Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті

ӘОЖ: 821.512.122.09."18/19" Қолжазба құқығында

КЕРІМБЕК ЖЫЛБЕК СЕНБЕКҰЛЫ

Түркі және қазақ әдебиетіндегі діни образдар жүйесі (XIX ғ. аяғы – XX ғ. басы)

6D021400 – Әдебиеттану

Философия докторы (PhD)
дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация

Отандық кеңесші
ф.ғ.д., ҚР ҰҒА академигі
Қалижанов У.Қ.

Шетелдік кеңесші
PhD, профессор Незир Темур
Гази Университеті, Анкара, Түркия

Қазақстан Республикасы
Алматы, 2025

МАЗМҰНЫ

АНЫҚТАМАЛАР 3
БЕЛГІЛЕУЛЕР МЕН ҚЫСҚАРТУЛАР 4
КІРІСПЕ 5
1 XIX ҒАСЫРДЫҢ АЯҒЫ МЕН XX ҒАСЫРДЫҢ БАС КЕЗІНДЕГІ ДІНИ ШЫҒАРМАЛАРДЫҢ ЖИНАҚТАЛУЫ МЕН ЗЕРТТЕЛУІ 11
1.1 XIX ғасыр соңындағы патшалық цензура: діни әдебиеттің таралуы 11
1.2 Шоқан Уәлиханов еңбектеріндегі діни сюжеттер мен образдар сипаттамасы 15
2 ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫНА ОРТАҚ ДІНИ ҰҒЫМДАР МЕН МИФТІК ОБРАЗДАР 22
2.1 Түркі әдебиетіндегі демонологиялық ұғым-түсініктер көрінісі 22
2.2 «Қорқыт ата» жазба ескерткіші: поэтикасы мен типологиясы 37
2.3 «Қыдыр ата» образының түркі және қазақ әдебиетінен алатын орны 61
3 ДІНИ ҚИССА-ДАСТАНДАРДЫҢ ҚАЗАҚ ӘДЕБИЕТІНЕ ТИГІЗГЕН ӘСЕРІ 74
3.1 Құрандағы діни образдар: Ескендір, Жүсіп-Зылиха 74
3.2 Діни қисса-дастандардағы «құбас» образы 87
3.3 Желеп-жебеуші «әулие» (образы): Баба Түкті шашты Әзіз 104
ҚОРЫТЫНДЫ 121
ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ 125

АНЫҚТАМАЛАР

Бұл диссертацияда келесі терминдерге сәйкес анықтамалар қолданылды:

Дастан (парсы: «әңгіме» немесе «тарих») – Таяу, Оңтүстік-Шығыс және Орталық Азия халықтарының фольклоры немесе әдебиетінде кездесетін эпикалық шығарма. Дастандар батырлық миф, ертегі, аңыз сюжеттерінің фольклордағы көрінісі. Дастан қиял-ғажайып және шытырман оқиғаларды суреттейді, ол көбінесе күрделі сюжетке ие, оқиғалары біршама әсіреленген, кейіпкерлер идеалданған.

Демонология – алғашқы қауым кезеңдеріндегі анемистік наным-сенімнің негізінде қалыптасқан жын-шайтан туралы ұғымды ғылыми негізде зерттейтін ілім.

Жыр – поэзия мен музыканың бірлігіне негізделген жанр. Поэзиялық арқауы 7-8 буынды өлшемге негізделіп, әдетте, аралас, шұбыртпалы ұйқасқа құрылады. Жыр үлгілерінің қазақ фольклорындағы қызметі аса елеулі. Ол ел есінде сақталған басты оқиғаларды кейінгі ұрпаққа жеткізудің көркем құралы.

Қисса (араб: әңгіме, аңыз) – ауыз әдебиетіне тән эпикалық жанр, сюжетті жыр, дастан, кітаби эпос. Мазмұны, құрылысы жағынан лиро-эпосқа жақын. Түркі тілдес халықтарға араб әдебиеті арқылы енген. Көне дәуірдегі қиссаларға Әлидің «Кисса Нүсүф», Рабғузидің «Қиссасул-әнбиясын» жатқызуға болады. XIX ғасырда қазақ даласына Қазан, Уфа, Омбы, Ташкент қалаларында басылған «Бозжігіт», «Жүсіп-Зылиха», «Сейфілмәлік-Бадиғұлжамал», «Мұңлық-Зарлық» сияқты қиссалар тарала бастады. Сонымен қатар қазақ халқының «Айман-Шолпан», «Қыз Жібек» сияқты лиро-эпостық жырлары жеке кітап болып шықты. Шығыс аңыз-ертегілерінің сюжетін назира дәстүрімен жырлау XVIII-XIX ғасырлардағы қазақ ақындарына тән болған.

Қолжазба – автордың өз қолымен жазған әдеби шығарманың түпнұсқасы. Авторлық қолжазбаның болуы - түпнұсқа мәтіннің басылымдар кезінде қандай өзгеріске ұшырағанын білуге, пайымдауға, қажет жағдайда ғылыми текстологиялық түзетулер жасап, алғашқы нұсқасын қалпына келтіруге мүмкіндік береді.

Мифотопоним – аңыз әңгімелерде, мифтерде сақталған тылсым, қасиетті саналатын географиялық орындардың атаулары.

Этнография – тайпалар мен халықтарды зерттейтін қоғамдық ғылым саласы. Халықтың қоғамдық құрылысын, этностық топтардың шығу тегін, олардың өзара қарым-қатынасын, материалдық және рухани мәдениетін зерттейді.

Хикаят (әпсана) – (парсы: апсанс - аңыз, араб: хикаят - әңгіме) - қазақ фольклорындағы прозалық жанр. Бұл терминді орыс, Еуропа әдебиеттерінде қалыптасқан легенда (лат. legenda) ұғымының баламасы ретінде қазақ фольклортануына Сейіт Қасқабасов енгізген. Оқиғаның тым көне, архаикалық сипаты белгілі бір идеялық, тақырыптық бағдарды діттейтін сюжеттік-композициясын шарттылықтың басымдылығы, көп нұсқалық - әпсананың негізгі ерекшеліктері әпсана шартты түрде тарихи-мекендік, діни-кітаби,

әлеуметтік-утопиялық деп үшке бөлінеді. Тарихи-мекендік әпсана есте жоқ ескі дәуірде өткен оқиғалар, тарихи тұлғалар жайына арналады (Ескендір Зұлқарнайын, Қызыр, Қорқыт туралы әпсана). Діни-кітаби әпсана құран хикаяларын мазмұндап, әулиелердің тағдыр-талайын, тіршілік тауқыметін, т.б. өзек етеді (мысалы: Аюп, Мұса, Әзірет Әли, Нұх, т.б. туралы әпсаналар). Ал әлеуметтік-утопиялық әпсаналар халықтың тәңірі қалаған абат мекен Жерұйық хақындағы ой-арманынан туындайды (Асан қайғы, Абат, Өтеген батыр іздейтін Жерұйық, Жиделі-Байсын туралы әпсаналар).

БЕЛГІЛЕУЛЕР МЕН ҚЫСҚАРТУЛАР

ҚР ҒЖБМ – Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі;

ҚР ҒЖБМ ҒЖБССҚК – Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігінің Ғылым және жоғары білім саласындағы сапаны қамтамасыз ету комитеті;

ӘӨИ – М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты

ОҒК – Орталық Ғылыми кітапхана

ҚҚ – Қолжазба қоры

КІРІСПЕ

Жұмыстың жалпы сипаттамасы. Қазақ әдебиетінің тарихында діни-ағартушылық ағымның ұзақ уақыт бойы зерттелмей келгені белгілі. Оның басты себебі 70 жыл бойы жүргізген Ресейдің отаршыл саясаты екені аян. Патшалық Ресей өз саясатын жүргізу үшін қазақ даласында миссионерлік бағытта жұмыстар жүргізгені белгілі. XIX ғасырдың екінші жартысында Оңтүстік Қазақстан мен Орталық Азия жерлерінде Ресей империясының Түркістан генерал-губернаторлығында орыс-түзем мектептері сол мақсатта ашылған. Бұл мектептерді осы өлкедегі билік орындары жергілікті халықтар арасында Ресей дүниетанымы мен тәртібін орнату және исламның ықпалын тежеу мақсатында құрылған еді. Алғашқы орыс-түзем мектебі 1874 жылы Шымкент қаласында ашылуы бекер емес. Ал Ташкент қаласында орыс-түзем мектебі 1884 жылы ашылған. Осындай саяси-тарихи жағдайларды негізге ала отырып, XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың басында өмір сүрген кітаби ақындар шығармаларын арнайы ғылыми-теориялық негізде қарастыруды жөн көрдік.

Зерттеу жұмысының өзектілігі. Еліміз тәуелсіздік алғанға дейін дін тақырыбына құрылған шығармалар қозғалмады. Совет үкіметінің қысымына қарамастан қисса-дастандар ауыздан ауызға тарап, хатқа түсіріліп, қолжазба қорларында араб әріптерімен сақталып келді. Қазан, Уфа, Ташкент қалаларындағы баспаханалардан революцияға дейін шыққан қисса-дастандар кітапханалардың мұрағаттары мен сирек қолжазбалар қорында шаң басып сақталып, кейбірі осы күнге дейін жетті. Енді оларды өз қолымызбен ұстап көретіндей халге келдік. Олардың көбісі «Мәдени мұра» бағдарламасы аясында М.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының арқасында «Бабалар сөзі» сериясымен 100 том болып шықты. Совет заманында дінге қатаң тыйым салынғандықтан діни мазмұндағы дастандар еш жерде жарияланбады. «Бабалар сөзі» сериясы аясында шыққан діни қисса-дастандар әлі зерттеуді қажет етеді. Шығыстық назира үлгісінде жазылған бұл қисса-дастандар кезінде Орталық Азия мен Оңтүстік-Шығыс Азия елдерінде кеңінен тараған белгілі. Сондықтан біз бұл дастандардың басқа елдердегі үлгілерін іздестіріп, салыстыра зерттеуді мақсат еттік.

Зерттеу жұмысының мақсаты: XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында жарық көрген қазақ әдебиетіндегі демонологиялық әңгімелер, діни дастандар және басқа да діни образдардың көркемдік-танымдық әлемін бүгінгі әдебиеттанудың ғылыми негіздемесіне сүйене отырып зерттеу және табиғатын ашу.

Зерттеу жұмысының міндеттері:

– діни жазбалардағы исламдық дүниетанымды сипаттау, діни образдар мен бейнелерді зерттеу;

– қазақ даласында тараған діни қисса-дастандарды алыс және жақын басқа шет елдердегі үлгілерімен салыстыра зерттеу;

– діни шығармалардағы адамгершілікті, ислам дінін насихаттау арқылы мадақ, мінажат жырларындағы діни-ағартушылық сарынды көрсету;

– қазақ әдебиетіндегі діни образдарды түркі тілдес басқа мемлекеттердегі үлгілерімен салыстырып қарастыру;

– «Құран» кітап және Мұхаммед пайғамбардың уағыздары мен хадистері негізінде жазылған кітаби ақындар мен жыраулардың дастандарына талдау жасау.

Диссертация тақырыбының зерттелу деңгейіне тоқталсақ, қисса-дастандар 1990 жылдарға дейін ғылыми тұрғыда зерттелмек түгілі оның мәтіндері ғылыми айналымға енгізілмегенін айту ләзім. Кезінде Ә.Бөкейханов, А.Байтұрсынов, С.Торайғыров, М.Әуезов, С.Мұқанов, Б.Кенжебаев, М.Ғабдуллин, Ә.Қоңыратбаевтар қисса-дастандарға қатысты азын-аулақ пікір білдіргені болмаса, кең көлемде ғылыми зерттеулер жүргізілмеді. Тәуелсіздік алғаннан кейін З. Ахметов, Р. Бердібай, С. Қасқабасов, Ө. Күмісбаев, А. Қыраубаева және т. б. ғалымдардың еңбектерінде, монографияларында қисса-дастандарға қатысты пікірлер мен тұжырымдар айтылды. А. Қыраубаева «Шығыстық қисса-дастандар» атты монографиялық еңбек жазды. Біз бұл зерттеуімізде осы аталған зерттеушілердің еңбектеріне сүйене отырып, XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың басында жарияланған діни қисса-дастандар мен прозалық шығармаларға талдау жасадық.

Зерттеу нысаны. XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың басында өмір сүрген ақын-жыраулардың әдеби мұралары, әр түрлі зерттеулер мен ғалымдардың ой-пікірлері, кітапханалар мен мұрағаттағы құжаттар, ғылыми-педагогикалық практикадан өту кезіндегі тәжірибеміз дереккөздер ретінде басшылыққа алынды. Парсы шайыры Фариаддин Аттардың «Жұмжұма-нама» дастаны, түркі ақыны Хусам Кәтибтің «Жұмжұма сұлтан» қисса-дастаны және авторы белгісіз «Жұмжұма патша» жайында араб, ағылшын, парсы, шағатай, қазақ тілдерінде жазылған бірнеше прозалық шығармалар пайдаланылады.

Зерттеу жұмысының әдістері. Диссертациялық жұмыстың мақсат-міндеттеріне сәйкес баяндау, салыстырмалы-тарихи, тарихи-генетикалық, типологиялық, жүйелі функционалды әдістер қолданылды.

Зерттеу жұмысының теориялық (әдіснамалық) негіздері. Диссертациялық жұмыста әдебиеттану ғылымының негізгі қағидалары басшылыққа алынады. Онда әдебиеттану ғылымындағы салыстырмалы талдау, жинақтау әдістері қолданылды. Белгілі әдебиетші, ғалымдар Ш. Уәлиханов, А. Байтұрсынұлы, Х. Досмұхаммедұлы, Ә. Бөкейханов, М. Әуезов, Ә. Марғұлан, Б. Кенжебаев, Ә. Қоңыратбаев, Р. Бердібаев, С. Қасқабасов, У. Қалижанов, Ш. Ыбраев, Б. Әзібаева сынды ғалымдардың еңбектерін теориялық негіз ретінде пайдаландық. Диссертациялық зерттеу жұмысы барысында қазақ әдебиетіндегі діни ұғымдар талдау негізінен тарихи-философиялық және әлеуметтік-философиялық әдістерге негізделді.

Зерттеу жұмысының негізгі дереккөздері. М. О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының қолжазба бөлімінің кітап қорлары, ҚР ҰҒА-ның ғылыми-техникалық кітапханасы, Алматы қаласындағы Ұлттық кітапхана

қорлары және ҚР Ұлттық академиялық кітапханасының қорлары пайдаланылды. Түркия Республикасының Анкара қаласындағы Гази университетінің кітапханасы, Татарстан, Өзбекстан, Башқұртстан республикаларындағы кітапхана қоры мен ғылыми орталықтарының материалдары негіз болды.

Зерттеу жұмысының ғылыми жаңалығы. Отандық әдебиеттану ғылымында бұрын діни сюжеттерге байланысты тақырыптар қарастырылған. Алайда бұл еңбекте оны толық және жүйелі түрде зерттеудің қажеттілігі мен көкейкестілігі дәлелденді. Осы реттегі зерттеудің басты ғылыми жаңалықтары:

– діни қисса-дастандар ғылыми түрде тұжырымдалып, «кітаби ақындар» ұғымына түсінік берілді;

– зерттеуге қатысты бірнеше мәтіндер (парсы, ағылшын, шағатай тіліндегі) алғаш рет ғылыми айналымға енгізілді;

– діни қисса-дастандардың басқа ауыз әдебиеті үлгілерімен өзара байланысы айқындалып, жан-жақты пайымдалды;

– түркі әлеміне ортақ діни образдардың ерекшеліктері ашылып, салыстырылды;

– түркі және ислам өркениетінің өзара ықпалдасуы аясында қалыптасқан діни образдар жүйесінің терең мазмұндық сипаты мен маңызы айшықталды.

Зерттеу жұмысының теориялық және практикалық маңызы. Диссертацияда түркі халықтарының рухани-мәдени бірегейлігі, олардың діни байланысын көркем әдебиет арқылы талдаудың теориялық базасы қалыптастырылады. Диссертация нәтижелерін әдебиеттану, фольклортану, түркітану, мәдениеттану және дінтану пәндеріне қосымша материал ретінде пайдалануға болады.

Қорғауға ұсынылатын негізгі нәтижелер мен тұжырымдар. Диссертациялық жұмыстың нәтижелері бойынша төмендегідей тұжырымдар ұсынылады:

– исламға дейінгі заманда тараған демонологиялық әңгімелердегі діни образдар сараланып, бір жүйеге келтірілді;

– иудаизм мен христиандықтың Інжілі, зороастризмнің Авестасы және исламның Құраны тек қасиетті кітаптар ғана емес, жазба мәдениет пен әлемдік әдебиеттің ұлы туындылары. Сондағы хикаяттар мен қиссалардың түркі және қазақ әдебиетіне тигізген әсері сараланды;

– діни образдарды типологиясы, функциясы және көркемдік рөлі тұрғысынан жіктеу арқылы әдеби теориялық тұжырымдар ұсынылды;

– исламның Орталық Азия, өңіріне ерте енгеніне қарамастан, оның бізге жеткен түркі жазба ескерткіштерінде бейнеленуі тек X-XI ғасырлардан бастап байқалады. Осыған орай түркі әдебиетінің тарихын исламға дейінгі және мұсылмандық кезеңдер деп екіге бөлу қарастырылды;

– Құран және оның идеялық ұстанымдары, сюжеттері мен образдары, жалпы стилі ортағасырлық авторлар үшін дереккөз және үлгі. Түркі сөз өнерінің көптеген ескерткіштері қайсыбір дәрежеде мұсылмандардың қасиетті Құран кітабымен байланысты. Мысалы, XIII-XIV ғасырлардағы авторлар:

Жүсіп Баласағұн, Махмұд Қашғари, Құл Ғали, Рабғузи және басқаларының шығармалары Құран қиссалары мен образдары негізінде жасалды. Сол шығармалардағы діни образдар мысал ретінде қолданылды.

Зерттеу нәтижелерінің сыннан өтуі және жариялануы. Диссертациялық жұмыста ұсынылатын негізгі тұжырымдар туралы халықаралық, республикалық ғылыми-тәжірибелік конференцияларда баяндамалар жасалып, жинақтар мен ғылыми журналдарда мақалалар жарияланды. Жұмыс М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының Ғылыми кеңесінде талқыланып, қорғауға ұсынылды. Зерттеу тақырыбы бойынша 10 мақала жарық көрді. Оның ішінде ҚР ҒЖБМ Ғылым және жоғары білім саласындағы сапаны қамтамасыз ету комитеті ұсынған журналда – 3 («ҚР Ұлттық Ғылым Академиясы(ҰҒА) Хабарлары» журналында); ғылыми-практикалық конференцияларда – 6, Scopus журналдар базасына кіретін «Milli Folklor» атты Түркия журналында – 1 мақала жарияланды.

1. Түркі халықтарына ортақ діни дастан //«Қазіргі заман публицистикасы және әл-Фараби мұрасы» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ. – Алматы, 13 сәуір, 2015. –110-113 бб.

2. Абайдың «Ескендір» поэмасы және діни сарындар//«Адамзаттың Абайы: әдеби мұрасы және абайтану мәселелері» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция. – Семей қаласы, 2015. 12-13 маусым. – 359-364 бб.

3. «Ескендір» образының шығыс әдебиетіне әсері //«Қазақстан Республикасындағы мемлекеттік тіл саясаты және қазақ әдебиетіндегі ұлттық идея» атты халықаралық ғылыми-теориялық конференция. – Алматы, ҚызҰПУ, 2015, қазан – 117-121 бб.

4. Яссауидің түркі әдебиетіне әсері: діни дастандар//«Қожа Ахмет Яссауи және Жүсіп Хас Хажип» атты халықаралық ғылыми симпозиум материалдары. – Алматы, 2016. 28-30 қазан. – 213-218 бб.

5. Әдебиеттегі діни образдар: «Ескендір» бейнесі // «Science and Civilization» атты халықаралық ғылыми конференция. – UK, London, 30 қаңтар - 7 ақпан, 2016. – 18-21 бб.

6. Кеңес үкіметі тыйым салған діни дастандар// ҚР ҰҒА Хабарлары, Қоғамдық және гуманитарлық ғылымдар сериясы – Алматы, 2016, 2(306), наурыз-сәуір. – 294-298 бб.

7. Әлем әдебиетіндегі «құбас» діни образы // ҚР ҰҒА Хабарлары, Қоғамдық және гуманитарлық ғылымдар сериясы. – Алматы, 4 (308), шілде-тамыз, 2016. – 77-81 бб.

8. «Жүсіп-Зылиха» образының әдебиетте бейнеленуі // ҚР ҰҒА Хабарлары, Қоғамдық және гуманитарлық ғылымдар сериясы. – Алматы, 4(314), шілде-тамыз, 2017. – 132-135 бб.

9. Құрандағы «Жүсіп» сүресінің қазақ әдебиетіндегі көрінісі. // «Заманауи білім беру кеңістігіндегі филология ғылымы: дәстүр мен инновация» атты халықаралық ғылыми-практикалық конференция материалдары жинағы. Абай атындағы ҚазҰПУ. – Алматы, 22 желтоқсан 2022. – 260-263 бб.

10. Kerimbek J., Konyratbay T., Darkembayeva A., Bekmoldinov N., Sultanova M. Korkut'un Destansı Mirasının İncelenmesinde Yeni Meseleler: Sahtecilik ve Sahte Değiştirmeler.//Milli Folklor, Cilt: 18, Sayı: 138, (2023). DOI: 10.58242/millifolklor.1072507

Диссертациялық жұмыстың құрылымы мен көлемі. Диссертация белгіленген мақсат пен міндеттерге сай құрылды. Зерттеу жұмысы кіріспе, үш тарау, қорытынды, пайдаланған әдебиеттер және қосымшалардан тұрады. Жалпы көлемі – 124 бет.

1 XIX ҒАСЫРДЫҢ АЯҒЫ МЕН XX ҒАСЫРДЫҢ БАС КЕЗІНДЕГІ ДІНИ ШЫҒАРМАЛАРДЫҢ ЖИНАҚТАЛУЫ ЖӘНЕ ЗЕРТТЕЛУІ

1.1 XIX ғасыр соңындағы патшалық цензура: діни әдебиеттің таралуы

Қазақ әдебиеті ерте заманнан бері дамып, өркендеп келе жатқанына ешкімнің таласы жоқ. Ауыздан ауызға тараған әдеби жырлар, халық ауыз әдебиеті, сан алуан қисса-дастандар, «аузы дуалы, сөзі уәлі» абыз ақсақалдарымыздың айтқан асыл сөздері, әуенді де әсерлі төгілген ән-күйлері және өлең-термелері. Әлемдегі әрбір ұлт әдебиетінің өзіне тән даму, қалыптасу кезеңдері және өзіндік ерекшеліктері бар. Негізінен біздің әдебиетіміз діни наным-сеніммен тікелей байланысты. Осыдан екі-үш ғасыр бұрынғы кез-келген тарихи жырлар мен әдеби шығармаларды алып қарасақ, көптеген діни терминдер мен түрлі діни тұрғыдағы сөздерді кездестіруге болады. Әдебиеттегі мұндай үрдіс кешегі Совет Одағы құрылғанға дейін болды десек қателеспейміз. Жетпіс жыл билік басында болған Совет өкіметі «дін-апиын» деп діни тақырыптағы шығармаларды жариялауға, оны үйде сақтауға қатаң тыйым салды. Ислам дініне сеніп келген ата-бабаларымыз өз басын арашалап қалу үшін Құран және түрлі діни кітаптарды өртеді немесе тау-тасқа, далаға көміп кетті деген түрлі әңгімелер бар. Қоғамда Құдай жоқ деген пікір жиі айтылғанымен қазақ халқы Кеңес Одағы кезінде іштей тәубесін ұмытпаған болатын.

Тарихшылар қазақ мемлекетінің еңселі ел болып, өз шаңырағын көтеріп, туын тіктеп, хандық құрған кезеңін XV ғасырға жатқызып жүр. Алайда талай тарихты бастан кешкен бұл қазақ жерінде өз мемлекетіміз болмай тұрып, түркітілдес тайпалар мекен еткені аян. Олар бұған дейін тәңіршілдік, шамандық және бақсылық дәстүрді ұстанғанын тарихтан білеміз. Қазақ даласына ислам тарай бастағаннан кейін ата-бабаларымыз осы дінді қабылдап мұсылман болды. Оған дейін қазақ жерінде монотеистік діндер иудаизм, христиандық, буддизм сынды түрлі діни ағымдардың болғанын тарихи-археологиялық зерттеулер көрсетті. Тарихшылардың жазуынша, қазақ елі XVI ғасырда хандық құрып, өз алдына мемлекет болса, ислам діні IX-X ғасырдан бастап кең тарай бастады дейді.

Қазақ даласына келіп кеткен саяхатшылардың жазбаларына сүйенсек, қазақ халқы ислам дінін дала мәдениетімен байланыстырып қабылдағанын байқаймыз. Белгілі шығыстанушы В.В.Бартольдтің мына пікірінен көп нәрсені аңғаруға болады: «Шейх Ахмет Яссауи мен оның шәкірттері жайлы мәліметтердің болуы даладағы ислам дінін тарату ісінде ортаазиялық дәруіштердің ролі зор болғанын көрсетеді. Дәл қазір де отырықшы халықтардан гөрі көшпенділердің арасында дәруіштер мен ишандардың ізбасарларын кездестіруге болады. 960 жылдан кейін дала халқының жаппай Исламды қабылдауы 1043 жылға сай келеді деген келесі бір мәліметті тарихшы Ибн-аль-Асир келтірген. Демек, қыста Шу даласынан Жетісуға дейінгі аралықта, жазда Еділ өзені бойындағы бұлғарлардың елдерімен көрші қонған азғана халық

(барлығы шамамен 10 000 ошақ) жайында сөз болып отыр. Дегенмен қазіргі қазақ (қырғыз) даласының мұсылман әлеміне түбегейлі қосылуы едәуір кейінірек болған; XIII ғасырдың басында Хорезмнің мұсылман билеушілері Сырдарияның бойында орталығы болған Сағанақ немесе Сұғнақ қаласы (қазіргі Сунаққорғанның қирандысы) мен Торғай өңіріндегі мұсылман емес қыпшақтарға қарсы соғыс ашуға мәжбүр болады» [1, 10].

Дін туралы әңгіме қозғалғаннан кейін қазақ даласына кең тараған Ислам дінінің тарихына да тоқталып кеткенді жөн санадық. Өйткені араға қаншама ғасыр салып, ауыздан ауызға жеткен біздің ауыз әдебиетімізде діни қисса-дастандар да ерекше орын алады. Зерттеу тақырыбымызға арқау болып отырған кезең XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың басы. Бұл кезеңде қазақ даласында діни қисса-дастандар жаппай таралды. Діни қиссалардың нәзира дәстүрімен таралып, басылуы Ислам дінін қоғамдық-экономикалық формацияның жаңа сатысына аяқ басқалы тұрған қазақ баласын дүмшеліктен сақтап, таза күйінде жеткізу заман талабы болатын [11, 30]. Жалпы алғанда 1917 жылғы революцияға дейін баспадан шыққан қазақ тіліндегі діни және тәлім-тәрбиелік мазмұндағы шығармалардың ұзын саны екі жүзден асып жығылатын. Әсіресе XIX ғасырдың екінші жартысында діни бағыттағы қисса-дастандар көптеп шыға бастады. Оған басты себеп – біріншіден, қазақ даласына православ христиандарының дінін тарату үшін патшалық Ресейден келген миссионерлерге қарсы мұсылмандық уағыздар қатаң жүргізілді, екіншіден, Орта Азия мен татарлардан шыққан молдалар Қазақстанға рухани Ислам әдебиеттерін көптеп енгізе бастады. Сол кезде қазақ даласында бірнеше мәрте қайта басылып шыққан діни қисса-дастандар қаптап кетті. Олардың қатарында «Қисса-и Тамидар», «Қисса-и Сейд-Баттал», «Қисса-и Зарқұм», «Қисса-и Салсал», «Қисса-и Жұмжұма», «Мұхаммед-Ханафия», «Кесикбаш кітабы», «Қисса-и хазрет-и Ғұсман», «Қисса-и уақиға Кербела», «Мархаба шахар Рамазан» және тағы басқалар. Діни басылымдардың біршама бөлігін Мекке-Мединеге қажылыққа барып қайтқан қазақтардың өлең-элегиялары құрайды. Олар: «Қисса-и Өсербай», «Хаж-ул-харамаен Бектұрган бин Қаражан қажы», «Қисса-и Өндірбай хак-ул-харамаен», «Қозыбай қажы Есенғұл қажы ұлының мәрсиясы» және т.б. [3, 13-14].

XIX ғасырда қазақ тіліндегі діни-рухани әдебиеттердің көптеп шығарылуы патшалық Ресейдің алаңдаушылығын туғызды. Ресейдің баспа ісі жөніндегі Бас Басқармасының арнайы мәжілісінде осы мәселе талқыланды. Сол жиында сөз сөйлеген Санкт-Петербор цензуралық комитетінің өкілі В. Д. Смирнов Ресей аумағына қарасты Қазан, Уфа баспаханаларынан шығып, басқа елдерге тарайтын мұсылмандардың діни-рухани тақырыптағы қисса-дастандарын қатаң сынға алды. Осыдан кейін патшалық өкімет «панисламизм» мен «пантүркизм» идеясын насихаттайтын діни мазмұндағы шығармалардың бірде біреуін баспаға жібермеу туралы бұйрық шығарды.

Сол кездегі Ресейдің баспа ісі жөніндегі Бас Басқармасының арнайы мәжілісінде В. Д. Смирнов «панисламизм» мен «пантүркизм» идеясының алдын алу үшін қандай шаралар қолдану жөнінде өзінің нақты ұсыныстарын

берді. Оның ойынша ең алдымен «орыс халқының ортақ мақсат-мүддесіне қайшы келетін» әдебиеттер шығаратын «прогрессшіл қазақтарға» қарсы тойтарыс беру үшін барлық күшті жұмсау керек. Оның айтқан ұсыныстары мыналар еді:

– шекарадан шығарылатын мұсылман кітаптарына кедендік бақылауды барынша күшейту;

– Ресейдің өз ішінен шығатын мұсылман шығармаларының мазмұны, тілі, ауқымына қарай таралымын азайту. Сол үшін Қазандағы ұзақ мерзімдік несиеге мұсылман басылымдарын шығаратын баспалардың жұмысына тыйым салу;

– ең бастысы, Қазан мұсылмандарының Құраннан басқа басылымдарын қазақтарға және тағы басқа да түркі халықтарына таратуға және шекарадан алып өтуге қатаң тыйым салу;

– татарлардың кітап саудасын қатаң бақылауға алу [31].

В. Д. Смирновтың осы ұсыныстары патшалық Ресей тарапынан қолдау тауып, мұсылман кітаптары 1917 жылғы революцияға дейін 25 жылдай қатаң бақылауға алынды. 1893 жылы В. Д. Смирновтың бастамасымен «Қисса-и Өсербай» дастанын шығаруға тыйым салынды. Бұдан кейін «Зарқұм», «Сейд-Баттал», «Жұмжұма», «Салсал», «Наушируан», «Мұхаммед-Ханафия», «Кесик баш кітабы» және тағы басқа да қисса-дастандар осы қармаққа ілініп, бірнеше жыл баспадан шықпай қалды [3, 19]. Бұдан бөлек кеңес заманында осы діни шығармаларды зерттеудің өзіне тыйым салынғаны жөнінде ғалым Уәлихан Қалижанұлы былай дейді: «Өз халқының саяси ой-жүйесіне ірі әсер еткен діни ағартушы ақын-жыраулардың мұрасын игеруге, танып-білуге кеңестік идеология машинасы жол бермеді. Әдеби мұралар жөнінде елеулі кемшіліктер жіберілді делінген осындай қаулы-қарарлардың құрбандары болған ғалым ағаларымыз абақтыға қамалды, атылды, ұзақ мерзімге жазаланды. Сөйтіп, саясат салқыны діни-ағартушылық ағымның өкілдерінің мұрасын зерттеп, игеру жұмыстарына мүлдем кері әсерін тигізді» [2, 30].

Ресей патшалық өкіметінің саясаты қазақ халқы арасында тараған Ислам дінін ұмыттырып, өзге дінді тықпалау еді. 1853 жылы Омбы кадет корпусын бітірген жас ғалым Шоқан Уәлихановтың «Сахарадағы мұсылмандық туралы» деген мақаласынан сол кездегі саяси ахуалдың салқынын анық аңғаруға болады: «Христиандық мүддесі үшін мұндай маңызды шараны қабылдай отырып, облыстық басқарма, сонымен бірге ислам жөнінде жазалау шараларын да қабылдауы керек еді, үйткені мұнсыз христиандықтың табысты болуы мүмкін емес. Біз орыс үкіметіне сахараға қандай да болмасын бір пәрменді жолмен енгізу жөнінде кеңес беруден аулақпыз, сондай-ақ оған исламды қудалауды да ұсынбаймыз: мұндай оқыс шаралар әрқашан керісінше нәтижеге жеткізді. Сібірдегі бұратаналар арасында өзіміздің миссионерлер мен священниктер арқылы енгізіліп жатқан христиандық, білетін адамдардың айтуынша, өте табыссыз таралуда және бәрінен де маңыздысы – халыққа онша игілікті ықпал етіп отырған жоқ. Орынбордың шекара бастықтары өз қол астындағы қырда исламды уағыздауға кедергі болатын шаралар көптен бері жасалуда, онда татарларға молда болу емес, қырда қазақтардың арасында ұзақ

тұруға рұқсат етілмейді. Ал біздің Сібірде үкімет мұсылмандықты бұрынғыдай қамқорлыққа алды, соның арқасында біздің облыста ислам ауа жайылып, етек алып барады. Бүкіл қырда татардың шала молдасы көбейіп, Орта Азиядан шыққан әулиелер қаптап кетті. Біраз уақыттан бері шекаралық округтарға дәруіштік жолды тұтқан күрт, ноғай, түріктер келе бастады. Шетелдік мұсылман кезбелерінің, әсіресе татар семинаристерінің (мен бұларды әулиеге нағыз табынушылар деп білемін) мүддесі қазақтарды соқыр наныммен шырмап, дінге бас шұлғыту; мұндай кезде бұл молдалардың, қажы мен дәруіштердің де жағдайы жаман болмайды» [19,117].

Бұған қоса қазақ даласында XIX ғасырдың соңында Ресей империясының мұсылмандарды христиан дініне насихаттауға бағытталған саясаты күшейе түсті. 1881 жылы «Киргизская духовная миссия» атты мекеме құрылып, оның аясында 1883 жылдан бастап 14 миссионерлік ұйым және олардың жанынан 17 мектеп ашылды. Бұл істе орыс миссионері, ғалым Н. П. Остроумовтың еңбегі «зор». Ол өзінің көптеген еңбектерінде миссионерлік жұмыстың теориялық негіздерін қалап, оны жүзеге асыру жолдарын көрсетті. Остроумов қазақтарды орыстандырудың әр түрлі әдістерін қолданып, исламның таралуына тосқауыл қоюға және қазақтарды орыс мәдениетіне жақындастыруға тырысты.

Патша үкіметі қазақтарды күштеп шоқындыру саясатын жүргізіп, олардың өмірін өзгертуге бағытталған қаулылар қабылдады. Мысалы, 1912 жылы қабылданған қаулы бойынша, қазақтардың орыстармен аралас қоныстануы міндеттелді. Ресей империясы осылайша қазақтарды рухани жағынан бағындырып, отарлауды көздеді.

Ресей империясының мақсаты – қазақ жерін иеленумен қатар, қазақ халқын рухани құлдыққа түсіру болды. Олар ислам дінін жою арқылы ұлттық сананы әлсіретіп, халықты басқаруды жеңілдетуге тырысты. Осылайша, Ресей империясы қазақтарды экономикалық және идеологиялық тұрғыдан бағындыру үшін шоқындыру саясатын белсенді түрде жүргізді.

Бұл саясаттың нәтижесінде қазақ халқының ұлттық санасы мен діни сеніміне елеулі нұқсан келді. Орыстандыру саясаты тек діни емес, сонымен қатар мәдени және тілдік ассимиляцияны да қамтыды. Миссионерлік мектептерде қазақ тілі мен мәдениетіне немқұрайлы қаралып, орыс тілі мен мәдениеті басымдыққа ие болды. Бұл қазақ халқының өз тамырынан ажырап, ұлттық бірегейлігін жоғалту қаупіне ұшырауына әкелді. Алайда, қазақ халқы бұл отаршылдық саясатқа қарсы тұрып, өз діні мен мәдениетін сақтап қалу үшін барынша күресті. Ислам діні қазақ халқының ұлттық санасы мен рухының негізі болып қала берді. Көптеген қазақ зиялылары мен дінбасылары орыстандыру саясатына қарсы шығып, халықты діни және ұлттық құндылықтарын сақтауға шақырды.

Қорыта айтқанда, Ресей империясының қазақ даласындағы миссионерлік саясаты – бұл отаршылдықтың бір бөлігі. Ол қазақ халқын рухани жағынан бағындырып, ұлттық санасын әлсіретуге бағытталған. Бұл саясаттың салдары қазақ халқының тарихында терең із қалдырды және оның ұлттық санасы мен

мәдениетіне әсер етті. Дегенмен, қазақ халқы өз діні мен мәдениетін сақтап қалу үшін күресіп, бүгінгі күнге дейін өз ұлттық бірегейлігін сақтап келеді.

XIX ғасырдың ортасы мен XX ғасырдың басында патшалық Ресей қазақ даласын толықтай өз құрамына қосып, әкімшілік, саяси, мәдени және діни бақылау саясатын қатаң ұстады. Ресей империясы қазақ даласына кеңінен таралып бара жатқан ислам дінін мемлекеттік қауіп ретінде қарастырып, ұлттық тұтастықты нығайтушы күш екенін түсінді. Сол себептен діни әдебиеттер арқылы ұлтшылдық идеялар тарап, аз ұлттардың басы бірігіп, алып күшке айналып кетуі мүмкін деп қауіптене бастады. Сондықтан діни әдебиеттердің мазмұнын қатаң бақылауға алды. Қазан, Уфа қалаларындағы баспаханалар тек Ресей патшалық өкіметінің рұқсатымен ғана діни кітаптар шығарып отырды. Діни ағартушылық бағыттағы ақындар мен молдалар сонда да кітаптарын жасырын жазып, қолмен көшіріп, ел арасында таратты. Өйткені олардың шығармаларындағы дін, мораль, ислам тарихы, пайғамбарлар, әулиелер өмірі, сопылық идеялар патша үкіметінің ұстанымына сай келмейтін. Қалай дегенмен патшалық цензура қазақтың діни әдебиеттерінің дамуына кедергі бола алмады. Жасырын түрде болса да сол кездегі діни шығармалар қазақ халқының рухани мұрасын байыта түсті. Мұндай діни әдебиеттер қазақ даласындағы дін мен дәстүрдің сабақтастығын, ұлттық бірегейлік пен рухани тұтастықты сақтап қалуға барынша қызмет етті десе болады.

1.2 Шоқан Уәлиханов еңбектеріндегі діни сюжеттер мен образдар сипаттамасы

Шоқан Уәлиханов қазақтың ұлы ағартушы ғалымы, әрі этнограф ретінде XIX ғасырдың мәдени-ғылыми тарихында ерекше орын алатын тұлға. Оның еңбектерінде қазақ халқының мәдениеті, салт-дәстүрі, әдеп-ғұрпы және діни наным-сенімдері терең зерттеліп, ғылыми тұрғыда жан-жақты сараланған. Шоқан шығармаларында діни образдар ұлттық дүниетаным мен тарихи-әлеуметтік болмыстың көрінісі ретінде сипатталады.

Ағартушы-ғалым Шоқан Уәлихановтың дін туралы пікірлері де қызықты. Ол: «1822 жылға дейін қазақтар Ислам дінін білмеуші еді. Мұны 1749 жылы өлген Барақ сұлтанның сөзі дәлелдейді. Патша өкіметінің қолдауының арқасында Ислам діні қазақ арасына қанат жайды. Олар діни қиссаны өрістетіп отыр» дейді. Осы пікірін Шоқан Уәлиханов «Екінші записка» деген еңбегінде тереңдете түседі: «Татар және Орта Азия молдаларының көбеюі және күшеюі арқасында біздің әдебиетіміздің халықтығы жойылып барады, оған мұсылманшылдық қосылды» деп пікір білдіреді [32, 43]. Оның айыпкері патша өкіметі дейді: «...Біздің жыршыларымыз халық жырларын былай қойып, оның орнына халық жырына айналдырған мұсылман афокрипін жырлай бастады. Жалпы алғанда, Еуропа цивилизациясына жету жолында қазақ халқының алдында, орыстардың Византия дәуірін басынан кешіргені тәрізді, татар дәуірін бастан кешіру сияқты қатерлі белес тұр. Византияшылдық қаншама сұрқиялық бола тұрса да, ол қалай дегенмен де талассыз ағартушылық белгісі бар христиан дінін әкеліп енгізіп еді. Ал ақыл-парасаты тың, ұғымтал қазақ халқы бұл татар

ағартушылығынан ақыл-ой мен сезімнің өркендеуіне тосқауыл ғана бола алатын өлексе схоластикадан басқа не күте алады. Біз қалай да болса, татар дәуіріне соқпай өтуіміз керек», - деп жазды Шоқан Уәлиханов [44].

Бұдан өзге Шоқан Уәлихановтың озық ағартушылық ойлары оның Орта Азия хандығы туралы жазғандарында жақсы көрініс тапқан. Орта Азия халықтарының феодалдық хандар мен бектерінің езгісінен жапа шегіп жатқан өмірін жақсы білгендіктен, ол өзінің еңбектерінде феодалдық құрылыс пен деспотизмді сынап, сол аймақтың артта қалғандығын өкінішпен жеткізеді: «Ежелгі Шығыстың ең бай және білімді елі - Мәуренахрда, қазір қараңғылық пен кедейшілік жайлап кетті. Діни білімнен басқа білімді мойындамай Самарқанд, Ташкент, Ферғана, Хиуа, Бұхара және басқа жерлердегі, Самарқандтағы обсерватория татарлардың аяусыз қолымен жасалған вандализмі мен бұқара инквизициясынан орнына қайта келместей болып қирады» деп өз алаңдаушылығын ашық білдіреді. Шоқан Уәлиханов Орта Азия мен Қазақстан халықтарының консервативті өмір сүру формаларына белсенді түрде қарсы шығып, осы артта қалушылық пен дағдарысты тудыратын қоғамдық құрылыстың кеселдерін сынады [41, 67-68]. Бұл пікірден біз патша өкіметінің керітартпа саясатын сынауды көреміз. Осы тұста Шоқан патша өкіметінің қазақтарды орысша оқытуға, әсіресе, әскер өнеріне тартатын саясатын сөгеді. 1858 жылы «қызыл терілі» елдердің арасында 162 жаңа мектеп болғанын айта келіп, «патша өкіметі исламды нығайту арқылы қазақтарды орыс мәдениетінен алыстатып, үркітіп отыр» дейді. Мұндай дінге арқа сүйеген саясат халықтардың дамуына зиян. Патша өкіметі қазақтарды христиан дініне шоқындырып, сол дін арқылы меңгермекші болған (Ямыч, Чистой қыстақтарының тәжірибесі). 1861-1862 жылдары жүргізілген осы шоқындыру саясаты қазақ арасында исламның нығаюына себепкер болды [44, 123] деген пікір де бар.

Шоқан Уәлихановтың еңбектерінде ислам діні мен дәстүрлі қазақ дүниетанымының өзара байланысы кеңінен қарастырылады. Ол исламды қазақ халқының мәдениеті мен рухани өмірінің маңызды бір бөлігі ретінде таныса да, діни догматизмді сынға алған. Шоқанның пікірінше, қазақ халқының ислам дінін қабылдауы оған дейінгі тәңіршілдік және шаманизм элементтерімен тығыз астасып жатыр. Осы ерекшелікті ол қазақ халқының діни жазбалары мен аңыздарынан іздеген.

Шоқан Уәлихановтың өмірбаянына қысқаша тоқтала кетсек, Шоқан (толық есімі – Мұхаммед-Ханафия, ал Шоқан – анасының еркелетіп қойған аты) 1835 жылдың қараша айында Құсмұрын бекінісінде туған. Бұл деректің растығын КСРО Сыртқы істер министрлігінің мұрағатындағы Шоқан Уәлихановтың қызметі жөніндегі формулярлық тізім дәлелдейді. Шоқан балалық шағын әуелі Құсмұрында, содан кейін ата-бабаларының мекені болған Сырымбетте өткізеді. Бұл тарихи аңыздарға бай Солтүстік Қазақстандағы көркем жерлерді Шоқан балалық шағында және жасөспірім кезінде салған суреттерінде бейнелеген. Жас Шоқан қазақ халық эпостарын алғаш Құсмұрында жазып алған [41, 13-14]. Шоқан Уәлиханов ерте жастан қазақтың

халық поэзиясына қатты құмартып, оның классикалық үлгілерін жазып алып, ата-анасына оқып беріп жүрді. Бала кездің өзінде-ақ ол «Қозы Көрпеш - Баян сұлу» және «Еркөкше» халық поэмаларының түрлі үлгілерін жазып алып, кейін оларды ұстазы Н. Ф. Костылецкийге табыс етті. Оның отбасында жиі қонақ болатын қазақ әншілері мен жыршылары Шоқанның халық поэзиясына деген қызығушылығын оятуға көп әсер етті.

Жастайынан зерек болып өскен Шоқан қазақ эпосы, аңыз-әңгімелері және өлең мен мақалдары жайында өте бай материал жинаған [45, 53]. Шоқан қазақ халық поэзиясының барлық жанрына да анықтама берген. Фольклор шығармалары – Шоқан үшін халықтың өсуі мен өркендеуінің белгісі. Ауыз әдебиетінің шығармаларынан ол халықтың рухын, түсініктерін, әдет-ғұрыптарын, өмірін көрді. Ғалым еңбектерінің көбісі қазақтың ауыз әдебиетін, әсіресе, аңыз бен эпосты тарихпен тығыз байланыстырады [42, 253].

Шоқан шығыстың басқа да халықтарының поэзиясымен шұғылданды. Ауылда жүрген кезінің өзінде ол шығыс әдебиеті классиктерінің өлеңдерін оқудан бас көтерген емес. Шоқан өзі жазғандай, шығыс поэзиясына деген сүйіспеншілігін өмір бойы сақтап қалды. «Шоқан ақынжанды және шығыстық кейіптегі адам еді», – деп жазды Шоқанның жақын достарының бірі, белгілі публицист Н. М. Ядринцев, оған араб өлеңдері қатты ұнайтын және ол ұстазы Костылецкиймен бірге сол өлеңдермен масаттанып отыратын» [41, 15-16].

Орыс демократтары сияқты Шоқан Уәлиханов фольклор арқылы халықтың белгілі бір тарихи дәуірге, оқиғаға деген көзқарасын, бағасын білуге тырысты. Мысалы, өз еңбектерін орыс журналдарында бастыру арқылы Шоқан Ресейдің алдыңғы қатарлы интеллигенциясын қазақтың таза табиғатымен таныстыруды мақсат етті. Шоқан Уәлиханов қазақ фольклорына тарихи материал ретінде қарады. Ол жазуы жоқ көшпелі халықтардың тарихын тек олардың фольклоры мен этнографиясына терең үңілу арқылы ғана білуге болады деп есептеді. Осы тұрғыдан қарағанда, Шоқанның фольклористік еңбектерінде халық поэзиясын тарихи-этнографиялық принциппен зерттеу әдісі қалыптасқан деп түйеді Н. С. Смирнова [53, 253-254].

Шоқан Уәлихановтың діни танымдар мәнін түсіндіруі, әсіресе, қазақтардың шамандығы туралы айта келіп, философияның негізгі мәселесі материя мен сана байланысын материалистік тұрғыда түсіндіргенін көрсетеді. Ағартушы табиғат пен қоршаған ақиқат-шындық адамның санасынан тыс (тәуелсіз) тіршілік етеді деген шешімге келеді. Ол әлемнің басын да, аяғын да мойындамайды, әлемді мәңгілік және шексіз деп санайды. Сонымен қатар, Шоқан Уәлиханов адамдардың діни түсінігінің пайда болуы табиғат күштерінің ықпалының ақиқат шындықтың әлемді түсінуге, оның құбылыстарын түсіндіруге тырысқан адамға тигізген және адамның табиғат күштері алдында дәрменсіздігінің нәтижесі деп есептейді [41, 67-68].

Шоқанның «Қазақтардағы шамандықтың қалдығы» деген еңбегінің мәні де аса елеулі. Онда ғалым қазақ халқының ежелгі нанымы – шаманизм, ислам діні кейінгі қоспа, ол қазақтың үстем тап өкілдерінің құралы болды деген пікірді айтады. Ұзақ уақыт шаман дінін үрдіс еткен қазақ елі табиғат аясында

өсіп, өзінің ежелгі наным-сенімі мен салт-санасын жақсы сақтаған. Поэзия жанрының өте күшті дамуы соның айғағы. Қазақтардың ерте кездегі сенген құдіреті Көк тәңірі болған. Кейін ол «Алла», «Құдай» болып ислам ұғымына көшкен. «Тәңір жарылқасын», «көк соққан», «көк соққыр» дейтін ұғымдар осыны білдіреді. Сонымен қатар қазақ халқы күнге, айға, жұлдызға табынған. Отқа табыну зороастризм культі де болған. Мұны ескі зороастра дінінің әсері дейді Шоқан. Ол қазақтың ескі нанымы – табиғат діні, ол көкті, жерді, суды қасиет тұтудан туған деп мәселені материалистік тұрғыдан сөз етеді [43, 120].

Шоқан қазақтардың наным-сеніміне қатысты өз еңбектерінде «Қаржілік» (кәрі жілік) туралы аңыз бар екенін де атап өтеді. Қаржілік адамға ұқсаған бейнесімен ұры-қарыдан сақтайды. Сол сияқты оны үйдің босағасына да іліп қояды. Әйтеуір, қазақ халқы қаржілікті итке тастамаған, қаржілік біздің халқымыздың ұғымында киелі сүйек, күш пен қуаттылықтың символы ретінде қолданған», – деп түсінік берген. Шоқан Уәлиханов біздің халықтың қаржілікке қатысты наным-сенімдері туралы аңыз-ертегілерді жинап қана қойған жоқ, сол сияқты оның этимологиялық мағынасына түсінік берді. Мысалы, қар – ертедегі түркі тілінде «қол» деген мағынаны білдіреді. Қазіргі қазақ тілінде де сондай мағынасы бар, пайдаланудан әлі шыққан жоқ. Демек, қаржілік «қолжілік» деген мағынада қолданылады. Сондықтан бұл сөзді моңғолдар да қолданған. Мәселені, Шыңғысхан оң қанаттағы әскерін «бурун-ғар», сол қанаттағы әскерін «жоң-ғар», яғни «сол қол, сол қанат» деп атаған. Әлі күнге дейін қазақ қариялары «қарым талды», «қарымды сипа», «қары ауырмағанның, басы ауырмайды» деп қолданады [52, 27-28].

Шоқанның еңбектерінде қазақтардың әулиелерге, бақсыларға және әруақтарға деген құрметі діни образдар арқылы көрсетіледі. Ол әулиелер мен бақсылардың қоғамдағы рөлін зерттей отырып, олардың діни ғана емес, әлеуметтік қызмет атқарғанын да атап өтеді. Мысалы, ол Қорқыт ата мен Бекет ата сияқты діни тұлғаларды тарихи-мәдени тұрғыдан талдаған. Шоқан «Қазақтардың шамандық нанымдары» атты мақаласында бақсылықты тәңіршілдік кезеңнің сарқыншағы ретінде сипаттап, оның ислам дініндегі әулиелер культімен ұштасуын айрықша көрсетеді. Бақсыларды ол халықтың рухани жетекшілері, әрі діни көшбасшылары ретінде сипаттайды.

Шоқан Уәлихановтың түсіндіруінше, қазақтардағы «әруақ» ұғымы – бұл ата-бабалардың рухы. Қиын-қыстау кезеңдерде немесе жан қиналысқа түскенде, адамдар: «әруақ, қолдай көр, қолтығымнан жебей көр!» деп жалбарынады екен. Адам қайтыс болғаннан кейін, оның әруағына арнап, қырық күн бойы күн сайын бір шырақ жағу немесе төрт күнде бір шырақ жағу дәстүрі бар. Бұл шырақ босағаның оң жағына жағылады, себебі өлген адамның рухы қырық күнге дейін үйге келіп, бала-шағасының жағдайын біліп отырады деп сенген. Сол себепті, күн батқаннан кейін, шырақ жағылар алдында, есікті ашып, тостағанға қымыз құйып, босағаға ақ киіз төсеп, қайтыс болған адамның рухын күтеді. Үйдегілер марқұмға Құран оқып, тостағанға қымыз құйып, шырақ жағады. Өлікті үйден шығарарда, «Құдайдан бүтін денең алыста» деген сөздермен, үй мүліктерін, тамақты марқұмның денесінен айналдырып өтеді.

Мұны «айналмақ» деп атайды, бұл – өзін садақаға, құрбандыққа қию ырымы. Біреудің жолында өзін құрбан еттім деген адам үш рет айналады. Сондай-ақ, құсты ұстап, бастан үш рет айналдырып, еркіне жіберу арқылы бар ауру-сырқау мен пәлекетті сол құспен бірге кетіреді деп сенген. Осылай істеген адам өзін рух ретінде сезінеді. Қазақтар жақсы көрген адамына «айналайын» деп айтады. Анасы да баласына «айналайын, қарағым, шырағым» деп мейіріммен тіл қатады [40, 182-183].

Шоқан Уәлиханов өз еңбектерінде «Өлі мен тірі және олардың достығы туралы» атты хикаяны да жазып алған. Онда тірімен дос болатын бір соғыста шейіт болған жан, оның кеңесімен жоғалған қысырақты іздеп шыққан бай баласы көп шытырман оқиғаларға кездеседі, ақырында көздеген мақсатына жетеді. Бұл хикаяда өлімді мойындамау, яғни адам өлгенмен оның жаны өлмейді, тіршілігі жалғаса береді деп саналатын анимистік ұғым бар.

Шоқанның зерттеулерінде әулие мен әруаққа сену қазақ халқының діни дүниетанымының маңызды бөлігі ретінде қарастырылады. Оның еңбектерінде әулиелердің қасиетті жерлерде жерленуі және сол жерлерге зиярат ету дәстүрі кеңінен баяндалады. Мәселен, ол Қожа Ахмет Яссауи кесенесін тарихи-рухани құндылық ретінде сипаттай отырып, Яссауидің діни тұлға ғана емес, түркі халықтарының мәдени бірлігінің символы екенін көрсеткен. Сонымен қатар, әруақтарға құрмет – Шоқанның еңбектерінде жиі кездесетін тақырып. Ол қазақтардың әруақтарға арнап ас беру дәстүрін зерттеп, оның діни ғана емес, әлеуметтік мәнін де ашып көрсеткен. Бұл дәстүр арқылы халықтың өткенге деген құрметі мен рухани тұтастығы байқалады.

Қазақтар жерге табынбайды, бірақ жындар жиналатынына, сондай-ақ рухтардан қорқып немесе абайсыздығынан ауруға шалдығуға жол бермеу мақсатында ескі жұрттарды баспайды. Олар тек көктемде көктеген өсімдіктерді жұлмайды. Табиғаттың ерекше құбылыстары орын алған жерлерді қасиетті деп есептейді. Бұл жерлерде әулиенің түнегенін түсінеді. Барлық қорғандарды оба деп атайды. Тұзды көлдер де әулие немесе аруақтың назарына түскен кен ретінде саналады [40, 180-181].

Шоқан Уәлихановтың еңбектеріндегі ерекше назар аударарлық жайт – қазақ халқының діни наным-сенімдері мен мұсылмандықтың синтезі. Ол исламның қазақ мәдениетіне бейімделуін табиғи процесс ретінде бағалап, мұсылмандық пен дәстүрлі дүниетанымның үйлесімділігін атап өтеді. Мысалы, ол мұсылмандық салт-дәстүрлердің қазақтың күнделікті өміріндегі көріністерін сипаттай отырып, исламның ұлт мәдениетіне икемделуін түсіндіреді.

Қорыта келгенде, Шоқан дін мен діни образдарды зерттеуде этнографиялық және салыстырмалы әдістерді қолданған. Ол діни аңыздар мен мифтерді жинап, оларды тарихи деректермен салыстыра отырып, діни образдардың халықтық мәдениеттегі орнын анықтады. Шоқанның еңбектері ғылыми негізділігімен ерекшеленіп, қазақ халқының рухани мұрасын сақтап қалуға зор үлес қосты.

Қазақ ағартушысы Шоқан Уәлиханов өзінің шығармашылық қызметінде дін мәселелеріне ерекше назар аударды. Оның діни сенімге деген

қызығушылығы бірқатар жағдайларға байланысты болды. Біріншіден, дін оны адамның ойлау формасы ретінде қызықтырды, ол ақылға сәйкес келмейді, оған қайшы келеді және соған қарамастан кең таралуды қолданады. Ол діннің әлеуметтік рөлі, оның батыс және шығыс елдеріндегі көріну формаларының әртүрлілігі, оның алатын орны және осы елдердің халықтарының өміріне тигізетін әсері туралы мәселеге де мән берді. Шоқан ислам, христиан, буддизм догмаларын мұқият зерттеп, діннің ерте формаларының, әсіресе шаманизмнің ерекшеліктерін мұқият қарастырды. Ол жаппай діни сананы жеңудің мәні, шығу себептері мен жолдары туралы ұтымды түсінік беру үшін жемісті еңбек етті. Шоқан Уәлиханов «Қазақтардағы шамандықтың қалдығы», «Тәңір» атты еңбектерінде «тәңір» ұғымы мен оның халық дүниетанымындағы орнын қарастырып, бақсылық, әруақ, шайтан, пері, албасты, жын, диуана, әулие, машайық, кесір, кие, құт, жауырыншы, жады, ұшық, аластау, қағынды, шырақ сынды діни ұғымдардың мәні мен маңызын, сырын ғылыми тұрғыда ашық көрсетуге талпыныс жасады. Шоқан Уәлихановтың «Қазақтардағы шамандықтың қалдығы» атты еңбегінде шаманизм, бақсылық, тылсым күштер, рухтарға сену туралы кеңінен тоқталса, «Қырғыздар (қазақтар) туралы жазбалар» деген еңбегінде әулиелер, жын-перілер, ислам мен дәстүрлі наным-сенімдердің тоғысуы жайын сөз етеді. Жоғарыда аталған «Тәңір (Құдай) туралы» жазбасында қазақ халқының дінге көзқарасы, оған қатынасы, монотеизм мен анимизм байланысын кеңірек жазды. «Орта Азия мен Шығыс Түркістандағы дін мен әдеп-ғұрыптар» атты еңбегінде сопылық ілім, Ислам мен жергілікті наным-сенімдердің байланысына тоқталды. Дін туралы айтқанда Шоқанды қоспай кетуге болмайтынын оның осы еңбектерінен-ақ байқауға болады. Сондықтан біз Шоқан Уәлиханов еңбектерін өз зерттеуімізге арқау етіп алдық.

