайып» ертегілерге арналған томдарына) да аймақтағы қазақтардың бір топ ертегілері топтастырылған. Қазақ мифтеріне арналған «Қазақтың мифтік әңгімелерінде» онан кейінгі «Бабалар сөзінің» 78 томында Қытайдағы қазақтардың мифтерінен 18 мәтін жарияланған. Д.Жақан құрастырып, ғылыми түсінігін жазған «Бабалар сөзінің» 91 томына («Мұң-шер» өлеңдер) ондағы қазақтардың мұң-шер өлеңдері (жоқтаулары) енген болатын. Сонымен бірге осы жүз томдық серияның аңыздарға арналға 85 томына да бір шоғыр аңыздар топтастырылса, жұмбақтарға да фольклорлық мәтіндер еніп отыр. Жұмбақтар томы фольклортанушы ғалым Ш.Керімұлының құрастырып, ғылыми түсінік жазуымен жарық көргені белгілі.

М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының «Шетелдегі қазақтардың фольклоры, әдебиеті мен өнері» (2012-2014) атты жобалық жұмыстары аясында шыққан ұжымдық монографияларда да сол аймақтағы қазақтардың өнері, жазба әдебиеті мен фольклорлық мұрасы қарастырылған алғашқы ұжымдық зерттеулердің бірі екенін білеміз. Мәселен, «Шетелдегі қазақтардың өнері» монографиясында Қытайдағы қазақтардың күйшілік өнері, ән өнері мен драмалық шығармалары қарастырылса, «Шетелдегі қазақ әдебиеті» монографиясында Қытайдағы қазақ ақын-жазушыларының, айталық А.Үлімжіұлы, К.Маралбайұлы, Т.Жолдыұлы, Қ.Шабданұлы, О.Айтанұлы, Ж.Мырзаханұлы, Т.Ырыскелдиев, Ш.Құмарұлы, т.б. тұлғалардың шығармалары зерттеуге негіз болды. Осы орайда Қытайдағы қазақ әдебиетін арнайы түрде қарастырып, ол туралы зерттеу еңбек жазып, докторлық диссертация қорғаған З.Сейітжанұлының «Шыңжаң қазақ әдебиеті» [108] монографиясын, Дүкен Мәсімханұлының «Қытай қазақтары поэзиясындағы ұлт-азаттық идея» (XX ғасырдың 20-50 жылдары) [109] деген кандидаттық диссертациясын, Ж.Сәмитұлының «Қытайдағы қазақтар» монографиясын, Жәди Шәкенұлының «Қытайдағы қазақтар» [51] еңбегі мен «Қытайдағы қазақ әдебиеті» кітаптарын атауға болады. Бұл еңбектер негізінен жазба әдебиетке арналғандықтан тек атап қана өтуді жөн санадық.

Қытайдағы қазақтардың фольклорын қарастыратын фольклортанулық еңбектің бірі – «Шетелдегі қазақ фольклоры» [110] деп аталатын монографияда «Қытайдағы қазақтардың фольклоры» деген арнаулы тарау беріліп, онда Б.У.Әзібаеваның «Қытайдағы қазақтардың эпостық жыр дастандары («Бабалар сөзі» сериясы бойынша)», С.Қасқабасовтың «Ертегілер», А.Тойшанұлының «Саятшылыққа қатысты фольклор», Н.Набиолланың «Қытайдағы қазақтардың фольклорлық мұрасының жиналуы, жариялануы мен зерттелуі», «Тарихи жырлар» тақырыбында зерттеу жұмыстары жазылды. Бұл зерттеулер негізінен қолға ілінген материалдар негізінде (экспедиция материалдары) жазылғандықтан барлығын толық қамти алмаса да, Қытай қазақтарының фольклорлық мұрасын зерттеуде жол ашар іргелі еңбек болғаны белгілі.

Мәселен Б.Әзібаева өз зерттеуінде Қытайдағы қазақтар арасында сақталып, сонда жарық көрген, кейін «Бабалар сөзі» жүз томдығына енген жырларды жанрлық ерекшелігіне сай әр жанрға жіктеп, отандық

фольклортануда қалыптасқан эпостық жанрларды жүйелеу принципіне сай зерттеу жүргізгенін көреміз. Айталық «Құламерген», «Арық мерген» жырлары көне эпос табиғаты бойынша саралап, ондағы мотив, сарындарын талдап көрсетеді. Мифтік, ертегілік сарындарын жан-жақтылы талдап, ғылыми тұрғыдан анық дәлелдермен ашып көрсетеді. Бұл барыста «Құламерген» жырының жиналуы мен жариялануына да қысқаша тоқталады. 1912 жылғы жарияланым мен Қытайда басылып шыққан нұсқаларын салыстырып, олардың негізі бір мәтін екендігіне, алайда аймақтағы нұсқаның қысқартылып жеткен түрі екендігіне көз жеткізеді. Ал «Арықмерген» жырының аймақ қазақтарында ғана тарағанын, мұндай жырдың еліміздегі жарияланымдарда қазірге дейін кездеспегенін анық көрсетіп береді. Сонымен қатар осы зерттеуінің «Ғашықтық эпос» тараушасында «Ғашықтық жырлар» мен «Ғашықтық (романдық) дастандарды зерттеуге де молынан орын береді. «Тарихи эпос» тараушасында «Бабалар сөзі» жүз томдық сериясының 27, 28, 29 томдарына енген жиырма жыр, 57 томына енген екі жырға, 58 томына енген үш жыр, 59 томына енген бір жырға, жалпы 26 тарихи эпос мәтініне тоқталып, солар туралы салыстырмалы тұрғыдан зерттеу жұмыстарын жүргізеді. «Дастандық» эпос тараушасында аймақтағы қазақтар арасында кездесетін ғашықтық дастандар мен хикаялық дастандарды жан-жақтылы қарастырады. Ғалым осы зерттеуінде Қытайдағы қазақтардың фольклорлық (эпостық) мұрасы саналатын 90 жырға зерттеу, саралау, шолу жұмыстарын жасайды.

Осы негізде Г.Абиханова «Қытайдағы қазақ ғашықтық эпостары: дереккөздері, негізгі сюжеттері, текстологиясы» [111] тақырыбында докторлық диссертациялық еңбек жазған болатын. Бұғанға дейінгі зерттеу еңбектерді қарастырғанда дені эпостық жырларды зерттегенін көреміз. Прозалық фольклорды арнайы қарастырған (Қытайдағы қазақтардың) іргелі зерттеу еңбектер жоқ, тек жекелеген авторлардың мақалалары ғана кездеседі.

«Шетелдегі қазақ фольклоры» ұжымдық монографиясында жарық көрген және бір зерттеу С.Қасқабасовтың «Ертегілер» атты мақаласы. С.Қасқабасов бұл зерттеуінде экспедиция материалдары негізінде, қолға түскен мәтіндерге сүйеніп, шолу сипатындағы зерттеу жұмысын жүргізіп отырғанын, бұл сол аймақтың прозалық фольклорын зерттеуге жасалған алғашқы қадамдардың бірі екенін ашып айтады. Қолында бар алпыс мәтіннің негізінде, ертегілердің әр жанрына сай келетін екі-үш мәтіннен алып қана қарастырғанын, алдағы уақытта терең, жан-жақтылы қарастыру керек екенін баса айтады. Ғалым зерттеуінде «Дұрысы – Шыңжаң қазақтарының фольклорының тілі мен көркемдік сапасын арнайы, монографиялық түрде зерттеп, бүкіл қазақтық руханияттың осы саласын байыта түсу қажет» [112, б. 148] деген қорытындыға келеді.

«Шетелдегі қазақ фольклоры» ұжымдық монографиясындағы Қытайдағы қазақтардың фольклорлық мұрасын зерттеуге арналған және бір тарауы А.Тойшанұлының «Саятшылыққа қатысты фольклор» [113, б. 149-173] тарауы. Мұнда А.Тойшанұлы саятшылыққа байланысты ел ішіндегі зерттеу жұмыстарын негізге ала отырып, Қытай мен Монғолиядағы қазақтардың

арасында тараған құс сыны негізінде зерттеу жұмыстарын жүргізеді. Қыран құстарды баптап қайыру мен оларды қолға үйрету техникасына, сыншылардың құс сыны туралы айтқан дүниелеріне ғылыми тұрғыдан сараптаулар жасап, отандық фольклортанушылар мен этнограф ғалымдардың зерттеуіне сүйене отырып, өз тұжырымдарын ұсынады. Бұрын-соңды ғылыми айналымға еңбеген фольклорлық мәтіндерді ғылыми айналымға түсіреді. Құсты сынаудың түрлерін санамалап көрсетіп, халқымыз тарихындағы әйгілі құс сыншыларының қыран құсқа айтқан сындарының бүгінгі күні де әлі жоғалып кетпей, өз жалғасын тауып келе жатқанын нақтылы мысалдармен, экспедиция материалдары негізінде дәлелдеп көрсетеді.

Аймақ қазақтарының фольклорлық мұралары отандық фольклортанушы ғалымдардың фольклордың әр жанрында жазылған еңбектерінде де қарастырылғанын көреміз. Айталық. К.Матыжановтың «Қазақтың отбасы фольклоры» [28] мен Ш.Керімнің «Қазақ жұмбағы» [114], А.Тойшанұлының «Түркі-Монғол мифологиясы» [45], Д.Жақанның «Халық мұрасының жанашыры» [53] еңбектерінде де Қытайдағы қазақтардың отбасы ғұрып фольклоры (соның ішінде беташар, аушадияр жырлары туралы мәлімет кездеседі) мен жұмбақтары, мифтік мәтіндері, фольклорлық мұраларды жинап, жариялауға, зерттеуге айрықша үлес қосқан З.Сәнікұлы қатарлы тұлғалар зерттеу объектісіне айналған. Мифтік мәтіндер Ш.Ыбыраев пен П.Әуесбаева құрастырған «Қазақтың мифтік әңгімелері» [115] деген жинаққа Н.Мыңжанидың «Қазақтың мифтік аңыздары» деген кітабынан алынып, 18 мәтін енгізілген. 2021 жылы М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтынан жарық көрген «Ұлы дала ойындары» жинағымен «Ұлы дала ойындары: тегі, типологиясы, қоғамдық қызметі» атты ұжымдық монографияда [116] Қытайдағы қазақтар арасында сақталған ұлттық ойындарға байланысты мәтіндер топтастырылып, осы жинақтың негізінде жазылған монографияда зерттеу өзегіне айналды.

Жоғарыдағы жағдайларды қорытындылай келгенде, Қытайдағы қазақтар арасында әлі де фольклорлық үлгілердің молынан сақталғанын және әр аймақтан жиналған фольклорлық үлгілердің жүйелі түрде жарияланғандығын, алайда барлық жанрларды жеке-жеке арнайы зерттеген ғылыми еңбектің жоқ екені анықталды. Қазақ ғалымдары мен қытай зерттеушілерінің қазақ фольклоры туралы зерттеулеріне тоқталдық. Осы барыста фольклордың жанрлық түрлерін монографиялық деңгейде алып, арнайы қарастырған зерттеу еңбек саусақпен санарлық екеніне көз жеткіздік. Тек әр жанрдың белгілі түрлеріне ғана тоқталып, сол деңгейде жазылған еңбектердің жинақтары ғана бар екеніне назар аудардық.

Фольклорды толық мәнде қарастырған «Қазақ әдебиеті тарихынан» (1-том) басқа еңбектердің жоқтығы байқалады. Сонымен бірге отандық баспасөздер мен жинақтарда, ғылыми басылымдар мен іргелі зерттеулерде де аймақ мұраларының зерттеуге өзек болғанын танып-білдік. Жоғарыдағы зерттеулердің түгелге жуығы эпостық шығармаларды зерттеуге арналған. Прозалық фольклорды қарастырған мақалалар саусақпен санарлық қана.

Сондықтан да Қытайдағы қазақтардың аңыздық прозасын жан-жақтылы, кешенді түрде қарастыру кезек күттірмейтін мәселелердің бірі деп білеміз.

1 тарау бойынша қорытынды.

Аймақтағы қазақ фольклорының жай-күйі диссертацияның бірінші тарауында жан-жақты қарастырылды. Мұнда жиналып, жарияланған материалдарды талдау нәтижесінде Қытайдағы қазақ фольклоры жалпы қазақ руханиятының құрамдас бір бөлігі екендігі дәлелденді. XIX ғасырдың екінші жартысында империялардың аумақтық бөлінісі салдарынан екі мемлекет құрамында қалған қазақ халқының XIX ғасырға дейінгі рухани мұрасының ортақ болғаны байқалады. Ал шекаралық бөліністен кейін кейбір фольклорлық жанрлардың жергілікті ерекшеліктер негізінде дамып, дербес сипат ала бастағаны анықталды. Бұл құбылыс әсіресе XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың ортасына дейін қалыптасқан тарихи жырлар мен аңыз мәтіндерінен, оның ішінде тарихи және топонимдік аңыздардан анық көрінеді.

Зерттеу барысында халық прозасы жанрларының жекелеген ғалымдардың мақалалар жинағында, сондай-ақ газет-журналдарда жарияланған еңбектерде қарастырылғанымен, олардың тұтас жүйе ретінде кешенді түрде зерттеліп, ұжымдық монография деңгейінде жазылмағаны анықталды. Эпостық мұраларды зерттеу белгілі бір дәрежеде дамығанымен, халық прозасының жанрлары толыққанды ғылыми талдауға түспеген.

«Төрт топтама» сериясымен жарық көрген жинақтардың бірі – «Халық аңыз-ертегілері» томын саралау барысында онда берілген материалдарды халықаралық Аарне-Томпсон фольклорлық индексі негізінде жүйелеуге талпыныс жасалғаны байқалады. Жинаққа енгізілген халық прозасы мәтіндері осы жүйеге сәйкес нөмірленіп, белгілі бір топтарға бөлінген. Дегенмен, мамандар мен кәсіби зерттеушілердің жеткіліксіздігіне байланысты фольклорлық мұраларды жинау ісіне қысқа мерзімді курстардан өткен мектеп мұғалімдері, мәдениет мекемелерінің қызметкерлері және қоғамдық белсенділер тартылғандықтан, олардың жұмыстарында кейбір кемшіліктердің орын алуы заңды құбылыс. Соның нәтижесінде жинақтардағы жанрлық жіктеудің бірізді болмауы, ертегілер мен ертегіден тыс прозалық шығармалардың ара-жігінің нақты ажыратылмауы байқалады. Осы зерттеуде аталған олқылықтардың орнын толтыру мақсатында отандық және шетелдік фольклортанушылардың іргелі еңбектеріндегі ғылыми тұжырымдарға сүйене отырып, материалдарды қайта жүйелеу жұмыстары жүргізілді.

Сонымен қатар бұл тарауда Қытай мен Қазақстан ғалымдарының Шыңжаң қазақтарының фольклорына арналған монографиялары, диссертациялық зерттеулері, сондай-ақ мерзімді басылымдарда жарияланған ғылыми және ғылыми-көпшілік мақалаларына талдау жасалды. Фольклорлық мәтіндерді қамтыған «Төрт топтама» жинақтарының және тарихи тұлғалар мен белгілі бір аймақтардың қоғамдық-саяси оқиғаларын негізге алған «Тарихи материалдар» сериясының ғылыми-мәдени маңызы мен деректік құндылығы арнайы сарапталды.

2 МИФ ПЕН ХИКАЯ ЖАНРЫНЫҢ АЙМАҚТЫҚ ЕРЕКШЕЛІГІ

2.1 Қытайдағы қазақ мифтерінің сюжеттері

Миф – алғашқы қауымдық қоғамдағы адам санасының әлі толық қалыптасып үлгермеген кезеңінде қоршаған ортаны, табиғат пен ғарышты, адам мен қоғамды тануға бағытталған қиял-елестері мен наным-сенімдерінен туған дүниетанымдық жүйе. Сондықтан мифтік сюжеттер өз дәуіріндегі ой-сананың барлық саласын қамтыған, белгілі бір қоғамдық топтың немесе тұтас қауымның дүниені қабылдау тәсілін айқындаған идеологиялық әрі танымдық қызмет атқарған. Ежелгі адамдар дүниедегі барлық зат пен құбылыстың жаны бар деп түсініп, табиғат күштерін, аспан денелерін, жан-жануарлар мен өсімдіктерді адамға ұқсас сипатта қабылдаған. Осындай анимистік, тотемистік, магиялық түсініктердің негізінде сан алуан мифтік аңыздар қалыптасты. Осыған байланысты аңыздық прозаның ең көне жанры ретінде миф айқындалады.

«Миф» термині көне грек тіліндегі *mythos* – «баян», «аңыз», «әңгіме» деген мағыналарды білдіреді. Ұлттық энциклопедияда мифке мынадай анықтама беріледі: «1) миф – көне аңыз-әңгіме; 2) тарихи-мәдени сананың ерекше күйі. Ежелгі мифтер мен аңыздар алғашқы адамдар тіршілігінің маңызды бөлігі болып, олардың рәміздік (символдық) мазмұны арқылы адам қоршаған ортаны игеріп, жете түсінді. Мұнда поэзия мен алғашқы білімнің, дін мен әдептің, өнер мен өмірлік тәжірибенің ерекше бірлігі орын алды» [117, б. 527]. Бұл анықтама мифтің тек көркем баяндау ғана емес, тұтас мәдени-рухани жүйе екендігін көрсетеді.

Ғылымда мифке берілген анықтамалар сан алуан. Отандық фольклортану ғылымында миф жанрын алғаш арнайы зерттеген ғалым С.А.Қасқабасов бұл анықтамаларды жинақтай келе, оларды үлкен екі топқа бөледі: «Біріншісі – миф дегеніміз дүние туралы фантастикалық түсінік, әлемде билік жүргізген құдайлар мен рухтардың ғажайып образдарының жүйесі. Екіншісі – миф дегеніміз құдайлар мен қаһармандар жайлы ауызекі әңгіме» [14, б. 65]. Бұл жіктеу мифтің әрі дүниетанымдық жүйе, әрі көркем баяндау формасы екендігін дәлелдейді.

Үшінші бір анықтамада: «Қазақ мифологиясы – бүгінгі қазақ халқын жасауға қатысқан бірнеше мың жылдық көшпелі ру-тайпалардың «орташа» алынған сөздері, дүние-ғалам, өмір туралы түсініктерінің, ежелгі танымдарының бір ыңғай жүйесі» [52, 58], – деп көрсетіледі. Бұл тұжырым мифологияны этностың тарихи жадын, рухани тәжірибесін сақтаушы әрі жеткізуші мәдени код ретінде тануға мүмкіндік береді. Аталған анықтамалардың барлығы бір-бірінен алшақ кетпей, мифтің ауызекі айтылған жай әңгіме емес, ежелгі адамның танымы мен дүниетүсінігін, көне мәдени қабаттарды бойына сіңірген күрделі құбылыс екенін айқындайды.

Белгілі фольклортанушы ғалым В.Я. Пропп халық прозасын екі үлкен салаға бөлгені мәлім. Оның пікірінше, халық прозасының бір саласын «ертегілер құраса, екінші саласына мазмұнына ел сенетін әңгімелер – миф, хикая, эпсана-хикаят, тарихи аңыз, жай әңгімелер жатады» [118, б. 46-82]. Бұл

жіктеу мифтің халық санасында шынайы деп қабылданған дүниетанымдық негізге сүйенетінін көрсетеді.

Түркі халықтарының мифологиясын зерттеу фольклортану ғылымында салыстырмалы түрде кейін қолға алынған мәселелердің бірі. Қазақ фольклортануында мифологияны дербес жанр ретінде қарастырып, ғылыми тұрғыда жүйелеген көрнекті ғалым, академик С.Қасқабасов болды. Ол 1980 жылдардан бастап мифті жеке жанр ретінде анықтап, 1984 жылы жарық көрген «Қазақтың халық прозасы» атты еңбегінде халық прозасын ірі екі топқа – аңыздық және ертегілік прозаға бөледі. Аңыздық прозаның құрамына миф, хикая, аңыз, әпсана-хикаят жанрларын енгізіп, олардың әрқайсысының шығу тегі, функциясы, көркемдік сипаты мен шындыққа қатысын жан-жақты талдайды.

Қытайдағы қазақтардың мифологиялық мұрасын арнайы зерттеген алғашқы ғалымдардың бірі – Нығымет Мыңжани. Оның «Қазақтың мифтік аңыздары» (1996) атты еңбегі осы саладағы тұңғыш арнайы зерттеу ретінде бағаланады. Бұған дейінгі зерттеушілер миф мәселесіне көбіне жанама түрде ғана тоқталып, арнайы жүйелі еңбек жазбаған. Сондықтан Қытай қазақтарының халық прозасын, соның ішінде мифтік аңыздарын арнайы қарастыру – өзекті ғылыми мәселе болып табылады.

Осы еңбекте қазақ халық прозасы жанрларын классификациялап, олардың атқаратын функциясын, шындыққа қатысын, көркемдік сипатын және шығу мерзімін ғылыми тұрғыда айқындап, ғылыми айналымға енгізген академик С.Қасқабасовтың жіктеуін басшылыққа алу орынды деп есептейміз. Сонымен қатар бұл жіктеуді Қытай қазақтарының фольклорлық материалдары негізінде кеңейтіп, жүйелеп, нақтылап, толықтыру – жұмыстың басты мақсаттарының бірі болып табылады.

Тотемдік мифтер. Миф көптеген әлем халықтарында кездеседі. Типологиялық тұрғыдан алғанда қазақ мифі әлем халықтарының, әсіресе, түрік елдерінің мифтерімен ұқсас, орайлас екені аңғарылады. Сонымен миф алғашқы қауым адамдарының дүние туралы таным-түсінігі екен.

«Тотемизм» ұғымы он сегізінші ғасырдың соңында ғылыми айналымға енген. Бұл түсінік Солтүстік және Оңтүстік Америка, Африка, Австралия және Океания жерінде мекен еткен ру-тайпалар арасында бір жануардың – тотемнің атауын иемденіп, оны өзіне тең, туыс етіп есептеу құбылысынан туындаса керек. Адамдар тобы (ру) өзінің тотеммен арақатынасын ортақ мифтік ата-тектен жартылай адамнан, жартылай жануардан пайда болуымен байланыстырған. Тотемді өз қорғаушысы деп ұққан. Жануар тотемдер, сенім бойынша, өз терілерін шешіп, адамға айнала білген. Керісінше, адамдар да жануар терісін «киіп», олардың іс-қимылын салып, жануар-тотемге құбылған» [46, б. 141]. Сондай-ақ, алғашқы қауым адамдары барлық нәрсенің, құбылыстың иесі, жаратушысы бар деп түсінген. Осы тұрғыдан келгенде Қытайдағы қазақтар да ислам дінінде болғанымен, олардың ой-танымында, яғни, мифтік аңыздарында көне дәуірдегі діндердің таңбалары сақталған, басқаша айтқанда тотемдік танымдар сонау көне дәуірде – алғашқы қауымдық

құрылыс кезінде туа бастаған. Ғалым М.О.Косвен: «Тотемдік миф фольклордың бастауы, бұдан кейін ертегі, өлең, эпос, жұмбақ, мақал-мәтел пайда болған. Алғашқы адамзат өздерін тотем бабадан жаралдық деп ойлаған» [119, 46-82], – деген пікір айтады. Демек, тотем (кие) – белгілі бір заттың не тіршіліктің иесінің қасиеттілігін, оның жоғары тылсым күшін білдіретін ұғым екені аян. Осы тұрғыдан келгенде тотемдік мифтер тайпаның тотеммен қарым-қатынасын түсіндірудің көне тәсілі болған сияқты. Бір кезде халық мифке сенген. С.Сейфуллин: «Адам ол заманда түрлі хайуандар туралы әңгіме қылғанда өздерінің түсінулеріне шындап нанып әңгіме қылатын және оларды неше түрлі «керемет», «сиқыр» істеуге, неше түрлі құбылу қолдарынан келеді деп те сенген. Солардың бірін әңгіме қылған өзінің қиялын шын тәрізді қылып айтатын. Сонымен, бұрынғылар шын деген әңгімелер соңғыларға ертек болып қала берген» [5, б. 70], – деп жазады.

Айталық белгілі аймақтарды (Алтай, Тарбағатай, Іле) мекендеп отырған қазақтарда ит туралы үш сюжет сақталыпты. «Иттің жаратылуы», «Иттің адамзатпен дос болуы», «Ит неге ырылдайды» деген мифтердің бірінде «Алла құдіретімен алғашқы адамзат – Адам атаның мүсінін жасап қойғаннан кейін сиыр сүйкеніп құлатып кеткен екен. Содан Алла тағала Адам Атаның кіндігінен итті жаратып, мүсінді сиырдан қорытып қойыпты. Әрі сиырға «сүйкеніп өт» деп қарғыс беріпті. Содан сиыр көрінген нәрсеге сүйкенетін болыпты. Ит пен сиыр өш болыпты. Ал ит адамзаттың кіндігінен жаратылған себепті адамзатқа бауыр басып, үйірсек болатыны, адамзаттың итті асырап бағатыны содан қалыпты» [72, б. 10].

«Иттің адамзатпен дос болуы» деп аталатын екінші мифте Хауа Ата мен Хауа Ана бейісте тұрғанда бидай жеп қойған себепті қателесіп, жер бетіне түсіріліпті. Мұны білген Әзәзіл (шайтан) жер бетіндегі барлық мақұлықтарға хабарлай: «Адамзат дейтін күнәһар жерге түсірілді. Барлықтарыңды түгелдей жеп құртады. Барлығың жабылып қарсы шығып қуалаңдар», – деп барлық мақұлықты адамзатқа өштестіреді. Хауа Ата мұны білген соң жылап, Алла тағалаға жалбарынады. Алла уаһи етті: «Иттің басын бисмилла» деп сипа деп. Хауа Ата иттің басын сипады. Содан соң ит адамзатқа үйір болды. Шайтанның азғыруымен Хауа Атаға қастық қылмақшы болып жүрген хайуандарды ит қуып жолатпаған екен. Содан кейін адам баласы ит асырайтын болыпты. Хауа Ата итке: «Менің ұрпағым саған опа қылсын» [72, б. 7-8], – деп бата берген екен.

Ал үшінші сюжетте «Баяғыда бір бай ауылдағы қызына алтын сақина апарып беруге ит пен мысықты жұмсайды. Жолда судан өтіп бара жатып ит сақинаны суға түсіріп алады. Сақинаны жоғалтып алған ит иесіне бармай, орманға қашып кетеді. Бай оны табуға басқа иттерді жұмсайды. Оның қандай белгісі барын сұрағанда «Аузында бір тісі жоқ, әбден картейген», – дейді. Іздеген иттер таба алмайды. Бірақ бір-бірімен кездескенде ырылдасып тісін ақситады екен. Осыдан бастап ит ырылдайтын болыпты». Алғашқы адамды жарату сюжетіне ит пен сиыр қатысқан. Сиырдан мүсінді қорғап адамзатқа бауыр басады. Екі сюжетте де ит адамға достық көрсетеді. Бірінде иттің тісін ақситып ырылдайтыны түсіндіріледі. Ал сиыр қаскөй образ түрінде көрінеді.

Әрине, ерте дәуірдегі адамдар мифті шындық деп қабылдағаны белгілі және түркі тайпаларының тотемі әртүрлі болған. «Тарихи деректерге қарағанда түркі тайпаларының тотемі – көкбөрі, телі тайпаларының тотемі – ит, яғыма тайпасының тотемі – арыстан, шығыл тайпасының тотемі – бура, т.б.» [10, б. 137] осыған орай әр тотемге байланысты мифтік аңыздар да болған. Көне дәуір адамдары бұған шүбәсіз сенген. Белгілі фольклортанушы ғалым Ә.Қоңыратбаев былай дейді: «Бұл көне матриархат дәуірінің культы. Біздің дәуірімізге дейін IV-VI ғасырларда ит бүкіл сақ, массагет тайпаларының, одан асса, Орта Азия халықтарының зороастризмге дейінгі культі болған. Ит тотемінің екі сатысы байқалады. Алғашқысы жерлеу салтымен байланысты болса, соңғысында ит отбасының құтына айналған» [10, б. 69].

Қазақ қауымында жаңа туған балаға алғаш жағасы жоқ кигізілетін көйлекті «иткөйлек» дейді. Баланы қырқынан шығарғанда көйлекке ет орап итке тастаған. Егер иттер таласып көйлекті жыртып, етін жесе «баланың жасы ұзақ болады» деп ырымдаған, бұл әдет-салт ертедегі тотемдік түсініктен қалған болуы әбден мүмкін. Екіншіден, осы тотемдік мифтерден адамдар мен жан-жануарлар арасындағы қарым-қатынас көрініс тауып отырады. Түркі-монғол халықтарының мифтерін салыстыра қарағанда мазмұндарында аздаған айырмашылықтар да жоқ емес. Бірақ екі халықтардың мифтері бірін-бірі толықтыра түседі. Біз сөз етіп отырған үш сюжеттің бірінде ғана мысық бар. Екеуінде мысық кездеспейді. Ал – сиыр Адам Атаның мүсініне сүйкеніп құлатуды мақсат ететін қаскөй кейіпкер. Сондықтан ит сиырды көрсе үретін болған. Шайтан (Әзәзіл) адамды азғырушы, яғни Адам Атаға дұшпандық жасайтын сұм. Осыларға қарағанда ит түркі-монғол халықтарына «тотем баба» болғанын көреміз.

Бұрынғы архаикалық дүниетаным өзгере, өңделе дамыған, бізге жеткен. Миф тотемі түрлі нанымдар мен рәсімдерден тұрады. Адамдар мен жануарлар және өсімдіктердің арасындағы қарым-қатынаста мифтік түсініктер бар. Ежелгі тотемдік нышандар адамзат дәуірінің бастауынан дүниеге келген. Киенің көрінісі түрлі жануарлар мен аң-құстардың бейнелері болып келеді. Оның себебі адамға қажетті қабілет пен күштілік, өзіне сенімділік сияқты қасиеттерді, қайтпас рухты, сонымен қатар жалығу мен қорқуды да табиғаттан, жан-жануар мен аң-құс тұлғасынан іздеп тауып өзіне мәдени-танымдық тәрбие қалыптастырған [52, б. 233].

Ит тотемі қырғыз халқының сенімінде адамға жақын болып қана қоймай, барлық қауіп-қатерден қорғайды деп білген. Жаңа туған нәрестеге алғашқы киім кигізбестен бұрын (бала шетіней берсе) оны иттің басына кигізген. Қырғыздың бұл ырымы қазақтың «иткөйлек» салтының мәніне сәйкес келеді. Ит культінің дәріптелуі қарақалпақ фольклоры мен этнографиясынан да орын алған. Зерттеушілердің айтуына қарағанда кейде ауырып қалған баланы итке жалатып, кейде ит жатқан жерге аунату арқылы сауықтыруға болады деген наным-сенім де болған. Бұған қарағанда ауырған баланы емдеуде иттің айтарлықтай рөлі болғанын көреміз.

Башқұрт еліндегі «Этимген» ауылы атауының пайда болуы туралы сюжет бар. Ертеде бір әйелдің балалары қайтыс бола беріпті. Оған келесі балаңды ит сүтімен емізу керек деген кеңес береді. Әйел тағы бір бала туғанда итке емізеді. Бала тірі қалыпты. Содан тараған ұрпақ үлкен ауыл болып, «Этимген» [46, б. 146] аталыпты. Бұдан шығар түйін – ит тотемі түркі-монғол халықтарының фольклорынан айтарлықтай орын алған деуге болады. Түйіндей айтқанда жан-жануарлар культі аясында иттің де алатын орны бар.

Жинақтай келгенде ит туралы мифтер иттің жай ғана тұрмыстық жануар емес, адамзатпен тектік, сакралдық байланысы бар, қорғаушы әрі киелі бейне ретінде қабылданғанын дәлелдейді. Сондықтан ит қазақ және жалпы түркі-монғол халықтарының архаикалық дүниетанымында тотемдік баба дәрежесіне көтерілген. Кейінгі діни (исламдық) қабаттар бұл көне тотемдік түсінікті толық ығыстырмай, синкретті түрде сақтап қалған.

Қазақ халқының санасында сақталған тотемдік заттардың бірі – ағаш. Ағаш тотемінің фольклордағы, этнографиядағы сан-салмағы айтарлықтай дей келе белгілі ғалым Д.Мәсімханұлы қазақ халқының арасында сақталған бір мифті баяндайды. Онда «бүкіл әлемді жаратушы – Жасаған ғұмыр ағашын егеді. Ондағы ағаш жапырақтары бір адамның жанына, рухына өкілдік етеді. Өмірге бір адам келсе, оған тиесілі бір жапырақ өніп шығады. Ал бір адам қайтыс болса, оған тиесілі бір жапырақ үзіліп жерге түседі. Үзілген жапырақ түсіп бара жатып басқа бір жапыраққа соғылса, ол жапырақ тиесілі болатын басқа адам жапырағы үзілген адамның өлгендігін сезеді, кейде «Тәңірінің шапағаты ағашқа түсіп, ағашты биязы да сұлу бір қыз етіп жаратқан екен» дейді. Енді бірде ағаш тоғыз бала туып, тоғыз рулы ел болған екен дегенді айтады» [120, б. 119].

Осы мифтік аңыздың жұрнағындай халық арасында ағаш туралы ырым-тиымдар көп сақталғаны белгілі. Айталық жалғыз-жарым оңашада өскен ағашты кеспейді, қайта керісінше оған ақ шүперек байлап, ілтипат көрсетеді. Ұзақ жасаған жалғыз «киелі ағашқа» сыйыну, одан бала тілеу, кейбір ауыратын адамдардың оның түбіне түнеуі, зират басына ағаш отырғызу сияқты салт-ырымдар қазірдің өзінде ұшырасып қалады. Бұған қарағанда ағаш тотемі түркі халықтары арасындағы кең тараған әрі халық санасына айтарлықтай әсер еткенін аңғаруға болады.

Мәселен, түркі халықтарына ортақ «Оғыз-намеде» кітаби эпосында Оғыз қаған анда жүріп ағаш қуысындағы қызды көреді. «Жүрегіне от түседі, оны сүйеді, алады». Елді-жерді ұлдарына үлестіретінде «оң жаққа қырық құлаш ағаш, сол жаққа қырық құлаш ағаш тіктіруі» де тегін болмаса керек. Ағашты кие тұту түркі халықтарында ғана емес, дүниежүзіндегі басқа халықтарда да кездесетін көрінеді. «Қазақ халқынан өзге де көптеген ұлттарда ағаш тотемінің мәні біртіндеп өзгеріске түсе бастаған. Біреулерінде жалпы қорғаушы ретінде қаралса, енді біреулерінде шаруашылықты, тіршілікті меңгеруші ретінде саналады. Қазақ халқында ағаш тотемі бұрынғы мәнін, ежелден келе жатқан рөлін жойған емес. Яғни, «ағаш ана», «перзент ағаш» деген жолдан тым алыстап кеткен жоқ. Бұрынғы баланы ағаш өзі «туса», кейінде оның өзіне

(ағашқа) жалбарынған, тілек білдірген әйелдер ғана туған» [52, б. 122], – деген тұжырымын орынды деп білеміз.

Аймақтағы қазақ қауымында «Киелі терек» жайында төмендегідей мифтік аңыз сақталған. Осы теректің басы аспанмен тұтасып, тамыры жеті қат жер астымен жалғасады. Бәйтеректің әрбір жапырағы жер жүзінде жасаған адамдардың өмірі. Жер бетінде тіршілік етіп отырған әр адам киелі теректің жапырағы жарылғанда (бүршік атқанда) өмірге келеді. Жапырағы мәуе жая үлкейіп кемеліне келе толысады. Жапырағы мезгілінен ерте сарғаятын болса ол адам қайғы-қасіретке тап болады. Жапырағы сабағынан үзіліп жерге түссе қайтыс болады. Осы үзілген жапырақ басқа адамның өмірімен байланысқан жапырағына соғылса, ол адамның құлағы шыңылдайды. Сол құлағы шыңылдаса жаманат хабар, оң құлағы шыңылдаса қауып-қатер болмайды». Мұның бәрі мифтік түсініктен туған мотив. Бұдан адамдардың қоршаған орта туралы наным-танымдарын көреміз. Бұл бәйтерек мифтік образ ғана емес, үш мифтік әлемді (аспан, жер, жер асты) жалғастырып тұратын зәулім ағаш түрінде бейнеленеді. Сондықтан мұндай ағашты ғылымда әлемдік ағаш (мировое древа) деп атаған. Киелі бәйтерек мифтік образ ғана емес, ол бағзы замандағы шамандық наным-сеніммен байланысты. «Жапанда өсіп тұрған жалғыз ағаш болсын, не бұтақтары таңғажайып өсімдіктер болсын олардың тұрған жері қасиетті саналады. Осы қасиетті жерлерге түнегенде, немесе қасынан өтіп бара жатқанда, адамдар шүперек, аттың қылын байлайды. Ыдыс-аяқ қойып әулиеге арнап садақаға мал сояды» [1, б. 155].

Жапандағы жалғыз бәйтерек көбінде ертегілерде бас кейіпкердің жолында кездеседі және сол кейіпкерге сонда көмегі тиеді. Басына ұя салған самұрық мұны аспан әлемімен алып ұшады. Қауіп-қатерден құтқарады. Ертедегі адамдар жалғыз теректі киелі деп есептеген. Оны қадір тұтқан. «Қорқыт ата» кітабында кәуірлер Оразды дар ағашының жанына әкеледі. Сонда Ораз: «Атың ағаш десем, шамданба ағаш! О, Мекке мен Мединенің есігі болған ағаш! Құдаймен тілдескенде Мұсаның асасы болған ағаш! Ерлердің ері Әлидің дүлдүліне ер болған ағаш! Зүліфқарға сап болған ағаш! Мені саған асар болса, құлап түс ағаш!» [121, б. 61], – дейді. Міне, осы сөздерден де ағашты кие тұтыту сарыны анық аңғарылады. Киелі ағаш бейнесі Сібір халықтарында әлі сақталған. Ол шамандықтың, мифологиялық түсініктің қызметін әлі атқарып отыр. Зерттеуші С. Қондыбай: «Бәйтерек ғалам моделінің бір нақтыланып көрсетілген нұсқасы және ғаламның үш дүниесінің кіндік – өсі, жалғастырушысы» [54, б. 54], – деп анықтай түседі. «Сібірлік шаманизмде, – деп жазады Е.М. Мелетинский – әлемдік ағаш пен шамандық арасындағы байланыс өте тығыз, әрі жан-жақты. Оның көрінетін жері: шаман әлемдік ағаш көмегімен адамдар мен құдайларды, жер мен аспанды байланыстыра алады. Яғни, ол дәнекер медиатор қызмет атқарады» [122, б. 89].

Сонымен киелі бәйтерек жапанда бұлақ басында өсетін өте үлкен зәулім ағаш. Оның басында құстың ұясы болады. Осы ұяға самұрық құс келіп қонғанда ағаш иіледі, бірақ, сынбайды. Оның жапырақтары адам өмірімен байланысты және киелі ағаштың басы аспанмен, тамыры жер астымен

жалғасатын қасиетті, киелі ағаш болғандықтан оны қадірлеп, қасиет тұтады және ырым-кәделер жасау бүгінге дейін сақталған. Киелі ағаш көптеген халықтардың фольклорында (ертегілерінде) кездесетін мифтік бейне. Сөйтіп, қазақ фольклорына әлем ағашы «бәйтерек» түрінде орныққан. Бәйтерек мифтік танымдағы үш әлемді жалғастырып тұратын дің болып табылады.

Сонымен тотемдік таным – ұлттың арғы арқауы десек артық айтқандық болмайды. Үш аймақты (Алтай, Тарбағатай, Іле) мекендеген қазақтарда «аққу-арулар» деген екі шағын мифтік сюжет сақталған. Аққуды «киелі» құс санау тотемдік танымнан туса керек. Сондықтан аққуды атуға тиым салынған. Ал аққуды атқан адам екі дүниеде де (пәни мен бақи) оңбайды, бақытсыз болады деп ойлаған. Қазақтың аққуды «Киелі құс» деуі де исламға дейінгі табиғатқа, тәңірге табыну кезінен қалған ұғым [6]. Аққу өте сұлу құс. Мөлдір, тұнық суларды сүйеді. Айдын көлде жүзеді, биікте ұшады, әдемі дауыс та бар. Адам аққулардан эстетикалық ләззат алады. Сондықтан «аққу-ару» ретінде түркі-монғол халықтарының фольклорлық мұраларында жиі кездеседі. Қырғыздың «Манас» эпосында Семетей жоғалып кеткенде Айшөрік (Айчүрек) аққуға айналып оны іздеп шығады. Эвенкилердің эпостарында эвен халқының арғы тегі аққудан жаратылады. Зерттеушілер палеоитологиялық осындай тотемдік сарындар эвен эпостарының барлық нұсқаларына тән» [123, б. 28] екенін айтады.

Осындай мифтер қазақ халқының ертегілері мен эпикалық жырларында («Аңшыбай батыр», «Дотан батыр», т.б.) кездесетінін зерттеуші ғалымдар айтқан. Халықта аққумен бірге ақ қазды да қадірлеу салты сақталғаны аңғарылады. Мысалы «Қыз Жібек» жырында Төлеген «әуеден ұшқан алты қазбен» бекер тілдеспесе керек. Сонымен қазақ фольклорында көбіне аққу-арулар кебіс киіп ұшып келетін сұлу қыз бейнесінде баяндалады. Мифологиялық кейіпкерлер аққу-арулар – әдеттегі аққу-қаздар емес, аққу бейнесінде көктен келетін киелілер болып сипатталады. Мәселен: «Баба түкті Шашты Өзіз бір күні Аргон (Хилұңжияң) өзенінің жағасына кеп дәрет алады. Көктен аққу болып ұшып келіп, шешініп, өзен суына шомылып шаштарын алтын тарақпен таранып отырған үш ару қызды көреді. Үш қыздың кенжесінің кебісін жасырып қояды. Қалған екеуі кебісін киіп, аққуға айналып ұшып кетеді. Кебісінен айырылған қыз кете алмай қасында қалады, Баба Түкті Шашты Өзізге әйел болуға мақұлдығын береді. Бірақ үш түрлі шарт қояды: өкпемді, өкшемді, желкемді көрме» дейді. Ол шартына қосылады да, екеуі үйленеді. Уақыт өте келе оның қойған шарттарында не хикімет бар екенін білгісі келеді. Қарама деген жеріне барлай қараса желесінен миын, қолтығынан өкпесін, өкшесінен қызыл асығының көрініп тұрғандығын байқайды. Қойған шарты бұзылғанын сезген қыз аққуға айналып ұшып кетеді. Қатты өкінген Баба Түкті Шашты Өзіз өмірден үйленбей, бойдақ болып өтеді». Мұндай құбылудың тиымды бұзағдығынан екенін білеміз. Мифтік түсінік бойынша тиымды бұзған немесе елемеген адамдарды жан шошырлық жаза күтеді деп қорыққан. Осындай жазалардың бірі – адамдардың аңға болмаса басқа затқа айналып кетуі деп түсінген. «Мұндай жаза түріндегі құбылу сөздің күдіретті күші бар деген

сеніммен байланысты және мифологиялық сананың ғана аясында сақталған... адам келбетінен айрылудың себебі көбінесе бүкіл рудың этикалық тәртібін бұзу болып табылады» [124, б. 229]. Мұндай ерекшелік те әлемдік дәстүрден алшақ емес.

Ал екінші сюжетте «ерте кезде көп қолды бастаған Қалшақыдыр дейтін батыр-басшы болыпты. Ол бір жолғы жорығында сәтсіздікке тап болып, бастаған қалың қолы қырылып кетеді. Өз жау қолынан жараланып елсіз иен шөлде жығылып, жалғыз қалады. Осы сәтте көк аспаннан бір аққу ұшып келіп аузына су тамызып, оны өлімнен құтқарады. Айдын-көлдің жағасына апарып, жарасын емдеп жазады. Кейін бұл аққу асқан сұлу аруға айналады. Қалшақыдыр сонымен үйленеді. Олардың арасынан қазақ халқының арғы атасы Қазақ туады. Қазақтың үш ұлы – Бекарыс, Ақарыс, Жанарыстан қазақ халқын құраған үш жүздің ұрпағы тарайды» [15, б. 140-143]. Бұл мифтік аңызда қазақтың үш жүзін Аққу-арумен байланыстырады. Сонымен бірге жау қолынан жараланып, иенде қалған батырға аққу көмек береді. Аққу-арулардың бәрі де киелі құс кейпінде түседі. Адамдарға жақсылық жасайды. Алайда уақыт өте келе аққулардың тотемдік қасиеті басқа сипат ала бастағандығы байқалады. Мәселен, шаман-бақсылар ойнағанда басына аққудың терісін киетін көрінеді. Бұл арыдан арна тартатын тотемдік түсініктің ізі десек те болады.

Тотем алғашқы қауым адамдарының діни нанымынан, шаруашылығынан, өзара қарым-қатынасынан мәлімет береді. Қадім замандағы қазақ қауымы көкбөріні соғыста жеңіске бастайтын жебеуші кие деп білген. «Мифтік, тотемдік ұғымдағы көкбөрі әдеттегі мал жейтін қасқыр емес, ол көк аспаннан көк сағым сәуле бейнесінде келіп, көкбөрі кейпінде көрінетін керемет киесі еді. Оның көкбөрі аталуы көк аспанның бөрісі, көктен келген киелі бөрі деген мифтік түсініктен туған» деп жазады белгілі ғалым Н.Мыңжани.

Көкбөрі туралы мифтің кейбірінде бас кейіпкерлерді мұратына жеткізетін көкбөрілер ұшырасады. Кейбірі адам кейпіне кіріп жарына не анаға айналуы да мүмкін. «Орал қойшы» деген мәтінде ел-жұртын жат елдің ханы шауып, қырғынға ұшыратады. Елсіз далада жалғыз қалған қойшы Оралға бір бөрі кездесіп, оны ертіп бөрі еліне апарады. Бөрінің ханына жолықтырады. Бөрінің ханы оның жағдайымен, мінез-құлқымен танысқан соң, Оралға өзінің асқан сұлу, ақылды қызын береді. Бөрі ханы Оралдың елін шапқан ханмен соғысуға көмек көрсетеді. Оны қолдап, медет береді. Осыларға сүйенген Орал еліне қайтып, ерлік-қайратын көрсетіп жат елдің ханын және жауыз албастыларды жеңіп мұрат-мақсатына жетеді. Сонымен бірге «Елемес пен көкбөрі», «Сақының сапары» мифологиялық ертегілерде бас кейіпкерлері көкбөрінің арқасында мақсат-мұратына жетсе, ал «Бөрі бикеде» аңшы ойламаған жерден тау үңгіріндегі бөріге жолығып қалады. Оған бөрі адам бейнесінде сөйлеседі, қосылып бірге өмір сүрейік деген тілегін айтады. Аңшы оның тілегіне қосылады. Бөрі жігітке бір шарты бар екенін, ол шарты – қырық күнге дейін не көрсе де сабырлық сақтап, ақырын күтуді тапсырады. Жігіт талабын сақтайды, ал қыз қырық күннен кейін ай десе аузы, күн десе көзі бар сұлу әрі ақылды қызға айналады, екеуі бақытты өмір сүреді, жігіт өзінің мақсат, мұратына

жетеді. Алғашқы сюжеттерде көкбөрі адамға көмек көрсетіп, қамқоршы бейнеде суреттелсе, соңғы мифтік аңызда көкбөрі жігіттің жары болады.

Көкбөрі жайындағы мифтік аңыздар ерте кезден ел аузынан жиналып, Қытайдың жазба жылнамаларына енгізілген екен. Ерте кезде Дүнхуан мен Шилан тауының аралығына қоныстанған Үйсін елін жау шауып, елдің күнбиі Нәнді биді өлтіреді. Оның жаңа туған жас баласы Елжау би далада қалады. Осы жаугершілік заманда әкесі өліп, ел-жұрты талан-таражға түсіп далада қалған нәресте баланы көкбөрі келіп емізіп, бауырына алып баулиды. Құстар тамақ тасып беріп асырайды. Мұны естіген Тәңірқұт оны киелі бала деп біліп, қолына алып асырап, ержеткізеді. Ол асқан батыр болып батыс өңірдегі қалаларды билейді. Ең соңында қазіргі Іле өзені алқабы мен Жетісу өңіріне келіп қоныстанып, іргелі ел болады. Бұл аңызда көкбөрі баланы бауырына салып емізген ана бейнесінде көрінеді.

Екінші бір мифтік аңыз да Қытай көне жылнамаларында кездеседі. Мұндағы оқиға алғашқыдан басқаша баяндалады. «Сазды көлдің маңын мекендеген бір тайпаны жау шауып қызыл қырғынға ұшыратады. Тек, он жасар ұл бала тірі қалады. Жаулар оның қол-аяғын кесіп, көл бойына тастап кетеді. Осы ессіз жатқан аш баланы ұрғашы көкбөрі тауып алып асырайды. Кейін бұл бала өзін асыраған ұрғашы бөріге үйленеді. Бірақ жаулар баланың тірі екенін біліп, оны іздеп келіп өлтіріп кетеді. Осы баладан жүкті болған көкбөрі күншығысқа қарай қашып, қазіргі Тұрпанның солтүстігіндегі Боғда тауының ішіне еніп, үңгірде босанып ұл туады. Кейін ол ұл ержетіп сол маңдағы елдің қыздарына үйленеді. Әрқайсысы бір рулы елге айналады. Ашина тайпасы осылардың бірі еді. Олар көбейіп бұл алқапқа симайтын болған соң ол таудан көшіп Алтай тауының күн бетіне барып қоныстанады. Олар «түрік» аталған. Сол себепті Түрік қағандарының туында көкбөрінің басы салынатын болған. Олар өздерінің тегін мәңгілік есте қалдыру үшін, ұрпақтан-ұрпаққа мұра қылу үшін осылай істеген», – дейді.

Қытай авторлары бұл мифтік аңызды өз ойларынан шығармаған. Мифтік аңыздағы тау – қазіргі Үрімжі қаласының шығысындағы Боғда тауы. Төрт төңіректегі таумен қоршалған қоныс қазіргі – Боғда көлі (Көк көлі) делінеді. Осы көлді қоршаған таудың күнгей бетінде бір жартаста үлкен үңгір бар екен. Осы үңгірдің тасында көне түркі жазуы бар. «Сәлиха-Сәмен» дастанында Сәмен батыр осы үңгірге келіп, керемет киесі Көкше бабадан медет тілейді. Бірақ Көкше әулие Сәлиханы атады, астындағы бурыл атын алып қалады.

Тас үңгір ерте заманда сол жерді мекендеген ру-тайпалардың мифтік ата-бабаларының киелі, құтты мекені. Осы арадағы көлдің «Тәңір көлі», «Көк көлі» аталуы да ерте заман адамдарының сәбилік санасында мифологиялық түсініктен туғандығы айтылады. Бұл арада айта кететін бір жай қазақ халқының танымында көкбөрі Көк Тәңірінің нұры, жеңімпаздық символы ретінде сипатталады. Ал ертегілер мен эпостарда қасқыр бейнесі кездеседі. Кейбірінде жағымсыз бейнеде сипатталады. Онда жыртқыш, ашқарақ, қатыгез бейнеде алынады. Мәселен «Сырттандар» ертегісінде қара қасқыр баланың етін жемекші болып қуады, баланы сырттан құтқарады. Бұл арада қасқыр қаскөй,

зұлым күш ретінде суреттелсе, жоғарыдағы біз сөз еткен мифологиялық аңыздарда басқаша. Бірінде адамға дос, бірінде адамның жұбайы, енді бірінде анасы түрінде көрінеді.

«Көкбөрі бейнесі көк Тәңірімен астасып жатыр. Ол ғайыптан пайда болған құтқарушы ие, адамзаттың арғы тегі; Ақ қасқырлар магиялық қасиеті мол, адамға дос күштер. Олар жер бетін мекендейді, қалаған уақытында қасқырдан адам кейпіне ауысып, құбыла алады; Қара қасқырлар – төменгі дүниенің жыртқыштары. Олар жер астын, түнек әлемін мекендеп, адамға зұлымдық жасайды.... қасқырдың осындай әр түсте берілуінің символикалық астары халқымыздың әлемнің құрылысы туралы түсінігінде жатыр» [125, б. 9-10].

Түйіндей айтқанда, көкбөрі тотемі біріншіден, жас, дәрменсіз сәбилерді асырайды. Екіншіден, қысылтаяң шақта тығырықтан шығар жолды көрсетеді. Үшіншіден, бір тайпа елдің ілкі ата-бабасы болып есептеледі. Төртіншіден, жеке адамның жебеушісі, пірі болып табылады. Мәселен, Ер Жәнібек жас кезінде жылқы бағып ұйықтап қалады. Жылқыны көруге келген нағашы атасы екі бөрінің Жәнібектің үстінен қарғып ары-бері ойнап жүргенін көреді. Нағашы атасы мұны жақсылыққа жориды. Батырға жебеуші болып, көкбөрі қонған деген аңыз қалған. Бұл ел мүддесін ойлайтын болашақ батырдың батырлығын, оның күш-қайраты жоғары Тәңірден бастау алған деген ойды меңзейтін көркемдік тәсіл.

X ғасыр ескерткіші «Оғыз қаған» эпосында Оғыз жорыққа аттанғанда оның әскерін көкбөрі бастап жүреді. Бұл түркілердің көкбөріні киетек ретінде танып, құрмет еткенінің белгісі болып табылады.

Көкбөрі тек түркі халықтарының фольклорлық әдеби мұраларында ғана емес, әлемдік фольклордан да ерекше орын алған, негізгі тотемдік бейнелердің бірі. Әбілғазы баһадүр ханның «Түрік шежіресі» мен Рашид Ад-диннің «Шежірелер жинағында» түркі халқының ханы Бөртешене және оның анасы қаншық қасқыр туралы аңыздар баяндалса, Н.Я. Бишуриннің «Ғұн тайпаларының шығу тегі» атты еңбегінде қол-аяғын кесіп, сазға лақтыра салған бала мен оны тауып алып асырап баққан ұрғашы қасқырдан таралған ұрпақ жөнінде аңыз келтіреді [126, б. 324]. Бұған қарағанда Рим мифологиясы мен қазақ мифтерінің арасында сарындастық бар екені байқалады.

Тотемдік мифтер қазақ мифтерінің байырғы бір түрі болып табылады. Өйткені, ертедегі түріктердің қасиетті тотемі қасқыр болған. Көпке белгілі мұндағы мифтік ұғымдарда адам мен жануардың, яки адамдар мен табиғат құбылыстарының, басқаша айтқанда жанды мен жансыздардың арасына шек қойылмайтын кезеңінің еркін қиялы тұр. Сондықтан аталған мифтерге адам мен жануарды бөлмей, тең дәрежеде түсіну сияқты мифтік ұғымдар негіз болған. Мұны адамдардың алғашқы ата-бабаларын жан-жануарлардан тарататын тотемдік түсінікпен байланысты деуге болады. Мифтік түсініктің бірінші сатысында адамдардың жануарларға не басқа заттарға айналуының себептері айтыла бермегенін ескерсек, сөз болған мифтердегі құбылу мифтік ойлаудың жаңа бір кезеңін көрсетеді.

Этиологиялық мифтер. Бөлек жатқан аймақтағы халықтың прозалық фольклорының бір шоғыры – хайуанаттар мен өсімдіктердің жаратылуын баяндайтын этиологиялық мифтерге жатады. Ондай мифтерге «Қоянның құйрығы қалайша шолақ?», «Шыбын қалай пайда болған?», «Маса неге ызыңдайды?», «Қоянның ерні неліктен жырық?», «Торғай неліктен жүре алмайды?», «Сарыала қаздың бауыры қалайша сары?», «Ақ тырнаның құйрығы мен қызыл төбетайы», «Сауысқанның жұмыртқасы мен бөдененің құйрығы», «Кептердің аяғының қызыл болуы», т.б. мифтерді айтуға болады. «Қазақ мифінен мифтік сананың дамуындағы екі сатыны да, космос моделін де, ілкі атаның жасампаздығын да, адам мен табиғаттың қарсы қоюын да, аң мен құстардың мінез-құлқын түсіндіріп, әңгімелеудің де көріністерін табуға болады» [52, 61], – деген пікір көңілге қонады.

Жоғарыда біз атап отырған сюжеттер этиологиялық мифтер тобына жатады. Әрбірінде аң-құстардың ерекше белгілері мен мінез-құлықтарын байқауға болады. Мәселен, «Қоянның құйрығы неге шолақ?» деген мифте ол ертегілік сипатта баяндалады [127, б. 71]. Мұндағы сюжетке қоян мен тасбақа қатысады. «Жан-жануарлардың кейбір ерекшеліктері» деген сюжетте «жер жүзіндегі жан-жануар жаралып болғаннан кейін қоян жаралған екен. Сондықтан ол он екі мүшесін өзінен бұрын жаралған жан-жануарлардан сұрап алыпты. Атап айтқанда, ерінін түйеден, құлағын есектен, құйрығын ешкіден, аяғын иттен қалап алыпты. Жан-жануарлардың бәріне борышкер болған қоян «алымсағын сұрай ма» деп зәрезеп болып, тіпті өзінің көлеңкесінен де қорқып, бұқпантайлап қашып жүреді екен. Ешбір жануар қоянға жүрегі мен бауырын бергісі келмейті. Ол жүрегін судан, бауырын тастан алыпты. Қорқақ адамдарды «қоянжүрек», «сужүрек» дейтін себебі сол. Қоян көжектеген соң, баласын асырамайды. Үш күннен соң «қанжығада көрісейік» деп тастап кете береді. Қоянның баласына жаны ашымауы, бауырының тастан жаралғанынан, туысына жаны ашымайтын адамды «тас бауыр» дейтіні сол екен деседі.

Осыған ұқсас тағы бір сюжетте «барлық жан-жануарларды жаратып, оларға бүйрек үлестіргенде, жайбасар сиыр ең соңында барады. Бірақ оған бүйрек қалмапты. Мен қалай күн көремін деп сиыр азан-қазан болып өкіре жылапты. Сиыр сорлының көз жасын көрген жылқы, түйе, қой, т.б. жануарлардың әрбірі бір жапырақтан бүйрек жылу беріпті. Сондықтан сиырдың бүйрегі бөлек-бөлек, бұжыр-бұжыр қырық бүйрек болған екен. Сиырдың қилы-қилы мінезі осы қырық қиқымнан құралған безбүйрегінің белгісі деседі» [15, б. 131-132]. Бұл сюжет монғол мен тува халқында айтылатын нұсқамен сәйкес келеді. Аздаған айырмашылықта жоқ емес. Монғол нұсқасында соңында келген сиырға бүйректің қалдық-қиқымдары ғана бұйырады. Ал Қытайдағы қазақтарда Құдай жануарларды жаратып бүйрек таратқанда соңында келген сиырға бүйрек жетпей қалады. Сиыр: «бүйрексіз қалай жүремін», – деп азан-қазан болып, өкіріп жылапты. Сиырдың көз жасын көрген жылқы, түйе, қой, т.б. жануарлар жылу жинап, бір-бір жапырақ бүйрек беріпті. Содан сиырдың бүйрегі бұжыр-бұжыр құранды бүйрек болған екен. Сиырдың кейбір мінездері құранды бүйрегіне байланысты екен. Демек, Қытай

қазақтарының тұрмыс-тіршілігіне орай бұл сюжет өзгеріске ұшыраған. «Жылу жинау» бертінгі заманның әдет-салты. Мұның аржағында киелі тотем хайуанның етін жеуге болмайтын тиым бар. Алайда уақыт өте келе сюжет өзгеріске түскен.

Сиырдың бүйрегі жайындағы миф қазақта ғана емес, монғолдарда, тувада да бар екенін ғалымдарымыздың зерттеуі негізінде көз жеткізіп отырмыз. Қазақ пен монғолдарда, тувада айтылатын мифте айырмашылық жоқ, бірдей. Бұған қарағанда мұндай сарындастықтың болуы халықтардың шаруашылық кәсібінің, қоғамдық дамуының біркелкі болғанынан туындайтын типологиялық сарындастық деп қарау керек.

Алғашқы мифте қоянның дене мүшелерін басқа жануарлармен салыстырып баяндаса, екінші сюжетте сиырдың қилы мінезін құрама бүйректің әсері екен деп баяндалады. Жан-жануарлардың өзіне тән өзгешеліктерінің қалай пайды болғанын түсіндіре, тарата айту этиологиялық мифке тән ерекшелік. «Миф шығармашылығы өзінің архаикалық кезеңінде-ақ тақырыбы ғалам мен адамзаттың пайда болуы туралы этиологиялық (себептік) мифтерді қалыптастыра бастады» [15, б. 189], – дегеніне қарағанда көне дәуірде туған сюжет екені хақ.

Тұтастай алғанда Қытайдағы қазақтардың мифологиясы әлемдік мифология ауқымынан алшақ кетпейтіні байқалады. Е.М.Мелетинскийдің «қалайда болмасын заттың мәнін оның пайда болуымен байланыстыру, яғни заттың жаратылысын түсіндіру деген сөз – оның қалай пайда болғанын әңгімелеу, айналаны, қоршаған дүниені сипаттау деген сөз – сол дүниенің пайда болу тарихын баяндау» [24, б. 172] деген пікірімен үндес келеді.

Біз сөз еткен сюжеттерде құбылу сарыны жоққа тән. Тек «Түйе» деген мәтінде ғана құбылу мотиві кездеседі: «Өлгі жатқан ақ тас қозғалып, бір ақ нар, бір ақ інген болыпты» немесе «ақ інген бірнеше аунап, бір қара бас бота туыпты» дейді. Мұндағы құбылудың себеп-салдары Салих пайғамбардың Аллаға мінәжәт еткен тілегі бойынша ақ тас, ақ інгенге айналып кетеді. Алайда мифтің негізгі мақсаты түйенің екі жылда бір рет боталауының себебі жайында түсінік беру. Бұл арада жасампаз қаһарман Жаратқан ие. Ендеше бұл миф діни наным-сенімге байланысты туғанын байқауға болады.

Екінші сюжетте қырғауыл, қасқыр, түлкі, қоян төртеуінің достығы сөз болады. Төртеуінің басшысы қоян екен. Күндердің бір күнінде жейтін ештеңе таба алмай, қарындары ашады. Осы кезде мойынына қоржын салған бір сал келе жатқанын көреді. Дереу төртеуі ақылдасып, түлкі өтірік ақсақ бола қалады. Салдың алдындағы тоғайдан шыға келеді. Сал қуа жөнеледі. Бірақ, ұстай алмай, иығындағы қоржынын бір жерге, тымағын бір жерге тастайды. Осы сәтті пайдаланып, қоржыны мен тымағын қасқыр, қоян, қырғауыл алып кетеді. Бір кезде сал шаршап, түлкіден көз жазып қалады. Өтірік ақсаңдаған түлкі де жетеді. Төртеуі қоржынды ашады. Басшысы қоян тымақты қырғауылға, етікті қасқырға, қоржыннан шыққан мыс дабылды баласы көп түлкіге береді. Ең соңында қоян қоржында қалған май бауырсақты алып үйіне келеді. Осы заттардың ешқайсысынан қасқыр, түлкі, қырғауыл пайда көрмейді,

қайта зияны тиеді. Үшеуі бас қосып қоянның қастығын сөз етеді. Кек алу үшін жолға шығады. Інінің аузында бауырсақ жеп отырған қоян бұлардың тегін келмесін біліп, жерден тас алып, өзінің аузына ұрады. Ернінен қан аға бастайды. Сол сәтті пайдаланған қоян үшеуінің алдынан шығып: «Сал, бізді де алдап кетіпті. Оның бауырсағын жеймін деп, аузым дал болды, ерінім жырылып қалды», – деп безек қағады. Олар бізді алдаған Сал екен ғой деп қоянға тиіспей, өз жөніне кетіпті. Сол кезден бастап қоянның ерні жырық болып, ұрпақтан-ұрпаққа ауысыпты [127, б. 276]. Бұл мифтерде қоянның құйрығының шолақ болуы және ерінінің жырық болып қалғаны түсіндіріледі. Уақыт өтеді, қоғам дамиды. Адам біртіндеп мифтік санадан арылады да, өмір тәжірибесіне сүйенген, жан-жануарлардың сырын білуге ұмтылған. Қысқасы, бүкіл заттың пайда болуы ерекшелігі, сол заманда орныққан деп білген. Басқаша айтқанда мифтік дәуір мифтегі оқиғалардың болатын шағы деп есептелген. Мифтік сананың алғашқы кезеңінде адам өзін жануарлардан бөлмеген.

Енді бірде «Сарыала қаздың бауыры қалайша сары?», «Түйе неге екі жылда бір боталайды?», «Маса неге ызындайды?», «Торғай неліктен жүре алмайды?», «Мысық неге тышқан жейді?» дейтін сауалдарға жауап беріледі. Мәселен «Ертеде бақа мен қоян текшеде ойнап жүріп, алтын күбі тауып алыпты. «Мен алам, мен алам» деп, екеуінің арасына дау туады. Сәлден соң қоян «таудың етегінен басына қарай жарысайық, кім күбіге бұрын жетіп, ішіне түссе, сол алсын» депті. Бақаның шабандығын білетін қоян сөзсіз ұтып аламын деген ойда болады. Құлық ойлаған бақа өзі сияқты екі досын әкеліп, біреуін жол ортаға қояды, біреуін күбінің ішіне салып қояды. Өзі етекте болады. Ертеңінде жарыс басталады. Жол ортада бақаның кетіп бара жатқанын көреді де, ұштырта жөнеледі. Тау басына жеткенде күбінің ішінде отырған бақаны көреді. Жарыста қоян ұтылады. Алтын күбіні бақа алады. Бірақта, тау басынан етекке түсіре алмайды. Сол кезде ұшып келе жатқан сарыала қазға тіл қатады. Неге дағдарып отырғанын сұрайды. Бақаның жағдайын білген сарыала қаз алтын күбіні етекке түсіреді. Екіге бөледі. Өзі алған сынығын талқандап кеудесіне сеуіп алады. Сарыала қаздың кеудесінің алтындай сары болуы осыдан екен» [70, б. 331].

Ал «түйе неге екі жылда бір боталайды?» деген мифте «Салих пайғамбар үмбетіне Құдайға құлшылық қылындар десе, біреу: «Біз сіздің уағызыңызға сенейік, Құдайдың бір кереметін бізге көрсет. Ана тұрған ақ тасты бір затқа айналдырып жіберсін! – дейді. Мұны естіген Салих пайғамбар Аллаға мінәжат етіп, мына күпірлер менің айтқанымды тыңдамайтын болды, мына ақ тасты бір нәрсеге өзгертіп бер», – деп тілек етіпті. Тілегі қабыл болады. Тас қозғалып ақ інген болыпты. Жиылған топ тағы көнбей, енді мұны боталат дейді. Тілегі қабыл болып, ақ інген екі аунап, бір қара бас бота туыпты. Сонымен олар «Алла бір, пайғамбар хақ» дейді. Пайғамбардың сөзіне сеніпті. Ұзақ жыл бейбіт өткізіпті. Қарабас бота орасан өскендіктен Салих пайғамбар екі жүз түйе құрбандыққа шалыпты. Ақыры түйе көбейіп, бұлақтан су ішсе халыққа су жетпейтін болыпты. Пайғамбар түйені азайтыңқырасаңыз деп Жасағанға

айтқан тілегіне орай түйе екі жылда бір боталайтын болыпты» [70, б. 3-4]. Алғашқы мифте сарыала қаздың бауырының сарғаюына себеп айтса, екінші сюжетте түйенің шығу тегін жаратқанның құдіретті көмегімен байланыстыра түсіндіреді. Байырғы жанр кейінгі кезде қайта жаңғырып айтылған және ислам дінінің ықпал-әсері де айтарлықтай болған.

Сонымен түркі халықтарының алғашқы қауымдық кезеңіндегі архаикалық түсінік арқылы қалыптасқан наным-сенімдері ислам дінінің орнауымен бірқатар трансформацияға ұшыраған. Ал мысықтың тышқан жейтін себебін былай түсіндіреді: «Тым ертеде мысық пен тышқан тату дос екен. Сол кезде адамзат жыл мүшелерін белгілеу үшін хайуанаттарды жинап, сайлам өткізбек болады. Ертең сайлам болады деген күні, ұйқышыл мысық ұйықтап қалады да, ал, тышқан сайламға қатысатындар көбейсе маған жыл тимей қала ма деп алаң-елеңде орнынан тұрып, мысықты оятпай өзі барады. Сайлам барысында тышқанның жолы болады. Он екі жылдың басы болып сайланады. Тышқан қайтып оралғанда енді орнынан тұрған мысық сайламға қашан баратынын сұрайды. Тышқан: «Түс көріп тұрсың ба, мен біріншілікті қолдан бермей сайланып келдім. Сені оятуды ұмытып кетіппін», – дейді. Ашуланған мысық «тұқымыңды құртайын» деп секіріп барып тышқанды бас салып жеп қояды. Күні бүгінге дейін мысық тышқанды көрсе бас салып жеп алатын болыпты». Осы топтағы мифтердің кейбірі белгілі жан-жануарлардың пайда болуын және олардың түр-түстеріндегі ерекшеліктер мен іс-әрекеттерінің қалай пайда болғанын түсіндіре баяндайды әрі жан-жануарлар мен аң-құстардың ерекшеліктерінің пайда болуында бір себептер болатынына түсінік береді. Табиғат құбылыстарын да жандандыра кейіптейтінін байқауға болады. «Мысық неліктен тышқан жейді?» мифінен тышқанның жыл басы болуының себептерінің де елесі көрініс береді. Бірақ бұл ертегілік мифте мысықтың тышқан жеуінің себебін түсіндіруге басымдылық бергенін байқаймыз.

«Шыбын қалай пайда болған?» деген мифте өртеп жіберілген жалмауыздың күлінен шыбындар пайда болғанын баяндаса, екінші бір мифте, он сегіз мың ғаламнан ұрық алып келе жатқан Нұқ пайғамбар дамылдайтын жердің бар-жоғын біліп келу үшін кептерді жұмсайды. Ол дүниені шарлайды. Бір судан аршылған керішке келіп түнейді. Батпаққа батқан аяғы қызарып қалады. Нұқ пайғамбар сол жерге барып дамылдаған екен. Содан бастап кептердің аяғы қызыл болып қалыпты [70, б. 322]. Бұл арада кептердің аяғының қызыл болып қалуы Нұқ пайғамбарға қатысты болады. «Өгіз неге пысылдайды?» деген сюжетте Адам Ата бейістен жер бетіне шығарылады. Оларға Алла тағала егін салып жан бағу үшін бір өгіз беріпті. Адам өгізбен жер жыртып, егін салыпты. Егін піскен соң дәнін бөлек, сабан-топанын бөлек үйеді. Өгізді шақырып алып, егінді екеуіміз салдық. Тең еңбек еттік, енді бөліп алайық қызылдаған астықты аласың ба, әлде сабан-топанын аласың ба? – депті. Өгіз көп деп, сабан-топанын алыпты. Адам Ата астықты алыпты. Сабан-топан жеген өгіз дәмсіз екен деп наразы болып үнемі пысылдайды екен. Сөйтіп өгіз сабан-топан жесе пысылдайтын болыпты. Ал Адам ата астық жейтін болған екен [72, б. 33].

«Сиырдың неге пысылдайтыны» туралы «Суыр сұңқар, су қайда?» ертегісінде де кездеседі. Онда жылқыдан да жүйрік сиырдың тақаппарлығымен суырды менсінбей «суыр сасық су қайда?» дегенде оған ашуланған суыр сиырға сасық суды беріп жібереді де, су оның өкпесін алып қояды да, жылқыға жете алмай қалады, сиырдың жатқандағы пысылдайтыны сол өкінішінен екен деп түсіндіріледі. Бұдан шығатын қорытынды бірінші сюжет кейінгілердің бақташылық өмір шындығы мен егін салып, астық бастырған күн көріс қамы көрініс тапқан деуге болады.

«Сауысқанның жұмыртқасы мен бөдененің құйрығы» деген мифте сауысқанның ағаш басындағы ұясында он сегіз жұмыртқасы бар екен. Қу түлкі ағашты құлатамын деп қорқытады. Күнде біреуін жеп отырыпты. Ең соңында бір жұмыртқасы қалады. Сауысқан қалған жалғыз жұмыртқасын қимай жылап отырады. Осы сәтте қасына бөдене келіп қонады. Жағдайын біліп сауысқанға бөдене: «Ойрандайтын баспанымды қырың қайсы, жығатын бұл ағашты түрің қайсы», деп айт дейді. Жалғыз жұмыртқаны жеуге келген түлкіге бөдене үйреткен сөзді айтады. Бұл сөзді саған кім үйретті? – деп сұрайды. Егер айтпасаң тісіммен ағашты кесемін деп, ағашты кеміре бастайды. Қорыққан сауысқан сасқалақтап бөдененің үйреткенін айтады. Дереу бөдененің кеткен бағытымен іздеп кеткен түлкі бөдененің ұясының үстінен шығады. Аузына салып үлгереді. Сол сәтте қулық ойлаған бөдене «Уа, түке, сіз қырдың қызыл түлкісісіз бе, әлде ойдың ор түлкісісіз бе? – деп сауал қояды. Таңданған түлкі жауап беруге аузын аша бергенде бөдене сып етіп түлкінің аузынан шыға жөнеледі. Түлкі тісін басып үлгереді. Бөдененің құйрығы ауызында қалады, сондықтан бөдененің құйрығы қазір де жоқ екен» [72, б. 281].

Аталған мифтерде кептердің аяғының қызыл болуы, бөдененің құйрығының жоқ болуы, өгіздің пысылдауы себептері туралы түсінік беріледі. Осы мифтердің көпшілігінде танымдық қызмет басым сияқты. Екіншіден сюжеттер көне дәуірдегі адамдардың түсінік-пайымының дәлелі деуге болады. Сондықтан алғашқы қауым адамдары мифтік сюжеттерге шүбәсіз сенген. С.Қасқабасов: «Мифтегі оқиғалардың болатын шағы – мифтік дәуір. Ол қасиетті дәуір деп есептелген. Себебі барлық заттың пайда болуы, осы күнгі түр-түсі, ерекшелігі сол заманда орныққан», – деп түсінілген. Мифтік сана бойынша заттың мәнін ұғу үшін оның шығу тарихын білу керек, яғни заттың мәні мен тегі теңестіріле байланыстырылған» [14, б. 67]. Әр фольклорлық жанрлардың даму-қалыптасу жолдары барлығын ескерсек, оның әр дәуірдің түрліше дамитынын байқаймыз. Ал біз сөз етіп отырған мифтердің көпшілігі этиологиялық мифтерге жатады.

Бүкіл халыққа кең тараған «Қарлығаштың құйрығы неге айыр?» Қытайдағы қазақтарда «Маса неге ызындайды?» деген мифте айтылады. Бұл сюжетте көне мифтік таным-түсініктің бояуы көмескіленген. Жан-жануарлардың ерекшеліктерінің себеп-салдары жайында тікелей түсінік айтылады. Келе-келе ертегіге айналуы да мүмкін. Екі сюжеттің ұқсастығы да, ерекшеліктері де бар. Біріншіден, Қытайдағы қазақтарда тараған мифте қан соратын маса болса, 2002 жылы Ғылым баспасынан шыққан «Қазақтың мифтік

әңгімелері» атты жинақтағы мәтінде қан сорғыш сона болады [115, б. 37-39]. Бұған қарағанда уақыт өте келе мифтің өзгеріске ұшырағаны байқалады.

Қытайдың Сауан ауданынан жазылып алынған мифте «Нұх пайғамбар дін жолын үгіттеп жүргенде ашуы келіп, жер жүзіне топан су қаптатып жіберіпті де, он сегіз мың ғаламның орнын алып қалыпты. Осы кезде тышқан кеменің тақтайын тесіп жібереді. Кеме суға толады. Мұны көрген жылан мен суды тоқтатсам талабымды орындайсың ба дейді. Нұх пайғамбар келіседі. Жылан тесілген жерге құйрығын тығып суды тосыпты. Судан аман қалған Нұхқа «мен дүние жүзіндегі өлген өліктердің дәмін татып, қайсысы тәтті болса соның қанымен азықтансам», – дейді. Мұны біліп келуге пайғамбар масаны жіберген екен. Маса уағында келмеген соң қарлығаш іздеп шығады. Алдыман кезіккен көп нәрсенің қанын сорып жүріп жай қалдым, – депті. Сонда қарлығаш: «Ненің қаны тәтті екен?» – дегенде маса: «Адамның қаны тәтті екен», – депті. Қарлығаш: «Кәне аузыңды ашшы мен көрейін», – дейді. Маса «міне» деп тілін шығара бергенде қарлығаш оның тілін жұлып алыпты. Қайтып келген маса ызыңдағаннан басқа жыланға еш нәрсе айта алмапты. Сонда қарлығаштың «жыланға қарап, саған тышқанның еті тәтті деп тұр» деген сөзіне шамданған жылан қарлығашты шақпақшы болып құйрығынан тістегенде қарлығаш ұша жөнеліпті. Содан қарлығаштың құйрығы айыр болады да, маса ызыңдайтын болған екен» [70, б. 272]. Бұл мифтен де ежелгі адамдардың таным-түсінігін аңғару қиын емес. Масаның ызыңдап, қарлығаштың құйрығының айыр болып қалуын осы әрекеті арқылы түсіндіреді.

Алғашқы сюжетте Нұх пайғамбар айтылмайды. Екіншіден жыланды патша сайлаған соң ненің қаны тәтті болса, сонымен қоректенгісі келеді. Сонаны жұмсайды. Екінші мәтінде жылан тесілген кемені бітейді. Сол қызметі үшін Нұх пайғамбардан рұқсат алады. Ненің қаны тәтті екенін білу үшін масаны жұмсайды. Екі әңгіменің соңы ұқсас келеді. Алғашқы сюжеттегі әрекетке сона, шіркей, жылан, қарлығаш қатысады, екінші мифтегі оқиғаға Нұх, жылан, қарлығаш үш кейіпкердің әрекетіне түсінік беріледі. Алайда екі мифтің де бір-бірінен айтарлықтай өзгешеліктері барын көреміз. Айталық Қытайдағы қазақтардың арасында айтылатын мифте Нұх пайғамбар мен топан судың қаптаған заманының шындығы айтылады. Алғашында жылан тесілген кемені бітеп, адамға көмектеседі. Ежелгі мифтік сана жаңаша ойлауға көтерілгенін байқауға болады. Тышқанға жылан қарсы қойылады. Яғни жылан адамға көмекке келеді. «Фольклорлық және этнографиялық материалдарға жүгінсек, жыланды «киелі» деп санайтын түсінік бізде әлі күнге дейін сақталған.

Ертегілік эпостардағы қысылғанда көмекке келетін жылан мен керісінше, залал тигізетін айдаһар бейнесі бар екені ғалымдардың зерттеуі кезінде қарастырылған және жылан культі барлық құрлықта, түгелге жуық ұлттарда кездеседі. Кейбір этностарда тайпаның көсемі болып саналады» [128, б. 243]. Сонымен әлем халықтарының фольклорында (миф, ертегі, эпос) жылан негізгі персонаждардың бірі екен және жылан культінің тамыры тереңде екенін зерттеушілер айтқан.

Жыланның атқаратын функциясы мен рөліне қарағанда ата-бабалардың тотемдік танымынан және қазақ мифологиясының өте көне қабаттарынан хабар беретінін аңғаруға болады. Аймақтық фольклордың миф жанрында жылан екі түрлі кейіпте бейнеленген. Осы екі мифте бір-біріне онша жақын емес жәндік әрекеті мифтік ойлау тәсілі арқылы бір арнаға түсірілген. Мұнда тұспалдан көрі, тікелей түсінік берілетіндіктен әу баста жан-жануарлардың ерекшеліктерінің пайда болу себеп-салдарын түсіндіретін миф болғанымен, біртіндеп адам санасының өзгеруіне орай жаңа сипат ала бастаған.

«Су аяғы құрдым» мифтік мекен. Алайда кейбір шағын өзендердің аяғы құмға сіңіп жоқ болып кететінін де жоққа шығаруға болмайды. Бұған қарағанда адам санасының біршама есейген кезеңінде туған мифтен, яғни ежелгі түсінік бойынша дүние әлемді үшке бөлетін (жоғары, ортаңғы, төменгі әлем) ұғымның сілемі аңғарылып қалады. Мәселен, кейбір мифтік аңыздардың мазмұнына назар аударғанда судың да жоғары, ортаңғы төменгі әлемге бөлінетінін, төменгі әлемді су аяғы құрдым деп түсінуімізге болатын секілді. Алайда қоғам дамуына байланысты өзгерістер болады. Мифтік сананың орнына өмірдегі құбылыстарды, жаратылыс дүниесін өз қалпында ұғынатын тарихи ойлау жүйесі қалыптасады. Мифтік ойлау кезеңінде туған түсінік уақыт өте келе «поэзиялық символикаға» айналғанын көреміз. Мәселен, «Қозы Көрпеш-Баян сұлуда» – Сарыбай су аяғы құрдымға кетті, – дегені «оны өлілерге» санағаны. Олай болса қазақтың мифтік аңыздары дүниежүзі халықтарында кездесетін мифологияға типологиялық сипатымен ұқсас әрі өзіндік ерекшеліктері де бар екенін көреміз. Солтүстік халықтарының шамандық мифологиясында жоғары мен төмен, аспан мен жерді байланыстырып тұратын шамандық өзен болады деген көзқарас бар», – деп жазады Е.М.Мелетинский. «Су басы жоғары әлем, ал су аяғы төменгі әлем болып саналады. Осыған сәйкес су аяғы көп жағдайда төменгі әлем орналасқан жақпен теңестіріледі» [24, б. 217]. Сонымен «Су аяғы құрдымнан» шамандық нанымның ізі байқалады.

Қытай қазақтарының бірнеше мифтері құстар жайында болып келеді. Мысалы «Ертеде бір жыл, үш жүз алпыс бес күн бойына тырс етіп жаңбыр тамбапты. Жер бетіндегі ағаш, не жайқалған гүлдер бәрі жапырақтары сарғайып, солыпты. Су табу үшін көп құстар жиналып кеңес құрыпты. Сонда құстың бірі: «Теңіз жағалауына барсақ тұмсығымыз суға тиюі мүмкін. Бірақ олар тым алыс, енді не істейміз», – депті. сонда ақ тырна: «Оның шарасы жеңіл. Теңіз жағалауын шоқып, бір арық қазсақ, судың өзі ағып келеді», – депті. Құстар бұл сөзді жөн көріп теңіз жағалауынан арық алып бармақшы болады. Тек бір торғай төбесін аппақ қылып бояп алыпты да құстарға: «Қылшылдаған жас емеспін, басым да ағарды. Бұл жұмысқа қалай ат салыспақпыз», – депті. Құстар оған қалсаң қал дегеннен басқа ештеңе айтпапты. Құстар жабылып арық алуға теңіз жағасына аттаныпты. Олар жеті күн, жеті түн жапалы шайқас жасап, арық тартып келіпті. Су ағып, үлкен алқап жасыл түске еніп, гүл-бәйшешек ашылыпты. Құстар қуаныштарын салтанатқа айналдырыпты. Басын ақ бормен бояған торғай ғана іш құста болып жабырқайды екен. Қанша жуып арпалысса

да басындағы ақ борды кетіре алмапты. Сондықтан жұрт оны қазірге дейін «ақбас торғай» деп атайды екен» [70, б. 340].

Бұған қарағанда бұлар бергі заман шындығы екені аңғарылады. Нақтылы ұғымға жақындағандай көрінеді. Әрине, ежелгі дәуір адамдары үшін біз сөз еткен мифтер шындықтың көрінісі ретінде ғана бағаланары хақ. «Мифтер ежелгі адамдардың жай қиялдан тудырған мұрасы емес, олардың дүние танымын, айнала қоршаған ортаға көзқарасын бейнелейтін реалды шындықтың көрінісі. Анығырақ айтқанда миф оқиғасы – ерте замандағы түсінік бойынша өмірде болған шындық» [16, б. 75].

