Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті

ӘОЖ 821.512.122:398

Қолжазба құқығында

КЕНЖЕҚОЖАЕВА АҚБОТА

Қазақ және түркі фольклорындағы Қожанасыр бейнесі

«8D02304 – Әдебиеттану»

Философия докторы (PhD)
дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация

Отандық ғылыми кеңесші:
Мамбетов Ж.О., ф.ғ.к., доцент
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ

Шетелдік ғылыми кеңесші:
Фикрет Туркмен, доктор, профессор
Еге университеті
(Измир, Түркия)

Қазақстан Республикасы
Алматы, 2025

МАЗМҰНЫ

АНЫҚТАМАЛАР 3
КІРІСПЕ 6
1 ҚОЖАНАСЫР БЕЙНЕСІ ЖӘНЕ ОНЫҢ ЗЕРТТЕЛУІ 13
1.1 Қожанасыр бейнесінің генезисі 13
1.2 Қожанасыр есімдерінің антропонимиялық алуан түрлілігі 24
1.3 Қазақ фольклорындағы Қожанасыр бейнесі және зерттелуі 35
1.4 Қожанасыр бейнесі және оның өзге түркі халықтары (өзбек, ұйғыр, қырғыз, татар, түрік) фольклорында зерттелуі 52

2 ФОЛЬКЛОРДАҒЫ ҚОЖАНАСЫР БЕЙНЕСІНІҢ ТИПОЛОГИЯСЫ МЕН ТРАНСФОРМАЦИЯЛАНУЫ 74
2.1 Қожанасыр бейнесінің түркі халықтары фольклорындағы типтік және трансформациялық қырлары 74
2.2 Қожанасыр – сопылық ілімнің өкілі 94
2.3 Қожанасыр туралы әңгімелердегі қозғалыс, уақыт және кеңістік категориялары 107
2.4 Қожанасыр бейнесінің қазіргі әдебиетте трансформациялануы 127

ҚОРЫТЫНДЫ 141
ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ 144

АНЫҚТАМАЛАР

Бұл диссертациялық жұмыста келесі ұғымдарға сәйкес анықтамалар қолданылған:

Адаптация (лат. *adapto* – бейімдеймін) – әдеби шығарманың белгілі бір ортаға әдетте дайындығы төмен оқырмандарға лайықталып, солардың қабылдауына бейімделіп қайта жазылуы.

Анекдот (грек. *anekdotos* – жарияланбаған) – қысқа, күлдіргі әңгіме, фольклордың барлық кезеңдерге тән, өміршең жанры. Басты ерекшеліктері – баяндаудың шындыққа жанасымдылығынан гөрі, тапқырлық танытатын қызықтылығы, әдейі әзілдеп айту шеберлігі.

Әдеби байланыс – ұлттық әдебиеттер арасындағы көркемдік дәстүрлер жалғастығы, ықпалдастығы. Әдеби байланыс нышандары жазушының қалыптасқан әдеби дәстүрлерге табан тіреуінің нәтижесінен, сондай-ақ тамырлас әдебиеттердің арасындағы типологиялық ұқсастықтан туындайды.

Әдеби қаһарман – әдебиеттің идеялық-эстетикалық рөліне сай бейнеленетін тұлға. Ол қатардағы кейіпкерлерге, персонаждарға қарағанда бас кейіпкер, жан-жақты сомдалған толыққанды образ саналады. Әдеби қаһармандар шығармада өзіне тән рухани және қоғамдық жүк көтереді.

Әдеби мұра – көркем әдебиеттің, сөз өнерінің өткен дәуірден қазіргі заманға жеткен туындылары. Әдеби мұра – халықтың әр түрлі тарихи кезеңдегі мәдени өресінің, әлеуметтік хал-жайының, тілдік, эстетикалық талғамының айғағы.

Әдеби процесс – бұл белгілі бір дәуірде, сонымен қатар, ұлттар мен елдердің, аймақтардың, әлемнің күллі тарихи кезеңдерінде өмір сүріп келе жатқан әдебиеттің тарихи – заңды қозғалысы.

Әдеби характер – (мінез) (грек. *character* – мінез, ерекшелік) – кейіпкердің мінез бітімі, адамның бойына, психологиясына, қимыл-әрекеттеріне тән сан түрлі қасиеттердің бірігіп, біте қайнған тұтастығын танытатын мінез-құлық өзгешелігі.

Әзіл – күлдіргі сөз, кекесін, сықақтың қалжыңмен келетін жеңіл түрі. Әзілдеу – адамның бойындағы, іс-әрекетіндегі, сөйлеу мәнеріндегі кемшілікті сыпайылап айту, әзіл-ойдың өткірлігі, кемшілікті көре білетін, қиыстырып айтатын тапқырлықтан туады.

Әңгіме – оқиғаны баяндап айтуға негізделетін, қара сөзбен жазылған шағын көркем шығарма.

Жаңашылдық және дәстүр – әдеби процеске тән жалғастықты, жазу творчествосындағы халықтық үлгілер мен өзіндік соны сипат-қасиеттердің бірлігін танытатын ұғым, қалыптасып, сұрыпталған көзқарас, түсініктер, көркемдік үлгі-өрнектер, тәсілдер жатады.

Жергілікті колорит – әдеби шығармаларда белгілі бір қоғамның өміріне, сол ортаға, мекен-жайға тән ерекшеліктердің көрініс табуы, суреткер жазбаларының жергілікті сипаттағы бояу-реңкі.

Идеология – қоғамдық ой-сана, әлеуметтік идеялар мен көзқарастар жүйесі. Ол саяси праволық, моральдық, діни және философиялық эстетикалық ұғымдарды қамтиды.

Кейіпкер (персонаж) – көркем әдебиетте роман, повесть, әңгімеде, драмалық шығармада, поэмада бейнеленетін уақиғаға қатысушы.

Кекесін (ирония) (грек. *eironeia* – жорта ойлау, алдау) – сөзді тура мағынасында айтылғандай қолдана отырып, бірақ оған қарама-қайшы мағына беру, сөйтіп ойды жеңіл әзіл-қалжыңмен, зілсіз кекесінмен керісінше айту тәсілі.

Комедиялық (орысша комическое) – күлуге, мысқылдауға лайық қоғам өміріндегі елеулі қайшылықтар, күлкі туғызатын оған мінез, іс-әрекеттер, келеңсіз, келіссіз жайлар, оқиғалар, осындай жағдайлардағы адам мінезіне тән кісі күлерлік сипат.

Компаративизм (салыстыру, салыстырмалы деген сөз) – әдебиеттану ғылымында орын алған салыстырмалы-тарихи әдіс.

Көшпелі сюжет – ауыз әдебиетіне байланысты пайда болған ұғым. Көшпелі сюжет – бір елден бір елге, бір әдебиеттен екінші әдебиетке ауысып жүретін, ортақ оқиғалық желі.

Қағытпа (реплика) – қарсы пікір айту, сөз қайыру, шығармадағы кейіпкерлердің сөйлесуі (диалогы) кезіндегі орнын тауып қарсы айтылатын өткір жауап сөз.

Мәңгілік бейнелер – белгілі бір заманда, қоғамдық ортада қалыптасқан мінез-ерекшелігі бар, сонымен бірге бойына жалпы адамзатқа тән сипат-қасиеттер де айқын танылатын, типтік тұлға дәрежесіне көтерілген әдеби бейнелер.

Парадокс (грек. *paradoxon* – кенеттен, күтпеген деген мағынада) – үйреншікті ұғым-түсінікке қарама-қайшы келетін (не сырттай солай көрінетін) ой-тұжырым, әдебиетте қарама-қарсы ұғымдарды жақындату, ұштастыру негізінде ойды әдеттегіден тыс, тосын, өткір түрде айту үшін қолданылады.

Прототип (грек. *prototypon* – түп, төркін бейне) – әдеби шығармадағы кейіпкердің бейнесін жасауға тірек, негіз болатын өмірде болған адам, яғни өмірде бар бастапқы, түпкі тұлға.

Символ – әдебиетте ойды астарлап, басқа нәрсені суреттеу арқылы жасалатын нақтылы сипаты бар балама бейне.

Сықақ (лат. *satira* – әр түрлі, көбінше өткір сықақ түріндегі өлеңдер тобы деген мағынада қолданылған) – қоғамдық өмірдегі қайшылықты, әділетсіздік пе озбырлық секілді жиреніште мінез-қылықтарды өткір сынға алып, шенейтін ащы мысқыл, кекесінге толы шығарма.

Сықақ ертегілер – кейінірек дүниеге келген, жаңа тарихи кезеңдердің жемісі; ертегілердің тілі өткір келеді, жамандық біткенді, қоғамдағы небір жағымсыз құбылыстарды әшкерелеп отырады.

Ұлттық характер – әдеби шығармадағы кейіпкердің ұлттық сипатымен ерекшеленген мінез-бітімі, оның белгілі бір халықтың өкілі екендігін танытатын психологиялы және ойлау, сөйлеу өзгешелігі.

Фольклор – халықаралық таралымға ие болған ұғым-термин. Фольклорды (ауыз әдебиеті) зерттейтін ғылымды отандық ғалымдар қалыптасқан ортақ ұғым-терминнің негізінде фольклортану (фольклористика) деп атайды.

Шенеу (сарказм) – ащы мысқыл, кекесін, сықақ, келеке. Гректің шымшып тарту деген сөзінен шыққан. Сөзбен түйреу – етке тіс батыру дегендей мағына береді.

КІРІСПЕ

Жұмыстың жалпы сипаттамасы. Түркі халықтарының фольклорлық әлеуетін танытатын бірден-бір бейнесі – Қожанасыр. Бұл бейне кездеспейтін фольклорлық кеңістік кемде-кем. Ол жайлы аңыз-әңгімелер, анекдоттар мен хикаялар түркі халықтарының, Орта Азия мен Шығыс елдерінің фольклорында кеңінен таралған. Қожанасыр туралы алғашқы жазба деректердің XIII ғасырға тиесілі екенін ескерсек, сол кезеңнен бері әдеби сахнадан түспеген бұл кейіпкердің өміршеңдік қабілеті жоғары екенін аңғарамыз. Оның бейнесі бір мәдениеттен келесі мәдениетке, бір дәуірден келесі дәуірге ауысу барысында сан түрлі өзгерістерге ұшырап отырды. Заманауи әдебиеттің даму тенденциясы және ғылыми-инновация, жаңа технологиялар саласындағы жаңалықтар оның бейнесіне басқа да өзгерістер енгізіп, оның біз танымаған жаңа қырларын дамытты.

Жаһандану дәуірінде заман ағымына сай дамушы әдебиетті қалыптастыру үшін әдеби дәстүр мен жаңашылдық, сабақтастық сынды ұғымдар өзара үйлесім тауып, бір арнада тоғысуы қажет. Бұл тұрғыда түркі халықтарының бай фольклорлық мұрасы мен сол мұраларда насихатталған рухани-адамгершілік құндылықтар жаңа әдебиеттің мызғымас іргетасына айналуы тиіс.

Зерттеу жұмысының өзектілігі. Жаһандану жағдайында түркі халықтарының мәдени бірегейлігі мен мұрасына, рухани бастауларына деген қызығушылықтың жандануы аясында Қожанасыр бейнесінің көп қабатты құрылымына кешенді зерттеу, салыстырмалы және пәнаралық ғылыми талдау жүргізудің маңызы жоғары. Қожанасыр – қазақ, қырғыз, өзбек, ұйғыр, татар, түрік және өзге де түркі халықтарының фольклорындағы тұрақты кейіпкер болғандықтан түрлі дәстүрлер арасындағы «алтын көпір» ретінде қызмет етеді. Өйткені бұл бейне түбі бір түркі халықтарының ортақ тарихи жадын сақтап қана қоймай, бүгінгі таңда да өзектілігін жоймайтын моральдық және философиялық ұстанымдарды дәріптеуге өлшеусіз үлес қосады. Қазақстан Республикасының ЮНЕСКО-ның Материалдық емес мәдени мұраны қорғау туралы конвенциясын (2003) іске асыруға қатысты ұлттық баяндамасында Қожанасыр бейнесін ұлттық бірегейлік контексінде қарау ғылыми-фольклорлық зерттеулердің нысанасына айналуы қажет екені баса айтылды. «Жұртшылықтың қазақ ертегілері мен аңыздарына, Жиренше шешен, Алдар көсе, Қожанасыр, Аяз би, Асан-қайғы сияқты тарихи тұлғаларға байланысты халық арасында кең таралған әңгімелерге, әзілдер мен нақыл сөздерге деген қоғамдық қызығушылық айқын байқалады. Алайда, осы бай фольклорды жинау және ғылыми очерктер шығару академиялық басымдыққа ие болған жоқ. Дегенмен, ғалымдар элементтен ұлттық сипатты, әлеуметтік сатира мен әзілді, Қожанасыр бейнесін ел ішінде және шетелде креативті бірегейлік ретінде ілгерілету қажеттілігін түсінуі тиіс. Қожанасырдың ерекше тұлғасын ұлттық бірегейлік контексінде қарау ғылыми-фольклорлық зерттеулердің нысанасына айналуы қажет. ... Сатиралық шығармалардың жинақталуы, олардың баспасөздің басты беттерінде жарық көруі, сын мақалалардың зерттелуі, сондай-ақ, Қожанасырға тән қазақы ерекшеліктердің ашылуы мен оның халық әдебиетіне қосқан үлесін бағалау –

осының барлығы ғалымдардың зерттеу күн тәртібіне енгізілуі қажет» [Ұлттық баяндама, 120] деген пікір бұл жұмыстың өзектілігін айқындай түседі.

Зерттеу жұмысының мақсаты. Түркі халықтарының бай фольклорлық мұрасын, рухани тұтастығын танытатын күрделі әрі мәдени феномен Қожанасыр бейнесін кешенді зерттеу.

Зерттеу жұмысының міндеттері:

1. Қожанасыр бейнесінің шығу тегі жөніндегі тұжырымдарды талдау, оның бейнесіне қатысты алғашқы деректердің жинақталуы, жариялануы мен зерттелуі туралы еңбектерді жүйелеу;
2. Қожанасыр бейнесінің түрлі халықтардағы антропонимдік алуан түрлілігін талдау;
3. Қазақ фольклорындағы Қожанасыр бейнесінің зерттелуі мен репрезентациясын саралау;
4. Өзге түркі халықтары (ұйғыр, татар, түрік, өзбек және қырғыз) фольклорында Қожанасыр бейнесінің зерттелу мәселелерін қарастыру, өзіндік ұқсастықтары мен айырмашылықтарын салыстыру;
5. Қожанасыр туралы «Өлген қазан» әңгімесінің түрлі түркі халықтарындағы нұсқаларына салыстырмалы талдау жүргізу, мәдени-әдеби контекст аясында мәтіннің бейімделуі мен өзгерістерін айқындау;
6. Қожанасыр бейнесінің сопылық табиғатын айқындау және ол туралы туындылардағы сопылық ілімнің негізгі тұжырымдарын саралау;
7. Қожанасыр туралы туындылардағы қозғалыс, уақыт және кеңістік категорияларын талдау;
8. Қожанасыр бейнесінің қазіргі әдебиеттегі трансформациялану үдерісін зерделеу.

Зерттеу нысаны. Түркі халықтары фольклорындағы (өзбек, ұйғыр, татар, қырғыз, түрік) Қожанасыр туралы әңгімелер корпусы.

Зерттеу пәні. Қожанасыр бейнесінің түркі халықтарының фольклорындағы, жазба әдебиетіндегі, діни-философиялық дәстүрдегі және қазіргі әдебиеттегі трансформациясы.

Зерттеу жұмысының әдістері.

– Қожанасыр бейнесінің түркі халықтары фольклорындағы эволюциясын, сондай-ақ, ортақ тұстары мен айырмашылықтарын айқындау үшін салыстырмалы-тарихи әдіс;

– Нарративтік және символдық элементтерді талдау мақсатында құрылымдық-семантикалық талдау әдісі;

– Қожанасыр бейнесін түркі халықтарының бірегейлігі, ортақ мәдени жады, рухани-философиялық құндылықтар контексінде интерпретациялау мақсатында мәдени-релятивизм әдісі;

– Қожанасырға қатысты әңгімелердегі сопылық және этикеттік астарларды айқындау үшін философиялық және герменевтикалық әдіс;

– Қожанасыр бейнесінің қазіргі әдебиеттегі трансфорациялары мен әртүрлі интерпретацияларын қарастыру үшін интермәтіндік талдау әдісі қолданылды.

Сондай-ақ, жинақталған мәтіндердегі ортақ тақырыптар мен мотивтерді, өзіндік ерекшеліктері мен ұқсастықтарын анықтау мақсатында салыстырмалы және типологиялық талдау, материалдарға шолу, мазмұндық, идеялық ерекшеліктерді сипаттау тәсілдері қолданылды. Қожанасыр бейнесіне қатысты ұқсастықтар мен айырмашылықтар туралы тұжырымдарды топтастырып, қорытынды шығаруға мүмкіндік беретін жүйелеу әдісі де үлкен маңызға ие болды.

Зерттеу жұмысының теориялық (әдіснамалық) негізі. Қожанасыр бейнесінің шығу тегі, қалыптасуы және дамуы, түркі халықтары арасында таралуы, өзара ұқсастықтары мен айырмашылықтары, сопылық ілімнің өкілі ретіндегі интерпретациясы, қазіргі әдебиеттегі репрезентациясы мен трансформациясы жөніндегі отандық және шетелдік зерттеушілердің ғылыми мақалалары, зерттеу еңбектері, монографиялары мен докторлық диссертациялары, энциклопедиялар, түсіндірме сөздіктер зерттеу жұмысының теориялық негізін құрады.

Қожанасыр туралы алғашқы жазба деректер XV ғасырдан бастап жүйеленіп, жинақтала бастады.

– Қожанасыр бейнесі жөніндегі мәліметтерді жинау, жариялау және ғылыми айналымға енгізуге А. Лауд, А. Галланд, Г. Вуд, Д. Кантемир, Гр. Янский, Г. Майер, Ф.А. Брокгауз, Д. Форнетти, И. Кунош және т.б. ғалымдар;

– Қожанасыр бейнесінің шығу тегі жөніндегі ғылыми тұжырымдар К.С. Давлетов, М. Тахмасиб, В.А. Гордлевский, А. Өртенланы, М.А. Султанов, Р. Дениз, Н.Б. Солтанова, Д. Фейзиев, С. Сакаоглу, И. Дакуки, Д. Кішібеков, С. Қасқабасов, С. Чыкла, М. Айдын, С. Қожагөз, М. Әуезов, Т. Қожакеев еңбектерінде;

– Қожанасыр есімдерінің түрлі халықтардағы нұсқалары туралы құнды пікірлер С.Д. Коцюбинский, Т. Ажароглу, Х. Оразаев, С. Зухба, С.Х. Анчек, Ш.Х. Хут, А. Альптекин, С. Ердоған, Н.И. Кирей, А.А. Феррах, А. Захаров, С.Т. Юлдашева, И.Х. Данишменд, Ш. Курган, М. Харитонов, Э.Г. Вартаньян, Э.А. Шамотина, Г. Қортабаева, А. Кара, М. Думан, С. Ишык, Д. Чжу, С. Ли және т.б. еңбектерінде;

– Қазақ фольклорындағы Қожанасыр бейнесі-Н. Нұртазина, Р. Бердібаев, Қ. Саттаров, С. Сейітов, Т. Қожакеев, Е. Ысмайылов, М. Ғабдуллин, Б. Адамбаев, А. Мусаев, П. Әуесбаева, А. Бейсенғалиева, А. Ахметбекова, Х.З. Ақназаров, М. Сатинбекова, Қ. Молдатаев, Б. Қанатқызы және т.б. ғалымдардың еңбектерінде;

– Өзге түркі халықтары фольклорындағы Қожанасыр бейнесі М. Тевфик, Н. Аминов, А. Кашкарбеков, Ю.М. Оташ, Ф. Юлдашева, А. Кахор, Г. Гулом, Ш. Зунун, Х. Зарифов, К. Имамов, И. Озмен, Э. Солмаз, А. Рахман, К. Бату, М. Джангазиев, В. Челеби, Ф. Кёпрюлю, И.Х. Коньялы, П.Н. Боратав, И. Башгоз, С.Д. Сайерс, Ф. Туркмен, М. Экичи, Х. Дедебагы, А.К. Тежер, З. Байрактар, Я. Мадалиев, Г. Торусдаг, И. Айдын, Ф. Аслан, М.Ш. Болтаева, С. Фэн, М. Карачалы, А. Гюнвар, И. Эмре, С.А. Жомерт, Р.Ф. Буррил, О. Огузхан, И. Шах, А. Гокташ, Ш. Бойраз, Ч. Сюме, Э. Шеноджак, А. Умарходжаев, М. Атакан, Ю. Кыналы, А.Ф. Ариджы және т.б. еңбектерінде жан-жақты қарастырылды.

Осы зерттеулер кешені диссертацияның теориялық-әдіснамалық арқауын құрайды.

Зерттеу жұмысының негізгі дереккөздері. Қазақстан Республикасының Ұлттық кітапханасы, Түркия Республикасы, Эге университетінің Орталық кітапханасы, Эге университеті жанындағы Түркі әлемі зерттеулері институтының Фикрет Туркмен атындағы кітапханасы, ҚР БҒМ Ғылым комитеті «Ғылым ордасы» РМК Орталық ғылыми кітапханасы, М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының фольклортану бөлімінің кітап қорлары, Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің Әл-Фараби кітапханасының материалдары зерттеу жұмысына негіз болды.

Зерттеу жұмысының ғылыми жаңалығы. Қожанасыр бейнесінің қазақ және түркі фольклорындағы ерекшеліктері мен ұқсастықтары, түркі халықтары мәдениетіндегі, қазіргі әдебиеттегі маңызы айқындалды. Қазақ және түркі (өзбек, өзбек, ұйғыр, татар, қырғыз, түрік) фольклорындағы Қожанасыр бейнесіне салыстырмалы талдау алғаш рет жүргізілді.

Қожанасыр бейнесінің түркі халықтары фольклорындағы жергілікті ерекшеліктері мен ортақ тұстары айқындалды.

Бейненің жаһандық өзгерістерге сай бейімделіп, қазіргі әдебиеттегі трансформациясы сараланды.

Қазақ және өзге түркі халықтары арасындағы әдеби-мәдени сабақтастықты нығайтуға ықпал ететін, ортақ түркілік мәдениеті тасымалдаушы кейіпкер екені анықталды.

Зерттеудің теориялық және практикалық маңызы. Жұмыс нәтижелерін жоғары оқу орындарында білім алушыларға, жас ғалымдарға фольклортану, салыстырмалы әдебиеттану, түркітану, түркі әдебиеті, мәдениеттану, мәдениетаралық коммуникация және т.с.с. пәндер бойынша оқытылатын арнайы курстар мен дәріс, семинар сабақтарында пайдалануға болады. Сондай-ақ, зерттеу нәтижелері әдебиеттанушы, түркітанушы, мәдениеттанушы, әлеуметтанушы ғалымдар, жоғары оқу орындарының оқытушылары мен білім алушылары үшін теориялық және практикалық құндылыққа ие. Сонымен қатар, келешекте мәдени интеграция және түркі мұрасын дәріптеу мақсатында жүзеге асырылатын зерттеулер үшін әдіснамалық база ретінде бағыт-бағдар көрсетуге мүмкіндік береді.

Қорғауға ұсынылатын негізгі нәтижелер мен тұжырымдар.

1. Қожанасырға қатысты алғашқы деректер XV-XVI ғасырларға тиесілі қолжазбаларда кездеседі. Қожанасыр туралы көне қолжазбалар мен басылымдар олардың жариялану тарихы, Қожанасыр бейнесінің зерттелуі жөніндегі еңбектер хронологиялық принциппен жүйеленді. Қожанасыр бейнесінің генезисін айқындау барысында араб фольклорындағы Джуха образы, парсы және әзірбайжан ойшылы Насир ад-Дин Туси, түркі фольклорындағы Насреддин Ходжа тұлғасы негізгі нысанға алынды, аталған кейіпкерлер арасындағы типологиялық ұқсастықтар мен өзгешеліктер анықталды.

2. Қожанасыр бейнесі түркі халықтары мен Шығыс-Орта Азия елдерінің әдеби-мәдени және діни дәстүрлерінің тоғысы нәтижесінде қалыптасқан. Оның есімдерінің алуан түрлілігі бұл бейненің географиялық таралу ауқымына әрі

түрлі этномәдени ортадағы ерекшеліктерге бейімделуіне негізделеді. Қожанасыр есімінің түрлі нұсқаларының қалыптасуы тілдік ерекшеліктерге ғана емес, бейненің жергілікті мәдени трансформациясына да байланысты. Түрік тілінде «сый-құрметке ие адам», «мырза» деген мағыналарды қамтитын «Эфенди» атауы қазақ-қырғыз тілдерінде «аңқау», «аңғал адам» мағынасын қамтитын ««Әпенді» тұлғасында қолданылады. Яғни бұл есім дыбыстық трансформацияға ғана емес, мағыналық өзгерістерге де ұшыраған.

3. Қазақ фольклорындағы Қожанасыр бейнесінің зерттелуі мен репрезентациясы сараланды. Қазақ әдебиетіндегі Қожанасыр туралы туындылардың жанрлық тиесілігі айқындалды. Бұл бейненің қазақ әдебиетіндегі трансформациясын талдау барысында тағы бір күлдіргі кейіпкер – Алдар көсемен ұқсастықтары мен айырмашылықтары айқындалды. Алдар көсе бейнесіне тән тапқырлық пен айлакерлік Қожанасырдың кешенді бейнесінің бір қырын ғана құрайды. Екі кейіпкер де әлеуметтік әділетсіздік мәселелерін қозғап, әлсіздердің жақтасы ретінде әрекет етеді. Алайда Қожанасырға тән сопылық, ұстаз, данагөй, тәлімгер тәрізді қасиеттер Алдар көсе бейнесінде кездеспейді. Бұл екі бейненің географиялық таралу аймағы бойынша да елеулі өзгешеліктер бар.

4. Зерттеу барысында түркі халықтары (өзбек, ұйғыр, қырғыз, татар, түрік) фольклорындағы Қожанасыр бейнесінің зерттелуі, аталған түркі халықтарындағы әдеби портреті, бейненің өзіне жүктеген әлеуметтік-мәдени миссиясы және ол туралы әңгімелердегі елеулі сюжеттік өзгерістер арқылы көрініс табатыны анықталды. Өткен ғасырдағы саяси төңкерістер, әлеуметтік бас көтерулер және соғыс секілді маңызды оқиғалар Қожанасыр бейнесіне және ол туралы әңгімелердің мазмұнына бірқатар өзгерістер енгізген.

5. Қожанасыр бейнесі бүкіл түркі халықтарының халық ауыз әдебиеті мен мәдениетінде айрықша маңызға ие. Түркі халықтары арасында кең тараған «Өлген қазан» әңгімесінің тоғыз түрлі нұсқасына талдау жүргізілді. Талдау барысында аталған әңгіменің идеялық, мазмұндық-сюжеттік айырмашылықтары ғана емес, нұсқалар табылған халықтардағы Қожанасыр бейнесінің ортақ тұстары мен өзгешеліктері де анықталды.

6. Қожанасыр бейнесінің қалыптасуына және оның түркі халықтары арасында кеңінен таралуына ықпал еткен негізгі тетіктердің бірі – сопылық ілім. Қожанасыр туралы әңгімелерде кейде айқын, кейде жасырын байқалатын діни түсініктер мен идеялар оның сопылық ілімнің өкілі екенін айқындай түсті. Қожанасыр қарсы тарапқа жеткізгісі келген кей ойларын жалаң әзілмен ғана емес, астыртын ұғымдар мен парадокстар арқылы мәлімдеген. Осылайша, Қожанасыр бейнесі арқылы насихатталған сопылық ілім формализм мен діни догматизмге қарсы тұратын күш, ақиқатқа ұмтылыс ретінде танылды.

7. Қожанасыр туралы әңгімелердегі қозғалыс, уақыт пен кеңістік категорияларын талдау оның уақыт пен кеңістікке тәуелсіз, тұтастыққа, кемелдікке ұмтылған үздіксіз қозғалыстағы кейіпкер екенін айқындады. Кемелдікке жету жолындағы сенімді серігі – есегі, түрлі сынақтар мен кедергілер ретінде қызмет ететін кеңістік атрибуттары – базар, шаһар, үй, ауыл, мешіт және т.б. арқылы танылады. Әңгімелерде жиі кездесетін «бір күні» тіркесі

Қожанасырға қатысты туындылардың уақыт бойынша шектеулі еместігін, яғни уақыттан тыс өміршеңдікке бейімділігін көрсетеді.

8. Қожанасыр бейнесінің қазіргі әдебиеттегі трансформациясы оның әмбебаптығын және әлеуметтік-мәдени, ғылыми және т.б. жаңалықтарға бейімделу қабілеттілігін айғақтайды. Кейіпкер әдебиеттегі дәстүр мен сабақтастықты жаңашылдықпен шебер үйлестіре отырып, заман ағымына сай жаңа функцияларды жүзеге асыруды да көздейді. Мұны Қожанасырдың кеңестік және посткеңестік кезеңде әлеуметтік әділетсіздікті әшкерелеуге бағытталған өткір сатиралық құрал ретінде қолданылуы, соғыс жылдарында халықтың рухын көтеру мақсатында пайдаланылуы дәлелдейді. Сонымен қатар, Қожанасыр – түбі бір түркі елінің ортақ мұрасы, көпғасырлық дүниетаным, тарих, тұрмыс-тіршілік, ұлттық болмыс пен характер эволюциясының көркем бейнеге айналған көрінісі екені айқындалды.

Зерттеу жұмысының жариялануы мен сыннан (апробациясы) өтуі.

Зерттеу жұмысының негізгі ғылыми нәтижелері мен тұжырымдары отандық және шетелдік басылымдарда, халықаралық ғылыми-практикалық конференциялар жинақтарында 11 мақала түрінде жарияланды. Оның ішінде, Scopus (Скопус) халықаралық деректер базасында 1 ғылыми мақала, Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігінің Ғылым және жоғары білім беру сапасын қамтамасыз ету комитеті ұсынған тізімге енетін журналдарда 2 мақала жарық көрді. Халықаралық ғылыми конференциялар материалдарының жинақтарында 7 мақала жарияланып, шетелдік ғылыми конференцияда 1 баяндама жасалды.

Scopus (Скопус) халықаралық деректер базасына енетін журналда:

1. Мудрость и юмор Ходжи Насреддина в контексте различных версий притчи о казане // Новые исследования Тувы. – 2025. – №2. – С. 300-311. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2025.2.18

ҚР БҒМ БҒСБК ұсынған журналдарда:

1. The image of Kozhanasyr in folklore of world literature // Bulletin of the Eurasian Humanities Institute. – 2024. – № 2. – pp. 27-134. DOI https://doi.org/10.55808/1999-4214.2024-2.13

2. Problems of genres of works about Kozhanasyr In kazakh literature // Bulletin of S.Ualikhanov KU. Philological Series. – 2024. – №3. – pp. 183-192. DOI: https://doi.org/10.59102/kufil/2024/iss3pp183-192

Халықаралық және шетелдік ғылыми конференция материалдарында баяндалған және талқыланған диссертацияның негізгі нәтижелері:

1. Түркі халықтары әдебиетіндегі Қожанасыр бейнесінің зерттелуі. «Жаһандық ғылым және инновация: Орталық Азия» // XVIII Халықаралық ғылыми-практикалық конференциясының ғылыми тәжірибелік журналы. – Астана: 2023 жыл. – 122-123 бб.

2. Қожанасыр бейнесін зерттеу мәселелері // «Фараби әлемі» атты халықаралық ғылыми конференция. – Алматы: 2023 жыл. – 179-180 бб.

3. Қазақ фольклорындағы Қожанасыр бейнесі // XXII Международная научно-практическая конференция «Global science and innovations 2024: Central Asia». – Астана: 15 сәуір, 2024 жыл. – 74-76 бб.

4. Қожанасыр әңгімелерінің өскелең буынды тәрбиелеудегі рөлі. «Балалар әдебиеті – ұлт болашағы» атты халықаралық ғылыми-әдістемелік онлайн конференция. – Алматы: 3 сәуір, 2024 жыл. – 35-39 бб.

5. Қожанасыр әңгімелеріндегі есек бейнесі // «Фараби әлемі» атты халықаралық ғылыми конференция. – Алматы: 4-6 сәуір, 2024 жыл. – 274-275 бб.

6. A modern adaptation of the stories about Hodja Nasreddin // «Ғылым мен Қоғамның сабақтастығы: Тіл, инновация, мәдениет» Халықаралық форум. Ғылыми еңбектер жинағы. – Алматы: 2024. – 261-265 бб.

7. Hodja Nasreddin: The bridge between myth and reality in the modern world // «Түркі халықтарының рухани мұрасы әлемдік өркениет аясында: «Алпамыс батыр» жыры» атты халықаралық ғылыми-теориялық конференция материалдарының жинағы. – Алматы: 2024. – 361-367 бб.

8. Nasreddin Hoca hikayelerinde «eşek» imgesinin rolü ve önemi // «Türk Dünyasına Genç Bakışı» Uluslararası Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu-1. – Ankara, Türkiye: 2024. – 44-48 s.

Зерттеу жұмысының құрылымы. Диссертациялық жұмыс белгіленген ережелерге сәйкес орындалды. Жұмыс кіріспе, әдебиеттерге шолу, материалдар мен зерттеу әдістері, өзіндік зерттеулердің нәтижелері және 241 дереккөзді қамтитын әдебиеттер тізімінен тұрады. Диссертация қажетті стандарттарға сәйкес рәсімделген компьютерлік мәтіннің 156 бетінде ұсынылған, сондай-ақ, 7 кестені қамтиды.

1 ҚОЖАНАСЫР БЕЙНЕСІ ЖӘНЕ ОНЫҢ ЗЕРТТЕЛУІ

1.1 Қожанасыр бейнесінің генезисі

Фольклорлық туындылар әрбір этностың генетикалық мәдениеті мен рухани жады тәрізді. Өйткені халық ауыз әдебиеті белгілі бір халықтың ежелгі тарихы мен қазіргі таңдағы тұрмыс-тіршілігі, мәдениетін байланыстырып, қоғамның түрлі қабатын қамтып, танымдық, эстетикалық, этикалық, тәрбиелік секілді күрделі функцияларды орындайды. Сан ғасырлар бойы ауыз әдебиеті арқылы таралып, бір ұлттың, сондай-ақ, әлемдік әдебиеттің ұлтаралық коммуникациясы мен мәдениеттер арасындағы диалогтардың қалыптасуында да фольклорлық шығармалардың маңызы зор. Фольклорлық шығармалармен қатар кейде белгілі бір образдар да түрлі ұлт әдебиеттері арасында танымалдылыққа ие болып, «көшпелі» бейнеге айналады. Осындай кең таралған әдеби, фольклорлық образдардың бірі – Қожанасыр образы. Қожанасыр туралы туындылар түрлі елдерде кездеседі және соның барлығы дерлік бұл бейнені өз фольклорына тиесілі деп таниды.

Қожанасыр бейнесін Дитер Глейд (Германия), Мелахат Озгю (Германия), Шевкет Плана (Албания), Чагатай Кошар (Түркия), Имран Бабаев (Әзірбайжан), Паша Ефендиев (Әзірбайжан), Хамит Арасли (Әзірбайжан), Ирфан Унвер Насраттиногулы (Түркия), Торамирзо Джаббаров (Өзбекстан), Ахмет Сюхейл Унвер (Түркия), Ламия Хаджиосманович (Босния-Герцеговина), Ксения Челнарова (Чехия-Словакия), Чукрю Курган (Қытай ұйғырлары), Ростислав Хольтхоэр (Финляндия), Мехмет Ондер (Франция), Тюдорка Арнавут (Гагаузия), Ибрахим Дакуки (Ирак), Джеват Хейет (Иран), Анна Масала (Италия), Мицуко Кодзимо (Жапония), Кутлу Адали (Солтүстік Кипр), Едит Ташнади (Венгрия), Оливера Яшар-Настева (Македония), Ахмет Асрар (Пәкстан), Михайл Губоглу (Румыния), Варин Сингсунгсуд (Таиланд), Ниметуллах Хафиз (Югославия), Тажиде Хафиз (Югославия), Неджати Зекерия (Югославия), Сурея Юсуп (Югославия), Феяз Саглам (Батыс Фракия), Наил Тан (Түркия), Гонюл Аян (Түркия), М. Тюркер Ажароглу (Түркия), Атанур Мерич (Түркия), А. Есат Бозигит (Түркия), Мехмет Ондер (Түркия), Севим Пилишкова (Солтүстік Македония), Хасан Оразаев (Дағыстан), Минара Алиева Эсен (ахыска), Клеанти Ановска (Солтүстік Македония), Айнур Аскерова (Әзірбайжан), Елена Веселова (Ресей), Зюбейда Биктагирова (Татарстан), Марьям Булгарова (ноғай), Мухаррем Джаферли (Әзірбайжан), Марина Джанкёз (қарашай-балқар), Любовь Чимпоеш (Гагаузия), Гайнислом Ибрагимов (Башқұртстан), Әбдіуақап Қара (Түркия), Галина Мискиниене (Литва), Надежда Тыдыкова (Алтай), Ораз Ягмур (Түркменстан) және т.б. ғалымдар зерттеді.

Қожанасыр образының шығу тарихына көз жүгіртетін болсақ, ол туралы алғашқы деректер XV-XVI ғасырдан бастап белгілі болған. Мәселен, Абу Хайр Румидың «Салтукнамесі», Евлиа Челебидің «Саяхатнамасының» үшінші бөлімі (1682), шетел кітапханаларынан табылған (Лондон, Париж т.б.) жазбалар, сондай-ақ, Түркияда ауызекі тараған, қарт кісілерден жазылып алынған деректерді айта аламыз.

Қожанасырдың анекдоттары деп танылатын ең көне еуропалық дереккөздердің бірі – 1694 жылы Парижде жарияланған Галландтың «Paroles remarquables et maximes des orientaux» еңбегі. Сонымен қатар, Майердің, Брокгауз бен Ефронның, Гр. Янскийдің энциклопедияларынан Қожанасыр туралы қысқаша мәліметтерді табуға болады. Қожанасыр туралы қомақты мәлімет беретін тағы бір дерек – Лондон мұрағатынан табылған «Хаза Тержемей Насриддин Ефенди Рахме» атты шығарма. Бұдан бөлек, 1742 жылы венециялық Доменик Форнетти Қожанасырдың 12 әңгімесін түрік тіліндегі түпнұсқаларымен қатар француз тіліндегі аудармасын жариялайды. XVIII ғ. 40 жылдары Д. Кантемир өзінің «Осман мемлекетінің тарихы» атты еңбегіне Қожанасырдың бірнеше анекдотын қосқан. Бұл еңбек 1743 жылы Парижде француз тілінде, 1745 жылы Гамбургте неміс тілінде басылған.

Сондай-ақ, Қожанасыр туралы Түркияда тараған деректер мен туындылар алғаш рет 1837 ж. Стамбулда «Матбаа-И-Амиреде» «Летаиф-и Хадже Насреддин» (Қожанасырдың қызықты оқиғалары) деген атаумен жарияланған. Ал 1854 жылы Қожанасыр жөніндегі анекдоттар Малуффа (Смирна) жинағында жеке басылым болып жарық көрді, кейіннен 1876 жылы Парижде Decourdemanch'a «Les plaisanteries de Nasr-Eddin-Hodja» кітабы шығады.

И.Бартолемей 1866 жылы Тифлисте «Шешен әліппесін» жарыққа шығарады. Осы кітапта Молла Насреддин туралы анекдоттар сериясы ұсынылып, оның басым бөлігін тұрмыстық, тәлім-тәрбиелік мазмұндағы туындылар құраған.

А.Д. Эрицов 1890 жылы «Новое обозрение» газетінің № 2267-2367 санында татар тілінен аударылған 149 анекдотты жариялаған.

А.З. Холаев және И.Х. Ахматовтың редакциясымен 1891 жылы Қожанасыр туралы әңгімелердің толық жинағы қарашай-балқар тілінде «Хожа» атты жинақ ретінде жарық көреді.

В.С. Миллер 1892 жылы Санкт-Петербург қаласында жарияланған «Материалы для изучения еврейского-татарского языка» еңбегінде Қожанасыр хикаяттарының қызықты үлгілерін ұсынған.

Қырым фольклорындағы Қожанасыр хикаяттарын В.Х. Кондараки жинақтаған. В.Кузьмичев, Н.Сумцов, У.Смирнов, В.Корш және А.Кирпичникова секілді әдебиетшілер де Қожанасыр бейнесі туралы мәліметтерді жинақтап, түрлі жылдардағы еңбектерінде ұсынған. Кунош Түркияның Айдын аумағын мекендейтін тұрғындардан Қожанасыр жөніндегі жинаған әңгімелерін 1899 жылы мажар (венгр) тілінде Будапешт қаласында басып шығарады.

Әдебиеттанушы А. Вессельскийдің 1911 жылы жарияланған «Қожанасыр» атты неміс тіліндегі шығармасы да бұл бейне жөніндегі маңызды еңбектердің бірі.

1926 жылы Бахай-Велед Челебидің «Летайф-и-Хаже Насреддин» атты кітабы Англияда жарық көреді. Эдмонд Сауссейдің 1936 жылы Парижде жарияланған француз тіліндегі «Түрік халық әдебиеті» атты еңбегінің 60-72 беттері Қожанасырға арналған. Анкарадағы француз елшісі Ж.П. Гарнир 1958 жылы «Қожанасыр және оның әңгімелері» атты еңбегін жариялайды. Сондай-ақ, Қожанасыр әңгімесін батыс әлеміне танытуға үлкен үлес қосқан француз

жазушысы Антуан Галландтың 1964 жылы жарық көрген кітабында Қожанасыр туралы үш әңгіме берілген. 1973 жылы Қожанасыр жайлы күлдіргі әңгімелер «Салам алейкум» атты қарашай-балқар фольклорының сатиралық ертегілері жинағында жарық көреді. Бұл кітапқа Қожанасыр туралы юморлық туындылармен қатар, басқа дереккөздерден қарашай-балқар тіліне аударылған анекдот-әңгімелер де енген. Х.Х. Кациев аталмыш жинақты инақты «Хабиб» деген бүркеншік есіммен ұсынған. Әзірбайжан фольклортанушысы В. Гуляев қазақ, парсы, ұйғыр халық ауыз әдебиетіндегі Қожанасыр хикаяларын өз тіліне аударып, 1992 жылы «Жиырма үш молла Насреддин» деген еңбекті жарыққа шығарған.

1-кесте – Қожанасыр туралы ежелгі қолжазбалар.

№	Қолжазбалардың атауы	Сипаттамалары
1	Насреддиннің хикаят кітабы (Hikâyat-i Kitab-ı Nasreddin)	1571 жылы жазылған бұл еңбектің авторының есімі – Хусейн. 31 бетті құрайтын қолжазбада 43 анекдот жинақталған.
2	Ходжа Насреддин әңгімелері (Menâkıb-ı Hoca Nasreddin)	Бұл қолжазба 16 ғасырға тиесілі. Нидерланды, Гронинген университетінің кітапханасында сақталған. Бұл еңбек кітапханаға 1677 жылы түскен. 79 беттік қолжазбада 76 анекдот жинақталған.
3	Насреддин Ходжаның таңдаулы хикаялары (Letaif-i Nasreddin Hoca)	16 ғасырдың соңына тиесілі қолжазба, бұл еңбек 92 беттен тұрады.
4	Насреддин Ходжаның хикаяттары (Hikâyat-ı Nasreddin Hoca)	Шамамен XVII ғасырда жазылған. Оксфорд Бодлеан кітапханасында сақтаулы. Бұл кітапханаға аталмыш қолжазбаны 1635 жылы А. Лауд сыйлаған. Көлемі – 50 бет.
5	Хадже Насреддин кітабы (Kitab-ı Hace Nasreddin)	1676 жылы жазылған бұл еңбектің авторы ретінде Мехмет деген адамның есімі аталады. Бұл автор туралы нақты мәліметтер жоқ. 35 беттік қолжазбаға 112 анекдот топтастырылған.
6	Насреддин Ходжаның таңдаулы хикаялары (Letaif-i Nasreddin Hoca)	XVII ғасырдың екінші жартысында жазылған, авторы – Антуан Галланд, қолжазба бетінің саны – 319.

1-кестенің жалғасы.

7	Таңдаулы (Насреддин Ходжаның жазбасы) (Letaif (Nasreddin Hoca Yazması**)**	Шамамен XVIII ғасырда жазылған. Мустафа Джанполат атындағы кітапханада сақталған бұл қолжазбаға 34 анекдот жинақталған, оның ішінде 20 анекдот Ходжа Насреддин туралы.
8	Насреддин Ходжаның хикаяттары (Hikâyet-i Nasreddin Hoca)	1750 жылға тиесілі деп саналатын бұл қолжазба Анталья қаласындағы Эльмалы кітапханасында сақтаулы.Қолжазба 78 беттен тұрады және 133 анекдотты қамтиды.
9	Насреддин Ефенди әңгімелері (Menakıb-ı Nasreddin Efendi)	1750 жылы жазылған. Мустафа Думан атындағы кітапхана қорында сақтаулы. 43 беттік қолжазбаға 141 хикая енген, бұл жазбадағы кейбір хикаялар қайталанған, сондай-ақ, соңғы хикая ислам дінінің көрнекті өкілдерінің бірі имам аль-Кудури (Ахмад аль-Кудури) жайлы. Оларды есепке алмағанда Ходжа Насреддин туралы 137 анекдот жинақталған.
10	Ходжа Насреддиннің хикаяттары (Hikâyat-i Hoca Nasreddin)	Бұл кітап шамамен 1777 жылы жазылған. Анкара Тіл, тарих және география факультетінің Исмаил Сенджер атындағы кітапханасында сақтаулы. Қолжазба 142 беттен тұрады және 194 анекдотты қамтиды, оның ішінде 144 анекдот Ходжа Насреддинге тиесілі.
11	Насреддин Ходжа хикаяттары (Hikâyât-ı Nasreddin Hoca)	1797-1798 жылдар аралығында жазылған бұл қолжазба Дін істері жөніндегі басқарманың кітапханасында сақталған. 24 беттік қолжазбаға 60 анекдот енген.
12	Насреддин Ходжа хикаяттары (Hikâyet-i Nasreddin Hoca)	XVIII соңы – XIX ғасырдың басына тиесілі бұл қолжазба Сулеймание кітапханасында сақтаулы. Хаджи Махмуд қолжазбаларының коллекциясына тиесілі. Бұл еңбек 8 парақтан тұрады және 134 анекдотты қамтиды.
13	Ходжа Насреддиннің хикаяттары (Hikâyet-i Hoca Nasreddin)	1810 жылы қағаз бетіне түсірілген бұл қолжазбаның көлемі – 88 бет, 61 анекдоттан тұрады.

1-кестенің жалғасы.

14	Хадже Насреддиннің таңдаулы хикаялары (Letaif-i Hace Nasreddin)	1863 жылы қағаз бетіне түсірілген бұл қолжазба өзбек фольклортанушысы Хади Зарифовтың кітапханасында сақталған. Қолжазба грек тілінен өзбек тіліне аударылған нұсқа болып табылады. Яғни қолжазбаның түпнұсқасы грек тілінде жазылған, дегенмен оның қайда және қашан жазылғаны туралы ақпарат жоқ.
15	Хадже Насреддин Алейхиррахменің таңдаулы хикаялары (Letaif-i Hace Nasreddin Aleyhirrahme)	Бұл еңбек түрік тарихи қауымдастығының кітапханасында сақтаулы. 43 беттік қолжазбада 43 анекдот топтастырылған. Жазылған уақыты мен қолжазбаның авторы туралы ақпарат жоқ.
16	Насреддин Ходжаның хикаяттары (Hikâyat-ı Nasreddin Hoca)	Бұл қолжазбаның авторы – Салих. Бет саны – 48.
17	Үндеулер жинағы (Mecmua-i Resail)	Қолжазба авторы – Салих. 48 бетті құрайтын бұл жазбаның да қай уақытта қағаз бетіне түсірілгені белгісіз**.**
18	Насреддин Ефенди хикаяларының аудармалары (Hazâ Tercüme-i Nasreddin Efendi)	Бұл еңбектің жазылған уақыты белгісіз. Англия кітапханасында сақталған. 50 беттік қолжазбаға 134 анекдот енген. Стамбул университетінің Орталық кітапханасы, түрік қолжазбалары бөлімінде жазылған жылы, құрастырушысы туралы ақпарат көрсетілмеген және атауы жоқ қолжазба сақталған. Онда Ходжа Насреддин туралы 12 латифа кездеседі.
19	Ходжа Насреддин кітабы (Kitâb-ı Hoca Nasreddin)	Оксфорд Бодлеан кітапханасында сақтаулы. Кітапханаға бұл жазбаны 1752 жылы Г. Вуд сыйлаған. Бұл қолжазба 42 парақтан тұрады.
20	Насреддин Ходжаның таңдаулы хикаялары (Letaif-i Nasreddin Hoca)	Қолжазба Аустрия, Вена Ұлттық кітапханасында сақтаулы. Барлығы 42 беттен тұрады, 24 анекдотты топтастырған.
21	Насреддин Хадже кітабы (Kitab-ı Nasreddin Hâce)	Қағаз бетіне қашан түсірілгені белгісіз бұл қолжазба 25 беттен тұрады және Берлин (Германия) Мемлекеттік кітапханасында сақтаулы.

1-кестенің жалғасы.

22	Насреддин Ходжаның хикаяттары (Hikâyat-ı Nasreddin Hoca)	Бұл жазба Оксфорд Бодлеан кітапханасында сақталған. Авторы – Юсуп Ходжа. 29 парақтан тұратын бұл еңбекте 67 анекдот топтастырылған. Еңбектің қай жылы жазылғаны туралы дерек жоқ.

Қожанасырдың шығу тегі туралы деректерге көз жүгіртер болсақ, зерттеуші К.Давлетов Қожанасыр образының шығу тегін VIII-XI ғғ. араб басқыншылықтары орын алған дәуірлермен байланыстырады. Ғалым бұл турасында «Егер Шығыс тарихында осындай керемет көркем жиынтық образды қалыптастыруы мүмкін, Насреддин Ходжа бейнесінің алтын бесігі бола алатын кезеңді іздесек, онда тек осы дәуірде тоқтай аламыз» [1, 102] деген пікір білдіреді. «Насреддин Ходжаның ең ескі суреті – Топкапы сарайындағы Хазине кітапханасында 2141 нөмірімен тіркелген XVIII ғасырға тиесілі түрлі түсті миниатюра. Бұл миниатюрада Насреддин Ходжа өз есегінің үстіне жайғасқан, басына үлкен сәлде киіп, ұзын ақ сақалды, күлімсіреген және ойға батқан сипатта бейнеленген [2, 374]. Тахмасиб [3] Қожанасырдың прототипі XIII ғ. өмір сүрген деп айтуға мүмкіндік беретін бірқатар аргументтер бар екенін айтып, өзінің пайымын В.А. Гордлевскийдің мынадай тұжырымымен бекіте түседі: «Анекдоттарда кездесетін жалқы есімдер туралы долбарлардың барлығы «құбылмалы» болғанына қарамастан құжаттамалық деректер Насреддин Ходжаның XIII ғасырға тиесілі екенін көрсетеді» [4, 247].

Қарашай-балқар түріктері мекендейтін өңірлерде Насреддин Ходжаның әзіл-қалжыңдары «Наср Ходжаның хапарлары» (Хапары Насра Ходжи) ретінде кеңінен таралған [5, 245]. «Наср Ходжаның хапарлары» атты жинақты 1987 жылы белгілі қарашай ақыны Азрет Өртенланы жинақтап, жарыққа шығарған. А. Өртенланы бастапқыда 300-ге жуық мәтін жинаған, алайда әрбір мәтінмен мұқият танысып, зерделеп шыққаннан кейін жинаққа барлығы 200-дей мәтін енген. Бұл жинаққа кіріспе сөзде А. Өртенланы Қожанасырдың кім екені, қашан дүниеге келгені, қай ғасырда өмір сүргені, қашан және қайда дүние салғаны бүгінге дейін анықталмаған деп жазады. Қожанасырдың түрік жерінде өмірге келгені туралы аңыздар таралғанын айта келіп, мынадай қызық дерек ұсынады: «Орта Азияны мекендеген тәжік халқының аңызына сүйенсек, олар Наср Ходжаның парсы екенін, оның әңгімелері бастапқыда парсы тілінде таралғанын алға тартады» [6, 15]. Бұл деректі қызық деп тануымыздың себебі – кейбір зерттеушілердің Насреддин Тусиды Қожанасырдың прототипі ретінде тануы.

«Әзірбайжан зерттеушілері Насреддин Ходжаның түпбейнесі Насир ад-Дин Туси болған деген тұжырымды ұсынады [7, 59]. Бұл тұжырым көптеген зерттеушілердің XIII ғасырды Қожанасырдың түпбейнесі өмір сүрген кезең ретінде тануына байланысты болуы мүмкін, өйткені Насир ад-Дин Туси 1201-1274 жылдары, яғни ол да XIII ғасырда өмір сүрген. «Сондай-ақ, ол Тус қаласында дүниеге келген Насир ад-Дин Туси (1201-1274) есімді адам болғаны жөнінде де тұжырымдар бар» [8, 35]. М.А. Султанов [9] та бұл пікірді қостап,

бүгінгі таңда аты аңызға айналған Молла Насреддин мифологиялық кейіпкер емес, ол – көрнекті ғалым, философ, астроном, Марагин обсерваториясының негізін қалаушы – Хадже Несреддин Туси болуы мүмкін деп пайымдайды. Ғалым бұл тұжырымын Тусидың бүкіл Шығыс әлеміне танымал ғалым болуына, Қожанасырдың өмір сүрген жылдары мен Тусидың өмір сүрген кезеңі сәйкес келетініне, Қожанасыр туралы әңгімелерде астрология жөнінде сатира кезігетініне, кейбір әңгімелер Тусидың биографиясындағы эпизодтарға ұқсас екеніне негіздейді.

Насир ад-Дин Тусидың шын есімі – Абу Джафар Мухаммед ибн Мухаммед ибн Хасан Насирэддин ат-Туси. Ол 1201 жылы Иран жеріндегі Хамадан қаласында дүниеге келген. Ерте жастан Құранмен, хадистермен танысып, логика, философия, математика, медицина және астрономия ілімдерін меңгерген. Насир ад-Дин әулеті Шығыстың мәдени орталықтарының бірі саналатын Тус қаласын ұзақ уақыт бойы мекендеген. Оның әкесі Мухаммед ибн Хасан Тустағы беделді адамдардың бірі саналған. «Өз білімін тереңдету мақсатында Насиреддин Нишапур қаласына аттанады. Тарихи құжаттарда оның ұстаздарының есімі сақталған, олардың арасында – Фахраддин Дамади, Кутбаддин Мисри, Ибн Юнус Мисри және т.б. бар» [10, 64]. 1235 жылы «Эхлаги-Насири» атты еңбек жазып, бұл кітап қысқа уақыт ішінде Кавказ, Иран, Орталық Азия, Үндістан және т.б. елдерге таралып, автор бүкіл әлемдік танымалдыққа ие болады. Бұл еңбек күні бүгінге дейін этика жөніндегі ең озық жұмыстардың бірі деп танылады.

Насир ад-Дин Туси жөнінде көлемді еңбек жазған Р.Дениз «Тусидың алғашқы тәлімгері әкесі болған, кейіннен оның білімімен Бахманияр-аль Азербайджани және Абу Али ибн-Сина мектептерінің оқытушылары айналысқан» [11, 91] деген деректі ұсынады.

Қожанасыр туралы әңгімелерде патша сарайы туралы мәтіндер жиі ұшырасады. Сонымен қатар, Қожанасыр мен Әмір Темір жөнінде әңгімелер де жеткілікті. Насир ад-Дин Туси да Шыңғыс ханның Төледен туған немересі Құлағу ханның жақын жандарының біріне айналған. Тустың замандасы, тарихшы Рашид-ад-дин Фезлуллах «Әзірге ходжа Насир ад-Дин, Рашиддовлэ және Мувагаддовлэнің ұлдары Хамадан қаласынан шыққан жүректері таза, ашық жарқын адамдар екенін жөнінде білдік. Олардың барлығы танымал әрі сыйлы дәрігерлер. Хулагу хан оларды сый-құрметке бөлеп, көлікпен қамтамасыз етті әрі өз отбасыларымен, туған-туыс, қызметшілерімен бірге сарайда қызметте қалуды ұсынды» [12, 31] деп жазады. Осында Насир ад-Дин Тусидың «*ходжа Насир ад-Дин*» деп аталуы Тусидың Қожанасырдың прототипі болуы мүмкін деген ғылыми болжамдарды растай түсетін тәрізді. Әрі Ж.Алтаев та Тусиды шиит ортасында «Қожа» деп атағанын жазады [13, 113]. Ж.Алтаевтың «Сопылық» – Туси үшін адамды тазартатын жеке жол. ... Мәртебелілердің сипатында» ол адамның рухани жетілуін бөледі және жанның адамгершілік жағдайын да алтыға бөледі» [13, 113] деген пікірі де назарымыздан тыс қалмауы тиіс. Өйткені Қожанасыр да сопылық іліммен тығыз байланысты бейне. Сондай-ақ, түрік жерінде өмір сүрген Насреддин Ходжа мен Насир ад-Дин Туси өмір сүрген кезеңдер де тұспа-тұс екенін ескеруіміз қажет.

Ал Иран жерінде дүниеге келген Насир ад-Диннің әзірбайжандық деп танылуының екі себебі бар деп ойлаймыз. Біріншісі, оның Бахманияр-аль Азербайджани мектебінің оқытушыларының білім алуы, сондай-ақ, кейіннен оның Әзірбайжан ғылымының дамуына ауқымды үлес қосуы. Екіншісі, 1258 жылы Құлағу хан Бағдатты басып алған соң Әзірбайжан аумағы да Құлағу ханның билігіне көшуі. Осы себептерді ескерсек, әзірбайжандықтардың Насир ад-Дин Тусиды меншіктеуі түсінікті көрінеді.

Әзірбайжан ғалымы Н.Б. Солтанова Бағдат қаласында Джалил Месджид мешітінде Имам Муса ибн Кязимнің қабірінің қасында орналасқан құлпытаста «Ілім әлемінің шахы. Ғалымдардың сұлтаны. Дінді, әділдікті, халықты қорғаушы. Уақыт-ана мұндай ұлды әлі дүниеге әкелген емес» деген каллиграфиялық жазба бар екенін жазады [10, 64]. Осы жазбадағы «Дінді, әділдікті, халықты қорғаушы» деген сипаттама Қожанасыр бейнесіне де тән.

Кейбір зерттеушілер Қожанасырдың прототипі өмірде болған, ол шамамен XII-XIV ғасырларда өмір сүрген деген пікір білдіреді. Алайда Қожанасыр өмір сүрген нақты мерзімді анықтау мүмкін емес, дегенмен тарихи деректер Қожанасырды Селжұқ сұлтаны Алаеддин (XIII ғасырдың басы), Темір және I Баязид (XIV ғасыр) және т.б. түрлі тарихи қайраткерлердің замандасы етіп көрсетеді [14, 644]. Ал Ж.Фейзиевтің пікіріне сәйкес, түркі және ислам әлеміне танымал халық данышпаны, сопы, әзіл әңгімелердің шебері Қожанасыр шамамен 1208-1284 жылдар аралығында Ақшехир мен Конияда өмір сүрген. Жоғарыда көрсетілген жылдар Селжұқ және Осман империялары салтанат құрған кезеңге сәйкес келеді. «Бүкіл болмысы түгел образдалып, ғұмырының әрбір сәті әзіл-күлкі тақырыбына айналған. Кей деректерге қарағанда, әкесі Абдуллах мешітте ахун болған, ал өзі Кайсери қаласының медреселерінің бірінде мұғалім болып қызмет атқарған» [15, 108].

Сондай-ақ, Қожанасырға ұқсас қасиеттері не сипаттамалары болғандықтан, кейбір адамдарға оның есімін таңып, осы образға ұқсатуға тырысқан жағдайлар тарихта жиі ұшырасады.

Мәселен, Махмуд Насыр ибн Иавлак Арслан. Бұл тұлғаға байланысты деректер оның Конья селжұқтарының үш мырзасының бірі болған Хусамедин Чобаның жиені екенін айтады. Енді бірі – Ahри Еврен шейх Махмуд Насыр.

Тағы бір болжам бойынша Молла Насреддин араб халиф Гарун-аль-Рашидтың сарайында өмір сүріп, өз заманының көрнекті ғалымы болған. Алайда оның насихаттаған ілімі өзгелердің орынсыз сыны мен шабуылына ұшырауына байланысты өз ойын еркін айту мүмкіндігіне ие болу үшін ол өзін сарай сайқымазағы ретінде танытқан [14, 644].

Қожанасырдың фольклорлық мұрасын зерттеушілердің бірі Түркиядағы белгілі ғалым, әдебиеттанушы, доктор, профессор Саим Сакаоглу өз еңбегінде: «Біз Насреддин Ходжа өмір сүрді деп есептейтін кезеңде (1208-1284) Насреддин есімді көптеген адамдар болған. Бұл адамдардың көпшілігі анекдоттардың кейіпкерлеріне айналған, мұның нәтижесінде Насреддин Ходжаның бейнесі түрлі тұлғаларға байланысты деп танылған» [16, 18] дей келе, олардың бірнешеуін атап өтеді:

1. Ақшекирлік Насреддин Ходжа – Ибрагим Хаккының деректеріне сәйкес Қарабулут (Ақшекир) ауылының тұрғындары Ходжаны өздерінің жерлестері деп есептейді. Сондай-ақ, олардың пікірінше, Ходжа ешқашан Сиврихисардан қоныс аудармаған.

2. Кайсериден шыққан Насреддин Ходжа – Зерттеуші Нажи Кум Кайсеридегі мұражайда Насреддин Ходжа есімі көрсетілген құлпытас болғандықтан ол осы өңірден шыққан деп топшылайды.

3. Кастамонулық Насреддин Ходжа – Исмаил Хами Данишмендтің айтуынша, Сельджукнамеде Насреддин Махмуд Кастамону билеушісі Явлак Арсланның ұлы екені жазылған. Кейбір ғалымдар дәл осы тарихи тұлға Ходжа Насреддин болуы мүмкін деген ғылыми болжаммен келіседі.

4. Ахи Эвран Шейх Насреддин Махмуд – Профессор Микаил Байрам Ходжа Насреддин мен Ахи Эвран екеуі бір адам деген тұжырым ұсынады.

5. Әзірбайжандық Насреддин Туси – М.Х. Тахмасиб, М. Султанов секілді әзірбайжан зерттеушілері белгілі астроном, математик және дәрігер Насреддин Туси (1201, Тус – 1274, Бағдат) және Ходжа Насреддин екеуі бір тұлға деген пікірді ұстанады.

6. Бұхаралық Насреддин Ходжа – Ұйғырлар мен өзбектер Ходжа Насреддин Бұхара топырағында дүниеге келген деп есептейді.

7. Исфахандық Насреддин Ходжа – Ирак әдебиетін зерттеуші Ибрагим Дакуки Иран жерінде танымалдылыққа ие Молла Насреддин Мешхедтен шыққан және Ходжа Насреддиннің прототипі деп тұжырымдайды. Дегенмен С.Сакаоглу өз сөзін «бұл болжамдардың барлығы аталған тарихи тұлғалардың шын мәнінде Насреддин Ходжа болғанын дәлелдей алмайды» деп қорытындылайды.

Д.Кішібеков Таяу Шығыстағы Қожанасыр бейнесі Батыс елдері инквизицияға ұшырап, ойын-күлкісіз тұншығып, қыстығып жатқан орта ғасырда пайда болғанын айтып, қазіргі Түркі елі мен Орта Азия аймағын Қожанасыр жайлы әңгімелер қалыптасқан жер деп есептейді. Бұл тұжырымына «Оған дәлел әңгімелердегі Самарқан, Мавреннахыр, Ақшахир, Конье және т.б. қалалар, сондай-ақ, Темірлан, әмір, бек, патша, уәзір, қазы сияқты адам және әкімшілік аттары, базар, тіллә, ақша деген сияқты сауда-саттық ұғымдары» [17, 58] деп айғақтар келтіреді.

Бұл образдың нақты бір халықта ғана емес, көптеген ұлттың фольклорлық мұраларында кездесетін бейне екені жайында фольклортанушы Сейіт Қасқабасов «Орта Азияның басқа халықтары сияқты қазақтарда да Жиренше шешен, Алдар көсе, Қожанасыр есімдері мен образдары төңірегіне топтасқан сатиралық ертегілер тобы бар. Бұл қаһармандар (Қожанасыр, Алдар көсе, Жиренше) қырғыздарға да, түркімендерге де, өзбек, әзербайжан, түріктерге де жақсы таныс» деген пікір білдіреді [18, 210].

Бұл пікірлермен түбегейлі келісу не келіспеу өз еркімізде, дегенмен Қожанасыр образы ғасырлар бойы елеп-екшелген, жиынтық бейне екені көңілге қонымды тұжырым.

Кейбір әдебиетші ғалымдар Қожанасыр бейнесінің шығу тегін, қалыптасу және даму барысын зерттеуде оның әңгімелеріне, ондағы тақырыптар мен

әлеуметтік мәселелерге, сондай-ақ, әңгімелерде кездесетін тарихи тұлғалар мен географиялық атауларға баса мән беру керегін айтады. Яғни кітаптарда берілген Қожанасыр туралы әңгімелердің шынайы не шынайы еместігін дұрыс танудың бірден бір жолы Қожанасырдың типологиясы мен оның әңгімелерінің типологиялық ерекшеліктерін анықтауға байланысты. Қожанасырдың типтік бейнесін Қожа хақындағы тарихи деректерде келтірілген дәйектер мен оның туындыларына сүйене отырып тануға болады. Ал Леонид Соловьев болса, өзінің «Повесть о Ходже Насреддине» атты дилогиясында Қожанасыр бейнесінің түрлі қырларына тоқталып, оның қабілеттері мен адамгершілік қасиеттеріне қарай мынадай сипаттамалар ұсынады:

1. Қайырымды Қожанасыр;
2. Зардап шегушілердің қорғаушысы;
3. Еркін ойлы – бүлікші Қожанасыр;
4. Ділмар, тапқыр Қожанасыр;
5. Шығыс данышпаны [19, 203].

Осы тұрғыда ауқымды зерттеу еңбектерін жазған Мехмет Айдын былай дейді: «Сөзсіз, ғасырлар бойы Қожанасырдың аңыз әңгімелеріне халық ауыз әңгімелері де араласып, кірігіп кетті. Оларды ажырату үшін Қожаның әзіл әңгімелерін топтық жиынтықтан нақты айырмашылықтары арқылы бөліп алуды жөн санаймын. Қожанасыр әрдайым өз ойын ел алдына шығып айта білген. Ешқашан арамзалық пен аярлыққа, үмітсіздік пен қорқынышқа, ішімдікке жол бермеген. Қожа басын бәйгеге тігіп сөз бастауға бар, бірақ біреудің сыртынан сөз айтпаған. Сондай-ақ, сөзге ермеген, бос сөзге иланбаған. Дарақылыққа, «өзім білемдікке» жол бермеген» [20, 15]. Ал көрнекті ғалым С. Қасқабасов «Тұрмыс ауыртпалықтарын жеңіп, дүлей де құбылмалы өмірден жанына сая табуда Қожанасырға қызмет ететін тапқырлығы мен әзіл-қалжыңы болды. Қожанасырды халықтың сүйікті қаһарманы еткен де осы ішкі еркіндік пен сабырлы рух» дейді [21, 224]. Яғни жоғарыда ұсынылған тұжырымдарды түйіндейтін болсақ, Қожанасыр бейнесі қой үстіне бозторғай жұмыртқалаған бейбіт заманда емес, ел іші шиеленіскен, қым-қуыт тартысқа толы алмағайып уақытта дүниеге келген. Өйткені ол халықтың рухын көтеріп қана қоймай, олардың қорғаушысына да айнала білген.

Самиһ Қожагөз [20] бастапқыда Қожанасыр есіміне тиесілі деп танылған туындылар мен кейіннен оның есіміне таңылған жаңа хикаялардың аражігін ажырату мақсатында және «Қожанасырдың төл туындыларын жалғандарынан қалай айырамыз?» деген өзекті мәселелер бойынша көп ізденген. Жүргізілген зерттеулер нәтижесінде мынадай тұжырымдарды ұсынады:

а) XIII ғасырдағы тарихи және шындыққа жақын өміршең әңгімелер;

ә) Қожанасыр ешқашан алдын ала сөйлеуге дайындалмаған, сөздің реті келгенде айтатын болған;

б) Қожанасыр тынысы – ұлтымыздың тынысы. Жалпы өмір шындығынан алынған деректер.

Қожанасыр қарапайым халықпен тіл табысып, халықтың тілінде сөйлеген. Ал қолында билігі бар атқамінерлерді өзінің өткір тілі мен ащы әжуасы арқылы тұқыртып, көпшіліктің құрметіне бөленген. Дәл осындай себептер Қожанасыр

бейнесінің бір ғасырдан келесі ғасырға еш кедергісіз «көшуіндегі» алтын көпір болуы әбден мүмкін.

К.Давлетовтің пікірінше, сатиралық Қожанасыр бейнесі Күншығыс халықтарының өмірінде болған бір ұлы оқиғалар дәуірінде, елеулі бір тарихи кезеңде, атап айтқанда Иран мен Орта Азия халықтарының халифатқа қарсы күресі тұсында халықтың өзі жасаған, өзі тудырған бейне [1]. Сол бейне заман озған сайын көнермей, жаңа қасиет, жаңа мінез тауып, марқайып өсе берген де, ақыры халыққа әбден етене болып, халықтың мұңын мұңдайтын, жоғын жоқтайтын, әділет пен шындық үшін ара түсетін сүйікті кейіпкерге айналған. М.Әуезов әрбір халық өз ерекшелігін көрсеткісі келгендей Қожанасыр бейнесіне жаңалық қосса, әр орта өз белгілерін жамаған деп есептейді. «Сондай көп жамау-құраудың себебінен бері келе Қожа Насыр әңгімесін шығарушы орта қандай орта екенін табу аса қиын болып шығады» [22, 97]. Мәселен, «... әлемге тараған Қожанасыр әңгімелерінде қазақ халқының үлесі бар. Қожанасыр туралы әңгімелердің оқиғалары негізінен халық тұрмысын бейнелегенмен, кейде сюжет желісінде дала өмірін, көшпелі қазақ болмысын да қамтып, қазақ халық әдебиетінің нағыз кейіпкері болып кететін тұстары аз емес» [74, 7]. Мысалы, Қожанасыр домбырада күй тартады: *«Үлкен бір жиында Қожанасырдың достары, қолына домбыра тұтқызып, күй тартып беруді өтініпті»* [74, 84]. Сөз жоқ, әр заман, әр қоғам, әр буын оның тұлғасын жетілдіріп түзеуге өз үлесін қосып отырған: жарлының үстемге, момынның өзімшіл өркөкірек жанға, пақырдың би-қазыға, ата-ананың балаға, көршінің көршіге айтар сыны да, әжуа, әзіл-оспағы да Қожанасырдың аузынан айтылып, сөйтіп әр кезде оның төңірегінде сан алуан қосалқы күлдіргі бейнелер жасалған.