Шоқан өзінің «Сахарадағы мұсылмандық туралы» деген еңбегінде қазақ жеріндегі дін туралы патшалық Ресейдің шоқындыру саясаты, дәрігерлік іс, ағарту ісі, неке мәселелерін көтерді. Шоқан Уәлиханов өзінің досы Г. Потанинге жазған бір хатында: «Мен өз халқыма қызмет еткім келеді, ол үшін мұсылман болуым керек» деген еді. Шоқанның ислам дінінің тарихы мен ілімінің шынайы білгірі болғанына еш дау жоқ. Ол ислам ілімінің мәні мен даму тарихын өзіндік көзқараспен зерделеді. Шын мәнінде Шоқан адамзат тарихындағы ежелгі наным-сенімдерді және әлемдік діндер (буддизм, христиандық, ислам) тарихы мен ілімдеріне ғылыми негізде талдау жасады. Дегенмен Шоқан Уәлиханов жазбаларындағы діни көзқарастар қазіргі қазақ ғалымдары арасында әр түрлі қайшы пікірлер туындатқанын айта кеткен жөн. Шоқан Уәлиханов еңбектерінде көрініс тапқан ресейшілдік және ориенталистік (исламға қатысты жағымсыз, әрі жиынтық шаблондардан құрылған біржақты көзқарас) бағыттың өзіндік себептері бар. Небәрі 30 жыл өмір сүрген қысқа ғұмырында көптеген құнды ғылыми еңбектер қалдырып, өзін жан-жақты ғалым ретінде танытқан қазақтың дара, әрі дана ұлы Шоқан Уәлихановтың діни көзқарастарын қайта қарап, жан-жақты зерттеу келер ұрпақтың еншісінде.

Шоқан Уәлиханов еңбектеріндегі діни образдар қазақ халқының рухани дүниетанымын, дәстүрі мен мәдениетінің ерекшеліктерін көрсетеді. Ол діни образдарды тек теологиялық тұрғыдан емес, тарихи және этнографиялық қырынан қарастырып, қазақ қоғамындағы діннің рөлін терең түсінді. Оның еңбектері ұлттық рухани мұраны зерттеуде баға жетпес дереккөз болып қала бермек. Шоқан дінге тек сенім жүйесі ретінде емес, қазақ халқының тұрмыс-тіршілігі мен рухани мәдениетінің ажырамас бөлігі ретінде қараған. Сондықтан ол діни образдарды ғылыми, сыни және тарихи-мәдени тұрғыдан зерттеп, зерделеген. Ол қазақ даласында ислам мен түркілік тәңіршілдік элементтерінің қатар өмір сүретінін жазды. Шоқан өз еңбектерінде исламның сопылық тармақтары дәстүрлі наным-сенімдермен қалай тоғысқанын, қазақ халқы арасындағы араб, парсы және түркі әлеміне ортақ діни образдардың ерекшеліктерін, қазақ арасында бұқаралық исламның басым екенін байқап, кеңінен зерттеді.

2 ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫНА ОРТАҚ ДІНИ ҰҒЫМДАР МЕН МИФТІК ОБРАЗДАР

2.1 Түркі әдебиетіндегі демонологиялық ұғым-түсініктер көрінісі

1888 жылы Сыр бойындағы қазақтардың арасында жүріп, бақсылық, шамандыққа қатысты аңыз әңгімелерді жинап, «Қырғыздардың демонологиялық әңгімелері» деген кітап шығарған М. Мирапиевтің қазақтың діншілдігі туралы мына пікірінен оның қандай пиғылда келгенін түсіну қиын емес: «Қырғыздардың (қазақтар) кешегі уақытқа дейін мұсылман аты болмаса шамандықта қалып келгені әмбеге аян. Алайда уақыт өтті, оларды қоршап тұрған ислам құр отырған жоқ, өз көзқарасын сәтті насихаттап, өз дегенін жасады. Екатерина II патшайымның кезінде біз өзіміз оларға жағдай жасадық. Дәл қазір ислам қырғыз (қазақ) даласына екі бағыттан кең толқынмен таралып келеді: солтүстіктен Қазан мен Орынбордан, оңтүстіктен Хиуа мен Бұқарадан. Жылдан жылға қырғыздар (қазақтар) біртіндеп өзінің бұрынғы дінін ұмытып, оны ұстануға ұялып, мұсылмандар саны артып келеді. Жуық арада бұл халықта шамандықтың жұрнағы да қалмайды» [37, 5].

Қазақ даласында таралған діндер туралы жазған М. Мирапиевтің осы еңбегінде «албасты» туралы аңыз әңгімелер көптеп берілген. Солардың бірі Сыр өңіріндегі Кенжебай Мәтенов деген кісінің аузынан жазып алынған мына бір әңгіме: «Ақмешітте Нүрпейіс деген би бар еді. Бір күні қатыны толғатып, баласын тапты да, өзі талып қалды. Сол уақытта бір түлкі келіп қатынның жатқан жағына барды. Сол мезгілде еркектер өз алдына жиылып, бір тамда отырған екен. Солардың ішінде бір кісі түлкінің кіріп келгенін көріп, «оны албасты» деп тұра кеп еді. Түлкі есіктен шығып барды да дарияға қатынның өкпесін тастап жіберді. Содан соң талып жатқан қатын өліпті» [36, 11].

Айта кетейік, түлкіні байқаған адам оның албасты екенін бірден танығаң. Албастыны көру және оны қуып шығару қабілеті бақсыда ерекше болады. Оның өкпесін қайтаруға мәжбүрлеу және сол арқылы босанған әйелді сауықтыру үшін оны дәстүрлі бақсының атрибуттарының бірі болған қамшымен ұрады. Албастыны көріп, қуып жіберетін жақын маңда болмаған жағдайда бақсының қамшысы, орамалы, шапаны киіз үйге кіргізілетін болған [55, 99]. Қазақтардың түсінігінде «кез келген пері қамшыдан, әсіресе, тобылғы ағашынан жасалған қамшыдан қатты қорқады екен. Тобылғы қамшы тұрған жерге албасты жақындай алмағанын айтады» [56, 197]. Осы заманда үйінің төріне қазақтар қамшы іліп қояды. Бірақ сабы тобылғыдан жасалуы керек екендігіне аса мән бермейді. Олар көбінесе ағаштан немесе ақбөкеннің (киік) тұяғынан жасалады. Төріне осылай қамшыны іліп қою сол бақсылық діннен қалса керек.

Албасты – байырғы қазақ демонологиясындағы әйел жынысты қаскүнем рухтың атауы. Көбінесе, әйел бейнелі болып келеді. Албасты зұлым әйел рухы идеясы түрік тайпалары арасында кең таралған образдардың бірі. Серікбол Қондыбай «албасты» деген атауға мынадай анықтама береді: «Албасты – қазақтың тұрмыстық мифологиясындағы (низшая мифология) зиянкес-зұлым

демонның образы, жын-пері. Көбіне су обьектілерімен байланысты образ ретінде көрінеді. Ақшыл-сары шашты, емшегі салбырап жүретін болғандықтан иығынан асыра арқасына іліп жүретін әйел бейнесінде дәл айтылады. Албасты – айналғыр-оборотень, ол кез келген нәрсе мен мақұлыққа айналып кете алады. [179, 14].

«Албасты» адамның көзіне жоғарыда айтылған жан-жануардан өзге түрлі зат кейпінде де көрінуі мүмкін. «Албасты (албаслы)» деген атаумен бұл рух Қырым, Кавказ, Түркіменстан, Өзбекстан, Қазақстан және Қырғызстандағы түркі тайпаларының діни нанымдары мен фольклорында көп кездеседі [58, 147]. Осман түріктері арасында «Ал» немесе «Ал-Қарысы» деген атпен белгілі [123, 23]. «Албасты», «олместе», «алмасте» немесе «ал» деген ұғымдар Түркістан аймағы мен Ауғанстандағы барлық иран тайпаларының арасында [148] және Кавказдағы түрік емес тайпалар арасында [149] да сақталған. «Албасты» термині башқұрттар арасында [150] және Еділ бойындағы түркі тайпалары арасында [151] қорқыныш, зұлым рух, үрей күш ретінде де кездеседі [152]. Түркі халықтарының тіліндегі оның аталу нұсқалары – албассы, албарысты, албаслы, хал, хал анасы, албаслы қатын, алмасты, ал-ана, ал, ал-қары, ал-құзы, албыс. Бұл атаулар дағыстан, шешен-ингуш, моңғол, тәжіктер түсінігінде бар. Міне, осы этно-мифо-географиялық ареалға қарап «албасты» сөзінің түркілігін анық көруге болады. Өйткені айтылып жүрген «ал» және «бас» сияқты иран сөздерінен құралған деген пайымдау бар екендігін айтуымыз керек. Албасты сөзінің этимологиясы «ал» түбірімен байланысты. Ежелгі мифтік Ал-Ана — мифтік ру, қоғам мен отбасының қамқоршысы болған ру-ана, тайпа рухы және аңшылардың қамқоршысы» [180, 14-15], - деп жазады Серікбол Қондыбай.

Бірақ мына жерде «албасты» түз жануары түлкі бейнесінде келіпті. Кейбір жерлерде «албасты» ешкі кейпінде де болады. Мирапиевтің жоғарыдағы әңгімелер жинағындағы Юсуп Қасымов деген кісі айтқан мына оқиғаға назар аударалық: «Қазақтың ішіндегі біреулері бар: солар келсе, албасты қашады. Мінекей осының хақында бұрынғыдан қалған әңгіме: Бір Шаймағамбет деген жамшық (пошташы) басқа қызыл үйге поштаны апарып тастап, күн батып бара жатқан кезде келе жатса алдынан бір ешкі жүгіріп қаша берді; жата қап ешкіні қуа бастап еді, ешкі тіпті маңайында көрсетпей қараудың ішіне кіріп кетті. Содан соң жамшық (пошташы) түн ортасында үйіне келсе, барша жамағат бір үйде жиылысып отырды. Бұ да сол үйге келсе баяғы жолда көрген ешкі жас әйелді басып жатыр екен. Жалма-жан ол көре салып, патырлатып қуып шығып, жамағатқа көргенінің бәрін айтты. Бұл айтқан соң жамағат ешкіні албастыға ұйғарды [36, 12]. Шаймағамбет деген қарапайым пошташы болып отыр. Демек, албасты қашады деген адамдар иманы таза адам болып тұр. «Албасты қабаққа қарап басады» деген қазақтың сөз орамы албастының иманы кеміс адамға үйірсек келетіндігін меңзеп тұрса керек. Ертедегі қазақы түсінік бойынша албасты әдетте «таза емес» үйге, «лас» адамға үйірсек келеді екен [54, 13].

Қазақта «албасты басты» деген ұғым «тәубасынан жаңылды, иманынан айрылды» дегенді білдіреді. Албасты, әсіресе, толғақ үстіндегі әйелдің

маңайында жүреді-міс. Зираттардан және ораза ұстап, намаз тұтқан адамнан қорқады. Сондай-ақ, бейсауат, жалғыз-жарым жүрген адамға үйір келеді. Оны біз мына әңгімеден аңғарамыз: «Үш жолаушы келе жатса, жолдың үстінде бір ешкі суретті нәрсе аузында өкпесі бар жүгіре барды. Мұны біреу көре салып, қуа берді, артындағы екеу «мұны жын ұрды ма?» деп мұның артынан шапты. Баяғы қуып жүрген адам бір жерде әлгі ешкіге жетіп, қамшымен ұрып: «осы өкпені қай жерден алсаң, сол жерге апарып сал» дейді. Содан соң ешкі ізімен кейін қайтады. Сонымен жігіттер де келді. Ауылдың сыртынан келіп, ешкі бір ақ отауға кірді. Баяғы ешкіні көрген жігіт үйдегі адамдардың баршасын қуып шығып, албастыны ұстап алып, ұрып-соғып, екінші рет келместей қылып жіберді. Албасты келмей тұрғанда келіншек баласын туып, өзі өліп қалған соң, үйдің оң жағына салған екен. Әлгі албасты қорыққанынан өкпені алып келіп орнына салған соң, келіншек тұра келді. Содан соң баяғы жігітке тірілген қатынның байы бірталай мал берді. Егер де бағана ауылдың маңында су болса, албасты өкпені суға батырса, келіншек тіпті өлер еді, қайтып өкпені орнына сала салды [36, 11-12].

Шоқан Уәлиханов «Қазақтардағы шамандықтың қалдығы» атты еңбегінде ескі қазақ түсінігіндегі «албастыны» былайша суреттепті: «Албасты – әйел босанғанда қастандық қылатын жын. Оларды кейде жезтырнақ деп те атайды. Албастылардың басшылары сөрел деп аталады: оның бойы 3 құлаш, кеудесі тар, аяқтары жіңішке, тұяғы жұқа болады. Сөрел орман адамы, кейбір әңгіме бойынша, ол жезтырнақтың ері (күйеуі); кейбір ертегілер бойынша, ол әртүрлі кейіпте болады. Сөрел мүлгіген қалың орманды мекендейді, түрі адам сияқты. Оның бойы ұзын ағашпен бірдей. Ол адамды қытықтап өлтіреді, орыстың орман адамы тәрізді».

Албасты жүктілік және босану кезеңі ерекше шекаралық жағдаймен байланысты, оның идеясы ана мен бала үшін қауіптің жоғарылауын және олардың осы уақытта ерекше осалдығын білдіреді. Қазақ мәдениетінде тыйымдардың, ережелердің және нормалардың тұтас кешені жүкті әйелге босану кезінде де, одан көп бұрын да зиян келтіруге қабілетті жындық кейіпкерлердің бар екеніне сенумен байланысты. Негізгі зиян, қазіргі кездегі наным-сенімдер бойынша, жын албасты болуы мүмкін, кейде оны зұлым рухтардың жалпы атауы ретінде шайтан деп атауға болады. Бұл кейіпкер қазақтар, қырғыздар, өзбектер, қарақалпақтар, татарлар, әзірбайжандар, тувалар және басқа да көптеген түркі тілдес халықтарда бар. Оның негізгі зиянды әсері әйелдің кез-келген өмірлік маңызды органын ұрлаумен байланысты, әдетте босану процесінде. Қазақтың айтуы бойынша, албасты босанған әйелдің өкпесін, бауырын немесе жүрегін ұрлап, оны суға түсірген бойда олармен бірге суға асығады, әйел өледі» [54, 57].

Егер босану кезінде әйелдің толғағы жеңілдемесе, түрлі шөптен жасалған дәрілер ішкізіп оқытып, албастыны қуатын әрекеттер жасайды екен. Көпті көрген қарт аналардың айтуынша, әйел босанып болғаннан кейін де оны ұйықтатуға болмайды. Себебі пәк нәрестеге, жаңа босанған анаға жын-шайтан үйір келеді. Егер әйел ұйықтап қалса, оны албасты басып, жын-қағып кетеді-

міс. А. Е. Алекторовтың жазбаларында айтылғандай, ертеде қазақтар әйел босана алмай, толғағы ұзаққа созылып, көп қиналса, «оны албасты басты» деп есептейтін. Сондықтан, әйел бойындағы «мартуды қуу керек» деп қошқарды әйел жатқан үйге кіргізіп, оны сойғаннан кейін, малдың төс жүнін үйітіп, түтінмен жүкті әйелді аластайтын болған. Себебі, албасты түтіннен қорқып, қашады-мыс. Қырғыздар мен өзбектер зұлым рухтардан қорғану үшін ошақтың жанына пышақтың ұшын есікке қаратып қояды екен. Олар оқтаулы мылтықты киіз үйдің (кереге) торлы жақтауына жүкті әйелдің басынан жоғары іліп, қасқырдың немесе аюдың терісін жапқызады, бүркітті немесе үкіні әкеледі - осы әрекеттердің барлығы апотропиялық сипатқа ие [55, 138].

«Албасты» демонологиялық кейіпкерінің бейнесі бірқатар тұрақты сипаттамаларға ие, олардың бірі қызыл немесе сары шаш немесе жүн болады. Көбінесе «албасты ұзын аққұба немесе алтын шашы бар ұсқынсыз немесе әдемі әйелдің кейпінде көрінеді. Қазақтың кейбір мифтерінде оның аяғындағы төңкерілген аяқ немесе тұяқ болады» [56, 272].

«Албасты – барлық түркі тілдес халықтардың мифтерінде кездесетін ұғым, сондықтан бұл атқа ие образдар жергілікті айырмашылықтарға ие. Қазақ албастысы қара және сары (сасық) деген екі түрге бөлінеді. Тывалық мифтерде албастының жалғыз көзі мен тастан (немесе қызыл мыстан) жасалған мұрны болады. Кейбір мифтерде албастының арқасы ашық, ішкі ағзалары арқасынан түгел көрініп тұратын үрейлі пенде ретінде көрінеді. Олар жас босанатын әйелдер мен жас балаларға зиян салады, ауру мен түнгі үрей әкеледі; адамның өкпесін, жүрегін, бөтекесін ұрлап әкетіп суға салғанда ол адам өледі. Бұл әрекеті оны ертегідегі өкпеге айналып, суда қалқып жүретін мыстан кемпірге ұқсас етеді. Албастылар жылқы малына үйір, олардың жалын өріп қойып, түнде мініп жүреді» [179, 14] - дейді Серікбол Қондыбай.

Төмендегі әңгімеден сол сары немесе қара түсті албасты туралы айтылады: «Бір күні біреудің қызы науқас болыпты. Қыздың әкесі «мұны қаратайын» деп молда мен бақсы алдырады. Қыздың ауруына бұлардың ешбір жәрдемі болмайды. Бір күні ауру қыздың үйіне бір қонақ келіп қонады. Түн ортасы болғанда біреу есікке келіп күбір-күбір сөйлейді. Қонақ оянып, «бұл кім екен» деп тыңдайды. Сонда біреуі біреуіне айтады: «сен ілгері жүр, мен соңынан жүрейін» дейді. Қонақ бұлардың «албасты» екенін біледі, екеуін де ұстап алып, сол жерде өлтіреді. Ауырып жатқан қыз ертеңінде-ақ жазылып кетеді. Екі албасты күнде түн сайын келіп, қыз бейшараны басып, өкпесін қысып, еш тыныштық бермейді екен. Қыздың мұнан құтылатын айласы жоқ, ойбайлап, азап тартып жатады. Бұл албасты молданың дуасынан, бақсының жынынан ешбір қашпаған екен. Мынау қонақ кереметімен албастының екеуін де көріп, өлтірген дейді. Албастының екі түрлі атасының ұлы болады дейді: біреуі – қара албасты, біреуі – сары албасты. Сары албастыны бақсы-молданың қашыруға қолынан келеді. Қара албастыны қашыруға олардың қолынан келмейді, текке мынау жолаушыдай кереметімен көріп, өлтіретін адам болмаса» [36, 13-14]. Бұл жерде қазақтың «құтты қонақ келсе, қой егіз табады» деген аталы сөзі негіз

болады. Анау келген қонақ құтты болып, бақсылар өлтіре алмаған екі бірдей қара албастыны өлтіріп отыр.

«Албасты басқан» әйел өз шашын өзі жұлып, түсініксіз сөздер айтып, сандырақтайды. Мұндайда әйелдің сыртқа шығуына үзілді-кесілді тыйым салынады. Албасты әйелге бірінші баласын дүниеге әкелген кезде көрінсе, оны босану кезінде әрқашан қинайды. Қырғыздар мұндай әйел туралы «бір күні оның көздері бұлыңғыр болды» дейді, өйткені бұл жынның босанатын әйелге әсер етуін көрсететін негізгі көрнекілік белгісі - оның денесі мен көзінің түсі өзгереді: оның қарашықтары кеңейеді, түрі сұрланып, денесі сарғайып, өзі ес-түссіз жатады. Шамасы, сары немесе қызыл түс осы ерекше кейіпкердің белгісі болып табылады, өйткені оның шашының, жүнінің немесе терісінің түсі қызыл немесе сары болып кетеді. Кейбір жағдайларда, албасты әсерінің белгісі қисайған ауыз немесе өмір бойы сақталатын көздерінің қисаюы (қитар көз) болуы мүмкін (оларды «албасты ұрды» деп айтады). Босану кезінде мұндай әйелдердің жақындауына рұқсат етілмейді, өйткені егер «көзі қитар» әйел кірсе немесе босанған әйелді аңдыса, онда албасты пайда болады деп есептеген. Албастының пайда болуы да қатты күлкі мен көңілді тудыруы мүмкін, сондықтан туған кезде көрші киіз үйдегі жастарға көңіл көтеруге тыйым салынған. Албастының әрекетіне жол бермеу үшін қазақтар бүркіттің немесе басқа да жыртқыш құстардың тырнақтары ілінетін тұмарлардың әр түрін қолданыпты [54, 13]. Осы мәліметтердің бәрі діни мазмұндағы жазбалардан көрініс беріп отырады.

XVIII ғасырдың аяғындағы саяхатшылардың күнделіктерінен босанған әйелді жын-шайтаннан қорғау және ауыртпалықты тез арада жеңілдету үшін киіз үйге жыртқыш құстарды босану кезінде әкелгені туралы деректі кездестіреміз. Мысалы, Кристофер Барданес атап өткендей, босану сәтінде олар алтын түсті, аш бүркітті әкеліп, оны босанатын әйелдің көз алдына қойды, ол бүркіт аш болғандықтан жиі қаңқылдайды; әйелдің жанына оқтаулы мылтық немесе тапаншаның бірін қойып, алтын бүркіттің шаңқылы мен мылтық атылған дауысы арқылы олар киіз үйдегі (нәрестенің тууына жол бермеу үшін бәрін жасай алатын) албастыны (жын-шайтандарды) қуып жібереді және әйелді біраз қорқыту арқылы босануын жеңілдетіп, тездетеді [58, 181].

Кезінде Юсуп Касымовтың аузынан мынадай демонологиялық жазба жазып алынған: «Бір Молжігіт деген атаққа шыққан бақсы көп адамдарменен астан келе жатыр еді. Сол уақытта алыстан бір ақ итті көреді: аузында өкпесі бар. Ол алыстан көрінген сағымды су деп жүгіріп барады. Ол әлгі өкпені суға салу үшін асығып жылдам жүгіріп бара жатыр екен. Ол иттен сипаты тым жаман екен, емшегі жерге тиген. Бақсы тоқтай қалып, жолдастарына айтты: «анау ақ итті көрдіңдер ме? Аузына адамның өкпесін тістеп, соны салуға су іздеп бара жатқан» деді. Жолдастары аң-таң болып, ешнәрсе көрдік деп жауап бермеді. Сонда Молжігіт айтты: «сіздер менің соңымнан жылдам келіңіз» деп өзі албастыға қарай шауып кете берді. Біраз жер барған соң, атынан түсе салып, жерді ұрып, олай-бұлай бұрылып, жүгіріп жүре берді. Соңынан жолдастары жетіп, бұлар да оның ұрған жерін ұра берді. Біраздан соң бұлардың алдынан

шоқ ауыл көрінді. Бақсы сабау бойымен тұп-тура әлгі ауылға келіп, айқайлады: «өлген адам қайда-дүр?» деп. Бір бала ауылдың сыртында тұрып, бақсыға өлік жатқан үйді көрсетті. Сонда Молжігіт қолына қобызын алып, тоғыз жынын шақырып, өліктің жатқан үйіне бақсы келді айқайлап, қатты қаһарланып, байбайлап:

«Әй, албасты залым!
Салшы өкпесін орнына,
Жанын берші бейшараның қолына.
Тыңдамасаң сөзімді,
Сыйламасаң өзімді,
Алармын ойып көзіңді,
Жоқ қылармын өзіңді.

Сонда албасты бақсыдан қорқып, қатынның жанын орнына салды. Сол уақытта өліп бар жатқан қатынға жан бітті; қатын «Құдай» деп басын көтерді. Қатынның байы, балалары һәм барша ағайын-қарындастары қуанысып, Молжігіт бақсыға көп мал-дүние беріп, разы етіп жөнелтті [36, 14-15].

Бұл жерде албастының қара ит ғана болмай, «ақ ит» түрінде кездескенін байқап отырмыз. Ол ақ иттен өкпені тартып алған бақсы қайтыс болған адамның үйін іздеп, сол маңдағы ауылға барып тұр. Мұнда бақсының рөлі күшті, «тоғыз жынын» шақырып, албастының бетін қайтарды. Өлім аузында жатқан әйелін құтқарғаны үшін туыстары бақсыға шапан жауап, дүние-мүлік берді. Мұндай күш тек бақсы-молдаларға берілетінін осы жерде аңғаруға болады.

Діни жазбалардағы албасты мекендейтін жерлер – шөлейт, оңаша жерлер, тастар мен қирандылар. Кейде ол адамдар арасында да жүре береді. Албасты – ең алдымен зұлым рух. Әйелдер мен балаларға зиянын тигізеді. Түркі тайпаларының барлығының наным-сеніміне сәйкес, «албасты» езіп жатқандықтан босанатын әйел бала туа алмайды. Албасты әйелді бедеу етеді, құрсағындағы баланы өлтіреді.

Қазақтар мен қырғыздардың наным-сенімі бойынша албасты босанған әйелдің өкпесін ұрлап, алып кетеді. Ол әйел (немесе ит түрінде) кездесіп, өкпені аузына тістеп алып жүреді.

Осман түріктерінің арасында «ал» босанған әйелді аңдып, өкпесін жұлып, көмірге қуырып жейді екен. Ол қырық күн бойы босанған әйелге қауіп төндіреді. Қазақтардың жаңа туған нәрестені қырық күннен кейін «қырқынан шығару» дәстүрін жасайтыны сондықтан болса керек. Нәрестенің қырық күннің ішінде бұғанасы бекіп, буыны қататынын ата-бабамыз білген. Жаңа туған нәресте де албастылардың арам пиғылына, зұлымдығына ұшырайды. Османдықтардың сенімі бойынша ол нәрестенің үстіне жатып, жаншып, өз омырауын емізуге тырысады немесе баланы ұрлап әкетеді-міс. Бұл тұста демонологиялық ұғымның этнографиямен ұштасып жатқанын аңғарамыз.

Ал Түркімендердің наным-сенімі бойынша албасты босанатын әйел ұйықтап жатқанда нәрестені құрсағынан шығарып алады. Кейде ол босану кезінде нәрестені сыртқа шығармауға тырысады.

Өзбектердің аңыздарында егер албасты ойын жүзеге асыра алмаса, ол біртіндеп анасының тамағына қарай жылжып, оны тұншықтырып өлтіреді екен. Қырым татарларында босану кезінде әйелді тұншықтырып, бауырын жұлып алады [105, 232].

Түрлі деректерге қарағанда, демонологиялық ұғымдар басқа да халықтардың фольклорында сақталған. Мысалы, өлім аузындағы әйелді құтқару үшін бақсы өзімен бірге киіз үйге бірден екі құс: үкі пен бүркітті алып кіретін болған. Симаков жазғандай, бақсы зұлым рухтардан арылу үшін құстарды әкеледі. Бұл кезде қыран, үкінің дауысы зұлым рухтарды қуып жібереді деген сеніммен құсты үйде әдейі шаңқылдататын болған, алтын түсті бүркітті босанған ананың бас жағына отырғызады. Мұндай жағдайларда зұлым рухтарды қуып шығарудың шамандық функциясын құстардың өзі атқарып, бақсыларды алмастыратын сияқты әрекет етеді. Бұл мәліметтердің бәрі аталған құстардың қасиеттілігі туралы идеяның исламға дейінгі кезеңде қалыптасқанын және үкінің жүніне дұға ету сияқты белгілердің кейінгі құрамдас бөлігі екені анық [59, 153].

Жоғарыдағы жыртқыш құстардың ерекше киелі мәртебеге ие болуы, зұлым рухтарды қуу қабілеті де басқа сипаттармен, атап айтқанда, олардың мекендеу ортасының ерекшеліктерімен байланысты. Бүркіт пен үкі - түнгі жыртқыш құстар, сәйкесінше қараңғыда және әр түрлі зұлым жындар мен жын-перілерді өз санаттарына жатқызады, оларды иеленген адамға немесе олардың иесіне жамандық жасамайды. Сонымен қатар, көптеген түркі халықтары, соның ішінде Сібір халықтарында, бақсының зұлым рухтармен күресетін алтын бүркітке немесе үкіге айналу мотиві кездеседі, сонымен қатар олар құс бейнесінде бейнеленген [60, 111]. Мысалы, қазақтар үкінің қауырсындары мен бүркіттің тырнақтарын киелі санап, жаңа туған нәрестенің бесігінің басына тұмар ретінде іледі. Бұл да сол албастыны нәрестеге жолатпау үшін жасалған амал болуы тиіс.

Аңыздардың өте аз бөлігі албастылардың қай жынысқа зиянын тигізетінін көрсетпейді, олар тек адамдармен кездескенде, олармен сөйлесіп, оларды оңаша жерлерге апарып, өлтіреді [101, 84], немесе көбінесе ұйықтап жатқан адамдарға бас салып, тұншықтырып, қанын сорып немесе екі омырауын оның аузына салып, жаншып тастайды [150, 306]. Аңыздардан байқағанымыздай «албасты» еркектерге онша зиян тигізбейді. Тек Осман түріктерінің «албастысы» (ал) ғана жас жұбайларды аңдып жүріп, неке түні қарсаңында жігіттің бауырын жұлып алып өлтіреді-міс. Кейде сұлу әйел бейнесін алып, ер адамдармен бірге тұра береді екен [153].

Осман түріктерінің арасында «ал» өз үйінде ер адаммен бірге тұрады, бірақ ол әдемі әйел кейпінде көрінеді. Оның көйлегіне ине тығу арқылы да албастыға билік жүргізуге болады. Ол кезде үйге молшылық пен байлық келеді-міс. Осман түріктері мен құмықтардың «албасты» ер адамдармен бірге тұруы мүмкін екендігі туралы идеяларын ерекше атап өту керек. Құмық аңызында «албаслы-қатын» ормандағы зор денелі, омырауы соншалықты үлкен, арқасына емін-еркін лақтырып жіберетін әйел кейпінде аңшы Би-Арсланға көрінеді.

Албасты орманда онымен бірге тұруға кіріседі. Бірақ ол орманда тұратындықтан анда-санда онымен орманға, оның үйіне баруға мәжбүр болады, бұл оған кәдімгідей ауыртпалық түсіреді. Ал бірде оның шашын иемденіп алған соң (бір тал шашына иелік ету оған билік береді) үйіне келуге мәжбүрлейді, сонда албасты оның күңі болып тұрады [149, 140]. Жоғарыдағы түріктер мен құмықтардағы албасты бейнесі мүлде басқа образда кездеседі. Осының бәрі қазақ фольклорындағы демонологиялық ұғым-түсініктердің зооморфизмдік сипатқа ие болғанын аңғартады.

Біз сөз етіп отырған демонологиялық әңгімелерде көп кездесетін образдардың бірі – жезтырнақ. Жезтырнақ – көбіне қазақ фольклорында жиі кездесетін мифтік кейіпкерлердің бірі, ол көптеген шығармаларда әйел бейнесінде көрінеді. Бұл кейіпкер жойқын күшке ие және адамдарға қас жау. Ол әсіресе позитивті кейіпкерлердің қас жауы және халық батырларынан жиі жеңіліп қалады. Жезтырнақтың бейнесі аңшылар туралы ертегілер мен аңыздарда егжей-тегжейлі ашылады. Көптеген ертегілерде ол ұзын бойлы, үшкір тырнақтары бар жалғызбасты әйел ретінде бейнеленген.

М.Мирапиевтің еңбегінде Ишмухаммед Букин деген кісіден жазып алынған мына әңгімеге назар аударалық: «Бір кірекес (керуенші) қазақ жолда келе жатып, кеш болған соңғы жерде сексеуілдің ішіне келіп қонды; түнде түйелерін байлап, қосына келіп, тамақ ішіп отырса, қосына бір келіншек келді. Ол кірекес келіншектен сұрады: «Неғып жүрген әйелсің?» Сонда келіншек жауап берді: «Мен шие теріп жүргенде мені таба алмай ауылым көшіп кетіпті. Сонан соң бүгін менің бақытыма сіз келіп қондыңыз». Әлден соң ол қазақ айтты: «Олай болса, мен ауылыңа алып барармын» деп келіншекке жеп отырған тамағынан берді. Онда келіншек бармақтарын көрсетпей жеңіменен алып жеді. Ол келіншек жатар уақытта «мен кетемін» деді, «түнде болса, қуып жетермін, тамаққа тойып алдым ғой» деді. Сонда қазақ айтты: «Өз еркің «кетемін» десең, кете бер» деді. Сөйтіп келіншек кетіп қалды. Қазақ ойлап, жезтырнақ екенін тапты. Әлден соң кірекес бір үлкен томарды өзінің төсегіне қойып, көрпеменен жауып қояды. Өзі қостың ішінен жерді қазып, бетін тақтайменен жауып, мылтығын оқтап жатты. Түн ортасы болған уақытта бағанағы жезтырнақ сылдырлап келіп, төсектегі томарды «әкем өлді, шешем өлді» деп тырнақтарымен қапсырып ұстап алады. Сол уақытта қазақ мылтықпенен басып салды, сонда да өлмей, мылтықтың дауысы қайдан шыққанын білмей тұрғанда кірекес мылтықпенен әзер өлтірді. Жезтырнақты өлтірген соң, барша нәрселерін тонап алды. Ертеңіне түрегеліп қашты. Жолда келе жатып бір отаудың үстіне түсті. Әлгі қазақ отауға келіп кірді һәм отау ішінде жезтырнақтың балаларын көрді. Олардан сұрады: «Шешең қайда-дүр?» деп. Онда балалар айтты: «Білмейміз, түнде кетіп еді, әлі келген жоқ». Сонда қазақ ойлап білді, түндегі өзінің өлтіргені бұлардың шешесі екенін. Сәлден соң бұларды да өлтіріп, һәм жиғандарын алып еліне тым бай болып келді» [36, 16-17].

Бұрын ғылыми-әдеби оралымға көп түсе қоймаған шағын мәтін болғандықтан, оның мазмұнын толық баяндап шықтық. Осы әңгімеден

жезтырнақтың албастыдан айырмашылығын да байқауға болады. Ол - жезтырнақтың балаларының болуы.

Жертырнақтар аңшылар туралы аңыз-әңгімелерде де адам тәрізді жұбымен жүреді. Кей жағдайда балалары бар екені де айтылады. Жезтырнақ туралы әңгімеден байқағанымыздай, ол әйел кейпінде келіп, тамақты жегенде тырнақтарын көрсетпеу үшін жеңін түсіріп жүретінін аңғардық.

Зерттеуші Пакизат Әуесбаева «Түркі халықтарының хикаялары» атты ғылыми зерттеуінде «Жезтырнақ персонажы түркі халықтары ішінде қазақтарға ең көп танымал. Қырғыздар «жезтырнақты» сондай-ақ «джез тумшук» деп атайды. Яғни, оның тырнақтары ғана емес, сондай-ақ мұрны да жез немесе темірден жасалғанының белгісі болып табылады» [154, 157] деген пікір білдіреді. Қазақтың жезтырнағынан айырмасы қырғыздардікінде мұрны да жез немесе темірден болатынын байқап отырмыз. Бұдан аңғарғанымыздай, жезтырнақ басқа түркі халықтарында көп тарамаған болуы мүмкін.

Бұл оқиғалардың сырына қанығу түсу мақсатында Досмұхаммед Букиннің мына әңгімесіне тоқталсақ, онда былай дейді: «Баяғы заманда бір мерген бар екен. Бір күні ол аң аулауға неше шақырым жердегі көлге кетеді. Осы көлге су ішуге келген аң болса, соны атып алады. Көлдің қасында ауыл жоқ, ешбір адам жүрмейді. Бұл адам Құдайға сыйынып, күнде бір киіктен атып алып көл басында жатады. Бір күні таңертең тұрып олай-былай жүрсе, адамның ізін көреді де таң қалып: «Бұл не қылған адам» – депті. Түнде тамақ жеп отырған кезде бір жап-жас келіншек келеді. Бұл онымен амандасып, «ауылыңыз қайда-дүр?» дейді. «Ауылым осынау жерде», – дейді. Мұнан соң мерген оған айтты: «тамақ же» – деді. Келіншек қолының ұшымен алып жеп, қолын сүртіп, «қайтамын» дейді. Содан соң бұл мерген ойлайды: «жезтырнақ деген осындай болатын шығар» - деп. Отынды зор жағып, өзі бұл отырған орнына бір үлкен томарды әкеліп, шапанымен жауып тастап, өзі бөтен жерге барып, мылтығын оқтап, алып жатады. Түн ортасында әлгі келіншек тырнағын бір-біріне жанып, томарға салады. Сол уақытта жезтырнақтың дауысын естіп, бұдан басқалары да жиылып қалады. Мерген мылтықты үсті-үстіне атып, бәрін де өлтіреді. Бір уақыт болған соң, манағы томарға қолын салған келіншекке келіп, қолы (тырнағы) томардан өтіп кеткенін көреді. Сол жерде барлық тырнақтарын кесіп алып, еліне қайтады. Жол ортасына келгенде тезек теріп жүрген бірталай қызды көреді. Қыздар мергенді көріп атын атап шақырады: «мұнда кел» деп. Бұл ойлайды: «мені танитұғын қыздар екен» деп оларға қарай жүреді. Бұл қыздарға барса, ешқайсысын танымайды. Олар бұған айтады: «жүр біздің ауылымызға баралық» деп ертіп алып кетеді. Бір уақыт болғанда артына қараса, ешкім көрінбейді. Бір жерге келгенде қыздар жоқ болып кетеді. Бұл мергенді әкеліп бір құдық ішіне тастап, қыздар кеткен екен. Осы құдық ішінде біраз жатады, сәлден соң, әлгі қыздар мергенді шығарып алып, астына ат беріп, «еліңе қайт» дейді. Бұл байғұс қуанып атқа мініп, еліне қарай жүреді. Қыздардың берген аты жақсы жорға екен. Біраз жүріп бір қалың тоғай ішіне келсе, астындағы аты жоқ, бір аттың қу басына мініп отыр дейді. Мұны қу басқа шайтандар мінгізіпті» [36, 17-19]. Жоғарыда сөз болған екі әңгімеде де сексеуілдің томарына

жезтырнақтың тырнағы қадалып қалғаны айтылады. Демек сексеуіл томары от қылып жақса, қызуы бар, сондықтан қасиеті бар деп саналады. Шоқан Уәлихановтың зерттеулерінде оттың қасиеттілігі туралы пікірлер айтылады. Ол «оттың киелі саналатынын» атап өтеді. Сонымен қатар, отқа қатысты тыйымдар да бар: «отқа түкіруге немесе ошақты басуға болмайды».

Қазақ ұғымында жаңа түскен келін үшін отқа қатысты ерекше рәсімдер орындалады. Ол күйеуінің үйіне кіргенде, алдымен сәлем беріп, «әруақ разы болсын» деп тағзым етеді. Содан кейін отқа бір қасық май құяды. Бұл сәлемдесу кезінде жас келін тізе бүгіп, еңкейіп, маңдайын жерге тигізе отырып, әруақтардың ризашылығын тілейді.

Отқа құйылған май жанып жатқанда, келіннің енесі немесе басқа бір әйел келіннің бетін сипау үшін алақанын отқа қыздырады. Үлкен үйдің отына деген құрмет ретінде қалыңдық атасының иығына шапан жабады. Ал үй иесі жас келінге «Иін қандырып илеген терідей мінезің жұмсақ болсын, қарағым» деп бата беріп, оны тулаққа немесе қой терісіне отырғызады.

Қазақта ант беру рәсімі де отпен байланысты. Ант беру үшін екі жерден от жағылады. Ант беруші адам сол екі оттың арасынан өтіп, кісі өлтірген мылтықтың ұңғысын сүюге міндетті болған.

Міне, оттың қасиеті осындай, бұл жерде уәдеге адалдық қылыштың жүзінде ант бергендей «кісі өлтірген мылтықтың ұңғысын сүю» арқылы екі жас бір-біріне адал болуға ант су ішеді. Бұл дәстүрлердің зороастризм ұғымымен байланысы байқалады.

М. Мирапиевтің еңбегінде Кенжебай Мәтенов деген кісінің аузынан жазып алынған мына әңгімеде «жезтырнақпен» бірге халық ауыз әдебиетінде, ертегілерде жиі кездесетін жазғызкөзді дәу де жүр: «Әуелде Кенесары бес сарбазын мал табу үшін жорыққа аттандырды. Олар жолда бір кісіні кездестіреді. Адам келіп, бұлармен сөйлесті. Сөйлескенде төмен қарап тұрып сөйлесті. Қолында мылтығы бар екен, мылтыққа сүйеніп тұрып сөйлеп тұрған соң, әлгі кісі айтыпты: «жігіттер, сіздер менен қорықпаңыздар! Мен сіздерге бір нәрсе көрсетейін» деді. Бұлар айтты: «қорықпаймыз» деді. Содан соң, әлгі кісі жоғары қарады, бұлар көрді дәл маңдайында жалғыз көзі бар екен. Содан соң бұлар оны атқа мінгізіп жалғыз көздіден сұрады: «сіз неғып жүрген адамсыз» деп. Ол айтты: «менің жалғыз балам бар еді, соны әйтеуір жоғалттым, содан соң, бақсыға құмалақ салдырдым, бақсы айтты: «ол баланды аю алып кеткен екен, үш жылдан соң ізде, баланды тауып аласың» деді. «Үш жылдан кейін іздегенімді таптым» деді ол. (Жол үстінде бір жерге аялдап, бәрі ұйқыға кетті. Тек біреуі ғана тамақ әзірлеу үшін оянған күйі қалды. Кенеттен әйелдің дауысы естілді. Артынша, сылдыр қаққан әдемі әйел пайда болды. Жігіт оған жақындап: «Жеңге, бұл жерде не істеп жүрсіз?» – деп сұрады. Әйел: «Екі балам түйе бағуға кеткен, әлі қайтпады. От жағылғанын көріп, солар ма екен деп келдім», - деп жауап берді. Әйел шығып бара жатқанда, жігіт оған: «Жеңеше, асқа қара!» деп айтты. Біршама уақыттан кейін ол тостағанға ет салып берді. Әйел қолын жеңінен шығармай, бір ұсақ етті ауызына тастап, шығып кетті. Содан кейін, ол адамдарын оятып, жалғыз көздіге әйел туралы

айтты. Жалғыз көзді: «Ол адам емес, жезтырнақ, бізді өлтіреді, одан қашу керек» деді. Содан соң, жалғыз көзді барлығын жинап, әр тасты бір адамның киімімен жапты. Өздері бір жерге барып жасырынып жатты. Түн ортасында әйел барлығын киімінің ішіне жасырып, үнсіз келген. Жезтырнақ тастарды білмей, жалғыз көздіні табуды ойлап жүріп, бір уақытта «құп» деп тасқа қолын салып, бірақ қолы тасқа жабысып қалды. Содан кейін бәрі жиналып, жезтырнақты мылтықпен атып өлтірді. Жалғыз көзді жезтырнақтың бойындағы алтындарды жігіттерге бөліп берді. Ол күні ортасында әлгі жігіттен біреу тұрып насыбай атып жатыр еді, алдына бір тас домалып келді. «Бұ не домалатқан?» деп қарап еді, еш нәрсе көрінбеді. Тағы да тас домаланып келді, содан соң жоғары тауға қараса, бір адам аяғымен тасты салып кетеді, тас ойдағы жатқан жігітке келеді. Ол өзіне тете жатқан кісіні оятты, ол ар жағындағысын, сөйте жалғыз көз де оянып, бұларға айтты: «Ол адам емес, аю, сіздер осы жерде отырыңыз, мен оны барып атайын» деді. Аюға барып, айналып, жүгіріп жүрді де атты. Аю жығылған соң жігіттер жүгіріп барып мықтап өлтірді. Жалғыз көзді аюдың ішін жарып, бір нәрсе алды, аюдың ақ дәрісі деген. Содан соң ертесіне біреуі аттарды алып келейін деп атқа келсе, аттың арасында бір қып-қызыл нәрсе жүгіріп жүр екен. Содан соң әлгі келіп, жалғыз көздіге көргенін айтты. Жалғыз көзді шекпенін ала жүгіріп келсе, баяғы қызыл нәрсені көрді. Жалғыз көзді қызыл нәрсені шекпенімен жауып ұстап алды. Қосқа келіп қуанып айтты: «Менің іздеген шырағым табылды. Енді баршаңыз біздің ауылға жүріңіз» деді. Содан соң баршасы жалғыз көздінің ауылына келді. Жалғыз көзді әлгілерді сыйлап ат-тон беріп, құрметтеп қайтарды. Жалғыз көзді баласын бақсыға қаратайын деп бір бақсыны шақыртып алды. Бақсы келісімен үйдің ішіне төрт қазық қақтырды. Даяр болған соң, бақсы баланың екі қолын екі қазыққа байлатып, екі аяғын екі қазыққа байлатыпты. Бала аюменен тұрғанда оның алдыңғы жағын аю жалап, белін бүкір қылған екен. Соны керіп түзетпек үшін мынадай қылған екен. Осыдан соң бақсы баланың қосылып кеткен жерін кесіп, баяғы аюдың ішінен алған ақ дәрісін салып жазды [36, 19-23]. Бұл жерде қазақтың соңғы ханы Кенесарының есімі аталады. Мына әңгімені Мирапиев жазып алған кезде қазақ даласында болған Кенесары көтерілісінің дабыры әлі басылмағанын осыдан білуге болады.

Жалғыз көзді дәу – антикалық дәуірден мәлім тұлға. Оның антикалық замандағы аты Полифем болса, орта ғасырлардағы жазбаларға Төбекөз деген атаумен түскен. Біз баяндаған сюжеттегі жалғыз көзді дәу қайырымды, мейірімді жан болып, адамдарға көмектеседі. Мұнда бақсының рөлі емші ретінде танылған. Бүкір болып қалған жалғыз көздінің баласын емдеп жазады.

Қазақтың сыйынатын жеті атасының бірі - өлген әруақ, екіншісі - тірі әруақ (бақсы). Адам бойындағы қасиеттер: кие, жақсы ырым, ақ бата, тіл тию, көз өту, кесір, ақ сүт - мұның бәрі әруаққа сыйынудың жемісі. Тірі әруақтарды киелі (шаман) санаған. Олар ақын, әнші, балгер болған дейді. Шоқанның бір дінді артық, бірін кем бағалауы артықтау болса, қазақтың ескі нанымын ашуы айта қаларлықтай құбылыс еді. Ол құрбандық шалу Ислам дінінен бұрын бар.

Ислам діні бойынша адамның жаназасы о дүниеде, шаман діні бойынша жарық дүниеде беріледі дейді [43, 121].

Ескі жазбаларда жиі кездесетін демонологиялық образдардың бірі - жын. Ол – бақсылармен тілдесетін рух. Әрбір жынның өз аты бар. Жын-шайтандар кәрі, жас, ер және әйел болып кездеседі. Бақсылар мен халықтың наным-сеніміне сәйкес, жындар адам түрінде де болады. Мұсылмандар ауруды жынмен байланыстырған. Жын, шашын тарқатып жүрген бойжеткеннің бейнесінде, емшектері салбырап, иығына салып жүретін көрінеді. Ислам діні бір Құдайға сенуді және Тәңіршілдікті біріктіре отырып, жындар, тәні жоқ рухтар, перілер мен шайтандардың бар екенін мойындайды, осылайша шамандықтағы «албасты» түсінігін жоя алмайды. Исламдағы жын-перілер мұсылман және кәпір болып бөлінеді. Кәпір дініндегі перілер адамдарға үнемі жаманшылық әкелетін лашын мен бүркіт секілді бейнелерде көрінеді.

Қазақтың демонологиялық ұғымдары қатарында Үббе немесе үбіні атауға болады. Қазақ нанымы бойынша ол судың ішінде болатын құбыжық. Үббе өзен-көлге шомылып, суға түсіп жүрген адамдардың сирағынан ұстап, батырып өлтіреді екен. Ертеде адамдар суда жүргенде қорқыныш сезінсе, «Үббе, маған тиіспе!» деп айқайлайтын болған. М. Мирапиевтің еңбегінде баяндалатын мына әңгімелердегі суда жүретін «үббе» сол албасты, жезтырнақ сияқты су перісі болуы да мүмкін. Оны анықтай түсу мақсатында келесі әңгімеге кезек берейік: «Бір қазақ дәрия жағалап келе жатса, су ішінен дауысты есітті, бір кісінің атын атаған. Ол қазақ «үббе» екенін білді. Сәлден соң сол жерде тоқтады, егерде шақырған кісі келсе, «жібермейін» деп. Со жерге әлгі қазақ үш күнге шейін қыдырды. Үш күннен соң, бір қазақ жігіт келді, мінгені бір жақсы қара ат, кигені барқыттан. Келіп бұрынғы күтіп отырған кісіге сәлем беріп, киімін шеше бастады, онда баяғы (бағанағы) қазақ шешіндірмеді. Күтіп отырған кісі айтты: «сен суға түспе, егерде түссең, өлесің» деді. Сонда да тыңдамады: «мен әсте суға кетіп өлмеймін» деді. Ақырында болмайынша киімін шешіп, суға түсіп кетті. Дайраның ар жағына жүзіп өтті және бер жағына өтті. Сөйтіп, ар жақ, бер жағына бес-алты рет өтіп жүрді. Және бір жағына өткен уақытта, мынау қазақ шап етіп ұстап алды. Ұстап алып қолына арқан байлап қоя берді. Біраз жер барған уақытта суға батып кетті. Сәлден соң ол қазақ арқаннан тартты, келмеді, біраздан соң, ол судың бетіне қалқып шықты. Арқанменен тартып алып қараса өліп қалған, сирағы қып-қызыл болып қалыпты, үббенің ұстап тартқан жері. Жігітті алған соң оны үйіне алып барып беріпті. Ол жігіттің әке-шешесіне айтыпты, не болғанын әмбесінде» [36, 23-24].

Бұдан нені байқауға болады: албасты, жезтырнақ жапан түзді мекендесе, «үббе» су перісі сияқты суда жүретін болып тұр.

Қазақ баласына, әсіресе, қыз баласына кешке таман немесе түнде аса бір қажеттік болмаса, суға баруға, күн таласып тұрған кезде шомылуға тыйым салған. Суға барған жағдайда, шелекке пышақ салып қою керек деген ырым да бар. Оңтүстік аймақтарда түн ортасында құдық басына барған қыз баласы қауғамен суды тартпастан бұрын алдымен құдыққа тас тастап, «су атасы (иесі) - Сүлеймен, дәрет суды тілеймін» деп айту керек деген сенім әлі күнге дейін бар.

«Үббе» деген атаудың өзі «үптеу» (жоқ қылу) деген етістікпен байланысты болуы мүмкін. Серікбол Қондыбайдың пікірінше, үббе өзендерде, терең жерлерде тұратын жәдігерлер. Үббелер адамға ұқсас пішінде, қара түсте және ұзын қара сақалдары бар болып көрінеді, сондай-ақ әдемі жас қыз түрінде де кездеседі. Олар адамның атын атап, оны өзінің тереңдіктеріне тартып алады. Кейбіреулердің пікірінше, су астында үббелердің қаласы бар.

Үббе – қазақ мәдениетіне ғана тән миф емес. Оның сырдариялық қазақтардың наным-сенімдерінде де кездесетінін Әбубәкір Диваев атап өткен. Үббе образы Хорезм өзбектерінің және Қазан татарларының «ювха» сенімімен туыстас. Бұл мифтің генезисінде ежелгі бақытты және таза су аруының (иран мифіндегі Ардвисура Анахита) бейнесі жатыр, оның жылан мен құс пішіндегі образдары бар. Тек ислам дәуірінде олар теріс сипатқа ие болған [179, 46].

М. Мирапиевтің «Қырғыздардың демонологиялық әңгімелері» деген кітабында Ерғали Қасымов деген кісі баяндайтын төмендегі оқиға да осыған ұқсас. Тек бұл жерде ислам дініндегі ақ сәлделі адам бар: «Бұрынырақта бір Зор-теке атты кісі бар еді, оның өзі су жағасын қатын-баласымен мекен етіп, балық аулап, асымен күн кешіріп отыратын. Оның өзі сонша жақсы жүзгіш еді, Сырдариядан бес пұт астықты арқасына салып, жүзіп өте беретін еді. Бір күні Зор-Теке бір жерден астық сатып алып, «өтейін» деп Сырдария жағасына келсе, ақ сәлделі бір кісі жолығады. Бұл кісі Зор-Текеден сұрады: «Балам, атың кім?» деп. Зор-Теке айтты: «Атым – Зор-Теке». Онда әлгі кісі Зор-Текеге: «Балам, суға түспе. Манағы әзірде суда біреу сенің атыңды атап шақырды, егер де тілімді алмай суға түссең, суға кетесің» деді. Зор-Теке бұрын неше мәрте жүзіп өтіп жүрген адам, бұл қарттың айтқанын тыңдамай, дарияға түсіп жүре берді. Жүзіп дарияның ортасына таман барғанда Зор-теке арқасындағы қабымен суға бір батып, бір шығып, ар жаққа өтіп арқасындағы қабын жерге қойып, қартқа дауыстап айтты: «Ата, менің қатын-балама сәлем айтыңыз, жаңа мынау қаптағы астықты соларға алып барып табыс қылыңыз. Қош, сау бол!» деп қайтадан суға түсіп, шын батты да кетті. Мұнан соң әлгі кісі жақындағы қайықпен өтіп, Зор-Текенің қатын-баласына барып, әлгі астықты тапсырып және Зор-Текенің сәлемін айтты. Мұнан соң көп адам жиылып, Зор-Текенің сүйегін таба алмаған соң, дарияның жағасына белгі тұрғызып қойыпты. Осы уақытта Зор-текенің белгісі деген биік мұнара Қармақшы қаласының жанында Абла деген өткел аузында тұрады» [36, 24-26]. Мұндағы Зор-Теке ескертуден кейін бірден суға батып кетпейді. Жағаға шығып, бала-шағасына апара жатқан бес пұт астығын ақ сәлделі кісіге аманат етіп қалдырады. Содан кейін суға қайта түсіп, батып өледі. Мұнда үббенің арбау-сиқырлау қасиеті бар екенін байқадық.

Су перісі де Ислам дініндегі жын-шайтанға ұқсайды. Жоғарыдағы екі әңгімеде де құтқарушы кісілер судан біреудің есімін атап шақырғанын естиді. Екеуі де суға түсіп жатқан адамға ескерту жасайды. Бірақ олар тыңдамай суға түседі. Екінші әңгімеде ақ сәлделі кісінің болуы оқиғаны ислам заманына жақындатады.

Сонымен қатар қазақтың демонологиялық әңгімелерінде «үбіжәй», «бүжәй» дейтін ұғымдар бар. Көбіне үбіжайды айтып, кішкентай балаларды қорқытады. Әр өңірде қолына қорқынышты бірдеңені ұстап алып «Үбіжәй келе жатыр! Жыласаң, үбіжәй алып кетеді!» деп баланы тәртіпке салып жатады. Мұны айтқан адам «үбі», «үбіжәй», «бөжей», «бөжек», «үбіжік» дейтін осы құбыжықты меңзеп тұр. Үббе мен үбіжәй негізі бір ұғым деуге де болады.

Жоғарыдағы әңгімеден аңғарғанымыздай, суда да «үббе» су перісі ретінде мекендейді. Албастының мекендейтін жері – шөл, оңаша жерлер, тастар мен қирандылар. Кейде ол адамдар арасында да жүре береді.

Қазақтың фольклорлық мұрасын жинаушы, ғалым Әбубәкір Диваевтың 1906 жылы наурыз айында Ташкент қаласында жазып алған мына әңгімесі «жезтырнаққа» қатысты айтылған. Онда былай дейді: «Ерте заманда Естан есімді бір аңшы өмір сүріпті. Бір күні тауда аң аулап жүріп, ол кешігіп, үйіне қайта алмай қалады. Сол тауда қалып, ол аңның етін пісіріп жемекші болады. Пісе бастаған етті Естан жейін дегенде бір әйел келеді. Әйелге анықтап қараған аңшы оның кәдуілгі әйелге мүлде ұқсамайтынын байқайды. Анықтап көру үшін аңшы оған пышақтың ұшымен бір тілік ет іліп алып ұсынады. Әйел қолын көйлегінің жеңімен әдемілеп жауып барып, етті алады. Содан кейін аңшы бір қолына пышақ, екінші қолына бір тілік етті алып, жас әйелге тағы да ұсынады. Алайда ол бұл жолы етті қолына алмай аузын ашады. Сосын әйел кетіп қалады. Аңшы бұл адамға ұқсамайды, бір қауіпті жаратылыс деп ойлайды. Сондықтан ұйықтайтын кезде үлкен ағашты әкеліп, төсегіне адамға ұқсатып жатқызып, үстін өз шапанымен жауып қояды. Өзі бір шұңқырға жасырынады. Түн жарымы болғанда аңшы бір жас әйелдің келе жатқанын байқайды. Ол шапан жамылған ағаш жатқан жерге келіп, оны құшақтамақ болады. Адам емес екенін көргеннен кейін ол ашуланып, оны жанына лақтырып жібереді. Дәл сол кезде шұңқырда жатқан аңшы әйелді атады, ол құлап, мерт болады. Естан оны көргенде оның он саусағы да жезден жасалғанын аңғарды. Бұл адам емес, жезтырнақ екен. Аңшы Естан аман қалғанына қуанып кетті».

Әбубәкір Диваев бұл әңгімені Шымкент уезіндегі Ноғай-Қорған болысының қазағы Еркінбек Әжімбековтен жазып алғанын айтады. Жезтырнақ туралы айтылған үш демонологиялық әңгімеде де оқиға аңшылармен байланысты өрбиді. Оқиға желісі бәрінде бірдей.

Серікбол Қондыбайдың айтуынша, «жезтырнақ» – халық ауыз әдебиетінде жиі кездесетін кейіпкер. Оның басты сюжеті мынадай: батыр кешкі асқа ет пісіріп отырғанда, ұзын жеңді көйлек киген әйел келеді. Батыр оған ет ұсынып, әлгі әйел қолын көрсетпей етті жеп, кетеді. Батыр күдіктеніп, бір сексеуілге өз киімін кигізіп қояды. Түнде әлгі әйел келіп сексеуілге бас салғанда, батыр оны сыртынан атып өлтіреді.

Жезтырнақтардың отбасы болады, бірақ еркек жезтырнақ бейнесі сирек кездеседі. Еркек жезтырнақты тек өз балтасымен ғана өлтіруге болады. Олардың киімдері алтынмен безендірілген шилан мен күміс шашбаудан тұрады. Жезтырнақтардың үңгірлерінде көптеген қазына бар делінеді. Жезтырнақ бейнесі басқа ертегі кейіпкерлерімен де жиі араластырылып

қолданылады. Қырғыздарда олар «жезтумшук» немесе «шулбус» деп аталады, бұл атаулар алтай-саян түркі халықтарының фольклорында да кездеседі.

Тұрмыстық мифологиядағы «албасты» бейнесінің ертегілік баламасы ретінде қарастырылатын жезтырнақ, ежелгі аңшылардың пірі және аңдардың қамқоршысы болған «Арғы-Әже» сияқты кейіпкерлермен де байланыстырылады [179, 30]. Исламға дейінгі діни сенімде албасты әйел бақытын қорушы, жүкті әйелдерді жебеуші құдай дәрежесіндегі персонаж болғанын айта кеткен жөн.

Осы жайттарды ескере отырып, қазақ фольклорында кездесетін демонологиялық ұғым - «албастыға» мыналарды тән деп санауға болады:

1. Албасты – әйел рухы. Оны омырауы үлкен әйел деп есептейді.