Екінші бір нұсқада «Торғай неліктен жүре алмайды?» деп аталады. Бұл сюжеттегі әрекетке бірнеше құс (кептер, торғай, көкек, қарға, сауысқан, қырғи) қатысады. Кептердің ақ үрпек үш балапанын торғай жеп қояды. Кептер құс патшасы көкекке өзінің балапандарын торғайдың жеп кеткенін айтып, шағым береді. Жаза қолданылуын өтінеді. Сонан торғайды іздеуге алдымен қарғаны, онан соң сауысқан барады. Торғай екеуін де алдап қайтарады. Бұдан соң торғайды әкелуге қырғиды жұмсайды. Ол бірден шуқтап отырған торғайды қағып алып, патшаға қарай зымырай ұшады. Бірақ, қатты шаршағандықтан жолда аялдап дем алады. Осы сәтті пайдаланған торғай өлген сиырдың мүйізіне тығылып қалады. Өлі құрыған қырғи есеңгіреп жерге құлап түседі. Есін жиған соң, дөдегеде отырған торғайды ұстап құс патшасы көкекке әкеп береді. Торғай кінәсін мойындайды. Құс патшасы оған мынадай үкім кеседі: «Екі аяғына кісен сал, секіріп, секектейтін болсын», – деп бұйырыпты. Сондықтан торғай бүгінге дейін адымын ашып жүре алмайтын болыпты.

Этиологиялық мифтердің бір саласы жаратылысты танып-білу мақсатынан туған. Мәселен, «Орман баба», «Дихан баба», «Тау иесі», «Су иесі», «Жел иесі», «От анасы» тәрізді мифтерді айтуға болады. Қытайдағы қазақтарда мифтік түсінік бертінге дейін сақталған. Сондықтан жаратылыстың барлық құбылыстарына, түрлі заттарына адамша тіршілік етеді деген сенімде болған. «Миф түптеп келгенде о баста-ақ, сөз өнерінің айшықты ірі жанры емес, мифтің дүние танымдық қызметі әлсірей бастағаннан кейін ғана ол сөз өнерінің өзге жанрларымен (аңыз, эпсана, ертегі, т.б.) жақындасып, фольклорлық жанр аясына түсірілді. Ал шындығына келгенде, наным-сеніммен, әдет-ғұрыппен, салт-санамен бірге туып, бірге жасасқан мифтің қоғамдағы көрінісі алдымен оның сан-салалы дүниетанымдық қызметінде» [115, б. 10]. Айталық белгілі аймақтағы қазақтарда судың киелі күші бар, тіршіліктің қайнар көзі деген ұғым кейінгі кезге дейін берік орын алған. Ескілікті мифтік ұғым бойынша: Сулардың «Су иесі» бар, ол суларға иелік етіп, оны қорғап, басқарып отырады. Басқа иелер сияқты су иесі де көзге көрінбей, тылсым тіршілік етеді. Бір керемет көрсеткісі келгенде ару әйел (су анасы), ақ бура, киелі аққу, т.б. бейнелер елестеп аян болады. Ерте кезде халық судың көбік атып буырқанған ағынын су иесі ақ бура, ал ұлы өзеннен су шығаруда шыбық-бұталарды буып, өзен ағысына көлбете салатын бөгетті қара бура» [115, б. 75] деп атаған. Ал қырғыздың Ош облысында Ақбура деген өзен бар. Халық оның түбінде су иесі ақ бура бар, ол басын төмен қаратып жатса, су тасиды.

Егер басын ағынға қарсы жоғары қаратса, су тартылады деп иланған. Бұған қарағанда түркі халықтарының таным-түсінігінде су иесін ақ бурамен байланыстыра түсетінін аңғаруға болады [45, б. 44]. XIX ғасырда Алтай аймағында арық қазып тоған тартады. Бір күні су құрылысын жүргізетін Кеншін дейтін адам құрылысты тоқтатады. Себебін сұрағанда «Маған су иесі аян берді. Су иесі ақ бура болып көлденең жатып алды», – депті. Жұмысты тоқтатқысы келмеген жұрт тағы біраз қазады. Бірақ жер астынан көлденең ақ жартас шығып, жұмысты тоқтатуға мәжбүр болған екен. Әрине, бұл мифтік танымнан туған түсінік. Алайда бірде көпіре тасыған, бірде сабасына түсіп салмақтана ағатын өзен табиғатын ақ бураға балау арқылы су иесінің мифтік образын жасаған. Осы ретте «судың, өсімдіктің қасиетін ардақтайтын мифтер өз алдына бір бөлек, оларда су өлгенді тірілтетін, әлсізге қуат беретін, шөлдегенді сусындататын ғажайып болады» [11, б. 64], – деу орынды тұжырым деп білеміз. Судың мифтік иесін ақ бура деуінің де мәні жоқ емес. Тосыннан болатын қуанышты «ақ түйенің қарыны жарылды» деп айтуы ақ түйені мерей, қуаныштың нышаны етуі болса керек.

Ертедегі қазақ қауымында асқар таулардың «Тау иесі» деп аталатын киесі болатынына иланған. Зерттеушілердің айтуына қарағанда тау туралы наным-сенім қытай жылнамасына түскен көрінеді. «Сүй патшалығының (581-618) жылнамасында: «Олар әр айдың бесі, яки сегізінде бір орынға жиналып, ата-бабаларының аруақтарына шек беріп отырады. Бұл рулардың атақты ақсақалдары өздерінің арғы ата-бабалары шыққан қасиетті орын – киелі тау үңгірлеріне жыл сайын ата-бабаларының аруақтарына арнап құрбан шалады» деп жазылғанын айтады. Ал «Хабарлар жинағы» атты шығармада қазақ халқының арғы тегінің бірі болған қимақ тайпалары «Оң тауы» (Ататақ) деп аталатын тауға табынған. Асқар тау мен оның үңгірлері рулардың мифтік бабаларының қонысы, құтты мекені есептелген, шек берілген [70, б. 69].

Қытай қазақтары арасында Үрімжінің шығысындағы Боғда биігін «Көкше әулиенің» (алып атаның) бейнесі дейтін мифтік аңыздар болған. Ал Тұрпан ойпатын қоныстанған ұйғырлар Боғда тауының биігін «Топ атар қоғам» деп атаған. Ал фольклортанушы ғалым Ә.Қоңыратбаев Орта Азия мен Үндістан мифологиясының арасында көптеген сарындастық барын айта келіп «үнді тәңірлерінің жазғы жайлауы – Хан тәңірі (Хантенгри), қысқы мекені – Гималай болған» [10, б. 274], – дейді. Әрине, мұның бәрі бекер айтылмаған. Ертедегі мифтік түсініктен туған деуге болады. Бұл мифтік дәуірдің алғашқы кезеңіндегі табиғат пен адамның бірлігі кезіндегі ұғым екені хақ. «Тауды жанды, киелі деп ұғыну – архаикалық дүниетанымға тән құбылыс. Таусоғар, Көлтаусар, Желаяқ – ертедегі мифтік сана кезіндегі түсінік бойынша таудың, көлдің, желдің иелері. Бұл образдарды халық жаңаша, көркем символ ретінде пайдаланып, оларға өзінің арман-аңсарын жүктеген. Қабілеті мол адамды армандаған халықтың қиялынан туған десе де болады» [129, б. 371], – деген пікір орынды сияқты.

Аймақ қазақтары орман-тоғайды бағып-қағып, қорғап отыратын киелі күш «Орман баба» деп ұққан. Сондықтан орман-тоғайды орынсыз бүлдірген адамдарды Орман баба жазалайды, орманның киесі атады деп ырымдаған.

Әсіресе, көктеп тұрған жас шыбықтарды кесіп, қиратып бұлдірсе, ол адам «қыршынынан қиылады» деп сақтанатын болған. Егіз қарағайды қиған адам да өмірінде қиыншылыққа тап болады, тіпті өлім құшады деп қорыққан, сол себепті егіз қарағайды кеспейтін болған. Сонымен бірге егіншілік туралы «Дихан баба» атты мифтік аңыз бар. Мысалы, «Сонау, сонау атам заманда Дихан баба жаңбыр орнына арпа-бидай, қар орнына аппақ ұн жаудырып отырған екен. Егін бітік өсіп, мезгілімен пісіп тұратын болыпты. Ел дайын астықты жинап алып, жей береді екен. Бір жылы егін қалың шығады, қоярға жер табылмапты. Мейманасы тасыған адамдар көл-көсір астықты аякасты етеді. Кепиет сөздер айтады. Бұл оспадарлыққа өкпелеп шамданған Дихан баба үш жыл бір түйір дән өсірмей тастапты. Ашаршылыққа тап болған ел Дихан бабаға жалбарынып кешірім сұрапты. Жұрттың білместігін кешірген Дихан баба оларды есіркеп, жазда жаңбыр, қыста қар жаудырады. «Жауын-шашын суына егін егіндер, қоректеріңді алып отырыңдар», – депті.

Бұл мифтік аңыз өте ерте замандағы сәбилік сананың жемісі. Сондай-ақ, «сенікі-менікі» демейтін табиғаттың дайын өнімдерін теріп жеп күнелткен заманның жаңғырығы болуы мүмкін. Қалай десек те Дихан бабаға сиыну кейінгі кездерге дейін сақталып келген. Белгілі ғалым Ә.Қоңыратбаев қазақ халқын құраған ұлыстардың бірі болған қаңлылардың байырғы мекенін «Топырақ қала», «Жамбас қала», т.б. жерлерінен әйел-ана суреті табылған. Онда әйел-ана үстіне тон киіп, бала көтеріп тұрады. Екінші қолында жеміске толы дастархан болған. Әйел – егіншілік тәңірісі (Қыдыр) болып саналған. Бұл суреттегі егіншілік тәңірісі әйел бейнесінде, оның өзі аналық дәуірде қайта туған мифтің образы болса керек» [10, б. 354], – деп бағалайды.

Жалпықазақ мифінде табиғат пен адамды қарама-қарсы қоймаған. Қайта барлық нәрсенің кие-иесі – жаратушысы бар деген түсінік берік орын алған деуге болады. Желді басқаратын «Жел иесі» барына да шүбә келтірмеген. Мәселен, Тарбағатайдағы Орқашар тауының оқтын-оқтын Сарғусынға қарай соғатын жел-боранды жергілікті жұрт «ебі» деп атайды. Осы жел жайында мынадай миф айтылады: «Бұл ебі Орқашар тауындағы «Қарапұшық» деген үңгірден шығады. Сол үңгір ішінде ауық-ауық үрлеп ебі соқтыратын жел иесі (жел перісі) бар екен. Ерте кезде осы өңірдің бір әкімі жел шығатын «Қарапұшық» деген үңгірді біржолата бітеп тастамақ болып, көп әскер шығарады. Елден тоқсан өгіздің терісін жинап, таспамен тіктіріп, әскерді саты арқылы тасқа шығарады. Өлгі өгіздің терісін үңгірдің аузына шегелетеді. Оның сыртынан тас қаланып, бастырып тастаған екен. Олар бұл жұмысты тындырып, масайрап отырғанда үңгірдегі жел иесі оянып кетіп қаһарланып бір үрлеген екен, тас бұршақтай, терілері қаңбақтай ұшып олардың төбесінен жай түскендей жайратып жым-жылас етіпті» [73, б. 127]. Міне, әр нәрсенің иесі бар дейтін сенімнен туған мифтен жел иесінің күштілігі тілге тиек болған. Бұл сол өңірдегі халықтың тұрмыс-тіршілігіне тікелей қатысты туған сюжет және «Қарапұшықтың» желіне қарсы шара қолдану бертінгі кездің ақыл-ойының өсе бастағанының белгісі деу керек. Өйткені адам санасының оянуына мифтік ойлаудың үлкен әсері болған. «Қарапұшықтың» ебісі күні бүгін де дамылсыз

соғып тұрады. Анда-санда қатты соққан кезде көлденең тұрған машинаны да аударып кетеді. Мұны табиғатты тану мақсатында туған миф деуімізге болады. Бұл аймақтық фольклорлық сюжет. Осы жанр жайында А.Мәуленов: «Адам мен қоғамның құпия сырларын тану үшін адамзат өздерінің ең алғашқы қарапайым тәжірибесінен жинақтаған мифтерді өмірге әкелді. Мифтік сана арқылы табиғат құбылыстарын адамдандырды» [43, б. 72], – деген пікір айтады.

Аймақ қазақтары от анасының барына да сенген. Ел арасында отқа байланысты бірсыпыра ырым-тиымдар сақталған. Мәселен, жас баланы бесікке бөлеудің алдында отпен бесікті аластаған және пәле-қаладан осылайша тазартқан. Жаңа көтерілген отау үйдің алғашқы отын келіннің енесі тұтатып, от анаға сиынған. Малға жұқпалы індет келсе молаға түнетіп, отпен аластайтын болған. Бұған қарағанда ертедегі қазақтарда отпен аластайтын салт кейінгі кезге дейін сақталып отыр. Ауырған адамдарды отпен ұшықтайтын ырым да бар екені белгілі. Қазақтар отты әулие деп санаған. Отты қасиетті санау күні бүгінге дейін өзгермей жалғасып келе жатқан ұғым. От туралы Ш.Уәлиханов: «От әулие, киелі болып саналады. Ошақтағы отты басуға немесе түкіруге болмайды, қарғыс ұрады... жаңа түскен келін, әуелі өз отауына кірмес бұрын, атасының үйіне кіріп тағзым етуге тиіс. Содан соң қалыңдық атасының отына бір қасық май тамызуы керек» [1, б. 177], – деп жазады. Алдымен атасының үйіне барып отына бір қасық май тамызудың мәні зор. Бұл адамдардың жорамал нанымынан туған танымдық түсінік екені хақ.

От пен суға байланысты туған мифтердің түптамыры зорастр дінімен (бұл дін біздің дәуірімізге дейінгі VI ғасырдан, біздің заманымыздағы VII ғасыр) ұштасатын сияқты. Өйткені зорастр көріністері қазақ салт-дәстүрінде сақталғаны байқалады. «Зорастырлықтар от пен суды айрықша қасиеттеген. Бұлақ көзі мен өзендерге дұға оқып, жағасында құрбандық шалған. Олардың қасиетті саны – үштік пен жетілік. Суға, отқа ақпен бірге жеміс шырынын құйып екі түрлі шөптің жапырағын тастаған. Су құдайы – Апас, Аят деп те аталады. Ежелгі аңыздарда қимақтардың құдайы – өзен...Зорастырлықтар отқа осылай табынып, тамақ пісіргенде оттың үлесін ұмытпай, оған май құйған» [121, б. 29]. Бұған қарағанда зорастрдың осы салты қазақ халқында көмескілене жеткен. Мұндай анимистік наным миф пен ертегіде жиі ұшырасатыны белгілі. «От анасы» жұбайлардың, олардан туылатын ұрпақтың есіркеушісі, пәле-қаладан қағушысы, – деп сенген, оған сиынатын болған. Осыған орай қазақ халқында бірсыпыра әдет-салт, ырымдар болған. Оттың орнын басуға тиым салған. Мал төлдеп жатқанда кісіге (басқа адамға) от бермейтін болған. «От берсе шығын көп болады» деп ырымдаған. Малға жұқпалы індет тисе, молаға түнетіп, отпен аластап емдеген, қыстаудан көшкендер – көш пен малды маздап жанған оттың арасынан өткізген. Сондай-ақ, «жеті шырақ» жағып сиынып, тілек тілеу салты кейінгі кезге дейін сақталған. Қазақ бақсылары (шамандарға) ауырған адамды отпен ұшықтаған, от анасын шақырып сарындар айтқан. Зерттеушілердің айтуына қарағанда бурият-монғол халықтарында да үйлену кезінде «От анаға» сиынатын көрінеді. Осының бәрі оттың киелі күшіне сенуден шыққан мифтік түсінік екені аян.

Қытайдағы қазақтарда айтылатын мынадай мифтік сюжет бар. Ол «Қарағай мен сексеуілдің соғысы» деп аталады [15, б. 130].

Қарағай мен сексеуілдің екі жақта – бірі биікке, бірінің құмда өсуіне тал мен теректің сел қапталуы себепкер болады. Аталған мифте ағаштардың адам сияқты әрекет етіп, қонысқа таласып соғысқаны сөз болады және екі ағаштың (қарағайдың) тауға, бірінің шөлге (сексеуілдің) өсу себебі түсіндіріледі. Қарап отырсақ, мифтің түрлерінің ел арасында біршама көп сақталғанын байқаймыз. Миф үлгілерінің жиналып, ғылыми айналымға енуі жөнінде Ш.Ыбыраев: «Қазақ мифтерінің үлгілері әлі де болса ел арасынан, қолжазба мұралардан, ертелі-кеш жарық көрген деректерден жиналуы және жан-жақтылы зерттелуі тиіс. Себебі – ұлтымыздың рухани мұрасының ең алғашқы бастау көзі – мифтер. Әлемдегі талай-талай халықтардың әдебиет тарихы, сөз өнері, жалпы рухани тарихы мифтерден басталатыны кездейсоқ емес», – дейді. [130, б. 63].

Адам өзінің табиғаттан бөлек екенін ұққан кезеңде әлеумет өмірін табиғатқа телиді. Сондықтан бұл мифте сол тұста туған десек, артық айтқандық болмайды. Қонысқа таласу қазақ халқы өмірінің көрінісі екені даусыз. Біз сөз етіп отырған осы сюжет монғол халқында да өзгеріссіз айтылады екен. Мұнда қазақ пен монғол халқының өмірлері ағаш жайындағы мифтердің арқауына айналған. Типологиялық тұрғыдан қарағанда қазақ фольклорының жанрлары түрік-монғол халықтарының фольклорымен ұқсас келетіні қалыпты жағдай. Алайда, өзінің ерекшеліктерін де жоққа шығаруға болмайды. Фольклордағы тарихи-типологиялық сарындастықтың болу себебі ертеде көшпелі ғұмыр кешкен халықтардың салт-санасымен мәдени даму дәрежесінің орайластығына сәйкес жасалған мұраларын еске түсіруге болады. Бір-біріне тілі жақын түркі халықтарын айтпағанда, монғол, қалмақ пен қазақ фольклорының арасындағы сан түрлі әуездестік, бағыттастық дәл осындай тарихи-типологиялық ұқсастық салдарынан екені даусыз [131, б. 8]. Бұдан белгілі бір туындының таралу, сақталу және өзгерістерін байқау мүмкіндігі туады. Этиологиялық мифтердің мазмұнына қарағанда әр құбылыстың жаны бар, иесі бар деген анимистік наным-сенімге қатысы бар мәтіндер екенін көреміз.

Біз сөз еткен қарағай мен сексеуілдің соғысы көне замандағы табиғат жайындағы анимистік пәлсапа туғызған ағаш культінен тамыр тартуы да ғажап емес. Бір кездері түріктердің қыпшақ бұтағы өздерінің шығу тегін ағашпен байланыстырып, оны қасиеттегені де мәлім. Бұған қарағанда ағашты қасиет тұтуда тереңнен тамыр тартары аян.

Ал біз сөз еткен миф адам санасының өзгеруіне, тұрмыс-тіршілігіне байланысты жаңаша сипат алып түрлене жетуі болса, екіншіден, дәстүрлі әдеби жалғастықтың белгісі деп ұғу қажет. Жаратылыс құбылыстарының иесі бар деп ұғыну архаикалық дүниетанымға тән құбылыс екені белгілі. Ежелгі замандағы анимистік пайымдаулардан туған мифтік әңгімелер аймақтағы қазақ фольклорында біршама бар екенін байқадық. Осы ретте белгілі ғалым С.Қасқабасов: «Мифологиялық ойлаудың кейбір ерекшеліктері көне замандағы «жабайы» адамның өзін-өзі маңайындағы табиғаттан, әлемнен бөлмеуінің салдарынан пайда болған. Ол кездегі адам өз қасиетін табиғатқа, оның белгілі

бір құбылысы мен объектісіне теліген. Олар адам сияқты өмір сүреді деп ойлаған» [133, 76]. Сондықтан біз сөз еткен «Қарағай мен сексеуілдің соғысы» мифінде екеуі қонысқа таласып соғысады. Мұның тура адамның әрекетінен еш айырмасы жоқ десек те болады. Осы арқылы бірінің, яғни қарағайдың тау басына, ал екінші сексеуілдің жазық құмда өсу себебі түсіндірілген. Өйткені, өмір озады, қоғам дамиды. Ал адамның жаратылысты, табиғатты білсем дейтін құштарлығы артады.

Сайып келгенде мифтер тобына аспан денелері, адамдар мен құстардың шығуы туралы, адамдармен таулардың шығу тарихы жайындағы мифтер жатады. Түйіндей келгенде мифтің барлық түрлері этиологиялық және себептік болып келеді. Миф сюжеті осыған жауап түрінде құрылады. Біртіндеп ертегіге айналуы мүмкін. Сонымен бірге мифтердің тағы бір тобы адамның дүниені-табиғатты тану мақсатында туатын шығармалар. Бұларға жер, күн, ай, жұлдыз жайындағы мифтер жатады. Алайда тіпті аспан денелері жайындағы мифтік аңыздар болса да, жердегі адамдардың тұрмыс-тіршілігіне байланысты болып келуі анық ақиқат деуге болады.

«Су көтерген көк жайын» [15, б. 104-105]. Ерте кездегі адамдар жерді көк өгіз көтерсе, жер жүзіндегі телегей теңіз суларды көк жайын көтеріп тұрады деген таным-түсінік болған.

Мұнда да қазақы өмір көріністері, қонаққа шақыру сөз болады. Көк жайын суды көтеріп тұр деген мифтік санадан туған ой-таным қазақ мифологиясы дүниежүзі халықтарының мифологиясымен типологиялық сипаты жағынан ұқсас және өзіндік орынға да ие көне жанр. Осы сюжеттегі патшаның «тойымдықты Тәңір берсін!» деуі тегін емес. Мұнда тәңіршілдік дүниетаным бар.

Көк жайын да қазақ фольклорындағы мифтік бейненің бірі. Алайда фольклор мәтіндерінде көк жайын өте аз кездесетіні байқалады. Осы сюжеттегі көк жайынның бірінші ерекшелігі – ол телегей теңіздегі бар байлықтың иесі. Екіншіден, өте үлкен алып тұлғалы. Үшіншіден оның ашылған араны да өте зор. Тойғызу мүмкін емес. Өзінің денесіне қарай жер бетіндегі телегей теңіз суларын көтеріп тұрады екен. Бұл мифтен де жаратылыс құбылыстарының сырын білу мақсатынан туған деуге болады. Табиғаттың адамға әсері көп болғандықтан оның құдіретіне бас иген барлық әлемді шамандық таным жаратылысты құдіретті күш деп санаған. Мәселен, «көк жайын, – мені тойғыза алмадың?, – дегенде, – патша, тойымдықты тәңір берсін! – деген сөзді айтуы бекер емес. Ислам діні тарамай тұрғанда дала тайпалары күллі әлемді жаратушы «көк тәңірі» деп ұққан. Күнделікті өмірде, табиғаттың адамға әсері, әсіресе, адамның алғашқы пәк көңіл, нәресте кезінде қатты ықпал етті. Сондықтан адам «өзі қоршаған жаратылыстың түсініксіз құбылыстарына арналған – өмір сүру ережелерін ойлап табуға мәжбүр болады. «Ертеден келе жатқан әдет-ғұрып, салт-сананың қайнар көзі, қазір біз шамандық ескі наным деп атап жүрген, кезінде халық табынған нағыз дін еді», – деп жазады Ш.Уәлиханов [1, б. 172].

Сонымен көк өгіз де, көк жайын да алдарына «көк» деген сын есімді қосып, екеуін де культке айналдырған. Бұл тәңірлік дүниетаным бойынша жаратылыс құпияларын құдіретті санаған кездің сыр-сипатынан хабар беретін мифтік кейіпкерлерді танимыз. «Су көтерген көк жайын» сюжеті басқа түркі халықтарында бар-жоғы біздің көзімізге түсе қоймады. Алайда кейбір халықта, атап айтқанда башқұрттардың фольклорында суға табыну салты сақталған. Үйлену кезінде жастар өзенге барады. Келін жіпке байланған «күміс тиын» алып, суға, яғни, су перісіне лақтырады. Бұған қарағанда суды кие тұту түркі халықтарында да бар деген байламға келуге болады.

«Жер көтерген көк өгіз». Ертеден-ақ алғашқы қоғам дәуіріндегі адамдардың ұғымы бойынша жерді көк өгіз көтеріп тұрады деген мифтік таным-түсінік болған. Мұндай түсінік аймақтық фольклорда «Жер көтерген көк өгіз» мифін тудырған. Көк өгіз жаратылысқа байланысты діни наным-сенімнен туған мифтік бейне. Аңшылық дәуірде жабайы аңдар тотемі туса, бақташылық өмір туғанда малды кие тұту кең өріс алады. Сол ұғым бойынша өгіз, жылқы тотемдері туған. Өгіз – тіршілік, ол бүкіл жер жүзі халқына ортақ. Қолға үйренген алғашқы түлік сол болса керек. «Шығыста көк өгіз жерді көтеріп тұрады дейтін ұғым бар» [10, б. 70].

Бұл мифтік сюжеттің екі бұтағы халық жырында кездеседі. «Қазақ арасында жер жұмыртқадай. Ол өгіздің мүйізіне қойылған. Бір мүйізі талғанда көк өгіз екінші мүйізіне ауыстыра салады. Сол кезде жер сілкінісі болады. Екінші, Жасаған жер мен көкті ең алғаш жаратқанда, көкті үлкен айнадай дөңгелек, жерді тебінгідей төрт бұрыш жалпақ етіп жаратқан екен. Кейін бұлар бірте-бірте өсіп үлкейе беріпті. Сонан соң Жасаған жерді көк өгізге көтертіпті. Бірақ, жалпақ жер көк өгіздің арқасына тоқтамай, аударылып толқи беріпті. Мұның салмағын теңгеру үшін төңіректің төрт бұрышына тауларды әкеліп орнатып, тау мен жазықты реттеп бекітіпті. Жалпақ жер көк өгіздің арқасында аумай тұратын болған екен. Жер жүзінде жақсылық молайса көк өгіздің жүгі жеңілдейді. Жер үстінде қылмыс, жамандық өршісе, оның жүгі ауырлайды. Бұлардан жиренген көк өгіз үстіндегі лас, жаманатты аластау үшін сілкінеді. Осыдан жер сілкінісі туылады екен. Күндер өткен сайын кәдімгі күш көлігі сияқты көк өгіз қартая береді. Бір заманда әбден қартайған көк өгіз күшінен айырылып, ажалға тап болады. Көтеріп тұрған көлігінен айырылған жер-жаһан зауалға ұшырайды. Тау қаңбақтай, тас бұршақтай ұшып, жер көкке шығып, көк жерге түсіп зілзала туып заман ақыр болады. Бұл дүние құрып бітіп, о дүние басталады» [1, б. 101-102], – деп әңгімелейді мифте. Осы «көк өгіз» мифі ежелгі қырғыз халқында да айтылады. Жеті қат жерді өзінің алтын мүйізімен көк өгіз ұстап тұр. Мүйізі шаршағанда, ол жерді бір мүйізіне ауыстырады, сол кезде жер сілкінісі пайда болады екен. Екі сюжетте көп айырмашылық жоқ.

Бұл көне сәбилік санадан туған ұғым, басқаша айтқанда адам өзін де, өзгені (жаратылыс құбылыстарын) де толық тани қоймаған заманның із-сілемі аңғарылады. Сондықтан көк өгіз жаратылыс жайындағы түсінікке байланысты діни наным-сенімнен туған мифтік бейне. Алайда уақыттың озуына байланысты мифтік сананың біршама даму деңгейі жоғарлаған кезеңіне

орайлас екенін байқаймыз. Бірінші желіде жер жұмыртқадай болса, екінші желіде төрт бұрыш жалпақ. Мифтік санадағы екі түрлі түсінік. «Көк өгіз Тәңірлік дүниетаным бойынша табиғат құпияларын тәңір тұту, көк аспанды, аспан тектес жан-жануарларды культке айналдыру жағдайында дүниеге келген. Жаратылыстың бастауы туралы сыр шертетін мифтік кейіпкер» [15, б. 29]. Бұл миф Еділ, Кавказ, Қырымдағы түркі тектес халықтардың фольклорында да сақталған. Ислам мифологиясында да кездеседі. Қазақ фольклорында ғаламның жаратылуы туралы түсініктермен байланысты болып келеді. Бұған қарағанда белгілі аймақты мекендеген қазақтың кейбір мифтерінің түптамасы түркі тектес халықтардың мұрасымен тамырлас екенін байқадық. Ал монғолда жерді көтеріп тұратын көк өгіз емес, алып тасбақа, немесе алтын бақа көрінеді. Ал қазақтың мифтерінде тасбақа образы көп кездеспейді. Қазақстанның батыс өңірінде тасбақаға байланысты бір аңыз ғана сақталған. Монғолдардағы тасбақа туралы сюжеттің келуі Бұдда діні арқылы үнді-тибет тарапынан келген кірме сюжет екені айтылады. Жер туралы тағы бір пікірді келтіре кету артық болмас. «Жерді көк өгіз көтеріп тұр дегеніміз де қисыны бар. Көг, көк (аспан), өгіз көне түркі тілінде «су, өзен, теңіз, мұхит» деген мағына береді. Жерді судың және ауаның көтеріп тұрғанын меңзейді, бұл хикая аңыз емес, таза шындық» [37, б. 57-59] деп жазады. Қисыны бар пікір.

Фольклортанушы Ә.Қоңыратбаев өз зерттеулерінде сақ, массагет, үйсін тайпаларында ит, бөрі, өгіз, жылқы, айдаһар қатарлы тотемдер болғанын айтып, олардың пайда болу тарихына түсінік береді. Біртіндеп мифтік замандағы қалыпты жағдай бұзыла бастаған. Өйткені көк өгіз қартайып өлгенде ақырзаман болмақ. Келе-келе жер сілкінуі және ақырзаман қашан, қандай жағдайда болатынын түсінуге тырысқан, сөйтіп, ау бастағы мифтік ойлар туған сюжеттен біртіндеп өзгеріске түскен. Басқаша айтқанда дүние-тіршілік және адам санасының өзгергенін көреміз. Қазіргі адамдар мифті қиялдан туған әңгіме ретінде қарайды. «Адам ол заманда түрлі хайуандар туралы, жаратылыстың түрлі заттары, құбылыстары туралы әңгіме қылғанда, өздерінің түсінулеріне шындап сеніп әңгіме қылатын және оларды неше түрлі «керемет», «сиқыр» істеуге, неше түрлі құбылу қолдарынан келеді деп те сенген. Солардың бірі әңгіме қылған өзінің қиялын шын тәрізді қылып айтатын. Сонымен бұрынғылар шын деген әңгімелер соңғыларға ертек болып қала берген» [5, б. 70], – деп тотемдік сананың көмескі сілемі, жаңғырығы ғана сақталып қалатынын орынды аңғарған. Сонымен көк өгіз табиғат пен жаратылыс құбылыстарды қасиетті, киелі деп оларды культке айналдыру кезіндегі тәңірлік дүниетаным негізінде дүниеге келген мифтік кейіпкер екені белгілі.

Осы ретте «Теңіз суы неге ащы» дейтін мифтік шағын сюжетте: «Адамзаттан алғашында Хауа Ата мен Хауа Ана жаратылғаннан кейін бейіште тұрған. Кейін шайтанның азғыруымен бидай жеп қойғандығы себепті шара көріліп, жер бетіне түсірілген. Шайтанды жазалап, теңіз-мұхитқа лақтырып жіберген. Сонан теңіз суы ащы болып, ішуге жарамайтын болған» [72, б. 9-10], – дейді. Міне, теңіз суының ащы болу себебі осылай баяндалады. Құпия күшке

сену арқылы дүниенің сырын білуге, тануға ұмтылу мифтің негізгі ерекшелігі екені белгілі, адам туралы айтылатын мифтердің кейбірінде шайтанның әрекеті айтылып отырады. «Қарғыс атқан шайтанда адамның ақыл-ойы бойлай алмайтын зұлым құдірет қуаты бар. Солардың барлығын қастандық жасауға жұмсайды» [37]. Бұған қарағанда шайтан тура жолдан тайдыратын эзезіл болғандықтан ислам дінінің әсерінен қалыптасқан өмір салты көрінеді.

Шыбынның қалай пайда болғанын түсіндіретін мифтің бірі – «Шыбын қалай пайда болған?» деп аталады [127, б. 71]. Бұл мифте адамдарға қастандық жасайтын жалмауыздың аты аталады. Әрі қала халқы мен жалмауыз арасында сұрапыл соғыс болған делінеді. Жалмауыз деп отырғаны да мифтік кейіпкер екені белгілі. Бұл ретте хикая жанрына жақындайтын сияқты, алайда негізгі мақсат – шыбынның қалай пайда болғанын түсіндіретін болғандықтан мифтік сипатын жоғалтпағанын байқатады.

«Суырдың пайда болуы» [148, б. 8-10]. Мифінде суырдың пайда болуы туралы төмендегідей әңгімеленеді. Бір момын мен бір қу дос болады. бірлесіп мал бағады. Қу малдың көбін алдап өзі алады да, малы жерге симай кетеді. Оның аңсары досының жеріне ауып, оны да алмақшы болады. Бірақ досы жер құдайдың маған бұйырған жері деп бермей қояды. Егер жерді құдай маған бұйырса бересің бе дейді қу. Онда беремін дейді момын. Қу және бір қумен ақылдасып, екі баланы ор қазып, соған жасырып, куәлік ретінде құдайдан сұрағанда жер байдыкі деп айтуды тапсырып жасырып қояды. Екі қу келіп, момынның алдында айқайлап сұрайды. Жасырынып жатқан балалар жер байдыкі деп куәлік береді. Жерді тартып алады. Сонда момын: жалған куәлік бергіздің құдай бар болса екі балаң қараңғыдан шықпайтын, қара суды татпайтын аң болсын деп қарғыс айтып жүріп кетеді. Екі қу барып балаларын қараса іні қазып жатқан аңға айналып кетеді.

«Суырдың пайда болуы» мифі арқылы халық дүниетанымында адалдық пен арамдықтың ара-жігі айқын көрсетіледі. Мифте қу адамның қанағатсыздығы мен алдауы, жалған куәлікке жүгінуі ақыр соңында ауыр жазаға әкелетіні баяндалады. Момынның қарғысы арқылы әділеттің салтанат құрып, зұлымдықтың жазасыз қалмайтыны аңғарылады.

Адамдардың аңға айналуы – мифке тән көне түсінік болып, суырдың жер астында өмір сүруін, жарыққа сирек шығуын осылайша түсіндіреді. Сонымен қатар бұл миф жалған куәлік берудің, біреудің несібесіне қол сұғудың күнә екенін ескертіп, адамды адалдыққа, әділдікке тәрбиелейді. Осы тұрғыдан алғанда, миф тек суырдың шығу тегін баяндамай, халықтың моральдық-этикалық ұстанымдарын бейнелейтін тағылымды туынды болып табылады.

Жаралым (антропогендік) туралы мифтер. Жаралымыш (антропогендік) атты сюжеттердегі оқиға былай баяндалады: «Құдай тағала жер-көкті жаратқан соң періштелерді нұрдан, жын-шайтандарды – оттан, Адам Атаны – топырақтан, Хауа Ананы – Адам Атаның оң қабырғасынан жаратыпты», – дейді. Адам Ата мен Хауа Анадан бұрын ерлі-зайыпты болғандар жын-шайтанның әке-шешесі – Тәблият пен Жәбілият екен. Адам Ата, Хауа Ана періштелерге ұйып, өзін жаратқан Құдайына сиынады екен де, Тәблият мен

Жәбілият: «От пен нұр бірдей, періштелерге ұйымаймыз, жаратушыға жалбарынбаймыз», – депті. Құдай өзіне құлшылық қылған, періштелерге ұйыған Адам Ата мен Хауа Ананы бейішке кіргізіпті де, жел-жеміс жемеуді бұйырыпты. Тәблият пен Жәбілият Адам Ата мен Хауа Анаға күнде эззілдік істепті. Олар Адам Атаға «Құдай сендерді бейішке кіргізгенімен бейіштің ең жақсы тамағын жеме депті, оны жемесеңдер бейішке кіргеніңнің не сәні», – деп азғырады. Оған азған Адам Ата бір миуалы ағаштан жеміс үзіп, аузына салып жұта бергенде, Хауа Ана көріп қалып «жеме дегенді неге жейсің?» деп кеңірдегінен ұстай алыпты. Ер адамның кеңірдегінің томпақ болып қалуы содан екен. Бұл арада ескеретін бір мәселе адам кеңірдегінің томпақ болуы – ислам діні мифологиясына байланысты түсіндіріледі. Қалай десек те уақыт өте келе миф өзгеріске ұшырайды. Оның түрлі себептері болады. Айталық, қоғамның күйреуі мүмкін. Бұрынғы наным-сенім де, ұғым да өзгереді. Осыған орай шамандық миф те жаңа өмірге сәйкес бейімделеді.

Бейіште тұрғандар дәмді тағамдар жесе дәрет ететін болғандықтан «уағданы бұздың» деп Адам Ата мен Хауа Ананы Құдай тағала бейіштен шығарып жіберіпті. Олар қараңғылықта қанша жүргенін білмей, барлық зікірін айтып болса да, «Әшәду әннә Мұхаммада Раусулалла» зікір аузына түспей жүріп бір уақытта осы зікір есіне түсіп айтып қалғанда, сарғайып таң атып, жарық дүние көріпті. Жарық дүние көргендігінің шүкірлігі үшін Құдайға сиынып, екі ракат бандат намазын оқыған екен, намазы қабыл болып, Адам Ата мың жасап, дүниеден көшіп, қайта бейішке кірген екен» [71, б. 13-14], – дейді. Бұл арада айта кететін бір жай, Алла тағаланы зікір етудің артықшылығы жайында «Құдси хадистерде» мынадай жолдарды оқуға болады: «Алла тағала айтады: «Пендем мені қандай деп қиялдаса, мен ол үшін сондай боламын. Ол мені есіне алса, мен онымен бірге боламын... ол адамдардың арасында есіне алса, мен оны сол ортадан артық ортада есіме аламын, пендем маған бір кез жақындаса, мен оған бір құлаш жақындаймын. Егер маған жүріп келсе, мен оған қарай жүгіремін» [134, б. 146].

Біз сөз еткен сюжетте бір жаратушы Аллаға көңіл-ниетті түзу ұстаса, зікір айтып шүкірлік етіп жүруді ұғындырады. Аталған мифтік аңыздың танымдық, тәрбиелік функциясы басым екенін көреміз. Бұл сюжетте періштелер мен жын-шайтандар және Адам Ата мен Хауа Ананың пайда болуы жайында айтылатындықтан Архаикалық мифтің де ізі бары аңғарылады. Кейінірек ислам дінінің ықпалымен өзгеріске түскен, діни түсінік басым, бұл адам санасының бір шама дамуынан кейінгі заманда туған сюжет болса керек.

«Адам Атаның дүниеге келуі» деген сюжетте «Алла адам мүсінін топырақтан жаратады. Бірақ бірнеше жыл жан салмаған екен. Мүсінді дүниедегі жанды нәрселердің бәрі ұнатады. Тек Әззіл ұнатпай, қаңқаны шертіп көреді. Іші қуыс екен, тілге ергіш азғын болады. Тіршіліктің қожасы болар, мен бағынбаймын. Менің затым оттан жаралса, бұл топырақтан жаралған екен», – деп қастандық жасау ниеті болады. Алла қырық жылдан соң жан салады. Сөйлейтін, жүре алатын, басқаларды басқара алатын адамзатқа айналдырады.

Адамның өсіп-өнуі үшін Адам Атаның оң жақ қабырғасынан Хауа Ананы жаратып екеуін қосыпты. Хауа Ана ылғи егізден туып, алдыңғы туған ұлға соңғы туған қызды некелендіріп отырып көп балалы болады. Бір кезде Әбіл мен Ақлима деген бір жұп егіз бала туады. Артынан іле-шала Қабыл деген ұл және бір қыз туады. Қабыл Әбілдің сыңары Ақлиманы алмақшы болады. Әбіл «сыңарымды өзім аламын деп» екеуі қызға таласады. Әбіл Қабылды өлтіріпті. Әбіл өлген денені қайтерін білмей, бір жыл көтеріп жүріпті. Бірде қара қоңыз домалатқан затын бір жерге көміп тастапты. Оны көрген Әбіл де Қабылды көміп тастап құтылыпты. Адамзаттың өлікті жерлеу салты содан басталыпты.

Адам Ата екі мың жыл жасапты. Оның ұрпақтары қырық мыңға жетіпті. Балаларының бірі Нұх пайғамбар болыпты. Адам Атадан біраз жылдан соң қайтыс болыпты. Адам Ата қайтыс болған соң ұрпақтарын Нұх пайғамбар басқарыпты. Жылдар өтеді, ұрпақтары көбейеді. Нұхтың айтқанына көнбейді. Істе дегенін істемейді. Бұзықшылықпен дүниені бүлдіріпті. Нұх пайғамбар Аллаға мінәжәт етеді. Дүниені тазартуды өтінеді. Тілегі қабыл болады. Ұйықтап жатқанда аян береді. Топан су жүргіземін, үлкен орманға барып кеме жаса, түрлі хайуандардың бір еркек, бір ұрғашысынан жұбымен кемеге орналастыр, қырық жылға жететін азық дайындап ал депті. Бұл сюжетте топан су жайында, яғни дүниенің қирауы және ақырзаман туралы айтылады. Бұл эсхатологиялық мифке жатады. Мұның әу бастағы үлгілері алғашқы қауымда пайда болған және космогониялық мифтермен араласып кеткен. Алайда уақыт өте келе діни сипат алып, танымдық қызметі де өзгерген. Бір құдайлық дінге орай адамдарды күнәсі үшін жазалайтын мифке айналып кеткен. Сонымен Нұх ну орманға барады, үлкен кеме жасайды. Тағы түс көреді. «От астынан су шығады, тілге келген адамдар мен хайуандарды отырғызып ал», – деген екен. Кемеге адамдар мен хайуандарды орналастырып болған соң жерден де, таудан да су шығып бірнеше тәулік топан су тау басынан қырық кез асады. Кеме орнынан жылжып ағады. Су бір жылға дейін басылмапты. Адамдардың көбі өледі. Нұх, әйелі, Ұғынық деген қызы, Хам, Сам, Яфыс деген үш ұлы, жиыны алты адам қалыпты. Бір жылдан соң су басылады. Кеме Қазығұрт деген аласа тауға тоқтаған екен. Адам әулеті сол жерден бастап қайта тіршілік етіпті. Нұх өзі үш мың жыл жасап қайтыс болған [135, 2-5]. Осы мифте әлем әубаста ұшы-қиыры жоқ су болған деген космогониялық түсініктің де ұшығын аңғарғандай боламыз.

Мори ауданынан жазылып алынған мифтік санадан туған керемет кейіпкер «Ажықұнық» деп аталады. Бұл Нұх топан суы заманында жасаған адам екен. Бір адымының арасы бір күншілік жол. Қолының, бойының ұзындығы сондай ағаш жапырақтан сыпырып жеп, хайуандарды қолымен ұстап жей береді екен. Сол заманда бір шаһарда отын тапшы болып, Ажықұныққа отын тасытыпты. Ақысына тамақ беріп тұратын боп келісіпті. Халық екі үлкен көлшік жасап, біріне су, біріне тамақ толтырған. Ажықұнық бір кішкене көлшіктегі су мен тамақты тауысып жеп кетеді екен.

Нұх пайғамбар кеме жасатқанда төрт тақтай жетпей қалыпты. Үш айшылық жолда, Ніл дариясының жағасында төрт шынар ағаш бар екен. Нұх

оны Ажықұныққа айтып ертіп барады. Ажықұнық төрт ағашты жұлып-жұлып алыпты. Үшеуін иығына салып, біреуін таяқ етіп алып келіпті. Кейін Ажықұнық Ніл дариясына барып екі аяғын дарияның екі жағына салып талтайып тұрғанда Алланың әмірімен оның жаны алыныпты. Аяқ сүйегі кейін Ніл дариясына көпір болып қалады. Кейін адамдар жілік сүйегінің екі басын тескенде, іші екі керуен айқасып өтетін жол болған екен дейді [72, б. 4-5].

Осы сияқты алып адам жайындағы сюжеттер түркі халықтары фольклорында кең тараған және оны кейбір зерттеушілер аңыз жанры аясында қарастырған. Алайда алыптарға тән басты қасиет – олардың күші. Осы тектес рух-иелер ертегілер мен хикаяларда да кездеседі. Мәселен, «Ер Төстік» ертегісінде Желаяқ, Таусоғар, Көлтаусарлар сияқты мифтік кейіпкерлер – сол баяғы дәуірдегі рух-иелер. Олар әрқайсысы әр нәрсенің иесі. Бірақ Ажықұнық рух-иелерінің мифологиялық сипатын сақтамаған. Көп өзгеріске ұшыраған. Дегенмен мұнда көне мифтік ұғымдардың ізі барын байқаймыз. Осындай жайды төрт түліктің иелері туралы мифтен де аңғаруға болады. Біз сөз етіп отырған Ажықұнық бірнеше мотивтен тұрады. Ерекше күш иесі, шаһар халқын отынмен қамтамасыз етеді. Ніл дариясына көпір болады. Екі аяқ сүйегінің іші ерсілі-қарсылы өтетін керуен жолы болады. Сөйтіп, адамдарға жақсылық жасайды. «Алыптар туралы әңгімелер мен аңыздар адамның жер бетінде пайда болуы мен дамуы, қалыптасу тарихы, олардың дүние туралы көзқарасы мен санасының өсу жолы екеніне көз жетеді» [46, б. 85]. Сонымен бұл сюжет тек белгілі аймақ қазақтарында ғана айтылады және мифологиялық сананың екінші кезеңі адам өзін табиғат пен жан-жануардан бөлек екенін сезінген кезде пайда бола бастаған сияқты. Екінші жағынан жасампаз қаһарманға ұқсайтын функция да атқарғанын көреміз. Демек, көне миф өзгеріске түссе, оның кейіпкерлері де өзгереді десек болады. Әрі алыптардың табиғатпен байланысы әлемдік мифологияда ортақ сарын болып табылады. Бұл түркі фольклорына да тән.

Екі сюжет бір-біріне біршама сәйкес келеді. Екеуінде де Адам Ата топырақтан жаратылады. Хауа Ананы Адам Атаның қабырғасынан жаратады. Бұл адамдар және оның жаратылыс жайын түсіндіретін антропогендік мифке жатады. Және бұл көптеген халықтарға ортақ сарындар болып табылады. Адамзаттың қалай жаратылғанын түсіндіру мифтік сананың кемелдене бастағанын көрсетеді. Бұл мотивте ұзақ даму жолынан өткендіктен ислам дінінің әсері болғаны анық. «Алла сендерді жерден өсіріп-өндірді (арғы атаң Адамды топырақтан жаратқан)», – деп жазылыпты Құран Кәрімнің Нұх сүресінде [136, б. 570]. Ал мұның түпнегізі Тәңірлік дүниетаныммен ұштасып жатса керек. Басқалай айтқанда, адам өзін жаратылыс құбылыстарынан бөлмеген кездің сілемі байқалады. Мұнда біз дүниенің соңғы нүктесі «Ақырзаман» деген түсінікті адамның туу, жаратылу, өмір сүру, өлу және о дүниеде қайта жасау сияқты белгілі бір жүйеге, цикльді (қисынды) тәртіпке түскен тізбенің соңы және қорытынды бөлімі деп қарауға болады» [115, б. 8]. Аталған сюжетте адамзаттың өлікті жерлеу салтының қалай пайда болғанына түсінік береді.

Біз сөз еткен екі сюжеттегі жын-шайтан демонологиялық бейнелер. Біздің түсінігімізде жын – ерте кезеңде пайда болған шаманизмнің негізгі образдарының бірі болса, шайтан – қазақ фольклорына ислам діні әсерімен кірген. Қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымында екі бейне бірге, қосарланып айтылғанымен, алдыңғысында біршама ұнамдылық сипат бар да, шайтан тек жағымсыз қырынан анық көрінеді. «Құранда шайтанды ібіліс деген атпен береді» [115, б. 120]. Сонымен шайтанға құбылушылық қасиет тән. Ол (шайтан) Алланың әмірін орындамағаны үшін игілік-жақсылық құрметінен мақұрым қалады. Жындар өздерінен қасиеті басым түсетін адамға көмекшілік қызмет атқарады. Шайтандар адамға үнемі қастандық жасайды, оларды тура жолдан тайдыруға әрекет етеді. Аталған сюжеттер ислам санасымен көмкеріле бастағанын аңғаруға болады.

Қытай қазақтарында ежелгі қыпшақтардың мифтік бабалары (ата-аналары) жайында сюжет сақталған. Онда «Ай ата мен Ай апаның» дүниеге келуі атам заманғы жер жаһанды жайлаған лай су, тасқын, селмен байланыстырады. «Биік таудың жалама-жартасындағы адам мүсінінің қалыбы тәріздес қуыс үңгірге лай сел айдап әкеліп енгізген балшықтан «Ай ата мен Ай апа» жаралған деп сенген. Тоғыз ай бойы күн нұры қыздырып, желдің үрлеуі арқылы кеуіп, жанданып адам болып жаралған. Бұдан соң Ай ата ер, Ай апа әйел бір-біріне қосылып, балалы болған. Олардың ұрпақтарынан арқалы ел өскен» [15, б. 88], – деп баяндайды. Бұл мифтік сананың табиғатпен тең бірлігін көрсететін шақтың таным-түсінігі деуге болады. Қытайдағы қазақтар арасында белгілі болған «Жалаңаш баба» деген мифінде Көк апа деген апаның жалғыз өмір сүргені, оның көк сиыры болғаны, көк сиырдың сүтін ішіп тауса алмаған апа, қалған сүтті ішіп таусып тастайтын балалары болмағанын айтып, балшықтан балалар жасап отырады. Сол сәтте балшық балалар: «Апа, апа, менші, ойбай апа, менші?!», – деп жарыса тіл қатыпты. Бұл балшық балалар Көк апаның көз алдында тоғыз ай, тоғыз күн тұрып бойларына жан кірген екен. Ержеткен ұл аң аулап, «Балшық батыр» атаныпты. Бойжеткен қыз сиыр сауып, іс тігіп «Балшық бике» атаныпты. Бұлар қосылып үбірлі-шүбірлі болады. Олардың ұрпағы рулы елге айналыпты. Балшық батыр жасы ұлғайғанда бір таудың үңгірін мекен етіпті. Ел-жұрт «Жалаңаш баба» деп ақыл сұрап, батасын алады екен. Бір күні жаңбыр жауып, сел қаптапты. Жалаңаш баба ел-жұртын селден құтқарыпты. Бірақ өзінің балшықтан жасалған денесі еріп кетеді. Жаны аққу болып аспанға ұшыпты» [15, б. 90], – деп әңгімелейді.

Белгілі ғалым Н.Мыңжани мифтік аңызды 1947 жылы Үрімжі тауындағы Теректі жайлауында Шерияздан Мәрсекұлынан жазып алғандығын айтады. Бұл мифте алғашқы адамның (ру басының) жаралуы тікелей табиғатпен – лай-сел, үңгір тас, күннің қызуы, желдің үрлеуі және тоғыз айлық уақытпен байланыстырады. Басқадай киелі күш айтылмайды. «Жалаңаш баба» мифінің кейіпкерлері Көк апаны аналық дәуірдің белгісі деуге болатындай. Сондай-ақ, адамдардың балшықтан ыдыс-аяқ бұйымдарын жасай бастаған дәуірімен байланысты болуы да мүмкін. Бұл антропогониялық мифте ертедегі адамдардың дүниетанымы байқалады. «Адамның құм-топырақ, балшықтан

жаралғандығы туралы сарынның пайда болуына қолөнер кәсібі өркен жайып, адамдар қыш-саздан неше түрлі құмыра, ыдыс жасауы ықпал еткен» [45, б. 76].

Мұндай антропогондық мифтердегі кейбір сюжеттер көбіне адамға байланысты айтылады. Бірақ адамның жаратылуы емес, олардың түрлі жіктерге бөлінуі аңыздалады. Мәселен, «Адамзаттың ұлтқа бөлінуі», «Адамзаттың нәсілге бөлінуі», «Алланың адамзатқа ғұмыр беруі», т.б. мифтер адам санасының недәуір дамығанын көрсетеді. Өйткен, бұл топтағы аңыздауларда мифтік құбылу жоқ, қайта адамдар арасындағы қарым-қатынас көрінеді. Алғашқы адамның жаратылуы жайындағы сарындар әлем халықтарында кең таралған. Алайда әр халықта әртүрлі түсіндіріледі. Ғалымдардың айтуына қарағанда қазақта қыпшақ ағаштың қуысынан туса, ұйғырлардың Бұх-ханы киелі қос ағаштан туатыны айтылады. Бұлар ертедегі тотемдік түсінікке байланысты болмауы әбден мүмкін. Ал түркі-монғол, соның ішінде қазақ халқында алғашқы адам топырақтан (балшықтан) дейтін түсінік бар. Топырақтан жаралған адам қайтыс болғанда жер қойнына жерленеді, топыраққа айналады деген сенім күні бүгінге дейін сақталып келеді.

Антропогендік мифтердің бір шоғырында ұлтқа бөліну, «Алланың адамзатқа ғұмыр беруі», «Адамзаттың нәсілге бөлінуі» сияқты сюжеттер бар. Мәселен, «Адамзаттың ұлтқа бөлінуі» мифінде былай әңгімеленеді. «Топан су ақырласып, Нұх пайғамбардың кемесіндегілер құрлыққа шығып өсіп-өрби бастапты. Көп замандар өтіп, Нұх әулеттері өзара қырқысып, дүниеге таласып, бірін-бірі өлтіреді. Тіпті өз қарындасын өзі алатын болған. «Мұны қайтеміз?» деп пайғамбарлар Алла тағаладан сұраған. Сонда Алла тарапынан барлық адам баласын топ-топқа бөліп, бірінің тілін бірі ұқпайтын, түрлі тілде сөйлейтін етіп дүниенің төрт бұрышына апарып тастаған. Сол кездегі адамзат жетпіс екі тілге бөлініп, жетпіс екі қауым жік болып қалыптасқан. Кейін осыдан дамып ұлт пайда болған» [72, б. 7], – дейді.

Бұл мифте ұлттың пайда болғаны түсіндіріледі және Нұх пайғамбар заманының шындығы арқау болғаны аңғарылады. Екінші сюжет – «Алланың адамзатқа ғұмыр беруі» Мәшһүр Жүсіп нұсқасымен бірдей. Мазмұны ұқсас. Ал үшінші «Адамзаттың нәсілге бөлінуі» мифінде «Жаратушы адамзатты балшықтан илеп жасап болып, кептіріп қояды. Сол сәтте шайтан келіп Жаратушыдан «бұл не?» деп сұрайды. Ол «адамзат деген ерекше ақылды хайуан», – депті Жаратушы. Олай болса сынап көрейін деп, шайтан шаптырып қалғанда балшық мүсіннің қарынын шұңқырайтып кетіпті. Адамзаттың кіндігі содан пайда болыпты. Жаратушы балшық адамын пешке салып өртеп пысырмақшы болыпты. Алғашқы өртегені шала пісіп, ақшылдап қалыпты. Екінші реткісі көп жанып кеткендіктен қара қоңыр болып кетіпті. Ендігі кезекте пештің алауын басып қақтағанда сарғайып, сіңірленіп тұрып алыпты. Жаратушы бұларды жаратпай бар зейінін салып өртеген екен, көңілдегідей болып шығыпты. Сөйтіп, алғашқы өртегеннен ақ нәсіл, екінші өртегеннен қара нәсіл, үшінші өртегеннен қоңыр нәсілдер пайда болыпты» [15].

Бұл мотивте адамның жеке мүшесінің (кіндігінің) қалай пайда болғаны айтылады. Мұндай адамның жеке мүшесінің пайда болу ерекшелігін

түсіндіретін миф әлем халықтары мифологиясында кездеседі. Мұндай мифтердің танымдық-тағлымдық функция атқарады. Мифтік аңыздар мазмұнындағы көптеген кісі нанғысыз аңғырт һәм албаты жайларға қарамастан кезінде айта қалғандай эстетикалық және тәрбиелік рөл атқарған әдеби туындылар. «Миф – адам баласының сәбилігі туралы» шежіре, ендеше оның біз үшін таным тарапындағы мәні де үлкен» [12]. Сонымен бірге адамдардың жаралғаны Нұх пайғамбардың әрекетімен байланыстыратын да миф бар. Айталық «Топан су туралы» мифті алуға болады [15, б. 108]. Ғалым Н.Мыңжанидың айтуынша түптөркіні «Тәурааттан» шыққан және жер жүзі халықтарына кеңінен жайылған. Мифте қазақтың түпкі тегін Нұхтың Яфас (Яфес) деген баласынан тараған ұрпақтың бірі деп баяндайды. Бұл ислам дінінің шежірелік мифке жасаған ықпалы. Ертеде туған осы мифті айтушылар өздерінің таным-талғамына қарай өңдеп, ұштаған. Алайда оқиға көп өзгеріске түспеген. Зерттеушілер топан су, Нұх пайғамбар жайындағы мифтерді Эсхатологиялық мифке жатқызады. «Эсхатология – гректің сөзі, ілім сөзі». «Бір айта кететін жай мифтік аңыздардың барлығы бірдей қиялдан ғана тұмаған. Олардың кейбіреулері өте ерте заманда болуы мүмкін оқиғаларды тұспалдап бейнелейді. Сондықтан тарихшылардың аңыз-әңгімелердің көмескі сүрлеуін қуа отырып, бір тарихи деректің ұшқынына тірелетін кездері аз кездеспейді. Осындай деректің ұшығы жер жүзіндегі әртүрлі тайпалар мен халықтардың ескерткішінде мол кездесетін топан су аңызынан шығып отыр» [19, б. 24], – дейді. Бұл миф қазақ даласына негізінен Рабғозидың «Қиссасұл Өнбия» кітабы негізінде тарағаны белгілі. Бірақ қазіргі зерттеулерде топан судың пайда болуы туралы вавилон аңыздарында да кездесетіні анықталып отыр. Сондықтан бұл мифтің түпнегізі тым арыда деп топшылауға болатын секілді.

Қытайдағы қазақтарда айтылатын тағы бір шежірелік мифте қазақ халқының арғы тегі туралы әңгімеленеді. «Ерте кезде көп қолды бастаған Қалшақыдыр дейтін батыр қолбасшы болады. Ол бір жолғы жорығында сәтсіздікке тап болып, бастаған қалың қолы қырылып бітеді. Өзі жау қолынан жараланып, елсіз шөлде жығылып жалғыз қалады. Шөлден әбден қаңғырығы түтеп, өлуге айналады. Осы сәтте көк аспаннан бір қаз (аққу) ұшып келіп аузына су тамызады, өлімнен құтқарады. Айдын-көлдің жағасына апарып жарасын емдеп жазады. Кейін бұл аққу асқан сұлу қызға айналады. Қалшақыдыр онымен үйленеді. Бұлардың арасынан қазақ халқының арғы атасы Қазақ туады. Қазақтың үш ұлы – Бекарыс, Ақарыс, Жанарыстан қазақ халқын құраған үш жүздің ұрпағы тарайды» [15, б. 142-143], – делінеді. Мұнда мифтік құбылу басқаша түсіндіріледі. Аққу – адамға жаны ашиды, аузына су тамызады. Аққудың сұлу қызға айналуында белгілі себеп байқалмайды. Қайта адам санасының кемелденіп болмаған кезінің ұшқыны бар. «Мифтік дәуірде адам өзінің әртүрлі жанды-жансыз нәрсенің кейпіне кіріп, өзгеріп кететіндігіне кәміл сенген» [13, б. 44-45]. Фольклордағы ғажайып туу мотивінің негізі мифте жатыр. Кейінгі замандарда мұндай түсініктерге ислам діні де ықпал етті.

Тәңір және Ұмай. Ертедегі ата-бабаларымыз Тәңірді аспанның әміршісі ретінде жарылқау мен жазалаудың бәрі қолынан келетін құдіретті билеуші деп ұққан. «Көк Тәңірі» деген ұғым осыдан туған деген түсінікте болған. Тәңірлік сана әр заттың иесі, жаны бар деп байымдайды. Дүниенің барлық объектілері адам секілді оларға сезім мен сана тән-мыс. Тәңірге табыну алғашында дін түрінде емес, космогониялық түсініктер мен идеялардың жиынтығы ретінде табиғи құбылыстарға мінәжәт етумен байланысты туған. Жеке бір халық қана Тәңірге табынған десек қателік болады. Ол күллі дін атаулыдан бұрын пайда болған [137, б. 48].

Ал белгілі ғалым С.Қасқабасов: «Қазақтың көне мифінде болуға тиісті ілкіата-Демируг бейнесі Тәңір образымен алмастырылған. Ал Тәңір аспанның әміршісі саналған. Яғни Тәңір – ең жоғарғы Құдай. Ол аспан мен жердегі тылсым тіршіліктің иесі. Адамды да, жер бетіндегі нәрселердің бәрін де, аспанды да, ондағы жұлдыздарды жаратушы – Тәңір деп санаған. Міне, мұның бәрі – көне мифтің, Ілкіата – Демиругтің, жасампаз қаһарманның атқаратын істері» [14, б. 90], – деп жазады. Зерттеушілердің пайымдауына қарағанда оның қызметі түркілер кезеңінде Тәңірге, ислам діні орныққаннан кейін Аллаға ауыстырылады.

Көне замандағы мифтік түсінік бойынша аспан – Ата, жер – Ана деп білген. Сонымен «бүкіл түрік жұртында Тәңір көктегі – ер рөлінде, ал Ұмай – Жер ана болып қабылданады» [138, б. 213]. Бұл мифтік сананың алғашқы кезеңіндегі ұғым. «Түркі халықтары мифологиясында бұл танымды көрсететін мифтік образдар – Тәңір мен жер анасы Ұмай» [139, б. 29].

Тәңір – күрделі ұғым. Ол бірде дүние-тіршіліктің әрі өзі, әрі сөзі, әрі көзі сияқты болса («бір Тәңір деп!»), енді бірде бақ пен сордың («Тәңір жарылқасын», «Тәңір берген», «Көк соққыр») иесі болып көрінеді. Әдетте қазақ «бір Алла!» ұғымы мен «бір Тәңір» ұғымын қатар қолдана береді. Бүкіл дүние-тіршілік Тәңірдің еркінде-мыс деген ұғым халқымыздың дүние-танымның негізі болғаны, әсіресе, орта ғасырларда жұбаныш болғаны айдан анық [137, 19]. Ислам діні енгеннен кейін, бір Құдайлық дінге орай бұл түсінік біртіндеп көмескілене бастаған. Бірақ онда аты мүлдем ұмытылып қалмай басқа жанрлар мен ырым-кәделерде сақталып қалған.

Көне наным-сенім бойынша, Ұмай ана – жас нәресте мен екіқабат әйелдің сиынатын пірі болған. Ұмай ертедегі Орта Азияны мекендеген көшпелі түрік тілдес халықтардың ұрпақ жалғастырушысы [137, б. 86]. Ұмай аналық дәуірде туған мифтік кейіпкер. Ұмай ру анасы болғандықтан өз ұрпақтарына үнемі қамқорлық көрсетіп, кесір-кесепаттан қағып отырады делінген. Айталық ғалым Н.Мыңжани 1946 жылы Әбдікәрім Ынтықпайұлының қолжазбасынан көшіріп алған «Айсұлу мен Аю батыр» деген мифтік әңгімеге тоқтала кетейік. Осы мифтік әңгімеде Ұмай ана оларға үнемі қамқорлық, жақсылық жасайды. Ерте заманда тәңірмен бірге аталады. Ұмай – Жер ана деп қабылдаған таным даламызға ислам тарағаннан кейін Ұмай ана есімі басқаша сипат ала бастаған. Ана мен баланың пірі ретінде оларды желеп-жебеп жүреді. Ұмай ана Авестада кездесетін көрінеді, мазмұны ұқсағанымен атауы басқаша. Авестада – Анахита

образымен белгілі, оның да функциясы Ұмайға жақын. Ал үнді фольклорында – Ума/ Парвати образы кездеседі. Дыбыстық жақтан аталуы жақын болғанымен нақтылы бірлігі дәлелденбеген. Бірақ оның да қызметі Ұмаймен мазмұндас. Ал грек мифологиясында – Дематра. Жер ана, өмір сыйлаушы образында кездеседі. Славиян мифологиясында – Мокошь. Онда да ана мен баланың қорғаушысы бейнесінде кездеседі. «Қасиетті жер-су түрік ұғымында кейде Ұмай ана кейпінде алынады. Ол өсіп-өніп, көбею анасы. Ошақтың киесі ретіндегі кеюана, баланың кіндігін кескенде «менің қолым емес, Ұмай ананың қолы» немесе бала алыс жолға шыққанда «Ұмай енеге тапсырдым» деп жатады. Бұл монғолдың Этуген анасына, римнің Құдабына, ежелгі Үндінің Умасына, Авестадағы Анахитаға ұқсас мифтік бейне... Ұмай ана бейнесінің Заратуштыра замандарынан бүгінгі күнге дейін жеткен мифтік бейне екенін көре аламыз. Қазақтың «от ана, май ана» деген «Ұмай ана» екеніне дау болмаса керек. Жер-су бейнесіндегі Ұмай ана ежелгі анимизмнің айғақтары [121, б. 37]. Бұған қарағанда қазақ мифологиясының бір қайнар көзі «Авестада» жатқандай көрінеді. Алайда сан түрлі дәуірлердің елегінен өткен мифтердің сорабы ғана осы заманға жеткен. Ислам дінінің енуіне байланысты өзгеріске ұшырап, басқаша реңк алуы әбден мүмкін. Баланың кіндігін кесу, жөргекке орау, «бауы берік болсын» айту қазіргі тұрмыс-тіршілікте қолданылып келеді. «Көне түрік нанымдарында басқа да құдай – әйел болды. Ол – Ұмай. Ол үйдің, шаңырақтың, ошақтың қамқоршысы, балалардың сүйеушісі, сосын өнердің қолдаушысы болған» [140, б. 152]. Бұдан ұғатынымыз тұқым таратуда Құдай болып табылатын Ұмай балалардың тууына, олардың тағдырына аса маңызды рөл атқарған. Ежелгі қазақтардың нанымдарында Ұмайдың орны ерекше. Ол үлкенге де, кішіге де қамқор болған, адамдардың ұрпақ жаюына, тайпалардың күшеюіне көмектесіп отырған. Сонымен, Ұмайды бүкіл түркі халқы тайпа, ру анасы деп қадыр тұтқан.

Мифтік кезеңде әйелдің құрметті орында болғаны рас. «Жасампаздық қызметін атқарушы Құдай Ана жан-жақты қырларымен танылған. Біріншіден, бүкіл ғаламды жасаушы, екіншіден, кейінірек Жаратушы Ата құдайдың қосағы ретінде дүниені жаратушы. Бұл жағынан ол көбіне жермен сәйкестендіріледі. Құдай-Ананың тағы бір маңызды функциясы оның мәдениетке, өнерге, құпия білімге қамқорлық жасауы. Бұған мысал гректердегі – Афина, түркілердегі – Ұмай ана» [46, б. 95].

Қазіргі аймақ халқының ойлау жүйесін танытатын мифтік әңгіменің бірі – «Жасаған жайында» деп аталады. Ертедегі адамдар қаратүнекті сейіліп, аспан мен жерді жаратқан бір күш бар деп сенген. Осындай таным-түсініктен туған бейненің бірі – Жасаған. Сонда Жасаған кім? Ежелгі қазақ қауымының ұғымындағы Жасаған образы – өзінің күш-құдіретімен билеп-төстеуші, барлық істің қиюы мен қисынын келтіріп, тетігін тауып, жөн-жүйеге түсіретін кемеңгер, тапқыр, жасампаз шебер бейнесінде сипатталады. Осы сенім кейінгі кезге дейін жеткен. «Жарылқай көр Жасаған, жер мен көкті жаратқан» деп басталатын батаның бастамасы көне дәуіріміздің «Жасаған жайлы таным-нанымдарының сақталғанын көрсетеді» [15, б. 21-27].

Осы мифтік сюжетте жер мен көктің, алғашқы адамдардың, қараңғы мен жарықтың қалай пайда болғаны түсіндіріледі. Жасаған қазақтың жаратушы, жасаушы деген төл сөзі болса керек. Өйткені қазақ қауымы шаманизм және ислам дініне сенгеннен кейін де Жасаған атауын қатар қолданып отырған. Мәселен, «Жасаған Тәңір», «Жасаған Алла», «Жасаған Құдай», т.б. деп айту қалыптасқан. Адамның дүниені, табиғатты тану мақсатында туған шығармалар деп пайымдауға болады. Әрине, қазақ қауымындағы бұл образ Тәңірге табыну, ислам діні кезінде ығысып көмескіленген. Оның орнын Тәңір, кейін Алла басқан. Сондықтан «Жаратқан ие» сәл өзгеріп «Жасаған» болып айтылуы әбден мүмкін. Олай болса, мифтік аңыздаулары жоқ халық болмауы ықтимал. Сол себепті бөлек жатқан аймақтағы (Қытайдағы) қазақ халқының мифін жан-жақтылы саралап, жинақтау басты міндеттің бірі болмақ.

Алдашы – ажал. Белгілі ғалым Н.Мыңжани осы аңызды 1947 жылы Үрімжі тауын мекен еткен Шерияздан Мәрсекұлынан жазып алғанын айтады [15, б. 46].

Ертедегі мифтік түсініктен туған ұғымда «жан денеге қонақ» адам қайтыс болғанда жан денеден шығып көкке ұшып кетеді» деген ұғым болған. Осы ұғым-бейнелер кейбір мәтіндерде сақталып қалған. Мәселен Қабанбай қайтыс болғанда батырдың жаны ақ сұңқар болып аспанға ұшып кетіпті. «Сәлиха-Сәмен» дастанында Сәлиха өлмек болғанда «жас жаным жасыл құс боп ұшсын көкке» немесе Кемпірбайдың Әсетке «көкала үйрек – жан жолдасым кетті ұшып», – дейді. Бұл айтылған ойды дәлелдей түседі. Екінші бір сюжетте «өзен бойында күркені мекен етіп, балық қақтап күн көрген кемпір болыпты. Жалғыз ұлы ержетіп ел қатарына қосылам дегенде алдашы жетіп қанды қармағын жалғыз ұлына салады. Жан ұшырған кемпір Бабай Түкті Шашты Өзізге келіпті. Айналайын бабам, араша түс», – деп жалбарынады. Шашты Өзіздің шапалағы тиген соң Алдашының көзі шапыраш болып қалған екен», – дейді.

Ғалымдардың айтуына қарағанда Шашты Өзіз әу баста миф пен аңыздан біртіндеп эпостағы батырлардың піріне айналуы мүмкін. Бұл арада ол ажалдан арашалаушы кие ретінде көрінеді. Шашты Өзіз ислам дінінен бұрынғы Шаман образымен сабақтас, туыстас екенін байқауға болады. Бұл шаманизмнің белгісі.

Космогониялық мифтер (астрономиялық мифтер). Түркі халықтары жер бетіндегі заттарға ғана емес, аспан шырақтарына да назар аударған. Аспан денелері (күн, ай, жұлдыз, т.б.) қалай пайда болған деген сауалдарға да көп көңіл бөлген. Себебі аспан шырақтары арқылы бағытты ажырату, жыл мезгілдерінің қалай болатынын байқау, ауарайының өзгеруі сияқты қажеттіліктерді білуі керек болған. Бұл бір жағынан халықтың өмір-тіршілігіндегі қажеттілік болса, екіншіден олардың таным-түсінігінен де хабар бермек. Фольклортанушы ғалым Ә.Қоңыратбаев: «Адамзат ұрпағының балғын, бала кезеңінде олар жаратылыстың терең сырларын білмеді. Табиғаттың алдында өздерінің дәрменсіздіктерін сезінді. Сондықтан күнге, отқа, найзағайға, тағы басқа дәл сондай қаһарлы табиғат құбылыстарына табыну, оларды құдай санап сиыну белең алды. Бұл әдет-ғұрып жоралғылардан кейін

мифтер, аңыз-әңгімелер, фольклорлық шығармалар туды» [10, б. 67], – деп жазады.

Ертедегі түркі-монғол халықтары, тіпті дүниежүзі халықтарының табиғат құбылыстары жайындағы таным-түсініктері төмен болғандықтан жаратылыс құбылыстарының сырлары олар үшін жұмбақ болды. Өйткені миф адамдардың дүниетанымының көрінісі болғандықтан аспан денелерін қасиетті санаған. Табиғатты құрмет тұту – түркі халықтары мифологиясында ерекше орынға ие. Табиғатты тірі рух түрінде қабылдап, қадірлеу түркі мифологиясының басты сипаты деседі болады. Оларға жалынып-жалбарынып мінәжәт етті. Медет тілейтін болды. Табиғаттың ғажайып құпиясын білсем дейтін құштарлық шамандықты туғызды. Шамандық сенімнің дүниеге келуі – жалпылай немесе жекелей табиғатты қадір тұту, қастерлеу болып табылады. «Шамандық сенім о баста жалпы – ортақ көк аспан идеясына, ал жекелей күн, ай, өзен-су, т.б. жаратылыс таңғажайыптарына негізделді. Демек, табиғатқа бас иіді» [1, б. 172-173].

Белгілі өңірде айтылатын ескілікті нанымнан туған мифтің бірі – «Ай мен күн». Онда «жер жаһанды жаратқан ай мен күн бір-біріне қосыла алмаған ғашықтар. Ай – ару, күн – күйеу екен. Жер мен көк жаралып, қараңғы мен жарық, күндіз бен түн айырыларда алдымен күн туып күндізді иемденеді де, артынан ай туып түнге қалыпты. Күн мен түн бірін-бірі қуалап көше береді. Өріс-қоныс айқаспайды. Екі ғашықта кездесе алмайды. Бірақ, үміттерін де үзбейді. Жарқын жүздерінен шұғыла шашып күлімдейді, кейде қабағынан қар жауады. Қара бұлт – олардың қайғы-мұңы, жауған жаңбыр – сағыныштан саулаған көз жасы.

Ғашықтың сүйініш-күйініші Ай аруға қатты батады. Үмітпен толады, қайғымен солады. Күн сайын көркейген Ай ару он бесінде толады. Шығыстан шықса батқан күннің шапағын көреді. Ал ертеңінде ай шыққан жерге Күн күйеу келеді. Бірақ айдың ауылы алысқа көшкен. Сөйтіп үміт пен күдік, арман мен сағыныш, күндіз бен түн құйрық тістесіп айнала береді. Санамен сарғайған Ай-ару қармақтай иіледі. Жүзіне әжім жолағы түседі. Ай ару мен Күн күйеудің қосыла алмағаны, қоныстарының жақындаспауы күндіз бен түннің үздіксіз айналуынан деп түсіндіреді. Мұнда көшпелі өмір үлгісі бой көрсетеді. Ай мен күн туралы мифтік түсінік кейін «Сәлиха-Сәмен» атты ғашықтық дастанның арқауына айналады. Бұл арада айта кететін бір жай «Оғыз қаған» кітаби эпосында Көктің қызы күн сәулесі кейпінде келеді. Оғыз қаған екеуі үйленеді. Одан туған үш ұлдың екеуінің аты – Күн және Ай, ал үшіншісі Ұлық есімді жұлдыз» [141, б. 33]. Бұл түркілердің көне наным-сенімінде ай мен күн культінің маңызды рөлі болғанын көрсетсе керек. Сонымен аспанды және оның шырақтарын қадірлеу – түркі өркениетіне жататын барлық халықтардың таным-түсініктерінің аса маңызды белгісі болып табылады. Зерттеушілердің пікіріне қарағанда палеолит дәуірінің адамдары өз тіршіліктерінде ай мен күн, жұлдыздарды бақылауға мүмкіндіктері болмағанын ескерсек, ай мен күн тас ғасырындағы адам танымының нысаны болғанын аңғаруға болады. Бір кезде – көне мифтік түсінік бойынша күн мен айды адам болған деген наным бой

көрсетеді. Күн мен ай жайындағы мифтік сарындар түркі-монғол халықтарында кездесетін көрінеді. Алайда кейбір нұсқалары бір-біріне ұқсас болса, кейбір нұсқаларда айырмашылықтар да жоқ емес. Белгілі аймақты мекендеген қазақтарда күн мен ай бір-біріне қосыла алмаған ғашықтар бейнесінде суреттелсе, қара шаңырақтағы қазақтарда ай мен күн егіз қыздар ретінде әңгімеленеді. Енді бір нұсқада ай мен күн екі сұлу әйел түрінде суреттеледі. Осы сарын татарларда былайша баяндалады: «Ай мен күн екеуі апалы-сіңілі қыздар. Олар араз болған соң атейлері (атасы) мен сендерді бір-бірінді көрмейтін етем. Ай қызым сен қара жүзді бол, Күн қызым сен ақ жүзді бол», – депті. Содан кейін қыздар көкке көтеріліп, ай мен күнге айналған деседі. Ал қазақтың кейбір сюжетінде «күн, ай, үркер үшеуі бірге туған қыздар ретінде сипатталса, монғол мифінде ай мен күн бір байдың сұлу қыздары екен. Олар жер бетінен өздеріне лайық жар таппаған соң, аспанға шығып күн мен айға айналып кеткен деседі» [1, б. 100].

Осы айтылған мифтердің мазмұнына назар салсақ, біршама айырмашылықты байқаймыз. Қытайдағы қазақтар айтатын мифте екі ғашықтың қосыла алмауы – өріс-қоныстарының өмір бойы айқасып жақын келмеуі мен және күн мен түннің үздіксіз айналып ауысып отыратынынан деп түсіндіріледі. Ал осы сюжеттерде апалы-сіңілі қыздардың бірін-бірі көре алмауы – бақталастықпен байланыстырылса, монғол мифінде мұндай әрекет жоқ. Жер бетінен өздеріне лайық жар таппағандықтан аспанға көтеріліп, ай мен күнге айналған деседі. «Ежелгі көшпелілер ай мен күнді ата-ана немесе Тәңір деп түсінуден бері келе осы ұғым ұрпақ санасында жаңғырып, халық мұрасында ай сәулесі, күн нұрынан ғажайып туу сарындары пайда болады. Әрі бұл жиі ұшырасатын типологиялық мотив екендігі ғылымда анықталған» [45, б. 101]. Қорыта айтқанда ежелгі көне дәуірде әр халық ай мен күнді қасиетті санаған. Осындай ұғым-түсінік түркі-монғол халықтарында сақталған. Сонымен ай мен күн жайындағы мифтік сюжеттердің әртүрлі мазмұнда айтылатынын байқадық. Басқа нұсқаларда көбінде апалы-сіңілі қыздар кейпінде айтылса, бөлек жатқан аймақта айтылатын нұсқада бұл екеуі бір-біріне ғашық қыз бен жігіт бейнесінде сипатталады және екеуі қосыла алмайды. Өйткені күндіз бен түн үздіксіз айналып келіп отырады. Мифтік танымнан туған сюжет арқылы жаратылыс құпиясын тануға ұмтылған көшпелі өмір үлгісі аңдатылған.

Белгілі аймақта айтылатын космогониялық (астрономиялық) мифтің бірі – «жұлдыз». Мұнда жұлдыз адам өмірімен байланысты әңгімеленеді. «Жасаған ие құдіретімен жер бетінде бір адам баласын дүниеге келтірсе, адамға серік болсын деп – көкте бір жұлдызды тудырады екен. Жерде бір адамның жанын алса, көкте бір жұлдызды сөндіреді екен. Бар мен жоқты, бақ пен сорды өлі мен тіріні жұлдызға қарап санайды екен. Әр адамның жұлдызы әр айдың бірі, он бірі, жиырма бірінде жер бетіне түседі екен де, әр айдың екісі, он екісі, жиырма екісінде күн шығыста, үші, он үші, жиырма үшінде шығыс оңтүстікте, әр айдың төрті, он төрті, жиырма төртінде оңтүстікте, алты, он алты, жиырма алтысында батыста, жеті, он жеті, жиырма жетісінде батыс оңтүстікте, он, жиырма, отызында және шығыста тұрады екен. Сол күндерде адамдар өз жұлдызына

қарсы жолаушы жүрсе, бірде жұмыс бастаса, екінші бірінде қырсыққа шалдығады екен. Сол жұлдыздан қырындай жүрсе, немесе кері жүрсе, қырсықтан аман болады екен-мыс». «Жұлдызы қарсы кепті», «Жұлдызы оңынан туыпты» [71, б. 7-8] деген тәмсіл осыдан қалыпты, – дейді. Бұл мифтік сананың екінші деңгейінде туған деуге болады. Адам жаратылыс құбылыстарын танып білгеннен кейін аспан шырақтарына көңіл аударады. Олардың қалай пайда болғанына жауап іздейді. Сондықтан түркілер жұлдызға ерекше назар аударғаны белгілі. Жұлдыз арқылы бағытты ажыратады. Күн райының қандай болатынын да жұлдызға қарап болжаған. Апта күндерін сәтті күндер деп бөлетіні белгілі. Сондай-ақ жер өз өсін айналуына байланысты жұлдыздардың қозғалыста болатынын түсіне білген. Түркі-монғол халықтары аспан денелерін адам болып, кейбір себептермен ай, күн, жұлдызға айналғаны айтылады. Сөз болып отырған мифте ондай ерекшелік жоқ. Адамды да, жұлдызды да жаратқан иенің құдіретімен жаралғаны түсіндіріледі. Халықтың астрономиялық түсінігінен хабар береді.

Кейінірек мифтік аңыздарда «Тәңір» сөзі «жоғары аспан құдайы» деген ұғымды білдіріп, көбінесе жалпы құдай мағынасында айтылады [142, б. 50]. Ежелі қазақ қауымы көк аспанда ел-жұрт бар оларда көшпелі қазақ жұрты секілді өмір өткізеді деп түсінген. Сондықтан олар жайында неше түрлі мифтік аңыздар шығарған. Аймақта аспан әлемі жайындағы қызықты сюжеттердің бірі – «Жетіқарақшы», «Үркер» жайындағы әңгімелер. [15, б. 115-118].

«Шолпан жұлдыздың жаратылуы» [15, б. 8-9] деген мифте танымдық және тәрбиелік функция атқарады. Сондай-ақ екі періштенің қысымынан құтылу мақсатында аспандағы шолпан жұлдызға айналады. Мұндағы құбылу Алланың әмірімен болады. Бұл жағдай кейініректегі ислам дінінің әсері. Осы сюжет мифтік сананың кейінгі дамыған дәуірімен байланысты десек болады. Шолпан жұлдызының қалай пайда болғанын түсіндіру – көне сюжет. Келе-келе мотив өзгеріске ұшыраған болуы керек. Өйткені әйелге іңқар болған екі періштені Алла жазалайды.

«Шолпан» жұлдызы туралы тува мифінде Шолбан [211, б. 43] жұлдызы бастапқыда жер бетінде өмір сүрген әйел бейнесінде суреттеледі. Оның мінезінің негізгі қасиеті – жалқаулық. Миф желісі бойынша: Шолбан күндіз-түні ұйықтай береді; Оның үстімен түнгі жәндік – *түпkachик* (қызыл қоңызға ұқсас түн жәндігі) жүгіріп мазасын алады; Ол қашып барып, тыныштық табам деген жерде қоян мазасын алады; Басқа жерге ауысса, жылқы табыны жаншып кете жаздайды; Ақыр соңында «жер бетінде тыныш жер қалмады» деп, аспанға ұшып кетеді; Аспанға көтерілген соң да төменге қарап, жануарлар ізінен қуып келмеді ме деп бақылап тұрады. Мұнда Шолбанның аспанға көтерілуі – тыныштық іздеу, жердегі күйбең, беймаза тіршіліктен қашу мотивімен берілген.

Қазақ және тува халықтарының Шолпан/Шолбан жұлдызы туралы мифтері типологиялық тұрғыда ортақ архаикалық сюжетке ие болғанымен, мазмұндық және дүниетанымдық жағынан едәуір ерекшеленеді. Қазақ мифі исламдық дүниетаным әсерімен діни-этикалық сипатқа ие болса, туваларда бұл аңыз шамандық және анимистік түсініктердің негізінде қалыптасқан. Осылайша,

екі миф түркі халықтарының рухани мәдениетінің байлығын, дүниетанымдық әр алуандығын, мифология арқылы табиғатты түсіндіру тәсілдерінің өзгешелігін айқын көрсетеді.