Т. Қожакеев Қожанасырды өзбек, түркімен не қазақ деп белгілі бір ұлтқа тиесілеу дұрыс емес деп санайды. Оның айтуынша, Қожанасыр – Орта Азия халықтары мен қазақ халқы жеке-жеке ел болып қалыптаспай тұрған уақытта пайда болған бейне. «Сондықтан да оның өзін, әңгімелерін түркі тектес халықтардың бәріне ортақ өкіл, ортақ мұра» деп қараған дұрыс» [23, 229] дей келе, ғалым Қожанасыр туралы аңыз-анекдот шығарған әр халықтың өз Қожанасыры бар деп түйіндейді. Алайда ол белгілі бір халықтан шыққанымен, кейіннен әрбір ел өз Қожанасырын шығарған.

Ф.Х. Гулиева (Занукоева) Қожанасыр туралы Шығыс және Кавказ халықтары мен қарашай-балқарларда тараған әңгімелерге салыстырмалы талдау жүргізіп, оларды үш топқа бөлген:

1. «ешбір өзгеріссіз немесе олардың менталитеті, өмір салтына байланысты шағын өзгерістерімен кіріктірілген шығармалар;
2. жергілікті тұрмыс-тіршілікке байланысты түзетулер енгізу арқылы кіріктірілген шығармалар;
3. байырғы туындылар (прообраздары бар, бірақ кейіпкерлерінің есімдерінің сақталмауына байланысты Насреддин Ходжа циклына тиесілі деп танылған шығармалар)» [24, 56].

Яғни Қожанасыр әр халықтың ұлттық болмысын, ділін, мәдениетін, рухани құндылықтары мен қасиеттерін өз бойына жинақтаған күрделі, сан қырлы образ

ретінде анықталады. Әрбір ұлт фольклорындағы бұл образ сол халыққа тән ұлттық ерекшеліктерді сіңіріп, халыққа жақын бейнеге айналған.

Қожанасыр образын зерттеу арқылы көптеген ұлттардың тарихы, ұлт ретінде қалыптасу кезеңдері, олардың мәдениеті мен өркениетінің дамуы, әлеуметтік-экономикалық формациялары туралы тұжырымдар шығаруға болады. Өйткені осындай туындылар мен кейіпкерлер сол ұлттың халық ауыз әдебиеті, салт-дәстүрі, географиялық, тарихи, экономикалық ерекшеліктері жайынан хабар бере отырып, олардың рухани идеалдары, ділі мен діні, руханияты мен мәдениеті турасында да үлкен ақпарат береді. Қожанасыр бейнесінің дамуы белгілі бір қасиеттерге ие әлемдік әдеби кейіпкерлердің образдары арқылы ашылып, кейіпкердің трансформациясын ғана емес, сонымен қатар, сол образ тиесілі халықтың тұрмысы мен сана-сезімін де анықтайды. Түрлі халықтардың ауыз әдебиетінде кездесетін Қожанасыр образдарының прототипі бір болмауы мүмкін, дегенмен Қожанасыр секілді образдың болғаны анық. Демек, Қожанасыр бейнесі де уақыттың керуен-көшінде өзінің кейбір қасиеттерін түрлендіріп, енді бірін жоғалтса да, өзінің негізгі миссиясын сақтай алған.

1.2 Қожанасыр есімдерінің антропонимиялық алуан түрлілігі

Қожанасыр – Орта Азия және Шығыс халықтарының фольклорында ғана емес, бүкіл әлем фольклорында танымалдылыққа ие кейіпкер. М.С. Харитонов «Семь городов спорили за право называться родиной Гомера. Втрое больше народов готовы назвать своим Насреддина» [25, 5] демекші, Қожанасыр бізге тиесілі деген халықтың саны өте көп. Қожанасыр бейнесінің шығу тегін әр ұлт өздерінің халық ауыз әдебиеті мен мәдениетінен іздейді. Яғни әрбір ұлттың өз «Қожанасыры» бар. Дегенмен біздің кейіпкеріміз барлығында бірдей Қожанасыр емес, әр ұлттағы есімі де алуан түрлі.

Зерттеушілердің пікіріне сүйенсек, әлемнің 24 халқының өз Қожанасыры бар екен. Себебі Қожанасыр туралы әңгімелер қысқа, баршаға түсінікті әрі қызықты болғандықтан, бір буыннан келесі буынға, бір халықтан басқа халыққа тез тараған. Арабтарда қазақ Қожанасырына ұқсас Джоха, армяндарда Пулу-Пуги, қарақалпақтарда Өмирбек, қырым татарларында – Ахмет-акай, Оджа, тәжіктерде – Мушфики, ұйғырларда – Саляй Чаккан, молла Зайдин, өзбектер мен түріктерде – Афанди мен Ходжа Насреддин, түрікмендерде – Кемине, Эфенди, ашкенази еврейлерінде – Гершеле Остополер, румындарда – Пэкале, әзірбайжандарда Молла Насреддин, гректерде – Анасратин, ирандықтарда – Мулла Насреддин, ауғандықтарда Насреддин Афанди, қырғыздарда – Апенди, башқұрттарда – Хужа Нәсретдин, ұйғырларда – Насреддин Афанди, құмықтарда – Молла Насүртдин, аварларда Молла Насруддин деген кейіпкерлер бар.

М.Шейх Қожанасырдың бейнесі Пәкістан халық ауыз әдебиетінің ықпалының нәтижесінде Үндістан, Бангладеш, Непал, Шри-Ланка және Бирмаға дейін жеткен деп топшылайды. Пәкістанда «Мулла Насруддин» деген атпен белгілі Қожанасыр бұл елде «Шейх Чилли», «Мулла Дупияз» секілді өзіне ұқсас басқа да күлдіргі кейіпкерлердің пайда болуына әсер еткен [26, 154]. Шри-Ланка

және Непалда оны «Лал Бучаккар», «Бирбал» деп атаса, Иранда «Джуха» және «Мулла Насреддин» деген есімдері бар. Мағриб елдерінде оның есімі – «Джаха», Мальтада – «Джан», Сицилияда – «Джинф», Калабриада «Джовани» деп аталса, Германияда «Тилл Уленшпигель» есімді халық арасында танымал әзілкеш кейіпкер бар [27, 39].

Жоғарыда қырым татарлары фольклорындағы Қожанасыр Ахмет-акай, Оджа деген есімдерге ие екенін айттық. Ғалым С.Д. Коцюбинский өзінің «Избранные работы о Пушкине и крымском фольклоре» атты еңбегінде «Оджа Насреддин и его место в крымском фольклоре» деген тақырыпта ауқымды талдау жасаған. Қызығы, қазіргі таңда қырымда білім алушы жастар, шәкірттер өздерінің сеніміне ие болған, сыйлы ұстаздарының барлығын «Оджа» деп атайды екен.

Ал кавказ халықтары, оның ішінде шешендер Қожанасырды «Молла Несарт» деп атаса, ингуш фольклорында Қожанасырға ұқсайтын дана, тапқыр, көреген әрі қу Цаген есімді кейіпкер бар [28, 6]. Ал Н.Оразаев Шығыс Кавказда, Дағыстан құмықтарында «Ходжа, Молла Насреддин», түрлі құмық диалектілерінде «Насридин» есімі ұшырасатынын айтады [29, 176].

Фольклортанушы С.Зухба абхаз ертегішілері мен әзіл-сықақшыларының (юмористтер) репертуарында Хуаджа Шардын туралы анекдоттар айрықша маңызға ие деп тұжырымдайды. Бұл кейіпкер әлемнің көптеген халықтарының фольклорында кездесетін Қожанасыр есімінің түрленген формасы екеніне ғалым күмән келтірмейді [30, 506]. Бұл есім абхаздарға тілі мен мәдениеті жағынан жақын және географиялық орналасуы бойынша іргелес жатқан адыгейлерде де кездеседі.

С.Анчек «Адыгей анекдоттарында таралған ходжа (хъуаджэ) лексемасы парсы тілінен аударғанда «мырза» деген мағынаны білдіреді, яғни мұсылман титулының атауы. Бұл лексеманың семантикалық трансформацияға ұшырауына байланысты кейіпкердің «Ходжа» деген жалқы есімі туындаған» [31] деп жазады. Сондай-ақ, С.Анчек абхаздардың анекдоттарында Шардын есімі кездесетінін айта келіп, кейіннен бұл есімнің фонетикалық трансформациялануының нәтижесінде Насреддин есімі пайда болған деп пайымдайды [31, 106].

Адыгей халық ауыз әдебиетіндегі Насреддин туралы әңгімелерді Владимир Абытов жинақтап, 2010 жылы Черкесск қаласында «Хъуаже и жыІауэ» (Как говаривал Ходжа) атты кітап жариялаған. С.Зухбаның ғылыми болжамына сәйкес, Абхазияда Хуаджа Чардын есімі XVI ғасырда түріктердің ықпалы арқылы танымалдылыққа ие болған. Өйткені XVI ғасырдың екінші жартысында түріктер Абхазияны басып алған [30, 506].

Ал Ш.Х. Хуттың пікірінше, адыгейлердің арасында араб, парсы және түркі тілдерінде сөйлейтін адамдар пайда болған уақыттан бастап Насреддин Ходжа туралы анекдоттар тарала бастаған [32, 262-263]. Ш.Х. Хут бұл туындылар адыгейлердің идеялық-эстетикалық сұраныстарына сай келгендіктен халық арасында жылдам таралып, кеңінен танымал болғанын айтады. «Сонымен қатар, көп ұзамай адыгей халық ауыз әдебиетінің ұлттық кейіпкері Куйжийдің іс-

әрекеттері туралы кейбір сатиралық хабарлар Ходжаға таңыла басталды» [33, 97].

Түрік фольклортанушылары Қожанасыр есімдерінің түрлі нұсқаларын жинақтап, жүйелеуге тырысқан. Мәселен, С. Сакаоглу және А. Альптекин Қожанасыр есімдерінің мынадай нұсқаларын ұсынады:

1. Шығыс Түркістан: Афанди, Насирдин Эфенди;
2. Қазақстан: Кожа Наср, Ходжа Несир, Куджа Наср;
3. Өзбекстан: Насриддин Афанди, Молла Насраддин;
4. Түркменстан: Эпенди, Насреддин Эпенди;
5. Әзірбайжан: Молла Насреддин;
6. Солтүстік Кипр Түрік Республикасы: Насреддин Ходжа;
7. Батыс Фракия: Насреддин Ходжа;
8. Ирак түркмендері: Мулла Насреддин;
9. Иран: Молла Насреддин;
10. Ресей: Ходжа Насреддин;
11. Шешен Республикасы: Насарет;
12. Грекия: Анастратин;
13. Германия: Хоша Насреддин;
14. Франция: Насреддин Ходжа [7, 1-2].

Ал С. Ердоған ұсынған тізімде түрлі халықтардағы Қожанасыр есімдерінің нұсқалары бұдан да көп:

1. Ауғанстан: Мулла Насреддин
2. Грузия: Ходжа Насреддин;
3. Сауд Арабиясы: Мулла Насреддин;
4. Әзербайжан: Молла Насреддин;
5. Босния және Герцеговина: Насреддин Ходжа;
6. Португалия: Мулла Насруддин;
7. Болгария: Настрадин Ходжа;
8. Қытай: Афанди;
9. Англия: Насреддин Ходжа;
10. Франция: Наср Эддин Ходжа;
11. Германия: Насреддин Ходша;
12. Грекия: Насрадин Хотзас, Анасратин;
13. Қазақстан: Насреддин Ходжа;
14. Қырғызстан: Насреддин Афанди;
15. Италия: Насреддин Хогиа;
16. Македония: Страдин Ходжа;
17. Малайзия: Мавлана Насреддин;
18. Пәкістан: Молла Несируддин;
19. Иран: Мулла Насреддин;
20. Польша: Ходза Насредин;
21. Румыния: Настратин Хогеа;
22. Ресей: Ходжа Насреддин;
23. Өзбекстан: Ходжа Насреддин;
24. Сербия: Насруддин Ходза;

25. Испания: Насреддин Ходжа;
26. Түркия: Насреддин Ходжа;
27. Түрікменстан: Насреддин Эпенди;
28. Шешен Республикасы: Насарет;
29. Тәжікстан: Эфенди;
30. Бангладеш: Насируддин Ходжа;
31. Албания: Настру, Настроя;
32. Қарашай-Шеркеш Республикасы: Насыр Ходжа
33. Татарстан: Худжа Насретдин [34].

С. Сакаоглу және А. Альптекин ұсынған 14 нұсқа және С. Ердоған ұсынған 33 нұсқаны салыстырсақ, екінші тізімде Қожанасыр есімдерінің антропонимиялық алуан түрлілігі айқын аңғарылады. Дегенмен, бірінші тізімде ұсынылған Қазақстандағы Қожанасыр есімі дыбысталуы жағынан ұқсас, яғни жазылуына байланысты ғана айырмашылықтар бар. Ал екінші тізімде «Насреддин Ходжа» деп берілген, алайда қазақтар Қожанасырды бұлай атамайды. Сондай-ақ, екінші тізім Ауғанстан, Португалия, Испания, Малайзия, Қытай, Болгария, Босния және Герцеговина, Македония, Малайзия, Пәкістан, Польша, Румыния, Сербия, Бангладеш, Албания тәрізді бірінші тізімде кездеспейтін басқа өңірлермен толыққан. Яғни, С. Сакаоглу мен А. Альптекиннің тізімінде түркі халықтары және Таяу Шығыс өңірлері болса, С. Ердоғанның тізімі Европа, Азия және Африканы қоса отырып, бүкіл әлемді дерлік қамтыған.

Түрлі халықтардың күлдіргі әңгімелері мен анекдоттарында Қожанасырдың «молла», «молда», «ходжа», «қожа» және «эфенди», «әпенді» деген есімдері де бар. Соңғы «әпенді» деген есімін есепке алмасақ, молда, қожа, эфенди деген атаулар мағыналық аялары бойынша өзара ұқсас ұғымдар. Молда (молла) ислам әлемінде «ұстаз», «мырза», «қожайын», «дін жолындағы адам» секілді мағыналарға ие сыйлы титул. Эфенди сөзі араб, парсы, тіпті ежелгі грек тілдерінде де кездеседі, тікелей мағынасы «өзін өзі (сотта) қорғай алатын адам» деген мағынаны білдіреді. Сонымен қатар, «сыйлы», «құрметті», «мырза», «қожайын» деген мағыналары да бар, әдетте адам есімінен кейін айтылады және ғалымдарға, ғылым өкілдеріне қарата қолданылған.

Жоғарыда Қожанасыр есімдерінің түрлі нұсқалары кездесетінін айтып өттік. Дегенмен Ходжа, Ходжа Насреддин, Мулла Насреддин, Ефенди, Афанди, Әпенді секілді есімдерінің жиі ұшырасуына байланысты осы есімдерге толығырақ тоқталып өтетін боламыз. Бірінші кезекте Қожанасыр бейнесінің шығуына қатысы бар деп есептелетін Джуха есімі туралы сөз қозғауды жөн көрдік.

Джуха. 2013 жылы Астана қаласындағы «Фолиант» баспасында жарық көрген «Бабалар сөзі» жүз томдығының 98-томында Күлдіргі әңгімелер жинақталған. Бұл жинаққа ел арасынан жиналған Қожанасыр және Жұқа жөніндегі халық әңгімелері енгізілген. Құрастырушылар «Араб елдері халықтарында Қожанасырдың типтік бейнесі – «Жоһа» есімді кейіпкер болғандықтан, әдеби-мәдени байланыстар арқылы қазақ фольклорына кіріккен аталған кейіпкерге қатысты туындылар «Жұқа әңгімелері» деген атаумен белгілі.

Әсіресе Жұқа әңгімелері Қытайдағы қазақтар арасында кеңінен таралған» деп жазады. Аталған еңбектің авторларының айтуынша, Жұқа әңгімелері Қытай қазақтары құрастырған «Ауыз әдебиеті үлгілері» атты топтаманың «Күлдіргілер» деп аталатын 21-томынан алынған. Бұл кейіпкерге қатысты айтылатын әңгімелердің өзге елдерге таралуы жөнінде түрді тұжырымдар бар. Л.Н. Тушнолобова түріктер арабтардағы Джухаға тиесілі анекдоттарды Ходжаға таңып, сюжеттерді көбейткен, дегенмен кейіннен Ходжа Насреддин туралы анекдоттар араб тіліне ауысып, Джуха образын толықтырған деген пікір білдірсе [35], академик В.А. Гордлевский Насреддин образы Джуха туралы араб анекдоттарынан қалыптасқан, кейіннен бұл бейне салжұқтарға келіп, одан кейін түріктерге өткен» деп пайымдайды [4]. Қытай қазақтарында Жұқа есімді кейіпкердің кездесуі жоғарыда айтылған тұжырымдамалардың шындыққа жанасатынын аңғартады.

Бұл тұжырымдамаларды араб халықтарының тарихы мен этнографиясын зерттеген Н.И. Кирейдің осы кейіпкер жөніндегі пікірі де нығайта түседі. Кирейдің айтуынша, Насреддин түрік халық ауыз әдебиетінің ғана кейіпкері емес, ол мұсылман халықтары фольклорының ең негізгі кейіпкерлерінің бірі, «... ал арабтарда ол Джуха, Джоха, Джухи (Египет жерінде Гоха) ретінде кеңінен танымал, Солтүстік Африкалық берберлер оны Си Джеха немесе жай ғана Джеха деп атайды» [36, 313].

А.А. Феррах «Джуха» сөзі дыбысталу барысында өзгерістерге ұшырап «Ходжа» сөзіне айналған деп топшылайды. Бұл сөз арабтар арқылы берберлерге жеткен. Ал мальтийліктер оны Джахан деп атайды. А.А. Феррах Италияда «Jiyoka» немесе «Jiyova» деген кейіпкердің атынан айтылатын әзіл-қалжыңдар Джуха бейнесіне тиесілі деп есептейді [37, 4]. Бұл тұжырым да шындыққа жанасуы мүмкін, өйткені А.Феррахқа дейін мұндай пікірді А.Захаров та айтқан болатын. Ол 1899 жылы «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» атты еңбегінің 9 басылымында «Несколько слов от собирателя» тақырыбындағы шағын кіріспеде «Молланы арабтардың Джухасымен байланыстыруы Ходжа – Джуха сөздерінің дыбысталуына негізделген. Басқа деректерге сүйенсек, арабтардың өзі оны Ходжа Насреддин Джухан-Руми деп атаған» [38, 52] деп жазады. Ал оның есімінің қуақы, әзілкеш ретінде қабылдануын А.Захаров Насреддиннің тілінің өткір және қарсыласын сөзбен күйретуге қабілетті болуымен байланыстырады. Сондай-ақ, Н.И. Кирейдің пікірінше, ол әдеттегі эпикалық қаһармандарға кереғар кейіпкер, яғни антиқаһарман: «ол кедей, киімі жұпыны, сөзі адуынды адам» [36, 313]. Ол Насреддиннің араб елдерінде таралған юморы – әлеуметтік сатира ғана емес, сонымен қатар, өмірге қатысты белгілі бір көзқарас дей келе, оның бейнесі туралы мынадай пікір айтады «Насреддин бейнесі – адам тұрмысындағы қиындықтарды әңгімелер, ертегілер, анекдоттар арқылы білдірген анонимді авторлардың (қолөнершілер, саудагерлер, шаруалар, кедейлер) жемісі [36, 314].

М.Лесмана ертеректе адамдар Джуханың хикаяларын (оқиғаларын, әңгімелерін) екі түрлі сипатта бөліп қарастырғанын айтады. Бірі – ақымақ немесе ақылсыз Джуханың іс-әрекеттері туралы болса, екіншісі – Джуханың даналығы мен тапқырлығы жөнінде болған. Кейіннен саяси, әлеуметтік және мәдени

тақырыптардың қозғалуына байланысты тақырыптардың алуандығы да арта түскен [39, 36].

А.Захаров, Н.И. Кирей, М.Лесмана және т.б. ғалымдардың араб фольклорындағы Джуха бейнесіне берген сипаттамаларынан Қожанасыр бейнесіне тән екі ұштылықты аңғаруға болады. Өйткені, Қожанасыр да кейде ақымақ кейіпке еніп, ойға қонымсыз іс-әрекеттер жасаса, енді бірде тапқырлығымен көпшілікті тамсандырып отырады. Демек ғалымдардың «Ходжа» сөзі «Джуха» есімінен қалыптасқан деген пікірі қаншалықты ақиқат болған-болмағанына қарамастан, Қожанасыр бейнесіне араб фольклорындағы Джуханың кейбір сипаттамалары енгені анық.

Ходжа Насреддин, Мулла Насреддин, Қожанасыр. С.Т. Юлдашеваның пікірінше, Насреддин – мұсылман әлемінің өкілі, ғалым бұған дәлел ретінде оның есімімен қосарласа қолданылатын түрлі титулдарды атап өтеді. Мысалы, «ходжа» сөзі «мұғалім» деген мағынаны білдіреді, бұл оның медреседе оқытушы болғанын білдірсе керек. Сонымен қатар, С.Т. Юлдашева бұл тұжырымға қосымша тағы бір түсіндірме бар дей отырып, мынадай ой айтады: «Ходжа», «Эфенди», «Мулла» атауларын діни мәртебе деп қана бағалауға болмайды, өйткені шығыста елге сыйлы, білімді адамдарды да солай атайтын болған. Халық Насреддинге Мулла немесе Ходжа деген жанама есімді қоса отырып, бірінші кезекте оның білімділігін, құрметке ие екенін, сонымен қатар, оның данагөй тәлімгер, ұстаз екенін білдірген [14, 644].

Енді Насреддин есіміне келер болсақ, «Насар» (көмекші) және «дін» деген сөз тіркестерінен құралып, «дінге көмектесуші» деген мағынаны білдіреді [40, 3496]. Зерттеуші И.Х. Данишмендтің пікірінше, «-еддин» деген жалғаумен аяқталатын эпитеттер секілді «Насреддин» термині селжұқтар кезеңіндегі мәртебелі титулдардың бірі. Мәселен, Насреддин туралы бір анекдотта бұл титулды оған Конья сұлтаны бергені жөнінде айтылған [41, 221].

Ғалым Шюкрю Курган Қожанасыр туралы зерттеуінде оның есіміне байланысты мынадай тұжырым ұсынады: «...батыс тілдерінде «Насреддин» ешбір мағынасы жоқ есім ретінде қабылданғанымен, араб тілінде ол нақты мағынаға ие. «Насреддин» сөзі араб тілінің «наср» (көмек, жеңіс) деген сөзінің «аль» артиклімен және «дін» (дін, сенім) деген сөздерінің бірігуінен пайда болған» [42, 13]. Осылайша, Насреддин есімі «дінге көмек», «діннің жеңісі» немесе «сенім көмекшісі» секілді мағыналарды білдіреді. Сондай-ақ, ғалымның ғылыми болжамына сәйкес, «Ходжа» сөзі парсы тіліндегі «Хадж» сөзінің түркіленген формасы және түркі тілдерінде «мырза», «ұстаз», «оқытушы», «дана», «ғалым» мағыналарын білдіру мақсатында қолданылады. Демек, Насреддин Ходжаның толық есімін «Діннің (сенімнің) жеңісі жолындағы ғалым» немесе «Дінге көмек көрсетуші данагөй» ретінде түсіндіруге болады.

Ал М.Харитоновтың ғылыми болжамына сәйкес, «Қожанасырдың прототипі – XIII ғасырда өмір сүрген белгілі Әзірбайжан ғалымы Хаджи Насреддин Туси» [25, 235]. Дегенмен әзірбайжан фольклорында Қожанасыр бейнесі «Молла» ретінде белгілі. Бұл жөнінде М.Харитонов «Молла» сөзі Тусиге тиесілі Мовлан есінің бұрмаланған нұсқасы болуы мүмкін деп топшылайды.

Иранда да Насреддин Ходжа туралы әзіл-қалжыңдар кеңінен таралған. Бұл өңірде оны Молла Насреддин деп атайды. Ирандағы парсылықтар Молла Насреддин Исфахан халқынан шыққан «Машхади» есімді нағыз ирандықтың өзі деп есептейді. «Ходжа Насреддин бейнесі ирандықтарға тән. Оның шын есімі – Мешхеди (Meşhedî)» [43, 116]. И.Дакукидің бұл тұжырымы Қожанасыр есімдерінің түрлі нұсқаларынан мүлдем өзгеше екенін аңғарамыз.

Бір ғана Насреддин есімінің түрлі нұсқалары бар, бұл нұсқалардың алуан түрлілігі өңірлік тілдің ерекшеліктеріне, яғни фонетикалық айырмашылықтарына байланысты. Олар: Насруддин, Нашруддин, Насируддин, Насреддин, Нусреттин, Насреттин, Наср-эд-Дин, Нострадин және т.б.

Ал Ходжа есімінің Ходж, Хожа, Хогеа, Хожжа, Ходша, Хоуджа, Ходжа (Hoxha, Khawj, Hoca, Hogea, Hojja, Hodscha, Khoujah, Khoja) деген нұсқалары да бар. Сонымен қатар, Ходжа – индонезия қауымында Кьяй титулына тең лауазым немесе құрметті атақ. Ұйғыр өңірінде (ислам дінін қабылдаған тайпалардың бірінде) ол «Аванти» немесе «Эффенди» деген тағы бір титул алған. Парсы өңірінде «маулана», «мулла» және «шейх» деген лауазымдар да берілген. Ғалымдардың айтуынша, бұл титулдар дін өкілдері үшін құрметті атақтар болып табылады [44].

Тарихшы ғалым Э.Г. Вартаньян «Бұл есімдер діни мәртебені білдірмейді, халық оның білімділігі мен ел ішіндегі сый-құрметін білдіру үшін осылай атаған болуы мүмкін» дейді [45, 92]. Ал Э.А. Шамотина Ходжа Насреддиннің прототипі XIII-XV ғасырларда өмір сүрген нақты адам және ол мұсылман дінін насихаттаушы діндар адам болған деген пікірді ұстанады. «Ходжа» – аудармада «ұстаз» деген мағынаны білдіреді, ол медреседе оқытушылық қызметпен айналысқан деген болжам бар. Сонымен қатар, Ходжа және Молла – құрметті және сыйлы адамға қарата айтылатын сөздер» [46, 536]. М.Г. Тахмасиб те әзірбайжан фольклорында Қожанасырды «Молла Насреддин» деп атайтынын және мұндағы «Молла» сөзінің дін өкіліне қарата айтылған сөз емес екенін айтып өтеді. «Ертеде Әзірбайжанда оқыған білімді, сыйлы адамдарды – мұғалімдерді, ақындарды, ғалымдарды «молла» деп атаған. Насреддинді Молла немесе Ходжа деу арқылы халық оның білімділігін, құрметке бөленген адам екенін көрсеткісі келген, ал кейде оның мұғалім екенін білдіру мақсатында осылай атаған» [3, 10]. Демек, жоғарыда келтірілген С.Т. Юлдашева мен Э.Г. Вартаньянның пікірі жай ғана болжам емес, нақты дерек болуы ықтимал.

Г.Қортабаева Қожанасыр өзбек, тәжік, әзірбайжан секілді түркі халықтарына ортақ кейіпкер екенін айта отырып, оның кейбір іс-әрекеттері күлкілі болғанымен, әңгімелері үлгі алармықтай ғибратқа толы екенін айтады. «Қазіргі қолданыста оның аты апеллятивтенген, себебі әпенділеу, аңқаулау немесе сөз тапқыш адамды «өзі бір жүрген Қожанасыр екен» деп жатамыз» [47, 25]. А.Кара қазақ Қожанасыры жөнінде «Қазақтар Насреддин Ходжаны өздеріне тиесілі етіп алғаны соншалық, оның есімі қазақ тіліне идиома ретінде енген, қазақтар оны өз тілдерінің фонетикалық ерекшеліктеріне сәйкес «Қожанасыр» деп атайды. Қазақ тілі сөздігіне көз жүгіртсек, «Қожанасыр» сөзі «аңқау» – яғни кез келген нәрсеге сенетін аңғырт, қарапайым, «аңғал» – істің алды-артын аңдамайтын, «ақ көңіл» – жүрегі таза, пейілі кең адам дегенді білдіретінін

көреміз» [48, 29] деген пікір білдіреді. Дегенмен ғалым жоғарыда айтылған сипаттамаларға қарамастан, шын мәнінде қазақтардың Қожанасыры юморлық кейіпкер ғана емес, ол озбыр байлар мен билеушілерге қарсы шығып, әділеттілік орнатуға тырысатын қаһарман, оған батылдық, даналық секілді қасиеттер тән екенін де айтып өткен.

Зерттеуші П. Әуесбаева «... Қожанасырдың бойында дала тұрғыны, көңілі ақ, кеңпейілді қазақи қасиеттер мен қалада тұратын, барлық нәрсені есеппен істейтін, бір бүкпесі ішінде болатын адамның мінез-құлқы араласып кеткен де, қазақ әңгімелерінде бірде өте аңқау, не болса соған сенетін, бірде өте қу, айлалы Қожанасырдың бейнесі қалыптасқан. Сол себепті қазақтар Қожанасырдың іс-әрекеті мен мінез-құлқынан ешбір бөтендік, я болмаса сөкеттік көрмейді. Оның аңқаулығы білімсіздігінен емес, сенгіштігінен, адалдығынан екенін білетін айтушылар мен тыңдаушылар, бүкіл қазақ жұрты Қожанасырды еркелетіп «әпенде» деп атайтын болған. Тіпті мұндай адамдарды «Қожанасыр» деп те атаған» дейді [49, 76]. Қожанасыр есімінің жалпылық сипатқа ие болуы қазақ халқында ғана кездесетін құбылыс емес, мұндай жайт қарашай-балқар халықтарында да ұшырасады. Мәселен, қарашай-балқарлықтар арасында күні бүгінге дейін қандай да бір күлкілі жағдай орын алса «Хожалай» («Ходжа секілді», «Хожа этгенлей» («Ходжа сияқты істеді») деген сөздер қолданылады [50, 207].

Біздің пікірімізше, Ходжа Насреддин есімінің Қожанасырға айналуы қазақ тілінің (Ходжа – Қожа, Насреддин – Насыр) фонетикалық ерекшеліктеріне сәйкес трансформацияға ұшырауына байланысты болуы мүмкін. Дегенмен біз ұсынатын тағы бір тұжырым бар. Г. Мамырбекованың «Қазақ тіліндегі араб, парсы сөздерінің түсіндірме сөздігінде» «Қожа (ар. Хужа) – Ұстаз, данагөй, ақылшы; басшы, төре, құрметті адам, ие еге» [51, 312], Насыр, Нәсір (ар. Наср) – қара сөз, проза» [51, 424], «Әдебиеттану. Терминдер сөздігінде [52, 384] «Насыр – қарасөз (проза), араб, парсы, кейбір түркі тілдес халық әдебиетінде қолданылатын термин. Қазақта «насыр» термині кітаби ақындардың шығармаларында кездеседі» деген анықтама берілген. Расында Қожанасыр жөніндегі туындылар жеңіл-желпі әзіл-оспақтарды емес, астары терең, мән-мағыналы тақырыптарды қозғайды және оған қатысты туындылардың басым бөлігі проза түрінде ұсынылған. Яғни қазақ тіліндегі Қожанасыр есімін «Ұстаздың немесе данагөйдің қара сөздері» ретінде қарастыра аламыз.

Эфенди, Апенди, Ефенди, Афанди, Аванти. «Эфенди» сөзі кездесетін сөздіктер мен энциклопедиялық басылымдардың деректеріне сәйкес, бұл сөз грек тілінен шыққан. Грек тілінде: «Efendi < authéntein жауапкершілік пен беделге, билікке ие болу деген мағынаны білдіретін түбірден қалыптасып, ~ Oyun afthéntis αυθέντης – бей, мырза, қожайын, әлдекімге құрмет таныту, сыпайы жүгіну, ~ EYun authéntēs – ересек және құзыретті адам деген мағыналарға ие [53, 412]. М.Ф. Кёпрюлю түрік тіліне бұл сөздің Анатолиядағы селжұқтар кезінде византиялық грек тілінен енгенін жазады. «Бұл сөздің анатолиялық түрік тіліне қашан енгені туралы ақпарат белгісіз, дегенмен осы мәселе бойынша мынаны айтып өткіміз келеді: Ибн Баттутаның еңбектерінде «эфенди» сөзі кездеседі, сол кезеңдердегі жұмыстардан бұл сөздің XII-XV ғасырларда қолданылғаны

түсінікті. Сонымен қатар, Эфлаки Менакибидің еңбектерінде де ұшырасады, бұл сөздің осы жұмыстағы қолданысы грек тіліндегі түпнұсқасына толықтай сәйкес келеді [54, 169]. Сондай-ақ, бұл сөз мемлекеттік лауазымды және шенді білдіру мақсатында да қолданылған. Ханзадалардың, сұлтандардың немесе бейлердің інілерін «эфенди» деп атау фактісінің өзі бұл сөздің шен-атаққа қатысты екенін дәлелдейді. «Эфенди» сөзінің бұл қолданысы осман билігі кезінде де сақталған. «Кастамону әмірінің інісі «эфенди» титулын алды. Тіпті Мехмед II Галата тұрғындарына арнап жариялаған грек тіліндегі эдиктінің өзінде Фатих өзі үшін «эфенди» титулын пайдаланғанын көреміз. Ал XV ғасырдың екінші жартысынан бастап «эфенди» сөзі зиялы қауым қатарына жататын білімді адамдарға қатысты айтылатын болған» [54, 169-170].

Сонымен қатар, мемлекеттік аппаратқа тиесілілікті білдіретін осы сөздегі ресми сипат осман билігі кезінде әскери терминологияда да пайда болған: «Осман кезеңінде бұл титул «аға, бей және паша» секілді мемлекеттік шенеуніктерге берілген. Бұл «Efendi Kapisi» және «Efendi Dairesi» (янычарлар кеңсесі бюросы), «Yeniceri Efendisi» (янычарлар бітікшісі), «Efendiler» (қазынашылықтағы төрт бітікші), «Efendi» (ханзада), ханым, мырза, «Efendimiz» (билеуші, судья, губернатор) [55, 373].

Кейіннен бұл сөздің қолданыс аясы кеңейіп, халықтың сүйіспеншілігіне, құрметіне бөленген, сондай-ақ, сауатты, білімді адамдар туралы айтқан кезде пайдаланыла бастаған. XVI ғасырдан бастап «эфенди» сөзі білімді адамдарға (әсіресе медреседе оқитындарға) қатысты айтылған [55, 374]. Мәселен, «Мевлананың қызы «Мелике Хатун» «Efendi Poulo» – «біздің мырзамыздың қызы» ретінде белгілі болған» [54, 169].

Р.Озтюрктің пікірі де «Эфенди» сөзіне қатысты жоғарыда айтылған тұжырымдармен үндес. «Түрік сөздігінде «эфенди» сөзі титул ретінде қолданылады. Өткен ғасырларда ол білімді адамдардың есімдерінен кейін қоса айтылатын болған, алайда қазіргі таңда екінші дәрежелі атақ ретінде қолданылады. Сонымен қатар, «эфенди» сөзіне «мәртебелі, таңдаулы» деген метафоралық коннотациялар тән [53, 412]. Р.Озтюрктің айтуынша, «Эфенди» сөзі Насреддин Ходжа бейнесіне тапқырлық және аңғарымпаздық секілді қасиеттер ғана емес, сонымен қатар, даналық және парасаттылық секілді қасиеттердің де тән екенін көрсетеді. Өйткені мұндай титул берілген адам жай ғана қазы (қади) емес, ол ресми мәртебеге ие, билікке қатысы бар және қоғаммен тығыз байланыс орнатқан адам.

З. Шадкам өзінің «Қазақ-түрік сөз этикетінің этномәдени аспектісі» атты еңбегінде бұл сөздің түрлі мағыналық реңктері мен қолданылу ерекшеліктеріне қарай бірнеше анықтама береді. Соның ішінде «Бұл сөздің грек тілінен енгендігі негізінен білім алған адамдардың аттарынан кейін айтылатын, бағалауыштық қасиеті бар құрмет көрсету сөзі екендігі айтылады»; «Сөзі жүретін, бұйрығы жүретін адам, бір нәрсенің иесі»; «Зиялы, тәртіпті, тәрбиелі, құрметті ұғымдарын беру үшін қолданылатын сын есім» [56, 146] тәрізді анықтамалар Қожанасырдың «Эфенди» есіміне қатысты берілетін сипаттамаларға ұқсас.

Қырғызстанда Насреддин Ходжаны «Кожа Насыр» немесе Апенди деп атайды. Дегенмен алғашқысына қарағанда «Апенди» деген екінші аты көбірек

қолданылады [57, 11]. Қырғыз қоғамы өздерін мазалаған өзекті мәселелер туралы сөз қозғағысы келген уақытта ол сөздерді Апендидің аузына салатын болған. Сол себепті Апенди қырғыз халқының сүйікті кейіпкеріне айналып, оған тиесілі әзіл-қалжыңдардың саны арта түскен. Қырғыз тілінің сөздіктерінде «Апенди» сөзінің «аңқау, ақымақ» [58, 37] және «әпенді, бөгде, бөтен; аңғал» [58, 54] деген мағыналары барын көруге болады. Г.Б. Думанның пікірінше, «апенди» сөзінің «аңқау» және «ақымақ» деген мағыналарды қамтуы оның әзіл-қалжыңдарына тікелей байланысты» [59, 12]. Апенди туралы анекдоттарда екі түрлі типтік бейне кездеседі. Кейбір анекдоттарда Апенди өзінің ақылы және тапқырлығының арқасында байлар, хандар және уәзірлерден айласын асырып, тіпті өзіне қитұрқылық көрсеткісі келгендердің де түпкі ниетін сезіп, оларды алдай білген. Ал екінші жағынан, кейбір анекдоттарда Апенди өзінің оғаш іс-әрекеттерімен және ақымақтығымен таңданыс тудырады.

Қырғыз фольклорындағы Апенди есімі қазақ халық ауыз әдебиетінде де кездеседі. Бұл қазақ Қожанасырының халық арасында жиі айтылатын – Әпенді есімі. Қырғыз және қазақ фольклорындағы бұл есімдердің айырмашылығы «а» және «ә», сондай-ақ, «и» және «і» дауысты дыбыстары арқылы ғана көрініс табады. Бұл екі тілдегі фонетикалық, нақтылай айтқанда дыбыстық бейімделу құбылысына байланысты.

Қазақ Әпендісі үнемі өз қателігі мен кемшілігін өзі әжуа етіп немесе өзін ақымақ ретінде көрсетіп, алаңғасар қылықтарымен, іс-әрекетімен жұрттың күлкісіне қалып жүреді. Әйтсе де, оның ең басты қасиеті – тапқырлық. Әпенді туралы әңгімелердің негізгі түйіні қашанда тапқырлықпен, ұтымды сөзбен түйінделеді. Ол осы қасиетінің арқасында тіпті ханның қаһарынан да, өлімнен де құтылып кетіп отырады. Қазақ тілінің кірме сөздер сөздігінде «Әпенді [ар. афанди] – мырза. Қазақ мәтіндерінде «қожанасыр, алаңғасар адам» деген ауыспалы ұғымда да жұмсалады» [60, 67] деген анықтама берілген. «Мырза» деген бастапқы мағынасы әуелде Қожанасыр туралы қазақ фольклорлық туындыларында қолданылғанымен, қазіргі таңда қазақ тілінде «қожанасыр, алаңғасар адам» деген екінші ауыспалы мағынасы басымдыққа ие.

Сонымен қазақ фольклорындағы Әпенді есімі түрік тіліндегі «Ефенди, Епенди» сөздерінің қазақ тіліне бейімделген нұсқасы болса керек. Сондай-ақ, «Әпенді» сөзінің екінші ауыспалы мағынасы қазақ және қырғыз халқында ұқсас мағынада пайдаланылатынын аңғардық.

Бұл есім қытайлар арасында да танымалдылыққа ие. Олар Қожанасырды Аванти ретінде таниды. Қытай лингомәдениетінде Насреддин есімі оң коннотацияға ие, олардың танымында бұл дана, әділ, тілі өткір адам. Э.А. Шамотина оның «Қытайдың батыс өңірін, Синьцзянды мекендегенін» [46, 538] жазады. «Насреддин-Аванти туралы анекдоттардың арасында қарапайым адамдардың қиын да қысталаң өмірі жайлы мазмұнды қамтитын анекдоттар көбірек кездеседі. Аванти – Шығыс қаһарманы, Шығыстың қорғаушысы. ... Кедейлік пен жоқшылық жөніндегі анекдоттарда қарапайым адамның басына орнаған тауқыметтің себепкерлері міндетті түрде көрсетіліп отырады, олар – байлар мен билеушілер» [46, 541].

Қытай фольклорында Аванти есімінің таралуына ұйғыр фольклорындағы «Епенди, Афанди» есімдері әсер етсе керек. Өйткені түрік фольклортанушысы С.Ышык түріктердің «Эфенди» сөзі ұйғыр тіліндегі «Епенди» сөзі екенін және оның уақыт өте келе «Афанди» деп атала бастағанын жазады [61, 140]. Ал Д.Чжу Насреддин Ходжа кейіпкері Синьцзян жеріне тарала басталған соң сол өңірге тән жаңа қасиеттер мен жаңа өмір салтын өзіне сіңіріп алған деп есептейді. Кейбір анекдоттарда Афантидің жұмысшы ретінде сипатталуы да осыған байланысты: «Бұл өлкені мекендеген халық арасында таралған Афанти бейнесіне Синьцзянның өңірлік белгілері тән» [62, 86]. С.Ли Афанти бейнесі туралы мынадай пікір білдіреді: «Афанти бейнесі – түрлі мінез-құлықтың жиынтығы және оның әрбір сипатының астарында ауқымды идеологиялық мазмұн мен тарихтың терең бедерлері жатыр. Афантидің түрлі тұлғалық типтерін біріктіріп жиынтықтауға мүмкіндік беретін жалғыз нәрсе – оның юморының даралығы» [63, 99]. О.Патигули Афанти анекдоттарының тақырыптық аясы кең, мазмұны ауқымды дей отырып, бұл анекдоттарда түрлі мәселелер қамтылатынын атап өтеді: «Бұл анекдоттарда феодалдық қоғамдағы билеушілердің (патшалар, діни судьялар және т.б.) тарапынан орын алатын ысырапшылдық, ашкөздік және жемқорлық секілді құбылыстар сыналады және әшкереленеді [64, 21]. Демек, ұйғыр және қытай фольклорындағы Аванти, Афанди есімдерінің жағымды сипаты басым. Бұл халықтарда қазақ немесе қырғыз фольклорындағы Әпенді есіміне таңылатын ақымақ, аңғал, аңқау секілді мағыналық коннотациялар аса байқалмайды.

Қожанасыр есімі бұл бейне таралған түркі және өзге де халықтар фольклорында алуан түрлі болғанына қарамастан оның мінез-құлқы, кескін-кейпі және т.б. қасиеттеріне қарай ұқсас сипаттамаларға ие. Түркі халықтары тілі, діні және мәдениеті бойынша жақын, сондықтан Қожанасыр бұл елдердің фольклорында әбден орныққан кейіпкер. Дегенмен әлемдегі басқа халықтардың Қожанасыр бейнесін еш қарсылықсыз қабылдауы оның әңгімелерінде қамтылатын тақырыптардың ауқымы мен өзектілігіне байланысты деп тұжырымдаймыз. «Бұл оның түркі әлемінің географиясында ғана емес, түрлі қоғамдарда да Ходжа нарративтерінің қабылданып, орныға алатынының дәлелі [65, 243]. «Насреддин Ходжа – түркі мәдениеті тараған барлық географиялық өңірде кеңінен тараған бірегей кейіпкер. Ол уақыт пен кеңістік шегін еңсеріп, өткеннен бүгінге дейін өзінің әлеуметтік жадыдағы орнын тұрақты түрде сақтау арқылы түркі халықтарының танымында айрықша орын алады» [66, 627].

Қожанасыр бейнесі қай халықтың фольклорында кездеспесін, барлығында дерлік тапқырлық пен даналық оның айнымас серігі, ол – бұқара халықтың қорғаушысы, әлсіздердің жақтасы. Айлакерлігі мен әзіл-әжуасы да қоржынында, ал рухани ілімі мен философиялық тұжырымдары бұл бейненің күрделілігін тағы бір мәрте дәлелдей түседі. Оның есімі дыбысталуы, таңбалануы жағынан әрбір халықта әркелкі, дегенмен қай есімін қолдансақ та, сол есімге жүктеген маңызы мен мағынасы – біркелкі. Бұл Қожанасыр бейнесінің белгілі бір халыққа тиесілілiктің не географиялық кеңістіктің шекарасынан шығып, жалпы адамзатқа ортақ кейіпкерге айналғанын көрсетеді.

1.3 Қазақ фольклорындағы Қожанасыр бейнесі және зерттелуі

Тұрмыс-салты, діні, тілі мен мәдениеті өзара ұқсас, бауырлас түркі елдерінің арасындағы түрлі байланыстар нәтижесінде Қожанасыр бейнесі қазақ фольклорына да енген. Бұл тұста қазақ фольклорына Қожанасыр бейнесі қашан енді деген сұрақтың туындайтыны сөзсіз. Біздің пікірімізше, қазақ фольклорына Қожанасыр образы енген уақытта ол туралы әңгімелердегі шапан, сәлде секілді элементтер ескеріліп, сол себепті халық оған Қожа деген ат таңуы әбден мүмкін. Н.Нұртазинаның «Қожанасырдың әулие-дәруіш образы болғаны да бүркемеленді» деген [67, 86] пікірін ескерсек, Қожанасыр бейнесі қазақ топырағында сопылық ілім өркендеген уақытта енуі де ғажап емес. Өйткені, Қожанасыр туралы әңгімелерде дінді дәріптеу және насихаттау сипатындағы тұжырымдар жиі аңғарылады. Сондай-ақ, көрнекті дін өкілдерінің мәңгілік тұрағына айналатын күмбез-бейіт мәдениетін Қожанасыр есіміне қатысты мәліметтерден де кездесетіреміз. Мәселен, Қожанасырдың күмбез-бейіті Жібек жолының бойында Сырдарияның жағасында болған деген деректер бар. «Күмбез-бейіт дарияға қарай қисайта салынған және сыртынан суға қарай итере «тіреу» қойылған. Күмбезді көрген адам күлмей өтпейтін болған» [68, 30].

Ал «Қазақстан Республикасының ЮНЕСКО-ның Материалдық емес мәдени мұраны қорғау туралы конвенциясын (2003) іске асыруға қатысты ұлттық баяндамасында» ұсынылған ақпаратқа сәйкес «Қожанасырдың ауызша дәстүрлері (2022) атты тараушада «Қазақстанда *элемент* орта ғасырлардан бері қолданылып келеді» [69, 119].

Қожанасыр бейнесі қазақ халық ауыз әдебиетіне қай уақытта енгеніне қарамастан, ол көптеген зерттеушілердің зерттеу нысанына айналып, бүгінгі таңда ұлт әдебиетінің маңызды фигурасына айналып үлгерді. Қазақ фольклорындағы Қожанасыр туралы әңгімелерді зерттеумен айналысқан және жинақтау мақсатында ел аралап, түрлі ғылыми экспедициялар барысында қағазға түсіргендер арасында Ә.Диваев, М.Әуезов, Б.Кенжебаев, Ө.Тұрманжанов, Е.Ысмайылов, Т.Әбдірахманов, Н.Төреқұлов, Қ.Тұңғышбаев, К.Сейдеханов, Ш.Құлмағамбетов, Қ.Байболов, Қ.Жұбанышев. Ж.Бұғыбаев, Ә.Мұратов, Е.Нығметов, Т.Жарқынбекова, К.Рахпанов, Ә.Уахитов, Қ.Саттаров, Ш.Қаметов, Ж.Бұғыбаев, М.Мәжікеев, М.Рүстемов, Б.Адамбаев, Ф.Ғабитова, Ж.Айманов, А.Балқайұлы, Қ.Қоңырбаева, О.Молдаханов, Б.Ғаббасов, Б.Уахатов, Қ.Жұбаншалиев, Б.Адамбаев, Г.Сұлтанғалиева, О.Кенжебек бар. Сонымен қатар, І.Жансүгіров те «Қара жаяу» деген бүркеншік атпен Қожанасыр әңгімелерін «Жас қайрат» журналында жариялап тұрған. І.Жансүгіров ұсынған әңгімелер бұл журналдың 1924 жылғы №5 санында жарық көрген. Бұл әңгімелерде Қожанасырдың өлең жазуын «... ақын тарапынан – І. Жансүгіруғлының қиялынан шыққан сюжет болуы мүмкін» деп түсіндіріледі [70, 372].

Осылайша қазақ фольклорындағы Қожанасыр бейнесін зерттеу ісі өткен ғасырда қолға алына бастаған. Қожанасыр есіміне қатысты фольклорлық мұра жинақталып қана қоймай, бұл кейіпкер терең зерттеуді қажет ететін күрделі образ екені де назардан тыс қалмаған. Түрлі жылдар ішінде А.Асылбек

«Қожанасырдың кеңесі: жатыпатар» (2014); Ә.Ахметов «Қожанасыр әңгімелері» (1959); А.Әбдуәлиұлы «Қай жерденсің, Қожанасыр?» немесе күлкі атасы бұл дүниеде болған ба?» (2008), «Қожанасырды зерттейтін қазақ ғалымы табылмай тұр» (2012); А.Дулати «Қожанасыр – суфизм шебері» (2003); М.Исахан «Қожанасыр – түркі халықтары сатирасының сардары» (2010); О.Кенебаев «Қожанасыр – түркілердің басын біріктіру үшін қажет тұлға» (2012); Ш.Керім «Араб Қожанасыр – Жоһа өмірде болған тұлға ретінде орын алады» (2012); Ш.Керім және М.Фуад «Қожанасыр – Жоһа туралы әңгімелердің мәтіндік сәйкестіктері» (2005); А.Кусаинов «Күлдіргі кейіпкер – Қожанасыр»; Е.Күнтөбелов «Қожанасыр өмірде болған ба?» (2004); Д.К. Кішібеков «Қожанасыр әзіл әңгімелерінің өміршеңдігі» (2005); Т.Қожамұратов «Қожанасыр хикаялары» (1989); Я.Мадалиев «Түркі халықтары әдебиетіндегі Қожанасыр, зерттелу мәселелері» (2010); М.Сатинбекова және Б.Ыбырайым «Әлем халықтары фольклорындағы Қожанасыр бейнесінің зерттелу мәселелері» (2011), «Түркі халықтары фольклорындағы Қожанасыр бейнесінің зерттелу мәселелері» (2011); «Шығыс халқы фольклорындағы Қожанасыр туралы күлдіргі әңгімелердің таралуы, жиналуы, зерттелуі мәселелері» (2011); А.Шаяхмет «Қожанасырмен кездесу: Өлеңдер» (2000); С.Адамбеков «Қожанасыр қуырдағы» (1967); Г.Қортабаева «Түрік фольклорындағы Қожанасыр бейнесі» (2015); М.Сатинбекова «Батыс халқы фольклорындағы Қожанасыр туралы күлдіргі әңгімелердің таралуы, жиналуы, зерттелуі» (2013); А.Құлбаев «Алдаркөсе мен Қожанасыр хикаялары» (2018) және т.б. әдеби жинақтар, ғылыми мақалалар мен еңбектер жарық көрді. Дегенмен «Не философиялық, не тарихи, не әдебиеттануға арналған еңбектерде Қожанасыр жайлы әзіл-әңгімелердің әлеуметтік, философиялық, гуманистік терең мәнін ашуға бағытталған арнайы ізденістер жоқ» [17, 62].

Қожанасыр туралы әңгімелердің қазақ даласындағы алғашқы үлгілері «Дала уәлаяты» газетінде «Нәсредин Қожа» (1859, №48), «Молла Насыр» (1890, №46), «Дуана Қожанасыр» (1895, №24), «Бақытты молда» (1902, №4) деген тақырыптармен жарияланды. Аталмыш басылымның 1895 жылғы 24 санында жарияланған кейбір күлдіргі әңгімелердің соңына «Қожанасыр әңгімелері. Жазушы Жағыпар Айманов» деп көрсетіліп Ж.Аймановтың қолы қойылған. Бұл әңгімелер кейіннен 1900 жылы орыс түркітанушысы И. Лаптевтің «Материалы по казах-киргизскому языку» атты мақаласында ұсынылды [71, 11-13].

Әдетте күлдіргі әңгімелер кейіпкерлерінің пайда болуы және қалыптасуы сол кейіпкер кездесетін халықтың белгілі бір тарихи кезеңіне, сол уақыттағы қоғамның әлеуметтік жағдайына, мәдениетінің даму бағытына байланысты. Мұндай кейіпкерлер өзгерістерге және дамуға бейім келеді, олар түрлі әлеуметтік құбылыстардың арқасында өздері өмір сүретін қоғаммен әрдайым үйлесімділікте сипатталады. Сондықтан осы кейіпкерлерге жүктелген міндеттер шеңбері ұлғайған сайын олардың да бейнелері дамып, күрделене түсетін болады.

Қожанасыр – күллі Шығыс халықтарының фольклорына ортақ кейіпкер. Ол туралы әңгімелер терең философиялық ойлар мен даналық тұжырымдарға толы келеді. Адамдарға олардың қателіктері мен кемшіліктерін көрсету және

өзгелердің ақымақтығы мен екіжүзділігін сынау үшін өзінің ұтымды сөздері, өткір тілі мен әзілдерін жиі қолданады.

Қожанасыр – адамның аңқаулығы, сараңдығы секілді қасиеттерді күлкіге айналдыратын тапқыр, данагөй, сөйте тұра арасында өзі де айналасындағылардың әсерінен жайсыз, күлкілі жағдайда қалатын аңғал кейіпкер. Өзі күлкіге қалса да, адамдардың өзіне бағытталған сарказмы мен күлкісіне кез келген жағдайда төтеп беріп, уытты тілі мен аңғарымпаз зеректігі арқылы сол адамдардың өздерін күлкіге қалдырып, жеңімпаз болып шығатыны осы кейіпкер жөніндегі туындыларда жиі кездеседі. Ал оның әңгімелері адамгершілік, әділеттілік, қоғамдағы жауапкершілік, адами қатынастардың мән-маңызы секілді ешқашан құндылығы жоғалмайтын ізгі тақырыптардың барлығын қамтиды. Бұл туындылардағы Қожанасыр бейнесі сан қырлы – бірде ол данышпан, енді бірде әзілқой, кейде аңғал. Дегенмен бұл кейіпкердің түпкі мақсаты – әділетсіздікті, жағымсыз қылықтарды, сараңдықты, ынсапсыздықты сынау, адамдарға ой салу, адамгершілік қасиеттерді дәріптеу. Ол әрдайым әлсіздерді қорғап, шындықты жақтайды. Ол туралы әңгімелердегі ұтымды сөз өрнектері, шындық жолындағы іс-әрекеттері мен күресі жас ұрпақ үшін үлгі-өнеге болары сөзсіз.

Дегенмен әрбір ел бұл әдеби қаһарманды өздеріне тиесілі деп танып, оның есімін түрліше атағанымен қоймай, оның мінез-құлқын да түрліше суреттейді: «ол өтірікке, екіжүзділікке, сараңдыққа, надандыққа қас. Қожанасыр образында көптеген халықтың сатиралық кейіпкерлерінің белгілері жинақталған, және сол елдердің әрбірі бұл әдеби қаһарманды өздеріне тиесілі етіп әлек [50, 208]. Сондай-ақ, бұл кейіпкердің әр елдің фольклорындағы бейнесі де алуан түрлі. Кейбір зерттеушілер күлдіргі кейіпкерлер жөнінде «бүкіл халыққа не енжар, не ізгі бейнені таңып, оны біртұтас және өзгермейтін тип ретінде жиынтықтау мүмкін емес... Кез келген халықтың жағымсыз не жағымды қасиеттері – оның тарихи дамуының нәтижелері [72, 7] дейді. Суматохина бұл пікірді әрі қарай өрбітіп, «Қожанасыр образы бір-біріне қарама-қарсы екі шағын қасиетке ыдырайды» [73, 17] деген ой айтады. Яғни түрлі елдердің, оның ішінде түркі елдерінің фольклорындағы Қожанасыр бейнесі алуан түрлі сипаттамаға ие, кейбірінде Қожанасыр данагөй, шешен болса, келесісінде ұстаз, енді бірінде әлсіздердің қорғаушысы ретінде сипатталады: «адамдар қорғаушыға мұқтаж болды, сондықтан халық өмірлік дүниетанымдарын басшылыққа алып, өздері үшін сатиралық кейіпкерді – Қожанасырды қалыптастырды, оның қолына «күлкі» деген қару берді» [50, 208].

Алайда қазақ фольклорындағы Қожанасыр бейнесі басқа сипатқа ие, ол – аңғал, алаңғасар, мейірімді, өзгелерді күлдіртем деп жүріп, өзінің де күлкіге қалатын кезі аз емес. Қортабаева «Оның іс-әрекеті, мінез-құлқы, жүріс-тұрысы күлдіргі болса да, әңгімелері ғибрат-үлгі, сабақ алармықтай» [47, 25] десе, С. Қасқабасов «Ақымақтар туралы ертегілерде тұрмыстық қиялдың ең басты шарты болып саналатын алогизм нығая түседі; оның істері мен сөздерінде әдеттегіден тыс сипат (эксцентричность) басым болады, сөйтіп, кейіпкер аңқау (чудаковатый) болып көрінеді. Бұл, әсіресе, Қожанасыр туралы ертегілерге тән (қазақтардың өте аңқау кісіні Қожанасыр деп атауы тегін емес)» [18, 209] деген

тұжырым айтады. Мәселен, «Тазы мәсіні үйге әкелді ме?» әңгімесіне көз жүгіртсек:

«Қожанасыр қой бағып жүріп бір күні қайта-қайта түлкі көреді. Ертесіне тазы жетектеп барса, күнде мал аралап жүретін түлкі зым-зия. Қой соңында жүріп шаршаған соң кішкене көз іліндіріп алайын деп тазыны аяғына байлап, ұйықтап кетіпті. Оянса тазы да жоқ, аяғындағы мәсі де жоқ екен.

Сасқаннан үйіне жүгіріп келіп:

– Бәйбіше, бәйбіше, тазы мәсіні үйге әкелді ме? – депті» [74, 102].

Дегенмен С. Қасқабасов қазақ Қожанасырының сыртқы бет-бейнесіне ғана сипаттама берумен шектелмей, оның ішкі болмысы мен табиғатына да үңіледі: «Қазақ Қожанасыры, сырт қарағанда, ақыл-ойы шамалы ғана қарапайым жан. Ал, сәл еңкіш тартқан, иегінен арғыны көре алмайтын оның сырт тұлғасына арырақ бойлап, терең үңілсеңіз, Қожанасырдың бейне бір бет перденің артында жасырынып тұрған жылы да жұмсақ, күлкілі де жабырқау жүзін көресіз» [18, 211].

М. Әуезов те Қожанасырдың оқырман алдындағы сыртқы келбеті, жасайтын іс-әрекеті аңғал адамға тиесілі болғанымен, оның ішкі әлеміне терең бойлап сол аңғалдықтың астарында шебер қулықтың жасырын жатқанын аңғаруға болады деген пікір білдірген: «Мұның күлкісі өзіне бір, ерекше күлкі. Көбінесе, сырты аңқау келеді. Аңқаулығының өзі күлкі. Бірақ, бұл сыртқы пішіні, ал ішін, түбін байқай келсек, ол аңқаулықтың астары үнемі ащы мазақ, шебер қулық болып шығады. Күлкісі әрдайым күтпеген жерден бұрқ етіп шыққан оқыс күлкі болады» [22, 98].

Жоғарыда айтылған пікірлердің орындылығын «Шие» әңгімесі растай түседі:

«Әпенді байдың шиесін жинауға жалданады.

– Саған ақша төлемеймін. Жарты күн істейсің, – дейді, – ал сосын шіені қанша жесең, сонша же.

Шарт бойынша, күн түс болғанда, Әпенді талдың басына шығып, шие жеуге құлшына кірісіп кетеді. Бай шыдай алмай:

– Ей, Қожа, ағаштарды сындырасың! Түс ағаштан, шіені төменгі бұталардан жина! – дейді бажылдап.

– Байеке, абыржымаңыз, әуелі жоғарғы жақты жеп болайын, сосын төменгі жаққа ауысамын, – деген екен Әпенді» [74, 184].

Р. Бердібаевтің айтуынша, Қожанасыр өзгелерді күлкі нысаны ете отырып, өзі ақпейіл аңқаудың, ақылсыздың рөлін ойнап күлкіге айналады. Ғалымның пікіріне сүйенсек, ол ешкімді-бөліп жармай, елеусіз қалдырмай бәрімен қалжыңдасқан: «хан-қара, үлкен-кіші, әйел-еркек демей құрбы-құрдасша, күйеу-жиенше қалжыңдаса, қалжақтаса береді. Оның сөзін, әзілін, сынын ешкім көңіліне алмайды, кек тұтпайды. Өйткені ол – халық өкілі, оның сөзі – халық даналығы» [75, 91]. Яғни, Р. Бердібаев Қожанасыр бейнесін халықтан бөлмей, халықпен тұтастыққа қарайды. Яғни, Қожанасырдың аузынан шыққан сөз – халық сөзі. Тағы бір зерттеушілер Қожанасырға нағыз батыр, ержүрек, аңқау, аңғал, ақпейіл адам деген мінездеме береді. «Ол ешкімнен де қаймықпай, ойын еш бүкпесіз айта білген. Өйткені оның ниеті таза, әр уақытта әділдік, теңдік,

шындық жағында болған» [17, 60]. Осы себептен Қожанасыр туралы әңгімелер халық арасында құнды.

Б. Қанатқызы қазақ Қожанасырының бейнесі өзгерістерге бейім екенін, бұған қоғамдағы түрлі құбылыстар ықпал ететінін айтады: «...20-ғасырдың 60-жылдарынан бергі кезеңдерде юморлық кейіпкер ретіндегі Қожанасыр бейнесі қазақы мінездермен толықты. ... Алғашқы Қожанасыр туралы оқиғалар, әңгімелердегі негізгі желі әр қоғамға қарай, әр ортаға қарай, әр тақырыпқа қарай ыңғайланып келеді» [76, 281]. Демек, қоғамдағы мәселелер шиелінісе түскен сайын Қожанасыр бейнесі де толыға, күрделене береді.

Қ. Саттаров қазақ фольклорындағы күлдіргі кейіпкерлер Қожанасыр мен Алдаркөсені типтік образ деп мәлімдейді: «Қазақ фольклорында ғана емес, бүкіл Шығыс халықтарының ауыз әдебиетінде интернационалдық кейіпкерлер дәрежесіне көтерілген Қожанасыр мен Алдаркөсені типтік образ деп атаған дұрыс» [77, 8]. Қазақ-түрікмен халықтарының әдеби-мәдени байланыстарына тарихи-салыстырмалы зерттеу жүргізген С. Сейітов [78] қазақ фольклорындағы Қожанасыр, Алдар көсе бейнелерін түрікмен фольклорындағы Кемине, Мірәлі, Есенболат секілді күлдіргі кейіпкерлермен салыстырып, бауырлар елдер фольклорындағы мұндай сабақтастық екі елге де ортақ мәселелерге байланысты екенін мәлімдеген. Есімдері әртүрлі болғанымен, мақсат-мүдделері, арман-тілектері ортақ кейіпкерлер адам бойында кездесетін пендешілікті сынауға, әмірлі таптың өкілдеріне қарсы шығуға, қоғамдағы келеңсіз құбылыстарды әшкерелеуге ұмтылған.

Т. Қожакеев Қожанасыр туралы пікір білдіру барысында бұл кейіпкерді қазақ күлдіргі әңгімелеріндегі тағы бір белгілі әдеби қаһарман – Алдар көсемен салыстырады. Оның сөзіне сәйкес, Алдар басқаларды мазақтап, ақымақ етсе, Қожанасыр көп ретте өзін аңғал, аңқау етіп көрсетеді. Мәселен, Алдар өзгелерді мазақтап, ақымақ қылып көрсетуді, алдауды мақсат тұтса, Қожанасыр көп ретте өзін аңғал, аңқау, әпенді адам ретінде көрсетіп отырады. Дегенмен Қожанасыр бұл әрекеті арқылы сыналып-мінелмейді, оның аңқаулығының астарында ащы әжуа, шебер қуақылық, ақылмен астасқан тапқырлық бар, сол қасиеттерін өзінен үстем, өктем тарапты келемеждеу үшін пайдаланады. «Мұндағы мақсат – Қожанасырдың табиғаты мен мінезінен еңбекшілердің ақ көңіл, ақылды мінезін, кісіге зияны жоқ, сенгіш-нанғыштығын, қулық, сұмдық, арамдықтан таза екенін аңғарту, оның аңқаулығының ар жағында жатқан ащы мазағы арқылы үстем тап өкілдерін сынап, сықақтап масқара ету» [23, 229]. Яғни қазақ фольклорындағы Қожанасыр туралы әңгімелер Алдаркөсе жайлы әңгімелерден идеялық жағынан да, мазмұны жағынан бітім-пошымы бөлек. Сонымен қатар, ғалым Қожанасырды өзбек, түрікмен немесе қазақ деп нақты бір халыққа тиесілі етуге қарсы. Өйткені, оның ойынша, Қожанасыр Орта Азияны мекендеген халықтар мен қазақ халқы дербес мемлекет болып қалыптаспаған уақытта пайда болған кейіпкер. Сол себепті Қожанасырды және оның есіміне қатысты әдеби мұраны түбі бір түркі елдерінің барлығына ортақ мұра деп қараған жөн.

Кез келген халықтың фольклорындағы Қожанасыр бейнесі ұлттық бірегейлікті еш кедергісіз игеріп, сол елдің бір өкіліне айналып кеткені сөзсіз. Қожанасыр бейнесінің эволюциясы бірнеше ғасырды қамтитыны секілді, оның

бейнесінің қабаттық астары да соншалықты қалың. Ол әр заман сайын жаңарып, жаңғырып, өз бейнесін толықтыра түседі. Қай елдің фольклорында кездессе сол ұлтқа тән болмысты, характерді өзіне сіңіріп алады. Қазақ фольклорындағы Қожанасыр әлем фольклорындағы бұл кейіпкердің барлық қырын танытпаса да, қазақ мәдениетінен, тұрмыс-тіршілігінен, болмыс-бітімінен хабар беру арқылы осы бейненің жан-жақты, тұтас көрінісін қалыптастыруға үлес қосары анық.

Осы ретте жоғарыдағы пікірлерден тағы бір мәселенің туындайтыны сөзсіз. Қазақ фольклорында «Қиясбай, Айдарбек, Торсықбай, Сүлеймен, Елеңке, Шәрке сал, Мыңжасар, Ақымша, Бұзаубай, Қазанбай, Төлебай, Дайрабай, Бостан, Тонтай, Жетес» [79, 11], «Титан қу, Құлақай қу, Қу бала, Қорқақ қу, Сал Қазақбай, Назар пұшық, Өмірбек лаққы, Тазша бала» [64, 7], Құрыш қу, Мықы, Айжарық, Өмір, Әлібай, Қыдырбай, Қожағұл, Тонтай, Бердібай, Сүтемген, Бұқарбай, Ұлтанқұл, Шылғаубай, Әзілбай, Мұқыш, Майбас, Серікбай, Күнгейбай, Өмірбай, Шағыбан, [74] Әлімжан, Сұраубай, Ығай мен Сығай, Байсары, Құтайба өтірікші, Таз, Жалақ, Сулы көз, Амалшыл Бекжан, Үсен қу, Иса қу, Қанапия, Құлжатай, қу Дүйсен, Әбсәт, Тілеміс, Сәмен қу [70], Бұлғақ тентек, Жақан қу, Күсеп қу, Боқаш қу, Шаншардың қулары, Мауқай қу, Бесекбай, Қалақай, Есмағамбет, Бақсабір қу, Берен қу, Қоштай, Таңдайбай, Шаян, Құрымбай, Қара Жүсіп, Кеңесбай, Төлебай, Қодар, Қойшыбай, Жанақ, Қапан кедей, Мұса, Ахметхан [80] секілді тапқыр әрі күлдіргі кейіпкерлер кездескенімен олар туралы жекелеген зерттеулер жоқ. Сондай-ақ, Қожанасыр туралы әңгімелерде және оның есімі айтылған тұста бұл кейіпкерлер жөнінде сөз қозғалмайды.

Қожанасыр есімімен қосарласа қатар айтылатын тағы бір кейіпкер – Алдар көсе. Алдар көсе де Қожанасыр секілді қоғамдағы теңсіздікті, оның ішінде байлардың әділетсіз іс-әрекеттерін сынап, қарсылас тарапты күлкілі жағдайға ұшыратып жүреді. Дегенмен Алдар көсе мен Қожанасыр екеуінің арасында қандай айырмашылық бар деген сұрақ әдебиет зерттеушілері арасында үлкен өзектілікке ие.

Алдар көсе туралы әңгімелер Қазақстан және Орталық Азия елдерінде кеңінен таралып, түрлі жылдардағы жинақтарға енген. Мәселен, 1962 жылы Алматыда жарияланған «Қазақ ертегілері» жинағының I және II томы, 1956 жылы М. Сармурзина мен Ш. Ахметов құрастырған «Балалар әдебиетінің хрестоматиясы», 1987 жылы Қ. Саттаров әзірлеген «Күлдіргі әңгімелер», 1956 жылы Нүкісте жарияланған «Қарақалпақ халқ эртеклери» кітабы, 1961 жылы Ашхабадта баспа бетін көрген «Туркменский юмор» жинағы, 1968 жылы Алматыда басып шығарылған «Уйгурские юморески», 1968 жылы Мәскеуде жарияланған «Киргизские сказки», 1967 жылы Мәскеуде шыққан «Турецкие народные сказки», 1911-1912 жылдары Бұхарада басылған «Алдаркуса хикоясы» және т.б. кітаптарға Алдар көсе туралы әңгімелер мен оның бейнесінің қалыптасуы туралы деректер енген. Танауованың айтуынша бұл кітаптарда Алдаркөсе әңгімелерінің жанрлық сипатына мән берілмеген, мұнда Алдар көсе бейнесінің шығу тегі туралы деректерге көбірек назар аударылған [81, 69]. Көптеген зерттеушілер Алдар көсенің тарихта болған-болмағаны туралы мәселені қарастырған. Соның бірі – өзбек фольклортанушысы К. Имомов. Оның

айтуынша, халық арасында танымал ертегі кейіпкеріне айналған Алдар көсені тарихи тұлға немесе ойдан шығарылған бейне ретінде, сондай-ақ, оның шығу тегін, яғни қай елде пайда болғанын анықтау өте қиын [82, 18]. Түрік зерттеушілері де Алдар көсе бейнесі қазақ топырағында қалыптасқан деген ұстанымда: «Кімде-кім Алдар көсенің сөздерін білгісі келсе қазақ байларынан сұрасын» [83, 174] дей келе Алдар әңгімелері қазақтар арасында пайда болған немесе жинақталған деген байламға тоқтайды. М. Әуезов, «Алдаркөсе әңгімесінің жеке-дара өз басына келсек, ең алдымен, мұның әуелгі туған заманын дәлелдеп айтуға болмайды. Пәлен ғасырда, пәлендей қоғам ішінде туды деп бір дәуірді бойлап айту қиын. Алдаркөсенің өз туысы, өмірбаяны туралы ешбір мөлшер, дерек жоқ [22, 95] дейді, ал Е. Тұрсынов өз еңбегінде «... Алдар көсе бейнесінің тұрмыстық ертегі кейіпкері ретінде қалыптасу жолы өте ұзақ әрі күрделі: оның тамыры дуалистік миф пен алғашқы тұрмыстық әңгімелерден бастау алған, сондай-ақ, бұл бейненің қалыптасуына фольклордың іргелес жанрлары да үлес қосқан» деп жазады[84, 153]. П. Әуесбаева «... Алдар көсе алдымен қазақ жерінде, қазақтар арасында пайда болып, сонан соң барып басқа түркі тілдес халықтарға ауысқан» деп пайымдайды [85, 68]. Мұндай пікірді бұған дейін Әлкей Марғұлан да білдірген: «Алдар көсе кейіпкерінің типі және оның есіміне қатысты ертегілер мен анекдоттар циклы алдымен қазақ жерінде қалыптасқан, кейіннен бірнеше сюжет қатарында бұл кейіпкер түрікмендер, қырғыздар мен татарларға ауысқан [86, 187]. Оның айтуынша, түрікмендер мен қырғыздардағы Алдар көсе анекдоттарының циклы қазақ циклынан көш кейін қалады. Ал түрікмендерде Алдар Көсеге қарағанда Насреддин циклы басым. Қырғыздарда Алдар көсе есіміне қатысты бірнеше сюжет қана бар. П. Әуесбаева Алдар көсенің өмірде болған-болмағаны, оның қай дәуірде өмір сүргені және әлеуметтік қызметі жөнінде тарихи деректер жоқ екенін айта келіп, «... кейбір аңыздарда ол XIV-XV ғасырда жасаған. Жиренше шешенмен замандас адам бейнесінде көрінеді» деп түйіндейді [85, 69].