2. Албастының атқаратын қызметі әйелдер мен балаларға (әсіресе босанатын әйелдерге) зиян келтіру. Кейбір ерекше аңыздарда, біз көргеніміздей, ол адамға зиян келтіреді немесе онымен бірге тұруға кіріседі.

3. Албастыдан, сондай-ақ басқа да зұлым рухтардан қорғану үшін жанып тұрған от, әр түрлі жануарлардың терісі, ыстық темір көмектеседі. Оны қырғыздар мен қазақтар мылтықпен атып қорқытады; қырғыздар арасында «кучу» деп аталатын «албасты» бір кездері көре алатын, оған билік жүргізетін және оны босанған әйелден қуып жібере алатын ерекше адамдар бар. Кейде «албасты» әйелді тастап кетуі үшін қамшыны немесе «кучуға» тиесілі басқа заттарды әкелу жеткілікті. Бұл «кучу» албастыларды ағып жатқан арықтың бағытына қарай айдап, өкпелерін суға лақтырады. Қырғыздардағы «кучуның» қызметі қазақтардағы албастыны қуатын «бақсыларына» ұқсайды.

Уранхайлардың айтуы бойынша, албыс еркектерге жағымсыз қылықтар жасайды. Ол тасты және құмды жерлерде өмір сүреді және ешкі сияқты маңырайды. Бұл тайпалардың наным-сеніміне сәйкес, «албыз» бір кездері тұрмысқа шыққысы келмейтін қыз болған. Уранхайлардың кейбір әңгімелері жоғарыда келтірілген аңыздардан біршама ерекшеленеді: «албыс» ер адамға сұлу қыз боп, ал әйелге сымбатты жігіт болып көрінеді. Алтайлықтар мен телеуіттердің ертегілеріндегі (чөрчөк) «алмыздар» қазіргі халықтан бұрын Алтайды мекендеген әйелдер мен еркектер болған. Әйелдердің ұзын, әрі үлкен омырауы болғаны сонша, олар оны иығына лақтыра салатын. Олар азық-түлігін адамдарды ұрлау арқылы табатын. Сырт келбеті жігітке айналып, Алтайдың қыздарын баурап алатын болған. Оларды ұрлап алып кетіп, жеп қоятын. Олардың ең жақсы көретіні қыздардың жүрегі екен. Алтайлықтар жеңгеннен кейін олар тауға қашып, үңгірлерге қоныстаныпты-мыс.

Қазан татарларының арасында да дәл осындай образ «шүрем» арқылы берілген. «Шүрем» қалың орманды мекендейді. Сырт келбеті адамға ұқсайды, өте ұзын күшті саусақтары және иығына лақтыратын ерекше ұзын омырауы бар. Татарлардың «шүремі» адамдарды қытықтағанды жақсы көреді. П.Т.Әуесбаеваның ғылыми зерттеу еңбегінде Шоқан Уәлиханов қазақ халқында жезтырнақтың еркек нұсқасын «сөрел» (серей) деп атағанын атап өтеді. Сонымен бірге, қазақтарда бұл образдың кең таралмағанын, ал татар мен башқұрларда «шүрәле» кейіпкерінің көптеп кездесетінін атап өтеді. Мұндағы

«сөрел» мен «шүрәле» сөзінің түбірі бір сияқты, тек әр халықтың өз тілінде айтылуында болса керек. Айырмашылығы «с» мен «ш» әрпінде көрінеді. «Шүрәле» немесе «орман иесі (перісі)» орыс халқындағы «леший» образымен ұқсас. Башқұрттарда «шүрәле» кейіпкері «ярымтық» деп те аталады. «Ярымтықтың» функциялары мен сипаттары шүрәлемен бірдей, тек «жартылық» мағынасында сыңар аяқ және бір көзді болып бейнеленеді. «Шурале» терминінің шығу тегі славян халықтарына тән «щур» (чур) құдайының атауымен байланысады. Әдетте, мұндай кейіпкерді денесінің бәрін түк басып тұрған, маңдайында жалғыз мүйізі бар, ұзын қолдары мен үш саусағы бар екенін ерекше атап сипаттайды [157, 154].

Қорыта айтқанда, «албасты» образы да, оның атқаратын қызметтерін де тек қана албастыға қатысты материалдар негізінде түсіндіру қиын, өйткені ол жоғарыда сипатталған тайпалар арасында кездеседі. «Албасты» туралы ой-пікірлердің генезисі Сібірдегі түркі тайпалары негізінде ғана ашылатыны сөзсіз. Онда негізінен аңшылықпен айналысатын тайпалар дүниетанымында қарабайыр, «албасты» сияқты сыртқы сипаттарға ие, бірақ қызметі мүлде басқа әйел рухының жақсылық пен жамандық бейнесі айқын ашылады. Бұл бейне олардың негізгі ежелгі кәсібі – аңшылықпен байланысты болуы мүмкін.

«Албасты» – бұл метаморфозға қабілетті әйел бейнесіндегі жын-перілер күші: ол адам, жануар түрінде де болуы мүмкін, оның түрі үнемі өзгеріп отырады. Бұл субъект әйелдерге, әсіресе босану процесінде жүргендерге белсенді түрде қарсы тұрады, оларға өлім қаупін төндіреді. Қазақ аңыздарынан шыққан «жезтырнақ» - тау, жартас немесе орман сияқты оңаша жерлерді ұнататын еліктіргіш, бірақ қауіпті әйел бейнесі. Оның айрықша ерекшелігі - күшінің қайнар көзі болып табылатын өткір тырнақтары.

«Албасты» баланы дүниеге әкелу үдерісінде босанған әйелге зиян келтіруге және оның жанын немесе баланың жанын ұрлауға қабілетті демонологиялық кейіпкерлер туралы идеялар кешенімен байланысты. Қазіргі уақытта қазақтар жын-шайтандар туралы ертегілер мен нанымдарда албасты туралы жекелеген түсініктерді сақтайды. Өйткені көбінесе бұл атауды жалпы мифология кейіпкерлерін белгілеу үшін қолданады және жеке жын-шайтан кейіпкерлерінің белгілерін (албасты, пері) осы бір бейнеге біріктіруге болады.

Жалпы қазақ халқында албасты жаңа босанған әйелді басып, әлсіретіп, сүтін құрғатады, нәрестені шошытады деген сенім болған. Сол үшін жаңа босанған әйел қырық күнге дейін қатаң күзетте болады, «қалжа жейді», ерекше күтімге алынады. Бұл кезеңде босанған әйел шашын жумайды, жалғыз жатпайды және жарықты сөндірмеуі керек. Мұның бәрі албастыны жолатпау үшін жасалатын әрекеттер. Албастыдан қорғану үшін қазақ бар амалын жасаған: босанған әйелдің шашына шашбау тағып, балаға тұмар, тіл-көзден сақтайтын үкінің қауырсыны мен бүркіттің тырнақтары сияқты элементтерді қолданған. Кейбір өңірлерде үй, қора-қопсыны адыраспанмен аластап отырады. Бұл үрдіс кей аймақтарда әлі сақталған.

Албасты образы тәңіршілдік дәуірінен бастау алатын зұлым рухтардың бірі. Кейін ислам тарағаннан кейін осы діндегі жын-шайтан ұғымдарымен

астасып кетті. Албасты бейнесі тек қана зұлым рух емес, қорқыныш пен үрейдің символы іспетті. Бұл образ арқылы ата-бабамыз табиғаттан, түсініксіз тылсым күштен, түрлі жағдайлардан сақтану амалдарын, өмірлік тәлім-тәрбиелік ойларын кейінгі ұрпаққа жеткізген. Албасты образы – әйел-ананың әлсіз жағын қорғауға бағытталған наным-сенім және тәрбиелік ұғымдардың жиынтығы.

2.2 «Қорқыт ата» жазба ескерткіші: поэтикасы мен типологиясы

Кітаптың толық атауы – «Менің атам Қорқыттың оғыз тайпасы тілінде жазылған кітабы». Оны зерттеушілер «Кітаби дедем Қорқыт», «Қорқыт ата кітабы» деп атайды. Батырлық жырлар ауызша халық шығармашылығының ұзақ уақыт бойы дамуының жемісі. Бұл эпостық жырлар өзінің танымдық, тақырыптық және көркемдік құндылығы мен тілдік ерекшеліктері жағынан аса қымбат әдеби жазба мұра болып саналады. Сондықтан эпос XIX ғасырда шетел ғалымдарының назарына ілігіп, дүниежүзіне танымал сюжеттердің қатарына қойылды. Бұл еңбекте патриархалдық-феодалдық қатынастар дәуіріндегі халықтың шаруашылық және әскери өмірі, салт-дәстүр мен әдет-ғұрпы, ой-санасы мен тілегі бейнеленген. Шығарманың тарихи арқауымен қатар поэтикалық құрылымы мен көркемдік ерекшеліктері де назар аударады.

«Қорқыт ата кітабы» көптеген туындылар сияқты ырғақты прозада, поэтикалық үзінділермен, көбіне эпикалық сарында жазылған. Дастанның тілі лексикалық құрамға бай, оның барлық тұстарын қиссашылардың сезінгені анық; ұзан-әншілердің (озан) ақындық шеберлігі де жоғары. Бейнелі поэтикалық диалогтар, салт-дәстүр көріністері мен дыбыстық кескіндеме олардың көркемдік әсерін күшейтеді. Шығарма ерлік рухында жазылған. Эпоста оғыз түріктерінің ежелгі салт-дәстүрін, мәдениетін, этнографиялық тарихын суреттеу басым. Батырлық пен ерлік рухы кейіпкерлерінен де байқалады. Шығармада ана бейнесі де ерекше орын алады. «Қорқыт ата кітабы» мақал-мәтелдерге де бай [145, 11-14].

Орталық Азияда көшпелі оғыз тайпалары басқа түркі тайпаларымен және иран тілдес халықтармен араласып кетті; батыста олар хазарлармен және Еділ бойындағы бұлғарлармен соғысты. X ғасыр оғыз билігінің күшеюімен ерекшеленеді, нәтижесінде Солтүстік Түрікменстан мен Оңтүстік-Батыс Қазақстан аймағы «Оғыз даласы» (Дешт-и огуз) атауына ие болды. Сол кездегі (X-XI ғғ.) оғыз тілінің бірқатар фонетикалық, грамматикалық және лексикалық көрсеткіштер бойынша қыпшақ тіліне жақын болғанын да айта кету керек. Бұл туралы Махмұд Қашқари өзінің «Диуани лұғат ит-түрік» атты сөздігінде атап өткен. Түркі тілдес тайпалардың бұл жақындығын Кодекс Куманикусте (Codex Cumanicus) көрсетеді. Осы кезде тайпалар арасындағы алауыздық салдарынан исламды қабылдаған селжұқтардың басшылығымен бір этникалық топ пайда болады. Бұл оғыз тайпалары XI ғасырдың бірінші жартысында Кавказ, Иран және Кіші Азия арқылы батысқа қарай жылжи бастаған. Сөйтіп, қазіргі түріктер мен әзірбайжандардың этногенезіне ықпал еткен. Оғыз тайпаларының тағы бір бөлігі Орталық Азиядағы Арал маңында қалып, кейін түрікмендердің, белгілі

бір дәрежеде өзбектердің этникалық субстраты қызметін атқарды. Зерттеушілер кейіннен «Китаб-и дедем Қорқытқа» енген жырлар мен ертегілердің жасалуын шамамен осы кезеңге жатқызады [96, 114].

Түркі халықтарының ауыз әдебиеті – ең көне, бай және алуан түрлі мәдени ескерткіштердің бірі. Орта ғасырлардан бері оның кейбір үлгілері жазбаша нысанға ие болды. Осы үлгілердің бірі «Қорқыт ата кітабы» атты оғыз дастаны, түркі халықтарының орта ғасырларда жасалған бірден-бір жазба ескерткіші [146, 519].

Қорқыт туралы деректер әрқилы. Жоғарыда аталған жазба ескерткіште ол оғыз елінің ақылшысы, сәуегөй қария. Енді бір деректерде Қорқыт аңыз кейіпкері. Оның есіміне байланысты аңыздың бір нұсқасын музыкатанушы, академигі Ахмет Жұбанов жеткізген. Қорқыт есіміне байланысты ғалым былай дейді: «Қорқыттың есімі ата-анасының қалауымен қойылмаған деген дақпырт бар. Қорқыт дүниеге келгенде қасындағылар анасымен бірге сәбиді емес, сұлбасы адамға ұқсамайтын қандай да бір пішінсіз «қапшықты» көрді. Бір құбыжық емес, адам баласын дүниеге әкелгенін жүрегімен сезген ана үнсіз «қапшықты» қолына алып, қабығын жұлып алады. Әлсіз дыбыстар шығарған кішкентай нәресте пайда болады. Ол оны емізе бастағанда бала жылай бастайды. Тек содан кейін қатты қорқып кеткен адамдар киіз үйге қайтады, олар балаға «қорқу» дегенді білдіретін «Қорқыт» деп есім беруді өтінеді [108, 230-231].

Соңғы жылдары «Қорқыт» есімі туралы жаңа зерттеулер де жазылып келеді. Бүгінгі зерттеушілер бұл сөздің семантикасын бір ғана «қорқыту» деген етістікпен байланыстырмайды. Қорқыттың ерекше туылысы туралы аңызды сөз еткен фольклортанушы Т. Қоңыратбай оның түпнұсқасын таба алмаған. Бірақ Шыңғыс ханға қатысты Рашид ад-Дин жазбаларынан осыған ұқсас сюжетті тауып, оның Қорқыт туралы аңызға арқау болғанын жазды [180, 28].

«Қорқыт» атауы ұзақ уақыт бойы ғылыми ортаның назарын аударып келеді. Көптеген түркі тілдес халықтардың фольклорында оғыз батырларының ерлігін сипаттайтын Қорқыт туралы аңыздар сақталған. Аңызға айналған Қорқыттың музыкалық және эпикалық мұрасы XIX ғасырдың ортасынан бастап зерттеліп келеді. Ресей, Түркия, Әзірбайжан, Түрікменстан және Қазақстан ғалымдары оғыз кезеңінің басты эпикалық шығармасы «Кітаби дедем Қорқыт» жырларына байланысты мәселелерді баяндайтын зерттеулер жазды. Аты аңызға айналған Қорқыт есімімен байланысты әдеби шығармалар бүкіл әлемге танымал болды. Оғыз тілінде жазылған «Китаб-и деде Коркут гали лисан-и Тайфе-и Оғузан» жазбасының Дрезден және Ватикан нұсқалары біздің де ғылыми назарымызда болады.

Қорқыт дастанының қолжазбасын алғаш рет Дрезден кітапханасының қызметкері Флишер анықтады, ол кітаптарды тіркегенде кездестірген. Қолжазбаның мұқабасында «Оғыз тайпаларының тілінде Дәдә Қорқыттың кітабы» деп көрсетілген. Бұл қолжазба Сұлтан Ahмет паша (1590-1617) билік жүргізген 1603-1617 жылдары Топқапы кітапханасына тапсырылғаны туралы

мәліметке ие болғандықтан, Флишер оны сол дәуірлердің кітаптар тізіміне енгізіп жіберген.

1894-1904 жылдары В. В. Бартольд «Қорқыт ата кітабының» төрт тарауын (I - III- V) орысша аудармасымен және қысқаша кіріспе түсіндірмесімен басып шығарады. Кітаптың толық аудармасын алғы сөзімен 1922 жылы Максим Горький басқаратын «Әлем әдебиеті» баспасы дайындаған. Өкінішке орай, баспаның жабылуына байланысты бұл аударма Бартольдтың көзі тірісінде жарияланбай қалды. Бұл материал 1950 жылы КСРО Ғылым академиясының архивінде сақталған қолжазбадан әзірбайжан ғалымдары Х. Араслы мен М. Тахмасибтің редакциясымен Әзірбайжан КСР Ғылым академиясының баспасынан жарияланған [86, 5]. Басылымның редакциясы В. В. Бартольдтың кейінгі дәуірдегі шығармаларға негізделген аудармасына сыни түзетулер енгізді. Кейбір түзетулерді (атап айтқанда, жалқы есімдердің емлесіне) олар аударма мәтінінің өзіне арнайы ескертулерсіз енгізген.

Оғыз тайпаларының «Кітаби дадам Қорқыт» атты жазбасы түркі тілдес халықтардың ортағасырлық эпосының жалғыз жазба ескерткіші. Соңғы уақытқа дейін бұл ескерткіш Дрезден кітапханасының қолжазбасында ғана белгілі болды. 1815 жылы неміс шығыстанушысы Диц осы қолжазбадан бір тарауды (VIII - «Бисатубил Депе-Геузаның хикаясы») алып, оны неміс тіліндегі аудармасымен «Одиссеядан» белгілі жалғыз көзді циклоптар туралы ертегінің жаңа нұсқасы ретінде басып шығарды. Осы басылымға сүйене отырып, Вильгельм Гримм 1857 жылы осы халықаралық ертегінің нұсқаларына шолу жасағанда «жаңадан ашылған оғыз циклоптарын» қосу мүмкіндігіне ие болды [85, 428-462].

2015 жылы Мәскеуден шығатын «Шаги/Steps» журналында ресейлік ғалым Т. А. Аникееваның «Китаб-и дедем Коркут» как памятник книжного эпоса» атты мақаласы жарық көрді. Онда Т. А. Аникеева былай дейді: «Кітаб-и дедем Қорқыт» («Қорқыт ата кітабы», толық атауы – «Оғыз тайпасының тіліндегі Қорқыт атамның кітабы») аңыз-ертегілері түркі оғыз халықтарының кітап эпосының сақталған жалғыз жазба ескерткіші. Оның түркітанушы ғалымдармен қатар, фольклор және фольклор типологиясын салыстырмалы түрде зерттеумен айналысатын ғалымдарды да ерекше қызықтырғаны сондықтан болар. VIII ғасырдың аяғында Сырдариянның төменгі ағысы мен Арал маңындағы аумақта Оңтүстік Сібірден батысқа қарай Каспий теңізіне дейін бірте-бірте көшіп жатқан оғыздар (тоқуз-ғұзы, узы, ғузы) – түркі тайпаларының өкілдері өмір сүрді. Оғыздар құрамы жағынан да, тілі жағынан да біртекті болған жоқ, бұған көптеген ортағасырлық араб тарихшылары баса назар аударды [96, 113].

Бұл кітапты қалай аударғаны жайында Бартольд былай еске алады: «Оғыз («Оғыз» – түрікмен халқының бұрынғы атауы) тайпаларының тіліндегі «Қорқыт ата кітабы» аталатын қолжазбаны мен студенттік жылдары (1891-1892) қайта жазғанмын (бұрын ол туралы өте аз мәлімет болған). Кейіннен мен марқұм А. Г. Туманскийге [81, 269-272] жазған жеке хатым негізінде бұл ескерткішке жалпы сипаттама бердім. Туманскийдің мақаласында «Қорқыт ата кітабына» енген он екі жеке әңгіменің атауы берілген, оның ішінде мен [82, 14-

49] төртеуін мәтіндік және аудармамен (1, 2, 3 және 5) жарияладым; бір әңгіме (8-ші) 1815 жылдың өзінде-ақ мәтін және неміс аудармасында (өте қанағаттанарлықсыз) жарияланды [83, 399]. Қазіргі уақытта мәтін толығымен Константинопольде жарияланды; [84, 181] әлі ешбір еуропалық тілге толық аударылмады. Сондай-ақ «Қорқыт ата кітабының» түрік эпосының ескерткіші ретіндегі маңызын жан-жақты қарастыратын мақала да жоқ» [80, 203] - деп жазды.

Сондай-ақ Диц XVI ғасырдан бастап «Аталар сөзі» немесе «Оғыз-наме» («Оғыз аңызы», сөзбе-сөз «Оғыз кітабы») деп аталатын түрік мақал-мәтелдерінің жинағын да Қорқыт есімімен байланыстыра бастады. Сонымен бірге ол Берлин мемлекеттік кітапханасында тұрған Дрезден қолжазбасының көшірмесін жасаған көрінеді. Дицтен кейін немістің ірі шығыстанушысы Теодор Нельдеке (1836 - 1930) «Қорқыт ата кітабының» қолжазбасына қызығушылық танытты. Жас кезінде 1859 жылы оның көшірмесін жасап, неміс тіліндегі аудармасын баспаға дайындады, бірақ оның түркі тілдерін зерттеудің сол кездегі деңгейіндегі қиындықтарынан қорқып, жұмысын аяқтамады. 1892 жылы ол өз материалдарын В. В. Бартольдқа тапсырды, ол өзі айтқандай, 1891 - 1892 жылдары студент кезінде Дрезден қолжазбасын қайта жазып, кейіннен осы ескерткішке бүкіл ғұмырында қайта-қайта оралып отырды.

В. В. Бартольдтың «Қорқыт ата кітабы» басылымдары алғаш рет орыс және шетелдік шығыстанушы ғалымдардың кең тобын ортағасырлық түркі әдебиетінің ең көрнекті ескерткіштерінің бірімен таныстырып, онысы терең ғылыми зерттеудің бастамасы болды. Революцияға дейінгі жылдарда орыс ғалымдары оғыз эпосының дамуын қамтитын бірқатар жаңа тарихи құжаттарды ашты. Сондай-ақ Ташкент пен Ашхабадтағы жергілікті ғалымдар (А.Туманский, А. Диваев, т. б.) жинаған «Қорқыт ата» (Қорқыт-ата) мен оғыз батыры Салор-Қазанның есімдерімен байланысты Орталық Азия халықтары: қазақ, түркімен, өзбектердің жадында осы уақытқа дейін сақталған аңыздар туралы мәліметтер де пайда болды. В. В. Бартольдтың сол жылдары өзі ашқан осы жаңа материалдар негізінде оғыз эпосын тарихи-әдеби тұрғыдан түсіндірудің жеке мәселелеріне арналған бірқатар арнайы еңбектері жарық көрді. Соңғы нұсқасында В. В. Бартольд қайта басылып шыққан «Түрік эпосы және Кавказ» (1930) атты мақаласында бұл жұмыстың нәтижелерін қорытындылады. Онда ол «Қорқыт ата кітабын» толық аудару үшін қолжазбада қалған 1922 жылғы алғы сөзді де пайдаланды.

Ғылыми қауымға «Қорқыт ата кітабының» Ватикан нұсқасы да белгілі екенін атап өткен жөн. Бұл қолжазба Ватикан қорында сақтаулы және алты дастаннан тұрады. Ғалымдардың пікірінше, бұл нұсқа Дрезден нұсқасынан ертерек жазылған. Ватикан нұсқасының ерекшелігі – ондағы жазулардың барлық дауысты дыбыстары араб әліпбиінің харекет (әрекет) таңбаларымен белгіленген, ал неміс нұсқасында мұндай дыбыстық таңбалар жоқ. Ватикан қолжазба нұсқасын 1950 жылы италяндық ғалым Артур Рози тапқан. Бұл қолжазбаның жалпы көлемі 109 бет. Ал Дрезден қолжазбасы 154 беттен тұрады және онда 12 әңгіме-дастан баяндалған.

Бұл кітаптағы әрбір дастанның қысқаша мазмұны төменде келтірілді:

1. «Дирсеханұлы Бұғаш» дастаны
2. «Қарашық шопан» дастаны
3. «Байбөріұлы Бамсы Байыр» дастаны
4. «Бурла хатун» дастаны
5. «Тоқа Қожаұлы Делі Домрул» дастаны
6. «Қаңлы Қожаұлы Қан төрелі» дастаны
7. «Қазылық Қожаұлы Иейене» дастаны
8. «Төбекөзді өлтірген Босат» дастаны
9. «Бекілұлы Омран» дастаны
10. «Ұшан Қожаұлы Секрек» дастаны
11. «Ораз» дастаны
12. «Салур Қазан» дастаны

«Кітаби дәдам Қорқыт» жазбасындағы бірінші дастанның мазмұнына тоқталар болсақ, ол былай баяндалады: «Байындыр хан оғыздар арасында бұрыннан қалыптасқан дәстүр бойынша бектерге арнап той жасайды. Осылайша, ол ұлдары бар адамдар үшін ақ, ал ұлдары жоқ, бірақ қызы бар адамдар үшін қызыл және баласы жоқ бектер үшін қара шатырлар тігуді бұйырады. Соңғысын қатты қорлау үшін оларға қара қойдың етінен тамақ беріп, оларды қара киізге отырғызуды бұйырыпты. Бұл рәсімге өз нөкерлерімен бірге келген беделді бек Дирсе ханға да солай жасайды. Ол Байындыр ханның әрекетіне ашуланады. Үйіне келген соң, Дирсе хан әйелімен ақылдасып, той жасайды, аш жүрген адамдарды тойдырып, жомарттық жасап садақа береді, осылайша Құдайдан перзент сұрайды. Оның ұлы дүниеге келеді, оны ақсүйектер сияқты тәрбиелей бастайды. Ұлы он бес жасында құрдастарымен ойнап жүргенде ол кенеттен алаңға алып келген ханның қаһарлы бұқасын көреді. Оның қатарластары бұқадан қорқып, ойындарын тастай сала тығылып қалады. Ал батыл жігіт жұдырығымен оған ашулана бас салғанда бұқа шегінуге мәжбүр болыпты. Содан кейін бұқаның басын кесіп алады. Оғыз бектері бұған мәз болып тұрғанда Қорқыт оны Бұғаш (Бұқа) деп атапты. Оғыздар дәстүрі бойынша мұндай кезде әкесі ұлына мұра қалдырып, оған бектік дәрежесін береді. Алайда, Дирсе ханның жасақтары жас жігіттің батылдығына және оның қол жеткізген билігіне қызғанышпен қарап, оның айналасында өсек-аяң шығара бастайды. Мұның соңы Дирсе ханның аң аулау кезінде Бұғашты өлімші етіп жаралауымен аяқталады. Анасы ұлының аң аулауға алғашқы сапарынан оралуын қорқынышпен күтеді; ол тіпті оғыздардың дәстүрі бойынша той жасамақшы болып дайындалады. Тек күйеуінің алдынан шығып, оны сұрақ-жауаптың астына алып, ұрыса жөнеледі. Одан жауап та ала алмай, ол қырық жауынгер қызды ертіп, ұлын іздеуге кетеді. Жас жігіт қанға бөгіп жатыр екен, оның айналасындағы құзғындарды әрең қуып жібереді. Осы жерде Қызыр ата пайда болып, оған жараларды емдеу үшін ана сүтімен араласқан тау гүлдерінің шырыны болуы мүмкін екенін ескертіп, өзі бірден ғайып болады. Анасы келіп, ұлын алып кетеді, емдеп, бірақ бәрін күйеуінен құпия ұстайды. Жас жігіт ақыры сауығып шығады. Осы уақытта Дирсенің қырық жасағы ханның өзін

өлтіруге шешім қабылдайды: олар оны байлап, жауларының қолына бермекші болып, қастандық жасайды. Мұны білген ханның әйелі ұлына барып, болған оқиға туралы айтып, әкесіне көмектесуді сұрайды. Бұғаш жауларымен кездесуге жалғыз өзі аттанып, оларға орта жолда жетіп алады. Дирсе хан өз ұлын танымай қалады, ол сатқындардың жас жігітпен күресіп, жеңіске жеткен жағдайда өзін босатуын сұрайды. Олар келіседі. Бірақ жас жігіт қырық сатқынмен шайқасады, олардың бір бөлігін өлтіреді, бір бөлігін тұтқынға алады, ал әкесін босатады. Бұғаш хан Байындыр ханнан бектік алады, ал Қорқыт ол туралы дастан-оғызнама жазады».

Бір қарағанда бұл жерде оғыздардың эпикалық дәстүрі сөз болып тұрған секілді. Алайда мұндағы «Дирсе ханның ұлы Бұғаш хан туралы» бұл дастанда Қорқыт атаның образы ғана емес, Қызыр атаның да бейнесін кездестіруге болады. Ғайыптан пайда болған Қызыр ата бұл жерде Бұғаш ханды «құтқарушы» ретінде келіп, оның анасына аян береді. Жаралы Бұғашты емдеу үшін «ана сүтімен араласқан тау гүлдерінің шырыны» қажет екенін ескертіп, өзі бірден ғайып болады. Расында да, «Қорқыт ата кітабы» оғыздар эпосы жазба ескерткіш бола отырып, мотивтерінің әр алуан түрлілігі мен көнелілігі жағынан түркі-қыпшақ эпосынан күрт ерекшеленеді» [143, 105]. Батырлық дастандарға тән мұндай мотивтердің болмауы жоғарыда аталған цикл шығармаларының жалпы мазмұнына әсер етеді. Мұнда басты кейіпкердің адал серігі жауынгер атты кездестірмейсіз. Басты кейіпкер махаббаттың шытырман жолын негізінен жаяу кезеді. Ең қиын сәттерде оған Қыдыр (Қызыр) ата немесе басқа да сиқырлы күштер көмекке келеді және ол өз қалауының орындалуына сәтті қол жеткізеді. Бір қарағанда, мұндай «желеп-жебеушілердің» көмегі діни ұстаным болып көрінеді. Бірақ шын мәнінде Қыдыр бейнесі исламға дейінгі дәуірден бастау алып, Орта Азия халықтарының ауызша әдебиетінде кеңінен қолданылған [144, 114].

«Байбөріұлы Бамсы Байыр» туралы үшінші дастанда да ұлы жоқ бектер Құдайдан перзент сұрайды. Оқиға былай өрбиді: «Бектердің ұлдары Байындыр ханнан бектік қызмет алып жатқанын көріп, Байбөрі қатты қайғырады: өйткені оның ұлы жоқ еді. Тойға келгендер ұл берсін деп Құдайдан тілейді. Сол жерде тағы бір бектің қызы жоқ екен. Бектер ол үшін де дұға жасапты. Осылайша, екі бектің болашақ балаларын үйлендіріп, құда болуға келіседі. Сөйтіп Байбөріден Бамсы-Байыр деген ұл туады. Бала тез өсіп, дәу жігіт болады. Он бес жасында ол батыр атанады. Бірде ол құрдастарымен бірге аң аулауға шығады. Оған саудагерлер «бізге қарақшылар күн көрсетпейді» деп шағымданыпты. Жас жігіт қарақшылар тобын жеңіп, саудагерлерге дүние-мүлкін қайтарып береді. Бұл эпизодта бір қызығы, жас жігіт батырлық көрсетіп, оғыздардың ежелгі әдет-ғұрпы бойынша бастамашылық жасауға құқылы болды.

Тағы бірде аң аулап жүріп, Бамсы-Байыр жапан түзде онымен некелестірген қалыңдығына тиесілі шатырларды көреді. Қорқыт атаны оған құда етіп жібереді. Олар үйлену тойын жасап, бірақ алғашқы үйлену түнінде бекініс билеушісі Байбурд жас жігіттің отауына шабуыл жасап, оны тұтқынға алады. Бамсы-Байыр он жеті жылын зынданда өткізеді. Осы уақытта оның өлімі

туралы қауесет таратып, оның әйелін басқа бір жас бекпен некеге тұруға мәжбүрлейді. Әйелі келісімін бергеннен кейін ол астыртын көпестерді күйеуін іздеуге жібереді. Олар Бамсы-Байырға не болғанын айтып келеді. Бамсы-Байыр зынданнан қашып шығып, сол маңнан өз атын тауып алып, жолға шығады. Ол жолда үйлену тойына бара жатқан әншімен кездесіп, астындағы атын музыкалық аспапқа айырбастап жібереді, сөйтіп ол өз әйелінің үйлену тойына сайқымазақ болып киініп келеді.

Бамсы-Байыр өзінің күлкілі қылықтарымен адамдарды қызықтыра бастайды, содан кейін садақ ату жарыстарына қатысып, жеңімпаз атанады. Оның күлкілі ерсі қылықтары Қазанға ұнайды. Ол Бамсы-Байырды үйлену тойына бектікке тағайындайды. Осыны пайдаланып, Байыр әйелдер жағына өтіп, қалыңдықтың ортада би билеуін сұрайды. Қалыңдықтың саусағындағы сақинасын көріп, ол әйеліне белгі береді. Үйлену тойы быт-шыт болады. Ақырында Бамсы-Байыр Байбурд бекінісіне шабуыл жасап, өзінің отыз тоғыз жақтасын босатады.

Бұл жерде Қорқыт атаға Бамсы-Байырға келіншек алу үшін бас құда болу образы берілген. Баяндаушы Қорқыт атаның өзі болғандықтан әрбір дастанда осылай көрініп отырады.

«Қорқыт ата кітабы» жырлары өлеңмен де, қара сөзбен де баяндалған. Дастанның шамамен 200 жолы өлең түрінде болса, қалған бөлігі қара сөзбен жазылған. Яғни, шығарманың үштен бір бөлігі өлеңмен, ал үштен екісі қара сөзбен өрбіген. Кітаптың негізгі тілі түркі тілі болғанымен, онда 350-ге жуық араб және 136 парсы сөздері кездеседі. Бұл факт дастанның терең тарихы бар екенін көрсетеді, себебі араб және парсы тілдерінің түркі тіліне әсері әлі күшті болмаған дәуірде жазылған болуы мүмкін [57, 109-110].

Бұл жазба ескерткіштен орта ғасырларға тән демонологиялық бейнелерді кездестіруге болады. Мысалы, «Тоқа-Қожаның ұлы Делі Домрул» туралы дастанда жаналғыш «қызыл қанатты Әзірейілдің» бейнесі кездеседі.

Дастанның қысқаша мазмұны былай басталады: Тоқа-Қожаның ұлы Делі Домрул өзеннің сусыз арнасының үстіне көпір салып, көпірден өткендерден отыз үш, ал одан өтпегендерден қырық теңге ақша алады. Ол күші жағынан өзіне тең келетін ешкім жоқ екенін айтып мақтанады. Бірде көпірдің жанына көшпенділер тоқтайды. Келімсектердің арасында жақында ғана қайтыс болған жігіт бар еді. Соны жоқтап жылай бастайды. Делі Думрул көшпелілерге жақындап, жігітті өлтірген кім екенін сұрайды. Жас жігіттің өмірін «қызыл қанатты Әзірейіл» қиғанын біліп, ол туралы Құдайдан сұрап, Әзірейілді өзімен күш сынасуға шақырады. Ол енді жастардың өмірін қыршыннан қимау үшін Әзірейілді жазалағысы келеді. Құдай Делі Думрулдың батылдығын ұнатпайды және Әзірейілге Делінің жанын алуды бұйырады. Бірде Делі Думрул өзінің қырық жігітімен бірге шарап ішіп отырады. Кенеттен Әзірейіл пайда болады. Қахарлы бек оған ашуланып, соншалықты ұсқынсыз неменің неге ескертусіз келгенін сұрайды. Әзірейілдің алдында тұрғанын білген Делі Думрул есіктерді құлыптауға бұйрық беріп, бірден қылышын алып жүгіреді. Әзірейіл көгершінге айналып, терезеден ұшып шығып кетеді. Думрул көңілі бұзылып, одан сайын

ашуланады. Ол бүркітін алып, Әзірейілдің соңынан қуады. Бір-екі көгершінді өлтіргеннен кейін ол үйіне оралады. Міне, Әзірейіл тағы да оның алдынан шықты. Астындағы аты үркіп, иесін тастап қаша жөнеледі. Әзірейіл бірден оның кеудесіне отырып алып, жанын суырып алуға дайын еді. Делі Думрул өзін кешіруін сұраған кезде Әзірейіл ол небәрі құдіретті Құдайдың елшісі ғана екенін айтып, жауап береді. Тек Құдай саған ғұмыр береді және тек Құдай ғана жаныңды алады дейді. Бұл Делі Думрул үшін аян болды. Ол Құдайдан оған мойынсұнғаны үшін өмірін сақтап қалуын өтінеді. Құдай Әзірейілге оны тірі қалдыруды бұйырады, бірақ оның орнына басқа біреудің өмірін талап етеді. Делі Думрул қарт ата-анасына барып, олардың біреуінен өзі үшін құрбан етуін сұрайды. Ата-анасы келіспейді. Содан кейін Делі Думрул Әзірейілден өзінің соңғы тілегін орындауын өтінеді: қайтыс болғанға дейін әйеліне жолығу үшін өзімен бірге баруын сұрайды. Делі Думрул әйелімен қоштасып, балалар әкесіз өспеуі үшін оған басқа біреуге үйленуді бұйырады. Әйелі ол үшін өмірін беруге дайын екенін айтады. Алайда Құдай оның жанын алмайды, бірақ Әзірейілге Делі Думрулдың ата-анасының өмірін қиюды бұйырады, ал адал ерлі-зайыптылардың тағы жүз қырық жыл өмір сүретініне уәде береді.

Бұл жерде Делі Думрул жаналғыш Әзірейілдің өзіне мойын ұсынып, онымен мәмілеге келеді. Оған өз өтінішін айтады. Әзірейілдің көгершінге айналып кету сарыны шығыс халықтарының ауыз әдебиетінде көп кездеседі.

2022 жылы еліміздің жергілікті баспасөзінде «Қорқыт ата кітабы» қолжазбасының үшінші нұсқасы Иранннан табылды деген хабар тарады. Оны тапқан Маңғыстауда XIX ғасырда өмір сүрген, халық арасында Хатам шайыр атымен танылған ақын, діни ағартушы Хатам (Сейіт) Қожа Ғабдолқожаұлының тікелей ұрпағы Уәли Мұхаммед Қожа. Қазір ол Иранда тұрады. Көп жыл инженер болып жұмыс істеген, ол зейнетке шыққан соң, үш ғасыр бұрын Қазақстаннан Иранға көшуге мәжбүр болған қазақтарға қатысты құнды кітаптар мен заттай деректерді зерттеумен айналысады. Ол 2020 жылы «Қорқыт ата кітабының» жаңа қолжазбасын Иран астанасы Тегераннан кездейсоқ тауып, Қазақстанға алып келіп табыстаған болатын. Уәли Мұхаммед Қожаның айтуынша, жаңадан табылған қолжазбада Қорқыт атаның 14 дастаны, 8 өлеңі қамтылыпты. Бұл қолжазбаны Иранда бір кісі сақтап жүрген екен. Кітапты қалай тапқанын Уәли Мұхаммед Қожа былайша еске алады: «Әдеттегідей Иранның астанасы Тегеранға барып, ескі кітаптар сатып алдым. Кейіннен су алу үшін бір дүкенге кіргенім сол еді, бір кісі матаға оралған кітапты көрсетіп, сатамын деді. Қарасам, кітаптың мәтіні әдемі жазылған. Бірден-ақ басылған кітапты алмайтынымды, тек қолжазба жинайтынымды айттым. Бір кезде дүкенші де келіп, әлгі кітапты ұстап көрген соң, «Мына жазбаны түсініп болмайды екенсің, алғаның дұрыс. Бұл – қолжазба кітап» деді. Сонымен әлгі жерде кітапты бар болғаны 35 түменге (300-400 теңге шамасында) сатып алдым. Ал содан кейін көне тілдерді түсінеді-ау деген адамдарға әлгі кітаптың көшірмесін жібердім. Арада сегіз айдай уақыт өтті, хабар жоқ. Кейіннен Түркиядағы білімді досыма жібердім, ол ғалым Сема Барутчуға көрсететінін айтты. Сема Барутчу мұның құны жоғары, өте маңызды қолжазба екенін

жеткізді. Қуанғаным соншалық, өзім білетін бірнеше білімді адамдарға тағы хабарластым. Осыдан кейін-ақ Түркия, Америка секілді елдерден 8 адам бірінен кейін бірі Түркістаннан, кейбірі Әзербайжаннан «Қорқыт ата кітабын» таптық деп, газет-журналдарға шыға бастады.

Бұл жазбаның ғылыми маңызын аңғарту үшін оның тарихына да тоқталу қажет болады. Уәли Мұхаммед Қожаның атасы кезінде Түркістанда тұрыпты. Совет өкіметі орнағаннан кейін елден қашуға мәжбүр болған. Сол кезде өзімен бірге бірнеше кітапты Иранға ала кеткен екен. Сол кітаптардың арасынан табылған «Қорқыт ата кітабының» жаңа нұсқасын ғалымдар мақұлдаған соң, елге апарып өткізуді жөн көріпті [141, 10]. Бұл кітап біздің қолымызға әлі тиген жоқ. Сол басылымға сұхбат берген Уәли Мұхаммед Қожаның айтуынша, жаңадан табылған кітапта бұрын кездеспеген жаңа жырлар бар көрінеді. Оны ғалымдар оқыпты. Ол кітапта «Қазан хан» дастаны бар дейді. Қазан хан палуаны өз елін аждаһадан құтқарады. Ал Қорқыт ата Пайғамбардан 90 жыл бұрын өмір сүрген депті. Қой бағып жүргенде бір ескі ауылдың жұртынан құман тауып алады. Құманның ішінде 4 дән бар екен. Бидай, арпа, жүгері және тағы бір дән. Сондай-ақ, киіктің терісін көреді. Теріде әлдебір жазу бар болып шығады. Бірақ Қорқыт мұны кімге көрсетсе де, жазбаны тап басып ешкім оқи алмайды. Сонымен шопандықты тастап, ол осы жазбаны қалай да оқимын деп 10-15 жыл білім алыпты. Теріде ешкімді алдамау керектігі жазылыпты. Содан кейін ол «Қазан хан» дастанын жазады. Ал құманнан табылған 4 дәнді көрші елдер пайдалана бермейді, бұл тек қазақ жерінде ғана өсетін өсімдіктер екен. Орайы келгенде айта кетейік, «Қорқыт ата» кітабының Ватикан нұсқасында алты, Дрезден нұсқасында он екі жыр бар болса, жаңадан табылып отырған 63 беттен тұратын бұл нұсқасында Қорқыт атаның даналық сөздері және «Салур Қазанның жеті басты айдаһарды өлтіруі» деген он үшінші жыры бар екен. Түркия ғалымы Метин Екижи бұл қолжазбаға «Түркістан» нұсқасы деген ат беріпті. «Қорқыт ата» кітабының ғылымға белгісіз болып келген жаңа қолжазбасы алдағы уақытта осы тақырыпты зерттеп жүрген ғалымдардың еңбегінде кеңінен қамтылады деп сенеміз.

Жалпы Қорқыт атаның өмір сүрген кезеңі туралы ғылымда әр түрлі болжамдар қалыптасқан. Алайда зерттеулердің көпшілігі Қорқыт ата Сырдария бойында өмір сүрген оғыз-қыпшақ тайпалық бірлестігінде X ғасырдың басында дүниеге келген деген тұжырымға саяды. Рашид әд-Дин «Жамиғ ат-Тауарих» атты тарихи шежіресінде Қорқыт атаны қайы тайпасынан шыққан десе, Әбілғазының «Түрік шежіресінде» оның тегі баят екендігі, оғыздардың елбегі болып, 95 жасқа келіп қайтыс болғандығы айтылады. «Қорқыт ата кітабының» дрездендік қолжазбасының, В. В. Бартольд атап өткендей, [87, 203] соңғы беттерінің бірінде «Осман пашаның қайтыс болған жылы – 993 (б.з. 1585)» деп көрсетілген. Жазба иелерінің жазуына сәйкес, Ватикан қолжазбасы XVI ғасырдың аяғынан бастап Каирде (1591), содан кейін Иерусалимде (1615 - 1616) болған; бірақ қолжазбаның шетінде одан ертерек уақыт көрсетілген «Сануллаңың қайтыс болған жылы - 956 (1549 – 1550)» деген жазба бар. Бұл Э. Россидің пікірінше, қолжазбаны XVI ғасырдың ортасына жатқызуға мүмкіндік

береді [88, 12]. Бұл күндер кітаптың қашан жазылғанын анықтамайды. В. В. Бартольд «өлеңнің жазылу уақытын» XV ғасырға, дәлірек айтсақ, сол ғасырдың бас кезіне жатқызады, бірақ «кейбір аңыздардың сюжеті, әрине, одан да ертерек болуы мүмкін» деп болжам айтады [80, 205]. Жазба XV ғасырда белгілі бір жүйелеуге түсіп, IX-XIV ғасырларда жасалған. Он екі аңыздан тұратын түркі халықтарының өмірі мен тарихи оқиғалары көрініс тапқан бұл еңбекте негізінен исламға дейінгі кезеңдегі этникалық үдерістер қамтылған [142, 39]. Алайда Қорқыт есімінің исламға қатысты болатын себебі жырдың өзі былай басталады: «Аса мейірімді, ерекше мейірімді Алланың атымен біз оның көмегіне жүгінеміз. Елшінің (Алланың игілігі мен сәлемі болсын) заманына таяу баят руынан Қорқыт ата («Қорқұт ата») деген кісі шығады. Оғыздардың ішінде ол бірінші адам, бәрін білген; оның айтқанының бәрі орындалды. Алла Тағала оның жүрегіне салған жасырын (болашақ) туралы түрлі жаңалықтарды әкелді. Қорқыт ата: «Ақырзаманда хандық Қайя әулетіне қайтып келеді, олардың ешбір қолы оны ақырғы заманның басынан қияметтің басталуына дейін тартып ала алмайды». Оның айтқандарын Осман ұрпақтары; іс жүзінде орындалса, оны жалғастыра береді. Ол тағы да осыған ұқсас сөздерді көп айтты. Қорқыт-Ата оғыз халқының қиындықтарын шешті. Қандай іс болса да Қорқыт атадан ақыл сұрамай шешілмеді. Бұйрығының бәрі қабыл болды, сөзі бойынша бәрі орындалды. Қорқыт атамыз: Тәңірге жалбарынбасаң, оңбайсың; Алла Тағала нәсіп етпейінше, адам бай бола алмайды» [73, 14].

Т. А. Аникеева жоғарыда аталған «Китаб-и дедем Коркут» как памятник книжного эпоса» атты мақаласында бұл эпостың шығу тарихына байланысты мынадай пікір білдірген: «1077 жылы Кіші Азия аймағында астанасы Кония қаласында XIII ғасырда моңғол шапқыншылығы нәтижесінде өмір сүруін тоқтатқан селжұқтар мемлекеті құрылды: Кония сұлтандығы алдымен Хулагуидтерге бағынышты болды (1243), содан кейін шағын дербес бейліктерге ыдырап кетті. XIV ғасырдың басында айналадағы мұсылман емес жерлерге және көршілес Анадолы бейліктеріне қарсы жаулап алу жорықтарын бастаған бейліктердің бірі болашақ Осман мемлекетінің негізін қалады. Шамамен сол кездерде бек-батырлардың ерліктері туралы оғыз ертегілері жазбаша түрде жазылған; олар белгілі бір кезеңнен өтті, бірақ оған дейін олар негізінен ауызша түрде тарады. Сонымен, «Қорқыт атамның кітабында» ертедегі түркілердің жартылай аңызға айналған тарихының оқиғалары да, түріктердің Кіші Азия аумағындағы билігінің таралуына және олардың Византиямен байланысты кейінгі оқиғалары да көрініс тапқан» [96, 114].

Орта Азия ақын-жазушыларының ішінен замандастарының көпшілігіне қарағанда халық өмірі мен шығармашылығына ілтипатпен қарайтын Әлішер Науаи (1441 - 1501) өз еңбегінде Қорқыттың есімін атайды. Өзінің досы, әрі ұстазы тәжік ақыны Жәми құрастырған мұсылман әулиелері өмірбаяндарының жинағын аударған «Нафахат әл-унс» еңбегінде (аудармасы 901 хижра. / 1495-1496) «Қорқыт ата» есімін басқалармен қатар айтады. Әлішер Науаи ол туралы егжей-тегжейлі жазудан бас тартады, өйткені «түркі халықтары арасында ол тым белгілі, тіпті (үлкен) атаққа мұқтаж емес» дейді.

Бірақ ол Қорқыттың әулиелік қасиетін айтады: «Ол өзінен бірнеше жыл бұрын болған оқиғаны және одан бірнеше жылдан кейін не болатынын айтып кеткені белгілі». Әлішер Науаи Қорқытқа қатысты айтылған даналық сөздерді (яғни мақал-мәтелдерді) де біледі: «Бұл туралы (халық арасында) ғибратты, қызықты сөздер көп тараған» [90, 48]. Науаи өмірі мен шығармашылығы ең алдымен Герат пен Самарқандпен байланысты; сондықтан осы уақытқа дейін мұсылман әулиесіне айналған оғыз бақсысы XV ғасырдың аяғында Орталық Азияда кеңінен танымал болған деуге болады.

Әбілғазы ханның «Түркімен шежіресі» (шамамен 1660 жыл) XVII ғасырға жатады, жоғарыда айтылғандай, жазба деректерге, ішінара түрікмен халқының ауызша дәстүріне негізделген. Түркі және моңғол халықтарының тегі түріктен шыққан Йафеттің ұлы және библиялық патриарх Нұхтың немересі, Оғыз ханның, оның ұлдары мен немерелерінің аңызға айналған дәуірлері туралы айта отырып, Әбілғази өзінің «ғалымдарына», жазба деректерге, ең алдымен Рашид-ад-диннің «Жинаған шежіресіне» сүйенеді. Оның Қайы руынан шыққан Инал ханнан бастап, Қорқыт пен хандар және замандастары туралы әңгімесі өзгеше сипатқа ие. Оғыздар бұл кезде Әбілғазының айтуы бойынша «Сыр өзенінің сағасына келіп, Янгикентке (Жанкент) орналасып, дарияның екі жағасын өздері де жаз жайлауда, қыс қыстауда мекендеген. Олар (сол жерде) он ұрпақ өткенге дейін өмір сүріпті» [92, 57].

Жоғарыда айтылғандай, Сырдариянның төменгі ағысындағы Жанкент қаласы XIX – X ғасырларда [93, 179] шынымен де «оғыз патшасының» қысқы сарайы» (қыстауы) болған [94, 56]. Бұл уақыттар Әбілғазыға «пайғамбарымыздан төрт мың жыл бұрын өмір сүрген» Оғыз ханның ертедегі аңызға айналған дәуірлерінен айырмашылығы тарихи болып көрінеді [92, 71]. Еңбектің авторы оғыз халқының осынау тарихи және аңызға айналған өткені арасында бірде-бір деректер сақталмаған ұзақ уақыт кезеңі бар екенін айтыпты: Инал хан заманынан біз осы кітапты жазып жатқан уақытқа дейін (біздің айтқанымыздың бәрі сенімді және қателер жоқ). Бірақ Құзы-Ява хан [Оғыз ханның шөбересі] мен Инал ханның арасында қанша жыл өткенін анықтай алмаймыз. Ал егер солай болса, (ол туралы) аз айту керек; көп айтсақ, өтірік болып шығуы мүмкін; (бәлкім) төрт мың жыл өтті [92, 55].

Рашид ад-Дин мен Әбілғазының тарихи аңыздары көбінесе Орталық Азияның түркі тілдес халықтары – түрікмен, қазақ, қарақалпақ, өзбектердің көпшілігінің фольклорында сақталған Қорқыт туралы әлдеқайда архаикалық ауызша халық аңыздарымен толықтырылады. Бұл аңыздардың алыстағы жаңғырығы Солтүстік Кавказ ноғайларына да жеткен: түрколог П. А. Фалев 1914 жылы бұрынғы Ставрополь губерниясының Ноғай ауылында ұзақ уақыт өмір сүрген «Қорқыт қарт» деген жерде болған. Бұл қария, ауыл тұрғындарының айтуынша, шамамен 100 жыл бұрын өмір сүрген екен [95, 5].

«Қорқыт ата кітабының» аудармасы мен зерттелу тарихына тоқталғанда, ең алдымен неміс ғалымы, қорқыттанушы, әрі аудармашы Г. Ф. Дицтің есімі аталады. Себебі ол 1811-1815 жылдары Дрезден мұрағатында сақталған дастанның қолжазбасын зерттеп, оның текстологиялық тұрғыдан жаңартылған

нұсқасын Берлин кітапханасына ұсынды. Бұған қоса, ол «Төбе көз» дастанын неміс тіліне тәржімалап, шығарманың пайда болу тарихы туралы өзіндік болжамдарын ұсынды. Дицтен кейін де неміс ғалымдары «Қорқыт ата кітабын» зерттеуді жалғастырды, олардың қатарында М.П.Хутсма, И.Хаин және Ф.Бабингер бар. Қорқыттану саласына орыс ғалымдары В. В. Бартольд, А. Г. Туманский, В. М. Жирмунский, Ә. А. Диваев, сондай-ақ Құранды неміс тіліне аударған Теодор Нельдеке де зор үлес қосты.

1859 жылы Нельдеке Қорқыт кітабын қайтадан зерттеп, аударуға кіріскенмен, бұл істі аяқтай алмады. Кейіннен, 1894-1910 жылдар аралығында В. Бартольд Нельдекенің дайындаған нұсқасын аударуға кірісті. Алдымен кітаптың төрт дастанын орыс тіліне аударып, олардың қолжазбаларымен бірге сол кездегі әдеби басылымдарда жариялады. Содан кейін, үлкен еңбектеніп, кітапты толық аударды. Алайда, оның бұл жұмысы тірі кезінде жарық көрмеді. В. Бартольдтың бұл еңбегі өте ауқымды. Оның аудармалары мен зерттеулері туралы толық ақпаратты қазақ ғалымы Ә. Қоңыратбаевтың кітабынан табуға болады [57, 112].

Қазақстанда «Қорқыт атаның кітабы» М. Әуезов, Ә. Марғұлан, Ә. Қоңыратбаев, Р. Бердібаев, Х. Сүйіншәлиев, Н. Келімбетов, М. Жолдасбеков, Ш. Ыбыраев, Т. Қоңыратбай және т.б. ғалымдар еңбектерінде зерттелді. Түрік ғалымдары да Қорқыт ата туралы зерттеулерге елеулі үлес қосты. Олардың ішінде Килисли Рифат Билге (1873-1953) ерекше көзге түседі. Ол 1916 жылы неміс ғалымы Дицтен жүз жыл өткен соң, Түркияда «Қорқыт ата кітабын» басып шығарды. Бұл зерттеуге үлес қосқан басқа да көрнекті ғалымдар қатарына Али Рыза Ялман (1889-1960), Абдулкадир Инан (1889-1976), Мехмет Фуад Көпүрлү (1890-1966), Орхан Шайк Гөкиай (1902-1994) және Мухаррем Ергин (1923-1995) жатады. Килисли Рифат Билгенің Түркияда жарық көрген «Қорқыт кітабының» басылымнан кейін жиырма жылдай уақыт өткен соң, яғни 1936 жылы, академик Хамид Араслының жетекшілігімен Бакуде де жарияланды. Қорқыт аңызының қазақ даласымен тығыз байланысын француз ғалымдары да жоғары бағалап, терең зерттеулер жүргізген. Олардың зерттеулері халықтың өмір салты, салт-дәстүрлері, қоғамдық қарым-қатынастары және билік жүйесі сияқты көптеген аспектілер бойынша маңызды қорытындылар жасауға мүмкіндік берді. Француз ғалымдарынан Пауел Пеллио, Е. Блоше және П. Ру есімдерін атап өтуге болады [57, 113].

Иранның ғылыми қауымы да Қорқыт туралы зерттеулерге елеулі үлес қосып келеді. Мысалы, ғалым Үсейін Мұхаммедзада Сыдық түрік мәдениеті мен тарихын ұзақ уақыт бойы зерттеген танымал түркітанушы. Ал Мұхаммедәли Фәрзане 1980 жылы Дрезден және Ватикан қолжазбалары негізінде Қорқыт кітабының канондық нұсқасын дайындап, оны жоғары сапада басып шығарды. Сондай-ақ, Самат Бейрәнги (1939-1967) өзінің «Дәлі Думрол» дастанын парсы тіліне аударды. Бейзат Бейзади (1930-2010) Қорқыт кітабын толыққанды парсы тіліне аударып, жариялады. Қорқыт кітабы неміс, орыс, француз, ағылшын, итальян, парсы, сол сияқты түрік халықтарының тілдерінде де жарық көрді [57, 113]. Қорқыт туралы тағы бір әдеби ескертпе әзірбайжан

ақыны Құл атаның «Ләйлә мен Мәжнүн» поэмасында кездеседі. Автор Қорқытқа қатысты нақыл сөздерді келтіріп, оларды өлеңге (месневи) аударады. Бұл нақыл сөздердің моральдік және діни сипаты бар [91, 45].

ХХ ғасырдың басындағы кеңестік идеология қазақ әдебиетінде Қорқыттың эпикалық мұрасын зерделеуге тыйым салды. Сондай-ақ ХХ ғасырдың ортасына қарай оғыздардың қаһармандық эпосы феодалдық кезеңнің туындысы ретінде бағаланды. Сол себепті оғыз тектес кейбір халықтар бұл жұмысты үзілді-кесілді қабылдамады. Алайда Қорқыт есімі қазақ фольклорына әлдеқашан енген. 1917 жылғы төңкеріске дейін де атақты этнографтар Қорқыт қабірінің әр түрлі аңыздарын жазды. Қазақ ғалымдары Қорқытпен байланысты фольклорлық материалдарды 1970 жылдардың басында зерттей бастады. Оған профессор Әуелбек Қоңыратбаев еңбектері дәлел. «Қорқыт ата кітабының» әдеби аудармасын сол кезде Ә.Қоңыратбаев жасаған [137, 128], ал Дрезден мәтінінің аудармасы 2019 жылы [136, 687] жарық көрді.

Соңғы жылдары шетелдік ғылыми басылымдардың беттерінде Қорқыттың музыкалық мұрасы туралы түрлі мақалалар жарық көрді. Қазақ фольклорында сақталғаннан бөлек бұрын белгісіз аңыздар пайда болды. Сонымен қатар, кейбір зерттеушілер түркі әлеміне ғана емес, әлемдік ғылымға белгілі Қорқыттың музыкалық мұрасы туралы айта бастады. Оғыз эпосында Қорқыт ұзандардың ұстазы, қобызбен жыр сүйемелдейтін алғашқы ұзан ретінде олардың қамқоршысы, әрі басшысы болса, қазақ (қарақалпақ) халық аңызында Қорқыт ата әулие, бақсы ретінде танылған. «Мұсылман әулиесіне жатқызылған қобызда ойнайтын Орталық Азия шаманизмінің мұрасы» деп В.В.Бартольд орынды атап өткен. Ал Шоқан Уәлихановтың мәліметтерін пайдаланған Г. Н. Потанин Қорқытты «бірінші қырғыз (қазақ) бақсысы», «аңыз бойынша, қырғыз (қазақ) ақыны деп санауға негіз бар» дейді [75, 85]. И. Кастанье Қорқытты «барлық бақсылардың басшысы саналған» деп айтады. «Бір мезетте сиқыршы, көріпкел, жырау болған ол бақсыларды қобызда ойнауға үйреткен» [77, 61].

Еліміз тәуелсіздік алғаннан кейін фольклортанушылар, музыкатанушылар және орындаушы музыканттар мына мәселеге назар аударды. Аңызға айналған Қорқыттың мұрасы ішекті аспап қылқобызға арналған музыкалық шығармалар туралы пікірталастар басталды. Сенімді дереккөздерге сілтеме жасамайтын, Қорқытқа жатқызылған жаңадан ашылған музыкалық шығармалардың шығу тегін ескермейтін авторлар өзінің зерттеу мақалаларын, тіпті кітаптарын жариялай бастады. Халықаралық басылымдардағы маңызды материалдарға қарамастан Қорқыт ата туралы ғылыми негізсіз ақпарат беретін зерттеушілердің саны артып келеді. Қорқыттың мұрасы туралы сұрақтар шығу тегі түсініксіз аңыз-ертегілердің барлық түріне толы.