«Найзағай (ажағай) киесі» [15, б. 43-44]. Мұндағы мифологиялық кейіпкер – найзағай киесінің образы. Өз дәуіріндегі көшпелі хандықтар өмірінің үлгісімен алынған көне түсініктің сарқыны. «Сол заманда қаған ордасынан ауық-ауық жорыққа аттанып, жау тайпаларға тұтқиыл шабуыл жасап, оларды жай түскендей жайратып, шауып-шаншып отыратын әскери қолбасыларды меңзейді». Бұл табиғаттың құпиясын білуге деген құштарлықтан туған шамандық түсінік. Найзағай (ажағай) түскен жерге құрбан шалып, от жағып, қымыз құйып тазалайтын болған. Бұл да Көктің (Тәңірдің) күші найзағайда деп ұққан таным-түсініктің әсері. Күнделікті өмірде табиғаттың адамға әсері, әсіресе, адамның пәк көңіл, нәресте кезінде қатты ықпал етті. Сондықтан адам өзін жаратылыстың түсініксіз құбылыстарына арналған өмір сүру ережелерін ойлап табуға мәжбүр болды. Табиғаттың түсініксіз құбылыстары кезінде сол ереже-заңдарды басшылыққа ала отырып, әртүрлі тосын жағдайларда қалай әрекет етудің құралы есебінде қолданды [1, б. 172]. Арыдан келе жатқан әдет-ғұрып, салт-сананың қайнар көзі шамандық наным-сенім еді. Өйткені, шамандық жаратылыстың таңғажайыптарын негіз еткен-ді.

Найзағайды неге көк Тәңірімен байланысты айтады? Өйткені қазақтың көне ұғымы бойынша жер – адамзат, жан-жануар, шөптің анасы. Аспан – жарық, жылу беріп, жаңбыр жаудырып есіркеуші атасы есептелген. Сондықтан ерте кездегі қазақтар Көк Тәңірге, Жер Анаға сиынған [143, б. 594]. Бұған қарағанда ежелгі мифтік ұғымнан туған найзағай тәңірдің күші ретінде түсіндірілген.

Ал тува халқының «От крика дракона происходит небесный гром» [211, б. 45] деген мифінде күннің күркіреуін айдаһардың үнімен байланыстырады. Егер аузын ашып қатты үн шығарса әлемдегі тіршілік құриды, сондықтан ол көкірегімен ғана, аузын ақырын ашып дыбыс шығарса күн күркіреді, ал құйрығын қозғалтса найзағай жарқылдайды деп түсінген. Сондықтан тува халқының ертедегі таным-түсінігінде күннің күркіреуі айдаһардың үніне, найзағайдың жарқылын айдаһардың құйрығының қимыл-қозғалысынан деп түсінген. Бұл арада айта кететін нәрсе – қазақ мифіне көне шамандықтың әсері байқалады.

Біз «Қытайдағы қазақ мифтерінің сюжеттері» деп аталатын зерттеу жұмысымызда Қытайдағы қазақтардың аңыздық прозасын (миф, хикая, эпсана-хикаят, аңыз) арнайы қарастырып, ғылыми айналымға қосуды мақсат еттік. Отандық фольклортануда халық прозасын (аңыздық прозаны) алғаш рет жан-жақтылы саралап, бірнеше жанрлық түрге бөлген ғалым С.Қасқабасов зерттеулерін назарда ұстадық және ғылымда қалыптасып орныққан жіктеулерді (тотемдік, этиологиялық, антропогендік, космогониялық, эсхотологиялық мифтер) қолдануды жөн көрдік. Өйткені Қытайдағы қазақтардың мифтері осы аталған миф түрлерінің аясынан алшақ кетпейді. Бұларда алғашқы қауымдық қоғам адамдарына тән қиял-ғажайып ұғымдар көрінеді. Басқаша айтқанда,

ежелгі дәуір адамдарының дүние туралы тұрпайы түсініктері деседе болады. Аймақтағы миф жанры қоршаған ортаны, табиғат дүниесін тануға талпынған қиялдарынан туған жорамалдардың жемісі. Сондықтан мифтік сюжеттер ежелгі дәуірдегі ой-сананың барлық саласын қамтыған идеологиялық мәдениеті болған және танымдық-нанымдық функция атқарған. Қадім замандағы адамдар дүниедегі барлық заттың, құбылыстың жаны бар деп ұққандықтан өз таным-түсініктеріне сай түрлі мифтік аңыздарды қиялдан қиыстыра баяндаған. Сол себепті миф фольклордың көне жанры болып есептеледі.

Белгілі аймақтағы халықтарда айтылатын миф жанрының пайда болуының тамыры тереңде. Біз оларды зерделеп, саралағанда берісі түркі-монғол, тіпті әлем халықтарының мифологиялық мұраларымен үндесіп жатқанын аңғардық. Әрине, отандық фольклортану ғылымында аңыздық прозаны зерттеу кешеуілдеп қолға алынғаны белгілі. Осы ретте Қытайдағы қазақтардың прозалық мұралары (әсіресе аңыздық прозасы) арнайы зерттеу нысанына айналмай келді. Оларды көбіне ертегі мен аңыз-әңгімелердің құрамында тиіп-қашып сөз еткені болмаса, жеке жанр ретінде зерттелмей келгенін ескеріп, «Қытайдағы қазақ мифтерінің сюжеттері» деген тақырып негізінде алғаш рет ғылыми айналымға қостық. Олардың жанрлық ерекшеліктері мен типологиялық сипаттарын жүйелі қарастыруға ден қойдық.

Сонымен Қытайдағы қазақтарда фольклорлық мұраның барлық жанрлары сақталғаны анықталды. Аймақ қазақтарының халық әдебиетінің көне жанры мифтік сюжеттердің айтылатынына көз жеткіздік. Өзіндік ерекшеліктері де бар екенін байқадық. Кейбір мифтердің мазмұны сақталып айтылса, кейбір мифтік аңыздарға жаңаша мазмұн үстеп, жаңғырта дамытқан. Сонымен бірге сол өңірді мекендеген қазақтарға ғана тән мифтік аңыздардың («Қарапұшықтың желі», «Қарағай мен сексеуілдің соғысы», «Жасаған», «Су көтерген көк жайын», «Тау иесі», т.б.) бар екеніне көзіміз жеткендей болды. Бұл әсіресе, этиологиялық мифтерде көбірек аңғарылады. Ал, космогониялық миф одан кейінгі дәуірдің туындысы ретінде қарастырылды. Бұл кезеңде адам мен табиғат арасындағы алшақтық анық аңғарылады. Ғалымдардың сараптауына қарағанда, ең көне мифтердің қатарына күн, ай, жұлдыз – аспан денелері жайында айтылатын мифтер жататын көрінеді.

Алғашқы қауымда туып-қалыптасқан мифтер архаикалық (көне) миф деп аталады. Рулық қоғамнан феодалдық қоғамға көшкен елдерде шамандық таным-түсінік ыдырай бастап, көне миф біртіндеп хикая мен ертегіге айнала бастайды екен. Мифтегі уақыт өте ертедегі қайталанбайтын салт-санамен бірге туып, бірге жасап келе жатқан мифтің басты функциясы – дүниетанымдық және ол ұлттың рухани мұрасының ең алғашқы бастау көзі болып есептеледі. Сондай-ақ түркі халықтарының фольклорлық туындыларына арқау болған мифологиялық наным-сенімдері бір арнадан тамыр тартып, сабақтасып жатқаны аңғарылады. Тіпті, кейбір мотивтер Тұран-Иран, Үнді, Араб, Грек мифтерімен де тамырластығын байқауға болады. Дегенмен, түркі мифологиясы – түркі халықтарының байырғы дүниетанымын танытатын жүйелі әлем. Жүйелі зерттеу арқылы оның табиғатын тануға болады. Тағы бір айта кетер жай халық

прозасының ертегіге жатпайтын (миф, аңыз, хикая, эпсана-хикаят) жанрларында әсірелей суреттеу аз кездеседі. Себебі бұлардың функциясы жас ұрпаққа табиғат жайында, елдің өткен-кеткен тарихынан хабар беру болғандықтан, көбіне танымдық қызмет атқарады. Ал көркем шығармаға айналған фольклор жанрларының басты функциясы – эстетикалық және тәрбиелік болып келеді, тыңдаушыға үлкен әсер етуді көздейді. Сонымен миф адамзаттың дүниені танып-түсіндіруге ұмтылған талпынысының алғашқы көріністері екені хақ.

Жинақтай айтқанда қазақ мифтері қазақ халқының мәдени мұрасын сақтауда және ұлттық бірегейлікті нығайтуда маңызды рөл атқарады. Олар көне дәстүрлерді, наным-сенімдерді және дүниетанымды жеткізіп қана қоймай, сонымен қатар қазақ қоғамының ғасырлар бойғы дамуына ықпал еткен моральдық және рухани құндылықтарды да қамтиды. «Бұл мифтер өткен мен қазіргі заман шындығын байланыстыратын көпір қызметін атқарып, қазіргі ұрпақты ата-бабаларымен сабақтастырады және мәдени дәстүрлердің үздіксіздігін қамтамасыз етеді» [213, б. 264-265].

2.2 Хикая жанры және оның кейіпкерлер жүйесі

Аңыздық прозаға жататын жанрлардың бірі – хикая. Бұл жанр да бір жағынан қиял араласып, екінші жағынан шындыққа бағытталып танымдық қызмет атқарады. Бұл сюжеттерде адамдар мен мифтік мақұлық кейіпкерлер бейнеленеді. Сонымен «хикая дегеніміз – ел өмірде бар деп сенген неше түрлі жезтырнақ, үббе, албасты, күлдіргіш, жалғыз көзді дәу, шайтан, пері, дию сияқты кейіпкерлер туралы діни танымға негізделген әңгімелер» [14, 95].

Хикаяда халықтың неше түрлі мифологиялық мақұлықтар мен құбыжықтар жайындағы таным-түсінігі айқын көрінеді. Бұл қаскөй құбыжықтар ертегі мен эпостарда да ұшырасып отырады. Хикая жанры мифтен соншалықты алыстап кетпегендіктен хикаяда баяндалатын оқиғаға айтушы да, тыңдаушы да сенеді. Байырғы қазақ фольклорындағы қаскөй құбыжықтар алғашында мифологиялық кейіпкер ретінде жарыққа шыққан болуы мүмкін. Олар кейін келе мифтің киелілік қасиетінен айырылып, жағымсыз кейіпкерге айналған. Соның үшін олар хикаяларда бастапқы мифтік дәуірдегідей дандайсып, көпе-көрнеу зорлық-зомбылық істей алмайды. Ылғи адамнан жасқанып, жасырынып жүріп астыртын зиянкестіктер істейді. Көбінесе алдап-арбаумен шұғылданады [144, б. 160].

Фольклорлық шығармаларда көп кездесетін қаскөй күштің бірі – жалмауыз. «Аңыз-әңгімелердің айтуынша жалмауыз – жеті басты, қарға тұмсықты, қол-аяғының тырнақтары сояудай, аузы – апандай, азуы – бақандай, тістері қанжардай адам қанын соратын қорқынышты құбыжық кейіпкер ретінде суреттеледі» [145, б. 496]. Кейбір хикаяларда жалмауызды «тажал» деп атаса, бірсыпыра аңыз-ертегілерде жалмауызды мыстан кемпірмен алмастырып көрсетеді. Бұлар онша үрейлі емес, адам бейнесінде сипатталады.

Бұл арада айта кетер бір жай жалмауыз бейнесі ерте дәуірдегі мифтік негізі бар ұғымдардан тамыр тартуы мүмкін. Бірақ біртіндеп ертегілік

кейіпкерге айнала бастаған. Қазақтың көне эпостарында да мифтік белгілер баршылық. Мәселен, «жалпы көне эпостарда ерекше жинақтай, тұтас көрінетін жауыздық бейне – мыстан кемпір. Ол өте айлакер – барлық жағдайды күні бұрын болжап отыратын жауыз кемпір кейпінде суреттелсе, бірде жеті басты жалмауыз, нағыз дүлей күштің иесі ретінде бейнеленеді. Кейде жеті басты жалмауыз кемпірдің орнын «жеті басты айдаһар» алмастырады» [16, б. 73-74]. Сонымен жалмауыз сан түрлі сұмдық-сұрқия іс-әрекеттері арқылы адамдарға қастандық істеп отырады. Қытайдағы қазақтарда жалмауыз-мыстанның мән-мағынасын анықтау үшін «Алтын сақа» ертегісін мысалға келтіреді. Алайда бұл өңірде айтылатын «Алтын сақаның», «Қазақ ертегілерінде» айтылатын «Алтын сақадан» біршама айырмашылығы бар. Мұны өз алдына жеке бір вариант деуге болады. Мысалы «қысырағын жоғалтып жоқ іздеген Сақа мерген кенеттен ауылының көшіне тап болады. Көш басында келе жатқан шешесі оны шақырып «көшіп жатқанда сенің алтын сақаң аяқастынан жоғалды. Сол сәтте от басын тіміскілеп жүрген бір бұралқы тарғыл мысықтың тасқа шығып бара жатқанын байқап қалдым. Сірә, кәдік осы мысықтан болды, білем», – дейді. Мұны естіген Сақа мерген әй-шайға қарамай, күрең дөненінің басын кілт бұрып, жұртқа қарай ұштыртады. Шапқан бойы жұртына келсе, от орнында қоламтаны қолымен көсей қарға тұмсықты қара кемпір отыр екен. Қолында садағы бар Сақа мергенді көре сала күйбеңдеп кемсендей жылап:

– Дәл өзіндей мерген баламды аң аулап жүргенде жолбарыс жеп өлтіріп, жалғыз қалған, жанашыры жоқ жесір кемпір едім. Ауылдастарым жұртына тастап кетті. Өзіңді көріп көңілім босап кетті, қарағым. Қасыма келіп, атыңнан түсші! Маңдайыңнан иіскеп, мауқымды басайын, – деп өңмендеп орнынан қозғалады. Бұл сөзге сенер-сенбес болған жігіт жақындайын десе, астындағы аты оскырынып жолатпайды. Кемпір отырған орнынан ұмтылып қозғалғанда етегінің астына жасырып отырған алтын сақа жалт етіп жігіттің көзіне түседі. Сақа мерген «тарғыл мысық болып келіп, алтын сақамды ұрлаған жалмауыз-мыстан осы екен ғой», – деп ойлайды... кемпір көлгірсіп алты қырдың астында інімнің ауылы бар, аяқ-қолым топ болып жете алмай отырмын. Артыңа мінгестіріп сол ауылға апарып қой, не тілесен соны ал, – дейді.

– Маған ештеңенің керегі жоқ, тек алтын сақамды қолыма салсаң болғаны, – жігіт ат үстінен қолын созады.

– Балам-ау, – дейді жалмауыз. Мен отырсам тұра алмаймын, тұрсам отыра алмаймын. Баласы жоқ кемпірге сақаның керегі не? өзің атыңнан түсіп ала бер, – дейді. Бұл тумысынан жалғыз жігіттің қанына құмар жалмауыз екен. Сақа мерген сақаны ат үстінен іліп әкетуге ұмтылады. Оның астындағы күрең дөнен де «бетегеден биік, жусаннан аласа» бола қалады. Ол сақаны іліп алып қаша жөнеледі. Жалмауыз: – сенің қаныңды сімірмесем, жер бетінде тірі жүрмеймін, – деп тұра қуады. Мергеннің тартқан садағы оған дарымайды. Ашуланған жалмауыз аузындағы тістерін суырып алып бұған лақтырады. Алтын сақа атылған тістерді жігітке жолатпайды. Айнакөл деген көлдің жағасына жеткен жалмауыздың лақтырған тістері күрең дөнелдің тілерсегіне келіп тиіп аты омақасып жығылады. Сақа мерген алтын сақасын үйіргенде

сақасы қолма-қол биік бәйтерек бола қалады. Ол бәйтеректің басына шығып кетеді. Жалмауыз азу тісін балтаға айналдырып, бәйтеректі кесуге кіріседі. Сақа мерген көштен бұрыла жөнелгенде өзінің «алыпсоқ», «алсақ» деген екі тазысы артынан ілесе жүгіреді. Бірақ ат шабысына ілесе алмай қалған екі тазы жетіп келіп жалмауызды жұлқылай бастайды. Теректі тастай салып Айнакөлдін шетіне барған жалмауыз: – Ендігі керіс көл түбінде болады, – деп суға қарғиды. Оны тақымдаған екі тазы да суға сүңгиді. Бір кезде көл бетіне қанды көбік, сәлден соң майлы көбік шығады. Толқын тына қалады... ең соңында екі тазы бірігіп, жалмауызды өлтіріп, судан сүйреп шығарады. Қауіп-қатерден құтылған Сақа мерге сақасын үйіргенде алып бәйтерек алтын сақа болып алақанына түседі. Сақа мерген екі тазысын ертіп келе жатса бір шатқалдан кісінеген жылқының үні естіледі. Сөйтсе, жалмауыз оның қысырағын тұйық тасқа қамап қойған екен. Қысырақтың үйірін қамаудан шығарып алып үйіне келеді» [15, б. 168-173].

Осы «Алтын сақа» хикаясының және бір варианты «Жалмауыз кемпір мен бала» [146, б. 168-173] деген атпен жарық көрген. Мұнда жалмауыз кемпір тек балалардың етін жеумен ғана өмір сүретін құбыжық бейнесінде баяндалады. Бір байдың баласын жеу үшін алдымен анасын қорқытады, шешесі бала әкесімен бірге жүреді, менің қасымда болмайды, ертең баланы тойға ертіп кеткенде үйде әкесі қалады, содан сұра дейді. Әкесі үйде жалғыз қалғанда жалмауыз оны да қорқытады. Қорыққан әкесі баланың алтын сақасын көшкен жұртқа тастап кететінін, өзі ұстап алуын өтінеді. Айтқанындай сақа көшкен жұртта қалады. Оқиға «Алтын сақа» ертегісіндей дамиды. Мұнда балаларға көмектесетін баланың тұлпары болады. Бірақ үш аяғы қырқылған тұлпары жүре алмай қалғанда, қалың сиырдың ішіндегі көк өгізге мініп қашады, көк өгіз құйрығына келіп жабысқан жалмауыздың бетіне баланың тілегі бойынша үш рет саңғытып, бетін жуып келуге мәжбүр етеді, соңында әлі құрыған көк өгізден түсіп, биік ақ қайыңға шығып алады. Жалмауыз ақ қайыңнан баланы алдап түсіре алмаған соң, қайыңның түбін тісімен қаза бастайды, осы барыста балаға көмектесіп, жалмауыздың тісін алдап алып көлге тастап жіберетін түлкі, сауысқан, қасқыр, қарғалар болады. Ең соңында ұшқан құстан сәлемін естіген екі төбеті өздері байлаулы тұрған үлкен қарағайды сүйретіп келіп, баланы құтқарады. Мұндағы оқиға көркем баяндалып, хикая кейіпкері ертегі кейіпкеріне айналған, бірақ оның әуелгі образы сақталған.

Жалмауыз образы «Қаншай мен Әншай» [69, б. 315-319] туралы ертегіде де сақталған. Бүлдірген теруге шыққан ағалы-қарындасты екеуі шелектерін бүлдіргенге толтырмақшы болады, ағасыныкі толады да, қарындасының шелегіне қанша салса да бүлдіргенге толмайды, бұны көрген екеуі ауылға бір пәле болды ма екен деп үйлеріне қайтады, қайтып келсе, ел жоқ, көне жұрттың орны қалады. Екеуі жұртта қалған жалғыз тайға мініп, іздесе де елді таба алмайды. Иендегі бір үйге келсе бір қазан ет пісіп дайын тұрады. Екеуі тойып алады. Сонда бір мысық келіп кетеді. Ағасы қарындасына мысық енді келсе ет бер дейді де өзі аңға шығып кетеді. Бір уақытта мысық келіп, ет сұрайды. Бірақ

қыз өзім жеп қойдым деп бермейді, мысық құйрығын суға малып отты өшіріп кетеді.

От іздеп шыққан қыз жалмауыз кемпірге жолығады, кемпір оған басының битін қаратып, тізесінің қанын сорады. Қолына бит пен отты беріп үйіне жібереді. Күнде қызға келіп, қанын сорып тұрады. Бұны білген ағасы есіктің түбінен ор қазып күтіп отырады. Жалмауыз орға түскенде балтамен басын шауып қалады, шекесі шабылған кемпір Қаншаймен алысып, екеуі де көлге түсіп кетеді. Бір уақытта Қаншай оған күйінің келмейтінін айтып, қайта көлге түсіп кетеді. Кемпір көлден шығып Әншайдан ағасын сұрайды. Оның көлден шықпағанын естіп, қыздың қанын сорып ұйықтап қалады. Екеуі қашып көне жұртына келіп, әке-шешесінен қалған бәкі мен қайрақты алады. Олардың қашқанын кемпір біліп қалып, арттарынан қуады. Екеуі бәкі мен қайрақты лақтырып қалғанда жалмауызбен екі ортаға өткел бермес теңіз пайда болады. Кемпір теңізден қалай өткенін сұрағанда, екі етігіңе тас толтырсаң өте шығасың дейді. Бұған сенген ол етігін тасқа толтырып өтем дегенде теңіздің түбіне батып өледі. Екеуі аман-есен қалып, мақсат-мұратына жетеді. Бұл мәтіннен жалмауыз образының барынша әлсірегенін, ертегі кейіпкеріне айналғанын көреміз. Тек оның қан сорғыштық бейнесі қалған да басқа қасиеттерінен ада болғаны көрінеді.

Жалмауыздың хикаядан ертегі кейіпкеріне айналғанын көрсететін және бір мәтін «Патша мен жалмауыз кемпір» [147, б. 127-130]. Мұнда ай десе аузы, күн десе көзі бар жалғыз қызын қастандықтан сақтау үшін Әмір патша қызына арнап жалғыз тұратын жеке сарай салдырып, айрым бағады. Бұны білген жалмауыз кемпір қыз тұрған сарайдың қақпасына келіп, күнде мүсәпір бейнесін айтып зарлайды. Бұны көрген қыз жаны ашып сарайына кіргізіп алады. Зеріккен қызға кемпір ертегі айтып беріп, басының битін қаратып жүреді. Бір күні патша қызының жүдеп кеткенін байқап жағдайын сұрайды. Қыз алғашында жасырып ештеме айтпайды. Патша кеткен болып, сарайдың алдында жасырынып күзетеді. Бір уақытта бір кемпір сарайға кіріп, қайта шығады да ғайып болады.

Патша қызынан шындықты айтуын сұрайды. Қыз әкесіне басының битін қаратып отырғанда кемпір оның тізесін жалайтынын айтады. Патша оның жалмауыз екенін біледі де, тағы да қақпада аңдып күзетіп отырады. Кемпір келгенде оны садағымен атады. Кемпірдің алты басын атып түсіреді де жалғыз жетінші басы қалады. Жалмауыз патшаға өзінің бір басын аман қалдырса, бар кереметін үйрететінін айтады. Патша оған сенеді. Өз үңгіріне әкеп, екі итін сілкін дегенде олардың денесінен қалың бүрге түседі. Соны қуырып патшаға береді, патша жеп жынданып өледі. Жалмауыз кемпір сарайға кеп қыздың да қанын сорып өлтіреді, оқиға солай аяқтайды.

Мұнда жалмауыз адамдардан аяласын асырып, түбіне жетеді. Басқаларында мұндай жағдай орын алмайды. Толықтай ертегіге айналған бұл мәтінде жалмауыздың әуелгі образы – жеті басты бейнесі көрініс тапқан. Бұдан басқа мәтіндерде жалмауыз қанша мықты болғанымен адам жеңеді. Жалмауыз кейін келе мифтік құдіреті азайып, адам күшімен жеңуге болатын образға

айналған. Бұл сюжеттегі мифтік сананың көрінісі – кейіпкер түрлі затқа айналып отырады. Мәселен, жалмауыз – тарғыл мысыққа, тісі – балтаға, сақа – терекке, терек – сақаға қолма-қол айналып кетеді.

«Алтын сақа» мифтен біртіндеп ертегіге айнала бастағанын көреміз, осы ертегінің басқа нұсқалары бізге ертегі түрінде жеткен. Алайда сюжеттің мазмұнына қарағанда, әу баста миф болғаны бірден аңғарылады. Бұл арада мифтік санаға тән құбылу бар. Екіншіден, мифте дүние-әлем үшке (аспан, жер, жер асты) бөлінетіні белгілі. «Алтын сақа» оқиғасының бір бөлігі жер астында (көл түбінде) өтеді. Бұл ерекшеліктер әңгіменің алғашқы кезде миф болғанын айқын аңғартады. Және Қытайдағы қазақтар арасында айтылатын нұсқада мифтік сипаттар көбірек сақталған.

Зерттеушілердің айтуына қарағанда жалмауыз анаеркінен (матриархат) өтіп, атаеркі (патриархат) дәуіріне келгенде әйелдерді опасыз, қаскөй күш ретінде көрсету орын алған. Бұл жөнінде Р.Бердібаев: «Мыстандардың, хандарға, әкімдерге «ақыл тауып беруші», «дұшпанның сырын танығыш, құпиясын көргіш болып есептелуі бір кездегі әйел қауымының үстемдігінің, қарт аналардың культке айналуының, олардың дүниеде білмейтін нәрсесі жоқ деп саналуының жаңғырығы екені табиғи. Сондықтан бұл мыстан кемпірлер анаеркінен (матриархат) атаеркіне (патриархат) дәуіріне аяқ басарда жақсылыққа кедергі, мейілінше жексұрын күш болып мінезделеді» [11, б. 69], – дейді. Ғалымның пікірін орынды деп білеміз.

Аймақ қазақтарының арасында тараған және бір хикаяда жалмауыз образы анық көрінеді. «Көктай мерген» [148, б. 192-198] хикаясында Көктай қарындасы екеуі аң аулап күн көріп жүреді. Қарындасы жалғыздықтан зеріккенін айтқан соң, ағасы оған бір мысық асырап береді. Бірақ тапқан-таянғанын мысықпен бөлісіп жеуді тапсырады. Бірде қарындасы бір мейіз тауып алады да мысықты шақырса келмейді. Мысық тышқан аулап келткендіктен сөзіне назар салмайды. Үйге келіп неге шақырғанын сұрайды. Қыз жөнін айтады. Бұған ашуланған мысық құйрығын суға малып, қыздың отын өшіріп кетеді.

Тамақ жасайтын уақыт болғандықтан қыз басы ауған жаққа от іздеп кетеді. Ұзақтан бір үй көрінеді. Барса басында жалғыз мүйізі, маңдайында жалғыз көзі бар мыстан отырады. ...Одан отты алып үйіне келеді. Бұл жағдайды ағасына айтпайды. Ертесінде мыстан келіні мініп, келісапты қамшылап «Қаражорға менде жоқ» деп келіп тұрады. Осылай күнде келіп қыздың тізесіне басын қойып, битін қаратқан болып, қанын сора береді.

Қарындасының жүдегенін көрген ағасы одан не болғанын сұрайды, қыз мән-жайды айтады. Кемпір отыратын жерге ор қаздырып, тулақпен бетін жаптырып қояды. Өзі жасырынып жатады. Кемпір келіп мергеннің иісі шығады ғой дейді. Қыз ағасының кір киімін жууға қалдырғанын айтады. Кемпір келіп тулақтың үстіне отыра бергенде орға құлап түседі. Көктай мерген оны атып тастайды, жанталасып жатқан жалмауыз өліп бара жатып «мені екі ат» дейді. Мерген және бір атады да домбырасын шертіп алаңсыз отырғанда, екінші атқанынан жазылған кемпір оны домбырасымен жұтып қояды. Амалсыз қалған

қарындасы мергеннің жора-жолдастарына айтады. Олар келіп жалмауызды өлтіреді. Бірақ Көктайды таппайды. Қарындасы сағынып жылап, бір дөңнен асып келе жатса, домбыраның дауысы естіледі, іздеп қараса, жалмауыздың бақайшығынан шығып жатқан дыбысты сезеді. Ағасының достарын шақырып, бақайшықты ақырын шақтырып, ағасын құтқарып алады.

Бір күні ағасы тағы аңға шықса бір қора қойды көреді. Артынан ерсе, қойлар бір үңгірге кіреді. Қоймен ілесе кірсе, үңгірде бір жалғыз көзді дәу отырады. Ол ұйықтаған соң қылышын отқа қыздырып, көзіне сұғып алады. Дәу орнынан атып тұрғанда садағымен атып өлтіреді. Өліп бара жатқан дәу алпыс кілтті көрсетіп, қазынасы қалып бара жатқанын, алпыс адамның көгенде жатқанын айтады. Кілтпен есіктерді ашып, қамалған адамдар мен қазынаны көреді. Адамдарға қазынаны бөліп беріп үйіне қайтарады да, өзі сол жерге қалып бақытты өмір сүреді. Мұнда да жалмауыздың бейнесі, анық көрінеді. Хикаяларда айтылатындай оның да мекені иен дала, таулы өңір болып суреттеледі. Ал оның серігі де жалғыз көзді дәу ретінде бейнеленгенін аңғарамыз. Хикаяда кереметтей көркемдік кездеспейді, аңшы өмірі, оның кездескен қиындықтары, аңшының оны жеңіп шығуы рет-ретімен баяндалады. Бұл жерде және бір назар аударатын жағдай жалмауыздың жасампаз қаһарман бейнесі жүз береді.

Кейбір мифтерде жалмауыз дене мүшесінде кемістігі бар адамдарды (батырларды) жұтып, қайта құсқанда он екі мүшесі сау боп шығады. Ал кейде жұтып алған батырды құспай қойғанда оны басқалар өлтіріп, басынан аяғына дейін дене мүшелеріндегі сүйектерді шағып шыққанда не шынашағынан не бақайынан сол кейіпкерді тауып алатын жайт бұл мифте де көрініс тапқан. Бұл мифтерден және бір назар аударатын жағдай ертедегі көшпенділер үшін мысық образының жағымсыз бейнеде көрінуі. Оны «Алтын сақа» кейде «Жалмауыз кемпір» деп аталатын хикаядағы тарғыл мысық пен онан кейінгі хикаядағы отты өшіріп тастайтын мысық бейнесінен айқын көреміз.

Жалмауыз кемпір бейнесі «Темір батыр» [146, б. 1-5] хикаясында да көрініс тапқан. Онда да ата-анасынан жастай жетім қалған Темір батыр мен қарындасын айналасындағы адамдар әке-шешесінің қайтарылмаған қарызы бар деп, басындағы баспаналарын тартып қаңғыртып жібереді. Астында жалғыз күрең аты, қасында қарындасы, ерткен күшігі бар ол иен тауға келіп сонда мекен етеді. Аңға шығарында қарындасына: «сен шашыңды тарама, ошақ басына моншақ тізбе, егер шұғыл баруға тура келсе тауық шақырған жаққа бар, барабан соғылған жаққа барма» деп тапсырып кетеді. Бірақ ағасының ескертуі есінен шығып кеткен қарындасы ағасының айтқан тиымдарын бұзады. Гауһар моншағының біреуінің ошаққа домалап түсіп кеткенін де білмейді. Жылтырап жатқан от екен деп қанша тамыздық салып үрлесе де жанбайды, алып қараса, өзінің гауһары екенін біледі.

Қарыны әбден ашқан Райхан от сұрамақ болып, сыртқа шығыпты да жан-жағына қараса, батыстан тауық дауысы естіледі. Шығыс жаққа қараса бір шақырымдай жерден түтін шығады. Кішкентай қыз түтін шыққан үйге қарай жүгіріп келсе, алты қанат ақ орда тігулі тұрғанын көреді. Ішіне кірсе бір кемпір

отырады. Кемпірдің бетіне бажайлап қараса маңдайындағы жарқыраған жалғыз көзіне көзі түсе кетеді. Кемпір сұстана қарап неге келгенін сұрайды. Қыз жөнін айтады. Кемпір оған бір тезекке от тұтатып береді де қыздың аузына тістетеді. Оң жақ қолына бір уыс, сол жақ қолына бір уыс бүрге ұстатады да осы үйдің табалдырығынан өз үйінің табалдырығына дейін екі жағына бір-бір талдан тастап кетуді бұйырады. Ағасы келгенде бұл жағынан тіс жармауын тапсырады. Мақұл болған қыз өз есігіне келіп артына қараса бүрге тастаған жағы қышыма курай, тастамаған жағы көк тікенмен көмкерілген жалғыз аяқ жол жатады.

Ағасы үш еліктің етін әкеп тастап, аңға шығып кеткенде кемпір сол жолмен келіп, бір еліктің етін жеп, Райханды шашынан аспаққа асып қойып, табанын тесіп қанын сорып алып, ертеңінде келмекші болып кетіп қалыпты. Ағасы қарындасының жүдегенін көріп не болғанын сұрайды. Бірақ қарындасы күмілжіп айтпайды. Бұған ашуланған ағасы ақырып, шынын айтпаса қарындасын шауып тастайтынын айтып қылышын суырғанда жөнін айтады. Ағасы жалмауыз келерде аңдып босағада қылышын серт ұстап тұрады да, байлаулы күшігін ағытып қояды. Кемпір келіп, бөтен адамның иісі шығады ғой деп, баспалап кіріп келгенде қылышпен шауып қалады, екеуі ұстаса кеткенде күшігі кемпірдің қылтасын қиып жібереді. Темір батыр жалмауызды өлтіреді. Оның алтын-күмісін алып, қарындасын текті жерге ұзатып, өзі текті жерден қыз алып мұратына жетеді.

Бұл хикаяда да кереметтей көркемдік кездеспейтінін көреміз. Оқиға иен таудың ортасында өтеді. Мұнда да жалмауыз жалғыз көзді құбыжық бейнесінде көрінеді. Сонша айлалы, иіс сезгіш, жыртқыш бейнеде көрінетін ол да Темір батырдан жеңіліп, өледі. Бұл хикаяда біртіндеп ертегіге айнала бастағаны байқалады. Бірақ оқиғалығы шындыққа біршама жақын, ел-жұртынан пана таппай иенге кеткен ағалы-қарындасты екі кейіпкердің басынан өткерген оқиғалары ретінде суреттеледі. Хикая мәтінен қарағанда оның көркемделіп ертегіге айналып бара жатқаны байқалады және біршама қиял араласқан.

«Жалмауыз кемпір» [149, б. 16-18] деп аталатын хикаяда да әкешесінен жастайынан жетім қалған үш ұл мен олардың жалғыз қарындасының бастан кешкен оқиғалары мен жалмауызға жасаған тойтарысы әңгімеленеді. Мұнда оқиға төмендегідей өрбиді: балалардың аңшы әке-шешесі із-тозсыз жоғалып кетіп ағайынды үш ұл Ағалдай, Көгелдай, Қарғалдай және жалғыз қарындастары бірге өмір сүреді; қарындасы қолындағы мейізді мысықпен бөліспегендіктен мысық оған қастандық жасап, қоламтаға көміп қойған отын құйрығын суға малып кеп өшіріп тастайды; от іздеген қыз ағаларының біреуі жаққан от екен деп, жақын маңда түтін шыққан жаққа барып, жалмауыздың қосының үстінен түседі; кемпірден от сұрайды, кемпір от береді, сонымен бірге оның қалтасына бір уыс бидай салып береді де, білдірмей қалтасының түбін тесіп қояды; ертеңінде төгілген бидайдың ізімен кемпір қызға келеді, үш ағасын сұрайды, қыз шай қайнатып кемпірге шай береді, кемпір басының битін қаратпақ болып, қыздың тізесіне жатады, қыздың тізесі шым етіп ауырады, бірақ тізесін кемпірдің басынан босатып ала алмайды; кемпір күнде келіп қыздың қанын сорып тұрады, бірақ қыз ағаларына айта

алмайды; кенже ағасы Қарғалдай қарындасының жүдеген кейпін көріп одан жағдайын сұрайды, қарындасы барлығын айтады, Қарғалдай әке-шешемді өлтірген осы екен ғой, бір жалмауыз бар деп айтып еді, сол болды. Енді бізді құртуға келген екен ғой деп ойлайды; төртеуі үйде отырғанда кемпір тағы келеді, төртеуі далаға шықса жалмауыз кемпір өз бейнесіне келіп аузынан көбік шаша, шарадай көздері шатынап, бақандай азулары сықырлап, түндіктей жабағы шашы жалпылдап желп-желп етіп ұшып жеткен екен.

Бұны көрген Ағалдай ағасы қорқып аққу болып, Көгелдей ағасы көк кептер болып ұшып кетеді. Ағайынды екі жігіттің бірі – аққу, екіншісі көк кептерге айналып құбылуының себебі жалмауыздан қорқып, басқа кейіпке түседі. Тек Қарғалдай ғана жалмауызбен алысады, қарындасы да қарап жатпай жалмауыздың аяғына тұсау салып, қылтасынан ұрады. Ағалы-қарындасты екеуі жалмауызды зорға өлтіреді. Ал ұшып кеткен екі ағасы құс бейнесінде қалып қояды да Қарғалдай мен қарындасы мақсат-мұратына жетеді.

Жоғарыдағы аталған бірнеше хикаяның біршама көркемделіп ертегіге айналып бара жатқанын көреміз. Яғни оқиғаның баяндалуына біршама көркемдік ерекшелік берілгенін, баяндауда ертегілік сипаттың бар екенін байқаймыз. Бірақ толықтай ертегіге айналып үлгірмеген мәтін. Мәтіннің қолжазбасы баспа бетінде жарық көрмеген, қолжазба күйінде қалып қойған «Толы ауданының аңыз-ертегілері» деген қолжазбада сақталған. Қолжазбадағы хикаяның аты «Аққу мен көк кептер» деп аталады. Оны айтып берген: Нұрбәти Кәрібаева, жазып алған: Ақан Иманғалиұлы. Мәтінді 1990 жылы сәуір айында Күп ауылынан жазып алған. Кейіннен оны баспаға жариялаушылар хикаяның мәтініне негізделіп «Жалмауыз кемпір» деп қойған болуы мүмкін. Мұндай шығармаларда біршама қиял-ғажайып оқиғалары орын алатынын көреміз. Алайда негізгі кейіпкерлер қаскөй күштерді (жалмауыз кемпір) жеңіп, мұраттарына жетіп отырады. «Жалмауыз ертегі, аңыздарда жағымсыз бейне ретінде алынады да, үнемі жеңіліп отырады. Алғашында аса үрейлі болған жалмауыз-мыстандардың кейін келе мифтік құдіреті құлдырап, адам күшімен жеңіуге болатын бейнеге айналғанын айқындайды» [15, б. 169].

Жалмауыз кемпір образы түрік әлемі фольклорында ғана емес, алтай тілі тобына жататын басқа халықтардың да фольклорында кездеседі. Оның белгілі зұлымдығымен қатар, оның құдайлық жағы да бар. Оның бұрынғы құдайлық аспектісі адам ойының дамуына байланысты өзгеріске ұшыраған. Ондағы образда да қазақ фольклорындағы бейнеден онша алшақ кетпейді. Онда жалмауыз бейнесі таулар мен үңгірлерде өмір сүретін, бірнеше басы бар, пішімі өзгертін, адамдардың қанын соратын, немесе жейті, жанын басқа жерлерде жасыратын андроген, айлакер тіршілік иесі. Қан сорып, адамның етін жеу – оның ең басты сипаты екені айтылады.

Жалмауызды арнайы зерттеу объектісі реті ретінде қарастырған Алимжан Инаят «Жалмауыз образының зерттелуіне, жалмауыз сөзінің этимологиясына талдау жасап, жалмауыз және от құдайы, жалмауыз және албасты, жалмауыз және төбекөз, жалмауыз және айдаһар, жалмауыз және дәу, жалмауыз және

бақсы» деп аталатын тараушаларға бөліп, жалмауыз образының өзгеру процесіне назар аудартады [31, б. 8-77].

Жоғарыдағы мәтіндерден жалмауыз бен мыстан атауы қатар айтылғанымен олардың функциясы бір екенін байқаймыз. Бірақ қазіргі зерттеулерде ол екеуінің айырмасы ашып көрсетілген. Жалмауыз мифтік кейіпкер болса, ал мыстанда ондай қасиет жоқ, ол тек өзінің айла-шарғы, амал-тәсілдерімен ғана өз мақсат-мүддесін жүзеге асыру үшін ғана қызмет ететін кейіпкер бейнесінде көрінеді. Эпостар мен ертегілерде ол осы мақсатын жүзеге асыру үшін ханға белгілі шарт қояды, ол шартының бірі ханның қызын өз ұлына беруге келісім беруі. Ол шартқа хан көнген жағдайда оған көмектесетінін айтады. Хан мақұл болып келіскенімен мыстан батырды жеңе алмай, мақсатына жете алмай қалатын кейіпкер ретінде көрінеді. Адамдардың ой өрісі мен сана-сезімінің дамуына байланысты әуелгі жалмауыз бейнесінің өзгерген түрі мыстан бейнесі деп топшылауға болатын секілді.

Қорыта айтқанда, жалмауыз образы қазақ хикаялары мен ертегілерінде миф пен шындық арасындағы көпір болып табылады. Оның алғашқы мифтік бейнесі қорқынышты, құдіретті болса, кейіннен бұл образ ертегілік сипатқа ие болып, көркемдік қиял мен қоғамдық санаға сәйкес бейімделген. Жалмауыз әрдайым сынақ, қауіп-қатер, әділет пен батырлықтың көрінісі ретінде қалса да, ақыры адам немесе жануар күшімен жеңіледі, бұл фольклордағы моральдық танымның маңызды элементі болып табылады. Осылайша, жалмауыз образы қазақ мәдениетінде мифология мен ертегілік, қорқыныш пен жеңімпаздық арасындағы тепе-теңдікті сақтайтын күрделі және көпқырлы символ ретінде аңғарылады.

Қазақ фольклорында (әсіресе халық прозасында) кездесетін құбыжық кейіпкердің бірі – жезтырнақ. Жезтырнақ жайында «Қарамерген», «Жүсіпмерген», «Мамай батыр», «Төлебай батыр», «Өтеген батыр», т.б. хикаяларда аты аталады. Бұл сюжеттің кейіпкерлері жезтырнақпен кездескендерін әңгіме етеді. Жезтырнақтың тырнақтары бейне бүркіттің тұяғы сияқты өткір. Бұл оның бойындағы қаруы. Сондықтан «жезтырнақ» деп аталған. Аталған хикаяларда жезтырнақтың кейіп-кеспірі әртүрлі сипатталады. Айталық «Қарамергенде» беті сары, көзі алайған, көк көйлек киген әйел болып көрінеді. «Мамай батырға» жолыққан жезтырнақ суылдаған қарасұр әйел, Жүсіп мергенге ұшырасқаны үстіне шапан, басына тақия киген қыз, Өтеген батырға кезіккені – екі әйел. Төлебай батырға кезіккені тауда мал жайып жүрген адамдар ретінде бейнеленеді. Ш.Уәлиханов жезтырнақ жөнінде мынадай түсінік береді: «жезтырнақ – тырнақтары жез болады. Бұл әйел бейнесінде орман-тоғайды мекен етеді» [1, б. 157]. Жезтырнаққа жолыққан батыр туралы бір хикая Қытайдағы қазақтарда да сақталған. Ол «Арық мерген» деп аталатын хикаяда төмендегідей көрінеді.

Арық мерген ауылынан ұзап аң аулап тауларды асып, шөлдерді басып, өзендерден өтіп кешке жақын жан баспаған бір иен жерге келеді. Орманның шетінен бір қолайлы орын алып түнейді. От жағып, ет асады. Атын арқандап қойып, бақырын түсіріп етін ала бергенде, шылдырлаған теңге-моншақтың

дыбысы естіледі. Іле-шала малынып киінген бір сұлу қыз от басына келеді. Киіміне тағылған алқа-моншақтары жарқ-жұрқ етіп көз сүріндіреді. Сәлден соң қыз Арық мергенге қылмия қарап, бір тізерлеп отыра кетеді. Жұмбақ қыздың байыбына бара алмаған мерген де оған тандана қараумен болады. Қыз бір шөпті алып шұқыланып отыра береді. Жай отырмай, мергенді бағып отырады. Мерген өзі тойғаннан кейін, пышағының ұшына шаншып қызға бір кесек ет береді. Қыз етті ұстай алғанда, пышақтың ұшы «сырт» етіп сынып түседі. Қыз етті қылғи салалып тағы да дәметкен бейнемен қарап қояды. Мерген етті жеп болып қолын шөпке сүртеді.

– Майды майға сүртуін, – дейді де, қыз орнынан тұрып сөлкебайын сылдырлатып бұрала басып, келген жағына қарай кетіп қалады.

Мерген одан күдіктеніп, сақтық істейді. Қыздың қарасы үзілген соң кісі бойындай дөңбекті әкеліп, ерге сұлата жатқызып, үстінен қаптал шапанын айқара жауып қойып, өзі жақын маңдағы теректің басына шығып, садағын қолына алып аңдып отырады. Недауыр уақыт өткен соң баспалап қыз келеді. Шапан жамылып жатқан мерген екен деп ойлаған қыз келе-ақ дөңбекті мытып-мытып жібереді. Сонда мерген отырған терек күтір-күтір ете түседі. Қыз қапы қалғанын біліп, қашпақшы бола бергенде, мерген көздеп тұрып садақпен тартып қалады. Қыз баж етіп, ұзынынан түсіп, жалма-жан ұшып түрегеліп зытып береді. Мерген тағы бір атып қалады. Шыңғырған ащы дауыс тағы бір рет шығады да, қыз ғайып болады [150, б. 121-126]. Басқа хикаялардай мұнда да батыр жезтырнақтың ізіне түседі.

...Садақтың екі жебесі бірдей тиген қыз қанын сорғалатып өз тұрағына жету үшін кетіп қалған сияқты. Мерген қоналқы жеріне жеткен кезде, қыз арқан бойына алдында болса керек. Арт жағынан таяп қалған ат дүбірін естіген ол сасқалақтап жүріп, сол жаламадан құлап кетіпті.

...Мерген қыздың аяқ-қолының сидиған үшкір тырнақтарын көріп: «Жезтырнақ» деген осы екен ғой деп ойлайды. «Ісімнің куәсі болсын» деп асыл моншақтарына қоса, тырнақтарын шауып алып, қоржынына салады.

Бұл хикаяда жезтырнақтың серігі ретінде жалғыз көзді дәу айтылады. Жезтырнақтың жалғыз емес екендігін сезген мерген екіншісін іздейді. Малды елдімекенге келсе, қой баққан екі адам мен жалғыз көзді дәуге кез болады. Жалғыз көзді дәу оларды ертіп үңгіріне апарады. Үңгіріне кірген соң, екі қойшысының бірін жейтіндігін ескертеді. Екеуі алысып, күштісі әлсізін өлтіріп, дәуге асып береді. Ертеңінде тірі қалған қойшы мен Арық мерген алысады. Оны арық мерген өлтіріп, дәуге азық етеді. Отты маздатып жағып, темір істікті қыздырып, дәудің жалғыз көзіне шаншып көзін ағызады. Соқыр дәу оны ұстамақ болғанда серкенің терісін жамылып аман шығып, дәуді садақпен атып өлтіріп, оның қамауындағы қалың адамды бостандыққа шығарып мақсат-мұратына жетеді. Оқиға екі түрлі хикаяның бірігуінен үлкен мәтінге айналғаны байқалады. Дию, жалғыз көзді дәу тұлғалары бізге негізінен шығыстық сюжеттегі фольклорлық шығармалардан келгені белгілі.

«Жезтырнақ» [151, б. 327-332] туралы төмендегі хикаяда да көрінеді. Бұрын бір алшын Арық мерген мен оның інісі Сұр мерген екеуі бір ну

орманның ішіне келгенде сонда түнемек болып, аулап алған аңдарының етін пысырып отырады. Осы кезде қастарына бір келіншек пен бір қыз келеді. Алшын Арық мерген пышақтың ұшына ет шаншып береді. Етті алғанда тырнақтарының сылдырын естіп қалады да олардың жезтырнақ екенін біледі. Алшын Арық мерген пышағын шөпке сүртеді. Сонда келіншек:

– Майды майға сүрткеніңіз-ай! – дейді. Пышағын тасқа жанығанда, ол тағы да:

– Тасты тасқа салғаныңыз-ай! – дейді. Осыны айтып олар кетіп қалғанда Алшын Арық мерген жолдасына:

– Бұлар жезтырнақ екен. екеуіміз сақ жатайық, өйтпегенде бұлар бізді өлтіреді, – дейді. Сонымен олар екі жуан ағашты кесіп, жіберіп, ертоқымдарын жастап, адамға ұқсатып үстіне шапандарын жауып қояды. Өздері қарағайдың басына шығып, мылтықтарын ұстап отырады. Бір заманда екі жезтырнақ бір басып, екі басып әлгі жерге келеді. Шапан жапқан екі ағашты әлгіндегі екі аңшы екен деп ойлаған жезтырнақтар төніп келіп қос қолдарымен қапсыра қысқанда, ағаштар батыр-бұтыр етіп сынып-сынып кетеді. Мұны көріп отырған екі мерген екеуін атып өлтіреді. Ертеңінде келе жатып бұлар бір ақ отауға түседі. Үйде жас келіншек бар екен, ол шай қайнатпақ болады. Мергендер оның жүріс-тұрысынан жезтырнақ екенін біліп, үйден кетудің амалын ойлайды. Түн болып, төсек салуға айналғанда, біздің атымыз бар, үйге жата алмаймыз деп, екеуі далаға шығады. Үйдің қасындағы жалғыз терек бар екен аттарын терекке байлап, өздері теректің басына шығып отырады. Түн ортасында жезтырнақ үйінен шығып екеуіне тұра ұмтылғанда екеуі атып-атып қалады. Оқ тиіп өлуге айналған жезтырнақ:

– Жер астында жеті ағам бар, олар сендермен тұқымының тұқымына дейін қандес болады! – дейді. Әйел жезтырнақтың үйін көшіріп Алшын арық мерген өз үйіне оралады. Алшын Арық мергеннің жалғыз қарындасы бар екен. қарындасына болған жағдайды айтып береді. Бір серке сойып, бір санын қарындасына беріп:

– Бұны оң жақ босағадан үзбе, өзіңе сақ бол, мен тағы аң аулауға шығамын, – дейді. Қарындасы әлгі санды босағаға іліп қояды және ұйқыны күндіз ұйықтап, түнде ояу жатады.

Бұл жерде қатар-қатар үш ауыл бар екен. Мергеннің ауылы ортасында екен. бір кезде аяққы ауылдың иттері үреді. Онан соң ортаңғы өз ауылдарының иттері үреді. Бұны естіген қарындасы дайындық көріп, санды ұстап босағада тұрады. Осы мезетте есік алдына жезтырнақтар келеді. «осы үй, осы үй» деп, бір-бірлеп үйге кіре бастайды. Мергеннің қарындасы оларды бір-бірден серкенің санымен ұрып түсіре береді. Осылайша жеті жезтырнақты түгел өлтіреді. Таңертең қыз тұрса, ауыл азан-қазан, сөйтсе, жезтырнақтар төменгі ауылдағы адамдарды түгел қырып, қыздың ауылының бес-алты адамын өлтіріп кетіпті. Қыз жеті жезтырнақтың өлексесін көрсетіп, болған жағдайды айтып береді.

Алшын Арық мерген келе жатып бір қойшыға кез болады. Күн тұман екен. Қойшыға таяу келіп байқаса, маңдайында жалғыз көзі бар екен. Одан сескеніп тұра қашқанда, ол айғай салыпты:

– Келдің бе жетпегірім, қайда барсаң да құтылмайсың, – депті. Аттары қан сиіп жүре алмай қалыпты. Сөйтіп мерген лажысыз шалдың қолына түсіпті. Өлгі жезтырнақтардың әкесі осы екен. ол:

– Әуелі екі келінімді өлтірдің, онан жалғыз қызымды өлтіріп, үйін олжаға алдың, жер астында жеті ұлым бар еді, оларды қарындасың өлтірді, – дейді кәрленіп. Бір жалпақ тасты көтеріп, ішіне кір дейді. Мерген кіріп кетеді. Сөйтсе, асты үлкен үңгір үй екен. Енді жан-жағына қараса көгендеулі көп адам жатыр. Жезтырнақтың әкесі қорылдап ұйқыға кетеді. Оның әмірі бойынша Алшын мерген қазанға от жағып, ет пысырып отырады. Ол көгендеулі жатқан бір әйелден жезтырнақтың мән-жайын сұрайды.

– Мен келгеннен бері жезтырнақ екі адамның етін жеді. Адамдарды бір-біріне сойдырып, өздеріне астырады. Жезтырнақ ояу жатқанда аузынан ақ көбік шығады, ұйықтағанда аузынан қанды көбік шығады, – дейді. Алшын Арық мерген отқа лом темір салып қойып, отын жағып отыра береді. Бір кезде жезтырнақтың аузынан ақ көбік, одан бір кезде қанды көбік шығады. Осы кезде мерген ломды жалғыз көзден сұғып алады. Сонда жезтырнақ «аһ» деп жалын шығарғанда Алшын Арық мерген қораның ішіне барып тығылады. Мерген жезтырнақтың қойындағы бір серкені сойып, терісін үстіне жамылады. Таңертең жезтырнақ қой өргізгенде серкесі алдымен шығады. Ол қойларын бұтының астынан бір-бірден өткізеді екен. Алшын мерген жасқанып бір қойдан кейін шығыпты. Сонда жезтырнақ, «е, жарықтығым-ай, күнде алдымен шығушы едің» деп жаурынынан сипағанда біліп қойыпты. Серкенің терісін сыпырып тастап, мерген тұра жөнеліпті.

– Е, жетпегірім, ақыры кеттің бе? Енді мені өлтіріп кет. Мені өлтірсең, жүрегімнің басында және бір көзім бар, содан ат. Қолымда алтын жүзігім бар, соны қолыңа салып тұрып ат, – деп жүзігін алып береді. Мерген оның жүзігін қолына салғанда, жезтырнақ:

– «Тарт жүзігім, тарт», – дегенде жүзік мергенді жезтырнаққа қарай ала жөнеледі. Тағы да жезтырнақтың қолына түсетін болған соң жүзік салған қолын шынашағынан шауып жібереді. Жезтырнақ енді өлетінін нақ білген соң, жүрегімді алып, жүрегіңе қой, жүректі боласың. Ішегімді алып беліңе ора, батыр боласың, – дейді. Мерген жезтырнақты атып өлтіреді.

Бұның не ғаламаты бар екен деп, жүрегін алып тасқа қойғанда, тас жарылып кетеді. Ішегін алып ағашқа орағанда, ағашты қырқып түседі. Міне осылайша Алшын Арық мерген көгендегі адамдарды шығарып, жезтырнақтың мал-мүлкін оларға бөліп беріп, жезтырнақтың тұқымын құртып мұратына жетеді (айтып берген: Ғайыпжамал Нұрпатшақызы, жазып алып, реттеуші: Ғадылбек Темірғалин). Бұл хикаяда жезтырнақтың бірнешеуі екені байқалады. Бұған қарағанда хикая шежірелік циклге түсе бастаған және ертегі жанрына айнала бастағаны аңғарылады.

«Албасты-рух әйелдер босанғанда қатерлі. Оларды жезтырнақ деп атайды. Албастылардың басшысы сөрел, бойы үш сажын, кеудесі кушық, аяғы бойына ұласып жатады, тұяғы жұқа болады» [1, б. 157]. Жезтырнақ көбінде иен далада, тау аңғарында, қалың орманды, қамысты жерлерде жүреді. Олармен

кездесетін адамдар да елсіз жерде аң аулайтын, көбіне аңшы-мергендер боп келеді.

«Жезтырнақ» [149, б. 19] туралы және бір хикая Абылай хан мен батырлары Қабанбай батыр мен Сұр мерген арасында айтылады. Абылай оларға өз әңгімелерінді айтыңдар дейді. Сөз кезегі келгенде Сұр мерген өзінің аңшылықпен айналысатынын, бірде аң аулап иен тауда жүріп, ет қақтап отырғанда сылдыр еткізіп бір сұлу келіншек қасына жетіп келгенін баяндайды. Жезтырнақ оның жеп отырған етіне ішіп-жеп қарайды. Сонда мерген ет берсе, қолын жеңінен шығармай, ауызымен тістеп жейді. Жеп болған соң «асылды асылға салғаны-ай» деп кетіп қалады.

Оның жезтырнақ екенін сезген аңшы бөренеге шапанын жауып, өзі ағаштың басына шығып алады. Қайтып келген жезтырнақ жатқан адам екен деп, бөренені қолымен қысады да, алданғанын біліп, ағаштың басындағы Сұрмергенге қарайды. Сұрмерген оны атып өлтіреді. Өзінің өлтіргенін дәлелдеу үшін білезігінен кесілген екі жез тырнағы сояудай болған қолды ханның алдына тастай салады. Жоғарыдағы хикаяттардың барлығында да бір іздік бары айқын көрінеді. Өйткені, белгілі аймақта ғана ауызша айтылып тарағандықтан мұндай ұқсастықтардың болуы заңды деуге болады. Сонымен бірге хикая жанры өзінің шыққан тегі – мифтен мүлде қол үзіп кетпеген. Сондықтан хикаядағы оқиғаға айтушы да, тыңдаушы да сенген.

Аңшы иен орманда аң аулап жүреді; ет жеп отырған жеріне жезтырнақ келеді де қақтаған етінен жеп кетеді; Аңшылар оның жезтырнақ екенін біледі; жатқан орынына бөрене қойып, басына ертоқымын жастап, үстіне шапанын жауып, адам бейнесінде жасайды; мерген не жезтырнақты атып жаралайды, не атып өлтіреді; белгі үшін оның жезтырнағын кесіп алады. Және бір жағдай кейде жезтырнақ жалғыз болмай шығады. Оның не күйеуі, не қызы, не болмаса жеті баласы бар боп шығады. Кейінгілері өлгендерінің кегін алу үшін батырлармен өштеседі, бірақ бәрібір жеңіліс табады. Ғалымдардың зерттеуінше жезтырнақ тек қазақ арасындағы таралған хикаялар мен ертегілерде кездесетін кейіпкер екені нақтыланған.

Қазақ фольклорының хикая жанрында «күлдіргіш» деп аталатын мифтік кейіпкер кездеседі. Бұл адам бармайтын тауларда жүретін қаскөй құбыжық деген түсінік бар. Қолына түскен адамды қытықтап өлтіретін болғандықтан «Күлдіргіш» атанған. Ш.Уәлиханов өзінің жезтырнақ жайындағы пайымында «жезтырнақ адамды қытықтап өлтіреді», – дейді. Демек, күлдіргіш пен жезтырнақтың әрекеті ұқсас. Соған қарағанда «күлдіргіш» жезтырнақтың бір түрі болса керек деген пікір түйеді [144, б. 166].

Осы ретте қорқынышты, зиянкес, мифологиялық кейіпкердің бірі – албасты болып табылады. Албасты көптеген халықтарға (түрік, қазақ, башқұрт, тува, өзбек, татар, түркімен, қарақалпақ, ноғай, әзербайжан, балқар, т.б.) ортақ кейіпкер. Халық арасында албасты – ұсқынсыз, ұзын шаштары жалбыраған, емшектері шектен тыс салбыраған немесе иықтарына асылған құбыжық әйел кейпіндегі аса қорқынышты мифологиялық кейіпкер ретінде бейнеленеді.

Сонымен қатар албасты малдың, немесе кез-келген табиғи заттың кейпіне ене алады деген сенім бар.

Әзербайжанда ол құс аяқты, қазақтарда теріс табан немесе ат тұяқты, тувалықтарда маңдайында жалғыз көзі бар, тас немесе жез мұрынды, батыс сібір татарларында – қолдары өткір тырнақты болып келеді. Қырғыздар мен қазақтарда албастыны қара (зиянкесті), «сары», «сасық» деп атап келген. Албастыны кейде «марту» [152, б. 77] деп те атайтын көрінеді. Албасты туралы П.Әуесбаева: «Ш.Уәлиханов албасты әйел босанғанда қастандық қылатын жын (рух) десе, Д.К. Зелемил албастының әуелгі мекені сумен байланысты деген пікір айтады. Неміс ғалымы А.З. Розелфельд албасты (алместе) сумен байланыстырады» [153, б. 52], – дейді. Албасты адамға, әсіресе, босанған әйелдерге және жас нәрестелерге қастандық жасайды деген ұғым қалыптасқан. Қара албасты қас қылатын адамды басады және оны ауруға, апатқа жолықтырады. Үнемі қырсық-сорға ұшыратады. Мұны «қара басу» деп атаса, сары албасты адамдарды алдап-арбап, жамандық жолына бастайтын сұрқия-сайқал құбыжық болып табылады. Бұған қарағанда қазақы наным бойынша албасты қара және сары болып екіге бөлінеді екен.

Хикаяда «алыс жолдан келе жатқан салт атты жолаушы бір ауылға таяй бергенде аузына өкпе тістеген түлкіні көреді. Оның түлкі кейпіне енген албасты екенін біледі. Ол киелі адам екен. Албастыны сарыала қамшысымен сабап, ауылға айдап әкеледі. Ауылда жаңа босанған әйел талықсып жатыр екен. Албасты оның өкпесін суырып әкеткен екен. Әлгі адам албастыға «өкпесін орнына сал» деп бұйырады. Албасты өкпені орнына қояды. Сол сәтте әйелдің бойына жан кіріп, көзін ашып сауығады». Үшінші хикаяда «бақсы бір үйге келіп қонады. Ол үйде науқас әйел бар екен. Албасты қараңғы түнді жамылып, үйге кіреді де науқас әйелді басып тұншықтыра бастайды. Осы сәтте ояу жатқан қонақ сарыала қамшымен сабап албастыны қуып шығады. Ауру әйел жазылып кетеді» [154, б. 63-64]. Албасты жайындағы хикаялар мифтік санадан әлдеқайда кейін туған. Бұл дәуірде адамдар табиғаттан бөлініп, өз күшіне сене бастаған, басқаша айтқанда алғашқы қауымда туған мифтік аңыздар феодалдық қоғамда өзгеріп хикаяға айналғанын байқауға болады.

Албасты біз сөз етіп отырған Қытайдағы қазақтардың хикаяларында түрлі кейіпте көрінеді. Біресе қорқынышты әйел, бірде түлкі, мысық, ешкі, кейпіне кіріп жаңа босанған әйелге, нәрестеге қастандық жасайтын нағыз сұмпайы құбыжық ретінде бейнеленеді. Тағы бір хикаяда сұлу әйел болып бір жігітті айналдырып алады және оған қастандық жасамақ болады. Кейін келе әйелінің албасты екенін сезіп қалған жігіт оны өлтіреді. Демек, албасты түрлі жан-жануар кейпінде көрінеді деген наным-сенім болғанын байқауға болады. Қалай десек те, басқа кейіпке айналып кете алатын қасиеті бар зұлым күш иесі. Ол көне мифтік кейіпкер болса да албасты болған деген наным әлі де сақталған. Өйткені «албасты бассын», «қара басқыр» деген қарғыс түрінде айтылатын сөздер бүгінгі күні де айтылатыны осы ойды дәлелдей түседі.

Аймақ қазақтарының арасында сақталған «Қойлыбайдың албастыларымен айқасуы» [149, б. 341-342] деген мәтінде Қойлыбай бақсының

албастылардың патшасымен айқасы баяндалады. Хикаяның басталуында Қойлыбайдың түсіне жындарының бастығы Надыр шолақ кіреді бұл жолы бармауы туралы аян береді. Алайда бармайын десе, қайдағы бір әлсіз албастыдан қорықты деп беделіне кір келеді және қатынның өміріне қауіп төнеді, барайын десе Надырдың ескертуін елемеген болады, өз басына қауіп төнеді. Баруға бел байлап, қасына жындары Көкаман мен Шойланды алып ауылға тартады. Толғатып жатқан әйел жатқан үйдің есігін ашып, түндігін түріп қоюды тапсырады да, өзі атпен ойқастап барып, үйге кіріп, қылышын аспанға сілтеп, түндікке тесіле қарап тұрып қалады. Қылышынан шақ-шұқ еткен дыбыс шығады да темірге барып тиеді.

Қойлыбай атынан ауып құлайды да аузымен мұрынынан қарақошқыл қан шығады, толғатып жатқан әйел де есінен танады. Қойлыбай бойынан әл кетіп, әлсіреп жатып қалады. Үйдің іші сыртын көк тұман басып, ел қатты үрейленеді. Сол кезде аспаннан қара бұлт келеді де, көк тұман айығады. Қойлыбайдың қиналғанына шыдамаған Надыр шолақ жасауылдарымен келіп, албастының патшасын жеңеді. Осы кезде Қойлыбай да орнынан атып тұрады, есінен танған келіншек те есін жияды. Надыр шолаққа риза болған Қойлыбай албастылардың патшасын ұстап әкеліп, өзіне қызмет еттіруді өтінеді. Надыр шолақ оны ұстап әкеп Қойлыбайдың астына басып береді. Қойлыбай оны бағындырып, өзіне қызметшілікке алады. Мұнда да Қойлыбайдың албастылармен айқасы суреттеледі. Бәрібір ол албасты басқыдан жеңіліп, оған қызметкерге айналады. Хикая мәтініндегі албастының босанған әйелге қастандығы да бейнеленеді. Бұған қарап еліміз іші-сыртындағы қазақтар арасында тараған бұл хикаяттағы оқиғаның сюжеттері бір текті екенін байқаймыз. Албастыға байланысты хикаялар негізінен өте қысқа келеді. Ал соңғы хикаяда біршама көркемделіп, ертегілік сипат ала бастағаны аңғарылады.

Осы қатарда айтылатын тағы бір хикаяның кейіпкері – сұмырай аталады. Ерте заманнан елге жайылған «Сұмырай келсе, су құриды» деген тәмсіл бар. Ескілікті ұғым бойынша сұмырай қуаңшылық апатын туғызатын құбыжық деп танылған [15, б. 179]. Ерте заманда қуаңшылық бір жыл болыпты. Өзен-көлдер тартылып, құба жел құтырып соға беріпті. «Су аяғы құрдымнан сұмырай келіпті. Бұл соның әлегі» деген қауесет көбейіпті. Бұл сөз патшаның құлағына жетеді. Сұмырайды іздестіреді. Жасауылдар Сұмырай деп үш адамды ұстап әкеледі. Оның бірінің шашы қап-қара, сақалы аппақ. Екіншісінің шашы аппақ, сақалы қап-қара. Үшіншісінің сақалы бар, мұрты жоқ. Кейіп-кеспірі әйелге ұқсайды. Бұларды көрген хан мен қараша таңданады. Орданың тергеушілері бұдан жауап алады.

Бірінші тұтқын: «қатын жаман, ат шабан, бала тілазар, өзім күйгелек болдым ыза болған сайын сақалымды жұла бердім. Мынау сол жұлынған сақалдың орнына өскен ақ еді», – дейді.

Екінші тұтқын: «біздің елде сақалды, ақ шашты адамды төрге отырғызады, сыйлайды. Осы құрметке ертерек іліну үшін сақалым мен шашым «мен бұрын ағарам» деп таласып, апама жүгінеді. Апам: ағасы тұрғанда інісі

төрге шықпайды, шаш сақалдан үлкен ағаласып ағарыңдар», – депті. Сөйтіп шашым ағарыпты да, сөгіс алған сақалым қап-қара күйінде қала беріпті.

Үшінші тұтқын: «мен іште жатқанда әкем мен шешем болжап айтады. Әкем, маған тартады, ұл болады деп, шешем, маған тартады, қыз болады дейді. Мен ұл боп туылыппын. Шешемнің көңілі қалмасын деп бет-бейнем әйелге ұқсайды. Мұрт өспейді. Әкеме тартып иегіме сақал шығыпты», – дейді. Сонда хан халқына карап – суды құртқан сұмырайлар осылар ма? Сұмырайды көргендерің бар ма? – дейді. Осы кезде асасына сүйеніп бір абыз ақсақал сөз бастайды. Мен Сұмырайды көрген емен, бірақ бізден бұрынғылар: «Сұмырай ит басты, сиыр аяқты, құс канатты, балық құйрықты құбыжық» деседі екен. Бұлар Сұмырай емес. Жаңбырды Тәңірден тілейсің. Көк Тәңірі көптің көз жасын көрсе, нөсер құйып, апат айығатын болар, – дейді. Көп кешікпей абыздың айтқаны келіпті. Нөсер жауып мал-жан апаттан құтылады. Осындай аңыздар Қытайдағы қазақтарда беріге дейін (1932-1933, 1943-1944 жылдар) Солтүстік Шыңжаңда болған қуаңшылық кезінде қазақ ауылдарында «Сұмырай келіпті» деген әңгіме тарайды. Біреулер «құбыжық аң екен» десе, біреулер «құбыжық құс екен» деседі.

Мұндай апаттар ежелгі адамдар санасында мифтік таным-түсініктер туғызған. Алайда «Қазақ фольклорындағы Сұмырайдың бейнесі жезтырнақ, жалмауыз, жалғыз көзді дәулер сияқты айқын емес, аңыздар да аз. Бұған қарағанда ілуде бір сирек болатын қуаңшылыққа байланысты айтылатын аңыздар бірте-бірте көмескіленіп ұмытылып, оның Сұмырай келсе су құриды», – деген қорытындысы ғана қалған. Сахара аясында көшіп-қонып жүретін өмір-тіршілігі табиғатпен тікелей байланысты халықтың ой-санасына табиғаттың түрлі сипат-белгілері әсер етпей қоймайды. Осыған орай олардың табиғат құбылыстарды және неше түрлі аңыз-әңгіме, хикая, миф тудырғанын жоққа шығаруға болмайды. Бұл арада айта кетер бір жай, мифтік сананың алғашқы дәуірде адам өзін табиғаттан бөліп қарамағандықтан кейбір мифтік кейіпкерлер жартылай адам, жартылай жануар түріндегі зоантропоморфтік образдар жасағаны белгілі және адамдар хикаядағы айтылатын оқиғаларға сенген.

Жалғыз көзді дәу – қазақ фольклорында кездесетін құбыжықтардың бірі. Әсіресе, ертегілер мен ішінара эпикалық жырларда да ұшырасады. «Жалғыз көзді дәу қазақ-алтай мифологиясында кең тараған кейіпкер» [140, б. 36]. Алайда әу баста мифтік сана мен діни нанымдарға байланысты туған. Біртіндеп хикаяның кейіпкеріне айналған. Жалғыз көзді дәуді «Қазақтың мифтік аңыздары» атты еңбекте ерекше сипаттайды. Оның дене бітімі жойдақсыз зор, құж. Қайраты мол, маңдайында жалтыраған жалғыз көзі зақым зәрін шашып тұрады. Ол түздегі аңдар мен қолдағы малдарды қырғынға ұшыратып отырады. Адамдарды аулап етін жейді» [144, б. 174], – деп сипаттайды. Дәулер ақырып аузын ашқанда «астыңғы ерні – жер, үстіңгі ерні – көк тірейді», – деп әсірелей бейнелейді. Қытайдағы қазақтарда ол туралы мынадай сюжеттер сақталған. Мәселен, «Ақ мерген», «Бала батыр» әңгімелерінде адамдардың жалғыз көзді дәумен кездесу әңгімелері айтылады.

Сары садағын асынып, қара бақырын байлап, саптаяғымен ас ішкен мерген аңшы-батырлар жалғыз көзді дәудің қолына түседі. Одан оларды таудағы үңгіріне апарып, осы үңгірге қамап бағып жүрген қой-ешкілерімен бірге қамайды. Үңгірдің аузын таспен бастырып қояды. Ол басқа жұмыстарын жайғастырып, болған соң қайталап келіп жемекші болады. Үңгірге қамалған тұтқын істігін дайындап үңгірдің аузында отырады. Олардың етін жеу үшін қайта оралған дәу бастырып қойған тасты алып тастап, үңгірге басын сұға бергенде, ол істікіті дәудің маңдайындағы жалғыз көзіне шаншиды. Дәу соқыр болып қалады.

Дәу үңгірді қайта бекітіп тастайды. Таңертең жазасын бермек болады. Дәудің қастандығын білген батыр қой ішіндегі жалғыз серкені бітеу сойып, терісіне кіріп шығуға дайын тұрады. Таңертең дәу үңгірдің аузын ашып қойды шығарады. Серке терісін жамылған тұтқынды ары-бері қолымен сипап «мына серке нағып азып кеткен» деп қоя береді. Тұтқын жалғыз көзді дәуден құтылады. «Қазақ фольклорындағы жалғыз көзді дәу, ислам діні арқылы кірген дю-періден басқаша бейне». Жалғыз көзді дәу қазақ, иран, араб ертегілеріне ортақ образ.

Батыс пен шығыс халықтарының көпшілігінде кездесетін жалғыз көзді дәу образы жайлы ғалым Е.Тұрсынов: «Ежелгі түркілердің дуалистік мифінде айтылып, кейін скифтер арқылы гректерге өткен», – деген тұжырым жасайды. Зерттеушілердің болжамы бойынша қазақ ертегілеріндегі дәулер жалғыз көзді болса, парсыларда екі басты дәу жиі кездеседі. Яғни, бұл мифологиялық кейіптердің әр халықтың фольклорындағы ерекшелігін көрсетеді [154, б. 141]. Мұндағы жалғыз көзді дәулер алып денелі, дүлей күштің иесі. Көбіне елсіз тау мен тастағы үңгірлерді мекен етеді. Реті келсе адам етін де жейтін адамға қас күш иесі. Көне дәуірлердегі адамдардың наным-сенімінен тараған мифологиялық кейіпкер. Сонымен бірге ғалым Б.Әбжет: «Дәу Азия халықтарына кең тараған көне сюжет екені, оның шығу тарихы қола дәуірінде өмір сүрген адамдардың алғашқы наным-сенімдерінен бастау алатынын» атап өтеді [155, б. 20].

Жалғыз көзді дәудің ертегілердегі бейнесіне (образына) қарсы бір хикаяда Жалғыз көзді дәу кәдімгі жасы жеткен шал-кемпірден туады. Ол «Жалғыз көз» [151, б. 265-272] хикаясында төмендегідей көрініс табады. Байға жалшы болған жасы біразға жеткен ерлі-зайыптылар бір шыр еткенге зар болып, елден жырақ иенге кетеді. Екеуі иенде өмір сүре жүріп балалы болады. Айы-күні жетіп әйелі босанғанда жыланды туады. Бұны көрген олар оны үшке бөліп көміп тастайды. Біраз уақыт бала көре алмай жүргенде «іштен шыққан шыбар жылан еді, бекер өлтіріппіз» деп өкінеді. Жастары алпысқа таяғанда және бала сүйеді. Бұл жалғыз көзді бала болып шығады. Не көрсекте көндік деп оны бағып қағады. Бір жастағы бала атпал азаматтай болып ержетеді. Әке-шешесін бағып-қағады. Оның алып бейнесін көрген адамдар үйлерін тастай қашады. Тегін дүние мен киім-кешекті әке-шешесіне әкеп беріп оларды қарқ қылады. Бірақ өзі адамдардың өзінен қашуына жалғыз көзінің болуы деп түсініп уайымға батады. Оның осы уайымына атасының қақпанына түскен аюдың

көмегі болады. Ол аюды кезінде қақпаннан босатып жібергендіктен, кейіннен сол аю жап-жасыл затты әкеп, шалдың үйінің алдындағы тасқа қойып кетеді. Көзі қызып ауырған дәу, әлгі затты көзіне үйкегенде және бір көз пайда болып жалғыз көзі дәудің екі көзі болады.

Сонымен кәдімгі адам бейнесіне келіп, адамдармен араласып кетеді. Мұндағы жалғыз көздің образы бұған дейінгі дюлардай, жалғыз көзді дәулердей адамға қауіп төндіруші емес, қайта қамқор бейнеге өзгергенін көреміз. Тіпті өз ортасына шақырған қауымға бармайтынын ескерте отырып, олардың еліне қандайда бір қауіп төнсе құтқаруға баратынын ескертуінен соны аңғарамыз. Мұндағы кейіпкер адамдарға қамқор, жанашыр, зиянды істен аулақ бейнеде көрінеді. Сөйтіп, бұрынғы таным-түсініктің өзгергенін байқауға болады.

«Түркі халықтарының фольклоры мен наным-сенімдерінде тән жалғыз көзді дәу бейнесі тек қана ана еркі дәуіріндегі түсініктермен терең тамырластықты танытып қана қоймайды. Сонымен қатар жалғыз көзді дәудің түркі халықтарының мифологиясында құдайлық мән иеленетіндігін де сипаттайды. Түркі халықтарының көне мифологиясындағы, шамандық түсінігіндегі, демонологиялық ұғымдары мен наным-сенімдері және көркем шығармашылығындағы жалғыз көзді дәудің сан алуан образдары оны жер астындағы өлілер патшалығының мифтік құдайы дейтін жалпы түсінікпен ортақ арнада тоғысады» [27, б. 163-164].

«Арсалаңның өлімі» [148, б. 24-25] деп аталатын хикаяда да Арсалаң атты алып дәу туралы баяндалады. Онда Арсалаңның Үйсіндер мен Ғұндардың заманында жасаған екен деп аңыздалады. Арсалаң бір жегенде қырық өгіздің етін жеп, сорпасын ішіп, бір-екі ай тамақ ішпей жүре беретін болыпты. Оның бойы қырық метр болғандықтан атқан жебені кірген тікен екен деп алып тастап жүре беретін болыпты. Ғұндар оны тойдыра алмаған соң, алдап үйсін жағына өткізіп жібереді. Оның бір осал жері қатты қырсық болғандықтан бері жығыл десе ары жығылады екен. Сол кезде үйсіндер оның осы қылығын пайдаланып, Іле дариясының қасына апарып, бері жығыл депті, қырсық Арсалаң ары жығылып, дарияға түншығып өліпті. Бірақ оның сүйегі шіріген кезде ортан жілігі Іле дариясына біраз уақыт көпір болып қалыпты дейді. Әрине, мұндағы Арсалаңда дәулерден қалыспайтын алып денелі кейіпкер, Жұртқа апат болып тиеді, ел-жұрты оны тамаққа тойдыра алмайды, бірақ оның бөспелігі мен қырсықтығы өз түбіне жетеді. Мәтіндегі үйсін, ғұн атаулары мен Іле туралы айтылғаны болмаса, негізінен ертегіге айналған мәтін.

«Ож батыр» [148, б. 34-36] туралы хикаяда Ождың анасы да алып ана болған екен деп суреттеледі. Ожды он екі ай, он екі күн көтеріп, жеті күн толғатып әрең босанады, үш күн есін білмей талып жатады. Сол Ож жеті айлығында жеті метр, 25 жасында қырық метр бойы бар алып боп өседі. Оған бір өгіздің еті мен бес қойдың сорпа-сүйегі жұғынына жүк болмайды. Сексен қойдың терісі әрең шолақ тон болады. Бірақ Ождың басқа дәулерден бір ерекшелігі – ел-жұртын жаудан қорғап пана болады. Бірақ жұт пен

ашаршылықтың кесірінен мал қырылып, Ожды тойдыру қиын болады. Түлкі құрсақ жүрген Ож еліне өкпелейді. Ауылға тас лақтырып елдің үрейін алады.

Ол Ұлытауда қырық тәулікке ұйқыға кеткенде топан су басып, ел-жұрты жоқ болады. Ұйқыдан қарыны ашып ояңған Ож еліне келсе, адам түгіл ағаш та таппайды, іздей-іздей Қазығұрт тауына келеді. Онда Нұх пайғамбармен жолығады. Алланың құдіретімен жер-жаһанды су басып бәрін жоқ қылғанын естиді. Елін құтақар алмағанына қайғырған Ож: «ел-жұртымды апаттан құтқара алмадым, менде де не жан болсын» деп езіліп тұрған жерді бір тепкенде жер ойылып, жердің астына түсіп кетеді, Ож түскен жерден топан су да жер асытына сіңіп жоқ болыпты дейді хикаяда. Ож басқа дәулердей емес, еліне қорған болған алып батыр бейнесінде суреттеледі. Мәтінге арқау болған және бір дүние «Топан су» мен Нұх пайғамбар туралы хикаяттың да араласып жүруі. Әрине, мұндағы хикаят кейінгі айтушылар тарапынан қосылған болуы мүмкін. Бұл хикаяда дәу бейнесі өзгеріске түскен. Яғни басқаларында ел-жұртқа апат әкелуші құбыжық бейнесінде көрініп, оны белгілі бір батырлар жеңіп мақсат-мұратына жетсе, мұнда дәудің образы өзгеріп, ел қамқорына айналған жағымды образда көрініс тапқан. Адам санасындағы мифтік бейнедегі дәулердің образы біртіндеп, реалдыққа қарай бет алғаны, адамдардың санасында қалған қиял-ғажайып ертегілер мен мифтердегі образдың шындыққа қарай бейімделгенін көреміз.

Хикая жанрының біразы *ібіліс (шайтан)* туралы болып келеді. Онда ібіліс бірнеше образда көрінеді. Көбінде адамды азғырушы ретінде көрінеді. Қолда бар материалдарға қарағанда ібіліс еркек, әйел бейнесінде де көрінеді. Сондай мәтіннің бірі «Ібіліс әйел» [146, б. 35-40] хикаясы. Бұл хикаяның негізінен ертегілік сипаты басым екені байқалады. Бірақ сатиралық ертегідегі шайтандай таза ертегілік кейіпкерге айналып үлгермеген. Бір байдың малын баққан жалшы жігіт орта жасқа келгенде, малдың артында жүргенше қаңғырып жүріп жан бағайын деп, ел кезіп кетеді. Бір қалаға жақындағанда сұлу әйелге жолығады. Әйел оған «мені періштелер сенімен некеленуге жіберді, некеленсең өз еркің, некеленбесең өз жолыма кете берем» дейді. Жігіт мақұл болады. Бірде әркім өз әйелін мақтап отырғанда әлгі жігіт әйелінің жасаған тамағын тамсана тұрып айтады. Бұны естіген бір ақсақал «сен үйге тамаққа тойып бар» деп ақыл көрсетеді. Ол тамаққа тойып барып, үйінде жатады. Әйелі тамақ істемек болып сыртқа шыққанда артынан ере шығады, қараса әйелі сан етінен ет кесіп алып, жараның бетін сипаса жазылып кетеді. Шошыған ол үндемей жатады. ...түнде әйелінің қасында жатса, қарға тұмсық бір әйел қасынан шығып, ағып жатқан тоғаннан су ішеді. Бұны әлгі шалға айтады. Шал оған ібіліс әйелдің өз етін кесіп беріп, семіртіп жүргенін айтады, сенің салмағың оның салмағына теңескен күні сені жеп қояды.

Сондықтан оған тонарға нан жаптырып, еңкейе бергенде тонарға итеріп жіберіп құтыл деп ақыл айтады. Жігіт айтқанын істейді. Тонарға (тандыр) түсіп өлген болар деп, бетін ашса, алтын жатады. Сонымен ібіліс әйелден құтылып, шалды әке ретінде қасына алып мақсат-мұратына жетеді. Жақсылық, ізгілік атаулы – Алла тағаладан, жамандық, зұлымдық атаулы – қарғыстан, Ібілістен,

осы екі мүмкіндіктің бірін таңдау адамнан [37, б. 493]. Бұл мәтіннің біршама көркемделгенін, ондағы оқиғалардың баяндалу ретінен білгенімізбен, кейіпкердің құбылуы, оның қарға тұмсықты образға айналуы – мифтік элементтердің көрінісін айқын аңғартқанын байқаймыз. Мұнда ертегіден гөрі, хикаялық сипатының арасалмағы басымдау болғандықтан хикая жанрының құрамында қарастырып отырмыз.

Хикая жанрын талдауда негізінен сюжет, мотив ерекшеліктеріне емес, қайта образда жүйесі негізінде зерттеуге мән берілгенін көреміз. Олай дейтініміз халық прозасының кейбір түрлеріне (ертегілерге) қарағанда оның көркемдігінің біршама қарапайымдылығында болса керек. Хикаядағы композициялық құрылым негізінен төмендегідей болып келеді. Тиым салу, тиымды бұзу, қиындыққа тап болу, қиындықтан құтылу. Бұл негізінен жалмауыз кемпір мен жезтырнақ жүретін хикаяларда анық байқалады.

Прозалық фольклордың ішінде біршама шағыны осы хикая жанры екені белгілі. Ондағы кейіпкерлердің дені әлем фольклорында кездесетін образдар. Тек жезтырнаққа байланысты образ ғана қазақтарға тән хикаяларда кездесетін бейне екені әлдеқашан дәлелденген. Бұл тараушада аймақ қазақтарының арасында тараған хикая жанрының елімізде кездеспейтін нұсқалары негізінде талдау жасалды. Мұндағы мақсатымыз отандық фольклортануда ғылыми айналымға әлі түсіп үлгермеген фольклор мәтіндерін айналымға енгізу, түркі халықтары фольклорымен салыстыра қарастыру. Атқаратын функциясы мен жанрлық сипатын саралау болып табылады.