Б. Каррыев Алдар көсе есіміне қатысты әңгімелер циклы түрікмендер арасында кеңінен таралғанын айтады. Түрікмен фольклорындағы Алдар көмекке мұқтаж жандарға материалдық әрі моральдық көмек көрсетуге әрдайым даяр. «Күштілермен» күресте Алдар өзінің практикалық ақылын, тапқырлығы мен батылдығын ұтымды қолданады. Бұл кейіпкер туралы әңгімелер әлеуметтік-тұрмыстық сипатта, сондықтан сатиралық және юморлық новеллаларға келіңкірейді деп жазады [87, 12]. Алдар көсе есіміне қатысты кейбір сюжеттер иран фольклорында дейін жеткен. Мәселен, өзбек халық ауыз әдебиетінде «Бай мен көсе», түрікмендерде «Дикан мен Көсе», ал ирандықтарда «Жалғаншы» (Өтірікші») деген атауы бар сюжет кеңінен таралған. Ирандық нұсқа мазмұны, іс-әрекет уақыты, кеңістігі және кейіпкерлер типологиясы бойынша өзгешеленеді. Иран ертегілеріндегі кейіпкер кейде «Көсе», кейде «Аяр» (Жылпос, әккі) деген атқа ие [88, 194]. К. Райхл «Алдар көсе – қазақ халық ертегілерінде кездесетін шаблондық кейіпкер, ол қарақалпақ және қырғыз фольклорында да кездеседі» [89, 286] дей отырып, оның іс-әрекеттері Қожанасыр мен түрік, парсы, өзбек халықтарындағы күлдіргі әңгімелердің кейіпкерлерін еске салады деп түйіндейді. Привалов өз еңбегінде Жамбыл Жабаевтың Алдар

көсе бейнесі туралы тұжырымын ұсынады. Ол тұжырымға сәйкес, Жаратушы Алдар көсені әдейі көсе етіп жаратқан, бұл оның адамдарды алдауына жол бермеу үшін болса керек: көсе – «абайла, қу» деген мағынаны білдіретін өзіндік белгі. Дегенмен, Ж. Жабаев бұл бейнеге қатысты тағы бір болжам айтқан: «Алдар көсе кішкентай бала болғаны себепті көсе. Әлі сақалы өспеген бала. Ересек байларды еш қиындықсыз алдап кететін тапқыр бала туралы жазу керек» деген екен ақын» [90, 154].

Енді Қожанасыр мен Алдар көсе арасындағы айырмашылыққа келетін болсақ, Г. Қортабаева Алдар көсе бейнесінде мысқылдау, сынау, мінеу секілді сарындар басым дей келе, Қожанасыр бейнесіне достық сипаттағы астарлы әзіл-қалжың тән екенін айтып өтеді [47, 23]. Сонымен қатар, бұл екі кейіпкердің сомдалуында да айырмашылық бар екеніне тоқталған. Оның айтуынша, халық Алдар туралы әңгімелерде басқаларды Алдарға алдатып, мысқылдатып, қарсы тарапта кеткен өшін алуға тырысса, Қожанасыр туралы әңгімелерде оның өзі кейде күлкіге қалып жатады. Г. Қортабаева Алдар есімінің қалыптасу уәжін де қарастырып, екі түрлі себепті айқындаған: біріншісі – кейіпкердің жалтыр иекті болуы себепті көсе атануы; екіншісі – өзгелерді алдайтыны себепті оған «Алдар» есімі берілген. Ал Б. Қанатқызы екі бейненің бір-бірінен өзгеше болуының себебі – олардың қалыптасқан географиялық өңіріне, түрлі халық тілдерінде бейнеленуіне байланысты деп топшылайды: «Қожанасырда жылылық, кей тұстарда аңқаулықпен астасқан тазалық басым болса, Алдар жайындағы әңгімелер көбіне әлеуметтік, қоғамдық сипатымен басым болады» [76, 279].

Т. Қожакеев «Алдар көсе» есімінің өзі, яғни жылтыр иек жылпос бейнесі мен «Алдаймын, атым Алдар» деп менмұндалап тұрған аты күлкі шақыратынын айтады. Сондай-ақ, халықтың мұндай айлалы, күлдіргі кейіпкерді қалыптастыруының бірнеше мақсатын атап өтеді:

1) «Ең қумын, сұмымын дегендерді де зар қақсатып, жер қаптырып кететін Алдардай адамдарымыз болса деп аңсау;

2) олардай ел өкілінің талантын, тапқырлығын, сайқымазақтығын таныту;

3) Алдардай адамдардың іс-әрекеті, күлкілі қылығы арқылы елге рух беру, олардың езгіден басылған еңсесін көтеру;

4) Алдардың алдауы арқылы үстем тап өкілдерін мазақ ету, мақсара ету [23, 140].

П. Әуесбаева Алдардың бейнесінде қарапайым халық сомдалуы себепті оның әлеуметтік мән-маңызы зор екенін айтады. «Алдар көсе туралы әңгімелердің негізгі тақырып, мазмұнын алсақ, олардың басым көпшілігі қалың бұқара арасында, солардың ой-арманынан, тілегінен туғанын көреміз [85, 69].

А. Мусаев «Ал Насреддин күлкісінің ерекшелігі, тағы бір белгісі – қысқа, тосыннан айтылуы, созылыңқы болмауы» дей келе, Алдар көсе халықтың арасынан шыққан қарапайым адам екенін, алайда өзінің ақылы мен тапқырлығының арқасында көпшіліктің сый-құрметіне бөленгенін жазады, әрі оның әзіл түріндегі әңгімелері юмор емес, ашық саяси сатира екенін атап өтеді [91, 20]. А. Мусаевтың бұл пікірін М. Тлеужанов та қостайды: «көңілді әрі күлкілі, дегенмен, әлеуметтік бағытта екені сөзсіз. Аңқау адамның кейпіне еніп, ақымақ, сараң және байларды күлкі етеді» [92, 20]. Б. Привалов «Алдар-Косе

никогда не спутаешь с Насреддином, а Кумоху с Иванушкой-дурачком, хотя у них у всех «на вооружении» есть немало весьма похожих сюжетов и шуток, анекдотов и приключений» [90, 143] деп бұл кейіпкерлер өзара ұқсас болғанымен әртүрлі бейнелер екенін жазады. Оның пікірінше, олар әділдік үшін күресіп, байларға қарсы шығып, әлсіздердің достарына айналғанымен, әрбірінің өзіндік дербес бейнесі, қасиеттері, ең бастысы ұлттық болмыстары (характерлері) арқылы бір-бірінен өзгешеленеді.

Қорытындылайтын болсақ, Қожанасыр мен Алдар көсе екеуі де қарапайым халық арасынан шыққан кейіпкерлер. Олар билеушілер, байлар және т.б. лауазымды тұлғалардың емес, көпшіліктің, қара халықтың қорғаушылары, жанашырлары. Екеуі де әділдік үшін күресіп, қоғамдағы теңсіздік, әділетсіздік секілді теріс құбылыстарды сынап, сараң байлар мен екіжүзді билеушілерді күлкі нысаны етеді. Олардың тағы бір ұқсастығы – екеуінің де тапқыр әрі ұтымды сөз арқылы қарсы тараптан басым түсіп отыруы.

Ендігі кезекте айырмашылықтарына келер болсақ, Алдар күлкіге өзі қалмайды, Алдар өзгелерді күлкіге қалдырады. Ал Қожанасыр кейде басқалардың теріс қылықтарын әшкерелеп елді күлдіртсе, кейде аңқау іс-әрекеті мен сөзі арқылы өзі сол күлкілі жағдаяттың басты себебіне айналады. Екі бейне арасындағы ең басты айырмашылықтың бірі – географиялық таралу аймағы, Алдар қазақ, қырғыз, түрікмен және татар фольклорында кездессе, Қожанасыр бейнесінің таралу кеңістігі өте ауқымды: Таяу Шығыс, Орталық Азия елдері және т.б. Сонымен қатар, Алдар көсе қазақ топырағында қалыптасқан кейіпкер, ал Қожанасыр түркі халықтарының фольклорынан қазақ фольклорынан енген кірме кейіпкер. Алдардың іс-әрекеттері қарапайым халықтың мұң-мұқтажын тыңдауға, оларға жанашыр болуға бағытталған. Қожанасыр да қарапайым халықтың жақтаушысы, халықты езгіге салушы билік өкілдеріне қарсы шығатын батыл күрескер. Дегенмен, Алдардың бүкіл болмысы осы сипаттамаларды қамтитын болса, мұндай мінез-құлық пен іс-әрекет Қожанасыр бейнесінің бір бөлігін ғана құрайды. Өйткені, Қожанасыр кейде философ, кейде діни сатираның сарбазы, енді бірде молда немесе сот. Кейде істің мәнін түсіндіру және ақиқатты дәлелдеу үшін де мақсатты түрде ақымақ бола қалады. Осылайша, Алдардың іс-әрекеті кедейлерге көмектесу, халыққа тиесілі дүниені жымқырған жемқор байлармен және билеушілермен күресуді мақсат тұтса, Қожанасыр мұндай мақсатпен қоса, философиялық, танымдық, ағартушылық функцияларды да жүзеге асырады. Екі кейіпкердің іс-әрекеті орындалатын кеңістік де әртүрлі: Алдар қазақ даласы мен ауылдарда, ал Қожанасыр шаһарларда, базарларда, мешіттерде, кейде тіпті хан сарайында да жүреді.

Қазақ фольклорындағы Қожанасыр бейнесі мен ол туралы туындыларды зерттеудегі мәселелердің бірі – Қожанасыр туралы әдеби шығармалардың жанрлық тиесілілігінің зерттелмеуі. Оның жалпы бейнесін немесе оған қатысты туындылардың идеялық-мазмұндық және т.б. қырларын зерттеуге бағытталған еңбектер болғанымен, осы кейіпкер жөніндегі шығармалардың қай жанрға тән екені анықталмаған. Кейбір фольклортанушылар Қожанасыр жөніндегі шығармаларды ертегілер санатына кіргізсе, енді бірі әңгіме жанрына тиесілі деп таниды. Әдетте сатиралық және юморлық әңгімелер «анекдот» термині арқылы

анықталады. Анекдот – белгілі бір этностың әдеби, философиялық санасының өнімі, яғни ұжымдық шығармашылықтың нәтижесінде туындайды. «Анекдот» термині XVIII ғасырда француз тілінен алынған, сөзбе-сөз аударғанда «anecdote» «бұрын-соңды жарияланбаған» (шығармалар, әңгімелер) дегенді білдіреді.

Халық арасында кең тараған күлдіргі әңгімелерді жинаумен айналысқан А. Бейсенғалиева «Сөз тапқанға қолқа жоқ» жинағында күлдіргі әңгімелердің төркіндес жанрлардан ара жігі ашылып, енші алыспағанын атап өтеді. «Әр халықтың ұлттық тіл ерекшелігіне орай күлдіргі әзіл әңгімелерді атауы да әр түрлі аталып келеді. Өзбектер оны «ләтифалар» десе, түрікпендер «шота сөз», татарлар «мәзек» дейді. Орыс тілінде «анекдот», «байка» деп жүргеніміз де сайып келгенде, осы күлдіргі әзіл әңгімелер деген түсінікті береді» [79, 8]. Оның айтуынша, көптеген «қулардың» іс-әрекеттері мен күлдіргі сөздері қазақ фольклорындағы ертегі, аңыз әңгімелерден табиғаты бөлек, пошымы басқа екені көзге айдан анық көрінгеніне, тіпті кейде өзара мүлдем ұқсамайтынына қарамастан дербес жанр ретінде зерттелмеген. «Күлдіргі әңгімелер» деп ат қойылып, айдар тағылып, жеке жанр ретінде танылмаған бірқақпай әзіл, қалжың-қағытпа әңгімелердің бір парасы ертегілер қатарында жүрсе, енді бірі шешендік сөздердің тобына енген. А. Бейсенғалиева мұны аталған үлгінің ауыз әдебиетіндегі басқа жанрлармен төркіндес келгендігінен болар деп түсіндіреді.

Қазақ фольклорындағы Қожанасыр туралы туындылар да бірде сатиралық әңгімелер, күлдіргі әңгімелер, анекдоттар деп аталса, кейде ертегілердің қатарынан табылатынын жоғарыда айттық. Сонымен қатар Қожанасыр хикаялары деген тіркес те жиі ұшырасады. Бұл сөзімізге түрлі жылдары «Қожанасыр хикаялары» (1989, Жұлдыз), «Қожанасыр хикаялары» (2003, «Көгершін»), «Қожанасыр хикаялары» (2007, Ара) және баспаларда «Қожанасыр қуырдағы» (1967, Жазушы), «Қожанасыр қақпасы» (1989, «Жазушы» баспа), «Қожанасырдың айды аспанға шығаруы» (1991, Жалын), «Қожанасыр жолымен» (1996, Рауан), «Қожанасырдың олжасы: халық ертегісінің ізімен» (2005, Атамұра), «Қожанасыр хикаялары» (2007, Аударма), «Қожанасыр хикаялары» (2008, Аруна), «Қожанасыр хикаялары» (2013, Балалар әдебиеті) деген атаулармен жарық көрген топтамалар мен кітаптар дәлел.

Біздің ойымызша, осы басылымдардағы материалдардың тақырыптары мен баспалардағы жинақтардың атауында «Қожанасыр хикаялары» деген тіркесті пайдаланған құрастырушы редакторлар немесе жинақтаушылар бұл туындыларды «хикая» жанрына тиесілі деп танымаған. Олар Орта Азия, түркі халықтарында Қожанасыр туралы шығармалар тобы «Қожанасыр хикаялары» деп аталатын болғандықтан осылай атауды жөн көрген болуы мүмкін. Өйткені «хикая» сөзі шығыс-түркі халықтарының әдебиетінде «әңгіме» деген мағынаны білдіреді. Мәселен, татар әдебиетінде хикая араб тіліндегі «хикаят» - «әңгімелеу» деген сөзден шыққан эпикалық шағын жанр ретінде қарастырылады. «Мазмұны және жанрлық табиғаты бойынша заманауи әңгіме, новеллаға келіңкірейді. ... XX ғ. бастап жанрдың атауы «хикэяға» (әңгіме) және «озын хикэяға» (ұзын әңгіме, повесть) трансформацияланды» [93, 217]. Қожанасыр да жоғарыда аталған шығыс-түркі фольклорында кездесетін кейіпкер болғандықтан «хикая» сөзі де қазақ фольклорына Қожанасырмен қосақтасып енген болуы мүмкін. Ал қазақ

фольклорында хикая сөзінің табиғаты мүлдем бөлек. Хикая – мифтік бастаулары бар, шытырман сюжетті прозалық туынды. Хикаяда шындықтан гөрі ойдан шығару, қиял элементтері молынан ұшырасады. «Бабалар сөзі» жүзтомдығының «Хикаяттар» деп аталатын 95-томының кіріспе сөзінде академик С.А. Қасқабасов «Ежелгі миф пен хикая жанрлары – ескі діни нанымдар жемісі болса, хикаят жанры – кейін пайда болған бір Құдайлық дінмен байланысты туған, яғни олар әр дәуірде, әртүрлі ұғым негізінде туындаған. Бірақ соған қарамастан, орта ғасырларда олар қатар өмір сүрді де, бір-біріне өзара ықпал етті. Сол себепті хикаят өзінің қалыптасуы барысында ежелгі мифтің де, кейінгі хикаяның да, тіпті әпсананың да кейбір белгілерін бойына сіңірген» [80, 9].

Бұл әдеби қаһармандардың Қожанасырмен ешбір ортақ сипаты не ұқсастығы жоқ. Сонымен «Қожанасыр хикаялары» деп айтқанымызбен Қожанасыр жөніндегі туындыларды хикая жанрына жатқыза алмаймыз.

М. Әуезов Қожанасыр туралы туындыларды күлдіргі-анекдот әңгімелер деп атайды. Сонымен қатар Қожанасыр қазақ фольклорының өзіндік кейіпкері емес, ал ол туралы әңгімелер көрші өзбек халқынан ауысып келген «қыдырынды» әңгімелер деген тұжырым айтады. Ғалым бұл ойын растау үшін Қожанасыр туралы әңгімелердің басым бөлігінде шаһар, базар туралы деректер кездесетінін дәйек ретінде келтіреді: «Қожанасыр әңгімелерінде базар, шаһар өмірлері көбірек айтылады. Бұны тудырған жағдай шығыс елдерінің отырықшы, қалалы, сауда кәсіпті жағдайы болады» [22, 77]. Ғалымның баяндауынша, қазақ фольклорындағы Қожанасыр өзінің әуел бастағы образын сақтамаған, оған қазақ фольклорындағы Алдар көсе, Жиренше шешен сияқты әдеби бейнелердің кейбір сипаттамалары жамалып, Қожанасыр образы біраз өзгерістерге ұшырап, күрделеніп, толыға түскен. Осылайша, М. Әуезов Қожанасыр жөніндегі шығармаларды әңгіме жанрына, оның ішінде күлдіргі-анекдот әңгіме жанрына тиесілі деп таниды. «Сонымен, Қожанасыр жайындағы әңгімелердің ұшы-қиыры жоқ. Күлдіргі-анекдот әңгіменің бәрінің жиылатын жері осы бір Қожанасыр тобы боп кетуі даусыз» [22, 78].

Ұйғыр фольклортанушысы М. Алиева ұйғыр ләтифалары (анекдоттары) мен сатиралық ертегілерінің өзара жақын екенін айтады. Оның айтуынша, сатиралық ертегілердегі жекелеген эпизодтар анекдоттар ретінде тарап кеткен. Ал Қожанасыр образы осы сатиралық ертегілермен қатар, ұйғыр ләтифаларындағы оқиғалардың да бел ортасында жүреді [94, 106]. Яғни Қожанасыр жөніндегі туындылардың қай жанрға тиесілі екені жайлы мәселе біздің фольклорда ғана кездесетін жайт емес. Қазақ фольклорындағы Қожанасыр туралы әңгімелердің де көлемі алуан түрлі, кейде ұзақ, кейде тым қысқа.

Ахмет Байтұрсынов өзінің «Әдебиет танытқышында» сатиралық ертегілер деп атын атап, түсін түстемейді. Дегенмен «Ертегісымақ деп, ертегіге ұқсас, бірақ ертегіден гөрі әдемірек, шынға бейімірек, тұрмысқа жақынырақ, дүниеде болуға ықтималы молырақ түрде шығарылған әңгіме айтылады» дей келе, мұндай шығармалардың кейіпкерлері ретінде «Алдар көсе», «Жиренше шешен», «Қожанасыр» және «Атымтай Жомартты» атап өтеді [95, 270]. Сонымен қатар, 1926 жылы Семей қаласында жарық көрген «Сауат ашқыш» атты оқулығына фольклордың бір жанры – ертегілер деп «Алдар көсе», *«Қожанасыр»*, «Үш

мерген», «Қыпшақ Сейітқұл», «Құлық» және *«Қожанасыр ақылы»* деген 6 мәтінді енгізген.

1957 жылы Е. Ысмайыловтың құрастыруымен Қазақтың мемлекеттік көркем әдебиет баспасында жарияланған «Қазақ ертегілерінің» I томында Күлдіргі ертегілер шыншыл ертегілердің қатарына енетін бөлек бір түрі екені айтылған. Оның пікірінше, мұндай ертегілердегі оқиғалардың бел ортасында жүретін бас кейіпкерлердің болмыстары ерекше, іс-әрекеттері, мінез-құлықтары, аттары, кескін-кейіп, ұсқыны күлкілі, оқыс келеді. Сонымен қатар, Алдар көсе, Қожанасыр туралы алуан түрлі ертегілер де негізінен осы халықтық сатиралық ертегілер тобына тән деп түйіндейді.

1959 жылы Қазақ мемлекеттік көркем әдебиет баспасында жарық көрген кезекті «Қазақ ертегілері» жинағына Қожанасырдың бар болғаны 4 әңгімесі кіреді. «Қожанасыр мен хан», «Қожанасырдың тойға баруы», «Өлген қазан», «Қожанасырдың май сатып алуы» деген шығармалар «Қожанасыр туралы әңгімелерден» деген топтама атауымен берілген. Мұнда Қожанасыр туындыларының жанрлық сипаты туралы сөз қозғалмайды, дегенмен жинақтың атауы «Қазақ ертегілері», бірақ Қожанасыр туралы туындылар «әңгімелер» деп топтастырылған.

Т. Қожакеев «Қожанасыр әңгімелері де күлдіргі, мысқыл-юморлы әңгімелерге жатады» десе [23, 228], Қ. Саттаров 1987 жылы Қожанасыр туралы туындыларды «Күлдіргі әңгімелер» атты жинағында жариялайды. Ғалым осы еңбекте «Күлдіргі әңгімелердің классикалық кейіпкерлері Алдаркөсе мен Қожанасыр тілі бөлек, салты басқа ұлт, қияндағы алыс елдердің ауыз әдебиетіне ауысқанда олар тікелей барып, бірден сіңіп кете бермейді» деген пікір білдіреді [77, 9]. Сонымен қатар Қожанасыр басқа ел арасына барғанда сатиралық кейіпкер ретінде ғана емес, ұстаз, данышпан бейнесінде кездесетінін де айтып өтеді.

Р. Бердібаев 1981 жылы жарық көрген «Қазақ фольклорының типологиясы» атты еңбегінде халық арасында танымал әңгімелердің бір тобы Қожанасырдың атымен байланысты екенін айтады. «... Міне, осы тақылеттес Қожанасыр әңгімелері алуан түрлі ажуа-күлкі болып келеді. Ол тек қанаушылар, дін иелері ғана емес, адам, қоғам өмірінде ұшырасатын кемшіліктерді, ерсіліктерді достық әзілмен, сыпайы күлкімен мінейді, шенейді» [75, 91]. Ғалым Қожанасырды бұқара халықтың өкілі, ал оның аузынан шыққан сөзді – халық даналығы деп бағалайды және кейіпкердің ойдан шығарылмағанын, прототипі бар тарихи адам екенін де тілге тиек етеді.

М. Ғабдуллин «Қазақ халқының ауыз әдебиеті» деп аталатын еңбегінде «Оқыстан туған, қызықты оқиғалы, қырғын күлкілі ертегілердің бәріне қарапайым адам араласады; олардың адам нанғысыз істері және қоғам өмірінде кездесетін әр алуан жағымсыз қылықтары, шайпау мінездері және халық сүймейтін нәрселер суреттеледі. Бұлардың бәрі қысқа түрде күлкілі оқиғаға құрылады» деп жазған [96, 150]. Сонымен қатар, ғалым күлкілі әңгімелерде халықтың көрген қиянаты мен қорлықтан құтылу, жамандықты жеңу жөніндегі арманы ретінде қарапайым кейіпкерлердің де бейнесі аңғарылатынын айтады. Мұнда М. Ғабдуллин Қожанасырдың атын атап, түсін түстемейді. Десе де бірде

қуақы, бірде тапқыр, кейде өзін, кейде өзгелерді күлкіге қалдыратын Қожанасыр бейнесі жоғарыда айтылған пікірде менмұндалап тұрған тәрізді.

2011 жылы жарық көрген «Бабалар сөзі» жүз томдығының «Сатиралық ертегілер» атты 77 томының алғысөзінде «...күлдіргі ертегілер, Алдар көсе мен Қожанасырға қатысты шығармаларды бірде аңыз, бірде әңгіме деп бөлек берген» делінген [70, 8].

«Бабалар сөзі» жүз томдығының «Күлдіргі әңгімелер» деп аталатын 98 томында «Бағзы замандардан бері ұрпақтан-ұрпаққа жад арқылы жеткен қазақы ауызекі әңгімелерден өзге халық арасында Қожанасырға қатысты күлдіргі әңгімелер де мол сақталған» дей келе, Қожанасыр образының Кавказ, Еуропа, Азия елдерінің халық ауыз әдебиетінде Қожа Насреддин, Насреддин әпенді, Молла Насреддин тәрізді басқа да лақап аттармен кеңінен таралғанын айтады [74, 6]. Қожанасыр туралы әңгімелердің «Күлдіргі әңгімелер» қатарына енгізілуі оның бейнесінің сырттай қараған адамға аңғал, әлсіз, жуас болып көрінгенімен, соңында ешбір адамнан ұтылмайтын, есесін жібермей, өз қарсыластарын күлкі-ажуаға қалдырып, мазақ етуімен байланысты болса керек. М. Әуезовтің «Қожанасыр әңгімелері – «қыдырынды» әңгіме» [22] деген пікірімен үндес ой мұнда да кездеседі. Осы томның кіріспесінде Қожанасыр жөніндегі әңгіме уақиғаларының басым бөлігі қала тұрмысын бейнелейді, десе де сюжет барысында дала өмірі, көшпелі қазақ тұрмысы да қамтылатыны айтылған. Қожанасыр туралы зерттеулерде араб фольклорындағы «Жоһа» есімді кейіпкер Қожанасырдың сол елдегі типтік образы екені жөнінде айтылады. Дегенмен осы томда «Қожанасыр мен Жұқа әңгімелері» деген бөлімде Жоһа Қожанасырдан бөлек кейіпкер ретінде қарастырылған.

Әдебиеттанушы Ярмұхамед Мадалиев қазақ фольклорында Қожанасыр жайлы күлдіргі әңгімелердің саны мыңнан астам екенін, алайда қазақ халық прозасының әңгіме жанры бойынша Қожанасыр туралы әңгімелерді жинақтау және зерттеу бірізді жүйеге түспегенін айтады. Оның тұжырымдауынша, Қожанасыр туралы әңгімелерді типологиялық тұрғыдан мынадай бірнеше топқа бөліп қарастыруға болады:

«Біріншісі – Қожанасырдың туып-өскен ортасы, жастық шағы, өмір жолы, жалпы, халықтың тұрмыс-тіршілігіне байланысты, әлеуметтік ортаға сай айтылатын Қожанасыр әңгімелері.

Екіншісі – байлық пен кедейлік, аштық пен тоқтық, жомарттық пен сараңдық туралы Қожанасыр әңгімелері.

Үшіншісі – өтірік айтып, алдап-арбау арқылы күнелткісі келетін жылпостар, ұрылар, қарақшылар, яғни қулық-сұмдық, айлакерлік жайлы Қожанасыр әңгімелері.

Төртіншісі – хан, бай, бек сияқты билеушілерге байланысты және халықты алдаумен күн көрген бақсы-балгерлерді де күлкі етіп әжуалайтын, мәңгілік өмір мен өлім туралы Қожанасыр әңгімелері.

Бесіншісі – Қожанасырдың шешендік ой-түйінді дәріптейтін ұтымды да тапқыр сөздері» [97, 44].

С. Қасқабасов «Қазақтың халық прозасы» атты зерттеуінде Қожанасыр жөніндегі туындыларды «Сықақ (сатиралық) ертегілер» қатарына жатқызады.

«Сықақ ертегілер – әлеуметтік мазмұны жағынан ширыға түскен, кемелденген сананың жемісі. Сықақ ертегіде ақымақтар мен қу тазша, Алдар көсе, Қожанасыр бейнелерінің болуы – ертегілік прозаның жаңа көркем сапаға көшкенінің белгісі, өйткені бұл кейіпкерлер қоғамның дамуына сәйкес өзгерген халық дүниетанымына байланысты пайда болған» [21, 208]. С. Қасқабасов сатиралық ертегілердің кейіпкерлері өздерінің қоғамдағы әлеуметтік жағдайларын, өмірдегі әділетсіз жайттарды түсініп, сезіне алатын және әлеуметтік қақтығыстар мен әділетсіздіктерге қарсы күресуге қабілетті жандар болып келетінін жазады. Ол сатиралық ертегі осы ертегілерде кездесетін әрбір кейіпкерге нақты сипаттама беріп, тұтас әлеуметтік типтік образды қалыптастырады деп түйіндейді.

П. Әуесбаева «Қазақ фольклорындағы әңгіме жанры» атты монографиясында «Ертеректе өмір сүрген, тіпті қазір де халық арасында кездесетін белгілі, жергілікті «қулардың» күлкілі іс-әрекеттері, күлдіргі сөздері туралы әңгімелер ел арасында, фольклорда көптеп кездесетініне қарамастан өз алдына оқшау зерттелген емес. Әйтеуір, Қожанасыр, Алдаркөсе, Жиренше айтқан деп солардың атына телудеміз» дейді [85, 58]. Зерттеушінің пікіріне сүйенсек, күлкілі әңгімелер біреудің ар-намысына тиюді мақсат тұтпайды, алайда тәрбиелік мәнге ие. Кейде күлкілі сөздер жұртшылық алдында әлдекімнің сараңдығы, дүниеқоңыздығы, қаттылығы секілді жағымсыз қасиеттерін әшкерелеу үшін айтылған. Бұл әңгімелер көпшіліктің көкейіндегі арман-мақсатын, қайғы-қасіреті мен өкпе-ренішін тұтас қамтитын болған. «Қожанасыр айтыпты» деген сөздерден де осындай сипаттамаларды көптеп кездестіруге болады, сонымен қатар Қожанасыр туралы әңгімелерде тәрбиелік мазмұнға ие ой-тұжырымдар да көптеп кездеседі.

«Қожанасыр туралы әңгімелердің сюжеттері әдетте бір ғана (кейде екі, үш) қысқа, тұжырымды, оқиғалық логика принципі бойынша біріккен, ықшам эпизодтардан құрылады» [85, 73]. Әңгіме сюжеттері қысқа келгенімен, тәрбиелік, әлеуметтік мәні зор. Өйткені қазақтар Қожанасырдың атын да, затын да өмірдегі келеңсіз құбылыстарды, адамдардың жағымсыз мінез-құлықтары мен іс-әрекеттерін, ел ішіндегі жүйесіздікті мақсатында пайдаланған.

Мысал ретінде Қожанасыр жөніндегі бірнеше туындыны оқып көрелік:

Бір атақты кісі Қожанасырды іш тартатынын айтып, жиі қонаққа шақырып жүреді екен. Бір күні Қожанасыр соның үйіне бара жатса, ол терезеден сыртқа қарап тұр екен. Қожанасырды көреді де, терезеден кейін шегініп кетеді. Қожанасыр есік қағады, есікті қызметшісі ашыпты.

- *Қожайын үйде ме? – дейді Қожанасыр.*

Қызметші:

- *Жоқ, жаңа ғана шығып кетті. Сіздің келіп кеткеніңізді білсе, өте өкінетін болды, – дейді.*

- *Өте жақсы, – дейді Қожанасыр, – қожайын келгенде айтарсың, алдағы уақытта үйден шығарда басын терезенің алдына қалдырып кетпесін* [98, 178].

Қожанасыр өзін көріп тығылған үй иесіне өкпесін ақырын ғана тұспалдап жеткізген. Арнайы іздеп келген қонағын төріне оздырмаған қожайынның үйге

тығылғанын айтып, дау-жанжал шығармай, қызметшісі арқылы дұғай сәлем жолдап қана қоя береді.

Қожанасыр туралы әңгімелерде мақтансүйгіштік, өркөкіректік секілді жағымсыз қасиеттер де сын тезіне салынған:

«*Бір ақын Қожанасырға мақтау өлең оқиды.*

- Нашар өлең, – дейді Қожанасыр. Ақын ашуланып Қожанасырды тілдей бастайды.

- Міне, мына қара сөздерің жақсырақ екен, – депті сонда Қожекең» [98, 181].

Осы қысқа әңгімеден оқырман Қожанасырдың мақтан сүймейтінін, әсіре қызыл сөзге жаны қас екенін аңғарады. Қожанасырдың қошеметшіл еместігін түсінбеген ақын өзінің шынайы бет-бейнесін көрсетіп ашуға булыққан сәтте де Қожанасыр ұстамдылық танытады. Оқырман Қожанасырдың осы оқиғасы арқылы мақтай жөнелген адамның бәрі шын ниеттес дос емес екенін, жағымпаз-жарамсақтардың қошеметінің буына елітіп, адамның түпкі ойын табуда жаңылмау керегін түсінеді.

«Қожанасыр мен би» әңгімесінде бір бидың сиыры Қожанасырдың егінін жеп қойып, шығынның орнын толтыруды мақсат тұтқан Қожанасыр әділеттілік іздеп биге жүгінеді. Қожанасыр өзінің сауалына оң жауап естіген соң, биге болған жағдай туралы мәлімдейді. Алайда би жағдаяттың бір ұшы өзіне тірелгеннен кейін басқа шешім шығаруды көздеп, екінші кітабын парақтауға ұмтылады. Сонда Қожанасыр бидің тура жолдан тайып, өз пайдасын көздегенін былай деп сынайды: «*Сиырыңыз менің егінімді жегенше, қолыңыздағы көк кітапты жесе, анағұрлым тәуір болар еді, – депті»* [74, 45]. Бұл әңгіме билік не үстемдік адамға қандай да бір басымдық бергеніне қарамастан, әрдайым әділ шешім шығару қажеттігін насихаттауға мүмкіндік береді.

Көрсеқызарлық, ынсапсыздық, тойымсыздық, ашкөздік тәрізді қылықтар да Қожанасырдың сын шоқпарына іліккен. Оқырмандар осы тақырыптағы Қожанасыр туралы әңгімелерді оқу арқылы бойларын мұндай жағымсыз қасиеттерден аулақ ұстайтын болады.

«Қожанасыр және ашқарақ» деген әңгімеде қомағай адамның тойымсыздығы мен Қожанасырдың тапқырлығы жөнінде сөз өрбиді.

«Бір тойда ашқарақ біреу қомағайлана ішіп-жегенімен қоймай, қалтасына құрт пен ірімшікті сала береді, қасында отырған Қожа әлгінің қалтасына ыстық шай құйып жібереді. Ашқарақ адамның тез ашуланатын әдеті емес пе?

- Бұ неткен бейбастық, – деп Қожаға дүрсе қоя береді. Сонда Қожа байсалды пішінмен:

- Қалтаң құрт пен ірімшікті көп жеді, шөлдемесін деп құйғаным ғой, – депті» [74, 62].

Гюнештің пікірінше, Қожанасыр өмірде болған адам және өзі өмір сүрген уақытта адамдар мен қоғамдардың мәселелерін тиісті шешімін тауып, оларға талдау жүргізе білген. Өз көршілерінің арасындағы, қоғамдағы күрделі қарым-қатынастар мен әлеуметтік өмірдегі олқылықтарды түзетуге ұмтылған, ол адамдарды күлдіре отырып тәрбиелеуге тырысқан. Мұндай әдісті қолданған

Қожанасыр ешқашан адамның кемшілігін бетіне баспаған, бірақ юмор арқылы емеурінмен білдіріп, оларға сабақ берген. Ол туралы әрбір әңгіменің астарында терең мән-мағына, үлгі-өнеге бар. «Қожанасыр әлеуметтік мәселелердің түбірін түптеп, адам жанының қалтарыс-бұлтарыстарына үңілудің шебері болған. Сондықтан оның юморы кез келген адамның назарын аударуға қуатты. Осылайша ол қоғамда социолог әрі психолог ретінде қызмет атқарған [99, 179]. Оның әңгімелерінің күллі дүниеге таралуы мен қазіргі уақытқа дейін жетуіне осындай сипаттамалар сеп болған. Қожанасырдың кез келген жағдайдағы практикалық және аналитикалық ақылы, оның мәселелерді бүкіл адамдар үшін қолайлы етіп шешу қабілеті, өзіндік бірегей стилі адамдарды күлдіруге ғана емес, сол күлкі кезінде ой салуға да бағытталған. Осы бір шағын деталь – оның әңгімелерінің өміршең мұраға айналуындағы қозғаушы күш.

Б. Адамбаевтың айтуынша, Қожанасыр ақыл-өсиет, үгіт-насихатты тікелей айтпайды, өзінің зілсіз әзілдері мен жанама сыны арқылы «замандастарының басындағы оғаштықтар мен олқылықтары сықақтайды, әшкерелейді» [98, 28].

Яғни, Қожанасыр жайлы әңгімелер терең танымдық-тәрбиелік мәнге ие, бұл шығармалар өскелең буынға өмірлік құндылықтар мен қағидаттарды, көзқарастарды дұрыс таңдауға, түрлі жағдаяттарда жаңылыспауға көмектеседі. Адамдарға ізгі әрекеттерге ұмтылуды, әділ болуға талпынуды үйрете отырып, оқушылардың бойында толеранттылық, сыни ойлау секілді қабілеттерді де қалыптастырады.

Демек, әңгіме жанрының мақсаты – заманның керуен-көшіне қатар ілесе отырып, сол уақыттағы өзекті мәселелерді талқылау. Сол кезеңнің өмір салтынан, тыныс-тіршілігінен ақпар беру. Қоғамдық мәселелерге көз жұма қарамау. Қожанасыр туралы әңгімелер де заманмен қатар дамып, толығып түрлі әлеуметтік мәселелерді елеп-ескеріп отырады.

Ал ертегі кейіпкерлері мен сюжеттері көркемдік қиялдың нәтижесінде туындайтыны белгілі. Әдетте ертегінің соңы жақсылықпен аяқталады, зұлымдық ізгілікті жеңеді. Ертегі даналыққа, игі әрекеттерге, жақсылыққа тәрбиелейді. Дегенмен ертегідегі қаһармандар мен сюжеттер өмірде мүлдем орын алмаған болуы мүмкін. Мәселен ертегі кейіпкерлері ғажайып қасиеттерге ие, бірі ұша алады, енді бірі сиқыр жасауға қабілетті, жануарлар сөйлеуі мүмкін, басқа да жансыз заттарға жан бітіп, ертегідегі оқиға желісіне араласуы ғажап емес. Алайда мұның бәрі өмірде мүмкін емес екені ақиқат. Міне осы факторлардың барлығы ертегі мен әңгіме арасындағы шекараны айқындай түседі. Әңгіме – шынайы оқиғаларға, тарихқа жақындатылған туынды. Тіпті әңгіме сюжеті өмірде бұрын-соңды болмаса да, орын алуы әбден ықтимал. Әңгімеде Көлтаусар, Толағай секілді ғажайып қасиеттерге ие кейіпкерлер немесе ұшатын кілем, сөйлейтін қазан секілді сиқырлы көріністер кездеспейді. Мәселен, «Қожанасырдың есегі сөйлепті немесе былай деген екен» сипатындағы туындыларды не талдауларды кездестірген емеспіз. Әңгіме өмірде болуы мүмкін дүние, кейде ол шынайы оқиғалар бойынша жазылады, кейде жазушы не айтушының тарапынан өзге де уақиға желілері не кейіпкерлер қосылып жатады. Біздің ойымызша Қожанасыр жөніндегі туындылар әңгіме, оның ішінде күлдіргі әңгімелер жанрына тиесілі. Әрбір ертегінің соңында өзіндік тәлім-тәрбие,

мораль бар. Қожанасыр туралы әңгімелерден де осындай тәлімдік, өнегелік сәттерді байқаймыз. Мүмкін осы себептен де Қожанасыр туралы шығармалар ертегілер қатарына енгізілген болар.

Сөзімізді түйіндейтін болсақ, Қожанасыр жөніндегі туындылар «Қожанасыр хикаялары» деген атаумен кең қолданысқа түскеніне қарамастан, хикая жанрының табиғаты бөлек, пішіні мен мазмұны басқа екені анықталды. Тағы бір ғалымдар тобы Қожанасыр туралы шығармаларды сатиралық ертегі жанрына тиесілі деп таныса, енді бірі күлдіргі әңгімелер жанрының қатарына енеді деген тұжырымға тоқтайды. Ертегілер көбінде шындықпен жанаспайтыны себепті Қожанасыр жайындағы туындылар бұл жанрдың өлшемшарттарына сәйкес келмейді. Ертегі кейіпкерлері не оқиғалары өмірде болған-болмағаны жайлы дәлелдемелер айтылмайды, тіпті дәлелдеуді қажет етпейді. Сондай-ақ, ертегінің композициясы бас кейіпкерді, әлдебір батырды дәріптейді, соның ерліктері мен жақсы әрекеттерін баяндайды. Ал Қожанасыр жайына келсек, ол оқиғаларының бел ортасында жүреді, арасында біреуді күлкіге қалдырса, кейде өзі де өзгелердің күлкісіне қалып жатады. «Қожанасыр айтыпты» деп таңылған сөздердің барлығы өмірде айтылуы мүмкін, «Қожанасыр былай жасапты» деген іс-әрекеттер іс жүзінде орын алуы да ғажап емес. Демек, Қожанасыр төңірегіне топтастырылған туындылар әңгіме, оның ішінде күлдіргі әңгімелер жанрына тән деген түйінге келеміз.

Қазіргі таңда Қожанасыр есіміне қатысты әдеби мұраны сақтау және насихаттау ісіне айтарлықтай көңіл бөлініп келеді. Қожанасыр туралы әңгімелер мерзімді басылым беттерінде және түрлі жинақтарда жарияланып жатыр. 2024 жылы Қазақстан Республикасы Мәдениет және ақпарат министрлігі «Мәдениет және өнер саласындағы бәсекелестікті жоғарылату, қазақстандық мәдени мұраны сақтау, зерделеу мен насихаттау және архив ісінің іске асырылу тиімділігін арттыру бағдарламасы, оның ішінде, «Әдебиеттің әлеуметтік маңызды түрлерін сатып алу, басып шығару және тарату» кіші бағдарламасы бойынша Берік Садырдың әзірлеуімен «Қожанасыр хикаялары: әңгімелер» атты жинақ жарық көрді. Бұл жинақтың ерекшелігі – Қожанасыр туралы қазақ фольклорындағы әңгімелер ғана емес, қазақ, қырғыз, өзбек, түрік, түрікмен, тәжік, парсы, татар, араб, қарақалпақ, ұйғыр, башқұрт, күрд, грек, хакас, авар, шешен, осетин, иран және т.б. барлығы 23 халық фольклорынан жинақталған әңгімелер топтастырылған.

Жинақта ұсынылған әңгімелер мынадай 16 тақырыптық тарауды құрайды:

1. Қожекеңнің балалық, жастық шағындағы әпенділігі;
2. Қожанасыр мен әйелі туралы хикаяттар;
3. Қожанасырдың балалары мен туыстары арасындағы әзіл-әжуа;
4. Байлық пен кедейліктен туындаған қызық-шыжықтар;
5. Сараңдық пен жомарттық, борышкер мен қарыз берушілер, аштық, мешкейлік, ашкөздік пен қонақжайлылықтар туралы қағытпалар;
6. Сауда, төлем мен айлакер есептер төңірегіндегі тартыс-талас;
7. Ұрылар мен тоналғандар, қарақшылар мен олардан зәбір шеккендер туралы;
8. Құлық пен айлакерлік, аңқаулар мен суайттар жөнінде, сондай-ақ,

қиындықтан құтқаратын ептілік туралы хикаяттар;

9. Шешендік, мақтаншақтық пен сазайын тартқызу туралы;

10. Ақымақтықпен астасып жататын әзілқойлық және күлкі тудыратын ақымақтықты қамтыған әзіл-қалжың;

11. Ақылгөйлік, ғалымдық пен надандық, айлакер сұрақтар, жұмбақтар, қызғылықты жауаптар туралы;

12. Қожанасыр мен әміршілер арасындағы қағытпалар;

13. Соттар, қазылармен қақтығыс;

14. Құдайшылық істері мен діни қызметшілер хақында;

15. Емшілер мен аурулар туралы әзіл-оспақ;

16. Қожанасырдың ажалы мен мәңгі-бақи ғұмыры туралы ақтық сөз.

Сонымен қатар, халық арасында Қожанасыр бейнесін және оның есіміне қатысты туындыларды сақтап, таратып, насихаттап жүргендер де бар: «Мирас Рамазанов, Заур Аттибай, Елдос Есенжанұлы, Асылжан Дәулет (ШҚО, Ұлан ауданы), Қаберді Олжабай (Маңғысту облысы, Жыңғылды ауылы) және Амангелді Жүнбасов (Маңғыстау облысы, Таушық ауылы) [69, 121]. Халық арасында Қожанасыр есіміне қатысты фольклорлық мұраны тасымалдаушылар мен насихаттаушылардың арқасында қазақ фольклорындағы бұл бейненің өміршеңдігі жалғаса бермек.

1.4. Қожанасыр бейнесі және оның өзге түркі халықтары (өзбек, ұйғыр, қырғыз, татар, түрік) фольклорында зерттелуі

Түркі әлеміне тән мәдениет пен өркениеттің тағы бір жарқын өкілі – өзбек елінде де Қожанасыр бейнесі кең таралған. Өзбек фольклорында Қожанасыр «Насреддин Афанди» немесе жай ғана «Афанди» деп аталады.

Өзбек фольклорында түрлі жылдар ішінде Қожанасыр бейнесі жөнінде Н. Аминов «Жиырма төрт түрлі Ефенди» (Efendi’nin Yirmidört Görünümü, 2001), А. Кашкарбеков «Афандидің үйленуі (Afandi Uylanarmish, 2000), Ю.М. Оташ «Кәрі Ефендидің латифалары» (Kadimi Efendi Latifeleri, 1993), Ф. Юлдашева «Насреддин Ходжа бейнесі» (Nasrettin Hoca Tasviri, 1979), А. Кахор «Насреддин Ефендидің латифалары» (Nasreddin Efendi Latifeleri, 1960), Г. Гулом «Латифалар» (Latifeler, 1965), К. Давлетов «Насреддин Афанди бейнесінің шығу тегі және оның тарихы» (Nasriddin Afandi Obrazinining Kelip Çıkışı ve Ahammiyati, 1959), Ш. Зунун «Афанди кім болған» (Afandi Kim Bolgan, 1972) атты ғылыми еңбектер жазылған.

Өзбек фольклорындағы *latifa* (латифа) сөзі «қысқа күлкілі оқиға» немесе «анекдот» деген мағынаны білдіреді, «Өзбек тілінің түсіндірме сөздігінде» бұл сөзге осындай анықтама берілген [100, 428]. Уақыт өте келе бұл термин дамып, күлкілі оқиғалар туралы көптеген юморлық әңгімелер кең таралған IX–XI ғасырларда өз алдына жеке жанр ретінде қалыптасқан. Бұл уақытта өзбек фольклорындағы юморлық туынды кейіпкерлерінің барлығы дерлік жойылып, олардың орнын Афанди басқан. Яғни күлкілі әңгімелердегі басты назар Афандидің тұлғасына шоғырланған. «Өзбек тілінің түсіндірме сөздігінде» *latifa термині Afandi latifaları* тіркесімен қоса жүреді, бұл тіркеске «аңызға айналған

кейіпкер туралы өзбек халқының қысқа әрі күлкілі оқиғалары» деген анықтама берілген [100, 428]. Бұл дерек Өзбекстан халқының танымындағы Афанди бейнесінің маңызы ауқымды екенін дәлелдей түседі.

Өзбек ғалымы Хади Зарифов «История советской фольклористики» атты еңбегінде Афанди өзбек фольклорында XIX ғасырдың екінші жартысында пайда болғанын жазады. 1935 жылы ол Ходжа Насреддиннің 19 әңгімесін қамтитын қолжазбаны тапқан, оның айтуынша бұл шығармалар 1862-1863 жылдары грек тілінде, яғни осман түрікшесінде жазылған. Бұл әңгімелер Әзірбайжан арқылы Өзбекстанға жеткен [101, 223]. Эрхан Солмаздың айтуынша бұл ақпарат Насреддин Ходжаның өзбек жерінде неліктен «Афанди» деп аталатынын түсіндіреді [102, 232].

Имомов Өзбекстандағы Афанди туралы анекдоттарды олардың құрылымы тұрғысынан талдайтын болсақ, Афандидің образдық типі екі нарративте көрінеді деген пікір білдіреді. «Бірінші жағдайда, Афанди – озбырлық пен әділетсіздікке қарсы, ақылды, тапқыр, ділмар, мейірімді, өмірлік тәжірибесі бай, еңбексүйгіш, әділ, өте қызықты кейіпкер. Бұл қалжыңдарда ол әділетсіздікке қарсы өз ұстанымын сарказм, сатира, юмор және әжуа-сықақтың көмегімен білдіреді. Екінші жағдайда, Афанди – аңғал, аңқау, ақымақ кейіпкер. Мұндай анекдоттарда ол ақымақтық, бейжайлық, аңқаулық секілді нашар мінез-құлықты сынап, әзіл-қалжың арқылы адамдарға күлкіге бөлейді [103, 217]. Огут Екер де К. Имомовтың Афанди бейнесінің екі түрлі нарративі туралы пікірін қостайды. Оның пікіріне сүйенсек, өзбек Афанди – екі негізгі вариацияда ұсынылған бірегей бейне. Бірінші нұсқада ол дана, ақылды, тапқыр, көңілді, адамгершілігі мол, әділ, әділетсіздікке белсенді түрде қарсы шығатын шыншыл адам. Екінші нұсқаға сәйкес, ол епсіз, ебедейсіз, икемсіз, қарапайым кейіпкер [104, 40]. Өзінің тапқыр әрі өткір сөздері арқылы әділетсіздікті жеңіп, сараң байлар мен феодалдардың меселін қайтарып, қоғамда орнаған теңсіздікті әшкерелеп отырған. Афандидің бұл оқиғалардағы бітіспес қарсыластары – халықты немесе оның өзін алдаған ашкөз, аяр, пайдакүнем адамдар. Мұндай хикаяларда Афанди олардың антиподына айналып, әлеуметтік әділеттілік пен моральдық теңдікті қалпына келтіріп отырады. Афандидің қарсыластары мен халыққа зәбір көрсетуші қарсы тараптың, яғни жағымсыз кейіпкерлердің рөлін көбіне сұлтандар, соттар, қадилар мен уәзірлер ойнайды. Ал Ф. Юлдашева Қожанасыр туралы өзінің еңбегінде оған мынадай сипаттама береді. «Ол біздің ішімізден шыққан, бірақ ол бізден әрдайым озық. Ол қоғамға үлгі ретінде ықпал ететін өз идеялары мен іс-әрекеттері арқылы алдыңғы шепте тұрады. Ол тәкаппарлықтан ада». «Афандидің көңілді, тапқыр, дана сөздері оның даналығынан хабар береді» [105, 8].

Қожанасыр бейнесінің шығу тегі туралы талас әсте тоқтаған емес. Өзбек халқы да Қожанасырды өздеріне тиесілі кейіпкер санап, оның отаны – Өзбекстан деп есептейді. Мәселен, өзбектер арасында Афандидің отаны Бұхара қаласындағы Зарафшан өзенінің жағасында орналасқан Шырынды ауылы деген болжам тараған. Шырынды ауылы тұрғындары өзбек анекдоттарының кейіпкері Афанди олардың ауылдарында дүниеге келіп, сол жерде өсіп-өнгенін тілге тиек етеді. Шырындықтардың айтуынша, Афанди «әтеш барлық жерде бірдей

шақырады» деген халық сөзіне сенбей бұл ауылдан ұзап, басқа өңірлерге аттанған. Кейіннен көп ел көріп, басқа жерлерге табан тіреп, соңында өз ауылына қайта оралған. Өз жерлестерінің сөзі рас екеніне көз жеткізген Афанди оралған соң былай деген екен: «Ешбір жерде әділеттілік жоқ, кім уақытынан бұрын айқайлайды – «шақырады», соның басын шауып тастайды». Бүкіл әлемді шарлап шыққан Афанди өз ауылының тұрғындарына өзі дүние салған соң Зарафшан өзенінің жанындағы белеске жерлеп, осы белестің қасына мұнара тұрғызып, ал мұнараға әтештің мүсінін орнатсын деген өсиет айтады. Бұл хикаяға қатысты Шырынды ауылының көнекөз қарттары баяндаған тағы бір қызықты дерек бар: Афанди дүниеден өтер шағында өзіне мазар тұрғызыпты, қызығы, бұл мазардың бірде бір қабырғасы жоқ екен, дегенмен Афанди мазарға есік тұрғызып, бұл есікке екі құлып орнатқан [106, 43-44].

Өзбек фольклорында Афандидің дүниеге келген өңірі туралы тағы бір болжам бар [107, 26]. Ол болжамға сәйкес, Афанди Бұхарада дүниеге келген. Бұл пікірдің кең таралғаны соншалық Афанди тарихи тұлға шеңберінен шығып, Бұхарамен байланысты мифологиялық кейіпкерге айналған. Өзбек аңыздарына сүйенсек, құмыра, қыш ыдыстар әзірлеумен айналысатын Шермамат ұзақ уақыт бойы бала сүйе алмапты. Бірде оның әйелі бала тапсам екен деп бар ықыласымен құдайдан тілепті. Осы оқиғадан соң көп ұзамай Шермамат өз тауарларын базарға апара жатып, үлкен құмыраның ішінен тістері шығып үлгерген кішкентай сәбиді тауып алыпты. Өзбектердің наным-сеніміне сәйкес, егер бала туылғанда тістері болса, бұл оның өскенде ұлы адам немесе билеуші болатынының белгісі. Шермамат бұл баланың өз ата-анасы кім деп ойланып, тоқсан күн бойы оның туған-туыстарын іздестіреді, алайда сәбиді ешкім іздеп келмейді. Сәбидің есімін Насреддин деп қояды, ол ақылды, еңбексүйгіш әрі шешен болып өседі. Өсе келе базарда қышшы, яғни көзеші болып жұмыс істейді.

Яғни, өзбек фольклорындағы Қожанасыр бейнесінің бір ерекшелігі – ол күлдіргі кейіпкер ғана емес, сонымен қатар, өзбек фольклорында мифологиялық кейіпкер ретінде де танылуы.

Өзбек халқының танымындағы Афанди бейнесіне тапқырлық, өткір тілділік, шешендік тән. Ол жауларын әзілмен мұқатып, кемшіліктерді күлкіге айналдырады, кейде өз-өзін де күлкі нысаны ретінде түйреп өтеді. Сондай-ақ, қарапайымдылық пен даналық – өзбек халық ауыз әдебиетіндегі оның бейнесіне тән негізгі қасиеттер.

Афанди – қарапайым халық арасында кең тарап, көпшіліктің жүрегінен орын алған сүйікті әдеби қаһармандардың бірі. Өзінің хикаялары арқылы езгіге түскен халықтың ойларын, тілектері мен қалауларын жеткізіп, қарапайым адамның қоңыр тіршілігінің шынайы көрінісін бейнелейді. Кейде қалтасында сылдыраған тиын болмаса да, өзінің шешендігі мен қалыптан тыс пайымдауының арқасында ғалымдар, падишахтар, уәзірлер, қадилар, имамдар мен байлардың өзінен үстем түсіп отырады.

Афанди туралы анекдоттар алуан түрлі, кейде Афанди тапқыр, енді бірде ол күлкілі кейіпкер, тағы бір сәтте үмітсіздікке ерік беріп, сәтсіздікке де ұшырап жатады, кейбір оқиға терең ойға батырса, кейде күлкіге бөлеп, қиындыққа тап болған адамның басынан өткеретін сезімдерін суреттейді. Дегенмен оның

бейнесіне тән басты ерекшелік әрдайым өзгеріссіз – ол Афанди бейнесінің өміршеңдігі.

Юлдашеваның айтуынша, халықтық анекдот жанры кейіпкерден шеберлік, тапқырлық және көрегенділік секілді қасиеттерді талап етеді. Афанди бейнесінде бұл қасиеттердің барлығы кездеседі. Оның тілінің қарапайым әрі түсінікті болуы, даналығы, кішіпейілдігі, шынайылығы және адамгершілігі оны қарапайым халық арасында танымал кейіпкерге айналдырды [105, 9].

Бұл пікірге сәйкес, өзбек фольклорындағы Афандиға түрлі міндеттер жүктелген. Ол уақыт пен кеңістікке, жағдаятқа тәуелсіз әрдайым өзінің ұстанымдарына, құндылықтары мен адами қасиеттеріне адал. Афанди – шынайы, ол еңбекке айрықша мән береді, яғни материалдық байлықтан гөрі, рухани байлыққа басымдық береді. Кейде Афанди сотта қадидың көлеңкесінде қалып, оқиғаларды сырттан бақылайды, келесіде өзі оқиғаның бел ортасында жүріп, шешім қабылдауға тікелей атсалысады. Өзбек фольклорындағы Афанди бейнесін өмірдің барлық саласынан кездестіруге болады. Кемшіліктерді тайсалмай көрсетіп, олқылықтарды халық даналығы тұрғысынан сынап, өзі қарапайым халықтың «дауысына» айналады. Дәл осы қасиеттері арқылы Афанди күлдіре отырып, ой салатын данагөй. Оның түркі әлеміндегі, оның ішінде өзбек фольклоры мен мәдениетіндегі танымалдылығы осы өңірде қалыптасқан экономикалық және әлеуметтік жағдайларға байланысты болуы мүмкін. Өйткені өзбек фольклорындағы Афанди туралы анекдоттардың басым бөлігі өзбек қоғамындағы өзекті мәселелердің шешімі ретінде туындаған. Афанди анекдоттары өзбек халқының арман-мақсаты, шешімін таппаған мәселелері мен мүдделері жөнінде баяндайды. Өзбек халқының бұл кейіпкерге деген риясыз ықыластарының себебі де осы секілді. Халық Афандиді өздерінің қатарындағы адам ретінде көреді, яғни Афанди оларға қарсы тарап емес, керісінше, олардың жақтасы, достары әрі қолдаушылары. Сондықтан олар қиын сәттерде өздерінің мәселелерін қозғау үшін оның бейнесі мен сөздерін пайдаланады.

Осылайша, Афанди өзбек фольклорында тамыр жайып, берік орныққан кейіпкер бола отырып, заманауи әлемде де өзіне тән құндылықтарды дәріптеп, бейбітшілік пен келісім рухын насихаттайтын әдеби қаһарман.

Ұйғыр халықтық қалжыңдары мазмұн және пішін тұрғысынан айрықша сипаттамаларға ие. Мәселен, ұйғыр әзіл-қалжыңдары нақты адамға, уақыт пен кеңістікке бағытталады. Еметтің айтуынша, «ұйғыр юморы күнделікті қалжыңдардан өзгеше. Ұйғыр қалжыңдары ауыздан ауызға тарап, халық арасында қарапайым тұрмыс-тіршілікті сипаттайтын анекдоттар ретінде емес, белгілі бір жерге, жағдайлар мен адамдарға байланысты өзіндік дәстүр ретінде қалыптасқан» [108, 21]. Сондай-ақ, ұйғыр юморында әзіл-қалжыңның кімге бағытталғаны да ерекше мәнге ие. Мысалы, ұйғыр қоғамында жастар жасы үлкен адамға, ал ер адамдар әйелдерге қалжыңдай алмайды. Сонымен қатар, физикалық ақауларға байланысты тақырыптар да әзіл-қалжың нысанына айналмаған. Исмаил Озмен ұйғыр әзіл-қалжыңына мынадай анықтама береді: «Тапқырлық – бір жағынан мүмкіндік, екінші жағынан дөп уақытында берілген жауап ретінде мұқият елеп-екшелген, талғампаз әзіл-ысқақ арқылы көрінетін жағдай. Тапқырлық оның орындылығымен және көрнекілігімен бағаланады.

Ауызша халық юморы (нүкте) – біреудің қателігін немесе епсіз іс-әрекетін күлкіге айналдырудың көркем тәсілі. Ұйғыр қоғамында мұндай әзілдерді таратушылар мен айтушыларды халық асқан төзімділікпен қабылдайды» [109, 15].

Ұйғыр юморындағы негізгі объектілер – қиянатшыл падишахтар, әділетсіз соттар, қатыгез уәзірлер, жалған діндарлар, халық арасында таралған теріс іс-әрекеттер. Ұйғыр юморы қысқа, ықшам, ал оқиғалары өте қарапайым. Осындай сипаттамалары арқылы бұл анекдоттар есте оңай сақталып, ауыздан ауызға тарап, бір буыннан келесі буынға жетіп отырады [110, 330].

Ұйғыр анекдоттарына бай мазмұн, жарқын комизм, қарапайым әрі ықшам баяндаулар, қызықты әрі бірегей кейіпкерлер тән. Анекдоттардың басты ерекшелігі – тыңдаушылардың күлкісін туындататын қуатты юморлық компонент, сонымен қатар, күлдіре отырып маңызды өмірлік сабақтар беру.

Ұйғыр халық шығармашылығында Насреддин Афанди бейнесі мен оның анекдоттарының өзіндік орны бар. Оның есімі түрік тіліндегі ««Эфенди» – мырза» сөзінен қалыптасқан. Халық арасында оның Насреддин Афанди аталуы – бұл кейіпкердің даналығы, білімге деген құштарлығы мен әділеттілік жолындағы үздіксіз күресіне байланысты. Озбыр билеушілердің ақылға қонымсыз іс-әрекеттерінен зардап шеккен халықтың танымында Афанди олардың қуатты «дауысына» айналды. Насреддин Афанди туралы ұйғыр анекдоттарында түрлі өмірлік жағдаяттар мен әлеуметтік тараптар арасындағы өзара қарым-қатынас бейнеленген, бұл ретте Насреддин Афандидің өзі оқиғаларға белсенді түрде араласып отырады. Ол еңбексүйгіш, адал, парасатты, өтірікке жаны қас, ақиқат пен жалғанды айыра білетін батыл адам ретінде суреттеледі.

Ұйғырлар Насреддин Афанди өзінің әлеуметтік-материалдық жағдайына қарамастан, әрдайым еңсесін биік ұстаған адам болғанын жазады. Ол кедейліктің тауқыметін тартса да байлардың алдында жағымпазданбайды. Сонымен қатар, халықты жәбірлейтін билеушілер мен озбыр адамдардан тайсалмайды, өзінің өткір әзілі арқылы олардың лайықты жазасын беріп отырады. Османның пікірінше, «Ұйғыр фольклорындағы халық анекдоттарының көпшілігі Насреддин Афандидің есіміне байланысты, сондықтан ұйғырлар юморлық бейнелер мен сюжеттер қамтылатын анекдоттарды «Афанди юморы» деп атайды [111, 63]. Ал Рахман Синьцзян-Ұйғыр автономды ауданында Насреддин Афандиден басқа халық арасында кең тараған әдеби кейіпкер жоқ [112, 162]. екенін айтып өтеді. Ұйғыр халық ауыз әдебиетін зерттеумен айналысқан зерттеушілердің пікіріне сүйенсек, Насреддин Афанди – асқан ақылға ие адам. Ол әрдайым өзінің шынайылығымен, әділеттілігімен ерекшеленеді, қиындықтарды қаймықпай еңсеруге, күрделі, қиын жағдайға тап болғандарға көмек көрсетуге әзір. Билік өкілдерінің алдында үнемі тік тұрып, өзінің ойын еркін жеткізе алатын батылдыққа ие. Қарапайым халықтың қажеттіліктерін жете түсініп, оларға оптимистік рух сыйлай біледі. Яғни, ұйғыр фольклорындағы Насреддин Афанди – халық кейіпкері, қарапайым адамдарды қорғаушы символикалық бейне [110, 343].

Ұйғыр халық ауыз әдебиетінде Насреддин Афанди бейнесіне қатысты анекдоттар саны екі мыңнан асады. Насреддин Афанди бейнесінің өміршеңдігі әрі оның анекдоттар санының артып, тақырыптар аясының кеңеюі жөнінде Янг мынадай пікір білдіреді: «Насреддин Афанди сатирасының өміршең болуының басты себебі – таптық және халықтық сипаттың айқын көрінісі» [113, 155].

Ұйғыр халық ауыз әдебиетіндегі Насреддин Афанди анекдоттарын мазмұны бойынша үш негізгі топқа бөліп қарастыруға болады:

1) Таптық күресті бейнелейтін анекдоттар. Бұл анекдоттарда билеушілер мен олардың жақтастары әзіл-сықақ нысанына айналады. Мұндай анекдоттардың мазмұны әлеуметтік тұрғыдан өзекті мәселелерді қамтиды. Қарапайым, еңбекші халықтың әділетсіздікке, билеушілер, сұлтандар, уәзірлер, пашалар, молдалар, жалған дін өкілдері мен айлакор саудагерлерге қарсы батыл күрестері туралы суреттеліп, әлеуметтік теңсіздік, парақорлық пен екіжүзділік әшкереленеді. Насреддин Афанди мұндай анекдоттарда әділ, сұңғыла, көреген сот ретінде әрекет етіп, феодалдық билік өкілдерін батыл сынайды. Өзінің өткір сөздері мен даналығының арқасында қатыгез әрі ашкөз билеушілерді жеңіп отырады. Оның нық сенімге, батыр рухқа, оптимистік сипатқа ие анекдоттары халық арасында Афандиді әділетсіздікке қарсы күрескер ретінде танытады.

2) Қоғамдық мәселелер жөніндегі анекдоттар. Бұл санаттағы анекдоттар халықтың күнделікті өмірін бейнелеп, адамдардың ақымақтық, надандық, жалқаулық пен сараңдық секілді теріс қасиеттерін әжуалайды. Насреддин Афанди анекдоттарында мұндай қасиеттер шынайы әрі әділ сынға ұшырап, адамдардың бойындағы әлсіз тұстарын тануға мүмкіндік береді. Сатиралық сипатта болғанына қарамастан бұл анекдоттар қатыгез билеушілер әжуаланатын анекдоттардан өзгешеленеді. Мұнда әділетсіздікті айқын әшкерелеуден гөрі халықтық юмор мен өнегелік тәлім беру басым түседі.

Еңбекші, қарапайым халықтың жағымсыз іс-әрекеттері мен әдеттерін сынайтын анекдоттарда екі негізгі тәсілдеме пайдаланылады. Біріншісінде, Насреддин Афанди өзінің өткір ирониялық юморы арқылы адамдардың теріс іс-әрекеттерін сынаса, екіншісінде, керісінше өзін «ақымақ» рөлінде көрсетіп, өзгелердің кемшіліктерін таныту үшін өзін-өзі күлкіге қалдырады.

К. Бату бұл турасында мынадай пікір білдіреді «Насреддин Афандидің сыртқы қарапайым бейнесі мен аңқаулығының астарында терең даналық жатыр. Ол мұндай анекдоттары арқылы ақымақтықты дәріптемейді, керісінше, адамдарға байыптылық пен зеректікті үйретуге ұмтылады. Егер Насреддин Афандиді актер ретінде қабылдайтын болсақ, онда ол сахнада құнды кеңестер ғана беріп қоймайды, сонымен қатар, өзі де ақымақтың рөлін ойнап, сол арқылы адамдарға маңызды ақиқатты да насихаттауға тырысады» [114, 159].

3) Күлдіргі анекдоттар. Насреддин Афанди туралы ұйғыр анекдоттарының тағы бір тобын адамдардың күнделікті өмірдегі уайымдарын азайтып, оларға көтеріңкі көңіл күй сыйлауға бағытталған түрлі қызықты хикаялар қамтиды. Бұл анекдоттар адамдардың уайым-қайғыларын сейілтіп, дүниеге басқа көзбен, өзге көзқарас тұрғысынан қарауға мүмкіндік береді. Бұл хикаялардағы комедиялық элемент үлкен маңызға ие, өйткені юмор күлдіріп қана қоймайды, ол сонымен қатар, қоршаған ортаны, ақиқатты түсініп,

адамдарды күнделікті тұрмыс-тіршіліктің күйбеңінен арылтуға көмектеседі [115, 143]. Мұндай анекдоттардың бір ерекшелігі – үлгі-өнеге, тәлім-тәрбие не сабақ беруге қарағанда күлдіру, көңіл күй көтеру компоненті басымырақ, дегенмен соның өзінде күлкілі оқиғалар арқылы әлеуметтік өмірдің элементтері барынша шынайы суреттеледі.

Ұйғыр фольклорындағы Насреддин Афанди туралы анекдоттарда оқиғаларға қатысушы кейіпкерлердің саны аз болғанына қарамастан, олардың мінез-құлықтары мен бейнелері қызықты, жарқын әрі жан-жақты. Бұл әңгімелер ұйғыр халқының шексіз қиялы мен өмірлік тәжірибелерінің жемісі. Анекдоттардың барлығында бас кейіпкер – Насреддин Афанди, ол ақылды, сұңғыла, батыл, әділ, әрдайым жақсылықтан үміттенеді, әзіл-қалжыңы әзір тұратын көңілді кейіпкер. Ұйғыр фольклорын зерттеуші Мухаметтің пікірінше, бұл әдеби қаһарман «ұйғыр халқына тән ең жақсы қасиеттерді өн бойына жинап, олардың ұлттық психологиясын танытады» [116, 315]. Кез келген әлеуметтік ортада оның есімі даналық пен күлкінің символына айналған. Қай уақытта қандай жерде болмасын ол еңбекші халыққа зәбір көрсетуші билік өкілдерімен үздіксіз күрес жүргізіп, жапа шеккен тарапты қолдап, оларды алға ұмтылдырып отыруға тырысады. Осындай таптық немесе билеушілер мен қарапайым халық арасындағы күрес сипатталған анекдоттардың барлығында дерлік қарама-қарсы болмысқа ие тағы бір кейіпкер пайда болады. Мұндай әңгімелерде Насреддин Афанди еңбекші халықтың атынан сөйлеп, не болмаса солардың қатарынан табылады, ал оның қарсыластары – билік өкілдері, шенеуніктер, соттар, байлар және басқа да теріс кейіпкерлер. Исмаилдың айтуынша, олардың мінез-құлықтары диалогтар арқылы ашылады, алайда басқа әдеби жанрлармен салыстырғанда мұнда ішкі монологтар мен кейіпкерлердің ым-ишараттарын сипаттау кездеспейді [110, 346].