Зерттеушілер ХХ ғасырдың екінші жартысында өмір сүріп, бастапқы дереккөз ретінде «сарын» және «сарнау» әуенінде жазылған Нышан бақсының діни және сопылық әуендеріне жүгіне бастады. Бұл жан-жақты мәлімдемелер бүгінгі күнге дейін сақталмаған қобызда орындаудың ғасырлар бойғы дәстүрін ескермей айтылғандықтан, бақсының діни сарнауларының шығу тегін анықтауды қажет етеді. Орта ғасырлардағы Қорқыттың бұрын белгісіз

сарындары көпшілікке осылай ұсынылып кетті. Бұл туралы этнограф И. Чеканинский былай деп жазады: «Қазақтардың аңыз-әңгімелерінде бақсының жебеушісі, әрі бақсының алғашқы сиқырлы жырына дем берген Қорқыт немесе Қорқұт болғаны белгілі. Неліктен, мысалы, осы немесе соған ұқсас әуенді естігенде, бақсы қатты ашуланып, өзінің жыр-дуасын оқиды» [76, 77]. Сонымен қатар, аңызға айналған Қорқытқа ешқандай қатысы жоқ бұл әуендер ортағасырлық ежелгі материалдық емес мәдени мұраның үлгісі ретінде ЮНЕСКО тізіміне енгізіліп кетті.

Шоқан Уәлихановтың айтуынша, «қырғыз (қазақ) бақсыларына қобыз тартуды, сарын айтуды үйреткен Қорқыт туралы аңыз бар. Қазақ бақсысының (шаман) сиқырлы сеанстары «Қорқыт әулиеге тиесілі қобызда ойнап, сарын деп аталатын ән айтумен» бірге жүреді [74, 29]. Қазақ бақсыларының сиқырлы орындауда қобыздың сүйемелдеуімен зұлым рухтарды қуу немесе болашақты болжау мақсатында орындайтын сиқырлы жырларында шаман діниндегі құдайлардың, мұсылман әулиелерінің, халықтың ата-бабалары мен батырлардың есімдерімен бірге «Әулие Қорқыт атаның» есімін атайды. Мысалы, И. Кастанье басып шығарған бақсы жырларын салыстырыңыз: «Су аяғы ер Қорқыт [анығы, Сырдария], бәле-жаланы қу... Су аяғы ер Қорқыт, кесел-дертті қу!..» [77, 78-80]. Немесе басқа жерде: «Уа, әулие Қорқыт ата! Мен сенен жәрдем сұраймын!» [77, 98-99].

Қорқыттың музыкалық мұрасы туралы ғылыми пікірталас музыкатанушылар, фольклортанушылар, қобызшылар және осы шығармаға қызығушылық танытқандар арасында ұзақ жылдар бойы жүргізіліп келеді. Бақсылық мәтіннің үлгісін алғаш рет 1860 жылдары Оңтүстік Сібірде, Семейдің солтүстігіндегі Құлынды даласының қазақтары арасында ырым жасау кезінде В. В. Радлов жазып алған. Бұл жерде Қорқытты басқа желеп-жебеушілермен бірге келесі сөздермен шақырады: «Өлі десем өлі емес, тірі десем тірі емес, Қорқыт ата әулие» [78, 47].

Соңғы жылдары Қорқыт зерттеушілерінің көпшілігі Қорқыт қобыз ойнады деген музыкалық шығармаларды белсенді түрде таратуда. Бұл мәселені ғылыми әдістерге сүйеніп зерттейтін зерттеушілер өте аз. Сондықтан бұл зерттеу Қорқыттың бұрын беймәлім болған музыкалық шығармаларының ғылыми ашылуына емес, бұрын айтылған негізсіз насихатқа бағытталған.

Қорқыт туралы аңыздың тағы бір нұсқасында оның өлімнен қашып жүрген мұсылман әулиесі ретінде айтылады. Жыр айту және қобыз дыбысы арқылы ол ұзақ уақыт бойы ұйқыны қуып жібереді (оған ұйықтап жатып өлесің деген болуы керек); ол ақыры ұйықтап қалғанда, «кішкентай жылан түріндегі ажал кілемге шығып, Қорқытты шағып алады. Оның моласына қобыз қойылып, оның мұңды әуенінен қобыз дыбысы шығып тұрады-мыс [111, 18].

Қазақстанның музыка тарихын зерттеуде айтарлықтай күрделі мәселелер туындайтынын көпшілік біле бермейді. Дәл осы жерде айта кететін жайт, Қорқыттың қобызға арнап жазған күйлерін фольклортанушы-этнографтар А. Затаевич, Б. Ерзакович, Т. Бекхожина, Б. Қарақұлов және т. б. ғалымдар

зерттеген [89, 154-165]. Қорқыт күйі Қорқыт аңызымен байланысты, оны Қорқыттың өзі шығарған дейді.

Күй – қазақтың халық музыкасында музыкалық аспаппен орындалатын, онымен байланысты халық аңызын суреттейтін шығарма. Оның аңызы қысқа прозалық әңгіме түрінде әдетте музыкалық сарынның алдында айтылады. Қорқыт сарыны Қорқытты жыр мен күйдің атасы, қобыздың жасаушысы ретінде дәріптейді. Мұхтар Әуезовтің поэтикалық суреттеуі бойынша Қорқыт күйінде мынадай мән-мазмұн бар: «Аңызда жастайынан адам өмірінің өткіншілігімен келісе алмаған Қорқыттың өлімнің шарасыздығына қарсы күресуге бел буғандығы айтылады. Ойларымен қиналып, өлместік арманының жетегінде кеткен Қорқыт адамдарды тастап кетеді, бірақ ол барлық жерде өлімді көреді: орманда - шіріген және құлаған ағаш оған өзінің өлімі туралы, Қорқыттың өзі үшін бұлтартпас ақырет туралы айтады, далада - желегін жайған шөп, күнге күйіп, құрап оған сол нәрсені айтады; тіпті құдіретті таулар да оған өздерін күтіп тұрған қирап, шөгу туралы айтып, Қорқытты да дәл сондай ақырзаман күтіп тұрғанын айтып отырады. Осының бәрін көріп, естіген Қорқыт жалғыздық азабында шырғай ағашынан алғашқы қобызын ойып алып, ішегін тартып, азапты ой-сезімін төгіп-төгіп күй ойнай бастайды. Ол осы әуендерге жанын салып, қобыз ішектерінің ғажайып үндері бүкіл әлемге естіліп, адамдарға жетіп, оларды баурап алады. Содан бері Қорқыттың күйлері мен ол жасаған қобыз жер кезіп, Қорқыт есімі қобыздың қылында, жұрт жүрегінде мәңгілік сақталып қалады» [107, 228].

Ал қазақ музыкатанушысы Ахмет Жұбанов қобызшы Ықылас (1843 - 1916) орындаған «Қорқыт» күйі жайлы былай дейді: «Қорқыт күйі» шынында да керемет әсер қалдырады. Ол көлемі жағынан миниатюралық, бірақ музыкалық мазмұны терең. Бұл халық арасында сан алуан нұсқада орындалатын қобыз пьесаларының қызықты үлгісі».

А.Жұбанов Қорқытты қазақтар «барлық қобызшылардың атасы» деп санайтынын растайды. Бұл ретте бақсы емшілері қобызды «қасиетті аспап» санап, «халық сүйген күйдің үзінділерін де пайдаланған». Олар өздерінің орындауында күйлерге тылсым, «өзге дүниелік» сипат береді, тек төменгі регистрде ойнайды, онда ысқының астынан олардың арбаулары мен сиқырларына сәйкес келетін баяу, ызылдаған, «жұмбақ» дыбыс туады. Керісінше, халық күйшісі Ықылас «қобыз диапазонын өзінің барлық көлемімен, мәнерлілігімен және толықтығымен пайдалана отырып, күйге «жұмбақ» емес, басқаша, өмірді қуаттайтын «дүниелік» сипат береді» [108, 231]. Қорқыт ата қобызды жасаушы және осы аспапты пайдаланатын халық күйшілері мен айтушыларының қамқоршысы («пірі») туралы халық аңызы Қарақалпақстанға да белгілі. Оны фольклоршы Қаллы Айымбетов қарақалпақтың қоңырат тайпасына жататын көндеклі руынан шыққан хикаяшысы Жирад Есемұраттың (1894 ж.) айтуымен ертеректе жазып алған [140, 145].

Соңғы кездері жарық көрген еңбектерден халық композиторы Ықылас Дүкеновтің (1843-1916) күйлерін қобызға жазылған Қорқыт сарыны ретінде бағалау орын ала бастағаны байқалады. Бір қарағанда бәрі түсінікті сияқты.

Аңыздарға сүйенсек, бақсы Қорқыт қобызбен мистикалық діни әуендерді ойнайды. Күйші Ықылас болса, халық арасынан шығып, өзінен кейін ішекті аспап болып табылатын қобызға жазылған оннан астам күй қалдырған өнерпаз. Қорқыт – түркі тайпаларының орта ғасырдағы, Ықылас – XIX ғасырдың екінші жартысындағы өкілі. Алайда мәселені бұл тұрғыдан түсіндіру кез келген адамға жарамайды. Бұл мәселе төңірегінде көп айтысатындар – сарапшылар, фольклортанушылар мен музыкатанушылар емес; журналистер, филологтар мен дәстүрлі музыка өнерпаздары. Олардың айтуынша, Қорқыт ішекті қобызға арнап көптеген шығармалар жазып қалдырған композитор. Аты аңызға айналған Қорқыттың этнографиялық мұрасы, тіпті тарихи тұлға екендігі туралы деректер де жоқ емес. Бірақ біздің заманымызға келіп жеткен музыкалық мұрасы туралы дереккөздер жоқ болса да, XX ғасырдың аяғында өмір сүрген Нышан бақсының мистикалық сарындарын Қорқытқа телу байқалады. Бұл жағдай Қорқыт пен Ықыластың әртүрлі тарихи кезеңде өмір сүргенін ескермеуден туындайды. Өйткені, біріншісі – оғыз дәуіріндегі бақсылық болса, екіншісі – қазақ халқының аспаптық музыкасының өкілі. Екеуі де дамудың әртүрлі кезеңдерін білдіреді. Бүгінгі кейбір зерттеушілер Қорқыт туралы аңыздардың шыққан тегіне де көп үңіле бермейді. Аңыздың жанрлық белгілерін айтпағанда, олардың фольклорлық сипатына да тереңдеп бармайды. Қазір де Қорқыт есіміне байланысты жарияланып жүрген жиырмаға тарта аңыздардың шыққан тегі өте күмәнді. Себебі олар не ауызекі, не жазбаша түрде бізге келіп жетпеген, ешқандай дереккөзге түспеген. Мұндай аңыздардан қазақ фольклорына тән демонологиялық ұғымдарды да кездестіру қиын. Осының өзі олардың жасанды мұра екендігін байқатып тұрады.

В. В. Радлов қырғыз (қазақ) бақсыларының арасынан қобызды көреді: «пұтқа табынушы бақсылардың барабанының орнына қазақ тәуіптері (бақсы) қобыз, дәлірек айтсақ, виолончель сияқты аспапты пайдаланады, биіктігі 3-тен 4-ке дейін 1 /2 фут болатын аспап қобыз деп аталады. Бақсы қобызды біздің музыканттар виолончельде ойнайтындай алдына қойып, ысқымен тартады; қобызда жылқының қылынан жасалған екі ішегі бар; тұтқаға аспап қозғалған кезде дыбыс шығаратын көптеген темір сылдырмақтар бекітілген», - деп жазған [109, 59].

Бұл термин (кобоз) мажар тілінде өзгеріссіз сақталған, сондықтан қобыз сөзі мен аспаптың атауы славяндар (поляктар мен украиндардың) түріктерден қабылдаған болуы мүмкін деген жорамалымен байланысты. Бұл сөздің славян тілдерінде тұрақты болғаны, сонымен қатар Даль сөздігінде [110, 317] аталғандай, славян тілінің үнді-еуропалық түпнұсқасының жоқтығы бәрінен де ықтимал. Радловтың сөздігінде [138, 361] «қобус» немесе «қобуз» термині ұйғыр [139, 258] және алтайдағы шор халықтарының диалектілерінен бастап, қырым және карайым тілдеріне дейінгі бірқатар түрік тілдерінде кездесетіндігі көрсетілген.

Қазақтар арасында ең көп тараған – Қорқыттың өлімі туралы аңыз бірнеше нұсқада жазылған. Алғашқысы 1867 жылғы В. Вельяминов-Зернов нұсқасы.

Бұл жазбаға сәйкес, «ол [Хорхут] бұрын дүниенің бір шетінде өмір сүріп, бір түнде түсінде бірнеше адамның сол жерде қабір қазып жатқанын көреді.

– Кімге қазып жатырсың? – деп сұрады әулие.

– Әулие Қорқыт үшін, – деп жауап береді көр қазушылар. Қорыққан Қорқыт алдағы өлімнен сақтанғысы келіп, келесі күні жер шарының арғы жағында тұруға көшті. Содан кейін ол дәл осындай түс көреді. Тағы да таң ата жолға шығады. Осылай аянмен елеңдеген әулие дүниенің төрт бұрышын айналып шықты. Шарасыздықтан, қайда барарын білмей, жердің ортасына көшуді ұйғарды. Жоспарланғандай бәрі орындалды. Жер ортасы Сыр өзенінің жағасы, дәл қазір Қорқытың мүрдесі жатқан жерде болып шықты.

Бірақ Сырға көшумен атақты әулиенің шытырман оқиғасы бітпеді. Жердің ортасында тағы да сол бір нәрсені армандады. Әулие енді тағдырдың айласын тапты. Құрылықта еш жерде құтқарылмайтынын ескеріп, судың бетіне көшіп, «көрпесін» Сырға жайып, сонда 100 жыл өмір сүріп, қобыз тартып, қайтыс болады. Мұсылмандар оның денесін алып жерлейді» [103, 216-218].

Академик Ахмет Жұбанов Қорқыт туралы аңызды былайша жеткізген: «Бір күні жиырма жасында Қорқыт түс көреді. Бір ақ киімділер оған қырық жыл ғана өмір сүретінін айтады. Содан кейін Қорқыт өлмеудің жолын іздеуге бел буады. Желмаясын [ертегідегі желдей жүйрік түйені] мініп, жолға шығады. Бұл жердегі қобызшы Желмаяның жұмсақ желісін бейнелейді. Қорқыт жолда бірдеңе қазып жатқан бірнеше адамды кездестіреді. «Не істеп жатсыңдар» деп сұраса, «марқұм Қорқұтқа бейіт қазып жатырмыз» деп жауап береді. Бұл жерлерде өлімнен құтылуға болмайтынын сезген Қорқұт ары қарай жүре береді. Ол «әлемнің төрт бұрышын» кезіп, барлық жерде өліммен бетпе-бет кездеседі. Қайтар жолда мінген адамның мұңды көңілін сезген Желмая зарлы дыбыстар шығарады. Қобызшы бұл кезде ішекті баспай ойнайды, бірақ былғары дыбыс тақтасының бетіндегі үш тесікті де кезек-кезек жауып, садақты ішектің бойымен жылжытады. Шығарылған дыбыс шынымен де түйенің боздауына ұқсайды. Қорқыт Сыр бойына қайтады. Мұнда ол өзінің сүйікті Желмаясын құрбандыққа шалып, су бетіне кілем төсеп, соған отырып, Желмаяның терісі бетіне жабылған қобызын тартады. Қорқыт досы Дарабоз арқылы жалғыз қарындасы Ақтамаққа сәлем жолдап, қоштасады. Ажал Қорқытты аңдыса да, күні-түні қобызда «Өмір жырын» шерте береді, осы ән шырқалып тұрғанда, өлім оған жақындауға батылы бармайды. Бірақ та қажыған ол бір сәт мүлгіп кеткенде ажал «Қайрақ-жылан» деген улы жылан кейпіне еніп, оның жанын алып, Қорқыт өледі. Содан бері музыка өліммен арпалысып күресіп келеді. Оны естіген жерде өлімнің күші жоқ» [108, 230].

Мұндағы Желмая – Асан қайғының көлігі. Ол Қорқыт туралы аңызға кейін кірістірілген сияқты. XIX ғасырдың ортасынан бастап орыс шығыстанушылары Қорқыт туралы қысқаша аңыздар жаза бастады. Шындығында, бұл мәліметтерді жазбаша түрде көрсету арқылы ауызша аңыздардың саны азаяды деп күтілген. Өйткені ескі фольклорлық ортаның жоқтығы аңыздардың жаңа өрнектермен байып, түрленуіне кедергі болды. Қорқыт туралы аңыздардың қазақтар арасында таралуы XI ғасырдың ортасында оғыздардың Сырдариянның

төменгі ағысынан қыпшақтардың түрік тайпасының кейіннен қазақ халқының құрамына еніп кетуімен байланысты. В. В. Бартольд атап көрсеткендей, «XI ғасырда қырғыз [қазақ] даласында бұрынғы «Оғыз даласы» атауының орнына жаңа «Қыпшақ даласы» пайда болды. Дегенмен түрікмендердің немесе оғыздардың қалдықтары XIII ғасырда Сырдариядан табылған. Қазақтар «оғыздардан Қорқыт культін қабылдаған» [97, 8-9]. Сонымен қатар, жоғарыда айтылған аңыз бойынша, әулиенің бейітіне зиярат ету аяқ ауруларына да көмектеседі. Перовск (Қызылорда) уезіндегі Қасымов деген қазақ Диваевқа бала кезінде аяғындағы ревматизмді емдеу үшін өзін Қорқыттың бейітіне апарғанын айтып береді [98, 193].

В. В. Бартольд Қорқыттан бақсының қайталанбас өлместігі туралы идеяның белгісін көреді. Бұл оны өлместікке ұмтылған мұсылман мифологиясындағы Қызыр атаға (пайғамбар) жақындатады. «Демек, Қорқытты тірілердің ортасынан алып тастап, сонымен бірге өлімге бағынбайды деген сенім болды. Демек Қорқыт туралы аңыз батыстан келген «пайғамбар» Қызыр немесе түрік тілінде Қыдыр туралы аңызға ұқсас. Бұл батыста бірнеше жерде (Мысыр және Араб елдерінде) Қызырдың қабірін Қорқыттікі деп санап, оған құрмет көрсетуге кедергі болған жоқ. В. В. Бартольд «Аталар сөзі» мақал-мәтелдер жинағында Қызырды Қорқыттың қасындағы сиқырлы емші ретінде көрсетеді: «Құдай саған Қызыр пайғамбардың шипасын берсін, Қорқыт атаның білімін берсін» [79, 118]. Бұл сарынның Қорқыт өлімінің ғажайып жағдайлары туралы көптеген аңыздармен байланысы анық.

Сырдарияның төменгі ағысында, өзен жағасында, Қорқыт ауылынан бір жарым шақырым жерде (қазіргі теміржол вокзалы) осы культтің орталығы – Қорқыт ата кесенесі орналасқан. Жусалыдан солтүстік-батысқа қарай 20 шақырым жерде, Перовск (Қызылорда) мен Қазалы (қазіргі теміржол желісі) байланыстыратын ескі пошта жолының бойында орналасқан бұл жер сонымен қатар көне қонысы болған. Жергілікті қазақ халқының арасында Қорқыт атаны мұсылман әулиесі санаған. Қорқыт ата әулиенің бейітін әр жылдары В. Вельяминов-Зернов (1851 – 1856), бас штаб офицері Л. Мейер (1865), археолог П. Лерх (1867), ташкенттік этнограф Ә. Диваев (1896 - 1898), әуесқой археологтар И. Аничков (1897), И. Кастанье (1906) және т.б. көріп, сипаттаған. Мазар соңғы кездері жаңадан жерленген қазақ зиратының ортасында орналасқан. «Ол саманнан жасалған, алты-сегіз бұрышы үшкір фигуралармен аяқталады, жоғарғы жағында күмбез бар. Дәл сол жерде жылқының қара қылы бар ұзын сырық, түрлі-түсті материалдан ту тігілген» – дейді Ә.Диваев [98, 193].

«Мазар дөрекі түрде жасалған, күмбезі ауыр, әрі аласа», - деп жазады И. Аничков. «Оның қасында қалың сексеуіл өседі, соның бәріне (әулиеден шапағат іздеп келгендер) шүберек байлап тастаған» [99, 54]. Ә. Диваев Қорқыт бейітінің екі фотосуретін жариялады, олар сонымен қатар И. Кастаньенің «Древности киргизской степи и Оренбургского края» кітабында, Орхан Шайк Гокаяның мақалаларында жарияланды. XIX ғасырдың аяғында қабір қираған. 1898 жылы қазан айының басында Қорқыт ата бейітін өз көзімен көрген Ә.

Диваев былай деп жазады: «Мен Ташкенттен Қазалы қаласына қызметтік іс-сапармен келе жатып, Қорқыт ата бейітіне бардым. Бұл бейіт «Қорқыт» пошта стансасынан 1 шақырымдай жерде орналасқан. Мен оны өте аянышты күйде көрдім, бір қабырғасы Сырдарияға опырылып кеткен. Қазалы аймақтық бастығының көмекшісі, подполковник И.Л.Арзамасов бейітке менімен бірге барды. Әуесқой фотограф ретінде мен одан осы классикалық бейітті суретке түсіруді өтіндім. И. Л. Арзамасовтың жауаптылығы соншалық, аталған бейіт Қазалыдан 200 шақырымдай қашықтықта болса да, 1899 жылы 26 желтоқсанда ол жерге тағы барып, Қорқыттың бейітін екі мәрте суретке түсірген, атап айтқанда, бірі жағадан, екіншісі Сырдариядан, фотокамера мұзға орнатылған. Түркістан облысында биылғы жылы ауа райының қолайсыздығы мен қардың жауғанын ескерсек, жергілікті тұрғындардың айтуынша, 54 жылдан бері Сырдың бойында көктемде бұрын-соңды болмаған су тасқыны жүрген. Ендеше Сырдария бірте-бірте шайып кеткен Қорқыттың көне бейіті өзінің соңғы күндерін бастан өткеріп жатыр, мұнда ұсынылған фотосуреттер ешкім суретке түсіріп көрмеген бейіт құрылымының ескерткіші екенін нық сеніммен айта аламыз» деп жазды [100, 40].

Қорқыттың моласына байланысты тағы бір аңызды Л. Мейер баяндайды. Оның кезінде (1865) бейіттердің арасында кесене, әдеттегідей, кірпіштен тұрғызылған, «әр түрлі ақ тастар болған, бірақ олар біртұтас ештеңені құрамайды, мұнда, шамасы, оларды алыстан және бір-бірден әкелген». Қорқыт батыр өзінің өлімін күтіп, бұл тастарды пайғамбар елінен әкеліп, бұл сапарды ол бір түнде жасады деген аңыз-әңгіме бар» [104, 286].

1906 жылдың жазында Қорқыт ауылы арқылы өткен И. Кастанье қабірді іздеп таба алмағанын айтады. Алайда Х. Т. Зарифовтің айтуы бойынша ол 1927 жылы өзенге құлағанға дейін болған. Барлық саяхатшылар бұл көне қабірдің ерекше ұзындығын, сондай-ақ «оғыз дәуірінің» дәстүріне байланысты басқа да қабір ескерткіштерін атап өтеді: Дербенттегі оғыз бейіттері, Урмия маңындағы Салор-Қазанның әйелі Бурла-Хатунның бейіті (Олеарийдің жеткізу бойынша). «Қабір ғажап ұзын және толығымен топырақ үйіндісінен тұрады», - дейді Ә. Диваев. «Қорқыт-ата бейіті соншалықты ұзын, ол қабірдің үстіне тұрғызылған, қазір қираған күмбездің қабырғасынан шығып тұрады» [101, 217]. В. Вельяминов-Зернов халық аңызына сәйкес, ежелгі бейіттің әдеттен тыс өлшемдерімен ұсынылған «Қорқыттың биіктігі екі төбе болатын» деп жазады. «Оның тозығы жеткен ескерткішінде, ол қойылған жердің үстінде шын мәнінде саздан жасалған, көлемі екі төбе болатын және бүкіл табыт өзінің көлеміне байланысты ескерткіштің ішіне сыймағандықтан, оның бір бөлігі құлаған қабырғаның сыртында қалды» [103, 283]. Ә. Диваев жазып алған халық аңызына сәйкес, әулиенің аяғын молдалар жапқанымен қабірден үнемі шығып жататын болған. Қорқыт ата «бірде ұйықтап жатқанда әпкесіне аяғын тигізіп, Алланың алдында абайсызда күнә жасапты, сондықтан Алла тағала әулиенің аяғын үнемі жалаңаш етіп жазалайды екен» [98, 193]. Аңыздың 1897 жылы И. Аничков жазып алған нұсқасы бойынша Қорқыт «желмаяға» (желдей жүйрік түйе) мініп, өлімнен қорқып, 100 (40) жыл Құдайдан сол қайтыс болған жерге

жеткенше қашып жүреді. Құдай оны әулие етеді» [99, 54]. П. С. Спиридоновтың баяндауынша (Тұлыс Айшуақовтың айтуы бойынша, 1899 ж.) Қорқыт «Сырдарияның арғы жағындағы ауылда (оның қабірі қазір орналасқан жерге қарсы) тұратын «тәуіп» болған». Тәуіп – «дәрігер» сөзінің (Әбілғазыдағы «везир» сөзіне ұқсас) модернизациясы деп түсіну керек: халық емшісі, анығы, мұндағы бақсының орнын басады, ол да емші, бірақ сиқырлы емші, қазақ бақсысы. Қорқыт «үйде аз болады және науқас қырғыздарға [қазақтарға] көмектесіп, үнемі дерлік сыртта жүреді. Еңбегі үшін ол ақша алмайды, ақы сұрамайды, тек халықтың қалауы бойынша, мүмкіндігіне қарай бергеніне ғана қанағат етеді. Қорқыттың дала халқының игілігі үшін жасаған мұндай қайырымды әрекеті Аллаға ұнайды. Жаратушы өзінің рақымымен бірде Қорқыт ұйықтап жатқанда: «Өлімді өзің есіңе түсірмейінше, өлмейсің», - дейді [111, 18]. Аңыз түрікмендер арасында да осындай түрде белгілі. А. Туманский түрікмендердің «Қорқыттың моласын қазба» деген мақалын келтіреді. Туманскийдің түсіндіруінше, «халық аңызында Қорқыт ұзақ уақыт бойы өзіне бейіт таба алмаған батыр, сондықтан оны қазғанмен пайда жоқ» [81, 272-273].

Бір түнде Құдай жіберген өлім періштесі Әзірейіл Қорқытқа көрініп, оның алдағы өлімін хабардар етеді. Алла тағала Қорқыттың пәк, қасиетті жанының қараңғылататын зұлымдық көп бұл күнәкар елде босқа азап шегуін қаламайды, деді Әзірейіл. Бірақ Қорқыт «барлық сүйікті халқымен мәңгілікке қоштасуға» өкінетінін және «үш күн ойлағаннан кейін ол өлімнен қашып, Құдай оны көрмейтін жерге жасырынбақ болып шешті». Осы ниетпен ол өзінің «Желмаясына» отырып, ажалдан құтыламын деген үмітпен әуелі дүниенің бір шетіне, батысқа, одан кейін оңтүстікке, шығысқа, солтүстікке қарай жүгірді, бірақ қайта оралған сайын Қорқыт үшін «Тағаланың бұйрығымен» қабір қазып жатқан адаммен қайта кездесуден қорқып, артқа қайтатын. Баяндаушы түсіндіргендей, бұл адам Қорқыттың бейітін дайындау үшін адам кейпінде жіберілген Әзірейіл болатын. Сонда әулие үмітін үзіп: «Ақырында, менің өлімнен құтқарылғаным қайда, уа, барлық жерде бар Жаратушы?» Бірақ көктен бір дауыс оған былай деп жауап береді: «Ей, ақылсыз, менен құтылу үшін бастапқыда қашқан жерге орал: сонда сен өзің үшін мәңгілік тыныштық табасың: бұрын өмір сүрген жер - жердің дәл ортасы, сонда жат жерден де жақсырақ боласың». Қорқыт бұрын өмір сүрген Сырдарияның жағасына қайтып келіп, «өз еркімен жанын Әзірейілге береді». Ол сонда жерленген. Баяндаушының айтуынша, қырғыздар (қазақтар) арасында Қорқыт өлімнен қорқып, Құдайдан қанша жыл қашты» деген «бітпес дау» бар: біреулер 400 жыл десе, біреулер 40 жыл дейді. Г. Н. Потаниннің Қазақстанның солтүстігінде, Уәлиханов ауылында жасалған қысқаша жазбасы негізінен В. Вельяминов-Зернов нұсқасымен сәйкес келеді [75, 85-86].

Әулие Қорқыттың бейіті, Ә. Диваев жазғандай, әр түрлі аурулардан ғажайып емге мұқтаж адамдардың зиярат ететін орны болған. «Көбінесе қырғыздар (қазақтар) мен олардың әйелдері ол жерге әулиеге тәу ету үшін келеді және кейбір аурулардан емдейтін әруақ «иелерінің» алуан түрлері.

Қазақтардың наным-сенімі бойынша Қорқыт ата құтыламын деген үмітпен түндерін жылап, дұға етіп өткізеді [98, 193].

Қорқыт туралы аңыздар IX – X ғасырларда оғыздар қоныстанған өңір Сырдарияның төменгі ағысынан бастап, Шоқан Уәлихановтың өз құлағымен естіген Көкшетауға дейін қалыптасты. В. В. Радлов 1860 жылдары Қорқыт есімі кездесетін қазақ бақсыларының жырын Оңтүстік Сібірдегі Құлынды далаларынан да жазып алған [78, 47].

Қорқыт ата туралы қазақ ақындарының ішінде Мағжан Жұмабаев «Қорқыт» деген поэма жазды. Ақын поэмада Қорқыттың мінезі жат екенін, өсе келе өз қатарластарынан өзгеше болғанын суреттейді. Мағжан Жұмабаевтың «Қорқыт» атты поэмасы былай басталады:

Алтайға жер жүзінде тау жоқ жеткен,
Алтайға бетегедей алтын біткен.
Бейіштей алтын Алтай етегінде,
Ертеде Алаш елі мекен еткен.
...Сол күнде бір ер бопты алты алашта,
Қаны бір қалың елмен, жаны - басқа.
Елікпей ес білгелі еш нәрсеге,
Өзіндей үйірілмеген албырт жасқа.
Қорқыт деп қойған екен ердің атын,
Оңған ел ер деп атар азаматын.
Талайлар таңданыпты күнде көріп,
Қорқыттың мінезінің тым-ақ жатын [169, 248].

Поэмада Қорқыт жастайынан мәңгілік өмірді іздейді. Өмір бар жерде неге өлім бар деген сұрақтың жауабын табуға тырысады. Мұны түсінбеген айналасы оны «пері соққан» деп ойлайды. Қорқытты мазалап жүрген ойды ақын өз поэмасында әдемілеп жеткізеді:

Қорқыттың мынау ой ед есін алған,
Жанына ерте күннен жара салған:
Топырақ боп ертең шіріп қалмақшымыз,
Өміріміз неге шолақ тәтті балдан?
Әншейін өмір деген ермек үшін,
Күні ертең соғар жүрек сөнбек үшін.
Ойланып, қалай ғана уланбассың,
Берілсе адамға өмір өлмек үшін? [169, 249]

– деп Қорқытты мазалаған осы ойлар қазақ даласынан шыққан талай ойшылардың жанын жегідей жегені сөзсіз. Ақын өз поэмасына «Ойланып, қалай ғана уланбассың, Берілсе адамға өмір өлмек үшін?» деген сауалды Қорқыттың аузына бірнеше мәрте салады:

Бір кезде көл тасады құрымақ үшін,
Күні ертең гүл гүлденеді солмақ үшін.
Біраз күн адам тұрады, өмір сүреді,
Құртқа жем, шіріп, сасып болмақ үшін.
Сары суға қан берілген айналмаққа,

Ой менен тіл берілген байланбаққа,
Әлпештеп, ардақтаған денең шіріп,
Желменен топырақ боп айдалмаққа.
Көз ашып жұмғандай - ақ өмір шолақ,
Алдыңды көз ашсаң-ақ ажал қамап.
Өмірде мынау шолақ неге керек
От-үміт, ойын-күлкі, таудай талап?
Әлдекім адам деген ермек үшін,
Жүректе от ойнайды сенбек үшін.
Ойланып, қалай ғана уланбассың,
Берілсе адамға өмір өлмек үшін» [169, 149].

Поэманың мазмұны бойынша бойын ой билеген жап-жас Қорқыт елден безіп кетеді. Алтай тауларын шарлайды. Алдымен «Өмір не?» деп таудан сұрайды. «Жаны – тас, жүрегі – тас-тау не десін». Мылқау күйінде қалады. Одан соң, орманға барады. «Ежелден ой білмеген меңіреу орман» бұған не деп жауап берсін? Ол да Қорқыттың сұрағына таң болады. Орманнан өтіп, су мен желге барады. Бірі «жыбыр-жыбыр» ағып жатқан, енді бірі «сыбыр-сыбыр» соғып тұрған су мен жел бұған қапелінде не дей қойсын? Олар да мылқау. Аспандағы күн, ай, жұлдыздардан сұрайды. Бірақ Қорқыттың «Өмір не?» деген сұрағына мардымды жауап ала алмайды:

Не керек, Қорқыт кезді тынып жатпай,
Ешбір зат тастамады зарын шақпай.
Көл мылқау, жері мылқау – бәрі мылқау,
Өртенді ер жұмбағына жауап таппай [169, 251].

Қорқыт мәңгілік өмірді іздеп жүріп, ажалға айла таба алмады. Сансыз сұрақтар оны мазалай берді. Әлемнің шар тарапын шарласа да «ажалға ем», дауа жоғын сезеді:

Көз ашып, өмір шолақ жұмумен тең,
Тағы да өз өмірің соққандай сең.
Арандап қарсы алдында аузын ашқан
Жоқ па екен шыныменен ажалға ем?
Кім білед, өлмейтұғын ел бар шығар,
Кім білед, ажалға да ем бар шығар.
От-суы, топырағы қасиетті,
Кім білед, өлтірмейтін жер бар шығар [169, 251-252].

Қорқыт өзінің ата қонысы Алтайдан шығып, күншығысқа қарай беттеді. Айдалада қарайған бір затты көрді. Сол затқа жақындай бергенде оның көр қазып жатқан адам екенін байқады:

Әлдекім жапан түзде бір көр қазған,
Басына тақтай қойып, сөздер жазған:
«Өлімнен құтылмайсың қашқанменен,
Мынау көр — сенің көрің, Қорқыт жазған!» [169, 253].

Қорқыт бұл жазуды көріп, кері қайтып, енді батысқа қарай жүрді. Алдынан тағы да бір қарайған нәрсе көрінеді. Жақындап келсе, тура сол көрініс қайталанады:

Бір жан жоқ қыбырлаған дала, дала...
Келеді Қорқыт сорлы жаны жара.
Ай-жыл өтіп, ер әбден арыған шақ,
Алыстан бұлдырлайды тағы қара.
Қорқыттың ынтасы өлген, көңілі қаяу,
Қараға баяу басып келді таяу:
Тағы көр, тағы тақтай, тағы жазу,
Тәңір ие-ау, тегі, сенде бар ма аяу?![169, 253-254].

Қазақ «үмітсіз шайтан» дейді, Қорқыт сонда да үмітін үзбейді. Шаршап шалдығып тұрса да, «дүниенің төрт бұрышын кезбек болды»:

Қалмады жер жүзінде бармаған жер,
Қорқыттың қанды жасы тамбаған жер.
Басса да қайда қадам сорлы Қорқыт,
Алдынан қарсы шығады қазылған көр.
Қазылған, оңға барса, оңда да көр,
Қазылған, солға барса, солда да көр.
Шоңқиып көрге қонған күшігендей
Көресің, қара тақтай қағулы тұр [169, 254-255].

«Қайда барсаң, Қорқыттың көрі» деген сөз осындайда айтылса керек. Бір күні Қорқыт ұйықтап жатып, түс көреді. Түсінде қарағайдан қылқобыз жасап алып, қобыздың үнімен Алтайды күңірентіп жібереді:

Өмірде жүрген жерін қанды ор ғып,
Шеше алмай жан жұмбағын шерлі Қорқыт,
Жұбанды қолындағы қобызымен,
Көрге де қобызымен кірді Қорқыт.
Енді менің жолдасым - жалғыз қобыз,
Сарна, қобыз, мұң-зарлы шығар лебіз!
Сен жыласаң, жылармын мен де бірге,
Жан жыласа, жыламай қала ма көз?! [169, 258], — деп ақын Мағжан Жұмабаев жырлады. Ақыр соңында Қорқыт жанына дауа ретінде қобызды тауып, өле-өлгенше соны тартып, шерін тарқатады. Поэма соңында ақынның өзі де Қорқыттың жолымен жүрсем арманым жоқ деп аяқтайды.

Ал ақын Шәкәрім Құдайбердіұлы өзінің «Қорқыттың сарыны» деген өлеңінде Қорқыттың қобыз сарынына салып, жыр жазған:

Кешегі кеткен Ер Қорқыт
Кейінгі жанға болды ұмыт,
Сарынын соның салайын,
Ескі әуез демей құлақ тұт.
Аңғармай кетпе арынмен.
Қобызбен Қорқыт сарнаған,
Болмады жері бармаған.

Мұңлы әнмен өмір суреттеп,
Сол әнін саған арнаған,
Ашулы, зарлы сарынмен [170], — деп басталатын жырында Шәкәрім Құдайбердіұлы «Қорқыт - түбі түрік, қалмақ» деген ойды айтады. Ақын «қалмақ» деген деректі қайдан алғанын білмейміз. Алайда Қорқыттың түбі түркі тектес екені барлық деректерде айтылған.

Шәкәрім жырын былай жалғайды:

Бұл әнге өлең салғаным,
Бұрыннан ойдағы арманым.
Сарнайтын мұнда бақсы жоқ,
Жек көрдім ұмыт қалғанын — деп жырлаған ақын Қорқыт сарынының қазақ даласында ұмыт болып бара жатқанына өкініш білдіреді.

Ақын жыр соңын былай деп аяқтайды:

Бақсымын жырлап, сарнаған,
Денем жоқ әсер бармаған.
Мидағы жаным, түгел кел,
Хақиқат іске арнаған! — деп Шәкәрім жырын осылай бақсылардың сарынына салады.

Мағжан да, Шәкәрім де Қорқыт тақырыбын жырға қоса отырып, ескілікке тән демонологиялық ұғым-түсініктерді қолданбаған. Өмір мен өлімнің күресіне тән мистикалық сарын болса да, қазақ фольклорында жиі кездесетін жын-шайтан, дию-перілер жағына көп бармаған. Сондықтан бұл екі шығарманы кәсіби ақындардың қаламынан туған туындылар ретінде қабылдау қажет. Осыған С. Мұқтаруұлының «Қорқыт сарыны» атты поэмасын да қосуға болады. Ол да ескі ұғым-түсініктерден алшақтау жазылған шығарма.

Қорыта келгенде, «Қорқыт ата кітабы» оғыздар арасындағы айтушылар типінің эпикалық жырларының жазба нұсқасын ұсынады. В. Бартольд атап өткендей, бұл «дастандар» немесе «қиссалар» («Оғыз-наме») Орта Азияда, Сырдарияның төменгі ағысында (IX-X ғасырлар) кейінірек оғыздардың жаңа қоныстары - Кавказ (Әзірбайжан) мен Кіші Азияның іргелес аймақтарында (XI-XV ғасырлар) әр түрлі уақытта және әр түрлі орындарда дүниеге келген. Оғыз эпосының Орталық Азия кезеңі Қорқыт, Салор-Қазан, оның әйелі Бөрлі-Хатун және ұлы Оразбектің бейнелерін қамтиды. Сонымен қатар Қазанның ағасы Қара-Көне және оның ұлы Қара-Бодақты да осы топқа жатқызуға болады. Аңызға айналған «Қорқыт дәуірі» мен Салор-Қазанның түрікмен дәстүріндегі орны, Әбілғазының айтуынша, түрікмен халқының жартылай тарихи деректерімен байланысты. Бұл деректерде IX-X ғасырларда, яғни пайғамбардан үш жүз жыл кейін, қайы тайпасынан шыққан оғыз хандарының есімдері аталады.

Жоғарыда айтылғандардың бәрі бойынша бізге екі өте маңызды қорытынды жасауға мүмкіндік береді:

1. «Кітаби Қорқыт» жырларында оғыз тарихының бұрынғы кезеңін сипаттай алатын көптеген айғақтар таза идеялық тұрғыдан да, қоғамдық қатынастар саласынан да көрініс тапты.

2. Кейбір жыр сюжеттері Орталық Азияда Кавказдағы «Кітаби Қорқыттан» бірнеше ғасыр бұрын қалыптаса бастаған.

Бұл екі тұжырым бізге «Кітаби Қорқытты» тек XIV-XV ғасырларда ғана емес, одан да ертерек кезеңдегі демонологиялық ұғымдарды зерттеу үшін дерек ретінде пайдалануға құқық береді.

Оғыз эпосының феодалдану мен исламдану үдерісін осы кезеңге жатқызуға болады, оның нәтижелері соңғы жазбаша басылымынан ерекше айқын көрініс тапты. Оғыздардың жаңа мекенінде бірнеше ғасырлар бойы орын алған бұл жасампаздық үдерістің аяқталуын XV ғасырдың бірінші жартысына жатқызу керек. Біз ауызша эпикалық дәстүрдің анағұрлым молынан он екінің ішінен іріктеліп алынған оғыз циклі оқиғаларының жазбаша өңделуін осы уақытқа жатқызамыз. Оған османдықтардың оғыз халқының тарихи және аңызға айналған өткеніне деген зор қызығушылықтары себеп болды. Бұл, атап айтқанда, түрік жазушысы Язиджи-оғлы Алидің («Селжүк-наме») селжүктер тарихының дәлелі. XV ғасырдың екінші ширегі, сондай-ақ оның алдындағы осы кездегі қолжазбалардың бірінде «Оғыз-наме» үзіндісі бар. Язджи-оглының Қорқыт туралы жорамалы, сондай-ақ «Оғыз-наме» үзіндісі мен «Қорқыт ата кітабы» арасындағы бірқатар ауызша сәйкестіктер соңғысын жасаушының сол әдеби ортадан іздеуге мүмкіндік береді. Әдеби өңдеу негізінен оғыз эпостарының мәтінін сақтап қалды, бұл ауызша халық шығармашылығына тән әңгімелердің көркемдік формасымен расталады.

«Қорқыт ата кітабы» жазба ескерткішіндегі ауызша халық дәстүрінің әдеби өңдеу элементтерін анықтау қиынырақ. XV ғасырда түркі тілдерінде әдеби проза дәстүрі болмағандықтан, бұл өте маңызды болмаса керек. Аңыздарды жазу тек фольклорлық мақсаттарды көздемеді, соның нәтижесінде ауызша сөйлеуге тән фольклорлық дәлдікті қамтамасыз ете алмады. Эпикалық дәстүр аясындағы музыкалық сүйемелдеуінен айырылған бұл жазбалар түпнұсқаның ауызша-поэтикалық құрылымын бұрмалады.

Дегенмен, жинақты құрастырушы өз халқының өткеніне құрметпен қарап, оны қасиетті жады ретінде қабылдауы керек еді. Әдеби өңдеуші Қорқыттың жеке басы туралы қысқаша әңгімеден басқа, оның нақыл сөздерінің жинағын қамтитын прозалық кіріспенің авторы. Бұл мысалда құрастырушы дәстүрлі жазба немесе фольклорлық материалды пайдалану кезінде ұстанатын механикалық жинақтау принциптерін көрсетеді. Кітапты құрастырушы «оғыз дәуірінде» болған көне әдет-ғұрыптар мен тұрмыс-тіршілік түрлеріне қатысты оның мәтінінде шашыраңқы прозалық түсініктемелер де жазған болуы әбден мүмкін.

Бұдан шығатын қорытынды: XV ғасырдағы оғыздар өз эпосын қазақ, өзбектерден алған деп айтуға болмайтыны сияқты, сол ғасырдан кейін қазақ, өзбектер де оны «Кітаби Қорқыт» жазбасынан алған деген сөз де қисынға келе бермейді. Оғыздар орта ғасырларда Жетісуда, Сырдарияда, Заравшан алқабында, Хухталян және Балх аудандарында өмір сүрген.

Қорқыт ата бейнесі тек қазақ халқына ғана емес, бүкіл түркі жұртына ортақ мұра болып саналады дедік. Оның образы түркілердің дүниетанымы, өмір мен

өлім, өнер мен даналық туралы түсініктерінің жинақталған символы іспетті. Қорқыт ата - жалпы түркі мифологиясындағы мәңгілік өмірді іздеуші, рухани биіктікке талпынушы, табиғатпен үндестікте өмір сүрген әулие тұлға. Қорқыт ата өлімнің тоқтаусыз күш екенін түсініп, өз өнері - қобызы арқылы ажалмен айқасқан күрескер.

Бұл – философиялық пайым. Оны қайсыбір зерттеушілер әлі күнге қолданып келеді. Оғыз эпосында сақталған көне ұғымдарға келгенде олардың танымдық табиғаты алға шығады. Қорқыт өмірде болған ба, жоқ па? – деген сауалдың туатын жері осы. Оның әдебиет тарихына қатысы жоқ деуге әсте болмайды. Рас, өзінің күрделілігі жағынан ол тарих, әдебиет, фольклор мамандарына ортақ мәселе болып табылады.

«Қорқыт ата кітабы» жазбасында көне ұғымдардың да ізі сақталған. Алайда хатқа ерте түскендіктен оның мәтіні кейінгі фольклорлық айналымға түспей, бойына жаңа түсініктерді жинақтамаған. Жазба сонысымен қымбат. Бұл реттен жалғыз көзді Төбекөз дәу, Сары шопан есімдерін атауға болады. Жырда архаикалық элементтер де кездесіп отырады. Соның бірі – канибализм көрінісі.

«Қорқыт ата кітабы» – көне дәуір ұғым-түсініктерін қамтыған кітаби эпос үлгісі. Ондағы түрлі танымдық мәліметтер алдағы кезде де зерттеле беруге тиіс.

2.3 «Қыдыр ата» образының түркі және қазақ әдебиетінен алатын орны

Қазақтар Наурыз мейрамын «жыл басы» деп маңызды түрде өткізеді. Бұл күн аспан денелері өз орталарына қайта оралып, күн мен түн теңелетін уақыт. Қазақ халқы бұл күнді «Ұлыстың ұлы күні» деп атайды. Григориан күнтізбесі бойынша, ескіше 9 наурыз, жаңа стиль бойынша 21-22 наурыз түнінде аталып өтеді. Халықтың мифтік сенімдеріне сәйкес, 21 наурыздың түні Қызыр атты тұлғаның даланы аралайтыны жайлы айтылады. Сондықтан бұл түн «Қызыр түні» деп аталады. Қыдыр (Қызыр) – мұсылман елдерінде адамдарға көмек көрсетіп, молшылық пен бақыт сыйлайтын ерекше «әулие» ретінде танымал. Діни рәсімдерде әр нәрсенің өз иесі бар десек, мысалы, «құт», «дәулет», «ырыс» сияқты. Олар әр түрлі құс, адам не жәндік түрінде адамдар арасында өмір сүреді. Солардың бірі – Қыдыр [135,190].

Қыдыр ата тұлғасы – ғасырлар бойы зерттеліп, әлі де жалғасын тауып келе жатқан феномен. Себебі, ол адам туралы жазылған деректер әртүрлі, түсініктер де әр алуан. Мысалы, бір анықтама бойынша, Қыдыр ата – Ислам дініндегі пайғамбар. Ал Құран Кәрімнің «Кәһф» сүресінде Мұса пайғамбар сапарға шыққан кезде Қыдырға жолыққаны, Алланың оны Мұсаға тағылым үйрету үшін арнайы жібергені жайлы айтылады («Кәһф» сүресі, 60-82 аяттар).

Бүгінде «Қыдыр» сөзінің бірнеше нұсқасы бар: Қызыр, Хизр, Хыдыр, Хадр, Ходр және т.б. Біз енді осыларға берілген біршама анықтамаларға кезек берейік: әл-Хадыр (Хыдыр, Хизр, Хадреті Хизр, Қожа Хыдыр) – мұсылман аңыздарындағы кейіпкер, әділ адам, алғашқы адамдардың бірі, адамдардың Аллаға деген сенімін сақтау үшін мәңгілік өмір сыйлаған адам. Осыған ұқсас

сөздер қазақ халқына тән салт-дәстүрлер мен әдет-ғұрыптарға арналған Наурыз тақырыбындағы кітаптарда кездеседі. «Қыдыр» немесе «Қызыр» сөздеріне келсек, араб тілінде ض дыбысы «дод» деп аталады. Бұл дыбыс қазақ тіліндегі «д» мен «з» дыбыстарының үйлесімін білдіреді. Сондықтан, Хидыр термині қазақ тілінде кей өңірлерде «Қыдыр», ал кей жерлерде «Қызыр» деп аталады.

Қыдыр – Иса, Ілияс және Ыдырыспенбіргемұсылманмифологиясындағы төрт «өлместің» бірі. Ол аралдарда тұрады, әуеде ұшады, жер шарын әр кез аралайды, жыл сайын Меккеге қажылыққа барады, жұма күндері Мекке, Мәдина және Иерусалим мешіттерінде намаз оқиды. Ол теңізде жүзіп жүргендерге қамқорлық жасайды, оны арнайы дұғалар арқылы көмекке шақыруға болады: ол өртті сөндіреді, суға батқандарды құтқарады, ол ұрлықтан, жындардың айла-шарғысынан және жылан шағуынан қорғайды. Оның түсі жасыл, ол сумен берілген өсімдіктердің тіршілігін білдіреді. Әл-Хадир күнделікті исламда үлкен танымалдылыққа ие және көптеген мұсылман елдерінде оған жиі құдайлармен байланысты исламға дейінгі нанымдардың реликтерін қамтитын ғибадат орындары бар. Сопылар үшін ол уәли («әулие»), ең құрметті және құдіреттілердің бірі. Кейде Қыдыр олардың ішіндегі ең маңыздысы болып саналады [113, 262]. Осындай әртүрлі түсініктің пайда болуына Қыдыр атаның Құран Кәрімге дейінгі қасиетті (Мысалы: Тауратта) кітаптарда кездесіп, «Илия» деп тілге тиек етілуі, Ислам ғалымдары Құран мен хадиске сүйене отырып, әртүрлі көзқарастарды білдіруі және де оның тұлғасының қазақ және өзге ұлттардағы жыр-дастандарға батыр, әулие, пайғамбар ретінде енуі себеп болып отыр.

Құран Кәрімнің «Кәһф» сүресінің 60-82 аяттарында Мұса пайғамбар мен Хыдырдың оқиғасы баяндалады. Ибн Касирдің «Қисса-сул-әнбия» кітабындағы деректерге сүйенсек, Имам Бұхари риуаят еткендей, Убай ибн Каъб Абдуллаһ ибн Аббастан мынадай хабар жеткізеді: Бірде Мұса пайғамбар Бани Исраил халқына насихат айтып тұрғанда, одан «Адамдардың ішінде ең білімдісі кім?» деп сұралады. Мұса пайғамбар өзінің білімді екенін айтады. Алайда, «Алла біледі» деп қоспағандықтан, Алла Тағала оған ескертіп, былай дейді: «Екі теңіздің қосылған жерінде сенен де білімді бір адам бар». Мұса пайғамбар: «Ей, Раббым! Оны қалай таба аламын?» деп сұрағанда, Алла оған: «Себетке балық салып ал. Балықты қай жерде жоғалтсаң, сол жерден оны табасың», – деп жауап береді. Содан кейін Мұса пайғамбар жолға шығып, жас қызметкері Юшаъ ибн Нунды өзімен бірге алады. Мұса: «Екі теңіздің қосылған жеріне жеткенше тоқтамаймын, қанша уақыт жүрсем де», – дейді. Олармен бірге қуырылған балық та болады. «Екі теңіздің қосылған жері» дегенде Қызыл теңіздің қосылатын жері меңзелген. Діттеген жерге жеткенде Мұса пайғамбар ұйықтап қалады, ал Юшаъ ояу отырады. Сол сәтте балық тіріліп, себеттен секіріп теңізге түсіп, жүзіп кетеді. Юшаъ бұл жағдайды көреді, бірақ Мұса оянған соң айтуды ұмытып кетеді.

Сапарларын әрі қарай жалғастыра отырып, Мұса Юшаъға: «Азығымызды берші. Шынында, бұл сапарымызда шыдамымыз таусылды», – дейді. Юшаъ: «Көрдің бе? Балықты ұмыттым! Менің есіме шайтан салып тұрып, оны айтуға

кедергі болды. Ол таңғажайып түрде теңізге түсіп кетті,» – деп жауап береді. Мұса: «Міне, іздегеніміз сол», – деп, екеуі кері қайтады. Олар осы кезде білімді қызметшілерінің бірін тапты, сосын Хыдырды кездестіреді. Көптеген ғалымдар Хыдырды пайғамбар деп есептейді. Әл-Фарабидің «Китаб әл-Миллә уа нусус ухра» атты еңбегінде Хыдырдың «Әл-Файафи» еліне жіберілген пайғамбар ретінде сипатталғаны айтылады [135, 190].

Құранның көптеген тәпсіршілері әл-Хадирді Алланың білімі бар және оның қамқорлығындағы Алланың аты жоқ «құлдарының құлы» (18:60/59-82/81) деп атайды. «Екі теңіздің тоғысқан жерін» іздеп сапарға шыққан Мұсаға осы «Алланың құлы» кездесіп, оның даналығынан сусындау үшін онымен бірге сапарға шығуға рұқсат сұрайды. Ол келіседі, бірақ Мұсаның өз әрекетін кінәламауға шыдамы жетпейтінін ескертіп, олардың себебін сұрамау шартын қояды. Мұса бұл сынақтан өте алмайды. Олар балық аулайтын қайықпен жүзіп келе жатады, ал Мұсаның серігі оны теседі. Сосын олар кездескен баланы өлтіреді. Оларды бір ауылда нашар қабылдайды, бірақ Мұсаның серігі өз еркімен ондағы үйлердің бірінің қираған қабырғасын жөндеп береді. Мұсаның сөгістері мен сұрақтарына ашуланған серігі онымен ажырасып, оның мінез-құлқының ең жоғары даналығын, әрбір іс-әрекетінің ізгі мақсатын бұрын түсіндіреді. Ол балықшыларды одан да қорқынышты тағдырдан құтқарды: тиран патшаның қайықпен бірге тұтқынға алынуы. Ол зұлымдыққа айналуы тиіс адамды сәби кезінде өлтіріп, сол арқылы ата-анасына басқа, өнегелі ұлды дүниеге әкелуге мүмкіндік береді [113, 262]. Осы жерде жолда кездескен баланы өлтіру оқиғасы түсініксіз.

Бұл Құранның мистикалық түсіндірмесі, атап айтқанда 18-ші сүре бойынша, мистиктер Хизрді білдіретін Құдайдың «қасиетті» құлы (Абдалла) мәртебесі Мұса пайғамбардың мәртебесінен жоғары болғандықтан екендігі талқыланды. Мұса Хизрды жоғары сана деп есептеп, оның жолын іздейді. Бірақ біздің контекстімізде ерекше маңызды нәрсе: «Хадыр тек жоғары даналықты ғана емес, сонымен бірге осы хикметке сәйкес келетін және ақыл-ойдан жоғары әрекет ету тәсілін де білдіреді» [127, 42].

Әл-Хадир (Хыдыр) Құранда айтылмаған, бірақ түсіндірушілердің барлығы дерлік оны «Алланың құлы» – Мұса пайғамбарға хикмет үйреткен Құран кейіпкері деп атайды [18, 59-81]. Мұсылмандық дәстүр бойынша Хадирдің басты қасиеті – бұл өмірде өлімді көрмей, қиямет күнін күту.

Бұл тұрғыда Құранда қайта-қайта айтылған, пайғамбарлардың бірі болған өлмес Ілияспен Хадыр бейнесінің қосылуы орын алған (6:85; 37:123). Ілияс – мұсылман мифологиясындағы Інжілдегі Илияға сәйкес келетін кейіпкер. Құранда ол Зәкәрия, Жәһия және Исаның қасында тақуалар қатарынан аталады (6:85) және елші ретінде белгіленеді. Көбінесе Хизр мен Ілияс бір адам болып есептеледі (Хизир-Ілияс) [114, 51].

Мұсылмандық дәстүрде Ілиясты Алла тағала өлмейтін етіп жаратқанына ерекше көңіл бөлетін Інжіл дәстүріне қайшы келетін сюжеттер дамыды. Ілияс пен Хадирдің атрибуты ретінде өлместік бұл кейіпкерлерді табиғаттан тыс жаратылыстар дәрежесіне көтереді, іс жүзінде төтенше жағдайларда адамдарға

қамқорлық жасауға қабілетті қамқоршы рухтар. Оның үстіне, егер Хадир теңізшілердің қамқоршысы болып саналса, Ілияс құрлықта жүргендердің қамқоршысы және оған шөлге билік берілген [9, 19]. Ислам мистицизмінде Қыдырдың орны ерекше. Бұл Йемендік пайғамбардың замандастарының бірі Увайс әл-Қарани, «Увайсидің» атымен аталған сопылардың тікелей берілетін рухани білімді мұра ету дәстүрімен байланысты. Дәстүрдің мәні адамның білімін тікелей Алладан немесе Оның жіберген періштеден сезінуіне, физикалық өлгеннен кейін жәннатта пайда болуына және алған білімін тірілерге жеткізе алатындығына байланысты. Марқұмның рухынан осындай білім алған адам «увайси» деп аталады. Увайси дәстүріне аңызға айналған «әулие» әл-Хадир немесе Хизр да кіреді. Ол да өз заманындағы Мұхаммед пайғамбар сияқты Құдай туралы білімді тікелей Жаратушыдан мұра етті, содан бері Хизр рухы оны кейін Увайсиге айналған мұсылман мистиктеріне үйретіп келеді [126, 50-52].

Екінші анықтамаға сәйкес, ол – мифтік кейіпкер. Түркі халықтарының мифологиясында Қыдыр бейнесінің мәні ислам дініне дейінгі және кейінгі уақыттарда қалыптасқан екі діни-фольклорлық дәстүр концепциясын білдіреді.

Таяу Шығыстың көптеген елдерінде кең таралған дәстүрлер мен әл-Хыдыр культі бар, олар көбінесе Ілияс пайғамбармен (кейбір дереккөздерде Енох, Елиша немесе Еремиямен сирек кездеседі). Көбінесе ол тікелей қос есіммен аталады – Хыдыр-Ілияс, қазіргі халықтық трансляцияда (түріктер, парсылар, арабтардың өздерімен бірге күрдтер) – Хидрильяс, Хидиляз. Араб авторлары кейде әл-Хыдыр мен Ілиястың тұлғасын анықтау мүмкін еместігін көрсетеді (мысалы, «әл-Хадир... парсыдан туған, ал Ильяс Бени Исраилден...») . Алайда, мұны араб ғалымдары танымал нұсқаға қарсы айтатынын атап өткен жөн. Ілияс пен Хыдырдың жазба фольклорлық дәстүрлер деңгейіндегі параллелизмі әдетте Ілияс пен раввин Иса бен Леви туралы мидрашиялық аңыз бен Мұсаның Құран хикаясы мен көптеген тәпсірлер анықтайтын әл-Хыдыр мен Алланың белгілі бір құлы арасындағы айқын ұқсастыққа байланысты атап өтіледі [134, 89].