2 тарау бойынша қорытынды

Диссертацияның екінші тарауында мифтерді ғалымдардың ғылыми жіктеуі бойынша тотемдік, этиологиялық, антропогендік, космогониялық түрлерге бөліп қарастыру тиімді деп танылды. Зерттеу нәтижесінде Қытайдағы қазақтар арасында таралған мифтік мәтіндердің де осы жүйеге сәйкес келетіні, тек жаңа үлгілермен толығып отырғаны анықталды.

Мифологиялық мұралардың ішінде ғылыми айналымға алғаш рет енгізілген мәтіндердің қатарында ит тотеміне қатысты үш миф, киелі терек туралы бір мәтін, сондай-ақ көкбөрі тотемімен байланысты «Орал қойшы», «Бөрібике» және басқа да шығармалар бар талдауға негіз болды. Этиологиялық мифтер қатарынан да ғылыми айналымға бұрын енгізілмеген бірқатар мәтіндер анықталды. Олардың қатарында «Шыбын қалай пайда болған?», «Торғай неліктен жүре алмайды?», «Сарыала қаздың бауыры қалайша сары?», «Ақ тырнаның құйрығы мен қызыл төбетайы», «Кептердің аяғының қызыл болуы» сияқты мәтіндер бар.

Қытай қазақтарының арасында мифологиялық дүниетаным ұзақ уақыт сақталғандықтан, табиғаттағы барлық құбылыстар мен заттардың жанды әрі адамға ұқсас қасиеттерге ие екендігіне сенім болған. Кейбір мифтер өздерінің бастапқы мазмұнын сақтап жетсе, енді бірқатары уақыт өте келе жаңа мазмұнмен толықтырылып, жаңаша сипатта дамыған. Сонымен қатар өңір қазақтарына ғана тән «Қарапұшықтың желі», «Қарағай мен сексеуілдің соғысы»,

«Жасаған», «Су көтерген көк жайын», «Тау иесі» секілді мифтік аңыздардың бар екендігі анықталды.

Екінші тараудың келесі бөлімінде хикая жанры арнайы қарастырылды. Бұл тараушада отандық фольклортану ғылымында бұрын ғылыми айналымға енбеген жалмауыз бейнесіне қатысты «Алтын сақа», «Қаншай мен Әншай», «Патша мен жалмауыз кемпір», «Көктай мерген», «Темір батыр», «Жалмауыз кемпір», жезтырнақ образына байланысты «Арық мерген», «Жезтырнақ», албасты туралы «Қойлыбайдың албастымен айқасуы», сондай-ақ «Жалғыз көзді дәу», «Арсалаңның өлімі», «Ож батыр» («Құж батыр») сияқты мәтіндер ғылыми айналымға енгізілді. Сонымен бірге хикая жанрының отандық фольклортануда әлі де болса мифтен толық ажыратылып, жанрлық шекарасы нақты белгіленіп бітпегені ескерілді. Сондықтан зерттеуде мәтіндерді негізінен олардың кейіпкерлер жүйесі арқылы топтастырып, саралауға басымдық берілді. Тараушада Қытай қазақтары арасында сақталған, Қазақстан аумағында кең таралмаған хикая нұсқалары негізінде талдау жүргізілді. Зерттеудің негізгі мақсаты – отандық ғылымда әлі толық игерілмеген фольклорлық мәтіндерді ғылыми айналымға енгізу, оларды түркі халықтарының фольклорлық мұрасымен салыстыра қарастыру болды. Сюжеттері мен мотивтері ортақ болғанымен, өзіндік ерекшелігі бар жаңа мәтіндердің сақталғанын дәлелдеу осы зерттеу жұмысының маңызды міндеттерінің бірі ретінде қарастырылды.

3 АҢЫЗ ЖӘНЕ ОНЫҢ ЖАНРЛЫҚ ТҮРЛЕРІ

3.1 Тарихи аңыздардың хронологиялық жіктелуі

Аңыздық прозаның ең үлкен саласының бірі – аңыз. Онда белгілі бір тарихи оқиғаның ізі, тарихтағы белгілі тұлғалардың бейнесі, тарихи оқиға өткен жер, кезең (уақыт) көрініс табады. Аңыздың үлкен бір саласы тарихи аңыздың да басқа прозалық фольклор жанрлары сияқты оқиғалары өте қарапайым, оқиғаның мезгілі мен мекенін өзек ете баяндайды. Оны тыңдап отырған адамдар шынында да болған оқиға деп қабылдауы мүмкін. Бірақ тарихи аңыздарды тарихпен шатастыруға болмайды. Алайда онда болған оқиғаның елесі көрініс табады.

Ертегіден тыс халық прозасын кезінде зерттеушілер түрліше терминдермен атап келді. Айталық М.Әуезов пен М.Ғабдуллин оларды анықтап «аңыз-ертегілер», «аңыз-әңгімелер» терминімен атаған болатын. Халық прозасының жанрларын классификациялап, терминдік атауларын орнықтырған академик С.Қасқабасов «Қазақтың халық прозасы» [14] еңбегінде жанрларға жеке-жеке анықтама бергені белгілі, соның ішінде аңызды тарихи және топонимдік деп екіге бөледі. Аңыз-әңгімелерді екіге бөліп жүйелеуді орыс ғалымы В.К. Соколова да жақтайды. Ол «Тарихи және топонимикалық» [156, б. 249] деп атаулын жөн көреді. Біз ғалым пікірлеріне сүйене отырып, Қытайдағы қазақтардың аңыздық прозасын халық прозасының жеке жанры ретінде қарастыруды мақсат еттік.

Біз сөз ететін аңыздардың негізі тарихи шындық болғандықтан, ол елдің өткен тарихынан мәлімет береді және ол жұрттың білімін жетілдіре, толықтыра түседі. Сондай-ақ аңыздағы мәлімет күмән тудырмайды. Алайда аңыз белгілі бір жерге, белгілі бір оқиғаға, болмаса белгілі бір тұлғаға байланысты болады. Іргелес отырған екі халықтың аңыздарында ұқсастық болуы бек мүмкін. Тұрмыс дағдысы мен наным-сенімдері ұқсас елдерде бір типтес сюжеттер бола беруі де мүмкін. Аңыз ауызша тарайды. Әңгімеленген оқиға көп уақыт өткен соң, фольклордың көркемдік элементтері әсер етіп оқиға көмескі тартуы, жаңа нұсқалары пайда болуы мүмкін. Тіпті оқиғаның мерзімі өзгеруі де мүмкін, яғни шатастырылады. Фольклорда не туралы айтылғаны, сондай-ақ ол қалай айтылыпты, кім айтыпты деген де маңызды болмай қалады.

Құрылымы мен пішіні жағынан аңыздарда ертегілердегідей қалыптасқан дәстүрлі бастаулар («ертек, ертек, ерте екен, ешкі жүні бөрте екен») мен аяқтаулар (сөйтіп мал малданып, жан жанданып кетіпті) болмайды... аңыз-әңгімеде шағын, бір-екі оқиғаның, бір-екі кейіпкерлердің іс-әрекеттері баяндалады [131, б. 80].

Аңыздың басқа жанрлардан бір ерекшелігі – оның аймақтық сипатының болуында. Қазақстанның белгілі бір аймағында айтылатын аңызды жалпы қазақ біле бермеуі мүмкін. Ол тек сол өңірдегі халықтың фольклорлық мұрасына ғана тән. Сол сияқты Қытайдағы қазақтар шоғырланған аймақтағы аңыздардың да барлық қазаққа тән мәтіндері саусақпен санарлық. Сонымен белгілі аймақтағы қазақтардың тарихи аңыздарын шартты түрде екі кезеңге алып қарастыруға

болады. Оны бітұтас қазақ елі боп тұрғандағы, яғни ежелден тартып, қазақ хандығының ыдырауы кезеңіндегі тарихи аңыздар, сондай-ақ, шекара сызығы тартылып, арғы бетте қалып қойған қазақтардың өзіне ғана тән тарихи аңыздар деп қарастырған жөн секілді.

Тарихи аңыздарды С.Қасқабасов: «Оғыз-қыпшақ заманынан елес беретін аңыздар (оларға Қорқыт, Ахмет Яссауи және Арыстан Алып туралы әңгімелерді енгізуге болады. VIII-XII ғғ.); Монғол шапқыншылығы мен Алтын Орда кезеңіндегі оқиғалар жайындағы аңыздар (Шыңғыс, Жошы, Тоқтамыс, Темір есімдеріне байланысты аңыздар. XIII-XV ғғ.); Қазақ хандығы тұсындағы оқиғалар мен қайраткерлер туралы аңыздар (Жәнібек, Асан қайғы, Жиренше шешен жайлы аңыздар. XV-XVIII ғғ.); Қалмақтарға қарсы соғыс-ұрыстарға байланысты туған аңыздар» (Абылай, Қазыбек, Әбілқайыр, Бөгенбай, Қабанбай аттарына қатысты әңгімелер. XVIII ғғ.) ; Сырым, Исатай-Махамбет, Жанқожа бастаған шаруалар көтерілісіне байланысты туған аңыздар ((XVIII-XIX ғғ.); XX ғасыр басындағы ұлт-азаттық қозғалысы туралы баяндайтын аңыздар» [133, б. 132-133], – деп жіктеп көрсеткен болатын. Осы бөлініске XIX ғасырдың соңғы жартысы мен XX ғасырдың ортасына дейінгі шекараның арғы бетінде қалып қойған қазақтардың аңыздарын да қоса қарастырғанымыз орынды болмақ.

Қазақ хандығы тұсында Жиренше шешеннің жары Қарашаштың асқан тапқырлығы мен ақылдылығының арқасында өзі мен Жиреншені төнген қауіптен құтқарған оқиғаны баяндайтын аңыз аймақ қазақтарында да сақталған. «Шәуешек қаласының аңыз-ертегілері» деп аталатын кітапта жарияланған «Қарашаш» аңызында ханның үш талабына бұлтартпас жауап тауып, жөніне салған Қарашаш сұлудың даналығы сөз болады. Қарашашты жар етіп алуды ойлаған хан Жиреншенің көзін құртпақ болып, оған бірінші рет «Жолмен де, жолсызбен де жүрмей кел» деген талап қояды. Екіншісінде Жиреншеге сексен еркек қой береді де осыны қозылатып әкел дейді. Осы екі ауыр талабына да Жиренше Қарашаштың даналығымен жауап табады. Хан бірде Жиренше жоқта оның үйіне түседі. Қарашаш түрлі-түске боялған жұмыртқаларды ханның алдына қояды. Хан түстерінің өзгешелігіне байланысты дәмінде де өзгеріс болуы мүмкін деп бірнеше жұмыртқаны жеп, қайран қалады. Сонда Қарашаш: «әйел заты да солай, сырт қарағанда басқаша болғанымен шын мәнінде бәрі бірдей», – деген жауаппен ханды сабасына түсіреді. Бұл аңыз бұрыннан белгілі және жалпықазақ білетін болғандықтан аймақ қазақтарында да сақталғанынан дерек беру үшін қысқаша баяндауды мақсат еттік. Негізінен аңыздан гөрі эпсаналық сипаты басым мәтін екені аян. Мәтіндегі Жиренше шешен мен Қарашаш тарихта болған адам екені белгілі. Ал осы аңыздағы болған жағдай біршама көркемделіп, өзінің тарихилық сипатынан ажырап қалғаны байқалады. Сондай-ақ, бұл аңызда тарихилықтан гөрі көркемдік сипаты басым екені аңғарылады. «Асан қайғыға», оның жер-суға ат қоюымен байланысты да айтылатын прозалық мәтіндер сақталған. Оларды біз эпсана аясында қарастыруды жөн санадық. Оларда аңыздан гөрі, эпсаналық сипаты басым болып келеді. Сонымен «Аңыз дегеніміз – бір мекеннің, жергілікті жердің, я болмаса бір елдің, тайпаның, рудың ауызекі шежіресі (устная хроника), бір

аймақта болған оқиға туралы немесе атақты қайраткер жайында баяндайтын ауызекі әңгіме» [124, 453].

Аймақ қазақтарының арасында біршама көп сақталғаны XVIII ғасырда өмір сүрген Абылай хан мен оның айналасындағы батырлары, билері туралы аңыздар. Абылайға байланысты аңыздардың бір шоғырын кезінде А.Татанайұлы жинақтап, «Тарихи дерек, келелі кеңес» [7] деген екі томдық кітабының 1-томында жариялаған-ды. Онда «Абылай ханның Жәнібекті сынауы», «Қалдан-Серен ханның Абылайды тұтқынға түсіруі» деген екі аңыз бөлек жарияланса, «Абылайдың қалмақ батыры Шарышты өлтіруі», «Абылайдың Сабалақ атануы» деген екі аңыздың мазмұны «Қазақ хандығының құрыла бастауы» деген мақаласында дерек ретінде берілген.

Расында да аңызда айтылатын, Абылайдың жетім болғаны, оның Төле бидің, кейде Әбілмәмбет хан не Дәулеткелді байдың малын баққаны аңыздармен қатар, Абылайға байланысты жыр мәтіндерінде де жиі кездеседі.

Ал Абылайдың Шарышпен айқасы туралы нақтылы құжат жоқ екенін, сондай-ақ Шарыш деген қалмақтың батыры болмағандығын, бұл есім аңыз арқылы бізге жеткенін ғалымдарымыз сол кезеңдегі тарихи құжаттарға сүйеніп дәлелдегені белгілі. Бірақ бұл жерде жаудың кім болуы маңызды емес, маңыздысы Абылай тұлғасының қалыптасуы мен оның ел тізгінін қолына алған, батыр әрі хан тұлғасын сомдау екені айқын. Сонымен бірге Жеменей ауданының «Аңыз-ертегілер» деген жинаққа «Абылай туралы аз сөз» [151, б. 68-71] аңызы жарияланған.

Бұл аңыздардың барлығы да отандық фольклортану ғылымында зерттеліп, ғылыми айналымға түскендігі себепті, қайталай қарастырмадық. Қытайдағы қазақтар арасында тараған, Абылайға байланысты аңыздардағы сюжет желісінде айтарлықтай өзгешелік жоқ. Ондағы аңыз мазмұнында Абылайдың Ташкенттен қашып, жаяу қазақ даласына келуі, кейде Дәулеткелді байдың, не Төле бидің малын бағып күн көруі, жорыққа аттанған батырлардың сапында болып, жекпе-жекте қалмақ батырын өлтіруі, Қалдан сереннің Абылайды қапылыста тұтқындауы, Абылайдың асқан ақылдылығымен жау қолынан босап шығуы қатарлы сюжет желісінде аңыздағы оқиға сөз болады. Аңыздардан сол кезеңдегі қоғамдық-саяси жағдай, аумалы-төкпелі қазақ өмірі суреттеледі. Ал Абылайдың тұтқыннан босануына халық аңыздары Абылайдың шешендігі себеп болды десе, тарихи құжаттарда ел ішіндегі билердің, сондай-ақ, сол кезеңдегі Ресейдің билік басында отырғандарының да әсері болғандығын, Ресейден арнайы елші келіп, Қалдан серенмен сұхбаттасқаны жазылады. Бұның барлығы да бұған дейінгі зерттеулерде жан-жақтылы айтылғандықтан, қайталауды жөн санамадық. Олай дейтініміз абылайтану ғылымы XIX ғасырдағы орыс ғалымдарымен қатар, Абылайдың өз ұрпағы Ш.Уәлихановтың зерттеулерінде кездеседі. Шоқан кезінде Абылайға қатысты оннан астам аңызды жарыялаған болатын. Онан кейін М.Көпеевтің жинаған материалдарында, Құрбанғали Халидтің «Тауарих хамса» («Шығыстың бес тарихында»), Шәкәрімнің «Түрік, Қазақ, қырғыз һәм хандар шежіресінде», «Қазақ» газетінде Абылай ханға байланысты құнды мәліметтер кездеседі. XX ғасырдың

басындағы «Айқап» журналының бірнеше санында Абылайға байланысты материалдар жарияланғанын білеміз. Тәуелсіздіктен кейінгі Абылай заманын зерттеген тарихшылар мен әдебиеттанушы ғалымдардың зерттеу еңбектерімен қатар, Абылай туралы аңыздарды жан-жақтылы қарастырып, зерттеген фольклортанушы ғалым Алмасбек Абсадықтың «Абылай хан ғұмырнамасы: миф пен шындық» [42], «Қазақ хандығы және тарихи аңыздар» [157], «Абылай хан: тарихи тұлға һәм фольклорлық қаһарман» [158] қатарлы үш зерттеу еңбектерінің маңыздылығын атап өткен орынды деп білеміз. Сондықтан тек Қытайдағы қазақтардың арасында тараған Абылай ханға байланысты аңыздар мен жырлардың атын ғана айтып. Олардың жиналуы мен жариялануы, зерттелуі туралы шағын түсінік айтып, шолу жасаумен тоқталдық.

Абылайдың бас батырларының бірі, көзі тірісінде хан батыр Қабанбай, дарабоз атанған Қабанбай батырға байланысты да біраз аңыздар сақталған. Соның бірі халық мұрасының жанашыры, Бейсенғали Садықанұлының аузынан жазып алынып «Дөрбілжін ауданының аңыз-ертегілері» деп аталатын жинаққа енген бірнеше аңыз мәтінін айтуға болады. Осы аңыз мәтіндері 1987 жылы Б.Садықанұлы мен З.Сәнік құрастырған «Қабанбай батыр» (жырлар мен аңыздар) [159] кітабына енген. Кейіннен 1991 жылы Алматыда қайта басылып шыққан, онан соң З.Сәніктің 15 томдық шығармалар жинағында да жарияланған. А.Ғабдуллинаның «Қабанбай батырға байланысты жырлар мен аңыздар» [49] атты диссертациялық жұмысында, Б.Әбілқасымовтың «Қабанбай» [160] атты зерттеуінде жан-жақтылы қарастырылған. Төменде «Дөрбілжін ауданының аңыз-ертегілері» атты жинаққа енген батырға байланысты жарияланған аңыз мәтіндеріне тоқталамыз.

«Қабанбайдың ақ туы мен кісесі жайлы». Онда батырдың туы мен кісесінің найман ішіндегі Қарақұрсақ Мәмбет руының Әбілғазы болысының үйінде сақталып келгені туралы дерек айтылады. Мәлімет беруші оны былай сипаттайды. «Шынтақтай ғана қысқа ақ ту екен. Әр жұма сайын сандықтан алып шығып қағып-сілкіп жел қақтырып, қайтып орнына салып қоятын. Ал кісесінің өзі кіші-кірім сумкадай болатын» дейді. Ал бүгінгі күндері даулы болып жүрген, батырдың жерленген жері туралы да «Қабанбайдың сүйегі Барлықтың Қоңыроба атырабына қойылған. Бірақ қазіргі күнде зираты мынадай еді» деп көрсетіп беру қиын. Қабанбай қайтыс болған соң үш жылдан кейін «Қабанбай бүгін қайтыс болды деп исі қазаққа сауын айттырып ас берген. Олай болудағы себеп: ол күнде жаугершілік заман болып елін-жерін білектің күші, найзаның үшімен сақтап тұрған кезең екен. Қабанбай орасан батыр болғандықтан оның жауы Қабанбайдың қайтыс болғанын білсе қабірден алып шығып, басын алып «Мен өлтірдім» деуі де ғажап емес-ті. Сондықтан болса керек өте құпия сақталған» дей келіп мына екі мысалды айтқан: Бірі Қабанбай қайтыс болғаннан кейін еліне жау шапқан. Жауға қарсы аттанғандар Қабанбайлап жаудың алдына андағайлап шапқанда алаңғасар бір жігіт сасқалақтап аузына Қабанбай түспей қалып бірнеше тұмсық айналып кеткен. Ол қайта келіп әйелінен: «Біз атын шақыратын әлгі кісі кім еді?» дейді. Сонда аталарының атын атамайтын әйелі «Үй төбеңнен жүргір, батыр атаңның атын

ұмытып қалдың ба?» – десімен тағат қыла алмаған әлгі жігіт сайды өрлей «Батыр атаң! Батыр атаң!» деп шаба жөнеледі. Ол жер кейін «Батыр атаң түбегі» аталып кетеді. Қарақұрсақ Мәмбет елі ертеде «Батыр атаң түбегі» деп атайды екен. Қазір ол рулар болмағандықтан бұл ат айтылмайтын болған. Енді бірі – осы айтқан «Батыр атаң түбегінен» шығысқа қарай өзенді 6-7 жүз метр өрлегенде қысаңның теріскей бетіндегі шағын үңгірге Қабанбай ақбас атанның бас сүйегін қойған. Міне сол жер күні бүгінге дейін «Түйебас» деп аталып келеді. Ол жөнінде ел аузында жалғасып келе жатқан мынадай аңыз бар.

Қабанбай батыр Құлыстайдан топырақ ащы артып алып (Мөлшері Шағантоғайдың солтүстік жазығы, Жиек болуы мүмкін) Барлыққа яғни Теректі өзеніне қарай келе жатқан жолында Қоңыробасазында белі үзіліп ақбас атаны өледі. Жақсы көретін атанның басын елеусіз жерге қалдырғысы келмеген батыр жоғарыдағы айтқан жартасқа әкеп шығарыпты. Сол топтамада жарияланған және бір аңыз «Қабанбай, Бөгенбай, Боранбай, Дәулетбай батыр туралы» [73, б. 49-55] деп аталады.

Аңыз мәтінінде төрт батыр жорыққа аттанып бара жатқанда жолдан кезіккен атқосшы ілесіп бесеу болады. Батырлар бір жерге келгенде алыстан елбеңдеген бірдеңе көрінеді. Дәулетбайды жұмсайды. Дәулетбай барып қараса, жаңа жерленген адамның көр топырағын қазып жатқан көкжал қасыр екен. Батыр көкжалды үзеңгімен соғып алады да, ашылып қалған көрдегі адамды қараса бойында жаны бары білінеді. Оны атына өңгеріп, көкжалды қанжығаға байлап батырлардың қасына келеді. Болған мән-жайды айтады. Жаумен айқасқалы келген төрт батыр екеуін тастайды да, атқосшыға белгі берсем келіндер, жоқ болса, осы төрт аттың бірін мініп қайта беріндер дейді. Айтақындай белгі береді, батырлар жеңіске жетіп, жеті күн жеңісін тойлап қайтпақ болады. Дәулетбай қалып, аман қалған жігітті еліне жеткізіп, әкешешесін қуантып қайтады да, Қабанбай бастатқан үш батыр, бір атқосшы кері қайтады. Жолда атқосшы қосылған жерге келгенде оған олжа бөліп береді. Сонда барып атқосшы болған жігіт, малды кімнен алғанын білу үшін аты-жөндерін сұрайды. Қабанбай жылқының ішінен бір атты таңдап әкеңе «Қабанбай берді» деп айт дейді де жолға түседі. Ауылына келсе, жігіт өліп қалған екен деп, жоқтап жатады. Жігіт болған мән-жайды айтқанда әкесі оған ашуланып, батырларды үйге шақырып, батасын алып қалу керек еді деп өкінеді. Қабанбайдың жігітке «барып, барып адам боласың-ау» дегені соған қаратылыпты деп аңызды аяқтайды. Бұл аңызда батырлардың аты аталғанымен кереметтей оқиға сөз болмайды. Айтушының әңгімесі бойынша батырлар жеңіске жетеді, ауылына аман-есен оралады. Және бір назар аударатын жағдай көкжалдың адамның тірі екенін сезіп, оны қазуы. Бірақ мұнда көкжал мифтік бейнеде емес, жай даланың жыртқыш аңы ретінде көрінеді. Айтушы да оған мән бермейді. Ал ол аман алып қалған адамды Дәулетбай Алланың аманаты деп үйіне аман-есен жеткізіп, әке-шеше, туыс-туғандарының көңілін орнықтырады. Ал аман қалған жігіттің, суға кетіп өлді деп, жерленген бір байдың жалғыз ұлы екені туралы ғана айтылады.

XVIII ғасырда жасаған, қазақ батырларының бірі – Ер Жәнібек Бердәулетұлы. Жәнібек батырға байланысты алты жыр мен қырықтан астам аңыз сақталған. Жәнібек батыр туралы зерттеген ғалымдардың басында А.Татанайұлы мен З.Сейітжанов еңбектерінің орыны бөлек. Батыр туралы жырлар мен аңыздардың негізінде Шәміс Құмарұлы «Ер Жәнібек», Монғолиядағы қазақ жазушысы Сұлтан Тәукейұлы «Ақыр Жәнібек», Жәди Шәкенұлы «Жәнібек батырдың соңғы күндері» романдарын жазды. Ал жырлардан Ақыт Үлімжіұлының «Жәнібек батыр», Ыбырай Ботайұлының «Ер Жәнібек», Мағауия Сұлтанияұлының «Ер Жәнібек» және де авторы белгісіз үш жырдың жарық көргенін білеміз. Жәнібек батырға байланысты фольклорлық мәтіндерді жинап жариялаушылардың басында А.Татанайұлының тұрғаны белгілі. А.Татанайұлы алғашқы жинаған материалдарын «Алтай аясы», «Шалғын», «Мұра» журналдарында жариялап келген. Өзінің «Тарихи дерек, келелі кеңес» деп аталатын екі томдық кітабында Жәнібек батырға байланысты материалдарды жариялаған.

Батырға байланысты жырлар мен аңыздарды топтастырып Ақын Байбосынұлы мен Шәміс Құмарұлы 2006 жылы Қытайда бастырған. Елімізде 2008 жылы Жәди Шәкенұлы Қытайдағы жарияланған кітап негізінде қайта бастырса, онан кейін Т.Шаңбай, С.Қорабай, Т.Тынысбекұлы да 2012 жылдары жариялаған болатын. Бұдан бөлек Жәнібек батырға байланысты аңыздар отандық баспасөздер мен қолжазба мұрағаттарда да сақталған. Ең алғашқы баспасөзде жарық көруі 1925 жылы Семейден шыққан «Таң» журналында жарияланған. Аңыздардың кейбірі Орталық ғылыми кітапхана мен әдебиет және өнер институты қорларында да сақталған. Бұл аңыздар 2014 жылы Жәнібек батырдың 300 жылдығына байланысты өткен халықаралық деңгейдегі конференция аясында құрастырылған «Жәнібек батыр» (жырлар мен аңыздар) деген жинақта жарық көрген. Ал Жәнібек туралы зерттеулердің басында М.Әуезовтің зерттеу мақалаларын да атап өткеніміз орынды.

Жәнібек батыр туралы М.Әуезов өз зерттеулерінде сөз етіп, мақалаларында тоқталып отырған. Айталық 1922 жылғы жарық көрген «Шолпан» журналының №2-3 сандары мен 1923 жылы шыққан осы журналдың №4-5 сандарында жарияланған «Қазақ әдебиетінің қазіргі дәуірі (тарихи-әдеби сын)» атты мақаласында «Жәнібек батыр» туралы ой-толғамдары кездеседі. Кейіннен осы мақала М.Әуезовтің 1991 жылы «Ана тілі» баспасынан шыққан «Әдебиет тарихы» атты кітабының соңында берілген. Бұл мақалада фольклордың әртүрлі жанрына тоқталып, Абайға дейінгі қазақ фольклоры мен авторлық ауыз әдебиетіне талдаулар жасай отырып «ескі әдебиетімізде ескі қазақ өмірінің әрбір дәуірі, әрбір мезгілі және әрбір жеке-жеке суреттері де айтылған» дейді. Сонымен бірге Абылай дәуіріндегі Бұқар жырау мен керей Жәнібек айтты дейтін жырлар мен бата сөздеріне де талдау жасайды. Онда Жәнібек батыр туралы мынадай үзінділер келтіреді: «Ол замандағы қазақтың өміріндегі кез келетін қиын асу, тар кезеңде жорыққа аттанып, жасанған жаудың қарсысына бару болса, Абылайдың үлкен соғысының біріне бара жатып, керей Жәнібектің өзіне берген батасы мынау:

Құрулы мылтыққа жолықтыр,
Құрсаулы жауға жолықтыр,
Ел сасқандай,
Етек басқандай

Абылайдың сарт... ашқандай күнге жолықтыр, – деген. Бұл асау қанды батыр, тайғақ кешу, тар жолда еліне еңбек сіңіруді қиял қылған елшіл аламан сөзі» [4, 226] дегенді айтады. Сонымен бірге М. Әуезов «Абайдың туысы мен өмірі» атты 1933 жылғы жазған еңбегінде Ер Жәнібек батырдың Абайдың атасы Өскенбайдың нағашысы екені туралы сөз қозғайды [161, б. 29].

Назар аударатын бір жағдай, тарихта «Жәнібек» атты тұлғалардың да көп болғанын білеміз. Солардың ішінде Шақшақ Жәнібек пен Бердәулетұлы Жәнібекке байланысты айтылатын аңыздардың екі батырға да телініп жүргенін байқаймыз. Енді бір мысалы М.Әуезовтің М.Сильченконың «Шоқан Уәлиханов» туралы «Қазақ әдебиеті тарихының» 2 томына жазған еңбегіне айтылған пікірінен көрінеді. Онда «Шоқан Уәлиханов жазған аңыздарда жаңсақтық кеткен, негізі ол аңыз Шақшақ Жәнібекке емес, керей Жәнібекке байланысты туған аңыз» деген ой айтады. Онда М.Әуезов былай деп жазады: «62-бетте, Шоқан келтірген тарихи әңгімеде, Шақшақұлы Жәнібек турасында жаңылыс сөйленген. Бұл әңгімедегі батыр – Керей Жәнібек болу керек. Себебі Шақшақұлы Жәнібек батыр емес, би ғана болған. Ал, керей Ер Жәнібек Шоқанның әңгімесіне қисыны келетін, анық Абылайдың батырының өзі болған. Осы ретте Шоқанның жаңсақ жазғанын айтып, сноска беру керек сияқты» [162, 266-267] деген пікір білдіреді. Жәнібек батыр туралы қазірге дейін қырықтың үстінде, нақтылап айтқанда қырық төрт аңыз жарық көрген. Аңыз мәтіндері ғұмырнамалық циклденуге түскенін көреміз. Жиналған аңыздарды хронологиясымен тізбелеп қоятын болсақ, Жәнібектің балалық шағынан бастап, қартайған кезіндегі оқиғалармен аяқталатынына көз жеткіземіз. Солардың арасынан бірнеше аңызды тарқата айтуды жөн санадық.

«Жәнібек батырдың балалық шағы» [7, б. 6-16]. Аңыз екі бөліктен тұрады. Бірінші бөлігінде жас балаға Шақшақ Жәнібек батырдың өз атын қойып, бата беруі, жас батырға көкбөрі киесінің даруы. Екінші бөлігінде Жәнібектің Қазыбек би мен анасынан бата алып жорыққа аттануы. Аңыздан бір байқалатыны авторлық қол таңбаның барынша айқындығы. Оның да өзіндік себебі бар. «Тарихи дерек келелі кеңес» атты кітаптың «Алғы сөзінде» А.Татанайұлы бұл мұралардың бүгінгі күнге жетуі үшін аса қиын кезеңдерді басынан өткергендігін айтады. Ел арасынан жиналған мұралары екі-үш қайтара саяси белсенділердің тарапынан өртеліп, қағаз күйінде сақтау мүмкін болмағанда тек жаттап алып, есте сақтау арқылы алып қалуға болатындығын біліп, барлығын жадында сақтаған. Сонымен бірге о дүниелік болған жарының қабірінің топырағына жасырып сақтап қалудай ерліктерге барған. Ақындығы мен жазушылығы бар тұлғаның халық мұрасының сюжетін сақтағанымен кейбір сөз-сөйлемдерді жанынан қосып айтқаны да белгілі.

«Жәнібекке батырлықтың қонуы» [163, б. 63]. Жәнібекке батырлықтың қонуын аңыздарда бірнеше түрде түсіндіреді. Бірінде Жәнібектің анасының

көкбөрінің етіне жерік болып, арлан қасқырдың етінен ауыз тиюімен байланыстырады. Бұл ұғым әріден келе жатқан бөрі төтемінің санада жаңғырығып өзгеруінен туындаған тарихи сананың көрінісі. Екіншісінде осы аңызда айталатын табиғаттың дүлей тағыларымен – айдаһар, аю, арыстанмен байланысы. Бұл аңызда мифтік ұғым басым, жоғарыдағы аталған үш жыртқыштың да адамдармен жақын келіп отаса бермейтіні белгілі. Халық батырдың асқан жүректілігін, батырдың батырлығын дәріптеу үшін айтылған аңыз. Яғни батырға батырлықтың қонуы тылсым күшпен байланысты дегенді айту. Жәнібекке батырлықтың ғайыптан дарығандығын, яғни жаратушы күштің шарапатымен болады дегенді аңыздайды.

«Жәнібектің ақ сауыты» [164, б. 20]. Аңызда батырдың асқан қайрат иесі екендігі дәріптеледі. Нағашысы Қазыбек бидің ұсталарға соқтырып жиеніне арнайы жасатқан сауыты Жәнібектің бір ақырғанынан қалмай жонынан қақ бөлініп қалуы соның жарқын мысалы. Атса садақ, шапса қылыш өтпейтін шығыршықталып қатты темірден (болаттан) жасалатын қорғаныс киімінің бұлай бүлінуін асқан батырлықтың белгісі деп қабылдауы, Жәнібекке тек ақ жыланның (нысаналы, киелі) көмегімен ғайыптан сауыт бұйыруы, батырдың затына сай, жаратқанның сыйы деп қабылдауы аңызда айырықша айтылады.

«Жәнібек туралы» [165, б. 89]. Бұл аңыздағы кездесетін мотив, батырлық эпостарда кездесетін ұрпаққа зар ата-ананың, әулие-әнбиелердің мазарын кезіп, ұрпақ тілеу, түс көріп ғайыптан бата алу мотивінің өзгерген түрі. Яғни мұнда ата-ананың ел сыйлаған аруақты батырдан бата алуы, сол батаның шарапатымен сәбидің дүниеге келу жайы айтылады яғни сөздің магиялық қасиетіне сенген. Сонымен бірге Ер Жәнібектің әжесі Шақшақ Жәнібектің атын қойып, жеті жасында сынатады. Қазақта киелі сандар ұғымы бар екендігін ескерсек Жәнібекті «жеті» жасында сынатуында да үлкен мән бар. Сонымен бірге бұл аңызда батырға сауытты Шақшақ Жәнібек сыйлайды. «Батырды темір сақтамайды, Тәңір сақтайды» деп халық даналығын да осы аңызда өз айдынында қолданған.

«Абылай ханның Жәнібекті сынауы» [7, б. 23-25]. Бұл аңызда айтылатын батырдың батырлығын, жүректілігін сынау үшін «Бейіт ағашын алып келуге жұмсау» сюжеті бірнеше батырға тән айтылып жүргенін де ескенреніміз абзал. Өйткені бұл сюжет халықтың өз батырын дәріптеу үшін қолданылатын көшпелі сюжет екені түсінікті. Абылайдың осы сынағы балта керей Тұрсынбай батырға байланысты аңыздан да көрініс табады. Онда да Абылай Алатаудан қырғыздар мен жоңғарларды қуып тастау үшін жорыққа аттанып келе жатқанда, алдынан жалғыз жортқан батыр жолығады. Аты таныс батырдың, затын білмекке оны өзі тіке сынамақ болып, қоналқы жердегі бейіт ағашын алып келуге жұмсайды. Абылайдың бейітке орналастырған батырлары оған тап бергенде, оларды ұстап өлтірмекші болады. Қорыққанынан екі батыр өздерін Абылайдың жұмсағанын айтады [166].

Бұл аңыз Мәшһүр-Жүсіп Көпеевтің 20 томдық шығармалар жинағының 8-томында «Қырғызға жорығы, Тұрсынбай батыр» [167, б. 184] деген тақырыппен жарияланған аңызда және де осы жиырма томдық шығармалар жинағының 9-

томында «Балта керей Тұрсынбай батыр» [168, б. 133] деген аңызда айтылады. М.Көпеевтің шығармаларында жарияланған аңыз «Бабалар сөзі» сериясының 86 томына енген.

Жоғарыда екі батырды сыннан өткізуші де Абылай екені айтылады. Сонымен бірге «батырды сынау үшін бейіт ағашын алуға жұмсау» сюжеті аңыз түрінде екі батырға да телінгенін байқаймыз. Сонымен бірге дәл осындай сюжет «Қабанбай батырдың Жәнібекті сынауы» деген аңызда да кездеседі:

Отын жоқ болмаған соң тамақ дайын,
Елмен бір менде абыржып талтақтайын.
«Қабанбай деді маған жолда көрген,
Бейіттің алып келші жан тақтайын» [159].

Төле бидің Өтеген батырды сынауында да осы сюжет көрініс табады [124, б. 577-580]. Бұл салыстырулардан аңғаратын түйін бірқанша батырға қатар телініп айтылып жүрген осы сюжетті бір батырдың атына теліп қоюға болмайтынын аңғарамыз.

«Жәнібек батырдың Абылайдың оң тізесінен орын алуы» [7, б. 16-23]. Бұл аңыз ел арасында көп тараған. Аңызда кездесетін Жәнібектің Абылай ханнан сұраған үш тілегі «оң тізесінен орын алуы», «өз руынан сарбаз жасақтауды өтінуі», «төбеге тігетін туды белгілетіп алуы». Бұл Жәнібек батырға байланысты жыр мәтіндерінде де кездеседі. Жәнібектің Абылайдың назарына іліну барысын бірде Абылайдың атының болдырып, жау қоршауында қалған жерінен Жәнібектің құтқаруы айтылса, бірде Абылайдың астындағы атына оқ тиіп, жаяу жау ортасында қалғанын көрген Жәнібектің астындағы атын ханға түсіп беріп, ханды аман-есен қоршаудан құтқарғаны туралы айтылады. Ер Жәнібек жайындағы тарихи аңыздарда қолына қару алып, сыртқы жауға қарсы күрескен батырдың ерліктері нақты баяндалады.

«Жәнібек батыр туралы аңыз» [70, б. 199-201]. Бұл аңызда Жәнібектің тууы бұрынғы батырлық эпостағы батырлардың дүниеге келуін елестеді. Мәселен Қобыландының анасы Қобыландыға жерік болғанда аю, айдаһардың етімен жерігін баса алмай, тек арыстанның етін жеп жерігін басса, бұл аңызда көкбөрінің етін жеп жерігін басады. Яғни батырдың өмірге келер алдындағы жағдайда жай адамдардан өзгеше болатынын айту. Қазақ әдебиеті тарихының бірінші томында С.Қасқабасов «Қазақ фольклоры: статусы мен теориялық негіздері» деген еңбегінде осы құбылысты төмендегідей түсіндіреді «адам, яки ру-тайпа белгілі бір жануардан, өсімдіктен, немесе желден, күн сәулесінен, я болмаса басқа бір ғажайып нәрседен туады деп илану және сол бабасының керемет қасиеттері ұрпағына дариды деп түсіну. Бұл пайым Шыңғыс ханның күн нұрынан жаралғаны, Төстіктің анасы төстік жегеннен туғаны, Қобыландының шешесі қабыланның жүрегіне жерік болуы, Алпамыстың әулиеден, ал Едігенің пері қызынан тууы сияқты мотивтерге негіз болған» [124, б. 21].

«Жәнібек батырдың бес ерлігі» [164, б. 25-30]. Аңызда Жәнібектің бес ерлігі айтылады олар: «Жәнібектің Бөрілі сайда қаптаған қалың шүйебөріні шауып өлтіруі», «өзін арнайы іздеп келе жатқан дәу қалмақ батырын алып ұрып

бауыздауы», «ешкі қотыр денесіне қаптағанда бір рет тырнақ тигізбей бір ай шыдап, соңында киімін шешкенде бір қабат терісімен қоса сыпырып тастауы», «Абылайдың жұмсауымен бейіт ағашын алып келуі», «Жыланның басын тісімен қыршып алып бүркіп жіберуі».

Моңғолияда 1997 жылы жарияланған «Көбеш батыр» атты кітапқа енген «Көбештің үш ерлігі» [169, б. 16] деген мәтінде «Жыланның басын қыршып жұлып алу» мотиві бар. Онда да Көбештің батырлығын баяндау Жәнібек батырға байланысты айтылып отырған осы аңыздағы мәтінімен ұқсас. «Ешкі қотыр денесіне қаптағанда бір рет тырнақ тигізбей бір ай шыдап, соңында киімін шешкенде бір қабат терісімен қоса сыпырып тастауы» Көбеш батырға байланысты аңыздарда кездеседі [169, б. 16-20].

«Керейдің шығысқа қарай қоныс аударуы» [170]. Бұл аңызда керейлердің XVIII ғасырда болған бірнеше көшінен дерек береді. Сыр бойынан Нұра, Есіл жағалауына көшуі. Енді бірі Қалбадан Алтайдың күнгей бетіне көшуі (бұл көшті негізінен Қотырақ батыр бастаған). Ал Жәнібек батыр бастаған Сары атаның балалары Қалба тауында қалғаны туралы айтылады. Сонымен бірге «Қарақас өткелі» деген аңыз да осы мәтінде кездеседі. Бір айта кетерлік жағдай Керей көші бірнеше кезеңдерден тұрады, айталық: Сырдан Нұраға қарай көшуі, Ордан Есіл Нұраға қарай көшуі, Арқалық, Едірей тауларынан Балқашқа қарай жылжып, Көксала, Бақанасқа, Шыңғыс тауына келуі, Шыңғыс тауынан Қалбаға яғни Алтайға қоныс аударуы, Алтайдың күнгей бетіне (қазіргі Қытайдағы Алтайға қоныс аударуы), бір бөлім керей руларының он тоғызыншы ғасырда Монғолияға қарайтын Алтай бетіне қоныс аударуы. Бір бөлім керейлердің XIX ғасырдың орта шенінде Қытайдағы Тарбағатай аймағына қарайтын Майлы-Жайыр тауларына қоныс аударуларын қамтиды. Бұл көштердің алғашқы көшу барысы Жәнібек батырмен байланысты айтылады.

Жоғарыда Жәнібек батырға байланысты айтылатын аңыздардың бірқаншасын тізбелеп берудегі себептердің бірі – бұл аңыздардың бұрын-сонды ғылыми айналымға енбей келе жатқанына назар аударту мақсатында тоқталуды жөн көрдік. Осы негізге ғылыми мақаламызды да жариялаған болатынбыз [171]. Тәуелсіздіктен бұрын Жәнібек жайындағы аңыз тек Қытай мен Монғолия, Түркиядағы қазақтарда ғана айтылып келген-ді. Бұл Жәнібек жайындағы аңыздың аймақтық сипатының көрінісі болып табылады.

XVIII ғасырдағы Абылай ханның айналасындағы әйгілі батырлардың бірі – шанышқылы Бердіқожа батыр. Бердіқожа батырға байланысты айтылатын бір аңыз «Халық ауыз әдебиеті қазынасы» сериясымен шыққан 25 томдықтың 13-томында «Бердіқожа» [147, б. 173-181] деген атпен жарияланған. Аңызда Бердіқожаның батырлығынан гөрі сыбызғышылық қыры әңгімеленеді. Жасы жиырманың ішіндегі батырдың ауылына кіші жүзден екі жолаушы келеді. Олар Бердіқожаның не үшін бойдақ жүргенін сұрайды. Батыр өзіне лайық жар таппай жүргенін айтады. Сонда екі жолаушы кіші жүзде Маман дегеннің Нұрила деген қызы бар сол саған лайық дейді. Батыр қалай баратынын сұрайды. Төте барсаң тоғыз күндік шөл бар, айналып жүрсең бір ай жүресің дейді. Бердіқожа шөлді кесіп өтуді ойлап, өзіне ат іздейді. Ешбір ат жарамайды. Сол

кезде бір ақсақалдың астындағы арық, жауыр атына көзі түседі де, сатып беруін сұрайды. Ақсақал төрт жылқы сұрайды.

Бердіқожа батыр бір қысырақтың үйірін берейін дейді. Оған ақсақал ренжіп, бергісі келмейді. Сонымен сегіз жылқы беріп, атын алады. Ақсақалдың айтуы бойынша бұл ат су жылқысының тұқымы екен. Биесіне су жылқысының айғыры шауып, содан туған құлын, тайынан ертоқым түскен жоқ, арқасы жауыр дейді. Батыр жолға мінетін атын бір жыл сүт пен жем беріп баптап бабына келтіреді, қосарға екі ат алады, ешкі терісінен жасалған тоғыз торсыққа су құйып алады.

Шөлді кесіп өткенде қосардағы бір аты шөлге ұшып өледі. Шөлден өткен соң батыр тынығып бір жерде жатады, оянса аяғы суып келеді екен, көзін ашып қараса, айдаһар жұтып барады екен. Кездігін алып, айдаһарды езуінен тартып, екіге жарып тастайды. Бір кезде аяғын әрең жиып отырса, аты келеді. Атының құйрығынан ұстап, орнынан тұрып, атына мінеді. Қосардағы екінші атты жолбарыс жеп жатқанын көріп жолына түседі. Іздеген ауылына жетеді. Барған ауылда той боп жатады. Сөйтсе, Маман байдың ауырып жүрген ұлы әкешесіне сәлем беріп келген құрметіне той жасаған екен. Сол тойдың үстіне ноғай байы келеді, Бердіқожаға қарамаған жұрт, оған жапырыла құрақ ұшады. Бұған жынданған батыр оны өлтіріп тастайын деп ойлайды да, тойдың шырқын бұзып, үйді қанға боямайын деп жөніне келеді. Қызға сол кезде сөз сала келген ноғай байын, түн жамалып қыздың жатқан жеріне келген жерінен ұстап, түншықтырып, жолына салады. Қыздың да оған тигісі жоқ екенін біліп, көңілі орнына түседі.

Өзінің Бердіқожа екенін қызға білдіреді. Қыз «сыбызғышы Бердіқожасың ба?» деп сұрайды. Батыр «иә» деп жауап береді. Қыз сонда, бақсылар ағамның ауруы сенің сыбызғыңның үнінен жазылады деген, ауруы жазылса, мені саған қалыңсыз береді дейді. Екі-үш күн бай ауылында жатқан батырды қыздың шешесі жанына серік қосып ұлының ауылына жібереді. Үйге таяғанда Бердіқожа екі серігіне аттың шаужайынан ұстатып, өзі сыбызғы тартып ауылға жақындайды, үйде жатқан Қоңырат та оның сыбызғы үнінен Бердіқожа екенін таниды. Сыбызғы күйінің құдіретіне адам тұрмақ төрт түлік мал мүлгиді. Батырдың сыбызғысынан байдың баласы ауруынан жазылып, қарындасын қалыңсыз береді. Қызға берген жасау-жабдығын артып, қыздың шешесі бір ай жүріп Бердіқожаның ауылына келеді. Ауылы да ұлан-асыр той жасап күтіп алады. Аңыздың қысқаша мазмұны осындай.

Мұнда мифтік элементтердің бірнеше түрін байқаймыз. Біріншісі Бердіқожаның астындағы тұлпарының суын жылқысының тұқымы болуы, екіншісі айдаһардың ұйқтап жатқан батырды жұтуы және оны батырдың өлтіруі, үшіншісі байдың үйінде жатқан батырға киіз үйдің жабығынан бір сәуленің денесіне түсуі. Бұның барлығы да батырдың тұлғасын сомдауға қызмет етіп отырған мифтік элементтер. Ал Бердіқожаның Абылай тұсындағы керемет батыр екендігін көрсететін жырлар мен аңыздар да бар. Жырлар мен аңыздар «Бабалар сөзі» жүз томдығында жарияланған.

Абылай замананындағы белгілі батырлардың бірі – Есенгелді батыр. Ел арасында батыр атымен байланысты айтылатын аңыздар мен бірнеше жырлар сақталған. Солардың қатарында Қытайдағы қазақтар арасында сақталып, баспа бетінде жарияланған екі аңызды назарларыңызға ұсынуды жөн санап отырмыз. Бірінде Есенгелдінің киелі батыр екені, оның баласына Қабанбайдың өз атын қоюы әңгімеленеді. Батырдың балаға көңілі толып өз атын қою дәстүрі Шақшақұлы Жәнібектің керей Жәнібек батырға өз атын қоюы мен осы аңыздағы Есенгелді батырдың баласына Қабанбайдың өз атын қойып кетуін мысал ретінде атап өтсек жеткілікті. Төменде сол екі аңыздың мазмұнына қысқаша тоқталатын боламыз.

«Киелі батыр Есенгелді» [73, б. 45-47] аңызында Іленің Нылқы ауданы Абыралы тауында Есенгелді деген батыр болған екен деп басталады. Қабанбай батыр, Бөгенбай, Жәнібек, Барақ, інісі Дәулетбайларды ертіп Іле өңіріне барады. Жолшыбай Есенгелді батырдың үйіне қонады. Оның әйелі сол күні босанып ұл табады. «Қабеке келіңіз ұл тапты атын өзіңіз қойыңыз» дейді. Қабекең «Біз келіп жатқанда нәресте дүниеге келді, аты Қабанбай болсын» дейді. «Тақсыр-ау сіздің атыңызды бұл көтере ала ма?» дейді.

«Көтере алса Қабанбай болсын, көтере алмаса Жаманбай болар» дейді. Ер жеткенде ол Қабанбайдай батыр болады. Есенгелдіден тартып 7-ұрпағына дейін батыр аталады. Соның 7-ұрпағы Есбосын 8-ұрпағы Әкбар, Сейіт деседі. Акбар батыр мен Сейіт батырдың Шыңжаңдағы үш аймақ соғысының алғашқы ұйымдастырушыларының, оны бастап шығушылардың бірі екені белгілі.

Малын шауып, адамын өлтірді деп моңғол, сібе қатарлы ұлттар жаңжүнге (генаралға) арызданады. Жаңжүн бұл қабарды естіген соң қызай руына жиын ашып «Елдеріңнен шыққан Есенгелді деген сұм бар екен, бұл елдің адамдарын өлтіріп малын тонапты. Оны маған ұстап беріңдер, басын аламын» дейді. Есенгелдіні қимаған ел адамдары «Асқан батыр Есенгелдіге бүтін қызайдың күші жетпейді, оны ұстауға барсақ адамды өлтіріп мал шабады. Біз ұстай алмаймыз тақсыр» дейді.

«Онда сендер жаңжүн шақырып жатыр деп маған жіберіңдер келген соң оның басын аламын» депті жаңжүн. Ел адамдары Есенгелдіге келіп «Сені жаңжүн шақырып жатыр, барғанда әскерін қаптатып ұстап басыңды алады. Немесе дарға асады. Сондықтан сен көшіп қаш» деп нәсихаттайды. Есенгелді «Қашып көшу атыма лайық емес, мен барып жаңжүнді өлтірем, не достасамын» деп шапанның ішінен сауыт киіп, сайманын асынып күре жамбылының алдына келеді.

Есенгелді атын сыртқа байлап қақпадан кіреді. 20 әскер қылыш алып шабуға дайындалады. Есенгелді таяй бергенде жаңжүн талып қалады. 20 әскер түгел жаңжүнге жүгіріп сүйеумен болып жатқанда, Есенгелді аузынан ақ көбік бұрқырап жаңжүнге келіп кеудесіне су бүркіп ұшықтайды. Жаңжүн есін жияды.

Жаңжүн: «Мен қателестім, сені өлтіру ойында едім. Сені құдай ерекше жаратқан адам екенсің, қақпадан кіргенде иығыңда екі арыстан бар екен, ол маған атылып тұрды, таяп келгенде мен арыстан айбарынан шошып талып қалдым. Сені өлтіре алмадым, екеуіміз дос болайық, маған да сендей адам

керек» деп бірнеше күн сый-құрмет көрсетіп қайтарады. Батырға байланысты айтылатын екінші аңыз «Қазақ ауыз әдебиетінің қазынасы» атты 25 томдық серияның 13 томында жарияланған.

«Есесін алған Есенгелді» [149, б. 244-248; 185, б. 132-137] аңызында бір жылы отарда жүргенде Есенгелдінің малын Құсбек хан деген монғолдың ханы барымталайды. Қараменде бастатқан топ жау жағының адам күші көп екенін біледі де, Есенгелдіні жасырып қалады. Құсбек хан Есенгелдіні сұрағанда, ол отарда жүреді дейсің бе? Ауылында деп жауап береді. Қарамендеден Есенгелдіге сәлем жолдайды. Құсбек хан, Қарамендеден Есенгелді мені жеңсе не істейді? – деп сұрайды. Қызынды қатын, керегенді отын қылады деп жауап береді. Бір жыл дайындалған Есенгелді Құсбек ханды шабуға жолға шығады. Шығар алдында Торғай деген кісіден ұлы Тоқмамбет пен торы азбанын сұрайды. Торғай жалғыз ұлын жібергісі келмейді. Сонда Есенгелді «Тоқмамбеттей ұлы болмаған, торы азбандай аты болмаған адам жау ала алмайды» дейді.

Бұны естіген әкесі оны Есенгелдіге қосып жібереді. Қараменде өте қырағы адам екен де, қиядағы қылаң еткеннің бәрін таниды екен. Жорықта келе жатып алдарынан кезіккен қалың қолды байқап, оларға сезілмеу керек екенін айтады. Бірақ қалың қолдың ішінде бір атқа көзі түседі де, соны қолға сездірмей алып келуді қасындағыларға тапсырады. Сонда Есенгелдінің жіберген адамы алып келеді де, сол атты Есенгелді алады, «Есенгелдінің боз тарланы» деген сол екен деп аңыздалады. Құсбек ханның ауылына барып алыстан қарауылдаған Қараменде жауларының ауылында бір қыз бен бір келіншектің отырғанын көреді және қолындағы қымызын аспанға шашып жібереді де атынан секіріп түседі. Сөйтсе, Құсбек ханның қызының көзі де өткір екенін ол да байқап қалады. Қараменденің қымыз шашып жіберуі таста отырған қыран құстар көкке көтерілгенде саңғытып ұшатын кезі болады екен, қарсы жағын сендіру үшін солай істеген екен. Қыз да алғашында адам деп қарап, аппақ затты көреді де құс екен деп отыра береді. Есенгелдінің адамы келіп, ауылды барымталап, өз малдарымен бірге Құсбек ханның да малын алып кетеді. Ауылына келген монғол ханы олардың артынан қуады. Артынан оқ боратып жылқыны баудай түсіреді. Жалғыз өзі келе жатқанын сезген Есенгелді, Солтанкелді деген інісін алып жолын тосады. Солтанкелдінің мылтығын өз иығына қойдырып, жаудың сақалын жара ат, жанды жері сол, басқа жерінде сауыт болғандықтан оқ өтпейді дейді. Құсбек батырды жер жастандырады. Басын кесіп, найзасына іліп кетеді, артынан келген жаулар, қолбасыларының өлгенін көріп кейін қайтады. Ауылға келген Есенгелді қалмақ қызын баласына бермек болады, ол алмайды. Қараменде мен аламын дегенде «қос қырағыдан соқыр туады» деп қосылмайды. Бірақ, бой бермей Қараменде алады. Қалмақ қызынан туған үш баласады да соқыр болады.

Келіншекті Еселбай деген жігітке үйлендіреді. Еселбай отбасылы болғанымен, балалы болмаған екен. Кейін Есенгелді мен Қараменде батырды шақырып, бата сұрайды, Қараменде барын салып батасын бергенде, «бар ниетіңмен бердің ғой, бәрі соған ауып кететін болды» деп, қолын қағып, аумин

деп тоқтадады. Батырды ренжітіп алдық па деп, алдынан боталы түйе тартып бата сұрайды, батамды бердім ғой деп айтады да, мына қатын үш рет егізден алты ұл табады, қасқырдың етіне жерік болады, қасқырдың етін сақтап қойып беріңдер, егер қанды көбігі тарқағаннан кейін берсең балаң қан ішер болады, өте пысырып берсең бұзақы болады. Шала қайнатып міне деп берсең өзі қалағанынша, терлеп-тепшіп жеп босанады, әйтпесе құсадан өліп кетеді дейді. Еселбай Құрсаны алған соң сегіз ұл туыпты. Сегіздің ішіндегі Ермектен тоғыз бала тарапты. Құтымбеттегі Еселбайдан сегіз, Ермектен тоғыз делінетіндер осылар екен деп аңыздалады. Бұған қарағанда Есенгелді батыр жайындағы аңыздар біршама өзгеріске ұшыраған. Біртіндеп фольклорлық айналымға түскен.

Аңыздағы оқиға қашан, қай жерде өткені туралы айтылмаса да Есенгелді батырдың өмір сүрген кезеңіндегі жаугершілік заманның бейнесін елестеткендей болады. Сондай-ақ, Есенгелдінің бойындағы батырлықпен бірге көріпкелдік қасиетінің де бар екенін аңғартады. Аңызда батырлық эпостар мен кейбір тарихи аңыздардағы батырдың өмірге келуі алдындағы кереметтей ғажайыптарды суреттеу, соның ішінде батырды өмірге әкелетін ананың қасқырдың етіне жерік болып жерігін басу сарынының бар екенін де аңғартады. Бұл бөрі төтемінің тарихи аңызда көрініс берген бір элементі екенін еске салады.

«Есенгелдінің көзінің сұғы және көкбөрі» [185, б. 137-138]. Аңызда Есенгелді батырдың көзінің сұқты екенін, көзінің сұғы қадалған мал мен жан аман қалмайтыны туралы айтылады. Сонымен бірге батырдың көкбөрісі туралы да осы аңызда төмендегідей әңгімеленеді. Жорыққа немесе маңызды сапарларға шыққанда батырдың көкбөрісі алдынан шығып жол бастап отырады екен. Көкбөрі батырдан басқа ешкімге де көрінбейді екен. Егер бөрі батырдың өзіне де көрінбесе, сол күні жолымыз болмайды деп жолға шықпай үйіне қайтады екен. Бұл аңызда да көкбөрі төтемінің ізін байқаймыз.

Есенгелді батыр туралы аңыз нұсқалары бір-бірін толықтыра отырып, оның тарихи тұлғасын халық санасында киелі, айрықша жаратылған батыр бейнесінде қалыптастырғанын көрсетеді. Аңыздарда Есенгелдінің тек жаужүрек ерлігі ғана емес, көріпкелдік, киелілік, тылсым күштермен байланысы, сондай-ақ ұрпағына даритын батырлық қасиеттері кеңінен суреттеледі. Көкбөрінің жол бастауы мотиві – көне тотемдік, мифологиялық түсініктердің аңызға сіңгенін аңғартады

Сонымен бірге, әр нұсқадағы оқиғалар желісі мен кейіпкерлердің әрекеттері уақыт өте келе фольклорлық өзгерістерге ұшырағанын байқатады. Бұл аңыздардың халық жадында сақталып, ұрпақтан-ұрпаққа жету барысында тарихи шындық пен көркем қиялдың астасып отырғанын дәлелдейді. Нәтижесінде Есенгелді батыр жайындағы аңыздар жаугершілік дәуірдің рухын, ел қорғаған ердің асқақ тұлғасын және қазақ дүниетанымындағы киелілік ұғымын танытатын құнды рухани мұра ретінде бағаланады.

Қытайдағы қазақтардың арасында тараған аңыздардың бір шоғыры ел арасындағы дау-дамай, көршілес қалмақтармен болған мал барымтасы

барысындағы жасаған ерліктері төңірегінде болады. Соның бірі ХІХ ғасырдың екінші жартысында керейлерге төре болған Көгедайдың үлкен ұлы Ажы төремен байланыста айтылады. Ажы төре заманында ел арасынан шыққан батырларды барымтаға жұмсап, өзіне мал қудырып алатын болған. Сол әрекетінің бірі – Көбеш батырмен байланыста айтылады. Бұл жағдай «Көбеш батыр» [69, б. 192-193] аңызында әңгімеленеді. Көбеш ел арасынан шыққан батыр атағы бар азамат болғандықтан Ажының жұмсауымен көршілес қалмақтардан мал барымталайды. Біріншісінде аман келеді де, екінші барғанында сондарынан түскен қуғыншының бірін өлтіріп қояды. Әрине, ол кезеңде қазақтардың өз төресі болғанымен олар Мәнжулердің билігіне тәуелді болғаны белгілі. Көбештің үстінен ұлықтарға арызданған қалмақтар, оны Ажы төреге ұстап беруге кісі жібереді. Ажы Көбешті шақырып мән-жайды айтады. Бірақ Көбеш осы істің артында Ажының өзі тұрғанын бетіне айтады. Батырдан қаймыққан төре, орнына, бөспелеу, сол барымтада қуғыншыны мен өлтірдім деп бөскен басқа адамды ұстап беріп, даудан басын арашалайды.

Ел арасында тараған аңыздардың бірі – «Тұрым батыр» [69, б. 193-197] деп аталады. Тұрымның батырлығы Қобықтағы мұңғылдармен болған дау-жанжалдың кезінен хабар береді. Бәрі де Мәнжу билеушілеріне қарағандықтан іштей қайшылықтары болса да, шеше алмағанда ұлықтың билігіне жүгініп отырғаны белгілі. Тұрымның ерлігіне байланысты бірнеше аңызда Қобықтағы моңғол уаңының қазақтардың батырының сағын сындырып, өзіне тәуелді еткісі келген іс-әрекетімен байланысты өрбиді. Бірде Тұрымды тұқыртуды ойлаған уаңның батыры оны іздеп шығып, өзі құлағынан айырылып қайтса, екіншісінде Тұрымның жылқысын барымталауға келген жеті батырын аттан түсіріп, құйрықтарына найын басып жібергені туралы әңгімеленеді. Тұрымнан ұтыла берген моңғолдар оны барымташы, ұры көрсетіп, үстінен арызданады. Қазақ-моңғол билеушілері жиналыс жасап, істің ақ-қарасын анықтауға кіріседі. Тұрым өзінің ешкімнің малын барымталамағанын, керісінше мал барымталауға келгендерге өзінің айғағы бар екенін айтып, моңғолдың жеті батырын ұстап береді. Даудан жеңілген мұңғыл жағы амалсыз оларды зынданға салады.

Тұрымға байланысты аңыздың бірінде оның әулиелігі де сөз болады. Тұрым қажыға баратынын, бірақ, қажыдан сүйегі қайтатынын, оны өзі айтқан жерге жерлеу керектігін айтып, сапарға аттанады, айтқаны тура келіп, қайтқан жолда қайтыс болады. Балалары оны өсиеті бойынша жер қойынына тапсырады.

Бұл екі батырға байланысты аңыздардан да кереметтей батырлықты, хандық кезеңдегі батырлардың ұлы тұлғасын көре алмасақ та, бірақ ел іші-сыртындағы барымтаға жасаған қарымтасынан батыр атағын иеленгендігін көреміз. Бұның бір себебі ретінде оқиғаның біздің дәуірімізге жақын кезеңде болғандығынан, ізі суымай хатқа түскендігінен деп түсінеміз.

Жалпы қазақ арасындағы кикілжіңнің бірі – мал барымтасы. Көрші отырған рулы елдердің бір-бірінің малын шауып, бір-біріне тыныштық бермей, арты адам өліміне апарып соғып, құн алысып, құн берісіп бітім жасасып тұрған кезі де болған. Аңызда осы жағдай туралы елес көрініс тапқан. Демек, бұл жерде тарихи аңыз жанрының белгілері айқын деуге негіз бар. Тарихи аңыз

жанрын сөз ете келіп зерттеуші былай деп жазады: «Қазақ аңыз-әңгімелері ел өміріндегі ұлы оқиғалардың елесі, сілемі...Бірақ, оқиға да, тарихи қайраткерлер де қаз-қалпында сипатталмайды. Халықтың қалауына, дәуірдің талабына бейімделіп қаһарманның бейнесі қайта жасалады. Ісі де, сөзі де өңделеді» [200, б. 127], – деп жазады.

Сондай ру ара жаңжалдың бір көрінісі «Боқы батыр» аңызынан да анық байқалады. Аңыздағы оқиғада керей мен найман арасындағы мал барымтасы айтылады. Бірде Боқы батыр наймандардан мал барымталауға келгенде найман батырларының қолына түсіп, олар оны найзалап, екі көзіне пышақ сұғып, өлтірдік деп тастап кетеді. Боқының басқа серіктері жан сауғалап қашқанымен шеруші Нұртай деген батыр мен қасындағы және бір адам қалың жынысқа бой тасалап қалып қояды. Ап-сап басылған соң Боқыны іздеп тауып, тірі екенін біледі. Боқы оған ішіне қан толғанын, бір жақ бүйіріндегі найза кірген жерді кеңітуін өтінеді. Бірақ оған Нұртайдың қолы бармайды. Сонда Боқы қолындағы қанжарымен бүйірін есіп жібереді де, екінші жағынан тебіндер деп, ішіне ұйыған қанды тазалайды. Артынан өзін жақын маңдағы суға апарып тастауын өтінеді, серіктері ағып жатқан өзенге апарып тастайды. Найманның бір ақсақалы мен білгенде Боқы «көк жұлын батыр» басын кесіп, жұлынын қимасандар өлмейді дейді. Боқының жараланған жеріне іздеп келсе, қанның ізі асау өзенге түскенін көреді де, суға кетіп өлген екен деп қайтып кетеді. Боқының ауылға жан сауғалап жеткен серіктері «Боқы өлді» деп шешесіне естіртеді. Сонда шешесі Боқы қалған жердің маңайында су болса, ол өлмейді, оның екі көкжал досы да келген жоқ деп жайбырақат отыра береді.

Боқы екі серігімен аман-есен ауылына жетеді. Жазылғаннан кейін қайта шауып, мал барымталайды. Артынан қуа шыққан алпыс қуғыншыны аттан түсіріп, өздерін жаяу еліне қайтарады. Боқы тірі тұрғанда «айыр өркешті түйе мен айыр емшекті биеден аламын деп дәметпесін» деп сәлем айтып жібереді. Ел арасындағы тыныштықты бұзды деп Ежен ханға арызданады. Ажы мен төрт би Боқыға тоқтау салмақ болғанда, оларға бой бермейді. Сонымен Ежен ханның әскерлері ұстап бермесендер елге тыныштық жоқ деген соң, өздеріне көрсетіп жібереді. Ежен ханның әскерлері батырды өлтіріп жүрегін суырғанда оның жүрегінің сыртында «түк» бар екен деп аңыздалады. Әрине, мұнда Боқыны қайтпас жаужүрек батыр етіп көрсету анық байқалады. Осы «Боқы батыр» аңызымен қоса бірнеше жыр да сақталған. Жырдағы оқиғалық та аңыздан онша алыс кетпейді. Жырда да ру ара қақтығыс, мал барымтасы сөз болады.

«Боқы батыр» жырының біраз нұсқаларында оны «Ақжұлын», «Ақжұлғын» батыр деп суреттейді. Боқының жаны тек «жұлынында» дейді жыршы. Өйткені қолға түскен Боқыға найза сұғып, қабырғасын сындырып, көзін шығарса да ол өлмейді. Ағып жатқан суға жарақаттанған денесін соқтырып жазып алады. Оның осындай қасиеттерін бақсылар да айтады. Яғни бұл жырда көне мотивтің ізі бар. Боқы батыр туралы ел арасындағы аңыз – эпикалық шығармаға айналып үлгерген. Аңыздағы сюжет пен эпос нұсқаларындағы сюжет негізінен бірдей. «Тарихи шындыққа байланысты туған аңыздар біртіндеп өзгеріске ұшыраған. Әуел баста тарихи шындыққа, нақтылы

деректерге негізделіп туған әңгімелер кейіннен халықтың ауызша айтатын аңыздарына айналған. Бұл әңгімелер бергін келе әртүрлі қоғамдық жағдайларға, халық тілегіне сәйкес өзгеріп, жаңара берген, бергі заманның шындығынан туған жаңа оқиғалар, көзқарастар қосылған» [9, б. 141]. Бұл арада «Боқы батыр» аңызды айтушылар оның атын сақтай отырып, өздерінің таным-түсініктеріне орай өзгерте әсірелей айтқандарын аңғаруға болады.

XIX ғасырдың соңғы жартысы мен XX ғасырдың жиырмамыншы жылдарында Тарбағатай аймағында өмір сүрген, үкірдайлық мәнсапқа ие болып, ел басқарған Демежан батыр туралы да ел арасында көп аңыз тараған. Демежан ұрт тілді шешен, әділ адам болғандықтан сол кезеңдегі өзімен қатар шыққан Тарбағатайдағы төрт үкірдайдан десі басым болған. Еліне жайлы болғандықтан халық оны қадір тұтқан. Ол билікке келгенге дейін Тарбағатайдың шұрайлы, суарылмалы жерлерін сібелер иемденіп, өздерін Чин патшалығының Тарбағатайдағы ұлығы санатайтын халдайлардың есіріп тұрған кезі болады. Демежан билікке келген соң сол жерлердің біразын қазақтарға алып береді. Егістікке су жібермей қарсыласқан оларды орнына қояды. Сондай-ақ Іледен Тарбағатайдың амбысы болып Мәтен деген келеді. Оған да тізгіншылбырын ұстатпаған Демежан біраз қарсыласады. Соңында Мәтен амбының жапқан жаласымен дарға асып өлтіріледі. Артына ерлік ісімен аңыз болып, халықтың жүрегінде қалған батырға байланысты бірнеше жыр, жоқтаулар мен қатар аңыздар сақталған. Соның біреуі «Демежанның қара ағашы», екіншісі «Демежан мен Мәтен» [149, б. 218-223] деген аңыз.

«Демежан мен Мәтен» аңызында Демежанның Мәтенмен ұстасып, оған ырық бермей жүргені әңгімеленеді. Жоғарыдан қанша ұлықтар келсе де оларды бітістіре алмайды. Осы қайшылықты шешер деген оймен кезінде өзі Ілені басқарып тұрғанда оқытқан, кейін мәнсап алып, Іленің ханы деп ат берген Оразәліні бітімгерлікке шақырады. Оразәлі Тарбағатайға келіп, оларды татуластырған болады. Бір-екі ай ауылында жүрген Оразәліге сол ауылдың бір қызы ұнап қалады. Мұны сезген Демежан қалың малын өзі төлеп, Оразәліге алып береді. Отау жасап ауылына аттандырады. Сол кезде Мәтенмен қоштасқалы келген Оразәліге қазақтар бірігіп кететін болды деп, білдірмей үзеңгісіне у жағып жібереді. Отауын жасау-жабдығымен толтырған Демежан оны он күндік жолға шығарып салады. Қоштасарда Оразәлі оған Мәтеннен сақ болуды ескертеді. Бірақ ауылына жетпей, үзеңгіге жаққан у денесіне тарап, жүрегіне шауып, Оразәлі жолда үш күн ауырып қайтыс болады. Оразәлінің өлгенінен хабар тапқан Мәтен 1912 жылы жалған жаламен Демежанды да дарға астырып өлтіреді. Бірақ екі тұлғаның қан қарызы жібермей Мәтен жынданып, қаңғып өледі. Жоғарыдағы аңыздың қысқаша мазмұны осылай. Екінші аңызда Тарбағатайға жиналысқа кетіп бара жатқан бір топ үкірдай, орталарында Әсет ақын бар, Демежанның қонысының үстінен өтіп бара жатқанда қара ағашты көріп, Таңғыт үкірдай: Ой, Әсет, мынау жер бұрын толықсыған бай еді, қазір не болды, осыған бірдеңе деші деп өлең айтуын өтінеді. Сонда Әсет бүктемелі домбырасын ат үстінде қолына алып, Демежанға арналған жоқтауын айтқан екен.

Сол Демежан батыр халықтың қамын ойлағанымен бақталастары мен тақ таластарының құрбаны болып кете берді. Демежанның өмірі мен ерлігі туралы халық жазушысы Қабдеш Жұмәділовтың «Тағдыр» атты романы жарық көргенін білеміз.

Қытайдағы қазақтар арасында кең тараған аңыздардың бір шоғыры – «Бөке батырға» [164, б. 69-70] байланысты айтылады. Бөке ХІХ ғасырдың соңы мен ХХ ғасырдың алғашқы жартысында өмір сүрген әйгілі батырлардың бірі. Қазақ тарихындағы трагедиялы тарихтың белгісіндей болған оның басы мен денесі екі жерге жерленген. Денесі Тибет үстіртінде, басы Алтайға жерленген. Батыр туралы ел ішінде төмендегідей бірнеше аңыз сақталған. Бірде Бөке ағаларымен аң аулауға шығып, екі түйеге аң етін қайыстыра артып қайтқан жолында қалың жылқыны иіріп у-шу болып жатқан монғол жігіттерінің үстінен түседі. Түсі таныс бай монғолдың баласы: «Мына қара айғыр арда емген, жеті жылғы шу асау, үйретіп беруге жігіттерімнің шамасы жетпей тұр. Сені қазақта мықты жігіт дейді, қара айғырдың үстіне шығуға дәтің барама екен», – деп қалжың-шыны аралас күледі. Намыс қысқан Бөке: «айғырыңды ерттеп мініп кетсем қайтер едің?» – дейді, сонда әлгі мырза жігіттеріне айқайлап: «Мініп кете алса басымен бердім», – дейді. Бөке айғырды ерттеп мініп кетеді, кешке қарай болдырған айғырды мойнына қағып тепегіне көндірге Бөке ауылына оралады. Бұл аңыз Бөкенің ерлігін сипаттайтын ел арасында кең тараған аңыздардың бірі.

«Бөкенің атақонысты айламен алуы» деген аңызда да оның жастайынан ел ісіне араласып, ірге кеңейту үшін көршілес отырған монғолдармен келісімге келіп, жер алу жайы баяндалады. Тасқын суға ағып бара жатқан монғол төресін құтқаруға жолдастарының батылы бармай, тұрып қалғанда Намдыжапты аман алып қалып, келісімге тездеп келуіне күш салғаны әңгімеленеді. Бұл өңірде сол кезеңде қазақ пен монғолдар жеке-жеке билік құрып өмір сүргенімен үлкен жағынан Чиң патшалығына бағынышты болған. бір-бірінен барымта алып, соғыс болған жағдайда екі жақ та патша билігіне жүгініп отырған. Бөке әрі батыр, әрі әділдікті жақтаушы азамат болғандықтан әділетсіздікке төзбейтін болған. Ол «Бөкенің жаламен қолды болуы» деген аңызға арқау болған.

Алтай мен Тарбағатайдан төрелер мен билік өкілдерінің алман-салығынан қашқан халық Бөкені қорған тұтатын болған. Алайда бұл оларға ұнамайды да жаламен түрмеге қаматады. Бөкенің інісі Шөке Үрімжіге мол тарту-таралғымен барып, жазықсыз Бөкені қамаудан алып шығады. «Бөкенің Шизаң, Шиңхай үстіртіне қарай көшуі» деген аңызда батырдың өзі көзі тірісінде елге жайлы қоныс, кең өріс табуды ойлап 1898 жылы 1500-дей түтінді бастап ауа көшкен жайы баяндалады. Мың түтін қайта кері көшеді де, 500 түтінді бастап Шыңжаң мен Шизаңның шекарасына қоныс аударады. Артынан қуып барған үкімет әскерімен соғысып, оларды жеңеді. Үкімет әскерінен 300 адам, Бөке жақтан інісі Шөке бастатқан отыз адам қаза табады. 1903 жылы Бөке 55 жасында ауырып қайтыс болады. Бөкенің елін қайта көшіріп алуға Үрімжіден тағы әскер аттанып, елід қайта кері көшіреді. Жерленгеніне ұзақ болмаған Бөкенің қабірін қазып, басын кесіп алып, біраз уақыт елге сес көрсету үшін Үрімжіге іліп қояды.

1905 жылы баласы Рабай мен Бәйжігіт молла батырдың басын сұрап алып, Шіңгілдегі Обаты деген жерге қояды. Бөке батырға байланысты аңыздардан сол кезеңдегі елдің аласапыран жағдайы мен әділетсіздікке ұшыраған халықтың жағдай туралы мәлімет алуға болады.

Тарихи аңыздардың бір бөлімі Шыңжаңда болған үш аймақ төңкерісі кезіндегі қанды оқиғаға, Шың Шысайдың қазақтаға көрсеткен озбырлығына байланысты туған аңыздар. Бұл аңыздар XX ғасырдың екінші жартысында Қытайдағы қазақтардың басынан өткен тауқыметті тағдырының айқын көрінісі. Сондай қиын жағдайдан дерек беретін аңыз «Алпыс бесік» [149, б. 158-159] аңызы. Аңызда қашқан елді қуған дүңген Мабуфаң дегеннің әскері елге жетіп, оларды барымталайды. Ерлерін оққа ұстап, әйелдері мен қыздарына зорлық көрсетеді. Бұл қорлыққа шыдамаған халық, екі қолымен қарулы әскерді шатырда жатқан жерінен, шатырларын құлатып, сыртынан ұрып өлтіреді. Сол кезде Мабуфаңның әскеріне атқосшы болған монғол қашып құтылады да арттағы әскерлерге хабар жібереді. Үш жүз әскер қашқан көшті қуып жетіп, басып қалады. Көшті тастап үлгергендері жан сақтап тау-тасқа паналайды, көшті қырған сол күнгі қырғында жаулар бесіктегі алпыс баланы да найзалап өлтіреді. Жау кеткен соң жасырынған ел сол жерге алпыс баланы жерлеп, бесіктерін қабірлерінің басына қойып кетеді. Соғыс аяқтағаннан кейін 1949-1950 жылдар сол моланы көргендіктерін айтады. Сол қиын жағдай ел есінде бүгінге дейін қалып отыр. Ол жер «Алпыс бесік» аталады.

XX ғасырдың алғашқы жартысында Қытайдағы қазақтар арасында аңыз болып ел есінде қалған танымал тұлғалардың бірі – Басбай Шолақұлы. Оның маңайындағы ел адамдарына жасаған жақсылығынан сырт Қытайдағы ұлттық үкімет пен коммунистік жүйеге, тіпті Кеңес одағына көмек атаған жомарттағы да аңыз болып айтылады. Басбай Шолақұлы Тарбағатай аймағының уәлиі дәрежесіне көтерілген саяси қайраткер. Оның өмірі мен саяси қайраткерлігі туралы жазушы, этнограф, фольклортанушы ғалым, халық мұрасының жанашыры З.Сәніктің «Басбай» атты деректі романы бар. Басбай туралы аңыз-әңгімелерді жинақтап кітап та құрастырған. Сол аңыздарының ішінде елдің есінде қалып, үнемі айтылып келе жатқан аңыздың бірі – «Басбай көпірі» [149, б. 202-203] туралы аңыз. Бірде Басбай Шағантоғайдан Шәуешекке келе жатқанда Еміл өзенінен қайығымен адам өткізіп жүретін бір ноғай жігітінің ақшасы жоқ, бір қазақтың беліндегі әкесінен қалған кісесін тартып алып жатқанының үстінен түседі де, жол ақысын төлеп беріп, андағы астауыңды құр қалдырмасам «Басбай атым өшсін» деп жолға түседі. Айтқанына жетіп, үш мың түяқ қой шығарып, қарағайдан қиыстырып, оны қызыл сырмен боятып Еміл өзенінің үстіне үлкен көпір салдырады. Сонан бастап ол көпір «Басбай көпірі» аталады. Көпірдің орнына кейінгі жылдары жаңа көпір салынса да бұрынғы атымен аталып келеді.

Басбайдың байлығымен қатар, өте беделді адам екенін аңғартатын және бір аңыз «Басбайдың айласы» [149, б. 201-202] деп аталады. 1945 жылдың қысында Шағантоғайда отырған Басбай ауылына үш аймақтың әскерлері келіп, қонақ болады да, соғыс беталысын айтады, оларға Басбай алты қора еркек қой

беретінін айтып жолға салады. Үш аймақ әскерінің қонақ боп кеткенін тыңшыларынан естіген гоминдаңның (ұлттық үкіметтің) сол кездегі Шағантоғайдағы сақшы бастығы олармен тіл біріктірдің деп, қоқандайды. Сонда Басбай иек астында тұрып, олардың келгенін білген қарулы сендер түк істемегенде, жалғыз құр қол мен не істей аламын деп, оны үйден қуып шығып, әкіммен сөйлесемін деп жауап бермейді. Кейіннен әкімге болған жағдайды айтып, үстілерінен шағымданып аймақтың уәлиіне баратынын айтады. Әкім кешірім сұрап, сақшы бастығын жұмыстан шығарып тынады. Басбайдың осындай ел арасында тарихи негізі бар аңыз болып тараған әңгімелерінің шоғыры өте мол.

Қорытындылай келе, бұл мәтінде XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың алғашқы жартысында Қытай жеріндегі қазақтар арасында өмір сүрген тарихи тұлғаларға қатысты аңыз-әңгімелер жан-жақты қамтылған. Демежан батыр, Бөке батыр, Басбай Шолақұлы секілді ел басқарған, халық мүддесін қорғаған қайраткерлердің өмірі арқылы сол дәуірдегі саяси қысым, әділетсіздік, елдің тағдыры мен азаттық жолындағы күресі көрініс табады. Аңыздар тарихи шындықпен астасып, халықтың басынан өткен ауыр кезеңдерді, зорлық-зомбылық пен қасіретті оқиғаларды ұрпақ жадында сақтаудың бір жолы ретінде берілген. Сонымен қатар, бұл аңыздар елін қорғаған ерлердің ерлігі мен адамгершілік қасиеттерін дәріптеп, халықтың рухани дүниесін, тарихи санасын қалыптастыруда маңызды рөл атқарады. Осы тұрғыдан алғанда, тарихи аңыздар – қазақ халқының өткен өмірінен сыр шертетін, ұлттық жадты сақтайтын құнды мұра.

Негізі фольклортануда күй аңызын да тарихи аңыздардың қатарында қарастырады. Олай дейтініміз онда да белгілі оқиғалардың желісі арқау болады. «Күй түрінде орындалатын аңызды айтар болсақ, олардың басым көпшілігі тарихи оқиғаға байланысты болып келеді. Сондықтан күй аңызы белгілі дәрежеде тарихи аңызға жатады» [175, б. 173]. Кейінгі зерттеулерде күй аңызын жеке жанр ретінде қарастырып, ол туралы ғылыми диссертациялар мен зерттеу еңбектері жарыққа шыққаны белгілі. Қытайдағы қазақтардың арасында тараған, авторы белгісіз күй аңыздарын қарастыруды жөн санадық. Әйтпесе, халық күйшілерінің, атап айтқанда Бейсенбі Дөненбайұлының, Қайрақбай Шәлекеұлының, Ақымжан Болдырғанұлының, Мүкейдің, Әшім Дүңшеұлының, т.б. халық күйшілерінің күйлерінің шығу тарихында да біраз аңыздардың айтылатыны бар. Солардың арасынан жинақтарда «халық күйі» деп беріліп, тарихы айтылатын бірнеше күйді ғана қарастыруды жөн санадық. Соның бірі халық күйі «Сары өзен» [73, б. 74] күйінің тарихы XVIII ғасырдағы жоңғар шапқыншылығының кезіндегі бір оқиғадан дерек береді.

Қазақтың ұлттық аспаптарының бірі – сыбызғы. Қытайдағы қазақтарда сыбызғыны сызылта тартатын асқан сыбызғышылар болған. Оның кейінгі замандағы мықты өкілі ретінде Ақымжан Болдырғанұлын атайды. Ақымжан сыбызғымен күй тартқанда адам түгіл, жан-жануардың өзі ұйып тыңдап, артынан шұбырып ереді деп аңыздайды. Қазіргі кезде санаулы ғана сыбызғышылар ғана қалған. Сыбызғы күйлері негізінен Монғолия мен

Қытайдағы қазақтардың арасында біршама мол сақталған. Сол сыбызғы аспабының күйі – «Жалғыз жігіттің зары», «Жетім қыздың зары» [72, б. 153-155] деген күйлердің шығуы туралы аңыз.

Ел арасында кең тараған күй аңыздарының бір шоғыры «Шіңгіл ауданының халық аңыз-ертегілері» деген кітапта жарияланған. Соның бірі халық күйі «Салторы» мен «Кәрібоз» күйі. Күй аңызы төмендегідей баяндалады. Ертеде арғын, найман ішінде үлкен ас болады да, иісі қазаққа сауын айтылады. Бұл асқа шаппай бәйге алып жүрген салторыны да әкеледі. Жолда салторыны көрген кәрібоз терең күрсінеді. Бұны көрген иесі оны бәйгеге қосуға ниет етіп алып келеді. Бір атбегі оның бәйгеден келетін жүйрік екенін айтады. «Көк атың арманы ішінде кеткен тұлпар екен» деп баға береді. Сол жолғы ат бәйгесінде бас бәйгені алған кәрібоздың иесі 90 тайлақты бәйгеге алып байиды. Бұны көрген халық осы екі күйді шығарады. Авторы белгісіз бұл күй де таспаланып, қорға түскен.