Исмаил мен Савут Насреддин анекдоттарының тілі нақты, қысқа әрі түсінікті екенін айтып өтеді. Ол аз ғана сөздің өзіне терең философиялық идеяларды сыйдыра алады. Бұл идеялар кейіпкерлердің диалогтары арқылы көрінеді [115, 144]. Анекдоттардағы сөйлемдердің терең мағынаға ие бола отырып, қысқа әрі қарапайым келуі тыңдаушылар мен оқырмандарға оң әсер етеді, яғни олар есте оңай сақталады. Бұл Афанди анекдоттарының ұйғыр халқы арасында кеңінен таралуына сеп болған факторлардың бірі болуы да мүмкін.

Афанди анекдоттары тілінің тағы бір ерекшелігі – оның халықтық сипаты. Оған кез келген адам үшін түсінікті, күнделікті ауызекі сөйлеу формасы тән. Күрделі, екіұшты фразалар кездеспейді. С. Фэн бұл жөнінде «Насреддин Афанди туралы анекдоттардың ұйғыр халқының ғана емес, сонымен қатар, бүкіл түркі халықтары арасында танымал болуының себебі – анекдот тілінің жалпы халыққа түсінікті болуы» деген [117, 59].

Ұйғыр фольклорындағы Насреддин Афанди туралы анекдоттарда ұлттық бірегейлік айқын көрінеді. Бұл анекдоттар ұйғыр халқының күнделікті тұрмысында туындап, жиі қайталанып айтылуының нәтижесінде дәстүрге айналған. Анекдоттар көбіне аллегориялық сипатта болғанына қарамастан халықтың көкейіндегі мәселелер мен армандарын, олардың азат өмірге деген күрес жолындағы талпыныстарын шынайы бейнелейді. Мухаммет «Афанди

анекдоттары дәл осы себептен ұйғыр халқының дәстүрлі мәдениетінің ажырамас бір бөлігіне айналған» деп есептейді [116, 317].

Афанди туралы кейбір анекдоттарда шынайылықпен қатар, ойдан шығарылған идеялар мен сюжеттер те ұшырасады. Мәселен, Насреддин Афанди билік өкілдерімен сөзталасқа түсетін анекдоттар тобы. Афанди билеушінің қатыгез болғанына қарамастан, оның алдында басын имей, ашық сынға алып, халық атынан билеушіні батыл әжуалайды. Мұндай сюжеттер ойдан шығарылғанымен өзектілігін жоймайды, өйткені олар қарапайым халықтың мақсат-мүдделерін, олардың түрлі сезімдерін суреттейді. Исмаил бұл турасында мынадай пікір білдіреді: «анекдоттардың көркемдік сипаты мен маңызды қоғамдық мәселелерді қамтуының арқасында Насреддин Афанди бұқара халықтың арасында танымал болып, анекдоттары халық шығармашылығының дәстүрлі жанрына айналды [110, 348].

Рахман «Насреддин Афанди – ұйғыр халқының еңбексүйгіш, батыл, әділетті және мейірімді екенін суреттей отырып, олардың юморы да ұнамды екенін танытатын мәңгілік кейіпкер. Ол феодалды қоғамның әділетсіздігі мен надандығын әжуалап, қарапайым халыққа өзінің өткір тілі арқылы моральдық тұрғыдан үлкен қолдау берді. Сондықтан ұйғыр халқының арасында Насреддин Афанди туралы анекдоттарды ұнатпайтын және бағаламайтын адам жоқ» деген пікір білдіреді [112, 162].

Осылайша, жоғарыда ұсынылған пікірлерді ескерсек, Насреддин Афанди туралы ұйғыр анекдоттарының басты ерекшеліктері – таптық және халықтық сипат, анекдоттар тілінің жалпы халыққа түсініктілігі.

Ұйғыр халқы уақыт өте келе хикаяларға өздерінің анекдоттары мен әңгімелерін қосқан, мұның нәтижесінде ұйғыр Насреддин Афанди туралы қазіргі оқулықтар мен жинақтарда кездесетін туындылар қалыптасқан. Дәл осы себептен түркі халықтары арасында Қожанасыр, Ходжа Насреддин және Насреддин Апенди туралы әңгімелердегі сюжеттердің өзара айырмашылықтары бар. Ұйғырлар арасында «Насреддин Афанди біздің өлкемізге жақын бір жерде дүниеге келіпті», «біздің ата-бабамыз Насреддин Афандиді өз көздерімен көрген екен» деген әңгімелер айтылады.

Ғасырлар бойы Насреддин Афанди туралы анекдоттар ауызша таралып, кейіннен қағаз бетіне түсірілді, осылайша халық арасында сақталған анекдоттар көптеген ғалымдардың ұйғыр фольклоры, өнері, салт-дәстүрі мен мәдениеті туралы зерттеулер жүргізуіне мүмкіндік берді.

Қырғыз фольклорында күлдіргі кейіпкерлер «куудул» деген жалпы атаумен белгілі. Қырғыз халқы Қожанасырды «Әпенді» және «Кожо Насыр» деп атап, оны да куудулдар қатарына қосады. «Қырғыз тілінің түсіндірме сөздігінде» «куу» сөзіне «қуақы, қу, тапқыр» деген анықтама берілген [118, 367]. Ал «куудул» сөзінің мағынасы жөнінде дәл осы сөздікте «Түрлі сатиралық көріністерді көрсете отырып, халықты күлкіге бөлейтін сөз тапқыш адам» делінген. Куудуллук өнері – жан-жақты ұғым. Өйткені, куудул анекдоттарды баяндаушы ғана емес, ол – сөз шебері, қоғам сыншысы, қоғамдағы кемшіліктерді батыл сынап, күрделі жағдайларда қиыннан қиыстырып, өзінің тапқырлығы мен шешендігінің арқасында кез келген жағдайда жеңіске жетіп отыратын адам.

Қырғыздардың пікірінше, бұл өнер ұлттық болмысты сақтауға және дәстүрлі құндылықты ата-бабадан өскелең ұрпаққа жеткізуге ықпал ететін бірден бір рухани мұра.

Ал халық арасында Қожанасыр жөніндегі әңгімелер мен оқиғаларды «Апенди анекдоттары» деп атайды [119, 365-470]. Қырғыз фольклорында Әпенді бейнесі өзінің ақылы мен әзіл-қалжыңы арқылы күллі дүниеге белгілі халық философы ретінде танылған. Әпенді туралы анекдоттардың көпшілігі қырғыз халқы арасында ауызша таралғанымен олардың кейбірі жазбаша жинақтарға енген. Ол туралы анекдоттардың қызықтылығы, халық менталитетіне сәйкес келуі, байлар мен сараңдардың күлкілі бейнелері, сондай-ақ, қарапайым адамдардың Апенди бейнесі арқылы қорған табуы бұл оқиғаларды қырғыз халқының күнделікті тұрмысындағы орнын нық бекіткен [120].

Қырғыздар Әпенді бейнесіне үлкен сый-құрметпен қарап, ол туралы жаңа анекдоттар мен әңгімелер құрастырып, оларды Әпендіге меншіктеген. Осылайша уақыт өте келе Әпенді туралы анекдоттар айтарлықтай молайған. Қырғыз халқының фольклоры мен жазба әдебиетінде Әпенді туралы 23 анекдот кеңінен таралған. Түркі халықтарының фольклорында олардың көпшілігінің аналогтары бар, мысалы: «Жаратқаннан жүз алтын сұрау» « Өлген қазан». Дегенмен әрбір қалжыңда жергілікті ерекшеліктер де бар. Мысалы, кейбір анекдоттарда дәстүрлі қырғыз киіз үйлері жайлы айтылса, тағы бірінде қырғыз халқына тән қонақжайлылық сипатталған.

Қырғыз фольклорындағы Әпенді бейнесі өзінің есегімен тығыз байланысты. Әпенді жөніндегі кейбір анекдоттарда есек әзіл-оспақтың басты нысанына айналған. Қырғыз тұрмыс-салтында жылқы малының жиі қолданыста болғаны белгілі, ал Әпенді жайлы анекдоттарда есек бейнесінің көрініс табуы бұл әдеби бейне мен хикаялардың шығу тегіне байланысты болуы мүмкін.

Қырғыздар арасында кең таралған Әпенді туралы анекдоттардың басым бөлігі бұқара халықтан жиналып, мұрағаттарға тапсырылған фольклорлық жазбаларда топтастырылған. Әпенді образының қырғыз фольклорындағы алғашқы көріністерінің бірі – 1938 жылы ақын Қасымбектің Әпенді оқиғалары туралы Киргосиздат баспасында жарық көрген алғашқы жинағы. XX ғасырдың екінші жартысында анекдоттар ертегілердің бір түрі ретінде есептеліп, Әпенді туралы анекдоттар қырғыз халық ертегілерінің құрамында қарастырылған. Мәселен, 1977 жылы Д. Брудный және К. Эшмамбетов құрастырған «Киргизские народные сказки» жинағына Әпенді туралы 23 ертегі енген, ал 1981 жылы осы кітап Д. Брудный және К. Эшмамбетовтің өңдеуімен толықтырылып қайта жарық көреді. 1985 жылы Фрунзе қаласындағы «Мектеп» баспасында Бексултан Жакиевтің «Проделки Апенди: Сказки и мифы народов Востока» атты жинағы жарияланады.

«Әдебиет энциклопедиясында» Әпендіге «зерек, қу, аңғарымпаз, өткір тілді, әділетті адам» [121, 95] деген анықтама берілген. Сондай-ақ, қырғыз фольклорында Әпенді жөніндегі анекдоттар «Әпенди жоруктары», «Әпенді окуялары», «Әпенді әңгімелері» секілді түрлі атаулармен белгілі. Джумакунованың сөздігінде «жорук» сөзі «қызықты оқиға» [122, 764], «мінез-құлық» [122, 764], «қақтығыс, жанжал» [122, 764] «өнер» [122, 764] және «әдет,

стиль» [122, 764] ретінде аударылған. Чанкаяның сөздігінде бұл сөз «мінез-құлық, іс-әрекет сипаты, процесс» және «құбылыс, оқиға» деген мағыналарға ие [123, 203]. Ал Юдахиннің сөздігінде «жорук» сөзіне «қозғалыс», «іс-әрекет стилі, оқиғалар барысы» және «оқиға» деген анықтамалар берілген. Юдахиннің сөздігінде [57, 589] «окуя» сөзі «жағдаят, оқиға» ретінде анықталып, жорук сөзіне ұқсас мағынаға ие. Осылайша «Әпенді жоруктары» немесе «Әпенді окуялары» деген тіркестерді «Әпенді оқиғалары» ретінде аударуға болады.

Сонымен қатар, «Әпенді» сөзіне Юдахин [57, 37] мен Чанкаяның [123, 54] сөздіктерінде «ақымақ, аңқау, аңқылдақ, момын» секілді анықтамалар да берілген. Бұл кейбір анекдоттарда Әпендінің ақымақ, аңқау адам ретінде бейнеленіп өзінің де күлкі нысанына айналуына байланысты. Яғни қырғыз фольклорында Әпенді бейнесінің бір-біріне қарама-қарсы екі түрлі сипаты қалыптасқан: бірі – өткір тілді, ақылды, айлакер болса, екіншісі ақымақтау, аққөңіл, қарапайым. Дәл осы екінші сипаты «Әпенді» есімінің «ақымақ», «аңғал» ретінде интерпретациялануына әкелді.

Халық ауыз шығармашылығы түрлі буындар арасында дәстүр мен сабақтастық арқылы жалғасын тауып отыратындықтан әрбір баяндаушы мұндай туындыларға өздерінің ойлары мен оқиғаларын қосып отырады. Мұның нәтижесінде бір туындының түрлі нұсқалары пайда болады. Бұл процесс жөнінде Чолак былай дейді: «Фольклорлық туындыларды қоғам жаратады, бұл ретте авторы жоқ туындылар халыққа, ал нақты авторы бар шығармалар белгілі тұлғаларға тиесілі. Осы көзқарас тұрғысынан қарасақ, Насреддин Ходжа туралы анекдоттардың басым бөлігі халық ойының нәтижесі, дегенмен олар нақты кейіпкер – Ходжаға тән деп танылған» [124, 67].

Қырғыз фольклорында Әпенді туралы жаңа анекдоттар ұдайы пайда болып отырады, зерттеушілердің пікірінше бұл құбылыс халықтың Әпендіге деген сүйіспеншіліктері мен сый-құрметіне байланысты. Жапанов бұл турасында «Халықтың Ходжа Насреддинге деген сүйіспеншілігі мен құрметінің арқасында көпшілік арасында айтылған әрбір күлкілі оқиға немесе өткір ойлы қалжың оның есіміне таңылып, Насреддин Ходжаға байланысты фольклорлық мұраның байи түсуіне ықпал етеді [121, 95].

Әдетте түркі фольклорындағы «Насреддин Ходжа бейнесіне тапқырлық, даналық, әділдік секілді қасиеттер тән» [125, 418], ал қырғыз анекдоттарында билік өкілдері мен дінбасыларды әжуалауға баса мән беріледі. Қырғыз фольклорындағы Әпенді байлар, хандар, қадилер, молдалар мен саудагерлерді күлкі қылып, халық түсінігіндегі әлеуметтік қарым-қатынастарды бейнелейді. Жапановтың айтуынша, «Әпенді хикаяларындағы көңілді әрі мысқылды тон қолында билігі бар – хандар, билер, молдалар, көпестер, соттар мен бай адамдарды күлкі ете отырып, халықтың көзқарасын білдіреді» [121, 95].

Сонымен қатар, Әпенді хикаяларында дін өкілдері оның өткір сықағының инесіне түйреліп, сын сойылына ұшырап жатады. Бұл әсіресе, мемлекеттік саясат дінге және дін өкілдеріне теріс қабақ танытқан кеңестік кезеңде күшейе түскен. Карадавут өз мақаласында Әпенді діни догмаларды әжуалап, дін өкілдерін сынағанын айтып өтеді [126, 46]. Осы себепті Әпендінің кейбір анекдоттарының тақырыптары мен кейіпкерлері өзгеріп отырған. Мысалы, «Қазан өлді»

анекдотының қырғыз тіліндегі кейбір нұсқаларында қазанды беруші кейде көршісі, кейде бай болып келеді. Дегенмен дәл осы анекдотқа қатысты «Әпенді және сараң молда» деген атау да кездеседі. Түркі фольклорында кең таралған «99-ды берген, 100-ді де береді» анекдотының қырғыз фольклорындағы нұсқасы «Әпендінің ишанды алдауы» деп аталады. Тағы бір анекдотта Әпенді молданың сақалын ешкінің сақалына ұқсатып мазақ етеді [127, 78]. Әпендінің байлармен немесе билік өкілдерімен күресінің астарында әлеуметтік-тарихи оқиғалар жатыр. 1917 жылғы Қазан төңкерісі мен бірінші дүниежүзілік соғыстан кейін экономика күйреп, кеңес билігі бай-манаптарға қарсы шығып, таптық айырмашылықтарды жоюға кірісті. Олардың мүліктері тәркіленіп, халық билік мүддесі үшін еңбек ететін жұмысшыларға айналды. Бұл уақытта әдебиетшілер өз шығармаларында бай адамдарды теріс сипатта суреттей бастады, бұл құбылыс жазбаша әдебиетпен қатар ауызша әдебиетте де кеңінен өрістеді. Әпенді анекдоттарында байлардың сараң, қатыгез болып бейнеленуі де осы құбылыстың ықпалы [59, 19].

Қырғыз Әпендісінің кескін-кейпі де жергілікті тұрғындарға ұқсас келеді. Үлкен ақ сәлденің орнына қырғыз қалпағын киіп, үстіне қырғыз шапанын жамылған, сондай-ақ, бойы ұзын, дене бітімі жинақы деп суреттеледі. Ал Джангазиев Әпенді туралы өлең түріндегі анекдоттарының бірінде оны былай сипаттайды: «бұл адам сөйлегенде бәрі құлақ түреді, оның әңгімесі сондай жайлы, көңілді; оған есіктердің барлығы ашық, ешкімге залалы жоқ; шындықты тайсалмай айтатын, кез келген жұмысты мінсіз атқаратын; бала кезінде жетім қалған, қырғыз адам [128, 352-355].

Түркі әлемінің шекарасынан шығып төрткүл дүниеге танымал болған Қожанасыр бейнесі қырғыз фольклорында да бірегей болмысқа ие кейіпкер. Әпенді – қырғыз халық юморының ең белгілі кейіпкерлерінің бірі. Әпенді қырғыз халқының, оның ішінде, қарапайым еңбекші халықтың «қуатты қаруына» айналып, олардың көкейлеріндегі ойларын қозғай білгендіктен сол уақыттағы қоғам сұраныстарына сәйкес жаңа анекдоттар да пайда болған. Яғни халық өз ойларын Әпендінің аузынан шығарып, оның есіміне қатысты жаңа оқиғалар өрбіткен. Кеңес дәуірінде дінге және буржуазияға қарсы үгіт-насихаттың қарқынды жүргізілуінің нәтижесінде қырғыз Әпендісі дін өкілдері мен бай-манаптарға қарсы күрескердің рөлін атқарып, сол кезеңдегі тарихи жағдаяттарға сай бейімделген. Қожанасыр бейнесі қай өңірге барса да сол өңірге тән ерекшеліктерді өз бойына сіңіріп алатыны секілді қырғыз топырағында да жергілікті әлеуметтік және мәдени ерекшеліктерді өз бейнесіне енгізген.

Қожанасыр басқа түркі халықтарында қаншалықты маңызға ие болса татарлар арасындағы рөлі де соншалықты зор. Ресейде татар фольклорлық шығармаларын жинау және жазып алу ісі XVIII ғасырдың соңында, яғни 1724 жылы Петербург ғылым академиясының негізі қаланып, Ресей империясының аумағын мекендеген түрлі халықтардың тарихы мен этнографиясын зерттеуге кіріскен уақытта бастау алды. Татар фольклорын, оның ішінде, татар халық әндерін, аңыздарын, мәдени мұраларын зерттеуге К.Ф. Фукс, В.В. Радлов, Н.Ф. Катанов, П.И. Рычков, М.Д. Чулков секілді зерттеушілер мен ғалымдар атсалысты. Әрине, олар татар фольклорын толық жинамаса да этнографиялық

сипаттағы зерттеулердің алғашқы үлгілерін қалыптастырды. 1801 жылы Қазанда алғашқы типография ашылып, баспа ісі дамыды. 1870-1880 жылдары «кыса» (оқиғалар), «летаиф» (тәлімдік әңгімелер), «масалы» (мысалдар) және басқа да халық ауыз әдебиетінің үлгілері көптеп жариялана бастады, алайда оларды құрастырушылар мен редакторлар туралы деректер көрсетілмеді.

Татар анекдоттарын жүйелі түрде жинау, іріктеу және оларды жарыққа шығару кеңес дәуірінде, атап айтқанда, 1950-60 жылдарда айрықша қарқында жүзеге асты. XX ғасырға дейін анекдоттардың басым бөлігі шығыс фольклорынан татар тіліне аударылды. Бұл уақытқа дейін фольклористикада анекдоттар өз алдына жеке жанр ретінде қарастырылмады. 1926 жылы Қазанда «Фольклор мен халық әдебиетін жинауға арналған нұсқаулық» атты М. Васильев пен Г. Рахимның еңбегінде анекдот өзіндік жанр ретінде танылып, оған «өте қысқа күлкілі әңгімелер» деген анықтама берілген және «ләтифа» (анекдот) деп аталған. Г. Бәшировтың *«Туксан тугыз мәзәк»* (Тоқсан тоғыз мазақ, Қазан, 1960) және *«Мең дә бер мәзәк»* (Мың да бір мазақ, Қазан, 1963) деген еңбектерінде анекдот жанрының ерекшеліктерін, оның шығу тегін және эстетикалық құндылықтарын талдайтын «Анекдот туралы бірер сөз», «Анекдоттар қалай қалыптасты» секілді тараулар қамтылған. Кейіннен Ф. Хусаинов «Анекдот жанры туралы» еңбегін жариялап, бұл жанр жөнінде ауқымды зерттеу жұмысын жүргізді. Қазіргі таңда татар тілінде анекдот жанрын айқындау үшін «мәзәк» сөзі қолданылады, арабтың «*mezâk»* сөзінен қалыптасқан бұл сөз «дәм», «сүйсіну», «тәтті», «тапқыр сөз» және «қалжың, күлкілі сөз, анекдот, қызықты оқиға» деген мағыналарды білдіреді. 1917 жылға дейін анекдоттар «хикая» (әңгіме) деген атаумен жарияланған, сонымен қатар, «ләтифа, мәзәк, әкият» деген атаулар да қолданылған [129, 3].

«*Tatar Xalık İcatı: Mezekläг»* (Татар халық шығармашылығы: анекдоттар) жинағында 90 анекдот қамтылған, олардың басым бөлігі орыс тілінен аударылған. «Татар халық шығармашылығы» – татар фольклоры үлгілерінің жүйеленген ғылыми басылымы. 13 томнан тұратын бұл көптомдықты 1976-1993 жылдар аралығында Г. Ибрагимов атындағы тіл, әдебиет және тарих институтының фольклортанушылары әзірлеген. «Татар халық әдебиеті: анекдоттар» жинағында анекдоттар тақырыптар бойынша жіктелген, Ходжа Насреддин туралы анекдоттар 14 тарауда топтастырылған.

Татар халық әдебиетінде Екмели, Рехми Тилмаш, Мокит, Менди, Можип Диуана, Ақылды келін Сұлу, Жалқау келін Периха секілді сатиралық кейіпкерлер бар, дегенмен Ходжа Насреддиннің рөлі жоғары. Ходжа Насреддин татар фольклорына кешеуілдеу енсе де жоғарыда аталған басқа кейіпкерлерден танымалдылығы жағынан да, анекдоттарының саны бойынша да оқ бойы озық. Тіпті уақыт өте келе «ұлттық» кейіпкерге айналған. Ходжа Насреддин туралы анекдоттарды ғана қамтыған жеке кітап «Letaif Xuca Nasrétdin Efendi» деген атаумен Қазанда 1845 жылы жарияланған. Түрік тілінен аударылған бұл жинаққа 124 анекдот енген. Бұл кітаптың түрік тіліндегі басылымында анекдоттар саны 145 болғанымен татар тіліндегі аудармасы 124 анекдотты қамтыған. Осы басылым жарық көргеннен кейін Ходжа Насреддин бейнесіне оқырмандар тарапынан қызығушылық артып, халық арасында кеңінен таныла бастаған. 1845-

1916 жылдар аралығында бұл анекдоттар Қазанда 31 рет қайта басылған. А.Г. Каримуллинның 1993 жылы Қазанда жарияланған «Татарский фольклор. Аннотированный указатель литературы» атты еңбегінде 1612-1981 жылдар аралығы қамтылса, 2022 жылы бұл жинақ толықтырылып, яғни 1981-2022 жылдар аралығы қосылып Д.Р. Галиуллинаның құрастыруымен «Татарский фольклор: 1612-2022: Библиографический указатель» деген атаумен қайта басылды. Осы библиографиялық көрсеткіште татар халық әдебиетінде Ходжа Насреддиннің *«Мулла Насретдин, Наср-эд-дин, Хужа Насретдин, Шәех Насретдин»* деген есімдері кездеседі. Ходжа Насреддин туралы Татарстанда жарық көрген ең көрнекті кітаптардың бірі – Қазан қаласында 1999 жылы басылған *«Xuca Nasrétdin Mezekleré»* (Ходжа Насреддин анекдоттары) кітабы. Бұл жинақта 351 анекдот ұсынылған, оның ішінде 130 анекдот татар халқына тиесілі, яғни Ходжа Насреддин туралы бірегей жаңа анекдоттар. Қалған 251 анекдот кейіпкеріміз жөнінде Түркияда ертеректе жарияланған жинақтардан алынған.

Ходжа Насреддин туралы қызықты әрі тәлім-тәрбиелік мәні зор хикаялар татарлардың күнделікті тұрмыс-тіршілігінен халық ауыз әдебиетіне, одан кейін татар театрының сахнасына да тамыр жайып, түбірін тереңдетіп орныға түскен. Мәселен, 1939 жылы татар жазушысы Наки Исанбет Ходжа Насреддин туралы фольклорлық материалдың негізінде «Ходжа Насретдин» атты кең масштабты пьеса жазған. Бұл пьесада Ходжа байлардың, билік өкілдерінің кемшіліктері мен теріс тұстарын әжуалап, сынаған. Пьеса 1940 жылы татар академиялық театрында сахналанып, спектакль көрерменнің ыстық ықыласына бөленіп, қоғамдық резонанс туындатқан. Тіпті 1941 жылы Мәскеу қ. өткен Татар өнері мен әдебиетінің он күндігінде арнайы көрсетілімге ұсынылған. Бұл спектакль күні бүгінге дейін бірнеше мәрте қайта өңделіп, толықтырып, татар театрының репертуарынан түскен емес.

Ходжа Насреддин жөніндегі татар анекдоттарын мынадай екі негізгі топқа бөліп қарастыруға болады:

1. Әлеуметтік мәселелер мен таптық күреске қатысты анекдоттар. Бұл анекдоттарда үстем тап өкілдерінің (хандар, сұлтандар, уәзірлер, бектер, көпестер) қатігездік, халықты жәбірлеу, сараңдық, әділетсіздік, екіжүзділік секілді тұстары сыналады.

2. Тұрмыстық тақырыпқа арналған анекдоттар. Мұнда махаббат, отбасылық өмір, жұбайлар арасындағы қарым-қатынас, сондай-ақ, жалқау, аңғал, аңқау адамдар жайлы сөз қозғалады.

Бірінші топтағы анекдоттарда Ходжа Насреддин билік өкілдеріне қарсы шығып, халықтың қорғаушысы рөлін атқарады. Өзінің өткір тілі, ирониясы мен тапқырлығының арқасында билік өкілдерін ақымақ етіп, күлкіге айналдырып, оларды батыл сынайды.

Дегенмен Ходжа Насреддин жөніндегі татар анекдоттарында діни нормалар да сынға ұшыраған. Дұға жасау, ауыз бекіту, құрбандық шалу, медреседе білім беру және садақа беру – күлкі нысанына айналған. Бұл анекдоттардың көпшілігі 1917 жылдан кейін коммунистік жүйенің дінге және оның өкілдеріне қарым-қатынасын сипаттайды. Түркі мәдениетіндегі Ходжа

Насреддин дін өкілдеріне үлкен құрметпен қарайтыны белгілі, сондықтан бұл өзгерістерді татар халқы сол уақытта орнаған саяси жүйенің салдарынан енгізуге мәжбүр болған.

Мысалы, «Бірде Ходжа Насреддин өзінің есегін жоғалтып алады. Іздеп жүріп көшеде жолыққан адамдардан «Менің есегімді көрмедіңіздер ме?» деп сұрайды. Сонда адамдардың бірі «О, мырза, мен көрдім, осындай бір ауданда есегің қади болды» деп жауап береді. Сонда Ходжа «Жоқ, менің есегім қади болмайды, өйткені, ол қадилерден әлдеқайда ақылды» деген екен [130, 39]. Бұл анекдот сол кезеңдегі саяси жүйенің діни құндылықтарға қарым-қатынасын айқын көрсетеді. Ходжа Насреддинге тиесілі деп танылатын анекдоттардың көпшілігі ойдан шығарылғаны секілді, коммунистік жүйе де оның бейнесін өз мүддесіне пайдаланып, анекдоттардың әу бастағы мазмұны мен мақсатын өзгертіп, өздеріне оңтайлы етіп бейімдеді.

Ходжа Насреддин жөнінде татарлар арасында тараған анекдоттар жергілікті ұстанымдар мен дәстүрлерге сәйкес қайта өңделіп, географиялық, мәдени және тұрмыстық сипаттағы адаптацияларға ұшыраған. Мәселен, Татарстанда есек жоқ, сондықтан кейбір анекдоттарда Ходжа есекке емес, атқа мінген. «Бәрібір түсейін деп тұр едім» [130, 128], «Ходжа неге атқа теріс мінді?» [130, 128] секілді анекдоттардың түрік тіліндегі нұсқаларындағы есек мұнда атқа айналған. Ходжа есегін базарға сатуға апаратыны жөніндегі анекдоттың татар нұсқасында да базарға ат апарады [130, 141]. Сонымен қатар, татар тіліндегі анекдот нұсқаларында картофель, сәбіз, шалқан секілді жергілікті көкөністер мен беляш, коймак, токмаш секілді дәстүрлі татар тағамдары да жиі кездеседі. Сонымен қатар, кейбір анекдоттарда Ходжа Насреддинге ешбір қатысы жоқ заманауи элементтер пайда болған. Мысалы, ол самауырдан шәй іше алады [130, 151] көзілдірік таға алады [130, 120-127], пресс-конференцияға қатысып [130, 107], парашютпен секіреді [130, 46-47]. Екінші дүниежүзілік соғыс кезінде туындаған анекдоттарда да бірқатар жаңалықтар бар. Сондай анекдоттардың бірінде Ходжа Насреддин Гитлерді және оның көмекшісі Геббельсті күлкі етеді. Мұндай анекдоттарда Ходжа неміс әскерінің қатыгездігін әшекерелеп, оларды мысқылдап халықтың көңілін көтереді. «*Бірде Ходжа Насреддин он жасар баламен Берлин көшесінде келе жатады. Осы сәтте генерал Геббельспен бетпе бет келеді. Генералды көрген бала жылай бастайды. Геббельс «бала неге жылап жатыр?» деп сұрайды. Сонда Ходжа «Ол сені таныды, сен оны әскерге алып кете ме деп қорқып жылап жатыр» деп жауап береді*» [130, 39]. Әлеуметтік тақырыптар мен таптық қақтығыстарға негізделген анекдоттармен қатар күрделікті тұрмыс-тіршілік те Ходжа Насреддиннің әзіл-оспағынан тыс қалмаған. Оның анекдоттарында дәрігерлер, судагерлер, шаштараздар, қасапшылар және т.б. кәсіп иелері кездеседі. Өзі де саудамен айналысады, байларға қызмет етеді, базарда палау сатады, әйелімен сөзге келеді, енесімен айтысады, сот болып, адамдарға даулы мәселелерді шешуге көмектеседі. Осылайша, ол үнемі халықтың арасында, халықтың күнделікті өмірінің бел ортасында жүреді.

Ходжа Насреддин анекдоттарында жалқаулық, надандық, ақымақтық, сараңдық, салақтық, өтірік айту, жөнсіз іс-әрекет пен әдепсіздік секілді түрлі

тақырыптар қозғалады. Ақымақтық, сараңдық және надандық секілді мәселелер әлеуметтік тақырыптағы анекдоттарда көтеріледі, алайда контекстке байланысты бұл мәселелерді әжуалау сипаты өзгеріп отырады. Мәселен, ұрлық жасау, өтірік айту секілді жағымсыз іс-әрекеттер қатаң сынға ұшырайды. Дегенмен әлеуметтік күрес жөніндегі хикаяларда керісінше, жылпос ұрылар, қарақшылар, айлакер қызметкерлер көпшіліктің «сүйікті кейіпкерлеріне» айналған, өйткені олар байлар мен дін өкілдеріне қарсы күресте жеңіске жетеді. Осылайша, Ходжа кейбір анекдоттарда ұрлық жасап, қолында билігі барларды алдап, олардың мүліктерін иемденіп немесе бар олжасын қарапайым халыққа үлестіріп беретін айлакер кейіпкер ретінде суреттелген. Мұндай анекдоттарда ол бұқара халықтың мүддесін қорғап, әділетсіз әлеуметтік құрылымға қарсы шыққан халық арасындағы қаһарманға айналған.

Ходжа Насреддин – татар халқының әдеби кейіпкерлерінің арасындағы ең танымал әрі сүйікті кейіпкерлерінің бірі. Татарлар арасында айтылатын аңыздарға сәйкес, Ходжа Насреддин 1845 жылы есегіне мініп, қоржынындағы 124 анекдотымен Татарстан топырағына табан тіреген. Идель-Урал жерін ұзақ жылдар бойы кезген Ходжаны татарлар 2000 жылдары есегінен түсіріп, атқа мінгізіп, қоржынына 351 анекдот салып, отанына қайтарған екен.

Түрік фольклорындағы анекдот жанры жөнінде Мустафа Айылдыз бен Хамза Биргёрен мынадай пікір білдіреді: «Түріктердің халық ауыз әдебиетінде қысқа юморлық әңгімелерді фикра (анекдот) деп атайды. Фикралар нүктелер (өткір әзіл), мизахтар (қалжыңдарды) немесе латифалардың (күлкілі оқиғалар) элементтерін қамтиды. Анекдоттар қандай да бір ойға баса назар аударту үшін, әлеуметтік ақиқатты жеткізу үшін немесе айтылған сөзді түсіндіру мақсатында әңгіме арасында айтылады. Тіпті ежелгі түркі әдебиетінің үлгілерінен жазылып алынған юморлық анекдоттар жинағы бар» [131, 452]. Ходжа Насреддин туралы анекдоттар XIII ғасырдан бері халық ауыз әдебиеті арқылы бүкіл әлемге таралған. Түрік халық ауыз әдебиетінің тарихында бұл жанр Ходжа Насреддин, Инджили Чавуш, Бекри Мустафа, Бекташи секілді анекдот кейіпкерлерін қалыптастырды.

Исмаил Озменнің айтуынша «Фикра (анекдот) сөзінің этимологиялық анықтамасы «қысқа, өткір тілді күлкілі әңгіме немесе анекдот» дегенге саяды [109, 13]. Яғни, анекдот – халық әдебиетінің ықшам, орынды, тауып айтылған, философиялық және ирониялық формасы. Түрік әдебиетінде анекдотты көбіне ауыз әдебиетіне тиесілі деп танығанымен, жазбаша нұсқалары да кездеседі. Кезінде бұл жанр *қисса* (өнегелік әңгіме) немесе *латифа* (күлкілі оқиға) деп аталған. Халық ауыз әдебиетінің туындылары деп танылатын анекдоттар ғибрат, өнеге айту, қателіктерді көрсетіп, оларды түзету, таным көкжиегін кеңейту, сонымен қатар, көңіл көтеру мақсатында қолданылады.

Озменнің [109] айтуынша, анекдоттардың негізгі белгілері мынадай:

1. Ықшам әрі қысқа
2. Сатира мен тапқырлық
3. Баяндау элементтері
4. Күлкі эффектісі
5. Халық ауыз әдебиетіне тән болуы

6. Әңгіменің тәлімдік, ақыл-кеңес беру сипаты

7. Бір оқиға туралы баяндайды

Түріктер арасында өз халықтарының сүйікті кейіпкеріне айналған Насреддин Ходжа мың жылдан астам өмір сүріпті деген аңыз бар. Бұл оның хикаяларының уақыт пен кеңістік аясынан тыс өмір сүруіне байланысты болуы мүмкін.

Рахман «Насреддин Апенди және оның әзіл-қалжыңдары туралы сөз болғанда адамдарды «Біз Насреддин Апенди деп жүрген адам шын мәнінде өмір сүрген бе?», «Ол туралы әңгімелер ертеректе айтылып, бүгінге дейін ауыз әдебиеті арқылы жеткені рас па?» секілді сұрақтар мазалайтыны рас деп жазады [112, 159]. Түрік ғалымдарының деректеріне сәйкес, Насреддин Ходжа шын мәнінде өмірде болған тарихи тұлға. Ол Түркиядағы Ақшекир ауданында 1208 жылы дүниеге келген. Балалық шағында әкесі Абдолладан білім алып, кейін Сиврихисардағы медреседе оқуын жалғастырған, одан кейін Ақшекирдегі мектептердің бірінде оқыған. 1237 жылы Ақшекир мешітінде оқытушы қызметін атқарған. 1284 жылы дүниеден өтіп, Ақшекирдегі Султан-Дағы тауының бөктерінде жер қойнауына тапсырылған. «Насреддин Апендидің мәрмардан тұрғызылған мазары Ақшекир қаласында орналасқан және қазірге дейін сақталған» [99, 331]. «Ходжа Насреддиннің әкесі – Абдулла-эфенди, Хорту ауылында имам болған, ал анасы – Сыдықа-хатун да осы ауылдан шыққан» [132, 731-732]. Сакаоглу мен Альптекин Ходжа Насреддиннің Фатыма-хатун және Дюррю Мелек-хатун есімді екі қызы болған деп пайымдайды [7, 7-8]. 1957 жылы Насреддин Ходжаның қызы деп есептелетін Фатыма-хатунның құлпытасы Сиврихисардағы бейіттер арасынан табылған. Кейіннен Эскишехирге, одан соң Коньяға көшірілген, соңында Ақшехирге орналастырылған [7, 7]. Бұл ғалымдардың айтуынша, Ходжа Насреддиннің екінші қызы Дюррю Мелек-хатунға тиесілі құлпытас Ақшехирдегі Ходжаның кесенесі маңында жүргізіліп жатқан қазба жұмыстары барысында табылған [7, 7-8]. И.Х. Коньялы Коньяда тараған аңыз-әңгімелерге сүйене отырып, Ходжа Насреддин Ходжа Факихтан білім алған деп тұжырымдайды [133, 226]. Ал Ондер «Ақшекирде ол мударрис (медресе оқытушысы), имам, қади және дін уағызшысы қызметін атқарған» деп жазады [134, 53].

Насреддин Ходжа елдің түрлі өңірлерін аралап, халықтың шағымдарын тыңдап, билеушілермен қақтығысқа түсіп, олардың әділетсіз іс-әрекеттерін әшкерелеген. Ходжаның бұл іс-әрекетіне наразы болған билік өкілдері оның өміріне бірнеше мәрте қауіп төндірген. Аңыздардың бірінде осы себептен Ходжа оның ізін аңдығандардан біржола құтылу мақсатында өзінің дүниеден өткені туралы сыбыс таратқан делінеді. Рахман бұл жөнінде «Насреддин Апендиге тиесілі деп танылатын сегіз танымал мазардың бірі бәлкім шындығында оған тиесілі шығар. Алайда оның нақты қай жерде жерленгенін анықтау мүмкін болмады, өйткені Насреддин өмірінің соңына дейін билік өкілдерінен жасырынып, халық арасында өмір сүрген» [112, 160] дейді. Ал Қырымның зерттеуіне сәйкес «Насреддин Ходжа туралы аңыз-әңгімелер Осман империясының шекарасынан асып, көршілес елдерге жеткен. Осылайша өзге халықтар өздерінің жергілікті анекдоттарын Насреддин Ходжа туралы

хикаялармен байланыстырып, ұлттық колориттерін енгізген. Түріктерде бұл хикаялар «Ходжа Насреддиннің фольклоры», арабтарда «Джуха туралы анекдоттар», Үндістанда «Бирбал туралы анекдоттар», ал ұйғырларда «Насреддин Апенди туралы хикаялар» деп аталады» [135, 1]. Дегенмен ғалымдар күні бүгінге дейін «Насреддин Ходжа ақиқатында өмір сүрген адам ба, әлде ойдан шығарылған әдеби кейіпкер ме?» деген мәселелер бойынша пікір таластырып келеді.

Рахманның пікіріне сүйенсек, Насреддин Апендидің бейнесін белгілі бір тарихи дәуірмен немесе нақты өңірмен шектеу қажет емес. Бұл кейіпкер түрлі кезеңдерде, түрлі өңірлерде, алайда өзара ұқсас тарихи жағдайлар кезінде қалыптасқан болуы ықтимал. «Нәтижесінде бұл кейіпкердің бейнесі түрлі уақытта, түрлі аймақтарда түрлі есімдермен пайда болған, алайда оның халық даналығын тасымалдаушы, өткір тіл мен әзіл-сықақтың символы ретіндегі түпкі болмысы сақталған» [112, 161].

Түркияда Ходжа Насреддиннің есімі және ол туралы анекдоттар XV ғасырдың екінші жартысынан бастап XIX ғасырдың ортасына дейінгі қолжазбаларда кездеседі. Ходжа туралы анекдоттар жинақталған алғашқы кітап 1837 жылы Стамбул қаласында «*Letaif»* деген атаумен баспа бетін көрген. 1864 жылы Стамбулда Ходжа жөнінде литография әдісі арқылы иллюстрацияланған алғашқы кітап жарияланған. Ходжа Насреддин бейнесін зерттеген алғашқы түрік ғалымдардың бірі – Мехмет Тевфик. 1883 жылы жарық көрген *«Letaif-i Nasreddin»* атты еңбегінің кіріспесінде Ходжа туралы бірқатар деректер келтірген. Тевфик Ходжаның түркі әлеміндегі танымалдылығы жөнінде айтып өтіп, оның кейбір анекдоттары француз тіліне аударылғанын жазған. Велед Челеби (Бахаи) Тевфиктің жинағы мен жазбаларына, сондай-ақ, ескі басылымдарға сүйене отырып, 380 анекдот жинақтап, «*Letaif-i Hoca Nasreddin*» деген кітап жариялаған. Ходжа Насреддин бейнесін зерттеген тағы бір көрнекті зерттеуші – Фуат Кёпрюлю. Ол 1918 жылы өлең түрінде берілген анекдоттардан тұратын *«Nasreddin Hoca»* атты кітап шығарған. Бұл кітаптың кіріспесінде ол Ходжа XIII ғасырда өмір сүрген деп жазады. Ходжа бейнесін зерттеуге ауқымды үлес қосқан зерттеушілердің бірі – Ибрахим Хаккы Коньялы. *«Nasreddin Hoca'nın Şehri Akşehir»* атты еңбегінде ертеректе жүргізілген зерттеулерді сыни тұрғыдан талдап, ондағы қателіктерді айқындап, өзі анықтаған жаңалықтарды қосқан. Оның бұл еңбегі Ходжаның тарихи тұлға екенін және XIII ғасырда өмір сүргенін дәлелдеуге ықпал етті. Ал әйгілі зерттеуші Пертев Наили Боратав *«Nasreddin Hoca»* кітабында ескі қолжазбалардан жинақталған 594 анекдотты оқырманға ұсынған. Сондай-ақ, Ходжа Насреддин жөнінде көптеген ғылыми мақалалар жазған. Ильхан Башгоз «Geçmişten Günümüze Nasreddin Hoca» кітабында Ходжа Насреддин туралы анекдоттардың дамуын тарихи тұрғыдан талдаған. Кейіннен П.Н. Боратавпен бірге «I, Hoca Nasreddin, Never Shall I Die» атты ағылшын тіліндегі 133 анекдотты қамтитын еңбекті жариялаған, сондай-ақ, бұл кітаптарда Ходжа Насреддин бейнесіне арналған кітаптар туралы деректер келтірілген. Ходжа Насреддин туралы көптеген еңбек жазған ғалымдардың бірі – Мустафа Думан. Ол «*Nasreddin Hoca Kitapları Açıklamalı Bibliyografya (1480–2004)»* атты 2300-ден астам атауды қамтитын көлемді библиография

құрастырған. Сонымен қатар, М. Думан – Ходжа Насреддин туралы жазылған ең ауқымды еңбектердің бірінің авторы. Оның «*Nasreddin Hoca ve 1555 Fıkrası*» атты кітабында Ходжаның 1555 анекдоты жинақталған. *«Türk Fıkraları ve Nasreddin Hoca, Nasreddin Hoca Fıkralarından Seçmeler»* атты еңбектің авторы Саим Сакаоглу да Ходжа Насреддин бейнесін зерттеуге сүбелі үлес қосқан ғалым. С. Сакаоглу өз зерттеулерінде анекдоттардың мотивтік құрылымына, таралу географиясына айрықша көңіл бөледі.

Сонымен қатар, тағы бір көрнекті түрік әдебиетшісі О. Огуз зерттеушілердің назары Насреддин анекдоттары қалыптасқан мәдени орта мен туындыларға немесе олардың қалай сақталып, таралғанына емес, авторлық таңылған тұлғаның өзіне, яғни Насреддин Ходжа бейнесіне ауып кеткенін жазады. «Зерттеулер ол қайда дүниеге келді, қайда өмір сүрді, қандай білім алды, қай дәуірде ғұмыр кешті, мазары қай жерде және т.с.с. биографиялық деректерге бағытталған» [136, 59-60]. Зерттеуші XIII ғасырда өмір сүрген Ходжа Насреддинге «прототип» ретінде қарап, заманауи мәдениетте қарқынды түрде пайда болып жатқан анекдоттарға да назар аудару маңызға ие екенін атап өтеді. «Зерттеуші прототип пен кейінгі анекдоттардағы Ходжа Насреддиннің арақатынасын, олардың ұқсастықтары мен айырмашылықтарын, егер айырмашылықтар болса, олардың себептері мен салдарларын талдауы керек. ... Фольклортанушы ғалым түрлі халықтардың Ходжа Насреддин бейнесін локализацияландыру және ұлттандыруға деген талпыныстарын бағалай білуі тиіс. Фольклортанушы белгілі бір әзіл-қалжыңның Ходжа Насреддин прототипіне тиесілілігін емес, неліктен бұл әзіл-қалжың оның есіміне байланысты деген сауалдың шешімін іздеуі қажет» [136, 60-64] деп өзекті мәселені көтереді.

Талат С. Халманның редакциясымен 2007 жылы жарық көрген «Түрік әдебиетінің тарихы» атты көптомдықтың бірінші томында С.Д. Сайерстің «Ходжа Насреддин» атты шағын салыстырмалы зерттеу мақаласы жарияланған. Сайерс «Ходжа Насреддиннің бейнесі түрік мәдени ортасының ықпалынан ғана қалыптаспағанын» [137, 676], яғни бұл бейненің қалыптасуына өзге де халықтардың мәдени орталары әсер еткенін мәлімдейді. «Тарихи тұлға уақыт өте келе әдеби типке трансформацияланып, халықтың түрлі сезімдері мен ойларын жеткізе алатын «баяндаушыға» айналған. Фольклорда көбіне «бірінші баяндаушыны» немесе «прототипті» нақты белгілеу мүмкін болмағандықтан, анекдоттың әрбір жаңа нұсқасын жаңа баяндау акті ретінде, ал әрбір баяндаушыны оның авторы ретінде қабылдау керек. Фольклордың көп жағдайда әмбебап идеяларды жергілікті бейнелерге тиесілі етіп рәсімдейтінін ескерсек, онда Ходжа Насреддин жөніндегі анекдоттардың бір мәдениеттің шекарасынан аттап өтіп, басқа мәдениеттерге қалай жылдам орныққаны түсінікті. Мұның нәтижесінде «уақыт ағымы мен кеңістіктің ауысуына орай ескі әңгімелер өзгеріп, оларға жаңалары қосылды» [137, 676] деп түйіндейді.

Ходжа Насреддиннің анекдоттарын күлкі теориясы тұрғысынан қарастырған түрік әдебиеттанушыларының бірі – Метин Экичи. Оның пікірінше, Ходжа Насреддин қандай да бір өңірге не болмаса белгілі бір дәуірге тиесілі емес. Ол – күллі түркі халқының ғана емес, түркі тайпаларымен тарихи және

мәдени байланыс орнатқан бүкіл халықтың данагөй әзілкеші. «Ол аңыз бойынша XIII ғасырда өмір сүрген адам ғана емес, ол түркі топырағында бүгінге дейін өмір сүрген барлық буынның Ходжасына айналды. Бізге дейінгілер Ходжа Насреддин туралы анекдоттарда көрініс тапқан дербес және қоғамдық тәжірибені қандай ыждаһаттылықпен сақтаса, біз де солай сақтап, оған өз көзқарастарымыз бен заман ағымына сай оқиғаларды қоса отырып, өскелең ұрпаққа біртұтас әрі жанды әңгімелерді ұсынатын боламыз. Осылайша біз мәдени сабақтастықты сақтаймыз әрі жалғастырамыз» [138].

Осы сабақтастық үдерісінің екі маңызды аспектісін атап өтуге болады. Біріншісі – тиесілілік және жауапкершілікті қабылдау мәселесі. Ходжа Насреддин туралы анекдоттарды баяндаушы әрбір буын «Ол – біздікі» дей отырып өздерінің оған қатыстылығын білдіреді.

Екінші маңызды аспект – жаңару. Дәстүрлі мәдениет әрдайым қоғамның тарапынан қызығушылыққа ие болуы үшін оны жаңартып тұруы қажет. Эпостар мен халық аңыздарында осындай жаңартулардың жеткіліксіз болуына байланысты оларды баяндау дәстүрі де бірте-бірте көмескілене түседі. Бұл ретте Ходжа Насреддинге байланысты анекдоттар мәдениеті жаңаруға қабілетті – мұның арқасында Ходжа және оның бейнесінің төңірегінде қалыптасқан анекдоттар ғасырлар бойы өмір сүріп келеді.

Метин Екичи Ходжа Насреддин туралы анекдоттардың өзектілігін жоймай, әрдайым жаңарып отыруына мүмкіндік беретін мынадай төрт негізгі факторды атайды: бірінші – баяндаушылар; екінші – жанрдың формасы мен құрылымы; үшінші – әңгімелердің мазмұны; төртінші – олардың қызметтері. М. Екичи дәл осы төрт негізгі фактордың арқасында Ходжа Насреддин жөніндегі анекдоттар әрбір дәуірде өз оқырманын тауып, келешекте де өміршең болады деген тұжырым айтады.

«Анекдоттардың тұрақтылығы, олардың ғасырдан ғасырға жетуі және жаңарып отыруының негізгі себептерінің бірі – олардың функциясы. Ходжа Насреддин туралы анекдоттар туралы сөз еткенде оның екі негізгі функциясын бөліп көрсетуге болады: көңіл көтеру және ой салу – немесе Ходжаның сөздері арқылы ағымдағы жағдай бойынша қандай да бір шешімге келу. Бұл екі функция түркі мәдениетіне тән толеранттылық пен парасатты пайымдылықты бейнелейді» [138]. Осы тұста М. Екичи Джон Морреалдың күлкіні екі негізгі категорияға (күлкісіз күлкі, юморлық күлкі) бөлгені жайлы айтып өтіп, Ходжа Насреддин туралы анекдоттарды екінші категорияға жатқызады. Ғалымның ойынша, Ходжа туралы анекдоттар – маңызды мәдени және психологиялық функцияны атқара отырып юморлық күлкінің ұшар шыңына шыққан. Ходжа Насреддин түрлі дәуірлер мен мәдениеттерді өз бейнесіне сіңірген күрделі, кешенді кейіпкер. Сондықтан оның бейнесінің феноменін бір ғана теория тұрғысынан түсіндіру мүмкін емес. М. Екичи Ходжа Насреддин туралы анекдоттарды бірнеше теория шеңберінде қарастырған жөн деп есептейді. Мұндағы басты нысан – мәтіннің өзі, әсіресе анекдот түйініндегі қалжың. Дәл осы мәтіннің түпкі ойын білдіретін түйінді қалжың нақты бір оқиғаның негізгі мәнін айқындап, оның күлкі шақыратын механизмін анықтайды.

Расында, ғалымдар шығыс елдеріндегі мәдени ынтымақтастық пен өзара іс-қимыл процесінің нәтижесінде Насреддин Ходжаның бейнесі бірте-бірте күрделеніп, ол барынша жанды әрі жан-жақты кейіпкерге айналғанын атап өтеді. Бұған оның бейнесінің түрлі елдердің фольклорына еш кедергісіз еніп, Ходжа Насреддин, Қожанасыр, Джуха, Молла Насреддин, Апенди, Эфенди, Әпенді секілді жаңа есімдер алып, трансформациялануы дәлел бола алады.

Түркиялық ғалымдардың пікірінше, жаһандану дәуіріндегі экономикалық, әлеуметтік, технологиялық және мәдени өзгерістерге қарқынды түрде бейімделу жағдайында ұлттық әдебиет пен мәдениетті, ұлттық құндылықтарды сақтау және оларды насихаттау үлкен маңызға ие. Мұндай құндылықтарды дәріптеу, өскелең ұрпаққа таныту – ұлттық мұраны сақтаудың кепілі деп есептейді. Түрік халқының осындай маңызды әдеби әрі мәдени құндылықтарының бірі – Ходжа Насреддин. Топчы «Ходжа – өз ұлтын танытатын символ. Бұл символды түрік халқы жасаған, сондықтан Ходжа түріктердің өздеріне ұқсайды. Өзінің табиғатымен, аққөңілділігімен, иронияға және скептицизмге бейімділігімен өзінің нағыз түрік екенін растайды» [139, 347] десе, Йылдырым, «түрік халқы Ходжа Насреддин бейнесі арқылы өздерін мазалаған түрлі мәселелерді талқылап, Насреддиннің көзқарасы тұрғысынан оларды бағалап, сынағанды ұнатады» [140, 26] деп жазады. Түрік халқының осындай сүйіспеншілігі Ходжа Насреддинді бүгінгі күнге дейін жеткен теңдессіз мәдени құндылыққа айналдырды. М. Фуад Кёпрюлю Ходжа Насреддинді «аңызға айналған түрік халқының философы» [141, 21-23] деп оның түрік халқына тиесілілігін жазса, Ирфан Юнвер Насраттиноглу «Насреддин Ходжа – бүкіл әлемге танымал, түріктен шыққан халық данышпаны» [142, 77] деп жазады. Фикрет Тюркмен де Ходжа Насреддиннің шығу тегі түрік деген тұжырымды қолдайды, оның пікірінше, «Ходжа Насреддин – түрік халқының адамзатқа сыйлаған ұлы құндылығы» [143].

Х. Дедебагы Ходжа Насреддиннің әзіл-қалжыңдары түрік халқы үшін қаншалықты құнды болса, бүкіл адамзат үшін де соншалықты маңызды деп есептейді [144] Оздемир де «Насреддин Ходжа түрік даналығы мен юморын басқа өңірлер мен жаңа өркениеттерге таратып, өз есімін өшпестей етіп қалдырды. Оның анекдоттарының жинағы – бүкіл адамзаттың мәдени мұрасы» [145, 12-13] деп Х. Дедебагының пікірін қолдайды. Ал Тежер Насреддин Ходжаны түрік халқының сан ғасырлық даналығы мен өмірлік тәжірибесін төрткүл дүниеге танытқан халық философы деп бағалайды. «Ол тарихи тұлға, әрі халық даналығына жан бітіріп, әдебиеттен өзінің лайықты орнын тапты» [146].

Түрік, өзбек, ұйғыр, қырғыз және татар фольклорындағы Қожанасыр бейнесінің зерттелуіне арналған осы бөлімді түйіндесек, түрік фольклорындағы Ходжа Насреддин бейнесі халық философы, халық даналығы мен тапқырлығының жарқын үлгісі ретінде көрініс тапқанын аңғарамыз. Таптық және феодалдық құрылымға қарсы күрес элементтерін қамтитын орта азиялық нұсқалармен салыстырғанда түрік фольклорындағы басты акцент оның қалжыңқой, әзілкеш, данагөй екеніне жасалады. Осылайша, философиялық юмор мен сопылық ілімнің элементтері айқын байқалатын анекдоттардың кейіпкері түрік халқы үшін ұлттық символға айналған. Ходжа Насреддин бейнесі

Түркияда академиялық деңгейде зерттеледі. Әсіресе, зерттеушілер «Қожанасыр тарихи тұлға немесе ойдан шығарылған кейіпкер» деген мәселе бойынша пікір алуандығына ие. Сонымен қатар, Түркиядағы тарихи оқиғаларға сәйкес Ходжа Насреддин бейнесінің эволюциясы да айқын аңғарылады. Мәселен, Осман патшылығы кезеңінде Ходжа данагөй, күлдіргі әрі сопы ретінде бейнеленген. XX ғасырда оның бейнесі түріктердің ұлттық болмысы мен бірегейлігін танытатын символ дәрежесіне көтеріліп, фольклортанушылардың зерттеулеріндегі негізгі нысандардың біріне айналды. Бүгінгі таңда оған ресми түрде мәдени кейіпкер, яғни тарихи тұлға деген мәртебе берілген, тіпті жыл сайын Ақшекирде Ходжа Насреддин фестивалі өтеді.

Ұйғыр Насреддин Афенди қаналған еңбекші халықтың мүддесін қорғайтын жергілікті қаһарман ретінде белгілі. Ол – феодалдық құрылымға қарсы батыл іс-әрекет ететін әділ, шыншыл, қайсар кейіпкер. Көптеген ұйғыр фольклортанушылары оның әділетсіздіктің сыншысы және қарапайым халықтың қорғаушысы ретіндегі рөлін баса атап өтеді. Ұйғыр анекдоттары көңіл күйді көтеріп қана қоймай, терең әлеуметтік сипатқа да ие. Олар халықты қанау, әділетсіздік, сараңдық пен надандық секілді тақырыптарды қозғап, қатаң сынға алады. Сондай-ақ, оның анекдоттарында философиялық, этикалық мәселелер де назардан тыс қалмайды. Яғни ол – күрескер, батыл немесе күлдіргі кейіпкер ғана емес, сонымен қатар, маңызды философиялық ойларымен бөлісіп, айналасындағы жандарға үлгі-өнеге беретін терең ойшыл. Мұнда да сопылық ілімнің ықпалы байқалады, кейде оның даналық сөздері дәруіштердің ақыл-өсиеттеріне ұқсайды. Кейбір анекдоттарынан рухани өсу мен дінге қатысты тұжырымдарын да табуға болады.

Өзбек фольклорындағы Насреддин Афанди – халық даналығының символы, дегенмен барынша бейтарап ұстанымды білдіреді. Ол да еңбекші халықтың мүддесін қорғайды, алайда оның айлакерлігі мен кез келген күрделі жағдайды еңсеріп шығатын тапқырлығына аса мән беріледі. Өзбек фольклоры Насреддиннің аққөңіл, жарқын бейнесін қалыптастырған. Оның анекдоттарында тұрмыстық сатира элементтері кеңінен кездеседі. Сараң байлар, саудагерлер, көпестер мен билеушілерді алдайтын епті айлакер ретінде жиі бейнеленеді.

Қырғыз фольклорында Әпенді халық арасындағы әзілкештер – қуудулдардың бірі деп есептеледі. Қырғыз Әпендісінің екі түрлі типі кездеседі: бірінде – қолында билігі барлардың айыпты іс-әрекеттерін батыл әшкерелейтін ақылды әрі тапқыр, екіншісінде – қырғыз тілінде «аңқау, аңғал» деген мағынаны білдіретін «Әпенді» деген есімін растайтындай әрекеттер жасап, ақымақ кейіпке енеді. Сондай-ақ, көшпелі мәдениетке жақын, оның оқиғалары көбіне көшпелі өмірге байланысты және саяхаттап жүретін кезбе қаһарман ретінде суреттеледі. Сонымен қатар, кейбір әңгімелерде оның бейнесінен қырғыз ұлттық фольклорының басқа кейіпкерлеріне тән белгілерді де байқауға болады, мәселен, эпос кейіпкерлеріне ұқсайды.

Татар фольклорындағы Ходжа Насреддин татар халық ауыз әдебиеті мен жазбаша әдебиетінде 1845 жылдап бастап кездеседі. Дегенмен оның анекдоттары өзгерістерге ұшырап, жергілікті халықтың өміріне сай бейімделген. Мәселен, кейде есекке емес, атқа мініп жүреді. Татар анекдоттарында таптық

күрес мотивтері басым. Сонымен қатар, кеңес идеологиясы Ходжа Насреддиннің дінбасыларды әжуалайтын дінге қарсы кейіпкер ретінде бейнелеуіне ықпал еткен. Оның анекдоттары тарихи оқиғаларға сай бейімделген. Мәселен, XX ғасырда оның неміс генералдары мен Гитлерді әжуалайтыны туралы анекдоттар пайда болған. Яғни, татар халқының Ходжа Насреддині саяси сатираның кейіпкеріне айналған.

Жоғарыда аталған халықтардың фольклоры, тұрмыс-салты мен мәдениеті әртүрлі болғанына қарамастан Қожанасыр бейнесіне тән ортақ белгілер мен ұқсастықтар да жеткілікті. Атап айтқанда:

Халық арасында танымал данагөй әрі әжуашыл – оның тілі өткір, айрықша юмор мен тапқырлыққа ие;

Әділетсіздікке қарсы күрескер – оның анекдоттарында көбіне байлар, сараң көпестер, соттар, билік өкілдері мен дін өкілдері әжуаланады;

Қарапайым халықтың қорғаушысы – қоғамда орнаған теңсіздікті әшкерелеп, бұқараның «дауысына айналады»;

Парадокстар шебері – оның даналығы астары қалың, қатпары мол жауаптарға толы, сондай-ақ, қандай да бір мәселе туындаған жағдайда күтпеген шешім жасауға қабілетті.

Комизм және дидактика – Қожанасыр туралы әңгімелер күлкіге бөлеп, көңіл-күйді көтеретін комизмге ие, сонымен қатар, адамгершілік және басқа да рухани құндылықтарға баулитын ғибраттық тәлім-тәрбиені дәріптейді.

Сонымен қатар, Қожанасыр туралы хикаялар қай географиялық аймақтың шекарасынан аттайды, сол өңірдің жергілікті, яғни әлеуметтік, тарихи, мәдени, идеологиялық, танымдық және эстетикалық реалийлеріне бейімделеді. Мәселен, тарихи жағдайлардың ықпалынан кеңес өкіметі кезінде Қожанасыр бейнесі елеулі трансформацияға ұшырап, әсіресе, дін өкілдеріне қарсы кейіпкер ретінде бейнеленген. Жергілікті халықтың тұрмыс-салтына сәйкес кейде оның анекдоттарында базар өмірі, сауда-саттық, көшпелі тұрмыс-салты, күнделікті тұрмыс секілді түрлі тақырыптар бас көтереді. Қазіргі таңда Қожанасыр туралы жаңа анекдоттар пайда болып жатыр, мұның өзі оның бейнесінің тарихи тұлға шеңберінен шығып, мәдени феноменге айналғанын көрсетеді.

Осылайша, Қожанасыр – жоғарыда аталған түркі халықтарының әдебиетінде күні бүгінге дейін өзектілігін жоймаған дәстүрлі әрі заман талабына сай түрлі өзгерістерге бейім кейіпкер. Яғни ол әр ұлттық мәдениетінде өзінің даналығы мен юморын сақтай отырып, жергілікті халыққа тән өзіндік ерекшеліктерді қабылдай алатын бірегей бейне.

2 ФОЛЬКЛОРДАҒЫ ҚОЖАНАСЫР БЕЙНЕСІНІҢ ТИПОЛОГИЯСЫ МЕН ТРАНСФОРМАЦИЯЛАНУЫ

2.1 Қожанасыр бейнесінің түркі халықтары фольклорындағы типтік және трансформациялық қырлары

Түркі халықтарының фольклорында кеңінен таралған сатира және юмор элементтері әрбір халықтың дүниетанымын, сол елдің тілдік санасындағы әлемнің этникалық көрінісін қамтиды. Жақсылық пен жамандық, байлық пен кедейлік, ақ пен қара, жастық пен кәрілік, саналылық пен надандық, ізгілік пен зұлымдық, өмір мен өлім секілді бір-біріне кереғар ұғымдар бетпе-бет кезіккенде орын алатын әлеуметтік құбылыстар көркем пайымдау арқылы әдеби шығармаларға айналады. «Рационалдық санаға партикуляризм (бөлшектену) тән екені белгілі, ол – екі жақтылық, қарсыластыққа (оппозицияларға, «ақ» - «қара», «жау» - «дос», «аспан» - жер», «Құдай» - «адам», «ер» - «әйел», т.с.с.) негізделген [67, 83] демекші адам өмірінің өзі осындай қарама-қайшылықтарға толы тартыстардан тұрады. Өйткені адамдар күнделікті өмірде түрлі әлеуметтік құбылыстарға кезігеді, сол құбылыстар талап ететін жағдайларға бейімделеді, кейбірі олармен күреседі, енді бірі сол жайттардың құрбанына айналады. Ал әлеуметтік, діни, таптық және тағы басқа да көптеген мәселелер адамзаттың барлығына дерлік ортақ. Сондықтан адамдар өздерін мазалаған мәселелерді, қиындықтарды «дауыстап айтып, көпшілікпен бөлісу үшін» сатиралық кейіпкерлерді ойлап тапқан. Сатиралық кейіпкерлердің көпшілігі – әділдіктің жаршысы, бай-бекзадаларды сынаушы, әлсіздердің жақтаушысы. Олар – сөзге шебер, әккі, айлакер. Дегенмен өздерінің қылықтары да, сөздері де күлкілі, кейде аңғал, аңқау болып келеді. Сатиралық шығармалардың мазмұны, діттеген мақсат-міндеті жалпы адамзатқа ортақ. Сондықтан мұндай шығармалардың кейіпкерлері де кейде бір елден екінші елге есімін ауыстырып, сыртқы бейнесін өзгертіп, алайда «ішкі болмысын» сақтап көшіп жүре береді.

Сондай кейіпкерлердің бірі – Қожанасыр. И.С. Шисырдың айтуынша, «ол түрлі сюжеттерде оқырмандарға данагөй, қарапайым, кішіпейіл немесе әумесер, қалжыңбас, ақымақ, әпенді адам ретінде көрінеді. Негізінде ол Абу-Навас, Алдар Көсе, Ахмет-Ахай, Бирбал, Жиренше, Кемине, Ким Сон Даль және т.б. секілді фольклорлық айлакер кейіпкерлерге тән сипаттамаларға ие» [147, 23]. Әрбір елдің Қожанасырының өзара ұқсас қасиеттері бар, сонымен қатар, айырмашылықтары да кездеседі. Бұл Қожанасыр бейнесіне әрбір түркі халқының өздеріне тән кейбір қасиеттерін таңуына байланысты болуы мүмкін. Әр халық өздерінің таным-түсінігі бойынша Қожанасыр бейнесінің бояуын қалыңдата түскен. Осы бояу реңкі қоюланып, толықтырулар көбейген сайын оның бейнесі күрделеніп, «Қожанасыр қай ұлттың өкілі?», «Қожанасырдың түркі халықтарындағы бейнесі қандай?», «Қожанасырдың әлеуметтік рөлі қандай маңызға ие?» секілді сансыз сауалдарды туындатады. Бұл сұрақтардың жауабын табу үшін түркі халықтарындағы Қожанасыр бейнесіне, оның түркі халықтарының әлеуметтік-мәдени өміріндегі рөліне, Қожанасырдың осы

халықтардың танымындағы психологиялық портретіне назар аудару қажет. Әдебиетші Я. Мадалиев халық шығармашылығының юморлық-сатиралық жанрын танудың басты өлшемшарты ұлттық бірегейлік дейді: «Сатирик кейіпкер, жалпылай алғанда фольклорлық кейіпкер халық шығармашылығының кейіпкері болуы үшін ұлттық характердің негізгі қасиеттерінің бірін көрсетуі керек. Түркі халықтарының Қожанасыры түркі тілдес халықтардың ұлттық характерін иемденбегенде Қожанасыр бола алмас еді» [148, 131].

Ал Л. Гергокованың пікірінше, кез келген этностың мәдениеті мен салт-дәстүрінің дамуының нәтижесінде ұлттық мінез түрленеді: кейбір қасиеттер жоғалып немесе пайда болып, өзінің даралығын қалыптастырады, мұндай процесс Қожанасыр бейнесінің «күрделі кейіпкер» ретінде трансформациялануына әсер еткен. «Осылайша, Насреддин ұлттық кейіпкерлердің түрлі қасиеттерін өзіне сіңіріп, оқырманға күрделі бейне ретінде танылады, бұл бейненің ауқымы оның басқа кейіпкерлермен өзара қарым-қатынас орнату барысында айқындалады» [50, 210].

Қожанасыр туралы әңгімелер әлеуметтік өмірдің, белгілі бір өңірге тән тұрмыс-салт, өмір салты, мәдениеті жайлы мол ақпарат беретін түрлі тақырыптарды қамтиды. Кез келген елдің мәдениеті мен ұлттық болмысына, ділі мен дініне, тұрмыс салтына сай түрлене алуға қабілетті әңгімелерінің сюжеттері «көшпелі», яғни бір халықтан келесі халықтың фольклорына еш қиындықсыз еніп, өзгерістер мен толықтыруларды қабылдай береді. Атап айтқанда, «Ертең ақырзаман» және «Өлген қазан» әңгімелері түркі халықтарының барлығында дерлік тараған. Әрине, Қожанасыр туралы әңгімелердің басқа да сюжеттері мен мотивтері өзге түркі халықтары фольклорында молынан ұшырасады. Мысалы, Қожанасыр туралы әңгімелерде түс көру мотиві, қайта тірілу мотиві, үрдің қызы, алтын заттар сарыны секілді түркі фольклорына тән мотивтер жиі кездеседі. Ал біз атаған әңгімелер қазақ, қырғыз, өзбек, түрік, түрікмен және т.б. түркі халықтары әдебиеттерінің бәрінде бар. Мәселен, «Ертең ақырзаман» әңгімесінің қазақ фольклорындағы бірнеше нұсқасын атап өте аламыз. 1964 жылы Алматы қаласы «Жазушы» баспасында жарық көрген «Қазақ ертегілері» атты кітапта бір нұсқасы басылса, «Бабалар сөзі» жүз томдығының «Күлдіргі әңгімелер» деп аталған 98-томында «Ақырзаман» атты тағы бір нұсқасы ұсынылған. Дәл осы кітапқа «Киім-кешектерді өртеу» деген тақырыппен басқа нұсқа енген. Бұл әңгіме қарақалпақ фольклорында да кездеседі. Н.Қ. Аимбетовтің редакторлығымен 2014 жылы Қарақалпақстанның Нөкіс қаласындағы «Илим» баспасында жарық көрген «Қарақалпақ фольклорының» 77-87 томында «Ақырзаманның келиуи» деген тақырыппен жарияланған. Борис Приваловтың 1963 жылы Ташкент қаласындағы «Ёш гвардия» баспасында жарық көрген «Веселый мудрец. Юмористические повести» атты кітабында осы әңгіменің өзбек фольклорындағы нұсқасы ұсынылған. «Как Насреддин встречал конец света» деген авар халқының нұсқасы ғаламторда қолжетімді. 1986 жылы Мәскеуде «Ғылым» Шығыс әдебиетінің бас редакциясының баспасында М.С. Харитоновтың құрастыруымен жарияланған «Двадцать четыре Насреддина» атты кітапта бұл әңгіменің тәжік халқы арасында тараған нұсқасы «Шашлык по поводу светопреставления» деген атаумен жарық көреді. Түрік тіліндегі нұсқасы

«Hani kıyamet kopacaktı?» деген тақырыппен ғаламторда қолжетімді, сондай-ақ, «Yarın Kıyamet Kopacak» деген атаумен Зулфикар Байрактардың «Mizah teorileri ve mizah teorilerine göre Nasreddin Hoca fikralarinin tahlili» докторлық диссертациясының қосымшасына енген. «Апенди и джигиты» деген қырғыз нұсқасы 1981 жылы Фрунзедегі «Кыргызстан» баспасында жарық көрген «Киргизские народные сказки» кітабының толықтырылған екінші басылымында ұсынылған. «Бабалар сөзі» жүзтомдығының «Сатиралық ертегілер» деп аталатын 77-томында бұл сюжет жөнінде мынадай ақпарат берілген: «Ертең ақырзаман деп, Қожанасырдың қойын сойдырған балалардың (жігіттердің) киімдерін отқа жағып, олардан кек алуы – түркі фольклорында кең тараған. Қырғызда «Апенди и джигиты» (КНС, 1962. С. 321-322), абазыларда «Завтра ахырзаман» (Абаз., 1985. С. 346), ұйғырларда «Завтра конец света (Уйг. юм., 1969. С.30), әзірбайжандарда «Конец мира» (Анекд. м. Наср., 1975. С.233-235) бар» [70, 371].