Хыдыр – ирандық діни эпостың жартылай мифтік қаһарманы. Хыдыр туралы аңыздардың тарихи негізін түсіну мүмкін емес, өйткені оның өмірінің мерзімі Зороастрдікі сияқты анық емес. Кейбір аңыздар Қыдырды Ескендір Зұлқарнайынмен байланыстырады, ол парсы эпосында (мысалы, Фирдоусидің «Шах-Намасында») Ескендір атымен маңызды рөл атқарады. Басқа біреулердің айтуынша, ол арабтарды Иранннан қуып шығуымен аты шыққан парсы патшасы Феридунның замандасы. Діни тұрғыдан алғанда, Хызыр (Хыдыр) моральдық қағидалардың тасымалдаушысы болып көрінеді; ол адамдарды ізгілік жолында қолдап, бағыттайды. Сондықтан да болар, теңізшілер оны кеме қатынасының қамқоршысы ретінде көріп, ерекше құрмет көрсетеді. Ол мәңгілік, ешқашан өшпейтін жастықпен бірге аталады. Парсыда исламның таралуымен оның есімі жойылған жоқ; мұсылмандар арасында ол Хизр деген атпен танымал. Семиттік атауына қарамастан, адамдарды зұлымдықтан қорғаушы, қара күштерге қарсы күресуші ретіндегі Хыдыр бейнесі бізді бұл құдайдың арийлік текті деп болжауға мәжбүр етеді, оның дуалистік сипатына көбірек сәйкес келеді [112,

195]. Хазир-Ілияс (Ілияс) немесе Хазыр ата антропоморфтық жаратылыс, ақ немесе жасыл киім киген, таяғы бар қарт адам ретінде бейнеленген. Хазир-Ілияс, Қазыр ата түсінде көрініп, болашақты болжайтын немесе саяхатшыға көрініп, тура жолды көрсете алатын. Кейде ол ит (кучук) немесе ақ мысық бейнесін алады. Оның бейнесі екі жақты: ол қатты және денесіз, көрінетін және көрінбейтін. Қалай десек те, адамдарға мейірімді рух. Біреу ақ мысықты, итті кездестірсе немесе біреу Қазыр атаға ұқсас ақ киімді адам көрсе, бұл жақсы нышан. Оны үйде көру - қолайлы белгі, үй иелеріне деген жақсылық туралы жаңалық. Қазыр ата жиі ит кейпінде көрінетіндіктен, әрбір белгісіз итке тамақ беру керек [114, 50].

Хазир-Ілиястың функцияларына жолда көмек көрсету ғана емес, сонымен қатар суға батып бара жатқан адамдарды құтқару кіреді. Судың иесі (Су Иясе) кейде «Су Ілияс» деп те аталады [114, 50]. Үндістанда Қожа Хидр (Хыдыр) деген атпен өзен сулары мен құдықтардың рухы құрметтеледі. Кейбір халықтар оны «теңізде саяхат жасаушылардың қорғаушысы» ретінде таныса, үнділер оны «су иесі» деп атайды. Сонымен қатар, кейбір халықтар оны «өрттен, су тасқынынан, ұрлықтан және жылан шағуынан қорғайтын ұлы» деп санайды.

Хизрдың су элементімен байланысын термездік сопы Мұхаммед ибн Әлидің өмірбаянындағы өте қызықты эпизод растайды. Ол Хизрға ағын су апарып береді деп Амудариядағы шығармаларын ағызып жібереді [121, 116]. Бір аңыздарда ол қазына жөнделген қабырғаға тығылып, оны кейіннен Алланың қалауымен жетілген жетімдер тауып алуы үшін сол жерде сақтау керек болды. Бұл әңгіме екі ортақ сюжетті біріктіреді. Біреуі – ең ежелгі Таяу Шығыс мифологиясына (Гильгамеш) және одан әрі Ескендір романсына баратын «тірі суды іздеу» саяхаты. Екіншісі – әлемдік фольклорда көптеген параллельдері бар «теодизм» типіндегі аңыз. Ескендір романының араб және парсы тілдеріндегі әртүрлі нұсқаларында әл-Хадир Александр Зул-Қарнайнның «тірі суды» алу жолындағы көмекшісі және серігі ретінде көрінеді. Дәл осы қайнар көзді тауып, одан өлместік алады. Орта Азия мен Еділ бойындағы түркілер мен басқа халықтардың арасында екі атау қосылды - Хизр-Ілияс. Әл-Хадирдің мұсылмандық бейнесі - мұсылман мәдениетінің ежелгі мифологиялық тұлғалардың бейнелерін қалай сақтап, қайта өңдейтінінің ең жарқын мысалдарының бірі [113, 262].

Мифологиялық жүйеге наным-сенімдердің тұйық бөлімі немесе ертегілерден белгілі фольклорлық кейіпкерлер жүйесі ретіндегі дәстүрлі көзқарас қазіргі уақытта жеткіліксіз болып көрінеді, Өйткені ол мифологиялық кейіпкерлердің салт-магиялық, тұрмыстық және әдет-ғұрып тәжірибесімен байланысын ашпайды. Халықтық демонологияны көп құрамды жүйе ретінде қарастыру, оның ішінде кейіпкерлер қатары ғана емес, сонымен бірге «төменгі» мифология саласына байланысты негізгі мотивтер мен сюжеттердің бүкіл ауқымы мифологиялық мәтін ұғымымен байланысты.

Мифологиялық мәтін деп күнделікті, жартылай ғұрыптық және әдет-ғұрыптық сөйлеудің әртүрлі формаларында қызмет ететін, демонологиялық

құбылыстар туралы ақпаратты қамтитын және белгілі бір тақырыптық, тілдік және ситуациялық формаларда қайталанатын мәтінді айтамыз [131, 150].

Мифологияның кейіпкерлерін (эпикалық әңгімелер, ертегілер, дәстүрлер мен аңыздар) зерттеу кезінде дәстүрлі түрде қолданылатын фольклорлық материалдан басқа, зерттеу барысында әртүрлі «кіші» фольклорлық формаларды, сондай-ақ салт-дәстүр деректерін ескеру қажет сияқты. Осындай кең ауқымды дереккөздердің тартылуы мифологиялық образдар жүйесінің кеңеюіне, мифологиялық статусы аз бейнелердің демонологиялық жүйеге енуіне, сонымен қатар мифологиялық сипатқа ие белгілер мен функциялар жүйесін ашуға көмектеседі [132, 779].

Бұл тәсілмен әр түрлі жергілікті дәстүрлерде түрлі атаулар мен функциялар жиынтығы болуы мүмкін мифологиялық кейіпкерді салыстырмалы сипаттау мәселесі де басқаша көрінеді. Бұл мәселені шешу үшін әртүрлі жергілікті дәстүрлер бойынша жеткілікті толық материалмен қамтамасыз етіліп, осындай салыстыру әдістемесін әзірлеу қажет. Ғылыми орталықтардың жинақтары мен кітапханаларында бар, фольклор бойынша жинақтар мен зерттеулерде жарияланған татарлардың халықтық демонологиясы туралы мифологиялық мәтіндер бүгінгі күні өте жеткіліксіз, өйткені олар бір мифологиялық кейіпкерді салыстырмалы түрде зерттеуге мүмкіндік бермейді [133, 40–44].

Көптеген мұсылман елдерінде Хадир өрттен, су тасқынынан және ұрлықтан, жылан мен шаян шағудан қорғаушы, суға батқан адамдарды құтқарушы және т.б. [122, 379-380]. Қазан татарларының фольклорында әулие хезрати («қожа») Хозур мен хезрати Ильяс туралы айтылады. Сонымен бірге, Еділ бойындағы татарлардың танымал нанымдарында күн күркіреуі «пайғамбар» Хизр-Ілияспен байланыстырылады [124, 199-200]. Орталық Азияда егіншілік рәсімдері барлық жерде Әулие Хизрмен (Хазрати Хизр) байланысты, ал кейіпкердің өзі молшылық беруші болып саналды. Мұнда ол көзімен көргендерге молшылық пен бақыт сыйлап, тақуа қарт кейпінде көрінеді. Хизр (Қыдыр) жиналған дәнге қарасын немесе қолымен ұстасын деп, бастырылған астықтың үстіне саз балшық қоятын ырым болған, бұл егінді көбейту керек деген сөз еді [125, 22].

Хизр-Ілияс қайыршы кейпіне еніп, садақа берілмесе, үйге пәле әкеледі. Сондықтан қателеспес үшін барлық қайыршыларға садақа беру керек деп есептейді. Хазир-Ілиястың түс схемасы қызықты. Көбінесе Хазир-Ілияс, жоғарыда айтылғандай, ақ киімді, ақ сақалды немесе ақ ит немесе мысық кейпінде пайда болады. Сонымен қатар, бұл кейіпкер жасыл түсті бейнелейтін аңыздар болды. Сондықтан ол жиі жасыл халатпен сипатталды. Ақ түстің (ақ) оң символизмі мүлдем жоққа шығарылмайды. Бұл сөз түсті білдірумен қатар «таза, ақиқат, дұрыс» деген мағынада да жұмсалады [116, 20]. Ақ сөзінің таңбалылығы түркі тілдерінің барлығында дерлік бірдей [117, 170-171].

Сондай-ақ, сүт немесе сүт өнімдерінің Хазир-Ілиясқа үндеу ретінде сыйлық ретінде пайдаланылғанына назар аударайық. Осыған байланысты моңғолдардың ізгілік нышаны бар сүт өнімдерін (сүзбе, ірімшік) сый ретінде

пайдаланғаны қызығушылық тудырмайды [118, 108]. Осы ақ, таза рәміздік аясында Хазір-Ілиясқа бет бұру сыйының бір бөлігі болып табылатын сүт өнімдері де қарастырылуы керек сияқты.

Татарларда Хазир-Ілияс адамдарға көмектесетін жақсы рух болды. Хазир-Ілияс үй жануарларына да қамқор болған. Малдың рухы Хазир-Ілияс болды. Ол алаңқайдың оң жақ бұрышына отырып, өзі сүйген аттардың шашын өріп алды. Жылқы өліп қалса, қожайындары қарт әйелдерге садақа беріп, малдың болашақ саулығын Хазир-Ілиясқа тілейді [120, 506]. Хазир-Ілияс өлген жылқының жанын өзіне алып, жаңа туған малға береді. Малды жайлауға көктемгі айдау кезінде Хазир-Ілиясқа арнайы хабарласқан. Мал иелерінің өзі емес, егде жастағы әйелдер садақаға әдетте қаймақ, сүт әкеліп береді; Көктемде аттың құйрығы мен жалын кесу алдында дәл осылай жасаған. Бұл күндері ұжымдық дұға-ас – Хотым Куча беріледі. Рәсімде Хазир-Ілиясқа: «Хасыр отаға боғышлағаны хотым қоча» («Хазир ата, [біз] саған бір шоқ Хотым дайындадық») деген сөздер айтылады. Омбы облысы, Усть-Ишим ауданы, Ебаргүл ауылында үй шаруасындағы әйелдер сиыр сауар алдында Хазыр-Ілиясқа жүгінетін болған. Орман иесіне сәттілік әкелсін деп орманға кірер алдында мына сөздер айтылған:

Татарша:
Касыр Отагу
Парышлу
Котым куца
Аудармасы:
Хазыр атаға
Пайдалы
Хотум Куча ас әзірлейміз [114, 50].

Үлкен Тебенді ауылында бізге мынадай дидактикалық оқиғаны айтты: «Менің анама Хазир-Ілияс ақ сақалды, басына бөрік киген, етік (омы) киген, жолдың жанында отырған кәдімгі кішкентай қарт сияқты көрінді. Анам оны аяп, үйге кіргізді, ол шай ішіп, анасының қартайғанда бәрінен де жақсы болатынын айтты. Анасы оны шығарып салуға барған еді, бірақ оның ізі жоқ еді, ал анам қартайғанда өзі қалаған жерінде жерленді». Тағы бір жерде Хазир-Ілияс саяхатшыларға қамқорлық жасайды. Оның есімі арнайы юл (жол)-қайыр рәсімінде оқылатын дұғаға кіреді. Ол жолға шығар алдында өткізіліп, садақа зекет тарату мен арнайы намаз оқудан тұрады [115, 141-142]. Кейбір жерлерде олар жолда болатын қауіп-қатерден аулақ болу үшін Хазир-Ілиясты есте сақтау керек. Ол пайда болады және жаман нәрселердің алдын алады деп айтады. Ол қос кейіпте көрінуі мүмкін: Хазир - жолда көмекші және Ілияс - судағы көмекші. Кетер алдында айтылатын ортақ сөз бар: «Хазир-Ілияс юлдаш булсын» («Хазир-Ілияс, жолдас болсын») [114, 50]. Хазир-Ілияс үйге қамқорлық жасап, тазалықты сақтайды. Егер үй жиналмаған болса, онда Хазир-Ілияс немқұрайлы иелеріне біраз жаза қолдануы мүмкін. Сондықтан тазалық бейсенбі (пейшамбе) және жұма (юмо) күндерінен басқа күн сайын жасалуы

керек, әдетте жалпы тазалау сәрсенбіде (чошамбе) жасалады. Хазир-Ілияс құрметтемеушілік үшін жазалауы мүмкін [114, 51].

Әдетте ақ құс кейпіндегі Қызырдың пайда болуы әрқашан дерлік сопылық бауырластықтардың даму тарихында да, жеке тұлғаның рухани дамуындағы маңызды сәттермен байланысты, өйткені оның үйреткені мен нұсқаулары әлі күнге кез келген қосымша негіздеме талап етпейді. Қызыр (Хизр) есімін жаңашылдық (бидәт) деп айыптамай, дәстүрден ауытқуды ақтау немесе оған жаңа элемент енгізу үшін қолдануға болады. Хазир-Ілиястың прототиптері әл-Хадир (әл-Хыдыр, Хизр, т.б.) – ауызша дәстүрдегі және мұсылмандық (көбінесе мистикалық) кітап дәстүріндегі ортақ образ, ал Ілияс – әйгілі құран кейіпкері. Барлық дерлік мұсылман халықтарының аңыздарында, сондай-ақ түркі тілдес ортада белгілі болған Хазир «ата – әке» атағын алады. Зерттеушілердің пікірінше, әл-Хадир (Хызр) есімі исламға дейінгі мифологиялық кейіпкердің күрделі бейнесін жасырады. Ол әртүрлі дәуірлер мен халықтардың аңыздарын біріктіреді: Вавилондық Гильгамештен ескі өсиет Енох пен Ілиясқа дейін (Құрандағы Ілияс). Сірә, бұл кейіпкер түс, сан және т.б. символизм арқылы көрінетін барлық алуан түрлілігімен табиғаттың ұжымдық бейнесін білдіреді. Аңыздарда Хизр көбіне қарт кейпінде кезбелер мен ізіне ерушілерге көрініп, оларды сынақтан өткізіп, тура жолға салған [119, 902-905].

Ыстамбұлда 23 сәуірде ең қуанышты халық мерекелерінің бірі – Хидрелез күні (Хызыр Ілияс) аталып өтеді. Бұл оқиғаның жарқын сипаттамасын В.А.Гордлевский берді. Оның айтуынша, Хизир культі Анадолы Түркиясының шекарасынан шығып, басқа аймақтарға да тараған. Қырымда, атап айтқанда, 23 сәуірде қайықтар теңізге түсіріледі. Бұл Хызырдың саяхатшыларға қамқорлығын айқын көрсетеді. Суға түсу рәсіміне қойшы да, имам да қатар жағаға келеді. Алдымен біріншісі, сосын екіншісі теңізге құм лақтырады. Түркияның өзінде Хидреллез күні қоғамның әлеуметтік және саяси өмірінде үлкен рөл атқарады: бұл күні уақытша жұмысшылар жалданып, құрлықтағы әскерлер дайындыққа келтіріледі, флот алғаш рет теңізге шығып, оған дейін суды қасиетті ету рәсімі өтеді [114, 52]. Сонымен қатар, Ыстамбұлдағы Нақшбанди тариқатының өкілдері 23 сәуірде Юшаның бейіті басына барып, дұға оқиды. Сол жерде екі теңіздің түйіскен жерінде, аңыз бойынша, Хызыр мен Ілияс пайғамбарлар жылда кездесіп, жер шарын толассыз аралап жүреді-міс. Ал Түркиядағы түркі тайпаларының бірі – жаржарлар арасында Хызыр Ілияс күні үй жинап болған соң, «тірі судың» ақсақалын көремін деп суға бару әдеті болған. (түрікше: «Хызыры су басында бұларым»- қазақша: Қызырды су басынан табайық) [123, 392].

Мистикалық дәстүрде Хадыр немесе Хыдыр адамды жоғары дәрежеге көтере алатын өлмес уағызшы ретінде қарастырылады [128, 97-100].

Сонымен бірге, өлмейтін Хыдыр ескі еуропалық және Таяу Шығыс фольклорындағы әйгілі Жасыл адам – мистикаға өзінің көрінетін бейнесінде физикалық түрде көрінуі мүмкін немесе көзге көрінбейтін «Чалам ал-ғайб» әлемінен нұсқауларын жібере алады [129, 128].

Сібірлік Хазир-Ілияс бейнесі синкреттік. Еуропа мен Азияның фольклорлық кейіпкерлерімен айқын ұқсастыққа ие бола отырып, ол исламдағы мистикалық дәстүрмен де байланысты. Киелі орындар мен жерлеулердің мистикалық культінің элементтерін атап өтуге болады - сопылықтағы «әулие» және Сібір татарлары арасындағы «әулиелер». Орталық Азиядағы әулиелер культін зерттеушілердің бірі атап өткендей, «мұсылман әулиелері культіне үстірт талдау жасағанның өзінде назар аударатын бірінші нәрсе – оның сопылықпен байланысы. Оның аясында ерекше киелілік ұғымы жаратылған, соған сәйкес әулиелер (уәли немесе әулие) Құдайға жақын адамдар» [130, 129].

Осы деректердің барлығын пайдалану Сібірлік Хазыр-Ілияс бейнесінің таңғажайып күрделілігі, көп дауыстылығы, көп түсті (сөздің тура мағынасында, түс гаммасын ескере отырып) сезімін тудырады. Оның Сібір тайгасының шалғайдағы, негізгі ислам орталықтарынан тым шалғайда сақталғанына таң қалуға болады.

Қарастырылып отырған идеялардың Ертіс ойпатының түркітілдес халқының мифологиясы мен культ тәжірибесінде пайда болуы, сөзсіз, халықтық ислам, негізінен Орталық пен Батыс Азия және Еділ-Жайық мәдени дәстүрлерінің әсерімен байланысты, бұл өз кезегінде исламның таралуының бастамасы болды. Сонымен қатар, исламның «танымал» шеткі бөлігінде, соның ішінде мәдени мегаполистің өзінде болған ислам аспектілері сырттан еніп және жергілікті трансформацияға ұшырағаны анық.

Бұл, ең алдымен, исламдағы әулиелер культіне қатысты, ол ресми догманың бөлігі болып табылмайды, бірақ культ практикасы мен сенімнің «халық» нұсқасында өте анық көрсетілген. Біздің материалдарымызда мұсылман әулиелерімен байланысты кейіпкерлердің берілгені кездейсоқ емес. Негізінде, «халықтық ислам» терминімен белгіленуі тиіс өзегіндегі синкретикалық ерекше діни кешеннің қалыптасуы туралы айтуға болады. Материалдар Сібірді исламдандыру Орта Азия мен Еділ бойы аймақтарында исламның таралу процестерінен бөлек болмағанын көрсетеді. Осы аумақтардың барлығында бұл процестерде ең маңызды рөлді ұқсас діни идеяларды насихаттайтын сол дерлік сопылық қоғамдар атқарды. Егер бұрын Сібірге қатысты бұл туралы өте сенімсіз дәлелдерге сүйене отырып, жорамалмен ғана айтуға болатын болса, енді бұл тұжырымды сопылықтың маңызды жәдігерлері сақталған этнографиялық материалдар растайды. Осы жағдайлардың барлығы Еуразияның исламдық діни мәдениетінің жалпы контекстінде Сібір мұсылмандарының синкреттік діни дүниетанымын шұғыл түрде қарастыруды қажет етеді [114, 54].

Қорыта келгенде, Құрандағы Мұса мен Хыдыр туралы оқиғадан көретініміздей, Алла Тағала жақсы, иманды ата-аналарға тікелей қамқорлық жасайды. Оларға жақсы ұрпақ беріп, балаларының қазынасын қорғап, тіпті кедей балықшылардың да жағдайын жасайды. Бұл істердің бәрі және оны орындауды Хыдырға (Қыдыр атаға) тапсырады. Хыдырдың білімі Алладан берілген ерекше, жасырын білім. Мұндай білім тек пайғамбарларға ғана беріледі. Қыдыр ата туралы аңыздар біздің жерге келгенше жергілікті наным-

сенімдермен араласып, кейіннен көріпкел немесе әулие ретінде қабылданған болуы мүмкін. Мұса мен Хыдырдың Құрандағы оқиғасы өте танымал. Құран аяттарына сүйенсек, Хыдыр өз бетінше ешнәрсе істемеген, «Мұны мен өздігімнен істемедім» деген. Ол Алланың ең білімді құлдарының бірі және жақсылық жасаушы. Алайда, оның әулие, көріпкел немесе жан мен тән сыйлаушы сияқты сипаттары жоқ. «Әулие» сөзі араб тілінде «достар» дегенді білдіреді, сондықтан бір адамға «әулие» деп қолдану дұрыс емес. Ал болашақты тек Алла ғана біледі, тіпті пайғамбарлар да білмеген деген түсінікке сай келеді. Жан мен тән сыйлаушы да – сол Жаратушы.

Жоғарыдағы салыстырмалы деректерден кейін біздің далалық зерттеу барысында жазылған ой-пікірлерімізде Хазир-Ілияс образының халықтық мұсылмандық дәстүрге сәйкес келетіндігіне және Батыс, Орталық Азияда, сонымен қатар Еділ аймағы елдерінде даусыз ұқсастықтары бар екеніне күмән келтіруге негіз жоқ деп есептейміз. Қыдыр ата образы шығыс халықтарының бәріне ортақ. Ең алдымен, ортақ функционалдық игілікке әкелетін бір кейіпкердегі Хазир мен Ілиястың сәйкестендірілуін атап өту керек. Ол өлместіктегі мәңгілікпен, көріну мен көрінбеушілік қасиетімен және өзіне тән түстік символизммен сипатталады. Бұл кейіпкердің су элементімен байланысы ерекше маңызға ие және бұл жерде Азиядағы халықтық исламмен ұқсастықтар айқын көрінеді. Сібірлік Хазир-Ілияс осы кейіпкер туралы жалпы исламдық, әсіресе Орталық және Батыс Азиялық идеялардың бір бөлігі болса керек.

Қазақ әдебиетінің жырларында Қыдыр ата, Қызыр ата және Ілияс есімдері ерекше кейіпкерлер ретінде белгілі. Мысалы, «Ғайып-Ерен, қырық шілтен қолдасын, Қыдыр-Ілияс болсын сенің жолдасың!» немесе «Қызыр-Ілияс жар болып, Қыдыр ата қолдасын» деген бата жолдарында осы тұлғалардың маңызы аңғарылады. Бұл тұрғыда «Қыдыр» мен «Қызыр» (Хадир, Хидр, Хизр) бейнелері әртүрлі мифологиялық негіздерден пайда болып, уақыт өте келе, олардың есімдерінің синонимдік ұқсастығы мен мифтік қасиеттерінің ортақтығының арқасында бір ортақ образ ретінде қабылданатыны анықталды. Қазақтарда Қыдыр (Қызыр) ата Наурыз мейрамында, яғни Ұлыстың ұлы күні, пайда болады. Қазақ әдебиетінде кездесетін жыр мәтіндерінде Қыдыр ата, Қызыр ата және Ілияс есімдері әрқайсысы өзіндік ерекше кейіпкерлер ретінде айқындалады. «Қызыр ата, қырық шілтен; Қыдыр мен Ілияс; олар саған жолдас болсын» немесе «Қызыр мен Ілияс жар болып, Қыдыр ата қолдасын» деп аталатын жолдарда осы тұлғалардың маңызы көрсетіледі. Бұл ретте «Қыдыр» мен «Қызыр» (Хадир, Хидр, Хизр) бейнелері әртүрлі мифологиялық негіздерден туындап, уақыт өте келе, олардың аттарының синонимдік ұқсастығы мен мифтік сипаттарының ортақтығы салдарынан бір ортақ бейне ретінде қабылданатынына қорытынды жасауға болады. Қазақ халқында Қыдыр (Қызыр) ата Наурыз мейрамында, яғни Ұлыстың ұлы күні, келеді.

Демек бұл ата-бабамыздан келе жатқан мейрам болғандықтан ислам дініне де қайшы болып тұрған жоқ. Әр отбасы сол күні Қыдыр атаның келуін күтеді, үйдің ішін және сыртқы ауласын тазалап, ағаш егіп, өсімдіктерге су құйып дайындалады. Мұсылман қауымы осындай үйлерге Қыдыр атаның түнегенін

немесе бата бергенін есептейді. «Қыдыр қонған» немесе «Қыдыр дарыған» деген терминдер осыдан туындаған. Ал Құран аяттары мен хадистерге қарағанда, Қыдыр атаның қазіргі таңда тірі болып, үйлерді аралап жүргеніне нақты дәлелдер жоқ. Бұл тек аңыздар мен халық аузындағы әңгімелер десек те, Наурыз мейрамында Қыдыр атаны күтетіндер әлі де бар.

Қыдыр ата ұғымы қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымында, фольклорында және ислам дінімен астасқан наным-сенімдерінде береке, ырыс, жақсылықтың нышаны ретінде ел санасында сақталған киелі тұлға. Осы образ арқылы қазақ халқы өмірлік құндылықтар: жақсылық жасау, кісіге көмектесу, пейілдің кең болуы сияқты ұстанымдарды ұрпақ санасына үнемі сіңіріп отырған. Қыдыр атаны халықтың ырыс-берекеге, жақсылық пен ізгілікке сенімінің рухани бейнесі деуге болады.

3 ДІНИ ҚИССА-ДАСТАНДАРДЫҢ ҚАЗАҚ ӘДЕБИЕТІНЕ ТИГІЗГЕН ӘСЕРІ

3.1 Құрандағы діни образдар: Ескендір, Жүсіп-Зылиха

Ескендір Зұлқарнайын туралы аңыздар мен әңгімелер Құраннан бұрынғы кітаптарда жазылған, атап айтқанда Інжілде де бар екені анықталды. «Агада: Талмұт пен Мидраштың сөздері, әңгімелері және құпиялары» деп аталатын еңбекте Александр Македонский туралы белгілі бір оқиға баяндалғанын академик С.Қасқабасов та тілге тиек етті. Мұнда Александр Македонский бір жорықтан қайтып келе жатып, түстену үшін бұлақтың басына тоқтайды. Оған берілген тұздалған макрель балығын патша бұлақ суына малып алғанда, балықтың хош иісі аңқып шыға келеді.

Көп кітаптарда сөз болатын Ескендір Зұлқарнайын немесе III Александр (латынша: Alexander III Magnus) біздің заманымызға дейінгі 356-323 жылдар аралығында өмір сүрген Аргеадтар әулетіне жататын бірегей қолбасшылардың бірі. 336 жылдан бастап Ескендір Ежелгі Македонияның патшасы және әлемдік державаның жетекшісі болды. Исламдағы Зұл-қарнайын деген ат Құран Кәрімде аталатын ұлы императордың лақап есімі. Ескендірді Еуропа ақындары мен шығыс әдебиетінің шайырлары Фирдоуси, Низами, Науаи, Жәми өз шығармаларында мадақтаған. Ал Абай «Ескендір» поэмасында ешбір ескі үлгіні негізге алмай, өз стилін қалыптастырды. Ақын Ескендірдің өмірі мен тағдырына қатысты нақты деректерді келтіре отырып, оның әлемді жаулап алу мақсатындағы шабуылдық саясатын сынға алады [174-176].

Жоғарыда сөз болған балық оқиғасы Абайдың «Ескендір» поэмасында былай деп баяндалады:

Кепкен балықты келтіртті сонда тұрып,
Сол суға балықты алды бір жудырып.
Исі, дәмі өзгеше болып кетті,
Таң қалды мұның бәрін суға жорып [25, 184].

Оқиға бұдан кейін басқаша өрбиді. Александр Македонский бұлақтың бастауы жұмақтан келеді дейді. Сосын бұлақ суына бет-жүзін жуып, Александр соны бойлай жоғары көтеріліп, жұмақтың қақпасына дейін жетеді.

- Қақпаны ашыңдар! — деп бұйырады.

- Бұл — Құдай қақпасы, оған тек әулиелер ғана кіре алады, — деген жауап естіледі.

- Алайда мен патшамын, аты әлемге мәшһүр, — деп Александр, — маған ескерткіш ретінде бір нәрсе беріңдер [26, 171] - дейді. Христиандардың қасиетті кітабы Інжілде баяндалатын бұл оқиғаны Абай өзінің «Ескендір» поэмасында дәл суреттеген:

Долдықпен хан Ескендір ашуланды,
Ашуланып қақпаға жетіп барды.
Қақпаны дүбірлетіп қағып-қағып,
- Қақпаңды аш! - деп барынша айғай салды.
Қақпаның ар жағынан біреу келді,

Күзетшісі сол екен, дыбыс берді.

- Қақпаны саған ашар рұқсат жоқ,

Бұл - Құдайға бастайтын қақпа, - деді [25, 185].

Содан кейін оған бас сүйек беріледі. Өз патшалығына келген Александр таразының бір басына «құбасты» қойып, екінші басына өзіне тиесілі барлық алтын-күмістерін қояды. Сүйек басып кете береді. «Мұның сыры неде?» — деп құпияны аша алмаған Александр данышпандарға жүгінуге мәжбүр болады. «Бұл сүйек — көзі тоймас ашкөз адамның көз шарасы екен» дейді данышпандар. Александр «Мұны немен дәлелдейсіздер?» деп сұрайды. Оған «бір уыс топырақ алып, сүйекке салыңыз» [26, 172] - дейді.

Осы сюжетті Абайдың «Ескендір» поэмасынан да кездестіруге болады. Жалпы бұл әлем әдебиетінде кеңінен таралған сюжет саналады. Інжілде «данышпандар» деп берілсе, Абай Ескендірді әлемнің тұңғыш философы Аристотелге жүгіндіреді [171-173]:

Аристотель хакімге патша келді:

- Мына сүйек қазынаның бәрін жеңді.

Бұл сүйекті басарлық, нәрсе бар ма?

Ақылыңнан ойланып тапшы! - деді [25, 187].

Әлемнің бірінші ұстазы Аристотель ұзақ ойланды. Ол бұл сұрақтың жауабын таба алмай әуреге түсті. Сол сәтте:

Хакім жерден топырақ алып барды,

Бір уыстап сүйекке шаша салды.

Ана басы сылқ етіп жерге түсіп,

Сүйек басы жоғары шығып қалды [25, 187].

Ежелден бері тартысқа айналған тақырыптың бірі – осы Ескендірді Александр Македонский деп атап көрсету ислам тарихшылары мен әдебиетшілері арасында кеңінен қабылданған пікір. Бұл көзқарас кейіннен аңыздар мен әңгімелерге негіз болды. Ескендір образы шығыс халықтарының жыр-дастандарында маңызды рөл атқарды. Науаи мен Низамидің шығармаларында бұл бейненің орын алуы ерекше айқын көрінеді. Танымал ғалым Е.Э. Бертельстің пікірінше, Ескендір туралы алғашқы аңыздар мен әңгімелер оның өз сарбаздары тарапынан таралған [27, 239]. Абайдың «Ескендір» поэмасында патшаның әскер жиып, айналасындағы елдерді түгел жаулап алғаны суреттеледі. Оның жауларын «дарияның суындай қан ағызған» қатігездігі, басып алған елдердің бәрін «бодан қылғаны» айтылады:

Сұмдықпен әскер жиып қаруланды,

Жақын жерге жау алып, тұра аттанды.

Көп елді күтінбеген қырды, жойды,

Ханды өлтіріп, қаласын тартып алды.

Жазасыз жақын жердің бәрін шапты,

Дарияның суындай қандар ақты.

Шапқан елдің бәрін де бодан қылып,

Хүкіметпен қолына тартып апты [25, 183].

Поэманың негізгі кейіпкері Ескендір шығармадағы оқиғалардың бел ортасында жүреді, барлық оқиға үнемі оның айналасында өрбиді. Ал осы Ескендірдің атымен тікелей байланысты Зұлқарнайын – араб тілінде «екі мүйізді» деген мағынаны білдіреді. Ислам дінінде Зұлқарнайын есімі туралы түрлі пікірлер бар: ол Рум мен Парсы империясын басқарған, жердің батысы мен шығысын меңгерген, тіпті оның басында екі мүйіз болғанына қатысты аңыздар да кездеседі. Зұлқарнайынның аты Құран Кәрімнің «Kahф» сүресінде үш рет кездеседі. Олардың бірі - осы сүренің 83-аятында: (Мұхаммед) олар сенен Зұлқарнайын туралы сұрайды: «Мен сендерге оның тарихын баяндап берейін» делінген [22, 302]. Поэмада аңыз сюжеті сақталғанмен, ақын оны өмір шындығына жақындатып, реалистік негізде баяндайды. Уақиға әділдік пен жауыздықтың бетпе-бет кездесуіне түйіседі де, кейіпкерлердің мінез-құлқы, іс-әрекеті біртіндеп ашылады:

Ескендір елде алмаған хан қоймады,
Алған сайын көңілі бір тоймады.
Араны барған сайын қатты ашылып,
Жердің жүзін алуға ой ойлады.
Қанішер қаһарлы хан ашуы көп,
Атағынан қорқады жұрт қайғы жеп.
Сол күнде қошеметші айтады екен,
Ханның ханы, патшаның патшасы деп [25, 184-185].

Біз сөз етіп отырған Ескендір патшаның мүйізі бары туралы аңыздар шығыста өте танымал. Ол мүйізін жасыру үшін шашын алған адамдарды өлтіре беретін болыпты. Бірақ, соңында бір шаштараз аман қалады. Ол Ескендірдің мүйізі барын құдықтың ішіне дауыстап хабарлайды. Сол құдықта қамыс өсіп, одан бір қойшы сыбызғы жасап, оны ойнау арқылы Ескендірдің мүйізінің бары туралы хабар барша жұртқа мәлім болады. Ғалым Сейіт Қасқабасовтың айтуы бойынша, бұл оқиғаның түп-тамыры ертедегі грек мифіндегі Мидас патшасына байланысты, оның да есек құлағы бар еді дейді. Дегенмен, Мидас патша құлағын жасырып жүрсе де, сыбызғы оның құпиясын жұртқа жария етіп қойыпты [21, 3].

Ескендір Зұлқарнайын жайлы Құран Кәрімнің «Kahф» сүресінің 86-аятында былай делінген: «Күн батқан жерге жеткенде, оны қара балшықпен толған бұлақты көрді. Сонымен қатар, сол жерден бір елге тап болды. Біз: «Зұлқарнайын, оларды жазалайсың ба, әлде оларға жақсылық жасайсың ба?» - деп айттық. Зұлқарнайын әлемнің батысына жол тартып, онда тұрған зұлым адамдарды жазалап, игілікті жандарға көмек көрсетеді. Сосын ол күншығысқа бет алады, онда панасыз және қорғансыз адамдармен кездеседі. Осындай кең ауқымды аймақты басқарған Зұлқарнайын екі таудың арасында жүрген кезде, түсініксіз тілде сөйлейтін бір тайпамен кездеседі. Олар Зұлқарнайыннан Йажуж бен Мажуж қауымынан қорғауын сұрап, бұл қызмет үшін салық төлеуге келісетіндерін білдіреді. Олар: «Зұлқарнайын, Йажуж бен Мажуж осы жерде бұзақылық жасап жүр. Егер біз саған салық төлейтін болсақ, олар мен біздің арамызға қорғаныс қоя аласың ба?» деп сұрайды [22, 303]. Ол екі таудың

арасына темірмен толтырылған қорған салады, сол арқылы тау шыңдарына дейін көтеріп, деңгейлес етеді. Бұдан соң Йажуж бен Мажуж бұл қорғаннан өте алмайды. Бұл оқиға Құранда айтылған және орыс халық ертегілерінде де осыған ұқсас сюжеттер кездеседі. «Орыс халық ертегісі» деп аталатын шығарманың Ескендір туралы аңызы былайша баяндалады. Бірақ онда Ескендірдің есімі Александр Македонский деп берілген: «Бұ дүниеде Александр Македонский есімді патша өмір сүріпті. Бұл біздің ата-бабаларымыздың бабасының есінде жоқ ерте қадім заманда болыпты. Патша батырлардың батыры еді. Небір алыптар онымен күш сынасып жеңе алмады. Ол соғысқанды ұнататын, оның кіл батырлардан құралған әскері бар еді. Кіммен соғысуға барса да Александр Македонский бәрін жапырып, жеңеді. Ол жер бетіндегі патшалықтың бәрін өзіне бағындырып, жаулап алды. Жердің түкпіріне барып, бір халықты кездестіріпті, ол қандай қайсар болса да зәресі қалмапты: жабайы аңдардан да жауыз, тірі адамның етін жейтін, олардың атап айтқанда, біреуінің қақ маңдайында жалғыз көзі бар болса, базбіреулерінде 3 көзден бар, біреуінде жалғыз аяғы болса, кейбіреуінде 3 аяғы бар, олар сондай жылдам жүгіреді, садақтың оғындай ұшады. Ол халықты «Йажуд-Мажуд» деп атайды. Алайда Ескендір Зұлқарнайын патша дию тәрізді бұл халықтан қорыққан жоқ, олармен соғыса бастады. Ұзақ па, әлде қысқа ма қанша соғысқаны белгісіз, әйтеуір, дию халық қорқып, одан қаша жөнеледі. Ол соңынан қуып, тықсырып, ертегіде тілмен айтып жеткізе алмайтын таудың ішіндегі қуысқа қамайды. Олар сонда Александр Македонский патшадан жасырынып қалады. Александр оларға не істеді? Олардың үстіне бір таудың үстіне бір тауды қойып, түтікше қалдырады. Сөйтіп, ол өз еліне кері қайтады. Түтікшеден қатты жел соққанда одан қорқынышты үн естіледі, олар сонда отырып: «Александр Македонский әлі тірі болар!» деп айқайлайды. Сол Йажуд-Мажуд әлі күнге дейін тірі, олар Александрді қастерлейді, олар ақырзаман болғанда шығады» [24, 383-384] - дейді. Бірқатар зерттеушілердің ойынша, осы темірден жасалған тау бекінісі Дербент қорғаны болуы ықтимал. Бұл жорамал бойынша, Зұлқарнайынды Иран билеушісі Дариймен байланыстырады. Алайда, кейбір ғалымдар бұл құрылысты Қытай қорғаны деп санайды. Зұлқарнайынның кім екендігі туралы түрлі аңыздар бар, тіпті оның әл-Мунзир бин ас-Сама немесе Әбу Қариб әл-Химияри болуы мүмкін деген де болжамдар айтылады [171, 38-39]. Фирдауси өзінің «Шахнама» атты шығармасында Ескендір туралы бұрыннан бар аңыздарды жинақтап, оларды бір поэма формасына енгізген. Оның ұсынып отырған сипаттамасы бойынша, Ескендір – Иранның көптеген жорықтарға шыққан патшаларының бірі. Ескендір туралы аңыздар мен әңгімелердің кеңінен таралуына шығыстың атақты шайыры Низамидің ықпалы айтарлықтай болған. Низами «Искандер нама» атты туындысын жазу кезінде екі түрлі дереккөзді басты назарға алады, бірі – Динавари, Тавари, және Фирдаусидің еңбектері, яғни иран мен арабтың аңыздары, ал екіншісі – Туртуши мен Газалидің діни жинақтарындағы румдықтардың аңыздары [21, 6].

X-XI ғасырларда Ескендір туралы аңыздар түркі халықтарына да тарап жетеді. Махмұт Қашқари өз кітабында «тұтмач» сөзінің мағынасын түсіндіре отырып, былай дейді: «Ескендір Зұлқарнайын Зұлматтан шыққанда адамдардың азығы таусылады. Аштықтан қорыққан адамдар оған: «бізні тұтма ач» - депті-міс. Сонда Ескендір данышпандармен кеңеседі, олар бір тағам даярлайды. Сол тағамды содан бері «тұтмач» деп атап кеткен» [21, 10]. «Бізні тұтма ач» деген сөздің аудармасы «бізді аш ұстама» деген сөзді білдіреді.

Құран Кәрімнің тәпсіршілерінің көбі Зұлқарнайынды Александр Македонскиймен бірдей қарастырудан бас тартуды ұсынады. Себебі Александр Македонскийдің кейбір қасиеттері Зұлқарнайынмен сәйкес келмейді. Зұлқарнайын Қызырдан білім алып, Алланың сүйікті құлы саналады, ал Александр Македонскийдің ұстазы ретінде Аристотель белгілі. Осы себептен, кейбір тәпсіршілер Зұлқарнайынды Ибраһим пайғамбардың заманына жататын Йеменнің алпауыт патшасы ретінде қарастырады. Ескендір Зұлқарнайын мен Александр Македонскийдің бір тұлға болып табылатындығы жөнінде әртүрлі пікірлер мен деректер бар, алайда Ислам ғалымдары бұл мәселені анықтаудың қажеті жоқ екенін атап көрсетеді [174, 117-121]. Сонымен «Ескендір» поэмасының сюжеттік негізі көне заманның ескерткіші Талмудтағы мысал-әңгіме екеніне көзіміз жетті. Талмудтың әңгімесінің сюжеті Батыс Еуропа арқылы орыс әдебиетіне, одан Абайға жеткен. Абай Жуковский өлеңін, Талмудтың өзін, сондай-ақ Македонский мен Ескендірге қатысты тарихи еңбектерді творчествалық түрде пайдаланған [21, 28]. Негізі Ескендір Зұлқарнайын біздің заманымызға дейінгі 323 жылдың маусым айында 33 жасында дүниеден өткен. Ғалымдар арасында ғасырлар бойы оның сүзек немесе безгек ауруынан қайтыс болғаны туралы түрлі пікір қалыптасты. Оған у берілген болуы мүмкін деген болжам да жасалды. Бірақ оның қалай және қандай затпен уланғаны жайлы ақпарат жоқ. Соңғы зерттеулерге сүйенсек, американдық ғалымдар қолбасшының уланғанын Стикс өзенінен алынған сумен байланыстырады. Ежелден бері Стикс өзенінің тамұқтан бастау алады деген сенім бар еді. Бұл өзен қазіргі таңда Грекияның Пелопоннес түбегінің тауларында ағып, Мавронери немесе қазақша «қара су» деп аталады.

Құрандағы «Жүсіп – Зылиха» дастанына тоқталсақ, бұл Інжілде де жазылған Жүсіп пайғамбардың тағдырына негізделген, махаббат пен аңсауға толы эпикалық хикая. Дастанның бастауында Жақып пайғамбардың он бір ұлының арасындағы өрбіген қызғаныш пен одан туындаған қайғылы жағдайлар баяндалады. Жақып пайғамбардың ең кіші ұлы, ерекше сұлулығымен және мықты дене бітімімен ерекшеленетін Жүсіп, әкесінің ерекше сүйіспеншілігіне ие болады. Бұл сүйіспеншілік пен әкесінің болашақ даңқын қызғанған он ағасы, Жүсіпті өлтіруге бел буады. Мұсылман әлеміне белгілі ғалым Ибн Касир өзінің «Пайғамбарлар қиссасы» атты еңбегінде Жақып пайғамбардың он екі ұлының ішіндегі ең құрметтісі, әрі қадірлісі – Жүсіп пайғамбар екенін атап өтеді. Жүсіп пайғамбар жас кезінде ерекше бір түс көреді: түсінде ай, күн және он бір жұлдыз өзіне сәлем бергенін көреді. Бұл түсін әкесіне айтқанда, Жақып

пайғамбар оны жақсылыққа жорып, ағаларына айтпауға, себебі олар оған қастандық жасауы мүмкін деп қатаң ескертеді.

Жүсіп нәби он бірге шыққан еді,
Жақып сушы қасында ұйықтап еді,
Ғажайып ұйқысында бір түс көріп,
Тағрифін атасынан сұрап келді.
- Түсімде толған ай мен күнді көрдім,
Он бір жұлдыз қасында бірге көрдім.
Он бір жұлдыз ол айға сәжде қылды,
Тағрифін, ата, сізден сұрай келдім.
Ай ұлым, бұл түсіңіз мүбәрәк түс,
Құдайым берер сізге ниғмәт уә күш.
Саған ғиззат уә рәфғат қылар сүбхан,
Ешкімге бұ түсіңді айтпағын сіз [33, 330].

Жүсіпті періштелер қорғап қалады, бірақ ақырында ағалары оны тұтқындап, құлдыққа сатады. Бұл хикаяда Жүсіптің көп жылдар бойы бөтен жерде бастан кешкен ауыр азаптары мен қайғы-қасіреттері баяндалады. Жақыптың (Яғқубтың) он бір басқа әйелінен туған ағалары Юсуф пен оның бір анадан туған кіші інісі Биняминге қызғанышпен қараған. Өйткені әкелері Яғқуб оларды ерекше жақсы көріп, оларсыз бір сәтке де шыдай алмайтын. Тіпті Юсуф ойнап далаға шығып кетсе де, әкесі оны дереу жанына шақырып алатын [67, 122].

Христиандардың қасиетті кітабы Інжілде де Жүсіптің қилы тағдыры баяндалған. Оны Мысыр перғауыны Потифар сатып алып, өзіне қызметші етеді: «Жүсіп өзі шарапшы сияқты ерекше қасиетке ие болды. Бірде ол Потифарға шарап құйып жатқанда: «Бұл қандай шарап? – деп сұрайды Потифар. «Тәтті шарап», - деп жауап береді Жүсіп. «Маған жусаннан жасалғаны керек», - дейді (Потифар). Тәтті шарап аяқ астынан жусаннан жасалған шарапқа айналады. Потифар шарапты жылытуын сұрайды, шарап сол сәтте жылы болып кетеді. Су және басқалар да солай болады. Потифар оны (Жүсіпті) үйдегі басты билеуші етіп, өзінің қолындағы бар дүниесін тапсырады» [26, 39]. Дүниежүзілік аңызға айналған «Жүсіп – Зылиха» дастанының оқиғасы біздің заманымызға дейінгі IV ғасырда, яғни Иса пайғамбардың дүниеге келуінен жеті ғасыр бұрын жазылған. Осы уақыт аралығында көптеген дәуірлер өтсе де, бұл дастан шығыстық ақындардың шығармашылығында маңызды рөл атқарған. «Жүсіп – Зылиха» дастанының Фирдауси тарапынан жазылғаны туралы пікір бар, алайда кейбір зерттеушілер мұндай көзқарасқа қарсы тұрады [63, 15]. Құранда Жүсіп пайғамберге Алла-Тағаланың берген ерекше қасиеттерінің бірі – түс жору. Жүсіптің оқиғасы Құранда былай басталады: «Сол кезде Жүсіп әкесіне деді: «Әкетай, мен түсімде он бір жұлдыз бен күн мен айдың, менің алдында сәжде етіп тұрғанын көрдім». Жақып оған: «Балам, түсіңді туыстарыңа айтпа! Олар саған зиян келтіруі мүмкін. Нақтысында, шайтан адамдарға ашық дұшпан» – деді. Бұл түс туралы Ибн Касир «Пайғамбарлар тарихы» кітабында тафсиршілердің пікірлерін

келтіреді: «Юсуф алайһис сәләм (Жүсіп пайғамбардың) кәмелетке толмай тұрып көрген түсі: он бір жұлдыз өзінен басқа ағалары екендігіне ишарат, ал күн мен ай ата – анасы, олар оған сәжде етеді» [65, 208].

Жүсіптің түс жоритын қасиеті туралы Інжілде басқаша баяндалады: «Перғауын Мысырдағы барлық данышпандар мен көсемдерді жинап, өзінің түсін жоруды тапсырады, алайда перғауын түсін жақсылыққа жорыған адам болмады: «Жеті семіз сиыр» дегеніміз жеті қызыңыз болады - деді сол түс жорушы данышпандар. «Жеті арық сиыр» дегеніміз жеті қызыңызды жерлейсіз, «жеті толық масақ» дегеніміз жеті патшалықты жаулайсыз, «жеті арық масақ» дегеніміз жеті аймақ Мысыр тәжінен бас тартады, - деп жорыды. Мысыр көсемдері мен данышпандары бар өнерін салғанымен перғауынның қысылған жаны жай таппады, сол кезде Жүсіпті шақыртып, Мысыр билеушісі өзінің алдыңғы түс жорушыларының таяздығын, пасықтығын бірден түсінді» [26, 40-41].

«Ұлы Құран тафсирі» кітабында күн Жүсіп пайғамбардың әкесі, ал Ай оның анасы екенін көрсетеді [66, 450]. Юсуф пайғамбардың әңгімесінде оның ағалары туралы айтылғанымен, олардың есімдері аталмайды. Алайда Ибн Касирдің «Ұлы Құран тафсирі» кітабында Юсуф пайғамбардың ағаларының есімдері де келтірілген: «Он бір жұлдыз жайында имам Абу Жағфар ибн Жарир былай дейді: Бұл хадис былайша мына кісілерден келген: Али ибн Сағид әл-Киндидиге әл-Хакам ибн Заһирден, оған әл-Сададан, оған Абдуррахман ибн Сабиттан, оған Жабирден. «Бір күні Пайғамбарымызға Бустана әл-Яһуди деген бір еврей кісі келіп: Ей, Мұхаммед! Жүсіп пайғамбардың түсіндегі өзіне сәжде қылып жатқан он бір жұлдыздың аттарын маған айтшы? Пайғамбарымыз бір сағат үнсіз отырып, оған еш жауап бермеді. Кейін Жебірейіл періште келіп, олардың есімдерінің хабарын жеткізді. Кейін пайғамбарымыз адам жіберіп, оған: «Егер олардың есімдерін айтсам иман келтіресің бе?», - деді. Яһуди «ия» деді. Пайғамбарымыз:

1. «Жариян
2. Торық
3. Дәййәл
4. Зул Кәтфәйн
5. Қабис
6. Уисәб
7. Амудан
8. Фалық
9. Масбах
10. Дурух
11. Фарғ – деді.

Яһуди: «ия, Алланың атымен ант етемін, бұл сол есімдер», - деді». әл-Байхақи «әл-Дәләил» кітабында Захирден, әл-Хакамнан Сағид ибн Мансурдың хадисінен риуаят еткен» [66, 450].

Жүсіпті өз ағалары көре алмаушылықтың кесірінен алып кетіп, құдыққа тастайды да, әкелеріне оның қасқырдың жемі болғанын айтады. Кейін оны

саудагерлер біліп, Мысырға алып барады, онда оны құл ретінде сатып жібереді. Сатылған тұлғаның аты Ибн Касирдің кітабында «Малик ибн Заър ибн Нууайб ибн Ғафқа ибн Мадйян инб Ибраһим» деп көрсетілген. Сосын оны патшаның уәзірі Потифар сатып алады. Жүсіпті сатып алған адам Мысырдағы аристократтардың қатарынан болатын, Патшаның уәзірі, әрі қазына басшысы. Ибн Исхақ сатып алушының атын «Итфир бин Рохиб» деп жазса, Ибн Касирдің тарихи нұсқасында оның аты «Қитфир» [Потифар] деп көрсетілген [68, 258]. 2007 жылы Ресейде «Диля» баспасынан шыққан «Пайғамбарлар қиссасы» кітабында сатып алушының аты «Атфир» деп көрсетілген [69, 147]. Сахабалар Ибн Аббас пен Ибн Масъуд Жүсіпті 20 дирһамға, Мужаһид 22 дирһамға, ал Икрима мен Мухаммад бин Исхақ 40 дирһамға сатып алғандығы туралы деректер бар. Алайда, бұл мәліметтердің нақтылығын тек Алла біледі. Сол уақытта Мысырдың патшасы Раййан ибн әл-Уалид болған. Раййан «Амалиқтық» болған. Жүсіпбек дастанында патшаның есімі «Риян» деп аталады. Итфирдің әйелінің есімі «Раъил, немесе Райил» болған. «Зулайха» оның шын есімі емес, лақап аты болған. Кейбір деректерде әйелдің есімі «Юнус қызы Фака» деп айтылады. Әс-Сағлаби бұл ақпаратты Аби Һишам әр-Рифағиден естігенін айтқан [68, 258].

Потифар перғауын Жүсіптің адалдығына барынша сенгендіктен болар барлық дүние-мүлкін тапсырып қойғандығы айтылады. Үйіндегі әйелі Зылиханы да оған сенгені анық көрінеді. Алайда Жүсіптің көркін көргенде Зылиханың ойы бұзылады.

Інжілде: «Жүсіп ол кезде небәрі 17 жаста болатын, оның нағыз жігіт шағы еді. Потифардың әйелі Зелика оған өзінің құмарлығын бірден білдірмеді. Ол өзінің киімін күніне үш рет ауыстыртып, оны ырқына көндіруге тырысты. «О, сен қандай сымбаттысың!» – дейді Зелика. «Әдемі көздерің қандай сиқырлы еді! Дауысың керемет тәтті еді! Менің арфа аспабымды алып, оның ішегінен шыққан әуенге қосылып маған ән салып берші. Ал сенің бұйра-бұйра шашыңды-ай! Мына алтын тарақты өзіңе ал, Жүсіп, сонымен өзіңнің бұйра шашыңды тара! Ой, сен қандай көрікті едің, менің сүйіктім!». «Жүсіп – деді ол, жалынышты күйден бірден қорқытуға көшіп, - егер сен менің көңілімді қалдырсаң, басыңа қасірет әкелем, аузыңа тікен сым кигізем, сені еш аямаймын!» [26, 39-40] – деді.

Құран Кәрімде: «Жүсіп тұрған үйдің әйелі (Зілиха), оның көңілін өзіне тартпақшы болды да есіктерді бекітті: «Қане кел бері! », – деді. Жүсіп (Ғ.С.): «Аллаға сиынамын. Ол (ерің) қожайыным, мені жақсы орынға қойды. Шынында залымдар құтылмайды» – деді [22, 303].

Құран Кәрімнің 12 сүресі түгелімен осы Жүсіп пайғамбар қиссасына арналған. Онда Потифар мен оның әйелдері жайлы мүлде сөз болмайды. Жүсіптің (бауырларының қастандығын тудырған) түс көруінен бастап, Зулейханың Жүсіпті құрбыларына көрсеткенде олар қолдарын пышақпен кесіп алғанға дейінгі бүкіл оқиға баяндалады: «Зілиха, қатындардың өзіне сөгіс бергендіктерін естігенде; оларға шақыру жіберіп, олар үшін сүйеніп отыратын диван әзірледі де әрбіреуіне пышақ беріп, Юсупқа: «Шық, оларға көрін!»,-деді.

(Жеміс кесіп отырған қатындар,) оны көрген сәтте, бір түрлі ірі бағалап (естері шығып), өз қолдарын турады. Қатындар: «Ой Алла! Мынау адам емес; бұл біртүрлі құрметті періште-ақ қой» десті [22, 303].

Құрандағы дәл осы көрініс Інжілде де кездестіруге болады: «Саған не болды, Зелика? – деді оған мысырлық құрбы қыздары.

– Перғауындар сүйіктісі, танымал көсемнің әйелі, саған енді не жетпейді?

– Маған не жетпейтінін сендер қазір білесіңдер - деді Зелика.

Мысырлық қыздар өзіне берілген жемістерді өткір пышақпен аршып отырған кезінде бөлмеге Зеликаның шақыруымен Жүсіп кіріп келеді. Олардың көзі Жүсіптің жүзіне қадалып, қолдарын қан шыққанша кесіп алады. Таңданыстан сілейіп, оның жүзіне қарап қалған олар кескен саусақтарынан қанның жеміске, үстелге, (туниктің) етегіне тамғанын көрмей, сезбей де қалды.

– Міне, сендер оны бір көргенде әдемілігіне таң қалып, тамсандыңдар. Онымен бір шатырдың астында күнде бірге жүрген мен қандай күйде екенмін?

Оның құмарлығы күн өткен сайын ұлғайып, күшейе түсті. Ол жалынып, қорқытса да Жүсіп ырқына көнбеді» [26, 40].

Бұл ақпарат Ұлттық Ғылым Академиясының кітапханасында «Юсуф-Зулайха қиссасы» деп аталатын араб тіліндегі кітапта басқаша баяндалады. Онда былай жазылған: «Ибн Аббас былай деді: «Бұл қиссаның бастапқы себебі Зулайханың көрген түсі. Зулайха – Мағриб елінің патшасы Таймустың қызы. Ол кезде одан да сұлу қыз болған жоқ. Зулайха түсінде Юсуфтың бейнесін көреді. Соның әсерінен оның ақылы одан кетіп, түсіндегі жігітке қатты ғашық болады, сол уақытта ол тоғыз жаста болған. Әкесі қызына не болғанын сұрағанда, қыз: «Мен түсімде бір керемет жігітті көрдім. Мұндай сұлу жігітті мен өмірімде ешқашан көрген емеспін» дейді. Әкесі: «Егер сол жігіттің қайда екенін білсең, мен сені оған әкелуге тырысар едім» деп жауап береді. Келесі жылы қыз түсінде тағы да сол сұлу жігітті көреді. Оған: «Сені қай жерден іздеймін?' деп сұрайды. Жігіт болса: «Мені Мысыр елінен табасың» деп жауап беріп, өзінің түсінде көргенін әкесіне айтады» [70, 63-64]7

Жүсіпбек Шайхысламов «Жүсіп-Зылиха» дастанының бір нұсқасын өзі өңдеп қайта жазған. Бұл шығарма «Қисса-и хәзірет Жүсіп ғәләйһиссәләм мен Зылиханың мәселесі» деген атпен 1898, 1901, 1904, 1907 жылдары Қазан университетінде, 1913 жылы Домбровский, 1918 жылы «Орталық» баспаханаларында Ш.Құсайыновтың редакциясымен басылып шыққан «Амма Иусуф пайғамбар ғаләйһиссалам қиссасы» қолжазбасы ӘӨИ-дің 127-папкасында сақтаулы. Бұл қолжазба 1889 жылы сарғыш қағазға қара сиямен, қауырсын қаламмен араб әріптерімен жазылған. Оны С.Ордалиев ұсынған. 1961 жылы Қостанай экспедициясы әкелген бұл қолжазбаның авторы – Құлмұхамбет Байғұлыұлы. Ғалым Алма Қыраубаева өз зерттеулерінде бұл тақырыпқа тоқталып, «Жүсіп – Зылиха» дастанын шығыс ақындары Фирдоуси, Құлғали, Рабғузи шығармаларымен салыстыра талдап, олардың айырмашылықтарын жазған [36, 59-61]. Ислам діні, мұсылманшылық, Аллаһ тағала, Жебірейіл періште және пайғамбарларды мадақтайтын көптеген шумақтар дастанның кіріспесінде кездеседі. Парсы және араб сөздері көптеп кездеседі. Дастанның

негізгі тақырыбы діни, мұнда Ислам идеологиясы адамгершілік пен гуманизмді насихаттау мақсатын көздейді. Зылиханың Жүсіп пайғамбарға деген махаббаты басты сюжет болып табылады. Махаббаттың терең мәні Зылиханың Жүсіпке деген сезімі арқылы бейнеленеді. Жүсіп пайғамбар туралы жырлар тек түркі тілдес халықтарда емес, сонымен қатар «Жүсіп – Зылиха» дастаны парсы мен араб тілдерінде де жазылған [175, 132-135].