Күй аңыздары – қазақ фольклорының тарихи жады мен көркемдік ойлау жүйесін айқындайтын аса маңызды рухани мұраның бір саласы. Олар белгілі бір тарихи оқиғалармен, әлеуметтік ахуалмен, ел басынан өткен ауыр кезеңдермен, сондай-ақ жеке адамдардың тағдырымен тығыз байланыста дүниеге келеді. Музыка тілі арқылы күй аңыздары халықтың ішкі жан дүниесін, мұңы мен үмітін, қуанышы мен қайғысын, арман-аңсарын көркем әрі әсерлі түрде бейнелейді. Сондықтан күй мен оған қатысты аңыз бір-бірінен ажырамайтын тұтас құбылыс ретінде танылады.

Қытайдағы қазақтар арасында сақталған «Сары өзен», «Жалғыз жігіттің зары», «Жетім қыздың зары», «Салторы», «Кәрібоз» сияқты күйлер мен олардың аңыздары – халықтың тарихи тағдырынан, әлеуметтік теңсіздіктен, ел мен жерге деген сағыныштан, адам өміріндегі трагедия мен үміттен мол мағлұмат беретін құнды дереккөздер. Бұл аңыздарда күй тек музыкалық шығарма ретінде ғана емес, еркіндікке ұмтылудың, рухани қарсылықтың, махаббат пен адалдықтың, сағыныш пен зардың көрінісі ретінде сипатталады. Күй арқылы адам тағдыры сөйлейді, ал аңыз сол тағдырдың тарихи және рухани негізін ашады.

Осы тұрғыдан алғанда, күй аңыздарын жинау, зерттеу және жүйелеу – ұлттық мәдени мұраны сақтаудың, тарихи жадыны жаңғыртудың және оны кейінгі ұрпаққа жеткізудің аса маңызды жолдарының бірі. Себебі күй аңыздары арқылы біз тек өнер тарихын ғана емес, халықтың дүниетанымын, өмірге көзқарасын, тарихи санасын да терең тани аламыз.

Жоғарыда сөз етілген Демежан, Боқы, Бөке, Басбай сияқты тарихи тұлғаларға қатысты аңыздардың Қытайдағы қазақтар арасында кең таралуы да заңды құбылыс. Өйткені бұл аңыздарда баяндалатын оқиғалар мен кейіпкерлер сол өңірде өмір сүрген, сол аймақта болған нақты тарихи тұлғалармен тікелей байланысты. Аталған аңыздар мазмұнының тартымдылығымен, сюжетінің сонылығымен, баяндау желісінің нақтылығымен ерекшеленіп, тыңдаушыны өзіне баурайды.

Бұл аңыздардың басты ерекшелігі – онда нақты болған оқиғалардың баяндалуы. Батырлар мен тарихи тұлғалардың өмір жолы кезең-кезеңімен суреттеліп, олардың күресі, ел үшін атқарған істері, жеке тағдырлары кеңінен қамтылады. Мұндай аңыздарда тарихи фактілер мен деректер айқын сипатталып, қиял-ғажайып элементтер өте аз кездеседі. Сондықтан аңыз ертегіге тән әсірелеуден гөрі шындыққа жақын келеді. Айтылатын оқиғалар күмән туғызбайды, олардың түп-төркіні нақты тарихи шындықтан бастау алады.

Осылайша, аңыз тарихи шындық негізінде қалыптасқан аңыздық прозаның бір түрі ретінде бағаланады. Ол халық жадында сақталған тарихтың ауызша баяндалу формасы болып табылады. Біз сөз еткен аңыздар тарихи тұлғалар жөнінде құнды мәлімет береді, әрі оларды аңыз мазмұнын растайтын дерек көзі ретінде қарастыруға болады. Демек, аңыздарда айтылатын мәліметтер күдік тудырмайды, керісінше халықтың тарихи танымын кеңейтіп, көптің білімін тереңдете түсетіні сөзсіз.

3.2 Топонимдік аңыздардың синкреттік сипаты

Біз төменде Шыңжаң өлкесінің қазақтар шоғырланған солтүстік өңіріндегі аймақ, аудандарындағы топонимдерге қысқаша тоқталамыз. Топонимдердің фольклордың бір саласы екенін ескерсек, онда танымдық, тәрбиелік, эстетикалық құндылықтардың бар екеніне көз жеткіземіз. Топонимдер ертегі жанрында, эпикалық жырларда да кездеседі. Алайда біз ертегіден тыс (аңыздық) прозаны қарастырып отырғандықтан топонимдердің мифтер мен әпсана-хикаяттарда, аңыздардағы көрінісіне назар аударамыз, былайша айтқанда топонимдік мифтер, топонимдік әпсана-хикаяттар мен топонимдік аңыздар, топонимдік әңгімелерді назарға аламыз. Академик С.Қасқабасов: «Ешбір фольклорлық жанр саф алтындай таза күйде болмайды. Өйткені ол жападан-жалғыз өмір сүрмейді, ұзақ көркемделу процесінде жанрлар бір-бірімен тығыз байланысқа түседі, олар бір-біріне ықпал жасап, кірігіп, тіпті жаңа жанрға негіз де болады, бірақ олар қосылып кетпейді, әрқайсысының өзіне тән қасиеттерімен ерекшеленеді» [133, б. 27], – дейді. Сондықтан да топонимдерді бөлек тарау ретінде қарастырып отырмыз.

«Өйткені фольклор біртектес, бірқалыпты құбылыс екенін пайымдауға болады. Әртүрлі ортадағы, әркілі кезеңдегі рухани мәдениеттің даму үрдісіне орай фольклордың да түрі мен формасы, қызметі мен құрылымы өзгеріп отыратыны, жаңадан туындап немесе шындалып отыратынын байқаймыз. Сондықтан да белгілі бір мәдени системаның тарихи типіне орай этнос өміріндегі фольклордың қызметі мен орны да өзгеріп отырады» [20, б. 29].

Қазіргі Қытайдағы Ішкі Монғол, Хыби, Шанси, Ниңша, Гансу, Шыңжаң қатарлы өңірлер ерте кезде алтай тілдес, соның ішінде түркі-монғол тілдес халықтардың тарихи атамекені болған. Оны сол кезеңнің тарихи құжаттары көрсетіп отыр. Бүгінгі күндері ашылған сол тарихи, археологиялық материалдар, еуразия құрлығында сақ, ғұн, үйсін, түркілердің тарихи дүниелері, құнды ескерткіштері сақталғанын айғақтайды. «Қазақ аңыздарының түп-тегі сақ, ғұн, үйсін, тұран, түрік қағанаты, оғыз-қыпшақ, ноғайлы дәуірлеріне кетеді.

Солардың мазмұнына көз жіберсек онда матриархат, патриархат, феодалдық дәуірлердің таңбалары бар» [10, б. 74] деген Ә.Қоңыратбаев пікірі ойымызды дәлелдейді. Сонда жасаған халықтардың мол рухани мұрасы сол елде, сол жерде қалыптасып дамыды. Сол өңірлерде өмір сүрген түркі тектес тайпалар бірігіп үлкен елге айналған. Оның дәлелі күні бүгінге дейін сол жерлерде сақталған бұғытастар, сақ пен үйсіндердің ескерткіштері, ғұндардың мәдени жәдігерлері көптеп табылғандығында жатса керек. Сондай-ақ, Қытайдың ежелгі астанасы Чаң-Ан, қазіргі Ши-әннің солтүстік іргесінен (Шаньси провинциясында) табылған Аньцзиян моласы мен Шэньсидің орталығы Тайюань қаласының іргесінен табылған Юйхунның моласы да сол өңірдің түріктердің атамекені болғандығын көрсетіп отыр.

Шыңжаң жеріндегі есепке алынып, тексеріліп-зерттелген көне түрік тас мүсіндердің ұзын саны 186-ға жеткен. Тіпті ондағы ежелгі қалалардың да орыны көрсетілген. Олардың қатарында Алмалық қаласы, Бесбалық қаласы, Чамбалық қаласы, т.б. атауға болады [176, б. 43-45].

Қытай қоғамдық ғылымдар академиясы қазірге дейін Шыңжаң көлемінде 279 дана сынтасты тізімдікке алып, оны 17 түрге бөлген. Оның 125 данасы Алтай өңірінен табылған. Олар негізінен Алтай тауының шығысы мен батысында және Сауыр тауының оңтүстік, солтүстігіне орналасқан [177, б. 30]. Ондағы тарихи жәдігерлерді сынтастар, балбалдар, құлыптастар және бұғытастар деп төрт топқа бөліп қарастырған. Осы тарихи ескерткіштердің барлығы да сақ, ғұн, түркі дәуірлерінің көзіндей бүгінгі күнге жеткен құнды мұралар. Шыңжаң тарихында Қытайда билік жүргізген Чин, Хан патшалықтары тұсында «Тияншанның солтүстік баурайында, Тұрпан ойпатында көптеген «Қала бектігі» болған. Солардың бірі – қазіргі Баркөл ауданы. Онда да өткеннің мұрасы, тарихи құнды жәдігерлер сақталған. Баркөл жері кезінде қытайлар мен түркілердің сауда жасап, алым-берім жасайтын бекінісіне (қалаға) айналған. Кейінгі XVIII ғасырда да ол қазақ хандығы мен Қытайлардың сауда жасайтын, зат ауыстыратын орыны болған. Баркөл 2800-3100 жылдық тарихқа ие байырғы аудандардың бірі. Тұрғындарының көбі мал шаруашылығымен айналысқан. Баркөл географиялық жағынан өте тиімді болған. Біріншіден, Баркөл өте маңызды әскери әкімшілік район. Екіншіден, Баркөлдің әкімшілік орыны өте жоғары болған. Үшіншіден, Баркөл Шыңжаңның сауда істерінде маңызды орын саналған. Төртіншіден, Баркөл мал шаруашылық бектігі болған. Баркөл жылқысының ежелден бері орыны бар [178, б. 30]. Сондықтан да осы өңірде біздің арғы ата-бабаларымызбен байланысты тарихи ескерткіштердің көп табылуы заңдылық.

«Хан патшалығы тарихы. Батыс өңір шежіресінде» Үйсін елінің астанасы «Шығу» қаласы жөнінде де деректер жазылған. Бұл қаланың орыны қай жер екені күні-бүгінге дейін белгісіз. ...Археологтардың зерттеуіне қарағанда сол кездегі астананың орыны Іле аңғарында, тіпті анығырақ айтқанда Іленің бір тармағы Текес аңғарында десек орынды. Қытай археологтары Мұңғұлкүре ауданына қарасты Шаты көне қаласының орынын бір кезде «Шығу» (Үйсін

елінің астанасы) қаласы болуы мүмкін деп болжам жасайды. Бұл әрине тереңдете зерттеуге қажетті мәселе [179, б. 37-38].

Бұл өңірлерде кезінде түркілер мекен еткені тарихи кітаптарда тайға таңба басқандай анық берілген. Әрине, сақтар мен ғұндар, түркілер дәуірінде қалыптасқан жер-су атаулары онан кейін тарих сахнасына шыққан монғол кезеңінде де біраз өзгеріске түскені анық, алайда кейбір жер-су атаулары күні-бүгінге дейін өз жалғасын тапқан. Жер-су атауларының өзгеруінің де бірнеше себептері бар. Оның әуелгісі басып алған елдердің өз үстемдігін мәңгілікке орнықтыру үшін, жауланушы елдің санасындағы тарихи жадты жою, онда өмір сүріп жатқан елдің болашақта бұл жерді ата-бабасының тарихи мекені екенін айта алмауы үшін зорлықпен өзгертуі болса, енді бірде сол өңірде ұзақ уақыт, тіпті ғасырлап орныққан соң, тілдік қолданысқа байланысты уақыт пен заманның өтуімен өзгеріске түсуі деп айтуға болатын секілді. Сондықтан да жер-су атауларының көмескіленуіне тарихи да, саяси да себептердің әсері болатыны сөзсіз. «Қазақ фольклорының негізгі ерекшеліктерінің бірі – оның жер-су атаулары арқылы көрінетін халықтық танымға негізделгені. Фольклор ұлттық тарихи жадының куәсі, ұлт тарихының айнасы. Бұл екеуі ажырамас бірлікте. Фольклор мен топонимиканың байланысы қазақ халқы мәдениеті, көшпелі өмір-салты... жалпы барлық ұлттық ерекшелігінен туындайтын құбылыс» [41, б. 7].

Уақыттың өтуіне байланысты көптеген тарихи дүниелердің, соның ішінде ертеден жалғасып келе жатқан жер-су атауларының да тілдік жақтан өзгеріске түскенін көреміз. Солардың қатарында бүгінгі күндері орны жоқ қалалардың да аты тарихи кітаптарда сақталып қалған. Қазіргі Шыңжаң жеріндегі Санжы облысына қарасты жерде XII-XIII ғасырда бар болған Чамбалық қаласы бүгіндері жоқ. Аты да аталмайды, қаланың орны да өзгеріп кеткен. Бұл секілді және бір қала бүгінгі Мори ауданының төңірегінде болған Бірбалық қаласы. Бұл да тарихи әдебиеттерде бар, алайда бүгінгі күндері қолданыстан шығып қалған, тіпті қаланың орны да көрінбейді. Мори атауының өзі де бертінде моңғол шапқыншылығы кезеңінен кейін қалыптасқан деген де мәлімет бар.

Ежелгі Алмалық қаласының ескі жұрты Іле өзенінің бойында, қазіргі Қытайдың Іле Қазақ автономиялы облысы аумағында, Қорғас ауданының орталығынан солтүстік-шығысқа қарай он бес шақырым жерде орналасқан. Қазір бұл қаланың да орны жоқ [176, б. 43]. «Әу басында тарихи шындыққа, нақтылы деректерге негізделіп туған әңгімелер кейіннен халықтың ауызша айтылатын аңыздарына айналған. Бұл әңгімелер бертін әртүрлі қоғамдық жағдайларға, халық тілегіне сәйкес өзгеріп, жаңара берген. Оған бергі заманның өмір шындығынан туған жаңа оқиғалар, көзқарастар қосылған» [9, б. 141].

Төменде ел аузында сақталып, қағазға хатталған аңыздық проза мәтіндеріне жеке-жеке тоқталатын боламыз. Бұл барыста біз топонимдік аңыздарды шартты түрде іштей бірнеше түрге бөліп жіктедік. «Олардың тууына себеп болатын факторлардың әртүрлі болып келетініне байланысты, яғни, кейде белгілі бір аймақта болған тарихи оқиға топонимдік аңыздың

тууына себеп болса, кейде елге белгілі тарихи тұлға төңірегінде айтылатын әңгімелер өзек болады. Енді бірде бағзы бір жер атауының этимологиясы, немесе белгілі бір заттық белгісіне байланысты да сюжеттер туындап отырады» [180, б. 252]. Өйткені, «жер-су аты – тарихтың хаты» деп қазақ тегін айтпайды. Топонимикалық атаулардың шығу тарихына үңіліп қарасак, олардан қазақтың болмысын, салт-дәстүрін, әдет-ғұрпын ғана көріп қоймай, белгілі бір кезеңнің, кейде тіпті дәуірдің де тарихын білуге болатын жағдайлар кездесед» [181, б. 3].

Осы негізде біз аймақ қазақтарында сақталған топонимді шартты түрде бірнеше түрге топтадық. Атап айтар болсақ, «Қалалардың атауы туралы топонимдер»; «Жер-су атаулары жайындағы топонимдер» (үңгір, арасан атаулары да осында қамтылды); «Жан-жануарлардың атымен байланысты айтылатын топонимдер» және «Белгілі бір адамдардың атымен байланысты айтылатын топонимдер» деген атаулармен жинақтадық.

Қала атаулары. Бурылтоғайдың аты қалай шыққанына байланысты мынадай аңыз бар: Ертеде Бурылтоғайдың жоғары жағы үш Буырыл деп аталған. Олар – Шіңгіл, Шағанғол, Бұлғын өзендері. Бұлар кезінде Түрік қағанаты мен Теле тайпаларының мекені болған. Кейіннен 1922 жылы ғана сол аумақ Буырылтоғай ауданы деп аталған. Ол кезде қазіргі Шіңгіл ауданы орналасқан жер – Шұңғыл деп аталған. Және де кезінде Алтын тау аталып жүрген қазіргі Алтай атауы 1225 жылы Юан патшалығы тұсында өзгертілген. Сол кезеңде олар Бесбалыққа (қазіргі Үрімжі қаласына) қарасты болған [182, б. 175-177].

Күнес ауданы тарихта сақтар, үйсіндер өмір сүрген, кейіннен моңғол, қазақтар қоныстанған құт мекен. Онда көптеген үйсін төбелері, жартас жазулары, тасқа ойылған ойма суреттер молынан табылады.

Күнес атауына байланысты да ел арасында аңыз бар. Онда Іле атауы мен Күнес атауының этимологиясы ашылады. Ол төмендегідей баяндалады: ерте-ерте заманда жер жамылғысы бүтін жатқанда әрбір таң мөп-мөлдір болып атқанда қазақ елінде Арсылан деген хан болыпты. Ол «Көк Тәңірі» жайлы көп уағыз айтып, тұрмыс-әдеттерін де соған бейімдепті. Оның Құбатөбел есімді ақылшысы болыпты. Ол Тәңірдің аян етуімен алдағы болатын істі болжайды екен де: «Елім, ойлана бір қараңдаршы, Көк Тәңірім өзі жыл сайын төрт мезгілді, күн мен түнді алмастырады. Енді біз де тәңірдің ісіне бейімделіп, тұрмыс-салт орнатуымыз керек. Жазиралы жер, жайлы мекеніміз кең болумен баршамыз да Тәңір берген ныпсыдан тең пайдалануымыз лайық!» деп насихат айтып елін ұйытып отырады екен. Күндердің бірінде Арсылан хан ел басыларымен кеңес құрып отырғанда бір ел басысы: «Хан ағзам, үрім-бұтағымыз өсті, ел көбейді, енді бізге жайлы қандай бос жер бар, соны білмекші едік» деп талап қояды. Сонда барлығы Құбатөбел әулиеге қарасыпты.

Құбатөбел дереу: «олай десеңдер айтайын, Көк Тәңірінің аян етуіне қарағанда шығыста бір үлкен тау бар. Оны «Тәңір тауы» деп атағанымыз жөн болар. Ол таудың екі жағында екі үлкен ойпат жатыр. Осы таудың қалың қатпарлы өлкелерін өрлесеңдер көресіңдер, ол бұдан бірнеше мың жыл бұрын үлкен көл болған екен. Тәңірімнің жарылқауымен ол көлдің суы ығысып,

Көкше теңізге құйылыпты. Сол өлке мың жылдан бері гүлденіп, өсіп тұрыпты. Бұл өлкені өрлей-өрлей тұйығына жетсеңдер Күн Тәңіріміздің шұғылалы мейірін әбден көресіңдер» депті. Онан соң қазақтың бір ұлыс елі Құбатөбел айтқан жаққа көктем шыға көшіпті.

Айтса-айтқандай бұл өлкеде жүгірген аң, ұшқан құстан басқа ештеңе көрінбепті. Ойы лықсыған орман-тоғай, қыры шүйгін шөп, одан өрге самырсын, арша, ну болыпты, одан ары алып ақбас тау қоршаған. Сай-саласы сынғыр қаққан бұлаққа толы жер екен. Көше жүріп өлкенің тұйығына жеткен ел қуанысып, бірқанша адамын Құбатөбелге жіберіп рахмет айтып, сәлем жолдапты.

Құбатөбел елдің сәлемін алған соң «Ол бұрын судың астындағы сулы жер еді, енді нулы жер болды, оның осылай толықсыған кезінде іле-шала сендер барып мекен алыңдар. Сондықтан бұл өлке «Іле» деп аталсын, ал оның ең басқы тұйығы күн Тәңірімнің шұғыласы ашық түсіп, сәулесі есіп тұратындықтан «Күн ес» деп аталсын» депті. Содан бері Құбатөбел бабамызға Тәңір өзі аян беріп, жерге ат қойғызғанда қойылған «Күн ес» деген атау күні бүгінге дейін «Күнес» аталып келеді [183, б. 127-129]. Бұдан шығатын қорытынды «жер-су ықылым заманнан бергі уақыт пен кеңістік шенінде адамзат қалдырып отырған өмір таңбалары, топонимдер арқылы танылатын тарихи таным куәсі» [184, б. 356]. Тарбағатай аймағына қарасты Шәуешек қаласының атауы да белгілі бір әпсанамен байланысты. «Шәуешек бастауы» деп аталатын әпсанада ол төмендегідей баяндалады. XVII ғасырдың бас шенінде бір бөлім қашқарлық байлар қажыға барып қайтарда Мұхаммед пайғамбардың әулетінен Аллақожа (Ибатолла яғни Аппақ қожа) деген арабты ұсыныс етіп, ертіп келе жатқанда Бұхара, Тәшкен, Қырғыз жолдарында тонаушылар көп дегендіктен Аллақожаның амандығына кепілдік ету үшін қазақ сахарасын басып, жолшыбай Шәуешекке түсіп дамылдаған екен. Осы кезде Шәуешек қаласы жоқ болып, Дөңши (Шоқши) бастауына түнепті. Алыс жолдан әбден шаршап-шалдығып, шөлдеп келе жатқан Аллақожаға Дөңши бастауы Сауди-Арабиядағы Зәмзәм бастауына ұқсап кетіпті... Мекке секілді тоғыз жолдың торабы екен деп – келешекте бұл жер Байтолла бастауынан кем болмайды, бастаудың аты менің шөшегімнің (тостағанымның) атымен аталып жүрсін деп ойға келіп, алып жүрген шөшегін тастап кетеді. Кейін бұл арадан өткен-кеткендер тостағанды су ішкенде пайдаланып, ел құлағына таралып, Дөңши бастауы, Шөшек бастауына айналыпты. Уақыттың өтуімен шөшек атауы Шәуешекке өзгеріп, бүкіл Орта Азияға белгілі болған дейді [71, б. 141-142]. Жоғарыдағы қала атауларының шығу тарихы туралы топонимдік аңыздарда әпсананың да элементтері араласа жүргенін байқаймыз. Алайда аңыздық сипаты басым болғандықтан топонимдік аңыздар аясында қарастыруды жөн санадық.

Әдетте топонимдерді біз бірнеше түрге бөліп қарастырамыз. Мысалы, топонимдік аңыздар, әпсаналар, хикаяттар, т.б. топонимдік аңыздарда тек жер атауының сол кезеңдегі оқиғалармен байланыста айтылады. Онда мифтердегідей түсінік жоқ. Төменде бірнеше жер атауының пайда болуы

туралы топонимдік аңыздарға қысқаша тоқталамыз. Кейбір топонимдік аңыздардың пайда болуы негізінен тарихтағы болған қазақтар мен моңғолдардың арасындағы соғысқа байланысты туғаны анық көрінеді. Яғни, бұл аңыздан XVIII ғасырдағы қазақ хандығының жоңғар шапқыншылығын тойтарып, олардың қолында қалған атамекенін қайтару барысымен сабақтасып жатады.

Берілген мәтінде Бурылтоғай, Күнес, Шәуешек сияқты қала-жер атауларының шығу төркіні халық жадында сақталған топонимдік аңыздар арқылы зерделенеді. Бұл аңыздарда нақты тарихи деректер мен мифтік-эпсаналық элементтер астасып, белгілі бір өңірдің өткен өмірі, этникалық құрамы, көші-қоны, дүниетанымы көрініс табады. Жер-су атаулары тек географиялық ұғым ғана емес, ұлттың тарихи санасын, рухани дүниесін, көне танымын сақтап жеткізетін мәдени код екені аңғарылады.

Бурылтоғай атауы Түрік қағанаты мен көне тайпалардың мекен етуімен байланысты болса, Күнес пен Іле атаулары халықтың Көк Тәңіріне деген сенімі, табиғатқа құрметі және өмір салтымен сабақтас аңыз арқылы түсіндіріледі. Ал Шәуешек атауы ислам өркениетімен, діни тұлғалар жайлы эпсанамен ұштасып, өңірдің мәдени-тарихи байланыстарын айқындайды. Бұл деректер топонимдік аңыздардың әр кезеңдегі тарихи жағдайды, идеологиялық және рухани құндылықтарды бейнелейтінін дәлелдейді.

Сонымен қатар, топонимдік аңыздарда нақты оқиғаларға негізделген тарихи жад басым болып, оларды мифтерден ажыратуға болады. Әсіресе, кейбір жер атауларының пайда болуы қазақ-моңғол, қазақ-жоңғар соғыстарымен тікелей байланысты екені байқалады. Мұндай аңыздар XVIII ғасырдағы қазақ халқының азаттық күресі мен атамекенді қорғау тарихының көрінісі ретінде бағалы. Қорыта айтқанда, топонимдік аңыздар – халықтың өткенін танытатын, тарихи таным мен мәдени жадыны ұрпақтан-ұрпаққа жеткізетін маңызды рухани мұра. Олар арқылы жер мен адам, тарих пен уақыт арасындағы терең байланыс айқындалып, ұлттық болмыстың үзілмес желісі көрініс табады.

Жер-су атауы. «Орқашар деген ат қалай қойылған?». Орқашар тауы қазіргі Шыңжаңға қарайтын Тарбағатай аймағындағы Шәуешек, Дөрбілжін, Толы аудандары аумағына сұғына кіріп жатқан таудың аты. Осы тау атауының қалай пайда болғандығы туралы бірнеше аңыз сақталған. Соның бірі он сегізінші ғасырдағы қазақ пен жоңғарлардың шапқыншылығына байланысты айтылады. Ол мәтінде төмендегідей болып келеді: Ор – адам аты. Сол кездегі қалмақтың басшысы екен. Қара ағаш жер аты мен адам аты қосылып айтылып «Ордың қара ағашы» деп аталыпты. Осы кезде қазақтар мен қалмақтар арасынан жер дауы, мал дауы сияқты дау-шарлар өршіп ақыры қанды қырғын соғысқа айналып, қазақ жеңіп, қалмақтар жеңіліп, қалмақ осы Емілге қашып келіп Мыңшұңқырға тығылады. Қалмақтың ламалары Лабаға келіп бекінген екен. (Қазір Лабада сол кездегі ламалардың бекінісі дейтін қазған ойлау бекініс бар). «Лаба» деген жер аты осыдан бастап аталған делінеді. Жеңіліп қашқан қалмақты қазақтың Қабанбай батыры бастатқан жасақтары қуалып келе жатып,

Тарбағатайдың төсіне шыққанда ішінде Барак батыры, Көтеш батыры бар бүкіл елге Қабанбай былай деген екен:

– Баяғыда мен бір соғыста келіп осы ұлы тауды (Орқашарды меңзеп) көрген едім. Бұл тау соғыста өте қолайлы шың-құз, терең шатқал, бекінісі мен суаты мол шөбі шүйгін тамаша жер еді. Қалмақтар осы ұлы таудың ең қолайлы жерінен бекініс алды. Сол себепті осы реткі соғыста біздің жеңілуіміз мүмкін. Егер соғысты сәтті жүргізсек, қалмақ жеңіліп тағы қашатын болса Орды тірі жібермеңдер. Ор жеңілсе қашады. Егер қашса қалай қашар? Мен сол жерде жүргенімде арғы жонды жоталап Қайрақтысаймен түсетін жота жолды кезген едім. Егер қашатын болса сөзсіз жота жолмен қашып Қайрақтысаймен түсіп Жоңғарға өтіп кетеді. Көтеш сен Қайрақтысайының басында Қарауылшоқы бар, дәл сол шоқыға барып, Ордың жолын тосып жат, тірі жіберме, – деген екен.

Қалған жасақтарын Қабанбай бастатқан батырлар неше топқа бөліп шабуылға өтіп, қалмақтың қырғанын қырып, қалғанын қуып шығады. Айтқанындай Ор орта жонмен қашып бара жатып Қарауылшоқыда жатқан Көтешті өзінен бұрын көріп атып өлтіріп кеткен екен. Немере інісі Көтешті өлтіріп кеткеніне Қабанбай қатты кектеніп, Орды сол қуғаннан қуып Дауаншыңнан өткізіп тастап «Жаулассаң шекарам Тияншан, елдессең Жоңғар» деп қайтыпты.

Қарауылшоқыдан Көтештің сүйегін әкеліп Қайрақтысайдың босағасына жерлепті. Содан бастап «Қайрақтысай» «Көтешсай» аталып кетіпті. Қазірге дейін Қайрақтысайынан қайрақ алатын ақ найманның кәрілері аз емес. Көтештің осы жерге жерленгеніне 240 жылдан асыпты. Ал содан бастап осы таудың аты «Орқашар» атаныпты. Бұл арада тарихи оқиға – қалмақтармен болған соғыстарға байланысты болып, ұрыс болған жерлерді атап, оқиғаны баяндайды [73, б. 128-130]. Жоғарыдағы Орқашар тауының атауына байланысты аңызда Тарбағатай аймағындағы тағы басқа да жерлердің аты қоса айтылғанын көреміз. Олар бүгінгі күндері әлі де аталып жүрген «Лаба» деген жер атауы мен «Көтешсайы». Жоғарыдағы мәтіннің өзі айтып тұрғандай, жер атының пайда болуы, белгілі бір тарихи оқиғамен байланысты айтылып, онда мифтің ізі жоқ екенін көреміз. Сондықтан да бұл топонимдік аңыз ретінде бүгінгі күнге жетіп отыр. Бұл топонимдік аңыздар жер-су атауының қандай жағдайда қойылғанын анықтап, куәләндыра түседі.

Ел арасында сақталған осындай аңыздардың шоғыры мол. Енді бір топ топонимдік аңыздардың пайда болуында кереметтей тарихи оқиға болмағанымен сол кезеңдегі ел ішінде беделі бар бай-бағландардың өмірі, олардың отбасындағы тағдырлы оқиғаға байланысты туған дүниелер негізінде пайда болғаны байқалады. Оның бір парасы төмендегі топонимдік аңыздан айқын көрінеді. Бұл туралы С. Қасқабасов: «Топонимикалық аңыздың екінші түріне жер-су, мекен атын нақты бір тарихи фактіге қатысы жоқ, бірақ жалпы шындыққа саятын оқиға арқылы баяндайтын, сондай-ақ белгілі бір жер-судың пайда болуын ешбір мифтік ұғымға байланыстырмай, бірақ қиялға негізделе әңгімелейтін шығармалар жатады. Бұл аңыздардың мазмұны көбіне қайғылы болады, әңгіме кенеттен аяқталып, оқиға күрт үзіледі, ал кейіпкерлер бақытсыз

жағдайға душар болады» [175, б. 179], – дейді. Төмендегі «Үкілібейіт» аталып кеткен жерге байланысты аңыз да сол негізде туғаны байқалады.

Аңыздың айтуы бойынша XX ғасырдың алғашқы жылдарында Мори ауданында Кәрібай деген кісі болған. Оның ұзатылғалы отырған қызы аяқ астынан қайтыс болады. Ата-анасы ұзатылғалы отырған қызына тағылған үкіні қыздың қабірінің басына апарып ағашқа байлап қояды. Содан кейін бұл жер «Үкілібейіт» [72, б. 203] атанып кетеді. Аңыз мазмұнына назар аударатын болсақ, онда кереметтей бір оқиғаның ізі жатпағанымен, аңыздың пайда болуына, жер атының қойылуына бір байдың әлпештеп отырған қызының мезгілсіз қазасы мен оның зиратының басына қойылған үкісі тиек болғанын көреміз.

Қазақ елі 1864 жылғы шекара келісімінен кейін екіге жарылып, екі мемлекетке қарап кеткені белгілі. Сол бөлінген қазақтың әр мемлекеттегі өмір салты мен күрес жолына байланысты да көптеген фольклорлық дүниелер пайда болған. Төмендегі бір аңыздың шығу тарихы сол оқиғалармен сабақтасып жатқанын көреміз. Кезінде Қытайға қараған керей елі «Төресіз ел болмайды, төбесіз жер болмайды» деп Әбілпейіздің ұрпағы Көгедайды арнайы қалап апарып хан көтергені бар. Сол Көгедайдан кейін ел тізгінін ұстаған оның ұлы Ажы төре ондағы халыққа онша жайлы болмағаны тарихи деректерден белгілі. Ажының алман-салығына шыдамаған ел жан-жаққа ауа көшіп, жайлы қоныс, құтты мекен іздегені бар. Төмендегі аңыз да сол кезеңнің елесі айқын көрінеді. Ол «Қырыққұдық» атты топонимдік аңызда былайша берілген: Алтайдағы төрт би мен төренің ауыр алман-салығынан қажып, Боғдаға қоныс аударған көп ауыл Бәйтіктен өткеннен кейін сортаң жерге тап болады да, судан тарығады. Бұны көрген ауыл ақсақалдары әр ауылға өз отырған жерінен құдық қазуға тапсырма береді. Қырық ауылдың қазған құдығынан бір уақытта су шығады да таза суға қарық болады. Сол жағдайға байланысты сол жердің аты «Қырыққұдық» [72, б. 204] аталады. Бұл аңыздарда ешқандай қиял-ғажайып оқиға жоқ. Белгілі бір мекен атының шығуына байланысты ауыл арасының шағын оқиғасы себеп болғаны айтылған. Топонимдік аңыздың қай-қайсысы болсын тарихи шындықтан тамыр тартқанын байқаймыз. Сюжет шұбалаңқы емес, әрі тартымды баяндалады.

Қытайдағы Мори ауданында күні бүгінге дейін аты сақталған төмендегі аңызда бір-біріне қосыла алмаған қос ғашыққа байланысты айтылады. Аңыздың баяндауында шамамен XVIII ғасырдың аяғы мен XIX ғасырдың басы меңзеледі. Жер атаулары бір-біріне қосыла алмаған қос ғашықтың трагедиялы тағдырының баяны секілді көрінеді, бұл аңыз күні бүгінге дейін сол сарында жеткен. Онда аңыз мәтіні «Баян-Құмар», «Қашқанақ», «Сарымбұлақ» қатарлы жер аттары туралы аңызбен астасып жатқаны байқалады [72, б. 204-205]. Бұл аталған аңыздардың мәтінінен Тарихи шындықтың із-таңбасын аңғарғандай боламыз. Топонимдік атаулар арқылы кейіпкерлердің іс-әрекеті анықтала түседі. Әрине, аңызда кейінгі айтушылар мен баспаға дайындаған жинаушы, редакторлардың қолтаңбасы бары анық. Солай бола тұрса да бұл аңызда бірқанша жер атының қалай пайда болғаны туралы мәліметтерге ие бола

аламыз. Бұл жерде және бір назар аударатын жағдай «Бөке заманы» деген сөз болса керек.

Қос ғашықтың арманына жете алмай, өмірінің соңы трагедиямен аяқталған жағдайларды баяндайтын аңыздар Қытайдағы қазақтар отырған қоныстарының біразынан жолығады. Сондай бір топонимдік аңыз «Байынжүрек» атты жердің атауына байланысты айтылады. Іленің Күнес алқабында орналасқан Нарат деген жердің қиыр шығысында аумақты үлкен көк жота бар. Көк жотаның үстінде кеңірек шұңғылдау жер бар да, оның шетінде қатар жатқан екі төбешік бар. Бұл бұрынғы аты мәлім емес, қазіргі аты «Байынжүрек». Осы жерге байланысты ел аузында бұрыннан келе жатқан мынадай аңыз бар:

Абылай хан дәуірінде моңғол мен қазақ арасындағы бір жолғы соғыста қазақтың бір жігіті моңғолға қолды болып кетеді. Айлар ауысып, жылдар өте келе ол жігіт моңғол ханның қолында жүріп ханның Байын деген сұлу ханшасына ғашық болады. Ханша бұл келбетті, батыр жігітке күйеді.

Бір күндері болғанда олар құпия сөз байласып, қашып шығады. Артынан қуа шыққан моңғол хандығының адамдары осы Байынжүрек айналасын торуылдай жүреді. Олардың ішіндегі сұңғыла, ойшыл, сыншы адам жотаның үстіндегі қалың қамыстықта бір шымшықтың айналып қонып-ұшып жүргеніне қарап, «осы қамыстың ішінде адам болуы мүмкін» деп топшылайды. Моңғол қуғыншылары бұл қамыстықтың ішіне кіреді. Шынында қыз бен жігіт сол жерден табылады. Мінген аттары жоқ, қайда өліп, қайда қалғаны белгісіз. Ал, өздері арып-тозып, ашығып, тек иықтарын тиістіріп қана хал үстінде жатқандарын көреді. Моңғол қуғыншыларының рақымсыз бастығы екі ғашықтың бастарын кесіп алып, денелерін жасырмай тастап кетеді.

Бір күндері Абылай ханның Қабанбай, Есенгелді бастаған шолғыншылары әлгі көк жотадан өтіп бара жатып, қамыстықтағы сауысқанның шықылықтауына қарап, мұнда бір нәрсе болар десіп қамыстықтың ішіне кіреді. Олар бұл өлі денелерді тексере келе жігіттің сүндеті барлығына қарап «мұсылман» екен деп қорытындылайды. Ал қыздың моңғолша киім-кешегіне қарап, моңғол қызы екен деседі.

Жігіттің жанқалтасынан «Ғашық жарым Баянға» деген өлең шығады. Осы деректерге қарап, шолғыншылар Қабанбай мен Есенгелдінің ұсынысы бойынша жігіт пен қызды мұсылмандардың әдеті бойынша жаназа шығарып, арулап, екеуін екі бейітке қояды. Жаназа оқығанда жігіттің атын таба алмағандықтан Қабанбай:

– Жігіттің аты жүрек болсын, өйткені моңғол қызы Баян оның шын жүрегінен сүйген ғашық жары екен. Олардың тәндері құрбан болса да, жүректері бірге соғып, бірге тынған екен, – депті. Есенгелді батыр да қосылып: – онда бұлардың аты «Баян-Жүре» болды. бұл тіпті де қасиетті сөз. Жүрек сүйсе, Баяндай болсын демек дұр, – депті.

Бұл жердің қазірге дейін «Байынжүрек» болып аталуы осыдан деседі жұрт [185, б. 279-280]. Бұл аңыз тарихи шындыққа жақын оқиға арқылы түсіндіріледі. Сондықтан мұны да сол заманның шындығы деп қарауға болады.

Аңыз оқиғалығы Абылай хан дәуіріндегі батырлардың есімімен нақылана түседі. Мұндай оқиға тарихта болды ма, болмады ма, оны зерттеу бөлек әңгіме. Ал осы жер атының пайда болуы туралы аңыз, ауыз-екі әңгіме негізінде ұрпақтан ұрпаққа жетіп, баспа жүзін көргені белгілі.

Дәл осындай аңыздың бірі, яғни ғашығына қосыла алмай өмірінің соңы қайғылы жағдаймен аяқталатын топонимдік аңыз, қазіргі Алтай аймағы Көктоғай ауданындағы жер атына байланысты айтылатыны белгілі болды. Ол ел арасынан жиналып, жарық көрген «Қашқырты және қыз құлаған» аңызынан айқын аңғарылады.

Қыршын жас Арманай қыздың тастан секіріп өлген жерін күні бүгінге дейін «Қызқұлаған» дейді де, Қашқыртының өлген жерін қазір «Қашқырты» деп атайды. Бұл жерлер қазір Көктоғай ауданы Қаратүңке ауылдығының жайлаулары [69, б. 214-218]. Бұл аңыздан сол тұстағы заман сыры, әлеуметтік теңсіздіктен де хабардар боламыз. Оқиға қайғылы аяқталады.

Ғашығына қосыла алмай, арманда кеткен қыздың тағдыры туралы топонимдік аңыз Баркөл ауданынан жиналған тарихи материалдардан да табылып отыр. Онда Баркөл атауының қалай пайда болғаны туралы аңызбен қоса, онда өмір сүрген бір байдың қызының атын Баркөл қоюы, бұла өскен қыздың жігіт таңдап жүріп, өз ойындағы жігітті кездестіріп, онымен сөз байласуы, маңайындағы көре алмаған дұшпандарының оған қастық жасауы, сол жолда өзінің опат болып, сүйген жарына қосыла алмай мерт болуы баяндалады. Бұл оқиғалың «Баркөл туралы аңызда» төмендегідей беріледі:

Ерте, ерте ертеде қазіргі Баркөл қаласының орнында ештеме жоқ екен. Бірақ, осы жердің астында көл барын сезетін адамдар «Мына жердің астында көл бар» деп аңыс етіп жүргенде, айтқанындай күндердің бірінде, сол жерден көл пайда болыпты да, адамдар содан бастап «Баркөл» атап, ол жерге қоныстана бастаған екен.

Баркөлден ұзамай хан сарайы түсіп, шаһары кеңейіп кетіпті. Қаланың иесі болған мұндағы лапкасы мен малы даланы алып жатқан қазақтың бір байы өзінің жалғыз шолжаң қызының атын да Баркөл қойған екен.

Күндер, айлар өтіп, байдың қызы да ержетіпті. Көптің көзіне түсіп, талай мырзалар, ханның ұлдары, не бір өнерлілер келсе де байдың айтатыны: «қызым кімді сүйсе соған беремін» деп құтыла береді. бір күні серуенде жүрген Баркөл, Бесбалықтан келіп Баркөл қаласын тамашалап жүрген бір жігітке ғашық болып қалады да нөкерлеріне жігітті шақыртып танысса, Бесбалықта тұрған қазақтың бір батыры Қозы деген болып шығады. Бұлар танысып, шынымен бірін-бірі ұнатып, шынайы ғашықтардан болып қалады.

Қыздың Қозымен танысқанын және талай менменсіген мырзалардың бетін қайтарғанына жауы көбейіп, ақыры Баркөлге талай жерден жасауыл бастап келген қызғаншақтар соғыс қозғайды. Мұндай төніп келген соғыстарда, Баркөл қыз Қозыға деген уағдасында берік тұрады да Қозыға хабар жібереді.

Қозы істің жайынан хабар тауып, қаруын асынып, жасағын сайлап ұмтылады. Қозы келгенше Баркөл қаласын ойрандап жатқан жауға тұйғындай тиіскен Қозы жауын ықсырата жеңіп, қашқан жаумен қуа соғысып, осы соғыста

Қозының дүлдүлінің бір аяғын «шашасынан» тиген оқ кесіп түседі. Үш аяқтап шапқан дүлдүл жауды ығыстыра береді. Сондағы Қозының атының шашасынан қырқылып түскен жерін ел «Шаша» деп атап кетеді. Қашқан жау Көкшоқы тауындағы қара халықты қырғындап, тауға өрт қояды. Содан бастап «Көк шоқы» аталатын таулы өңір өрттен қалған соң сары тауға айналады да, халық «Сары шоқы» атап кетеді. Бұл аңыздан да халықтың салт-дәстүрі ғана емес, белгілі кезең тарихынан да хабар табамыз.

Жыл өткізіп, қаруы мен жасағын сайлап келген жау және қиян-кескі соғыс жүргізеді. Қозының өлген жерін халық «Ерқозы» деп атайды. Баркөл қаласы және жаудың шабуылында қалады. Баркөл қыздың да жағдайы мүшкіл халде қалады. Бірақ, қалай да жау қолына тірі түспеуге ант беріп, Баркөл қаласынан сытылып шығады да беті ауған қу медиян, құба түзге жосып кетеді. Ол жүре-жүре бір тауға келсе, осынау қу медиян, таулы өңірде өзіне ес боларлық бір көк серке мен ақ серкенің жүргенін көреді. Олар да Баркөлдің қасында түнеп жүреді. Баркөл қыз Баркөл қаласынан шыққан соң, Тәңір мынау жауларына қаһарын төгіп, жер сілкінтеті де, жаулар да қырылып, Баркөл қаласы да жер астына түседі.

Баркөл қыз ақ серке мен көк серкені ес қылып, мұнда жүре береді. бірақ, сусыз далада алдымен ақ серке мен көк серке өледі, өз бетімен қаңғып жүрген Баркөл қыз да ұзамай өледі. Кейін жұрт ақ серке мен көк серкенің өлген жерін сол екі серкенің атымен атап, ал, Баркөл қыздың өлген жерін «Мұңлықтың тауы», «Мұңлықтың ойы» деген атпен атап, мұң мен зарға шерменде болып өлген Баркөл қызды осылай еске алады екен [69, б. 232-235].

Аңыздың бастамасы оптимистік сипатта болғанымен жалпы мазмұны қайғылы оқиғаға құрылып, жастардың мерт болуымен аяқталады. «Жердің солай аталуына байланысты болғандықтан топонимдік аңыз аталып тұрған бұл фольклор сюжеті танымдық қызмет атқарып тұр... бұл қызметпен қоса кейбір аңыз мағлұматтық, тәрбиелік, функция да атқарады» [186, б. 114].

Осы аңызда шағын-шағын қарапайым сюжеттік желі бар. Алдымен Баркөлдің пайда болуы айтылса, кейін Баркөлде өткен екі соғыс жайында әңгімеленеді. Оқиға күрделене түседі. Ақыры кеткен қыз далада өледі. Әу баста ертегіге негізделіп шыққан әңгіме, біртіндеп жаңа оқиғалар қосылған. Сонымен аңыз жанры біртіндеп айтушылардың түсінігіне орай өзгереді.

«Егер жер-су атаулары белгілі бір тарихи оқиғаны растайтын факті ретінде көрінсе – аңыз, ал жер-судың аты көркемделе қиял арқылы баяндалса, не болмаса белгілі бір оқиғаға байланысты айтылғанда тарихи дерегі болмай, ғибраттық сипаты ғана болса – эпсана болады», – деп, топонимдік эпсана ұғымына, ал: «Кітаби және діни сюжетті баяндайтын шығармалардағы хикаяттық сипатқа сәйкес құрылған топонимдердің аталу астарынан мифтік белгілерді байқаймыз», – деп топонимдік хикаят ұғымына түсінік береді. Топонимдік фольклордың жанрлық түрлері туралы тұжырымын қорытындылай келе, ғалым жер-су атауларының шығу тарихына байланысты туған топонимикалық аңыз, эпсана, хикаяттардың қатарына жаңа түр – топонимдік әңгіме жанрын қосады: «Топонимдік әңгіменің өзіне тән белгілері бар және ол

басқа жанрлармен аралас өмір сүреді. Оны аңыз бен эпсанадан айырар ерекшелігі – уақыт аралығында, жаңашылдығында, шындықты суреттеп айтуында, яғни әңгіме жанры басқаларына қарағанда әлдеқайда кеш пайда болады». Төмендегі «*Темірхан әулие және Қожам*» атты аңыз да ел арасында күні бүгінге дейін сақталып, хатқа түскені белгілі [72, б. 205-207]. Аңызда мифтік сипат бар екені анық. Мифтің құбылу сарыны айқын көрінеді. Ол қуғыншылар келгенде жанынан қысылған Темірханның дұға оқып нар мен жайылып жатқан нанды тасқа айналдыруы, қуғыншылар ұстаймын деп жатқанда қара жердің жарылып, олардың жер астына түсіп кетуі, кейінгі халықтың оларды ғайыптан жоғалып кеткен әулиелер деп оларға күні бүгінге дейін құрметпен қаруы соның мысалы. Сондай-ақ бұл жер-су аңызында ислам діні хикаяларының да әсері бар екені анық аңғарылады.

Алтай тау сілемдерінің Қытайға қараған бетінде де жер-су атауларының қалай пайда болғаны туралы аңыздар молынан сақталған. Соның бірі Көктоғай ауданының халқынан жиналып, баспа бетінде жарық көрген фольклорлық мұралардан айқын көрінеді. Солардың қатарында «Алтай» тауының аты туралы, ондағы «Бұлғын», «Үш қыз шоқылары» атауының қалай пайда болғандығы туралы аңыздар сақталған. Алтай тауының атауы негізінен Асан қайғы есімімен байланысты айтылады. Алтайдың «Алтай» аталуы туралы аңызда Асан әулие жер жаһанды желмаясымен кезіп жүріп, Алтайға келгенде «Алты ай десе, алтай ай екенсің, жаздың алты айы – жаннат-ақ екен, қысың қатты, жазың тәтті жер екенсің. Алтының мол екен. Ат тұяғы тоздырар» деп бағалап кеткен екен [69, б. 218].

Қытай қазақтарындағы топонимдік атаулар күні бүгінге дейін қолданбалы сипатын жоғалтқан емес. Оның бұл ерекшелігі өмір қажеттілігінен туған құндылық десек болады. Жер-судың тарихи-әлеуметтік ерекшелігін білсек, екіншіден – бағыт-бағдарды ажыратып, дұрыс бағытта жүріп-тұру үшін де топонимдік атаулардың қаншалықты мәні бар екенін айтпаса да түсінікті. Сондай-ақ, халық танымының қоршаған ортаға берген бағасының көрінісі екені белгілі.

Жоңғарлар мен қазақтар ортасындағы тарихи оқиғаларға байланысты туған жер аттары күні бүгінге дейін сақталған. Төмендегі аңыздар бірде басқа аңыздың ішінде айтылса, мұнда жеке-жеке сөз болады.

Алтай тауына қатысты топонимикалық аңыздардың көп болуы біріншіден, халық өздерінің туып-өскен жерлердің тарихын білуге деген қызығушылықтан туындаса, екіншіден ауызша айтылып таралғандықтан нұсқалардың пайда болуынан деп түсінсек болады. Бұған қарағанда топонимдік аңыздар жан-жақты зерттеліп, ғылыми айналымға түспегенін ескерсек, фольклортану ғылымының алдында тұрған міндеттердің бірі – топонимикалық аңыздарды бір жанрлық түр ретінде қарап, фольклорлық шығармалармен байланысын аша түсу қажет.

Шыңжаң өлкесінің Іле қазақ автономиялы облысына қарайтын Тарбағатай аймағының Шағантоғай ауданынан жиналған фольклорлық мұралардың ішінде де жер-су атауларына байланысты бір аңыз сақталған. Онда

Шағантоғайдағы Қарашоқы, Қарадыр, Лаба, Саршоқы, Қаратамақ қатарлы жерлердің атауының шығуы туралы баяндалады. Аңыз мәтіні төмендегідей болып келеді. Біздің қазіргі мекеніміз болып отырған Қарадыр, Лаба, Саршоқы, Қаратамақ қатарлы жерлер қызай елінің мекені болып, Алтайдан Тарбағатай өңіріне Мұқы, Темір, Топай, Бұғыбай бастаған бір топ мықты батырлар келіп, қызаймен жауласып, оларды мекенінен қуып жіберіпті де өздері орналасқан екен.

Содан бірқанша жыл өткенде Көбен батыр (руы жантас), Есет батыр (руы жастабан), Бүлкендік (руы меркіт) деген кісі бар үшеуі қызай еліне барып жүріп, қызайдың бір қартымен бірге отырғанда, әлгі қария бұлардың мекенін сұрай келіп былай депті: Көбен батыр, сен қай жерді алдың? – депті. Көбен:

– Мен Қарашоқыны алдым, – дегенде, әлгі ақсақал:

– Ақ тышқан деген жұт келгенде төрт түлік малдан әрең ұрық қалған.

Жаманшылығына баққанда көлдің ортасы еді, – депті. Содан соң Есетке бұрылып: Есет, сен қай жерді алдың, – депті. Есет:

– Мен Қарадыр деген жерді алдым, – дегенде:

– Сен көлдің шетін алған екенсің, ақ тышқанда малдан әрең ұрық қалған еді, – депті қария.

Бүлкендік, сен қай жерді алдың? – депті әлгі ақсақал.

– Мен Лаба, Саршоқы, Қаратамақты алдым, – дегенде: Ең жақсы жерді сен алған екенсің. Өмірі жұт жүрмеген жер еді. Ақ тышқанда жұтқа бой бермеген болатын, – дей келіп, Түйесай деген жер бар. Қары түйе бойы түсетін. Сондықтан Түйесай аталған – деген екен әлгі қария [135, б. 90-91].

Аңызда негізінен 1860-1870 жылдар аралығындағы Алтайдан ауған керейлердің бір бөлімінің Толы ауданына қарасты Майлы-Жайыр тауларына орналасқан кезеңіндегі тарихи жағдайдан хабар береді. Бірақ, мұнда екі ел – керейлер мен қызайлар арасында қайшылық болмаған, негізі қызайлар Ілеге ауып кетіп, онда босап қалған елдімекенге келіп орналасқан жайы айтылады. Бұл топонимдік аңыз тым арыда болмаған. Оқиға мен жер-су атауы реалды шындыққа сай яғни ел өмірінде болған әрекетке лайық баяндалғаны аңғарылады.

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

Жер-су атауларының фольклорлық мұрамыздағы орны ерекше, себебі жер, су, тас, үңгір, төбе т.б. халық үшін жай ғана географиялық нүкте емес, олар –

кір жуып, кіндік кескен туған жер, отанның символы. Жер-су арқылы, соларды атау арқылы этнос сол мекенге, сол кеңістікте болған оқиғаға, сол төңіректің тарихына өзінің қатынасын, қатыстығын, байланысын білдіреді. Сондықтан мұндай шығармаларды халық ұмытпай, құнттап сақтайды.

Киелі ағаш, киелі үңгір, киелі арасан туралы аңыздар да ондағы халықтар арасында көптеп сақталған. Соның бір шоғыры Тарбағатай аймағына қарасты Сауан ауданының ел арасынан жиналған фольклорлық мұраларында кездеседі. Онда бірнеше Арасанның пайда болу жайы, олардың емдік қасиеті, бүгінгі атаулары туралы аңыздар ұшырасады. Солардың бірі Сауан ауданына қарасты жерден табылған «*Арасан туралы*» аңыз. Кезінде Қали арыстан яһудиермен осы арасанда жатып соғыс жүргізіпті. Үш көлшіктің ең аяққы көлшігінің астын ала, үш қатар текшеленіп жиылған жазықшадағы дала жайнамазы сахабалардың намаз өтейтін орны болған.

Осы үш бастауға жараланған сахабалар түсіп, олар жазылған соң қайта соғысқа барып отырған да, олар «Алып бұзаулы сиыр үңгірінде» жатқан. Қиян-кескі соғыс барысында жаулар Арыстанның дүлдүлін садақпен атып жаралап, Арасанның маңына у шашып, осы күндегі у шөп содан шығыпты. [70, б. 245-248]. Жоғарыдағы аңыз негізінен ислам дінінің қазақ арасына тарала бастаған кезеңінде барлыққа келген тәрізді. Оның бір себебі ретінде Ислам тарихындағы әйгілі тұлғаларға байланысты айтылатын аңыз-әңгімелердің барлығы да діннің қазақ арасында кең етек жайып, тарала бастаған кезеңінің жемісі болса керек.

«Алтын бұзаулы сиыр үңгірі аңыздары». Сауанның Қорғыс арасаны көне бұтханасының солтүстік батысы мен аяқ жақ үстіртіндегі жаңа жатақтың оңтүстік батысын ала тау түбінде ауызы бітелуге айналған ескі «Киелі үңгір» әлі бар. Бұл үңгірдің ауызы бұтхана мен жатақтың бұрышына 26 метрден тең бүйірілі үш бұрыш болып бейнеленеді.

Бұл үңгірді халық бұрын «Бу арасаны», «Қали арыстанның сахабалары жатқан орын» десе, енді біреулер:

– Біз арасанға түсіп жатқанда, таңертең ерте үңгір аузында алтын арғымақ тұр екен. бізді көріп ішіне кіріп кетті, – дейді.

– Бұл үңгірдің түбі ұзақ, сонау Нылқыдан шығады, – дейді. Тағы біреулер, Бортүңке ауылының Алтынғол өзенінің басындағы Көктастан шығады екен. Қазір ол орын Алланың әмірінше бітеліп қалыпты. Бұл үңгірдің аузы Әнжіхай керішінен шығады екен деседі.

Осы жерде туып, жарты ғасырдан астам жасасақ та, осы «Киелі үңгірдің» бар екенін, оның үстіне ішінде қандай хикімет барлығын білетін адам бар-жоқтығын, құдықтың ішіне түсіп көрген адам бар ма, жоқ па, затында үңгір қандай қуыс екен білу тым тылсым еді.

Бажияху ауданының тұрғыны Қабыкен Бактиярұлы, Бортүңке ауылының имамы Пәйзолла қажы, Шигоби ауылының он үш үйлі қыстақ тұрғыны Әбен қатарлы үш адамның көздері мен көріп, оның ішіне түсіп, жүріп жеткен жеріне дейінгі көріп айтқандарынан «Алтын бұзаулы сиыр үңгірі» деген әңгіме туады.

Үңгірдің ішіне кіріп, әр төрт метр мөлшеріне барғанда, әр екі жағына кезек-кезек орналасқан төрт шаршы метрлік шамасында үйлер бар. Онан ары

бірқанша уақыт жүргеннен кейін екі айрық болып, дәл осы түйілістегі тас астына бастырылған қағазда: «бұл екі ауызды үңгірдің солтүстік жақтағысы тоғыз тарамға бөлінеді. Оған барғандарыңмен қайтып келесіңдер, ал қиыс батыс оңтүстік бөлегіне жүрулеріңе болады» деп жазылған. Қағазда жазғандай болып, енді жүруге болатын үңгірге қарай жүргенде, әр жерге көлденең ағып жатқан жылы бұлақ, суық бұлақ, тік астына түскен үңгірлер жолығады. Осы үңгірді ұзақ уақыт жүрген кезде тағы бір тасқа бастырылған қағаздағы жазуда: «біз алтын бұзаулы сиырды қуалаған едік, жете алмадық. Тек осы жерге келгенде бір тал құмалағын тауып алдық. Сонымен қайттық. Бұдан былай жүремін десендер өздерің біл, жүрмеймін десендер өздерің біл» деп жазылған.

Ал, осы үңгірдің астына тік кеткен бір үңгірмен жүре-жүре қазіргі арасанның астыңғы мөлшеріне келгенде, бір бұлақтың басындағы шалшықта бөрене ағашын сүйреткендей ирелеңдеген бір із жатады. Міне бұл айдаһардың ізі болып, осы бұлақ бастауда оның сілекейі бар делініп, 1931 жылы Өр Алтайдағы бір білікті адамның қылтамақ ауруына осы су ем деп құйып алып кетіпті. «Алтын бұзаулы сиыр үңгірінің» шын сыры зерттермендерді күтіп-ақ тұр [70, б. 249-251]. Арасан жайындағы топонимда атаулар тұрғылықты халық тарапынан байқалған ерекшелікте, жер-судың сапалық белгісін көрсететін ұғым да, әлеумет өмірінен хабар беретін белгі-түсінік те бар. Алайда жер-судың қойылу сырын баяндайтын аңыздар күні бүгінге дейін өзгермей сақталып келеді. Сондықтан бұларды топонимдік аңыз деу қажет.

Осы киелі арасан мен үңгір туралы аңыз Шыңжаң өлкесінің Алтай аймағына қарайтын Қаба ауданындағы арасандарға да байланысты айтылады. Қаба ауданының аңыз-ертегілері жарияланған жинақта бірнеше арасанның пайда болуы мен табылуы жөнінде әңгімеленеді. Емдік арасанның табылуы – ел арасындағы аңызға арқау болғанын көреміз. Оның әуелгісі «Жаманқаба арасанының табылуы» туралы аңыз. Мұндағы аңыздар аңшы моңғолдардың көзбен көріп, қолымен ұстағанындай етіп баяндауы арқылы беріледі. Аң аулап шыққан моңғолдар Қарашоқының Құзғынды деген жерінен бір бұғыны атып жаралайды. Оқ бұғының тоқбас жілігін үзіп кетсе керек. Бір аяғын сүйрете қашып отырыпты. Аңшылар артынан қуа беріпті. Әлгі жаралы бұғыны ертеңінде Жаманқабаның ішінен қуып жетсе, бір құлама жартастың түбінде, тастан ағып тұрған суға жарасын төсеп тұрғанын көріпті. Бұғы аңшыларды көре сала қаша жөнеліпті. Аңшылар оның жаралы аяғын жерге тірей басып бара жатқанын көріп, таңырқасып, бұғыны қумай, әлгі суда қасиет бар екенін сезіп, судан ішіп артқа қайтқан екен. Жаманқаба арасаны осылай табылыпты [187, б. 147].

«Шие арасанының табылуы». Ертеде тау бөктерін меккендеген Әбілмәжін дейтін кісі қыстаудан көшкенде, жайлаудан түскенде Шие деген жерге келіп, біраз күн отырып аттанады екен. Әбілмәжіннің бір қызы «емес» деген ауруға шалдығып, денесін қотыр басып, ел көзіне көрінуден қалыпты. Тағы бір рет көшіп келіп, осы Шие арасанның бойына отыра қалыпты. Осы кезде үй ішіндегілер әлгі қыздың үнемі бір жерге барып қайтып жүретінін байқайды. Бұдан сезіктенген ата-анасы баспалап қызды андып барса, оның бір

бұлақтың суына түсіп жатқанын көреді. Ал сонан кейін біраз уақыт өткенде әлгі қыз денесіндегі қотырдан айығып, бұрынғы қалпына еніп шыға келеді. Осыдан бастап бұл арасанның атағы елден-елге тарап, өз қасиетін әйгілей бастайды[187, б. 147-148].

Қытайдағы қазақтар шоғырланған өңірлердегі киелі арасандардың табылуы туралы аңыз бірнеше ауданның тарихи материалдарында жарық көрген екен. Соның бірі – Алтай аймағының Бурылтоғай ауданындағы халықтан жиналып, баспа бетін көрген «Бурылтоғай ауданының аңыз-ертегілері» деген кітапта жарық көрген. Онда тіпті, Арасан мен Қорасанды ғұлама адам, мықты дәрігер ретінде суреттейді. Адам денесінде шыққан түрлі жұқпалы тері ауруларының алғашқы емін тапқан тұлғалар ретінде көрсетеді. Сондықтан да оларды бақсы сарынында кездесетін «Арасан» мен «Қорасан» атауларымен байланыстыра аңыздайды. Ауруды емдеп жазған, аурудың пірі іспетті қылып көрсетеді [182, б. 181-182].

Алтайдың Көктоғай, Бурылтоғай аудандарына кең жайылып жатқан Үліңгір көлінің атауына байланысты да топонимдік аңыздың тарағаны белгілі болып отыр. Оны «Үліңгір тарихы» деген аңыздан толық танып білеміз. Ертеде Бурылтоғай өзенін «Үліңгір өзені» деп те атайды екен. Бұл туралы ел аузындағы тарихи аңыздарда былай делінеді.

Ұлағатты ойдың кейінгі болжамына тәнті болған ата-бабаларымыз Асан қайғының осы атауы бойынша осы аңғарды «Ұлы аңғар» деп атап кейін келе, мөлшері осыдан 550 жылдай бұрын Үліңгір өзенінің Үліңгір көліне келіп тоқтаған айдынын «Ұлы үңгір» деп атап кеткен деседі.

Бурылтоғай өзені қысы-жазы арнасынан асып құйып жатса да ұлы аңғардың шұңқырын толтыра алмағанын көрген екі ұрпақ халық жүз жыл құйса толмайтын түбі тесік бұл неткен «Ұлы үңгір» еді деп, Ұлы үңгір аты ойға қонақтап ауызға қалыптасқандығын аңыз етіседі. Осыдан тартып табиғи түрде ауыздан-ауызға таралған түбір сөздің төркіні «Үліңгір» болып тарихта қалған екен.

Үңгір – адам баласының ежелгі тұрағы. Өсіп-өніп, бірінші із қалдырған жері. Ондай ежелгі орындар заман өткен соң, кейінгі ұрпаққа, ата-бабаның ежелгі қонысы, ұйық жері болып саналған. Үңгірді қастерлеу, үңгірдегі ата-бабалардың сүлдесіне бас ию – ежелгі түркі тайпаларының байырғы ісі болған [6, б. 88]. Бүгінде халық арасында кең тараған, тіпті жырға айналып кеткен Сайрам көлі туралы аңыздың орны тіптен бөлек. Алғаш осы жыр жөнінде пікір білдірген зерттеуші – ҚХР, ШҰАР Жазушылар, Журналистер одақтарының мүшесі, ақын, сыншы Нұрмұқан Жанұзақұлы. Ол 2012 жылы Іле облысында өткен Солтан Мәжитұлының туғанына 100 жыл толуына арналған конференцияда «Сайрам аңызы» және Солтан Мәжитұлы» деген тақырыпта баяндама жасап, Солтан ақынның өмірі мен шығармашылығы туралы, «Сайрам аңызы» дастанының дүниеге келу тарихы, идеясы, кейіпкерлер образдары т.б. туралы құнды пікірлер білдірді. Шығарманың сюжеттік құрылымында әлем халықтарының фольклорлық туындыларында жиі ұшырасатын «түс көру», «түс

жору», «бал ашу», «қоштасу» сияқты сарындар көрініс тапқан. Туынды «Бабалар сөзі» жүзтомдығының 89-томында басылым көрді [188, б. 46-48].

Әленнің ақ шиі. Ертеде, Ертіс бойындағы шөбі шұрайлы, түнкелі жер Ақшиді Әлен деген адам мекендейді екен. Бір жылдары Сауырдағы Жеңісхан төре жерге қызығып, баса көктеп қонып күзеулік етіпті. Кедей болса да өз елінде кеуделі өскен Әлен, жеріне сұраусыз қонып, шөбін тулақ сүйреткендей жеп жатқанына іші ашиды да, өзі көңіл жетер бір қанша жерлік мықты азаматтарды ұйымдастырып, төренің желісін қиып, малын қуып Ертістің ар жағына өткізіп тастапты. Іргелі елге қолма-қол қарсылық көрсете қоймаған төре ауылы желқайықпен Ертістің ар жағына тасынып өткен күні түнде Жеңісханның бәйбішесі босанып ұл туыпты. Жеңісхан төре ырымшыл адам екен. Сол күнгі көшті, өзін қуған Әленнің жүректілігін, «жақсылық нышан» деп ырымдап, адам жіберіп, әлгі Әленді қонаққа шақырып, баласына ат қойып беруді өтініпті. Кеше ренжіскенімен бүгін жайылып отырған Жеңісханның ақ көңілділігіне разы болған Әлен «балаңыз мен сияқты тентек болып, ата қонысын ешкімге иелетпейтін болсын», – деп өзінің атын қойыпты. Жеңісхан төренің ұлы атақты Әлен төренің аты осылай қойылыпты. Сол жердің аты да Әленнің ақшиі атанып қала беріпті [187, б. 151-152]. Аңыз тарихи шындықтан тамыр тартқандықтан топонимикалық аңыз деп бөліп отырған аңыз жанрында да тарихилық сипат бар, факты-дерек те болады. Сондықтан топонимикалық аңызда жер-су, тау-тастардың пайда болуы мен бір оқиға немесе белгілі бір адам атымен байланысты түсіндірілетін әңгімелер деуге болады.

«Жалаңаш, Ыдық». Бір кездері Білезік өңірі иен жатқан жер екен. Оған «уақ» дейтін ел ауып келіп, мекен теуіп қыстапты. Сол жылы ойылған ақсүйек жұт болып, тек ағаштың қыршынын жеген ешкі мен түйеден ғана аздап ұрық қалыпты.

Апаттың азуы батқан ел, жерді ырымдап жақтырмай, бұл жерге мекендеген жылы мал-жанымызды бірақ сыпырып, жалаңаштап кетті. Жалаңдаған «жалаңаш жер екен» деп Жайырға ауыпты. Олар бірлі-жарым қалған түйемен серкеге жүктерін артып, жаяу-жалпылы Жайырға көшіп кетіпті. Сонан бастап уақтың ауылы жалаңашталған жер «Жалаңаш» атанып кетіпті. Ыдық деген уақ елінің атақты балуаны болыпты. Оның сол кездегі Жалаңаш өзенінен «Ыдық» жеріне қарай жол жөндегенде, өткел аршып, көтеріп қойған үлкен тасы әліге дейін «Ыдық көтерген балуан тас» деп аталады екен.

Ол шу асау жылқыларды серкеш құрлы көрмей, алып ұрып, өзі жалғыз соя береді екен. Бір жолы ол аш қалған туыстары үшін бір байтал ұрлап әкеліп, сойып жатқанда, ізімен дереу қуып шыққан үш-төрт адам, дәл үстінен түседі. Олармен сөзге келмей-ақ, жаны шықпаған байталды қанын сорғалатып, иығына сала салған Ыдық айбалтасын қолына ұстап, ауыл жанындағы үлкен молаға қарай ала жөнеліпті. Аң-таң қалған қуғыншыларға: «Малдарыңды молаға кеп алыңдар», – деп айқайлапты. Ыдықтың алып денесімен істеген қылығын көрген жоқшылар жанынан қасым болып, «байтал тұр ғой бас қайғы» деп жолына түскен екен [187, б. 152-154].

«Жер, мекен, туған табиғат халықтың тіл құралында, сөйлеу нақышында өзінің сурет-таңбасын, із-бедерін қалдырған. Сондықтан сөйлеу тілімізде болсын, әдеби тілімізде болсын мекен мен мезгілдің иісі сіңген кең жазира жер мен талай заманның мөр-таңбасы түскен дәстүрлі, бедерлі сөз халықтың туған тегін, тіршілік жайын, тарихын аңғартатын паспортпен тең» [189, б. 70]. Біз сөз етіп отырған топонимикалық атаулар белгілі бір жер-судың ерекшелігі мен халықтың тарихын әңгімелеуден туғанын аңғарамыз.

Бұқпа бейіті. Тарбағатайдың оң қабырғасының, Сібеті өзені батыс сағасында, тау алқымына таяу жерде «Бұқпа бейіті» деген бейіт бар. Бұл күндері орны жерге айналуға таяған төмпешік, бұл бейіт киелі «киелі бейіт» деген атымен ел есінен орын алған. Ертерек делінеді, ертерек болғанда қаншалық ерте екендігі мәлім емес. Сол өңірде жасаған Бұқпа деген адам болыпты. Ол адам жыландардың тілін біледі екен және жыландарға әмір қылып айтқанына көндіреді екен. Оның маңайында, жыландар ирелендеп өріп қайшалысса да, қойын-қонышынан сумаңдап кіріп-шығып жүрсе де, алақанына салып ойнатса да оған залалы жоқ екен. Жыландарды шақырса келтіріп, қуаласа кетіре береді екен. Бұқпа осындай киелі өнерімен жыландардың тілін байлап тастағандықтан Тарбағатайдың күнгейіндегі жыландар уытсыз болып, адам, малды шақпайды. Шақса да уланбайды дейтін сөз бар екен. Бұқпа бейіті тұсынан өткендер дұға қылып, тәуап қылмаса қырсық шалады екен [71, б. 157-158], – дейді.

«Тұманды» аңыз [69, б. 235-238]. Бұл топонимдік аңыз өткенде болған шындық оқиғаны баяндайды. Өйткені, Әмірсана өмірде болған адам. Жердің «Тұманды» деп аталып кетіпті деуіне қарағанда оқиға нақты жер атауына байланысты айтылған. Екінші жағынан елде болған оқиғадан да хабар табамыз. Демек, топонимдік аңыздың мақсаты – халықтың өзі мекендеп отырған жер-судың тарихын айту болса керек. Алайда түрлі дәуірге байланысты түрленуі мүмкін.

Жалғызағаш. Шәуешек қаласының солтүстік желкесінде Жалғызағаш деген жер бар. Ерте заманда осы Жалғызағаш деген жерде көптеген қара ағаш өсіп, өнген екен. Күндердің бірінде жай түсіп, бұл ағаштар өртеніп кетіп, бір жуан қара ағаш қана өртенбей аман қалыпты. Сонша көп ағаштан жай оғы тимей аман қалған бұл ағаштың «бір қасиеті болса керек» десіп, сол маңдағы ел оған табынып, түсінен шошыған, желігіп ауырған адамдарды, бала таппаған әйелдерді қара ағашқа апарып бас ұрғызып, тілек тілетеді екен. Басқа уақытта оның маңына жалғыз-жарым адам барудан қорқады екен. Бұл жалғыз қара ағаштың бұтақ жайғаны үлкендігі ерепайсыз болып, Әбілпейіз ханның Тұлыбай деген батыры Шәуешек ескі жамбылындағы амбыға кездесуге барып, қайтар жолында нөсер жаңбыр жауып, Тұлыбайдың екі жүз адамы ат-тонымен сол қара ағаштың астына паналайды. Сол тұста осы жалғыз ағаш жөнінде қазақтың Өнуар деген ақыны:

Мың жылдық киелі бағана,
Айдалада тұр дана, – деп жырлаған екен [149, б. 283-284].

«Топонимдік аңыз, әңгімелер санатына мәлімет беру қызметі тұрғысынан өте жақын, бір типті болып табылатын, жоғарыда талданған «Жалғызғааш» өзге де көптеген киелі саналатын ағаштарға арналған прозалық шағын аңыздарды жатқызуға болады, «Шыңғырлау өңірінде 500-600 жылдай уақыт өсіп тұрған 6-7 кісінің құшағы жетпейтін «Шоқайтерек» деп аталып кеткен алып терек туралы, Қарағанды облысындағы «Екі ғасыр жасаған терек», «Әулие терек» деп аталатын зәулім ағаш туралы аңыздар [193, б. 12-13] да сол аймақтағы топонимдерге байланысты айтылатыны белгілі болып отыр.

Ойбайлақ. Ертеде Баркөлдiң баурайында, қоңыр адыр қойнауында Тана атты құсбегі болыпты. Оның қарсақты қағып түсетін, түлкіні іліп, қасқырды жасқайтын бапты қыран құсы болыпты. Тана құс құмарлығынан Өр Алтайға дейін қақпан құра, бүркіт сала барып-қайтып жүреді екен. Қай жағынан көтерсең жүні солай төгілетін ойдың ақ түлкісі, қырдың қызы түлкісі мен қоңыр түлкісі, қызыл тастың қара түлкісі бәрі-бәрін алады екен. Тана осы еңбегімен қорасы толған бай болыпты.

Күндердің бірінде көл жағасындағы күзеуліктен көшер кезде ауылдың төбесінен тауешкінің серкешінің ішегін шұбатып батысқа қарай алып ұшқан қыранды көріп Тана тоқтай алмапты. Ауылды батысқа көшіруді бұйырып, жанына екі жолдас ерткен Тана көштен бұрын қыран кеткен жақты бетке алып, жолға шыққан екен. Олардың қанша жол жүргені белгісіз. Ат сабылтып жүріп әлгі қыранның ұясын тауыпты. Бүркіттің жартасты жаңғырта шаңқылдағаны Тананы тіпті қызықтырыпты. Олар құз жаламаның ортан беліндегі жапсардағы ұядан ара-тұра көрінген балапандардың қанат-құйрығы жетіліп қалғандығын көреді. Қарасаң бөркің түсетін жаламаның төбесінен арқанмен түсуден басқа амал жоқ еді. Олар қыранның қаһарынан жасқанып дағдарып қалады.

Осы кезде Тана ауылдың шетін ала, көшпен бірге келіп итарқаларының керегесін жайып жатқан жесір кемпірдің жалғыз ұлына көзі түседі. Баланы оңаша шақырып, ләйлаға келтірген соң, құз-жаламаның төбесіне бастап барып, арқасына ергеншек таңып, қолына тері қап беріп, ұяға түсуге бұйырады. Бұзау тістеп өрген арқанның екеуін қабаттап, үшеуін жалғап түсіргенде, бала әзер ұяға жетіп, балапанды тері қапқа салып, арқанға байлап береді. Арқан қайта тасталады. Бірақ, ұяның жоғары жағы қабақша екен де, бала арқанға қолын жеткізе алмайды. Қалай тырбынса да ештеңе өнбейді. Тана лажысыз қалады. Сол жесір ананың жетім баласы әлгі қияда қалған дейді. Ол заманда кімнің жоғын кім жоқтайды. Үміті үзілген бала: ойбайлап, зарлаумен болады. Жалғызынан айрылған шерлі ана жартас құшып қайғы жұтады. Күн еңкейіп, тау асады, қайта шығады. Сөйтіп бала, жартас басында аштықтан, ана етекте құсадан өледі.

Жеті күнге жалғасқан мұңлы-зардың жаңғырығын ұлы табиғат қастерлей сіңіріп алыпты да, бұл жер содан бастап, «Ойбайлақ» атанған екен [149, б. 385]. Қыран құстың балапанын арқанмен түсіп алу – өмірде болатын әрекет. Сондықтан бұл аңыз ойдан шығарылған деуге болмайды. Топонимдік атау болған оқиға негізінде туған деген қорытындыға келуге болады. Алайда оқиға

өзгертіле баяндалуы мүмкін. Қалай десек те топонимдік аңыздарды фольклордың бір саласы деп білу кекрек.

Белгілі адамдарға байланысты атаулар. Көбінде түркі елдері қоныстанған жер-су атауларының біразы, ру-тайпалардың, болмаса, содан шыққан белгілі батырлардың атымен айтылатындары да болады. Алтай өңіріндегі Бәйтік-Қаптық тауының атаулары Қазақ ру-тайпаларының ішінен шыққан батырлардың атымен байланысты айтылатынын да көреміз. Онда сол заманда Алтайда керей-найманның аруақты батырлары, Алқалық аталары жасапты. Алтайдың ақ даласы мен жасыл белдеріне, аңғарлы сайларына кереге жайып, күлін төгіп мекендеген екен деп аңыздайды. Алтайдағы қазақ елін моңғолдар Қобда жерінен Байыншаған деген батырын шығарып, әскер бастатып, мал қууға жіберіпті. Бір мезет тәтті тұрмыстың рахатына бөленген қазақтар бейғамдықпен ойсырай жеңіледі. Қапелемде елді басқан жауын көрген сол кездегі керейдің Бәйтік, Қаптық деген екі батыры сайлауыттармен сайысқа шығады.

Сан жағынан үш есе көп моңғолдар қазақ сардарларын зор шығынға ұшыратады. Соғыста сан сарбаздар қаза табады. Кескілескен сайыс бір жұмаға созылып, ақырында Бәйтік пен Қаптық бірдей қалмақтардың қолына түсіпті. Байыншаған бастаған қалмақтар қазақ елін шұбыртып, Шінгіл арқылы Мори, Баркөлге айдапты. Алтайдан айдаған ел Бұлғынға барғанда, шұбырған елден жібекпен тысталған бұлғын ішік қалғандығы үшін, бұлғын ішік қалған жер «Бұлғын» аталыпты. Елді айдаған Байыншаған бастаған қалмақтар елді айдап-айдап, Мори жеріне өткен соң моңғолдар біраз күн тыныстап, елді Баркөл жеріне өткізіп, Алтайға қайта айналмастай етудің мәжілісін құрыпты. Сол кезде Қалмақ батыры Байыншаған ермек ету үшін қазақ елінен үш сұлу қызды таңдап шатырына әкелдіріпті. Осы мәжіліс үстіне келген сұлулар, әр тілден хабары бар зерделі жандар екен. Байыншағанның сөзін білген олар Байыншағанды өлтіріп қашуды, ауашада кеңесіпті де, сол күні түнде Байыншаған бастаған моңғол батырлары арақты өлердей ішіп, мас болып, қазақтың үш аруын қолтықтап шатырына кіргізіп, қолымен ымдап төсекте нұсқапты. Қыздар ұялғандай сыңай байқатып отыра беріпті. Моңғолдың үш батыры киімін шешіп, көрпесіне кіріп және кел деп ымдапты. Осы орайды күткен арулар жаудың өз қылышымен өзін шауып, Байыншаған бастаған қалмақ батырларының көзін жойып, Бәйтік пен Қаптықты босатып жолға салыпты.

Байыншағанды өлтірген үш қыз моңғолдың қарауылынан аман құтылып, жапан кезіп зыр жүгіріпті. Тас қараңғы түнде зыр жүгірген үш қыз, әлде қандай бір жерге барып демалып жатып ұйықтап қалады. Келесі күні үш қыздың отырған жерінен үш төбе пайда болып, сол үш төбе қазіргі күнге дейін «Үш қыз» аталыпты. Қазіргі Байыншаған жері моңғол батыры өлгендігі үшін «Байыншаған» аталыпты. Үш қыз босатқан Бәйтік пен Қаптық батыр айдалған елге келіп, түнімен жігіттерін сайлап, таң атпай бассыз қалған моңғол әскерлерін қырғындап, елдің жартысын таң ата Алтайға, жартысын Баркөлге көшіріп, екеуі екі атқа мініп екі тауға қарауылға шығып кетіпті. Алыстан көрінетін екі тау – қазіргі Бәйтік-Қаптық екен. Екі батыр сол кеткеннен қайтып

оралмапты [69, б. 218-221].

Алыстан қарағанда мұнартып көрінетін, бір-бірінен онша алыс емес бұл екі тау туралы аңыздарда мифтерде кездесетін құбылушылық айқын көрінеді. Сонымен бірге белгілі бір заттың белгілі бір жерде қалуына байланысты жер атының пайда болуы туралы аңыз да жүз береді. Айталық «Бұлғынның» Бұлғын аталуы – бұлғын терісінен жасалған ішіктің сол жерде қалып қалуынан шыққан деп аңыздайды. Мұндай аңыздар «Қозы Көрпеш-Баян Сұлуға» байланысты айтылатын жырлар мен аңыздарда да кездеседі.

Ал адамдардың белгілі бір қауіп-қатерден құтылу үшін басқа затқа құбылу сарыны қазақ мифтерінде бұрыннан бар мотивтер. Оны бұл аңыздағы үш қыздың жаудан қашып, сілесі қатып шаршап жатып қалғанда тауға айналуынан, «Үш қыз» тауының аталуынан көрінеді. Сондай-ақ Бәйтік-Қаптық таулары да тауға айналған сол батырлардың бейнесі екен деп аңыздауы да соның жарқын мысалы. Бұл аңыздардан оның тарихының тереңде екенін, көне дәуірлерден бүгінгі күнге жеткен құнды мұралардың сарқыны екені байқалады. Жоғарыдағы жер-су атауларының әпсаналық сипаты басым екенін көреміз. Қазақтар мен жоңғарлар арасындағы барымта, жаугершілік те көрініс тапқан. Шын мәнінде Бәйтік, Қаптық тауларының аты көне түркі дәуіріндегі мұраларда кездесетінін ғалымдар жазып жүр. Ал бұл жердегі атаулардан он сегізінші ғасырдың арғы-бергі жағындағы тарихи оқиғалармен сабақтастыра баяндағаны аңғарылады.

Боғда. Боғда атауына байланысты да аңыздар ел арасында күні бүгінге дейін сақталған. Онда Боға батыр туралы төмендегідей баяндалады: Ертеде қазіргі Боғда шыңынан бастап шығысы – Құмыл, Аратүрік, солтүстігі Көктоғай, Шіңгілге дейінгі ұлан-байтақ өңірді меркіт тайпасы мекендепті. Меркіт хандығы Құмылдың батысындағы Астана деген жерді орталық етіп, ұзақ өмір сүріпті. Сол кезде Моңғол ханы Ясукей мен меркіттер арасында талай рет соғыс болыпты. Осы соғыста Меркіттер ішінен Боғда деген батыр шығып ерекше көзге түсіпті. Оған найза, қылыш өтпейді екен дейді.

Бір соғыста меркіттер Ясукейдің әйелі Бөртені тұтқынға түсіріпті. Кейін бітімге келіп, Бөртені қайтарып беріпті... ата кегін қуған Теміршін әскер жиып, меркіттерге кең көлемді шабуыл жасапты. Алдымен әйгілі меркіт батыры Боғданы жоймақ болып, бір топ жасауылды арнаулы жіберіп, Боғданы өлтіруге аттандырыпты. Бұл кезде Боғда батыр сексеннен асып, сақалы белуарына түскен шал болыпты. Тауға шығып, аң аулайды екен. Кейде тұлпарын қаңтарып қойып, кеудесін күнге қақтап, ұзақ ұйықтайды екен. Теміршінің Боғданы іздеген тобы Едікұт тауының етегінде бейғам жатқан Боғданы іздеп тауып, тамағынан найза салыпты. Содан Боғданың ақырған дауысы тауды тітіретіпті. Боғда кеңірдегінен салынған найзаны ұстай орынынан тұрыпты. Аппақ қардай сақалы қызыл қанға боялыпты. Боғда найзаның сабынан ұстаған бойы артына шегініп, мұз шыңға қарай қайқайып, көзден ғайып болыпты. ...бұлт сейіліп күн ашылғаннан кейін қараса Боғда батыр кіріп кеткен мұз шың әуелгісінен биіктеп, адамның саусағы тәріздес салалы үш шыңға айналыпты, осыдан бастап бұл тау – Боғда батырдың атымен «Боғда» тауы аталыпты [72, б. 37-41]. Бұл аңызда

тарихта болған оқиғалардың ізі айқын көрінеді. Шығыс хан мен меркіттер арасындағы соғыс, адам барымтасы туралы деректерде де көрсетіледі. Ал мұнда ол аңыз негізінде кейінге жетіп отыр. Адамдардың тау-тасқа не басқа затқа айналып кетуі көбінде шаршап-шалдығудан, болмаса қатаң жаза мен қатерлі қауіптен құтылудың жолы ретінде көрінеді.