Қожанасырдың бірнеше қабатты қамтитын күрделі бейнесін ашу, типтік және трансформациялық қырларын анықтау, сондай-ақ, оның әңгімелеріндегі әлеуметтік-мәдени және психологиялық ахуалды қарастыруға мүмкіндік беретін бірнеше түркі халықтарында, атап айтқанда, қазақ, қытай қазақтары, қырғыз, өзбек, ұйғыр, татар, түрік, қарайым, түрікмен фольклорында кездесетін тағы бір әңгіме – «Өлген қазан» әңгімесі. «Өлген қазан» әңгімесі түркі халықтарының фольклоры мен мәдениетіндегі әзіл-ысқақ, даналық секілді дәстүрлі мотивтерді қамтиды. Шығарманың сюжетінен түркі халықтарына тән көрші, қазан, көңіл айту секілді түсініктерге байланысты әдет-ғұрыптар мен олардың дүниетанымын аңғарамыз. Қожанасырдың тапқырлығы, шығарма барысындағы қисынсыз, иррационал тұжырымдар осы әңгімеге юморлық сипат береді. Шығарманың басты кейіпкері Қожанасыр адамдарды бейбіт, тату қарым-қатынаста өмір сүруге баулуға, сондай-ақ, олардың кемшіліктері мен қателіктеріне назар аудартып, сол олқылықтардың орнын толтыруға тырысады. Бұл туынды оқырманға күлкі сыйлап, кейіпкердің тапқырлығына таңдай қақтырып қана қоймай, түркі халқының мәдениеті мен тұрмыс-тіршілігінде қалыптасқан маңызды өмірлік құндылықтарды интерпретациялай білетін дәстүрлі түркі фольклорының жарқын үлгісі десек те болады.

Жоғарыда аталған түркі халықтарындағы кез келген нұсқаны қарастырсақ, «Қазан өлді» әңгімесіндегі басты тақырып адамгершілік, рухани құндылықтар, жақсы мен жаманның аражігін ашу екенін еш қиындықсыз аңғарамыз. Қожанасыр туралы әңгімелердің негізгі арқауы гуманистік құндылықтар екені жөнінде түркі әдебиеттанушылары Торусдаг пен Айдын «Насреддин Ходжа әңгімелерінің басты идеясы – гуманистік құндылықтар. Шығармалардың түпкі астарында жасырынған «жолдаулар» күлкі шақырып қана қоймай түрлі ойларды да туындатады» [149, 2892] деп пайымдайды. Өйткені оның әңгімелерінің негізгі мақсаты жай ғана күлдіру емес, күлдіре отырып ой салу. «Сондай-ақ, ол әңгімелерде юмор, ой-толғамға талпыныс, үйрету, оқыту, назар аударту секілді адам бойында кездесетін құнды қасиеттер сипатталған» [150, 32]. Бұл әңгімеде бастапқыда Қожанасыр көршісін күлдіртуді немесе адам бойындағы жағымсыз қылықтарды әшкерелеуді мақсат тұтқандай көрінеді. Дегенмен әңгіменің түпкі

қабатына яки астарына үңілсек, бұл әңгіменің мәні терең – ол ой салу, әрекетке анализ жасау, қисынсыз дүние мен қисынды дүниенің аражігін ажырату.

Қожанасыр туралы әңгімелер түркі мәдениетінің бірегей сипаттары мен құндылықтары, олардың әдеби, психологиялық, этнологиялық ерекшеліктері туралы құнды ақпарат беретінін айтып өттік. Дегенмен бұл әңгіме сюжетінің түрлі нұсқаларындағы идея мен мазмұнның ұқсастығы және өзгешеліктері осы халықтардағы әдеби дәстүр мен сабақтастықты, сондай-ақ, әрбір ұлтқа тән бірегейлікті танытады.

Қожанасырдың «Өлген қазан» туралы әңгімесі бай мен кедей секілді қарама-қарсы қоғам өкілдерінің арасында орнаған әлеуметтік айырмашылықты көрсете отырып, өзінің күрделі психологиялық портретін қалыптастырады. Сонымен қатар, осы әңгімедегі «қазан» – түркі халықтарының ғаламның жаратылысы, өмірлік цикл туралы түсініктерінің көрінісі. Өйткені, қазанның «балалауы» және «өлуі» түркі халықтарының танымындағы тұрмыстық заттардың антропоморфизациясынан хабар береді. Қожанасырдың қазанға «жан бітіруі» және кейіннен «қазан жан тапсырды» деп мәлімдеуін адам жаратылысына тән «туу және өлу» деген табиғи процесті бейнелеуі деп түсіне аламыз. Яғни Қожанасыр осындай аналитикалық ойлау қабілетіне ие бола отырып, өзгелердің – өзіне қарсы тараптың болмысын, психологиясын шебер меңгеріп, қарсыласының іс-әрекетін алдын ала болжап, соған сай әрекет ете алады. Бұл әңгімедегі «қазан» түркі халықтарының танымы, тұрмысы мен мәдениетіндегі маңызды ұғым ғана емес, сонымен қатар, сол қоғамдағы әлеуметтік, материалдық айырмашылықты анықтаудың басты өлшемшарттарының бірі.

Бұл әңгімені талдау барысында Қожанасыр бейнесі туралы зерттеулер жүргізген қазақстандық және шетелдік ғалымдардың еңбектері қарастырылды. Олар: Қ. Молдатаев, Я. Мадалиев, С. Қасқабасов, Г. Торусдаг, И. Айдын, С. Адар Жомерт, Ф. Аслан, И. Кина, З. Байрактар, Ф. Туркмен, К. Бату, Е.О. Озюнель, М.Ш. Болтаева, С.Т. Юлдашева және т.б. Түркі халықтарының мәдениеті мен салт-дәстүрі туралы ақпарат алу мақсатында С. Кенжеахметұлы, С. Қондыбай, Е.С. Шисыр, Г. Глазер, Е. Чарлес және т.б. авторлардың әдеби зерттеулері, антропология, этнография, әлеуметтану, мәдениеттану, психология және мифология саласындағы еңбектері, ғылыми мақалалары, докторлық диссертациялары қаралды. Әңгіме сюжетіндегі әдет-ғұрыптар, наным-сенімдерге талдау жасау, «қазан» символикасына қатысты басқа да мифтер мен аңыздарды салыстыру үшін энциклопедиялар, фольклорлық жинақтар, антропологиялық зерттеулер пайдаланылды.

«Өлген қазан» әңгімесінің түркі халықтары фольклорындағы түрлі нұсқаларын қазақ, қытай қазақтары, татар, өзбек, түрік, қырғыз, ұйғыр, қарайым, түрікмен фольклорынан таптық. «Бабалар сөзі» жүзтомдығының «Сатиралық ертегілер» деп аталатын 77-томының «Томға енген мәтіндерге түсініктеме» қосымшасында «Шөмішін алып қалған көршінің теріс пиғылын әшкерелеу үшін оның қазаны өлгенін айтуы түркі фольклорында – қырғызда «Апенди и незадачливый сосед» (КНС, 1962. С.330-331), ұйғырларда «Казан беременный»

(Уйгур. юм., 1969. С.70-71), әзірбайжандарда «Котел» (Анекд.м.Наср., 1975, С.274-275) бар» [Бабалар сөзі, 77-том, 372] деген дерек берілген.

Берілген сюжет нұсқаларында қазан, көрші, көңіл айту секілді түркі халықтарына ортақ ұғымдар бар екенін жоғарыда айтып өттік. Біз осы ұғымдардың ішінде әңгіменің негізгі идеясына арқау болған «қазан» ұғымын этнологиялық, антропологиялық, семантикалық-концептуалдық тұрғыдан талдауға тырыстық.

«Қазан» ұғымы түркі халықтары үшін сакральдық қасиетке ие екенін айрықша атап өткіміз келеді. Қазақтардың дүниетанымында «қазан» әлем, космос, ғалам деген ауқымды түсінікті қамтиды. Түркі халықтарының мифологиясында аспан мен жерасты әлемі күмбез немесе «төңкерілген қазан» ретінде сипатталуы да бекер емес.

Н. Әлімбай түрлі ру, тайпа, тайпааралық басқосулар кезінде қалың жұртшылықтың, элитарлық қауымның жиынында «бір қазаннан ас ішу» ұғымы «жиналу», «бірігу» тәрізді ұғымдармен өзара «ассоциативті байланысқа түсіп» [151, 362], заттың мәдениет деңгейінен рухани мәдениет сатысына көтеріліп, қасиетті мүлікке айналды деп жазады.

Сонымен қатар, қазақ халқының тұрмыс-тіршілігінде қазан – ырыс-несібенің, берекенің, құттың символы. Қара қазанның символикалық белгісі туралы этнограф ғалым Сейіт Кенжеахметұлы былай деп жазады: «Қазақ дастарқанына түсетін тағамдардың барлығы да, ең алдымен, қазаннан өтеді. Халық жай ғана «қазан» демей, оны «қара қазан» деп қастерлеп айтады. Бұл жерде «қара» сөзі қасиетті, киелі, берекелі деген ұғымды білдіреді» [152, 90]. Яғни қазанға ас молшылықта, тыныштықта, бейбіт заманда асылады.

Түркмен халқы үшін «қазан» отбасы, туған үй, шаңырақ деген түсінікті береді. Сонымен қатар, халықтың бірлігі мен ынтымағын, молшылық пен қонақжайлылық секілді ұғымдарды да қамтиды [153, 153]. Түркмен халқында ежелгі түркмен тайпасындағы салырлардың көсемі Салыр-Қазан алпауыт күштің иесі ретінде белгілі. Салыр-Қазанды тайпаның «бабасы, әкесі» деп атаған және оның үлкен қазаны болған. Салыр-Қазан өзінің сансыз жасағына осы үлкен қазанына ас дайындап, олардың қарнын тойдыра алған.

Мифолог, этнограф ғалым Серікбол Қондыбайдың еңбектерінен де осыған үндес пікірді кездестірдік: «...Қазан а) ғаламның; б) төменгі дүние – ата-баба елінің – өлгендер дүниесінің; в) ана құрсағының символы» [154, 124]. Сонымен қатар, ғалым қазанның ішінде әлдебір «жаратылу процесі» жүріп жатады, яғни ас дайындаудың өзі «жасалу, жаратылу» мәніне саяды деген пікір білдіреді. Б. Қайырбеков қазанның киесін көрсететін тағы бір рәсім ретінде бала күтіп жүрген әйелдің босануына көмектесетін «Жарысқазан» дәстүрі туралы сөз қозғайды: «Парадокстық құбылыс секілді көрінгенімен қазан да «туады», ол «бар күшін салып» – барынша жылдам қайнауға «тырысады». Бұл рәсімге қатысушы әйелдер бір жағынан қазанды асықтырса, бір жағынан босанып жатқан әйелді «Қара қазан туа ма, қара қатын туа ма?» сұрақтың астына алады» [155, 202].

Қазан туралы жоғарыда берілген пікірлерге ұқсас тұжырымдар әлем әдебиетіндегі зерттеу еңбектерінде де ұшырасады. Осыған дейін айтылған ойларды нақтылай түсу үшін бұл тұжырымдарды да ұсыну орынды деп

ойлаймыз. Мәселен, аустралиялық фольклортанушы Герлинде Глазер «Бұл киелі ыдысқа байланысты мифтердің көп болуы қазан аспанда, жерде, теңізде, кейде айда түрліше орналасқан ғарыштық ана (Тағдыр құдайы Сириустің қазан түріндегі аспан күмбезі ретінде) денесінің символын білдіреді деп тұжырым жасауға мүмкіндік береді» деп ой қорытады [156, 193]. Сонымен қатар, қазан Ирландия фольклорында да жиі кездесетін символ. Бұл елдегі қазан туралы мифтердің көпшілігінде қазан материалдық игілікті қамтамасыз етіп, адам өмірін сақтауға немесе қайтаруға қабілетті. Мәселен, «Туата Де Дананн туралы аңызда ол қазанды «арғы өмірдегі» қалалардың бірінен сыйға алған» [157, 90]. Осы пікірге үндес тұжырым селькуп халқының фольклорынан да табылды. Бұл туралы О.Б. Степанова 2020 жылы «Современная научная мысль» журналында жарық көрген «Котел в мифологических представлениях селькупов» атты мақаласында баяндайды. Ол селькуп ертегілеріндегі қазан символикасын өліммен және арғы дүниемен байланыстырады: «Селькуп ертегілерінде қазандағы қайнау процесі және қазандағы қайнаған сумен жанасу кейіпкердің өлімінен немесе оның арғы өмірге аттануынан хабар береді» [158, 107].

Яғни, бұл әңгімедегі «қазан» – түркі елдерінің тұрмыс-тіршілігіндегі маңызды элемент. Сонымен қатар, бұл ұғымға сакральдық, мифологиялық сипат тән. Қожанасырдың көршісінен ас дайындау мақсатында қазанды сұрап алуын көршілермен тату қарым-қатынас орнатуды көздейтін этнологиялық ерекшелік десек, қазанның «балалауы» мен «өлуі» арқылы жаңа өмірдің басталуы мен өлімді суреттеуін антропологиялық аспектіге жатқыза аламыз. Кейбір нұсқаларда Қожанасыр қазанның өлуіне байланысты көңіл айтады. Көңіл айту да түркі халықтарына ортақ әдет-ғұрыптық, этикеттік дәстүр.

Қожанасырдың психологиялық бейнесі өте күрделі. Оған ерекше мінез-құлық, терең ойлау қабілеті тән. Оның кейбір іс-әрекеттері, сөздері мен ойлары оғаш, ақылға қонымсыз болып көрінеді. Дегенмен, ол адамның, қоғамның табиғатын, адамның бойындағы қарама-қайшылықтарды, қоғамдағы әлеуметтік мәселелерді аңғара біледі, түсіне алады. Мәселен, осы әңгімеде Қожанасыр көршісінің немесе байдың өз мүдделері үшін логикалық тұрғыдан қисынсыз нәрсеге де сенетінін біледі. Өзбек әдебиеттанушысы М.Ш. Болтаева Қожанасырдың кез келген жағдайда ұтымды сөздің көмегімен жеңіске жетуге қабілетті екенін атап өтеді «Насреддин сөз өнерін шебер игергенінің арқасында өзінің кез келген жеңілісін жоққа шығарады. Ходжаның жиі қолданатын тәсілдері – жалған аңқаулық пен абсурд логикасы» [159, 90]. Ал Юлдашева «Насреддин көп жағдайда ешнәрсені мақсатты түрде жасамайды, ол өтірік алдауға тырыспайды, бар болғаны қалыптасқан әлеуметтік жүйенің логикасына бағынады» деген түйін жасайды [160, 645]. Фейзиев те оның қарама-қарсы синкретикалық образдарды қолдану арқылы арамдықты қулықпен жеңіп отырғанын байқаған. «Оның образында абсурд пен логика бірге жүреді. Жұрт оған, ал ол жұртқа күледі. Кейіпкерлерінің өзара мысқылдары мен қағытпаларының астарында ақиқат жасырынған. Алайда оны аңғару оңай емес [15, 109]. Оның әзілдері, тапқыр ойлары мен ұтымды сөздері басқалардың әділетсіздігі мен ақымақтығына қарсы құрал ретінде қызмет етеді. Қожанасыр өз бойында адамгершілік пен даналық, тапқырлық секілді қасиеттерді қалай

үйлестіре білсе, осы ұғымдарға антипод қасиеттерді де тиімді пайдалана, басқара алады. Ол адамдарды, олардың бойында кездесетін жағымсыз қасиеттерді дөп басып тани алады. Әдебиеттанушы И. Кина бұл жөнінде былай дейді: «Оның өз мақсатына жету жолдары өзгеше, ұтымды, сөйте тұра өте қарапайым. Ходжа бюрократтар мен дворяндардың психологиясын тым жақсы меңгерген, сондықтан олармен қалай араласу керегін біледі. Ходжа олардың жанжалдарын, қорқыныштарын, қызғаныштары мен ашкөздіктерін өз мүддесіне пайдаланады» [161, 201]. Осылайша, бұл кейіпкердің түркі халықтары фольклорындағы типтік және трансформациялық қырын талдау барысында Қожанасыр бейнесі бірнеше кезең бойы жоғарыда аталған түркі халықтарының фольклорында толықтырылған, өзгерістерге ұшыраған күрделі кейіпкер екенін анықтадық.

«Өлген қазан» туралы әңгіме адамдардың өзара қарым-қатынасы, көршілік, сараңдық секілді тақырыптарды қамтиды. Адамдардың өзара қарым-қатынасы психологиялық аспект болса, көршілер арасындағы коммуникация әлеуметтік, гуманистік тақырыптың аясына кіреді. Яғни осы қысқа ғана әңгіме өте ауқымды тақырыптарға ішінара тоқталады. Қ. Молдатаев Қожанасыр туралы әңгімелерді білімсіздік, айлакерлік, өтірік, жоқшылық пен ашаршылық, ұлылық, қиял-армандар, бос сенімдер, үйлену, әулиелік, ар-ұят, екіжүзділік деген тақырыптарға бөліп, сараңдықты сол тақырыптардың бірі ретінде атап өтеді: «Сараңдық – қоғамның және жеке адамның жағымсыз қылықтарының бірі. Осыған орай, Хожа әзіл әңгімелерінде адамдардың бұл әрекеттен құтылу керегін және бір-бірімен жақсы қарым-қатынас құра алмауларына себеп болатын әдетті келеке еткен» [162, 74]. Қожанасырдың түркі халықтары фольклорындағы бейнесі даналық пен адамгершіліктің, тапқырлық пен адам тану қабілетінің тамаша комбинациясын ұсынатынына аталмыш әңгімені талдау барысында көз жеткізе аламыз.

Ең бірінші кезекте қазақ тіліндегі «Өлген қазан» мәтінін қарастырайық.

Қазақ тіліндегі мәтін:

Бір күні Қожанасырдың үйіне қонақ келіп қалады. Қожанасырдың үйінде кішкене ғана қазан бар екен. Бұл кішкене қазанға пісірген ас қонақтарына жетпейтін болады. Сондықтан Қожанасыр көршілес отырған байдың үлкен қазанын сұрайды. Бай қазанын бергісі келмей, қипақтайды. Қожанасыр өлердегі сөзін айтып, қазанды зорға сұрап алады. Тамақтарын ішіп, қонағын жөнелтіп болған соң, Қожанасыр байдың қазанын алып барады.

Бай тұрып:

- *Уа, Қожа, қазанымды сындырған жоқпысың? – деп сұрайды.*
- *Жоқ, тақсыр, қазаныңыз сынған жоқ, қайта балалады! – дейді Қожа.*
- *Не айтып тұрсың? Қазан балалай ма екен? – дейді бай.*
- *Сенбесеңіз, келіп көріңіз! Міне, қазаныңыздың баласы, – деп Қожанасыр байдың қазанының ішінен бір кішкене қазанды алып көрсетті. Бұл Қожанасырдың: «Бай не айтар екен?» – деп әдейі әкелген өз қазаны еді. Бірақ «кішкене қазанымды өзіме қайтарып берер» деп ойлаған еді ол. Қолына түскен олжадан бай тегін айрылар ма.*
- *Уа, Қожа, рақмет, сау бол! Керек болса, қазанды тағы да алып*

тұруыңа болады, - дейді бай көңілденіп. Бір қазаны екеу болған соң көңілденбей қайтсін?! Қожа қазансыз қалады. Бірақ амал не? Әкелген өзі. Қазанын тастайды да, Қожанасыр үйіне қайтады. «Бұл бай итке бір нәрсе істейін», – деп ойлайды Қожанасыр үйден шығып бара жатып. Біраз уақыт өткен соң Қожанасыр әлгі байдың қазанын тағы да сұрай келеді.

- Алыңыз, алыңыз, Қожеке! – дейді қазаны қазан тауып, дәнігіп қалған бай. «Бұл жолы да Қожанасыр қазанымның ішіне бір нәрсе салып әкелер», - деп ойлайды араны ашылған бай.

Қожа байдың қазанын қайтармай қояды. Бір күн өтеді, екі күн өтеді, үшінші күні бай қазанын өзі іздеп келеді.

- Байеке, айыпқа бұйыра көрмеңіз! Қазаныңыз екі күн ауырып, бүгін өлді.

Қазір өзім барып сізге ескертіп, көңіл айтқалы отыр едім, - дейді Қожанасыр қынжылып. Бай ашуланып, бұлқан-талқан болады.

- Ақымақ! Не айтып отырсың? Қазан өле ме екен? Тез тауып бер! – деп ақырады.

- Байеке, сөкпеңіз! Туа білген қазан өле де біледі. Мен ақымақ емес, сен өзің ақымақсың! – дейді. Бай сөзден жығылып, үйіне қайтып кетіпті [74, 51].

Қожанасырдың қазанға қатысты оқиғасының қазақ фольклорындағы нұсқасы өзге халықтардағы нұсқалармен салыстырғанда сюжеттік тұрғыдан да, мазмұндық тұрғыдан да әлдеқайда бай. Қазақ фольклорындағы нұсқасында жай ғана көрші арасында емес, бай мен кедей, яғни бір-біріне кереғар екі топтың өкілі арасындағы оқиға суреттелген. Байдың образы бәрімізге таныс, ол – әдеттегідей сараң, көрсеқызар, тойымсыз бейне. Сондай-ақ, осы нұсқадан қазақ халқының тұрмыс-салтына тән қонақжайлылық, көңіл айту секілді этнологиялық ұғымдарды аңғаруға болады. Әрі Қожанасырдың ішкі мотивтері мәтінде көрініс тапқан. Бұл әңгімедегі қазақ Қожанасыры аңғал, «не болар екен, қайтер екен?» деген қызығушылықтың жетегіне еріп, қазанды байдың уысына өз еркімен түсіреді. Өз ақымақтығына өзі кейіп, есесін қайтаруды ойлап, соңында дегеніне жетеді. Дегенмен бұл хикаядан Қожанасырдың арам ниетін, қулық-сұмдығын байқамаймыз. Бұл ретте кейіпкеріміз өз аңғалдығынан шығынға ұшырап, соңында өз сөзінің күшімен әділдікке жеткен қаһарман секілді. Бұл тұста ойымызға Б. Адамбаевтың Қожанасырдың сырттай аңқау, момын, алданғыш көрінгенімен, «ақпейілдің аты арып, тоны тозбайды», оның ақысы, есесі ешкімге кетпейді, оны ұры да, қу да ұтпайды. Керісінше, оны алдаймын дегендердің өздері алданады, ұтамын дегендердің өздері ұтылады» [68, 28] деген пікірі ойға оралады. Ал М. Әуезов Қожанасырдың мұндай іс-әрекеттеріне «Әншейінде қабыспайтын ерсі жайларды, қайшы күйлерді алып, соларды оқыс араластырып отыру арқылы күлкі шығарады. Шынында аңқаулық, нанғыштық, еш уақытта қулықпен жанаспайтын мінез сияқты. Қожа Насыр көп әңгімесінде әрі аңқау, әрі қумын дегеннің бәрінің алдын орайтын, барып тұрған қу да болып шығады» [22, 98] деген баға береді. Яғни, қазақ танымындағы Қожанасыр аңқау, аңғал, бұл оның есімінің қазақ тілінде апеллятивтік есімге айналуына да байланысты болуы мүмкін. Дегенмен қазақ Қожанасыры кей жағдайларда өзі күлкі нысанына айнала отырып, өзгелерге даналығын жеткізіп, ғибрат береді.

Бұл сюжет қытай қазақтарында да кездеседі:

Бір күні Жұқа көршісінің үлкен қазанын қарыз алыпты. Бірнеше күннен кейін үлкен қазанының ішіне бір кішкене қазан салып, көршісіне қайтарып беріпті. Көршісі:

- Жұқа, қазанымның ішіне бір кішкене қазан салып қойғаныңыз не? – деп сұрапты.

- Қазаныңыз біздің үйге келгенде туып еді, кішкене қазан соның баласы, мен қазаныңызды баласымен қосып қайтарып бердім, - депті Жұқа.

Көршісі бұған қуанып, қазанның екеуін де үйіне кіргізіп алыпты. Бірнеше күннен кейін көршісінің қазанын тағы қарыз алыпты. Бірақ көпке дейін қазанды бермепті. Тағаты кеткен көршісі Жұқаның үйіне келіп қазанның жөнін сұрапты. Сонда Жұқа:

- Амал қанша, бақытқа қарсы қазаныңыз қайтыс болды. Тағдырдың жазуынан қашып құтылу қиын екен, - депті. Көршісі қапаға түсіп:

- Қойыңызшы, қазан да өле ме екен, - депті.

- Қазанның туғанына сенген жерде өлетініне сенбейсіз бе? – депті Жұқа [74, 202].

Қытай қазақтары баяндаған бұл әңгіменің сюжеті қарапайым. Жұқаның көршісі кім екені, қандай адам екені жайында артық мәлімет жоқ. Жұқаның да образы толық ашылмаған. Бір қазанды екіншісінің ішіне салып, көршісіне не мақсатта бергені де беймәлім. Қысқа да нұсқа бұл әңгімеден Жұқаның айлакер не аңғал кейіпкер екенін аңғара алмаймыз. Тек оқиғаның соңында ғана «қазан өлді» деп көршісінің сыбағасын береді.

Жоғарыда айтылған сюжеттердің татар фольклорындағы нұсқасы мынадай:

Однажды Хузе Насреддину был нужен котел. Вот он пошел к соседу и выпросил котел. Через некоторое время он отнес обратно не один котел, а два: второй был маленький. Сосед спросил его, почему он принес два котла.

- Второй – сын вашего котла: он родился у нас! – ответил Хузя.

Сосед удивился, но взял оба котла. Прошло недели две. Хузя опять пришел за котлом. Сосед с радостью дал ему большой котел. Он думал, что Хузя опять принесет два котла. Но случилось не так. Хузя котел не несет. Сосед пошел за котлом сам, а Хузя говорит ему:

- Твой котел помер!

Сосед удивился и сказал:

- Котел не может умереть!

Хузя Насреддин, засмеявшись, ответил:

- А как же ты поверил, что твой котел родил?

Так вместо маленького котла добыл себе Хузя большой котел [25, 209].

Татар Қожанасыры – Хузя Насреддин өте айлакер, өз мақсатына жету үшін бәрін алдын ала жоспарлап, содан кейін ғана іске кіріседі. Көршісі күтпеген тұста олжалы болғанына мәз болып, екі қазанды да еш қарсылықсыз өзіне қалдырады. Шамалы уақыт өткеннен кейін Қожанасыр тағы да қазан сұрай барғанда көршісі «балалайтын қазанын» оның қолына еш күдіксіз ұстата салады. Ал Қожанасырдың діттеген ойы да осы еді. «Так вместо маленького котла добыл

себе Хузя большой котел»: көршісін алдап соғып, өзіне үлкен қазанды алып қалады. Татар халқының бұл әңгімесінде де көрші образы ашылмаған, бірақ Қожанасырдың аңғал емес, әр қадамын өлшеп басатын қу кейіпкер екенін байқаймыз.

Осы іспеттес сюжетті түрік фольклорынан да таптық:

Түрік тіліндегі мәтін	**Мәтіннің қазақ тіліне аудармасы**
Nasrettin Hoca Kazan Doğurdu Fıkrası *Hoca Nasrettin komşusundan bir gün kazan ödünç ister. İade ederken de hem teşekkür eder, hem de içine küçük bir kazan koyar. Komsusu merakla bu küçük kazanı sorunca da,* *- Komşu, bizdeyken kazanın doğurdu, der. Komşusu bu ise pek sevinir. Aradan epey zaman geçer, Hoca yine komşusundan kazanı ödünç ister. Komşusu da sevinerek verir. Ama bu kez aradan günler, haftalar geçer, Hoca'dan ses çıkmaz. Nihayet bir gün komşusu konuyu açmaya karar verir:* *- Hoca, bizim kazan ne oldu? diye sorar. Hoca da üzgün bir ifadeyle:* *- Komşu çok zaman geçti aradan, senin kazan öldü. Sana nasıl söyleyeceğimi düşünüp duruyordum, der. Sinirlenen komşusu:* *- Hocam ne diyorsunuz? Hiç kazan ölür mü? Kazan canlı mı ki ölsün? Hoca:* *- Doğurduğuna inanıyorsun da ölünce neden feryat ediyorsun, der komşusuna* [163].	**Насреддин Ходжа. «Қазан туды» анекдоты** *Бірде Ходжа Насреддин көршісінен қазан сұрап алыпты. Қазанды қайтарар уақытта көршісіне алғысын білдіріп, оның ішіне тағы бір кішілеу қазанды қоса салыпты. Сонда көршісі таңданып кішкентай қазан жөнінде сұраған екен. Ходжа Насреддин: «Көрші, сенің ыдысың біздің үйде болған уақытта балалады» деп жауап беріпті. Көршісі бұл жаңалыққа мәз-мейрам болыпты.* *Арада біраз уақыт өткен соң Ходжа Насреддин көршісінен тағы да қазан сұрай келіпті. Көршісі ыдысты қуана-қуана береді. Күн артынан күн, апта артынан апта өтеді, алайда Ходжа жақтан еш хабар жоқ. Шыдамы таусылған көрші бұл мәселеге нүкте қоймақ болады:* - *Ходжа, біздің қазанымызға не болды? – деп сұрайды.* *Ходжа Насреддин көңілсіз күймен:* - *Көрші, біраз уақыт болды, сенің қазаның жан тапсырды. Мен саған қалай айтсам екен деп ойланып жүр едім, – деп жауап қатады.* *Көршісі:* - *Ходжа, не деп тұрсың? Қазан өлетін бе еді? Қазан өлетіндей тірі ме еді? – деп қатты ашуланады.* *Сол кезде Ходжа Насреддин көршісіне былай дейді:* - *Сен қазанның туғанына*

сенесің, ал өлді дегенде несіне айқай шығарасың?».

(Аударған А.К.)

Түрік тіліндегі бұл нұсқа Жұқа әңгімесіне көбірек келіңкірейді. Қожанасырдың да, көршісінің де образын, характерін бұл қысқа ғана әңгімеден тұжырымдау қиын. Мұнда да көршісі қазанының «балалағанына» сеніп, тегін олжаға қуанып қала береді. Қожанасырдың бұл жайтқа өкінген-өкінбегені белгісіз. Біраз уақыт өткен соң көршісінің қазанына өзі қожайын болып, тапқыр сөзі арқылы тақырға отырғызып кете барады. Татар әңгімесінде Қожаның мақсаты үлкен қазанға ие болу болса, мұнда оның түпкі ойы беймәлім. Қазақ тіліндегі нұсқада Қожанасыр өзінің аңқаулығының кесірінен қазанынан айырылып, байдың сазайын тарттырмақ болып қазанды тағы бір мәрте сұрайды. Ал түрік тіліндегі бұл әңгімеде көршісінің әрекетіне таңғалмайды не ашу білдірмейді. Бұл жерде Қожанасырдың тапқыр, сөзге шебер екенін ғана көре аламыз.

Түрік әдебиеттанушысы Ферхат Аслан бұл әңгімеге қатысты мынадай пікір айтады: «Адамдар кейбір оқиғалардың жүзеге асуы екіталай болса да, олардың көздеген мүдделеріне сай келсе сол оқиғаларға илана алады, алайда мүдделеріне сәйкес келмесе дәл сол оқиғаларға сене қоймайды» [164, 45]. Ал түрік фольклортанушысы Зулфикар Байрактар бұл турасында былай деген: «Қазанның туа және өле алатынына сену және осындай сипатта көршісіне сабақ беруге деген талпыныс – сәйкессіздік теориясының жарқын көрінісі. Қазан – металлдан жасалған тұрмыстық зат. Материал болғандықтан ол туа да, өле де алмайды. Алайда Ходжа қазанға адами белгілерді таңып, жансыз затқа жан берді» [165, 108]. Біздің күнделікті тұрмыстағы әдепкі қабылдауымызға кереғар бұл жағдайдың нәтижесінде дисгармония туындайды. Осылайша үйлесімсіз, күтпеген жағдай күлкі шақырады.

Профессор Фикрет Туркменнің пікірінше, сәйкессіздік теориясы күлкілі оқиғалардың барлығына қатысты бола бермейді. Алайда менталдық және концептуалдық мәселені қамтитын юморлық күлкі осы теорияның аясына кіреді. Оның тұжырымына сәйкес, күлкінің бұл түрінің астарында психологиялық механизм жатыр [166, 30].

«Өлген қазан» әңгімесінің өзбек халқында таралған нұсқасын 1990 жылы Ташкент қаласында Б.И. Саримсоқов жариялаған «Афанди латифалары» кітабынан таптық:

Өзбек тіліндегі мәтін	**Мәтіннің қазақ тіліне аудармасы**
Қозон хам уладими Насриддин Афанди мингбошига қушни эди. Кунлардан бир кун Афандининг уйига мехмон келиб қолиб, мингбошидаг битта	*Қазан өле ме? Насриддин Афанди Мингбошиға көрші еді. Күндердің күнінде Афандидің үйіне қонақ келіп, Мингбошидон бір үлкен қазан*

каттароқ қозон сураб чиқди. Мингбоши қозонни бера туриб:

- *Афанди, қозоним хомиладор, туғиш ойи шу ой, агар қозоним сизнинг қулингизда туғиб қолса, албатта боласи билан келтириб беринг! – деди.*

Афанди таажжуб билан хуп деб олиб кетди. Эртаси куни Афанди узининг бисотидаги кичкинагина қозонни мингбошининг қозонига қушиб олиб чиқиб берди. Мингбоши хурсандлик билан қозонни олиб қолди. Бир неча кундан сунг, Афанди яна мингбошидан катторак қозон сураб чиқди.

Афандини тентак деб фахмлаган мингбоши бу гал хам қозоннинг хомиладорлигини баён қилган эди, Афанди:

- *Туғса, келтириб береман, - деп олиб кетди, лекин орадан бир неча кун утса хам, қозонни чиқариб бермади.*

Мингбоши ғазаб билан Афандини уйига чақирди ва:

- *Нега қозонимни айтган вақтинизда олиб чиқиб бермадингиз, - деган эди, Афанди атайлаб ачинарли бир тарзда:*

- *Тақсир, сиз айтганча, қозонингиз хомиладор экан, туғиш вақтида куп қийналиб, охирида бечора вафот этди, - деди.*

Бу гапдан ғазаби қайнаб кетган мингбоши:

- *Қозон хам уладими?! – деди.*

Афанди жиддий вазиятда туриб:

- *Қозоннинг туғишига иноиб, боласини олиб қолсанг-у, улганига инонмайсанми? – деб жавоб берди [167, 63].*

сұрайды. Мингбоши қазанын беріп жатып:

- Афанди, қазаным бала күтіп жүр, босанатын айы осы ай, егер қазаным сіздің үйіңізде балаласа, міндетті түрде баласымен бірге әкеліп бер, - дейді.

Афанди таң қалады, дегенмен «жарайды» деп кетеді. Ертесінде Афанди өзінің кішкентай қазанын Мингбошидың қазанына қосып әкеліп береді. Мингбоши өз қазанын баласымен бірге алып қалады. Бірнеше күн өткен соң Афанди Мингбошидан тағы да үлкен қазан сұрайды.

Афандиды ақымақ санаған Мингбоши бұл жолы да қазанының бала күтіп жүргенін айтады. Афанди:

- *Қазаның балаласа, әкеліп беремін, - деп кетеді. Бірақ арада бірнеше күн өтсе де қазанды қайтармайды.*

Мингбоши ызаланып Афандиды үйіне шақырады да:

- *Неге қазанымды айтқан уақытыңда қайтарып бермедің, - деп сұрайды.*

Сонда Афанди қынжылып:

- *Тақсыр, сіз айтқаныңыздай, қазаныңыз бала күтіп жүр екен, толғақ үстінде жаны қатты қиналып көз жұмды, - дейді.*

Бұл сөзге ашуы келген Мингбоши:

- *Қазан өле ме? – дейді.*

Афанди барынша байыпты түрмен:

- *Қазаныңыздың туғанына сеніп, баласын алып қалдыңыз, онда қазанның өлгеніне неге сенбейсіз? - деген екен.*

(Аударған К.А.)

Осы тұста бұл нұсқаның өзге түркі халықтарындағы «Өлген қазан» сюжетінен айқын айырмашылығы бар екенін екенін аңғарамыз. Көршісі қазанын беріп жатып, оның «бала күтіп жүрген» қазан екенін мәлімдейді. «Үйіңізде балалы болып жатса, баласымен қоса әкеліңіз» деп тапсырады. Ал Қожанасыр көршісінің пайдакүнемдігін байқаса да, қазанды «баласымен» – кішкентай қазанмен бірге қайтарады. Дегенмен Қожанасыр оның арам ниетін әшкерелеу мақсатында қазанды тағы бір мәрте сұрап алады. Бұл жолы қазанын күте-күте шыдамы таусылған Мыңбасыға «Қазаныңыз балалайтын кезде толғағы ауыр болып, азаптанып көз жұмды» дейді.

Өзбек фольклорын зерттеумен айналысқан Эрхан Солмаз, өзбек Насреддин Афандиінің қалжыңдары қамтыған мән-мағына күлкі тұрғысынан ғана емес, өзбек халқының құндылықтық көзқарас тұрғысынан да маңызға ие екенін атап өтеді [102]. Өзбек халқының танымындағы Қожанасыр бейнесінен адамгершілік, даналық, тапқырлық секілді қасиеттер мен қабілеттер ғана емес, сонымен қатар, осы ұғымдарға қарама-қайшы қасиеттер де табылады және Қожанасыр бұл қарама-қайшылықтарды орынды пайдалана біледі.

Бұл сюжет көршілес қырғыз фольклорында да бар:

«Однажды Апенди попросил у соседа котел.

После того, как обед был сварен, он положил в котел маленький котелок и отнес хозяину.

- *Что это за котелок? – спросил сосед.*
- *Пока твой котел был у меня, у него родился маленький котелок.*

Сосед остался очень доволен и забрал вместе с большим котлом маленький котелок.

Через несколько дней Апенди опять попросил большой котел.

Тот дал ему с удовольствием и сказал при этом:

- *Эй, Апенди, если у моего котла родится маленький котелок, неси скорее его сюда.*

Апенди согласился, взял большой котел и ушел.

В течение трех недель ждал сосед возвращения котла. Так и не дождавшись, пошел к Апенди:

- *Где мой котел?*
- *Ты, оказывается, был прав, – ответил Апенди, – твой котел, действительно, начал у меня рожать, но в больших муках скончался.*

Сосед сердито сказал:

- *Не шути, Апенди. Разве котел может умереть? Верни мой котел!*

На это Апенди, ничуть не смущаясь, ответил:

- *Если ты считаешь, что котел может родить, то почему не веришь, что он мог скончаться?» [168*].

Қырғыз халқы фольклорында тараған «Өлген қазан» әңгімесінің бұл нұсқасы осы сюжеттің қытай қазақтары мен түрік фольклоры нұсқасына ұқсайды. Көршісі Әпендінің кішкентай қазанына мәз болып, алдағы уақытта да қазанын қуана-қуана беретінін мәлімдейді. Көршісінің пайдақұмар екенін Әпенді қазанды тағы да сұрай келгенінде, оның қазаны «балаласа» бірден қайтаруын айтқанынан байқаймыз. Дегенмен Әпенді көршісінің өзі қазанын

іздей келгенін күтіп, «туа білген қазанның, өле де білетінін» айтып, жеңіске жетеді. Бұл әңгімеден қырғыз Қожанасырының әр қадамын өлшеп басатын аңғарымпаз, айлалы кейіпкер екенін көреміз.

Қазан өзге де түркі халықтарының тыныс-тіршілігі, тұрмыс салтында қаншалықты маңызды болса, қарайымдар үшін де соншалықты құнды. Қарайым халқының танымында қазан – қашан да жеке шаңырақтың, әрбір отбасының символы. С.Э. Бабович-Эфетова Қожанасырдың қазаны жайлы былай әңгімелейді:

«К богатому, но скупому человеку пришел однажды Ходжа Насреддин и попросил взаймы казан для варки плова. Хозяин, неохотно, но дал. Через пару дней Ходжа вернул его большой казан и маленький в придачу. Хозяин обрадовался прибыли, но удивился: «Чего ты даешь мне маленький казанок?» – спросил он. Ходжа ответил, что маленький казан родился от большого. Через несколько дней Ходжа вновь попросил казан. Богач дал его охотно, надеясь на новую прибыль. Но казан ему Ходжа долго не возвращал. Тогда богач спросил его с нетерпением: «Когда же ты вернешь мой казан, сколько можно его держать?» Ходжа ответил, что не сможет вернуть так как казан умер. «Ты что, с ума сошел? – вскричал богач, – Как может казан умереть?» На что Насреддин справедливо заметил: «Если казан смог родить, то почему он не может умереть?» [169].

Қарайым нұсқасында қазанды беруші кейіпкер – бай әрі сараң адам. Қожанасыр қазан иесінің ықылассыз бергенін көріп, осы іс-әрекеті үшін оған сабақ беруді мақсат тұтады. Бір қазаны екеу болған бай келесі жолы қазанды қуана-қуана береді. Қожанасырдың сараңдықты сынап, қолы тар байлардың сазайын тарттырып жүретіні жайлы С.Т. Юлдашева былай дейді: «Қожанасыр әңгімелері «төменгі тарап» пен «жоғарғы тараптың» күресі. Қожанасыр – «төменгі тараптың» өкілі, ол үнемі нақты тұрмыстық жағдайларда жеңіске қол жеткізіп отырады» [160, 645]. Оның айтуынша, Қожанасыр кескін-кейпі бойынша қарапайым адамның рөлін ойнайтын секілді көрінеді, ал іс жүзінде әлеуметтік мәртебесі жағынан жоғары тұратын адамдардың іс-әрекетін алдын ала болжай біледі және бұл болжамдары үнемі дөп түсіп отырады. Яғни аналитикалық ойлауды меңгерген Қожанасыр өзге адамның – өзінің қарсыласының болмысы мен психологиясын нақты анықтауға, оның ниетін және жүзеге асыратын іс-әрекетін алдын ала болжауға және сол әрекетке қарсы жауап әзірлеуге қабілетті.

Бұл сюжеттің түркмен фольклорындағы нұсқасын Б.А. Каррыев, А.К. Кекилов және М.К. Косаев 1967 жылы Ашхабад қаласындағы «Туркменистан» баспасында жариялаған «Туркменский юмор» атты жинақтан таптық:

Кто смог родить – и умереть может

«Занял однажды Эпенди казан у соседа. Сварил обед, поел, вложил в казан еще один поменьше и вернул его хозяину.

- *Что это? – спросил тот, заметив в своем казане еще один.*
- *Это ваш казан родил, – ответил Эпенди. Обрадовался сосед и забрал себе маленький казан. Спустя некоторое время Эпенди снова взял казан у того*

хозяина. Долго ждал тот, когда вернут ему казан. А Эпенди и не думал возвращать его. Хозяин пришел к Эпенди, постучался в дверь.

- Что тебе надо? – спрашивает его Эпенди. – Верни казан! – говорит сосед.

– Прости, друг, но я должен огорчить тебя. Твой казан умер.

- Разве казан может умереть? – удивился хозяин.

- Ты веришь, что казан рожает, почему же не веришь, что он может умереть? Кто смог родить и умереть может» [170, 142].

Түркмен нұсқасында Қожанасырдың есімі – Әпенді. Көршісінің бай не кедей екені нақтыланбаған. Қожанасырдың қазанды не мақсатта сұрағаны да айқын емес. Дегенмен көршісі оңай олжаға кенеліп, екі қазанды да өзіне қалдырады. Осылайша, адамның тойымсыздығы мен ашкөздігін сынап, логикаға қайшы іс-әрекеттері арқылы сабақ беруді мақсат тұтқан Әпендінің ұшқыр ойы мен тапқырлығына куәгер боламыз.

Ұйғыр халқының фольклорлық мұрасын, оның ішінде халықтық юморын зерттеген К. Бату ұйғыр фольклоры туралы сөз еткенде ойға Насреддин Афанди немесе Афандидің қалжыңдары ойға оралады дейді. Оның айтуынша «Афанди» сөзі түріктердің «эфенди» сөзінен шыққан. [114, 28]. Ал ұйғырлар өздерінің қалжыңдары мен оқиғаларын Насреддин Ходжаның әзіл-сықақ әңгімелеріне қоса отырып, қазіргі ұйғыр фольклорындағы Насреддин Афанди туралы әзіл әңгімелер мен тәмсілдерді қалыптастырған. [114, 18]. Бұл әңгіменің ұйғыр халқының арасында тараған нұсқасын 1972 жылы «Наука» баспасында Г.Л. Пермякованың құрастыруымен жарық көрген «Проделки хитрецов. Мифы, сказки, басни и анекдоты о прославленных хитрецах, мудрецах и шутниках мирового фольклора» атты кітаптан таптық.

Казан был беременным

«Как-то ходжа попросил у богатого соседа казан. Через неделю возвратил его, а с ним – и маленький казанчик в придачу. «Что это значит?» – «Оказывается, казан ваш был беременным и у нас разродился. Вот я и принес вам мать и дитя». Довольный глупостью Афанди, сосед принял оба казана и ответил: «Спасибо, спасибо, Афанди. Почаще приходи ко мне и бери казан».

Через некоторое время Афанди опять взял казан у соседа. Прошла неделя, месяц, но Афанди не возвращает казан. «Почему не приносишь посуду» – спрашивает сосед. «Превыше всего воля божья» – ответил Афанди. – «Через два дня после того, как я взял ваш казан, он у меня в доме, вот на этом месте, скончался». – «Ты что, в своем уме?» – возмутился сосед. – Разве казан может умереть?» – «Как же не может? Если вы верите, что казан может рожать, так почему же не верите, что он может умереть?» – засмеялся Афанди [171, 379].

Бұл сюжет те жоғарыда талданған барлық нұсқалар секілді адам мінез-құлқының аңқаулық, сенгіштік, иррационалдық секілді қасиеттерін сипаттайды. Көршісі Қожанасырдың «қазанның балалағаны» туралы ақылға қонымсыз сөзін ақиқат ретінде қабылдап, сенген болады. Қожанасыр әңгіме соңында көршісінің бұл әрекетін өз пайдасына асырады. Яғни Қожанасыр көршісі алғашқы абсурдқа

сенгендіктен қазанның «өлгеніне» де иланады деп логикаға, иррационалдық ойлауға жүгінгенін көреміз.

Ұйғыр нұсқасында бай көрші Қожанасырдың «қазан балалады» деген сөзін оның ақымақтығына жатқызады. «Довольный глупостью Афанди, сосед принял оба казана...» сөйлемі айрықша назар аударуды қажет етеді. Мұндай сөз басқа түркі халықтары фольклорындағы нұсқаларда кездеспейді. Демек, ұйғыр халқының танымындағы Қожанасыр бейнесіне ақымақтық деген қасиет алыс емес. Тағы бір өзгеше тұсы – діни таным. *«Превыше всего воля божья»* деп Қожанасыр Жаратқанның әміріне қарсы шыға алмайтынын мәлімдейді. Мұндай мәлімдемені де басқа нұсқалардан таба алмадық. Яғни, Жаратқанның әмірі талқыланбайды, демек бай да бұдан кейін «өлген қазан» туралы сөз қозғамауы керек. Алайда бай көршісі ашуға бой алдырып, қазанның өлуі мүмкін еместігін айтқанда Қожанасыр барлық нұсқаларда кездесетін бір жауапты айтады. К. Бату өзінің «Uygur halk mizahinin önemli tipleri (Nesirdin Ependi, Seley Çakkan, Molla Zeydin, Hisam kurban)» атты еңбегінде Қожанасырдың барлық әңгімелерінде тұтастық бар дей келе, ондағы сынның нысанасы сараңдық, өтірік, жалқаулық секілді теріс қасиеттер екенін атап өтеді. «Оның әңгімелерінде жаман адамдар, өсімқорлық, сараңдық, өтірік, жалқаулық секілді жағымсыз қасиеттер мен жағдаяттар сатира тұрғысынан сынға алынады және барлық әзілдерде тұтастық сақталады. Сондықтан Насреддин Афандидің әзілдері дидактикалық маңызға ие» [114, 28].

Яғни, ұйғыр халқының танымындағы Қожанасыр – ұйғыр фольклорында кеңінен таралған әзіл-сықақ шығармалардың басты кейіпкері. Оған ақыл, даналық, әділдік, юмор секілді қасиеттермен қатар, ақымақтық, аңқаулық тәрізді қасиеттер де тән. Дегенмен оның бұл қасиеттері халық санасында қалыптасқан бейнесіне ешқандай нұқсан келтірмейді. Ол өзіне тән барлық қасиеттерінің арқасында адамдарды әділетсіздікке қарсы күреске шақырып, әлсіздерді қорғауға ұмтылады.

Түркі халықтарындағы «Қазан өлді» әңгімесінің түрлі нұсқалары арасындағы ұқсастықтар мен айырмашылықтарды төмендегі кестелерде топтастырдық:

2-кесте – «Өлген қазан» әңгімесінің нұсқаларындағы ұқсастықтар

1	**Қожанасыр есімінің нұсқалары**	Насреддин Ходжа	Түріктер, қарайымдар
2	**Екінші кейіпкер**	Көрші	Қытай қазақтары, татарлар, түріктер, қырғыздар мен түрікмендер

2-кестенің жалғасы.

		Бай көрші	Қазақтар, ұйғырлар
3	**Қазанды сұрау себебі**	Түскі ас әзірлеу үшін	Қырғыздар мен түрікмендер
		Себебі айтылмайды	Қытай қазақтары, татарлар, түріктер, өзбектер, ұйғырлар
4	**Қазанға қоса ұсынылатын ыдыс**	Кішкентай қазан	Барлық нұсқада бірдей

3-кесте – «Өлген қазан» әңгімесінің нұсқаларындағы айырмашылықтар

1	**Қожанасыр есімінің нұсқалары**	Қожанасыр, Жұқа, Хузя Насреддин, Насриддин Афанди, Апенди, Эпенди, Афанди	Қазақтар, Қытай қазақтары, татарлар, қырғыздар, өзбектер, ұйғырлар, түрікмендер
2	**Екінші кейіпкер**	Мингбоши (Мыңбасы)	Өзбектер
		Бай әрі сараң адам	Қарайымдар
3	**Қазанды сұрау себебі**	Ас даярлау үшін	Қазақтар
		Палау әзірлеу үшін	Қарайымдар

Ұсынылған кестеден Қожанасырдың есімі әрбір ұлтта әртүрлі, дегенмен өзара ұқсас екенін аңғарамыз: Қожанасыр – Хузя Насреддин, Насреддин, Насреддин Ходжа; Апенди, Эпенди, Афанди. Алайда Қытай қазақтары Қожанасырды Жұқа деп атаған. Бұл араб фольклорында кездесетін, шыққан тегі Куфа деп саналатын кейіпкер Джуханың есіміне ұқсайды.

Қазақ, қарайым және ұйғыр нұсқасында Қожанасыр қазанды байдан сұрап алады, яғни негізгі қарсыласы – бай-манаптар. Өзбек нұсқасындағы көршісі басқаларынан ерекшеленеді, өйткені ол – Мингбоши (Мыңбасы). Өзбек тілінің электронды түсіндірме сөздігінде (O‘zbek tilining izohli lug‘ati) [172] бұл сөз ақсақал, ел ағасы немесе әскербасы деп түсіндірілген. Түркі тілдерінде минг – мың, боши – басшы екені белгілі, демек, Мыңбасы – мың әскерден тұратын жасақтың басшысы. Қожанасыр сұрап алған қазанға әзірлеген ас туралы ақпарат қытай қазақтары, татарлар, түріктер және ұйғырларда мүлдем жоқ. Қазақ

нұсқасында ас, қырғыз және түрікмендерде түскі ас әзірленеді, дегенмен қандай ас екені нақтыланбаған. Қарайым нұсқасында қазанға палау дайындайды, палау – өзбек халқының ұлттық тағамы болса, қарайымдар үшін бұл ас дастарханда рына жиі қойылатын, сұранысқа ие тағамдардың бірі. Қарастырылған нұсқалардың барлығында Қожанасыр қазанның иесіне кішкентай қазанды қоса ұсынады.

Бұл әңгімедегі «қазан» түркі халықтарының танымы, тұрмыс-тіршілігі мен мәдениетіндегі маңызды түсінік қана емес, сонымен қатар, қоғамдағы әлеуметтік және материалдық жағдайды айқындайтын маңызды элементтердің бірі. Демек, Қожанасыр – қоғамда әлеуметтік, материалдық және т.б. тұрғыдан қиындықтары бар адамдардың бел ортасында өмір сүреді, оның да тұрмыс-тіршілігі қарапайым, сондықтан оның үйінде үлкен қазан жоқ. Сол себепті де көршісінен немесе байдан үлкен қазан сұрауға мәжбүр.

Қай нұсқаны алсақ та кейіпкерлердің бет-әлпеті сипатталмаған, тек іс-әрекеттері жөнінде сөз қозғалады. Ұсынылған нұсқалардың ешбірінен оң, яғни адамгершілік, ұят, қанағат секілді жағымды қасиеттерге ие көршіні таба алмадық. Бірде бірі кішкентай қазанды Қожанасырға кері қайтарған жоқ. Барлығы тегін олжаға кенеліп, пайда көргісі келеді. Ал Қожанасыр қазан иесінің түпкі мақсатын, болмысын, психологиясын жақсы біледі. Сондықтан ол ашықтан-ашық күреске шықпай, оқиғаның ыңғайына бейімделіп, алдымен көршісінің «күткен, көздеген» мақсатын орындап, кейіннен өзі «жеңімпаз» болып шығады. Әдебиеттегі сатиралық кейіпкерлерге тән ерекшеліктерді психологиялық тұрғыдан қарастырған А.Г. Асмолов 2007 жылы «Академия» баспасында жарық көрген «Психология личности: культурно-историческое понимание развития человека» атты кітабында Қожанасыр және т.б. сатиралық кейіпкерлердің психологиялық бейнесіне талдау жасайды. Оның айтуынша, Қожанасыр секілді кейіпкерлерге тән маңызды белгі – олардың қандай да бір әлеуметтік қабатқа тиесілі еместігі, сонымен қатар, олардың мәдениеттегі мобильділігі, көшпелілігі. Мұндай кейіпкерлер өз уақыттарына тиесілі географиялық кеңістікте орын ауыстырып қана қоймайды, олар таптық шекараларды, тұрақты әрі қатаң әлеуметтік бақылауға бағынатын өмір салтын бұзуға да қабілетті. Бұл «көшпелі» әлеуметтік кейіпкерлер әлеуметтік тұрғыдан «отырықшы» болмағандықтан, олар қоғамды орталықтандырылған басқару жүйесінің ықпалынан тыс қалып отырады [173, 114].

Яғни ерекше, ешкім күтпейтін оқыс шешімдерге қабілетті Қожанасыр секілді кейіпкерлер қоғамның әлеуметтік өмірінде түбегейлі шешімдерді қажет ететін жағдайлар барысында қалыптасады. Қоғам, бұқара халық өмірдегі түрлі қиындықтармен бетпе-бет келген кезде «тұңғиыққа батып, жоғалып» кетпеуіне көмектесу, сондай-ақ, жақсылыққа сену, адами құндылықтарды насихаттау мақсатында пайда болады.

Бұл әңгімені психологиялық тұрғыдан өлім мен өмір, бай мен кедей, жомарттық пен сараңдық секілді қарама-қайшы ұғымдардың аллегориясы ретінде қарастыруға болады. Мысалы, Қожанасырдың қарсыласы, яғни көршісі материалдық құндылықтарды жоғары қоятын, дүниені өзгемен бөлісуге құлықсыз сараң адамдардың типтік категориясын білдіреді. Өз кезегінде

Қожанасыр күнделікті тұрмыстағы кейбір жағдайларда даналық танытып, сабырлық етудің, кей қарапайым дүниелерге тереңінен үңіліп қарап, көзге көрінбейтін кейбір «ақиқаттарды» аңғарып, байқай білу қабілетінің символы ретінде бейнеленген.

Қазанның «балалауы», яғни тіршіліктің бастауы мен оның «өлу» процесі өмірдің циклдің құбылысы ретінде түсіндіріледі. Әрбір құбылыстың бастауы мен соңы болады, сол себепті Қожанасыр қазанға жанды зат ретінде қарап, өмірдегі барлық нәрсе өзгеріске бейім екенін көрсетуге тырысады.

Антропология тұрғысынан «Өлген қазан» әңгімесін ғаламның пайда болуы туралы мифологиялық идеялар мен өмірлік циклдің процесін сипаттайтын фольклорлық туындылардың үлгісі ретінде қарастыруға болады. Көптеген халықтардың этникалық дүниетанымында барлық объектілердің, тіпті ең қарапайым заттардың да өзіндік рухы немесе жаны болады деген сенім бар. Үлкен қазаннан туған «кіші қазан» мен кейіннен «өлген қазанды» түркі мәдениетіне тән тұрмыстық заттардың антропоморфизациясы деп қарастыруға болады. Осылайша «Өлген қазан» әңгімесінің антропологиялық сипаты оқырманға өзгерістердің табиғаты, өмірдің циклдік сипаты мен осы процестерді қабылдаудың маңызын қамтиды.

Әдеби антропоцентризмнің мәні кез келген көркем шығарманы адаммен байланыста қарастыру болса, бұл шығармада қазанның «жаңа тіршілік иесін» дүниеге алып келіп, одан кейін «жан тапсыруы» адам өміріне тікелей қатысты идея. Көркем мәтіндегі ақиқатты тану ең алдымен адамның өзін және оның ішкі дүниесін тануға бағытталған. Бұл шығармадан да ақиқатты іздеу барысында біз адамдардың сараңдық, ынсапсыздық, ашкөздік секілді көлегейлі жақтарына кезігеміз. Ал Қожанасырдың іс-әрекеті – баймен немесе көршімен күрес қана емес, жеке адамның бойындағы және қоғамдағы осындай жағымсыз қылықтармен күрес.

Сонымен қатар, барлық нұсқада Қожанасырдың іс-әрекеті оның аңқаулығының нәтижесі ме, әлде тапқырлығының көрінісі ме деген сұрақ туындайды. Түрлі ғалымдар да Қожанасырдың образы екі түрлі сипатта көрініс табатынын айтады. Мәселен, К. Имомов өзбек фольклорында Афандидің образы екі нарративте ұсынылады дей отырып, бірінші жағдайда Афанди сатира және юмордың көмегімен әділетсіздікке қарсы шығатын, шындықты сүйетін, өмірлік тәжірибесі бай, дана, шешен кейіпкер екенін айтады. Ал екінші жағдайда Афанди адамдарды әзіл-қалжың арқылы күлдіріп, өзі де қамсыз, аңғал, аңқау адам ретінде күлкіге қалады [103, 217]. И.Шах та бұл пікірді қолдап Қожанасырдың түрлі қырын атап өтеді «бірде ол өте ақымақ, енді бірде асқан ақыл иесі, келесі жағдайда ол мистикалық құпиялардан да хабардар» [174, 6]. Ал Батудың айтуынша «Насреддин Афанди біздің көз алдымызда ақымақ кейпіне енсе, біз күлкіге көмілеміз, сөйте тұра сол сәтте оның даналығын да қабылдаймыз» [114, 23]. М.Тахмасиб «Молла кейде философ секілді ақылды көрінеді, ал кейбір кезде оқырмандардың алдында адам айтса сенгісіз ақымақ кейіп танытады. Біздің ойымызша, ол қоғамның түрлі қабаттарының кез келген өкіліне айнала алады. Молланың өзі емес, Молла анекдоттарында мазақтың нысанына айналған кейіпкерлердің ақымақ екенін тағы да айтып өткіміз келеді»

[3, 16] деген пікір білдіреді. Ал біз Қожанасырдың бейнесін бірде тапқыр, бірде ақымақ немесе күлдіргі кейіпкер ретінде қарастыру қажет емес деген ойдамыз. Оның кейбір оқиғалардағы «оғаш іс-әрекеттерінің» өзі Қожанасыр бейнесіне тән даналықтың айқын көрінісі. Ол болып жатқан жағдаяттарға бейімделіп, ақырғы шешімге жету жолында кейде ақымақ, аңқау адам ретінде әрекет етеді. Қожанасырды парасатты, шешен, тапқыр немесе аңқау, ақымақ, күлдіргі кейіпкер ретінде оның сипаттамаларына қарап емес, оны осындай қасиеттерді қамтитын күрделі әрі бірегей кейіпкер ретінде қарастыруымыз керек. Яғни біз Қожанасыр бейнесін қарастыру кезінде «жекеден жалпыға» қарай ұмтылуымыз қажет.

Талданған нұсқалардың барлығынан дерлік Қожанасыр бейнесінің осы халықтардың фольклорына өзге елдің фольклорынан енген кірме кейіпкер екені байқалмайды. Ғалым Д. Кішібеков «Қожанасыр әңгімелері, оның істеген істері, жүріс-тұрыстары бұл жердің халқына түсінікті, жанына жақын, өзі сол халықтың нағыз уәкілі болып көрінеді. Сондықтан да оны қазақтар – қазақ, өзбектер – өзбек, түріктер – түрік деген сияқты [17, 58]» демекші, жоғарыда аталған халықтардың барлығы Қожанасырды өздерінің кейіпкері ретінде тануының бірден бір себебі – оның бейнесінде ұлттық характердің анық көрінуі. Яғни қазақ, қырғыз, түрік, ұйғыр, өзбек халқы және т.б. болсын бұл кейіпкерді өздерінің ұлттық әдеби қаһарманына айналдырып алған. Мәселен, С. Фэннің пікірінше, «ұйғыр халқы өздерінің көп жылдық өмірлік тәжірибелерінің барысында қалыптасқан жаңа идеяларын, ұстанымдары мен түсініктерін Афанди бейнесіне енгізген» [117, 99]. Дәл осылайша өзге де түркі халықтары өздерінің күнделікті тұрмыс-тіршіліктерінен бастап, сан ғасырлық тәжірибелерін, даналығын, танымы мен түсінігін Қожанасырдың образына таңуға тырысқан. Түрік фольклортанушысы М.Карачалының пікірінше, «Ходжа Насреддин өзінің құнды ойлары мен әңгімелеріндегі әмбебап мазмұнның арқасында кез келген қоғамға оңай енеді әрі кез келген қоғам оны өздерінің мүшесі ретінде қабылдайды [65, 243]. Қожанасыр туралы әңгімелердің түрлі халықтардың фольклорында және түрлі қоғамдарда кең танымалдылыққа ие болуы оның есіміне қатысты фольклорлық мұраның әлеуметтік және өзге де маңызды мәселелерді қозғауы, әңгімелер мазмұнның көп қырлылығы, сондай-ақ, «оның контекстуалдық трансформацияларға бейімделгіштігі мен икемділігіне» негізделеді [66, 593]. Осылайша, Қожанасыр әр халықтың фольклорына тән кейіпкер бола отырып, өзінің бастапқы бейнесін де күрделендіре түскен. Әр халықтың фольклорындағы Қожанасыр бейнесінің өзіндік ерекшеліктерге ие болуы сол халықтың орналасқан географиялық аумағы, олардың діні, ділі мен мәдениеті, тарихи оқиғалары, салт-дәстүрлері мен тұрмыс-тіршіліктеріне байланысты деген ойдамыз. Қожанасыр белгілі бір географиялық аймаққа кірігіп, сол елдің ерекшеліктері мен элементтерін өз бойына сіңіріп, әр халықтың фольклорында Қожанасыр бейнесінің «жаңа нұсқасын» қалыптастырған сайын түркі фольклорындағы, тіпті әлем фольклорындағы оның бейнесі одан әрі ауқымдырақ әрі күрделірек бола түседі.

Осы тұста Қожанасырдың даналығы жайлы баяндалатын қазан туралы осы әңгіменің бүгінгі заман талабына сай актуализацияланған нұсқасы жөнінде де

айтып өту қажет. Бүгінгі жаһандық және технологиялық өзгерістердің ықпалына ұшыраған нұсқа туралы Ф. Аслан «виртуалды мәдени ортада мұндағы кейбір элементтердің өзгергенін байқаймыз» дей келе, «қазан» «ноутбукқа» өзгергенін, ал ноутбуктың дүниеге келген «баласы» кішкентай қазан емес «веб-камера» екенін айтады [164, 45]. Дегенмен мұндағы элементтер өзгергенімен әңгіменің түпкі мақсаты сақталған – Қожанасыр туралы әңгімелер «қалжың формасында қарама-қайшылықтарға назар аудартады, дегенмен адамды кейітпейді, керісінше, тура жолға салып, кейде таңқалдырып, енді бірде ойға батырады» [175, 5]. Бүгінгі таңда Қожанасыр «әлемдегі көптеген мәдениеттерде күлкі мен көтеріңкі көңіл-күйдің символына айналды» [176, 93], сөйте тұра сол күлкі мен көңілді әңгімелердің астарына осындай үлкен мән-мағына жүктейді. Осылайша, Қожанасыр «мәдени құндылықтар мен түркі әлемінің бірлігін сақтауға мүмкіндік берген ұлттық кейіпкер» [177, 33] екенін түсінеміз, ол «мәдениетаралық икона» [104, 37] ретінде әрі қарай да «түрлі елдер мен қауымдастықтар арасында өзара ынтымақтастық пен бауырластықты нығайтуға ықпал ететін болады» [178, 309].

Біздің пікірімізше, Қожанасыр – түркі халықтары арасындағы ортақ әдеби мұра, дәстүр мен сабақтастықтың жарқын өкілі. Ол түрлі халықтар арасында мәдени, рухани, әлеуметтік, саяси және тарихи байланыстар орнатып, халықаралық ынтымақтастықты нығайтуға айтарлықтай ықпал ететін кейіпкер. Ол кез келген қоғамның, халықтың ұлттық қасиеттері мен характерлерін өз бейнесіне енгізуге қабілетті. Сондай-ақ, ол туралы әңгімелер негізгі идеясы мен мақсатын сақтай отырып, жаһандық өзгерістерге, түрлі инновациялық және ғылыми-технологиялық жаңалықтарға сай түрленуге бейім. Бұл Қожанасыр бейнесінің, оның даналығының және оның есіміне тиесілі әдеби мұраның өміршеңдігінің бірден бір дәлелі.

Қожанасыр туралы әңгімелердегі осындай өзекті мәселелерді зерттеу ісі келешекте де жалғасын табады деп сенеміз. Өйткені, Қожанасыр жайлы әңгімелерді зерттеу түркі халықтары фольклорының жанрлық табиғаты мен ерекшеліктерін, сондай-ақ, түркі халықтары фольклорының әлемдік фольклорға ықпалын талдау барысында пайдалы болуы мүмкін. Қожанасыр жөніндегі әңгімелер бір ғана халыққа емес, жалпы адамзатқа ортақ түрлі ауқымды тақырыптарды қамтиды. Сондықтан бұл әңгімелер әдебиеттану, мәдениеттану, психология, әлеуметтану және антропология контекстінде зерттеудің қызықты нысандарын және тамаша перспективаларын ұсынады.

2.2 Қожанасыр – сопылық ілімнің өкілі

Қожанасыр бейнесі кейде сырттай қарапайым, кейде оғаш әрекеттері арқылы ерекшеленгенімен, оның ішкі дүниесінде терең рухани ілім мен маңызды құндылықтар жасырылған. Оның кейбір оқиғалары исламдық этикалық нормаларға сай келеді, мысалы, әділеттілік, қарапайымдық, кішіпейілділік, дүниенің өткіншілігін тану секілді құндылықтарды насихаттайды.

Қожанасыр туралы әңгімелердегі діни тақырыптар, моральдық қағидаттар мен адамдарды тәрбиелеуге деген талпыныс, кей жағдайлардағы оның сабырлылығы, төзімділігі мен ішкі рухы, айналасындағы адамдарға жақсылық ойлап, әрдайым әлсіздерге көмекке келуі оның сопылық дүниетанымының көрінісі іспеттес.

Сопылық ілім (араб: тасаууф) – қазақ халқының танымында, діні мен дәстүрінде айрықша маңызға ие қастерлі, діни-рухани ұғым. «Ол діни термин ретінде Жаратушыны тану әрі Оған жақын болу мақсатында нәпсіні тәрбиелейтін, мінез-құлықты көркейтетін, адамның ішкі жан дүниесін рухани кемелденуге жетелейтін жол немесе методологияны білдіреді» [179]. Ал сопы «...өз бойына адамзаттың асыл қасиеттерін жинаған адам десе, енді бір ғалымдар «тасаууф» сөзі «сафа», яғни «тазалық» сөзінен шығады деген пікірді ұстанады» [180, 68].

Түрік ғалымдары Қожанасырдың бейнесінің табиғатын, оның діни, сопылық қызметін Қожанасыр дүниеге келген өңірге, сондағы ұстаздарына және оның медреседегі оқытушылық қызметіне байланыстырады. Түрік фольклортанушысы Х. Дедебагы өз еңбегінде Қожанасырдың ерте жастан жан-жақты діни білім алып, Құранды жатқа білгенін және оның Сиврихисардағы медреседе сабақ бергенін айтады. Оның тұжырымына сәйкес, Қожанасырдың Конья және Ақшекир қалаларына қоныс аударуына «оның рухани ізденістері» [144, 58] себеп болған. Тағы бір түрік ғалымы Ф. Кёпрюлюдің «Қожанасыр рухани ұстаздардың қатарына қосылу мақсатында өз ауылынан қоныс аударған» [141, 22] деген пікіріне сүйенсек Х. Дедебагының пікірі ақиқаттан алыс емес.

Қожанасыр өмір сүрген ықтимал уақыт – XIII ғасыр сопылық ілім өркендеген ғасыр болып есептелетіні белгілі. Анадолыға жасалған моңғол шапқыншылығының нәтижесінде бұл өлкеге дәруіштер ілімі – сопылық ілім жеткен. Х. Дедебагы «Мәулана, Хаджи Бекташ және Юнус Эмре осы дәуірдің көрнекті өкілдері. Насреддин Ходжа бейнесі де осы кезеңге тиесілі. Оның Коньяда өмір сүргенін ескерсек Мәуланамен кездесуі әбден мүмкін» деп топшылайды [144, 58]. Дегенмен ғалым Қожанасырдың тәлімгерлері – Мәуланаының өзі құрметтеп, ұстаз тұтқан, ислам дінінің білгірлері Сейид Махмуд Хайрани мен Сейид Ибрагим Султан болғанын атап өтеді. Х. Дедебагының бұл тұжырымын Шимшек те қолдайды: «Насреддин Ходжаның тарихи тұлғасын қарастыратын болсақ, оның Сейид Махмуд Хайранидің рухани ағымына тиесілі болғанын байқауға болады, ол Пир Эби, Ходжа Джихан, Мәулана, Юнус Эмре, Хаджи Бекташ секілді сопылармен бір өңірде өмір сүріп, тығыз байланыста болған. Оның шариғат ұстанымдарын сақтап, имам болып, медреседе сабақ бергені белгілі» [181, 70].