Жүсіптің көріктілігі жайлы дастанда былай баяндалады:

Бұл өсек Зылихаға есітілді [енді],
Қонаққа қатындарды шақырды енді.
Төрт жүз қатын жиылды шақырған соң,
Баршасы бір сарайға отырды енді.
Зылиха киіндірді Жүсіпті енді,
Киіндіріп, мәжіліске алып келді.
һәммасына пышақ пен сәбіз беріп,
«Тезірек, таза турап бергін!» - деді.
Қатындар пышақ, сәбіз қолына алды,
Жүсіпті көріп бәрі қайран қалды.
Жүсіпке қараймын деп есі кетіп,
Саусақтарын сәбіз деп турап салды [33, 86].

«Жүсіп – Зылиха» дастанының өзегі - Жүсіп пайғамбардың керемет сұлулығы мен оған ессіз ғашық болған Зылиханың махаббаты. Дастанда осы екі кейіпкердің арасындағы сезімдер суреттеледі:

Қолдарын қызыл қан қып турап отыр,
Есін білмей қатындар турап отыр.
Ісі жоқ қолыменен қатындардың,
Қолдарының қандары саулап отыр.

Зылиха айтты:
– Қатындар, көргін мұны,
Өсек қылма мұнан соң енді мені!
Бір көрем деп турадың қолдарыңды,
Тандыңдар ақылыңнан көріп нені?!

Мен көргелі Жүсіпті жеті жыл-дүр,
Ғашықтық көрген сайын күнде артар.
Сонда-дағы сіздерден сабырым артық,
Мені енді өсек қылмай, жайыңа жүр! [33, 87].

Құранның «Юсуф» сүресінде Зылиханың Жүсіпке деген құмарлығы, тіпті уәзірдің әйелі бола тұра, опасыздыққа баруға дейін жеткені баяндалады. Бұл махаббаттың түп-тамыры Жүсіптің айрықша көркемдігінде жатыр. Мұхаммед пайғамбардың өзі де «Исра-Миғраж» түнінде, Аллаһтың алдында болғанда, үшінші аспанда Жүсіп пайғамбармен кездесіп, оған «сұлулықтың жартысы берілген» деп сипаттаған [64, 82] Құранда (Зілиха оларға): «Ал міне, мені өсектегендерің осы. Расында оның көңілін мен қаладым. Сонда да абырой

сақтады. Және де ол, әмірімді орындамаса, әлбетте абақтыға салынып, қор болушылардан болады» деді [22, 32]. «Жүсіп – Зылиха» дастанында Зылиха қоймай, Жүсіпті өзіне шақыртады:

Зылиха-дүр, маржан тәж орнатты,
Үстіне алтын қамқа тон киінді.
Гауһардан алқа салып, үйге кіріп,
Мысалы толған айдай боп көрінді.
Үйге кіріп Жүсіпті «Келсін, – деді,
Сарайдың тамашасын көрсін» деді.
Көңілінде һешнәрсе жоқ келді Жүсіп,
«Қасымда, тақта бірге тұрсын» деді.
– Қасыма таққа отыр, келгін, – деді,
Мені патша саған берді, білгін, – деді.
Мұны айтып қолынан ұстап алды,
– Сұхбатты бірлән құрғын, – деді.
Сол уақытта Жүсіп айтты: – Құдауанда,
Құдіретіңмен келтірдің мені мұнда.
Фазылыңмен сақта мені сабыр беріп,
Билік жоқ бұ фитнада, асла, менде [33, 78].

Зылиха айтты Жүсіпке қарсы тұрып:
– Қайтіп сабыр қыламын сені көріп.
Мінезің жаннан жақсы, жүзің көркем,
Кетпесең жібермеймін тек өлтіріп.
Сені көріп, кетіп тұр ақыл, һушым,
Өртеніп бара жатыр күйіп ішім.
Сарайдың жан-жағына көзіңді сал,
Жасаттым бұ сарайды сенің үшін [33, 79].

Ақыр соңында Зылиха ыңғайлы сәтті пайданалып, Жүсіпті қолға түсірудің жолдарын қарастырады. Оны бір күні оңаша жерде кездестіреді. Оқиғаның шиеленіскен тұсы Інжілде былай баяндалған: «Ніл өзенінің таситын күні туды. Зор қуанышпен, әуендетіп, билеген сансыз қауымның қолпаштауымен перғауын сарай қызметкерлерін ертіп қасиетті өзеннің жағасына кетті. Ол жаққа Потифар да барлық өз нөкерлерімен бірге кетті, оның үйінде тек Зелика мен Жүсіп қалды. Нәзік хош иіс себілген сәнді көйлегін қымбат бағалы тастармен көмкеріп, Зелика қазір Жүсіп өтуі тиіс қуыстардың біріне жасырынды. Адамды мас қылатын даршын мен ладан, мирра мен алоэның хош иісі айналада аңқып тұрды. Аяқ сыбыры естілді. Қашықтан Жүсіп көрінді. Ол тоқтап қалды. Айналада орнаған тыныштық пен хош иістің аңқып тұрғанынан біреудің өзіне жақындаудан сақтанатынын сезді. Ол арт жағына жалт қарады. Зелика бір қарғып, оның жанынан бір-ақ шықты. Оның киіміне жабысып қалды. Қанжардың жүзіндей найзағай оның қолына жарқ етті. «Сен менікіне барасың ба?» - деген сыбыр Жүсіптің құлағына қатқылдау естілді. Бір сәтте бір

серпілгенде Жүсіптің сұлбасы ғайып болды, Зеликаның қолында оның жадағайының жыртығы қалды» [26, 40].

Құран Кәрімде: «Екеуі есікке жүгірді де әйел, оның жейдесін арт жағынан жыртып алып қалды. Екеуі есік алдында әйелдің қожайынына кездесіп қалып, әйел еріне: «Сенің жұбайыңа жамандық ойлаған біреудің жазасы сөзсіз абақты немесе жан түршігерлік азап» деді [22, 25].

Мұны естіп «Алла» деп жұла қашты,
Құдірет бірлән есіктің бәрін ашты.
Жеті есіктің бәрінен шыққан жерде
Әбден шаршап, Жүсіптің өкпесі ұшты.
Шыққан жерде Жүсіпті қуып жетті,
Жеткен соң, артқы етегін махкам тұтты.
Ұстаған жерін жыртып алып қалды,
Қарамай етегіне қашып кетті [33, 84].

Одан кейін Зылиха өзін зорлағанын айтып, Жүсіпті кінәлайды. Әйелдің туысы осы оқиғаға куә болып: «Әйел жағынан бір айғақ: «Егер Юсуптың жейдесі алдынан жыртылса, әйел шын айтты да ол, өтірікшілерден болады». «Оның жейдесі артынан жыртылса, онда әйел өтірік айтты да Ол, шыншылдардан» деп куәлік берді». «Сонда оның жейдесінің арт жағынан жыртылғанын көрген ері: «Міне бұл, әйелдер, сендердің қулықтарың. Расында сендердің амалдарың үлкен» деді [22, 303] деген тұжырым Құранда айтылған.

Құранда: «Расында әйел одан ой қылды. Егер Раббыңның дәлелін көрмесе, Жүсіп те одан ой қылған болар еді. Жүсіптен жамандық, арсыздықты бұруымыз үшін өстідік. Өйткені, ол ықыласты құлдарымыздан еді». (Юсып Ғ.С.): «Раббым! Бұлардың, мені істеуге шақырған істерінен маған зындан сүйкімдірек. Егер бұл қатындардың сұмдықтарын менен бұрмасаң, оларға бейімдеп надандардан боламын» деп тіледі [22, 303].

Құранда Жүсіп пайғамбардың Зылихаға үйленгені туралы ешқандай ақпарат жоқ. Алайда, оқиғаның Мысырда болғаны туралы мәлімет бар. Зылиха есімі аталмаған, тек әйел ретінде сипатталған. Тафсирлерде бұл әйел патша уәзірінің жары болып танылады [32, 260-263]. Құранда: «Сонда Раббы тілегін қабыл етіп, одан қатындардың сығандықтарын тойтарды. Өйткені Ол – Алла, толық естуші, өте білуші». Сонсоң оларға дәлелдер көрінгеннен кейін де оны бір мерзімге дейін абақтыға салды» [22, 328] – дейді.

Ақырында, Жүсіптің терең даналығы мен мықты төзімділігі Таймус, Мағриб патшасы мен Мысырдың билеушілері Рян мен Әзиздің ерекше қызғанышын оятады. Соның нәтижесінде Жүсіп Мысырдың патшасы болып тағайындалады. Патша Жүсіп елдегі қан төгістер мен соғыстарды тоқтатып, халыққа бейбіт, бақытты өмір сыйлайды. Дастанның ауыз әдебиеті үлгілері мен жазба нұсқалары (Сирия, араб, парсы әдебиеттері, түркі тілдес халықтардың әдебиеті) кездеседі [62, 10-11]. Жүсіп пайғамбар жайындағы алғашқы дерек араб тілінде жазылған, кейін парсы тіліне көшірілген, содан соң бізге Орта Азия арқылы жеткен. «Жүсіп – Зылиха» дастаны бізге жеткенше бірнеше өзгертулерге ұшыраған. Шығыста бір ақынның туындысын екінші ақынның

жырлауы және қайта баяндауы ертеден келе жатқан дәстүр болып табылады. Бұл туралы М.О. Әуезов былай дейді: «Олар біреуінің тақырыбын біреуі алуды заңды жол еткен. Тек алдыңғының өлеңін алмай және көбінше алдыңғы айтқан оқиғаларды негізінде пайдаланса да көп жерде өз еркімен өзгертіп отырып, тыңнан жырлап шығаратын болады….» [61, 181-182].

Қорыта келгенде, «Жүсіп – Зылиха» хикаясы шығыс ақындарының шығармашылығына шабыт берген танымал сюжет. Бұл дастан ауызша және жазбаша түрде сақталған, ал көне қолжазбалары Ұлыбританияның мұражайларында (Британ музейі, Будлин кітапханасы) сақтаулы. Көптеген ақындар осы сюжетке негізделіп дастандар жазған, бірақ ең танымалы және жетілдірілген нұсқасы Әбдірахман Жәмидің шығармасы болып табылады. Қазақ халқы арасында «Жүсіп – Зылиха» жыры ерте заманнан бері кеңінен таралған. Алтын Орда дәуірінің көрнекті ақыны Дүрбек те осы сюжетке оғыз-қыпшақ тілінде дастан жазған. Дүрбек туралы мәлімет аз болса да, оның XIV ғасырдың екінші жартысы мен XV ғасырдың басында Сыр бойында өмір сүргені белгілі. Ол «Жүсіп – Зылиха» дастанын 1409 жылы жазған. Дастанның ең көне нұсқалары Түркия мен Франция кітапханаларында сақтаулы. Дүрбектің дастанында пайғамбарлар, әулиелер, періштелер мен патшалардың өмірі суреттеледі. Ал, шындығында, Дүрбек ежелгі аңыз сюжетін арқау ете отырып, өзі өмір сүріп отырған дәуірдің көптеген көкейкесті мәселелерін көтергенін аңғару қиын емес. Дүрбек Алтын Орда мен Мауреннахрда XIV-XV ғасырларда болған кейбір тарихи оқиғаларды өз дастанына өзек етіп алған. Әлемді дүр сілкіндірген Әмір Темірдің 1405 жылы 19-қаңтарда Отырар қаласында кенеттен қайтыс болғаны мәлім. Бұл хабарды естіген бойда-ақ Әмір Темір ұрпақтары тақ пен тәжге таласып, бүкіл Мауреннахр өңірін ұзақ жылдар бойы қанды шайқастар алаңына айналдырды. Осындай соғыстардың бірі Әмір Темірдің ұлы Шахрух пен немересі Халил арасында 1409 жылы Балх қаласы үшін болған еді. Бұл соғыста Балх қаласының халқы түгел қырылғанын Дүрбек өз көзімен көреді [34, 6-7]. Алты ай бойы қоршауда қалған Балх қаласындағы жаншошырлық тозақ көріністерін Дүрбек «Жүсіп – Зылиха» дастанында шеберлікпен, сенімді етіп көрсете білген. Дастанның негізгі идеясы – ел билеушілер арасындағы тәж бен тақ үшін, байлық пен мансап үшін жиі-жиі болатын қанды қақтығыстардың, ағайын адамдар арасындағы бақталастық пен алауыздықтың, шектен тыс қатыгездіктің зардаптарын көрсету. Ақын ел басқаратын жандардың ақылды, әділ, мейірімді, жомарт болуын көксейді. «Жүсіп – Зылиха» дастанының сюжетін өзге ақындар да нәзира үлгісімен қайта жырлаған. Бұл дастан гуманистік идеяларға бай және қарапайым көркем шығарма ретінде сипатталады. Ал Ескендірге келетін болсақ, ғалым Сейіт Қасқабасовтың «Ескендір» поэмасының сюжеттік негізі» атты мақаласында шығыста Фирдоуси, Низами, Жами, Науаи; батыста Лампрехт, Ламберу, Бернэ, Шатильонский, Шамиссо; ал Ресейде Жуковский жырлаған «Ескендір» бейнесі кеңінен сөз болған. Абай жырлаған «Ескендір» поэмасы да әлемдік «Ескендір-намаға» қосылған үлес екені айтылады. Исламды насихаттайтын діни әдебиеттердегі фольклорлық аспектілер әлі күнге дейін толық зерттелмей

келеді. Олардың арасында «Жүсіп – Зылиха» дастанының Құрандағы Юсуф сүресіндегі Жүсіп пайғамбардың оқиғасымен байланысы ерекше назар аударады. «Жүсіп – Зылиха» дастанының қазақ ауыз әдебиетіне енуі бірнеше кезеңдерді қамтып, көптеген мәселелерді зерттеуді қажет етеді.

3.2 Қазақ қисса-дастандарындағы «құбас» образы

«Бабалар сөзі» сериясының он бірінші томына енген шығармалардың тізімі мынадай: «Мұхаммед пайғамбар», «Қисса анхазірет Расулдың Миғражға қонақ болғаны», «Қисса Мұхаммед Расул Алланың дәрул пәниден дәрул бақиға рихлат еткен мәселесі, «Бозторғай», «Қисса Қаһарман», «Қисса уақиға Кербала үшбу-дүр», «Қисса хазіреті Айшаның тұһматы», «Қисса Мансұр әл-Халаж». Бұл туындылардың тақырыптары әртүрлі. Мәселен, алғашқы үш дастан Мұхаммед пайғамбарға арналған. Олардың ішіндегі «Қисса анхазірет Расулдың Миғражға қонақ болғаны» діни тақырыпта жазылған, көркемдігі жоғары және халық арасында кеңінен танымал дастандардың бірі болып табылады. «Бозторғай» дастанында алғашқы төрт әділетті халифаның бірі саналатын хазіреті Әлидің өз ұлдары Хасен мен Хұсайынды кепілге беріп, беймәлім бір кедей адамды босатып алғаны баяндалады. «Қисса уақиға Кербала үшбу-дүр» дастанының негізіне 680 жылы Ирактағы Куфа қаласының маңында, Кербала деген жерде болған тарихи оқиға алынған. «Қисса Қаһарман» дастанында мифологиялық, ертегілік, эпикалық сюжеттер мен тұрақты мотивтер көптеп кездеседі. «Қисса хазіреті Айшаның тұһматы» дастанындағы оқиғалар өмірден алынған, ал «Қисса Мансұр әл-Халаж» дастанында тарихи фактілер мен ертегілік, фантастикалық мотивтер мен сюжеттер тығыз байланыста берілген [47, 5].

Қазақтың діни дастандарын зерттеп, жаңа ғылыми кеңістікке жол ашқан зерттеуші ғалым Б.Әзібаева болды. Ол ауыз әдебиетіндегі дастандық эпосты айқындап, ғылыми тұрғыда жүйелеп шығумен қатар, шығармалардың ішкі мазмұнына тереңдей еніп, композициялық құрылымын, көркемдік көріністерін, кейіпкерлердің кескінделу тәсілін аша білді. Ғалымның «Казахский дастанный эпос» еңбегінің көлемді бір тарауы діни дастандарға арналған. Тың дүниенің тылсым қасиетіне түсінік бере келіп, мұраларды төрт түрге бөліп қарастыруды ұсынды [35, 32].

Олар:

1. а) ислам тыйым салған ісәрекеттер туралы дастандар;
2. ә) мұсылман батырлары туралы дастандар;
3. б) исламды тарату жолындағы дінсіздермен соғыс туралы дастандар;
4. в) мұсылманшылықтың жолы, Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбар, төрт шадияр туралы дастандар.

Мазмұндық тұрғыдан бұлайша жүйелеудің жөн екендігіне зерттеу барысында көз жеткізуге болады.

«Бабалар сөзі» сериясының он екінші томы да діни дастандарды қамтиды, атап айтқанда «Қисса Заркум» және «Заркум» шығармалары. Бұл бөлімде «Заркум» дастанының екі нұсқасы келтірілген, себебі олардың сюжеті ортақ

болса да, әр нұсқа өз бетінше тәуелсіз стиль мен дәстүрде жазылған. Әр нұсқаның поэтикалық ерекшеліктері мен тілдік құрылымында өзгешеліктері бар. «Қисса Зарқұм» алғаш рет 1877 жылы Қазан қаласында жеке кітап ретінде шығарылды және 1916 жылға дейін он төрт рет мыңдаған данамен қайта басылып шықты. Ал Майлықожа жырлаған нұсқа халық арасында кеңінен танылып, бізге бірнеше қолжазба арқылы жетті. 1877-1916 жылдар аралығында Қазанда бірнеше рет басылып шыққан «Қисса Зарқұм» және XIX ғасырда Майлықожа жырлаған «Зарқұм» дастаны түпнұсқаларынан өзгертілмей, кирилл әрпінде алғаш рет жарияланды [48, 5-6].

Бұл серияның он үшінші томында «Ғазауат Сұлтан» атты шығарма жарияланды. Бұл дастанның басты кейіпкері – түрік фольклорының танымал тұлғасы Сейітбаттал (Баттал-Ғази). Бұл діни жорықтар мен батырлықты дәріптейтін кітап Қазан қаласында революцияға дейін бірнеше рет (1879, 1883, 1888, 1908 жылдары) жарық көрген. Оның атауы – «Қисса Сейітбаттал», араб әрпімен жазылған, 25 беттен тұрады және Мәулекей Жұмашұлы жариялаған. Ал Сейітбатталға арналған, көлемі 18 094 жолдан асатын үлкен дастан 1908 жылы «Ғазауат Сұлтан» деген атпен шыққан. Бұл еңбек те араб әрпімен жазылған, 334 беттен тұрады және Маңқыстау Тыныштықұлы жариялаған. Қолда бар мәліметтер бойынша, бұл дастанның кітап болып шыққан нұсқаларымен қатар, кітапханаларда оның бірнеше қолжазба нұсқалары да сақталған.

Сейітбаттал – әскербасы, дін насихатшысы ретінде ислам дінін басқа халықтарға таратуға көп күш салған батыр. Ол Мұхаммед пайғамбардың күйеу баласы, халифа Әлидің ұлы Хұсайынның ұрпағы болып саналады және олардың бастаған діни жорықтарын жалғастырушы ретінде сипатталады.

Дастанның негізгі сюжеті – Сейітбаттал батырдың көпқұдайшылдарға қарсы соғыстары мен оның әділ басқаруы туралы аңыздар мен әңгімелерге негізделген [49, 5-6].

«Бабалар сөзі» сериясының 14-томына «Ғазауат Сұлтан» дастанының жалғасы, яғни 15 - 27-тараулары қосылды. Бұл шығарманың бірінші 14 тарауы серизяның 13-томында жарияланған болатын. Дастан 1908 жылы араб әрпімен шыққан, жариялануышысы бөкейлік Маңқыстау Тыныштықұлы [50, 5].

«Бабалар сөзі» атты сериянының он бесінші томы, алдыңғы 10-14-томдардың қатарында, діни дастандармен толықтырылған. Бұл томда «Қисса Салсал», «Әзірет Әлидің соғысы» және «Қисса Әбушахма», «Хикая Әбушаһыма» сияқты көлемді және қызықты оқиғаларға ие дастандар бар. Діни дастандар өткен ғасырларда халықтың рухани тамырын тірілтіп, маңызды рөл атқарғаны белгілі. Дін тақырыбына арналған шығармалар XIX ғасырдың екінші жартысында араб әрпімен мыңдаған данамен басылып шыққан. Мысалы, «Қисса Салсал» дастаны тоғыз рет басылып шыққан, оның төрт басылымының жалпы таралымы 23 200 данаға жетіпті [51, 5].

Алтыншы томда жалпы саны он жеті дастан бар. Бұл дастандардың тақырыптары мен мазмұны әртүрлі. Олардың кейбірі тарихи оқиғаларды баяндайды, ал басқалары діни аңыздар мен мифтерге негізделген.

Дастандар тізімі:

1. Қисса Сейітбаттал
2. Қисса Наушаруан
3. Жүһүдтің баласы пайғамбарға ғашық болғаны
4. Қисса Көдек баланың хикаяты
5. Қисса Гүлжәмила қыздың хикаясы
6. Диуана шейх Бұрқы
7. Қожа Баһауидин хазіретінің қиссасы
8. Қисса хазірет Әлидің Сараңбайды жолға салғаны
9. Қисса хазірет Әли разы Алла анһудың шаһ Барбарға құл болып сатылғаны туралы
10. Хазірет Әлидің Жанәділ шаһарында төбелескені
11. Қисса хазіреті Оспан разы Алла анһудың қонаққа шақырғаны
12. Қисса Сәдуақас
13. Қисса Тамимдер
14. Қисса Үхүд
15. Қисса Бәдір
16. Қисса Зейнеп пен Заидтың уақиғасы
17. Қисса Мәлікаждар

Бұл туындылардың тақырыптары мен сюжеттері әртүрлі. Кейбіреулері нақты тарихи оқиғаларды сипаттаса, басқалары халық аузында айтылып жүрген дінге байланысты аңыздар мен әңгімелерге сүйенеді, ал тағы бір бөлігінде ескі мифтер, ертегілер мен хикаялық элементтер көптеп қолданылған [52, 5].

Мазһабтың сөздік мағынасы араб тілінен «жол, баратын жол» дегенді білдіреді. Ислам терминологиясында мазһаб - белгілі бір бағыт, ілім, құқықтық-докториналдық мектеп, дүниетанымдық жүйені білдіретін ауқымды категория. ислам тарихында мазһаб сөзі жалпы алғанда сенімдік (ақида, докториналдық), саяси және құқықтық (фиқһтық) тұрғыда жүйеленген көзқарастың барлығы үшін қолданылған. Исламдағы мазһабтар негізінен «құқықтық» және «доктриналдық» болып екіге бөлінеді. Алғашқысы діннің практикалық жағын реттесе, екіншісі теориялық негізін бекітеді [38, 5].

Діни қиссалардың ерекшеліктері көбінесе Құран Кәрімге негізделеді. Сонымен қатар, бұл қиссалар араб классикалық әдебиетінің тамаша үлгілерінің бірі болып табылады. Жалпы, қандай да бір ертегі, әңгіме, аңыз немесе әпсана араб тілінде «қисса» деп аталса, парсы тілінде «дастан» деп аталады. Дей тұрғанымен, қазақ халқына шығыс хикаяларының жырға айналған нұсқалары ғана «қисса» немесе «дастан» ретінде танылады.

Қазақ әдебиетіне дін кезеңінде енген қиссаларға Ахмет Байтұрсынов былайша сипаттама береді: қисса - өлеңмен жазылған, көбінесе діндар әңгімелер. Бұл әңгімелер қазақ тұрмысынан алынған сөздер емес, басқа жұрттардың ертектері. Мазмұнына қарағанда қисса екі түрлі:

1. Дінді қасиеттеу үшін мұсылман дінінің артықтығын, асылдығын халықтың құлағына сіңіріп, көңіліне қондыру мақсатымен шығарған қисса.

Бұлар: кәпірлермен соғысқанда құдай қолдап, мұсылманның жеңгендерін, кәпірлердің дінге енгендігін сөйлеп өтеді.

2. Шариғат бұйрықтарын орнына келтірмеген адамдардың өмірінен де мысал келтіріп, шариғат бұйрығын орнына келтірген адамдардың өмірінен де мысал келтіріп, келтіргенге не болғанын, келтірмегенге не болғанын көрсетіп, елге шариғат бұйрығын істету мақсатпен шығарған қиссалар. Мұндай қиссаларды өлеңшілікті тіленшілікке айналдырып жіберген, жыршылар сияқты Алланы азыққа, тамаққа айналдырып жіберген молдалар шығарған. Зекет, ұшыр, пітір-підия сияқты нәрселердің берілетін орнын айтпайды, беру керектігін айтып зарлайды (Берсе кімге беретінін айтушылар өзі біледі). Бастапқы түрлі қиссалар «Зарқұм», «Салсал», «Сейфүл-Мәлік» сияқты ұзақ келеді. Соңғы түрлі қиссалар: «Мұса мен Қарынбай», «Жұмжұма» сияқты қысқа келеді [1, 145].

XX ғасыр басындағы негізгі әдеби бағыттар үшеу:

1. Діни-ағартушылық бағыт.
2. Ағартушылық-демократтық бағыт.
3. Азаттшыл-демократтық бағыт.

Діни-ағартушылық бағытта әрқилы ақындар, әрқилы еңбек етті. Бұл ақындарға ортақ бірнеше басты белгілері бар. Бірінші, бұлардың негізінен діни мектеп-медреселерде білім алған шығыс әдебиетін жетік білген, соның дәстүрінен нәр алған. Діни тақырыптағы шығармалар мен діни ілімге қанық. Көбісі ірі медреселерде білім алып, ислами әдебиеттің арнасында қалыптасқан. Екінші, бұл ақындардың ауыз әдебиеті дәстүрін берік ұстана білген. Кейбірінің Шәді Жәңгіруғлы, Ақылбек Сабалұлы, Жүсіпбек Шайхисламұлы бірыңғай қиссашылдық нәзирашылдық дәстүрді мақсат тұтты. Үшіншіден, шығармаларында өсиет-нақыл, дидактиканың мол болуы, жалпы білімділік пен адамдық негізі – дін сүю арқылы келетініне меңзеу басым», - деп көрсетеді ғалым Ө. Әбдиманұлы [155, 81-82].

«Қиссашыл ақындарды тек қана ауыз әдебиетін жинаушы деп қарамай, шығыс сюжеттерінің қазақша варианттарын жасаған жазба ақындар деп қараған жөн бе деп ойлаймыз» [156, 78], – дейді белгілі ғалым А. Қыраубаева өзінің зерттеу еңбегінде.

Жалпы Құран Кәрімде 114 сүре бар екені белгілі. Осы сүрелердің әрқайсысында Адам мен Хауа ата-анадан бастап, барлығы 25 пайғамбар және соңғы Мұхаммед пайғамбарға дейінгі адамзат тарихының маңызды кезеңдері сипатталады.

Құрандағы қиссаларды былайша үш түрге бөліп қарастырады:

1. Пайғамбарлар қиссасы. Қасиетті Құран Кәрімде ардақты пайғамбарлардың өз қауымдарына жасаған үгіт-насихаттары қалай жүзеге асқандығы, пайғамбарларға көмектескеннің іс-әрекеттері, пайғамбарларға қарсы келгендер, пайғамбарлардың үмметтерімен бірге тартқан тауқыметтері жайында көптеген мәліметтер бар. Мысалы Құранда Адам, Нұх, Ибрахим, Жақып, Жүсіп секілді бас-аяғы жиырма бес пайғамбардың аты аталып хикаялары баяндалады. Тіпті кейбір сүрелерде пайғамбардың атымен аталып,

бір сүре толықтай сол пайғамбардың қиссасына арналатын тұстары да бар. Оған «Юсуф» сүресіндегі Хазіреті Юсуфтің қиссасы дәлел бола алады.

2. Пайғамбарлығы белгісіз немесе пайғамбар емес әулиелер мен түрлі заманда өмір сүрген қауымдар жайлы қиссалар. Қиссалардың бұл түріне Үңгір иелерінің, Ұхдуд қауымының, Фил оқиғасы, Зұлқарнайын, Қыдыр секілді қауымдар мен жеке тұлғалар жайлы қиссалар жатады.

3. Қос дүние сардары пайғамбарымыздың заманында орын алған оқиғалар. Мысалы Бәдір, Ухуд («Әли Имран» сүресінде) Хунайн, Тәбук («Тәубе» сүресінде) және «Ахзаб» сүресінде келген Ахзаб соғыстары жайлы оқиғалар мен hижрет, исра жайлы қиссалар осы түрге жатады.

Бурхонуддин Рабғузидің (XIV ғ.) «Қисса-и Рабғузи» немесе «Қисса-ул-әнбия» атты прозалық еңбегі Құран Кәрімдегі діни оқиғаларды кеңінен қамтып, оларды тереңірек түсіндіреді. Бұл шығармада пайғамбарлар, әулиелер, сахабалар және тіпті жын-шайтандар туралы 79 хикая жинақталған. Мысалы, «Әзірет Әлидің пыраққа мініп, Миғражға шығуы» қиссасында Әзірет Әлидің адамдарға жасаған жақсылықтары үшін жұмақта пайғамбарлармен кездесіп, сұхбат құрғаны және хор қыздарымен әңгімелескені баяндалады. Ал «Нұх ғалейхиссалам» хикаясында топан судан құтқару үшін Нұх пайғамбардың кеме жасап, әртүрлі жануарларды сақтап қалуы, сондай-ақ кеменің тышқан тескенін жылан бекіткені туралы қызықты әңгімелер бар.

Бұл әңгімелерді мазмұнына байланысты үш түрлі топқа бөлуге болады:

1. Жаратылыс жайлы әңгімелер: Аллаһтың жаратқан әлемі, соның ішінде жер, аспан, адамзат, жануарлар, табиғат және бүкіл ғалам туралы баяндалады.
2. Асылдардың өмірі мен істері туралы аңыздар: Пайғамбарлар, әулиелер, сахабалар және басқа да маңызды тұлғалардың өмірбаяны мен қызметі туралы әңгімелер.
3. Хижраның алғашқы онжылдығындағы тарихи оқиғалардың шежіресі: Бұл топқа хижраның алғашқы он жылында болған тарихи жайттарды тізбектейтін әңгімелер кіреді.

Негізі «Қисса-и Рабғузи» шығармасында Ибраһим, Мұса, Дәуіт, Сүлеймен, Ілияс, Мұхаммед секілді пайғамбарлар жөнінде қызықты әңгімелер баяндалады. Бұл шығарманың барысында пайғамбарлар қарапайым адамдар сияқты өмір сүріп, қоғамдағы әртүрлі оқиғаларға қатысып отырады.

XIX ғасырдың соңында діни әдебиеттің жарыққа шығуында орта ғасырдағы сопы ақындардың еңбектері маңызды рөл атқарды. Атап айтқанда, Сүлеймен Бақырғани мен Қожа Ахмет Яссауидің шағатай тілінде жазылған кітаптары алғашқы діни басылымдар қатарына жатады.

Сүлеймен Бақырғанидің басылым көрген шығармалары:

1. «Ақыр заман кітабы». Бұл еңбек алғаш рет 1846 жылы Қазан қаласында жарық көрген. Кейіннен, 1856 және 1885 жылдары шағатай тілінде қайта басылып, 1897 және 1906 жылдары қазақ тіліне аударылған.

2.«Бақырған». Бұл кітаптың алғашқы басылымы 1846 жылы шыққан.

Одан кейін 1860, 1897, 1900, 1901, 1906, 1908 жылдары қазақ тілінде бірнеше рет жарық көрген.

3.«Хаким ата». Кітап 1846, 1858, 1888, 1901 жылдары төрт рет басылып шыққан.

4.«Тағы ғажап». Бұл шығармасы 1856 жылы кітап болып жарық көрген.

Қожа Ахмет Яссауидің еңбектері:

1.«Диуани Хикмет». Бұл жинақ қазақ тілінде 1896, 1901, 1912 жылдары баспадан шыққан.

Қысқаша айтқанда, XIX ғасырдың соңында діни әдебиеттің дамуында ортағасырлық сопы ақындардың, әсіресе Сүлеймен Бақырғани мен Қожа Ахмет Яссауидің еңбектерінің жарыққа шығуы үлкен маңызға ие болды. Олардың шағатай тіліндегі туындылары кейіннен қазақ тіліне аударылып, көпшілікке танымал болды [3, 13].

Қазақ әдебиетінің тарихында шығыс сюжеттеріне негізделіп, нәзира дәстүрін ұстанған ақындар «кітаби ақындар» деген атауға ие болды. Бұл топтың ішінде діни мазмұндағы қиссаларды ерекше белсенділікпен жазған тұлға ретінде Шәді төре Жәңгіруллы (1855-1933) ерекшеленеді. Оның «Хайбар» (1910), «Назым Сыяр Шариф» (1917), «Қарынның жер жұтқан оқиғасы» (1917), «Қисса Бәлгәм Бағұр» және басқа да туындылары Ташкенттегі Ғарифжанов баспаханасынан жарық көрген. Бұл шығармалардың басты мақсаты – Ислам сенімінің негізгі қағидаларын халыққа жеткізу болды. Діни қиссалардың өзегінде Алланың жалғыз екендігі, барлық пайғамбарлар мен періштелердің үлгілі өмірлері, сондай-ақ Мұхаммед пайғамбардың адамзат алдындағы ерен еңбектері шабытпен баяндалады. Бұлармен қатар, діни қиссалар имандылық, қанағатшылдық, басқаларға зиян келтірмеу, жетім-жесірлерге қамқорлық жасау, қайырымдылық сияқты адамгершілік қасиеттерді насихаттайды.

Соңғы уақыттарда әдебиеттанушылар арасында қиссашыл ақындарды «кітаби ақындар» деп атайтын дәстүр пайда болды. Бұл ұғымдардың қалай туындап, не нәрсені қамтитыны туралы нақты түсінік жоқ. Бұл жайын айту сәнге айналған секілді деген пікір білдіреді [9, 55]. Бұл концепцияның пайда болуы В.В. Радловтың пікірімен байланысты болса керек, қазақтардың өзі әдеби шығармаларды «қара сөз» (халық мәтелдері) және «кітап өлең» (кітап жырлары) деп екі түрге бөлетінін атап көрсетті. Аты айтып тұрғандай «кітап өлең» жатқа үйренбейді, кітаптан оқылады. Мұндай «кітап жырларының» авторлары көбіне білімді қазақтар, атап айтқанда, молдалар болды. Олардың еңбектерінде ислам діні мен діни кітап лексикасының әсері анық байқалады. Халық тіліне икемделген кітап тілінде жазылған бұл шығармалар кітап арқылы таралып, ауызекі сөйлеуге сіңіп кеткен [2, 256]. В.В. Радлов XIX ғасырдың соңында жариялаған еңбегінде қазақтардың «кітап өлең» терминін өздері қолданатынын атап өтеді. Яғни, «кітап өленді» жазушыларды қазақтар «кітаби ақындар» деп атаған болуы ықтимал. В.В. Радлов сол дәуірдегі қазақ қиссашыларын былайша бағалайды: «Қарапайым халық «қара сөз» деп ауыздан

ауызға жеткізіп жүрген қазақ халқының шығармашылығы саналатын өлеңдер мен әңгімелердің көбісіне Мұхаммед өркениетінің әсері болған, бүлінген. Олардың көбісін сауатсыз адамдар біледі, өйткені молдалар, яғни сауаттылар, бұған жеккөрушілікпен қарайды. Кітапқа түскен «қара сөздерді» мен еш жерден кездестірген жоқпын, біреудің жазғанын да естімедім. Осындай «кітап өлеңдерді» мен сауатсыз қазақтың көмегі арқылы қазақи емес грамматикалық форма мен сөздерді қолданудан қаша отырып жазып шықтым. Мен қолжазбаларды барынша дұрыс жазылса да араб пен парсы тілдерімен байланысы бар барлық сөздерді қарапайым халықтың тілінде жеткізуге тырыстым. Сондықтан бұл өлеңдер түпнұсқадан мүлде бөлек, таза қазақи мазмұнға ие болды. Қазақтардың мұғалімдерінің көбісі татарлар болғандықтан таза қазақи жазу тілі деген жоқ. Сауатты деген қазақтардың өзі татар тілінде жазады. Демек, олардың жазба тілі кәдуілгі екі тілдің араласуынан құралған» [2, 256].

Ахмет Байтұрсыновтың өзі «Әдебиет танытқыш» атты еңбегінде: «молдалардан шыққан жазу әдебиеті дінге қызмет қылса да, тілге қызмет қылмаған. Тілді ұстарту, әдебиетті күшейту, көркейту орнына тілді бұзған, аздырған. Қазақтың тұтынған тілімен жазбай, шығарушылар «Кітаби тіл», «әдеби тіл» деп ноғай тілімен, яки сарт тілімен жазған. Қазақтың тілінде басылған бұрынғы шығармаларды алып қарасақ, қазақ тілі болмай, қазақ пен ноғай тілінің араласқан қойыртпағы болып шығады» [1, 143]. Ахаңның (Байтұрсынов) «кітаби тіл» деп атағаны сол «кітаби ақындардың» қолданған тілі екені сөзсіз. Осыдан-ақ бұл терминнің қазақ әдебиеттану ғылымына қалай енгізілгенін түсінуге болады.

Сұлтанмахмұт Торайғыров 1913 жылы жазған «Қазақ тіліндегі өлең кітаптары жайынан» деген мақаласында діни қиссалар жайында былай депті: «Белгілі, мұнан бес-алты жыл бұрын хат біледі-міс деген қазақтардың қолдан-қолға түсірмей, құлқынын құртып құмартып оқитын кітаптары: «Зарқұм», «Салсал» тағы солар секілді «қырды-жойды», «қиратты», «жетібас айдаһар», «пері», «жалмауыз кемпір», «дәу» дегендей ұшы-қиыры жоқ түпсіз өтірік, қисынсыз хикаяттар еді. Міне бұған қазақ отағасылары көздерін жұмып, нанып, мейірлері қанып, кеңкілдей түсіп, шұлғысып, мүлгісіп отырғаны еді. Сондай шөп-саламмен қандары ұйып, жандары ұйықтап қалғыған нан қалғып қаннен-қаперсіз отырған заманда... «тұр-тұрдан хабар келіп, ұйқыдан маза кете бастады». Бырқырап ұйықтай беруден жиренбеген, бұрын мұндайға құлақтары үйренбеген халық «Аллаңнан ойбайым жақсы» дегендей қылып, әуелгі кезде орданданқыраса да көздері ашылған соң, көріктері сезініп, құшағын жайысып жабырласып түсісті. Бұрынғы «Зарқұмдарын» құмға көміп, «Салсалдарын» суға лақтырып, пері қыздарын аспанға ұшырып, ақырындап ескі достарына хош айтыса бастады» [17, 138-139].

Мемлекет және қоғам қайраткері Әлихан Бөкейхановтың өзі қазақ әдебиеті ісіне араласып, оқта-текте басылым беттерінде пікір білдіріп отыратын. Ә.Бөкейханов қисса жырлаушылары қазақтың ертеден келе жатқан батырлар жырының тілін шұбарлап, қалай бұрмалағанына күйінеді. Ол былай дейді:

«Қобыланды» кейінгі айтушының тепкісін көп көріпті. Бұл айтушылар өз жандарынан көп сөз қосқан. Ана қазақ ішінде белгілі «Сал-сал», «Зарқұм» қиссаларының жолына «Қобыландыны» да сілтеп, қадірін жойған. Сөйтіп, Қобыланды батырды қисыны жоқ бос сөзбен орынсыз мақтаған. Енді кейінгі жаман айтушылар қосқан қисынсыз қоспаларға келелік.

Көклен кемпір Қобыланды теңгені атып түсірген соң келіп, «шырағым-ай, мұсылман зат бала екенсің» деп, мұсылман болған [16, 24]:

Көк есегі астында,
Шәр кітабы қойнында,
Өзі хақтың жолында
Есектен түсе қалады,
Қасына жақын барады.
Еңсе бойлы қара сарт
Етегіңіз сіздердің
өрім-өрім көрінген,
Арт жағынан бұлтиып,
Жаман нәрсе көрінген,
Көрінбе көзіме, жоғал деп,
Иінге түртіп қалады.

Міне, мұсылманшылығы асқан қара қыпшақ баласы батыр Қобыландының кітап артқан бабасына қылған құрметі. Қобыланды заманында қазақ кітапқа құл емес. Көклен кемпірді ақынның өзі мұсылман қылып отыр. Рас болмас өтірікпен айналдырғанға көнбейді, қапқа салған біздей-ақ тесіп шыға келеді. Батыр Қобыланды өз күшінен бөлек кімге сүйенген. Көк есекті сартты қуып тастағаны жырдың ұзын сарын жолына дәл келеді. Сөздің расы керек болса – Қобыландыға сарт бейшара келген жоқ еді-ау» [16, 303].

Сұлтанмахмұт Торайғыров бір мақаласында қазақтың қисса-дастандарын былай сынға алады: «Қой бұты қозы саны» дегендей құраған, сұраған бірдеңелер – «бұрынғы қиссаларымыздың (әдебиет) ақ көңілге күйе жағып адастырудан басқа пайдасы жоқ, басқатырғыш хикаят еді» дедік. Ал енді адастырмай қанға қуат, көңілге көрік беріп, алды түзуге қарай бұра бастайтын ақ үстіндегі қара қайсы? Ол жоғарғы айтқан кейіп жоқ, келісім жоқ, құр қатын ойбай. Екшеп-екшеп қарасақ, «ойбай-ойбай бетім-ау, қайтермін-ау! Пәлен-ау, түген-ау» деп құр зарланған ойбайдан басқа дым да шықпайды. Ескі дәстүрлеріміздің шыққан «хикаят» шығармаларының тілі қазақша, ал рухы қазақтың рухымен үндес болғандықтан, оларды халық жақсы қабылдайтын. Ал қазіргі кездегі шығармаларда әр түрлі тілдердің араласуы байқалады. Кейде сөйлеуі кідіріп, кейде дұрыс жеткізе алмай, тығырыққа тірелетін жағдайлар орын алуда дейді Сұлтанмахмұт Торайғыров. Сол «шүлдірге» мысал ретінде мына жолдарды береді:

Қолыңа ал қаламыңды,
Қайғырып хал мұстақпал заманыңды.
Намунә әр нәрседен көшіргіш ал,
Яза бер, ойыңа алған кәләміңді.

(«Милли шиғыр»)

Халықты бүкүн құяш шығып шеттен,
Ыслахлық енді керек ертеректен.
Ашық қыл бізнің үшін ғазым атам ...
(«Әдебиет өрнегі»)

Қараңыз осылардың ішінде қайда қазақ тілі, қайда қиысқан назым (ұйқасты өлең)?! Қайда көңілге, тілге ойнау, теп-тегіс өрескелсіз өлшеулі өлең?! [17, 139-140].

XIX ғасырдың соңы және XX ғасыр басындағы қазақ ақындары Абай, Шәкәрім өз дастандарының бірқатарын нәзирагөйлік дәстүр бойынша жырлаған, шетел ақындарынан өлең аударып қалдырған. «Шәкәрім Хафиз жырларын қазақ оқушыларына лайықтап әрлегені болмаса, негізгі түпнұсқадағы мағынасын толық сақтап отырады» [11, 26]. «Шәңгерей, Шортанбай, Дулат, Орынбай және т.б. ел ішінде ертеден белгілі шығыстық қисса оқиғаларын бірінен бірі асыра жырлаған ақындар бар. Ал, кәдімгі қалыптасқан, биік деңгейдегі профессионалдық, көркем аударманың алғашқы үлгісін жасаған адам – ұлы Абай» [13, 3].

«Мәшһүр-Жүсіп Көбеевтің көпшілік шығармалары шығыстан алынған сюжеттерге негізделген», – дейді филология ғылымдарының кандидаты Е. Жүсіпов. Елдер арасындағы әдеби байланыстың көрсеткіштері ретінде саналатын нәзира дәстүрі мен аударма мәселелері әлі күнге дейін терең зерттеуді талап етеді [177, 178].

Қазақстанның географиялық орналасуы оны әрдайым Батыс пен Шығыс мәдениеттерінің тоғысқан жеріне айналдырған. Қазақ әдебиеті, әсіресе, шығыс халықтарының әдебиетімен тығыз байланыста болды. Бұл туралы шығыстанушы ғалым, профессор Өтеген Күмісбаевтың «XIX-XX ғ.ғ. қазақ және парсы-араб әдеби байланыстары», «Терең тамырлар», «Абай және Шығыс» атты еңбектерінде жан-жақты баяндалған. Шығыстың әсері мен бейнелері ауыз әдебиетін байытып, оның дамуына ықпал еткен. Фердауси, Низами, Науаи сияқты ақындардың шығармаларынан, сондай-ақ араб, парсы, үнді аңыздары мен Орта Азия халықтарының әдебиетінен туындаған «Ләйлі-Мәжнүн», «Шахнама», «Тотынама», «Фархад-Шырын», «Тахир-Зухра», «Ескендір», «Рүстем-дастан», «Атымтай Жомарт» және «Мұңлық - Зарлық» сияқты лирикалық, батырлық, ғашықтық дастандар қазақ әдебиетінде жаңаша сипат алып, өз туындыларымыз ретінде қайта жаңғырды [15, 43].

Әрдайым әліптің артын бағып жүретін, өзі сияқты сөзі де салмақты келетін Сәбит Мұқановтың қисса жайында пікірі өзгеше. Ол кісі мынадай тұжырымы жасайды: «көркем әдебиеттің эпикалық түріне қосылатын бұл жанр қазақ тіліне негізінде араб, иран, шағатай тілдерінен келді. Бұл жанрды да эпикалық деп атайтын себебіміз, мұның оқиғасына да көп адам қатынасып, олардың қылық-мінездері драмалық түрде шиеленісіп барып айқындалады. Сөйтіп, бұл да белгілі бір дәуірдің шындығынан көрініс бererлік қызмет атқарды. «Қисса» – араб сөзі. Оның қазақша мағынасы «дәттеу», «баяндау» дегенге келеді. Мысалы, ислам дінінде пайғамбар аталған адамдардың өмірлерін, істерін

баяндайтын кітапты «Қисса-сул-әнбия» дейді. Қиссаларда өлең мен қара сөз (проза) араласып, кейіпкерлердің іс-әрекетін сипаттағанда айтушы өлеңдетіп өз жанынан қосатын сөздерді қара сөз түрінде «әлқисса, күндерде бір күн» деп әңгімелеп кетеді. Қазақ тіліндегі қиссалардың басым бөлігі осындай сипатта туған. Қисса-өлең, діни қиссалар, нәзирагөйлікпен жырланған қисса-дастандар XIX ғасырдағы қазақ руханиятының аса көрнекті арнасы. Ол шоқындыру саясатынан шошынған ел тұлғаларының Ислам негіздеріне тарта сөйлеп, имандылық бастауларына тартқан күш қаруы болды [30, 32].

Зерттеуші ғалым Алма Қыраубаева өзінің ғылыми еңбегінде нәзира дәстүрінің жалпы әдебиетті дамытуға, өркендетуге айрықша үлес қосқандығын атап өтеді. Ақын белгілі бір сюжет негізінде жаңаша туынды шығарып, бір жағынан әдеби мұраны әртараптандырса, екінші жағынан шығарманың танымалдылығын арттырады. Нәзира дәстүрі бастапқыда өнерпаздар арасындағы бәсекелестік ретінде көрінеді. Бір-бірінен оза шығуға тырысқан шығарушылар сол оқиғаның мазмұнын тереңдете отырып, көркемдігін жақсартып, қызықтылығын арттыра келе, оны бірте-бірте биіктетіп отырады. Соның нәтижесінде сұрыпталған, өңделген, дүниелер өмірге келген. А.Қыраубаева: «XIII–XIX ғасыр әдебиетінде жанданған нәзира дәстүрі оянушылық дәуіріндегі антикалық мәдениетті жаңғырту идеяларымен үндесе келеді. Нәзираның негізгі тақырыптары ежелгі шығыс сюжеттері жанры қисса-дастандар болды» [156, 26], — деп тұжырым жасайды. Діни дастандарға да нәзира үлгісінің айрықша өзек болғандығы ақиқат.

Қазақ қиссалары азаматтық және соғыс тақырыбында болып екіге бөлінеді: азаматтық көбінесе, ғашықтық тақырыбына құрылады да, соғыс тақырыбындағысы көбінесе ислам дінін насихаттау төңірегінде болады. Қазаққа араб, иран немесе шағатайдан келген қиссалардың сюжеті бүкіл Орта Азия елдеріне түгел тараған. Оларды бұл елдердің тілдерінде «Жеті сұлу» деп те атайды. Осындай атпен Әзірбайжанның қазіргі композиторы Қара Қараев балет те жазды. Ол – советтік театрлар сахнасында әйгілі спектакльдердің бірі болып та жүр. Бірақ Қараев «Жеті сұлуда» шығысқа тараған жеті ғашықты емес, бір ханның сарайындағы жәй әйелді сипаттайды. Осы жеті ғашық оқиғалары шығарманың арқауы болған.

Қазақ қиссаларының сипатталатын ғашықтар: Жүсіп пен Зылиқа, Бәдіғұл-Жамал мен Сейфүлмәлік, Әміре мен Зияда, Ләйлі мен Мәжнүн арабтардан ауысқан, ал Фархат пен Шырын, Таһир мен Зуһрә, Бозжігіт пен Сақыпжамал Орта Азияның өзінде туған кейіпкерлер. «Бозжігіт» кітабының қағаздары татардың көз жасынан шіріді»,- деп Ғабдолла Тоқай айтқандай, бізге жеткен махаббат жайындағы қисса-кітапшалар беттері қазақ оқушылары мен тыңдаушылардың көз жасынан «шіріді» [18, 153].

Ғалым Бақытжан Әзібаева «Казахский дастанный эпос» атты зерттеуінде алты дастанға әдеби талдау жүргізеді. Оларға «Әбу Шахма», «Мұхаммед Қанапия», «Зарқұм», «Дариға қыз», «Киік» және «Бозторғай» жатады. Оның жұмысы мұсылман батыры Әлидің кейіпін тереңінен зерделеуге арналған, ол бұл тұлғаның бейнесін ашып көрсетіп, Мұхаммед Қанапияның Әлидің ұлы

екенін дәлелдейді. Сонымен қатар, ислам қайраткерлерінің діни қағидаларды мықты ұстанатынын және басқа да аспектілерін баяндайды. Ғалым Б. Әзібаеваның негізгі тұжырымы мынадай: «Дастандарды құрудың негізгі әдісі жалпы фольклорлық поэтиканы қолдану болып табылады, мысалы: суреттелген оқиғаларды эпикалық түрде көрсету; қаһармандық идеализация, нақты күнделікті шынайылықтың ертегілік-фантастикалық және ойдан шығарылған үйлесімі; сонымен қатар нақты берілген спецификалық дастандық параметрлер бар; индивидуализм және нақтылау; образды бейнелеуде де, суреттеуде де психологиялық байлық, егжей-тегжейлі және әшекейлеу» [35, 69].

«Қисса-и Жұмжұма» діни әңгімесі 1881 жылы Қазан қаласында жарық көрді. Бұл шығарма 1897, 1901, 1910 және 1917 жылдары бірнеше рет қайта басылып, кеңінен тарады. Кітаптың авторы ретінде татар азаматы Мәулекей Юмачиков көрсетілген. М. Юмачиков 1836 жылы Тобыл губерниясы, Ялутур уезіндегі Сейінғұл болысында туған. Алайда, татар тіліндегі басылымдарда М. Юмачиковты «Қисса-и Жұмжұма» поэмасының аудармашысы ретінде атайды. Татар ғалымы И. Ғарифулиннің айтуынша, XIX ғасырдың соңында Төмен (Тюмень) татарлары арасында білімділердің бірі – Ембаев медресесінің мұғалімі Мәулекей Юмачиков болған. Ол араб, парсы, орыс, татар және қазақ тілдерін жетік білген, дінге қатысты екі кітап, бірнеше өлең және эпостық шығармалар жазған. Сонымен қатар, М. Юмачиков Хисам Кәтибтің «Жұмжұма сұлтан» дастанын қазақ тіліне тәржімалапты [7, 5-10].

«Қисса-и Жұмжұма» аталатын бұл туынды, Хисам Кәтибтің «Жұмжұма сұлтан» дастанының көшірмесі емес. Өйткені, аталған дастанның жазылған мерзімі шамамен 1370 жылдарға жатады, ал оның қолжазбалары Санкт-Петербург пен Қазан мұрағаттарында сақталған. Екі шығарманың оқиға желісі бірдей болғанымен, олардың мазмұндалуында айырмашылық бар. Бұл жағдай, кейінгі қазақ жыршыларының «Қисса-и Жұмжұманы» қазақшаландырып, өз стилінде баяндағанын білдіреді [172, 110-113].

Кітаби ақындар қаламынан туған шығармаларды фольклортанушы ғалым Б. Әзібаева ауыз әдебиетінің бір түрі деп қарастырады. «...шығыс сюжеттеріне құрылған дастандар қазақ халық ауыз әдебиетінің бай саласына айналып, өзіндік мәдени, эстетикалық, тәрбиелік ролін толығынан атқарды. Осы бағытта, әсіресе, Жүсіпбек Шайхисламов, Шәді Жәңгіров, Майлықожа Сұлтанқожаұлы, Нұралы Нысанбайұлы, Нұржан Наушабаев, Тұрмағамбет Ізтілеуов, Ақылбек бин Сабал, Мәулекей Юмачиков, Ақыт Қарымсақов, А. Оразбаев тағы басқалары жемісті еңбек етті» [154, 8].

Б. Әзібаева 1917 жылға дейін жарық көрген және қолжазба күйіндегі діни дастандар үлгілерін тақырып пен мазмұнына сәйкес былайша топтастырады:

1. Ислам дінінің негіздері мен ұстанымдарын (діни ақиқаттар мен өсиеттер, тыйымдар, Құран оқу шарттары, Құдайға құлшылық ету ережелері, т.б.) дәріптеу және оларды бұзушыларды жазалау туралы дастандар.

2. Мұхаммед пайғамбар, «мұсылманды құтқарушы» (мессия) және «әділетті төрт халифа» жайлы дастандар.

3. Әр түрлі мұсылман батырлары мен әулие-әнбиелердің өмірі, жасаған ерліктері туралы шығармалар.

4. Исламды тарату мен орнықтыру жолында дінсіздермен күресті суреттейтін туындылар [46, 8].

Уақытында қазақ халқында ауызша және жазбаша түрінде кеңінен танымал болған діни бағыттағы қиссалар саны мол болды. Оларды тақырыптарына қарай жіктеп қарастырған дұрыс:

1. Ислам дініне шақыруды насихаттайтын қиссалар:

Бұл топтағы қиссалар, бұрын басқа діндерде болған адамдарды Исламға енгізу идеясын баяндайды. Мысал ретінде «Сал-сал» және «Зарқұм» қиссалары келтіріледі. Бұл шығармаларда Пайғамбарымыз Мұхаммед (с.ғ.с.) және оның төрт сахабасы (Әбу Бәкір, Омар, Осман, Әзірет Әли) әскери жорықтарға шығып, жауларды жеңіп, оларды Исламды қабылдауға мәжбүр етеді.

A) «Сал-сал» қиссасы: Әзірет Әлидің Сиқыр қаласына жасаған жорығынан басталады. Сол уақытта Меккеде жалғыз қалған Пайғамбарымыздың (с.ғ.с.) жағдайын білген Жәмшид патша Меккеге шабуыл жасау үшін әскер жібереді. Алайда, Пайғамбарымыз (с.ғ.с.) өз әскерімен қарсы шығып, ұзақ шайқастардан кейін Жәмшид, Пайруз, Қитар патшаларды жеңіп, олардың халқын Исламға кіргізеді.

B) «Зарқұм» қиссасы: Бұл қиссада Пайғамбарымыз (с.ғ.с.) айдаһар уымен суарған қылышы бар Зарқұммен жекпе-жекке шығып, оны жеңеді. Зарқұм Исламның негізгі шартын орындап, «Алладан басқа Тәңір жоқ, Мұхаммед Алланың құлы әрі елшісі» деп куәлік етеді.

2. Өмірлік құндылықтарды насихаттайтын қиссалар:

Екінші топтағы қиссалар адамдарды өмірдегі қиындықтарды еңсеруге, төзімділікке, мейірімділікке, достыққа, халыққа қызмет етуге және махаббатта адал болуға шақырады. Бұған «Әзірет Әлидің құлдыққа сатылғаны», «Әзірет Әлидің сараң байды дұрыс жолға салғаны», «Жүсіп-Зылиха» қиссалары дәлел ретінде келтіріледі.

3. Ақырет өмірін бейнелейтін қиссалар:

Үшінші топтағы қиссалар жұмақ пен тозақ сияқты ақырет өмірін суреттейді. Бұл қиссалардың негізгі идеясы – әрбір адамның осы дүниеде жасаған іс-әрекеттері үшін Алла алдында жауап беретіндігін көрсету.

a. «Жұмжұма» қиссасы: Бұл қиссада Жұмжұма есімді патшаның тірі кезіндегі күнәлары мен Исламның бес парызын (Алладан басқа Тәңір жоқ екенін мойындамау

Діни қағида заңдылықтарды жырлайтын туындылар туралы сындарлы ой қозғап, ғылыми пікір білдірген А.Қыраубаева. Кезінде ғалым Бейсенбай Кенжебаевтың шығыстан келген оқиғалардың негізінде жыр шығарған ақындарды ағартушылар санатына жатқызу арқылы «кертартпа» ұғымынан арашалап алғаны белгілі. Осы пікірді басшылыққа ала отырып, А.Қыраубаева «Жұмжұма» тәрізді мұраларды діни-ағартушылық тұрғыдан зерттеуге болады деген батыл байлам айтады [156, 27].

«Қисса-и Жұмжұманың» нұсқасы 1870 жылы белгілі неміс ғалымы В.В. Радловтың «Оңтүстік Сібір мен Жоңғар даласындағы түркі тайпаларының халық әдеби мұраларының үлгілері» атты кітабында «Қу бас» деген атаумен таныстырылған [96, 680-692].

В.В. Радловтың айтуынша, «кітап өлеңдерінің» арасында «Жұмжұма» мен «Бозторғай» ең танымалы болған, тіпті сауаты жоқ қазақтардың өзі оларды жатқа білген. Семей облысында «кітап өлеңдері» халық арасында кеңінен таралған. Алайда, ислам батырларын дәріптейтін өлеңдердің ықпалы күшейгендіктен, халық батырлары туралы жырлар бірте-бірте ұмытылып барады. «Кітап өлеңдерінің» ішінде «Жұмжұма» атты кітаптағы осы аттас дастан жиі айтылады. Радловтың өзі үлкен жиындарда осы өлеңнің оқылғанын бірнеше рет естіген. Тыңдаушылар өлеңді зейін қойып тыңдап, діни жоралғыларды орындамаған мұсылмандардың о дүниедегі азаптары суреттелгенде, олардың жүздерінде қорқыныш пайда болған. Бұл тыныштықты тек тыңдаушылардың «Аллаху акбар!», «бисмиллаһи рахмани-рахим!» деген сөздері бұзып отырған. Радловтың пікірінше, «Жұмжұма» өлеңі қазақтар арасында ислам дінінің терең тамыр жаюына, даланы кезген жүздеген молдадан да артық әсер еткен [96, 384].