«Ал, австралиялықтар сияқты елдердің мифі – алғашқы қауымдық (первобытный) миф. Мұнда тірінің өліге айналуы, адамның затқа, құсқа, аңға құбылуы мифтік сана аясында түсіндіріледі де, құбылушылық мақсатты (целенаправленный) болады. Мысалы, Океания жұртының «Тагароның теңізді қалай жасағаны деген мифінде көлдің суын тоқтату үшін бір әйел өзі тасқа айналады» [190, б. 133-134].

Топонимдік фольклордың танымдық мәні мен қоғамдық маңызы да келелі мәселелердің бірі. Себебі топонимдік фольклордың сюжеттерінің бәрі қиялдан тұрмайтыны белгілі. Уақыт өте келе адамның болмысты тануы, табиғатты игеруі, одан бертін келе қоғамдық қатынастардың дамуы сияқты негіздер әлеумет өмірінің шындықты тұстарын бейнелеп көрсететін жер-су атауларының тарихының дамуына да әсер етті. Топонимдік фольклордың табиғатының осындай ерекшеліктері, оның қиялға қатысы, тарихи шындықты бейнелеудегі деректілік сипаты, танымдық, эстетикалық қызметі сайып келгенде топонимдік фольклордың жанрлық түрлерін саралауға, олардың функциясын айқындауға негіз болады [191, б. 10].

Қазақ халқының тарихи жадында ел қорғаған батырлар мен ірі тұлғалардың есімдері тек қана шежіре мен жырларда емес, жер-су атауларында да терең сақталған. Соларға қатысты туған аңыздардың бір шоғыры қазіргі Шыңжаң өлкесіне қарайтын үш аймақ пен екі төте қарасты автономиялы аудан аумағында кеңінен таралған. Бұл өңірлер – қазақтың ерлік тарихының тірі куәсіндей болған қасиетті мекендер.

Сол аңыздардың бірі – «Аттың тауы» [212, б. 206-219] деп аталатын жер атына байланысты айтылады. Аттың тауы Текес өзенінің теріскей бетінде, табиғаты көркем, шөбі шүйгін өңірде орналасқан. Ел аузындағы деректерге қарағанда, бұл жер Қабанбай батырдың жоңғарларға қарсы жүргізген жорықтарының бірінде маңызды стратегиялық мекен болған. Батыр өз қолымен осы тауға бекініп, қырық күн бойы аттарын жайылтып, сарбаздарын тынықтырып, жауға қарсы шешуші шайқасқа тыңғылықты дайындық жасаған екен. Ат көп байланған, қолдың күші артқан бұл мекен кейін халық жадында «Аттың тауы» деген атпен қалыпты.

Қабанбай батырдың өзі ғана емес, оның сенімді тұлпары мен жорық кезінде артқан жүгін көтерген түйесіне байланысты да бірнеше жер-су атаулары туған. Мәселен, Қабанбай шоқысы, Қабанбай өткелі, Қубастың тұмасы, Түйебас деген жер аттары бар. Қабанбай батырдың жорық жолдары, ат тұяғы тиген, түйе табаны басқан мекендердің бәрі халық жадында аңызға айналып, жер-су атауы ретінде бүгінгі күнге дейін жетіп отыр. Бұл атаулар – тек географиялық ұғым ғана емес, елдің ерлік тарихын, батырлық рухын ұрпақтан ұрпаққа жеткізетін рухани мұра.

Төменде ел ішінде белгілі батырлар мен тұлғалардың есіміне байланысты туған аңыздардың бір шоғыры бар. Айталық, «*Отыншы түбегі*» мен «*Ала өгіз дарасы*» Еренқабырғадағы Манас дариясының тау ішіндегі аңғарының батыс жағынан түсетін «Жушай» деп аталатын басы мұз тауға тіреп, аяғы Манас дариясына құйып жататын кіші-кірім бір өзеннің су ағатын недәуір кең алқапты бір саласы бар. Осы «Жушай» аңғарының ішінде «Отыншы түбегі» дейтін бір түбек бар. Оның «Отыншы түбегі» атанғандығы жөнінде әртүрлі айтылымдар болып келген. Мысалы, біреулер «отыны көп болғандықтан отыншы түбегі» атанған десе, енді біреулері «Керден отын алғалы бір адам сол жерге келіп өліп қалыпты. Сол өлген адамның бейіті – Отыншының бейіті делініп, бара-бара отыншы түбегі аталып кетіпті» деседі.

Иелеген деректерге қарағанда жоғарыдағылардың барлығы да шындыққа жанаспайтын сияқты, оның нағыз шындығы төмендегідей болып келеді.

Отыншы тегі бір адамның аты екен. 1875 жылдар шамасында сол Отыншы он жеті үймен «Жушайға» барып, сонда жаз жайлап, қыс қыстап бірнеше жыл бекініп тұрыпты. Заман-заманнан бері тусып кеткен «Жушайда» Отыншы елінің мал басы тең өсіп байыпты. Он жеті үйден кеңейіп, жиырма неше түгін болыпты. Жан сандары жетпіс-сексен адамға жетіпті. Өстіп тұрғанда Отыншы дүниеден көшкен екен. Отыншы өткен соң бұл ел «Жушайға» асатын жалғыз жол «Қаракезеңге» қоятын қарауылды да қоймай бара-бара бейғамдасып бейбіт жасай беріпті. Отыншы елінің осы жағдайынан қарсы жақ хабар тауып қалатыны бар ма, қалай? Әйтеуір бейбіт жатқан бейуаз елді «қызыл аяқ» деген жау қоршап алып, жалғыз күнде қырып салады. Мал-мүліктерін бұлап кетеді.

Сонда Кемзал деген жас әйел өзінің он екі жасар Дейжін деген қайнысымен Таңқай деген жеті жастағы інісін алып қашып, жасырынып тірі қалыпты. Бұлардан басқа үш қора бойдақ қойды отарлатып кеткен алты жігіт аман қалыпты. Және «Үйтас» деген жерге салған екі қысырақтың үйірі қалған екен. Жау кеткен соң тірі қалған алты жігіт, бір әйел, екі бала өзара табысып, жиыны тоғыз адам болып, Ұлықпан деген жігіттің бастауында қырылған адамдардың сүйегін жерлепті де шабындыдан қалған үш қора қой мен екі айғыр үйір жылқыны малданып тұрыпты.

Отыншы елінің қырғыншылыққа тап болған жайты бірден-бірге таралып, Тарбағатайға жеткенде мәмбеттен Сәдуақас деген адам қырық адамды бастап Отыншының елін іздеп барған екен. Бұл қырық адамның «Жушайға» қарай Қаракезеңнен асқанын көрген тоғыз адам «тағы жау келген екен» деп басқа малды түгел тастап тек бір көкала өгізге азық-түліктерін артып Жушайдың басына батысқа қарай Қызыл өзеннің басынан асып түсіпті. Бірақ, Қызыл өзеннің басындағы отын жоқ тақыр мұз таудың түбіне бекініп тұруға болмайтындықтан, қайтадан Манасқа қараған бір дараға асып түсіп сол жерге бекініпті. Іздеп келгендер бұлардың ізіне түсіп, бұларға таныстық берген соң барып бұлармен жамырасып амандасыпты.

Енді қайтқанда әлгі жүк артқан көкала өгіз табанынан таусылып тасырқап жүре алмай, сол арада тірі қалыпты. Сонымен сол көкала өгіз қалған сай «Ала

өгіз дарасы» атаныпты. Отыншының сүйегі қойылған түбек «Отыншы түбегі» атаныпты. Біз айтып жүрген «Ала өгіз дарасы», «Отыншы түбегі» деген жер аттары осылай қойылған екен.

Отыншы тегі Семей жақта болыс болған адам екен. Шар патшаға қарсы тұрып соғысып, «Отыншы батыр» атанып Тарбағатайға қашып өтіпті. Сол тұста Шарроссия үкіметі Қытайға қашып өткен адамдардың кейбіреулерін Мәншиң үкіметі арқылы ұстап кететінде болады екен. Осы себепті Отыншы Жушайға барып бекінген дейді. Құрманғажы (Қоңыз батыр) қайтыс болғанда оның Мырзасадық деген баласының әкесіне жазған жоқтауында:

Бұтабай берген торы жорға ат,

Мамырбек берген боз жорға ат, – деген сөзде Отыншы берген сары жорға ат бар мұнда. Отыншы болыс дәрежелі адамдармен қатар айтылып отыр. Осыған қарағанда Отыншының тегі болыс болғаны рас болса керек.

Отыншының руы – Мәмбет екен. тірі қалған Кемзал деген әйел шотай қызы. Ол өзімен бірге тірі қалған он екі жасар қайнысы руы ақсары Дейжінге тиіпті. Осыған қарағанда бұлар әр атаның ұрпағынан ұйымдасқан ел екені анық. Отыншының елі қырылғанда тірі қалған жеті жасар Таңғай ержетіп үйлі-баранды болып, Гүлжәмила деген үлкен қызын Шешсауыттың ағасы Жұртбаймен үйленеді. Осы барысты жақын жылдары қайтыс болған Шешсауыттың Таңғайдан естігендері [70, б. 251-255]. Топонимдік аңыз арқылы жер-су атауының қойылуы онда болған тарихи оқиғадан мәлімет береді. «Аңыздың бір ерекшелігі – онда баяндалатын оқиға тек ұлттық сипатта болып, белгілі бір жерге ғана байланысты болып келеді» [133, б. 125].

«Серкебай» мен «Текебай». Еренқабырғадағы Қызыл өзеннің тау аңғарынан шығар аузында, таяу шығыс жағында «Серкебай», батыс жағында «Текебай» деп аталатын екі үлкен сай бар. Екеуінің де басы мұз тауға тіреп жататын қызыл сірікті кең алқап. Аяғы сай-сала болып өзенге құйып жатады. Осы екі сайдың аты жөнінде әртүрлі айтылымдар бар. Мысалы, «Тегінде қалың таутеке жайлайтын жер болғандықтан «Текебай» атаныпты. Текебайға шығатын сай қазір «Некенсай» аталып жүр. Оны тегінде Некен деген адам мекендеген екен» деп те айтылады. Бұл сайды Шичиың (Ыржаңгүй) деген деген ханзу мекендегенде Текебай дегенге тілі келмей, «Некебай» деп атаған екен. Кейін бара-бара Некенсайға өзгеріпті.

Ал енді Серкебай жөнінде XX ғасырдың басында Шичиың деген бай ханзудың бір қора серкесі осы сайды жаз жайлап, қыс қыстап жатады екен. Сондықтан «Серкебай» атаныпты деген сияқты бірталай айтылымдар бар. Шындығында осы айтылымдардың барлығы да болмысқа жанаспайтын аңыздар сияқты, тек жорамал сияқты әсер қалдырады. Ал енді Серкебай мен Текебай деген нақты аталу тарихы былай көрінеді: Серкебай, Текебай деген екі ағайынды жігіт екен. Олар шеруші Құлым дегеннің ұлдары болып, XIX ғасырдың соңын ала Толы ауданының «Қарабауыр» деген жерінен ағайындарымен өкпелесіп ауып келіпті де Қызыл өзеннің екі жағындағы осы екі сайды екеуі мекендепті. Аңыздарға қарағанда Серкебай мен Текебай дөңгелек дәулетті адамдар болып, Толыдан үш жүз жылқы, сексен түйе, неше

мың тұяқ қоймен келіп, бірқанша жыл тұрған екен. Малдары жерсінбей жұтап өліп, азая бастаған соң қайтадан Толыға көшіп кетіпті. Сонымен Текебай қоныстанған сай «Текебай сайы». Серкебай қоныстанған сай «Серкебай сайы» аталыпты. Уақыттың өтуімен мұндай жер аттарына да дәуірлердің бояуы сіңіп, таңбалары басылып, анша-мұнша өзгертін жайттары болатын көрінеді. «Серкебай» мен «Текебайдың» аталуында кейіндеп азды-көпті өзгерістер кіріп жүргенімен нақ шындығы жоғарыдай екендігі анық. 1908 жылы Серкебай, Жұртбайдың ағасымен бірге қажыға барғанда бұл әңгімені өзі айтып берген екен. Шешсаут Жұртбайұлы әкесінің ағасынан естігені бойынша айтып берген. Серкебай сол қажы сапарында Байтолланың маңында дүние салған [70, б. 255-257].

«Қодар дарасы» мен «Омар дарасы». Еренқабырғадағы Қызыл өзеннің тау ішіндегі аңғарының бастысы мен шығысында «Қодар дарасы», «Омар дарасы» деген жер аттары бар. Осы екі дараның аталуы былай екен.

Омар, Қодар деген ағайынды екі адам Сүндет деген Құлсары меркіттің баласы екен. Олар тегі Жайырдың «Майқабақ» деген жерін мекендепті. Омар мен Қодардың шешесі моңғол қызы болғандықтан «бір баланың атын өзім қоямын» деп Қодардың атын шешесі қойыпты. Қодар ержеткенде мықты жігіт болып сол тұстағы Толыдағы Мамырбекке қарсы топтың белді адамы болып шығады. Қодардың нағашысы моңғол болғандықтан моңғолдармен көбірек араласатынынан пайдаланып Мамырбек бір моңғол арқылы Қодарға у бергізіпті. Қодар удан өлмей қалыпты. Бірақ, удың зардабынан екі құлағы мүлдем естімей керең болып қалыпты. Сонда Мамырбек төренің «Қодардың құлағын алған, Әбденің екі көзін алған Құдай мені неге бақытсыз жаратсын» деген сөзі күні бүгінге дейін ел аузында бар. Қодар сөйтіп саңырау болып денсаулығынан айрылған соң ендігәрі Мамырбекпен белдесе беруіне, тіпті Мамырбектің қоластына тұруына да болмайтын болғандықтан қоныс аударып барып Еренқабырғадағы Қызыл өзенді мекендепті. Бұл жер-су атаулары негізсіз қойылған деуге болмайды. Алым-салыққа шыдамаған көп адамдардың Қызыл өзенге ауа көшуі өмірде болған оқиға. Бірнеше топонимдік атаулар осындай тарихи оқиғаның таңбасы десек болады.

Соңынан Тоқтаған Ерентауға қарай ауған елді қайтадан Тарбағатайға айдағанда Қодар сол дарға бекініп алып Тоқтағанға айдау бермей қойған екен. Содан бастап Омар мен Қодардың бекінген жері «Қодар дарасы», «Омар дарасы» атанып кеткен екен. «Қодар дарасына» шығатын ну орманды, тұнық сулы сайды «Қодар сайы» деп атапты. Бұл күнде Қодар сайына алты қора қой жайлап, екі қора қой қыстайды. Қодар мен Омардың ұрпақтары әзір Қаратаудың Үрімжіге қарасты өңірінде. Бұл жер атауларының қойылуына да болған оқиға негіз болғанын көреміз [70, б. 257-259].

Нұрпай құмы. Қарамайлы қаласы Шөгей ауылының бас жағында, Манас өзенінің бұрынғы көне ағарының оңтүстік жиегінде бір үлкен биік құм төбе бар. Бұл құм төбені жерлік халық әліге дейін «Қарауыл құм», «Нұрпай құмы» дейді. Бұл неліктен бұлай аталған. Әліге дейін бұл атау неліктен өшпейді?

1933 жылдың желді айы еді. Манастың суы көкше мұз болып қатқан кез. Шың Шысайдың қанды терорлығы мен жантүршігерлік ауыр алман-салығынан Алтайға ауған ел Ақөлең арқылы оңтүстік өкпе тұсы Қарауылқұмнан Манас өзеніне түсіпті. Мұндағы қалың қопа жиде мен қамыс, тораңғы мен сексеуілді паналапты. Бұл көшпенді қазақ халқын табанда жаншып тастамақ болып шыққан Манас сары аяғы Қарауылқұмның бас жағындағы Сауан потайына келіп түсіпті де, потайға қарауыл шерік қойып, Қарауылқұмнан босқан елді бақылапты. Ал аяқ жағындағы Шөгей шианынен шыққан сары аяқ, құмның аяқ жағындағы Мойынқұмға келіпті де, екі жақтағы шеріктер елді ортаға алып, түн жастанып жайғамақ болып, сымсыз телеграф арқылы бір-бірімен байланыс жасапты.

Қарауылқұмның басынан шеріктерден бұрын келіп бекініс, қарауыл алған Нұрпай дейтін батыр қасындағы Орысбай мен Мұқаш дейтін екі серігіне:

– Екі жағымыздан да шерік түсті. Көріп отырсындар, олар бізді түн жастана қырына алмақ. Сондықтан бұларды күндіз апанынан шығарып көз барда айқассақ. Оның амалы, менше ана потайдағы күзетшіні ату. Көз ұшындағы сол қарауылды атып түсіретіндерің бар ма? – деп сұрайды.

Абыржып қалған серіктері:

– Жоқ батыр, бұлдырап әрең басы қарасы көрінген ол шерікке оқ дарыту бізге қиын ғой, – депті үмітсізденіп.

– Ондай болса, – депті Нүкең дүрбісін алып, Орысбайға беріп жатып, сен көз айырмай қарап отыр, мен атайын. Егер оқ тисе адам қалбаң етіп, шыр айналып барып жығылады, осыны бақылап отыр. Мүлт жіберме, – депті де тесік қарауыл бесатарын бетіне алыпты. Маса басылған аз-кемнен кейін қопаң етіп, қарауылдың қарасы өшіп, шеріктер сырнайларын тартып шабуылға өтіпті. Екі бүйірден қыса лап қойыпты.

Нұрпай батыр қасындағы Ертісбай, Батырбай, өзі үш бағытта қол бастап «қара қазан, сары баланың тілеуі үшін» сайысқа аттаныпты. Сайысыпты да оларды қынадай қырып, жер жастандырып тып-типыл етіпті. Жау оғынан аман қалған керей, уақ, найман аталарымыздың ұрпақтарын бастап қазіргі Сауан ауданының Бортүңке ауылының тауына бастап шығыпты. Міне, сол заманнан бері жерлік халық әлгі құмды «Нұрпайдың қарауыл құмы», «Нұрпай құмы» деп атап кетіпті. [70, б. 262-264]. Бұл аңызда топонимдік атаулардың тарихи оқиғамен байланыстырыла баяндалғаны байқалады. «Нұрпай құмы», «Қарауыл құмы», «Нұрпай тораңғысы» сияқты жер аттарының тарихи оқиғаға сай туған, әрі қарапайым болған қалпында айтылған және ешқандай көркемдеу яғни қиял-ғажайып түрде баяндау қолданылмаған. Гоминдаң үкіметінің озбырлығына шыдамай ауған елдің амандығын сақтау мақсатындағы Нұрпай батырдың іс-әрекеті айтылады.

Нұрпай тораңғысы. Сауан ауданының Шиху мен шекара Әнжыхай ауылы Жақазы малшаруашылық қыстағында Кегенши дейтін бір жері бар. Осы Кегеншидің ортасында Төбекөл, шығысында Қаракөл, оңтүстігінде Көкжиде аталатын жері болыпты. Таудан ағатын Әнжіхай өзенінің батыстағы тарауы «Ор» деп аталып, ол құлдай-құлдай Ақөлең, Шалатай, Арбақұмды жарып өтіп

Жаманобаға барады. Әнжіхай өзенінің шығыста ағатын бөлігі Науалы, Қызылжыңғылды басып Шөгейдегі «Қыз бейітінің» бас жағы мен Нұрпай құмының аяқ жағынан Манас өзеніне құяды. Көкжидеде «Торғауыт өткелі» дейтін жалғыз өткел, әрі суат бар екен. Осы Көкжиденің бас жақ жиегіндегі бір түптен он бұтақты қарт тораңғы өскен. Қаракөлде екі түп қос тораңғы болыпты. Ал «Нұрпай тораңғысы» дегеніміз осы Көкжидедегі қарт тораңғы. Бұл екі жердегі тораңғыны жерлік халық: екі мың жылдық тарихы бар киелі ағаш деп «тарихи мұра» етіп, беріге дейін аудандық халық үкіметі қорғатып келіпті.

Онда бала оқытатын мешіт салып, Асхап молладан Ыбырайхан (өз баласы), Бейісхан (інісі), Белтоқ, Тілеуберді қатарлы 20 баланы көнеше оқытып, тұңғыш білім шырағын жағыпты. Сол күннен бастап ел аузында бұл тораңғы «Нұрпай тораңғысы» аталып кетіпті [70, б. 264-268]. Бұл аңыздар арқылы елдің өткен тарихынан мағлұмат алуға болады. Алайда, ауызша айтылып, тарағандықтан және арада біршама уақыт өткендіктен оқиға көмескі тартып, өзгеріске түсуі мүмкін. Дегенмен қиын шақта батырлық көрсеткен адамдар жайындағы аңыздар халық жадында жақсы сақталғаны көрінеді.

Нұрпай суаты. Бортүңке ауылы мен Бортүңке мал фермасының малы жайлауда Алтынғол өзенінен Көпбейіт суаты қатарлы суаттардан ғана түсіп су ішеді.

Сонау ерте жылдарда Нұрпай батырдың мың қаракөк жылқысы осы суаттардан бір жолда түсіп су іше, Алтынғолдың суының аяғы тартылып қалып, көп жылқы бір жола қанып су іше алмағандықтан жылқының тойынуы мен өсуіне ықпал жасапты. Нүкең қол астындағы адамдарды ұйымдастырып, Ырғай суатының аяқ жағын қиялатып өзенге түсіріп қаздырыпты. Осы жолмен жылқысын шұбыртып түсіртіп әдеттендіріпті. Сонда жылқысының алды Алтынғолға түскенде, арты Көгалашоқы, Ақбұлақта жатады екен. аздан шұбырып түскен жылқы алды суға қанып, қайта шыға береді де, арты шұбырып келіп жататын болыпты. Суға әбден қанған жылқы Ұлужан мен Сарыадыр, Көгалашоқы мен Ақбұлақтың көкқасқа бетегесі мен бөрте жусанын, жұмыр сірігін жеп еркін өсіпті. Сол күннен қазірге дейін бұл қазған жолды жерлік халық «Нұрпай суаты» деп атап келеді [70, б. 269]. «Нақтылы тарихи тұлғалар қатысқан нақтылы тарихи оқиғалардың баяндалуы, оқиға өткен уақыт шегі, жер атауы нақтылы көрсетілуі, танымдық, ретроспективалық сипат, белгілі дәрежеде аймақтық шектеушілік (әр жерде, негізінен сол өңірде жасаған адамдар, болған оқиғалар туралы аңыздар көбірек таралады), сюжеттік-композициялық шарттылықтың сақтала бермеуі – аңыздың жанр ретіндегі ерекшеліктері. Заман алға озып, ел жадында тарихи оқиға елеске айнала бастағанда, әуелдегі реалистік әңгіме халықтың көркемдік қисын-тезіне түсіп, өзгеріске ұшырап, аңыз ретінде айтылатын болады» [192, б. 46].

Сұлубай шоқысы. Алтай аймағы, Шіңгіл ауданында орналасқан Сұлубай шоқысы – ел тарихында өшпес із қалдырған батырдың есімімен байланысты айтылатын қасиетті мекендердің бірі. Бұл шоқы атауы Қытайдағы үш аймақ төңкерісі (Алтай, Тарбағатай, Іле) кезінде ел азаттығы жолында күрескен атақты батыр Сұлубайдың құрметіне қойылған.

Сұлубай батыр Орта жүздің керей тайпасынан, Жәнтекейдің Тасбике атасынан шыққан. Ол тек ержүрек батыр ғана емес, сонымен қатар ақындық, әншілік өнерімен де халық жадында сақталған көпқырлы тұлға болған. Оның «Сұлубайдың әні» атты шығармасы – сол кезеңдегі елдің ауыр тағдырын, азаттық жолындағы күресті, халықтың мұң-зарын бейнелейтін тарихи ән ретінде кең таралған. Бұл ән арқылы батыр өз заманының шындығын, жаугершілік кезеңнің қиын-қыстау ахуалын көркем тілмен жеткізген.

Тарихи деректер мен ел аузындағы әңгімелерге қарағанда, Сұлубай батыр жау әскеріне қарсы апта бойы тынымсыз шайқасып, оларды ойсырата жеңеді. Жеңілген жауды соңынан қуалай соғыс жүргізу барысында дәл осы шоқы маңында жау оғынан ауыр жараланады. Дәрігерлер мен жақын серіктері қолдан келген ем-домды жасағанымен, жарақаты асқынып, батырдың өмірін сақтап қалу мүмкін болмайды. Осылайша Сұлубай батыр ел тәуелсіздігі жолында жанын пида етіп, ерлікпен қаза табады.

Халық оның ерлігін, ел үшін жасаған жанқиярлық күресін ұмытпай, батыр қаза тапқан жерді қасиетті санап, сол шоқыны «Сұлубай батыр шоқысы» деп атап кеткен. Бұл атау тек географиялық нысанның аты ғана емес, азаттық жолында күрескен ерлерге деген халықтың құрметі мен тағзымының белгісі болып табылады.

Бүгінде Сұлубай шоқысы – Алтай өңіріндегі тарихи жадыны сақтаған киелі орындардың бірі. Ол батырлықтың, өнер мен ерліктің бір тұлғаның бойынан табылғанын айғақтайтын символдық мекен ретінде ұрпақ санасында өмір сүріп келеді.

Кейбір топонимдік аңыздардың белгілі бір жануарлармен, соның ішінде жылқы түлігімен байланысты айтылатыны бар. Әрине, көне дәуірден (қола дәуірінен) бері бірге жасасып келе жатқан жылқыға деген түркілердің көзқарасы мүлдем ерекше. Тіпті көне мифтерде жылқы үш әлемде еркін жүретін киелі жануар, адам рухын ана дүниеге жеткізуші көлік саналғаны да белгілі. Ертегілер мен мифтердегі қанатты тұлпар бейнесі соның жарқын мысалы. Көне эпостарда, батырлық жырлар мен тарихи жырлардағы ат образының орны тайға таңба басқандай айқын. Сол қасиетті жылқы түлігі халқымыздың прозалық фольклорының бірі саналатын топонимдік фольклордан орын алуы кездейсоқ жағдай емес. Мұнда да жылқының ұшқан құспен жарысқан жүйріктігі, болмаса, өзінің туған жеріне деген махаббатын бейнелейтін, қайда жүрсе де түбі өзінің туған топырағына бір соқпай қоймайтын жершілдік қасиетін де арқау еткенін байқаймыз. Жылқы түлігінің қасиетін арқау еткен аңыздардың да біраз шоғыры Қытайдағы қазақтар арасында да сақталған. Күй аңыздарын айтпағанда, топонимдік аңыздарда да бірқатар мәтіндердің сақталғанына куә болып отырмыз. Оны «Көкбестінің қорығы» және «Қырықошақ» аңызынан көреміз. Ертеректе найманның бір тармағы шотай ішінде сүйегі Жанторы Төлеміс деген бай қайтыс болып асын берерде ат жеткен жерге сауын айттырады. Осы асқа Тарбағатайдың теріскей бетінен (Қазақстан жағынан) сүйегі бегетей Тіленші қажы көк бесті атын жетелеп Құстының күншығыс жақ жанындағы отырған құдандалық жақыны

бар Күшікбай ауылына келеді. Төлемістің асында ат шабатын болғанда Күшікбай Тіленшіге:

– Мына көк бестіні менің атымда қосайын, – дейді.

– Ойбай-ау, Көшке сізден ат аяйын ба?, – деп Тіленші ризалығын береді. Ат Күшікбай атында бәйгеге қосылады. Аттарды Шәуешектің шығысындағы Қарақабақтың аяқ жақ жанынан жібереді. (Мөлшері 90 километр) де атты қазіргі Қырықошақтағы Шобаның белінен тосады. Көкбестімен таласып Ажының күреңі келеді де, бірінші келген менің атым деп бас бәйгеге таласып әр екі жақ бір-біріне жол бермегендіктен, қайта билік айтылып екі атты қайта ат шапқан жеріне айдайтын болғанда Күшікбай көкбестінің кекілінен сипап тұрып:

– Көкбестінің келер жеріне, күреңнің өлер жеріне айда, көкбесті кел, кел де осы бәйгені алып беріп өл, – деп сауырынан сипайды. Сонда Күшікбайдың сырын білетіндер «Бұл айтқаны айтқандай келетін шайқы адам еді» деп іштерін тартады. Айтқандай көкбесті ат өзі жалғыз көмбеге келеді. Ажының күреңі жолда өледі. Кешінде көкбестіні белдеуге байлап таң асырады. Ертесі тәңертең таң намазын оқитын болып аяғына тасибх тартып жатып қой өргізгелі шыққан қойшы баладан «Көкбесті тұр ма?» деп сұрайды.

«Жоқ белдеуде жатыр екен» дейді бала. Сонда Күшікбай:

– Е, бәсе бітегімді екі етпе демедім бе, – деп орнынан тұрып дәретін алып намазын оқиды. Ат сол жатқан беті өледі. Оны үйге таяу маңдағы тасбау басына апырып тастайды. Сонымен бұл жер «Көкбестінің қорығы» аталып қазірге дейін айтылып келе жатыр.

Халықтың таным-түсінігін білдіретін топонимдер фольклорда көптеп кездеседі. Өйткені, жер-су атауларының туып-дамуы табиғат және әлеуметтік-тарихи өзгерістермен байланысты неше түрлі аңыздар шығарған.

Осы аста асқа жиылған адам көп болғандықтан қаншалаған үйлер тігіліп, қаншалаған мал сойып ошақ қазады. Бұл жер астың артынан «Қырықошақ» деп аталады да қазірге дейін сол атпен аталып келеді [73, б. 130-132]. Жылқыны киелі санау, оны ес көріп, ол туралы, оның басқа жануарларда бола бермейтін қасиеті туралы аңыздар көбінде осы түлік төңірегінде айтылады. Жылқының жершілдігіне тәнті болған халық, оған да түрлі аңыз-әңгіме, күй шығарғаны белгілі. Сол аңыздың бірі Шәуешек қаласынан жиналып, «Шәуешек қаласының аңыз-ертегілері» жинағына енген «Боз айғыр асуы» аңызынан да айқын көрінеді. «Боз айғыр асуы» аталатын топонимдік аңыз төмендегідей болып келеді:

Тарбағатай тауының Қабарасу дейтін әйгілі асуы бар. Бұл асуды онан бұрын «Боз айғыр асуы» дейді. Оның Боз айғыр асуы атануы Тарбағатай тауының Ақшоқы өзенін мекендейтін бір бай адамның қолындағы жалшысы байдың ауыр жұмысына шыдамай жүргенде бір жылы көктемде байдың «жақсы ат болады» деп піштіргелі ұстап отырған боз дөненін ұрлап мініп арғы бет асып кетіпті. Бұған байекең қатты назаланыпты. Жалшы жігіт боз дөненді арғы беттің Жайсаң бойын мекендейтін бір байға тарту етіп, өзі сол елге сіңбек болыпты. Пішілмеген боз дөнenniң сүйек бітіміне көзі түскен әлгі бай, піштірмей оған он екі қысырақ қосып үйірге салыпты. Келер жылы боз дөнен

үйірін шашау шығармай, ит пен құсқа жегізбей он екі қысырақ түгелімен боз құлын құлындапты. Бұған байдың көңілі шалқып, мәз болып жүргенде, бес жасар боз айғыр екінші жылы көктемде үйірін бастап өз мекеніне қайта өтіп кетіпті. Бір үйір жылқы бастап жеріне келгеніне бұрынғы байы жарыла қуанып «киелі мал» деп ырымдап той жасайды. Боз айғырдың бұл жершілдігі барлық елге жайылып, ол асып келген асу «Боз айғыр асуы» атанған екен [71, б. 154-155].

Жоғарыдағы аңызбен үндес мәтін Еренқабырға тауының етегінде өмір сүріп жатқан қазақ халқының арасында да кең тараған. Оны Тарбағатай аймағына қарайтын «Сауан ауданының аңыз-ертегілері» жинағына енген «Қара ат сайы» аңызынан да айқын көреміз. Мәтінде аңызды көркемдеп айту байқалады. Ондағы оқиға XX ғасырдың басындағы аумалы-төкпелі жағдаймен байланыста өріледі. «Қара ат сайы» деп аталу себебі былай екен. 1911 жылдардың шамасында Толыда өткен Тобықпай көпестің баласы Жұртбай деген адам бір күні «Гүлді қонысты» жайлағанда бір қара бесті атты ала жаздай сол «Қара ат сайына» қамап қойып мінген екен. сол жылдардан бастап бұл сай «Қара ат сайы» аталыпты.

«Қара ат сайы» деген атаудың тез қалыптасып қалуындағы тағы бір басты себеп: сол қара бесті кейін келе мынадай екі түрлі ерекшеліктен Еренқабырғадан Тарбағатайға дейін даңқы шыққан әйгілі ат болыпты.

Бірінші: сол қара бесті алдына ат салмайтын, шашасына шаң жұқтырмаған тұлпардың өзі болып шығыпты. Сонымен ол қара ат Рақымжан арқылы Тарбағатайға барып, Шағантоғайдың «Қара бура» деген жерінде болған бірнеше ауданның бас қосқан бәйгесіне үш рет қосылып үшеуінде де тоғыздан берілген бірінші бәйгені алыпты. Екінші, бұл қара ат жер көксегіш, кетеген және қашаған ат болыпты... Кейін қайда барса да Көктекшеге қашып келеді екен.

Ақымжанның астынан «Шепейзіден» бір рет, «Бұғытыдан» да бір рет, екі рет қашып Көктекшеге келіпті. «Қарабураға» барып үш рет бәйгеден келгеннен кейін тағы да бір қара жылқыны ертіп қашып Сауанның «Шөгей» деген жеріне келгенде Елубай деген адамға жолығыпты. Елубай қара аттың қасындағы құла жылқыны ұстап қалыпты да, қара ат өз мекенін бетке алып ұстатпай қашып кетіпті. Сол кеткеннен мол кетіп, жоғалыпты [70, б. 259-261]. Аңыздың шығуы тым ары емес, XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басындағы оқиғаға негіз болған. Ақымжан Болдырғанұлы деген Қытайдағы қазақтар арасына кеңінен танымал, жастабан руынан шыққан сыбызғышы адам болған.

Жылқы малына байланысты топонимдік атаулар арнайы қойылмаған. Кездейсоқ болған бір оқиғаны, жағдайды баяндай отырып, сол жерге ат қою топонимдік аңыздардың шығуына себеп болғанын аңдауға болады.

Осындай аңыздардың бірі «Керқасқа жоны» деген аңыз. Бұл аңыздағы оқиғада шамамен XIX ғасырдың екінші жартысындағы Қызай елінің ауа көшіп Тарбағатайға қоныстанған кезеңін еске түсіреді. Алайда онда ұзақ тұрмаған қызай елі кейіннен Іле бойына қоныс аударғаны белгілі. Осы тарихи оқиғаға байланысты дүниелер «Керқасқа жоны» деп аталатын топонимдік аңызбен

сабақтаса айтылатыны байқалады. Тарбағатайдың Сібеті өзенінің шығыс жағында Керқасқа дейтін жер бар. Ол әрі жайлау, әрі асу. Оған Керқасқа деген ат былай қойылыпты. Қызай елі Жетісудан ауып, Жеменей және Тарбағатайға келіп қоныстанғаннан кейін қызай елінің ел басы Сасан дегенмен аталас адамның баласы, Сасанның қолында жүретін пысық бір жігіт болыпты. Ол жақынды ары, алысты бері асыратын баукеспе ұры екен. Бір жылы арғы беттегі Маңырақтан жүйрік кері ат ұрлап мініп жүреді. Бұны сезген Сасан: «Сен мына пәлеңді жоғалт, қуғыншының көзіне түссе мен саған ие бола алмаймын», – дейді екен. Ұрлауды білген, жасыруды да білмей ме?! Ол қара жусанды жаншып, қайнатып, қасқалай кері аттың басына таңып, жүнін жидітіп түсіріп, үш ай таудағы қараңғы үңгірге байлап, жем-шөп, суын үңгірден шығармай беріп бағады. Тірі малдың жүні түскен жері жарық көрмейтін жерде үш ай тұрса, үш ай емес, бір айда да орнына ақ жүн шығатынын әлгі ұры әбден білетін болса керек. Ұры кері атты, кері қасқа атқа айналдырғаннан кейін, жасырмай ашық мініп жүріпті.

Бір кезде кері аттың жоқшылары керқасқаны сыртынан көріп танып Сасанға келіп: «Сенің адамыңның астынан жоғалған кері атымыздың ен-таңба, түс-тұлғасын таныдық. Ұрыңды өзің сұрап – атымызды айыбымен алып бер», – деп сөз салыпты. Сасан өз адамының кері атты ұрлап келгенін білетін еді. Ол жалтармай-ақ, ұрыны алдына шақыртып жығынды етпек болады. Бірақ, ұры тайсалмай кері атты мініп келеді. Сасан мен жоқшылар алдына келген кері аттың барлық ен-таңбасы айтылғандай шықса да, жалаң кері емес, кері қасқа ат болып шығады. Сол жерде Сасан: «Малға ен-таңбаны адам салады. Мынаның ен-таңбасын сендер салған боларсыңдар, ал, малдың өңін, ала-құласын құдай жаратады. Онда құдай болдыңдар ма? Сендердің аттарың кері ат екен. мынау кері қасқа болып шықты ғой. Бұған құдайдан басқа кім айғақ болады дейміз», – деп жоқшыларды беттетпей, табанда еліне қайтарып жіберген екен. бірақ, біреудің ақ малы ұрыға да бұйырмапты. Жер аңсаған хайуан ақыры кісенімен қашып, Тарбағатайдың жонына жеткенде қарлы боранға жолығып, қасатқа түсіп өлген екен. Міне, бүгінгі Керқасқа дейтін Тарбағатайдың жоны осы аттың атымен аталып кеткен деседі [71, б. 155-157]. Аңыз халықтың білімін толықтырады. Ол елдің өткен тарихынан мағлұмат береді. Халықтың ауызша айтып келген тарихы іспетті. Себепсіз жер аттары қойылмайды. Біз сөз еткен топонимикалық аңыздардың бәрінде белгілі бір оқиғаға байланысты туған. Өйткені аңыз тарихи шындыққа негізделетіні белгілі. сондықтан аңыздың мазмұн-мәнін анықтайтын дерек ретінде адамдардың есімдері мен жер аттары айтылып отырады. Бұл топтағы шығармалар ауызша тарайтындықтан кейбір эпизод, деталдар өзгеруі әюден мүмкін. Бірақ аңызда ешқандай қиял-ғажайыптық кереметтік сыр-сипат болмайды. Топонимдік аңыздар негізінде ғылыми тұжырымдар ҚР Ғылым және жоғары білім министрлігіні белгілеген ғылыми журналдарда жарық көрді [194].

Жинақтай айтқанда, бүгінгі Қытай Халық Республикасы аумағында орналасқан көптеген елді-мекендердің атаулары сақ, ғұн, үйсін, түрік қағанаттары дәуірінен бастау алатынын тарихи деректер мен жазба

ескерткіштер айқын дәлелдейді. Алайда бұл көне елді-мекендердің басым көпшілігі қазіргі кезеңде тек тарихи құжаттар мен жазба материалдарда ғана сақталып, нақты географиялық орны ғана емес, тіпті атауларының өзі халық жадынан өшіп қалғаны байқалады. Зерттеу барысында мұндай жағдайларға қатысты нақты мысалдар келтіріліп, олардың тарихи себептері жан-жақты талданды.

Уақыттың өтуі, саяси биліктің ауысуы, белгілі бір аумақта жаңа мемлекеттік құрылымдардың қалыптасуы мен ескі өркениеттердің ыдырауы ежелден қалыптасқан жер-су атауларына тікелей ықпал еткені анық. Әсіресе көне елді-мекендердің орнына кейінгі дәуірлерде пайда болған жаңа қалалар мен мемлекеттер бұрынғы тарихи атауларды ығыстырып, кей жағдайда мүлде жойып жіберген. Бұл үдеріс тарихи-әлеуметтік заңдылық ретінде нақтылы деректер мен мысалдар арқылы көрсетілді.

Топонимдік аңыздарды зерделей отырып, халықтың тарихи жадында сақталған өмір салты, дүниетанымы, тұрмыс-тіршілігі мен мәдени ерекшеліктері көмескіленбей, керісінше, тереңдей ашыла түсетінін байқаймыз. Мұндай аңыздарда белгілі бір географиялық атаулардың шығу тегі халықтың басынан өткен тарихи оқиғалармен, тұлғалармен немесе табиғи құбылыстармен тығыз байланыста беріледі. Сондықтан тарихи жер-су атауларын арнайы қарастырып, оларды жүйелі түрде зерттеу, ғылыми айналымға енгізу және нақты мысалдармен дәлелдеу фольклортану ғылымындағы аса маңызды әрі өзекті мәселелердің бірі болып саналады.

Топонимдік аңыздар ұлттық фольклордың құрамдас бір саласы ретінде фольклордың прозалық жанрларымен тығыз байланысты. Атап айтқанда, олар халықтың көне дүниетанымдық түсініктерімен, мифологиялық ойлау жүйесімен және архаикалық мәдени қабаттарымен сабақтасып жатады. Уақыт өте келе топонимдік аңыздардың кейбірі эпсана-хикаят жанрына ұласып, көркемдік сипат ала бастағанын аңғаруға болады. Ал ертегілерде жер-су атаулары нақты тарихи мәнінен ажырап, жалпылама, шартты түрде ғана қолданылатыны байқалады.

Сонымен қатар топонимдік фольклордың утилитарлық, яғни қолданбалы қызметі де ерекше назар аударарлық. Ол танымдық-мағлұматтық, қоғамдық және практикалық функцияларды атқара отырып, халықтың күнделікті өмір қажеттіліктерін өтеуге қызмет еткен. Кең байтақ дала кеңістігінде көшіп-қонып өмір сүрген халық үшін жер-су атаулары бағдарлық мәнге ие болып, бағыт-бағдарды айқындауда маңызды рөл атқарған. Осы тұрғыдан алғанда, топонимдік атаулардың тек тарихи немесе мәдени ғана емес, практикалық маңызы да зор болғанын көреміз.

Осының бәрі топонимдік фольклордың қолданбалы сипатын айқын көрсетеді. Демек, топонимдік фольклор халықтың жер-суға қатысты танымына, табиғатпен етене байланыстағы өмір салтына негізделе отырып қалыптасқан рухани мұра ретінде бағалануы тиіс. Ол – халықтың тарихи жады мен мәдени кодын сақтап тұрған маңызды фольклорлық құбылыс.

3 тарау бойынша қорытынды

Диссертацияның үшінші тарауында тарихи және топонимдік аңыздар жан-жақты зерттелді. Тарихи аңыздар бөлімінде Абылай хан, Қабанбай, Арқалық батырларға қатысты аңыздардың жиналуы мен жариялануына шолу жасалып, олардың сюжеттік ерекшеліктері бұрынғы зерттеулерде кең қарастырылғандықтан, негізгі назар ғылыми айналымда жеткілікті зерттелмеген Ер Жәнібек Бердәулетұлы туралы аңыздарға аударылды. Батырға қатысты қырыққа жуық аңыздағы сюжеттер мен мотивтер талданып, оларды басқа тарихи тұлғаларға қатысты аңыздармен шатастыру мәселесі ғылыми тұрғыдан сараланды. Сонымен қатар Бердіқожа батыр, Есенгелді батыр, Боқы батыр, Демежан батыр, Бөке батыр және Басбай Шолақұлы, т.б. жөніндегі аңыздар зерттеу нысанына алынып, олардың халық жадында сақталуы мен аймақтық ерекшеліктері қарастырылды. Тарихи аңыздардың маңызды сипаты – олардың белгілі бір өңірге тән болып келуі және сол арқылы аймақ тарихын танытуы екендігі көрсетілді.

Тараудың екінші бөлімінде топонимдік аңыздар зерттеліп, олардың тарихи және мәдени мәні айқындалды. Қытайдағы қазақтар арасында сақталған жер-су атауларына қатысты аңыздардың сақ, ғұн, түркі дәуірлерінен бастау алатын тарихи оқиғалармен сабақтас екені анықталды. Кейбір көне атаулардың өзі сақталғанымен, сол нысандардың қазіргі таңда жойылып кеткені байқалды. Сонымен қатар қазақ халқының тұрмыс-тіршілігі, шаруашылығы және көшпелі өмір салты негізінде қалыптасқан топонимдік аңыздарға, әсіресе жылқыға, арасан мен үңгірлерге байланысты туған аңыздарға талдау жасалды.

Зерттеу нәтижесінде топонимдік аңыздардың халықтың дүниетанымын, тарихи жадын және географиялық танымын сақтауда маңызды қызмет атқаратыны дәлелденді. Олар тек фольклорлық мұра ғана емес, сонымен бірге танымдық, қоғамдық және практикалық мәні бар мәдени құбылыс ретінде бағаланды. Жер-су атауларына қатысты аңыздардың көптүрлілігі халықтың туған өлкесінің тарихын білуге деген қызығушылығымен және ауызша таралу барысында әртүрлі нұсқалардың қалыптасуымен түсіндірілді. Сонымен бірге бұл аңыздарда аталған көптеген жер атауларының бүгінгі күнге дейін сақталып келгені анықталды.

4 ЭПСАНА-ХИКАЯТТЫҢ ЖАНРЛЫҚ ЕРЕКШЕЛІГІ

4.1 Хикаят жанрының ғибраттық мәні

Ертегіден тыс халық прозасы жанрларының бірі – «фольклордың миф пен хикаядан көркем, ертегіден көркемдік қуаты әлсіз, алайда танымдық, ғибраттық, тәрбиелік қуаты жағынан ешбірінен кем түспейтін эпсана-хикаят жанры» [133, б. 154].

Аңыз бен эпсананың айырмашылығы әуелі көркемдігінен байқалады. Яғни, эпсана-хикаятта қиялға басымдық берсе, аңыздың негізгі қызметі танымдық жағынан байқалады. Аңызда кереметтей көркемдік болмайды, сонымен бірге тарихи оқиғаларға біршама жақын болғандықтан онда қиял-ғажайыптық дүниелерден гөрі шындыққа жақындығы көбірек назар аудартады. Ал эпсана-хикаятта ғибраттық дүниелерге көбірек мән берілетінін көреміз. Бірақ жанрлар арасында кереметтей айқын шекара болмайды. Ертедегі аңыз кейіпкерлері көркемделіп, эпсана-хикаятқа айналып кеткенін де байқаймыз. Әдетте жанрлардың шекарасы шартты түрде бөлінетінін де назардан тыс қалдырмауымыз керек. «Ертедегі қазақ тайпалары үшін Шопан ата, Қорқыт ата аруаққа сиынудың, яғни шамандықтың басы болса, ислам келгенде дін иелері ата-бабаларын пір тұтып өз нанымдарына құрал еткен» [10, б. 55]. Эпсана-хикаят деп қосарлап айтқанымызбен екеуінің де терминдік жағынан бір-бірінен өзгешеліктері мен ерекшеліктері барын ғалымдарымыз анықтап берген болатын. Эпсанада негізінен ертедегі шамандықтың, ұлттық наным-сендердің әсері мол болса, ал хикаятта негізінен дінмен, соның ішінде Тәурат, Інжіл, Зәбуір, Құранда айтылатын, солардан тәпсірленіп, ел арасында тараған оқиғалар мен белгілі тұлғалардың басынан кешкен кешірімелері ғибрат ретінде таралатынын аңғарамыз. «Бүгінге жеткен сол хикаяттарда әңгімеленетін оқиғалар тыңдаушылар арасында сенімсіздік тудырмайды, өйткені, олар пайғамбарлар мен әулиелердің іс-әрекеті немесе басынан кешкен оқиғалары болып баяндалады» [133, б. 154].

Бүгінгі күнге дейін ел арасында тараған хикаяттардың дені Мұхаммед пайғамбарға дейінгі, Құранда аттары аталатын 25 пайғамбардың өмір жолы мен бастан кешкен оқиғалары баяндалатын ғибратты әңгіме ретінде тарағаны белгілі. Негізінен Нұх, Ибраһим, Салих, Мұса, Дәуіт, Сүлеймен Жүсіп пайғамбарларға байланысты хикаяттардың топаны мол.

Хикаяттың ел-іші сыртындағы қазақтар арасында тараған нұсқаларының түпнегізі исламның қазақ арасында тарау кезеңі Х ғасырдағы Қара хан мемлекеті кезеңінде болса, онан кейінгі Алтын Орда тұсында да көптеген хикаяттар ақын-жазушылар мен ғалымдардың шығармаларына арқау болғаны анық. Ал Қазақ хандығы кезеңіне тән жыраулар шығармашылығында да біршама айтылатыны белгілі. Ал Кеңес кезеңінде шектеулерге ұшырағанымен, санаулы фольклортанушы ғалымдардың назарынан тыс қалмай, жанрлық тұрғыдан зерттелген-ді, тәуелсіздік алғаннан кейінгі кезеңде бұл жанрға көңіл бөліне бастады. Осы тақырыпта жазылған хикаялық дастандар мен діни

дастардар ғалымдардың арнайы зерттеу нысанына айналып үлгерді. Ал Қытайдағы қазақтар арасында дін мәселесі тек бертінгі жылдары ғана қордаланған мәселе ретінде қаралғаны болмаса, XX ғасырдың соңына дейін біршама еркіндікте болды. Оның себебі ретінде «Төрт топтама» жинағына енген діни аңыздардың көптеп жариялануынан айқын көрінеді.

«X-XII ғасырлар түрік халықтарының қоғамдық-мәдени дамуында оянушылық дәуірі болды. Ғылым, мәдениет, әдебиет саласындағы туындылар жергілікті түркі халықтарының тілінде жазыла бастады. X–XII ғасырлардағы ислам дәуіріндегі әдебиеттің негізгі тақырыптары: Құран сюжеттері, ислам дінінің негізін салған Мұхаммед пайғамбар, оның сахабалары, әулие-әнбиелер туралы болды» [195, 96]. Бізге жеткен хикаяттардың дені негізінен Алтын Орда кезеңінде барлыққа келген Құтыптың, Сайып Сарайдың, Әлидің, Рабғұзидың, т.б. тұлғалардың назиралық жолмен жырлаған шығармалары арқылы жеткені белгілі болып отыр. Осыдан-ақ елімізде тарап жүрген діни хикаяттардың бастау көзі осы тәрізді туындылар екені аңғарылады. Алтын Орда дәуіріндегі туындылар туралы Т.Қыдырдың зерттеу еңбектерінен көреміз. Онда: «Түркі жазба тілінде пайғамбар өмір жолын тұтас қамтыған алғашқы шығарма Алтын Орда тұсында дүниеге келді. Араб тарихшысы Әбулхасан ибн Хишамның «Сияри нәбәуи» деген еңбегі 1388 жылы Мұстафа ибн Жүсіп тарапынан көркем тәржімаланып, сол заман билеушісі Барқұққа сыйға тартылды. Содан XX-шы ғасырдың басында Шәді Жәңгірұлы «Сияр шәріп» дейтін шығарма жазып, әдеби дәстүрді қайта жалғады» [196, б. 242], – дейді. Шынында да сол кезеңнен жеткен дүниелер сап таза алтындай өзі ғана жетпеген, онда миф пен хикаяның, кейбір аңыздардың да элементтері араласып жеткен. Бұл қоспалар негізінен айтушылар тарапынан жамалып-жасқалып жеткені анық. Осы жанр туралы С.Қасқабасов: «Хикаят таза мұсылмандық мифологияға ғана негізделмейді, онда архаикалық мифтің де, әпсана мен аңыздың да, тіпті, ертегінің де қасиеттері ұшырасады. Сондықтан да бұл жанрдың пайда болу процесін ислам дәуірінен бұрынырақ деп түсіну керек, ал жанр ретінде толық қалыптасуы исламның қазақ еліне кең тараған кезіне сәйкес келеді» [197], – дейді.

Еліміз тәуелсіздік алғанға дейінгі аралықта әпсана-хикаят жанрлары дерлік жиналмай, ел арасында ұмыт қалғаны белгілі. Жанрдың алғашқы үлгілері XIX ғасырдағы газет беттерінде, атап айтқанда «Дала уалаяты» газеті мен «Түркістан уалаяты» газеттерінде, сонымен бірге XX ғасырдың басындағы «Айқап» журналы мен «Қазақ» газетінде, т.б. басылымдарда там-тұмдап болса да жарық көріп тұрған. Ал Кеңестік кезеңде әпсана-хикаят жанры тасада қалды да, көп қаузала қоймады. Сол кезеңде бұл фольклорлық дүниелер діни тақырыптармен сабақтасып жатқандықтан оны жинап-жариялауға құлық та болмаған болуы мүмкін. Еліміз тәуелсіздік алғаннан кейін ғана «Мәдени мұра» бағдарламасы аясында жарық көрген жүз томдық «Бабалар сөзі» сериясының 95-томында жариялауға мүмкіндік туды. Бір айта кететін жағдай бұл жанр із-түзсіз жоғалып кеткен жоқ, халық арасында күні бүгінге дейін айтылып келгені анық. Сонымен бірге XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басындағы баспа сөздерде жарияланған мәтіндер мен түрлі экспедициялар кезінде жиналған,

қолжазба қорда сақталып, бүгінгі күнге жеткен дүниелердің жүйеленіп, жариялануы да осы томның үлесінде екені белгілі.

«Шығыс елдерінде осы хикаят желісіндегі шығармалар аса мол сақталғандықтан, олар жинақталып, жүйеленіп әр кезеңдерде арнайы басылым көріп отырған. XIX ғасырдың екінші жартысынан бастап бұл үрдіс қазақ даласында да белең алып, халық шығармашылығына біртіндеп сіңісіп, төл туындыларындай қалыптасып кеткен хикаяттар әрқилы басылымдарда, жеке жинақтарда жарияланды. Әсіресе, қазақ оқырмандарын (тыңдармандарын) ерекше қызықтырған тақырыптар Адам Атадан бергі пайғамбарлардың ғұмырнамалары, соңғы пайғамбарымыз Мұхаммед әлайһи саламның өмірі мен қызметі, оның серіктері – алғашқы халифтар Әбубәкірдің, Омардың, Оспанның, Әлидің, өзге де сахабалардың ислам діні жолындағы күрестері, Лұқпан, Ескендір Зұлқарнайын, Қыдыр-Қызыр ата, Ғайып Ерен Қырық Шілтен, Баба Түкті Шашты Әзіз т.б. туралы шығармалар болды. Тіпті, XX ғасырдың басында «Қиссасул-әнбия», «Тариху Мұхамадия» сынды үлкен еңбектер қазақ тіліне аударылып, Қазан қаласында басылым көрді. Бұл ретте кітаптардың тәржімалануына, дайындалуына, басылуына мұрындық болған А.Жалмұхамедов, А.Білмұхаммедов секілді Алаштың зиялы азаматтарының есімдерін айрықша атап өткен орынды» [197].

Тәуелсіздікке дейін жүйеленіп, біртұтастықта жарық көрмеген осы жанрды қазақ фольклортану ғылымында арнайы анықтап, жанрлық ерекшеліктерін атап, оның басқа фольклорлық жанрлармен арақатынасын, айырмашылығын ашып зерттеген ғалым, академик С.А.Қасқабасов. Ғалым әпсана-хикаятты шартты түрде «Тарихи-мекендік, кітаби-діни, әлеуметтік-утопиялық» [133, 158] деп бөледі. Зерттеуімізде біз 95-томда жарияланған мәтіндер мен Қытайда жарық көрген үлгілерін салыстыра қарастыратын боламыз. Олардың ұқсастықтары мен айырмашылықтарын ашып, кейбір ұқсамайтын нұсқалары негізінде талдау жұмыстарын жүргіземіз. Төменде Қытайдағы қазақтардың «төрт топтама» жинағының «аңыз-әңгімелер» кітабында жарық көрген әпсана-хикаят мәтіндеріне кеңірек тоқталатын боламыз. Соның бір парасы Нұх пайғамбарға арналған хикаяттарды құрайды.

Шеттегі қазақтар арасында кең тараған хикаяттың бірі – «Нұх кемесі» [187, б. 6-11] туралы. Бұл хикаяттың мазмұны да ел ішінде тараған осы тектес хикаяттармен үндес. Бір өзгешелігі мұнда Нұх кемесінен ұшып шыққан ұлардың, оны ұстамақ болған бүркіт пен қаршығаның Ұлытауда қалып қоюы, қарлығаштың құйрығының айыр болуы; осы қылмысын ақтау үшін жыланның Нұх кемесінің тышқан тескен бөлігін бекітуі; су азайғанда таулардың барлығы оны өзіне тұрақтауға таласуы мен Қазығұрт тауының «Құдайдың қалауы болады» деген ниетіне орай кеменің Қазығұрт тауына тұрақтауы жайлы әңгімеленеді.

Хикаяттың және бірі – «Нұх кемесіндегі хикіметтер» [148, б. 11-20] деп аталады. Онда да Нұх қауымының пұтқа табынып, шектен тыс азғынауы; Алла тағала оны елші ретінде жіберіп, оларды мұсылмандыққа шақыруы; қауымының Нұхтың көрсеткен жолын қабыл алмауы; Нұхтың жаратқаннан

қауымына жаза тілеуі; Алланың жарлығымен кеме жасауы; Қауымының оны қорлап жасаған кемесіне дәрет сындыруы; Жаратқанның қаһарына ұшырап Нұх қауымына қотыр тарауы; Кемені былғаған нәжістерінен жараларына ем тауып, кемені жуып тазартуы; Уәделі уақыт жетіп жерден су атылып, көктен нөсер жауып жер-жүзін су басуы; Есекпен бірге шайтанның да кемеге шығуы; Есектің қарғысқа ұшырап, күшінің адал, өзінің арам болып қалуы; Шайтанның азғыруымен тышқанның кемені тесуі; Жыланның ақы сұрап, тышқан тескен тесікті бекітуі; Шайтанның азғыруымен ақысына тәтті қанды сұрауы; Құрғақ жерді біліп келуге қарғаны жұмсауы, оның қайтып оралмай қоюы; Көк кептердің ұзақ ұшып Нұхқа Қазығұрт тауының құрғақ екенін жеткізуі; Қарғаның қарғысқа ұшырап, боқ шоқып қалуы; Тауықтың да қарғысқа ұшырап, биіктеп ұша алмай, үй құсына айналуы; Кептердің пайғамбардан бата алуы; Жыланның шайтанның ескертуінен кейін тәтті қанды тауып келуге масаны жұмсауы; Маса Нұхтың келінінің қанын сорып тәтті екенін жыланға айтпақшы болғанда қарлығаштың масаның тілін суырып алуы; Қарлығаштың масаның айтқаны деп, жыланға топырақ пен құрбақаны тәтті деп жеткізуі; Масаның зауалы қарлығаштан келгенін сезген жыланның оған атылып, құйрығынан тістеп қалуы; Нұх пайғамбардың себебімен жаңа тіршіліктің басталуы қатарлы мәтіндер қамтылған. Әрине айтушылар тарапынан түрлі қоспалардың болғаны белгілі. Ел арасында ертегі ретінде тарап жүрген «Қарлығаштың құйрығы неге айыр?» мифінің хикаятқа кірігіп қосымша сюжетті толықтырғанын байқаймыз.

«Нұхтың кемесі» [182, б. 22-23] деп аталатын «Бурылтоғай ауданының халық аңыз-ертегілері» кітабында жарияланған мәтінде де Нұхтың қауымының қарғысқа ұшырауы, Нұхтың кеме жасауы; Тышқанның кемені тесуі мен жыланның сол тесікті жамауы, жыланның талабымен сонаның тәтті қанды іздеп табуы; Қарлығаштың сонаның тілін суырып алуы, құйрығының айыр болып қалуы секілді эпизодтардан тұрады.

«Нұх топаны» [151, б. 6-13] деп аталатын хикаяттағы мәтіндердің мазмұны да жоғарыдағы мәтіндермен үндес. Мұндағы бір өзгешелігі Құждың көмекке келуі; Нұхқа сиқырлады деп ренжіп, кемені былғап кетуі; Нұхтың кіші әйелі мен екі баласының оның тілін алмай, кемеге мінбей суға кетуі қатарлы эпизодтардан басқасы дерлік бірдей болып келеді.

«Топан су» [164, б. 9-11] хикаяты «Шіңгіл ауданының халық аңыз-ертегілері» деген кітапта жарияланған. Жалпы хикаяттағы сюжеттер жоғарыдағы мәтіндерінен үндес. Мұндағы бір өзгешелік 350 жыл мұсылмандықты дәріптеген Нұхқа тек сексен адам ғана соңынан ереді де, басқасы ермей қояды. Бұған ашуланған Нұх азғындаған жұртына апат тілейді. Топан су болады. Мұнда жыланның тілегін орындауға сона емес, ара аттанады, қарлығаш араның тілін суырып алады. Басқа оқиғалық негізінен ұқсас.

Қытайдағы қазақтар арасында кең тараған Нұх пайғамбар мен Топан суға қатысты хикаяттар мазмұны жағынан бір негізден тарайтын, бірақ жергілікті дүниетаным мен ауызша дәстүр ықпалымен әрқилы нұсқада сақталғанын көрсетеді. Барлық мәтіндерге ортақ өзек – Нұх қауымының азғындауы, пайғамбардың елді тура жолға шақыруы, қауымның қарсылық көрсетуі, кеме

жасалуы және Топан судың орын алуы. Сонымен қатар кемеге байланысты жануарлар бейнесі арқылы моральдық-этикалық, мифтік түсініктер кеңінен көрініс табады.

Хикаяттардың бірқатарында Қазығұрт тауының кеменің тоқтаған қасиетті мекен ретінде суреттелуі, Ұлытау, бүркіт, қаршыға, қарлығаш, жылан, тышқан, маса (немесе сона, ара) сияқты бейнелердің қатысуы қазақтың дәстүрлі мифологиялық жүйесімен тығыз сабақтастықты аңғартады. Әсіресе «Қарлығаштың құйрығы неге айыр?» секілді жеке мифтердің Нұх кемесі хикаятына кірігіп, қосымша сюжет ретінде қызмет етуі ауызша фольклорға тән синкреттілікті айқындайды.

Нұсқалар арасындағы айырмашылықтар – кейіпкерлер саны, оқиғалардың өрбуі, қосымша эпизодтардың енуі – айтушы шеберлігі мен ортасына байланысты қалыптасқан. Бір мәтіндер ықшам әрі негізгі желіні ғана қамтыса, енді біреулері көлемді болып, тәрбиелік, діни және мифологиялық астары тереңдетіле баяндалады. Бұл жағдай хикаяттардың уақыт өте келе фольклорлық өңдеуден өтіп, ел жадында тұрақты өмір сүргенін дәлелдейді. Қытайдағы қазақтар арасында сақталған Нұх пайғамбар мен Топан су туралы хикаяттар қазақтың діни-мифологиялық дүниетанымын, исламдық түсінік пен байырғы мифтердің тоғысын көрсететін құнды фольклорлық мұра болып табылады. Олар бір жағынан жалпыадамзаттық діни сюжеттің жергілікті нұсқасын танытса, екінші жағынан қазақ халқының рухани мәдениеті мен көркем ойлау жүйесінің ерекшелігін айқын бейнелейді.

Төменде баспа бетінде жарық көрген басқа да хикаяттарға тоқталатын боламыз.

«Перғауын» [151, б. 301-311] туралы хикаятта Перғауынның асқаны соншалық өзін жаратушымен теңдестіріп, күпірлік жасағанын әңгімелейді. Бірде Перғауын ажалың «биылғы жылғы туылған ер баладан болады» деген түс көреді де, сол жылғы туылатын балалардың барлығының жынысын анықтатып, қыз болса қалдырып, ұл болса өлтіртіп тастайды. Сондағы бір әйелдің баласы ғана тексерген кезде анасының құрсағында бірде жоғары, бірде төмен түсіп, жынысын анықтай алмайды. Ауыраяқ әйелдің қасына күндіз екі, түнде екі әйелден күзетші қояды. Айы жетіп босанған әйел патшаға өлтірткенше өзім өлтіре салайын деп пешке салса жанбайды, амалсыз қалған анасы ағашшыға барып, ағаш сандық жасап беруін өтінеді, өзі пешке салып қанша өртесе де өртенбегенін баяндайды. Ұйқысынан енді тұрған ағашшы бір айналып келуін өтінеді де, әйел кеткен соң бала жайын патшаға айтпақшы болып жолға шыққанда аяғы сынады. Әйелдің айтқаны есіне түсіп, бұл балада бір қасиет бар екен деп, үйіне қарай қайтуға ниет еткенде сынған аяғы жазылып кетеді. Ағашшы сандықты жасап әйелге береді. Әйел оған баланы салып түнде Нілге ағызса бала ақпайды, анасы шыдап тұра алмай және бір баласына сандық қалай ағатынын бақылауды тапсырады. Ел тұрғанша ақпаған сандық Сәске түсте аға жөнеледі де патша сарайының бақшасына кіріп кетеді. Ақыры патшаның қолынан өлетін болды деп анасы жылайды. Сандықтың ағып келе жатқанын көрген Перғауынның әйелі оны ашып ішін қараса бір баланың жатқанын көреді.

Оны Перғауынға көрсетіп, бұны ешкім көрген жоқ асырап алайық дейді. Ол мақұл болады. Бала алты айға толған кезде Перғауынның алдында отырып сақалынан тартады. Сонда Перғауын «ажалым осы баладан келеді екен» деп оны өлтірмек болады. Әйелі «дат» сұрайды, бала сіздің әкесі екеніңізді қайдан біледі дейді де баланың алдына шекер мен шоқ қояды. Бала шекерге бір ұмтылады да, қайтадан шоқты аузына салып жұта салады. Бала есейеді, бірде аулада ойнап жүрген баланы қолының сыртымен қағып жібергенде бала өліп қалады.

Бала келе жатса, төбелесіп жатқан екі баланы көреді де қастарына барады, төбелесіп жатқан баланың бірі бұны көріп, өткенде бір баланы ұрып өлтірген деп қаша жөнеледі. Бірде бұны туған анасы біледі де, үйіне әкеліп бар шындықты айтады. Бала өзін Перғауынның өлтіретінін білген соң қаңғып кетеді. Арада бір жерге келсе екі қыз бала қойларын суара алмай тұрғанын көреді, басқалар малын суарған да құдықтың аузын таспен бастырып кеткен екен, екі қыз баланың шамасы келмей тұрғанын көріп, оларға көмектеседі. Қыздар бар жағдайды әкесіне айтады; баланың әдептілігі туралы тамсана баяндайды; әкесі баланы шақырып өзіне көмекші етеді, үшінші жылғы қойынан туған ақсарбас қозының барлығын еңбегіне алуға келіседі, қойлы болады, арада үш жыл тағы бағады, енді тағы да үш жыл мал бағуға көмектессе қызын беретін болады, үш жыл бағып жалпы тоғыз жыл дегенде қызын да алады. Келіншегін алып, еліне жүрмек болғанда ақсақал қызына үйіндегі көп таяқтың ішінен шеткісін алып келуге жұмсайды, үш рет жұмсасада сол таяқты әкелген болады, қызына ашуланғанда қызы айтқаны бойынша әкелгенін, бірақ осы таяқ болып шығатынын айтады. Сонда ақсақал, бұл пайғамбардың таяғы еді, баланың аты Мұса болсын деп, таяқты қолына береді.

Еліне қайтқан Мұсаның жолда әйелі толғатады, қойына қасқыр шабады да есі шығады, сонадайдан жарқыраған жарықты көріп, жетіп барса от жоғары көтеріліп ала алмайды, сол кезде Жаратушыдан құлағына үн келеді, бағана әйелің жалбарынғанда мені аузыңа алмадың, енді бара бер құдіретімді көресің, Мысырға барған соң Перғауынды дінге шақыр, қарсы келме, ол сені баққан әкең дейді. Бала барып Перғауынды дінге шақырады, ол бірнеше шарт қояды, шартының бәрі орындалады. Соңында айдың жартысын алып көрсет дейді, бала іштей тілеп, айға қол созғанда айдың жартысы бір жеңінен кіріп, екінші жеңінен шығады. Баланың дұғасы айға жеткен екен деп таң қалады. Бірақ мойынсал болмай онымен соғысады. Перғауын әскерлерінен қашып, Ніл дариясына келіп тіреледі, сол кезде жаратушыдан пәрмен келіп, таяқпен Нілдің қақ ортасынан ұрғанда дария екіге жарылып, Мұса адамдарымен өтеді де, Перғауын әскерлері келгенде су жабылып, оның әскерлері суға кетіп өледі. Бұны көрген Перғауын құсада өледі деп аяқталады.

Осы тектес және бір хикаят «Әсия ханым» [70, б. 15-27] деп аталады. Мұнда да Перғауынның 400 жыл өзін құдай сезініп өмір сүрген пенделігін баяндайды. Хикаятта Перғауынның түс көруі; ауыраяқ әйелдерді балгерге тексертіп ұл болса баласын өлтіруі; бір кедейдің әйелінің ұл тууы; оны босандырған әйелдердің қимай жасырып бағуға кеңес беруі; баланы қызып

тұрған тонарға тастап жіберуі, баланың тонардағы қызып тұрған шөкпен ойнап отыруы; анасының сандық жасатуы; ағашшының ханға айтам деп барғанда тілі байланып ызындап қалуы; Перғауынның әйелі Әсияның тоғаннан ағып келе жатқан сандықтың ішіндегі баланы көріп бағып алуы; баласына туған анасының сүт ана болуы; Мұсаның жазықсыз адамды ұрып жатқан екі әскерді ұрып қалғанда өлуі; Перғауынның өлтіруінен қашуы; қызға жолығып, қойын суаруға көмектесуі; қыз әкесіне тоғыз жыл қойшы болып, қызы мен малға ие болуы (бұл хикаятта қарттың аты Шұғайып деп аталады және бұл сақтаған таяқ Адам Ата жеті қат көктен жер бетіне түскенде әкелген таяғы екен, таяқ жеті қат көктің үстіндегі Садирһал, Мұттаһа ағаштарынан жасалған екен деп баяндалады); қалың таяқтан осы таяқтың Мұсаға бұйыруы; Шұғайыптың бергісі келмей, иесі басқа адам деп таяққа таласуы; ақсақалдың таяқты жерге тастатып, қайсысы алса, соған бұйырсын деген талаппен Шұғайып көтере алмай, Мұса ғана көтеріп алады.

Ақсақал таяқ иесін тауыпты деп кесім жасауы; Шұғайыптың келісімге келіп, Мұсаға қойды маңайындағы тауға бақпауын өтінуі, онда айдаһардың бар екенін ескертуі; Мұсаның сонда барып мал бағуы, таяғының құбылып айдаһарды өлтіруі; Мұсаның Мысырға келіп Перғауынмен соғысуы; таяғының мың құбылып, бірде айдаһар, бірде құбыжыққа айналып Перғауын әскеріне қарсы соғысуы; Мұсаның Перғауынның басқаруындағы мұсылмандарды Нілден он екі жерден қылышымен шауып өткел жасап өткізіп алуы; Перғауынның Нілге батып өлуі.

Жоғарыдағы екі хикаятта да Перғауынның Мұсамен соғысы баяндалады. Алланың қалауымен Мұсаға пайғамбарлықтың даруы, Перғауынның сынақтардан жеңілсе де, Мұсаның көзін жоюға талпынуы, қастандығының жеңіліспен аяқталуы қатарлы эпизодтардан тұратынын көреміз. Құдайдың қалауына ешкімнің де шек келтіре алмайтынын, қанша күпірлік қылса да пенденің айтқаны емес, құдайдың дегені болатынын аңғартады.

«Перғауын» және «Әсия ханым» хикаяттары мазмұндық жағынан бір-бірімен тығыз сабақтасып, исламдық дүниетанымдағы Мұса пайғамбар мен Перғауын арасындағы мәңгілік тартысты көркем түрде баяндайды. Екі хикаятта да Перғауынның шектен шыққан төкаппарлығы, өзін құдаймен теңестірген күпірлігі және соған қарсы Алланың қалауымен жүзеге асқан әділет жолы айқын суреттеледі.

Хикаяттардағы негізгі идея – құдіретті күштің иесі жалғыз Алла екендігі, ал адам баласының қанша жерден асқақтап, зорлық-зомбылыққа барса да, Жаратушының жазмышына қарсы тұра алмайтындығы. Перғауынның Мұсаны жою үшін жасаған барлық әрекеттері, балаларды қыруы, қастандықтары түптің түбінде өзіне қарсы бағытталып, тағдырдың өзі Мұсаны аман сақтайды. Мұсаның отқа жанбауы, суға батпауы, таяқтың ғажайып қасиетке ие болуы – барлығы Алланың қалауымен жүзеге асқан мұғжизалар ретінде беріледі.

Сонымен қатар, бұл хикаяттарда ізгілік пен зұлымдықтың, иман мен күпірліктің қарама-қарсылығы терең ашылады. Әсия ханым, Мұсаның анасы, Шұғайып секілді кейіпкерлер арқылы имандылық, сабыр, әділет, адал еңбек

сияқты адамгершілік құндылықтар дәріптеледі. Ал Перғауын бейнесі – зорлыққа, менмендікке, әділетсіздікке негізделген биліктің түбінде күйреуге ұшырайтынын көрсететін символдық тұлға.

Қорытындылай келгенде, бұл екі хикаят халықтық діни дүниетанымның көрінісі ретінде Алланың еркі бәрінен үстем екенін, пайғамбарлықтың таңдау арқылы берілетін қасиетті миссия екенін және ақиқат жолының түпкілікті жеңіске жететінін насихаттайды. Осы арқылы оқырманды имандылыққа, тағдырға сенуге және әділет жолынан таймауға үндейді.

Ел іші-сыртындағы тараған хикаяттың бір парасы – Жүсіп пайғамбарға байланысты айтылады. Құранда да аты аталатын Жүсіптің негізінен тақуалығы мен адалдығы, кең пейіл кешірімшілдігі дәріптеледі. Оның ізгіліктің жаршысындай болып үлгі-өнеге ретінде айтылатын хикаяттың бірінде бірге туған ағаларының оған қастық жасауы, алайда Жүсіптің оларға кек сақтамай, бастарына қиындық түсіп, аштыққа ұшырағанда жандарынан табылуы, қамқорлығы айтылады. Өзімен бірге туған ағалары «Жүсіпті алдап далаға шығарып, бір күбіге салып, атасына «қасқыр жеді» деп өтірік жауап береді. Ағаларының кесірінен саудагерлерге сатылған ол бұл да Құдайдың қалауы шығар деп сабырлықпен қабылдайды, сан қиындықтарды басынан өткеріп, патша болғанда туысқандарының өшпенділігін ұмытып, көмек қолын созып, жандарын алып қалады. Жүсіп пайғамбарға байланысты әпсана-хикаят Құранның 12-Жүсіп сүресі, III аятында айтылады [136, б. 235-248].

Бір күні бір ағасы Жүсіпке тамақ алып келеді. Жүсіп құбыда жоқ боп шығады. Сол кезде оны бір керуен шығарып алады. Ағасы оны іздеп әлгі керуенге жолығады. Жүсіп сонда болады. Ағасы керуенге:

– Біздің қашқан құлымыз еді, неше күннен бері таба алмай жүрген. Алайда болса, сіз алсаңыз сатамыз, – деді. Керуен алмақ болды. Бек арзан ақыға келісіп алды. Ағалары Жүсіп әлайһи саламға айттылар:

– Әгар сұраса, құл екенім рас деп иқрар қылып айт. Әгар біздің осы уадемізге хилафлық қылғаныңды білсек, өлтіреміз, – деп Жүсіпке айтты. Жүсіп уәдесіне хилаф қылмас үшін ағаларының бұйрығын қылды. «Барша нәрсе Алла тағаладан әмірсіз болмайды» деп, Алланың бергеніне риза болды.

Жүсіп пайғамбарға қатысты хикаятта оның тақуалығы, сабыры, адалдығы және кешірімшілдігі басты құндылық ретінде дәріптеледі. Ағаларының қызғанышпен қастық жасап, оны алдап далаға шығарып, құдыққа тастап, кейін саудагерлерге арзанға сатуы – Жүсіптің өміріндегі ең ауыр сынақтардың бірі болады. Алайда ол бұл қиындықтардың бәрін Алланың жазмышы деп қабылдап, сабыр сақтайды. Құлдықта жүрсе де, адалдық пен имандылықтан таймай, Аллаға тәуекел етеді.

Кейін патша дәрежесіне жеткенде Жүсіп пайғамбар өзіне зұлымдық жасаған ағаларынан кек алмай, керісінше, аштыққа ұшыраған кезде оларға көмек қолын созып, өмірлерін сақтап қалады. Ол адамдарды күнәдан тыйылып, тәубеге келуге, Алланың рақымына үміт артуға шақырады. Осылайша Жүсіп пайғамбар туралы хикаят адам баласын сабырға, кешірімге, әділдік пен

имандылыққа үндейтін ғибратты өнеге ретінде Құранның «Жүсіп» сүресінде баяндалады.

«Хикаятқа негіз болған пайғамбарлардың өнегелі өмірі мен ақыл-ойы туралы айтылатын дүниелердің шоғыры ұшан-теңіз. Соның бірі – Айуб пайғамбардың басынан өткен оқиғалары арқылы баяндалады. Онда отбасы тірлігі мен жұбайлардың бір-біріне деген риясыз махаббаты, жанашыр жақындығы бастарына түскен қиындықты бірге көтере білген асыл қасиеттері әңгімеленеді. Қиын жағдайды қалай еңсеріп, жеңуге болатыны туралы Айуб пайғамбар мен оның жұбайы арасындағы терең сүйіспеншілік арқылы берілгенін көреміз. Адамадардың бір-бірімен қандай қарым-қатынаста болуы керек екенін, адамдықтың қандай деңгейдегі асыл қасиет екенін осы хикаяттан да жан-жақтылы, терең ұғуға болатын секілді» [204, б. 35]

«Айуб пайғамбардың баяны» хикаятында әйелінің Айубтың амандығы үшін әйел затының ең қымбатты дүниелерінің бірі саналатын бұрымын құрбандыққа шау жайы баяндалады. Ол кезеңде бұрым мен ар бірдей түсікке ие болған-ды. Бұрымы кесілген әйел ары тапталған адам секілді бағаланған. Алайда Айуб пайғамбар істің ақ-қарасына көзі жеткен соң, өз шешімін өзгертіп, жарына құрметпен қарайды. Осы хикаяттың бір нұсқасы «Шағантоғай ауданының аңыз-ертегілері» жинағында «Айуб пайғамбардың хикаясы» [135, б. 32-37] деген атпен жарияланған. Ондағы оқиғалық бұдан сәл өзгеше. Онда Айубтың денесінің құрттап кетуін, сол ауруға ұшыраған бір міскіннің жағдайын сұрамауымен байланыстырады. Артынан ойлап, оны іздегенімен таба алмайды. Өзі сол ауруға ұшырағанда «Алланың сынағы» деп қабылдайды. Ел-жұрты сасыған денесіне шыдай алмай, оны бөлек тауға шығарып жібереді. Көп әйелінен қасында алғашқы алған әйелі ғана қалады. Ол Айубты бағып-қағады. Айубты асырау үшін бұрымын да кесіп береді. Бұған ол назаланады. Алланың құдіретінің шексіздігіне шүбә келтіргені үшін ашуланады. Бірақ, Жәбірейіл оған әйелін кешір, дұға қыл дейді. Айуб оны кешіреді. Алланың сынағы келіп, ұрпағынан, мал-мүлкінен айырылған оған бәріне жасаған шүкірлігі үшін мал мен басын қатар береді.

«Хикаяттың өзі айтып тұрғандай істің мән-жайын түсінбеген Айуб пайғамбар әйеліне қатты ашуланып, реніш білдіргенімен, сауыға сап, ол әйеліне ауыр жаза қолданбайды. Қайта, істің анық-қанығына жету үшін оны тектеп-тексеріп, ақ-қарасын айырып алып, өзінің ісінің қате, әйелінің кінәсіз екеніне көзін жеткізген соң, берген антын орындау үшін жүз шыбықты бірге байлап, «құру» әрекетін ғана жасап қояды. Пайғамбардың бұл іс-әрекеті де кейінгі қауымға үлгі боларлықтай мысал екені белгілі.

Бұл да бүгінгі қоғамдағы алды-артын ойламай, бірден дүрсе қоя беріп, қарсы тараптарды жазықсыз кінәлайтын ерлі-зайыптылар үшін үлкен ақылдың көзі секілді көрінеді. Белгілі бір іске тез тұжырым жасап, алдын ала кесіп-пішуге болмайтынын, тек істің анық-қанығына, ақиқатына көз жеткізгеннен кейін ғана іс қылудың маңыздылығын аңғартып тұрғандай. Сонымен бірге мұндағы назар аудартатын және бір жай – ерлі-зайыптылар арасындағы сыйластық пен бір-бірінің амандығы үшін неге болса да баруға дайын болатын

жанқиярлығы. Әйел үшін бұрым абройдың, адалдықтың символы болса, сол масқаралыққа төзіп, ерінің амандығы үшін сол қадамға баруды ерлікке парапар дүние деп бағалауға болатынын аңғартады. Бұның өзі де бүгінгі қоғамдағы ерлі-зайыптылардың болмайтын кішкене іске бола араларына сызат түсіріп, бүлініп жатуының еш себебі жоқ, жай бір дүние екенін аңғартқандай болады. Сондай-ақ, осы хикаят арқылы ерлі-зайыптылар арасындағы сыйластық пен адалдықты, бір-біріне шынайы берілудің қаншалықты маңызды екендігін, отбасы құндылығының мәнінің қаншалықты зор екенін ұқтырса керек. Хикаят мәтіндеріне назар салып қарасақ – барлығының да дәріптейтіні адалдық, тазалық, бір-біріне деген сенімділік, сондай-ақ, асқан сабырлылық пен кішіпейілдікті көрсету екені байқалады [204, б. 35].

Айуб пайғамбар туралы хикаяттар – адамгершілік, сабыр, адалдық пен отбасылық құндылықтарды терең дәріптейтін тағылымы мол рухани мұра. Бұл хикаяттарда пайғамбардың басына түскен ауыр сынақтар арқылы адам баласының қандай жағдайда да иманын, сабырын жоғалтпай, Алланың жазғанына шүкір етуі басты идея ретінде көрініс табады. Әсіресе Айуб пайғамбар мен оның жұбайы арасындағы шынайы сүйіспеншілік, бір-біріне деген адалдық пен жанқиярлық қарым-қатынас отбасының беріктігі мен рухани тұтастығын айқындайды.

Әйелінің ерінің амандығы үшін бұрымын құрбан етуі – сол дәуірдегі ар-намыс өлшемімен қарағанда аса үлкен ерлікке пара-пар іс. Бұл әрекет арқылы хикаятта әйел затының төзімі мен махаббаты, еріне деген адалдығы биік деңгейде бейнеленеді. Ал Айуб пайғамбардың істің ақ-қарасын анықтамай тұрып, ашуға бой алдырғанымен, кейін қателігін түсініп, жарына кешіріммен қарауы – әділеттілік пен парасаттың жарқын үлгісі. Оның антын формалды түрде орындауы да қатыгездікке емес, адамгершілікке негізделген шешім екендігін аңғартады.

Осы хикаяттар арқылы ерлі-зайыптылар арасындағы сыйластық, бір-біріне сенім арту, қиындықты бірге еңсеру секілді асыл қасиеттердің маңызы терең ұғындырылады. Сонымен қатар, қандай да бір іске асығыс үкім шығармай, ақиқатқа көз жеткізгеннен кейін ғана шешім қабылдаудың қажеттілігі ескертіледі. Айуб пайғамбар хикаяты бүгінгі қоғам үшін де өзектілігін жоғалтпаған, отбасы тұтастығын сақтауға, сабыр мен кешірімділікке, адалдық пен кішіпейілділікке үндейтін өмірлік өнеге болып қала береді.