Али Гюнвар «Насреддин Ходжа мемлекеттің біртұтас және мызғымас идеологиялық құрылымы ыдырай бастаған қоғамдық дағдарыс кезеңінде, сондай-ақ, көптеген экономикалық және әлеуметтік мәселелер туындаған уақытта адамдарды юмордың көмегімен исламдық моральдық парадигманың негізінде ақиқатқа бағыттап, оларға ой салған адам болды» деп жазады [182, 10]. Көптеген ғалымдар Қожанасыр есіміне қатысты фольклорлық мұраны сопылық көзқарас тұрғысынан қарастырады. Мәселен, Мевлананың немерелерінің бірі

Бурханеддин Челеби Қожанасыр туралы 121 анекдотты сопылық бағытта талдаған. Сондай-ақ, Сабри Тандоган Қожанасыр туралы анекдоттарды күлкі мен юмор материалы ретінде ғана қабылдамауымыз керегін айтады. Оның пікірінше, «егер оларды сопылық көзқарас тұрғысынан бағалайтын болсақ, онда адамзат алатын сабақ көп екенін анық аңғара аламыз». Исмаил Эмре де жоғарыда айтылған ойларға үндес «Насреддин Ходжа – ұлы сопы, ол өз анекдоттары арқылы сопылық ақиқат пен сопылық моральды насихаттағысы келеді» [183, 100] деген пікір білдірсе, Гюльдикен Қожанасыр бейнесін адамдарға дұрыс жолды көрсетіп, оларды жақсылыққа шақырып, жамандықтан тиып, ақиқатқа бағыттайтын әулиеге балайды. «Ол өзіне ғана тән бірегей жолды ұстанған. Шындықты айта отырып, қоғамның кемшілікті тұстарын түзеуге ұмтылған, астары терең ойларын орнымен қолдана отырып, халыққа түсінікті тілде сөйлеген» [184, 355]. Ж. Фейзиев те Қожанасыр сол уақытта өзіне тапсырылған рухани миссиясын атқарғанын, яғни қазылық қызметпен айналысқанын айтады. «Азаматтық-мүліктік істерге төрелік еткенде шариғат жолымен үкім шығарған» [15, 109]. Идрис Шах сопылар Қожанасыр образы арқылы мүридтердің сана-сезімін, таным жолдарын жетілдіруді көздегенін айтып, оның хикаяларының көп қабатты (көп өлшемді) болуы Қожанасыр бейнесінің ажырамас бөлігі деп санайды: «...сондықтан оны кез келген деңгейде түсінуге болады. Мұнда қалжың да, мораль да бар» [185, 81].

Сонымен қатар, кейбір ғалымдар Қожанасыр бейнесі Қытай фольклорындағы Сунь Укунь образымен ұқсас деген пікір білдіреді. Бірінші кезекте екі кейіпкердің де іс-әрекеттеріне маргиналдық сипат тән. Екіншіден олардың сөздері мен істерінде этикалық, діни астар аңғарылады [186, 1742]. Мәселен, Сунь Укун Сюаньцзан ілімінің ізбасарына айналғаннан кейін буддизмді тануға ұмтылады. Ал Қожанасыр есіміндегі парсы тілінен шыққан «ходжа» сөзі барлық түркі және араб тілдерінде кездеседі. Әуелгіде «Қожа» деп Орта Азияға ислам дінін таратып, исламның рухани тәлімгерлеріне айналған араб тілінің мұғалімдерін атағаны бізге тарихтан белгілі. Яғни Қытай фольклорындағы Сунь Укунь мен Қожанасыр арасындағы байланыс діни реңкке ие. Әрине, бұл салыстырудың сопылық ілімге қатысы болмауы мүмкін, дегенмен осы тұжырым арқылы Қожанасыр бейнесінің дінге байланысты екеніне тағы бір мәрте көз жеткіземіз.

Орыс әдебиетшілері де Қожанасырдың сопылық ілімін назардан тыс қалдырмаған. Түркі халықтарынан ғана емес, орыс фольклорынан да өз оқырмандарын тапқан бұл кейіпкердің сопылық табиғатын танығандардың бірі – Л.В. Соловьев. «Очарованный принц» повесінде «*И перед бесплотным зрением Ходжи Насреддина возникла где-то внизу, вдали, беседка, и в ней он увидел себя самого – спящим. – Твоя плоть на месте, где предается низменному телесному сну, в то время как твой дух находится в звездностранственном вещем бодрствовании, – заключил старец. – Тебе откроется многое, только сумей понять*» [19, 240] деген үзінді бар. Сондай-ақ, осы туындының оныншы тарауында Қожанасыр Қоқан базарында тордағы құстарды сатып алып, оларға бостандық сыйлайды [19, 241-247]. Т. Волохова осы шығармада Қожанасырдың назары тордағы құсқа түсуін оның сопылық ілімі бойынша ілгерілеуінің кезекті

бір сатысына теңейді. Оның ойынша, тордағы құстың еркіндікке қанат жайып, ұшып шығуы арқылы ол өз замандастарына бостандықтың бар екенін қарапайым тілмен түсіндіруге тырысқан.

Т. Волохова бұл повесть жазылған 1940-1950 жылдары сопылық туралы ашық жазу мүмкін емес еді, алайда Соловьев бұл ілімнің мәні мен мақсатын жақсы білді деп мәлімдейді [187, 237]. Н. Пригарина да Т. Волохованың пікірін қолдайды: «... Автор мұсылман дінін ұстанатын Шығыстың рухани мәдениетінің қыр-сырынан жақсы хабардар екенін көрсете отырып, шығыс даналығының концептуалдық тұжырымдарын пайдаланған» [188, 289].

Ал Э. Шафранская Соловьев жасаған «Ходжа Насреддин» бейнесінің даму үлгісі сопының даму моделіне сәйкес деп бағамдайды. Ол ақыл мен рухтың үйлесімін табуға және жаратушыны тануға бағытталған сопылық ілім мынадай төрт сатыдан тұрады деп топшылайды: «заңдарды ұстану (шариат), нысаптылық (риязат), ұғыну (маърифат), ақиқатты тану (хакикат)» [189, 89].

Ендігі кезекте қазақ фольклорындағы Қожанасыр бейнесінің сопылық қырына келер болсақ, ол туралы әзіл әңгімелер кеңес дәуірінде дұрыс талданбай келді. Дінтанушы Н. Нұртазина кеңес дәуірінде халық ауыз әдебиетіндегі ислам идеялары мен образдарына лайықты назар аударылмағанын айтады. «.. Олар бұрмаланып, мағынасы ислам, суфизммен байланысты кейіпкерлер немесе ой-пікірлер жасанды түрде көне дәуірдегі, шаманистік дүниетанымға жатқызылды» [67, 86] дей келе, Қожанасырдың әулие-дәруіштік образы бүркемеленгенін айтып өтеді. «Бұрынғы кезде қазақтар оны жәй «Қожанасыр» емес «Қожанасыр әулие» немесе «Қожанасыр дуана» деп атаған. Оның әзілі нәзік, сөздері мен жүріс-тұрысы тақуа, діндар, аңғал адамды танытқан» [190, 58]. Ғалым А. Айталы сопылар қалың көпшілікпен тығыз байланыс орнатқанын және олардың халық арасында үлкен беделге ие болғанын жазады. «Ал сопылық мәдениет қазақ даласына терең тараған, оның бір көрінісі Қожанасыр молланың халық жадында сақталуы» [191, 40].

А. Ахметбекова «Қазақ әдебиетіндегі сопылық поэзия» атты еңбегінде күлдіргі әңгімелерді сопылық әдебиеттің бір үлгісі ретінде қарастыру барысында қиындықтар кездеседі деп мәлімдейді. «Өйткені сопылармен байланысты қысқа әңгімелерде негізгі кейіпкерлер сопы не сопылықпен аты шыққан персонаждар болса, күлдіргі әңгіменің кейіпкері әпенділігімен, аңқаулығымен белгілі Қожа Насыр болып қалыптасты» [192, 43]. Оның айтуынша, оқырманға Қожанасыр сопылық ілімнің өкілі екені аңғарыла бермейді. Мұны А. Ахметбекова сопылар Қожанасыр жайлы әңгімелер арқылы өздерінің ілімдерін және сол ілімге тән ұғымдарды астыртын түрде ұтымды жеткізе білгендіктен деп түсіндіреді. «Сопылық дүниетаным, көзқараспен таныстығы бар адамдар Қожанасыр әңгімелерін тағылымдық тұрғыда қабылдаса, мән-мағынасын тура қабылдаушылар Қожанасыр әңгімелерін күлдіргі деп қана түсінеді» [192, 44] деп Қожанасырдың әңгімелерінің астарына үңілсек, сопылар шәкірттеріне қалай ой салса, Қожанасыр да оқырмандарына өзінің сөздері, іс-әрекеттері арқылы ой салып, философиялық мәселелерді тұспалдаудың көмегімен жеткізгенін айтып өтеді.

Х. Ақназаров ислам діні қазақ халқының тұрмысына сай келгенімен, арабтар мен қазақтардың қоғамдық құрылыстарында айырмашылықтар болғанын айтып өтеді. Оның айтуынша, ислам дінінің идеологиясы феодалдық қоғамның қажеттілігіне сай келген. «Қазақ қоғамына әлеуметтік қайшылықтар және мүлік теңсіздігі тән еді» [193, 9]. Қожанасыр бейнесі және бұл бейненің өзіне жүктеген міндеттері ислам дінін насихаттау жолында ғана емес, қоғамдағы осындай түрлі әлеуметтік қайшылықтармен күрес барысында да үлкен рөл ойнағаны анық. Бұл турасында А.Жақсылықов көшпелі қазақ қоғамында сөз өнері көп функцияны атқарғаны жөнінде мынадай ой білдіреді: «Ол тек қана рухани-эстетикалық қажеттіліктерді ғана атқарып қойған жоқ – сол сияқты қоғамдық қатынастарды реттеу функциясын өзіне алды» [194, 144]. Яғни Қожанасыр әділетсіздік, теңсіздік, надандық және т.б. қоғамдағы келеңсіз құбылыстармен күрескерлерді рухтандырып, халықтың ұлттық болмысын, мінезі мен идеологиясын қалыптастыруға елеулі ықпалын тигізді. Ал дін де, сопылық ілім де қоғамдағы түрлі келеңсіз құбылыстармен және адам бойындағы рухани кеселдермен күресуді мақсат тұтанының белгілі.

Сопылық ілім тариқаттар (рухани мектептер) арқылы таралады. Қазақ даласында сопылық ілімнің таралуы – түркілік рухани-мәдени кеңістіктің қалыптасуындағы аса маңызды тарихи құбылыс. Бұл ретте Қожа Ахмет Яссауидің есімі ерекше атап өткеніміз жөн. Ол – түркі сопылық әдебиетінің негізін қалаушы, ислам дінін түркі халықтарының дүниетанымына сай бейімдеп жеткізген көрнекті діни тұлға. Ахмет Яссауидің *«Диуани хикмет»* еңбегі сопылық ілімнің Орталық Азия және Дешті Қыпшақ аумағында кеңінен таралуына түрткі болған бірден бір қозғаушы күш еді.

Ж. Алтаев А. Яссауи адам болмысына және қоғамдағы келелі мәселелерге назар аударып, олардың шешімін табу жолында дәстүрлі мұсылмандықтан айырмашылығы бар ұсыныстар беретінін мәлімдейді. «Оның дүниетанымында этикалық ойлар да басым. Ясауидің этикалық көзқарастары құдай және оны тану ілімімен тығыз байланысты» [13]. Яссауи адам жанының тазалығы мен моральдық тұрғыдан жетілуді сопылық ілім позициясынан қарастыра келе, кейбір адамдарға тән даңғойлық, қызғаншақтық, екіжүзділік секілді жағымсыз әдеттер болатынын үлкен өкінішпен сипаттаған.

Сонымен, Қожанасыр бейнесінің қазақ даласына ену тетігінің ең маңыздыларының бірі – *сопылық ілімнің* таралуы. Бұл тұрғыдан Қожанасырды сопылық ілімнің фольклорлық бейнеге айналған өкілі деп танысақ, Яссауи – қазақ даласындағы сопылықтың негізін қалаған көшбасшы, діни ұстаз.

Сопылық дәстүрдің негізгі мақсаты – *рухани тәрбие.* Қожанасыр туралы әңгімелерде оның сопылық қырын танытатын мұндай принциптер жиі кездеседі.

«Бір күні Қожа ай жарығында екі қолын екі жаққа созып жіберіп, бақша ішінде шалжиып тұрған бір үлкен адамды көреді. Жалма-жан әйелін оятып:

- Тезірек садақ пен оқ әпер, – деп дыбыстайды. Алласына сыйынып, Қожа садақтың адырнасын шірене тартып, атып жібереді. Оқ дәл қарыннан барып тиеді.

- Ойнайтын адамын тапқан екен бәлем, – деп Қожа бір қоразданып қояды. – Қазір тиіспей-ақ қояйық, таң атқанша жаны жаһаннамға да кетер.

Қожа осыны айтады да, үйіне келіп, есікті іштен мықтап бекітіп алып, ұйықтап қалады. Таңертең бақшаға кірсе, түнде атқаны өзінің шапаны екен. Әйелі кешке жақын жуып, таң атқанша кеуіп қалсын деп іліп қойса керек. Оқ дәл кіндіктің тұсынан тиіп, шапанның дал-дұлын шығарып кетіпті, Қожа етпетінен жата қап, Тәңірге жалбарына бастайды:

- *О, жасаған, аман сақтағаныңа мың шүкіршілік. Осы кезде қасына әйелі келіп:*
- *Не болды? Жасағанға не деп жалбарынып жатырсың? – деп сұрайды. Сонда Қожа:*
- *Өй, ақымақ шіркін, көрмей тұрмысың, оқтың қайда тигенін? Сол кезде шапан үстімде болса, мен қайтер едім? – деп бүк түсіп, оқ тигенге іші ауырып жатқандай, бір қолымен ішін басып алып, Жасағанға тағы да жалбарынса керек»* [74, 55].

Сопылық дүниетанымның негізгі ұстанымы – адамның рухани кемелдікке жетуі жолындағы күресі, нәпсіні тазартып, Аллаға шынайы берілуі [195, 26] демекші, бұл әңгімедегі Қожанасырдың әрекеттері сол сопылық принциптердің халықтық фольклорда қандай формада көрініс табатынын айқын сипаттайды.

Әңгіменің басында Қожанасырдың түнде қауіптеніп, асығыс шешім қабылдауы адамның ішкі әлсіздігін, *нәпсінің* үстемдігін көрсетеді. Исламның сопылық дәстүрінде нәпсі – адамның ең үлкен жауы ретінде қарастырылады.

Табиғин ғалым Хасан әл-Басри былай дейді: «Расында, *нәпсі* жамандыққа бұйырушы. Аллаға бойұсынуда ол саған қарсы келсе, сен оған күнәлі істе қарсы шық» [196, 50]. Аталған мәселені Ахмет Яссауидің «Диуани хикметіндегі» мына жолдар одан әрі тереңдете түседі:

«Бұруға нәпсім жолдан бекінеді,
Еміптіп, елге қадірім кетіреді.
Ол серік сайтанға да етіп еді,
Еліртпей, басын жаншып-ездім міне» [197, 39].

Бұл хикметінде А. Яссауи нәпсінің жолдан тайдырушы күшін сипаттап қана қоймай, оған қарсы күрес жүргізудің қажеттілігін де айтады. Ол нәпсіні шайтанмен бірдей серіктес деп атап, оны жаншып, жеңу – рухани кемелдікке жетудің шарты екенін білдіреді.

Қожанасырдың қорқынышқа беріліп, эмоцияға сүйеніп әрекет етуі де осы көзқарас тұрғысынан нәпсінің адамды шатастыратын табиғатын бейнелейді. Қожанасыр өз әрекетінің салдарын ойламай, шапанын атып тастайды.

Оқиғаның шиеленісі таңертеңгі көрініс те жалғасады. Қожанасыр өз қателігін көрген сәтте Аллаға жалбарынып, шүкіршілік етеді. Бұл сәт сопылықтағы «тәубе» ұғымымен үндеседі. Тәубе – адамның қателігін түсініп, оны рухани сабақ ретінде қабылдауы ғана емес, сонымен бірге шынайы ниетпен Алладан кешірім сұрауы [198]. Қожанасырдың шүкіршілігі мен тәубесі сопылық дүниетанымдағы Жаратушыны әрдайым есте ұстау қағидасын еске салады. Бұл аспект Яссауи хикметтерімен де астасады, онда нәпсіні жеңу, тәубеге келу және шүкіршілік ету – рухани жетілудің негізгі шарттары ретінде суреттеледі.

Исламдық еңбектерде нәпсінің үш түрі аталады: бірінші – *әммара* (жамандыққа бұйырушы нәпсі), екінші – *ләууама* (сөгіс беруші нәпсі), үшінші –

мутмаинна (орныққан, тынышталған нәпсі) [199]. Бұл үш сатылы жүйе адамның рухани даму динамикасын көрсетеді және әрбір кезеңде адамның нәпсімен күресінің сипаты өзгеріп отырады.

Қожанасырдың бақшадағы оқиғасы – оның нәпсісінің алғашқы сатыда, яғни *әммара* деңгейінде болғанын айғақтайды. Мұнда Қожанасыр нәпсінің ықпалына еріп, эмоцияға беріліп, асығыс шешім қабылдайды. Бұл жағдай исламда жиі айтылатын «нәпсі әммара» – адамның бойындағы өзімшілдік, қорқыныш, асығыстық сияқты жағымсыз сипаттардың айқын көрінісі.

Ал енді төмендегі әңгімеде Қожанасыр бейнесі басқа сипатта ерекшеленеді. Яғни мұнда нәпсіге бой алдырған, кейіннен соған өкінген кейіпкерді көре аламыз.

Бір күні Қожа көк есегіне мініп, ұзақ жол жүріп, шаршап-шалдығып келе жатса, бір байдың үйінің сыртында кермеде сәйгүлік аты байлаулы тұрады. Қожа қызығып кетіп, болдырып келе жатқан есегін кермеге байлап, атқа мініп жүріп кетеді.

Аулына келген соң ағайындары:

– Қожеке, мынандай арғымақ атты қайдан алдың? – деп сұрағанда, жөндеп жауап қайырмай, мұрнының астынан міңгірлеп:

– Қайдан алушы едім, сатып алдым, – дейді.

Арада бірнеше күн өткен соң Қожаның аты көзден ғайып болады, түнде біреу ұрлап кетеді. Ертеңінде ауылдастары Қожадан:

– Атың қайда? – деп сұрайды.

Сонда Қожа ешнәрсе білмеген кісі құсап:

– Өз құнына сатып жібердім, – депті [74, 59].

Бұл әңгімеде Қожанасыр бейнесі дәстүрлі күлкі тудыратын тапқыр кейіптен гөрі, адам болмысына тән рухани әлсіздікті бейнелейтін күрделі тұлға ретінде көрініс табады. Кейіпкердің өзгенің мүлкіне қызығып, оны иемденуі – нәпсіге ерік беру әрекетінің көрінісі. Бұл тұста сопылық ілімдегі нәпсінің екінші түрі – «ләууәмә», яғни «өзіне сөгіс айтушы нәпсі» ұғымы өзекті сипат алады. Өйткені Қожанасыр жасаған ісінің теріс екенін іштей түйсініп, оқиға соңында: *«Өз құнына сатып жібердім»,* – деп астарлы өкініш білдіреді. Мұндай баяндау формасы арқылы мәтін адамның ішкі жан дүниесіндегі рухани тартысты ашып көрсетіп, тәрбиелік-дидактикалық маңызға ие болады.

«Күндердің бірінде Қожанасыр мініп жүрген есегін ұрлатып алыпты. Есегін ізден жүріп, жұрт көзінше:

– Бастан құлақ садақа, Құдайға шүкір, шүкір, – дей беріпті.

Мұны естіген жұрт Қожанасырдан:

– Бұныңыз қалай, сүйінгеніңіз бе, әлде күйінгеніңіз бе? Құдайға да шүкіршілік етесіз? – деп сұрапты.

– Неге шүкіршілік етпейін, – деді Қожанасыр күрсініп.

– Егер өзім үстінде болғанымда, нәлет ұрылар мені де қосып әкетер еді! Содан аман қалғаныма шүкіршілік қыламын, – депті» [74, 32].

Мұндағы Қожанасырдың есегін ұрлатып алғаннан кейінгі реакциясы – алғашқы қарапайым, табиғи эмоция емес, терең пайымдалған, сабыр мен

шүкіршілікке негізделген әрекет. Ол: *«Құдайға шүкіршілік етемін, себебі мен есектің үстінде болсам, мені де алып кетер еді»* деп жауап береді. Бұл сөздерден Қожанасырдың басынан өткен оқиғаға сырттай күйініп қана қоймай, оның астарындағы игілікті көре білу қабілетін аңғарамыз. Мұндай ойлау жүйесі ислам сопылық дүниетанымында нәпсінің үшінші сатысы – *орныққан нәпсіге* сәйкес келеді. Ол басына түскен кез келген жағдайдан тәлім алып, Алланың жазуына разылық білдіреді.

4-кесте. Қожанасыр әңгімелеріндегі ғибратты ойлардың діни кітаптардағы тұжырымдармен сабақтастығы.

Қожанасыр туралы әңгімелерден мысалдар	**Құран**	**Хадис**	**Ғалымдардың сөздері**	**«Диуани хикмет»** **А. Яссауи**
– Егер өзім үстінде болғанымда, нәлет ұрылар мені де қосып әкетер еді! Содан аман қалғаныма шүкіршілік қыламын, – депті [74, 32].	«Раббыңның әр нығметін ***шүкірлікпен*** жадыңда ұста және өзгелерге айтып жүр» (Дұха сүресі, 11-аят).	«Қанағат етуші ең көп ***шүкір*** еткендерден саналады» [200].	***Шүкіршілік*** жүрекке де, тілге де, дененің кейбір мүшелеріне де тиесілі [201, 139]	**«*Шүкір*** де Алла ризық бұйырғанға, Шарабын қанағаттың іштім міне» [197, 36]. «Жақсылық ***шүкір*** Алла жасай қалып, Құс көңілім әнін көкте салды, достар» [197, 50].
... Осы да шариғат жолына жата ма, таяққа қарап, билік айта ма екен? – десе керек. *Сонда Қожа:* *– Таяқпен ұрмай-соқпай қылмысыңды мойындатқаныма тәубе қылғайсың.*	«Шын мәнінде Аллаға тәубе, жамандықты білмей істеп содан соң дереу тәубе етсе, сонда олардың тәубесін Алла	«Адам баласының бәрі қателік жасайды. Солардың ішіндегі ең жақсылары жасаған қателіктері үшін тәубе ететіндері» [200, 172].	***«Құл әрбір сәтінде және әрбір уақытында тәубе етіп*** ***жүруі міндет»*** ***[202, 410]***	**«Тәубе қып, күнәм үшін құрағытты м, Сыйынып, патша Құдай келдім саған!» [197, 50].** **«Бітті өмірің,**

4-кестенің жалғасы.

Егерде қазы құсап таяқпен дүре соқтырып, жалған қылмысты мойындатсам, не айтар едің? – депті [74, 106]. ... О, тәубе, жасаған, әлгі айтылған ақылдың сырын жаңа түсіндім ғой, – дей берсе керек. Ақсақ Темір көреген Қожаның сөзін естіп қалды: – Қожа, неге сонша тәубешіл болып кеттің? – деп сұрайды. Сонда Қожа: – Тақсыр, мен саған кәрзеңкеге салып қызылша әкеле жатқанмын, жолда бір адам апарма деп тастатқан еді. Алда-жалда қызылшаны әкелсем, менің көрген күнім и е болмақ? Көзім шығып, басым жарылып, сау	қабылдайды. Алла әр нәрсені білуші хикмет иесі» (Ниса сүресі, 17-аят)			**кезек келді саған да, Күнәң үшін тәубе қыл, әй, пәтшағар!» [197, 117].**

Оларды Құран аяттарымен, хадистермен, түркілік сопылық іліммен салыстыра талдауға толық мүмкіндік бар. Сонымен қатар, әңгімелерде діни-сопылық дүниетанымға тән басқа да маңызды ұғымдар жиі ұшырасады. Мәселен, *Құдай, Құран, садақа, молда, ант, шейіт, жаназа, мазарат, пайғамбар, жәннат, тозақ, хор қызы, сопы, тәубе, шариғат, Тәңір, күнә, иман,*

намаз, ораза, пітір, қажылық секілді ұғымдар – бұл мәтіндерде үздіксіз көрініс табатын діни сөздер. Сонымен қатар, *шайтан, жын, періште, Адам ата, Фараон, Немрод, Шаддат* секілді діни мифологиялық бейнелер де Қожанасыр туралы әңгімелердегі тұрақты элементтер ретінде қалыптасқан.

Тағы бір айта кетерлік жайт, әңгімелерде діни тәрбие бірнеше деңгейде жүзеге асырылғаны байқалады. Біріншіден, кейіпкерлердің мінез-құлқы мен іс-әрекеттері діни аксиология тұрғысынан сарапталып, олардың бойындағы жақсы және жаман қасиеттердің айқындалуы арқылы оқырманға үлгі-өнеге, ғибрат беріледі. Мысалы, Қожанасырдың әділеттілікке ұмтылуы, нәпсіні тыйып, сабыр етуі, тәубеге келуі – исламдық құндылықтарға негізделген тәрбиелік үлгілердің көрінісі. Бұл жерде сопылық дүниетанымда кеңінен қолданылатын «кәміл адам» концепциясы да жанама түрде насихатталады, өйткені кейіпкердің әрекеттері өзін-өзі жетілдіру ұстанымына негізделген.

Екіншіден, әңгімелердің құрылымында дидактикалық қызмет айрықша орын алады. Әрбір оқиға соңында өмірлік сабақ немесе өнегелік тұжырым беріліп, тыңдаушыны немесе оқырманды тәрбиелеуге бағытталған моральдық қорытынды жасалады. Бұл тәсіл фольклорлық жанрға тән болғанымен, оның астарында діни тәрбиенің мақсаттары мен әдістері жатыр. Қожанасырдың өзін тәрбиелеу арқылы айналасындағыларға үлгі көрсетуі де – исламдық дүниетанымда маңызы зор «насихат» қағидасымен үндеседі.

Үшіншіден, Қожанасыр туралы әңгімелерде діни ақпараттық қызмет те жүзеге асырылады. Мәтіндерде Құран, хадис, шариғат талаптары және діни рәсімдер туралы деректер ұшырасып отырады. Өз кезегінде мұндай элементтер дін туралы білім аясын кеңейтуге мүмкіндік береді. Мәселен,

«Қожанасыр бір жомарт байға қонақ болады. Ол Қожанасырға бір жақсылық жасағысы келеді.

– Менен не тілегің бар? – деп сұрайды ол.

*– Маған **жүз жиырма мың** динар берші пайғамбарлардың санымен бірдей етіп, – дейді Қожанасыр.*

– Мақұл, – дейді бай, – тек сен пайғамбарлардың аттарын атап шық, ал мен әрбір атқа бір динардан төлейін.

*Қожанасыр Адам атадан бастап пайғамбарларды санай бастайды, бірақ **жиырма бестен** асыра алмайды. Бай жиырма бес динар береді. Басқа пайғамбарларды Қожанасыр қанша тырысса да, есіне түсіре алатын емес, сосын ол:*

*– **Фараон, Немрод, Шаддат...** – деп шұбырта жөнеледі.*

– Ау, бұларың пайғамбар емес қой ... – деп, бай наразылық білдіреді, бірақ Қожанасыр оның сөзін бөліп:

*– Қызық адам екенсің**! Олар тәңірі құрметіне талап еткендер** ғой, ал сен оларды пайғамбар санағына жатқызғың келмейді, – дейді.*

Бай Қожанасырға тағы да үш динар беріп, қайтып жоламайтындай болған екен» [74, 175].

Қожанасырдың байдан жүз жиырма мың динар сұрауындағы бұл сан пайғамбарлар санымен байланысты. Мұндай дерек діни мәлімет берудің бір формасы. Дегенмен, Құранда пайғамбарлардың нақты саны жайлы мәлімет жоқ.

Құранда: *«Расында сенен бұрын да елшілер жібердік. Олардың кейбірін саған баян еттік те, кейбірін баян етпедік»* (Ғафыр сүресі, 78-аят) делінген. Бұл аят пайғамбарлардың саны көп екенін меңзейді, бірақ олардың толық тізімі берілмейді.

Ал хадис деректерінде пайғамбарлардың жалпы саны туралы риуаяттар кездеседі. Бір риуаятта пайғамбарлардың саны 124 мың деп көрсетілсе, кейбір деректерде 224 мың пайғамбардың жіберілгені айтылады. Құранда есімі аталатын пайғамбарлар саны – 25. Міне, Қожанасыр әңгімесінде де осы 25 пайғамбардың есімімен шектеліп қалатыны – Құранда бекітілген пайғамбарлар тізімінің ықпалы.

Әңгімеде аттары аталған Фараон, Немрод, Шаддат – Құранда жиі кездесетін, бірақ пайғамбар емес, керісінше, пайғамбарларға қарсы шыққан бейнелер. Мысалы, Фараон – Мұсаның қарсыласы, Немрод – Ибраһим пайғамбармен күрескен билеуші, ал Шаддат туралы деректер ислам аңыздарында кездеседі.

Қожанасырдың байға: *«Қызық адам екенсің! Олар тәңірі құрметіне талап еткендер ғой, ал сен оларды пайғамбар санағына жатқызғың келмейді»* деген жауабы астарлы ирониға құрылған. Мұнда ол сөзін әдейі теріс қолдану арқылы өз мүддесін жүзеге асырып отыр.

Қожанасыр бейнесін сопылық ілімнің өкілі ретінде қарастыруға түрткі болатын атрибуттардың бірі – оның киімі. Нақтырақ айтқанда, Қожанасырдың есімі аталғанда бірден ойға оралатын сәлдесі мен шапаны. Шапан (пар. чапан) – сырт киім, шапан [51, 624]. Сәлде (пар. сәлле) – басқа орайтын шалма [51, 507]. Қожанасырдың сәлде киюін бірнеше аспектіде қарастыра аламыз: біріншісі – сәлде даналық пен білімнің көрінісі тәрізді, яғни даналық символы. Қожанасыр туралы әңгімелерде оның тауып айтылған ұтымды әрі даналыққа толы ой-пікірлері жиі ұшырасады, ал оның бейнесіне сәлденің тән болуы оның данагөй екенін дәйектей түседі. Екіншісі – сәлде көптеген елдердің, атап айтқанда, Орталық Азия мен Таяу Шығыс халықтарының мәдениеті мен тұрмыс-салтындағы маңызды элементтің бірі. Қожанасырдың басына сәлде киіп жүруі оның осы мәдениет өкілі екенін танытатын бірден бір айғақ. Шапанға келер болсақ, ол Қожанасырдың әлеуметтік мәртебесінің белгісі ретінде қызмет етуі мүмкін. Әңгімелердің басым бөлігінде Қожанасырдың материалдық жағдайы мәз емес сипатта суреттелгенімен, оның бейнесінің ұстаз, оқытушы немесе данагөй деген қырларын ескеретін болсақ, шапан киіп жүруі өте орынды.

Түрік фольклорында Қожанасыр сәлдесі әдетте ақ түсті, бұл оның рухани ұстаз немесе медресе оқытушысы ретіндегі қызметіне сай келеді. Ал басқа халықтарда оның сәлдесінің түсі мен формасы жергілікті өңірдің мәдениетіне сәйкес бейімделіп, өзгеріп отырады. Мәселен, «Бөліп киейік» [74, 71] деген әңгімеде «Қожанасыр басындағы **қалпағын** алып, оны да екі бөледі де, жартысын әлгі кісіге береді» деген сөйлем бар.

Қожанасырдың сәлдесі және оның сопылық болмысы туралы баяндалған туындының бірі – «Әңгіме сәлдеде тұрса».

«*Қожанасыр басына сәлдесін орап, көшеде келе жатады. Біреу қарсы кездесіп:*

- *Тақсыр, мына хатты оқып беріңізші! – деп жалынады. Қожа:*
- *Хат білмеуші едім. Оқи алмаймын, – дейді.*
- *Басыңызда сәлдеңіз бола тұрып, хат білмеуіңіз қалай? – дейді. Қожа өз сәлдесін оның басына кигізе қойып:*
- *Әңгіме сәлдеде болса, ал өз хатыңды өзің оқи ғой! – депті*» [74, 73].

Қожанасырға жолай кездескен адам оның сәлдесін көріп, оны хат танитын ғалым немесе діни ілім таратушы деп ойлаған. Яғни кезіккен адам сәлденің сыртқы мәніне, оның қоғамда қалыптасқан діни немесе ағартушылық мәртебесіне көңіл бөледі, бірақ Қожанасырдың ішкі дүниесін назардан тыс қалдырады. Қожанасыр хатты оқи алмайтынын айтқанда *«Басыңызда сәлдеңіз бола тұрып, хат білмеуіңіз қалай?»* деп дүрсе қойып, жазғыруға көшеді. Оның ойынша, басына сәлде кигеннің бәрі хат тани білетін, оқыған адамдар. Алайда ол адамның Қожанасырды айыптауы – оның рухани адасуын білдіреді. Яғни адамдардың өзгелерді сыртқы бейнесі, материалдық жағдайы, киген киімі мен қоғамдағы мәртебесіне қарай бағалап, олардың білімін, ішкі әлемін, рухани дүниесін ескермеуін білдіреді. Ал Қожанасыр сәлдесін шешіп, сол адамның басына кигізу арқылы «сәлде кигеннің бәрі хат танитын ғалым» деген иллюзияны жоққа шығарады. Бұл сопылық ілімдегі пішін мазмұнның қандай екенін көрсете алмайды, ал мазмұн пішіннің қалай қалыптасатынын көрсетеді деген тұжырымға саяды. Осылайша, Қожанасыр ақиқатты сыртқы бейнеден емес, ішкі мазмұннан іздеу керегін мәлімдейді. Қожанасыр өзінің сәлде кигеніне қарамастан «*хат білмеуші едім*» деп шындығын айтады және жалған данагөй немесе ғалым болып көрінуге ұмтылмайды. Бұл да шынайылық пен ішкі адалдықтың, ақиқатқа бар ықыласымен берілгендіктің айқын көрінісі.

«Бір күні Қожанасырға бір кісі келеді. Қожа оны қуанып қарсы алады. Күні бойы қонақ етеді, екеуі әңгімелесіп отырады. Кетерде Қожа қонағынан:
- *Осы сенің атың кім еді? – деп сұрайды.*
- *Ау, сен мені танымадың ба?*
- *Жоқ, танымадым.*
- *Онда қалай қуанып қарсы алдың?*
- ***Сәлдең мен шапаныңды** көріп, өзім екен деп қалдым, – дейді Қожа»*

[74, 74]. Бұл әңгімеден де сопылыққа ілімге тән «әмбебап Мен» – яғни кез келген тіршілік иесінде Жаратушының көрінісі бар» деген түсінікті байқаймыз. Сопылық ілімді зерттеумен айналысқан М.А. Маматов өзінің «Сущность суфизма» атты еңбегінде аль-Бистамидың «Жаратушының тұтастығы жайлы ойға терең батқан кезде өзіндік «Мен» толық жойылып, басқа бір рухани сезім пайда болады» деген тұжырымы жөнінде сөз қозғайды. Осылайша Қожанасырдың қорытынды сөзін әңгімедегі кейіпкерлердің рөлдері функционалдық тұрғыдан ауысуы деп түсіндіре аламыз: «...мұсылмандық мистицизм үшін «Сен менсің» – «Ал мен Сенмін» деген күйді қалыптастырды» [203, 110]. Қожанасыр қонаққа «*Жоқ, танымадым*» деп, одан кейін «*Сәлдең мен шапаныңды көріп, өзім екен деп қалдым*» деуі сопылық болмыстың тұтастығынан хабар береді. Ол өзіне ұшырасқан кез келген адамды қуана қарсы алады, қабылдайды, өйткені олардың әрбірінен Жаратушының көрінісін аңғарады.

«Сопылық құрып, жайы келсе, әулие атанғысы келіп жүрген біреу Қожадан:

- *Айтшы, мен қашан өлемін? – деп сұрайды.*
- *Оны Құдайдан сұра, – десе керек Қожа.*
- *Жеті қат көктің үстіндегі көзге көрінбейтін Құдайдан қалай сұраймын? – дейді.*
- ***Сопы бола тұрып, Мұхамбет пайғамбардың пыраққа мініп, әп-сәтте көкке ұшып, Құдаймен тілдесіп келгенін білмейсің бе? Сен де сөйт.***
- *Мен пайғамбар емеспін ғой. Сонда Қожа:*
- *Ендеше әулие боламын деп әуреленбей-ақ қой, – депті»* [74, 66].

Мұнда Мұхаммед пайғамбардың Исра және Миғраж оқиғасына сілтеме жасалады. Ислам сенімі бойынша, пайғамбар түнгі сапарында пыраққа мініп, алдымен Құддысқа (Иерусалимге), сосын жеті қабат көкке көтеріліп, Алламен тілдескен. Бұл оқиға Құранның *Исра сүресінде* және басқа да көптеген хадистерінде баяндалады.

Қожа сұрақ қойған сопыға дәл осы діни деректі еске салып отыр: пайғамбардың пыраққа мініп көкке көтерілуі ислам іліміндегі аса маңызды сенімдік оқиғалардың бірі ретінде көрініс тапқан.

А. Яссауи хикметінде былай делінеді:

«Аллаға шын ғашықтар пырақ мініп,
Шырқырар құштарлығын шырақ қылып» [197].

Біздің пайымдауымызша, мұндағы «шын ғашықтар» – Мұхаммед пайғамбар мен «пырақ», сондай-ақ, олардың Миғражға көтерілуі.

А. Яссауи хикметінде де, Қожанасыр туралы әңгімелерде де «пырақ» образы және Миғраж оқиғасына тікелей сілтеме жасалуы – түркі сопылық әдебиетінде исламның негізгі сенім-нанымдарының кеңінен таралғанының айғағы.

Әңгіме мәтінінде Қожа сопының «мен қашан өлемін?» деген сұрағына: *«Оны Құдайдан сұра»* деп жауап береді. Бұл жауап Құран іліміне сай келеді. Құранда: *«Әрбір тірі жан (бір күні) өлімнің дәмін міндетті түрде татады»* (Әли Имран сүресі, 185-аят) және *«Өлімнің қашан келетінін ешкім білмейді»* деген мазмұн бірнеше жерде қайталанып айтылады (Лұқман сүресі, 34-аят). Осылайша, Қожа діни тұрғыдан дұрыс бағыт-бағдар көрсетіп отыр, яғни, адамның тағдырына қатысты білім Алланың құзырында екенін меңзейді.

Қожанасыр туралы күлдіргі әңгімелерде оның ирония, юмор мен абсурдты тиімді пайдалану арқылы өз жолында кездескен кедергілер мен мәселелерді еш қиындықсыз еңсеріп, жеңіске жетіп отырғаны жиі кездеседі. Осындай әңгімелерден, оның ғибраттық мән-мағынаға толы ойларынан және жалпы түркі фольклорындағы жиынтық бейнесінен сопылық ілім мен даналықтың көріністері байқалады. Алайда оның сабақтары, тәлім-тәрбиесі мен даналығы қатаң қағидамен қақпайланған шектеулер арқылы емес, сындарды сатира, орынды әзіл-қалжың, ұтымды сөз, ұтқыр ой арқылы өз «шәкіртін» табады. Кейде оның іс-әрекеттері, шешімдері немесе сөздері түсініксіз, қалыптан тыс болып көрінуі мүмкін, дегенмен соңында мұның бәрінің өз түсіндірмесі не діттеген мақсаты бар болып шығады. Бұл да сопылық ілімге тән маңызды белгілердің бірін – заттың

не құбылыстың, сөздің не іс-әрекеттің сыртқы пішініне емес ішкі мазмұнына үңілу және оны көре білуді аңғартса керек.

Халықтық юмор мен ирония арқылы берілетін діни-этикалық сабақтар исламдық дүниетанымның терең тамыр жайғанын және оның тұрмыстық санада маңызды орын алғанын айғақтайды. Қожанасыр жайлы әңгімелердегі діни деректер мен діни-этикалық мазмұн халықтың діни санасын қалыптастыруда және діни тәрбиені насихаттауда маңызды рөл атқарған мәдени құбылыс ретінде танылады.

2.3 Қожанасыр туралы әңгімелердегі қозғалыс, уақыт және кеңістік категориялары

Қожанасыр бейнесі әрдайым қозғалыс үстінде, тоқтаусыз ізденіс жолында көрініс табады. Оны іс-әрекетсіз, қимылсыз бір орында елестету мүмкін емес. Есегіне мініп жолға шығады, көрші ауылдарға сапар шегеді, базарлайды не болмаса хан сарайын бетке алады. Оның өмірі – үздіксіз жол, үздіксіз ізденіс, үздіксіз күрес. Осы жолда небір адамдарға жолығады, кейбірімен мұңдас, кейбірімен сырлас болады, енді біріне қарсы шығып, әлсіз тараптың қорғаушысына айналады, келесіде әлдекімнің оғаш қылығына сыпайы күлкімен сабақ берсе, арасында өзгелердің әжуасына өзі де қалып жатады. Сөйте тұра, әділеттілікті, адалдықты іздеуден тынбайды. Жолында кездескеннің мәселесін шешіп, өзінің тапқыр сөзін, дана шешімін күткен ортаға ұмтылады. Осылайша, Қожанасыр түрлі кеңістіктерді ауыстырып отырады. Мұны біз ол туралы әңгімелерден де байқаймыз: «Қожанасыр бір күні ағаш кесіп әкелуге қалың ну орманға *барады*», «*Кетіп бара жатқан* Қожа мойнын бұрып артына қараса, шулаған дауыс та шығыпты», «*Жол жүріп бара жатқан* Қожанасыр бір топ балалардың ойнап жүргенін көреді», «Қожанасыр *саяхаттап бір қалаға барады*», «Қожанасыр бір айлы түнде есегіне мініп, *ауылына бара жатыр еді*», «Бір күні Қожа май сатып алу үшін *базарға барады*», «Қожанасыр шаштаразға сақал-мұртын алдыруға *барады*», «Қожанасыр есегін сату үшін базарға *кетіп бара жатыр екен*», «*Жол жүріп бара жатқан* Қожанасыр бір сарқырап ағып жатқан ағысы тез үлкен арыққа тап болады», «Бір күні Қожанасыр досының үйіне *қонақ болып барады*» [74].

Оның осындай үздіксіз сапары мен ізденісі барысындағы айырылмас серігі – есегі. Жалпы әлем әдебиетіндегі «есек» бейнесі – астарлы әрі көп мағыналы символ. Әдетте «есек» бейнесі қырсықтық, ақымақтық секілді ұғымдармен байланыста қарастырылады, дегенмен түрлі шығармаларда терең символикалық мағыналарға ие болады. Ерте кезеңде ол ақымақтық, қырсықтық және тоғышарлықтың символы ретінде суреттелсе, уақыт өте келе оның бейнесі де күрделеніп, төзімділік пен табандылық секілді жаңа сипаттарға ие бола бастады

Есек бейнесі адамның бойында ұшырасатын ашкөздік, менменшілдік және надандық секілді теріс қасиеттерді кейіптеу үшін белсенді түрде пайдаланылады. Тіпті кейбір шығармаларда ол өзін басқалардан жоғары қоятын антогонист (Чарльз Диккенс «Екі қала туралы повесть») рөлінде кездесіп, моральдық принциптерді аттап өтіп, өз мақсатына жету үшін бар күші мен мүмкіндігін

салады. Осылайша, әлем әдебиетіндегі есек образы қоғамның, бұқара халықтың дүниетанымы мен құндылықтарындағы өзгерістерді бейнелейді. Қожанасыр да бұқара халықтың әділетсіз билеушілермен, әлсіздердің күштілермен күресі жолында туындаған бейне. Демек екі бейне де уақыт ағымымен қатар дамып, күрделеніп, әбден кемеліне жетіп толыққан бейне. Есек ақымақтық пен надандықтан бастап төзімділік пен табандылықтың символына дейінгі эволюциядан өтіп, бүгінгі таңда қызықты әрі жан-жақты кейіпкерге айналды. Осылайша, «есек» бейнесінің әлем әдебиетіндегі шығу тарихын зерделеу әдеби шығармалардағы бұл кейіпкердің түрлі интерпретацияларын ұсынады.

Көбінесе есек әдеби туындыларда бақылаушы ретінде әрекет етеді, ол өзінің мәртебелік позициясына қарамастан кеңестер мен ескертулер бере алады. Бұл екі ұштылық кейіпкерді образдық тұрғыдан күрделендіріп, оқырмандарға өздерінің кемшіліктері мен олқылықтарын түсінуге мүмкіндік береді. Есекті әзіл-қалжыңның объектісі ретінде ғана емес, сонымен бірге даналықтың бейнесі ретінде қарастыру халық философиясын қабылдау және түсіну жолында жаңа көзқарастарды қалыптастырды десек те болады.

Есек бейнесін зерттеу барысында теориялық еңбектер, оның ішінде әдеби тіл сөздігі, сонымен қатар, М.З. Улаков, Е.Р. Куриловичтің еңбектері, атап айтқанда, сөздердің лексика-семантикалық мағыналары жөніндегі ғылыми еңбектері қарастырылды. Әдебиеттегі жануарлар бейнесі, олардың формалары мен функцияларын талдау мақсатында Ж. Деррида, В.Я. Пропп, С. Кумба, Е.А. Костюхин, Е.В. Лозинская, Ш. Лу, О.Ю. Осьмухинаның еңбектері нысанға алынды. Қожанасыр мен есек бейнесінің өзара байланысын айқындау үшін Г.Қ. Қортабаева, М. Сатинбекова, Б. Ыбырайым, Ф.И. Челеби, С.А. Жомерт, Р.Ф. Буррил, О. Огузхан, И. Шах және т.б. ғалымдардың тұжырымдарына шолу жасалды.

Әдебиеттегі жан-жануарлардың бейнелері адам табиғатын, әлеуметтік қарым-қатынастарды және философиялық идеяларды бейнелеуде маңызды рөл атқарады. Жануарлар көбінесе авторларға еркіндік, әлеуметтік мәселелер, адам болмысы және моральдық дилеммалар сияқты күрделі тақырыптарды зерттеуге мүмкіндік беретін символдар ретінде әрекет етеді. «Кейінгі жылдардағы зерттеулер жануарлардың шығармаларда нарраторлар немесе баяндаушы авторлар ретінде көрініс табуы оның фокализациясынан бастап қақтығыстар мен фабулалық құрылымына дейінгі түрлі аспектілеріне ықпал ететінін көрсетті. Зерттеушілердің анималистік бейнелерге, яғни «жануарлардың әдеби мақсатта пайдаланылуына» емес, жануарлар мен адам арасындағы екі тараптық қарым-қатынасқа баса назар аударуына дәп осы анималистік нарратология әсер етті» [204, 30]. Осылайша, әдебиеттегі жануарлардың бейнелері сюжетті ғана емес, шығармалардың философиялық астарын да қалыңдата түседі, бұл авторларға адамның табиғаты мен оның әлемдегі орны туралы маңызды сұрақтарды талқыға салуға мүмкіндік береді. Олар адамның жеке және ұжымдық тәжірибесін түсінудің және пайымдаудың қуатты құралдарына айналды. Әдеби шығармалардағы жануарлар көбінесе көркемдік қана емес, сонымен қатар, символдық функцияны да орындайды, өйткені олар арқылы адами қасиеттерді, ақаулар мен қақтығыстарды шынайы баяндауға болады. Мәселен, Эзоптың

мысалдарында жануарларға адами қасиеттер таңылады, бұл қоғамның кемшіліктерін әшкерелеуге, сонымен қатар, түсінікті әрі көрнекі тілді қолдана отырып, көпшілікке моральдық қағидаттарды дәріптеуге мүмкіндік береді. «Сатиралық эпостағы жануарлар әлемі ақиқат әлемнің қисық айнасы тәрізді. Жануарлардың бейнесіне мұқият үңілгенде адамдардың бейнесі оңай аңғарылады» [205, 200]. Яғни әдебиеттегі жануар бейнесі адамның психологиялық портретін барынша жан-жақты, толығырақ сипаттау үшін қолданылуы мүмкін. Мәселен, Дерриданың пайымынша, «адам» (human) сөзінен жекеше түрдегі «А» бас әрпі арқылы өзгеше анықталатын «Жануар» (animal) сөзі жануар/адам дуализмін күшейтетін негізгі құрал болып саналады [206, 400]. Ши Лудың пікірінше, әдеби шығармалардағы жануарлардың символикалық бейнесі сыртқы пішіні бойынша ғана жануар, ал ішкі мазмұны бойынша өте ауқымды мағыналарды қамтиды. «Ондағы жануар бейнесі көмескі; автор оны метафора ретінде, яғни көркем шығарманың реңкін кіргізу үшін қолданады. Авторлар шығармаларда жануарлардың пішіндері мен адамдардың мінез-құлқын біріктіріп, күнделікті тұрмыс пен даналықты жанама бейнелейді» [207, 194]. Қаламгерлер немесе әдебиет сыншылары жануарларды негізгі фокусқа ала отырып, адами қатынастардың табиғатын және олардың адам өміріндегі ұғымдық орнын кешенді зерттей алады. «Әдетте жануарлардың символикасы жануар мен адамға тән белгілерді қамтиды, ал шығармадағы жануар белгілі бір адамның бейнесіне және лауазымына тікелей байланысты, өз кезегінде бұл оның ауыспалы мағынасын түсінуге негіз болады» [208, 59]. Әдебиеттегі есек бейнесі де қоғамдағы кереғар құбылыстарды, адам бойындағы теріс қасиеттерді сипаттау мақсатында жиі қолданылатын символикалық кейіпкерлердің бірі екені осы тұжырымды бекіте түседі.

Әдебиеттегі есек бейнесі түрлі тарихи кезеңдер мен мәдениеттерге тән шығармаларда кездеседі. Әдеби шығармаларда кезігетін есек бейнесінің бірнеше мысалдарын келтіре кетсек: ежелгі грек мифологиясы, Мигель де Сервантес «Айлакер идальго Ламанчалық Дон Кихот», Александр Дюма «Графиня де Монсоро», Луций Апулей «Метаморфоза немесе Алтын есек», «Роланд туралы жыр», Ф. Достоевский «Идиот», Чарльз Диккенс «Екі қала туралы повесть», Александр Пушкин «Песнь о вещем Олеге», Қожанасыр хикаялары және т.б.

Ендігі кезекте әдебиеттегі есек образының эволюциясына назар аударсақ, Апулейдің «Метаморфозасында» Луций есімді кейіпкер сиқырды оңды-солды қолданудың нәтижесінде есекке айналады. Луций есекке айналып, адам қалпына қайта келгенше басынан түрлі оқиғаларды өткереді. Қиындықтар мен қауіп-қатерлерге кезігеді, дегенмен адалдығы мен зұлымдыққа қарсы үздіксіз күресі оны жеңіске жеткізеді. «Метаморфозадағы» «есек» бейнесі кейде сана және адамгершілік секілді игі қасиеттерден басым түсетін адам тұлғасының «хайуандық» бөлігін бейнелейді. Луцийдің бұл оқиғасы әр адамның бойында беткі және көлегейлі тұстар болатынын және осы екеуінің арасында теңгерім болмаса мұндай қауіпті жайттарға кезігу мүмкін екенін насихаттайды.

Сонымен қатар «есек» бейнесі библия мәтіндерінде де маңызды рөл атқарады. Мысалы, онда есек Ваалдың көлік құралы ретінде сипатталған, мұндағы сюжет бойынша есек иесінің өмірін сақтап қалады. «Роланд туралы

жыр» секілді орта ғасырлық шығармаларда «есек» бейнесі түрлі кейіпкерлердің ақымақтық, ашкөздік және қатыгездік тәрізді теріс қасиеттерін көрсету үшін қолданылған. Федор Достоевскийдің «Идиот» романындағы есек бейнесі ақымақтық пен надандықтың символы ретінде сипатталады. Настасья Филиппинова, Ипполит Терентьев секілді кейіпкерлер тұлғалық ахуалдарын өте төмен деңгейде бағалағандықтан өздерін «есек» деп атайды. Мұндағы есек бейнесі өз іс-әрекетіне, жай-күйіне талдау жасауға қабілетсіз, ақыл-ессіз тіршілік иесі ретінде ұсынылған. Чарльз Диккенстің «Екі қала туралы повесть» атты шығармасындағы есек образы да қырсықтық пен ойсыздық ұғымдарын қамтиды. Бас кейіпкер Сидни Картон өмірге және айналасындағы жандарға өзінің немқұрайлылығын суреттеу үшін өзін «есекпін» деп бағалайды. Бұл шығармадағы есек бейнесі адамның өзін-өзі кемсітуі, сынауы секілді қызметтерді атқарады. Бұл жөнінде фольклортанушы В.Я. Пропп «сатирада адам жануардың деңгейіне дейін төмендетіледі» деген пікір білдірген. Оның ойынша, жануарларды адамға айналдыру кейде оқиғаны абсурдтық жағдайларға дейін жеткізеді, сәйкесінше бұл «қисынсыздық» сатиралық шығарманың әсерін күшейте түседі [209, 50].

Есек – Қожанасыр туралы әңгімелердегі басты кейіпкерлердің бірі әрі оның айнымас серігі. Кейбір әңгімелерде ол Қожанасырдың қырсық-қыңыр мінез танытатынын байқасақ, келесі жолы ол ақымақ адамның кейпіне енеді. Қожанасырдың есегі оның бейнесін толықтырып, бояуын қанықтыра түсетіндей. Өйткені есек ұғымымен қатар ақымақтық, қырсықтық, көнбістік секілді түсініктер қатар жүреді. Қазақ әдеби тілінің сөздігінде «Кер есек, көк есек» деген тіркестер кездеседі. Мұнда алғашқысы «керітартпа; қыңыр, бірбет» деген мағынаны білдірсе, кейінгісіне «көнбіс жан, істің құлы, жұмсауға қолжаулық адам» деген түсініктеме берілген [210, 399].

Орыс тілінде есек сөзі ақымақ, ойы таяз және қыңыр адам деген мағынаны білдіреді. Дегенмен бұл сөз қарапайым, аққөңіл, аңғал адамды да сипаттауы мүмкін. Е.Р. Курилович өзінің «Заметки о значении слова» атты мақаласында ауыспалы, метафоралық мәнге ие бұл сөз туралы былай жазған: «Есек сөзін (I – жануар, II – ақымақ немесе қырсық адам) қарастырсақ, II мағына ауыспалы, қосымша мағына екеніне күмәнданбаймыз» [211, 78]. Яғни орыс тіліндегі есек зоонимі салыстыру кезінде қолданылады: біріншісі – өте ақымақ, ой-өрісі тар адам туралы айтқанда; екіншісі – ақымақтау, дегенмен өте қарапайым және аңқау адам туралы сөз еткенде. «Ауыспалы эшек – «есек» атауымен сана-сезімі төмен, ойсыз адамды атайтын болса, «ишак» сөзі тәрбиесіз, дөрекі, әдепсіз адамды білдіреді. Сонымен қатар, эшек сөзі «жолы болмайтын жұмысшы, аз еңбекақы үшін көп жұмысты атқаратын адам» мағынасын береді» [212, 96].

М.Сатинбекова Қожанасыр туралы әңгімелерде есек бейнесінің жиі кездесуінің екі себебі бар деп бағамдайды. Бірінші себепке сәйкес, ол Қожанасыр туралы әңгімелердегі есек бейнесін басқа түскенге көніп, бар ауыртпашылықты қайыспай көтеретін қара халыққа теңейді. «Екінші жағынан, есек мініске қолайлы, әрі халықтың қолы жетімді, кең таралған жануар болғандықтан Қожанасыр хикаяларында үнемі бой көрсетеді» [213, 296]. Ал әзірбайжан халқындағы Қожанасыр туралы әңгімелерді зерттеген Ф.И. Челеби сатиралық

кейіпкерлердің жылқы емес, есек мінуінің өзіндік символикалық мәні бар деген тоқтамға келеді. «Өйткені сатиралық шығарманың басты кейіпкері әдетте өте ақылды, қу, қарапайым халықтың өкілі, әрі көпшіліктің, бұқараның мүддесін қорғайды. Сондықтан ол ешқашан халықтан жоғары тұра алмайды, яғни атқа міне алмайды» [214, 181]. А. Гокташ және Ш. Бойраз тәрізді түрік фольклортанушылары да М.Сатинбекова мен Ф.И. Челебидің тұжырымын нығайта түседі. А.Гокташтың айтуынша, Қожанасыр өз уақытында үлкен лауазымдарды атқарған адам ретінде бейнеленгеніне қарамастан ол үнемі есекпен жүрген. «Әдетте атқа мінетін мемлекет қызметшілерінен Ходжаның ерекшелігі – үнемі есекке мініп жүруі. Оның анекдоттарындағы есек бейнесінің тұрақтылығы Ходжаның қарапайым халыққа тиесілілігін растайды. Егер есек оның халыққа тән екенін көрсетсе, басындағы сәлдесі мемлекеттік билікке қатысы бар екенінен хабар береді» [215, 125]. Ш. Бойраз есекті «Қожанасырдың материалдық тұрғыдағы кедейлігінің көрінісі» деп есептейді. «Жылқы есекпен салыстырғанда, әлдеқайда күшті, жылдам әрі асыл текті, сондықтан оның құны да қымбат. Оған иелік ету үшін бай болу керек. Сол себепті Қожанасырда ат жоқ. Есек қарапайымдылықты, кедейлікті білдіреді. Қожанасырдың болмысы мен өмір салтына аттан гөрі есек көбірек сай келеді» [216, 9].

Қожанасыр туралы «Есек үйде емес» деген әңгімеде Қожанасырдың аңғалдығын аңғарту үшін қорадағы есегі ақырады. Ал есек сұрай келген кісі ренішін білдірген уақытта Қожанасыр «ақылсыз есектің сөзіне еліккенің не?» деп жауап қату арқылы есектің ақылсыз жануар екенін білдіреді. Мұндағы есек бейнесі ақылсыздық ұғымымен байланыстырылған, десе де Қожанасырдың ыңғайсыз жағдайда қалмай тосыннан шешім тауып кеткенін суреттеу барысында есек бейнесі ұтымды қолданылған:

«*Қожадан бір кісі есегін сұрап келеді. Қожекең «есегім үйде емес» деп жауап береді. Сол уақытта есек қорадан ақырып жібереді. Есек сұрап келген кісі Қожаның алдағанына ренжіп:*

- *Қожеке, аппақ сақалыңызбен өтірік айту сізге лайық емес қой, – дейді.*

Сонда Қожа есегінің мезгілсіз ақырғанына ашуланып, әрі әлгі адамға былай дейді:

- *Е, ақымақ, аппақ сақалыммен айтып тұрған менің сөзіме сенбей, ақылсыз есектің сөзіне еліккенің не? Бар, есек үйде емес, үйде болғанмен күйде емес, – деп шығарып жіберіпті*» [74, 37].

Бұл әңгіме жөнінде түрік ғалымы Четиндаг Сюме «Сен есекке сенесің бе?» дей отырып Ходжа есекті төмендетуді мақсат тұтпайды, керісінше, есекті өзінен бөлек қарастырмауды түсіндіргісі келеді» [217, 51] деген пікір айтады. Яғни Қожанасыр көршісімен тілдесу барысында өзінің айлакерлігі мен тапқырлығын көрсетеді. Ол дәлел айқын болғанына қарамастан есектің үйде екенін жоққа шығарады. Бұл оқиға Қожанасыр өзінің өмірлік тәжірибесі мен даналығын пайдалана отырып, орнаған жағдайды және айналасындағы адамдарды басқару қабілетіне ие екенін көрсетеді. Әңгіме өзінің шындықты айтқанына күмән келтірмей, айқын дәлелдерді жоққа шығаратын Қожанасырдың ақиқаты мен шындықты қабылдауы туралы мәселені көтереді. Бұл шындық әрқашан оқиғаның беткі қабатында бола бермейтінін және басқаларға елеусіз қалуы

мүмкін екенін көрсетеді. Мұндағы философиялық мән – адамның көзге көрінетін нақты, сыртқы дәлелдерге ғана емес, сонымен қатар, өзінің өмірлік тәжірибесіне, даналығына және сыни ойлау қабілетіне де сүйенуі. Әңгіме ақиқаттың да салыстырмалы екенін, яғни жалпыға ортақ пікірге қарама-қайшы келсе де, сол қарама-қайшылықтан өз шындығын таба білудің маңыздылығын қозғайды.

Қожанасыр туралы «Есегіңнің мінезі жаман екен» тақырыбындағы тағы бір әңгімеде Қожанасыр есегін сату үшін базарға жетектеп әкеледі. Бұл әңгімеде Қожанасыр есектен көрген «зәбір-зұлымдарымды жұрт көрсін деп әкелдім» дей отырып, әлсіздерге жәбір көрсететін кісілерді есекке теңейді.

«*Қожанасыр есегін сату үшін базарға алып барып, делдалға ұстатты. Есек алушылардың бірі келіп, есектің аузын ашып, тісін көргелі тұрғанда, оның қолын тістеп алып, шошытып жібереді. Аздан соң екінші бір алушы келіп, қыр арқа жонын, сауырсынын сипап, құйрығын сипай бергенде, қос аяқтап теуіп жібереді. Бұл жағдайды көрген делдал Қожанасырға қарап:*

- Есегіңнің мінезі жаман екен ғой, базарға неге әкелдің? – депті. Оған Қожанасыр:

- Е, достым, мен есегімді базарға сатайын деп әкелгенім жоқ, оның маған істеген зәбір-зұлымдарын жұрт өз көзімен көрсін деп әкеліп едім, – деген екен» [74, 86].

Бұл әңгіменің сюжетінен сатып алушы мен есектің іс-әрекеті арқылы сәйкессіздік теориясын байқаймыз. Есек мұнда өзінің асаулығын, орнаған жағдайларға бой ұсынбайтынын, бірбеткейлігін танытады. Қожанасыр есегінің осындай әрекетіне төзуге мәжбүр. Шын мәнінде, базардағы жағдай есектің иесі мен оның қырсық жануарының арасындағы өзара қарым-қатынасты ғана емес, одан да ауқымды мәселені көрсетіп тұр. Яғни, мұндағы Қожанасыр бейнесі адамдардың кей жағдайларда оқиғалардың ыңғайына орай бойұсынып, жігерсіздік танытатынын, көп қиындықтарға көніп, төзетінін білдіреді. Екі бейне бір-біріне қарама-қарсы ұғымдарды сипаттау арқылы адам мен қоғам арасындағы қайшылықтарға назар аударғысы келеді.

Осы әңгімедегі ең маңызды философиялық астар – бұл әңгіменің билік өкілдері және биліктің бақылау жүйесі туралы мәселені көтеруі. Яғни Қожанасыр есектің иесі ретінде оны толық бақылауға алуы керек еді. Бірақ есек «қожайын – бағынышты» арасындағы қарым-қатынаста да белгілі бір автономия бар екенін және осы «бағыныштының» да бостандыққа ие екенін көрсетеді. Қысқа ғана әңгіменің жалпы мазмұны терең, өйткені бұл әңгіме психологиялық және философиялық талдауға азық болар материалдарға бай. Олар – түйсік, билік, адамдар арасындағы қарым-қатынас, адамдардың әлемді бақылау шегі және т.б. мәселелер.

«Қожанасырдың есегі» деген тағы бір әңгімеде Қожанасыр есегін жоғалтып, оны іздеуге кіріседі. Жолай алдынан шыққан құрдасына жоқ іздеп жүргенін мәлімдеп, оның есекті көрген-көрмегенін сұрайды.

« – Иә, көрдім. Есегің мынау бір қаладағы мешітке сопылық міндетін өтеп жүр, – депті.

Сонда Қожанасыр:

– Дұрыс, дұрыс. Мен де оған жастайынан құлағына сыбырлап «сопы боларсың» деуші едім, – деп Қожанасыр есегін қайтып іздемей, құрдасымен бірге кете беріпті» [74, 46].

Қожанасырдың есегі туралы бұл шығарма қысқа әзіл әңгіме ретінде көрінгенімен, символикалық және рухани мәні терең. Сопылық ілімде парадокс, абсурд, қарама-қайшылықтар, мистикалық ағымның жиі кездесетінін ескерсек, мұндағы «есектің сопыға айналуы» да сондай қарама-қайшылықты тұжырым. Қожанасыр есегінің сопылық қызметті атқарып жүргеніне еш күмәнсіз сеніп, оны әрі қарай іздеуден бас тартып, өз жолымен кете барады. Яғни әңгімеде қырсық есекті де тәрбиелеуге болады деген түйіннің астарында сопылық ілімдегі «нәпсіні тәрбиелеу мүмкін» деген тұжырым жатыр. Қожанасырдың «*Мен де оған жастайынан құлағына сыбырлап «сопы боларсың» деуші едім*» деген сөзі есекті тәрбиелегені жайлы емес, өз нәпсісін тәрбиелегеніне саяды. Әрі сопылық ілімдегі «ұстаз – шәкірт» қарым-қатынасын еске түсіреді. Ал Қожанасырдың есегін іздемей өз жолын әрі қарай жалғастыра беруі оның дүниелік нәрселерді өзіне меншіктеуден ада екенін суреттейді. «Сопылық ұстанымы – Аллаһты үнемі еске алу, ***нәпсімен*** күрес, ғибадатты ықыласпен орындау, ыждаһаттылықпен және сабырлылықпен амал ету» [180, 70]. Демек, Қожанасыр өзіне қымбат есегінен – ***нәпсісінен*** бас тарта отырып, ақиқатқа (хақ) қарай ұмтылған үздіксіз қозғалысын жалғастыра береді.

Әдебиеттанушы О.Ю. Осьмухинаның айтуынша, «... есек қосарлы бейне: «бірқатар мифологиялық дәстүрде ол ақымақтықты (Мидас патшаның есек құлақтарын еске түсіру жеткілікті), ұждансыздықты, озбырлықты бейнелесе, буддизм мифологиясында керісінше, есек аскетизмнің, қорлықтың символы ретінде көрінеді» [218, 213]. О.Ю. Осьмухина көптеген мифтердегі есек бейнесінің алуан түрлі екенін айтады. Есек бейнесіне оң немесе теріс сипаттардың тән болуы оның иесінің кім екеніне байланысты болған. Сондай-ақ, есектің түсі де маңызды рөл ойнаған. Мәселен, ақ түсті есекке билеушілер, хан-патшалар, пайғамбарлар мінсе, төменгі тап өкілдері сұр түсті есекке мінген. Өкінішке қарай, Қожанасыр туралы әңгімелерде оның есегінің түсі туралы деректі ішінара ғана кездестіруге болады. Сонымен қатар, әңгімелерде есек бейнесі жөнінде егжей-тегжейлі мәліметтер де көрсетілмеген. Қожанасыр туралы әңгімелерде басты назар оның іс-әрекеттері мен тапқыр сөздеріне аударылады, ал есегінің түсі секілді детальдар көбіне елеусіз қала берген.

С. Жомерттің пікірінше, Қожанасыр бейнесін есектен бөлек қарастыру мүмкін емес, есек – оның көлік құралы, әзіл-ысқағының негізгі фигурасы. Жоғарғы тап өкілдері, сарай тұрғындары секілді бейнелер туралы шығармаларда есек образына орын жоқ, ал ат бейнесі керісінше, үлкен маңызға ие. Қожанасыр туралы туындылардағы есек – азап шегудің, кедейліктің, аштықтың, күшті тараптан қысым көрудің кең таралған символы. «Есек жануар ретінде емес, Ходжаның ажырамас бөлігі ретінде бейнеленген. Есек оның жақын досы әрі сенімді серігі. Кейбір әңгімелерде есекке күлкі, ашу, таңданыс секілді адамдарға тән қасиеттер таңылып, ол әзіл-сықақтық сипатқа ие болған» [150, 37]. Яғни, Қожанасыр өзінің есегімен біртұтас болмыс түзіп, кереғарлықтар арқылы кемелдікке жету жолындағы өзінің экзистенциялық сапарын іске асырады.

Четиндаг Сюменің ойынша, Қожанасыр мен оның есегін тұтастықта қарау керек. Ғалым Қожанасырдың «Каракачан» атты есегі – оның серігі, көмекшісі, қиын сәттердегі құтқарушысы әрі оның бейнесін толықтырушы элемент деп есептейді. Четиндаг Сюме есектің толықтырушы рөлін былай түсіндіреді: «Бір жағынан, адам – ойлауға қабілетті, саналы тіршілік иесі, екінші жағынан, есек – ойлау қабілетінен ада жануар. Енді осы екі түрлі тіршілік иесінің бірін-бірі толықтырып, ортақ өмірлік сапарда жолсерік болуы қалай? Бір қарағанда, бұл ойға қонымсыз көрінетіні рас, ал егер, Ходжа туралы туындыларға мұқият үңілетін болсақ, тіршілік кеңістігінде бір-біріне қарама-қарсы, бірақ болмыс тұтастығына қатар ұмтылған кейіпкер екенін аңғаруға болады» [217, 50].

Қожанасыр туралы әңгімелердегі есек бейнесі тек күлкі элементі ғана емес, сонымен қатар, сопылық және философиялық идеяларды насихаттайтын маңызды мәдени символ ретінде қызмет етеді. Есек, әдетте, қарапайымдылық және көнбістік ұғымдарымен байланысты, бұл оны көбінесе сыртқы келбеттің астарында жасырылған адам даналығының метафорасы ретінде қарастыруға мүмкіндік береді.

«Бір күні Қожанасыр оқушы шәкірттерімен бірге серуенге шықты. Қожекең есегіне мініп, шәкірттер жаяу келе жатты. Бір кезде Қожанасыр мініп келе жатқан есегіне теріс қарап мініп алды, оған таңданған шәкірттер Қожанасырдан:

– Қожеке-ау, мұныңыз қалай, есекке теріс мініп? – деді.

– Е, шырақтарым, егер мен есегіме теріс мінбесем, артта келе жатқан сендерге әдепсіздік істеген боламын, ал егер сендер менің алдыма түсіп жүрсеңдер, маған теріс қарап қаласыңдар да, әдепсіздік істеген боласыңдар. Сондықтан мұны байқадым да, есекке теріс мініп отыра қалдым, – депті Қожа» [74, 32].

Белгілі түрколог ғалым Ж. Фейзиев осы әңгімедегі Қожанасырдың бұл әрекетінің себебін былай түсіндіреді: Қожанасыр «теріс кеткен заманына оң жағынан қарау үшін көбінесе есегіне теріс мініп жүретін болған» [15, 11]. Ал түркі фольклортанушысы Четиндаг Сюме «Ходжа үнемі қарама-қайшылықтар арқылы өткен мен бүгінді бір нүктеде түйістіре отырып, кемелдікке жол іздейді. ... Осылайша, Ходжа есегіне теріс отырып, өткеніне үңіледі, ал есек алға қарап, болашаққа көз салады. Бұл өмірдің үздіксіз айналымының, кемелдікке ұмтылыс жолындағы кереғар құбылыстар қозғалысының символы» [217, 51] деп бұл әңгіме жөнінде өзгеше ой түйіндейді.

«Ходжа бұл іс-әрекеті арқылы болашаққа ұмтылудың, сөйте тұра өткенмен байланыс үзбеудің қажеттігі туралы еске салады. Өйткені, Ходжа – өткен шақ пен келешекті тоғыстырған бүгіннің бейнесі. Оның жүрегі халықпен, оның түп-тамырымен, яғни өткенімен бірге» [219, 96] деген Е.Шеноджактың пікірі де Четиндаг Сюменің тұжырымымен үндес. Ал Р. Буррилдің бұл жөніндегі пікірі басқа, оның ойынша, есекке теріс мініп жүрудің мәні мынада: «оның ізіне еріп, жолын жалғауды мақсат тұтқан шәкірттерімен тілдесу және оларды көріп отыру» [220, 17].