В.В.Радлов жариялаған «Қу бастың» М.Юмачиков жарыққа шығарған нұсқасынан айырмашылығы онда тамұқтың жеті қақпасын жеке-жеке атын атап, түрін түстеп шығады:

Әуелде Аужа деген тамұқ көрдім,
Ораза, намазсыздың орны-еді.
Екінші Шақыт деген тамұқ көрдім,
Ұрлық пенен зинақордың орнын көрдім.
...Жетінші Жәһаннам деген тамұқ көрдім,
Санасыз кәпірлердің орнын көрдім.
Аралап сол дозақта біраз жүрдім,
Отыз түрлі ғазапты адам көрдім [8, 29].

Ал «Қисса-и Жұмжұмада» жеті тамұқты қысқаша былай баяндайды:

Жеті тамұқ бар екен көрдім бәрін.
Төрт бұрышы жанып тұр, бәрі жалын.
Сол тамұқтың ішіне салғаннан соң,
Отқа күйген шаладай болдым жалын [8, 43].

«Жұмжұма» сөзі араб-парсы тілдерінен аударғанда «қу бас, бас сүйек» деген мағынаға ие. Белгілі парсы ақыны Фарид ад-Дин Аттардың «Жұмжұма-нама» атты шығармасы бар. Араб-парсы тілдерінде «Жұмжұма» сөзін қисса емес, хикаят ретінде қолданады. Қазақ тіліндегі хикаятқа А.Байтұрсыновтың сипаттамасы бойынша, діндар дәуірлерде өнеге үшін жазылған әңгімелер жатады. Хикаяттар тек дін туралы үйрету мақсатында емес, басқа да мысалдар көрсету үшін айтылады. Сондықтан хикаяттың тақырыптары әртүрлі болады [177, 294-298].

«Жұмжұма» сюжетінің кең таралымын ТМД елдеріндегі танымал қисса-дастандардан көруге болады. Бұған қоса, «Қисса-и Жұмжұманың» Памир

таулары мен Оңтүстік Шығыс Азия елдеріндегі дастандық нұсқалары да кездеседі.

Хикаят – бұл Таяу, Орта және Оңтүстік-Шығыс Азия халықтарының әдебиетінде кеңінен таралған термин, оның түпкі мағынасы «баяндау». Ол әртүрлі мағынада қолданылады: жалпы алғанда, бұл ұзын сюжетті прозалық шығарма, ал нақтырақ айтсақ, бұл белгісіз авторлардың кітаби прозалық эпостары (мысалы, «Ханг Туах жайлы хикаят»). Хикаяттар аңыз-әңгімелерге немесе тарихи оқиғаларға негізделуі мүмкін. Араб, парсы және түркі тілдерінде «хикаят» сөзі «әңгіме» дегенді білдіреді. Түркі әдебиетінде олар халық әңгімелерінің бір түрі ретінде қарастырылады, мысалы, «Бахтиярнама» сияқты эпикалық туындылар. Сондай-ақ, «Маджмуг аль-хикаят» және «Рисалаи хикаят» сияқты аңыз-ертегілерге негізделген шығармалар да болған.

Памир халықтарында өлеңмен баяндалатын тарихи шығармалар да «хикаят» деп аталады. Бұл өлеңдік хикаяттар ұзақ болуы мүмкін және «мадақ» (діни ән) жанрының ең ұзақ түрі болып саналады, көбінесе қасиетті адамдардың (мысалы, Имам Әли) кереметтерін баяндайды. Памир етегіндегі Ишкашим қаласында рубоб аспабының сүйемелдеуімен орындалатын «Хикаят сұлтан Жұмжұма» нұсқасы әлі күнге дейін сақталған, оның «Қисса-и Жұмжұмамен» ұқсастығы бар:

meguzasht ‘isakinar-idajla’i
did darsahrafitadakalla’i
kalla-yipusidasaraz tan juda
gusht-u pust-imaghz-i u gashtafana [11, 30].

Аудармасы:

Иса Дежленің (дария) жағасынан өтіп бара жатып,
Далада домалап жатқан басты көрді.
Денесінен бөлініп қалған құбастың,
Еті, терісі, миы шашылып қалыпты.

Бұл «Қисса-и-Жұмжұмада» былай деп берілген:

Жапанда сер қылып жүрсе Ғайса,
Алдында қу бас жатыр бір адамның.
Бөксесі, кеудесі жоқ қу бас жатыр,
Жарымы су, жарымы құм боп жатыр.

Ал Қытайдан табылған «Жұмжұма» қиссасында Ғайса пайғамбар есімі жергілікті тілге ыңғайланып, Қайса деп берілген екен:

Бұрынғы өтіп кеткен тақсыр Қайса(Ғайса),
Шығыпты сейіл құрып жапан түзге.
Ұстасаң отыз күнгі оразаңның,
Шығарсаң қош болады жаназаңның.

Бұған қоса, Индонезия архипелагын қамтитын Оңтүстік-Шығыс Азияда кеңінен танымал болған «Хикаят раджа Джумджума» (Hikayat Raja Jumjumah) еңбегінің ағылшын тіліндегі нұсқасы 1823 жылы Лондоннан шығатын «Азия

журналында» басылып шықты. Бұл шығарманың «Қисса-и Жұмжұмамен» көптеген ұқсастықтары бар, соның бірі – екеуінің де басталу реті бірдей:

«Хикаят раджа Джумджумада» (Hikayat Raja Jumjumah):

In the name of God, the merciful, the compassionate.—

Imploring the assistance of God,

we shall relate the history of Rajah Junjumah,

who reigned over a powerful and extensive kingdom in this world [12, 6].

Аудармасы:

Қайырымды да, мейірімді Алланың атымен,

Құдайдан көмек сұрай отырып.

Біз бүкіл осы әлемге өзінің күшті билігін жүргізген

Сұлтан (Раджа) Жұмжұма жайлы хикаятымызды бастаймыз.

Қазақ тіліндегі «Қисса-и Жұмжұманың» басы былай деп келеді:

Жігіттер, иманыңнан күдер үзбе,

Айтайын аз мысал енді сізге.

Бұрынғы өтіп кеткен Ер Жұмжұма,

Қылыпты қамқоршылық бұрын бізге.

Ал «Жұмжұма» қиссасының Қытайдан табылған нұсқасында «Нұр Мұхаммет» есімі аталады:

Бұрынғы өтіп кеткен Нұр Мұхаммет,

Істепті қамқоршылық дінімізге.

Жігіттер иманыңнан күдер үзбе,

Айтайын аз масала тағы сізге.

XIV ғасырдағы Хусам Кәтибтің «Жұмжұма сұлтан» дастанының түркі тіліндегі нұсқасы XII ғасырдағы парсы ақыны Фарид ад-дин Аттардың «Жұмжұма-наме» поэмасының көшірмесі деген пікір бұрын кең тараған болатын. Алайда, бұл көзқарас қазір жоққа шығарылуда. Шынында да, екі шығарманың сюжеттері ұқсас болғандықтан, мәтіндерінде ортақ ұқсастықтар бар. Дегенмен, Алтын Орда дәуірінде өмір сүрген Хусам Кәтибтің шығармасында адамның жердегі істеріне қарай тозақта жазалануы туралы нақты сипаттамалар бар. Ал парсы әдебиетінде мұндай аңыз-әфсананың жоқтығы анықталды. Бұл ерекшелік, яғни шығарманың психологиялық шиеленісі мен ойға жетелейтін тұстары, XIV ғасырда өмір сүрген араб әдебиетшісі Шихаб ад-дин ал-Абшихидің «Китаб ал-мустатраф фи кулл фанн ал-мустазраф» антологиясына енген «Жұмжұманың» араб тіліндегі прозалық нұсқасында да кездеспейді. Бұл жағдай, татар профессоры Хатип Усмановтың Хусам Кәтибтің ал-Абшихи шығармасымен таныс болмағанын байқамағанын көрсетеді. Қызығы сол, XIX ғасырдағы татар ақыны М.Юмачиқовтың қазақ тілі элементтерін қамтыған «Қисса-и Жұмжұма» нұсқасында да бұл ерекшеліктер ескерілмеген.

Тозақ көріністері тек бұл шығармада ғана емес, бұдан да ертерек жазылған басқа еңбектерде де кездеседі. Мысалы, XII ғасырда өмір сүрген араб жазушысы Сүлеймен ибн Дауд әс-Саксинидің «Зухрат ар-рийад ва нузхат ал-кулуб ал-мирад» атты кітабындағы «Хикайат-у Джумджума» атты әңгімесінде

де осыған ұқсас эпизодтар бар. Бұл көне жазбаның маңызды тұстарын түсіну үшін, мәтіннен мынадай үзінділерді келтіруге болады:

«Мені тозақтың бірінші қақпасына апарғанда, оның оты бұл дүниедегі оттан мың есе ыстық екенін көрдім. Шайтанның басына ұқсайтын жемістері бар ағаштарды, одан құлап жатқан жалынды тастарды байқадым. Сол тастардың астында жатқан адамдарды періштелер жалынды гүрзілермен ұрып, оларға жеуге мәжбүрледі. Олар: «Бұл - зақұм, жетімнің ризығын әділетсіз жегенің үшін саған берілді», - деді.

Содан кейін мені екінші қақпаға алып келді. Онда терең құдық бар екен, онда денесінен еті кесіліп, терісі сыпырылған адамдар жатты. Олар: «Бұл - замхарир, зинақорларға арналған жер», - деді.

Келесі, үшінші қақпаға апарғанда, ыстық тастарда қадалып тұрған адамдарды көрдім. Төртінші қақпаға келгенде, онда өсіммен ақша алған адамдар жатты. Бесінші және алтыншы қақпаларға да апарды. Алтыншы қақпада ұзындығы мың құлаш, ені бес жүз құлаш болатын шаяндар мен жыландар мені тістеп, шағып алды.

Соңында мені Хавийа деп аталатын жетінші қақпаға алып келді. Мен бір сарайға тап болдым, онда оттан жасалған мың үй бар екен. Әрбір үйде мыңдаған зат, әрбір затта отқа оранған мыңдаған сандық, ал әрбір сандықта мыңдаған түрлі азап бар еді» [5, 27].

«Кисекбаш кітабы» – татар әдебиетінің ортағасырлық мұрасы, өткен ғасырда танымалдылыққа ие болған туынды. Бұл кітаптың кең таралуын археографиялық экспедициялар кезінде табылған көптеген нұсқалар мен 1917 жылға дейін жеке кітап болып шыққан қолжазбалар растайды.

Ғылыми айналымға «Кисекбаш кітабы» алғаш рет 1897 жылы Ш.Марджани енгізген. Оның «Эл-кыйсм эл-эувэл мин мостэфад эл-эхбар фи эхвали Казан вэ Болгар» атты еңбегі бұл шығарманы зерттеудің бастауы болды. Бұл зерттеудің заңды жалғасы ретінде 2002 жылы Түркияда жарық көрген М.Аргуншахтың «Кирдерджи Али. Кесикбаш дестаны» («Kirderci 'Ali. Kesikbaş Destanı») кітабын атауға болады.

М.Аргуншахтың еңбегі текстологиялық талдауға арналған. Кітапта «Кисекбаш кітабының» авторы және басқа да авторларға қатысты мәселелер қарастырылады. Сондай-ақ, Түркия мұрағаттары мен жеке коллекцияларында сақталған дастанның қолжазбалары туралы ақпарат беріледі. Еңбекте 1895 және 1905 жылдары Қазанда жарық көрген мәтіндердің транскрипциясы мен Түркиядағы қолжазбалардың орналасқан жері туралы деректер келтірілген. Соңғы мәтін қазіргі түрік тіліне аударылып, қысқа тілдік талдау жасалған. Кітаптың соңында шығармалардың қолжазба нұсқаларының тізімі факсимилемен ұсынылған.

«Кисекбаш кітабының» авторы мәселесіне келгенде, М.Аргуншах көбінесе Кирдеджи Али есіміне тоқталады. Алайда, зерттеуші бұл есімнің шығарманың нақты авторы ма, әлде тек көшірушісі ме деген сұраққа тереңірек үңілмейді. Себебі, мәтіндерде «мұны айтқан Кирдеджи Али» деген сияқты тіркестер кездессе де, «мұны жазған» деген сөздер жоқ.

Профессор Г.Т.Тагирджановтың пікірінше, Кирдеджи Али «Кисекбаш кітабын» түрік тіліне аударған тәржімашы ғана. Оның есіміндегі «Кирдеджи» сөзінің этимологиясын зерттеген ізденушілер бұл сөздің бірнеше мағынасы болуы мүмкін екенін анықтаған. Ш.Элчиннің зерттеулеріне сүйене отырып, шығарма авторы «тандыр нан пісіруші» немесе «сатушы» болуы ықтимал деген болжам айтылады [20, 2-8].

Түркі тіліндегі екі шығарманы салыстыру арқылы Хусам Кәтибтің «Жұмжұма сұлтан» дастанының «Жұмжұма-наме» поэмасына көшірме емес екенін тағы да дәлелдедік. Бұл зерттеу процесі ортағасырлық жазба ескерткіштердің жаңа аспектілерін ашуға мүмкіндік береді. Бұл қисса-дастан, сондай-ақ «Қисса-и Жұмжұма», «Жұмжұма сұлтан» , «Қу бас», «Кисекбаш» деген аттармен де белгілі, ол Орта Азия, Түркия, Орал-Сібір халықтары арасында ғана емес, Оңтүстік Шығыс Азия мен Памир тауларында да кеңінен танымал.

Шығарманың қолжазбаларын зерттеу барысында оның тоғыз түрлі нұсқасы анықталды:

1. «Жұмжұма-нама»: Бұл нұсқаны XII ғасырда өмір сүрген парсы ақыны Фарид ад-дин Аттар жазған.
2. «Жұмжұма хикаяты» (Хикайат-у Джумджума): Араб жазушысы Сүлеймен ибн Дауд ас-Саксинидің (XII ғасыр) «Бақтардың әдемілігі және жаралы жүректі жұбату» атты еңбегіндегі прозалық нұсқасы [6, 16].
3. «Жұмжұма»: Араб әдебиетшісі Шихаб ад-дин ал-Абшихидің (XIV ғасырдың ортасы) «Әсемдіктің әрбір түріндегі қызықтар жайлы кітап» антологиясына енгізілген араб тіліндегі прозалық нұсқасы.
4. «Жұмжұма сұлтан»: Бұл дастанды XIV ғасырда Хусам Кәтиб жазған.
5. «Қу бас»: Бұл нұсқа В.В.Радловтың 1870 жылы жарық көрген «Оңтүстік Сібір мен Жоңғар даласындағы түркі тайпаларының халық әдеби мұраларының үлгілері» кітабында жарияланған [78, 680-692].
6. «Қисса-и Жұмжұма»: Бұл қолжазба 1883 жылы Қазан баспаханасында араб әрпімен басылып шыққан.
7. «Хикаят сұлтан Жұмжұма»: Памир таулары етегіндегі Ауғанстанның Ишкашим қаласында жергілікті халық әлі күнге дейін ұлттық аспаптарда орындап, жырлайтын нұсқасы (Қосымша А).
8. «Хикаят раджа Джумджума» (Hikayat Raja Jumjumah): Бұл нұсқа 1823 жылы Лондоннан шығатын «Азия журналына» (Asiatic journal) ағылшын тілінде жарияланған және Оңтүстік Шығыс Азияда, соның ішінде бүкіл Индонезия архипелагында танымал болған [12].
9. «Жұмжұма» қиссасы: Бұл нұсқа Қытайдың Шыңжаң өлкесіндегі қазақтар арасында тараған (Қосымша Б).

Қорыта келгенде, Ислам дінін насихаттайтын Мұхаммед пайғамбар мен төрт сахабаның аттарына байланысты пайда болған мифтік аңыздар негізіндегі діни қисса-дастандар бар. Олардың ішінде «Сал-сал», «Зарқұм», «Кербаланың шөлі», «Хазрет расулолланың Мағражға шыққаны», «Жұм-жұма», «Әзірет Әлінің құлдыққа сатылуы», «Әлі мен сараң байдың арақатынасы», «Мұса

ғалаиссалам мен Қарынның хикаясы», «Жүсіп-Зылиха» сияқты келелі қисса-дастандар кездеседі. Діни дастандар қазақ жерінде XVIII ғасырда алғашында ауызша, кейін жазбаша түрде тарала бастаған. Ғалымдар оларды үш топқа жіктеп талдауды өзіне алды:

1-топ: Бұл топқа «Сал-сал» мен «Зарқұм» дастандары кіреді. «Сал-салда» мифтік элементтер көп болса, «Зарқұмда» асыра сілтеу (гипербола) басым. «Зарқұм» дастанында Мұхаммед пайғамбар бастаған көп әскердің соғысы суреттеледі. «Сал-салда» пайғамбар жоғалған жауынгерлердің хабарын біле алмаса, «Зарқұмда» періштелер арқылы Құдаймен байланысып, соғыс туралы ақпарат алып отырады. Дастанда Әзірет Әлінің ерліктері, сахабалардың батырлығы және Зарқұмды дінге кіргізуі баяндалады. Бұл дастандар діни насихатпен қатар батылдық пен намысты дәріптейді.

2-топ: Бұл топтағы дастандарда («Жұмжұма» мен «Әзірет Әлінің пыраққа мініп, Мағражға шығуы») өсиет пен насихат көп. Діни сипатта жазылғанымен, оқиғалары қызықты, тілі көркем және тарихи шындыққа жақын. Бұл дастандарда Әзірет Әлінің жұмақтағы пайғамбарлармен кездесуі және Жұмжұма патшаның тозақтағы азабы суреттеледі.

3-топ: Бұл топқа «Әзірет Әлінің құлыққа сатылғаны», «Әзірет Әлінің сараң байды жолға салғаны» және «Жүсіп-Зылиха» қиссалары кіреді. Бұл дастандарда діни уағыздардан гөрі тұрмыстық жағдайлар мен өмірлік сабақтар басым. «Жүсіп-Зылиха» қиссасы өмірге жақын шығарма. Онда түс жору, тағдыр, құлдық, сауда, аштық сияқты тұрмыстық мәселелер көтеріледі. Дастанда мейірімділік пен адалдық дәріптеліп, Жүсіп пен Зылиханың қиындықтарды жеңіп, мақсатына жетуі баяндалады. Қисса-дастандарда таптық қайшылықтар көмескі болғанымен, адал еңбекпен мал табу, кедейлерге көмектесу сияқты идеялар насихатталады.

3.3 Желеп-жебеуші «әулие» (образы) : Баба Түкті шашты Әзіз

Жалпы әулиелерді пір тұту Қазақстан мен Орталық Азиядағы түркітілдес халықтардың дінінде айрықша орын алады. Негізінде әулиеге табынушылық өз кезегінде ортодоксальді (алған бағыттан, ұстанған принциптен қайтпайтын) мұсылмандық қағидаларына қайшы келсе де ислам әлемінде кең қанат жайып келеді. Ата-бабаларды, жергілікті желеп-жебеуші рухтарды құрметтеуге негізделген бұл ғибадат табынушылық феодалдық қоғам санасында жеке отбасы ғана емес, бүкіл ру-тайпалардың әл-ауқатының артуы деп түсінгендіктен қоғамның әлеуметтік саласына бойлай енді. Сол себепті бұл айрықша құбылыстың сарқыншақтары бүгінгі таңда да берік орын алып отыр.

Әулие [араб тілінен аударғанда – желеп-жебеуші] – ерекше діндарлығымен, дін жолына кіршіксіз берілгендігімен халық сеніміне ие болған қасиетті адам. Сонымен қатар әулие – халық арасына ерекше діндар-тақуалығымен, шипа дарытқан емшілігімен әйгілі болған, керемет қасиетке ие, қауымға рухани тәрбие жүргізуші тұлға.

«Әулие» – уәли деген араб сөзінің көпше түрі, қазақша «қасиетті» деген мағынаны береді. Бұл сөз Құран Кәрімде Алла мен пайғамбарға қатысты

жебеуші, жарылқаушы деген мәнде кездеседі. Ал хадистерде жақын болу деген мағынада, яғни, Уәли Аллаһ – Аллаға жақын, дос, Алланың мейірі түскен деген ұғымда ұшырасады. Қазақ тілінде әулие-әнбие түрінде қосарланып та айтылады, мұндағы әнбие арабша – нәби, яки, пайғамбар деген сөздің көпше түрі. Дегенмен бұл қосарлы сөз ел танымында «әулие» деген мағынаны білдіреді.

Құран Кәрімде әулие туралы бірнеше аяттар келтірілген. Халифа Алтай аударған Құран Кәрімнің «Юныс» сүресінің 62-ші аятында: «Біліңдер! Расында Алланың достарына қауіп-қатер жоқ, әрі олар қайғырмайды» [22, 216] деп әулиенің Жаратушы алдында қаншалықты қадір-қасиетке ие екендігін ескертеді.

Құран Кәрімнің «Әли Ғымыран» сүресінің 169-аятында «Алла жолында өлтірілгендерді (рухтарды) өлі деп ойлама, әрине, олар тірі. Раббыларының жанында олар ризыққа бөлендіріледі» [22, 72]. «Бақара» сүресінің 154-аятында: «Алла жолында өлтірілгендерді олар өлі демеңдер, олар тірі, бірақ, сендер сезіп, біле алмайсыңдар» [22, 24].

Әулиелер туралы түсінік барлық діндерде бар. Христиан дінінде «великомученик» (ұлы қасірет шегуші), «апостол» (елші), «мученик» (қасірет шегуші), «монах», «блаженный» (дәруіш) және т.б. ретінде кездеседі. Шіркеу күнтізбесінде оларды құрметтеу күндері көрсетілген. Шіркеу қасиетті әулиелерге арнап ғибадатхана салады, діни мейрам тағайындайды, соған шоқынуды, сый тартуды уағыздайды. Христиан дінінде III-IV ғасырларда патшалардың, князьдердің, епископтардың, патриархтардың, Рим папаларының есебінен әулиелердің саны көбейді. Рим папасы Пий жылма-жыл орта есеппен 5 адамды «қасиетті», 40 адамды «дәруіш» (блаженный) деп жариялап отыратын. Ал Ислам дінінде де «әулие» ұғымы бірден орнықты. Мұхаммед пайғамбардың серіктерін, туыстарын, үрім-бұтақтарын, кейінгі діни қайраткерлерді әулие тұту, оларға құлшылық ету дәстүрі барлық мұсылман елдерінде бар. Кейде оларды жинақы түрде «әулие-әнбиелер» деп те атайды. «Қожа Ахметтің шәкірті» ұғымын христиандық аңыздарда Ғайсаның ілімін таратушы он екі елші (апостол патриахтар) бейнелерінің қалыптасу процессімен ұқсастыруға болады, себебі діннің санада орнығуы уақыттың дәлдігінен гөрі маңыздырақ. Сондықтан, дала сопылары мен молдалардың өткен әулиелерге деген көзқарасы осы «шәкірттік» мәртебесі арқылы айқындалады [168, 207].

Зеңгі баба деген Орталық Азия мен Еділ бойында кең таралған образдардың бірі. Бұл кейіпкердің тарихи прототипі белгілі. Зеңгі баба — сопы Сүлеймен Бақырғанидың (Хакім-Әли) шәкірті. Ал Сүлеймен Бақырғани өз кезегінде Яссауидің сопылық орденінің негізін қалаушы әйгілі Қожа Ахмет Яссауидің шәкірті болған. Зеңгі ата кесенесі Ташкент қаласы маңында орналасқан. 1929 жылы В. А. Гордлевский осы кесененің құрылысына байланысты аңызды ел аузынан жазып алады. Онда Зеңгі бабаны бір жасар сәби кезінде ата-анасы Қожа Ахмет Яссауиге алып келеді. Сонда кішкентай бала Қожа Ахмет Яссауидің алдында намаз оқи бастайды. Ол 200 жылдан кейін ұлы билеуші Әмір Темір дүниеге келетінін, ол Қожа Ахмет Яссауиден бұрын Зеңгі

бабаға кесене салуы керектігін айтып кетеді. Кейін Түркістанда Қожа Ахмет Яссауиге Әмір Темір кесене салып жатқанда кенеттен бұқа пайда болады, ол күні бойы қаланған кесене кірпіштерін қиратып тастай береді. Бұл жағдай үш күн бойы қайталанады. Ақыры бұл хабар кесенені салдырып жатқан Әмір Темірдің құлағына жетеді. Бірде Әмір Темір ұйықтап жатып, түс көреді. Түсінде Қожа Ахмет Яссауи келіп, алдымен Зеңгі бабаға кесене салу керектігі жөнінде аян беріпті. Аңыз бойынша Зеңгі баба түр-әлпеті келіспеген тұрпайы адам көрінеді. Түр-түсі қап-қара болғандықтан әулиенің «зәңгі», яғни «қара» деген лақап аты болыпты. Зәңгі деген ауылда орналасқан Зеңгі бабаның мазары Орталық Азия мұсылмандары үшін қасиетті орын саналады [159, 362-363]. Қазақ халқында әулиеге табыну дәстүрі ұзақ уақыттан бері бар. Тәңірге сенген көне түркілер Ұмай ана, Қызыр ата мен ата-бабалардың аруақтарын қорғаушы ретінде санап, оларға үнемі сиынған. Күнге, айға, отқа табыну, ел қорғаушы Көкбөріні құрметтеу, су иесі Сүлейменге жалбарыну, төрт түлік малдың патшалары – Қамбар ата, Шопан ата, Ойсылқара, Зеңгі баба, Шекшек ата сияқты тұлғалардан көмек сұрау, сондай-ақ ислам дініне дейінгі басқа да ескі нанымдар қазақ дүниетанымында бүгінгі күнге дейін сақталып келеді.

Қазақ дүниетанымына «әулие адам», «әулиенің рухы», «әулиелер қасиеті» деген сөздер жат емес. «Әулиенің қаһары», «Өлі разы болмай тірі байымайды» деген сөзді де үлкен кісілерден жиі еститінбіз. Жүсіпбек Аймауытов әулиелер жайлы былай дейді: «Адам жанды нәрселердің ішіндегі ақылдысы, сезімдісі, қайраттысы. Ішіп-жеу жанды нәрселердің бәрінде бар. Адам дүниеде ақылды зат болса, өмір сүруінде де бір ақылды мақсат болуы керек. Тамақтану, нәпсіні ырза қылу, өсіп-өнумен хайуан ғана қанағаттанады. Егер адам да осындай керекпен ғана қанағаттанып өмір сүретін болса, адамның хайуандық жағы өсіп, ақылды адамшылық жағы өшкен болады» [163, 135].

Қазақ даласында әулиелер қай ғасырдан бастап пайда болды деген заңды сұрақ туындайды. Серікбол Қондыбайдың ойынша, қазақ жерінде екі кезеңдегі әулиелік орталықтар бар. Біріншісі – XII-XIII ғасырларға, екіншісі – XIV-XV ғасырға жатады. Екі кезеңнің рухани байланысы анық байқалады. XIV ғасырда, Өзбек ханның билігі кезінде, ислам діні мемлекеттік дін деп жарияланғанда Түркістан аймағынан «ясауилік» діни уағыздаушылар Арал-Каспий аймағына келе бастағаны туралы аңыздарға сүйене аламыз. XIV ғасырдың ортасында осының әсерінен Батыс Қазақстанда тағы бір «ясауилік орталық» қалыптасты. Түркістан-Қаратау аймағында өмір сүрген Баба Түкті Шашты Әзіз, Қошқар Ата, Шопан Ата секілді әулиелердің «екіншілері» немесе «көшірмелері» Маңғыстау, Жем-Сағыз, Борсыққұм жерлерінде пайда болды, бұл жағдай басқа өңірлерде де Баба Түкті Шашты Әзіз, Шопан Ата, Қошқар Ата секілді тұлғалардың шығуына себеп болды, яғни бұл «әулиелер экспорты» болғанын растайды [168, 210].

Қазақстанда әулиелерді пір тұту қалдықтарын әдебиеттерде атап көрсетілгеніндей, зерттеу қиыншылықтарынан және оның атүсті зерттелуінен, көбінесе Ахмет Яссауи мен оның шәкірттерінің өмірбаяндарын зерттеу және толықтыру сияқты жайттармен шектеліп отырғанымен түсіндіруге болады.

Сонымен қатар жер-жердегі әулиелерді пір тұтудың әр қилы көріністері жайлы мол деректер тиісінше қарастырылмай келеді.

Қазақ халқы ислам дінін қабылдаған кезде, бұрынғы тәңірлік сенімдерінің кейбір көріністері жаңа исламдық түсініктермен үйлесім тауып, әулиелер туралы түсінікті байыта түсті. Әсіресе, исламның сопылық бағытының қазақ даласына таралуы бұған зор ықпал етті. Сопылардың қарапайымдылықты, тазалықты жақтауы, зікір салуы сияқты амалдары қазақтардың бұрыннан келе жатқан наным-сенімдеріне жақын болды. Сондықтан да халық оларды әулие тұтып, пір санады. Мысалы, Баба түкті Шашты Әзіз, Арыстан баб, Ысқақ Баб ата, Қожа Ахмет Ясауи, Бекет ата, Сопы Әзіз, Оқшы ата және басқа да көптеген тұлғалар осындай құрметке ие болды.

«Қожа Ахмет Яссауидің шәкірті» деген термин бұл тек аңызбен байланысқан сипаттама емес, сонымен қатар терең рухани мәртебесіне ие әлеуметтік және қоғамдық рөл, мансап, атақ. Мұнда «Қожа Ахмет Яссауидің шәкірті» болу тарихи тұрғыда абсолютті көрсеткіш емес. Бұл — Қожа Ахметтің ұстанымын қабылдап, оның рухани және діни жолын таңдағандығын білдіретін шартты түсінік. Оны оқып, тіпті замандас болу міндетті емес; тек Қожа Ахметтің ілімін игерген, оның ізімен жүрген адам болса жеткілікті [168, 207].

Бір аңызда қазақтардың уақыты болған сыйлы адамдарын Меккеге апарып жерлемек болғандығы айтылады. Бірақ олар Каспий теңізінен өте алмайды, да өздерінің 360 әулиесін Маңғыстауға жерлеп кетеді. Екінші бір аңызда Қожа Ахмет Яссауидің 1149 шәкірті болғандығы, бір жылда бітірген 363 шәкіртін атаның Маңғыстауға жібергендігі, оның біреуінен басқасына Маңғыстау топырағы мәңгілікке бұйырғандығы айтылады. Осы аңыздардан дәл шындық күтуге болмас, бірақ аңыз желісінде белгілі бір тарихи логика (қисын) бар сияқты. Ол – діни орталықтан (Түркістан), белгілі бір дін ағымын (Яссауи сопылығы) уағыздаушылардың рухани экспанциясын, тарихи құбылыстық маршрутын көрсететін қисын. Әулиенің «алғашқы ұрпақтары» көбінесе Қожа Ахмет Яссауи образымен байланыстырылады. Маңғыстаулық әулиелер Шопан ата мен Дәніспен әулиелер аңыз бойынша Қожа Ахметтің шаңырақтан атып жіберілген жебесінің (лақтырылған аса таяғының) артынан Маңғыстау жеріне келген делінеді. Сондай-ақ, Есен ата мен Қараман-аталар да Қожа Ахметтің замандастары, әрі шәкірттері болған [168, 206].

Жүсіп Баласағұн әулиелерді қарапайым адамнан, тіпті дана, шешен адамдардан да бөлек ерекше адамдар деп санаған. Олармен араласу керек дейді. Әулиенің батасын алған адам жамандықтан алшақ жүрмек. Қоғам әулиенің парасатына бағынғанда оның болмысы барлық жағынан күшейеді деген ой қазақ ойшылдарының мұраларында бар. Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» кітабында «Әулиелермен қатынасу жайы айтылады»:

Құлдан бөлек, бек кісіден ерекше,
Адамдар бар, араласар керексе.
Бірі олардың – пайғамбардың әулеті,
Қадірлесең қонар құт пен дәулеті.
Сүй оларды көңіліңмен, жаныңмен

Нәрсе сыйлап, жақсылық қыл барыңмен.
Туысы бұлар пайғамбардың етжақын,
Пайғамбарлық қақы үшін сүй, ей жаным!
Сұрастырма еш қарекет, сырларын,
Айтқан сөзін еш қайтармай тыңдағын – деп жазыпты Жүсіп Баласағұн [160, 440].

XI ғасырларда өмір сүрген ойшыл Жүсіп Баласағұн қоғам мүшелерін осылай бірнеше топқа, деңгейге бөледі. «Құтты білік» шығармасында бірінші топ – әулиелер, яғни бойына қасиет қонған адамдар деп отыр. Екіншісі – білгір ғалымдар – «Бұлармен араласып, сыйлас бол!» [160, 441]. Үшіншісі – оташылар, яғни емшілер, қазіргі тілмен айтқанда көзіқарақты, емші дәрігерлер: «Бұларды да жақсы көріп, жақын жүр, Керек жандар, құқын сақтап, қақын біл!» дейді [160, 442]. Төртіншісі бақсылар, «Бақсы сөзін оташы елең қылмайды, Оташыға бақсы жүзін бұрмайды. Ол айтады: Дерт дәрімен айығар, Бұл айтады: жазба жыннан айырар» деген жолдар бар [160, 443]. Бесіншісі түс жорушылар, бұл жайында «...Түс ілімі – хақ мейірімі шынында, Жақсылық қып, аян берер құлына... Туысқаным, бұларды ізгі санасаң, Қаласаң – дос, туысқан қыл қаласаң!» деп топшылапты. Алтыншысы – ақындар, «Шайырлар бар сөзден кесте тігуші, Кісілерді мақтап, даттап – сөгуші...Не қаласа, бергей түгел аяма, Ая өзіңді, от тілінен аяла!» деп шайырлардың дәрежесін көтереді [160, 445]. Жетіншісі – диқандар, сегізінші сатушылар, малшылар, шеберлер деп кете береді. Ойшыл не себепті бұларды бөліп көрсеткен? Қазір әулие десе көбі көріпкел, бақсы, балгер кісілермен шатастырады. Шындығында әулиелердің табиғаты мүлде бөлек болыпты.

«Әулиелі» өлкелер Оңтүстік Қазақстан, Маңғыстау, Сыр бойында көптеп кездеседі. Мұның сырын Серікбол Қондыбай өзінің «Маңғыстау мен Үстірттің киелі орындары» атты еңбегінде түсіндіріп өткен. Оның айтуынша, бұл Қожа Ахмет Яссауидің сопылық ілімімен және оның шәкірттерімен тікелей байланысты. Этнограф ғалым «әулиелердің» екі аймақтық типі қалыптасқанын айтады. Қожа Ахмет Ясауимен әулиелерді байланыстыру мәселесіне аса сақтықпен қарау керек. Бұл байланыс туралы аңыздардың екі түрлі аймақтық сипаты қалыптасқан. Біріншісіне Қаратау-Ташкенттік әулиелік аймағы жатады. Бұл аймаққа Қызылорда, Оңтүстік Қазақстан, Жамбыл облыстары және Ташкент-Жизақ, Нұратау өңірлері кіреді. Бұл қазіргі Оңтүстік Қазақстан мен өзбектер басым қоныстанған қазақ жерлері. Осы аймақтағы әулиелер Қожа Ахмет Ясауимен және оның ұрпақтарымен тікелей байланыстырылады. Мысалы, Сүлеймен Бақырғани, Хәкім Ата, Зеңгі баба, Сайрамдағы әулиелер, Жылақ Ата, Тамшыбұлақ, Шашты Ана, Домалақ ене, Дәубаба, Арыстан Баб, Жылаған Ата, Ерқоян Ата, Үкаша әулие, Домбы Ата, Қыз әулие, Мезер әулие және басқа да көптеген әулиелердің басым бөлігі Қожа Ахмет Ясауидің замандастары болып есептелінеді. Олардың барлығы XII ғасырда қалыптасқан яссауилік сопылық ағымның жалғастырушылары болғандықтан, олардың өмір сүрген уақытын Қожа Ахметтің өзімен байланыстырып, XII-XIII ғасырлар деп көрсетуге болады [168, 208-209].

«Әулиелердің» көбі Оңтүстік Қазақстан облысында екенін батырлар жырынан-ақ байқауға болады. Мысалы, «Алпамыс батыр» жырында мынадай жолдар бар:

Самарқанда сансыз бап.
Отырарда Арыстан бап.
Сайрамда бар сансыз бап.
Бәріне бір түнеді.
Әзіреті Қаратау,
Әулиенің кені еді [166, 12].

Дәл осы жолдар «Шора батыр» жырында орындары ауыстырылып, жаңадан сөздер қосылып, басқаша беріледі:

Түркістанда түмен бап.
Сайрамда бар сансыз бап.
Отырарда отыз бап.
Ең үлкені Арыстан бап.
Әулие қоймай қыдырып,
Бәріне түнеп, қылды зар [167, 43].

Батырлар жырының екеуінде де бір перзентке зар болған ата-ана әулиелерді жағалап, түнеп, Құдайдан ұл-қыз берсін деп тілеп жүр.

Этнограф ғалым Серікбол Қондыбай екінші әулиелік аймаққа батыс аймақтарды жатқызады. Оның себептерін былайша түсіндіреді: «Екінші − Арал-Каспий әулиелік аймағы − бұл Батыс Қазақстанның төрт облысы, Қарақалпақстан, Түрікменнің Оқ-Балқаны сияқты аймақтарды қамтитын үлкен кеңістік. Ең алдымен − Маңғыстаудың 360 әулиесі, сондай-ақ Үстірттің, Жылой мен Шағырой-Борсыққұмның, Сағыздың әулиелері. Осы жақтың руларын да, әулиелерін де Қожа Ахметпен байланыстыру тарихи-уақыттық тұрғыдан шартты түрде болып саналады, яғни осы өлкедегі Шопан Аталар мен Есен Аталар «Қожа Ахметтің ілімдік шәкірті, жолын қуушы» болғанымен оның замандасы, тікелей өзінен дәріс алған шәкірті бола қоюы күмәнді. Тарихи қисын оларды XIV-XV ғасырлар адамдары екендігін көрсетеді. Олар XIV ғасырда даладағы қыпшақ тілді дүниенің жаппай ислам дінін қабылдай бастауымен байланысты дін уағыздаушылар болып шығады [168, 209].

Әулие-әнбиелер туралы аңыз-әпсаналар көп тараған. Мысалы, оңтүстіктегі Укаша ата әулиенің қаза тапқанда домалаған басы еніп кеткен таудың қуысында киелі құдық пайда болса, Көзата қабірінің қасынан жанарды емдейтін бұлақ ағып шығады. Түлкібас әулие түкіріп қалғанда, он екі қарсыласы езіліп кетеді, сол жерде он екі шипалы бұлақ пайда болған деген аңыз бар. Бұл мифтерде халықтың ислам дініне дейінгі табынып келген табиғат нысандары туралы ежелден бері айтылып жүрген әпсана-хикаялары енді әулиенің қасиетті өмірбаянымен етене ұштасып, басқа сипатта жаңғырып, киелі өзен-су, тау-тас жаңа діннің күшті насихат құралына лайықталғаны және де соның арқасында осындай көрікті мекендер мұсылмандардың діни жоралғы өтеп, жиі зиярат ететін орнына айналғаны байқалады. Әулиелер халықтың есінде тек діни білімдерімен ғана емес, сонымен қатар адамгершілік қасиеттерімен де сақталып

қалған. Қазақ халқы батырларды, ел бірлігін сақтаған билерді және ақылды аналарды да әулие санап, олардың рухына тағзым етеді.

Базар жырау «әулиелер» жайында өз жырында былай деп толғайды:

Мына бір шолақ дүниеден
«Әулие өлмес» дер едім,
Отқа салса, күймеген,
Залымдардың өлімі,
Бір шарпуы тимеген,
Арамды көңіл сүймеген;
Дін мұсылман баласын
Кереметпен билеген;
Сahар тұрып жылаған
Хақтан медет сұраған;
Ол ерлердің тағаты
Құдайына ұнаған,
Бабай түкті Шашты Әзіз,
Ер Сейтпенбет, Мағзамнан,
Марал ишан, софы Әзиз –
Солардан да өткен сұм дүние... [161, 90-91].

Жырда Базар жырау «әулиенің» отқа салса, жанбайтыны туралы айтып отыр. Бұл сөзінің жаны бар. Әбубәкір Диваев қазақ арасында түрлі аңыз-әпсаналарды жинап жүріп, Баба Түкті Шашты Әзіз әулие туралы мынадай қызықты әңгімені жазып алады. Негізі мұнда «Өзбек ханның исламды қабылдауының себебі туралы әңгіме» айтылады: «Оның Исламды қабылдауының себебі келесідей болды. Сол кездегі әулиелерден шыққан төрт әулиеге Алла тағаладан [осындай] аян келді: «Өзбекке барып, оны Исламға шақырыңдар!» Алла Тағаланың бұйрығымен олар Өзбек ханның есігіне келіп, оның қақпасының сыртында отырып, дұға ете бастады. Аңыз осылай басталады. Ханға опасыз сиқыршылар мен діни қызметкерлер мына ғажайыпты көрсетеді. Олар өздерімен бірге мәжіліске Өзбек ханға деп құмырадағы балды әкелді. Содан кейін олар жыланды құмыраға салып, тостағандарды дайындады. Жылан балмен араласып, ыдысқа құйылды, ал тостағанның өзі сол адамдарға қарай жылжи бастады. Бұған таң қалған хан сиқыршыларды өзінің шейхтары (серіктері) санап құрметтеп, қасына отырғызды. Оларға үлкен сый-құрмет көрсетті.

Бір күні мұсылман әулиелер келіп, дұға жасап отырғанда Өзбек хан әдеттегідей мәжіліс құрды. Олармен бірге шейхтар да келіп, бәрі жайғасты. Әдеттегідей олар өздерімен бірге ыдыстпен бал алып келді. Сонымен қатар олар құмыра мен тостаған орнатты. Біршама уақыт өтті, бірақ бал әдеттегідей жылан тәрізді құмыраға жиналмады, ыдысқа да құйылмады. Сол кезде Өзбек хан шейхтарға: «бұл жолы неге бал шықпай жатыр?» – деді. Шейхтар оған жауап берді: «бұл жерде бір мұсылман дінін ұстанатындар отыр. Бұл соның белгісі» – дейді. Хан: «сырттағы сәкіні қараңдар, егер мұсылмандар бар болса, осында әкеліңдер!» деп бұйырады. Қызметшілер шығып, олар шылым шегетін

жерді тексергенде оның сыртқы жағында бастарын төмен салып, бейтаныс төрт адамның отырғанын көреді. Қызметшілер: «сендер кімсіңдер?» − дейді. Олар: «бізді ханға апарыңыз!», – деп жауап берді. Міне олар келді. Хан оларға ұзақ қарады. Оларды көргенде, ханның жүрегінде оларға деген ықыласы мен сүйіспеншілігі оянды, өйткені Алла тағала ханның жүрегін шынайы сенім жолына нұсқау нұрымен жарықтандырды. Ол: «Сіздер кімсіздер? Қандай шаруамен ел кезіп жүрсіздер? Қазір не істейсіздер?» Олар: «біз мұсылманбыз. Жаратқан Иеміздің бұйрығымен сізді исламға шақыру үшін келдік» – дейді. Сол сәтте ханның (сиқыршы) шейхтары: «олар жаман адамдар! Оларға рұқсат бермеңіз, оларды тек өлтіру керек» – дейді. Сол сәтте Өзбек хан: «оларды қандай себептермен өлтіремін?! Мен – ханмын! Сіздің кез-келгеніңіз мен үшін бірдейсіз. Мен сенімі дұрыс адамдармен бірге боламын. Егер олардың сенімі дұрыс болмаса, онда неге бүгін Сіздің ісіңіз жүзеге аспай қалды, сіздің балыңыз неге ақпай қалды?! Пікір таластырыңыздар. Қайсыңыздың сеніміңіз дұрыс болады, мен соған мойынсұнамын» – дейді. Екі қауым бір-бірімен дауласа бастайды. Олар ұзақ уақыт тартысып, бір-бірімен ұрысып қалады. Ақыры олар жерден екі тандыр ошақ қазып, әрқайсысын он арба сексеуілмен қыздырып, бір тандырға сиқыршылардың бірін, екіншісіне осы мұсылман әулиелердің бірін кіргізіп, қайсысы жанып кетпей, дін аман шығатын болса, соның сенімі дұрыс деген шешімге келеді. Осыған екі жақ та келісті. Таңертең олар екі үлкен тандыр қазып, сексеуіл отынын жинап, оларды қыздырды. Біреуі сиқыршыларға, екіншісі мұсылмандарға арналған. Бұл мұсылман әулиелер бір-біріне құрметпен: «біздің қайсымыз тандырға кіреміз?» деді. Олардың бірі Баба Туклас деп аталады: оның денесі түкті болатын. Ол: «маған рұқсат етіңіз, мен кірейін, сіздер қуанатын боласыздар», – дейді. Қалған әулиелер оған батасын береді. Тағы ол баба: «маған сауытымды әкеліңдер», – дейді. Олар сауытын әкелгенде, оның жалаңаш денесіне кигізіп, Алла Тағаланы тағы еске алып, тандырға қарай беттейді. Олар бабаның денесіндегі шаштары тік тұрып, сауыт тесіктерінен шығып тұрғанын айтады. Мұны бәрі көрді! Осылай ол жүріп, тандырға кіреді. Олар сол кезде қой етінің ұшасын әкеліп, тандырдың үстіне жауып қояды, оның аузы мықтап жабылды.

Енді біз сиқыршылар туралы әңгімеге келейік. Сиқыршылар өздерінің біреуін баса-көктеп, зорлықпен тандырға кіргізеді. Сол сәтте кемпірқосақтың барлық түстерімен жарқырап, тандырдың аузынан жалын шыға бастайды. Мұны Өзбек хан бастаған барлық адамдар көргенде, олардың жүрегі опасыздыққа сенуден бас тартып, мұсылмандыққа бет бұрады. Ал тандырдан Алланы еске алған бабаның дауысы үздіксіз естіледі. Тек қой еті піскенде ғана тандырдың аузын ашады. Тері басылған бабаның бата тілеген жүзін жоғалтып, тандырдан шығып: «неге асықтыңдар?! Сәл күте тұрғанда менің Алланы еске алу ісім аяқталатын еді» – дейді. Олар жалындаған көмір шоғы сияқты шынжырлы сауыттың қызғанын көреді, бірақ Жаратқан Иенің құдіретінің арқасында бабаның денесінде бірде-бір шаш жанбапты, сол күйі [дін-аман] шығыпты. Мұны хан бастаған барлық адамдар көргенде олар бірден әулиелердің етегіне жабысып, барлығы мұсылман болады. Ислам діні үшін

Аллаға мадақ! Бір сөзбен айтқанда, Берке хандығы кезінде өзбек тайпасы Исламды қабылдады. Одан кейін ол қайтадан жолдан таюшылардың тайпасына бұрылып, опасыздық жасады. Бірақ өзбек тайпасының ислам діні Өзбек хан мұсылман болған кезден бастап өзгерген жоқ. Жиырма жыл бойы Өзбек хан басқарды дейді. Бірақ кейбіреулер оны он сегіз жыл басқарды дейді. Содан кейін ол Жаратқан Иеміздің рақымына бөленді. Шынында да, біз Аллаға тиесіліміз және біз оған ораламыз!» [102, 105-106] деп аяқталады бұл әңгіме. Бұл әңгіме шындыққа жанасатын сияқты. Өйткені кейінгі кездері табылған Қадырғали бек Қосымұлының жазбасында: «Алтын Орданы 1312-1341 жылдар аралығында билеген Гиясаддин Мұхамед Өзбек хан Арабстаннан арнайы дін үйрету үшін Бабай Түкті Шашты Әзізді алдырыпты» деген жолдар да бар. Яғни, бұл шамамен XIV ғасыр болып шығады. Бұған қоса этнограф ғалым Серікбол Қондыбай Өзбек ханның тұсында Ислам діні өркендегенін айтады: «Яғни, 1300 жылдары Түркістан-Нұратау аймағында шоғырланған сопылық топтардың (дін ордендерінің) бір бөлігі Өзбек ханның Алтын Ордадағы жаппай исламдандыру саясатына сай еркіндікті пайдаланып, Батыс Қазақстанға ағылған. Олар өздерінің келген жеріндегі діни-ұйымдық атауларын алып келген. Мәселен, Созақ ауданындағы «Баба Түкті Шашты Әзіз» әулиенің жай ғана моласынан басқа XIV ғасырда осында сопылық-дәруіштік ұйым болды деп есептейтін болсақ, онда осы ұйымның сопылары Маңғыстаудың Сазды Үштаған жеріне келіп, тағы бір «Баба Түкті Шашты Әзіз» ұйымының (mazhab, мектеп, т.б.) ашуы әбден мүмкін және істің қисыны осыған келеді» [168, 210].

Бабай Түкті Шашты Әзіз туралы қазақтың ұлы ғалымы Шоқан Уәлиханов та жазып қалдырған. Ол «Қозы Көрпеш – Баян Сұлу» жырының Құсмұрын нұсқасына былай деп анықтама жазады: «Баян жолдап, бозторғай тасып беретін мейізді талшық етіп, шоқ терек көлеңкесі саясында Қозы он төрт күн, он төрт түн ұйықтайды. Құл Қодар ұйқыдан шала мас боп жатқан Қозыны қамыс жебемен қақ жүректің түбінен атып өлтіреді. Бабай Түкті Шашты Әзіз Баянның зарын құлағы шалып, алтын айдарлы Қозының кеудесіне қайта жан бітіреді» [164, 90]. Ал, «Қыз Жібек» жырында Төлеген Ақ Жайыққа аттанарда анасы жалғызын жаратқанға, онан соң осы Шашты Әзіз әулиеге тапсырады. Сөйтіп, Баба Түкті Шашты Әзіз әулие халық жадында ел қорғаған батырлардың демеушісі, қиналған-қысылған шақта сүйеніші, баласы жоқтарға бала сұрап әперуші, жарылқаушы, ақ тілеулі аналардың жалбарынғанда медет қылар пірі екенін ұғындық.

«Жеті ғасыр жырлайды» атты еңбекте Үмбетей жырау «Бөгенбай қазасын Абылай ханға естірту» атты жырында Абылай ханның Баба Түкті шашты Әзіз кесенесінің басына барып бата алғанын есіне салады:

Анау бір жолы аттанған,
Әскерді қырғыз қырғанда,
Басынан оба қылғанда,
Ол хабарды ел біліп,
Көп батырмен сен жүріп,
Көзіңнің жасын көл қылып,

Қысылған әскер басының
Қасына барып тұрғанда,
Ақбоз атты шалғанда,
Мойнына кісен салғанда,
Баба Түкті Шашты Әзіз,
Содан бата алғанда,
Тілеуің қабыл болғанын,
Басыңа Қыдыр қонғанын,
Ұмыттың ба соны Абылай?! [162, 74].

Баба Түкті Шашты Әзіз әулиенің желеп-жебеуші кереметтері қазақтың батырлар жырында үнемі кездесіп отырады. «Алпамыс батыр» жырында бір перзентке зар болып жүрген Байбөрі бай бәйбішесімен бірге Баба Түкті Шашты Әзіз әулиенің кесенесі басына түнеп, ұл сұрайды. Сонда Баба Түкті Шашты Әзіз былай дейді:

Менің атым - шашты Әзіз,
Қыламын десең ықылас,
Жарылқады Жаратқан,
Ей, бейшара, көзіңді аш,
Ұлыңның аты Алпамыс,
Қызыңның аты Қарлығаш.
Атса мылтық өтпейді,
Шапса қылыш кеспейді.
Қалмақтармен болар қас [166, 14].

Майкөт Сандыбаев жазып алған Сұлтанқұл Аққожаевтың бұл нұсқасында осылай деп жырланса, Жүсіпбек Шайхысламұлы 1899 жылы Қазан қаласында «Қисса-и Алпамыш батыр бұ тұрыр» деген атпен жариялаған «Алпамыс батыр» жырының нұсқасында оқиғаның бұл тұсы қара сөзбен баяндалады: «Аузы ошақтай, азуы пышақтай, мұрнының тесігі үңгірдей, иегі сеңгірдей болды. Ол ақымақ ер жеткен соң, Байбөріге тілі тиетұғын болды. Ашуланса, «қу бас шал, сөйлеме» дейтұғын болды. Мұны есітіп Байбөрі: – «Құдай өзіме бермесе, бұл маған бала болып жарытпайды екен, – деді, – мұның сөзін есітіп тұрғанша далада қаңғып өлейін», – деп, қолына таяқ алып, әулие қоймай қыдырып, етек-жеңін шеңгел сыдырып, жылдан – жыл өткенде Бабай Түкті шашты Әзіз деген әулиеге түнеді. Құдай Тағала тілеуін беріп, әулие жәрдем болып, бір ұл, бір қыз берді. «Ұлдың атын – Алпамыс, қыздың атын – Қарлығаш қой», – деді. «Ұлың он жасында ел ұстайды, атса оқ өтпейді, шапса қылыш кеспейді, отқа салса күймейді, суға салса батпайды, өзің хан боласың», – деді. Онда Байбөрі орнынан тұрегеліп, қуанып үйіне келді. Қатыны жүкті болып, тоғыз ай, он күнде бала туып, ұлының атын Алпамыс қойды. Артынан бір жасар болып Қарлығаш туды. Онда Шекті деген елде Сарыбай деген бай бар екен, оның Күлбаршын деген жалғыз қызы бар еді, соған құда түсті Байбөрі бай онан кейін» деп айтылады [166, 532].

Ал «Қобыланды батыр» жырында Көбікті ханмен шайқасуға кетіп бара жатқан батырды шешесі былай деп жылап шығарып салады:

Ықылас ата – Шашты Әзіз,
Осы кеткен қозымды
Тек тапсырдым қолыңа.
Қозымды жықпа орыңа,
Жолықтырма зорыңа!
Алпыс жасқа келгенде
Қобыландыдай ұл тапқан
О да менің сорым ба? [165, 179].

Дәл осы жыр жолдарында анасы Бабай Түкті Шашты Әзізді – өз атымен «Ықылас Ата» деп атайды. Бұл «Ықылас» есімін Қобыланды да қысылған кезде бірнеше мәрте қайталайды. Әсіресе Көбіктімен шайқаста қатты қысылған Қобыландының аузынан «Ықылас ата» деген сөз он шақты рет естіледі:

Қысылған жерде дем берер
Ықылас ата, Шашты Әзіз,
Жеті кәміл пірім-ай,
Сарт болып-ақ кеттің бе? [165, 237].

XV ғасырда Дешті–Қыпшақ мемлекетінде Әбілқайыр ханның тұсында өмір сүрген делінетін Қара Қыпшақ Қобыланды батыр Көбіктінің қолына түсіп, тұтқында жатып, пұшайман болғанда Баба Түкті шашты Әзіз әулиені желеп-жебеуші ретінде тағы еске алады:

Жау жақындап келгенде
Қара басып өзімді,
Жеті пірден жаңылдым
Ұйқы басып көзімді.
Ықылас Ата – Шашты Әзіз,
Омар менен Оспандай
Ішім толып пұшманға-ай,
жеті пірді жаңылып,
Жазым түстім дұшпанға-ай.
– деп өкінішін білдіреді [165, 227].

Қазақ КСР Ғылым академиясы М. Әуезов атындағы ӘӨИ-ның әзірлеуімен 1989 жылы баспадан шыққан «Батырлар жыры» көп томдығының бесінші томына Мұрын жыраудан жазып алынған «Қырымның қырық батыры» енді. Осылай тармақты жырдың толық нұсқасы тұңғыш рет оқырманымен табысты. Жырдың «Қарадөң батыр және оның ұрпақтары» деген екінші бөлімі «Шора батырмен» аяқталады. Сол «Шора батыр» жырында Баба Түкті шашты Әзіз әулиенің образы кеңінен қолданылған. Бұл жырда да Шора батырдың әке-шешесі Нәрік пен Құлқаныс Құдайдан ұл тілеп, бүкіл әулиелерді жағалайды:

Елге мағлұм болмаған,
Бұл жерлерге арнаған,
Баба Түкті Шашты Әзіз,
Білсеңіз бұл Әз еді.
Қосылғанда жар болған,
Мұсылман кәмбіл пірі еді [167, 46].

Осылай әулие жағалап жүріп, Нәріктің бәйбішесі Құлқаныс түс көреді. Түсінде ақ киімді, сәлделі Баба Түкті шашты Әзіз аян береді:

Баба түкті Бабаңмын,
Басыңды көтер, балам-ай.
Сенің үшін, Құлқаныс,
Дарғаһына Алланың
Алты барып, бес қайттым,
Бесеуінде де бос қайттым [167, 49].

Бұл жерде әулие образындағы Баба Түкті шашты Әзіз әулие «Дарғаһына Алланың, алты барып, бес қайттым» деп адам мен Жаратушы Иенің арасындағы байланыстырушы көпір қызметін атқарып отыр. Сол түсті көргеннен кейін Құлқаныс бәрінен үмітін үзіп, теріс қарап жатқан күйеуіне былай дейді:

Бұл сөзіме сүйінші,
Баба түкті осы екен,
Бір Құдайдың досы екен.
Өкпелемей бабаңа,
Жүзіңді бермен үйірші.
Көрсетті маған аянды,
Жақсылық күнің таянды,
Жаппар Егем жарылқап,
Бір ұл берді баянды [167, 51].

Нәрік ұйқыдан оянып, бетін бері бұрған кезде Құлқаныс сүйінші хабарды осылай жеткізеді:

Сол уақытта Нәрікке
Құлқаныс айтты көргенін.
Баба түкті Бабамыз
Түсінде аян бергенін.
Өмір жасы ұзақ боп,
Артынан перзент ергенін [167, 52].

«Шора батыр» жырының 1993 жылы «Жалын» баспасынан филология ғылымының докторы Қ.Саттаровтың Болатбек Есдәулетұлынан жазып алған көлемді де көркем нұсқасы жарық көрді. Осылардан басқа Қазақ КСР Ғылым академиясының қолжазба қорында «Шора батыр» жырының бес нұсқасы сақтаулы. Олар – Мұсабек Байзақұлының айтуынан М.Тоққожаев жазып алған, Сәдібек Мүсірепұлынан қарындасы Сарқыт жазып алған, Нақбек Оразбекұлы жазып алып (кімнен екені белгісіз) тапсырған және Мырзабек Байжанұлы айтуынан Әуелбек Қоңыратбаевтың жазып алған нұсқалары да бар. Біз сөз етіп отырған «Шора батырдың» Болатбек Есдәулетұлы жазып алған нұсқасында жаңа туған нәрестеге ат қоятын кезде де Баба Түкті шашты Әзіздің өзі келіп, Шора деп есім береді:

Көк есегі астында,
Ақ сәлдесі басында,
Бір диуана келеді,

Айқай салып Аллалап,
Ауылға қарай жөнеді,
Алып шығып Құлқаныс
Бір уыс тіллә береді.
Диуанаға назар салып,
Абайлап аңдап көреді,
Шырамытып таниды,
Баяғы түсте көргені,
Білсеңіздер сол екен,
Баба Түкті Шашты Әзіз.
Әуелде аян бергенде
Осындай болып кеп еді.
Ықылас қылған кісіге
Кереметі көп еді.
Көрген соң оны Құлқаныс,
Көзінің жасын төгеді [167, 65].