Адамдардың құқын таптамау, еңбегін жемеу, қылдай қиянат жасамау пайғамбарлар мен оның сахабаларының асыл қасиеттерінің бірі болған. Оған Омарға шаруасымен келген адамға, оның не жұмыспен келгенін сұрап, жеке жұмыстарымен келгенін білгеннен кейін, алдында жанып тұрған балауызды өшіріп, екіншісін жаққаны туралы ел арасында тараған хикаят мысал бола алады. Оның себебін сұрағанда Омардың: «Өзі жағыш отырған балауыз үкіметтікі екенін, ал екінші рет жаққаны өзінің жеке мүлкі екенін айтуы дәлел.

Бұл хикаяттан халқымыздың «судың да сұрауы бар» деген қанатты сөзін еске аламыз. Үлкен халифаның өзі әрбір іске жіңішкелікпен қарап, біреудің

мүлкіне зиян салмауды өзіне мақсат етіп қойғанын естіген жұрттың бәрі үлгі алары хақ.

«Шынында да, айтулы тұлғалар дүние жүзіндегі діни дәстүрлерде маңызды рөл атқарады. Олар өзіне сенушілерге этикалық мінез-құлыққа және рухани өсуге бағыттайтын ізгілік шамдары ретінде қызмет етеді. Оны төмендегідей бірнеше басқышта атап өтуге болады:

– Хикаятта аты аталатын пайғамбарлар мен айтулы тұлғалар өздеріне сенушілерді сөздері, әрекеттері және ілімдері арқылы шабыттандырады. Олардың үлгілі өмірі жанашырлық, кешірімділік, кішіпейілділік және сүйіспеншілік сияқты ізгі қасиеттерді бойына сіңіру жолын көрсететін бағдаршам ретінде қызмет етеді.

– Діни аңыздар мен жазбалар пайғамбарлар мен әулиелердің, ел есінде қалған танымал тұлғалардың өмірін баяндайды, олар қиындықтарды қалай жеңгенін, ізгі қасиеттерді қолданып, сенімінде берік болғанын суреттейді. Бұл әңгімелер ізгі өмір сүруге ұмтылатын сенушілер үшін құнды сабақтар мен түсініктер береді» [204, б. 36].

Халық арасында кең тараған және бір хикаят Лұқпан хакім туралы. Қытайдағы қазақтар арасында тараған хикаятта оның аты Ұлықпан деп жазылып жүр. Ол Сүлеймен пайғамбар заманында жасаған белгілі тұлғалардың бірі екені айтылады. Оның хикметтері мен сөздері ислам мәдениетінде кеңінен танымал. Өйткені Лұқпанға даналық-кереметтікті Алла тағала береді. 31-Лұқпан сүресінің 34-аятында: «Лұқпанға хикмет бағыштадық» [136, б. 629], – деп жазылған.

Ел арасында тәрбиелік мәні жоғары және бір хикаят тараған. Ол Күнес ауданының «аңыз-ертегілер» жинағына енген «Дәуіт пайғамбардың Ұлықпанды сынауы» [183, б. 40-41] деген хикаят. Дәуіт пайғамбар Ұлықпанның білімді екенінін сынап көргісі келіп, оған бір қойды сойып, оның ең жақсы деген екі мүшесін менің алдыма алып кел дейді. Ұлықпан оған қойдың жүрегі мен тілін алып келеді. Дәуіт пайғамбар және бір қойды сойып, ең жаман, екі мүшесін алып кел дейді. Ұлықпан және де тілі мен жүрегін алып барады. Дәуіт пайғамбар таңданысын жасыра алмай, мұның мәнісін сұрағанда, Ұлықпан былай жауап береді: «Тақсыр, пайғамбар, ойлап көрсеңіз өзіңізге мәлім, тіл мен жүрек жақсылық пен жамандықтың қайнар көзі, әлемдегі мақұлиқат үшін де, адам үшін де солай, осы екі мүше жақсы болса адам баласы жақсылыққа құмар, ал жаман болса, жауыздықтың ұясына айналады, жүрек нені ойласа, тіл соны орындайды дейді. Сондықтан «Лұқпанның сөздері қазақтың баба сөздері сияқты ішкі мазмұнының байлығымен, сыртқы түрінің келістілігімен бағалы» [25, б. 85].

Ұлықпан хакім туралы екінші хикаятта осы жинақта жарияланған. «Ұлықпан хакім» [183, б. 63-70] деп аталатын хикаятта оқиға төмендегідей баяндалады. Ұлықпан ауылынан қырық күндік Мысыр шаһарына жол тартады. Тура жиырмасыншы күні өткел бермес жарға жолығады да, жағалап келе жзатып бір өткел табады, онан өтейін деп жатқанда жарға ұя салған торғайды көреді, балапанымен бірге жатқан торғайдың ұясының аузын шыммен бекітіп

кетеді. Тұмсығы мен тұяғы бар құс қой өзі шығар дейді. Сөйтіп қайтқан жолында жаңағы жерге келіп, торғайдың ұясына баласын жібереді. Баласы қайтып келіп, балапандарының өлгенін, құстың шала-жансар жатқанын, аузына су тамызып, алдына жем шашып кеткенін айтады. Бұны естіген Ұлықпан қатты өкінеді. Алдымнан шығарма екен деп қатты алаңдайды. Жолда бір ханның шаһарына келгенде Ұлықпанның дана адам екенін білген хан оны зынданға қамап, зынданның үстіне екі кез топырақ үйдіріп, егін салдырады. Жеті жылдан кейін хан өліп, баласы таққа отырады. Балық жеп отырғанда тамағына қылтан кетіп оны ешкім құтқаруға шарасыз болады. Сол кезде бір ақсақалдың есіне Ұлықпан түсіп ханға айтады. Хан оны тірі болса зынданнан шығарып алуды тапсырады. Қу жаны қалған Ұлықпанды білімді ақсақал, күнде емдеп зынданнан алып шығады. Ханның ауруы жалғыз баласының қанымен жазылады дейді. Хан халқының жалынуымен баласын өлімге қияды, хан жатқан үйге естілетіндей жерге баласын өлтіруге алып келіп, орнына ешкіні құрбандыққа шалады. Хан бақырған дауысты естіп «аһ» деп қайғырғанда тамағындағы қылтан жерге түседі. Ұлықпан баланы ханға әкеп көрсетеді. Бұл ауыр дерттің емі, ауыр қайғы деп түсіндіреді. Өзінің жолда торғайларға жасаған қателігінен баласынан айырылғанын айтады. Жазықсыз жанға зәбір көрсетудің жаман екенін білдіреді.

«Шіңгіл ауданының халық аңыз-ертегілері» деп аталатын кітапта «Ұлықпанның хакім болуы» және «Ұлықпан хакімнің өлімі» деген екі мәтін жарияланған [164, б. 53-59]. Алғашқы хикаятында Ескендір Зұлқарнайынның мүйізінің бар екенінің қамыстың уілімен жел арқылы елге тарауы; бұл хабарды естіген Ескендірдің 28 жасында қайтыс болуы; қайтыс болар алдында өзі өлген соң бір қолының алақаны жабылмайтынын, жауабы табылса, жұдырығы өздігінен түйілетінін айтуы; Осы сұрақтың жауабын тазша бала Ұлықпан тауып, Ескендірдің алақаны жабылып хакім болғаны баяндалады. Оның жауабын: «Дүние жүзін жаулаған Ескендір патша да өлерінде өзімен бірге ешбір мал-мүлкін әкете алмай құр алақан кетіп бара жатыр» дегенде алақанының сарт етіп жабылып, қолының төмен түскенін баяндау арқылы білдіреді. Екінші хикаятта Ұлықпанды көре алмаған хан оны темір зынданға салып, үстінен саяхат көлін жасағаны баяндалады. Патша өліп, оның ұлы Махмұт тамағына қылтан тұрып өлер халге жеткенде оны емдейтін Ұлықпан екенін біліп, әкесі қамаған зынданнан шығаруға бұйртық береді. Алайда зынданда Ұлықпан хакім от дәрісін ішіп күлге айналған екен де, баласына өмір дәрісін беріп аман алып қалғаны баяндалады. Мұнда Махмұт патшаның тамағындағы қылтанды алудың емін Ұлықпанның баласы жасайды. «Бурылтоғай ауданының халық аңыз-ертегілері» деген кітапта да «Ұлықпан туралы екі аңыз» жарияланған. Бірінде Ұлықпанның жазылмас ауруға душар болған адамның емін табуы, екіншісінде Ұлықпанның өлімі туралы айтылады.

Жоғарыдағы хикаятқа ұқсас мәтіндер «Бабалар сөзі» сериясының 95-томында «Ұлықпан хакім әңгімелерінен» деген атпен жарияланғаны да белгілі.

Мұндай хикаяттар адамдарды ізгілікке, жақсылыққа шақырады. Өзіне деген сенімділікті ұялатады, іс-әрекеті арқылы ізгі амалдар жасауға

шабыттандырады. «Қазақта мейірім мен қайырым жайында айтылған неше алуан жақсы сөздер бар. Олардың мазмұнының тереңдігі, ой мен сезімге қатар әсер етеді...Лұқпан адам баласы үшін мейірім мен қайырымнан тәтті нәрсе жоқтығына өзінің басынан өткен оқиғалар арқылы көз жеткізген адам. Оның мейірі мен қайырым жайындағы әр сөзінде өмірдің ақиқат шындықтары көрініс тапқан [25, б. 85-86].

Лұқпан (Ұлықпан) хакім туралы хикаяттар қытайдағы қазақтар арасында кең тараған әрі мазмұндық тұрғыдан исламдық дүниетаным мен халықтық моральды терең ұштастырған мұра екені байқалады. Бұл аңыздарда Ұлықпанның даналығы, сабыры, адамгершілігі мен әділеттілігі әртүрлі сюжеттік желілер арқылы ашылады. Жүрек пен тіл туралы Дәуіт пайғамбармен байланысты хикаятта адам болмысының моральдық өзегі көрсетілсе, торғайға қатысты оқиғада жазықсыз жанға жасалған қиянаттың ауыр салдары философиялық деңгейде пайымдалады. Ал Ескендір Зұлқарнайын, зындан, қылтанмен тұншығу секілді мотивтер арқылы дүниеқоңыздықтың өткіншілігі, билік пен байлықтың баянсыздығы, ақыл мен парасаттың мәңгілік құндылығы насихатталады.

Әртүрлі аймақтық жинақтарда («Күнес», «Шіңгіл», «Бурылтоғай» аудандары, «Бабалар сөзі» сериясы) сақталған нұсқалар мазмұн жағынан үндес болғанымен, жергілікті таным-түсінікке сай өзіндік бояуға ие. Бұл Ұлықпан хакім бейнесінің түркі-қазақ фольклорында тұрақты типке айналғанын, оның даналық образы халықтың тәрбиелік-этикалық идеалын білдіретінін көрсетеді. Демек, Ұлықпан туралы хикаяттар қазақтың ауыз әдебиетінде тек діни-аңыздық сипатпен шектелмей, ұрпақты ізгілікке, жауапкершілікке, ой мен сөздің тазалығына тәрбиелейтін рухани-танымдық мәні зор мұра ретінде бағаланады.

Пайғамбарлардың өмір жолымен басынан өткерген әртүрлі істерін баяндайтын әпсана-хикаяттарда тек ізгілік, адалдық, қарапайымдылық пен адамдарға қамқорлық, жақсылықпен ғана үлгі боларлық асыл қасиеттер туралы айтылады. «Құран тілімен айтқанда олардың бойында «усуәтул-хасана», яғни көркем үлгі-өнеге бар. Дінді жеткізіп түсіндіру Аллаһтың таңдаулы құлдарының басты мақсаты болғандықтан, олар адамдарға айтқанын алдымен өздері орындап, өзгелерге мінсіз үлгі-өнеге бола білген. Олар Хақ тағала мен адамдар арасындағы қарым-қатынастың қалай болу керектігін өнегелі өмірлерімен өзгелерге үйретті. Пайғамбарлардың періште немесе басқа болмыстан емес, адамдардың өз арасынан таңдалу сыры да осында. Періштелерде ішіп-жеу, құмар тарқату, үйлену секілді адамдарға тән сипаттар болмайды. Олардың өмір сүру шарттары мүлде бөлек. Періштелердің ішіп-жемейтіндігі, бас құрап үйленбейтіндігі ислам ілім-білімінде қашаннан белгілі» [198, б. 20-21].

Ізгі амалдарды тілге тиек ететін хикаяттың бірі – «Құдайдың нақ сүйер құлы» деп аталады. Мұса пайғамбар, Құдайдан: өзінен басқа да жақсы көретін құлының бар-жоғын сұрайды. Алла тағала оған бар екенін ескертіп, ол туралы білу үшін, сапарға аттануын ескертеді. Сол сапарда тойымсыздығынан

мегежінге айналған әке-шешесін бағып отырған жігітпен жолықтырып, оның жақсы қасиеттерін көз алдында көрсетеді.

Бұл хикаятта екі түрлі ой айтылатыны белгілі. тойымсыздыңтың түбі өз басын жұтумен аяқталатынын, Екіншісі – баласының әке-шешесін далаға тастамай, ұрпағы ретінде бағып-қағып асырауы. Халқымыздың «әке-шешен жынды болса байлап бақ» леген текті сөзімен ұштасып жатқанын көреміз. Бұл айтылған хикаятта көне миф пен қиял-ғажайып ертегінің элементтері бар екені белгілі. Онда ағаштың адамша тіл қатуы көне мифтердегі жанды-жансыз заттардың бір-біріне оңай айнала беретінінен дерек береді. Бұл хикаяттың ерекшелігі Алланың шексіз құдірет иесі екенін көрсету, пайғамбарлардың ізгі қасиеттерін дәріптеу екені айдан анық.

Бұл хикаят бүгінгі күні де өз өзектілігін жойған жоқ деп айтуымызға толық негіз бар. Ел аман, жұрт тынышта тоғыз ай тоғыз күн көтеріп өмірге әкелген анасы мен арқалап жүріп бағып, аузындағысын жырып беріп, ұрпағы үшін арқа еті арша, борбай еті борша болған ата-аналарының сол ұрпағынан еш жақсылық көрмей далада қалып, қарттар үйін паналуы, адамдардың қатігезденіп бара жатқаны белгілі жайт. Сондықтан хикаят осы кезеңге үлгі боларлықтай өте құнды дүние деп түсінгеніміз абзал.

Ел арасында тараған хикаяттардың бір бөлімі Сүлеймен пайғамбарға байланысты айтылады. «Сүлеймен мен Құмырсқа», «Сүлеймен пайғамбар мен байғыз», «Су патшасы Сүлеймен», «Сүлеймен пайғамбар», «Хазірет Сүлеймен мәңгі суының хикаяты», «Тақ Сүлеймен», «Бала Сүлеймен тапқырлығы», «Сүлеймен патша мен байғыз», «Тағы да Сүлеймен пайғамбар туралы», «Қарға баласын «аппағым» дер, кірпікшешен баласын «жұмсағым» дер». Бұлардың дені қазақ ертегілеріне еніп кеткен. Онда Сүлейменнің данышпандығы, кейде алды-артын ойламай шұғыл шешім қабылдап, онысының қате болғанын дереу сезіп, әділ төрелік жасауы жайынан әңгімеленеді.

Сүлеймен пайғамбар туралы еврейлер мен христиандарда, ислам хикаяттарына кездеседі. Көбінде Сүлейменнің әділ билігі сөз болады. Мұнда негізінен бір балаға таласқан екі анаға жасаған кесімі кең таралған. Бұл әділ билік айту мотиві қазақтар арасында ел қамын жеген Едіге биге байланысты хикаяттарда да кездеседі. Оның әуелгісінде Сүлейменнің балаға таласқан екі анаға билік айтуымен ұқсас болса, келесі бірінде екі түйені тел емген ботаға байланысты айтылатын шешімінде көрініс тапқанын білеміз.

«Жалпы, мұсылман қайраткерлерінің ішінде айрықша танымал болғаны да, көптеген шығармалардың қаһарманына айналғаны да – хазірет Әли болды. Мұсылман-сүнниттер оны Аллаға берілгендік пен қайырымдылықтың жарқын үлгісі ретінде санады, қазір де солай бағалайды. Шииттер арасында оның тұлғасы бұдан да биік дәрежеде. Ол – «Құдайдың құдіретін әкелуші», «таратушы», тіпті «Құдай» дәрежесінде сипатталады.

Ал халық түсінігінде, Әли – өн бойына исламның танымал қайраткерлерінің, эпикалық батырлардың және исламға дейінгі құдайлардың қасиеттерін жинақтаған кейіпкерлердің бірі» [17].

Осы Әлиге байланысты да Қытайдағы қазақтар арасында бірнеше хикаят сақталғаны белгілі болып отыр. Онда адамдарға кішпейлділік пен тәкәппарлықты қатар алып мысалдаған төмендегідей мәтіндер сақталған. Адамдарды күпірліктен сақтануға, күпірліктің жақсылықтың нышаны емес екенін, «Қазіреті Ғалидың күпірлігі» [135, б. 40-43] деген хикаяттан көруге болады.

«Шағантоғай ауданының аңыз-ертегілері» деген жинақтағы «Ғали Арыстан» деген мәтін берілген. Онда Ғали Арыстанның «дүниенің тұтқасын қолыма алып шыр айналдырсам» деген күпірлігін Мұхаммед пайғамбар біліп қалады да оны сейілдеп келуге жолға шығарады. Жолдан бір ақсақал кездеседі де жерде жатқан дорбамды алып берші дейді. Ғали қамшысының сабымен дорбаны іле бергенде тұлпары жерге тізесіне дейін кіріп кетеді, Ғалидың шамасы келмеген соң, әлгі ақсақал адам өз қамшысының сабымен іліп алып жүріп кетіпті. Сөйтсе, әлгі ақсақал болып көрінген Қызыр пайғамбар екен. Ғали Арыстан жол жүріп келе жатса, алдынан қара арғымақ мінген сұлу қыз кетіп барады, Ғали оны қуса да жете алмапты. Бұл қыз бейнесіндегі опасыз дүние екен дейді. Осы аңызда Ғали Арыстанның Дәриға қызбен күресі туралы да әңгімеленеді. Сондай-ақ жеңілген Дәриға қыздан туған Мәді де асқан қайрат иесі болып, әкесін іздеп шыққан жолда Ғали Арыстанның басқа балаларымен күресіп жеңгені, соңында Ғали Арыстанмен күресейін деп жатқанында оның өз әкесі екенін біліп, әкеме қолым тиді деп қашып, қара тасқа кіріп жоқ болғаны баяндалады. Алладан аян келіп, бұл дүниеде Мәдіні көрмейсің ақыр заман болғанда көктен Ғайса, жерден Мәді шығады, екеуі тажалмен айқасады, сол кезде балаң Мәдіні көресің деген аян келеді. Хикаят осы әңгімемен аяқталады. Әрине бұл жерде екі сюжеттің, Ғалидың күпірлігі мен Дәриға қызбен күресі жайлы сюжеттердің бірігіп кеткенін көреміз. Ал бұдан басқа жарияланымдарда тек Ғалидың күпірлігі мен оның алдынан кезіккен алынбас қамалдар туралы ғана баяндалады.

«Қазіреті Ғалидың күпіршілігі» [71, б. 28-31] деп аталатын екінші хикаятта да оқиға осындай баяндалады. Мұнда Ғали Арыстанның өзінің күші мен тұлпарының жүйріктігі туралы мақтанғанын Мұхаммед пайғамбар қызы арқылы біледі де оны сапарға жұмсайды, оған алдымен аппақ ақ үй жолығады, ішіне кіріп тамақтанып аттанады, онан соң бір ақсақал кезігіп, жүгін көтеруді өтінеді, оны көтере алмай ашуланады, үшіншісінде арық байталға мінген кемпірге жете алмайды, төртіншісінде жерде жатқан тұлыпты көтерем деген де белуардан жерге кіреді. Жолының сәтсіз болғанына кейіп үйіне келіп жатқанда Мұхаммед пайғамбар келіп, оған жолда кездескен кедергілерді айтып, күпірлікке салынбауын ескертеді. Сенің жолыққан ақ үйің сенің күпірліктен ада кезің еді, күпірлікке салынғаннан кейінгі жолыққан ақсақал Қызыр еді, алдыңнан жолыққан байтал мінген кемпір «дүние» еді, қуса жеткізбейтін дейді, ал соңғы жолыққан тұлып дүниенің тұтқасы еді, оны да қозғай алмадың екі көтердің, үшінші көтергенде қауіпті еді, бұдан былай күпірлікке салынба деп батасын береді.

«Қазіреті Қалидың күпіршілігі» [73, б. 9] деп аталатын «Дөрбілжін ауданының аңыз-ертегілері» деп аталатын жинаққа енген хикаятта Қазіреті Қали дүлдүліне мініп келе жатса, қара жорға атқа мінген қыз жанынан өте шығады. Қали онымен тілдеспек болып қанша қуғанымен дүлдүлімен жете алмайды. Тағы бір күні үйінде алаңсыз отырғанда ошағының басынан қара шұбар жылан көрінеді. Оны күрзісімен ұрып, Зұлыпһарымен шапса да жыланға дарыта алмапты. Өмірінде ештемеден қорықпаған Қали қысылғанда жылан қайтадан жерге кіріп кетеді. Ертеңінде осы оқиғаны Мұхамед пайғамбарға келіп айтады. Балам, сен күпірлік істегенсің дейді пайғамбар. Алла саған нысан көрсетіпті. Саған жолыққан қыз өткен өмір, қанша жүйрік болса да жете алмағаның сол, екіншіден ештемеден қорықпаймын, батырмын деп ойлағансың, жерден шыққан қара шыбар жылан ажал, одан қорықпайтын тіршілік иесі жоқ. Сен қанша күшті болғаныңмен ажалды жеке алмайсың, – депті. Үш хикаят мәтініндегі Ғали Арыстанның алдынан жолығатын кедергілер әртүрлі болғанымен негізгі ой біреу екені, күпірліктің не екенін көрсетуге қызмет еткені байқалады. Сондай алып күштің иесі, пайғамбардың күйеу баласы Әлидің басынан өткен оқиға ретінде баяндау арқылы, асқақтаудың зияннан басқа пайдасы жоқ екенін ұқтыруды мақсат еткені аңғарылады. Қазақ мақал-мәтелдеріндегі «бір асқанға, бір тосқан» немесе «өзіңнен зор шықса, екі көзің сонда шығады» деген оймен сабақтасып жатқаны көрінеді. Қанша мықты болсаң да өтіп жатқан уақыт пен тағдырыңның, ажалдың алдында дәрменсіз екенінді еске түсіреді. Осы арқылы кеудемсоқтыққа, астамшылдыққа салынудың зияннан басқа нәтижесі жоқ екенін аңғартады.

«Хикаяттардың біразында тәубаға келу, шүкірлік ету, тәкәппарлықтың соңы неге әкеп соғатыны туралы да айтылып, тыңдарман қауымды ондай жаман мінез-құлықтан арылуға шақырады. Оның жарқын мысалы «Дәуіт пайғамбарға» байланысты айтылатын хикаяттардан анық көрінеді. Құдайдың өзі оған пайғамбарлық міндет жүктеп, сүйген құлының таңдаулыларының бірі екенін ескерткені ол туралы хикаяттардан белгілі. Алайда отыз ұлы бар Дәуіттің күпірлігі Құдайға жетіп, бір күнде отыз ұлынан айырылып қалуы арқылы тыңдарман қауымға үлкен ой салады. Осы арқылы күпірліктің, барға шүкір етпеудің зиянын түсіндіреді. Астамшылық, асқақтаудың адам баласына жат қылық екенін, оны жаратушының өзі ұнатпағанын айту арқылы ондай жат қылықтан ада болуға шақырады. Әрине, пайғамбарымыз Құдайдың қалап қойған елшісі болғандықтан, оның күпірлігінен қайтып, шүкірлік еткені үшін отыз ұлға татитын бір ұл бергені туралы да айтылады. Осы арқылы қара халыққа төмендегідей ой салады. Құдайдың сүйген құлы пайғамбарлардың өзін сондай қиын, ауыр сынақ қарсы алғанда, жай адамның күнәсіне тәуба етпесе баратын жері мен тартатын азабының не екенін іштей бағамдауына ой салғандай әсер етеді. Қазіргі күндері мешт-медреселер мен адамдар жиналатын ас-нәзірлерде осы хикаяттар туралы айтылып, адамдарды адалдыққа, адамдыққа шақырып, жат қылықтың соңы неге апарып соғатынын хикаяттар арқылы баяндап жүргеніне де куә болып жүрміз» [204, б. 40].

Пайғамбарлар мен әлиелер, белгілі тұлғалар туралы айтылатын хикаяттардың кімді болса да бейжай қалдырмайтыны белгілі. Өйткені «адамдардың ең ұлығы, ізгі жандысы, ақылдысы һәм алдағыны болжаушы және ең білгірі – пайғамбарлар» [201, б. 14]. Онда сол тұлғалардың адалдық пен ізгілік, адамгершілік жолында қандай да бір қиындық кездесіп жатса, оны жеңе білудің жол-жобасын көрсеткендей болады. Ондай әңгімелер сол тұлғалардың қоғамдық қарым-қатынаста, мемлекеттік мәселелерде, тіпті отбасындағы ерлі-зайыпты адамдар мен бала-шағалар арасындағы жағдайларға да байланысты түсінік танытып, шығар жол көрсете білуінде болса керек.

Қытайдағы қазақтар арасында тараған хикаяттардың бірі «Ескендір» туралы хикаяттар. Бұл түркі халықтарына ертеден-ақ белгілі болған сюжет. Елімізде кең көлемде тараған, хикаяттарға негіз болған екі сюжет туралы, «Ескендірдің мүйізі» туралы сюжет пен «Ескендірдің өлмес суды іздеуі» сюжеті жан-жақтылы зерттелген болатын. Академик С.Қасқабасовтың «Абайдың «Ескендір» поэмасы және Ескендір туралы қазақ ертегілері» [199, 173-184] деп аталатын зерттеуінде жан-жақтылы қарастырғанын білеміз. Ал «Шіңгіл ауданының халық аңыз-ертегілері» деген жинаққа енген «Ескендірдің жасартқыш су іздеуі» деп аталатын хикаятта оқиға төмендегідей баяндалады. Ертеде 18 мың ғаламның патшасы Ескендір деген адам, мың жасататын дәрі іздеп, Алладан Қызыр пайғамбарға кезіктіруді тілейді. Алла оның тілегін беріп, бір күні Қызыр пайғамбармен жолықтырыпты. Қызыр одан:

- Не тілегің бар, – дегенде, ол:
- Алла маған бақ беріп, 18 мың ғаламның патшасы етті. Енді маған мың жас берсе, ол үшін сіз маған мың жасататын дәрі тауып берсеңіз, – дейді.

Қызыр оның тілегін мақұлдап, Ескендірді ертіп, Қап тауынан ары асып, ішкен адам мың жасайтын әбілхаят суына алып барыпты. «Адамның ажалдан құтылудың, яғни өлместің амалын іздеуі туралы сюжет өте ерте заманда пайда болған. Осыдан 4500 жыл бұрын жазылған, әлемдегі ең көне деп саналатын «Гильгамеш» эпосында бұл сюжет эпикалық планда философиялық рухпен жырланған» [202, б. 158].

Ол жерге барғанда Ескендір үстіне шөп шығып, тастың қынасы басып, өлі табиғат сияқты жүре алмай отырған адамдарды кездестіріпті. Олар тек кірпіктері қимылдап сөйлейді, басқа әрекет жасамайды екен. Сонан мың жасқа келген адамнан сұрағанда, ол: «осы отырған адамдардың барлығы әбілхаят суын осы жерге келіп ішкен адамдар», – депті. Бұны көрген соң Ескендір қорқып кетіпті. Сонан Қызыр пайғамбар:

- Бұлар бұл жерге келе салып, сабырсыздықпен әбілхаят суын ішкен адамдар. Сен қазір ішпейсің, судан торсыққа құйып алып, Қап тауынан қайта асып, қалың орманның ішіне барып дем алып, онан соң ішесің, сонда ғана жүріп-тұра аласың, сау-саламат болып, өз еліңде мың жасайсың, – депті.

Сонымен екеуі әбілхаят суын алып, Қап тауынан қайта асып, қалың орманның ішіне келген соң, Қызыр пайғамбар енді 7 жылдан кейін кезігетіндігін айтып, ғайып болады.

Ескендір Қызырдың айтуы бойынша бір ағаштың түбінде дем алып отырып ұйықтап кеткенде, бір құзғын торсықты шоқып тесіп ішеді. Қалған су сол орманға ағып кетеді. Торсықты ілген ағаш самырсын екен де, судың ағып төгілген жері арша өскен жер екен. Сонымен Әбілхаят суы төгілген самырсын мен арша мәңгі көгеріп тұратын болып қалыпты. Ал, торсықты тесіп су ішкен құзғын мың жасайтын болыпты.

Ескендір әбілхаят суынан айырылып жылап-жылап үйіне қайтыпты. Ол жеті жылдан кейін Ніл өзенінің үстінде Қызыр пайғамбармен тағы да кездесіпті. Болған істі айтып, мың жасаудың тағы бір шипалы дәрісін тауып беруді өтініпті. Қызыр оның тілегін бұл жолды да қабыл көріп, Ніл өзенінің астынан бір нандық ұн шығарып берген екен. «Осы ұннан бір тоқаш пісіріп жесең, мың жасайсың», – депті де Қызыр ғайып болыпты. Ескендір патша ұнды үйіне алып келіп, нанды ең жақсы пысыратын уәзірінің әйеліне беріпті. Ол әйел «мені патша сынады» деп нанды жақсы пысыруды ойланып отырғанда, уақытты өткізіп алып, нанды күйгізіп алыпты. Ол дереу күйген нанды лақтырып жіберіп, өзінің бұрынғы пысырған нанынан бір тоқашты таңдап алып, Ескендір патшаға апарыпты. Ескендір патшаның ол нанды жеген заман іші кеуіпті. Ескендір патша әйелді алғызып, сұраққа тартқанда, әйел болған істі түгел айтыпты. Нанды тастаған жерінен іздеген екен таба алмапты. Сөйтсе, нанды тастай салған кезде, тамақ сұрап жеп жүрген бір тазша бала тауып алып жепті. Сөйтсе, сол нанды жеген тазша бала кейін мың жасаған Ұлықпан деген адам екен. Бұл хикаятта екі сюжеттің бір арнаға тоғысқанын көреміз. Бұл хикаятта екінші рет жолыққан Қызыр Ніл өзенінің астынан ұн алып берсе, басқа эпсана-хикаяттарда Қызырдың орынын құмырысқа алмастырады. Ескендірге ұнды өлместің суын тауып, бірақ ішпей қайтып келе жатқан оған құмырысқаның патшасы береді. Бірақ ол да Ескендірге бұйырмайды. Ескендір патша туралы хикаят қазақ фольклортану ғылымында терең, жан-жақтылы қарастырылғаны белгілі.

Ескендірге байланысты және бір хикаят – «Ескендір Зұлқарнайын» [135, б. 44-45] деп аталады. Онда Ескендірдің басына мүйіздің пайда болуын оның өзінің таңданысы негізінде пайда болғанын баяндайды. Бірде Айнаға қарап отырған ол «келбетті-ақ жаралған екенмін. Бірақ қалайша мүйізім болмады екен» деп армандап отырып ұйықтап қалады. Таңертең орнынан тұрып қараса, мүйіз пайда болады. Осы мүйізін ешкімге білдірмеу үшін шашы өскенде далаға барып, жалғыз-жарым адамға шашын алғызады екен де, шашын алған адамды өлтіріп, далаға тығып кетеді екен. Ол шашын алатын адам іздеп келе жатып бір қойшыға жолығады. Бүгін шашын алдыратын күні екенін айтып, оған өтініш жасайды. Шашын алдырып болған соң, не көргенін сұрайды. Қойшы ештеме көре алмағанын айтады. «мүйізім көрінбеген екен ғой» деп ойлаған Ескендір үндемей қоя беріпті. Қойшы өлімнен аман қалады. Ескендір кеткен соң қойшының іші кеуіп арлы-бері жүгіріп жүріп, сусыз құдыққа түсіп кетеді. Құдықтың ішінде аузына келгенін айтып сандырақтайды. Сандырақтап отырғанда «Ескендірдің мүйізі бар» деген сөз аузына түсіпті. Сонда іші босапты да «Ескендірдің мүйізі бар» деген сөзді қайта-қайта айтып әбден

сауығыпты. Құдық жолдың бойында екен де құдық басындағы қамыстар «Ескендірдің мүйізі бар» деп айқайлапты. Сөйтіп бұл сөз халыққа тарап кетіпті.

Бұл ахуалды естіген Ескендір, бір күні құдыққа барса, айтқанындай құдықтағы қамыстар да «Ескендірдің мүйізі бар» деп шуласыпты. «Бұл мүйізді күдірет өзі беріп, өзі әшкерлеген екен» деп ойлаған Ескендір, содан кейін мүйізін жасырмайтын болыпты. Әсілі бұл патшаның есімі Ескендір екен де, осыдан былай оның аты Ескендір Зұлқарнайын атаныпты. Зұлқарнайын деген сөз екі мүйізді деген мағынаны білдіреді екен. Бұл кірме сюжет. Түптамыры тереңде. Өйткені, әпсана-хикаятта көне миф пен аңыз элементтері ұшырасып отырады. Бұл әпсана-хикаятта мифтің іздерінің бары байқалады. Өзінің сұлулығына танданып, мүйіз сұраған патшаның тілегі орындалып, бір ұйықтап тұрғанда басына мүйіз бітеді. Ал Ескендірге байланысты басқа хикаяттарда мүйіздің пайда болуы туралы айтылмайды. Оның шашын шаштараз алып, мүйізін көреді және бұл сырды айтпас үшін өзі бір құдыққа түсіп айқайлап ішін босатады. Ал бұл мәтінде қойшы көрмегендігін айтқандықтан патша, бұған көрінбеген екен деп өлтірмей жібереді. Ескендірдің мүйізі туралы әпсана-хикаят әлем халықтарының фольклорнда кездесетінін, түркі халықтарына «Қисса-сул-Әнбия» кітабы негізінде, Низамидың «Искандырнама» жыры арқылы да кең таралғаны белгілі.

«Ескендір патшаның әбілхаят суын іздеуі» [135, б. 46-48] деген аңыз төмендегідей баяндалады. Ескендір патша ақылшыларының мәсіліхатын алғаннан кейін әбілхаят суын іздемек болып сапарға әзірленеді. Жолдастарының біреуі Қызыр екен де, бақыршысы Ұлықпан екен. Қызырдың әкесі әл-қуаты кеткен қарт Зәкәрия деген кісі екен. Ол Қызырға:

– Балам, қайда бармақ болып дайындалып жатырсың? – депті.

– Ескендір патша әбілхаят суын іздемек болып жүргелі жатыр, мен де бірге бармақшымын, – депті Қызыр.

– Онда жолың болсын балам, құлынды бие мініп бар, жол ұзақ, әрі шөл. Биенің сүті шөлдегенге сусын болады. Оның үстіне әбілхаят суы үлкен Қардың ішінде, құлынды Қардың аузына байлап, енесін мініп кірсең, қайтқанда адастырмай алып шығады. Бұл сырынды көп адамға айтпа, – деп Зәкәрия баласымен қоштасып қала беріпті. Қызыр әкесінің ақылы бойынша құлынды биеге мініп шығыпты. Бірнеше күн жол жүргеннен кейін шөл далада басқалар шөлден қысылса, Қызыр биенің сүтін сауып ішіп шөлден тарықпапты. Ескендір жолдастарымен бірге бір сайды өрлеп келе жатқанда, қалың шөптің арасынан «Ескендір қайда барасың?» – деген дауыс естіліпті. Дауыс шыққан жерге қараса, бір адамның қураған бас сүйегі жатыпты. Ескендір оған:

– Әбілхаят суын іздеп барамын, – депті.

– Мен әбілхаят суын ішіп осы азапты тартып жатырмын. Адамның жаны өлмегенімен, әл-қуаты таусылып қимылдауға күйі келмей қалады екен. ет пен сүйек бір-бірінен ажырап, қу сүйек болып азап тартып жатырмын. Бұл суды ішкен адам жақсылық таба алмайды екен. Патша, ендігісін өзіңіз біліңіз, – депті кубас сүйек. Бұған қайран қалған патша біраз ойланып бөгелсе де, бетінен қайтпай жүріп кетіпті.

Талай күн жол азабын тартып, ақыры әбілхаят суы шығатын үңгірді тауып, барлық әскермен сол үңгірге кіріпті. Қызыр әкесінің айтқаны бойынша құлынды Қардың аузына байлап, биені мініп кете беріпті. Ескендір патша Қарға кіріп жүре-жүре қарлығаш тектес бір құсқа кезігіпті. Құс:

– Дүниенің жарығына тоймадың ба? Не іздеп келдің? – деп сұрапты. Ескендірден. Сонан кейін оның қолына бір кесек тас ұстатып:

– Мына тасты алып қайт, мұны апарып таразыға сал, саған осы да жетер, – депті әлгі құс Ескендірге.

Ескендір тасты алып, су таба алмай қайтыпты. Жалғыз Қызыр ғана суды тауып, тойғанынша ішіп, үңгірден шығыпты. Ескендір «құс берген таста не хикімет бар екен», – деп ойлап, таразыға салса, еш нәрсе баса алмапты. Ескендірдің жеті хакімі бар екен. Бұлар да қайран қалып тұрғанда бір хакімі:

– Әбілхаят арабша – тірлік суы деген сөз. Ескі наным бойынша ішкен адам өлмейтін киелі су, – дей келіп, таразының басына бір шымшым топырақты салып жіберіпті. Тас көтеріліп кетіпті. Сонда хакімдер:

– Бұл сізге берілген сөгіс болды. Адамның көзі топыраққа тоймаса, басқа дүниеге тоймайды деген екен, – депті. Хакімдер әбілхаят суы туралы әңгімелесе келіп Ескендірге:

– Әбілхаят суын ішіп жатқан қу сүйекке кезіктің, бұл суды ішудің ешқандай пайдасы жоқ екендігін білдің. Ендеше суды ішудің де, іздеудің де қажеті жоқ екен, – депті. Бұл ақылды жөн көрген Ескендір патша еліне қайтыпты.

Ол жол-жөнекей құмырысқаның патшасына кезігіпті. құмырысқаның патшасы Ескендірді сарайына ертіп апарып қонақ қылыпты. Барлық ахуалды білген ол:

– Әбілхаят суын ішпегендерің жақсы болыпты, – деп, аттанарда Ескендірге бір шыны ұн салып беріп:

– Мұны саған ақ ниетіммен беріп отырмын. Апарып пысырып жесең ғаламатын көресің, суды ішпегеніңе өкінбейтін боласың, – депті. Ескендір ұнды орамалға түйіп, қазаншы Ұлықпанға әкеліп:

– Күйгізбей жақсылап пысырып бер, – деп өзі ұйықтап қалыпты. Ұлықпан нан пысырып отырып, нанның бір жағын күйдіріп алыпты. Күйген нанды өзі жеп, басқа ұннан жақсылап нан пысырып қойыпты. Ескендір тұрып, беті-қолын жуып, пысқан нанды көріп:

– Мен әкелген ұн емес қой, – деп ақырыпты. Ұлықпан:

– Нанды күйгізіп алып, Сізге беруден ұялдым да, өзім жеп қойдым, – депті.

– Мен әкелген ұнды Құдай саған бұйырыпты. Сен тәуіп хакім боласың, бұл жолғы сапарым – Қызырдың әбілхаят суын ішіп дүниеде тірі жасауына, Ұлықпанның атақты тәуіп болуына себеп болған екен, – депті Ескендір.

Сөйтіп Әбілхаят суын ішкен Қызыр пайғамбар әлі тірі болып, адам көзіне көрінбейді екен дейді-мыс.

Ал құмырысқа патшасы берген нанды жеген Ұлықпан мың жасап, дүниеге әйгілі дәрігер болып өтіпті.

Бұл хикаяттан көріп отырғанымыздай Ескендір «өлместің суын» іше алмай қайтады. Оған үңгірден жолыққан құс бір «тас» береді. Ескендірге бұл хикаятта тас берілсе, басқаларында адамның көз сүйегі беріледі. Екеуінің де шешімін хакімдері шешеді. Көздің топыраққа ғана тоятынын айтады. Мұнда құмырысқаның патшасы берген нан да өзіне бұйырмайды. Суды Қызыр тауып ішсе, нанды Ұлықпан жейді. Жалпы алғанда Ескендірдің мәңгілік өмір сүру арманы орындалмайды. Өзі де оған мойынсал болады. Бұл сапарының Қызыр мен Ұлықпанның пайдасына шешілуімен аяқталғанын өзі де тілге тиек етеді. «Жазымыштан озымыш жоқ» деген халық мақалымен үндес екенін көреміз. Бұл – көне сюжет. Бірақ, тың эпизодтар қосылып, біршама өзгергені байқалады.

Жинақтай келгенде, Қытайдағы қазақтар арасында тараған «Ескендір» туралы хикаяттар көне дүниетаным мен мифологиялық ойлаудың, діни-исламдық түсініктердің және халықтық моральдық қағидалардың тоғысқан күрделі фольклорлық қабатын танытады. Бұл хикаяттарда Ескендір тұлғасы тарихи кейіпкерден гөрі, адамзатқа ортақ мәңгілік мәселелерді – өмір мен өлім, шексіз билік пен пенделік шектеулілік, сабыр мен нәпсі, тағдыр мен қанағат ұғымдарын бейнелейтін символдық бейнеге айналған.

Әбілхаят суын іздеу, мың жасататын дәрі немесе нан туралы сюжеттер арқылы халық фольклоры адамның өлместікке ұмтылуын табиғи, бірақ орындалмас арман ретінде көрсетеді. Ескендірдің бұл арманының жүзеге аспауы – фольклордағы басты идеялық түйіндердің бірі. Мәңгілік өмір адамға емес, Қызыр сияқты киелі бейнеге немесе Ұлықпан тәрізді даналық иесіне бұйырады. Осы арқылы халық «өлмес өмір» емес, «мәнді өмір» сүруді, ақыл мен ізгілікті жоғары қояды.

Хикаяттарда кездесетін тас, көз сүйегі, топырақ, құмырысқа патшасы, құс сияқты бейнелер көне мифтік символдардың сақталғанын көрсетеді. Олардың шешімін хакімдердің табуы – ақыл мен парасаттың үстемдігін танытады. Ал «Ескендір Зұлқарнайын» туралы эпсанада мүйіз мотиві арқылы билік пен даралықтың, құпия мен ақиқаттың бәрібір әшкереленетіні баяндалады. Бұл сюжеттердің әлем халықтары фольклорымен үндес келуі олардың архаикалық сипатқа ие екенін дәлелдейді.

Сонымен бірге, әрбір нұсқада жергілікті ортаға тән тың эпизодтардың қосылуы, кейіпкерлердің өзгеруі фольклордың тірі, дамушы құбылыс екенін аңғартады. Осы тұрғыдан алғанда, Қытай қазақтары арасындағы «Ескендір» хикаяттары жалпы түркі, тіпті әлемдік фольклорлық дәстүрдің ажырамас бір бөлігі болып табылады. Олар халықтың философиялық ойлау жүйесін, тағдырға мойынсұну мен адамдық шектеуді мойындау секілді өмірлік ұстанымдарын көркем түрде жеткізеді.

Қарынбай туралы «Шіңгіл ауданының халық аңыз-ертегілері» мен «Күнес ауданының аңыз-ертегілері» деген кітапта екі нұсқасы сақталған. «Қарынбайдың малы» [164, б. 98-99] деген хикаятта Сүлеймен пайғамбардың тұсында жасаған Қарынбай деген бай туралы баяндалады. Малы сонша көп болса да, оған көзі тоймаған Қарынбай малына зекет, кедейлерге садақа бермейтін адам екен. Бір күні Сүлеймен пайғамбар бір топ кедейлерді оның

үйіне әкеп, қарындарын тойғызып тамақ бер деп тапсырады. Алайда амалсыз мақұл болған ол, келгендерге мысық сойып береді. табақтағы мысық Сүлеймен пайғамбардың дұғасымен орнынан түрегеледі. Бұл Сүлейменнің өз кереметін көрсетіп, Қарынбайды иландырмақ болғаны болатын. Бірде Қарынбайға «зекет бер, әйтпесе жер жұтады» – дейді, Сүлеймен. Қарынбай: «бермеймін», – дейді. Сонда қаһарланған Сүлеймен: «тарт қара жер, Қарынбайды», – деп қаһарланады. Жер байды тізесіне дейін тартады. Бермеймін зекет дейді. Бермеймін дегенде, жер беліне дейін тартады. Сүлеймен тағы сұрайды. Тағы бермейтінін айтады. Қара жер Қарынбайды мойнына дейін тартады. Енді беремісің деп сұрайды, бермейтінін айтады. Жер Қарынбайды бірақ тартып әкетеді. Қарынбайды қара жер жұтқан соң, оның қалған малына Сүлеймен дұға қылып «Қарынбайдың малы бүкіл адамзатқа риздық болсын» депті. Содан байдың малы жабайы жануарларға айналыпты. Жылқысы – құланға, түйесі – түйекиікке, қойы – арқар, құлжаға, ешкілері – тауешкіге, сиыры – бұғы, маралдарға, иті – қасқырларға айналып кетіпті деп аңыздайды. Ал екінші хикаят «Қарынбай туралы аңыз» [183, б. 99-101] деп аталады. Мұндағы хикаят мазмұны алдыңғыдан басқаша өрбиді. Қарынбай қазақ даласында өмір сүрген адам ретінде баяндалады. Бала-шағасының қамын ойлаған ол жер шалып келе жатып, екі таудың түйіскен жеріндегі тар шатқалға жолығады. Осы кезде алдынан ақ ат мініп, ақ шапан киген ақсақал қария шығады да: «Сенің қандай ой-арманның жетегінде жаһан кезіп жүргеніңді білемін, кәне, ең негізгі бір талабыңды айтшы?», – дейді. Сонда Қарынбай «Байлық бер» дер едім дегенде, қария дереу қол жайып батасын берген екен. Қарынбай соңынан шыққан дауысқа жалт қарайды «Азаматым-ау, бас болмаса ол малың қайда барады, мұны неге ойламадың?» – деген сөз құлағына шалынады. Бірақ ешкімді көре алмайды, ол әлдеқашан ғайып болып кеткен екен. Қарекең ауылына қайтып «Қыдырдан ықылас» алғанын айтады. Қарынбайдың малы жерге симайды, жеті ұлын отаулап, оларға да керегінше мал береді. Аттанған қонағына да, малшыларына да керегінше мал үлестіріп отырыпты. Өскен малының есебін білмей қалады. Қарынбай әбден қартайған шағында «Әуелі құдай бас берсең етті, басқа ылайық мал берсең етті, малға лайық жер берсең етті» деп мұның шағады. Өлер уақыты жақындағанда «жалпақ жер – менің қалың малыма сен ие бол, ал сені мекендеген бар адамзат керегінше пайдалансын!» деп ақырғы өсиетін айтып қалдырыпты.

Бір мезгіл өткен соң, Қарынбайдың малы жабайы жануарларға айналып кетеді. Сондықтан «Қарынбайдың малы көптігінен аң болып кеткен», «бас екеу болмай, мал екеу болмас» деген сөздер содан қалыпты деп аңыздайды. Екі хикаяттағы Қарынбайдың малының жабайы жануарға айналуы екі түрлі қырынан баяндалады. Бірінде қараулығынан болса, екіншісінде жомарттығынан жабайы жануарларға айналады. Басқада Қарынбайға айтылатын аңыздық прозада ол қараулығынан суырға айналып кеткені жайлы да айтылады.

Қытайдағы қазақтар арасында сақталған Қарынбай туралы хикаяттардың екі нұсқасы бір кейіпкер төңірегінде әртүрлі дүниетанымдық, тәрбиелік

идеяларды танытады. «Қарынбайдың малы» хикаятында ол сараңдықтың, зекет пен садақадан бас тартудың символы ретінде көрініп, ақырында Құдай қаһарына ұшырап, жер жұтқан бейне болып суреттелсе, «Қарынбай туралы аңызда» керісінше, байлықты адал еңбек пен Қыдыр ықыласынан тапқан, елге малын үлестірген жомарт адам ретінде бейнеленеді. Екі нұсқада да Қарынбайдың малының жабайы жануарларға айналуы ортақ мотив болғанымен, оның себеп-салдары қарама-қарсы мәнде беріледі: бірі – қараулықтың жазасы, екіншісі – жомарттықтың, халыққа ортақ игіліктің белгісі. Бұл құбылыс аңыздық прозаның көпнұсқалылығын, бір кейіпкер арқылы қоғамның моральдық-этикалық өлшемдерін әр қырынан танытуға ұмтылысын көрсетеді. Сонымен қатар, Қарынбайға қатысты «суырға айналу» тәрізді өзге де мотивтердің болуы бұл бейненің халық жадында тұрақты, бірақ өзгермелі аңыздық тұлға екенін дәлелдейді. Демек, Қарынбай туралы хикаяттар Қытай қазақтарының фольклорында адам мінезін, байлық пен жауапкершілік мәселесін бейнелейтін маңызды тәрбиелік-танымдық мұра ретінде бағалануға тиіс.

Ел арасында жоғарыдағы хикаяттардан бөлек Қызыр, кейде Қыдыр пайғамбарға жолығып, оның батасын алып өніп-өскен рулы ел туралы да көптеген хикаяттар сақталған. Қызыр, кейде Қыдыр пайғамбар көбінде ақсақал бейнесінде, кейде жұпыны, алба-жұлба киімі бар диюана бейнесінде көрінеді. Ел арасында оларға Қыдыр дарып, бақ қонып, мал мен басы тең өскені туралы хикаяттар көп сақталған. Өзбек фольклорында Қызыр туралы мифтік түсінікке негізделген әпсаналар сақталған. Мұндай әпсаналардың қатарында «Байсын» әпсанасы ерекше аталады. Себебі белгілі бір мекеннің таңғажайып құбылыстарға ие болуы осы Қызыр есімімен тығыз байланысты көрінеді [52, б. 76].

Кейбір діни рәсімдердің орныдалуында да Қызыр пайғамбармен байланысты екенін байқаймыз. Бұл көбінде Қытайдағы қазақтар арасында сақталған. Әр жылы болатын ораза айт намазы мен құрбан айт намазы кезінде намаз өтеліп болғаннан кейін, намазға жиналған жамағат тізіліп келіп, имамның бас бармағын таласа-тармаса ұстайтын жағдайлар болған. Оның себебінде осы Қызыр пайғамбармен байланысты болуы керек деген ой түюге болатын секілді. Кейбір хикаяттардың айтуы бойынша Қызыр пайғамбардың бас бармағында сүйек болмайды, жұмсақ сезіледі деген түсініктің ұшқыны. Егерде Қызырға жолығып оның батасын алған адамның өмірі баршылықта, тоқшылықта өтеді деген түсініктің халық санасында мықтап орныққандығының белгісі болса керек. Әдетте дастарханға бата бергенде де «Қызыр болсын жолдасың» деген ізгі тілектің де бір ұшы соған саятын секілді.

Зерттеулерде қазақ фольклорындағы Қызыр бейнесі Ілияс пайғамбардың бейнесімен сабақтастырыла қарастырылып жүргенін көреміз. Мұсылман халқының түсінігі тарапынан ой қозғаса да Қызырдың ислам дініне дейін культ ретінде қалыптасқанын жоққа шығармайды. Кейде Қызыр магиялық күшке ие. Оның бейнесі құбылу қасиетіне ие. Мұндай метафоралық процестер әпсана мен хикаят сюжеттеріне өзек болған. Қызыр жақсылық жасайды. Көзден ғайып

болады [46, б. 106]. Қызыр пайғамбарға байланысты бірнеше хикаяттың да Қытайдағы қазақтар арасында сақталғанының куәсі болып отырмыз. Соның бірі – «Жолымбеттің Қыдырға жолығуы» [73, б. 4-5]. ...Жолымбет малын қоралап үйіне кірсе төрде «алба-жұлба киімі бар» шал отырады. Сәлем беріп амандасып, әйеліне тамақ істеуді тапсырады да қонақпен бірге шай ішеді. Қонақ бірер шыны шай ішкен соң Жолымбеттің кіші баласын жанына шақырып алып, Жолымбетке қарап:

– Жаңа мені өзге балаларың ит қосып қуғанда, мына балаң иттен арашалады. Және аналарға «мүсәпір адамды қорламаңдар» деп ақыл айтты. Осы балаңа менің назарым түсті аты «Назар» болсын, әйелің тағы бір ұл туады атын «Қыдыр» қой. Ал, өзіңе не керек, соны сұра дейді. Қонақтың киелі адам екенін сезген Жолымбет асығыста не сұрарын білмей қалады да сәл іркіліп:

– Тақсыр, қойларымның күйіті басылмай жүр, бір қошқар берсеңіз, осы үйде қазан асатын ошақ жоқ. Ошақ берсеңіз, – деп сұрайды. «Тілегің қабыл болсын», – дейді де шал көзден ғайып болады. Жолымбет пен әйелі қошқар мен ошақ қашан келеді деп ұзақ күтіп отырады да ұйықтап кетеді. Жолымбеттің үйінің жанында қоспен отырған әкесінің қарындасы Мақта апай баласы Бәйжігіт екеуі бұл сөздерді сыртынан естіп, олар да аңдып отырады. Таңға жуық бір көк қошқар мүйізіне ошақ іліп қораға келеді. Мақта апай Бәйжігітті жұмсап қошқарды ұстап сойдырады да жүрегін екеуі пісіріп бөліп жеп, қалғанын киізбен бастыра салады. Қошқардың келмегенінен алаңдап сыртқа шыққан Жолымбет қорада ешнәрсе көрінбегенін байқап, маңайды барласа Мақта апайының оты сөнбегенінен күмәнданып қосқа кіріп киіздің астынан қошқардың етін, ошақты тауып алады. Жолымбет екі ұлына Назар, Қыдыр деп ат қояды. Бұл екеуі мұрынның екі үлкен руы болып өседі. Қошқардың жүрегін жегендіктен Бәйжігіттің ұрқы бай болып, ошақты алып қалғандықтан Жолымбеттің ұрқы іргелі ел болыпты дейді. «Қызыр (Қыдыр) ата – халық түсінігінде ақ киімді, ақ сақалды қария, немесе кезбе-кедей дәруіш ретінде суреттеледі» [46, б. 112].

Бақ қонып, Қызыр дарығаны туралы төмендегідей хикаят кездеседі. Ол «Қызырдың майы» [183, б. 101-102] деген хикаятта былайша әңгімеленеді. Қызайдың Бегімбет руынан Киікбай деген адам бір жолы жолаушылап кеткен сапарынан қайтып келе жатып, қара жолдың үстінде жатқан бір қарын сары майды көреді де алмай кетеді. Үйіне келгенде жолда келе жатып бір қарын сары май көргендігін бәйбішесіне айтады. Бәйбішесі «ол көргенің Қызырдың майы болды. Тез барып алып кел», – деп Киікбайды қайта жұмсайды. Киікбай қайтып барса күннің ыстығында әлгі сары май еріп кеткен екен. Қалған біразын ыдысқа құйып алып келеді. Сол майды бәйбішесі екеуі жегеннен кейін Киікбайға Қызыр дарып, дәулет қонған екен. Киікбайдың үлкен ұлы Сасан болыс болыпты. Содан бастан Сасан тұқымы төрт түлігі толықсыған бай болып, бір ғасырдай ел билеген екен.

Жалпы Қызыр бейнесі халықтың таным-түсінігі мен фольклорлық туындыларында ортақ мақсат-міндет аясында көрінеді. «Фольклорлық мәтіндер мен этнографиялық мұралар Қызырдың жақсылықтың, ырыс пен берекенің

символы, адамзаттың қорғаушысы, желеп-жебеуші рух екенін дәлелдейді. Тек қоғамдағы діни-мифологиялық түсініктің түрлі сатылары мұны өз талап-тілектеріне қарай бейнелеп отырады» [46, б. 117].

«Қызыр пайғамбардың Жәдікке кезігіп, Жәнтекейге жолығуы» [72, б. 27-32]. Шежіре бойынша Абақ керейдің он екі баласының екеуі – Жәдік пен Жәнтекей – бір шешеден туады. Жәдік үлкені, Жәнтекей кішісі екен. Екеуі өз заманында бірге көшіп, бірге қонып жүреді... Жәдік бір күні аң қарап, жылқы көздеп далада ұйықтап жатса, бір адам келіп: «Ей, Жәдік!» деп оятады. Басын көтеріп қараса, бір ақсақалды адам тұрғанын көреді. Ақсақалды адам Жәдікке: «Мен Қызырмын, жақын күн ішінде сенің үйіңе барып қонақ боламын» дейді де ғайып болады. Жәдік орнынан ұшып тұрып, қасындағы арқандаулы тұрған атын ерттеп міне салып, асығыс жүріп үйіне келіп, есіктен кіре әйелінен: «үйге кісі келді ме?» деп сұрайды. Әйелі ешкімнің келмегенін айтады. Жәдік киімін шешіп төр алдына отырады да әйеліне: «Мен бар болайын, жоқ болайын, үйге қай уақытта, қандай адам келсе де, ол мейлі үлкен, мейлі кіші, мейлі кәрі, мейлі жас, мейлі жақсы, мейлі жаман болсын қарсы алып есік ашып, сырмақ салып құрметтеп төрге шығар. Жақсылап күт!» деп тапсырады. Бір-екі күн үйінде болғаннан кейін Жәдік жылқы көздеп, аң қарап сыртқа шығады. Ол күні үйіне қайтып келе алмай қалады. Таң жарығы жерге түсіп, төңірек көріне бастаған кез екен. Қызыр тағы: «Ей, Жәдік, мен кеше сенің үйіңе қонайын деп барып едім, әйелің қондырмай, інің Жәнтекейдің үйіне қонып жатырмын» дейді. ...үйіне асығыс келген Жәдік: «Кешеден бері үйге адам келген жоқ па?» деп сұрайды. Әйелі: «Кеше кешке жақын қосақтағы қойды сауғалы жатқанымда, басында жаман тымағы, үстінде жалба-жұлба киімі бар, бір ақсақалды шал келіп: «Мен Жәдіктің үйінің қонағымын, үйіңе жүр!» – деді. Мен: «Ой, қой сауа алмай жатырмын, барсаң үй әне, өзің бара бер деп едім, ол ренжіп кетпекші болды. Мұны қой сауып жатқан келін көріп, үйіне ертіп кеткен еді, отауда қонақ болып жатыр ғой деймін», – дейді... Жәнтекейдің он екі керейдің ішінде мал-жанының көп өскенін осы хикаятпен байланыстырады.

«Тілеулі бай туралы аңыз» [183, б. 92-94]. Ел арасында Қызыр қонып, бақ дарыған, Тілеулі байдың үйіне ақбоз атты Қызырдың келіп қонғаны туралы әңгімеленеді. Ымырт үйірілген шақта үйіне келіп түскен қонағына не соярын білмей Тілеулі қатты сасады, сол кезде бәйбішесі қаптың түбіндегі жамбастың сынығын әкеп асады, қазан толы ет болады. Қонақ келген кезде маңайға мамыражай жылы шуақ орнап, құстар сайрайды. Келген қонағының «Қызыр» екенін білген үй иесі, оны көз ілмей күтіп, кетерінде аттандырып салмақ болады. Таңға жақын қалғып кетеді де «тұр» деген сөзден селт етіп оянады. Тұрса қонағы жоқ, шығарып салмағанына қатты өкініп, ізінен қуа шығады бірақ таба алмайды, сол кезде бір жылқыны Қызырдың атына арнап құрбандыққа шалады, сол кезде Қызыр көрініп «Тілеуің өзіңе жолдас болсын» дейді. Жылқының етін маңайындағы елге таратып береді. Содан бастап Тілеулі ырғын байлыққа кенеледі.

«Қарап отырсақ, бұл мифтік бейненің (Қызырдың) болмысы тікелей табиғатпен, сумен, отпен, бүкіл жасыл желек әлеммен байланысты. Бұл Қызыр

(Қыдыр) бейнесінің ежелгі мұсылмандыққа дейінгі наным-сенімдерден бастау алатынын көрсетеді» [46, б. 108]. Орта Азия халықтары аясында Қызыр туралы хикаяттардың таралуы барысында бұл бейне жан-жақты дамыта суреттеліп, қорғаушы, діни тұрғыдан Алланың аманатын арқалап, алғысын дарытатын елші ретінде көріне бастайды. Қызыр бабаның бір құдайлық дәуірде мұсылмандық дін арнасында бейнеленуінің бір көрінісі – адамзат баласының өңінен бөлек, түсінде аян арқылы көрінуі. Қасиетті әулие-әнбиелердің түске кіріп, аян беруі – фольклорлық сюжеттегі негізгі сарындардың бірі [46, б. 111].

Жинақтай келгенде, Қызыр (Қыдыр) пайғамбар бейнесі қазақ фольклорында, соның ішінде Қытайдағы қазақтар мен көршілес Орта Азия халықтарының ауызша мұраларында кең таралған, көпқабатты мифтік тұлға ретінде көрінеді. Хикаяттар мен әпсаналарда Қызыр ақсақал, дәруіш, кейде кедей кейпінде кезігіп, адамгершілік, қонақжайлық, мейірім мен имандылықты сынаушы әрі береке-ырыс дарытушы киелі бейне ретінде сипатталады. Оның батасын алған жеке адам не ру-тайпаның дәулеті артып, елге айналуы халық санасындағы «бақ қону», «ырыс дару» ұғымдарымен тығыз байланысты. Исламда Қызыр тұлғасы діни-мифологиялық жүйемен астасып, Ілияс пайғамбармен сабақтастырыла қарастырылып, Алланың қалауымен ел аралап, жақсылық дарытатын әулие деңгейінде танылған. Түс арқылы аян беру, ғайып болып кету, құбылу секілді қасиеттері оның магиялық-мифтік сипатын күшейте түседі.

Сонымен, Қызыр бейнесі – халықтың дүниетанымы мен рухани тәжірибесін жинақтаған символдық тұлға. Ол жақсылықтың, береке мен молшылықтың, адамзатқа қамқор рухтың көрінісі ретінде фольклорлық дәстүрде үздіксіз жаңғырып, әр тарихи-діни кезеңнің талап-талғамына сай дамып отырғанын көрсетеді.

Қытайдағы қазақтар арасында тараған хикаяттардың бір шоғыры – ел арасында әулие, шайқы, сопы атымен танылған тұлғаларға байланысты айтылатыны белгілі болып отыр. Соның бірі – «Торғайты әулие» [72, б. 164-166]. Торғайты ХІХ ғасырдың соңы мен ХХ ғасырдың алғашқы жартысында Алтай аймағының Көктоғай ауданында жасаған адам. Абақ керейдің ішіндегі Қарақас руынан. Үйленбеген, дүние-мүлік жинамаған. Ол негізінен Шыңжаңдағы ұлы тауларда, үңгірлерде, иен жерлерде жүрген. Аю, қасқырлар оған бағынышты болып, мініс көлігі болған. Оның аюларды матап ұстағанын көргендер бар деп аңыз ететі. Торғайты әулие бала көтермеген әйелдерге дем салса бала көтеретін болған, кейбір әйелдерге ұл тап десе, кейбіріне қыз тап деп айтқаны тура келіп ұл-қызды болған.

Ал кейбіріне «өгіз бұзаулағанда туасың» деп айтса, әйелдің бала көтере алмайтынын білгенінен хабар беретін-ді. Торғайты әулие қайтыс болғаннан кейін қабірі ғайыптан қазылып Торғайтының сүйегі алып кетілген. Өзінің қарындасының айтуы бойынша қабірі қайта жөнделмеген. Тіпті Меккеге барғандар ондағы әулиелер тізімдігінен Торғайтының атын оқыпты деген де аңыз тараған. Торғайты туралы хикаяттар ел ішінде біршама кең тараған. Алтай аймағына қарасты аудандардың, Мориға қоныстанған халықтың арасында да ол

кісі туралы көп материалдар сақталғанына көзіміз жетіп отыр. Соның бірі «Бурылтоғай ауданының халық аңыз-ертегілері» басылымында жарық көрген «Торғайты» [182, б. 50-53] хикаяты. Онда да Торғайтының шарапаты айтылады. Бала көтере алмаған әйелдерге қолындағы таяғын нұқып қалса, оның шарапатымен әйелдер жүкті болатын болған. Тіпті Торғайты әулиенің өзіне жолыға алмағандар ол түнеген үңгірге түнеп, ырым жасайтын болған. Торғайты әулие туралы және бір аңызда оның қарғысының қаттылығы туралы айтылады. Бірде Торғайты ел аралап жүріп Жансейіт дегеннің үйіне қонады. Ол күні үй иесі үйде жоқ болады. Мұны білген Қанапия деген кісі оны мазаққа қосады, Торғайты оған өзінің аянмен, Алланың қалауы түскен үйге қонатыны туралы қанша айтса да ол мазақтағанын қоймайды. Сонда Тоғайты әулие оған қарата: «Үйің өртке кетіп, қатын-балаң дертке кетіп, тентіреп қал» деп қарғыс айтыпты. Сол жылы күзде үйі өртке кетіп, қатын баласы дерттеніп қайтыс болады да жалғыз тентіреп қалады. Торғайты өзінің қашан қайтыс болатынына, қай үйде бақиға аттанатынына дейін аян арқылы біліп отырған қасиетті адам болған. «Торғайты әулие жайында» [69, б. 69-77] деген атпен бірнеше хикаят Көктоғай ауданында да тарағаны белгілі болып отыр.

Торғайты әулие кім көрінгеннің үйіне жата бермеген, өзінің арнайы қонатын үйлері болған. Бірде ол Оспан молланың үйіне барып қонады, өзіне арнап сойылған бір қозының етінен жеп, үйге қонбай, сыртта түнейді. «Әулиенің жейтін асы бөлек болады» деп еститін сол ауылдың екі келіні ел жатқан соң, Торғайты әулиенің қимыл-қозғалысын бағып үйдің жабығынан аңдып жатады да, бір кезде әулиенің қасына жетіп барып, сарқытыңыздан беріңіз дейді. Өзі жеп отырған нәрсенің соңғы сарқытын аузына салып жіберіп, түк қалмады деп орнынан тұрады. Келіндер сарқытыңыздан бермесейіз, бата беріңіз деп өтінеді. Екеуінің біреуіне қарап, «Әй, қап-ай» дейді де, екіншісіне қарап «жә, жаман емес» дейді. Осыдан кейін көп өтпей бірінші келін Қайшаның күйеуі Райыс желік аурудан қайтыс болады.

Торғайты әлие кейде бала көтермеген әйелдерді төрге жатқызып қойып, белінен ары бір, бері бір аттап «болды, тұр орныңнан, құдай бұйырса, келер жылы бесік құшақтайсың» деп шығарып салатын болған, айтқанындай сол әйелдің балалы болғанын көзіміз көрді дейді көз көргендер. Торғайтының ғажайып адам болғанының бір мысалы ретінде оның ел жайлауға көшкенде, немесе жайлаудан түскенде елге ермей жұртта қалатыны, ал ел жаңа қонысқа келгенде Торғайтының сонда отыратынына таңданысы туралы айтылады, оның өздерінен бұрын қалай жеткеніне елдің миы жетпей аң-таң болатын болған.

Жалпы Торғайты әулиеге байланысты хикаяттардың барлығына ортақ эпизодтар: оның бала көтере алмай жүрген әйелді таяғымен түртуі, болмаса белінен аттауы; өзінің өлетін жері мен уақытын алдын ала білуі. Сондай-ақ халықтың оны шарапаты бар адам деп, силап, құрмет көрсетуі. «Торғайты әулие» туралы хикаяттар халықтың дәстүрлі дүниетанымы мен діни-мифологиялық санасының айқын көрінісі болып табылады. Бұл хикаяттарда Торғайты тұлғасы әулие, сопы бейнесінде сипатталып, оның адамнан тыс, тылсым күштермен байланысы бар қасиетті жан екені айқындалады. Аңыздарда

оның дүниеқоңыздықтан аулақ, жалғыз өмір сүргені, табиғатпен етене жақын болғаны, аң-құстардың оған бағынышты болуы – халық санасындағы киелі адамның негізгі белгілерін танытады.

Торғайты әулиеге қатысты хикаяттардың өзегін негізінен бала көтермеген әйелдерге шапағаты тиюі, аян арқылы болашақты білуі, қарғысы мен батасының қабыл болуы сияқты мотивтер құрайды. Бұл эпизодтар қазақ фольклорындағы әулиелер туралы әңгімелерге ортақ тұрақты сарындармен сабақтасып жатыр. Сонымен қатар оның қабірінің ғайып болуы, атының Меккедегі әулиелер тізімінде аталды деген сенімдер де Торғайты бейнесінің киелілігін одан әрі күшейте түседі.

Аталған хикаяттардың Алтай аймағы, Көктоғай, Бурылтоғай, Мори өңірлерінде кең таралуы Торғайты әулиенің жергілікті халық жадында ерекше орын алғанын көрсетеді. Бұл әңгімелер тек бір тарихи тұлғаны дәріптеу ғана емес, сонымен қатар халықтың моральдық-этикалық ұстанымдарын, әулиеге деген құрмет пен сенімін, жақсылық пен жамандықтың, бата мен қарғыстың күдіретіне деген нанымын бейнелейді.

Жинақтай айтқанда, Торғайты әулие туралы хикаяттар Қытай қазақтарының рухани мәдениетінде маңызды орын алатын, киелі тұлғаға табыну, оның шарапатына сену сияқты ұғымдарды сақтап жеткізген фольклорлық мұра болып табылады. Бұл хикаяттар халықтың тарихи жады мен дүниетанымын зерттеуде құнды дерек көзі ретінде бағалануға лайық.

Осындай және бір хикаят «Қарынбай шайқы» [72, б. 167-168] деп аталады. Қарынбай Жәдік руынан шыққан адам. Бұл кісі де өмір бойы үйленбей бойдақ өткен, содан жұрт оны «шайқы» атаған. Қарынбай өзінің қайда өлетінін де айтып кеткен кісі деп аңыздалады. Бірде одан біреулер қалжындап «Сен қашан өлесің?» – дегенде, Қарынбай: Қазірет атаңның мешітінде барғанда өлемін ғой, – дейді екен. Қазірет атаң деп отырғаны керей ишаны Мұхаммед Мұһмин деген кісі екен. Бір жылы Қарынбай шайқы сол метіштке барғанда оң аяғы мешіт табалдырығын аттап, сол аяғы табалдырық сыртында қалған күйі жан үзген екен деп айтады. Жоғарыдағы екі кісі де белгілі рудың адамдары және өмірі ел арасында өтеді. Бірақ хикаяттың мәтіні айтып тұрғандай оларда жай адамнан өзгеше қасиеттің барлығы ел назарына ілінгенінде болса керек.

Жоғарыдағы тұлғалармен аты қатар аталатын «Бөжек сопы» [72, б. 168-169] туралы хикаятта ел ішінде тараған. Бөжек ителі руынан шыққан өмір бойы үйленбей дін күтіп, сопы болған адам екен. Бірде Зуха қажы меккеге жүрмек болғанда Бөжек өзін де ертіп кетуді айтады. Бірақ қаражатының аздығынан келесі жолы апаруға уәде береді. Зуха қажы меккеге барып, сонда намазға тұрғанда жамағаттың арасынан Бөбекті көріп қалады да іздеп таба алмайды. Елге келсе Бөбек ауылда жүреді. Бөбек те бала көтермеген әйелдерді дауаласа, емі қонатын болған. Күн жайлату да Бөбектің қолынан келген.

«Пері тойына барған кісі» [72, б. 170-171]. Мұнда да меркіт руынан шыққан Мұхаммедқали деген кісі болған. Ол бала кезінде он неше баламен молладан сабақ алған. Бір күні түнде оянса қасындағы бір баланың тілі аузынан шылбырдай шұбатылып ұзын болып шығып жатқанын көреді. Алғашында

шошып қалады да, артынан баланы оятып алып сұрайды. Бала өзінің пері заты екенін, ислам дінін үйренуге келгенін айтады және өзі мақұл болса перілер ішіне апаратынын айтады. Бірде қалың бала ұйықтап жатқанда Мұхаммедқалиды мойынына мінгізіп алып ұшып перілердің сарайына алып барған. Сонда жасырынып жатқан бала олардың адамзаттан мүлде бөлек, сұлу екенін көреді. Мұхаммедқали төсекте отырған пері қызының көйлегін бұл не екен деп ұстай алғанда қыз талып қалады. «Адамзаттың салқыны тиген», мұнда адам бар екен деп абыр-сабыр болған орайдан пайдаланып пері баласы оны қайтып әкеп тастайды. Мұнда да адамдардың перімен дос болуы, періні көруі секілді ертеден ел арасында тарап жүрген хикаят мазмұнымен үндес екенін байқаймыз.

«Мошқа әулие» [151, б. 147-152] – Жәнтекей руының самырат бұтағынан шыққан. Ауылдастары оны шарапатты адам деп қатты сый-құрмет көрсететін болған. Ораза айының «Қадыр түні» үйге «Қызыр пайғамбар келеді» деп ауылдастарымен қадір түнін күзетеді. Таң ата елмен бірге қалғып кетеді де, селт етіп оянып, «Қызыр пайғамбар келді» деп ерттетіп қойған атына мініп, інісін ертіп Айбалтаның асуына шығыпты. Інісі Қайсар жан-жағына қарап, Сауыр тауының бөктерінде елбеңдеген бота сияқты бір нәрсе кетіп барады дейді. Сонда Мошқа: – Қызыр әулие сол. Сен көрдің ұрпағың бай, түлігің ақ болады екен. Мен тек елесін көрдім, ұрпағым дөңгелек шаруа болса да, көбі кедей болады екен депті. Айтақынындай Қайсар байыпты да, кейінгі ұрпақтары да дәулетті болыпты.

Мошқаның әулиелігі туралы төмендегідей хикаят кездеседі. Бірде Мошқа мініп жүрген атынан айырылады. Әйелі қасиетің бар еді ғой, бірдеңе десеңші дейді. Маған аян келген жоқ, сондықтан айта алмаймын деп жауап қайтарады. Арада екі жыл өткенде баласы жүк салып ащы апарып тастамақшы болады. Сонда Мошқа атының сонда екенін, ащылатып, алып келуін, бірақ атты ұрып-соқпауын ескертеді. Бірақ баласы жетекке аты жүрмеген соң, ұрып-соғады, үйге келгенде ұлына бәрін айтып, бір көзіңнен айырылатын болдың дейді. Айтқанындай көште түйенің бұрауы көзіне тиіп бір көзінен айырылады. Енді бір хикаяда, Мошқа інісі Қайсарды бүгін ауырмай-сырқамай өледі екен дейді. Айтқанындай інісі қайтыс болады. Мошқа әулие де бала көтере алмаған әйелдерді емдесе бала көтеретін болған. Жоғарыдағы басқа әулиелер секілді Мошқа да өзінің өлетінін алдын-ала білген, үш ұлына жерленгеннен кейін үш күн күзетіндер деп өсиет айтқан. Бірақ ұлдары өсиетті орындай алмай, екінші күні барса, Моша әулие қабірде жоқ болып шыққан. Мұны көргенде құдірет әулиені жерге қимай, көкке алып ұшып кеткен деп аңыздайды екен. Жоғарыдағы жергілікті халық арасында тараған хикаяттардың барлығында да елден ерекше, шарапатты адамдарды баса дәріптеу, наным-сенімнің өзегіне айналдыру, фольклорлық кейіпкер дәрежесіне көтеру бар екені анық аңғарылады.

«Мүсіреп әулие» [70, б. 65-66]. Тарбағатай аймағының Жайыр тауын мекендеген уақ руында Мүсіреп деген әулие өткен деп аңыздайды. Жайлауда қымыз ішіп отырған әулие, аяқ астынан қажылар келе жатыр деп, Көктұма

деген жерде келе жатқан қажылардың алдынан тосады. Солардың арасындағы Бәшекең қажы елге келгенде Мүсіреп туралы мынадай деген екен:

– Мекеде бір тал шыбық «Мүсіреп, Мүсіреп» деп суға иіліп, басын тигізіп тұрады екен. Мекедегі адамдар барған қажышылардан:

– Қайсыларыңның елінде Мүсіреп деген адам бар? – деп сұрағанда

Башық қажы: – Тақсыр, ондай адам біздің елде бар, – депті. Сонда Мекедегілер:

– Онда мына тасбиықты соған беріңдер, – депті. Көктұмадан алдынан шыққанда сол тасбиықты тапсырып беріпті.

«Бөлкен әулие» [185, б. 223-237]. Бөлкен Боқанайұлы XVIII-XIX ғасырларда Іле өңірінде жасаған адам. Бөлкен әулиеге байланысты бірнеше хикаят тараған. Олар Бөлкеннің «Әулиелік нысанасы», «Бәйменде батырмен айқасуы», «Жылан патшасымен келісім», «Тәтен құла» мен «ноқталы кері», «Бөлкен мен бәйбішесінің бір жерге жерленуі», «Есім молланың Бөлкен бейітінен бала сұрауы», «Бөлкен бейітінің тасын алуда» деген әңгімелерден тұрады. Бір жолы Бәймен батыр жортуылға шығып, Бөлкен бастаған адамдар тобына жолығып қалады. Сонда Бөлкен Бәймен батырға тіке шауып, оның денесіне найза дарытпай, көтеріп алады. Осы жайлы Бәймен батыр: «күшің мен әдісің менен артық емес екен, бірақ басқа адамдардан маған өзгеше көріндің де, таяғанда буға айналып жоқ болып кеттің мен қайтерімді білмей, өнебойымды қара тер басып, қалшылдап кеттім», – дейді. Бірде жолдасының атын жылан шығып өлтіргенін көрген Бөлкен жылан патшасымен арбауға түсіп, шағып өлтірген жыланды тауып жазаламаса, өздерін құртатынын ескертеді. Жылан патшасы оған шаққан сұр жыланды шақырып әкеледі, бірақ, жыланның әдейі шақпағанын, аттың аяғы тиген соң шағып алғанын естиді, сол кезде шаққан жыланды үрлеп қалғанда жарылып өледі. Жылан патшасына бұл өңірден кетуін айтады. Бірақ жылан патшасы бұл жерден басқа барар жер, басар тауы жоқ екенін айтып, тиіспеуге уәде береді. Өздері тиіссе шағатынын, залал келтірген жыланды өлтіруге болатынына келіседі. Содан бастап, олар бір жерде өмір сүре беріпті. Алайда өздері тиіспесе бір-біріне зиян келтірмейтін болған.

Енді бір хикаятта Бөлкеннің немересі Есім молланың бәйбішесі бала таппай ұзақ жүреді, Бөлкеннің басына барып бала тілеуге жолға шығады, сол кезде ағайындас інісінде де бала болмай, оларға әйелін қосып жібереді. Есім молла бейіт басына келіп бала сұрайды, екеуіне де төрттен ұл бала сұрайды, белгісі ретінде біреуін шұнақ, біреуін қисық қып бер дейді. Екеуінің де әйелі төрт-төрттен бала туады, тілегеніндей біреуі шұнақ, біреуі қисық болып өмірге келеді. Бұл хикаяттардың барлығы да Бөлкеннің қасиеттілігінен дерек беретін хикаяттар. Бірде Бөлкен әулие жоғалған атын іздеп Қыдыр төренің үйіне келеді, Қыдыр әйелінің төрт-бес күннен бері толғатып, бала босана алмай жатқанын айтады. Сонда Бөлкен «Мен белбеуімді шешпей келін босана алмайды» деп белбеуін шешкенде көрші үйден баланың жылаған дауысын естиді, Қыдыр Бөлкенді бірнеше күн күтіп, қалуын өтінеді. Қырық күннен кейін қайтып келіп балаға ат қоятынын ескертеді. Айтқан уақытында келіп балаға «Ісламжан» деген ат қойып кетеді.

Бөлкеннің қасиетті адам екенін аңыздайтын және бір мәтінде оның қайтыс болған кемпірін әкеле жатып, иенге тоқтайды да, найзасын бір түп шиге шаншып, қасындағыларға «Бөлкен мен бәйбішесі қатар қайтыс болды» деп жарияландар дейді. Бұған қасындағылары сіз тірі тұрсаңыз, қалай айтамыз дейді. Бірақ жарияла деген соң жолдастары ел-жұртқа жариялап қайтып келсе, Бөлкен де қайтыс болып кетеді. Бір қабірге екі жан ақым қазып, екеуін қатар жерлейді. «Найзасын бекер шаншымаған шығар» деп жолдастары суырып алса, ол жерден мөлдіреп бұлақ шығады. Сол бұлақ күні бүгінге дейін «Бөлкен бұлағы» аталып келеді. Қытайдағы «Мәдениет зор төңкерісі» кезінде әпербақан белсенділер әулиенің зиратын бұзбақ болып, күмбезге қойылған тасты алып, арбаға басқанда арбасы аударылып, арбаға шеккен екі ат өліп, арбакеш ауыр мертігеді. Мұны көрген жұрт Бөлкен бейітіндегі тасты алғызбайды. Бөлкен мекендеген жерлер «Бөлкен сайы», «Бөлкен түбегі», «Бөлкен текшесі», «Бөлкен бастауы», «Бөлкен қыстағы» деп әулиенің атымен аталып кеткен.

«Бұлғынаяқ әулие» [185, б. 238-239]. Қызайдың төрт әулиесі деп аталғандардың бірі Қазымбет руынан шыққан Бұлғынаяқ әулие. XIX ғасырда жасаған әулие табиғаттың қыр-сырын біліп, алдын ала болжамдар айтып, ол болжамдары айнымай келгендіктен әулие аталған. Оның әулиелілі туралы бір аңызда Бұлғынаяқ барымталанған жылқысын іздеп керей ішіне келеді. Оның Бұлғынаяқ екенін білген керей жағы күн райын болжап беруді сұрайды. Сонда Бұлғынаяқ: «Ертең таңертең атағашыңа көк мойын ұзақ келіп қонады, онан соң батыстан сұрланып бір қара бұлт көтеріледі де қар жауады. Соңынан күн ашылып жойқын сел жүреді. Сайдағы еліңді қыратқа, қия-қырдағы малыңды жотаға жібермесең, шығасың көп, шығар биігің жоқ болады», – дейді. Әулиенің айтқаны айнымай келеді де, оған сенбеген біраз адамның үйін сел алып кетеді.

Осы тектес және бір аңызда «Бұлғынаяқ әулие» [183, б. 94-99] шарапатымен елді аман-есен селден алып қалғаны туралы айтылады. Онда қызайдың жоғын жоқтап Қаракерейдің ішіне келеді. Қыста жұт болып халық қиналып жатқандықтан Қаракерейдің төресі оларға «жұтпен бірге қыспай» жер қарайғанда малдарыңды аларсыңдар дейді. 60 жігіт те құр қайтқысы келмейді. Сонда Бұлғынаяқ әулие Қаракерейдің төресіне «Ертең қар кетіп, жер қараяды, сайдағы еліңді дөңге шығар, сел жүреді» дейді. Бұған сенбеген төре айтқаны келмесе, малын алмайтыны туралы қолхат сұрайды. Әулие келіседі, қасындағы жігіттері бұған наразы болады. Айтқандай сол күні түнде ыстық жел тұрып, қар ери бастайды, төре елін дөңге жылжып қонуға шақырады. Бірақ кейбірі сенбей отыра береді. Әулиенің айтқанындай сел болады да, тіл алмағанның үйлерін сел алып кетеді. Ертеңінде қара жер бусанып, жер қарайып, қардан ашылады. Іздеп келген жоғын алып әулие еліне қайтады. Екі ауданның халың аңыз-ертегілері кітабында жарияланған аңыздардың мазмұны ұқсас (Қаракераей мен керейде ғана айырмасы болмаса), әулиенің айтқаны келеді, тілін алғандар апаттан аман қалады да, тілін алмағандар шығынға ұшырайды. Ел арасындағы осындай көріп кел, әулиелік дарыған белгілі адамдар болағанын біраз хикаяттан көріп-біліп отырмыз.

Бұлғынаяқ әулие туралы осы бірнеше аңыздар арқылы қазақтың дәстүрлі дүниетанымында «әулие» ұғымының тек діни сипатпен ғана шектелмей, табиғат құбылыстарын терең түсінумен, өмірлік тәжірибемен және әлеуметтік беделмен астасып жатқанын көрсетеді. Аңыздарда Бұлғынаяқтың болжауларының дәл келуі – оның табиғат заңдылықтарын жетік меңгергенін меңзейді. Яғни, әулиелік қасиет белгілі бір деңгейде эмпирикалық білім мен бақылау нәтижесінде қалыптасқан даналық ретінде көрінеді.