О. Огузхан Р. Буррилдің жоғарыда ұсынылған тұжырымымен келіспей, өзінің басқа көзқарасын ұсынады: «Шын мәнінде есекке теріс мінудің мәні –

сопылық ілім туралы мәдени үндеу беру, бірақ Буррил түрік мәдениетінің маманы бола тұра, мұны байқамаған және бұл әрекеттің мәнін түсінбеген» [221, 260]. Яғни, О.Огузхан да Қожанасырды сопылық ілімнің өкілі ретінде таниды. Сопылық әдебиеттегі есек бейнесі терең рухани және философиялық идеяларды қамтитын көптеген мағыналарға ие. Сопылық дәстүрде бұл жануар рухани жолдың маңызды аспектісі бола отырып, Құдайға және адамдарға қызмет ету қажеттілігін білдіреді. Есек күнә, күйбең тіршіліктің уайымдары секілді ауыр жүкті өз бейнесіне таңып, Құдайды табуға бағытталған жолдың символикалық көрінісін ұсынады. Сопылар Құдайға жету жолында күш-жігер мен шыдамдылықты қажет ететін осы кедергілерді еңсеру үлкен маңызға ие деп түсінеді. Түпкі астары осындай мән-мағынаны қамтитын бірнеше әңгімеде есек басқаларға қолжетімсіз шындықты түсіне алатын саналы тіршілік иесі ретінде көрінеді.

Есек, сонымен қатар, әлеуметтік мәртебе мен сынның символы ретінде қолданылады. Ол өз бейнесінің қарапайымдылығына қарамастан, өмірдің ақиқаты мен рухани әлемді терең түсінетін қарапайым адамдарды бейнелейді. Бұл бейне сопылықта рухани даму үшін қажет деп бағаланатын еңбекқорлық және кішіпейілділік секілді қасиеттермен тікелей байланысты. Мысалы, Румидің өлеңдерінде Есек Құдайға деген сүйіспеншілікте бой ұсынушылық пен адалдықтың символы ретінде әрекет етеді:

«*Есек – есек,*
Сіз болсаңыз адамсыз!
Аллаңызға рақмет айтыңыз,
Айтыңыз да үйіңізге қайтыңыз!»
«Есек ізден жүрген иттер қарай ма,
Ұстап алып қамай салар сарайға.
Есер патша әр уақытта шала мас,
Құйрығыңыз бар ма, жоқ па – қарамас!
Қай кезде де қысып алар тақымға,
Тирандарға адам да есек қақында!» [222, 9].

Осылайша, есек бейнесі бой ұсынушылықтың, ішкі рухани кедергілерді еңсерудің және даналықтың метафорасын бейнелейді. Сондай-ақ, есек бейнесі көбінесе Құдайға апаратын рухани жолдағы көлік құралының символы ретінде қабылданады (мысалы, Әл-Бурак). Ол тек физикалық қозғалысты ғана емес, сонымен қатар, Құдайды танып-білу жолында жүзеге асатын рухани трансформацияларды да білдіреді. Мысалы, Хафиз өзінің астарлы жырларындағы метафоралар мен аллегориялар арқылы ақиқатты тұспалдап жеткізу үшін есек бейнесін пайдаланады.

Даже мудрым не понятно: те, что учат отрешеньям весь народ,
Сами эти отрешенья, может быть, на том лишь свете совершат.
Эти новые вельможи тюрка в мула обращают. О господь!
Сделай их ***ослами с ношей****! Пусть на них свой танец плети совершат.*
Если ты, дервиш, желаешь, чтоб тебе вручили чашу бытия,
Это в тайном храме магов – так в их сказано завете – совершат [223, 280].

Демек, Қожанасыр туралы әңгімелерде есек бейнесінің жиі кездесуі оны сопылық ілімнің бір өкілі ретінде Құдайды тануға ұмтылған үздіксіз жолы мен қозғалысын көрсету мақсатында болуы да мүмкін. Мәселен, И. Шах Қожанасыр туралы «Оның қалыпты болмыс-бітімнен тыс болуы сопыларға тән айрықша белгі, оған тиесілі іс-әрекеттер өзгелер үшін түсініксіз және ақылдан адасушылық секілді болып көрінуі мүмкін. Насреддин өзінің кез келген әңгімесінде барлық нәрсенің құны бар, әйтпесе ешнәрсеге ие болу мүмкін емес деген сопылық тезисті тұжырымдап отырады» [185] десе, А. Умарходжаев «Ол – айна, ал онымен әрбір кездесу өзіңмен бетпе-бет келгеніңе тең. Ол бұл әлемге адамдарға қызмет ету, оларға өздерінің шынайы бейнелерін көрсету және өзінің сөздерімен немесе іс-әрекетімен қарапайым дүниелерге назар аудартып, оларға ой салып, ақиқатқа бойұсынуға бағыттау үшін келді» [224, 232] деген пікір білдіреді.

Четиндаг Сюме де жоғарыдағы ой-тұжырымдарды қолдап, Қожанасыр өз есегін ақиқатты жеткізу үшін пайдаланады деп санайды. «Ходжа өзінің ойларын есек бейнесі арқылы жеткізуді жөн көреді. Есек бейнесінің көмегімен эмпатия эффектісін орнатып, шындықты түрлі тәсілдермен жеткізуге болатынын көрсетеді» [217, 51].

Есек бейнесін талқылауды қорытындыласақ, өнер, мәдениет және әдебиеттегі есек бейнесі қоғамдағы теңсіздік, кереғар ұғымдар мен жалғыздық тақырыптарын көтеретін фигура. Оның образы әлеуметтік құрылымдар мен қақтығыстарды зерттеу тәсілдемесі үшін қолданылып, оқырмандарға олардың қоғамдағы өздерінің рөлі туралы тұжырым жасауға ықпал етеді. Жан-жақты, астары терең осы әдеби символ мәдени дискуссиялардағы маңызы мен өзектілігін жоймайды, өйткені бұл бейне адам болмысы мен тіршілігінің күрделі спектрін қамтиды.

Сонымен қатар, түрлі шығармалардағы, біздің жағдайда Қожанасыр туралы әңгімелердегі есек бейнесі қоғамдық нормаларды сынайтын қару ретінде қолданылған. Өйткені есек бейнесін әдеби шығармаларда сипаттау арқылы адам бойындағы олқылықтар – қырсықтық, өмірге бей-жай қарау, ақымақтық секілді қасиеттерді көрсете аламыз. Мұндай нарративтер шын мәнінде өмір туралы құнды сабақтар мен насихаттарға ие «қарапайым, елеусіз» тіршілік иелерін көзге ілмей, оларды қаншалықты орынсыз сынайтынымызды немесе лайықты баға бермеуімізді көрсетіп, осы мәселеге назар аударуымызды талап етеді.

Осылайша, Қожанасыр туралы әңгімелердегі есек адамға тән теріс қасиеттерді демонстрациялаудың ұтымды құралы ғана емес, сонымен қатар, әдеби, мәдени және психологиялық тұрғыдан терең талдауды талап ететін маңызды символ.

Есек – әлем әдебиетінде және фольклорында ең жиі кездесетін жануарлар бейнесінің бірі. Әдетте оның бейнесі түрлі тәрбиелік идеялар мен моральдық дағдыларды насихаттау мақсатында пайдаланылады. Әдебиеттегі есек бейнесі ақымақтық, надандық, тоғышарлық секілді теріс қасиеттермен қатар, төзімділік, шыдамдылық, сенімділік секілді оң қасиеттерге де ие. Қожанасыр туралы әңгімелердегі есек бейнесі адам бойындағы теріс қылықтарды, кемшіліктерді сынап, оларды дұрыс жолға салу, тәрбиелеу қызметін атқарады. Кейде есек

бейнесі Қожанасырдың қарапайымдылығын, аңқаулығын суреттеу үшін қолданылған.

Қожанасыр туралы кейбір әңгімелерде оның болмысын, даналығы мен өмірлік философиясын сипаттауда үлкен маңызға ие есек бейнесінің мәдени, символдық және әлеуметтік аспектілеріне айрықша назар аударылады. Есек бұл әңгімелерде негізгі кейіпкер болмаса да, Қожанасырдың бейнесін жан-жақты ашу үшін қосалқы әдеби қаһарман ретінде оқиға желісіне араласады, ал кейде әзіл-ысқақтың тікелей нысанына айналады. Дегенмен бұл жануарды жеке кейіпкер ретінде қарастыру керек пе, әлде бас кейіпкердің ажырамас бөлігі ретінде тану қажет пе деген сауал осы мәселенің өзектілігін айқындайды. Есек ұғымы әдетте төзімділік пен еңбекқорлықтың символы ретінде қабылданғанымен, Қожанасыр туралы әңгімелерде бұл бейне философиялық және этикалық идеяларды насихаттаудың құралына айналып, барынша дамып, күрделене түскен. Есек бейнесінің призмасы арқылы адам бойындағы жағымсыз қасиеттер, қоғамдағы әлеуметтік мәселелер секілді өзекті тақырыптар зерделеніп, бұл бейненің кешенді зерттеуді қажет ететін күрделі әдеби характер екені анықталды.

Зерттеу барысында Қожанасыр шығармаларындағы «есек» бейнесі оң және теріс коннотацияда (кейде ол ақымақтықтың, кейде саналылықтың, ал тағы бірде қарапайымдылықтың символы ретінде) кездесетініне куә болдық. Өз кезегінде бұл кейіпкер тұтас қоғамның немесе жеке адамдардың кеселдерін әшкерелеу, кемшіліктерін күлкі ету секілді коммуникативтік және эстетикалық мақсаттарға жауап береді. Ал Қожанасыр жайлы әңгімелердегі басты мақсат та осыған саяды. Қожанасыр да қоғамның не бай-патшалардың кемшіліктерін, теріс қылықтарын әшкерелеп, оларға сабақ бергісі келеді. Осылайша, Қожанасыр туралы шығармалардағы есек қоғамның әлеуметтік нормалары мен құндылықтарын бейнелейтін өзіндік айна ретінде көрініс табады. Оның бейнесі көбінесе адамгершілік сабақтарын беру құралы, сондай-ақ, Қожанасырдың Жаратушы тану жолындағы және сопылық ілімді насихаттаудағы сенімді серігі ретінде қызмет етеді.

Қорытындылай келе, Қожанасыр туралы әңгімелердегі қозғалыс атрибуты – есек бейнесі жөнінде мынадай тұжырымдар ұсынамыз:

1. Есек – әмбебап көлік құралы: Есек алыс қашықтыққа, ауыр жүктерді тасымалдауға төзімді тіршілік иесі. Қожанасырдың жер кезіп, ел аралап жүретін өмір салты үшін таптырмас жануар.

2. Есек – юмор символы: Есектің Қожанасырдың серігі ретінде суреттелуі оның танымдық және сатиралық хикаяларына тән юмор мен иронияның элементі ретінде түсіндірілуі мүмкін. Әдетте есек бейнесіне аңқаулық пен қырсықтық секілді қасиеттер таңылады, бұл қасиеттер Қожанасырдың болмысында да кездеседі.

3. Қожанасыр – халық өкілі: Жылқы малы – бекзаттық пен баршылықтың белгісі. Сондай-ақ, жылқыға күш-қуат тән. Елдегі бай-бекзадалар мен батырлар атқа мінеді. Қожанасыр – бұқара халықтың өкілі. Ол қарапайым. Қожанасырдың көлік құралы ретінде есекті пайдалануын өзін халықпен бірге санап, көпшіліктің сөзін сөйлейтінін білдіруі деп те интерпретациялай аламыз.

4. Қожанасыр – сопылық ілімді насихаттаушы: Қожанасыр жай ғана күлдіргі кейіпкер емес, ол ирония мен парадокс арқылы діни, философиялық және этикалық ақиқаттарды жеткізуді мақсат тұтқан күрделі кейіпкер. Сопылық әдебиеттегі есек бейнесі туралы эпизодтар мен пікірлерді қорытындылау нәтижесінде, Қожанасыр туралы әңгімелердегі есек бейнесі оның сопылық ағымның өкілі екенін көрсету үшін суреттелген болуы мүмкін деген тұжырымға келеміз. Яғни, ақиқатты тану жолы қаншалықты ауыр болса, Қожанасыр туралы әңгімелердегі есек бейнесі рухани ізденіс барысында шыдамдылық пен табандылық аса қажет екенін еске салып отыратын төзімділік символы.

Қожанасыр туралы әңгімелердегі есек бейнесі – оның үздіксіз қозғалысын суреттеуге мүмкіндік беретін кейіпкер. Ол есегі арқылы ауыл-ауылды аралайды, ел кезеді, жер көреді. Есегіне теріс мініп кейде елдің күлкісіне қалады, кейде бұл іс-әрекетінің мәнін түсінуге ұмтылған өзгелердің ойталқысына айналады. Есегі арқылы бұқара халықтың арасына еш кедергісіз еніп, олардың мұң-мұқтажын тыңдайды, қиындықтарды жеңуге, мәселелердің шешімін табуға тырысады. Ең бастысы, есегі – оның «пырағы» іспеттес, есегіне мініп Құдайды тану жолындағы мәңгілік сапарын жалғастырады.

Ендігі кезекте Қожанасыр туралы әңгімелерде кездесетін уақыт категориясына тоқталсақ. Әдебиеттанушы ғалым А. Темірболат «Уақыт суреттелетін әлемнің «ауқымын» айқындайды. Туындыда суреттелетін оқиғалар қазіргі сәтте (горизонталь бағытта) ғана емес, сонымен қатар, өткен шақ пен келешекті де (яғни вертикаль бағытта) қамтиды» [225, 45] деп тұжырымдайды. Қожанасыр туралы туындылардағы уақыт категориясы да осы екі бағытта өрбиді:

Горизонталь бағытта – «- Мен *бүгін* түсте бірталай қонақты ертіп келемін, барыңды әзірлеп қоярсың, – деп есегіне мініп, базарға тартып отырады [74, 98];

Вертикаль бағытта – «*Өткен заманда* Қожанасыр сауда жұмысымен айналысып, бір саудагердің дүкеніне сатушы болыпты» [74, 27].

Қожанасыр туралы әңгімелердегі уақыт ұғымының көріністерімен танысу үшін келесі кестеге назар аударсақ:

5-кесте – Қожанасыр туралы әңгімелердегі уақыт.

№	Уақыт	Әңгімелерден үзінділер (мысалдар):
1	Бір күні, бірде	«Қожанасырдың үйіне бір күні көршісі келіп: - Қожеке, шашымды алып бере қойшы, – депті» [74, 13]; «Қожанасыр бір күні ағаш кесіп әкелуге қалың ну орманға барады» [74, 17]; «Бір күні Қожа ағаштың басына шығып, өзі отырған бұтақты кесе бастайды» [74, 20]; «Бірде Қожа ескі үйдің ағашын отынға жақпақшы

5-кестенің жалғасы.

		болады» [74, 21]; «Қожанасыр бір күні ұйықтап жатып мынадай түс көріпті» [74, 24]; «Қожанасыр бір күні балық ауламақшы болып көлге барыпты» [74, 25]; «Күндердің бірінде Қожанасыр мініп жүрген есегін ұрлатып алыпты» [74, 33].
2	Біраз уақыт, бірнеше күн	«Біраз уақыт өткен соң Қожанасыр әлгі байдың қазанын тағы сұрай келеді» [74, 51]; «Арада бірнеше күн өткен соң Қожаның аты көзден ғайып болады, түнде біреу ұрлап кетеді» [74, 59]; «Арада бірнеше күн өткен соң Қожа кәрзеңкеге қызылша салып ап, тағы да патшаға әкеле жатады» [74, 108]. «Бірнеше күн өткен соң, Молдаға ақша қажет болады» [74, 116].
3	Өткен заманда	«Өткен заманда Қожанасыр сауда жұмысымен айналысып, бір саудагердің дүкеніне сатушы болыпты» [74, 27].
4	Бұрын, баяғыда	«Қожанасыр бұрын ораза тұтпаған екен» [74, 42]; «Баяғыда біреу той жасапты, тойға көп кісі жиналыпты. Қожанасыр да келіпті» [74, 49]; «Қожанасыр бұрын намаз оқымайды екен» [74, 72].
5	Бүгін	« - Мен бүгін түсте бірталай қонақты ертіп келемін, барыңды әзірлеп қоярсың, – деп есегіне мініп, базарға тартып отырады [74, 98]; «Бірде Ақсақ Темір Қожаға: - Қожеке, бүгін мен бір көңілденіп отырғаным. Саған бірдеңе сыйлағым келеді. Бірақ сенің қу жаның нені қалайтынын білмей отырмын, – дейді» [74, 111].
6	Ертең	«Соңсоң Қожа әрқайсысына ұзындығы бірдей таяқ береді де: - Ертең бәрің де осы таяқтарды алып маған келесіңдер, ұрының, демек, көршісінің ақшасын ұрлаған адамның таяғы бір түнде жарты кез ұзарады», – дейді [74, 105];
7	Қазір	«Қожанасыр соған қарап тұрыпты да: Соңғы-поңғысын білмеймін, дәл қазір соғыс біздің үйде жүріп жатыр, – депті» [74, 101].
8	Келесі күні	«Келесі күні жаңағы кісі келе жатса, Қожекең тағы сол жүгін арқалап, берген атты жетектеп жаяу келеді екен» [74, 101]; «Келесі күні төре Қожаны шақыртып алып:

5-кестенің жалғасы.

		- Кеше бізге жолыққан сенің әйелің бе еді? – деп сұрап, үстіне киген көйлегін, келбетін сөз етеді» [74, 125].
9	Апта күндері	«Бірақ сен келетін күн дүйсенбі де, сейсенбі де, сәрсенбі де, бейсенбі де, жұма да, сенбі де, жексенбі де болмасын, – дейді сонда Қожанасыр» [74, 100].
10	Таң, кеш, түн	«Қожа түнде әйелімен сөйлесіп жатып: - Ертең таңертең жаңбыр жауса, отынға барамын, ал күн ашық болса, жер жыртамын, – дейді» [74, 130]; «Бір оңтайлы кеште Қожекеңнің үйіне ұры түседі» [74, 96]; «Аяғын әрең басып, сүйретіліп, мың бір азапты басынан кешіріп Қожа түн ортасында үйіне келеді» [74, 121]; «Қожанасыр түнде біреудің бақшасына түсіп, қабын сәбіз бен шомырға толтыра бастайды» [74, 153].
11	Көктем	«Көктемнің жаймашуақ күндерінің бірінде Қожекең аң аулауға шығады» [74, 98];
12	Жыл	«Қожанасырдың бір кісіде алашақ бес теңгесі бар екен. Екі жылға толғанда алашағы есіне түсіп, берген кісісінен ақшасын алыпты да, қарызға бес теңге қосып алыпты [74, 14]; «Он жыл өткен соң әлгі қу Қожадан: - Қожеке, сіз неше жастасыз? – деп тағы сұрайды» [74, 69].

Осылайша, Қожанасыр туралы әңгімелерде *бір күні, бірде, күндердің бірінде, өткен заманда, бұрын, баяғыда, бүгін, ертең, келесі күні, біраз уақыт, бірнеше күн, таң, кеш, түн, қазір, апта күндері, жыл* тәрізді уақытқа қатысты ұғымдарды анықтадық. Бұл ұғымдардың арасында *«бір күні, бірде, күндердің бірінде»* сөзі басқаларына қарағанда жиірек ұшырасады. Ш. Бойраз осы әңгімелердегі «бір күні» сөзіне қатысты мынадай ой айтады: «Бір күні» сөзі макродеңгейде кез келген күннің, кез келген жылдың бөлігін білдіретін уақыт аралығы. Басқа сөзбен түсіндірсек, «бір күні» сөзінің уақыттың диапазонының ауқымды болғаны соншалық оны санмен белгілеу мүмкін емес, сондықтан ол шексіз уақытқа қатысты. «Бір күнінің» шегі мен шекарасы жоқ. Өйткені Ходжа Насреддин туралы әңгімелер уақыттан тыс жағдайда өрбиді. Бұл оның есіміне қатысты әңгімелерден уақыт шектеуін алып тастап, мәңгі өмір сүруіне мүмкіндік береді» [216, 4]. Бұл пікірді ғалым А. Темірболаттың әдебиеттегі уақыт категориясына қатысты мына тұжырымы нығайта түседі: «Көркем уақыт құбылмалы. Бірде оның жылдамдығы үдесе, кейде баяулайды. Мұның

нәтижесінде бір сәт мәңгілік ретінде, ал тұтас ғасырларды қамтитын оқиғалар бір сәт ретінде суреттелуі мүмкін» [225, 48].

Ю. Кыналының айтуынша, Қожанасыр туралы әңгімелерде уақыт аралығына аса көңіл бөлінбейді. Өйткені әңгімелерде баяндалатын оқиғалардың басты мақсаты уақыт факторына байланысты емес, мұнда сол мақсаттың орындалып-орындалмағанына баса назар аударылады [226, 85].

Ал М. Атакан Қожанасыр туралы әңгімелердегі уақыт элементтерін жалпы уақыт және белгісіз уақыт деп қарастыруды ұсынады. Белгісіз уақыт элементтері ретінде «бір күні, күндердің күнінде» тәрізді уақыттық ұғымдарды айта келіп, басқа да элементтерге тоқталады. Зерттеуші бұл белгісіздік элементтерін бірнеше тақырыптық топтарға бөлген:

1) Қожанасырдың өміріндегі кейбір кезеңдерге байланысты уақыттық ұғымдар: *«Ходжа екі рет үйленген уақытта», «Ходжа қадидің міндетін атқарған жылдары»;*

2) Жыл маусымдарына қатысты белгісіздік элементтері: *«Бір жазғы түні», «Көктемде», «Жаздың ыстық күні», «Бір жазда»*;

3) Тәуліктің белгілі бір уақытына тән белгісіздік элементтері: *«Кешке», «Түндердің бірінде», «Кешке қарай», «Таңертең», «Тал түстегі құлшылықтан соң», «Кеш болғанда», «Таңертең ерте»*;

4) Қожанасырдың іс-әрекетін сипаттаумен байланысты уақыттық ұғымдар: *«Олар ұйықтап бара жатқанда», «Әйелі оған тамақ істеп жатқан уақытта», «Ораза айы ең ыстық жазға тұспа-тұс келген жылы», «Құлшылық уақытын күтіп», «Әңгіме кезінде», «Насреддин Ходжа өз достарымен сұхбат құрған кезде» және* т.б. [227]

А. Темірболат әдеби шығармадағы кеңістікті сол туындыдағы кейіпкердің қозғалысы мен суреттелетін оқиғалар өрбитін континуум деп айқындайды [225]. «Көркем кеңістіктегі шындықтың қамту ауқымы бойынша үлкен (іс-әрекеттер бірнеше қаланы, елді қамтуы мүмкін, кейде планетадан тыс өрбиді) және кішкентай (оқиғалар үй, ауыл және қала шегінде сипатталады)» [225, 37].

Қожанасыр туралы әңгімелерде осындай үлкен және кішкентай континуумды қамтитын түрлі мекен атрибуттары жиі ұшырасады. Мәселен, үй, мешіт, базар, ауыл, қала сияқты күнделікті тұрмыстық және қоғамдық кеңістіктер жиі кездеседі. Сондай-ақ, *Түркістан, Қожа Ахмет Яссауи мешіті, Сарыарқа, Бұхара, Ауғаныстан, Самарқан, Ақшәһар* секілді нақты географиялық атаулар арқылы кейіпкердің әрекет аясы кеңейе түседі. Әңгімелерде тек нақты мекендер ғана емес, *жәннат, жұмақ, бақ, бақша, аула, сарай, көше, көл, тоғай* тәрізді бейнелі әрі символдық кеңістіктер де орын алады. Бұл атаулардың кейбірі реалды болса, енді бірі метафоралық сипатта қолданылып, Қожанасыр бейнесінің көпқырлылығын аша түседі. Сонымен қатар, дүкен, ресторан, асхана, шаштараз секілді мекендер мен қонаққа және тойға баруы оқиғалардың өрбуіне жағдай жасайтын орын ретінде көрініс табады. Бұл кеңістіктер Қожанасырдың әлеуметтік өмірдегі түрлі рөлін, қоғаммен байланысын айқындай түседі.

М. Атакан Қожанасыр туралы әңгімелердегі кеңістікті ауқымды және тар кеңістік деп бөліп қарастырады. Ауқымды кеңістік ретінде Қожанасырдың түрлі

қалаларға сапарын, Ақшехир, Конья қалаларын атайды. Ал тар кеңістікті ашық және жабық деп екіге бөледі. Ашық кеңістіктер – аула, мешіт ауласы, көл жағасы, үй төбесі, ауыл, орман, базар, көше, бақша. Жабық кеңістіктер – мешіт, үй, монша, жұмыс орны, сот, есектің қорасы [227].

6-кесте – Қожанасыр туралы әңгімелердегі кеңістік түрлері.

№	Кеңістік	Әңгімелерден үзінділер (мысалдар):
1	үй	«Бір оңтайлы кеште Қожекеңнің үйіне ұры түседі» [74, 18]; «Аң-таң қалған Қожа, танысына алғысын жау дырып, көп ақшаны қалтасына басып ап, қуанышы қойнына сыймай үйіне келеді» [74, 122]; «Бір күні Қожанасыр үйінде отырса, біреу есік қағады» [74, 125]; «Қожа үйіне қайтып келген соң, от жағып, қарамай қайнатады» [74, 129]; «Азан намазының алдында Қожа дәрет алайын деп үйге кірсе керек» [74, 136];
2	мешіт	«Қожекең есегін мініп, Түркістандағы Қожа Ахмет Йассауи мешітіне келсе, мешітте азан шақырып тұрған кісіні көріпті» [74, 94]; «Бір күні Қожа мешіттің мінберіне көтеріліп, жұрт алдында ғибадат сөйлемек болады» [74, 119]; «Жаздың бір күнінде Қожанасыр мешітке келіп, намаз оқып болған соң, кебісін басына жастанып, көз іліп алмақ болыпты» [74, 157]; «Жұма намазы күні Қожанасыр мешітке жиылған жұрттың алдына шығып, бар даусымен айқайлап: – Менің дорбам жоғалды. Тезірек қайтарыңдар, әйтпесе мен ойлаған бір әрекетімді жасаймын, – дейді» [74, 160].
3	базар	«Қожанасыр бір күні базардан балық алып келіп, тазалап қуырдақ жасай бер деп әйеліне береді» [74, 41]; «Бір күні Қожанасыр базарда жүріп, мәнерлі бір қалыпты дауыспен: – Е, Жаратқан, тоқсан тоғыз берсең, алмаймын, жүз бер месең, – деп қайталай беріпті» [74, 48]; «Бір күні Қожа май сатып алу үшін базарға барады» [74, 51]; «Базарға келген соң «не сатып алуым керек?» деп ойлап қараса, әйелінің жұмсаған жұмысы «әуп» емес сияқты» [74, 61];

6-кестенің жалғасы.

		«Қожа барып, базардан есек сатып алады да, артына бұрылып қарамастан, үйіне қарай жетектеп жүре береді» [74, 128].
4	ауыл	«Қожанасыр таяқты ала сала ауылына келіпті» [74, 17]; «Қожа келе жатып, бір ауылда жиналған көп халықты көреді [74, 23]; « - Ана таудың баурайындағы ауылда Мырзабек ағаң бір қап жаңғақты үлестіріп беріп жатыр» [74, 31]; «Қожанасыр қойнына нанын тығып, қолына таяғын алып, ауылдың сыртындағы көлге қарай аяңдапты» [74, 68]; «Қожанасыр көп қауыммен намаз оқыса, сауабы көп болады деп есіткен соң, өз ауылындағы мешітке келмей, қалаға үлкен мешітке кетіп қалатын еді» [74, 76]; Бір күні Қожа көрші ауылда шаруасы болып, таң сәріден жолға шығуға әзірленеді» [74, 133].
5	қала	«Қожанасыр саяхаттап бір қалаға барады» [74, 36]; «Қожанасыр көп қауыммен намаз оқыса, сауабы көп болады деп есіткен соң, өз ауылындағы мешітке келмей, қалаға үлкен мешітке кетіп қалатын еді» [74, 76]; «Қожа тұратын қалада ұяттан безген, көк жалқау, өзі еңгезердей бір адам болса керек және қадалған жерінен қан алатын, нағыз сұраншақ екен» [74, 110].
6	қала, жер атаулары	«Қожанасыр сары далада сандалып жүріп Сарыарқа еліне барғанда, бір мешітке молда болыпты» [74, 80]; «Күндердің күнінде Бұхара әмірі Қожанасырды шақырып алып: – Мен күштімін бе, Ауғаныстан патшасы күшті ме, шы ныңды айт, – дейді» [74, 86]; «Бірде Қожанасыр Самарқанның шайханасында шай ішіп отырып, қасындағы бір бейтаныс кісіден: - Кәсібіңіз не? – деп сұрапты» [74, 89]; «Қожекең есегін мініп, Түркістандағы Қожа Ахмет Йассауи мешітіне келсе, мешітте азан шақырып тұрған кісіні көріпті» [74, 94]; «Ақшәһар балалары әрқашан Қожаны қоршап алып, ойнап, күліп, әңгіме тыңдап қарық болып қалатын [74, 117];

6-кестенің жалғасы.

		«Бір күні Қожаның әйелі басқа әйелдермен бірге Ақшәһар көліне кір жууға барады» [74, 124]; «Әпенді кедейліктен байлардың ең ауыр қара жұмыстарына жалданып күн көріпті. Самарқанға келіп, бір байға жалданады» [74, 151]; «Бұхарадағы әншісымақ біреудің дауысын Әпенді мүлде ұнат пайды екен» [74, 187].
7	сарай	«Сарай алаңына жұрт жиналып, той-думан жасап, үш сопы мен Қожаны шақырады» [74, 123]; «Бір күні Қожа Темірдің сарайына келеді» [74, 126]; «Қожа патша сарайының алдына келсе, қасына ерген ешкім жоқ: «Қап, өңкей су жүректер! – дейді ішінен Қожа, – мен алданғанның әкесін сендерге көрсетейін» [74, 138].
8	жәннат, жұмақ	«Қожа өрік пен мейізге тойып, үйіне қайтады. Үйіне келіп, әйеліне: – Мен өліп, жұмаққа барып, миуа жеп қайттым. Саған да ала келейін деп едім, мүңкір-нәңкірлер алғызбады. «Миуаға тиме» деп сабап, өзімнің зықымды шығарды, – дейді» [74, 18]; «Құдайым сенің мейірімді жан екеніңді ескеріп, жер жаннатының сәулетті сарайларын тарту етсін» [74, 170].
9	аула	«Ұры қорқып, дорбаны Қожанасырдың ауласына тастап кетеді» [74, 160];
10	бақ, бақша	«Бір күні Қожа ай жарығында екі қолын екі жаққа созып жіберіп, бақша ішінде шалжиып тұрған бір үлкен адамды көреді» [74, 55]; «Бақша ішінде жатқан жеміс ағашының сағақтарын көріп, Қожа бақшашылардан: – Мұны қайтесіңдер? – деп сұрайды» [74, 129]; «Қожанасыр бақшаға қияр егіп, оны өсіріп, сатып ақша табады» [74, 147]; «Қожа біреудің бағында талға шығып өрік жей бастайды» [74, 152]; «Бір байдың миуалы бағының жанынан өтіп бара жатқан Әпенді дуалдан асып салбырап тұрған піскен өрікті көреді» [74, 152].
11	көл	«Қожанасыр бір күні балық ауламақшы болып көлге барыпты» [74, 25];

6-кестенің жалғасы.

		«Қожанасыр қойнына нанын тығып, қолына таяғын алып, ауылдың сыртындағы көлге қарай аяңдапты» [74, 68]; «Бәрі көл жағасына келеді, қойды сойып, етті жіліктеп, қазанға салады. - Мен етті пісіре тұрайын, сендер көлге барып, шомылып келіңдер, – дейді Қожа» [74, 75].
12	көше	«Қожанасыр көшеде келе жатқанда бір ит қауып алады» [74, 40]; «Бір күні көше бойлап келе жатқан Қожанасырдың алды нан үш-төрт кісі шыға келіп: – Әй, осы сенің атың кім? –деп ортаға ала кетеді» [74, 56]; «Қожанасыр көшеде адасып жүрген қойды үйіне әкеп сойып алады» [74, 95].
13	дүкен	«Бірде Қожанасыр азық-түлік дүкеніне кіріп, конфеттердің түрін көріп, шетінен «аты не, неше сом?» деп сұрай беріпті» [74, 90]; «Бірде Қожа көкөніс сататын дүкеннің жанынан өтіп бара жатса, дүкен иесі қарызды есіне салады» [74, 151].
14	ресторан	«Қожанасыр, кемпірі екеуі қарны ашқан соң ресторанға кіріп, тамақ ішеді» [74, 91].
15	асхана	«Асханаға келіп манты алып жеп отырып, өзінен-өзі біреуді сөгіп, балағаттай бастапты. Оны есітіп тұрған аспаз: – Қожеке, кімді сөгіп отырсыз? – депті» [74, 93]; «Таяу жерде асхана бар еді, Қожанасыр жауыннан қашып сонда барып кіреді» [74, 150].
16	орман, тоғай	«Қожанасыр бір күні ағаш кесіп әкелуге қалың ну орманға барады» [74, 17]; «Қожа бірде тоғайға отын ала барғанда бір қоян ұстап алады» [74, 132].
17	қонақ, той, шаштараз	«Баяғыда біреу той жасапты, тойға көп кісі жиналыпты. Қожанасыр да келіпті» [74, 49]; «Қожанасыр шаштаразға сақал-мұртын алдыруға барады» [74, 53]; «Бір күні Қожа қонаққа барады» [74, 118].

Ш. Бойраз Қожанасыр туралы әңгімелерде кеңістік кейде нақты көрсетілмейді дей келе, кейде керісінше, кеңістік өте ауқымды түрде сипатталады деп тұжырымдайды. Оның айтуынша *«ел, қала, ауыл, шағын аудан, көше, базар, зират, үй, мешіт, медресе, дүкен, монша, қора, сарай, сот, тау, өзен мен теңіз жағалауы, көл маңы, дала, жол, бақша, егіс алқабы»* [216] секілді

шынайы орындар әңгімелердегі оқиғаның фоны ретінде көрініс табады. Осылайша, оқиғаның нақты орындарда, көпшілікке таныс кеңістіктерде өтуі әңгімелердің нанымдығын күшейтеді, ал енді кейбір кеңістіктер әңгіменің әзіл-сықақтық әсерін арттыра түседі.

Түркістан, Қожа Ахмет Яссауи мешіті (кесене – авт.), Сарыарқа, Бұхара, Ауғаныстан, Самарқан, Ақшәһар секілді қала, жер атауларын макрокеңістік элементтері ретінде қарастыра аламыз. Түркістан мен Қожа Ахмет Яссауи мешіті – Қожанасыр бейнесінің сопылық дүниетанымымен сабақтасса керек. Бұхара мен Самарқан атауларының кездесуі Қожанасыр бейнесінің өзбек фольклорында кеңінен танымал болуына байланысты. Сонымен қатар, бұл географиялық атаулар кездесетін әңгімелер қазақ фольклорына өзбек фольклорынан енген болуы да мүмкін. Осылайша, Қожанасыр туралы әңгімелердегі кеңістіктер арқылы кейіпкердің күллі түркі әлеміне ортақ бейне екеніне тағы бір мәрте көз жеткіземіз.

Қожанасыр туралы әңгімелерде жиі кездесетін кеңістіктің бірі – *мешіт*. Мұның себебі – мешіттің дәстүрлі ислам қоғамындағы маңызды қоғамдық орын болуы. Өйткені, мешіт құлшылық орны ғана емес, сонымен қатар, көпшіліктің бас қосып, пікір алмасатын, тәрбие беретін, түрлі моральдық мәселелердің шешімі ізделетін әлеуметтік кеңістік. Дәл осы себепті Қожанасыр әңгімелерінде мешіт моральдық және әлеуметтік қайшылықтарды талқылауға, қоғамдағы екіжүзділікті әшкерелеуге, түрлі жағымсыз қасиеттерді сынауға қолайлы орын ретінде қызмет атқарады.

Қожанасыр туралы әңгімелерде *патша сарайы* кеңістігінің жиі ұшырасуы бейненің негізгі миссиясына, яғни, қоғамдағы әділетсіздікті әшкерелеуіне тікелей байланысты. Патша сарайы, бір жағынан, билік пен асып-тасқан байлықтың символы болса, екінші жағынан, Қожанасырдың даналығы мен тапқырлығын көрсететін нағыз әлеуметтік-психогиялық арена тәрізді. Яғни, біз сарайды иерархиялық позиция тұрғысынан қарастыруымыз керек. Сарайдағы хандар, патшалар – Қожанасырдың, қарапайым халықтың қарсыластары. Қожанасыр патша сарайына келуі арқылы мұнда ежелден қалыптасқан белгілі бір тәртіпті бұзып, қатаң жүйеге өзгеріс енгізуге тырысады. Өйткені, ол – қарапайым халықтың өкілі. Ол мұндағы сән-салтанатты, байлықты сынамайды, ол осы биліктің, байлықтың иелерінің келеңсіз тұстарын, адами кемшіліктерін сын тезіне алады. Сарайда орын алып жатқан әділетсіздіктерді әшкерелеп, билік иелерінің ақылсыз шешімдерін күлкіге айналдырады.

«Бәрі жерде алқа-қотан малдас құрып отырады. Тек Темір ғана көптен жоғары тақта отырса керек» [74, 111]. Мұнда Қожанасыр мен Ақсақ Темірдің кездесуі баяндалады. Оқиға орны – сарай. Темір жоғары тақта отыр, басқалары жерде. Кеңістіктің бөлінісі айқын, билік өкілі – жоғарыда, халық – төменде. Қожанасыр *«Ассалаумәғалайкүм, Тәңірісі»* деп сырт көзге оның мәртебесін асырғандай болып көрінгенімен, оның бұл қылығын сөгеді. Темірдің өзгелерден өзін биік санауын ащы мысқыл арқылы сынайды. Темір бұл теңеуге қарсы пікір айтқанда «*Түк түсінсем бұйырмасын, Тәңірі болмасаң, періште болмасаң, адам құсап, көппен бірге жерде отырмаймысың. Көптен жоғары көкке өрлеп нең*

бар?» [74, 111] деп екі арадағы кеңістікті моральдық тұрғыдан қайта бағамдайды.

Ю.Кыналының пікіріне сүйенсек, Қожанасыр туралы әңгімелерден оның айналасындағы адамдармен қарым-қатынасы және өзара әрекеттестігі жақын қашықтықта өтетінін аңғаруға болады. Зерттеуші мұны Қожанасырдың халықтың арасында, адамдардың қасынан табылғысы келетін ниетімен байланыстырады [226, 87]. Яғни, сарай – Қожанасыр туралы әңгімелерде жай ғана оқиға орны емес, билік өкілдері мен қарапайым халық арасындағы теңсіздікті жоюға, билік өкілдерінің әділетсіздіктерін әшкерелеп, олардың назарын халықтың мұң-мұқтажына аудартуға арналған кеңістік.

Жәннат, Жұмақ кеңістігі – Қожанасыр туралы әңгімелерде өмір мен өлім мәселесінің талқылануына байланысты кездесетін мекен категориялары. Өйткені адамдар әрдайым өздерін мазалаған үрейлі сұрақтардың жауабын Қожанасыр арқылы естігісі, білгісі келген. Е. Шеноджак мұны былай түсіндіреді: «Насреддин Ходжа туралы анекдоттарда бұл дүние мен о дүние оның өзіндік өмірлік тәжірибесі ретінде бейнеленеді, сондықтан өздерін мазалаған рухани сауалдарды да халық данагөйге қояды. Адамдар күмәннан арылып, жан тыныштығын тапқысы келгендіктен Ходжаға жүгінген» [228, 370]. Оның айтуынша, Қожанасыр туралы әңгімелердегі өлім тақырыбын мынадай үш аспектіде қарастыруға болады:

1) Бұл дүние мен о дүниені қабылдау;
2) Өлім жөніндегі үрей;
3) Өлім үрейінен құтылу жолдары [228, 369]. Осылайша, Қожанасыр туралы туындыларда халықтың о дүние туралы үрейлі ойлардан арылуы үшін «Жәннат, Жұмақ» секілді кеңістік атаулары қолданылған. Бұл бір жағынан, адамдардың осы дүниеде ізгі істер жасап, жақсылыққа асығуын дәріптеуді мақсат тұтса, екінші жағынан, оларға о дүниені қорқынышты етіп сипаттаудың орнына барынша көркем, жайлы етіп суреттеудің нәтижесі.

Қожанасыр туралы әңгімелердегі қозғалыс, уақыт пен кеңістік категориялары туралы сөзімізді түйіндейтін болсақ, Қожанасыр – тұтастыққа, кемелдікке ұмтылған үздіксіз қозғалыс үстіндегі кейіпкер. Ол географиялық өңірлердің ерекшеліктері мен тоқтаусыз уақыттың ағымына бейімделуге қабілетті. Ол уақыт пен кеңістіктің мәдени, тарихи және әлеуметтік жағдаяттарына сай түрленуге, өзгеруге, дәстүр мен сабақтастықты шебер игерген «мәңгілік» бейнеге айналуға икемді. Сондықтан, Қожанасыр бейнесі фольклордағы өзінің өміршеңдігін уақыт пен кеңістік категориясынан тәуелсіз, үздіксіз қозғалыста жалғастыра берері анық.

2.4 Қожанасыр бейнесінің қазіргі әдебиетте трансформациялануы

Әлем әдебиеті мен фольклорында Қожанасыр бейнесіне ұқсас кейіпкерлер жеткілікті. Мысалы, үнді әдебиетінде – Бирбал, неміс әдебиетінде – Тиль Уленшпигель, Солтүстік Македонияда Хитрый Петр бейнелері кездеседі. Қожанасыр мен жоғарыда аталған кейіпкерлер арасындағы үндестік, ұқсастықтар мен айырмашылықтар көптеген зерттеушілердің еңбектеріне негіз

болды. Мәселен, Ю. Кыналы «Ходжа Насреддин мен Тиль Уленшпигель әзіл-сықақтарындағы мәдениетаралық қатысым феноменіне салыстырмалы зерттеу» [226] атты ғылыми еңбек жазса, С. Ышык «Құндылықтар арқылы тәрбиелеу: Ходжа Насреддин және Афанди әзіл-сықақтары. Түрік және қытай мәдениетін салыстыру», М. Атакан «Айлакер Петр және Ходжа Насреддин: болгар және түрік әзіл-сықақтарын салыстырмалы зерттеу» [227] және т.б. ғалымдар салыстырмалы зерттеулер үшін Қожанасыр бейнесінің түрлі нұсқаларын қарастырған. Яғни, Қожанасыр бейнесі әлем әдебиеті мен фольклорындағы трикстер кейіпкерлердің орталық бейнесіне айналған. Алайда, Қожанасыр бейнесіне тән сипаттамалар «өзгелердің тәкаппарлығын, ақымақтығын өз пайдасына жаратып, өзгелерді әжуалайтын трикстердің» [229, 101] анықтамасынан әлдеқайда ауқымдырақ. Сонымен қатар, Қожанасыр – жоғарыда аталған кейіпкерлердің арасында түркі фольклоры аясында ғана емес, әлем фольклорында да кеңінен таралған әрі ең өміршең кейіпкер. Ж. Фейзиев өз еңбегінде Қожанасырдың есіміне қатысты әдеби мұраны күллі түркі халықтарының мәдени маржанына теңейді: «Юмор мен сатираның көркем-эстетикалық үлгісі саналатын Қожанасыр туралы қағытпаларда қоғам көрінісі, саяси ирония, драмалық-психологиялық бейне, алуан түрлі мағына жинақталған. Ол ойын шындықпен түйіндеп, халыққа ғибрат айтады» [15, 110]. Яғни, оның өміршеңдігі бейненің әмбебап сипатқа ие болуына, әлеуметтік өзектілігіне, түрлі өнер салаларының өзіндік спецификасына сай бейімделгіштігіне негізделеді. Қожанасыр есіміне қатысты әзіл әңгімелер, анекдоттар мен ғибратты сөздер кез келген дәуір мен мәдениетке жылдам бейімделуге қабілетті. Ал ол туралы туындыларда қозғалатын түрлі тақырыптар – бүгінгі қоғамда да, таяу болашақта да күн тәртібінен түспейтін мәселелер.

2022 жылы «Қожанасырдың әзіл әңгімелері» Марокко, Рабат қаласында өткен ЮНЕСКО-ның Материалдық емес мәдени мұраны қорғау жөніндегі үкіметаралық комитетінің 17-сессиясы барысында адамзаттың материалдық емес мәдени мұрасының репрезентативтік тізіміне енгізілуі Қожанасыр бейнесінің түркі фольклорындағы өзектілігі мен маңызының айқын айғағы. Қожанасыр туралы әңгімелердің бұл тізімге енуі Әзірбайжан, Қазақстан, Қырғызстан, Тәжікстан, Түркия, Түрікменстан және Өзбекстан елдерінің бірлескен еңбектерінің нәтижесі. Қазақстан Республикасының Материалдық емес мәдени мұрасын қорғау жөніндегі ұлттық комитет төрағасының орынбасары Рүстем Мұзафаров бұл жөнінде «Қожанасырдың әзіл әңгімелерінің» ЮНЕСКО-ның қорғауына алынуы аталған туыс елдердің ортақ мақтанышы деген пікір білдірген [230].

Қожанасыр бейнесі мен оның есіміне қатысты туындылар әдебиет әлемінің шегінен асып, театр және кино өнерінде көрініс тауып, өз өміршеңдігін ұзартудың тағы бір даңғыл жолына түскен. Өйткені электронды мәдениет кеңістігіне трансформацияланған халық ауыз әдебиеті туындыларының аудиториясы кеңейіп, таралу және сақталу үдерісі дами түсетіні айқын. Оның кино және театр салаларындағы танымалдылығына бірнеше факторлар ықпал еткен. Әсіресе, көпшіліктің көңілін көтеретін юморлық оқиғалары мен даналыққа толы ой-пікірлері, билік өкілдерімен күресі экрандық интерпретация

үшін де өте қолайлы әрі өзекті тақырыптар. Ол туралы әңгімелердің комедиялық, әлеуметтік және мәдени әлеуетінің қуаттылығы әрі кино өнерінің заманауи техникалық, визуалдық мүмкіндіктері, костюмдер мен декорациялар, сондай-ақ, дыбыстық, яғни музыкалық сүйемелдеу секілді қосалқы факторлар да Қожанасыр бейнесін көркемдік тұрғыдан барынша жарқын суреттеп, көрермендерге қызықты кейіпкер ретінде ұсынуға мүмкіндік береді.

Бір бойына көп қырлылықты серік еткен данагөй, айлакер, тапқыр кейіпкердің оқиғалары театр аудиториясы үшін де таптырмас тақырып екені сөзсіз. Оның бейнесінің кез келген жағдайға икемделе білуінің арқасында сахнадағы Қожанасыр бірде халыққа сыйлы қаһарман, келесі жолы күлдіргі кейіпкер, одан кейін данагөй бейнесінде ұсынылып, түрлене береді. Қожанасыр бейнесінің театрдағы адаптациясының сәтті шығуы оның мазмұндық, тақырыптық, идеялық және т.б. тұрғыдан бай фольклорлық мұрасы түркі елдерінде ғана емес, әлем әдебиеті аренасында да танымалдылыққа ие болуына елеулі әсер еткен. Әрі оның есіміне қатысты шығармашылық қазынаның түрлі әлеуметтік, мәдени, қоғамдық мәселелерді қозғауы спектакльдердің де маңызын арттыра түседі. Билік өкілдерін сынау, тұрмыстық қиындықтар мен басқа да келеңсіз құбылыстарды талқылау кез келген қоғамда, кез келген кезеңде күн тәртібінен түспейтіні анық. Демек Қожанасыр бейнесі мен оның есіміне қатысты әзіл-қалжыңдардың бұл салалардағы ғұмыры да ұзақ болмақ.

Түрік ғалымы А. Гокташ әрбір автор, әр режиссер өзінің жеке Насреддин Ходжасын жасауға ұмтылуының нәтижесінде ол туралы фильм, телесериал не мультфильмдерде оның туған жері, өмірі және кәсібі туралы нақты деректер жоқ екенін айтып өтеді. «Не кинода, не сериалдарда Ходжаның тұрақты визуалды типі қалыптасқан жоқ» [215, 193]. Оның айтуынша, Насреддин Ходжаның бейнесі фильмдерге қарағанда мультфильмдерде әлдеқайда ұтымды шыққан, өйткені мультфильмдерде Ходжаның бейнесі оқыту және тәрбиелеу құралы ретінде қарастырылған. Сондай-ақ, Ходжа күрделі, көп қырлы тұлға болғандықтан оның киноиндустриядағы біртұтас бейнесін қалыптастыру қиындық туындатады. Тағы бір мәселе – фильм продюсерлерінің коммерциялық мүдделері. Яғни, олар комедиялық фильмдердің қаржылық мүмкіндігі мол деп есептегендіктен, фильмдер негізінен әзіл-сықаққа, күлкілі оқиғаларға құрылады. Осы себептен Қожанасыр бейнесінің ұстаздық, сопылық, философиялық және т.б. қырлары назардан тыс қалады. Яғни, қазіргі таңда фольклорлық зерттеулер ғана Қожанасыр бейнесінің көпқырлылығын зерттеуге мүмкіндік береді. Келешекте Қожанасыр бейнесінің театр, кино саласындағы адаптациясы да көп салалы, іргелі зерттеулердің нысанына айналады деген ойдамыз.

Қожанасыр туралы туындылардың бүгінгі таңда да өміршең әрі сұранысқа ие болуы туындыларда қозғалған тақырыптардың өзектілігін жоймауына, күн тәртібінен түспеуіне тығыз байланысты. Түрік зерттеушісі А.Ф. Ариджы «Насреддин Ходжа туралы әңгімелер халық ішінде пайда болады және халық арасында ауызекі таралуы арқылы дәстүрге айналған. Өйткені олар адам өміріне қатысы бар бүкіл құндылықтарды қамтиды» [231, 615] дей келе, Қожанасыр туралы әңгімелердегі негізгі «Үндеулер тізбесін» ұсынады.

7-кесте – А.Ф. Ариджы. Қожанасыр туралы әңгімелердегі «Үндеулер тізбесі».

1	**Моральдық үндеулер**
1.1	**Өтірік**
1.1.1	Өтіріктің түбі ерте ме, кеш пе ашылады
1.1.2	Алдап-сулау, өтірік айту арқылы діттеген мақсатына жеткен адам түбінде өзі қазған орға түседі
1.1.3	Суайттың шамшырағы түнгі намазға дейін ғана жанып тұрады
1.2	**Шындық, адалдық**
1.2.1	Адам өзі орындай алмайтын уәдені бермеуі тиіс, ал берілген уәде орындалуы қажет.
1.2.2	Адамдар өз кәсібін адал атқаруы тиіс.
1.3.	**Сыйластық**
1.3.1	Адамдарды және оқиғаларды тек сыртынан қарап бағалауға болмайды
1.3.1	Адам кез келген жағдайда құнды
1.4	**Әділетсіздік, зұлымдық**
1.4.1	Түптің түбінде әділдік жеңеді
1.4.2	Арам пайда табу – өте оғаш іс-әрекет
1.4.3	Зұлымдық жазасыз қалмайды
2	**Психологиялық үндеулер**
2.1	**Ақыл, зейін**
2.1.1	Адам ақылдың арқасында небір қиын жағдайдан шығудың жолын таба алады
2.2	**Сақтық**
2.2.1	Сақтық шараларын іс насырға шапқанда емес, ең басынан жасау керек
2.2.2	Адамдар өз істерінің ықтимал салдарларын ескере отырып, әрекет етуі қажет
2.3	**Әуестік, көрсеқызарлық**
2.3.1	Шектен тыс көрсеқызарлық зиян келтіруі мүмкін
2.3.1	Күш жетпейтін жағдайлар туралы уайымға салынғанша, қолдан келетін іспен айналысқан жөн
2.4	Өзін-өзі сынау
2.4.1	Адамдар өз-өздерін сынауға қабілетті болуы тиіс
2.4.2	Адам өзін-өзі сынауды жалғыз қалғанда жүзеге асырғаны дұрыс
2.4.3	Егер адам өз ойын жеткізе алмаса, бұл туралы ашық айтудан еш қысылмауы керек
2.4.4	Кез келген адам қателесуі мүмкін
2.4.5	Мінсіз адам жоқ
2.5	Пайдакүнемдік
2.5.1	Өзгелердің риясыз ықыласын өз мүддесі үшін шектен тыс пайдаланатын адамдар әрдайым табылады
2.5.2	Адам өзгелерді өз пайдасы үшін пайдалануы мүмкін
2.6	Қырсықтық

7-кестенің жалғасы.

2.6.1	Қырсықтық әдетте күтпеген теріс нәтижелерге әкеліп жатады
3	Әлеуметтік үндеулер
3.1	Адамдар арасындағы қарым-қатынас
3.1.1	Құлықпен пайда табам деп үміттенгендердің есінде болсын: өзінен өткен құдан жапа шегуі әбден мүмкін
3.1.2	Біздің дүниеміз аз болса да бөлісе білуіміз қажет
3.1.3	Егер адам шешім іздеудің орнына өзге мәселелерді іздеумен айналысса, өзін қоршаған адамдардың тарапынан да сондай қарым-қатынасқа кезігеді
3.1.4	Адамдармен сұхбат құрғанда айтылар сөз бен дауыс ырғағына назар аудару керек
3.1.5	Әңгіме барысында ойланып сөйлеп, сөзді мұқият таңдау қажет
3.1.6	Өзгелердің әрбір пікірін көңілге алудың қажеттілігі шамалы
3.1.7	Шешім қабылдайтын уақытта үлкендердің сөзіне құлақ түріп, өз құндылықтарыңды негізге алу керек
4	Экономикалық үндеулер
4.1	Сауда әдебі
4.1.1	Сауда ісінде артық пайда көруге ұмтылмай, теңдік қағидатын басшылыққа алу керек
5	Өзге үндеулер
5.1	Өзге тақырыптар
5.1.1	Қолда бар игіліктің қадірін білу керек
5.1.2	Жақсы сөйле немесе үндеме
5.1.3	Кейбір сөздердің мағынасын іс жүзінде ғана түсіне аласың
5.1.4	Адамдар өздері туралы ғана емес, келешек ұрпақ туралы да ойлануы қажет
5.1.5	Аурудың емін және мәселенің шешімін дұрыс жерден және құзыретті адамдардан іздеу керек
5.1.6	Ауруды не мәселені медицинаға не болмаса материалдық шараларға жүгінбей, рухани жолмен, мысалы, дұғамен ғана жеңем деудің пайдасы болмауы мүмкін
5.1.7	Арманға қол жеткізу үшін берілген мүмкіндіктерді пайдаланып, бүгінгі істі ертеңге қалдырмау керек
5.1.8	Білімге жол тыңдай білуден басталады
5.1.9	Ақыл-кеңес тыңдау жақсы, өзгеге кеңес беру де жақсы, алайда кеңес беруші сол кеңестің өзі үшін де пайдалы тұсы болуы мүмкін екенін есте сақтауы қажет
5.1.10	Дүниедегі әрбір заттың, әрбір оқиға мен жағдаяттың өз белгілері бар, саналы адам сол белгілерді тани білуі керек
5.1.11	Ықылассыз орындалған жұмыс ешкімге пайда әкелмейді
5.1.12	Өз ісін білген адамның ісіне араласпаған және оның ісін талқыламаған жөн

Тағы бір түрік фольклортанушысы М. Өзчелик [232] Қожанасыр туралы әңгімелер мен деректерге сүйене отырып, оған бірнеше сипаттама берген. Бұл сипаттамаларды мынадай қысқаша тұжырымдар арқылы ұсынуға болады:

1. Қожанасыр – данагөй. Ол діни білімді де, өз заманының басқа да маңызды ілімдерін меңгерген белгілі ғалымдардан білім алып, өз бетінше де ізденген.

2. Қожанасыр – қоғамның өкілі. Оның қызмет аясы медреседе сабақ берумен шектелген жоқ, ол қоғамның кез келген қабатында ұстаз және данагөйдің рөлін атқара жүріп, қым-қуыт тіршілік пен оқиғалардың бел ортасында жүрді.

3. Қожанасыр – сұңғыла бақылаушы.

4. Ол халықтың сый-құрметі мен ықыласына ие. Халық оған кез келген мәселе бойынша кеңес сұрап, жүгіне алған.

5. Ол көзі тірі кезінде де, өмірден өткеннен кейін де ел арасындағы танымалдылығын жоғалтпаған. Мұның себебі – даналығы мен тәлім-тәрбиесін жылы сөзбен, риясыз көңілмен және тапқырлықпен жеткізе білуі. Бұл оның жеке қасиеттерімен ғана емес, сонымен қатар, діни наным-сеніміне де байланысты. Өйткені ислам әдебінде қату қабақ пен дөрекілік құпталмайды.

6. Қожанасырдың негізгі ерекшелігі – тапқырлығы мен юморы. Алайда оны жай ғана күлдіргі адам ретінде қабылдау дұрыс емес. Өзгелерді күлдіру үшін алдымен өзің ойға батуың керек. Ол туралы әзіл-қалжыңдарды оқығанда немесе тыңдағанда езуіңе күлкі үйіріледі, күлкінің артынан ойдың тұңғиығына бойлай бастайсың.

7. Қожанасыр үшін ойлау ең маңызды қабілет. Оның өмір мен өлім, тағдыр мен жазмыш тәрізді метафизикалық тақырыптар туралы да тұжырымдары бар.

8. Оның күлдіре білу қабілеті ешқашан жағымпаздыққа, жарамсақтыққа бағытталмаған. Сондықтан оны бүгінгі комиктермен бір қатарға қоюға болмайды.

9. Оның ақылын қулықтан ажырата білу керек. Қулық күрделі жағдайдан теріс жолмен болсын шығуды көздесе, ақыл қиындықтардан дұрыс әрі ойға қонымды, дегенмен күрт шешімдер қабылдауға жол ашады.

10. Ол туралы әзіл-қалжыңдарда кездесетін қарапайымдылық пен аңқаулық бізді жаңылыстырмауы тиіс. Өйткені Қожанасыр мұндай жағдайда өзін-өзі сынаумен және өзіндік «менін» сабасына түсірумен айналысады.

11. Молда, ұстаз немесе қадидің міндетін атқара жүріп ол халықтан алыстамады, халықтың арасында өмір сүрді, тауға барды, ағаш кесті, базарда сауда жасады.

12. Қожанасыр өзінің діни наным-сеніміне сәйкес «ізгі амал жасап, зұлымдықтан бойды алшақ ұстау» қағидатын қатаң сақтаған. Қоғамдағы теріс іс-әрекеттерді сынға алып, дұрыс жол көрсеткен.

13. Қожанасыр ел ішінде дүрбелең орнаған қиын кезеңде өмір сүрген. Өзінің өмірге деген жарқын көзқарасы мен юморы арқылы халықтың қайғысын сейілтуге көмектескен.

14. Қожанасыр құр қиялдың жетегінде кетпеген, ол әрдайым ақиқатты ұстанған. Ол туралы әзіл-қалжыңдарда қиял-ғажайыпқа орын жоқ.

15. Ол бір мезетте ұлттық әрі әмбебап феномен болуға қабілетті.

16. Қожанасыр шынайы мұсылман болған, діни рәсімдерді орындаған, бірақ фанатизмге ұрынбаған, қатаң догматизмді жаны сүймеген.

А.Ф. Ариджы ұсынған Қожанасыр туралы әңгімелердегі үндеулер мен М.Өзчелик Қожанасырға берген сипаттамаларының барлығы дерлік Қожанасыр бейнесінің өміршеңдігін түсіндіруге мүмкіндік береді. Бұл кейіпкердің қазіргі әдебиеттегі трансформациясы, оның есіміне қатысты жаңа туындылардың үздіксіз пайда болып, ескілерінің өзгеріп отыруы, жаңа қосалқы кейіпкерлердің қосылуы Қожанасыр туралы туындыларда қозғалатын мәселелердің, құндылықтардың әрдайым өзектілігін жоймайтынына айқын дәлел бола алады.

Қазақ Қожанасыры да әрдайым заман ағымына сай өзгеріп, түрлі жаңалықтар мен қоғамдағы құбылыстарға бейімделіп отырады. «Қожанасырдың өткен заманнан жеткен әңгімелері мен әзілдері өзгеріп, жаңа шындыққа бейімделді» [69, 119]. 2004 жылы Алматыда С. Рысжанұлы, Ә. Рысжанұлы және А. Әміржанұлының құрастыруымен «Қуақы сөз күлкі шақырады» атты кітап жарияланды. Бұл кітапта Атырау, Жайық, Жем, Маңғыстау өңіріндегі қазақтардың күлдіргі әңгімелері мен қалжың сөздері топтастырылған. Осы кітаптың кіріспесінде «Алдар көсенің және Қожанасырдың тамаша күлдіргі сөздері, елде әрқилы кезеңдерде болған қуақылардың күлкі шақыратын, езу жидырмайтын тапқыр, нағашылы-жиенді, құрдас-құрбылы әзілдері жұртшылыққа кеңінен белгілі» делініп, сондай тапқырлардың аталған өңірлерде әлі де бар екені және олардың бір тобы «Жылойдың жеті қуы» деп аталатыны жазылған[233, 3]. Сондай-ақ, бұл кітаптың екінші бөлімі «Қожанасырдың батасы дарығандар» деп аталады.

Түрленген Қожанасырдың жаңа хикаяларын Әли Әпекұлы Ысқабайдың 2004 жылы Алматы қаласында жарық көрген «Жәлменде – Пышан» атты кітабынан таба аламыз [234]. Автор кітаптың соңғы тарауында ұсынылған әңгімелер жайлы «Талдықорған Алматы облысы әкімшілігінің орталығына айналғанына жылдығын тойлауға әзірленіп, мәре-сәре болып жатыр дегенді естіген Қожанасыр да көптен қалыспай көк есегін жорғалатып, ертерек жетеді де, қаланы аралайды ғой баяғы» деп кіріспе жасап, мынадай хикаяларды ұсынады: «Аманат», «Қапталдарға қой қаптасын», «Кітапқа да қол жетер», «Қаңтарда қайтер екен», «Қалпақтай қалбаңдадым», «Құнтсыздық құртады-ау», «Қалайша байқамады екен», «Надандық әрекет», «Жүйкеңді жұқартпайын», «Ласқа шыбын үйір», «Жетесіздер жерге қаратады», «Неменеге дырдиясың», «Жақсы сөз жан семіртер», «Ағылшын тілінде оқитын болған ба?», «Қаланың «Темір қойлары», «Нарқы удай екен», «Жүрегім жиіркенді», «Тіліңе ие бол», «Ағаштары да қысқартылып жатыр екен», «Шешендер тұрған шығар...», «Өзім де газет шығарғалы жүрмін», «Керегі табылмаған соң», «Үрікті ме екен», «Есектің құжаты – мен», «Қайдан жүрген көккұтан», «Ескертуден есеңгіреген шығар», «Түнде айтамын», «Мен қайда тұрамын?», «Сендерге артық болмай ма?», «Сыбағамды бере сал», «Витаминдері бар екен», «Асықпағын», «Мәсімді киіп кетіп еді», «Өз обалы өзіне», «Көзім жақсы көреді», «Не сөкеттігі бар», «Қуанғанынан айқайлады емес пе?», «Қорада сақтағаны дұрыс қой», «Бурабайға бар», «Сол да сөз бе екен», «Мен соттан кеммін бе?», «Дәмесінің зорын қарай

гөр», «Суға да сұрау түсті де», «Шетелдіктер асырап отыр», «Қадір білмес наданнан түңіл», «Ойпырмайдың ептісі-ай», «Тайып тұрайын», «Қатын байыса байын ұрады», «Ауыздары құлыпсыз бәдіктер», «Жаманның ойлағаны да жаман», «Тілді қадірлей алмайды», «Сенің алғаның параға жатпай ма?».

Бұл кітаптағы Қожанасыр туралы әңгімелерді мынадай тақырыптық топтарға бөліп қарастыруға болады:

Билік өкілдері, қала әкімдігі, шенеуніктер, полиция қызметкерлері туралы әңгімелер. Ғалым Ж. Фейзиев «Қожанасырдың айтар ойы шын мәнінде өте өзекті. Өйткені өзін «ақылсыз данышпан» ретінде күлкілі көрсете отырып, қоғамның түйткүл тұстары мен ел басқарып отырған басшылардың кертартпа әрекетін мысқылдайды» [15, 110] демекші, XXI ғасырда да Қожанасыр билікке қарсы күресін жалғастырудан жалықпайды.

Мысалы, «Аманат» әңгімесінде Қожанасыр әкімдік үйінің алдындағы көшемен жүруіне рұқсат бермеген полиция қызметкеріне:
«Қожекең полиция қызметкеріне бұрылып:

Өзің сынды қайсарларға айтарым:
Жеткізбес көпті арманға,
Мейірсіз өскен жандарға,
Назасын елдің қайтарар,
Кезіксін өткір қанжарға» [234, 359] деп кейігенін білдіреді.

«Қаңтарда қайтер екен» деген әңгімеде Қожанасыр Талдықорған қаласындағы аялдамалардың бірінде отырып «Тырнаның сыйрағындай сыйдиған аялдаманың төбесі жабық болғанымен, төрт қабырғасы түгел ашық, аңырайып тұр. ... Ал ызғырық азынағанда, ықтарға ықтасын таппаған жұрт қаңтарда қайтер екен деген күдік көкейде тұр» [234, 360] деп көңіліндегі көкейтесті мәселені қозғайды.

«Қалпақтай қалбаңдадым» тақырыбындағы әңгімеде қаладағы ойық көшелерді де сыннан тыс қалдырмайды. «Талдықорғанда жол тақтайдай деген соң. ... Жолды жақсылап тегістеді. Бұдырының бетін қырнап, шұқырын толтырды дегесін, сөзге сенгіш сорлы басым, тайқарымды тайраңдатып, қамшы бастым емес пе. Сөйтсем шеткері жақ көшелердің жолына әлі қол ұшы тимепті ғой» [234, 360].

«Тайқарым да тайсалып тұр» әңгімесінде жаңа салынған нысандардың сапасыз болатыны жөнінде «Батылдық жасаймын деп суға батармын. Ескі көпірден-ақ өтейін. Ол елу жылдық сынақтан өткен жаны сірі қасаң болғанымен, мықты ғой» [234 361] дейді.

«Құнтсыздық құртады-ау» атты әңгімеде қала ішіндегі кейбір жерлердің қала басшылығы тарапынан елеусіз қалатыны туралы мынадай пікір айтады: «Түкірік тастам жерде отырып, мына парктің қандай күйде екенін аралап көрмейді, ә, олар? – Машинамен келіп, машинамен кетеді. Мұнда автокөлік жолы жоқ. Сосын қалай көреді». Тойымсыздық, ынсапсыздық секілді қасиеттерді де назарына алады: «Дегенмен қала басшыларын түбі бір құнтсыздық құртады-ау деп қорқамын» [234, 362].

Қаладағы бой көтерген ғимараттар құрылысының аяқсыз қалатыны жайлы «Қалайша байқамады екен» деген әңгімеде «Апырай, ә! Мұнда қаладағы қираған

ғимараттардың бәрі қатарға қосылуда деп жұрт гулетіп жүр еді, қалқиған қонақ үй қалайша байқалмады екен. Бір кілтипаны бар-ау шамасы, ә» [234, 362] деп әзілдей отырып, ащы шындықты қозғайды.

«Неменеге дырдиясың», «Есектің құжаты – мен», «Мен соттан кеммін бе?», «Дәмесінің зорын қарай гөр», «Суға да сұрай түсті де», «Сенің алғаның параға жатпай ма?» әңгімелерінде де Қожанасыр шенеуніктерді, салық полициясын, сот қызметін, жергілікті халықтың кей кәсіптің тұтқасын ұстай алмай, шетелдік мамандардың қызметіне жүгінуін, түрлі салалардағы парақорлықты сын тезіне алады.

Жастардың зиянды заттарға әуестігі мен олардың жағымсыз қылықтары туралы әңгімелер. «Надандық әрекет» әңгімесінде автобуста есімдерін шимайлап жазып, орындықтардың арқалығын бүлдірген жастардың әрекетіне кейіп: « - Жап-жаңа бүтін дүниені шимайлап, бүлдіруге қайтіп қолы батты. ... Ұқыптылыққа үйренген шетелдіктер мына шатпақ шимайды көрсе, қазақтардың ойсыз әрекетіне қарап, есіл орындықтың бетін айғыздап тастапты-ау деп, кекесінді реніш білдірер еді-ау» [234, 362] деген байлам жасайды.

«Жүйкеңді жұқартпайын» деген әңгімеде жастардың шылымға әуестігін, ал саудагерлердің табыс табу мақсатында тауарларды зиянды.зиянсыз деп сұрыптамай сатылымға шығара беретінін айыптайды.

«Жетесіздер жерге қаратады» тақырыбындағы әңгімеде ішімдікке үйір болып, айналасындағылардың мазасын алатын адамдар оның ащы әжуасына іліккен.

«Жақсы сөз жан семіртер» әңгімесінде шылымның ешқандай кедергісіз жарнамаланып жатқанын сынаса, «Жүрегім жиіркенді» деген туындыда жастардың үлкендерге ізет көрсетпейтініне, сәлем бермейтініне кейістік танытады. Ата-анасын қарттар үйін жағалатқан жастар «Мен қайда тұрамын?» деген әңгімеде талқыланады.

«Витаминдері бар екен», «Қадір білмес наданнан түңіл». «Ойпырмайдың ептісі-ай» әңгімелерінде жастардың арасында тараған тойымсыздық, қанағатсыздық, карт кісілерге жекіп сөйлеп, құрметсіздік таныту, жеңіл табысқа, ұрлыққа үйірсектік және т.б. өзекті тақырыптар қозғалады.

Болашаққа үмітпен қарау, жақсылық тілеу сипатындағы әңгімелер. «Аманат», «Қапталдарға қой қаптасын», «Кітапқа да қол жетер» және т.б. әңгімелерде ертеңгі күннен үлкен үміт күтіп, жақсының жақсылығын айтып, риясыз пейілін білдіреді. Мысалы, «Биіктігі заңғар екен. Әкім ойына биіктік дарысын. Сырты аппақ қардай көрінеді. Көңілі мен пейілі ақ болғай. Іші толы бақ болғай» [234, 358], «Тәңірім тілеуді беріп, Жетісу аймағындағы құйқалы да құнарлы қапталдарға қой қаптасын» [234, 359].