«Шора батыр» эпосының барлық нұсқаларында, кейбір кішігірім айырмашылықтар болғанымен, сюжеттік желісі негізінен біркелкі дамиды. Бұл желі келесідей:

1. Қоныс аудару: Нәрік пен оның әйелі Құлқаныстың (кейбір нұсқаларда Меңсұлу немесе Меңді ару деп аталады) Қазан қаласынан ренжіп көшуі.
2. Жаңа мекен: Елден аулақ кеткен жұп көп қиындықтарға тап болып, Аққала қаласының маңына қоныстануы.
3. Әділ хан, қатыгез би: Аққала ханы Қарахан әділ адам болғанымен, билік Әліби деген бидің қолында болады. Әліби елді қаталдықпен басқарып, «ақ дегені – алғыс, қара дегені – қарғыс» болып, билік жүргізеді.
4. Тағдырдың тағы бір соққысы: Ренжіп келген екі бейшараның тағдыры тағы да ауыр сынақтарға ұшырайды.
5. Перзент тілеу: Әлібидің зорлық-зомбылығынан зардап шеккен жұп Құдайдан перзент сұрап, ел аралап, әулие-әнбиелерге зиярат етуді ұйғарады.
6. Әулиелерден үміт: Басқа батырлар жырындағыдай, Нәрік пен Құлқаныс көптеген әулиелерді аралайды, бірақ ешқайсысынан нәтиже шықпайды. Тек Баба түкті Шашты Әзіз олардың тілегін қабыл етіп, Шора есімді ұл береді.
7. Шораның өсуі: Алланың қалауымен дүниеге келген Шора эпосқа тән жылдам өседі.
8. Алғашқы ерліктері: Шора қырық үйлі таманың қырық баласын өлтірген түрікмендердің мың баласын жазалайды. Сонымен қатар, Әлібимен айқасып, ерлік көрсетеді.
9. Қазанға бет алу: Батыр ата-анасының атамекені - Қазан қаласына қарай жорыққа шығады.
10. Қазанды азат ету: Шора Қазанды қалмақтардан (кейбір нұсқаларда орыстардан) азат етіп, жеңіске жетеді.

11.Қуанышты той: Нәрік пен Құлқаныс өз еліне оралып, үлкен той жасайды.

Шора батырдың қысылғанда қолдаушысы үнемі Баба Түкті шашты Әзіз әулие болады. Қаһарманға айқас үстінде жәрдемге келетін жебеушіні бейнелейтін сөздер жырдың осындай сәттерінде қайталанып отырады:

Жаман күнде жар болған
Баба түкті Шашты Әзіз
Ал енді сізге сыйындым
Қолдай көр, тақсыр бабам-ай! – деп жалбарынады Шора батыр.

Батыр астындағы Шұбар атын ханның сұрауы бойынша алмақшы болып келген Әліби деген қалмақ батырымен шайқасады. Дәл осы сәтте желеп-жебеуші, қолдаушы, қорғаушы ретінде Баба Түкті шашты Әзіз әулие келеді:

Мықтысынып Әліби,
Қылышын тартып қалады.
Кер ешектей ақырып,
Ер Шораны шабады.
Сол уақытта бабасы
Баба түкті Шашты Әзіз
Денесіне дарытпай,
Қылышты жылдам қағады [167, 106].

Мұндағы Баба Түкті Шашты Әзіз әулиенің образы тілеуіңді Жаратқан Иеге жеткізетін елші ғана емес, қысылғанда қолдайтын тұлға ретінде де көрінеді. Шора батыр жауға шабайын деп жолға жиналып жатқанда анасы Құлқаныс былай деп жылайды:

Жаман күнде жар болған
Баба түкті Шашты Әзіз,
Ескере көр жалғызды,
Тапсырдым сенің қолыңа! [167, 123].

Шора батыр жорыққа шығып, шайқасып жүргенде де Баба Түкті Шашты Әзіз әулиені аузынан тастамай үнемі еске алып отырады. Бірде қалмақпен шайқас алдында Шора батыр Баба Түкті Шашты Әзіз әулиені өзін желеп-жебеп, қолдауға шақырады:

Зар жылап жүрген күнінде
Анама берген аянды.
Баба түкті Шашты Әзіз,
Ал енді сізге сыйыңдым,
Қолдай көр, тақсыр, баланды! [167, 165].

Осындай қиян-кескі шайқас кезінде Шора батыр Садырды тақымға алып шауып бара жатқанда қалмақтың бірі садақпен атып қалады. Сол кезде Баба Түкті Шашты Әзіз әулие қанатымен оқты қағып жібереді:

Баба түкті Бабасы
Ешбіреуін дарытпай,
Қанатыменен қағады.
Толып жатқан қалмақтан
Аман шығып ер Шора,

Есімнің жөнін табады [167, 173].

Садақтың оғын қанатымен қаққан ештеңе емес, жырда Баба Түкті Шашты Әзіз әулие батырға қалқан қызметін де атқарады. Қалмақ Қазбанбеттің Шора батырға атқан оғы мүлде дарымайды:

Сол уақытта Шораның,
Баба түкті бабасы
Төбесінен басады.
Атқан оғы қалмақтың
Үстінен келіп асады.
немесе:
Сол уақытта Шораның
Баба түкті бабасы
Аспанға алып кетеді.
Атқан оғы Қазбанбет
Астынан келіп өтеді [167, 183].

Садақ оғының денеге дарымағаны былай тұрсын Қараманмен шайқаста Шора батырды Баба Түкті Шашты Әзіз аспанға алып ұшып кетеді:

Ер Шораны қолдаған
Баба түкті Шашты Әзіз
Қанатына қыстырып,
Аспанға алып ұшады [167, 202-203].

Осы тектес жолдар мен шумақтар – эпикалық поэзия стилін белгілейтін аса маңызды көрсеткіш. Эпостың өзіндік ерекшелігін құрайтын нақыштардың қайталану аясын айқындау бүкіл жырдың көркемдік деңгейін танып білуге негіз болады.

Серікбол Қондыбаевтың «Маңғыстау мен Үстірттің киелі орындары» атты кітабында «Үштаған аймағы Маңғыстау облысының географиялық тұрғыдан орта тұсын алып жатыр, ал нақтыласақ, Үштаған дегеніміз – Маңғыстау түбегінің Үстіртке ұласар ойлы, құмақты тұсы осы Үштаған. Шетпеден оңтүстік-шығыс бағытта созылып жатқан тас жол 70 шақырымнан соң Үштаған ауылына алып келеді. Оның күнгейінде үлкен Бостан құмы басталып, ол да оңтүстік-шығыс бағытқа созылып жатыр. Үштаған өңіріндегі Жабағылы Саз ауылынан шығысқа қарай 3-4 шақырым жүргенде, тұмсығы батысқа қарап тұрған құм жалдың бойындағы киелі орын ол «Шашты Әзіз» деп аталады, ал одан 1 жарым шақырым жердегі жалаттың үстінде «Баба Түкті» әулиенің мекені бар [168, 159]» деген деректер кездеседі.

Біз зерттеуімізде тек оңтүстік пен батыс аймақтардағы әулиелер туралы сөз еттік. Бұдан басқа аймақтарда әулиелер жоқ па деген түсінік қалыптаспауы тиіс. Бұл туралы Серікбол Қондыбай өз еңбегінде былай дейді: «Біз Алматы-Талдықорған облыстары, сондай-ақ Солтүстік Қазақстан, Шығыс аймақтардың нақты XII-XIV ғасырлардағы әулиелігі жөнінде ештеңе білмейміз, яғни қолымызда осы аймақтың әулиелі орындары − Шамара әулие үңгірі (Алматы обл. Талғар тауында), Қоңыр әулие (Павлодар, Баянауыл), Бектау Ата (Балқаш қаласы маңы), Қоңыр әулие (Семей, Шыңғыстау), Жайсаң Баба (Қарағанды

облысы), Әулиетас (Павлодар, Баянауыл), Келінтам (Ұлытауда), Бала бақсы (Жезқазған обл), Жидебай Баба (Жезқазған, Ақтоғай ауд.), Мәди әулие (Қарағанда обл., Қу (Балқан) тауы), Есқожа Баба (Қарағанды обл.), Шора Ана (Жезқазған, Ақтоғай ауд.), Секен әулие (Жезқазған, Ақтоғай ауд.), Болған Ана (Ұлытауда), Теректі әулие (Жезқазған қаласы маңы) сияқты киелі нысандардың аттары белгілі болғанымен, олардың өмір сүрген уақыттары жөнінде мәліметіміз жоқ, сондықтан осы аймақтарда ертедегі әулиелер мен дін таратушылар шоғыры болды деп айта салудың қисынын таппай отырмыз. Оны анықтау сол аймақтардың осындай нысандарымен жақсы таныс зерттеушінің несібесінде қалсын. Болашақта Жайсаң Баба (Қарағанды облысы), Келінтам (Ұлытауда), Бала бақсы (Жезқазған обл), Жидебай Баба (Жезқазған, Ақтоғай ауд.), Мәди әулие (Қарағанда обл., Қу (Балқан) тауы), Есқожа Баба (Қарағанды обл.), Шора Ана (Жезқазған, Ақтоғай ауд.), Секен әулие (Жезқазған, Ақтоғай ауд.), Болған Ана (Ұлытауда), Теректі әулиелер (Жезқазған қаласы маңы) [168, 209] зерттеліп жатса, жоғарыдағы айтылған типке үшінші әулиелі аймақ қосылуы мүмкін екенін жоққа шығармайды. Дегенмен Жезқазған мен Қарағанды облысының әулиелі орындарын XIV ғасырдың сопылық уағызшыларымен байланыстырып, үшінші әулиелік аймақ деп ерекшелеудің ыңғайы бар екендігін де айта кетуіміз керек [168, 210] - дейді Серікбол Қондыбай.

Қорыта келгенде, тарихнамалық деректерде Баба Түкті Шашты Әзиз VIII ғасырда өмір сүрген, азан шақырып қойған есімі Баба Түклас, ал әкесінің есімі Керемет Әзіз делінсе, екінші бір деректе, ол Ахмет Яассауидің ата-бабаларының бірі, үшінші бір аңызда ол Еділ-Жайыққа дейін келген кісі, одан Құтлыбек, Құтлыбектен Едіге дүниеге келген дейді. Келесі бір әпсанаға арқа сүйесек, бабамыз боз бала шағында Түркістан облысы, Созақ ауданы, Құмкент ауылындағы Жылыбұлаққа шомылып жүрген пері қыздарын көрген-міс. Олардың киімдерін жасырып қойып, ішіндегі біреуін әйелдікке алғысы келгенде, пері қыздары Баба Түкті Шашты Әзизге үш шарт қойыпты деседі. Олар, аяқ киімін шешкен кезде қарамау, тырнағы мен шашына қарамау және қолтығына қарамау. Пері қызға үйленген Баба Түкті Шашты Әзизге, сөзінен тайғанына өкпелеген пері қызы: «Қазір ішімде алты айлық балаң бар. Балаңды алып Құмкент дейтін жерге тастап кетемін, іздеп өзің тауып ал» деп аспанға ұшып кетіпті-міс. Әулие пері қыз айтқан жерге келіп, сәбиді іздеп тауып алады. Оған «Едіге» дейтін есім береді. «Едіге батыр» жырында Баба Түкті Шашты Әзизді осылайша оның әкесі ретінде кейіптейді.

Серікбол Қондыбаев «Маңғыстау мен Үстірттің киелі орындары» кітабында Баба Түкті Шашты Әзіздің көпке танымал басқа бір зираты Қаратаудың солтүстік-шығыс жағында, бүгінгі Түркістан (Оңтүстік Қазақстан) облысының Созақ ауданында орналасқан, Қызылкөлдің жағасында, бұрынғы Құмкент қаласының оңтүстігіне қарай 1 шақырым жерде орналасқан деген деректер келтіреді. Автор Маңғыстаудағы «Шашты Әзіз» бен «Баба Түкті Шашты Әзіз» әулиенің бір-бірімен байланысы барын айта келіп: «Осы бір есімді екі әулиенің арасында қандай байланыс болуы мүмкін деген сауалға XIV

ғасырда Түркістан өңірінен Арал-Каспий өңіріне сопы уағызшылары әкелген «әулиелер экспорты» болды деген пайымға ден қояр болсақ жауап беріп көруге болады» – дейді.

Баба Түкті шашты Әзіз әулиенің образы – түркі дүниесіндегі, оның ішінде қазақ фольклоры мен діни-мистикалық наным-сенімдерінде ерекше орын алатын қасиетті тұлға. Ол – халықтың киеліге, руханилыққа, желеп-жебеуші, қорғаушы күшке сенімін білдіретін киелі образ. Баба Түкті шашты Әзіз бейнесі ислам діні мен дәстүрлі наным-сенімдердің синтезі нәтижесінде қалыптасқан. Бұл бейне ислам, дәстүр және мифологияның тоғысқан тұсында пайда болған, ғасырлар бойы ұрпақ жадында сақталып келе жатқан рухани мұра. Ол түркілік тәңіршілдік элементтері мен сопылық ислам қағидаттарының тоғысуынан дүниеге келген образ.

Баба Түкті Шашты Әзиздің есімі жалғыз қазақ жерінде емес, Орта Азияда танымал тұлға. Кейбір мәліметтерге сүйенсек, Қажымұқан атамыз өзі де күресерде Баба Түкті Шашты Әзиздің атын айтып айбаттанатын көрінеді. Тіпті М. О. Әуезовтың өзі «Абай жолы» романын жазарда Баба Түкті Шашты Әзиздің басына барып тәу еткен деседі. Мұнан бөлек, халық арасында кеңінен таралған «Қыз Жібек» дастанында Төлеген Жайыққа сапар шеккенде анасы ұлын осы Баба Түкті Шашты Әзізге тапсырған деген де деректер кездеседі. Ал Шоқан Уәлиханов жазбаларында Шашты Әзиз - Баба Құмар есімді әулиенің баласы делінеді. Осындай бір жұмбаққа толы, аты аңызға айналған әулиенің кесенесі Түркістан облысы, Созақ ауданындағы Құмкент ауылында орналасқан.

Негізі Баба Түкті Шашты Әзіз – ислам дінінің қазақ даласына таралу кезеңімен тікелей байланысты образ. Оның әулие ретінде «желеп-жебеуші» рөлі нәресте дүниеге келетін кезде түс көруі, батырлардың жорыққа шығар алдында бата беруі немесе аян арқылы ақыл-кеңес беруінде көрінеді. Баба Түкті Шашты Әзіз туралы ел арасында тараған аңыз-әңгімелерде мифологиялық элементтер өте көп: оның ғайыптан пайда болуы, кейде судан шыға келуі, шашы иығына төгілген үстінде ерекше киімнің болуы, сауыт киіп, отқа салса, жанбай қалуы, кейде тарихи тұлғалармен, түркі-ислам әлеміндегі белгілі діндарлармен, сопылармен байланыста болуы. Баба Түкті шашты Әзіздің тегіндегі «баба», «әзіз» деген діни мағынадағы атақтар (титул) халықтың оны қасиетті, әрі әулие тұлға деп танығанын дәлелдесе керек. Оның образы қазақ әдебиетіндегі фольклорлық және діни дүниетанымның бірлігін, халықтың рухани-мәдени болмысын айқындайтын символдық тұлға. Баба Түкті Шашты Әзіз әдеби кейіпкер ғана емес, ол қазақ ұлтының тарихи жадындағы мәңгі өлмейтін киелі образдардың бірі.

ҚОРЫТЫНДЫ

Зерттеу жұмысында XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың бас кезінде Қазан, Уфа қалаларында басылып, қазақ даласында кеңінен тараған діни жазбалардағы демонологиялық әңгімелер, қисса-дастандардағы түрлі наным-сенімдер мен діни образдар, Құрандағы дін кейіпкерлері диссертациялық жұмыс деңгейінде қарастырылды. Бұл мәселелер әр түрлі қырынан бұдан бұрын да зерттелгендіктен діни мәтіндерді пәнаралық ғылымдар саласында, әдебиеттану аспектісінде қарастыру жолдарына баса назар аударылды. Орталық ғылыми кітапхананың сирек қолжазбалар қоры, М. О. Әуезов атындағы ӘӨИ-ның ҚҚ-да, 2004-2013 жылдары аралағында «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасы аясында жарық көрген «Бабалар сөзі» жүзтомдығының 10-16 томдарында жарық көрген діни қисса-дастандардың мәтіндері зерттеу нысанына айналды.

Диссертацияның «XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басындағы діни шығармалардың жинақталуы мен зерттелуі» деп аталатын алғашқы бөлімі «XIX ғасыр соңындағы патшалық цензура: діни әдебиеттің таралуы», «Шоқан Уәлиханов еңбектеріндегі діни сюжеттер мен образдар сипаттамасы» деген екі тараушадан тұрады. «XIX ғасыр соңындағы патшалық цензура: діни әдебиеттің таралымы» деп аталатын тараушада сол кезеңде қазақ даласында болған саяси-қоғамдық өзгерістер, патшалық Ресейдің қазақтарға деген өктем саясаты, цензурасы, жалпы алғанда сол кездегі саяси ахуалға қысқаша сипаттама берілді. «Шоқан Уәлиханов еңбектеріндегі діни сюжеттер мен образдар сипаттамасы» атты тараушада зерттеушінің ғылыми еңбектері, дінге көзқарасы, қазақ даласында тараған түрлі діни-мифологиялық ұғым-түсініктер мен әңгімелерге кеңінен талдау жасалды. Осы тұста Ш. Уәлиханов, М. Тынышпаев, Х. Досмұхаммедов, Ә. Бөкейханов, А. Байтұрсынұлы, В. В. Радлов, В. В. Бартольд, Е. Э. Бертельс және т.б. ғалымдардың ой-пікірлері негізге алынды.

«Түркі халықтарына ортақ діни ұғымдар мен мифтік образдар» деп аталатын екінші бөлімнің «Түркі әдебиетіндегі демонологиялық ұғым-түсініктер көрінісі» деген бірінші тараушасында діни-мифологиялық кейіпкерлер ретінде ұзын шашты, үшінші көзді және ұзын тырнақтары бар жалаңаш әйел ретінде көрінетін «албасты», «жезтырнақ» сынды демонологиялық образдар туралы сөз қозғалды. Мұнда албастылар жануарлардың, заттардың келбетін қабылдап, адамдарға қарғыс, ауру және түнгі қорқыныш, үрей жібере алады деген сенім бар. Албасты әйелдердің бала босану кезінде кездеседі. Осыдан қазақтар арасында «албасты басқан», «албасты тастап кеткен», «албасты ұрған» (албасты ұрпағы) деген сөздер шыққаны айтылады. Албасты барлық түркітілдес халықтар мифінде кездесетін сөз болды, бірақ әр елде сипаты мен бейнесі әртүрлі көрінеді. Қазақ мифологиясында албасты зиянкес, зұлым жын бейнелерінің бірі ретінде берілгені айтылды. Албасты кез келген тіршілік иесіне айналса да, оны жиі су жаратылысымен байланыстырады. Албасты аузынан өткір тісі шығып тұратын семіз, түкті әйел, оның салбыраған омырауы жерге жетеді. Сонымен мыс бүркіт

мұрны мен мыс тырнақтары бар әдемі әйелге ұқсайтын «жезтұмсық» қырғыз ауыз әдебиетінде ерекше орын алған. Ол құстар мен ұсақ жануарларды өлтіретін орасан зор күш пен қатты айқайлай алатын дауысқа ие. Кейбір мифтік аңыздарда батырлар жезтырнақтарды тапқырлықпен жеңеді. Әдетте, жезтырнақ қолын жеңінің астына тығып алатын сұлу да, мұңайған қыз ретінде бейнеленеді. Киімі алтын-күміс әшекеймен безендірілген.

Бұл – қазақ мифологиясындағы жыртқыштардыкі тәрізді ұзын да өткір тырнағы бар, адамға қас қылатын, қара ниетті сұлу әйел. Жезтырнақ көбінесе иен далада, өзен-көл жағасында бейсауат жүрген адамдарға кезігіп, оларға қастық жасауға тырысатыны туралы ертегі-аңыздардан мысал беріліп, зерттеуде талдау жасалды. Албастыны көбіне аузына әйел өкпесін тістеген түлкі, желіні жер сызған ешкі немесе түрі сүйкімсіз, сұрықсыз қаншық ит түрінде көреді. Қазақ түсінігіндегі бұл кейіпкер босанып жатқан әйелді кеудеден басып тұрып, өкпесін ұрлап алады да, жүгірген бойы өзенге тастайды екен. Осыдан кейін босанып жатқан әйел өледі. Ал албасты өкпені алып қашып бара жатқанын көріп, оны ұстап алып мәжбүрлесе, қайтарып әкеледі. Сөйтіп әйел қайтадан тіріледі. «Албасты басқыр!» дейтін қарғыс осыдан шыққан болуы мүмкін.

«Қорқыт ата» жазба ескерткіші: поэтикасы мен типологиясы» атты екінші тараушада VII ғасырда Сырдария өзенінің жағасындағы Жанкент қаласында өмір сүрген Қорқыт ата туралы аңыздар негізінде баяндадық. Аңыз бойынша, Қорқыттың анасы оны үш жыл бойы құрсағында көтерген. Оның дүниеге келу сәтінде табиғаттың ерекшелігі байқалып, қатты боран соғып, күн тұтылып, үш күн бойы жарық көрінбей қалған. Сондықтан оған «Қорқыт» деген есім таңдалған екен. Қорқыттың атының мәні жөнінде зерттеушілер түрлі пікірлерде. Кейбіреулер оның есімін «құт әкелуші» деп түсіндірсе, кейбіреулері «өмір тоқтады» деген мағынада болжамдайды. Тіпті, қызықты аңыздарға қарағанда, Қорқыт ата дүниеге келген бойда тілін шығарып, сөйлей бастаған, әрі мол байланысқа ие болып, туыла салып жүруге көшкен делінеді. Зерттеуші ғалымдар Қорқыт атауына әр түрлі түсініктеме береді. Мысалы, Әуелбек Қоңыратбаев тұлғаны ырыс әкелуші адам деп пайымдаса, Сейіт Қасқабасов адамзаттың өлімі, өмірдің сарқылуын Қорқыт пәлсәпасымен байланыстырады. Қорқыт пен қобыз – бір-бірімен тығыз байланысты ұғымдар. Бұл туралы «Қорқыт ата кітабында» тереңінен баяндалады. Онда адам өмірі мен өлім туралы көптеген мәліметтер берілген. Сөзімізді қорытындылай келе, Қорқыттың «өмір бар жерде өлім де бар, бәрі өзгеріп отырады. Мәңгі өлмейтін өмір жоқ. Бәрі де мұздайды, ештеңе мәңгілік емес. Тек адамдардың жасаған игілікті істері ғана уақыт өткен сайын ұмытылмай, мәңгілікке сақталады» деген ойды білдірдік. Бұдан бөлек, «Қорқыт ата» кітабының үшінші нұсқасы Түркістаннан табылғаны айта кетерлік жаңалық. Алдағы уақытта осы нұсқаны ғылыми айналымға енгізіп, кеңірек зерттеу жағын қарастыру қажет. Қорқыт дастандары түркі халықтарының ежелден осы заманға дейінгі мәдениет пен әдебиетінің тарихи сабақтастығын айқындай алатын құнды шығарма деуге

болады. Сол себепті Қорқыт ата дастандары кешенді түрде тұрақты зерттеліп, зерделеніп, мәдени кеңістігімізде айналымда болуға тиіс туынды.

Диссертацияның екінші бөлімінің «Қыдыр ата» образының түркі және қазақ әдебиетінен алатын орны» атты үшінші тараушасында қазақ даласында кеңінен таралған діни-мифтік бейненің бірі Қыдыр ата образына кеңінен тоқталып, зерттеуші ғалымдардың пікірлері сарапқа салынды. Қазақта «Қыдыр дарып, бақ қонсын» деген сөзге де мұқият назар аударсақ, оның ар жағында «Қыдыр секілді қабілеттерге ие болып, бақытты бол» деген тілек жатқанын аңғарамыз. Сондай-ақ, халық арасында «Қыдыр секілді кенеттен келіп, мені бәледен, қиындықтан арашалап қалды» деген түсінік, тіркес те бар. Қыдыр ата Құран мен хадисте айтылған үш түрлі жағдайда әлсіздерге кенеттен, ойламаған жерден келіп көмек көрсететінін анықтадық. Сол себепті, осы тіркесті қолдану халық арасында кең тарапты.

«Діни қисса-дастандардың қазақ әдебиетіне тигізген әсері» атты үшінші бөлімнің «Құрандағы діни образдар: Ескендір, Жүсіп-Зылиха» аталатын алғашқы тараушасында түркі әлемі ғана емес, өзге діндердің әдебиеті мен мәдениетінен ойып орын алатын Жүсіп-Зылиха образын басқалармен салыстыра отырып, барлық қырын ашуға тырыстық. Діни қисса-дастандар қазақ халқының рухани дүниетанымын қалыптастыруда, әдеби тілін дамытуда және моральдық-этикалық ұстанымдарын орнықтыруда ерекше рөл атқарды. Қазақ әдебиетінде діни дастандар негізінен ислам дінінің таралуымен қатар дамып, халыққа діни үгіт-насихат жүргізудің бірден бір құралына айналды. Діни қиссаларда араб-парсы сөздері және ислам терминологиясы мол қолданылғандықтан қазақ әдеби тіліне жаңа сөздер, образдар және көркемдік тәсілдер әкелді десек болады. Қазақ әдебиетіндегі назира үлгісі ақын-шайырлардың шығармашылық шабытын ашып, әдеби байланысты күшейтті. Шығыс әдебиетінің назира дәстүрі арқасында Абай, Шәкәрім, Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы сынды тұлғалар кейбір шығыс қиссаларын өз шығармаларында қайта жаңғыртты. Діни қиссалар фольклорлық элементтермен қатар, қазақ жазба әдебиетінің де белгілерін сақтады. Қиссалар қазақ әдебиетінің дамуына және көркем проза мен поэзияның қалыптасуына өзіндік үлесін қосты деуге болады. Діни қисса-дастандар тек үгіт-насихат құралы ғана емес, сонымен бірге көркем әдебиетке сюжет, образ, тілдік қор және этикалық құндылықтар енгізіп, қазақ әдеби ойының көкжиегін кеңейтті.

«Қазақ қисса-дастандарындағы «құбас» образы» атты екінші тараушасында қазақ даласында XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында көп тараған «Қисса-и Жұмжұма», «Кесикбаш», «Құбас» атты діни қисса-дастандарды бір-бірімен салыстырып, сараладық. Одан бөлек Оңтүстік-Шығыс Азия елдері мен Памир тауларында тараған хикаят түріндегі нұсқасын тауып, ғылыми айналымға енгіздік. Оларды бір-бірімен салыстыру арқылы осындай кеңістіктікте орналасқан халықтардың арасында мәдени-коммуникациялық байланыстың сан ғасырлар бұрын болғанын анықтадық. Діни қисса-дастандардағы «құбас» образы дүниеден баз кешкен, тақуа, пәни өмірдің қызығын тәрк етіп, өз өмірін Алла жолына арнаған жан. Сопылық жолға түскен

кейбір тұлғалар кейде «құбас» образында сипатталады. «Қисса-и Жұмжұма» сынды діни дастандар материалдық байлықты емес, рухани тазалық пен тақуалықты дәріптейді. «Құбас» образы діни қиссалардағы терең рухани-философиялық мағынаға ие бейне. Діни қисса-дастандардағы «құбас» образы бұ дүниеден безген, Жаратушы Иеге жақындауды, адам нәпсісінен арылуды, тақуалықты білдіреді. «Кесикбаш» дастанындағы «құбас» образы арқылы қазақ әдебиеті адамның рухани өсу жолын, ішкі тазару идеясын көркем түрде жеткізген.

Үшінші бөлімнің «Желеп-жебеуші «әулие» (образы): Баба Түкті шашты Әзіз» деп аталатын соңғы тараушасында қазақ даласында кеңінен тараған Баба Түкті Шашты Әзіздің образы зерттеу нысанына айналды. Баба Түкті Шашты Әзіздің образы қазақ халқының діни түсінігі мен мифтік санасының тоғысқан жерінде пайда болған ерекше символдық бейне. Баба Түкті Шашты Әзіз образы ислам дінімен келген әулие-әнбиелер туралы түсініктің қазақ фольклорындағы үлгісі іспетті. Аталған образда исламдық әулиелер мен түркілік бақсылық дәстүрдің элементтері тоғысып жатыр. Баба Түкті Шашты Әзіздің образы қазақтың діни наным-сенімі мен дүниетанымындағы тылсым күшке, әділеттілікке, қорғаушы, желеп-жебеуші рухқа деген сенімнің көркем бейнесі десек болады.

Сөз соңында айтарымыз, диссертацияда бұрын көп зерттеле бермеген діни қиссалар мен жекеленген діни-мистикалық образдар әлемі сөз болды. Қазақ әдебиеттану ғылымында кенже қалған салалардың бірі – осы. Сол себепті бұл бағыттағы ізденістер әлі де жалғасын тауып, діни қисса-дастандар, олардан көрініс тапқан түрлі діни ұғым-түсініктер мен олардың трансформациясы одан әрі зерттеле беруге тиіс. Біздің ұсынып отырғанымыз осы бағыттағы алғашқы ізденістердің бірі.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1 Байтұрсынов А. Әдебиет танытқыш // Зерттеулер мен өлеңдер. – Алматы: Атамұра, 2003. – 208 б.

2 Қалижанұлы У. Қазақ әдебиетіндегі діни–ағартушылық ағым. – Алматы: Білім, 1998. – 256 б.

3 Шалгумбаева Ж. История казахского книгоиздания: фольклор, художественная литература и их цензура XIX – начало XX вв.: автореф. ... канд. филол. наук. – Алматы, 1994. – 25 с.

4 Ыбыраев С. Қазақ тіліндегі қиссалардың авторы татар ма? // «Жас қазақ» газеті. – Алматы, 2005. - №15(15). – Б. 20-29.

5 Исламов Р. Еще раз о «Джумджума султан» Хусама Катиба // «Гасырлар авазы – Эхо веков» научно-документальный журнал. – Казан, 2004. – №1. – С. 27-39.

6 Шарафутдинов Д. Рукопись из древноего Саксина // Гасырлар авазы – Эхо веков – научно-документальный журнал. – Казан, 2003. - №1(2). – С. 16-24.

7 Гарифуллин И. Пресса в Сибири // Газета «Татарские края». – Казан, 2003. – №5(522). – С. 5-10.

8 Бабалар сөзі: Діни дастандар // Көптомдық. – Астана: Фолиант, 2002. – Т. 2. – 432 б.

9 Күмісбаев Ө. Терең тамырлар. – Алматы: Ғылым, 1994. – 320 б.

10 Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана. – Ленинград: Издательство АН СССР, 1927.

11 Сейсекенова А. Шәкәрім және Гете: поэзиядағы көркемдік таным үндестігі: филол. ғыл. канд. ... автореф.: 10.01.07. – Семей, 2004. – 30 б.

12 The history of Rajah Jumjumah // The Asiatic Journal. – London, 1823. - Vol. 15.

13 Жүсіпов Е. Мәшһүр-Жүсіп шығармаларындағы шығыс әдеби дәстүрі: филол. ғыл. канд. ... автореф. – Астана, 2001. – 30 б.

14 Атығай Б. Абайдың ақындық мектебіндегі аудармашылық дәстүрдің қалыптасуы: филол. ғыл. канд. ... автореф.: 10.01.02. - Алматы, 2001. – 24 б.

15 Күмісбаев Ө. Терең тамырлар. – Алматы: Ғылым, 1994. – 320 б.

16 Бөкейханов Ә. Шығармалар // Қара қыпшақ Қобыланды (Сын) // «Қазақ» газеті. – Алматы, 1994. – 384 б.

17 Торайғыров С. Екі томдық шығармалар жинағы // Әңгіме, очерк, мақалалар, хаттар. Қазақ тіліндегі өлең кітаптары жайынан (1913). – Алматы: Ғылым, 1993. – Т. 2. – 200 б.

18 Мұқанов С. Халық мұрасы: тарихтық-этнографиялық шолу. – Алматы: Жазушы, 2005. – 304 б.

19 Уәлиханов Ш. Алтышаһарға сапар. – Алматы: Атамұра, 2006. – 304 б.

20 Исламов Р. О новом исследовании «Кисекбаш китабы» // «Гасырлар авазы – Эхо веков» научно-документальный журнал. – Казан, 2006. - №1. – С. 2-8.

21 Қасқабасов С. А. Абай. – Алматы: Алматы баспа үйі, 2010. – 112 б.

22 Құран Кәрім: қазақша мағына және түсінігі / ауд.: Халифа Алтай. – Сауд Арабия, 1991. – 101 б.

23 Исмаил ибн Касир. Тафсир аль-Куран аль-Азим. – Стамбул, 1987. – 122 с.

24 Сказание об Александре Македонском // Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. – М.: Наука, 1984-1985. – 136 с.

25 Қазақ ақыны Ибраһим Құнанбай ұғлының өлеңі / бастырған Кәкітай, Тұрағұл Құнанбай ұғландары – Спб.: "Восточная" электро-печатня. И.Бораганский, 1909.

26 Агада. Сказания, притчи, изречения талмуда и мидрашей / пер. С.Г. Фруга; вступ. ст. В. Гаркин. – М.: Раритет, 1993. – 319 с.

27 Бертельс Е.Э. Низами. – М., 1948. – 304 с.

28 Құнанбаев Абай. Шығармаларының екі томдық толық жинағы: Өлеңдер мен поэмалар. – Алматы: Көркем әдебиет, 1957. – 368 б.

29 Hikayat Sultan Jumjuma http://www.iis.ac.uk/view_article.asp?ContentID=106121 11.05.2024.

30 Мәдібай Қ. Қ. XIX ғасырдағы қазақ әдебиеті. – Алматы: Қазақ университеті, 2015 – 258 б.

31 Керімбек Ж. С. Яссауидің түркі әдебиетіне әсері: діни дастандар // «Қожа Ахмет Яссауи және Жүсіп Хас Хажип» атты халықаралық ғылыми симпозиум материалдары. – Алматы, 2016. – 135 б.

32 Керімбек Ж. С. Құрандағы «Жүсіп» сүресінің қазақ әдебиетіндегі көрінісі // «Заманауи білім беру кеңістігіндегі филология ғылымы: дәстүр мен инновация» атты халықаралық ғылыми-практикалық конференция материалдары жинағы. – Алматы: Абай атындағы ҚазҰПУ, 2022. – 122 б.

33 Бабалар сөзі // Жүз томдық. Ғашықтық дастандар – Астана: Фолиант, 2005. – Т. 18. – 330 б.

34 Дурбек Юсуф и Зулейха. Поэма в переводе Сергея Северцева. – М.: Художественная литература, 1987. – 272 с.

35 Азибаева Б. У. Казахский дастанный эпос. – Алматы, 1998. – 271 с.

36 Миропиев М. Демонологические рассказы киргизов: собранные и переведенные. – Спб., 1888. – 50 с.

37 Ысқақов Б. Қазақ және Еділ бойы халықтары әдебиеттерінің идеялық-творчестволық байланыстары (шығу тегі мен жолдары). – Алматы: "Арыс" баспасы, 2007. – 276 б.

38 Абжалов С. Ө. Ханафи мазһабы: оқу құралы. – Алматы: Қазақ университеті, 2013. – 136 б.

39 Крывелев И. Книга о Библии: научно-популярные очерки. – М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959. – 359 с.

40 Ежелгі дәуір әдебиеті / құрастырған А. Қыраубаева. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 280 б.

41 Уәлиханов Ш. Көп томдық шығармалар жинағы. – Алматы: Толағай групп, 2010. – Т. 1. – 376 б.

42 Қасқабасов С. Елзерде: әр жылғы зерттеулер. – Алматы: Жібек жолы, 2008. – 504 б.

43 Қоңыратбаев Ә. Қазақ әдебиетінің тарихы. – Алматы: Санат, 1994. – 312 б.

44 Уәлиханов Ш. Мақалалары мен хаттары. – Алматы, 1949. – 167 б.

45 Бабалар сөзі // Жүз томдық. Діни дастандар. – Астана: Фолиант, 2004. – Т. 10. – 344 б.

46 Бабалар сөзі // Жүз томдық. Діни дастандар. – Астана: Фолиант, 2005. – Т. 11. – 350 б.

47 Бабалар сөзі // Жүз томдық. Діни дастандар. – Астана: Фолиант, 2005. – Т. 12. – 309 б.

48 Бабалар сөзі // Жүз томдық. Діни дастандар. – Астана: Фолиант, 2005. – Т. 13. – 335 б.

49 Бабалар сөзі // Жүз томдық. Діни дастандар. – Астана: Фолиант, 2005. – Т. 14. – 365 б.

50 Бабалар сөзі // Жүз томдық. Діни дастандар. – Астана: Фолиант, 2005. – Т. 15. – 330 б.

51 Бабалар сөзі // Жүз томдық. Діни дастандар. – Астана: Фолиант, 2005.– Т. 16. - 312 б.

52 Шоқан Уәлиханов және халық мұрасы / құрастырған: Алпысбаева Қ. – Алматы, 2013. – 315 б.

53 Смирнова Н. Валиханов и русская фольклористика // Труды I сессии Отделения общественных наук АН КазССР. – Алматы, 1950. – 45 с.

54 Коновалов А. В., Шаханова Н. Ж. Ребенок в системе традиционной обрядности казахов (родильный и ранний воспитательные циклы) // Детство в традиционной культуре народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа: сб. МАЭ. – СПб., 1998. – С. 7-36.

55 Абрамзон С. М. Рождение и детство киргизского ребёнка (Из обычаев и обрядов тяньшаньских киргизов) // Сборник Музея антропологии и этнографии. – М.; Л., 1949. - Вып. 12. – 138 с.

56 Кондыбай С. Казахская мифология: Краткий словарь. – Алматы: Нурлы Алем, 2005. – 272 б.

57 Жеменей И., Палтөре Ы. Қорқыт ата жырларының шығу тарихы // ҚазҰУ Хабаршысы. Шығыстану сериясы. – Алматы, 2018. – №3(86). – Б. 28-37.

58 Барданес Х. Киргизская, или казацкая, хорография // История Казахстана в русских источниках XVI–XX вв. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. - Т.4. – 526 с.

59 Симаков Г. Н. Соколиная охота и культ хищных птиц в Средней Азии: Ритуал. и практ. Аспекты. РАН. Музей антропологии и этнографии им. Петра Велик. (Кунсткамера). – Спб.: Петерб. востоковедение (ПВ), 1998. – 312 с.

60 Бутанаев И.И. Мифическое путешествие хакасских шаманов в иной мир // Памяти И. Н. Гемуева: сб. науч. статей и воспоминаний. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2007. – С. 104-116.

61 Әуезов М. О. Абай Құнанбаев. Мақалалар мен зерттеулер. – Алматы: Ғылым, 1967. – 389 б.

62 Ғашықтық дастандар / құрастырған. Ү. Субханбердиева. – Алматы: Ғылым, 1994. – 440 б.

63 Ғашық-наме. Шығыс халықтарының желісіне құрылған қазақ дастандары. – Алматы: «Жазушы» баспасы, 1976. – 470 б.

64 Ислами кайнаклара гөре пейгамберлер. Доктор Абдуллah Айдемир. Бірінші басылым. – Анкара, 1919. – 82 б.

65 Ибн Касир. Пайғамбарлар тарихы. – Дамаск, 1998. – 464 б.

66 Ибн Касир. Ұлы Құран тафсирі. – Дамаск, 1993. – Т. 2. – 166 б.

67 Пайғамбарлар қиссасы / құрас-дар: А. Қадыров, Ж. Жакипов, Қ. Қыдыралыұлы. – Алматы: Қаблан, 2007. - 133 б.

68 Ибн Касир. Қисасул әнбия (Пайғамбарлар қиссасы). - 9-шы баспа. – Бейрут; Дамаск: Дар Ибн Касир, 1427. – 258 б.

69 Истории о пророках от Адама до Мухаммада. Со слов Ибн Касира. – М.; Спб.: Диля, 2007. – 464 с.

70 Юсуф Зулайха қиссасы. ҰҒА-ның кітапханасы. 2409 папка.

71 Ислам. Энциклопедиялық анықтамалық. – Алматы: Аруна, 2010. – 591 б.

72 Қазақ мәдениеті. Энциклопедиялық анықтамалық. – Алматы: Аруна, 2005. – 656 б.

73 Книга моего деда Коркута, огузский героический эпос / пер. акад. В.В. Бартольда. – М.; Ленинград, 1962. – 299 с.

74 Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений // В 5 т. – Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1984. – Т. 1. – 432 с.

75 Потанин Г. В юрте последнего киргизского царевича (Из поездки в Кокчетавский уезда) // Русское богатство. – СПб, 1896. - №8. – С. 60-88.

76 Чеканинский И. А. Баксылык (Следы древних верований казаков) / Записки Семипалатинского отдела общественного изучения Казакстана. – Семипалатинск, 1929. - Т. 1, вып. 18. – С. 10.

77 Castagne J. Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes et autres peuples Turks orientaux. – Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1930. – 104 p.

78 Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи: на языках подлинников: Киргизское наречие. – Спб., 1870. - Т. 3, ч. 3. – 738 с.

79 Бартольд В. В. Турецкий эпос и Кавказ // Язык и литература. – 1930. - Т. 5. – 295 с.

80 Бартольд В. В. Китаби-Коркуд I. Борьба богатыря с ангелом смерти. – Спб.: ЗВО, 1894. - Т. 8. – С. 203-218.

81 Туманский А. Г. По поводу «Китаби Коркуд». – Спб.: ЗВО, 1896. - Т. 9. – С. 269-272.

82 Бартольд В. В. Китаби-Коркуд IV. Рассказ о Бамси-Бейреке, сыне Кам-Бури. - СПб.: ЗВО, 1904. - Т. 15. – С. 1-38.

83 Diez H. F. Denkwuerdigkeiten von Asien in Kuensten und Wissenschaften. – Berlin, 1811-1815. - Bd. 1-2. – 1079 p.

84 Kilisli Muallim Rifat. Kitab-i Dede Korkut. – Istanbul, 1332(1916). –181 s.

85 Grimm W. Kleinere Schriften. – Berlin, 1887. - Bd. 4. – P. 637-659.

86 Бартольд В. В. Китаби-Коркуд (рукопись). Архив АН СССР, ф. 62, оп. 1, №183.

87 Бартольд В. В. Китаби-Коркуд I. Борьба богатыря с ангелом смерти. - СПб.: ЗВО, 1894. - Т. 8. – 203 с.

88 Rossi E. II «Kutab-i Dede Qorqut». Racconti epico-oavallereschi dei Turohi Ognz. Tradotti e annotati con «Facsimile» del Ms. Vat. Turco 102. – Citta del Vaticano, 1952.

89 Konyratbay T., Kerimbek J., Darkembayeva A., Bekmoldinov N., Sultanova M. Korkut'un Destansı Mirasının İncelenmesinde Yeni Meseleler: Sahtecilik ve Sahte Değiştirmeler. - Milli Folklor, 2023. - Cilt 18. - S. 138.

90 Бартольд В. В. Султан Синджар и гузы. - СПб.: ЗВО, 1912. - Т. 20. – С. 46-49.

91 Ergin Muharrem. Dede Korkut kitabi I. – Ankara, 1958. – 169 s.

92 Кононов А. Н. Родословная туркмен, сочинение Абу-л-Гази, хана Хивинского. – М.; Л., 1958. – 284 с.

93 Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. – Спб., 1898. - Т. 2. – 763 с.

94 Толстов С. П. Города Гузов (Историко-этнографические этюды) // Советская этнография. – М.: Издательсто АН СССР, 1947. - №3. – С. 55-102.

95 Фалев П. А. Записи произведений народной словесности у ногайцев Ставропольской губернии в связи с ранее опубликованным материалом // Доклад на заседании 26 февраля 1915 г. – Пгр.: ЗВО, 1916. - Т. 23.

96 Аникеева Т. А. "Китаб-и дедем Коркут" как памятник книжного эпоса // журнал Shagi. Steps. – М., 2015. - №1(2). – С. 384-398.

97 Бартольд В.В. Введение к переводу «Книги Коркуда», рукопись. Архив АН СССР, ф. 68, оп. 1, №183, лл. 8-9. – 1922.

98 Диваев А. А. Несколько слов о могиле святого Хоркут-ата. – СПб.: ЗВО, 1896. – Т. 10. – С. 193-194.

99 Аничков И. В. О некоторых местностях Казалинского уезда, интересных в археологическом отношении // ПТКЛА, III. – Ташкент, 1897-1898. - Протокол №1(1897). - С. 54.

100 Диваев А.А. Еще о могиле святого Хоркут-ата. – Спб.: ЗВО, 1901. - Т. 13. – С. 39-40.

101 Кастанье И. А. Древности Киргизской степи и Оренбургского края / сост. И.А. Кастанье // Тр. Оренбургской ученой архивной комиссии. – Оренбург, 1910. - Вып. 22. – 332 с.

102 Утемиш-Хаджи. Чингис-наме. Факсимиле / пер. транскрипция, текстологическое примечания, исследование В.П. Юдина; комментарии и указатели М.Х. Абусеитовой. – Алматы: Ғылым, 1992. – 295 с.

103 Вельяминов-Зернов В.В. Памятник с арабско-татарской надписью в Башкирии // Тр. ВО РАО. – СПб., 1859. - Т. 4. – 283 с.

104 Мейер Л.А. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Киргизская степь Оренбургского ведомства / сост. Л. Мейер. – СПб., 1865. – 286 с.

105 Дыренкова Н. П. Албасты в религиозных представлениях и фольклоре турецких племен // Архивная справка. Хранение: АМАЭ. Ф.3. Оп. 1. Ед.хр.216 (л. 1 -51), Дата: 1929-1930. Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-02-038314-2/ 14.05.2024.

106 Бартольд В. В. Коркуд. – СПб.: ЗВО, 1898. - Т. 9. – С. 269-272.

107 Ауэзов М.О., Соболев Л. Эпос и фольклор казахского народа // Литературный критик. – 1939. - №10-11. – С. 228.

108 Жубанов А. Струны столетий. Очерки о жизни и творческой деятельности казахских народных композиторов. – Алма-Ата, 1958. – 230 с.

109 Radloff W. Aus Sibirien. Lose Blaetter ans dem Tagebuche eines reisenden Linguisten. – Leipzig, 1884. - Bd. 2. – 536 p.

110 Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. - Изд. 3-е. – СПб., 1905. - Т. 2. – 317 с.

111 Спиридонов П.С. Один из вариантов легенды о Хорхуте //Туркестанский кружок любителей археологии. – Ташкент, 1908. – С. 18.

112 Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона // В 86 т. (82 т. и 4 доп.). – СПб., 1903. – Т. 37. – 499 с.

113 Пиотровский М. Б. Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. – М.: Наука; ГРВЛ, 1991. – 315 с.

114 Селезнёв А. Г., Селезнёва И. А. Занге-ата и Хазыр-Ильяс: исторические и этнические аспекты распространения ислама в Сибири // Этнографическое обозрение. – М.: ИЭА РАН, 2003. – №6. – С. 41-56.

115 Абрамова А. А., Матвеев А.В. «Юл хаир» и другие традиционные обряды отправления человека в дорогу у тарских татар // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития. – Омск, 2000. – С. 141-143.

116 Тумашева Д. Г. Словарь диалектов сибирских татар. – Казань: Изд-во Казанск. ун-та, 1992. – 255 с.

117 Кононов А. Н. Семантика цветообозначений в тюркских языках // Тюркологический сб. 1975 г. – М., 1978. – С. 159-180.

118 Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. – М.: Наука, 1988. – 194 с.

119 The Encyclopaedia of Islam. – Leiden; New York, 1978. - Vol. 4. - P. 902-905.

120 Мифы народов мира. Энциклопедия // В 2 т. А-К. – Изд. 2-е. – М.: Советская энциклопедия, 1987. - Т. 1. – 675 с.

121 Бартольд В. В. Ислам. Культура мусульманства. Антология мысли. – М.: Издательство Юрайт, 2024. – 221 с.

122 Библия и Коран. Пророки, праведники, мудрецы / подгот. сост., предисл., коммент. Л. Яковлевым. – М.: ЭКСМО-пресс, 2002. – 490 с.

123 Гордлевский В. А. Силуэты Турции // Избр. соч. – М.: Восточной литературы, 1962. - Т. 3. – 591 с.

124 Сайфуллина Г. Музыка священного Слова. Чтение Корана в традиционной татаро-мусульманской культуре. – Казань: Издательство «Татполиграф», 1999. – 230 с.

125 Басилов В. Н. Культ святых в исламе. – Москва: Мысль, 1970. – 144 с.

126 Хисматулин А. А. Суфизм. – Санкт-Петербург: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2003. – 224 с.

127 Хисматулин А.А. Суфийская ритуальная практика: (На примере братства Накшбандийа) Рос. акад. наук, Ин-т востоковедения, С.-Петерб. фил. – СПб.: Центр "Петерб. востоковедение", 1996. – 205 с.

128 Ruspoli S. Réflexions sur la Voie Spirituelle des Naqshbandi. In Naqshbandis, cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman. – Istanbul-Paris, 1990. – P. 95-107.

129 Haschmi M. Y. Spirituality, Science, and Psychology in the Sufi Way // Sufi Studies: East and West. – London, 1974. – 272 p.

130 Абашин С. Н. Ислам и культ святых в Средней Азии // Этнограф, обозрение. – М., 2001. - №3. – С. 128-131.

131 Левкиевская Е. Е. Прагматика мифологического текста. Славянский и балканский фольклор. Семанитика и прагматика текста. – М.: Индрик, 2006. - Вып. 10. – 560 с.

132 Давлетшина Л. Х. «Хызыр Ильяс» в традиционной культуре татар // Вестник Башкирск. ун-та: журнал. – Уфа, 2011. – Т. 16, №3. – С. 16-29.

133 Виноградова Л. Н., Толстая С.М. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. – М., 1994. – 138 с.

134 Папазян А. А. Аль-Хидр и Илья. Мифологические истоки аналогии // Православный Палестинский сборник: журнал. – Ленинград: Наука, 1986. – Вып. 28(91). – С. 36-49.

135 Алиакбарұлы Ұ. Қазақ ауыз әдебиетіне қасиетті Құран Кәрім қиссаларының тигізген әсері. – Шымкент, 2011. – 190 б.

136 Қорқыт ата кітабы / ауд. М. Жолдасбеков пен Г. Шадиева. Қазақ ұлттық өнер университеті жанындағы Қорқыттану орталығы. – Астана, 2019. – 687 б.

137 Қоңыратбаев Ә. Көптомдық шығармалар жинағы, 9-том. - Қорқыт ата кітабы. Орыс тілінен ауд. Ә. Қоңыратбаев. –- Алматы: МерСал, 2005. – 322-473 б.

138 Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий: словарь. – Спб.: Типография Императорской Академии наук, 1893. – Т. 2. – 542 с.

139 Peliot P. La version ouigoure de l'histoire des princes Kalyanamkara et Paiamkara // T'oung-pao. – 1914. - Ser. 2, vol. 15, №2.

140 Жирмунский В. М., Кононов А.Н. Огузский героический эпос и «Книга Коркута». Книга моего деда Коркута: Огузский героический эпос / пер. В.В. Бартольда. – Москва; Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1962.

141 Тілеужанқызы Ә. Тегераннан «Қорқыт ата» кітабының үшінші нұсқасын тапқан ғалым // «Түркістан» газеті. - 2022. - №132 https://turkystan.kz/article/168152-tegerannan-korkyt-ata-kitabynyn-ushinshi-nuskasyn-tapkan-galym/ 15.08.2024.

142 Назаров Б. Книга моего деда Коркута // Ёщлик. – Ташкент, 1988. - №5. – С. 52-69.

143 Мелетинский Е. М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. – М.: Наука, 1986. – 318 с.

144 Саидов М. С. Художественные особенности узбекского народного эпоса. –Ташкент: Фан, 1969. – С. 41.

145 Эгамбердиева Г. М. Исследование эпоса «Книга моего деда Коркута» русскими учеными-востоковедами // Филология и лингвистика. – 2019. - №1 (10) https://moluch.ru/th/6/archive/119/3994/ 25.09.2023.

146 Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. – Ленинград: Наука, 1974. – 727 с.

147 Versuch eines Wörterbuches der Türk dialecte (СПб., 1888 и сл.). Опыт словаря тюркских наречий. – СПб., 1888-1911. - Т. 1-4, ч. 1. – 577 с.

148 Зарубин И. И. Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги // В. В. Бартольду. Туркестанские друзья, ученики и почитатели. – Ташкент, 1927. – 570 с.

149 Шемшиединов А. К. Легенды и скрытия кумыков // Этнографическое обозрение. - 1910. - №1-2. – С. 137-155.

150 Руденко С. И. Башкиры: Опыт этнол. моногр. (Записки имп. рус. геогр. о-ва по отд-нию этнографии). – Петроград; Ленинград, 1916; 1925. – Ч. 1-2. -С. 327-341.

151 Коблов Я. Д. Мифология казанских татар. – Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1910. – 49 с.

152 Кайюм-Насыров. Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся мимо влияния на жизнь их суннитского магометанства // Соч. Кайюм-Насырова. – Спб.: В типографии В. Безобразова и К°, 1880. – С. 30.

153 Кустанаев Х. Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов // Сочинение воспитанника IV класса Туркестанской учительской семинарии Худабая Кустанаева / под ред. Н.А. Воскресенского. – Ташкент: Типо-литография бр. Порцевых, 1894. – С. 52.

154 Қазақ халық әдебиеті // Көп томдық. Дастандар / жау. ред. Т.Алпысбаев. – Алматы: Жазушы, 1990. – Т. 1. – 304 б.

155 Әбдиманұлы Ө. ХХ ғасыр бас кезіндегі қазақ әдебиеті. – Алматы: Қазақ университеті, 2002. – 430 б.

156 Қыраубаева А. Ғасырлар мұрасы. – Алматы: Мектеп, 1988. – 163 б.

157 Әуесбаева П.Т. Түркі халықтарының хикаялары. Ғылыми зерттеу. - Алматы: ИП «Сагаутдинова», 2014. - 415 б.

158 Абрамова А. А., Матвеев А. В. "Юл хаир" и другие традиционные обряды отправления человека в дорогу у тарских татар. Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития. – Омск, 2000. – С. 141-143.

159 Гордлевский В. А. Ходжа Ахмед Ясеви // Избр. соч. – М.: Издательство Восточной Литературы, 1962. - Т. 3. – 591 с.

160 Баласағұн Ж. Құтты білік / аударған: Асқар Егеубай. – Алматы: Өлке, 2006. – 640 б.

161 Жеті ғасыр жырлайды // 2 томдық. – Алматы: Жазушы, 2004. – Т. 2. – 400 б.

162 Жеті ғасыр жырлайды // 2 томдық. – Алматы: Жазушы, 2004. – Т. 1. – 528 б.

163 Аймауытов Ж. Бес томдық шығармалар жинағы. – Алматы: Ғылым, 1999. - Т. 5. – 304 б.

164 Мұхтарұлы С. Шоқан және өнер: Түсініктемеге негізделген иллюстрациялық ғылыми-публицистикалық кітап. – Алматы: Өнер, 2000. – 310 б.

165 Қобыланды батыр жыры / құраст. Өтеген Әбдіраман. – Алматы, 2013. – 352 б.

166 Алпамыс батыр. редакциясын басқарғандар: М.О. Әуезов және Н.С.Смирнова. – Алматы: ҚазССР ҒА баспасы, 1961. – 563 б.

167 Шора батыр: Дастан. – Алматы: Жалын, 1994. – 224 б.

168 Қондыбай С. Толық шығармалар жинағы / ред. Д. Секер, Ш. Жамықаева. Маңғыстау мен Үстірттің киелі орындары. – Алматы: Арыс, 2008. - Т.3. – 280 б.

169 Жұмабаев М. Шығармалары (әдеби басылым). Өлеңдер, дастандар / құраст. Сәндібек Жұбаниязов. – Алматы: Жазушы, 2013. – Т. 1. – 376 б. https://kazneb.kz/ru/bookView/view?brId=1151015&simple=true#

170 Құдайбердіұлы Ш. Иманым. – Алматы: Арыс баспасы, 2000. – 321 б.

171 Керімбек Ж. С. Түркі әдебиетіндегі «Ескендір Зұлқарнайын» бейнесі // «Научный прогресс на рубеже тысячелетий – 2015» международная конференция материалдары. – Прага, 2015 http://www.rusnauka.com/20_NPRT_2015/Philologia/1_196982.doc.htm 18.04.2024.

172 Керімбек Ж.С. Түркі халықтарына ортақ діни дастан // «Қазіргі заман публицистикасы және әл-Фараби мұрасы» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ. – Алматы, 2015. – 163 б.

173 Керімбек Ж. С. Абайдың «Ескендір» поэмасы және діни сарындар // «Адамзаттың Абайы: әдеби мұрасы және абайтану мәселелері» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. – Семей, 2015. – 190 б.

174 Керімбек Ж. С. «Ескендір» образының шығыс әдебиетіне әсері // «ҚР-дағы мемлекеттік тіл саясаты және қазақ әдебиетіндегі ұлттық идея» атты халықаралық ғылыми-теориялық конференция материалдары. – Алматы: ҚызҰПУ, 2015. – 133 б.

175 Керімбек Ж. С. «Жүсіп-Зылиха» образының әдебиетте бейнеленуі // ҚР ҰҒА хабарлары, Қоғамдық және гуманитарлық ғылымдар сериясы = Изв. НАН РК, Сер. обществ. и гуманитар. наук. – Алматы, 2017. – №4(314). – Б. 132-135.

176 Керімбек Ж. С. Әдебиеттегі діни образдар: «Ескендір» бейнесі // «Science and Civilization» атты халықаралық ғылыми конференция материалдары. – London, 2016 http://www.rusnauka.com/4_NIC_2016/Philologia/1_206982.doc.htm 12.05.2024.

177 Керімбек Ж.С. Кеңес үкіметі тыйым салған діни дастандар // ҚР ҰҒА Хабарлары, Қоғамдық және гуманитарлық ғылымдар сериясы = Изв. НАН РК, Сер. обществ. и гуманитар. наук. – Алматы, 2016. – №2(306). – Б. 294-298.

178 Керімбек Ж.С. Әлем әдебиетіндегі «құбас» діни образы // ҚР ҰҒА Хабарлары, Қоғамдық және гуманитарлық ғылымдар сериясы = Изв. НАН РК. Сер. обществ. и гуманитар. наук. – Алматы, 2016. – №4(308). – Б. 77-81.

179 Қондыбай С. Толық шығармалар жинағы / ред. Д. Секер, Ш. Жамықаева. Қазақ мифологиясына кіріспе. – Алматы: Арыс, 2008. - Т.1. – 376 б.

180 Коныратбай Т.А. Еще раз об эпическом наследии Коркута // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова = Серия «Эпосоведение / Epic studies». – Якутск, 2022. – №2(26). – Б. 28-39