Екі нұсқаның мазмұндық ұқсастығы (кейіпкерлердің ру атауларындағы айырмашылықты қоспағанда) бұл сюжеттердің кең таралғанын және әртүрлі ортада жергілікті ерекшеліктерге бейімделіп отырғанын дәлелдейді.

«Манатбек туралы» [185, б. 240-242] деген хикаятта да Манатбектің көріпкелдігі мен болжағыштығы туралы айтылады. Мұнда Манатбектің киесі ретінде қара бұлт алынады. Манатбек екі көзі көрмесе де, көкке қарағанда қара бұлтты көретін болған. Бірақ оны басқалар көрмейтін болған. Бірде ол сол қасиетінің көрінбей кеткеніне қарап, өзінің бойындағы қасиетінің жоғалып кеткендігі туралы айтады. Оның себебін адал тамақ жемегендігімен байланыстырады. Бірде ол әйелі әкелген жылқы мен сиырдың етін жегенін, бірақ сол екеуінің біреуі ұрланған малдың еті болғандықтан қасиетінің жоғалғанын баяндайды. Ол еттің ұрланған малдың еті екенін әйелі де білмеген секілді. Мұнда да қасиеттің даруын тазалықпен байланысты екенін айтады. Мұнда да Манатбектің ауылын табиғи апаттардан аман алып қалу үшін айтқан бірнеше болжалдарының дәл келіп, жұттан аман-есен өткен елдің оның болжампаздық қасиетін аңыз ғып таратқаны жайлы айтылады.

Қызайдың ел арасында аты белгілі төрт әулиесі туралы төмендегідей қанатты сөз сақталған:

«Бұлғынаяқ барда жұт алмайды,
Мүсірбай барда дерт алмайды.
Текебай барда дау алмайды,
Шөке барда жау алмайды» [183, б. 156-158].

Жоғарыдағы аты аталған төрт әулиенің бірі – Мүсірбай туралы «Мүсірбайдың қобызы» деген аңыз сақталған екен. Мүсірбай ауру-сырқауды қобызымен күй тарта отырып емдеп жазатын болған. Осы әулиенің ауылында бәйгеге қосатын ат шықпай қысылғанда қобызын бәйгеге қосып жібергені туралы аңыз айтылады. Аңызда бәйгеге қосқан әулиенің қобызын ат айдаушылар қыл арқанмен ағашқа байлап кетеді. Бәйгенің қарасы көрінгенде Мүсірбай қобызының қарасын көре алмай, бір тосқындық бар ма? деп ойлап:

«Дауылдан да жүйрік қобыз,
Неғып тұрсың құйғыт қобыз

Ев, ев, ев» деп дауыстап айқайлайды. Сол кезде шаң артынан шаң шығып, алдыңғы қараны басып озып бірінші келген қобызға қараса, мойнына байланған қыл арқаны бар, бір түп ағашты сүйреп келген қобызды көреді. Сол жолғы бәйгені қобызымен Мүсірбай алады.

Қобызды бәйгеге қосып, оның жүлделі келуі ел арасында тараған бірнеше хикаяттарда кездеседі. Соның бірі Мағжан Жұмабаевтің «Қойлыбайдың

қобызы» поэмасында жырланады. Қобызды бәйгеге қосып, оның бірінші келуі «Шойбай бақсы» деген хикаятта да айтылады. Шойбай Жәнтекейдің Тасбике руынынан шыққан бақсы. Ол Сұлубай батырдың арғы аталары деп аңыздалады. Бір үлкен аста екі жүз жылқының арасына Шойбай бақсы да өзінің қобызын қосып жібереді. Ат айдаушыға қайтатын жерде қобызды тобылғыға байлап кетуін, аттың қарасы көрінгенде қобыздың да бәйгеден келетінін ескертеді. Мәреге таяғанда қараса тобылғыны сүйреткен қобыз келеді. Ал аттар онан кейін шай қайнатым уақытта жетеді. Мұнда қобыздың бәйгеден келуіне ешқандай кедергі жоқ, қобыз иесінің айтуы бойынша тобылғыға байлап кетсе, басқаларында сенбестіктен қобызды ағашқа не басқа затқа байлап кетеді. Бірақ бұл аңыздардың барлығында да бәйгеге қосылатын қобыз болады да, иесі не әулие, не бақсы болып келеді. Қобыздың бәйгеден келуі әулие мен бақсылардың жынын шақыруымен орындалады. Қобыз бәйгеге қосылған сәйгүліктерден әлде қайда бұрын келіп алады. Шамандықтың негізінде бізге жеткен шамандардың (бақсылар) қасиеті осылай дәріптеледі. Оны белгілі адамдар көрген куәгер ретінде баяндайды.

Жоғарыда қарастырылған хикаяттар жүйесі қазақтың дәстүрлі дүниетанымында әулие, сопы, бақсы сияқты тұлғалардың айрықша орын алғанын айқын көрсетеді. Бұл мәтіндерде елден ерек қасиет дарыған адамдардың болашақты болжауы, табиғи апаттан сақтандыруы, ауруды емдеуі, пері әлемімен байланысы, өлімін алдын ала білуі сияқты мотивтер тұрақты түрде қайталанады. Мұның барлығы халық санасында қалыптасқан наным-сенімдердің, мифологиялық және діни түсініктердің фольклорлық бейнелеу тәсілі арқылы көрініс табуы болып табылады.

Хикаяттарда әулиелер нақты тарихи ортада, белгілі рулар мен өңірлерде өмір сүрген тұлғалар ретінде сипатталады. Бұл олардың образын халыққа жақындатып, аңыздық кейіпкер дәрежесіне көтереді. Сонымен қатар әулиелік қасиеттің тазалықпен, адалдықпен, рухани кемелдікпен байланыстырылуы, ал оның жоғалуы күнә, арамдықпен түсіндірілетіні халықтың моральдық-этикалық ұстанымдарын да танытады.

Қобыздың бәйгеге қосылып, озып келуі секілді сюжеттер шамандық дүниетанымның сарқыншақтарын сақтай отырып, әулие мен бақсының киелі күшін дәріптейді. Бұл фольклорлық үлгілерде исламдық сенім мен көне шамандық түсініктер синкретті түрде астасып, қазақ руханиятының көпқабатты табиғатын көрсетеді.

Атап айтқанда, аталған хикаяттар халықтың тарихи жадында сақталған рухани құндылықтарды, дүниені қабылдау тәсілін, қасиетті тұлғаларға деген құрмет пен сенімді танытатын маңызды фольклорлық дереккөздер болып табылады. Олар ел жадында әулиелерді тек керемет иесі ғана емес, қоғамды апаттан сақтаушы, әділдік пен берекенің нышаны ретінде орнықтырған.

«Жоғарыдағы мәтіндерден қарағанда діни хикаяттар адамдардың психикасын қалыптастыруда маңызды рөл атқарады. Оның адам санасына ықпалы күрделі және сан қырлы, таным, мінез-құлық, әлеуметтік

құрылымдардың әртүрлі аспектілеріне әсер етеді. Осыған қарағанда діни хикаяттар адам санасына әсер етуінің бірнеше жолын тұжырымдауға болады: адамгершілікті және өмірдің мақсатын түсінуге негіз береді. Адамдар діни аңыздағы гуманистік ойларды іштей қабылдай алады.

Хикаяттарда адамдардың өзін қалай ұстауы және басқалармен қарым-қатынас жасауы керектігі туралы нұсқаулар беретін моральдық және этикалық ілімдер жиі кездеседі.

Діни хикаяттар жаратылыс және болмыстың табиғаты туралы іргелі сұрақтарға жауап беру арқылы жеке адамдардың дүниетанымын қалыптастырады» [204, б. 40-41].

Діни әңгімелер мен аңыздар қоғам үшін моральдық және этикалық нұсқаулардың бағдаршамы ретінде ұзақ уақыт бойы қызмет етті. Ежелгі мифтер, діни мысалдар немесе заманауи әңгімелер арқылы болсын, бұл мәтіндер адам табиғаты, таңдауларымыздың салдары, әділ және ізгі өмірдің негізін құрайтын ұстанымдар туралы түсінік береді.

Адамдардың моральдық және этикалық ұғым-түсініктер үшін әңгімелерге жүгінуінің негізгі себептерінің бірі – олардың күрделі идеяларды қол жетімді және салыстырмалы түрде жеткізу қабілеті. Кейіпкерлер мен сюжеттік желілер арқылы әңгімелер әртүрлі әрекеттердің салдарын баяндайды, батылдық, адалдық және жанашырлық сияқты ізгі қасиеттерді көрсетеді және этикалық дилеммалардың орайын қарастырады.

Хикаят мәтіндерінен қарағанда онда жанашырлық, батылдық, адалдық, жанқиярлық сияқты ізгі қасиеттерді бойына сіңірген тұлғалар бейнеленген. Ол жоғарыдағы мәтіндегі Адам атаға байланысты аңыздаулардан айқын көрінеді. Пайғамбарлар өзіне сенушілер мен иман келтірушілер үшін үлгі болып, олар осы ізгі қасиеттерді өз өмірлерінде де қайталауға шабыттандырады. Мысалы, христиандықтағы Иса Мәсіх, исламдағы Мұхаммед пайғамбар немесе буддизмдегі Гаутама Будда сияқты тұлғалар өнегелі ілімдері мен үлгілі өмірлері үшін құрметке ие. Хикаятта ашкөздікке, қызғанышқа, менмендікке және басқа да жаман әрекеттерге бой алдырған, олардың күйреуіне немесе азап шегуіне әкелетін адамдар туралы әңгімелер де бар. Бұл ескерту хикаятқа сенушілерді әдепсіз мінез-құлық салдары және моральдық принциптерді ұстанудың маңыздылығы туралы ескертеді. Мысалы, христиандық пен исламдағы Адам мен Хауа ананың тиымға мойынсұнбауы туралы әңгімелер немесе грек мифологиясындағы Мидас патшаның ертегісі шамадан тыс құштарлық пен мақтаншақтық қаупінен сақтандырады. Құран хикаяттарындағы ағайынды Әбіл мен Қабылдың ортасындағы қызғаныш жағдайы да осы ұғымнан хабар беріп тұрғандай.

Діни хикаяттарда моральдық және этикалық ілімдерді жеткізіп қана қоймай, сонымен бірге қауымдастық сезімін, жеке басын және бір дінге сенушілер арасында ортақ құндылықтарды қалыптастыратын негізгі мәтіндер ретінде қызмет етеді. Бұл әңгімелердегі мәңгілік даналық арқылы адамдар адам болмысының күрделілігін және ізгі өмірге ұмтылу үшін бағыт-бағдар табады. Сондықтан да ислам діні арқылы бізге тараған хикаяттардың адам санасынан

мықтап орын алуы – жалпыадамзаттық құндылықтарды бойына сіңіргендігінде болса керек. Сондықтан да ол дүниелер біздің рухани өмірімізге сіңісіп кеткен.

Сайып келгенде, діни хикаяттар мен әңгімелер біздің ұжымдық санамызда адам жай-күйі және өмірдегі ізгілік пен мағынаға ұмтылу туралы тұрақты шындықтарды жеткізудің құралы ретінде ерекше орын алады» [204, б. 35].

4.2 Әпсана жанрының өңірлік ерекшелігі

Ел арасында тараған әпсаналардың дені Қорқыт, Асан қайғы есімімен байланысты айтылады. Қорқыт тарихи дәуірлерде Сырдария өлкесін қоныс еткен оғыз-қыпшақ тайпаларының ортасынан шыққан данышпан қария, ақылшы, батагөй, асқан ақын, болашақты болжап сөйлеген сәуегей кісі болған [6, б. 135]. Құтты қоныс, шұрайлы жер, жұмақ мекен, жер ұйығын іздеу негізінен осы екі тұлғаның есімімен байланыста айтылады.

Аймақ қазақтарының фольклорында Қорқыт атаға байланысты екі әпсана сақталған. «Қорық туралы» (1) деген әпсанада Қорықттың түс көрігені, түсінде алдынан қазылып жатқан көрді көргені айтылады. Мифологиялық ойлау кезеңінде туған сенім халық санасында күні бүгінге дейін сақталып келеді. «Түс көру Құраннан бастап адамзат баласына тиесілі барлық көркемөнердің түрінде кездесетін дәстүрлі көркемдік тәсіл» [203, 43]. Қайда барса да көр қазушылар Қорқыттың көрі деп жауап бергені әңгімеленеді. Өзіне қазылып жатқан көрден қашқан қорқыт Бетпақ дала мен Сарыарқаны кезіп ең соңында «жер кіндігі» осы екен деп Сырға келіп тұрақтағаны, «Жер ұйығы» осы деп, Сырға кілемін жайып қойып, ел қайғысын сейілту үшін Сырда қобызын тартып отыра береді деп түйіндейді.

Екінші әпсанада Қорқыт күндіз-түні құмарлана күй тартып отыра береді де қайғысынан жеңілдегендей болады. Бір күні Тәңірі аян беріп: «өлімді аузыңа алмасаң, өлмейсің» дейді. Біраз уақыт өлімді аузына алмай жүреді. Бірде ел қыдырып жүргенде байлаулы тұрған өгізі босап кетеді де оны ары-қуып, бері қуып ұстай алмайды. «өлсем де» сені ұстамай қоймаймын дейді. Осы кезде Тәңірінің аяны есіне түседі де өлім жақындаған екен деп, өлімнен қашады, бірақ төңіректің төрт бұрышына барса да өзіне қазылып жатқан көрді көреді. Ақыры Сырға келіп кілемін жайып қобызын тартып отыра береді. Әбден қалжырап қалғып кеткенде ажал қайрақ жылан болып кілемнің үстіне шығады да Қорқытты шағып өлтіреді. Қорқыттың артында өлмес күйі мен қобызды алғаш жасаушы бейнесі қалады. Жоғарыдағы екі аңыздың қысқаша ғана мазмұнын берумен шектелдік. Қорқыттың ажалға қарсы күресуі бұл сюжетте діни сарынның жоқтығын көрсетеді. Бұл аңыздардың барлығы да негізінен ғалымдардың зерттеулеріне тиек болған дүниелер және жалпы қазаққа ортақ, түсінікті әпсана болғандықтан тоқталмадық, тек аймақ қазақтарының арасында да осы аңыздардың сақталғандығы туралы дерек бере кетуді жөн көрдік және ертегіге айналып үлгермеген деуге болады. Түркілік жерұйық қазақ фольклорында Асан қайғы есімімен байланысты айтылады.

Асан ата XV ғасырда қазақ ұлысын біріктіру мәселесін қолына алған даланың ойшыл данасы. Асан ата Қорқыт сияқты желмаяға отырып, елге қоныс болатын өзі байтақ, орманды, көкорай шалғынды, қой үстіне бозторғай жұмыртқалайтын ұйық жер іздейді [6, б. 145]. Бұл утопиялық эпсана-хикаятқа жатады. Зерттеушілердің пайымынша мұндай дүниелер «қоғамдық-әлеуметтік өмірдің үлкен дүрбелең кезінде, қауым қиындыққа душар болғанда пайда болады» екен [205, б. 14].

Алтай тауының қалайша «Алтай» аталғаны туралы аңыз Асан қайғы атымен байланысты айтылады. Асан қайғы бейнесі фольклорлық шығармаларда бірнеше образда көрінеді. Әуелгісі ел мен жердің қамын ойлап, еліне жайлы қоныс, құтты мекен іздеген эпсанадағы Асан бейнесі. Екіншісі, Қазақ хандығы тұсындағы Әз Жәнібек ханның кеңесшілерінің бірі, би, жырау Асан. Ел арасындағы аңыздарда көбінде Асанның фольклорлық шығармалардағы бейнесі жақсы таныс.

Асан әулие жер жаһанды желмаясымен кезіп жүріп, Алтайға келгенде «Алты ай десе, алты ай екенсің, жаздың алты айы – жаннат-ақ екен, қысың қатты, жазың тәтті жер екенсің. Алтының мол екен. Ат тұяғы тоздырар» деп бағалап кеткен заманның алдында ма, артында ма, асқар Алтайдың қойыны құтты бір тәуір заман болған екен» дейді. Әрине Алтай тауының Асан қайғы заманынан бұрын да «Алтай» аталып келгені тарихи құжаттардан белгілі. Сол тарихи атаудың, түркі дәуірінен бері жалғасып келе жатқан ұғымның XV ғасырда өмір сүрген Асан атымен байланысты айтылуы да – тарихи қоныстың біздің тарихымызбен тікелей қатысты екенін көрсетеді. Бүгінгі Қытайдағы қазақтар шоғырланған елдімекенде Асан қайғы атын қойып кетіпті деген жер-су аңыздарының бірсыпырасы күні бүгінге дейін айтылады. Соның біреуі Тарбағатай аймағы Толы ауданы аумағында орналасқан «Майлы» тауы атауының шығуы жайлы. Желмаясын желдіріп келіп, Майлыға тоқтаған Асан «Түгін тартса, майы шығатын, малға жайлы, шұрайлы құт мекен екен» деп айтып кетіпті дейтін аңыз ел арасында сақталған. Нұрсапа Сейітжанұдының ел аузынан жинаған материалдарында Асан қайғы айтты дейтін төмендегідей баға сақталған:

Бетеге мен сірік,
Арықтатпас атын мініп.
Ат бауырынан жарайтын,
Адамы ауызға қарайтын,
Суы – суық, шөбі – күшті,

Түгін тартса, майы шығатын жер екен, – деген мәтін сақталған [214]. Осы Асан атымен Жайыр тауы мен Барлық тауына берілген сыны да төмендегідей айтылады.

Жайырға:

«Суы күшсіз, топырағы мол, қазба топырағы қайта орнына симайтын, қан

көп төгілетін жер екен», – десе, Барлық тауына:

«Суы күшсіз, шөбі жасық, айналасы бір қоныс, он екі айға қоныс болмайтын жер» деп баға беріпті. Сондай-ақ ел арасында бұдан басқада Асан атымен байланысты айтылатын сындар көп, соның бірі Іле өңіріне келгенде:

Әйелі семіз, ері арық,
Екі аттам жері бір арық.
Өлімі де көп, өсімі де көп

жер екен, – деп баға беріп кеткені де осы Асан атымен байланысты айтылады.

Асан қайғыға байланысты, яғни Асан қайғы атын қойып кетіпті дейтін жер-су аңыздарының бір шоғыры Асанның өзімен қатар, келініне де байланысты айтылатыны аңыздарға байланысты мәтіндерден аңғарылып отыр. Сонымен бірге Асан атымен байланысты аңыздардың ішіндегі Алтай тауының өзі және оның баурайындағы тау жоталары мен сай-салаларына байланысты аңыздардың атауы жөнінде бірнеше түрлі айтылатын мәтіндердің барлығына көзіміз жетіп отыр. Мысалы Сауырға байланысты да айтылатын бірнеше мәтін ел арасында сақталған. Олардың бір парасы төмендегідей берілген.

«Асан қайғының желмаямен жер кезуі». Асан қайғы жер шалып жүріп Алақбек-Білезікке келгенде:

– Тоғыз ай құлпырып тұратын төсің мынау, тоқталмай бәйге шабатын бөктерің мынау, жер-ақ екенсің. Әйелдерің білезік салса, бойжеткен қыз алқа салса, азаматы қару-жарақты болса жарасатын жер екенсің, Алақбек-Білезік боларсың, – деп желіп өтіп Сауырға келіпті.

– Шіркін, жер-ақ екенсің! Тайың туып, тайлағың боталайтын жер екенсің, аман не? тынысың тар, аттың сауырындай-ақ екенсің, – деп өте шығыпты. Алтайға келіп, Сарсүмбе (Қыран өзені) өзенін өрлеп-құлдап:

– Амал не?! Жазың алты ай, алты ай – ақ екенсің, алты өзен бірлесіп ақса арыстан өтпейтін дария боларсың, ашыған қымыз сабаңнан үзілмейтін боларсың, қыс алты айында сарсүңгі қар сенен үзілмес, жаз алты айда ат тағанымен тозып тұрарсың, жаз алты айың болмаса, қыс алты айыңда опа жоқ жер екенсің, топырағы жұқа, жұттан қан көп төгілетін жер екен. Жеті жылда желігерсің, он төрт жылда адамың бір желікпей тұрмас, – дейді. Асан қайғының бір-біріне келе бермейтін Іленің Текесі, Еренқабырға, Баркөлге байланысты да айтылатын эпсаналары бар [149, б. 124-125].

Асан қайғы атымен циклденіп, бірнеше жер-су атауының қатар айтылуы құрастырушылар тарапынан редакциялық өңдеуден өткен мәтін болуы мүмкін деген ой түюге болатын секілді. Мұндағы аты аталған жер-сулар негізінен үш аймаққа жеке-жеке орналасқан елдімекендер. Сондықтан да әр айтушыдан жиналған аңыздардың басын қосып, үлкен аңыз мәтінін құрастырған болуы мүмкін деген ойға келеміз. Сонымен бірге «Дәстүрді тұғыр еткен кез-келген фольклорлық туынды халықтың жадын жерсіну (бытования) барысында өзгеру,

түрлену, шыңдалу арқылы ғана мәтіндік қалыбын орнықтырады» [206, б. 25] ғалым пікірінің де осы негіздерге қаратылған болуы керек деген ой түйеміз.

Ел арасынан жиналып, жарық көрген мәтіндердің ішіндегі оқшау айтылатын бір түрі – аңыздың, яғни жер атауларының қойлуы Асан қайғының келінінің сұңғылалығымен байланыста айтылады. Тек бір аңызда ғана осылай кездескеніне қарағанда айтушылардың ұғым-түсінігіне де байланысты болуы керек. Ондағы жер атауларына байланысты аңыздардан бір тауға байланысты екі аңыз нұсқасының аталатынын бағамдауға болады. Олар төмендегідей кездеседі. Сауырға: «Мынау аттың сауырындай аз жер екен, шындаса бір үйір жылқының сауырына қанша еліміз сияды; Алтайға: «Бұл жер алты ай жүрісі, алты ай қонысы бар жер екен» десе; Қыран мен Қуертіске: Артымызда екі өзен қалды, содан бекер ұзадық па?»; Бәйтікті: «басын бәй тігіп, қашып-пысқандар мекендейтін жер екен» депті. Армантыны: «Ана тауға бара кетсек?» дегенде келіні: «Ол туды көрген де, көрмеген де арманда, қыс қонысы тым тар мекен көрінеді» деп Арманты тауына бармай өте шығады, Құбының құмына байланысты: «Мына жер не деген күдір жол еді?» деген Асан атаның сөзіне келіні: «құбы-құбы жер екен, өзі де қиын болады ғой» депті, «Құбының құмы» деген сөз содан қалады. Олар құмнан келе жатқанда Асан ата көз ұшында сары жазыққа соға кетсек дейді. Сонда келіні: «Болды ата, мынау есі кеткен шал, еңделген әйел жүретін жер ғой, қарамай-ақ кете берейік» деген екен, «Қарамай» деген жер аты содан қалған дейді» [149, б. 128-129]. Асан қайғы Көксін тауының үстіне шығып желмаясын шалдыртып шолып өткен бірқанша жерлеріне баға берген екен.

Көксінді – Аяқтай суың, астаудай жоның ғана бар екен десе, Салбыртыны – Салбурындық қана жер екенсің, – депті. Нарынқараны – Нарынқара ерте тұрып атыңның жалын қара, – деп, Үліңгірге көз салып тұрып: «Құнарлылықтың иісі бар, «Ұлы аңғар» екенсің бұйрат құмды, шабыра қамысты, изен жусанды, борық майы аңқыған кемпір шашты, жері сортаң, топырағы бос екен, өлімі көп жер бола ма екенсің», – деп тұжырым жасапты. Алтай тауы мен Қыран, Қуертіс өзендері туралы аңыздың екі нұсқасы сақталғанын және екеуінің де Асан атымен байланысты айтылғанын байқадық. Ал «Қарамай» болса бүгінгі күні Шыңжаңдағы ең үлкен мұнай өндіретін қалаға айналған жер екенін, жердің бұрын қарамайлы дала екенін мәлім. «Асан қайғы туралы аңыздар көшпелі тұрмыс кешкен түркі тектес халықтардың... қазақ жұртының дүниетанымы, арман-аңсары, мұрат-мүддесіне түскен рухани қазына» [207, б. 124].

Бұл эпсана-хикаяттарға қарағанда бұрын болған не болды деген оқиғаны, іс-әрекетті көркемдей баяндап, адамдарға ғибрат беруді мақсат еткенін көреміз. «Мұндағы әулиелердің отқа жанбай, суға батпайтын кереметін халық ислам дінінің киесімен, Құран кітабының қасиетімен, Алла тағаланың құдіретімен байланыстырады. Халық түсінігінде әулиелердің қолынан келмейтін құдірет жоқ. Халық ел қадірлеп, пір тұтқан адамдарды осындай болса екен деп олардың іс-әрекеттеріне риясыз нанып, шүбәсіз сенген. Бұл үрдіс сонау Мұса пайғамбар

заманынан, тіпті одан бұрынғы Мысыр, Бабыл замандарынан бар дәстүр болатын» [208, 124].

Әу бастағы аңыз болған, біртіндеп болған кезінен алыстап, қоспалармен толығады. Біртіндеп әпсана-хикаятқа айналады. Біз сөз еткен әпсана-хикаяттар бұрынғы әңгімелер негізінде туып, олардың кейбір сарындарын сақтап қалған шығармалар болып табылады. «Аңыз бен әпсана – өзара жақын, бірақ, бір-бірінен айырмашылығы бар екі жанр. Олардың бір-бірінен айырмашылығы көркемдігінің дәрежесінен білінеді. Яғни, шығарма қиял (вымысел) кереметтік (чудесное) қаншалықты көркемдік рөл атқарады. Бұл аңыз бен әпсананың әрқайсысын ерекшелендіріп тұратын басты белгі» [46, б. 92]. Алайда әпсана-хикаятта кейінгі біркұдайлық дінмен қабыса дамыған деп білу керек. Құтты қоныс мифтік танымның трансформациялануы нәтижесінде ғажайып мекен ретінде сипатталған. Сондықтан бұл жанрдың мағлұматтық, танымдық, тәрбиелік функциясы басым екеніне күмән жоқ.

Қорқыт пен Асан қайғыға қатысты әпсаналар мен аңыздар қазақ фольклорында «құтты қоныс» іздеу, жер мен елдің болашағын болжау, халықтың мұраты мен арманы арқылы қалыптасқан. Қорқыт аңыздарында оның өліммен күресі, қобыз тарту арқылы ел қайғысын сейілтуі, оның қайталанбас сәуегейлік дарындарын айқындайды. Асан қайғы аңыздарында елге жайлы қоныс табу, жердің құнарлылығы мен шұрайлылығын бағалау, тарихи-географиялық орындарға баға беру арқылы көрінеді.

Бұл әпсаналар мен аңыздар халық санасында мифологиялық ойлау мен тарихи танымның үндестігі ретінде сақталған. Олар тек өткен оқиғаларды баяндап қана қоймай, елдің мәдени-рухани мұрасына, жерге деген көзқарасына және қоғам өміріндегі идеалдық, утопиялық түсініктерге жол ашады. Сонымен қатар, бұл туындылар халықтың дүниетанымы мен сезімін, тарихи-саяси жағдайдағы қиыншылықтарды бейнелеп, тәрбиелік және эстетикалық функцияны атқарады.

Жинақтай айтқанда, Қорқыт пен Асан қайғыға қатысты әпсаналар қазақ фольклорының маңызды бөлігі болып, тарихи және мәдени контексті, мифологиялық ойлау дәстүрін және халықтың рухани мұрасын біріктіретін жанр ретінде қалыптасқан. Олар «аңыз» бен «әпсана-хикаят» арасындағы өтпелі формада, көркемдік қиял мен ғажайыптық элементтердің үйлесімі арқылы халыққа өнеге мен таным береді.

4 тарау бойынша қорытынды.

Төртінші тарау негізінен халық арасынан жиналып, жарияланған діни мазмұндағы хикаяттар зерттеу нысаны ретінде қарастырылды. Пайғамбарлар, олардың сахабалары мен әулиелердің өмір жолында кездескен қиыншылықтары, олардың кейінгі ұрпаққа өнеге болатын тағылымдық қырлары сараланды. Зерттеу негізінен Қытайда жарық көрген мәтіндерге сүйеніп жүргізілді. Бұдан бұрын діни тақырыптарға қатысты шектеулердің аз болуы нәтижесінде бұл өңірде жиналып, жарияланған діни хикаяттардың мол сақталғаны байқалды.

Нұқ, Дәуіт, Мұса, Сүлеймен, Жақып және Салих пайғамбарларға қатысты хикаяттардағы тәрбиелік, танымдық және ғибраттық мазмұнға ерекше назар аударылды. Сондай-ақ Қызыр (Қыдыр), Ескендір, Лұқпан хакім жөніндегі халық арасына кең тараған хикаяттардың да өнегелік сипаты талданды. Бұдан бөлек, жергілікті халық арасында қасиетті тұлға ретінде танылған Торғайты, Бөлкендік, Бұлғынаяқ, Мошқа, Мүсіреп секілді, т.б. әулиелердің көріпкелдігі мен емшілік қасиеттеріне қатысты қалыптасқан хикаяттар арнайы қарастырылды.

Тарауда Асан қайғы мен Қорқыт атаға байланысты айтылатын эпсана мәтіндері де қамтылды. Әсіресе Асан қайғының Алтай, Тарбағатай және Іле өңірлеріндегі жер-су атауларына баға беріп, ат қойғаны жөніндегі эпсаналарға қысқаша талдау жасалды. Зерттелген эпсана-хикаяттардан өткен немесе болашақта болуы мүмкін оқиғаларды көркем түрде баяндау арқылы халыққа ғибрат беру мақсаты басым екені байқалды. Уақыт өте келе аңыздар бастапқы тарихи негізінен алыстап, түрлі қоспалармен толығып, біртіндеп эпсана-хикаятқа айналған.

Зерттеуге арқау болған эпсана-хикаяттар бұрыннан белгілі әңгімелердің негізінде туып, олардың кейбір сюжеттік сарындарын сақтап қалғанымен, кейінгі кезеңде бірқұдайлық дін ықпалымен дамып, жаңа мазмұнға ие болған. Сондықтан бұл жанрдың басты ерекшелігі – оның танымдық және тәрбиелік қызметінің басым екені зерттеуге негіз болды.

ҚОРЫТЫНДЫ

Қытайдағы қазақтар – қазақ халқының бір бөлігі болғандықтан, олардың әдет-салты, рухани мұрасы (фольклоры) ортақ, қайнар көзі бір. Алайда ХІХ ғасырдың екінші жартысында шекара сызығы тартылады да этникалық біртұтас халық екіге бөлінеді. Ұзақ уақыт шеттегі қазақтар туралы сөз қозғау мүмкін болмады. Олардың тарихы-тағдыры жұртшылыққа дұрыс түсіндірілу былай тұрсын, көзден таса, көңілден көмескі тартып ақтандақтар қатарында қала берді. Тәуелсіздіктен кейін ғана ақырындап зерттеле бастады. Сөйтіп өткеннің қатесін түзету, олардың рухани мәдениетін қара шаңырақтағы қазақтар мұрасының бір бұтағы ретінде қарау фольклортану ғылымының басты міндетінің бірі. Осы ретте біраз жұмыстар да атқарылды. М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты шығарған көптомдықта сол жақтағы қандастардың фольклорлық мұралары басылып шықты.

Осы зерттеу жұмысы аясында аңғарғанымыз ондағы халық мұрасы ілгерінді-кейінді үш рет кешенді түрде жиналғанымен, алғашқы екі кезеңдегі материалдар белгілі саяси себептердің құрбандығына айналып «төрт көненің» бірі, «қара материал» ретінде өртеліп, жойылды, халық мұрасын жинап, жариялауға ат салысқан санаулы тұлғалар қудалауға түсіп, түрмеге қамалды, тіпті Шыңжаңдағы Тарым жаза лагеріне 20 жылға жуық айдауда болды. Алайда 1978 жылдан кейінгі басталған саяси жылымықтың әсерімен үшінші рет ел бойынша жүйелі, мақсатты түрде жиналып, жарияланған материалдардың күні бүгінге дейін ел игілігіне жарап келе жатқаны белгілі болып отыр. Зерттеу барысында бүкіл Қытай бойынша «Қытай халық өлеңдері», «Қытай аңыз-ертегілері», «Қытай халық мақал-мәтелдері» негізінде үш топтама материалдар жиналып, жарияланса, ал Шыңжаңдағы жиналған материалдар негізінде «төрт топтама»: «Шыңжаң халық өлеңдері», «Шыңжаң халық аңыз-ертегілері», «Шыңжаң халық мақал-мәтелдері», «Шыңжаң халық қисса-дастандары» топтамалары деген серия аясында әр ауданның өз топтамалары жарық көрген болатын. Осы негізде ұзын-саны жүзге жуық кітап басылып шығыпты. Жүйелі жұмыс жасаған аудандарда кейбір томдары екі кітаптан дайындалып, жалпы алты кітапқа дейін материал бастырған аудандар анықталып отыр. Тек үш топтамадан тыс, төртінші топтаманы жинақтап жариялауда ондағы қазақ ғалымдарының айтарлықтай үлес қосқаны белгілі.

Қытай қазақтары отарлық астамдықтың, сан түрлі тарихи-тағдырдың азабын тартты. Атажұрттан бөлек қиын да қилы тағдыры жайында сан түрлі әдеби шығармалар ауызша да, жазбаша да туған. Оқымысты қауым әдеби мұра туралы пікір білдіріп, зерттеу де жүргізуде. Алайда, ол жақтағы халық прозасы жайында жол-жөнекей, сөз арасында ғана сөз еткені болмаса арнайы зерттелмей келеді.

Осы жайды ескере отырып, біз Қытай қазақтарындағы халық прозасын (миф, хикая, аңыз, эпсана-хикаят) жанрларын арнайы қарастыруды жөн көрдік. Бұларды ғылыми айналымға түсіріп, жанрлық сипатын ашуды көздедік. Әрине,

біз Қытайдағы қазақтардың өмір-тіршілігінен туған, бұл жақтағы қазақ халқына мәлім емес шығармаларды басты назарда ұстадық.

Қытайдағы қазақтардың халық прозасы – қазақ халық прозасының бір саласы. Сондықтан отандық халық әдебиеті үлгісімен үйлесіп те отырады, өзіне тән ерекшеліктері де жоқ емес. Кейбір мәтіндерді вариант ретінде қарауға болатынын байқадық. Белгілі аймақтағы мифтік мұраларда сол тұстағы адамдардың таным-түсінігі көрінеді. Осыған орай халық әдебиетінің құрамында прозалық жанрға жататын туындылардың бар екенін, оларды ішкі жанрлық түрлерге жіктеп, құрамын анықтадық. Сондай-ақ әр жанрлық түрлердің даму, шығу процесіне назар аударылды, сипаттама берілді. Ерекшеліктері мен ортақ қасиеттерін ашуға талпыныс жасалды.

Аймақтағы қазақ фольклорының жиналуы, жариялануы мен зерттелуі бірінші тарауына өзек болды. Бұл тарауда сол аймақтағы қазақтардың халық мұрасының жан-жақтылы жиналғаны, зерттеу жұмысының эпикалық шығармаларға (эпостық туындыларға) байланысты біршама жүйелі жүргізілгені назар аудартады. Жиналып, жарияланған материалдарды сараптау барысында Қытайдағы қазақ фольклорының жалпықазақ руханиятының ажырамас бір бөлігі екені дәлелденді. XIX ғасырдың екінші жартысындағы империялардың жер бөлісімен екіге бөлініп қалған, екі елдегі қазақтың XIX ғасырға дейінгі рухани мұрасының ортақ екендігіне, ал шекара сызығы тартылып, екі елге тәуелді болғаннан бастап, кейбір фольклорлық жанрлардың өзінше туып, дамып, қалыптасқаны аңғарылады. Бұлар негізінен XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың ортасына дейінгі пайда болған тарихи жырлар мен аңыз мәтіндерінен, соның ішінде тарихи аңыздар мен топонимдік аңыздардан анық байқалады.

Қытайдағы рухани мұралар (фольклор), соның ішінде халық прозасының жанрлары жекелеген ғалымдардың ғылыми мақалалары топтастырылған жинақтарда, газет-журнал беттерінде жарияланған материалдарда қарастырылғанымен, біртұтас жүйе ретінде, кешенді түрде ұжымдық монографияға айналып үлгермегендігі анықталып отыр. Онда эпостық мұраларды зерттеу жұмысының біршама алға кеткенімен, халық прозасының жанрлары толыққанды қарастырылмаған. Тек шикі материал ретінде жинақтарда жарық көріп келген.

«Төрт топтама» сериясымен жарық көрген жинақтардың бірі – «Халық аңыз-ертегілері» томын саралау барысында халықаралық Аарне-Томпсон фольклорлық индексі негізінде жүйелеуге талпыныс жасалғаны, жинаққа енген халық прозасының мәтіндерін сол жүйе негізінде арнайы нөмірлеп, топтастырғаны аңғарылады. Бірақ ғалымдар мен зерттеушілердің тапшылығынан, бір-екі айлық курстан өтіп, фольклорлық мұраларды жинауға ат салысқан әр өңірдегі мектеп мұғалімдері мен мәдениет үйі қызметкерлері, белсенді азаматтардың жүргізген жұмыстарында кемшіліктердің де жүз беретіні заңдылық. Жинақтарға енген жанрлардың жүйеленіп бір ізге түспегені, ертегілер мен ертегіден тыс прозалық жанр мәтіндерінің аражігі ашылмай араласып жүргені айқын көрінеді. Бұл зерттеуімізде сол олқылықты толтыруға, отандық және шетелдік фольклортанушы ғалымдардың іргелі зерттеулеріндегі

ғылыми тұжырымдарға негізделіп, жүйелеуге тырыстық. Сонымен бірге бұл тарауда Қытайдағы және еліміздегі фольклортанушы ғалымдардың Шыңжандағы қазақ фольклоры бойынша жазылған монографиялары мен диссертацияларына, газет-журнал беттерінде жарық көрген ғылыми, ғылыми-көпшілік мақалаларына сараптаулар жүргізілді.

Ал диссертацияның екінші тарауы бойынша жазылған Қытайдағы қазақтар арасында сақталып, жарияланған миф пен хикая мәтініне сюжеттік ерекшеліктері мен образдар жүйесі негізінде зерттеу жұмыстары жүргізілді.

Белгілі аймақтағы халықтардың прозалық шығармаларының ішіндегі аспан әлемі (ай, күн жұлдыз), жаратылыс жайын баяндайтын мифтер ең көнесі болып есептеледі. Яғни жасампаздық мифтер осы дәуірге тән. Екінші сатыда адам табиғаттан алшақтайды, өздерін басқаша сезінеді. Бұл мифтік сананың екінші сатысы. Бірінші сатыда адам аңға, жұлдызға, тасқа өз еркімен айналып кетсе, екінші сатыда басқа бір күштің мәжбүрлеуімен басқа нәрсеге айналып кетеді. Осыларды ескере отырып, мифке байланысты ғалымдардың жүйелеген тотемдік, этиологиялық, антропогендік, космогониялық, эсхотологиялық мифтер туралы ғылыми жіктеулерін қолдануды жөн көрдік. Бөлек жатқан аймақтағы қазақтарда кезедестін миф мәтіндері де осы жүйелеуден алшақ кетпейтініне, тек жаңа мәтіндермен толықатынына көз жеткіздік. Мифкке, соның ішінде кейбір тотемдік миф мәтіндері ғылыми айналымға алғаш рет түсіп отыр. Мифтік мәтіндердің бірінде көкбөрі адамға дос, бірінде адамның жұбайы, енді бірінде анасы түрінде көрінеді. Бұл мысалдардан да көкбөрі тотемінің ел іші-сыртында орналасқан қазақ фольклорында ұқсас образ екені айқын көрінеді.

Ал этиологиялық мифке байланысты төмендегі мәтіндер де ғылыми айналымға алғаш рет еніп отыр. (Оған: «Шыбын қалай пайда болған?», «Маса неге ызыңдайды?», «Қоянның ерні неліктен жырық?», «Торғай неліктен жүре алмайды?», «Сарыала қаздың бауыры қалайша сары?», «Ақ тырнаның құйрығы мен қызыл төбетайы», «Кептердің аяғының қызыл болуы», т.б.) мәтіндерді айтуға болады.

Этиологиялық мифтердің бір саласы жаратылысты танып-білу мақсатынан туған. Мәселен, «Орман баба», «Дихан баба», «Тау иесі», «Су иесі», «Жел иесі», «От анасы» тәрізді мифтерді айтуға болады. Қытайдағы қазақтарда мифтік түсінік бертінге дейін сақталған. Аймақ қазақтарында кейбір мифтердің мазмұны сақталып айтылса, кейбір мифтік аңыздарға жаңаша мазмұн үстеп, жаңғырта дамытқан. Сонымен бірге сол өңірді мекендеген қазақтарға ғана тән мифтік аңыздардың: «Қарапұшықтың желі», «Қарағай мен сексеуілдің соғысы», «Жасаған», «Су көтерген көк жайын», «Тау иесі», т.б. бар.

Екінші тараудың екінші тараушасында хикая жанрына тоқталып, отандық фольклортану ғылымында әлі ғылыми айналымға түспеген жалмауыз образына байланысты айтылатын «Алтын сақа», «Қаншай мен Әншай», «Патша мен жалмауыз кемпір», «Көктай мерген», «Темір батыр», «Жалмауыз кемпір», ал жезтырнақ образына байланысты «Арық мерген», «Жезтырнақ», Албасты образына байланысты «Қойлыбайдың албастымен айқасуы» және басқа да

хикаялық образдарға байланысты «Жалғыз көзді дәу», «Арсалаңның өлімі», «Ож батыр» (Құж батыр) қатарлы хикая мәтіндері ғылыми айналымға енгізілді. Отандық фольклортану ғылымында жанрлық ерекшелігі шартты түрде анықталған хикаяның мифтен аражігін толық ашып үлгермеген жанр екенін де ескергеніміз абзал. Мұнда біз негізінен хикая мәтініндегі образдар жүйесі негізінде жіктеп көрсетуге тырыстық.

Прозалық фольклордың ішінде біршама шағыны осы хикая жанры екені белгілі. Ондағы кейіпкерлердің дені әлем фольклорында кездесетін образдар. Тек жезтырнаққа байланысты образ ғана қазақтарға тән хикаяларда кездесетін бейне екені әлдеқашан дәлелденген. Бұл тараушада аймақ қазақтарының арасында тараған хикая жанрының елімізде кездеспейтін нұсқалары негізінде талдау жасалды. Мұндағы мақсатымыз отандық фольклортануда ғылыми айналымға әлі түсіп үлгермеген фольклор мәтіндерін айналымға енгізу, түркі халықтары фольклорымен салыстыра қарастыру. Атқаратын функциясы мен жанрлық сипатын саралау, сюжет, мотивтері ортақ болғанымен, тың мәтіндердің бар екенін дәлелді көрсету үшін зерттеу жұмысымызға арқау еттік.

Диссертацияның үшінші тарауы «Аңыз және оның түрлері» деп аталып, іштей «тарихи аңыздар» мен «топонимдік аңыздар» жан-жақтылы қарастырылды. Тарихи аңыздардан елімізге белгілі Абылай хан мен Қабанбай, Арқалық батырларға байланысты аңыздарға шолу жасалып, оның жиналуы мен жариялануына назар аударылды. Ал сол аймақта танымал болған, отандық фольклортанушы ғалымдардың назарына толық іліне қоймаған, Абылай хан мен Бөгенбай, Қабанбай батыр заманында атқа қонып, ел іргесін жау мен даудан қатар қорғауға өз үлесін қосқан Ер Жәнібек Бердәулетұлына байланысты туған аңыздарды біршама тереңдей зерттеуге мән берілді. Батырға байланысты туған 40 шақты аңызда кездесетін фольклорлық сюжеттер мен мотивтерге талдау, саралау жұмыстары жүргізілді. Жәнібек батырға байланысты аңыздардың сол заманда өмір сүрген Шақшақұлы Жәнібекке байланысты аңыздармен шатастырылып жаңсақ тарап жүрген мәтіндеріне М.Әуезов зерттеулерінде кездесетін нақтылы дәлелдерден сілтеме ала отырып, ғылыми тұрғыдан сараптауға ұмтылыс жасадық. Жәнібекпен бір заманда жасаған Шанышқұлы Бердіқожа батыр мен қызай Есенгелді батырға байланысты ел арасынан жиналып, жарияланған мәтіндерге де назар аударып, зерттеу нысанымызға айландырдық.

XIX ғасырда ел арасындағы барымта-қарымта кезінде аты белгілі болған, «ақжұлын» батыр атымен танымал болған Боқы батырға байланысты туған аңыз мәтіндері де зерттеуге өзек болды. Батырға байланысты туған аңыздар цикілденіп, бір жүйеге айнала бастағанына назар аударылды. Яғни жырлар мен тарихи аңыздарда Боқы кәдімгі батыр бейнесінде жағымды образы қалыптасқаны аңғарылады. Сонымен бірге XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басындағы тарихи, саяси жағдайлардың себебімен батырлық образы сомдалған, елге көшбасы, серкесі болған Тарбағатайда үкірдай міндетін атқарған «Демежан батыр» мен ел іші-сыртындағы жуандардың тізесі батып, елден ауған жұртқа пана болған «Бөке батырға» байланысты да аңыздар

зерттеуден тыс қалған жоқ. Қытайдағы қазақтардың қанды тарихында басы алынып, елге сес көрсетіп үркіту үшін жасалған, сол кездегі Қытай билігінің құрбаны болған Бөке батыр Жырғалаңұлының трагедиялы тарихы да халық арасында тараған аңыз-әңгімелерден тыс қалмағаны белгілі болып отыр. Ел арасында атымтай жомарттығымен танымал болған Тарбағатайдың бір кездері уәлиі аталған Басбай Шолақұлына байланысты таралған аңыздар да зерттеуде жан-жақтылы қарастырылды. Тарихи аңыздардың бір ерекшелігі – олардың аймақтық түс алуында. Белгілі аймақтағы тарихи аңыздар тек сол елдің төңірегінде ғана белгілі болып, басқа өңірдегілер көп біле бермейтіндіктен, аймақтық аңыздардың ғылыми айналымға түсіп, жалпы қазаққа белгілі болуы да зерттеу үшін маңызды қадамдардың бірі саналады.

Бұл тараудың екінші тараушасы «*Топонимдік аңыздардыңда*» аймақтық ерекшелікке бай екеніне көз жеткізілді. Зерттеу барысында Қытайдағы қазақтар арасында тараған топонимдердің тарихы сақ, ғұн, түркі дәуіріндегі саяси, тарихи жағдайлармен астасып жатқаны байқалады. Кейбір топонимдердің аты сақталғанымен, бүгін де жер бетінде жоқ екені, олар туралы тарихи құжаттардың ғана сақталғанына көз жеткіздік.

Уақыттың өтуіне байланысты көптеген тарихи дүниелердің, соның ішінде ертеден жалғасып келе жатқан жер-су атауларының да тілдік жақтан өзгеріске түсетінін білеміз. Солардың қатарында бүгінгі күндері орны жоқ қалалардың да аты тарихи кітаптарда сақталып қалған. Сонымен бірге онда ұзақ уақыт өмір сүріп келе жатқан қазақ халқының тұрмыс-тіршілігі, шаруашылық жай-күйлері негізінде қалыптасқан топонимдік аңыздарды зерттеуге тиек еттік. Қазақтың күнкөрісінің бірі болған жылқы түлімен байланысты аңыздалатын топонимдік аңыздарға кеңінен тоқталып, арасан мен үңгірлерге байланысты туған топонимдік аңыздарға да зерттеу жасалып, тұжырым айтылды.

Топонимдік аңыздар ұлттық фольклордың бір саласы болғандықтан фольклордың прозалық жанрларымен байланысты. Ол әсіресе фольклордың ежелгі дүниетанымдық сипатымен де және көне мәдениетімен де қатысты көрінеді. Оның біртіндеп эпсана-хикаятқа да арқау болғанын аңғаруға болады. Сондықтан біз ертегіден тыс прозалық жанрларды зерттеу нысаны еттік. Сондай-ақ топонимдік фольклор утилитарлық функция атқарады. Оның танымдық-мағлұматтық, қоғамдық қызметтері өмір қажеттіліктерін өтеп келеді. Халықтың байтақ далада өз бағытынан адаспай жүріп-тұруында топонимдік атаулардың мәні үлкен. Осының өзінен-ақ, топонимдік фольклордың қолданбалы сипаты ашық байқалады.

Белгілі бір жер атауына байланысты аңыздардың көп болуы – халық өзінің туып-өскен жерлерінің тарихын білуге деген қызығушылықтан туындаса, екіншіден ауызша айтылып тарағандықтан варианттардың пайда болуынан деп түсінсек болады. Бұған қарағанда топонимдік аңыздар аймақ фольклорының дамуына әсер еткен. Халық ұланғайыр далада бағытынан адаспай жүріп-тұруда топонимдік атаулардың мәні үлкен. Бұған қарағанда топонимдік аңыздар жер-су арқылы көрінетін танымға негізделіп шығарылатынын аңғарамыз.

«Әпсана-хикаяттың жанрлық ерекшелігі» деп аталатын төртінші тарауда негізінен ел арасынан жиналып, жарияланған діни хикаяттарға басымдық берілді. Пайғамбарлар мен олардың сахабалары, әулиелердің өмір жолында өткерген қиындықтарының кейінгі ұрпаққа үлгі, өнегелі қырлары талданды. Бұл тарауда да негізінен Қытайда жарық көрген мәтіндер негізінде зерттеу жүргізілді. Қытайда бұған дейін діни тақырыптарға көп қысымшылық жасалмағандықтан ел арасынан жиналып жарияланған діни хикаяттың көптігі назар аудартады. Нұқ, Дәуіт, Мұса, Сүлеймен, Жақып, Салих пайғамбарлардың өмір жолы негізінде тараған хикаят мәтіндерде танымдық, тәрбиелік, ғибраттық мәні жоғары екеніне назар аударылды. Қызыр (Қыдыр), Ескендір, Лұқпан хакім, т.б. байланысты ел арасында тарап, сіңісіп кеткен хикаят мәтіндерінің ғибраттық қырлары да ашып көрсетілді. Жергілікті халықтардың арасынан шыққан Торғайты, Бөлкендік, Бұлғынаяқ, Мошқа, Мүсіреп, т.б. әулиелердің көріпкелдігі мен емшілігі туралы таралған хикаят мәтіндері де арнайы қарастырылды. Сонымен бірге Асан қайғы мен Қорқыт атаға байланысты айтылатын әпсана мәтіндері де назардан тыс қалмады. Санаулы әпсаналарда Асанның Алтай, Тарбағатай, Іле аймағындағы белгілі жер-суларға баға беріп, ат қойып кеткені туралы әпсаналарға да шағын сараптаулар жасалды. Әу бастағы аңыз біртіндеп болған кезінен алыстап, қоспалармен толығады. Біртіндеп әпсана-хикаятқа айналады. Екіншіден, оның сюжеті ойдан не басқа шығармадан (кітаптан, Құраннан, ертектен) алынуы да мүмкін. Алайда әпсана-хикаятты кейінгі бірқұдайлық дінмен қабыса дамыған деп білу керек. Сондықтан бұл жанрдың танымдық, тәрбиелік функциясы басым.

Қорыта айтқанда, Қытайдағы қазақтардың фольклорлық мұраларының біршама жиналып, жарияланып, зерттелгені анықталды. Бірақ прозалық фольклор (миф, хикая, аңыз, әпсана-хикаят) аясында жүйелі түрде, іргелі зерттеу жұмыстары жазылмағаны белгілі болды. Осы аймақта тараған ертегіден тыс прозаны жинап, жариялаған ғалымдар әр жанрға арнайы тоқталмаған, тек Н.Мыңжанидың «Қазақтың мифтік аңыздары» еңбегінде ғана мифке назар аударған, ал басқа жанрлар туралы мұндай зерттеу еңбек әлі күнге дейін жазылмаған. Сондықтан аңыздық прозаны алғаш рет ғылыми айналымға түсірдік, жанрлық сипаттама жасадық. Сол себепті аңыздық прозаны арқау еткен бұл зерттеу жұмысының – фольклортану ғылымынан алар орыны елеулі деп білеміз.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

- 1 Уәлиханов Ш. Таңдамалы. – Алматы: Жазушы, 1985. – 560 б.
- 2 Диваев Ә. Тарту. – Алматы: Ана тілі, 1992. – 256 б.
- 3 Байтұрсынов А. Әдебиет танытқыш. Бес томдық шығармалар жинағы.Т.1. – Алматы: Алаш, 2003. – 408 б.
- 4 Әуезов М. Әдебиет тарихы. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 240 б.
- 5 Сейфуллин С. Шығармалар. 6-том. – Алматы: Ғылым, 1964. – 456 б.
- 6 Марғұлан Ә. Ежелгі жыр, аңыздар. – Алматы: Жазушы, 1985. – 368 б.
- 7 Татанайұлы А. Тарихи дерек, келелі кеңес.1-кітап. – Шыңжаң халық баспасы, 1989. – 204 б.
- 8 Көпеев М. Таңдамалы, Екі томдық шығармалар жинағы. Бірінші том. – Алматы, 1990. – 273 б.
- 9 Ғабдуллин М. Қазақ халқының ауыз әдебиеті. – Алматы: Мектеп, 1974. – 318 б.
- 10 Қоңыратбаев Ә. Қазақ фольклорының тарихы. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 279 б.
- 11 Бердібаев Р. Қазақ эпосы (жанрлық және стадиялық мәселелері). – Алматы: Ғылым, 1982. – 232 б.
- 12 Қабдолов З. Сөз өнері. – Алматы: Қазақ университеті, 1992. – 350 б.
- 13 Уахатов Б. Қазақтың халық өлеңдері. – Алматы: Ғылым, 1974. – 386 б.
- 14 Қасқабасов С. Қазақтың халық прозасы. – Алматы: Ғылым, 1984. – 272 б.
- 15 Мыңжанұлы Н. Қазақтың мифтік аңыздары. – Үрімжі: Шыңжаң халық баспасы, 1996. – 193 б.
- 16 Ыбыраев Ш. Эпос әлемі. – Алматы: Ғылым, 1993. – 296 б.
- 17 Әзібаева Б. Қазақ дастандары. – Алматы: Баспалар үйі, 2009. – 288 б.
- 18 Сейітжанұлы З. Тарихи эпос: Шыңжаң қазақтарының фольклоры бойынша. – Алматы: Ғылым, 1994. – 112 б.
- 19 Қыраубаева А. Ғасырлар мұрасы. – Алматы: Мектеп, 1988. – 163 б.
- 20 Сейдімбеков А. Күй шежіре. – Алматы: Ғылым, 1997. – 224 б.
- 21 Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. – Ленинград: Наука, 1974 – 728 с.
- 22 Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Научная редакция, текстологический комментарий И. В. Пешкова. М.: – Издательство «Лабиринт», 2000. – 336 с.
- 23 Путилов Б.Н. Фольклор и народная традиция. – СПб., – 1994. – 304 с.
- 24 Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М., 1976. – 407 с.
- 25 Дәдебаев Ж. Өнегелі өмір. – Алматы: Қазақ университеті, 2018. – 346 б.
- 26 Абылқасымов Б. Телқоңыр. Қазақтың көне наным-сенімдеріне қатысты ғұрыптық фольклоры. – Алматы, 1993. – 160 б
- 27 Турсунов Е.Генезис казахской бытовой сказки . – Алма-Ата: Наука, 1973. – 216 с.
- 28 Матыжанов К.І. Қазақтың отбасылық ғұрып фольклоры. – Алматы:

Арыс, 2007. – 332 б.

29 Райхл К. Тюркский эпос: традиции, формы, поэтическая структура / Карл Райхл; пер. с англ. В.Трейстер под ред. Д.А.Функа – Москва: Восточная литературы, 2008. – 383 с. – (Исследования по фольклору и мифологии Востока).

30 Ekici M. Halk bilgisi (Folklor). – Ankara, 2023. – 242 s.

31 Inayet A. Yalmauvz (Жалмауыз). – Izmir, 2007. – 281 s.

32 Сәнік З. Мұралар нені айтады. – Күйтүн: Іле халық баспасы, 1991. – 366 б.

33 Егеубаев О. Қазақ халық дастандары туралы // Қазақ әдебиеті туралы байымдаулар. Үрімжі: Шыңжаң халық баспасы, 1984. – 113-142-бб.

34 Жанбозұлы К. Қазақ салт-дәстүрлерін тану. – Үрімжі: Шыңжаң халық баспасы, 2013. – 320 б.

35 Кәсейұлы Б. Қазақ халық ауыз әдебиеті туралы зерттеулер. – Үрімжі: Шыңжаң халық баспасы, 2010. – 478 б.

36 Қалиұлы Ә. Қазақ ауыз әдебиеті туралы. – Үрімжі: Шыңжаң халық баспасы, 1985. – 433 б.

37 Сағындықұлы Б. Ғаламның ғажайып сырлары. – Алматы, 2016. – 575 б.

38 Су Бихай. Қазақ мәдениетінің тарихы. – Үрімжі: Шыңжаң халық баспасы, 2005. – 857 б.

39 Би Шүн 毕杼. 哈萨克民间文学概论.- 北京, 中央民族大学出版社, 1992.- 414 页. (Би Шүн. Қазақ халық ауыз әдебиетінің кіріспесі. – Пекин, Орталық ұлттар институты баспасы, 1992 (қытай тілінде). – 414 б.)

40 Хуан Жұңшияң. Қазақ батырлық эпосы және дала мәдениеті. Аударған: Гүлнар Шаңбаева, Диярбек Әлімақынұлы – Күйтің: Іле халық баспасы, 2011. – 570 б.

41 Пангереев А. Қазақ фольклорының мифтік-топонимдік аспектілері. – Алматы: Эверо, 2018. – 216 б.

42 Абсадықов А. Абылай хан ғұмырнамасы: миф пен шындық. – Астана, 2005. – 140 б.

43 Мәуленов А. Қазіргі прозадағы мифтік-аңыздық қолданыс. – Алматы: Қазығұрт, 2008. – 184 б.

44 Аймұхамбет Ж. Миф. Мифология. Мифопоэтика. – Астана: Фолиант, 2016. – 184 б.

45 Тойшанұлы А. Түркі-Монғол мифологиясы. – Алматы: Баспалар үйі, 2009. – 192 б.

46 Сағынадин Г. Түркі халықтары фольклорындағы аңыздық проза. – Алматы: Cybersmith, 2019. – 188 б.

47 Тілеубаев С. «Арқалық батыр» жыры: зерттелуі, нұсқалары. – Алматы: Қазақ университеті, 2023. – 178 б.

48 Аязбаева Ұ. «Ұлт-азаттық көтерілісі туралы тарихи жырлар (Қытайдағы қазақтардың XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасырдың бірінші жартысында туған тарихи жырлары бойынша)» атты филология

ғылымдарының кандидаты диссертациясын алу үшін дайындаған диссертациясы. – Алматы, 2007. – 153 б.

49 Абдулина А. Қабанбай батыр туралы тарихи жыр аңыздар. канд. дисс. авторефераты. – Алматы, 1995.

50 Әуесбаева П. Қазақ фольклорындағы әңгіме жанры. – Алматы: Ғылым, 2001. – 143 б.

51 Шәкенұлы Ж. Қытайдағы қазақтар. – Алматы: Дүниежүзі қазақтарының қауымдастығы, 2007. – 240 б.

52 Қортабаева Г. Түркі мифологиясы: Оқу құралы. – Алматы: Қазақ университеті, 2019. – 410 б.

53 Жақан Д. Халық мұрасының жанашыры. – Алматы: Мерей, 2021. – 344 б.

54 Қондыбай С. Қазақ мифологиясына кіріспе. – Алматы: Зерде, 1999. – 304 б.

55 Қытай-Ресей шекара шарты. – Бейжиң: Ұлттар баспасы, 1982. – 305 б.

56 Нұркенқызы Ғ., Жанболатов С. Оқу-ағартуымыздың кешегісі мен бүгіні // Шыңжаң қоғамдық ғылымы. – 1990. – №1. – 38-48-бб.

57 Төлегенұлы С. Азаттыққа дейінгі еліміз қазақ тіліндегі ақпарат баспасөз тарихынан шолу // Шыңжаң қоғамдық ғылымы. – 1991. – №1. – 63-71-бб.

58 Қазақ совет энциклопедиясы. Т.12. – Алматы, 1978. – 600 б.

59 «Алға» газеті. – 1947. – №6.

60 «Іле» газеті. – 1957. – №71 (490) // №100 (519) // №111 (530).

61 «Іле» газеті. – 1957. – №66 (486).

62 Шыңжаң әдебиет искусствасы. – 1955. – №9.

63 Шұғыла. – 1958. – №1.

64 Сәнікұлы З. Әдеби мұралар жөнінде // Шалғын. – 1980. – №1.

65 Егеубаев О. Тұңғыш кеңес // Мұра. – 1982. – №1.

66 Исаұлы Ш. Жүргенге жөргем ілінеді // Мұра. – 1982. – №1.

67 Мұра. – 1985. – №1-2.

68 Мұра. – 1985. – №3-4.

69 Көктоғай ауданының аңыз-ертегілері. – Көктоғай, 1993. – 374 б.

70 Сауан ауданының аңыз-ертегілері. – Сауан, 1992. – 511 б.

71 Шәуешек қаласының аңыз-ертегілер. – Шәуешек, 1995. – 340 б.

72 Мори ауданының аңыз-ертегілері. – Мори, 1999. – 523 б.

73 Дөрбілжін ауданының аңыз-ертегілері. – Дөрбілжін, 1994. – 347 б.

74 Күнес тарихи материалдары. – 6-кітап. – Күнес, 1996. – 263 б.

75 Кәсейұлы Б. Қазақ халық ауыз әдебиетінің қазіргі ауқымы // Қазақ халық ауыз әдебиеті туралы зерттеулер. – Үрімжі: Шыңжаң халық баспасы, 2010. – 521 б.

76 Мұра журналының 30 жылдық индексі (1982-2012). Құрастырған: Әділет Ахметұлы. – Үрімжі, 2012. – 210 б.

77 Ахметжанұлы Т. Ұлттық әдебиет-көркемөнер мұраларын жинау, зерттеу және кәдеге жарату жайында // Шалғын. – 1980. – №2.

- 78 Маманұлы Ж. Мамырбек Жайырбайұлы жайлы // Шалғын. – 1980. – №2.
- 79 Әбілқайырұлы Е. «Шалғын» жайқала бергей // Шалғын. – 1980. – №3.
- 80 Мырзаханұлы Ж. Қабанбай туралы // Шалғын. – 1981. – №2.
- 81 Әбеуұлы Ә. Қара өлең жайлы // Шалғын. – 1981. – №3.
- 82 Сейдімбеков А. Мың бір маржан (Қара өлең табиғаты). – Алматы, 1989. – 256 б.
- Бақаев Ж. Жаңылтпаш және оның ерекшеліктері // Шалғын. – 1981. – №4.
- 84 Мыңжанұлы Н. Қазақ фольклоры және оның қисса-дастан жанры жайында // Мұра. – 1982. – №1.
- 85 Қанапи О. «Тотынама» тарихынан бір-екі сөз // Мұра. – 1982. – №2.
- 86 Әбетұлы Ғ. Ауыз әдебиеті дастандары мен жазба әдебиет дастандарының қарым-қатынасы // Мұра. – 1982. – №2.
- 87 Қызырханұлы О. «Арқалық» дастаны жайлы аз аял // Мұра. 1983. – №1.
- 88 Райысұлы Ғ. «Тәһир-Зүһра» туралы // Мұра. – 1983. – №1.
- 89 Кінәзбекұлы Ә. «Қозы Көрпеш-Баян Сұлу» жайында // Мұра. – 1982. – №2.
- Егеубаев О. Қазақ халық дастандары // Мұра. – 1984. – №1.
- 91 Ысмайылов Д., Хамзин Б. Мұратына жеткен мұралар туралы // Қазақ ауыз әдебиеті туралы пайымдаулар. – Үрімжі: Шыңжаң халық баспасы, 1984. – 627-644-бб.
- 92 Балықшыұлы Қ. Әдебиет-көркемөнер мұраларымызды жинауға шұғыл кірісейік // Қазақ ауыз әдебиеті туралы байымдаулар. Құрастырған: Қ.Балықшыұлы. – Үрімжі: Шыңжаң халық баспасы, 1984. – 245-251-бб.
- 93 ӘӨИ қолжазба қоры. Қытайдағы қазақтар арасында жүргізілген фольклорлық экспедиция материалдары. – 2013. – 14 мамыр - 5 маусым.
- 94 Қинаятұлы Д. 30 жыл орайында // Мұра. 30 жылдан таңдамалылар. 1-том (1982-2012). Құрастырған: Дәлелбек Қинаятұлы. – Үрімжі, 2012. – 602 б.
- 95 Жанбозұлы К. Жаралым жайындағы мифтердегі ортақтық және даралық // Мұра. 30 жылдан таңдамалылар. 1-том (1982-2012). Құрастырған: Дәлелбек Қинаятұлы. – Үрімжі, 2012. – 397-404-бб.
- 96 Жанбозұлы К. Топан су жөніндегі мифтер туралы салыстырмалы зерттеу // Мұра. 30 жылдан таңдамалылар. 1-том (1982-2012). Құрастырған: Дәлелбек Қинаятұлы. – Үрімжі, 2012. – 433-438-бб.
- 97 Мұра. 30 жылдан таңдамалылар. – Т.1. (1982-2012). Құрастырған: Дәлелбек Қинаятұлы. – Үрімжі, 2012. – 602 б.
- 98 Мыңжанұлы Н. Қазақ мәдени мұраларын зерттеу туралы. – Үрімжі: Шыңжаң халық баспасы, 2010. – 421 б.
- 99 Қалиұлы Ә. Қазақтың батырлық дастандары туралы // Қазақ ауыз әдебиеті туралы байымдаулар. Құрастырған: Қ.Балықшыұлы. – Үрімжі: Шыңжаң халық баспасы, 1984. – 276-309-бб.
- 100 Мұқанұлы Қ. Қазақтың дәстүрлі мәдениеті және ханзу

жазуларының ежелгі айтылымы туралы зерттеулер. – Үрімжі: Шыңжаң халық баспасы, 2011. – 336 б.

101 Қазақ әдебиетінің тарихы. 4 томдық. 1-том. Ауыз әдебиеті. Жауапты редактор: Бексұлтан Кәсейұлы. – Үрімжі: Шыңжаң халық баспасы, 2011. – 811 б.

102 Пәтима. Қазақ салт-дәстүр мәдениеті. Қытай тілінде (HASAKE ZU MINSU WENHUA). – Бейжің: Ұлттар баспасы, 2008. – 165-223-бб.

103 Әлменұлы Қ. Қазымдағы жыр-дастандар. Төрт томдық. Т.1.– Үрімжі: Шыңжаң халық баспасы, 2012. – 480 б.

104 Алпамысұлы М. Қазақ эпосындағы батырлар образын хайуанға теңеудегі эстетикалық көзқарас // Шыңжаң қоғамдық ғылымы. – 1990. – №1. – 64-69-бб.

105 Мөлгаждарұлы И. Қазақтың ұлт атауы жөніндегі мәселелері жайында // Шыңжаң қоғамдық ғылымы. – 1991. – №2.

106 Мәсімханұлы Д. Мифтің анықтамасындағы кейбір мәселелер туралы // Шыңжаң қоғамдық ғылымы. – 1991. – №3.

107 Сейітұлы Ә. Қазақ шежіресінің ұран және таңбамен болған байланысы жөнінде // Шыңжаң қоғамдық ғылымы. – 1991. – №4.

108 Сейітжанұлы З. Шыңжаң қазақ әдебиеті. – Алматы: Қазақ университеті, 1999. – 185 б.

109 Мәсімханұлы Д. Қытай қазақтары поэзиясындағы ұлт-азаттық идеясы. Кандидаттық диссертация. – Алматы, 1999.

110 Шетелдегі қазақ фольклоры. Ұжымдық монография. – Алматы: EvoPress, 2014. – 452 б.

111 Абиханова Г. Қытайдағы қазақ ғашықтық жырлары: Дереккөздері, негізгі сюжеттері, текстологиясы. Философия докторы (PhD) дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. – Алматы, 2019.

112 Қасқабасов С. Ертегілер // Шетелдегі қазақ фольклоры. Жауапты ред. Б.У.Әзібаева. – Алматы: Eve Press, 2014. – 109-148-бб.

113 Тойшанұлы А. Саятшылыққа қатысты фольклор // Шетелдегі қазақ фольклоры. Жауапты ред. Б.У.Әзібаева. – Алматы: Eve Press, 2014. – 149-173-бб.

114 Керім Ш. Қазақ жұмбағы. – Алматы: Санат, 1999. – 248 б.

115 Қазақтың мифтік әңгімелері. Құрастырғандар: Ш.Ыбыраев, П.Әуесбаева – Алматы: Ғылым, 2002. – 320 б.

116 Ұлы дала ойындары: тегі, типологиясы, қоғамдық қызметі. – Алматы, 2022. – 248 б.

117 Қазақстан: Ұлттық энциклопедия. Т.6. – Алматы, 2004. – 696 б.

118 Пропп В.Я. фольклор и действительность. – М., 1976. – 328 с.

119 Косвен М.О. Очерки истории первобытной культуры. М., Изд.Ак.нау. СССР. 1957. – 240 с.

120 Мәсімханұлы Д. Жалғыз тал көрсен қимай жүр // «Әуезов және әлем әдебиеті» атты халықаралық ғылыми-теориялық конференция материалдары. – Алматы, 2001.

- 121 Қыраубаева А. Шығыстық қисса-дастандар. – Алматы: Өнер, 2010. – 342 б.
- 122 Мелетинский Е.М. «Эдда» и ранние формы эпоса. М.: Наука, 1968. – 364 с.
- 123 Қамбарбаева Б. Қазақтың наным-сенімдерінің фольклордағы көрінісі. – Алматы: Жазушы, 2004. – 288 б.
- 124 Қазақ әдебиетінің тарихы. Он томдық. Фольклорлық кезең. Т.1. – Алматы: Қазақ ақпарат, 2008. – 812 б.
- 125 Итеғұлова С. Қазақ фольклорындағы қасқыр бейнесі. – филология.ғыл.кан.ғылыми дәрежесін алу үшін жазылған. Авторефераты. – Алматы, 2002.
- 126 Иманғазин М. Антика әдебиеті. – Алматы: Қазақ университеті, 2008. – 355 б.
- 127 Қазақ балалар ертегілері. – Үрімжі: Жастар-өрендер баспасы, 2006. – 320 б.
- 128 Әзібаева Б.У. Қазақ эпосының сюжеттері. – Алматы, Servise press, 2014. – 576 б.
- 129 Қазақ әдебиеті. Энциклопедиялық анықтамалық. – Алматы: Аударма, 2005. – 573 б.
- 130 Ыбыраев Ш. Бастау (Қазақ халқының фольклоры туралы зерттеулер). – Алматы: Баспалар үйі, 2009. – 160 б.
- 131 Қазақ фольклорының типологиясы. – Алматы: Ғылым, 1981. – 308 б.
- 132 Қорқыт ата кітабы. – Алматы: Жазушы, 1986. – 128 б.
- 133 Қасқабасов С. Жаназық. – Астана: Аударма, 2002. – 584 б.
- 134 Құдис хадистер. Аударған: А.Махат. – Алматы: Мұсылман баспа үйі, 2008. – 129 б.
- 135 Шағантоғай ауданының аңыз-ертегілері. – Шағантоғай, 1996. – 176 б.
- 136 Құран Кәрім. (Аударып, түсінік бергендер: Ғ.Ақытұлы, М.Ақытұлы). – Бейжің: Ұлттар баспасы, 1990. – 634 б.
- 137 Ақтаев С. Күн мен көлеңке. – Алматы: Жалын, 1990. – 424 б.
- 138 Стеблева И.В. К реконструкция древнетюркской религиозно-мифологической система // Тюркологический сборник. – М., 1972. С. 213-226.
- 139 Аймұхамбет Ж. Түркі мифологиясы: типологиялық сипаты, ортақ мотивтер және кейіпкерлер // Turkish world, journal of language and literature. – 2017. – №2. – 25-43-бб.
- 140 Орынбеков М. Ежелгі қазақтың дүниетанымы. – Алматы: Ғылым, 1996. – 164 б.
- 141 Сарбасов Б. «Оғыз-наме» кітаби эпос ескерткіші. – Алматы, 2013. – 148 б.
- 142 Мифы народов мира. Т.2. – М., Советская энциклопедия, 1982. – 720 с.
- 143 Мыңжанұлы Н. Қазақтың қысқаша тарихы. – Үрімжі: Шыңжаң

халық баспасы, 1987. – 680 б.

144 Каскабасов С. Казахское волшебное сказка. – Алма-Ата: Наука, 1972. – 258 с.

145 Қазақстан: Ұлттық энциклопедия. Т.3. – Алматы: Қазақ энциклопедиясының Бас редакциясы, 2001. – 720 б.

146 Күнес ауданының аңыз-ертегілері. 2-кітап. – Күнес, 1991. – 360 б.

147 Қазақ ауыз әдебиетінің қазынасы. 25 томдық. Т.14. аңыз-ертегілер. – Үрімжі: Шыңжаң халық баспасы, 2011. – 758 б.

148 Текес ауданының халық аңыз-ертегілері. 1-кітап. – Текес, 1992. – 285 б.

149 Қазақ ауыз әдебиетінің қазынасы: 25 томдық. Т.13. – Үрімжі: Шыңжаң халық баспасы, 2011. – 640 б.

150 Шалғын. – 1980. – №4. – 121-126-бб.

151 Жеменей ауданының аңыз-ертегілері. – Жеменей, 1991. – 417 б.

152 Ахметов Ә. Түркі тілдеріндегі табу мен эвфемизмдер. – Алматы: Ғылым, 1995. – 176 б.

153 Әуесбаева П. Түркі халықтарының хикаялары. – Алматы: ИП «Сагаутдинова», 2014. – 415 б.

154 Қазақтың мифтік кейіпкерлері. – Астана, 2016. – 276 б.

155 Әбжетов Б. Қазақ ертегілеріндегі үнді-иран мотивтері. Филол.ғыл.канд.дәрежесін алу үшін дайындылған диссертация Авторефераты. – Алматы, 2002.

156 Соколова В.К. Русские исторические предания. –М., 1970. – 289 с.

157 Абсадықов А. Қазақ хандығы және тарихи аңыздар. – Алматы: «Айғаным» баспа үйі, 2017. – 342 б.

158 Абсадық А. Абылай хан: тарихи тұлға һәм фольклорлық қаһарман. – Алматы: «Болашақ» АҚ баспасы, 2020. – 192 б.

159 Сәнік З. Садыхан. Б. Қабанбай баты. – Үрімжі: Шыңжаң халық баспасы, 1987. – 275 б.

160 Абылқасымов Б. Қабанбай батыр. – Алматы: Қазақ мемлекеттік қыздар педагогика институты, 2005. – 107 б.

161 Әуезов М. Абайдың туысы мен өмірі // Абай (Ибраһим) Құнанбайұлы. – Алматы: Әдебиет Әлемі, 2013. – 499 б.

162 Әуезов М. Шығармаларының елу томдық толық жинағы. 50-т. – Алматы: Жібек жолы, 2011. – 472 б.

163 Шалғын. – 1984. – №4.

164 Шіңгіл ауданының аңыз-ертегілері. – Шіңгіл, 1997. – 261 б.

165 Бабалар сөзі: Жүз томдық. Т.87. Тарихи аңыздар. – Астана: Фолиант, 2013. – 430 б.

166 Абылайдың тағы бір жорығы // ӘӨИ-нің қолжазба қоры. 613-бума, 1-дәптер.

167 Көпеев М. 20 Томдық шығармалар жинағы. Т.8. – Павлодар:

2006. – 452 б.

168 Көпеев М. 20 Томдық шығармалар жинағы. Т.9. – Павлодар, 2006. – 366 б.

169 Жаңжүнұлы К. Батыр керей (Көбеш батырдың үш ерлігі) / Көбеш батыр. Құраст.: Мағауия Сұлтанияұлы, сарапшы. Қ.Сартқожаұлы. Өлгей, 1997.

170 М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының қолжазба қоры. 1004-бума, 3-дәптер.

171 Набиолла Н., Карбозов Е.К., Тамабаева Қ.Ө. Ер Жәнібек туралы тарихи жырлар мен аңыздардың текстологиясы // «Керуен» ғылыми журналы №2, 79-том, 2023. – 152-163-бб. <https://doi.org/10.53871/2078-8134.2023.2-12>

172 Баркөл ауданының қисса-дастандары. – Баркөл, 1994. – 580 б.

173 Буыршын ауданының қисса-дастандары. – Буыршын, 1991. – 378 б.

174 Дөрбілжін ауданының қисса-дастандары. – Дөрбілжін, 1994. – 350 б.

175 Қасқабасов С. Ойөріс. – Астана: Астана полиграфия, 2009. – 320 б.

176 Қазақстан тарихы туралы Қытай деректемелері. Т.2. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 80 б.

177 Көбенұлы Қ. Шыңжаңдағы сынтастар, балбал, құлыптас және бұғытастар // Мұра. 30 жылдан таңдамалылар. Т.2. – Үрімжі, 2012. 230-237-бб.

178 Баркөл ауданының өлең-жырлары. – Баркөл, 1994. – 580 б.

179 Мырзаханұлы Ж. Қазақ халқы және оның салт-санасы– Үрімжі: Шыңжаң халық баспасы, 1992. – 598 б.

180 Пангереев А. Қазақ топонимдік фольклоры (филология ғылымдарының докторы ғылыми дәрежесін алу үшін дайындаған диссертация. Ақтөбе, 2010.

181 Аманшаев Е. Кіріспе сөз // Қазақ ономотикасының мәселелері. Республикалық ғылыми-практикалық конференция материалдары. – Астана: Ақжол-баспа, 2004. – 224 б.

182 Буырылтоғай ауданының аңыз-ертегілері. – Буырылтоғай, 1993. – 359 б.

183 Күнес ауданының аңыз-ертегілері. 1-кітап. – Күнес, 1991. – 381б.

184 Пангереев А. Жер-су ұғымы және ол жөніндегі мифологиялық сюжеттер // ҚР ҰҒА хабарлары. Тіл-әдебиет сериясы, 2005. – №2. – 31-35-бб.

185 Нылқы ауданының аңыз-ертегілері. 1-кітап. – Нылқы, 1990. – 282 б.

186 Пангереев А. Жер-су туралы әпсана-хикаяттар // Ақиқат. Ұлттық-қоғамдық-саяси журнал. – 2010. – №9. – 113-116-бб.

187 Қаба ауданының аңыз-ертегілері. – Қаба, 1993. – 392 б.

188 Алпысбаева Қ. Жыр сюжетіне арқау болған топонимдік аңыздар // «Әдеби-рухани мұра: мәдениетаралық коммуникация контексінде»: фольклортанушы ғалым, филология ғылымдарының докторы, профессор А.Ш.Пангереевтің 60 жасқа толуына арналған халықаралық ғылыми-

тәжірибелік конференция материалдары. – Ақтөбе: «Жұбанов университеті» баспа бөлімі, 2019. – 274 б.

189 Базарбаев М. Өлең сөздің патшасы, сөз сарасы. – Алматы, 1973. – 255 б.

190 Сказки и мифы Океании: Пер. с западноевропейских и полинезийских языков. М., 1970. – 671 с.

191 Мұсаев А. Топонимдік фольклор жанрының зерттеушісі // «Әдеби-рухани мұра: мәдениетаралық коммуникация контексінде»: фольклортанушы ғалым, филология ғылымдарының докторы, профессор А.Ш.Пангереевтің 60 жасқа толуына арналған халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. – Ақтөбе: «Жұбанов университеті» баспа бөлімі, 2019. – 274 б.

192 Әдебиеттану терминдер сөздігі. – Құрастырғандар: З.Ахметов, Т.Шаңбай. – Алматы: Ана тілі, 1998. – 384 б.

193 Әзібаева Б. ХХІ ғасыр және фольклор // Қазақстандағы қазіргі заман фольклоры. – Алматы, 2014. – 422 б.

194 Набиолла Н. Кенжелин К. Алимхан А.А. Қытайдағы түркі негізді көне топонимдердің бүгінгі жай-күйі // Торайғыров университетінің Хабаршысы. Филология сериясы. 2024. – №4. – 313-327-бб.

195 Мәтбек Н. Сүлеймен Бақырғанидың шығармашылық өмірбаяны: Монография / Н.Қ.Мәтбек. – Алматы: Қазақ университеті, 2018. – 166 б.

196 Қыдыр Т. Мұхаммед пайғамбардың көркем бейнесінің әдебиетте жырлану ерекшеліктері // ҚазҰУ хабаршысы. Шығыстану сериясы. – 2016. – №1. – 241-245-бб.

197 Бабалар сөзі. Жүз томдық. Т.95. – Астана: Фолиант, 2014. – 432 б.

198 Сейітұлы Қ. Пайғамбарларға иман. – Алматы: «Көкжиек-Б» баспасы, 2010. – 120 б.

199 Қасқабасов С. Таңдамалы. Т.6. – Нұр-Сұлтан: Фолиант, 2020. – 173-184-бб.

200 Адамбаев Б. Тарихи аңыз-әңгімелер // Қазақ фольклорының типологиясы. – Алматы: Ғылым, 1981. – 308 б.

201 Мұхтасар. Аударған: Ә.Жәмішұлы. – Алматы: Жазушы, 1992. – 208 б.

202 Эпос о Гильгамеше. Перевод с аккадского И.М. Дьяконова. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1961. Таблицы IX-XI. С. 57-82.

203 Пірәлиева Г. Көркем прозадағы психологизмнің кейбір мәселелері. – Алматы: Алаш, 2003. – 328 б.

204 Набиолла Н., Қасқабасов С.А., Сейітжанов З.Н. Хикаят және қоғамдық сана // "Керуен" | №2, 83-том, 2024. <https://doi.org/10.53871/2078-8134.2024.2-02>

205 Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII-XIX вв. – М.: Наука, 1967. – 342 с.

206 Сейдімбек А. Қазақтың күй аңыздары. Филол.ғ.д. дәрежесін алу үшін жазылған диссертация авторефераты. – Алматы, 1997. – 37 б.

- 207 Мамиева Б. Асан қайғы туралы аңыздар. Филология ғылымдарының кандидаты дәрежесін алу үшін дайындаған диссертация. – Алматы, 2007.
- 208 Дүйсенбі А. Түркі аңыздары мен эпсаналары. – Астана: «Сарыарқа» баспасы, 2011. – 260 б.
- 209 Фольклортану терминдерінің сөздігі. – Алматы: Brand Book, 2020. – 272 б.
- 210 XX ғасыр әдебиет қамбасы. Мақалалар жинағы. – Бейжин: Ұлттар баспасы, – 2014. – 1294 б.
- 211 Мифы, легенды, предания тувинцев [Текст] / ; [Российская академия наук, Сибирское отделение, Институт филологии; составители: Н. А. Алексеев [и др.]; ответственный редактор В. В. Илларионов]... – Новосибирск: Наука, 2010. - 364 с.– (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока: осн. А. Б. Соктоевым; Т. 28 . . – 426 экз. – ISBN 978-5-02-032128-1
- 212 Құлбарақ С.О., Жолмаханова А.Б., Башенова Ә.М. Қытайдағы қазақ топонимдік аңыздары мен мотивтер // Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің ХАБАРШЫСЫ.ФИЛОЛОГИЯ сериясы. – 2025. –№3 (152). – 206-219-бб. <https://doi.org/10.32523/2616-678X-2025-152-3-206-219>
- 213 Nassikhat Nabiolla, Yerkhan Karbozov, Zufar Seytzhonov, Gulnaz Dautova. Cultural Adaptation of Kazakh Oral Traditions in Diaspora: A Comparative Analysis Across Mongolia, Uzbekistan, Kyrgyzstan and China // <https://www.folklore.ee/folklore/vol98/kazakh.pdf>.<https://doi.org/10.7592/FEJF2026.98.kazakh>
- 214 Сейітжанұлы Н. Асан қайғының сөздерінен (ел аузынан жиналған материалдар) // Профессор З.Н.Сейітжанның жеке кітапханасындағы архивтен (төте жазуда).