Заманның беталысы жөніндегі әңгімелер. «Ағылшын тілінде оқитын болған ба?» әңгімесінде қазақтардың да заман ағымына сай дамып, ағылшын тілін үйренуге деген ұмтылыстарын атап өтсе, «Қаланың темір қойлары» деген туындыда «Тас жолда сығылысқан қаланың «темір қойларын» айтамын да, көбін-ай шіркіндердің. Қарашы өзің, қаптап келеді» [234, 365] деп қала көшелеріндегі сансыз көлік пен кептеліс туралы сөз қозғайды. «Нарқы удай екен» әңгімесінде қаладағы қымбатшылықты сынап, «Ағаштары да

қысқартылып жатыр» деген туындыда бюджет қаржысы мен әлеуметтік төлемдердің, зейнетақының қысқартылғанын тілге тиек етеді. «Шетелдіктер асырап отыр», «Суға да сұрау түсті де», «Тайып тұрайын», «Қатын байыса байын ұрады», «Ауыздары құлыпсыз бәдіктер» деген әңгімелердің негізгі арқауы отандық өнімдердің бәсекеге қабілетсіздігі, дүкен сөрелерінде шетелдік тауарлардың басым түсуі, ішімдікке әуестік, отбасындағы ер мен әйелдің қарым-қатынасындағы теңгерімсіздік, кей адамдардың бейпіл сөздер мен дау-дамайға жақындығын сынауға бағытталған. «Тілді қадірлей алмайды» – қазақ тілінің қазіргі ахуалы туралы маңызды тақырыпты қозғаған әңгіме. Қожанасыр қазақ халқының қабілетті екенін, кез келген кәсіпті игеріп, жаңалықтар мен өзгерістерге бейім екенін айта келіп, «Өз тілін қадір тұтуға ынтасыз. Өзге тілге әуес. Қазақтың қолынан бәрі келгенімен ана тілін қадірлей алмайды» [234, 378] деп сынайды.

Қожанасырдың тапқырлығы мен шешендігі туралы әңгімелер. «Ласқа шыбын үйір» әңгімесінде «Қара-құрымдай қаптап жүр екен. Шыбын-шіркейден адамдарға тамақ та артылмас. Әрі ласқа шыбын үйір. Солар-ақ тойынсын» деп тамақтану орындарындағы ластықты сынайды. «Тіліңе ие бол», «Өзім де газет шығарғалы жүрмін», «Сыбағамды бере сал», «Қуанғанынан айқайлады емес пе», «Көзім жақсы көреді» және т.б. әңгімелерде Қожанасырға тән ұтымды сөз, оралымды ойды «Алдымнан көлбеңдеп шығып, «тамақ ішіңіз» деп шақырған өзің емес пе, қарағым. Адал ықыласыңа рахмет. Бұдан былай тіліңе ие бол» [234, 366], «Жазылып қайтемін, өзім де газет шығарғалы жүрмін» [234, 366], «Мен асығыспын, аспақшы етті бала-шағадан бөлініп жалғыз жегенде мүйіз шыға ма, одан да отбасы, ошақ қасында жайғасып асықпай жейін, сыбағамды дорбаға салып, жеңгеңе сәлемдеме деп бере сал, шырағым» [234, 369] деген үзінділерден аңғарамыз.

Қожанасырдың әпенділігі туралы әңгімелер. Қазақ танымындағы Қожанасырға тән әпенділік, алаңғасарлық тәрізді сипаттамалар оның қазіргі әдебиеттегі бейнесінен де ажырамаған. Мысалы, «Не сөкеттігі бар» атты әңгімеде Қожанасыр бір аяғына кебіс, екінші аяғына қонышты етік киіп көршісінің әжуасына қалса, «Қорада сақталғаны дұрыс қой» деген туындыда бақшадағы көшеттерін түнемеге қораға кіргізіп, ақылға сыймайтын іс-әрекеті арқылы еріксіз күлкі тудырады.

Дегенмен, қазіргі қазан әдебиетіндегі Қожанасыр бейнесі толыққан, күрделенген. Оның мұндай трансформацияға ұшырауы – қазақ қоғамындағы бүгінгі келелі мәселелердің Қожанасыр тарапынан талқылануы. Демек, қазақ танымындағы әпенді, аңқау, алаңғасар Қожанасыр бейнесі енді қоғамдық сыншы, мәселенің шешімін іздеп, бір байламға келіп, бәтуа айтатын данагөйге, ертеңгі күннен жақсылық күтетін көреген кейіпкерге айналған. Сондай-ақ, Қожанасыр туралы ертеректегі әңгімелерде саудагер, сот, қазы, би және т.б. кейіпкерлер болса, қазіргі әңгімелер полиция қызметкерлері, шенеуніктер, әкім тәрізді жаңа кейіпкерлермен толыққан.

Түрік фольклортанушысы О.Огуз бүгінгі таңда Қожанасыр туралы кейіннен пайда болған туындыларда жаңа кейіпкерлердің кездесуін халық ауыз әдебиетінің өміршең екенін көрсететін факторлардың бірі деп бағалайды. Яғни,

бұл фактор Қожанасыр бейнесінің түркі халықтарының мәдениеті мен нарративтік дәстүрінде берік орныққанын дәлелдейді. Оның пікіріне сәйкес, Қожанасыр туралы анекдоттардың заманауи нұсқаларын бейнені бұрмалау немесе оның жеке басына көрсетілген құрметсіздік деп қабылдамау керек. Керісінше, бұл қазіргі таңда да оның бейнесінің өзекті екенін білдіреді: «Бір күні Насреддин Ходжа ұшақпен ұшыпты...» деп басталатын анекдот – мысқыл емес, ол фольклорлық дәстүрге тән өзгерістердің айқын айғағы. Фольклортанушының мұндай хикаялар Насреддин Ходжаның анекдоты емес деп айтуға құқығы жоқ» [235, 63].

Өйткені Қожанасыр бейнесі және ол туралы әңгімелер мен анекдоттар адамзаттың ұжымдық жадында сақталып, заманауи әлемде де өз орнын таба білді. Түрік фольклортанушысы Н.Оздемир «Аталмыш фольклорлық корпус ауыз әдебиетінде пайда болғанына қарамастан ол жазбаша дәстүрге ұласты, ал бүгінде цифрлық ортаға енді. Насреддин Ходжа – өміршең бейне, өйткені ол кез келген мәдени контекстке, дәуірге және тілдесім формасына бейімделе алады» [66, 627] дей келе, мұның арқасында фольклорлық мұра сақталып, оның қолданыс аясы кеңейіп, өскелең ұрпақ үшін оларға қолжетімді коммуникация құралдары арқылы жететін болады деп есептейді.

Ал әдебиеттанушы Н.Тан бүгінгі таңда Қожанасыр туралы анекдоттар мынадай әдістер арқылы өзгеріске ұшырап, қоғамдық құрылымдар шеңберінде трансформацияланғанын айтып өтеді [236]:

- Уақыт ағымына сай келетін Қожанасыр туралы ескі анекдоттардың қайта баяндалуы;
- Ескі өмір салтының элементтерін қамтитын анекдоттардың заманауи өмір мен әлеуметтік ортаға сәйкес бейімделуі;
- Кейбір кейіпкерлер ұмытылып, олардың оқиғалары Қожанасырға тиесілі деп танылуы;
- Заман талабына сай Қожанасыр туралы жаңа анекдоттардың қалыптасуы.

Түрік ғалымы О.Огуз Қожанасыр бейнесінің өміршеңдігін ол туралы анекдоттарға әрбір әлеуметтік орта мен қоғамның өздеріне тән бірегей элементтерін енгізуіне байланысты деп таниды. «Олар кейіпкерді өздеріне таныс ортаға кіргізген, өздерінің күнделікті тұрмыстарындағы кейіпкерлер мен оқиғаларды таңдаған» [235, 61–62]. Ф.Аслан дәл осындай бірегей элементтердің арқасында Қожанасырға тиесілі деп танылатын әрбір анекдот фольклор зерттеушілері үшін үлкен құндылыққа ие екенін айтады. Ол Қожанасыр анекдоттары арқылы түрік халқы ғасырлар бойы басынан өткерген саяси, экономикалық, мәдени және әлеуметтік өзгерістер туралы ақпарат алуға болады деп есептейді [164].

Мұндай өзгерістер Қожанасыр туралы туындыларды қазіргі қоғам үшін түсінікті формада ұсына отырып, кейінгі инновациялық, ғылыми, техникалық жаңалықтарды қамтып отырады. Мысалы, «Өлген қазан» әңгімесі бүгінгі реалийлер нәтижесінде мынадай заманауи трансформацияға ұшыраған:

Ноутбук өлді.

«Бірде Ходжа көршісіне келіп:

- *Көршеке, мен шұғыл аударма жасауым керек болып тұр, ал компьюте-*

рім бұзылып қалды. Маған өзіңнің ноутбугыңды бере тұршы, жылдам әкелемін.

Көршісі ноутбугын береді. Біраз уақыт өткен соң Ходжа оны қайтарып, қасына оптикалық сымды тінтуірді қосып береді. Көршісі:

- *Ходжа, мынау не деп сұрайды.*
- *А, оған неге таңғаласың – сенің ноутбугың «балалады»! – деп жауап береді Ходжа. Көршісі мұндай «олжаға» қуанып кетеді. Біраз уақыт өткен соң Ходжа ноутбукты қайта сұрап алып, ұзақ уақытқа жоқ болып кетеді. Сосын көршісі өзі ізденіп шығады:*
- *Ходжа, менің ноутбугыма не болды?*
- *Өлді ол, көңіл айтамын, – дейді Ходжа.*
- *Өлгені қалай?! Ходжа, ноутбук өле ме, техника ғой ол!*
- *Әй, аңқау! Оның «балалағанына» сендің, ал өлгеніне сене алмайсың ба?»* [164, 56].

Бұл әңгіменің интернетте тараған тағы бір нұсқасы бар:

«Бірде Ходжа Ван Хойдонк есімді голландтық досымен Голландиядағы «I know this bank» атты банкке барыпты. «Ақ түсті ақшаларым бір қиын-қыстау кезеңде керек болып қалар» деп бар ақшасын банкке салыпты. Біраз уақыт өткен соң банкке келсе, оның күміс тиындары долларға айналып, қымбаттапты. Қуанып кеткен Ходжаға банк қызметкері:

- *Сенің ақшаң голланд сиыры секілді семіріп, түрін өзгертіп, доллар болды, – депті.*

Бұған Ходжа:

- *Тағы біраз күте тұрайын, сосын ақшам фунт болып қалар, – деп жауап беріпті. Арада біршама уақыт өткен соң банкке қайта бас сұғады. Алайда бұл жолы Бюлент есімді басқа досын ерте келіпті. Қасына жақындаған Ходжаны кассадағы әйел таныса да танымаған кейіп жасайды. Ходжа ақшалары жөнінде білуге келгенін айтады.*

Кассадағы әйел:

- *Қандай ақша? Бізде ешқандай ақша-мақша жоқ, – деп жауап береді. Ходжа ашуланып:*
- *Әй, сен мыстан! Жоғы несі? Олар доллар болып еді ғой! – деп айқайлайды.*

Кассадағы әйел:

- *Әә, долларға айналғаны ма... Біз ол ақшаны Франк де Бурға бердік. Ходжа аң-таң болып:*
- *Бергені қалай? – деп дүрсе қояды.*
- *Енді ол бөтен емес қой – Франк де Бур ғой, – деп жауап қатады. Сол Кезде Ходжаның көз алды тұманданып кетеді* [237, 184].

Бұл анекдот 2003 жылы түркиялық Finansbank түсірген жарнамалық роликтің адаптациясы. Бұл жарнамаға сол уақыттағы танымал футболшылар – голландтық Пьер Ван Хойдонк және Франк де Бур, сондай-ақ, түрік ұлттық құрамасының капитаны Бюлент Коркмаз түскен [238]. Осылайша, жарнамадағы футболшылар Қожанасырмен бірге анекдот кейіпкерлеріне, ал Франк де Бурдың «I know this bank» деген сөзі анекдоттың атауына айналған. Бұл анекдоттың жаңа нұсқасында Қожанасыр пайда көрмейді, керісінше ақшасы қолды болады. Әрі

«қазанның балалы болғанына сенесің, өлгеніне неге сенбейсің» деген секілді ғибратты түйін жоқ. Демек, Қожанасыр туралы туындылардың заманауи трансформациясы кейде әу бастағы идеядан ауытқып, қазіргі қоғам сұранысына сәйкес басқа мақсаттарды көздеп, жаңа ұстанымдарды ұсынады.

Өзгеріске ұшыраған тағы бір туынды – ***«Же, шапаным, же»*** әңгімесінің XXI ғасырға сай өзгерген нұсқасы:

«*Бірде Насреддин Ходжа сән көрсетіліміне келіпті. Модельдер жануар терілерінен тігілген киімдерді киюге қарсы акцияға қатысып жатыр екен. Қолдарында плакаттары да бар. Көрсетілім аяқталып, фуршет басталыпты. Бәрі қолдарына вокал ұстаған. Ал Насреддиннің үстінде су жаңа табиғи желіс тоны. Адамдар алая қарайды. Пантер Эмель есімді Жануарлардың құқықтарын қорғау қоғамының президенті атылуға әзір тұр: бір қолында кішкене таяқшаға шаншылған зәйтүн, келесі қолында – канапе, тамағынан ас өтер емес, ауада әлдебір жайсыздық әуені салтанат құрып тұрғандай. Сонда Ходжа Насреддин: Мен жей алмадым, ең болмағанда сен же, тоным! – депті*» [236, 187].

«Же, шапаным, же» әңгімесінің ескі нұсқасында Қожанасыр жұпыны киімі үшін көпшіліктің арасында елеусіз қалса, жаңа нұсқасында керісінше, сән-салтанатты киімі үшін сынға ұшырайды. Әрі мұндағы элементтердің барлығы – кейіпкерлер, оқиға уақыты мен кеңістігі де өзгерген. Ескісінде «шапанына», жаңасында «тонына» «тамақ ұсыну» желісі ғана сақталған.

Өзгеріске ұшыраған тағы бір әңгіме – ***«Мен өзім де есегімнен түсейін деп жатыр едім»***. Қазақ фольклорында бұл әңгіме «Қожанасыр аттан құлағанда» деген атаумен белгілі. Ескі нұсқасында Қожанасыр атынан құлап, оның бұл сәтсіздігіне күлгендерге «*Несіне күлесіңдер? Мен өзім де түсейін деп жатыр едім»* [233, 35] десе, жаңа нұсқаларында оқиға мынадай сипатта өрбиді:

1) *«Насреддин Ходжаның компьютері күтпеген сәтте өздігінен өшіп қалыпты. Бұған Ходжа еш абдырамай:*

- *Мен бәрібір қайта жүктейін деп жатыр едім, – депті»*.

2) «*Бірде Ходжа қонақтарына пираттық DVD дискіден жаңа жүктелген фильм көрсетпекші болыпты. Компьютерін қосып, фильмді бастай бермек болған сәтте компьютері жұмыс істемей қалыпты. Қонақтардың бірі не болғанын сұрайын деп жақындай бергенде Ходжа:*

- *Хе-хе, бәрібір жүйені қайта орнатайын деп жатыр едім, – депті* [164, 56].

Қожанасыр – түбі бір түркі елінің ортақ мұрасы, сан ғасырлық дүниетанымы, тарихы, тұрмыс-тіршілігі, ұлттық болмысы мен характерінің эволюциялық дамуының көркем бейнеге айналған көрінісі. Ғалым С.Д.Коцюбинский «Насреддин даналық пен ақымақтық, скептицизм мен сенгіштік, ащы мысқыл мен риясыз жайдарылық секілді ұғымдар арасындағы кеңістікте «теңселіп» жүреді» [239, 148] демекші, Қожанасыр түрлі уақыт және географиялық кеңістікте «көшіп» жүргеніне, оның бейнесінің туралы қарама-қайшы тұжырымдарға, шығу тегінің және қай халыққа тиесілігі жөніндегі пікірлердің алуан түрлілігіне қарамастан біртұтас бейне. «Дегенмен Қожанасыр олардың ешбіріне бөтен, кірме әдеби қаһарман емес, ол әрбір халықтың характерін, болмысын, тұрмыс-тіршілігін бойына сіңіріп, сол елдің ұлттық

кейіпкері деңгейіне көтерілген» [240, 184]. Яғни түркі халықтары арасында тараған Қожанасырдың көп қырлылығы оның бейнесінің тұтастығын қалыптастырған.

Түрік фольклортанушысы Х. Дедебагы Қожанасыр туралы анекдоттардағы күлкі этикетіне айрықша көңіл аудару қажет екенін айта отырып, оның күлкісі мен әзіл-қалжыңында белгілі бір шекара бар деген байлам жасайды. «Ол адамдардан өзін биік санап, оларды кемсіту мақсатында күлмейді, олардың теріс іс-әрекеттерін сынайды, әжуалайды, бірақ ешқашан қорлау сипатындағы сөз орамдарын қолданбайды. Оның юморы «үйлесімге» құрылған» [144, 46] деп түйіндейді. Ал Ж. Фейзиев «Қожанасыр өз дәуірінің схоластикалық-догмалық атмосферасына қарама-қайшы әлемдік-прагматикалық қарым-қатынасымен, өткір тілділігімен, әзілдерімен халық арасында құрметке бөленген» [15, 108] десе, Д. Кішібеков Қожанасыр туралы әңгімелердің өміршеңдігі мен рухани күшін оның хикаяларында шындықтың айтылуымен және халықтың қалың ортасынан шығуымен байланыстырады [17, 58].

Қожанасыр бейнесіне берілген осындай пікірлер оның заманауи әлемдегі, қазіргі әдебиеттегі өзектілігін айқындай түседі. Өйткені ол жай ғана күлдіргі кейіпкер емес, ол – өз бойына адам болмысына тән түрлі қасиеттерді, қоғамдағы түрлі әлеуметтік рөлдерді жинақтаған күрделі кейіпкер. «Қоғамдық-тарихи өзгерістерге байланысты ол кейбір қасиеттерін түрлендіруі немесе жоғалтуы мүмкін» [240, 132], алайда ол өзінің «индивидтік тұлғасын» [241, 132] осылай қалыптастырған. Бір кездері ол үстем тап өкілдерін сынады, әділетсіз билеушілермен күресті, ал қазіргі таңда сыбайлас жемқорлық, әлеуметтік теңсіздік және т.б. ауқымды мәселелердің шешімін іздеуге ұмтылады. Демек, мәселелер шеңбері ұлғайған сайын оның бейнесі де күрделене, толыға түспек. Ал мұндай мәселелер көбеймесе кемімейтіні анық.

Қазіргі әдебиет оның бейнесіне осы мәселелермен күресу мүмкіндігін ұсынады. Яғни, адамдар дәл бұрынғы кездегідей өздері «дауыстап, жоғары жаққа естірте алмайтын» түйткілді сұрақтарды қазіргі әдеби шығармалардағы Қожанасыр арқылы жарыққа шығарады. Әрі бұл мүмкіндіктер Қожанасыр туралы фольклорлық мұраның келер ұрпаққа жетуіне, халық арасында таралуына қолайлы жағдай жасайды.

Осылайша, Қожанасыр «... ұрпақтар арасындағы мәдени байланысты нығайтады және қазіргі әлеуметтік және мәдени өмірді сыйымды әзіл ретінде сипаттайтын айна болып қала береді. ... Әңгімелердегі жеке сөздер кейінірек идиомалар мен мақал-мәтелдерге ұласады және мәдени жадтың бір бөлігіне айналады» [69, 120]. Өйткені жаһандану және мәдени біріздендіру (унификация) жағдайында түркі халықтарының даналығын, мәдени бірегейлігін және түбірі бір тарихын танытатын әдеби мұраны сақтаудың маңызы зор. Осылайша, Қожанасыр бейнесі күрделі кейіпкер ретінде ғана емес, дәуірлер арасындағы дәстүр мен сабақтастықты, рухани құндылықтарды тасымалдаушы ретінде де баға жетпес рөл атқарады.

ҚОРЫТЫНДЫ

Қожанасыр – түркі әлемінің әдеби және мәдени дәстүр сабақтастығын өз бойына жинаған ең жарқын әрі көп қырлы кейіпкерлерінің бірі. Оның бейнесі ғасырлар бойы түрлі трансформацияларға ұшырағанына қарамастан данагөй, әзілкеш, әлеуметтік мәселелерді қозғаушы, діни-рухани ағартушы, көпшіліктің қорғаушысы ретіндегі түпкі мүддесін сақтап келеді. Халық ауыз шығармашылығында, кейіннен жазбаша әдебиетте, театр, кино және заманауи әдебиетте де өз орнын тапқан Қожанасыр фольклорлық кейіпкер ғана емес, бүгінде ол түркі тілдес халықтардың ортақ мәдени символына айналды.

Қожанасыр бейнесі – түркі халықтарының фольклорлық, әдеби, діни, философиялық дәстүріне терең тамыр жайған бірегей мәдени құбылыс. Бұл бейненің өн бойында халық данагөйі, философ, сопы-ұстаз, ағартушы тәлімгер мен сатиралық кейіпкер секілді түрлі сипаттар тоғысқан. Жүргізілген зерттеу Қожанасыр бейнесінің эволюциясын, оның әртүрлі мәдени-тарихи және әдеби вариативтілігі мен символикалық тұрғыдан көп мағыналылығын жан-жақты айқындауға мүмкіндік берді. Оның бейнесінің негізін қалайтын тұрақтылық, көп қырлылық және әмбебаптық секілді қасиеттер бұл образдың түрлі әлеуметтік-мәдени жағдайларға бейімделуіне ықпал етті. Осылайша ол халықтың көңілін көтеру, әділетсіз тарапты ащы сынға алудан бастап, адамгершілік-философиялық идеяларды дәріптеуге дейінгі маңызды қызметтерді орындап келеді.

Көптеген дереккөздерге, оның ішінде, халық ауыз әдебиеті мен жазбаша әдебиеттегі деректерге талдау жүргізу барысында бұл кейіпкердің өңірлік айырмашылықтары болғанымен, кез келген уақытта және кез келген қоғамда көпшілік еш қиындықсыз танитын архетиптік сипатты сақтағаны анықталды. Оның бейнесі фольклорлық, әдеби, діни, философиялық, ағартушылық және эстетикалық қабаттарды қамтитын күрделі құрылымға ие. Бейне үздіксіз даму үдерісінде болғанына қарамастан, ғасырлар көшінде түркі халықтары үшін ешқашан өзектілігін жоймайтын рухани құндылықтар мен мәдени кодтарды тасымалдаушы ретінде маңызды миссияны табысты орындауда.

Диссертацияның бірінші тараушасында Қожанасыр бейнесінің генезисі, бұл кейіпкерге қатысты ең ежелгі деректер және алғашқы зерттеулер қарастырылды. Зерттеу нәтижесінде бұл бейне туралы алғашқы көне мағлұматтар XV-XVI ғасырларға тиесілі қолжазбаларда кездесетіні анықталды. Қожанасыр бейнесінің шығу тегін айқындау барысында араб фольклорындағы Джуха образы, парсы және әзірбайжан ойшылы Насир ад-Дин Туси, түркі фольклорындағы Насреддин Ходжа тұлғасы негізгі нысанға алынды, аталған кейіпкерлер арасындағы типологиялық ұқсастықтар мен өзгешеліктер айқындалды.

Зерттеу жұмысының екінші тараушасында Қожанасыр бейнесінің генезисі, сондай-ақ, оның есімінің фольклордағы және жазбаша дереккөздердегі антропонимиялық алуан түрлілігі қарастырылды. Оның есімінің түрлі елдерде кездесетін көптеген нұсқалары бұл кейіпкердің географиялық таралу

ауқымының кең екенін және жергілікті әдебиет пен мәдениетте ұтымды интеграцияланғанын көрсетті.

Диссертацияның үшінші тараушасы қазақ фольклорындағы Қожанасыр бейнесі және оның бейнесін зерттеудегі қиындықтар мен мәселелерді талқылауға арналды. Атап айтқанда, Қожанасыр бейнесін зерттеу ісінің өрбу бағыты, қазақ фольклорындағы тағы бір күлдіргі кейіпкер – Алдар көсемен ұқсастығы және айырмашылығы, Қожанасыр жөніндегі туындылардың жанрлық тиесілілігі туралы сөз қозғалды. Қазақ мәдениетіне тән колоритке қанықкан Қожанасыр бейнесіне тән жергілікті ерекшеліктерге де айрықша назар аударылды.

Зерттеу жұмысының төртінші тараушасында Қожанасыр бейнесінің ұйғыр, татар, түрік, өзбек және қырғыз секілді түркі халықтары фольклорындағы интерпретациялары қарастырылды. Жүргізілген зерттеу нәтижесіне сәйкес, өңірлік және ұлттық өзгешеліктерге қарамастан Қожанасыр иронизм, тапқырлық, күлдіре отырып терең ой салу секілді ортақ сипаттамаларын сақтағаны анықталды. Осылайша, Қожанасыр бейнесіне жүргізілген салыстырмалы талдау барысында әрбір түркі халқының өзіндік әлеуметтік, тарихи және мәдени ерекшеліктеріне негізделген елеулі ерекшеліктері, сонымен қатар, ұқсастықтары айқындалды. Мұның нәтижесінде Қожанасыр түркі әлемінің ортақ құндылықтарын бір арнаға тоғыстырып, халықтар арасындағы рухани сабақтастықты нығайту ісін бүгінгі таңда да жалғастырып келе жатқаны дәйектелді.

Диссертацияның бесінші тараушасында Қожанасыр туралы түркі халықтары арасында кең тараған «Өлген қазан» әңгімесінің тоғыз түрлі нұсқасына талдау жүргізілді. Талдау барысында аталған әңгіменің идеялық, мазмұндық-сюжеттік айырмашылықтары ғана емес, аталмыш нұсқалар табылған халықтардағы Қожанасыр бейнесінің ортақ тұстары мен өзгешеліктері де анықталды. Тұрақты мотивтер, сюжеттік құрылымдар, ұқсас идеологиялық ұстанымдар түрлі мәдениеттер арасындағы әдеби байланыс пен ынтымақтастықты нығайта түскені расталды.

Зерттеу жұмысының алтыншы тараушасы Қожанасыр бейнесінің сопылық табиғатын – образдың діни-философиялық аспектісін зерттеуге арналды. Қожанасырдың фольклорлық кейіпкер, тапқыр әзілкеш қана емес, сопылық ілімді парадокс және астарлы юмор арқылы ақиқатты тануға және рухани ілімді насихаттауға ұмтылған сопылық ілімнің өкілі екені нақты дәйектемелерге сәйкес анықталды.

Диссертацияның жетінші тараушасында Қожанасыр туралы туындылардағы қозғалыс, уақыт пен кеңістік категорияларын талдау арқылы оның уақыт пен кеңістікке тәуелсіз кейіпкер екені айқындалды. Қожанасыр бейнесі тұтастыққа, кемелдікке ұмтылған үздіксіз қозғалыстағы, үздіксіз түрлену үдерісіндегі бейне екені дәлелденді. Ол туралы әңгімелердегі уақыт пен кеңістіктің шектеулі еместігі оның уақыт пен географиялық кеңістіктен тыс өміршең бейне екенін көрсетті.

Зерттеу жұмысының сегізінші тараушасында Қожанасыр бейнесінің қазіргі әдебиеттегі трансформациясы талданды. Жаһандық үдеріс жағдайында

өзінің негізгі мәні мен болмысын сақтай отырып, ақпараттық технологиялардың жаңа формаларының үздіксіз даму деңгейіне қарай Қожанасыр бейнесі заманауи аудиторияның талғамы мен сұранысына сәйкес бейімделе алатыны анықталды. Оның бейнесі уақыт ағымынан тыс, жанды, өзекті әрі сұранысқа ие екені дәлелденді.

Осылайша, жүргізілген зерттеу нәтижесінде түркі халықтарының фольклорлық, әдеби және мәдени мұрасының ажырамас бөлігі ретінде танылатын Қожанасыр бейнесінің көп қабатты құрылымға ие екені және бірегейлігі дәйектелді. Ол ұдайы өзгеріске ұшырайтын, жаңалықтар мен дамуға бейім қоғам өмірінде адамгершілік бағдар, мәдени құндылықтар мен ұлттық болмысты сақтау жолындағы темірқазық, рухани және азаматтық ұстанымды насихаттаушы ретіндегі қызметін әрі қарай да жалғастыра беретіні анық.

Бұл зерттеу жұмысы алдағы уақытта фольклортану, салыстырмалы әдебиеттану және мәдениеттану саласында жүргізілетін пәнаралық зерттеулердің іргесін қалап, жұмыс нәтижесіндегі негізгі тұжырымдар мен ойлар білім беру және ағарту қызметінде теориялық және практикалық сипатта пайдаланыла алады.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1 Давлетов К.С. О происхождении образа Ходжи. – Томск, 1962. – 364 с.

2 Yildirimer M. Nasreddin Hoca'nın Görünümü. I. Milletlerarası Nasreddin Hoca Sempozyumu Bildirileri. Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları, 1989. – 406 s.

3 Тахмасиб М.Г. Молла Насреддин. Забавные и поучительные рассказы, изречения, анекдоты. Б.: Язычы, 1984. – 327 с.

4 Гордлевский В.А. Анекдоты о Ходже Насреддине. Москва: Изд-во: «Издательство восточной литературы», 1957. – 275 с.

5 Cenikoğlu G.T. Türk Dünyasında Nasreddin Hoca Fıkraları. Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması. Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB). – Eskişehir, 2014. – S. 241-255.

6 Örtenlanı A. Nasra Hocanı Haparları / haz. Ortabaylanı Rimma Sılpagarlanı Kulina. – Çerkessk, 1987.

7 Sakaoglu S., Alptekin A.B. Nasreddin Hoca, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009. – 282 s.

8 Babayev I., Efendiyev P. Azerbaycan'da Nasreddin Hoca Fıkraları Ile Ilgili Çalişmalar. Nasreddin Hoca'nın Dünyası, Ankara, 1996. – S. 33-36.

9 Sultanov M.A. Molla Nesreddinin Prototipi Kimdir?, «Azerbaycan» Jurnalı. – 1961. – №10. – S. 217-221.

10 Солтанова Н.Б. Насиреддин Туси – Шах мира науки // Вестник Таджикского Государственного Педагогического университета им. Садриддина Айни. – 2014. – № 3-2 (58). – С. 64-68.

11 Дениз Р. Насирэддин Туси – ученый, опередивший века. «ММ-С», 2013. – 404 с.

12 Рашид-ад-дин. Сборник летописей. III том. Москва, 1946. – 340 с.

13 Алтаев Ж., Қасабек А. Қазақ философиясы: көптомдық шығармалар жинағы. 1-т. / Ж. Алтаев, А. Қасабек. – Алматы: Қазақ университеті, 2017. – 220 б.

14 Юлдашева, С.Т. Изучение образа Ходжи Насреддина в мировой литературе // Юлдашева С.Т. // Молодой ученый. – Казань, 2020. – № 22 (312). – с. 643-647.

15 Фейзиев Ж. Түрк әлемі / Жаваншир Фейзиев. – Алматы: Алматы Принт, 2019. – 336 б.

16 Sakaoğlu, S. Nasreddin Hoca Üzerine Yazılar. Konya: Kömen Yayınları, 2013. – 368 s.

17 Кішібеков Д.Т., Кішібеков Т.Д. Әл-Фараби. 2005. – №2. – 57-63 б.

18 Қасқабасов С.А. Ойөріс. – Алматы: «Жібек Жолы», 2009. – 303 б.

19 Соловьев, Л.В. Повесть о Ходже Насреддине. – Москва: Эксмо, 2015. – 288 с.

20 Аңыз адам. – Алматы, 2012. – №7 (12). – 7-17 б.

21 Қасқабасов С.А. Таңдамалы. Т.1. Қазақтың халық прозасы. Зерттеулер. – Астана: Фолиант, 2014. – 320 б.

22 Әуезов М. Қазақ әдебиетінің тарихы. I том. Фольклор. – Алматы: Қазақ ССР Ғылым Академиясы, 1948. – 440 б.

23 Қожакеев Т. Шығармалары. II том – Алматы: «Айғаным» баспа үйі, 2014. – 283 б.

24 Гулиева (Занукоева) Ф.Х. Карачаево-балкарская несказочная проза и ее традиции в балкарской литературе. – Нальчик: Издательский отдел КБИГИ, 2015. – 152 с.

25 Харитонов М.С. Двадцать четыре Насреддина. – Москва: «Наука», 1986. – 622 с.

26 Shaikh M.A. Nasreddin Hoca Pakistan'da. Yedi İklim. s. 154 .

27 Acaroğlu T. Nasreddin Hoca Balkanlarda. III. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri Bildirileri. – Eskişehir, 1989. – s. 15-39.

28 Acaroğlu M. Nasrettin Hoca'nın ikiz kardeşleri, bunlar arasındaki benzerlikler ve ayrılıklar. I. Milletlerarası Nasreddin Hoca Sempozyumu Bildirileri. – Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990. – S. 1-21.

29 Orazayev H. Kumuklarda Molla Nasreddin. V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi. Nasreddin Hoca Seksiyonu Bildirileri. – Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996. – S.176-180.

30 Зухба С.Л. Избранные труды. В 2-х томах. Т.1. – Сухум: Абгосиздат, 2014. – 576 с.

31 Анчек С.Х. Некоторые лингвистические особенности анекдотов (на материале анекдотов адыгов) // Культурная жизнь Юга России. – 2015. – №4 (59). – С. 105-108.

32 Хут Ш.Х. Адыгское народное искусство слова. – Майкоп: Адыгейское Республиканское книжное издательство, 2003. – 536 с.

33 Чуякова Н.М. Сатира и юмор в фольклоре адыгов // Известия вузов. Северо-кавказский регион. – 2004. – №3. – С. 95-98

34 Erdoğan S.V. Nasreddin Hoca. V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi. Nasreddin Hoca Seksiyon Bildirileri. – Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996.

35 Народы смеются: Двадцать четыре Насреддина: Метод, рекомендации по работе с нац. литературой /СОММБ: Сост. Тушнолобова, Л.А. – Екатеринбург, 1997. – 11 с.

36 Кирей Н.И. Этнография арабов Передней Азии и Северной Африки. – Краснодар: Кубанский государственный университет, 1996. – 390 с.

37 Ferrac A.A. Ahbar Cuha. – Kahire: Mısır Yayınevi, 1954.

38 Захаров А.В. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Выпуск 9. – Тифлись, 1889. – 496 с.

39 Lesmana M. Comparing Nashrudin Hoja, Juha and Mullah Nashrudin: Finding out humor in Middle east culture // Global Journal of Human-social science: sociology and culture. – 2014. – Vol. 14. Issue 2. – P. 34-40.

40 Çağbayir Y. Ötüken Türkçe Sözlük. – İstanbul, 2007. – 57447 s.

41 Danişmend İ.H. Nasreddin Hoca Kim. Nasreddin Hoca Kitabı, Haz.: M. Sabri Koz. – İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005. – S. 119-224.

42 Kurgan S. Nasreddin Hoca. – Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, 1996. – 90 s.

43 Dakuki İ. Irak Türkmenlerinde ve Araplarda Nasreddin Hoca. Nasreddin Hoca'nın Dünya'sı, Haz.: İ.Ü. Nasrattınoğlu. Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları, 1996. – S. 113-117

44 Mukholik A., Luthfi M. The Sufistic Thoughts of Nashruddin Hodja In The Works of Comical Tales. Jakarta: Indonesia Copyright, 2018. DOI 10.4108/eai.24-10-2018.2289655

45 Вартаньян Э.Г. Начало расцвета и золотой век художественной литературы Турции: к истории вопроса о культуре стран мусульманского Востока // Исламоведение. – 2020. – Т. 11. – № 1. – С. 82–94.

46 Шамотина Э.А. Образ Ходжи Насреддина (Аванти) в китайском анекдоте // Uzbekistan-China: development of historical, cultural, scientific and economic relations. – 2023. – Vol 3 (21). – P 533-546.

47 Қортабаева Г.Қ. Қазақ ономастикасы: поэтонимдердің этнолингвистикакалық сипаты (сатиралық-юморлық шығармалар бойынша). – Стер.бас. – Алматы: Қазақ университеті, 2020. – 237 б.

48 Kara, A. Kazak Türklerinde Nasreddin Hoca ve Fıkraları. // Eski Yeni Aylık Şehir Kültür Dergisi. – Ankara: Gökçe Ofset. – 2012. – №43. – S. 29-33.

49 Әуесбаева П. Қазақ фольклорындағы әңгіме жанры. – Алматы: Ғылым, 2001. – 117 б.

50 Гергокова Л.С. Воплощение типических черт национального характера в образе Ходжи Насреддина в карачаево-балкарском фольклоре // Вестник КБИГИ. – 2019. – 3 (42). – С. 207-215.

51 Мамырбекова Г. Қазақ тіліндегі араб, парсы сөздерінің түсіндірме сөздігі. – Алматы: Мемлекеттік тілді дамыту институты, 2017. – 656 б.

52 Әдебиеттану. Терминдер сөздігі (Құрастырушылар: З. Ахметов, Т. Шаңбаев). – Алматы: «Ана тілі», 1998. – 384 б.

53 Öztürk R. Efendi kelimesinden hareketle Nasreddin Hoca'nin kimliği hakkinda görüşler // Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. – 2007. – №18. – S. 411-424.

54 Köprülü M.F. Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerinine Tesiri. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002. – 214 s.

55 Türk Ansiklopedisi. C. XIV. – Ankara, 1996. – S. 373-374.

56 Шадкам З. Қазақ-түрік сөз этикетінің этномәдени аспектісі: монография. – Алматы: Қазақ университеті, 2015. – 242 б.

57 Yudahin K. Kırgız Sözlüğü. Çev. Abdullah Taymas. – Ankara: TDK Yayınları, 1994. – 376 s.

58 Çankaya S. Kırgız Sözlüğü. – İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2014. – 664 s.

59 Duman G.B. Kirgiz edebiyatinda Nasreddin Hoca fikralari // Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi. – 2016. – №1 (4). – S. 10-22.

60 Қазақ тілінің кірме сөздер сөздігі / Құрастырғандар: Ш. Құрманбайұлы, С. Исақова, Б. Мизамхан, Г. Әлімбек, Г. Мамырбекова, Д. Боранбаев. – Алматы: «Ұлттық аударма бюросы» қоғамдық қоры, 2019. – 596 б.

61 Işık, S., Yalçınkaya, E. (2024). Afanti aslinda Nasrettin Hoca midir? // Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. – №46. – S. 133-157. https://doi.org/10.14520/adyusbd.1415462

62 Zhu D. Donghua Dianying “Afanti de Gushi” Zhong de Afanti Xingxiang Suzao 动画电影《阿凡提的故事》中的阿凡提形象塑造 (“The Story of Afanti” Adlı Animasyon Filminde Afanti'nin Görüntüsünün Oluşturulması) // Xinjiang Daxue Renwen Xueyuan 新疆大学人文学院 (Beşeri Bilimler Okulu, Xinjiang Üniversitesi). – 2014. – S. 85-89.

63 Li S. Tongshe Zhengge Shengming di Xingge Tezheng-Afanti Youmo Wenxue Xingxiang Lun Xi 统摄整个生命的性格特征阿凡提幽默文学形象论析 (Tüm Hayatı Yöneten Karakter Özellikleri - Afanti'nin Mizahi Edebi İmajının Analizi) // Minzu Wenxue Yanjiu 民族文学研究 (Etnik Edebiyat Araştırması). – 2006. – S. 97-100.

64 Patiguli O. Qian Tan Afanti XiaoHua Ji Qi Fen Lei 浅谈阿凡提笑话及其分类 (Afanti Fıkraları ve Sınıflandırılması Hakkında Konuşmak) // Zhongguo Minzu Bolan 中国民族博览 (Çin Ulusal Sergisi). – 2016. – S. 21-23.

65 Karaçalı M. Özbek, kirgiz, kazak, azerbaycan ve gagauz türkleri ekseninde Nasreddin Hoca fikralarinin ortak paydasi // Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi. – 2017. – №5 (11). – S. 242-257. https://doi.org/10.33692/avrasyad.509676

66 Özdemir N. Sanal Kültür Ortamında Nasreddin Hoca. 21. Yüzyılı Nasreddin Hoca İle Anlamak. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009. – S. 593-634.

67 Нұртазина Н. Қазақ мәдениеті және ислам (тарихи-мәдениеттанулық зерттеу). – Алматы, 2002. – 208 бет.

68 Адамбаев Б. Қазақ шешендері. – Алматы: Білім, 2008. – 304 б.

69 Қазақстан Республикасының ЮНЕСКО-ның Материалдық емес мәдени мұраны қорғау туралы конвенциясын (2003) іске асыруға қатысты ұлттық баяндамасы. – Астана, 2024. – 120 б.

70 Бабалар сөзі: Жүз томдық. Сатиралық ертегілер. – 77 т. – Астана: Фолиант, 2011. – 400 б.

71 Сатынбек, М. «Дала уәлаяты» газеті Қожанасыр әңгімелерін жариялап тұрған // Аңыз адам. – 2012. – №7-12. – Б. 11-13.

72 Холодкова Е.К. Концепция национального характера в прозе В.П. Астафьева, В.Г. Распутина и Б.П. Екимова 1990-х – начала 2000-х гг.: дис. ... канд. филол. наук: М., 2009. – 170 с.

73 Суматохина Л.В. Максим Горький о воплощении национального характера как особом типе литературного героя // Вестник КГУ. – 2018. – № 1. Т. 24. – С. 15-18.

74 Бабалар сөзі: Жүзтомдық. Күлдіргі әңгімелер. – 98 т. – Астана: Фолиант, 2013. – 440 б.

75 Бердібаев Р. Қазақ фольклорының типологиясы. – Алматы: Ғылым, 1981. – 308 б.

76 Қанатқызы Б., Муталиева Р.М. Қазіргі қазақ прозасындағы юмордың берілуі. «XXI Сәтбаев оқулары» жас ғалымдар, магистранттар, студенттер мен мектеп оқушыларының: халықар. ғыл. конф. мат-дары. – Павлодар: Торайғыров Университеті, 2021 – Б. 276-282.

77 Саттаров Қ. Күлдіргі әңгімелер. – Алматы: Жазушы, 1987. – 320 б.

78 Сейітов С. Қазақ-түркімен әдебиетінің байланысы. –Алматы, 2010 – 183 б.

79 Бейсенғалиева А. Сөз тапқанға қолқа жоқ: Күлдіргі әңгімелер, шешендік сөздер, толғау-термелер. – Алматы: Жазушы, 1988. – 608 б.

80 Бабалар сөзі: Жүзтомдық. – Астана: «Фолиант», 2013. Т.95: Хикаяттар. – 432 б

81 Танауова Ж. Күлдіргі әңгімелердің түркі халықтары фольклорында зерттелуі туралы // Түркология. – 2009. – №3-4. – Б. 65-72.

82 Имомов К. Узбек сатирик эртаклари. – Тошкент: Фан, 1974. – 77 с.

83 Şahin H.İ. Aldar Köse Tipi ve Taşkent'te Yayımlanmış Taşbaskası Aldar Köse Kitabı Üzerine Bir Değerlendirme // Türkiyat Mecmuası. – 2012. – № 22. – S. 171-192.

84 Турсунов Е.Д. Генезис казахской бытовой сказки. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – 192 с.

85 Әуесбаева П. Қазақ фольклорындағы әңгіме жанры. – Алматы: Ғылым, 2001. – 117 б.

86 Марғұлан Ә. О характере и исторической обусловленности казахского эпоса // Известия Казахского филиала АН СССР, серия историческая. – 1946. – №2. – с. 80.

87 Туркменский юмор. Сборник / под. ред. Б.А. Каррыева. –Ашхабад: «Туркменистан», 1967. – 240 с.

88 Персидские сказки. Предисловие и перевод с персидского А. Розенфельд. – М.: Гослитиздат, 1956. – 216 с.

89 Райхл К. Тюркский эпос: традиции, формы, поэтическая структура / Карл Райхл ; пер. с англ. В. Трейстер под ред. Д.А. Функа. – М.: Вост. лит., 2008. — 383 с.

90 Привалов Б. Анекдоты Омирбека. – Нукус: «Каракалпакстан», 1977. – 195 с.

91 Мусаев А.М. Поэтика казахской сатиры: Учебное пособие. – Алматы: Санат, 1977. – 192 б.

92 Тлеужанов М. «Астарлы әзіл». – Алматы: «Жазушы», 1978. – С.20

93 Хаким З. Хикая. Татарская энциклопедия в 6 томах. –Т. 6. – Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2014. – 719 с.

94 Алиева М.М. Жанры уйгурского фольклора. – Алматы: Наука, 1989. – 143 с.

95 Байтұрсынұлы А. Алты томдық шығармалар жинағы. – 1 т. – Алматы: «Ел-шежіре», 2013. – 384 б.

96 Ғабдуллин М. Қазақ халқының ауыз әдебиеті. – Алматы: Санат, 1996. – 398 б.

97 Мадалиев Я. Дүниежүзіндегі Қожанасыр әңгімелерін жинақтап, зерттеу қажет» // Аңыз адам. – 2012. – № 7-12. – 44 б.

98 Кенжебек О. Қожанасыр хикаялары. – Астана: Аударма, 2007. – 454 б.

99 Güneş H., Güneş N. Personal Characteristics of Nasreddin Hodja and His Wives» // Australian Journal of Basic and Applied Sciences. – 2013. // vol.7, no. 8. // P. 178-186.

100 Толковый словарь узбекского языка в 2-х томах. Ред. З.М. Магруфов. – Том 1. – Москва: Русския язык, 1981. – 632 с.

101 Зарифов Х. Ўзбек фольклористикаси тарихидан. Ўзбек фольклори масалалари. – Ташкент: Фан., 1970. – 264 с.

102 Solmaz E. Özbek Mizahında Nasreddin Hoca Algısı // Motif Akademi Halkbilimi Dergisi. – 2016. – Cilt:9, Sayı:18. – S. 229-238

103 İmomov K. O`zbek xalq og`zaki ijodi. Taşkent: Okıtuvçi Neşriyatı. – 1990. – S. 217.

104 Öğüt-Eker G. Nasrettin Hodja in the Turkic World // International Journal of Central Asian Studies. – 2005. – Vol. 10. Issue 1. – P. 33-53.

105 Yoldaşeva F. Özbek Latifalarinda Nasriddin Afandi Obrazı. Taşkent: Fan Neşriyatı, 1979.

106 Otaş Y.M. Kadimiy Afandi Latifalari. – Taşkent: Halk Mirası Neşriyatı, 1993.

107 Alptekin A.B. Doğu Türklerinin Nasreddin Hocası Mitolojik Bir Kahraman Mıdır? // Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi. – 2011. – Issue 59. – P. 21-30.

108 Emet E. Nüktedan Hisam Kurban. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013. – 364 s.

109 Özmen I. Dünya Fıkra Antolojisi. – Ankara: Saypa Yayınları, 1994. – 634 s.

110 Ismayil O. Halk Sözlü Edebiyatı Hakkında Genel Beyan (Xelq Éghiz Edebiyati Heqqide Omumy Bayan). – Urumqi: Xinjiang Halk Yayını, 1998.

111 Osman G. Uygur Klasik Edebiyat Tarihi (Uyghur Klasik Edebiyat Tarixi). – Urumqi: XinJiang Üniversitesi Yayını, 2011.

112 Рахман А. Қашғар хәлқ сөзлүк әдәбияти. [Кашгарская устная народная литература]. – Қашғар: Қашғар уйғур нәшри, 2012. – Б. 292.

113 Yang Y. J. Ependi Mizahları Üzerinde EleĢtiri ve Xinjiang‘ın Bölgesel Özelliği (Afanti _Huayu‘ de Shehui Pipan yu Xinjiang de Diyu Tedian) // Çin Milli Folklor Çalışması Dergisi. – 2011. – № 6. – S. 155-165.

114 Batu K. Uygur halk mizahinin önemli tipleri (Nesirdin Ependi, Seley Çakkan, Molla Zeydin, Hisam kurban). –Antalya, Akdeniz Üniversitesi, 2018. – S. 28.

115 Ismayil O., Savut T. Uygur Halk Sözlü Edebiyatı (Uyghur Helq Éghiz Edebiyati). – Urumqi: Xinjiang Halk Yayını, 2002.

116 Muhammet A. Halk Sözlü Edebiyatı Hakkında Genel Beyan (Xelq Éghiz Edebiyati Heqqide Omumy Bayan). – Urumqi: Xinjiang Fen-Teknik Sağlık Yayını ve Xinjiang Üniversitesi Yayını, 2002.

117 Feng X. Afanti Xinxiang: Shengming, Wenhua, Shenmei de Fuhao 阿凡提形象：生命、文化、审美的符号 [The image of Afanti: Symbol of life, culture and aesthetics] // Xinjiang Shifan Daxue Xuebao 新疆师范大学学报 [Journal of the Xinjiang University], 2007. – P. 97-100.

118 Абдулдаев Э., Исаев Д. Толковый словарь кыргызского языка. – Фрунзе: Мектеп. 1969. – 775 с.

119 Акындар чыгармачылыгынын тарыхынын очерктери. – Фрунзе: КР-нын илимдер академиясынын «Илим» басмасы, 1988. – 686 б.

120 Кыргыз совет энциклопедиясы: Киргизская советская энциклопедия / Кыргыз ССР илимдер академиясы. Башкы ред. А.Табалдиев, Е.Ө. Опузбаева. – Фрунзе: Ирик-Лактар, 1978. – 640 с.

121 Джапанов А. Адабият энциклопедиясы. – Т. 1. – Бишкек: Турар, 2009.

122 Cumakunova G. Türkçe-Kırgızca Sözlük. – Bişkek: Manas Üniversitesi Yayınları, 2005. – 1000 s.

123 Cankaya S. Kırgız Sozluğu. – İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2014. – 664 s.

124 Colak F. Nasreddin Hoca'yla İlgili Bazı Anlatmalarda Mitolojik Unsurlar // TUBAR. – 2007. – №22. – S. 65-74.

125 Ozturk R. Efendi Kelimesinden Hareketle Nasreddin Hoca'nın Kimliği Hakkında Goruşler // Selcuk Universitesi Sosyal Bilimler Enstitusu Dergisi, Konya. – 2007. – № 18. – S. 411-424.

126 Karadavut Z. Kırgızlarda Kuudulluk ve Apendi (Nasreddin Hoca) // Selcuk Universitesi Sosyal Bilimler Dergisi. – 2006. – s. 413-434

127 Кыдыров А. Подарок: Сборник стихов (киргиз.). – Фрунзе: Киргизгосиздат, 1958. – 132 с.

128 Джангазиев М. Бала менин емурум: Тандалган ырлар, поэмалар, жомоктор. – Фрунзе: «Мектеп», 1980. – 368 с.

129 Alkay E. Nasreddin Hoca Fıkralarının Tatar Edebiyatındaki Yeri. I. Uluslararası Akşehir Nasreddin Hoca Sempozyumu (6-7 Temmuz 2005 Akşehir/KONYA). – Konya: Akşehir Belediyesi Yay., – 2005. S. 353-364.

130 Velitova N. Xuca Nasrétdin Mezekleré. – Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı, 1992.

131 Ayyıldız M., Birgören, H. Edebiyat Bilgi ve Kuramları. Ankara: Akçağ Yayınları, 2017. – 536 s.

132 Konyali İ.H. Nasrettin Hoca'nın Şehri Akşehir. İstanbul: Tarihi Turistik Kılavuz, 1945. – 856 s.

133 Konyali İ. H. Nasreddin Hoca. Nasreddin Hoca Kitabı, Haz.: Sabri Koz. – İstanbul: Kitabevi, 2005. – S. 125-262.

134 Önder M. (1986) Nasreddin Hoca: Hayatı ve Fıkraları. İstanbul: Tercüman Aile ve Kültür Kitaplığı Yayınları, 1986, – 60 s.

135 Kirim A. Ependi, Kültür Ileticim Elçisi (Afanti-Wenhua Jiaoliu de Shizhe). // Çin Akademik Dergisi. – 2015. – № (8):1-2.

136 Oğuz Ö. Nasreddin Hoca: İki Yaklaşım, Bir Problem. Türk Dünyası Halk Biliminde Yöntem Sorunları. – Ankara: Akçağ Yay., 2000. – S. 58-64.

137 Sayers D.S. Nasreddin Hoca. Türk Edebiyatı Tarihi, c. I, (Ed. Talât S. Halman vd.), (2. baskı). – İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2007. – S. 675-680.

138 Ekici M. Gülme teorileri ve Nasreddin Hoca Fıkraları. 21. Yüzyılı Nasrettin Hoca ile Anlamak Uluslararası Sempozyumu. – Türkiye, Konya, 8-9 Mayıs 2008. – S. 271-280.

139 Topçu S. Nasreddin Hoca Fıkralarında Mizah Anlayışının Psikolojik ve Tasavvufi Kaynakları, I. Milletlerarası Nasreddin Hoca Sempozyumu Bildirileri. – Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları, 1989. – S. 343-353.

140 Yildirim D. Türk Edebiyatından Bektaşi Fıkraları. – Ankara: Akçağ Yayınları, 1999. – 360 s.

141 Köprül M.F. Nasreddin Hoca. – Ankara: Akçağ Yayınları (3. baskı), 2004. –191 s.

142 Nasrattinoğlu İ.Ü. Nasreddin Hoca'nin dünyasi. – İstanbul: Iş bankasi kültür yayinlari, 1996. – 247 s.

143 Türkmen F. Mizahta Üstünlük Teorisi ve Nasreddin Hoca Fıkraları // Türk Kültürü Dergisi. – 1996. – S. 403. – S. 649-655.

144 Dedebağı H. Nasreddin Hoca fıkralarının eğitim yönünden değerlendirilmesi (Yüksek lisans tezi). – Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır, 2007. – 170 s.

145 Özdemir N. Kültürel ekonomik imge olarak Nasreddin Hoca // Milli Folklor. – 2008. – № 77. // S. 11-20.

146 Tecer A.K. Nasreddin Hoca Kitabı (Haz. M. Sabri Koz). İstanbul: Kitabevi, 2005. – 406 s.

147 Шисыр И.С. Прозаический фольклор хуэйцзу Центральной Азии: автореф.дис. ... д-ра фил. наук. – Алматы, 2010. – 51 б.

148 Мадалиев Я. Түркі халықтары әдебиетіндегі Қожанасыр, зерттелу мәселелері // Қазақ тілі мен әдебиеті. – 2010. – № 1. – Б. 130-134.

149 Torusdağ G., Aydın, İ. The power of discourse, critical discourse analysis on Nasreddin Hodja anecdotes // Journal of Social and Humanities Sciences Research. – 2020. – № 7 (60). – P. 2888-2893.

150 Adar Cömert S. The most commonly used visual images in Nasreddin Hodja anecdotes and the meanings attributed to these images // International Journal of Educational Policy Research and Review. – 2019. – № 6 (2). – P. 31-38.

151 Әлімбай Н. Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі: энциклопедия. – 3-том. – Алматы: Слон, 2012. – 735 б.

152 Кенжеахметұлы С. Жеті қазына. (бірінші кітап). – Алматы: Ана тілі, 2005. – 136 б.

153 Гельдыниязов О.А. Символика казана у туркмен // Народы и религии Евразии. – 2015. – № 8 (8). – С. 152-159.

154 Қондыбай С. Арғықазақ мифологиясы. Үшінші кітап. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – 288 б.

155 Каирбеков Б. Мир Кочевья. Мифы Великой Степи. Казахский этикет. – Астана: Казахский научно-исследовательский институт культуры, 2014. – 256 с.

156 Glaser G. The cauldron – a powerful feminine symbol of regeneration, enlightenment and human // Македонски фолклор. – 2021. – № 82. – С. 191–208.

157 Charles E.O. Vessels of Honor and Dishonor: The Symbolic Character of Irish Earthenware // New Hibernia Review. – 2001. – №5 (1). – P. 83-100.

158 Степанова О.Б. Котел в мифологических представлениях селькупов // Современная научная мысль. – 2020. – № 5. – С. 107-112.

159 Болтаева М.Ш. Образ Ходжи Насреддина как источник духовно-нравственного воспитания молодёжи // Central Asian Journal of Literature, Philosophy and Culture. – 2022. – Vol 3. Issue 12. – P. 88-91. DOI: https://doi.org/10.17605/OSF.IO/5MNCZ

160 Юлдашева С.Т. Изучение образа Ходжи Насреддина в мировой литературе // Молодой ученый. – 2020. – № 22 (312). – С. 643-647.

161 Kına İ. Восточное Общество В Контексте Произведение Леонида Соловьева «Возмутитель Спокойствия» // Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi. – 2023. – №11 (36). – P. 196-204.

162 Молдатаев Қ. Насреддин Хожа әңгімелерінің тақырыптары // ҚазҰУ Хабаршысы. Филология сериясы. – 2007. – № 6. – Б. 73-77.

163 Kazan doğurdu fıkrası. https://www.masaloku.net/kazan-dogurdu-fikrasi#google_vignette

164 Aslan F. Sanal kültür ortaminda güncellenen Nasreddin Hoca fikralari // Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic. – 2011. – №6 (4). – P. 39-60.

165 Bayraktar Z. Mizah teorileri ve mizah teorilerine göre Nasreddin Hoca fikralarinin tahlili. – İzmir: Ege Üniversitesi, 2010. – 396 p.

166 Türkmen F. Nasreddin Hoca Latifelerinin Şerhi (Burhaniye Tercümesi) Transkripsiyon, İnceleme, Metin. – İzmir: Akademi Kitabevi, II. Baskı, 1999. – 170 p.

167 Афанди латифалары. Туплам / тупловчи Б.И. Саримсоқов. – Тошкент: Ғафур Ғулом номидаги Адабиёт ва санъат нашриёти, 1990. – 272 с.

168 Киргизские народные сказки. https://fb2.top/kirgizskie-narodnye-skazki-664926/read/part-2.

169 Рецепты караимской кухни. https://kale.at.ua/publ/2-1-0-2.

170 Туркменский юмор. Сборник / под. ред. Б.А. Каррыева. – Ашхабад: «Туркменистан», 1967. – 240 с.

171 Пермякова Г.Л. Проделки хитрецов. Мифы, сказки, басни и анекдоты о прославленных хитрецах, мудрецах и шутниках мирового фольклора. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1972. – 559 с.

172 O‘zbek tilining izohli lug‘ati. https://izoh.uz/word/mingboshi

173 Асмолов А.Г. Психология личности: культурно-историческое понимание развития человека. – М.: Смысл: Издательский центр «Академия», 2007. – 528 с.

174 Шах И. Подвиги несравненного Ходжи Насреддина. – М.: Эннеагон пресс, 2009. – 168 с.

175 Кая М. Ходжа Насреддин. Анекдоты и сатирические миниатюры в стихах. – Астана: Фолиант, 2019. – С. 104.

176 Озюнель, Е.О. Ходжа Насреддин: герой чи антигерой, мудрець чи пройдисіт? [Ходжа Насреддин: герой или антигерой, мудрец или пройдоха] // Народна творчість та етнографія. – 2010. – №5. – С. 90-83.

177 Sabatos C. Nasreddin Hodja's foolish wisdom: Slavic literary adaptations of a Turkish folk hero // World Literature Studies. – 2016. – Vol. 51, Issue 1. – P. 18–32.

178 Кенжекожаева А., Мамбетов Ж. О., Ауесбаева П. Т. Мудрость и юмор Ходжи Насреддина в контексте различных версий притчи о казане // Новые исследования Тувы. – 2025. – №2. – С. 300-311. DOI: https://doi.org/10.25178/nit.2025.2.18

179 Сопылық жолды ұстану шарт па? https://www.muftyat.kz/kk/articles/sermons/2023-11-08/43197-sopylyk zholdy ustanu-shart-pa/

180 Қазақстандағы діндер: оқу құралы / Н.Ж. Байтенова, Б.Б. Мейрбаев, А.Д. Құрманалиева және т.б.; / Жалпы ред. басқ. Н.Ж. Байтенова. – Алматы: Қазақ университеті, 2023. – 376 б.

181 Şimşek S. Nasreddin Hoca ve Tasavvuf, İstanbul: Buhara Yayınları, 2011.

182 Günvar A. Bana Damdan Düşmüş Olan Bir Doktor Getirin // Yedi İklim Nasreddin Hoca Özel sayısı. – 2001. – S:10. / – S. 138-139.

183 İsmail G. İsmail Emre ve Nasreddin Hoca'nın Fıkralarına Farklı Bir Yaklaşım // Yedi İklim Nasreddin Hoca Özel sayısı. – 2001. – S:139. – S. 100-101.

184 Güldiken K. Nasreddin Hoca Fıkralarındaki Hikmetli Sözlerden Ahlaki Açıdan Dersler. 21. Yüzyılı Nasreddin Hoca İle Anlamak. – Ankara: T.C. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2008. – S. 351-356

185 Шах И. Завершение исследования притч о Ходже Насреддине. http://enneagonpress.ru/ru/essay/21

186 Sener Ö. Nasreddin Hodja as a trikster figure in Turkish literature and Xiyouji's (西游记) Sunwukong (孙悟空) in Chinese literature: a comparative analysis // Turkish Studies. – 2001. – Vol. 6/3. – P. 1741-1747.

187 Волохова Т.В. Ходжа Насреддин Леонида Соловьева: Поэтика и генезис образа, мировоззрение героя // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Филология». – 2021. – № 3 (70). – С. 235-240.

188 Пригарина Н.И. «Очарованный принц» и суфизм // Соловьев Л. Очарованный принц: Повесть. – М. : Теревинф, А и Б., 2015. – С. 287–303.

189 Шафранская Э.Ф. Перепелка в восточной культуре: повседневность и мифология // Курак. Центральноазиатский альманах: Искусство и общество. The Christensen Fund, Центральноазиатская сеть по культуре и искусству, Эко культурный караван «Айгуль – Гули-Сурх». – Бишкек, 2011. – С. 84–91.

190 Әдеби мұра. – Алматы. Жазушы, 1970. – 256 б.

191 Айталы А.А. Рухани кемелдік. Ғылыми-публицистикалық мақалалар. – Ақтөбе, 2019. – 221 б.

192 Ахметбекова А. Қазақ әдебиетіндегі сопылық поэзия. – Алматы: Қазақ университеті, 2011. – 321 б.

193 Ақназаров Х.З. Қазақстандағы ислам дінінің таралу ерекшеліктері. – Алматы: Қазақ ССР «Білім» қоғамы, 1986. – 36 б.

194 Жаксылыков А.Ж. Образы, мотивы и идеи с религиозной содержательностью в произведениях казахской литературы. Типология, эстетика, генезис: монография. – Алматы: Қазақ университеті, 1999. – 422 с.

195 Kortabayeva G., Kydyr T., Ryskulov S. Ахмет Ясауи шығармаларындағы сопылық дүниетаным // ҚазҰУ Хабаршысы, Дінтану сериясы. – 2020. – № 21(1). – Б. 25–29. https://doi.org/10.26577/EJRS.2020.v21.i1.r3

196 Абдуррахман Р. Әл-Бәшә Табиғиндер өмірінен өнегелер. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2015. – 240 б.

197 Йасауи Қ.А. Хикмет жинақ: Даналық сыр. – Алматы: Жалын, 1998. – 656 б.

198 Шынайы тәубе. https://www.muftyat.kz/kk/articles/edification/2017-06-01/19136-shyinajyi-tube/

199 Нәпсі түрлері мен тәрбиелеу жолдары. https://www.muftyat.kz/kk/nasihat/zhuma-minberi/2023-01-13/41171-npsi-turleri-men-trbieleu-zholdary/

200 Ибн Мәжah Мұхаммед ибн Язид. Сунан / Мұхаммед ибн Язид Ибн Мәжah. – 1-басылым. – Каир: Maktabat as-Safa (SifatuSafwa), 2021. – 6 т. – 1005 б.

201 Имам Ғазали. Жүректің сырлары (Мукашафатул-қулуб) / ауд. Қ.Сұлтанбекұлы. – Алматы: Самға, 2020. – 480 б.

202 Рази, Фахр ад-Дин Мухаммад ибн Омар. Мафатих әл-Ғаиб (ат-Тафсир әл-Кабир). Т. 6. – Каир: әл-Матба‘а әл-Мисрия әл-‘Амирия, 1862. – 720 б.

203 Маматов М.А. Сущность суфизма: для студентов с углубленным изучением истории и культуры ислама. – Уфа: Изд-во БГПУ, 2011. – 168 с.

204 Лозинская Е.В. Животные в литературе: формы присутствия и функции // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 7: Литературоведение. – 2023. – № 3. – С. 27–45. DOI: 10.31249/lit/2023.03.02

205 Костюхин Е.А. Типы и формы животного эпоса. – Москва: Наука, 1987. – 270 с.

206 Derrida J. The Animal That Therefore I Am: More to follow. – New York: Fordham University Press, 2008. – 176 p.

207 Лу Ш. Образы животных и их классификация в литературе // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. – 2023. – №5. – С. 192-194. DOI: 10.37882/2223-2982.2023.5.39.

208 Кумба С. Антропоцентрический потенциал зооморфного кода названий животных в духовном кругозоре носителей русского фольклора: дис. ... канд. филол. наук. – Воронеж, 2021. – 153 с.

209 Пропп В.Я. Проблемы комизма и смеха. – Москва: Искусство, 1976. – 183 с.

210 Қазақ әдеби тілінің сөздігі. Он бес томдық. 5-том. – Алматы: Дәуір, 2011. – 752 б.

211 Курилович Е.Р. Заметки о значениях слова // Вопросы языкознания. – 1955. – № 3. – С. 78.

212 Улаков М.З. Лексико-семантическое поле терминов Къадыр «Мул» И Эшек «осел» в карачаево-балкарском языке // Известия Кабардино-Балкарского научного центра РАН. – 2019. – № 3 (89). – С. 93-98. DOI: 10.35330/1991-6639-2019-3-89-93-98.

213 Сатинбекова М., Ыбырайым Б. Түркі халықтары фольклорындағы Қожанасыр бейнесінің зерттелу мәселелері // Ұлт тағылымы. – 2011. – №1. – 296-297 бб.

214 Смех и плач в традиционной культуре. Материалы VII Международной Школы молодых фольклористов / ред.-сост. Н. Н. Глазунова. – Санкт-Петербург: РИИИ, 2021. – 208 с.

215 Göktaş A. Türk Sineması ve Televizyon Dizilerinde Nasreddin Hoca. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023. – 221 s.

216 Boyraz Ş. Nasreddin Hoca Fıkralarında Zaman, Mekan ve Şahıslar // Nasreddin Hoca'ya Armağan, İstanbul: Oğlak Yayınları. – 1996. – S. 73-82.

217 Çetindağ Süme G. Bütünlüğe ulaşma yolunda Nasreddin Hoca ve eşeği // Firat University Journal of Social Sciences. – 2019. – № 29(1). – S. 49-57. https://doi.org/10.18069/firatsbed.538637

218 Осьмухина О.Ю. Своеобразие интерпретации образов животных в романе В. Пелевина «Числа» // Филология Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2018. – № 3. – С. 211–215.

219 Şenocak E. İronik Yaşamda Sonsuza Yürüyen Kahraman Nasreddin Hoca. Ankara: Akçağ Yayınları, 2017. – 271 s.

220 Burril Kathleen R.F. Nasreddin Hoca'nın Kişiliği ve Fıkraları [The personality and anectodes of Nasrettin Hodja]. Çev. Çiğdem Erkal İpek // Gül Diken Mizah Kültürü Dergisi. – 1996. – №11 (3). – S.17-22.

221 Oğuzhan Ö. Re-Reading Nasreddin Hodja as an Opportunity for "Intercultural Contact" // Bilig. – 2017. – № 82. – P. 249-267.

222 Түрік поэзиясы. / Бас ред. Б.Ж. Жақып. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2012. – 400 б.

223 Лирика. Из персидско-таджикской поэзии. Сост. А. Хакимова. – Москва: Художественная литература. 1987. – 462 с.

224 Умарходжиев А. Тарикат Ходжи Насреддина // Вестник КазНПУ им. Абая, серия «Исторические и социально-политические науки». – 2022. – №1 (72). – С. 225-235.

225 Темирболат А.Б. Поэтика литературы: Учебное пособие. – Алматы: Қазақ университеті, 2011. – 168 с.

226 Kinali Y. Nasreddin Hoca ve Till Eulenspiegel fikralarinda kültürlerarasi iletişim olgusu üzerine karşilaştirmali bir inceleme. – Konya: T.C. Selçuk üniversitesi, 2021. – S. 149.

227 Atakan M. Bulgar fikra tipleri ile türk fikra tiplerinin karşilaştirilmasi üzerine bir inceleme: Kurnaz Petir (Hitir Petir) ve Nasreddin Hoca örneği. – Edirne: T.C. Trakya üniversitesi, 2023. – S. 439.

228 Şenocak E. Nasreddin Hoca fikralarinda ölüm ve öteki dünya algisi // AKRA Kültür Sanat Ve Edebiyat Dergisi. – 2019. – №7(17). – S. 21-45. https://doi.org/10.31126/akrajournal.506521

229 Жаринов Н.Е. Мифологическая пара «сакральное» и «насилие» как близкая мифологической паре «герой» – «трикстер» в антропологии и теории повествования // Вестник Московского государственного лингвистического

университета. Языкознание и литературоведение. Москва: ФГБОУ ВО МГЛУ. – 2015. – № 23 (734). – С. 98–108

230 «Ортеке» мен Қожанасыр әзілдері ЮНЕСКО тізіміне енді. https://egemen.kz/article/330081-orteke-men-qodganasyr-azilderyunesko-tizimine-endi

231 Arıcı A.F. Eğitsel yönleriyle Nasreddin Hoca fıkraları: Bir içerik analizi // Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi. – 2018. – № 20 (3). – S. 602-621.

232 Özçelik M. Nasreddin Hoca. – Eskişehir: Kültür Yayınları, 2005.

233 Рысжанұлы С., Рысжанұлы Ә., Әміржанұлы А. Қуақы сөз күлкі шақырады (Атырау-Жайық-Жем-Маңғыстау өңірі қазақтарының күлдіргі әңгімелері). – Алматы: Арыс, 2004. – 44 б.

234 Ысқабай Ә. Ә. Жәлменде-пышан: Пьесалар мен әңгімелер кітабы. – Алматы, 2004. – 380 б.

235 Oğuz Ö. Nasreddin Hoca Fıkralarında Varyant Sorunu. Türk Dünyası Halk Biliminde Yöntem Sorunları. – Ankara: Akçağ Yay., 2000. – S. 65- 70.

236 Tan N. Günümüzde Yaratılan Nasrettin Hoca Fıkraları, Derlemeler Makaleler 4 Halk Gülmecesi (Mizahı) Halk Tiyatrosu, Ankara, 2007. – S. 28–37.

237 Ekim Okcu L. Nasreddin Hoca fikralarinin zaman kavrami açisindan incelenmesi. – İstanbuL, T.C. İstanbul üniversitesi sosyal bilimler enstitüsü, 2017. – 329 s.

238 Finansbank OH Reklamı 2003. https://youtu.be/ollGviRC6D4?si=NHHAmvdNFddY_kbM

239 Коцюбинский С.Д. Избранные работы о Пушкине и крымском фольклоре. Дневниковые записи разных лет / С.Д. Коцюбинский; вступ. ст., сост. и прим. К.Ю. Кашлявик, З.И. Кирнозе, А.Е. Лобков. – Нижний Новгород: Радонеж, 2019. – 300 с.

240 Kenzhekozhayeva A. Problems of genres of works about Kozhanasyr In kazakh literature // Bulletin of S.Ualikhanov KU. Philological Series. – 2024. – №3. – pp. 183-192. DOI: https://doi.org/10.59102/kufil/2024/iss3pp183-192

241 Kenzhekozhayeva A. The image of Kozhanasyr in folklore of world literature // Bulletin of the Eurasian Humanities Institute. – 2024. – № 2. – pp. 27-134. DOI https://doi.org/10.55808/1999-4214.2024-2.13